



العلمين

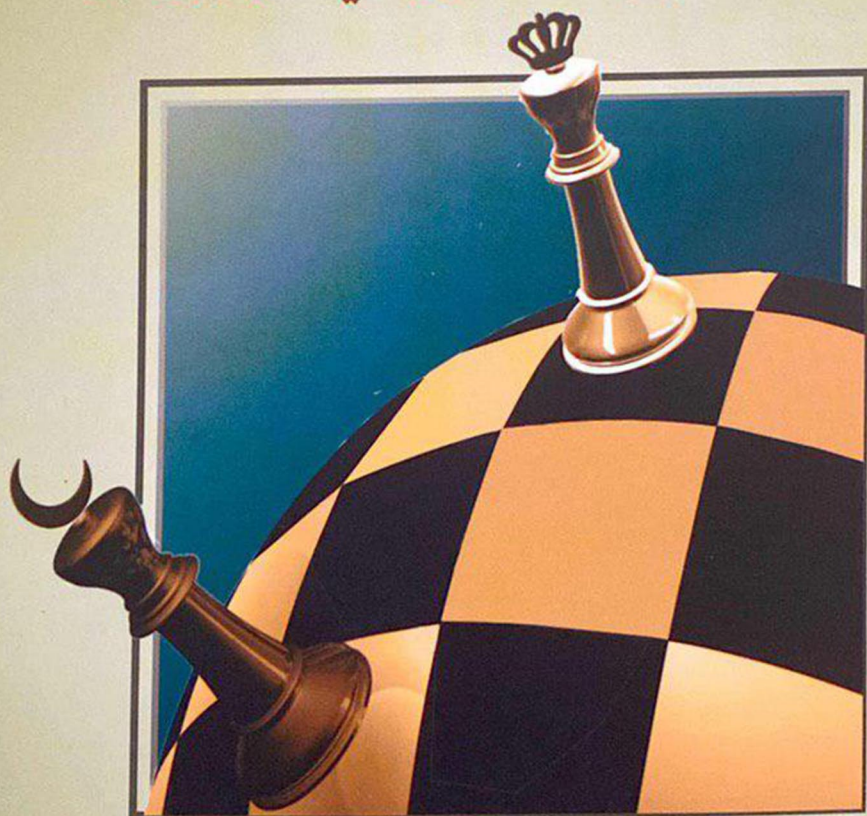
سلسلة

(١٧)

دراسات سياسية

معهد العلمين للدراسات العليا

جدلية العلاقة بين الدين والدولة وأثرها على البنية الدستورية في العراق ومصر



حميد مسلم فرهود حبيب الطرقي

العلمين للنشر

العراق للطباعة

جدلية العلاقة بين الدين والدولة
وأثرها على البنية الدستورية في العراق ومصر

جدلية العلاقة بين الدين والدولة وأثرها على البنية الدستورية في العراق ومصر

تأليف

حميد مسلم فرهود الطريفي

الجزء الأول

العلمين للنشر

جدلية العلاقة بين الدين والدولة

حميد مسلم فرهود الطرقي

الطبعة الأولى 2019

القياس: 24 x 17

عدد الصفحات: 524

ISBN 978-614-441-202-2

إصدارات معهد العلمين للدراسات العليا

برعاية ودعم مؤسسة بحر العلوم الخيرية

العراق - الكوفة - النجف الأشرف

العنوان البريدي ص.ب. 109 النجف الأشرف

هاتف: 07703888288 (00964)

البريد الإلكتروني alalmain@gmail.com

الموقع الإلكتروني www.alalmain.com

نشر وتوزيع

شركة العارف للأعمال ش.م.م.

بيروت - لبنان

هاتف: 00961 70 839 503

العراق - النجف الأشرف

هاتف: 00964 7801327828

www.alaref.net

al-aref@live.com

© جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

هامّ جداً: إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر...

قال الله جلّ جلاله في محكم كتابه الكريم :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾

صدق الله العلي العظيم

الآيتان 58 و59 من سورة النساء

المحتويات

9		الاهداء
10		شكر وعرفان
11		المقدمة

الفصل الاول

19		التمهيد المفاهيمي التاريخي
		المبحث الاول
20		طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع
		المطلب الاول
20		جدلية العلاقة بين الدين وبين المجتمع
		المطلب الثاني
30		العلاقة بين الدولة وبين المجتمع
		المطلب الثالث
35		العلاقة بين الدين والدولة
		المبحث الثاني
42		الدستور ودوره في تحديد العلاقة بين الدين والدولة
		المطلب الاول
42		في مفهوم الدستور وجذور نشأته
		المطلب الثاني
45		في التمييز بين القانون الدستوري وبين الدستور
		المطلب الثالث
49		الدستور والتنظيم المجتمعي
		المبحث الثالث
52		مقاربات الدولة الدينية وازدادها
		المطلب الاول
52		في مفهوم الدولة الدينية
		المطلب الثاني
72		الدولة العلمانية

المطلب الثالث

93 الدولة المدنية

الفصل الثاني

107 العوامل المؤثرة في البناء الدستوري في العراق ومصر

المبحث الاول

108 العوامل التاريخية

المطلب الاول

108 الحركة الدستورية في العهد العثماني

المطلب الثاني

114 حركة التنوير الغربي

المطلب الثالث

123 الثورتان الدستوريتان في ايران وتركيا

المطلب الرابع

علاقة الدين بالدولة في الدساتير الانتقالية في العراق

139 ومصر 1954-2012م

المبحث الثاني

151 العوامل السياسية

المطلب الاول

152 ظاهرة الاستبداد السياسي

المطلب الثاني

160 الحركات الاسلامية

المطلب الثالث

164 العولمة وتطور وسائل الاتصال

المبحث الثالث

العوامل المعاصرة (التحديات) في مرحلة اعداد الدستور في العراق

175 ومصر

المطلب الاول

176 عدم وضوح فلسفة النظام السياسي الجديد

المطلب الثاني

187 التدخل الخارجي

الفصل الثالث

تحليل علاقة الدين بالدولة في البناء الدستوري في العراق ومصر بعد

201	التغيير
	المبحث الاول
203	التوظيف المتبادل بين الدين والدولة
	المطلب الاول
203	توظيف الدولة للدين (كسب الشرعية)
	المطلب الثاني
226	توظيف الدين للدولة (تطبيق الشرعية)
	المبحث الثاني
238	التأثير المتبادل بين الدين والدولة
	المطلب الاول
238	الفتوى واثرها الانتخابي على المواطنين
	المطلب الثاني
255	التمثيل البرلماني للحركات الاسلامية
	المطلب الثالث
268	جدلية الدين والديمقراطية
	المبحث الثالث
	النصوص الدستورية الخاصة بعلاقة الدين بالدولة في دستوري
278	العراق ومصر بعد التغيير
	المطلب الاول
278	المادة الثانية من الدستور العراقي
	المطلب الثاني
290	المادة الثانية من الدستور المصري
	المطلب الثالث
	المواد الدستورية ذات الاشارات الدينية في دستوري
310	العراق ومصر
	الفصل الرابع
337	تحديات العلاقة بي الدين والدولة ومستقبلها في العراق ومصر
	المبحث الاول
338	التحديات الدستورية
	المطلب الاول
338	طبيعة الحكم

المطلب الثاني

349 المواطنة

المطلب الثالث

360 الرقابة على دستورية القوانين

المبحث الثاني

376 مستقبل العلاقة بين الدين وبين الدولة في العراق ومصر

المطلب الاول

377 مستقبل الحركات الاسلامية في العراق ومصر

المطلب الثاني

399 مستقبل الديمقراطية في العراق ومصر

المطلب الثالث

419 مستقبل التنشئة السياسية في العراق ومصر

المبحث الثالث

اثر التطرف الديني في مستقبل العلاقة بين الدين والدولة في

438 العراق ومصر بعد التغيير

المطلب الاول

439 مفهوم التطرف، نشأته واسبابه

المطلب الثاني

اثر التطرف الديني على مستقبل الدولة في العراق

459 و مصر

المطلب الثالث

النصوص الدستورية التي تمنع التطرف في العراق

477 و مصر

493 الاستنتاجات والتوصيات

499 المصادر والمراجع

الإهداء

إلى أولئك الذين قارعوا أعتى دكتاتورية عرفها العراق في تاريخه
إلى أولئك الذين أعدموا وملء صدورهم اليقين بأنهم على حق
إلى أولئك الذين رحلوا وعيونهم لا يفارقها حُلُم الدولة الكريمة العادلة
إلى كل الذين سقطوا مضرجين بدمائهم وهمهم الأكبر وطنهم وشعبهم
إلى أرواح الشهداء جميعاً أهدي هذه السطور

الباحث

شكر وعرفان

لا يسعني وأنا أكمل هذه الأطروحة إلا أن أتقدم بجزيل شكري لمن أسس هذا الصرح العلمي الباسق في مدينة سيد الأوصياء والبلغاء والعارف بطرق السماء أكثر منها بطرق الأرض، زوج البتول وابن عم الرسول ﷺ ذاك هو علي بن أبي طالب عليه السلام، وتلك هي مدينة النجف الأشرف، وأخص بالذكر هنا الروح الطاهرة لسماحة المغفور له العلامة محمد بحر العلوم رحمه الله ولأساتذة المعهد لما وفروه من فرصة للبحث العلمي لمن خطف منهم النظام البائد زهرة الشباب وريعان العمر، خطفها سجناً أو تهجيراً أو تشريداً، وأراد أن يُطفئ جذوة الطموح فلم يستطع، وأشكر أستاذي المشرف الاستاذ الدكتور ماجد محيي عبد العباس الفتلاوي الذي طالما أخذ بهمتي كلما خبت، وألهب عزمي كلما ضعفت، فما يزيدني إلا حماساً وأملاً وثقةً وتفאוلاً من أجل إكمال المشوار، وإنجاز المهمة، ولأخي وصديقي أحمد الساعدي مسؤول مكتبة معهد العلمين آيات الشكر والعرفان على ما قدمه ويقدمه دوماً من مساعدة في مجال البحث عن المصادر والمراجع، وأتقدم بشكري وتقديري لأسرتي زوجةً وأولاداً لما وفروه لي من وقتهم المخصص لهم لحساب البحث والدراسة وأنا في هذا العمر الذي شارف على الستين. أسأل الله أن يوفقني لأداء كل ذي حق حقه وأن أكون وفياً لكل من علمني ولو حرفاً إنه سميع مجيب.

الباحث

المقدمة

منذ فجر التاريخ وصراعات الكهنة والملوك قائمة على قدم وساق تضعف حيناً وتشتد حيناً آخر، وتكاد تختفي حيناً ثالثاً، فقد يكون الكاهن هو الملك وقد يكون الملك هو الإله في بعض الأحيان، وتتابع الأمر على ذلك في الديانات التوحيدية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام، فلم تكن الدولة بمعزل عن الدين ولا الدين بمعزل عن الدولة.

وفي الإسلام فقد شهد تاريخه أربع مراحل مختلفة من تموضع الدين (الإسلام) تجاه الدولة والدولة تجاه الدين، فالمرحلة الأولى كانت مع دولة المدينة إذ كان النبي محمد ﷺ يتلقى الوحي، فارتبطت هذه الدولة بالسماء وتداخل الدين فيها مع الدولة فالحاكم هو النبي والنبي هو الحاكم، فسار الزمنى والدينى في مسارٍ واحدٍ قلما تمايز أحدهما عن الآخر⁽¹⁾، وبعد أن انتقل الرسول ﷺ الى الرفيق الأعلى جاءت دولة الخلافة الراشدة، وبدأ واقع الدولة الفتية يواجه المتطلبات الجديدة لإدارتها سياسياً، فلم تحصل الدولة على حلول السماء حين تواجهها المشاكل، وبدأ الاجتهاد حين لا يغطي

(1) يورد بعض الفقهاء أن بعض القضايا الدنيوية لا يشترط أن يكون الرسول ﷺ هو الأعلّم فيها بل قد يكون ذوى الاختصاص من أصحاب الحرف والمهن والصناعات أكثر خبرةً من الرسول ﷺ ولا ضرر في أن يستعين الرسول بهم في مثل تلك القضايا المتعلقة بعملهم. انظر: الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، (طهران: مؤسسة الصادق، 1410هـ)، ص 165-166، وتحت هذا الباب تورد بعض كتب الصحاح الحديث الشريف: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" في قضية تأبير النخيل المعروفة عند كتب أهل السنة. لمزيد من التفصيل انظر: أبي الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص 95.

النص الاسئلة المستحدثة، ومع وجود النص فقد يبدو للخليفة ما قد يتعارض مع النصوص، وبعد أن انقضى وطر الخليفة الأول أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) والثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، ظهر ما يعرف بسنة الشيخين في الأمور المستحدثة وحين فرضت هذه السنة بعد وفاة الخليفة الثاني شرطاً لتولية الخلافة فعرض ذلك على علي (رضي الله عنه) فأبى ذلك وقبل عثمان بها، إذ اختلف الرجلان فيما إذا كانت تلك السنة من الدين، أم من سياسة خارجة عنه، وبدأ الاختلاف في عهد عثمان بشأن شرعية الحكم، وفيما إذا كان يستند الى الشريعة أم إلى العصبة التي بدأ عثمان يتكئ عليها في حكمه، وما هي آليات عزل الخليفة، وهل الخلافة موقع ديني مقدس لا يجوز المساس به، لأنها تولية من الله؛ أم أنها تولية من الأمة تمنحها وتمنعها تبعاً لشروط العقد بينها وبين الخليفة؟ وتطور هذا النزاع فجاء علي (رضي الله عنه) ومعاوية موطد حكمه على الشام يرفض شرعية الحكم الجديد والنزول على طاعته، مستدلاً بما يراه مناسباً من القرآن والسنة، وانتهت الخلافة الراشدة (المرحلة الثانية) بموت علي (رضي الله عنه) وتمسك معاوية بالخلافة التي حوّلها إلى خلافة على الطراز الروماني، ملك عضوض ينتقل من الآباء الى الأبناء، فانتقلت الشرعية من إطار ديني إلى إطار عصبوي إذ يُوظف الدين لمهام الدولة وليس العكس، ولكن ذلك لم يمنع الخلافة من أن تتظاهر رسمياً بأن وظيفتها هي حراسة الدين وسياسة الدنيا؛ فحفظ الدين ضرورتها الأولى، ومناطق الحكم يدور مع هذه المهمة فمن قصر فيها فقد الشرعية فالخليفة امير المؤمنين وعضد الدين وحامي شريعة سيد المرسلين.

ولا يهم كم يكون الخليفة ملتزماً شخصياً بهذه الشريعة وكم يطبق من أحكامها، واستمر الحال كذلك طيلة حكم الأمويين (40-132هـ/ 582-749م) والعباسيين (132-656هـ/ 749-1258م) والعثمانيين (698-1342هـ/ 1299-1923م) وفي كل هذه المدة ظل الدين والدولة متلازمين، وإن تمايزا عن بعضهما نسبياً في الافتاء والقضاء، لكن لا شرعية لحاكم دون

التزام الخليفة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وفي كل تلك القرون لم تكن هناك نصوص دينية مكتوبة عن كيفية تعيين الخليفة ولا عن مدة حكمه ولا عن حصر اختصاصاته، على الأقل في المدرسة السنية، لكن بمرور الأيام بات العرف هو من يحكم هذه القضايا، فالسلطة وراثية وإن تنازع الورثة فللغالب، ولا مدة للحكم إذ لا ينقضي حكمه إلا أن يحصل ما يمنع الخليفة من ممارسة خلافته من عوارض كالجنون أو الخرف، ومهامه حراسة الدين وسياسة الدنيا - كما مر- هكذا نظر الفقهاء تبعاً لما هو واقع، بعدها جاءت المرحلة الرابعة وهي نهاية دولة الخلافة (دولة العصبية) وظهور الدولة الوطنية، أو الدولة القومية التي ولدت، ويتنازعها تياران، تيار الجذور حيث الخلافة والشرعية الدينية، وتحكيم الشريعة، وسيادتها في المجتمع والدولة، وتيار الدولة القومية الأوروبية المنشأ، التي ولدت من رحم الثورة على الكنيسة (المؤسسة الدينية) لما اقترفته من مظالم وتعسف بحق البسطاء والفقراء والعلماء على حدّ سواء، مستغلةً بذلك الدين، هذه الدولة التي علقت كل ما لحق بالغرب من ظلم وظلام على الكنيسة وأعمالها.

ومع ولادة هذه الدولة أو قبل ولادتها بسبعة عقود بدأت المناداة بالدستور الذي يرسم ملامح الشرعية الجديدة ويوضح كيفية انتقال السلطة ومددها وصلاحياتها وواجباتها اتجاه المحكومين وواجبات المحكومين اتجاهها وبدأت تجاذبات الحاضر والماضي، الزمني والديني، الاصاله والمعاصرة تلقي بظلالها على ذلك العقد الاجتماعي، أو تلك الوثيقة الوليدة، التي سميت الدستور أو القانون الأساس، لكي تبين ما كان منسياً بالأمس أو متناسياً عنه، بشأن مدة الحكم أو طريقة انتقال السلطة أيام دولة الخلافة، وحقوق الأقليات، والمساواة أمام القانون؛ ولأن النفس البشرية ميالةً دوماً للاصطفاف مع المنتصر أو الانبهار به إلا ما رحم ربي، ولملأ الانسان من رتابة الاشياء وتكرارها، ورغبته في التجديد، ولتأخر دولة الخلافة عن مواكبة الحياة بما تفرضه من تطور طبيعي على مستوى الثقافة والفكر واحترام

الانسان، والمدنية والحضارة، ولقوة وسطوة الدول التي أسقطت العثمانيين وما تمتلكه من وسائل ناعمة وخشنة في التأثير على الرأي العام بسبب كل تلك العوامل، كان الميل الى تقليد النموذج الجديد للدولة القومية أو الدولة الوطنية أكبر، وباشرت النخب المعدة سلفاً في بناء الدول الجديدة ومنها العراق ومصر. وبدأت معارك الدساتير، لتميل إلى الليبرالية والعلمانية وإن لم تُسمَّها فلم يبق من الإسلام في الدساتير إلا رسمٌ، ومن قيمه إلا رمزٌ، على المستوى الرسمي، ولكنها - أي الدولة - لم تتدخل كثيراً في وجوده الاجتماعي، مادام لا يهدد وجودها أو يقوض استقرارها.

وجاءت المادة المشهورة في معظم الدساتير العربية (الإسلام دين الدولة)، تعبيراً عن الهوية التي ارتبكت معالمها واهتزت الثقة بها لدى الحاكمين، لكن هوية المجتمع لم تزل في النفوس، فالشعوب لا تترك تراثها بين يومٍ وليلة مهما كانت قدرات الغازين، وأساليب المستعمرين، وطبيعة النخب الحاكمة، وبعد أن استفاق المصدومون، أثرت الأسئلة من جديد حول الدين وأين يجب أن يكون، وعادت جدلية الدين والدولة، أو الدين والسياسة من جديد، وتأسست حركة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير، والجماعة الإسلامية، وحزب الدعوة الإسلامية وحركة النهضة، حركات تطالب بإعادة الإسلام إلى واجهة الدولة والمجتمع، وشريعته إلى القضاء والحكم، وحضارته إلى المجد الذي كانت عليه، وجرت تلك المطالبات صراعات فكرية، وهزات اجتماعية، واضطرابات سياسية، قادت - وللأسف - في بعض الدول إلى صراع عنيف، خاصة بعد ولادة حركات أكثر تطرفاً، حتى وصل الحال الى تكفير المسلمين لبعضهم، وإباحة دمائهم، وأغرقت بعض الدول العربية في حروب أهلية جرت كوارث لاتزال تلقي بظلالها على تلك الدول وشعوبها وآخرها ما فعلته القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش).

إن زج الدين بالسياسة بهذا الشكل حول الحياة السياسية إلى جحيم لا

يطاق، وساحةٍ للاقتتال بدل التنافس كما هو شأن السياسة، فالسياسة تنافس سلمي، لتحقيق أفضل النتائج وبناء سلطة الدولة.

لا يدعي الباحث أن هذه الأطروحة تحل كل إشكاليات العلاقة بين الدين وبين الدولة وانعكاس هذه الاشكالية على دستوري العراق ومصر، ولا يدعي أنه وصل وبأدلة قطعية إلى مُراد الإسلاميين في النصوص التي ثبّتها في الدستورين، وفيما إذا كانت إرادتهم تنصرف بحق إلى تطبيق الشريعة، أم أن ما أقروه من نصوص هي رمزية اقتضتها الظروف الموضوعية وليست قناعاتهم الثابتة؟ أم إنهم أرادوا بذلك عبور مرحلة صعبة ليتسلموا الحكم فإذا ما استقر حكمهم وتمكنوا من أسباب السلطة، فرضوا ما يريدون من أحكام الشريعة على الجميع؟ ولكنه يرى أنه فتح كوةً صغيرةً في الجدار الحاجز بين الحقيقة والتزييف، أو بين الخيال والواقع بشأن النصوص الدستورية المتعلقة بالدين والدولة؛ ومن هذه الكوة الصغيرة أثار عشرات الأسئلة حول الدين والدولة، الدين والسياسة، الدين والهوية، الدين والمواطنة، الدين التزاماً شرعياً مقدساً والدين توظيفاً سياسياً لا يمت إلى التقوى بشيء.

اعتمدت الأطروحة النصوص الدستورية لدستوري العراق لسنة 2005م، ومصر لسنة 2012م، وربما يثار سؤال هنا عن سبب اعتماد الأخير دون دستور 2014م، كما جرت العادة في مناقشة الدساتير الأحدث دون الأقدم والنافذة دون الملغية أو الموقوفة، وللباحث حجته التي وصل إليها في الأطروحة وهي عدم شرعية الانقلاب الذي حصل في 3 تموز (يوليو) 2013م وكل ما نتج عنه من مؤسسات فهي باطلة؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل، فالشرعية الدستورية التي حظيت بها حكومة مرسى وما نتج عنها من مؤسسات وكتابة دستور من قبل جمعية تأسيسية منتخبة، لا يمكن الغاؤها بتظاهرات مهما بلغ حجمها؛ وإن كانت تعرضت للاهتزاز فبالإمكان المطالبة بإجراء انتخابات مبكرة، وإذا كان يرد على ذلك بالشرعية الثورية؛ فهذا ممكن لو أن الشارع كان خالياً من مظاهرات أخرى تؤيد النظام القائم، ولكنها كانت

موجودة وقمعت بطريقة وحشية لم تشهدها مصر منذ عقود. وفي كل الأحوال فإنها وجهة نظر الباحث يرجو أن تكون مقبولة.

أسباب اختيار الموضوع :

1 - بالرغم من كثرة الدراسات التي تناولت العلاقة بين الدين والدولة لأنها إشكالية قديمة إلا أن الدراسات - وبحدود علم الباحث - التي تتعرض لمدى انعكاس هذه العلاقة على البنية الدستورية لازالت قليلة.

2 - إن موضوع العلاقة بين الدين والدولة لازال يشكل الركن الأساس في مستقبل النظم السياسية التي تناولتها الأطروحة (العراق ومصر)، ففي العراق توجد أقدم حوزة علمية شيعية يتجاوز تأثيرها حدود العراق نفسه، ولها تاريخ سياسي حافل بالتأثير بعملية صنع القرار على المستوى الرسمي ؛ وفي قبالة ذلك الأزهر الشريف في مصر ومعه بشكل مواز توجد أقدم وأكبر حركة إسلامية وهي الإخوان المسلمين.

مشكلة الأطروحة :

إن العلاقة بين الدين والدولة إشكالية قديمة مرت بها جميع الدول في العالم وعلى مر الأزمنة غير أن إشكالية هذه الأطروحة تكمن في الإجابة على الأسئلة التالية :

1 - كيف انعكس الجدل الدائر حول علاقة الدين بالدولة على البنية الدستورية في العراق ومصر؟

2 - هل ما جاء من نصوص دستورية في الدولتين حول الدين وموقعه نصوص واقعية تنفيذية قابلة للتطبيق أم إنها نصوص رمزية تقتضيها مرحلة الانتقال من دولة دينية (الدولة العثمانية) إلى دولة علمانية (الدولة القومية في الغرب)؟

3 - كيف اتجهت نوايا المشرعين الدستوريين من الإسلاميين عند وضع هذه النصوص، وما هي قناعاتهم؟

ما هي التحديات المحتملة للعلاقة بين الدين وبين الدولة على ضوء النصوص الدستورية المنظمة لهذه العلاقة؟

أهمية الأطروحة :

تتمثل أهمية الأطروحة في أن جل ما واجهه النظام السياسي العربي بوجه عام وفي العراق ومصر بوجه خاص، بعد التغيير السياسي الذي حصل فيهما عامي 2003، 2011 م على التوالي جاء من الخلل في فهم العلاقة بين الدين وبين الدولة مما أثر على الاستقرار السياسي فيهما وخلق فجوة واضحة بين النص الدستوري والممارسة السياسية سيما في النصوص الدستورية النازمة لهذه العلاقة، ومن هنا تحاول هذه الأطروحة أن ترصد المضامين الصحيحة للعلاقة بينهما وبالشكل الإيجابي، وانعكاسها على البناء الدستوري بما يضمن مستقبل ناجح للعلاقة بين الطرفين ومستقبل أفضل للنظم السياسية نفسها.

فرضية الأطروحة :

تنطلق الأطروحة من فرضية مؤداها أنه كلما كانت هناك علاقة بين الدين والدولة كلما ظهرت تلك العلاقة على النصوص الدستورية وظهورها قوةً وضعفاً يتناسب طردياً مع قوة تلك العلاقة.

منهج الأطروحة :

تتناول الأطروحة أكثر من مجال فهي تتوزع على الفكر السياسي والنظم السياسية والقانون الدستوري وفي دولتين لذا سيتنقل الباحث بين المنهج التحليلي والمنهج التاريخي والمنهج القانوني المؤسسي مستعيناً بالمقرب التاريخي.

وفي الختام أردت ما تردد من قبل من قول عبد الرحيم البيساني للعماد

الاصفهانى: "إنني رأيت أنه لا يكتب أحد كتاباً في يومه إلا قال في عَده: لو غَيَّرَ هذا لكان أحسن ولو زيد هذا لكان يُستحسن ولو قُدِّمَ هذا لكان أفضل ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل. وهذا أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر"، آملاً من أساتذتي الكرام أن يعذروني على كل ماورد في هذه الأطروحة من زلات هنا وهنات هناك ومقدماً شكري لكل من ساندني فيما كتبت وعلى رأسهم الدكتور المشرف ماجد محيي عبد العباس والحمد لله رب العالمين.

هيكلية الأطروحة :

لقد سلط الباحث في الفصل الأول من بحثه الضوء على علاقات ثلاث متداخلة وأربعة مفاهيم شكلت الاطار النظري للدراسة فبحث باختصار في علاقة الدين والمجتمع، والمجتمع والدولة، والدين والدولة، وبحث أربعة مفاهيم هي الدستور والدولة الدينية والدولة العلمانية والدولة المدنية، وفي الفصل الثاني أجرى الباحث محاولة استقصاء تاريخي لقضية الدستور قبل التغيير وبعده في العراق ومصر 2003م، 2011م شكلت بمجموعها عوامل تاريخية في مدة ما قبل سقوط الدولة العثمانية وعوامل تاريخية لما بعد سقوطها وجاء القسم الثالث من العوامل المؤثرة على شكل تحديات واجهت المشرع وهو يعد الدستورين، وانتقل الباحث في الفصل الثالث لبحث في العلاقة بين الدين والدولة في البناء الدستوري في العراق ومصر بحثاً تحليلياً، متناولاً التأثيرات المتبادلة بين الدين والدولة في المبحث الأول، والعوامل الدينية التي أثرت على كتابة الدستور في المبحث الثاني، وينتقل بعدها الى تحليل النصوص الدستورية ذات المدلول الديني في دستوري العراق ومصر. وفي الفصل الرابع ناقش الباحث التحديات التي تواجه العلاقة بين الدين والدولة في ضوء الدستور في المبحث الأول واستشرف مستقبل هذه العلاقة محدداً ثلاث ماثبات هي الحركات الإسلامية والديمقراطية والتنشئة السياسية كل ذلك في المبحث الثاني، ثم ناقش في المبحث الثالث أثر التطرف الديني على مستقبل العلاقة بين الدين والدولة.

الفصل الأول

التمهيد المفاهيمي التاريخي

جدلية العلاقة بين الدين والدولة ليست من الموضوعات المستحدثة كما وإنها من المواضيع التي كثر البحث فيها قديماً وحديثاً لارتباطها بالاجتماع السياسي، لكن ما يميز هذا الموضوع هو التطور والتغير المستمر، تطور على مستوى الدين نفسه، فالأديان تتابعت في شكلها ومضمونها، مع تطور العقل البشري وبما يؤمن مزيد من التابعين عبر الإجابة على أسئلة البشر اللامتناهية، ويرفد الحاجات الكامنة للنفس البشرية التي تختلف المفكرون في سبب تعلقها بالغيب وبحثها المستمر عن المقدس ؛ وتغير مستمر فموجات أتباع الأديان لا تأخذ نمطاً واحداً في الكم والكيفية التي تندفع بها هذه الموجات، مخلفة وراءها في كل موجة نمطاً جديداً من صيرورة الدول والمجتمعات والعلاقة فيما بينها، وكى لا يتشتت البحث في هذا العمق التاريخي والاجتماعي والحضاري عبر أزمنة وأمكنة متعددة، كان لابد من هذا الفصل الذي يضع الإطار النظري للبحث ويحدد المفاهيم الواردة في عنوانه، كعلاقة الدين بالمجتمع وعلاقة المجتمع بالدولة وعلاقة الدين بالدولة، ومفهوم الدستور وتشابهه مع مفهوم القانون الدستوري، وتمييز الدولة الدينية عن الدولة العلمانية والدولة المدنية كي يكون هذا الفصل علامات دالة على المصطلحات التي يتم الإشارة إليها أثناء البحث، وفي ذات الوقت توطئة قبل الخوض في البنى الدستورية ذات الأسس الدينية في دستوري العراق ومصر.

المبحث الأول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع

أهمية دراسة ظهور الدين والدولة وظروف نشأتهما في أنها توصلنا الى مدى الترابط بينهما وتأثير أحدهما على الآخر ومهما اختلفت النظريات في تفسير نشأة أيٍّ منهما فإنهما بالنتيجة مظهران من مظاهر الحياة الاجتماعية للبشر سواءً امتزجا مع بعضهما البعض وتداخلتا الى الحد الذي لا يمكن معه تصور احدهما بدون الآخر كما في ايام الدولة الإسلامية الأولى أو افترقا تحت حكم الدستور والقانون كما في جمهورية الصين الشعبية؛ ولقد تم الظاهرتين وتشعبهما لابد لهذه الدراسة أن تحدد مفهوم الدين الذي تتناوله ومفهوم الدولة والعلاقة التي تتناولها وما دما في الاطار النظري للبحث فسيكون هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: جدلية العلاقة بين الدين وبين المجتمع

منذ عصور ما قبل التاريخ (الالف السابع قبل الميلاد) والمجتمعات تعج بالقوى الروحية التي يعتمد عليها وجودهم ويشهد على ذلك ما تركته تلك المجتمعات من معابد وهياكل وتمائيل رمزية في بلاد ما بين النهرين خاصة ومواطن الحضارات الاخرى عامة، ومع ظهور الكتابة في (3000 قبل الميلاد) ظهر ما يقرب من نصف مليون وثيقة مسمارية اعتبرت كشواهد على الحياة الدينية في تلك الفترة⁽¹⁾.

لابد لكل جماعةٍ من دين، فالمعتقدات سياسية كانت أم الهية أو تقاليد

(1) جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة امام عبد الفتاح امام، ضمن سلسلة عالم المعرفة 173 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993)، ص 13.

اجتماعية لا ترسخ ويُطمئن لها إلا إذا لبست ثوب الدين، فهو الذي يحميها من الجدل ويجعلها فوق بحث الباحثين، ولا يستطيع الباحث أن يدرك الأحداث التاريخية تمام الإدراك إلا إذا وقف على الدين الذي تعتنقه الجماعات، وحتى الأحداث التي تبدو وكأنها أعمال بربرية قام بها المتوحشون ضد المتدينين فإنها يجب أن تُفهم على أنها اعتقادات دينية جديدة حلت محل الديانة القديمة فوسائل الاضطهاد هي وسائل المعتقدين فلو أنهم استعملوا غيرها لكانوا في نظر أقرانهم غير موقنين بعقيدتهم الجديدة⁽¹⁾، ولعل ذلك ناتج من ظمأ الإنسان إلى ما وراء كيانه ووجوده سواء كان هذا الـ (ما وراء) حياة بعد حياته ووجوده في هذه الدنيا بمجملها فيتعلق بالغيب والآخرة والخلود الأبدي أو الحياة المعنوية للجماعة خارج ذاته فهو قوي بالجماعة وموجود بها. فأولئك المتوحشون الذين يهاجمون المتدينين يندفعون بانتمائهم لجماعة أخرى غير جماعة المتدينين فهم على دين أيضا وإن كانوا يبدوون وكأنهم لا دينيين.

وبناءً على ما تقدم فمن الصعوبة بمكان أن نتصور مجتمعاً متماسكاً ومستقراً يحترم القوانين والنظام العام وأهل الحل والعقد فيه وولادة أمره يدعونه الى نبذ الدين وفسخ أية علاقةٍ معه، فأولئك الذين يدعونه إلى ذلك إنما يطلبون منه تبني ديناً آخر من دون أن يفصحوا عنه، فالشيوعية مثلاً عندما تنتقد الدين فإنها تدعو الجماعة لكي تؤمن بدينٍ آخر هو المبادئ الشيوعية في تفسير الحياة والتاريخ والعلاقات الاجتماعية وغير ذلك وما لم تتمكن من تكوين جماعة تؤمن بذلك فإنها لا تستطيع أن تمسك بقيادة مجتمع ما. فالشعور الديني هو الوازع الأول والمانع الأكبر عن الفوضى وهتك القوانين واتباع شريعة الغاب "وإذا أراد شيطان شرير أن يقضي على مجتمع في بضعة

(1) غوستاف لوبون، روح الاجتماع، ترجمة احمد فتحي زغلول، (القاهرة: مطبعة الشعب، 1909م)، ص 91-92.

أيام فما عليه إلا أن يغرّ أفراده كي يمتنعوا عن إطاعة القوانين حينئذ تكون البلية أعظم من غزو العدو واستيلائه لأن الفاتح يكتفي على العموم بتبديل أسماء القابضين على زمام الامور ومن مصلحته أن يحافظ باعتناء على العوامل الاجتماعية التي لها من تأثير شافٍ ما ليس للجيوش الجرارة" (1).

"الانسان كائن متدين" نعم قد يختلف مظهر التدين بين جماعة وأخرى وفرد وآخر تبعاً لاختلاف الزمان والمكان وثقافات المجتمعات ولكن من الصعب أن نتصور الحياة وشكلها من غير دين أو تجارب دينية أو خبرات متراكمة من الايمان بالقوة المطلقة وكل ذلك يعود الى النزعة الفطرية للإنسان وحنينه وانشداده وظمأه للمقدس (2)، إنه الظمأ الذي لا يُروى إلا بالدين، أي دين فذاك الذي يقدس البقرة من الهندوس يشعر بالسعادة ذاتها التي يشعر بها المؤمن من البوذيين وهو يحرق نفسه قرباناً لبوذا، وهي ذاتها التي يشعر بها المتصوف من المسلمين وهو يؤدي شعائره عابداً لله الواحد الأحد في صومعته.

إن الحياة السوية لا تستقيم إلا مع السير مع النوازع والميول التي فطر عليها الإنسان وفي بطلان الفطرة فناء الانسان (3).

إنّ الحقيقة التي يكاد يُجمع عليها المؤرخون والباحثون في علم الاجتماع والأديان أنه ما من جماعة انسانية أو أمة من الأمم إلا وطرق بالها تساؤلات عن مبدأ البشر ونهايتهم والحال الذي يصيرون إليه، وعلل حوادث الكون من رعد وبرق وزلازل وكسوف وخسوف لتتخذ بعد ذلك رأياً من هذا

(1) المصدر نفسه، ص 93.

(2) عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الانطولوجي، (بغداد: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016)، ص 71.

(3) محمد الطباطبائي، تفسير الميزان، (قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت)، ج 2، ص 54.

كله حقاً كان هذا الرأي أو باطل، يقيناً أو ظناً غير أن الثابت دوماً هو إلجاء هذه الظواهر لقوة خفية⁽¹⁾.

مما تقدم يبدو للباحث أن الأديان ما هي إلا مجموعة الأفكار والمعتقدات التي تُسد عبرها الحاجة الفطرية عند الأفراد والجماعات بالانشداد إلى قوة مهيمنة يُشعر الاقتراب منها بالطمأنينة والراحة أو هي عملية توظيف تختلف من زمان لزمان ومكان لمكان لحاجة إنسانية ملحة تتمركز حول وجود قوة خفية لها قدرات وطاقات لا يمتلكها الانسان وهو بأمس الحاجة إليها ليتكامل.

إن تأثير الأديان على بني البشر سيبقى مدة أطول مما يتصورها كثير، وحتى أولئك الذين يرون أن منطق العلم سيقبل من فرص تأثير الأديان فهم واهمون فللأديان من القوة ما يجعل الخيال حقيقةً وبتأثيره يعرف الملايين من بني البشر الفرح والألم ومعظم ما موجود في عالمنا من مثل عليا فهو صادر عن الأديان⁽²⁾.

وللدين صفة أخرى هو أنه يورث مثلما تورث الصفات البيولوجية فهو ينتقل إليه من أبيه وأمه ويسري في عروقه وحتى الذين يغيرون أديانهم في مرحلة ما من مراحلهم العمرية فإنهم يتفهمون الدين الجديد عبر قنوات وتفسيرات الدين الأم الذي كانوا عليه تماماً كمن يتعلم لغة جديدة غير لغته الأم فانه يصوغ عباراته ويفسرهما على نسق اللغة الأولى التي تعلمها في الصغر⁽³⁾.

(1) محمد عبدالله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (بيروت: دار الحرية للطباعة، 1992)، ص 37-38.

(2) غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 79.

(3) عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الانطولوجي، مصدر سابق، ص 72-73.

وصعوبة الباحث في هذا المجال هو أن واحداً من طرق المعرفة التأمل؛ لان التأمل يورث التعقل، وبالتأمل لانعرف الأشياء ذاتها وإنما نعرف العلائق بينها، وهو غاية ما يسعى اليه العلم، لكن ذلك كله مشروط بأن لا يدخل المنطق العاطفي والمنطق الديني في هذا الأمر، فدخل المعتقد فيما يراد تعقله سيحرم التأمل من أهم ما فيه من سمات وهي سمة النقد⁽¹⁾.

يخال للباحث في التحولات السياسية الكبرى في التاريخ كسقوط الدولة الرومانية والفارسية ونشوء الدولة الإسلامية أو سقوط الدولة العثمانية ناشئ عن تطور سياسي أو قوة عسكرية فتنشأ أمة على أنقاض أمة ولكن لغوستاف لوبون (Gustave Le Bon) رأي غير هذا مؤداه إن النظر الدقيق يُبين أن وراء هذه التغيرات تغيرات كلية في أفكار تلك الأمم ومعتقداتها وما التطورات السياسية الحاصلة إلا آثار ونتائج لتلك التطورات، وإن مرد ندرة الانقلابات العظيمة في المعتقدات ناتج من أن أخلاق الأمم ومعتقداتها راسخة برسوخ تراثها الفكري الذي ورثته عن آبائها⁽²⁾.

إن أشد الناس محافظةً على الأفكار والمعتقدات هم الجماعات الدينية، وهم من أشد المعارضين لأولئك الذين يريدون تغيير هذه المعتقدات، وحتى الثورات العنيفة فإنها تبدو لأول وهلة وكأنها غيرت الأفكار فتهدم الكنائس أو المساجد أو المعابد وتعدم القائمين عليها أو تطردهم وتظن أنها قد قضت على السلطة الدينية ولم تبق لها أثر وإذا الناس بعد بضع سنوات يعودون لبناء معابدهم وارتياحها فلا تجد الدولة غير السماح لهم وتكتفي بتغيير الالفاظ⁽³⁾، إن إدراك هذه الحقيقة مسؤولية ملقاة على عاتق من يقومون بأمر الدولة من السياسيين، وكل أولئك الذين حاولوا اقتلاع الدين من المجتمعات وجدوا أنفسهم - ولو بعد حين - إنهم على خطأ كبير.

(1) غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، مصدر سابق، ص 81.

(2) غوستاف لوبون، روح الاجتماع، مصدر سابق، ص 10-11.

(3) المصدر نفسه، ص 101.

ويستدل على الروح الدينية في الانسان وحاجته لهذه الروح حين تجد أنه يحمل شهادةً في الطب مثلاً لكنه يعزو إلى تعويذة أو تميمة قدراتٍ خارقة للعادة، وحتى أولئك السياسيين ورجال الدولة الذين يدعون بأنهم أحرار في أفكارهم ويعملون جاهدين من أجل إزاحة الأفكار الدينية عن الناس، أولئك هم أنفسهم يتشاءمون من عددٍ ما أو يوم من أيام الأسبوع دون أن يتمكنوا من البرهان على ذلك برهاناً علمياً قاطعاً، فخلق التدين، أي الشكل الخارجي له وإن كان على الدوام يتبدل، إلا أنه لا يغير شيئاً من جوهره، فإذا تغير موضوع التدين بزمان، فإن التدين كأصل لا يتبدل أبداً⁽¹⁾.

إن الاندفاعات العاطفية والدينية في حياة الشعوب تجعل تلك الشعوب تسير وهي غير مطلعة على تكوين اعمالها ومن العبث التأثير فيهم بقوة العقل، بل إنهم في بعض الأحيان ولفرط ما فيهم من اندفاعات وعواطف وهوس ديني تراهم يسخرون من أولئك الذين لا يسيرون على طريقتهم ومحاولة التأثير عليهم ببعض الأفكار إنهم في عالم لا يرون سواه⁽²⁾.

وقال صاحب تفسير الميزان⁽³⁾: "فتبين أن من الواجب أن يتخذ الدين - أي الأصول العلمية والسنن والقوانين العملية التي تضمن باتخاذها والعمل بها سعادة الانسان الحقيقية - من اقتضاءات الخلقة الانسانية وينطبق التشريع على الفطرة والتكوين، وهذا هو المراد بكون الدين فطرياً وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لَهُ لِيَخْلُقَ اللَّهُ ذَلِكَ لِلَّذِينَ أَلْقِيَتْ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾" ⁽⁴⁾.

ورغم أن فرويد يرى أن الدين في أكثر نشأته عائد الى السلطة الأبوية

(1) غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، مصدر سابق، ص77.

(2) غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، مصدر سابق، ص82.

(3) الطباطبائي، تفسير الميزان، مصدر سابق، ج16، ص193.

(4) الآية: 30 سورة الروم.

فكثير من الشباب يفقدون إيمانهم الديني لحظة انهيار هذه السلطة منطلقاً من مبدئه النفسي في تحليل الظواهر البشرية إلا انه يعترف بأن الحاجة الى الدين موازية للحاجة لإنجازات الحضارة⁽¹⁾.

إذا كانت حياة الجماعة لا تقوم إلا بالتعاون، وإن التعاون لا يتم إلا بقانون ينظم العلاقات ويحدد الحقوق والواجبات لأفراد هذه الجماعة، والقانون لا يفرضه ويطبقه إلا سلطان نازع وازع يكفل مهابته في النفوس ويمنع انتهاكه؛ فإن أفضل ما يتمثل هذا السلطان بالدين أو لنقل بالتدين؛ فإن لقوة التدين تأثير كبير في احترام القانون، وحفظ المجتمع وحماية استقراره وضمان تماسكه؛ والسبب في ذلك يكمن في انفراد الإنسان عن سائر المخلوقات في أن ما يوجهه في سلوكه الاختياري هو معنى انساني روحاني يتمثل في فكره ومعتقداته⁽²⁾.

ومن بعض صفات الدين أنه بخلاف الفلسفة ينتشر بين أوساط الشعوب والجماهير وأنه أي الدين يورثه الآباء الى الأبناء، وانه يميل الى الثبات وعدم التطور فالجماعات لا تغير أديانها كل يوم ولا تغيرها بسهولة أصلاً ولو بعد قرون، ولأن الدين عقيدة الجمهور ومترسخ في الصدور فله الصدارة في أولويات المجتمع، وإن الدين يتجسد يومياً أو اسبوعياً لدى الأفراد والجماعة على هيئة طقوس دينية أفرحاً أو أحزاناً أو تراتيل أو صلوات أو صور محددة أو رسوم معينة كل ذلك كي لا ينسى المتدينون دينهم وليجدوا به العهد دوماً واخيراً فإن للدين سلطان ونفوذ في المجتمع قد لا يقل عن سلطان ونفوذ الدولة⁽³⁾.

(1) فيورباخ، أصل الدين، دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية، (بيروت: المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 26.

(2) محمد عبدالله دراز، الدين، مصدر سابق، ص 98-99.

(3) يورد المؤلف هذه الصفات عن علماء الغرب في معرض تفريقهم بين الدين والفلسفة ويرد على بعضها بالنفي لكن يبدو للباحث ان هذه الصفات حقيقية لا سيما عندما

وقالوا إن الوطنية لا تبنى إلا على الخلق والتدين وإلا فهي منهارة لا محال، وإنّ الأديان تتفاعل مع الشعوب لدرجة أنّ من يؤرخ للأديان إنما يؤرخ للشعوب وأطوار تمدنها⁽¹⁾.

مما تقدم فإن الدين ظاهرة بشرية شقت طريقها منذ فجر التاريخ ولن يتراجع الدين عن حضوره الاجتماعي مهما كانت الصراعات والنقاشات والحروب التي تدور حوله، وهو بمقدار ما يكتنفه من الغموض يحاط بهالة من الوضوح يستجلب العامة من المجتمع التي تميل عقولهم للتقليد دون عناء ويشد المفكرين والفلاسفة على حد سواء⁽²⁾.

غير أن هناك من يرى أن الدين بقدر ما كان عامل وحدة بين القوميات واستقرار واطمئنان للمجتمعات فإنه تسبب هو الآخر بمزيد من الاختلافات والصراعات بين المؤمنين وغير المؤمنين من الوثنيين وبين المؤمنين أنفسهم، حتى كانت الصفة الأبرز في العصر الروماني الامبراطوري هي صفة التعصب الديني وعدم التسامح حيث بدى التسامح وكأنه تخلٍ عن الله⁽³⁾.

وهناك من يرى أن الدين أو المتدينين أو رجال الدين سبب في لباس المجتمع غشاوة تمنعهم من رؤية الحقيقة ومجاراة التغيير واجترار الأفكار وتكرارها والانغلاق على الذات ومعاداة المثقفين وربط الجمهور بالمقدس (الأعلم) بدل الكدح بحثاً عن علم اليقين، فيزرعون الجهل بدلاً عن العلم والوهم بدلاً عن الحقيقة والتخلف بدلاً عن التقدم وفوق كل هذا أنهم يدعون بأنهم يملكون الحقيقة المطلقة والثقافة العليا ويعلمون ما لا يعلمه غيرهم

تتشبّ الأديان وتستقر في المجتمع. انظر: محمد عبدالله دراز، الدين مصدر سابق، ص 65.

- (1) محمد عبدالله حراز، الدين، مصدر سابق، ص 102.
- (2) عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الانطولوجي، مصدر سابق، ص. 163.
- (3) كارل كاوتسكي، الدين والصراع الطبقي في المجتمع الشرقي العبودي القديم، ترجمة سعيد العليمي، (القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2014)، ص 13.

لأنهم وليس سواهم من يتصل بالغيب ويصلح لكل زمان ومكان⁽¹⁾.

وبناءً على ما تقدم يسجل الباحث الملاحظتين التاليتين:

الأولى: إن الدين يبدو مشابهاً لغريزةٍ من الغرائز الجسمانية أو النفسانية التي تدفع الإنسان الى اشباعها كغريزة الجوع أو العطش أو الحاجة الى الجنس أو حب المال والولد وغير ذلك من الغرائز وقد يرد البعض أن هناك الآلاف من البشر (لا دينيين) فأين هي غرائزهم؟ قد يتمكن مئات الرهبان أو غيرهم من تجنب النساء لعشرات السنين ويتمكن مئات الراهبات أو غيرهن من تجنب مئات الرجال ولكن ذلك لا يعني أنهم قضوا على نداء الغريزة في وعيهم أو لا وعيهم وقد يزهّد كثيرون في جمع المال أو اقتنائه لكن نداءً ما يبقى يصدر من أنفسهم ربما لا يعيرون له اهتماماً وربما استجابوا له يوماً ما أو ساعةً ما.

إن رغبة الإنسان وطمأه للمقدس المتعالي رغبة مزروعة في أعماق أعماقه منذ التكوين ما إن يلوّح لها أحد أو يناغيها أحد بحديثٍ أو طقسٍ أو شعار حتى تهيج في وكرها أو تفلت من معقلها وكما للجنس فنون في الإغراء والإثارة وللجوع طرق للتحفيز وإسالة اللعاب فإن لإحياء غريزة الدين أو (الظمأ للمقدس) فنوناً هي الأخرى.

وإذا كان قمع حاجات الأكل والشرب والجنس والمال والولد ممكناً ولكن هذا القمع يولد آثار جانبية أكيدة الضرر ومثله قمع غريزة التدين. وإذا كان الإفراط في الأكل والشرب والجنس واقتناء المال وطلب الولد لا يستقيم مع الحياة المستقرة الهانئة فإن الإفراط في تلبية الظمأ للمقدس بمزيد من الطقوس والشعائر والتبتل والانقطاع والغرق في الغيب لا يستقيم مع التوازن الذي أراده الله لهذا المخلوق.

(1) خليل احمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الاوسط المعاصر، (بيروت: مركز الدراسات العربية للنشر، 2005)، ص 16-17.

الثانية: إن الذين يرون الدين عاملاً من عوامل سعادة المجتمعات واستقرارها وتقدمها وازدهارها لهم حججهم ومشاهداتهم العينية والذين يرونه سبباً من اسباب تفككها وصراعاتها أو جهلها وغفلاتها لهم حججهم كذلك، ولكنهم يتفقون معاً بنتيجة مفادها أن الدين ظاهرة مجتمعية استوقفت معظم الباحثين في علم الاجتماع حتى كادت دراسة الأديان أن تكون سبيلاً لمعرفة الشعوب وحضاراتها وإنّ هذه الظاهرة لا بد لها من أن تمس الدولة ومؤسساتها وتتفاعل معها سلباً أو ايجاباً وهذا ما سيوضحه الباحث لاحقاً.

المطلب الثاني: العلاقة بين الدولة وبين المجتمع

الدولة بمفهومها الواسع قديمة قدم الجماعات البشرية؛ لأنها حاجة أوجبتها اختلاف المصالح وحب الذات وسعي كل فرد لمصالحه وحصول التنازع بين الأفراد وفي قول لعلي بن أبي طالب (عليه السلام) (لا بد للناس من أمير..... ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر)⁽¹⁾.

يرى بعض المفكرين أن انحلال نظام القرابة القبلي أدى الى ظهور نظام بديل يركز على تجزئة الارض وتقسيمها الى أوطان مستقرة يخصص كل وطن الى شعب بعينه واستقرار هذا الشعب وسكونه يستوجب توفير الأمن وذلك يستدعي تعيين عدد من الاشخاص لهذه المهمة وهؤلاء سيمنعون عن مزاوله الاعمال التي تعيلهم فتضطر الجماعة الى توفير مؤونتهم وذلك يستدعي جباة يجمعون هذه المؤونة من الأفراد وبتضخم هذا الجهاز تنتج طبقة متعالية لا تزاو الاعمال وتوجه المجتمع، وذلك يستلزم قانوناً وتنظيماً ومجموعة تنظم الاتصال بين الحراس والجباة والقضاة وفوق الجميع سلطان وهكذا هي الدولة

(1) نهج البلاغة، شرح محمد عبدة، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ج 1، ص 91.

قديمها وحديثها وكل ما أُضيف لها عبر القرون لا يخرجها عن أصلها الذي أنشأت من أجله⁽¹⁾.

والدولة هي أداة للتعبير عن واقع المجتمع عبر مؤسسات معينة وهي بالنتيجة بنى فوقية لبنى تحتية تمثل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية داخل الجماعة، فالدولة متخلفة إذا كانت تلك العلاقات متخلفة ومتقدمة إذا كانت تلك العلاقات متقدمة أي ان هناك تأثيراً وتأثراً متبادلاً بين المجتمع وبين مؤسسات الدولة، فكلما كانت نسبة تأثير البنى التحتية (المجتمع) على مؤسسات الدولة البنى (الفوقية) اكبر كانت الدولة ديمقراطية وكلما كان تأثير الدولة على المجتمع اكبر كانت الدولة تسير باتجاه القمع والديكتاتورية⁽²⁾. وبناءً عليه فإن الدولة مرهونة بمجتمعها وعلاقاته واعتقاداته وتقاليده إذا أرادت أن تكون دولة ديمقراطية، وإذا ما بدى للنخبة الحاكمة أن البنى التحتية بحاجة إلى التعديل أو التبديل فلا مناص من أن تغير من قنوات البنى التحتية لكي يتغير البناء الفوقي تبعاً لذلك.

تأتي أهمية البحث في العلاقة بين المجتمع والدولة من أن الأول الأساس الذي تركز عليه الثانية ولطالما تنبأت الدراسات الاجتماعية المعمقة بما ستؤول إليه أوضاع الدول بعد دراسة المجتمع ومكوناته وعلاقة هذه المكونات بمؤسسات الدولة فعلى سبيل المثال ما حصل في دول الربيع العربي تنبأت به الدراسات المجتمعية في الثمانينيات من القرن الماضي من أن هذه الدول ستعرض إلى هزات عنيفة واضطرابات سياسية ربما تؤدي إلى تفكيكها أو زوالها بعد ثلاثة عقود من ذلك التاريخ الذي أُجريت به الدراسة وذلك بسبب علاقة الدولة مع مكونات المجتمع ولا سيما تلك التي تمتاز بتنوع مكوناتها

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011)، ط9، ص80.

(2) محمد شحرور، الدولة والمجتمع، (دمشق: الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت)، ص179.

الاثنية والطائفية وبشكل أخص الدول الطرفية اي التي تقع على اطراف الوطن العربي⁽¹⁾. ليس هذا فحسب بل إن انغلاق الأنظمة السياسية العربية، وانسداد الأفق فيها حين أجريت الدراسة سبب آخر لحصول ما حصل فيها بعد ثلاثة عقود.

إن دراسة العلاقة بين المجتمع والدولة تتأثر بزاوية النظر التي يرصد الباحث عبرها طرفي هذه العلاقة، فمن يرى أن الأولوية لطرف الدولة غير الذي يرى أن المجتمع هو الطرف الأهم فيها، ويذهب أصحاب الاتجاه الأول إلى أن الدولة هي المحرك الاساس في رسم العلاقة بينها وبين المجتمع كونها تقوم ليس بمهمة الأمن والحفاظ على استقرار النظام العام فحسب، بل تتعدى ذلك الى وضع سياسات التنمية الاقتصادية وخطط التنشئة الاجتماعية وتغلغلها داخل المجتمع بما يضمن لها التفوق والقدرة والتأثير في مختلف الظروف⁽²⁾.

لقد كان نمط الدولة السائدة ما قبل الثورة الفرنسية هو الدولة المتدخلة وبالفعل فقد كانت الدولة متمثلة بملكها أو سلطانها متغولة على المجتمع، حتى اعتناق الأديان والمذاهب يتغير تبعاً لما يعتنقه الملك فيإيران مثلاً كانت الغالبية فيها من السنة قبل حكم الملك اسماعيل الصفوي (1487-1524م) إلا أنها شيئاً فشيئاً تحولت غالبيتها إلى التشيع⁽³⁾. واستطاع ملك بريطانيا هنري

(1) إذ جاء ما نصه (إن الدولة القطرية في الثمانينيات تعيش أزمةً خانقة لم تشهد مثلها منذ أربعة عقود أي منذ الحرب العالمية الثانية وان هذه الأزمة تنذر في بعض الحالات ولا سيما في الدول الطرفية ذات التنوع الإثني الكبير بمزيد من تفتت الدول القائمة أو حتى اختفائها من الخريطة السياسية الإقليمية في العقود الثلاثة المقبلة)) انظر خلدون حسن النقيب، الدولة والمجتمع في الخليج والجزيرة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ط1، ص11.

(2) صدفة محمد محمود، العلاقة بين الدولة والمجتمع في اطار الحكم الرشيد، (القاهرة: مركز العقد الاجتماعي، 2009)، ص1.

(3) كولن تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة حسين علي عبد الساتر، (بغداد: منشورات الجمل، 2008)، ص100.

الثامن (Henry VIII) (1491-1547م) من أن يقنع البرلمان الانكليزي وينفصل عن كنيسة روما العالمية لأنها لم تسمح له بطلاق زوجته كاترين والتزوج من آن بولين (Anne Boleyn) التي أغرم بحبها⁽¹⁾.

إن العلاقة بين الدولة والمجتمع علاقة تصارعية تنافسية فالدولة تسعى لتشكيل المجتمع وضبطه والسيطرة عليه عبر ثلاثة عوامل هي: الطاعة والانقياد، والمشاركة السياسية، والحصول على الشرعية⁽²⁾.

إن التوجه الجديد لعلم السياسة قد أعاد النظر في مفهوم الدولة فهي لم تعد كياناً قانونياً فحسب بل هي وجود فعلي لسلطة منظمة في المجتمع وهو ما يطلق عليه بـ (الدولة) أي أنها باتت أكبر منظمة للتغيير الاجتماعي وإن العلاقة بينها وبين المجتمع هي علاقة قوة وقدرة على النفوذ فإذا ما ضعفت فقدت قدرتها في المجتمع؛ وبناءً على ذلك فقد وضع المفكر جويل ميجدال (Joel S. Migdal) أربعة احتمالات للدولة والمجتمع ضعفاً وقوةً في ضوء العلاقة بينهما⁽³⁾:

مجتمع ضعيف + دولة قوية = مجتمع قوي

مجتمع ضعيف + دولة ضعيفة = مجتمع ضعيف

مجتمع قوي + دولة قوية = دولة قوية

مجتمع قوي + دولة ضعيفة = دولة ضعيفة

قد يتبادر الى ذهن المرء وهو يرى نفوذ الدولة في الضبط الاجتماعي الى هذا الحد إن ذلك النفوذ شكل من أشكال الاستبداد السياسي، وهو

(1) فارس فرنك نصوري، "الملك هنري الثامن والانفصال عن الكنيسة الرومانية"، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الانسانية)، المجلد (37)، العدد (3)، السنة 2012، البصرة: جامعة البصرة، ص 115.

(2) محمد شلبي، المنهجية في التحليل السياسي، (الجزائر، دن، 1997)، ص 219.

(3) المصدر نفسه، ص 220.

كذلك بالفعل إذا فرضت الدولة رؤاها عن طريق القوة والتعسف، ولكن الأمر سيكون مختلفاً حين تتمكن الدولة من الضبط الاجتماعي بما تملك من قدرات تنظيمية تجعل منها محل نظر واقتداء وتأثير اجتماعي واسع.

أما الاتجاه الثاني فيرى ان الأولوية للمجتمع فهو صاحب التأثير الأكبر في رسم ملامح العلاقة لاسيما في الدولة الحديثة، وبعدها أخذ المجتمع المدني دوره البارز في المشاركة السياسية وتحولت الدولة الى دولة راعية للحقوق والامن، فالتقدم والتحديث الذي تشهده المجتمعات ما هو إلا ثمرة لثقافة المجتمع ومبادرات أفرادها العقلاء الراشدين وإن كانت لحسابات خاصة ومنافع شخصية الا انها بالنتيجة تطور المجتمع وبالتالي الدولة⁽¹⁾.

وحتى الانقسامات الداخلية للدولة لا تعود فقط الى تناقضات واختلافات الطبقة الحاكمة بل هي ترتبط ايضاً وبشكل رئيسي بدور الدولة تجاه الطبقات المسودة، فجهاز الدولة قد ينظم سجالاً بين تلك الطبقات بما يعود ايجاباً على توحيد الطبقة الحاكمة، اذ سيدفع ذلك السجال توجه تلك الطبقات الى الدولة. إن ميزان القوى بين أقسام الكتلة الحاكمة يتأثر بميزان القوى بينها وبين الطبقات المسودة⁽²⁾.

ولأهمية المجتمع بالنسبة للدولة، باتت شرعية الأخيرة تنبع من مدى إفساحها المجال للمبادرات الجماعية التي تحقق مزيد من العدالة الاجتماعية، وتحولت الدولة من مؤسسة للحكم؛ بما تملك من القوة التي تسيروهم به الى مؤسسة خادمة للمجتمع؛ بما توفره من الرفاهية له، أو ما سمي بدولة الرعاية الإلهية، وانبثق من ذلك مفهوم المواطنة الاجتماعية رديفاً للمواطنة السياسية⁽³⁾.

(1) صدفة محمد محمود، مصدر سابق. ص3.

(2) نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ط2، ص140-141.

(3) آلان سوبيو، الانسان القانوني بحث في وظيفة القانون الانثروبولوجية، ترجمة عادل بن نصر، (بيروت: المؤسسة العربية للترجمة، 2012)، ص266.

إن العلاقة بين الدولة والمجتمع علاقة تلازمية لا يمكن لأحدهما أن ينفك عن الآخر، وهشاشة أحدهما تعني بالضرورة هشاشة الآخر. فالدولة التي تتولى إدارة مجتمع منقسم ستكون منقسمة وستتحول إلى خنادق أو مليشيات متنازعة بمجرد دخول المجتمع في نزاع أهلي مسلح. فمصيهرهما واحد وهم في سرائهما وضرائهما مشتركين. إن سعي أحدهما أن ينال من الآخر هو محاولة للنيل من نفسه فالعلاقة بين الاجتماعي والسياسي علاقة بنيوية⁽¹⁾.

تبقى العلاقة بين الدولة والمجتمع جدلية تقوم على موازنة دقيقة بين فكر النخبة التي تديرها وفكر وثقافة المجتمع، ففي الوقت الذي لم تستطع نخب معينة أن تنجح في تغيير طريقة تفكير مجتمعاتها كما تحب وتتمنى كانت هناك نخب دولة أخرى استطاعت ذلك.

ليس صحيحاً أن يُلقى اللوم على الدولة لوحدها في كل حالةٍ تندهور فيها مجتمعاتها أو تعاني من حالة الانقسام أو الاحتراب الأهلي باعتبار الدولة هي الراعي والقائم بالأمر كما لا يمكن في ذات الوقت أن يلقى اللوم كله على المجتمع، ولابد من قراءة واعية لكل حالة لمعرفة التشخيص الصحيح. فالدولة ليست "مصادفة تاريخية" ولا هي ناتج من نواتج أحكام الزمن والعادة وترباط الدولة والمجتمع متأه كما يقول عبد الإله بلقزيز "من معنى الدولة ذاته، فالدولة ليست مضافاً في تاريخ مجتمع بل هي ماهيته، التي من دونها لا يكون كذلك، أي مجتمعاً"⁽²⁾. إذ لا يكون المجتمع مجتمعاً من دون دولة، بل يتحول إلى جماعات منفصلة عن بعضها البعض، والدولة تمثل المجتمع لأنها عقله وإنما تتمايز المجتمعات لتمايز الدول⁽³⁾.

(1) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 57-58.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

لا بد من التفريق بين الدولة والسلطة فالدولة "نصاب تمثيلي مجرد ومحايّد" للمجتمع وهي من تكوينها الأولي من صنع المجتمع وإرادته، وينبغي أن لا تنفصل عن تلك الإرادة ولكنها في ذات الوقت لا تنفك عن السلطة، فلا بد لكل دولة من سلطة تتمكن عبرها من فرض ما يتوجبه الصالح العام، وهذه السلطة محل منافسة بين فئات المجتمع وأحزابه تتداولها فيما بينها، لكن الدولة هي الباقية التي لا ينبغي لأي فرد من أفراد المجتمع أن يحاربها أو يضعف مؤسساتها⁽¹⁾.

وخلاصة القول في هذا المطلب أن الدولة ومهما كانت ثقافة ووعي الطبقة التي تحكمها فإنها لا يمكن أن تؤدي دورها مستقلة عن المجتمع الذي يعد أحد أركانها، قد تتقدمه بخطوة أو خطوتين، وقد ترسم له ما لا يستطيع أن يرسمه لنفسه، وقد تغير في معتقداته وآرائه ولكن كل ذلك لا يتم ما لم تجعل غالبية يعتقد بمشروعية الحكم، وتتيح له المشاركة السياسية وتغرس فيه الثقة بخطواتها وقراراتها، أو إنها تلجأ إلى استخدام وسائل القوة والقهر والتعسف لحمله على ما تريد، وحينها فإن تلك الدولة باقية ما بقي السيف نزول عند أول فرصة يضعف أو يسقط فيها السيف من يد الدولة.

المطلب الثالث: العلاقة بين الدين والدولة

كيفما يكون تفسير الدولة وظهورها فإنها مقترنة بوجود المجتمع الذي تديره، فأركان الدولة كما هي لم تتغير منذ نشأتها وحتى الآن وهي الاقليم والمجتمع (الشعب) والسلطة والسيادة. وقد أسلفنا أن الدين لصيق بالمجتمع منذ فجر الإنسانية الأول وحتى أولئك الذي يدعون بأنهم لا دينيون فهم دينيون أيضاً، وعليه فإن علاقة الدين بالدولة تلازمية.

فمن الصعوبة بمكان أن يُفصل تماماً بين الدين والدولة أياً كان تفسير

(1) عبد الله بلقزيز، مصدر سابق، 16.

الدولة وفلسفتها فهيكل الذي برر كل مظاهر جهاز الدولة بالرجوع الى المعنى والهدف والمفهوم استند في ذلك على معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية وكل هذه العلوم متفاعلة ومنفعلة بالمجتمع، أما ماركس الذي يرى أن الدولة نتيجة منطقية لصراع المالكيين والمنتجين وهما طبقتان اجتماعيتان فإن الدين عامل مهم في الصراع بين الطبقات ولا يختلف الحال مع فيبر الذي يرى الدولة على انها جهاز عقلائي قائم على البيروقراطية وأدوات الدولة هي قمعية تنظيمية تربوية عبر الجيش والقضاء والإدارة⁽¹⁾.

تعتمد العلاقة بين الدين وبين الدولة - كما يبدو للباحث - في قوتها وضعفها على ثلاثة عوامل رئيسية:

- 1 - فكر النخبة الحاكمة.
 - 2 - العلاقة بين المجتمع والدين.
 - 3 - طبيعة الدين وفكره والقائمين عليه.
- فكلما كان المجتمع أكثر التصاقاً بالدين كان الدين حاضراً أكثر في تفكير جهاز الدولة وإن كانت الطبقة الحاكمة لا تؤمن بالدين وتتمنى زوال تعاليمه وتشريعاته من المجتمع، فلا بد أن ينعكس ذلك على قراراتها وسلوكها السياسي وإن حاولت إخفائه، ولا تحتاج هذه القضية الى مزيد عناء في تفسيرها بل هي من مقدمات السياسة وفن القيادة.

وإذا كانت الطبقة الحاكمة ملتصقة بالدين ومؤمنة بأهميته فلا شك أن ذلك سينعكس على جهاز الدولة ولو كان المجتمع غير متدين وهذا يعتمد على طريقة الحكم ومقدار استبداد الحاكم حتى يصل الأمر الى اجبار المجتمع على دين بعينه أو مذهب بعينه وقد انعكس ذلك جلياً ايام الحكم المطلق لملوك بريطانيا وايران اذ كانوا يغيرون المذاهب تبعاً لرغباتهم أو مصالحهم

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 114-116.

كما بينا سابقاً ضمن هذا المطلب⁽¹⁾.

أما طبيعة الدين وفكره وقوة القائمين عليه فإن الأديان مختلفة في شعائرها وشرائعها من حيث اهتمامها بقضية الدولة وتحديد مفهومها والمسافة التي يقفها الدين من الحاكم وشرعية الحكم ومدده وتوقيتاته وغير ذلك من شؤون السلطة وتديرها فالإسلام غير المسيحية وهما غير اليهودية والثلاثة غير البوذية مثلاً.

وإذا كانت الدولة تعني عقلانية التنظيم والإدارة فإن من دواعي العقلانية مراعاة المؤثرات الموجودة في المجتمع ومن الخطأ أن نتصور أن بإمكان الدولة بما تمتلك من سلطات إكراهية وقدرات تنظيمية أن تغير الموروث الحضاري لأي شعب بسهولة؛ لأن عناصر الحضارة من لغة وفن ومعتقد لا تتغير بسهولة حتى لو بدى أن ذلك ممكناً؛ فإننا بالتدقيق والتأمل سنكتشف أن عناصر الحضارة الأصلية قد انعكست على المتغيرات الجديدة ولم تتغير إلا مسميات الأشياء، فعناصر الحضارة تلائم مزاجاً نفسياً معيناً نشأ عن وراثته ممتدة من قرون يتعذر على الفاتحين والمبشرين تغييرها بل وحدها القرون كفيلة بتغييرها⁽²⁾.

عند الحديث عن الدولة الإسلامية يبرز للواجهة أنموذجان الأول: أنموذج تجده في المؤلفات المختصة بهذا الشأن والتي تتحدث عن الإسلام الحق، وهو نموذج الدولة التي يجب أن تكون، وهو مقصد الشريعة الأسمى، الأنموذج الذي لم يرَ النور في التطبيق إلا نادراً، الثاني: الأنموذج الواقعي للدولة التي مارست الحكم بشكل فعلي، وهذه متأثرة بما تركته المؤلفات التي

(1) انظر ص 18 من هذا البحث.

(2) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتير، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ط 1، ص 62. ولغوستاف لوبون نظرية بهذا الشأن يدافع عنها ويثبتها بالوقائع التاريخية لمزيد من التفاصيل انظر نفس المصدر ص 63-70.

اشرنا اليها في النموذج الأول على الأفراد، وما تلقوه من تعليم في الزوايا والتكايا والمساجد وفي اسرهم حول الدولة المثال، والحاكم المثال؛ فكونت تركيباً نفسياً للأفراد انعكس بشكل ما على شكل الدولة وجهازها الحاكم. وعليه لا يمكن لدراسة الدولة الإسلامية أن تكون شاملة ما لم تدرس الواقع التاريخي الحقيقي للدولة الإسلامية والحالة (الطوباوية) في ذهن الأفراد⁽¹⁾.

إن السؤال عن طبيعة العلاقة بين الدين والدولة وهل الإسلام دين ودولة أم دين وليس دولة لم يكن لي طرح الا بعد منتصف القرن التاسع عشر وما بعده، وهو من الاسئلة التي وردت الينا من حضارة وواقع مختلف عن واقع الحضارة الإسلامية؛ فلم يكن احد يميز بين الدين والدولة قبل هذا التاريخ، ففي التراث الإسلامي لا يوجد دين يميز نفسه عن الدولة ولا توجد دولة تستغني عن الدين، ومهما قيل عن الحكم المسلمين وتقاعسهم عن اداء فروض دينية معينة فليس باستطاعة احد منهم أن يتخلى عن تمسكه بالدين، ولا شرعية لأي حاكم ما لم يعلن انه في خدمة الدين، ولم تكن هناك مؤسسات دينية خاصة منفصلة عن الدولة تفتي خارج نطاقها، فمنذ سقيفة بني ساعدة وحتى سقوط الدولة العثمانية لم يثر المسلمون قضية علاقة الدين بالدولة⁽²⁾.

وهنا لا بد لنا من الإشارة الى أن الدولة الإسلامية قد تشكلت بوتائر سريعة عبر الغزوات والفتوحات، وواجهت المسلمين مشكلة خلافة الرسول محمد ﷺ بعد وفاته والتي كانت السبب الرئيس وراء انقسام المسلمين الى فرقتين فرقة ترى ان الخليفة منصوب عليه وهو الذي يجب أن يتبع وبهذا تكون هذه الفرقة قد حلت مشكلة الفراغ الذي خلفه غياب الرسول ﷺ في قضية ولاية الأمر وفرقة ارتأت ان الرسول ﷺ لم ينص على ذلك وكذا القرآن الكريم، وعملت بمبدأ الشورى والاختيار من قبل أهل الحل والعقد ثم

(1) عبدالله عروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 119-121.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 62، 71.

تحولت الشورى الى نص في الخليفة الثاني ثم الى اختيار ستة اشخاص يتم الاتفاق فيما بينهم على الخليفة ثم عاد الامر الى الأمة لتختار الخليفة الرابع، ثم أصبحت الخلافة بعد ذلك ملكاً عضوضاً يورث من الآباء إلى الأبناء. وهنا يُشخص الدكتور محمد عابد الجابري أن كل ما ورد من فقه الخلافة والأحكام السلطانية ما هو الا تنظير لما آلت إليه أوضاع المسلمين واقعاً؛ فبعد شورى الامة واهل الحل والعقد أجازوا بيعه الاثني لابل الواحد ثم انتقلوا الى الغلبة والشوكة فمن قويت شوكته وجبت طاعته⁽¹⁾.

ولم يكن فقه الأحكام السلطانية للماوردي أو الفراء أو غيرهم سوى تقنين للواقع الحقيقي، وقد واجه فريق الشورى ثغرات دستورية ثلاث قادت الى أن تتحول الخلافة الى ملكية وراثية مستبدة⁽²⁾:

- لا يوجد نص لكيفية تعيين الخليفة.
- لا يوجد نص لتحديد مدة بقاء الخليفة خليفة.
- لا يوجد نص لتحديد اختصاصات الخليفة.

ويرى الجابري أن إشكالية ثنائية الدين والدولة (فصل الدين عن الدولة) التي تبنتها جماعات النهضة العربية منذ عام 1860م وحتى يومنا هذا واعتبرتها شرطاً للتقدم الحضاري هي إشكالية زائفة لأنها تريد أن تغطي مشاكل الحاضر وتقفز عليها لتجعل من تلك الإشكالية شرطاً للنهضة والتقدم وهي بذلك تدمج بين مشكلتين منفصلتين لا علاقة لأحدهما بالآخرى⁽³⁾ هي "استلهاً التجربة الدينية الأوروبية، ومشكل الطائفية الدينية، وربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة أي استلهاً النهضة الأوروبية".

(1) ابو يعلى محمد بن يعقوب الفراء الحنبلي، ت: 458هـ، الاحكام السلطانية،

(بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، ص20.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص75-81.

(3) المصدر نفسه، ص 98 ويرجع الجابري أسباب تلك الدعوات في المجتمع العربي المعاصر إلى أسباب ثلاثة، المصدر نفسه، نفس المصدر، ص97.

وبعد كتابات ابن خلدون (1332-1406م) حول الدولة القائمة على حب المُلْك والتفرد بالسلطة، وإن الدين ما هو إلا وسيلة لإقناع البدو بالانقياد والخضوع للدولة وإن الملك لا يتم بالدعوة الاخلاقية والدينية دون قوة العصبية، كتب نيقولا ميكافيلي (Nicolas Machiavelli) (1496-1527م) بموضوع الدولة فجرد كل الملوك من دعوات الأخلاق والمبادئ التي يدعونها وعدّها مجرد ألاعيب سياسية وإنّ الملك يجب أن لا يقف بوجهه أي قيمة اخلاقية أو دينية بل إن كل شيء مباح للملك من اجل أن يحتفظ بالمُلْك وبعده جاء دور توماس هوبز (1588-1679م) الذي وصف الملك المطلق بأنه ضرورة حتمية تتطلبها طبيعة النفوس والمجتمعات وإن بديل السلطة المطلقة هو الفوضى وسادت هذه الافكار حتى قيام الثورة الجليلة في بريطانيا عام 1688م، فانبرى البريطاني جون لوك (1632-1704م) لنشر افكاره حول الدستور وإن الملكية الدستورية هي البديل الممكن والمتاح للاستبداد والحكم المطلق ووضعت افكار مواطنه هوبز و ميكافيلي جانباً⁽¹⁾.

يعود الأصل الى القبول الشكلي بتدين الحاكم وكونه كافياً لقبول الحكم منذ القرن الثالث الهجري عندما تبلورت النظرية السياسية التقليدية في الفكر السياسي الإسلامي.

فبينما كانت هذه المدرسة تستلهم مبادئ وقيم العهد النبوي والراشدي فإنها لم تجد من بد في الانقياد للحاكم المستبد بعد أن رأت ان الدماء التي تدفعها لإزالته كثيرة والصراعات التي تخلفها محاولة تغيير عميقة تعود سلباً على المجتمع الإسلامي برمته، ومنذ ذلك الوقت برز معيار نظري لمعرفة مدى انحراف هذا الحاكم عن الصفات التي يجب ان يتحلّى بها قياساً على العهد الراشدي ويوزن هذا الانحراف مع تكلفة ازالته، لذا افتت طائفة واسعة من

(1) عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية معاصرة، (لندن: دار الحكمة، د.ت)، ص 26.

العلماء من أهل السنة "إذا قبل الحاكم الالتزام ظاهرياً بقبول الشريعة وقيم الإسلام، فيمكن عدّ حكمه قانونياً، حتى وإن ارتكب مخالفات واضحة للشريعة، ومهما كثرت مخالفاته وعظمت فإن إزالته لا ينصح بها إلا إذا كانت تكلفتها معقولة" ⁽¹⁾.

وقد وصل حد التفكير بأهمية الدولة عند بعض مراجع الشيعة إلى أنها أي الدولة والحفاظ عليها يتقدم حتى على الفرائض كالصوم والصلاة كما جاء في خطاب للسيد الخميني (رحمه الله) في شباط عام 1988م، وعندما أراد أحد العلماء التوضيح بأن ذلك يعني أن حماية الدولة مع حماية الفرائض رد السيد الخميني بالتأكيد على أن حفظ الدولة أهم من حفظ الفرائض؛ لأن الشريعة ستزول بمجملها عند زوال الدولة ⁽²⁾.

إن فصل الدين عن الدولة مطلقاً أمر لا يمكن قبوله ولا تصوره حتى في الدول الأوروبية - وسيأتي الحديث عن ذلك في المباحث القادمة - فقيم السياسة إنما تصدر عن معتقدات المجتمع وقيمه وإيمانه، والا فإن الدولة حين تفصل الدين تماماً لا تكون إلا نافيةً لهوية المجتمع وقيمه وعاداته وتقاليدته، أما إذا كانت الدولة تعبير عن الإرادة العامة للمجتمع والإجماع المحلي فيه فلا يكون هناك من تناقض جذري بين الدين والدولة. إن السلطة من حيث الأصل والطبيعة تستمد مشروعيتها حين تنفذ في سياستها المبادئ والقيم الاجتماعية النابعة من إيمان الجماعة وأعرافها وعاداتها. وكل ما يرد من دعوات لمدينة الدولة أو علمانيتها إنما يقع في التمييز بين وظائف الدولة ووظائف علماء الدين وليس الفصل بين الدولة والدين ⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 64.

(2) عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية معاصرة، مصدر سابق، ص 108.

(3) برهان غليون، نقد السياسة الدين والدولة، (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2013)، ط 6، ص 393، 395.

المبحث الثاني

الدستور ودوره في تحديد العلاقة بين الدين والدولة

إذا كان الدستور هو العقد الاجتماعي الذي ينبغي احترامه من طرفيه وهما الدولة والمواطنين، فهو إذن قطب الرحى في تحديد الحقوق والواجبات لكل منهما، وخارطة الحركة الاجتماعية والسياسية في إقليم الدولة المعنية؛ وهو في ذات الوقت معيار الالتزام بمصالح الطرفين والحكم الذي يحكم بينهما في حال التنازع. ولتعدد الواجبات والحقوق من جهة وأهمية موضوع الدين الذي تمت الإشارة إليه في المبحث السابق، التفتت الدساتير إلى نظم وصياغة العلاقة المناسبة لكل اجتماع سياسي في هذا الموضوع. ولأهمية هذا العقد وهذه الوثيقة ينبغي دراسة مفهومها وجذور نشأتها ومدى التصاقها بالمجتمع والتفريق بينها وبين ما يشابهها من مصطلحات وهذا ما سيتم بحثه في هذا المبحث وعلى ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: في مفهوم الدستور وجذور نشأته

يشير البعض إلى أن أرسطو (ت: 325 ق. م) أول من كتب عن الدستور والقانون الدستوري إذ كتب وثيقةً بالغة الأهمية ضمت 158 دستوراً وقد وصلنا منها دستور أثينا وقد قسم دراسته على نحو لا يختلف عن تقسيمنا الحالي فبعد عرضٍ للتاريخ الدستوري في الجزء الأول تناول في الجزء الثاني السلطات الثلاث في المدينة السياسية والعلاقة بينها، لذا فالدستور عند أرسطو هو "النظام السياسي للمدينة السياسية وما يترتب عنه من تنظيم للسلطة السياسية ولمهامها وضبط العلاقة التي يجب أن تربطها بالمحكومين"⁽¹⁾. غير

(1) محمد رضا بن حماد، المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية، (تونس: دن، 2010)، ط2، ص 5.

أن هذا لا يعني أن الدساتير بشكلها ومعناها الحديثين كانت موجودة منذ ذلك الزمن، فغاية ما كان موجوداً هو وجود عدة قواعد لم تكن مدونة بشكل يمكن تمييزها عن القوانين العادية، وعلى غرار اليونان فإن العصور الوسطى هي الأخرى لم تكن تعرف الدساتير بشكلها الحالي⁽¹⁾.

وكما أن وجود المجتمع السياسي شرط لوجود الدستور فإن الدستور معاصر لوجود المجتمع السياسي فالدستور موجود ما وجدت الدولة، رغم أن استعمال مصطلح دستور (constitution) لم يظهر إلا حديثاً، ومع استعمال المصطلح في فرنسا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان إلى جانبه مصطلحات مثل قوانين أساسية، وأعمال دستورية، أما في مصر فلم يستعمل المصطلح إلا في عام 1923م⁽²⁾، وأما في العراق فلم يستخدم إلا في عام 1958م.

مثلما أن القانون ظاهرة اجتماعية حتمتها طبيعة البشر وتنازعاتهم وجبلتهم في أن يعيشوا مجتمعين ليتمكنوا من قضاء حوائجهم فإنه من غير الممكن تصور جماعة سياسية بشرية منظمة تعيش بأمن واستقرار وتسير بقواعد منضبطة من غير أن يكون هناك دستور يحدد القواعد التي تحكم سير هذه الجماعة وينظم شؤونها. وعلى ضوء هذا الفهم فإن وجود الدستور قد اقترن بوجود المجتمع السياسي المنظم منذ القدم⁽³⁾.

إن الحديث عن الدستور يعني في جزء مهم منه حديث عن القانون بل يكاد أن يتطابق القانون والدستور في الوثيقة الدستورية، فالدستور هو القانون

(1) المصدر نفسه، ص40؛ حسن مصطفى البحري القانون الدستوري النظرية العامة، مصدر سابق، ص35.

(2) عبد الفتاح ساير، القانون الدستوري، مصدر سابق، ص106، 107.

(3) حسن مصطفى البحري، القانون الدستوري النظرية العامة، (دمشق: جامعة دمشق، 2009)، ط1، ص35.

الأعلى في البلاد وهو القانون الاساس فهو اذن وثيقة قانونية تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم وكل ما يتعلق بشؤون الحكم.

الدستور هو التنظيم القانوني لحل المشكلة القائمة نتيجة الصراع بين الحكام والمحكومين في المجتمع السياسي (الدولة)، وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم أو التوفيق بين السلطة والحرية في صياغات قانونية هو ما ينهض به الدستور أو القانون الدستوري⁽¹⁾.

وتعد مصادر الدستور الرسمية التي تُكسبه قوةً إلزامية محدودة وهي العرف الذي طالما كان مصدراً وحيداً في عهد الممالك يوم كانت السلطة غالبية على الحرية، وبسبب الاكتفاء بالعرف مصدر وحيد للدساتير القديمة نفى البعض وجوده في تلك الفترة حتى ميلاد مصدره الثاني وهو التشريع وظهور ما يعرف بالدستور المكتوب في سنوات الثورة الفرنسية وبدأت تشيع فكرة تدوين الدستور ليكون سبباً في نشر المبادئ الأساسية للثورة⁽²⁾.

إن تطور الصراع بين الحاكمين والمحكومين عبر التاريخ ورسوخ المطالبة بحقوق الأفراد في المشاركة في الحكم قد أوجد صيغة حضارية تحدد الحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم وهذه الصيغة الحضارية هي القواعد العليا التي تنظم تلك العلاقة وتبين تلك الحقوق والواجبات والتي أطلق عليها الدستور⁽³⁾.

ورغم ان الجمعية الوطنية التأسيسية الفرنسية قد أوجبت تدريس مادة الدستور الفرنسي على طلبة الحقوق في عام 1791م إلا ان ذلك لم يتم ولم تدرس مادة القانون الدستوري إلا في عام 1834م من قبل جيزو (Jizu) الذي

(1) عبد الفتاح ساير، القانون الدستوري، مصدر سابق، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

(3) نعمان احمد الخطيب، الوجيز في الانظمة السياسية والقانون الدستوري، (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2011)، ص 437.

كان وزيراً للتعليم في عهد الملك لويس فيليب (Louis Philippe) بعد أن فرض تدريسها في كلية الحقوق جامعة باريس لأغراض سياسية هدفها جعل الرأي العام الفرنسي يستسيغ فكرة الملكية الدستورية ولا يعارض الملك لويس فيليب الذي كان موالياً له وقد أعطى دروس المادة الاستاذ الايطالي الأصل بلغرينو روسي الذي كان مدرساً للمادة في ايطاليا كونها قد سبقت فرنسا في هذا المجال⁽¹⁾.

وعليه فالدستور ينبغي أن يضم⁽²⁾:

- القواعد التي تنظم علاقة الحاكم بالمحكومين.
- صلاحيات السُلْط.
- كيفية تعيين الحكام.

المطلب الثاني: في التمييز بين القانون الدستوري وبين الدستور

للقانون الدستوري تعاريف متعددة طبقاً للمعيار المتبع في تعريفه فعلى ضوء المعيار التاريخي يعرف بأنه "مجموعة القواعد القانونية الواردة في الوثيقة الدستورية والتي تحدد السلطات العامة في ظل نظام نيابي حر يكفل للأفراد حقوقهم وحرياتهم"⁽³⁾، ويعرف وفق المعيار الشكلي بأنه "مجموعة القواعد القانونية الواردة في الوثيقة الدستورية". وفي ضوء المعيار اللغوي عُرف بأنه "مجموعة القواعد القانونية في عموميتها التي تنظم العلاقات الانسانية والتي تعتبر أساسية في حياة المخاطب بها" أما طبقاً للمعيار الأكاديمي فإنه "فرع من فرع القانون العام يبين العلاقة بين الدولة باعتبارها

(1) حسن مصطفى البحري، القانون الدستوري النظرية العامة، مصدر سابق، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص5-6.

(3) سعد عصفور، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1980)، ص17.

صاحبة السيادة وبين الأفراد"، وكل تلك التعاريف وجهت لها انتقادات وجهية تستحق التأمل والتوقف⁽¹⁾.

لقد وجد بعض الباحثين أن انسب التعاريف وأقربها إلى مفهوم القانون الدستوري هو ما اسند إلى المعيار الموضوعي وهو المعيار الذي ينظر إلى ما يتناوله القانون الدستوري فهو لا ينظر إلى وثيقة الدستور بل ينظر إلى ما هو دستوري من حيث الجوهر سواء وجد في الدستور أم لا، أي إلى المواضيع التي يعالجها القانون الدستوري، وقد حدد الفقيه الفرنسي لا فيريير هذه المواضيع بطبيعة الدولة مركبة أم بسيطة، وشكل الحكومة ملكية أم جمهورية، ووصف السلطات العامة في الدولة واختصاصاتها والعلاقة بينها وبين الأفراد⁽²⁾.

ولابد من الإشارة إلى الترابط الوثيق بين الدستور كوثيقة وبين القانون الدستوري كجزء من فرع القانون العام فمن الباحثين من يعرف القانون الدستوري بأنه "جزء من القانون العام الذي يحتوي على مجموعة القواعد والمؤسسات التي تُشكّل في محيط الدولة دستور الدولة"⁽³⁾، فدستور الدولة هنا هو المصدر الوحيد للقانون الدستوري.

ويعرف دوفرجييه (Maurice Dufarge) القانون الدستوري بأنه: "قسم من القانون ينظم المؤسسات السياسية للدولة" ويضيف: ".....بعد أن سارت العادة على تجميع قواعد القانون المتعلقة بالمؤسسات السياسية في نص خاص ذي طابع رسمي يسمى الدستور"⁽⁴⁾.

(1) لمزيد من التفصيل انظر نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2011)، ط7، ص 446-449.

(2) نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص 449 نقلاً عن: Laferriere: Manual de droit Consitutionnel. paris. 1947.

وعليه يعرف القانون الدستوري بأنه "مجموعة القواعد القانونية التي تبين نظام الحكم في الدولة وعلاقته مع المواطنين" (نعمان أحمد الخطيب، مصدر سابق، ص 449).

(3) القانون الدستوري والانظمة السياسية، مصدر سابق، ص 8.

(4) موريس دوفرجييه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الانظمة السياسية الكبرى،

غير أن هذه النصوص التي تجمع في الدستور لا تستطيع أن تعالج كل ما يستجد بشأن الدولة والحكم فتخفق في بعض الأحيان وهذه الإخفاقات التي يقع فيها النص الدستوري هو الذي يميز بين القانون الدستوري والدستور ومن بين هذه الاخفاقات⁽¹⁾:

1 - عدم القدرة على الإحاطة بكل جوانب الحياة السياسية وذلك لتشعبها وتعددتها وصعوبة التنبؤ بما يحصل في المستقبل من صراعات ومناكفات بين السلطات الثلاث وداخل كل سلطة على حدة. فقد لا يتطابق الدستور النظري مع مجريات الحوادث ففي الولايات المتحدة الذي نص دستورها على الفصل بين السلطات لغرض التوازن بينها، ظلت السلطة الأقوى متناوبة تارةً لدى الكونغرس وأخرى لدى الرئيس.

2 - تطور الحياة السياسية وعدم قدرة الدساتير في بعض الأحيان على مواكبة هذا التطور لاسيما في الدساتير التي تمتاز بصعوبة تعديلها، فالتنازع في الحياة السياسية يكون سبباً في ديناميكيته وتغيرها⁽²⁾.

غير أن هناك من انتقد ربط القانون الدستوري بوثيقة الدستور وعدّ الثاني المصدر الوحيد للأول معللاً ذلك بسببين: الأول: وجود نصوص دستورية ليست لها علاقة بالقانون الدستوري وإنما وجدت هناك لإعطائها ضمانات وحصانة دستوريتين كما في نص المواد (78-85) من الدستور التونسي الصادر عام 1861م والتي تناولت النظام الأساس للوظيفة العامة وهي التي تقع ضمن القانون الإداري⁽³⁾. والثاني: وجود قواعد ذات مضامين دستورية

ترجمة جورج سعد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1992)، ص 8.

(1) محمد رضا بن عباد، مصدر سابق، ص 27-30.

(2) لمزيد من التفصيل انظر: محمد رضا بن حماد، مصدر سابق، ص 27-30.

(3) جاءت هذه المواد تحت الباب الحادي عشر بثمان فصول تحت عنوان في المتوظفين على الإطلاق وما لهم وما عليهم. انظر دستور تونس لعام 1861م، الباب الحادي عشر.

ولكنها غير منصوص عليها في الوثيقة الدستورية، إذ لا يمكن في معظم الأحيان للسلطة التأسيسية التي تُكلف بوضع الدستور أن تحيط بجميع الجوانب العملية والنظرية للنظام السياسي ومؤسسات الدولة مما يسبب ثغرة في الدستور تكمن في غموض النص الدستوري تارةً أو لعدم وجود النص تارةً أخرى، فلا يمكن تلافي هذه الثغرة إلا بالرجوع الى العرف الدستوري أو أي مصدر من المصادر المكتوبة غير الدستور كالقوانين الانتخابية أو الأنظمة الداخلية للمجالس النيابية أو بعض القرارات القضائية⁽¹⁾.

فلم يعد القانون الدستوري مقتصرًا على دراسة الوثيقة الدستورية، فقد بات يعرف حديثاً بأنه: "الإحاطة القانونية بالظواهر السياسية في إطار الدولة" أو كما عرفه العميد الصادق بلعيد بأنه: "دراسة التنظيم الايديولوجي والقانوني للمجتمع السياسي". فمع أهمية النص الدستوري في إعطاء فكرة عن نظام الحكم في الدولة ومظهرها السياسي إلا أن الاعتماد على ذلك وحده لم يعد كافياً في التوضيح الكامل لمجمل الظواهر السياسية في الدولة وحقيقة النظام وكيفية سيره⁽²⁾.

وبناءً على ما تقدم فإن أية قواعد لا تتضمن تنظيم شؤون الحكم وتداول السلطة لا تعد قواعد دستورية وإن تضمنتها وثيقة الدستور كما إن أية قواعد تنظم هذا الشأن تعد دستورية (من اختصاص القانون الدستوري) وإن لم تتضمنها تلك الوثيقة⁽³⁾. فقد يتناول القانون الدستوري ما لا يتضمنه الدستور، وقد يوجد في الدستور ما هو خارج نطاق القانون الدستوري.

(1) المصدر نفسه، ص 12-13 وانظر أيضاً مورييس دوفرليه، ترجمة جورج سعد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1992)، ص 13؛ وانظر أيضاً: نعمان احمد الخطيب، مصدر سابق، ص 488.

(2) محمد رضا بن حماد، مصدر سابق، ص 25-26.

(3) حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1986)، ص 81.

المطلب الثالث: الدستور والتنظيم المجتمعي

يمكننا الحديث تحت هذا العنوان باتجاهين، الأول تأثير الدستور على المجتمع، والثاني تأثير المجتمع على الدستور، فالدستور وثيقة قانونية كما اسلفنا، والقوانين يُنتجها المجتمع كنوع من أنواع الحماية، أي ينتجها عن حاجة وبالتالي فهي انعكاس عن طبيعته ونموه وحضارته. لكنه - أي الدستور - بعدما ينتجها المجتمع يكون حاكماً وفيصلاً في توجيه المجتمع وبنيته الفوقية (الدولة).

يقول مونتسكيو "القوانين في أوسع معناها هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية..... والقوانين هي الصلات بين هذا العقل ومختلف الموجودات وصلات هذه الموجودات المختلفة فيما بينها"⁽¹⁾. فما يفرض القوانين المنظمة هي طبيعة الأشياء سواء كانت هذه الأشياء الله (جل جلاله) أو الطبيعة أو الانسان ولكل مقام قوانينه الخاصة فالله الذي يعلم القانون لانه صنعه فهو مسبب الأسباب لان القوانين قائمة على العلة السببية وللطبيعة قوانينها وللانسان قوانينه⁽²⁾.

تبدأ حاجة المجتمع الى قوانين من حين تكون المجتمع فبعد أن كانوا أفراداً متساوين يسالم أحدهم الآخر يبدأ كل فرد يحاول أن يسخر إمكانات المجتمع لصالحه فتنشأ حرب الأهليين في المجتمع الواحد وبنفس المنظار يسعى كل مجتمع أن يزحف على ممتلكات مجتمع آخر فتنشأ حروب الأمم ويوجب هذان النوعان من الحروب وضع قوانين تحفظ حقوق الناس، والناس إما يكونوا أمماً لها قوانينها الخاصة فيكون هناك حقوق الأمم واما أن تكون

(1) مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، (القاهرة: اللجنة الدولية لترجمة الروائع البشرية الانسانية (الاونسكو)، 1953)، ج 1، ص 11-12.

(2) آلان سوبيو، مصدر سابق، ص 108.

هذه القوانين منظمة لشأن الناس مع حكامهم فتكون الحقوق السياسية وإما ان تكون لتنظيم شؤون الناس مع الناس فتكون الحقوق المدنية وكل ذلك محكوم بمبدأ مهم هو " يجب على مختلف الأمم أن تأتي أعظم خير في السلم وأقل شر في الحرب ما أمكن وذلك من غير إضرار بمصالحها الحقيقية " ⁽¹⁾.

أما غوستاف لوبون فيقول: (ولا يُقال عن أية حكومة أو عن أي نظام إنهما طيبان بالمطلق أو فاسدان بالمطلق، ومن المحتمل أن كانت حكومة ملك الداهومي ⁽²⁾ صالحة للأمة التي كانت تسوسها، وقد يكون أحكم الدساتير الأوروبية سيئاً لهذه الأمة، ومن المؤسف أن يجهل رجال الدولة هذه الحقيقة ويرون أن الحكومة سلعة للتصدير وأن من الممكن حكم المستعمرات بنظم أم الوطن. وهذا يعدل محاولة إقناع السمك بالعيش بالهواء بحجة ان التنفس الهوائي هو تنفس جميع الحيوانات العليا) ⁽³⁾.

وكم يبدو دقيقاً هذا الوصف للباحث إذ يبين عمق العلاقة بين المجتمع والنظام الدستوري الذي يحكمه وكأن النظم الدستورية ثمر لشجرة النظم الاجتماعية التي تسود المجتمع. فلكل مجتمع عاداته وتقاليده وطريقة عيشه بل طريقة تفكيرٍ تراكت عبر القرون.

وإذا كانت الدساتير هي الكادر القانوني لمشكلة الصراع بين الحاكم والمحكوم، فإن أفضل الدساتير هي تلك التي تتضمن حلولاً تتلاءم مع نتائج ذلك الصراع، فما هي الفائدة من نصوص دستورية تعالج مشكلة ما لا يعيها

(1) مونتسكيو، روح الشرائع، مصدر سابق، ص 17.

(2) الداهومي: هو الاسم الذي كان يطلق على جمهورية "بنين" حالياً في عهد الاستعمار الفرنسي وما بعده من العام 1958 وحتى العام 1975م من موقع ويكيبيديا على الانترنت الرابط

https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%85%D9%87%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9_%D8%AF%D8%A7%D9%87%D9%88%D9%85%D9%8A

(3) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، مصدر سابق، ص 89.

الحاكم أذاً صاغية، ولا يستطيع المحكوم تطبيقها من دون إذنٍ منه⁽¹⁾، من هنا تأتي أهمية المضامين الدستورية وقوة ملائمتها للمرحلة التي يعيشها صراع الحاكم والمحكوم، صراع السلطة والحرية، صراع البنية الفوقية وهي الدولة والبنية التحتية وهي المجتمع.

وبناءً على ما تقدم فإن التعريف الأنسب للدستور هو أنه " مجموعة القواعد القانونية والعرفية التي تحدد أو بتعبير أدق تبين الطريقة التي تمارس بها السلطة من قبل القابضين عليها"⁽²⁾.

(1) عبد الفتاح ساير، القانون الدستوري، (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 2004)، ط2، ص118.

(2) منذر الشاوي، القانون الدستوري، مصدر سابق، ج2، ص138.

المبحث الثالث مقاربات الدولة الدينية وأضدادها

سبق البحث في مفهوم الدولة وتاريخها ونشئها، ومادام البحث في جدلية الدولة والدين وتأثير ذلك على البنية الدستورية، فمن المفيد أن تكون هناك رؤية واضحة لثلاث أنواع من الدول، وتحديد إطار نظري لها، واستشراف لأهم معالمها كي نحدد في نهاية البحث شكل الدولة في العراق ومصر وتحت أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة يمكن ضمها. وما هو التقارب والبعد بين هذه الأنواع. وعليه فسيقع هذا المبحث في ثلاثة مطالب، الأول: الدولة الدينية، والثاني: الدولة العلمانية، الثالث: الدولة المدنية.

المطلب الأول: في مفهوم الدولة الدينية

الدولة الدينية مصطلح مركب من مصطلحي الدولة والدين ورغم أن الباحث قد تعرض فيما سبق للمفهومين في المبحث الأول من هذا الفصل إلا أن خصوصية مصطلح "الدولة الدينية" يستدعي إحضار المزيد من التوضيح لكلا المفردتين إذ تبرز أهمية التفريق بين الحكومة والدولة فالدولة في العلوم السياسية المعاصرة هي "الاجتماع الإنساني الذي يعيش على أرض معينة ويمتلك حكومة لها سلطة تنفيذ القوانين بحق الأفراد" فالحكومة وفق هذا التعريف عنصر من عناصر الدولة. أما إذا عرفت الدولة على أنها "السلطة السياسية المنتظمة والتي تمارس الأمر والنهي بحق الأفراد" فإن مصطلح الدولة هنا يتفق مع مصطلح الحكومة⁽¹⁾. وهذا ما نعينه بالدولة في مطلبنا هذا. وطبقاً لما تقدم فإن الدولة لا تعني خصوص السلطة التنفيذية الإجرائية

(1) أحمد الواعظي، الدولة الدينية؛ تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة حيدر حب الله، (بيروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، ص 20.

للبلاد والهيئة الحاكمة من الأفراد بل تعني كل الهيئة الحاكمة المشتملة على مؤسسات السلطة وكياناتها، وتشتمل على سلطة الأمر والنهي (Authority) والمؤسسة والبنية (Structure) ومجموعة الوظائف التي تمارسها والوظيفة المحددة لها على المستوى الاجتماعي العام وأمام الحكومات الأخرى (Function)⁽¹⁾.

أما في معنى الدين ورغم أن الباحث قد تناول ذلك أيضاً إلا أن مطلق معنى الدين لا يستقيم ومعنى الدولة الدينية في مبحثنا هذا فالدين واسع جداً قد يكون عبادة لصنم أو تقديس لشيء أو إيمان بفكرة وقد يكون منشأ انساني أو إلهي وقد يكون عقيدة وشريعة وقد يكون عقيدة فقط، ولجهة تنوعه واتساعه بدا لنا في المبحث السابق تنوع العلوم التي درسته ما بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع النفسي وفلسفة الأديان ولذا فالدين الذي نعينه بهذه الدراسة هو الإسلام كونه الدين السماوي الإلهي الذي احتوى على الجوانب الآتية⁽²⁾:

- 1 - الاعتقادات التي يُطالب المؤمنون بهذا الدين الاعتقاد بها كوجود الله وقيام القيامة والجنة والنار والحساب الآخروي وغيرها.
 - 2 - جانب الشريعة والسلوك وهو كل ما يتعلق بالعبادات التي تنظم الاتصال بالله تعالى والمعاملات المدنية بين المتدينين بالدين نفسه ومع غيرهم، وسائر التنظيمات الاقتصادية والسياسية والعسكرية.
 - 3 - الاخلاقيات وتشمل الحث على الفضائل واجتناب الرذائل والتخلق بما يرضي الله ومجموعة القيم الاجتماعية والمثل الاخلاقية.
- إن اشتمال الدين على هذه الجوانب الثلاثة يدخل ضمن ما نعينه بالدين في مصطلح الدولة الدينية.

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 25-26.

وبالعودة إلى ما يعنيه الباحث مفهوماً في مصطلح الدولة الدينية ينبغي التوضيح أن لكل دولة في العالم طموح معنوي تبغي تحقيقه وغاية بعيدة تنوي الوصول إليها، ومهمة كبيرة تتطلع إلى إنجازها، وهي بذلك توجه جميع امكاناتها وقدراتها لتحقيق هذه المهمة، وهذه المهمة هي الفيصل في تحديد الدول وأنواعها وتفريقها بعضها عن بعض⁽¹⁾. بل إن البعض يذهب لأكثر من ذلك فيعد الدولة بأنها "نقطة ارتكاز نهائية لأي نشاط سياسي، وثمرة عليا لأي مشروع مطلبى أو تغييرى، والمصب النهائي لأي رؤية مجتمعية. فالدولة ليست مضافة إلى المجتمع بل هي المجتمع نفسه منظور إليه من أعلى مستويات تنظيمه لنفسه، إنها - أي الدولة - داخلية ومرجع هويته ومبرر وجوده"⁽²⁾.

واستناداً إلى ما سبق فإن من الصعوبة أن يتم عزل الدين تماماً عن الدولة، لذا فهناك طائفة واسعة من الدول الدينية ولكنها تختلف حسب مقدار رجوعها للدين.

وعليه فالدولة الدينية هي تلك الدولة التي تجعل من الدين مرتكزاً أساسياً في قيمها ومهامها وتطلعاتها. ويجب التفريق بين أن تكون الدولة هي نتاج الدين وحينها يمكن سلخ الدولة عن الدين أو أن تكون الدولة نتاج انساني يستند في قيمه الأساسية للدين وهنا لا يمكن سلخ الدين عن الدولة لأن ذلك يعني سلخ الدولة عن أهم ركائزها الإنسانية⁽³⁾.

فمعيار الدولة الدينية هو أن يكون الدين مرجعاً وراسماً لشؤون الدولة

(1) فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة؛ الفكر السياسي الشيعي، (بيروت: دار المرتضى؛ دار الحلبي، 2012)، ص 49.

(2) شفيق جراي، الدولة المدنية والدولة العلمانية، جريدة الأخبار، بيروت، العدد 1408 في 11/4/2011 نقلاً عن وجيه قانصوه، الدولة والمجتمع المدني جريدة الأخبار، بيروت، بتاريخ 16/12/2006.

(3) شفيق جراي، المصدر السابق.

السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وحاكماً على اختيار من يدير الدولة وعلاقات مؤسسات الدولة مع بعضها، وأن تُفَعِّلَ التعاليم الدينية على مختلف مجالات الحياة، وأن يقوم حكام الدولة وأصحاب السلطة فيها بمراعاة التعاليم الدينية في قراراتهم وعلاقاتهم وسلوكهم وأن يسعوا "لحفظ الأصول والأهداف والقيم التي يقررها الدين"⁽¹⁾.

ويعرفها السيد (حسن عز الدين بحر العلوم) بأنها "نظام حكومة دينية ينفذ القائم على رأسها تعاليم إلهية محددة لا يحاسب عليها إلا أمام الله، فلا سلطان لأحد في حسابه، يفعل ما يجب أن يخضع له الشعب، لأن ما يفعله مستمد من أمر الله، أو بوجه أدق من أمر إله"⁽²⁾.

وهنا يبدو الفرق بين التعريفين، ففي الأول تجعل الدين مرتكزاً أساسياً، وفيه إقرار أن الدولة منتج إنساني، وبما أنه كذلك فالدولة تأخذ حتماً بما يتصف به أناسها، وبما أن الدين جزء من مكونات أولئك الأناس، فلا بد أن تتصف الدولة بالدين. أما التعريف الثاني للدولة الدينية فقد منع على الناس محاسبة الحاكم، لأنه يحكم بأمر الله، وينفذ أمر الله ويعاقب بأمر الله، وعلى المحكومين السمع والطاعة والقبول والرضا، وإلا فإنهم لا يعصون الحاكم، بل يعصون الله إذا ما عصوه. وهذا النظام هو من عرفته مصر الفرعونية، وبابل وسومر وأكد في بلاد الرافدين، واليهودية في عهد حكامها وقضاتها، والمسيحية في القرون الوسطى⁽³⁾. ومن هنا فإن إطلاق اللفظ اليوناني "التيوقراطية Theocracy" على الدولة أو الحكومة الدينية، والذي جاء من لفظتي ثيوس ومعناه الله، والآخر كراثوس ومعناه القوة والسلطان فهي

(1) أحمد الواعظي، الدولة الدينية، مصدر سابق، ص 42.

(2) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الشيوقراطية والديمقراطية، (النجف الأشرف: مؤسسة العطار الثقافية، 1438هـ)، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ص 25، نقلاً عن روبرت وثنو، موسوعة السياسة والأديان، ج 3، 1998.

الدولة القائمة على سلطان الله في الأرض⁽¹⁾.

وقد اتخذت الدولة وعلاقتها بالدين في التاريخ السياسي المدون ثلاثة أشكال تتداخل في كل شكل نماذج عديدة صعوداً ونزولاً⁽²⁾:

الأول: تماهي الدين مع الدولة تماماً وهو ما يمكن أن نطلق عليه الدولة الدينية، وهذه الدولة تستمد شرعيتها المطلقة من الدين، وإنها تطبق تعاليم الدين وزعيمها إما أن يكون هو الإله على نموذج الدولة الفرعونية، أو إنه يحكم بالحق الذي أعطاه إياه الإله كما في حكم الملوك في القرون الوسطى في المسيحية.

الثاني: دولة تستمد شرعيتها من الدين ويمكن أن نطلق عليها دولة متأدنية وهي الدولة السلطانية في الإسلام، فهي دولة تتوسل بالدين لاكتساب المشروعية، فالسلطان ليس إمام دين أو عالم دين، وإنما يدعو إلى الصلاة، فحسب.

الثالث: دولة تقف على الحياد من الأديان فلا تؤيد ولا تعترض وهذه الدولة هي الدولة العلمانية.

وهناك من يرى أن وصف الدولة بالدينية يقع في سبعة مراتب⁽³⁾ هي:

1 - هي الدولة التي يدين أصحاب السلطة السياسية بدين معين فتكون مرافق الدولة ومؤسساتها كافة بيد المؤمنين بهذا الدين، فهي رديفة لدولة المتدينين.

(1) حسن عزالدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مصدر سابق، ص25، نقلاً عن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت)، ج1.

(2) عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص27-28.

(3) المصدر نفسه، ص28-31.

- 2 - هي الدولة التي يتولى السلطة السياسية فيها طبقة خاصة من رجال الدين يكونون هم الواسطة بين الله والمحكومين، بين الألوهية والربوبية من جانب والإنسانية من جانب آخر؛ وإن هذه السلطة قد خصت بها السماء رجال الدين المقدسين دون غيرهم وهم من يمنحون هذا الحق للملوك عبر ما يعرف بالحق الإلهي وعلى هذا النمط كانت الدول الأوروبية في القرون الوسطى.
- 3 - هي الدولة التي تقتصر تعاليم الدين فيها على المجتمع المدني دون المجتمع السياسي، فأمور السلطة وتداولها وطريقة الحكم يظل شأنًا مدنيًا أما أوامر هذه السلطة وتعاليمها والقوانين التي تصدرها لإدارة علاقات المجتمع فينبغي أن تكون دينية.
- 4 - الدولة الدينية هي الدولة التي تحرص على نشر قيم الدين وآدابه وأخلاقه العامة وتتعهد بالدفاع عن هذه القيم والحرص على أن يكون السلوك الخاص دينيًا دون التعرض للنظام السياسي وطبيعته ومواصفاته أفراداً.
- 5 - الدولة لا تكون دينية حتى تستلهم كافة قوانينها وتعاليمها ونظامها السياسي وفلسفتها الاجتماعية والاقتصادية، بل وخطط تنميتها وإدارة شؤونها من الدين، أو بتعبير آخر تغلق باب الابداع البشري والقدرات العقلية وتضعها جانباً قبالة الدين.
- 6 - الدولة الدينية هي الدولة التي تفصل بين الشأن السياسي فتكون أعباءه على عاتق البشر بتجاربهم التاريخية وقدراتهم العقلية، والدين ليس له ما يقوله بهذا الشأن وإنما سكت عن ذلك تعمدًا لأنها شؤون دينوية من اختصاص الانسان وهي ميدان عقله وتفكيره؛ أما القيم والأخلاق فشأن ديني.
- 7 - الدولة الدينية هي تلك الدولة التي يعيش مجتمعها السياسي والمدني هاجس الدين وعلى مختلف الأصعدة، السياسية والاقتصادية

والاجتماعية، ويجد في الدين تناغماً مع كل متطلبات المجتمع؛ ليس هناك عامل يحدد قدرات الدين ويقتصرها على قطاع دون قطاع أو شأن دون شأن؛ دون أن يعني ذلك قطع الطريق على العقل البشري أن يجد ما يُسيّر به شؤون الدولة الإدارية أو الخدمية مما لم ينص الدين عليه.

بعد دولة الخلافة الراشدة، ظهرت دولة العصبية كما يسميها ابن خلدون التي حولت مدار شرعيتها من الأمة إلى العصبية والتغلب بالقوة، فكانت الدولة الأموية ومعاوية بن ابي سفيان باكورة من دشن هذا النوع من الحكم⁽¹⁾؛ هذه السلطة لم تكن في يوم من الأيام -كما يراها بلقزيز - سلطة دينية، إذ لم يتصدّ علماء الدين للحكم، وإنما كان الخليفة أو الملك يتوسل بالدين لغرض الشرعية، وبعد انتقال الخلافة إليه بالوراثة، ومبايعة أهل الحل والعقد، يصبح إماماً للمسلمين يدعو للصلاة وللجهاد، فهو لا يفتي، ولا يشرع، وإنما يقوم بتطبيق الشريعة بوصفه حارساً لها وأميناً عليها والدولة بهذا الوصف ليست دولة دينية وإنما متأدنية، أي هي دولة قانونها الشريعة، ورئيسها ليس له أي صفة دينية، فهو ليس إلهاً ولا نائباً للإله، ولا رجل دين⁽²⁾.

إذن فكون الدولة دينية أم لا، لا يتعلق بمدى رجوعها للدين من عدمه، وإنما بكون الحاكم معيناً من قبل الله، يأمر بأمر الله وينهى بنهي، وهو من سلالة الآلهة، أو تم اختياره بعناية إلهية من بين الأسر وهياً الله له الأسباب ليكون ملكاً في الأرض والله ملك في السماء⁽³⁾.

مفهوم الدولة يتحدد على ضوء الغايات والأهداف العليا، والأساليب المستخدمة للوصول إلى تلك الأهداف؛ وإذا كانت الدولة أداةً ووسيلة لتحقيق الإيمان والعمل بمقتضياته، فعلياً الإقرار بأن إدارة الدولة ومنهجها وعمل

(1) امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 197.

(2) عبد الله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 30.

(3) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مصدر سابق، ص 34.

كافة مؤسساتها علم بشري أنتجته التجربة الإنسانية وليس مصدره الدين، نعم قد تكون المواعظ الدينية واحدة من هذه المصادر، فهو علم كعلم الطب أو الرياضيات أو التاريخ أو الجغرافية، ولا يمكن أن نقول هذه رياضيات إسلامية، أو تلك فيزياء مسيحية⁽¹⁾؛ أما الغايات والقيم الكبرى للدين كالعادلة والإحسان، والأمن، والمساواة أمام القانون، فهي غايات إنسانية عقلية، وكل دين لا يلتزم هذه القيم سوف يكون منبوذاً، فلا يمكن تصور دين يدعو إلى الظلم، أو يأمر بالفوضى بدلاً عن النظام؛ أما الغايات الثانوية كالصلاة والصيام والحج والحجاب، فتلك فقط ما تختص به و تتكفله الدولة عبر العمل بالأمور الفقهية من الدين؛ لأن الدين إيمان وعمل، وأي عمل من دون إيمان لا يمكن أن يطلق على صاحبه أنه مؤمن ولكن الإيمان من دون عمل لا يؤثر في إسلام الشخص باستثناء الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة؛ والإيمان لا يمكن للدولة الدينية أن تفرضه لأنه وقر في القلب لا يشهد عليه إلا الله؛ وكلما وفرت الدولة الحرية لمواطنيها فإنها توفر أجواءً أكبر للإيمان لكي يكون إيماناً حقيقياً وبإمكان الدولة الدينية وغير الدينية أن تقوم بهذه المهمة. وبتعبير آخر فإن تحقيق متطلبات الدين يمكن أن يتم دون الحاجة إلى دولة دينية؛ بل إن الدولة الدينية قد تقود إلى تقويض الدين الحقيقي وإبداء مظاهر الدين دون جوهره⁽²⁾.

إن مصطلح الدولة الدينية (Theocratic State) نشأ وترعرع في بيئة غربية ولم يُداول في التراث العربي والإسلامي فلم يرد في كتب الفقه والتفاسير ولا كتب السير والأحاديث - على حد علم الباحث - وكان منشأه الغربي قد تركز بعد الثورة الفرنسية وما حملته من تعبئة سلبية ضد الدين بشكل عام وضد

(1) عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 91.

(2) لمزيد من التفصيل انظر: عبد الكريم سروش، الدولة الدينية، مصدر سابق، ص 140-144.

الكنيسة وتطبيقها للدين المسيحي بشكل خاص ؛ ورغم أن العالم القديم والحديث قد شهد نماذج عديدة من الحكم الديني سواءً في عصر الفراعنة أو الحكم الروماني أو حكم القياصرة أو الفرس، إلا أن هذا النوع من الحكم كان ينتقل بين مرحلة وأخرى من حكم ديني إلى حكم ديني آخر بمقاييس وأوصاف مغايرة إلا أنه يبقى محافظاً على هيئته وقدسيته، فالحكم الروماني في العهد الوثني كان الملك فيها ابن الإله لكنه بعد دخول المسيحية على يد الملك قسطنطين في عام 325م تحول الملك إلى رئيس الكنيسة⁽¹⁾.

أما بعد الثورة الفرنسية فقد كانت هناك حركة قوية لفصل الدين عن الدولة وظهور ما يعرف باللائكية ووقوفها ضد طبقة الأكليروس (= الطبقة الدينية)؛ وإنما جاءت هذه الحدة في مطالب المتنورين من أبناء الثورة بسبب التوظيف السيء للدين، واسترقاق الناس واستغلالهم واحتكار السلطة والعلم وجعلهما وقفاً على الكنيسة كمؤسسة دينية، والحكم بالموت على كل من يعارض ما تقره هذه المؤسسة، بما فيها النظريات العلمية⁽²⁾.

لقد برز الوجه السيء لمصطلح الدولة الدينية بعد حركة التنوير الأوروبية وسقوط دولة الكنيسة التي مارست أنواعاً من الظلم والاضطهاد ضد الشعوب الأوروبية كما إنها استخدمت الدين لتبرير كل انتهاكاتهما بحق المواطنين.

صُدِّر مصطلح الدولة الدينية إلى الشرق وهو يحمل كل معاني الظلم والاضطهاد والتعسف الديني تجاه المواطنين ولم يكن ذلك افتراءً أو بهتاناً وإنما البيئة التي نشأ فيها ما يعرف بالحق الإلهي في حكم الملوك الأوروبيين لوثت الدين والحكم معاً ومازالت صور بيع صكوك الغفران وقتل علماء الطبيعة لمجرد إعلانهم برأي علمي يخالف ذوق رجال الكنيسة وصور استغلال

(1) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية، مصدر سابق، ص10.

(2) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 1429هـ)، ص21.

البسطاء، وترف الحكام الذين تسبغ عليهم الكنيسة المشروعية والقداسة كل تلك الصور لا زالت حتى اليوم ماثلة أمام الأوربيين عامة وأمام الفرنسيين خاصة وذلك كون فرنسا كانت بمثابة الابن البار للكنيسة الكاثوليكية، وبمعنى آخر فكلما ازداد التدين المسيحي كلما ازداد الاضطهاد والظلم ويبدو للباحث أن هناك صلة كبيرة بين كون الفرنسيين أقرب الأوربيين إلى الكنيسة وكونهم أكثر الدول الأوروبية حدة في تطبيق العلمانية والعمل بمبدأ فصل الدين عن الدولة.

من هنا تأتي أهمية دفاع الشيخ (محمد عبده) (1849-1905م) عن الدولة الإسلامية فينفي عنها صفة الدينية مطلقاً فيقول في خليفة المسلمين بأنه "حاكم مدني من جميع الوجوه" ويقول أيضاً: "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة"⁽¹⁾. أما يوسف القرضاوي ورغم كونه من علماء السلفيين فهو يقول: "الدولة الإسلامية كما جاء بها الإسلام، وكما عرفها تاريخ المسلمين دولة مدنية تقوم السلطة فيها على البيعة والاختيار والشورى"⁽²⁾. ويبدو للباحث أن الشيخين محمد عبده ويوسف القرضاوي بكلامهما ذاك يُبدیان الإسلام وكأنه ليس ديناً سماوياً وإنما نظام وعقيدة لا ينتميان إلى السماء وتوجيهها بشيء.

ويبدو للباحث أن وصف الإسلام بأنه دين مدني والحاكم فيه حاكم مدني من جميع الوجوه فيه مجانبة للصواب إذ أن الإسلام هو دين وكل دين لا بد وان تكون فيه جنبه قدسية، وأوامر وزواجر سماوية، وتشريعات إلهية ثابتة لا تتأثر بالزمان والمكان، ولا تتأثر بإرادة الناس وأهوائهم وتطور عقولهم

(1) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، (القاهرة: كلمات عربية للنشر والتوزيع، د.ت)، ص 87-88.

(2) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997)، ص 176 وانظر أيضاً محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية، (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ط 1، ص 15.

أو انغلاقها فهي جاءت من السماء لتبقى، واحترامها وأدائها جزء من عقيدة المتدينين وكل ذلك قد لا يلتقي مع المدنية بمفهومها الغربي كما سيأتي البحث فيه لاحقاً.

لقد اتفقت فرق المسلمين جميعاً على ضرورة نصب الإمام الذي يعني ضرورة إقامة الدولة على أساس الشريعة الإسلامية وإن اختلفت على كيفية اختياره⁽¹⁾؛ أما في العصر الحديث اختلف فقهاء الفرق فيما بينهم فهناك من يوجب إقامة الدولة الإسلامية ويعتبر ذلك الركيزة الأساسية لإعادة بناء الحضارة الإسلامية والحق بمصاف الدول المتقدمة وكل عمل لا يجعل إقامة الدولة الإسلامية هدفه الأول لا يجني أي ثمر يذكر⁽²⁾، في حين يرى آخرون أن الدعوة لإقامة الدولة الإسلامية ضياع للدين والدولة معاً، بل هناك من يرى أن إقامة الدولة الإسلامية في هذا العصر الذي تغير مفهوم الدولة لديه من دولة ترعى القيم والأخلاق إلى دولة القوة والشره والسيطرة والاستغلال بات مستحيلاً⁽³⁾، بل ظهر من فقهاء السنة من ينفي أن الإسلام دين ودولة كعلي عبد الرازق (1888-1967م) فالإسلام في نظره رسالة لا حكم ودعوة لا سلطة والنبي رسول لا أمير⁽⁴⁾.

ورغم أن مفهوم الدولة قديماً لم يكن كما هو اليوم (اقليم، وشعب، وسلطة، وسيادة) فهذا المفهوم عرف حديثاً في زمن ما يعرف بالدولة القومية في أوروبا، أو الدولة الوطنية الحديثة، فإن الاختلاف يبدو واضحاً في أركان

(1) عبد الرحمن خليفة، في علم السياسة الإسلامي، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعة، 1990)، ص 84-86.

(2) فهمي جدعان، الإسلام رسائل تحرير في زمن التحولات، مصدر سابق، ص 410-413.

(3) يناقش الباحث وائل ب حلاق هذا الموضوع بتفاصيل دقيقة في كتابه الدولة المستحيلة، مصدر سابق.

(4) علي عبد الرازق، الإسلام واصل الحكم، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925)، ط 3، ص 64-80.

الدولة الدينية، فحينما يكون الركن الأساس في الدولة الدينية هو الدين فإن حدودها ستكون حيثما وجد اتباع الديانة التي تدين بها الدولة وإن حركة الدعوة أو التبشير بالدين كانت من أولويات الدولة الدينية في نشأتها الأولى، وكان مفهوم الأمة والجماعة غالباً على مفهوم الدولة؛ فالمواطنة تعني جماعة المؤمنين، وحدود الدولة بحدود تواجد هذه الجماعة، فدار الإسلام هي الوطن حيث تقيم أمة الإسلام⁽¹⁾

وجديرٌ بالباحث أن ينوه هنا إلى أن مفردة دولة في اللغة العربية جاءت تحمل المفهوم ذاته الذي يدل على التغير وعدم الثبات والانتقال، إذ جاءت من مادة (دول) التي تعني التغير والانتقال وعدم الثبات والدولة " هو الشيء الذي يُداول به، والدولة هو الفعل والانتقال من حالٍ الى حال"⁽²⁾. وهكذا كان دأب كل الدول الدينية. إذ تعبر المفردة في لغتها العربية عن واقع الدولة من الناحية العملية بخلاف لغتها الانكليزية (state) المأخوذة من (Status) ومن (To stand) التي تعني الثبات والاستقرار إلا أنها لم تكن كذلك في الغرب المسيحي الذي اتخذ من الدين أساساً للدولة⁽³⁾.

وللحديث عن الدولة الدينية في الإسلام فأننا ننتقل بالمصطلح إلى مفهوم الدولة الإسلامية، وقد ورد هذا التعبير عن الدولة الدينية المنشودة في الإسلام عند المفكرين الإسلاميين من قادة الحركات الإسلامية ومؤسسيها أمثال حسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، وتقي الدين النبهاني، وعبد الله فهد النفيسي،

(1) لمزيد من التفصيل ينظر: زين الدين خرشي وآخرون، الإسلاميون والدولة والمواطنة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 177 وما بعدها.

(2) ابن منظور، لسان العرب، (قم: منشورات أدب الحوزة، 1405هـ)، مج 11، ص 252.

(3) انظر: منير البعلبكي، قاموس المورد، (بيروت: دار العلم للملايين، 1991م) لفظة (stand)، ص 898؛ وانظر أيضاً: أندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة مالك ابو شهيو ومحمود خلف (بيروت: دار الجبل، 1997م)، ص 34.

وعبد القادر عودة، وعبد السلام ياسين، وغيرهم من السنة، والسيد الخميني والسيد محمد باقر الصدر من الشيعة وقد انحصر مفهوم الدولة عند هؤلاء وأولئك في اتجاهين: الأول: يأخذ بالصفات التي يجب أن تتحلّى بها الدولة لكي تكون دولة إسلامية ومن هذه الصفات: الشورى والحاكمية وتطبيق الشريعة؛ وقد أخذ بهذا الاتجاه كل من أبو اعلى المودودي، وعبد القادر عودة وآخرون، أما الاتجاه الثاني: فاشتراط الشكلية في الدولة لكي تكون إسلامية والشكل المطلوب أن تكون الدولة على هيئة الحكم في دولة الخلافة الراشدة، فلا بد من من نصب الخليفة، وان تتم ذات الطريقة في اختياره وأن يقوم بمهمة حراسة الدين وسياسة الدنيا وتطبيق الأحكام التي أنزلها الله في كتابه وسنة نبيه؛ وقد أخذ بهذا الاتجاه تقي الدين النبهاني وآخرون⁽¹⁾.

تتميز جماعة الإخوان المسلمين بفكر مؤسسها حسن البنا بقبولها الدستور والعمل البرلماني ولكن ذلك لا يعني أن غاياتها القصوى لا تنصرف إلى إقامة الدولة الإسلامية بإقامة الشريعة، إلا أنها تؤمن أن تغيير المجتمع هو من يفرض استبدال القوانين الوضعية بالشريعة وأحكامها، وكل ما تطلبه من الحكم هو الموائمة بين القوانين الوضعية وأحكام الشريعة⁽²⁾.

لا يختلف السيد الخميني والسيد محمد باقر الصدر في مطلب أن تكون الدولة الإسلامية هي الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية، ولكنها تختلف في مصدر الشرعية لهذه الدولة، أنها نابعة من أصل الإمامة لدى الشيعة؛ وهذا الأصل كما هو معلوم في عقائد الشيعة هو امتداد لأصل النبوة، وإن الإمام لا يختلف عن النبي إلا بالوحي، وإن الإمام المعصوم الغائب ينوب عنه في قيادة الدولة الفقيه العادل الجامع للشرائط، فتكون صلاحياته في الدولة الإسلامية

(1) لمزيد من التفصيل انظر: امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 32-36.

(2) امحمد جبرون، مصدر سابق، ص 33.

هي صلاحيات الإمام نفسه، ولا يفترقان إلا في العصمة ويسوقون لذلك عشرات الأدلة والبراهين⁽¹⁾.

ويوجز الشهيد محمد باقر الصدر رؤيته حول الدولة الإسلامية وموقعها في التفكير الديني بالقول إنها "ظاهرة نبوية" لذا لا ينبغي أن تتشكل بالقوة والتغلب، أو بالحق الإلهي الإجباري، أو بالعقد الاجتماعي، أو بالعصبة العائلية، وإنما هي نتاج نبوي بدأ في مرحلة معينة من تاريخ البشرية، وينبغي الآن أن تقوم على الركائز التالية⁽²⁾:

- 1 - لا ولاية بالأصل إلا لله سبحانه وتعالى.
- 2 - النيابة العامة للفقهاء المجتهدين العادل الجامع للشرائط.
- 3 - الخلافة العامة للأمة التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها، ضمن نطاق مبدأ الشورى والرقابة والإشراف الدستوريين للولي الفقيه.
- 4 - فكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الإسلامية ينبغي مراعاتها مع قاعدة الشورى بانبثاق مجلس منتخب من الأمة يخضع للإشراف الدستوري من الولي الفقيه. وهذه القواعد الأربعة هي التي شكلت جوهر النظام السياسي لجمهورية إيران الإسلامية ودستورها الذي تم إقراره بعد نجاح الثورة في عام 1979م⁽³⁾.

لا زال المسلمون حتى اليوم لا يرون شرعية للدولة الوطنية الحديثة، وإن هم شعروا بضرورتها لحفظ الأمن وحماية المجتمع من الفوضى من

(1) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1403هـ)، ص 145-146، وانظر أيضاً: جاسم الشيخ زيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر، (بيروت: مؤسسة البديل للدراسات والنشر، 2009م)، ص 350-352.

(2) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص 16-17.

(3) انظر دستور جمهورية إيران الإسلامية لعام 1979م المعدل في عام 1989م على موقع Constitute على الرابط:

https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989?lang=ar.

جانب، وكونها باتت أمراً واقعاً من جانب آخر، إلا إنهم يعدون اقترانها بتطبيق الشريعة هو السبب الوحيد الذي يوفر لها الشرعية، فهم مسكونون بطوبى دولة الخلافة ومن تغير منهم بات يسميها الدولة الإسلامية وكل ما دون ذلك من الدول ليس لها من الشرعية شيء وان اكتسبت الشرعية السياسية⁽¹⁾.

إن الجدل الدائر حول الدولة الإسلامية هل هي دولة دينية أم دولة مدنية ما كان ليحصل لولا السمعة السيئة لمفهوم الدولة الدينية عند الأوربيين، لذا تجد بعض الإسلاميين ينطلق في بداية دفاعه عن الدولة الإسلامية بوصفها ليست دولة دينية من مصطلح رجال الدين في الغرب المسيحي وينكر هذا المصطلح في الإسلام معللين ذلك في أن الإسلام عقيدة وشرعية فلا بد لها من علماء في الفقه والشريعة لتوضيحها للناس، وأما المسيحية فقد حولتها الكنيسة الى عقيدة فحسب، ونصبت رجالها وسطاء بين المسيحيين وربهم، فهم يمتلكون الأسرار الروحية التي توصل هؤلاء العباد بخالقهم⁽²⁾؛ رجال الدين هؤلاء هم من ابتدعوا الدولة الدينية، وهم رؤساؤها والأمرون الناهون الذين يتحكمون في رقاب الناس وحتى ضمائرهم، باسم الحق الإلهي بينما الدولة الإسلامية دولة مدنية قائمة على مبدأ الشورى والبيعة والاختيار، وشخص الرئيس فيها مكلف بواجبات، وهو قابل للنقد والتقويم والعزل، وهو شخص يؤدي وظيفة بأجر، فلا يتجاوز بصفته صفة الأجير ليس أكثر، وفي ذلك اختلاف كبير بين ماهية الدولة الدينية والدولة الإسلامية⁽³⁾.

إن الشورى والبيعة ومحاسبة الحاكم، ولأنه أجير وليس الهاً أو نصف إله أمور جوهرية في تحديد نوعية الدولة والميل إلى انها دولة مدنية، ولكن ما

(1) عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق، ص 111.

(2) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م)، ط 2، ص 131.

(3) يوسف القرضاوي، الصحو الإسلامية وهموم المواطن العربي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997م)، ط 2، ص 176.

هو مشكل في الموضوع هو اشتراط العمل بالشرعية الدينية، وعدم قدرة الحاكم على تجاوزها، وكذلك عدم قدرة المحكومين على اختيار بديل عنها، فالحاكم يتم اختياره وفقاً لمواصفات الشرعية وعليه أن يقوم بتطبيق الشرعية وعلى النواب أن لا يختاروا ولا يشرعوا سوى الشرعية، فبمّاذا تختلف اذن الدولة الإسلامية عن الدولة الدينية⁽¹⁾؟

للإجابة على هذا السؤال ينبغي التأكيد على أن رضا المحكومين واختيارهم للحاكم، ورضاهم بالنظام الذي يختارونه هو ما يعطي السيادة للأمة وليس للشرعية؛ وعليه فإن اختيار الشرعية لتكون هي القانون الذي يسيّر البلاد لا يتعارض وجوهر الدولة المدنية، بل مع مبدأ الديمقراطية؛ فالشعب هو من يقرر شكل النظام والقانون الذي تسيّر به الدولة، وليس من الديمقراطية أن يفرض على الشعب نموذج لحكم معين لا يرضى به الشعب ولا يريده، فمفهوم السيادة الشعبية أو سيادة الأمة متحقق في الدولة الإسلامية⁽²⁾، فالدولة الإسلامية والدولة المدنية لا يتعارضان مفهوماً مادامت الإرادة العامة منصرفة إلى تحكيم الشرعية قانوناً وليس الشرعية ديناً، إذ أن في القانون تتحقق الفردانية والتعريف والإلزام، أما في الدين فتتوزع الاجتهادات والمذاهب، ويحق للحاكم والمحكوم أن يتمذهب بما يعتقد، ويغدو لكل مجموعة مذهب/ قانون فلا تتحقق العدالة بين المواطنين فضلاً عن تعريض نسيج الوحدة الوطنية إلى الخطر⁽³⁾.

فلو تمكن الفقهاء من تدوين أحكام الشرعية في كل دولة من الدول المسلمة وقتنوا الشرعية الإسلامية بقانون جامع (يجمع كل المذاهب ويختار ما هو أنسبها وأعمها في الفائدة) ومانع (يمنع من تغرب الشرعية وتشوه ثقافة

(1) عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 134.

(2) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشرعية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م)، ص 143.

(3) امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 326-327.

الأمة ويمنع دخول ما ليس منها فيها) حينها لا يطالب المسلمون بغير الشريعة حاكماً بينهم. ولكي يتماهي مفهوم الدولة الدينية مع الدولة المدنية أيضاً لا بد من الإجابة على السؤال التالي: لو حدث وإن غيرت الأمة قناعاتها، وبدى لها أن العمل بالشريعة ليس هو الخيار الأفضل، وإنها يجب أن تتخلى عن بعض أو كل أحكام الشريعة، حينها هل يستجيب القائمون على الدولة الإسلامية و ينحازون إلى خيار الشعب ويغيرون الدستور ونظام الحكم؟ أم إنهم سيتشبثون حينها بالقول أن السيادة لله ولشرع الله وأن البشر قاصرون لا يحيطون بمصالحهم والقانون الأفضل لإدارة شؤونهم، وكيف نستجيب للناس وأكثرهم للحق كارهون؟ وإن العدول عن دستور الدولة الإسلامية الذي يريده الله إلى دستور يريده الناس لا ينسجم ومبدأ طاعة الله، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ وعليه فإن من حق الدولة الإسلامية أن تستخدم وسائل الإكراه التي تحتكرها كما هو الحال في كل دولة لإرغام الناس على قبول الدولة الإسلامية؟

في تجارب الحكم لما قبل سقوط الدولة العثمانية؛ فإن الصراعات السياسية في الدولة الإسلامية، تنبؤنا أن ليس هناك من حاكم إسلامي (خليفة أو سلطان) نازعه أحد على الحكم فعمل بمبدأ الشورى والأغلبية وحرية الرأي والتعبير، والنزول على رأي الأمة وخياراتها، سواء كانت هذه المنازعة من طبقة رجال الحكم أو من طبقة المحكومين عبر الثورات والاحتجاجات التي شهدتها البلاد الإسلامية ومنها مدينة الرسول الأعظم ﷺ، فكم من مرة استبيحت هذه المدينة، وأنكى من ذلك استبيح بيت الله (مكة المكرمة) في عهد يزيد بن معاوية وعبد الملك بن مروان، وقبلها قتل الحسين بن فاطمة عليهما السلام بنت رسول الله محمد ﷺ؛ وما فعله أبو العباس مؤسس الدولة العباسية بنى أمية حتى لُقّب بالسفاح، وما فعله العباسيون بالعلويين وما فعله بنو عثمان سلاطين الدولة العثمانية ببعضهم البعض وبرعتهم، كل ذلك دليل على أن الخلافة ما كانت لتقوم إلا على السيف والقوة والغلبة فلا رضا

الناس، ولا شورى ولا اختيار، وكل ما نسمعه عن البيعة هو على الطريقة التي تمت بها مبايعة يزيد⁽¹⁾ عندما جمع معاوية إليه الوفود من كافة الأمصار وقام يزيد بن المقفع خاطباً فقال: إن أمير المؤمنين هذا (وأشار إلى معاوية) فإن هلك فهذا (وأشار إلى يزيد، فمن أبى فهذا (وأشار إلى سيفه) فقال له معاوية اجلس فإنك سيد الخطباء⁽²⁾.

أما إذا احتج الإسلاميون بأن نموذجهم هو الخلافة الراشدة فإن حروب الردة تشهد بأن مالك بن نويرة لم يتردد عن الدين وإنما كان له وجهة نظر في الزكاة ولمن تعطى، فكان أن جعل خالد بن الوليد رأس مالك من بين أثافي⁽³⁾ القدور التي يطبخون بها الطعام لجنود دولة الخلافة الأولى بعد الرسول ﷺ، ولم يكتف بهذا بل نزا على زوجته في ليلة قتله⁽⁴⁾.

ولم يعتزل عثمان الخلافة بعد الاحتجاجات الشديدة التي عصفت بخلافته ولما أرسل إليه مالك الأشتر ليقنعه بالتنازل أجاب "ما كنت لأخلع سربالا سربلنيه الله عز وجل وفي رواية قال: والله لان أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلع قميصا قمصنيه الله"⁽⁵⁾.

ربما تكون الحالة الوحيدة على مر التاريخ التي انعكست بها إرادة الأمة

(1) هذه القصة ينقلها علي عبد الرازق عن كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه الاندلسي، ج2، ص307.

(2) علي عبد الرازق، مصدر سابق، ص28-30.

(3) اثافي جمع اثنية بضم الهمزة وكسرها وكسر الفاء، الحجر توضع عليه القدور عندما توقد عليها النار للطبخ، إذ يوضع حجرتين متقابلتين ومن خلفهما حجر ثالث، وإذا لم يوجد يوضع على الجبل لذلك قيل رماك الله بثلاثة الاثافي أي بالجبل أو الداهية. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج9، ص3.

(4) انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، دت)، ج2، ص272-273، 503، ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني الشافعي، الإصابة في تمييز الصحابة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ج1، ص284، ج3، ص48، 357.

(5) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق، ج3، ص405.

واجتماعها على تولية خليفة، وامتناعه عن تسلمها بعد أن ادرك أن غالبية الناس قد مالت لغيره، وأخذ برأي الناس رغم يقينه بعدم صوابهم، ولم يقاتل إلا من بدأه بحرب، وكان زاهداً في الخلافة ومنصب الحكم، ولم يستخدم القوة لمنع شعائر لا يراها من الدين ولكن القوم اعتقدوا بها، الحالة الوحيدة هذه هي في علي عليه السلام، فلم يتولّ الخلافة رغم اعتقاده بأحقّيته فيها هو ومن ناصره، ولما عرض ذلك على المهاجرين والأنصار فلم يقبلوه بايع أبا بكر، ولم يستلم الخلافة إلا بعد أن تجمع عليه الناس ووفق ما اشترط وبعد أن قبلوا الشرط، ووافق على التحكيم في حربه مع معاوية وهو يعلم إنَّ ما كان من رفع المصاحف لم يكن إلا خدعة ولكنه نزل على رغبة أكثره قومه، ورغم أنه كان على وشك أن ينتصر في المعركة، وبذلك رسم الكثير من معالم الدولة المدنية الحديثة ورعاية أسسها⁽¹⁾.

هذا ما كان من أمر الخلافة الإسلامية وما تلاها حتى سقوط الدولة العثمانية أما بعد سقوطها فلم تتمكن الأحزاب والحركات الإسلامية من إقامة نموذج قابل للحياة للدولة الإسلامية الموعودة، باستثناء النموذج الشيعي القائم في جمهورية إيران الإسلامية منذ العام 1979م. ولم يحصل لحد الآن أن تغيرت قناعات الأغلبية من الإيرانيين لاستبدال هذا النظام لنرى كيف يكون رد القائمين عليه وعلى رأسهم المرشد الأعلى (القائد) ومجلس الخبراء⁽²⁾؛ ومن يدري ربما يحصل ذلك في مستقبل الأيام لكن لا يمكن الحكم مسبقاً فيما إذا كان سيستجيب القائمون على الحكم في حال وجد هكذا مطلب أم لا. أما ما عدا ذلك فالإسلاميون شاركوا في الحكم مع غيرهم من الأحزاب والحركات

(1) لمزيد من التفصيل انظر: الباحث، الدولة المدنية عند الإمام علي عليه السلام، رسالة ماجستير غير منشورة، مجلس إدارة معهد العلمين للدراسات العليا، 2011م.

(2) مجلس الخبراء هو المجلس الذي تقع على عاتقه مهمة اختيار المرشد الأعلى لجمهورية إيران الإسلامية وهو مجلس منتخب من قبل الشعب ويتكون من فقهاء في مجال الشريعة الإسلامية. انظر المادة (107) و (108) من دستور جمهورية إيران الإسلامية.

غير الدينية، ولم يتسنَّ لهم إقامة الدولة الإسلامية المنشودة في أدبياتهم وتنظيراتهم، الدولة التي يعتقد كثيرون أنها دولة طوباوية⁽¹⁾.

اليوم وفي ظل العولمة وتلاحق الحضارات بدأت تظهر دراسات معمقة في الدين والمجتمع والدولة، بعض من هذه الدراسات تدعو إلى ضرورة إعادة تحليل المفاهيم، وفك الاشتباك الحاصل بين الديني والمدني، ووضع الدين في المحل الذي يجب أن يكون فيه، وضمن هذه الدراسات ما يقوم به المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الذي لا يرى ضرورة لوجود دولة دينية أو حكومة دينية، وإن ما تقوم به الدولة الدينية يمكن أن تقوم به دولة غير دينية، بل إن الدولة الدينية إذا اقتصرَت مهمتها على الجانب الفقهي من الدين فإنها قد تقوض جوهر الدين نفسه، ولا تُبقي منه إلا القشور؛ يقول (عبد الكريم سروش): "ولذلك فإن الحكومة الدينية ليس لها معنى إلا في مجتمع المؤمنين الذين تعمل على خدمتهم، ولكن الحكومة هي حكومة، ولها مفهوم واحد، سواء في المجتمع الديني أم غير الديني، ولا يؤثر على مضمونها أن تكون دينية أو غير دينية، باستثناء أن الحكومة تصبح ذات صبغة دينية في مجتمع المتدينين"⁽²⁾.

وخلاصة المطلوب أن مفهوم الدولة الدينية مفهوم واسع ينطوي على الكثير من النماذج التطبيقية عبر التاريخ تراوحت ما بين أن يكون الملك إلهاً أو أن تكون الدولة مدنية توفر حرية الدين والمعتقد لمواطنيها، فيختاروا الدين فتبدو الدولة دينية وإن لم تكن كذلك. ولا يزال المجتمع حتى اليوم لا ينفك عن الدين ولكن طريقة تعاطي الدولة مع الدين تطورت ونمت، وهي سائرة باتجاه الجمع بين توفير الحقوق الدينية للمواطنين وبين انفتاحها على التجربة

(1) عبد الاله بلقزيز، الدولة الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص127.

(2) عبد الكريم سروش، "الدولة الدينية إشكالية المفهوم"، مجلة الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق، العدد (11)، سنة 2010، ص146.

الانسانية، والاستفادة من ابداعات العقل البشري في بناء الدولة وال عمران في هذا العالم.

المطلب الثاني : الدولة العلمانية

العلمانية (Secularism) مصطلح غربي تمت ترجمته إلى العربية بلفظتين الأولى علمانية بكسر العين وهي مأخوذة من العلم بمعنى النظر إلى العالم بعقلانية بعيداً عن الخرافات والتفسيرات الماورائية لظواهر الطبيعة وخلق الانسان وسلوكه في هذه الأرض. والثانية علمانية بفتح العين ومعناها النظر إلى هذا العالم الدنيوي، الزمني، الأرضي، المادي الذي ندركه بالحواس الخمس المعروفة بعيداً عن العالم الأخروي، الغيبي، غير المشهود. ولا يختلف الحال عن أصلها اللاتيني فهي أيضاً موضع اختلاف وما بين معناها الاصطلاحي واللغوي بون شاسع فكلمة (Scolar) اللاتينية تعني الحال، فالعلماني هو ابن الحال أو الزمن الراهن أو هو ابن الوقت كما يقول المتصوفة من المسلمين و"العلماني هو الشخص الذي يهتم بهذه الحياة الدنيوية ويتحرك بمقتضى معيشته الدنيوية ولا يفكر بشيء آخر ولا يعمل من أجل هدف آخر ولا يملك حساباً في حياته خارج هذه الدائرة"⁽¹⁾.

وفي حياتنا اليوم، ما يشي بأن العلمانية تزحف نحو حضارة مجتمع اليوم عبر أدوات تبدو بريئة، لكنها تنتهي بالعلمانية الشاملة التي تعيد صياغة رؤيتنا لأنفسنا والعالم، فمشاهدة أفلام تزرع في أنفس الأطفال أن لا شيء غير القوة والحيلة يجدي في مقارعة الخصوم، وإن تلقف الموضة، وطرق الحياة الخاصة في الزواج والطلاق والعشق من نجوم هوليوود بات يعتمد كمعايير لثقافة المرء، ومقياس لحكمة الفتيات في إدارة شؤونهن الأسرية،

(1) لمزيد من التفصيل انظر: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القبنجي، مصدر سابق، ص 64-65.

ومتابعة أفلام الحرب تنمي الشعور بالدونية وتعزز الداروينية (خلق الانسان من القرد)، وتلقف الإعلانات والركض وراء الاستهلاك، كل هذا السلوك ذو توجه علماني شامل فرضته العلمانية الكامنة في نفوسنا، وقد يفعل كل ذلك أناس يؤدون الصلاة والزكاة، وفي بلد يعلن أن دستوره الشريعة الإسلامية، أكثر من بلد غير إسلامي⁽¹⁾.

وهناك من يريد حصر مفهوم العلمانية فيتساءل عن الواقع الذي أرادت العلمانية - بوصفها نظريةً وطريقاً للإصلاح - إصلاحه ومعالجته؛ فهو ليس واقع النشاط الديني، وما يتبعه من منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية والعلوم الدينية والكلامية واللاهوتية؛ وفي ذات الوقت فإنه ليس الواقع السياسي، ونظمه وتقاليده والعلوم التي تتولى شأنه، كالفلسفة السياسية وعلم الاجتماع السياسي؛ إنما المقصود بالواقع هو ذاك الذي يدمج النشاطين السياسي والديني معاً؛ كون هذا الدمج كما تدعي النظرية العلمانية أضرَّ كثيراً بواقع الدولة والمجتمع وسبب لها مأس وحروب وفتن كثيرة⁽²⁾.

إن مرتكز العلمانية يقوم على أساس الثقة بالعقل والاستغناء عما وراء الطبيعة، وإمكانيات العقل جبارة في تحديد سلوك الأشخاص وتقويم أفكارهم، فالأخلاق لا حاجة لها أن تكون ذات مبعث ديني، فالعقل يحكم قبل الدين بأن الصدق جميل والكذب قبيح، والعدل جميل والظلم قبيح، فبالإمكان أن يتنظف المرء دون أن يعرف أن النظافة من الإيمان وأن الله يحب النظافة، وبإمكان المرء أن يحب وطنه لأن حب الوطن مطلب عقلي، هذا في مجال السلوك أما في مجال الأفكار فالعلم بات يجيب عن معظم الأسئلة المتعلقة بكيفية حدوث الظواهر الطبيعية، فنزول المطر لم يعد المرء

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، 2002م)، ص 29.

(2) برهان غليون، الدولة والدين نقد السياسة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ط 4، ص 328.

بحاجة إلى أن يقول أن كيفية نزوله أمر غيبي متعلق بالسماء والقوى الخارقة، وكيفية سقوط الأشياء نحو الأرض باتت وفق معادلات رياضية محسوبة والتفاعلات الكيميائية تعطيك النتائج مقدماً عند تفاعل عنصرين أو أكثر وهذه مهمة العلم، ولا حاجة للسؤال بلمّاذا؟ لأن ذلك شأن الفلاسفة، فطريقة التفكير العلمانية، والسلوك علماني وهو يغزونا يومياً؛ لذا فإن تعريف العلمانية بأنها " فصل الدين عن السياسة هو تعريف سطحي ومضلل، إن جذور العلمانية أعمق من ذلك بكثير، وإن فصل الدين عن السياسة يمثل إحدى الثمار البدائية لهذه الشجرة، إن جميع الدوافع في العلمانية تتحرك من منشأ غير ديني، ومنها الدوافع والسلوكيات في الحقل السياسي والحكومي وما يبقى هو العبادة من الإيمان فقط" ⁽¹⁾.

ينبغي التفريق بين العلمانية وبين العلمانية ففيمّا تتخذ الأولى موقف الحياد اتجاه الأديان وتدعو لأن تمارس الدولة دورها ككيان اجتماعي مجرد ومصطنع أنشأته الجماعة بغرض إدارة الشأن العام، دون أن يتدين بدين معين، فالدولة شخص معنوي، لا يمكن أن نتخيل له ديناً؛ أما الثانية فتعني عقيدةً جديدة، تريد لنفسها أن تكون ديناً بدل الدين وفلسفةً محل الفلسفة الدينية، في مفهوم إلحاديّ يحارب الدين والمتدينين، ويطلق على هذا النوع من العلمانية أيضاً اليعقوبية، أو الكمالية نسبةً لمصطفى كمال أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية في عام 1923 ⁽²⁾.

ويرى بعض الباحثين أن القول بأن العلمانية ليست ضد الدين كلام صحيح، فكثير من الدول العلمانية لا تعادي الدين ولا تطالب بذلك ولكنها أي العلمانية أسوأ من كونها ضد الدين لأنها تحل محل الدين. فالعلمانية تنفي

(1) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مصدر سابق، ص 80.

(2) عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، (بيروت: منتدى المعارف، 2015م)، ص 75-76.

الدوافع الدينية في كل الأعمال التي نقوم بها وهي في نفس الوقت لا تعوض تلك الدوافع بشيء آخر. فكل العلاقات الاجتماعية في الفكر العلماني قائمة على أساس المنافع والمصالح التي يؤمن بها العقل وكل القيم والمثل يجب أن تخضع لمنظور عقلي صرف يحدد فائدتها من عدمها. فقيم مثل الإيثار والتضحية لا يستطيع الفكر العلماني أن يزرعها عبر العقلانية ولا بد من دوافع تقع خارج دائرة العقلانية ليكتسب مثل هذه القيم. ولولا وجود النفر القليل ممن لازالوا يؤمنون بالدين دافعاً وباعثاً لكثير من القيم السلوكية لتحول العالم إلى جحيم لا يطاق؛ وتتحسر المجتمعات العلمانية اليوم على بعض صفات المجتمع الديني ولكنها لا تستطيع إحيائه في مجتمعاتها⁽¹⁾.

غير أن هناك من يرد على هذا الرأي بالقول أن العقلانية العملية تقسم إلى قسمين: الأولى عقلانية أخلاقية (إيثارية)، والثانية عقلانية اقتصادية (أنانية)، ورغم التعارض الواضح بين المستويين إلا أن هناك تقريراً علمانياً للاستدلال بعدم التعارض بينهما ووجوب أن نكون أخلاقيين نضحي ونؤثر ونجود ونكرم وفق مقتضيات العقل مستغنيين بذلك عن الدين ودوافعه ويستدل العلمانيون على ذلك بأربعة عوامل متداخلة هي⁽²⁾:

" 1 - إن الكثير من المصالح والغايات الفردية لا يمكن الحصول عليها إلا في ظل الحياة الجماعية.

2 - إن الحياة الجماعية رهْنٌ بالتعاون، والتكافل.

3 - إن التعاون والتكافل رهْنٌ بالثقة المتبادلة.

4 - إن الثقة المتبادلة رهْنٌ بمراعاة القيم الأخلاقية وحقوق الآخرين."

(1) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مصدر سابق، ص 84.

(2) أبو القاسم فنائي، "العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة"، ترجمة وسيم حسن، مجلة نصوص، مصدر سابق، العددان (44-45)، السنتان (11-12)، خريف 2016 وشتاء 2017، ص 271.

هذه العوامل تثبت عقلياً أن المصالح الفردية لا يمكن تحقيقها دون الاعتماد على معيارية أخلاقية قائمة على العقلانية الأخلاقية (الايثارية) والتي تحتم أن مصالح الفرد قد ترتبط بمصالح الجماعة، فلا وصول إلى المصالح الفردية إلا بالتضحية والإيثار ببعض المصالح الفردية.

إن العقلانية الأخلاقية هي منبع المحبة وهي الدافع للعفو والصفح والكرم، وإن حساباتها لا تقوم على الربح والخسارة الشخصية فقط، وإن كان ذلك مُقرّاً ومعتبراً به، ولكنها تأخذ بعين الاعتبار أرباح وخسائر جميع الأشخاص الذين يتأثرون على نحوٍ من الأنحاء أثناء قيامنا بفعل أو عمل ما⁽¹⁾.

وعلى الرغم من كل ما تقدم فإن العقلانية التي تتسلح بها العلمانية اليوم لم تسلم من النقد وقد وجهت إليها ثلاثة إشكالات لازالت عاجزة عن الإجابة حولها وهي:

1 - قدرة العقل على التحرر من الأهواء والميول، أي أن العقل لا يستنتج بمفرده فهناك تأثيرات جانبية ترتفع وتنخفض وتتنوع تؤثر في توجيه قراراته وأحكامه طبقاً لها.

2 - ماهي الوسائل التي يمكن اتباعها للحؤول دون خطأ العقل؟

3 - ما هو السبيل لحل التعارض القائم بين عقول الناس، إذ لكل عقل قرار ونتيجة قد تتعارض مع قرار ونتيجة عقل آخر⁽²⁾.

نترك هذا الأمر لذوي الخبرة في هذا المجال فما يعيننا في البحث أن العقلانية التي تدعيها العلمانية ليست نهاية الدنيا، ولا زال أمامها شوط طويل من البحث والتجارب كي تجيب على الانتقادات الموجهة إليها كافة.

يمكننا الرضا بالعلمانية الجزئية (فصل الدين عن الدولة) وقد نجد لها ما

(1) أبو القاسم فنائي، المصدر السابق، ص 284.

(2) المصدر نفسه، ص 289.

يبررها، لكن الحضارة الغربية ومنذ الستينات من القرن الماضي بدأت تغير نظرتها للإنسان، من كونه مركز للكون وقيّمته الانسانية هي المرجعية، إلى عدّه شيئاً ضمن أشياء الطبيعة أو سلعة ضمن سلعها، والنظر إلى قيمته ضمن الجدوى الاقتصادية والمنفعة المادية. فالنظر اليوم إلى كفاءة العامل وقدرته على الانتاج أكثر من قيمته الخاصة داخل الأسرة، ومنفعة المرأة في العمل والترويج للسلع، واستخدامها بالإعلانات والتعاقد معها لهذا الغرض من شركات الانتاج أهم بكثير من قيمتها بوظيفتها الأسرية كأم توفر الطمأنينة للأطفال، أو بتعبير آخر بات محور الاهتمام بالمادة والكمية وإسقاط حسابات المعنى⁽¹⁾.

تباين الدول العلمانية ذاتها في مواقفها تجاه الدين فمنها من تسمح بتدريس الدين في المجال الخاص وربما تدعمه إذا وقع على التعاقد مع الدولة بأن يكون تحت إشرافها، في حين أنها تمنع الرموز الدينية في المجال العام كما في فرنسا، ودول أخرى لا تسمح بتدريس الدين في المجال الخاص لكنها تسمح بالرموز الدينية في المجال العام، بل إنها تستخدم عبارات دينية على عملتها الوطنية وتفتتح جلسات مجلسها النيابي بصلوات دينية يؤديها أحد القساوسة، وتُضمّن قسم الرئيس عبارات دينية كالقول "ليكن الله في عونني" بعد أن يضع الرئيس يده اليسرى على الكتاب المقدس، كما تفتتح جلسات المحكمة العليا بدعاء "حفظ الله الولايات المتحدة ومحكمتها الموقرة" كل ذلك يجري في دولة علمانية هي الولايات المتحدة الأمريكية⁽²⁾، ويوضح الجدول التالي⁽³⁾ حجم الاختلافات في تعامل الدولة مع الدين في دول كلها علمانية.

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الكلية، مصدر سابق، ج 1، ص 324-325.

(2) أحمد ت. كورو العلمانية وسياسات الدولة اتجاه الدين، ترجمة ندى السيد (بيروت: المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، 2012م)، ص 30.

(3) الجدول منقول عن احمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، مصدر

تحریم الصلوات المنظمة في مدارس الدولة	تمويل الدولة للمدارس الدينية	التعليم الديني في المدارس الحكومية	تحریم التعليم الديني الخاص	ثلاوة الشعائر التي تشير إلى الله في المدارس الحكومية	تحریم استخدام الرموز الدينية للطلاب في المدارس الحكومية	
نعم	لا	لا	لا	نعم	لا	الولايات المتحدة الأمريكية
نعم	نعم	لا	لا	لا	نعم	فرنسا
نعم	لا	نعم	نعم	لا	نعم	تركيا

جدول رقم (1) يبين تفاوت ثلاث دول هي تركيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية
في مجال الحريات الدينية بشأن اتتعلم الديني وارتداء الشارات الدينية

ويبدو للباحث أن هذا الجدول يعكس نظرة الدولة للدين بناءً على العلاقات التي سبقت وجود الدولة الحالية، وطريقة تشكيلها، وكما أسلفنا فإن الدساتير هي انعكاس للواقع الاجتماعي والسياسي. ففي فرنسا هناك تخوف كبير بعد الثورة عام 1789م من أن يعود رجال الكنيسة إلى الحكم ثانيةً ويقوضوا الحريات التي حصل عليها الشعب بعد الثورة، فكانت هناك ردة فعل قاسية وحادة تجاه الدين ودوره في المجال العام، لاسيما في أحد أهم عوامل التنشئة السياسية والاجتماعية وهي المدارس⁽¹⁾، وكذا الحال في تركيا بعد عام 1923م، التي حَمَل زعمائها وعلى رأسهم مصطفى كمال أتاتورك الإسلام مسؤولية سقوط الدولة العثمانية وهزيمتها أمام الغرب الذي قطع أشواطاً كبيرة على طريق التقدم والازدهار بسبب علمانية الدولة - حسبما يظن أتاتورك ومن معه -، وهم أمام حالة من الانبهار أمام ما حققه الغرب من ذلك التطور، فلم يذهبوا إلى تقليد التجربة الغربية فحسب، بل زادوا إمعاناً في فصل الدين عن الدولة وعن المجتمع كذلك عبر خطوات مدروسة ومحسوبة فبعد إلغائه السلطنة والخلافة بين عامي 1922-1924م، تبنى أتاتورك توحيد قانون التعليم العلماني في البلاد عام 1924م، بعدها منع ارتداء غطاء الرأس والحجاب على النساء التركيات عام 1925م، وفي عام 1926م استبدل القوانين الإسلامية بالقوانين الغربية، ثم استبدل الأبجدية العربية بالأبجدية اللاتينية في عام 1928م، ثم تغيير يوم العطلة الرسمي من الجمعة إلى الأحد في عام 1935م؛ وفي التعديلات الدستورية المتعددة لدستور عام 1924م كانت المادة الثانية من الدستور والمتعلقة بالدين الرسمي للبلاد وهو الإسلام كان التعديل الثالث منصّباً حولها، إذ تم تعديل نص المادة ليكون " إن تركيا

سابق، ص 30، جدول رقم (2) معتمداً بذلك على تقرير الحريات الدينية العالمي لعام 2007م. انظر نفس المصدر، ص 388.

(1) غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعيتير، (القاهرة: كلمات عربية للنشر والتوزيع، د.ت)، ص 110.

هي جمهورية ملية شعبية، دولتها علمانية ثورية، لغتها الرسمية التركية، ومقرها أنقرة⁽¹⁾.

لقد قطع أتاتورك بهذا النص كل الجدل الدائر حول هوية الدولة وفصلها عن تراثها التاريخي الممتد لما يزيد عن ثلاثة عشر قرناً من دخولها الإسلام وأدخلها في إطار أيديولوجي علماني جديد. في حين أن الولايات المتحدة الأمريكية ولدت بعد ثورتها ضد الاحتلال البريطاني، وربما كان الدين أحد العوامل المساهمة في الثورة فلم تكن هناك قطيعة بين الثوار وبين الدين؛ ورغم كل ذلك لقد كانت النقاشات مبكرة في الولايات المتحدة بعد انتصار الثورة عام 1776م، ولقاء مندوبي الولايات لإقرار الدستور الأمريكي، حول الدين ودوره في المجال العام، وكان أشده في ولاية فرجينيا، وكان النقاش ينصب حول وجهتي نظر تبدو وكأنهما متناقضتان بين من يطالب بجعل الكنيسة المسيحية الأسقفية كنيسة رسمية وبين من ينادي بالتعددية الدينية في المجتمع وعلمانية الدولة مع اتفاق الفريقين على مبادئ الكنيسة المسيحية ستبقى دافعاً وملهماً للأخلاق في المجتمع الأمريكي⁽²⁾.

إن فصل الدين عن الدولة بشكلٍ مطلق أمر لا يمكن قبوله ولا تصوره حتى في الدول الأوروبية - وسيأتي الحديث عن ذلك في المباحث القادمة - فقيم السياسة إنما تصدر عن معتقدات المجتمع وقيمه وإيمانه، والا فإن الدولة حين تفصل الدين تماماً لا تكون إلا نافيةً لهوية المجتمع وقيمه وعاداته وتقاليده، أما إذا كانت الدولة تعبير عن الإرادة العامة للمجتمع والإجماع المحلي فيه فلا يكون هناك من تناقض جذري بين الدين والدولة. إن السلطة من حيث الأصل والطبيعة تستمد مشروعيتها حين تنفذ في سياستها المبادئ

(1) لمزيد من التفصيل انظر: أحمد نوري النعيمي، النظام السياسي في تركيا، (عمان: دار زهران للنشر والتوزيع، 2011)، ص 139-142.

(2) فرانك لامبرت، الدين في السياسة الأمريكية تاريخ موجز، ترجمة عبد اللطيف أبو البصل، (الرياض: نمو للنشر، 1436هـ)، ص 7-8.

والقيم الاجتماعية النابعة من إيمان الجماعة وأعرافها وعاداتها. وكل ما يرد من دعوات لمدينة الدولة أو علمانيتها إنما يقع في التمييز بين وظائف الدولة ووظائف علماء الدين وليس الفصل بين الدولة والدين⁽¹⁾.

لم تفلح نخب الدولة العلمانية في بناء مجتمع متسامح، متطور مزدهر ومتقدم كما وعدت، ولم تستطع أيضاً أن تغير نمط تفكير المجتمع باتجاه الأهداف التي رسمتها في بدايات تسلمها للحكم؛ بل إن نزوة العلمانيين على السلطة واغترارهم بها دفعهم إلى إقصاء الإسلاميين وقمعهم، دون أن ترى مجتمعاتهم ما يستحق هذا الإقصاء، فاندفعت هذه المجتمعات المحرومة أكثر صوب الدين والالتزام الشرعي بتعاليمه، ومعارضة السلطات العلمانية في الدولة⁽²⁾.

إن العلمانية كفلسفة ونظرية ظهرت في قارة واحدة وهي أوروبا بعد أن شهدت هذه القارة نمطاً من تسلط الكنيسة على الدولة فجمعت بذلك السلطتين الزمنية والدينية بشكل قهري مدعية أنها تمثل القيم الروحية المنجية في الدار الأخروية وهي وحدها من يجب أن تسيّر الدولة. ورغم ذلك فالدولة العلمانية التي أنشئت هناك لم تساوِ بين الأديان فقد شهدت الدول العلمانية اضطهاد اليهود، ولم تعطِ حتى الآن الشرعية التامة لانتشار الإسلام وتشهد الدول العلمانية هناك صراعاً عنيفاً بسبب ذلك، كما إنها لم تساوِ بين الرجل والمرأة في كثير من المجالات حتى وقت متأخر؛ كما أن الدولة العلمانية في الغرب لم تكن منبعاً للقيم إذ تشهد الحقبة الاستعمارية ما فعلته الدول العلمانية المستعمرة بالدول المستعمرة من ظلم واضطهاد؛ ويكفي ما فعله المهاجرون من الدول العلمانية إلى أمريكا بالهنود وهم السكان الأصليون في القارة حتى عُدَّ قتل الهنود المساكين قضية مقدسة⁽³⁾.

(1) برهان غليون، نقد السياسة الدين والدولة، (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2013)، ط4، ص393، 395.

(2) هشام شرابي، البنية البطركية، (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص124.

(3) برهان غليون، نقد السياسة الدين والدولة، مصدر سابق، ص333.

لا يزال الجدل قائماً حول الدولة العلمانية وفيما إذا كانت العلمانية جديرة ببناء الدولة الحديثة أم لا؛ فمن الباحثين في العلوم السياسية من يرى أن إعطاء الدين مساحةً في المجال العام أكثر جدارة لأنه يبعث في المجتمع المسيطر الثقة بالنفس، فضلاً عن أن الدين منبع سيّال يسقي المجتمع بالفضيلة والأخلاق السامية، وبما تعجز عنه العلمانية، كما إن الدين يشكل هويةً ثقافية واجتماعية لا يمكن تجاوزها بحال من الأحوال، وتمكينه في المجال العام هو واجب وطني تقتضيه ضوابط احترام هوية المجتمع وثقافته، وإقصائه من المجال العام هو إقصاء للهوية؛ وهذا ما يتعارض ومبادئ الديمقراطية. في حين يرى الفريق الآخر أن زج الدين بالشأن العام سيؤدي إلى تأثيرات سياسية على الدين وبما يفسد نقاوته، ويشوب عذوبته بألاعيب السياسة، إضافةً لما يسببه هذا الدور من شعور الأقليات الدينية بالتهميش والإقصاء وجرح لمواطنتها؛ وعليه فليس هناك أفضل من الدولة العلمانية لحكم مجتمع متعدد الأديان والقوميات والمذاهب⁽¹⁾.

وإذا ما أرادت الدولة أن تكون تعبيراً عن المجتمع المحلي الذي انبثقت منه، وعن الإرادة العامة فيه، فلا بد لها أن تنسجم مع قيمه وعاداته وتقاليده، وإذا كان من يرسم هذه القيم ويؤطرها الدين، فلا نتوقع أن يكون هناك تعارضاً بين سياسة الدولة والدين؛ بخلاف ما لو كانت الدولة جزءاً من السياق التاريخي العالمي، الذي لا يمت إلى مجتمعنا بشيء، حينها سيكون هناك صداماً بين سياسة الدولة ودين المجتمع وقيمه⁽²⁾.

فالعلمنة من وجهة نظر بعض الباحثين لا تفترض ولا يمكن أن تفترض فصل الدين عن السياسة، أو التعارض بين قيمهما، إذ لا يمكن تصور انبثاق

(1) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية مصر والهند والولايات المتحدة، ترجمة الأمير سامح كُرَيْم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 413، (الكويت: المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب، 2014م)، ص 27-28.

(2) برهان غليون، نقد السياسة، مصدر سابق، ص 393.

تلك القيم خارج المعتقدات والتقاليد والأعراف السائدة في المجتمع وإلا عُدت تلك السياسة نافيةً للهوية الوطنية ومستوردةً من خارج حدوده؛ لذا فالعلمنة لا تعدو كونها أكثر من تمايز في صلاحيات وواجبات رجال السياسة والدين، وكل منهما لا يخرج عن نطاق القيم والعادات التي تسود مجتمع سيد يتصدیان لإدارته.

إن الفصل بين الدين والسياسة، الدين والدولة، الزماني والديني، المدني والمديني الذي تطالب به العلمانية ليس فصلاً بين القيم التي تسود المجتمع؛ بل إنه فصل الواجبات والصلاحيات الذي تفرضه التطورات الحاصلة في العلوم وتشعبها إلى الحد الذي يوجب فصلها لكي يحسن من أدائها فذلك ما أثبتته التجربة، فتوزيع الصلاحيات بين الدين والسياسة، والتمايز بينها دون المساس بالمقدسات والتجاوز على القيم شيء وفصلها عن بعضها بشكل مطلق، واستعداد بعضها على البعض شيء آخر، فالأول منتج ومثمر والثاني مخرب ومدمر⁽¹⁾.

هذا من الناحية الإجرائية أما من الناحية الفلسفية فإن العلمانية تعني العقلانية وحتى التمايز أو الفصل الذي تدعو له العلمانية هو من "قبيل عقلنة وترشيد النشاط الإنساني والمدني كنتيجة لفتحها على المعرفة العقلية والعلمية، وتخليصه من النظرة الغيبية اللاهوتية وهو يتلخص في الواقع في ميدانيين رئيسيين: ميدان المجتمع السياسي حيث تتحول العلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام الثيوقراطي، وميدان النشاط العقلي حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماضي والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بالنظام العلمي، كمصدر لمعايير المعرفة الحقيقية واليقينية"⁽²⁾.

ويبدو للباحث أن هذا كبح لغلواء العلمانية، وتهذيب لمفاهيمها، وفي

(1) برهان غليون، مصدر سابق، ص 395.

(2) المصدر نفسه، ص 329.

ذات الوقت فإنه تحسين لسمعتها، وتسويق لها في مجتمع مسلم محافظ والعلمانية تؤمن بالفصل التام بين الدين والدولة، في بعدها الإجرائي، وفي بعدها الفلسفي تسعى العلمانية لإعادة صياغة صورة الإنسان لنفسه خارج أي إطار معرفي وقيمي وتاريخي وحضاري، فالدافع الوحيد الذي يحرك العلمانية هو الربح⁽¹⁾.

فبرهان غليون نفسه وفي المصدر ذاته حين يستجلي ويتتبع جذور العلمانية يجدها قد نشأت في العالم المسيحي الأول الذي قام على "التمييز الصارم والدقيق بين مملكتين مختلفتين ومتعارضتين تمام الاختلاف والتعارض، مملكة الله والروح، ومملكة الدنيا والجسد وهو الذي عبرت عنه العبارة الشهيرة التي تنص على ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله"⁽²⁾.

فتعريف العلمانية على إنها فصل الدين عن الدولة هو الجزء الظاهر من العلمانية ويطلق عليه عبد الوهاب المسيري العلمانية الجزئية - كما مرّ بنا - وهو الدائرة الصغيرة من العلمانية وما هي إلا إجراءات وأفعال، ولا يمكن فهم هذه الدائرة على صغرها وظهورها إلا بالرجوع إلى الدائرة الكبيرة والتي تحدد معالم الدائرة الصغيرة وتستوعبها وترسم كل هياكلها وبنيتها وهي العلمانية الشاملة الكامنة؛ التي تحوي "النموذج الإدراكي الأساسي" وإذا كانت العلمانية الجزئية (الدائرة الصغيرة) تعني فصل الدين عن الدولة فإن الثانية (الشاملة) تعني فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن الدولة فحسب بل "عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص بحيث تُنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية، يمكن توظيفها لصالح الأقوى"⁽³⁾.

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ج 1، ص 38.

(2) برهان غليون، نقد السياسة، مصدر سابق، ص 334.

(3) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ج 1، ص 16.

وفي الوقت الذي يرى برهان غليون أن العلمانية ببعدها الإجرائي لا تعدو كونها تمييزاً بين وظيفة الدين وبين وظيفة الدولة وفي بعدها الفلسفي ليست سوى العقلانية وتخليص الدين من الخرافة، فإن بريجنسكي الذي نشأ وترعرع في البيئة العلمانية الأمريكية يذكر في معرض انتقاده لنظرية صدام الحضارات لصاحبها صموئيل هنتغتون أن ما يهدد الغرب هو اللائكية التي تحكم نصف الغرب، وإن الحضارة الغربية تحمل في أحشائها بذور فنائها، فالخطر القادم ليس من الحضارات الأخرى وإنما من العلمانية الجامحة، فالعلمانية على وضعها الحالي - والقول لبريجنسكي - ليست في مستوى أن تكون الأساس الذي يهيكل لنا حرية الإنسان، ويضمن حقوقه⁽¹⁾.

وفي عالمنا العربي والإسلامي فإن هناك ما يشبه الإجماع على أن التيار الإسلامي الحركي ما كان ليظهر في بلادنا لولا عاملين: الأول: النهج الاستتباعي للدين الذي سلكته بعض السلطات في بلاد المسلمين فأحاطت نفسها بطبقة من وعاظ السلاطين وراحت توظف الدين في مجال شرعية الحكم والدولة مما استفز علماء الدين الصالحين ودعاهم لاستخدام الدين نفسه في سحب شرعية الحكام والدعوة لتطبيق الدين الحقيقي في ظل دولة تكتسب الشرعية الحقيقية عبر العمل وفق أحكام الشريعة فكان ذلك باكورة العمل الحركي الإسلامي، والثاني: النهج الإقصائي الذي نهجته بعض الدول ضد الدين وإبعاده عن المجال العام بحجة العلمانية، وتقليداً للتجارب الغربية، دون أن تقنع مجتمعاتها ذي المرتكزات الدينية على هذا النهج ودون أن تحقق أي نجاح ذي شأن بإمكانه أن يقنع المجتمع أن هذا النجاح يستحق النأي عن الدين وجعله وراء ظهورهم، فراحت تعتمد النخب العلمانية إلى

(1) صادق حقيقت، "بين حوار الحضارات وصراعاتها"، مجلة نصوص، العدد (49)، (السنة 13 شتاء، 2018م)، ص166، نقلاً عن مجتبى أميري، نظرية صراع الحضارات من وجهة نظر النقد، مجلة المعلومات السياسي اقتصادية، العددان (73-74)، ص 36، 44.

استعمال القوة لإجبار المجتمع على التخلي عن الدين، وهذا ما أدى إلى انخراطه في صفوف الحركات الإسلامية التي ناغته وحركت دواخله وعواطفه الدينية برفع شعارات الإسلام والعودة إلى الجذور والتراث المليء بمحطات النور والازدهار⁽¹⁾.

توجد ثلاثة عوامل أسهمت في ظهور التيار العلماني في البلاد الإسلامية والتي أدت بدورها إلى استنفار التيار الديني والمطالبة بتطبيق الشريعة والتحذير من الاستغراب واستيراد المفاهيم التي لا تنسجم والبيئة الإسلامية⁽²⁾؛ أول هذه العوامل هو احتلال البلاد الإسلامية من قبل الغرب، ووضعهم جانباً التشريع الإسلامي والاستعاضة عنه بتشريعات وضعية غربية، فرضت على المجتمعات المسلمة فرضاً، ولولا ما للاستعمار من قوة وسطوة، وعنف ورهبة، وسيطرة كاملة على جهاز الإدارة والتقنين لما استطاع استبدال تشريعات علمانية الطابع، غربية المنشأ بشريعة الإسلام وقوانينها التي استمرت قرون من الزمن في هذه المجتمعات. لم يتغير الحال بعد رحيل الاستعمار بل سارت النخب الحاكمة على ذات النهج الذي تربت عليه وهو النهج العلماني الذي حول الشريعة إلى التكايا والزوايا مستئنساً بخطى الدول الغربية ومعالجتها لقضية الدين المسيحي بعد الثورة الفرنسية.

والعامل الثاني: هو نشوء الدولة التركية العلمانية بعد انحلال الدولة العثمانية والمجاهرة بعداؤها للدين، بعد أن كانت قلب الخلافة الإسلامية، وتحولت جوامع اسطنبول عاصمة الخلافة الإسلامية التي لا يضاهيها في بنائها وشموخها وهيبتها أي مكان، تحولت إلى متاحف يؤمها السياح، وجاهر أتاتورك بانتهاجه الدولة العلمانية سبيلاً للحكم ومنهجاً في التربية. والعامل

(1) عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 41 وما بعدها.

(2) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 150-152.

الثالث: هو ظهور نخبة من المثقفين العرب بعد سقوط الدولة العثمانية تبنت ويشكل علني الفكر العلماني ودعت للدولة العلمانية كخيار أفضل لتحقيق التقدم والرفاه. واعتبرت الرجوع للعقيدة الإسلامية ضرب من التخلف والرجعية، فاستفزت بذلك مشاعر المسلمين واستحثتهم لاتخاذ السبل الحركية للدفاع عن الإسلام وعن الشريعة ومن أمثلة هؤلاء سلامة موسى، وزكي نجيب محمود.

ومعظم دول العالم تتبنى العلمانية اليوم وبدرجات مختلفة، وحتى الدول التي تتخذ من دين معين ديناً رسمياً لها فإن تشريعاتها وقوانينها علمانية، فلا هي خاضعة لسيطرة المؤسسات الدينية، ولا تستأذنها في سنّها للقوانين أو التشريعات.

تختلف الدول في نصوص دساتيرها تجاه الدين، وتختلف في مطابقة قوانينها وتشريعاتها للدين الذي تتخذه ديناً رسمياً للدولة، وتختلف أيضاً في درجة رسوخ الدين وشعائره في مجتمعاتها ودرجة العلمانية التي تتخذها تشريعاتها وقوانينها لكن رغم كل هذه الاختلافات فإن الدول العلمانية تشترك في أمرين اثنين⁽¹⁾:

الأول: إن المنظومات التشريعية والقانونية تسير وفق نظام علماني غير خاضع للمؤسسات الدينية ورقابتها .

والثاني: الموقف الحيادي اتجاه الديانات، فهذه الدول لا تحدد ديناً رسمياً لها وفي ذات الوقت لا تساند الإلحاد.

وبإمكاننا إلقاء نظرة على الدول العلمانية التي تعلن حيادها اتجاه الأديان والدول التي تناهض الدين وتلك التي تتخذ الدين أساساً لشرعيتها وتنص

(1) الجدول منقول عن: أحمد ت. كورو العلمانية وسياسات الدولة اتجاه الدين، مصدر سابق، جدول رقم (1) ص25، معتمداً على التقرير العالمي للحريات الدينية لعام 2007م، انظر المصدر نفسه، ص388.

دساتيرها على ذلك والدول التي تعلن في دساتيرها دين الدولة الرسمي ولكن تشريعاتها وقوانينها علمانية كما مؤشر في الجدول أدناه⁽¹⁾.

الدولة المناهضة للدين	الدولة العلمانية	دولة ذات معتقدات دينية راسخة	الدولة الدينية	
علماني	علماني	علماني	تعتمد على الدين	تشريعي وقضائي
ترفض رسمياً أحد الأديان أو كلها	لا تفضل رسمياً أحد الأديان	تفضل رسمياً ديناً واحداً	تفضل رسمياً ديناً واحداً	الدولة تجاه الأديان
كوريا الجنوبية، الصين، كوبا	الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا	اليونان، الدانمارك، انكلترا	ايران، المملكة العربية السعودية، الفاتيكان	أمثلة
5	120	60	12	العدد في العالم

جدول رقم (2)

يبين نوع التشريع والموقف اتجاه الأديان في عدد من الدول في العالم

لو تأملنا في الجدول أعلاه لوجدنا أن هناك ستين دولة في العالم لديها أديان راسخة في مجتمعاتها ارتأت أن يكون لها دين رسمي تذكره في دساتيرها، إلا أنها اختارت العلمانية في قضائها وتشريعاتها، وعلى هذا النحو سارت مجموعة كبيرة من الدول العربية والإسلامية. جزء كبير من نخب هذه الدول آمنت بالعلمانية بدلاً عن الدولة الدينية، كما إنها لا تؤمن بقدرة الدين على تسيير شؤون الدولة والمجتمع، فانتهجت العلمانية في القضاء والتشريعات.

وإذا أردنا أن نتحدث عن الإسلام، ففي مصر مثلاً كانت بواكر الدولة العلمانية قد ظهرت منذ تسلم محمد علي باشا (1805-1863م) للحكم وخلفه

(1) لمزيد من التفصيل انظر أحمد ت. كورو، المصدر السابق، ص 27.

إسماعيل باشا (1863-1879م)؛ فهذين الزعيمين أدركا أن هناك قوتين أساسيتين في المجتمع المصري ينبغي إضعافهما وهما المماليك وعلماء الدين. لقد تم القضاء على قيادة المماليك وبدأ العمل على تحجيم النخبة الدينية عبر مسارين: الأول: هو تحجيم أو تجفيف الموارد المالية لعلماء الدين عبر فصلهم عن أهم تلك الموارد المتمثلة بالضرائب وإدارة الأوقاف وذلك لدفع علماء الدين باتجاه الدولة تحت ضغط الحاجة الى المال. والثاني: منع سيطرة علماء الدين على التعليم والقانون، إذ كانت دور التعليم وساحات القضاء تحت إشراف ورعاية علماء الدين، باعتبار المسجد محلاً لنشر المعرفة والعلوم ومكاناً لحل النزاعات بين الأفراد وفق قواعد الشريعة وأحكامها، والمسار الثاني فتح الآفاق لنخب جديدة بالاطلاع على القوانين والعلوم الغربية، فتشكلت طبقة نافذة من المدافعين عن العلمانية والداعين إلى تضيق نطاق عمل علماء الدين وحصره على أمور دينية محدودة⁽¹⁾.

استطاعت هذه النخبة علمنة القوانين ولكنها لم تستطع علمنة المجتمع، استطاعت علمنة الدولة في أهم مفاصلها وهو القضاء، ولكنها لم تستطع مصارحة مجتمعاتها بحيادية الدولة تجاه الأديان. وعلى هذا النهج سارت عدد من الدول العربية والإسلامية.

هذه الدول - في تقدير الباحث - تعيش نخبتها حالة من الازدواجية، فهي في الوقت الذي تؤمن بالعلمانية وتنتهجها في تشريعاتها وقضائها، لازالت تخشى ردة الفعل من شعوبها إن هي صرحت بالعلمانية نظاماً سياسياً ونصت على ذلك في دساتيرها. فهي نخب مفتونة بحضارة الغرب وعمرانه ونظامه السياسي، وتريد تقليده، ولكنها أبقت على الإسلام الدين الرسمي للبلاد، خشية ردة الفعل من علماء الدين وقواعدهم الجماهيرية.

(1) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، مصدر سابق، ص 82.

بعض الباحثين يرى أن النص على أن الدين الرسمي للبلاد هو الإسلام، لا يؤثر في علمانية الدولة ما دامت الدولة لا تتخذ الشريعة أساساً في تشريعاتها كما في دستور 1923م المصري.

ومن وجهة نظر الباحث فإن العالم العربي والإسلامي قد شهد نوعين من العلمانية، علمانية ظاهرة صريحة كما في تركيا إبان رئاسة مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية في عام 1923م، وعلمانية باطنة وكامنة في نفوس النخب السياسية الحاكمة كما في مصر منذ الجلاء البريطاني عام 1922م وسن الدستور المصري لعام 1923م مروراً بحكم الضباط الأحرار بعد عام 1952م وولادة الحكم الجمهوري عام 1953م بقيادة جمال عبد الناصر وكما في العراق بعد سقوط الدولة العثمانية وتأسيس المملكة العراقية عام 1921م، واستمر الحال حتى سقوط النظام الديكتاتوري في العراق عام 2003م.

ولتوضيح ذلك يكفينا القول أن ممارسات الحكم الناصري التي بدى فيها وكأنه قريب من الإسلام ما هي إلا توظيف سياسي للدين، فالحج الذي أداه جمال عبد الناصر عام 1954م، وزياراته للأزهر ولقاءاته بعلماء الدين وبنائه المساجد لم يكن كل ذلك عن إيمان وقرب حقيقي من الإسلام، والحقيقة أن جمال عبد الناصر وكل الناصريين كانوا على أشد الحذر من الإسلام وكانوا يميلون إلى تهميشه في الحياة العامة، والبحث عن كل ما يوائم بينه - أي الإسلام - والاشتراكية؛ وكل المؤسسات التي تعمل على هذه الموائمة مؤسسات تلقى الرعاية والاهتمام، أما النخب أو الأحزاب التي لها وجهة نظر دينية أخرى فهي مطاردة أو في السجون، وأكثر من ذلك فإن الناصريين في حلقاتهم الخاصة، وفي كوامن نفوسهم كانوا ينظرون إلى الإسلام بأنه عقبة في طريق تحقيق حلمهم في تحقيق الدولة القومية العلمانية مالم يتم تأميمه من قبل الدولة أي تحويل كل مؤسساته وطواقمها للعمل تحت إشراف ورعاية الدولة؛ وحتى هذا القدر ليس إيماناً بالإسلام وقناعةً بمنهجه، وإنما باعتبار هذا القدر

ضرورة تفرضها عملية التواصل بين النخبة السياسية والأمة التي تؤمن وتتمسك بالإسلام التقليدي⁽¹⁾.

تعدُّ عملية التحول في التشريع والقضاء من الفضاء الديني (الشريعة) إلى الفضاء العلماني (الوضعي) على يد النخب العلمانية دليل أكيد على ترزعزع الثقة بالإسلام عقيدةً وشريعةً؛ لكن المجاهرة بذلك تكلف النخب السياسية كثيراً فهي لا تجاهر بالعلمانية ولكنها مستقرةٌ في نفوسها.

استطاعت الدولة العلمانية الكامنة أن تقنع جمهور واسع من مواطنيها بصدقها في تبني العقيدة الإسلامية الأصيلة، العقيدة التي تجاري العصر واستطاعت أن تقوض نفوذ الحركات الإسلامية التي تتهمها بالكفر، مستخدمةً بذلك سيلاً من التنظير والتأليف لعلماء دين حول التحديث والتجديد، ومراعاة العصر ومتطلباته، ومقاصد الشريعة، والمتغير والثابت في الدين، وغير ذلك؛ وكل هذه الأبواب حقيقية وموجودة في الشريعة الإسلامية، لكن النخب العلمانية لا تؤمن بتلك الأبواب ولا تخريجاتها الفقهية حقيقةً، وإنما تستخدمها توظيفاً أيديولوجياً مرحلياً لتضليل الشعب، وتسهيل مهمة قيادته⁽²⁾. وخلاصة المطلب أن الدولة العلمانية في حقيقتها قائمة على مبدئين أساسيين هما⁽³⁾:

الأول: إن الدولة العلمانية تفصل بين مجالين مختلفين في حياة الناس، المجال العام ويشمل المدرسة وكل الفضاء المدني من إدارة وسياسة واقتصاد وغير ذلك، هذا الفضاء تكرسه الدولة لخدمة كافة المواطنين، بغض النظر عن

(1) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، مصدر سابق، ص 93-96.

(2) المصدر السابق، ص 96.

(3) حبيب عبد الرب سروري، "مالفرق بين الدولة العلمانية والدولة المدنية"، مجلة منبر ابن رشد، العدد (الثالث عشر)، (ربيع عام 2013م)، منشور على موقع المجلة الإلكتروني وعلى الرابط:

<https://www.ibn-rushd.org/typo3/cms/ar/magazine/13th-issue-spring-2013/habib-abd-al-rabb-sururi/>.

أصولهم وألوانهم ومذاهبهم ومعتقداتهم الدينية وميولهم الإلحادية، أي ليس هناك أي مرجعية دينية، أو فلسفة إلحادية، في تقديم هذه الخدمة؛ والمجال الخاص هو الرؤى والمعتقدات الشخصية، دينية كانت أو لا دينية، أو إلحادية.

الثاني: الدولة العلمانية تضمن المساواة الكاملة بين كل المتدينين بمختلف مذاهبهم وغير المتدينين والملحدين، أي إنها تضمن الحرية المطلقة لهؤلاء جميعاً في الإيمان وحرية الضمير، وتحترمها على قدم المساواة وبحق ودون موارد؛ ولأن الدولة العلمانية بهذا الوضوح في مجافاتها للشرعية الإسلامية وأحكامها ولا يمكن تقبلها في المجتمعات الإسلامية التي عاشت قروناً طويلة تحت ظل حكم تلك الشريعة، ولم تنسلخ مجتمعاتها عن الإسلام تمام الانسلاخ فقد دأبت النخب العلمانية على التخفيف عملياً من مفاهيم العلمانية وراحت تبحث عبر أبواب الدين عما يوائم بعض الأفكار العلمانية، وفي ذات الوقت راحت تشن هجوماً فكرياً لاذعاً على الدولة الدينية أو الدولة الإسلامية، وعدت وجودها اليوم مستحيلاً⁽¹⁾.

وبين ما انطوت عليه العلمانية من مفاهيم فجة لا تلائم المجتمعات الإسلامية، وبين الانتقادات التي تعرضت لها الدولة الدينية والدولة الإسلامية، راحت النخب الإسلامية، تسوق مفهوماً حديثاً للدولة المنشودة وهو (الدولة المدنية) ذات المرجعية الإسلامية، بدلاً عن الدعوة إلى الدولة الإسلامية، فما هي الدولة المدنية؟ وما اختلافها عن الدولة العلمانية، وهل لها جذر ديني أم لا؟ هذا ما نتناوله في المطلب القادم.

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه الأطروحة، انظر: وائل ب. حلاق، الدولة المستحيلة للإسلام والسياسة ودولة الحداثة الأخلاقية، مصدر سابق.

المطلب الثالث : الدولة المدنية

الدولة المدنية مصطلح حديث كثر التداول به في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، وبات أكثر تداولاً بعد التغيير الذي أعقب ما عرف بثورات الربيع العربي 2011م، ولا زال الجدل قائماً حتى يومنا هذا حول الدولة المدنية ومفهومها وهل تختلف عن الدولة العلمانية بشيء أم هي تسمية ملطفة للدولة العلمانية⁽¹⁾؛ ولو تأملنا في جذور اللغة لدلنا ذلك على المعنى الاصطلاحي للدولة المدنية وإن هي لم ترد بنصها في معاجم اللغة المعروفة - على حد علم الباحث -.

المدنية من الفعل مدن، فمدن المدن بناها ومصرها، ومدن الشخص نقله إلى الرقي والحضارة، ومدن الشخص حياته، جعلها تتسم بالمدنية، أخذ بأسباب الحضارة، المدني، نسب إلى المدينة التي تقابل الريف، فالمدني هو الذي يسكن المدينة والمدني يقابل العسكري، وقانون مدني يقابل القانون الطبيعي إذ الأول من وضع بشري والثاني وضعته الطبيعة، والمدني يقابل الديني فالزواج المدني هو الزواج الذي يكون فيه عقد الزيجة وفق رضا الطرفين الزوج والزوجة دون الأخذ بنظر الاعتبار الأحكام الدينية لأي منهما، والمدني يقابل السياسي، فالحقوق المدنية هي غير الحقوق المتعلقة برضا المحكومين بالحاكم والانتخابات والترشيح، والمجتمع المدني هو ذاك الذي تنظمه القوانين الوضعية، والقائم على إرادة اختيارية طوعية كالنقابات، والأحزاب، والجمعيات والذي يقابل المجتمع الذي تنظمه الموروثات والعلائق الاجتماعية كالأسرة والقبيلة والدين، والتربية المدنية هي التربية المعتمدة على الروح المدنية، وقيم المجتمع مع الاعتراف بحرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي، والحريات المدنية، هي أن يُترك للفرد حرية الفكر والعقيدة والدين والعبادة والتعبير عن رأيه بصراحة ووضوح وحرية

(1) حبيب عبد الرب سروري، م الفرق بين الدولة العلمانية والدولة المدنية مصدر سابق.

اختيار المهنة التي يزاولها، والمدنية هي المعالم المادية للحضارة كالبناء وال عمران⁽¹⁾.

التأمل في المعاني اللغوية أعلاه يُنبئ عن تمايز ما بين المدني والديني، فكل ما أُضيف إلى المدنية والمدني تعلق بقضايا ثلاث وهي: الحضارة والرقي، الحقوق والحريات، والنتاج الإنساني، وليس من شك في أن الإسلام لا يتعارض مع القضيتين الأوليتين، فما وجده الإسلام من ظواهر اجتماعية وقبلية متخلفة، وعادات سيئة، وفقر وجوع عالجه بمفاهيم وأخلاق غاية في الرقي والحضارة؛ ولا يكاد باحث يمر بالسيرة النبوية الشريفة لا يذكر تعاليم الإسلام بشأن المساواة، وتحريم وأد البنات، والدعوة إلى الألفة والمحبة، والعفو عن طلقاء مكة، والخلق العظيم الذي تخلق به رسول الله ﷺ. ولكن المشكلة النبوية في قضية التمايز بين الديني والمدني تكمن في أن الدولة المدنية تؤمن بالنتاج الإنساني وهي تتطابق في ذلك مع العلمانية وتمحورها حول العقل الإنساني وقدرته على الإبداع والتطوير، والإدارة والتشريع، وحكم ذاته بذاته دون الحاجة إلى من يلهمه أو يملئ عليه.

الدولة المدنية حسب المفهوم الغربي تقوم على خمسة مقومات⁽²⁾:

الأول: الشرعية الدستورية والشرعية السياسية فالأولى: تتأتى بالعقد الذي ينظم علاقة الحاكمين مع بعضهم وعلاقتهم بالمحكومين وبما ينظم الحياة العامة للمجتمع ويحقق مصالحه وسلامته؛ والثانية: تتحقق بالتفويض الشعبي الحر لثلاث سلطات تقوم الأولى بسن القوانين وثانية لتنفيذها وثالثة للفصل بالنزاعات التي تقع بين الأفراد وبما يحقق العدالة بينهم.

(1) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008م)، مج 1، ص 2079.

(2) أحمد بو عشرين، الدولة المدنية في المفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م)، ص 21-22.

الثاني: أن تكون السلطة العليا للشعب، وسلطة الشعب هذه هي المنشئة لباقي السلطات التي تمت الإشارة لها في المقوم الأول.

الثالث: سيادة القانون، القانون الذي يعبر عن الإرادة الشعبية العامة، القانون الذي يشمل الجميع ويحقق المصلحة العامة.

الرابع: بما أنه لا سلطة من دون مسؤولية، ولا مسؤولية من دون محاسبة، وعليه فالسلطة التي تم تفويضها في المقوم الأول مقيدة وفق المقتضيات التي فُوضت من أجلها، ومتى تجاوزت السلطة تلك الحدود وجبت محاسبتها.

الخامس: ضمان الحقوق لجميع المتعاقدين، وذلك لأن الحقوق الخاصة مضمونة عبر الحرص على المصلحة العامة.

فالدولة المدنية وفق هذه المقومات تلتقي مع الدولة في الفكر الإسلامي من عدة وجوه، ولكنها لا تتطابق معها، فالخلاف الرئيسي يقع في مرجعية الدولة، ففي الفكر السياسي الغربي تكون مرجعية الدولة المدنية هي العلمانية، العلمانية القائمة على أساس الإيمان بقدرات العقل الإنساني وإبداعه في إدارة شؤونه بنفسه، العلمانية ذات المنحى العقائدي التي تكون مرجعيتها قيم معنوية غير دينية⁽¹⁾، أو تلك التي لا تؤمن بغير الحس والتجربة أساساً للمعارف الإنسانية، وغير العقل مصدراً للقيم؛ أما مرجعية الدولة في الفكر الإسلامي فهي الشريعة الإسلامية، والقيم الأخلاقية التي مصدرها الله؛ وسيادة القانون فيها هو القانون الذي ينبع من كليات الشريعة ومقاصدها "التي أقرتها الأمة" لأن ضرورات وجود الدولة في الإسلام هو لحفظ الدين وسياسة الدنيا، ومقتضى ذلك أن تكون جميع القوانين موافقة لتلك الكليات والمقاصد، وكل

(1) عزمي بشارة، العلمانية في سياق تاريخي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013م)، ج1، ص407.

اجتهاد خارجها ينافي وجودها أي وجود الدولة⁽¹⁾.

هذا هو جوهر الاختلاف في مفهوم الدولة المدنية بين ما يُنظر له الإسلاميون وما نُظر له الغرب من قبل؛ فمقومات الدولة المدنية في الغرب - كما مر - تتفق مع مقومات الدولة الإسلامية في مبدأ التعاقد والرضا والاختيار للحاكم والبيعة له دون إكراه وهو نفسه في الدولة التي يريد الإسلام⁽²⁾، وفي مبدأ المسؤولية والمحاسبة، فإن الدولة في الفكر الإسلامي لا تعتبر مراقبة الحاكم ومحاسبته حق فحسب، بل هي توجب ذلك على المحكومين إزاء الحاكم (باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)⁽³⁾، وقبول الحاكم لتلك المساءلة والمحاسبة، فمن خطبة لعلي عليه السلام يوم كان خليفةً للمسلمين جاء فيها "فلا تكلموني بما تكلم به الجبابة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة. ولا تخالطوني بالمصانعة. ولا تظنوا بي استثقالا في حق قيل لي ولا التماس إعظامٍ لنفسي. فإنه من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه. فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني، فإنما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره"⁽⁴⁾.

(1) أحمد بوعشرين، مصدر سابق، ص 29.

(2) فيما احتج به علي عليه السلام على طلحة والزبير اللذين نكثا البيعة قوله: أما بعد فقد علمتما وإن كتمتما أنني لم أرد الناس حتى أراؤني، ولم أباعهم حتى بايعوني، وإنكما ممن أراؤني وبايعني، وإن العامة لم تبايعني لسلطان غالب ولا لعرض حاضر، فإن كنتما بايعتما طائعين فارجعا وتوبا إلى الله من قريب، وإن كنتما بايعتما مني كارهين فقد جعلتما لي عليكما السبيل بإظهاركما الطاعة وإسراكما المعصية " (انظر نهج البلاغة، مصدر سابق، ج 3، ص 111. لمزيد من التفصيل حول الجوانب المدنية في خلافة الإمام علي عليه السلام انظر: للباحث، الدولة المدنية عند الامام علي عليه السلام، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد العلمين للدراسات العليا، 2011.

(3) أحمد بوعشرين، مصدر سابق، ص 30.

(4) نهج البلاغة، مصدر سابق، ج 2، ص 201.

والإمام بهذا النص يُزيل من أذهان المتلقين القداسة التي قد يبني عليها البعض في قضية التعامل مع الحاكم، وهذا أيضاً مقوم مهم من مقومات الدولة المدنية، فالحاكم قد يصيب وقد يُخطئ، وأمور الحكم والسياسة قضية إنسانية، وإذا كان الإمام علي عليه السلام ممن لا يقع منه الخطأ والخطيئة - كما في معتقد الشيعة الإمامية - فإنه وضع بذلك قاعدة دستورية في الرقابة الشعبية ينبغي على الحاكم والمحكوم الالتزام بها في الدولة الإسلامية. والدولة في الإسلام ما جاءت إلا لنشر العدل بين الناس وحمايتهم وحماية مصالحهم العامة وذلك أيضاً من مقومات الدولة المدنية في الغرب التي تعمل لتحقيق الإرادة العامة. كما إنها قامت على المساواة في تطبيق القانون على كل من شملهم حكمه - أي حكم القانون -، وانطبق عليهم وصفه، قال رسول الله ﷺ: "إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو سرت فاطمة بنت محمد لأقمت عليها الحد"⁽¹⁾.

فالحاكم في الإسلام كما يقول محمد عبده "مدني من جميع الوجوه" ويوجز عبده ثمانية مبادئ تجعل الدولة في الإسلام دولة مدنية الأول الطريق العقلي لتحصيل الإيمان، والثاني تقديم العقل على ظاهر الشرع، والثالث البعد عن التكفير، والرابع الاعتبار بسنن الله في الخلق، والخامس أن الإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، وإن رسول الإسلام محمد ﷺ كان مذكراً لا مسيطراً، ولكن لا حكمة من تشريع الأحكام ما لم تكن هناك قوة لتطبيقها، والأمة أو من ينوب عنها هي من يقوم بتنصيب الحاكم الذي يجسد سلطة الدولة لتطبيق الأحكام، والسادس حماية الدعوة لمنع الفتنة، والسابع مودة المخالفين في العقيدة،

(1) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، سنن النسائي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1930م)، ص 74.

والثامن الجمع بين المصالح الدنيوية والأخروية⁽¹⁾.

كل ما يسوقه الإسلاميون حول مادية الدولة في الإسلام يقف أمام سلطة التشريع وتنازع سيادة الشعب مع سيادة الله، أو بين أن يكون الشعب مصدر السلطات، أو أن يكون الله هو مصدر السلطات، وبالتالي فشرعية الدولة في الإسلام تأتي من صيانة الشريعة والعمل بموجبها لأنها أي الدولة هي "خلافة عن صاحب الشرع لحفظ الدين وسياسة الدنيا به"⁽²⁾، أي بالشرع نفسه. أما شرعيتها في الدولة المدنية فهي من سيادة الأمة وتحقيق الإرادة العامة. ولكن ماذا لو أن الأمة أو الشعب اختارا أن تكون الشريعة حاکمة، أو أن تكون مبادئها الكلية ومقاصدها هي المرجع لكل التشريعات؟ فهل نحن والحال هذه إزاء دولة مدنية أم لا؟

للإجابة على هذه الأسئلة ينبغي لنا تناول موضوعين مهمين، الأول: يتعلق بالشريعة، والثاني: يتعلق بالسيادة، في الشريعة هناك مصطلحان يتعلقان بها يتميزان بينهما تمايزاً واضحاً، الأول مصطلح اتباع الشريعة والثاني مصطلح تطبيق الشريعة، فالأول ينم عن اتباع ذاتي من قبل الأفراد للأحكام الشرعية، ولا سيما فيما يتعلق بالعبادات والأخلاق، فليس هناك من سلطة تجبر هؤلاء الأفراد على الالتزام بأداء الصلاة أو الصوم أو الصدق أو حسن الظن أو غيرها من العبادات والصفات، أما مصطلح تطبيق الشريعة فيعني وجود سلطة تلزم الأفراد باتباع أحكام معينة، وهذه الأحكام عادة ما تكون تنفيذية سياسية قانونية، تتعلق بالمجال العام والمصالح العامة، وإدارة هذه المصالح، فشعار تطبيق الشريعة لا ينصرف إلى كل أحكام الشريعة، فما كان منها تعبيراً أخلاقياً فلا يحتاج إلى قوة إلزام وإكراه، أما الأحكام السياسية

(1) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة عاطف العراقي (القاهرة: دار قباء، 1997م)، ص 127-141.

(2) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تقديم وتحقيق ايهاب محمد ابراهيم، (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2009م)، ص 201.

الحقوقية فتلك تحتاج إلى سلطة للتنفيذ⁽¹⁾؛ وهنا يبرز السؤال عن هذه السلطة وما يتعلق به ونعني به الموضوع المهم الثاني وهو السيادة "إذ لا إلزام بلا سيادة" فتطبيق الشريعة فرع تسبقه السيادة، فحين تكون هناك سيادة للأمة يمكنها تطبيق الشريعة⁽²⁾، فهل السيادة للشريعة؟ أم لله؟ أم للملك المتغلب؟ أم الطبقة المتغلبة؟ أم للشعب؟

يرفض بعض الإسلاميين من السلفيين مبدأ "الشعب مصدر السلطات" رفضاً قاطعاً ويعدونه كفراً صريحاً بالله وتجاوزاً على أحكامه؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، يرى المودودي أن الخصائص الأولية للدولة الإسلامية ثلاث⁽³⁾: الأولى: ليس لفرد أو أسرة أو حزب أو جميع المواطنين (الشعب) أية سلطة أو حاكمية، وإنما الحاكمية لله وحده، وكل البرايا على هذه الأرض إنما هم رعاياه، وتحت سلطته. والثانية: ليس لأحد ولا لكل المسلمين أن يشرعوا قانوناً واحداً، أو يغيروا تشريعاً واحداً سنه الله سبحانه وتعالى. والثالثة: إن الدولة الإسلامية لا يؤسس قانونها الا على ذاك الذي جاء به الرسول الاكرم ﷺ مهما تعاقبت الازمان وتغيرت الاماكن وتنوعت الحكومات. ولا تستحق أية حكومة أن تطاع مادامت لا تحكم بما أنزل الله جلّ وعلا.

وعلى مثل هذا سار الإسلاميون السلفيون حتى يومنا هذا، وعلى ضوء ما تقدم ينفي المودودي أي صلة بين الحكم الديمقراطي والحكم في الإسلام، فالحكومة الديمقراطية تشرع وفق ما يرى الشعب ويرتضيه عقلاً، فهي ليست من الإسلام في شيء أما الحكومة الإسلامية فهي حكومة إلهية⁽⁴⁾.

(1) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص 77-78.

(2) المصدر نفسه، ص 81.

(3) أبو الأعلى المودودي نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مصدر سابق، ص 32-33.

(4) المصدر نفسه، ص 34.

ويمكن مناقشة هذه الجدلية في معرفة مفهوم السيادة، فهي كما وردت في الموسوعة السياسية هي "السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وهي ميزة الدولة الأساسية الملازمة لها، والجهة الوحيدة المخولة بمهمة حفظ النظام والأمن ومن ثمّ المحتكرة الوحيدة - وبصفةٍ شرعية - لوسائل القوة ولحق استخدامها في تطبيق القانون"⁽¹⁾. وهي وإن كانت ليست حقيقة طبيعية مستقلة إلا أنها مفهوم بمقتضاه يقوم الناس بتطبيقه والتمتع به، بشكلٍ متساوٍ نتيجة احترام الناس للسلطة بما تتمتع به من اختصاص الأمر والنهي⁽²⁾؛ ومعنى هذا أن السيادة اصطلاحاً ممارسة فعلية على الأرض، وليست السمو والشرف والرفعة ذات المدلول المعنوي فحسب، فالدولة هي السيّد الأمر الناهي الذي من حقه دون غيره أن يستخدم وسائل الإكراه لتطبيق القانون، والسيادة بهذا المفهوم لا يمكن أن تضاف لقوى معنوية، بل لا بد من أشخاص طبيعيين يمارسون هذه السيادة في واقع الدولة، فمن يسود لا بد أن يكون موجود فعلي قادر على إلزام الغير بتطبيق القانون، وعليه لا يمكن إضافة السيادة للشرعية، أو السيادة للأخلاق، إذ كيف يمكن الشريعة أن تتمتع بالسيادة ما لم تكن هناك أمة ذات سيادة قادرة على إنفاذ سلطانها لتطبيق الشريعة. وحتى سيادة الله جلّ وعلا غير متصورة عقلاً بأن يتمثل - حاشاه - على هيئة شخص أو مجموعة أشخاص يلزمون الآخرين بتنفيذ ما يريدون. من هنا فإن سيادة الأمة أو الشعب سابقة على سيادة الشريعة، فحين تمتلك الأمة السيادة بإمكانها أن تطبق ما تعتقد به، وترجع لما تعتبره مرجعاً لها من التزامات دينية أو قيم أخلاقية⁽³⁾.

(1) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، الموسوعة السياسية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت)، ج 3، ص 356.

(2) نعمان احمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص 33-34.

(3) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص 100-103.

الإسلاميون المتمسكون بسيادة الشرع أو السيادة لله يخلطون بقصد أو دون قصد بين المدلول اللغوي للسيادة وهو العلو والرفعة والشرف والمفهوم الاصطلاحي وهو مفهوم سياسي قانوني يعني الإرادة الفعلية والسلطة الواقعية على المجتمع⁽¹⁾.

ومن الوقائع التاريخية لما يتمسك به السلفيون اليوم من سيادة الشريعة، وسيادة الله وحاكميته، ما رفعه الخوارج في عهد الإمام علي عليه السلام من شعار لا حكم إلا لله، فأجابهم الإمام عليه السلام بقوله "كلمة حق يراد باطل. نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله؛ وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن. ويستمتع فيها الكافر. ويبلغ الله فيها الأجل. ويجمع به الفئ، ويقا تل به العدو. وتأمين به السبل"⁽²⁾. فلا حكم لله من دون وجود فعلي لأمر يتمتع بالسيادة يستطيع أن يُنفذ سلطانه لنشر الأمن وتحقيق العدل سواء كان هذا الأمير بر أو فاجر، فالسيادة إما أن تكون لملك غالب، أو طبقة متنفذة، أو لشعب ممثّل.

على ضوء ما تقدم بات واضحاً أن الجانب الحقوقي من الشريعة والذي يستدعي الإلزام منوط بالسلطة السياسية التنفيذية وكى يتم ذلك لا بد من توفر عاملين أساسيين⁽³⁾:

الأول: إجماع جمهور المواطنين على احترام مبادئ الشريعة وأحكامها، عن رغبة وإيمان صادقين، لا عن قسر وإكراه.

الثاني: قيام سلطة منتخبة تمثل إرادة الشعب، تعكس مقاصده ومصالحه، فمتى كان ذلك تحققت سيادة الأمة، التي تعني وحسب العامل الأول تطبيق الشريعة.

وبناءً على كل ذلك فإن السيادة للأمة، السيادة للشعب، وهو مصدر

(1) عبد الله المالكي، المصدر السابق، ص 105.

(2) نهج البلاغة، مصدر سابق، ج 1، ص 91.

(3) عبد الله المالكي، المصدر السابق، ص 80.

السلطات ولا تعارض في ذلك مع كون الدولة مدنية حسب المفهوم الإسلامي أو حسب المفهوم الغربي.

لم تقتصر آراء بعض المفكرين في الإسلام على الدفاع عن مدنية الدولة في الإسلام، بل هناك منهم من لا يجد حرجاً في استخدام مصطلح الشريعة المدنية، ففي نظر هؤلاء أن الشريعة الإسلامية هي شريعة مدنية إنما جاءت لتحقيق مصالح الناس، فكل عمل يحقق المصلحة العامة فهو من الشريعة وكل عمل ينافيها فهو ليس من الشريعة، فمقاصد الشريعة ومبادئها الكلية تتعلق بمصالح الناس وتبعاً لهذه المصالح تدرج الأحكام، ثم إن النتاج الفقهي يقع في غالبه تحت باب النتاج الإنساني الذي هو قابل للخطأ والصواب، لأنه اجتهاد بشري، فشريعة الإسلام - وفق رأي هؤلاء - شريعة مدنية، تُجيز لولاية الأمر بل ولعامة المسلمين، أن يقتبسوا ما هو صالح نافع من أي مكان، وأن يأخذوا بأفضل السبل لتحقيق مصالح الناس⁽¹⁾؛ وعرفها فريق بأنها "شريعة ربانية مدنية، تقوم على إقرار القواعد العامة للحياة الإنسانية، وتترك للإجتihad البشري مساحةً واسعة لتقدير مصالح الناس في الزمان والمكان"⁽²⁾.

وفي العراق بعد عام 2003م، وما تبع ذلك من شحن طائفي استهدف وحدة المسلمين، ونشر الفرقة بينهم، وما شهدته عدد من الدول العربية بعد ما عرف بالربيع العربي (2011م)، برزت إلى السطح الفقهي ما عرف بنظرية (ولاية الأمة على نفسها)، التي تتماهى تماماً مع الدولة المدنية، وتقوم هذه النظرية على ثلاثة مبادئ رئيسية هي⁽³⁾:

- (1) أمل هندي، أياد حسين، "جدلية الدولة المدنية وتطبيق الشريعة"، مجلة العلوم السياسية، العدد (51)، (كانون الثاني، 2016) بغداد: جامعة بغداد، ص 123.
- (2) المصدر نفسه، نقلاً عن زهير سالم، الشريعة والديمقراطية، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني، (وقائع مؤتمر)، (عمان: مؤسسة كونراد اديناور - مركز القدس للدراسات السياسية، 2007م)، ص 156.
- (3) حسن بحر العلوم، الإسلام والفدرالية بحث فقهي ودستوري في ولاية الإنسان على

الأول: الأصل أن لا ولاية لإنسان على إنسان إلا ما أخرجه الدليل.

الثاني: تقرير حق ولاية الإنسان على نفسه، وحقه في تقرير مصيره، وهذا الحق ذاتي للإنسان.

الثالث: يحق للإنسان أن ينقل حقه في تقرير مصيره إلى غيره وفق "عقد اجتماعي" تقوم بموجب هذا العقد هيئة حاکمة للمجتمع.

ووفق هذه النظرية فإن للإنسان الحق في تقرير مصيره السياسي، فتكون إرادته في اختيار من يمثله للحكم إرادة شرعية، وفي ذات الوقت تكون السلطة الممثلة له سلطة مشروعة.

ويذهب السيد حسن بحر العلوم إلى رأيٍ جريء وفق هذه النظرية، ولأهميته يسوق الباحث هذا النص إذ يقول: "إن حركة إيجاد النموذج في الحكم على شاكلة الاختيار الحر لإرادة الانسان هو الأوفق في المنهج ولا سيما في أمة تضم مجتمعات متعددة بل ومتنافرة في بعض الأحيان وتنتمي الى موجبات مختلفة، أو إلى أديان مختلفة بل ومذاهب مختلفة في ضمن الدين الواحد وكل له اجتهاده في تنصيب الحاكم وفي اختيار المسؤول، وحينئذ نرى من منطلق أن لا يتدخل احد في شأن أحد فيما يؤمن به، يجب أن يتفق هؤلاء الذين اختلفوا على أمر واحد، يتلخص فيمن يسوسهم بعيداً عن القومية والدين والمذهب والعقيدة..... وإذا كان ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ في الزمن الرسول ﷺ فمن الجدير القول أن «لا إكراه في الحكم» في زمن الغيبة⁽¹⁾.

بقي أن نقول أن الدولة المدنية، والمدنية عموماً أمر مرغوب، وهو موجود في قلب كل رجل وإمرأة أدركوا معنى إضافة العقل الإنساني على

نفسه، سلسلة العراق فقهاً وقانوناً، (بغداد: مشروع العدالة الشاملة، 2010م)، ص 66-67.

(1) حسن بحر العلوم، المصدر السابق، ص 70-71.

الحضارة البشرية وتراكم هذه الإضافات، بما يجعل المسيرة البشرية تتقدم للأمام، إلا أن ذلك لا يمنع من ظهور أناس أذكىاء يتغنون بمآثر قديمة وسياقات لا يمكنها أن تنبت في عالم اليوم، ولا يمنع أيضاً من وجود أناس عقلاء يدركون عيوب المدنية ومفاتن (الهمجية) القديمة؛ "وإنك لتلمس بين أرقى المتمدنين ميلاً - من حين إلى حين - للثورة على تهذيبهم، وكثيراً ما تجد فيهم شيئاً من السذاجة والحيوانية، وليس هناك ما هو أقرب إلى الطبيعة من أن يؤلف أمثال هؤلاء جماعات تتحسر في براعة وفي نغم جميل على ملذات الجهل المفقودة، ونعمة البلاهة الضائعة، ولا يدعونا البتة إلى الدهشة أن تنال هذه الجماعات العطف الشديد"⁽¹⁾.

رغم تحفظ الباحث على بعض صياغات هذا النص إلا أنه يتفق معه في حتمية تأثير الزمان والمكان على المسيرة البشرية وإضافة ما هو أفضل لطريقة عيشها وسبل حياتها، بما في ذلك أنظمة الحكم، كما يتفق أيضاً مع الرأي القائل إن الحنين إلى الماضي جزء من تكوين النفس البشرية، قد يتحول إلى عمل وأدوات لتحقيق هذه الرغبة، ما يعيننا في هذا المجال إن التحمس للعقائد مع تنحية العقل أمر لا يدعو إلى الاطمئنان وتحقيق السلم المجتمعي.

وخلاصة المطلب أن الدولة المدنية اصطلاح استعمله بعض الإسلاميين هروباً من مصطلح الدولة العلمانية، وقبلة العلمانيون هروباً من الدولة الدينية، لكن التنظير لهذا المفهوم، استطاع أن يجد الكثير من المشتركات بين الدولة المدنية ذات المرجعية العلمانية والدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، باستثناء مبدأ "الشعب مصدر السلطات" الذي دار حوله جدل كثير بين من يعد ذلك ضرباً من الكفر وبين من يرى أن الأصل هو الأمة أو الشعب، ولا سيادة ولا سلطة من غير الشعب، فإذا ما كان الشعب مؤمناً بشريعته، مقتنياً

(1) كلايف بيل، المدنية، ترجمة محمود محمود، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009م)، ص 156-157.

لأثرها، برغبةٍ وصدق حينها لا حرج في استخدام السلطة لتنفيذ الجانب الحقوقي منها، أما الجانب الأخلاقي العبادي، فمتروك للأفراد واختياراتهم، وهذا هو جوهر الدولة المدنية القائمة على الاختيار والرضا والتعاقد الاجتماعي.

الفصل الثاني

العوامل المؤثرة في البناء الدستوري في العراق ومصر

إذا كان الدستور هو القانون الأعلى في البلاد فإن لكل قانون ظروف تسبقه وظروف ترافقه وظروف تتبع تطبيقه، فكل قانون ناجم عن حاجة وهذه الحاجة هي التي تحدد صيغته والجزاءات المرتبطة به، ففصول الدستور ومواده قضايا ملامسة للواقع المعاش يتصدى الدستور لمعالجتها وفق الأطر القانونية. وقضية الدين وموقعه واحدة من هذه القضايا التي باتت مطروحة في العقود الأخيرة من حكم الدولة العثمانية وما تلاها. ولم يكن الدستور كوثيقة حاكمة ومنظمة لعمل السلطة مطروحاً قبل ذلك في الخلافة الإسلامية.

إن مناقشة مجمل البناء الدستوري وكل ما يرد فيه أمر يحتاج أكثر مما يستوعبه هذا البحث، لذا سنتحدث في هذا الفصل عن العوامل المؤثرة في ظهور الحركة الدستورية بشكل عام والنصوص الواردة بشأن علاقة الدين بالدولة بشكل خاص وذلك قبل التغيير الذي حصل في العراق ومصر وبعده ثم ينتقل الباحث الى العقبات التي واجهت كتابة الدستور ونصوصه بشأن هذه القضية في كلا البلدين.

المبحث الأول العوامل التاريخية

لا شك أن التاريخ يؤدي دوراً رئيساً في تشكيل الأفكار والأحداث، مثلما تشكل تراكمات العقل البشري في الحضارة والمدنية أساساً في تطوير الحاضر، ولم تكن فكرة الدستور استثناءً من القاعدة تلك؛ فهي إنجاز بشري له تاريخ طويل، وظهوره في الدول العربية والإسلامية مر بمراحل عديدة، لكن أهم تلك المحطات التاريخية تمثلت في ثلاث محطات، هي الحركة الدستورية في العهد العثماني، وحركة التنوير الغربي وأثرها على البعثات الدراسية من المسلمين، والثورتين الدستوريتين في إيران وتركيا وسيفرد الباحث لكل واحدة مطلباً.

المطلب الأول: الحركة الدستورية في العهد العثماني

عدّ بعض فقهاء القانون الدستوري أن الدولة إنما تبدأ من واقعة إعلان الدستور كما قال بذلك الفقيه الفرنسي كاري دي ملبارق (Carre De Malberg) وهذا الرأي وإن كان لا يخلو من وجه إلا أنه لا يمكن الأخذ به مطلقاً باعتبار أن للدولة أركان مثل الشعب والإقليم موجودة قبل إعلان الدستور وحتى السلطة السياسية فهي من تخرج الدستور الى الوجود، إلا أن هذا يدل على القيمة العليا التي يخترنها الدستور وأهميته في الحياة السياسية للدول⁽¹⁾.

لم يتأخر العرب ومنهم مصر عن الغرب كثيراً في تناول مضامين الدستور وليس الدستور بالشكل الذي عرفه الغرب، فبعد الدستور العرفي البريطاني، جاء الدستور الأمريكي المكتوب في إحدى الولايات بعد استقلالها عن

(1) محمد رضا بن حماد، مصدر سابق، ص 11.

بريطانيا عام 1776م ثم دستور الاتحاد عام 1781م ثم دستور الدولة الاتحادية الامريكية عام 1787م الذي لا يزال نافذا حتى اليوم ثم دستور فرنسا عام 1791 ومنها انتشرت فكرة الدساتير في العالم فصدرت الإعلانات الدستورية لبعض الدول كالسويد وبلجيكا والدولة العثمانية⁽¹⁾.

في حين أن بواكير المطالبات بوضع دستور في مصر في عام 1795 م عندما هبت ثورة شعبية في معظم أرجاء مصر ضد الضرائب والرسوم التي فرضها حكام المماليك والأعمال التعسفية التي يقومون بها واستمرت الاحتجاجات حتى تمكنت الجماهير من فرض وثيقة تضمنت بعض النصوص التي تحدد بعض الالتزامات وتفرض إعادة الأموال المغتصبة الى ذويها كما تفرض مداراة الناس ومراعاة حقوقهم وأجبر كل من مراد بك وإبراهيم بك الحاكمين المملوكين والباشا العثماني على توقيعها بأختامهم وهو ما عده بعض الكتاب بوثيقة (الماكنا كارتا) التي صدرت في بريطانيا عام 1215م والتي فرضها النبلاء على ملك بريطانيا في حينه⁽²⁾. ورغم أن هذه الوثيقة لم تدم طويلاً وتنصل منها حكام المماليك وتم غزو مصر من قبل نابليون عام 1798م ورغم أنها لم تسمّ دستوراً إذ لم ينتقل هذا المصطلح بعد الى مصر وكل الدول العربية، إلا أنها شكلت بداية لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بشكل مكتوب وإنها كانت سابقة أن تتمكن حركات احتجاجية من فرض قيود على الحاكم أدت فيما بعد الى خلع الوالي العثماني وإجباره على مغادرة مصر واستبداله بمحمد علي باشا الذي لم يستلم الحكم إلا بناءً على وثيقة مكتوبة أيضاً وقع عليها هو ومجموعة من علماء مصر ومشايخها وذلك عام 1805م. وقد جاء في الوثيقة "تم الأمر بعد المعاهدة والمعاهدة على سيره

(1) حسان محمد شفيق العاني، الانظمة السياسية والدستورية المقارنة، (بغداد، مطبعة جامعة بغداد، 1986)، ص3. وانظر ايضاً (محمد حماد، الدستور المصري معارك ووثائق ونصوص، (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2011)، ص10.

(2) محمد حماد، مصدر سابق، ص18-20.

بالعدل وإقامة الأحكام والشرائع والإقلاع عن المظالم، وألا يفعل أمراً إلا بمشورة العلماء، وأنه متى خالف الشروط عزلوه"⁽¹⁾.

وإذا كانت الوثيقة الأولى عام 1795م بمثابة الماكنا كارتا فإن البعض قد عد وثيقة عام 1805م مشابهة في ملامحها وحيثياتها والشروط التي تضمنتها لوثيقة الحقوق البريطانية الصادرة عام 1689 بعد ما يعرف بالثورة الجليلة في بريطانيا عام 1688م⁽²⁾.

وعند التمعن من قبل الباحث وجد أن مهد الثورة وإدارتها وزعامتها كانت من قبل علماء الدين ومشايخ الأزهر وهم من وقعوا على الوثيقة وأن نصوصها تضمنت بشكل صريح الحكم وفق الشريعة ولم تكن هناك أية حساسية أو جفوة بين الشعب ورموزه الدينية، وإن الرموز الدينية هي التي تتصدر الثورة والتغيير والمطالبة بإقامة العدل الاجتماعي والمساواة ومواساة الفقراء وعدم التشبث بالحكم وأن تكون الأمة أو الجماعة هي التي تسبغ الشرعية على الحاكم وتعزله إذا ما خالف شروط العقد. وذلك ينم عن مدى الرقي السياسي فمطالب من هذا النوع لا تختلف عما تنادي به الأمم المتحضرة اليوم في مجال حقوق الإنسان ومحاسبة الحاكم والاستناد إلى الشعب في شرعية سلطته، ففي الاحتجاجات الأولى عام 1795م كانت الوثيقة تحمل توقيع شيخ الأزهر عبد الله الشرقاوي ونقيب الأشراف عمر مكرم وعدد من مشايخ الأزهر مثل محمد البكري وأبو الأنوار السادات ومحمد الأمير⁽³⁾. وقد تكرر المشهد ذاته في احتجاجات عام 1805 وكان أول المتصددين عبد الله الشرقاوي وعمر مكرم وانضم اليهم أحمد المحروقي كبير تجار القاهرة⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 20.

(4) المصدر نفسه، ص 21.

لكن المشكلة دوماً تكمن أن الملوك وبعد أن يمتصوا زخم الاحتجاجات التي يقوم بقيادتها علماء الدين يعودوا ليلتفوا حول كل المطالب ومقاصدها في الحرية والعدالة الاجتماعية بطرق سياسية لا تخلو من الدهاء والمكر والخديعة وتصاغ بنصوص غامضة بعيدة عما كان يطالب بها المحتجون.

في عام 1837م أصدر محمد علي باشا أول وثيقة شبه دستورية أسمها (السياستامة) أو القانون الأساسي تضمن مقدمة وثلاثة فصول وكل فصل احتوى على عدة بنود حيث تضمن الفصل الأول الترتيبات الأساسية لإدارة الدولة وتسمية سبعة دواوين رئيسية (الوزارات) وكل ديوان واختصاصه وإدارته وموازنته المالية وهي ما يشبه اليوم قوانين الوزارات في حين تضمن الفصل الثاني الإجراءات العملية لتنظيم عمل الولاية والجباة وسائر موظفي الدولة وتنظيم علاقتهم مع رؤسائهم وتعاملهم مع المواطنين وكان أكثر التشديد على طريقة جمع الضرائب والمكوس وتحسين عمل الفلاحين. أما الفصل الثالث فقد تضمن العقوبات الواجب تنفيذها على المخالفين لهذا القانون من موظفي الدولة⁽¹⁾.

ولدى الاطلاع على الوثيقة كاملة فإننا لا نجد ما يشير الى فصل السلطات بعضها عن بعض كما لا نجد ما يُشير الى حقوق الشعب على الحاكم أو موجبات عزله أو طرق تخلي الحاكم عن الحكم وانتقال السلطة ويبدو أن ذلك من مختصات العائلة الخديوية ولا يحق لأحد التدخل فيه. وفيما عدا نص البند الواحد والعشرين في نهاية الوثيقة فليس هناك ما ينبئ أننا أمام دستور ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم ويحدد علاقة السلطات مع بعضها. جاء في البند الواحد والعشرين ما نصه "معلوم أن عمران البلاد ورفاهية الرعية والعباد وتنظيم شؤون الحكومة ومصالحها - كل ذلك - لا يعدو أن يكون منوطاً بثلاثة أمور أولها: الإنصاف والعدالة وثانيهما: الصدق

(1) المصدر نفسه، ص 34-61.

والاستقامة، وثالثها: الاجتهاد والغيرة، وهذا القانون الحافل بآيات العدل إنما كان وضعه تحقيقاً لأمنية هي إبراز هذه الفضائل العظمى⁽¹⁾. وهذا النص يشبه الى حد بعيد في تسلسله وصياغته الأسباب الموجبة التي تلحق بنهاية كل قانون يصدر في وقتنا الحاضر.

ويبدي الباحث عجبه من مقارنة هذه الوثيقة بوثيقة الحقوق الصادرة عام 1689م بعد الثورة الجليلة في بريطانيا والتي جاءت بنصوص كثيرة تمنع فرض أيّ ضريبة دون موافقة البرلمان وتمنع تدخل الملك في القضاء (بداية فصل السلطات)، وضمان سلامة أعضاء البرلمان فيما يبدونه من آراء داخل المجلس وحق المواطنين في رفع تظلمات الى الملك والاشارة الى أن سلطات الملك من البرلمان وليس من الحق الإلهي.

يتحدث جمال الدين الأفغاني (1838-1897) عن الدستور وضرورته فيقول: "يبقى التاج على رأسه - أي الملك أو الحاكم - مابقي محافظاً أميناً على صون الدستور وأنه إذا حنث بيمينه وخان دستور الأمة إما يبقو رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس"⁽²⁾.

وبدأت حركة الإصلاح الديني بالانتشار والتوسع في ولايات الدولة العثمانية ومنها العراق ومصر، وكانت على مساس بالحكم وطريقته، ورفض الاستبداد والتعسف في استخدام السلطة، وتنافي ذلك مع روح الدين الذي يحث على العدالة والمساواة ونشر العدل والشورى في الحكم، وبدا ذلك واضحاً في انتقال مصر الى المطالبة بلوائح دستورية واضحة تدعو الى انتخاب مجالس النواب، ومسؤولية الوزارة أمام هذه المجالس، وتحد من تدخل

(1) المصدر نفسه، ص 61.

(2) محمد عمارة، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، (القاهرة: دار الشروق، 19)، ص 57 نقلاً عن المجموعة الكاملة لجمال الدين الافغاني، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص 478-479، القاهرة: 1968.

الأجانب في الأمور السياسية الرئيسية في البلد، وبعد مطالبات عديدة في عهد الخديوي اسماعيل، كلف الأخير رئيس مجلس النظار (= رئيس مجلس الوزراء) محمد شريف للقيام بالمهمة وكتب دستور عام 1879م.

بدى الخديوي اسماعيل ميالا للمصادقة على اللائحة الدستورية مما أغضب القنصلين البريطاني والفرنسي وتدخلاً لدى إسطنبول وتم عزل الخديوي إسماعيل وتنصيب ابنه توفيق، وإلغاء الدستور، وطرد جمال الدين الأفغاني من مصر وشن حملة إعلامية كبيرة ضده في داخل مصر⁽¹⁾.

بعدها أقر مجلس النواب دستور عام 1882م وتضمن هذا الدستور وبشكل صريح مسؤولية الوزارة أمام مجلس النواب ورسم معالم النظام البرلماني واختصاص مجلس النواب حصراً بفرض الضرائب واستحصلها، إلا أنه رُفض من قبل البريطانيين وأوقفت الحياة النيابية واحتلت بريطانيا مصر ولم يخرج آخر جندي بريطاني منها الا عام 1954م⁽²⁾.

وفي مصر كان من بين الأهداف الرئيسة لثورة عرابي هو إنشاء الدستور وإقامة المجالس النيابية واعتبر عرابي ذلك دعامة وطنية تعبر عن واقع الأمة المصرية وتحميها من تأويلات الدين التي تشرعن للاستبداد واستعباد الناس. لقد أرقّت قضية الدستور حياة عرابي الذي كان مفتوناً بالحرية والمساواة وحب الوطن وكان معجباً ببيرون الذي نادى بحرية اليونانيين، وحين أهدي إليه كتاب تاريخ نابليون لم يشده ذلك الجيش وكيف غزى نابليون مصر بثلاثين ألفاً من الجنود بل شده في ذلك الكتاب المترجم الى العربية كيفية إقامة حكومة شوروية دستورية. لم يكن عرابي محباً للملكية أو الخديوية بل إن أول مطالباته هو إقامة الدستور في البلاد⁽³⁾.

(1) محمد حماد، مصدر سابق، ص 73-74.

(2) المصدر نفسه، ص 98-104.

(3) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دت)، ص 295-300.

أما في العراق فلم تكن هناك معالم واضحة في المطالبات بحياة دستورية، لارتباطه الوثيق بالدولة العثمانية وعدم تمتعه بالاستقلال النسبي الذي حصلت عليه مصر، وقبل ظهور الثورة الدستورية في إيران عام 1906م والثورة الدستورية في تركيا عام 1908م واللذان سيأتي الباحث عليهما في المطلب القابل، فإن المطالبات بكتابة دستور في الدولة العثمانية بدأ عام 1839م إلا أن ذلك لم ينعكس بشكل جلي على العراق كولاية تابعة للدولة العثمانية وتوالت المطالبات حتى صدر ما يعرف بالقانون الأساس عام 1876م فتأثر العراق كسائر أقاليم الدولة العثمانية بالتحضير لاختيار المبعوثين العراقيين لمجلس المبعوثان الذي تأسس وفق الدستور الجديد والذي يجتمع في الاستانة عاصمة الدولة العثمانية.

المطلب الثاني: حركة التنوير الغربي

بعد انتشار حركة التنوير في أوروبا وفي بداية القرن الثامن عشر بدأت الدولة العثمانية بالتراجع في المجال العسكري في حين بدت الدول الأوروبية وكأنها أحسن تنظيمًا وأكثر تطوراً في ذلك المجال مما استدعى الكثير من المثقفين والكتاب والمفكرين أن يبحثوا في سر هذا التراجع في الشرق بعد أن امتدت الدولة العثمانية الى حدود فينا وسر ذلك التطور في الغرب بعد أن ظلت أوروبا ترزح تحت الظلام قروناً طويلة.

وكانت تلك الدعوات موجهة الى ضرورة اقتباس مبادئ وأسس النهضة الأوروبية واستلهاهما في إصلاح الوضع المتردي في الدولة العثمانية على المستويات كافة وأهمها العسكري والإداري والسياسي. وقد رافق ذلك ضغط الرأسماليات الأوروبية ذاتها التي تبحث عن أسواق استهلاكية جديدة تستوعب انتاجها المزدهر بفعل النهضة الصناعية وذلك بدوره يستدعي تطور اداري وقانوني يواكب تطورها هي كضرورة صدور قانون تجاري يحمي وينظم تجارتها مع الشرق. أضف إلى ذلك ضغط النخب من أدباء وسفراء ومثقفين

ممن اتصلوا بالحضارة الغربية وشاهدوا بأم أعينهم تأثير الحركة التنويرية على أوروبا وتأملوا كثيراً في مكنن السر لهذا التطور المتسارع بعد الثورتين الفرنسية والأمريكية فأوعزوا ذلك إلى حركة الأنوار وما رافقها من قيام أنظمة حكم جديدة قائمة على ديمقراطية حديثة فعادوا إلى بلدانهم ليمارسوا وبقنونات مختلفة الضغط باتجاه إصلاح الوضع السياسي والإداري⁽¹⁾.

وبدأت الدولة العثمانية تستجيب لهذه الضغوط بدوافع عديدة مرة لقناعتها بأهمية الإصلاح وأثر ذلك على بني الدولة وتقويتها أو على الأقل منع تراجعها أمام قوى الغرب التي تعيش معها صراعاً حضارياً وتنافساً سياسياً خاصةً وأنها تعتقد بسلامة نية وإخلاص من حمل تلك النصائح إليها من سفراءها وأركان حكمها والموالين للدولة العلية. ومرةً خشية تكرار ما شهدته الغرب من ثورات أطاحت بنظام الملكية العتيد وأزاحت من غير رجعة مبدأ الحكم الإلهي كما حصل في فرنسا وذلك عندما تتلقى هذه الدعوات من أناس تعدهم من معارضيها والناقمين عليها⁽²⁾.

أقرت الدولة العثمانية بعض الإصلاحات عبر محطات زمنية يمكن إيجازها على النحو التالي⁽³⁾:

وبعد صدور سلسلة من الخطوط التنظيمية تدابيراً وإعلانات وإصدارات صدر ما يعرف بالخط الهمايوني وذلك في عام 1856م وأهم ما في هذا الخط هو تركيزه على المساواة بين الجماعات والطبقات.

- في عام 1839م تم إقرار أول خطوط التنظيمات وهو ما يعرف بـ (كل

(1) وجيه كوثراني، "التنظيمات العثمانية والدستور بواكير الفكر الدستوري نصاً وتطبيقاً ومفهوماً"، مجلة تبين، العدد (3)، شتاء 2013، ص 1.

(2) احمد نوري النعيمي، النظام السياسي في تركيا (عمان: دار زهران للنشر والتوزيع، 2011م)، ص 9.

(3) وجيه كوثراني، المصدر السابق، ص 2.

خانة) وأهم ما في هذا الخط هو إلغاء نظام الالتزام⁽¹⁾.

- في عام 1864م صدر قانون الولايات الذي نص على وجوب إقامة مجالس إدارية من مستوى القضاء الى مستوى الولاية.

- في عام 1869م صدر قانون ينظم الجنسية لجميع التبعات العثمانية وقانون لتنظيم القضاء وتوزيعه بين محاكم شرعية ومحاكم مالية ومحاكم نظامية، تبعها صدور قوانين تنظم أحوال التجارة والمعاملات وتسجيل الأرض ومسحها والبلديات وصلاحياتها.

ثم توج كل تلك القوانين إقرار القانون الأساس للسلطنة عام 1876م في حين تم إطلاق كلمة دستور على جميع القوانين المنظمة لشؤون الدولة العثمانية بما فيها القانون الأساس.

إن القانون الأساس الذي صدر في عهد السلطان عبد الحميد الثاني ما كان ليصدر لولا تدخل الكثير من الرجالات المؤثرة في البلاط السلطاني في الاستانة وهؤلاء بدورهم قد تأثروا بحركة التنوير في أوروبا والتدخلات الخارجية، إذ كان قبيل الاحتلال الفرنسي لمصر عام 1798م وبعده كانت كل قنصلية أوروبية في العاصمة العثمانية أو في ولاياتها هي مركز نفوذ للمسيحيين واليهود العثمانيين الذين منحوا بعض امتيازات الأجانب، وتعدت هذه الحماية الأفراد لتشمل كيانات بعينها⁽²⁾.

(1) وهو نظام خاص بجمع الضرائب من الفلاحين عبر وسطاء من الأثرياء يدفعون هذه الضرائب للدولة مقدماً على أن يستحصلوها هم من الفلاحين بأكثر من مقدارها الحقيقي، وبطريقة قسرية مستعينين بقوة الدولة ودون مراعاة للحالة المعيشية للفلاحين مما خلق حالة من الاستياء وترك الأراضى وبوارها انظر: حنا بطاطو، العراق الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م)، ج 1، ص 89-90.

(2) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة العربية، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، د. ت)، ص 57.

ويبدو للباحث أن ذلك ما كان ليتم إلا لعاملين:

الأول: ضعف الدولة وشعورها بالحاجة لهذه الدول مرةً كنوع من إدارة الصراع والاستفادة من التناقضات داخل الدول الأوروبية، ومرةً لحاجة الدولة الى خبرات هذه الدول في مجال السلاح وتنظيم الجيوش واعداد الخطط وفنون الحرب.

الثاني: هو التفوق السياسي في طريقة الحكم الذي حققته الدول الأوروبية بعد الثورة الفرنسية وتوق الرعايا المسيحيين واليهود وكل الأقليات الى ذاك النوع من الحكم مما أسهم في تقرب رعايا الدولة إلى القنصليات الأوروبية وشعورها بالزهو وهي تقوم بذلك.

أمّا رواد النهضة العرب الذين أكدوا على جانب الحداثة من النهضة، فقد حذوا حذو أوروبا وحاولوا تطبيق نماذجها بهدف التقدم والنهوض تعبيراً عن إعجابهم بالتقدم الأوروبي والذي جسده الطهطاوي وخير الدين التونسي وأديب إسحق ومصطفى صادق الرافعي وغيرهم، وتأكيدهم على الحرية والديمقراطية والمساواة والعدالة والاستفادة من دروس التجارب الأوروبية وعناصرها ونماذجها التي صيغت على أساسها نماذج الحرية والمساواة والتقدم، ومحاولة تجاوز العصور الوسطى والإقطاع والانغلاق الكنيسي والاستبداد الأبائري، فتبنى رواد النهضة وفلاسفتها حتى في المراحل اللاحقة بمختلف اتجاهاتهم الفكرية وتياراتهم السياسية صورة فلاسفة التنوير الذي مهدوا للثورة الفرنسية كصورة مثالية للحرية والعقل والعدالة الاجتماعية والعلم والديمقراطية والدستور والحياة البرلمانية⁽¹⁾.

وقد تأثر بحملة التنوير عدد من المفكرين والمشايخ في مصر ودعموا

(1) مفيد الزيدي، " النهضة العربية بين قرنين"، مجلة فكر ونقد، العدد (71)، أيلول، 2005م.

بذلك محمد علي باشا وكان على رأس المتنورين الشيخ حسن العطار وتبعه تلميذه رفاة الطهطاوي الذي سافر الى فرنسا وجاء متبنياً لكثير مما يراه ضرورياً لأي حضارة في مجال المساواة والحرية والعدل وتبعه في ذلك علي مبارك وابراهيم أدهم وصالح مجدي ومحمد عثمان جلال وعبد الله ابو السعود وعبد الله فكري وغيرهم وكل هؤلاء كانوا يظنون أن لا أمل في التغيير والإصلاح الحقيقي ما لم يحذ المسلمون بالحضارة الاوربية حذو القد بالقد⁽¹⁾.

ومن المناسب القول هنا أنه لا زال هناك حتى اليوم من ينظر الى دعوات هؤلاء المفكرين الى المساواة والحياة الدستورية وحرية المواطنين على إنها محاولات متعمدة لتفتيت الدولة العثمانية ونزع سلطانتها وكل تلك التحركات ماهي إلا مؤامرة قادتها بريطانيا وفرنسا عبر المحافل الماسونية هدفها الرئيسي هو التمهيد لاقتسام أراضي الدولة العثمانية التي أضحت مطمعاً لتلك الدول⁽²⁾.

ولقد كان للأفكار الأوربية عامة وللثورة الفرنسية بشكل خاص ومبادئها في (الحرية والإخاء والمساواة) أكبر الأثر في افكار الناشئة في بلاد الشرق وسائر ممالك الدولة العثمانية ولكن مصر أخذت الحيز الأكبر لملاستها لهذه المبادئ إبان الغزو الفرنسي لمصر عام 1798م وما بعده ومنشورات نابليون التي بثها للمصريين وباتت المطالبة بالأنظمة الدستورية والمبادئ الديمقراطية التي تساوي بين الغني والفقير والسيد والعبد والأسود والأبيض شعاراً يرفعه أولئك المصلحون وأعلام النهضة في مصر وغيرها⁽³⁾.

(1) علي محمد محمد الصلابي، الدولة العثمانية عوامل النهوض واسباب السقوط، (دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2001)، ص 350.

(2) المصدر نفسه، ص 350-354.

(3) منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، مصدر سابق، ص 65-

إن زحف الحضارة الأوروبية ومبادئ الثورة الفرنسية على دول الشرق وظهور قضية الدستور والحكم المقيد فيها قد قسم المصلحين إلى فريقين:

الأول: حاكي تطلعات الناشئة والشباب الذين أرادوا التقليد التام للتجربة الأوروبية والانسلاخ من كل التقاليد والأعراف والمبادئ التي توارثوها عبر الأجيال، وبتعبير آخر أرادوا الانقلاب على الدين الإسلامي وتقليد الغرب في تنحية الدين جانباً.

الثاني: أراد امتصاص زخم الشباب وتنبيههم إلى أن ما جاء به الأوروبيون هو عين ما تطالب به الشريعة وأن الشورى والاختيار ورضا المحكومين هي مبادئ أساسية في الدين الإسلامي، وأن الاستبداد أمر ينكره الدين والناس على حد سواء.

أراد الفريق الثاني أن يسلك طريقاً هادئاً إلى القائمين على السلطة لينبهم إلى خطورة تجاوز هذا المد القادم من أوروبا ويقنعهم بضرورة الالتفات إلى المطالب العادلة التي ينادي بها رعاياهم، وأن حكمهم باسم الشريعة يوجب عليهم الالتفات إلى مقاصد الشريعة نفسها وهي العدالة والمساواة والحرية وأن الدستور مبدأ من مبادئها والالتزام به التزام لا يقل شأنًا عن الالتزام بالصلاة والصوم وقد بذل كل من جمال الدين الأفغاني ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي جهوداً كثيرة في هذا المجال⁽¹⁾.

إن الصراع بين القديم والجديد في العالم الإسلامي الذي كان متمثلاً بالدولة العثمانية وإيران قد بدأ في منتصف القرن الثامن عشر في الدولة العثمانية ومنتصف القرن التاسع عشر في إيران وإن سبب تقدمه في تركيا مركز الدولة العثمانية ناتج لقربها من أوروبا وشدة تأثرها بحضارتها أما في إيران

(1) منذر المعاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر سابق، ص 76-78.

فكان بسبب دخول بعض المخترعات والنظم الحديثة الى ايران سيّما في عهد الشاه القاجاري ناصر الدين⁽¹⁾.

لقد حاولت الدولة العثمانية بشتى السبل أن لا تصل فكرة الدستور وتقييد الملك به الى شعوبها وكذا حاول ملوك ايران وكانوا يتمنون وصول العلوم والتكنولوجيا دون سواها حتى نقل عن أحد الملوك الذي زار أوروبا ثلاثة مرات وأُعجب ببنائها وحضارتها وعلومها وصناعاتها قوله تمنيت لو كانت حاشيتي لا تفرق بين بروكسل كمدينة والخس، إذ كان يكره كل من يتفوه بالقانون والدستور⁽²⁾.

لقد تأثر كبار المصلحين الذين دعوا إلى تقييد الحاكم بالدستور بما رأوه وشاهدوه في أوروبا من عدالة اجتماعية واحترام لحقوق المواطنين وحرية في الإعلام ومحاسبة للحاكم وعادوا الى البلاد يتحدثون بملء أفواههم عن الفرق الكبير بين استبداد حكومات الشرق ومشروعية حكومات الغرب وكتبوا بذلك في الصحف والمجلات وتحدثوا في المجالس والمنتديات⁽³⁾.

إن الانتقال من سلطة الخلافة أو الملكية المطلقة لبوسها الديني إلى فكرة الدستور المقيد للسلطات ما كانت لتتم لولا الحركة التيارية الهائلة التي أفرزتها الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية ومن قبلهما الثورة الجليلة في بريطانيا وما رافق ذلك كله من ثورة صناعية وتقدم في العلوم اجتاحت أوروبا والعالم

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (قم: انتشارات المكتبة الحيدرية، 1425هـ)، ج 3، ص 103.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

(3) انظر رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 103-117، ومحمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق، (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ط 2، وعبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (القاهرة: مؤسسة كلمة عربية للترجمة والنشر، د. ت) ص 8، 17، 51.

الغربي عموماً إذ بدى الغرب وكأنه محل للاقتداء، تشرّب له أعناق المثقفين في الشرق.

يميل معظم الباحثين إلى أن مجمل معالم النهضة العربية سواءً في مصر أو غيرها كانت بتأثير الثورة الفرنسية وما تبعها من حملة نابليون على مصر عام 1798م، وإن الأفكار والمفاهيم الأوربية تلقاها المصلحون العرب بشغف وانبهار وباتوا يثنونها عبر دعواتهم ونواديهم ومجالسهم وكان تركيز المصلحين منصباً على مفاهيم الديمقراطية ومعاداة الاستبداد والديكتاتورية، وكانوا في الوقت الذي يحرصون فيه على أصالتهم، كانوا شجعاناً في نقد الواقع المرير الذي يعيشه المسلمون، وسعوا جاهدين لأن تكون حضارة الغرب سلماً لتحقيق الغايات النبيلة التي قصدوها، ومن أبرز هؤلاء المصلحين هم عبد الرحمن الكواكبي وأديب اسحق وبطرس البستاني. لقد أنكر هؤلاء ظاهرة التعصب الديني والعرقي⁽¹⁾.

غير أن ذلك لا يعني إلغاء دور الإراصاصات التي عايشها المجتمع قبل حملة نابليون وثورات الفلاحين التي كانت تحمل ذات المضامين المعادية للاستغلال والاستبداد، فالتفاعلات الاجتماعية، وحالة الرفض والثورة ضد الواقع المرير الذي تعيشه البلاد العربية عامة ومصر خاصة، أنضج الظروف لتغيير مسارات الحكم والتدخل لصياغة قواعد دستورية جديدة⁽²⁾.

مع تغلغل الأفكار التحررية والديمقراطية الى الشباب - أتراكاً وعرباً - داخل الأراضي العثمانية وتأثر هؤلاء الشباب بالغرب وحياته الجديدة، بدأت المطالبات بإقامة القواعد الدستورية التي تصون البلاد والعباد وتمنع الاستبداد

(1) عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 30، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980م)، ص 12.

(2) منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، (بيروت: دار اقرأ، د. ت)، ص 26.

في الحكم. وقد شهدت تركيا في منتصف الستينات من القرن التاسع عشر نشوء حركة من هؤلاء الشباب أطلق عليها (الشباب العثماني) أو (العثمانيون الجدد) الذين كانوا ينادون بتحويل الامبراطورية العثمانية إلى ملكية دستورية على طريقة الملكيات الغربية واستلهاماً لروح الثورة الفرنسية التي كان بعض قادتها يميلون الى هذا النوع من الحكم بدل الحكم الجمهوري الذي استقر عليه الثوار فيما بعد⁽¹⁾.

أثمرت الجهود التي قادتها حركة (الشباب العثماني) بقيادة (مدحت باشا) عن إجبار السلطان عبد الحميد الثاني على كتابة الدستور عام 1876م وقبل به مرغماً، ولدرجة تأثير الفكر الغربي على المصلحين في تلك الفترة فقد استلهمت بنود الدستور من دساتير الدول الأوروبية وخاصةً من الدستور البلجيكي، وأفاد السلطان عبد الحميد الثاني من الدستور في تثبيت حكمه ثم ما لبث أن انقلب عليه وعطل أحكامه في عام 1878م. وعزل مدحت باشا من منصبه ثم أرسله والياً لدمشق وبعدها بغداد ثم أرسل عليه ليغتاله عام 1883م، معتقداً أنه بذلك سيقضي على حركة الديمقراطية والمطالبة بالحرية والدستور، وأن القوة وحدها الطريق الموصّل إلى استقرار الحكم وإخافة الشعوب، وهو بذلك ينفذ إرادة الله في الأرض. وكان من أبرز الحقوق التي نص عليها دستور عام 1876م العثماني هي مساواته بين جميع رعايا الدولة العثمانية حقوقاً وواجبات وكذلك في المناصب والمواقع الإدارية⁽²⁾.

هذه الأحداث لم تكن في منأى عن المصلحين العرب كما أن السلطان عبد الحميد ورغم إلغائه الدستور إلا أنه أسس مجلسين هما مجلس الأعيان الذي يعين أعضائه السلطان نفسه ومجلس المبعوثان الذي ينتخبه رعايا الدولة العثمانية في الأقاليم ولقد أسهم ذلك في تنشيط وإثارة الحركة الدستورية في

(1) المصدر نفسه، ص38.

(2) المصدر نفسه، ص39.

عموم أرجاء الدولة العثمانية ومن بينها مصر والعراق بل وبايران المجاورة أيضاً، خاصةً وإن الثلاثين عاماً التي قضاها السلطان عبد الحميد الثاني في الحكم كانت قاسية جداً وشهدت رواج حركة الجاسوسية على الرعايا وفرض المزيد من الضرائب ومعاقبة المعارضين، وبدأت الأنديّة الثقافية والأدباء والشعراء يشاركون الشعب في سخطه من الحكم والسلطان فظهرت أشعار جميل صدقي الزهاوي (1863-1936م) ومعروف الرصافي (1877-1945م) في العراق وسليم سركيس (1867-1906م) ونجيب حداد (1867-1899م) وإبراهيم اليازجي (1847-1906م) في لبنان وغيرهم مما عجل في ظهور حركة تركيا الفتاة وتمكنها أخيراً من إجبار السلطان عبد الحميد من العودة للدستور والعمل بأحكامه⁽¹⁾، وهذا ما نتناوله في المطلب القادم.

المطلب الثالث: الثورتان الدستورتان في ايران وتركيا

فكرة الإصلاحات التي نادى بها بعض مستشاري السلاطين في الدولة العثمانية فكرة قديمة بدأت منذ القرن السابع عشر ولكنها كانت مقصورة على القيام بإصلاحات عامة تشمل الأداء الوظيفي وتحسين طريقة الجباية للضرائب والتقليل من مستوى الفقر بين رعايا الدولة. لقد ظل التردد في قضية الإصلاح يساور المصلحين والسلاطين على حدٍّ سواء فحتى أولئك الذين تلقوا علومهم في الغرب وأدركوا حجم الفارق في أساليب الحكم كانوا غير مطمئنين إلى النتائج التي سيؤول إليها الإصلاح في حال تطبيقه خاصة في مجال الحرية والمساواة بين الرعايا مسلمين وغير مسلمين، لأنهم كانوا يعتقدون أن الأسس المعنوية التي بنيت عليها السلطنة لا يمكنها أن تستوعب هذه الإصلاحات دفعةً واحدة، فعلى سبيل المثال يقول (أحمد وفيق باشا) رئيس أول برلمان عثماني عام 1877م والصدر الأعظم لفترتين وجيزتين يقول ما نصه: "إن

(1) منذر المعاليقي، مصدر سابق، ص 40.

محاولة إدخال مؤسسات أوروبية بالجملة إلى تركيا وتلقيح النظام التركي السياسي التقليدي القديم بالمدينة الأوروبية قبل أن يكون مهياً لمثل هذا التجديد الحاسم لا يمكن أن تنجح، بل لابد لها أن تضعف السلطنة العثمانية إضعافاً يفقدها القوة الضئيلة والاستقلال اللذين بقيا لها" ⁽¹⁾

وحتى بعد صدور الدستور عام 1876م فإن (أحمد وفيق) الذي ترأس البرلمان المنتخب كان شديد الحذر من انسلاخه من جذوره العثمانية وذلك واضح بالحسم والحزم والصلابة التي كان يدير بها المجلس. وكل ذلك عائد إلى الإرث التاريخي الكبير الذي تحتفظ به ذاكرة الشعوب الإسلامية كون الشرع والعقيدة الإسلامية هي الأساس في أي تجديد وإن كل ما لم يرد به نص فهو إضافة على العقيدة وبدعة لا ينبغي العمل بها" ⁽²⁾.

ولا يلومن الباحث طريقة التفكير التي يفكر بها هذا المصلح فالتدرج في الإصلاحات والتغيير سنة اتبعها كل الحكماء، فهذه قواعد الدولة من الجذور سيؤدي إلى انهيارها.

ويبدو للباحث أن بدايات المطالبة بالدستور تشكل العلامة الأولى لانتقال الفكر السياسي الإسلامي من الصورة النمطية للحكم والخلافة منذ أيام الدولة الأموية والعباسية إلى بعض من صورة الحكم المدني بمعناه الغربي. وشكلت أيضاً بدايةً لمناقشة الشريعة ومحلها في الدولة - كما سيأتي الحديث عنها لاحقاً - وذلك لارتكاز الحكم في أذهان العامة على الدين والشريعة والنظرة المقدسة التي يحتفظ بها السلطان في أذهانهم، فهو وإن كان يشبه ملوك الغرب في كونه مصون غير مسؤول إلا أنه يمتاز عنهم أن هذا الصون الذي يتمتع به هو مقدس لأنه حامي الشريعة والمدافع عن الدين. ويتعبير أوضح لم يكن لدى الأغلبية العظمى من المسلمين أي تصور آخر لموقع

(1) البرت حوراني، مصدر سابق، ص 69.

(2) المصدر نفسه، ص 70.

الملك والشريعة غير الذي اعتادت عليه منذ قرون. وإذا كانت البداية هي في منع السلطان من الاستبداد وتقييده بأحكام الدستور فإن الأهم من ذلك لدى المتأثرين بالأفكار الغربية هو التأشير على انتهاء صلاحية الشريعة (الدين) في قيادتها وتوجيهها للدولة من هنا ندرك الأسباب التي تدعو المصلحين الآخرين للتردد في الشروع بالمناداة بالدستور وتطبيقه، خشية الانقلاب على الدين نفسه.

لم يستمر هذا التردد طويلاً إذ سرعان ما نشبت ثورتان مهمتان واحدة في إيران وامتدت آثارها إلى العراق والأخرى في إسطنبول وامتدت آثارها إلى مصر وهما الثورتان الدستوريتان اللتان بدأ بهما عهد جديد في مجال الحكم وكسر المألوف وتطبيق الديمقراطية وتحديد سلطة الحاكم وفق معايير غربية الأصل ومكيفة بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

في عام 1905م كان صهر الشاه مظفر الدين في إيران والمدعو عناية الله كثير التنكيل بالشعب وبتجار البازار الذين كانوا على علاقة وثيقة بعلماء الدين من المجتهدين وكبار الفقهاء في إيران، وكان من بين الأعراف السائدة في ذلك الوقت هو التجاء المتظاهرين إلى المساجد أو قبور الأولياء أو القنصليات الأجنبية فتمتنع السلطات عن اعتقالهم أو ضربهم أو إجلائهم بالقوة ويتم التفاوض معهم حول مطالبهم⁽²⁾.

بدأت الثورة الدستورية في إيران في عام 1905م من جراء حادثة بسيطة

(1) لمزيد من التفصيل حول الدستور ومجلس الشورى وشرعية ذلك في الإسلام انظر ما صدر عن الشيخ آية الله محمد حسين النائيني أيام الثورة الدستورية في إيران عام 1906م، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2014م).

(2) لمزيد من التفصيل حول الحركة انظر: علي الوردي، لمحات اجتماعية عن تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ج3، ص 107، وانظر أيضاً: محسن الحيدري، الارهاب والعنف في ضوء القرآن والسنة والتاريخ، (بيروت: دار الولاة، 2010م)، ج1، ص 229-230.

تمثلت في ضرب عدد من تجار البازار في طهران أمام الناس لمخالفة قاموا بها وكانت مثل هذه التأديبات معتادة إلا أنها في هذه المرة لم تكن كذلك فتجمع عدد من الناس ومعهم عدد من علماء الدين فالتجأوا بمسجد الشاه عبد العظيم الذي كان قريباً، من السوق وبدل أن يراعي عناية الله التقاليد والأعراف التي أشرنا إليها تعمد إخراجهم من المسجد بالقوة، فتطورت الحركة وانضمت أعداد كبيرة منهم، وذهبوا إلى بلدة الشاه عبد العظيم وتكاثر عددهم وحاول الشاه مظفر الدين إخراجهم من المرقد، فأصروا على تنفيذ مطالبهم أو البقاء هناك مهما كلف الأمر، وانضم اليهم في الاعتصام اثنين من علماء الدين البارزين هما: السيد محمد الطباطبائي والسيد عبد الله البهبهاني وفي نهاية المطاف وعدهم الشاه بتحقيق مطالبهم التي كانت متمثلة بأمرين، الأول: عزل صهر الشاه عناية الله من منصبه والثاني: إنشاء دار للعدالة. لم يف الشاه مظفر الدين بوعوده بسبب تأثير صهره عليه فثارت ثائرة العلماء ومعهم تجار البازار وفي عام 1906م أصيب الشاه مظفر الدين بالشلل فاستغل صهره عناية الله هذا الظرف، وأراد الانتقام فأوعز باعتقال عالم الدين السيد محمد الطباطبائي فتجمهر عدد من محبيه وأنصاره، ومن عامة الناس حوله وحاولوا منع اعتقاله فحصلت مواجهة سقط فيها قتيل وصف بأنه سيد جليل من ذرية الرسول محمد ﷺ، وفي مراسم تشييعه حصل اصطدام آخر بين المشيعين وشرطة الشاه أدت إلى مقتل خمسة عشر مواطناً مما فاقم الأوضاع وتحرك علماء الدين إلى قم المقدسة ومن هناك أصدروا بياناً حذروا فيه الشاه من المماطلة وعدم تنفيذ ما وعد به وأضرب تجار البازار وأغلقت محلاتهم وتوعدت السلطة بنهب موجودات أي محل تجده مغلقاً ووجد التجار تفهماً من السفارة البريطانية في طهران لمطالبهم فالتجأوا إليها ونصبوا الخيم وتزايد العدد حتى وصل إلى إثني عشر ألفاً كان ينظمهم بالدرجة الأساس ما يعبر عنهم الوردي بـ (الروضخونية) وهم وعاظ الدين وقراء المنبر الحسيني ولم يجد الشاه بداً من الاستجابة لمطالبهم التي تحولت إلى مطالب أكثر وعياً

وأعظم أثراً وهي إجراء انتخابات لمجلس نيابي يتولى كتابة دستور للبلاد وعزل صهر الشاه عناية الله. وقد حملت تلك الحركة اسم (المشروطة) أو (المشروعية) لتقف في مقابلتها ثورة مضادة أطلق عليها اسم المستبدة، أو المشروعية⁽¹⁾.

رضخ الشاه لمطالب المعتصمين مضطراً، وبالفعل فقد تم انتخاب المجلس النيابي الذي أطلق عليه اسم (مجلس شوروي ملي) وافتتحه الشاه القاجاري مظفر الدين رغم مرضه.

كان أول عمل قام به المجلس هو تكليف لجنة لكتابة الدستور وقد انجزت اللجنة عملها وتم المصادقة على الدستور في عام 1907م وكانت معظم مواد الدستور مأخوذة من الدستور البلجيكي الصادر في عام 1830م. والذي يتضمن اعترافاً بالحقوق الطبيعية للإنسان، والمبادئ الديمقراطية العامة المعمول بها في أوروبا، مع مراعاة الشريعة الإسلامية ومنع تعارض الدستور معها فقد نصت المادتين الأولى والثانية على ما يلي⁽²⁾:

المادة الأولى: "الدين الرسمي للدولة هو المذهب الجعفري الإثنا عشري الحق من الإسلام ويجب على الشاه أن يقر بهذا المذهب ويحميه".

المادة الثانية: "إنّ المجلس الذي تم تشكيله ببركة امام العصر عجل الله تعالى فرجه وتفضل جلالة الشاه وسعي العلماء كثر الله أمثالهم، والامة الايرانية، لا يجوز له أبداً أن يسن أي قانون مناقض لشرائع الإسلام المقدسة..... ومن الواضح أن العلماء هم الذين يقررون ذلك ولهذا فالواجب

(1) انظر: علي الوردي، لمحات اجتماعية عن تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ج3، ص107-110. وانظر أيضاً: آمال السبكي، تاريخ ايران السياسي بين ثورتين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 250، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1999م)، ص28-31، وكذلك: محسن الحيدري، مصدر سابق، ص230-2132.

(2) علي الوردي، المصدر السابق، ج3، ص112.

رسمياً في كل دورة من دورات المجلس أن تكون فيه لجنة مؤلفة من خمسة أشخاص من المجتهدين والفقهاء الورعين والعارفين أيضاً لحاجات العصر ومقتضياته وعلى المجلس أن يقرر هؤلاء أعضاء فيه. ووظيفتهم هي أن يدرسوا جميع اللوائح التشريعية فإذا وجدوا فيها ما يخالف الشرائع الإسلامية المقدسة رفضوه.... وإن قراراتهم بهذا الصدد واجبة التنفيذ ونهائية وإن هذا الشرط من الدستور لا يمكن تغييره حتى ظهور امام العصر عجل الله تعالى فرجه⁽¹⁾.

ورغم أن حركة المشروطة في إيران قد واجهت صعوبات في إدارتها للدولة وحفظها للأمن العام في هذا البلد، إلا أنها شكلت عاملاً مهماً من عوامل الوعي السياسي والحراك الجماهيري في العراق وبالأخص في النجف وكربلاء والكاظمية ومدن أخرى، ومثلما أحدث وجود هذه الحركة في إيران انشقاق أهلي بين فريقين يؤيد كل منهما مجموعة من علماء الدين وفق قناعاتهم كذلك حصل في العراق وبات الانشقاق واضحاً بين الفريقين وإن كان بدرجة أقل⁽²⁾.

يقول عبد الجبار الرفاعي: "كان للمناخات الفكرية في عصر المشروطة (1906-1911م) تأثير حاسم في مدرسة النجف في قضايا المشروعية السياسية، والدستور، والبرلمان، والاستبداد، وتداول السلطة، والانتخابات، وحدود تدخل الفقيه في الدولة، ونمط الدولة في عصر الغيبة، وحقل الفقه في الدولة وهل الدولة مقولة دينية أم وضعية؟؟ وغير ذلك من الاستفهامات الحائرة والأسئلة القلقة، التي أوقدت التفكير في هذا المجال وقادته للانخراط في مجال لم يتسع البحث فيه من قبل الحوزة العلمية، بنحو هيمنت فيه تلك الاستفهامات على الفضاء المعرفي في النجف، وتعاطى

(1) لمزيد من التفصيل حول حركة المشروطة والمستبدة، انظر: رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة مع كتاب تنبيه الأمة تنزيه الملة، (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006م)، ص 111-117.

(2) رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة، مصدر سابق، ص 143 وما بعدها.

الفقهاء وتلامذتهم الحديث والنقاش في النجف" ⁽¹⁾.

ولقد كان لكتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الذي ألفه المرجع الديني الميرزا (محمد حسين النائيني) أكبر الأثر في تأصيل القواعد الفقهية لوجوب المطالبة بالدستور وتقييد سلطة الملوك المطلقة ورسم الإطار الفقهي الديني المستند إلى أصول الفقه الشيعي، ورغم أن الرسالة لم تتطرق إلى مبدأ الولاية العامة للفقهاء ولم تدع إلى استبدال الحكم وتنحية الملوك منه وتنصيب الفقهاء محلهم لكنها نظرت لحكومة الهيئة شعبية، فكما إنها اشترطت لمشروعية الحكومة أن يكون هناك دستور يقيد سلطتها ويرسم حدود صلاحيتها ويتم مراقبتها عن طريق مجلس شعبي منتخب يؤدي إضافةً إلى وظيفته الرقابية وظيفة تشريع القوانين اللازمة لرعاية المصالح العامة فإنها اشترطت أيضاً أن لا تمر هذه القوانين إلا بمصادقة وتأييد عدد من الفقهاء (المجتهدين) الذين هم من خارج المجلس ولو كان التصويت على هذه القوانين قد تم بالأغلبية ⁽²⁾.

وهنا يقف الباحث على جملة أمور:

1 - إن الثورة الدستورية في إيران استطاعت أن تنقل التفكير السياسي لدى النخب في العراق من حالته الروتينية بولاية السلاطين أو الخلفاء المطلقة واستمرار (الدولة العلية) في الحكم بدون قيود منذ عدة قرون والركون إلى قبول حكمها سواءً ممن آمن بمشروعيتها أو ممن لم يؤمن ⁽³⁾، إلى حالة جديدة

(1) عبد الجبار الرفاعي، مقدمة تنبيه الأمة وتنزيه الملة، محمد حسين النائيني، ترجمة مشتاق الحلو، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2014)، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) يعتقد الشيعة الإمامية أن الحكم في عهد الغيبة مغضوب من الإمام المنتظر وهم بذلك ينقسمون إلى قسمين قسم يؤمن بولاية الفقيه المطلقة وقسم يؤمن بولاية الفقيه الحسبية التي يتولى الفقيه بموجبها أموراً تتعلق بحفظ النظام العام ورعاية القضاء وتنصيب الوصي على اليتامى وغيرها من الأمور الخاصة. للمزيد انظر: محمد مصطفى، نظريات الحكم والدولة، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، د.ت)، ط 2

من الشك في المشروعية والبحث أو التباحث في طريقة حكم أفضل عبر تقييد الملك بالدستور ومفهوم الدولة وموقع الإنسان وغيرها من المفاهيم. وذلك وسط جدال فكري اتسم بالعنف في بعض الأحيان⁽¹⁾.

2 - توضيح مفهوم الدستور وأهميته لدى النخب السياسية وأهمية الانتخاب بعد أن كان شائعاً بين فريق كبير من المسلمين وربما حتى اليوم عبارة (دستورنا القرآن) وهي عبارة مموهة لا تحمل المعنى الدقيق للدستور ولا تنم عن فهم واع لأساليب الحكم وفنونه إذ صار للدستور مفهوماً ومعنى مادياً ومعنوياً جديداً يتماشى مع العصر وحاجاته، في حين أن هناك فريقاً آخر من المسلمين اكتشف بالثورة الدستورية أن إيكال الأمر الى المنتظر الغائب ﷺ وترك السلاطين على حالهم ليس الحالة المثلى في الحكم ولا ينبغي أن تكون وظيفة الفقهاء والمجتهدين السكوت على هذا الحال⁽²⁾.

3 - لقد كانت الثورة الدستورية في ايران وانعكاسها على النخب في العراق المحطة الأولى للتوفيق بين الديني والديوي أو بين الديني والمدني وأصلت للمساحة التي يحتلها الدين في النصوص الدستورية فلا عجب أن تكون المادة الثانية من دستور العراق الدائم لعام 2005م - كما سيأتي شرحه لاحقاً - مقتبساً من نص المادة الاولى والثانية من دستور حركة المشروطية في ايران.

4 - رغم الفشل الذي منيت به الثورة والفوضى التي تخللت إدارة الدولة الإيرانية في تلك المرحلة، إلا أنها أسهمت مساهمة كبيرة لدى المسلمين ولاسيما في العراق في التمييز بين الحكم الإسلامي الصوري وبين ما ينبغي أن يكون من تحقيق المضامين الحقيقية للدين من عدل وحرية ومساواة وشورى بين المسلمين، وكانت رسالة الشيخ محمد حسين النائيني (تنبيه الأمة

و حسن بحر العلوم، الإسلام والفدرالية، الكتاب الثاني ضمن سلسلة العراق فقها وقانوناً، (بغداد: مشروع العدالة الشاملة - العراق، 2010)، ص 16-17.

(1) رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة، مصدر سابق، ص 152-153.

(2) انظر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص 79.

وتنزيه الملة) أدق وأبلغ تنظير في ذلك . فالثورة الدستورية في ايران كشفت للعامة مقاصد الشريعة وغاياتها التي كانت غائبة في الحكم الاستبدادي قبل الثورة.

لقد كان تأثير الثورة الدستورية في ايران على العراق أكثر بكثير من تأثيره على مصر وذلك لأسباب منها العامل الجغرافي فالعراق يمتد على حدود ايران الغربية بمسافة 1200 كم وأهم منه هو العامل المذهبي وكون معظم مراجع الدين لأتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام يتلقون علومهم في مدينة النجف الأشرف العراقية وهناك تواصل ديني بين الشعبين في هذا المجال.

أما الثورة الدستورية في تركيا فلقد امتازت عن قرينتها في ايران بمميزات أهمها ما يلي :

1 - إن معظم من قام بالثورة الدستورية في تركيا هم شباب تلقوا تعليمهم في الغرب وهم كما يصفهم علي الوردي بـ (الأفندية) على خلاف حركة الدستور في ايران التي قادها علماء ومراجع دين كبار وأيدهم العامة. وقد بدى واضحاً من الثوار رغبتهم في إقامة الدولة اللادينية مما انعكس سلباً على استقبالها شعبياً، وكان هؤلاء الشباب متحمسين ومندفعين وليس لهم تجربة سابقة بالحكم، كما إنهم جاهرُوا ببعض الموبقات التي اعتبروها من الحرية، ومن شروط التقدم وأخذوا يدعون لارتياح النساء المجالات العامة وهن في زي فاضح مما ولد وسطاً ملائماً للثورة المضادة؛ وبالفعل فقد حصلت مواجهات دامية قام بها الصوفية ومعهم صغار الجنود وأوشكوا أن يطيحوا بثورة الدستور لولا تدخل الجيش الذي يقوده الاتحاديون ومجيئه من مقدونيا الى الاستانة ليعيد الأمور الى نصابها ويعزل السلطان عبد الحميد عن العرش وينصب محمد الخامس بدلاً عنه⁽¹⁾.

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ج3،

2 - إن الثورة الدستورية في تركيا رافقها شعور قومي قوي واتبعت سياسة عرفت في حينها بـ (التتريك) وبدأت ملامح التعصب القومي التركي واضحة للعيان في الإدارة وأسلوب الحكم، واستدعى ذلك في بعض الأحيان استخدام الإكراه والقوة مما أدى إلى نمو الشعور القومي في مصر وظهور حركات تدعو إلى القومية العربية والانفصال عن الدولة العثمانية مثل حزب اللامركزية العثماني، ومقره مصر وجمعية العهد، وقد تكونت من الضباط العرب في الجيش العثماني، وفتيان قحطان، وجيش الإصلاح، ولما قاوم ثوار الدستور هذه الحركات بشدة وبقمع أدت إلى مزيد من الضعف في جسد الدولة العثمانية من جهة وإلى مزيد من انتشار الفكر القومي من جهة أخرى⁽¹⁾.

إن هاتين الميزتين أثرتا على مستوى انخراط العامة في الثورة وإذا ما أضفنا لهما ما لمصر من وضع خاص كونها تتمتع بالحكم الذاتي ولم تبق من سمات الدولة العثمانية إلا الرمز وقد مارست الحياة الدستورية من قبل فإننا ندرك الأسباب الحقيقية وراء انخفاض مستوى تأثير الثورة الدستورية في تركيا على الوضع في مصر، فمنذ عام 1802 وطرد الفرنسيين من مصر تسلم (محمد علي باشا) الحكم ثم أقرت له السلطنة العثمانية بتوريث الحكم لأسرته، ورغم أن العلاقة لم تنقطع مع السلطنة وهناك التزام مالي تؤديه الأسرة الحاكمة للدولة العلية لكن الحال يختلف عما هو في العراق وسوريا مثلاً⁽²⁾.

ورغم ما أشرنا إليه فإن المطالب بالدستور من حيث المبدأ باتت فكرة

(1) محمد ضياء الدين الرئيس، تبشير النهضة في العالم الإسلامي والشرق الأوسط في التاريخ الحديث، (القاهرة: دار الأنصار، 1401هـ)، ط3، ص 184-185؛ وانظر أيضاً، علي الوردي، لمحات اجتماعية عن تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ص 129، 136.

(2) محمد حماد، مصدر سابق، ص 23.

واسعة الانتشار وعلى لسان المصلحين والنخب وكما انقسم العلماء في العراق حيالها إلى فريقين مؤيد ومعارض فقد انقسم المجتمع المصري وغير المصري إزاءها⁽¹⁾.

كذلك تسيّدت مجلة (المنار) التي يصدرها المصلح الديني (محمد رشيد رضا) الحملة التي تنادي بإتباع الدستور واعتباره الضمانة الأفضل لتحقيق الحريات ونشر العدالة ومنع الاستبداد، ولم يكتف رشيد رضا بما ينشره عن الدستور وأهميته بل تعدى ذلك عبر سفره في البلاد العربية وفي (الاستانة) نفسها وإلقائه الخطب والمواعظ بهذا الشأن⁽²⁾ وغيرها.

أدى الدين دوراً حاسماً في الثورة الدستورية في تركيا سواءً بالاعتراضات التي قادتها جماعات محافظة اعتقدت أن الدستور بضاعة مستوردة من الغرب وأنها تعني استبدال حكم الشريعة بحكم البشر وإن الحركة الدستورية بمجملها ما هي إلا انسلاخ من الدين وارتداء بحضن حضارة الغرب الشيطانية، أم بالتأييدات التي أطلقها أولئك المتدينين الذين لا تقل حماسهم عنهم وهم يرون في الدستور حكماً إسلامياً أصيلاً وأنه الدين الحق وهو الذي يضمن تحقيق الغايات الجليلة، والقيم النبيلة للدين⁽³⁾.

وبين هذين التيارين تسلل النص الدستوري في المادة (الحادية عشرة) من دستور عام 1908 (دين الدولة الإسلام.....)⁽⁴⁾.

(1) محمد براء، الدستور العثماني 1908م، على الموقع الإلكتروني وعلى الرابط: https://vb.tafsir.net/tafsir38487/#.WaR_jeu8arU

(2) نشرت مجلة المنار التي يصدرها محمد رشيد العديد من المقالات حول الدستور وأهميته فعلى سبيل المثال لا الحصر انظر: مجلة المنار، ج1، مجلد 12، السنة الثانية عشرة، (مصر: دن، 1909م)، ص56، 108، 113، 153، 233، 606.

(3) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ج3، ص140-141.

(4) دستور عام 1908م إذ كان نص المادة كما يلي: (إن دين الدولة العثمانية هو دين الإسلام ومع المحافظة على هذا الأساس تكون حرية جميع الأديان المعروفة في

انتقلت صدارة هذه المادة الى الدستور المصري منذ عام 1923م في المادة (149) ودستور عام 1930م في المادة (138) ودستور عام 1956م في المادة الثالثة ودستور عام 1964م في المادة الخامسة ودستور 1971 في المادة الثانية⁽¹⁾.

ودستوري 2012، 2014 المصريين في الثانية في كل منها.

وما يلفت نظر الباحث هو زحف المادة من تسلسلها في الدساتير المصرية المتعاقبة لتحل مؤخراً صدارة مواد الدستور في مصر والعراق - كما سيأتي شرحه - ويمكن أن يُفسر ذلك بالأسباب التالية:

1 - تأثير حركة التنوير في الغرب وبالأخص بريطانيا ومن قبلها فرنسا على النخب الحاكمة بضرورة تبني نظام سياسي ليبرالي يعتمد حرية الفرد والمساواة أمام القانون واتباع مبدأ سيادة الأمة وأنها المصدر الأول والأخير في شرعية السلطة وسن التشريعات من برلمان منتخب يُضاف إلى ذلك تأثير الحركات القومية التركية إبان ثورة الدستور وما تلاها من انهيار الدولة العثمانية وتبني مصطفى كمال أتاتورك للعلمانية كبديل للسلطنة والخلافة العثمانية ضغط على المشرع الدستوري أن يهتم بهذه الأولويات.

2 - إن دستور عام 1923م وكذا دستور عام 1930م قد صدر على شكل منحة من الملك (فؤاد) لشعبه إذا جاء في إعلانه " نحن ملك مصر بما أننا منذ تبوأنا عرش أجدادنا وأخذنا على أنفسنا أن نحفظ بالأمانة التي عهد الله تعالى بها إلينا، نتطلب الخير دائماً لأمتنا بكل ما في وسعنا ونتوخى أن نسلك بها السبيل التي نعلم أنها تقضي إلى سعادتها وارتقائها وتمتعها بما

ممالك الدولة العثمانية وكافة الامتيازات الممنوحة إلى الجماعات المختلفة تحت حماية الدولة على شرط أن لاتخل براحة الخلق وبالأداب العمومية.

(1) محمد حماد، دستور مصر معارك ووثائق، مصدر سابق ص 177، 278، 340، 423 على التوالي.

تتمتع به الأمم الحرة المتمدينة..... أمرنا بما هو آتٍ" ⁽¹⁾، ثم تتوالى نصوص الدستور فالملك لم يأمر بانتخابات لجمعية تأسيسية أو مجموعة من النخب الممثلة لقطاعات الشعب لكي تبدي رأيها في قضية الإسلام وموقعه بالدستور بل كلف بذلك رئيس وزرائه (يحيى إبراهيم باشا) الذي أعده مع آخرين ورفعها الى الملك فؤاد ⁽²⁾.

3 - سقوط الدولة العثمانية التي كانت تتبنى الإسلام - كما تدعي - منهجاً وشرعيةً ومشروعية للحكم قد صدم مؤيديها ومريديها في عموم الولايات العثمانية ولم تؤسس بعد الحركات السياسية الإسلامية ومنها الإخوان المسلمون لأخذ زمام المبادرة في الشارع المصري والتأثير على صانع القرار فلم تأبه الحكومة في حينها لاعتراضاتها المحتملة وبدل ذلك فالتيارات الليبرالية استطاعت أن تثبت في دستور عام 1923 المادة (12) التي نصت على ما يلي: " حرية الاعتقاد مطلقة " ونصت المادة (13) منه على ما يلي: "تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية على أن لا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب" ⁽³⁾.

4 - إن المظاهر العامة في مصر ومجمل التعاملات المدنية والأحوال الشخصية كانت تسير وفق أحكام الشريعة الإسلامية فلم يكن هناك خروج واضح أو أعمال منفرة لا تحترم الأعراف والتقاليد المرعية؛ مما يدفع الرأي العام باتجاه الضغط على الحكومة للتذكير بأهمية النص على دين الدولة، ولذا فلم يرد نص على أن مصدر التشريع هو الشريعة الإسلامية في دستوري 1923، 1930، و1956، 1964م بل بدأ إضافة ذلك منذ دستور 1971م كما سيأتي ذكره.

(1) محمد بن حماد، قصة الدستور المصري معارك ووثائق، مصدر سابق، ص157.

(2) محمد حماد، قصة الدستور المصري، مصدر سابق، ص156.

(3) دستور عام 1923، محمد حماد، مصدر سابق ص157-158.

التفت السلطان عبد الحميد إلى كل الثغرات الدستورية التي من شأنها أن تطيح بحكمه أو تذهب بصبغة الدولة الدينية فعمد إلى أن يعطي وظيفة لمجلس الأعيان أو ما سمي بوثيقة الدستور بـ (هيئة الأعيان) فأوكل إليها صلاحية رفض أي تشريع أو موازنة تصدره هيئة المبعوثان (مجلس النواب) لا يتوافق والأمور الدينية أو يتعدى على ذات السلطان وحقوقه رفضاً قاطعاً أو إعادته مع الملاحظات ليتم تعديله، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن هيئة الأعيان التي يساوي عددها ثلث عدد هيئة المبعوثان ويعينهم السلطان بنفسه⁽¹⁾، فإن السلطان قد ضمن بذلك عرشه بأفضل السبل مقرباً ذلك بحفظ الشريعة وحمايتها من التغريب الذي ترفضه القواعد الشعبية الدينية. والدستور بهذا الحال أسوأ بكثير من دستور حركة المشروطة في إيران الذي كان الفقهاء غير المنتخبين يقومون بمهمة رفض القوانين التي تصطدم مع الشريعة ولكن أولئك الفقهاء وإن كانوا يعينون ولا ينتخبون إلا أنهم أميل لهوى الشعب من هوى السلطان وأحرص على الاستقلال في أرائهم من أقرانهم في الاستانة⁽²⁾.

لقد غدا الدستور بعد ثورتي إيران وتركيا العلامة الفارقة للديمقراطية النظام السياسي ومقبوليته وبات الاحتجاج بمواده وسيلة الاعتراض الناجعة

(1) نصت المادة (64) من دستور عام (1876، 1908 م) على ما يلي (على هيئة الأعيان أن تجري التدقيق على لوائح القوانين والموازنة التي تعطى لها من هيئة المبعوثان فإذا رأت فيها أساساً ما يمس الأمور الدينية وحقوق حضرة الذات السلطانية السنية، أو ما يمس الحرية واحكام القانون الاساسي وتمام ملكية الدولة، أو ما يخل بامنية داخلية المملكة وباسباب الدافعة والحافظة على الوطن، أو ما يخل بالآداب العمومية، فلها حينئذ أن تورد مطالعتها وتردها أو ترفضها قطعياً أو تعيدها مصحوبةً بملاحظاتهما لأجل التعديل والتصحيح. واللوائح التي تقبلها تصادق عليها وتعرضها على مقام الصدارة. اما عرض لحالات المتقدمة الى الهيئة فتجري عليها التصديق، ثم تقدمها الى مقام الصدارة مشفوع بالمطالعات اذا رأت لذلك لزوماً. انظر: الدستور العثماني عام 1876 المنشور على موقع مجلس القضاء الأعلى في العراق، مصدر سابق، ص7.

(2) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ج3، ص128.

بعد أن كان الاعتراض على الانظمة ينطلق من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق مبادئ الشريعة الإسلامية؛ ولأن المدة التي أمضتها الدولة العثمانية في الحكم بعد ثورتها الدستورية لم تدم أكثر من عشر سنين إذ تم توزيع مناطق حكمها على الحلفاء بعد خسارتها الحرب، فقد برزت الدساتير في الدول الناشئة ومنها العراق ولم يدر الجدل حوله فيما إذا كان موافقاً للشريعة أم لا، وإن الدعوة إلى كتابة الدستور في العراق باتت السبيل الأمثل لحث النخبين على الإدلاء بأصواتهم والمشاركة في الانتخابات رغم الدعوات الدينية إلى مقاطعتها وإصدار فتاوى التحريم لإجراء الانتخابات، ففي العراق حرص ملكها المعين على إقناع زعماء القبائل عام 1923م على المشاركة بانتخابات المجلس التأسيسي وخاطبهم بأن كتابة دستور للبلاد أمر لا مفر منه وإن الدعوة لمقاطعة انتخابات هذا المجلس لإنجاز هذا الغرض غير مقبولة، وقال في مقابلة له مع زعماء قبائل الفرات الأوسط في حزيران عام 1923 "فالأمة بحاجة إلى دستور يصنعه ممثلوها طبق إرادتها وتقاليدها وشرائعها" (1).

والملك أيضاً جعل موضوع الدستور وكتابته من المهام الدينية الرئيسية وإنه واجب إلهي كما إنه استحقاق حضاري فقال في خطابه في جلسة افتتاح المجلس التأسيسي الذي أنيطت به مهمة كتابة الدستور: "إن أحكام الإسلام مؤسسة على الشورى وأعظم ما ارتكبه الطوائف الإسلامية من الخطيئات حيادها عن قوله تعالى: وأمرهم شورى بينهم. فعلى كل مسلم يعلم ما يأمر به دينه أن يؤيد هذا الحكم الإلهي، وكل تكاسل عنه مخالفة لأمر الله، فاتباعاً لهذا الأمر الجليل، واقتداءً بالأمم العريقة في الحضارة، وعملاً برغبات الأمة

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ج 6 القسم الأول، ص 234، نقلاً عن جريدة العراق في عددها الصادر في 30 حزيران عام 1923.

العراقية، ندعوكم أيها النواب الكرام إلى سن هذا القانون (يعني الدستور)..⁽¹⁾ .
يُذكر أن المادة الثالثة من المعاهدة العراقية البريطانية ألزمت الملك أن يضع مشروع دستور دائم يتم عرضه على المجلس التأسيسي العراقي يراعي عدة قضايا أساسية من بينها أن لا يتضمن أي شيء يناقض أحكام المعاهدة وأن ينص على ضمان الشعائر الدينية التي لا تناقض الآداب العامة⁽²⁾.

وجاءت المادة الوحيدة التي تشير إلى دين الدولة متأثرة بموقعها في دستور الدولة العثمانية عام 1876م فكانت تحمل الرقم (13)⁽³⁾ إذ نصت على ما يلي: "الإسلام دين الدولة الرسمي، وحرية إقامة شعائره المعروفة في العراق على اختلاف مذاهبه محترمة لا تمس، وتضمن لجميع ساكني البلاد حرية الاعتقاد التامة وحرية القيام بشعائر العبادة وفقاً لعاداتهم ما لم تكن مخلة بالأمن والنظام، وما لم تناف الآداب العامة".

لم تشر دساتير مصر (1923، 1930) ودستور العراق (1925) والتي تشابهت في معظم الصياغات والتبويات إلى دين الملك من قريب ولا بعيد ولا إلى الدين بشكل عام في أبوابها العامة أو الانتقالية. في حين أشار دستور عام 1956 في مصر وفي المادة الخامسة منه إلى أن (الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية)⁽⁴⁾.

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ج6، القسم الأول، ص 272 نقلاً عن:

Burgoune (Gerturde Bell) - London 1961-vol.2,p.336.

(2) إحسان حميد المفرجي آخرون، النظرية العامة في القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق، (وزارة التعليم العالي والبحث العلمي: جامعة بغداد، كلية القانون، 1990)، ص307 .

(3) القانون الأساسي العراقي لعام 1925م المنشور على موقع مجلس القضاء الأعلى في العراق وعلى الرابط: <https://www.iraqja.iq/view>.

(4) المادة الخامسة من الدستور المصري، في محمد حماد، قصة الدستور المصري معارك ووثائق، مصدر سابق، ص 278.

ولم يقتصر أثر الثورتين الدستوريتين في ايران وتركيا على المطالبة بالدستور أو انتشار مفهومه بين العامة من العراقيين بل على مجمل الوعي السياسي في البلاد وانتقل الحديث عن السياسة من النخب السياسية فقط الى مختلف الطبقات في المجتمع⁽¹⁾.

المطلب الرابع: علاقة الدين بالدولة في الدساتير الانتقالية في العراق ومصر 1954-2012م

مع انتهاء العهد الملكي في مصر والعراق انتهت معه الدساتير الملكية الدائمة وحلت محله الدساتير الجمهورية فكان دستور عام 1956م في مصر أعقبه دستور الوحدة بين مصر وسوريا عام 1958م المؤقت ثم دستور العراق المؤقت عام 1958م.

وإذا كان الدستور الملكي عام 1923م في مصر قد وزع الشأن الديني وعلاقته بالدولة في ثلاث مواد هي المادة (12) إذ نصت: "حرية الاعتقاد مطلقة" والمادة (13) إذ نصت: "تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام والآداب"، في حين نصت المادة 149: "الإسلام دين الدولة ولغتها العربية هي اللغة الرسمية"⁽²⁾. فإن دستور عام 1956م قد جمع المادتين (12) و (13) في دستور عام 1923م في مادة واحدة حملت الرقم (43) إذ نصت: "حرية الاعتقاد مطلقة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب"⁽³⁾. في حين نصت المادة (3) منه على ما يلي: "الإسلام دين الدولة

(1) علي الوردي، مصدر سابق، ج6، ص303-304.

(2) دستور عام 1923 في محمد حماد، الدستور المصري معارك ووثائق، مصدر سابق، ص158، 159، 177.

(3) المصدر نفسه، ص282.

واللغة العربية لغتها الرسمية"⁽¹⁾. وقد أشار الباحث فيما سبق إلى التقديم والتأخير، لكن ما يلفت النظر خلو دستور الوحدة بين مصر والعراق الذي أقر عام 1958م من أي إشارة إلى دين الدولة. وحاول كتبة دستور العراق المؤقت لعام 1958م أن ينحوا منحى دستور الوحدة (بين مصر وسوريا) فلم يشيروا إلى دين الدولة في نص المسودة التي قدمها كل من محمد حديد وزير المالية في ذلك الوقت ووزير الإرشاد محمد صديق شنشل والمحامي حسين جميل إلى مجلس الوزراء برئاسة عبد الكريم قاسم ولكن المجلس أضاف المادة (4) التي نصت على: "الإسلام دين الدولة"⁽²⁾.

وجدير بالذكر أن الوزيرين المكلفين بإعداد دستور العراق كانا من المتأثرين جداً بالدستور المصري (دستور الوحدة لعام 1958م) لما يحملانه من ميول قومية منذ العهد الملكي فشنشل عضو في حزب الاستقلال وحديد عضو في الحزب الوطني⁽³⁾. ولكن لماذا خلا دستور الوحدة من أي إشارة للدين وموقعه في الدولة؟ وإثارة هذا السؤال تنبع من أن دستور مصر لعام 1956م النافذ لغاية إعلان الوحدة قد نص في مادته الثالثة على أن "دين الدولة الإسلام..."⁽⁴⁾. أما في سوريا فإن دستورها لعام 1950 والذي ظل نافذاً لغاية إعلان دستور الوحدة يحتوي في طياته أكثر من إشارة إلى الإسلام والقيم الفاضلة فقد نص صراحةً في ديباجته على ما يلي: "نحن ممثلو الشعب

(1) المصدر نفسه، ص 278.

(2) إحسان حميد المفرجي وآخرون، النظرية العامة في القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق، (وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في العراق: جامعة بغداد، كلية القانون)، ص 352، وانظر أيضاً: طارق حرب، دستور العراق عام 1958م، مقال منشور في ملحق جريدة المدى العدد 1866 الصادرة في 2010/8/2 موقع جريدة المدى الإلكتروني على الرابط:

<http://www.almadasupplements.com/news.php?action=view&id=144#sthash.-REC0yH6i.dpbs>

(3) نفس المصدر، ص 351.

(4) انظر الدستور المصري لعام 1956، المادة الثالثة.

السوري العربي، المجتمعين في جمعية تأسيسية بإرادة الله ورغبة الشعب الحرة" ولا يخفى ما في هذا النص من ايمانٍ بالله وإشارةٍ للغيب وتعميقٍ للمعاني الروحية للدولة. وجاء أيضاً: "ولما كانت غالبية الشعب تدين بالإسلام فإن الدولة تعلن استمساكها بالإسلام ومثله العليا، وإننا نعلن أيضاً أن شعبنا العربي عازم على توطيد العلاقة بينه وبين شعوب العالم العربي والإسلامي وبناء دولته الحديثة على أسس من الأخلاق القويمة التي جاء بها الإسلام والأديان السماوية الأخرى، وعلى مكافحة الإلحاد وانحلال الأخلاق" وإذا ما أضفنا نصاً آخر من ديباجة الدستور يشرح المكانة القانونية للديباجة إذ نص "ونعلن أن هذه المقدمة جزء لا يتجزأ من الدستور" حينها ندرك مدى الاهتمام الذي ساقه هذا الدستور للدين والأخلاق ومنع الإلحاد ثم جاءت المادة الثالثة التي نصت على: "دين رئيس الجمهورية الإسلام، الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع....."⁽¹⁾. فلماذا إذن خلا دستور الوحدة من أي إشارة للدين؟

للقوف على الأسباب يطرح الباحث الاحتمالات التالية:

1 - إن سوريا كانت تتمتع بالتعددية الحزبية وبحريات نسبية وأن الأحزاب والحياة الديمقراطية فيها منتعشة إلى حد ما وفي خضم ذلك كانت الأحزاب العلمانية في طور الصعود ومنها حزب البعث بقيادة ميشيل عفلق، وقد اشترط جمال عبد الناصر إلغاء الأحزاب على القيادة السورية المتمثلة بشكري القوتلي ومنع الضباط من ممارسة العمل السياسي واستجاب له الأخير⁽²⁾. ونظراً للتوجهات العلمانية التي يؤمن بها قادة حزب البعث وقوى اليسار الذين بدأوا بالصعود الشعبي على حساب الحزب الوطني وعدد من

(1) انظر الدستور السوري لعام 1950، الديباجة والمادة الثالثة.

(2) غسان محمد، أوراق شامية من تاريخ سوريا المعاصر، (عمان: مركز المستقبل للدراسات الاستراتيجية، 2001)، ص 147.

الأحزاب السورية الأخرى منذ انتخابات عام 1954م⁽¹⁾، حذفت مادة دين الدولة من مواد الدستور المؤقت.

2 - إن قضية الدين ووضعتها في النصوص الدستورية قد حصل فيها جدل كبير في الجمعية التأسيسية في سوريا إبان مدة كتابة الدستور عام 1949م، وثار النقاش حول نصين هما دين الدولة الإسلام أم دين رئيس الدولة الإسلام وقد تم الأخذ بالنص الثاني في المادة الثالثة من الدستور السوري لعام 1950م⁽²⁾؛ لذا لم يرد جمال عبد الناصر وشكري القوتلي الدخول في مساجلات طويلة ومعقدة مع الإخوان المسلمين الذين كانوا يتواجدون في مصر وسوريا على حدٍ سواء خاصةً وإن الطرفين كانا على عجلٍ من أمر الوحدة وإعلانه.

3 - إن الفكر القومي الناصري وهيمنته على الساحة العربية في ذلك الوقت قد حدد الأولويات السياسية على أساس حاجة العرب إلى الوحدة وتجاوز كل ما من شأنه أن يعرقل الوحدة ولعل الخوض في قضايا مثل الدين في الدستور قد تكون واحدة من المعرقلات لأن من بين العرب طوائف ومذاهب وملل متعددة، وهذا التوجه هو رضوخ للتيار العلماني الذي بدأ يتنفس في ذلك الوقت وعده الدين قضية شخصية يجب أن تبتعد عن الدولة ومؤسساتها وإلا فإنه يفرق بدل أن يوحد⁽³⁾؛ والعرب بحاجة إلى الوحدة فصغى عبد الناصر والقوتلي إلى هذا الرأي فتجاوزا قضية دين الدولة وذكرها في الدستور.

(1) المصدر السابق، ص 92.

(2) جورج جبور، العروبة والإسلام في الدساتير العربية، (طرابلس: جروس برس، 1995م)، ص 130-135.

(3) انظر ما قاله ممثل الحزب القومي السوري في اجتماع الجمعية التأسيسية لكتابة دستور سوريا لعام 1950م حول نص المادة الثالثة من الدستور المقترح. (جورج جبور، مصدر سابق، ص 133).

4 - إن ضغط الوقت على اللجنة المكلفة بإعداد الدستور وسخونة حدث الوحدة وما رافقها من هيجان عاطفي في البلاد العربية عامة والبلدين المعنيين -مصر وسوريا - خاصة شتت ذهن اللجنة عن هذا الأمر ولم ينبههم أحد عليه، فهو سهو وليس متعمداً⁽¹⁾.

5 - إن اللجنة رأت فيما رأت أن هذا الدستور مؤقت ومادام كذلك فليس من الضروري الإشارة إلى ما ليس له التصاق مباشر بالحكم وآلياته، خاصة وإن النص على دين الدولة لا يتبعه احتكام تام إلى الشريعة وأحكامها في كل المنازعات والقضايا - كما سيأتي شرحه في فصل قادم - لذا تعمدت اللجنة حذف المادة أو المواد المتعلقة بذلك من الدستور.

في العراق وفي دستوره المؤقت لعام 1964م والذي أقر بعد حركة تشرين الثاني الانقلابية عام 1963م كان لموضوع الدين حضور بارز في نصوصه إذ جاء في ديباجته وهو يعدد أهداف الانقلاب: "وبناء المجتمع الفاضل، الذي ينعم بالرفاه والثقافة والعلم والصحة ويعمل على تنشئة الأجيال الصاعدة على الروح العربية والإسلامية وحب الوطن والوحدة الشاملة"⁽²⁾.

وجاء في ختام الديباجة ما يلي: "مستعنين جميعاً بالله العليّ القدير، متمثلين بقوله تعالى: (وشاورهم في الأمر) والله ولي التوفيق"⁽³⁾.

وجاء في المادة (1): "الجمهورية العراقية دولة ديمقراطية اشتراكية تستمد اصول ديمقراطيتها واشتراكيته من التراث العربي وروح الإسلام"⁽⁴⁾.

(1) في 1 شباط (فبراير) عام 1958م تم إعلان الوحدة بين مصر وسوريا وفي 21 من ذات الشهر تم الاستفتاء على الوحدة ورئيس الجمهورية، وفي 5 آذار (مارس) تم إعلان الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة، انظر: محمد حماد، مصدر سابق، ص308.

(2) دستور العراق المؤقت لعام 1964م.

(3) الدستور العراقي المؤقت لعام 1964م.

(4) المصدر نفسه.

وجاء في المادة (3): "الإسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها واللغة العربية لغتها الرسمية" ⁽¹⁾.

ونصّت المادة (5): "الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية".

وفي المادة (42) يبين الدستور كيفية أداء قسم رئيس الجمهورية وعلى الطريقة التالية: "أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصاً لديني ووطني وأمتي وأن أحافظ على النظام الجمهوري وأحترم الدستور والقانون وأن أرفع مصالح الشعب رعاية كاملة وأن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه" ⁽²⁾.

وبضميمة المادة التي تسبقها التي بينت الشروط الواجب توافرها في رئيس الجمهورية يتبين لنا الفرق النوعي بين دستور عام 1958م ودستور عام 1964م، إذ نصت هذه المادة على ما يلي: "يشترط فيمن يكون رئيساً للجمهورية أن يكون عراقياً ومن أبوين عراقيين ينتميان إلى أسرة تسكن العراق منذ سنة 1900م شمسية على الأقل - وكانت تتمتع بالجنسية العثمانية - وأن يكون مسلماً ملتزماً بالشعائر الدينية وأن لا يقل عمره عن أربعين عاماً" ⁽³⁾ ويعتبر هذا النص من أوضح النصوص الدينية في الدساتير العربية الحديثة، فاشتراط الالتزام بالشعائر الدينية إضافة إلى الهوية الإسلامية لا يختلف عن مواصفات الخليفة في الدولة العباسية أو الأموية، أي أن يكون صائماً مصلياً مركزياً. ولو طرح هذا النص اليوم في دستور مصر أو العراق لاعتبرت الدولة دينية وليست مدنية.

تُرى ماهي الأسباب التي دعت كاتبها هذا الدستور لوضع كل هذه المواد وبهذه الصيغة؟

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، مادة 42.

(3) دستور العراق المؤقت لعام 1964م، المادة 41.

يبدو للباحث أن الدساتير تأتي في جزءٍ منها انعكاساً للحالة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية القائمة وفي جزءٍ آخر تأتي لتلبية طموحات وأمني ممكنة التطبيق أو حتى بعيدة المنال ولكنها أحلام تداعب مخيلة شريحة واسعة من المجتمع، في حين أن هناك نصوصاً دستورية تحاول استمالة الرأي العام عبر معالجة هواجسه ومخاوفه من تجارب عاشها والنصوص المشار إليها في دستور عام 1964م المؤقت هي من هذا النوع فلقد كانت تجربة عبد الكريم قاسم في الحكم مع كل ما رافقها من صراعات قوى محلية وأجنبية اقترنت بالنفوذ الواسع للحزب الشيوعي العراقي الذي ارتكب سلسلة من الأخطاء القاتلة في إدارته للحكم وتعامله مع المعارضة واستهانته بالدين والتقاليد الاجتماعية والأعراف والقيم والمثل التي تربت عليها الشعوب الإسلامية عامة والشعب العراقي بوجه خاص مما أدى إلى نفور طبقة واسعة منه نتيجة هذه الممارسات وصدور فتاوى دينية ساهمت بشكل كبير في تقويض حكم عبد الكريم قاسم ومعه الشيوعيون في العراق⁽¹⁾.

لقد ساهم ظهور الشيوعيين ومعهم الفكر العلماني إلى الساحة العراقية إبان حكم عبد الكريم قاسم بالتجاء القوميين إلى الدين للاستقواء على المد الشيوعي، ووظفوا ذلك في توسيع قواعدهم الشعبية فكان جزءاً من حملتهم هذه أن يضمنوا الدساتير المؤقتة نصوصاً تبين مكانة الدين في الدولة.

ولم يختلف دستور انقلاب عام 1968م المؤقت في العراق عن دستور عام 1964م فقد تناظرت فيه المواد (1) و (4) و (8) و (57) مع المواد (1)

(1) محمد مهدي الحسيني الشيرازي، تلك الأيام، (بيروت: مؤسسة الوعي الإسلامي، د.ت)، ج 1، ص 74-76. وانظر أيضاً: وليم زيمان، التدخل السري للولايات المتحدة الأمريكية في العراق 1958-1963، ترجمة عبد الجليل البدري، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى الجامعة البوليتكنيكية، ولاية كاليفورنيا، بوموتا، 2006م، قسم التاريخ، ص 15 وما بعدها. وانظر أيضاً عن علاقة عبد الكريم قاسم بالحزب الشيوعي العراقي: كاظم الموسوي، العراق صفحات من التاريخ السياسي، (د. ن، 2013م)، ط 4، ص 96-100.

و (3) و (5) و (42) في دستور عام 1964م إلا أنه خلا من نص المادة (41) التي حددت الشروط الواجب توافرها في رئيس الجمهورية كما أشار إليها دستور عام 1964م⁽¹⁾.

أما في دستور 1970م المؤقت وتعديلاته فقد تم التراجع عن بعض النصوص التي أشارت إلى موقع الدين الواردة في دستوري 1964م و 1968م المؤقتين وكان النص الوحيد هو ما جاء في المادة الرابعة حيث نصت على مايلي: "الإسلام دين الدولة"⁽²⁾.

لا يشك أحد في صورية الدساتير الانقلابية المؤقتة في العراق منذ 1958 وحتى عام 2003م وصدر قانون الدولة لإدارة المرحلة الانتقالية لعام 2004م، ومن ثم صدور الدستور الدائم عام 2005م، ولا نشك أيضاً في أن هذه الدساتير لم تكن موضع احترام واضعيها أنفسهم ولم يتمتع العراقيون بأبسط الحقوق الواردة في هذه الدساتير، ولم يتم ذكر المدد المؤقتة ليتم الانتقال الى الدساتير الدائمة، وإن ذكرت هذه المدد فلم يتم احترام التوقيتات لكنها رغم ذلك تنم عن مخيلة كاتبها حينها، وطبيعة الظروف التي كتبت فيها، فدستور عام 1970م كتب بعد أن استقر البعثيون في حكم العراق وتخلصوا من أهم معارضيهم فكان لابد لهم من أن يكشفوا عن متبنياتهم الفكرية الواردة في كتابات منظريهم أمثال ميشيل عفلق وشبلي العيسمي وغيرهم فلم تعد القيم "الدينية للأسرة"، ولا "الالتزام بالشعائر الدينية"

(1) نصت المادة في دستور عام 1964م المؤقت على ما يلي: يشترط فيمن يكون رئيساً للجمهورية أن يكون عراقياً ومن أبوين عراقيين ينتميان إلى أسرة تسكن العراق منذ سنة 1900 شمسية على الأقل - وكانت تتمتع بالجنسية العثمانية - وأن يكون مسلماً ملتزماً بالشعائر الدينية وأن لا يقل عمره عن أربعين عاماً وأن يكون متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية وأن لا يكون متزوجاً من أجنبية وتعتبر العربية من أبوين وجدين عراقيين عراقية لهذا الغرض".

(2) دستور عام 1970م المؤقت.

لرئيس الجمهورية، ولا "الإسلام كأساس للقواعد الدستورية" لم يعد كل ذلك مثبتاً في الدستور كما كان، فذلك ما يتناقض والمبادئ العلمانية التي يبشر بها حزب البعث العربي الاشتراكي⁽¹⁾.

أمّا الدستور المصري المؤقت لعام 1964م فقد كان للاشتراكية السوفيتية فيه أكبر الأثر وإنه كتب تحت تأثير انفصام الوحدة بين سورية ومصر- وإن كانت تسمية الجمهورية العربية المتحدة لازالت قائمة -⁽²⁾. فلذا ركزت موادّه على اشراك الفلاحين والعمال في صنع القرار كما إنه عرف جمهورية مصر في المادة (1) من الدستور المؤقت بأنها "... دولة ديمقراطية اشتراكية، تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة..."⁽³⁾. وأشار في المادة (9) منه على تبني الدولة للنظام الاشتراكي فقد نصت: "النظام الاقتصادي للدولة هو النظام الاشتراكي الذي يحظر أي شكل من أشكال الاستغلال، بما يضمن بناء المجتمع الاشتراكي بدعايته من الكفاية والعدل"⁽⁴⁾.

أمّا موضوع الدين فقد ابتعد هذا الدستور عن موضوع الشريعة الإسلامية واكتفى بالنص على "الإسلام دين الدولة"⁽⁵⁾ و"الاسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنية" (المادة 7)، وحافظ على النصوص السابقة بشأن إهمال الإشارة إلى ديانة رئيس الجمهورية واكتفى بالنص "يُشترط فيمن يُنتخب رئيساً للجمهورية أن يكون مصرياً ومن أبوين مصريين، وأن يكون متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية، وألا تقل سنّه عن خمس وثلاثين سنة ميلادية"⁽⁶⁾.

(1) عبد الحميد أحمد سليمان وآخرين، أهم الكتب التي أثرت في فكر الأمة في القرنين التاسع عشر والعشرين محور قضايا سياسية (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2017)، ص 147.

(2) انظر المواد 1، 4، 21، وغيرها من مواد الدستور المؤقت لعام 1964.

(3) محمد حماد، مصدر سابق، ص 339، دستور مصر لعام 1964.

(4) المصدر نفسه، الدستور المصري المؤقت لعام 1964م، ص 340.

(5) المادة 5 من دستور مصر لسنة 1971م.

(6) المصدر نفسه المادة 101.

وفي حين استمرت الدساتير المؤقتة في العراق بعد دستور عام 1925م (القانون الأساس) الدائم الذي ألغي عام 1958م حتى صدور دستور العراق الدائم عام 2005م فإن مصر ظلت تُحكم بالدساتير المؤقتة منذ عام 1952 حتى العام 1971م فصدرت ثلاثة دساتير مؤقتة وثلاثة إعلانات دستورية في هذه المدة.

لقد تميز دستور 1971م والذي دعا إلى كتابته الرئيس المصري أنور السادات بانعطافة كبيرة تجاه الشريعة وموقعها في المجتمع المصري والدولة المصرية وذلك بإضافة الشريعة كمصدر أساسي للتشريع، بعد أن كان النص على دين الدولة الرسمي فقط هو الإسلام دون الخوض في الشريعة والتشريع. فلماذا أقدم السادات على هذا العمل؟ يشير بعض الباحثين إلى الأسباب التالية⁽¹⁾:

- 1 - الالتفاف على خصومه السياسيين على أنه مجدد وديمقراطي ويؤمن بالتداول السلمي للسلطة.
- 2 - التقرب من المد الإسلامي المتنامي في مصر في تلك الحقبة.
- 3 - توحيد الجبهة الداخلية لتجاوز ما بقي من آثار نكسة حزيران عام 1967م.
- 4 - تغيير تحالف الدولة المصرية من الشرق باتجاه الغرب.

يرى بعض الباحثين أن السبب الذي دفع الرئيس المصري في حينها إلى إثارة موجة إعلامية كبيرة لكتابة هذا الدستور وتوسيعه لجنة كتابته من خمسين نائباً إلى ثمانين وفتح المجال لكل الاقتراحات عبر الصحف وكل النشاطات وقسم اللجنة الرئيسية إلى عدة لجان فرعية تتولى كل لجنة باباً من أبواب

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م)، ط2، ص214.

الدستور ثم لجان أصغر منها تتولى كتابة كل فصل ليحدث في الشارع المصري حالة من الحراك الجماهيري ولينسيهم رفاقه الذين رمى بهم في السجون في أحداث أيار (مايو) عام 1971م⁽¹⁾. لكن ذلك وفي كل الأحوال أفضل من أن يتحول الدستور إلى منحة من الحاكم يصيغه وفق رغباته ويمليه بما يخدم مصلحته ومصلحة الطبقة الحاكمة.

وجاء تودد السادات واضحاً لحركة الإخوان المسلمين ومجمل التوجه الديني في مصر في مواد عدة من دستور عام 1971م، فقد نصت المادة (2) منه على ما يلي: "الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"⁽²⁾، وتعد إضافة الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع إضافة نوعية للدستور المصري في حينها، وقد عدلت هذه المادة في الاستفتاء الذي أجري في 22/5/1980م لتضاف الألف واللام لكلمتي مصدر ورئيسي وهذه الإضافة اللغوية ذات دلالة في المعنى. وفي المادة (9) لم يكتف النص بـ"الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية" كما كان في الدساتير السابقة بل أضاف لها "وتحرص الدولة على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية وما يتمثل فيه من قيم وتقاليد مع تأكيد هذا الطابع وتنميته في المجتمع المصري". وحتى عندما نص الدستور على مساواة المرأة بالرجل وتمكينها بشكل متكافئ معه في الفرص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فإنه جعل ذلك في ضوء الشريعة الإسلامية وأحكامها⁽³⁾.

(1) محمد حماد، مصدر سابق، ص 369-370.

(2) المادة 2 من الدستور.

(3) نصت المادة 11 من الدستور على ما يلي " تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية " وقد حذفت هذه الفقرة وتلتزم الدولة.....طبقاً للاستفتاء الذي أجري على تعديل الدستور في 26 آذار عام 2007.

لم يكتفِ الدستور بما أكد عليه من التزام الأخلاق في بناء الأسرة بل أعاد التأكيد عليها وعلى التربية الدينية والآداب العامة وأضاف إليها التزام الدولة بكل ذلك ووجوب سعيها للتمكين من ذلك⁽¹⁾. وفي المادة (19) أوجب الدستور مادة التربية الدينية في المنهج العام. ويبدو للباحث أن الرئيس المصري الأسبق أنور السادات أراد بكل هذه الإضافات إلى الدستور قطع الطريق وسد الذرائع على الإسلاميين الذين يعارضونه والتودد الى المعتدلين منهم في تلك المرحلة خاصةً وأنه انتدب لكتابة الدستور عدد من رجال الدين الموالين للسلطة. وقد عدل دستور 1971م مرة أخرى في عام 2005م و2007م و 2011⁽²⁾.

وفي نهاية المطالب يمكننا تسجيل الملاحظتين التاليتين حول علاقة الدين بالدولة في دساتير مصر والعراق في الفترة ما بين 1956-2003:

الأولى: إن خسارة الدولة العثمانية للحرب وسقوط إمبراطوريتها وتوزيع إرثها على المنتصرين قد انعكس على المزاج الشعبي العام وخلق حالة من القناعة لدى الرأي العام الإسلامي عامة والعربي خاصة بضرورة الفصل بين الدين والدولة في إدارة الحكم.

الثانية: إن النصوص الواردة في دساتير الدول جاءت لتبعث رسالة اطمئنان إلى الشعوب المسلمة لتهدئة خواطرها بشأن عملية التغريب السياسي والارتقاء في حضن الحضارة الغربية وليس لتطبيق هذه النصوص بشكل عملي.

(1) نصت المادة 12 من الدستور على ما يلي: "يلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها والتمكين للتقاليد المصرية الأصيلة وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدينية والقيم الخلقية والوطنية والتراث التاريخي للشعب والحقائق العلمية والآداب العامة وذلك في حدود القانون، وتلتزم الدولة باتباع هذه المبادئ والتمكين لها".

(2) محمد حماد، مصدر سابق، ص 419.

المبحث الثاني العوامل السياسية

تناولنا في المبحث السابق مجموعة من العوامل التي أثرت على مجمل الحركة الدستورية والمطالبة بالدستور كضمانة لمنع الاستبداد والالتزام بالحكم الرشيد ونشر مبادئ العدالة منذ عهد الدولة العثمانية وحتى حصول التغيير السياسي الشامل بعد عامي 2003، 2011م، واستمرت هذه المطالبات حتى سقطت الدولة العثمانية ونشأت محلها ممالك موزعة على البلاد العربية ومنها مصر والعراق وأصبحت هذه الممالك مستقلة ولها دساتيرها الخاصة بها فكان دستور مملكة مصر عام 1923م ومملكة العراق الدائم لعام 1925م.

ولا بد من التأكيد هنا أنه ورغم الظروف الاقتصادية والسياسية التي ألمت بالدولتين مصر والعراق طيلة الحكم الملكي إلا أن أحداً لا ينكر وجود دساتير دائمة وفرت قدراً من الحكم الديمقراطي البرلماني والتعدد الحزبي والحريات العامة ففي العراق مثلاً تم ائتلاف (16) مجلساً نيابياً وتشكيل (59) حكومة بين عامي 1920 و1958م قادها واحد وعشرون رئيساً للوزراء⁽¹⁾.

وبعد الحرب العالمية الثانية وما تبعها من تشكل القطبين الرئيسيين في العالم الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية والحرب الباردة بينهما وما تبع ذلك من محاولة كل قطب من نشر نظريته في الحكم وتوسيع مجاله الحيوي ولأسباب كثيرة أخرى ليس محلها هذا البحث، وقعت الانقلابات العسكرية في عدد من الدول العربية كان من بينها مصر عام 1952م والعراق عام 1958م واستبدلت الأنظمة الملكية بأخرى جمهورية. غير أن هذه الأنظمة

(1) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، (بيروت: دار الكتب، 1974)، ج10، ط4، ص316. وانظر أيضاً ليث عبد الحسن الزبيدي، ثورة 14 تموز 1958 في العراق، (بغداد: مكتبة اليقظة العربية، 1981)، ط2، ص21.

لم تستطع إرساء أنظمة ديمقراطية يتم تداول السلطة فيها بشكل سلمي وتؤسس لحياة برلمانية ديمقراطية على الأقل كنظيرتها الملكية السابقة بل بقيت بدساتير مؤقتة وشهدت أنظمة شمولية استبدت فيها طبقة الحكم بل حكم الفرد أيما استبداد وخاصة في عقودها الأخيرة، ونعني بها حكم الرئيس العراقي السابق صدام حسين (1979-2003م)، وحكم الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك (1981-2011م). ومهما كان الاختلاف في الطريقة التي تم بها إسقاط النظامين والظروف الموضوعية التي أحاطت بكل منهما، فإن العملية السياسية بعد إزالة النظامين قد شهدت نقلةً دستورية مميزة، ومظاهر ديمقراطية رافقت عملية إعداد الدستورين في العراق ومصر، سيحاول الباحث في هذا المبحث تسليط الضوء على بعض العوامل المؤثرة في صياغة الدستورين استناداً إلى النصوص الواردة فيهما وسيتوزع المبحث على ثلاثة مطالب رئيسية.

المطلب الأول: ظاهرة الاستبداد السياسي

لم يشهد العراق منذ تأسيسه عام 1921م حتى عام 2003م ما شهده في المدة ما بين (1979-2003م) من التسلط والحكم الفردي وغياب المؤسسات الديمقراطية وقمع المعارضين وهوس الحروب وتكميم الأفواه، "إذ حوّل صدام حسين العراق إلى دولة بوليسية تتحكم برقاب الناس بقسوة بالغة... إن صدام حسين يدير أفضع جهاز تعذيب في العالم في هذا العصر"⁽¹⁾ فلم يُسمح في العراق بتأسيس أو ترخيص عمل أي حزب عدا حزب البعث العربي الاشتراكي وحتى الجبهة الوطنية والقومية التقدمية التي شكلها النظام مع الحزب الشيوعي العراقي وحزبين كرديين لم تكن سوى مصيدة للشيوعيين؛ إذ

(1) علي المؤمن، سنوات الجمر مسيرة الحركة الإسلامية في العراق، (بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، 2004م)، ط3، ص309، نقلاً عن صحيفة سبوت لايت البريطانية، الصادرة في 22-6-1986.

كانت الاعتقالات في صفوفهم تجري والجبهة قائمة؛ ثم شن الحاكم الفرد حرباً على جمهورية إيران الإسلامية، وقد شن النظام السياسي الدكتاتوري عملية تصفية واسعة لمعارضيه تضمنت إعدام عشرات الآلاف منهم وإيداع السجون آلاف غيرهم⁽¹⁾.

ولم يكتف النظام بحربه الأولى التي استمرت ثمانية أعوام بل أتبعها بحرب مدمرة أخرى في عام 1990م أدين العراق على إثرها إدانة أممية، وصدرت بحقه أكثر من (53) قراراً أممياً من مجلس الأمن وأدرج تحت الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة الصادر عام 1948م⁽²⁾ باعتباره مهدداً للأمن والسلم الدوليين والقرارات الصادرة بموجبه، ولم يقم النظام السياسي العراقي بأية خطوة سياسية من شأنها أن تزيل الاحتقان والقطيعة بينه وبين الشعب فلم يجر أية انتخابات حقيقية ولم يسمح بحرية تشكيل الأحزاب ولو بشكل صوري مما أدى إلى تفاقم الاحتقان، وسعة الفجوة بين الحاكم والمحكوم، وعلى إثر احتلال النظام لدولة الكويت، وانسحابه منها وضعف مراكز السيطرة، والهزيمة النفسية التي حلت بقيادة النظام في المحافظات اندلعت انتفاضة شعبية عارمة في آذار من عام 1991م، وسقطت خمسة عشر محافظة من محافظات العراق الثمانية عشرة بأيدي المعارضين، إلا أن ظروفًا دولية وإقليمية ومحلية - لا يسع الحديث لذكرها هنا - حالت دون استكمال

(1) قدر بعض الباحثين عدد من أُعتقلوا في المدة بين 1979-1982م بـ (250) ألفاً ونفس هذا العدد غادروا العراق خشية الاعتقال أو هُجروا توزعوا بين أقطار الأرض أغلبهم في إيران وسوريا، انظر: علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سابق، ص 309. وقد شاهد الباحث عدة آلاف منهم في المواقع والسجون التي مر بها بين الموصل وكربلاء وبغداد وسجن أبي غريب بعد أن أمضى أحد عشر عاماً ونصف العام في الفترة الممتدة بين 1980 و1991م.

(2) بدأت هذه القرارات بالقرار 660 الصادر في 2-8-1990 بعد غزو العراق للكويت واستمرت حتى القرار 1302 الصادر في 6-8-2000م. لمزيد من التفصيل انظر موقع مجلس الأمن الدولي الرسمي على الرابط:

سقوط النظام بالكامل مما أدى إلى قمع الثوار بشكل وحشي، واقتيد الآلاف إلى مقابر جماعية في مختلف المحافظات⁽¹⁾. وأصر النظام على سياسة الحكم بالحديد والنار ولم يقم بأية مبادرة سياسية من شأنها التخفيف من القطيعة بينه وبين مواطنيه وبدلاً من أن يقف العالم مع الشعب العراقي في محنته ويجرم النظام على ما ارتكبه من مجازر بحق الشعب فقد فرض حصاراً اقتصادياً جائراً وفق القرار الأممي رقم (661) الصادر من مجلس الأمن الدولي في 6 آب (أغسطس) 1990م⁽²⁾، فبات الشعب بين مطرقة نظام استبدادي طاغ وبين حصار اقتصادي مهين. في ظل هذه الظروف بات معظم العراقيين منتمين إلى المعارضة السياسية بقلوبهم وأفكارهم ورؤاهم وإن كانوا غير منتمين بأجسادهم وتوزع المعارضون خارج الوطن على الدول يستثيرونهم وينشرون الواقع المرير في الداخل العراقي ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

هذا في العراق أما في مصر فالحال أقل وطأة من حيث قمع المعارضة واضطهادها لكنه لا يختلف كثيراً في مجال حرية تشكيل الأحزاب وإجراء انتخابات حرة ونزيهة فالمدة الواقعة بين ثورة يوليو تموز عام 1952م وثورة يناير كانون الثاني عام 2011م تناوب فيها على رئاسة مصر أربعة رؤساء فقط كانت مدة رئاسة الأول هي سنة واحدة (1953-1954م) ثم أقيل ومدة حكم الثاني هي ستة عشر عاماً (1954-1970م) ثم توفي وهو في الرئاسة وحكم الثالث أحد عشر عاماً (1970-1981م) واغتيل وهو في الرئاسة ومدة حكم الأخير هي ثلاثين عاماً وقامت الثورة (1981-2011م) ولو لم يكن في هذه الحقبة إلا طريقة التعامل مع رئيس الجمهورية الأول محمد نجيب وحجزه دون محاكمة وهو أحد المشاركين البارزين في انقلاب عام 1952م مدة ثلاثين

(1) عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية الجذور، التوحش، المستقبل، (بيروت: دار الساقي، 2015م)، ص 156-157.

(2) انظر الموقع الرسمي لمجلس الأمن الدولي على الرابط: [https://undocs.org/ar/S/RES/661\(1990\)](https://undocs.org/ar/S/RES/661(1990)).

عاماً لكان ذلك كافياً على التدليل على مستوى تطبيق الدستور ومبادئ الديمقراطية ناهيك عن حملات الاعتقالات والإعدامات التي قام بها جمال عبد الناصر ضد جماعة الإخوان المسلمين وكان واحداً منهم على رأي البعض⁽¹⁾، وقرار حل الأحزاب، والعمل بقانون الطوارئ منذ عام 1967م حتى عام 1980م ثم أعيد العمل به ثانيةً عام 1981م واستمر حتى قيام ثورة يناير كانون الثاني عام 2011م.

لقد انعكس هذا القدر من الاستبداد السياسي على المشرعين الدستوريين في العراق ومصر ليس في مجال علاقة الدين بالدولة فحسب، بل في مجالات أخرى لا تقل أهمية فعلى سبيل المثال توسع المشرع العراقي كثيراً في مجال الفيدرالية وذكر الاختصاصات الحصرية للحكومة الاتحادية⁽²⁾ وكل ما لم يذكر فهو إما من الاختصاصات المشتركة⁽³⁾ من الدستور أو من اختصاصات الأقاليم والمحافظات غير المنتظمة في إقليم، وأضاف المشرع على ذلك أن جعل الأولوية في الاختصاصات المشتركة هي للأقاليم والمحافظات (المادة 115) وفوق هذا كله وللأطمئنان على أن الحكومة الاتحادية تقوم بما عليها اتجاه الأقاليم والمحافظات أوصى الدستور بتأسيس مكاتب للأقاليم والمحافظات في السفارات والبعثات الدبلوماسية لمتابعة الشؤون الثقافية والاجتماعية والإنمائية (المادة 121/ رابعاً).

واعتمد المشرع الدستوري في العراق مبدأ اللامركزية الإدارية للمحافظات غير المنتظمة في إقليم وشرع لها مجالس محافظات منتخبة لا تخضع لإشراف وسلطة أية وزارة أو أية جهة غير مرتبطة بوزارة وهذا خلاف ما جرت عليه العادة في الحكم اللامركزي الذي يقوم على دعامتين: الأولى

(1) سليمان الحكيم، أسرار العلاقة بين عبد الناصر والإخوان، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1996)، ط1، ص21.

(2) المادة 110 من الدستور العراقي الدائم لسنة 2005م.

(3) المادة 114 من الدستور العراقي الدائم لسنة 2005م.

مجالس محلية منتخبة والثانية رقابة اتحادية تقوّم وتقيم العمل المحلي⁽¹⁾. وخشيةً من عودة الاستبداد فقد ذهب المشرع إلى تعقيد عملية تغيير الدستور فوضع إضافةً إلى شرط الثلثين شروطاً أخرى منها أن لا يعترض عليه ثلثا ثلاث محافظات، وأن لا يمس التعديل أي من الحقوق والحريات الممنوحة بموجب هذا الدستور في بابيه الأول والثاني⁽²⁾. وذهب المشرع أبعد من ذلك نتيجة لممارسات الأنظمة السابقة وخنقها للحريات وخاصة الحريات الدينية فنص على تسمية (الشعائر الحسينية) مصداقاً من مصاديق الشعائر الدينية كما جاء في المادة (43/أ) فضلاً عن إشارته السابقة حول العتبات المقدسة وحرية إقامة الشعائر فيها كما جاء في المادة (10). هذا كله بعد أن عدت ديباجة الدستور بعضاً من صور القمع التي تعرض لها الشعب العراقي وبكل أطيافه من قبل النظام السياسي السابق فذكر الأنفال وحلبجة والدجيل والمقابر الجماعية⁽³⁾.

أما الدستور المصري فلم يخل أيضاً من عبارات تنم عن مدى معاناة الشعب من ظلم واضطهاد وتعسف وتهميش وإقصاء وكبت الحريات من الأنظمة السياسية المتلاحقة منذ عام 1952م. فقد ورد في ديباجته " نحن جماهير مصر بسم الله الرحمن الرحيم وبعونه، هذا هو دستورنا، وثيقة الخامس والعشرين من يناير التي فجرها شبابنا، والتف حولها شعبنا، وانحازت إليها قواتنا المسلحة، بعد أن رفضنا في ميدان التحرير وفي طول البلاد وعرضها، كل صور الظلم والقهر والطغيان والاستبداد والإقصاء والنهب والفساد والاحتكار. وجاهرنا بحقوقنا عيش، حرية، عدالة اجتماعية، كرامة

(1) مسعود احمد مصطفى، اقاليم الدولة الإسلامية بين اللامركزية السياسية ولللامركزية الادارية، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1990م)، ص 57.

(2) المادة 126 والمادة 142 من الدستور العراقي الدائم لسنة 2005م.

(3) انظر ديباجة الدستور العراقي الدائم لسنة 2005م.

إنسانية، مشفوعة بدماء شهدائنا وآلام مصابيننا، وأحلام أطفالنا وجهاد رجالنا ونسائنا.....»⁽¹⁾.

ونتيجة لممارسات الأنظمة السابقة وتوظيفها الدين ومؤسسة الأزهر خاصة في قضايا الحكم وحملها على مسايرة الأنظمة السابقة وعدم قدرتها على التصدي للاستبداد، وتدخل الحكومة في تعيين واختيار رؤساء هذه المؤسسة الدينية فقد التفت المشرع الدستوري إلى هذه القضية فرسم سياسة مستقلة للأزهر ومنع الحكومة أن تتدخل في شؤونها الداخلية ولكنه أوجب عليها تمويلها من خزينة الدولة لتؤدي دورها بشكل فاعل كما جاء في المادة (4) من الدستور المصري لعام 2012م والمادة (7) لدستور عام 2014⁽²⁾.

لقد وضع المشرع الدستوري المصري نصوصاً تفصيلية لقضايا الحقوق والحريات ومواقيت دقيقة قد يصعب تطبيقها في الظروف العملية لقضايا الاعتقال والتوقيف فلو ناقشنا مثلاً نص المادة (35) في فصل الحقوق الشخصية التي منعت إلقاء القبض على أي شخص مالم يكن متلبساً بالجريمة إلا بأمر قضائي، وكان بإمكان المادة أن تقف عند هذا الحد من النص وتترك الحثيات الأخرى للقوانين العادية، إلا أن المشرع ألزم السلطات المختصة أن توجه كتاب تحريري إلى الشخص المعني وفي مدة لا تتجاوز الإثني عشر ساعة وعلى سلطات التحقيق أن تباشر عملها في غضون أربعة وعشرين ساعة ولا يُباشر التحقيق إلا بحضور محامي المتهم، فإن لم يكن فتتدب له سلطة

(1) الدستور المصري لعام 2012م.

(2) نصت المادة 4 من دستور عام 2012 على ما يلي: "الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شؤونه، ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم. ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشرعية الإسلامية. وتكفل الدولة الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه. وشيخ الأزهر مستقل غير قابل للعزل، يحدد القانون طريقة اختياره من بين أعضاء هيئة كبار العلماء. وكل ذلك على النحو الذي ينظمه القانون".

التحقيق محامياً. ولمن قيدت حريته حق التظلم أمام القضاء وعلى القضاء أن يفصل فيه في مدة لا تتجاوز الأسبوع وإلا وجب إطلاق سراحه حتماً⁽¹⁾.

ونتيجة لما لحق المعارضين من تعسف في استخدام قانون الطوارئ وللمدة الطويلة التي أمضاها النظام السابق وهو يطبق هذا القانون فقد قيد المشرع الدستوري المصري هذا الحق وقلص المدة التي يجب فيها إبلاغ مجلس النواب بالأسباب التي دعت إلى فرض القانون، ومنع أن تزيد مدة تطبيق الطوارئ أكثر من ستة أشهر غير قابلة للتجديد إلا باستفتاء شعبي. ويتساءل الباحث عما إذا كان ممكناً إجراء استفتاء إذا كان هناك ظرف استثنائي هو من دعا إلى إعلان حالة الطوارئ. لقد أراد المشرع بهذا النص أن يقطع الطريق على رئيس الجمهورية من أن يستخدم قانون الطوارئ كوسيلة للاستبداد وإقصاء المعارضة، ولكن المشرع فاته أن المصالح العليا للبلاد قد تتعرض للخطر في الظروف الاستثنائية ولا يمكن إجراء الاستفتاء في مثل هذه الظروف فلو أبدلها بموافقة أغلبية مجلس النواب لكان أفضل⁽²⁾.

(1) نصت المادة 35 من دستور عام 2012 على مايلي: فيما عدا حالة التلبس، لا يجوز القبض على احد و تفتيشه و حبسه و منعه من التنقل و تقييد حريته باى قيد الا بأمر قضائي مسبب يستلزمه التحقيق. ويجب ان يبلغ كل من تقييد حريته باسباب ذلك كتابة خلال اثنتي عشرة ساعة، وان يقدم الى سلطة التحقيق خلال اربع وعشرين ساعة من وقت تقييد حريته؛ ولا يجرى التحقيق معه الا فى حضور محاميه؛ فان لم يكن ندب له محام. ولكل من تقييد حريته، ولغيره، حق التظلم أمام القضاء من ذلك الاجراء والفصل فيه خلال أسبوع، والا وجب الإفراج عنه حتما . وينظم القانون احكام الحبس الاحتياطى ومدته واسبابه، وحالات استحقاق التعويض وأدائه عن الحبس الاحتياطي، او عن تنفيذ عقوبة صدر حكم بات بإلغاء الحكم المنفذة بموجبه.

(2) نصت المادة 148 من دستور عام 2012 على ما يلي: " يعلن رئيس الجمهورية، بعد اخذ ارى الحكومة، حالة الطواري؛ على النحو الذى ينظمه القانون؛ ويجب عرض هذا الاعلان على مجلس النواب خلال الأيام السبعة التالية. وإذا حدث الإعلان فى غير دور الإنعقاد وجبت دعوة المجلس للإنعقاد فوراََ للعرض عليه، وفى حالة حل المجلس يعرض الأمر على مجلس الشورى؛ وذلك كله بمراعاة المدة المنصوص عليها فى الفقرة السابقة. وتجب موافقة اغلبيه عدد اعضاء كل من المجلسين على اعلان

وقد التفت المشرع إلى ذلك في دستور عام 2014م فقلص مدة الإعلان إلى ثلاثة أشهر قابلة للتمديد مرة واحدة ولكن بموافقة أغلبية أعضاء مجلس النواب⁽¹⁾.

وفي مجال نظام اللامركزية الإدارية وإقامة المجالس المحلية المنتخبة فقد توسع الدستور المصري لعام 2012م في صلاحياتها وتمويلها فبعد أن اختصر دستور عام 1970 وتعديلاته نصوصه بهذا الشأن في أربعة مواد هي 161، 162، 163، 164، فإن دستور عام 2012 قد خصص تسعة مواد لهذا الغرض (183-192)، كان أبرزها هو صلاحياتها باستيفاء الضرائب والرسوم ذات الطابع المحلي كواحد من مواردها المالية و سواء كانت تلك الضرائب والرسوم أصلية أو مضافة⁽²⁾. ومنع حل المجالس بقرار إداري شامل، بل لا بد من وضع قانون يوضح طريقة حلها وإعادة انتخابها⁽³⁾.

وخلاصة القول أن المشرع الدستوري في العراق ومصر ظلّ يعيش ذكريات الاستبداد السياسي الذي تعرض له الشعبان في مصر والعراق وهو

حالة الطواري، ويكون اعلا نها لمدة محددة لاتجاوز ستة اشهر، لا تمد إلا لمدة أخرى مماثلة بعد موافقة الشعب فى استفتاء عام. ولا يجوز حل مجلس النواب اثناء سريان حالة الطوارئ".

(1) جاء نص المادة 154 من دستور عام 2014 مطابقاً لنص المادة 148 من دستور عام 2012، ما عدا الفقرة الخاصة بالمدة وطريقة التمديد، إذ كانت على النحو التالي: ويكون إعلانها لمدة محددة لا تجاوز ثلاثة اشهر، لا تمد إلا لمدة أخرى مماثلة بعد موافقة ثلثي عدد أعضاء المجلس وإذا كان المجلس غير قائم فيعرض الأمر على مجلس الوزراء للموافقة، على أن يعرض على مجلس النواب الجديد في أول اجتماع له. ولا يجوز حل مجلس النواب اثناء سريان حالة الطوارئ.

(2) نصت المادة 185 على ما يلي: تدخل في موارد الوحدات المحلية الضرائب والرسوم ذات الطابع المحلي الأصلية والاضافية وتتبع في جبايتها القواعد والإجراءات المتبعة في جباية أموال الدولة.

(3) نصت المادة 192 من الدستور المصري لعام 2012م على مايلي: لا يجوز حل المجالس المحلية بإجراء إداري شامل، وينظم القانون طريقة حل أي منها وإعادة انتخابه.

يكتب مواد الدستورين، فعمد إلى نصوص قد يكون قسم منها أدى وبدون قصد إلى الإخلال باستقرار الدولتين، وعدم انتظام عمل مؤسساتها، أو أن الحكومتين وجدتا نفسيهما مضطرتين لعدم تطبيق الدستور بحرفية في مجال معالجة المشاكل الأمنية التي واجهتهما.

المطلب الثاني: الحركات الإسلامية

منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928م وامتدادها خارج مصر في دول عديدة ومنها العراق وإن كان بشكل محدود، ثم تأسيس حزب الدعوة الإسلامية عام 1957م⁽¹⁾، منذ ذلك الوقت والحراك الإسلامي يحتل مساحة مهمة في الشعبين المصري والعراقي. وتنوعت طرق التعامل السياسي مع هذا الحراك من قبل السلطات في البلدين فتارةً تفتح عليه أو تتغاضى عن نشاطاته وأخرى تواجهه وترفضه إلى حد اعتباره الخصم الأول للسلطة وللحكومة فتقمعه بقسوة وشدة. لقد بدا واضحاً أثر الحراك الإسلامي على نصوص الدستور في العراق ومصر ففي العراق كان تمثيل الأحزاب ذات التوجهات الدينية كبيراً - كما سيأتي عليه الباحث لاحقاً - أما حزب العدالة والتنمية وهو الوجه السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في مصر فقد فاز بأغلبية مجلس النواب في انتخابات 2011م ليكون صاحب الحصص الأكبر في لجنة كتابة الدستور. ولا يقصد الباحث بأثر الحركة الإسلامية على كتابة الدستور أن تكون هناك نصوصاً دينية تتوزع على مواد الدستور وتصبغه بالصبغة الدينية، وإنما يعني به الأثر الناتج من تحفظ هذه الحركات على إبداء رأيها بصراحة في بعض الأحيان خشية اتهامها بالتطرف الديني وحرصهم على إبراز

(1) حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ط2، ص90-91. وانظر أيضاً: علي المؤمن، مصدر سابق، ص33، 35.

كل ما من شأنه أن يُظهر الإسلاميين وكأنهم مؤسسو النظام الديمقراطي في العالم وبناته الأوائل وذلك يعود للأسباب التالية كما يراها الباحث:

1 - استطاعت الأنظمة السابقة وعبر ماكنتها الإعلامية أن تقنع طبقة مهمة من دعاة التحضر والمدنية بأن الحركات الإسلامية حركات رجعية متخلفة لا تؤمن بالتداول السلمي للسلطة وإنها حركات رجعية لا يمكنها مواكبة العصر والتقدم الحاصل فيه.

2 - النموذج السيء الذي أقامته حركة طالبان في أفغانستان وطريقة إدارته للحكم وتعامله مع القضايا الشائكة كحقوق الإنسان وحقوق المرأة ودستور الدولة ومؤسساتها الحاكمة.

3 - التيار السلفي ومن يغذيه ودعوته جهاراً نهاراً إلى العودة للسلف الصالح ورفض الديمقراطية كآلية للحكم وعدّها بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

4 - المباني الفكرية الأولى للحركات الإسلامية وتبنيها لفكرة الدولة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية وعدم حصول تغيير على هذه المباني والسقوط المفاجئ لأنظمة حكم كان يقدر لها أن تدوم سنين.

هذه الأسباب وغيرها دفعت الحركات الإسلامية للاندفاع لكتابة نصوص من شأنها أن تطمئن قطاعاً واسعاً من الذين خالجهم الشك في قبول الإسلاميين بالحكم الديمقراطي وعدم اتخاذه سلماً يصعدون به ولا ينزلون. وسيأتي الحديث عن المادة الثانية وكيف تضمنت توازن دقيق بين أنصار الديمقراطية العلمانية وبين التيار الإسلامي. وفي مواد أخرى تم التأكيد على قضايا مثل حرية الرأي والعقيدة كما في المواد (41، 42، 43) من الدستور العراقي الدائم لسنة 2005م، وما كان ذلك إلا مبادرة من الحراك الإسلامي لتبديد مخاوف غير الإسلاميين، أقر المشرع الدستوري بالتعددية الدينية والقومية للبلد فقرر في المادة (3) من الدستور على أن العراق بلد متعدد

القوميات والأديان والمذاهب⁽¹⁾. وكان بإمكان المشرع الدستوري أن يكتفي بالحريات الواردة في المواد السابقة ولكنه أراد بهذا أن يقرر أولاً مبدأ التعددية الدينية والقومية في البلد ثم يأتي إلى تقرير مبدأ حرية العقيدة والرأي والضمير والتعبير تظميناً.

وفي الدستور المصري بدا للباحث أن الحراك الإسلامي هناك وأثناء فوزه في الانتخابات التي أجريت في عام 2011م، وانبثاق لجنة إعداد الدستور حرص على أن يُبدد ما أثير حوله من طمس لحقوق المرأة فأشار إليها في الديباجة بفقرة مستقلة إذ جاء بالفقرة (ثالثاً) من الديباجة (كرامة الفرد من كرامة الوطن، ولا كرامة لوطن لا تُكرّم فيه المرأة؛ فالنساء شقائق الرجال، وشريكات في المكتسبات والمسؤولية). وإذا كان موضوع المرأة من المواضيع الحساسة التي تثار ضد الحركات الإسلامية، فإن جماعة الإخوان المسلمين وعبر واجهتها السياسية في مجلس النواب المصري المنتخب لم تهمل قضايا جوهرية أخرى تثار ضدها ففي البند أولاً أشارت الديباجة إلى أن الشعب مصدر السلطات، وفي البند ثانياً بينت أن نظام الحكم ديمقراطي ويكرس مبدأ التداول السلمي للسلطة، وفي البند رابعاً نصت على أن "الحرية حق فكرياً وإبداعاً ورأياً..." وفي البند خامساً أوضحت أن تكافؤ الفرص والمساواة بين المواطنين دون تمييز، وفي البند سادساً أكدت الديباجة مبدأ سيادة القانون ولا سلطة إلا للقانون⁽²⁾.

في حين لم تُشر الديباجة في بنودها الأحد عشر إلى مبادئ الشريعة الإسلامية كونها المصدر الرئيسي للتشريع واقتصر المشرع بذلك على نص المادة الثانية من الدستور. ليس نسياناً أو تغافلاً وإنما لتبديد مخاوف البعض

(1) نصت المادة الثالثة من الدستور على ما يلي: العراق بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب، وهو عضو مؤسس وفعال في جامعة الدول العربية وملتزم بميثاقها وجزء من العالم الإسلامي.

(2) الدستور المصري لسنة 2012م.

بشأن سلامة نية جماعة الإخوان في مصر اتجاه كل شرائح المجتمع وأنهم لا ينوون إقامة دولة دينية⁽¹⁾.

وبعد تظاهرات 30 يوليو (حزيران) ومسك زمام الدولة من قبل الجيش وتكليف السيد عدلي منصور برئاسة البلاد وتكليف لجنة موسعة لكتابة دستور عام 2014م وكون جماعة الإخوان المسلمين كانت تمثل المعارضة الأبرز في الشارع المصري وتعرض لحملة ملاحقة عنيفة ضد قياداتها وقواعدها⁽²⁾ فضُمنت ديباجة الدستور نصاً يتطابق مع نص المادة الثانية منه "... نكتب دستوراً يؤكد أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وأن المرجع في تفسيرها هو ما تضمنه مجموع أحكام المحكمة الدستورية العليا في ذلك الشأن". وكأن المشروع الدستوري أراد بذلك نفي الاتهامات الموجهة من قبل جماعة الإخوان بشأن الحركة التي أطاحت بهم بأنها حركة لا دينية⁽³⁾.

والتفت المشرع الدستوري المصري إلى قضية الرموز الدينية والجدل الدائر بشأنها وشأن حرية التعبير والإبداع الفني فلقد كان للحركة الإسلامية في مصر سجلٌ في الوقوف بشأن الإساءات التي يتعرض لها الأنبياء والرسل عبر كتابات البعض من اهل الفن، كرواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ أو علاء حامد في روايته "مسافة في عقل رجل.. محاكمة الإله" وحلمي سالم بقصيدته "تحت شرفة ليلي مراد وتعرض بعض هؤلاء إلى محاكمات وصدرت بحق البعض منهم أحكاماً بالسجن وكان مع كل قضية من هذا النوع يثور الجدل بين مؤيد ومعارض وكل يتمسك بحججه للدفاع عن رأيه وتتحول قضية القاص أو الشاعر أو الروائي إلى قضية رأي عام"⁽⁴⁾، فأراد المشرع الدستوري

(1) انظر: ديباجة الدستور المصري لعام 2012م.

(2) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ج2، ص401.

(3) انظر: ديباجة الدستور المصري لسنة 2014م.

(4) لمزيد من التفصيل انظر: عمارعلي حسن، الإصلاح السياسي محراب الأزهري

وبوحي الحراك الإسلامي في الشارع المصري أن يضع حداً لهذا الجدل فجاء ذلك عبر نص المادة (44)⁽¹⁾ ولكن في نفس الوقت بدت هواجس المشرع من الاتهام بتقويض الإبداع والفن وتقييد حرية الكتابة وإعادة محاكم التفتيش ومنع الخيال وطمس الأدب فجاءت نصوص المواد (45) و (46)⁽²⁾.

وخلاصة القول أن الحركة الإسلامية سواءً في العراق أو مصر قد أطلت بأفكارها ورؤاها على المشرع الدستوري حيناً بما يبدي مظهرها الإسلامي فيقرر ما تريد وحيناً بما يخالف ذلك تطميناً لمعارضيه الذين استفادوا كثيراً من وسائل الاتصال الحديثة والماكنات الإعلامية الضخمة التي تبث وتنشر يومياً آلاف المنشورات المحرصة فكانت هذه الوسائل مؤثراً آخر على نصوص الدستور ومواده وهذا ما يتناوله الباحث في المطلب التالي.

المطلب الثالث

العولمة وتطور وسائل الاتصال

لم تعد الدول تعيش بمنأى عن بعضها البعض ولم تعد كلمة الاستقلال والسيادة تحمل ذات المفهوم الذي كانت تحمله قبل خمسة عقود من الآن. لقد تغيرت الكثير من المفاهيم حول العالم فقضايا مثل حقوق الإنسان، والبيئة، والجينات الوراثية، والرموز الثقافية باتت قضايا عالمية، تتغير

والإخوان، سلسلة قضايا الإصلاح، العدد 5، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، د.ت)، ص 175-176.

- (1) تنص المادة 44 على ما يلي: "تُحظر الإساءة أو التعريض بالرسول والأنبياء كافة".
- (2) تنص المادة 45 على ما يلي: حرية الفكر والرأي مكفولة ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل النشر والتعبير) ونصت المادة 46 على ما يلي: "حرية الإبداع بأشكاله المختلفة حق لكل مواطن وتنهض الدولة بالعلوم والفنون والآداب وترعى المبدعين والمخترعين وتحمي ابداعاتهم وابتكاراتهم وتعمل على تطبيقها لمصلحة المجتمع وتتخذ الدولة التدابير اللازمة للحفاظ على التراث الثقافي الوطني وتعمل على نشر الخدمات الثقافية".

بموجبها فصيلة الدولة الوطنية المنظمة إقليمياً⁽¹⁾.

وبتعبير آخر فنحن نعيش ومنذ مدة في مجتمع عالمي، لا يمكن أن نتصور فيه إمكانية انغلاق مجتمع على نفسه وبذلك تتصادم الأشكال السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع بعضها البعض فتؤثر وتتأثر تبعاً لقوتها وعقلانياتها وقابليتها على إجابة حوائج الناس فيتكون بذلك ما يعرف بالمجتمع العالمي، مجتمع لا تحدده سياسة الدولة الوطنية داخل إقليمها، وتحدد ملامح هذا المجتمع إدراك المجتمع الوطني للوسائل السمعية والبصرية فكلما تطورت هذه الوسائل في مجتمع واستطاع التعامل معها كلما كان دخوله ضمن المجتمع العالمي أسرع وبمجموع هذه المجتمعات ينتج المجتمع العالمي بمعناه الضيق⁽²⁾.

ومن الكتاب من يعد ذلك مبالغة في مفهوم العولمة وانسياقاً لا مبرر له أمام تسويق هذا المفهوم ويسوق لذلك عدة حجج منها أن انفتاح الاقتصاد العالمي سبق وان حصل في الخمسينات والستينات من القرن التاسع عشر وانفتاح اليوم ربما كان أقل مما كان في الأعوام 1870-1914، والشركات العابرة للقوميات هي في حقيقتها ذات بعد قومي ولكن نشاطها متعدد القوميات، وإن العالم لا يزال بعيداً عن كونه كونياً فلا زال فيه أقطاب وقوى رئيسية اقتصادية كأوروبا واليابان وأمريكا، ولهذه البلدان الرئيسية القدرة على التحكم في مصائر اقتصادات دول أخرى، وفي خضم ذلك كله فإن العالم بنظر هؤلاء الكتاب لا زال يتمتع فيه الفاعل السياسي بقدر من حرية القرار والمناورة المحلية وإن كانت هناك تأثيرات خارجية⁽³⁾.

(1) أولريش بك، ما هي العولمة، ترجمة أبو العيد دودو، (بيروت: دار الجمل، 2012)، ط2، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص31.

(3) بول هيرست، جراهام طوميسون، ما العولمة الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة فالح عبد الجبار، سلسلة عالم المعرفة 273، (الكويت: مطابع السياسة، 2001)، ص13.

ويتساءل كاتب آخر من الذي أنقذ البنوك العالمية وضخ الأموال اللازمة لتهدئة الأسواق الائتمانية وحفز الاقتصاد العالمي وقدم تعويضات مالية للعاطلين والذين فقدوا وظائفهم في الأزمة المالية عام 2007-2008م؟ ومن الذي يتحمل اللوم عن كل ما حصل من تدهور مالي فيها؟ سيكون الجواب عن كل ذلك هو الحكومات الوطنية. وهذا يدل على أن صنع القرار لا يزال راسخاً داخل الدولة القومية، وموضوع الحكومة العالمية أو العولمة بشكل تام موجودة بشكل لطيف ولا تكون إلا بتوفر أسباب وحيهة، وبتعبير آخر أن جزءاً من العولمة يتخذ مساراً خفياً بالتأثير، مما يعطي فرصة للقرار الوطني المحلي بأن يأخذ موقعه المفترض في القوة والفاعلية والمسؤولية⁽¹⁾.

ومهما كان من أمر فإن العالم بات يتداخل أكثر من ذي قبل وإن منظمات دولية باتت تؤثر على الوضع السياسي لبعض الدول، وقضية مثل قضية حقوق الإنسان، والحريات العامة، وحقوق الأقليات، أصبحت محط اعتبار دولي، وهي قادرة على صياغة رأي عام محلي ضاغط باتجاه الاهتمام بها ومراعاتها، فالإعلام ووسائله المتطورة الحديثة بات يدخل كل بيت، وقدرة الدول على توجيهه تحولت إلى سلاح فعال بيد الدول الكبرى وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية بعد تفكك الاتحاد السوفيتي عام 1991م وتحول النظام السياسي الدولي من نظام ثنائي القطبية إلى نظام تؤدي فيه الولايات المتحدة الدور الأبرز⁽²⁾.

في العراق ما كان التغيير ليتم لولا الانتهاكات الجسيمة التي ارتكبتها النظام السياسي السابق بحق الشعب العراقي وخلق حالة انفصام الروابط بين الحاكم والمحكوم، وتوسل المحكومين بأية قوة من شأنها إزاحة النظام -

(1) داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة رحاب صلاح الدين، (القاهرة: مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 221-222.

(2) زبيغنيو بريجنسكي، الفرصة الثانية، ترجمة عمر الأيوبي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2007م)، ص 27.

الكابوس - الذي جثم عليهم مدة أربعة عقود (1968-2003م)، من جهة ومن جهة أخرى فإن سعي الولايات المتحدة الأمريكية لعولمة العالم وبناء النظام العالمي الجديد كان دافعاً أقوى لتحقيق ذلك⁽¹⁾ وأياً كانت أهداف ومصالح الدول الكبرى التي ساهمت بإسقاط النظام السياسي في العراق، فإن الشعب العراقي تخلص من الدفاع عن النظام إلى حين سقوطه موقناً أن البدائل مهما كانت ستكون أهون مما سمع ورأى وذاق من ويلات النظام السابق.

فمع انهيار نظام القطبية الثنائية بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي، حصلت متغيرات سريعة في العالم، فسقط جدار برلين سلمياً، واتبعتهما الثورات المخملية في دول الاتحاد السوفيتي السابق، وبدأت المنظمات التي تعنى بحقوق الإنسان، وحقوق المرأة تطالب حكوماتها في أوروبا وأمريكا بالضغط على حكومات الدول التي لا تراعي هذه الحقوق باحترامها. ومثلما كانت العولمة لهذه الحقوق كانت إلى جوارها عولمة الأديان، والمنظمات الإسلامية المتطرفة، وعولمة مكافحة الإرهاب، وأريد للعراق أن يكون كنموذج يُسوق إلى دول المنطقة لتحظى فيه كل الشرائح نساءً ورجالاً، ومن كل الطوائف والأديان بحقوق دستورية كاملة، وصلت إلى الحد الذي فجر بواطن كل هذه الإثنيات وصراعاتها الكامنة وأخرجها إلى السطح، في مشهد تغلبت فيه الروابط الأولية (المذهب، والعشيرة، والقومية، والدين) على الروابط السياسية، أو بتعبير آخر طمست العولمة المجتمع المدني وبعثت المجتمع الطبيعي ليكون العراق نموذجاً مبعثراً لفسيفساء المنطقة، التي تُخفي كثيراً من تناقضاتها الإثنية والطائفية عبر الحكم القسري الذي لا يوفر الحد الأدنى من حرية التعبير والرأي وتشكيل الأحزاب، وإضافةً لذلك كله انبرت منابر إعلامية واسعة الانتشار لتعلن مطالبات أوروبية وأمريكية لدول المنطقة - أعني الشرق الأوسط - بإجراء إصلاحات سياسية بنوية في أنظمة الحكم

(1) المصدر نفسه، ص 75.

القائمة لمواجهة خطر التطرف الديني والعنف المصاحب له⁽¹⁾.

أعدت الولايات المتحدة مجموعة من المنظمات ومراكز الأبحاث كانت مهمتها الترويج لكتابة دستور يراعي حقوق الإنسان وحقوق المرأة والأقليات الدينية والقومية ويوزع السلطات في العراق، وكان لتلك المنظمات الأثر الواضح في إعداد مسودات لدستور عراقي مستقبلي ومثال ذلك ما قام به معهد السلام الأمريكي⁽²⁾ الذي قدم عدة أبحاث وعقد عدة ندوات بشأن كتابة الدستور.

لقد ساهمت القنوات الفضائية وشبكات الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي والانترنت عموماً مساهمة فعالة في إبراز بعض التجمعات الشيعية في مواسم الزيارات سيّما في زيارة الأربعين والعاشر من محرم وزيارة الإمام موسى الكاظم (عليه السلام) في 25 من رجب وحضرت العشرات من القنوات الفضائية لتنقل بشكل مباشر هذه الوقائع وتجمعاتها المليونية ليس بدافع إظهار كم الظلم والاضطهاد الذي تعرض له هذا المكون طيلة عقود مضت من حكم حزب البعث كما تدعي، وإنما يبدو للباحث أن ذلك كان يتم وما زال وفق خطة معدة لتفكيك عُرى المجتمع عبر زرع التناحر الطائفي وبدافع إثارة الشكوك والمخاوف بين المكونات والتلويح بقدرة مكون ما على الحشد والتأثير وبالتالي دفع الآخر إلى المعارضة والتحشيد المضاد، ومواجهة النظام السياسي القائم، وساهم ذلك كله في بروز التطرف الديني - كما سيأتي عليه الباحث لاحقاً - من جهة وظهور الحس الطائفي والنعرات القديمة، وإيقاد الفتنة، والشك والريبة بين الطوائف، كل هذا انعكس على كتابة الدستور وصيغة مواده.

(1) نبيل عبد الفتاح وآخرون، نحو دستور مصري، (القاهرة: مركز دراسات القاهرة لحقوق الإنسان، د. ت)، ص 97-99.

(2) وهو معهد أمريكي تأسس عام 1984م يُمول من قبل الكونغرس الأمريكي يقوم بمهام عديدة منها مساعدة الدول في تخطي آثار النزاعات والحروب لمزيد من التفاصيل انظر الموقع الإلكتروني <https://marefa.org>.

وفي ظل انتشار موجات العولمة في بداية القرن الواحد والعشرين كان هناك تصاعد في الإقبال على الدين لأسباب منها، اعتبار التقاليد الدينية أداةً للهوية، وكردة فعل اتجاه الامعان في الحياة المادية وقيمها الغارقة في الاستهلاك، واستعارة الدين بدل الوطنية كأيدولوجية للدفاع ضد الاحتلال الاجنبي والمقاومة والكفاح، واتخاذ الدين كوسيلة للتنمية⁽¹⁾، توفرت جميع هذه الأسباب في العراق وساهمت مساهمة سلبية في أحيان كثيرة في صياغة الدستور العراقي الدائم لعام 2005م.

لقد بدت شكوك المكونات بعضها ببعض ومخاوفها فيما بينها في رسم دستور يكرس تقوية الأقاليم على حساب المركز، ويضعف الوضع القانوني للدولة، ويحدد صلاحيات السلطة الاتحادية ويطلق صلاحيات الأقاليم. فالسماح بإقامة أقاليم جديدة (المواد من 117 إلى 121) كانت تفوح منها رائحة الخوف والشك بالآخر والاستعجال لتحقيق مغانم، فالمادة 118 مثلاً نصت على ما يلي: "يسن مجلس النواب في مدة لا تتجاوز ستة أشهر من تاريخ أول جلسة له قانوناً يحدد الإجراءات التنفيذية الخاصة بتكوين الأقاليم بالأغلبية البسيطة للأعضاء الحاضرين".

فتحديد مدة ستة أشهر وأغلبية بسيطة ولعدد الحاضرين يشي بقلق بعض الأطراف في أن لا يشرع قانون الأقاليم أو إنه مكسب لمكون ينبغي تحقيقه بأقرب فرصة ممكنة. وفي مجال النفط فقد صيغت النصوص بشكل مبهم فبعد تحديد المادة (111) على أن النفط والغاز ملك الشعب العراقي وهي عبارة مطلقة عادت المادة التي تليها لتفرق بين حقول كانت قائمة وحقول تستحدث بعد إقرار الدستور، وكأن الدستور دعا للتسابق على الاستحواذ على هذه الثروة وما يتبعها من امتيازات، ونعلم ما للنفط من أهمية في جني المال الذي

(1) علي رضا شجاعى، الدين والمتغيرات الثقافية العصرية، ترجمة حيدر نجف، (بيروت: مركز الحضارة، 2012م)، ص145.

هو عصب الدولة وعصب الإقليم، وكم صنعت هذه المادة من مشاكل وخضعت لتفسيرات لازالت آثارها السلبية قائمة حتى كتابة هذا البحث. أما السلطات الاتحادية فقد حصرتها المادة (114) بسبعة قضايا في حين أطلقت المادة (115) كل ما عداها إلى سلطات الأقاليم، ومعلوم أن دولة موحدة تتبع نظاماً مركزياً صارماً، ويقوم على إدارتها دكتاتور متوحش، ويحكمها حزب لا يؤمن بالتعددية لأربعة عقود ثم يُطلق لوحدها الإدارية العنان، بالصيغة التي رسمها الدستور العراقي، معلوم كيف يربك ذلك وضع الدولة القائمة ومؤسساتها واتخاذ القرار فيها.

هذه الصياغات أسهمت في ضعف الدولة المركزية وتقوية إقليم كردستان وتنامي حالة الاضطراب الأمني، وتعالّت المطالبات لتعديل هذه المواد أثناء كتابة الدستور وتم إضافة مادة خاصة بالتعديل (المادة 142) في 12/10/2005 إلا أنها لم تطبق رغم مضي سنوات.

ورغم الدور الذي قامت به الولايات المتحدة الأمريكية ومنظماتها العاملة في العراق وإشراف حاكمها المدني على كل الخطوات التي رافقت عملية كتابة الدستور والاستفتاء الذي جرى حوله إلا أنه ما إن تم إقراره حتى صار محل انتقاد من قبل المنظمات الأمريكية ذاتها ومنها معهد السلام الأمريكي فقد كتب جوناثان مورو في نشرة خاصة للمعهد المذكور عام 2006م ما نصه: "وبغض النظر عن المشاكل السياسية التي تشكل سياق الدستور العراقي، توجد بعض أوجه القصور الجوهرية خاصة في الجانب القانوني، كان سببها الجدل الدائر حول علاقة الدين بالدولة، إذ أن هذه القضية كانت على رأس القضايا التي طال فيها النقاش⁽¹⁾، وكانت وسائل الاتصال الحديثة، وضغط العولمة في تحديد مواقف الأطراف اتجاهها، لأنها

(1) انظر: منذر الفضل، مشكلات الدستور العراقي، (أربيل: دار آراس للطباعة والنشر، 2010م)، ص 100، 160.

لم تعد قضية وطنية، فهي فضلاً عن كونها قضية رأي عام محلي فهي قضية دولية أيضاً، إن الإسهام في فشل الدستور السياسي كان مظهر نص دستوري لم يف بأعلى معايير الصياغة ولم يقدم على المستوى الفني رؤية متماسكة كلية للدولة العراقية.

أصبح النص الدستوري الآن محلّ تحليلات قانونية كثيرة، منها ما يعدد أوجه القصور في النص؛ ومنها ما يتناول القصور الموضوعي⁽¹⁾، ويتناول بعض التحليلات ما يوجد من جوانب في الدستور يعتقد أنها لا تصل الى مستوى أفضل النماذج الاتحادية في التطبيق، وعلى الأخص تلك الجوانب التي لا تنص على دولة عراقية قوية، وعلى سبيل المثال يقضي الدستور العراقي بأن الحكومة المركزية لا تملك سلطة فرض ضرائب في الأقاليم إذا اعترضت هذه الأقاليم..... ولا تنفرد بسلطة تنظيم قطاع النفط العراقي، وهناك اعتراف صريح بالقوات الامنية في الأقاليم التي يبدو أنها تمكن حكومة اقليم كردستان من الاحتفاظ باليشمركة على حساب السلطة العسكرية الوطنية في الشمال وقانون الحكومة المركزية العراقية مرهون بقانون الأقاليم إذا وجد تعارض بين الإثنين وكذلك -وهو شيء غير معتاد في بلد ديمقراطي برلماني- لا يملك رئيس الوزراء سلطة إقالة الوزراء في الحكومة بدون موافقة البرلمان⁽²⁾، والحكومة العراقية على الورق وعلى أرض الواقع ربما تكون أضعف نموذج اتحادي في العالم⁽³⁾ يتبين من هذا النص مدى إدراك

(1) لمزيد من التفصيل انظر: المصدر نفسه، ص 97-102.

(2) نصت المادة (78) من الدستور العراقي لسنة 2005م على ما يلي: "رئيس مجلس الوزراء هو المسؤول التنفيذي المباشر عن السياسة العامة للدولة، والقائد العام للقوات المسلحة، يقوم بإدارة مجلس الوزراء ويترأس اجتماعاته، وله الحق بإقالة الوزراء، بموافقة مجلس النواب".

(3) جوناثان مورو، الاستمرارية الضعيفة الدولة الاتحادية العراقية وعملية تعديل الدستور، تقرير خاص رقم 168، منشور على موقع المعهد الأمريكي للسلام، 2006م، ص 3، على الرابط:

المنظمات الأمريكية للمخاطر التي ستركها الدستور على وحدة البلاد واستقرارها.

لقد كان للعلومة ووسائل الاتصال تأثيرات على كتابة الدستور العراقي بشكل مختلف عما هو عليه في الدستور المصري عام 2012م، فهناك عدة أسباب جوهرية - بحسب رأي الباحث- أدت إلى هذا الاختلاف بين البلدين:

1 - الآلية التي تم بها إزاحة كل من النظامين، ففي العراق أزيح بقوة عسكرية احتلته وهذه القوة سمحت لآليات ديمقراطية لإنتاج نظام سياسي ديمقراطي وكتابة دستور دائم، أما في مصر فهناك احتجاجات شعبية عارمة أدت إلى تنحي الرئيس واكّال سلطاته إلى قيادة القوات المسلحة في البلاد وظلت هي الراعية لعملية التغيير حتى كتابة الدستور.

2 - إن النظام السياسي الدولي قد تغير نسبياً بعد ثمانية سنوات استطاعت روسيا فيها أن تسترد شيئاً من ثقلها الدولي ومكانتها العالمية وبدأت تنظر بعين الريبة لما تخطط له الولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة خاصة بعد اندلاع الثورات العربية بما عرف حينها بـ (الربيع العربي) وشاركها في قلقها الصين ذات الثقل الاقتصادي والسكاني المعروف، مما حد من التدخلات الخارجية المباشرة في الشأن المصري واستبدلت ذلك بالتأثير عبر وسائل التواصل الاجتماعي.

3 - إن القدر الذي وفرته السلطات في مصر من الحرية بعد التعديلات الدستورية لعام 1980م والخطوات التي اتخذها السادات اتجاه جماعة الإخوان المسلمين وعودتهم لممارسة نشاطهم السياسي وما نتج من إعادة الدور المعهود لمؤسسة الأزهر، كل ذلك ساهم في دفع الحراك الديني (السلفيين والإخوان المسلمين) للمحافظة على دستور عام 1971م وتعديلاته على الأقل فيما يخص موضوع الدين وبات مطلب ذاك الحراك في مصر بعد الثورة هو الإبقاء على المادة الثانية من الدستور المصري بعد أن كانت هناك

محاولات لإعادة صياغتها من قبل الأقباط والتيار العلماني عبر محاولات، الأولى: ضد التعديلات الدستورية التي جرى عليها الاستفتاء في 19/3/2011 باعتبار أن هذه التعديلات⁽¹⁾ لا تلبي مطالب العلمانيين مادامت ستُبقى على المادة الثانية من الدستور كما هي، والثانية مطالبتهم بتبني ما سُمّي في حينه (المبادئ الدستورية) أو وثيقة علي السلمي⁽²⁾ وقد أطلق عليها البعض المبادئ فوق الدستورية كونها ليست من صميم الدستور، والثالثة: في انتخاب الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور إذ طالب العلمانيون والليبراليون والأقباط بأن يكون انتخاب الجمعية من قبل مجلس الشعب مراعيًا للتمثيل فقط ولا يحق للسلفيين ومن معهم استغلال أغليبتهم في مجلس الشعب ليكتب الدستور بلون واحد ورد السلفيون بأنهم يراعون التمثيل والأوزان لكي تتحقق العدالة⁽³⁾.

4 - لقد كانت وسائل الاتصال أكثر حضوراً في مصر مما هي في العراق بل إن واحداً من أسباب الثورات العربية ودينامياتها هو أجهزة الاتصال الحديثة وعجز النظم الحاكمة على التحكم في حركة المعلومات وتغييرها بما يتلاءم وذوقها في إدارة الحكم، ووفرت وسائل الاتصال الحديثة

(1) لقد جرى تعديل المواد 75، 76، 77، 88، 93، 139، 148، 189 من دستور عام 1971 لمزيد من التفصيل حول هذه المواد انظر: عزمي بشارة، ثورة يناير من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ج2، ص119، وانظر ايضاً: محمد حماد، مصدر سابق، ص215.

(2) هو نائب رئيس الوزراء في عهد حكومة عصام شرف وهي أول حكومة تتشكل بعد ثورة 25 كانون الثاني (يناير) عام 2011 وقد أثارت المبادئ التي اقترحها لتسيير شؤون الدولة المصرية لحين انتخاب مجلس الشعب وتشكيل جمعية تأسيسية لصياغة الدستور الجديد لمصر بعد الثورة جدلاً كبيراً. انظر موقع المعرفة على الرابط: https://www.marefa.org/%D8%B9%D9%84%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A.

(3) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص106-111.

فرصةً للمشاركة السياسية لعموم الشعوب العربية بشكل عام وللشباب من الطبقة الوسطى بشكل خاص لم توفرها الأحزاب والمنظمات والنقابات التي امتازت بالضعف والهشاشة في ظل أوضاع قمعية قبل التغيير وحالة من عدم الاستقرار بعد التغيير⁽¹⁾. إذا كان ذلك في أسباب الثورة فإن هذا العامل ظل يلعب دوراً بارزاً في كتابة الدستور إذ شكلت مواقع التواصل الاجتماعي قوة دافعة نحو خلق رأي عام سواء عبر الأفكار والشعارات التي تطرحها وتنتشر بين الشباب خصوصاً أو في الدعوة إلى التظاهرات والتجمعات والتي بدورها تشكل وسيلة ضاغطة على صانع القرار وكاتب الدستور. لقد ظلت السمة البارزة للقيادات الوسطية في التظاهرات هي كونهم مدونين ناجحين، أو ناشطين عبر مواقع التواصل وبرزت أسماء لامعة في هذا المجال ترددت في وسائل الإعلام الأخرى حتى بات المجلس الأعلى للقوات المسلحة يحسب حساب هذه الأسماء في اتخاذ أي خطوة تتعلق برسم الملامح السياسية والإجراءات الواجب اتخاذها لنقل البلاد من حالة الثورة إلى حالة الدولة وأهمها كتابة دستور يرسم شكل وهيكلية ووظائف الحكم والمحكومين؛ لقد واجهت عملية إرساء الحكم وبناء النظام السياسي في العراق ومصر بعد التغيير تحديات خطيرة ورافقها إرهابات كادت أن تؤدي بالبلاد إلى آتون الفوضى وسيتناول الباحث هذه التحديات والعقبات في المبحث القادم.

(1) خليدة كعسيس خلاصي، "الربيع العربي بين الثورة والفوضى"، مجلة المستقبل العربي، العدد (421)، (آذار / مارس 2014م)، بيروت: مركز الوحدة العربية، ص215.

المبحث الثالث

العوامل المعاصرة (التحديات)

في مرحلة إعداد الدستور في العراق ومصر

تعد عملية صياغة الدساتير ولادة جديدة لأمة وبزوغ نظام سياسي جديد، وإرادة جيل وكلما كانت كتابة الدساتير عن طريق جمعية تأسيسية منتخبة، كلما كانت مواد الدستور معبرةً عن الشعب وتطلعاته بقدرٍ ما من جانب، لكنها من جانبٍ آخر عملية معقدة، بسبب تعارض الآراء واختلاف المستويات بين أعضاء الجمعية التأسيسية مما يؤدي إلى تأخر في إعداده. هناك من يرى أن الدستور هو إرادة جيل سابق لا ينبغي أن يحكم الجيل اللاحق بإرادة كل جيل ملزمة له، وعلى الجيل الذي يليه تغيير الدستور⁽¹⁾. إن كتابة دستور جديد لدولةٍ فارقت العمل الديمقراطي الحقيقي منذ خمسة عقود يحتاج إلى المزيد من الجهد والعمل الدؤوب وستواجه كتابته الكثير من التحديات. في هذا المبحث سيتطرق الباحث إلى أهم تلك التحديات، سواءً كانت هذه التحديات ذاتية تكمن فيمن يكتب الدستور كما في غياب النموذج الحي لدى المشرعين أو موضوعية كالتدخلات الخارجية وذلك في المطالب الثلاثة التالية.

(1) عزمي بشارة، مصدر سابق، ص114، نقلاً عن:

Stephen Holmes "Precommitment and the paradox of Democracy" in: Jon Elster and Rune Slagstad, eds. Constitutionalism and Democracy, Studies in Rationality and Social Change (Cambridge: New York: Cambridge University press, 1993), p.196..

المطلب الأول: عدم وضوح فلسفة النظام السياسي الجديد

يشكل انهيار الأنظمة الشمولية في كل العالم لحظة تاريخية ومفصلاً من مفاصل الانتقال بين مرحلة ومرحلة وغالباً ما ينتج عن انهيار تلك الأنظمة فراغاً سياسياً وأمنياً يتسبب بدخول البلاد في حالة من الإرباك وعدم الاستقرار وزيادة الشكوك في القائمين على التغيير وقدرتهم على ضبط الوضع وإدارة البلاد. ومن العوامل المهمة في كبح هذه الشكوك والقضاء عليها هو وعي وبصيرة قادة التغيير ووضوح أهدافهم ومعرفتهم بخارطة الطريق التي يسرون عليها مرسوماً عليها الأهداف البعيدة والمتوسطة والقريبة والوسائل الموصلة إلى هذه الأهداف. ويقع في مقدمة تلك الوسائل الدستور لأنه هو من يحدد شكل الدولة وفلسفتها وهيكلية إدارتها.

يقول محمد مالكي: "الدسترة الجديدة، لا تكفي وحدها لميلاد تعاقد جديد بشرعية سياسية جديدة، ما لم تتضافر معها متغيرات أخرى بالغة الأهمية، وفي صدارتها وعي النخب السياسية للمجتمع ومنظماته المدنية"⁽¹⁾.

في العراق توالى الحكم الفردي منذ عام 1958م وبقي حتى عام 2003 وفي هذه الحقبة الطويلة كان أبرز شكلين من المعارضة، الأول علماني تمثل بالحزب الشيوعي العراقي⁽²⁾، وقد تلقى هذا الحزب أبشع حالات التصنيفية الجسدية والتعذيب والتنكيل خاصة في الفترة ما بين عام 1963-1970م إذ تم

(1) محمد مالكي، قراءة في الدساتير الجديدة لدول الربيع العربي، ضمن كتاب أربع سنوات على الربيع العربي العرب بين مآسي الحاضر وأحلام التغيير (بيروت:، 2015)، ص 189.

(2) تأسس الحزب الشيوعي العراقي في تموز عام 1935 وبالتعبير الأدق فإن ظهور لاسم الحزب كان في هذا التاريخ وهناك أكثر من رأي في هذا المجال، للمزيد من التفصيل انظر: حنا بطاطو، العراق، الشيوعيون، (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، 1996)، ج 2، ط 2، ص 83.

إعدام المئات من المنتمين والمناصرين له في العراق، وبعد تقطيع أوصال الحزب وتصفية الناشطين فيه، ظهرت ملامح معارضة الحركة الإسلامية في العراق على السطح، متمثلةً بشكل أساسي في حزب الدعوة الإسلامية الذي تعرض لضربة قاسية في عام 1974م بإعدام خمسة من قياداته واعتقال العشرات⁽¹⁾، ثم وجهت له السلطة التي قادها صدام حسين منذ عام 1979م وحتى سقوطها في عام 2003م ضربات متلاحقة تمثلت بإعدام الألوف من المنتمين والمناصرين وسجن آلاف آخرين من بينهم قيادات تنظيمية ذات ثقل كبير كانت سبباً في وضع يد النظام على كم كبير ومهم من الأسرار⁽²⁾، ولم يتبقى من المعارضة التي تملك التصورات الكاملة لشكل الدولة المبتغاة إلا القليل في شتات المهجر، وحتى هذا القليل فإنه يحتفظ بالصور التي رسمها قادة الحزب ومؤسسه في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن الماضي أيام تأسيس الحزب وبداية نشاطه السياسي. هذا من جانب ومن جانب آخر فلم تكن المعارضة الإسلامية في المهجر سواءً كانت في إيران أو سوريا أو الدول الأوروبية تتوقع سقوط النظام وعلى يد الولايات المتحدة الأمريكية وبهذه السرعة، بل إنها كانت تشك في ذلك إلى حد بعيد بعد أن خذلت أمريكا المعارضة الإسلامية في انتفاضة شعبان عام 1991م وسمحت لصدام حسين باستخدام أشد حالات القمع ضدها والتي ظلت المقابر الجماعية شاهداً على ذلك⁽³⁾.

-
- (1) علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سابق، 146-147. وانظر أيضاً: حسن شبر، أساليب الطغاة في تعذيب الدعاة، (بيروت: دار الإسلام للطباعة والنشر، 2008م).
- (2) صلاح الخرسان، حزب الدعوة حقائق ووثائق، فصول من تجربة الحركة الإسلامية في العراق، (دمشق: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م)، ص 312-313.
- (3) للإطلاع على المزيد من جرائم النظام السابق، انظر: علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سابق. وصلاح الخرسان، حزب الدعوة حقائق ووثائق، مصدر سابق، ومحمد رضا النعماني، الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار، (دم: مطبعة اسماعيليان، 1997م).

إن كتابة الدستور عملية شاقة ومعقدة لأنه الوثيقة الأساسية وهو "أبو القوانين" الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ويجب توفر عدة عوامل أساسية لكتابة دستور ناجح منها⁽¹⁾:

الأول: الإستقرار السياسي، فالدستور وثيقة دائمة أو شبه دائمة ينبغي أن تكون صياغتها بعيدة عن الانفعالات الشعبية وحالة الهيجان والاندفاعات الناتجة عن كبت سابق، إن التحولات الاجتماعية السريعة لا تُنتج قواعد قانونية متزنة تلبي حاجة أجيال مقبلة فضلاً عن تلبية حاجة الجيل المعاصر لهذه التحولات، وبالمجمل فكلما كانت كتابة الدستور في ظرف سياسي مستقر كلما كانت مواده أكثر اتزاناً ورسوخاً وعمقاً وتلبيةً لحاجة الدولة والمجتمع.

الثاني: "هو توافر الخبرة والاختصاص لدى القائمين بإعداده وكتابة مسودته". وهنا لا بد من التأكيد على أن الخبرة والاختصاص المجريين لا تكفيان لصياغة دستور يحمل الشكل والمضمون المطلوب لإرادة المجتمع أو تمثيل الإرادة العامة للشعب، فالخبرة والاختصاص قادرتان على صياغة شكلية متقنة لمواد الدستور من حيث النصوص وترتيب الأبواب والفصول، ولكنهما غير قادرتين على إنفاذ هوية الدولة وفلسفتها عبر مواد الدستور، إذ ما يحتاجه الدستور هو خبرة من نوع خاص تجمع بين الإلمام بالفقه الدستوري من جانب والاجتماع السياسي من جانب آخر، خبرة تعطي لصاحبها القدرة على قراءة الماضي بعيون الحاضر فيمزج بين الأصالة والمعاصرة، فتمنحه القدرة على تجسيد الإرادة العامة للشعب أو رؤى وتطلعات قاداته في مواد الدستور.

الثالث: "أن يُمنَح القائمون بكتابته وقتاً كافياً، ودون استعجال".

(1) انظر عبد الخالق حسين، الدستور العراقي المشاكل والحلول، مقال منشور على موقعه على الرابط:

<http://www.abdulkhaliquhusein.nl/index.php?news=159>.

إن الدساتير وخاصةً شبه الجامدة منها لا تسمح بتعديلها بسهولة وتحتاج لكي تُعدل إلى تكوين رأي عام ناتج عن قناعات يتولى شرحها المطالبون بالتعديل ويقابلها قناعات المعارضين لهم، ولا يُستبعد أن تكون التعديلات الدستورية سبباً في انقسام مجتمعي حاد وما يتبع ذلك من تهديدات للسلم المجتمعي والتعايش الأهلي.

الرابع: وضوح الهدف والمنهج لدى المشرع وهنا لا بد من التمييز بين ما تم ذكره في العامل الأول وبين ما يود الباحث ذكره في هذا العامل فهناك تحدث الباحث عن الخبرة والاختصاص ومعرفة المضامين الحقيقية لنصوص الدستور من قبل من يكتبه ويصوغ نصوصه أما هنا فالحديث عن الأهداف غير المعلنة لقادة التغيير فيتعمد المشرع الدستوري إلى التدليس في بعض الصياغات الدستورية فتتحول من نصوص واضحة وشفافة إلى نصوص غامضة تحتمل التأويل. إذ لا يكشف البعض عن كامل النوايا والأهداف لأسباب مرحلية أو لتعدد الرؤى وتعارض المصالح بين القادة فيتم اللجوء إلى نصوص غامضة حمالة أوجه لتلافي التصادم أثناء كتابة النص الدستوري وعبر مرحلة الكتابة، وتأجيل ذلك التصادم إلى إشعار آخر.

إن مناقشة الظروف التي كتب بها الدستور العراقي في ضوء العوامل السالفة الذكر والتي تشكل معيارية تقييم الدستور تقودنا إلى تسجيل العديد من الملاحظات السلبية إذ أن صعود الحركات الإسلامية إلى الحكم في العراق وفي دول الربيع العربي بعد العراق عزز من الأسئلة الكبيرة التي يثيرها الشارع العربي عن علاقة الدين بالدولة، وتطبيق الشريعة وأسلمة المؤسسات والأسئلة المرتبطة بالديمقراطية والدولة المدنية⁽¹⁾ وكل هذه الأسئلة لم تجد لها إجابات شافية ووافية وواضحة في حينها، وإن هذا الارتباك قد ظهر جلياً على كتابة الدستور ومواده. لقد واجهت صياغة الدستور العراقي نوعين من

(1) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص112.

التحديات⁽¹⁾ تمثل الأول: في التوصل إلى إجماع عراقي حول القيم المجتمعية والسياسية التي تعبر عن الهوية الجمعية الوطنية العراقية، في قضايا عديدة منها عروبة العراق، والفدرالية، وتوزيع الثروة الوطنية، وكان أكثرها اختلافاً هو دور الدين في الدولة وعلاقته بالتشريع، أما النوع الثاني: فتمثل في "إيجاد موازنة حقيقية بين القيم الجمعية العراقية، أو بعضها والقيم الديمقراطية العالمية التي يراد لها ان تسود في عراق المستقبل"، وهنا برزت من جديد قضية النصوص الدينية وتعارضها مع القيم الديمقراطية في أحيان كثيرة فقضايا مثل الردة وأحكامها في الإسلام وحرية العقيدة والرأي في القيم الديمقراطية أو قضية المساواة بين الرجل والمرأة في القيم الديمقراطية وتعارضها مع قضية تحكيم الأديان والمذاهب كل حسب ما يعتقد في قضايا الأحوال الشخصية.

ونتيجةً لغياب نموذج محدد جمع المشرعون بين ما يشبه التناقض في المادة الثانية من الدستور بمنعهم تشريع أي قانون يتعارض مع ثوابت الشريعة الإسلامية وعدم تشريع أي قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية.

لم يكن سقوط النظام الدكتاتوري عام 2003م في العراق مُنشئاً للحركات والأحزاب والجماعات الإسلامية، بل كان كاشفاً لها، وقد دفعت بسبب مواقفها وأفكارها آلاف الشهداء لكن الكثير منها وحتى في غير العراق لم يكن لها برامج سياسية واضحة وإنما كانت تكتفي بإعلان شعارها المعروف تطبيق الشريعة وإقامة دولة إسلامية، دون التعرض للمنهج والأسلوب والنصوص التي يجب توافرها في دستورها القادم، وكيف توزع السلطات وأي نظام سياسي ستختار؟ كل هذه الأسئلة وغيرها لم تطرحها تلك الأحزاب بل لم تتفق عليها حتى داخل الحزب أو الجماعة الواحدة⁽²⁾.

(1) مجلة أوراق ديمقراطية، (مركز العراق لمعلومات الديمقراطية، العدد السادس، تشرين الأول، 2005)، ص 8.

(2) محمد الشافعي، سلطات الدولة بين الفكر الإسلامي والفكر الدستوري وفكر

وإذا كان لبعض تلك الأحزاب تصور ما عن شكل الدولة وسلطاتها وطريقة نظم دستورها فإنها لم تُهيء البديل المناسب في حال اعتراض الشركاء على ما تطرحه. إن ما تم هو بناء أفكار آنية فرضتها المرحلة.

لقد كان الصراع محتدماً لدى ممثلي الحركات الإسلامية بين إبراز الهوية في الدستور أو إبراز المواطنة، فكما كان انهيار النظام الشمولي في يوغسلافيا عاملاً من عوامل ظهور الهويات الفرعية على حساب الهوية الكبرى الشاملة، وهي هوية الوطن وتصارع هذه الهويات مع بعضها إلى الحد الذي ترك شراً في المجتمع اليوغسلافي، أدى بالنهاية إلى تقسيم الدولة إلى كيانات أو دول متعددة. فإن هذا الحال قد بدأ مع سقوط النظام الديكتاتوري في العراق في 9/4/2003 وظهرت للسطح الهويات الفرعية التي عانت من تراكم الإقصاء والتهميش اللذين يضعفان الشعور بالمواطنة.

وإذا ما أضفنا ما ساهمت به العولمة من انتشار لحقوق الهويات الفرعية الدينية والمذهبية والقومية والعرقية، والنشريات السنوية بهذا الخصوص، كل ذلك دفع بممثلي التيار الديني أن يزيد من حدة لهجته وحرصه على إبراز هذه الهويات الفرعية بين ثنايا الدستور نصوصاً ومواداً⁽¹⁾.

ومع إدراك الباحث وفهمه للآثار التي تركها النظام الشمولي السابق (نظام صدام حسين) في نفوس الشعب العراقي وتقييده للحريات الدينية، إلا أنه يرى أن إصرار المشرعين الدستوريين على ذكر النصوص ذات الهوية الفرعية ساهم وبشكل جلي في تعبئة هوية فرعية أخرى، وزاد من مخاوفها التي كان يروج لها الإعلام في حينه من أن هناك نية لمصادرة حقوقها في المشاركة في الحكم وصنع القرار..

الجماعات الإسلامية، (القاهرة: مركز المحروسة للدراسات والبحوث والنشر، 1999م)، ج2، ط1، ص7.

(1) عبد الحسين شعبان، الهوية والمواطنة البدائل الملتبسة والحادثة المتعثرة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017م)، ص9-10.

إن غياب صورة الدولة القادرة على البقاء والازدهار والنمو، الدولة الجامعة لكل أفراد الطيف العراقي والممانعة من عودة الدكتاتورية من جهة والملبية لتطلعات وطموحات عامة الشعب لم تكن موجودة في أذهان المشرعين الدستوريين واستمرت المماحكات والمناكفات حول كتابة الدستور حتى وقت متأخر من كتابته وأضيفت المادة (142)، الخاصة بتعديل الدستور في 12/10/2005 أي قبل الاستفتاء عليه بثلاثة أيام⁽¹⁾.

فحرية إقامة الشعائر الدينية لأتباع كل الديانات نص يرد في معظم الدساتير العالمية وهو كفيل في حالة تطبيقه بأن يوفر لأتباع كل مذهب أو دين ما يؤمنون به من شعائر إلا أن تعدي الأنظمة الدكتاتورية المتعاقبة على الشعائر الحسينية دفع بتيار عريض من ممثلي الشعب على إيجاد نص دستوري في المادة (10) من الدستور جاء فيه: "العتبات المقدسة والمقامات الدينية في العراق كيانات دينية وحضارية، وتلتزم الدولة بتأكيد وصيانة حرمتها، وضمان ممارسة الشعائر بحرية فيها" (المادة (10)). ولم يكتف المشرعون بذلك بل عادوا وأكدوا في المادة (43) على تسمية الشعائر الحسينية فجاء النص: "اتباع كل دين أو مذهب احرار في: الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية"⁽²⁾.

إن الدستور وهو الوثيقة التي تضم القواعد القانونية المنظمة لشؤون الحكم والإدارة يُفترض أن لا تأتي نصوصه كردة فعل على ظلمات سابقة أو أنها منقولة من دساتير أخرى لا تتطابق أحوالها وشؤونها عن البلد المعني. وهذا المشكل لا يخص العراق لوحده بل مجمل الدول العربية وهي تعاني من عدم رشادة ووضوح القواعد القانونية والدستورية المنظمة لشؤون الحكم والإدارة⁽³⁾.

(1) جوناثان مورو، مصدر سابق، ص5.

(2) المادة 43 من الدستور من الدستور العراقي لسنة 2005م.

(3) بو مدين طاشمة، " التحولات السياسية في البلدان العربية وعملية بناء الدولة في

نعم كان هناك نموذجان للدولة التي جاهد من أجلها الإسلاميون وباتوا يشكلون غالبية المشرعين الدستوريين بعد انتخابات 2005 نموذج ولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية في إيران لدى الإسلاميين الشيعة، ونموذج الخلافة العثمانية قبل سقوطها في عام 1923م لدى الإسلاميين السنة⁽¹⁾، وكلاهما لم يجدوا أي منفذ أو قبول بل حتى مناقشة من الشركاء السياسيين فضلاً عن الإدارة الأمريكية التي كانت تراقب الوضع عن قرب كما سيأتي في مطلب لاحق.

في مصر لم تكن المعركة حول كتابة الدستور وصياغة مواده وليدة ثورة 25 كانون الثاني فلقد عاش الشعب المصري معركة المادة الثانية في أيام الرئيس السادات إبان التعديل الدستوري في 22/5/1980 - كما سنأتي عليه لاحقاً - ورغم ذلك فإن التيار السلفي، والإخوان المسلمين باتوا يستमितون من أجل بقاء هذه المادة في الدستور، والمعركة هذه المرة معركة نوايا لأهداف مستقبلية وهي كيف سيستخدم الإسلاميون هذه المادة حال توليهم الحكم، هل ستكون سبباً كافياً وحجةً دستوريةً مقبولة لتحويل الدولة الى دولة دينية؟ أم إن الأمر لا يعدو كونه تقديراً معنوياً لأغلبية السكان من المسلمين أو بتعبير آخر هل سيأسلمون جميع مؤسسات الدولة أم إنهم سيحافظون على مدنيته⁽²⁾؟

استطاع الإسلاميون أن يُبقوا على نص المادة الثانية من الدستور كما هي ولكنهم لم يستطيعوا كسب الفرقاء السياسيين إلى جانبهم وباتت خطواتهم تثير الريبة والشك لدى الرأي العام تجاه أي خطوة يخطونها في تغيير المحافظين

عصر المعلومات"، مجلة قسم العلوم الاقتصادية والاجتماعية في الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد (13)، (كانون الثاني، 2015م)، الجزائر: جامعة تلمسان، ص76.

(1) عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص86، 231.

(2) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص110.

أو بعض القضاة، أو تشكيل الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور، ورغم تمكن جماعة الإخوان المسلمين من كتابة دستور مصر وإجراء الاستفتاء عليه في 15 كانون الأول عام 2012 وحصوله على نسبة 63,8% من المقيدين في سجلات الانتخاب إلا أنها لم تستطع مواجهة التعبئة الجماهيرية ضدها وضد برنامجها السياسي وطريقة إدارتها للدولة وتوظيفها للدين في العمل السياسي فاندلعت تظاهرات 30 حزيران (يونيو) عام 2013م، وأعقبها استيلاء الجيش على السلطة في 3 تموز وتعيين جمعية تأسيسية جديدة لكتابة دستور جديد تم الاستفتاء عليه في 14، 15 كانون الثاني عام 2014م⁽¹⁾.

ورغم القاعدة العريضة التي يمتلكها الإخوان المسلمون ومعهم التيار السلفي في مصر إلا أنهم تغافلوا عن حقيقة أن العملية الدستورية ينبغي أن تتم بطريقة عقلانية إحتوائية جامعة لكل التيارات والمذاهب الفكرية لأنها تختص بوثيقة عقد اجتماعي ينظم الحياة المشتركة في أطرها السياسية والاجتماعية والثقافية بعيداً عن روح الهيمنة أو الغلبة لهذا الفريق أو ذاك إلا أن التجاذبات السياسية في مرحلة ما بعد ثورة كانون الثاني في مصر طغت على عملية كتابة الدستور يقول محمد مالكي "المتابع الدقيق والموضوعي للشأن المصري يخلص إلى ان الدسترة يحسبها عملية استراتيجية تسمو على التحوّلات اليومية للعملية السياسية التي لم تتخلص من ضغط هذه التجاذبات الحادة، وتنتصر لبناء التأييد المجتمعي العام والشامل، حول صناعة وثيقة دستورية، تعكس روح ثورة الخامس والعشرين من يناير (كانون الثاني) 2011م وتعبّر عن تطلعات بناتها من الشباب، والنساء، والفئات التّوّاقة إلى الحرية والكرامة"⁽²⁾.

(1) حسن نافعة، ربيع مصر بين ثورتي 25 يناير و30 يونيو، ضمن كتاب أربع سنوات على الربيع العربي العرب بين مآسي الحاضر وأحلام التغيير (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2015)، ص 47-51.

(2) محمد مالكي، قراءة في الدساتير الجديدة لدول الربيع العربي، مصدر سابق، ص 191.

لم تستطع جماعة الإخوان وباقي الجماعات الإسلامية في مصر من طمأنة الجماهير المصرية إلى شكل الحكم الذي تريد وطبيعة الدولة التي تُشيد عبر كتابة دستور واضح المعالم، فسمحت للمشككين في نواياها بتفسير أي تصرف على أنه محاولة لإقصاء الآخر تحت شعار أسلمة الدولة وفي غضون سنة من حكمها بين 30 حزيران (يونيو) 2012م و 3 تموز (يوليو) 2013م استطاعت حركة شبابية أطلقت على نفسها "تمرد" أن تُعَبِّى نسبة مهمة من الشارع المصري ضد حكم الإخوان ففسحت بذلك المجال للجيش أن يُسقط حكمهم ويلقي بالرئيس المدني المنتخب ومعظم قيادة الجماعة وعدد كبير من أتباعها بالسجون، ولا زالو حتى يومنا هذا.

ومهما كان عدد المحتجين في شوارع مصر في 30 حزيران (يونيو) 2013م، والدافع الذي دفعهم إلى التظاهر، والأيدي التي اشتركت في تمويلهم ودعمهم، تبقى جماعة الإخوان مسؤولة عن عدم وضوح الرؤيا ومحاولتها التدليس على أهدافها الحقيقية ففي الإعلان الدستوري الذي اتخذته الرئيس (الإخواني) محمد مرسي في 22/11/2012 ما يشير إلى نية جماعة الإخوان المسلمين بمصادرة رأي القضاء واحتكار السلطة التنفيذية بعد أن اطمأنت الى تمثيلها المميز في مجلس الشورى والجمعية الدستورية لكتابة الدستور وإذا ما أضفنا إلى ذلك الإعلان الدستوري القاضي بإقالة المدعي العام وتعيين مدعٍ عام محله فإن الشكوك ستتحول إلى ظنون في محلها⁽¹⁾. وهنا يبدو للباحث أن جماعة الإخوان وإن هي وقفت في المنتصف بين العلمانيين والمتطرفين من السلفيين في قضية علاقة الدين بالدولة وطبيعة الدولة

(1) أصدر الرئيس المصري إعلاناً دستورياً تضمن ستة مواد من بينها إعادة محاكمة رموز النظام السابق، واعتبار الإعلانات الدستورية أحكاماً بآية غير قابلة للطعن من أية جهة كانت، وآلية جديدة لاختيار المدعي العام، وصلاحيات واسعة لرئيس الجمهورية في الظروف الاستثنائية، لمزيد من التفصيل انظر: حسن نافعة، المصدر نفسه، ص48، وموقع سكاى نيوز العربية على الانترنت على الرابط:

فيما إذا كانت مدنية أم دينية، إلا أن الشكوك حول مصداقيتها في هذا الطرح تزايدت بعد تصريح مرشحها للرئاسة خيرت الشاطر حول نيته في حال فوزه بتطبيق الشريعة الإسلامية وهو الهدف الذي تكتم عليه حزب الحرية والعدالة الجناح السياسي في انتخابات مجلسي النواب والشورى لعام 2012م⁽¹⁾، فهل ذلك يعني أنها كانت تطمح فعلاً لنظام سياسي آخر غير الذي تم الاتفاق عليه، يستدعي بالضرورة تغيير الدستور فهذا الدستور مرحلي فرضته الظروف الآنية التي مرت بها البلاد؟

وسواءً كانت الإجابة بنعم أم لا، فإن ما عجل في زوال حكم الرئيس مرسي عضو جماعة الإخوان عوامل كثيرة لكنه يقع في مقدمتها - حسب رأي الباحث - ليس المادة الثانية التي كانت موجودة في دستور عام 1970 المعدل ولا في إضافة المادة 219 في دستور عام 2012⁽²⁾ وإنما عدم الوضوح أمام الجماهير من جانب وطريقة فرض الإرادة والهيمنة في كتابة الدستور اعتماداً على عدد الممثلين للجماعة والتيار السلفي في مجلسي الشورى والنواب والتأييد الجماهيري الظاهري وغياب لغة واضحة في الإقناع.

وإذا كانت جماعة الإخوان المسلمين التي زجت نفسها في العمل السياسي منذ الثلاثينيات من القرن الماضي وعاصرت أنظمة سياسية متعددة أكسبتها تجربة طويلة في المناورة في اتخاذ القرارات فإن الجماعة السلفية بدت مرتبكة تماماً بعد أحداث الثورة المصرية ونجاحها في 11 شباط 2011م فتارةً تعترض على العمل الحزبي وتعهده مخالفاً للشريعة لأنه يمزق الأمة ويضعفها وأخرى تتصدى له فتؤسس حزب النور والفضيلة وتشارك في الانتخابات وتحقق المرتبة الثانية بعد حزب الحرية والعدالة الجناح السياسي

(1) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 112.

(2) تنص هذه المادة على ما يلي: مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الفقهية وأصولها المعتمدة، في مذاهب أهل السنة والجماعة.

لجماعة الإخوان المسلمين، وتارةً تعتبر الديمقراطية في أديانها لعبة غربية وآلية غير شرعية في الحكم وتارةً تفرق بين الديمقراطية كفلسفة والديمقراطية كآلية وتؤمن بالتعددية. وأمام هذا الارتباك وعدم الوضوح لا شك ان ذلك سينتقل الى كتابة الدستور ونصوص مواده وإن هي اعتبرت المادة الثانية من الدستور حجر الزاوية في برنامجها ومواقفها بدءً من وقوفها إلى جانب الإعلان الدستوري الذي أعلنه المجلس العسكري وأجرى الاستفتاء عليه في آذار عام 2011م بُعيد الثورة وحتى كتابة الدستور الدائم والاستفتاء عليه في 2012/12/15⁽¹⁾.

والخلاصة أن هناك عوائق كثيرة وقفت أمام صياغة دستور جامع مانع، يلبي حاجات وطموحات الشعبين العراقي والمصري بعد زوال نظامين مستبدين وكان من بين تلك العوامل هو غياب نموذج واضح وشفاف يمكن محاكاته، أو إيجاد ذاك النموذج عبر عملية تشاورية معمقة وواسعة تستقري الماضي والحاضر والمستقبل لمجموع الشعب وتبتعد في مرتكزاتها وقراءتها عن ردود الأفعال لظلامات الماضي و مناكفات الحاضر والشعور بالهيمنة والقوة الآنية. يضاف إلى ذلك طبعاً أن مرحلة التحول الديمقراطي التي تعقب انهيار النظم الاستبدادية، هي مرحلة صراع حول الدول ومؤسساتها ومنها الدستور ومواده.

المطلب الثاني: التدخل الخارجي

إذا كانت الدساتير هي الوثائق المنظمة لشؤون الحكم وإدارة السلطات، يعني أنها هي من يرسم شكل النظام السياسي لهذا البلد أو ذاك، وإذا كان العالم ومنذ نشأة الدول متشابك المصالح قائم على التعاون والصراع في علاقاته الدولية فإن افتراض أن تعيش دولة ما منعزلة تماماً لا تؤثر ولا تتأثر بما حولها من الدول أمر يصعب تخيله، هذا والحال عندما كان العالم مترامي

(1) محمد أبو رمان، المصدر نفسه، ص 114-115.

الأطراف بفعل رداءة اتصالاته وبطئ وسائل مواصلاته، فما بالنا اليوم ونحن نعيش ثورة الاتصالات وسرعة وسائل النقل وتنامي العولمة، وإذا أضفنا لكل ذلك الكيفية التي سقط بها النظام العراقي الديكتاتوري عام 2003م ودخول القوات الأمريكية داخل العراق وفقدانها مئات الجنود إبان إعداد الدستور فإن المنطق يحتم أن تراقب أمريكا المشهد السياسي ومآلاته ومن بين أهم الفعاليات السياسية عملية كتابة الدستور للنظام الجديد.

إن النظام السياسي في العراق لم يسقط بفعل القوة العسكرية الهائلة التي تمتلكها الولايات المتحدة الأمريكية فقط وإنما كانت هناك عوامل كثيرة أسهمت في هذا السقوط المريع يقع في مقدمتها القطيعة بين النظام والشعب ومنطق القوة والاضطهاد والتعسف الذي استخدمه النظام في توطيد حكمه وقمع المعارضين وسوقهم إلى المشانق والمقابر الجماعية وزج الآلاف منهم في السجون مما أدى إلى تباطؤ الغالبية العظمى من الشعب العراقي عن نصره النظام أثناء الهجوم العسكري الأمريكي وسقطت المحافظات العراقية الواحدة تلو الأخرى دون قتال⁽¹⁾.

إن الهوية الغالبة للمعارضة كانت ذات صبغة إسلامية وإن معظم من تم تغييبهم من الشعب سجنًا أو إعدامًا في السنوات بين عام 1979 و2003م كانوا ممن عرفوا بتدينهم ونشاطهم في بث الفكر الديني والالتزام الأخلاقي في المجتمع⁽²⁾ وبقيت العوائل التي فقدت أولادها تحكي لأفرادها قصص أولئك المغيبين وطبائعهم فارتكزت في أذهان العامة صوراً رمزية لأفعالهم

(1) في مجال الأجهزة الأمنية القمعية وما تقوم به من اعتقالات عشوائية لمجرد الشك في ولاء نظام الحكم، انظر: يوسف ساسون، بعث صدام رؤية من داخل نظام استبدادي، ترجمة رفعت السيد علي، (بيروت: منشورات دار الجمل، 2015م)، ص 173 وما بعدها وص 201.

(2) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي، (قم: باقيات، 1427هـ)، ج 3، ص II (ترقيم لاتيني للمقدمة).

وأخلاقهم فلا غرابة أن يكون مظهر الاجتماع السياسي بعد سقوط النظام مظهراً إسلامياً يحاكي أشكال ومظاهر آلاف الشهداء الذين قضوا على يد النظام الديكتاتوري وأن تحظى الحركات والأحزاب الدينية بهذا القدر من التأييد بعد 2003م، وإن تكون الشعارات ذات مغزى ديني وأن تحصل الحركات الإسلامية على الحصة الأكبر من التمثيل في اللجنة المكلفة بكتابة الدستور وهذه الأحزاب لازالت حتى كتابة هذه الدراسة تتفاخر وتعتز وفي كل انتخابات بأنها قدمت الشهداء في سبيل الإطاحة بنظام صدام حسين وإقامة الحكم الرشيد محله⁽¹⁾.

أمام هذه المعطيات لم تجد قوى الاحتلال بداً من مد يدها إلى هذه الأحزاب وجعلها الشريك الأساسي في العملية السياسية البديلة للنظام السابق. فأمريكا لم تمد يدها إلى الحركات والأحزاب الإسلامية في العراق رغبةً منها في هذه الحركات ولا لأنها مقتنعةً بمناهجها وأهدافها وإنما أرادت بذلك التحالف والتعاون - حسب رأي الباحث - أموراً منها:

1 - ضمان تأييد الغالبية من الشعب للوجود الأجنبي في العراق إلى أجل أو ضمان مقاومتهم السلمية بعيداً عن العنف في مواجهة هذا الوجود. فهذه الأحزاب كما أسلفنا قد تركت صورة ناصعة في أذهان الغالبية العظمى من الشعب العراقي بسبب تضحياتها وسلوك أعضائها إبان معارضتها للنظام، وإذا ما تصادمت مع الأميركيان فستسبب لهم خسائر كبيرة بالأفراد والمعدات فالمنطق السياسي يحتم على أمريكا أن تتعامل مع من له وجود على الأرض وليس مع من لا يمثل إلا نفسه.

(1) على سبيل المثال لا الحصر انظر كلمة رئيس الوزراء العراقي في 3-6-2012 في مؤسسة الشهداء على موقع مكتب رئيس الوزراء نوري المالكي وعلى الرابط التالي: <http://pmo.iq/speech/2013/62013.htm> وكلمته في الذكرى الثانية والستين لتأسيس حزب الدعوة الإسلامية المنشورة على الرابط التالي: <https://www.mustaqila.com/>.

2 - تقليص وتحجيم التأييد الجماهيري لهذه الحركات عبر تحميلها المسؤولية عن مجمل الأوضاع السلبية التي ستنج بعد الاحتلال - لا محالة- من تداعيات الفوضى الأمنية وعدم الاستقرار السياسي، فتحمل المسؤوليات الجسام مع قلة التجربة في الحكم سيوقع هذه الأحزاب بلا شك في العديد من الأخطاء السياسية، هذه الأخطاء سيتحملها القائمون بالأمر وإذا ما أُضيف إلى ذلك انحراف العديد من منتسبي هذه الحركات عن استقامتهم المعهودة وإخلاصهم ونزاهتهم بسبب إغراءات السلطة والجاه والمال فإن الصورة الجميلة التي كانت لها بأذهان العراقيين ودخلت بها السلطة سيشوبها الكثير من التشويه وهذه وسيلة من وسائل القوة الناعمة في تغيير الأنظمة وإسقاط الأحزاب⁽¹⁾،

فالمذ الإسلامي في العراق كان يشكل هاجساً مخيفاً من هواجس أمريكا في العراق ويذهب الباحث إلى أن واحداً من عوامل التدخل العسكري الأمريكي في العراق هو إدارة هذا المد عن قرب وامتصاص معظم عوامل القوة فيه وإدارة الوضع السياسي العراقي بطريقة تُؤمّن المصالح الأمريكية. وقد يعترض البعض على هذا الرأي بالقول أن المصالح الأمريكية كانت مؤمنة في العراق وأن صدام حسين لا يمانع إن طُلب منه ذلك، والجواب أن المشكلة في نظام صدام حسين أنه نظام ديكتاتوري مستبد وطاغ قائم على شخصه، وإن مجرد تعرض شخصه إلى أي حادث مفاجئ أو عملية اغتيال قد يؤدي إلى وصول الإسلاميين إلى الحكم ولا تستطيع حينها أمريكا من معالجة الموقف واحتواء الوضع كما حصل في إيران عام 1979م.

3 - إن أمريكا لم تترك الحبل على الغارب للأحزاب والحركات الإسلامية في القضايا الحساسة، كشكل النظام، وكتابة الدستور، ومواعيد

(1) جوزيف س. ناي، القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمة محمد توفيق البيجرمي، (الرياض: العبيكان للنشر، 2007)، ص 63 وما بعدها.

الانتخابات، والحوار مع الشركاء بل زجت نفسها وبقوة وبالتالي وضعت هذه الحركات في إحراج كبير بسبب الاختلاف بين ما كانت تؤمن به وتنظر له هذه الحركات، وبين ما تُقدم عليه اليوم من شكل النظام وآلياته؛ وهذه عملية تسقيط سياسي أخرى، خاصةً وأن قادة هذه الحركات لم يوضحوا لجماهيرهم ظروف المرحلة، ومتطلباتها، ومشروعهم البديل، وخططهم لتنفيذه فتناثرت حلقات التنظيم، وجفت أقلام التنظير وطويت الصحف التي كانت تبشر بقيام دولة الإسلام الفاضلة، الدولة الكريمة التي من المفترض أن يكون قادتها الدعاة⁽¹⁾ ومساعدة المحرومين وحكم المستضعفين، وانشغل قادة الأحزاب والحركات بمغانم الحكم والتنافس على المناصب وفقد الإسلاميون المتحزبون بريقهم وصورهم الرمزية، وتحولوا إلى أحزاب سياسية لا يفترون عن أقرانهم العلمانيين بشيء سوى الشعارات غير الصادقة.

هذه الأمور وغيرها دفعت أمريكا إلى مد يدها للإسلاميين في العراق فقربتهم وتشاورت معهم وسلمتهم السلطة.

لقد أدت أمريكا دوراً محورياً في التأثير على صياغة التوجهات السياسية للقادة العراقيين وطالبت بشكل واضح وصريح الإسلاميين خاصة أن يُظهروا المرونة الكافية في التعاطي مع قضية هوية الدولة وأن يتعدوا عن كل ما من شأنه أن يقارب النظرية السياسية المعتمدة في إيران التي تعتبرها أمريكا عدوها اللدود. فعلى سبيل المثال يورد الدكتور نديم الجابري أحد أعضاء لجنة كتابة الدستور الذين كان عددهم (55) عضواً عدداً من النقاط بشأن التدخل الأجنبي

(1) كان من بين ما يروج له حزب الدعوة الإسلامية النص الوارد في دعاء الافتتاح " اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة تعز بها الإسلام وأهله وتُذل بها النفاق وأهله وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة إلى سبيلك وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة". حول نص الدعاء انظر: عباس القمي، مفاتيح الجنان، (بيروت: دار المتقين، د.ت)، ص 215 وحول ثقافة الدعاة واستخدام أدعية الفرج انظر: حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، مصدر سابق، ج 4، ص 386.

والأمريكي بشكل خاص نلخصها بالآتي⁽¹⁾:

- 1 - السقف الزمني الضاغط انطلاقاً من نص المادة (61) من قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية وهو مع أهميته لعدم التسويف إلا أنه منافٍ لكتابة دستور دائم يتوافق عليه الجميع.
- 2 - الضغط بقوة لتبني الخيار الفدرالي مراعاة لمصالح إقليم كردستان وقد أطلق بعضهم تهكماً على دستور المرحلة الانتقالية تسمية دستور نوح فيلدمان⁽²⁾.
- 3 - أبعد اللاعب الأمريكي جانباً أي خيار لإقامة دولة إسلامية وأصر على الخيار الديمقراطي وإذا كان ذلك قد بدا تدخلاً إيجابياً عند البعض، إلا أنه أحدث شرخاً عميقاً في مصداقية القوى الإسلامية التي باتت تؤدي أدواراً في خارج ملعبها كما يقول نديم الجابري الجابري.
- 4 - اعتماد معيار المكونات الاجتماعية بدلاً من المواطنة وحسب ما جاء في المادة (3) من الدستور. وهنا يبدو للباحث أن نص المادة أراد تثبيت حقيقة وجود المكونات تكريماً لهم واعترافاً بالتعددية وليس تفریقاً أو تمييزاً بينهم إذ جاءت المادة (14) نافية لأي نوع من أنواع التمييز ومثبتة لمبدأ المواطنة⁽³⁾.
- 5 - تدخل الجانب الأميركي في مجال فرض القيود على كل

(1) نديم الجابري، ملاحظات حول الدستور العراقي الدائم، جريدة الصباح الجديد، العدد الصادر بتاريخ 13/6/2015 منشور على الموقع الإلكتروني للجريدة على الرابط: <http://newsabah.com/newspaper/52036>.

(2) كناية عن دور نوح فيلدمان وبيتر غالبرانت الأمريكيين المنحازين لإسرائيل اللذين ساهما في وضع نصوص قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية وما فيه من امتيازات لإقليم كردستان. انظر عبد الحسين شعبان، "الأزمة العراقية الراهنة مستقبل الدولة والسيناريوهات المحتملة"، مجلة المستقبل العربي، العدد (452)، (أكتوبر/ تشرين الأول، 2016)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 26.

(3) نصت المادة (14) على ما يلي: العراقيون متساوون امام القانون دون تمييز بسبب الجنس او العرق او القومية او الاصل او اللون او الدين او المذهب او المعتقد او الرأي او الوضع الاقتصادي او الاجتماعي.

الحكومات العراقية القادمة من أن تتعاطى مع الأسلحة النووية أو الكيميائية أو البيولوجية وحسب ما جاء في المادة (9) فقرة هـ⁽¹⁾ ويرى الباحث أن هذه الفقرة ليس فيها ما يחדش السيادة فهذه الأسلحة محرمة دولياً وإذا كانت لدى العراق التزامات دولية بعدم تصنيعها أو اقتنائها فينبغي احترام هذه التعهدات.

6 - تدخل الجانب الأميركي في مجال حرية العقيدة في الدستور حسب المادة (42)⁽²⁾ وقد نحى كاتب المقال الدكتور الجابري بهذا الخصوص منحى ربما يكون مغايراً لنية المشرع، فالجابري يقصد حرية الانتقال من دين إلى دين، في حين أن نية المشرع على ما يبدو متجهة في هذا النص إلى قضية تعدد الأديان والمذاهب أصلاً، وحرية العراقيين في اعتناق مذاهبهم، أما التحول من ديانة إلى أخرى بحيث يؤدي إلى تغير هوية المجتمع وربما الإخلال بأمنه واستقراره فهذا أمر آخر وسيتناول ذلك الباحث في فصل لاحق.

7 - ألزم الجانب الأمريكي المشرعين الدستوريين بتثبيت كوتا النساء بما لا يقل عن 25% كما جاء في المادة (49) الفقرة رابعاً⁽³⁾ ولا يبدو للباحث أن هذا التدخل سلبي وإن كان سابقة غير معهودة كما يقول صاحب المقال (الجابري) إلا أنه مثل نقلة نوعية في مجال احترام حقوق المرأة والنهوض بمستواها الثقافي والسياسي.

لم تتمكن أمريكا من فرض إرادتها بالكامل على جمعية وطنية منتخبة ولجنة مشكلة منها تمثل غالبية عظمى من الشعب العراقي، فعمدت إلى

(1) نصت المادة التاسعة الفقرة هـ على ما يلي: تحترم الحكومة العراقية وتنفذ التزامات العراق الدولية الخاصة بمنع انتشار وتطوير وإنتاج واستخدام الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية، ويمنع ما يتصل بتطويرها وتصنيعها وإنتاجها واستخدامها من معدات ومواد وتكنولوجيا وأنظمة للاتصال.

(2) نصت المادة (42) على ما يلي: لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة.

(3) نصت الفقرة رابعاً من المادة (49) على ما يلي: "يستهدف قانون الانتخابات تحقيق نسبة تمثيل للنساء لا تقل عن الربع من عدد أعضاء مجلس النواب".

أسلوب الوساطة بين الأطراف لتقلل من سقف مطالب الشركاء السياسيين في عملية كتابة الدستور؛ ففي الوقت الذي كان فيه التحالف الكردستاني يُصرُّ على مطالب مثل الفيدرالية، وحق تقرير المصير، كان هناك من يتشبث بالنظام المركزي، أو على الأقل اللامركزية الإدارية فقط، وبلغ الجدل ذروته حتى انتهى الموعد المقرر للجنة الصياغة، مما اضطر الجمعية الوطنية إلى إجراء مشاورات لتتخذ قراراً بالتمديد لمدة أسبوع، وإلا فإنها تواجه خطر الحل، وإجراء انتخابات جديدة. واصل السفير الأمريكي في العراق زلماي خليل زادة اتصالاته بكافة الأطراف السياسية العراقية لحسم الموضوع⁽¹⁾.

ومن المهم القول هنا أن أمريكا كانت قد وجهت رسائل واضحة إلى المعارضة العراقية قبل أن تبدأ عملياتها في العراق؛ مفادها: إنها لن تقبل أن يكون النظام السياسي البديل لنظام صدام نظاماً أصولياً على طريقة نظام الحكم في إيران، فلقد صرح الرئيس الأمريكي جورج بوش (الابن) مراراً ومنذ عام 2002م بأنه بصدد بناء شرق أوسط جديد قائم على مبادئ الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وبناء أنظمة نموذجية في العراق وأفغانستان لتكون مثلاً يُحتذى من قبل الدول الإقليمية الأخرى، ومغادرة الأنظمة الديكتاتورية والدينية، بل أشار في أكثر من مرة لمحور الشر في العالم وعدّ إيران واحدةً من الدول التي تمثل هذا المحور⁽²⁾.

(1) يقول نوشيروان مصطفى (رحمه الله) نائب رئيس الاتحاد الوطني السابق: "وتحت تأثير الضغوطات الأمريكية ولأجل إتمام عملية كتابة الدستور بأفضل شكل وإنهاءه في الوقت المحدد تم استحداث (مطبخ سياسي) تألف من ممثلي كل من القوى الرئيسية في العراق وكوردستان من أجل مناقشة وتحضير مواد الدستور وفي ذلك المطبخ كنا أنا والطلاباني نمثل الاتحاد الوطني " وهذا يبين مدى الضغط الأمريكي في إعداد الدستور العراقي لعام 2005م. لمزيد من التفصيل انظر: منذر الفضل، مشكلات الدستور العراقي، مصدر سابق، ص 91.

(2) انظر موقع الجزيرة برنامج بعد الأخبار في 2006 / 7 / 25 على الرابط: <http://www.aljazeera.net/programs/behindthenews>

وانظر أيضاً الموقع: <https://ar.m.wikipedia.org>.

لقد شكل الدين إذن عاملاً ضاعطاً على أمريكا وبدأت الهواجس والشكوك تتسلل إلى دوائر القرار في واشنطن مفادها أن هناك رغبة لدى قطاع واسع من الحركات الإسلامية في العراق لتبني نظاماً مشابهاً لنظام الجمهورية الإسلامية في إيران، وما يدعم هذه الهواجس هو البيئة التي احتضنت هذه الحركات منذ عام 1979م وهو العام الذي تولي الرئيس العراقي السابق صدام حسين السلطة فيه ولغاية سقوط النظام في عام 2003م، إذ كانت إيران هي الملاذ الآمن الوحيد لفصائل المعارضة لأسباب عديدة يأتي العامل الديني في مقدمتها. من هنا كان التدخل في كتابة الدستور بنفس قوة هذه الهواجس وحضورها لدى صاحب القرار في أمريكا.

أما في مصر فبعد ثمان سنوات (المدة ما بين سقوط النظام في العراق وقيام ثورة 25 يناير/كانون الثاني 2011م في مصر) كان لوسائل الاتصال ومواقع التواصل الاجتماعي أبلغ الأثر في توجيه الأحداث كما مر سابقاً ومواقع التواصل هذه كما إنها تزخر بملايين المنشورات من أبناء الثورة وقياداتها فإنها تتلقى ذات الأعداد من التصريحات الأجنبية وبالأخص من الدول المهتمة بالشأن المصري وعلى رأسها أمريكا، حول هوية الثورة، أهدافها، السير الذاتية لقاداتها، توجهاتهم الفكرية، وقد حاولت هذه الرسائل طمأنة الشعب المصري على إنها - أي أمريكا - لا يمكن أن تقف إلا مع الشعب المصري. وليس هناك ما يؤكد أو يثبت - وحسب اطلاع الباحث - أن أمريكا هي من خططت وروجت وساعدت على قيام الثورة في تونس أو مصر. فالعلاقات الأمريكية المصرية كانت على أوجها وقد صرحت وزيرة الخارجية الأمريكية في حينها (هيلاري كلنتون) بأن النظام المصري متماسك والمطلوب هو القيام بإصلاحات سياسية تلبي حاجة الشعب المصري؛ وهي بذلك مسكت العصا من المنتصف⁽¹⁾ مرتكزةً بذلك على أن الرئيس حسني

(1) عيسى أحمد الشليبي، "التدخلات الخارجية بالثورة المصرية"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد (الخامس عشر)، كانون الثاني، 2016، ص 550.

مبارك حليف مهم للولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن التفريط به بهذه العجالة. ولكن وبعد أن تزايد عدد المتظاهرين وتواصلت مطالبتهم برحيل الرئيس حسني مبارك وبعد أن أدرك الأمريكان أن نجاح الثورة أمر محتوم وجه الرئيس الأمريكي باراك أوباما رسالةً للرئيس المصري مفادها أن يتنحى ويسلم السلطة سلمياً وكان ذلك في 11 / 2 / 2011⁽¹⁾.

ظلت أمريكا تراقب الوضع عن كثب منذ الأيام الأولى للثورة وقد كشفت صحيفة الفايننشال تايمز عن المداولات التي كانت تجري في غرفة عمليات متابعة ومراقبة الثورة في واشنطن. وكان من بين الآراء المطروحة وبقوة من قبل فريق الرئيس أوباما هو أن هذه الثورة تشبه إلى حد بعيد الثورة الإيرانية في عام 1979م، وكانت (هيلاري كلنتون) ممن يؤيد هذا الرأي وتوصي بعدم التخلي عن حسني مبارك بأي شكلٍ من الأشكال⁽²⁾.

كان رأي هيلاري كلنتون ينطلق من سببين تراهما وجيهين لمساندة الرئيس المصري:

الأول: هو أن حيثيات هذه الثورة قد تشابه إلى حد بعيد حيثيات الثورة الإيرانية كما أسلفنا مما سيؤدي بالنتيجة إلى اتخاذها قرارات مشابهة للقرارات التي اتخذتها تلك الثورة بشأن العلاقة مع أمريكا وإسرائيل، فالإخوان المسلمون يؤمنون بإقامة الدولة الإسلامية، وموقفهم من إسرائيل واضح وبين.

الثاني: إن سمعة أمريكا بين حلفائها سيئة، إذ غالباً ما يُثار على أمريكا بأنها تخذل حلفاءها لأوهن سبب، وقرار التخلي عن صديق وحليف مثل حسني مبارك يعرض هذه السمعة لمزيد من السوء بل يؤكد هذه الحقيقة.

(1) انظر خطاب الرئيس الأمريكي على موقع اليوتيوب وعلى الرابط:
<https://m.youtube.com/watch?v=iA3z-3srkQM>.

(2) انظر موقع مجلة اليوم السابع الإلكتروني في 29 / 10 / 2016 على الرابط:
<http://www.youm7.com>

لم تأخذ أمريكا برأي كلنتون وتخلت عن النظام ورئيسه لكنها بقيت تراقب وتتابع بكل دقة جميع مستجدات الثورة. فبعد تخلي الرئيس المصري عن السلطة وتسليمها إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة صرحت (هيلاري كلنتون) في حوار تليفزيوني قائلة: "لديّ الكثير من التعاطف مع ما حدث في مصر، لكن أيضاً لدي إحساس بالواقعية لما يتطلبه الأمر من أجل المضي قدماً، حتى الآن فإن ما أعلنه المجلس الأعلى للقوات المسلحة يتماشى مع ما وعد به، ومع رغبات الشعب المصري ومطالبه، لكن يجب أن ندرك أن عملية الانتقال تتطلب الكثير، إعادة صياغة الدستور ووضع قوانين جديدة والمساعدة في تشكيل الأحزاب السياسية، اللائحة طويلة ويجب على الجميع أن يركز على المهمة التي بين يديه هذا سيتطلب الكثير من الجهد من قبل الجميع"⁽¹⁾.

لا يعنيها فيما إذا كان الأمريكيان قد استطاعوا مد جسور مع قيادات الثورة المصرية ومن بينهم الإخوان أم لا، وفيما إذا كانت أمريكا قد اطمأنت إلى حكمهم أم لا، وفيما إذا كان الإخوان قد بادروا إلى طمأنة أمريكا عبر وسيط أو لقاء مباشر أو بالتلميح، ليس ذلك من شأن بحثنا، ما يعني الباحث هو الدستور وتأثره بالتدخلات الخارجية وهنا لابد من الإشارة إلى الحقائق التالية:

1 - إن الفكر السياسي لدى الإخوان متأثر بأفكار المودودي وسيد قطب اللذين يؤمنان بالحاكمية، وإقامة الشريعة، ومنع أي تشريع بموازاتها، وإقامة الدولة الإسلامية واجبة، وهي فرض عين على كل مسلم ومسلمة، وإن نشأة الإخوان منذ عام 1928م قامت على أساس إحياء الخلافة وإعادة العمل بالأحكام الشرعية على مستوى الفرد والمجتمع والدولة، ولم نر من هذه الأهداف والمفاهيم بالوضوح الذي اعتدناه في كتابة منظريهم وقد يرد على

(1) انظر موقع الإهرام العربي <http://arabi.ahram.org.eg/News/48659.aspx>

هذا الإشكال أن سبب ذلك داخلي وليس خارجي، أي إنهم راعوا وجود تيار منظم وله حضور شعبي بقدر ما وهو التيار العلماني والقومي والمسيحي في مصر والجواب نعم إن لكل هذه التيارات تأثير أثناء كتابة الدستور وقد ذكر الباحث ذلك إلا أن للتدخل الخارجي أثر كذلك إن لم يكن أكبر فهو بمقداره بسبب معرفة حركة الإخوان المسلمين ومجمل التيار الإسلامي بالنظام السياسي الدولي، وقوة ونفوذ اللاعب الدولي الكبير (أمريكا) في المنطقة، وامتلاكه لكثير من أوراق الضغط منها ما هو إعلامي ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو سياسي⁽¹⁾.

2 - أعلن حزب الحرية والعدالة الجناح السياسي للإخوان أنه سيلتزم بجميع الاتفاقيات الدولية التي أبرمتها الدولة المصرية مع الدول الأخرى بما فيها اتفاقية كامب ديفيد الموقعة بين الكيان الصهيوني ومصر في عهد أنور السادات عام 1979م⁽²⁾.

وذلك يدل على أن الإخوان لم يريدوا في بداية توليهم السلطة أن يفتحوا الجبهات الخارجية التي من شأنها أن تربك استقرارهم الداخلي، وسواءً كان هذا الاعتراف مرحلي أو دائمي وذلك أن بعض قيادات التيار السلفي قد صرحت بأنها توافق على الديمقراطية مرحلياً⁽³⁾، فهو قرينة على أن الإخوان أبدوا قدراً من المرونة السياسية في تعاملهم مع الواقع الجديد الذي فرضته ظروف مغايرة عن تلك التي نظّر فيها مفكروهم للحركة، فلا غرابة إذن أن لا يبالغوا في نصوصهم الدستورية بما يوحي بإقامة دولة دينية وليس مدنية

(1) حول قوة أمريكا الناعمة انظر: جوزيف س. ناي، القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، مصدر سابق، ص 63.

(2) بيان صادر عن حزب الحرية والعدالة في 11/12/2011 انظر الموقع الالكتروني الحق والضلال <https://www.christian-dogma.com/t50054>.

(3) في مؤتمر للسلفيين عقد في إسطنبول في 13-14 تشرين الأول/أكتوبر 2011م، قال عبد الرحمن عبد الخالق أحد قادة السلفيين في الكويت أن القبول بالنظام الديمقراطي مرحلي: محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 157.

كما صرح قادتهم أثناء الانتخابات لمجلسي الشورى والشعب، والجدل الكبير الذي أثير حول المادة الثانية فالإخوان لم يتحدثوا عن هذه المادة إلا كونها مادة رمزية تحافظ على هوية مصر الإسلامية وليس كما يريد التيار السلفي الذي رأى في هذه المادة مدخلاً دستورياً وقانونياً لتطبيق الشريعة مستندياً بذلك إلى فتوى المحكمة الدستورية العليا عام 1996م والتي ألزمت المشرعين المصريين بعدم تشريع أي قانون يخالف أحكام الشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

وكان من بين الدول التي تدخلت في رسم هوية الدولة وإن بصورة غير مباشرة تركيا، فتركيا علاقات مميزة مع حركة الإخوان ورغم تصريحات (داوود أوغلو) وزير خارجية تركيا إبان الثورة التي حرص فيها على احترام سيادة مصر وسائر الدول العربية، وعدم التدخل في شؤونها الداخلية إلا أن (رجب طيب اردوغان) الرئيس التركي بدأ يطلب وبصرحة من الرئيس المصري حسني مبارك التناحي واحترام مطالب الشعب وذكره بأن جميع البشر زائلون وإن الخروج طوعية سيُحسب له⁽²⁾، ولا شك أن تركيا حرصت إبان الثورات العربية على أن تلعب دوراً فاعلاً في دعم حكومات ذات مرجعية إسلامية، لتُصبح قوة إقليمية فاعلة، موحيةً بنموذجها السياسي الإسلامي الناجح في تركيا، والبحبوحة الاقتصادية التي حققها حزب العدالة والتنمية واستقرارها النسبي⁽³⁾، ويبدو للباحث أن عيون حركة الإخوان المسلمين سواءً في مصر أو تونس ظلت ترنو الى تجربة الحركة الإسلامية في تركيا وإقرارها بنظام العلمانية وممارستها قدراً كبيراً من الانفتاح على الغرب، وفي نفس الوقت الذي هي مشدودة إلى تاريخها العريق وهدفها الأعلى في إقامة الخلافة الإسلامية أو ما يشبهها وهي بين هذا وذاك صاغت دستوراً الجديده عام 2012م.

(1) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 111.

(2) انظر: عيسى أحمد الشلبي، مصدر سابق، ص 554.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

الفصل الثالث

تحليل علاقة الدين بالدولة في البناء الدستوري

في العراق ومصر بعد التغيير

بعد دراسة العوامل التاريخية المؤثرة في وجود الدساتير في عموم المنطقة العربية والإسلامية ومنها دستوري العراق ومصر أصلاً، ومن ثم معرفة علاقة الدين والدولة بين نصوص هذين الدستورين، بات معروفاً كيف تباينت هذه النصوص لرسم تلك العلاقة وضوحاً وغموضاً، تشديداً وتخفيفاً، متأثرةً بظروف المراحل التي تنبثق منها صياغة الدستورين.

في هذا الفصل من الدراسة يحاول الباحث أن يلج بالتفصيل في تحليل علاقة الدين بالدولة في نصوص الدستورين بعد التغيير الذي حصل في البلدين العراق ومصر 2003م، 2011م على التوالي وعبر ثلاثة مباحث يستطلع في الاول التوظيف المتبادل لكل من الدين والدولة لبعضهما البعض، وهذا المبحث سيفسر لنا الاسباب التي تدعو لتمسك الدولة بالدين في بعض الاحيان انطلاقاً من المنافع التي تجنيها من وراء هذا التمسك؛ واثباتاً توسل الدين بالدولة ونعني بالدين هنا اتباعه والمؤمنين به وحجتهم بالمطالبة بتحقيق دولة دينية أو إسلامية وتلك هي الحجة القديمة الجديدة (تطبيق الشريعة) وفيما اذا كان ذلك ممكناً أم لا؛ ومفيداً للصالح العام أم لا وأين تكمن المشكلة في الشريعة ذاتها أم في فهم المتدينين لها؟ وفي المبحث الثاني يتم تناول الأدوات أو الوسائل التي ساهمت بالتأثير في الصياغات الدينية في دستوري العراق ومصر بعد التغيير مثل الفتاوى الدينية والتمثيل البرلماني للحركات

الإسلامية وجدلية الدين والديمقراطية وفي المبحث الثالث يتم استجلاء النصوص الدستورية الواردة في دستوري العراق ومصر بعد التغيير السياسي 2003، 2011م وعلى رأسها المادة الثانية من الدستور العراقي ونظيرتها في الدستور المصري والمواد ذات العلاقة الأخرى.

المبحث الأول التوظيف المتبادل بين الدين والدولة

تتداخل الحاجة بين الدين والدولة، حاجة أحدهما للآخر، فالدولة حين تحتاج الدين فإنها توظفه لشرعية السلطة وبالتالي شحذ الهمم وكسب رضا المحكومين بما يحقق استقرار النظام السياسي وتنفيذ مشروع الدولة، ولكن أهل الدين حين يحتاجون الدولة يتوسلون بها كأداة تملك لوحدها وسائل الاكراه لتنفيذ الأحكام التي يحتاج تنفيذها الى القوة والاكراه وربما العنف. سيتوزع هذا المبحث على مطلبين يناقشان الشرعية وتطبيق الشريعة.

المطلب الأول: توظيف الدولة للدين (كسب الشرعية)

تكمّن المشكلة السياسية في طبع الإنسان الذي يحمل في فطرته جوهر المشكلة، فهو - أي الإنسان - يحمل الرغبة في التسلط وإخضاع الآخرين له، وفي ذات الوقت يحمل الطاعة، فهو مطيع من جانب وأمر من جانب آخر، ولو منحت السلطة لأي إنسان لامت لديه الرغبة بالاحتفاظ بها وتوسيعها ولو جرّه ذلك الى التعسف في استخدام ما لديه من وسائل القوة والمنعة والجاه. وتتعاظم المشكلة السياسية عندما ندرك أن ليس بمقدورنا أن نؤمن حياة الناس وأموالهم وأعراضهم إلا بوجود السلطة، فهي حتمية في نزعة البشر اليها كونها كامنّة في فطرتهم، وضرورة يدركونها بعقولهم، اذا أرادوا العيش جماعةً آمنّةً ومستقرّةً ومن هنا التصق مع كل سلطة أدواتان الأولى مادية تمثلت في عناصر القوة ووسائل الإكراه التي تحتكرها السلطة دون غيرها وأداة معنوية وهي شعور المحكومين بضرورة هذه الأداة وقبولهم بها لأنها السبيل لبسط الأمن وترسيخ القانون وحفظ الجميع وهذه الأداة المعنوية هي من تلامس مفهوم الشرعية، وكلما نجح الحاكم في إقناع المحكومين عبر هذه

الأداة كلما خلق الرضا بينهم واستمر حاكماً عليهم، فإن فشل في ذلك فعليه التعسف في استخدام أدواته السلطوية كالقهر والقوة والغلبة أو التنحي⁽¹⁾.

ولذا فالمشكل السياسي هو كيفية إيجاد الوسائل المناسبة لمنع الحاكم من الاستبداد؛ لأن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة⁽²⁾.

لقد عالج الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو المشكل السياسي المتمثل بجنوح الإنسان بطبعه إلى التسلط والاستبداد بمبدأ الشرعية، فبدلاً من اعتماد صيغة المعيار العددي لوحده في السلطة الذي أخذ به اليونانيون في عهد افلاطون وارسطو وهو أن تكون السلطة ممثلة للصالح العام وهذا لا يتحقق إلا أن تكون موزعة على الفئات الرئيسية في المجتمع جنود وفلاحين وحرفيين... الخ، وجد مونتسكيو أن لا قيمة للعدد الذي يمارس السلطة فحتى المجالس بإمكانها أن تتسافل وتمارس الاستبداد لذا أضاف مبدأ الشرعية المتمثل بوجود وثيقة تحدد صلاحية كل سلطة وواجباتها وطريقة ممارستها للسلطة وهذه الوثيقة هي الدستور، وبذلك يكون الدستور (القانون) هو من يمنع الاستبداد، فعلى الحاكم أن يمارس كل مظاهر السلطة عبر الدستور ووفق ما ينص.

وأضاف مونتسكيو مبدأ الشرف في طاعة المحكومين للحاكم فبدلاً من أن يكون الدافع لتلك الطاعة هو الخوف والبطش الذي ينتظرونه من الحاكم في حال عدم الطاعة يكون الدافع هو ميثاق الشرف الذي قطعوه على أنفسهم بطاعة الحاكم لأن هذه الطاعة إنما هي عقد يمثل مصلحة الحاكم والمحكوم

(1) عادل ثابت عبد الحافظ، شرعية السلطة في الإسلام، (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 1996)، 25-27.

(2) محمد طه بدوي، النظرية السياسية النظرية العامة للمعرفة السياسية، (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1986)، ص 93.

على حدّ سواء، وبهذا يكون قد وضع مضمون شرعية السلطة موضع التنفيذ⁽¹⁾. ومجمل القول فإن مبدأ الشرعية هو سيد الحلول للمشكل السياسي "فهو من ناحية يعد الدعامة الأساسية للدولة الحديثة، ومن ناحية أخرى فهو جوهر كل تنظيم والدعامة الأصلية لكل مبادئ التنظيم السياسي الأخرى، ومن ثم فهو دعامة النظم السياسية، وهو أساس بقاء النظام السياسي من عدمه"⁽²⁾.

إذن فالشرعية تولد الرضا لدى المحكومين ورضا المحكومين يعني شرعية الحكم لذا فلا غرابة أن تجد حاكماً يوصل المحكومين إلى القناعة بسن قوانين لها قوة الدستور أو تعديل الدستور بطريقة تُزيد من صلاحياته وتوسع من سلطته وتُغذي فيه روح الاستبداد والطغيان ولكنها مع ذلك لا تتعارض مع الشرعية لأن المحكومين هم من طالبوا بها أو صوتوا عليها بقناعة واختيار تام.

يبقى السؤال كيف يستفيد الحاكمون من الدين لكسب الشرعية؟ وهل الدولة بحاجة إلى الدين أم الحاكم بحاجة إليه وما الفرق في ذلك؟

إن السؤال عن علاقة الدولة بالدين ليس ناشئاً من أحداث غير واقعية أو إنه جزء من الترف الفكري للباحثين بل هو مرتبط بواقع معاش جاء عبر القرون الطويلة وإذا كان الحديث عن الدول العربية والإسلامية فلقد كانت هذه العلاقة منذ اليوم الأول لتأسيس الدولة على الدعوة، فدولة المدينة تماهت تماماً مع الدعوة الدينية ولا يكاد يفرق أحد بينهما. واقتداءً بالرسول الكريم محمد ﷺ جاءت دولة الخلافة الراشدة، لكي تحاكي التجربة النبوية في دولة المدينة. بعدها لم تجد دولة بني أمية ودولة بني العباس بدءاً من التوسل بالشرعية الدينية لإقامة الدولة وصولاً إلى الدولة العثمانية. فلا اكتمال لنصاب هذه الدول دون التوسل بالشرعية الدينية. وحتى بعد زوال الدولة العثمانية

(1) عادل فتحي عبد الحافظ، شرعية السلطة في الإسلام، مصدر سابق، ص 46-47.

(2) المصدر نفسه، ص 65.

لا زالت الدول المسلمة الحديثة حتى تلك التي حاولت أن تعزل الديني عن السياسي، والأرضي عن السماوي على علاقة بالدين بشكل أو بآخر فهي تقوم بدعم المساجد ومراكز الإفتاء، والمدارس الفقهية. فالعلاقة بين الدين والدولة ليست علاقة مفتعلة أو طارئة أو نسجاً من الخيال إنما هي علاقة واقعية، والسؤال عن هذه العلاقة ومدياتها وآفاقها سؤال مشروع تفرضه الحاجة⁽¹⁾.

يرى بعض الباحثين أن كل ما هو فردي حين يتحول إلى جماعي يصبح سياسياً؛ لأن الفرد بالأصل كائن سياسي كما أسلفنا فهو يحمل ميزتي الأمر والطاعة بفطرته، وبناءً على ما تقدم ولأن الدين ليس فردياً فلا بد أن يمتزج الديني والسياسي لدى المجتمع وذلك يعني حتمية العلاقة بين الدين والدولة باعتبارها البناء الفوقي للمجتمع. يقول فهمي جدعان: "وكل فهم للديني يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحول الديني بالضرورة وبالمهية إلى سياسي وتتولد له بعد ذاك قضايا ومسائلة"⁽²⁾.

إن التوسل بالدين كسبب من أسباب الشرعية يحتم على الحاكم أن يوثق علاقة الدين بالدولة دستورياً، لكي يبدو الدستور وكأنه إفراز للمجتمع وإن مواده ونصوصه ما هي إلا مكونات هويته وجذوره وذلك ما يحقق الرضا لدى المحكومين وإنَّ تظاهر الحاكم باحترام هذه العلاقة الدستورية وسيلة من وسائل تحقيق ذلك الرضا وإن كان الحاكم في قرارة نفسه بعيداً كل البعد عن الدين ومبادئه ومراميه.

منذ قيام الدولة الحديثة وبعد سقوط الدولة العثمانية يتوزع المسلمون الذين يقدر عددهم بـ مليار وثلاثمائة مليون نسمة على دول ذات أغلبية مسلمة عددها (44)، يتوزع منهم (888) مليون نسمة على (22) دولة تنص دساتيرها

(1) عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص33.

(2) فهمي جدعان، المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، (د. ط، د. ت)، ص366.

على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام مثل مصر وسوريا أو تعلن بشكل رسمي بأنها دول إسلامية كباكستان وإيران ضمن تسمياتها؛ في حين تتغاضى أحد عشر دولة عن النص في دساتيرها عن الدين كسوريا⁽¹⁾ واندونيسيا وتعلن أحد عشر دولة أخرى يقطنها (140) مليون مسلم أنها دول علمانية كتركيا والسنغال⁽²⁾.

تختلف دول المجموعة الأولى في تعاطيها مع نصوصها الدستورية كون الإسلام دينها الرسمي واختلافها نابع من درجة توظيف الصفة الحاكمة للدين في مشروعها السياسي فهي حيناً تُظهر تلك النصوص إلى ساحة الإعلام وتتسابق مع المجتمع لإبراز هوية الدولة ومرجعيتها الإسلامية في حين تتغاضى مرات عن هذه النصوص وكأنها نصوص ميتة لا قيمة لها أو هي ضمن النصوص المنسية في الدساتير.

في العراق وإبان العهد الملكي لم يكن هناك توظيف واضح للدين في قضية الدولة وتأسيس المملكة، ورغم أن ثورة عام 1920 قد أججها وقادها مراجع الدين بفتوى الشيرازي المعروفة إلا أن تأسيس الدولة ودستور العراق لعام 1925م لم يشير إلى الدين باستثناء ما ورد في المادة الثالثة عشرة⁽³⁾.

(1) في سوريا ومنذ الجدل الذي شهدته الجمعية التأسيسية لدستور عام 1950م أزيل نص (دين الدولة) ولكن ثبت نص آخر فكان نص المادة الثالثة من دستور 1950 كالتالي:
1 - دين رئيس الجمهورية الإسلام؛ 2 - الفقه الإسلامي المصدر الرئيسي للتشريع؛
3 - حرية الاعتقاد مصونة والدولة تحترم جميع الأديان السماوية وتكفل حرية القيام بجميع شرائعها على أن لا يخل ذلك بالنظام العام؛ 4 - الأحوال الشخصية للطوائف مصونة ومرعية. انظر: جورج جبور، العروبة والإسلام في الدساتير العربية، مصدر سابق، ص 135. واحتفظ الدستور السوري لسنة 2012م بنفس النص تقريباً لهذه المادة ونفس التسلسل. انظر دستور سوريا لعام 2012م المادة (3).

(2) تاد استانكي و روبرت بليت، مصدر سابق، ص 9.

(3) نصت المادة الثالثة عشرة من القانون الأساسي لعام 1925 على ما يلي: الإسلام دين الدولة الرسمي وحرية القيام بشعائره المألوفة في العراق على اختلاف مذاهبه محترمة لا تمس، وتضمن لجميع ساكني البلاد حرية الاعتقاد التامة، وحرية القيام بشعائره

وعُرف نظام العراق بأنه نظام ملكي نيابي إذ نصت المادة الثانية من القانون الأساسي العراقي لعام 1925 على ما يلي: العراق دولة ذات سيادة مستقلة حرة، ملكها لا يتجزأ، ولا يتنازل عن شيء منه وحكومتها ملكية وراثية، وشكلها نيابي.

وكانت هناك أكثر من علامة على ضعف العامل الديني، وتنحية الدين عن السياسة بقدر ما، والتأثر بالحياة الغربية، فحياة نساء العائلة المالكة وظهورها العام كان يوحي بذلك، والتعليم الذي تتلقاه تعليم غربي، وحتى اختيار الوزراء ومجمل حاشية الملك لا يتمسكون بالشرعية ولا يتظاهرون بذلك، فأول وزير للداخلية طالب النقيب ينقل عنه الدكتور علي الوردي أنه كان يتناول الخمر⁽¹⁾، وبدأت في بغداد بعض مظاهر السفور وهناك دعوات علنية لنبد الحجاب تبناها شعراء وكتاب⁽²⁾، ويبدو للباحث أن أسباب ذلك عديدة منها:

1 - إن الدولة العثمانية كانت تحكم باسم الدين وأنها تتوسل به لكسب شرعيتها وصراعها مع الغرب المسيحي وفي نفس الوقت كانت تمارس الظلم وكبت الحريات والاذلال والتمييز بين المواطنين إضافة الى الفقر كل ذلك كان مقروناً بالحكم الديني مما ولد لدى قطاع واسع من الناس نفور من الدين ومن يدعي به والبحث عن بديل وإن كان على حذر وتوجس.

2 - إن التوسل بالدين كسبب من أسباب الشرعية في الدولة العثمانية لم يترك مجالاً للحركات الإسلامية بأن تولد وتتحرك وتنمو، في حين كانت الحركات الليبرالية المقلدة للغرب بدأت بالظهور قبل سقوط الدولة العثمانية،

العبادة، وفقاً لعاداتهم ما لم تكن مخلة بالأمن والنظام وما لم تناف الآداب العامة.

(1) علي الوردي، مصدر سابق، ص 63، 69، 70.

(2) من أمثال هؤلاء الشاعر جميل صدقي الزهاوي الذي دعا علناً إلى السفور والتبرج، انظر علي الوردي، مصدر سابق، ج 3، ص 11.

وقد مر الباحث على أثر الغرب في الحركة الدستورية في مصر والعراق، ورافق ذلك حركة اجتماعية ومطالبة بالحريات الشخصية والحياة المدنية. وعُدَّ لدى البعض أن السبب في تأخر الدولة العثمانية وبلاد المسلمين عن المسك بزمام التقدم العمراني والتكنولوجي هو الدين. لذا فعند سقوط الدولة العثمانية كانت حركة (التنوير الغربي) لديها نشاط كانوا قريبين من السلطة العثمانية؛ يفوقون في عددهم وقوتهم ونشاطهم وتمكنهم من الإعلام أولئك النشطاء من الإصلاحيين والحركيين الإسلاميين ولم تظهر بوادر الحركة الإسلامية التي تعوض صدمة سقوط الدولة العثمانية إلا بعد مدة امتدت لثلاثة عقود في العراق وعقد تقريباً في مصر⁽¹⁾.

3 - إن الطبع البشري عموماً يميل إلى التجديد ويكره الرتابة ويسأم الجمود ويتوق إلى التغيير لذا انتقل الحكم من مظاهر دينية إلى مظاهر ليبرالية ومدنية بعد قرون من الحكم باسم الدين جاء منسجماً مع طبائع البشر فالخليفة بات ملكاً، والوالي بات متصرفاً، وغير ذلك كثير.

4 - إن الثقل الديني الاجتماعي كان قائماً على شيوخ العشائر أو بتعبير آخر إن أدوات علماء الدين في توجيه العامة من الناس كان عبر هؤلاء الشيوخ، وهم ملاك الأراضي في نفس الوقت، وهؤلاء لم يُعرف أغلبهم بالتدين بل كانوا ينظرون إلى مصالحهم الشخصية وحماية أملاكهم بالدرجة الأساس، وعندما وفرت لهم الدولة الحديثة الملكية ذلك، وحمت تلك المصالح، لم يلتفتوا إلى الأمور الشرعية والدينية وكانوا منفتحين تماماً على إقامة دولة ليبرالية على الطريقة الغربية ومن الأمثلة على ذلك حين حرم العلماء ومنهم المرجع آية الله مهدي الخالصي انتخابات المجلس التأسيسي في صيف

(1) يعني الباحث تأسيس حزب الدعوة الإسلامية في عام 1957 بينما تأسست حركة الإخوان المسلمين في عام 1928م ولم تنتشر وتأخذ حيزها الاجتماعي إلا بعد سنوات.

عام 1923م اعترض عدد من الشيوخ على هذا التحريم ونفي الخالصي خارج العراق، وقرر تسعة من المراجع في النجف مغادرة العراق احتجاجاً، وأجريت الانتخابات ولم تندم الحكومة العراقية على ما قامت به من تصرفات، بل أن بعض مراجع الدين كتب ما يشبه التعهد بعدم الخوض في الأمور السياسية للعودة الى النجف الأشرف ومواصلة الدرس والتدريس⁽¹⁾. وكان ذلك يمثل انتصاراً لدعاة الليبرالية أو الطبقة المثقفة والذين يسميهم الوردي بـ (الأفندية) وترك لهم الحيز الواسع للتحرك السياسي في طول البلاد وعرضها⁽²⁾.

5 - إن حكم الدولة العثمانية كدولة مترامية الأطراف لا يتعزز إلا باستخدام الدين كوسيلة رئيسية من وسائل الشرعية، أما وقد تفتت الدولة وبات كل قطر من أقطارها تحت انتداب جديد، فالشرعية باتت تتوسل بالمواطنة، ويتغنى الملك والحكومة بالوطن، ورابطة الوطنية أضحت ملزمة للشرعية مادام البلد مكون من إثنيات دينية ومذهبية، لذا خففت الملكية من التوظيف الديني لكسب الشرعية وبدلت مصطلح الأمة المسلمة أو الإسلامية التي كانت تستخدمه الدولة العثمانية باستمرار الى مصطلح الأمة العراقية في خطابات الملك والحكومة.

غير أن ذلك لا يعني أن الملك قد تنصل تماماً من أي ارتباط ديني، أو تذكير بشرعيته الدينية فهو دائماً ما يذكر بأنه ابن الشريف حسين خادم الحرم المكي وسليل الأسرة الهاشمية، وإن من حقه أن ينافس في ذلك سادات العراق ومراجعهم الدينيين لأنه من أسرة العلم والدين والشرف والحسب والنسب العريق، بل إن سبباً رئيسياً من اختيار مرجع الدين الخالصي له هو تلك الاعتبارات فهو من أبرق له أن أقدم على العراق فلما سمع أنصاره بدأت

(1) علي الوردي، مصدر سابق، ج6، القسم الأول، ص216 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص316.

برقيات العراقيين تتوالى على الملك حسين والد الملك فيصل يرجونه إرسال ولده ليكون ملكاً على العراق⁽¹⁾.

إن الممارسات العملية لسلطة الحكم الملكي كانت تنم عن قدر جيد من احترام الشعائر الدينية وحرية ممارسة تلك الشعائر ولمختلف المذاهب والأديان. بل إن هناك قدراً معتداً به من الحريات العامة ساهم وبشكل كبير في نشوء وتطور وتوسع قواعد الحزب الشيوعي في العراق، واستمر الحال حتى سقوط النظام الملكي، وقيام ثورة عبد الكريم قاسم في 1958م.

لقد كان الفقر والجوع والمرض وانتشار الإقطاع وفساد الطبقة الحاكمة أسباباً مقنعة للعامة من الناس للتململ من الحكم الملكي وانحسار قواعده الشعبية في العراق، وهي ذات الأسباب التي أدت لانتشار قواعد الحزب الشيوعي في العراق، ثم جاء انتصار الاتحاد السوفيتي المميز في الحرب العالمية الثانية ليدعم هذه القواعد، فتكون محركاً رئيسياً للشارع العراقي وحليفاً قوياً لعبد الكريم قاسم في مواجهاته السياسية مع القوى القومية من جهة، وخلافاته مع المؤسسة الدينية من جهة أخرى، وخلافه مع الأخيرة جاء بسبب مساندته للحزب الشيوعي ومساندة الحزب الشيوعي له، وكانت نظرة المؤسسة الدينية لهذا الحزب نظرة سلبية منشؤها التصرفات العملية التي قام بها الحزب في تظاهراته وتحركاته منها ما حصل في عاشوراء عام 1959م في عدد من المحافظات العراقية؛ منها كركوك والديوانية والكويت، والتي اعتذر عنها الحزب الشيوعي نفسه وعبد الكريم قاسم أيضاً وأدانها واعتقل عدداً من أعضاء الحزب على إثرها⁽²⁾.

لم ترد النصوص التي تشير إلى الدين في وثيقة تموز الدستورية عام

(1) على الوردی، مصدر سابق، ج 6، القسم الأول، ص 73.

(2) ليث عبد الحسين الزبيدي، ثورة 14 تموز في العراق، (بغداد: منشورات دار اليقظة العربية، 1981)، ط2، ص 408-409.

1958م إلا المادة الرابعة إذ نصت على (الإسلام دين الدولة) وهي مادة أضيفت إلى الدستور من قبل مجلس الوزراء بعد أن قدمته اللجنة المكلفة بإعداده والتي كانت تتكون من حسين جميل، حسين محيي الدين، و عبد الأمير العكيلي وقد أوعز إلى اللجنة بأن لا تعتمد على أي دستور سوى الدستورين المصريين دستور مصر في 1 شباط 1953م المؤقت، ودستور مصر في 23 حزيران عام 1956 باعتبار أن ظروف الثورة المصرية تشبه إلى حد بعيد ظروف الثورة في العراق من حيث التحول إلى الجمهورية، وهوية من قام بها وهو تنظيم الضباط الأحرار. وقد أكملت اللجنة إعداد الدستور في يومين فقط !! وقدمته إلى مجلس الوزراء خالياً من أي ذكر لدين الدولة فأضاف مجلس الوزراء مادتين أحدهما المادة الرابعة وقد نصت على أن (الإسلام دين الدولة الرسمي)⁽¹⁾.

يبدو للباحث أن الأحزاب القومية واليسارية في العراق، كانت متفقة في أدبياتها على التوجه العلماني للدولة ولدى اللجنة المكلفة بكتابة الدستور رغبة في إثبات ذلك عبر الدستور فلم تشر من قريب أو بعيد إلى ذكر الدين في المسودة التي قدمتها؛ لأن ذكر الإسلام ديناً للدولة يחדش في علمانيتها، أو أن هذه الأحزاب ظنّت وعبر قراءتها للواقع الاجتماعي العراقي أن علماء الدين لم يكن لهم ذلك التأثير على المجتمع كما كان في الماضي⁽²⁾. لكن قراءة الواقع الاجتماعي الديني الذي لا يزال يمثل قوة موجودة على الأرض تشي بغير ذلك، كما أن هناك أنصاراً للقوميين عُرفوا بتشددهم الديني أمثال

(1) القوات المسلحة في الجمهورية العراقية ملك للشعب ومهمتها حماية سيادة البلاد وسلامة أراضيها (المصدر نفسه، ص 226؛ وانظر أيضاً: الدستور العراقي لعام 1958، المنشور على موقع مجلس القضاء الأعلى العراقي 2017/1/18 على الرابط: <https://www.iraqja.iq/view.85/>.

(2) حنا بطاطو، العراق، ترجمة عفيف الرزاز، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1999)، ج3، ط2، ص265.

عبد الغني الراوي والذي كان يكن حقدًا دفينًا للحزب الشيوعي ويريد الانتقام منه بأية طريقة وكان له ما أراد بعد انقلاب عام 1963م وشن حملة واسعة لاعتقال واعداد الشيوعيين⁽¹⁾.

إن من أضاف المادة (4) لدستور عام 1958 المؤقت - وحسب رأي الباحث - هو عبد السلام عارف نائب رئيس الوزراء في حينه لأغراض سياسية يأتي في مقدمتها مواجهة الشيوعيين، وقطع الطريق على التيار الديني مستقبلاً كي لا يتخذ من هذه القضية حجةً في مواجهة القوميين، وهو كما يصفه حنا بطاطو بأنه ملتصق بقضايا الدين وشعائره⁽²⁾ ومن يتتبع نصوص دستور عام 1964م بعد الإطاحة بعبد الكريم قاسم وتولي عبد السلام عارف السلطة التي تطرق لها الباحث في مطلب سابق من هذا البحث، تتعزز لديه هذه الفرضية.

لم تُحسن الجمهورية الأولى بزعامة عبد الكريم قاسم توظيفها للدين مصدراً من مصادر الشرعية، وذلك واضح من صياغة الوثيقة الدستورية التي أنجزتها بعد ثلاثة عشر يوماً من اعلانها، فكان ذلك سبباً في أن يُعد بعض الباحثين الجهات المشاركة في الانقلاب على عبد الكريم قاسم في عام 1963م ويضع من بينهم (جماعات الإسلام السياسي المناهضة له) كما يسميها⁽³⁾، ويؤيد الباحث هذا الرأي فإنجازات كإنجازات عبد الكريم قاسم في سنوات حكمه، شكلت الطبقة الفقيرة والكادحة ميدانها الأول كانت ستؤدي إلى وقفة شعبية عارمة معه، وإفشال تلك المحاولة أكثر مما كانت لولا القطيعة التي حصلت مع المؤسسة الدينية، والتي سمحت بنمو معارضة دينية

(1) كاظم حبيب، الجمهورية الثانية في العراق، ص 38، بحث منشور على الموقع الإلكتروني بتاريخ 2017/12/16

. <http://www.al-nnas.com/ARTICLE/Khabib/63fb2.pdf>

(2) حنا بطاطو، مصدر سابق، ص 398.

(3) كاظم حبيب، مصدر سابق، ص 6.

سياسية⁽¹⁾، أدت في أن يقف عدد من اتباع الخالصي في مدينة الكاظمية مع الانقلابيين ضد الشيوعيين الذين حاولوا نصرته عبد الكريم قاسم في وزارة الدفاع⁽²⁾.

أفاد البعثيون والقوميون من تجربة عبد الكريم قاسم والشيوعيون في الحكم بعد عام 1963م، فعمدوا أولاً إلى إضافة فقرات دستورية توحى باللباس الديني الذي يلبسونه فكانت المادة (1) والمادة (3) والمادة (5) التي تم التطرق إليها في مطلب سابق في مكان سابق من هذا البحث. ثم عمدوا إلى توظيف الدين في محاربة المعارضين الشيوعيين عبر تبني الفتاوى الدينية التي أدلى بها بعض مراجع الدين ومنها فتوى الشيخ (مرتضى آل ياسين) وفتوى الميرزا (مهدي الشيرازي) إذ جاء في فتوى الشيخ مرتضى آل ياسين في 3 نيسان عام 1960 " الانتماء إلى الحزب الشيوعي أو تقديم الدعم له من أكبر الآثام التي يستنكرها الدين " وجاء في فتوى الميرزا مهدي الشيرازي في نفس الشهر من نفس العام أن " صلاة المسلمين الذين يعتنقون الشيوعية وصومهم غير مقبولين بسبب غياب الايمان⁽³⁾. ثم جاءت فتوى السيد محسن الحكيم* التي تلقفها البعثيون والقوميون في ذلك الوقت ليحققوا بها غايات سياسية بعيداً عن الغايات الدينية، لقد صدرت هذه الفتوى في شعبان عام 1379هـ الموافق لـ 20 شباط (فبراير) عام 1960م، وكان نصها الآتي:

(1) جودت القزويني، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، (بيروت: دار الرافدين، 2005)، ص 271.

(2) كاظم حبيب، مصدر سابق، ص 39.

(3) حنا بطاطو، مصدر سابق، ص 265.

(*) من أشهر مراجع الدين المتأخرين في النجف الأشرف ولد في عام 1889م وتوفي في عام 1970م، وهو أول من أسس مكتبة عامة في النجف الأشرف وفتح لها فروعاً في المحافظات العراقية وفي عدد من الدول، تعرض لمضايقات السلطات ومنها سلطات البعث بعد عام 1968م. انظر: محمد مهدي الشيرازي، كفاحنا، مصدر سابق، ص 59.

"بسم الله الرحمن الرحيم. لا يجوز الانتماء للحزب الشيوعي فان ذلك كفر والحاد او ترويج للكفر والالحاد. اعاذكم الله وجميع المسلمين عن ذلك وزادكم ايماناً وتسليماً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته" (1).

لقد سرت هذه الفتوى في المجتمع سريان النار بالهشيم واستغلت استغلالاً سياسياً في حينها واستمر توظيفها لما بعد زوال النظام السياسي لعبد الكريم قاسم ومجيء ما عرف بالحرس القومي والبعثيين. لاتزال هذه الفتوى حتى اليوم محل جدل ونقاش بين من يراها سياسية أو دينية ولصلتها الوثيقة ببحث العلاقة بين الدين والدولة في العراق يسجل الباحث حولها الملاحظات التالية:

1 - إن تأثير هذه الفتوى يكشف بما لا يدع مجالاً للشك بأن ارتباط المجتمع بالدين كامن في نفوسهم وقد لا يكتشفه السياسيون أو يسيئون تقدير قوة هذا الارتباط فيقعون بالمحذور. وهذا يعزز من النظرية القائلة إن الحاجة الى الدين فطرية، وإنّ هناك أدوات خفية يستطيع عبرها بعض العلماء تحريك هذه القوة الكامنة للعاطفة الدينية إذا امتلكوا أدوات هذا التحريك وفنونه وعبر التاريخ هناك أكثر من شاهد، فبالفتوى قامت ثورة التنبك في إيران عام 1896م ضد شاه ايران، وبها قامت ثورة العشرين في العراق ضد الانكليز عام 1920م، وبها هبت مئات الألوف لمحاربة التنظيم التكفيري في العراق (داعش) 2014م. إن الغالبية من الناس تتأثر بالمد الديني الجمعي ولا تناقش بشكل علمي ما تسمع أو ترى من قضايا الدين، فذلك متروك للقلّة منهم وتأتي بعض الاندفاعات الدينية تحت هذا الباب وبعضها الآخر ينبع من ايمان عميق في نفوسهم، فالعوام مقلدون بطبعهم والدين يكمن في أعماق نفوسهم.

2 - إن مهمة عالم الدين النظر في مفروض السؤال وحيثياته

(1) انظر محمد الشيرازي، مصدر سابق، ص59 وكذلك حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، مصدر سابق، ج3، ص228.

والممارسات العملية كمصاديق التي ينقلها السائل أو يراها بعينه أو عبر ثقافته، فإذا ما اطمأن العالم إلى وجود انحراف ديني، أو مخالفة شرعية، أصدر فتواه بما يتطابق مع الشرع الحنيف وفق ما يراه ويؤمن به، وما أجاز له من سلطة الإفتاء و بغض النظر عما يريد أن يوظف هذه الفتوى توظيفاً سياسياً أو اقتصادياً أو أي توظيف آخر. وفي مفروض السؤال الذي وجهه للسيد الحكيم (قدس) كانت هناك تصرفات لم تحسب قيادة الشيوعيين لها حساب، فهناك شعارات وممارسات يومية علنية وصريحة في عداوتها للدين ومؤسساته، ولا يعقل أن يقف علماء الدين وهم في بحبوحة من حرية الرأي متفرجين خشية أن توظف فتواهم لطرف سياسي آخر. فحسابات التوظيف كان أولى بالسياسيين حسابها بعناية في تصرفاتهم العملية وبرامجهم السياسية، قبل أن يطلبوا من علماء الدين مراعاتها.

3 - إن كون الفتوى دينية أم سياسية تصنيف في غير محله لأن المرحلة الزمنية التي جاءت بها الفتوى كانت مرحلة صراع سياسي كبير في المجتمع لم يستثن أحداً، فالمؤسسة الدينية ومعها المتدينون كانوا محلاً للنقد والهجوم من قبل قوى اليسار وكانت تطلق عليهم دوماً بالمد الرجعي في بياناتها ومؤتمراتها⁽¹⁾. ومن الطبيعي أن تكون هناك ردة فعل تجاه هذا الهجوم الذي يبدو لبعض العلماء غير مبرر ويستدعي المواجهة بحزم.

بعد انقلاب تموز عام 1968م، لم يختلف الدستور المؤقت كثيراً عما كان عليه دستور عام 1964م، فأحمد حسن البكر وعبد السلام عارف كانا متقاربين في أمزجتهم ومشاربهم الاجتماعية والطبقية كما يقول حنا بطاطو⁽²⁾، وأهم من ذلك تشابه المرحلتين من نواحٍ عديدة يقع في مقدمتها النموذج الفكري للمعارضة الأساسية المتمثلة في الحزب الشيوعي العراقي وأنصاره،

(1) حنا بطاطو، مصدر سابق، ص 217.

(2) المصدر نفسه، ص 398.

كما أن الأحداث التي مرت على العراق في المدة السابقة كفيلة بأن يعيد البعثيون حساباتهم مع المجتمع الذي لازال يتمسك بإرثه وثقافته الدينية، فلا بد من مجاراتها وإن كان بقضايا رمزية لا تؤثر على ما يروج له البعث من أفكار ورؤى في مناهجهم الثقافية؛ فجاءت صياغة المادة (1) والمادة (4) والمادة (8) مشابهة للمواد (1) و (3) و (5) في دستور عام 1964م⁽¹⁾

أمّا في دستور عام 1970م المؤقت فقد بدا واضحاً أن البعثيين بعد أن وطدوا حكمهم، باتوا أقل اهتماماً بقضية الدين وامتزاجه بالدولة وأرادوا أن يعبروا عن اشتراكيّتهم العلمية الثورية⁽²⁾، وطموحهم بفصل الدين عن الدولة فخلا الدستور من ذكر الدين والشريعة فيما عدا المادة الرابعة إذ نصت على ما يلي: "الإسلام دين الدولة"⁽³⁾. في حين تغير نص المادة الأولى عما كانت عليه في دستور عام 1968م إذ كانت تشير إلى أن جمهورية العراق دولة اشتراكية تستمد اشتراكيّتها من التراث وروح الإسلام أما في دستور عام 1970م، فلا توجد هناك أية إشارة إلى "التراث وروح الإسلام" بل إنها اكتفت بذكر هوية الدولة كونها اشتراكية. وفي المادة الثامنة من دستور عام 1968م كان النص "الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية"⁽⁴⁾ في حين أن نص المادة (11) من دستور عام 1970م كان على الوجه التالي: "الأسرة نواة المجتمع وتكفل الدولة حمايتها ودعمها، وترعى الأمومة والطفولة". وفي المادة (17) من دستور عام 1968م كان النص على مراعاة الشريعة الإسلامية في قضية الموارث إلا أنها عادت وتراجعت عن ذلك في دستور عام 1970م⁽⁵⁾. وهنا يثور تساؤل هل أن سنتين فقط كافيتين

(1) انظر المواد المشار إليها في دستوري 1968م، 1964م.

(2) جاء في نص المادة 12/أ: تتولى الدولة تخطيط وتوجيه وقيادة الاقتصاد الوطني بهدف: - إقامة النظام الاشتراكي على أسس علمية وثورية. (دستور العراق لعام 1968م).

(3) المادة الرابعة من دستور عام 1970 المؤقت.

(4) المادة 8 من دستور عام 1968.

(5) نصت المادة (17/ب) في دستور عام 1968م على ما يلي: "لا رث حق تحكمه

لكي تتغير كل هذه المعالم في الدستور، أو بتعبير آخر هل تغير المجتمع إلى هذا الحد بحيث تتغير معه نصوص الدستور؟ والجواب - في رأي الباحث - ينطوي على احتمالين:

الأول: يكمن في السلطة وحاجتها للتوظيف السياسي للدين وليس في المجتمع، فكلما شعرت السلطة بقوتها واستغنائها عن الدين دون أن يسبب لها ذلك أية متاعب كلما سارعت لنشر أفكارها وهويتها التي تؤمن بها دون مواربة ففي العامين اللذين أعقبا انقلاب تموز عام 1968م خطا البعثيون خطوات مهمة في توطيد الحكم والتخلص من رموز المعارضة وعزلها عن قواعدها الجماهيرية فلم يجدوا مبرراً للمجازفة في كشف هوية الدولة التي يريدون، وبعد عام 1968م جسّ البعثيون نبض الشارع العراقي وحساسيته الدينية فأقدموا على إلصاق تهمة التجسس بالسيد مهدي الحكيم نجل المرجع الديني الأعلى السيد محسن الحكيم (قدس)، لقد أجبر البعثيون أمين العاصمة بغداد مدحت الحاج سري أن يظهر على شاشة التلفزيون ويقول أنه عضو في شبكة تجسس أحد أعضائها السيد مهدي الحكيم نجل المرجع الديني الأعلى السيد محسن الحكيم، فرّ على إثرها خارج العراق لتتم تصفيته في السودان عام 1988م⁽¹⁾، فلم تكن هناك أيّ ردة فعل توازي أو تتناسب مع هذا الفعل فاطمأنوا على أن موضوع الدين لم يعد بالأهمية المعهودة.

الثاني: هو أن البعثيين لم ينظروا إلى الدستور بالأهمية التي نناقشها اليوم، فحكمهم قائم على أساس القوة ومعظم ما موجود في الدستور ما هو إلا حبر على ورق لا يعني السلطة من قريب أو بعيد، وربما لم تطلع قيادة الحزب على ما جاء في الدستور ولم تجر له أية مقارنة مع دستور عام

الشريعة الإسلامية " وفي دستور عام 1970م نصت المادة (17) على ما يلي:
"الإرث حق مكفول ينظمه القانون".

(1) انظر: رشيد الخيون، مهدي الحكيم عمامة من طراز آخر، صحيفة الشرق الأوسط، الاربعاء 23 محرم 2430 هـ 22 يناير (كانون الثاني) 2009 العدد 22022.

1968م، بل ترك ذاك الأمر للأكاديميين دون مراجعة ولا تمحيص وذلك ناشئ من طبيعة القيادة العسكرية وطريقة تفكيرها.

لم يصدر بعد دستور عام 1970م المؤقت أي دستور في العراق سوى محاولة غير جدية لوضع دستور دائم جرت حوله نقاشات في الصحف والاعلام، كان ذلك في عام 1990م، كرس في ديباجته نظرية "القائد الضرورة" واعتمد النظام الجمهوري الرئاسي، ومنع ممارسة النشاط السياسي من قبل الأحزاب في صفوف القوات المسلحة باستثناء حزب البعث العربي الاشتراكي⁽¹⁾، ولم تتوسع نصوص هذا المشروع حول قضية الدين وموقعه من الدولة عما ورد بدستور عام 1970م ورغم أنه ظل حبراً على ورق ولم ير النور ويدخل حيز التنفيذ حتى سقوط النظام عام 2003م⁽²⁾.

إلا أنه من الضروري الالتفات إلى أن البعثيين هذه المرة كانوا أكثر انتباهاً إلى بروز الحركات الإسلامية في عموم الدول الإسلامية ومنها العراق الذي قدم الآلاف من أبنائه شهداء بسبب انتمائهم لهذه الحركات وتشكلت بسبب ذلك فجوة كبيرة بين النظام الحاكم وعموم الجماهير وبدل الانفتاح وابداء مرونة كافية عبر بعض النصوص الدستورية جاءوا بنصوص تحظر بشكل كامل أية تنظيمات سياسية تحمل صبغة دينية، كل ذلك بسبب الخوف من تنامي هذه الحركات وعودتها السياسية الى الاوساط الشعبية⁽³⁾، وبعد

(1) نصت المادة (59) على ما يلي: "يحظر على غير حزب البعث العربي الاشتراكي العمل السياسي أو الحزبي في القوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي ومع منتسبيها" انظر نص مشروع دستور 1990م على موقع دساتير على الرابط:

http://www.constitutionnet.org/sites/default/files/draft_constitution_of_2990.pdf

(2) منذر الفضل، مصدر سابق، ص37.

(3) نصت المادة (58) من مشروع دستور عام 1990م على ما يلي: يحظر تأسيس الأحزاب السياسية والجمعيات والنوادي التي تقوم على أساس زج الدين بالسياسة أو الإلحاد، أو الطائفية، أو العنصرية، أو الإقليمية، أو الشعبية، أو التي ترمي إلى عزل العراق عن انتمائه القومي الطبيعي إلى الأمة العربية، أو التي لا تعتمد الديمقراطية في عقيدتها أو نهجها، أو ممارستها، أو سلوكها ويجب على الأحزاب

الانتفاضة الشعبانية العارمة في آذار عام 1991م وقمعها بشكلٍ وحشي عاد النظام ليلبس ثوب الدين والتدين فقام بما سمي في حينه بالحملة الإيمانية في المدة بين (1993-2003م) وأقدم على عدة خطوات كإضافة منهج القرآن الكريم تلاوةً وحفظاً، وإنشاء بنك إسلامي، ونقل صلاة الجمعة، وبناء بعض المساجد الكبيرة، والسماح لبعض الخطباء بالقاء الخطب الدينية، وإطلاق بعض البرامج الشرعية في الاعلام وأمور أخرى وصلت إلى حد تطبيق بعض الحدود على منهج الشريعة الإسلامية⁽¹⁾. كل ذلك كان محاولةً يائسة من النظام للتدليس بأنه لم يعد نظاماً علمانياً يريد تطبيق الاشتراكية العلمية الثورية وإنما بات نظاماً يكاد يتطابق مع الإسلام والشريعة في إدارته للدولة ومؤسساتها.

هذا في العراق أما في مصر فقد كانت قضية توظيف الدين لكسب الشرعية قضية ساخنة على السطح السياسي وذلك لما تمثله مصر من أهمية جيوسياسية فقد كانت محط تنافس الدول العظمى كونها رأس الرمح أو قاعدة الانطلاق نحو افريقيا والجزيرة العربية وغربي اسيا وما تتمتع به من إطلالة على البحر المتوسط والبحر الأحمر وما زاد من تفاعل قضية الدين والدولة في الوسط الاجتماعي المصري هو توجه محمد علي باشا واسرته من بعده نحو الغرب بقصد التحديث وما أسفر عن ذلك من مديونية لمصر وتغلغل اجنبي فيها كل ذلك ساهم في أول الأمر وتحديداً بعد منتصف القرن التاسع عشر إلى ظهور تيارين رئيسيين في مصر الأول: هو التيار الوطني المصري الذي تمثل بثورة عرابي ضد الخديوي (1881م) والثاني: هو تيار الإصلاح الديني ولم يكن بين التيارين من تضادٍّ وتزاحم بل عملاً معاً لما فيه تخلص مصر من التبعية والاستعمار، لكن ذلك لم يمنع من افتراق التيارين في بعض المواقف

والجمعيات والنوادي أن تتبع مسلك العقلانية وعدم استخدام القوة والعنف في ممارستها.

(1) لمزيد من التفصيل انظر: محمود عبدة، رحلة صدام حسين الى النهاية أم الخلود، (دمشق، القاهرة: دار الكتاب العربي، 2016)، ص 39-41.

لاختلاف الأساس الفكري الذي يقوم عليه كل منهما، فسعى حزب الوفد لأن يطرح شعاره بقوة وهو "الدين لله والوطن للجميع" مما كشف عن التوجهات العلمانية للحزب الذي كان يسيطر على معظم المساحة السياسية وهذا بدوره انعكس على صياغات دستور عام 1923م الذي وصفه البعض بأنه دستور هو للعلمانية أقرب منه للدولة ذات المرجعية الإسلامية أضف إلى ذلك أن قيادة الحزب كانت تضم مسيحيين ومسلمين وإن الحزب قد أعجب كثيراً بتجربة كمال أتاتورك في تركيا التي كانت تدعو إلى العلمانية بشكلٍ سافر، كل ذلك دفع قطاع كبير من الشعب المصري للبحث عن بدائل تجمع بين حاجات الحاضر ومآثر الماضي⁽¹⁾، وبعد سقوط الدولة العثمانية على يد الحلفاء عقب الحرب العالمية الأولى، وما تبع ذلك من إلغاء رسمي للخلافة من قبل مصطفى كمال أتاتورك عام 1924م وما شكله ذلك من انقطاع تاريخي عن ظاهرة الحكم الإسلامي الذي تمثل بالحكم السلطاني العثماني ومجاراته - حسب ادعاء هذا الحكم - للدولة المثل وهي "دولة المدينة" والحضور الغربي في المنطقة وتشكل دول ما بعد الاستقلال أدى إلى بروز تيارين نشيطين في مصر تمثل الأول بفصل الدين عن الدولة وإنكار ارتباط الخلافة بالدين ومقت التوظيف السياسي له وكانت الأفكار التي طرحها علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم عام 1925م تمثل التنظير الأولي لهذا المشروع من داخل المؤسسة الدينية (الأزهر) وراح هذا التيار يلتمس شرعية السلطة بهذا المضمون إذ ارتكز هذا التيار على جملة مبادئ⁽²⁾.

1 - إن الإسلام دين خالص جاء لتهديب الروح ونشر القيم والأخلاق ووضع قواعد للعلاقة بين الإنسان وربه.

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م)، ط2، ص 54، 56.

(2) أحمد سادات، "حركات الأحياء الإسلامي والعنف"، مجلة نصوص، العددان (34-35) (السنة التاسعة، 2014م)، بيروت: مؤسسة دلثا للطباعة والنشر، ص 367.

2 - إن التصور بأن للإسلام قواعد تنظم شؤون الدولة والحكم تصورٌ خاطيء وحتى دولة المدينة فإنها لم تعدو أكثر من كونها جماعة دينية لم تقم على أساس السلطان وإنما قامت على أساس الايمان وان قائد هذه الجماعة لم يكن سوى رسولاً نبياً وليس ملكاً دنيوياً.

3 - إن كل ماتم بعد الرسول محمد ﷺ من شأن الخلافة والدولة هو استرسال لتقليد الرسول ﷺ في إدارته للجماعة الدينية واستصحاباً لخطواته في هذا المجال، ثم ما لبث أن تحولت خلافته إلى صياغات سياسة فرضها واقع الدولة الجديدة، ومبتعداً عن جذور الدعوة وأهدافها وقيمها الأصيلة وإن كان بحسن نية ثم تحول بعد ذلك عن قصد وإرادة إلى ملك عضوض تُذَل به الرقاب وتُسَفَك به الدماء وهو أبعد ما يكون عن الدين وواجباته وقيمه ومثله التي أرادها له الله ورسوله.

4 - بإمكان المجتمع المسلم أن يمارس شعائره الدينية ويحافظ على قيمه الإسلامية من دون حاجته إلى خلافة إسلامية أو دولة دينية بل يتعين عليه أن يقيم دولة مدنية تُستقى فيها شروط الحكم ولوازمه وقواعده ومتطلبات إدارته من التجارب البشرية المتطورة⁽¹⁾.

وكرر فعلٍ لسقوط الدولة العثمانية وما رسمه حزب الوفد لنفسه من سياسات بدا جزء منها علمانياً كما أسلفنا ولدت جماعة الإخوان المسلمين في مصر على يد الشيخ حسن البنا عام 1928م لتشكل التيار الثاني في مصر وانتشرت في طول البلاد وعرضها حتى وصل عدد الشعب إلى ألفي شعبة في القاهرة والأقاليم ومثل هذا العدد من جمعيات البر والإحسان والخدمات الاجتماعية اذ كانت تبني المدارس والمستشفيات ومصانع النسيج والسجاد

(1) لمزيد من التفصيل انظر علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925)، ط 3، ص 96-103.

والشركات متنوعة الأغراض حتى عدها - أي جماعة الإخوان - بعض الباحثين دولةً داخل دولة⁽¹⁾.

وما يثير استغراب الباحث أنه وبالرغم من هذا الانتشار ومقدار التغيير الذي أحدثته جماعة الإخوان المسلمين في أفكار الشباب وثقافتهم والعدد الكبير من المناصرين لها وتغلغلها في أوساط العمال والفلاحين والطلاب والمهندسين وكافة القطاعات وتوددها إلى المجتمع بالمثلثات من المبرات الخيرية وإعلانها صراحة بأنها تريد بناء مجتمع مسلم يُحْكَمُ الشريعة في عباداته ومعاملاته إلا أن ذلك لم ينعكس على صياغة الدساتير التي صدرت بعد انتشار الجماعة في العهد الملكي مثل دستور عام 1930م ولا الدساتير التي أعقبته في العهد الجمهوري كدستور عام 1956م.

فدستور عام 1930م الذي ألغي فيما بعد وأعيد العمل بدستور عام 1923م لم يتضمن أي إضافة في تحديد العلاقة بين الدين والدولة فالمادة (12) و (13) فيه هي ذاتها وبذات الأرقام وذات النص في دستور عام 1923م، والمادة التي تضمنت أن دين الدولة هو الإسلام فهي كذلك بذات النص وان اختلف تسلسلها بين (149) في دستور 1923م و (138) في دستور 1930م⁽²⁾. وقد يُردُّ على ذلك بأن تأسيس جماعة الإخوان كان في عام 1928م في حين كان الدستور اللاحق هو في عام 1930، وان سنتين غير كافيتين لتغيير مزاج الرأي العام المصري وتوجهاته الإسلامية السياسية، وإن ما تم ذكره من انتشار واسع للجماعة كان قبيل اغتيال مرشد الجماعة الشيخ حسن البنا عام 1949م⁽³⁾، ولكن ماذا عن دستور عام 1956م ودستور عام

(1) حيدر إبراهيم علي، مصدر سابق، ص 61.

(2) الدستور المصري لعام 1923م، والدستور المصري لعام 1930م كما ينقلها محمد حماد، مصدر سابق، ص 177، 222.

(3) في 18 كانون الأول من عام 1948 قام رئيس الوزراء محمد فهمي النقراشي بحل جماعة الإخوان المسلمين في مصر وبعد عشرة أيام تم اغتيال النقراشي وفي شباط من

1964م، ولمَ لم تتوسل السلطة بإبراز أهمية الدين في دستور عام 1956م الذي هو الآخر لم يتغير عن ملامح دستور عام 1923م في رسم علاقة الدين بالدولة (فما جاء في المادتين (12) و (13) في دستوري 1923 و 1930م دمج في المادة (43) وما جاء في المادة (149) في دستور 1923 والمادة (138) في دستور 1930م جاء المادة (3) من دستور عام 1956م⁽¹⁾؟ وإذا كان الرد على هذا التساؤل بأن النظام لم يكن نظاماً ديمقراطياً يراعي اعتبارات الأغلبية ولم تكن هناك جمعية تأسيسية منتخبة لتعبر عن واقع الشعب وتكتب الدستور، فإن هذه الإجابة غير وافية أيضاً لأننا نتحدث عن استثمار الدين لتحقيق المشروعية للحكم وهو ديدن كل سلطة ولا سيما عندما تكون السلطة في بدايات مشوارها السياسي، ولا يتوطد نظام الحكم إلا برضا العامة من الناس والتوافق مع ميولهم ومعتقداتهم فلماذا إذن تم عبور معتقدات وأفكار ومطالب جماعة الإخوان المسلمين في الصياغات الدستورية؟ يناقش الباحث الإجابات التالية⁽²⁾:

1 - إن الدستور رغم كونه الوثيقة الأولى في أي بلد إلا أن دوره قد يتضاءل في دولة ويعلو في دولة أخرى وكون الدول النامية هي من الدول التي يتضاءل فيها دور الدستور فإن جماعة الإخوان لم تلتفت إلى الدستور وصياغاته وانشغلت في البناء الفكري والسياسي لمنتسبيها أي لم توله ما يستحق من الاهتمام وإذا لم تبدِ المعارضة اهتماماً بصياغة النصوص التي تشكل محوراً لرأيها وعقيدتها وفلسفةً لمعارضتها فمن باب أولى أن لا تُبدي السلطة ذلك الاهتمام حين تضع هي الدستور، وتعبير آخر فإن السلطة راعت

عام 1949م قام مسلح مجهول بإطلاق النار على حسن البناء فأرداه قتيلاً في الحال للمزيد انظر محمد حماد، مصدر سابق، ص 247.

(1) انظر: نصوص الدساتير الثلاثة لمصر 1923م، 1930م، 1956م.

(2) جورج جبور، العروبة والإسلام في الدساتير العربية، (طرابلس: جروس برس، 1995)، ص 24.

الأحزاب الليبرالية ذات الميول إلى تقليد التجارب الغربية في دولها ونماذج حكمها قبل أن تراعي توجهات جماعة الإخوان المسلمين؛ لأن أولئك أكثر التصاقاً بالدستور وصياغاته من هؤلاء.

2 - إن فكرة الدستور هي فكرة غربية بالأصل ودار حولها جدل كثير كما - مر بنا ذلك في مطالب سابقة - لذا فمن غير المستبعد أن تكون جماعة الإخوان المسلمين قد أدارت وجهها عنه متعمدةً في تلك المرحلة عاملةً بالمبدأ القائل (دستورنا القرآن) فلا يقع الدستور في دائرة دعوة الجماعة وإن أي اهتمام به كإعداده وفرض مواد بعينها فيه والاعتراض على أخرى تخل بأصالة الجماعة ومنهجها الإسلامي، وإن الأخلاق والتربية الإسلامية هي المهمة الأساسية لبناء الجيل المسلم، أما الدستور فإذا لم يكن بدعةً من الغرب فهو أمر ثانوي ليس من الضرورة تقضي مواده، وطرحها للرأي العام والنظر فيما إذا كانت تتوافق مع الشريعة أم لا.

3 - إن الدساتير في بلاد عديدة ولاسيما في البلدان النامية ظل وثيقة تتأثر بشخصية الحاكم صياغةً وتطبيقاً مما قلل من أهميتها لدى المعارضة لأن تجاوز هذه الوثيقة وخرقها أمرٌ مألوف كما إن الحاكم هو فوق الدستور، لذا فإن انتشار هذا المفهوم في الوسط الاجتماعي والسياسي ومنهم جماعة الإخوان المسلمين ساهم في عدم اكتراث الحكام لميول وتوجهات المجتمع أثناء إعداد الصياغات الدستورية. ويُردُّ على هذا الرأي بأن هناك احتجاجات واسعة عمت الشارع المصري بعد إصدار الملك لدستور عام 1930م الذي كرّس فيه الملك سلطاته ووسع من اختصاصاته على حساب السلطة التشريعية وكان نتيجة هذه التظاهرات هو إلغاء ذلك الدستور في عام 1934 والعودة إلى دستور 1923م في عام 1935م⁽¹⁾.

(1) محمد حماد، مصدر سابق، ص 198.

4 - إن البحث في الدساتير لا يغطي كل الفكر السياسي في الدولة، فإنه ورغم كونه الوثيقة الأولى وهو أبو القوانين ويسمو فوقها جميعاً إلا أنه في أحيان كثيرة وثيقة للاستهلاك لا تنبؤك عن واقع الدولة ومؤسساتها وطريقة تداول السلطة فيها ونمط حياتها وتعبير معروف الرصافي الشاعر العراقي المعروف:

عَلِمَ ودستورٌ ومجلسٌ أمةٌ كلٌّ عن المعنى الصحيح محرفٌ

فلا يمكن الاستدلال على انتشار مفاهيم حركة أو جماعة في دولة ولا على نمط حياة مجتمعها وقوة ونفوذ دينها وارتباطه معها عبر الاطلاع على دستورها. ووفق هذا المنظور فلا غرابة أن تتمتع جماعة الإخوان المسلمين بكل هذا الزخم وذلك الانتشار ولا ينعكس ذلك على الدستور.

5 - إن الملاحظات أعلاه لا تصلح لأن تفسر ذلك الإعراض عن الترويج لدور أكثر وضوحاً للدين في دستور عام 1964م الذي زجَّ بالمفاهيم الاشتراكية في ثنايا هذه الوثيقة وتعتمد المشرع نشر عقيدة مجتمعية لا ترقى إلى مستوى الدين، ولكنها تدفع وبزخم كبير قطاعات واسعة من الشعب نحو صراع جذلي لنظرية اقتصادية وسياسية جديدة مادتها العمال والفلاحين، كل ذلك من أجل التأثير على مساحة الإخوان المسلمين في المجتمع المصري وحركة تأثيرهم فيه. واستمر ذلك الحال حتى دستور عام 1971م الذي أظهر حاجة جديدة لعنصر ديني آخر ظهر للوجود الاجتماعي السياسي أُطلق عليه (تطبيق الشريعة) وهذا ما نتناوله بالمطلب القادم.

المطلب الثاني: توظيف الدين للدولة (تطبيق الشريعة)

قبل البحث في شعار تطبيق الشريعة لا بد من تحديد مفهوم الشريعة أولاً لننتقل بعدها في الخوض فيما إذا كانت - أي الشريعة - ورقة من أوراق السلطة طرحتها لترسيخ حكمها وبسط نفوذها أو إنها قضية جدية لامست عقول النخبة من الحاكمين فاعتقدت بأهميتها واقتنعت بتطبيقها ثم أدرجتها في دساتيرها.

لقد ورد النص على كلمة شريعة في القرآن في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾. وجاءت مرادفات المصدر (شرع) في أكثر من موضع في القرآن الكريم ومنها مفردة (شريعة) في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾⁽²⁾. قال ابن منظور: "والشريعة والشرعة: ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر"⁽³⁾.

وقد اختلف أصحاب الدعوة إلى تطبيق الشريعة من الفقهاء والعلماء في تحديد المراد منها فمنهم من جعلها شاملةً لجميع الأحكام الكلية والجزئية التي جاء بها الفقهاء وعلى مستوى الفرد والجماعة والدولة وفي مختلف الاتجاهات عبادات ومعاملات، وأحوال شخصية، وعقوبات، وأخلاق، وفي مختلف جوانب الحياة، اقتصاداً واجتماعاً وسياسة⁽⁴⁾، في حين رأى آخرون أنها مجموعة المبادئ والأصول والقواعد الكلية للإسلام والتي جاءت عبر القرآن والسنة وهي تفتقر عن الفقه في أن الأولى مصدرها مقدس الهي والثاني مصدره بشري اجتهادي ناتج من آراء الفقهاء⁽⁵⁾ وهناك فريق ثالث ركز على الغاية المقاصدية للشريعة وهي بسط العدل بين الناس فالعدل أس لكل فضيلة والظلم أس لكل رذيلة ومن أقام العدل في مجتمعه وأتمته هان تقصيره في بقية المواضع والشريعة من السعة والشمول ما يجعل تطبيقها من الامة والمجتمع أساساً أما الدولة والسلطة فلا تختص إلا بالشيء اليسير ولذا فمن الخطأ أن تتهم الدولة بتطبيق الشريعة أو عدم تطبيقها فالأمر أصلاً متعلق

(1) سورة الجاثية: الآية 38.

(2) سورة المائدة: الآية 48.

(3) ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج 8، ص 175.

(4) مناع القطان، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1991)، ص 12-13.

(5) براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2013)، ص 289.

بالمجتمع⁽¹⁾. لكن الاتجاهات الثلاث جميعها تؤيد ضرورة الدولة لبعض متعلقات الشريعة وجميعها تؤيد أن الأحكام الجزئية قد تتغير تبعاً لتغيرات الزمان وتطور الحاجات البشرية ولكن ينبغي أن تكون تلك الأحكام مبنية على القواعد والأصول العامة التي حددها كتاب الله وسنة نبيه.

هذا باختصار مفهوم الشريعة فمتى وكيف أُثير تطبيقها وتحول إلى قضية ذات مدلولات وتأثيرات على بنية الدساتير ومنها دستوري العراق ومصر؟

قد يبدو للوهلة الأولى أن تطبيق الشريعة هي من حاجات الدين إلى الدولة وليس العكس وهذا صحيح نسبياً إلا أن ما أراده الباحث هو شعار تطبيق الشريعة وكيفية توظيفه من قبل الأنظمة السياسية في العراق ومصر لإقصاء المعارضة وسحب البساط من تحتها وكسب جماهيرها أو على الأقل إفراغ حجتها في كسب الجماهير من محتواها.

إن استعمال الدين وسيلة من وسائل السلطة لإقصاء المتدينين أنفسهم عبر العصور غالباً ما تؤدي إلى انقسام الدين ومفاهيمه، ففي كل زمن تجد أن للسلطة دين يُقيم عليه ما أطلق عليهم وعاظ السلاطين، هؤلاء مهمتهم رسم معالم دينية صورية زائفة في دساتير الدول وسلوك حكامها بما يدفع عنهم شبهة اللامبالاة بالدين ومريديه، ودين آخر يُقيم عليه المؤمنون الصادقون المعتقدون به وبتعاليمه والمستعدون لبذل مهجهم دونه، وبين هؤلاء وأولئك يحصل النزاع، فيقل بذلك زخم الهجوم على السلطة.

يندرج شعار تطبيق الشريعة وتأثير ذلك على الدساتير الإسلامية والعربية، ومنها دستوري العراق ومصر تحت هذا المفهوم وليس هناك ما يشير إلى وجود رغبة صادقة وإرادة جديّة وفهم عميق ونظّر بعيد لتطبيق الشريعة كما أرادها الفقهاء.

(1) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 40-41.

يعتقد بعض الباحثين أنه وحتى بداية القرن التاسع عشر وعلى مدى إثني عشر قرناً ظلت الشريعة الإسلامية هي القانون الأخلاقي الأعلى الذي تفاعل بنجاح مع بقية القوانين لإدارة الدولة والمجتمع معاً، وقد كان هذا القانون مثار إعجاب للغرب نفسه واستطاع أن يبني مجتمعاً جيد التنظيم، إلا أنه ومع بداية القرن التاسع عشر وبعد أن تغلغل الاستعمار الأوروبي في البلاد الإسلامية فقد تفكك النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة هيكلياً، مما أفرغها من مضمونها، واقتصرت على تزويد بعض القوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية بنصوص معينة⁽¹⁾. بل إن الأمر من ذلك هو أن هذا الاقتباس هو الآخر بات يُشذب ويُعالج حسب ما يرتأيه المشرع ليتواءم (حسب نظرهم) مع ما تمليه طبيعة الدولة الحديثة والسبب في الاقتباس ليس سوى إضفاء الشرعية على مشاريع الدولة التشريعية كون الغالبية العظمى من المسلمين ما تزال تشعر بعمق ارتباطها الروحي مع قوانين الشريعة وتطبيقاتها⁽²⁾.

لقد صدرت مجلة الأحكام العدلية عام 1882م وكانت أحكامها مأخوذة من الشريعة الإسلامية بعد أن عُهد إلى مجموعة من العلماء لتوحيد الأحكام وجعلها في مصدر واحد يُسهل عملية الحكم وتنفيذ القوانين. وقبل ذلك كانت تجري سن قوانين جديدة أملتها الحاجة الناتجة من تطور الحياة وتعدد مجالاتها ومتطلبات التنظيم الإداري، ولكن القوانين هذه المرة مقتبسة معتمدة من قوانين أوروبية وبشكل خاص فرنسية، وإن كان هناك حرص من قبل الواضعين في الدولة العثمانية على ألا يكون فيها ما يعارض الشريعة الإسلامية، فصدر قانون الأراضي وقانون الجزاء عام 1857م وقانون الطابو عام 1858م، وقانون التجارة عام 1861م⁽³⁾.

(1) وائل ب حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص21.

(3) سليمان البستاني، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص16.

إن قضية تطبيق الشريعة قد أثّرت في القرن العشرين في أكثر من دولة عربية وإسلامية ورغم صدق بعض الداعين الى تطبيقها فإنهم لم يستوعبوا الحقيقة العملية لهذا الشعار وفيما إذا كان بالإمكان تحويله الى واقع عملي ملموس بدون أية نتائج سلبية أو أن هناك استحالة ميدانية.

منذ سقوط الدولة العثمانية عام 1922م وصدر قرار الجمعية الوطنية التركية وما رافقه من صدور بيان أعده مجموعة فقهاء وباللغتين العربية والتركية الذي سمي في وقتها بالخلافة وسلطة الأمة وما ورد بذلك البيان من شروح حول الخلافة الحقيقية والخلافة المصطنعة وخلوصه الى إن كل خلفاء بني أمية ما عدا عمر بن عبد العزيز وكل خلفاء بني العباس ما هم إلا ملوك جاءوا للحكم بالغلبة والاستيلاء، وأنهم لا يستحقون صفة خليفة، وما تبع ذلك من اعلان الدولة العلمانية على يد أتاتورك عام 1924م منذ ذلك الحين وقضية دين الدولة وتطبيق الشريعة أخذت تشكل مجالاً واسعاً للنقاش في دساتير الدول التي استقلت بين الحربين العالميتين أو بعد الحرب العالمية الثانية ففي الوقت الذي حسم فيه العلمانيون خيارهم بفصل كل ما هو ديني عما هو سياسي ظل الإسلاميون ينادون بأن يكون للدين مكاناً واسعاً وحيزاً واضحاً في نهج الدولة ومؤسساتها المختلفة⁽¹⁾.

إنّ نشوء تيار قوي يوائم بين الدولة الحديثة والدولة الإسلامية ويقر بأن الأمة هي مصدر سلطة الحاكم وإنّ الديمقراطية لا تعارض الإسلام وإنّ الحكم الإسلامي هو حكم حر استشاري، دستوره القرآن والسنة، ونشوء تيار يدعو إلى إقامة دولة إسلامية ومجتمع إسلامي، كل ذلك أدى إلى أن تتضمن دساتير الدول المسلمة نصاً مثل "دين الدولة الإسلام"⁽²⁾.

(1) فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ط1، ص395-396.

(2) المصدر نفسه، ص402.

إن المُنادين بتطبيق الشريعة يتوجه أكثرهم إلى حكامهم بأنهم يحكمون شعوباً غالييتهم العظمى من المسلمين وعليهم أن يراعوا عقيدتهم التي يؤمنون بها وأن تكون دساتيرهم وقوانينهم ومناهج التربية والتعليم والخطط الاقتصادية والاجتماعية كلها وفق تلك العقيدة التي مازال المسلمون مستعدين للتضحية من أجلها. ورغم أن تلك المطالبات تصدر من أكثرية صادقة ومخلصة إلا أن هناك من يُجَيِّر تلك المطالبات لصالحه إما لبسط سلطته وتقويتها أو لمنع نظامه السياسي من الانهيار أو لزعزعة استقرار دولة أخرى تنافسه في المصالح والنفوذ⁽¹⁾.

في الستينيات من القرن الماضي أثارت قضية تطبيق الشريعة في الكويت وبصورةٍ دفعت بالحكومة الكويتية الى تشكيل لجنة لدراسة الموضوع وإبداء الرأي للحكومة ليتسنى لها العمل بها وكان الدكتور فهمي هويدي واحداً ممن طلب منهم إبداء الرأي إذ يقول: "إن تطبيق الشريعة ينبغي أن يفهم بحسبانه إقامة للعدل بجميع صوره في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وإذا ما اقترن تطبيق الشريعة بظلم من أي نوع، في أي من تلك المجالات، فذلك يعني بشكل مباشر تغييب جوهر الشريعة ومقصودها. فالشريعة هي مجموعة من القيم الحضارية والأخلاقية والعملية، قبل أن تكون مجموعة من القوانين، وقد نزلت أصلاً لكي ترسي تلك القيم في المجتمع الإنساني وتزكي كل ما هو نبيل وشريف على وجه الأرض. وفي أي مفهوم صحيح للتطبيق فإن القيم ينبغي أن تظل رأس الهرم والقاطرة. وكل أدوات التنفيذ تأتي بعدها أو دونها"⁽²⁾.

كل التيارات الإسلامية الحركية تبنت موضوع تطبيق الشريعة ودعت في أدبياتها ونشراتها الحزبية إلى ذلك متجاهلةً في بعض الأحيان الخوض

(1) حسين احمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، (الكويت: دار سعاد الصباح، 1992)، ط3، ص21.

(2) فهمي هويدي، مقالات محظورة، (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ط3، ص233.

بتفاصيل الكيفية التي تطبق بها الشريعة والإشكالات التي تقف بوجه ذلك سيّما الاختلافات الفقهية في هذا المجال.

لقد تلقفت الأنظمة الحاكمة هذا المطلب الذي بات يساور كل الإسلاميين فراحت تعتمد أن تخاطبهم أو تخاطب أنصارهم عبر زج المطلب في صياغات دستورية تجعل من الشريعة أساساً للتشريع، فبعد أن كانت الصيغة التي جاء بها دستور العراق لعام 1925م (القانون الأساس) وتعديلاته ودستور عام 1958م هي (الإسلام دين الدولة)، جاء دستور عام 1964م ليكون النص (الإسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها.....)⁽¹⁾. ثم جاء ذات النص وفي المادة (4) من دستور عام 1968م وأعيد الى ما كان عليه (الإسلام دين الدولة) في دستور عام 1970م ثم جاء النص على الشريعة في دستور عام 2005م وأدخلت الشريعة كمصدر أساسي للتشريع في المادة الثانية التي سيأتي الباحث على شرحها بالتفصيل.

إن إضافة مضمون أنّ الإسلام هو القاعدة الأساسية لدستور عام 1964م في العراق جاء متناغماً مع بروز بعض مظاهر الحركة الإسلامية في العراق سواءً عبر جماعة الإخوان المسلمين أو حزب الدعوة الإسلامية غير أن هذا النص لم يرتقِ إلى مستوى ما حصل في مصر عام 1971م.

إن النظام السياسي في العراق بين 1968-2003م قد أغفل تعديل إدخال الشريعة كمصدر من مصادر التشريع في الدساتير التي صدرت في هذه المدة ولم يراع بذلك الحركات الإسلامية والتيار الديني الواسع وإن بشكلٍ صوري كما هو الحال في مصر وذلك ربما يعود لأسباب - من وجهة نظر الباحث - منها:

1 - الطبيعة الديكتاتورية والدموية والقمع الوحشي كانت الأسلوب

(1) المادة 3 من دستور عام 1964.

المفضل للنظام في مواجهة معارضييه ولم يكن ليرغب في إجراء تعديلات دستورية جدية أو حتى صورية في التقرب من المعارضة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص والدليل على ذلك ان الدستور العراقي منذ عام 1958م وحتى عام 2005م بقي دستوراً مؤقتاً وهي مدة طويلة امتدت قرابة خمسة عقود رغم الوعود المتكررة بسن دستور دائم.

2 - إن قضايا الدين والسلوك الديني ومدى التزام مؤسسة الحكم بالشرعية وأحكامها كانت تمررها الأنظمة السياسية المتلاحقة عبر التظاهر بذلك الالتزام من إقامة الشعائر وأداء الزيارات للمراقد المقدسة ورعاية بعض المؤسسات الدينية، وتعتبر ذلك كافياً للتدليس وإقناع العامة دون الحاجة إلى نصوص دستورية تقيد مؤسسات النظام بالالتزام على الأقل بالمبادئ العامة للشرعية.

3 - إن أسلوب القمع الوحشي الذي اتبعته الأنظمة، أسهم في تحويل المعارضة الإسلامية السياسية إلى معارضة نخب، أما التيار العام المعارض والذي يحمل صفة دينية فكان متأثراً بالانتهاكات التي فعلها النظام ضد بعض الشعائر الدينية وتغييبه أو إعدامه للمعارضين، وبتعبير آخر فإن المعارضة الشعبية الدينية للنظام لم تتداول في مجالسها الخاصة والعامة قضية النصوص الدستورية وكيف يجب أن تكون فالثقافة الدستورية تكاد تكون غائبة عن الوعي العام للجماهير.

4 - استطاع النظام وبعملية صورية مخادعة أن يقنع البعض أنه بصدد التحول الى تطبيق الشريعة عملياً عبر ما أطلق عليه بالحملة الإيمانية في عام 1995م إلى حد أن يورد أحد الكتاب بعض الأدلة على ذلك من التطبيقات الوحشية كقطع اليدين وقطع الآذان وقطع اللسان والرمي من شاطئ⁽¹⁾.

(1) انظر محمود عبدة، صدام حسين رحلة النهاية أم الخلود، مصدر سابق، ص 41-47 إذ ينقل عن أحد الكتب الالكترونية قرابة عشرين ممارسة تؤيد تحول صدام حسين في العقد الأخير من عمره إلى رجل مؤمن يريد تطبيق الشريعة.

هذا في العراق أما في مصر فإن من أعاد الجدل في قضية الشريعة وتطبيقها والنص على ذلك في الدستور هو الرئيس المصري محمد أنور السادات وذلك في دستور 1971م وتعديله في عام 1980م وكانت خطوة سياسية بامتياز أراد في الأولى التقرب إلى جماعة الإخوان المسلمين وسدل الستار على مرحلة جمال عبد الناصر وسياساته ضدهم، وفي الوقت ذاته منح صلاحيات واسعة له فقد استحوذ منصب رئيس الجمهورية على 59 مادة من أصل 193 مادة أي ما يعادل 26,8% وأما الثانية فقد أراد التجديد له لولاية ثالثة فعُدل الدستور ولكنه قُتل قبل أن ينال ما أراد⁽¹⁾.

ولحرص السادات على مشاركة أوسع في الاستفتاء وغض النظر عن كل هذه الامتيازات لجأ إلى إحداث حراك جماهيري في أوساط تيار جماعة الإخوان المسلمين التي تمتاز بتاريخها ونفوذها في المجتمع فآلت صيغة المادة الثانية من الدستور إلى النص التالي: "الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع" وفي تعديل عام 1980 عمّد الرئيس المصري إلى إحداث ضجة إعلامية حول الشريعة الإسلامية وأهميتها وضرورة أن تكون المصدر الرئيسي للتشريع بإضافة أل التعريف لتوحي بأنها المصدر الوحيد أي أن تكون جميع القوانين التي تصدرها الدولة نابعة ومعتمدة على مبادئ الشريعة كل ذلك قبالة أن يتغير نص المادة (77) التي تحدد مدة الرئاسة بست سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة إلى متصلة إلى مدد أخرى دون تحديد⁽²⁾. لقد اعتقدت جماعة الإخوان وباقي التيارات الإسلامية في مصر أنها حققت انجازاً كبيراً بهذا التعديل وأن

(1) لقد كرس دستور 1971م كل السلطات بيد رئيس الجمهورية وأفرد له في فصل رئيس الجمهورية 13 مادة وفي فصل رئيس الدولة 16 مادة وفي فصل السلطة التشريعية 13 مادة وفي الفصل الخاص بالحكومة ثلاث مواد ناهيك عن اختصاصات أخرى في بقية مواد الدستور لمزيد من التفصيل انظر محمد حماد، مصدر سابق، ص 370-371.

(2) نصت المادة (77) من دستور 1971م المصري على ما يلي: مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية

بإمكانها بعده أن تعارض أيّ قانون يتعارض مع الشريعة الإسلامية.

أدرك الإسلاميون أن شعار تطبيق الشريعة الذي كانوا يرفعونه لم يعد بذات البريق الذي كان عليه في نفوسهم ونفس أتباعهم، فالاختلاف بين ما كانوا ينظرون له وما واجهوه من إشكاليات بعد توليهم الحكم في العراق عام 2003م ومصر عام 2011م. وكذا الحال مع شعاراتها الأخرى، كشعار "الإسلام هو الحل" أو "دستورنا القرآن" فالفرق كبير بين معالم المعارضة ومعالم السلطة، إذ واجهت عملياً إدارة الدولة وصراعات الأحزاب وضغط الرأي العام وتداخل السلطات، وحاجات المجتمع وتعقيداتها، فسقط بعضها في هذا الاختبار وعدّل آخر في نظريته، وعزف ثالث عن تلك الشعارات وجعلها من الماضي، ربما لم يقلع عنها تماماً تحت حجة المرحلية أو متطلبات الواقع ولكن الأكيد أنها لم تعد همهم الأول.

إن كثرة الآراء من قبل العلماء حول مفهوم تطبيق الشريعة والكيفية التي يتجسد بها هذا المفهوم وتعارض بعض هذه الآراء مع بعض، أبعدّه من مجاله العقائدي الجماهيري وقربه إلى النخب السياسية تستخدمه للاستهلاك المحلي حيناً، ولغايات سياسية ضيقة حيناً آخر، ويوماً بعد آخر أصبحت الدولة لا تجد صعوبة في الرد على المطالبين بتطبيق الشريعة، وبات الجانب الخاص من الدين - أعني الشعائر الطقوسية - ذات الارتباط بالهوية والتراث أكثر تأثيراً في رسم حدود العلاقة بين الدين والدولة، وبالأخص في العراق ومصر كالشعائر الحسينية في العراق والطقوس الرمضانية والصوفية في مصر؛ ويبدو - من وجهة نظر الباحث - أن هناك أسباباً أخرى تكمن وراء الظاهرة الشعائرية في البلدين منها:

1 - التصاق هذه الشعائر بطبقة واسعة من الشعب وهي تلامس

لمدة تالية ومتصلة. وقد عدل نص المادة ليصبح في تعديل عام 1980م لتكون فقرة التمديد ما يلي:..... ويجوز انتخاب رئيس الجمهورية مدد أخرى.

عواطفهم ومشاعرهم والنفس البشرية تتأثر بمشاعرهم وعواطفها أكثر من تأثرها بالقضايا العقلية والاحكام والقوانين. لقد ظلّت هذه الشعائر ولا زالت تستولي على مساحة واسعة من اهتمام الناس وسلوكهم، وأصبحت شغلهم الشاغل، وإن تقيّم الناس للدولة وقياسهم لقربها وابتعادها عن الدين ينطلق من سماحها أو عدم سماحها بهذه الشعائر.

2 - لقد طال الزمن على دخول القوانين الفرنسية والغربية عموماً إلى منظومة القوانين العربية في المجال الجنائي وبعض القواعد القانونية المدنية واعتاد الناس عليها فلم تعد مستغربة أو مستهجنة وربما كانت العودة إلى تطبيق قوانين الشريعة وبالأخص الجنائية أكثر استغراباً من تطبيق تلك التي هي من خارج الشريعة.

3 - إن حركة الوعي السياسي والثقافة الدينية التي قادتها الحركات الإسلامية إبان فترة المعارضة في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، خبت نارها بعد وصول هذه الحركات إلى السلطة وانشغلت بقضايا الصراع السياسي والانتخابات، وتداول الحكم والرد على الشبهات، وكل ذلك جعلها دون برنامج واضح يرتقي بالنشئ الجديد وعياً وثقافة؛ فوجد دعاة الشعائر طريقهم سالكاً إلى عواطف قسم من الشباب ومشاعرهم، في حين وجد المتطرفون ضالتهم في القسم الآخر فحولهم إلى قنابل موت ودمار ينشرونه في ربوع البلاد فكانت هذه تجربة سيئة لموضوع تطبيق الشريعة وهو ما يناقشه الباحث في فصل لاحق.

4 - إن المدة الواقعة بين 1922م (زوال الخلافة العثمانية) و2003م (سقوط النظام الدكتاتوري العراقي) و2011م سقوط النظام السياسي في مصر هي مدة النظرية وما تلا ذلك هو التطبيق وهناك فجوة دوماً بين النظرية وتطبيقها بين ما يكتب على الورق وبين ما ينفذ على أرض الواقع يشبه إلى حدّ ما في بعض الأوجه الفرق بين الطاقة التصميمية والطاقة الفعلية أو القدرة

الكهربائية النظرية حسب القوانين الرياضية وتلك القدرة في حالتها الفعلية. لقد اكتشف المنادون بنظرية تطبيق الشريعة أنهم لم يدركوا أثر الثابت والمتغير والبيئة الموضوعية وتأثير الزمان والمكان وكذا القائم على الأمر، والبيئة الموضوعية على تنفيذ النظريات.

وخلاصة المطلب أن شعار تطبيق الشريعة تحول من قضية مطلبية تستهوي قطاعات واسعة من الشباب المتدين وتعارض على أساسه أنظمة الحكم إلى وسيلة من وسائل الصراع السياسي بين الدولة والمعارضة أو بين الدول فيما بينها أو بين الأحزاب المتنافسة على السلطة وهي بهذا المقدار لازالت تشكل علامة بارزة في قراءة العلاقة بين الدين والدولة في العراق ومصر ولا يستبعد الباحث ظهور أزمات مستقبلية دستورية قانونية تأخذ بعداً شعبياً لا سيما حول نص المادة الثانية من الدستورين العراقي والمصري وهذا ما سيتناوله الباحث في مبحث لاحق.

المبحث الثاني

التأثير المتبادل بين الدين والدولة

العنصر الثاني من العناصر التي يجب تحليلها هو ذلك التأثير المتبادل بين الدين والدولة إبان كتابة الدستور في كل من العراق ومصر وقبيل كتابتهما. فبمقدار مساهم تدين المجتمع وإطاعته لمراجع الدين واندفاعه في الحضور في الانتخابات كانت مؤسسات الدولة الفتية تسخر كل إمكانياتها للظهور بالمظهر الديني، والسعي لتحقيق مطالب المتدينين بإقامة الشعائر ومشاركتهم في ذلك وتسخير إمكانيات الدولة في إبراز ذلك. سيندرج هذا المبحث تحت ثلاث مطالب: الأول في الفتوى وأثرها الانتخابي والثاني في التمثيل البرلماني للحركات الإسلامية والثالث في جدلية الدين والديمقراطية.

المطلب الأول: الفتوى وأثرها الانتخابي على المواطنين

إن الحديث عن الفتوى في العراق يقترن دوماً بالمرجعية الدينية العليا وهو مصطلح مستحدث⁽¹⁾ يعني المؤسسة الدينية أو الحوزة العلمية وقيادتها الدينية المتمثلة بالمرجع الأكثر تقليداً من أتباع مذهب أهل البيت عليه السلام. وإذا كان حديثنا عن الدستورين العراقي والمصري بعد التغيير ومدى تأثير الفتوى الدينية على صياغتهما فإن كثيراً من المتابعين يرون أن المرجعية الدينية العليا في العراق كانت واحدة من أهم الفاعلين في مجمل العملية السياسية فيه منذ عام 2003م وليس في الدستور وحده ولا زالت حتى وقت كتابة هذه السطور.

لقد اقترحت لكتابة الدستور العراقي بعد سقوط النظام الديكتاتوري وعقب تشكيل مجلس الحكم أربعة اقتراحات⁽²⁾:

(1) جودت القزويني، مصدر سابق، ص 8.

(2) منذر الفضل، مشكلات الدستور العراقي، (أربيل: دار آراس للطباعة والنشر،

2010م)، ص 56-57.

الأول: انتخاب ما بين 100 إلى 150 شخصية تقوم بمهمة كتابته.

الثاني: تعيين عدد محدد لهذه المهمة.

الثالث: الدمج بين المقترحين فتعيين البعض وانتخاب البعض الآخر (على غرار مجلس الأعيان في العهد الملكي).

الرابع: كتابة دستور مؤقت من قبل أشخاص يختارهم مجلس الحكم الذي شكله الحاكم المدني في العراق بول بريمر والمكون من 25 شخصية تمثل مجمل الطيف العراقي، وتأجيل النظر في كتابة دستور دائم إلى حين استجلاء الرأي العام المحلي في هذا الموضوع.

لقد كانت الرغبة الأمريكية هي في كتابة دستور يوافق مبادئها ورؤاها ولا يُضمن ذلك إلا باختيار أشخاص تعرف ميولهم واتجاهاتهم الفكرية والعقدية فضغطت على مجلس الحكم بهذا الاتجاه.

وحين سرى هذا الخبر بين الأوساط الشعبية تدخلت المرجعية الدينية بقوة عبر الفتوى الشهيرة وهي ما يصح أن يُطلق عليها فتوى الدستور، إذ تضمن الاستفتاء الذي وجه إلى السيد السيستاني معرفة الموقف الشرعي تعيين أشخاص لكتابة الدستور، وكان الجواب رفض هذا المقترح ووجوب انتخاب أعضاء هذا المجلس⁽¹⁾

(1) نص الفتوى كما يلي:

"بسمه تعالى

إن تلك السلطات لا تتمتع بأية صلاحية في تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور، كما لا ضمان أن يضع هذا المجلس دستوراً يطابق المصالح العليا للشعب العراقي ويعبر عن هويته الوطنية التي من ركائزها الأساس الدين الإسلامي الحنيف والقيم الاجتماعية النبيلة، فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولا بدّ أولاً من إجراء انتخابات عامة لكي يختار كل عراقي مؤهل للانتخاب من يمثل في مجلس تأسيس لكتابة الدستور، ثم يجرى التصويت العام على الدستور الذي يقرّه هذا المجلس، وعلى المؤمنين كافة المطالبة بتحقيق هذا الأمر المهم والمساهمة في إنجازه على أحسن وجه، أخذ الله تبارك وتعالى بأيدي الجميع إلى ما فيه الخير والصلاح والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته". منذر الفضل، مصدر سابق، ص 58.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن الفتوى فاجأت حتى بعض المطلعين بالشأن السياسي وخشوا أن تؤدي هذه الفتوى إلى مواجهة بين المرجعية الدينية العليا وسلطات الاحتلال وأعربوا عن تلك الخشية إلى مكتب المرجع الأعلى نفسه فأجيبوا أن المرجعية تتوقع كل الاحتمالات وانها مع الفتوى حتى النهاية⁽¹⁾.

لقد رسمت هذه الفتوى خريطة بشأن الدستور العراقي بعد سقوط النظام الديكتاتوري في العراق عام 2003م:

الأول: ويتمثل في كيفية اختيار الأشخاص الذين يكتبون الدستور وأوجب أن يكونوا منتخبين من الشعب وليس معينين فقطعت الجدل بشأن كل الاقتراحات وسارت الامور باتجاه الدستور المؤقت الذي يبين التوقيعات اللازمة لإجراء الانتخابات للجمعية التأسيسية التي ينبثق منها لجنة كتابة الدستور ثم يصار الى الاستفتاء وبالفعل كان ذلك.

والثاني: هو أن تحافظ اللجنة المختصة بكتابة الدستور على هوية الشعب العراقي الوطنية التي يشكل الدين الإسلامي الحنيف والقيم الاجتماعية النبيلة ركائزها الأساسية، فمن جانب أوكل المرجع الأعلى شأن الدستور إلى الإرادة العامة للشعب العراقي فهو من يختار ممثليه لهذا الغرض، ومن جانب آخر فإن على أولئك الممثلين أن يعبروا عن هويته الوطنية في مرحلة كتابة الدستور⁽²⁾.

إن الجدل بشأن سيادة الأمة وما ينبثق عن ذلك من كون الشعب مصدر

(1) في حديث خاص جرى بين الباحث والدكتور حسين الشهرستاني بعد صدور الفتوى، وكان الشهرستاني ممن يحظون بمكانة لدى المرجعية الدينية وشغل مواقع مهمة في الدولة العراقية بعد عام 2003م ومن المؤسسين للإئتلاف العراقي الموحد الذي دخل لانتخابات الجمعية الوطنية في 2005.

(2) حامد الخفاف، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2015م)، ص 381.

السلطات وتعارض ذلك مع أحكام الشريعة ونصوص الدين المقدسة قد أثير بشأن هذه الفتوى، إذ كيف يتم التوفيق بين جمعية تأسيسية منتخبة هي من تشرع وفق ما ترى من جانب وكيف يتم إلزامها مسبقاً بما يجب أن تكتب؟ وبتعبير آخر ما فائدة الانتخاب إذا كان المنتخب قد أُلزم بما يجب عليه أن يفكر به قبل انتخابه؟ ولنطرح السؤال بصيغة أخرى لو أن الشعب قد اختار ممثلين لا يؤمنون بوجود أية علاقة بين الدين والدولة وأبعدوا أية نصوص تشير إلى ذلك من الدستور متأثرين بدستور تركيا أو دستور فرنسا مثلاً فأين يكون موضع الفتوى؟ وكيف سيكون موقف المرجعية الدينية؟ وهل تدعو إلى إعادة الانتخابات؟

إن القراءة المتأنية لنص الفتوى تكشف عن الملاحظات التالية:

1 - إن الفتوى حين أشارت إلى الدين الإسلامي والقيم النبيلة كانت في معرض الحديث عن سلطة الاحتلال فيما اذا اختارت هي مجلس كتابة الدستور إذ سيكون الاختيار بعيداً عن عادات وتقاليد قيم المجتمع العراقي باعتبار أن سلطات الاحتلال لا تنتمي إلى هذه العادات والأعراف وهي من بيئة مختلفة تماماً عن البيئة العراقية، فلا ضمانة إذن بأن يراعوا تلك العادات والأعراف والقيم والتقاليد. إن الأصل هو الاعتراض على التعيين من قبل سلطة محتلة الذي سيؤدي إلى كتابة دستور يبتعد عن الهوية الوطنية، فإن قيل ربما كان هذا التعيين أقدر على إيجاد مجلس يتمتع بالكفاءة والوطنية وتمثيل الإرادة العامة وتجسيدها في دستور دائم ينظر إلى حاضر العراق ومستقبله بعين بصيرة، لا سيما وأنهم سيختارون عراقيين، قلنا إن المرجعية الدينية ألزمت سلطة الاحتلال بما ألزمت نفسها به وهو بناء نظام ديمقراطي والديمقراطية قائمة على الانتخاب والتعددية، وبما أن الوثيقة الدستورية هي أس النظام السياسي في كل نظام فعليها إذن أن تطبق المسار الديمقراطي في كتابة هذه الوثيقة، كما أن تجارب الأمم والشعوب قد أفرزت أموراً كثيرة منها أن سوء

الظن بنوايا المحتلين هو من أفضل الفطن، فلا ينبغي والحال هذه أن نركن إلى اختيار سلطة الاحتلال وحسن الظن فيها.

2 - إن الفتوى طلبت أولاً إجراء انتخابات عامة يعبر فيها كل مواطن عن رأيه، لانتخاب مجلس يتولى كتابة الدستور وهذا الدستور يُعرض على الشعب للاستفتاء عليه ولم تفرض على المجلس طريقة معينة بالتفكير أو أملت عليه نصوصاً خاصة. نعم انها في الفقرة الأولى من الفتوى ألمحت إلى هوية العراق الوطنية وكون الدين الإسلامي الحنيف ركيزة مهمة من ركائز هذه الهوية، وبالتالي فإن التلميح إلى رغبة المرجعية الدينية بأن تُراعى تلك الهوية أثناء كتابة الدستور لا يعني على الإطلاق أنها تُملي على المجلس صيغة معينة لكتابته.

3 - إن افتراض أن المجلس المنتخب قد يُعدّ دستوراً علمانياً أمراً بعيداً مادام هناك حرية في الاختيار ونزاهة في الانتخابات فالإرادة العامة للشعب العراقي لازالت حتى الان وفي المستقبل المنظور - برأي الباحث - شديدة الالتصاق بالهوية الدينية. وعلى فرض تحقق ذلك فإن المرجعية الدينية قد ترفض هذا الدستور وتنكره من موقعها الديني ولكنها في الوقت نفسه مستقرة سياسياً لأنها ملزمة بانتهاج المسار التعاقدية ثم تعمل وفق هذا المسار نفسه لإيصال ممثلين (نواب) يغيرون هذا الدستور (المفترض) لاحقاً⁽¹⁾.

4 - إن الحديث عن تغيير فلسفة الدساتير ومرتكزاتها الأساسية لا بد وأن يُسبق بأرهاصات وتحولات اجتماعية وسياسية تحتاج الى زمن طويل نسبياً وكما أشار الباحث في الفصل الأول من البحث إلى تغيير العادات والتقاليد الدينية وما يحتاجه ربما يكون قروناً؛ فإن الدساتير معبرة دوماً عن تلك التقاليد والقيم والمثل التي يؤمن بها أي شعب، لذا فتغيير هذه

(1) مثل هذه المقاربة حول تطبيق الشريعة انظر: عبد الله المالكي، مصدر سابق ص 143-144.

المرجعيات لا يتم بسرعة وعلى فرض أن الوثيقة الدستورية لم تتضمن الإشارة إلى ثوابت الدين واحترام هوية الشعب فإنها تصطدم في كل مرة تتجاوز فيها هذه الهوية بإرادة الشعب ومعارضته⁽¹⁾.

لقد كان بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي في العراق يعي جزءاً من هذه الحقائق لذا فقد كان من أكثر الحريصين على معرفة رأي المرجعية الدينية قبل البدء بخطوات كتابة الدستور⁽²⁾. لقد ظلت المرجعية الدينية في النجف الأشرف مشكلةً تؤرق الحاكم المدني قبل وأثناء وبعد كتابة الدستور وكان يستعين بالأمم المتحدة للتوسط ومعرفة آراءها في مختلف القضايا الملحة وعلى رأسها الدستور الدائم⁽³⁾.

لم تكف المرجعية الدينية بهذه الفتوى بل سبقتها في التنبيه على ذات القضية فقد صدرت فتوى أخرى مشابهة وأتبعها كذلك بعدة فتاوى تحمل ذات المدلول وهو وجوب أن يكون المجلس التأسيسي الذي يعد الدستور منتخباً وإن هذا المجلس هو من يكتب الدستور ويختار شكل الحكم (لقد وجه مراسل وكالة أسوشيتد برس سؤالاً إلى سماحة السيد السيستاني جاء فيه: ماهي الحكومة التي تريدون في عراق مابعد صدام حسين و كيف يتم تشكيلها؟ وهل ستلعبون دوراً فيها؟ فأجاب سماحته بالنص التالي: "شكل نظام الحكم في العراق يحدده الشعب العراقي وآلية ذلك أن تجري انتخابات عامة لكي يختار كل عراقي من يمثله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور ثم يطرح الدستور الذي يقره هذا المجلس على الشعب للتصويت، والمرجعية لا تمارس دوراً في السلطة والحكم"⁽⁴⁾، وبعد أيام وجهت صحيفة لوس

(1) المصدر نفسه، ص 146.

(2) منذر الفضل، مصدر سابق، ص 57.

(3) بول بريمر، عام قضيته في العراق، ترجمة عمر الايوبي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006)، ص 364.

(4) حامد الخفاف، مصدر سابق، النص رقم 7، ص 22.

انجلوس تايمز سؤلاً الى سماحته جاء فيه: "ماهو رأي سماحتكم بالخطة الحالية، وهل بالإمكان انتظار النتائج دون الأخذ بنظر الاعتبار الآلية المتبعة؟" يعني بسؤاله إمكانية استبدال آلية الانتخابات بأخرى في كتابة الدستور فكان جواب سماحته: "لا بدليل عن آلية الانتخابات الحرة المباشرة في اختيار أعضاء مجلس الحكم"⁽¹⁾.

لا شك أن موضوع الدين وموقعه في الدستور كان قضية رئيسة ومحل جدل كبير بين أطراف الحكم فما بين معارضين لأن يكون للدين أي دور في التشريعات وبين من يريده أن يكون حاكماً على كل القوانين. يقول منذر الفضل وهو أحد أعضاء لجنة كتابة الدستور الدائم لعام 2005م ومن المواكبين على اعداده منذ مؤتمر لندن عام 2002م: "وكانت قضية كتابة الدستور عبارة عن معركة علنية وخفية بين القوى الوطنية العراقية التي ناضلت طويلاً ضد النظام الديكتاتوري وداخل الإدارة الأمريكية ومنها إدارة بريمر ورجال الدين الشيعة في مرجعية النجف وفي المقدمة السيد السيستاني، فضلاً عن تدخل من الامم المتحدة وجامعة الدول العربية. وكان صراعاً يدور محوره حول شكل الدولة ونظامها السياسي والخوف من بناء دولة مذهبية على غرار ايران أو دولة تدعي العلمانية بفعل وجود حزب البعث والفكر العروبي المتطرف"⁽²⁾.

لقد لمس الباحث أن هناك تفاوتاً في طريقة تفكير قادة الأحزاب الإسلامية المشاركة في الحكم وبين المرجعية الدينية في النجف الأشرف بخصوص موقع الإسلام في الدستور وشكل الدولة وذلك الاختلاف ناتج من الموقع الأبوي للمرجعية حيناً ومن سعة الأفق وبعد النظر والاطلاع الواسع ومزايا أخرى تمتلكها المرجعية ولم تمتلكها تلك الأحزاب حيناً آخر.

(1) المصدر نفسه، النص رقم 17، ص 40.

(2) منذر الفضل، مصدر سابق، ص 56.

ولعل من أبرز علامات هذا التفاوت هو رؤية الطرفين بشأن تطبيق الشريعة الإسلامية ونوع الدولة (دينية أم مدنية)، فبينما كانت المرجعية تجيب في كل مرة يوجه لها السؤال حول شكل النظام السياسي الذي تريده في العراق كانت تجيب بأن ذلك ما يحدده الشعب عبر انتخابات حرة ونزيهة لمجلس دستوري وقد ذكرت ذلك عبر سنة كاملة ما بين (2004 و2005م) ما يقارب ست عشرة مرة⁽¹⁾. وحين سئلت أكثر من مرة هل تنوي إقامة حكومة دينية على غرار ولاية الفقيه أجابت بكل اطمئنان بلا، وحين سئلت فيما إذا كانت تحبذ مشاركة رجال الدين بالحكم أجابت بالنفي بل حذت لهم الارشاد والتوجيه والابتعاد عن الإدارة⁽²⁾. في حين تعجل أعضاء مجلس الحكم وقبل إجراء أي انتخابات وحتى قبل إقرار قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية بمحاولة تطبيق الشريعة فأصدروا القرار رقم (137) عندما كان السيد عبد العزيز الحكيم رئيساً له والمتضمن تطبيق الشريعة الإسلامية وكل حسب مذهبه في العراق وذلك بشأن الزواج والطلاق والعدة والمهور والتفريق الشرعي والنسب والحضانة والارث والوصية والايضاء والوقف، وإلغاء كل القوانين والقرارات والتعليمات التي تتعارض مع ذلك. لقد اتُخذ هذا القرار في 29/12/2003 واعتراض عليه عدد من أعضاء مجلس الحكم والحاكم المدني في العراق بول بريمر⁽³⁾، فلم تتدخل المرجعية لتمريره ولا حتى التشجيع عليه وتركت ذلك لأعضاء مجلس الحكم وعملية التصويت فيه فعقد المجلس اجتماعاً آخر وتم التصويت على الغائه ومن قبل مجلس الحكم نفسه في 27/2/2004 علماً أن الحاكم المدني أوقف العمل بموجبه في المدة المحصورة بين إصداره والغائه وفق الصلاحيات المخولة له، وما يؤكد عدم حماس

(1) حامد الخفاف، مصدر سابق، النصوص 7، 24، 27، 29، 20، 22، 23، 24،

25، 26، 27، 32، 33، 39، 40، 42.

(2) النصوص الصادرة عن السيد السيستاني، مصدر سابق، النص رقم 22، ص 47.

(3) بول بريمر، مصدر سابق، ص 368.

المرجعية الدينية لهذا القرار - أي قرار تطبيق الشريعة الإسلامية في المحاكم العراقية وكل حسب مذهبه - أنه وحتى بعد أن كُتب الدستور الدائم وثبتت المادة (41) منه المتضمنة هذا الغرض حاول أحد الأحزاب الإسلامية في 2013م أن يمرر قانون القضاء الجعفري وقانون الأحوال الشخصية الجعفري⁽¹⁾ وقدمهما لمجلس الوزراء وصادق عليهما، ولم تتدخل المرجعية الدينية العليا تأييداً أو اعتراضاً بل تركت الأمر لمجلس النواب، وبالتالي ظل في أدراج مجلس النواب بعد أن أثيرت حوله ضجة إعلامية كبيرة سيّما وإن البلاد تشهد احتقانات عدة ومنها الاحتقان الطائفي، ثم أعيدت المحاولة ثانية في عام 2017م ولكن هذه المرة بمسمى آخر وهو تعديل قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 واتخذت المرجعية ذات الموقف فلم تشجع ولم ترفض، فقريء قراءة واحدة ولم يصوت عليه حتى الآن⁽²⁾ ولا يتوقع الباحث مروره أيضاً.

لقد كانت المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف ولا زالت حريصةً أشد الحرص على أن تكون مواد الدستور وكل التشريعات والقوانين نابعة من رضا الشعب وقناعاته حتى أنها أجابت في ذات مرة عندما سُئلت من مجلة بولندا الأسبوعية فيما إذا كانت ترغب بإقامة حكومة إسلامية في العراق فكان الجواب كالتالي: "نرغب فيما نرغب به أكثرية الشعب العراقي فليُفسح المجال لهم ليختاروا"⁽³⁾.

لقد ظل الدين محركاً رئيسياً في مرحلة الإعداد للدستور ففي الوقت

(1) أعد القانونين حسن الشمري وزير العدل في حينها وهو من حزب الفضيلة الإسلامي انظر موقع البديل العراقي على الانترنت على الرابط التالي في 29 / 1 / 2018: <http://www.albadeeliraq.com/node/772>

(2) انظر الموقع الالكتروني للبرلمان العراقي في 28 / 1 / 2018 وعلى الرابط: <http://ar.parliament.iq/2027/09/24/%d9%85%d8%ad%d8%b6>.

(3) حامد الخفاف، النصوص الصادرة من السيد السيستاني في المسألة العراقية، مصدر سابق، ص 72، النص رقم 36.

الذي أعلنت مرجعية النجف وجوب إجراء انتخابات لجمعية تأسيسية تتولى كتابته كانت هناك جهود حثيثة لكتابة دستور المرحلة الانتقالية الذي يطلق عليه بريمر في مذكراته بـ (القانون الإداري الانتقالي)⁽¹⁾ وكان أكثر الجدل منصباً على دور الإسلام وما هي الصياغة التي ترضي جميع الأطراف ففي حين كان الإسلاميون يصرون على أن تكون الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع كانت هناك اعتراضات قوية على هذا النص باعتبار أن أُل التعريف ستجعل من الشريعة مصدراً وحيداً وهذا ما رفضه الأكراد وبعض السنة العرب والعلمانيون الشيعة وقبلوا أن تكون الشريعة مصدراً للتشريع. لقد استغرقت المادة السابعة من هذا القانون سجلات ومراجعات طويلة كانت المرجعية الدينية طرفاً رئيسياً يتم مراجعته فيها كما يروي بريمر ذلك في مذكراته⁽²⁾.

لقد وفر هذا الجدل على لجنة صياغة الدستور الدائم بعد عام تقريباً وقتاً ثميناً إذ جاء نص المادة الثانية منه مطابقاً من حيث المضمون للمادة السابعة من قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية (نصت المادة السابعة من قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية على ما يلي: الإسلام دين الدولة الرسمي ويعد مصدراً من مصادر التشريع ولا يجوز سن قانون خلال المرحلة الانتقالية يتعارض مع ثوابت الإسلام المجمع عليها ولا مع مبادئ الديمقراطية والحقوق الواردة في الباب الثاني من هذا القانون، ويحترم هذا القانون الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسات الدينية⁽³⁾).

وفي الوقت الذي كان فيه للدين والفتاوى دوراً بارزاً في كتابة الدستور العراقي والاعداد له بشكل جيد كان الدين في الطرف الآخر من البلاد سبباً

(1) بول بريمر، عام قضيته في العراق، مصدر سابق، ص 372.

(2) المصدر نفسه، ص 373.

(3) المادة السابعة من قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية وحسب ما منشور على موقع مجلس القضاء الأعلى العراقي على الرابط: <https://iraqja.iq/view.78/>.

في مقاطعة انتخابات الجمعية الوطنية التأسيسية المكلفة أساساً لكتابة دستور دائم للعراق، فقد افترى حارث الضاري رئيس هيئة علماء المسلمين في حينها وعدد آخر من رجال الدين في محافظات الانبار وصلاح الدين والموصل بمقاطعة العملية السياسية وعدم الذهاب الى الانتخابات وقد برروا ذلك بحجج كثيرة تستند فيما تستند عليه وجود قوات الاحتلال، وهو موقف لامهم عليه الكثيرون وربما ندم عليه الكثيرون أيضاً ممن اتبعوه وعرفوا نتائجه السلبية التي ما تزال قائمة حتى الان⁽¹⁾.

لم يقتصر دور المرجعية الدينية في العراق حول النصوص الواجب تثبيتها في الدستور بل إنه ساهم في تشجيع الناس على الذهاب الى الانتخابات مما أسهم في مشاركة واسعة ووصول الحركات الإسلامية في العراق الى البرلمان وبتمثيل عالٍ نسبياً وسيتم الحديث عن ذلك في مطلب لاحق.

أما في مصر فلم يشارك قطاع واسع من جماعة الإخوان المسلمين في التظاهرات إلا في أيامها الأخيرة في حين كان التيار السلفي يُنظر لعدم الخروج على ولي الأمر والتنديد بالعمل الحزبي والتحذير من عواقب الديمقراطية، لكن وبعد انتصار ثورة كانون الثاني (يناير) لم يجد هذا التيار من مبرر لدخول العمل السياسي في بادئ الأمر إلا صيانة الدستور والمحافظة عليه من التلاعب ولا سيما المادة الثانية منه، كونها الضامن الرئيسي لعدم الخروج على الشريعة الإسلامية، فمذ شكل المجلس العسكري لجنة لصياغة التعديلات على الدستور تحرك التيار الديني عموماً والسلفي بشكل خاص على الساحة السياسية والإعلامية وشحنوا الأجواء بالخطابات الدينية التي تحذر المصريين من مغبة عدم التصويت على تلك التعديلات لأن ذلك يعني نجاح التيار العلماني بكتابة دستور يلغي المادة الثانية وستفقد مصر هويتها وتاريخها

(1) رشيد الخيون، الإسلام السياسي بالعراق، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011م)، ج2، ص198.

وانتماءها الإسلامي وستغرق البلاد في بحر الزندقة والتجديف والفسق والفجور وعبر السلفيون عن إنهم يخوضون معركة موت أو حياة لدين الله وان المسلمين بين خيارَي أن يكونوا أو لا يكونوا وتوالت لقاءات شيوخ الدعوة السلفية في القنوات الفضائية محذرين ومنذرين من التصويت بـ (لا) للتعديلات فكان لهم ما أرادوا ولم يحققوا الفوز بالاستفتاء فحسب بل حققوا فوزاً كاسحاً إذ بلغت نسبة المصوتين بنعم للتعديلات 77%⁽¹⁾.

إن استجابة الجيش لجماعة الإخوان ومن معهم من السلفيين في قضية التعديل لم تأت من فراغ، بل جاءت نتيجة قراءة متأنية لمشهد الثورة والقوى المؤثرة فيه ومن خبرة طويلة بصراع الجيش وجماعة الإخوان ونتيجة لمشاركات ثقافية واجتماعية بينهما⁽²⁾:

1 - إن الجيش المصري يختلف في ثقافته وطريقة تفكيره وجذور نشأته عن الجيش التركي مثلاً حامى النظام العلماني في تركيا (أو هكذا كان حتى وقت قريب) فأفراده والكثير من قواده ينتمون إلى أسر محافظة على قدر معتد به من التدين والحشمة والعفة وتكاد تتشابه أحياناً كثيرة مع أسر المنتمين إلى جماعة الإخوان وكلاهما يشكلون الطبقة الوسطى من المجتمع.

2 - إن تنظيم الجيش وتنظيم الإخوان كلاهما يدرك قوة الآخر وحجمه فلكليهما امتدادات استخبارية في عموم مصر تمكنهم من معرفة بعضهم البعض لذا حرص الطرفان على عدم اتخاذ أية قرارات من شأنها أن تؤدي إلى انزلاق البلاد إلى العنف والفوضى، لا سيما وأن هناك فراغاً سياسياً كبيراً تركه تنحي حسني مبارك عن السلطة بعد ثلاثين عاماً من الحكم. فبدلاً من استخدام القوة كان التلويح باستخدامها فهي للردع المتبادل كي لا يقع المحذور، فجماعة

(1) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 104-106.

(2) فؤاد السعيد وآخرون، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد، (د.م: الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية، 2013)، ص 90-91.

الإخوان ومعها السلفيون يسيرون التظاهرات المليونية ملوحين بقدرتهم على تهيج الشارع واستثارتهم بخطاباتهم الدينية وفتاويهم الجهادية، والجيش يلوح بقوته ويستخدمها بشكل محدود، ولو كانت تلك التظاهرات لشباب الثورة لفلت الزمام واندلع العنف ومن هنا الفارق الذي يدفع الجيش نحو الإخوان.

3 - لتنظيم الجيش وتنظيم الإخوان هيكل هرمي، ومركز قرار، وانضباط عالي المستوى من القواعد لا يسبب أي ردود فعل غير محسوبة في حال اتخاذ قرارات صعبة ومصيرية من القيادة بشأن الاتفاق بينهما أو أي قرار آخر.

هذه الأسباب دعت الجيش أن يكون قريباً من الإخوان في مدة ما بعد الثورة وأن يسوق التعديلات الدستورية بما يرضي التيار الديني من جماعة الإخوان والسلفيين، وأن يسمح بهذا القدر الكبير من الحرية والتجمعات الصاخبة لهم التي تدعو لتأييد التعديلات لأن رفضها يعني مجيء العلمانيين للسلطة.

لقد صدرت العديد من الفتاوى الدينية التي اعتبرت التصويت بنعم للتعديلات الدستورية "واجباً دينياً" وشبه بعض الدعاة السلفيين أجر من يذهب للاستفتاء على التعديلات، ويقول نعم بأجر من يغزو في سبيل الله فسمى يوم الاقتراع بـ "غزوة الصناديق"، وكم حاولت قوى اليسار والليبرالية أن تحد من تأثير هذه الفتاوى فلم تستطع فاكسح الإسلاميون الساحة وكانت نسبة المصوتين بنعم 77%⁽¹⁾ من مجموع المصوتين؛ مما عدّه التيار الديني انجازاً وانتصاراً يستحق التباهي والافتخار، وقد شكل هذا الفوز أيضاً بدايةً لتحقيق الأغلبية في انتخابات البرلمان الذي سيكتب الدستور الدائم⁽²⁾.

(1) انظر: محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 104؛ وانظر أيضاً: حسن نافعة، مصدر سابق، ص 40.

(2) حسن نافعة، مصدر سابق، ص 40.

ومن المفيد الوقوف على أسباب هذا التحول في موازين القوى وميلها كل هذا الميل لصالح التيار الديني حتى باتت الفتوى والخطاب الديني يحتل الصدارة في الشارع المصري بعد الثورة، رغم أن الداعين الى الثورة هم الشباب المتأثرين بالأفكار الليبرالية، وحتى بعد اشتراك التيار الديني في التظاهرات التي سبقت الثورة فقد كان الانسجام والتوافق بين كل التيارات في ساحة التحرير أمر يبعث على الإعجاب والتعجب في آن، ففي ذات الوقت ونفس المكان كانت الجموع تقيم صلاة الغائب على أرواح الشهداء الذين سقطوا في الثورة، ومن بعدها يقام القداس وكان المسلمون يحمون المسيحيين والمسيحيون يحمون المسلمين خشية غدر القوات الأمنية، في مشهد وحدوي نادر⁽¹⁾؛ ولكن بعد نجاح الثورة بأسابيع معدودة صار الصراع المجتمعي على أشده بين التيارين الديني والعلماني، أو الإسلامي والمسيحي، متخذاً من التعديلات الدستورية سبباً لهذا الانقسام، فكيف نفسر هذا التغير السريع في المواقف؟ يمكن الإجابة على ذلك بالنقاط التالية⁽²⁾:

1 - لقد ظلت حركة الإخوان المسلمين عقوداً من الزمن في صراع مع السلطة مرةً تدينها ومرةً تبعتها حسب حاجة الحاكم وإدارته لكفة التوازنات دون أن يُعترف بها بشكل رسمي وقد عانت الحركة طوال تلك العقود من طغيان السلطات المتعاقبة وضغطها المستمر⁽³⁾ وكلما زاد الضغط كانت نسبة التعاطف معها أكثر، وكان التصاقها بالدين أكثر أيضاً، فالحركات المقموعة بقدر ما تحظى بالتعاطف الشعبي فإنها تسعى للتماهي مع هوية المجتمع. وفي

(1) خليل العناني، دور الدين في المجال العام بعد الثورة المصرية 25 يناير، (الدوحة: المركز العربي للدراسات والأبحاث، 2012، ص11.

(2) خليل العناني، مصدر سابق، ص12-16.

(3) لمزيد من التفصيل حول تنظيم الاخوان وعملهم وتعامل السلطة معه انظر: يوسف القرضاوي، الاخوان المسلمون سبعون عاماً في الدعوة والتربية والجهاد، (القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، 2013م)، ط7.

حالة الإخوان فإنهم يعتبرون الإسلام هويتهم، وهي هوية الشعب المصري أيضاً؛ فلا غرابة أن يعلنوا بعد أن توفرت لهم حرية التعبير إبان الثورة وبعدها، أن تتفجر تلك الهوية المقموعة، وأن تطفح تلك الشعارات التي ظلت حبيسة الورق والنشرات السرية والمجالس المغلقة. وحينما يعبر التيار الديني بهذا الشكل الصاحب عن هويته فلا بد والحال هذه أن تكون هناك ردات فعل غاضبة أو متعصبة أحياناً من جماعات أخرى كالأقباط والعلمانيين والليبراليين والقوميين، وهنا تبدأ عملية الاستقطاب.

2 - إن الأنظمة السابقة في مصر بل وفي معظم الدول العربية لم تلامس المشاكل الفكرية والسياسية التي يعاني منها المجتمع بشكل جدي، بسبب غياب الديمقراطية ولم تسمح بطرحها بشكل علني؛ لأنها تخشى أن يكون النقاش حولها مقدمةً للطعن بالنظام، أو المطالبة بالإصلاح أو التغيير أو وسيلة من وسائل المعارضة للقدح بالحكومة؛ فقضايا مثل علاقة الدين بالدولة، أو الحريات السياسية، أو ظاهرة ختان النساء، أو شكل الدولة، أو طبيعة النظام الأفضل برلماني أم رئاسي أم مختلط.... الخ مثل هذه القضايا ممنوعة من البحث في المجال العام وطيلة عقود، لذا فاستعارة المجال الديني للتعبير عن هذه القضايا بعد أن حرموا من التعبير عنها في مجالها الطبيعي وهو المجال السياسي⁽¹⁾؛ فإن طرحها لأول مرة سيؤدي إلى الاستقطاب والتشنج، وهذا ما كان، فرغم أن المادة الثانية من الدستور موجودة منذ العام 1971م، وعدلها الرئيس المصري أنور السادات في 1980م، ورغم أن التعديلات الدستورية التي أعلن المجلس العسكري عن نيته إجرائها بعد الثورة لم تُضف شيئاً إلى هذه المادة أو تُنقص منها، إلا أن إثارتها جعلت منها قضية دينية تحدد هوية الدولة ومستقبل الشعب المصري وانها الفاصل بين أن تكون هناك

(1) عبد الاله بلقزيز، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001م)، ص 10.

هوية لمصر أو لا تكون، وأصبحت المادة المفضلة لوسائل الإعلام وبرامج الحوارات.

3 - إن الهدف الكبير الذي كان يجمع الفرقاء من اليسار واليمين هو إزاحة الرئيس حسني مبارك الذي تمرس وتمترس بالحكم طيلة ثلاثة عقود، وإن إزاحته تحدّد يستدعي توحيد الرؤى والمشاريع وتأجيل الخلافات ووضعها جانباً، أما وقد تحقق هذا الهدف، وسقط النظام فلا بد أن تبين الاختلافات وتبرز الهويات⁽¹⁾، وبما أن الجماهير لازالت تحمل فطرتها النقية وحبها الاجتماع، وتتوسل بحسن الظن وصدق النية تجاه بعضهم البعض فلا بد للسياسيين أن يثيروهم، ويحركوا غرائزهم ليصطفوا مع أحزابهم وكياناتهم فكانت وسيلة التعديلات الدستورية من أفضل الوسائل لتحقيق ذلك، وخير ما يستخدم هو الدين الضارب في جذور المجتمع.

4 - منذ انتهاء الحكم الملكي عام 1953م ومجيء الحكم الجمهوري تحول الدين شيئاً فشيئاً إلى مؤسسة رسمية تعمل تحت إدارة الدولة وسياستها. فشيخ الأزهر يؤدي وظيفة حكومية بقدر ما، والفتاوى تنطلق في أكثر الأحيان من حاجة الدولة، أو ما توحيه الدولة لعلماء الدين، وبتعبير آخر ظل الدين لعقود تابعاً للدولة⁽²⁾، وحين جاءت الثورة، انقلب الوضع تماماً وانطلقت فتاوى العلماء دون خوف أو وجل من حاكم أو محاكمة، وفي شتى الموارد، وكان للدستور - باعتباره الشأن الأهم - النصيب الأوفر من هذه الفتاوى

(1) طارق البشري، ثورة 25 يناير والصراع حول السلطة، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2014م)، ص 20.

(2) استخدمت السلطات بعد سقوط الدولة العثمانية أساليب في التعامل مع الدين، الأول استتباعي استلحافي لتوظيف الدين وتحويله إلى دين رسمي يلحق بالدولة ومؤسساتها وهذا ما عملت به مصر والثاني إقصائي تهميشي استعدادي وهذا ما عملت به تونس وتركيا، لمزيد من التفصيل انظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 49 وما بعدها.

والخطابات خارج مؤسسات الدولة الرسمية بل في سماء الحرية الجديدة وغياب الرقيب المُخيف.

ويرى بعض الكتاب أسباباً أخرى لصعود التيار الديني في مجمل ثورات الربيع العربي ومنها مصر، أدت ومنذ ثلاثة عقود تقريباً إلى طغيان هذا التيار على الساحة وتراجع التيار غير الإسلامي (الليبراليين، والقوميين، واليساريين) في الساحة العربية ومن هذه الأسباب الخبرة التنظيمية والتعبوية للأحزاب والحركات الإسلامية، واضمحلال نفوذ قوى اليسار والقوى المدنية، والاختفاء التي ارتكبتها القوى المدنية أثناء الثورة وبعدها، والتجربة السيئة للعلمانية في الحكم فلا تنمية سياسية ولا تنمية اقتصادية ولا مناصرة لقضايا الأمة الحقيقية، هذا طبعاً إضافةً إلى ماتم ذكره من استبداد ومظلومية وتهميش واقصاء لهذه الحركات⁽¹⁾.

وخلاصة المطلب أن التأثير الديني الإفتائي كان له الدور الأبرز في صياغات الدستور عبر سبيلين: الأول هو الحشد الجماهيري المعنوي الذي لوح بأنه لن يقبل أي تنازل عن الهوية الوطنية المرتكزة على الإسلام، هذا التلويح بقي شاخصاً بذهن المشرعين الدستوريين وهم يكتبون الدستور، فحرصوا على تلبية المطالب كون الدستور وثيقة مطلبية قانونية تنبع من واقع اجتماعي سياسي مُعاش وإن كان البعض منهم غير مؤمن بذلك. أما السبيل الثاني فهو التشجيع على الحضور الواسع في انتخابات المجلس التأسيسي في العراق ومصر مما أسهم في فوز المرشحين ذوي الميول الإسلامية وهذا ما يتناوله الباحث في المطلب القادم.

(1) لمزيد من التفصيل انظر: عبد الاله بلقزيز، لماذا تغلب الطابع الديني على أحداث الربيع العربي، التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية، (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2014)، ص 154-163.

المطلب الثاني: التمثيل البرلماني للحركات الإسلامية.

قَبِلَ الإسلاميون في العراق ومصر اللعبة الديمقراطية، وركبوا آلياتها في الحكم، وأحكموا تنظيماتهم، واستعملوا وسائل الإثارة مع جماهيرهم، ففضلاً عن الفتاوى التي صدرت بشأن الانتخابات وضرورة المشاركة فيها وما لها من تأثير كان هناك التذكير بممارسات الأنظمة السابقة والتلويح بصور الشهداء الذين ضحوا بدمائهم من أجل هذا اليوم. لقد كانت الانتخابات واحدة من التحديات التي واجهتها الحركات الإسلامية في العراق ومصر ونجحت في اجتيازها بعد التغيير الذي حصل في 2003، 2011م.

في العراق كانت معارك الدستور قد سبقت انتخابات الجمعية الوطنية (التأسيسية) في 30/ كانون الثاني (يناير)/ 2005م وذلك إبان كتابة قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية الذي صوت عليه مجلس الحكم في 8/ آذار (مارس)/ 2004م وكان - كما أسلف الباحث - للمرجعية الدينية أكبر الأثر في صياغته، فقد تمت متابعته مادة بعد مادة حتى أن الأيام الأخيرة قبيل التوقيع عليه كانت ساخنة بمراجعات بعض أعضاء مجلس الحكم للمرجعية الدينية حول اعتراضها على نص المادة (61) الفقرة (ج) منه⁽¹⁾ التي وضعها الأكراد إذ اعتبرتها المرجعية الدينية بمثابة حق النقض على دستور البلاد الدائم المزمع عرضه على الاستفتاء في عام 2005م. ولم يوافق أعضاء مجلس الحكم من الشيعة على هذه المادة إلا بعد شد وجذب⁽²⁾.

لقد حدد هذا الدستور (المؤقت) التوقيتات الخاصة بانتخابات الجمعية الوطنية وتاريخ إنجاز كتابة الدستور الدائم والاستفتاء عليه وإجراء انتخابات

(1) تنص المادة (61) على ما يلي: يكون الإستفتاء العام ناجحاً ومسودة الدستور مصادقاً عليها عند موافقة أكثرية الناخبين في العراق وإذا لم يرفضها ثلثا الناخبين في ثلاث محافظات أو أكثر. قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية المنشور على موقع مجلس القضاء الأعلى، مصدر سابق.

(2) بول بريمر، مصدر سابق، ص 387.

عامة لاختيار أعضاء مجلس النواب الذي تنبثق منه حكومة دائمة بصلاحيات كاملة⁽¹⁾.

لقد أدى الدين والمرجعية الدينية دوراً بارزاً في مجمل حياة العراقيين بعد 2003م وشكّلت التجمعات الدينية المليونية لحضور وتأدية الشعائر الحسينية زخماً تعبويّاً هائلاً للأحزاب والحركات الإسلامية وساحة ساخنة لنشر فتاوى ونصائح المرجعية الدينية.

إن تذوق طعم الحرية في إقامة هذه الشعائر بعد عقود من المنع والقهر بعث الحماس والعزة والاحساس بقيمة الذات لدى أصحابها من جانب، كما أن خلو الساحة من أحزاب غير دينية فاعلة ومتهيكلة ومتجذرة شعبياً يسّر عملية الانقياد للتيار الديني بمختلف توجهاته، وكان نصيب المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف هو الأوفر.

لم يُغَرِّ هذا الانقياد والتمظهر الديني الواسع، والحضور المليوني، وحرص جميع الأحزاب الإسلامية على الإعلان أنهم طوع بنان المرجعية الدينية وتوجيهاتها، وتعاقب المسؤولين وتهافتهم على زيارة النجف الأشرف، لم يغيرها كل ذلك؛ لأنّ تتدخل في التفاصيل السياسية وإدارة الدولة وإنها تمتنت على كل علماء الدين أن يبتعدوا عن ذلك⁽²⁾، إلا أنها ركزت على قضايا جوهرية أساسية يمكن عدها أسس البناء الديمقراطي أو المدني للدولة العراقية الجديدة، ولعل من أبرز هذه القضايا الدستور، فبعد الفتوى التي أشرنا إليها في المطلب السابق جاء العمل لقيام انتخابات نزيهة ووصول عناصر وطنية مخلصّة تحمل الصبغة الدينية وتلبي الحاجات الأساسية للشعب وتعكس الهوية التي يحملها وقد عملت المرجعية الدينية على ذلك عبر المحاور التالية:

(1) انظر المواد: 2/ب/2، 60/أ، د، هـ، و من قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية.

(2) انظر على سبيل المثال: حامد الخفاف، مصدر سابق، ص32، النص رقم 13.

أولاً: تشكيل الائتلاف العراقي الموحد

رغم أنه لا دليل مادي مكتوب على أن المرجعية الدينية أمرت بتشكيل هذا الكيان السياسي الذي انبثق في 8/12/2004 قبيل انتخابات الجمعية الوطنية المكلفة بكتابة الدستور، إلا أن التلميحات التي صدرت بعد تشكيله توحى بذلك كرفع صور السيد السيستاني، ودعوة الوكلاء على أن هذه القائمة تمثل قائمة المرجعية وما تسرب من من أن نجل السيد السيستاني السيد محمد رضا قد قال بأن هذا الائتلاف ينبغي أن يكون أداة الشيعة في هذه الانتخابات والانتخابات القادمة⁽¹⁾. وقد عدّ البعض دعم المرجعية الدينية لهذا الكيان الذي لم يتجاوز في بنيته وأعضائه الطائفة الشيعية تجديراً لمبدأ المحاصصة المقيّنة التي بدأها الاحتلال في طريقة تشكيل مجلس الحكم، ودعوة غير مباشرة للأطراف الأخرى بأن تتمحور طائفيًا وقومياً، وأساساً للتخندقات السياسية الطائفية اللاحقة⁽²⁾. وإذا كانت مرجعية السيد السيستاني أعلنت في أكثر مرة بأنها لا تتبنى فقهيًا مبدأ ولاية الفقيه⁽³⁾، فإنها قبالة ذلك قد بيّنت أنها تتدخل في المسائل ذات الشأن العام⁽⁴⁾. إن الدعوة إلى تشكيل كيان سياسي يخوض الانتخابات وفق القانون لتحقيق مصلحة عليا للوطن والمواطنين وهو كتابة دستور يعبر عن آمال وتطلعات الشعب العراقي ويؤكد على هويته قضية مهمة لا تعفي المرجع الأعلى الذي يؤمن حسب مبتناه الفقهي أن له ولاية محدودة في هذا الجانب، لاتعفيه من التدخل. بقي أن نقول أن شبهة ترسيخ المحاصصة والتأسيس للطائفية السياسية يمكن الرد عليها - من وجهة نظر الباحث - بما يلي:

-
- (1) رشيد خيون، 100 عام من الإسلام السياسي بـ العراق، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، ط1، ص128، 133.
 - (2) المصدر نفسه، ص135.
 - (3) حامد الخفاف، مصدر سابق، ص47، النص رقم 22.
 - (4) المصدر نفسه، ص52، النص رقم 24.

1 - إن مَن بدأ الطائفية في العراق ليس تشكيل الائتلاف العراقي الموحد، وإن الطائفية بدأت منذ تشكيل الدولة العراقية الحديثة عام 1921م ولعل ممارسات الحكم الملكي وطريقة اختيار الوزراء ونسبة تمثيل الشيعة في الحكومات العراقية المتعاقبة⁽¹⁾، وتكرس هذا أكثر بعد الجمهورية الثانية عام 1963م، إذ أوغل البعثيون الذين يدعون العلمانية (حياد الدولة اتجاه الأديان) بالطائفية، وهذا ما لا يخفى على كل متابع سياسي في حينه.

2 - إن الأعمال الإرهابية الوحشية الفضيعة التي قامت بها القاعدة وراح ضحيتها الآلاف من الشيعة ولا سيما تلك التي استهدفت الكاظمية وكربلاء وسامراء وطرق الزائرين هي من عمقت الانقسام المجتمعي والتخندق الطائفي وعن سبق إصرار من قبل القاعدة ووريثتها في الإجرام "داعش"⁽²⁾، ولولا وصايا التهذئة من المرجعية الدينية العليا لعمّ الاضطراب والفوضى وخسر العراق دماءً غزيرة ولسنين طوال.

3 - إن هناك فرقاً كبيراً بين أن تطالب المكونات الدينية بحقوقها وحرية ممارسة شعائرها تحت ظل الدستور والقانون ومن دون المساس بحقوق الآخرين بعد أن تعرضت للقمع والاضطهاد عقوداً من الزمن، وبين أن تسعى لكي تتسلط على باقي المكونات مستخدمةً السلطة كوسيلة من وسائل الإكراه، وما أرائته المرجعية الدينية هو الأول، وهو حري بالاحترام والتقدير لأنه

(1) يقول حنا بطاطو ما نصه: "فقبل سنة 1947م لم يكن شيعي واحد قد وصل إلى منصب رئاسة الوزراء وبين سنتي 1947م و1958م وصل أربعة من الشيعة إلى هذا المنصب ومع ذلك فلم يكن للشيعة أبداً وزن تقديري على المستوى الحكومي" ويضيف أنه من من مجموع 575 منصباً وزارياً منذ عام 1921م وحتى سقوط الملكية عام 1958م لم يتبوأ الشيعة سوى 159 منصباً وزارياً فقط أي بنسبة 27,7%. حنا بطاطو، العراق الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م)، ط2، ص68-69.

(2) عبد الباري عطوان، مصدر سابق، ص78.

يدعو لبناء دولة مدنية تحترم جميع مواطنيها دون تمييز، أما إذا انحرف هذا أو ذاك عن ذلك الهدف وتلك النية فالوزر عليه وليس على المرجعية الدينية. وقد بينت المرجعية ذلك في نص واضح وصريح إذ قالت: "أما ما يريده الشيعة فهو لا يختلف عما يريده سائر أبناء الشعب العراقي من استيفاء حقوقهم بعيداً عن أي لون من ألوان الطائفية،"⁽¹⁾.

4 - صحيح أن انتخابات الجمعية الوطنية جرت تحت ظل عدّ العراق دائرة انتخابية واحدة وصحيح أن هناك قائمة ضمت في عضويتها عدة مكونات وحقت نتائج جيدة⁽²⁾ ولكن الأصح أيضاً أن هناك مشكلة وهي تعرّض مكون بعينه إلى مآسٍ ومذابح تُدمي القلوب، ولا يمكن تجاوز كل تلك المحن والعبور عليها تحت ذريعة الحس الوطني، ونسيان الماضي دون أن تكون هناك ضمانات لعدم عودة تلك المآسي من جديد، وإن من وحد هذا المكون - رغم اختلافاته الكثيرة - في ذلك المقطع الزمني والدخول في قائمة واحدة ليس رغبة المرجعية الدينية وحدها بل هو الشعور بالأسى المشترك والمعاناة المشتركة التي كابدوها معاً طيلة عقود من الزمن تحت حكم النظام الدكتاتوري السابق.

ثانياً: اختيار الأشخاص في القوائم

حثت المرجعية الدينية جميع الكتل والأحزاب على اختيار العناصر الكفوءة والنزيهة والمخلصة وذلك لحساسية الدور الذي تقوم به الجمعية الوطنية المنتخبة لاحقاً وهو كتابة الدستور، واختيار حكومة لمدة عام قادرة على انجاز الاستفتاء عليه وإجراء انتخابات نيابية عامة في نفس العام. وإنها

(1) المصدر نفسه، ص45، النص رقم 21.

(2) يعني الباحث القائمة العراقية بزعامة أياد علاوي والتي حصلت على 38 مقعداً من السنة والشيعة انظر موقع براثا على الانترنت في 3/1/2018 على الرابط

<http://burathanews.com/arabic/news/35009>.

دعت لإدخال عناصر مستقلة للانضمام لهذه القوائم⁽¹⁾، وكان من اللافت دخول أشخاص من معتمدي المرجعية الدينية وثقاتها تم اختيارهم لا حقاً بعد فوزهم لعضوية اللجنة (27) المكلفة بكتابة الدستور والمكونة من 55 عضواً⁽²⁾، ويفوز مَنْ حثت المرجعية على دخولهم ضمن المرشحين وهم من خارج الأحزاب الإسلامية ومن الشخصيات الدينية، وفوز أعضاء هذه الأحزاب الذين هم أصلاً يقودون أحزاباً دينية، فقد أصبحت الجمعية الوطنية وبالأخص ضمن تمثيل الائتلاف العراقي الموحد موسومةً بالطابع الديني، وكان لذلك أكبر الأثر في تمرير بعض الصياغات التي أرادوها ضمن النصوص الدستورية.

ثالثاً: الحث على المشاركة في الانتخابات

أجريت الانتخابات في ظروف أمنية عصيبة فالسيارات المفخخة تضرب يومياً مدناً عدة وتوقع عشرات الشهداء والجرحى وإنّ التيارات المتطرفة في مناطق غرب العراق التي يسكنها السنة من العراقيين تهدد وتتوعد من يشارك في الانتخابات، معتقدةً أحياناً بأن إجراء الانتخابات مع وجود المحتل الأمريكي لا يستقيم، ومتورطةً حيناً آخر بسماع نصائح مخابرات دول لها أجندات خاصة بالعراق، وذات تاريخ في تمويل القاعدة والجهاديين وتدعو لاستخدام المقاومة المسلحة⁽³⁾، وقد أثمرت جهود هذه التيارات عن نمو مزيد من خلايا الإرهاب ومزيد من حواضنه.

-
- (1) رشيد خيون، مصدر سابق، ص136، نقلاً عن علي عبد الامير علاوي، احتلال العراق ربح الحرب وخسارة السلام (هكذا كتب)، ص513.
 - (2) مثل السيد أحمد الصافي الذي ظل ممثلاً عن السيد السيستاني في كربلاء يتناوب مع الشيخ عبد المهدي الكربلائي لالقاء خطبة الجمعة في الصحن الحسيني الشريف حتى زمان إعداد هذا البحث، والسيد علي الصافي وكيل السيد السيستاني في البصرة، لمعرفة كامل أعضاء اللجنة انظر: منذر الفضل، مصدر سابق ص66.
 - (3) عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص136.

وسط تلك الأجواء السالفة الذكر، كان صوت الاعتدال الديني والإيمان بالطرق السلمية كأفضل وسيلة لإخراج المحتلين في العراق، والتعويل على إمكانيات العراقيين بأن يُجروا العملية الانتخابية التي ستثمر عن كتابة الدستور والمطالبة برحيل هذه القوات، كان هذا الصوت يحتل المساحة الأكثر من العراق، ليس لأنه يختار ما هو يسير على الناس كما قد يتصور البعض⁽¹⁾، بل لأن المحتل ألزم نفسه بالديمقراطية التي تعني حكم الشعوب لنفسها واحترام إرادتها - كما يرى بعض آخر -، وأنهم أي المحتلين يعلنون ليل نهار أنهم لم يأتوا إلى العراق إلا ليحرروه من نظام استبدادي دكتاتوري طاغٍ فالمقاومة السلمية تجبره على الخروج وإلا فلكل حادثٍ حديث⁽²⁾.

في ظل هذا الصراع والانقسام المجتمعي كان لابد أن تُجرى الانتخابات وأن تبدو أمام العالم بأفضل ما يمكن من الحضور.

لقد ألمح الباحث إلى أن المرجعية الدينية العليا ذكرت الانتخابات الخاصة بالدستور قرابة (16) مرة في أماكن ومناسبات وصيغ مختلفة - كما أسلف الباحث - كان على رأسها الاستفتاء الذي وجه الى سماحة السيد السيستاني حول الدستور، وكل هذه الإشارات تتضمن بين ثناياها الدعوة للمشاركة في الانتخابات لتحقيق هذا المطلب لأنه يشكل باكورة أعمال المقاومة السلمية التي دعت اليها المرجعية الدينية. ولم تكتفِ المرجعية بذلك بل وجهت بصريح العبارة على وجوب التسجيل في مراكز الانتخاب لتحديث سجل الناخبين قبيل الانتخابات بستة أسابيع⁽³⁾.

(1) لأن السلم دوماً أقرب إلى النفس انطلاقاً من قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ البقرة: 216.

(2) كل النصوص الصادرة من المرجعية وصفت القوات الامريكية والقوات الاجنبية التي معها بأنها قوات احتلال ينبغي خروجها بأسرع وقت ممكن كما إنها تدعو لاستخدام الطرق السلمية في ذلك. انظر: حامد الخفاف، النصوص الصادرة عن السيد السيستاني، مصدر سابق، ص 239-246.

(3) حامد الخفاف، مصدر سابق، النص رقم 72، ص 131.

رابعاً: التوجيه صوب قائمة بعينها

حملت قائمة الائتلاف العراقي الموحد الرقم (169) وكان رمزها الشمعة وقد ضمت حزب الدعوة الإسلامية بشقيه والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية وحزب الفضيلة الإسلامي والمستقلين من المتدينين⁽¹⁾، وكانت هناك قوائم أخرى منها محلية على مستوى المحافظات (وجودها الفعلي وتنظيماتها ليست عابرة للمحافظات)، وأخرى على مستوى الوطن، وكان العراق منطقة انتخابية واحدة كما أشرنا سابقاً، وكانت القائمة مغلقة. في ذات الوقت كان التحدي القائم بعد معركة كتابة الدستور المؤقت (قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية) هو كيفية تحقيق أغلبية مريحة في تمرير أي مادة يتبناها الإسلاميون ومنع أي مادة يرونها لا تمثل المصلحة الوطنية. لم تكن المرجعية راضيةً عن تمرير المادة (61/ج)⁽²⁾ من القانون المذكور، التي عدتها المرجعية الدينية بمثابة حق النقض من الأقلية تجاه الأكثرية، وإنها اعتبرت صدور قانون من مجلس غير منتخب يقيد صلاحيات مجلس منتخب في التوقيعات وطريقة الاستفتاء أمراً لا يستقيم مع العقل والمنطق، وحذرت بأنها لن تتعاون من بعثة الأمم المتحدة في هذا المجال مستقبلاً ومع مبعوثها رغم التقدير والاحترام الذي تكنه له إذا ما عدّ هذا القانون وثيقةً من وثائق الأمم المتحدة⁽³⁾. كل هذه المرارة والخشية من تكرار المشهد ثانيةً في الجمعية الوطنية القادمة، دفع المرجعية الدينية إلى التغاضي عما يتحدثون وكأنهم ينقلون عنها التحذير من تشتت الأصوات على القوائم العديدة التي قد لا تصل إلى القاسم الانتخابي

(1) رشيد الخيون، الإسلام السياسي في العراق، مصدر سابق، ص 136.

(2) نصت المادة 61/ج من قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية على ما يلي: يكون الاستفتاء العام ناجحاً ومسودة الدستور مصادقاً عليها عند موافقة أكثرية الناخبين في العراق وإذا لم يرفضها ثلثي الناخبين في ثلاث محافظات أو أكثر.

(3) لمزيد من التفصيل انظر رسالة مكتب السيد السيستاني للأخضر الابراهيمي: حامد الخفاف، مصدر سابق، ص 111-113، النص رقم 58.

وان قائمة التحالف الوطني ما كانت لتتشكل لولا جهود ومباركة المرجعية الدينية وإن التصويت لها يعني تصويتاً للدين ولشريعة سيد المرسلين، وإن ثواب المؤمنين عظيم عند الله لتأديتهم مثل هذه الخدمة والتغاضي أيضاً عن رفع صور السيد السيستاني في الحملة الانتخابية⁽¹⁾.

أسهم هذا التغاضي بحصول قائمة الائتلاف العراقي الموحد على أغلبية مقاعد الجمعية الوطنية إذ حصلت على قرابة 133 مقعداً إلا أنها لم تشكل الأغلبية المريحة كما كانت تظن فقد حصلت العراقية على 38 مقعداً منها خمسة وعشرون من الوسط والجنوب (الشيعة)⁽²⁾ مما قلص عدد النواب من الإسلاميين الشيعة إلى هذا العدد.

لقد كان التمثيل النيابي الديني في الجمعية الوطنية واضحاً أشد الوضوح ولولا توازنات محلية وإقليمية وتدخلات دولية لكان الدستور على غير ما هو اليوم وربما انحاز إلى نصوص دينية ذات إشكالية كبيرة في التطبيق.

أما في مصر فإن القوى الإسلامية بدأت معركتها مبكراً للحصول على تمثيل برلماني غالب داخل مجلس الشعب القادم مستثمرة أجواء الثورة والحرية وموظفةً لتاريخ حافل بالاضطهاد والقمع قامت به الأنظمة السابقة تجاه الإسلاميين ولاسيما جماعة الإخوان المسلمين، ومُحرّكةً للمشاعر الدينية الكامنة في نفوس المصريين ومحذرةً من دعوات التيار العلماني الذي يجمع الليبراليين والاقباط لسلب ما أسموه (هوية مصر الإسلامية) عبر المناداة بكتابة دستور مصري جديد قبل الانتخابات على أن تُجرى الانتخابات بموجبه ويوضع هذا الدستور من قبل لجنة تُعيّن من المجلس العسكري⁽³⁾. ولم تكن

(1) رشيد خيون، مصدر سابق، ص135.

(2) صباح قدوري، على هامش انتخابات الجمعية الوطنية، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن بتاريخ 2005/2/15م وعلى الرابط التالي:

<http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=31766>

(3) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص106.

تلك دعايةً من الإسلاميين، بل حقيقة، فقد دعت قوى علمانية عديدة الى كتابة دستور جديد لمصر، وأبدت هذه القوى تخوفها من نص المادة الثانية من الدستور النافذ التي وضعها أنور السادات كما أسلف الباحث، وتخوفهم يكمن في أن الإسلاميين سيُفَعَّلون هذه المادة إذا ما وصلوا إلى السلطة، وسيستندون على فتوى المحكمة الدستورية الصادر في عام 1996م والقاضية بكون المادة الثانية من الدستور ملزمة بالألا تخالف القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية الشريعة الإسلامية⁽¹⁾. نجحت تعبئة الإسلاميين للشارع المصري وكان الاستفتاء على التعديلات الدستورية في 19 آذار (مارس) قد شمل المواد 75، 76، 77، 88، 93، 139، 148، وإلغاء المادة 179، وإضافة فقرة للمادة 189، وإضافة مادتين 189 مكرر و189 مكرر (1)⁽²⁾ ورغم أن الاستفتاء قد تبين فيما بعد بأنه ليس مبرراً وذلك كون الدستور معطل في الإعلان الدستوري للمجلس الأعلى للقوات المسلحة في 13 / 2 / 2011، وليس هناك في دستور 1971م ما يفوض رئيس الجمهورية نقل صلاحياته

(1) المصدر نفسه، ص105.

(2) تتعلق المواد 75، 76، 77 بالشروط الواجب توفرها برئيس الجمهورية وشروط الترشح ومدة الولاية، والمادة 88 نقلت الاشراف على الانتخابات الى السلطات القضائية، والمادة 93 ألغت المبدأ السابق ان مجلس الشعب سيد نفسه فأناطت صحة العضوية فيه الى السلطات القضائية، والمادة 139 أوجبت على رئيس الجمهورية تعيين نائب له في مدة أقصاها ستين يوماً والمادة 148 حددت صلاحيات الرئيس بإعلان حالة الطوارئ وبما لا يزيد عن ستة أشهر بعدها لابد من اجراء الاستفتاء على التمديد، وفي تعديل المادة 189 فإنه وسع من صلاحيات رئيس الجمهورية أو نصف مجلس الشعب والشورى أو مجلس الوزراء باقتراح لتعديل الدستور أو سن دستور جديد، أما التعديل الأهم فهو بإضافة المادة 189 مكرر فقد ألزمت الأعضاء المنتخبين غير المعينين في مجلس الشعب والشورى بعد الاستفتاء على هذا التعديل بكتابة دستور جديد للبلاد في مدة أقصاها ستة أشهر وذلك باختيار لجنة من الأعضاء المنتخبين مكونة من مائة شخص من أعضاء مجلسي الشورى والشعب المنتخبين غير المعينين ثم يعرض على الاستفتاء. اما المادة 189 مكرر 1 فإنها أناطت تعيين ثلث مجلس الشورى المنتخب بعد هذا التعديل لرئيس الجمهورية على ن يكمل الدورة وفق القانون. لمزيد من التفصيل انظر: محمد حماد، مصدر سابق، ص724-726.

للقوات المسلحة، بل إن الدستور لم يعالج أصلاً قضية تخليه عن السلطة بل عالج العجز والاستقالة وخلو المنصب⁽¹⁾، أقول رغم ذلك إلا أن نتائج الاستفتاء كانت فتحاً مبنياً للإسلاميين ودافعاً قوياً لأن يُعدوا العدة للانتخابات القادمة وشكل حجر الزاوية في تمثيلهم البرلماني اللاحق. جرت الانتخابات على ثلاث مراحل بين 28 تشرين الثاني (نوفمبر) 2011 و 11 كانون الثاني (يناير) 2012م وكانت النتائج مفاجئة لبعض القوى القومية واليسارية والليبرالية إذ حصلت القوى الإسلامية من سلفيين وجماعة الإخوان المسلمين نسبة تفوق الـ 60% من عدد أعضاء مجلس الشعب وبما يساوي 330 مقعداً توزعت بواقع 123 مقعداً للسلفيين و 207 مقاعد لجماعة الإخوان من أصل عدد أعضاء المجلس الكلية والبالغة 498 مقعداً⁽²⁾.

لم تعر الغالبية من الشعب المصري ذات الاهتمام إلى مجلس الشورى الذي أجريت انتخاباته في شباط (فبراير) 2012م إذ لم يشارك فيها سوى ثلاثة ملايين ناخب قياساً الى انتخابات مجلس الشعب التي شارك فيها ثمانية عشر مليون ناخب لكن ذلك لم يمنع الإسلاميين من الحث على المشاركة في هذه الانتخابات لأنها بموجب الإعلان الدستوري بخصوص المرحلة الانتقالية فإن لجنة المائة لكتابة الدستور تتكون من المجلسين الشعب والشورى المنتخبين، ولا بد من تحقيق الأغلبية في مجلس الشعب لضمان كتابة دستور يؤكد على (المرجعية الإسلامية) وبالفعل فقد حقق الإسلاميون نسبة 83,3% من مجموع المقاعد البالغة 180 مقعداً عدا المقاعد التسعين الذين يختارهم رئيس الجمهورية⁽³⁾.

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا المأزق الدستوري وكيفية علاجه انظر: المصدر نفسه، ص 750-751) مما استدعى أن يصدر المجلس إعلاناً دستورياً ضم 63 مادة بينها المواد التي أجري الاستفتاء عليها مضافاً لها المبادئ العامة في معظم الدساتير (المصدر نفسه، ص 768).

(2) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 119.

(3) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 122.

لقد قامت هذه النتائج بدور أساسي في كتابة الدستور رغم المعارك الإعلامية داخل المجلسين حول نسب التمثيل في لجنة المائة الخاصة بكتابة الدستور (الجمعية التأسيسية) ففي الوقت الذي طالبت فيه القوى العلمانية بتمثيل متساوٍ باعتبار أن وثيقة الدستور وثيقة وطنية تستدعي التوافق لا الأغلبية، وإن شعار جماعة الإخوان في الانتخابات كان (المشاركة لا المغالبة) فأولى لها تطبيق شعارها على هذه اللجنة، ورد الإسلاميون أنهم مع تمثيل كافة القوى في اللجنة، ولكنهم أيضاً مع العدالة في التمثيل، وإن وثيقة الدستور ستعرض على الشعب للاستفتاء عليها فإن قبلها أو رفضها فهو قراره⁽¹⁾. لكن ذلك لم يمنع القوى العلمانية من الطعن أمام محكمة القضاء الإداري وقد حصلت على قرار بعدم صحة تشكيل اللجنة وتم حلها في 10 نيسان (ابريل) 2012م وشكلت لجنة المائة مرة ثانية وطعنت القوى العلمانية ثانية لكن قرار المحكمة هذه المرة كان بعدم الاختصاص في 23 تشرين الأول (أكتوبر) 2012⁽²⁾ وأكملت اللجنة أعمالها وانتهت من كتابة الدستور وعُرض على الاستفتاء في 25 كانون الأول (ديسمبر) 2012 وحصل على 63,8 % من الأصوات.

جرت عملية الاستفتاء على التعديلات الدستورية وانتخابات مجلسي الشعب والشورى وعملية انتخاب الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور من مجلسي الشعب والشورى المنتخبين والمناقشات أثناء كتابته لقد جرى كل ذلك في ظل استقطاب ديني علماني حاد واصطفافات سياسية بدت متشنجة في بعض الأحيان أدت إلى كتابة دستور يبدو في بعض الأحيان وكأنه تلفيقي، يراعي الأكثرية النيابية للتيار الإسلامي من جانب، ويحرص على عدم إغضاب

(1) لمزيد من التفصيل انظر: عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ج2، ص226-227.

(2) المصدر نفسه.

القوى المدنية لما يقف خلفها من مال سياسي وقوة الجيش من جانبٍ آخر⁽¹⁾. وفي نهاية المطالب يمكن استخلاص النتائج التالية:

1 - إن التيارات الدينية لا يمكن اجتثاثها أو إضعافها بالقوة والعنف والاضطهاد، بل على العكس من ذلك فإنها تتجذر أكثر في المجتمع وتوسع قاعدتها فيه. فرغم ما بذله الرئيس الأسبق لمصر حسني مبارك ومن سبقه من جهود للقضاء على هذا التيار وبالأخص جماعة الإخوان المسلمين سواء بمنعهم من العمل السياسي أو زجهم بالسجون ورغم أنهم لم يكونوا هم من بدأ الثورة في مصر بل التحقوا بها، ولكنهم أثبتوا أنهم هم الأقوى تنظيمياً والأكثر شعبيةً والوسع انتشاراً، ليس لأنهم أقدم تأسيساً وأكثر تجربةً فحسب بل لأنهم يحاكون ضمير ومعتقدات الشعب المصري. أي أن الدين لازال هو الإطار المحدد لثقافة وانتماء وأفكار هذا الشعب⁽²⁾.

2 - إن قوى الدولة العميقة (الفلول) من جانب والقوى العلمانية واليسارية من جانب آخر يدعمهما الجيش من طرف خفي، كلها لم تكن تملك من التأييد ما يملكه الإسلاميون في مصر بعد الثورة، فلم تجد هذه القوى غير الإعلام الذي تجيده وتُحسن إدارته لتشن أقسى الحملات الدعائية ضد الإسلاميين، فهي قادرة على صناعة رأي عام ضدهم، ولكنها غير قادرة على الوصول إلى الشعب تنظيمياً فلعبت دوراً مهماً مع الجيش في إسقاطهم واستعادة الحكم منهم عبر انقلاب 3 تموز (يوليو) 2013⁽³⁾.

3 - إن الإسلاميين ورغم الأخطاء الكثيرة التي وقعوا فيها إلا أنهم لعبوا اللعبة الديمقراطية بكل شفافية ووضوح وشهد عدوهم وصاديقهم بنزاهة

(1) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ج2، ص282.

(2) طارق البشري، ثورة 25 يناير والصراع على السلطة، مصدر سابق، ص39.

(3) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ج2، ص326 وما بعدها.

الانتخابات التي أجروها سواءً لمجلسي الشعب والشورى أو للانتخابات الرئاسية الأولى بعد الثورة⁽¹⁾، ورغم أغلبيتهم المريحة في مجلسي الشعب والشورى وفي لجنة المائة (الجمعية التأسيسية) لكتابة الدستور فإنهم لم يزدوا أو ينقصوا من المادة الثانية من دستور 1971 المعدل وباستثناء مادتين حول الأزهر فإنهم لم يتعسفوا باستخدام الأغلبية كسلاح ليفرضوا آراءهم في كتابة الدستور.

4 - إن الاختلافات بين قوى الثورة بعد الإطاحة بالرئيس حسني مبارك والاستقطاب الحاصل بين العلمانيين والإسلاميين من جهة وبين السلفيين وجماعة الإخوان من جهة أخرى قد وفر ظرفاً مناسباً للجيش وما تبقى من النظام السابق (الفلول) لأن يثيروا مشاكل معقدة بوجه الحكم الجديد منها قضائية كحكم المحكمة الدستورية بعدم شرعية مجلس الشعب بعد أن فرغ من انجاز عملية كتابة الدستور وقبلها قرار المحكمة الإدارية العليا بعدم صحة تشكيل مجلس المائة (الجمعية التأسيسية)، ومنها استغلال الحوادث الأمنية كحادثة مقتل 16 ضابطاً وجندياً وجرح سبعة من الجيش المصري على الحدود بين مصر وإسرائيل في 5 آب (أغسطس) 2012⁽²⁾، هذين العاملين ساهما في تأليب رأي عام ضد الإسلاميين أدى في النهاية الى حصول انقلاب 3 تموز (يوليو) 2013.

المطلب الثالث: جدلية الدين والديمقراطية

قد يبدو للوهلة الأولى أن هناك التباساً في عنوان المطلب فعنوان المبحث هو التأثير الديني على كتابة الدستور والإعداد له فكيف نقارب بين ذلك العنوان وعنوان جدلية الدين والديمقراطية لتكون واحداً من عوامل التأثير

(1) المصدر نفسه، ص 242.

(2) المصدر نفسه، ص 260.

الديني؟ ولتوضيح هذا الالتباس لابد من القول بأن التيارات الدينية والإسلاميين على وجه التحديد، لم تنعم منذ تأسيسها بعد سقوط الدولة العثمانية وحتى حصول التغيير في العراق عام 2003م وانتصار الثورة في مصر عام 2011م بمثل هذا القدر من الحرية والتعبير عن الذات ومخاطبة جماهيرها بما يجول في صدرها وما تنوي أن تفعل وتشرح أفكارها ورؤاها للرأي العام، وكل الذي كانت تحصل عليه طيلة المدة الماضية وبين الحين والآخر هو عبارة عن مناورات يقوم بها الحكام لإدارة عصا التوازن بين القوى السياسية المختلفة في البلاد وبما يؤمن له الحكم والحصول على الشرعية أو بتعبير آخر هو توظيف الدين للسياسة⁽¹⁾. فحين يحتاج الحاكم إلى الحد من نفوذ القوى اليسارية يُرخي الزمام للقوى الإسلامية لكي تتحرك على حساب تلك القوى فيكبح جماحها ويحد من نفوذها، وحين تستفحل قوى الإسلاميين يقلم أظفارها بالاعتقالات والسجون وشن الحملات الإعلامية ضدهم، وذلك كله يدركه اللاعبون، فالإسلاميون على وجل في كل أدوارهم.

ففي العراق مرّ بنا أن نظام صدام حسين (1979-2003م) ورغم ما عرف عنه من قمع ووحشية أراد أن يرسل رسالةً للغرب بعد حربه مع الكويت 1990م وخروجه منها خاسراً مندهراً ومحاصراً ومعاقباً بأشد العقوبات الاقتصادية والسياسية، بأن بديله في حال فكرت أمريكا والغرب بإزاحته عن السلطة سيكون التيار الإسلامي المتشدد- في نظر الغرب - فسمح بالحرية الدينية النسبية وإقامة صلاة الجمعة وغير المناهج التربوية وأطلق ما عرف في حينها بالحملة الإيمانية، هذا طبعاً إضافةً إلى أسباب أخرى ظنها النظام أنها تصب في مصلحة بقائه، ولكن حينما استثمرت بعض المرجعيات الدينية بحبوحه الحرية الدينية هذه وانطلقت صلاة الجمعة تغزو المحافظات

(1) عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص37.

واستفحلت قوة الإسلاميين وهيمنتهم على المجتمع وحينها سارع النظام إلى اغتيال السيد محمد محمد صادق الصدر قائد هذه الحركة الاجتماعية الدينية واثنتين من أبنائه في 19 شباط (فبراير) 1999م⁽¹⁾. وأجرى حملة اعتقالات شملت العديد من معتمديه ووكلائه وساق البعض منهم للإعدام. ولم يختلف الحال كثيراً في مصر فمند ثورة تموز (يوليو) وحتى زوال حكم الرئيس الأسبق حسني مبارك في شباط (فبراير) عام 2011م ذقت جماعة الإخوان المسلمين أشد أنواع التنكيل رافق ذلك بين الحين والآخر مُدد من المعاملة الحسنة للأسباب التي أشرنا إليها سابقاً.

إن هذا الاضطهاد الطويل للإسلاميين ثم الاستفاقة وبشكل مفاجئ وهم يملكون زمام الأمور ولهم الحرية المطلقة في التعبير والتظاهر والتصريح أربك بعض حساباتهم وأفقدتهم القدرة على التخطيط والتماسك وقيادة المجتمع والدولة بشكل سليم⁽²⁾.

استثمرت قيادات الإسلاميين الأجواء الديمقراطية فطلبت من جماهيرها النزول إلى الشوارع لقضايا صغيرة وكبيرة، تستحق ولا تستحق؛ لتعبر عن مطالبها أو آرائها أو لاستعراض قوتها في بعض الأحيان، كل ذلك للحصول على مكاسب سياسية واجتماعية، ولكن فات هذه القيادات أن توظيف الدين في هذا المجال بشكلٍ متطرف سيحول الصراع السياسي إلى صراع مقدسات تنعكس سلباً على مستوى الدين والدولة والمجتمع⁽³⁾.

لم يعد الدين اليوم كما كان في زمن النبي محمد ﷺ فهو اليوم فقه ومذاهب متعددة فيه السنة والشيعة وفيه السلفيون والإخوان والصوفيون ناهيك

(1) عبد اللطيف الحرز، محمد الصدر كفاح الجماهير، (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص 27.

(2) خليل العناني، مصدر سابق، ص 62.

(3) عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع السياسي العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 53.

عمن يحيط بهذا الدين من المسيحيين والصابئة واليزيديين. وكل مذهب يعتر بما آل اليه اجتهاده بل ويقدس هذه الاجتهادات. إن المبالغة في إظهار جانب ديني عند مجموعة يحفز مجموعة أخرى ويستنهضها من مذهب آخر أو دين آخر ولا يبالغ الباحث إذا ما قال أن نزول الدين كهوية وشعائر إلى الشارع هو فتنة تطال الشعب وهذه الفتنة إن لم تكن ظاهرة وآنية فهي كامنة ومؤجلة، لأن ذلك سيدفع الآخر إلى أن ينزل هو دينياً إلى الشارع أيضاً، ومهما عملت على التقارب والاشتراك فلا محالة من الاختلاف الديني، وأخطر ما في هذا الاختلاف هو احتمالية خروجه عن الأساليب الديمقراطية السلمية، لأنه حينذاك سيتحول إلى اختلافات عنيفة ومقدسة أيضاً إذ لا يتنازل كل طرف عما يقُدّس.

المُشكِـل في الديمقراطية ليس كونها آليّة للحكم بل في تسخيرها وسيلةً لأداء واجبات الدين وطقوسه في الشوارع والساحات العامة، لتنقلها وسائل الإعلام الخاصة والعامة، وبث الخطب التي تتبنى مفهوم الفرقة الناجية، فكل أهل دينٍ أو مذهب يعتقدون أنهم هم الناجون وغيرهم ليس كذلك، وذلك ما يؤدي في أحيان كثيرة إلى ازدياد شريك الوطن والتقليل من شأنه، وما يتبع ذلك من إشاعة الكراهية.

من الخطأ المقارنة بين وقت ظهور الديانات وانطلاقها بين الاتباع وانتشارها بين الشعوب وبين محاولة إعادة إحيائها بعد قرون من الزمن، فلا يمكن أن يمثل شخص النبي أو الرسول أي شخص آخر كما لا يمكن استنساخ الزمان والمكان والمجتمع الذي ولدت فيه الرسالة لتكون عملية إحياء الدين كعملية بعثه الأول.

إن كل المكونات في المجتمع لديها الرغبة في أن تكون بؤراً للهويات وتتعاظم هذه الرغبة حين يستعرض مكوناً آخر هويته في المجال العام مستغلاً الديمقراطية التي تعني التمثيل الحقيقي لكل المجتمع وعلى الدولة أن تكون

ضامنة لتمثيل عادل لكل مكوناتها. فالدولة الديمقراطية هي الدولة التي تُمثّل فيها كافة المكونات وهي من تدير عملية تصنيع الهويات بحيث لا يشعر أي مكون من مكوناتها بالتجاهل وعدم الاكتراث من قبل الأكثرية الطاغية⁽¹⁾.

وما كان لحسن شحاته⁽²⁾ أن يقتل في مصر ويسحل وتمزق جثته لولا التوظيف السيء للديمقراطية، وبث خطابات السلفيين على الهواء مباشرة، وفي العراق كانت خطابات الكراهية تنطلق من كل صوب، تقابلها حشود مليونية لأداء مراسيم دينية تتناقضها وسائل الاعلام الرسمية وغير الرسمية، ويشارك فيها مسؤولو الدولة لتبدو مستفزة في أحيان كثيرة لمكون آخر. لم يلتفت الإسلاميون إلى ذلك وعدّوا ممارساتهم في المجال العام ممارسات ديمقراطية تسمح بها المبادئ التي ينادي بها أعداؤهم وأصدقائهم، فبعثوا رسالة خاطئة إلى الغير. وبدأ الشحن الديني الطائفي المذهبي الفقهي يتوزع في كل مكان. فبين السلفيين وجماعة الإخوان كانت المنافسة على أشدها في انتخابات رئاسة الجمهورية في الجولة الأولى، وانتقلت تلك المنافسات إلى الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور وزايد السلفيون على الإخوان لحذف كلمة (مبادئ) من المادة الثانية وجعل الشريعة الإسلامية بكاملها هي المصدر الأساسي للتشريع إلا أن ذلك لم يمر، ونتيجة للاستقطاب الحاد داخل التيار الإسلامي نفسه اصطفت مؤسسة الأزهر مع الحرس القديم من قوى الجيش والشرطة رغم حرص الإخوان على إظهار احترام هذه المؤسسة وتخصيص المادة الرابعة من الدستور لشأنها واستقلالها⁽³⁾، فقد أفتى شيخ الأزهر احمد

(1) مارسيل غوشية، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، (بيروت: مركز دراسة الوحدة العربية، 2007)، ص 143.

(2) عالم دين شيعي مصري تم قتله بطريقة بشعة ومعه سبعة من رفاقه من قبل السلفيين في جنوب مصر بتاريخ 2013/6/23م. انظر: عزمي بشارة، مصدر سابق، ص 363.

(3) تنص المادة الرابعة من دستور مصر لعام 2012م على ما يلي: الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة يختص دون غيره بالقيام على كافة شؤونه ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء

الطيب في 19 حزيران (يونيو) بفتوى رُوجت على انها تبيح الخروج على الظالم⁽¹⁾ جاءت رداً على فتوى أصدرها السلفيون تحرم الخروج على الرئيس محمد مرسى، فتوى شيخ الازهر توجهها بظهوره في 3 تموز (يوليو) 2013 من خلف عبد الفتاح السيسي على المنصة، وهو يتلو بيان الإطاحة بالرئيس مرسى. تحوّل الصراع الذي كان يُفترض أن يكون صراعاً سياسياً بسبب اختلاف البرامج والأهداف إلى صراع ديني/ديني، وديني/علماني بسبب الاستخدام الخاطئ للديمقراطية أو بتعبير أدق فهمها بشكل خاطئ. ففي كل مهرجان أو احتفال جماهيري يُزايد المتدينون بعضهم على بعض ليروجوا بعلم أو دون علم للكراهية بين أفراد الشعب الواحد. بهذه الروح دخل النواب العراقيون والمصريون في الجمعية التأسيسية ليكتبوا الدستور، فلم يتمكنوا والحال هذه من كتابة دستور يجمع ولا يفرق، يؤسس لدولة وليس لكيانات يمر بالأغلبية الساحقة وليس مجرد تجاوز الحد القانوني لإقراره فوثيقة الدستور وثيقة تعاهد اجتماعي ينبغي أن يتم التوافق عليها بين شركاء الوطن وذلك ما يؤدي الى استقرار النظام السياسي وتحقيق الامن والازدهار.

في العراق كاد مشروع الدستور أن لا يمر بسبب المادة 61/ج منه التي مر ذكرها إذ بلغت نسبة المصوتين من الهيئة العامة للناخبين 65%، وبين المصوتين بنعم ولا كان هناك تفاوت كبير في المحافظات ففي أربيل مثلاً كان عدد المصوتين بنعم هو 99,36% بينما كان عدد المصوتين بلا هو 0,64% في حين كان عدد المصوتين بنعم في الانبار 3,04% ونسبة المصوتين ب لا

بالازهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشرعية وتكفل الدولة الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه، وشيخ الأزهر غير قابل للعزل يحدد القانون طريقة اختياره من بين هيئة كبار العلماء وكل ذلك على النحو الذي ينظمه القانون.

(1) جاء نص الفتوى كما يلي: المعارضة السلمية لولي الأمر الشرعي جائزة ومباحة شرعاً ولا علاقة لها بالإيمان والكفر لمزيد من التفصيل حول موقف شيخ الازهر احمد الطيب من ثورة يناير انظر عزمي بشارة، المصدر السابق، ص363-364.

96,66%⁽¹⁾، وفي مصر كانت نسبة المشاركة بالاستفتاء عليه 32,3 % ممن يحق لهم التصويت ومن هؤلاء كانت نسبة المصوتين بنعم 63,8 % ومن هذا نكتشف كيف أدت الخطابات الدينية إلى هذا الانقسام المجتمعي الحاد وانعكاس ذلك على الدستور بسبب الاستقطاب الحاد بين الدينين والعلمانيين من جهة وبين الدينين أنفسهم من جهة أخرى⁽²⁾.

إذا كانت الطائفية السياسية تعني حكم المكون الواحد على حساب بقية المكونات وهذا ما حصل قبل عام 2003م، فإن التحول الديمقراطي بعد التغيير في عام 2003م قد أدى إلى ما يعرف بالمأسسة السياسية وهي تمثيل المكونات بحسب أوزانها الاجتماعية مما أدى إلى قيام أحزاب تركز على الطائفة لتؤثر بدورها في تجذير الاثنية فكرست القومية والمذهبية بل والمناطقية والقبلية وباتت الهويات الأولية هي المتحكمة في المشهد السياسي، وكرس الدستور دولة المكونات ولكن المفارقة أن المكونات لم ترض بنصيبها فيه، فكل مكون حاول أن يحصن مكتسباته، لكنه في ذات الوقت يدعي أن الدستور لم ينصفه وهدر حقوقه، فالسنة مثلاً احتجاجوا احتجاجاً شديداً على الدستور ولم يعطوا أي وعدٍ بالتصويت عليه حتى بعد أن مثلوا في لجنة كتابته بخمسة عشر عضواً⁽³⁾ إذ أضيفت المادة المائة والثانية والأربعين والخاصة بتعديل الدستور⁽⁴⁾.

(1) قصي حبيب، قراءات في دساتير العراق (د.ن، د.ت)، ص 61.

(2) عزمي بشارة، مصدر سابق، ص 291-292.

(3) بعد اعتراض العرب السنة على تشكيل لجنة كتابة الدستور والمكونة من خمسين عضواً وبعد مفاوضات شاقة أجراها زلماي خليل زادة مع الفرقاء السياسيين تمت الموافقة على إشراك خمسة عشر عضواً من السنة العرب ومعهم عشرة مستشارين إلى اللجنة المذكورة. للمزيد: انظر منذر الفضل، مصدر سابق، ص 88-89) وبقوا كذلك لغاية يوم 12 تشرين الأول (اكتوبر) قبل يوم الاستفتاء بثلاثة أيام، انظر: جوناثان مورو، مصدر سابق، ص 3.

(4) نصت المادة 142 من الدستور على ما يلي: أولاً: يشكّل مجلس النواب في بداية عمله لجنةً من أعضائه تكون ممثلةً للمكونات الرئيسية في المجتمع العراقي مهمتها

كل ذلك كان بسبب مبالغة البعض في تحركها الديني في المجال العام. هذا من جانب ومن جانب آخر فإن جدل الديمقراطية والدين عمق الفجوة بين الإسلاميين وبين الخائفين من المد الديني أو أولئك الذين يتبنون من طرفٍ خفي العلمانية؛ فأراد كل فريق أن يسجل لحسابه الخاص مادةً من مواد الدستور ليعلن في اليوم التالي بأنه هو المدافع بحق عن الدين أو عن الديمقراطية⁽¹⁾.

لا يشك أحد بأن الدين يشغل حيِّزاً واسعاً من المجال العام في الدول الإسلامية عموماً، وفي العراق ومصر خصوصاً، ومن حق الإسلاميين أن يحتجوا بأنهم الأكثرية والديمقراطية تعني حكم الأكثرية، فانهياز الدولة ومؤسساتها إلى الأكثرية هو عين ما تدعو له الديمقراطية، فالهوية الدينية للدولة وانعكاس هذه الهوية على مؤسساتها ومن ثم التعبير عن ذلك بالمظاهرات والمسيرات وحياء الشعائر بطريقة التظاهر أمر مقبول بل حق أقرته المبادئ الديمقراطية التي ينادي بها الشرق والغرب. فالدولة ينبغي أن تكون "الأداة التي يكوّن المجتمع عبرها صورة عن ذاته، ومن خارج ذاته،

تقديم تقرير الى مجلس النواب خلال مدة لا تتجاوز أربعة اشهر يتضمن توصية بالتعديلات الضرورية التي يمكن أجراءها على الدستور وتُحل اللجنة بعد البت في مقترحاتها.

ثانيا - تعرض التعديلات المقترحة من قبل اللجنة دفعة واحدة على مجلس النواب للتصويت عليها، وتعد مقرة بموافقة الاغلبية المطلقة لعدد أعضاء المجلس.

ثالثا - تطرح المواد المعدلة من قبل مجلس النواب وفقاً لما ورد في البند ثانياً من هذه المادة على الشعب للاستفتاء عليها خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ إقرار التعديل في مجلس النواب.

رابعا: يكون الاستفتاء على المواد المعدلة ناجحاً بموافقة أغلبية المصوتين وإذا لم يرفضه ثلثا المصوتين في ثلاثة محافظات أو أكثر.

خامساً: يستثنى ما ورد من هذه المادة من أحكام المادة (126) المتعلقة بتعديل الدستور إلى حين الانتهاء من البت في التعديلات المنصوص عليها بهذه المادة.

(1) بول بريمر، عام قضيته في العراق، مصدر سابق، ص 370-373.

وليس للصورة أهمية إلا إذا كانت متطابقة مع الأصل⁽¹⁾، ثم أن الديمقراطية تعني التمثيل القائم على العقد الاجتماعي فإذا كان الممثلون (بكسر الشاء) لا يقومون بما يريده الممثلون (بفتح الشاء) كان ذلك إخلال بشروط العقد، ومدعاة لفقدان شرعية التمثيل وبالتالي شرعية الحكم، ويرد غير الإسلاميين بأن الديمقراطية تعني حكم الأكثرية السياسية والتي هي فوق الاعتبارات الدينية أو بتعبير آخر هي الأكثرية العابرة لحدود الطائفة والدين وإن كان ولا بد من أن تكون هذه الأكثرية من طائفة واحدة أو دين واحد في بلد متعدد الأديان والطوائف - وهو الغالب في معظم الشعوب - فلا بد أن تتمظهر سياسياً وليس دينياً أو طائفيّاً لأن ذلك سيمثل - في نظرهم - إقصاءً وتهميشاً دينياً مادامت الدولة بمرافقها العامة منحازةً للأكثرية (الدينية أو المذهبية). إن حياد الدولة بقدر ما تجاه الأديان والمذاهب يعزز من مكانتها وهيمنتها واحتوائها لجميع المكونات الإثنية فيها، وإن الدين في نظر غير الإسلاميين حاجة خاصة بالفرد وعلى المرافق العامة أن تكون بمنأى عن هذه الخصوصيات وأن تكون على مسافة واحدة من جميع الأديان والمذاهب لتكون ممثلةً لهم جميعاً. ويحتج غير الإسلاميين كذلك بأن زج المقدس الديني في الصراعات السياسية من شأنه أن يجذب الغالبية البسيطة من الشعب إلى الأحزاب الإسلامية ويعطيها نفوذاً أكبر في الانتخابات وبالتالي تكون صاحبة اليد الأطول في كتابة الدستور أو تعديله، وفق مقاسات يدعي الإسلاميون أنها شعبية، لكن حقيقتها تلاعب بالعواطف واستغفال للعقول وإلحاق الأذى لمؤسسات الدولة والمجتمع معاً، وإنها تلحق الأذى أيضاً بالدين نفسه الذي ينبغي أن يظل مترفعاً عن المناكفات السياسية والصراعات الحزبية التي تتوق إلى الوصول إلى السلطة⁽²⁾.

(1) مارسيل غوشييه، مصدر سابق، ص 141.

(2) لمزيد من هذا الجدل بين العلمانيين والإسلاميين والنتائج المستخلصة انظر: عبد الاله بلقزيز، مصدر سابق، ص 58-63.

وخلاصة المطلب أن جدلية الدين والديمقراطية كانت وما تزال قائمة وليس هناك بالأفق القريب ما ينبئ بوصول العلمانيين والإسلاميين إلى قواعد عمل مشتركة في ظل نظام ديمقراطي يتفق الطرفان على العمل تحت ظله وفق مشروع توافقي، وقد أدى عدم الاتفاق هذا إلى نشوء استقطاب حاد بين الفريقين أثر بشكل أو بآخر في صياغات دستورية ذات إشكاليات في العراق ومصر، وإذا كانت الظروف الحالية قد حالت دون ظهورها على السطح السياسي حتى الآن فإنها لامحالة ستظهر مستقبلاً، ولا بد من الاتفاق على قواعد ترفع من الدولة بوصفها راعيةً للجميع بنفس المقدار، ولا تنحاز لأي مكون دون الآخر من جهة، ولا تقمع مكوناتها بحجة أنها فوق الأديان والمعتقدات من جهةٍ أخرى، ففصل الدولة عن الدين غير فصل الدين عن المجتمع⁽¹⁾.

(1) عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 57.

المبحث الثالث

النصوص الدستورية الخاصة بعلاقة الدين بالدولة في دستوري العراق ومصر بعد التغيير

لم يكن من السهولة صياغة نصوص تُرضي جميع الأحزاب السياسية في العراق بعد سقوط النظام الاستبدادي عام 2003م ولا في مصر بعد ثورة 25 كانون الثاني (يناير) عام 2011م فالاستقطاب على أشده بين العلمانيين والإسلاميين من جهة وبين المكونات الأثنية كافة من جهة أخرى وكما أسلف الباحث فإن غياب الثقة المتبادلة والتوافق على المصلحة العليا قد جاء ببعض النصوص غامضة أو غير صريحة فضلاً عن إنها تحمل بين طياتها أزمات مستقبلية ترقى إلى مستوى الأزمات الدستورية، ويعني الباحث بهذه النصوص هي النصوص المحددة لموقع الدين في الدولة وقضية الشريعة وتشكيل المحكمة الدستورية العليا والجهة التي تحدد الجهة الدستورية المسؤولة عن تحديد القوانين الموافقة للشريعة من عدمها وقضية الأحوال الشخصية والقوانين التي تحكمها لذا فسيكون هذا المبحث في ثلاثة مطالب يتحدث الأول عن المادة الثانية في الدستور العراقي والمطلب الثاني عن المادة الثانية في الدستور المصري واما الثالث فيتحدث عن المواد ذات المدلولات الدينية في الدستورين.

المطلب الأول: المادة الثانية من الدستور العراقي.

نصت المادة (2) من الدستور العراقي الدائم لعام 2005م على ما يلي:

"أولاً: الإسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر أساس للتشريع.

أ - لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام.

ب - لا يجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية.

5 - لا يجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة في هذا الدستور.

ثانياً: يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي كما ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين واليزيديين والصابئة المندائيين".

تضمنت معظم الدساتير العربية النص على إن الإسلام هو دين الدولة وهو نص غامض يحتاج إلى كثير من الوضوح أو التوضيح من قبل فقهاء القانون الدستوري، وغموضه يكمن في مناحيه التنفيذية بحيث يكون موضع إجماع، وإلا فإن الصيغة الحالية المتبعة بالدساتير العربية لا تعدو بأن تكون ذات طبيعة إعلانية لا تستحق الكثير من الجدل حولها⁽¹⁾.

الدولة عند البعض كيان اجتماعي مصطنع جاء لتلبية الحاجات المادية للمجتمع وليس أداة أو وسيلة لتحقيق مبادئ سامية ومثل عليا وقيم نبيلة، لأن النظر الدقيق للدول وتاريخها يُنبئنا أن الدول المثالية لا يمكنها أن تعيش طويلاً، وهناك فجوة بين صورة الدولة المثالية التي تروم القيام بمهامها الأخلاقية أو الدينية، وبين الواقع الموضوعي للدول، فتحول دولة المدينة في عهد الرسول محمد ﷺ إلى دولة الخلافة الراشدة، ودولة الخلافة إلى الدولة السلطانية واستخدام هذه الأخيرة الوسائل المشروعة وغير المشروعة لاستمرار حكمها دليل على ذلك. فالدولة إذن بالمنظار التاريخي الواقعي جسم اجتماعي مجرد من أية قدسية أو هالة مفترضة⁽²⁾.

إذا كانت الدولة كذلك - وهي كذلك - و كما يراها أرسطو وابن خلدون وميكافيللي ومعظم مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين وهي الأقرب

(1) جورج جبور، مصدر سابق، ص 79.

(2) عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 89-90.

إلى واقعها التاريخي كما يقول بلقزيز⁽¹⁾ فإن إلحاق الدين بالدولة وجعله صفة ملازمة لها ضرب من الإساءة للدين نفسه. أما إذا أردنا إتباع الرأي الذي يقول أن ماهية الدولة يحددها الغرض الذي أنشئت من أجله وهو غرض يقع خارجها، وما هي إلا أداة أو وسيلة لتحقيق ذلك الهدف الأسمى والنبيل كما يرى ذلك افلاطون وأوغسطين وغيرهم، فينبغي أن تعمل الدولة على تحقيق ذلك الهدف في كل قوانينها وتشريعاتها وخطابها وخططها، وهذا يعني أن النص على أن الإسلام دين الدولة ينبغي أن يدفع الدولة لكي تنهج منهجاً يطابق الإسلام فكراً وعملاً، ولا يرى الباحث أن نية المشرع متجهة إلى ذلك أثناء كتابة هذا النص ولا أثر لهذا في واقع الدولة بعد كتابة الدستور.

فأعضاء لجنة كتابة الدستور الخمسون الذين تم اختيارهم من بين أعضاء الجمعية الوطنية والبالغ عددها 275 نائباً كانوا من مشارب شتى في التوجهات والميول والمعتقدات ورؤاهم مختلفة في شكل الدولة التي ينبغي أن تكون ونموذجها الفاضل عند كل واحد منهم وذلك واضح في نصوص البنود أ وب وج التي تتلو هذه الفقرة من المادة عينها. لا يشك الباحث أن النواب الذين أوكلت لهم مهمة كتابة الدستور كانوا تحت ضغط ناخبهم وأن قضية الدين في العراق قد أخذت مأخذاً كبيراً في نفوس العراقيين ومراجعهم الدينية، وإن معظم أعضاء الجمعية الوطنية ينحدرون من تيار إسلامي نافح طويلاً من أجل أن يُقيم دولةً إسلامية على غرار دولة المدينة أو دولة الخلافة الراشدة وبالأخص دولة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (35-40هـ)، - هكذا في أدبياتهم - ولكنهم يجدون واقعاً موضوعياً مختلفاً اليوم ما بين الأهداف النظرية التي كانوا يحملونها وما بين القدرة على تطبيق تلك الأهداف فتغيرات الزمان والمكان والظروف المحيطة جعلت التفكير في إقامة مثل هذه الدولة ضرب من الخيال، فالنظام تم إسقاطه بقوة عسكرية أجنبية هي أمريكا، وكانت

(1) المصدر نفسه، ص 90.

تتواجد بقواتها في طول البلاد وعرضها ولها اليد الطولى في حماية العاصمة ومقر الجمعية الوطنية التأسيسية المكلفة بكتابة الدستور، ويعرف الإسلاميون أن أمريكا لا ترغب بل تمنع قيام نموذج على غرار نموذج الجمهورية الإسلامية في إيران الذي تصفه بالأصولي. والإسلاميون التكفيريون المتطرفون من جماعة القاعدة يشنون هجمات يومية على العاصمة وباقي المحافظات، والأكراد يتبنون فكرة الدولة العلمانية التي تقف على الحياد اتجاه الأديان، والطوائف الأخرى ميالة إلى خيار الكرد كونه يؤمن مبدأ المواطنة، ويُبعد شبح التغول العقائدي على حساب الأديان الأخرى، والنموذج الذي يتبناه التيار الإسلامي للدولة الإسلامية ليس موحدًا، فالإسلاميون الشيعة لديهم أكثر من نموذج فهم منقسمون ما بين ولاية الفقيه⁽¹⁾، ودولة مدنية مع ولاية فقيه محدودة مرجعها الإسلام، وولاية الأمة على نفسها⁽²⁾، والسنة منقسمون ما بين الحاكمية لله وتحريم الديمقراطية⁽³⁾، ونموذج الخلافة، والدولة المدنية بمرجعية إسلامية⁽⁴⁾.

إن إضافة الدين الإسلامي إلى الدولة لا يراه البعض مستقيمًا كون الدولة شخص معنوي في حين أن الدين يُلحق بالشخص الطبيعي فقط، فلا يمكن تصور أن الدولة متدينة أو غير متدينة تؤدي الشعائر أو لا تؤديها بل إن ذلك ممكن مع الأشخاص الطبيعيين⁽⁵⁾. كما إن الدولة هي أساس المواطنة وليس الدين، وإن النص على رسمية الدين للدولة وتسميته يثير الاختلاف وهذا ما

(1) روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، (د. م. د. ت)، ط 3.

(2) محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، إطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، 2002م، هامش ص 116.

(3) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، (د.م: دار الفكر، 1967)، ص 27.

(4) جاسر عودة، الدولة المدنية نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

(5) منذر الفضل، مشكلات الدستور العراقي، مصدر سابق، ص 101.

يتجافى مع سماحة الإسلام ودعوته للوحدة المجتمعية⁽¹⁾. والتفت الدستور السوداني إلى ذلك فجاءت المادة (16) منه على النحو التالي: "أ- في جمهورية السودان الديمقراطية الدين الإسلام، ويهتدي المجتمع بهدي الإسلام دين الغالبية، وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه"⁽²⁾.

ويُردُّ على ذلك بأن الدولة في مفهومها السائد اليوم هي (الأرض، الشعب، السلطة السياسية) وإن أكثر هذه العناصر حيوية وتفاعل وحضوراً هو عنصر الشعب فقولنا أن دين الدولة هو الإسلام يعني أن الإسلام دين الشعب أو أكثرية الشعب تدين بالإسلام. ورغم أن الدولة شخص معنوي وكيان اعتباري وقانوني ولكن من يديرها هم أشخاص طبيعون من الشعب وهؤلاء الأفراد يدينون أو أغليبتهم بدين الإسلام. فقولنا دين الدولة يعني أن القائمين عليها من المسلمين وإذا كان هذا المعيار يصح في تحديد دين الدولة فإنه لا يصح في تحديد كون الدولة دينية أم لا، فإذا كان المشرع الدستوري قد أراد بهذا النص أن يشير إلى دينية الدولة فهذا ليس معياراً لأن المعيار الحقيقي لدينية الدولة هو تطبيقها لتعليمات الدين وأوامره ونواهيه وتشريعاته كافة فهو من يعطي صفة الدينية للدولة، وبخلاف ذلك فلا، وحتى لو تمسك الشعب بالدين والتزم به ذاتياً من غير تدخل الدولة فإن الدولة لن تكون دولة دينية مادامت السلطة فيها لا تطبق تعليمات الدين⁽³⁾.

إن إضافة كلمة الرسمي (الإسلام دين الدولة الرسمي) إلى النص توحى بمفهومين متعارضين، فإذا كان المعنى الاصطلاحي لكلمة "الرسمي" وكما ورد في المعاجم الحديثة بأنها كل ما هو قانوني وشرعي وأصولي وحكومي

(1) لمزيد من التفصيل حول النص على دين الدولة الرسمي والجدل فيه انظر: عبد اللطيف البوني، دستور السودان إسلامي أم علماني، (دمشق: دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 69.

(2) المصدر نفسه، ص 98.

(3) محمد شقير، مصدر سابق، ص 25.

ومرتبط بالدولة فالرجل الرسمي هو الرجل الذي يمثل الحكومة في قوله وفي فعله ويطبق ما تأمر به الحكومة، وكذا البلاغ الرسمي الصادر منها⁽¹⁾، فـ "الرسمي" بهذا المفهوم يوجب على كل قوانين الدولة وإجراءاتها أن تكون وفق قيم الدين وتعاليمه، باعتبار أن صفة الرسمية ملتصقة بالقانونية والشرعية والأصولية وهي بدورها ملحقة بالدين وكلاهما -أي الدين الرسمي - ملحقان بالدولة. وأما إذا كان مدلول كلمة رسمي تعني (شكلية معينة) كقولنا القبة الرسمية نعني أنها ذات مواصفات خاصة يرتديها رجال لا يرتبطون بالضرورة بالدولة أو ينتسبون إليها⁽²⁾، فمدلولها هنا لا يتعدى المظاهر المتعارفة والمتوارثة والتي لا تحتم التطابق بين الدين (كل الدين) وأقوال وأفعال الدولة. فالإجراءات الشكلية كألفاظ القسم للمناصب في الدولة واحترام المناسبات الدينية كالأعياد وتعطيل الدوام فيها وإدارة الأوقاف وبعثات الحج وغيرها من الأمور الشكلية الأخرى كافية لتحقيق معنى الدين الرسمي، والمفهوم الثاني هو المتحقق من هذا النص في معظم دساتير الدول التي نصت عليه ومن بينها العراق وهو نص لا يلزم الدولة من الناحية الدستورية بأن تتبع الشريعة في تشريعاتها المدنية لكنه يجعل من الإسلام أحد المكونات الأساسية في تشكيل عقيدة الدولة⁽³⁾.

ولا يؤيد هذا الرأي كتاب آخرون كفهمي هويدي الذي يقول: "وعند فقهاء القانون الدستوري المعتبرين فإن مجرد النص في الدستور على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، يمكن أن يؤدي الغرض المطلوب، إذا ما انعقد

(1) انظر موقع المعاني على الانترنت على الرابط:
https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B2%D8%B3%D9%85%D9%8A/

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد أحمد مفتي ومحمد السيد سليم، الإسلام في دساتير الدول الإسلامية دراسة مقارنة، بحث مقدم إلى جامعة الملك سعود، كلية العلوم الإدارية في العام الدراسي 1988-1989م، ص 18.

العزم وصدقت النية ⁽¹⁾، وفيما يبدو للباحث إن الحديث عن النوايا والعزم ليس ملائماً مع نصوص دستورية يراد لها أن تكتسب قوة تنفيذية تنبع من وضوحها. في حين أن هذا النص - أعني الدين الرسمي للدولة - قد بات يدرج منذ عقود من الزمن فلم يكن ملزماً من الناحية الواقعية بل تحول إلى نص شكلي أو روتيني في معظم الدساتير العربية، أو نص غامض ليس له أي واقع تنفيذي كما أسلفنا.

لذا ألحق هذا النص بآخر هو " وهو مصدر أساس للتشريع " وهذا النص يتضمن معنى أن هناك مصادر أخرى يمكن أن تكون صالحة كمصادر للتشريع، ولكن يبقى الإسلام هو المصدر الأساسي وبتعبير آخر فإن وجود مصادر أخرى لا يعني بالضرورة أن تكون التشريعات المستنبطة من تلك المصادر متعارضة مع الإسلام، وتشريعاته فمن المصادر الأخرى، مثل مبادئ العدالة، والعرف. شهدت بعض الدول العربية مساجلات طويلة بشأن هذا النص أو قريب منه؛ ففي الكويت مثلاً حاول الإسلاميون في مجلس الأمة عدة مرات في الأعوام 1973، 1976، 1981، 1984 تغيير نص المادة الثانية من الدستور التي تنص " دين الدولة الإسلام والشرعية الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع " ⁽²⁾، وكان الإسلاميون يصرون في كل مرة على حذف كلمة رئيسي لأنها تعني أن هناك مصادر أخرى فيعترض العلمانيون على هذا الطلب؛ حتى أن أمير الكويت أمر في عام 1994م وبعد صدور دستور عام 1992م الذي أبقى على ذات المادة وبنفس تسلسلها بتشكيل لجنة لدراسة هذا الطلب استمرت في عملها سنتين دون أن تصل إلى توصية بتعديل المادة، أو تطبيق الشريعة كما يريد الإسلاميون ⁽³⁾. إن النص في الدستور -أي دستور -

(1) فهمي هويدي، مصدر سابق، ص 231.

(2) المادة 2 من الدستور الكويتي لعام 1962 المنشور على موقع Institute وعلى الرابط: https://www.constituteproject.org/constitution/Kuwait_2992?lang=ar#s22

(3) فهمي هويدي، مصدر سابق، ص 230.

على أن الإسلام مصدر أساس للتشريع "يُحْمَلُ المشرع أمانة الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية ما وسعه ذلك، ويدعو إلى هذا النهج دعوة صريحة واضحة، ومن ثم لا يمنع النص المذكور من الأخذ عاجلاً أو آجلاً بالأحكام الشرعية كاملة، وفي كل الأمور إذا أراد المشرع ذلك"⁽¹⁾.

ولهذا السبب لم يتم التوافق على هذا النص في الدستور العراقي بمفرده خشية أن يكون سبيلاً لبناء دولة دينية، سيما وإن التوجه العام للشعب العراقي بعد سقوط النظام الديكتاتوري في 9/4/2003م كان توجهاً دينياً، كما إن قائمة الائتلاف العراقي الموحد والتي فازت بأغلبية مطلقة في الجمعية الوطنية ذات خلفيات دينية، لذا كان الاعتراض جدياً، مالم يضاف ما يمنع من تلك المخاوف، فأتبع النص بثلاث فقرات لم يتضمنها أي دستور عربي في مادة واحدة من قبل على حد علم الباحث لتجعل - أعني هذه الفقرات - من هذه المادة متناقضة مالم يجد الفقيه الدستوري شرحاً أو تحليلاً أو تبريراً يزيل تناقض هذا النص.

ففي الوقت الذي تنص الفقرة "أ" من "أولاً" من هذه المادة على عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام، تأتي الفقرة "ب" منها لتمنع سن قانون يتعارض ومبادئ الديمقراطية ثم الفقرة "ج" تمنع سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الواردة في الدستور. فالديمقراطية منذ بداية نشأتها في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا القديمة تعني فيما تعنيه حكم الشعب والنظام الديمقراطي نظام قائم على شعب يحكم نفسه، ويتمتع بالسيادة ويملك كافة ثرواته ومؤسساته اللازمة لذلك، وهذه الرؤية لازالت منذ ذلك التاريخ تشكل الحجر الأساس للنظام الديمقراطي الحقيقي⁽²⁾، وعليه فأول

(1) محمد أحمد مفتي ومحمد السيد سليم، مصدر سابق، ص 18.

(2) روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر، (عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2005)، ط 2، ص 27.

مبادئ الديمقراطية هي أن الشعب مصدر السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، في حين أن ثوابت أحكام الإسلام تعني الأحكام قطعية السند والدلالة وهي صادرة من الله سبحانه وتعالى، ولا يمكن لأحد تغييرها ولا الاجتهاد فيها فلا اجتهاد قبالة النص، فلو افترضنا أن أغلبية نيابية في دورة من الدورات الانتخابية المقبلة لمجلس النواب أرادت تمرير قانون يسمح ببيع الخمر⁽¹⁾ في محافظة من محافظات العراق، أو ينظم عملية استيرادها، أو طريقة بيعها باعتبار أن هؤلاء النواب ممثلون شرعيون لناخبينهم وإن غالبية ناخبينهم يطالبون بذلك، فهم وفق مبادئ الديمقراطية يمارسون عملاً سليماً موافقاً للدستور، في حين أن الفقرة "أ" من البند "أولاً" من المادة الثانية من الدستور تمنع ذلك باعتباره عملاً محرماً قطعاً لا ظناً. ولو افترضنا أيضاً أن أغلبية نيابية أرادت سن قانون يُجرّم عملية التحول من الإسلام إلى المسيحية وتضع لذلك عقوبة في قانون العقوبات العراقي مستوحاة من الشريعة الإسلامية التي تعتبر الانتقال من الإسلام إلى أي دين آخر ردة عقوبتها القتل، فإن المعارضين سيحتجون بالفقرة "ج" من البند أولاً التي تتضمن عدم جواز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات التيضمنها هذا الدستور، و الدستور قد نص على حرية الفكر والضمير والعقيدة في المادة (42)⁽²⁾ فكيف لنا إزالة مثل هذا التعارض؟ ويمكن مناقشة ذلك في الملاحظات التالية:

1 - يتداول المفكرون الإسلاميون مفهوم الديمقراطية على إنها لا تعدو كونها مجموعة أدوات وآليات ومعايير للحكم الرشيد⁽³⁾ وهي بهذا المفهوم لا

(1) غفران ناجي شاكر، علاقة الدين بالدولة وموقف دستور جمهورية العراق لسنة 2005 دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مقدمة إلى معهد العلمين قسم القانون/الفرع العام، 2016، ص 147.

(2) نصت المادة 42 من الدستور العراقي لسنة 2005م على ما يلي: لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة.

(3) رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية والديمقراطية في الإسلام، (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 204.

تتعارض ولا ينبغي لها أن تتعارض مع كافة الأديان. وبتعبير آخر فإن المراد من الديمقراطية في الدستور العراقي هي مجموعة الآليات التي ينبثق منها الحكم داخل إطار الإسلام وبما يوازي أحكامه الثابتة، وفي ضوء ذلك فإن الافتراض الأول المشار إليه لا يمكن أن يحصل وهو افتراض لا يقوم على حقيقة بل على وهم، ولا يمكن توقعه من قبل النواب ولا ناخبهم لأن الديمقراطية مقيدة بقيد الإسلام وثابت أحكامه. فهذا الافتراض خارج مبادئ الديمقراطية التي أرادها الدستور بل هو يندرج تحت مفهوم الديمقراطية كفلسفة وعقيدة التي تعني أن الشعب مصدر السلطات بشكل مطلق، وهو مفهوم اعتمدته عدد من الدول الأوروبية وبالذات فرنسا، فالإنسان عند هؤلاء قد وصل مرحلة الرشد ولا داعي لأن يقيد دين، أو مذهب معين، بل هو يختار لنفسه ما يراه مناسباً وشرعية الحكم تنبع من رضا المحكومين فالمحكومون أحرار من دون حدود، فالمثلية الجنسية يُشرع لها قانون رغم تحريمها من كل الشرائع والأديان⁽¹⁾.

أما المفهوم الإسلامي فهو أن الشعب مصدر السلطة داخل إطار الإسلام وضمن قيوده ومحدداته. وما جاء بالفقرة "ب" من البند أولاً لا يدل على افتراق الإسلام عن الديمقراطية بل لمنع التعسف في استخدام الدين كأداة للتجاوز على المبادئ الديمقراطية وخنق الحريات. فسلطة الدين منحصرة بثوابت الدين أولاً وهي مقيدة بالحدود التي تشترك بها مع الديمقراطية لأن أصل الدين قائم على الحرية والعدل والمساواة واحترام كرامة الإنسان ولا تفترق تلك المبادئ عن جوهر الديمقراطية⁽²⁾.

2 - إن رضا المحكومين بالحاكم واحترام إرادتهم شرط جوهري من

(1) مرتضى معاش، الإسلام والديمقراطية في الدستور العراقي، حلقة نقاشية أقامها مركز الشيرازي للدراسات والبحوث، كربلاء المقدسة، منشورة على الرابط: [nadawat%20&%20motamarat%20\(08\)/027.htm](http://nadawat%20&%20motamarat%20(08)/027.htm)

(2) رفيق عبد السلام، مصدر سابق، ص 204.

شروط الحكم الديمقراطي فلا يمكن تصور حكم ديمقراطي يقف بالضد من إرادة الشعب أو لنقل غالبية الشعب، يقول عبد الكريم سروش الكاتب والمفكر الإيراني المعروف: "أجل فالحكومات الدينية المنبثقة من المجتمعات الدينية عندما تريد أن تحقق النظام الديمقراطي في هذا المجتمع فينبغي أن تعيش هاجس طلب رضا الله ورضا الناس، وتعمل على إيجاد التوافق والتناسب بين المقولات من داخل الدين وخارجه وتحترم العقل والقيم الأخلاقية في مرتبة ما قبل الدين بمقدار ما تحترم العقل والقيم الأخلاقية في مرتبة متأخرة عن الدين، ومن خلال حفظ هذا التعادل والتوازن بين هاتين المقولتين يتم تحقق ما يصبو إليه البشر في العصر وتجسيد طموحاته في الحياة المعاصرة"⁽¹⁾. إن حالة الانفصام بين الشعب والحكم تبدأ عندما يفكر الشعب بطريقة تختلف عما موجود في أساس نظامها وهو الدستور وهذه أزمة عميقة يواجهها نظام الحكم أي حكم.

وعند مراجعة الافتراض الأول، فإن إرادة المحكومين تتجه صوب ما يخالف الدستور، وفي هذه الحالة فإن مرحلة تسبق هذا الافتراض لا بد وأن تقع فعندما تتغير قناعات الشعب بحيث تطالب بإجازة محلات الخمر وبغالبية أعضاء مجلس النواب -كما هو الافتراض- فلا بد من تغيير الدستور إما بالطرق التي أقرها الدستور نفسه أو بهيجان شعبي ينجم عنه ثورة تأتي بدستور جديد ونظام جديد. لكن تغيير قناعات الشعوب وقيمها ومثلها ليس أمراً سهلاً بل يحتاج الى تراكمات تحتاج قروناً من الزمان أحياناً كما مر سابقاً.

3 - إن هناك قواعد أصولية مثل "الأمر بمقاصدها" و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة" و"تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة" و"كل تصرف تقاعد عن تحصيل مطلب مقصوده فهو باطل" قواعد تدفع باتجاه إعطاء مساحة

(1) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة وتحقيق احمد القبنجي، (بيروت: مكتبة الفكر الجديد، 2007)، ص 109.

واسعة لولاية الأمر في إدارة البلاد، وتعيين مصالحها العامة⁽¹⁾ ولعل هذا ما دفع بالإسلاميين لأن يتغاضوا عن بعض النصوص التي يرونها لا تتفق ومبتنياتهم الفكرية، فالدستور وثيقة عقد اجتماعي، لا تفرضها الأغلبية على الأقلية، والتفاوض بشأنها يستوجب أعلى درجة من المرونة، لبعث الاطمئنان في نفوس الشركاء السياسيين الذين يمثلون جماهيرهم وتحقيق وحدة البلاد وهي مصلحة عليا لكل الأطراف⁽²⁾.

4 - النموذج السيّء لقوى التطرف الإسلامي الذي سبق سقوط النظام السياسي في العراق المتمثل بحركة طالبان والقاعدة في أفغانستان، وما قامت به القاعدة في العراق بعد 2003م من أعمال وحشية من جانب ومصادرتها لكل القيم الانسانية والديمقراطية من جانب آخر ولّد مخاوف مشروعة لدى شركاء الإسلاميين وهؤلاء تفهموا هذه المخاوف فلا سبيل والحال هذه غير الموافقة على هذه النصوص.

5 - منذ القرن التاسع عشر وظهور حركة الإصلاح الديني على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وهناك دعوات لإعادة قراءة النصوص الدينية بما يتلاءم وحاجة العصر وظروفه، وفي القرن العشرين وبعد الإعلان العالمي لحقوق الانسان وثورة الاتصالات في ثمانينياته باتت هذه الحقوق قضية دولية وبات تعرض مواطن في مصر مثلاً لمحاكمة بسبب تغيير دينه قضية رأي عام دولي، يتدخل فيها وزراء خارجية وسفارات ومنظمات دولية، كل ذلك يستدعي التأمل في التعارضات التي تقع بين الديمقراطية وبعض الاحكام الإسلامية التي هي اجتهادات فقهية في جزء منها. لذا لا مانع من أن تكون الموافقة على نص المادة الثانية من قبل الإسلاميين

(1) سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي، (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ط2، 128-129.

(2) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ج2، ص292.

قد جاء من قناعة بأن مبادئ الديمقراطية لا تفترق أو ينبغي أن لا تفترق عن ثوابت أحكام الإسلام.

وخلاصة المطلب أن خوف الشركاء أو الفرقاء السياسيين في العراق إبان مدة كتابة الدستور من بعضهم، واستقطابهم بين علمانيين وإسلاميين، قد انعكس على المادة الثانية فكان نصها واضحاً في تحديد مساحة العلمانية التي تتخذ من الديمقراطية عقيدةً تقمع بها الأديان وتذهب بتشريعاتها خارج تقاليد وقيم المجتمع الدينية، وضرب هويته الإسلامية. كما حددت هذه المادة في ذات الوقت مساحة بعض الإسلاميين الذين يريدون إقامة دولة على نمط الخلافة الإسلامية، أو على نمط ولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية في إيران، أو سن تشريعات تتعسف في استخدام الدين كوسيلة لتقييد بعض الحريات الشخصية، وبما أن كفة الإسلاميين كانت راجحة نسبياً في التمثيل النيابي العددي وعلى المستوى الشعبي كان نص المادة ميالاً إليهم بعض الشيء فالبند أولاً والفقرة "أ" منه ثم البند ثانياً لصالحهم، في حين كانت الفقرة "ب" و"ج" من البند / أولاً لصالح العلمانيين وهي موازنة دقيقة جداً تعكس مدى حساسية الظرف الذي كتب به الدستور من جانب وإصرار كل فريق على رأيه من جانب آخر.

المطلب الثاني: المادة الثانية من الدستور المصري

ظهرت بواكير قلق الإسلاميين من عدم تطبيق أحكام الشريعة في مصر منذ تعيين لجنة لكتابة أول دساتيرها في عام 1922م عندما أريد وضع نص فيه أن " ليس لوطني مصري أن يحتج بأحكام دينية للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطني " ومعنى ذلك أن تكون الواجبات الوطنية فوق الواجبات الدينية ففي حالة التعارض بين ما تريده الدولة وما يريده الدين فأمر الدولة واجب الاتباع مما أثار حفيظة بعض أعضاء اللجنة ومنهم الشيخ محمد شاکر الذي اعترض وبشدة معتبراً ذلك إلزاماً للجنود وغير الجنود بمخالفة

الشرعية وإطاعة أوامر الدولة وإن كانت لا توافق شريعة الإسلام وضرب مثلاً على ذلك بأن على الجنود المصريين المسلمين أن يقاتلوا جنباً إلى جنب مع الجنود البريطانيين ضد خليفة المسلمين العثماني متى طلبت الدولة منهم ذلك⁽¹⁾.

ورغم أن هذا النص استبعد من دستور عام 1923م، إلا أنه طرح سؤالاً مهماً لدى الإسلاميين في قضية الدستور وهو ماذا لو تعارضت تشريعات الدولة مع ما تُلزم به الشريعة؟ وكيف يمكن تجاوز هذا الإشكال دستورياً. لم يتم التطرق لقضية الشريعة ومركزها في دستور عام 1923م بعد أن أدرك البريطانيون أن الإصرار على تثبيت النص السابق قد يثير مشاعر العامة ضدهم وان العمل بمقتضاه سيكون أسهل - متى دعت الحاجة إليه - من أن يُثار أثناء كتابة الدستور والدخول في مواجهة مع الرأي العام⁽²⁾.

لقد احتوت الجمعية التأسيسية لكتابة دستور مصر عام 1923م على مجموعة لامعة من المتعلمين المتنورين الذين تلقوا ثقافتهم وتعليمهم وفق المدارس الأوروبية، أمثال "علي ماهر، وعبد اللطيف المكباتي، وعبد الحميد بدوي، ومحمد علي علوبة، وعبد العزيز فهمي، وإبراهيم الهلباوي، وفيها من ذوي الثقافة والتعليم الديني أمثال الشيخ محمد بخيت المطيعي المفتي الأسبق، والسيد عبد الحميد البكري شيخ الطرق ونقيب الأشراف، والشيخ محمد خيرت راضي، كما كان فيها من المسيحيين يوسف سابا باشا، وقليني فهمي باشا، وإلياس عوض بك، وتوفيق دوس بك، كما كان عضواً بها الأنبا يؤانس نائب البطريك وقتها، وهو من تولي البطريكية عقب وفاة الأنبا كيرلس الخامس في سنة 1927م، واستمر بطريكاً بضع عشرة سنة حتى وفاته، كما

(1) عبد اللطيف البوني، مصدر سابق، ص13 نقلاً عن رفعت سيد أحمد، "الدين والدولة والثورة"، مجلة الهلال، العدد (410)، 1985، القاهرة، ص44.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

كان فيها يوسف أصلان قطاوي باشا من اليهود"، وكل هؤلاء أجمعوا على المادة 149 وتحت باب أحكام عامة المتضمنة أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام واللغة العربية لغتها الرسمية بالرغم أن 20% من اللجنة المكلفة هو من غير المسلمين، وبقيت هذه المادة تنتقل في كل الدساتير المصرية اللاحقة⁽¹⁾.

كان لجماعة الاخوان رصيдаً شعبياً كبيراً قبل ثورة 23 يوليو (تموز) 1952م حتى أن أحد قيادات الضباط الأحرار طلب من عبد الناصر انضمام حركة الضباط الأحرار إلى جماعة الاخوان وذلك لحماية الضباط إذا فشلت الثورة، ولما رفض عبد الناصر الاقتراح استقال هذا العضو، وعندما نجحت الثورة دعيت الجماعة إلى المشاركة بالثورة فقبلت الجماعة بشروط ثلاثة كان من بينها الأمر بالحجاب، وألا تصدر الثورة أي قانون إلا بموافقتها وقد رفض ناصر كل تلك الشروط ولكنه قبل التعاون معهم وليس وصايتهم عليه وعلى الثورة⁽²⁾.

ولم يحصل التعاون وحصل الخلاف الحاد بين مجموعة تريد أن تحظى

(1) طارق البشري، حول المادة الثانية من الدستور المصري، مقال منشور في جريدة الأهرام في العدد 28/2 و 1/3/2007 نقلاً عن: وائل محمد يوسف، نطاق تطبيق المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور، (د.ط، 2009)، هامش ص 248، 249.

(2) أول من طلب ضم حركة الضباط الأحرار إلى جماعة الاخوان هو الضابط عبد المنعم عبد الرؤوف الذي استقال بعد رفض الطلب، كانت الشروط التي طلبتها الجماعة للمشاركة بالوزارة هي أن لا تصدر الثورة أي قانون إلا بموافقتها والثاني أن لا تصدر الثورة أي قرار إلا بموافقتها والثالث أن يأمر عبد الناصر بالحجاب وغلق دور السينما والمسارح، وان يطبق الشريعة الإسلامية، في حين أن هناك رأي آخر يقول أن جماعة الاخوان كانت مشاركة ومساهمة في الثورة وان جمال عبد الناصر أحد أعضائها وانها هي من اختارت اسم الثورة وأشرفت عليها. للمزيد انظر: حسن حنفي، مصدر سابق، ص 193، وانظر أيضاً: سليمان الحكيم، اسرار العلاقة بين عبد الناصر والاخوان، مصدر سابق.

بدعم الشعب ومجموعة تحظى بالأصل بدعم شعبي واسع ونابعة من عمق المجتمع وأصالته الدينية، ولقد أثر هذا الصراع كثيراً على الشعب المصري، وهو صراع بين الشرعية الدينية والشرعية الثورية كان يمكن تلافيه بالحوار العقلاني وتقدير كل فريق لقواعده وأهدافه التي يتوخاه من تصديه للمشهد السياسي، ولكن ذلك لم يحدث⁽¹⁾.

لقد لامست ثورة 23 تموز (يوليو) قلوب الملايين من الطبقات المحرومة عبر قرارات الإصلاح الزراعي وتخفيض ساعات العمل وتأميم الشركات الكبرى مما مكنها من جعل قضية الإسلاميين وممثلهم جماعة الإخوان المسلمين تقف على هامش اهتمامات المواطنين، وسار جمال عبد الناصر بتوجهاته القومية والاشتراكية واليسارية ووجه ضرباته لجماعة الإخوان، واعتقل العديد من قياداتهم خاصة بعد اتهامهم بتدبير عمليات عسكرية لقلب نظام الحكم بالقوة فيما عرف في حينها بحادثة المنشية⁽²⁾.

استطاع جمال عبد الناصر ولما يمتلكه من مؤهلات وفي ظرف إقليمي ودولي مؤاتٍ شهد صراعاً محموماً بين المعسكرين الشرقي والغربي أن يبني قاعدةً جماهيرية واسعة من المصريين امتدت لخارج مصر في البلدان العربية متبينةً للوحدة العربية شعاراً والمبادئ الاشتراكية نهجاً، في إدارة اقتصاد الدولة وانحسر الدور السياسي للإسلاميين واستطاع جمال عبد الناصر أن يكسب العامة من شعب مصر من المتدينين عبر تأكيده المستمر على قضية القدس

(1) حسن حنفي، مصدر سابق، ص 193.

(2) وهي محاولة اغتيال لجمال عبد الناصر جرت في مدينة الإسكندرية أثناء خطاب له هناك في 26 تشرين الأول (أكتوبر) 1954م، اتهمت جماعة الإخوان المسلمين بتدبيرها أعقبها حملة اعتقالات واسعة في صفوفهم وصدرت أحكام بإعدام سبعة منهم من بينهم زعيم الجماعة حسن الهضبي الذي خفف الحكم عنه لاحقاً إلى الأشغال الشاقة (محمود فوزي، حكام مصر جمال عبد الناصر، (القاهرة: مركز الراية للنشر والاعلام، د.ت)، ص 34 وانظر أيضاً: محمد حماد، مصدر سابق، ص 267.

ومالها من مكانة، والتذكير بقيم الدين الأساسية من العدل والمساواة، ودعمه للأزهر الشريف وتوسعته وحثه على استقبال الطلبة المسلمين فيه من البلدان الإسلامية، وتدريبهم وإرسال العديد من الأزهريين المصريين إلى الدول الإسلامية لنشر العلوم الدينية، وبناء العديد من المساجد وطبع القرآن الكريم، وفتح إذاعة خاصة به، وحضور صلاة الجمعة، وتذكيره دوماً (بالإسلام الأمريكي) الذي تتبناه الدول الموالية لها - أي أمريكا - والإسلام الحقيقي، كل ذلك كان يجري ضمن استراتيجية الدوائر الثلاث التي تشكلت على أساسها فلسفة الثورة وهي الدائرة المصرية والدائرة العربية والدائرة الإسلامية⁽¹⁾.

في هذا المشهد وأمام انبهار الشعب المصري بالثورة، لم يكن هناك من اهتمام بالدستور والانتخابات الحقيقية، بل إن الغالبية العظمى تنفر من ذكر مصطلحات مثل "الأحزاب" و"الديمقراطية" و"الانتخابات" التي شوهتها الممارسات السيئة في العهد الملكي، حتى إن أحد أعضاء مجلس قيادة الثورة حين كان يقترح التهيئة لانتخابات جمعية تأسيسية لكتابة الدستور وتشكيل حراك سياسي حوله من شأنه أن يؤدي إلى بروز قيادات جديدة تنتج عملية سياسية جديدة، وتعيد العملية الديمقراطية النيابية، كان هذا العضو يواجه معارضة شديدة من عائلته وعائلة زوجته كما يروي ذلك بنفسه لأحد الصحفيين⁽²⁾.

واستمرت علاقة الرئيس جمال عبد الناصر سيئة مع جماعة الإخوان المسلمين لكن شعبيته في تنام مستمر منذ محاولة الاغتيال التي تعرض لها عام

(1) حسن حنفي، مصدر سابق، ص 166.

(2) عضو مجلس قيادة الثورة هذا هو خالد محيي الدين وهو يتحدث عن الصراع بين محمد نجيب أول رئيس للجمهورية بعد ثورة يوليو وبين جمال عبد الناصر وفي حديثه يرى أن الصراع كان بين من يريد العودة إلى الديمقراطية والأحزاب والانتخابات وبين من يرى في ذلك تمهيداً لعودة النظام القديم. للمزيد انظر محمود فوزي، مصدر سابق، ص 27-29.

1954م واتهم جماعة الإخوان بتدبيرها، ثم جاء العدوان الثلاثي على مصر في 29 تشرين الاول (أكتوبر) 1956م، وفي 21 شباط (فبراير) 1958م أُجري الاستفتاء في مصر وسوريا على الوحدة بينهما وأن يكون جمال عبد الناصر رئيساً لها فكانت النتيجة شبه اجماع على القرارين، وفي 5 آذار (مارس) من نفس العام أعلن دستور الوحدة المكون من (73) مادة خلت من ذكر دين الدولة في أي من مواده. انهارت الوحدة بين البلدين في عام 1961م وعطل جمال عبد الناصر العمل بدستور الوحدة في عام 1962م، وصدر ما يعرف بالميثاق الوطني الذي تبنى خطةً شاملةً للتحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية عبر ما عرفه الميثاق بـ "الديمقراطية الاجتماعية" واعتبر الميثاق الاشتراكية والديمقراطية "جناحين" للحرية، وأصدر عبد الناصر اعلاناً دستورياً ينظم السلطات السياسية مؤقتاً لحين كتابة دستور جديد وكان الإعلان مكوناً من عشرين مادة خلت من ذكر دين الدولة أيضاً، وصدر دستور عام 1964م وهو مؤقت أيضاً وأعيد ذكر نص المادة الثالثة في دستور عام 1956م (الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية) لتحتل المادة رقم (5)⁽¹⁾.

رغم ما حققه عبد الناصر من إنجازات على مستوى معيشة المصريين وتحقيق نمو اقتصادي ملحوظ، إلا أن بقاءه على رأس السلطة طيلة ستة عشر عاماً (1954-1970) دون إجراء انتخابات رئاسية شفافة يتنافس بها أكثر من مرشح وتمتعه بتلك الصلاحيات التنفيذية والتشريعية وانفراده بالسلطة كما لو كان ديكتاتوراً⁽²⁾، ومحاربته للإسلاميين من جماعة الإخوان دون هوادة كل تلك المدة التي قضاها في الحكم، وحصول الهزيمة الكبرى أو ما عرف بنكسة حزيران في عام 1967م، وتبنيه الدفاع عن كل الأجهزة التنفيذية، بحيث أصبحت كل أخطاء هذه الأجهزة تحسب عليه، كل ذلك أوجد حالة

(1) محمد حماد، مصدر سابق، ص 340.

(2) محمود فوزي، مصدر سابق، ص 30.

من التملل في بعض الأوساط، وإنه لم يستطع أن يقضي على كل القواعد الجماهيرية المؤيدة لجماعة الإخوان المسلمين، التي عادت تتنامى في وسط المصريين وهي تكن له وللنظام السياسي بمجمله الخصومة والعداء على ما فعله بقياداتها، هذه القضايا وقضايا أخرى كالصراع بين أعضاء مجلس قيادة الثورة الذين كانوا يحيطون بعبد الناصر الذين يصف هيكل وجوههم وهم يقفون حول جنازته يوم وفاته بقوله: "وكان يمكن لأي مراقب أن يجد في وجوه هؤلاء الرجال ملامح تنبئ بصراعات وانقسامات يُمسك بها الحزن والمفاجأة في تلك اللحظة"⁽¹⁾ ورثها الرئيس أنور السادات بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر عام 1970م.

يعدُّ أنور السادات واحداً من أركان النظام الذي كان يقوده جمال عبد الناصر وأحد قادة الاتحاد الاشتراكي وهو الحزب الوحيد الذي سمح له بالعمل في مصر لقيادة التغيير المنشود من قبل الثورة كما جاء بالميثاق الوطني الصادر في عام 1962م⁽²⁾، شغل منصب نائب رئيس الجمهورية في التسعة شهور الأخيرة من حكم عبد الناصر، ولم يكن الأكفأ بين من كانوا يعملون مع عبد الناصر لهذا المنصب، ولكن عبد الناصر فكّر ذات يوم وهو يسافر الى الاتحاد السوفيتي أن ينصب السادات نائباً لرئيس الجمهورية بالنظر لوجود معلومات باغتيال عبد الناصر هناك، وبعد وفاة عبد الناصر وطبقاً لنص المادة (110) من دستور عام 1964م فلم يكن هناك من بد سوى تولي السادات منصب رئاسة الجمهورية وذلك ما كان⁽³⁾، أمام هذه المعطيات لا بد للسادات من قاعدة جديدة يرتكز عليها في حكمه، ولا بد له أيضاً من قرارات يتميز بها عن سالفه، وعليه أيضاً أن يلفت الأنظار إليه بقرارات غير اعتيادية أضف إلى

(1) محمد حسنين هيكل، مصدر سابق، ص 89.

(2) محمد حماد، مصدر سابق، 331.

(3) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988)، ص 86.

ذلك كله ما دأبت عليه دول العالم الثالث عند مجيء أي رئيس جديد أن يبادر ولو صورياً إلى منح عفو شامل عن السجناء والمعتقلين السياسيين إبداءً لحسن النية، وكدعوةٍ ضمنية للبدء بمرحلةٍ جديدة من التعامل السياسي مع المعارضة.

أراد السادات التوجه صوب الغرب وتقليص نفوذ اليساريين والقوميين في مصر والتخلص من خصومه السياسيين فكانت حركة 15 أيار (مايو) أو ما أُطلق عليها ثورة التصحيح مناسبةً لكل تلك الإجراءات واعتمد بذلك على مساعدة الإسلاميين، فأطلق وعوده بالعودة إلى الشريعة الإسلامية⁽¹⁾، ورأى بهذه الخطوة السبيل الأفضل للتقرب من الإسلاميين إضافةً إلى إطلاق سراح السجناء منهم ودعوتهم للمشاركة السياسية⁽²⁾. وفي عام 1971م وجه السادات مجلس الأمة بإعداد دستور دائم؛ وعلى الفور تشكلت لجنة واسعة التمثيل لكتابة هذا الدستور وكان من بين المواد التي نالت قسماً واسعاً من المناقشة هي المادة الثانية منه والتي نصت: "الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع".

وقبل البحث في مضمون المادة الثانية ومدلولها لابد من الإشارة إلى أن هناك من الباحثين من لا يرى أن السادات إنما أدرج هذه المادة كمنافرة سياسية وإنما كان ذلك استحقاق فرضته ثقافة الشعب المصري وحضارته وتاريخه وإرثه الذي لم ينفصل عن الإسلام وشريعته، وإن قوة ارتباط الشعب بالإسلام هي من جعلت النص بأن "الإسلام دين الدولة الرسمي" ثابتاً في كل الدساتير رغم تغير الانظمة من ملكية الى جمهورية ومن اشتراكية الى رأسمالية، وحتى أولئك الذين يدعون بأن السادات إنما أراد بهذه المادة توحيد الشعب المصري فإن هذا الادعاء يؤكد أن الإسلام شديد الالتصاق بالشعب المصري ولا يصلح غيره ليكون موحداً له وذلك ما حتم على

(1) السيد المراكبي، الدساتير المصرية وآثارها في دعم الديمقراطية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 2008م)، ص 195.

(2) حيدر إبراهيم علي، مصدر سابق، ص 214.

السادات العودة إليه وإلى شريعته في دستور عام 1971م⁽¹⁾.

أحدث السادات بذلك ضجة إعلامية كبيرة حول الموضوع، فحصل جدل واسع حول صيغة النص الذي يجب أن يضاف إلى "الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية" وتركز الجدل حول صيغتين الأولى: "ومبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع" والثانية "ومبادئ الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع" ففي حين كان الإسلاميون يريدون النص الثاني كانت هناك دعوات من سواهم من التيارات السياسية تطالب برفع الفقرة كاملة من المادة أو على الأقل اختيار الصيغة الأولى، على أساس أن (أ) لتعريف عند إضافتها ستفيد حصر مصادر كل التشريعات بالشريعة الإسلامية أما حذفها سيجعل الشريعة المصدر الرئيس ولا مانع من مصادر أخرى، وفند هذا الفهم الفقيه الدستوري المعروف عبد الحميد متولي وقال: (سواء كان النص هو أن الشريعة هي "المصدر الرئيسي" أو إنها "مصدر رئيسي" للتشريع فإنه طالما كان ذلك النص انما ورد في الدستور وطالما لم ينص في الدستور على مصدر آخر سواها فإنه ينبغي على ذلك أن الشريعة هي وحدها المصدر الرئيسي ذو المرتبة الأعلى بينما تعد المصادر الأخرى - التي ينص عليها في القوانين العادية كالقانون المدني والقانون الجنائي وغيره مصادر ذات مرتبة أدنى لا يجوز لها أن تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية ذات المرتبة الأعلى وذلك لأن الدستور بما يرد فيه من احكام يعد كما هو معلوم ذا مرتبة أعلى من مرتبة القوانين العادية فهذه لا يجوز لها أن تتعارض نصوصها مع نصوصه)⁽²⁾.

إن زج موضوع تقنين الشريعة أو مرجعيتها في التشريع بالأهداف السياسية دفع بالمناوئين السياسيين إلى التصدي وتخويف المجتمع من آثار هذا التقنين وبدلاً من أن يكون الجدل منحصراً بين ذوي الاختصاص في الفقه

(1) طارق البشري، المادة الثانية من الدستور، مقال صحفي، مصدر سابق.

(2) عبد الحميد متولي، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت)، ص 16.

الوضعي والفقہ الإسلامي انتقل الى غير ذوي الاختصاص من السياسيين، كان هناك تفاهم واسع بين المختصين لأنّ الفقہ الإسلامي واحد من دعائم التقنين على مستوى العالم، سمح لمجامع علمية بتولي عملية تقنين واسعة من قبل فقهاء معروفين أمثال عبد الرزاق السنهوري وعبد الحليم جنديل وتحول القانون المدني المصري إلى ركيزة لمعظم القوانين المدنية العربية، وإن بعض الدول قد أخذته كما هو، ولم يكن هناك من عارض هذه المجامع⁽¹⁾.

وازداد الجدل وعظم النقاش عندما أجريت التعديلات الدستورية في عام 1980م، وبعد أن بانت ملامح الانفراد بالسلطة من قبل الرئيس أنور السادات وإدراكاً منه لما يمثله الدين في ضمير الشعب المصري من عمق واهتمام، ولحاجته إلى تمديد فترته الرئاسية التي ستنتهي في عام 1981م وفق دستور عام 1971م، أجرى التعديل على عدد من المواد، كان من بينها المادة الثانية، ليكون نصها كما أراده الإسلاميون من قبل وهو أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع (بإضافة أُل التعريف)، ومنذ ذلك الوقت بدأت ترفع العشرات من القضايا من قبل ذوي المصلحة للطعن بقوانين سابقة ولاحقة لعام 1971م متضمنة مخالفات صريحة للشريعة الإسلامية مثل المادة 226 و 227 من القانون المدني المصري لفرضهما الفائدة على الديون المتأخرة السداد عن أجلها، والمادة (7) في قانون العقوبات رقم 63 لسنة 1976 المتضمنة لعقوبة السكر البين ومخالفتها عقوبة الحد بالجلد الذي أوجبه الشريعة الإسلامية، والمواد 33 مكرر و35، و 36 مكرر ب، و36 مكرر ز من قانون الإصلاح الزراعي وغيرها⁽²⁾.

(1) طارق البشري، السياق التاريخي لتقنين الشريعة الإسلامية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011)، ص9.

(2) وائل محمد يوسف، نطاق تطبيق المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور، مصدر سابق، ص 220 وما بعدها.

لقد انقسم الفقه الدستوري في تفسير المادة الثانية وتحديد نطاقها إلى اتجاهات عديدة⁽¹⁾:

أ - من حيث مدلول لفظ "الشريعة" في نص المادة الثانية من الدستور: **الرأي الأول:** إن المقصود بمبادئ الشريعة هي الأحكام الشرعية قطعية الثبوت والدلالة المأخوذة من مصادرها المقررة والمتفق عليها وهي القرآن والسنة النبوية بالإضافة إلى ما استنبطه المجتهدون من هذه الأحكام وما اهتدى إليه أهل التخريج والوجوه وما أفتى به أهل الفتوى، وما رآه المتأخرون تفقهاً أو استظهاراً أو أخذاً، أي أن لفظة الشريعة هنا المقصود منها الفقه بمعناه الواسع وقد التفت إلى ذلك المشرع الدستوري السوري في نص المادة الثالثة الفقرة الثانية إذ نصّ على أن "الفقه الإسلامي المصدر الرئيسي للتشريع"⁽²⁾

ولذا فإن النص على الشريعة هو من باب النص على العام ويراد به الخاص⁽³⁾.

أما الرأي الثاني: فهو أن المقصود بمبادئ الشريعة تعني كل ما نزل به الوحي من لدن رب العالمين على خاتم النبيين من الأحكام وما يتعلق بأصول الدين من الإيمان والعقائد وما يتعلق بأفعال العباد تكليفاً أو تخيراً أو وضعاً.

ب - من حيث رمزية وجدية المادة الثانية من الدستور:

(1) لمزيد من التفصيل انظر: وائل محمد يوسف، مصدر سابق، ص 218 وما بعدها.

(2) دستور الجمهورية العربية السورية لعام 2012م كما هو مثبت على موقع الدستور على الرابط:

https://www.constituteproject.org/search?lang=ar&q=%D8%B3%D9%88%D8%B2%D9%8A%D8%A7&status=in_force

(3) حسين جبر حسين الشويلي، قرينة دستورية التشريع، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2018)، ص 156 نقلاً عن صوفي أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1985)، ص 23.

وفي هذا المجال هناك رأيان أيضاً، الأول: وهو أن النص لا يختلف عما ورد في الدساتير السابقة وهو أن الإسلام دين الدولة الرسمي منذ دستور عام 1923م، ورغم ذلك فقد شرعت الكثير من التشريعات التي لا تتفق والشريعة الإسلامية نظراً لتغير الزمان، واختلاف الحاجات وتلاقح الحضارات، وعلينا في هذا المجال أن نفرق بين مبادئ الشريعة التي تتسم بالثبات والخلود، وبين الأحكام التي ينبغي أن تراعي المستجدات والنوازل الحديثة، فمبدأ تحريم الربا من المبادئ الثابتة إلا أن نازلة العالم الرأسمالي والربا الفاحش الذي يشرعه في تعاملاته يوجب على المشرع المدني المعاصر أن يسمح بفائدة معتد بها عند العقلاء كحكم وقتي أملت الحاجة مادام هذا الأمر من أحكام المعاملات وليس من العبادات التي لا يمكن التقرب منها والمساس بها كونها لا تخضع لحكم العقل وتقدير الحكم والعِلل⁽¹⁾.

فالشريعة هنا إطار عام لا يدخل في تفاصيل القوانين التي تتأثر بما يستجد على المجتمعات من تغيرات، وهو رأي يأخذ بالمنهج المقاصدي أو منهج المصلحة فللشريعة مقاصد لا ينبغي الحياد عنها تقع تحت ما يعرف بالكليات الخمس وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال⁽²⁾، وبمعنى آخر فإن أصحاب هذا الرأي ينظرون إلى القانون الوضعي والقانون الإسلامي بمصدريه القرآن والسنة بأنهما ليسا متناقضين، بمعنى أن الأخذ بأحدهما لا يعني عدم الأخذ بالآخر، بل إن الفقه الإسلامي أوجد تداخلاً بين النصوص الشرعية الدينية، وبين المصالح المبتغاة من ورائها وسواء كانت هذه المصالح مادية، أو معنوية، ومن المصالح المعنوية وحدة الجماعة المسلمة،

(1) محمد عمارة، الدكتور عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة والمدنية والقانون، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009)، ص 151.

(2) نور الدين بن مختار الخادمي، الفقه المقاصدي حجته ضوابطه دلالاته، سلسلة كتاب الأمة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في قطر، العدد 65، السنة الثامنة عشرة، 1998م)، ج 1، ص 50.

والتزامها الذاتي بالقوانين من غير عقاب أو مبالغة في العقاب، فالنصوص القانونية التي تسلم بها الجماعة طوعية أكثر من تسليمها عن طريق الإخافة بالعقوبة أفضل من تلك التي نفرضها على الجماعة فرضاً خشناً، ولا بد من تفهم التزاوج بين تشريعات ذات أصول وضعية أوربية وأخرى ذات أصول إسلامية شرعية لتحقيق مصلحة الجماعة⁽¹⁾ ولا يستوعب الباحث هذا الرأي فكيف يكون الاجتهاد قبالة النص الواضح والصريح، أي كيف يكون الحرام حلالاً؟ وماهي مبادئ الشريعة التي ينبغي أن لا تمس وماهي حدود المخالفة لها إذن؟ أسئلة لا يبدو للباحث أن لها أجوبة شافية ولا سبيل لإجابتها إلا بالتصريح بأن المادة الثانية تعني أن للمشرع الحق في أن يختار ما يراه ملائماً لحاجات المجتمع فإن اتفق مع الشريعة فبها ونعمت، وإلا فالمشرع أدرى وأعلم فيما تحتاج إليها الجماعة وهذا ما يتقاطع مع مبدأ حجية ظهور النص عند العقلاء بالنسبة لنص المادة الثانية فنصها واضح وصريح في وجوب خضوع التشريعات للشريعة الإسلامية.

أما الرأي الثاني: فهو أن نص المادة الثانية بعد التعديل الأخير عليه في 22 أيار (مايو) 1980م "ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع" لا يقبل التأويل والتصرف وإن صياغة هذه المادة واضحة وقاطعة إلى انصراف نية المشرع إلى اعتبار الشريعة الإسلامية أساساً ملزماً للتشريع المصري⁽²⁾ ولعل قرينة الجدل والنقاش الذي دار لدى أعضاء اللجنة التأسيسية في عام 1971م حول المادة الثانية ووصل الأمر إلى أن يتضمن قانون الأحزاب الذي صدر في عام 1977م شرطاً بالآلا تخالف الأحزاب في مبادئ وبرامجها وأهدافها وسياساتها مبادئ الشريعة الإسلامية ثم النقاشات والجدل الذي حصل بين أعضاء لجنة التعديل لدستور 1971م التي ضمت أكثر من خمسين

(1) طارق البشري، السياق التاريخي لتقنين الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 58.

(2) وائل محمد يوسف، مصدر سابق، ص 248.

عضواً في عهد الرئيس السادات في عام 1980م حول إضافة أُل التعريف من عدمها على الفقرة المضافة، ونفذ هذا التعديل ومنه تعديل المادة الثانية⁽¹⁾، كل ذلك يشكل قرينة واضحة على ما تبغيه المادة في نصها بشأن الشريعة الإسلامية وعدم جواز سن أي قانون يتعارض وأحكامها وهذا ما أخذ به الإسلاميون بعد ثورة كانون الثاني (يناير) عام 2011م حيث كانوا القوة الأبرز على الساحة المصرية كما بينا في مطالب سابقة، وشجعوا أنصارهم على التصويت بـ (نعم) للتعديلات التي جرت على دستور 1971 في 2011م بعد الثورة، لكي تبقى المادة الثانية على حالها دون مساس قرينة أخرى، وحتى عند كتابة دستور عام 2012م ورغم أن الإسلاميين من السلفيين ومن جماعة الإخوان كانوا يمثلون الغالبية في لجنة كتابته إلا أنهم لم يضيفوا ولم يُنقصوا من نص المادة الثانية اعتقاداً منهم أنها كافية ووافية لتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً⁽²⁾. وعليه فأصحاب هذا الرأي يرون أن المادة الثانية من الدستور المصري جاءت صياغتها محكمة بخلاف النص القديم (دين الدولة الرسمي هو الإسلام) الذي احتوته معظم الدساتير العربية وهو نص فضفاض يمكن التلاعب بمضمونه وان احتوت ضمناً أن مبادئ الشريعة ينبغي أن تكون مصدراً رئيساً للتشريع⁽³⁾.

ويؤكد أصحاب هذا الرأي أن نص المادة الثانية نافذ بذاته يسري على جميع القوانين لتكون ملائمةً للشريعة الإسلامية، ولا تتعارض مع أحكامها في أي مادة من موادها وإلا عدت هذه المادة غير دستورية⁽⁴⁾.

(1) محمد حماد، مصدر سابق، ص376.

(2) محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص111.

(3) وائل محمد يوسف، مصدر سابق، ص250.

(4) وهذا الرأي تبنته هيئة مفوضي المحكمة الدستورية العليا في مصر، لمزيد من التفصيل حول القضية المرقمة 20 لسنة 1ق والمقيدة في جدول المحكمة الإدارية العليا برقم 7 لسنة 9ق إعداد المستشار كمال محفوظ، ينظر وائل محمد يوسف، مصدر سابق، ص219-223.

ج - من حيث النطاق الزمني للمادة الثانية من الدستور المصري:

انقسم الفقه الدستوري في السنوات الأخيرة في مصر وبعدها ارتفعت نسبة الطعون المقدمة للمحكمة الدستورية العليا حول بعض النصوص القانونية المخالفة للشرعية الإسلامية، انقسم بشأن زمان سريانها من حيث التطبيق هل تسري من تاريخ استحداث التعديل فلا يشرع أي قانون يتعارض مع الشرعية الإسلامية بعد عام 1971م أم إنها تسري على جميع القوانين النافذة سواء شرعت قبل هذا التاريخ أم بعده؛ ولكل رأي حجته التي يدافع عنها ولسنا بحاجة هنا الى تفصيل حجج كل رأي كون ذلك يدخل في الاختصاص القانوني البحث، إلا أن ما ينبغي الإشارة إليه أن المحكمة الدستورية العليا في مصر قد أخذت بمبدأ عدم سريان المادة على جميع القوانين مستندةً بذلك على عدم رجعية القوانين الا ما استثنى بنص، وإن مادةً بهذه الأهمية سترتب عليها هزة عنيفة في النظام القانوني؛ ولو أن المشرع أراد سريانها على ما قبل سنّها لكان قد أبان ذلك في نصّها، ولا يوجد هناك نص بهذا الشأن، ومستندة ايضاً على تقرير اللجنة التشريعية المشكلة في مجلس الشعب في عام 1979م لبحث أحكام تعديل الدستور والذي جاء فيه ان النص باعتبار مبادئ الشرعية الإسلامية مصدراً أساسياً للتشريع يعني عدم جواز إصدار تشريع يخالف الشرعية الإسلامية في المستقبل. ولكنها أردفت بأن ذلك يعني إعادة النظر في التشريعات القائمة قبل التعديل وهذا يعني أن النص لا يسري على التشريعات القائمة قبل التعديل فوراً أي أن هناك تراخ في الأمر⁽¹⁾.

وسواء تم الأخذ بوجهة النظر الأولى أو الثانية فإنهما متفقتان على أن تكيف جميع القوانين بما يتلاءم والشرعية الإسلامية ليكون هناك نظام قانوني

(1) وائل محمد يوسف، المصدر السابق، ص255، نقلاً عن: مضبطة الجلسة 77 لمجلس الشعب في 30 نيسان (ابريل) سنة 1980، الفصل التشريعي الثالث، دور الانعقاد العادي، ص402.

واحد ولو بعد حين؛ وهذا ما أشار إليه الفقيه عبد الحميد متولي في أن المادة الثانية كان يعوزها أن تشير الى فترة انتقالية، ثلاث، أو أربع سنوات لتمتلك السلطة التشريعية من تكييف كافة القوانين⁽¹⁾. ولا يبدو للباحث أن جوهر المشكلة في عدم تطبيق الشريعة الإسلامية يكمن في نص المادة الثانية، أو في الحاجة الى المدة الانتقالية، وإنما في عدم وجود الإرادة السياسية لدى القائمين على الأمر ولا يعني أن امتناع هذه الإرادة نابعة من فراغ، أو تحدّد للشريعة الإسلامية ومبادئها بل هو صراع الدين والدولة، والجدل الدائر بشأن الدولة الدينية والمدنية، ودفاع كل فريق عن حججه التي يستند عليها؛ وبعبارة أخرى فإن هناك عدم قناعة لدى القائمين على الدولة بأن تطبيق الشريعة بحذافيرها أمر ليس في صالح الدولة والمجتمع، وإن عدم القناعة هذا قد انتقل حتى للإسلاميين أنفسهم بعد تسلمهم زمام السلطة، ورأوا أن حسابات الحقل تختلف كثيراً عن حسابات البيدر، وهناك أسباب أخرى سيذكرها الباحث لاحقاً.

تشكلت في عام 1979م في مجلس الشعب لجان واسعة ضمت خيرة الفقهاء الدستوريين وعلماء الأزهر ورموز سياسية لتقنين الشريعة الإسلامية واستمرت بعملها ثلاثة سنوات لتنجز خمسة قوانين هي: مشروع قانون المعاملات المدنية في (1136) مادة، ومشروع قانون اجراءات التقاضي في (181) مادة، ومشروع قانون العقوبات في (630) مادة، ومشروع قانون التجارة في (776) مادة، ومشروع قانون التجارة البحرية في (447) مادة، انجزت هذه القوانين وتمت الموافقة من قبل مجلس الشعب على تقارير اللجان الخمس المكلفة بإعداد هذه القوانين بجلسته المنعقدة بتاريخ 1/ 7/ 1982 على أمل أن تعرض على مجلس الشعب ليصادق عليها مادةً مادةً، الا

(1) عبد الحميد متولي، الشريعة كمصدر أساسي للدستور، مصدر سابق، ص 22.

انها بقيت مخفيةً على ادراج مجلس الشعب من عام 1982م وحتى رحيل حسني مبارك ونظامه في 2011م⁽¹⁾.

ويعتقد البعض أن من أخفى هذه القوانين في أدراج مجلس الشعب هو رئيسه العتيد رفعت المحجوب الذي كان ذا ميولٍ ناصرية⁽²⁾. وها قد مرت سبع سنوات على رحيل حسني مبارك وتم إقرار دستورين الأول في عام 2012م والثاني في 2014م وكلاهما احتفظا بنفس نص المادة الثانية من الدستور كما هو في تعديل عام 1980م ولم تُطبق الشريعة.

لقد سار القضاء المصري بنفس الاتجاه الذي يريده السياسيون باستثناء المدة التي حكم بها الرئيس الإخواني محمد مرسي فكانت قرارات المحكمة الدستورية العليا قد مضت في اعتبار نص المادة الثانية مصدراً موضوعياً، " أي إن هذا النص لا يسبغ على أحكام الشريعة قوة إلزام ذاتية، فهي - أي الشريعة - تبقى على الرغم من هذا النص قواعد دينية، تحتل الصدارة في قيم المجتمع التي يجسدها المشرع بنصوص تشريعية وضعية، فهي تكتسب قوتها الملزمة بعد تقريرها تشريعياً أي بسلطان الدولة لا بسلطان الدين، بدليل أن الخطاب في النص الدستوري موجه الى المشرع وليس الى كافة ولا الى القضاء، فهو يلفت نظر المشرع وجوب استلزام قواعد من الشريعة الإسلامية"⁽³⁾. فلماذا لم تطبق هذه المادة كما أرادها المشرعون الدستوريون وتكون كافة التشريعات متفقةً مع الشريعة الإسلامية؟ من وجهة نظر الباحث أن هناك جملة من الأسباب منها:

1 - إن تكييف كافة القوانين مع الشريعة الإسلامية يعني تطبيقها،

(1) المجموعة الكاملة لتقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب، مصدر سابق، ج 1، ص 41.

(2) جمال البنا، هل يمكن تطبيق الشريعة، (القاهرة: دن، 2005)، ص 5.

(3) حسين جبر حسين الشويلي، قرينة دستورية القوانين، مصدر سابق، ص 155.

وتطبيق الشريعة الإسلامية مطلب للإسلاميين منذ عام 1927م، وهو مطلب متصل دائماً بإقامة الدولة الإسلامية التي يستتبعها طريقة خاصة في نظام الحكم، وذلك يعني العودة إلى الخلافة الإسلامية أو ما يوصف بالدولة الدينية، وبتعبير آخر فإن تنفيذ المادة الثانية من الدستور بحذافيرها سيليه المطالبة بتغيير الدستور بالكامل لتغيير طريقة تولي الحكم وانتقاله، وهذا يعني عودة اقتران الدين بالسياسة بشكل كامل، وهو قيادة الدين للدولة، وهذا ما لا يرضاه تيار واسع من السياسيين، بل ما يتعارض مع قانون الأحزاب الذي اقر في عام 1977م الذي يمنع قيام الأحزاب على أساس ديني⁽¹⁾.

2 - إن إضافة المادة الثانية من الدستور أو بتعبير أدق تعديلها لتشمل فقرة "ومبادئ الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع" إنما تمت لأهداف سياسية وأول هذه الأهداف هو معالجة الوضع السياسي للإسلاميين من أنصار جماعة الإخوان والسلفيين المعقد، وردم الهوة بينهم وبين السلطة والاستقواء بهم لإجراء تغييرات جوهرية في أسس النظام وانتقاله من الاشتراكية اليسارية الى الرأسمالية الغربية، ولا وجود لنية صادقة لتقنين الشريعة وتطبيقها في مختلف الميادين، وكل هذه المدة فإن المادة باقية لذات الغرض والمساس بها يُستغل من التيار السياسي الإسلامي ليسوقوا خطاباً مفاده أن السلطة تقف ضد الدين وضد الشريعة، فتمكن بذلك من خلق فجوة كبيرة بين السلطة والشعب، وبتعبير آخر فإن المطلوب من هذا النص هو الإدارة واحترام المشاعر وليس العودة إلى الشريعة كما تشير المادة؛ فالإبقاء عليها ذا مدلول رمزي وليس عملي.

3 - إن تطور المجتمعات سنة من سنن الله، وإن ثبات القوانين يخالف هذه السنة فلا بد من التجديد والاجتهاد لمواكبة العصر ومعالجة النوازل والتطورات ولم تعد المنظومة القانونية السلفية قادرة على مواجهة الحياة

(1) محمد حماد، مصدر سابق، ص376.

العصرية ومجاراتها. كما إن السماح للاجتهادات الفقهية سيولد تعارضاً في التطبيق لاختلاف المجتهدين فيما بينهم وتعارض حتى أصول الفقه مابين المذاهب وذلك يؤدي الى اختلاف الأحكام، والمشكل الأساسي هو أن هذه المذاهب تعبدية يتمسك بها الأفراد كجزء من دينهم وتقربهم للخالق، فإذا صدرت من جهة دينية بخلاف ما يعتقدون لا شك بأنهم يندفعون كل باتجاه مذهبه، وربما هذا ما منع تطبيق أحكام فقهية بعينها على كل المسلمين منذ زمن الدولة الاموية والعباسية⁽¹⁾، وعلى فرض تم توحيد الأحكام ومارست الدولة حقها بالإكراه على تطبيق القانون، فإن النزاع في شأن التطبيق من عدمه سيكون نزاعاً مقدساً فكل فريق يرى بأن الحق معه وهذا يعني الصراع الديني/الديني.

4 - إن النموذج الذي يطبق الشريعة في العالم الإسلامي هو المملكة العربية السعودية، فكل دعوة لتطبيق الشريعة وخاصة في العالم السني يدعو إلى حضور النموذج السعودي في الأذهان، وهو نموذج منفرّد لدى طبقة واسعة من الشعب المصري، ولا يتجاري أحياناً حتى مع الذائقة العامة، كطريقة تنفيذ القصاص والجلد، وأكثر من ذلك هو الصورة التي يتمظهر بها اتحاد الدولة بالدين على شكل ملكية مستبدة، ليس لديها دستور ولا مجلس نيابي منتخب، ولا يتمتع المواطنون إلا بقدر يسير من الحريات.

5 - رغم كل التطمينات التي يبعث بها الإسلاميون حول حرية العقائد والمعاملة الحسنة عبر التاريخ الإسلامي لأهل الكتاب من المسيحيين واليهود إلا أن هذه الأقليات لا تطمئن إلى كل تلك الوعود وتخشى تطبيق الشريعة لأنهم - وبحسب تصوراتهم - سيكونون بموجبها مواطنين من الدرجة الثانية، ونظراً لامتلاك هذه الأقليات خيوط الإعلام المؤثر منذ عهد الاستقلال

(1) لمزيد من التفصيل في هذا الجانب يراجع: جمال البنا، هل يمكن تطبيق الشريعة، مصدر سابق.

في مصر وحتى اليوم؛ فإنهم قادرون على خلق رأي عام ضد هذه المشاريع بمجرد الاقتراب منها، مستندين بذلك الى بعض الأحكام مثل منع تولي أهل الذمة لمنصب القضاء والرئاسة العامة وغيرها⁽¹⁾.

6 - تشكل معظم المطالبات بتطبيق الشريعة مطالب عاطفية نابعة من تغلغل الدين في ضمائر الشعب، ولكن تلك المطالبات غير مدركة للإمكانية الواقعية لتطبيقها من عدمها وهذا ما يحتم على السياسيين أن يديروا قضية الدين ودوره في الحياة السياسية إدارة لا تبعدهم عن عامة الشعب من جانب، ولا أن يزوجوا بفكرة غير واقعية الى التطبيق تحت تلك المطالبات العاطفية من جانب آخر. لذا ليس من العجب وبعد أن تغير ميزان القوى بشكل واضح لصالح التيار الإسلامي وبات هذا التيار يشغل الحيز الأكبر في الشارع المصري وهو المحرك الأساسي فيه بعد ثورة 25 كانون الثاني (يناير) 2011م، وقدرة هذا التيار في التواصل مع جماهيره بشكل حيوي، فالشعب عنده كتلة حية ذات واقع ملموس وليس صورة نظرية موجودة ذهنياً كما هي عند بعض الأحزاب العلمانية أو الليبرالية⁽²⁾، ومع ذلك لم يستطع أن يطبق الشريعة كما وعد جماهيره، وإذا كان هناك من يحتج بقصر مدة الحكم فإن المقدمات في كثير من الأحيان تحكم على النتائج، وكان واضحاً أنه كلما اقترب مرسى من قضية الشريعة والحديث في تطبيقها كان الانقسام المجتمعي يظهر بشكل أكثر حدةً وعنفاً⁽³⁾.

وخلاصة المطلب أن المادة الثانية من الدستور المصري مادة أكثر جدليةً من قرينتها في الدستور العراقي لعام 2005م حيث أن الأخيرة حديثة

(1) انظر في المجال: عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ص 328 وما بعدها.

(2) طارق البشري، ثورة 25 يناير والصراع حول السلطة، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2014)، ص 133.

(3) عزمي بشارة، مصدر سابق، ص 279.

العهد، أما الأولى فقد بدأ فيها النقاش منذ دستور 1971م وهي مادة جدلية تحت نظر الرأي العام المصري والسلطات السياسية في مصر وأخذت حيزاً واسعاً من المناقشات في الفقه الدستوري، وبين أروقة المحكمة الدستورية العليا فيها، ووُظفت توظيفاً سياسياً أكثر من مرة، لكن ذلك لا يعني أن المطالبين بإدخالها حيز التنفيذ لا يحملون نوايا طيبة في اعتناق الإسلام وحب شريعته الغراء، ولكنهم لا يعون المشاكل الحقيقية التي تعترض تطبيقها، وفي كل الأحوال فإن هذه المادة واحدة من الدلائل التي تشير إلى جدلية العلاقة بين الدين والدولة وتبادل الحاجات بين بعضهما البعض.

المطلب الثالث: المواد الدستورية ذات الإشارات الدينية

في دستوري العراق ومصر

رغم اختلاف الآراء حول مقدمة الدستور أو ما يعرف بالديباجة وفيما إذا كانت هي جزء من الدستور أم لا وهل لها قوة الزام مساوية لقوة إلزام المواد الدستورية، أم إنها مجرد رؤى وأفكار وتوجيهات غير ملزمة، رغم كل ذلك فإن الجميع يتفق على أن مقدمة الدستور تعكس المخاض الذي انبثق منه الدستور وصراعات القوى السياسية سواءً مع بعضها البعض، أم مع النظام السابق الذي تم الإطاحة به، كما تعكس أهداف المشرعين وفلسفتهم في بناء الدولة والحكم⁽¹⁾.

وفي دستور العراق الدائم لعام 2005م احتوت الديباجة على عبارات دينية كالبدء بـ "بسم الله الرحمن الرحيم" وآية قرآنية «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، ثم التذكير بأن العراق هو "موطن الأنبياء والرسل ومثوى الأئمة الأطهار" وبه

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر: ايمان قاسم هاني، طبيعة مقدمات الدساتير وإلزاميتها، بحث مقدم لكلية القانون، الجامعة المستنصرية، منشور على رابط الجامعة:

"صلى الصحابة والأولياء" وأشارت الديباجة إلى أن الدافع لسن هذا الدستور هو " عرفاناً لحق الله علينا..... واستجابة لقياداتنا الدينية..... وإصرار مراجعنا العظام... " وتلك نصوص دينية بشكل عام تتضمن المعنى المراسيمي، والبعد القيمي الديني أكثر من تضمنها المعنى القانوني الملزم⁽¹⁾، ولكنها في عين الوقت تمثل السمة الغالبة لميول وتوجهات المشرعين الدستوريين المنتخبين وخلفياتهم الدينية، كما إنها تمثل الاتجاه السائد لدى الرأي العام العراقي في وقت كتابة الدستور. إن المقدمة صغيرة نسبياً لا تتعدى خمسة عشر سطراً. ولكن بعد أن عدت الديباجة الأهداف الكبرى لهذا الدستور عادت في نهايتها لتؤكد على ما أكدته في مقدمتها بمنبع الدستور الديني وبصيغة الإقرار بأن الدستور العراقي إنما استقى قواعده الملزمة من مصدرين هما: القيم الدينية، وتجارب الانسان في الحياة عبر مر العصور فجاء فيها "نحن شعب العراق الذي آلى على نفسه بكل مكوناته وأطيافه أن يقرر بحريته واختياره الاتحاد بنفسه، وأن يتعظ لغده بأمسه، وأن يسن من منظومة القيم والمثل العليا لرسالات السماء ومن مستجدات علم وحضارة الانسان هذا الدستور....."

وفي هذه الفقرة ما لا يخفى من ثنائية مصادر التشريع، المصدر الديني والمصدر الإنساني، وكأن المادة الثانية من الدستور التي مر البحث فيها قد حاكت هذه الفقرة من ديباجة الدستور. فقلق المشرعين من بعضهم البعض هو الذي حدّ من الإسفاف في الموضوع الديني خشية أن تتحول النصوص الدينية إلى قيود تحد من حركة النصوص الدستورية في رحاب القدرات الانسانية الاجتهادية والابداعية، وفي إطار أوسع من الحرية، أو أن تتحول تلك النصوص إلى سيفٍ يسلط على مبدأ الاعتدال والتسامح فأردف "مستجدات حضارة الانسان" في إشارة واضحة إلى احترام نتاج العقل وإبداع الانسان في

(1) غفران ناجي شاكر، العلاقة بين الدين والدولة وموقف الدستور العراقي لعام 2005، رسالة ماجستير، مصدر سابق، ص236.

مجال بناء الدولة ومؤسساتها فهي مزاجية بين الديني والمدني، بين السماوي والارضي، بين المادي والغيبى، وهي عملية تبني ضمنى لما يعرف بالعلمانية الأخلاقية أو الانسانية أو العلمانية الجزئية التي يرى بعض المفكرين انها لا تتناقض مع المنظومة الدينية الإسلامية " وانهما يمكنهما التعايش والتحاور بل التكامل" (1).

وقد درجت العادة في العديد من الدساتير على ذكر الله حامياً أو ملهماً للدستور، ولكن بعبارات موجزة جداً لا ترتب أثراً قانونياً، ففي دستور استراليا لعام 1901م والمعدل عام 1985م ورد النص التالي بشأن رغبة دول الاتحاد الأسترالي في ذلك: "..... اعتماداً بتواضع، على نعمة الله سبحانه وتعالى وافقوا على التوحد في كومنولث اتحادي واحد لا يتجزأ...." وفي إشارة إلى الزعامات الدينية الكنسية جاء في الديباجة أيضاً " ينفذ لذلك بأمر صاحبة الجلالة الملكة وبتوجيه وموافقة اللوردات الروحية والزمنية" (2).

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 2 ص 471.

(2) جاء نص الديباجة على الشكل التالي:
"حيث إن شعوب نيو ساوث ويلز، فيكتوريا، جنوب أستراليا، كوينزلاند، وتسمانيا، اعتماداً بتواضع على نعمة الله سبحانه وتعالى، وافقوا على التوحد في كومنولث اتحادي واحد لا يتجزأ، تحت عهد المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وايرلندا، و بموجب هذا الدستور، وفي حين أنه من المناسب أن تسمح بقبول المستعمرات الاسترالية - الآسيوية الأخرى وممتلكات الملكة في الكومنولث ينفذ لذلك بأمر صاحبة الجلالة الملكة، وبتوجيه وموافقة اللوردات الروحية والزمنية، والعموم، مجتمعين في هذا البرلمان الحالي، وبسلطته، على النحو التالي " أما النص في اللغة الانكليزية فكان على الشكل التالي:

"WHEREAS the people of New South Wales, Victoria, South Australia, Queensland, and Tasmania, humbly relying on the blessing of Almighty God, have agreed to unite in one indissoluble Federal Commonwealth under the Crown of the United Kingdom of Great Britain and Ireland, and under the Constitution hereby established. And whereas it is expedient to provide for the admission into the Commonwealth of other Australasian Colonies and possessions of the Queen. Be it therefore enacted by the Queen's most Excellent Majesty, by and with the

وفي الدستور الألماني جاء في الديباجة "إن الشعب الألماني خلال ممارسته لسلطته التأسيسية إذ يدرك مسؤوليته أمام الله والبشر"⁽¹⁾.

وجاء في ديباجة دستور الأرجنتين ما نصه: "نحن ممثلو أمة الأرجنتين..... ومن أجل رفاهية كل البشر في العالم الذين يرغبون في العيش على تراب الأرجنتين مناشدين حماية الله مصدر كل حكمة وعدل، نرسم ونقر ونضع هذا الدستور"⁽²⁾.

وكالدستور العراقي ابتدأت مقدمة دستور مصر لعام 2012م بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) وأشارت الى القدسية الدينية لمصر لاحتضانها لعقيدة التوحيد ولأنبياء الله ورسالاته السماوية واختتمت بالإيمان بالله وبرسوله. ولكنها اختلفت عن مثيلتها العراقية باحتوائها على أحد عشر مبدأً أساسياً لها قوة الإلزام، وقد خلت هذه المبادئ من ذكر الدين ومركزه فيما أشار المبدأ الحادي عشر إلى الأزهر الشريف مبيّلاً لموقعه ومكانته السامية وكونه "راعياً للغة العربية الخالدة والشريعة الإسلامية الغراء، والفكر الوسطي المستنير". وقد أشار الباحث سابقاً الى الدوافع وراء ابتعاد حركة الإخوان والسلفيين عن تخصيص واحد من هذه المبادئ لذكر الشريعة الإسلامية بخلاف لجنة الخمسين التي تولت إعداد دستور 2014م كما أسلف الباحث .

بعد المادة الثانية جاءت المادة الثالثة في الدستور العراقي وفي باب المبادئ الأساسية لتؤكد أن العراق بلد متعدد الأديان والمذاهب والقوميات،

advice and consent of the Lords Spiritual and Temporal, and Commons, in this present Parliament assembled, and by the authority of the same, as follows".

انظر: دستور استراليا لعام 1901 المعدل 1985م المنشور على موقع دساتير، ترجمة المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات منشور على الرابط:

https://www.constituteproject.org/constitution/Australia_2985?lang=ar

(1) الدستور الألماني، ترجمة البوندستاغ، على الرابط:

https://www.constituteproject.org/constitution/German_Federal_Republic_2024?lang=ar

(2) دستور الأرجنتين، ترجمة المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات.

ولولا الظروف السياسية التي أحاطت بكتابة الدستور، والتطرف الديني الذي اجتاحت العراق، والعنف التكفيري، وردة الفعل التي اتسمت بالمبالغة في إحياء بعض الشعائر الدينية، وتداخل السياسة بالدين، وظهور الدولة بمظهر المنحاز لطائفة بعينها، لما كان هناك من حاجة لهذا النص، فالمادة الثانية البند (ثانياً) قد تضمنت الحرية الدينية وعددت المسيحية والايثيوبية والصابئة المندائية.

وليس في ذلك من ملامة على المشرع الدستوري العراقي في هذا النص، ففي دستور اليابان الذي جاء بعد الحرب العالمية الثانية عام 1946م ترددت كلمة السلام أربعة مرات في أقل من ثلاث أسطر من ديباجة الدستور⁽¹⁾. انعكاساً لأهوال الحرب وويلاتها وهزيمة اليابان فيها. وفي دستور الاتحاد الروسي لعام 1993م وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وبروز الروح القومية كان أول ما أشار إليه المشرع الدستوري في مقدمة الدستور لذلك العام والمعدل في 2014 "نحن الشعب متعدد القوميات في الاتحاد الروسي" ثم جاء نص المادة الثالثة من الدستور وفي البند (1) "شعب الاتحاد الروسي متعدد القوميات....".

فالمشرع الدستوري يتأثر بالظرف الذي يحيط به، بل هو ملزم بمراعاة الافكار والعواطف التي تسود مجتمعه عند كتابة الدستور وبقدر يبعث على طمأنته.

واستناداً على ما سبق فإن عد البعض هذه المادة بأنها مادة زائدة مادامت الديباجة قد أشارت بشكل واضح الى التنوع الديني والقومي في العراق وما

(1) جاء في ديباجة الدستور الياباني: "نحن الشعب الياباني نرغب في السلام لكل الأزمان وندرك بعمق المثل العليا التي تسيطر على العلاقات الإنسانية وقررنا الحفاظ على أمننا ووجودنا واضعين ثقتنا في عدالة وإيمان كل شعوب العالم المحبة للسلام. وإننا نرغب في تبوء مكانة مشرفة في المجتمع الدولي الذي يناضل للحفاظ على السلام ونبذ الطغيان والعبودية والقمع والتعصب لكل الأزمان من الأرض. ونقر بأن كل شعوب العالم لها الحق في أن تحي بسلام، بلا خوف ولا فاقة".

دامت المادة الثانية قد حددت في البند ثانياً منها صون حقوق جميع الديانات وسمت هذه الديانات كالمسيحيين والأيزيديين والصابئة المندائيين⁽¹⁾ في غير محله.

وبخلاف ذلك يرى آخرون أن هذه المادة إضافةً نوعية للحريات والتعددية فهي المرة الأولى التي يتم الاقرار دستورياً بأن العراق متعدد القوميات والأديان والمذاهب، وورود هذه المادة ضمن باب المبادئ الأساسية يعطي زخماً كبيراً لإدارة التنوع الإثني، كما يساهم مساهمة جدية في تكريس مبدأ المواطنة، بل ويذهب هذا الرأي إلى عدم ضرورة إلحاق المحيط العربي والإسلامي بهذا النص لاختلاف المضامين فتلک العلاقات تصلح لأن تكون برنامج حكومي تسعى الحكومة لتحقيقه أما موضوع التعددية داخل الوطن فهي قضية دستورية بحتة ترتب آثاراً قانونية على الدولة ومؤسساتها⁽²⁾. وفي رأي الباحث فإن المادة الثالثة جاءت لتعبر عن جملة حقائق منها:

- 1 - إن الإقرار بأن العراق بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب امتصاص إضافي لزخم المادة الثانية والتذكير بأن المشرع لا يرمي من ورائها إلى قيام دولة دينية تتخذ من الدين أساساً لها ، سيما وأن الإسلاميين يحتلون الأغلبية البرلمانية في الجمعية الوطنية وربما تمتد تلك الأغلبية لدورات قادمة.
- 2 - الخروج عما درجت عليه دساتير العراق السابقة من أن العراق جزء من الأمة العربية وما رافق تلك الدساتير من أنظمة حكم شمولية استبدادية ظالمة، لذا تقدم التعدد القومي على التعدد الديني والمذهبي.
- 3 - إن ما جاء في البند ثانياً من المادة الثانية " يضمن هذا الدستور

(1) غفران ناجي شاكر، علاقة الدين بالدولة وموقف الدستور العراقي لعام 2005، مصدر سابق، ص 149.

(2) زهير كاظم، " آراء في الدستور العراقي "، مجلة أوراق ديمقراطية، مصدر سابق، ص 16.

الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والآيزيديين والصابئة المندائيين "هو إعلاء للهوية الإسلامية وجعلها القيمة على شؤون الديانات الأخرى، فالنص لدى التأمل فيه يعطي روح الأبوية للإسلام قبالة الديانات الأخرى، أو روح الأخ الأكبر، فالتعددية التي أشارت لها المادة الثانية توحى ولو من طرف خفي بأن التعددية قضية فرعية غير أصيلة، وهو منطق غالب في معظم المجتمعات الدينية فدين الأغلبية يرفع ديانات الأقلية والقومية الأم ترعى قوميات الأقليات ومن منظور العلوية والقيومية والأفضلية (وإن كان ذلك بالظن وليس بالحقيقة)، أما نص المادة الثالثة فهو إنشاءً أصيل بالتعددية و بالمساواة على أن العراق قائم على عدة ديانات وعدة مذاهب وقوميات وهو تعبير أقوى في تقرير الحقوق وفرض الالتزامات على أساس المواطنة؛ وهذا بتعبير أدق قيد دستوري على المادة الثانية، وفي تقدير الباحث أن هذا النص تأكيد على مدنية الدولة ولكن دون أن يُسمّى ذلك، ناهيك عن النصوص الأخرى التي سنأتي على بعضها في هذا المطلب. ولم يلتفت الدستور المصري لذلك ولكنه أعطى للمسيحيين واليهود حرية تنظيم أحوالهم الشخصية و "شؤونهم الدينية" و اختيار قياداتهم الروحية وفقاً لمبادئ شرايعهم⁽¹⁾.

اعترض بعض الفقهاء الدستوريين في مصر على لفظة شؤونهم الدينية كونها لفظة عامة قد يتوسع فهمها إلى بعض المعاملات أو الأحوال المدنية التي يتعامل معها سائر المواطنين المصريين ومطالبة المسيحيين بأن تكون هناك قوانين خاصة تنظم مثل هذه الشؤون لهم انطلاقاً من هذا النص الدستوري. لذا فهم يرون أن الأصوب هو شؤونهم العبادية بدل الدينية⁽²⁾.

(1) المادة 3 من دستور مصر لعام 2012م.

(2) طارق البشري، ثورة 25 كانون الثاني (يناير) والصراع على السلطة، مصدر سابق،

وفي المادة الرابعة من دستور مصر لعام 2012م أراد المشرع أن يرسم سياسة مستقلةً لأكبر جامعة دينية في مصر، تلك هي الأزهر الشريف. فالأزهر مؤسسة ولدت من "رحم السياسة" ورغم مرور عشرة قرون على ميلادها لازالت تتحدى وبقوة كل أولئك الذين يريدون فصل الدين عن الدولة، ومهما كانت علاقتها مع السلطة ايجابية أم سلبية فإنها تبقى في قلب الحدث⁽¹⁾. غير أنها تلين حيناً وتشتد حيناً تبعاً لقوتها من الداخل، فهي تشهد بين مدةٍ وأخرى ظهور أصواتٍ من داخلها تدعو إلى الإصلاح والتغيير، أو إلى التقرب من فهم السلطة وحاجاتها أو مداهنتها على حساب ما تؤمن به هذه المؤسسة، ورغم أن جماعة الإخوان ميالة لأن تبقى على صلة وثيقة بمؤسسة الأزهر الشريف لأسباب عديدة يقع في مقدمتها أن أساس الجماعة - كما هو معلن في أدبياتها - هو الدين كغاية ووسيلة، وأن مؤسسة الأزهر هي مؤسسة فقهية دينية، وإن جماعة الإخوان ومن منظار سياسي ستزيد من مؤيديها ومناصريها إن توائمت واتفقت مع مؤسسة دينية كالأزهر الشريف، لكن ذلك مرهون بموقف السلطة ومدى الاستقلالية التي تعطيها للأزهر.

لقد كان زحف السلطة اتجاه الأزهر قوياً وناظراً بعد ثورة تموز (يوليو) عام 1952م، فقد حاول أغلب من تولوا مشيخة الأزهر تطويع رأي الدين لخدمة السياسات السائدة، فالشيخ محمود شلتوت أفتى "بأن القوانين الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام"، والدكتور محمد الفحام الذي تولى المشيخة في الفترة من (1969-1973)، اعتبر أن الانقضاض على الاشتراكية بمقتضى ما أسماها السادات "ثورة التصحيح" عام 1971م هو "خطوة تأتي من أجل كفالة الحريات للوطن والمواطنين، وسيادة القانون وبناء الدولة الجديدة"⁽²⁾. وكنتيجة منطقية فإن القرب من السلطات يعني البعد عن جماعة

(1) عمار علي حسن، الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، د.ت)، ص155.

(2) المصدر نفسه، ص162.

الإخوان إذا كانت تلك السلطات قد قررت محاربة جماعة الإخوان كما هو في عهد عبد الناصر.

وفي أيام ثورة كانون الثاني (يناير) ظلّ الأزهر ميالاً إلى بقاء نظام حسني مبارك وذلك عبر مواقف رئيسه الدكتور أحمد الطيب، فقد دعا أكثر من مرة شباب الثورة إلى التعقل وعدم الانجرار وراء تفتيت مصر، بل وطالبهم أيضاً بالعودة إلى بيوتهم، وبعد إعلان حسني مبارك التنحي من منصبه، أصدر شيخ الأزهر فتوى بتحريم التظاهر مادامت المطالب قد نُفذت، في حين لم يتخذ ذات الموقف حين باتت التظاهرات ضد مرسى تحمل بوادى العنف والإخلال بالنظام العام ونشر الفوضى⁽¹⁾.

انطلاقاً من هذا الفهم كان حرص الإخوان على هذا النص الدستوري الذي ركّز وبقوة على مبدأ استقلالية الأزهر الشريف وإعطائه الصفة الوطنية والعالمية وأنيطت به مسؤولية الرقابة الدستورية على القوانين في الفقرة المتعلقة بوجوب أخذ رأي كبار العلماء فيه بالشؤون المتعلقة بالشرعية، ومادامت المادة الثانية قد جعلت مبادئ الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع فإن بإمكان كبار العلماء في الأزهر الطعن بدستورية أي قانون يروونه قد جانب الشريعة⁽²⁾. وهذا خلاف ما جرت عليه النصوص الدستورية منذ نشوء الدولة المصرية الحديثة، إذ اختصت المحكمة الدستورية العليا دون غيرها بالبت في دستورية أي قانون من عدمها.

رغم كل هذا الحرص من جانب جماعة الإخوان في الجمعية التأسيسية على سمعة ومكانة ومسؤولية الأزهر إلا أن الأخير قد خذلهم، أو بتعبير أدق

(1) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، هامش الصفحة 363.

(2) المصدر نفسه، ص 293، نقلاً عن: محمد طه عليوة، مصر على اعتبار الجمهورية الثانية التغيرات الدستورية قبل ثورة 25 يناير وما بعدها في: جدل الدستور في المرحلة الانتقالية في مصر، ص 78.

قيادات الأزهر الشريف وعلى رأسهم شيخ الأزهر أحمد الطيّب، فكان على رأس الحاضرين مع المشير عبد الفتاح السيسي في بيان الإطاحة بالرئيس محمد مرسي وتعطيل الدستور⁽¹⁾.

فأين يكمن سر التنافر بين مؤسسة الأزهر والتيارات السياسية التي تتخذ من الدين سنداً لها عموماً وجماعة الإخوان المسلمين خصوصاً؟ وفي تقدير الباحث فإن جدلية العلاقة بين الدين والدولة واختلاف المواقف بشأنها يشكل حجر الأساس في بنية هذا التنافر ويمكن إجمال ذلك فيما يأتي:

1 - إن الأزهر الشريف بإطاره العام يمثل الإسلام التقليدي في المجتمع وهو يركز على البحث الفقهي في فقه المذاهب الأربعة، والعلوم الدينية وتفرعاتها بشكل أساس، ويباشر الدعوة والتبليغ دون أن يفرض في مناهجه الدعوية قضايا الحكم والسياسة، وإقامة الدولة، وأنظمة الحكم القائمة، لأن فرض ذلك سيحرم المؤسسة من دعم الدولة بل قد يرتب عليها استحقاقات تصل إلى السجن أو الإعدام لقياداته. في حين أن الحركات الإسلامية ومنها جماعة الإخوان قد نشأت أصلاً على تبني مشروع الدولة الإسلامية، والعودة إلى دولة المدينة الفاضلة المتمثلة بالدولة الراشدية (11-40هـ)، فكان هذا التفاوت في المنهجية أحد الأسباب التي ولدت التنافر بين جماعة الإخوان والأزهر الشريف.

2 - إن أكثر من يستجيب لدعوات الحركات الإسلامية ومنهم جماعة الإخوان هم فئة الشباب لما في هذه الحركات من أهداف جميلة، ونقد للواقع السياسي الفاسد، وآمال في التخلص منه، وإعادة بناء دولة ذات تاريخ مشرق لازالت مآثرها تملأ كتب التاريخ. والشباب يمتازون بسرعة القبول والتعلق

(1) انظر بيان الإطاحة بمرسي في 3/7/2013 على اليوتيوب على الرابط:

https://m.youtube.com/watch?v=_52Of_fYP-Y

بالغايات الجميلة ولو كانت طوباوية⁽¹⁾، وكلما ازدادت أعداد الشباب المنضوية في تنظيمات الجماعة كلما شعرت مؤسسة الأزهر بأنها خارج التأثير وأن جماعة الإخوان منافس أبعدّها عن قواعدها، وهذا ما يؤدي إلى التنافر والحسد.

3 - يحرص الأزهر ومنذ زمن بعيد على احتلال موقع الإفتاء للعالم السني في العالم الإسلامي ويرى أن شيخه يوازي منصب رئيس الوزراء في الدولة المصرية من حيث التشريفات والمقام في حين لا ترى جماعة الإخوان مثل هذا الاستحقاق لشيخ الأزهر⁽²⁾، وخاصةً الشيخ الذي عاصر ثورة كانون الثاني (يناير) 2011م لمواقف سابقة، وكونه معين من قبل الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك، وأحد أعضاء الحزب الوطني الديمقراطي الذي كان يحكم مصر⁽³⁾، يقابل ذلك حرص جماعة الإخوان أيضاً أن تكون هي أم الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي ومرجعها الحركي والديني، مما أدى إلى تنامي الصراع بين قيادتيهما بدواعي الاستئثار بملّكة التأثير والزعامة.

4 - يتعرض الأزهر بوصفه مؤسسة دينية ذات أبنية ومنشآت ومقر وزعامة وأعداد كبيرة من الطلبة لضغوط قوية تمارسها السلطة لإصدار فتاوى بشأن الجماعة، وقد يستجيب الأزهر لمثل هذه الضغوط، فيصدر مثل تلك الفتاوى مكرهاً وبدون قناعة أحياناً، وإذا كان قادة الجماعة يستوعبون الأسباب الموضوعية لذلك، فإن الشباب يعدون ذلك خوضاً في دماء المسلمين وانحيازاً للحكام الظالمين، فتتشأ القطيعة.

(1) عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985)، العدد 6، ص36.

(2) الإخوان ومشيخة الأزهر صراع قديم فاقمته السياسة، مقال منشور على موقع قناة العربية الفضائية، تمت زيارته في 7/4/2018 على الرابط:

<https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-%D9%86-%>.

(3) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص364.

5 - منذ زمن الدولة العثمانية وقبلها العباسية والأموية هناك جانب من الفقه يُنظر ويَبَسِّط للقرب من السلطان وتبرير أعماله، لإسباغ مشروعية الحكم وإقصاء المعارضة أو ذبحها وهؤلاء الوعاظ حين ينتمون لمؤسسة مثل الأزهر الشريف فإن أعمالهم ستُحسب على الأزهر بكامله مما يولد القطيعة بين المحكومين الذين يعارضون الحاكم والأزهر الذي يتبنى الدفاع عنه كما يبدو للمحكومين ومنهم بعض المنتمين لجماعة الإخوان.

6 - في المؤسسات العريقة كمؤسسة الأزهر يوجد من يحرصون - وبحسن نية - على استتباب الأمن واستقرار المجتمع، ويخشون أي ملامح قد تؤدي إلى الفتنة داخل المجتمع، أو زعزعة الاستقرار، ويعدون المواجهة بين السلطات والحركيين الإسلاميين الذين يستندون إلى الدين في معارضتهم لتلك السلطات باباً من أبواب الفتنة فيجردون الحركيين من دعامة الدين حفظاً لاستقرار المجتمع. هذا ما لم يتبنى أولئك الحركيون آراءً متطرفة اتجاء المجتمع وزعاماته الروحية مما يزيد القناعة بانحراف تلك الجماعات عن المنهج القويم، فينشأ التنافر والبعد بين الطرفين.

تلك هي أهم الأسباب التي ساهمت في تنامي الصراع بين الإخوان المسلمين والأزهر الشريف والتي انعكست سلباً على موقع الإخوان كحركة سياسية واجتماعية ودينية داخل المجتمع المصري ولم يُفلح معها كل الجهود التي بذلها الإخوان في التقرب والتودد من الأزهر والمكانة التي أرادها له الإخوان دستورياً.

في المادة (10) من الدستور العراقي كان النص غارقاً في التعميم "العبات المقدسة والمقامات الدينية في العراق كيانات دينية وحضارية وتلتزم الدولة بتأكيد وصيانة حرمتها وضمان ممارسة الشعائر بحرية فيها" فلم تُحد تلك الشعائر بحدود النظام العام والآداب ولم تحدد تلك المقامات، وما هي وأين تقع، ولم يلحق النص بنص "ويُنظم ذلك بقانون" لكي تُحدد الكيفية

العامة للشعائر والمقامات الثابتة تاريخياً عند ذوي الاختصاص من المؤرخين⁽¹⁾، فظهور كفيات غير شرعية وغير مقبولة عقلاً وشرعاً لا تستطيع الدولة مواجهتها ومنعها تحت ذريعة أنها شعائر مكفولة دستورياً ونصوص الدستور كما هو معلوم تمثل "قاعدة النظام العام، وقمة القواعد الآمرة"⁽²⁾، ربما يكون السبب وراء هذا الإطلاق الخشية من أن تكون القيود مدخلاً لإعادة فرض السلطة ممارسات قمعية تجاه تلك الشعائر لما تميزت به من طائفية سياسية مقيتة طوال عقود حكمها. ولكن ذلك مردود فكما أن القيود التعسفية مرفوضة وهي ضد حرية الانسان في العقيدة والتعبير عنها فإن إطلاق العنان سيخل بمبدأ النظام العام والقواعد الآمرة، والعقلانية في تسيير دفة الدولة. وقد مر الباحث في فصل سابق على الدوافع وراء مثل هذه النصوص الدستورية، وأهمها حالة الاستبداد السياسي الذي مارسه أنظمة متعاقبة ضد طائفة بعينها وحرمانها من كثير من حقوقها التي تقرها الشرائع الانسانية، فكانت ردة الفعل الطبيعية لطائفة تعرضت للقهر والحرمان من أبسط حقوقها، وهي تتمتع اليوم بأغلبية نيابية مريحة أن تصوغ مواد دستورية عائمة وغامضة وفضفاضة تتسع لعدة تفسيرات مستقبلية لاحقة قد تعود بالسلب عليها ذاتها، إذ يتشوه معنى الدين في الحياة العامة وبما ينعكس سلباً أيضاً على الدولة وأداء مرافقها العامة.

لكن هناك من يرى ضرورة أن تكون النصوص الدستورية غامضة ومرنة ويعد ذلك مزيةً من ميزاتها التي تمكن الفقهاء من مرونة التفسير بما يخدم المصالح العامة ومنعاً من جمودها وعجزها عن معالجة الوقائع المستجدة، فإن الدساتير ولدت لتبقى، فإذا ما صيغت بصورة قطعية فإن ذلك سيكون سبباً

(1) زهير كاظم عبود، وجهة نظر في بعض نصوص الدستور، آراء في الدستور العراقي، ضمن سلسلة أوراق ديمقراطية، مصدر سابق، ص 25.

(2) وائل محمد يوسف، نطاق تطبيق المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور، مصدر سابق، ص 230.

لإلغائها⁽¹⁾، ويبدو للباحث أن هذا الرأي يحاكي قول علي عليه السلام لابن عباس حين أرسله ليُحاجَّ الخوارج فقال له " لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمّال ذو وجوه تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً"⁽²⁾، فالقرآن بهذه الصياغة يجاري الأزمنة المتغيرة. ولا يظن الباحث أن نية المشرع الدستوري قد اتجهت متعمدةً صوب هذه الصياغة، وإنه - أي المشرع - كان يريد تثبيت المزيد من الحقوق الدينية تعويضاً عما فاتته منها، وإنما بالغ خشية عودة الطغيان والتلاعب بأي قيد ليكون سبباً في مصادرة هذه الحقوق مرةً أخرى.

في الدستور المصري عالجَت المادة (43) قضية الشعائر الدينية بشكل أكثر عقلانية وتنظيماً إذ نصت على: "حرية الاعتقاد مصونة وتكفل الدولة حرية الشعائر الدينية وإقامة دور العبادة للأديان السماوية وذلك على النحو الذي ينظمه القانون". فوضعت قيد التنظيم القانوني على ممارسة تلك الشعائر.

ففي مصر لا تكمن المشكلة في الطائفية السياسية التي كانت سائدة قبل عام 2003م كما في العراق، بل في الخشية من الدولة الدينية الإسلامية، والعمل بمقتضيات الشريعة وفق المادة الثانية من الدستور بشأن الأقلية المسيحية القبطية وبناء الكنائس، فمنذ إضافة المادة الثانية في الدستور المصري لعام 1971م وفق صيغتها الجديدة بجعل الشريعة مصدراً رئيسياً للتشريع، تنامت الهوية الدينية للأقباط داخل مصر، وبدأت حوادث كثيرة بين المسلمين وبينهم سواءً فيما يتعلق بالزيجات أو بناء الكنائس أو ترميمها،

(1) وائل محمد يوسف، مصدر سابق، ص 248 نقلاً عن عوض المر، الرقابة على دستورية القوانين في ملامحها الرئيسية، (القاهرة: منشورات جان ديبوي، 2005م)، ص 3، وص 92.

(2) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، شرح محمد عبدة (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ج 3، ص 136.

فتدخل المشرع الدستوري لتنظيم ذلك وفق قانون يوجب على الدولة أن تضمن حرية إقامة دور العبادة ولكن وفق شروط، فلم يطلق العنان لحرية الشعائر وبناء دور العبادة ولم يلغها، وترك ذلك لقانون ينظمها ليراعي قضية الاستقطاب الديني/الديني بين الإسلاميين والمسيحيين من جهة والديني/العلماني بين الإسلاميين والمسيحيين وبين العلمانيين الذين يريدون تنحية الدين عن الدولة أو عن الدولة والمجتمع من جهة أخرى⁽¹⁾.

في المادة (29) أولاً / أ من الدستور العراقي التفت المشرع الدستوري إلى أهمية الأسرة في البناء الاجتماعي وأوجب على الدولة رعايتها ورعاية ثلاثة قيم أساسية في تنشئتها وهي القيم الدينية والقيم الأخلاقية والقيم الوطنية، ويفترض المشرع هنا التلازم وعدم التعارض بين هذه القيم الثلاث، وإلا فإن تعارضها يوجب على الدولة دعم بعضها دون بعض.

القيم الأخلاقية نابعة في معظم الأحيان من القيم الدينية أو على الأقل لا نجد تعارضاً بين الأخلاق والدين، غير أن الإشكالية تقع بين القيم الوطنية - وهي قيم ناشئة على أساس الشعور بالمواطنة- وبين القيم الدينية، فالقيم الدينية في الإسلام مرتكزة على مفهوم الأمة، أو الجماعة المؤمنة، ويعد المتدين الأكثر هو الذي يرتبط بالأمة المؤمنة أكثر، وهي أمة قائمة على رباط الإيمان والتقوى، وإقامة الفرائض، في حين أن قيم المواطنة قائمة على الحدود الجغرافية التي تتوطن بها الجماعة، والمنظومة السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة على تلك الرقعة الجغرافية تشكل الدولة، في حين لا تعترف منظومة الفكر الإسلامي بهذا التحديد الجغرافي، فوطنك الجماعة المؤمنة حيثما حلت، وهجرتك في الأرض حيث تقتضي أوامر الدين، فأوامر

(1) لمزيد من التفصيل حول إشكاليات العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في مصر انظر: أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية دراسة استطلاعية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ط2.

الدين هي الوطن فلا حدود جغرافية ولا شعب بعينه، فالرابطة الدينية أو الملية هي الأساس وليس الرابطة الوطنية أو القومية في بقعة جغرافية محددة⁽¹⁾، والأمة أو الجماعة هي الأصل وليس الدولة والأولى مقدمة على الثانية في الطاعة والاحترام والتقدير والأولوية⁽²⁾.

فمن القيم الدينية مثلاً الحب في الله والبغض في الله امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيَدْخُلُهُمُ جَنَّتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽³⁾.

إن بناء الأسرة على قيم دينية يعني بناء أفرادها على تلك القيم ومؤداه أن يلتزم الأفراد مبادئ الدين وأوامره ونواهيه وأن تتمثل تلك الأوامر والنواهي في سلوكهم اليومي، بل وتستقر في دواخلهم وضمائرهم فهل بإمكان هؤلاء الملتزمين دينياً أن يوادوا أعضاء حزب يعلن في مبادئه عدم التزامه الديني، وإذا كان لا يجاهر بالإلحاد مثلاً، فهو لا يرفض انتماء الملحدين إليه على سبيل الفرض، فالقيم الوطنية توجب احترام هؤلاء على أساس المواطنة وحرية التعبير والفكر والعقيدة، والقيم الدينية توجب عدم التودد لهؤلاء وعدم إظهار أي محبة اتجاههم. وهناك ما هو أخطر من هذا فالقيم الدينية تُنشئ جيلاً ملتزماً دينياً كما اسلفنا، ومن بين تلك الالتزامات أن المكلفين دينياً يجب عليهم إطاعة مراجعهم الدينية أو أرباب مذاهبهم من علماء الدين، فلو

(1) علي خليفة، "المواطنة والدولة في نقد الإسلام كنظام سياسي"، مجلة المستقبل العربي، المجلد 26، العدد (429)، ص 67.

(2) أحمد الريسي، الأمة هي الأصل مقارنة تأصيلية للديمقراطية، حرية التعبير، الفن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 10.

(3) القرآن الكريم، المجادلة: 22.

اتفق وأن أمّرت الدولة لدواعٍ وطنية أن تكلف جزءاً من قواتها بالمشاركة في حل نزاع معين ضمن جهدي إقليمي أو دولي، واستدعى ذلك القتال في ذلك المكان وأصدرت الدولة أوامرها بذلك، ولم تشرع هذه الخطوة مع زعامات دينية معينة فكيف سيكون واجب المكلفين ممن أنشئوا على تربية دينية؟ ليس أمامهم إلا الفرار من تأدية هذا الواجب أو التظاهر بتأديته من دون رضئ أو الاعتراض عليه بقوة السلاح. هذا لا يعني أن هناك تضاد دوماً بين القيم الوطنية والقيم الدينية فالمشتركات كثيرة فقيم مثل النزاهة والاخلاص في العمل والصدق والوفاء بالعهود والمواثيق وغيرها قيم مشتركة، ولكن الاعتراض يقع حين تصطدم قيم الدين مع المواطنة فأيهما الحاكمة؟ القيم التي تجعل من الوطن محوراً لها ومثابةً تعود إليه في تصرفاتها أم تلك التي تتخذ من الدين أساساً تقييم عليه سلوك الأفراد؟ وقد يرد على هذا بالقول أن الإشارة الى القيم الدينية في الدستور العراقي قد جاء ما يشبهها في دول سبقت العراق إلى الديمقراطية فالدستور النرويجي مثلاً الصادر في عام 1814م والمعدل في 2016م قد نص في المادة (2) على مايلي: "تظل قيمنا متمثلة في تراثنا المسيحي والإنساني ويضمن هذا الدستور الديمقراطية ودولة قائمة على حكم القانون وحقوق الانسان"⁽¹⁾ وهنا جمع بين القيم الدينية المسيحية والقيم الديمقراطية، ولكن ذلك مردود لأن الدول الغربية قد حسمت موقع الدين بالنسبة للدولة ولم يعد هناك من تعارض بين المنظومتين فمصدر السلطة هو الشعب، والدين مُنحى عن الدولة، والعلمانية تقع في لب الحكم ومؤسساته، وهذا ما تفتقر له دولنا حتى الوقت الحاضر، فالجدل لازال قائماً في حدود تدخل الدين بالدولة، وكم هو مقدار هذا التدخل فالمدينة التي ينشدها الإسلاميون ذات مرجعية دينية وهي أن رضا المحكومين نابع من احترام دينهم والعمل بأوامره ونواهيه وليس بما تراه الدولة، وعليه فقرارات

(1) المادة الثانية من دستور الدنمارك، ترجمة المؤسسة الدولية للديمقراطية.

الدولة محترمة ومطاعة مادامت تحترم الدين وأوامره ونواهيه. أما في الغرب فإن مساحة تأثير رجال الدين محدودة في صناعة الرأي العام، وسلاح العلمانية يُشهر في وجهها بمجرد أن تبدي رأياً، وإن تاريخ الكنيسة المليء بالتعسف هو الآخر لا يزال حاضراً في ذهن العامة مما يحد من حرية حركة رجال الكنيسة وتدخلاتهم بشؤون الدولة.

وبناءً على ما سبق فإن الذهن ينصرف إلى أن المقصود بالقيم الدينية هي تلك القيم الأخلاقية التي تحتاجها المواطنة الصالحة وليست التشيئة الدينية البحتة وفق كل مذهب وطائفة ولا أن يكون سلوك الأفراد نابع من توجيه رؤسائهم الدينيين خارج إطار الدولة ونظامها لأن ذلك سيوقع الأفراد في ازدواج سلوكي في القضايا التي يختلف فيها التوجيه.

وفي تقدير الباحث فإن الجدل بشأن الالتزام الديني ومدى تأثيره على مبدأ المواطنة سيظل قائماً ما دامت هناك التزامات دينية مثل الفرقة الناجية⁽¹⁾، والولاء والبراء⁽²⁾، وغيرها، ولا خلاص من الوقوع بالازدواج التربوي إلا بقيام الدولة باختيار المشتركات بين ما هو ديني ووطني لتربية النشأ الجديد وسائر أفراد المجتمع إذا أرادت هي الالتزام بالنص الدستوري الذي جاء في المادة (29/أولاً / أ).

لقد كان المشرع الدستوري المصري أكثر التفاتاً لهذه الجدلية فمن بين ما جاء في المادة العاشرة من دستور عام 2012م: "الأسرة أساس المجتمع

(1) هذا المبدأ قائم على أساس الحديث النبوي المعروف "ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وهو حديث متفق عليه بين المسلمين، وكل فرقة من فرقهم اليوم تدافع عن كونها هي الفرقة الناجية، وبقية الفرق في النار. انظر إبراهيم القطيفي، الفرقة الناجية، (بيروت: دار الملاك، 2000)، ص55.

(2) الولاء والبراء ومنهم من يسميه التولي والتبري وهو ولاية أولياء الله والبراءة من أعدائهم وتتفق جميع فرق المسلمين على هذا المبدأ وإن اختلفت في تفاصيله، وهو فرع من فروع الدين عند الشيعة، انظر موقع الأبحاث العقائدية على الرابط: <http://www.aqaed.com/faq/665/>

قوامها الدين والأخلاق والوطنية" فلم يوجب على الدولة تنشئة كل تلك القيم، بل أوجب حرص الدولة والمجتمع معاً على "الالتزام بالطابع الأصيل للأسرة المصرية وعلى تماسكها واستقرارها وترسيخ قيمها الأخلاقية وحمايتها" ثم أردف ذلك بعبارة "وذلك على النحو الذي ينظمه القانون".

وخلاصة القول أن قيم المواطنة، وما أفرزته الحضارة الإنسانية من مبادئ المساواة أمام القانون، وحقوق الإنسان باتت تتطلب إعمالاً أعمق للعقل في قضايا الدين وقيمه وتعاليمه وأوامره ونواهيه عبر قراءة جديدة للنصوص الدينية بما يجمع أبناء الوطن الواحد تحت سقف المواطنة⁽¹⁾.

وقد التفتت المرجعية الدينية العليا في العراق لحساسية هذا الموضوع فعمدت إلى توجيه المتدينين وعبر خطب الجمعة في عدة مناسبات، إلى ضرورة إدارة الاختلافات الدينية والفكرية والعقدية إدارة وطنية قائمة على أساس قبول الآخر والتعايش معه⁽²⁾.

في المادة (37)/ثانياً: "تكفل الدولة حماية الفرد من الإكراه الفكري والسياسي والديني" وفي معنى الإكراه ما هو وارد بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽³⁾، فتقع على الدولة مسؤولية توفير حرية الاعتقاد، فلا يكره أحد على دين معين، وفي هذا النص الكثير من الجدل، فهل النص بحدود الاعتقاد الأصلي للأفراد، فلا يجبر المسيحي على

(1) علي خليفة، المواطنة والدولة في الإسلام في نقد الإسلام كنظام سياسي، مصدر سابق، ص 69.

(2) فعلى سبيل المثال لا الحصر فقد خصصت الخطبة الثانية من خطب الجمعة للأيام 5/19 و 6/2 و 6/30 و 7/28 و 8/11 و 8/25 لعام 2017، للتعايش السلمي والمواطنة انظر موقع العتبة الحسينية على الرابط:

<https://www.imamhussain.org/arabic/fridaysermon-22/page-3>

(3) البقرة: 256.

اعتناق الإسلام، ولا يجبر المسلم على اعتناق المسيحية؟ أم إنه يشمل أيضاً الأفراد الذين يريدون تغيير دينهم فلا يجبرون على البقاء على دينهم الأصلي باعتبار أن ذلك يقع في حكم الردة والتي منعتها الشريعة الإسلامية وأوجبت العقوبة عليها؟ الثابت بحكم القانون والشريعة أن لا يجبر أحد على اعتناق دين بعينه، ولكن في قضية رجوع المسلم عن دينه سواء كان إسلامه فطرياً أي إنه اعتنق الإسلام ابتداءً ثم عاد عنه، أو إنه كان على غير دين الإسلام ثم اعتنق الإسلام ثم عاد عنه، أو إن أبويه أو أحدهما أسلم وهو قاصر فكان إسلامه تبعياً، ثم لما بلغ سن الرشد أراد العودة إلى دين أبويه أو أحدهما ففي كل هذه الحالات هناك منع دستوري وقانوني.

رغم إن قضية الردة والعقوبة بشأنها فيما إذا كانت حداً أو تعزيراً، قطعية الثبوت أم لا، وهل هي عقوبة تديرية أم شرعية، رغم أن كل ذلك محل نظر وفيه اختلاف لا سيما في الفقه التجديدي⁽¹⁾، إلا أن اتجاه القضاء العراقي قائم على أساس منع الردة عن الإسلام مطلقاً ففي قانون الأحوال المدنية رقم 65 لسنة 1972 المعدل النافذ أجاز المشرع في المادة 20/ ثانياً لغير المسلم تبديل دينه وحصر الإجازة على غير المسلم يعني عدم السماح للمسلم بذلك كما نصت المادة 21/ ثالثاً على ما يلي: "يتبع الاولاد القاصرون في الدين من اعتنق الدين الإسلامي من الابوين"⁽²⁾.

وجرى القضاء التمييزي مؤخراً على أن هذا النص يمنع القاصرين بعد بلوغهم سن البلوغ واكتمال الأهلية من الرجوع إلى دينهم الأصلي لأنهم باتوا مسلمين⁽³⁾، ولا يجوز للمسلم تغيير دينه وفي ذلك - كما يراه البعض -

(1) لمزيد من التفصيل حول الموضوع انظر: حسين الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام الردة نموذجاً، (د.م: مؤسسة الانتشار العربي، د.ت).

(2) قانون الأحوال المدنية المنشور على موقع المكتبة القانونية العراقية على الرابط: <http://www.iraq-lg-law.org/en/node/802>.

(3) القرار التمييزي رقم 285/ شخصية أولى / 2008 في 31/ 12/ 2008 والقرار التمييزي

تجسيد لمعنى الإكراه الديني ولزوم دين بعينه. غير أن المانع في رأي آخرين هو الحفاظ على النظام العام، فالسماع بتغيير الدين يحدث اضطراباً اجتماعياً وربما يكون مدخلاً لزعزعة الاستقرار داخل الدولة، وقواعد النظام العام موجودة في كل بلد فهي القواعد الآمرة التي لا يجوز مخالفتها ولو كان بالاتفاق بين الطرفين⁽¹⁾، وهنا يُثار التساؤل إذا كان تطبيق هذه المادة الدستورية يؤدي إلى إخلال بالنظام العام فلماذا أوجدها المشرع إذن؟ أما كان الأجدى غض الطرف عنها وعدم إدراجها والاكتفاء بما ورد في المادة (42) من الدستور التي نصت على حرية العقيدة؟ وهو سؤال وجيه لا يمكن الإجابة عليه إلا عبر دراسة الأجواء التي كتب بها الدستور ومعرفة التدافعات السياسية والفكرية، وصراعات القوى وتقاطع رؤاها مع بعضها البعض. فالمفحص يرى رغبة الإسلاميين في أن يكون حضورهم الدستوري مميز، والعلمانيين لا يدعون مجالاً لأن يكون في الدستور ما يمس الحريات الدينية والفكرية متناسين أن الإسلام وتشريعاته ونظمه الاجتماعية لم ينسلخ تماماً من المجتمع، وما استقر عليه المجتمع من قيم وأعراف ستحول دون تطبيق العديد من النصوص الدستورية بشأن الحريات الدينية، فتغيير الدين قضية مدوية في المجتمع المسلم، تشكل تهديداً جدياً للنظام العام، والعقوبة المتواترة عليها شديدة وقاسية، وهي القتل للمسلم الفطري، والإستتابة للمسلم الملي فإن أبى التوبة فيُقتل وهو حكم يكاد تُجمع عليه كل المذاهب الإسلامية⁽²⁾، وهذا الفعل - أعني الردة - حتى لو لم يُتبع بالعقوبة المقررة في الشريعة فإنه يحدث من البلبلة في المجتمع ما يخل بالنظام العام. بل إن الردة تعد من " أشد

رقم 6936/شخصية أولى / 2004 في 24 / 2 / 2004 والمنشورة على موقع مجلس القضاء الأعلى، مصدر سابق.

(1) عبد الله سهل ماضي العتيبي، النظام العام للدولة المسلمة دراسة تأصيلية مقارنة، (الرياض: دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، 2009)، ص 71.

(2) حسين احمد الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام الردة نموذجاً، مصدر سابق، ص 13.

أشكال الإخلال بالنظام العام⁽¹⁾. وبناءً على ما تقدم فإن إرادة المشرع على ما يبدو في حماية الفرد من الإكراه الديني متجهة إلى الديانة الفطرية الأولى للأفراد فلا يُكره المسيحي أو اليهودي على اعتناق الإسلام، كما لا يُكره المسلم على اعتناق المسيحية، أما في التحول من الإسلام وهو دين الغالبية العظمى إلى غيره فلا يجوز طبقاً لتعاليم الشريعة الإسلامية.

لم يتعرض الدستور المصري لقضية الإكراه، ولكنه أقر بالتعددية الدينية عبر المادة (43) التي تم الإشارة إليها فنص على حرية الاعتقاد، وحرية إقامة الشعائر الدينية واتباعها بالمادة (44) التي منعت الإساءة أو التعريض لكافة الرسل والأنبياء. وقد اتجه القضاء المصري على تفسير هذه المادة على إنها تشمل الديانات السماوية الثلاث دون سواها فلا يحق إقامة الشعائر الدينية لغير الديانات السماوية الثلاث وقد أصدرت القرار رقم (7) لسنة 2 قضائية دستورية في 25 آذار (مارس) عام 1975م بمنع البهائيين من إقامة أية شعائر دينية استناداً على الأعمال التحضيرية للمادتين (12) و (13) من دستور عام 1923م باعتبار أن تلك المادتين هما الأساس لحرية الاعتقاد وحرية إقامة الشعائر الدينية وأن تلك الأعمال تنص على كون المقصود بالعقائد هي الديانات الثلاث، وإن إقامة الشعائر الدينية لطائفة البهائية تمثل تهديداً للنظام العام في مصر⁽²⁾.

ثم جاءت المواد (41) و (42) و (43) من الدستور العراقي لتتحدث عن الأديان والحرية الدينية وممارسة الشعائر الدينية. ففي المادة (41) أعطى الدستور العراقي للأفراد حرية العودة إلى الدين في تنظيم أحوالهم الشخصية،

(1) عبد الله سهل ماضي العتيبي، النظام العام للدولة المسلمة دراسة تاصيلية، مصدر سابق، ص 300.

(2) لمزيد من التفصيل حول القضية وحيثياتها انظر موقع مكتبة حقوق الانسان لجامعة منيسوتا على الانترنت على الرابط:

<http://hrlibrary.umn.edu/arabic/Egypt-SCC-SC/Egypt-SC2-Y7.html>

كلٌ حسب دينه ومذهبه الذي يعتنقه. ورغم أن المادة ليست طارئة على السياقات الدستورية، فمنذ عهد الدولة العثمانية كان هناك ما يعرف بنظام الملل الذي يبيح للمسيحيين واليهود والأرمن التقاضي إلى من يتولى شؤونهم الدينية في أحوالهم الشخصية دون القضايا المدنية⁽¹⁾، ورغم أن الدستور المصري قد احتوى ما يشابهها وبنص أكثر صراحة في المادة (3) التي جعلت مبادئ الشريعة المسيحية واليهودية أساساً لتنظيم الأحوال الشخصية للمسيحيين واليهود، إلا أنها في العراق أحدثت الكثير من الجدل بشأن تدخل الدين بالدولة. فالإسلاميون وبعد سقوط النظام الديكتاتوري في 2003م حرصوا على أن يبرزوا الهوية الدينية التي امتازت بها معارضتهم منذ عقود، وتلقت بسبب تلك المعارضة أشد أنواع التنكيل، فبادروا وهم في مجلس الحكم لتطبيق الشريعة في مجال الأحوال الشخصية بإصدار القرار 137 في كانون الأول (ديسمبر) عام 2003م كما مر ذكره، لكنه لم ينفذ وتم الغاؤه لاحقاً⁽²⁾، فأرادوا التعويض عن ذلك القرار بأدراج مضمونه في المادة (41) من الدستور، لكنها أيضاً لم تتجسد بشكل عملي حتى الآن رغم مرور ثلاثة عشر عاماً على سن الدستور، وواجهت معارضة شديدة من التيار العلماني من جهة، ولم تلق ذات التشجيع الذي كانت تتلقاه يوم وضعت في الدستور من بعض الإسلاميين من جهة أخرى، ولعل فتور الإسلاميين جاء لجملة أسباب، من بينها أسباب دينية أيضاً إذ لا يوجد تطابق تام في الأحكام الدينية بين المذاهب سواءً في قضايا الأحوال الشخصية أو غيرها، كما لا يوجد مثل ذلك التطابق أيضاً داخل المذهب الواحد فأهل السنة والجماعة متوزعون ما بين المالكية والشافعية والحنبلية والحنفية وغيرهم، أما الشيعة فكل مقلد ملزم

(1) رمضان أبو السعود، شرح الأحوال الشخصية لغير المسلمين، (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2007)، ص 24.

(2) بول بريمر، عام قضيته في العراق، مصدر سابق، ص 368، 370.

بفتاوى المرجع الذي يقلده⁽¹⁾، وهذه الفتاوى قد تختلف من مرجع لآخر وعلى القاضي أن يُلم بكل تلك الأحكام وهو أمر غير متيسر، فلا بد والحال هذه من قانون يأخذ بمشتركات المسائل، ومن شاء العودة الى مذهبه خارج القضاء بما لا يخل بالنظام العام، فهو حر⁽²⁾.

وقد أثرت أيام الدعوة لإقرار قانون الأحوال الشخصية الجعفري الكثير من القضايا ذات المساس المباشر بحقوق الإنسان والتي تحتاج إلى مراجعة من الفقهاء، وهي محل جدل واسع داخل الأوساط الفقهية كقضية سن البلوغ بالنسبة إلى المرأة، وقضية جواز العقد على الصغيرة (زواج القاصرات)، وقضية عصمة الطلاق المحصورة بيد الرجل، والتعسف في استخدامه، وقضية إرث المرأة وغيرها⁽³⁾.

إن قانون الأحوال الشخصية في العراق رقم (188) لسنة 1959م قد استند في الغالبية العظمى من أحكامه على الشريعة الإسلامية لكنه لم يستند

(1) يرد النص التالي في معظم الرسائل العملية لمراجع الدين الشيعة: "يجب على كل مكلف لم يبلغ رتبة الاجتهاد أن يكون في جميع عباداته ومعاملاته وسائر أفعاله وتركه مقلداً أو محتاطاً إلا أن يحصل له العلم بالحكم لضرورة أو غيرها، كما في بعض الواجبات، وكثير من المستحبات والمباحات"، ويرد أيضاً "عمل العامي بلا تقليد ولا إحتياط باطل، لا يجوز له الاجتزاء به إلا أن يعلم مطابقتها للواقع، أو لفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً" انظر على سبيل المثال: ابو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، (قم: منشورات مدينة العلم، 2420هـ) ج2، مسألة 2، 2، ص5.

(2) انظر: ما قاله السيد كمال الحيدري حول دعوة بعض أعضاء مجلس النواب العراقي لإقرار قانون الأحوال الشخصية الجعفري ولم يُمرر على الرابط:

<https://m.youtube.com/watch?v=fdn2ch0janA>

(3) لقد تبنت مجلة الاجتهاد والتجديد طرح الكثير من هذه القضايا ومناقشتها من قبل فقهاء مختصين وعلى سبيل المثال لا الحصر انظر في معالجة بلوغ المرأة: أبو القاسم آرزومندي، الاجتهاد الإسلامي بين الركود والانبعاث، ترجمة عقيل البندر، العدد الثامن، السنة الثانية، خريف 2007، ص 344؛ وانظر أيضاً: يوسف الصانعي، وجوب طلاق الخُلع على الرجل نظرية فقهية جديدة العدنان الحادي والثاني عشر، السنة الثالثة، صيف وخريف 2008، ص 179 وما بعدها.

على مذهب بعينه بل أخذ من كل المذاهب، وحسب الأحوال التي يراها المشرع أنها أكثر إنصافاً وعدلاً في حل المنازعات ومعالجة الوقائع القانونية⁽¹⁾.

أما المادة (42) من الدستور العراقي فمضمونها مأخوذ من المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م والصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة⁽²⁾، وتكرر ذات النص في الفقرة (1) من المادة (18) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والذي تم التوقيع عليه في عام 1966م وسرى مفعوله في 1976م كما نصت المادة (49) منه⁽³⁾، ووقع عليه العراق في عام 1971م⁽⁴⁾، ورغم أن النصين في الإعلان والعهد قد أشارا إلى حرية الفكر والوجدان والدين إذ سميا الدين بشكل صريح غير أن الأخير قد التفت إلى أن إطلاق هذه الحرية على عواهنها قد يشكل إضراراً بالنظام العام، فأجاز تقييدها في الفقرة الثالثة من المادة عينها فنصت على ما يلي: "لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحياتهم الأساسية". بل والأكثر من ذلك فإنه يجوز في إطار القانون الدولي لحقوق الإنسان تقييد حرية

(1) فاروق عبد الله كريم، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم 188 لسنة 1959، (السليمانية: جامعة السليمانية، 2004)، ص3.

(2) نصت المادة (18) من هذا الإعلان على ما يلي: "لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة". للاطلاع على نص العهد انظر: مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، المعاهدات الدولية الأساسية لحقوق الإنسان، (جنيف ونيويورك: الأمم المتحدة، 2006)، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص31.

(4) انظر: الجهاز المركزي للإحصاء التابع للحكومة العراقية على الرابط:

http://cosit.gov.iq/AAS/AAS2022/section_20/2-2.htm

التعبير بمجموعة قيود تحافظ على حقوق ومشاعر الآخرين وحفظ النظام العام، كما ورد في الاتفاق الأوروبي لحقوق الإنسان في الفقرة (2) من المادة (10)⁽¹⁾. غير أن المشرع الدستوري العراقي لم يلتفت إلى هذه القيود وأبقى النص على إطلاقه دون أن يقيد به المحافظة على النظام العام أو الآداب⁽²⁾ وهذا - حسب تقدير الباحث - قصوراً قد يتسبب في بلبلة فكرية أو إخلال في النظام العام في المستقبل.

وفي المادة (43) من الدستور العراقي يقع المشرع الدستوري في ذات القصور الذي وقع فيه في المادة (42)، ففضلاً عن الشعائر الدينية ومنها الشعائر الحسينية التي سبق وإن تم ذكرها في المادة (10) فلا داعي لتكرارها في هذه المادة فإنها لم تفرض قيداً على هذه الحريات من قبيل النظام العام.

إن التأمل في المادة (10) والمادة (41) والمادة (42) والمادة (43) يخلص إلى نتيجة أن بالإمكان الاستعاضة عن هذه المواد كلها في مادة واحدة تجمع مضامينها جميعاً⁽³⁾.

(1) نصت المادة (10) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان الصادرة في روما عن مجلس أوروبا عام 1950 م على مايلي: "1- لكل إنسان الحق في حرية التعبير، هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار، دون تدخل من السلطة العامة وبصرف النظر عن الحدود الدولية، وذلك دون إخلال بحق الدولة في طلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما.

2 - هذه الحريات تتضمن واجبات ومسؤوليات، لذا يجوز إخضاعها لشكليات إجرائية وشروط وقيود وعقوبات محددة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي وسلامة الأراضي وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة وحماية الصحة والآداب واحترام حقوق الآخرين ومنع إفشاء الأسرار أو تدعيم السلطة وحياد القضاء" انظر آجنس كالامارد، حرية التعبير والازدراء الديني لماذا لا تعد قوانين التجديف رداً مناسباً، مقال منشور في سلسلة مناظرات حقوق الإنسان بالعدد (10)، صدر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تحت عنوان الأديان وحرية التعبير اشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة (د.ت)، ص 41.

(2) نصت المادة 42 من الدستور العراقي على ما يلي: "لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة".

(3) غفران ناجي شاكر، مصدر سابق، ص 149.

إن إسهاب المشرع الدستوري وتكراره لقضية الشعائر الدينية، والحرية الدينية يعكس ما قد ذكره الباحث سابقاً من استبداد سياسي وطائفية سياسية عاشته وعانت منه المعارضة الإسلامية فعبّرت عنه بنصوص دستورية مكررة ومطلقة.

وخلاصة المطلب أن الإسلاميين في العراق ومصر رغم كونهم قد شكلوا الأغلبية في الجمعية التأسيسية لكتابة دستوري العراق 2005م ومصر 2012م إلا أنهم أخذوا رأي شركائهم السياسيين بعين الاعتبار، وحاولوا جاهدين أن تكون الصيغ الدستورية مرضية لأكثر عدد ممكن من أعضاء اللجنة المكلفة لهذا الغرض، فجاءت معظم النصوص مترادفة بين ما يريده الإسلاميون وما تريده القوى الأخرى وإن كل النصوص التي أضافها الإسلاميون لم تحول الدولة من مدنية إلى دينية ولم تستطع أسلمة القوانين كما يدعي خصومهم، بل إنهم أفرطوا أحياناً في النصوص الخاصة بحرية الفكر والعقيدة والضمير وحرية التعبير فتركوا تلك النصوص مطلقة دون قيد، وهم بذلك قد تخلوا عن أهدافهم وأدبياتهم التي كانوا يتداولونها أيام كانوا في المعارضة لضرورات أملت عليها الظروف السياسية التي عاشوها، أو ربما تغيرت قناعات البعض منهم بشأن أسلمة الدولة ومؤسساتها.

الفصل الرابع

تحديات العلاقة بين الدين وبين الدولة

ومستقبلها في العراق ومصر

ما دامت المجتمعات في طور الحركة والتشكل فإنها ستعاني من إرهاصات التغيير وستواجه نمطاً خاصاً من التحديات التي تحكم طبيعة العلاقة بين نمط الفكر السائد لدى عامة الشعب من جهة وبين فكر النخبة. ويشكل الدين واحداً من أهم العوامل التي تشكل تفكير العامة من الشعب. ويكمن التحدي في رسم فلسفة الدولة بما يتناسب مع الهويات الأولية كالدين واللغة والقبيلة والعرق من جهة وتلبية متطلبات الحداثة ومساوقة الزمن من جانب آخر، وإذا أضفنا إلى ذلك التحولات الكبيرة في مجال العولمة فإن التحدي سيكون أكبر في صياغة هوية الدولة وتوجهاتها. لقد أدت العولمة الى التداخل بين ما هو وطني وما هو عالمي، وبين ما هو خاص وما هو عمومي، ولم تعد قضية السيادة الوطنية، ومفهوم عدم التدخل بالشؤون الداخلية للدول، والخصوصية الوطنية ذات قواعد آمرة في نظام العلاقات الدولية⁽¹⁾، فالعلاقة بين الدين والدولة لم تعد شأنًا محلياً بل تتأثر وتؤثر بالوسط الإقليمي والدولي، وفي هذا الفصل سيبحث الباحث في التحديات التي تواجه هذه العلاقة ومستقبلها في ضوء المتغيرات الدولية وانعكاساتها على بنية الدولة في العراق ومصر وذلك في ثلاثة مباحث.

(1) سيدي محمد ولد ديب، الدولة وإشكالية المواطنة، (عمان: كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2011)، ص 14.

المبحث الأول التحديات الدستورية

المطلب الأول: طبيعة الحكم

لا شك أن الدساتير تعد المعيار الأول والرئيسي لرسم فلسفة الحكم وماهيته، وطبيعته التي يريد لها واضعوه أن تسود في بنية الجماعة وأهدافها وغاياتها⁽¹⁾، أو هكذا يجب أن يكون، ولا شك أيضاً في أن الإسلاميين ومنذ زمن بعيد يحاولون الإجابة على أسئلة عميقة وكبيرة ظهرت منذ المد التحرري كالعدالة الاجتماعية، والهوية الثقافية، والمشاركة السياسية، أو بتعبير آخر من نحن؟ وماذا نريد أن نكون؟ وكيف؟ وهي أسئلة مشروعة وثابتة والمتغير هو الحركات التي حاولت الإجابة عليها كل بطريقته ووفق اجتهاده ومتبنياته سواء كانت هذه الحركات إسلامية أو يسارية أو قومية⁽²⁾.

لا زال الجدل بشأن الإسلام وموقعه في الدولة قائماً بين الإسلاميين أنفسهم فضلاً عن احتدامه بينهم وبين العلمانيين الذين ينادون بفصل الدين عن الدولة وإن بدرجات مختلفة كما مر بنا أثناء الحديث عن مقاربات الدولة الدينية والمدنية، ويمكن ايجاز محاور هذا الجدل بثلاثة معايير أساسية يفترق حولها الإسلاميون أنفسهم فضلاً عن الانقسام فيما بينهم وبين غيرهم في العالم الإسلامي بصورة عامة وفي العراق ومصر بصورة خاصة⁽³⁾:

أولاً: في مجال النشاط السياسي للإسلام وقدرته على الإحاطة بشؤون

(1) حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1986)، ص 63.

(2) نزيه أيوبي وآخرون، الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000م)، ص 7-8.

(3) لمزيد من التفصيل انظر: المصدر نفسه، ص 36 وما بعدها.

المجتمع عبادةً ومعاملات، وحكاماً ومحكومين، وعقيدةً وشريعة فإن المسلمين ومعهم علماؤهم ينقسمون بذلك إلى ثلاثة أصناف فالأول منهم يرى الإسلام ديناً ودنيا ودولة (الدالات الثلاث) وإنه وحدة متكاملة، وإن أية محاولة لفصل الدين عن الدولة هي مقدمة لفصله عن المجتمع، مبعثها وقائدها الغرب وثقافته، مدفوعةً ببواعث استعمارية، هدفها السيطرة على العالم الإسلامي وتمزيقه والاستحواذ على خيراته ومن العلماء من نظّر لشكل هذه الدولة ورئاستها ووضع معالمها⁽¹⁾.

أما الصنف الثاني فيرى أن الإسلام دين وكل دين لا ينبغي له أن يكون دولة لأن الدولة سياسة والسياسة متغيرة ومدنسة والدين نصوص ثابتة ومقدسة، وكل ما جاء في التاريخ الإسلامي بعد وفاة الرسول وليومنا هذا من دول ادعت أنها إسلامية تحكم باسم الدين، ووفق شريعته، ما هي إلا توظيف سيء للدين، واستغلال للبطش من عامة المسلمين، والدين منهم براء ولم يدع الله ورسوله يوماً إلى الدولة، فكل دعوته كانت للدين الخالص لله، وعبادته والتقرب إليه، بعيداً عن الملك والسلطة وما بين الدعوة والدولة فرقٌ كبير⁽²⁾.

أما الصنف الثالث فيحاول الجمع بين الرأيين السابقين ويدعو إلى التمييز بين الإسلام كدين والإسلام كدولة لا الفصل بينهما، فأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن الإسلام دين مدني، وفي ذات الوقت لديه من الإرث الفقهي التشريعي ما يؤهله للحكم في كثير من جوانب الحياة، وهو دين يفتح على كل جديد، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الفصل بين الدين والمجتمع،

(1) انظر على سبيل المثال: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق) و يوسف القرضاوي، الاخوان المسلمون 70 عاماً في الدعوة والتربية والجهاد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، ص 174.

(2) للمزيد حول هذا الرأي انظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925م)، ط 3.

وبما أن المجتمع أي الشعب هو مادة الدولة الأساسية، فلا بد للدين من أن يكون حاضراً في إدارتها، وعليه يقتضي التمييز بين ما يتخذه الرسول أو الإمام من قرارات، وأفعال لمصلحة الدولة باعتباره المدير والمدير لشؤونها وشؤون الرعية فهي سياسة تتغير بتغير الزمان والمكان لا شأن للوحي فيها، وبين الأحكام الدينية البحتة التي ينزل بها الوحي من الله وحينها يمارس دوره كرَسُول أو نبي أو إمام. فهناك إذن إدارتان متميزتان إدارة دينية وأخرى دنيوية تقتضيها مصلحة المسلمين تتأثر بالزمان والمكان⁽¹⁾.

لا شك أن هذا التباين الواسع بين الإسلاميين قد وجد انعكاساً له في بنية الدستور سواءً في العراق أو في مصر، فبدى موقع الدين تارةً متدخلًا في كل صغيرة وأخرى مبتعداً صوب ابداع الإنسان وقدرته على إدارة نفسه، مسانداً للحكم المدني، فما بين المادة الثانية في كلا الوثيقتين الدستوريتين العراقية والمصرية، وبين المادة الخامسة فيهما التي تجعل من الشعب مصدر السلطات مسافة كبيرة في البعد المفاهيمي⁽²⁾. وهذه المسافة ستعكس على تفسير المواد الدستورية، وكل فريق يحاول أن يفسر النص الدستوري لمصلحته، فبعض يصر على أن طبيعة الحكم ينبغي أن تكون مدنية، وأن ثوابت أحكام الإسلام التي عنها المشرع العراقي أو مبادئ الشريعة التي عنها المشرع المصري، نادرة جداً، ومادامت الغالبية العظمى من الأحكام هي محل اختلاف ليس عليها إجماع، فلا التزام بالشريعة بالمعنى الفقهي بل هناك التزام بمقاصد الشريعة من العدالة الاجتماعية وتحقيق الأمن والمساواة

(1) لمزيد من التفصيل انظر: سعد الدين العثماني، الدين والسياسة تمييز لا فصل، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2015)، ط6.

(2) نصت المادة الخامسة من الدستور العراقي على ما يلي: "السيادة للقانون، والشعب مصدر السلطات وشرعيتها، يمارسها بالاقتراع السري العام المباشر وعبر مؤسساته الدستورية" ونصت المادة الخامسة من الدستور المصري على ما يلي: "السيادة للشعب، يمارسها ويحميها ويصون وحدته الوطنية، وهو مصدر السلطات وذلك على النحو المبين في الدستور".

أمام القانون⁽¹⁾، وإن طبيعة الحكم ومصدر السلطة واضحة وصريحة كما رسمها الدستور فالحكم في النظم الديمقراطية من الشعب وبالشعب وللشعب⁽²⁾، ولا يهم إن رآه بعض الإسلاميين خروجاً على الشريعة وتجاوزاً لنصوص الدستور، ويعترض الإسلاميون بأن نص المادة الثانية في الوثيقتين الدستورتين العراقية والمصرية واضحة الدلالة ولا تحتاج إلى تأويل أو تفسير فهي تعارض كل ما يخالف الشريعة، وينبغي أن يتوفر كل تشريع على مجاراته للشريعة وإلا عدّ باطلاً وإن هناك من يحاول أن يعوم المادة الثانية ويفقدها مضمونها الحقيقي الذي شرعت من أجله، وإن عملية الالتفاف على هذه المادة يعني انتهاكاً للدستور وتقويضاً لسلطة القانون⁽³⁾

إن التأمل في النصوص الدستورية يكشف التنازع أو الصراع الخفي أو الجدل الباطني بين تيارين: الأول: يعتمد العقل والحرية وهو تيار نخبوي يتطلع إلى أن تسود العقلانية في التشريع وفي الحكم، مستنداً على حرية الفرد في التعبير والرأي والعقيدة، وهذا التيار أكثر ما يهدده عدم قدرته على الوصول إلى الأغلبية من المخاطبين بسبب قدرة التيار الثاني: الذي يعتمد العدالة الاجتماعية والإرث الديني في الوصول إلى مريديه ومخاطبتهم بالهوية الأولية التي تشكل أسساً لانتماهم ومحركاً لمعظم سلوكياتهم، فأى تفسير للنص الدستوري يجافي هذه الهوية سيجد رفضاً واستنكاراً عبر تحريك هذه العواطف⁽⁴⁾.

(1) عبد الرحمن هابيل، ما هي مبادئ الشريعة وكيف تكون مصدراً للتشريع، مقال منشور في جريدة الحياة بتاريخ 23 شباط (فبراير)، 2013م، على موقع الجريدة وعلى الرابط: <http://www.alhayat.com/article/>.

(2) فاضل زكي محمد، الدبلوماسية في عالم متغير، (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1992)، ص 88.

(3) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي، مصدر سبق، ص 112.

(4) نزيه ايوبي وآخرون، مصدر سابق، ص 10.

قد تحتاج عملية الانتقال من حالة التذبذب في طبيعة الحكم إلى الاستقرار وفق هذا المعيار زمنياً ليس بالقصير، ومن الصعب التكهن بالحالة التي تستقر عليها هل هي بإختيار عملية الفصل بين الدين والدولة أم بمزجها وفق رؤية فكرية وعقدية جديدة، هي الآن في طور التكوين والتبلور. ويميل الباحث إلى أن المرحلة الانتقالية الحالية ستسفر عن تغلب العقلانية في إدارة الحكم والدولة ويوماً بعد آخر سيميل الإسلاميون إلى قبول خصوصية الدين والتصاقه بالأفراد أكثر من التصاقه بالدولة ومجمل السياسة، وان حيادية الدولة اتجاه الأديان تفرضها ضرورة استقرار الدولة وسمو الدين في آن، وإن المواطنة التي سيتناولها الباحث في مطلب لاحق لا تتحقق إلا في ظل تلك الحيادية.

ثانياً: فيما يخص الرقابة والمشاركة السياسية في الحكم فإن النصوص الدستورية في كلا الوثيقتين العراقية والمصرية تبدو واضحة باتجاه المشاركة الشعبية وبانتخابات مباشرة لمجلس النواب في النظام البرلماني العراقي⁽¹⁾، ومباشرة أيضاً للرئيس ومجلس الشعب في النظام الرئاسي المصري⁽²⁾. وإذا كانت الغالبية من الإسلاميين لا ترى اليوم من تناقض بين مبدأ الشورى الإسلامي والديمقراطية الحديثة، وقد التفت الدستور المصري لذلك⁽³⁾، فإن هناك من لا يزال ينظر إلى الديمقراطية فكراً وثقافةً على أنها تمثل العالم الليبرالي الحر، وهي - أي الديمقراطية نبتة غريبة في الجسد الإسلامي، وهي بهذا المنظار غير شرعية تماماً باعتبار أن المعرفة الدينية " تؤمن بحكومة الله

(1) نصت المادة الأولى من الدستور العراقي على ما يلي: "جمهورية العراق دولة اتحادية واحدة مستقلة ذات سيادة كاملة، نظام الحكم فيها جمهوري نيابي (برلماني) ديمقراطي وهذا الدستور ضامن لوحدة العراق".

(2) نصت المادة الأولى من الدستور المصري لعام 2012م على ما يلي: "جمهورية مصر العربية دولة مستقلة ذات سيادة موحدة لا تقبل التجزئة ونظامها ديمقراطي.....".

(3) انظر المادة السادسة من الدستور المصري لعام 2012م التي نصت على ما يلي: "يقوم النظام السياسي على مبادئ الديمقراطية والشورى.....".

وحكومة من يستخلف الله تعالى" ⁽¹⁾. أي أن الديمقراطية تنازع الله في سلطته التشريعية، أما كونها أداة للحكم تمكّن المجتمع من " ضبط السلطة القائمة فيه، كما تتيح له إدارة أوجه الاختلاف سلمياً، والسيطرة على مصادر العنف وأسباب الصراع المبددة لطاقات المجتمع والمدمرة لإنجازاته " فهي والحال هذه أمر مرحب به مادام يحقق المشاركة السياسية سواءً في صنع القرار أم في الرقابة السياسية وسواءً تحقق ذلك عبر الكثرة كما يعرف (روبرت دال) الديمقراطية بأنها " حكم الكثرة "، أو بحكم الشعب كله لنفسه كما يتمنى دعاة الديمقراطية ذلك" ⁽²⁾.

إن التحدي الذي يواجهه النص الدستوري هو مدى الاحتكام إليه من قبل الشعب الذي يتنازعه ولاء الدين وولاء الوطن، فكلما كان الانسجام بين النص الدستوري والرأي الفقهي تاماً من حيث المخرجات (التشريعات) كلما وقر ذلك استقراراً سياسياً وخضوعاً اجتماعياً ضمن حومة الدستور وأحكامه، والعكس بالعكس. وإذا كانت المرجعية الدينية في العراق، والأزهر الشريف في مصر قد ساهما مساهمة فعالة في اختيار مرشحين يحملون على الأقل الصبغة الدينية كما أسلفنا بعد التغيير الذي حصل فيهما 2003، 2011م، فإن ذلك لا يستمر طوال الوقت ففي العراق مثلاً تحاول المرجعية الدينية أن تعزز من دور الأفراد حكاماً ومحكومين وأن يعتبروا الدستور هو المرشد لهم في حل الأزمات التي يواجهونها، فهو العقد الاجتماعي والقانوني الذي يجب الرجوع إليه في كل المشاكل التي تعصف بالدولة والمجتمع ⁽³⁾.

(1) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، جدلية الشيوعية والديمقراطية، (قم: دار الزهراء، 1438هـ)، ص 41.

(2) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، المصدر نفسه، ص 193.

(3) مثال ذلك انظر رأي المرجعية الدينية في قضية الاستفتاء الذي أجراه إقليم كردستان في 2017/9/25 وذلك من على منبر الجمعة في 2017/9/29 إذ دعت المرجعية جميع الأطراف إلى الالتزام بالدستور نصاً وروحاً والاحتكام إلى المحكمة الاتحادية والالتزام بقراراتها انظر: موقع العتبة الحسينية، إرشيف الخطب الحسينية على الرابط: <https://imamhussain.org/fridaysermon/sermonearchive/>.

وفي مجال اختيار المرشحين في الانتخابات تحاول المرجعية الدينية جاهدة أن تنأى بنفسها عن تفاصيل القوائم وإعدادها والتصريح وحتى التلميح إلى واحدة منها بالسلب أو الإيجاب وأن تترك ذلك للقائمين بأمور السياسة، لكي تترسخ المفاهيم المدنية القائمة على رضا المحكومين واختيار الحاكم وما يتبع الاختيار من مسؤولية. ومع هذا كله إلا أنها لازالت تتعرض لسيل من الأسئلة التي تريد أن تعرف رأيها الذي يعني رأي الدين في ذلك وفيما إذا كان القائمون على هذه القوائم والمرشحون يحظون بالشرعية الدينية أم لا. وكان آخر ذلك آلاف الأسئلة التي تلقتها حول انتخابات أيار (مايو) عام 2018م في العراق، فأصدرت بيانها الشهير بهذا الصدد والذي أوكل الذهاب إلى الانتخابات أو عدم الذهاب إلى الأفراد تماماً وكذلك اختيار أي قائمة أو أي مرشح هو شأن فردي بحث وهو خيار تتبعه مسؤولية وعلى كل فرد مؤهل قانوناً للانتخاب أن يتحمل المسؤولية في المشاركة الانتخابية واختيار القائمة والمرشح الذي يريد، وإنها أي المرجعية الدينية - تقف على مسافة واحدة من جميع المرشحين والقوائم⁽¹⁾. لقد أرادت المرجعية الدينية بذلك سيادة القانون وإكرام المواطن وتحمله المسؤولية وفك الاشتباك بين الديني والمدني بعد كتابة الدستور وممرور ثلاثة عشر عاماً على نفاذه.

إن التحدي الحقيقي الذي سيواجه الإسلاميين في حال تخلت الرموز الدينية عن دعم قوائمهم هو وصول مرشحين لديهم تحفظات كثيرة على النصوص الدستورية، ورغبتهم في سن تشريعات تتعارض مع الشريعة. هنا تبرز تفسيرات جديدة للدستور والشريعة قد يستدعي تحريك العواطف الدينية من جديد، وهنا أيضاً يثور الجدل بشأن السيادة الشعبية، ومصدر السلطة،

(1) لمزيد من التفصيل انظر نص بيان مكتب السيد علي الحسيني السيستاني بهذا الشأن الذي تلى من على منبر الجمعة في الخطبة الثانية يوم 2018/5/4 قبل سبعة أيام من اجراء الانتخابات النيابية لعام 2018م على موقع العتبة الحسينية، خطب الجمعة وعلى الرابط: <https://imamhussain.org/fridaysermon>.

والتمثيل الحقيقي للأمة، وشكل الحكم الذي يجيب على هذه التساؤلات، وأمور كثيرة من شأنها أن تدفع باتجاه تغيير الدستور نفسه.

أمّا في مصر تبدو المشكلة أعقد فرغم تغيير الدستور الذي تم الاستفتاء عليه في عهد الرئيس الإخواني محمد مرسي عام 2012م بدستور آخر تم الاستفتاء عليه في عام 2014م بعد الإطاحة بالرئيس محمد مرسي لكن ذلك لا يعني أن طبيعة الحكم باتت واضحة دينياً ومدنياً مازال كل فريق يحاول أن يجبر النصوص الدستورية لصالحه، ولازالت العديد من التشريعات محل طعن أمام المحكمة الدستورية التي أُعتبر مجموع أحكامها هو ما يفسر مبادئ الشريعة في دستور مصر لعام 2014م، بعد أن كان هناك تعريف محدد لمبادئ الشريعة جاء على منحنى التفسير في دستور (2012م) في المادة (219) التي نصت على أنّ: "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الفقهية وأصولها المعتمدة، في مذاهب أهل السنة والجماعة" كما أوكل للهيئة كبار علماء الأزهر مهمة أن تكون المستشارية بالشؤون المتعلقة بالشريعة الإسلامية.

لقد أبان الجدل الواسع في الأوساط الإسلامية في مصر بشأن تفسير مبادئ الشريعة الإسلامية إبان كتابة دستور (2012م) وأثناء كتابة دستور (2014م) حقيقة الارتباك بشأن الجهة المخولة بالرقابة وعدم الاستقرار الفكري على جهةٍ بعينها ولكن الكفة تميل نحو رقابة القضاء وليس علماء الدين الإسلاميين، لكن ذلك لازال يحتاج إلى مزيد من الوقت والتنظير لكي يحسم هذا الجدل. لقد وجه الإخوانيون أصابع اللوم إلى التيار السلفي بأنه غير ما كان الإسلاميون جميعاً قد اتفقوا عليه في دستور (2012م) بشأن مبادئ الشريعة وتعريفها والجهة المخولة بتفسيرها والنظر في التشريعات ومدى موافقتها للشريعة الإسلامية إذ جاء في نص المادة الرابعة من دستور (2012م) "..... ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في

الشؤون المتعلقة بالشرعية " في حين تم الاكتفاء بما ورد في ديباجة دستور 2014م لتعالج هذا الموضوع بانتقال التفسير من رأي هيئة كبار العلماء إلى مجموع احكام المحكمة الدستورية بهذا الشأن إذ جاء النص كما يلي: "..... نكتب دستوراً يؤكد أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وأن المرجع في تفسيرها هو ما تضمنه مجموع أحكام المحكمة الدستورية العليا في ذلك الشأن"⁽¹⁾.

ثالثاً: في مجال شكل النظام الاقتصادي الاجتماعي: رغم أن الدستور العراقي لم يُشر في أي من مواده إلى تسمية نظام اقتصادي بعينه، إلا أنه أشار في المادة (23) أولاً وثانياً إلى الملكية الخاصة، ومنع انتزاعها بدون تعويض، وفي المادة (25) أشار المشرع الدستوري العراقي إلى ضرورة تبني نظام اقتصادي حديث دون أن يسمّه، والإسلاميون لم يضعوا في الدستور أي ملامح لنظام اقتصادي إسلامي يختلف عن النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي كما تشير بذلك أدبياتهم التي كانوا يتبنونها⁽²⁾، ورغم أن الدساتير تحرص أن تكون نصوصها مختصرة لا تدخل في التفاصيل إلا أن المشرع المصري قد أعطى الجانب الاقتصادي اهتماماً أكثر من نظيره العراقي فجاءت

(1) ويدافع السلفيون عن هذا النص بأنه أجدى وأنفع مستندين بذلك على قرارات المحكمة الدستورية مثل قرارها في القضية رقم 20 لسنة 1 قضائية في 4/5/1985م، والقضية رقم 47 لسنة 4 قضائية في 21/12/1985م، والقضية رقم 141 لسنة 4 قضائية في 4/4/1987م، والقضية رقم 29 لسنة 11 قضائية دستورية في 26/3/1994م، والقضية رقم 8 لسنة 17 قضائية في 18/5/1996م. ويتهم السلفيون جماعة الإخوان بأنها غير جادة في تطبيق الشريعة الإسلامية وأنها تزايد على السلفيين بعد أن تم إقصائهم عن الحكم. لمزيد من التفصيل حول هذا الجدل ونصوص تلك القرارات انظر: عبد المنعم الشحات، ضبط معنى مبادئ الشريعة بين دستوري (2012م) و(2014م)، مقال منشور على موقع "أنا السلفي" وعلى الرابط: <http://www.anasalaft.com/play.php?catsmktba=45347>.

(2) انظر على سبيل المثال: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (خراسان: مكتب الاعلام الإسلامي، 1429هـ)، ط3، ص 279-355.

المواد (14-30) من دستور مصر (2012م) لترسم صورة الاقتصاد المنشود وفيه إقرار للملكية الخاصة (المادة 21، 24) والملكية العامة (المادة 22) واحتوى إشارات ذات ملامح إسلامية وإن لم يُسمَّها المشرع كإشارته للعدالة الاجتماعية (المادة 14، 26) ومنع الاحتكار (المادة 24).

لم يعد الاعتراف بازدواج الملكية ميزةً من مميزات الاقتصاد الإسلامي كما كان في الخمسينيات من القرن الماضي باعتبار النظام الاقتصادي الرأسمالي يؤمن بالملكية الخاصة ويجعلها أساساً للنظام، في حين يؤمن النظام الاشتراكي بالملكية العامة ويجعلها أساساً أيضاً، فكلا النظامين انفتح على النوع الآخر من الملكية، بما أملت عليه الظروف والحاجة⁽¹⁾. ولكن انهيار الاتحاد السوفيتي في عام 1991م الذي كان يمثل قلعة النظام الاقتصادي الاشتراكي قوض هذا النظام بشكل كبير، وإذا ما أضفنا إلى ذلك ارتباط الاشتراكية بالمادية والإلحاد في ذهنية الإسلاميين فإن النصوص الدستورية في العراق ومصر هي أكثر ميلاً للنظام الرأسمالي وإن لم تنص عليه⁽²⁾.

إن التحدي الذي يواجه الإسلاميين هو التماهي مع الرأسمالية التي باتت أمراً واقعاً يحكم الغالبية العظمى من اقتصادات دول العالم، فلم يعد هناك من ميزة يمكن الركون إليها في معرفة خصوصية الإسلاميين في النظام الاقتصادي الذي يريدون وما هي ركائزه الدستورية، وما هي مؤهلاته، وبالتالي فإن غياب أي تمايز بين الإسلاميين وغيرهم ممن يتبنون النظام الرأسمالي يعني فقدان المشروع التي قامت عليها حركاتهم. ويرد بعض الإسلاميين على هذا الإشكال بأنهم لم يزالوا بعد يعانون من آثار الاستبداد

(1) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مصدر سابق، ص282.

(2) نزيه أبوي وآخرون، الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص38.

وخنق الحريات وغياب الشفافية التي مارستها الأنظمة القمعية التي خرجوا توا من ظلمتها وظلمها، يقول الغنوشي بهذا الصدد: "إن جوهر الصراع الدائر يتعدى مسألة البرامج والبدائل والسياسات ويتجاوز بشكل عام البعد الاقتصادي لأزمة البلاد، لأنه باختصار يكمن في غياب الحريات وسيادة دولة الاستبداد، واقصاء الأطراف السياسية والاجتماعية الجادة ومنعها من المساهمة في معالجة الأوضاع والتفكير الجماعي في مصلحة البلاد ومستقبلها، الأمر الذي جعل المعارضة أقرب إلى حركة تحرر وطني منها إلى أحزاب سياسية تناضل من أجل تطبيق برامج جزئية تفصيلية كما يحدث عادة في دولة ديمقراطية حديثة"⁽¹⁾، ويبدو للباحث أن الكلام ليس تبريراً وإنما حقيقة واقعة فالإسلاميون لم تتح لهم الفرصة الكافية كي ينظروا ويؤطروا للدولة (التجربة) وأسسها وتعاملاتها، فهم استلموا السلطة صحيح ولكنهم لم يُمكنوا من إدارتها على نحو الاستقلال وعبر أجهزة موالية وطيعٍ لما يريدون، بعدما تحولوا فجأة من حركاتٍ محظورة يعاقب من ينتمي إليها بأشد العقوبات إلى حركاتٍ تمسك بالسلطة وتتكى على أجهزة كانت بالأمس القريب مناوئة بل ومعبئة ضدها إلى حد الحقد. ففي العراق كانت المشكلة الأمنية والاندفاع الجنوني لحركات التكفير وجرائمها الوحشية لم يعط القائمين على إدارة الدولة الوقت الكافي للتفكير في بدائل اقتصادية ذات هوية خاصة تتوافق وهوية القائمين أنفسهم، أما في مصر فيقول عزمي بشارة: "وتميزت المرحلة كلها إبان حكم المجلس، وحكم مرسى بعدم الاستقرار السياسي،... ففي غياب الوقت الكافي لتغيير المشكلات الهيكلية، وعدم وجود خطة موحدة لهذا الغرض تلتف حولها القوى الثورية ويمكن تطبيقها من دون مزادات (هكذا

(1) راشد الغنوشي، حول إشكالية البر نامج الاقتصادي لدى الإسلاميين، مقال منشور على موقع الجزيرة، على الرابط:

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2011/4/29/%D8%AD%D9%88%D86>

وردت)، بقي القديم متحكماً بالجديد⁽¹⁾.

وصفوة القول في هذا المطلب أن هناك تحدياً كبيراً أمام الإسلاميين لتوضيح وتبيين طبيعة الحكم أو ماهية الدولة التي يريدون، وهذا التحدي يفترض أن يواجهه بتنظير عالي المستوى من قبل مفكرين إسلاميين مرموقين، لينعكس على شكل نصوص دستورية تحدد هوية الدولة وطبيعة الحكم، ولا يهم إن كان هناك تطابق بين الدولة المدنية المجردة، أو الدولة العلمانية وبين ما استقر عليه الإسلاميون بعد التجربة التي قضاها في الحكم سواءً في العراق أو مصر أو تونس، ولكن المهم أن يتم التصريح عن ذلك.

المطلب الثاني: المواطنة

تقوم المواطنة على عدد من المبادئ الرئيسية أوردتها المادة (21) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان⁽²⁾ وهي:

- 1 - مبدأ المشاركة السياسية في إدارة الشؤون العامة للبلاد.
- 2 - مبدأ المساواة في تلك المشاركة وتقلد المناصب العامة في البلاد.
- 3 - مبدأ الديمقراطية ببعديها الاجرائي (الانتخابات والاختيار الحر) وبعدها السياسي باعتبار ان الشعب هو مصدر السلطة.

(1) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 299.

(2) تنص المادة الواحد والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والصادر من الامم المتحدة عام 1948م على ما يلي:

1 - لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون بحرية.

2 - لكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده.

3 - إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت. انظر موقع الامم المتحدة الرسمي وعلى الرابط:

http://www.un.org/ar/udhrbook/pdf/UNH_AR_TXT.pdf

ولا يتحقق هذا التصور للمواطنة إلا بالعضوية الفاعلة من جهة والمساواة من جهة أخرى. إن الحديث عن المساواة كقيمة إنسانية تحدثت عنها جميع الأديان ولاسيما التوحيدية السماوية، ولكنه في النظام الديمقراطي الحديث يتميز من كون المساواة تخرج من الإطار الديني داخل الجماعة المؤمنة إلى إطار الكيان الاجتماعي السياسي داخل الدولة، وبناءً على ذلك يمكن تعريف المواطنة بأنها: "نمط من عضوية الفرد ضمن الدولة يتيح للخاضعين للقانون أن يكونوا هم أنفسهم من يقومون بصوغه"⁽¹⁾. ووفق هذا التعريف فإن المواطنة تكتسب مفهوماً تشاركياً يجعل منها مصدر مشروعية الحق ومصدر مشروعية السلطة في آن.

إن شعور المواطن بالمشاركة الحقيقية الفاعلة في مؤسسات الدولة ومرافقها العامة والدور الذي تضطلع به هذه المؤسسات يُنتج قيمة معنوية داخل الفرد، وهذه القيمة هي من تولد الرضا الذاتي من جانب والانسجام مع الدولة من جانب آخر والالتصاق المعنوي بتراب الوطن والسكون إليه.

المواطنة مفهوم متحرك ينمو ويتطور في أبعاده الثلاثة القانوني والسياسي والاجتماعي وتبعاً لتطور هذه الميادين⁽²⁾. ويكمن التحدي في أن يتأخر الإسلاميون عن هذا التطور، فلا يلبون استحقاقات المرحلة الحديثة ومتطلباتها.

في المجتمعات الإسلامية لا تشكل المرجعية السياسية والقانونية الأساس المعياري لتحديد حقوق وواجبات المواطنة بمفردها، كما هي في الغرب، بل تشكل القيم الأسرية والمجتمعية المستمدة من الشرع الإسلامي أساساً مضافاً إلى تلك الأسس. ففي هذه المجتمعات لا يلعب القانون بمفرده

(1) المنجي السرباجي وآخرون، مصدر سابق، ص 89.

(2) سامح فوزي، المواطنة، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2007م)، ص 27.

في تحديد الحق والحرية، والواجب والمسؤولية، بل ينضم إليه مرتكزات الشرع الإسلامي والتقاليد والعادات المتوارثة، بحيث تكون حقوق المواطنة امتداداً للعلاقة التي حددتها الشريعة بين الحاكم والمحكوم، وليس بالضرورة أن يكون هذا المحكوم مسلماً، إذ تنفتح الشريعة الإسلامية على العقائد الأخرى لتنتقل منطلقاً إنسانياً⁽¹⁾. لكن هذا الانفتاح لا يكفي لإزالة التمايز بين المواطنين مالم يستتبعه حيادية تامة من مؤسسات الدولة تجاه الانتماءات الأولية.

إن المواطنة في أحد معانيها هي تجاوز الهويات الأولية بما لها من نزعات خصوصية اجتماعية نحو بناء أمة سياسية يتساوى فيها المواطنون جميعاً، أو بتعبير آخر قدرة الشعب على التحرر من حتمياته الاجتماعية، وخلق فيما فوق تلك الخصوصيات أمة سياسية⁽²⁾.

تلعب المواطنة دوراً أساسياً في ترسيخ النظام الديمقراطي، إذ أنها تساعد على تجاوز اللا مساواة الفعلية الناتجة من الثروة أو الجاه الاجتماعي أو الارث العائلي أو الطبقة التي ينتمي إليها المواطن وذلك بالتعويض عنها بمساواة قانونية فعلية، تعوض الفرد عن كل ذلك التمايز الذي يبدو أنه سنة تاريخية لا محيص عنه في الواقع الاجتماعي الإنساني مادام الإنسان هو الإنسان⁽³⁾.

إن عملية اندماج جميع الفئات المكونة للكيان السياسي (الدولة) مع بعضها البعض من أجل المصلحة العامة، وترك الانزواء أو الانكفاء والانعزال داخل الهوية الأولية (مذهب أو دين أو قبيلة) هو وحده من ينمي المجتمع بأجمعه دون أن يعني ذلك التنازل عن الخصوصية الدينية أو المذهبية، لأن

(1) سيدي محمد ولد ديب، الدولة واشكالية المواطنة، مصدر سابق، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) سيدي محمد ولد ديب، مصدر سابق، ص 52.

ضرورة حفظ النظام العام، وحياة المجتمع هي من أولويات الشريعة الإسلامية، بل إن أكثرية الفقهاء أمر بإطاعة النظام العام بغض النظر عن الموقف السياسي من الحاكم، وذلك حفظاً للمجتمع من الانزلاق لدائرة الفوضى. كما إن مصالح أية فئة مذهبية أو دينية تكمن في اندماجها وليس في انعزالها، حيث يكون الجميع ضامناً للجميع، والجميع مكماً للجميع داخل الوطن الواحد، وهذا هو الضمان الوحيد لتحقيق الاستقرار والسلم الأهلي⁽¹⁾.

إن التفكير الواقعي يحتم على الإسلاميين الابتعاد عن التجريد في فهم الأمة، فلم تعد تلك الأفكار القائمة على الحكومة العالمية لدولة الإسلام وأمة المسلمين العابرة لحدود الجغرافية، قادرة على تلبية الحاجات الفعلية للدولة الحديثة لأنها غير واقعية، بل إن الشيخ محمد مهدي شمس الدين يذهب إلى أن مفهوم الأمة ليس له أساس فقهي، وليس له قيمة علمية كذلك، فالأمة واقعاً مقسمة إلى كيانات اجتماعية وسياسية مختلفة وهذا الانقسام مبرر فقهاً مادام نظام مصالح كل كيان لا تتصادم مع نظام مصالح كيان اجتماعي وسياسي آخر. ولم يعد النبي ولا الإمام هو مصدر الشرعية للحكومات التي تحكم المسلمين اليوم، وإنما الشرعية متأتية حصراً من الإرادة الشعبية، وأساس الحكم قائم على ولاية الأمة على نفسها، فالأصل الفقهي أن لا سلطة للإنسان على الإنسان، فلا بد والحال هذه أن تكون الشرعية مستندة على الشورى، وهي الآلية المعبرة عن الإرادة الشعبية. إن شمس الدين يرى مشروعية انقسام الأمة إلى كيانات اجتماعية وسياسية وما يستتبع ذلك من مفهوم الوطن والمواطنة وما يترتب عليها من حقوق وواجبات⁽²⁾.

(1) سعود المولى وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016م)، ج 1، ص 71، نقلاً عن محمد مهدي شمس الدين، مقابلة في: صحيفة الديار، 1999/7/9.

(2) سعود المولى وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، مصدر سابق، ج 1،

ولذا فإن انتقال الفكر السياسي الإسلامي من حالة الدولة الدينية إلى دولة المواطنة وبناء الانتماء (فوق الديني) للمواطنين يسهم في استقرار وبناء وازدهار الدولة الحديثة لتحل رابطة الوطن محل الرابطة الدينية وهذا هو الحل الأمثل لتبني الدولة الحديثة لأن ذلك وحده يضمن التنوع داخل الوحدة الوطنية، فالوحدة السياسية للمجتمع السياسي يفترض أن تكون المواطن وليس الطائفة أو المذهب أو الدين، وتبقى الإرادة الشعبية هي التي تقرر شكل النظام السياسي الذي تريد⁽¹⁾.

يرى البعض اليوم أنّ مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي الحديث مفهوم سياسي بامتياز، لا يعتمد في أساسه على التفاعل الجمعي ضمن الأطر الدينية، أو أي هوية أولية، بل يكفي بمفرده أن يسمو فوق ذلك كله لتدوب بداخله كل الهويات الأولية (دينية كانت أو ثقافية أو إثنية)، فمفهوم المواطنة يسمو على الهويات الأولية، يُذيب بداخله التنوعات ليرشح منه التسامح. وهذا لا يعني أبداً تخلي المواطن عن هويته الأولية، ولكن شريطة أن لا تعطي تلك الهويات أيّ امتيازات في مجال الحقوق المدنية، فالمواطنة الحققة تعني التعالي عن كل أشكال الهويات غير السياسية، لتكون بذلك هي الآلية الأمثل لتحقيق الاندماج الاجتماعي⁽²⁾.

والتحدي الذي يواجهه الدين بالدولة بعد التغيير الذي حصل في العراق ومصر، هو أنه في الوقت الذي تمكن فيه الإسلاميون في كلا البلدين من صياغة دساتير تحاكي الدول الديمقراطية العريقة في مجال تحقيق مبدأ المواطنة وتحقيق المساواة أمام القانون وعدم التمييز على أساس اللون أو العرق أو الدين، وكفالة حق التقاضي والتكافؤ في توفير فرص العمل واستبعاد

ص73-74، نقلاً عن: محمد مهدي شمس الدين، الاجتماع السياسي الإسلامي، ص144.

(1) سعود المولى وآخرون، مصدر سابق، ص82.

(2) المصدر نفسه، ص90.

النصوص المتعلقة بديانة أصحاب المناصب السيادية ومجمل المناصب العامة، والنص على حرية الضمير والدين والمعتقد، رغم كل هذا فإن هذه النصوص لا تستطيع أن تنتقل إلى الحيز الواقعي. إن المواطنة الحققة ليس في إيجاد النصوص الدستورية بل هي في التمكين من الممارسة لتلك الحقوق.

ويكمن السبب في أن التثام الدين مع السياسة يجعل من الصعب تحقيق حيادية الدولة اتجاه الأديان، ويربك العلاقة فيما بين المحكومين، فأولئك الذين يعتقدون بما يعتقد به الحكام سيكونون أقرب إليهم من المخالفين لهم في ذلك المعتقد. لذا ففي الدولة الحديثة (دولة المواطنة) يقوم تصور المجتمع على أساس قانوني/سياسي، ينزع في التعامل مع الفرد أية ارتباطات عضوية أو دينية عنه، بينما تصور الإسلاميين لهذا المجتمع أنه قائم على أساس هوياتي ديني.

فالإسلاميون ينظرون إلى الديمقراطية كآليات إجرائية مؤسسية مهمتها الانتخاب والتداول السلمي للسلطة وليس كفلسفة ذات مدلولات قيمية كما يراها فلاسفة الغرب في الدولة الحديثة، فالديمقراطية الحقيقية في نظرهم - أعني المنظرين للدولة الحديثة - ينبثق عنها مدلولان رئيسيان، الأول: "اختيار ممثلي الشعب، وفق منظور التداول السلمي للسلطة، عملاً بمبدأ سيادة الشعب". والثاني: "تحرير المجتمع على نحو يجعل الأفراد المنتمين إليه متمتعين بالحرية في الرأي، الاعتقاد، التنظيم، التنقل... الخ"⁽¹⁾ وأية مواطنة لا تستند على هذا الفهم مواطنة ناقصة.

وهناك تحدٍّ آخر يواجهه الإسلاميون بشأن علاقة الدين بالدولة وهو أن الفرد يجد نفسه تحت وطأة خطابين، ديني وسياسي، أخلاقي وعقلاني، أخروي ودنيوي، خطابين متصارعين، كل منهما يريد أن يكسب الأفراد

(1) زين الدين خرشي وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، مصدر سابق، ج 1، ص 183.

لصالحه مما يخلق شعوراً بعدم الارتياح على الأقل بين المترددين منهم، ينعكس هذا التردد على مواظمتهم التي لا تضطلع بمسؤوليتها على أكمل وجه نتيجة هذا الصراع. وأكثر من ذلك هو ما يستتبع هذا الصراع حيث يدفع بالطرفين الى تبني خطابات شعبية لا تقوم على الحقيقة، وتستند على التلاعب بعواطف الأفراد ومشاعرهم، فالخطاب الديني يجد من عمق الهوية الدينية إعانةً له على بث الخوف والذعر مما يريده العلمانيون الذين ينوون إزالة الدين من نفوس الأفراد ونشر الالحاد والقضاء على القيم الاخلاقية والعادات والتقاليد التي ورثناها منذ مئات السنين، في حين يشن العلمانيون حملتهم الشعبية ضد الإسلاميين بأنهم سيخنقون الحريات ويقضون على من يخالفهم العقيدة ويعيدون محاكم التفتيش سيئة الصيت إلى المشهد ونحن في القرن الواحد والعشرين، وكلا الخطابين يشوشان الافراد ويؤثران على روح المواطنة⁽¹⁾.

في عالم اليوم هناك تطور ملحوظ للانتقال بالمواطنة من الذات الهوياتية إلى الذات الحقوقية، فالمفهوم التقليدي للمواطنة يرى تحقيق الذات عبر هوية الفرد المتمثلة بالطبيعة الأولية العشيرة والقبيلة والدين، أما اليوم فإن شروط المواطنة باتت لا تتحقق إلا عبر المعيار القانوني والسياسي والذي يفرض تحقق ثلاثة شروط هي:

1 - احترام ذاتية الفرد واستقلاليته. 2 - المشاركة ووضع الآليات المناسبة لهذه المشاركة للتمكين منها. 3 - المساواة ودون أي تفريق على أساس اللون أو الجنس أو الطائفة أو الدين أو العرق⁽²⁾.

لا يجد الإسلاميون في العراق ومصر حرجاً من التعددية السياسية وقد

(1) زين الدين خرشي وآخرون، مصدر سابق، ص 190.

(2) مرشد القبي وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، مصدر سابق، ج 1، ص

أثبتت الوقائع أنهم يستقبلون وبرحابة الآخر السياسي فقد خاضوا الانتخابات مع عشرات الكيانات السياسية، حتى أن البعض أطلق على الكم الكبير من الأحزاب المشاركة في العملية الانتخابية والمسجلة رسمياً فوضى سياسية⁽¹⁾، أما في مصر فبعد ثورة 25 كانون الثاني (يناير) 2011م، فقد ألغيت لجنة شؤون الأحزاب والحوازر والعقبات الإدارية التي كانت تضعها وفتح الباب واسعاً أمام عشرات الأحزاب والكيانات السياسية ذات التوجهات الماركسية والإسلامية والناصرية لتخوض الانتخابات ضمن تحالفات اختارتها طبقاً لتوجهاتها وبرامجها الانتخابية⁽²⁾.

لكنهم ليسوا كذلك في الآخر الديني أو الاعتقادي، ففي العراق كانت الطائفية قد نخرت جسد الدولة وتشربت في عقول قادة الكتل السياسية من الطائفتين إلى الحد الذي أجاز البعض لنفسه أن يُسخر إمكانات الدولة لقتل الآخر المختلف طائفيًا وهو يحتل منصب رفيع⁽³⁾.

أما في مصر فقد دعا بعض شيوخ السلفية علانيةً الرئيس محمد مرسي للوقوف ضد ما أسموه المد الشيوعي وأججوا الفتنة المذهبية مما دفع بعض المتشددین إلى قتل الشيخ حسن شحاتة وإحراق جثته، وفي الايام الأولى للثورة في مصر كان هناك انحياز كبير من قبل السلطة التي يديرها الإسلاميون

(1) فعلى سبيل المثال بلغ عدد الكيانات المصادق عليها من قبل المفوضية العليا المستقلة للانتخابات في العراق لانتخابات عام 2005م 223 كياناً سياسياً وعام 2014م (277) كياناً سياسياً وعام 2018م (204) كيانات سياسية كما هو مثبت على موقع المفوضية الرسمي وعلى الرابط:

<https://www.ihec.iq/ihecftp/2014/kayanat/kayan20-4.pdf>.

(2) عزمي بشارة، ثورة يناير من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ص182.

(3) انظر على سبيل المثال نص قرار المحكمة الجنائية المركزية بالعدد 372/ج 1/2012 في 9/9/2012 بحق المدان طارق أحمد بكر الهاشمي نائب رئيس الجمهورية الأسبق ومدير مكتبه أحمد جميل اللذين أدينا بتهمة القتل العمد لعدد من المواطنين في بغداد، نص الوثيقة منشور على موقع قناة السومرية في 15/9/2012 وعلى الرابط:

<https://www.alsumaria.tv/mobile/news/63202/iraq-news>

لتبرير الظلم الذي يقع على مواطنيهم من المسيحيين الأقباط مما أدى إلى أحداث دامية، اشتركت فيها القوى الأمنية والجيش عبر مخاطبة الغرائز وليس العقول، ف وقعت أحداث ماسبيرو، وكان "ذلك دليلاً على بعد جزء كبير من الإسلاميين عن روح ثورة يناير ولا سيما مفهوم المواطنة المتجذر فيها"⁽¹⁾.

ويتساءل الباحث إن كان بالإمكان السماح في دول مثل العراق ومصر لمجموعة من الأفراد اقتنعت بفكرة دينية معينة وأرادت التجاهر بمعتقداتها الجديد وأقامت لها ندوات علنية أو مقررات رسمية في المدن، هل سيتم التعامل مع هذه الجماعات وفق ما أقره الدستور حول حرية الاعتقاد المطلقة، ولو كانت هذه الجماعات ذات اجتهادات دينية كأن تدعو لتشكيل مذاهب إسلامية جديدة وفق قناعاتها، وضمن الدين الإسلامي نفسه؟ الجواب في رأي الباحث لا. وهناك أدلة ماثلة بهذا الشأن. إذ لازال التعبير عن آراء ومعتقدات دينية معينة أمر محظور وهذا الحظر قد لا يكون قانوني ولكن هناك حالة من الرهبة من رد الفعل المجتمعي الذي يتحكم فيه الإسلاميون من جانب وعدم قدرة المؤسسات الأمنية على توفير الحماية لهؤلاء المعتقدين من جانب آخر، وهناك قضايا يجد لها القضاء تكييفاً قانونياً آخر لمنعها والمحاسبة عليها⁽²⁾.

(1) عزمي بشارة، ثورة يناير من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ص174.

(2) في كربلاء أتهم عدد من الأفراد بالانضمام الى حركة أطلق عليها بالحركة المهدوية في المدة بين 2017/ 12/ 17 و 2018/ 5/ 17 وهؤلاء لا يؤمنون بالتقليد والاجتهاد وينفون وجود أي دليل شرعي معتبر على ذلك ورغم أن هذا الرأي مطروح قديماً في الفقه الشيعي عند ما يعرف بالإخباريين، إلا أن ظهور هذه الحركة بهذا التوقيت استفز الجهات الدينية والأمنية على حد سواء واتخذت إجراءات بحق المنتمين لهذه الحركة وصلت إلى الحبس مدة خمسة أشهر. عن الخلاف بين الإخباريين والأصوليين انظر: جعفر حسين كاشف الغطاء، الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الإخباريين، (د.ن، د.ت)، وعن هذه الأحكام فقد صدر عن محكمة الجنح في محافظة كربلاء/ ناحية الحسينية بالعدد 133/ج/ 2018م في 2018/ 2/ 18 قراراً بالحكم مدة خمسة أشهر على المدانين (.....) وفق المادة (2/ 372) عقوبات، وقد حصل الباحث على صورة من قرار الحكم وقابل شخصياً أحد المحكومين.

أما في مصر فلا يستطيع الشيعة هناك من ممارسة أي نشاط أو شعائر دينية علنية، كما تم رد جميع طلبات البهائيين بفتح مقار لهم، وتمر إجراءات بناء الكنائس بسلسلة من التعقيدات ليكون القرار الأخير بيد رئيس الجمهورية⁽¹⁾.

قد يتفهم الباحث الجدل المثار في هذا الموضوع بأن هذه المجموعات ليست دينية القصد والمنشأ، بل إنها تتبع أجندات خارجية ذات أهداف تخريبية تهدد وحدة المجتمع وترزعزع استقرار الدولة، وإن مبدأ احترام النظام العام الذي يتفق معظم المفكرين على تعريفه بأنه " مجموعة القواعد القانونية التي تنظم المصالح التي تهتم المجتمع مباشرة أكثر مما تهتم الأفراد سواء أكانت تلك المصالح سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم خلقية"⁽²⁾، فحفظ الأمن والسلم الأهليين حاكم على هذه القضايا فهي إذ تُمنع فمنعها مبرر لإخلالها بالنظام العام وليس تضيقاً للحريات الدينية، وإذا كان هذا الاحتمال موجود ومبرر فعلاً، وتحديدًا في ظروف كتابة هذا البحث وما يحيط بالإقليم من ظواهر تطرف ديني، وأعمال إرهابية زعزعت استقرار الدولتين وأدت إلى خسائر بشرية واقتصادية كبيرة، لكنه لا يمكن أن يكون مبرراً على الدوام، فمع الحرية تنبثق أفكاراً ورؤى مختلفة لدى الأفراد ولا يمكن أن يُرمى بالخيانة وتهديد السلم كل من تتكون له رؤى عقائدية معينة، فالديمقراطية الحقبة تُنتج الحرية، والحرية تُنتج التنوع الفكري والاجتهادات المختلفة. كما إن النصوص الدستورية واضحة في هذا الجانب ولا يمكن مخالفتها. ولا بد من أن يُدار هذا الاختلاف وفق الدستور.

إن عصر الانفتاح الحالي، ووسائل العولمة الحديثة، ووجود نصوص

(1) سامح فوزي، المواطنة، مصدر سابق، ص 42-43.

(2) أحمد النجار وآخرون، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية في عالم متغير، (القاهرة: مكتبة الشروق، 2005م)، ص 556.

دستورية صريحة تُبيح حرية الرأي والمعتقد وستدفع باتجاه ظهور أفراد وجماعات في المستقبل ينادون بأفكار خارج المنظومة الفكرية السائدة وسيعرض مفهوم المواطنة للاختبار الحقيقي.

ينبغي أن لا يكون التنوع والاختلاف في الثقافات في الدول مشكلاً بحد ذاته، وإنما تكمن المشكلة في طريقة التعامل مع هذا التنوع والاختلاف، فالشعور بالمواطنة الحقة يستدعي السماح بأن تظهر هذه الاختلافات وليس وأدائها ومنعها أو إقصائها.

ويعتقد بعض الباحثين أن تعدد الثقافات، واختلاف الرؤى في ظل العولمة ووسائل الاتصال الحديثة، بات يؤسس لما يعرف بالمواطنة العالمية، والتي تعني تداخل الثقافات وانتشارها بين مختلف الشعوب، وظهور أنساق مختلفة للقيم والمعتقدات، وما يجب أن يقدمه الإسلاميون اليوم هو بذل المزيد من الجهود؛ كي تكون القيم والمعتقدات التي يؤمن بها الأفراد راسخة وثابتة عن قناعة وإيمان، لا عن خوف ورهبة، وهذه القناعة هي من تولد المناعة تجاه الأفكار والرؤى الأخرى من جانب وتزيد من قدرة رؤى الأفراد ومعتقداتهم على التأثير⁽¹⁾.

قد يتفهم الباحث ردات الفعل العنيفة من قبل مجتمع متدين في العراق أو مصر إزاء وجهة نظر أو معتقد أو سلوك لا يتفق وأحكام الشريعة، ولكن على نخب الحركات الإسلامية أن تشرح لأنصارها جوهر المواطنة وفق نصوص الدستور كما فعلت حركة النهضة الإسلامية في تونس التي كانت سباقة إلى إدارة التنوع الثقافي فيها بشكل ملفت⁽²⁾.

(1) مصطفى محمد عبد الله قاسم، التعليم والمواطنة، واقع التربية المدنية في مصر، (القاهرة: مركز دراسات حقوق الإنسان، 2006)، ص 105-106.

(2) انظر: صلاح الدين الشورجي وآخرون، أربع سنوات من الربيع العربي، مصدر سابق، ص 26-27.

إن العالم اليوم سائر باتجاه مفهوم المواطنة متعددة الانتماءات والولاءات، والبحث جارٍ عن ديمقراطية تتلاءم مع ذلك التنوع، ولا سبيل أمام هذا التعدد إلا بتفعيل الهوية السياسية كسبيل لحل الاختلافات في الخصوصيات الثقافية، فالعولمة والكوكبة السياسية باتت الأداة الفاعلة للبعد الخارجي وما يتضمنه هذا البعد من تأثير على جميع الدول في وقتنا الراهن⁽¹⁾.

وخلاصة المطلب أن الإسلاميين سيواجهون نزعات فكرية ودينية خارج سياق المألوف وأمامهم طريقان في المواجهة: الأول: تقليدي متوارث عبر ما يطلق عليه بالهرطقة أو الردة أو أفكار الضلالة، أو المخالف المحارب أو أي تبرير (ديني) من شأنه مخاطبة غرائز وعواطف المسلمين للتأجيج والتعدي على هذه المجموعات أو الضغط على الدولة لاتخاذ إجراءات قانونية (مكيفة) لمحاسبتهم. والثاني: التفهم والحوار الهادئ والتمحيص لمعرفة الجذور والتزام المواطنة الكاملة تجاه هؤلاء، والقبول بالواقع كما هو وليس فرض ما ينبغي أن يكون⁽²⁾.

المطلب الثالث: الرقابة على دستورية القوانين

رغم الجدل القديم بشأن الرقابة على دستورية القوانين وفيما اذا كانت تخل بمبدأ سيادة البرلمان أم لا، وهل يعني تدخل المحاكم العليا أو المجالس الدستورية بالسلطة التشريعية يتناقض مع مبدأ فصل السلطات أم لا؟ وكيف يتم الاعتراض على ممثلي الشعب فيما يشرعونه من تشريعات من قبل مجلس أو محكمة وأين أضحي التمثيل الشعبي والسيادة الشعبية الممثلة

(1) أميمة عبود وآخرون، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية في عالم متغير، مصدر سابق، ص 81.

(2) وائل ب. حلاق، الدولة المستحيلة، مصدر سابق، ص 283.

بأعضاء البرلمان؟ كل هذه الأسئلة لم تعد سوى أسئلة فلسفية طرحت في تاريخ ما وهي اليوم غير ذات شأن⁽¹⁾.

لقد باتت الرقابة على دستورية القوانين أمراً شائعاً يكاد يكون عرفاً دستورياً، يُفرد له مواد دستورية ترسمه وتحدد كلفته، ويُرجع فقهاء الدستور مشروعية الرقابة الدستورية لأسباب عديدة فرضها العمل السياسي الحديث أهمها⁽²⁾:

1 - انخفاض مستوى التأهيل للنواب الممثلين للشعب في البرلمان، مما يعرض تشريعاتهم للخطأ سواء كان هذا الخطأ شكلياً أو موضوعي. كما أن قلة التأهيل وضعف التجربة قد يدفعان النواب إلى الوقوع في مصائد الإعلام وتأثير الرأي العام الناتج من قيادات شعبية تبني أطروحاتها على الخداع والتضليل فينجر النواب إلى تشريعات متأثرة بهذا الواقع المصطنع.

2 - تعارض المصالح بين أصحاب رؤوس الأموال الذين بات لهم تأثير كبير في صناعة الإعلام الذي يؤثر بدوره على صناعة الرأي العام، وتشكيل جماعات الضغط والمصلحة⁽³⁾ التي تعمل خارج الأضواء الإعلامية مما قد يدفع النواب في البرلمان إلى تشريعات تعزز مصلحة هذه الجماعات على مصالح جماعات أخرى. وهذا يستدعي وجود هيئة مستقلة تراقب تشريعات هؤلاء النواب لمعرفة مدى ملائمتها للدستور.

3 - إن الذي انتخب أعضاء البرلمان ليمثلوه هو من انتخب أو اقترح أو أُستفتي على الدستور، والدستور هو مجموعة القواعد القانونية التي تبين طريقة

(1) وائل محمد يوسف، نطاق تطبيق المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور، (د، ط، 2009)، ص 71.

(2) المصدر نفسه، ص 70-71.

(3) عن مميزات جماعات الضغط والمصلحة انظر: حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الأحزاب السياسية وجماعات المصلحة والضغط، (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2008)، ص 245-259.

الحكم وفلسفة الدولة وواجبات الحكام والمحكومين وتوزيع السلطات⁽¹⁾، وإن سيادة الأمة قد انتقلت إلى الدستور، فاحترام الدستور والعمل بموجبه، هو السيادة الشعبية بعينها ولذا لا تمثل الرقابة الدستورية أي إخلال بسيادة البرلمان كونه ممثلاً للشعب.

باتت الرقابة على دستورية القوانين اليوم تحتل موقعاً مهماً في ما يعرف بمبدأ سيادة القانون، الذي يعني أن الحاكم والمحكوم كلاهما يخضعان للقانون، ومادام الدستور هو القانون الأعلى في البلاد، وطبقاً لمبدأ السمو الشكلي والموضوعي للدستور، ومبدأ تدرج القواعد القانونية، وحفاظاً على الحقوق والحريات الواردة في الدستور، فلا مناص من تفعيل رقابة دستورية القوانين⁽²⁾.

والأهم من ذلك كله هو أن السمو الشكلي للدستور (الوثيقة) ناتج عن شكل القاعدة وإجراءاتها من إقرار وإصدار وتعديل، وصعوبة هذه الإجراءات في الدساتير الجامدة، إذ لا تعدل القاعدة الدستورية إلا بقاعدة دستورية، مما يرفع شأن الوثيقة الدستورية إلى أعلى الهرم في القواعد القانونية⁽³⁾، وهذا السمو الشكلي يستدعي الرقابة القضائية على دستورية القوانين، لأن هذه الرقابة هي الضمانة الوحيدة لتطوير أحكام الدستور بما يضمن له البقاء والقدرة على الاستجابة لحاجات المجتمع المتطورة بطبيعتها، في حين تبقى الوثيقة الدستورية جامدة وتحفظ بذات الصياغات التي صيغت بها وقت إنشاءها⁽⁴⁾.

(1) نعمان احمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص 537.

(2) انظر وائل محمد يوسف، نطاق تطبيق المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور، مصدر سابق، ص 72، وعن تفصيل السمو الشكلي والموضوعي والنتائج المترتبة عليهما انظر: نعمان احمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص 535 وما بعدها.

(3) نعمان احمد الخطيب، الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص 537.

(4) وائل محمد يوسف، نطاق تطبيق المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور، مصدر سابق، ص 106.

والنتيجة الطبيعية لاختلاف ظروف كتابة الدستور عن الظروف المستجدة هو حصول التعارض بين حاجات الأفراد ورغباتهم بين الطرفين، فالطبيعة البشرية متغيرة الرؤى والحاجات والاجتهادات⁽¹⁾، فما كان مألوفاً عندها بالأمس قد لا يكون مألوفاً اليوم وما لم يكن مألوفاً في الأمس قد يغدو معروفاً ومندوباً اليوم. وهؤلاء وأولئك كل يريد المشروعية الدستورية لرؤاه. وللاستجابة لهذا التعارض لابد من العودة إلى جهة تفسر النص الدستوري، ويجب على هذه الجهة أن تكون بمستوى معرفي عام، وقضائي على وجه الخصوص، بما يؤهلها لإدراك مصالح الجماعة والحفاظ على الحقوق والحريات من جهة ومن جهة أخرى تفعيل مضامين النصوص الدستورية، بشكل يمد إليها القدرة والحيوية على مجاراة الواقع والاجابة على الأسئلة المستحدثة⁽²⁾.

من هنا يكمن التحدي الذي يواجهه الإسلاميون بشأن الرقابة على دستورية القوانين، فبينما تقرر الجهة المختصة بالرقابة على دستورية القوانين قوانين معينة وعدم تناقضها مع المادة الثانية يتواصل الطعن بأن هذه القوانين مخالفة للشريعة. ظل هذا الجدل قائماً في مصر منذ إقرار المادة الثانية في دستور عام 1971م كما أسلفنا وتعزز أكثر بعد عام 1980م حيث تم تعديل الدستور وتعديل المادة الثانية كذلك لتكون أكثر وضوحاً وشمولية. وللحد من هذا الجدل أصرت الجمعية التأسيسية لدستور عام 2012م على إضافة مادة خاصة لتفسير المادة الثانية فكانت المادة (219) ظناً منها أنها ستقطع الجدل حول دستورية القوانين، لكن دستور 2014م عاد وأزال نص المادة (219) من مواده تحت ذريعة أنها مادة تفسيرية ولم يكن في العادة أن تفسر مواد الدستور بمواد أخرى فيه، وإن النص فيه انتقاص للمحكمة الدستورية العليا. لقد أراد المشرع الدستوري المصري في دستور 2012م أن يقطع الطريق على المحكمة

(1) وائل محمد يوسف، مصدر سابق، ص 106.

(2) عوض المر، الرقابة على دستورية القوانين في ملامحها الرئيسية، (بيروت: دار الجمل، 2005)، ص 3-4.

الدستورية العليا في مجال الرقابة على دستورية القوانين ومنعها من الحكم لصالح أي قانون يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وان يثبت أن المقصود بمبادئ الشريعة ليس أحكامها القطعية الثبوت والدلالة فقط كما جرت عليه العادة بل كل ما يصح في مصادرها المعتمدة من خبر الآحاد والقياس الأولي والإجماع فأعطى لهيئة كبار علماء الأزهر مهمة استشارية بتحديد ملائمة القوانين التي يصدرها مجلس الشعب المصري لمبادئ الشريعة الإسلامية ثم عرف مبادئ الشريعة في المادة (219)⁽¹⁾، وهذا يعني أن المحكمة الدستورية العليا في مصر باتت ملزمة باستشارة الهيئة (الأزهرية) لتحديد مدى دستورية القوانين المتعلقة بمخالفاتها الشريعة الإسلامية أم لا، مما يعني أن الفقهاء باتوا فوق المحكمة الدستورية العليا وهذا ما أثار حفيظة كبار القضاة في مصر⁽²⁾ لم يدم ذلك طويلاً وتم تعديله بعد الإطاحة بمرسي⁽³⁾.

أراد الإسلاميون بذلك كله أن يقلصوا من الجدل الدائر حول دستورية القوانين بعد تشريعها وأن يعززوا من الضمانات القانونية لتأتي تلك القوانين متطابقة مع الشريعة الإسلامية وفقاً لنص المادة الثانية، برقابة سابقة، لكن ذلك لم يُرض تيارات فكرية وحزبية ودينية أخرى في مصر وتم إلغاء المادة (219) في دستور عام 2014م بعد الإطاحة بالرئيس محمد مرسي⁽⁴⁾.

(1) انظر عبد المنعم الشحات، ضبط معنى مبادئ الشريعة بين دستوري 2012 و 2014، مصدر سابق.

(2) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ص 294.

(3) تنص المادة الرابعة من الدستور المصري لعام 2012م في جزء منها على ما يلي: "..... ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشريعة.....".

(4) عدل نص المادة الرابعة في دستور 2012م وتم حذف الفقرة " يؤخذ رأي هيئة كبار العلماء في الأزهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشريعة " وفيها إلزام للمشرعين بأخذ رأي هيئة كبار العلماء فحذفت واستبدلت بالمادة السابعة في دستور 2014م كما يلي: "الأزهر الشريف هيئة إسلامية علمية مستقلة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شؤونه، وهو المرجع الأساسي في العلوم الدينية والشؤون الإسلامية ويتولى مسؤولية

تكمّن العلة في رأي الباحث في فجوة كبيرة بين نظر العامة من المسلمين والذين يتم مخاطبتهم غريزياً من قبل متشددين وبين التفكير العقلاني لمعالجة إشكالية القوانين ومدى ملائمتها للشريعة، فالعقلانية في إدارة الحكم تستدعي معرفة الصالح العام الذي يصب في مصلحة الجماعة وليس التقيد بالنصوص دون مراعاة آثارها على المجتمع. فالقاعدة القانونية تكتسب صفة الالتزام ليس من مضمونها وإنما من غايتها التي وضعت من أجلها وهو الصالح المشترك⁽¹⁾. وعلى الإسلاميين أن يدركوا أن متطلبات الحكم غير متطلبات المعارضة، والدليل على ذلك هو أن الإسلاميين الذين مارسوا السلطة وإن لمدة محدودة في مصر بدأوا يدركون مدى صعوبة التقيد بالنصوص الدينية المطلقة ما لم يكن هناك اجتهادات تناسب العصر واحتياجات العصر، وما يفرضه الواقع المعيش، فالرئيس محمد مرسي بعد توليه الرئاسة كلف رئيس حكومته هشام قنديل بالتفاوض مع صندوق النقد الدولي للحصول على قرض تبلغ قيمته 8.4 مليار دولار لتأمين بعض الحاجات الضرورية للشعب المصري ولما وافق الصندوق على القرض وبفائدة رمزية لا تتعدى الـ 5,1 % اعترض السلفيون في مجلس الشعب وحصلت مشادات كلامية بين نوابهم ونواب حزب العدالة والتنمية داخل المجلس، لأن السلفيين اعتبروا هذا القرض حراماً شرعاً لأنه قرض ربوي والربا حرام بموجب أحكام الشريعة وردت جماعة الإخوان بأن هذه الفوائد إنما هي فوائد إدارية وأن الشرع يجيزها⁽²⁾، ولكن الرئيس محمد

الدعوة ونشر علوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم وتلتزم الدولة بتوفير الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه وشيخ الأزهر مستقل غير قابل للعزل وينظم القانون طريقة اختياره من بين هيئة كبار العلماء " وكما يلاحظ فإن النص باعتباره المرجع الأساسي في العلوم الدينية ليس فيه أي إلزام للمشروع بمراجعته بشأن هذه العلوم، انظر: عبد المنعم الشحات، المصدر نفسه.

(1) عصمت عبد المجيد بكر، مشكلات التشريع دراسة نظرية مقارنة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص6.

(2) حسين سلمان فريد عبد الفتاح، إشكالية العلاقة بين التيارات السلفية وجماعة الإخوان

مرسي نفسه كان يعارض مثل هذه القروض بشدة، يوم كان عضواً في مجلس الشعب المصري لعام 2005م؛ ولنفس السبب، وها هو يقدم عليه في عام 2011م أصبح رئيساً للجمهورية⁽¹⁾.

ومثلما كان أحد مسببات مبدأ الرقابة على دستورية القوانين هو لبعث الحياة في النصوص الدستورية وجعلها أكثر مرونة لمواجهة المستجدات -كما أسلف الباحث- فحري بالإسلاميين أن لا يقفوا حجر عثرة في طريق تفسير النصوص الشرعية بما يخدم المصلحة العامة وتسيير مرافق الدولة والحفاظ على الحريات والحقوق التي أقرتها الشرعة الدولية.

إن زج الدين في الدولة في مصر بشكل أكثر وضوحاً في عام 1971م وما تبع ذلك من تعديل للدستور عام 1980م والانتخابات التي شارك فيها الإخوان المسلمون وإن بمسميات مختلفة وتمثيلهم في مجلس الشعب المصري⁽²⁾.

كل ذلك، أعطى للرقابة على دستورية القوانين وجعلها متوافقة مع المادة الثانية من الدستور زخماً قوياً. فمنذ عام 1978م قرر مجلس الشعب المصري تشكيل سبع لجان لتقنين الشريعة الإسلامية وفق أحكامها القطعية الثبوت وإزالة أي تشريع يتعارض مع مقاصدها، وقد أنجزت تلك اللجان 95% من أعمالها بغضون أربع سنوات، وبدلاً من إكمال ما تبقى وإقرار تلك القوانين، فإن نظام حسني مبارك أبقى تلك القوانين بأدراج مجلس الشعب ولا زالت

المسلمين وأثرها على عملية التحول الديمقراطي في مصر، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس فلسطين، 2014م، ص 81-82.

(1) انظر موقع يوتيوب على الرابط:

<https://m.youtube.com/watch?v=38cVHrT-RHw>

(2) لقد خاض الإخوان المسلمون الانتخابات مع حزب الوفد عام 1984 وحصلوا على إثني عشر مقعداً، وفي عام 1987م خاضوا الانتخابات مع حزبي الأحرار والعمل وحصلوا على اثنين وثلاثين مقعداً. انظر: ثناء فؤاد عبد الله، الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي علاقات التفاعل والصراع، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م)، ص 335.

حتى يومنا هذا⁽¹⁾. لكن وجود هذه القوانين ومن كل هذه المدة لم يثر حماس الإسلاميين وبالأخص جماعة الإخوان المسلمين للدعوة إلى استخراجها من تلك المدارج وإنزالها إلى التطبيق. قد يكون السبب هو عدم قدرتهم على اقناع المجتمع بجدوى هذه القوانين وقدرة القوانين ذاتها على التكيف مع الواقع الجديد، أو ربما لرغبتهم بعدم الصدام مع السلطة القائمة والتي يستشعرون عدم وجود نية لديها في تحويل هذه القوانين إلى واقع عملي.

في العراق وحتى وقت كتابة هذا البحث لم تشكل المحكمة الاتحادية العليا وفق دستور 2005م، والتي يعهد إليها الرقابة على دستورية القوانين. لقد وردت اختصاصات المحكمة الاتحادية العليا في دستور العراق الدائم لعام 2005م في المواد 51/ ثانياً، و61/ سادساً⁽²⁾، وحددت المواد 92-94 هيكلتها وطريقة تشكيلها ومن بين الأسباب التي أدت إلى عدم تشكيلها إلى هذا الوقت هو الخلافات السياسية بين الكتل البرلمانية حول آلية التشكيل وما اشترطته المادة 92/ ثانياً من وجوب أن تضم المحكمة في عضويتها عدد من خبراء في الفقه الإسلامي وفقهاء في القانون وأن ينظم أعمالها وعدد أعضائها قانون يُصوّت عليه بأغلبية الثلثين، وكما هو حال المشرع الدستوري المصري أراد المشرع الدستوري العراقي أن يقلل من الجدل الحاصل على دستورية القوانين وفيما اذا كانت موافقة للشريعة أم لا وموافق لمبادئ الديمقراطية أم لا، فعالج القضية بإضافة خبراء في الفقه الإسلامي وفقهاء في القانون إلى هيئة المحكمة الاتحادية العليا إضافة إلى القضاة، وهذا خلافاً لما جرت عليه الدساتير العالمية في تشكيل محاكمها او مجالسها الدستورية فهي إما أن تضم

(1) عاطف مظهر، الأعمال الكاملة لتقنين الشريعة في مجلس الشعب، تقديم طارق البشري و ابراهيم البيومي، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2012م)، ج 1، ص 7.

(2) نصت المادة 51 من الدستور العراقي على ما يلي: أولاً: بيت مجلس النواب في صحة عضوية اعضائه خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تسجيل الاعتراض، بأغلبية ثلثي اعضائه. ثانياً: يجوز الطعن في قرار المجلس امام المحكمة الاتحادية العليا خلال ثلاثين يوماً من تاريخ صدوره.

قضاة أو قضاة وإداريين⁽¹⁾، غير أن المرجح هو تأثر المشرع الدستوري بالمشرع الدستوري الإيراني في كيفية تشكيل مجلس صيانة الدستور⁽²⁾ الذي يقوم بالرقابة على دستورية القوانين والذي يتألف من ستة فقهاء في الشريعة وستة فقهاء خبراء بالقانون⁽³⁾.

إن الظرف الاستثنائي الذي يمر به العراق مضافاً إلى تعقيد هيكلية المحكمة وأغلبية الثلثين لتمرير قانونها أسهم في تأخير إقرار هذا القانون حتى الآن. إذ لا زالت هناك أسئلة كثيرة يثيرها النواب قبل البدء بتشريع قانون المحكمة الاتحادية ومنها كم هو العدد الكلي لأعضاء المحكمة وكيف تنتقي خبراء الفقه ومن أي طائفة؟ وكيف يتم انتخاب الرئيس وكم هي مدة العضوية وكيفية تقسيم الأعمال بين فقهاء الشريعة وخبراء القانون والقضاة؟ وهل هم من القضاة المتقاعدين أم من العاملين في مجال القضاء⁽⁴⁾؟

رغم ما يراه بعض الفقهاء من عدم مشروعية المحكمة الاتحادية العليا الحالية كونها تعمل وفق القانون رقم (30) لسنة 2005م⁽⁵⁾ منه ولأن الأخير قد تم إيقاف العمل به وفق المادة (143) من دستور عام 2005م، ولأن

(1) صلاح خلف عبد، المحكمة الاتحادية العليا في العراق تشكيلها واختصاصاتها دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية الحقوق/ جامعة النهرين، 2011، ص 36-37.

(2) غفران ناجي شاكور، علاقة الدين بالدولة وموقف دستور جمهورية العراق لسنة 2005م، مصدر سابق، ص 163.

(3) انظر الدستور الإيراني المادة (91) وقد نظمت عمل هذا المجلس المواد (9-98) انظر موقع دساتير على الرابط:

https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=ar.

(4) صلاح خلف عبد، المصدر السابق، ص 37-38.

(5) صدر القانون رقم 30 لسنة 2005 والخاص بتشكيل المحكمة الاتحادية العليا ونشر في جريدة الوقائع العراقية بالعدد 3996 سنة 46 في 17/3/2005 والمستند إلى قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية، المادة 44 أ (قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية على موقع مجلس القضاء الأعلى العراقي وعلى الرابط:

<https://www.hjc.iq/view.78/>

دستور عام 2005م قد أتى بشكلٍ وكيفية جديدين للمحكمة، فلم يعد للمحكمة المُشكلة وفق قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية صفة دستورية⁽¹⁾. رغم ذلك فإنَّ آخرين يرون أن المحكمة تمارس عملها وفق القانون الذي أنشئت بموجبه وأن القوانين والتشريعات النافذة قبل إقرار دستور 2005م بقيت كذلك لأن الدستور أقر بنفاذها مالم يتم الغاؤها بقانون⁽²⁾، لاسيَّما وإن المحكمة قد فصلت في الكثير من القضايا الحساسة والخطيرة⁽³⁾. وسواءً تشكلت المحكمة الاتحادية العليا وفق ما رسم دستور عام 2005م وتشكلت محكمة غير هذه التي تعمل الان أم بقيت هذه المحكمة لأمدٍ غير معلوم فإنها ستنظر في الكثير من القضايا التي ترفع إليها حول مدى مطابقة بعض القوانين للأحكام الثابتة للشريعة الإسلامية.

وإذا كان اتجاه المحكمة الدستورية العليا في مصر قد سار باتجاه النظر في الطعون المقدمة بشأن القوانين التي صدرت بعد إقرار تعديل عام 1980م وإن كان ذلك قد لقي معارضةً من بعض خبراء القانون⁽⁴⁾، إلا أن المحكمة الاتحادية في العراق نظرت في الطعون المقدمة حول بعض القوانين سواءً كانت هذه القوانين صادرة قبل أم بعد إقرار الدستور العراقي عام 2005م فعلى سبيل المثال لا الحصر قرارها المرقم 82/إتحادية/ 2012 في الدعوى المرقمة 1478/ش/ 2012 والتي تضمنت عريضة الدعوى فيها مطالبة المدعي بإلغاء قرار مجاس قيادة الثورة (المنحل) رقم (127) لسنة 1999م، المتضمن تقويم المهر المؤجل لمطلقته بالذهب، فكان قرار المحكمة برد الدعوى لصحة

(1) مها بهجت الصالحي، المحكمة الاتحادية العليا واختصاصها بالرقابة على دستورية

القوانين، (بغداد: بيت الحكمة، 2008)، ص 55.

(2) انظر المادة (130) من دستور العراق لعام 2005م.

(3) مكي ناجي، المحكمة الاتحادية العليا في العراق، (النجف الأشرف: مطبعة الضياء، 2007م)، ص 126.

(4) وائل محمد يوسف، مصدر سابق، ص 257-258.

الحكم وعدم تعارض قرار مجلس الثورة المنحل مع الشريعة الإسلامية⁽¹⁾، وقررت المحكمة الاتحادية العليا أيضاً بقرارها المرقم 69/انحادية / 2012 بشأن الطعن بالفقرة 4 من المادة 3 من قانون الأحوال الشخصية النافذ والتي تنص "لا يجوز الزواج بأكثر من واحدة إلا بإذن القاضي ويشترط لإعطاء الإذن الشرطين التاليين: أ/ أن تكون للزوج كفاية مالية لإعالة أكثر من زوجة واحدة. ب/ أن تكون هناك مصلحة مشروعة، وإن فقرتها الخامسة نصت على أنه "إذا خيف عدم العدل بين الزوجات فلا يجوز التعدد ويترك ذلك للقاضي" ويترتب على ذلك ما هو منصوص عليه في الفقرة (5) من المادة (40) من قانون الأحوال الشخصية التي أسقطت حق الزوجة في تحريك الدعوى الجزائية المنصوص عليها في الفقرة (1) من البند (أ) من المادة الثالثة من قانون أصول المحاكمات الجزائية المعدل رقم (23) لسنة 1971م" إذا تزوج الزوج بزوجة ثانية أي أذن القاضي بالزواج بزوجة ثانية حسب تقديره وبعد توفر الشروط القانونية يمنع الزوجة من تحريك الدعوى الجزائية ضد زوجها والآية الكريمة في سورة النساء: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَتِلْكَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ تبعثها الآية الكريمة رقم (129) من سورة النساء أيضاً: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ يتضح مما تقدم إن قانون الأحوال الشخصية أسسه من تعدد الزوجات من الموازنة بين ما يرمي إليه الزوج من إشباع رغباته أو يريد التعدد لغرض مشروع، وتقييد المباح إذا كان في صالح الأمة أمر متفق عليه. ولما تقدم ترى المحكمة الاتحادية العليا وبالاتفاق أن الفقرة (5) من المادة (40) من قانون الأحوال الشخصية المطالب بالبت في شرعيتها لا تتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام المنصوص عليها في المادة 2/أ من دستور جمهورية العراق لسنة 2005م⁽²⁾ وهناك قرارات أخرى صدرت علو إثر دعاوى تقدم بها

(1) لمزيد من التفصيل انظر: غفران ناجي شاكراً، مصدر سابق، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ص 155.

مواطنون ذوي مصلحة بشأن بعض مواد قانون الأحوال الشخصية، فلم ترد طعناً كون القانون صدر قبل إقرار الدستور ومن بين هذه القرارات: القرار 60/اتحادية / 2010، القرار 45/ اتحادية/ 2012، القرار 10/ اتحادية / 2015، القرار 54/ اتحادية/ 2016 وغيرها⁽¹⁾.

ففي كل هذه القرارات باشرت المحكمة الاتحادية العليا مهامها الدستورية بشأن مطابقة القوانين للشرعية أم لا، ولم ترفض مثل هذه الطعون بالدفع بأن هذه القواعد قد تم إصدارها ونفاذها قبل إقرار الدستور، إلا أنها في ذات الوقت لم تتحرك باتجاه عدم دستورية قواعد قانونية نافذة تخالف ثوابت أحكام الإسلام وتدعو إلى تغييرها كما يفترض بوظيفتها الرقابية ومن هذه القواعد على سبيل المثال، عدم تجريم الزنا (لم يجرم قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969م الزنا القائم على رضا الطرفين إلا في حالتين الأولى: هو زنا الزوجية ويشترط إقامة الدعوى من قبل الزوج (انظر: المادة 378)، والثانية هو عدم إتمام الثامنة عشرة من العمر (انظر: المادة 394 من قانون العقوبات العراقي النافذ)، وعقوبة شارب الخمر⁽²⁾. في حين أن الاختصاص الأول للمحكمة هو الرقابة على دستورية القوانين النافذة⁽³⁾. وإذا كانت المخالفات التي أشار إلى بعضها الباحث في قانون العقوبات والقانون المدني ربما تكون محل خلاف بين فقهاء الشريعة أو إنها ليست من الأحكام قطعية الثبوت والدلالة، فإن النص في المادة (1)/الفقرة (2) من القانون

(1) للاطلاع على تفاصيل هذه القرارات انظر: موقع المحكمة الاتحادية العليا على الرابط: <https://www.iraqfsc.iq/searchkrar.php>.

(2) انظر: المادة: 386 من قانون العقوبات العراقي النافذ في قانون العقوبات وجواز الفوائد في القانون المدني (انظر: المادة (171) من القانون المدني العراقي رقم 40 لسنة 1951م المنشور في جريدة الوقائع العراقية بالعدد 3015 في 8/9/1951.

(3) نصت المادة (93) على مايلي: تختص المحكمة الاتحادية العليا بما يأتي: أولاً: الرقابة على دستورية القوانين والأنظمة النافذة.....

المدني العراقي على أن يلجأ القاضي إلى العرف قبل الشريعة في حال عدم وجود نص يعالج القضية المرفوعة أمامه يشكل مخالفة صريحة للمادة الثانية من الدستور التي تعتبر الشريعة مصدر أساس للتشريع⁽¹⁾.

لقد استمات الإسلاميون في سبيل تثبيت المادة الثانية من الدستور العراقي لعام 2005م بصيغتها الحالية وقد مر بنا كيف كان الصراع في إعداد دستور المرحلة الانتقالية بهذا الشأن، فلماذا لم يتخذ الإسلاميون أي خطوة جادة تجاه تعديل القوانين بما يتلاءم مع هذه المادة وهم الذين يشكلون غالبية مطلقة في البرلمان العراقي منذ انتخابات عام 2006م وحتى انتخابات 2018م⁽²⁾، وتغاضت جماعة الإخوان المسلمين عن الشريعة المقننة منذ عام 1982م والباقية بأدراج مجلس الشعب المصري منذ ذلك الوقت، تغاضى الإسلاميون في العراق عن موضوع تطبيق الشريعة والرقابة على دستورية القوانين بإعادة النظر بكل القوانين السابقة التي تخالف الشريعة الإسلامية. ويمكن طرح الاحتمالات التالية - من وجهة نظر الباحث - :

(1) تنص المادة الأولى/ثانياً من القانون المدني العراقي على ما يلي: "إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكمت المحكمة بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملائمة لنصوص هذا القانون دون التقيد بمذهب معين فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ العدالة".

(2) جاء في دراسة مشتركة بين عالم الاجتماع السياسي العراقي فالح عبد الجبار وأسماء جميل ما نصه: "تسببت الأحزاب الإسلامية الشيعية والسنية المشهد السياسي في الجزء العربي من العراق من ناحية القدرة على التأثير وتوجيه الفعل والرأي العام من جهة، والهيمنة على الدولة ومؤسساتها من خلال حصولها على النسبة العالية من الأصوات من جهة أخرى" وأهم هذه الأحزاب التي وصلت إلى البرلمان حزب الدعوة الإسلامية بشقيعه، والمجلس الأعلى الإسلامي، وحزب الفضيلة الإسلامي ومنظمة العمل الإسلامية، وحزب الله العراق، والتيار الصدري والحزب الإسلامي العراقي والجماعة الإسلامية الكردية والاتحاد الإسلامي الكردستاني لمزيد من التفصيل انظر: افالح عبد الجبار وأسماء جميل، لأحزاب السياسية في العراق، دراسة منشورة على موقع دراسات عراقية على الرابط:

الاحتمال الأول: إن الإسلاميين حين أصروا على صياغة المادة الثانية لم يكونوا يريدون بذلك النص أكثر من كونها مادة رمزية وهم يعلمون أن قضية مراجعة كافة النصوص القانونية السابقة وصياغتها بما يتلاءم والشرعية الإسلامية دونها خرق القتاد، لصعوبة توافق الكتل حولها وتباين الرؤى والمبادئ لكل كتلة أو حزب، فعمدوا إلى هذا النص كأسلوب سياسي وعلى طريقة المطالبة بالسقف الأعلى ليتحقق السقف الأدنى من المطالب، فهذه المادة سلاح بيد الإسلاميين يشهرونه حالما مالت التشريعات ميلاً حاداً نحو اللادينية، أو بدى من تصرفات الحكومة التنفيذية مثل ذلك، أما ما موجود من مخالفات في بعض القوانين للشرعية فهو لا يستحق تفعيل المادة الثانية من الدستور العراقي لعام 2005م.

الاحتمال الثاني: إن الإسلاميين في تصوراتهم النظرية عن الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وهم بعنفوان الانتصار على النظام الديكتاتوري السابق، ظنوا أن مبادئهم وأهدافهم ستكون رهن التنفيذ في الأشهر القادمة وحالما يخرج الحاكم المدني من العراق وتخرج معه القوات الأمريكية المحتلة، فهم سيتفرغون لأسلمة الدولة وتغيير قوانينها بما يتلاءم والشرعية الإسلامية وستُفَعَّل الرقابة على دستورية القوانين، بشكلٍ حدي سواءً في القوانين اللاحقة أو السابقة، ولكنهم فوجئوا بالأعمال الإرهابية تهدد أركان الدولة وترزعزع الاستقرار وتنسف الأمن المجتمعي والسلم الأهلي فتحولت الأولويات من أسلمة المجتمع والدولة إلى تحقيق الأمن والاستقرار.

الاحتمال الثالث: إن الإسلاميين أنفسهم ولدى ممارستهم السلطة بدأوا يدركون الفجوة بين ما تريده الشريعة في حال تطبيقها، وما يرونه هم نتيجة التجربة والممارسة من قوانين تبدو أكثر واقعية، وأكثر قبولاً في أنفسهم فضلاً عن مقبوليتها من غيرهم. فتطبيق الشريعة في مجال حد السرقة بقطع اليدين، أو رجم الزاني والزانية، أو الرمي من شاهق، أو حصر عصمة الطلاق بيد الرجل، أو إباحة تعدد الزوجات من دون أي ضوابط، أو النص على مقادير

الديات وفق الشريعة، كل تلك الأحكام وغيرها قد تزعزعَ إيمان الإسلاميين - أو معظمهم - بها ومالت أفكارهم إلى الدولة المدنية التي تعتمد القوانين الغربية المدنية والجنائية في معالجة تلك القضايا، لذلك ضعف حماسهم لتطبيق المادة الثانية واختاروا أن تكون شكلية خالية من المضمون الحقيقي.

الاحتمال الرابع: هو إن الإسلاميين وجدوا أنفسهم في العراق غارقين بآتون حربٍ طائفية أَلقت بظلالها على كل خطوة وفي كل مفصل من مفصل الدولة، وأي دعوة لتطبيق الشريعة ستنتقسم باتجاهها التشريعات إلى معركة مذهبية فقهية وبدل توحيد القوانين سيجد الإسلاميون أنفسهم في حال تطبيق الشريعة أمام تهديد حقيقي لوحدة النظام القانوني، والتحول من سيادة القانون إلى سيادة الطائفة أو المذهب، وعلينا تقسيم المحاكم ومعها القضاة هذه المرة إلى جماعات وطوائف، مما يثير موجةً كبيرة من المعارضة من القوى الوطنية التي تحملت أعباءً كبيرة جراء الخنادق الطائفية. وبالفعل فقد بدى ذلك واضحاً أثناء محاولة حزب الفضيلة الإسلامي تشريع قانون القضاء الجعفري وبعد سنوات، لكنه قوبل بالرفض تحت ضغط هذه الحجة.

الاحتمال الخامس: هو قوة وعناد العلمانيين المشاركين في الحكم، ووقوف الحليف الأمريكي، والقوى الدولية وراءهم، والتهديد بالانسحاب من الشراكة إذا ما أصر الإسلاميون على أسلمة القوانين. وكلما حاول الإسلاميون الاقتراب من تطبيق الشريعة ومراجعة القوانين على وفق ما يقتضي الدستور كلما أثّرت قضية التشدد، وطالبان والقاعدة، وأحداث 11 أيلول، كل ذلك لجعل الإسلاميين أمام المجتمع الدولي، فيتراجع الإسلاميون عن مواقفهم، لأنهم يعدون ذلك من مقتضيات المرونة، ومتطلبات التدرج في تطبيق الشريعة. تلك هي أهم الاحتمالات التي يمكن عبرها تفسير موقف الإسلاميين من قضية الرقابة على دستورية القوانين وبما يتلاءم والمادة الثانية من دستوري العراق ومصر.

وخلاصة المطلوب أن هناك استحقاقاً شرعياً ودستورياً يقع على عاتق الإسلاميين تجاه ما ثبتوه في الدستور، هذا الاستحقاق يتطلب الشجاعة الكافية لتوضيحه ورسم المواقف الصحيحة التي يعتقدونها اتجاهه وأن لا تبقى تلك المواقف محلاً للاحتتمالات والتحليل من قبل المتابعين.

المبحث الثاني

مستقبل العلاقة بين الدين وبين الدولة في العراق ومصر

مهما قيل عن مفهوم الدولة مرة بأنها كيان مصطنع نابع من ذاته وهي الوظيفة التي تؤديها الدولة فهي كيان اجتماعي غاياتها في ذاتها وهي تنظيم مصالح الجماعة التي أوجدتها عن حاجة وليس عن ترف وليس لها غايات أخلاقية أو دينية خارج هذه المصلحة؛ أو إنها إضافةً لوظيفتها التي تؤديها لمصلحة الجماعة فإنها ترمي إلى تحقيق غاية نبيلة من غايات الجماعة يمكن أن تكون غاية أخلاقية أو دينية⁽¹⁾؛ أقول كيفما تكون الدولة فنحن وجدنا أنفسنا فيها ووجدت نفسها فينا في هذا العصر، فكما نبدو فيها ظالمين ومظلومين، تبدو أمامنا ظالمة ومظلومة⁽²⁾.

الدولة كائن حي تُثار وتُسْتَفَز، تنمو وتحرك، تشبُّ وتشيب وتهرم وتشيوخ، تماماً كما الحضارات لأن الحضارات من الدول، والدول كالأشخاص الطبيعيين، ومثلما تولد الحضارة في بقعة من الأرض فإنها قد تموت لتولد أخرى في مكان آخر من العالم⁽³⁾؛ لذا فإن الدولة ومواطنيها أمام حالة من التأثير والتأثر ببعضهما البعض، وانطلاقاً من هذا الفهم فإن الباحث ينظر إلى المستقبل الذي تكون عليه العلاقة بين الدين والدولة فيما يخص ثلاثة قضايا رئيسية وهي الحركات الإسلامية والديمقراطية والتنمية السياسية في ثلاثة مطالب.

(1) لمزيد من التفصيل انظر: عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي ن ص 88 وما بعدها.

(2) عبد الحليم عويس، الدولة الحديثة بين الحقيقة والتزييف، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1994م)، ص 3.

(3) عبد الرحمن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (د.ن، د.ت)، ص 71.

المطلب الأول: مستقبل الحركات الإسلامية في العراق ومصر

لا شك أن تحديد مستقبل الحركات الإسلامية في العراق ومصر يتحدد على ضوء ماضيها وحاضرها، إذ لا يمكن بناء توقعات أو نبوءات مستقبلية خارج فهم الظروف التي أحاطت بها في الماضي والحاضر.

إن الحضور السياسي للحركات الإسلامية منذ ثمانينات القرن الماضي في عموم الدول الإسلامية بلغ حداً أن ترعى المخابرات المركزية الأمريكية وتمول مائة وعشرين مؤتمر أو ندوة حول الصحوة الإسلامية، وإن حضوراً بهذه القوة يجعل من الحديث عن المستقبل السياسي والاجتماعي للواقع الجيوسياسي للمنطقة التي تتواجد بها هذه الحركات دون النظر بعين الاعتبار للدور الذي تقوم به هذه الحركات، ومقدار تأثيرها كلام غير علمي ولا منطقي⁽¹⁾.

إن هذا الحضور ومنذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا لا يمكن أن يزول بهذه البساطة، حتى ولو استخدمت ضده كل أدوات القمع والتنكيل.

في العراق ومنذ الأيام الأولى لتأسيس الحركة الإسلامية فيه كان هناك نقص في الامداد الفكري للحركة، رغم أن طبيعة المواجهة كانت مواجهة فكرية بين غزو ثقافي ماركسي تبناه الحزب الشيوعي في العراق وبين دفاع إسلامي تبنته الحركة الإسلامية، ولشراسة المواجهة وتأخر الإسلاميين في التهيؤ والاستعداد فقد لجأت الحركة الإسلامية الى تفعيل المواجهة العاطفية إضافةً إلى ما كانت تنشره مجلةٌ هنا أو نشرةٌ هناك من منشورات فكرية. ثم توالى المواجهة مع الفكر الماركسي فكانت كتابات وافكار السيد الشهيد

(1) صلاح الدين الجورشي وآخرون، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، (الكويت: آفاق للطباعة والنشر والتوزيع، 2012م)، ص 121 نقلاً عن محمد حسنين هيكل، محاضرة ألقاها في جامعة القاهرة عن هواجس مستقبلية نشرتها مجلة المستقبل العربي العدد

محمد باقر الصدر (قدس سره) في كتب مثل اقتصادنا وفلسفتنا قد شكلت معيناً ثراً للحركة الإسلامية في العراق، وقد توقع المفكرون الأوائل أن يرفد اللاحقون الحركة بإمدادات فكرية أصيلة إلا أن ذلك لم يحصل⁽¹⁾.

وفي هذا المجال يقول الشيخ عبد الهادي الفضلي: "وكنتم آمل أن الذين حملوا الراية من بعدنا أن يواصلوا المسيرة في مجال النتاج الفكري ولكن الأمر لم يكن بمستوى الأمل، حيث ظلوا يعيشون النتاج الأساس، ولم يأتوا في البناء إلا بالشيء القليل"⁽²⁾.

ويؤكد الفضلي أن الحركة الإسلامية في النجف لم تكن حركة إصلاحية تحتاج إلى دراسة الواقع الاجتماعي على أساس من المعايير الإسلامية لإصلاحه، وانما كانت حركة ثورية مهمتها إعداد كوادر ونخب قادرة على قيادة الجماهير لتسلم السلطة ومن ثم تتم عملية التغيير الشامل للمجتمع عبر السلطة والدعاة⁽³⁾.

وإذا كان هذا الحال أيام الانطلاقة الأولى للحركة الإسلامية وهي تواجه أعتى الخصوم الفكريين فإنها بعد التغيير أي بعد عام 2003م كانت أكثر فقراً في مجال التنظير عن الحكم والديمقراطية وأسس البناء المجتمعي، والتنظيم الحزبي، وقيادة الجماهير ودفعها للحضور في الساحة. لقد استندت الحركات الإسلامية في العراق على الزخم العاطفي الهائل وسط الجماهير والمتولد نتيجة لتراكمات الظلم والحيث الذي لحق بعامة الشعب العراقي وبالإسلاميين بشكل خاص، والآلاف من الشهداء الذين تركوا في عوائلهم وذويهم واصدقائهم، بل في كل من اطلع على الظلم والحيث الذي لحق بهم تعاطفاً

(1) عبد الهادي الفضلي، الحركة الإسلامية في العراق، (القطف: لجنة مؤلفات العلامة الفضلي، 2014م)، ص 66.

(2) المصدر نفسه، ص 67.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

وانحيازاً كبيرين إلى صف من يتبناهم وهي الحركة الإسلامية.

هذا الزخم مدعوماً بقوة روحية تقف على رأسها المرجعية العليا في النجف الأشرف أزاح عن الحركات والتنظيمات الإسلامية مهمة وهم البحث عن خطاب دعوتي جديد يتناسب ومرحلة الحكم، وبناء تنظيمات ذات عمق فكري يجذب المؤيدين والمناصرين إلى صفه وبإمكانه أن يجيب على أسئلة اليوم وليس أسئلة الأمس التي مضى عليها عقود من الزمن. أسئلة اليوم عن الدولة التي يجمع أصحاب التجربة في العمل السياسي والسلطة بأن إدارتها تحتاج إلى " فكرٍ منظم ومنسجم، وإنها ليست مجرد مهارات فردية وآنية" (1).

نست الحركات الإسلامية أو ربما تناست أنها باتت تصارع في ظل نظام تعددي وديمقراطي مفتوح على مصراعيه أمام الاعلام المحلي والدولي في ظل عولمة الاتصالات وعولمة الأفكار. فعلى سبيل المثال يصف الكاتب علي المؤمن واحداً من أبرز الأحزاب الإسلامية حظوظاً في الحكم بعد عام 2003م وهو حزب الدعوة الإسلامية بالقول: "بدأت "الدعوة" حزباً قائداً للأمة تغييرياً إنقلابياً عقائدياً لا مذهبياً، عالمياً، وانتهت الى تنظيم شيعي المذهب، عراقي الاهتمام والموطن، سياسي السلوك والنزعة، يتنافس على الحكم مع عشرات الجماعات السياسية في دولة هجينة فكرياً ولا هوية لها" (2).

وبدلاً من أن تساهم الحركات الإسلامية في ترشيد وإصلاح الخطاب الديني بما يتلاءم وبناء الدولة وتقعيدها على أسس عقلانية، تجعل منها قابلة

(1) محمد ذكير وآخرين، الدين والسياسة نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، (بيروت: الغدير للطباعة والنشر، 2003)، ص 631، نقلاً عن محمد جواد لاريجاني، الحكومة دراسات في مشروعيتها وفعاليتها.

(2) علي المؤمن، جدليات الدعوة حزب الدعوة الإسلامية وجدليات الدين والاجتماعي، منشور على موقع شبكة العراق الثقافية، الحلقة الرابعة عشرة، وعلى الرابط:

<http://www.iraqcenter.net/vb/showthread.php?t=8>

للحياة والنمو، انغمست في مخاطبة العواطف والاستفادة من الشعائر في جمع المؤيدين، وانشغلت في جني مكاسب السلطة وامتيازاتها، ظناً منها إن العواطف تستطيع مواجهة الأفكار المضادة والمحافظة على الدولة الحديثة الوليدة وقيادتها إلى بر الأمان. لقد أثبتت التجربة أن كل الأفكار التي تحملها النخب الإسلامية إما أن تكون بسيطة وسطحية في مجال التغيير الاجتماعي والقيادة الفعالة وبناء قواعد الدولة، وإما أن تكون قد استهلكت عبر المدة ما بين التأسيس والوصول إلى الحكم. فالحركة التي كانت توظف المساجد والمنابر والشعائر وأئمة الجمعة والجماعة لبناء مفاهيم جديدة عن الإسلام تتسم بالوعي والحس الحركي الثوري⁽¹⁾، باتت كل تلك الأدوات توظف في جزء كبير منها ضد الإسلاميين المتصدين للحكم.

لقد واجهت مجمل الحركات الإسلامية بعد تصديها للحكم - والعراق ليس استثناءً - ثلاثة تحديات⁽²⁾:

الأول: تنظيمي، فالأحزاب الإسلامية خلت من قدرات تنظيمية بالمعنى السياسي للحزب، كإقامة المؤتمرات، وانتخاب القيادات، وتنظيم الحلقات، والتغلغل في أوساط الشباب، وإصدار النشرات، وأن تتحول من جماعات دينية إلى أحزاب تحاكي العصر في المدنية والديمقراطية.

والثاني: معرفي، فكري، فلم تتمكن الأحزاب الإسلامية من مفاتحة جماهيرها أنها تخلت عن أهدافها التي اعتمدتها في مرحلة التأسيس وأنها حالياً لديها مشروع بناء الدولة المدنية الحديثة، وأن هذا المشروع لا يتعارض

(1) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي، (قم: نشر باقيات، توزيع مكتبة الامام الصادق عليه السلام، 1427هـ)، ج3، ص420-421.

(2) سامي ابراهيم، ورقة مقدمة في ندوة حول التحولات في الحركات الإسلامية أقيمت في 24-25 أيلول (سبتمبر) في الدوحة، منشورة على موقع دراسات الجزيرة وعلى الرابط:

مع ثوابتها والتزاماتها الأولى، وتباشر بتجديد فكرها وبما يناسب الواقع الجديد، بل إنها انشغلت بالواقع الأمني المعقد من جهة، والتصارع حول السلطة وجني مكسباتها من جهة أخرى .

والثالث: هو التحدي السياسي، المتمثل بالبعد الوطني للأحزاب الإسلامية وعدم قدرتها على خلق حس وطني في صفوف الممتنمين إليها وذلك كونها تؤمن أن مجالها لا تحدده الأوطان وانها تحمل مشعل الدعوة أينما وجد المسلمون، بل أن البعض منها من يعد الوطنية نوعاً من الإثم الذي لا يرتضيه الإسلام. وبتعبير آخر فأنها تواجه مشكلة في قضية المواطنة كما أسلفنا في مبحث سابق.

إن الحديث عن مستقبل الحركة الإسلامية في العراق، قد يتماهى مع مستقبل الدولة فيه، لأن هذه الدولة ودستورها هي نتاج الإسلاميين بالدرجة الأساس كونهم قد شكلوا الغالبية السياسية بعد الاطاحة بالنظام الاستبدادي في 9/4/2003. وهناك خشية لدى بعض الكتاب من أن تؤول الدولة إلى الانهيار بعد سلسلة من التفتيت والتشطي والتفكيك، عبر سلسلة أزمات تلد أحداها الأخرى، ولا يُستبعد أن تكون هذه الأزمات مخطط لها من قبل قوى الاحتلال بحيث تستعصي على الحل بعد أن تفوق هذه الأزمات في حجمها قضية التمثيل السياسي والاجتماعي، وقضية الكرد، وقضية المواطنة وامتدت الى مفاصل بنيوية في جسم الدولة⁽¹⁾.

وفي تقدير الباحث فإن المشكل الأكبر الذي وقعت فيه الحركات الإسلامية في العراق هو أنها لم تتمكن من أن تحول الدين إلى عامل وحدة بين أفراد الشعب، وقد لا يكون السبب الرئيسي هي، ولكن مجمل التوجهات الدينية باتت عامل فرقة وليس ألفة، عامل طرد للعامة وليس عامل جذب،

(1) عبد الحسين شعبان، الأزمة العراقية الراهنة مستقبل الدولة والسيناريوهات المحتملة، مصدر سابق، ص25.

عامل عنف وليس عامل تسامح. إذ تحولت المذهبية الدينية التي بدت واضحة على تلك الحركات إلى عنصر من عناصر تأجيج الصراع والنزاع في العراق. هناك ثلاثة أسباب تؤدي دورها مجتمعةً في تعميق الصراعات والنزاعات الإثنية في العالم عموماً وفي البلاد الإسلامية خصوصاً وبشكل أخص في البلاد العربية التي شهدت تغييراً سياسياً بعد عام 2003م، ومنها العراق ومصر وهذه الأسباب هي⁽¹⁾:

- 1 - قد يكون الصراع ناتجاً عن القناعة الدينية بأحقية المذهب الذي هم عليه واعتبار أن الدعوة إليه ونشره واجب ديني وأن غيره متحرف وضال وإن الوازع الديني يدعوه لتقويم وهداية الآخر الضال والمضلل.
 - 2 - وقد يكون الصراع ناتجاً عن تعارض المصالح والمكاسب السلطوية والاجتماعية بين مجموعتين دينيتين أو عرقيتين أو أكثر.
 - 3 - وقد يكون الصراع ناتجاً عن مظلومية واضطهاد طائفة معينة أو عرق معين من قبل سلطة مستبدة فتتحول ردة الفعل تجاه ذلك إلى صراع.
- إن أخطر ما في الصراع الطائفي أن يتحول إلى صراع هويات يستحوذ الفائز فيه على هوية الدولة⁽²⁾، وأخطر منه أن يتحول صراع الهويات هذا إلى قواعد عرفية لها قوة تفوق قوة القواعد الدستورية في تنظيم وتوزيع السلطات ومرافق الدولة العامة حسب قوة ونفوذ هذه الطوائف
- كما هو حاصل في لبنان⁽³⁾، وهو في طريقه إلى العراق، ففي ثلاث

(1) تامر بكر، الصراع المذهبي والعنقي في العالم الإسلامي الجذور والمستقبل، بحث منشور في تقرير ارتيادي استراتيجي محكم صدر عن مجلة البيان تحت عنوان "التحولات الكبرى مستقبل العالم الإسلامي بعد مائة عام من الحرب العالمية الأولى، (الرياض: مجلة البيان، الإصدار الحادي عشر، 2014)، ص219.

(2) المصدر نفسه، ص222.

(3) لا يوجد نص في الدستور اللبناني على أن يكون رئيس الجمهورية من المسيحيين من الطائفة المارونية ورئيس الوزراء مسلماً من الطائفة السنية ورئيس مجلس النواب مسلماً

دورات انتخابية متتالية يكون فيها رئيس الجمهورية من القومية الكردية، ورئيس الوزراء مسلماً عربياً شيعياً ورئيس مجلس النواب مسلماً عربياً سنياً، وحينها ستكون كل النصوص الدستورية الأخرى في المواطنة والمساواة مفرغة عملياً من مدلولاتها، وإن واقع السلطات في الدولة هو محرك دائم للتنازع والصراع داخل الدولة الواحدة، وليته محرك لتدافع سياسي بل إنه مقرون بالتدافع الطائفي الذي يُخبئ في النفوس طاقة تخريب هدامة في أي لحظة لاختلاط الديني بالسياسي، والمقدس بالفتنة، فلا تنهض الدولة إلا وتكبو وتتحول القيادات من رائدة في مجال بناء الدولة وتوطيد مؤسساتها وشق طريقها في التنمية والرقي إلى قيادات لإدارة الأزمات وفك الاشتباك بين المكونات والطوائف⁽¹⁾.

تهيأت للحركات الإسلامية في العراق فرصة تاريخية رغم كل تعقيدات المشهد العراقي، وتمكنت من القبض على مقاليد الحكم منذ عام 2003م وحتى يومنا هذا، ولكنها كانت دون مستوى توقع جماهيرها بها. وإذا كانت تتمتع بحرية القول والعمل طبقاً للمبادئ الدستورية، والقانونية، طيلة خمسة عشر عاماً الماضية، وأُزيح عنها هم إرساء الحرية لأول العهد على حد تعبير المرحوم حسن الترابي فإن ذلك لا يعني أنها ستبقى بمنأى عن تطيّر وفزع التيارات الأخرى عندما يشتد عودها، وترسخ جذورها -يعني عود وجذور التيارات الأخرى-، وربما تكون الجهات المنافسة مدفوعة بعامل ردة الفعل للعمل على تحويل النظام السياسي الى ليبرالي لاديني⁽²⁾، خاصة وإن الليبرالية

من الطائفة الشيعية الا أن هذا ما جرى عليه العرف منذ إقرار دستور عام 1926م. انظر مواد دستور لبنان لعام 1926 المعدل المواد: 44، 49، 64 والمنشور على موقع constitute وعلى الرابط:

https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004?lang=ar.

(1) عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 62.

(2) حسن الترابي وآخرون، من المعاصرة الى المستقبلية الفكر الإسلامي واستدعاءات المستقبل، (النجف الأشرف: مؤسسة الرسول الأعظم العلمية، 2017 م.

اللا دينية قد تكسب زخماً بسبب الاخفاقات الذي رافقت الإسلاميين في مجالات عديدة ابان تصديهم للحكم قد يكون أهمها بناء الدولة الحديثة القوية.

وإذا كانت الحركة الإسلامية قد تبنت العمل المرحلي منذ بدايات التأسيس في العراق فنظرت لكي تكون هناك أربعة مراحل الأولى التغييرية أو الفكرية والثانية السياسية والثالثة استلام السلطة والرابعة مرحلة تطبيق الشريعة الإسلامية على مستوى المجتمع والدولة⁽¹⁾، فإن المشهد لم يكن كما كان في ذهن المؤسسين عندما استلمت الحركة الحكم أو الجزء الأكبر من الحكم. فلم يعد من قادة الحركة الإسلامية من يصرح بأنهم بصدد تطبيق الشريعة أو تفعيل المواد الدستورية بهذا الشأن أو حتى التلميح بإعادة النظر في القوانين التي تخالف الشريعة؛ أم أن تلك المراحل باتت من الماضي، فما هي مرحلتها اليوم وبرنامجهما غداً؟ وأين تختلف وتتفق مع شعارات ومراحل وأهداف التأسيس؟ لقد تركت الإجابة عن كل هذه الأسئلة وانشغلت بتداعيات الواقع المعقد للمشهد السياسي العراقي وخاصة الوضع الأمني.

يمثل موضوع الهوية للحركات الإسلامية محوراً أساسياً في صياغة أهدافها ونشاطاتها، بل إنها - أي الهوية - سبب رئيسي من أسباب نشوئها وتأسيسها، وكانت تعالج في أدبياتها قضايا هوياتية، كالغزو الثقافي، والخطط الاستعمارية لطمس الحضارة الإسلامية، وكيفية إعادة الثقة بالنفس أمام التفوق الغربي الذي أطاح بدولة الخلافة العثمانية الممتشبة بالإسلام كأساس لشرعيتها، إنها أرادت القيام بمهمة إشعال جذوة الانتماء للإسلام وحمل هم الدفاع عنه وسد ثغرة في جدار المسلمين عجزت عن سدها المؤسسات الدينية التقليدية كالأزهر في مصر والحوزة العلمية في النجف، فقامت هذه الحركات بأدوار التوجيه والدعوة والتثقيف ونشر شعلة الحماس والاندفاع لمواجهة

(1) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي، (قم: باقيات، 1427هـ)، ج 3، ص 188.

الخصوم⁽¹⁾. غير أن ذلك الحماس والاندفاع وتلك الروح المؤدلجة الثورية التي تعادي الاستعمار والغرب لم تبدُ على الحركات الإسلامية في العراق بعد تسنمها السلطة. ولم تبرر أيضاً سلوكها الجديد بما يتلاءم ومناهجها التأسيسية الأولى.

جرت العادة في الحركات التي لديها أيديولوجيا معينة، وتعرض للمطاردة والإقصاء أن تبدو وهي تستلم الحكم أو ما تيسر لها من الحكم، بذلك العنفوان الذي كانت عليه أيام التأسيس، إذ يعمل تراكم الخبرات، مع تراكم الحيف والاضطهاد، مصحوباً بنشوة النصر، ولذة الإنجاز، واستشعار الاستخلاف، وقيادة المجتمع، واستلام زمام السلطة يعمل كل ذلك على تنفيذ مشاريع " التطهير، والتحرير والتغيير نحو التي هي أقوم ديناً وأصلح دنيا وأفضل تخطيطاً للحياة الإسلامية الشاملة في الحكم والاقتصاد والاجتماع والثقافة"⁽²⁾. كما تحرص الحركات السياسية النابعة من معاناة الطبقات المسحوقة والتي ترفع شعار العدالة الاجتماعية وتجعله على رأس أولوياتها، أن تقوم حال تسلمها الحكم برعاية المهمشين، وزيارتهم والاحتفاء بالشهداء، ومتابعة شؤونهم، وبناء مشاريع خاصة للفقراء، من دور وخدمات، وفي مقابل ذلك أن تظهر قيادة هذه الحركات بمظهر الزهد والعفاف، والتخلي عن المكاسب الخاصة، لتزيد بذلك اللحمة بينها وبين جماهيرها على الأقل في المدة الانتقالية لحين تحقيق قدر كاف من العدالة الاجتماعية بين أوساط شعبها، خصوصاً وإن الحاكم اليوم لم يعد في معزل عن المساءلة وكذا النواب المنتخبون، لما آلت إليه العولمة وتطور وسائل الاتصال، والثورات العربية من قدرة الشعوب على التواصل والتظاهر وتوظيف الإعلام في البرامج

(1) علي عبد العال ومحمود طرشوبي وآخرون، التحولات الكبرى مستقبل العالم الإسلامي بعد مائة عام من الحرب العالمية الأولى، مصدر سابق، ص 386.

(2) حسن الترابي وآخرون، مصدر سابق، ص 177.

الحوارية لانتقاد السلطة وممارسة الرقابة، وتلاشي دور الأحزاب المسيّرة لحركة الجماهير بالترغيب والترهيب⁽¹⁾.

لم تلتفت الحركات الإسلامية في العراق لمثل ذلك أو على الأقل إنها لم تعطه ما يستحق من الاهتمام، وظلت تتمحور حول السلطة وموقعها فيها، وكم هي استحقاقاتها منها على ضوء عدد المقاعد التي شغلتها، ولم تبدُ للمتابع حريصةً على رسالتها الحركية الأولى التي كانت تتمسك بها أيام التأسيس وما بعده، ولم تبدُ قلقاً من المآل الذي ستؤول إليه في حال استمر هذا النهج، وكيف إنها ستتحول إلى حزب سياسي سلطوي لا يحمل أي مبادئ أو رسالة معينة إلى الجماهير التي كانت تنتظرها بلهفة وشوق بعد سنين من الاضطهاد والتعسف.

إن الحركات الإسلامية تميزت في تنظيماتها بأنها لم تحذُ تماماً حذو التنظيمات الليبرالية أو القومية في مجال الإعداد والبناء لكوادرها، بل إنها تأثرت بالفرق الإسلامية في نشأتها كفرق الصوفية، فراحت تعنى كثيراً بالقضايا التربوية والدينية والاجتماعية مما أكسبها زخماً من الروح والفكر معاً، من الجاذبية والهلامية، محاكاة العاطفة والعقل، الغيب والشهادة، في حين لم تحصل الأحزاب التي تدعمها السلطة على مثل هذا العنفوان⁽²⁾. لكن ذلك لم يكن ليستمر بعد استلامها الحكم، فخفت تلك الروح وخبث جذوة الحركة والتأثير، وكأن مقاسات الحركة الإسلامية ومناهجها في التغيير قد صممت على معارضة الحكم وليس لإدارته، وتحولت مكاتب الحركات إلى مقار للحديث في شؤون المكاسب والمناصب وتوزيع الحقائب الوزارية، أكثر منها مقاراً للتنظيم الحزبي، والبناء الحركي، والشد الروحي، والانتشار

(1) ماجد زياد وآخرون، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد، (بيروت: دار شرق الكتاب للنشر، 2013م)، ص 496.

(2) صلاح الدين الجورشي وآخرون، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، مصدر سابق، ص 124.

الاجتماعي، والتأثير على لب الجماهير، وجذبهم اليها، وتأصيل الحكم على ثوابت إسلامية حركية. إن تراكم هذا الحال سيؤدي بالنتيجة إلى انزواء هذه الحركات عن المشهد وصعود تيارات جديدة، لتحل محلها في المستقبل، وهذه التيارات قد تكون دينية وقد تكون مدنية تستفيد من إخفاقات الحركة الإسلامية العتيدة التي قدمت آلاف الشهداء قبل أن تستلم الحكم في العراق.

وتتبنى الحركات الإسلامية عموماً فكرة تداخل الدين والسياسة واستحالة الفصل بينهما كونهما يتحركان في المجال العام وإن كان هناك تمايز، إذ لكل منهما صفاته الخاصة به، هذا التمايز قد يسمح في ظروف معينة بانفصال أحدهما عن الآخر. ولكن ماذا لو انتهجت السياسة سبيلاً ملوثاً بالفساد وعم ذلك في مفاصل الدولة ومرافقها العامة، ولم تُثمر أي جهود في الإصلاح والتغيير؟ فإن الدين عندها سيدعو أتباعه للابتعاد عن السياسة والانعزال والانطواء على نفسه. ولا يختلف الحال إذا ما ساد الاستبداد الديني وتلوث أهل الدين بالفساد، حينها تجد الساسة يطردون الدين من ساحتهم وإن كانوا هم أنفسهم من أصحابه⁽¹⁾.

هذا ما بدت بعض ملامحه تظهر للمتابع في العراق بعد سقوط النظام الاستبدادي في عام 2003م. والمشكل الحقيقي - كما يبدو للباحث - أن التصاق الدين بالسياسة سيجعل من الصعب على العامة أن تنأى هي ومعها الدين عما تلوث به من فساد، بل غالباً ما تكون ردة الفعل تتمثل بالنأي عن الدين نفسه، والتمرد على أوامره ونواهيه، والبحث عن بدائل لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تملأ الفراغ الديني في النفوس وسيأتي الحديث عن ذلك في المبحث القادم.

حتى كتابة هذا البحث مضى على تصدي الحركات الإسلامية للحكم في

(1) عباس علي عميد زنجاني وآخرون، الدين والسياسة نظريات الحكم في السياسي الإسلامي، (بيروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م)، ص 56.

العراق خمسة عشر عاماً، ورغم أن ظروف استلام الحكم في العراق ظروف معقدة، ففوات الاحتلال الأمريكي لم تخرج من العراق بشكل رسمي إلا بعد 2011/12/31م بعد أن وقعت اتفاقية التي عرفت في حينها باسم (صوفا)⁽¹⁾.

ورغم أن العراق واجه ظروفاً أمنية سيئة بدخول المئات من جماعات الإرهاب والتكفير ومن مختلف الجنسيات في العالم وهم يحملون أفكاراً متوحشة ويمارسون أشد عمليات الاجرام والقتل بحق الأبرياء من المدنيين من دون تفريق بين نساء أو رجال، كباراً وصغاراً، مدنيين وعسكريين، وذلك لبث الرعب والخوف في قلوب الناس وزرع الطائفية في المجتمع العراقي وبهدف زيادة عدد المنتمين إلى هذه التنظيمات وحواضنها في أوساط الطائفة السنية⁽²⁾ أقول رغم ذلك كله إلا أن ذلك لا يعفي الحركات الإسلامية في العراق من مهمة التزام مشروع واضح المعالم يحظى بذات القدر من الحماس أيام التأسيس وذات الوضوح في الأهداف ويبين نمط الحكم الذي تريده هذه الحركات. ويرى بعض الكتاب أن كل الإخفاقات التي منيت بها الحركة الإسلامية، سواءً على مستوى الإنجاز أم على مستوى التنظير لمشروع السلطة والحكم، لن يدفع بهذه الحركات إلى هامش الاجتماع الديني والسياسي في العراق، وينمي الحركات العلمانية فيه، لأن وجودها "هو تمظهر سياسي طبيعي للاجتماع العراقي، ولا علاقة لذلك بوجودها في السلطة أو عدمه، أو ما تقدمه للناس من خدمات وإنجازات، على العكس من الأحزاب الليبرالية والعلمانية غير الإسلامية وغير القومية؛ فهي طارئة على الاجتماع السياسي والثقافي العراقي، ومنفصلة عنها، ولا تهيمن إلا في ظروف استثنائية،

(1) حددت المادة الخامسة والعشرين من الاتفاقية/البند (1) الموعد النهائي لانسحاب القوات العراقية في 2011/12/31 انظر نص الاتفاقية باللغة العربية المنشور على موقع الشبكة العراقية الثقافية وعلى الرابط:
http://www.iraqcenter.net/vb/showthread.php?t=42557.

(2) عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية الجذور التوحش المستقبل، (بيروت: دار الساقى، 2015)، ص77.

كالاحتلال والانقلاب العسكري. وإذا كان هناك تفكير في إيجاد بدائل لحزب الدعوة والمجلس الأعلى العراقي والتيار الصدري في الوسط الشيعي وغيرها، فلن تكون البدائل غير أحزاب من النوع نفسه والشكل نفسه والمضمون نفسه والممارسة نفسها، ولن يكون البديل ليبرالياً وعلمانياً⁽¹⁾.

ويصح هذا الرأي - من وجهة نظر الباحث - لو أن الحركات الإسلامية استطاعت استيعاب الفكر الديني والروح الدينية، بحيث يصعب عزلها عنه أو فكها منه، وبتعبير آخر حين يكون الدين هو الحركة والحركة هي الدين، وحيث لا مناص من أن تتوق النفس البشرية للدين كما أسلفنا في الفصل الأول من هذا البحث، حينها يمكن الحكم على المجتمع العراقي بأنه لن يتخلى عن الحركات الإسلامية لأنه لن يتخلى عن الدين، وليس بوسع العلمانيين طرد أو تنحية الإسلاميين عن الفوز في الانتخابات إلا بالانقلابات العسكرية أو العنف المسلح.

أما إذا استطاع المجتمع أن يؤدي شعائره الدينية، ويتمظهر بمظهر الدين سواء بوجود الحركات الإسلامية أو بدونها، حينها فلا تلازم بين هذه الحركات والدين، وبالتالي فإن المجتمع سيلفظ هذه الحركات إذا لم تنجز ما مناط بها من مسؤوليات، وإذا ظلت تخفق في إدارة الحكم وتوجيهه بالشكل المطلوب. وخلاصة القول إن الحركات الإسلامية في العراق لم تحتفظ بذلك النصح الذي كانت عليه يوم تأسست ويوم واجهت أعتى نظام مستبد، وكلفها ذلك الآلاف من الشهداء، وهي بحاجة اليوم إلى مراجعة شاملة لصياغة قواعد وأصول تتناسب والمرحلة، وما لم يتم ذلك فإن مستقبلها لن يكون على أقل تقدير أفضل من حاضرها. هذا من الجانب الفكري في الرد على القضية أما

(1) علي المؤمن، جدليات الدعوة حزب الدعوة الإسلامية وجدليات الاجتماع الديني والسياسي، كتاب منشور في حلقات في جريدة الصباح العراقية، الحلقة 31، بتاريخ 19/6/2016 على موقع الجريدة الالكتروني، على الرابط التالي:

<http://www.alsabaah.iq/ArticleShow.aspx?ID=118478>.

من الجانب الواقعي فإن كثيراً من النظم السياسية المتشبثة بالاجتماع الديني تغيرت واضمحلت بعد إخفاقها في تقديم ما هو أفضل للمجتمع، ولم تجد هذه النظم من يسعفها لحظة السقوط، لذا فالتظاهرات ضد الحركات الإسلامية وبالشكل الصريح الذي رأيناه، قد يغير المسار باتجاه أحزاب وحركات غير إسلامية بديلة لقيادة البلاد وبناء نظام سياسي جديد.

في مصر فإن الحديث عن الحركات الإسلامية يعني الحديث عن جماعة الإخوان المسلمين من دون أن يعني ذلك تجاهل باقي الحركات ونفوذها في الشارع المصري، فجماعة الإخوان المسلمين من أعرق وأنجح وأقوى الحركات على مستوى مصر بل وربما في العالم الإسلامي⁽¹⁾.

رغم ما شكله السلفيون بعد ثورة 25 كانون الثاني (يناير) 2011م من حضور جماهيري بارز وعدد مقاعد برلمانية يأتي في المرتبة الثانية بعد جماعة الإخوان، لكنهم لا يمتلكون تاريخاً وفكراً ولا تغلغلاً اجتماعياً ونفوذاً نقابياً وهيكلًا تنظيمياً⁽²⁾ كما تمتلك جماعة الإخوان ولا يمتلكون أيضاً الخبرة السياسية الكافية، حتى أن قادتهم باتوا صيداً سهلاً لكثير من المحطات الفضائية والاذاعية، للإدلاء بتصريحات مثيرة، وقد بدى عليهم الارتباك بشأن الموقف الصحيح الذي يجب أن يتخذه فما بين معارض للعمل السياسي ومحاييد وراغب فيه⁽³⁾.

امتازت جماعة الإخوان المسلمين من بين الحركات الإسلامية بقدرتها على التكيف مع الظروف السياسية المحيطة عبر الاعتدال في إطلاق الأحكام

(1) عبد الوهاب أفندي وآخرون، مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، مصدر سابق، ص 25.

(2) مروة فكري وآخرون، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي اتجاهات وتجارب، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 93.

(3) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مصدر سابق، ص 117.

على الخصوم، وعدم التسرع في تكفير الحكام، والنظر إلى الأمور بواقعية ومراعاة الظروف التي فُرضت عليها طوال التجربة السياسية فهي من الحركات العريقة في العالم الإسلامي إن لم نقل أقدمها فمنذ عام 1928م، والحركة تباشر عملها السياسي، دون انقطاع رغم ما تعرضت له من حملات مطاردة واضطهاد ومنع، ورغم ما دفعته من الضحايا في طول هذا الطريق، سواءً في العهد الملكي أو في العهد الجمهوري في مصر⁽¹⁾.

وبالرغم من كل ذلك لم تستطع حركة الإخوان أن تحتفظ بالحكم لأكثر من عام⁽²⁾، ولم تنجح طيلة مدة استلامها للحكم في مصر من إدارة الصراع السياسي مع المؤسسات القائمة إدارة حكيمة، فلم تستطع كسب ود الجيش ولا القضاء، ولا الإعلام وإن كانت قد بذلت جهوداً في ذلك، وفي ذات الوقت لم تتمكن أيضاً من تحييدها في الصراع أو اختزال فعلها المؤثر، بل أن هناك من يرى أن جماعة الإخوان لم تحكم، فالرئيس محمد مرسي لم يكن سوى ذا منصب شرفي، والحكم الحقيقي للدولة العميقة التي خلفها النظام السابق، عبر الجيش والشرطة والقضاء الذي قضى بعدم دستورية انتخابات مجلس الشعب، ثم بعدم دستورية انتخابات مجلس الشورى، ثم بعدم دستورية الإعلانات الدستورية التي شرعها رئيس الجمهورية، وبذلك استطاع القضاء أن يهدم أهم مؤسسات الدولة بحجة الاستقلالية والدستورية⁽³⁾.

(1) يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون 70 عاماً في الدعوة والتربية والجهاد، (د. ط، د.ن، 1999م)، ص 405.

(2) استمر الحكم الفعلي للإخوان المسلمين في مصر سنة واحدة ما بين 30 حزيران (يونيو) عام 2012م وهو تاريخ تسلم رئيس الجمهورية الإخواني محمد مرسي لمنصبه بعد انتخابه بانتخابات مباشرة وشفافة وبجولتين شهد بنزاهتها كل الفرقاء السياسيين و3 تموز (يوليو) عام 2013م وهو اليوم الذي أطاحت به القوات المسلحة واعتقلته وقدمته إلى المحاكمة. انظر: عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 257، 366.

(3) لمزيد من التفاصيل انظر: عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 257-266.

صحيح أن جماعة الإخوان قد واجهت حملةً منظمة لإسقاط حكمها لم يقتصر على مؤسسة الجيش والداخلية والقضاء والتيار العلماني ومؤسسات إعلامية في مصر بل تعدى ذلك لدول إقليمية لم يرق لها أن يحكم الإخوان المسلمون في مصر لانعكاس ذلك سلباً على عروشهم، كبعض دول الخليج وعلى رأسهم دولة الإمارات العربية المتحدة التي قامت بتمويل الجيش أثناء حكم الرئيس محمد مرسي دون علم مرسي نفسه، ليقوم الجيش بتمويل حركة تمرد التي ساهمت بشكل رئيسي في تهينة الأجواء للانقلاب العسكري وما قدمته هذه الدول من مساعدات مالية ضخمة بعد استلام عبد الفتاح السيسي للحكم⁽¹⁾. إلا أن ذلك لا يعفي الجماعة من مسؤولياتها في التقصير في إدارة الحكم والصراعات الناتجة بسببه وهي الحركة التي مضى على تأسيسها أربعة وثمانين عاماً حين استلمت الحكم في مصر عام 2012م.

المعيار في الحكم على إخفاق جماعة الإخوان ليس في عدم تمكنهم من الاحتفاظ بالحكم ومنع الانقلاب العسكري، فكثير من الحركات الشعبية لم تتمكن من التغلب على الانقلابات العسكرية، فاستخدام القوة من قبل الجيش كسبيل للوصول إلى الحكم أطاح بالعديد من الأنظمة الديمقراطية التي وصلت عبر صناديق الاقتراع إلى السلطة أو عبر وسائل غير ديمقراطية على حدّ سواء، خاصةً في دول العالم الثالث التي لم تصل شعوبها ونخبها العسكرية بعد إلى قدرٍ كافٍ من الثقافة القانونية والدستورية، فهذه الثقافة قد تمنع لوحدها الانقلابات العسكرية أو إنها تحبطها بعد قيامها⁽²⁾.

المعيار الحقيقي هو قدرة جماعة الإخوان على كسب الجماهير المصرية بعد تسلمها الحكم، وهل استطاعت أن تلهب الحماس المطلوب لمساندة

(1) عزمي بشارة، مصدر سابق، ص 360، 515.

(2) لمزيد من التفاصيل حول أنواع الانقلابات العسكرية وعوامل نجاحها وفشلها انظر: زين الدين بن حماد، كيف تعد انقلاباً ناجحاً، (القاهرة: المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2015م).

الثورة وتأيد الحكم؟ إن هناك استبيانات قامت بها بعض مراكز الدراسات بينت أن عدد من بات يخشى من تسلم الحركات الإسلامية الحكم في مصر بعد تجربة جماعة الإخوان في السلطة بين عامي 2012 - 2015م في تزايد، ففي استبيان أجري عام 2015م أجابت نسبة 60% من المستجيبين بخشيتهم من تسلم حزب إسلامي للسلطة في مصر، في حين كانت هذه النسبة لا تتعدى 39% في عام 2014م، في حين عبر 52% من المستجيبين عن عدم خشيتهم من تسلم الإسلاميين للحكم في عام 2012م وعبر 35% منهم عكس ذلك في نفس العام⁽¹⁾ مما يعني أن تجربة الإخوان لم تتمكن من كسب الجماهير المصرية إلى جانبها، وإشعارها بالاطمئنان إلى حكمها، خاصة وإنها جاءت بعد طول انتظار، ومشوار طويل من المعارضة، وآمال عريضة زرعته في نفوس الشعب المصري بأن الإسلام هو الحل. وهذا في تقدير الباحث هو المعيار الأهم للحكم على التجربة الناجحة أو الفاشلة أو المثلثة.

أثار سقوط جماعة الإخوان ونجاح انقلاب العسكر على حكم الرئيس الإخواني محمد مرسي صدمة كبيرة للحركات الإسلامية عموماً ولتنظيم جماعة الإخوان في البلاد الإسلامية خصوصاً. لكن ليس من الموضوعية أن توصم الجماعة بأنها فشلت فشلاً مدوّ في إدارة الحكم والدولة، بل الصحيح أن يقال أن كل الشركاء السياسيين مع جماعة الإخوان فشلوا في تقديم مشروع اقتصادي اجتماعي وطني ناجح⁽²⁾.

فبدلاً من أن تتعاون الأحزاب والتيارات التي ساهمت بنجاح ثورة 25 كانون الثاني (يناير) كافة، ويتخلوا عن مصالحهم الفئوية الضيقة فإنها شنت حملة إعلامية شعواء ضد الإخوان ورئيسهم المنتخب أسهمت بشكل كبير في إحداث الفوضى وعدم الاستقرار، وبالغت هذه الأطراف في تشويه بعضها

(1) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 435-436.

(2) رياض زكي قاسم، حول ندوة مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، تقرير منشور في مجلة المستقبل العربي، العدد 419، سنة 2014م، ص 188.

البعض، وبدلاً من أن تتعاضد على توطيد مشتركات الثورة وأهمها الديمقراطية والحرية لأن ذلك منجز كبير، راحت تتناسى الولايات والآلام التي جرها الحكم الديكتاتوري السابق وانتهاكاته لحقوق الإنسان، وهكذا هي ذاكرة الشعوب قصيرة عندما " تُستنفَر غرائزها ومخاوفها" ⁽¹⁾.

لا يمكن لباحث محايد أن يقول أن فشل جماعة الإخوان المسلمين في مصر بالاحتفاظ بالحكم، أو فشلها بإدارة الحكم معناه انزواء الحركات الإسلامية وانتهاء دورها في الحياة العامة للمسلمين في مصر، وإنما هو خسوف في مرحلة معينة، قد يلحقه عودة ونشاط ولكن ليس بالضرورة أن يحمل ذات الاسم وذات الأسلوب، فمثلما هي الحضارات تولد وتشب وتشيخ وتهرم فتولد أخرى، فإن صعود الدين وانتشاره بين أوساط الأمة كذلك ⁽²⁾.

ليس هناك في الأفق المنظور ما يشير إلى تلاشي الحركات الإسلامية من الساحة السياسية في مصر، وإن هي أخفقت في إقامة مشروع تنموي سياسي اقتصادي ناجح، وإذا كانت الانقلابات العسكرية، أو اللعبة الديمقراطية تدفعها خارج الحكم، فلا يمكن لهاتين الوسيلتين أن تدفع بها خارج المجتمع لأنها تتمتع بعلاقات وطيدة مع هذا المجتمع عبر الدين الذي تتخذه شعاراً ولأنها استطاعت أن تقنع العامة من الناس - وهي مقتنعة بذلك - أنها هي صاحبة الشرعية في الحكم وأي حكم يقصّيها فهو فاقد للشرعية ولأن المجتمعات الإسلامية حتى الآن لم تتنعم بالحكم المدني الصالح والرشيد الذي يُبطل حجج الإسلاميين في الدعوة إلى الدولة الصالحة والحكم الإسلامي وفق مقتضيات الشريعة وضمن مبادئها ⁽³⁾.

(1) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 340.

(2) سعد الدين إبراهيم وآخرون، مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014م)، ص 174.

(3) رضوان السيد وآخرون، مستقبل الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص 81-83.

أوجدت الحركات الإسلامية عدداً من المفاهيم التي استطاعت ترسيخها في العامة من الناس، بل وفي جزء مهم من الدارسين والباحثين، ولا يمكن لهذه المفاهيم أن تغادر المخيال السياسي لهؤلاء إلا بعد أن يروا تجربة بديلة ناجحة تستمر لمدة معقولة لتكون دليل عملي على بطلانها أو طوباويتها في الواقع السياسي المعيش، ومن الأمثلة الشائعة على هذه المفاهيم هو أن الإسلام دين ودولة، وأن الشريعة أساس المشروعية، أو أن سبب النكبة هو التغرب الحضاري، وأن الإسلام هو الحل⁽¹⁾.

أضف إلى ذلك حجم التضحيات التي قدمتها جماعة الإخوان المسلمين بعد إزاحة حكمهم بالقوة يكاد يكون هو الأكبر منذ تأسيس الجماعة بالطريقة الدموية التي فُضَّ فيها اعتصام ميدان رابعة العدوية واعتصام ميدان النهضة في القاهرة وحدهما⁽²⁾، تكفي لأن تحفر في ذاكرة عدد لا يُستهان به من المصريين ذكرى أليمة، قد يتوارثونها عبر أكثر من جيل مما سيشكل حافزاً إضافياً لدعم مريدي الحركات الإسلامية عموماً وجماعة الإخوان خصوصاً نحو استعادة الدور السياسي والوجود المعنوي، والتجذر الاجتماعي للجماعة من جانب، والظعن في شرعية النظام القائم من جانب آخر.

ما تعرضت له جماعة الإخوان من حملة للقمع المنظم، ورغم التغاضي الدولي عما يجري بحق هذه الجماعة إلا أن ذلك لا يشي - من وجهة نظر

(1) رضوان السيد وآخرون، مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، مصدر سابق، ص 83.

(2) استخدم الجيش والشرطة الرصاص الحي لفض هذا الاعتصام الذي كان يطلق عليه اعتصام دعم الشرعية وقد بدأ قبل حصول الانقلاب في 3 تموز (يوليو) وتضاعفت أعداد المشاركين فيه بعده وقد شارك فيه عشرات الآلاف من جماعة الإخوان ومؤيديهم وعوائلهم واستمر خمسة وأربعين يوماً إذ جرى فض الاعتصامين بطريقة دموية وسقط فيها أكثر من 2200 قتيل حسب مصادر الإخوان. لمزيد من التفصيل انظر: عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، هامش ص 396.

الباحث - بأن النظام سيستمر باعتقال الآلاف منها ومطاردة آلاف آخرين، إذ لا بد من البحث عن مخرج لهذه الأزمة الاجتماعية السياسية، فهؤلاء المضطهدون لديهم آلاف الأسر التي تحتضنهم، ولا يمكن للقوة وحدها أن تكون عامل استقرار لأي نظام سياسي إلا إذا اختار هذا النظام عن سبق إصرار طريق الديكتاتورية والحكم البوليسي، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن بعض المساندين للثورة المضادة (الانقلاب) قد غيرت قناعاتهم بعد رؤيتهم للطريقة التي فُض بها الاعتصام المذكور⁽¹⁾، أو لطريقة الحكم والترشح لرئاسة الجمهورية⁽²⁾، وظهور حقائق جديدة تكشف عن رغبة الجيش بإعادة الحكم

(1) اعتبرت منظمة مراقبة حقوق الإنسان الدولية (Human Rights Watch) جريمة فض الاعتصام جريمة ضد الإنسانية (عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ص 397).

(2) رشح لانتخابات رئاسة الجمهورية المصرية التي أجريت في آذار (مارس) عام 2018م الفريق أحمد شفيق والذي شغل منصب رئيس الوزراء للمدة من 31 كانون الثاني (يناير) 2011م حتى 3 آذار (مارس) 2011م، وأعلن ترشحه من دولة الإمارات التي كان يشغل فيها منصب مستشار رئيس الدولة خليفة بن زايد آل نهيان وذلك في نيسان عام 2017م وفوجئ الرأي العام المصري بأحمد شفيق وهو يث فيديو يعلن فيه أنه منع من السفر من قبل دولة الامارات بعد إعلان ترشحه للرئاسة المصرية، ولكن الإمارات أعلنت نفي ذلك وسمحت له بالسفر ولكنه هذه المرة عاد وأعلن عن نيته بعدم الترشح دون تقديم أسباب مقنعة. كما أعلن الفريق سامي عنان والذي كان يشغل منصب رئيس أركان الجيش قبل أن يقيله الرئيس محمد مرسي هو والفريق حسين طنطاوي من منصبيهما، أعلن نيته الترشح لخوض الانتخابات الرئاسية عبر تسجيل فيديو على حسابه على الفيس بوك وبعد اعلان ترشحه مباشرة أصدرت القوات المسلحة المصرية بياناً استدعت فيه سامي عنان ووجهت له ثلاث تهم هي عدم حصوله على الإذن من القوات المسلحة للترشح، والتحريض ضد القوات المسلحة في بيان ترشحه، والتزوير بالمستندات الرسمية بما يفيد بانتهاء خدمته في القوات المسلحة وتسجيله في سجل الناخبين وقد نفى محاميه كل هذه التهم فالسبب في رأي كثير من المراقبين هو منعه من الترشح. لمزيد من التفصيل انظر موقع الـ BBC الالكتروني وعلى الروابط التالية:

<http://www.bbc.com/arabic/middleeast-42182877>

<http://www.bbc.com/arabic/in-depth-42758814>

<http://www.bbc.com/arabic/media-42795218>

إلى دائرته وتهميش كل من أيده في الانقلاب⁽¹⁾ فسيكون المشهد آجلاً لصالح جماعة الإخوان.

كيف سيكون مستقبل جماعة الإخوان المسلمين في مصر بعد هذا الشد مع نظام الحكم القائم؟ يطرح الكاتب أشرف الشريف خمسة احتمالات لموقف جماعة الإخوان من النظام السياسي الحالي في مصر⁽²⁾ وهي:

- 1 - أن يُصر النظام على اجتثاث الإخوان المسلمين من مصر ويستمر الإخوان في المقاومة حتى يتغلب أحدهما على الآخر.
- 2 - يسعى الإخوان إلى تعبئة جماهيرية واسعة النطاق تتحول إلى احتجاجات شعبية تتمكن عبرها الجماعة من إسقاط النظام والعودة إلى الحكم.
- 3 - يستجيب الإخوان إلى الضغط الأمني الموجه ضدهم ويجلسون على مائدة التفاوض مع النظام وبشروطه لا شروطهم ليسمح لهم بقدر من العمل السياسي بحيث لا يشكلون أي خطورة على النظام القائم كما كان الحال في عهد حسني مبارك.
- 4 - نتيجة للضغط الأمني الذي يقوم به النظام الحالي، ينقسم الإخوان إلى فصيلين، الأول: يعتبر سياسة الإخوان الحالية متشددة وفيها ما لا يحتمله الإخوان من المواجهة فيدعو إلى المهادنة والمصالحة. والثاني: يرى حتى في موقف الإخوان الحالي تجاوزاً للمبادئ العقائدية التي تربي عليها الإخوان فيدعو إلى مزيد من التشدد وعدم التنازل.

(1) ممن أيدوا الانقلاب محمد البرادعي الذي شغل منصب نائب رئيس الجمهورية والذي استقال لاحقاً، وسحب تأييده للانقلاب بعد أحداث فض الاعتصام في ميداني رابعة العدوية ونهضة مصر في 13 آب (أغسطس) 2013م. انظر: عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 384.

(2) أشرف الشريف، مستقبل الإخوان المسلمين في مصر، بحث منشور على موقع كارنيجي للشرق الأوسط على الرابط التالي:

5 - يعترف الإخوان بفشلهم في المواجهة أمام مؤيديهم وامام الشعب المصري ويعلنون استقالتهم من العمل السياسي والتفرغ لإعادة صياغة نظريتهم التنظيمية ومشروعهم الفكري والعقائدي.

ومن وجهة نظر الباحث لا يلزم أن يتحقق واحداً من هذه الاحتمالات فقط، فمجيء رئيس جمهورية جديد قد يُسهل من عملية مصالحة وطنية، يتبعها عفو عن المعتقلين ووقف مطاردة الهاربين، وحتى ذلك الحين فإن الإخوان المسلمين يراجعون مواقفهم ونظريتهم ومشروعهم في الدعوة والعمل السياسي، كما أن النظام يراجع أيضاً أساليبه في طريقة التعاطي مع هذه الحركة ذات البعد الاجتماعي والسياسي التي لا يمكن بأي حال من الأحوال الحديث عن ديمقراطية وتعددية حقيقية وهي تحت المقصلة، وما كان يمكن تبريره في عام 2014م، لا يمكن تبريره في السنوات القادمة. وعندما يكثُر المعارضون للنظام من التيار العلماني في البلاد، سيجد النظام نفسه مضطراً للاستعانة بجماعة الإخوان من جديد.

وخلاصة المطلب أن الحركات الإسلامية في العراق ومصر باتت تواجه مشاكل من نوع خاص، مشاكل ترتبط بالواقع المعيش وقدرة هذه الحركات على أن تأتي بعملٍ منتج فيه، سواء كان هذا الواقع وهي في الحكم أو في المعارضة، وسواء كانت في المعارضة المسموح بها أم في المعارضة المقموعة، ولم يعد ههما كيف تصاغ المواد الدستورية، أم كيف تصل إلى تطبيق الشريعة، عبر الدستور، وسن القوانين، وإنما ههما كيف تنجز في الواقع ليكون الإنجاز وسيلةً للكسب الجماهيري.

وإذا كانت الحركة الإسلامية في العراق قد أنهكتها إغراءات السلطة، وسلبت الكثير من نصاعتها ومثلها وقيمها التي شبت وترعرعت عليها، ولم يستطع بعض المنتمين إليها من النجاح في الامتحان (امتحان السلطة)، وهي اليوم تحاول - دون جدوى - إعادة الثقة بها وتسعى جاهدةً أن تتكيف مع معطيات العصر في التعددية والديمقراطية وعدم الإصرار على زج كل الدين

في المجال العام، والميل نحو علمانية جزئية تبقي الدين في مجاله الاجتماعي، وتحد منه في مجال الدولة والشأن العام، فإنها لم تستطع حتى الآن من رقد هذه الممارسات بإطار فكري أصيل على غرار ما كان يُنظر الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) أو المرحوم محمد مهدي شمس الدين.

ولم تكن الحركة الإسلامية في مصر بأفضل من حالها في العراق، ففي كل مرة تصل الحركة فيها مستوى من الانتشار الشعبي والتأييد الجماهيري، فإنها تخطيء تقدير الموقف بسبب المعلومات الخاطئة أو التعامل مع هذه المعلومات، فتتعرض للقمع والاضطهاد كما حصل في محنة 1954م - 1970م على يد جمال عبد الناصر أو كما يحصل لها اليوم 2013م وحتى اليوم، وبعد كل محنة تبررها الحركة على أنها منحة ربانية من أجل التمحيص والاختبار⁽¹⁾، تقترب الحركة إلى الواقعية وقبول الآخر وعدم التشدد في تطبيق الشريعة والارتكاز على إسلامية الاطار العام للدولة وليس استنساخ الخلافة الإسلامية كما كانت تنشد أيام التأسيس.

المطلب الثاني: مستقبل الديمقراطية في العراق ومصر

يستلزم الحديث عن مستقبل العلاقة بين الدين والدولة وأثرها على صياغة الدساتير الحديث عن الديمقراطية أيضاً لأن كل دساتير العالم اليوم لا يمكنها تخطي الإشارة أو النص على مبدأ الديمقراطية في الحكم والمستند جوهرياً على إجراء الانتخابات، والتلازم بين الإثنين في دستوري العراق ومصر واضح وبيّن كما أسلف الباحث، فكما أن هناك نص على جعل الشريعة مصدراً أساسياً ورئسياً للتشريع⁽²⁾، هناك نصوص عدة على مبدأ الديمقراطية ككون الشعب مصدر السلطات⁽³⁾، ولا يجوز سن أي قانون

(1) عبد الله النفيسي وآخرون، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، مصدر سابق، ص225.

(2) المادة الثانية من الدستورين العراقي والمصري لعام 2005، 2012م على التوالي.

(3) المادة الخامسة الخامسة في الدستورين العراقي لعام 2005م والمصري لعام 2012م.

يتعارض مع مبادئ الديمقراطية⁽¹⁾، والمواطنون سواسية أمام القانون (المادة الرابعة عشرة من الدستور العراقي لعام 2005م، والمادة السادسة من الدستور المصري لعام 2012م)، ولا بد من انتخابات حرة ونزيهة لممثلي الشعب في مجلس النواب (المادة 49/ أولاً من الدستور العراقي لعام 2005م، والمادة 113 من الدستور المصري لعام 2012م) وغير ذلك.

يكمُن المعيار في جدلية العلاقة بين الدين والديمقراطية والتي يتوخى الباحث تحديد مستقبل الأخيرة في تحديد مفهوم الديمقراطية وفيما إذا كانت مذهباً سياسياً محضاً وليس مذهباً اقتصادياً أو اجتماعياً، أي إنها آلية من آليات وأساليب الحكم، يدير بها الحكام الديمقراطيون دولهم ويحققون بها أهدافهم وفق ما تنص به دساتيرهم، أي إنها ليست أيديولوجية ذات نظرية فلسفية ولا مصدراً للتشريع⁽²⁾. أو إنها - أي الديمقراطية - مذهباً اجتماعياً وفلسفياً يقوم على أساس الايمان المطلق بالشعب وهو قادر على القيام بكل شيء بما فيها التشريع، فالديمقراطية ليست آلية من آليات الحكم، أو نظام سياسي يعتمد التمثيل الشعبي، أو طريقة لصنع القرار، بل هي روح حية وقوية تبث الحياة في الفرد وفي الجماعة وتحقق السعادة لهما⁽³⁾.

يطلق بعض الفقهاء اسم المذهب الديمقراطي على المفهوم الأول واسم النظام الديمقراطي على المفهوم الثاني، فالمذهب الديمقراطي "يعتبر الأمة مصدر السيادة والسلطان، بينما النظام الديمقراطي هو الذي يحول المذهب

(1) المادة الثانية من الدستور العراقي، والمادة السادسة من الدستور المصري لعام 2012م.

(2) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مصدر سابق، ص 128، وانظر أيضاً: عمان احمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2011م)، ط 7، ص 226.

(3) حسن عز الدين بحر العلوم، مصدر سابق، ص 141-142.

إلى نظام حكم يكفل المشاركة الشعبية الحقيقية في الحكم ويضمن احترام حقوق وحريات الأفراد⁽¹⁾.

يميل بعض المفكرين إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن اعتبار أي ديمقراطية مستوفية لمفهومها الحقيقي ما لم تضمن تحقق ثلاثة أركان رئيسية هي: حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، ودولة المؤسسات التي تعلقو على الأفراد مهما كان انتماءهم الديني والعرقي والقومي والحزبي وتداول السلطة داخل هذه المؤسسات عبر انتخابات حرة ونزيهة وعلى أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية⁽²⁾. ومن وجهة نظر الباحث فإن الديمقراطية كل لا يتجزأ فهي مؤسسات (دستور، وسلطات ثلاث، وأحزاب، وجماعات ضغط) وآليات (انتخابات، واستفتاء، تظاهرات واعتصامات، ووسائل إعلام) ومبادئ (سيادة القانون، والتعددية، وتقييد السلطة) وضمانات لحقوق الأفراد (حقوق سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية، ومدنية)، فالأركان الأساسية للديمقراطية هي مؤسساتها وآلياتها ومبادئها وضماناتها.

هذه الأركان ضرورة من ضرورات الدولة الناجحة القادرة على الدوام والاستمرار والتقدم والازدهار، وهي أركان لا يختلف الإسلاميون وغيرهم في الاعتراف بأهميتها والسعي لتحقيقها.

لم يتبنَّ الإسلاميون المفهوم الذي يجعل من الديمقراطية مذهباً عقائدياً قائماً على أساس أن الشعب هو مصدر السلطات، ففي هذا المفهوم تكون الديمقراطية كنظام سياسي متلازماً مع مفهوم سيادة الأمة الذي هو الوجه القانوني للديمقراطية⁽³⁾، وهما - أي الديمقراطية وسيادة الأمة - وجهان

(1) نعمان احمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، هامش ص 230.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، كتاب منشور في جريدة النهار ضمن سلسلة "كتاب في جريدة"، بيروت، العدد 95، في 5/7/2005م، ص 5.

(3) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مصدر سابق، ص 162.

لعملة واحدة⁽¹⁾، وهم أصلاً متوجسون من الديمقراطية بسبب أصلها الغربي من جانب، ولأنها تنقل السيادة من الحق المطلق وهو الله سبحانه وتعالى، إلى مخلوقاته وهم البشر الذين اعتورهم النقص والخلل كيفما كانوا. ويرى الإسلاميون أن المسلمين لم يلجؤوا إلى الديمقراطية إلا نتيجةً لظروف القهر والاستبداد ومصادرة الدساتير والحكم بالقوة والغلبة، تحت غطاء الدين، الذي مارسه الملوك والحكام في العالم الإسلامي عموماً وفي الشرق الأوسط خصوصاً، راجين من ورائها أن تكون آليةً من آليات الحكم الرشيد⁽²⁾.

ولعل توسّلُ دستورَي العراق ومصر بهذا المفهوم للديمقراطية هو مَنْ جعل نصوصها تتوزع بين الديمقراطية والشرعية، بين الحرص على إظهار هوية الدين الإسلامي، كهوية حاكمة وفاعلة، وإظهار الديمقراطية كمرتكز حداثي للدولة القومية القائمة اليوم، ولكن كيف نفسر النصوص الواردة بشأن مصدرية السلطة وحصرها بيد الشعب؟ حاول الإسلاميون أن يتغاضوا عن المعنى الحقيقي للنصوص الواردة في الدستور والدالة على أن الديمقراطية مذهب سياسي واقتصادي واجتماعي وفلسفي في آن، كالنص بأن " الشعب مصدر السلطات " متكئين بذلك على فرضية أن الشعب لا يتخلى عن هويته الدينية بالمرة، نعم قد يتخلى عن هذا الحزب الإسلامي أو ذاك، بل قد يتخلى عن كل الأحزاب الإسلامية، غير أنه لا يتخلى عن دينه ويعود الى حالة ما قبل الإسلام⁽³⁾.

وليكن الشعب مصدر السلطات مادام الشعب لا يخرج عن دينه، وهو من يختار من يمثله، ولن يختار شعبٌ مسلم نائباً يدعو إلى الإلحاد، وهو من

(1) نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص 230 نقلاً عن عبد الحميد متولي، النظم السياسية والقانون الدستوري، ص 160 ومحمود حافظ، القانون الدستور والنظم السياسية، ص 91.

(2) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مصدر سابق، ص 139.

(3) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص 145.

وضع الدستور، ومادام هذا الدستور قد كفل بأن لا يُسن أي قانون يتعارض مع قيم ومبادئ هذا الشعب المسلم، فحتى لو تمكنت ثلة من النواب إصدار قانون يتضمن مثل ذلك التعارض فسترفضه المحكمة الاتحادية العليا أو المحكمة الدستورية العليا لتعارضه مع الدستور⁽¹⁾.

غير أن الاتكاء على التكوين الحضاري المتراكم للشعوب المسلمة عموماً ولشعبي العراق ومصر خصوصاً والاعتزاز بهذه الهوية واستحالة التخلي عنها قد لا يكون كافياً في المستقبل. فكلما تقدم الزمن وتلاقحت الحضارات، وتطورت وسائل الاتصال بين الأمم، يدرك الإسلاميون الصعوبة البالغة في تطبيق بعض الأحكام الخاصة بالشرعة، ويدركون أيضاً حاجة حركة المجتمع وحاجته إلى اجتهادات إنسانية واسعة قد لا تستوعبها النصوص الدينية المتواترة أو تتعارض معها وهنا يحصل الصدام بين مفهوم الديمقراطية التي هي "حكم الشعب بواسطة الشعب ومن أجل الشعب"⁽²⁾، وبين مفهوم تطبيق الشريعة والتمسك بثوابت أحكامها دون النظر إلى علل الأحكام أو حكمتها.

يعوّل الكثير من الإسلاميين اليوم على مبدأ الثابت والمتغير، ومنطقة الفراغ التي تبيح للمجتهد التوسع في الأحكام ويستدلون بذلك على أحكام كثيرة تم تغييرها بناءً على دواعي الزمان والمكان⁽³⁾، ووفق هذه الرؤية الفقهية تتوسع دائرة المجالس التشريعية، لسن الكثير من القوانين التي تتلاءم ومقاصد

(1) المصدر السابق، ص 147.

(2) نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، هامش ص 226، نقلاً عن إبراهيم لنكولن الرئيس الأمريكي للمدة (1861-1865م).

(3) يناقش الشيخ محمد مهدي شمس الدين فكرة مفادها "أنّ النصوص الدينية المرتبطة بحركة الحياة قد لا تكون مطلقة وعامة في الزمان والمكان والأحوال، كما هو الحال في النصوص الشرعية المرتبطة بالعبادات".

لمزيد من التفصيل انظر: حسن الصفار، الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد (بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر)، العدد 40 السنة العاشرة، خريف عام 2016م، ص 11 وما بعدها.

الشرعية العليا والمصالح العامة وتقتضي طبيعتها التكيف والتفاعل والتطور المستمر⁽¹⁾.

يجدر القول أن دخول الأمة ساحة التشريع، ووفق معطيات فقهية داعم قوي للديمقراطية، والانتقال من مبدأ الحاكمية لله الذي نادى به أبو الأعلى المودودي⁽²⁾، إلى مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب أو ولاية الأمة على نفسها الذي طرحه محمد مهدي شمس الدين⁽³⁾، ولكن هذا الدعم - من وجهة نظر الباحث - لم يتبلور حتى الآن على شكل أطروحة تتبناها الأحزاب الإسلامية في العراق ومصر وتجاهر بأنها قد تعيد النظر في بعض الأحكام الشرعية استناداً إلى متبنيات فقهية ذات أصالة فكرية. بل إن جل ما يطرح هو آراء متناثرة تخشى الأحزاب الإسلامية من تبنيه بشكل علني.

لا زالت الأحزاب الإسلامية لا تجاهر بموقفها اتجاه قضايا كحد الردة، أو حد السرقة، أو حد اللواط، أو العقد على الصغيرة، أو عصمة الطلاق، أو سن البلوغ عند المرأة، أو نجاسة الكافر وغيرها من الأحكام التي هي مثار مراجعة وجدل هذه الأيام، وتعتبر ذلك من الشؤون الفقهية ويترك لأهل

(1) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص 147.

(2) يقول أبو الأعلى المودودي: "الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تُنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشرٍ مثله فيطيعوه أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره " لمزيد من التفصيل انظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مصدر سابق، ص 31.

(3) يقول محمد مهدي شمس الدين رحمه الله: "إن المُدعى أن الله تعالى قد جعل للأمة الولاية على نفسها في حال عدم حضور المعصوم - نبياً كان أو اماماً - وظهوره على نحو تستطيع الأمة الاتصال به بأي شكل من الأشكال بحيث يمارس قيادة فعلية مباشرة". لمزيد من التفصيل انظر: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991)، ط 2، ص 410.

الاختصاص، وفي قضايا الحكم لم تحسم الأحزاب الإسلامية خيارها الفقهي هل هي مع دولة إسلامية دينية، أم دولة مدنية ديمقراطية؟.

إن مستقبل الديمقراطية في العراق ومصر مرهون بعملية التجديد والإصلاح الفقهي، فكلما وجد الفقهاء مخارج عقلانية لتفسير النصوص الدينية بما يتلاءم وثقافة العصر، كلما وجدت الديمقراطية بيئة صالحة للنمو والتعايش المجتمعي، والعكس بالعكس أيضاً، فبعض المفكرين بات يطالب بقوة أن يكون كل ما يصدر عن علماء الدين من آراء بشأن العقائد الدينية وقيم الدين والأحكام الشرعية خاضعاً لثلاثة معايير إضافية هي: العقلانية (حسنة أم قبيحة عقلاً) والأخلاقية (قبيحة أم حسنة خُلُقاً) والفائدة (مفيدة أم مضرة)، هذا فضلاً عن المعايير الموجودة لدى العلماء أنفسهم⁽¹⁾.

وتوفر هذه المعايير الثلاثة قاعدة رصينة لانطلاق العمل الديمقراطي المنسجم مع الدين فأهم الخصائص التي لازمت الديمقراطية كاعتبار أن الدولة وجدت لخدمة الإنسان وأن المساواة القانونية حق طبيعي للمواطنين يولد معهم وعلى الدولة رعايته، وأن الاستبداد والطغيان الذي يمارسه الحكام والملوك ضد الشعوب يجب أن يتوقف لتصان الحريات والحقوق الشخصية، وأن الشعوب سيدة نفسها تختار بمشيئتها نظام الحكم الذي تريد⁽²⁾ خصائص عقلانية لا تتعارض مع ما يأمر به العقل السليم. وهي بالتالي لا تتعارض مع الدين وأحكامه التي ينبغي أن تكون مقترنة بالعقل كذلك⁽³⁾.

(1) محمد مجتهد شبستري، الحداثة الدينية، بحث منشور في مجلة نصوص، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 34، السنة التاسعة، 2014م، ص 15.

(2) نعمان احمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص 231-232.

(3) حيدر حب الله، أصالة العقلانية في عملية التشريع الديني. ودورها في إثراء فرضيات البحث الفقهي، بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة، (بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، 2017)، العدد 48، ص 5.

باتت الحاجة ماسة لاقتران الدين والديمقراطية معاً بالعقلانية، فالديمقراطية أيضاً لها منحى تطرفي يسرف في الحريات الشخصية الى الحد الذي يمس براحة الآخرين وحرياتهم وسعادتهم دون مراعاة القيم والأعراف السائدة، فالعقلانية كفيلة بترويض الاثنين بما ينسجم مع التقليد والحدثة، الالتزام والانفلات، الأصالة والتجديد، وبما يضمن جميع الحقوق في العيش المشترك، وكما إن "تدخل العقل في فهم الدين يساهم في بناء النظريات العلمية والفلسفية والكلامية والعرفانية التي تساعد على فهم الدين. ولا بُدَّ من اغتنام هذا العنصر المساعد، والاستمرار في توظيفه، لأنه يمثل مفتاح السرّ الذي يفتح الطريق أمام التحوُّل والتقدُّم في المعرفة الدينية"⁽¹⁾، فإن عقلنة الديمقراطية تُجانس بين الأصول النظرية لها باعتبارها مذهباً اجتماعياً واقتصادياً ونظماً سياسياً وبين البيئة الحاضنة وخصائص هذه البيئة.

مستقبل الديمقراطية مرهون بمعرفة مستوياتها الثلاث في التطبيق، الأول: ديمقراطية شكلية معدة للتسويق الإعلامي والدعائي، فهناك مجلس نواب، وأحزاب سياسية، ومجتمع مدني، لكن ذلك لا يتعدى الأسماء وليس له أي واقع عملي. والثاني: هو الديمقراطية الفعالة ذات الأداء العملي الوظيفي وهذا المستوى من الديمقراطية يحقق أهم عناصرها المتمثلة بالمشاركة السياسية والمساءلة الحقيقية. والمستوى الثالث: هو الديمقراطية القائمة على القيم والثقافة الديمقراطية وهذا هو المستوى الأرقى للديمقراطية إذ تتعزز ثقافة التسامح، وروح المشاركة، وقبول الآخر، والتداول السلمي للسلطة، ليس ذلك على مستوى النخبة السياسية، بل إنه ثقافة جماهيرية⁽²⁾ وهذا المستوى

(1) أبو القاسم فنائي، أخلاق المعرفة الدينية، بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق، العدد 45، سنة 2018م، ص302، نقلاً عن عبد الكريم سروش، قبض وبسط تشويرك شريعت، " نظرية تكامل المعرفة الدينية"، (طهران: مؤسسة فرهنكي صراط، د. ت)، ص315.

(2) نبيل صالح، بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق، العدد 45 السنة الثانية عشرة، شتاء 2018، ص247-248.

يحصن العملية الديمقراطية من عودة الاستبداد والطغيان سواءً عاد عبر الانقلابات العسكرية، أو عبر تكريس السلطات بيد الحاكم المنتخب. فتشرب الديمقراطية كثافة لدى الشعوب تُكسبها حساسية مفرطة تجاه أي عمل سلطوي ينم عن الخروج على مبادئ اللعبة المحببة لهذه الشعوب وهي لعبة الديمقراطية، فيتم مواجهة هذا العمل وهو لم يزل في بداياته. وسعي المجتمعات على أن تحول الديمقراطية إلى ثقافة عامة سائدة نابع من تقديرها لقيمها واستشعارها لذة تلك القيم، واستشعارها أيضاً مرارة الطغيان والقهر السياسي، "إن الديمقراطية لا يمكن أن تستمر طويلاً إلا إذا عمل مواطنوها على خلق ثقافة سياسية مساندة، بل بالواقع ثقافة عامة مساندة لهذه الأفكار والممارسات المرتكزة على قيمة الحرية الشخصية، وبذلك تقدم الدعم لحقوق وحرّيات إضافية"⁽¹⁾.

لم تتحول الديمقراطية في العراق ومصر إلى المستوى الثالث، الذي يعني تحولها إلى ثقافة عامة، ولو كانت كذلك لما استقرت الأمور على ما نراه اليوم في العراق ومصر.

يقول غسان سلامة "إن الديمقراطية يتيمة، تكاد تكون بلا أهل على الرغم من اتجاههم فصيلاً بعد فصيل إلى الدعوة إليها، وإدخالها في صلب إعلاناتهم سواء أكانوا شيوعيين، أم قوميين، أم من الإسلام السياسي، لكن قصة الديمقراطية ليست قصة تبني شكلي، بل قصة إقامة مؤسسات ديمقراطية... هي إصرار على العيش في الشرعية الدستورية، والتداول السلمي للسلطة وضمن الحريات، ويكون أهلها قليلين وهامشين"⁽²⁾. فعندما تكون

(1) عبد الجبار أحمد عبد الله وكاظم علي مهدي، أثر الدولة الريعية على الخيار الديمقراطي في العراق بعد عام 2003م، بحث منشور في مجلة العلوم السياسية، (بغداد: جامعة بغداد، 2015)، العدد 50، ص 52.

(2) غسان سلامة، ديمقراطية يتيمة، بحث مقدم إلى مؤتمر عقد بعنوان "خمس سنوات على الثورات العربية عسر التحول الديمقراطي ومآلاته" برعاية المركز العربي

الديمقراطية نمطاً من العيش، وثقافةً في الحياة، يمارسها المجتمع بوعي وإدراك، ويتحمل تبعاتها واجبات ومسؤوليات، حين ذاك تضرب بجذورها على مستوى الحكام والمحكومين.

يُعدّ الدين عنصراً مهماً من عناصر الثقافة المجتمعية العامة، ويستطيع علمائهم ودعاته أن يقوموا بدور كبير في انتشار هذه الثقافة - أعني ثقافة الديمقراطية - وجعلها جزءاً مكماً للدين وأوامره ونواهيه، وبذلك تدخل في صميم الحياة السياسية والاجتماعية، ولعل هذا جوهر ما حصل من صراع بين علماء الدين من حركة المشروطة وحركة المستبدة وموقف كل منهما من الديمقراطية والانتخابات ومجلس النواب في إيران وامتداد ذلك للعراق إبان الثورة الدستورية عام 1906م⁽¹⁾ مثلما أشار إليه الباحث سابقاً، وأثارت نقاشات العلماء تلك نقاشاً مماثلاً في الوسط الاجتماعي ولو قُدر لهذا الحراك أن يستمر لتجذرت أصول الديمقراطية ولحقق النظام السياسي في كل من العراق وإيران تقدماً ملحوظاً.

من بين التحديات التي تواجه الديمقراطية في العراق كما في مصر هي قدرتها - أي الديمقراطية - على تفجير الطاقات الشبابية في مجاريها وتفرعاتها وبما يجعلهم يستشعرون إنجازاتها فيدافعوا عنها. يُشكل الشباب النسبة الأكبر في التكوين السكاني وذلك بسبب الانفجار الديموغرافي في النصف الثاني من القرن العشرين، ولم يشكل هذا الانفجار ضغطاً على الموارد الاقتصادية للبلاد فحسب بل إنه ضغط على الموارد المعنوية والثقافية

للأبحاث ودراسة السياسات وبالتعاون مع معهد عصام فارس وقسم العلاقات الدولية في الجامعة الأمريكية، بيروت، 21-23 كانون الثاني (يناير)، 2016 منشور في ملخص ما طرح في المؤتمر، مجلة سياسات عربية، مصدر سابق، العدد 18، السنة 2016، ص 227.

(1) رشيد الخيون وآخرون، الإسلاميون والنظام الديمقراطي، مصدر سابق، ص 633-634.

الشريحة في البلدان العربية أصلاً لذا " فاننا نجد انفسنا أمام أغلبية اجتماعية من الشباب الذين يفتقرون الى اي شكل من اشكال التاثير الاجتماعي والتربية المدنية بل والاندماج المجتمعي، ولا يحظون باي راسمال رمزي وثقافي ذي قيمة، وهم بعيدون كل البعد عن الحماس للقيم والمفاهيم والمبادئ والمعايير التي لا يزال يتمسك بها جيل الآباء. انهم أغلبية كبيرة من فاقد الهوية الحقيقية أو الذين لم تتحقق مواظنتهم ولا توجد شروط أو احتمالات لتحقيقها، وليس لديهم أي مفهوم أو وعي بطبيعة موقعهم ودورهم وحقوقهم وواجباتهم الاجتماعية. انهم بشكل عام غير موهلين و معدين ليكونوا اعضاء في مجتمع وان يشاركوا فيه وان يتفاعلوا معه" (1).

هؤلاء سيشكلون قاعدة جماهيرية قابلة للتوظيف ضد الديمقراطية، إما من أجهزة الحكم فيتحولون إلى أداة بيده للقمع فيفقد الحكم ميزته الديمقراطية أو يتأثرون بالبث التلفزيوني، ومنصات التواصل الاجتماعي فيحولهم طرف ثالث إلى طبقة مستهلكة ليس لديها أي اهتمام إلا بالموضة، لا يفكرون بأكثر من يومهم، فلا تعد الديمقراطية همهم ولا حديثهم فلا يدافعون عنها ولا يطالبون بها، أو يحولهم إلى أداة للتمرد والعنف والفوضى بدعوى التغيير أو الثورة، أو الإصلاح والتصحيح، وإفشال التجربة الديمقراطية، لأنهم غير مؤهلين لإعداد البدائل السياسية الناضجة للحكم الذي يعترضون عليه (2).

في العراق هناك جيل لم يذق مرارة الاستبداد والقهر والظلم والاضطهاد السياسي الذي عانى منه العراقيون قبل عام 2003م ولم يتسلح بعد بالمعرفة الكافية، هذا الجيل لا يتلقى ثقافته وفق خطة وطنية إعلامية أو تعليمية وساحته

(1) برهان الدين غليون، معوقات الديمقراطية في الوطن العربي، مقال منشور على موقع الجزيرة للدراسات وعلى الرابط:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/813ba045-44cd-4c2c-914b-f5ffdc4c51aa>.

(2) المصدر السابق.

الرئيسية منصات التواصل الاجتماعي وقنوات البث الفضائي التي تزدهم بها البيوت والمقاهي.

التحدي الآخر الذي يواجه الديمقراطية في العراق هو الجمع بين الديمقراطية والأمن، فهناك شعور عام بأن القادة السياسيين لم يتمكنوا من الجمع بين الديمقراطية وحقوق الإنسان، وقضية فصل السلطات، وإطلاق الحريات من جهة وتحقيق الأمن والاستقرار من جهة أخرى. فبدى المشهد وكأنه اقتران بين الديمقراطية والفوضى الأمنية، ولم يستطع النظام السياسي حتى الآن من إزاحة هذه الشبهة، فمطلب الأمن بالنسبة للمواطن يقع في الأولوية، وهو على استعداد للتضحية بالديمقراطية من أجل الأمن أو توقع الأمن، وهذا ما حصل في مصر كما سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

في العراق تكمن صعوبة تحقيق الديمقراطية في مجتمعه التعددي، والاختلافات السياسية العميقة بين قادته. فما اتفق عليه فقهاء العلوم السياسية أن هناك تناسباً طردياً بين تنوع المجتمعات وصعوبة قيام حكم ديمقراطي مستقر، فالتجانس الاجتماعي والاجتماع السياسي يعتبران شرطين أساسيين لايجاد ديمقراطية مستقرة، والانقسام الاجتماعي والاختلافات السياسية يؤديان إلى انهيارها⁽¹⁾

وكي يقال عن نظام سياسي بأنه نظام ديمقراطي ومستقر يجب توفر أربعة شروط تؤدي إلى نتيجتين، أما الشروط فهي:

- 1 - صيانة النظام. 2- أن يكون النظام مدنياً. 3- أن يتمتع النظام بالشرعية. 4- الفاعلية. وأما النتيجتان في حال توفر هذه الشروط فهما:
- أ - بقاء النظام ديمقراطياً أو على الأقل أن تكون احتمالات انحرافه عن

(1) آرنست ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع تعددي، ترجمة حسني زينة (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006م)، ص11.

الديمقراطية ضئيلة جداً. ب - انخفاض مستوى العنف المدني الفعلي أو المحتمل بدرجة كبيرة⁽¹⁾.

ولدى التأمل في تلك الشروط يجد الباحث أن فاعلية النظام الديمقراطي في العراق تتعرض لاختبار كبير في المرحلة الحالية، وفاعلية النظام الديمقراطي تكمن في بناء مرافق الدولة، وتقديم الخدمات، واستقرار الوضع الأمني، وزيادة مستوى الدخل، وتحقيق النمو الاقتصادي، والوحدة والعدالة الاجتماعيتين، وكل هذه الأمور محل اختبار للديمقراطية في العراق، وفيما إذا كانت ستحقق بالشكل الأمثل أم لا. وعلى ضوء فعاليتها سيتحدد مستقبلها وتمسك المواطنين بها.

استقرار الديمقراطية في المجتمعات التعددية منوط بتحقيق قيمة مهمة من قيم الديمقراطية ومركز من مرتكزاتها، وهي التمثيل لجميع التنوعات، بحيث تكون كل الأقليات مسموعة وذات نفوذ، ليس اعتماداً على قوة أعدادها وإنما على ثقل مزاياها، فالديمقراطية لا تعني حكم الأكثرية بمعنى انزواء أو تهमيش أو إقصاء الأقلية⁽²⁾.

المشكل في التنوع أنه ينعكس على طبيعة تفكير القادة السياسيين سيما في دول العالم الثالث ومنها العراق حيث تبدو الانقسامات الاثنية في المجتمع المشكلة الأهم في العمل السياسي، يقول لوسيان باي: "إن الإطار الأساسي للسياسة غير الغربية هو الإطار الطائفي، ويتلون السلوك السياسي كله تلويحاً واضحاً باعتباريات ذات علاقة بالانتماء الطائفي"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ص 16.

(2) عبد الجبار أحمد عبد الله وكاظم علي مهدي، أثر الدولة الريعية على الخيار الديمقراطي في العراق بعد عام 2003م، مصدر سابق، ص 53، نقلاً عن نقلاً عن جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، ترجمة أميل الغوري، (دمشق: دار اليقظة العربية، د.ت)، ص 159.

(3) آرنست ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، مصدر سابق، ص 34، نقلاً

ولا يبدو العراق شاذاً عن هذا التقدير فقد أدت الهويات الأولية دوراً أساسياً في زراعة الاختلافات وقد تحدث الباحث عن ذلك في فصل سابق، غير أن ما يهم توضيحه هنا أن مستقبل الديمقراطية مرهون بتجاوز هذه الهويات نحو الفضاءات المشتركة واستناداً إلى فهم مقاصدي للدين يغلب المصالح العامة على غيرها⁽¹⁾.

إن تخلي جميع الأطراف السياسية وبمختلف انتماءاتهم الأولية عن السعي لتحقيق المكاسب بالقوة، وتحويل الديمقراطية من حرب إلى لعبة، والتوافق على القضايا الأساسية، وحصر الخلاف بالقضايا الثانوية، والاتفاق على منهج التوافق، وإدارة الاختلاف، هو السبيل لإبعاد شبح الدكتاتورية ومنع عودتها مجدداً إلى العراق⁽²⁾.

أما في مصر فقد شعر المصريون بعد عام من إدارة الرئيس محمد مرسي للبلاد بالخطر الذي يتهدد وحدة الشعب، ووجود الدولة، في حين شعر البعض منهم بأن جماعة الإخوان المسلمين تحركت نحو أسلمة (أخونة) المؤسسات العامة مع ما يحمل ذلك من أخطار على بنية ووحدة المؤسسات والشعب معاً⁽³⁾، لذا قد يُتفهم في مثل تلك الظروف لماذا أعطى المصريون كل تلك المساحة الواسعة للرئيس عبد الفتاح السيسي بعد الانقلاب، وقبلوا

عن لوسيان باي، العملية السياسية غير الغربية،

Lucian W. Pye, "The non westren political process," journal of politics 20, no. 3 (Augus,1958): 469.

(1) محمد نور مصطفى الرهوان، الديمقراطية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا الشرعية فرع العقيدة، الرياض، 1983م، ص 139.

(2) حسنين توفيق إبراهيم وعبد الجبار احمد عبدالله، التحولات الديمقراطية في العراق القيود والفرص، (بغداد: مركز الخليج للأبحاث، 2005)، ضمن سلسلة دراسات عراقية، ص 100.

(3) فؤاد السعيد وآخرون، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد دراسة حالات، مصدر سابق، ص 80.

كل تلك الأضرار الجانبية الناتجة من استخدام أعلى درجات العنف ضد جماعة الإخوان، وتكسيم أفواه غير الإسلاميين أيضاً ممن لا يستخدمون العنف، وتأثير ذلك على العمل الديمقراطي الذي ثاروا من أجله، خاصة وإن النظام قد وضع أمام أعين المصريين نموذج الحالة الليبية والحالة السورية، وأن الدولة والمجتمع في خطر في حال أي تهاون في مواجهة مد الإخوان؛ ولكن استمرار ذلك لابد وإنه سيولد حالة من المعارضة الشديدة حين يرى الشعب أن ثورته قد أعادت إنتاج النظام السابق بكل كفياته وحيثياته⁽¹⁾؛ فالجيش هو من يمسك بالسلطة والرئيس هو من يشرع القوانين، والانتخابات معدة سابقاً، وما فعله الرئيس محمد حسني مبارك بين عامي (1981-2011) سيتكرر على ذات الترتيب وذات المنهج. يبقى السؤال هل يستطيع الشعب إعادة المسار إلى الوضع الصحيح وإقامة نظام ديمقراطي تعددي حقيقي يسمح لكل التيارات والأحزاب بممارسة اللعبة الديمقراطية وفق أصولها المقررة أم لا؟ الجواب وحسب المعطيات القائمة حتى كتابة هذه السطور أن الرئيس السيسي يدير تحالفاً من قوى عدة غير متجانسة التقت مع بعضها على هدف واحد هو الإطاحة بالرئيس محمد مرسي وإزاحة جماعة الإخوان من الحكم، وهذه القوى تتكون من الجيش والشرطة والقضاء ورجال الأعمال، هذا التحالف يتكون من بعض رجال الأعمال، وبعض رجال الإعلام وبعض العشائر الريفية في دلتا النيل والصعيد، وهذا التحالف يدرك حجم الخطورة التي ستحل به في حال انهيار النظام⁽²⁾، وفي ذات الوقت لا يطمئن إلى نتائج انتخابات حرة ونزيهة وفق ما تقتضيه العملية الديمقراطية الحقيقية، ولكنه في ذات الوقت لابد وأن يفكر بطريقة لامتناس حالة الغضب الشعبي الناتج من القمع المسبب وغير المسبب فقد يلجأ الى مصالحه مع جماعة الإخوان وعموم المعارضين قائمة على أساس الأمر الواقع والاشتراك بالعملية السياسية

(1) باسم القاسم وربيح الدنان، مصر بين عهدين مرسي والسيسي دراسة مقارنة، (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2016)، ص 114-115.

(2) المصدر السابق، ص 111.

حسب المساحة المحددة مع مراعاة العدالة بالنسبة للقتلى الذين سقطوا إبان حملة القمع فيصار إلى تعويضهم مالياً دون النظر إلى معرفة القتلة أو معاقبتهم أو حتى إعطاء ضمانات بعدم تكرار ذلك في المستقبل⁽¹⁾.

هذا يعني أن مستقبل الديمقراطية في مصر بات محفوفاً بمخاطر الحكم الفردي مستنداً بذلك على تحالف قوى المصالح التي توحدت ضد الإخوان المسلمين دون النظر إلى هوية المجتمع الدينية اللصيقة بما يظهره الإخوان المسلمون من تمسك والتزام بهذه الهوية، وبالتالي خلق فجوة بين الحكم والشعب قد يتطور في المستقبل إلى مواجهة تزعزع النظام إن لم تسقطه.

المقارنات التي يقوم بها بعض الدارسين بين الرئيسين محمد مرسي الذي استمر لمدة عام، وعام من حكم الرئيس عبد الفتاح السيسي تشي بالفارق الكبير في مجال حرية الإعلام والتظاهر والاحتجاج وعدد الصحف والقنوات الفضائية وحرية الرأي والتعبير وهي مقارنة تعكس التمسك بمبادئ الديمقراطية في عهد مرسي وانتهاكها في عهد السيسي⁽²⁾.

وقد نالت مؤسسة الرئاسة في عهد الرئيس محمد مرسي من التسفيه والسخرية، والشائعات والتخوين ما لم تنله أي مؤسسة رئاسية مصرية منذ ثورة تموز (يوليو) عام 1952م وحتى وصول الرئيس عبد الفتاح السيسي، ومع ذلك كله لم تقم هذه المؤسسة بأي فعل عنيف ضد هذه القنوات أو ضد الأشخاص الذين يقومون بهذه الحملات التي كان يديرها رجال الأعمال في عهد الرئيس حسني مبارك، أو أولئك الذين سُخروا للتمهيد إلى الانقلاب دون أن يعوا - في بعض الأحيان - المهمة التي يقومون بها⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ص114، نقلاً عن عماد الدين شاهين، عهد السيسي التحديات والتوقعات، مركز الجزيرة للدراسات، في 2014/7/24.

(2) باسم القاسم وربيعة الدنان، مصر بين عهدي الرئيس مرسي والرئيس السيسي، دراسة مقارنة، مصدر سابق، ص310-314.

(3) المصدر السابق، ص308.

وتفتتت القوى السياسية والشبابية بعد انقضاء الهدف الذي جمعها وهو اسقاط الرئيس السابق محمد حسني مبارك، فتحولت قطاعات من تلك القوى إلى قوى معارضة استفادت كثيراً من المساحة الهائلة للديمقراطية التي كانت الثمرة الأبرز لثورة 25 كانون الثاني (يناير) 2011م، ولكن هذه الاستفادة كانت سلبية وتعطيلية، فركبت قطاعات شبابية موجة الثورة على مرسى " ثم لزمّت الصمت بعد سيطرة العسكر وانحسرت فعاليتها لتضرب بممارساتها تلك بشكل مباشر أو غير مباشر التجربة الديمقراطية"⁽¹⁾.

ويرفع الإسلاميون في مصر الدين كمرجعية لهم بدرجاتٍ مختلفة وهو يشكل واحداً من أهم مرتكزات الثقافة المصرية، وهوية الشعب المصري، ومرجعاً أساسياً في كل الدساتير المصرية الحديثة، وإذا أضفنا إلى ذلك أن تنحية الإسلاميين عن الحكم بطريقةٍ غير ديمقراطية و مجيء غير الإسلاميين بطريقة غير ديمقراطية أيضاً خلافاً لما كان يتوقعه غير الإسلاميين أنفسهم، فإن النظام السياسي لا بد وأن يكون قد انعزل عن قطاعات واسعة من الشعب المصري. فالديمقراطية بغير الإسلاميين في مصر، ديمقراطية منقوصة ولا يمكن لها أن تستمر، فضلاً عما يتعاطف معهم وينحاز لهم في ظل ما يتعرضون له من قمع واضطهاد⁽²⁾.

لقد أضرت الأحزاب والحركات غير الإسلامية في مصر بالتجربة الديمقراطية الوليدة ضرراً كبيراً عندما ناصبت جهدها لمواجهة التيار الإسلامي، دون الالتفات إلى مسائل أهم في المشروع الوطني والمشاركات المتوفرة بينهم وبين الإسلاميين في هذا المشروع، وتحديد الجيش لكي تنمو الديمقراطية وبدأت تثير قضايا من شأنها تنمية حالة الاستقطاب في المجتمع

(1) المصدر السابق، ص130.

(2) عبد الفتاح ماضي، تحولات الثورة المصرية في خمس سنوات، بحث منشور في مجلة سياسات عربية، (الدوحة: المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات، العدد 18، كانون الثاني (يناير) 2016)، ص38.

كدعوتها للزواج المدني وإزاحة المادة الثانية من الدستور متجاوزةً بذلك الثقافة العامة والهوية الإسلامية المتأصلة في المجتمع المصري⁽¹⁾.

هناك ثلاثة أخطاء فادحة ارتكبتها التحالف غير الإسلامي في عهد الرئيس مرسي أصابت التجربة الديمقراطية في مقتل، ورسمت مستقبلها القاتم لسنوات قادمة وهذه الأخطاء هي⁽²⁾:

1 - أنها احتكمت إلى الشارع بدل أن تتحاور النخب والقادة السياسيين في أروقة المؤسسات مما اضطر الإسلاميين إلى الرد بالمثل مما أدى إلى أعمال عنف وخلق حالة من الهلع من قبل الأكثرية الصامتة التي لا تفكر إلا بقوت يومها، وهي ترى البلاد سائرة إلى المجهول. والجيش وفلول النظام ينظرون إلى المشهد بارتياح تام، ينتظرون الساعة التي يستدعيهم بها الشعب للمبادرة والأخذ بزمام الأمور.

2 - رفع سقف المطالب من قبل غير الإسلاميين مما أوصل سبل الحل والحوار والاتفاق إلى طريق مسدود، فبدلاً من المطالبة بتعديل الدستور كانت المطالبة بإسقاط الدستور وحبره لم يجف والمعارضة كانت جزءاً من الاستفتاء عليه، وبدلاً من تنازلات معينة أو قرارات تستحصلها المعارضة من مؤسسة الرئاسة صارت المطالبة بإجراء انتخابات مبكرة ولم يمضي على انتخاب الرئيس سوى عام.

3 - وثالث الأخطاء وأفدحها الاستعانة بالجيش، دون الالتفات إلى خطورة ذلك فمنذ العام 1952م ولم يحكم مصر إلا الجيش باستثناء الرئيس محمد مرسي وهنا يستذكر الباحث قول المتنبي:

وَمَنْ يَجْعَلِ الضَّرْغَامَ لِلصَّيْدِ بَازَهُ تَصَيِّدُهُ الضَّرْغَامُ فَيَمْنُ تَصَيِّدًا⁽³⁾

(1) المصدر السابق، ص27.

(2) عبد الفتاح ماضي، مصدر سابق، ص27-28.

(3) بيت من قصيدة للمتنبي يمدح بها سيف الدولة الحمداني مطلعها لكل امرئ من دهره

فالأحزاب المدنية التي ظنت أنها بإقصاء الإسلاميين ستتمكن من تحقيق الأغلبية في مجلس النواب أخطأت في ظنّها ليس لأنها لا تمتلك قواعد شعبية فحسب بل لأن الجيش لا يقبل معه شريكاً في الحكم كذلك وقد أحست بذلك ورفع بعضها الدعم الذي كانت منحتة للجيش بعدما رأت العنف والقمع الذي مارسه، ولكن بعد أن تعرضت التجربة الديمقراطية لضررٍ جسيم⁽¹⁾.

ما كان لانقلاب الثالث من تموز (يوليو) 2013م أن ينجح لولا زج العامل الديني كسند للشرعية فيه، فقد استخدم الجيش وبذكاء المؤسسات الدينية العريقة ورموزها كمؤسسة الأزهر وحزب النور السلفي، وبطيراركية الكنيسة القبطية فظهر رموز هذه المؤسسات مع عبد الفتاح السيسي وهو يتلو بيان الانقلاب كمؤيدين لحركة الجيش هذه، بعد أن اعتبر تظاهرات 30 حزيران (يونيو) تفويضاً شعبياً لإزاحة الرئيس المنتخب⁽²⁾.

مستقبل الديمقراطية في مصر ليس مرهوناً بمراجعة قادة الانقلاب لسلوكهم السياسي فحسب وإنما بمراجعة الإسلاميين أنفسهم لسلوكهم السياسي أيضاً. فحركة النهضة في تونس ذات الجذور الإخوانية طرحت وبجرأة قضية فصل الجانب الدعوي عن السياسي في تنظيمها ورأت أن زج الدعوة بالسياسة قد أساء كثيراً للحركة، واستنزفها الصراع بحيث أثر على نضاعة وجودها الاجتماعي ورصيدها الشعبي فتحوّلت إلى حزب سياسي محافظ وليست حركة إسلامية رائدة كما كانت تسمى نفسها⁽³⁾.

ما تعودا وعادات سيف الدولة الضرب بالعدا انظر: ديوان المتنبي (بيروت: دار

بيروت للطباعة والنشر، 1983)، ص372.

(1) عبد الفتاح ماضي، مصدر سابق، ص37.

(2) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة الى الانقلاب، مصدر سابق، ص365، 368.

(3) خليل العناني، الإسلاميون العرب بعد خمس سنوات من الربيع العربي، أسئلة المشروع والايديولوجيا والتنظيم، مجلة سياسات عربية، مصدر سابق، العدد 18، السنة 2016، ص51.

ولو أن الإسلاميين في مصر تمتعوا بذات الجرأة في مواجهة الذات، واتخذوا ما يشبه ذاك القرار، ربما كانت النتائج أكثر إيجابية بالنسبة لهم قياساً على ما هم عليه اليوم. ينبغي أن تكون هناك مراجعة لبنية التنظيم الداخلية فتحل قيم الديمقراطية والشفافية والمحاسبة داخل التنظيم محل السمع والولاء والطاعة، وأن تدمج الطاقات الشبابية بالقيادات التقليدية بدل الاستحواذ المستمر للقيادات القديمة على القرار⁽¹⁾، فلا يمكن لحركة إسلامية أن تطالب بتطبيق الديمقراطية وهي لا تطبقها في أنظمتها الداخلية ولا تعيشها كحالة سلوكية في مؤتمراتها وترشيحاتها وانتخاباتها الخاصة بها.

وخلاصة المطلب أن الديمقراطية وعبر تجربتي الإسلاميين في العراق ومصر لم تعد مفهوماً غريباً أو غريباً على الحركات الإسلامية، ولا أداة من أدوات المستعمر يُبعد فيها المسلمين عن إسلامهم، ومهما كانت حمولاتها فهي مطلب من مطالب الإسلاميين ينظم طريقة الحكم وواجبات الحكام والمحكومين يسوقونها لجماهيرهم كما يسوقها غيرهم. وقد حاول الإسلاميون في العراق ومصر إبان تسلمهم للحكم أو جزء من الحكم أن يبرهنوا لكل خصومهم السياسيين، أنهم لم يستخدموا الديمقراطية كسُلْم يصعدون به إلى السلطة ثم يتشبثون بها ولا ينزلون بذات السُلْم. وقد حاولوا بكل ما يستطيعون أن لا يضيّقوا على حريات الافراد والجماعات من المعارضين أو المنافسين لكنهم لم يجيدوا فن إدارة الحكم كما كانوا يديرون فن إدارة المعارضة، كما إنهم لم يفلحوا أيضاً في استثمار الديمقراطية وحرية الإعلام لنقص التجربة وقلة الخبرة، في حين استثمر ذلك خصومهم السياسيون أيّما استثمار.

ففي مصر استطاع خصوم الإسلاميين أن يؤلبوا الشارع وبالأخص الشباب دون أن يدرك هؤلاء الشباب دوافع وطموحات الخصوم السياسيين من العسكريين والمدنيين فانقلب العسكر على جماعة الإخوان المسلمين، وملاً

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

بهم السجون والمعتقلات، ولم يعد من الديمقراطية إلا شكلها الخارجي، تحت ذريعة الأمن والاستقرار ومنع الانفلات والفوضى، أما في العراق فلا زال الجهد منصوباً للتعبئة والتحريض ضد الإسلاميين وعلى كل الصعد، ولا يستبعد الباحث أن ينتهي المآل لمثل ما انتهى إليه الإسلاميون في مصر.

المطلب الثالث: مستقبل التنشئة السياسية في العراق ومصر

قبلولوج إلى مفهوم وتعريف التنشئة السياسية يجدر التعريف بالتنشئة الاجتماعية وهي أعم من التنشئة السياسية.

يمكننا تعريف التنشئة الاجتماعية على أنها عملية التلقين والتدريب والمحاكاة لمجموعة من القيم والعادات والتقاليد والفن والشعائر والطقوس ومصادرها العائلة والجماعة والمجتمع والاعلام ووسائل التواصل وغيرها وتتحول التنشئة الاجتماعية إلى اجتماعية سياسية عندما تكون التنشئة الاجتماعية مخططة ومدروسة من قبل السلطة السياسية ومتضمنة مجموعة من القيم التي تريد تغذيتها للمجتمع.

ومنهم من يعرف التنشئة الاجتماعية على أنها "عملية يكتسب الفرد من خلالها تدريجياً هويته الشخصية التي تسمح له بالتعبير عن ذاته وقضاء مطالبه بالطريقة التي تحلو له" وهذا التعريف يشي بأن هناك عملية قسرية تقوم بها جهة معينة وهي الدولة عبر النخبة الحاكمة لتلقين ثقافة سياسية للأفراد بغرض العبور بالمجتمع من حالة أقل إلى حالة أفضل وفق ما ترى هذه النخبة⁽¹⁾.

(1) محمود حسن إسماعيل، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، (القاهرة: دار النشر للجامعات، 1997)، ص22، نقلاً عن: أناتولي الكسندر فيتش، السياسة كموضوع للدراسة الاجتماعية، ترجمة زياد الملا، (دمشق: دار دمشق، 1981)، ص94.

قد ينصرف الذهن مع مصطلح "التنشئة" إلى أن العملية خاصة بالطفل ولكنها على ضوء التعريف السابق ليست مقتصرة على الأطفال بل هي عملية مستمرة طيلة حياة الأفراد، مادام هناك عملية بناء مفاهيم وهدم أخرى؛ ولفظ معرفة وتلقّي أخرى تحل محلها، لينعكس ذلك على السلوك والوعي السياسي في مجال المشاركة السياسية من عدمها، أو تأييد النظام السياسي أو رفضه، أو الشعور بالانتماء للوطن أو التخلي عنه⁽¹⁾.

التنشئة السياسية واحدة من مظاهر التنشئة الاجتماعية، وهي مسؤولة عن نقل القيم والعادات والتقاليد من جيل لآخر، ومسؤولة أيضاً عن الثقافة السياسية والتغيير السياسي لدى الأفراد، ولأنها كذلك فإنها لا يمكن أن تنفك عن الدين المتبع في الجماعة وتعاليم هذا الدين وشعائره وطقوسه وطبيعته الايديولوجيا التي يحملها ستنعكس حتماً على التنشئة السياسية⁽²⁾.

وحتى في الدول التي تفصل بين الدين والدولة وثبتت ذلك في دساتيرها كما في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن مفكرها يرون ثمة تأثير كبير للدين على الدولة والمجال العام، وينسبون ذلك إلى تأثير الدين في المجال الأخلاقي، وبناء المجتمع المدني الذي بدوره يؤثر على المجال العام في الدولة، فرسالة الدين في الدولة قد تفوق رسالة السياسة فيها. فتأثير الدين في تنشئة الفرد أخلاقياً في المسجد أو الكنيسة أو الأسرة المتدينة لا بد وأن ينتقل هذا التأثير على الحياة العامة، وإن كان بطريقة غير مباشرة. فالقرارات التي يتخذها الأفراد لا تنشأ من فراغ وإنما هناك قواعد ومقدمات تنطلق منها هذه القرارات، وواحد من هذه القواعد والمقدمات هو التنشئة الأخلاقية التي نشأ وتربى عليها الفرد منذ ولادته وحتى وصوله إلى مرحلة اتخاذه للقرار،

(1) المصدر السابق، ص 23.

(2) مولود زايد الطيب، دور التنشئة السياسية في تنمية المجتمع، (عمان: المؤسسة العربية الدولية للنشر، 2001م)، ص 12.

فالمتمدين الأخلاقي يتميز عن غيره سواءً كان في كابينة اقتراع الناخبين أو وهو تحت قبة البرلمان⁽¹⁾.

التنشئة السياسية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية التنمية وبإمكان التنشئة أن تؤثر تأثيراً ايجابياً في تنمية العادات والقيم وبما يخلق بيئة اجتماعية متحضرة يعيش فيها المجتمع تمتد تلك البيئة إلى المؤسسات البنيوية، كل ذلك طبعاً حين يُحسن استغلال التنشئة السياسية ويُحسن التخطيط لها⁽²⁾. بل هناك من يرى أن تنمية أي مجتمع تعتمد على التنشئة الاجتماعية بصورة عامة وعلى التنشئة السياسية بصورة خاصة، موضحين ذلك في أن تنمية المجتمع تعتمد على المؤسسات المجتمعية، وفي كل عملية تنمية تحصل متغيرات، وهذه المتغيرات ما لم تكن هناك تنشئة سياسية تتناغم معها وتضعها في إطار من القناعة والقبول سيتم رفضها وبالتالي إعاقة عملية التنمية. كما أن السياسات والخطط التي يتم وضعها للتنمية المجتمعية يجب أن تكون مدروسة بما يتلاءم مع التنشئة السياسية لذلك المجتمع⁽³⁾.

ويجدر بنا ونحن نتحدث عن الترابط الوثيق بين التنشئة والتنمية السياسية أن نوضح مفهوم التنمية السياسية ولو على عجالة. فمصطلح التنمية Development من المصطلحات الحديثة نسبياً ولم يستعمل في دول العالم إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وربما يكون مرد ذلك إلى الحاجة للتنمية على مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بعد التحرر من التبعية والحاجة إلى البناء والإعمار من جهة وللتطور العلمي والثقافي في مجال العلوم الانسانية وظهور علم الاجتماع السياسي وحاجة هذه العلوم لتطوير

(1) فرانك لابرت، الدين في السياسة الأمريكية، تاريخ موجز، ترجمة عبد اللطيف موسى ابو البصل، (الرياض: مكتبة الملك فهد للنشر، 1436هـ)، ص2.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3) مولود زايد الطبيب، التنشئة السياسية دورها في تنمية المجتمع، مصدر سابق،

نفسها⁽¹⁾، ويمكن تعريف التنمية على إنها " عملية تسريع النمو في المجتمع، وهي عبارة عن تحقيق زيادة سريعة تراكمية ودائمة في فترة من الزمن، حيث أن التنمية بجوانبها المختلفة يجب أن تكون موجهة لخدمة الفرد في المجتمع الذي يعيش فيه"⁽²⁾.

أما التنمية السياسية فتعني من بين عدة أمور أنها عملية تحقيق تكامل وطني، يقلص الفوارق الايديولوجية والثقافية والاجتماعية بين المواطنين إلى أدنى حد ممكن، مع وجود نظام سياسي يتسم بالفعالية والشرعية وقادر على أداء مهام السلطة على أفضل وجه، ويحظى بمقبولية ورضا الشعب الناشئ من ايمان الشعب على أنه أفضل نظام ملائم له⁽³⁾.

وإذا كانت التنشئة السياسية تقوم بثلاثة أدوار هي تكوين الثقافة السياسية ونقلها من جيل إلى جيل وتغيير الثقافة السياسية، وإذا كانت أهميتها تتمثل في تكوين الايديولوجية وإنتاج الصفوة السياسية وخلق التكامل السياسي وبناء الأمة وإذا كانت أبعادها المعرفية تتلخص في مجموعة الأفكار التي تؤدي إلى وجود علاقة بين الفرد والنظام السياسي القائم وابعادها الوجدانية التي تتعلق أكثر ما تتعلق بالقيم وأبعادها المهارية التي تتمثل بالمشاركة السياسية⁽⁴⁾، فإن كل ذلك لا يكاد أن ينفك عن الدين وتأثيره على كل هذه الجوانب، وما يثيره ذلك من جدل حول الدين وأثره في الحياة السياسية.

(1) مولود زايد الطبيب، علم الاجتماع السياسي، (بنغازي: جامعة السابع من ابريل، 2007)، ص 91.

(2) المصدر السابق، ص 90.

(3) المصدر السابق، ص 92، نقلاً عن: نداء مطشر صادق الشريفي ومصطفى عبد الحميد دلاف، التنمية السياسية ودور الأمن الشعبي المحلي في تحقيقها، بحث منشور في مجلة دراسات، طرابلس، العدد 11، لسنة 2002، مركز دراسات الكتاب الأخضر، ص 45.

(4) لمزيد من التفصيل حول أهمية التنشئة السياسية وأبعادها، انظر: محمود حسن إسماعيل، التنشئة السياسية، مصدر سابق، ص 24-28.

في العراق ومصر بعد التغيير الذي حصل فيهما 2003، 2011م أدى الدين دوراً مؤثراً في الدولة ومؤسساتها ودار جدل كبير حول هذا التأثير وفيما اذا كان ايجابياً أم سلبياً ومدى الحاجة إلى تدخل الدولة في تغيير الخطاب الديني عبر تغيير مناهج التربية الإسلامية في المدارس أو المطالبة بإلغاء هذه المناهج الرسمية وترك التربية الإسلامية للأسرة كل أسرة ودينها والطريقة التي تراها مناسبة مادام المجتمع متعدد الأديان والطوائف⁽¹⁾.

ويكمن جوهر الجدل في التعارض الحاصل بين مصادر التنشئة الرسمية وغير الرسمية فالأخيرة تتمثل بالدرجة الأساس في الأسرة تليها الضُحبة، أما الأولى فهي المدرسة وتليها الأحزاب والمنظمات السياسية⁽²⁾ وهذا التعارض يؤدي في أحيان كثيرة إلى ازدواجية داخل شخصية المواطن الذي يتحير بين نوعين من التوجيه المعنوي يتصارعان داخل رأسه، ويتجادبان سلوكه، أفكار وسلوك تريده الدولة، وآخران تريدهما الأسرة. ففي أحيان كثيرة يتلقى الفرد في أسرته تعاليم لا يجدها أو يجد ما يخالفها في مدرسته؛ غير أن ما يبعث على التفاؤل مستقبلاً هو أن هذا التعارض بين التنشئة رسمية المصدر وتلك التي مصدرها غير رسمي تعارض مؤقت جاء نتيجة التحول الديمقراطي أما إذا استقر النظام الديمقراطي أو تحول النظام إلى نظام استبدادي فإن التنشئة ستغدو محسومة ومخططة.

في الدستور العراقي لعام 2005م أكدت المادة (29/أولاً/أ) على أن الأسرة أساس المجتمع العراقي وتحافظ الدولة على كيانه وقيمها الدينية

(1) كان أبرز الانتقادات التي تم توجيهها إلى المناهج التربوية ومجمل الخطاب الديني في مصر هو خطاب الرئيس المصري في نيسان (ابريل) عام 2015م الذي دعا فيه الأزهر والمؤسسات الأخرى إلى تجديد الخطاب الديني للقضاء على حالة التطرف والعنف الذي تشنه جماعات إسلامية متطرفة لمزيد من التفصيل انظر: موقع آل بي بي سي على الرابط:

http://www.bbc.com/arabic/multimedia/2015/04/150420_egypt_religious.

(2) محمود حسن إسماعيل، التنشئة السياسية، مصدر سابق، ص36.

والأخلاقية والوطنية. وإذا ما أضفنا الفقرة ثانياً من نفس المادة وهي أن للأولاد حق التربية والرعاية والتعليم على والديهم، تكون الأسرة هي من يقع عليها العبء الأكبر في التنشئة السياسية وفق النصوص الدستورية. ولم يختلف كثيراً نص المادة العاشرة من الدستور المصري لعام 2012م عما ورد في الدستور العراقي إلا أنه أشار إلى ضرورة ملائمة التربية الأخلاقية والوطنية للقانون أو تنظيم قانون بهذا الشأن، كما غمز النص الدستوري للحالة الخاصة التي يمثلها عمل المرأة في المجال العام وضرورة التوفيق بين واجباتها الأسرية وواجبات العمل⁽¹⁾ كجزء من عملية التنشئة الاجتماعية في الإسلام التي تعطي خصوصية لعمل المرأة، ومع إدراك المشرع الدستوري لأهمية الأسرة وجعلها أساساً للمجتمع، وتأكيد الجانب الديني والقيمي للأسرة فإن التنشئة السياسية الناتجة من هذه الأسرة ستكون متوافقة مع الدين أكثر من كونها متوافقة مع الدولة. فميزان القبول والرفض لقرارات الدولة هو مدى انسجامها مع الشرع وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينتشر في وسط الأسرة المسلمة. فكلما رسخت الأسرة القيم الدينية في أفرادها كلما كانت التنشئة السياسية لهم تصطدم مع سياسات الدولة. وإذا كانت التنشئة السياسية في جوهرها هي "نقل الثقافة السياسية من جيل لآخر بما يضمن بقاء المجتمع واستمراره، فضلاً عن تحقيق التناغم والاستقرار السياسي"⁽²⁾ فإن خلافاً كبيراً يحصل في هذا التناغم حينما تكون تنشئة الأسرة معارضة لتنشئة الدولة.

(1) نصت المادة العاشرة من دستور مصر لعام 2012م على ما يلي: الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنية، وتحرص الدولة والمجتمع على الالتزام بالطابع الأصيل للأسرة المصرية، وعلى تماسكها واستقرارها، وترسيخ قيمها الأخلاقية وحمايتها وذلك على النحو الذي ينظمه القانون. وتكفل الدولة خدمات الأمومة والطفولة بالمجان، والتوفيق بين واجبات المرأة نحو أسرته وعملها العام. وتولي الدولة عناية وحماية خاصة للمرأة المعيلة والمطلقة والأرملة.

(2) محمد سليم الزبون، استراتيجية تربوية مقترحة لمؤسسات التنشئة السياسية في الأردن لتعزيز مفاهيم الوطنية، بحث منشور في مجلة دراسات العلوم التربوية، المجلد 43، ملحق 4، لعام 2016، ص 1612.

إن المشكل الأساس في المجتمعات الإسلامية أنها حديثة العهد بالحرية، والتعددية الفكرية، وأغلب المسلمين يضيّقون ذرعاً بالآخر المختلف وهم في أسرهم قد تلقوا تربيةً تتبنى الرأي الواحد، الإيمان بالإسلام قولاً واحداً، والحق هو ما يراه، وما يرى غيره فهو الضلال، بل هو في النار، فالفكر والحقيقة، والعقيدة كأنها لدى الأفراد قضية رياضية حسابية لا تقبل التعدد، فإما خطأ وإما صواب، ويغيب عن ذهنهم أن الحقيقة التي ينظر إليها البعض من زاوية غير التي ينظر إليها البعض الآخر من زاوية أخرى وكل منهما محق فيما يعتقد، فالتنشئة التي تقبل التعدد تتبناها الدولة ولا تتبناها الأسرة، والأخيرة بحاجة إلى هذا النوع من التنشئة، فلا توجد دولة اليوم جميع مواطنيها يدينون بدين واحد ومذهب واحد وعقيدة واحدة، فالإختلاف سنة كونية ثابتة ناتجة من الاختلاف في المدارك والأفهام يتبعه اختلاف الآراء⁽¹⁾.

التفاته المشرع الدستوري العراقي والمصري إلى إضافة القيم الوطنية إلى القيم الأخلاقية والدينية ربما هي تقييد لقيم الدين والأخلاق بأن تتناغم وتتوافق مع قيم المواطنة، وأن تكون تنشئة الأسرة لأفرادها على هذه القيم مجتمعة لا يطغى بعضها على بعض ولا يعارض بعضها بعضاً، فالمصالح الوطنية تحددتها الدولة وسلطاتها الثلاث عندما تكون هذه السلطات منتخبة، حينها ستكون ولاية الحكومة (السلطات الثلاث) على الأفراد، أولى من ولاية الأسرة على أفرادها، وأوامر هذه السلطات أولى بالطاعة من أوامر الآباء والأمهات.

ويرى بعض الفقهاء أن هناك مساحةً كبيرةً لولاية الأمر لسن القوانين وإصدار الأوامر سواء تقع هذه القوانين في دائرة المباحات فتعالج هذه القوانين منطقة الفراغ، كما يراها الشهيد محمد باقر الصدر (قد) أو تقع في

(1) شبر الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام إشكالية الأمة والدولة، (بيروت: دار الحوار، 2009م)، ص 192-193.

دائرة الإلزامات، أي حتى مع وجود تشريع ديني وفي الحالة الثانية تقع هذه القوانين تحت باب العنوان الثانوي الذي يوجب تغيير هذه الإلزامات نتيجة لوجود الضرر أو الحرج أو التضاحم وهي قواعد أصولية حاکمة على الإلزامات ويقر بها جميع الفقهاء، ولا تختلف ولاية الحاكم في هذا الشأن عن ولاية الأب على ابنه، فكما يُولى الأب على أولاده الصغار ويدير شؤونهم وفقاً لعقله المتواضع وبما يراه من مصلحة وعلى الأولاد الطاعة، فإن ولاية الأب على هذه الأسرة يمكن أن تتوسع دائرتها على مستوى الدولة بالنسبة لولي الأمر، فيصدر قوانين ليست من التشريع في جوهرها ولكن طاعتها واجبة، ويضربون مثلاً لذلك " شخصٌ ما استأجرك بعقدٍ موقَّع بينكما أن تعمل في عمارة منزله، هذا عقد إجارة، والشريعة تجعل هذا العقد ملزماً للطرفين، فلو قال لك الشخص الذي استأجرك: ضَع لي هذا الحجر هناك، أليس من الواجب شرعاً عليك أن تضع الحجر حيث طلب؟ إنَّه كذلك بالتأكيد؛ إذ بمقتضى عقد الإجارة تكون أنت ملزماً بأن تعمل بما يطلب منك الطرف الآخر، لكن هل وضع الحجر هناك هو جزءٌ من الدين، بحيث لو أردنا أن نشرح الدين فنحن نذكر وضع الحجر في هذا الموضوع على أنه قضيةٌ دينية" (1) بالطبع لا، ومن هذا المدخل يمكن الربط بين التنشئة الدينية والأخلاقية وبين التنشئة الوطنية، فالأوامر والنواهي التي رسمتها الدولة على ضوء المصالح العامة ينبغي أن تكون رعايتها في الأسرة لا تقل عن رعاية وأهمية الأوامر والنواهي الدينية، بل هي ذاتها تخضع لمبدأ الحلال والحرام، وما بدى منها وكأنه غير ديني أو يتعارض مع الدين في بعض الأحيان، ينبغي أن يُمعن أرباب الأسر فيه النظر، فهو يحقق مصالح عامة قد لا يمكن إدراكها بالنظرة الضيقة للأوامر والنواهي الدينية وعلى أرباب الأسر تقع مهمة التنشئة السياسية لأولادهم على هذه المفاهيم.

(1) حيدر حب الله، خواطر في الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق، العدد 34، خريف 2016م، ص 12.

لا تبدو التنشئة السياسية في الدول الديمقراطية العتيدة تحتاج إلى كثير من الجهد والعمل في أوساط الأسر في تلك الدول، لأن الطفل سيتربى على القيم الديمقراطية منذ نعومة أظفاره، فهي تقاليد في الأسرة وفي المدرسة والمجتمع، والمجتمعات الديمقراطية هناك تفرز الكوادر السياسية بصورة تلقائية وهي تعتمد إلى مبادرات وسياسات من شأنها أن تُشعر الطفل بحقوقه كإنسان. وليس الأمر كذلك في المجتمعات الآخذة في النمو ومنها العراق ومصر فليس هناك ثقة في المجتمع السياسي أن يُهيئ بمبادراته مثل هذه البيئة للأطفال، كما ليس هناك من توافق بين مكونات المجتمع بحيث يعبر الطفل عند إدراكه ووعيه من خانة التخندق والانتماء الفرعي إلى خانة الانتماء للوطن، فضلاً عن خانة الانتماء للإنسانية. لذا فالدولتان مدعوتان لإشاعة مفاهيم حقوق الإنسان عند الأطفال في الأسر والمدارس، وتغذية مفاهيم مثل مساعدة الفقراء وإغاثة المنكوبين، ورعاية الأيتام، وتقديم المساعدات، بغض النظر عن الهوية الدينية والطبقة الاجتماعية، فمثل هذه المفاهيم الإنسانية تؤسس للمواطنة الصالحة، ومعرفة الحقوق والواجبات⁽¹⁾.

التركيز على الأبعاد الإنسانية للدين داخل الأسرة، والمقاصد الكبرى للشريعة، والمصالح العامة التي يتوخى الدين تحقيقها، يجعل الباب مفتوحاً أمام التنشئة السياسية السليمة عبر مصدرها الرسمي في المدرسة، حيث ستُكمل المدرسة ما كانت بدأتها الأسرة مع الطفل، وكلما كان التركيز على الأبعاد الفقهية، والأشكال التعبدية في تربية الطفل، دون الالتفات للمقاصد والمصالح الأساسية التي تهدف لها هذه العبادات، كلما حصل التصادم مستقبلاً بين أفراد الوطن الواحد، وزادت التعقيدات التي تواجهها التنشئة السياسية المدرسية.

(1) طارق عفيفي صادق، التنشئة السياسية للأطفال ومستقبل الديمقراطية في مصر، مقال منشور في جريدة الأهرام المسائية، (القاهرة، العدد 8551، السنة 24، في 25/9/2014م على الرابط:

<http://massai.ahram.org.eg/Archive/Inner.aspx?ContentID=71567>.

تعاني الكتب التربوية الدينية في العراق ومصر نقصاً حاداً في المفاهيم التي تركز على مقاصد الشريعة، وتوجهاتها الإنسانية، وربط القيم الوطنية مع القيم الدينية بحيث تلازم أحدها الأخرى كما أريد في نص المادة (29/ أولاً/أ) من الدستور العراقي، أو نص المادة (10) من الدستور المصري لعام 2012م. ففي دراسة قام بها أحد الباحثين حول التنشئة السياسية في العالم العربي، ومنه العراق ومصر، نشر صاحب الدراسة جداول لبعض المقررات الدراسية ومنها مقرر التربية الإسلامية للصف الأول المتوسط يبين اهتمام المقرر بالانتماء للوطن والانتماء للعالم الإسلامي والعالم العربي والآسيوي والإنساني فكانت النتائج التي توضح تركيز هذا المقرر المدرسي على هوية الانتماء عند الطالب كالتالي⁽¹⁾:

فئات التحليل	التكرار
وطني عراقي	—
عربي	—
إسلامي	56
آسيوي	—
إنساني عالمي	24

جدول رقم (1) منقول من كتاب التنشئة السياسية في الوطن العربي، ص 167

وفي مقرر آخر من مقررات الأول متوسط في العراق أيضاً، وهو التربية الوطنية والاجتماعية تظهر النتائج لنفس فئات التحليل فيما يخص الهوية كالاتي⁽²⁾:

(1) رضا محمد هلال، التعليم والتنشئة السياسية في العالم العربي، نماذج البحرين، الكويت، الاردن، العراق ومصر، (المنامة: معهد البحرين للتنمية السياسية، 2015)، ص 167.

(2) رضا محمد هلال، التعليم والتنشئة السياسية في العالم العربي، مصدر سابق، ص 172.

فئات التحليل	التكرار
وطني عراقي	51
عربي	18
إسلامي	7
آسيوي	—
إنساني عالمي	6

جدول رقم (2) منقول من كتاب التنشئة السياسية
في الوطن العربي، مصدر سابق، ص172

ولدى تدقيق الباحث في الجدولين تبين مدى البون الشاسع في التركيز على الهوية الوطنية بين مادتي التربية الإسلامية والتربية الوطنية، فبدلاً من أن يكون هناك تلازم بين القيم الدينية والوطنية فتكون قضية الانتماء للوطن قضية دينية أيضاً لكي تمتزج القيم الوطنية مع القيم الدينية والأخلاقية كما نص الدستور، بدلاً من ذلك فإن التربية الدينية تأخذه إلى بعدٍ انتمائي يكاد يختلف كثيراً عن بعده الانتمائي الوطني. وإذا كان العنصر الرسمي في التنشئة السياسية المتمثل بالمدرسة بالدرجة الأساس يعاني من هذا الخلل، فإن المصدر غير الرسمي المتمثل بالأسرة يميل ميلاً حاداً نحو تنشئة دينية تصطدم في أحيان كثيرة مع التوجهات الوطنية، فلا يتعلم الطفل في الأسرة أن مخالفة القانون حرام شرعاً، وأن حرمة المال العام أشد من حرمة المال الخاص، وأن أي شعيرة دينية لا يمكن أن تكون مشروعة إذا اصطدمت مع الصالح العام وأن الدين جاء ليوحد ولا يفرق، وأن "الناس أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق"⁽¹⁾، تعني أن الأخوة الانسانية لشركاء الوطن لا تقل أهمية عن أخوة الدين، وغير ذلك من المفاهيم التي من شأنها أن تترك أثراً إيجابياً في

(1) الإمام علي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، (بيروت: دار المعرفة للتوزيع والنشر، د.ت)، ج3، ص84.

التعايش السلمي داخل الوطن الواحد، وبما يعزز النصوص الدستورية بشأن ترابط العلاقة بين الدين والدولة بشكله الإيجابي.

لا يختلف الحال كثيراً وفق معطيات نفس الدراسة التي أجريت في مصر فقد كانت النتائج حول الهوية في مقرر التربية الإسلامية للصف الأول إعدادي كالتالي⁽¹⁾:

فئة التحليل	التكرار
وطني مصري	3
عربي	-
إسلامي	43
أفريقي	-
إنساني عالمي	19

جدول رقم (3) منقول من: رضا محمد هلال، مصدر سابق، ص 194

وفي مقرر الدراسات الاجتماعية الذي يتضمن التربية الوطنية كانت النتائج كالتالي⁽²⁾:

فئات التحليل	التكرار
وطني مصري	195
عربي	-
إسلامي	4
أفريقي	1
إنساني عالمي	21

جدول رقم (4) منقول من: رضا محمد هلال، مصدر سابق، ص 212.

(1) رضا محمد هلال، مصدر سابق، ص 194.

(2) المصدر نفسه، ص 212.

ومن ملاحظة الجدولين يتبين أن المقررين الدراسيين، قد اختلفا في التعاطي مع القيم الوطنية والدينية، كما هو الحال في العراق، إلا أن مقرر التربية الاجتماعية (= الوطنية) في مصر قد زاد في تركيزه على الهوية الوطنية عما هو عليه في العراق، إلا أن الباحث يريد لفت النظر إلى الفصل بين التربية الدينية والتربية الوطنية وانصراف الأولى إلى الانتماء الإسلامي والثانية إلى الانتماء الوطني، دون الأخذ بنظر الاعتبار أهمية التداخل بينهما وأثره على التنشئة السياسية الصحيحة.

بالطبع هناك مؤشرات للتنشئة السياسية كثيرة ومنها قيم تختص بالسلطة والشعب كصورة الحاكم ورمزيته ومؤسسات الدولة ودور منظمات المجتمع المدني، وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وقيم ثقافية واجتماعية مثل الطاعة والعدل والمساواة والوسطية والاعتدال، والتسامح ونبذ العنف والحفاظ على المصلحة العامة، والتكافل الاجتماعي، والعمل والإنجاز، والإبداع والتفكير ومنها قيم تخص الموقف من الآخر⁽¹⁾، لكن اختيار مؤشر الهوية هو الأهم كون الصراع الذي تشهده البلدان هو صراع الهوية الدينية أولاً، ولأن الدستور في كل من العراق ومصر قد أعطى أهمية للهوية ثانياً.

إن تعدد الهوية الاجتماعية في الوطن الواحد يستدعي نشئة سياسية يفهم الفرد فيها أن كل هوية اجتماعية تربطنا بمجموعة معينة من الناس داخل الوطن، وتجعلنا جزءاً من قصتهم لوجود مشتركات معهم، وبالتالي نشترك بجزء من ولاءاتهم واعتقاداتهم، وبدلاً من أن نُقسَّم البشرية على محور واحد نعادي فيه بقية المحاور ونصطدم معها، نقسمه على محاور عديدة ومختلفة، ويساعد هذا الفهم الأفراد على فهم ومواجهة تعقيد الحياة البشرية الذي لا بد من مواجهته ولا يمكن لأحد الفرار منه، وكلما تجنب الأفراد الأخذ بوجهة

(1) رضا محمد هلال، التعليم والتنشئة السياسية في العالم العربي، مصدر سابق، ص 190.

النظر المبسطة ذلت اللون الواحد والمصدر الواحد والعقيدة الواحدة، كلما كان هناك توازن وتكامل بين الهويات الفرعية داخل حياة متماسكة، وكلما كان هناك قدراً للحكم والاعتدال وضبط النفس وترويضها⁽¹⁾. وفي حين نص الدستور العراقي على أن "يضمن هذا الدستور الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي"⁽²⁾ ولم يشر إلى وجوب تدريس مادة التربية الدينية أو التربية الإسلامية في المناهج المدرسية، نجد أن دستور مصر لعام 2012م قد نص في المادة (60) على وجوب تدريس مادة التربية الدينية في المراحل ما قبل الجامعية⁽³⁾.

تواجه الدولة في العراق ومصر تحدياً كبيراً في صياغة المناهج التربوية الدينية للمدارس، فمن جانب إن الدولة ملزمة إلزاماً دستورياً في إدخال مادة التربية الإسلامية في مناهجها، ومن جانب آخر عليها الحذر من احتواء هذه المناهج على كل ما من شأنه أن يثير الفرقة والاختلاف، أو يزرع النعرات الطائفية والدينية داخل المجتمع. في حين لا يخلو التاريخ الإسلامي ولا حتى كتب التفسير أو فقه المعاملات والعبادات من الاختلاف بين المذاهب أو التمييز بين الأديان. وإذا كان طلبة الكليات والدراسات العليا يستوعبون هذا الاختلاف في الرؤى والمذاهب والأديان بقدر ما ولا يؤثر على مواقفهم تجاه الآخر، فإنه في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية، يشكل حافزاً قوياً للشكوك والاستغراب والبلبلية الفكرية، خاصة إذا ما كان الطالب شغوفاً بحب الاطلاع، والملحة في السؤال. وغالباً ما يجد المعلم التربوي أو المدرس

(1) بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة حسن محمد فتحي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م)، ص 50.

(2) المادة الثانية/البند ثانياً من دستور العراق لعام 2005م.

(3) نصت المادة 60 من الدستور المصري لعام 2012م على ما يلي: اللغة العربية مادة أساسية في مراحل التعليم المختلفة بكل المؤسسات التعليمية والتربية الدينية والتاريخ الوطني مادتان أساسيتان في التعليم قبل الجامعي بكل أنواعه، وتلتزم الجامعات بتدريس القيم والاخلاق اللازمة للتخصصات العلمية المختلفة.

حرجاً في توضيح الحقائق الدينية لهذه الفئة العمرية وخصوصاً في العراق، وفي مدارس يوجد فيها طلاب من مذاهب متعددة⁽¹⁾.

لابد من التفريق بين الدعوة إلى إزالة مقررات التربية الإسلامية من المناهج التعليمية بالمرة، وبين تنقية موادها بما يعزز اللحمة الوطنية وقيم التسامح الديني في الوطن الواحد ونبذ العنف والإرهاب. فالتربية الإسلامية أسهمت ولا زالت تسهم في تخريج علماء أفاض، وقادة كبار، كما لا يمكن أن يتخلى المسلمون عن إرثهم وثقافتهم وعقيدتهم، وقبلهم إسرائيل التي تُنشيء أجيالها على مبادئ التوراة والتاريخ اليهودي، ولا يمكن أيضاً للمسلم أن يستورد حضارة جاهزة من الغرب ليلقنها إلى أبنائه، كما إن مناهج التربية الإسلامية في معظم البلاد العربية والإسلامية لا علاقة لها بما تشهده البلاد الإسلامية من تطرف وتيارات تكفيرية، بل هناك أسباب أخرى حري بالحكومة ومنظمات المجتمع المدني معالجتها وليس علمنة المناهج المدرسية⁽²⁾.

إن الصراع الناتج من تنشئة سياسية حكومية عبر المدارس والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني الحديثة، وبين أخرى ناتجة من المجتمع الأهلي (= الأسرة) حول مكانة الدين في المجال العام، وموقفه من التطورات العلمية والتكنولوجية المتسارعة، وواجبات الأفراد المتدينين تجاه القوانين التي تصدرها الدولة، ومظاهر الحياة المدنية الحديثة، وما ينتج عن هذا الصراع من

(1) من بين القضايا التي تخرج المعلمين والمدرسين مثلاً التعرض لواقعة السقيفة بعد موت الرسول محمد ﷺ، وموقف الخلفاء من فاطمة الزهراء ؓ بنت النبي محمد ﷺ، والترضي على أصحاب الرسول ومنهم الخلفاء الراشدين، ومعاقبة، وكيفية الصلاة، وكيفية الآذان والإقامة وغيرها مما يجب تعليمه للطلاب في المناهج الإسلامية.

(2) عبد العزيز صفني، التربية الإسلامية في ظل التحديات المعاصرة، بحث منشور في مجلة البيان المغربية، العدد 353، تشرين الأول (أكتوبر)، 2016 منشور على الرابط: <https://www.albayan.co.uk/mobile/MGZarticle2.aspx?ID=5336>.

صراع بين سلطات المؤسسات التقليدية (= الأسرة والمؤسسات الدينية) وسلطة الدولة سيُشكّل عائقاً من عوائق التنمية المجتمعية⁽¹⁾.

في قبالة ذلك فإن المؤسسات الدينية كالجوامع والحسينيات والحوزات العلمية وأدواتها كالمنابر الحسينية وخطب الجمعة ومنابر إعلامية من فضائيات وإذاعات وصحف ومجلات وإدارتها لتجمعات ضخمة في مواسم دينية كالزيارات والأعياد كل ذلك يسهم مساهمةً فعالة في التنشئة السياسية، ففي الإسلام خصوصاً، من الصعب أن تجد القيم الروحية والأخلاقية والأفكار الدينية التي يتلقاها الفرد في هذه المناسبات، من الصعب أن تجدها خالية من الثقافة السياسية، وذلك لخصوصية الإسلام كدين شديد الصلة مع الدولة، فخطب الجمعة تشبه إلى حدٍّ بعيد البيان السياسي الأسبوعي، وبإمكان المسجد أن يقوم بمهمة تعزيز الشعور الوطني، والافتخار بالانتماء للوطن وحبه العارم، والاستعداد بالتضحية من أجله⁽²⁾.

قد لا يكمن المشكل الحقيقي في أنّ المؤسسات التي أشرنا إليها مستقلة عن الدولة في قضاياها الإدارية والمالية والفكرية (رغم أنه لا يوجد نص في الدستور العراقي لعام 2005م يوضح عمل الحوزة العلمية في النجف الأشرف أو مهام المرجعية الدينية فيها وجاء التأكيد بدلاً عنها على المراقدة والمقامات الدينية في المادة (10) وعلى حرية الشعائر الحسينية في المادة (43/ أ) لكن المعلوم أنها مستقلة عن إشراف أية وزارة ولا تتلقى أية أموال من الحكومة⁽³⁾، ولكن المشكلة تبرز حين لا تتناغم في نشاطها مع أنشطة الدولة

(1) مولود زايد الطبيب، التنشئة السياسية دورها في تنمية المجتمع، مصدر سابق، ص 130.

(2) أسامة عبد الرؤوف ديب أبو ركة، أبعاد التنشئة السياسية وأثرها على الانتماء الوطني لدى طلبة الجامعات الفلسطينية بمحافظات غزة، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم علوم النفس، كلية التربية، جامعة الأزهر بغزة، غير منشورة، 2012م، ص 43-44.

(3) انظر: محمد سعيد الحكيم، المرجعية الدينية وقضايا أخرى، الحلقة الأولى والثانية،

في مجال التنشئة السياسية، فتتعرّض بذلك مسيرة التنمية، وقد يقود هذا التباين إلى الصدام بينهما. فبدلاً من أن يكون الدين عاملاً مساعداً في تنمية المجتمع وتقدمه وتطوره وتحقيق الرفاهية فيه، يستنزف الصراع بينه وبين الدولة موارده وطاقاته.

معارضة الدين للتنشئة السياسية الحكومية يأتي أحياناً لتخلف برامج الدولة عن برامج الدين، وأعني بالتخلف هنا التأخر عن مجاراة الدين من ناحية الوطنية والقيم، وفي أحيان أخرى لا تستطيع الحكومة مواجهة خصومها دون الارتكاز على قيم الدين، وإن كانت تتعارض مع بعض هذه القيم في الداخل لكنها تلتحم بقيم الدين حينما تكون خصومتها خارجية، خاصة مع الدول التي لا تدين بدينها.

فالعلاقة الايجابية بين الدولة والدين، بين السياسة والرمز الديني وأثر ذلك على التنشئة السياسية، أثمرت في معارك التحرر الوطني العربي، ضد الاحتلال الاستعماري، من أجل نيل الاستقلال الوطني في معظم البلدان العربية، وإذا كان ذلك قد حصل ما بين العشرينات والستينات من القرن العشرين، فإن هذا المشهد تكرر فيما بعد الثمانينات من القرن نفسه وحتى الوقت الحاضر في ظهور حركات المقاومة الإسلامية كحزب الله والجهاد الإسلامي وحماس ضد العدو الصهيوني واستطاع الدين أن يلهب حماس الجماهير ويكون في صدارة المشروع الوطني، واستطاع هذا التيار أن يجيش الجيوش، ويكسب الأنصار، ويرفع الروح المعنوية، ويعالج اليأس والإحباط التي مني بها الشباب العربي منذ عام 1948م وبداية احتلال فلسطين وحتى نكسة الخامس من حزيران عام 1967م، كل ذلك ما كان ليتم لولا استعادة مفهوم الجهاد ضد العدو الغازي، وليس لباحثٍ منصف أن ينكر ما كان لذلك

(بيروت: دار الهلال، 2010)، ط5، ص165، أما في مصر فقد نصت المادة المادة الرابعة على أن "الازهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة.....".

التجنيد السياسي للدين، وللرموز الدينية من أثرٍ حاسم في إحراز كثير من الانتصارات، وإنجاز القسم الأوفر من مهمات المعركة الوطنية) "التي ما تزال مستمرة حتى يومنا هذا" (1).

غير أن الشكل الآخر من استعمال الدين وتوظيفه السياسي، قد أدى إلى نتائج سلبية في العقود الثلاثة المنصرمة، فالصراع السياسي على السلطة والمنازعة من أجلها لا يصح أن يُستعمل فيه قيم الدين المقدسة والتي وجدت أصلاً للتوحيد لا للتفرقة، وللرحمة والتكافل، لا للغلظة والتباغض والتدابير والتناحر، مما أوجد شرخاً مجتمعياً وجرحاً عميقاً في الأواصر المجتمعية، داخل الشعب الواحد والأمة الواحدة. لقد فرضت التنشئة السياسية القائمة على الدين أنماطاً غير مألوفة من الصراع السياسي ورسمت عليه الملامح المذهبية الدينية، دفع الإسلام نفسه كدين ثمناً كبيراً تمثل في وحدة الأمة ووحدة الدولة. هذا مع الجماعات السياسية المعتدلة، ناهيك عن العنف والتطرف والتكفير (2) الذي سيتناوله الباحث في المبحث التالي.

وخلاصة المطلوب أن التنشئة السياسية في ظل العلاقة بين الدين والدولة باتت حساسة للغاية، فهي - أي التنشئة - في الوقت الذي لا يمكنها الاستغناء عن الدين في تنشئة جيل يعتز بترائه، وهويته، وتاريخه وعقيدته ويدافع عن وطنه بعقيدة راسخة ضد المعتدين والمحتلين من الأمم والشعوب الأخرى، فإن صبغ الصراعات السياسية المحلية بصبغة دينية تضعيـع القيم الدينية الحقيقية والمقاصد النبيلة للدين في تحقيق المصلحة العامة، لذا اقترنت المواد الدستورية الخاصة بالدعوة للقيم الدينية والأخلاقية في الأسرة (= المصدر الأساسي للتنشئة السياسية)، ودعوة الدولة لتدريس مادة التربية الدينية والتربية الإسلامية، اقترنت بالدعوة للقيم الوطنية أيضاً بحيث تتحول الأولى إلى عضيد

(1) عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 61-62.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

لثانية. ومعنى ذلك أن المشرع الدستوري لم يطمئن على أن التنشئة الدينية لوحدها كافية لزراعة الانتماء الوطني على أفضل وجه وأن الدين من السياسة والسياسة من الدين وذكر أحدهما يغني عن ذكر الآخر. ويبدو للباحث أنه لازالت المهمة صعبة أمام تحقيق التوافق التام بين القيم الدينية والوطنية في التنشئة السياسية عند الصغار خصوصاً، لغياب الوعي الديني الحقيقي بمهام الدين الروحانية وقيمه في التسامح والعفو والمحبة والتعايش السلمي، والانصراف إلى التركيز على الخلافات التاريخية المستحكمة بين المذاهب والأديان وسيادة ثقافة الفرقة الناجية⁽¹⁾.

وقد اختلفت الآراء حول صحة الحديث سنداً ودلالةً إلا أنه حديث مشهور ورد من طرق الفريقين. وفي تقدير الباحث أن هذا الحديث يُعزز من تمسك كل فرقة بمذهبها الذي عليه لاعتقادها أنها هي الفرقة الناجية، وإن اليقين بأن بقية الفرق هالكة وفي النار يستتبعه أمور قلبية وعملية كثيرة، أقلها استقلال شأن الآخر ومكانته، بخلاف ما لو أُحيل إيكال الحكم على الآخر إلى خالقه يوم الفصل الأكبر كما قال تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾ وقد ورد على غرارها في سورة يونس⁽³⁾ وفي سورة لقمان⁽⁴⁾ فإن ذلك يخفف من احتكار الحقيقة والحكم على مصير الآخر على حساب احترام عقائد الآخرين ومحبتهم والتعايش السلمي داخل الوطن الواحد بكل أطيافه ومكوناته الدينية والمذهبية.

(1) حديث الفرقة الناجية مشهور بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم وقد ذكره الحر العاملي في وسائل الشيعة بالنص الآتي: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية والباقيون هالكون والناجون الذين يتمسكون بولايتكم، ويقتبسون من علمكم ولا يعملون برأيهم فأولئك ما عليهم من سبيل. انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحقيق الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (د.ن، د.ت)، ج 27، ص 50.

(2) الأنعام: 108.

(3) يونس: 46.

(4) لقمان: 23.

المبحث الثالث

أثر التطرف الديني في مستقبل العلاقة بين الدين والدولة في العراق ومصر بعد التغيير

تمثل ظاهرة التطرف الديني واحدة من أبرز الظواهر التي تعصف بالمجتمع العربي والإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة؛ وكان العراق من أكثر الدول التي دفع ثمن هذا التطرف عنفاً وإرهاباً دامين تمثل بقتل آلاف الأبرياء نساءً وأطفالاً شيباً وشباناً مدنيين وعسكريين لا تفرق بينهم العبوات والأحزمة الناسفة والسيارات المفخخة تحت مسمى الجهاد حيناً وفقه الضرورة حيناً آخر⁽¹⁾.

لا ينحصر التطرف بالدين كمنشأ ولا كسبب موجد -كما سيأتي-، ولكنه الطاعي عليه في وقتنا الحاضر وارتبط ارتباطاً وثيقاً بالدين الإسلامي في العقود الأخيرة، وأثر تأثيراً بالغاً في الرأي العام العالمي ونظرتة إلى الإسلام.

وفي العراق ومصر حيث موضوع الدراسة وعلاقة الدين بالسياسي وكلاهما بالدستور ارتأينا أن نخصص هذا المبحث لدراسة مفهوم التطرف ونشأته وأسبابه وجذوره، وأثره على الدولة بنيةً واستمراراً ثم النصوص الدستورية التي وضعت للوقاية منه وحصره في أضيق نطاق، وذلك في المطالب الثلاثة التالية:

(1) عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 79.

المطلب الأول: مفهوم التطرف، نشأته وأسبابه

جاء في لسان العرب أن "طرف الشيء منتهاه... وتطرف الشيء صار طرفاً"⁽¹⁾. فهو على هذا "يصدق على التسبب كما يصدق على المغالاة، وينتظم في سلكه الإفراط والتفريط على حدٍّ سواء، لأن في كل منهما جنوحاً إلى الطرف وبعداً عن الجادة والوسط"⁽²⁾، لكن العادة جرت أن يتناول الباحثون جانب الإفراط والمغالاة عند البحث في موضوع التطرف الديني، ويتغاضون عن جانب التفريط بالواجبات الدينية، في حين أنها لا تقل تأثيراً عن الجانب الأول، وقد يفسر البعض هذا التغاضي لأن التفريط لا يضر بمصالح الدولة في شيء وإن عدم الالتزام الديني، أو المبالغة في معارضة الأحكام الدينية هي من الشؤون الشخصية للأفراد، طبقاً لمبدأ الحريات الشخصية، في حين أن الإفراط قد يؤدي إلى العنف الذي يقوض الأمن وهو من أولويات واجبات الدولة تجاه مواطنيها، متناسين أن الكثير من حالات الإفراط (=التطرف) تأتي كردة فعل تجاه التفريط (=التطرف)⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس عد بعض الكتاب أن سبباً من أسباب التطرف هو العولمة الثقافية، التي سادت اليوم عبر ثورة الاتصالات الرقمية والتي دأبت الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة على نشر ثقافتها وثقافة الغرب عموماً وعولمتها دون سائر الثقافات مما ولّد حالة من الشعور بالإحباط واليأس لدى الهويات الثقافية الأخرى، ولعل هذا ما تنبأ به هنتغتون من عودة الشعوب إلى هوياتها الأصلية وخوض الصراع مع هوية الغرب فيما يعرف بصدام الحضارات. فالهويات المطموسة عمداً تعتقد أنها سُلِبَت فردوسها

(1) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج9، ص217.

(2) صلاح الصاوي، التطرف الديني الرأي الآخر، (القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، د. ت)، ص8.

(3) المصدر السابق، ص9.

المفقود وإن الاغتراب الثقافي مضافاً إلى الحرمان الاقتصادي، وفارق القوة بين المستلب والمستلب هو ما يدفع مجاميع كبيرة للمطالبة بهويتها الثقافية وبشتى السبل⁽¹⁾.

التطرف بالقواميس الفرنسية والإيطالية والألمانية هو الإفراط، أما في القواميس الانكليزية فإنه عنف الوسائل المتبناة⁽²⁾.

فلاعتدال إذن هو الخط المستقيم، أو الجادة الوسطى وعلى اليمين والشمال من هذا الخط سيكون الإفراط والتفريط وكل منهما تطرف، والميل لأي من الخطين وترك الخط المستقيم يعني الوقوع في التطرف⁽³⁾.

وهناك من يعرف التطرف بأنه " الجنوح غير المبرهن إلى اعتقادٍ ما بأفكار يعدّها النهايات الأخيرة للحقيقة، وبناء على ذلك فهو يرى أنه يمتلك الحق، والحقيقة والحقّانية، وأن الآخرين ينطوون على الباطل والوهم"⁽⁴⁾.

يتحد مفهوم التطرف اليوم مع مفاهيم أخرى مثل الراديكالية، والأصولية، والتعصب، وتوصف به الحركات السياسية سواءً كانت على جهة اليمين أو جهة اليسار. كما يتحمل المفهوم دلالات سلبية للشخص المعني به، سواء كان شخصاً طبيعياً أو معنوياً، أو فكرياً أو ممارسةً، ومنطلق ذلك هو

(1) عياشي عنصر، العولمة والتطرف، نحو استكشاف علاقة ملتبسة، مجلة سياسات عربية، مصدر سابق، العدد 21، تموز (يوليو)، 2016م، ص23.

(2) راشد المبارك، التطرف خبز عالمي، مصدر سابق، ص20، نقلاً عن: Political Extremism & Rationality: Edited by Albert Breton & Others, Cambridge Univ. Press, 2002, P.xiii.

(3) محسن الحيدري، القيادة السياسية والدينية بعد النبي ﷺ في ضوء القرآن والسنة، بحث منشور في مجلة إسلام، العدد الثالث، مجموعة ندوات حول الواقع الإسلامي المعاصر، (مشهد: معاونة الإعلام العلاقات الإسلامية في العتبة الرضوية المقدسة، 2015م)، ص120.

(4) عبد الأمير زاهد كاظم، التطرف والعنف الديني قراءة في عوامل النشأة وسبل المواجهة، بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق، العدد 45، السنة الثانية عشرة، شتاء 2018م، ص341.

الانحراف يميناً أو شمالاً عما سارت عليه عموم الجماعة، وكان سائداً فيها⁽¹⁾

ومن أكثر الصفات تعقيداً في معالجة المتطرفين أنهم ليس من طبيعتهم التحليل والتعليل والموازنة، مما يُسهّل على قائدهم سرعة الإقناع والإتباع⁽²⁾.

لذا فإن من مظاهر التطرف التعصب للرأي، فكل ما يحمله لا يقبل الخطأ وكل ما يحمله غيره هو الخطأ ولا يقبل الصحة بأي حالٍ من الأحوال، ومن مظاهره التشديد الدائم، فلا يعمل بغير العسير من الأمور ولا يعمل بالرخص التي منحت له، ومن مظاهره أيضاً أن يشدد في غير الزمان والمكان المحددين لهذا التشديد، ومن مظاهره الخشونة والغلظة في الدعوة إلى الله ومجانبة اللين والرأفة والرحمة، ومن مظاهره سوء الظن بالآخرين والتشكيك في نواياهم دوماً⁽³⁾.

ورغم أن المتطرفين قليلو عدد قياساً لبقية الأمة إلا أن خطرهم لا يتناسب وعددهم، وكذا هو الحال في الظواهر الشاذة، والتطرف واحدةٌ منها. وفي وقتنا الحاضر فإن من أكثر الأحداث التي تشغل العالم، وصرفت من أجله الأموال وسخر له الإعلام، هو التطرف وما استتبعه من عنف وإرهاب، لذا فدراسته مفهوماً ونشأةً وآثاراً تعد من صميم عمل الباحثين في الاجتماع السياسي، والفكر الديني، باعتبار أن التطرف الديني يعد من أظهر أنواع التطرف في عصرنا الراهن⁽⁴⁾.

ويرى بعض الباحثين الغربيين أن العالم ومنذ العام 1880م شهد أربعة

(1) العياشي عنصر، العولمة والتطرف، نحو استكشاف علاقة ملتبسة، مجلة سياسات عربية، مصدر سابق، العدد 21، تموز، 2016، ص11.

(2) راشد المبارك، التطرف خبز عالمي، مصدر سابق، ص27.

(3) يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف، (القاهرة: دار الشروق، 2001م)، ص37-45.

(4) راشد المبارك، التطرف خبز عالمي، (دمشق: دار القلم، 2006)، ص13-14.

موجات من التطرف اختلفت في منشأها فكانت الأولى فوضوية والثانية لمناهضة الاستعمار والثالثة اشتراكية والرابعة هي الأصولية الدينية وقد انتهت الموجات الثلاثة بعد أن استمرت كل واحدة منها عقوداً من الزمن، والرابعة بدأت منذ مطلع الألفية الثالثة⁽¹⁾

يبدأ التطرف بالعقل ثم ينتقل إلى السلوك، ويوصف التطرف بأنه ظاهرة عالمية من سماتها " توهم احتكار الحقيقة والتفكير القطعي، ورفض الاختلاف والتعددية، واستخدام الألفاظ والمصطلحات السياسية الغليظة، كالخيانة والكفر والفسوق... وعدم التسامح"⁽²⁾.

فهو - أي التطرف - "أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل معتقدات تختلف عن المعتقدات الشخص أو الجماعة أو على التسامح معها"⁽³⁾.

ومن هذا التعريف يمكن القول أن المتطرفين يرون في عقيدتهم بأنها صالحة ومطلقة وأبدية، وأنها تصلح لكل زمان ومكان، وغير مقبول مناقشتها أو الاعتراض عليها، وأنها الباب الرئيسي لكل معرفة بشأن الكون، وأي معرفة لا تمر عبرها معرفة باطلة، وإن من حق المعتنقين أن يواجهوا مخالفاتهم في أصل الاعتقاد أو في تفسير العقيدة بالعنف، وأن عقيدتهم لها من الكمال ما تستحق به فرضها بالقوة على الغير⁽⁴⁾.

ويمكننا القول أن كل ما يخالف دستوراً استفتي عليه شعب ما فأيدته

(1) العياشي عنصر، مصدر سابق، ص 17، نقلاً عن:

David Rapoport, "Four Waves of Terrorism", In Dipak K. Gupta (ed.) Terrorism and Homeland Security (Belmont, CA: Wadsworth, 2005.), p. 10).

(2) خليل علي حيدر، تطرف أم اعتدال، مصدر سابق، ص 27 نقلاً عن علي الدين هلال (دون مصدر).

(3) المصدر نفسه، ص 27، نقلاً عن سمير نعيم احمد (دون مصدر).

(4) خليل علي حيدر، تطرف أم اعتدال، مصدر سابق، ص 27-28.

الغالبية منه هو تطرف، فرأي الأغلبية المعبر عنه في الدستور يعتبر طريق الوسطية والاعتدال وهذا التوصيف نسبي، فما هو تطرف عند شعب ما قد يكون اعتدالاً عند آخر وفق السياقات الدستورية. فما ارتضته الأغلبية بإرادة حرة وشفافة طريقاً وسطاً، وإن كان لدى البعض لا يمت إلى الاعتدال بشيء، ومتى استطاع أولئك المعارضين من تغيير قناعة الأغلبية، جاز لهم المطالبة بالتغيير. وقد يبدو هذا الرأي مثالي، ولا يمكن تطبيقه إلا تحت ظل نظام سياسي دستوري ثابت. فالثورات تغير قناعات الأغلبية رغم أن قياداتها هم الطليعة والنخبة (القلة) من مجموع الشعب.

رغم أن ظاهرة التطرف وما يستتبعها من إرهاب ليست وليدة اليوم، كما إنها ليست حصراً على الدين، فالتطرف لا يركز على فكرة بعينها بل يشمل كل فكر يغادر أصحابه نسبة المعرفة والبرهان⁽¹⁾، وهي ظاهرة قديمة ابتليت بها أممٌ وشعوب مختلفة قبلنا⁽²⁾ لكنها اليوم أخطر في تأثيرها السلبي بسبب العولمة، ولأن هذه الظاهرة نحت منحىً كوني أدى إلى بروز تجاذبات إقليمية ودولية، فكان ثمنها أكبر في المنطقة العربية والإسلامية، فوسائل الاتصال الحديثة ولما تروجه بقصد أو غير قصد حولت الإسلام والمسلمين والعرب إلى منبع من منابع التطرف والإرهاب، وانتشر ما يعرف بالإسلام فوبيا (الخوف من الإسلام) في أصقاع المعمورة، في حين غابت عن الذاكرة كل

(1) عبد الأمير زاهد كاظم، التطرف والعنف الديني، مصدر سابق، ص 341.

(2) ففي أوروبا مثلاً وقعت حرب المائة عام بين فرنسا وانكلترا وقد استمرت 116 عاماً، وحرب الثلاثين عاماً وهي حرب دينية طائفية بامتياز وقعت بين الكاثوليك والبروتستانت وشملت بريطانيا وألمانيا وإسبانيا وإيطاليا وروسيا، ومن الكتاب ما يصف واقع أوروبا قبل 450 عاماً بأنه شديد الشبه بواقعنا اليوم (جون اوين الرابع، من كالفن إلى الخلافة حروب أوروبا الدينية والشرق الأوسط الحديث، ترجمة لولوة الشدوخي، مقال منشور على موقع حكمة، وعلى الرابط:

<http://hekmah.org/%D9%85%D9%%D8%A7%D9%84-D8%AD%D8%B1%D9%88>

تلك الصراعات التي فتكت بالأوروبيين فتكاً شديداً⁽¹⁾.

لقد عد البعض الغلو والتطرف سبباً من أسباب الإخفاق السياسي الذي منيت به الحركات الإسلامية، لأن هذه الحركات لم تتمكن من إدانة هذا التطرف بشكل واضح وصريح لأنها تعتقد أن مبادئه صحيحة، لأنه ينطلق من المقدسات الدينية التي أمر بها الله كتطبيق الشريعة والحكم بما أنزل الله، واستعجال البر، وهجر الباطل، دون أن تلتفت إلى مندوحة العمل الدعوتي وما يوفره من سعة أو يأمر به من حكمة وموعظة حسنة⁽²⁾.

غاب عن تفكير بعض الحركات الإسلامية أنه توجد في العالم الإسلامي اليوم الكثير من الأسر في المجتمع من تلتزم دينياً وتربي أولادها على العادات والتقاليد الإسلامية، لكنها في ذات الوقت لا تحبذ أن يُقيم حزب سياسي إسلامي، أو حركة إسلامية دولة إسلامية، تضع القيود الاجتماعية والفكرية، وتنغلق في مجالها الديني. وتنفر هذه الأسر من قيام سلطة من هذا النوع، دون أن يعني ذلك أنها لا تأتمر بأوامر الإسلام أو إنها ضد الدين ومنهجه، إذ بات هناك فصل بين الدين كدين بما يتضمن من الروحانية والقيم والمثل وبينه كسياسة تريد الوصول إلى السلطة⁽³⁾. وكدليل على ذلك ورغم أن الجمهورية الإسلامية في إيران قد منحت الكثير من الحريات لمواطنيها⁽⁴⁾، وعززت من

(1) عبد الحسين شعبان، التطرف والإرهاب إشكاليات نظرية وتحديات عملية، ضمن سلسلة مراصد، دراسات علمية، 42، (الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية، 2017)، ص7.

(2) طارق عبد الحافظ الزبيدي، تغريد حنون علي، فكر الحركات الإسلامية، دراسة في المقومات والمعوقات، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد 54، سنة 2018، ص290.

(3) خليل علي حيدر، تطرف أم اعتدال، مصدر سابق، ص39.

(4) جاء في نص المادة (14) من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ما يلي: وفقاً للآية الكريمة " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين (الممتحنة: 8)، يتعين على حكومة جمهورية إيران الإسلامية وعلى المسلمين أن يعاملوا غير المسلمين بالأخلاق

قيم الدولة الوطنية⁽¹⁾، إلا أنه لوحظ في انتخابات الرئاسة الإيرانية لعام 2013 و2017م فوز الإصلاحيين الذين ينادون بمزيد من الحريات لدورتين متتاليتين .

إن الإنصاف والأمانة العلمية توجبان على الباحث أن يذكر أن الكثير من حركات التطرف الإسلامي وحتى التي مارست الإرهاب كانت تضم في غالبيتها مسلمين لديهم قدراً ضئيلاً من الثقافة الإسلامية ولكنهم كانوا صادقين في اندفاعهم للإصلاح بعد رؤيتهم للواقع الفاسد الذي تفشى في بلدانهم. وإن المثالية التي يعيشها هذا المثقف المسلم وصدقه وإخلاصه في الإندفاع للإصلاح ورغبته في التخلص من المآزق الذي تعيشه أمته، وتسليحه بالإيمان والرغبة الصادقة في إحداث التغيير تُنسيه أن الواقع أكثر تعقيداً وسوءاً مما يتصور، وإن الأفكار وحدها لا يمكنها التغيير من دون بناء واقع خارج العقل، ولا يعلم أيضاً أن هناك دوائر مخابراتية وأمنية خفية تنتظر بفارغ الصبر مشروعه الإصلاحية لتلتهمه فريسةً تضرب به هذا الطرف بذاك فتُضعف الإخوان بالسلفيين، وتضعف الصوفيين بالمتطرفين، وتحارب الشيوعيين بالمتدينين. والأدهى حين يظن أن مشروعه قد نجح واكتسح، في حين أن تلك الأجهزة المخابراتية هي من ينفخ فيه القوة والروح، لتتخذ منه مصدات سياسية لتيارات أخرى، فيقع المسلم المندفع حسن النية في شرك عدوه وهو لا يعلم⁽²⁾.

وأكثر ما ينطبق هذا التوصيف على قواعد حركات التطرف من الشباب

الحسنة والإنصاف والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية ويسري هذا المبدأ على جميع الذين لا يتآمرون ولا يقومون بأي عمل ضد الإسلام أو ضد جمهورية إيران الإسلامية (المادة 14 من دستور جمهورية إيران الإسلامية).

(1) اشترطت المادة (115) من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية أن يكون رئيس الجمهورية من أصل إيراني ويحمل الجنسية الإيرانية فلم تعتبر الدين هو الجنسية.

(2) حيدر حب الله، الإصلاح الديني، الثغرات، الإخفاقات، الاشكاليات، مجلة نصوص معاصرة، العدد السابع، شتاء 2010، (بيروت: مركز البحوث المعاصرة، ص7).

ضئيلي التعليم، وإن كان هناك من القادة من يقع تحت نفس الشراك، ليس معنى هذا أن ينطوي المصلحون على أنفسهم خشية الدوائر المخبرانية الخفية، ويعيشون القلق الدائم من هذه الظاهرة، وإنما ضرورة أن يمتلك المصلح وعياً سياسياً وأمنياً كافياً يحصنه من أن يكون مشروعه الإصلاحية مطيةً لتحقيق مكاسب سياسية لعدوه⁽¹⁾.

ومن الأسباب الرئيسية للتطرف هو استقطاب الجماعة والانعزال الاجتماعي وهما سببان متداخلان فالأول حين تلتقي مجموعة من الأفراد المتشابهين في التفكير فإن هناك احتمالاً كبيراً بأنهم سيصابون بالتطرف بعد أن يبدأوا بالكلام مع بعضهم البعض، والثاني أن هذه المجموعة المستقطبة ستكون احتمالات ميلها إلى التطرف أكثر كلما ظلت منعزلة اجتماعياً، والإنعزال الاجتماعي يأتي أحياناً من الجماعة المستقطبة لإثارته الشكوك حول كل الأفراد غير المستقطبين وبما يُنْفَر أعضاء الجماعة عن المجتمع، أو يأتي من المجتمع نفسه الذي ينظر لهذه الجماعة بعين الريبة والشك فيبتعد عن مخالطتها⁽²⁾.

من أسباب النزوع نحو التطرف وما يجره ذلك من نزوع نحو العنف والإرهاب، هو بطش السلطة تجاه الإسلاميين وايداعهم السجون والمعتقلات، وما أفرزته تلك السجون على أصحابها من أفكار متشددة، جاء على رأسها كتابات سيد قطب في "معالم على الطريق".

إن أغلى ما عند الإنسان هو كرامته الإنسانية وحين تهدر السلطات - أي سلطات - هذه الكرامة فلن يجد الإنسان بداً من التحول صوب التطرف. وأجدني - كباحث - مضطراً لنقل هذا النص الطويل نسبياً من خطاب لمنصف المرزوقي رئيس جمهورية تونس السابق حول دوافع الإرهاب و

(1) المصدر السابق، ص8.

(2) كاس ر. سينشتاين، الطريق إلى التطرف، مصدر سابق، ص16.

التطرف إذ قال: "ما لا ينطق به لسان الانتحاري وتنطق به أشلاؤه: لم تعطوني أنا ومجموعتي مكاناً في عالمكم، وما دمتم تتصرفون كأنه لا قيمة لحياتي عندكم، فتباً للحياة ولعالمكم هذا الذي سآدمره، ولو بثمان تدميري. انتبه لأهمية الرغبة في الانتقام من عالم بخل بكل ما يجعل الحياة فيه مقبولة، إنه محرك ولب كل تطرف، وما الدين أو الوطنية أو القومية....، إلا مجرد غطاء نظري لتبرير وتشريع تمرد وصل أقصاه. لقد أحصى الباحثون كل العوامل التي تخلق التطرف، فوصفوا القشور وتوقفوا عند اللب. تأمل في عقليات كل المتطرفين وادرس نفسياتهم، ستجدهم دوماً ضحايا ثلاثية الخوف والضعف والغضب. لكن ما الذي ولد هذه المشاعر الهدامة؟ إنه دوماً شكل أو آخر من ضرب الكرامة، من الإذلال الجماعي والفردى"⁽¹⁾.

ومن أسبابه أيضاً هو رغبة السلطات الحاكمة وتشجيعها على التطرف لكي تتخذ حجة في قمع معارضيه من الإسلاميين، دون أن يعي الإسلاميون تلك المؤامرة عليهم، ومن الأسباب ما هو اقتصادي بالفقر والعوز المادي يدفع باتجاه التطرف، لأن التطرف يرسم الآمال العريضة للمهمشين ويصورها وكأنها على مرمى حجر منهم، ومن الأسباب المهمة هو التنوع الهائل في النصوص والفتاوى وتنوع الأفكار داخل الدين الإسلامي، وليس لهذا التنوع من ضابطة تحدد المعالم والمناهج الرئيسية للتفسير والإفتاء، مما سبب باجتهادات تطرفية زارها تطرفاً التفسيرات الحزبية والحركية بما يخدم توجهاتها المتشددة ويناسب طموحاتها وبرامجها السياسية"⁽²⁾.

إن الإرهاب يتجاوز التطرف، فهو ينتقل من الفكر إلى الفعل، فكل

(1) منصف المرزوقي، من خطاب له أثناء تكريمه من قبل مؤسسة دوتشي الإيطالية بالجائزة السنوية للسلام والتآخي بين الأديان منشور على موقع الجزيرة نت، على الرابط: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions>.

(2) خليل علي حيدر، تطرف أم اعتدال، تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية، (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1998)، ص 23.

إرهابي لا بد وإن يكون متطرفاً، ولكن ليس كل متطرف هو إرهابي. فالإرهاب عنف جسدي أو معنوي، فكل إرهاب هو عنف، ولكن ليس كل عنف هو إرهاب، فهناك من العنف ما هو دفاع عن النفس ومواجهة العدوان، ومقاومة الاحتلال. وإذا كانت المعالجات الأمنية والقضائية والقانونية هي السبيل لمواجهة الإرهاب، فإن التطرف لا يعالج إلا بالأفكار والحجج والبراهين⁽¹⁾.

في الجماعات المتطرفة تبرز مشكلة كبيرة هي أن أعضاء الجماعة يسيئون تقدير الأعضاء الذي يحتلون موقعاً أدنى منهم في حين أنهم يبالغون في تقدير من هم أعلى إلى الحد الذي يمنحونهم احتراماً لا يستحقونه⁽²⁾.

وبعيداً عن نظرية المؤامرة، فإن بعض المحللين يميلون إلى أن التطرف وما يلحقه من عنف وإرهاب كان واحداً من أدوات صناعة الشرق الأوسط الجديد الذي أريد له أن يولد من رحم "الفوضى الخلاقة" التي اعتمدتها الولايات المتحدة الأمريكية كاستراتيجية سياسية لتحقيق أهدافها الكبرى بالسيطرة على منطقة الشرق الأوسط عبر تفتيتها، ورسم خارطتها من جديد، بعد أن تكون حدود معاهدة سايكس بيكو قد تآكلت، واستحقت التعديل أو التغيير. لقد اعتمدت الولايات في ذلك على أمرين: الأول: تأجيج الصراع الديني والطائفي والمذهبي، والنفخ في إعادة الهويات الأولية بدلاً من الهويات الوطنية، والثاني خلق كيانات متطرفة جديدة امتداداً لما خلقت في الثمانينيات من القرن العشرين من حركات متطرفة ساهمت في إخراج الاتحاد السوفيتي من أفغانستان بعد أن كبده خسائر كبيرة، كانت تلك الخسائر وتلك الهزيمة واحدة من أسباب تحلله وانهيائه كقوة عظمى. وقد استخدمت في ذلك

(1) عبد الحسين شعبان، التطرف والإرهاب إشكالات نظرية وتحديات عملية، مصدر سابق، ص 14.

(2) كاس ر. سينشتاين، الطريق إلى التطرف، ترجمة سميحة نصر دويدار، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص 49.

أفضل وسائل الاتصال وأسرعها وأكثرها تأثيراً بين أوساط المتلقين في العالمين العربي والإسلامي⁽¹⁾.

لكن ذلك لا يعفيانا من تناول ظاهرة التطرف الديني وأسبابها من داخل الواقع الإسلامي المعاش، فالتجنيد والتوظيف وحتى الصناعة لأي ظاهرة اجتماعية إنسانية سلبية أو إيجابية لا تتم من دون وجود إمكانات ذاتية وموضوعية في بيئة الأفراد والمجتمعات المستهدفة.

يحصّر المشتغلون في الفكر الإسلامي مناشيء موجة التطرف الديني التي شهدتها البلدان العربية والإسلامية بثلاثة فروع وعن موجة التطرف الديني التي شهدتها البلدان العربية والإسلامية في العقود الأخيرة بثلاثة فروع، يتفرع عن كل فرع مجموعة من التفرعات، الفرع الأول: منشأ ذاتي نظري من الفكر الإسلامي نفسه، والثاني: موضوعي ما حصل في الواقع الإسلامي نفسه من حركة الخوارج مروراً بأحمد بن حنبل وأتباعه وحتى محمد بن عبد الوهاب والتيار السلفي الحالي، والثالث: نفسي وسياسي يتعلق بالأوضاع الإسلامية في مرحلة ما بعد سقوط الدولة العثمانية وما أصاب العرب والمسلمين قبل هذه المرحلة من فقر وجهل وأمراض وفشل التجارب السياسية وظهور أنظمة اتسمت بالظلم والطغيان وأهم ما يتفرع عن الفرع الأول هو⁽²⁾:

"أ - اعتماد منهج القراءة الحرفية للنصّ الديني، والتشديد على الاجتهاد، وإسقاط البرهنة والحوار.

(1) محمد جواد علي، الشرق الأوسط الجديد وتداعيات الربيع العربي، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد 52، تموز، 2016، ص 29-30. انظر في هذا المجال ما قاله دونالد ترامب الرئيس الأمريكي (2017-.....) أثناء حملته الدعائية في عام 2016م، بأن داعش صنعها الرئيس الأمريكي باراك أوباما ووزيرة خارجيته هيلاري كلنتون انظر: موقع اليوتيوب على الرابط:
<https://m.youtube.com/watch?v=QyLb9sNXugQ>.

(2) عبد الأمير زاهد كاظم، مصدر سابق، ص 350-355.

ب - الالتزام بمعيارية فهم أهل الزمن الأول، بحيث يتحول الدين من حقيقة كونية تستوعب الإنجاز الإنساني إلى أنموذج تاريخي سكوني.

ج - استخدام مفهوم البدعة ومفهوم الفرقة الناجية ضد جميع فرق المسلمين، ليتحوّل الأمر بعد ذلك إلى التكفير".

إن إلغاء العقل كأحد منافذ وممكنات الفعل والبناء والتطوير، وعدم السماح له بإيجاد أجوبة لكل الإشكالات التي يفرضها الزمان الذي هو في سيرورة مستمرة

والاحتماء وراء ثوابت يُدعى أنها نصية ومقدسة هو من يدفع الجهلاء إلى تبني الأفكار الدينية المتطرفة والاحتماء بها تحت حجة حفظ الدين وحمايته من التشويه والانحراف والتعديل والتزوير⁽¹⁾.

وفي رأي البعض أن الإسلاميين لا يمكن لهم اليوم أن يتبرؤوا من التطرف فهو لصيق بهم، بل هو من متبنيات الدين الذي يؤمنون به⁽²⁾، فحتى أولئك المعتدلين منهم والذين يصرحون ليل نهار باعتردهم وتحالفهم مع الليبراليين والقوميين، وينبذون العنف والإرهاب إنما كانوا حاضنة التطرف ومنشأه الأول. ويضربون لذلك أمثلةً عدة ففي مصر كانت حركة الإخوان هي أول من أسس بجانب تنظيمها تنظيمًا مسلحاً أطلق عليه التنظيم الخاص، ساهم في عمليات اغتيال في حينها. كما إن أدبيات الإخوان التكفيرية في الستينيات غزت الأسواق والإعلام وبات مصطلحات الدولة الكافرة، والمجتمع الكافر، وكيف كان لتلك الأفكار من تأثيرات في وسط الشباب

(1) نبيل علي صالح، التطرف الديني في الوطن العربي مقارنة تفسيرية في المنهج والمآل، بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق، العدد 36، السنة التاسعة، خريف 2015، ص 235.

(2) علي حرب، الإرهاب وصنّاعه المرشد/الطاغية/المثقف، (بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر، 2015، ص 16.

المصري في تلك الحقبة، فكانت نواة الجهاديين الذين تسموا حينها بالقطبيين، فتوالدوا من أحشاء الإخوان⁽¹⁾، حتى جاءت الجهاد والقاعدة والنصرة وداعش من ذلك الرحم.

إن الحركات الإسلامية وإن كانت صادقة في رغبتها بالاعتدال والتسامح، وجادة في نبذ العنف والإرهاب، والنفور من الغلو والتطرف، إلا أن البيئة التي نشأت بها هذه الحركات، والفكر الذي تغذت منه لا يجعلها قادرة على أن تكون نزيهة وبريئة ونقية من التطرف⁽²⁾.

ومن وجهة نظر الباحث فإن هذا الرأي مبالغ فيه، وإذا أريد التسليم بصحته فإنه سينطبق على كل حركات التغيير في العالم وكل الأحزاب سواء كانت علمانية أو دينية، لبرالية أو راديكالية، لأن لا أحد من المنتمين لأي عقيدة أو حزب لا يريد انتشارها وسيادتها وبسط نفوذها على أكبر عدد ممكن من المواطنين وأكبر رقعة جغرافية ممكنة، لأن انتمائه لها يعني إيمانه بأحقيتها، وأفضليتها على من سواها، هذا من حيث المبدأ ثم يبدأ ترشيد الاعتقاد وتبني التسامح والتعددية بعد مواجهة الواقع والاصطدام بتعقيداته وقد استوعبت الكثير من حركات التغيير في العالم ذلك.

يورد بعض الكتاب أسباباً رئيسية لظهور التطرف والإرهاب في الدول العربية ولاسيما في العراق ومن هذه الأسباب: تحطم الدولة ومؤسساتها مما ترك فراغاً كبيراً أعطى هذا الفراغ فرصة كبيرة لحركات التطرف بالتحرك لملء هذا الفراغ، وقد لوحظ أن تحطيم مؤسسات الدولة كان بفعل إرادة مسبقة من قبل دولة الاحتلال في العراق، ومن الأسباب أيضاً الصراع بين الهويات الفرعية على حساب هوية الوطن، فتحركت قوى التطرف ولاسيما داعش في العراق لكي تعلن أنها هي من تحمي حمى (السنة) في العراق وتدافع عن

(1) عبد الإله بلقزيز، الاجتماع السياسي العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 206.

(2) خليل علي حيدر، تطرف أم اعتدال، مصدر سابق، ص 7.

تهميشهم، فاستطاعت بهذا الإعلان أن تجد لها حواضن في الوسط (السني) في بداية تأسيسها. يضاف إلى ذلك الايديولوجيا السلفية التي نادت ولازالت تنادي بإحياء الخلافة الإسلامية. وبالإجمال فإن الفوضى السياسية والاجتماعية، وتردي خدمات الشأن العام، والبطالة، ساهم وبشكل فاعل في انضمام مجاميع من الشباب المسلم إلى التطرف والإرهاب. فداعش لا يمكن لها أن تولد لولا الحروب وهي نتاج الحروب الأهلية وقدرتها على النمو وسط بيئة سياسية آمنة، وتحت ظل دولة قوية تكاد تكون معدومة⁽¹⁾. وهي أي داعش، قوة سلب لا إيجاب، وقوة تدمير لا بناء ولا تمتلك أي مشروع للبناء قائم على العقلانية يتناول معالجة مشاكل المجتمع العربي والإسلامي المتوارثة من قرون من الزمن، ويشيع الأفكار الخلاقة في ربط الحاضر بالماضي، والأصالة بالمعاصرة، والدين بالدولة. وإن انضمام عدد من الشباب إلى هذه الحركة ليس بسبب جاذبيتها الذاتية وعمق فكرها، وامتلاكها الحلول السياسية والاجتماعية والاقتصادية وإنما بسبب ما حققته من انتصارات في سوريا والعراق وما كانت هذا الانتصارات لتتم لولا انحلال مؤسسات الدولة أو هدمها من قبل قوات الاحتلال في العراق⁽²⁾.

وعلى ضوء ما تقدم فإن تظافر الجهود الإقليمية والدولية مع المجتمعات المحلية للبلدان العربية ومنها العراق ومصر لإعادة بناء الدولة ومؤسساتها بصورة شرعية وشفافة، مع تعاون الجميع على إيجاد حل سلمي للنزاعات المحلية سيشكل دعامة أساسية لسحب شرعية المتطرفين والإرهابيين وتجفيف منابعهم الفكرية، ومواردتهم المالية والبشرية⁽³⁾.

ففي الوقت الذي باشرت فيه الإدارة الأمريكية في العراق سياسة

(1) فواز جرجس، داعش إلى أين؟ جهاديو مابعد القاعدة، ترجمة محمد شيبا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 233.

(2) المصدر السابق، ص 253-254.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

"الصدمة والترويع"، وأعقبتها سياسة "الفوضى الخلاقة" لتفكيك الدولة والمجتمع وإعادة بنائها وفق المقاسات الجديدة فهذّت الأسس البنيوية للدولة وحلت الجيش وقوى الأمن الداخلي كشرطة الحدود والنجدة ومكافحة الجريمة، وأحرقت كل الوزارات باستثناء وزارة النفط، وتسببت في تدمير عشرات المنشآت لتصنيع العسكري والمدني وخربت عشرات القصور الرئاسية، ولم تبذل العناية المعتادة التي توجبها القوانين الدولية على القوى المحتلة في حماية إرث العراق وتاريخه كالمتحف الوطني، في ذلك الوقت لم يجد المجتمع في حماية نفسه إلا بالعودة إلى حالة ما قبل الدولة، من اعتماد معايير الدين والطائفة والقبيلة والعصبة⁽¹⁾. لقد كانت هذه الظروف بيئة صالحة لانتشار زمر التطرف والإرهاب التي أكملت نظريتها في "إدارة التوحش" فاتسقت النظريات الثلاث: الصدمة والترويع، الفوضى الخلاقة، إدارة التوحش في حلقات متسلسلة تكمل أحدها الأخرى، فأشيع الدمار والتخريب في معظم مساحات العراق.

ولو تأمل المتتبع للشأن المصري لوجد صدى ذلك واضحاً في ظهور التطرف والعنف في المناطق التي شهدت فراغاً مؤسسياً في شمال سيناء، وتدنياً في الخدمات المقدمة للسكان، ووضعاً اقتصادياً صعباً ووجود مسالك ووديان وجبال وعرة إضافةً للأنفاق المحفورة بين قطاع غزة وسيناء كان مبرراً لانتشار ما سُمي بتنظيم الدولة الإسلامية (داعش) في تلك المحافظة المصرية دون سواها وبهذا القدر من القوة⁽²⁾.

لقد بذل الكثير من الباحثين جهداً كبيراً في الوقاية من التطرف، فعلاج

(1) عبد الحسين شعبان، التطرف والإرهاب إشكالات نظرية وتحديات عملية، مصدر سابق، ص 21.

(2) أشرف عبد الحميد، لماذا ينتشر "داعش" في شمال سيناء دون غيرها؟، مقال منشول على موقع العربية نت، على الرابط:

<https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/egypt/8%A-l>.

آثار التطرف الكارثية على المجتمعات باتت تتطلب أموالاً طائلة وجهوداً جبارة⁽¹⁾ لذا فالوقاية منها قد لا يكلف هذه الأموال وهو مسؤولية كبيرة تقع على عاتق قادة أي بلاد قد تشهد مثل هذا النوع من العنف بسبب التطرف.

إن من بين السبل التي تقي من التطرف عند القادة هو أن يضعوا بين مستشاريهم أو ندمائهم من يعارضهم في وجهة النظر لأن هؤلاء حينما يطرحون فكرة ما تصطدم مع الفكرة التي يحملها القائد وبعض مستشاريه ستُنتج تلاحقاً في الأفكار والرؤى وبما يزيد من بصيرة القائد ويمنعه من الانسياق غير الواعي لأفكاره هو⁽²⁾

توجد ثلاث إجابات للوقاية من التطرف هي⁽³⁾:

الأولى: النظرية التقليدية ومفادها أن الالتزام بالتقاليد يعمل ككبح لأي عملية استقطاب جديد لجماعة تميل إلى التطرف، وإن عملية التحولات والتقلبات السريعة في المجتمع فيها من الشور ما هو أسوأ بآلاف المرات من تلك التي تنتج من التزام المجتمع بتقاليده وتراثه. وتقوم هذه النظرية على أن تكوين الدول هو علم تجريبي يقوم على أساس الأوليات، وإنه من الصعوبة جداً أن تقوم أي تجربة على تفكير آني، فلا بد والحال هذه أن نحرص على التقاليد المتوارثة التي تركها من هو قبلنا لكي نجعل منها أساس للبناء الجديد الذي نبني عليه. كما إن استبدال التراث والإقلاع عنه يعني مغادرة لفكر أجيال

(1) قدرت أولياً الخسائر المالية التي سببها التطرف والإرهاب على سوريا والعراق بـ خمسمائة مليار دولار لغاية 2017/11/21، جاء ذلك برسالة وجهها قاسم سليمان قائد فيلق القدس في الجمهورية الإسلامية في إيران إلى مرشدنا الأعلى السيد علي الخامنئي بذلك التاريخ بمناسبة تحرير الموصل في العراق ودير الزور في سوريا، فضلاً عن آلاف الشهداء والجرحى في البلدين. انظر نص الرسالة على موقع قناة المنار، على الرابط:

<http://www.almanar.com.lb/2939264>.

(2) كاس ر. سينشتاين، الطريق إلى التطرف، مصدر سابق، ص 51.

(3) المصدر السابق، ص 191 وما بعدها.

متلاحقة والالتجاء إلى فكرة شخص بعينه وشتان بين الإثنين. وكلما تم تعميق الاعتزاز بالتقاليد كلما تم تعويق الأفكار المتطرفة. فالمواطنون العقلاء المدركين لقصورهم سيعطون الكثير من السلطة لتقاليدهم وتراثهم. فالخشية تقع "من ترك الناس بحيث يعيش كل واحد منهم، ويتعامل مع غيره بالاعتماد على رصيده الشخصي من العقل" الذي هو "رصيد ضئيل كما إننا نرى أن من الأفضل للأفراد أن يستفيدوا من رصيد الخبرة، المتوافر في المصرف الشامل ورأس المال المتوافر للأمم والأجيال"⁽¹⁾

قد يكون الدافع للاعتقاد بهذه النظرية هو حرصها على الاستقرار الاجتماعي ولكن هناك الكثير من المؤاخذات عليها يقع في مقدمتها أن التقاليد ليست دوماً صحيحة، فكثير من الناس يلتزمون بالتقاليد ليس لاعتقادهم أنها صحيحة ولكن لأنهم يرون غالبية مجتمعهم يعمل ويلتزم بها وإن مخالفتها تسبب لهم الكثير من الضغوط المعنوية أو المادية. كما إن الإصرار على التقاليد يعني الوقوف ضد عجلة الزمن الذي يفرض التغيير، فإشاعة مفهوم الالتزام بالتقاليد يخلق صراعاً قد يؤدي إلى العنف، وهذا النوع من الثقافة سيكون دافعاً إلى التطرف. ثم لم تحدد لنا هذه النظرية كم هو عمر التقاليد التي يجب الأخذ بها وكم يُحتاج من الوقت لكي تعتبر العادات عادات والتقاليد تقاليد هل هي ثلاثة أجيال أو أربعة أجيال أو أكثر. ويتفرع عن هذا السؤال - في رأي الباحث - أن التطرف الذي تشهده منطقتنا العربية والإسلامية، يتخذ من العودة إلى التقاليد السياسية التي كانت موجودة قبل قرن من الزمان على أنها تقاليد أساسية وإن ما جرى بعد سقوط الدولة العثمانية هو مخطط استعماري انقلب على خبرة الأجيال المتراكمة منذ قرون وأحالتها إلى تقاليد وأنظمة حكم لا تمت إلى التاريخ والتراث الديني والاجتماعي وهذا ما

(1) كاس ر. سينشتاين، الطريق إلى التطرف، مصدر سابق، ص 193-194، نقلاً عن: Edmund Burke. Reflections on the Revolution in France. in *the portable Edmund Burke* (Isaac Kramnick. ed., New York: Penguin. 1999).442.

سبب لنا عدم الاستقرار والتقهقر على كل الأصعدة الأخرى، فلا بد من العودة إلى نظام الخلافة، وتطبيق أحكام الشريعة، وإقرار دار الحرب ودار الإسلام. وأن مائة عام مرت على الدولة الوطنية لا يمكنها إزاحة ثلاثة عشر قرناً مضت على تطبيق نظام الخلافة⁽¹⁾.

وعارض هذه النظرية الأمريكيون أنفسهم فقد قال توماس جيفرسون⁽²⁾:
(إن بعض الناس ينسبون إلى أبناء العصر السابق حكمة أعلى من مستوى البشر) ووصف عصر المؤسسين بأنه "كان شبيهاً جداً بالحاضر لكنه كان يدوّن الخبرة التي يمتلكها للحاضر، كما أن أربعين سنة من الخبرة بنظام الحكم تساوي قرناً من قراءة الكتب"⁽³⁾.

الثانية: الإجابة العواقبية، أو تدبر العواقب، وتتركز هذه الإجابة التي تبناها (بنتام) حول التذكير بالعواقب المترتبة على استقطاب الجماعات إلى التطرف، وهذا التذكير قد يكبح وقد لا يكبح التطرف، إلا أن اللافت في هذه الإجابة أنها تقلل من ردود الفعل الحادة اتجاه التطرف لأن التأمل في دراسة العواقب المترتبة على ذاك الاستقطاب، يمنع من الأوهام التي قد يتصورها معارضوه وبالتالي يخفف من حدة ردود الفعل ضده، وهذا مفيد جداً في المعالجة. إن عملية الاستقطاب الباعثة على التطرف ناتجة في معظم الأحيان

(1) انظر: في هذا المجال ما جاء في إجابة صلاح الصاوي حول سؤال مفاده أن تغيير القوانين الوضعية سيؤدي إلى حالة من عدم الاستقرار في النظام القضائي وإرباك للمجتمع. صلاح الصاوي، التطرف الديني الرأي الآخر، مصدر سابق، ص 47.

(2) أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، والكاتب الرئيسي لإعلان الاستقلال وثالث رئيس للولايات المتحدة. كان متحدثاً باسم الديمقراطية، نادى بمبادئ الجمهورية وحقوق الإنسان، وكان له تأثير عالمي نقلاً عن الويكيبيديا . انظر الرابط:

D9%8A%D9%81%D8%B1%D8%B3%D9%88%D9%86+&gs_l=mobile-gws-wiz-hp.3..012j46j0j0i22i30.2186.7525..8556...1.0...413.3851.2-11j2j1.....0.....1.....5..35i39j0i131j46i131.ZLYR9yOYX-I

(3) كاس ر. سينشتاين، الطريق الى التطرف، مصدر سابق، ص 196، نقلاً عن: Letter from Thomas Jefferson to Samuel Kercheval (July 12.1816). in the Portable Thomas Jefferson (Merrill D.Peterson. ed.. New York. Penguin.1975).552.559.

إن التطبيق الأمثل لهذه الطريقة من الوقاية في المجتمعات الإسلامية تكمن في إيجاد مؤسسات إسلامية معتدلة تعمل جنباً إلى جنب مع تلك المتطرفة، أو دخول أفراد معتدلين في حلقات النقاش التي يديرها المتطرفون للتخفيف، وللكبح ولإحداث حالة من التوازن في طرح الأفكار، وبما يؤمن نفوذ الأفكار المعتدلة إلى صفوف أولئك المستقطبين نحو التطرف. لا ينبغي الصمت أزاء الأفكار المتطرفة لأن الصمت يغري أولئك المتطرفين بالطرق المستمر على فئات المجتمع لقبول أفكارهم، ويستطيعون النجاح في كل مرة بكسب أعضاء جدد ينضمون إلى أفكارهم ومعتقداتهم.

وخلاصة المطلوب أن التطرف الديني لا يكمن في وجود جماعة تعتقد بصحة ما تعتقد به ولا في دعوة هذه الجماعة غيرها للانضمام إليها وإنما يكمن في اعتقادها المطلق ببطلان كل ما يعتقد به غيرها غايةً أو أسلوباً، منهجاً أو وسيلةً، وسعيها لإكراه غيرها على ما تعتقد به بالعنف المادي أو المعنوي، وادعائها باحتكار الحقيقة المقدسة، والتمثيل الإلهي، ونصبها لنفسها حاكمةً على الرضا والسخط من الله فتوزع ثواب الله بالجنة وعقابه بالنار على سائر البشر. كل ذلك اعتماداً على نصوص قرآنية ونبوية اختارتها دون غيرها من نصوص التوسعة، وعدم الإكراه، والتعددية.

والسؤال بعد كل هذا هل يستطيع الإسلاميون في العراق ومصر أن يتجاوزوا هذا النوع من التطرف ويعتقدوا بتعدد الصراطات المستقيمة، ويغلبون الحوار على العنف ويشجبوا ويستنكروا كل أنواع التطرف الديني الإسلامي وينسفوا جذوره الفكرية بطرح نظريات جديدة في التعايش السلمي المجتمعي تمتاز بالجمع بين الأصالة والمعاصرة؟

الجواب في رأي الباحث نعم هذا ممكن، خاصةً بعد أن شهدت الدولتان وخاصةً العراق الآثار المدمرة للتطرف.

المطلب الثاني: أثر التطرف الديني على مستقبل الدولة في العراق ومصر

إذا كانت الدولة شعب وإقليم وسيادة، فإن أحد أهم أركانها هو الشعب، وهو الذي يرسم ملامح الدولة وأجهزتها الإدارية والسياسية؛ فكلما كان الشعب متماسكاً واعياً ملتصقاً ومقتنعاً بمؤسسات الحكم والحاكمين كلما استطاعت الدولة أن تسير بعجلة الحكم إلى الأمام والعكس بالعكس، ولا نحتاج في قولنا هذا إلى دليل فهو من أوضح الواضحات. ربما يختلف الباحثون في علم الاجتماع حول من هو أكثر أهمية في جعل الدولة أحسن أداءً، هل هم الحاكمون أم المحكومون؟

فهناك من رأي أن الطبقة الحاكمة ما كانت لتحكم لولا تفوقها في التفكير وقدرتها على التنظيم وتوجهها نحو الدافع الأول (=طاعة القائد)؛ فهي بذلك طبقة متفوقة في المهارات والقابليات، طبقة قادرة على الاستمرار بالحكم؛ حيناً بشرعية ناتجة من رضا الطبقة المحكومة وحيناً باستعمال القوة⁽¹⁾. ورأي آخر يرى أن الطبقة الحاكمة (= طبقة الأقلية) من جنس الطبقة المحكومة (= طبقة الأكثرية)، وليس لها تميز نوعي، وإنما شاءت ظروف معينة أن تتسلم السلطة والسلطة هي من وفرت لها ما تتميز به عن الطبقة المحكومة من مال وجاه ونفوذ وتدير وقيادة، وربما ورثتها من الآباء أو ورثتها من بعدها إلى الأبناء، ووفق هذا التفسير فلا تتمكن النخبة أو الصفوة (= الطبقة الحاكمة) أن تتقدم بمجتمعها دون أن يتقدم المجتمع بنفسه⁽²⁾. ولكلا الرأيين أدلته وحججه من الواقع المعيش؛ وفي تقدير الباحث، فإن الرأي الأول أكثر ظهوراً، وأوسع انتشاراً فطبقة المحكومين وإن احتوت بين جنباتها على الصفوة أو النخبة غير الحاكمة، إلا أنها مقودة، ولطالما تغيرت

(1) مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص 199.

(2) جاء في كتاب الله العزيز: "لا يغير الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد: 11)؛ وجاء عن رسول الله ﷺ أنه قال: كما تكونون يولّى عليكم (ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج 4، ص 47).

مجتمعات وشعوب بفعل نخبة أو طليعة حاكمة، بل أحياناً بفعل شخص واحد نال الزعامة، واستجمع خصال القيادة، فأحسن التدبير وقوم الحال وعبر بقومه إلى شاطئ التقدم والإزدهار.

مسؤولية الطبقة الحاكمة جسيمة في أن لا تكون سبباً من أسباب نشوء التطرف في المجتمع، وأن تحرص في حركاتها وسكناتها على ذلك. فالتطرف قد لا يكون فعلاً بل قد يكون ردة فعل كما أوضحنا في أسبابه في المطلب السابق.

وأول نشوء التطرف العنفي في العراق كان بسبب سياسات النظام السابق فهو النظام الديكتاتوري العلماني المعروف بمعاداته للحركات الإسلامية السنية والشيعية على حد سواء؛ أراد أن يتخذ من الدين أداةً للتقرب إلى الشعوب العربية والمسلمة بعد غزوه الكويت في آب 1990م، ويستميل الرأي العام إلى جانبه ضد الأنظمة العربية والخليجية على وجه الخصوص بعد غزوه الكويت، فأصبح مدعياً بالإيمان، وخصص 7، 5 مليون دولار لبناء جامع أراد تسميته بجامع "ام المعمارك" وتغير فيما بعد إلى جامع أم القرى، وغير مناهج التعليم، وأطلق ما يعرف بالحملة الإيمانية كما أشرنا سابقاً، إلى الحد الذي صدّقه وزير الأوقاف في حكومته احمد عبد المنعم صالح وأخذ الأمور على محمل الجد، فاستقطب هذا الوزير الشخصيات والجماعات الإسلامية، مما استدعى صدام حسين رئيس النظام أن يقلبه من منصبه⁽¹⁾.

ووجدت السلفية الجهادية في ذلك الوقت فرصةً مناسبةً لتنشر خلاياها في عموم العراق غير أنها لم تتمكن زرع الفتنة الطائفية لقوة النظام وحذره الشديد من هيمنة المتطرفين، فاستقدم المئات من جهاديّ هذه الحركات في عام 2003م، ثم سقط النظام فوجدت القاعدة فرصتها في الانتقال إلى العراق

(1) فواز جرجس، داعش إلى أين، مصدر سابق، ص 68.

لتجد حواضنها جاهزةً من كبار الضباط في الجيش العراقي الذي حله بول بريمر ومعهم كبار المسؤولين في الأجهزة الأمنية والمخابراتية العراقية السابقة⁽¹⁾.

ولا يختلف الحال كثيراً في مصر فمنذ خطوات الرئيس المصري السابق محمد أنور السادات في سبعينيات القرن الماضي بالانفتاح على الجماعات الإسلامية بدأت الحركات المتطرفة تجد طريقها بحماية الدولة، التي رأت أن كبح جماح الحركات اليسارية التي شنت هجوماً لاذعاً على السادات لانفتاحه على الولايات المتحدة الأمريكية لا تتم إلا بإطلاق العنان للإسلاميين متطرفيهم ومعتدليهم على حدٍ سواء؛ وقد تناسى السادات ومستشاروه أن العقائد الدينية ليست مذهباً اقتصادياً، أو حزباً سياسياً يتخلى عنه المنتسب بكل بساطة متى ما رأى فشله، الدين قضية فطرية، وحاجة نفسية، يحاول معتنقه أن يستديمه في فكره وعقله ولا يتخلى عنه ببساطة⁽²⁾.

لكن ما يميز التطرف الديني في مصر بعد عام 2013م (عام إزاحة الرئيس محمد مرسي من السلطة) وهو من جماعة الإخوان المسلمين، وفتح السجون والمعتقلات للجماعة، وإسقاط الحكم الدستوري والرئيس المنتخب، وتعطيل الدستور الذي تم التصويت عليه بنسبة 63,6% من المصريين، ووضعت الجماعة ومن تحالف معها من المصريين بين خيارين أحلاهما مر أما القبول بالانسحاب من العمل السياسي، وإعلان ذلك على الملأ والاعتذار عما وقعوا به من أخطاء أثناء العام الذي حكموا فيه، أو مواجهة القتل أو السجون، حسب ما يقتضي المشهد⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 69.

(2) حامد طاهر، ظاهرة التطرف الديني التشخيص والحل، ضمن سلسلة كتب علمية، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 2001، ص 41.

(3) طارق البشري، ثورة 25 يناير والصراع على السلطة، مصدر سابق، ص 177.

إن ما حصل في 3 حزيران (يونيو)، وعودة الجيش للحكم سيكون بلا شك عامل مهم من عوامل التطرف الديني، وإن الكثير من المتطرفين دينياً سيجعلون ذلك ذريعةً لتطرفهم وسلوكهم طريق العنف، فهم يُحاجّون بأن السبل الديمقراطية ليست طريقاً نزيهاً للوصول إلى الحكم، وإنها - أي الديمقراطية - ستُقبل إن كانت نتائجها تصب في مصلحة خصوم الإسلاميين؛ ومتى ما جاءت بغير تلك النتيجة فإنها سترفض ويستشهدون على ذلك بما جرى في الجزائر⁽¹⁾؛ فبعد المطالبات الشعبية بسن دستور جديد، وافقت الحكومة واستفتي على دستور يسمح بالتعددية السياسية⁽²⁾. وحين أجريت انتخابات بموجبه فاز حزب جبهة الإنقاذ الإسلامية بالانتخابات التشريعية هناك ومن قبلها المحلية بالأغلبية في كليهما، ثم انقلب العسكر عليها فأعلن الأحكام العرفية وعطل العمل بالدستور، وألغى نتائج الانتخابات، وحل الحزب المذكور، واعتقل الآلاف من عناصر الحزب وقياداته⁽³⁾. وتحول الحراك السلمي إلى ما يعرف بالعشرية السوداء التي كلفت البلاد أموالاً طائلة وأزهقت عشرات الآلاف من أرواح الجزائريين؛ ناهيك عن المخططات السرية لإدارة هذا الصراع من قبل دوائر المخابرات، التي بات بعض ملفاتها يجد طريقه للعلن إلا أن ما خفي كان أعظم⁽⁴⁾.

-
- (1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مصدر سابق، ص 258.
- (2) نص دستور عام 1989م في مادته الأربعين على ما يلي: "حق إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي معترف به، ولا يمكن التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية والوحدة الوطنية والسلامة الترابية واستقلال البلاد وسيادة الشعب" انظر نص الدستور الجزائري الصادر في 23 شباط (فبراير) لعام 1989م والمنشور على موقع المجلس الدستوري الجزائري الرسمي وعلى الرابط: <http://www.conseil-constitutionnel.dz/index.php/ar/1989>.
- (3) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001)، ص 308-310.
- (4) العشرية السوداء اصطلاح يطلق على الحرب الأهلية في الجزائر التي اشتعلت بسبب إلغاء نتائج انتخابات عام 1991م والتي استمرت من عام 1992م إلى عام 2002م؛

فالدولة إذن يمكن أن تكون سبباً في نشوء التطرف والعنف أو زيادته لحسابات سياسية كضرب المعارضة مع بعضها؛ أو لأنها تمارس سلطة القهر والاستعباد والظلم والعنف غير المبرر تجاه المعارضين.

اللافت للانتباه أن وصول الإسلاميين للحكم هو سبب آخر من أسباب ظهور التطرف الديني، بعد أن أزيح أو انزاح التياران القومي واليساري من ساحة الدولة الوطنية الحديثة وكلاهما كما هو معروف كانت العلمانية نمطاً معتاداً من أنماط فكرهما في بناء الدولة الوطنية بعد سقوط الدولة العثمانية⁽¹⁾، ففي العراق ورغم كل الأسباب التي أشرنا إليها كان وصول الإسلاميين من السنة والشيعة إلى الحكم بعد عام 2003م، من الأسباب الواضحة في ظهور حركات متطرفة أو زيادة نشاط أخرى ومن المذهبيين أيضاً، أما في مصر فإن وصول جماعة الإخوان رافقه انتشار سريع لحركة التطرف الديني المصاحب بالعنف سواء كان على مستوى الصراع بين العلمانيين والإسلاميين⁽²⁾، أو ظهور جماعات العنف والقيام بعمليات ضد الجيش المصري⁽³⁾، أو التوتر الحاصل بين المسيحيين والمسلمين والذي يمتد لسنين طويلة⁽⁴⁾؛ فما السر في ذلك؟

يمكن الإجابة على هذا السؤال - من وجهة نظر الباحث - بالنقاط

التالية:

انظر: فهمي هويدي، ملفات العشرية السوداء، جريدة الشروق، القاهرة، العدد 2549، في 2016/1/25.

(1) عبد الإله بلقزيز، لماذا تغلب الطابع الديني على الربيع العربي، بحث منشور في التقرير السنوي السابع للتنمية الثقافية، (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2014م)، ص 159.

(2) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ج 2، ص 357.

(3) المصدر نفسه، ص 360.

(4) المصدر نفسه، ص 344-345.

1 - عدم اتفاق الإسلاميين على نموذج حكم محدد، ولم تكن هناك معالم واضحة للدولة المنتظرة التي ناضل وجاهد من أجلها الإسلاميون. فالأفكار المطروحة لم ترتقِ إلى مستوى النظرية الجاهزة للتطبيق، فكان من الطبيعي أن ينشق الإسلاميون عن بعضهم البعض، بعد استلام الحكم، بسبب اختلاف تقديراتهم، واجتهاداتهم الفقهية، فما يراه هذا الفصيل صحيحاً يراه ذاك الفصيل حراماً شرعاً ولا يحق لأي مسلم التعامل به ومثال ذلك اختلاف الإسلاميين حول الطريقة الامثل للتعامل مع القوات الأمريكية.

2 - لقد سلكت الحركات الإسلامية منذ تأسيسها سبيل سحب المشروعية عن الأنظمة القائمة بعد سقوط الدولة العثمانية كونها تفتقر إلى المشروعية الدينية والتي يجب أن تتخذ من تطبيق الشريعة وحماية الدين وحفظ بيضة الإسلام سبباً لوجودها كما كانت دولة الخلافة أو الدولة السلطانية أو حكومة ولاية الفقيه، تفعل ذلك⁽¹⁾، وما دامت هذه الحركات قد شاركت في الحكم ولم تبني مؤسسات الدولة على ما كانت تدعو إليه فدولتها غير شرعية أيضاً وكل ما تدعيه هو مجرد تسخير للدين لاستمرار حكمها وتشبثها بالسلطة. وهذه التهمة كافية لإثارة إسلاميين آخرين للإسلاميين المتصدين للحكم.

3 - يبدو للباحث أن قضية الأديان والعقائد والمذاهب في وجدان البشر قضية تُستثار بسرعة، ويتفجر مكنونها ولو بعد قرون من النسيان وتوالي الأجيال، وهي لا تتعلق بثقافة الشخص ومستواه العلمي، وفي المجتمعات التي تعيش حالة من الإثنية الدينية والمذهبية يتأثر المتدينون أو المتمذهبون دون وعي أحياناً، عندما يعلن الآخر عن دينه أو مذهبه؛ وبتعبير آخر فإن المجال العام إذا ما اشتغل بأي مذهب أو دين سرعان ما استثار ذلك بقية الشرائح لتنتزع أديانها ومذاهبها من مكانها، مرةً للمقارنة وأخرى للمباهاة،

(1) عبد الله بلقزيز، الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 37.

وثالثة للتعصب، والأخيرة هي بذرة الفتنة وأُس التطرف إذ يرى المتدين أبناء دينه أفضل من سواهم ولو كانوا غير ذلك.

4 - إن ما موجود من إمكانات لدى الأفراد والجماعات غير ما موجود من إمكانات لدى الدولة، فإذا ما أظهر أصحاب الشأن العام (= موظفي الدولة) هوياتهم الخاصة (المذهبية والدينية أو القومية) أمام الرأي العام ولّد ذلك لدى أتباع المذهب الآخر شعوراً أن هؤلاء الموظفين يمارسون دعايةً لمذاهبهم وأديانهم، وتزداد الحساسية تجاه ذلك كلما كان الموظف أعلى رتبةً في الدولة. فيندفع أتباع المذاهب للتعويض عن هذا الحرمان الذي (يستشعرونه)، بالتشدد والتطرف واستعمال العنف للفت الأنظار إلى ما يظنون أنه إقصاءٌ لهوياتهم الخاصة. من هنا يأتي الجدل بشأن الأشخاص العامين فيما إذا كانوا يمارسون وظائفهم بصورةٍ مجردةٍ أو إنهم يُبدون هوياتهم الفرعية من غير تحفظ، فالأول حق تطالب به العامة التي لا تنتمي لذات الهوية التي ينتمي لها الشخص العام، والثاني يراه الشخص العام حقاً خاصاً به وحريةً شخصيةً تقع تحت باب حرية الضمير والعقيدة التي كفلها الدستور، وإنه لم يسخر إمكانات الدولة، أو ريعها لمذهبه أو دينه، وكل ما فعله هو إبدائه لشعائره التي يعتقد بها ولا يمكن بأي حالٍ أن يُنأى بالدين عن المجال العام⁽¹⁾، وكيفما يكون فإن على الأشخاص العامين أن لا يكونوا سبباً في زراعة التطرف عند الآخر.

5 - للشعب صورتان: صورة الشعب الواحد الموحد الذي يتحرك بإرادة جماعية، ويتحرك نحو الحق والعدل والصالح العام بفطرته، هذه الصورة يخلقها أحد عوامل أربع: الأولى: حين يتعرض لعدوان خارجي والثانية: حين يخضع لحاكمٍ مستبد، والثالثة: حين يثور ضد هذا الحاكم فيوحده الهم المشترك والتحدي الأكبر لإسقاطه، والرابعة: حين يتذوق الشعب بإحساسه

(1) خليل العناني، دور الدين في الفضاء العام في مصر بعد الثورة، مصدر سابق، ص3.

العام ويدرك بعقله التام حقيقة الديمقراطية على مستوى المساواة أمام القانون، والعدالة الاجتماعية، وحرية التعبير وحرية الرأي والعقيدة. هذه الصورة تتغير إلى صورة ثانية عندما تُجتزأ الديمقراطية بالحرية السطحية أو تُختزل بالانتخابات العابرة، وحين يأمن الشعب من الاستبداد فتطفح صورته السوسيولوجية (الاجتماعية)، وتطفح معها الهويات التقليدية، الماقبلية (ما قبل تشكل الدولة)، فنرى الطائفة والقبيلة، والمذهب والدين، وربما المنطقة، تطفح على صورة الشعب الواحد الموحد، لتبدو صورة اختلاف المصالح وتنازعها⁽¹⁾، فعدم إدراك هذه الحقيقة من قبل المتصدين من الإسلاميين واستخدامهم هوياتهم الأولية في الدعاية الانتخابية ساهم في زيادة حدة الاستقطاب وزيادة التطرف والعنف والإرهاب.

لم يقتصر أثر التطرف والعنف والإرهاب الذي ضرب العراق ومصر على الموارد البشرية والمالية التي استنزفها من البلدين وإنما هناك تأثيرات أخرى مستقبلية لا تقل أهمية عن ذلك الاستنزاف مع أهميته.

فلو تتبعنا تاريخ الحروب الدينية في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وما استخدمته الكنيسة الكاثوليكية ضد أتباع المذهب البروتستانتي ومحبيه من وسائل تعذيب وحشية، لاكتشفنا تطابقاً حتى في تفاصيل هذه الأساليب بين ما فعلته داعش في العراق وسوريا وبين تلك الأساليب التي اتبعتها الكنيسة الكاثوليكية⁽²⁾.

(1) علي أولملي، ما بعد الربيع العربي، التقرير السابع للتنمية الثقافية العربية، مصدر سابق، 432.

(2) كان من بين العقوبات التي تصدرها محاكم الكنيسة الحكم بالموت بالنار، فيحرق المتهم وهو حي، وحكم آخر يقضي بإخراج أمعاء المتهم وهو حي ثم تحرق أمامه، بعدها يقطع رأسه، ثم يقطع إرباً إرباً، كل هذا يجري أمام مجاميع من الناس تحضر لهذا الغرض. انظر: محسن الحيدري، الإرهاب والعنف في ضوء القرآن والسنة والتاريخ، (بيروت: دار الولاة، 2010م)، ج1، ص52، نقلاً عن تاريخ تمدن (قصة الحضارة)، ويل دورانت، ج9، ص77. ويلاحظ مدى التشابه في طريقة إعدام الطيار

وإذا كان الطابع الأغلب لتلك الحروب هو الطابع الديني، فإنها كثيراً ما امتزجت بالحس الوطني والعصبية، والعنصرية وحب النفوذ والتوسع من قبل الأمراء والملوك في حينها⁽¹⁾؛ ومع كل هذا فإن تراكمات السخط من التدخل الديني في الشأن السياسي، وعدم قدرة الممسكين بالمؤسسة الدينية (رؤساء الكنيسة) على منع تلك الحروب، أو إحداث تنمية اقتصادية وبشرية مقبولة في ذلك العصر أدى إلى اندلاع الثورات، وحصول ما يعرف بحركة الأنوار التي فصلت فصلاً تاماً بين الدين والسياسة، بل تعدت ذلك في فرنسا إلى تأميم الدين نفسه، والتصرف به وفق ما ترى من مصالح وطنية⁽²⁾.

قد لا تصح المقارنة بين التاريخ الأوروبي وتاريخنا الإسلامي، ولا تصح أيضاً بين ما قامت به الكنيسة (= المسيحية في أوروبا) في القرون الوسطى من محاكم تفتيش وعمليات تعذيب، وبين المؤسسات الدينية الإسلامية (الحوزات العلمية في العراق وإيران أو الأزهر الشريف في مصر أو جامعة الزيتونة في تونس، أو جامعة القرويين في المغرب)؛ ولكن ما قامت به التنظيمات (الإسلامية) المتطرفة بعد عام 2003م في العراق وسوريا ومصر وبلدان عربية وإسلامية وغربية لا يقل بشاعة عما قامت به الكنيسة في تلك العصور، كما إنه شكل صدمة للمسلمين والعالم⁽³⁾.

لذا فالدولة في العراق ليست في مأمن من ردة الفعل الشعبية تجاه التطرف الديني، فهناك دراسات ميدانية عديدة أجراها بعض الدارسين حول

الأردني معاذ الكساسبة من قبل تنظيم (داعش) الذي أعدم حرقاً وهو في قفص حديدي في 3/1/2015م وبثت فيديوات إعدامه في 3/2/2015م انظر موقع اليوتيوب على الرابط:

https://m.youtube.com/watch?v=HM_jpWkUurc.

- (1) محسن الحيدري، مصدر سابق، ص52.
- (2) لويس عوض، الثورة الفرنسية، (القاهرة: الهيئة المصرية العليا للكتاب، 1992)، ص100.
- (3) علي حرب، الإرهاب وصنّاعه، مصدر سابق، ص14.

ازدياد نسبة العازفين عن الدين فتوصلت إلى أنها في ازدياد، وحين سُئل من تم استطلاع آرائهم عن السبب كان الجواب هو ما شاهده من إرهاب التطرف الديني، فضلاً عما يشاع من فساد مالي في مؤسسات الدولة التي يدير بعضها الإسلاميون⁽¹⁾.

مستقبل النظام السياسي في العراق مرهون بتحسين الإسلاميين لأدائهم في مجال الجمع بين احترام الهويات الفرعية، وتفعيل مبدأ المواطنة من جانب، وتحسين الصورة المشوهة التي رسمها التطرف عن الدين في اذهان النشئ الجديد من جانب آخر، الصورة التي قرنت الدين بالعنف بدل السلم، والفرقة بدل الألفة، والتعصب بدل التسامح، والقتل والدمار والتخريب بدل الحياة والبناء والتعمير؛ هذه الصورة انعكست على الموقف تجاه الدولة التي تشكلت بعد عام 2003م، وحضور الإسلاميين فيها فحضورهم مقترون بالدين مهما حاولت المرجعية الدينية أن تصرح بأنها تريد من علماء الدين أن يناوؤا عن السياسة وان يقتصر دورهم على النصح والإرشاد⁽²⁾، ومهما نصحت وحذرت، بل وتبرأت من فعل السياسيين في العراق إسلاميين وغير إسلاميين، ووصفه بأنه لا يمت إلى الدين بصلة، وأن المصالح الفئوية والحزبية والشخصية قد طغت على هوية الأحزاب الدينية، وهذه المصالح هي من

(1) جاء في تقرير نشره الباحث الأمريكي جوان كول أن الشباب الذين تم اتخاذهم كعينة من قبل شبكة "Aknews" الكردية أجابو حين سؤالهم عما إذا كانوا يؤمنون أن الله موجود أم لا أجاب 25% منهم بـ "ربما" و 7% بـ "لا" في أجاب 67% منهم بـ "نعم" و 1% امتنع عن الإجابة. انظر موقع الشفق نيوز على الرابط:

http://www.shafaaq.com/ar/ar_newsreader/58257c64-2083-4ff9-a464-2b174ac3d-c86?reload=True.

(2) في عدة استفتاءات وجهت لسماحة المرجع الأعلى في العراق السيد السيستاني حول ضرورة اشتراك مندوبين عنه في الحكومة أو مجالس المحافظات كانت الإجابة أنه يريد لعلماء الدين النأي عن السياسة واقتصار دورهم على النصح والإرشاد. انظر: حامد الخفاف، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، مصدر سابق 407-409.

تحرك الساسة وليس الدين كما يدعون⁽¹⁾؛ لكن ذلك لم يغيّر الصورة النمطية لهوية تلك الأحزاب وتاريخها الديني واقتران نشأتها وأهدافها مع الدين في ذهن المتلقي العراقي؛ ولذا فإن تراكم الغضب والرفض للنظام السياسي المتهم بأنه هو من انتج تمزيق النسيج الاجتماعي، وعرض السلم الأهلي للخطر، ونشر الطائفية والتطرف، وهدد مستقبل الدولة الوطنية الحديثة، هذا الغضب المتراكم سيعني مستقبلاً المطالبة بتنحية الدين عن الدولة، إن لم تتجاوز تلك المطالبة لتصل إلى " فصل الدين عن المجتمع " كما حصل إبان الثورة الفرنسية⁽²⁾.

ولا يتصور أحد أن هذا النوع من المطالبات سيمر بكل يسر وسهولة دون حصول اعتراضات قوية وحادة عليها من أولئك الذين لا يعتقدون أن الخلل الذي أصاب الأداء الحكومي وظهور التطرف الديني مرده إلى الدين بل مرده إلى المتصدين، وبالتالي فلا مبرر لزج الدين في هذا المجال؛ وحينها يعود المجتمع لينقسم على نفسه من جديد، هذا ما لم يتطور هذا الانقسام ليصل إلى مستوى العنف والعنف المضاد.

إن ما بناه الإسلاميون في قرن من الزمان، ونظروا له بعشرات المؤلفات ومئات المقالات وقدموا لأجله آلاف الشهداء، وما حققوه من شعبية كبيرة

(1) قال معتمد المرجعية الدينية في خطبة صلاة الجمعة الثانية في الصحن الحسيني الشريف في 22 كانون الثاني (يناير) / 2016 ما نصه: "لقد بحث أصواتنا بلا جدوى من تكرار دعوة الأطراف المعنية من مختلف المكونات إلى رعاية السلم الأهلي والتعايش السلمي بين أبناء الوطن وحصر السلاح بيد الدولة ودعوة المسؤولين والقوى السياسية التي بيدها زمام الأمور إلى أن يعوا حجم المسؤولية الملقاة على عاتقهم وينبذوا الخلافات السياسية التي ليس وراءها إلا المصالح الشخصية والمناطقية ويجمعوا كلماتهم على إدارة البلد بما يحقق الرفاه والسعادة والتقدم لأبناء شعبهم" انظر موقع السومرية نيوز على الرابط:

<https://www.alsumaria.tv/mobile/news/157605/iraq-news>.

(2) عبد الإله بلقزيز، الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 19.

جداً كانت واضحة بعد التغيير في العراق 2003م وما أعقبها من انتخابات وما أثبتته الحراك الثوري في مصر في 2011م، وما تبع ذلك من انتخابات أيضاً، ووصولهم إلى سدة الرئاسة هناك، هذه الشعبية التي اكتسبوها، وكانوا دوماً يذكرون أنها تثبت مشروعية دولتهم المنتظرة وعدم شرعية الأنظمة الديكتاتورية الحاكمة؛ هذه الشعبية تعرضت لضربات موجعة من التطرف الديني والإرهاب الذي رافقه وفي حين واجهه الإسلاميون بكل قوة في العراق طيلة خمسة عشر عاماً، استطاع الإرهاب أن يجر تلك المواجهة إلى الخنادق الطائفية وهو خطر أكبر يهدد الدولة وبنيتها المؤسساتية فأصابها بأزمات وجودية وهوياتية حادة. أما في مصر فكلما حاول الإخوان احتوائه والإفادة منه لمواجهة الخصوم السياسيين، أو الإيحاء لهم أن بديلهم سيكون القاعدة وداعش، كلما كانت النتيجة مزيد من تدهور الإخوان في الوسط الشعبي المصري⁽¹⁾.

يهدد التطرف والإرهاب وجود دولة قوية توفر الأمن والنظام لمواطنيها وفي ذات الوقت توفر الحرية، هذه الدولة التي أسس ونظر لها جون لوك ويغذيها الفكر السياسي الديمقراطي الحديث ويتمسك بمواصفاتها الإسلاميون؛ لكن التطرف والإرهاب يوماً بعد يوم ومنذ 2003م في العراق وبعدها 2011م في مصر بدأ يغير قناعات الناس وينحو بهم صوب نظريات هوبز للدولة المتمثلة بإما الفوضى وإما الدولة التي يتنازل فيها المواطنون عن كل حرياتهم للملك لكي يحميهم من عدوان بعضهم على بعض، لأن الإنسان جُبل على الشر والفتك بأخيه الإنسان، فأما الاستبداد، أو حرب الكل ضد الكل؛ الدولة التي ينشدها الأحرار هي البديل الثالث، دولة الأمن والحرية، هذه الدولة يهدد وجودها التطرف والإرهاب⁽²⁾.

(1) رضوان السيد، صعود الإسلام السياسي أعاق حركات التحرر العربي، التقرير السابع للتنمية الثقافية العربية، مصدر سابق، ص 388.

(2) علي أومليل، ماذا بعد الربيع العربي، التقرير السابع للتنمية الثقافية العربية، مصدر سابق، ص 347.

لقد كانت الفوضى التي أحدثها التطرف، والفوضى التي أحدثتها الدولة العميقة أو ما عرف حينها بـ (الفلول) في مصر أكبر الأثر في تغيير قناعات المصريين ووقوفهم إلى جانب الانقلاب العسكري الذي حصل في 3 حزيران (يونيو) 2013م بعد عام من حكم الإخوان⁽¹⁾. فالعامة من الناس ليس لديها من الوقت ما تفكر فيه بالحرية وشكل الحكم والحاكم الأفضل إما لانخفاض مستواهم التعليمي، أو لانشغالهم بتوفير لقمة الخبز، وما يهمها سوى توفير الأمن ولو بالاستبداد، وربما استند البعض منهم على ما جاء في الأثر " وإل ظلوم غشوم خيرٌ من فتنة تدوم"⁽²⁾.

لم تعد قضية التطرف والإرهاب قضية محلية فقد تحولت إلى قضية دولية وأصدر مجلس الأمن الدولي بشأنها عدة قرارات صدر قسم منها تحت الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، والذي يجيز استخدام القوة ضد الدول التي تهدد الأمن والسلم الدوليين⁽³⁾.

لذا فمستقبل الدول التي تعاني التطرف والإرهاب اليوم مرهون بقدرتها على اجتثاث هذا الداء الويل وتوظيف كل إمكانياتها لهذا الغرض وإلا تعرض وجودها وسيادتها للخطر. إذ لم يعد موضوع السيادة مفهوماً مطلقاً، فالدولة

(1) لقد أفرد الكاتب عزمي بشارة فصلاً كاملاً أطلق عليه اسم " أحداث الفوضى وإحداث الفوضى " إبان حكم الرئيس محمد مرسي. انظر: عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 357-387.

(2) هذا الحديث مروى عن علي ابن ابي طالب عليه السلام. انظر: عبد الواحد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، (بيروت: دار الهادي، 1992)، ص 405.

(3) أصدر مجلس الأمن الدولي عشرات القرارات بشأن الإرهاب ابتداءً من القرار 1267 في 15/10/1999 مروراً بالقرار 1368 في 12/9/2001 والقرار 1383 في 6/12/2001 والقرار 2170 في 15/8/2014 وآخرها القرار 2396 في 21/12/2017 كان العنوان الأبرز فيها استئصال الإرهاب وإدانة ما يقوم به ووجوب تجفيف منابعه وقد صدر بعضها تحت الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة لعام 1948م. انظر موقع الأمم المتحدة/قرارات مجلس الأمن، على الرابط: <http://www.un.org/ar/sc/documents/resolutions/2001.shtml>.

مهما بلغت قدراتها وإمكاناتها لا يمكن أن تكون بمنأى عن المجتمع الدولي وقوانينه وهي عضو فاعل فيه. لقد باتت قضايا مثل حقوق الإنسان، وعدم التمييز ضد المرأة، ومنع الاتجار بالبشر، والفصل العنصري، هذه القضايا اليوم باتت قضايا يرهاها القانون الدولي ويوجب على الدول أيضاً أن ترعاها بقوانين وطنية، بل بما يحفظها في أعلى القوانين وأسمائها وهي الدساتير⁽¹⁾.

إن ضعف الحكم والإدارة الناتج بسبب التطرف يقوض مبدأ السيادة الوطنية الذي قام عليه النظام الدولي بعد اتفاقية وستفاليا؛ لأن المشاكل الكبيرة التي تولدها الدول الضعيفة لنفسها وللدول الأخرى "تزيد بشكل كبير احتمال أن تسعى قوى أخرى في النظام الدولي إلى التدخل في شؤونها ضد مشيئتها لحل تلك المشاكل بالقوة"⁽²⁾. وبتعبير آخر فإن مقدار تدخل الدول الأخرى بشؤون دولة ما وانتهاك سيادتها يتناسب مع ضعف هذه الدولة أو قوتها في إدارة مؤسساتها وتنفيذ سياساتها.

تتميز الجماعات المتطرفة بأنها انشقاقية تصطدم مع بعضها في أي لحظة، وبهذا فهي فضلاً عن تهديدها الوحدة الوطنية فإنها غير قادرة على حماية وحدتها الداخلية أيضاً. ولدى تحليل هذه الظاهرة لوحظ بأن المجاميع المتطرفة تعتمد في جذب أعضائها إليها على التنظيم والمنظومة المعرفية؛ وهي تحاول جاهدة أن تبث فيهم مجموعة من الشعائر والطقوس اليومية، لتمييزوا بها عن غيرهم، وتخلق اللحمة الاجتماعية بينهم، لتعوضهم عن خروجهم من الجماعة الأعم. فالسلوك اليومي المملوء بالزهد عن الدنيا والطمع في الآخرة مع المنظومة المعرفية الدينية يوحدان العقل والقلب ويجعلانهما منسجمين.

(1) جلال عبد المطلب الموسوي، تدويل الدساتير الوطنية، دراسة تحليلية استقرائية في القانونين الدستوري والدولي، (بغداد: مشروع بغداد عاصمة الثقافة العربية، 2013)، ص15.

(2) فرانسيس فوكوياما، بناء الدولة، ترجمة مجاب الإمام، (الرياض: العبيكان للنشر، 21007)، ص170.

وبهذه القدرة التنظيمية والروح المعنوية تستطيع هذه التنظيمات من تحريك أفرادها بقوة ونشاط ضمن ضوابط تنظيمية محكمة. ولكن حين "ينجلي السحر" وتنهار هذه المنظومة المعرفية، فكيف لذاك المنتمي أن يعوض الضبط السلوكي الذي دأب عليه، واللحمة التنظيمية التي فقدها؟ وماذا يحدث في رؤوس المنتمين؟

في دراسات ميدانية على مثل هذه التنظيمات، فإن الإجابة كانت بأن هؤلاء المنتمين سيسعون بشدة إلى سحب المشروعية عن المنظمة التي ينتمون إليها؛ ومعاقتها بما يستطيعون، والانتقال من صديق حميم إلى عدو لدود⁽¹⁾.

معنى هذا أن التطرف سيولد الانشقاق، وكلما تعددت الانشقاقات، كلما تم النفور من أصل الفكرة، وكلما تعرضت وحدة البلد لمزيد من التقسيم وما لوحظ في الصومال وأفغانستان وسوريا أكبر مثال على نتائج التطرف والإرهاب على الدول.

آثار التطرف الديني ونتائجه المدمرة على العراق بعد 2003م أكثر من نظيرتها مصر بعد 2011م، والخطر المستقبلي على وحدة الدولة ووجودها في العراق لازال قائماً رغم النجاحات العسكرية التي حققتها الحكومة العراقية وهذا الخطر بدرجة أكبر من نظيرتها مصر لأسباب عديدة، يقع في مقدمتها ما يلي:

1 - لأن مصر متاخمة للكيان الصهيوني في فلسطين، فاستخدمت تحدي العدوان الخارجي مستفيدةً من التاريخ العدائي لهذا الكيان ومذكّرةً أن السماح للتطرف يعني هيمنة الكيان الصهيوني على مصر في حين ليس للعراق حدود مع هذا الكيان، فهب بذلك استفادت من عنصر التحدي في خلق صورة واحدة موحدة للشعب المصري⁽²⁾.

(1) ساينو أكوايفا، علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص 134-135.

(2) انظر: علي أومليل، ما بعد الربيع العربي، التقرير السابع للتنمية الثقافية العربية، مصدر سابق، 432.

2 - العودة إلى الاستبداد والمركزية العسكرية وقمع الحريات، وإقناع عامة المصريين بأن الحرية تعني الفوضى والفوضى تعني الجوع والموت والجهل. في حين أن العراق حافظ حتى الآن وعلى الرغم من قسوة الإرهاب ووطأته الثقيلة على الشعب والدولة حافظ على أن تكون المواجهة معه نظيفة بشهادة دولية، كما إنه لم يعلن حالة الطوارئ ولم يعطل العمل بالدستور طيلة المواجهة معه منذ العام 2003 وحتى الآن رغم مسوغاتها الكثيرة⁽¹⁾.

3 - ساهم حجم الدولة العميقة في مصر (الفلول) وقوته بتوظيف التطرف الديني لمصلحة عودة النظام العسكري بكل جدارة، واستطاعوا أن يشلوا حركة الدولة فعجزت عن معالجة التطرف والإرهاب وكانوا يريدون بذلك خلق حالة من السخط الشعبي ضد النظام السياسي القائم بقيادة الإخوان على أمل أن يعالج بديلهم العسكري ذلك وكان لهم ما أرادوا، فقادة الجيش يمتلكون أدوات العلاج لتجربتهم السابقة في الحكم ومن هذه الأدوات القضاء والاعلام⁽²⁾، أما في العراق فإن الدولة العميقة فيه ساهمت مساهمة فعالة في الاندماج والتماهي مع التطرف والإرهاب ولأنها تعلم استحالة استعمال التطرف كأداة للعودة إلى الحكم لوجود الاحتلال الأمريكي فإنها ذهبت نحو تدمير الدولة ما أمكنها ذلك والعمل بنظرية داعش خلق التوحش وإدارته من جديد ورغم أنها لم تتمكن ولكن الكلفة كانت باهضة على العراقيين.

4 - التدخل الخارجي من مخبرات دولية وإقليمية وانخراطها ضمن بنية الجماعات المتطرفة في مصر كان بدرجة أقل جداً عما هو عليه الحال في العراق مما سهل على الدولة المصرية تطويق هذه الجماعات وحصرها في سيناء بخلاف العراق الذي كان للدول الإقليمية فيه يد طويلة بسبب تعارض

(1) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(2) انظر ما أشار إليه الباحث حول الفوضى وإحداث الفوضى نقلاً عن عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص 357-385.

الأجندات وتعارض المصالح بعد الاحتلال الأمريكي له (2003 - 2012م) وما بعده، وكان الغرب ودول الخليج هم من مَوَّل جماعات التطرف بعد الاجتياح السوفيتي لأفغانستان، وازداد هذا الدعم بعد عام 1979م وظهور تنظيم القاعدة التي تناسلت جميع الحركات المتطرفة في العراق والعالم من رحمته⁽¹⁾. أضف إلى ذلك فإن العراق وقبل سقوط نظام صدام حسين في عام 2003م، كان قد ساهم بقصد أو من دون قصد بإنشاء التطرف الديني في العراق، وبواكير ما سمي لاحقاً بالدولة الإسلامية (داعش) عملياً وعقائدياً ولوجستياً، وذلك بعد فرض الحظر في شمال العراق وجنوبه مع فرض حصار جائر، وإعلام مكثف لإبراز مساوئ النظام، وإدراك صدام أن امريكا تريد الإطاحة به فقرر الالتجاء إلى الدين وتبني الهوية الإسلامية والجهاد الإسلامي كوسيلة ناجحة لمواجهة الاحتلال المتوقع⁽²⁾.

5 - حجم الفراغ المؤسسي للدولة بعد التغيير في مصر كان بدرجة أقل كثيراً عما هي عليه في العراق، فمصر لم تشهد حل الجيش ولا قوى الأمن الداخلي، بل إن شكيمة وعنفوان الجيش قد زادت، واقتصرت الحل على الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم إبان حكم الرئيس الأسبق محمد حسني مبارك⁽³⁾، بخلاف العراق الذي أقدم بول بريمر على حل الجيش وكل القوى الأمنية والإعلام إضافة للحزب الحاكم⁽⁴⁾.

6 - التركيبة المكونانية الأثنية لمصر ليس بالتعقيد الذي هي عليه في العراق، أو بتعبير أدق فإن المشروع التقسيمي للمنطقة، كان مخططاً له أن يجري باستشارة الخلاف السني الشيعي في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، وهذا التمايز المذهبي الديموغرافي يبدو واضحاً في العراق أكثر منه في مصر،

(1) عبد الباري عطوان، تنظيم " الدولة الإسلامية"، مصدر سابق، ص136.

(2) نفس المصدر، ص13.

(3) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، مصدر سابق، ص35.

(4) بول بريمر، عام قضيته في العراق، مصدر سابق، ص62، 74.

فالأخيرة لديها تركيب ديني إثني بوجود ستة ملايين قبطي مسيحي ولكن لا يوجد في مصر من الشيعة إلا مليون ونصف المليون في أعلى تقدير للمستشار محمد زكي الدمرداش العقالي في عام 2011⁽¹⁾ قياساً إلى سكان مصر الذين يبلغ تعدادهم في ذلك العام أكثر من واحد وثمانين مليون نسمة⁽²⁾.

لا زال أمام الإسلاميين في العراق ومصر فرصة كبيرة في تحجيم التطرف الديني والعنف والإرهاب في البلدين، ففي العراق لازالت الأحزاب الإسلامية تمسك بجزء كبير من مقود الحكم وإذا ما استطاعت أن تنتقل بأدائها نقلة نوعية على مستوى النزاهة، ومحاربة الفساد من جانب، والتعبير بشكل أكثر صراحة عن بنية الدولة وتفسير مواد الدستور، وفق مبدأ المواطنة والابتعاد عن المظاهر الدينية الخالية من جوهر الدين، وهو ملازمة معاناة الفقراء، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والمساواة أمام القانون، والتحدث بلغة الوطن وتنمية الشعور الوطني لدى النشئ الجديد، من دون أن يعني ذلك تجاوز القانون الدستوري الذي سنعرض لنصوصه التي تحارب التطرف في المطلب القابل. أما في مصر فإن النظام السياسي الحالي وإن تمكن من تحجيم مظاهر التطرف والعنف إلا أنه بقمعه للحريات وتضييق الخناق على جماعة الإخوان سيعيد انتاج التطرف من جديد إذ كما بين الباحث في مطلب سابق فإن قمع الحريات واحد من أسباب نشوء التطرف.

(1) في مقابلة أجرته معه صحيفة الوطن الكويتية في 4/8/2011 (انظر الموقع الرسمي للجريدة على الرابط: <http://alwatan.kuwait.tt/pdfhome.aspx>).

(2) الإحصائية نقلاً عن الجهاز المركزي للإحصاء في مصر بمناسبة اليوم العالمي للإحصاء منشورة في جريدة اليوم السابع المصرية بتاريخ 10 تموز (يوليو) 2012م على موقعها الإلكتروني وعلى الرابط: <https://www.youm7.com/story/2012/7/10>.

المطلب الثالث: النصوص الدستورية

التي تمنع التطرف في العراق ومصر

لا بد من التذكير أولاً أن الدساتير العالمية لم تعد نصوصاً وطنية محلية، وإنما ظهرت فكرة تدويل الدساتير، وهو مفهوم يعني فيما يعنيه " تطور نصوص دستورية متعلقة بمواقف الدولة تجاه القانون الدولي، أي القواعد الدستورية ذات السمة الدولية"⁽¹⁾؛ وهذا يعني أن هناك تداخلاً بين القواعد الدستورية الدولية والقواعد الدستورية الوطنية قائمة على أساس استعارة قواعد دستورية دولية عديدة وإدخالها ضمن النصوص الدستورية الوطنية، لأن عدم إدخالها يعني نقصاً أو خللاً دستورياً وطنياً؛ وبتعبير آخر فإن قسماً من هذه النصوص بات عرفاً دولياً تتوفر فيه ركنا العرف وهما التكرار والاعتیاد وقوة الإلزام⁽²⁾.

فحتى في دول تُصنف بأنها دول دينية كجمهورية إيران الإسلامية فإن دساتيرها بمقدار ما أرادت أن توضح نهجها الديني كما في المادة (2)⁽³⁾ والمادة (4)⁽⁴⁾، إلا أنها لا يمكنها التنصل من قاعدة الشعب مصدر السلطات، فاستعارت عبارة (تدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية بالاعتماد على رأي الأمة....)⁽⁵⁾ أو مبدأ المساواة أمام القانون (مبدأ المواطنة)

-
- (1) جلال عبد المطلب الموسوي، تدويل الدساتير الوطنية، مصدر سابق، ص12.
 - (2) نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مصدر سابق، ص465.
 - (3) أكدت المادة الثانية من الدستور أن النظام السياسي قائم على أصول الدين الخمسة عند الشيعة التوحيد والنبوة والعدل والامامة والمعاد يوم القيامة وأضاف في الفقرة (6) الايمان بكرامة الانسان وحرية الملازمة لمسؤوليته تجاه الله سبحانه وتعالى. انظر المادة 2 من دستور جمهورية إيران الإسلامية المعدل.
 - (4) أكدت المادة الرابعة على نص يتفق بمضمونه مع نص المادة الثانية أولاً من الدستور العراقي لعام 2005 والمادة الثانية في دستور مصر لعام 2012م بضرورة مطابقة كل القوانين والقرارات مع موازين الشريعة.
 - (5) انظر المادة 6 من دستور جمهورية إيران الإسلامية.

رغم أن هناك آراء فقهية شائكة في هذا الجانب إلا أن الدستور نص في الفقرة (14) من المادة (3) على ما يلي: "ضمان الحقوق الشاملة لجميع المواطنين نساءً ورجالاً، وتوفير الحماية القضائية العادلة لهم، ومساواتهم أمام القانون"، فالحقوق والحريات التي نصت عليها المواثيق الدولية والاتفاقيات والمؤتمرات، أصبحت قضية رأي عام، ووجودها في النصوص الدستورية جزءاً من التزام الدول بهذه المواثيق.

لا شك أن العراق والعديد من الدول المسلمة تواجه مشكلة بنيوية في هوية الدولة وفيما إذا كانت الدولة علمانية أم دينية، إنعكس هذا المشكل البنيوي على دساتيرها، فولد بناءً هجيناً أطلق عليه بعض الكتاب العلمانية المتدنية أو التدين العلماني إنطلاقاً من رؤية تصالحية فرضها الواقع السياسي ورغبة الأطراف على حفظ ودها لبعضها البعض في ثنايا الدستور⁽¹⁾. لكن رغم كل التعارضات استطاع المشرع الدستوري أن لا يدع مجالاً للتطرف الديني أو العنف والإرهاب في النصوص الدستورية؛ بل نص على تجريم أي عمل فردي أو جماعي يدعو إلى العنصرية أو التمييز أو التكفير أو التطهير الطائفي أو التبرير له وأوجبت على الدولة محاربة الإرهاب ومنع اتخاذ العراق مقراً أو ممراً له⁽²⁾.

ومنع الدستور شمول المحكومين بجرائم الإرهاب من العفو الخاص الذي منحه الدستور ضمن صلاحيات رئيس الجمهورية⁽³⁾.

(1) علي المؤمن، العلمانية المتدنية والتدين العلماني، مقال منشور على موقع جريدة المثقف، على الرابط:

<http://www.almothaqaf.com/aaaa/46616.html>.

(2) انظر المادة (7) من الدستور العراقي لسنة 2005م.

(3) نصت المادة 73/ أولاً من دستور العراق الدائم لعام 2005م على ما يلي: يتولى رئيس الجمهورية الصلاحيات الآتية: أولاً: إصدار العفو الخاص بتوصية من رئيس مجلس الوزراء باستثناء ما يتعلق بالحق الخاص والمحكومين بارتكاب الجرائم الدولية والإرهاب والفساد المالي والإداري.

وجود هذه النصوص الصريحة في الدستور العراقي هي دعوة صريحة للقائمين على شؤون الدولة بأخذ كافة الاحتياطات لمنع توغل الإرهاب في المجتمع العراقي وهي جرس إنذار لخطورة النتائج التي يربتها التطرف الديني على المدى القصير والمتوسط والبعيد. تُظهر هذه النصوص الحادة ملامسة المشرع للإرهاب عياناً، فالعراق عاش أشد حالات التطرف والإرهاب والدستور لمّا يُكتَب بعد؛ إذ كانت التفجيرات اليومية تفتك بعشرات الأبرياء من النساء والأطفال يومياً ولجنة كتابة الدستور عاكفة على إنجاز مهامها. وكانت بعض الجرائم الإرهابية التي تعرض لها بعض أتباع الديانات أو الطوائف ترتقي إلى حد اعتبارها جرائم إبادة للجنس البشري وفقاً لوصف القانون الدولي الإنساني⁽¹⁾. هذه النصوص هي معالجة للنتائج أسوأ بالقواعد القانونية الموجودة أصلاً في قانون العقوبات العراقي كالمادة (372) التي عرضت من يزدرى الأديان أو يهين رمزاً من رموزها أو يعتدي على أماكن عبادتها بالحبس مدة لا تزيد عن ثلاثة سنوات⁽²⁾، وفي ضوء تصاعد حدة التطرف والعنف والإرهاب لم تعد المادة (372) التي تعاملت مع التطرف كجُنحة كافية لردع المتطرفين فتم تشريع قانون مكافحة الإرهاب رقم (13) لسنة 2005م والذي شدد العقوبة على الإرهابيين⁽³⁾.

لم تقتصر النصوص الدستورية على معالجة نتائج التطرف وتجريم تلك النتائج وإنما الأسباب التي من شأنها أن تولد التطرف فسمح الدستور بالتعددية السياسية والدينية، ففي مجال التعددية السياسية أشارت المادة (37) إلى حرية تشكيل الأحزاب السياسية والانضمام إليها ومنع إجبار أي شخص على الانتماء لحزب معين. أما التعددية الدينية، فقد انقسمت بشأنها النصوص الدستورية إلى قسمين، الأول: نصوص سمّت ديانات بعينها كمثال ومنحت

(1) منذر الفضل، مشكلات الدستور العراقي، مصدر سابق، ص163.

(2) المادة (372) قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969.

(3) انظر قانون مكافحة الإرهاب رقم 13 لسنة 2005م النافذ المواد 2 و 3 و 4.

كامل الحقوق للأديان في ممارسة شعائرها والتقيد بأحوالها الشخصية كما تؤمن، إذ جاء في نص المادة الثانية من الدستور العراقي لعام 2005م ما يلي: "يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية، كالمسيحيين والآيزديين والصابئة المندائيين" فالحرية لكل الديانات الموجودة في العراق وبكافة طوائفهم المذهبية داخل الدين الواحد. والثاني: هو النص مطلقاً على حرية الفكر والعقيدة والضمير، كما جاء في المادة (42) من الدستور العراقي، و"المطلق يجري على إطلاقه إذا لم يرد عليه دليل التقييد نصاً أو دلالة"⁽¹⁾. ثم جاءت المادة (43) لتؤكد بأن "أتباع كل دين أو مذهب أحرار في: أ- ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية" ومن نص المادتين (42) و (43) يتبين أن هناك فرقاً في معنى حرية المعتقد، وحرية الدين، فالمعتقد أعم وأشمل من الدين؛ قد يكون الإعتقاد بأمور دينية أو أمور غير دينية؛ وقد فسرتة اللجنة المشرفة على تنفيذ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمكونة من 18 خبيراً ينتخبون من الدول الموقعة على العهد بأن الفرق هو أن المعتقد يعني الاعتقاد بوجود إله أو عدم وجوده أو يعتقد بالإلحاد، أو عدم ممارسة أي دين وأي معتقد في حين أن حرية الدين تعني اختيار أي دين من بين الأديان الموجودة في العالم⁽²⁾.

وعن الحرية فقد وردت هذه اللفظة مرات عديدة في الدستور العراقي فتارةً جاء النص على أن هذا الدستور يضمن لكافة الأفراد حقوقهم الدينية في

(1) المادة 160 من القانون المدني العراقي رقم 40 لسنة 1951م، المنشور بجريدة الوقائع العراقية، العدد 3015 في 8/9/1951م.

(2) مايكل روان، حرية الدين أو المعتقد، بحث منشور على موقع مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، على الرابط:

حرية العقيدة والممارسة الدينية⁽¹⁾، وتارةً ترد بمفهومها المطلق ويتم إقرارها بحق الحياة والأمن ولا يُحرم منها أحد إلا بقانون⁽²⁾؛ ويُعاد التأكيد عليها مع إقرارها بالكرامة "حرية الإنسان وكرامته مصونة"⁽³⁾؛ ثم يُفرع عنها حرية التعبير عن الرأي بكل الوسائل، وحرية الصحافة والإعلام والإعلان والطباعة والنشر، وحرية التجمع والتظاهر السلمي شريطة أن لا ينافي ذلك النظام العام والآداب العامة⁽⁴⁾.

وفُتحت الحرية السياسية على مصراعيها فقرنت بتأسيس أو الانضمام إلى أي حزب أو جمعية أو منظمة أو الامتناع عن ذلك⁽⁵⁾؛ ثم أُتبع الدستور ذلك بحرية احتفاظ الفرد بخصوصياته، فجاءت المادة (40) لتطلق حرية الاتصالات البريدية والبرقية والالكترونية ومسؤولية الدولة في الحفاظ على سريتها وعدم الاطلاع عليها إلا لضرورة قانونية أو أمنية وبأمر قضائي⁽⁶⁾؛ وأجاز الدستور لكل فرد أن يسير أحواله الشخصية وفق ما تقره ديانته أو مذهبه، كي لا يشعر بعقدة الذنب في تسيير شؤون الطلاق أو الزواج أو الميراث أو الوقف لالتصاق هذه الأمور بالدين الذي يتمسك به أو المذهب الذي يعتنقه⁽⁷⁾، وأباح الدستور لكل المواطنين حرية السفر والسكن والتنقل⁽⁸⁾، وختم باب الحريات بأن هذه الحريات لا ينبغي أن تمس إلا بقانون وإذا مست بقانون فعلى مشرعه أن يحذر في أن لا يمس جوهر الحرية التي هي هبة الله لمخلوقاته. هذا القدر من الحرية الذي رسمه الدستور - في

(1) المادة (2) ثانياً من الدستور العراقي لعام 2005م.

(2) المادة (15) من الدستور العراقي لعام 2005م.

(3) المادة (37) أولاً / أ من الدستور العراقي لعام 2005م.

(4) المادة (38) أولاً وثانياً وثالثاً منه.

(5) المادة (39) أولاً وثانياً منه.

(6) المادة (40) منه.

(7) المادة (41) منه.

(8) المادة (44) منه.

تقدير الباحث- قدر كبير لا يدع مجالاً لأي نوع من أنواع التطرف الديني ولا يدع مبرراً له.

في دستور مصر لعام 2012م وردت ذات الحقوق والحريات مع فارق بسيط ربما أضاف بعض الحريات بشأن الفن والابداع فنص على أن الحرية حق طبيعي ولا تمس⁽¹⁾ وحرية الاعتقاد مصونة وتكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية⁽²⁾ وحرية التنقل والإقامة والهجرة والعودة من الهجرة⁽³⁾، وحرية الفكر والرأي مكفولة⁽⁴⁾، وحرية الابداع حق لكل مواطن⁽⁵⁾ وحرية الصحافة والطباعة والنشر وسائر وسائل الإعلام مكفولة⁽⁶⁾ وحرية إصدار الصحف وتملكها بمجرد الإخطار⁽⁷⁾ وحرية تنظيم التظاهرات والاجتماعات والموكب السلمية⁽⁸⁾ وحرية تكوين الأحزاب والجمعيات وانشاء النقابات⁽⁹⁾ وحرية البحث العلمي بشتى صنوفه ودعمه من قبل الدولة⁽¹⁰⁾. ومن الطرافة أن يشير الباحث هنا إلى أن لفظة (حرية) أو (الحرية) قد وردت في الدستور العراقي (14) مرة ولفظة (دين) أو (الدين) قد وردت (4) مرات فقط وفي الدستور المصري وردت الأولى (14) مرة أيضاً ووردت الثانية ثلاث مرات فقط⁽¹¹⁾ وهما الدستوران اللذين كتبهما غالبية من الإسلاميين سواء في العراق أو في مصر.

(1) المادة (34) من دستور مصر لعام 2012م.

(2) المادة (43) منه.

(3) المادة (42) من الدستور المصري لعام 2012م.

(4) المادة (45) منه.

(5) المادة (46) منه.

(6) المادة (48) منه.

(7) المادة (49) منه.

(8) المادة (50) منه.

(9) المادة (51، 52) منه.

(10) المادة (59) منه.

(11) هذه النتائج عن طريق البحث الالكتروني وقد وردت الحرية كمضمون لا كلفظة مرتين

لم تقتصر النصوص التي من شأنها القضاء على التطرف على تلك التي تؤكد حق الحرية في التعبير والرأي وكل الأشكال الأخرى للحرية، وإنما التداول السلمي للسلطة، والانتخاب، وحق الرقابة والمحاسبة لممثلي الشعب هذه مبادئ أوجبها الدستور في نصوصه وهي جوهر النظام الديمقراطي، الذي يعني فيما يعنيه المشاركة السياسية في الحكم بصورة مباشرة وغير مباشرة وهذا كله مانع من التطرف أو ينبغي أن يكون كذلك. فالتطرف في ظل هكذا نظام لا يجد لتطرفه مسوغ أو عذر يعتذر به أو حجة يحتج بها.

وهذه النصوص متى وجدت طريقها للتطبيق وفرت مساحة واسعة للأفراد في أن يجدوا سلاماً مع أنفسهم وسلاماً في مجتمعهم. فالحد الفاصل بين الحرية الفردانية الصنمية التي تريدها بعض الأنظمة الديمقراطية الليبرالية في الغرب والحرية التي يريدها عموم المجتمع الدولي اليوم هو السلم الاجتماعي. الدين ليس كأبي معتقد اقتصادي أو فكري أو سياسي، الدين يعني المقدس الذي يتشرب في وجدان الفرد، ويسري في كيانه، وتحتل رموزه مكاناً خاصاً في سعادة وشقاوة المعتقدين به، لذا فالمساس به على نحو الإساءة والسخرية والتجريح يعني المساس بما تقدس الجماعة المعتقدة به وإيذاءها⁽¹⁾.

وفي حين يدافع الديمقراطيون العلمانيون الراديكاليون في بعض الدول الغربية عن الحرية بأنها المنجز الأول للديمقراطية، وهو الحق المقدس الذي

في الدستور المصري فاستخدم المشرع كلمة (للمواطنين الحق) في التظاهر وتنظيم التجمعات في المادة (50) وحق تشكيل الأحزاب والجمعيات والانضمام إليها في المادة (51)، أما لفظة دين أو الدين أربع مرات فقط ولكن مع إضافة اشتقاق (الديني) أو (دينية) أو (الدينية) فقد وردت 14 مرة في دستور العراق لعام 2005 و لم ترد سوى (5) مرات في دستور مصر لعام 2012م.

(1) فهمي جدعان، المقدس والحرية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009م)، ص30.

ينبغي أن لا يتخلى عنه أحد، وإنهم بانتقاداتهم للدين سواءً بالأفلام المسيئة كما فعل المخرج (ثيو فان غوغ) في إخراجه فلماً لنساء عاريات رسم على أجسادهن آيات قرآنية، أو الصور الكاريكاتورية المسيئة للرسول ﷺ كما صدر في صحيفة (Jyellans -Posten) الدنماركية، أو الروايات المسيئة كما فعل سلمان رشدي في روايته (الآيات الشيطانية) أو التصريحات الخالية من أي أدب ولياقة واحترام كالتي تدلي بها الصومالية الأصل الهولندية الجنسية (آيان حرسى علي) التي أصبحت نائبة فيما بعد في البرلمان الهولندي؛ إنهم يدافعون عن هذه الإساءات وعشرات غيرها، بالقول أنهم يستهدفون الأديان، ولا يستهدفون المتدينين، يستهدفون المعتقد ولا يستهدفون المعتقد، فالإساءة للإسلام لا تعني الإساءة للمسلمين، إن المنع من حرية التعبير تعني طمس الديمقراطية من جذورها⁽¹⁾.

إن مطلب المسلمين وكل العقلاء ليس في دعوة الآخر للإيمان بالمقدس الديني الذي لديهم، الإيمان بما آمنوا به، ولا تأييده ولا تشجيعه، ولا عدم انتقاده، بأدب أو أسلوب علمي، وإنما فقط احترامه، لأنه جزء من كيانه المعنوي الروحي الوجداني، وإهانته أو السخرية منه لا يمكن بأي حال أن تنفصل عنهم كأشخاص طبيعيين.

الوجه الوجه في تقييد حرية التعبير هو في السلم الاجتماعي الذي لا يمكن لأي دولة إلا أن تكون حريصة عليه؛ هذا السلم تهدده حرية التعبير المطلقة، لأنها تسبب إثارة المعتقد دينياً عبر الإساءة إلى معتقده. وبهذا الخصوص يشير المفكر فهمي جدعان بقوله: "الدولة الديمقراطية - حتى حين تكون علمانية - ينبغي لها أن تحرص على السلم الاجتماعي بأن تحترم العقائد، بمعنى أن لا تجيز للمغامرين وللأصوليين من الليبراليين أو العلمانيين الراديكاليين بأن يسلكوا بالحرية الطرق التي تحمل الإساءة العميقة إلى

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الجدل انظر: المصدر السابق، ص 26 وما بعدها.

الشخصية الوجدانية لمواطنيهم الآخرين وتسبب شروخاً في نسيج المجتمع، وأن يكون الجميع على بال أن الفهم الذي يجعل من الحرية الفردانية المطلقة " صنماً مقدساً " جديداً لن يفضي إلا إلى حالة من صراع المقدسات التي لا يمكن للديمقراطية الليبرالية الفردانية أن تتجاوزها إلا بفرض نهج في الحكم غير ديمقراطي غير ليبرالي⁽¹⁾.

لقد أدرك فقهاء العلوم السياسية خطر المبالغة في احترام حقوق الأفراد في النظام الديمقراطي والمغالاة فيه على حساب حقوق المجتمع، في الوقت الذي أدركوا ذات الخطر في المغالاة بحقوق المجتمع على حساب حرية الأفراد وحقوقهم، فانبثق ما يعرف بالديمقراطية الاجتماعية، وهي التي تتخذ طريقاً وسطاً في مراعاة حقوق الجماعات، ويراعي حقوق الأفراد⁽²⁾.

في المجتمعات التعددية يغدو هدف التنمية السياسية منصّباً على تحقيق الاندماج الوطني، ويرى البعض أن هذا الاندماج لا يتحقق بالسماح لعدد السلطات التقليدية والدينية والعائلية والقبلية والسياسية أن تبسط نفوذها، وتتمظهر بخصوصيتها في المجال العام، وانما لابد لسلطة وطنية علمانية أن تقوض تلك السلطات وتفسح المجال لسلطة الدولة العلمانية بالنفوذ والسيطرة وقد ذهب إلى هذا الرأي صموئيل هنتغتون⁽³⁾.

ويرى آخرون ومنهم م.ج سميث أن " التنوع الثقافي أو التعددية يفرضان ألياً وفي هيكلية الدولة ضرورة سيطرة أحد القطاعات الثقافية وهو....يستلزم التنظيم غير الديمقراطي لعلاقات الجماعات⁽⁴⁾ .

(1) فهمي جدعان، الحرية والمقدس، مصدر سابق، ص31.

(2) نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، مصدر سابق، ص229-230.

(3) آرت ليهارت، الديمقراطية التوافقية، مصدر سابق، ص39.

(4) المصدر السابق، ص36، نقلاً عن:

Leo Kuper and M.G Smith "Perspective and problems" in Pluralism in Africa (Berkeley: University Of California Press,1969), P.14.

قضية الهوية الغالبة وتمييزها عن بقية الهويات أمر ذو بال، فقد دأب الإسلاميون على التذكير بها دوماً بأنها الإسلام هو هوية الشعب منذ أربعة عشر قرناً ولا ينبغي التفريط بها، وهناك فرق كبير بين أن تعلق تلك الهوية على باقي الهويات، فيكون أتباعها من الدرجة الأولى وأتباع غيرها من الدرجة الثانية وبين أن تحتفظ الدولة بما يؤمن اطمئنان الأغلبية إلى أن هويتهم مصانة، فالأول امتهان لباقي الهويات وإساءة إليها والثاني إنصافاً وعدلاً بين المواطنين وحفظاً للسلم المجتمعي ومنعاً للغلو والتطرف.

النصوص الدستورية في العراق ومصر لا تسمح بالتطرف الديني وغير الديني فهي بمقدار ما توفر من ضمانات للأفراد لحرية الفكر والرأي والمعتقد فإنها تذكر بالهوية الدينية الغالبة⁽¹⁾ حفاظاً على التعايش السلمي وسداً لذرائع المغالين والمتنطعين وفتنهم⁽²⁾.

لم تستطع النصوص الدستورية في العراق ومصر وعلى الرغم من سعتها وتطورها في مجال الحقوق والحريات والتعددية السياسية والدينية أن تُنهي ظاهرة التطرف الديني والعنف والإرهاب اللذان نتجا عنه. ففي العراق منذ إقرار الدستور في عام 2005م وحتى يومنا هذا مازالت الخلايا الإرهابية تمارس دوراً كبيراً في تخريب النسيج الاجتماعي، وتعريض السلم الأهلي، والاستقرار السياسي للخطر، فما هي الأسباب؟ يبدو للباحث أن هناك جملة من الأسباب من بينها:

(1) المادة الثانية في الدستورين العراقي والمصري) وبالأدب العامة، والنظام العام (المادة (17) والمادة (38) من الدستور العراقي لعام 2005م، والمادة (11) والمادة (199) من الدستور المصري.

(2) التطلع في الكلام: التعمق فيه، وفي الحديث: "هلك المتنطعون" وهم المتعمقون المغالون في الكلام الذين يتكلمون بأقصى حلوهم تكبراً وقال ﷺ: "إن أبغضكم إليَّ الثرثارون المتفقهون" أي الذين يدعون الفقاهاة (ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج 8، ص 357).

1 - ساهم الإعلام مساهمة فعالة في صناعة التطرف الديني، عبر قنوات فضائية وإذاعات إذ بلغ عدد القنوات الفضائية العراقية غير الحكومية 60 قناة فضائية وبلغ عدد الإذاعات 52 إذاعة غير حكومية، وبلغ عدد الصحف التي تصدر في العاصمة بغداد لوحدها 150 صحيفة عدا ما يصدر من مجلات ودوريات وعدا ما يصدر في بقية المحافظات وهو رقم كبير جداً⁽¹⁾ ومواقع الكترونية، وصحف ومجلات، ووسائل تواصل اجتماعي، إعلام محلي وإقليمي ودولي، فالإعلام المحلي ليس له هدف وطني موحد أو استراتيجية متفق عليها، قنوات فضائية مملوكة لجهات أو أشخاص ليسوا من ثقافة واحدة، ولا يلتقون بهدف كبير أو جزئية صغيرة، مختلفي المشارب، أساءوا استغلال حرية التعبير والرأي والإعلام والصحافة التي أعطيت بموجب الدستور، وبدلاً من أن تكون تلك الحرية، حافزاً وعاملاً مهماً في إشاعة الاعتدال والوسطية، تحولت تلك المنابر إلى مراكز لبث الكراهية والتطرف والعنف. وكردة فعل انساق بعض حسني النية إلى هذه الموجة من الغلو واعتبروا ذلك واجباً دينياً للدفاع عن مذاهبهم دون أن يكثرثوا إلى النتائج السلبية التي يولدها هذا النوع من الإعلام، ومن كان منهم سيء النية فهو يعلم أن هذا الإعلام لا يؤدي إلى صناعة التطرف الديني فحسب، بل إنه سيفضي إلى زعزعة استقرار الدولة وتهديد السلم الاجتماعي، ليس في العراق فحسب بل في دول عربية وإسلامية أخرى. ساهم هذا النوع من الإعلام في تغذية الطائفية وتقليص الهوية الوطنية إلى أكبر قدر ممكن؛ لقد وقعت قطاعات واسعة تحت تأثير هذا الإعلام النافخ في كير الطائفية الدينية، فعم التطرف بين قطاعات واسعة من الشعب؛ وبدلاً أن يتعامل الأفراد كشركاء في هذا الوطن،

(1) انظر: عبد الستار محمد رمضان روزياني، رؤية قانونية في المحكمة المختصة في قضايا النشر والإعلام في العراق، مقال منشور في 2010/10/19م على موقع مجلس القضاء الأعلى العراقي الرسمي وعلى الرابط: <https://www.hjc.iq/view.591/>.

صاروا يتعاملون ككفرء لا يثق أحدهم بالآخر، ويحاول كل فريق أن يستنجد بالطائفة ليحمي مصالحه السياسية⁽¹⁾.

2 - لقد كان لوجود الاحتلال في العراق (2003-2012م) أكبر الأثر في تغذية التطرف الديني في العراق. فالأديان عموماً ولاسيما الإسلام كانت عاملاً مهماً من العوامل التي ساعدت في نشوء حركات التحرر في العالم العربي والإسلامي ونجاحها، فقد لعب مفهوم الجهاد والاستشهاد والتضحية دوراً فاعلاً في حركة التحرر الليبي، والجزائري، ومقاومة الاحتلال البريطاني في العراق بعد عام 1918م، ثم ثورة العشرين فيه عام 1920م، وتحرير جنوب لبنان في عام 2000م وآخرها المواجهات المستمرة لصد الاحتلال الإسرائيلي عن قطاع غزة⁽²⁾. فمفاهيم مثل الطاغوت والاستكبار كان يتجلى في طغيان القوى العظمى وغطرستها واحتلالها للدول المستضعفة، كما أن ماهية الدين الأساسية هي الثورية وعدم الرضوخ وتبرير الأمر الواقع⁽³⁾.

لقد اتخذت المجاميع الدينية المتطرفة من موقفها من الاحتلال الأمريكي كشماعة لتكفير كل من يعارضها في الرأي، أو من لديه وسيلة أخرى في مقاومة الاحتلال؛ وكلما زادت وطأة الاحتلال على المجاميع أو الحركات المقاومة، كلما صبت جام غضبها على أولئك الذين لا يؤيدون المقاومة المسلحة، ونعتتهم بأسوأ الأوصاف قد يكون أقلها الكفر؛ وأباحن لنفسها قتل أطفالهم ونسائهم واعتبارهم مرتدين عن دين الإسلام⁽⁴⁾، وبتعبير

(1) حازم العقيدى، كيفية صناعة التطرف، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2016)، ص 131.

(2) لمزيد من التفصيل عن دور الدين في حروب التحرير انظر: محسن الحيدري، الإرهاب والعنف، مصدر سابق، ج 1، ص 257 وما بعدها.

(3) علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، (النجف الأشرف: مؤسسة العطار الثقافية، 2007م)، ص 40.

(4) عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 77.

آخر فإن الاحتلال الأمريكي كان سبباً مباشراً لظهور التطرف الديني في العراق كما إنه " شكل بداية الصعود القوي للإسلام الجهادي ووفر له القاعدة والمبررات الأخلاقية والأيدولوجية والملاذ والسلاح"⁽¹⁾.

3 - غياب الثقافة الدستورية كان عاملاً مهماً من عوامل انتشار التطرف الديني، سيّما لدى المتصدين لشؤون الحكم والشأن العام، فالحريات والحقوق التي أوجبها الدستور، لم تتجسد بمضامينها الحقيقية في سلوك وتصرفات المسؤولين وبما يعكس التزاماً سليماً بما ورد في الدستور.

فالتطرف في عالمنا الإسلامي عموماً هو تطرف ذو منشأ ديني، والمتطرف في معظم الأحيان، لم يعتمد في صحة تطرفه وشرعية ما يقوم به على عقله واستنتاجه واجتهاده هو، بل هو يعتمد في ذلك على عقل غيره ونصوص كتبت من غيره وفي زمن غير زمانه، واجتهادات لم يعاصرها ولم يعاصر زمنها، بل إنه ليس لديه من الوقت ما يحاول معاشة ظروفها ومؤثراتها ولو افتراضاً، إنه مقلد بلا حولٍ منه ولا قوة، ولا تفكير ولا مناقشة⁽²⁾. لم تتمكن الدولة أن تقنع هؤلاء أنهم في زمن آخر وإن ما موجود في دستورهم الجديد هو أفضل مما ينادون به.

لم يستطع المتصدون لشؤون الحكم أن يلفتوا عناية المتطرفين إلى النصوص الدستورية التي تؤمن حقوقهم وحقوق غيرهم، ولم يجندوا لتلك المهمة مناصريهم، ووسائل إعلامهم وإنما ظلّ هؤلاء المناصرون الدولة يسوقون التطرف الديني المقابل = بقصدٍ أو من دون قصد -مما زاد من تعقيد المشهد، والحال أن التطرف ومفهومه كان لا ينسجم ونصوص الدستور الذي يجب احترامه من الجميع.

(1) المصدر نفسه، ص 56-57.

(2) أرشد مبارك، التطرف خبز عالمي، مصدر سابق، ص 135.

إن رفع الدستور إلى مستوى السمو الذي يجب أن يخضع له الجميع، وعدّه وثيقة التعاقد الملزمة لجميع الأفراد بلا استثناء، وتنوير الرأي العام بمكوناته وشروحاته وغاياته لها أكبر الأثر في توحيد المكونات، ورسم طريق الوسطية والاعتدال. بدلاً من ذلك كان المتصدون للشأن العام يتحاشون الحديث عن الدستور ونصوصه، إما جهلاً بما فيه من حقوق وحريات وثوابت وأحكام، وإما إنهم وقعوا تحت تأثير الإعلام المضاد للدولة العراقية بعد 2003م بأن هذا الدستور ملغوم ولا يصلح لإدارة الدولة العراقية، ولا ينبغي اعتباره وثيقة تعاقدية محترمة أو يجب احترامها، أو إنهم يعتقدون بذلك فعلاً، مما فتح الباب على مصراعيه للتجاوز عليه وعدم التقيد بما ورد فيه.

الدستور يمنع أي فعلٍ علني يدعو إلى الكراهية، فالتحريض أو التمجيد أو التمهيد لأي فكر طائفي من شأنه أن يؤدي إلى التطهير الطائفي ممنوع⁽¹⁾.

إن الدستور العراقي وعلى الرغم من الهنات والقصور الذي تطرق له الباحث فيما سبق، ولكنه الوثيقة التي تم التصالح عليها، وبمقدوره أن يحافظ على حقوق الجميع، ونشره والحث على وعيه ودراسته واعتباره جزءاً من ثقافة المجتمع يساهم كثيراً في التقليل من مستوى التطرف والجنوح نحو العنف عند كل مكونات الشعب العراقي .

هذا في العراق أما في مصر فإن الطريقة التي تم بها إزاحة الرئيس محمد مرسي ستبقى عامل مهم في تغذية التطرف الديني، وهي حجة من حجج الجهاديين بأن العمل الديمقراطي والتغيير المجتمعي والبدء بالقاعدة وصولاً لهم المجتمع ومن ثم الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخاب والاختيار من الأمة لأهل الحل والعقد من الدعاة والمجتهدين والعاملين في مجال العقيدة والمجتمع الذي روج له الإخوان المسلمون وزعيمهم الراحل

(1) المادة (7) أولاً من الدستور العراقي لعام 2005م.

حسن البناء⁽¹⁾، لا تجدي نفعاً مع أنظمة متمرسة بالحكم والسلطة والقمع وتضليل الرأي العام واستخدام وسائل عنيفة في القضاء على المعارضين. ويرى الباحث أن هذه الحجة ستبقى قائمة ما لم يتم التصالح مع جماعة الإخوان المسلمين ذات الحضور الجماهيري الواسع في مصر، وسيكون التعامل الأمني مع هذه الجماعة عامل توتر مستمر، ويوفر بيئة حاضنة للتطرف، ربما ينفجر في أي لحظة تضعف بها مؤسسات النظام الأمنية.

إن النصوص الدستورية في مصر بشأن حرية التعبير وتشكيل الأحزاب، والجمعيات، والتظاهر والتجمعات، لم تعد سوى نصوص خالية من المضمون في ضوء الأزمة الحالية بين المعارضة والسلطة عموماً وموقف الدولة من تنظيم جماعة الإخوان المسلمين خصوصاً. كما إن القول بأن تنظيمياً يؤمن بالدستور، ويرضى بالانتخابات كوسيلة من وسائل الحكم، وينبذ العنف والإرهاب لا يمكن جمعه مع حركات إسلامية سياسية تكفر الدولة بل وتكفر الدولة والمجتمع معاً، وتمارس العنف الأعشى ضدهما تحت دعوى الجهاد والحاكمية. هذا الجمع إنما " وظيفته التخليط والتزييف قصد الإساءة إلى صورة القوى الإسلامية المعتدلة، وتحريض قطاعات واسعة من الرأي العام عليها، كالنساء والشباب، وهي استراتيجية تحاملية مفهومة تماماً، من واقع الخوف مما تمثله هذه القوى الإسلامية المعتدلة من تحدٍّ ومنافسة للقوى العلمانية الضعيفة مركزاً في التوازن الاجتماعي الداخلي"⁽²⁾.

إن تعطيل دستور مستفتى عليه من الشعب بنسبة 6.63 % في استفتاء حر ونزيه، واعتقال رئيس جمهورية منتخب أيضاً في انتخابات حرة ونزيهه شهد بنزاهتها كل المراقبين الدوليين، لا يمكن أن يسمى ذلك إلا انقلاباً⁽³⁾. هذه

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مصدر سابق، ص 200.

(2) عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 54-55.

(3) طارق البشري، ثورة 25 يناير والصراع على السلطة، مصدر سابق، ص 177.

القناعة تحتاج من النظام السياسي الحالي مزيد من الجهود لتغييرها في عقول وتفكير قطاعات واسعة من الشعب المصري، وبدون اتخاذ خطوات ملموسة في الانفتاح على الإسلاميين في مصر وتغيير قناعاتهم، سيكون لذلك أكبر الأثر في تصدع الوحدة الوطنية ونمو التطرف الديني.

وخلاصة المطلوب أن النصوص الدستورية في دستوري العراق ومصر لو سمح لها أن تجد طريقها للتطبيق نصاً وروحاً، وتحولت الثقافة الدستورية إلى ثقافة عامة، لوفرت فرصة كبيرة في اجتثاث التطرف الديني والعنف والإرهاب، فهي نصوص ذات مضمون عالمي في مجال الحقوق والحريات ووفق المواثيق والمعاهدات الدولية ومنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ولكن ذلك لازال يواجه تحديات على مستوى التطبيق والفهم في العراق، وتحديات على مستوى شرعية السلطة والنظام ناهيك عن التطبيق في مصر.

الاستنتاجات والتوصيات

في نهاية هذه الأطروحة نستنتج من فصولها ومباحثها ما يأتي:-

1 - الدين مجموعة من القيم والأفكار والقواعد المنظمة لسلوك الإنسان في الدنيا وتربطه بالآخرة، ليس بمقدور الثورات ولا الغزو أو الاحتلالات أن تغير أديان الشعوب وعاداتها التي توارثتها أجيالها عبر قرون، سيّما عندما تكون هذه العادات ملتصقة التصاقاً وثيقاً بالدين، فالدين قديم قدم خلق الإنسان نفسه، مركوز في فطرته، ينعكس على سلوكه بأشكال مختلفة تبعاً للأديان واختلافها.

2 - لا ينتهي الجدل بشأن العلاقة بين الدين والدولة لأن الدولة هي البناء الفوقي للمجتمع ولا ينفك المجتمع عن الدين وبمقدار تدين المجتمع سينعكس ذلك على الدولة فتمظهر الدولة بالدين شدةً أو ضعفاً أساسه تدين المجتمع من جانب، وكم يطمح رؤساء الدين في توظيف السلطة أو الإمساك بها من جانب ثانٍ وتدين النخبة الحاكمة من جانب ثالث.

3 - لا تعارض بين أن يكون الحكم ديمقراطياً يركز على السيادة الشعبية ودينياً يحتكم إلى الشريعة الإسلامية إذا كان الشعب متديناً بدين واحد ومذهب واحد، بعد أن تتحول الشريعة بجانبها القانوني إلى قوانين ملزمة، لأن ذلك معناه أن يختار الشعب بنفسه ما يرضاه من قوانين وأحكام، لكن الأفضل من ذلك أن تكون هناك تنشئة اجتماعية تحترم التعدد والاختلاف على كل المستويات وتحرص على إبراز المشتركات.

4 - لا بد لكل اجتماع انساني من قوانين وأعراف يضعها لنفسه بنفسه

تبعاً للنزاعات التي يواجهها والصراعات التي تعترضه والمصالح التي يرتئها، والدستور هو القانون الأسمى والأعلى بين هذه القوانين وهو الذي ينظم حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم في أي اجتماع سياسي.

5 - مادامت الدساتير نابعة من حاجة المجتمعات وهي نتاج من نتاجاتها فإنها لا تغفل الدين في صياغاتها سلباً بإبعاده عن المجال العام أو إيجاباً بزجه فيه أو بين هذا وذاك.

6 - بعد سقوط الدولة العثمانية كان هناك ميل واضح في العراق ومصر نحو الحكم الليبرالي العلماني دون ذكر ذلك صراحةً في الدستور فكان النص على "دين الدولة الرسمي هو الإسلام" في دستور العراق لعام 1925م ودستور مصر لعام 1923م.

7 - لم تستطع الحركات الإسلامية التي ظهرت بعد سقوط الدولة العثمانية ونمت نمواً مضطرباً وانتشرت في مصر كحركة الإخوان المسلمين أو المد الديني في العراق الذي قاده الزعامات الدينية المرجعية منذ ثورة الدستور عام 1906م من أن تحول الثقافة الدستورية إلى ثقافة مجتمعية عامة تضغط باتجاه صياغة نصوص دستورية جديدة ترفع من شأن الدين في الدولة دستورياً.

8 - في المدة المحصورة بين 1958م - 2003م في العراق والمحصورة بين 1953-2011م في مصر خضعت النصوص الدستورية الانتقالية بشأن العلاقة بين الدين والدولة لتوظيف سياسي مقيت تبعاً للصراعات السياسية بين أجنحة الحكم أو بينها وبين المعارضين فصيغت نصوص كان مراد الحكام منها شيئاً وما يسوقونه للإسلاميين شيئاً آخر.

9 - ما حصل من تغيير سياسي في العراق عام 2003م ومصر عام 2011م كان مفاجئاً للإسلاميين فقد فوجئوا ببعده نظرياتهم عن التطبيق، وكان الارتباك والتلكؤ بادياً على أدائهم السياسي فلا أنموذج للدولة التي يريدون

ولا قدرة لهم على التراجع علنياً عن أهدافهم وشعاراتهم القديمة؛ فجاءت الصياغات الدستورية مرتبكة بمقدار ارتباكهم وحرجة بقدر حراجتهم.

10 - نصا المادة الثانية من الدستور العراقي ومثيلتها من الدستور المصري نصان رمزيان حتى كتابة هذه الدراسة، فلم تكيف القوانين التي سبقتها وفق الشريعة الإسلامية في العراق ومصر وحتى التي لحقتها فalcضاء يحاول أن يجد الأعذار عند كل طعن.

11 - لا تبدو المرونة التي أبدأها الإسلاميون في كتابة دستور 2005م في العراق و2011م في مصر نابعة من مناورة سياسية نتيجة وجود الفرقاء السياسيين؛ وإنما من إدراك حقيقي بأن إقامة دولة إسلامية وتطبيق الشريعة كما كانوا ينادون به سابقاً بات ضرباً من المستحيل في ظل عالم اليوم.

12 - لم يحسم الإسلاميون أمرهم بشأن المواطنة وطبيعة الحكم والهوية في دستوري العراق ومصر بعد التغيير السياسي فيهما ولا زالت الإشكالية قائمة على الصعيد الواقعي بشأن الولاء الديني والولاء الوطني وأيهما أولى بالاتباع، وإن عقيدة الولاء والبراء تعرض النسيج الوطني للخطر في حين أن النصوص الدستورية تجمع بين التربية الدينية والتربية الوطنية على انهما يصبان في بوتقة واحدة.

13 - استطاعت المجاميع المتطرفة أن تضرب بالصميم كل الجهود التي بذلها الإسلاميون قرابة ثمانين عاماً وسعيهم لتحقيق الدولة الإسلامية عبر سلوكها الاجرامي فهي تعمل خارج الدستور الذي لم يوفر لها أي ذريعة أو حجة في القتل أو انتهاك حقوق الإنسان.

14 - لم ينحصر الأثر السلبي للتطرف الديني على مشروع إقامة الدولة لدى الإسلاميين في العراق ومصر وعدم قدرتهم على المطالبة بتنفيذ المادة الثانية في دستوريهما وإنما سيمتد إلى تغيير الناس من الدين كله والتوجه صوب علمنة الدولة والمجتمع معاً.

التوصيات

توصي الاطروحة بما يأتي:-

- 1 - أن يكون الإسلاميون في العراق ومصر أكثر شجاعةً، فيعيدوا النظر بتنظيراتهم السابقة بشأن الدولة والدستور وبما يتلاءم ومتطلبات العصر وبعد أن عايشوا تجربة الحكم بأنفسهم.
- 2 - أن يعلن الإسلاميون مواقفهم الصريحة والواضحة بشأن النصوص الدستورية التي صاغوها بعد التغيير في العراق ومصر 2003، 2011م ولاسيّما نصا المادة الثانية من الدستورين، وفيما إذا كانت رمزية أم فعلية.
- 3 - أن يبتعد الإسلاميون في العراق ومصر عن صبغ مؤسسات الدولة ومرافقها العامة بالصبغة الدينية الخاصة بهم لأن هذه المؤسسات تقدم خدماتها لجميع المواطنين بغض النظر عن طوائفهم ومذاهبهم وأديانهم وقومياتهم.
- 4 - أن تعتمد الدولة في العراق ومصر ولكي تفي بتطبيق المادة 29/أولاً من دستور العراق لعام 2005م والمادة 10 من دستور مصر لعام 2012م (وهي ذاتها في دستور عام 2014م) إلى إعداد مناهج تربوية وطنية ودينية خاصة تحافظ بها على النسيج الاجتماعي الوطني وتنشر قيم التسامح الديني وقبول الآخر وتشذب وتهذب التنشئة الأسرية بهذا الخصوص.
- 5 - الحل الجذري لإشكالية المادة الثانية من الدستورين العراقي لعام 2005م، والمصري لعام 2012م وعام 2014م من قبل المحكمة الاتحادية العليا في العراق والمحكمة الدستورية العليا في مصر وتوضيحها بنص لا يقبل اللبس والتأويل ولاسيّما مصطلح (ثوابت أحكام الإسلام) كما وردت في الدستور العراقي، و (مبادئ الشريعة الإسلامية) كما وردت في الدستور المصري.
- 6 - الإسراع في تشكيل المحكمة الاتحادية العليا في العراق وفق ما

نصت عليه المادة 92/ثانياً من الدستور العراقي لعام 2005م لفرض مزيد من الرقابة الدستورية بشأن علاقة الدين بالدولة في بعض القوانين.

7 - في حال تعديل الدستور العراقي لعام 2005م توصي الاطروحة بإضافة فقرة بما لا يخالف النظام والآداب العامة في نهاية المادة (10)، والمادة 42 والمادة 43/أولاً / أ.

8 - القيام بتحالفات بين الأحزاب عابرة للطائفة والقومية لتقويض ظاهرة التحزب على أساس الطائفة أو الدين أو القومية، والسعي لتشكيل حكومة الأغلبية السياسية عبر تحالف وطني حاكم وآخر معارض.

9 - تحصين وتمكين المجتمع بإقامة منظومة قيم تحفظ السلم الأهلي والمجتمعي على حد سواء.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: الدساتير

- (1) دستور استراليا لعام 1901 المعدل عام 1985م.
- (2) دستور العراق لسنة 1925م القانون الأساسي العراقي لعام 1925م.
- (3) دستور العراق لعام 1958 م.
- (4) دستور العراق المؤقت لعام 1964.
- (5) دستور العراق المؤقت لعام 1964م.
- (6) دستور العراق لعام 1968م.
- (7) دستور العراق لعام 1970 المؤقت.
- (8) دستور العراق المؤقت لعام 2004م (قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية).
- (9) دستور العراق لعام 2005م.
- (10) دستور الكويت لعام 1962.
- (11) دستور الارجنتين لعام 1853م اعيد تفعيله عام 1983م وعدل عام 1994م.
- (12) دستور اليابان.
- (13) دستور سوريا لعام 2012م.
- (14) دستور سوريا لعام 1950م.
- (15) دستور لبنان لعام 1926م المعدل.
- (16) دستور مصر لسنة 2014م.
- (17) دستور مصر المؤقت لعام 1964م.
- (18) دستور مصر لسنة 1971م.
- (19) دستور مصر لعام 1923م.
- (20) دستور مصر لعام 1930م.
- (21) دستور ألمانيا لعام 1949م المعدل عام 2014م.
- (22) دستور مصر لعام 1956م.

- (23) دستور مصر لعام 2012م.
- (24) دستور الدولة العثمانية لعام 1876م.
- (25) دستور الجزائر لعام 1989م.
- (26) دستور الدنمارك لعام 1953م.
- (27) دستور الدولة العثمانية لعام 1908م.

ثانياً: القوانين والاتفاقيات

- (1) الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان الصادرة في روما عن مجلس أوروبا عام 1950 م
- (2) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948م.
- (3) العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م.
- (4) قانون أصول المحاكمات الجزائية رقم 23 لسنة 1971م المعدل.
- (5) قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959م المعدل.
- (6) قانون الأحوال المدنية رقم 65 لسنة 1972م المعدل.
- (7) قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969م.
- (8) القانون المدني العراقي رقم 40 لسنة 1951م.
- (9) قانون تشكيل المحكمة الاتحادية رقم 30 لسنة 2005م.
- (10) قانون مكافحة الإرهاب رقم 13 لسنة 2005م.

ثالثاً: المصادر والمراجع العربية

- (1) الامام علي، نهج البلاغة، شرح محمد عبدة، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)
- (2) إبراهيم القطيفي، الفرقة الناجية، (بيروت: دار الملاك، 2000).
- (3) ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني الشافعي، الإصابة في تمييز الصحابة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ج 1، ج 3.
- (4) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (قم: منشورات أدب الحوزة، 1405هـ).
- (5) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية وهديه في السياسة والقانون والدستور، (د.م: دار الفكر، 1967)
- (6) ابو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، (قم: منشورات مدينة العلم، 1420هـ).

- (7) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية دراسة استطلاعية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ط2.
- (8) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، سنن النسائي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1930م).
- (9) أبو يعلى محمد بن يعقوب الفراء الحنبلي، الاحكام السلطانية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م).
- (10) آجنس كالامارد، الحرية في مجتمعات مختلفة (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، د.ت).
- (11) إحسان حميد المفرجي وآخرون، النظرية العامة في القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق، (وزارة التعليم العالي والبحث العلمي: جامعة بغداد، كلية القانون، 1990).
- (12) أحمد الريسي، الأمة هي الأصل مقارنة تأصيلية للديمقراطية، حرية التعبير، الفن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
- (13) أحمد النجار وآخرون، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية في عالم متغير، (القاهرة: مكتبة الشروق، 2005م).
- (14) أحمد بو عشرين، الدولة المدنية في المفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م).
- (15) احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008م)، ج1.
- (16) احمد نوري النعيمي، النظام السياسي في تركيا (عمان: دار زهران للنشر والتوزيع، 2011م).
- (17) آمال السبكي، تاريخ ايران السياسي بين ثورتين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 250، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1999م).
- (18) امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).
- (19) أميمة عبود وآخرون، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية في عالم متغير، مصدر سابق،
- (20) باسم القاسم وريبع الدنان، مصر بين عهدين مرسى والسياسي دراسة مقارنة، (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2016)، ص114-115.
- (21) براق زكريا، الدولة والشرعية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2013).

- (22) برهان غليون، الدولة والدين نقد السياسة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007).
- (23) ثناء فؤاد عبد الله، الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي علاقات التفاعل والصراع، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م).
- (24) جاسر عودة، الدولة المدنية نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).
- (25) جاسم الشيخ زيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر، (بيروت: مؤسسة البديل للدراسات والنشر، 2009م).
- (26) جعفر حسين كاشف الغطاء، الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الإخباريين، (د.ن، د.ت).
- (27) جلال عبد المطلب الموسوي، تدويل الدساتير الوطنية، دراسة تحليلية استقرائية في القانونين الدستوري والدولي، (بغداد: مشروع بغداد عاصمة الثقافة العربية، 2013).
- (28) جمال البناء، هل يمكن تطبيق الشريعة، (القاهرة: د.ن، 2005).
- (29) جمال الدين الافغاني، المجموعة الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص 478-479، القاهرة: 1968.
- (30) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت).
- (31) جودت القزويني، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، (بيروت: دار الرافدين، 2005).
- (32) جورج جبور، العروبة والإسلام في الدساتير العربية، (طرابلس: جروس برس، 1995م).
- (33) حازم العقيد، كيفية صناعة التطرف، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2016).
- (34) حامد الخفاف، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2015م).
- (35) حامد طاهر، ظاهرة التطرف الديني التشخيص والحل، ضمن سلسلة كتب علمية، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 2001).
- (36) حسان محمد شفيق العاني، الانظمة السياسية والدستورية المقارنة، (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1986).
- (37) حسن الترابي وآخرون، من المعاصرة الى المستقبلية الفكر الإسلامي واستدعاءات المستقبل، (النجف الأشرف: مؤسسة الرسول الأعظم العلمية، 2017 م).
- (38) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، الإسلام والفدرالية، الكتاب الثاني ضمن سلسلة العراق فقها وقانوناً، (بغداد: مشروع العدالة الشاملة - العراق، 2010).

- (39) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، (قم: دار الزهراء، 1438هـ).
- (40) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981، (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت).
- (41) حسن شبر، أساليب الطغاة في تعذيب الدعاة، (بيروت: دار الإسلام للطباعة والنشر، 2008م).
- (42) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، (قم: نشر باقيات، توزيع مكتبة الامام الصادق (ع)، 1427هـ).
- (43) حسن مصطفى البحري، القانون الدستوري النظرية العامة، (دمشق: جامعة دمشق، 2009).
- (44) حسنين توفيق إبراهيم وعبد الجبار احمد عبدالله، التحولات الديمقراطية في العراق القيود والفرص، (بغداد: مركز الخليج للأبحاث، 2005م).
- (45) حسين احمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، (الكويت: دار سعاد الصباح، 1992م).
- (46) حسين الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام الردة نموذجاً، (دم: مؤسسة الانتشار العربي، د.ت).
- (47) حسين جبر حسين الشويلي، قرينة دستورية التشريع، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2018).
- (48) حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الأحزاب السياسية وجماعات المصلحة والضغط، (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2008).
- (49) حنا بطاطو، العراق، الشيوعيون، (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، 1996)، ج 2.
- (50) حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م).
- (51) خلدون حسن النقيب، الدولة والمجتمع في الخليج والجزيرة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).
- (52) خليل احمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الاوسط المعاصر، (بيروت: مركز الدراسات العربية للنشر، 2005).
- (53) خليل العناني، دور الدين في المجال العام بعد الثورة المصرية 25 يناير، (الدوحة: المركز العربي للدراسات والأبحاث، 2012م).
- (54) خليل علي حيدر، تطرف أم اعتدال، تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية، (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1998م).
- (55) ديوان المتنبي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1983)، ص 372.
- (56) راشد المبارك، التطرف خبز عالمي، (دمشق: دار القلم، 2006).

- (57) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011م)، ج 2.
- (58) رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة مع كتاب تنبيه الأمة تنزيه الملة، (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006م).
- (59) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بـ العراق، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، ج 1.
- (60) رضا محمد هلال، التعليم والتنشئة السياسية في العالم العربي، نماذج البحرين، الكويت، الأردن، العراق ومصر، (المنامة: معهد البحرين للتنمية السياسية، 2015).
- (61) رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تليخيص باريز، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).
- (62) رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية والديمقراطية في الإسلام، (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011).
- (63) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 1429هـ)، ص 21.
- (64) رمضان أبو السعود، شرح الأحوال الشخصية لغير المسلمين، (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2007).
- (65) روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، (د. م، د. ت)، ط 3.
- (66) زهير سالم، الشريعة والديمقراطية، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني، (وقائع مؤتمر)، (عمان: مؤسسة كونراد اديناور - مركز القدس للدراسات السياسية، 2007م).
- (67) زين الدين بن حماد، كيف تعد انقلاباً ناجحاً، (القاهرة: المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2015م).
- (68) زين الدين خرشي وآخرون، الإسلاميون والدولة والمواطنة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
- (69) سامح فوزي، المواطنة، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2007م).
- (70) سعد الدين إبراهيم وآخرون، مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، ندوة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014م).
- (71) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة تمييز لا فصل، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2015)، ط 6.
- (72) سعود المولى وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016م)، ج 1.
- (73) سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي، (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ط 2.

- (74) سليمان البستاني، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).
- (75) سليمان الحكيم، أسرار العلاقة بين عبد الناصر والإخوان، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1996م).
- (76) السيد المراكبي، الدساتير المصرية وآثارها في دعم الديمقراطية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 2008م).
- (77) سيدي محمد ولد ييب، الدولة وإشكالية المواطنة، (عمان: كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2011).
- (78) شبر الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام إشكالية الأمة والدولة، (بيروت: دار الحوار، 2009م).
- (79) صدفة محمد محمود، العلاقة بين الدولة والمجتمع في إطار الحكم الرشيد، (القاهرة: مركز العقد الاجتماعي، 2009).
- (80) صلاح الخرسان، حزب الدعوة حقائق ووثائق، فصول من تجربة الحركة الإسلامية في العراق، (دمشق: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م).
- (81) صلاح الدين الجورشي وآخرون، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، (الكويت: آفاق للطباعة والنشر والتوزيع، 2012م).
- (82) صلاح الصاوي، التطرف الديني الرأي الآخر، (القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، د. ت).
- (83) صوفي أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1985م).
- (84) طارق البشري، السياق التاريخي لتقنين الشريعة الإسلامية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011م).
- (85) طارق البشري، ثورة 25 يناير والصراع حول السلطة، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2014م).
- (86) عادل ثابت عبد الحافظ، شرعية السلطة في الإسلام، (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 1996م).
- (87) عاطف مظهر، الأعمال الكاملة لتقنين الشريعة في مجلس الشعب، تقديم طارق البشري وإبراهيم البيومي، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2012م)، ج 1.
- (88) عباس القمي، مفاتيح الجنان، (بيروت: دار المتقين، د. ت).
- (89) عباس علي عميد زنجاني وآخرون، الدين والسياسة نظريات الحكم في السياسي الإسلامي، (بيروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م).

- (90) عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م)، ط2.
- (91) عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، (بيروت: منتدى المعارف، 2015م).
- (92) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م).
- (93) عبد الاله بلقزيز، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001م).
- (94) عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية الجذور التوحش المستقبل، (بيروت: دار الساقي، 2015).
- (95) عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الانطولوجي، (بغداد: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016).
- (96) عبد الحسين شعبان، التطرف والإرهاب إشكاليات نظرية وتحديات عملية، ضمن سلسلة مرصّد، كراسات علمية، 42، (الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية، 2017).
- (97) عبد الحسين شعبان، الهوية والمواطنة البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017م).
- (98) عبد الحليم عويس، الدولة الحديثة بين الحقيقة والتزييف، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1994م).
- (99) عبد الحميد أحمد سليمان وآخرين، أهم الكتب التي أثرت في فكر الأمة في القرنين التاسع عشر والعشرين محور قضايا سياسية (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2017).
- (100) عبد الحميد متولي، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، (الاسكندرية: منشأة المعارف، د.ت).
- (101) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (القاهرة: مؤسسة كلمة عربية للترجمة والنشر، د.ت).
- (102) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تقديم وتحقيق ايهاب محمد ابراهيم، (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2009م).
- (103) عبد الرحمن خليفة، في علم السياسة الإسلامي، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعة، 1990).
- (104) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، (بيروت: دار الكتب، 1974)، ج10، ط4.
- (105) عبد الفتاح ساير، القانون الدستوري، (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 2004)، ط2.

- (106) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تثويرك شريعت، " نظرية تكامل المعرفة الدينية"، (طهران: مؤسسة فرهنگي صراط، د. ت).
- (107) عبد اللطيف البوني، دستور السودان إسلامي ام علماني، (دمشق: دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، 1998).
- (108) عبد اللطيف الحرز، محمد الصدر كفاح الجماهير، (بيروت: دار الفارابي، 2009).
- (109) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011)، ط 9.
- (110) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
- (111) عبد الله سهل ماضي العتيبي، النظام العام للدولة المسلمة دراسة تأصيلية مقارنة، (الرياض: دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، 2009).
- (112) عبد الهادي الفضلي، الحركة الإسلامية في العراق، (القطيف: لجنة مؤلفات العلامة الفضلي، 2014م).
- (113) عبد الواحد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، (بيروت: دار الهادي، 1992).
- (114) عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية معاصرة، (لندن: دار الحكمة، د. ت).
- (115) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، الموسوعة السياسية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د. ت)، ج 3.
- (116) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 2.
- (117) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، 2002م)، ج 1.
- (118) عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، سلسلة عالم المعرفة، العدد 6 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985).
- (119) عزمي بشارة، العلمانية في سياق تاريخي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013م)، ج 1.
- (120) عزمي بشارة، ثورة مصر من الثورة إلى الانقلاب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ج 2.
- (121) عصمت عبد المجيد بكر، مشكلات التشريع دراسة نظرية مقارنة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).
- (122) علي المؤمن، ستوات الجمر مسيرة الحركة الإسلامية في العراق 1957-1986، (بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، 2004)، ط 3.

- (123) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (قم: انتشارات المكتبة الحيدرية، 1425هـ)، ج3، ج6/ القسم الأول.
- (124) علي حرب، الإرهاب وُصْناعه المرشد/ الطاغية/ المثقف، (بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر، 2015).
- (125) علي عبد الرازق، الإسلام واصل الحُكم، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925)، ط3.
- (126) عمار علي حسن، الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان، سلسلة قضايا الإصلاح، العدد5 (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، د.ت).
- (127) عوض المر، الرقابة على دستورية القوانين في ملامحها الرئيسية، (بيروت: دار الجمل، 2005).
- (128) غسان محمد، أوراق شامية من تاريخ سوريا المعاصر، (عمان: مركز المستقبل للدراسات الاستراتيجية، 2001).
- (129) فاروق عبد الله كريم، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم 188 لسنة 1959، (السليمانية: جامعة السليمانية، 2004).
- (130) فاضل زكي محمد، الدبلوماسية في عالم متغير، (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1992).
- (131) فهمي جدعان، المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، (د. ط، د. ت).
- (132) فهمي جدعان، المقدس والحرية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009م).
- (133) فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).
- (134) فهمي هويدي، مقالات محظورة، (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ط3.
- (135) فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة؛ الفكر السياسي الشيعي، (بيروت: دار المرتضى؛ دار الحلبي، 2012).
- (136) فؤاد السعيد وآخرون، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد، (دم: الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية، 2013).
- (137) قصي حبيب، قراءة في الدساتير العراقية (د.ن، د.ت).
- (138) كاظم الموسوي، العراق صفحات من التاريخ السياسي، (د. ن، 2013م)، ط4.
- (139) لويس عوض، الثورة الفرنسية، (القاهرة: الهيئة المصرية العليا للكتاب، 1992).
- (140) ليث عبد الحسن الزبيدي، ثورة 14 تموز 1958 في العراق، (بغداد: مكتبة اليقظة العربية، 1981)، ط2.
- (141) ماجد زياد وآخرون، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد، (بيروت: دار شرق الكتاب للنشر، 2013م).

- (142) محسن الحيدري، الارهاب والعنف في ضوء القرآن والسنة والتاريخ، (بيروت: دار الولاء، 2010م)، ج 1.
- (143) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
- (144) محمد الشافعي، سلطات الدولة بين الفكر الإسلامي والفكر الدستوري وفكر الجماعات الإسلامية، (القاهرة: مركز المحروسة للدراسات والبحوث والنشر، 1999م)، ج 2.
- (145) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (خراسان: مكتب الاعلام الإسلامي، 1429هـ)، ط 3.
- (146) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1403هـ).
- (147) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحقيق الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (د.ن، د.ت)، ج 27.
- (148) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت)، ج 2.
- (149) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988).
- (150) محمد حماد، الدستور المصري معارك ووثائق ونصوص، (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2011).
- (151) محمد دكير وآخرين، الدين والسياسة نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، (بيروت: الغدير للطباعة والنشر، 2003).
- (152) محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار، (د.م: مطبعة اسماعيليان، 1997م).
- (153) محمد رضا بن حماد، المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية، (تونس: د.ن، 2010)، ط 2.
- (154) محمد سعيد الحكيم، المرجعية الدينية وقضايا أخرى، الحلقة الأولى والثانية، (بيروت: دار الهلال، 2010)، ط 5.
- (155) محمد شحرور، الدولة والمجتمع، (دمشق: الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت).
- (156) محمد شلبي، المنهجية في التحليل السياسي، (الجزائر، د.ن، 1997).
- (157) محمد ضياء الدين الرئيس، تباشير النهضة في العالم الإسلامي والشرق الأوسط في التاريخ الحديث، (القاهرة: دار الأنصار، 1401هـ)، ط 3.
- (158) محمد طه بدوي، النظرية السياسية النظرية العامة للمعرفة السياسية، (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1986).
- (159) محمد طه عليوة وآخرون، جدل الدستور والمرحلة الانتقالية في مصر، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

- (160) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، كتاب منشور في جريدة النهار ضمن سلسلة " كتاب في "، بيروت، العدد 95، في 7/5 / 2005 م.
- (161) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
- (162) محمد عبدالله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، (بيروت: دار الحرية للطباعة، 1992).
- (163) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة عاطف العراقي (القاهرة: دار قباء، 1997م).
- (164) محمد عمارة، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، (القاهرة: دار الشروق، 1988م)
- (165) محمد عمارة، الدكتور عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة والمدنية والقانون، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009).
- (166) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية، (القاهرة: دار الشروق، 1988).
- (167) محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق، (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ط 2
- (168) محمد مصطفى، نظريات الحكم والدولة، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، د.ت)، ط 2.
- (169) محمد مهدي الحسيني الشيرازي، تلك الأيام، (بيروت: مؤسسة الوعي الإسلامي، د.ت)، ج 1.
- (170) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992م).
- (171) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991)، ط 2.
- (172) محمود حسن إسماعيل، التنشئة السياسية دراسة في دور أخبار التلفزيون، (القاهرة: دار النشر للجامعات، 1997).
- (173) محمود عبدة، رحلة صدام حسين الى النهاية أم الخلود، (دمشق، القاهرة: دار الكتاب العربي، 2016).
- (174) محمود فوزي، حكام مصر، جمال عبد الناصر، (القاهرة: مركز الراية للنشر والاعلام، د.ت).
- (175) مروة فكري وآخرون، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي اتجاهات وتجارب، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

- (176) مسعود احمد مصطفى، اقاليم الدولة الإسلامية بين اللامركزية السياسية وللامركزية الادارية، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1990م).
- (177) مصطفى محمد عبد الله قاسم، التعليم والمواطنة، واقع التربية المدنية في مصر، (القاهرة: مركز دراسات حقوق الانسان، 2006).
- (178) مكي ناجي، المحكمة الاتحادية العليا في العراق، (النجف الأشرف: مطبعة الضياء، 2007م).
- (179) مناع القطان، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1991).
- (180) المنجي السرباجي وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016م).
- (181) منذر الفضل، مشكلات الدستور العراقي، (أربيل: دار آراس للطباعة والنشر، 2010م).
- (182) منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، (بيروت: دار اقرأ، د. ت).
- (183) منير البعلبكي، قاموس المورد، (بيروت: دار العلم للملايين، 1991م).
- (184) مها بهجت الصالحي، المحكمة الانحادية العليا واختصاصها بالرقابة على دستورية القوانين، (بغداد: بيت الحكمة، 2008).
- (185) مولود زايد الطيب، التنشئة السياسية دورها في تنمية المجتمع، (عمان: المؤسسة العربية الدولية للنشر، 2001م).
- (186) مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، (بنغازي: جامعة السابع من ابريل، 2007).
- (187) نبيل عبد الفتاح وآخرون، نحو دستور مصري، (القاهرة: مركز دراسات القاهرة لحقوق الإنسان، د. ت).
- (188) نزيه أيوبي وآخرون، الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000م).
- (189) نور الدين بن مختار الخادمي، الفقه المقاصدي حجيته ضوابطه دلالاته، سلسلة كتاب الأمة، العدد 65 (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في قطر، السنة الثامنة عشرة، 1998م)، ج 1.
- (190) وائل محمد يوسف، نطاق تطبيق المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور المصري، (د. ط، 2009).
- (191) يوسف القرضاوي، الاخوان المسلمون سبعون عاماً في الدعوة والتربية والجهاد، (القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، 2013م)، ط 7.
- (192) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، (القاهرة: دار الشروق، 2001م).

(193) يوسف القرضاوي، الصحو الإسلامية وهموم المواطن العربي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997م)، ط2.

رابعاً: المصادر والمراجع الأجنبية المترجمة

- (1) أحمد الواعظي، الدولة الدينية؛ تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة حيدر حب الله، (بيروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 2002).
- (2) أحمد ت. كرو العلمانية وسياسات الدولة اتجاه الدين، ترجمة ندى السيد (بيروت: المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، 2012م).
- (3) آرنست ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع تعددي، ترجمة حسني زينه (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006م).
- (4) آلان سويو، الانسان القانوني بحث في وظيفة القانون الانثروبولوجية، ترجمة عادل بن نصر، (بيروت: المؤسسة العربية للترجمة، 2012).
- (5) أناتولي الكسندر فيتش، السياسة كموضوع للدراسة الاجتماعية، ترجمة زياد الملا، (دمشق: دار دمشق، 1981).
- (6) أندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة مالك ابو شهيوه ومحمود خلف (بيروت: دار الجبل، 1997م).
- (7) أولريش بك، ما هي العولمة، ترجمة أبو العيد دودو، (بيروت: دار الجبل، 2012)، ط2.
- (8) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة العربية، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، د. ت).
- (9) بول بريمر، عام قضيته في العراق، ترجمة عمر الايوبي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006).
- (10) بول هيرست، جراهام طوميسون، ما العولمة الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة فالح عبد الجبار، سلسلة عالم المعرفة 273، (الكويت: مطابع السياسة، 2001).
- (11) بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة حسن محمد فتحي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م).
- (12) جفري بارنندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة امام عبد الفتاح امام، ضمن سلسلة عالم المعرفة 173 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993).
- (13) جوزيف س. ناي، القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمة محمد توفيق البيجرمي، (الرياض: العبيكان للنشر، 2007).
- (14) جون ستيوارت مل، الحكومات البرلمانية، ترجمة أميل الغوري، (دمشق: دار اليقظة العربية، د. ت).

- (15) حنا بطاطو، العراق، ترجمة عفيف الرزاز، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1999)، ج 3، ط 2.
- (16) حنا بطاطو، العراق الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية).
- (17) داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة رحاب صلاح الدين، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م).
- (18) روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر، (عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2005)، ط 2.
- (19) زيغنيو بريجنسكي، الفرصة الثانية، ترجمة عمر الأيوبي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2007م).
- (20) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية مصر والهند والولايات المتحدة، ترجمة الأمير سامح كُرَيْم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 413، (الكويت: المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب، 2014م).
- (21) عبد الجبار الرفاعي، مقدمة تنبيه الأمة وتنزيه الملة، محمد حسين النائيني، ترجمة مشتاق الحلو، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2014).
- (22) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة وتحقيق احمد القبنجي، (بيروت: مكتبة الفكر الجديد، 2007).
- (23) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة وتحقيق احمد القبنجي، (بيروت: مكتبة الفكر الجديد، 2007).
- (24) علي رضا شجاع، الدين والمتغيرات الثقافية العصرية، ترجمة حيدر نجف، (بيروت: مركز الحضارة، 2012م).
- (25) علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، (النجف الأشرف: مؤسسة العطار الثقافية، 2007م).
- (26) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتري، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014).
- (27) غوستاف لوبون، روح الاجتماع، ترجمة احمد فتحي زغلول، (القاهرة: مطبعة الشعب، 1909م).
- (28) غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعيتري، (القاهرة: كلمات عربية للنشر والتوزيع، د.ت).
- (29) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001).

- (30) فرانسيس فوكوياما، بناء الدولة، ترجمة مجاب الإمام، (الرياض: العبيكان للنشر، 21007)
- (31) فرانك لابرث، الدين في السياسة الأمريكية، تاريخ موجز، ترجمة عبد اللطيف موسى ابو البصل، (الرياض: مكتبة الملك فهد للنشر، 1436هـ).
- (32) فواز جرجس، داعش إلى أين؟ جهاديو مابعد القاعدة، ترجمة محمد شيّا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 233.
- (33) فيورباخ، أصل الدين، دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991).
- (34) كارل كاوتسكي، الدين والصراع الطبقي في المجتمع الشرقي العبودي القديم، ترجمة سعيد العلمي، (القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2014).
- (35) كلايف بيل، المدنية، ترجمة محمود محمود، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009م).
- (36) كولن تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة حسين علي عبد الساتر، (بغداد: منشورات الجمل، 2008).
- (37) مارسيل غوشية، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، (بيروت: مركز دراسة الوحدة العربية، 2007).
- (38) محمد حسين النائي، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة مشتاق الحلو، تقديم عبد الجبار الرفاعي، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2014).
- (39) موريس دوفرجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الانظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1992).
- (40) موريس دوفرجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الانظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1992).
- (41) مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، (القاهرة: اللجنة الدولية لترجمة الروائع البشرية الانسانية (الاونسكو)، 1953)، ج 1.
- (42) نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ط 2.
- (43) وائل ب حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الاخلاقي، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).
- (44) يوسف ساسون، بعث صدام رؤية من داخل نظام استبدادي، ترجمة رفعت السيد علي، (بيروت: منشورات دار الجمل، 2015م).
- (45) غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ترجمة عادل زعيتر، (القاهرة: مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، 2014).

خامساً: الرسائل والأطروحات الجامعية

- (1) غفران ناجي شاكِر، علاقة الدين بالدولة وموقف دستور جمهورية العراق لسنة 2005 دراسة مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة إلى مجلس إدارة معهد العلمين، قسم القانون/الفرع العام، 2016م.
- (2) محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، 2002م.
- (3) حميد مسلم فرهود، الدولة المدنية عند الامام علي عليه السلام، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة الى مجلس ادارة معهد العلمين للدراسات العليا، 2011م.
- (4) ويليام زيمان، التدخل السري للولايات المتحدة الأمريكية في العراق 1958-1963، ترجمة عبد الجليل البدري، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى الجامعة البوليتكنيكية، قسم التاريخ، ولاية كاليفورنيا، بوموتا، 2006م.
- (5) محمد نور مصطفى الرهوان، الديمقراطية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا الشرعية، فرع العقيدة، الرياض، 1983م.
- (6) أسامة عبد الرؤوف ديب أبو ركة، أبعاد التنشئة السياسية وأثرها على الانتماء الوطني لدى طلبة الجامعات الفلسطينية بمحافظات غزة، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة إلى قسم علوم النفس، كلية التربية، جامعة الأزهر بغزة، 2012م.
- (7) حسين سلمان فريد عبد الفتاح، إشكالية العلاقة بين التيارات السلفية وجماعة الاخوان المسلمين وأثرها على عملية التحول الديمقراطي في مصر، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2014م.
- (8) صلاح خلف عبد، المحكمة الاتحادية العليا في العراق تشكيلها واختصاصاتها دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية الحقوق، جامعة النهرين، 2011.

سادساً: الصحف والمجلات الدورية

- (1) أبو القاسم فنائي، أخلاق المعرفة الدينية، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 45، سنة 2018م
- (2) أبو القاسم فنائي، العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة، ترجمة وسيم حسن، مجلة نصوص، مصدر سابق، العددان 44-45، السنتان 11-12، خريف 2016 وشتاء 2017.
- (3) احمد سادات، حركات الاحياء الإسلامي والعنف، مجلة نصوص، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 34-35، السنة التاسعة، 2014.
- (4) أمل هندي، أياد حسين، جدلية الدولة المدنية وتطبيق الشريعة، مجلة العلوم السياسية، بغداد: جامعة بغداد، العدد 51، كانون الثاني، 2016.

- (5) بو مدين طاشمة، التحولات السياسية في البلدان العربية وعملية بناء الدولة في عصر المعلومات، بحث منشور في مجلة قسم العلوم الاقتصادية والاجتماعية في الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، تلمسان، العدد 13، كانون الثاني.
- (6) حبيب عبد الرب سروري، مالفرد بين الدولة العلمانية والدولة المدنية، مجلة منبر ابن رشد، العدد الثالث عشر، ربيع عام 2013م
- (7) حسن الصفار، الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 40 السنة العاشرة، خريف عام 2016م.
- (8) حيدر حب الله، أصالة العقلانية في عملية التشريع الديني ودورها في إثراء فرضيات البحث الفقهي، مجلة نصوص معاصرة، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 48، 2017.
- (9) حيدر حب الله، أصالة العقلانية في عملية التشريع الديني ودورها في إثراء فرضيات البحث الفقهي، مجلة نصوص معاصرة، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، 2017، العدد 48.
- (10) حيدر حب الله، الإصلاح الديني، الثغرات، الإخفاقات، الاشكاليات، مجلة نصوص معاصرة، بيروت: مركز البحوث المعاصرة، العدد السابع، شتاء 2010.
- (11) حيدر حب الله، خواطر في الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 34، خريف 2016م.
- (12) خليدة كعسيس خلاصي، الربيع العربي بين الثورة والفوضى، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 421، آذار (مارس) 2014،
- (13) خليل العناني، الإسلاميون العرب بعد خمس سنوات من الربيع العربي، أسئلة المشروع والايديولوجيا والتنظيم، مجلة سياسات عربية، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 18، كانون الثاني (يناير) 2016.
- (14) رشيد الخيون، مهدي الحكيم عمامة من طراز آخر، جريدة الشرق الأوسط، العدد 22022، الأربعاء 22 يناير (كانون الثاني) 2009.
- (15) رياض زكي قاسم، حول ندوة مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 419، سنة 2014م.
- (16) زهير كاظم، آراء في الدستور العراقي، مجلة أوراق ديمقراطية، بغداد: مركز العراق لمعلومات الديمقراطية، العدد السادس، تشرين الأول، 2005.
- (17) سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، مجلة الهلال، العدد 410، القاهرة، 1985.
- (18) شفيق جراي، الدولة المدنية والدولة العلمانية، جريدة الأخبار، بيروت، العدد 1408 في 11/4/2011.

- (19) صادق حقيقت، بين حوار الحضارات وصراعاتها، مجلة نصوص، العدد 49 السنة 13 شتاء، 2018م.
- (20) طارق البشري، حول المادة الثانية من الدستور المصري، مقال منشور في جريدة الأهرام في العددين الصادرين 2/28 و 1/3/2007.
- (21) طارق حرب، دستور العراق عام 1958م، مقال منشور في ملحق جريدة المدى العدد 1866 الصادرة في 2/8/2010.
- (22) طارق عبد الحافظ الزبيدي، تغريد حنون علي، فكر الحركات الإسلامية، دراسة في المقومات والمعوقات، مجلة العلوم السياسية، بغداد: جامعة بغداد، العدد 54، سنة 2018.
- (23) طارق عفيفي صادق، التنشئة السياسية للأطفال ومستقبل الديمقراطية في مصر، جريدة الأهرام المسائية، القاهرة، العدد 8551، السنة 24، في 25/9/2014م.
- (24) عبد الأمير زاهد كاظم، التطرف والعنف الديني قراءة في عوامل النشأة وسبل المواجهة، بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 45، السنة الثانية عشرة، شتاء 2018م.
- (25) عبد الجبار أحمد عبد الله و كاظم علي مهدي، أثر الدولة الريعية على الخيار الديمقراطي في العراق بعد عام 2003م، مجلة العلوم السياسية، بغداد: جامعة بغداد، 2015.
- (26) عبد الحسين شعبان كنايةً عن دور نوح فيلدمان وبيتر غالبرانت الأمريكيين المنحازين لإسرائيل اللذين ساهما في وضع نصوص قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية وما فيه من امتيازات لإقليم كردستان، انظر عبد الحسين شعبان الأزمة العراقية الراهنة مستقبل الدولة والسيناريوهات المحتملة، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 452، تشرين الأول، 2016.
- (27) عبد الرحمن هابيل، ما هي مبادئ الشريعة وكيف تكون مصدراً للتشريع، مقال منشور في جريدة الحياة بتاريخ 23 شباط (فبراير)، 2013م.
- (28) عبد العزيز وصفي، التربية الإسلامية في ظل التحديات المعاصرة، مجلة البيان المغربية، العدد 353، تشرين الأول (أكتوبر)، 2016.
- (29) عبد الفتاح ماضي، تحولات الثورة المصرية في خمس سنوات، مجلة سياسات عربية، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 18، كانون الثاني (يناير) 2016.
- (30) عبد الكريم سروش، الدولة الدينية إشكالية المفهوم، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 11، سنة 2010.
- (31) علي المؤمن، جدليات الدعوة حزب الدعوة الإسلامية وجدليات الاجتماع الديني والسياسي، كتاب منشور في حلقات في جريدة الصباح العراقية، الحلقة 31، بتاريخ 2016/6/19.

- (32) علي خليفة، المواطنة والدولة في نقد الإسلام كنظام سياسي، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، المجلد 26، العدد 429.
- (33) عياشي عنصر، العولمة والتطرف، نحو استكشاف علاقة ملتبسة، مجلة سياسات عربية، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 21، تموز (يوليو)، 2016م.
- (34) عيسى أحمد الشلبي، التدخلات الخارجية بالثورة المصرية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد الخامس عشر، كانون الثاني، 2016.
- (35) فارس فرنك نصوري، الملك هنري الثامن والانفصال عن الكنيسة الرومانية، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الانسانية)، المجلد 37، العدد 3، السنة 2012
- (36) فهمي هويدي، ملفات العشرية السوداء، جريدة الشروق، القاهرة، العدد 2549، في 2016/1/25.
- (37) مجلة المنار، ج 1، مجلد 12، السنة الثانية عشرة، (مصر: دن، 1909م).
- (38) محسن الحيدري، القيادة السياسية والدينية بعد النبي ﷺ في ضوء القرآن والسنة، مجلة إسلام، العدد الثالث، مجموعة ندوات حول الواقع الإسلامي المعاصر، مشهد: معاونية الإعلام العلاقات الإسلامية في العتبة الرضوية المقدسة، 2015م 0
- (39) محمد جواد علي، الشرق الأوسط الجديد وتداعيات الربيع العربي، مجلة العلوم السياسية، بغداد: جامعة بغداد، العدد 52، تموز، 2016،
- (40) محمد سليم الزبون، استراتيجية تربوية مقترحة لمؤسسات التنشئة السياسية في الأردن لتعزيز مفاهيم الوطنية، مجلة دراسات العلوم التربوية، المجلد 43، ملحق 4، لعام 2016.
- (41) محمد مجتهد شبستري، الحداثة الدينية، بحث منشور في مجلة نصوص، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 34، السنة التاسعة، 2014م.
- (42) مفيد الزيدي، النهضة العربية بين قرنين، مجلة فكر ونقد، العدد 71، أيلول، 2005.
- (43) نبيل صالح، فلسفة الدين وشروط الحداثة العقلية، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 45، السنة الثانية عشرة، شتاء 2018.
- (44) نبيل علي صالح، التطرف الديني في الوطن العربي مقارنة تفسيرية في المنهج والمآل، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت: مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد 36، السنة التاسعة، خريف 2015.
- (45) نداء مطشر صادق الشريفي ومصطفى عبد الحميد دلاف، التنمية السياسية ودور الأمن الشعبي المحلي في تحقيقها، مجلة دراسات، طرابلس: مركز دراسات الكتاب الأخضر، العدد 11، لسنة 2002، .
- (46) نديم الجابري، جريدة الصباح الجديد، بتاريخ 2015/6/13.

(47) وجيه كوثراني، التنظيمات العثمانية والدستور بواكير الفكر الدستوري نصاً وتطبيقاً ومفهوماً، مجلة تبين، العدد 3، شتاء.

سابعاً: المواقع الالكترونية

(1) موقع مجلس القضاء الأعلى العراقي الرسمي: <https://www.hjc.iq/view.591/>.

(2) مايكل روان، حرية الدين أو المعتقد، موقع مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا <http://hrlibrary.umn.edu/arabic/SGreligion.html>.

(3) علي المؤمن، العلمانية المتدنية والتدين العلماني، موقع جريدة المثقف <http://www.almothaqaf.com/aaaa/46616.html>

(4) موقع جريدة اليوم السابع المصرية بتاريخ 10 تموز (يوليو) 2012م: <https://www.youm7.com/story/2012/7/10/>

(5) محمد زكي الدمرداش، موقع صحيفة الوطن الكويتية: <http://alwatan.kuwait.tt/pdfhome.aspx>

(6) موقع الأمم المتحدة / قرارات مجلس الأمن <http://www.un.org/ar/sc/documents/resolutions/2001.shtml>

(7) موقع السومرية نيوز <https://www.alsumaria.tv/mobile/news/157605/iraq-news>

(8) موقع الشفق نيوز: http://www.shafaaq.com/ar/ar_newsreader/58257c64-2083-4ff9-a464-2b174ac3dc86?reload=True

(9) موقع اليوتيوب https://m.youtube.com/watch?v=HM_jpWKUur

(10) موقع المجلس الدستوري الجزائري الرسمي: <http://www.conseil-constitutionnel.dz/index.php/ar/1989>

(11) موقع قناة المنار: <http://www.almanar.com.lb/2939264>

(12) أشرف عبد الحميد، لماذا ينتشر " داعش " في شمال سيناء دون غيرها، موقع العربية: <https://www.alarabiya.net/ar/arab-and->

(13) منصف المرزوقي، من خطاب له أثناء تكريمه من قبل مؤسسة دوتشي الإيطالية بالجائزة السنوية للسلام والتآخي بين الأديان منشور على موقع الجزيرة: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2016/4/11>

(14) جون اوين الرابع، من كالفن إلى الخلافة حروب اوربا الدينية والشرق الأوسط الحديث، ترجمة لولوة الشدوخي، موقع حكمة: <http://hekmah.org/%D9%85%D9%86-/>.

(15) عبد العزيز وصفي، التربية الإسلامية في ظل التحديات المعاصرة، موقع جريدة البيان: <https://www.albayan.co.uk/mobile/MGZarticle2.aspx?ID=5336>

(16) طارق عفيفي صادق، التنشئة السياسية للأطفال ومستقبل الديمقراطية في مصر، موقع جريدة الأهرام المسائية:

<http://massai.ahram.org.eg/Archive/Inner.aspx?ContentID=71567>

(17) موقع أل بي بي سي:
http://www.bbc.com/arabic/multimedia/2015/04/150420_egypt_religious

(18) برهان الدين غليون، معوقات الديمقراطية في الوطن العربي، موقع الجزيرة للدراسات:
<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/813ba045-44cd-4c2c-914b-f5ffdc4c51aa>.

(19) أشرف الشريف، مستقبل الإخوان المسلمين في مصر، موقع كارنيجي للشرق الأوسط:
<https://carnegie-mec.org/2014/10/21/ar-pub-57188>

(20) علي المؤمن، جدليات الدعوة حزب الدعوة الإسلامية وجدليات الاجتماع الديني والسياسي، كتاب منشور في حلقات، موقع جريدة الصباح العراقية:
<http://www.alsabaah.iq/ArticleShow.aspx?ID=118478>

(21) موقع الشبكة العراقية الثقافية:
<http://www.iraqcenter.net/vb/showthread.php?t=42557>

موقع consititute (دساتير):
https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004?lang=ar

(22) فالح عبد الجبار وأسماء جميل، لأحزاب السياسية في العراق، دراسة منشورة على موقع دراسات عراقية:
<http://www.iraqstudies.com/featured7a.html>

(23) موقع المحكمة الاتحادية العليا:
<https://www.iraqfsc.iq/searchkrar.php>

(24) موقع العتبة الحسينية:
<https://imamhussain.org/fridaysermon>

(25) عبد الرحمن هابيل، ما هي مبادئ الشريعة وكيف تكون مصدراً للتشريع، موقع جريدة الحياة:
<http://www.alhayat.com/article/9>

(26) موقع الجهاز المركزي للإحصاء التابع للحكومة العراقية:
http://cosit.gov.iq/AAS/AAS2022/section_20/2-2.htm

(27) موقع مكتبة حقوق الانسان لجامعة منيسوتا:
<http://hrlibrary.umn.edu/arabic/Egypt-SCC-SC/Egypt-SC2-Y7.html>

(28) موقع المكتبة القانونية العراقية:
<http://www.iraq-lg-law.org/en/node/802>

(29) موقع المكتبة القانونية العراقية:
<http://www.iraq-lg-law.org/en/node/802>

(30) موقع الأبحاث العقائدية:
<http://www.aqaed.com/faq/665/>

(31) ايمان قاسم هاني، طبيعة مقدمات الدساتير وإلزاميتها، الموقع:
<https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=38630>

(32) موقع المعاني:
<http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>

- (33) موقع برأثا : <http://burathanews.com/arabic/news/35009>
- (34) موقع البرلمان العراقي : <http://ar.parliament.iq>
- (35) موقع البديل العراقي : <http://www.albadeeliraq.com/node/772>
- (36) موقع الحق والضلال : <https://www.christian-dogma.com/t50054>
- (37) موقع جريدة الصباح الجديد : <http://newsabah.com/newspaper/52036>
- (38) موقع مكتب رئيس الوزراء العراقي : <http://pmo.iq/speach/2013/62013.htm>
- (39) موقع سكاي نيوز العربية : <https://www.skynewsarabia.com/>
- (40) عبد الخالق حسين، الدستور العراقي المشاكل والحلول : <http://www.abdulkhaliquhusein.nl/index.php?news=159>
- (41) جوناثان مورو، الاستمرارية الضعيفة الدولة الاتحادية العراقية وعملية تعديل الدستور، موقع المعهد الأمريكي للسلام : https://www.usip.org/sites/default/files/sr168_arabic.pdf
- (42) موقع الرسمي لمجلس الأمن الدولي : [https://undocs.org/ar/S/RES/661\(199](https://undocs.org/ar/S/RES/661(199)
- (43) موقع جريدة المدى : <http://www.almadasupplements.com/news.php?action=view&id=144#sthash-REC0yH6i.dpbs>
- (44) حبيب عبد الرب سروري، مالفرق بين الدولة العلمانية والدولة المدنية، موقع مجلة ابن رشد : <https://www.ibn-rushd.org/typo3/cms/ar/magazine/13th-issue-spring-2013/habib-abd-al-rabb-sururi/>

Abstract

This study deals with the relationship between the religion and state, or religion and politics or religious and civilian in two Muslim Arab states, Iraq and Egypt, and the extent to which this relationship reflects the constitutional structure of both countries, especially after the great political change that occurred in both 2003 and 2011 respectively.

In the first chapter this study deals with the theoretical framework for explaining the concepts of state, religion, constitution, secular state, civil state and religious state.

In the second chapter, the study dealt with the factors influencing the constitutional structure in Iraq and Egypt, whether before or after the change. These factors were historical, political and contemporary came in the form of challenges faced with the writing of the Constitution as the absence of form and external intervention.

In the third chapter, the study dealt with the relationship between religion and state as stated in the two constitutions, and analyzed this relationship in three axes: mutual employment between religion and state, mutual influence between them and the constitutional texts governing this relationship. In the fourth chapter, the study shifted to the challenges facing the relationship between religion and state and its future. It dealt with the constitutional challenges in the first topic and the future of the relationship in the second topic and the impact of extremism on the future of that relationship in the third topic. The researcher wishes to have been in his research.

Ministry of Higher Education and Scientific Research
Al - Alalmian Institute for Higher Education
Al-Najaf Al-Ashraf

**The dialectic Of the Relationship Between Religion
And State And Its Impact On Constitutional Structure In Iraq
And Egypt After The Political Change 2003-2011 A.D**

A thesis by

Hameed Muslim Farhood Al-Turfy

To

The Administration Council of Alalamain Institute
for Higher Studies in Al-Najaf Al-Ashraf
As partial fulfillment of the requirements for doctorate degree
in political science

Supervised

By

Prof. Dr. Majid Al-Fatlawi
1440A.H -2019A.D

حميد مسلم فرهود حبيب الطرقي



- * محل وتاريخ الولادة: النجف الاشرف ١٩٦١ م .
- * بكالوريوس قانون . ماجستير علوم سياسية ، دكتوراه علوم سياسية
- * الاختصاص الدقيق : نظم سياسية .
- * دخل كلية الطب جامعة الموصل وفي الصف الثاني في عام ١٩٨٠ م وتم اعتقاله لانتمائه إلى الحركة الإسلامية المعارضة للنظام للمدة من ٨ / ٧ / ١٩٨٠ لغاية ٢٣ / ١٢ / ١٩٩١ .
- * منع من العودة إلى مقاعد الدراسة في كليته بعد إطلاق سراحه .
- * دخل كلية القانون وحصل على البكالوريوس في عام ٢٠٠٨ م .
- * نائب رئيس مجلس محافظة كربلاء ٢٠٠٦ - ٢٠٠٩ م .
- * حصل على شهادة الماجستير علوم سياسية عام ٢٠١١ م .
- * حصل على شهادة الدكتوراه علوم سياسية عام ٢٠١٩ م .
- * عضو نقابة المحامين العراقيين .
- * عضو نقابة الصحفيين العراقيين .
- * مديراً للفرع جمعية الهلال الأحمر العراقي في كربلاء ولازال مستمراً حتى الآن .

The Dialectic of the relationship between Religion and State and its impact on Constitutional Structure in Iraq and Egypt

Al Alamain Institute for Higher Education - Iraq

A series of political and Legal Studies (17)

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢

ISBN: 978-614-441-202-2



9 786144 412022

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢