الدين والدولة في مصر من عصر الفراعنة حتى نهاية الدولة الفاطمية دراسة مقارنه

المدرس المساعد فيصل غازي عليوي
مديرية تربية ميسان

المستخلص

تتناول هذه الدراسة العلاقة بين الدين والدولة في مصر منذ العصور الفرعونية حتى نهاية الدولة الفاطمية، في إطار تحليلي مقارن. وقد أظهرت الدراسة في مصر التداخل بين السلطة الدينية والسياسية وقد كانت هذه الظاهرة منتشرة في مجتمعات العصور القديمة والوسيطة ، بدءًا من تأليه الفرعون في الدولة الفرعونية، مرورًا بدور الكنيسة القبطية في العصر البيزنطي، وصولًا إلى الدولة الإسلامية بمراحلها المختلفة، وبالأخص الدولة الفاطمية التي مثّلت ذروة الدمج بين الإمامة والسلطة الزمنية. اعتمد البحث على مناهج تاريخية ومقارنة لتفكيك المفاهيم المرتبطة بشرعية الحكم، وتطوّر المؤسسة الدينية، وتبدّل أدوارها ما بين التبعية والتأثير والاستقلال. توصلت الدراسة إلى أن الدين ادى دورًا محوريًا في تشكيل ملامح الدولة المصرية، وأن العلاقة بين الطرفين لم تكن ثابتة بل شهدت تحولات بحسب السياقات السياسية والعقائدية لكل مرحلة.

الكلمات المفتاحية: **الدين، الدولة، الشرعية، الفرعون، الكنيسة القبطية، الفقهاء، الإمامة، الدولة الفاطمية، الإسلام السياسي، مصر القديمة.**

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٠/٢٠ **تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٣٠**

Religion and the State in Egypt from the Pharaonic Era to the End of the Fatimid State: A Comparative Study

Assistant Lecturer Faisal Ghazi Aliwi
Directorate of Education/ Maysan

Abstract

This study examines the relationship between religion and the state in Egypt from the Pharaonic era to the end of the Fatimid state, adopting a comparative analytical framework. The research reveals the persistent interweaving of religious and political authority, a phenomenon common to both ancient and medieval societies. It traces this interconnection from the deification of the Pharaoh in the Pharaonic period, through the influential role of the Coptic Church during the Byzantine era, to the Islamic states in their various stages—most notably the Fatimid state, which represented the apex of integration between spiritual leadership and temporal power. The study employs historical and comparative methodologies to dissect concepts of political legitimacy, the evolution of religious institutions, and the shifting roles of religion between subordination, influence, and autonomy. The findings indicate that religion played a pivotal role in shaping the Egyptian state, and that the relationship between religion and governance was dynamic, evolving according to the political and doctrinal contexts of each historical period.

Keywords: religion, state, legitimacy, Pharaoh, Coptic Church, jurists, imamate, Fatimid state, political Islam, ancient Egypt.

Received: 20/20/2025 **Accepted: 30/11/2025**

المقدمة

أولًا: مقدمة البحث

تُعد العلاقة بين الدين والدولة من القضايا المحورية التي شغلت الفكر السياسي والاجتماعي عبر التاريخ، لا سيما في المجتمعات التي شكّل فيها الدين جزءًا أصيلًا من الهوية الثقافية والسياسية. وتبرز مصر بوصفها أنموذجًا غنيًا في هذا السياق، إذ شهدت عبر العصور تداخلًا عضويًا بين السلطة الدينية والسياسية، بدأ منذ العصور الفرعونية حين جرى تأليه الفرعون، واستمر بأشكال مختلفة عبر المرحلة القبطية البيزنطية، وصولًا إلى الحكم الإسلامي، ثم الدولة الفاطمية ذات الطابع الشيعي. وتتناول هذه الدراسة بالتحليل المقارن ملامح هذا التداخل، مع التركيز على الأبعاد العقائدية والتنظيمية التي أسهمت في تشكيل نظم الحكم، ورسم ملامح الشرعية، وتحديد دور رجال الدين في صناعة القرار السياسي، سواء عبر التأييد أو المعارضة أو التواطؤ. وتسعى هذه الدراسة إلى الإسهام في فهم أعمق للعلاقة المعقدة بين الدين والدولة في مصر، من خلال قراءة تاريخية تحليلية تتناول مسارات السلطة وأدوار المؤسسات الدينية عبر الحقب المتعاقبة.

ثانيًا: إشكالية البحث

تنبثق إشكالية البحث من التساؤل الجوهري حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في مصر، وكيف تغيّرت هذه العلاقة بتغيّر البنية السياسية والعقائدية من عصر إلى آخر. وتتمثل المشكلة المركزية في :**كيف تفاعلت العلاقة بين الدين والدولة في مصر عبر المراحل التاريخية الممتدة من الفراعنة إلى الفاطميين؟** وما مدى التحول في آليات الشرعية الدينية ودورها في دعم السلطة السياسية أو تقييدها؟ وتنبثق عن هذا السؤال الرئيس مجموعة من الأسئلة الفرعية، مثل: هل ظل الدين ثابتًا بوصفه مصدرًا للشرعية رغم تغير الأديان؟ وكيف تعاملت كل مرحلة مع المؤسسة الدينية، سواء كانت كهنوتية، كنسية، أو فقهية؟ وهل كانت العلاقة تكاملية أم صراعية؟ تسعى هذه الإشكالية إلى تفكيك الأسس التي بُنيت عليها الشرعية، وتحديد ما إذا كانت هناك أنماط متكررة أم تحولات جذرية عبر التاريخ المصري الطويل.

ثالثًا: أهمية البحث

تتجلّى أهمية هذا البحث في عدة مستويات معرفية وتاريخية وتحليلية. فمن الناحية المعرفية، يسلّط الضوء على جذور العلاقة بين السلطة السياسية والدين في مصر، بما يساعد على فهم البنية العميقة للدولة المصرية في ماضيها وحاضرها. أما من الناحية التاريخية، فيُبرز البحث التحولات التي طرأت على أنماط الحكم وأشكال الشرعية، من نموذج الفرعون المؤلَّه إلى الإمام المعصوم، مرورًا بدور الكنيسة القبطية والمؤسسة الفقهية الإسلامية. كما أن المقارنة بين العصور المختلفة تكشف أوجه التشابه والاختلاف في موقع الدين داخل منظومة الحكم ، ومن الناحية التحليلية، يساعد البحث في بناء تصور أوسع

عن تأثير المؤسسات الدينية في تثبيت أو زعزعة السلطة، مما يفتح آفاقًا لفهم الخلفية التاريخية لتشكل الدولة الحديثة في مصر، وطبيعة العلاقة الراهنة بين الدين والدولة فيها.

رابعًا: أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية المرتبطة بتحليل العلاقة بين الدين والدولة في مصر عبر مسارها التاريخي الطويل، ومن أبرزها:

١. **دراسة أنماط الحكم** التي جمعت بين البعد الديني والسياسي، بدءًا من الحكم الإلهي للملك ، مرورًا بالحكم الكنسي البيزنطي، ثم الخليفة الإسلامي، وانتهاءً بالخليفة الفاطمي الذي جمع بين الإمامة والسياسه .

٢. **مقارنة الأدوار** التي أدتها الفئات الدينية المختلفة – الكهنة في العصر القديم ، الأساقفة والبطاركة في العصر القبطي، والعلماء والفقهاء في العصور الإسلامية – ومدى تأثيرهم في توجيه السياسات العامة أو شرعنتها.

٣. **تحليل آليات الشرعية السياسية** التي اعتمدت على تأويلات دينية لتثبيت السلطة، سواء عبر النصوص المقدسة، أو الرموز الدينية، أو المنظومات العقائدية الرسمية، مما يساعد على فهم كيف يُستخدم الدين سياسيًا في بناء الدول أو تفكيكها.

خامسًا: منهجية البحث

يعتمد هذا البحث على منهجين رئيسين مترابطين في تحليل العلاقة بين الدين والدولة عبر الحقب التاريخية المختلفة:

١. **المنهج التاريخي والمنهج التحليلي** : وهو الأساس في تتبع تطورات العلاقة بين الدين والسلطة والسياسية، من خلال تحليل سياقات الأحداث وتحولات النظم السياسية والدينية، بما يسمح بفهم الخلفيات والظروف التي شكّلت تلك العلاقة، مع التركيز على النصوص التاريخية، والوثائق الدينية، والتشريعات المعتمدة في كل مرحلة زمنية.

٢. **المنهج المقارن** :ويُستخدم للمقارنة بين النماذج المتعاقبة من الحكم في مصر، وذلك بهدف الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين أنظمة الشرعية الدينية والأنساق السياسية التي تبنّتها الدولة في مراحلها الفرعونية والقبطية والإسلامية. ويتيح هذا المنهج قراءة تركيبية تكشف دينامية العلاقة بين الدين والدولة بدلًا من النظر إليها كمجرد ثنائية ثابتة.

المبحث الأول

الدين والدولة في مصر الفرعونية

تمثل مصر الفرعونية واحدة من أقدم الحضارات الإنسانية التي أسست انموذجًا متميزًا في العلاقة بين الدين والدولة، اذ لم يكن الدين مجرد عنصر ثقافي أو شعائري، بل كان الأساس الذي قامت عليه الشرعية السياسية وبنية الحكم. فقد تشكّلت الدولة المصرية القديمة على خلفية تصورات ومفاهيم لاهوتية تُضفي طابعًا إلهيًا على السلطة الزمنية، مما أوجد نظامًا

سياسيًا ذا طابع ديني صرف. لقد كان الفرعون في الوعي المصري القديم إلهًا حيًا أو وسيطًا بين الآلهة والبشر، وهو ما انعكس على جميع مستويات الحياة، بدءًا من التشريع، مرورًا بالإدارة، وانتهاءً بالممارسات اليومية والطقوس الجنائزية.[١]

في هذا المبحث، نسعى إلى استجلاء الجذور اللاهوتية والسياسية التي قامت عليها الدولة الفرعونية، من خلال تناول فكرتي التأليه والشرعية الإلهية، ثم بيان التداخل العميق بين العقيدة ونظام الحكم، لتكوين صورة تحليلية عن كيفية اندماج الدين بالسياسة في تلك الحقبة التأسيسية من تاريخ مصر.

المطلب الأول: بنية الدولة الدينية في مصر الفرعونية

أولًا: فكرة التأليه والشرعية الإلهية للفرعون

إن العلاقة بين الدين والدولة في مصر الفرعونية تُعد من أقدم النماذج التاريخية على الدمج البنيوي بين السلطتين، حيث لم يكن ثمة فصل بين المقدّس والمدني، بل إن الحاكم نفسه – أي الفرعون – كان يُصوّر بوصفه إلهًا حيًا، أو على الأقل كائنًا ذا طبيعة إلهية. وقد مثّلت هذه الفكرة أحد أهم الركائز التي قامت عليها شرعية الحكم، بل أصبحت جزءًا من العقيدة الرسمية التي يتربّى عليها الشعب وتُروَّج في النصوص والطقوس الدينية و تُشير أغلب النقوش الهيروغليفية والنصوص المقدسة إلى أن الفرعون ليس مجرّد ملك أو زعيم سياسي، بل هو **(ابن الإله رع)** وهو اله الشمس في الحضارة المصرية القديمة ، وتجسيد مباشر للإله (حورس) وهو إله السماء وحامي مصر في الحضارة الفرعونية وهو أبن الالهين أوزوريس وإيزيس ، ووفقًا لهذه الرؤية، فإن السلطان الذي يحمله الفرعون ليس تفويضًا شعبيًا أو توافقًا اجتماعيًا، بل هو تعيين إلهي يُلزم الجميع بالطاعة. هذه الشرعية السماوية منحت الحاكم موقعًا مركزيًا لا يمكن انتقاده أو مساءلته، بل حتى التفكير في معارضته كان يُعد بمثابة تعدٍ على النظام الكوني الذي خلقته الآلهة.[٢]

وقد تجلّى هذا المفهوم في الكثير من الطقوس التي ترافق تولية الفرعون، حيث تتم تلاوة نصوص "التتويج الإلهي"، وتُؤدى شعائر تؤكد على نسبه المقدس، مثل دخوله إلى معبد رع أو آمون لتلقي "الإرادة الإلهية" بحكم مصر. كانت هذه الطقوس ليست فقط رمزية، بل جوهرية لتثبيت شرعيته أمام الكهنة والشعب والجيش. وفي العديد من النقوش، يظهر الفرعون وهو يُقدّم القرابين للآلهة، لا بوصفه عبدًا لها، بل باعتباره شريكًا في إدارتها لشؤون الأرض، وهو ما يعكس وحدة السلطة السياسية والدينية في شخصه.

لقد دعّم هذا المفهوم سيطرة الفرعون على موارد البلاد، وجعل منه المرجعية الوحيدة في التشريع والقضاء والدين. وقد اعتُبر أن الفرعون وحده القادر على الحفاظ على "ماعت"، وهي إلهة النظام والعدالة في العقيدة المصرية، التي ترمز إلى التوازن الكوني، والاستقرار السياسي، والانسجام الاجتماعي. ومن ثم، فالحفاظ على حكم الفرعون كان في نظر المصريين واجبًا دينيًا قبل أن يكون سياسيًا، لأن سقوطه يعني فوضى في العالمين: الأرضي والسماوي[٣] .

ومع تطور العقيدة ، بدأ بعض الفراعنة في المراحل اللاحقة يعلنون صراحة أنهم ليسوا فقط "أبناء" الآلهة، بل هم أنفسهم آلهة كاملة. يظهر هذا بوضوح في حالة الملك أمنحتب الرابع (أخناتون)، الذي أحدث ثورة دينية حين أعلن عبادة الإله "آتون" وحده، واعتبر نفسه تجسيدًا حيًا له. وقد تكرّست هذه النزعة في عصور الاضمحلال أيضًا ، حيث سعى الحكام إلى إحياء سلطتهم المنهارة عبر تأكيد ألوهيتهم وتعظيم طقوس العبادة المرتبطة بهم وقد استُخدمت الأيقونات الفنية في المعابد والتماثيل لتدعيم هذا المفهوم، حيث تظهر صورة الفرعون بحجم يفوق بكثير أحجام الناس العاديين، وغالبًا ما يكون محاطًا بالآلهة أو مشاركًا لهم في الطقوس. كما استخدمت نصوص "كتاب الموتى" في الإشارة إلى أن الفرعون بعد وفاته يرتقي إلى مصافّ الآلهة، ويجلس بجوار "رع" في السماء، مما يعزز التصوّر بأن الملكية في مصر لا تنتهي بالموت، بل هي استمرار للألوهية, كل هذه الأبعاد تجعل من فكرة التأليه في مصر الفرعونية ليست مجرد أداة إيديولوجية، بل هي منظومة شاملة توغلت في وجدان الشعب، ونظمت جميع جوانب الحياة. فالشرعية لم تُكتسب من رضا الناس أو إنجازات الحاكم، بل من موقعه في البنية الكونية المقدسة. ومن هنا نفهم لماذا ظل المصريون متمسكين بالمؤسسة الفرعونية لقرون طويلة، رغم تعاقب الأزمات والانهيارات، لأنها لم تكن بالنسبة لهم مجرد سلطة زمنية، بل تمثيل للألوهية على الأرض. [٤]

ثانيًا: التداخل بين العقيدة والدولة في نظام الحكم

من أبرز سمات النظام الفرعوني أن الفصل بين الدين والدولة لم يكن واردًا من الأساس، بل إن الدين مثّل الإطار المؤسس للدولة، والمعابد كانت العمود الفقري للنظام الإداري والاقتصادي والسياسي. يمكن القول إن الدولة الفرعونية كانت دولة ثيوقراطية ، (٥) ، بامتياز، يُدار فيها الحكم من قبل مؤسسات دينية متشابكة، يقع على رأسها الفرعون، ويتفرّع منها جهاز بيروقراطي معقد تديره طبقة الكهنة والكَتَبة.

فالمعابد لم تكن فقط أماكن للعبادة، بل كانت بمثابة وحدات اقتصادية ضخمة تمتلك الأراضي وتدير الزراعة وتخزن المحاصيل وتفرض الضرائب، وكان للكهنة صلاحيات واسعة تشمل تعيين الموظفين، وتوزيع العمال، والإشراف على التعليم والطب والطقوس. تشير السجلات الأثرية إلى أن معابد مثل الكرنك والأقصر وحتشبسوت كانت تشغّل آلاف العمال وتملك آلاف الدونمات من الأراضي الزراعية، وتُدار وكأنها "دول مصغرة" داخل الدولة وكان كل معبد مرتبط بإله محدد، ولكل إله مدرسة فكرية، و"مجمع كهنوتي" يرسم سياسات المعهد، وينسق مع البلاط الملكي. في المقابل، كان على الفرعون أن يحافظ على علاقات متوازنة مع هذه المؤسسات، لأنها تُشكل الرأي العام الديني وتؤثر في شرعيته. وحين تضعف سلطة الفرعون، تزداد قوة الكهنة، وتظهر محاولات منهم لمنافسة العرش، كما حصل في نهاية الدولة الحديثة، حين برز كهنة آمون في طيبة كمركز قوى دينية شبه مستقل.

هذا التداخل العميق بين السلطة الدينية والسياسية جعل الحكم في مصر يخضع لمنطق "الماعت"، أي التوازن المقدس، حيث يكون على كل مؤسسات الدولة أن تساهم في الحفاظ على الاستقرار الكوني والاجتماعي. وكان القانون يُشتق من هذا المفهوم، وليس من إرادة بشرية أو عقلانية مدنية، وهو ما يعني أن الدين لم يكن فقط مصدرًا للشرعية، بل كان أيضًا

مصدرًا للتشريع والمحاسبة والسلوك العام واللافت أن الكهنة أنفسهم كانوا جزءًا من نخبة السلطة، وكان يُسمح لهم بتوريث مناصبهم، مما أدى إلى ظهور طبقة كهنوتية قوية موازية للسلطة الملكية. هذه الطبقة كانت تمتلك المعرفة والتعليم والقدرة على تدوين التاريخ وإعادة تفسير النصوص الدينية بطريقة تُعزز من نفوذها، وقد استُخدم هذا النفوذ أحيانًا في إدارة شؤون الدولة حين يُضعف الحكم المركزي ومن الجدير بالذكر أن هذه العلاقة لم تكن دائمًا متناغمة، بل شهدت أحيانًا صراعات بين الفرعون والكهنة، خاصة في عصور الانحدار السياسي. فعلى سبيل المثال، سعى بعض الفراعنة إلى تقليص سلطة الكهنة من خلال إعادة هيكلة المعبد، أو نقل العاصمة، أو فرض إصلاحات دينية تُضعف من قبضة المعابد، كما فعل "أخناتون" عندما أغلق معابد آمون وركز العبادة في الإله آتون. إلا أن هذه المحاولات غالبًا ما كانت مؤقتة، وسرعان ما يعود التوازن إلى الحالة الأصلية التي تحافظ على التداخل بين السلطة الدينية والسياسية. (٦)

وفي هذا السياق، فإن الفرعون لم يكن فقط ضامنًا لأمن الدولة، بل كان كذلك الضامن لانسياب "القوة الإلهية" في شرايين الأمة، وهي وظيفة روحية لا تقل أهمية عن الوظيفة السياسية. وكان يُتوقع منه أن يؤدي طقوسًا يومية في المعبد، ويحيي الأعياد الدينية الكبرى، ويشرف على مشاريع البناء الديني، لأنها تُعبّر عن التزامه بالعقد المقدس بينه وبين الآلهة.

وبهذا المعنى، فإن الدولة الفرعونية لا يمكن فهمها إلا من خلال بُعدها اللاهوتي، لأنها لم تكن دولة "مدنية" بمفهومنا الحديث، بل دولة لاهوتية قائمة على الدمج بين الإدارة والعبادة، بين التنظيم والطقوس، بين الجيش والمعابد. ولعل هذا ما جعل نموذج الحكم فيها مستقرًا نسبيًا لآلاف السنين، لأنه كان يحمل في داخله عنصرًا روحيًا يُخاطب وجدان الناس، ويوحّدهم حول "الفرعون الإله."

المطلب الثاني: دور الكهنة والمؤسسات الدينية في السلطة

لم تكن المعابد في مصر الفرعونية مجرد أماكن عبادة كما هو الحال في بعض الحضارات الأخرى، بل كانت تمثّل نواة الحياة السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة. فقد تحوّل الكهنوت مع مرور الزمن من طبقة خدمية – شعائرية، إلى قوة مؤسسية توازي في تأثيرها سلطة الفرعون ذاته، بل وتتجاوزها في بعض الفترات التاريخية. لقد شكّلت العلاقة بين الكهنة والفرعون محورًا بالغ الأهمية في نظام الحكم الفرعوني، اتسم في بعض الفترات بالتكامل والتآزر، وفي فترات أخرى بالصراع والندية، وهو ما يؤكد الدور العميق للكهنوت في صياغة هوية الدولة وإدارتها. (٧)

أولًا: سلطة المعابد والكهنوت

كانت المعابد في مصر القديمة بمثابة مراكز قوى ذات طابع ديني، لكنها امتلكت من الإمكانات المادية والرمزية ما جعلها فاعلًا سياسيًا واقتصاديًا لا يمكن تجاهله. ففي حين كان الفرعون يتمتع بسلطة مركزية شاملة، فإن الكهنة كانوا يتحكمون بالبنية التحتية للعقيدة والمؤسسات الدينية، التي كانت متغلغلة في نسيج الدولة والمجتمع.

من الناحية الاقتصادية، كانت المعابد تمتلك مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية، تُقدّر في بعض المصادر بأنها كانت تستحوذ على ما يقارب ثلث الأراضي الصالحة للزراعة في البلاد. وقد كانت هذه الأراضي تُزرع وتُحصد بواسطة أُجراء يعملون لصالح المعبد، وتُخزن المحاصيل في صوامع المعابد، ثم تُوزع لاحقًا وفق نظام إداري دقيق. وبهذا المعنى، فإن المعابد لم تكن فقط أماكن عبادة، بل مراكز اقتصادية ضخمة لها خزينها الاستراتيجي، ونظامها المحاسبي، وكُتّابها ومُشرفوها وعمّالها. (٨)

أما من الناحية الإدارية، فقد كانت المعابد تُشرف على كثير من الوظائف الحكومية، لا سيما في الأقاليم النائية، حيث كان الكهنة يُعينون مسؤولين محليين، ويتولّون مهام التعليم، وتوثيق العقود، أما من **الناحية القانونية والقضائية** فقد كان لهم الحق في الفصل في بعض المنازعات ، وأما من **الناحية الاقتصادية والمالية** فقد كان للكهنة الحق في تحصيل الضرائب التي تُجبى لصالح المعبد ، سواء من الحصاد أو المواشي أو التجارة.

من الناحية الدينية، كان الكهنة هم حملة المعرفة المقدسة، وحُماة النصوص الدينية، وحافظي الشعائر. وكان يُنظر إليهم باعتبارهم وسطاء بين الإنسان والإله، يملكون مفاتيح الطقوس، ويفسرون إرادة الآلهة عبر الأحلام أو الطقوس أو النصوص القديمة. وقد منحهم هذا الدور مكانة رفيعة في نظر الشعب، وجعلهم يُشكّلون نخبة ذات طابع "لاهوتي – معرفي" يصعب مساءلتها أو الطعن في سلطتها وتجدر الإشارة إلى أن الكهنوت كان مؤسسة هرمية صارمة، يُقسَّم أفراده إلى رتب ودرجات، ولكل رتبة مهامها وامتيازاتها. وكانت الكهانة وظيفة يُورثها الآباء للأبناء، أو تُمنح لأبناء الأسر النبيلة، مما أدى إلى نشوء طبقة دينية أرستقراطية لها مصالحها الخاصة ونفوذها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وكانت بعض الأسر الكهنوتية تمتلك نفوذًا يقارب – بل يفوق – نفوذ بعض الأمراء أو حكّام الأقاليم. (٩)

كما كان للكهنة تأثير مباشر على السياسة العامة للدولة، وذلك من خلال دورهم في تثبيت شرعية الفرعون نفسه. فمن دون الطقوس التي يؤديها الكهنة، لا يُمكن للفرعون أن يتوج أو يُعترف به كملك شرعي، وهذا ما منحهم ورقة ضغط كبرى في أوقات الأزمات أو الخلافات حول الخلافة. وفي بعض العصور، استغل الكهنة هذا الامتياز لفرض شروطهم أو توجيه السياسة العامة بما يخدم مصالحهم المؤسسية.

ثانيًا: العلاقة التنافسية أو التكاملية بين الكهنة والفرعون

إن العلاقة بين الكهنة والفرعون لم تكن علاقة ثابتة أو أحادية الاتجاه، بل تميّزت بالديناميكية والتغير، حيث مرّت بفترات تكامل وتآزر، وفترات أخرى من التوتر والصراع المكتوم أو المعلن، وذلك بحسب المرحلة التاريخية، وقوة الفرعون، ومدى مركزية الحكم، وطبيعة الكهنوت القائم في تلك المرحلة.، في فترات القوة المركزية ، كما في عهد تحتمس الثالث (١٤٧٩-١٤٢٥ ق- م) ، أو رمسيس الثاني (١٢٧٩- ١٢١٣ ق- م) ، كانت العلاقة بين الفرعون والكهنة تقوم على نوع من التكامل الوظيفي. كان الفرعون بحاجة إلى الكهنة لإضفاء الشرعية الدينية على حكمه، في حين كان الكهنة بحاجة إلى حماية الفرعون

ونفوذه لتأمين مصالح المعابد وتوسيع رقعة نفوذها. وفي مثل هذه الفترات، شهدت المعابد نهضة عمرانية كبرى، وانتشرت الطقوس الملكية المرتبطة بتقديس الحاكم، كما سُخّرت الموارد العامة لإنشاء معابد ضخمة تؤكد تلاحم السلطتين.

غير أن هذه العلاقة التكاملية كانت عرضة للاهتزاز في فترات الضعف السياسي أو الاضطراب الاقتصادي. فعندما تضعف الدولة المركزية، تبرز قوة الكهنوت كبديل روحي – إداري، وتسعى المعابد إلى توسيع نفوذها على حساب السلطة الملكية. ويتجلى هذا بوضوح في أواخر الدولة الحديثة (١٥٧٠- ١٠٦٩ ق- م) ، حين برز كهنة آمون في طيبة بوصفهم قوة سياسية مستقلة ، تُعيّن حكام الأقاليم وتُصدر أحكامًا قضائية وتتحكم بالثروات. وقد بلغ الأمر أن أحد كهنة آمون – وهو "حريحور" – أعلن نفسه ملكًا على مصر العليا، مع احتفاظه بلقب الكاهن الأكبر، في تجلٍ صارخ لتغلّب السلطة الدينية على الملكية ويُعد العهد الذي حكم فيه "أخناتون" أبرز مثال على الصراع الصريح بين السلطة السياسية والكهنوت. ففي محاولة جذرية لتقليص نفوذ كهنة آمون، أعلن أخناتون توحيد العقيدة في عبادة الإله "آتون"، وأغلق المعابد الكبرى، ونقل العاصمة إلى مدينة "أخناتون". كانت هذه الخطوة ثورة دينية وسياسية في آن، إذ حاول من خلالها الملك أن يعيد مركزية السلطة الدينية إلى شخصه، متجاوزًا هيمنة الكهنة. إلا أن هذه الثورة فشلت بعد وفاته، وسرعان ما أعاد خلفاؤه ترميم المعابد القديمة، وإعادة السلطة إلى كهنة آمون، في دلالة على صعوبة تجاوزهم. (١٠)

لقد كان الكهنة يمتلكون أسلحة ناعمة هائلة، تتمثل في النصوص، والطقوس، والتفسير الديني، والتعليم، وهو ما جعلهم قادرين على تشكيل الرأي العام، وتوجيه إدراك الشعب للفرعون ذاته. كانوا قادرين على "تكريس" الحاكم أو "نزع الشرعية" عنه، من خلال تقارير نبوءات أو "إرادة الآلهة". ولهذا فإن الفراعنة كانوا حريصين على كسب ود الكهنة، وتقديم الهبات لهم، والمشاركة في طقوسهم، بل وتزويج بعض أفراد الأسرة الملكية إلى عائلات كهنوتية لتعزيز التحالفات.

ومن هذا المنظور، فإن العلاقة بين الكهنة والفرعون لم تكن أبدًا هامشية أو شكلية، بل كانت علاقة شراكة متوترة ، فيها تبادل للمصالح وتنافس على الرمزية والشرعية. فالكهنة يمثلون السلطة الدينية، والفرعون يمثل السلطة السياسية التي تستمد قوتها من الأولى. وإذا ما حدث خلل في هذا التوازن، فإن النظام بأسره يدخل في حالة ارتباك قد تقود إلى ثورات دينية أو انقسامات داخلية. (١١)

المبحث الثاني

الدين والدولة في مصر القبطية والعصر الإسلامي المبكر

يمثل العصر القبطي وما تلاه من الفتح الإسلامي لمصر إحدى أهم المحطات التاريخية في تطور العلاقة بين الدين والدولة ، و(الاقباط) ، كلمة قبط تعني سكان مصر ، هم المسيحيون في مصر الذين يعتبرون السكان الاصليين للبلاد وهم احفاد المصريين القدماء الذين اعتنفوا المسيحية في القرن الاول الميلادي ، حيث انتقلت مصر من نموذج الدولة الفرعونية ذات الطابع اللاهوتي الملكي، إلى ولاية تابعة للدولة الرومانية وهو نمط جديد من التفاعل بين مؤسسة دينية مستقلة (الكنيسة

القبطية) وسلطة سياسية إمبراطورية (الرومان ثم البيزنطيون) ، ثم إلى مرحلة لاحقة تختلف في بنيتها الدينية والسياسية تمثلت في الحكم الإسلامي.

تميزت المرحلة القبطية ببروز الكنيسة كمؤثر ديني – اجتماعي، استطاع أن يعبّر عن الهوية الدينية للمصريين في مواجهة السلطة المركزية للإمبراطورية، خاصة في ظل الخلافات العقائدية بين الكنيسة المصرية والكنيسة البيزنطية، والتي بلغت ذروتها بعد مجمع خلقدونية سنة ٤٥١م ، ومع تصاعد الاضطهاد الديني، تحوّلت الكنيسة إلى رمز للمقاومة والتمسّك بالهوية، ما أضفى عليها بُعدًا سياسيًا واجتماعيًا يتجاوز الوظيفة الروحية ([١٢]) .

أما بعد الفتح الإسلامي، فقد دخلت مصر مرحلة جديدة من العلاقة بين الدين والدولة ، اتسمت بدايةً بالتسامح النسبي تجاه الأديان غير الإسلامية، ثم تطوّرت إلى أشكال أكثر تعقيدًا من التعايش والتمييز. وهنا لعب الفقهاء والعلماء المسلمون دورًا كبيرًا في صياغة العلاقة بين السلطة والدين، خاصة في ظل غياب سلطة كنسية جامعة كما في العهد البيزنطي(٢٨٤م - ٦٤١م) ، مما منح المؤسسات الدينية الإسلامية دورًا جديدًا في المجالين التشريعي والاجتماعي. [١٣]

يهدف هذا المبحث إلى استعراض هذه التحولات الكبرى وتحليل أبعادها، من خلال الوقوف أولًا عند العلاقة بين الكنيسة القبطية والسلطة البيزنطية، ثم مناقشة أثر الاضطهادات الدينية على تشكيل الهوية القبطية، وأخيرًا بيان ملامح العلاقة الجديدة التي نشأت بعد دخول مصر تحت الحكم الإسلامي.

المطلب الأول: التحولات في العلاقة بين الدين والدولة في مصر القبطية

أولًا: العلاقة بين الكنيسة والسلطة البيزنطية

مع اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمسيحية كدين رسمي في القرن الرابع الميلادي، دخلت العلاقة بين الدين والدولة في مصر منعطفًا جديدًا، حيث تحوّلت الكنيسة من كيان ديني مضطهد إلى مؤسسة فاعلة ضمن النسق الإمبراطوري، ولكن لم تلبث هذه العلاقة أن شابها التوتر والانقسام، خاصة بعد مجمع خلقدونية سنة ٤٥١م الذي شكّل نقطة انفصال حاسمة بين الكنيسة القبطية والكنيسة الرسمية البيزنطية. [١٤]

في البداية، كانت الكنيسة القبطية تحظى بمكانة مرموقة ضمن الكنائس المسيحية الشرقية، وكان **بابا الإسكندرية** يُعد من كبار الآباء في العالم المسيحي، إلى جانب بابا روما وبطريرك القسطنطينية. وقد كانت الإسكندرية تُعد مركزًا لاهوتيًا وفلسفيًا مهمًا، وأسهمت في بلورة الفكر المسيحي المبكر من خلال مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، التي خرّجت شخصيات لاهوتية بارزة كأثناسيوس وكيرلس الكبير.

لكن سرعان ما بدأت الخلافات العقائدية تتسع، خاصة حول طبيعة المسيح، وهي القضية التي أحدثت شرخًا كبيرًا داخل المسيحية آنذاك. ففي حين تمسكت الكنيسة القبطية بتعليمات مجمع أفسس (٤٣١م) القائلة بأن للمسيح طبيعة واحدة

إلهية – بشرية (المذهب المونوفيزي)، فقد اعتنقت الكنيسة البيزنطية بعد مجمع خلقدونية (٤٥١م) مذهب الطبيعتين، وهو ما اعتبرته الكنيسة القبطية هرطقة ومساسًا بجوهر العقيدة.

أدى هذا الانقسام العقائدي إلى توتر شديد في العلاقة بين الكنيسة المصرية والدولة البيزنطية، حيث عمدت السلطة السياسية إلى **فرض البطاركة البيزنطيين بالقوة** على الكرسي البابوي في الإسكندرية، بينما رفض الأقباط الاعتراف بشرعيتهم، واستمروا في مبايعة بطاركة من اختيارهم، أُطلق عليهم لاحقًا لقب "البطاركة الوطنيين". وقد ترتب على ذلك **ازدواج في السلطة الدينية** داخل مصر، إذ كان هناك بطريرك بيزنطي مدعوم من الإمبراطور، وبطريرك قبطي مختفٍ يُدير الكنيسة في السر ورغم أن الدولة البيزنطية كانت قد أعلنت المسيحية دينًا رسميًا، إلا أنها لم تتسامح مع الاختلاف المذهبي، بل تعاملت معه كخطر سياسي. ولهذا مارست السلطات البيزنطية أشكالًا متعدّدة من القمع والاضطهاد بحق أتباع الكنيسة القبطية، تضمنت الاعتقال والنفي ومصادرة الأملاك، بل وحتى القتل أحيانًا. وقد اعتُبر هذا الصراع أكثر من مجرد خلاف لاهوتي، بل كان في جوهره **صراعًا على المرجعية الدينية والسياسية**، فكل طرف كان يسعى إلى احتكار الحق في تمثيل المسيحية داخل مصر.[١٥]

وقد أدّت هذه السياسات القمعية إلى **فقدان البيزنطيين للشرعية الدينية** في أعين الأقباط، الذين باتوا يرون في الكنيسة القبطية رمزًا للهوية الوطنية والدينية في آن. فبينما كانت السلطة الإمبراطورية ترى في نفسها حاميًا للعقيدة وممثلاً للكنيسة الجامعة، كان الأقباط يرونها سلطة أجنبية تحتل بلادهم وتعتدي على عقيدتهم. ومن هذا المنظور، تحولت الكنيسة القبطية إلى **مؤسسة مقاومة**، تحافظ على العقيدة واللغة والثقافة، وتواجه ما اعتُبر تغريبًا دينيًا وتهديدًا لهوية المصريين المسيحيين وبالإضافة إلى البُعد الديني، اتخذ الصراع بين الكنيسة والدولة طابعًا **اجتماعيًا و اقتصاديًا** .فقد كان البيزنطيون يفرضون ضرائب باهظة على سكان مصر، تُحوّل إلى خزينة الإمبراطورية، مع إعفاءات خاصة للمؤسسات التابعة للكنيسة البيزنطية. كما كانت المناصب العليا في الدولة والجيش والإدارة تُمنح للموالين للسلطة المركزية، وهو ما عمّق شعور التهميش والتمييز بين المصريين الأقباط، وزاد من حدة الانفصال النفسي بين الشعب والنظام الحاكم.[١٦]

تاريخيًا، لم يكن هذا الانقسام مجرد حالة دينية، بل أسهم في **تمهيد الطريق للفتح الإسلامي** سنة (٦٤١م/٢٠هجرية) ، فقد استقبلت شرائح واسعة من الأقباط المسلمين العرب باعتبارهم "قوة مخلّصة" من الاضطهاد البيزنطي، خاصة بعد أن أظهر القائد عمرو بن العاص تسامحًا مع البطريرك بنيامين الأول، الذي أعاده إلى كرسيه بعد سنوات من الاختفاء. وهذا الاستقبال الإيجابي يعكس كيف أن **الصراع الديني – السياسي الداخلي** أضعف تماسك السلطة البيزنطية، ومهّد لنظام جديد يختلف في طبيعته عن سابقه.

ثانيًا: أثر الاضطهادات الدينية على بناء الهوية القبطية السياسية

لقد شكّلت الاضطهادات التي تعرّض لها الأقباط من قبل السلطة البيزنطية عنصرًا حاسمًا في بلورة **هوية قبطية متميزة**، ليس فقط على المستوى العقائدي، بل على المستوى الثقافي والاجتماعي والسياسي. فقد أدت هذه الاضطهادات إلى تقوية الروابط الداخلية للمجتمع القبطي، وإلى إنتاج خطاب مقاومة ديني – رمزي يُعبّر عن الخصوصية، ويُدين المركزية الإمبراطورية، ويُكرّس الانتماء للكنيسة الوطنية باعتبارها الحامية الشرعية للناس.

إن السير الذاتية للبطاركة، وسجل الشهداء، ونصوص الكنيسة، تعج بقصص التضحية والجلَد والثبات أمام القمع البيزنطي، وهي نصوص لعبت دورًا محوريًا في بناء **ذاكرة جماعية** قبطية ترى في الكنيسة ليس فقط مكانًا للعبادة، بل رمزًا للصمود والهوية. وقد ساعدت هذه الذاكرة على الحفاظ على تماسك الجماعة، وولّدت لديها شعورًا بأنها "شعب الله المختار" الذي اختُبر بالإيمان، وخرج منتصرًا رغم القمع وكان من آثار هذا المناخ أن تطورت الكنيسة القبطية إلى مؤسسة مستقلة ذات **بُنية إدارية متكاملة** .فقد اضطُرت للعمل في الظل أحيانًا، وبعيدًا عن أعين السلطة، مما أكسبها مرونة تنظيمية، وأنتجت نخبة دينية مثقفة تُدير الأوقاف، وتشرف على التعليم والرعاية، وتؤلف النصوص اللاهوتية، وتُدير العلاقات الاجتماعية ضمن الإطار الكنسي. كما عملت الكنيسة على **تعريب المسيحية** في مراحل لاحقة ، لتُعبّر عن خصوصية الثقافة المصرية بعيدًا عن الفرض البيزنطي اليوناني، مما ساعد في ترسيخ الانتماء الديني والوطني في آن ولعل أبرز مظهر لتكوّن الهوية القبطية السياسية هو **الانفصال التام عن الكنيسة الرسمية**، وتبنّي تقويم خاص (التقويم القبطي)، وطقوس دينية ولغوية خاصة، ورفض أي تسوية مع السلطة البيزنطية، حتى لو كلّف ذلك المزيد من القمع. وقد مثّل ذلك ميلًا مبكرًا نحو ما يمكن تسميته بـ"الاستقلال الديني المقاوم"، والذي يختلف جذريًا عن النموذج المسيحي في الغرب أو حتى في بيزنطة، حيث كانت الكنيسة أداة في يد الدولة، بينما أصبحت في مصر سلطة مضادة. (١٧)

إن الهوية السياسية القبطية التي تبلورت في هذه الفترة كانت بمثابة **رد فعل على الاستبداد الديني البيزنطي**، لكنها لم تكن انفصالًا عن الدولة بالمطلق، بل محاولة لبناء فضاء ديني خاص داخل فضاء سياسي خارجي معادٍ. وقد انعكس هذا في العلاقة مع الفتح الإسلامي لاحقًا، حيث فضّل الأقباط سلطة غير مسيحية لكنها غير متدخلة في عقائدهم، على سلطة مسيحية ذات نهج إقصائي ومع دخول الحكم الإسلامي، حافظت الكنيسة القبطية على استقلالها النسبي، واستمرت في تمثيل الأقباط إداريًا واجتماعيًا، وهو ما يعكس متانة الهياكل التي تأسست في ظل الاضطهاد، ويُظهر كيف تحوّلت الكنيسة من مجرد مؤسسة دينية إلى **فاعل سياسي واجتماعي** له مكانته ورمزيته . (١٨)

المطلب الثاني: الدين والدولة بعد الفتح الإسلامي لمصر

مع دخول المسلمين إلى مصر سنة (٢٠هجرية / ٦٤١م) في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، بدأت صفحة جديدة في العلاقة بين الدين والدولة، تميزت بطبيعة مختلفة عما كان سائدًا في العهد البيزنطي. إذ لم يعد الحاكم يدّعي تمثيلًا كنسيًا أو وصاية

لاهوتية على الناس، بل أصبح الإسلام هو الإطار المرجعي للدولة، وتمت صياغة السلطة السياسية وفق مبادئ الشريعة، لكن مع مرونة نسبية في التعامل مع الأديان الأخرى، خصوصًا أهل الذمة. ومع تطور الدولة الإسلامية عبر العصور الراشدية والأموية والعباسية، اتسع دور العلماء تدريجيًا، وبرزت معالم "الدولة الإسلامية" التي تحتكم إلى الدين لا بوصفه مؤسسة كنسية، بل باعتباره شريعة ومنهج حياة. وفيما يلي تحليل لهذه العلاقة في محورين أساسيين:

أولًا: موقع العلماء في زمن (الرسول صلى الله عليه واله وسلم) والدولة الراشدية والأموية والعباسية

في الدولة الإسلامية في زمن الرسول محمد صل الله علية وعلى الة وسلم ، كان موقع العلماء هو كبار الصحابة الذين تعلموا مباشرتا" من الرسول (صل الله علية وعلى اله وسلم) وكانوا مصادر الفتوى والتشريع وقد أنقسم العلماء إلى فئات أهمها علماء الدين واللغة والأدب ، لم يكن هناك فصل حاد بين الدين والسياسة، لكن أيضًا لم توجد سلطة دينية مركزية على نمط الكهنوت أو الكنيسة. فقد بُني النظام على أساس أن الحاكم (الخليفة) هو **أمير المؤمنين**، يُدير شؤون الناس ويحتكم إلى الشريعة، ويُحاسب على مدى التزامه بأوامر الدين، دون أن يكون فوق المحاسبة أو التقديس.

في **العصر الراشدي**، (١١ – ٤١ هجرية) خصوصًا في خلافة عمر بن الخطاب، كان الخلفاء يستشيرون كبار الصحابة في الأمور الدينية والدنيوية، وكان للعلماء دور بارز في ضبط المسار التشريعي للدولة. لم يكن العلماء موظفين في جهاز الحكم، بل كانوا مرجعيات معرفية وأخلاقية يستند إليها الخليفة في القضاء وتسيير شؤون الدولة. وقد ظهر ذلك جليًا في تنظيم الدواوين، وضبط الجباية، وتوزيع الأراضي، حيث استُمدت التشريعات من روح الشريعة الإسلامية، بتوجيه من فقهاء الصحابة ومع توسع الدولة الإسلامية في عهد **الأمويين** (٤١- ١٣٢ هجرية) ، تغيرت العلاقة بين السلطة والعلماء. فقد أصبحت الدولة أكثر مركزية، وتحولت الخلافة إلى نظام وراثي، ما أثار حفيظة بعض العلماء الذين رأوا في ذلك ابتعادًا عن روح الشورى الإسلامية. ومع ذلك، ظل للعلماء حضور مؤثر، خاصة في القضاء والإفتاء. فكان قضاة الدولة في الأقاليم يُعيّنون من بين العلماء المعروفين بالعدالة والعلم، وكانت كتب الفقه تُدرّس في المساجد الكبرى، مثل جامع عمرو بن العاص في الفسطاط، الذي أصبح مركزًا علميًا هامًا.[١٩]

في العصر **العباسي**(١٣٢- ٦٥٦هجرية) ، بلغ دور العلماء ذروته، خاصة بعد ظهور المذاهب الفقهية وتبلور العلوم الشرعية. فقد أصبح هناك تمايز واضح بين الفقهاء المستقلين والعلماء المرتبطين بالدولة. وقد دعمت الدولة العباسية المؤسسات الدينية مثل المدارس والكتاتيب، واستحدثت منصب **قاضي القضاة**، وأسندت إليه مسؤولية الإشراف على القضاء الشرعي في سائر الأمصار، بما فيها مصر. وكان للعلماء دور في صياغة التشريعات، وتوجيه الحكام، ومراجعة السياسات العامة، وقد ظهر علماء كبار مثل الليث بن سعد، الذي كان مفتي مصر في القرن الثاني الهجري، وكان يُستشار في أدق المسائل الفقهية و لكن هذه العلاقة لم تكن دائمًا متناغمة، فقد حدثت توترات بين بعض العلماء والسلطة، خاصة عندما حاولت الدولة فرض اتجاهات كلامية أو مذهبية معينة. ومن أشهر الأمثلة محنة خلق القرآن، التي فرض فيها المأمون (ثم المعتصم والواثق)

على العلماء تبني القول بخلق القرآن، فرفض كثير منهم، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل. ومع أن هذه المحنة وقعت في بغداد، إلا أن آثارها طالت مصر أيضًا، حيث اضطُهد بعض العلماء المخالفين للمذهب الرسمي للدولة. [٢٠]

وعلى العموم، فقد تميزت علاقة العلماء بالدولة خلال هذه العصور **بالمرونة والتوازن**؛ فالعلماء كانوا حراسًا للشريعة وضميرًا للأمة، في حين كانت السلطة السياسية تعتمد عليهم لإضفاء المشروعية على قراراتها، وتوجيه الأمة دينيًا واجتماعيًا. لم يكن العلماء سلطة كهنوتية، بل كانوا فاعلين اجتماعيين لهم استقلالهم النسبي، يمارسون دورهم من خلال التعليم والقضاء والفتوى.

ثانيًا: إدارة غير المسلمين (أهل الذمة) ودور الدين في التشريع

واحدة من أبرز التحولات في علاقة الدين والدولة بعد الفتح الإسلامي لمصر كانت في **كيفية إدارة العلاقة مع غير المسلمين**، خصوصًا **الأقباط** الذين شكلوا أغلبية السكان عند الفتح. فقد اتّبع المسلمون نهجًا مغايرًا للبيزنطيين، يقوم على مبدأ **أهل الذمة**، أي أن غير المسلمين الذين يخضعون لحكم الدولة الإسلامية يُمنحون الأمان مقابل الجزية، ويُتركون لممارسة شعائرهم الدينية، وإدارة شؤونهم الداخلية وفقًا لعقيدتهم وقد تم تثبيت هذا النظام بموجب **العهدة العمرية** وشروط الأمان، التي منحها عمرو بن العاص للبطريرك بنيامين الأول، ما أعاد الكنيسة القبطية إلى الواجهة بعد سنوات من القمع البيزنطي. فسمح للأقباط بإعادة فتح الكنائس، واختيار بطاركتهم، وتنظيم حياتهم الدينية دون تدخل من الدولة، مقابل التزامهم بدفع الجزية، وعدم التمرّد على السلطة.

تميزت السياسة الإسلامية في مصر بالاعتماد على **التمييز الديني في إطار قانوني واضح**، فلم يكن هناك سعي لفرض الإسلام بالقوة، بل كان الاندماج في النظام السياسي الإسلامي مشروطًا بقبول الشروط الذمية، وهو ما شكّل نوعًا من التعايش الديني – السياسي بين المسلمين والأقباط. وسمحت الدولة للأقباط بتولي وظائف إدارية ومالية، لا سيما في دواوين الجباية والضرائب، نظرًا لإلمامهم بالأنظمة السابقة وفي الجانب التشريعي، استندت الدولة الإسلامية إلى **الشريعة الإسلامية** بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع، لكن مع احترام القوانين الخاصة بغير المسلمين في أحوالهم الشخصية، كالزواج والميراث والعبادة. وكان للقاضي المسلم أن ينظر في النزاعات بين المسلمين، بينما تُترك للمسيحيين حرية الاحتكام إلى كنيستهم في شؤونهم الدينية. لكن إذا وقعت خصومة بين مسلم وغير مسلم، فإن المحكمة الإسلامية هي المرجع، ما يعكس أولوية الشريعة في النظام العام للدولة. [٢١]

وقد أسهم هذا النظام في خلق نوع من **الازدواج القانوني**، حيث تعايشت عدة نظم قانونية داخل الدولة الواحدة، ما أتاح للأقليات الدينية بعض الاستقلال، لكنه في الوقت ذاته رسّخ التراتبية الدينية، وجعل من الإسلام الدين المرجعي الأول للدولة والمجتمع ومن اللافت أن هذا التوازن استمر لقرون، لكنه كان يتأثر بالسياق السياسي العام. ففي فترات القوة والاستقرار، ساد التسامح والانفتاح، أما في فترات الاضطراب والتمرد، فكانت تُفرض إجراءات أكثر صرامة، مثل منع بناء الكنائس أو

فرض لباس مميز على غير المسلمين، وهي سياسات لم تكن ناتجة عن الشريعة ذاتها بقدر ما كانت تعبيرًا عن تفاعل السلطة السياسية مع التحديات الاجتماعية والاقتصادية.

كما أن الفكر الفقهي تطور في تفسير وتنظيم العلاقة مع أهل الذمة، وبرزت مؤلفات فقهية كبيرة في هذا المجال، منها ما نصّ على حقوق الذميين، ومنها ما شدّد في الشروط، ما يعكس **التوتر المستمر بين فقه الواقع وفقه المثال**، ويبيّن كيف أن الشريعة كانت مرنة بما يسمح بتعدد التأويلات والتطبيقات بحسب السياق.[٢٢]

المبحث الثالث

الدولة الفاطمية ونموذج الدولة الدينية الشيعية في مصر

تمثل الدولة الفاطمية تجربة فريدة في تاريخ مصر السياسي والديني، حيث قامت على أساس مذهبي واضح هو المذهب(الإسماعيلي الشيعي) ، والإسماعيلية هي أحد فروع المذهب الشيعي نشأ بعد وفاة الامام الصادق (ع) سنة (١٤٨هجرية) ،عندما انقسم الشيعة حول خلافة الإمام ، ويختلف الإسماعيليون عن الشيعة الإثنى عشرية في أنهم يرون الإمامة في أسماعيل الأبن الاكبر للأمام الصاق(ع) أما الشيعة الأثنى عشرية فيرونها في الأمام الكاظم (ع) أبن الأمام الصادق(ع) . وجسّدت هذه الفترة نموذجًا متكاملاً للدولة الدينية التي جمعت بين الخلافة والإمامة، بين الحكم السياسي والقيادة الروحية. لقد أسّس الفاطميون دولتهم على مبدأ أن الإمام، وهو الخليفة في آنٍ معًا، لا يستمد سلطته من الشورى أو البيعة، وإنما من "النص الإلهي" و"العصمة" التي تُمنح له بوصفه وصيًا على الدين والدنيا، في استمرارية عقائدية لفكرة الإمامة لدى الشيعة.

وفي مصر، وجد الفاطميون بيئة مناسبة لترسيخ مشروعهم، فأسسوا مدينة القاهرة كعاصمة جديدة، وبنوا الجامع الأزهر ليكون منبرًا مذهبيًا ومؤسسة تعليمية رسمية تنشر العقيدة الإسماعيلية وتُخرج الدعاة والعلماء الذين يخدمون مشروعهم السياسي والديني. وقد اعتمدت هذه الدولة على جهاز دعوي منظم ذي طابع هرمي يمتد داخل البلاد وخارجها، ما منحها قدرة فريدة على التغلغل في البنية الاجتماعية والروحية للشعوب الواقعة تحت سلطانها[٢٣] .

يسعى هذا المبحث إلى تحليل الأسس العقائدية والفكرية التي قامت عليها الدولة الفاطمية، من خلال بيان دور العقيدة الإسماعيلية في تأسيس الشرعية السياسية، وشرح مفهوم الإمام المعصوم في البناء الفقهي والفكري للدولة، ثم يستعرض بعد ذلك المؤسسات الدينية التي أسسها الفاطميون، وعلى رأسها الأزهر، ودورها في توجيه الحياة العامة، وفي تكريس هيمنة المذهب الإسماعيلي على بنية الدولة ومجتمعها.

المطلب الأول: العقيدة الإسماعيلية كأساس للشرعية السياسية

تُعد الدولة الفاطمية من أبرز النماذج التي جسّدت التداخل العميق بين العقيدة الدينية والسلطة السياسية، حيث شكّل المذهب الإسماعيلي الإطار الفكري والشرعي الذي قامت عليه الدولة بكامل مؤسساتها. فقد أسس الفاطميون مشروعهم السياسي على أساس **عقيدة الإمامة الإسماعيلية**، والتي تختلف جوهريًا عن المفهوم السنّي للخلافة، إذ إنها لا تستند إلى مبدأ الشورى أو الاختيار، بل إلى **النص الإلهي والعصمة**، باعتبار أن الإمامة شأنٌ إلهي لا يُترك لاجتهاد البشر.

وبحسب المذهب الإسماعيلي، فإن الإمامة تنتقل في ذرية علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء (عليهم السلام) ، عبر سلسلة متصلة من الأئمة المعصومين، بحيث يكون الإمام هو المرجعية الدينية العليا، وصاحب السلطة المطلقة في تفسير النصوص، وتوجيه الأمة في أمورها الدينية والدنيوية على السواء. وقد اعتبر الفاطميون أنفسهم الورثة الشرعيين لهذا الامتداد الامامي، وربطوا شرعيتهم السياسية بانتسابهم إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق(ع) ، ثم إلى الإمام المهدي المنتظر، الذي أعلنوا ظهوره في شخص عبد الله المهدي، مؤسس الدولة الفاطمية [٢٤] .

أولاً: الإمام المعصوم بوصفه حاكمًا شرعيًا مطلقًا

تقوم النظرية الإسماعيلية للسلطة على أن الإمام ليس مجرد قائد سياسي، بل هو **كائن معصوم** من الخطأ، موصول بالعلم الإلهي، ومُنصَّب من قبل الله، تمامًا كما يُنصَّب الأنبياء، وإن اختلفت درجته عن النبوة. ومن هذا المنطلق، فإن طاعة الإمام ليست خيارًا سياسيًا، بل **فريضة دينية**، تُضاهي في قدسيتها طاعة الله ورسوله. فالإمام هو "الحُجة" وهو "الهادي"، ووجوده ضرورة عقلية وشرعية لاستمرار الهداية، وحفظ الشريعة، وصيانة الأمة من الانحراف وقد عبّر الفاطميون عن هذه المكانة السامية للإمام في خطبهم، ورسائل دعوتهم، ومراسيم دولتهم. فلم يكن الخليفة الفاطمي يُلقب بـ"الخليفة" فقط، بل بـ"الإمام المعصوم"، و"الهادي"، و"ولي الله"، وهي ألقاب دينية صريحة تعكس العقيدة التي تُؤسَّس عليها شرعيته. بل إن الخطبة في المساجد، والدعاء الرسمي، ونقش العملات، كانت جميعها تفتتح باسم الإمام، ويُذكر فيها نسبه إلى فاطمة الزهراء والحسين بن علي، في تذكير دائم بشرعيته الإلهية وأحقيته السياسية.

ولعل ما يُميّز النموذج الفاطمي عن غيره من النماذج الإسلامية هو أن الإمام لم يكن فقط مرجعًا رمزيًا، بل كان **رأس السلطة التنفيذية والتشريعية والدينية معًا** .فهو الذي يُصدر الفتاوى، ويعين القضاة، ويوجه الدعوة، ويقود الجيوش، ويضبط الحياة العامة وفق رؤيته الدينية الخاصة. وبذلك، فإن كل مؤسسة من مؤسسات الدولة الفاطمية كانت تُدار وفق الرؤية الإمامية ، وتخضع لتوجيهات الخليفة – الإمام، الذي يجمع في شخصه بين الدين والدولة بصورة كاملة. [٢٥]

ثانياً: الأيديولوجيا الفاطمية وبناء الشرعية الدينية – السياسية

ولإضفاء الطابع العقائدي على مشروعهم السياسي، عمل الفاطميون على بناء منظومة أيديولوجية متكاملة تُبرّر سلطتهم وتُقنع الجماهير بشرعيتهم. وقد تحقق ذلك من خلال **نشر العقيدة الإسماعيلية** في مؤسسات التعليم والدعوة، وتأليف

المصنفات الفكرية التي تُدافع عن الإمامة وتُبرز مكانة أئمة آل البيت. من أشهر هذه المصنفات كتب القاضي النعمان، مثل *دعائم الإسلام* و*شرح الأخبار*، وهي كتب جمعت بين الفقه والسياسة والعقيدة، وشكّلت المرجعية العليا للدولة الفاطمية في الأمور الدينية والتشريعية.

وقد تميز الخطاب الديني الفاطمي بأنه **خطابٌ تربوي – تبشيري**، لا يكتفي بعرض العقائد، بل يسعى إلى بناء هوية فكرية – دينية موالية للإمام. ولذلك، ركّزت خطب الجمعة، والكتب العقائدية، والدروس العلمية في المساجد الكبرى – وعلى رأسها الجامع الأزهر – على مسألة الإمامة، وعلى ضرورة الطاعة للإمام المعصوم، والتحذير من "الظالمين" الذين اغتصبوا حق أهل البيت، في إشارة إلى خلفاء بني أمية وبني العباس ، كانت العقيدة الإسماعيلية أداة مركزية في **بناء الأمة الفاطمية**، أي المجتمع الذي يدين بالولاء للإمام، ويُعرّف ذاته في ضوء العقيدة، لا في ضوء الانتماء القومي أو الإقليمي. وقد تم بناء هذا المجتمع عبر آليات متدرجة: تعليم، وتبشير، وتنظيم هرمي للدعاة والمريدين، وصولًا إلى بناء مؤسسات سياسية تستند إلى الفكر الديني في تكوينها ووظائفها. [٢٦]

ثالثاً : الشرعية السياسية بوصفها انعكاسًا للشرعية الدينية

يمكن القول إن الدولة الفاطمية لم تَفصل في أي لحظة من لحظاتها بين شرعيتها السياسية ومرجعيتها الدينية. بل إن وجودها السياسي ذاته كان يُقدَّم باعتباره **برهانًا على صحة العقيدة** .فنجاح الفاطميين في تأسيس دولة واسعة النفوذ، تمتد من شمال إفريقيا إلى الشام والحجاز، كان يُنظر إليه من قبل أتباعهم على أنه **نصر إلهي**، ودليل على أحقيتهم بالخلافة، وتفوق مذهبهم على المذاهب الأخرى وقد لعب الشعر والبلاغة دورًا كبيرًا في ترسيخ هذه النظرة. فقد كتب أدباء الفاطميين قصائد في مدح الأئمة، وربطوا بينهم وبين الأنبياء، وصوروا انتصاراتهم السياسية كتحقيق لوعد إلهي طال انتظاره. وتُظهر الرسائل والدواوين الصادرة عن ديوان الإنشاء الفاطمي كيف كانت السلطة تُدير خطابها بحرفية دينية دقيقة، لا تفصل بين القانون والمعتقد، ولا بين القرار السياسي والرؤية العقائدية وكما أن **البيعة** للإمام لم تكن إجراءً سياسيًا شكليًا، بل كانت طقسًا دينيًا يُشبه العهد الروحي، يُؤديه الأتباع في السرّ والعلن، ويُجدد دورياً بإشراف "داعي الدعاة". وقد أُلزِم الناس في الخطبة، والأذان، والأموال العامة، بذكر اسم الإمام والدعاء له، كجزء من الولاء العقائدي الذي يُبنى عليه النظام العام للدولة. [٢٧]

رابعاً : النقد المذهبي وتحصين السلطة

من جهة أخرى، واجه الفاطميون حملات شرسة من خصومهم، لا سيما من علماء المذاهب السنّية الذين اعتبروا عقيدة الإمامة خروجًا عن الإجماع، وأدانوا القول بالعصمة والإمام المعصوم. وردًا على هذه الحملات، حرصت الدولة الفاطمية على بناء جهاز ثقافي قوي، يشمل الدعاة والفقهاء والخطباء، لإقناع العامة بصدق دعوتهم، وتحقيق التفوق العلمي والبلاغي على

خصومهم. وقد برز في هذا السياق عدد من العلماء الإسماعيليين الذين كتبوا في الردود العقدية، والرد على "أهل الظاهر"، وتفنيد مذاهب الأشاعرة والحنفية، في ما عُرف لاحقًا بـ"الأدب العقائدي الإسماعيلي."

وقد ساعد ذلك في تحصين المجتمع الفاطمي فكريًا، وخلق نواة صلبة من المؤمنين بالعقيدة، الذين ظلّوا على ولائهم حتى بعد سقوط الدولة نفسها. فالشرعية الفاطمية لم تكن مبنية على الغلبة العسكرية فقط، بل على التصور العقائدي للإمامة، الذي ظل حاضرًا في أذهان أتباعهم، واستمر لاحقًا في فروع الإسماعيلية ما بعد الفاطميين، كالمستعلية والبهرة والنزارية (٢٨) .

المطلب الثاني: المؤسسات الدينية ودورها في إدارة الدولة الفاطمية

مثّلت المؤسسات الدينية في الدولة الفاطمية العمود الفقري للنظام الحاكم، إذ لم تكن مجرّد أدوات للدعوة أو الإرشاد، بل كانت مكونات استراتيجية ضمن مشروع بناء الدولة الدينية الشيعية الإسماعيلية. فقد أدرك الفاطميون، منذ نشأتهم، أن السيطرة على الفضاء الديني لا تقل أهمية عن السيطرة على المجالين العسكري والإداري، وأن الهيمنة العقائدية لا تكتمل إلا من خلال بنية مؤسساتية دينية قوية، تتمتع بشرعية شعبية وتنظيم بيروقراطي. (٢٩)

أولًا: جهاز الدعوة وتنظيم الدعاة

شكّل جهاز الدعوة الإسماعيلية البنية التحتية الفكرية والسياسية للدولة، وكان يُدار وفق نظام هرمي معقد، على رأسه داعي الدعاة، الذي يترأس جميع دعاة الدولة في المركز والأقاليم. ويشرف تحت إمرته عشرات النقباء والدعاة المحليين، الذين كانوا مكلفين بإلقاء المحاضرات، وإقامة المجالس، وتفسير العقيدة الإسماعيلية للجمهور، بأسلوب تدريجي يقوم على السرية ثم الانتقال إلى التلقين والتأويل، وهو ما يُعرف في الفكر الإسماعيلي بـ"مراتب الدعوة" .

وقد تم تأسيس مجالس الدعوة أو مجالس الحكمة كمراكز علنية لتقديم الفكر الديني الفاطمي، وكان أول مجلس رسمي يُعلن في القاهرة بقيادة القاضي الفاطمي المعروف أبي حنيفة النعمان، مؤلف كتاب *دعائم الإسلام*، حيث ألقى أول محاضرة فقهية إسلامية ذات صبغة مذهبية إسماعيلية في مسجد أُنشئ حديثًا آنذاك، هو الجامع الأزهر و لم تقتصر هذه المجالس على النخبة فقط، بل قُسمت وفق الفئات الاجتماعية؛ فكانت تُعقد للولاة والعلماء داخل القصور، وللشعب في المساجد، بل خُصصت بعض الجلسات للنساء، وهي سابقة نادرة في التاريخ الإسلامي آنذاك، وتُظهر وعي الفاطميين بأهمية إشراك المجتمع كاملاً في مشروعهم الدعوي وقد عمل الفاطميون على تمويل هذه المؤسسات من خلال الأوقاف الرسمية، كما زُوّدت المساجد – وعلى رأسها الأزهر – بمكتبات ضخمة تضم كتبًا في الفقه، والفلسفة، والطب، والفلك، إلى جانب تدشين أول مدرسة طبية رسمية ملحقة بالجامع، في دلالة على ربط العقيدة بالعلم وإخضاع المعرفة للمرجعية الدينية للدولة . (٣٠)

ثانيًا: الجامع الأزهر بوصفه منارة الدولة الدينية

لم يكن الجامع الأزهر مجرد مسجد جامع للصلاة، بل أُسّس منذ البداية كمشروع ديني سياسي متكامل. فقد أراد **المعز لدين الله** ، ([٣١]) أن يكون منبرًا لنشر المذهب الإسماعيلي، ومؤسسة تعليمية رسمية تصوغ هوية الدولة من الداخل. ولهذا الغرض، حظي الأزهر بعناية مميزة في التخطيط والتمويل، وشُيّد ببذخ معماري وفني يعكس هيبة الدولة، كما تم تعيين كبار العلماء والدعاة فيه، ليشرفوا على عملية التلقين العقائدي .

كان الخليفة الفاطمي نفسه، إلى جانب وزرائه، يُشارك في خطب الجمعة والأعياد الدينية داخل الجامع الأزهر، وقد تم إدراج اسمه وألقابه في الخطبة، في تعبير عن الشرعية الإلهية للحكم، وتكريس مركزية الإمام المعصوم في الحياة العامة. كما كانت تُعقد في الأزهر بعض مراسم الحكم والسياسات العقائدية الكبرى، ما يجعله ليس فقط مؤسسة تعليمية، بل مركزًا للقرار الديني – السياسي.

وقد صُمم نظام التعليم في الأزهر ليخدم مشروع الدولة، من خلال تدريس المذهب الإسماعيلي، وتدريب طبقة من الدعاة والعلماء القادرين على نشر العقيدة في الأقاليم، والتصدي لخصوم المذهب، خصوصًا من أهل السنة أو الفرق الشيعية الأخرى. وقد بلغ هذا المشروع ذروته في عهد **الحاكم بأمر الله** ([٣٢]) ، الذي وسّع مهام الأزهر، وأنشأ إلى جانبه دار الحكمة ، التي كانت بمثابة أكاديمية بحثية للفكر الشيعي الإسماعيلي والفلسفة. [٣٣]

ثم أغلقت دار الحكمة أو دار العلم من قبل الوزير الأفضل في القرن السادس الهجري ، ثم أعيد افتتاحها مرة اخرى من قبل الوزير المأمون البطائحي .

ثالثًا: المؤسسات بعد سقوط الدولة وتحولاتها السنية

مع سقوط الدولة الفاطمية سنة (٥٦٧ هجريه-١١٧١م) ، على يد صلاح الدين الأيوبي، وكان لهذا السقوط عدة أسباب داخلية منها سيطرت الوزراء على الحكم والفساد وانتشار الترف والانقسامات الداخلية، أضافتا" إلى العوامل الخارجية والتي تمثلت بالحملات الصليبية ، انتهت الدولة الفاطمية في عام ١١٧١م عندما ألغى صلاح الدين الأيوبي الخلافة رسميا بعد وفاة آخر الخلفاء الدولة الفاطمية **العاضد لدين الله** . (٣٤) ، وبذلك بدأت مرحلة جديدة من تاريخ المؤسسات الدينية التي أنشأها الفاطميون، وعلى رأسها الجامع الأزهر. فرغم أن النظام العقائدي تغيّر بالكامل، إلا أن الهياكل الإدارية والتعليمية التي وضعها الفاطميون استمرت بعدهم، لكن تحت سلطة سنية .

قام صلاح الدين بإعادة تنظيم الأزهر وفق المذهب الشافعي، وأعاد صياغة مناهج التعليم فيه، وأغلق "البوابة الفاطمية" للجامع، وهو تعبير رمزي عن نهاية المرحلة الشيعية وبداية مرحلة سنية رسمية و كما تم نقل خطبة الجمعة إلى الجامع الأكبر (الحاكم بأمر الله)، وتم تبني الأذان السنّي بصيغته التقليدية، بعد أن كان الأذان الفاطمي يتضمن أسماء الأئمة ورغم هذه التحولات، استمر الأزهر في أداء دوره المركزي، ولكن بوصفه مؤسسة دينية سنيّة تابعة للسلطان. وفي العصور المملوكية ثم

العثمانية، تعزّزت مكانته ليصبح أهم مؤسسة دينية في مصر، ويُعتمد عليه في الفتوى، والقضاء، وتعيين شيوخ الإسلام. وقد أصبح شيخ الأزهر يُعيَّن بمرسوم سلطاني، ما يُظهر استمرار العلاقة الوثيقة بين رأس الدولة ورأس المؤسسة الدينية، على النمط الفاطمي ذاته، وإن تغيّر الجوهر المذهبي.[٣٥] .

رابعًا: الدلالة السياسية للمؤسسات الدينية في النموذج الفاطمي

ما يميز النموذج الفاطمي هو أنه لم يفصل بين الوظيفة الدعوية والتعليمية للمؤسسات الدينية وبين الوظيفة السياسية لها. فالمجالس العلمية لم تكن محايدة، بل موجّهة لخدمة الدولة. والتعليم لم يكن حرًا بالكامل، بل مقيدًا بالعقيدة الرسمية. وكان العلماء والدعاة موظفين ضمن جهاز الدولة، يتبعون تنظيمًا إداريًا محكمًا، ويخضعون لتوجيه مباشر من الخليفة .

وبذلك، مثّل النموذج الفاطمي أول محاولة جادّة في التاريخ الإسلامي لبناء دولة دينية عقائدية كاملة، تؤسس شرعيتها على الإمامة، وتُدير مؤسساتها الدينية بنفس درجة الحزم التي تُدار بها مؤسسات الحكم. وقد حقق هذا النموذج نوعًا من التماسك الداخلي في الدولة، كما شكّل تحديًا سياسيًا وعقائديًا لبقية التيارات الإسلامية آنذاك، لا سيما الدولة العباسية السنية . (٣٦)

الخاتمة

لقد سعى هذا البحث بتتبّع مسار العلاقة بين الدين والدولة في مصر عبر ثلاثة محطات تاريخية كبرى: العصر الفرعوني، والعصر القبطي وما تلاه من الفتح الإسلامي، ثم الدولة الفاطمية. ومن خلال هذا الاستعراض التحليلي – المقارن، أمكن التوصّل إلى أن العلاقة بين الدين والسلطة في مصر لم تكن علاقةً ثابتة أو أحادية الاتجاه، بل كانت علاقة مرنة تتبدّل بتبدّل المرجعيات العقائدية، والظروف السياسية، واحتياجات الحكم.

لقد مثّل العصر الفرعوني نموذجًا أصيلًا للدولة الثيوقراطية، حيث اندمج الدين بالسلطة حد التماهي، وأُسِّست شرعية الفرعون على التصوّر الإلهي له. وفي العهد القبطي، تشكّلت الكنيسة بوصفها مؤسسة روحية – اجتماعية لعبت دورًا مزدوجًا: حفظ العقيدة، ومواجهة السلطة السياسية البيزنطية. أما بعد الفتح الإسلامي، فقد ظهرت أشكال جديدة من التفاعل بين علماء الدين والحكم ، تمثلت في صيغ الشورى، والقضاء، والفتوى، وأخيرًا، مثّلت الدولة الفاطمية ذروة الدمج العقائدي – السياسي، من خلال مفهوم الإمام المعصوم بوصفه مرجعًا دينيًا وزعيمًا سياسيًا في آن.

لقد أثبتت هذه الدراسة أن الدين في مصر لم يكن مجرد مكون ثقافي، بل هو عنصر مهيكل للهوية السياسية والاجتماعية، وقد أُعيد توظيفه في كل مرحلة تاريخية بما يتناسب مع تحوّلات المشهد العام. كما بيّنت أن الشرعية السياسية في مصر اعتمدت بصورة كبيرة على المكوّن الديني، سواء في طابعه الرمزي أو المؤسسي أو المذهبي، الأمر الذي يجعل من فهم هذه العلاقة ضرورة لتفسير طبيعة الدولة الحديثة في مصر وموقع الدين فيها حتى يومنا هذا.

التوصيات

بناءً على ما توصّلت إليه الدراسة من نتائج تحليلية وتاريخية، يمكن تقديم التوصيات الآتية:

١. **تشجيع الدراسات المقارنة في المنطقة العربية:**
يُوصى بإجراء دراسات مماثلة تُقارن بين العلاقة بين الدين والدولة في دول عربية أخرى مثل العراق، سوريا، المغرب، أو اليمن، لتحديد أوجه التشابه والاختلاف، مما يُسهم في فهم أوسع للتجربة الإسلامية في تداخلها مع السلطة.

٢. **إعادة قراءة النصوص التاريخية من منظور اجتماعي – سياسي:**
ينبغي إعادة دراسة النقوش، والمصادر الدينية، والسير الذاتية التاريخية، بما يسمح بكشف السياقات السياسية والاجتماعية التي أنتجتها، وعدم الاقتصار على قراءتها بوصفها مجرد روايات تراثية أو لاهوتية.

٣. **تفعيل دور الدراسات البينية (Interdisciplinary) في تحليل الدين والدولة:**
يُوصى بدمج تخصصات التاريخ، والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية، وعلم الاجتماع الديني، لدراسة موضوع العلاقة بين الدين والسلطة بصورة أكثر شمولًا وتفسيرًا.

٤. **دراسة التحولات المؤسسية للمؤسسات الدينية في مصر:**
ضرورة إجراء دراسة ميدانية تحليلية لأثر المؤسسات الدينية الحديثة مثل الأزهر ودار الإفتاء في إعادة تشكيل العلاقة بين الدين والدولة بعد انهيار الدولة الفاطمية وحتى العصر الحديث.

٥. **تعزيز الوعي التاريخي لدى طلاب العلوم السياسية والدينية:**
يُنصح بإدراج موضوعات "الدين والدولة في التاريخ المصري" ضمن مناهج الكليات والمعاهد ذات الصلة، لبناء وعي نقدي لدى الأجيال الجديدة حول جذور العلاقة بين المجالين.

٦. **التحذير من التوظيف الانتقائي للتاريخ الديني – السياسي:**
على الباحثين وصنّاع القرار التنبه إلى خطورة استدعاء نماذج تاريخية مجتزأة لتبرير واقع سياسي معين، إذ إن كل مرحلة كانت نتاج سياقاتها الخاصة ، ولا يجوز إسقاطها على الواقع المعاصر دون تحليل دقيق.

المصادر

أولاً: المصادر

١. إبراهيم نصحي ،(٢٠٠٢)، *تاريخ مصر في عهد البطالمة*، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة،.

٢. أبو العباس أحمد بن محمد بن أبراهيم أبن خلكان ، ١٩٧٩، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان ، ج٤ ، المحقق : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب المصري واللبناني .

٣. أحمد إبراهيم حسن (2019) ، *غاية القانون: دراسة في فلسفة القانون* .الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية .
٤. أحمد فخري ، (٢٠٢٤) ، مصر الفرعونية ، موجز تاريخ مصر منذ اقدم العصور حتى عام ٣٣٢- ق- م ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، مصر الفرعونية ، (٢٠١٢) ، موجز تاريخ مصر من أقدم العصور ، ط٢ ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب .
٥. أيمن فؤاد سيد ، (١٩٩٢) ، الدولة الفاطمية ، القاهرة ، الدار البيضاء اللبنانية .
٦. افرهاد دفتري ، (٢٠١٤) ، الإسماعيليون – تاريخهم وعقائدهم ، المحقق : سيف الدين القصير ، ط١، دار الساقي ، بيروت – لبنان .
٧. السيد عبد الحميد فوده .(2000) .*فلسفة ونظم القانون المصري - العصر الفرعوني*.، ج١، القاهرة : دار النهضة العربية.
٨. جمال حمدان ، (1993) ، *شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان* .القاهرة: دار الهلال.
٩. جمال بدوي ، (٢٠٠٤) ، الفاطمية دولة التفاريح والتباريح ، القاهرة ، دار الشروق .
١٠. حسن عبد الحميد ، (٢٠٠٣) ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية - مقدمة تاريخية لمفهوم القانون ، ط٤ ، القاهرة ، دار النهضة العربية .
١١. ديودور الصقلي ، (٢٠١٨) ، في مصر ، ترجمة : وهيب كامل ، القاهرة : دار المعارف .
١٢. عبد المنعم أبو بكر ونخبة من العلماء .(2000) .*تاريخ الحضارة المصرية: المجلد الأول – العصر الفرعوني* .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب .
١٣. علي أبراهيم حسن ،(١٩٩٣) ، مصر في العصور الوسطى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية .
١٤. محمود خلف .(2012) .*ثورات المصريين في العصر الفاطمي* .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٥. د. موسى لقبال ، (١٩٧٩) ، *دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري*، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر ، .
١٣-محمد حسين محاسنة (2001) ، *تاريخ الحضارة والنظم الإسلامية* .إربد: مطبعة البهجة.
١٤-محمد علي الصافوري ، (١٩٩٩) ، القانون المصري القديم ، القاهرة ، دار النهضة العربية

ثانيًا: المقالات العلمية

١. أبو الفضل عصمان علي ، (٢٠٢٤) ، سياسة الفاطميين في مصر نحو أهل السنه ،(٣٥٨- ٥٦٧هجريه / ٩٦٩ – ١١٧١ م) ، مجلة كلية الآداب .
٢. خليفة ، وربيعة عبد السلام أحمد ، (٢٠٢١) ، الفاطميون في مصر وسياستهم الداخلية .
٣. سليم سعيدي ، (٢٠٢٢) ، القانون في مصر الفرعونية – قانون حور محب ، مجلة المعيار ، مجلد ٢٩ ، عدد٦٤، كلية اصول الدين - جامعة الامير عبد القادر .
٤. عبدالسلام الشدادي .(2012) .*مقاربات الحضارة في العالم العربي* .مجلة النهضة – المغرب.
٥. فاروق محمد علي .(2004) .*مفهوم الحضارة* .مجلة العرب والمستقبل – مركز دراسات وبحوث الوطن العربي – جامعة المستنصرية العراق، العدد السادس.
٦. محمد محسوب ، (٢٠٢٤) ، العدالة وأثرها في الشرائع القديمة ، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية ، مج ١٣ ، كلية الحقوق – جامعة المنوفية .
٧. نايف محمد شبيب ، (٢٠٢١) ، النخعيون ودورهم في الحركة العلمية في الكوفة حتى نهاية القرن الثاني الهجري ، مجلة مركز دراسات الكوفة ، مج ٢، عدد ٥٩ .

ثالثًا: الرسائل والاطروحات الجامعية

١. كاملة محمود غريب ، (2013) *العدالة بين تاريخ القانون والقانون الدولي الإنساني*)رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة.

٢. محمد عثمان صميدة محمد .(2022) .*إعادة تأسيس لمفهوم العدالة في مصر وبلاد الرافدين*)رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس.

رابعًا: المصادر والمراجع الأجنبية

١. Assmann, J. (1995). *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun, and the Crisis of Polytheism*. p. 62.

٢. Daftary, F. (2014). *The Ismailis: Their History and Doctrines*. ترجمها سيف الدين القصير، بيروت: دار الساقي.

٣. كارل بروكلمان ، (ط٤) ، (١٨٩٨-١٩٠٢م) ، *تاريخ الأدب العربي* ، ط٤ ، عبد العظيم النجار، دار المعارف .

الهوامش

(١)أحمد فخري ، مصر الفرعونية: موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام ٣٣٢ قبل الميلاد. القاهرة: مكتبة الأنجلو-مصرية ، (٢٠٢٤) ، ص ٥٢ ، الفرعون ، هو اللقب الذي يطلق على الحاكم في مصر في العصور القديمة ، فخري ، مصر الفرعونية ، ص٦٥.

(٢) Jan Assmann – *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun, and the Crisis of Polytheism* (1995) p 62.

(٣) إبراهيم نصحي ، تاريخ مصر في عهد البطالمة، ج ٢، مكتبة .الأنجلو المصرية، القاهرة ، ٢٠٠٢م ، ص ٥٦

(٤) ،"أحمد إبراهيم حسن ، غاية القانون "دراسة في فلسفة القانون ، دار المطبوعات الجامعية، الأسكندرية ، ٢٠١٩م ، ص ٨٥

٥) هي نظام حكم يستمد فيه شرعيتها وسلطتها مباشرة من إله أو قوة إلهية ، وأصلها يوناني ثيوس (إله) وكراتوس (خكم) وتعني حكم الإله.

(٦) فخري ، مصر الفرعونية ، ط ٢ ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠١٢، ص ٣٤ .

(٧) السيد عبد الحميد فوده ، فلسفة ونظم القانون المصري - العصر الفرعوني ، دار ،النهضة العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص٧٢

(٨) جمال حمدان ، شخصية مصر "دراسة في عبقرية المكان ، دار ،الهلال، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٨٨

(٩) حسن عبد الحميد ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مقدمة تاريخية لمفهوم القانون ، ط٤، دار النهضة العربية، القاهرة ،٢٠٠٣ ، ص ٧٣

(١٠) ديودور الصقلي ، في مصر، ترجمة وهيب كامل ، دار المعارف ، القاهرة ، ٢٠١٨، ص ٧٢

(١١) سليم سعيدي ، القانون في مصر الفرعونية "قانون حور محب ، الجزائر، مجلة المعيار، مجلد ٢٩، عدد ٦٤، كلية أصول الدين ، 2022 ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، ص ٧٣

١٢) هو المجمع المسكوني الرابع في المسيحية ، وقد أنعقد في خليقدون (تركيا حاليا") لتحديد عقيدة طبيعة يسوع المسيح ، أصدر المجمع بيان خلقيدونية الذي أكد على أن المسيح له طبيعتان متميزتان طبيعية وبشريه متحدتان في شخص واحد دون اختلاط أو أنقسام أو تحول ، وقد تسبب هذا في أنقسام كبير بين الكنائس الشرقية (القبطية والارمينية والسريانية) والكنيستين الرومانية والبيزنطية ، أبو بكر ، تاريخ الحضارة المصرية ، ص ٧٠ .

(١٣) عبد المنعم أبو بكر ونخبة من العلماء والمؤرخين المصريين : تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الأول، العصر الفرعوني، ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٧٤

(١٤) كامله محمود غريب ، العدالة بين تاريخ القانون والقانون الدولي الإنساني ، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ، ٢٠١٣ ، ص ٥٨

(١٥) محمد على الصافوري ، القانون المصري القديم ، دار النهضة العربية ،القاهرة، ١٩٩٩ ، ص٨٠

(١٦) محمد محسوب ، العدالة وأثرها في الشرائع القديمة، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية ، مجلد ١٣، كلية الحقوق، جامعة المنوفية ، ٢٠٠٤ ، ص ٦١

(١٧) محمد عثمان صميده محمد ، إعادة تأسيس لمفهوم العدالة في مصر وبلاد الرافدين ، رسالة ماجستير، كلية الاداب ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ٢٠٢٢ ، ص ٧١

(١٨) عبدالسلام الشدادي ، مقاربات الحضارة في العالم العربي ، مجلة .النهضة- المغرب ، ٢٠١٢ ، ص ٧٣ .

(١٩) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي، ترجمة – د. عبد العظيم النجار ، ط٥ ، دار المعارف، مصر، ج١، (١٨٩٨-١٩٠٢) ، ص٥٨

(٢٠) نايف محمد شبيب ، النخعيون ودورهم في الحركة العلمية في الكوفة حتى نهاية القرن الثاني الهجري ، مجلة مركز دراسات الكوفة ، مج ٢، عدد ٥٩، سنة ٢٠٢١ م ، ص ٦٢

[٢١] فاروق محمد على ، مفهوم الحضارة، مجلة العرب والمستقبل- مركز دراسات وبحوث الوطن العربي- جامعة المستنصرية العراق، العدد السادس ، ٢٠٠٤ ، ص ٤٦.

[٢٢] مهدي محمد القصاص ، محاضرات في علم الاجتماع القانوني والضبط الاجتماعي ، ٢٠٠٧ ، بدون ناشر ، ص١٥٠

[٢٣] أيمن فؤاد سيد ، الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد ، ط١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ١١٥ .

[٢٤] محمود خلف ، ثورات المصريين في العصر الفاطمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠١٢ ، ص٨٩ .

[٢٥] افرهاء دفتري ، الاسماعيليون - تاريخهم وعقائدهم ،المحقق : سيف الدين القصير، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط١، ٢٠١٤ ، ص ٢٧ .

[٢٦] جمال بدوي ، الفاطمية دولة التفاريح والتباريح: دار - الشروق، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤ ، ص٦٨

[٢٧] د. موسى لقبال ، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري ،الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر، ، ١٩٧٩ ، ص٦٩

[٢٨]) النزارية هم فرع من الشيعة الإسماعيلية يتبعون الإمام نزار المصطفى لدين الله ، وتعد هذه الطائفة أكبر مجموعة داخل الإسماعيلية ، أما البهرة فهم فرقة من الشيعة الإسماعيلية المستعلية ، ويشير مصطلح المستعلية إلى تبعيتهم للإمام الفاطمي المستعلي بالله ، وبعد وفات الخليفة الفاطمي المستنصر بالله انقسموا إلى طائفتين رئيسيتين هما البهرة الداوودية مركزهم الهند والبهرة السليمانية مركزهم اليمن ، علي إبراهيم حسن، مصر في العصور الوسطى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ٩٠.

[٢٩] علي إبراهيم حسن ، مصر في العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٩٣ م ، ص ٨٥

[٣٠] أيمن فؤاد سيد ، الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٧م ، ص١٤٧

[٣١])هو الخليفة الفاطمي الرابع في إفريقية وأول خليفة فاطمي في مصر ، حكم من عام (٩٥٣-٩٧٥م) ، وهو ايضا الأمام الرابع عشر من أئمة الإسماعيلية ، بعرف المعز بفتحة مصر عام ٩٦٩م بقيادة قائدة جوهر الصقلي ، وتأسيسة لمدينة القاهرة كعاصمة جديدة للدولة الفاطمية، محمد حسين محاسنة ، تاريخ الحضارة والنظم الاسلامية ، مطبعة البهجة ، إربد ، ٢٠٠١م ص ٧٩ .

[٣٢]) وهو المنصور بن العزيز بالله نزار بن المعز لدين الله ، الخليفة الفاطمي السادس والأمام الإسماعيلي السادس عشر ، محمد حسين محاسنة ، تاريخ الحضارة والنظم الإسلامية ، مطبعة –البهجة ، إربد ، ٢٠٠١م ، ص ٧٥.

٣٣) محاسنة ، تاريخ الحضارة والنظم الإسلامية ، مطبعة البهجة ، إربد ، ٢٠٠١م ، ٨٢ .

٣٤)هو أبو محمد عبد الله بن يوسف بن الحافظ لدين الله اخر خليفة من خلفاء الدولة الفاطمية في مصر والذي حكم من عام ٥٥٥هـ / ١١٦٠ م حتى عام ٥٦٧هـ/١١٧١م ، خليفة ، الفاطميون في مصر وسياستهم الداخلية ، ص٥١ .

٣٥) خليفة وربيعة عبد السلام أحمد ، الفاطميون في مصر وسياستهم الداخلية ،٢٠٢١م ، ص٥٨ .

٣٦)أبو الفضل عصمان علي ، سياسة الفاطميين في مصر نحو أهل السنة ، (٣٥٨هـ/٥٦٧ هـ- ٩٦٩- ١١٧١م)مجلة كلية الآداب، ٧٢(٧٣) ، ٢٠٢٤م ، ص ٤٤٩ .