المعهد الدانمركي
لحقوق الإنسان

الشريعة، وحقوق الإنسان، وكل ما هو حسن

جاكوب سكوفغارد-بيدرسين

MATTERS OF CONCERN
HUMAN RIGHTS' RESEARCH PAPERS

المؤلف
جاكوب سكوفغارد-بيدرسين

جاكوب سكوفغارد-بيترسين بروفيسور يحمل درجة الدكتوراة ويعمل في برنامج المجال العام الإسلامي الجديد في كلية الدراسات الدينية ومتعددة الثقافات في جامعة كوبنهاغن. وهو باحث في الإسلام المعاصر مع تركيز على تأسيس المجال العام الإسلامي المعاصر، ودور علماء الدين في الدول العربية الحديثة. وركزت أبحاثه في الفترة الأخيرة على الموقف الإسلامي من القنوات التلفزيونية العربية الجديدة، وعلى تجديد الكتابات الإسلامية الكلاسيكية، من قبيل الفتاوى والخُطب. ومن بين مؤلفاته الرئيسية: تحديد الإسلام في الدولة المصرية – المُفتون والفتاوى في دار الإفتاء (Leiden: Brill, 1997)، مدن الشرق الأوسط 1900-1950: المجالات العامة والأماكن العامة في طور التحول (تحرير مشترك مع هـ. سي. نيلسين)، (AUP, 2001)؛ المفتي العالمي: ظاهرة يوسف القرضاوي (تحرير مشترك مع بيتينا غراف)، (London, New York: Hurst/Columbia UP, 2009)؛ الإسلام في القنوات التلفزيونية العربية (Vandkunsten)، 2013 (باللغة الدنماركية)

© 2014 المعهد الدانمركي لحقوق الإنسان
Wilders Plads 8K
DK-1403 Copenhagen K
هاتف: 8888 3269 45+
www.humanrights.dk

يمكن إعادة إنتاج هذه الإصدار، أو أجزاء منه، بشرط إيراد اسم المؤلف والمصدر

سلسلة 'شواغل مهمة' (MATTERS OF CONCERN) هي سلسلة من أوراق عمل تركز على أبحاث جديدة وناشئة في مجال حقوق الإنسان من منظور تخصصات أكاديمية مختلفة. وهي وسيلة لموظفي المعهد الدانمركي لحقوق الإنسان، والزملاء الزائرين والباحثين الخارجيين لتوفير النتائج الأولية لأبحاثهم، والأنشطة التي يعكفون عليها، والمساهمات البحثية الفريدة. وتُنشر الأوراق البحثية تحت مسؤولية مؤلفيها وحدهم، وهي لا تمثل وجهة النظر الرسمية للمعهد الدانمركي لحقوق الإنسان. وتتوفر هذه الأوراق على شبكة الإنترنت على الموقع:
www.humanrights.dk

المحتويات

مقدمة **4**

1 الإشارة إلى الشريعة في النصوص الدستورية العربية **5**

2 المصادر والمعضلات **6**

3 النصوص الدستورية الجديدة **8**

4 الدستور التونسي **9**

5 الدستوران المصريان الصادران في عامي 2012 و 2014 **11**

6 خاتمة **14**

7 مراجع **16**

مقدمة

مقدمة

تمكّن المواطنون خلال موجة ثورية هائلة في عام 2011 شملت عدة بلدان عربية من الإطاحة بأنظمة حكم كانت تبدو قوية ومستقرة. وكانت الأهداف المعلنة لتلك الثورات هي استعادة المؤسسات الوطنية والمجال السياسي مما اعتبرته الجماهير أنظمة غاصبة، لذا فليس مستغرباً أن الاهتمام توجه بسرعة نحو مهمة إقامة أنظمة سياسية جديدة. وإذا كانت سنة 2011 هي سنة الثورات، فقد كان متوقعاً أن تصبح سنة 2012 سنة الدساتير. إلا أن العمليات الدستورية لم تسِر بسلاسة؛ فقد برز فراغ في السلطة تصارعت عليه قوى متعارضة كانت قد توحدت للإطاحة بالأنظمة الحاكمة، ولكنها سرعان ما اكتشفت خلافاتها الفكرية. أما الأمر المفاجئ فهو درجة التشابه بين الدساتير الجديدة، بعد أن تم وضعها في نهاية المطاف، وبين الدساتير القديمة. وبصفة محددة، كان أحد الأحكام التي أثارت خلافات شديدة في الدساتير القديمة هو الإشارة إلى الشريعة الإسلامية، وقد ظل هذا الحكم على حاله في الدساتير الجديد. فلماذا حدث ذلك؟ هذه الورقة تبحث فيما حدث بشأن الأحكام الدستورية التي تحيل إلى الشريعة الإسلامية، كما تقدم بعض التأملات بشأن دور هذه الأحكام في العمليات السياسية في تلك البلدان العربية.

الفصل 1

1 الإشارة إلى الشريعة في النصوص الدستورية العربية

بدأت الحركة الدستورية في العالم العربية منذ صياغة الدستور التونسي في عام 1861. وكذلك أصبحت أجزاء كبيرة من العالم العربي تتمتع بنص دستوري عند سن الدستور العثماني في عام 1876. أما نظام الدول الذي نعرفه الآن فقد نجم إلى حد كبير عن اتفاقيات السلام بين القوى العظمى بعد الحرب العالمية الأولى، وقد نشأ على أثرها جيل جديد من الدساتير في عقد العشرينات من القرن العشرين. واتسمت تلك الدساتير بأنها وطنية وتحررية، واشتملت على ضمانات للحريات السياسية الأساسية للمواطنين، إلا أنها قيّدت أيضاً من قدرة الجمهور على ممارسة السلطة وبطرق متعددة. وظهرت دساتير ذات صبغة أيديولوجية في عقد الستينات من القرن العشرين في معظم الجمهوريات الجديدة ومنحت أحد الأحزاب السياسية فيها سيطرة كاملة على البرلمان وجعلت عقيدته السياسية في مقام برنامج تثقيفي وطني. وكانت الدساتير الوطنية التي نشأت في عشرينات القرن الماضي قد أشارت إلى الإسلام أحياناً بوصفه الدين الرسمي للدولة، إلا أن هذا الأمر لم يحتل مركزا متقدما في النص الدستوري ولم تكن له سوى أهمية عملية ضئيلة. أما في دساتير الجمهوريات في عقد الستينات، ظل هذا الأمر هامشيا، هذا إذا وردت إليه إشارة أصلاً (Arjomand, 1994).

قام عدد من البلدان الإسلامية في عقد السبعينات من القرن الماضي بإدخال مفهوم الشريعة في دساتيرها. وزعمت أربعة منها (ليبيا، وباكستان، وإيران، والسودان) بأنها تطبق الشريعة، بما في ذلك تطبيق الحدود للعقاب، ولكنها قامت بذلك بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة (Peters, 1994). وأدخلت بلدان أخرى، مثل مصر، مفهوم الشريعة بوصفه "مصدراً" من مصادر التشريع أو "المصدر الوحيد" للتشريع، ولكن في سياق الطموح لتطبيق الشريعة مع ترك التبعات العملية لهذا الأمر للمشرعين في المستقبل. في حين أقرت دول أخرى إشارة إلى الشريعة في إطار مادة دستورية تنص على عدم تعارض القوانين مع الشريعة، مع ترك الأمر للمحاكم لتحديد ما إذا كانت التشريعات النافذة تتعارض مع الشريعة.

وفيما يتعلق بدوافع المشرعين وما إذا كانوا مدفوعين بوازع ديني، أم أنهم كانوا يسعون لكسب نوع جديد من الشرعية الشعبية، فهذا سؤال تصعب الأجابة عليه بأي درجة من الدقة، وهو أمر غير ذي صلة في نهاية المطاف. أما الأمر المهم فهو تحديد ما إذا كان تبني قوانين الشريعة قد حاز على تأييد الفئات المهمة سياسياً من السكان. وليس من الواضح ما الذي توقعته هذه الفئات من هذا الالتزام بالشريعة. فبالنسبة لبعض الجهاديين والسلفيين، أمَرَ الله الإنسانَ أن يتبع شريعته، لذا كانت المسألة ببساطة متعلقة بالطاعة والثواب في الحياة الآخرة. وفي الجانب الآخر من الطيف الاجتماعي، هناك فئات اعتبرت أن الشريعة لا تمثل توجيهات إلهية، وإنما هي تقاليد وطنية؛ وكما هو حال الفرنسيين والإيطاليين الذين أقاموا نظامهم القانوني الحديث استناداً إلى القانون الروماني، ينبغي على البلدان الإسلامية أن تبني أنظمتها القانونية على المبادئ الراسخة للقانون الإسلامي. وهناك فئة لم ترفض أي من هذه المواقف، إلا أنها انتهجت نهجاً أيديولوجيا، وهي مُمثلة بالإسلاميين الذين كانوا معنيين بإظهار أن مبادئ الشريعة ستقود إلى مجتمع منسجم اجتماعياً وعادل سياسياً وواثق بنفسه. واعتبرت هذه الفئة أن الإسلام مكافئ للأيديولوجيات السياسية الأخرى، إلا أنه أفضل منها من حيث أنه يشكّل "نظاماً شاملاً" يتسم بانسجام تام بين العناصر المادية والعناصر الروحية، ويمثل إطارا عاما لخلق مجتمع أخلاقي وصحّي.

الفصل 2

2 المصادر والمعضلات

ابتداءً من عقد السبعينات في القرن الماضي، كان الباحثون الإسلاميون (وإلى حد ما الباحثين غير الإسلاميين) المتخصصون بالقانون الإسلامي منشغلين بنقاشات حول مدى إمكانية تطبيق تشريعات إسلامية وما هي طبيعة هذه التشريعات في مجالات قانونية متنوعة. فعلى سبيل المثال، كيف يمكن صياغة قانون إسلامي للضرائب؟ ويتمثل التحدي العام في أن النصوص والمبادئ الإسلامية تشكلت قبل الحقبة العصرية وقبل تشكّل الدولة المركزية ذات السيادة على مناطق محددة، وأن هذه النصوص والمبادئ لم تتشكل أبداً ضمن هذا الإطار. ويوجد في القرآن عدد محدود من الآيات التي تحتوي على نوع من المحتوى القانوني، أما الحديث النبوي فعلى الرغم من أنه يحتوي على قدر أكبر بكثير من المحتوى القانوني، إلا أن هذا المحتوى يتشكل من جمل متفاوتة تفتقر إلى الدقة القانونية أو التعريف الواضح، كما أنها لا تتناول قضايا أساسية في القانون وإجراءاته. ولهذا السبب بالذات، عكف الباحثون المسلمون منذ قرون، وعبر مسيرة مذهلة لعلم الفقه، على معالجة هذه النصوص وتحويلها إلى نصوص أكثر نظامية ذات طبيعة قابلة للتطبيق.

إلا أن المؤلفات الفقهية نفسها لم تخلو من مشاكل. فقد تطور الفقه إلى مذاهب مختلفة، وهذه المذاهب انقسمت بدورها إلى قضايا عديدة محددة، وعملت المدارس الفقهية من خلال تدريب القضاة والعلماء الأفراد واجتهاداتهم بشأن الأحكام الفقهية، لذا فإن تحويل هذه التقاليد العضوية إلى قانون معياري بنصوص محددة سيمثل ابتعاداً عن جوهر الفقه. علاوة على ذلك، كان الفقه، حاله حال علوم القرآن والحديث، نتاج الحقبة التي سبقت العصر الحديث، وحقبة المجتمعات الأبوية، والتي فرّقت بوضوح بين حقوق المؤمنين وغير المؤمنين، وبين حقوق الرجال والنساء، وبين حقوق الأحرار والعبيد. ولهذا السبب سعى المسلمون المجددون في نهايات القرن التاسع عشر إلى العودة إلى المنبع الصافي للقرآن والحديث، من أجل إعادة اكتشاف روح قانونية أكثر تقدمية وديناميكية. واعتنق المشروعون في الكثير من البلدان الإسلامية هذه الفكرة، إذ أتاحت لهم سن قوانين عقلانية ومفيدة، وفي الوقت نفسه يمكن اعتبارها بأنها منبثقة عن التقاليد الإسلامية. وكان ما أُنجز في هذا المجال قريباً مما طمح له الوطنيون في بناء نظام قانوني عصري قائم على التقاليد المحلية، طالما كان وثيق الصلة بالحاضر وقابلاً للتطبيق. وكان هذا هو النهج الذي سار عليه العلامة عبد الرزاق السنهوري (1895-1971) الذي عمل خلال عقدي الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي على صياغة قوانين مدنية لعدد من البلدان العربية. ولكن الخطر كان أن العنصر الإسلامي في القانون أصبح مرناً جداً إلى درجة أن أصبح غير مؤثر – وهو ما كان الإسلاميون يحتجون عليه أصلاً.

وبالتالي اصطدم الطموح بوضع تشريعات إسلامية محددة بعدد من المشاكل. فكان هناك مشاكل تتعلق بالمصادر، والاختيار، والتفسير، والنطاق، والدقة. ويكمن تحت كل ذلك سؤال أساسي، وهو سؤال لم يطرحه أحد، بشأن ما إذا كان يمكن المصالحة أصلاً بين قانون الدولة والقانون الإسلامي. وهذا أمر ينكره واحد من أبرز العلماء في هذا المجال (Hallaq, 2009, p. 473ff).

ولكن لم تُختبر فكرة أن تكون الشريعة أساساً للتشريع اختبارا كاملا حتى الآن. وأصبح من الشائع أن يحاجج الإسلاميون بأنه لا توجد دولة إسلامية حقيقة؛ فلا إيران (الدولة التي يحكمها رجال دين شيعة)، ولا المملكة العربية السعودية (وهي دكتاتورية ملكية) ولا باكستان (وهي دكتاتورية عسكرية) تمثل نموذجاً للدولة الإسلامية – ولهذا السبب فإن هذه الدول معروفة بممارسة التعذيب، والمغالاة، ونقص الحريات، وضعف المشاركة المدنية. أما الدولة الإسلامية السنية الحقيقية فستكون مدنية، من حيث أنه لا يحكمها رجال الدين أو

الجيش. وسيحكمها رئيس ينتخبه المؤمنون لفترة محددة، وسيؤدي اليمين الدستورية بأنه سيتبع أحكام الشريعة، وسيعزله المؤمنون إذا لم يفِ بالتزاماته. وهذا هو الفحوى العام لعدد من الكتب التي نشرها مفكرون أسلاميون من السُنة في عقدي الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي، ومنهم: محمد سليم العوا، وطارق البشري، ومحمد عمارة وفهمي هويدي (Krämer,1999). ثم تبني هذه الأفكار لاحقاً العالم الإسلامي الشيخ يوسف القرضاوي الذي نال الإعجاب على ناطق واسع، وذلك في كتابه 'من فقه الدولة'. وانتقل الاهتمام من تطبيق القوانين الإسلامية المحددة إلى آلية التطبيق ذاتها، أي ممارسة سلطة الدولة. ومن خلال الموقف المبكر للإسلاميين الذين أعلنوا ببساطة أن "القرآن هو دستورنا"، أصبح الإسلاميون أنفسهم دستوريين. كما أنهم أيدوا وبوضوح المؤسسات والإجراءات الديمقراطية. ومع ذلك، ظلت المسألة قائمة بشأن غياب التعريف الدقيق للشريعة ودورها في تشريعات الدولة.

الفصل 3

3 النصوص الدستورية الجديدة

نتيجة لسقوط الأنظمة في تونس ومصر في بدايات عام 2011، والإطاحة العنيفة بالأنظمة في اليمن وليبيا في الفترة 2011-2012، عمدت عدة دول عربية إلى تعديل دساتيرها أو وضع دساتير جديدة. وكان بعض هذه التعديلات شكلياً فقط: فقد وضع حكام عُمان والبحرين وسوريا تعديلات تضمنت إصلاحات طفيفة، ولكنها لا تنطوي على أي تغييرات على نظام حكم الفرد السائد في هذه البلدان. وشرعت الجزائر وقطر في مساعٍ شبيهة. كما قام ملكا المغرب والأردن بتعديل دستوري في بلديهما، وقاما بالحد من سلطتيهما وتعزيز سلطات البرلمان ورئيس الحكومة، ولكن مع الاحتفاظ بالسيطرة على العملية السياسية (Bernard-Maugiron, 2013, pp. 51-53).

أما الدستور الذي سيكون جديداً بالفعل فهو دستور ليبيا، والذي سيكون مختلفاً من دون شك عن حكم معمر القذافي. بيد أن ليبيا ما زالت بعيدة عن إقرار دستور جديد، وظلت تعتمد لغاية الآن على إعلانات دستورية مؤقتة أُعلن عنها في أغسطس/آب 2011. وقد انتُخب مجلس دستوري في أبريل/نيسان 2014 إلا أن بعض الجماعات قاطعته، ولم يتمكن المجلس من إنجاز مسودة للدستور بحلول صيف عام 2014 كما كان مخططاً. وأنشأت اليمن أيضاً في عام 2014 لجنة لصياغة الدستور، وقد أثارت نزاعات بين الأطراف السياسية.

ويتبقى البلدان اللذان انطلق منهما الربيع العربي، تونس ومصر، واللذان أقرا دساتير جديدة، ولكن بعد انتكاسات كبيرة والكثير من المفاوضات والمساومات. وفي حالة مصر، استُبدل الدستور الذي أُقر في عام 2012 بدستور جديدة أُقر في يناير/كانون الثاني 2014 بعد استيلاء الجيش على السلطة في عام 2013. وتمثل حالتا تونس ومصر مثالا مثيرا للاهتمام، لأن القوى الإسلامية وصلت إلى السلطة في البلدين بعد الانتخابات الأولى التي جرت في أعقاب الثورات. وللمرة الأولى، كان للمسلمين السنّة تأثير كبير على صياغة دساتير جديدة. وكان ذاك هو الوقت لاختبار النظريات الجديدة حول جمهوريات الشريعة في الواقع العملي.

الفصل 4

4 الدستور التونسي

بعد ثورة يناير/كانون الثاني 2011، تأسست جمعية وطنية تأسيسية انتقالية، وبعد فوز حزب النهضة الإسلامي بالانتخابات (حاز على 37% من الأصوات)، تشكلت حكومة ائتلافية. وجرى التحضير لصياغة الدستور الجديد من خلال لجان الجمعية الوطنية التأسيسية، وبعد الكثير من الجدل (واغتيال سياسيين من المعارضة)، جرى التصويت على الدستور في الجمعية الوطنية التأسيسية وتم إقراره في يناير/كانون الثاني 2014.

يبدأ الدستور التونسي لسنة 2014 بعبارة 'بسم الله الرحمن الرحيم'، ويعبر في ديباجته عن:

> "تمسك شعبنا بتعاليم الإسلام ومقاصده المتسمة بالتفتح والاعتدال، وبالقيم الإنسانية ومبادئ حقوق الإنسان الكونية السامية، واستلهاما من رصيدنا الحضاري على تعاقب أحقاب تاريخنا، ومن حركتنا الإصلاحية المستنيرة المستندة إلى مقومات هويتنا العربية الإسلامية وإلى الكسب الحضاري الإنساني، وتمسّكنا بما حققه شعبنا من المكاسب الوطنية" (تونس، 2014).

ثمة بون شاسع بين هذا النص وبين الالتزام بتطبيق مبادئ محددة من الشريعة. ويؤكد النص على الهوية الإسلامية لتونس وعلى أن التوجه الإسلامي في تونس هو إصلاحي ومعتدل ويتوافق مع المبادئ الكونية لحقوق الإنسان.

ويبدأ النص الدستوري بالمادة 1 من دستور عام 1959: "تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها". وبالمثل، تنص المادة 74 على وجوب أن يكون الرئيس مسلماً.

إضافة إلى البيان العام بشأن الهوية الإسلامية للبلد، تنص المادة 6 على أن:

> "الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف بالتصدي لها". (تونس، 2014).

في حين تلتزم الدولة بحماية الدين والمعتقدات بصفة عامة، فإنها مكلفة أيضاً بحماية المسلمين من الدعوات التكفيرية والتحريض – في إشارة واضحة إلى الجماعات السلفية المتشددة التي تشكلت بعد الثورة.

ولا يأتي الدستور التونسي على ذكر الشريعة. بل يؤكد على الهوية الإسلامية للدولة والشعب، وصدارة معينة للإسلام، إلا أنه يؤكد على الحرية الكاملة للمعتقد والضمير لجميع المواطنين. وكما يصف الباحث مازن شقورة (في ورقته الواردة في هذا الإصدار)،كانت قد عُرضت عدة مسودات للدستور، وكل منها يتضمن تأكيداً مختلفاً للأعراف الإسلامية. بيد أن أي منها لم يتضمن فكرة وضع تشريعات إسلامية بصفة

محددة. وتضمنت إحدى المسودات في المادة 6 بنداً ينص على أن الدولة هي حامية للمقدسات، وكان من المحتمل أن يصبح هذا البند ذريعة لفرض نوع من الرقابة الدينية، ولكن تم حذفه في النسخة النهائية للدستور.

علاوة على ذلك، يلتزم النص النهائي للدستور بحماية الإسلام في تونس من بعض التوجهات السياسية الإسلامية، وهو موقف لافت للنظر أذا ما أخذنا بالاعتبار العدد الكبير من أعضاء حزب النهضة الذين شاركوا في صياغة الدستور، ومن ثم إقراره. ومن الواضح أن هؤلاء الأعضاء في حزب النهضة كانوا يؤمنون بفكرة أن إطار الحقوق الدستوري والديمقراطي العام هو مسار ملائم للسعي في السياسات الإسلامية.

الفصل 5

5 الدستوران المصريان الصادران في عامي 2012 و 2014

لقد كان الكفاح الدستوري في مصر معقداً جداً. ففي مارس/آذار 2011، وبعد شهر واحد من الإطاحة بالرئيس مبارك، توجه الناخبون المصريون للتصويت على تعديل دستوري محدود يتيح إقرار قانون انتخابي جديد أكثر نزاهة. وترأس لجنة تحضير التعديلات أحد ممثلي النزعة الدستورية الإسلامية الجديدة التي أشرنا إليها أعلاه، وهو القاضي السابق طارق البشري. ولاحقاً، أدخل المجلس الأعلى للقوات المسلحة تغييرات تفوق ما صوت عليه الناخبون بالفعل – مما مثل نذيراً لما حدث بعد ذلك. انتصر في الانتخابات البرلمانية التي جرت في يناير/كانون الثاني 2012 حزب إسلامي حديث التشكيل، وهو حزب الحرية والعدالة المنبثق عن جماعة الأخوان المسلمين، إذ فاز بنصف الأصوات تقريباً. أما المفاجأة الأكبر فكانت فوز حزب النور السلفي، وهو ذو نزعة محافظة أكثر من حزب الحرية والعدالة، بقرابة ربع الأصوات.

ووفقاً للتعديل الدستوري، سيقوم البرلمان المنتخب بتعيين أعضاء الجمعية التأسيسية التي يبلغ عدد أعضائها 100 عضو، وقام البرلمان بإنشاء لجنة يهيمن عليها الإسلاميون، كان نصفهم من البرلمان الجديد، مما أثار احتجاجات من الجماعات السياسية الأخرى. وفي أبريل/نيسان 2012 أعلن مجلس الدولة أن اللجنة غير دستورية وجرى حل البرلمان. وتم انتخاب جمعية تأسيسية جديدة في يونيو/حزيران، وكانت الجمعية ذات صبغة إسلامية، وجرى من جديد رفع عدد من الدعاوى القضائية أمام المحكمة الدستورية تطعن بشرعية الجمعية. وقبل أن تبت المحكمة بهذه الدعاوى، أقر الرئيس الإسلامي الجديد، محمد مرسي، مرسوماً في نوفمبر/تشرين الثاني 2012 حظر فيه على المحاكم النظر في هذه القضايا. وقدمت الجمعية التأسيسية الثانية المسودة التي وضعتها للدستور وتم إقرارها في الغرفة الثانية لمجلس الشعب خلال جلسة واحدة، ثم جرت المصادقة عليها حسب الأصول بتأييد من ثلثي الناخبين خلال استفتاء عام جرى في 15 ديسمبر/كانون الأول 2012. إلا أن نسبة المقترعين كانت منخفضة وبلغت حوالي 33% ممن يحق لهم التصويت.

سادت قناعة على نطاق واسع بأن المرسوم الذي أصدره مرسي يمثل إساءة في استخدام السلطة، وأدى ذلك إلى توحيد المعارضة ضده. وأثناء ربيع عام 2013، بدت حكومته محاصرة وغير فاعلة. وفي 30 يونيو/حزيران، الذي صادف الذكرى السنوية الأولى لاستلامه زمام السلطة، خرجت مظاهرات حاشدة ضد رئاسته في جميع أنحاء البلاد. وفي 3 يوليو/تموز، استولى الجيش على السلطة من جديد وعيّن رئيساً مؤقتاً. كما أعلن الجيش أنه سيعمل على إقرار دستور جديد قبل انتخاب رئيس جديد وبرلمان جديد، وذلك بهدف تعديل بعض المواد الدينية التي تضمنها دستور عام 2012. وهذه المرة قام فريق من الخبراء القانونيين بإعداد التعديلات، وجرت مناقشتها وإقراها من قبل فريق مؤلف من 50 ممثلاً عن التيارات والفئات المختلفة في المجتمع المصري. وتم إقرار الدستور الجديد باستفتاء شعبي في يناير/كانون الثاني 2014، وهذه المرة أيده 98% من المقترعين، حسب الأرقام الرسمية. إلا أن نسبة التصويت كان أكثر قليلا من المرة السابقة وبلغت 38.6% من الناخبين الذين يحق لهم الاقتراع.

وصدرت انتقادات لدستور 2012 و دستور 2014 بخصوص جوانب عديدة، ومن أهمها غياب السيطرة المدنية على الجيش، والسلطات الكبيرة التي يتمتع بها الرئيس. وسنركز هنا على موضوع الإسلام والشريعة. إن نص دستور عام 2012 هو الأكثر إثارة للانتباه، بما أنه يعكس النسخة التي يؤديها

الإسلاميون. وكما أشرنا سابقا، كان الإسلاميون والسلفيون يهيمنون على الجمعية التأسيسية إلى درجة دفعت بالأعضاء غير الإسلاميين إلى الاستقالة منها.

تضمن دستور عام 2012 إشارات عديدة للشريعة الإسلامية، إلا أن بعضها انطوى على تأثيرات عملية ضئيلة. وورد في خاتمة الديباجة الطويلة تأكيد على مسؤولية الدولة عن حماية الكنيسة القبطية "والأزهر الشريف الذي كان على امتداد تاريخه قوّاماً على هوية الوطن، راعياً للغة العربية الخالدة، والشريعة الإسلامية الغرّاء". وفي تعريف الدولة الوارد في المادة الأولى من الدستور، تمت إضافة "الشعب المصري جزء من الأمتين العربية والإسلامية".

أما المادة الدينية الأكثر أهمية فهي المادة الثانية التي تنص على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع". وهذه المادة الشهيرة تعود إلى دستور عام 1971 (حسب تعديلات عام 1980) لذا فهي سمة مألوفة، ولكن مثيرة للخلاف، في الدستور المصري. وخلال التعديلات الدستورية التي جرت في عام 2007، سعت جماعات حقوق الإنسان والكنيسة القبطية وجهات أخرى إلى إلغاء الإشارة إلى الشريعة، أو إلحاقها بإشارات أخرى، إلا أن هذه المساعي أخفقت. ونظراً للفوز الساحق الذي حققه الأسلاميون في انتخابات عام 2012، بدا من الواضح أن أي محاولة لإلغاء هذه المادة لن تنجح. وبدلا من ذلك مارس السلفيون ضغوطات لوضع صياغة تتيح مجالاً أقل للتفسير، وأرادوا تغيير الإشارة من "مبادئ" الشريعة إلى "أحكام" الشريعة بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع. إلا أن رغبتهم هذه لم تتحقق.

وفي نهاية المطاف ظلت المادة 2 كما هي دون تغيير، ولكن أضيفت مادة جديدة في نهاية نص الدستور لتحديد التفسير الصحيح للعبارة الأكثر إثارة للخلاف، وهي "مبادئ الشريعة". وتنص هذه المادة 219 الجديدة على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السنة والجماعة". إن العديد من هذه العبارات هي عبارات أكاديمية من الفقه الإسلامي التقليدي، وربما لم تكن مرضية تماماً للسلفيين (الذين يصرون على أن القرآن والحديث كافيان) ولا للعديد من الإسلاميين (الذين غالباً ما ينتمون إلى خط أكثر اعتدالاً ويقرون بأولوية القرآن والحديث إلا أنهم أكثر استعدادا لتفسير النصوص على ضوء المعارف والاحتياجات المعاصرة). ومن خلال تركيز المادة 219 على الالتزام بنطاق الفقه التقليدي، فإنها أكدت على الدور الذي يقوم به العلماء الإسلاميون القانونيون التقليديون.

هذه النتيجة كانت مُستغربة، لا سيما وأن الإسلاميين ظلوا تقليدياً مرتابين بدور العلماء (Skovgaard-Petersen, 2013, pp. 286-88). ولا بد أن السبب في هذه النتيجة – بحسب ما يقترح الباحثان لومباردي وبراون (2012) – هو أنها تمثل تسوية ما بين الإسلاميين والسلفيين من جهة، وبين غير الإسلاميين الذين اضطروا للقبول بتفعيل المادة 2 في إطار جديد، ولكنهم شعروا باطمئنان أكبر بسبب إبقاء هذا الجانب ضمن النطاق التقليدي للتفسير الذي يقدمه علماء الأزهر، والمعروف عنهم التزامهم بالتيار العام للإسلام وبالاعتدال. يمكن ملاحظة هذا التفضيل في المادة 4 التي تستوجب أخذ "رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشريعة الإسلامية". بالتالي تعيّن على غير الإسلاميين أن يتخلوا عن الترتيبات القائمة التي كانت تقتضي بأن تبت المحكمة الدستورية في مسألة تعارض القوانين مع مبادئ الشريعة، مما جعلها السلطة النهائية التي تحدد ما هي الشريعة بالفعل. أصبح هذا الدور بموجب دستور 2012 بيد الأزهر، وهو المستفيد الحقيقي من الترتيبات الدستورية. علاوة على ذلك، كلّفت المواد 21 و 25 و 212 الدولة بوضع نظام مستقل للأوقاف، وذلك سعياً لتعزيز مؤسسات كالأزهر من ناحية اقتصادية وجعلها أكثر استقلالاً من الناحية السياسية. أما الدساتير السابقة فلم تأتِ على ذكر الأزهر. ولكن في هذا الدستور أصبح الأزهر من أسباب وجود الدولة المصرية.

أخيراً، نصت المادة 76 على أنه "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص دستوري أو قانوني". وبما أن الدستور يتضمن المادة 2، فيمكننا أن نتصور بأنها ستُستخدم لوضع قانون عقوبات يشمل العقوبات المنصوص عليها في الفقه التقليدي. (Hulsman et al., 2013, p. 61)

وتوجد مواد دستورية أخرى متعلقة بالدين. ونصت المادة 3 للمرة الأولى في الدساتير المصرية أن "مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظِّمة لأحوالهم الشخصية، وشؤونهم الدينية، واختيار قياداتهم الروحية". وهذا، بالطبع، يتيح للمسلمين سيطرة كاملة على قوانين الأحوال الشخصية الخاصة بهم، كما أن النص الدستوري يحصر الحقوق الدينية بالمسلمين والمسيحيين واليهود. أما الديانات الأخرى فلا وجود لها. علاوة على ذلك، تنص المادة 44 بأنه "تُحظر الإساءة أو التعريض بالرسل والأنبياء كافة"، وربما يكون هذا النص مستوحى من الخلافات التي أثارتها الرسومات الكريكاتيرية الدنماركية للرسول محمد. إلا أن هذه القيود الدينية على الحريات والحقوق هي قيود عامة: ففي نهاية الباب الخاص بالحريات ورد نص يقول "وتُمارس الحقوق والحريات بما لا يتعارض مع المقومات الواردة في باب الدولة والمجتمع بهذا الدستور". وهذا الباب الأول يتضمن المادة 2، وبالتالي هذا يعني أن تلك الحريات هي حريات مطلقة – طالما ظلت داخل إطار الشريعة.

أما دستور عام 2014 فقد حذف الكثير من المواد التي تحيل إلى الدين والشريعة، أو حدد نطاقها، ولكنه لم يحذفها جميعاً. وقد أزيل من الديباجة الجزء الذي يشير إلى أن مصر هي جزء من الأمة الإسلامية، إلا أنه يشير إلى الدور الخاص لمصر في التاريخ الإسلامي، إضافة إلى دورها كملاذ "للسيدة العذراء ووليدها". وأصبح الإسلام يُعتبر في الدستور الجديد عنصراً مركزيا من مكونات الثقافة المصرية والذي يجب صيانته – إلى جانب العناصر المتعلقة بمصر القديمة والكنيسة القبطية (المادة 50). وظلت الأديان التي يشير إليها الدستور هي الأديان "السماوية" – أي الإسلام والمسيحية واليهودية وفقا للفهم الأسلامي، ويكون من حق المسيحيين واليهود (ولا يزيد عدد اليهود في مصر عن خمسين شخصاً) أن يطبقوا قوانين أحوال شخصية وحقوق دينية خاصة بهم.

ومن جديد، ظلت المادة 2 باقية دون تغيير: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع". إلا أن ديباجة الدستور أوضحت أن أحد أهداف الدستور هو إعادة هذه المادة إلى وضعها التقليدي كمادة شكلية:

> "نكتب دستوراً يؤكد ان مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وأن المرجع في تفسيرها هو ما تضمنه مجموع أحكام المحكمة الدستورية العليا في ذلك الشأن"

لذا عادت سلطة التفسير من الأزهر إلى المحكمة الدستورية العليا. وأصبح الأزهر (وترد الإشارة إليه الآن في المادة 6) يُعتبر مؤسسة تعليمية وعلمية، وليس حَكماً ينظر في صياغة قوانين الدولة. أما المادة 219 فقد ألغيت.

خاتمة

6 خاتمة

ثمة الكثير من الأمور المشتركة بين الدستورين التونسي والمصري اللذين أقرا في عام 2014، من حيث تعاملهما مع الإسلام. فكلاهما يؤكدان الهوية الأسلامية للأمة والدولة، وفي الوقت نفسه يؤكدان على حرية الدين للمواطنين الأفراد (ولكن يبدو أن الدستور المصري يحصر الدين في الأديان المسيحية واليهودية والإسلام). كما يبدو أن الدستورين معنيان بصيانة ما يعتبرانه الإسلام "المعتدل". ويبدو أن المقصود "باعداء الإسلام" ليس غير المسلمين، وإنما المسلمين المتطرفين، خصوصاً حسب الإشارات الواردة في الدستور التونسي. ويقر الدستوران بإسلام وطني ينفع السكان ويعدّهم للقيام بدور بناء في المجتمع الدولي.

يشير الدستور المصري للعام 2014 إلى الشريعة في المادة 2 منه، ولكن الدستور التونسي لا يتضمن إشارة إلى الشريعة. ولكن على الرغم من الاحتفاظ بالمادة 2 في الدساتير المصرية المتوالية، إلا أن القوى السياسية المصرية عزت لهذه المادة تفسيرات مختلفة تماماً، وكان دستور عام 2012 محاولة من الإسلاميين لتفعيل هذه المادة بعدة طرق. أولاً من خلال خلال جعلها أحد مطالب العمل السياسي: فينبغي على المشرعين أن يعملوا جاهدين لتطوير تشريعات جديدة تستند إلى مبادئ الشريعة، حسب ما يفسرها كبار علماء الأزهر. وهذا يمثل نزعة دستورية سياسية. إلا أن الدستور يستتبع أيضاً نزعة دستورية قانونية، من حيث أنه يخول المحاكم المستقلة أن تحدد ما إذا كانت القوانين تتماشى مع الشريعة أم لا (Lombardi, 2013, p. 621)، وهذه المحكمة هي المحكمة الدستورية العليا. علاوة على ذلك، في الحالات التي لا يوجد فيها نص قانوني عصري يغطي هذه القضية، بوسع القاضي أن يجتهد بأسلوب الفقه التقليدي من خلال الرجوع إلى النصوص الإسلامية الأساسية، ومن ثم التوصل إلى القرار الملائم.

وظلت مسالة الهوية الإسلامية للدولة والشعب مسألة خلافية في كل من تونس ومصر. ففي كلا الحالتين، تتبع الأغلبية العظمى من السكان المذهب السني (ولكن يوجد فيهما جماعات دينية أخرى)، وكان جزء كبير من المعارضة للنظم الاستبدادية قد أتى من الأوسط الدينية وتم التعبير عن هذه المعارضة بخطاب إسلامي. وكانت حركة النهضة محظورة في تونس، وطالبت قيادة الحركة الموجدة في خارج تونس إلى إقرار إصلاحات ديمقراطية من أجل تكريس نفسها في البلد والسعي إلى ممارسة السياسية ضمن نظام برلماني. وفي مصر، كانت الدولة تسمح لجماعة الأخوان المسلمين بالعمل ولكنها منعتها من تشكيل حزب، واختارت الجماعة الإصلاحات الديمقراطية كي تتمكن من مزاولة السياسة. وخلال هذه العملية عملت الجماعة على تعديل بعض الآراء السابقة وبدأت بتبني بعض المواقف المتحررة، وقبلت أن تكون مجرد حزب بين أحزاب أخرى، وأنْ يكن حزباً "بمرجعية إسلامية"، أي على شاكلة هيكل الدولة نفسه. بلغت هذه النزعة التحررية ذروتها في برنامج حزب الحرية والعدالة بعد ثورة عام 2011، ولكن عند وصول الحزب إلى السلطة لم يلتزم الحزب ولا الرئيس مرسي بتلك المبادئ التحررية (Rohe & Skovgaard-Petersen, forthcoming).

وكان دستور عام 2012 هو الجائزة الكبرى للرئيس مرسي وجماعة الإخوان المسلمين، وبذلوا من أجل إقراره الكثير من الجهود حتى بدأوا يخسرون الدعم الشعبي. وبصفة عامة، كان هذا الدستور أقل استبداداً من الدستور السابق لنظام مبارك الذي أقر في عام 2007. وعلى الرغم من أن الطموح بأسلمة النظام كان واضحاً، إلا إن خلافات كبيرة ظلت ماثلة بين الإسلاميين وبين السلفيين بشأن نقاط عديدة. وبدا أن العديدين

كانوا مرتاحين لأن يتركوا مسألة الأسلمة للمشرعين والمحاكم في المستقبل، طالما أن بوسعهم وضع خطوط عريضة معينة. وربما يكون هذا اللجوء المفاجئ إلى مؤسسة الأزهر والفقه التقليدي دلالة على أنه هذه الحركات التي اعتادت الإعلان عن مواقف حول قضايا محددة، لم يكن لديها "نظام" قائم لتسيير شؤون الدولة والقانون. وعندما استلم مرسي زمام السلطة فقد أدرك أهمية المرونة والنزعة العملية في تطبيق أحكام إسلامية محددة. وكانت القضية الأوسع المتمثلة في ضمان النمو الاقتصادي والتنمية هي القضية التي احتلت الأولوية. وعلى الأقل، بدأ قادة الإسلاميين عملية تنفيذ تدريجية للقانون الإسلامي – وهو الأمر ذاته الذي طالما انتقدوا بسببه الحزب الوطني الديمقراطي في عهد مبارك. أما المسعى الطموح الوحيد للأسلمة (الذي تمثل في استحداث 'الصكوك'، وهي سنتدات مالية خالية من الفوائد الربوية، تهدف إلى جذب رؤوس الأموال من المستثمرين المسلمين) فقد أخفق، وللمفارقة كان هذا الإخفاق نتيجة لإصرار الأزهر على ممارسة حقه الجديد بأن ينظر في القانون للبت في انسجامه مع مبادئ الشريعة.

وبالتالي فإن السبب في الاحتفاظ بالصياغات الخاصة بالإسلام في المادة 1 من الدستور التونسي وفي المادة 2 من الدستور المصري، فهي أنه نظراً للانقسامات العميقة حول دور الإسلام في هذين البلدين، فما من صيغة أخرى بوسعها اكتساب دعم واسع النطاق، إلا أن الجميع تعلموا أن يتعايشوا مع هذه الصياغات كما هي. فبالنسبة للإسلاميين، تؤكد هذه الصياغات على الطبيعة الإسلامية للدولة. وبالتالي فإنهم يأملون أنهم إذا وصلوا للحكم، فسيقبل العلمانيون بأن السكان يدعمون سياسات الأسلمة. أما بالنسبة لغير الإسلاميين، فإن هذه الصياغة هي أقصى ما يستطيعون التعايش معه. إلا أن العديد من غير الإسلاميين مسرورون على الأرجح بالصياغات التي تؤكد الطبيعة الإسلامية والالتزام الإسلامي للدولة، طالما أن هذا الالتزام لا يستتبع تطبيق "نظام" إسلامي (مهما يكن معنى هذه العبارة)، أو منح الجهات الفاعلة الإسلامية مكانة ذات أولوية في ممارسة السلطة.

مراجع

7 مراجع

Arjomand, Said Amir (1994): Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Modernization of Political Tradition. In Mardin, Sherif: Cultural Transitions in the Middle East. Leiden: Brill, pp. 1-49.

Bernard-Maugiron, Nathalie (2013): Constitutional Reforms in Arab Countries in Transition. IEMed, Mediterranean Yearbook 2014, pp. 47-54.

Brown, Nathan & Hamzawy, Amr (2008): *The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood* (Carnegie Papers, Middle East Series 89.

الدستور المصري لسنة 2012
http://egelections-2011.appspot.com/Referendum2012/dostor_masr_final.pdf

الدستور المصري لسنة 2014
http://www.sis.gov.eg/Newvr/consttt%202014.pdf

Hallaq, Wael (2009): Sharia. Theory, Practice, Transformations. Cambridge UP, 2009.
Hulsman, Cornelis et al. (2013): The Development of Egypt's Constitution. Analysis, Assessment and Sorting through the Rhetoric.
http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper45.pdf
Retrieved July 19, 2014.

Krämer, Gudrun (1999) *Gottesstaat als Republik.* Baden-Baden: Nomos.
Lombardi, Clark & Brown, Nathan (2012): Islam in Egypt's New Constitution. Foreign Policy, December 2012.
http://mideastafrica.foreignpolicy.com/posts/2012/12/13/islam_in_egypts_new_constitution retrieved July 16, 2014.

Lombardi, Clark B. (2013): Designing Islamic constitutions: Past trends and options for a democratic future. I·CON 11, 3, pp. 615-45.

Packard, Duncan (2012): The Current Status of Constitution Making in Tunisia, http://carnegieendowment.org/2012/04/19/current-status-of-constitution-making-in-tunisia/ah1s retrieved July 16, 2014.

Peters, Rudolph (1994): The Islamization of Criminal Law. A Comparative Analysis. Die Welt des Islams 34, 2, pp. 246-74

القرضاوي، يوسف (1997): من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة، مكتبة الوهبة).

Rohe, Mathias & Skovgaard-Petersen, Jakob (forthcoming): The Ambivalent Embrace of Liberalism: The Draft Program of the Freedom and Justice Party in Egypt. Leiden: Brill

Shaqoura, Mazen: The Constitution-Making Process in Tunisia and the Debate regarding Islam and its role in the Constitution. Unpublished presentation at DIHR workshop on Islamic law and constitutionalism, December 2013

Skovgaard-Petersen, Jakob (2013): Egypt's Ulama in the State, in Politics, and in the Islamist Vision. In Arjomand & Brown: The Rule of Law, Islam, and Constitutional Politics in Egypt and Iran. Albany, pp. 279-302.

الدستور التونسي لسنة 2014
http://www.marsad.tn/uploads/documents/TnConstit_final_1.pdf

المعهد الدانمركي
لحقوق الإنسان