



العلاقة بين الدين والدولة

نحو رؤية جديدة للتفاوض علي حماية حقوق الإنسان في مصر

د. معتز الفجيري

العلاقة بين الدين والدولة

نحو رؤية جديدة للتفاوض علي حماية حقوق الأناسان في مصر

د. معتز الفجيري

نبذة عن المؤلف

عضو مؤسس بالمنبر المصري لحقوق الإنسان وعضو اللجنة التنفيذية للأورومتوسطية
للحقوق. أستاذ مساعد ورئيس برنامج حقوق الإنسان في معهد الدوحة للدراسات العليا.
المدير التنفيذي السابق وعضو مجلس إدارة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

5 مقدمة

القسم الأول

7 قراءة في أنماط العلاقة بين الدين والدولة وموقف القانون الدولي لحقوق الإنسان

7 أنماط العلاقة بين الدين والدولة في القانون الدستوري المقارن

10 أولاً: تأسيس علاقة رسمية بين الدين والدولة

11 ثانياً: المنزلة الخاصة للشرائع الدينية في النظام القانوني للدولة

12 ثالثاً: الفصل بين الدين والدولة/حياد الدولة تجاه الأديان

14 رابعاً: إدارة الدولة الحيادية للتعددية الدينية

القسم الثاني

18 الدين والدولة عبر التاريخ الدستوري المصري

17 الدستور والشريعة قبل وبعد ثورة يناير

21 التعددية القانونية والمواطنة والحقوق الدستورية

القسم الثالث

23 الجدل حول خطابات الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان

القسم الرابع

28 نحو رؤية جديدة للعلاقة بين الدين والدولة في مصر

31 التفاوض حول تعديلات جزئية للمادة الثانية من الدستور

التوسع التدريجي في تطبيق الحقوق

33 عبر استحداث آليات قانونية ومؤسسية

33 الضمانات الدستورية: وثيقة الحقوق

34 التفاعل الإيجابي مع القانون الدولي لحقوق الإنسان

35 تفسير مرجعية الشريعة

36 ضمانات حرية الرأي والتعبير والحريات الأكاديمية

ينطلق هذا الفصل من أطروحة مفادها أن تعزيز احترام موثيق واتفاقيات حقوق الإنسان في النظام الدستوري والقانوني المصري يتطلب رؤية جديدة لطبيعة العلاقة بين الدين والدولة. ويتبنى هذا الفصل موقفًا قائمًا على إدخال تعديلات جزئية على المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن «الإسلام دين الدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»، واستحداث مجموعة من الإجراءات القانونية والمؤسسية التي من شأنها التوسيع التدريجي لنطاق تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان، والدفع بالتفسيرات الإصلاحية للعلاقة بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان مع ضمان عدم التراجع عن هذه المكتسبات في مراحل لاحقة. وعلى الرغم من قناعة كاتب الفصل أن الفصل الكامل بين الدين والدولة في الدستور يعدّ النموذج الأكثر اتساقًا مع مرجعية حقوق الإنسان والأكثر قدرة على تحقيق حياد الدولة تجاه معتنقي مختلف الأديان، إلا أنه يدرك أيضًا أن هذا السيناريو ليس محلّ توافق سياسي ومجتمعي واسع في المرحلة الراهنة. الأمر الذي يتطلب البحث في حلول أخرى توفّق بين الإحالة الدستورية للتقاليد الدينية، وحقّ المصريين في التمتع بحقوق المواطنة الكاملة دون تمييز.

إنّ التوافق على صيغة مناسبة للعلاقة بين الدين والدولة تضمن الحد الأدنى لحماية جميع مكونات المجتمع على اختلافاتها الأيدولوجية والدينية بعيدًا عن معادلات الصراع أو الاقصاء التي تحكم جلّ الأسئلة الجوهرية في التفكير حول قضايا التحول الديمقراطي في مصر. لطالما كان التداخل بين الدين والدولة، والدين والدستور والقانون موضوعًا للجدل السياسي والدستوري في مصر على مدار عقود. وقد تجددت هذه النقاشات مرة أخرى في مرحلة ما بعد ثورة يناير 2011، وبشكل خاص خلال وضع دستور 2012 ثم دستور 2014، ومن المتوقع أن تُحافظ هذه القضية على صبغتها الخلافية التي تؤرق دعاة الديمقراطية والتغيير السياسي في مصر. من ناحية أخرى، يُعدّ النجاح في التوافق على ضمانات حول حدود العلاقة بين الدين والدولة خطوةً إيجابية في اتجاه ترشيد مشاركة الأحزاب ذات المرجعية الدينية في الحياة السياسية والعامّة في البلاد وإعادة تصميمها على أسس واضحة تعمل على احتواء الاستقطاب الديني، والتعبئة على أساس الهوية التي كانت من ضمن العوامل التي ساهمت في إخفاق تجربة التحول الديمقراطي في مصر في مرحلة ما بعد الرئيس محمد حسني مبارك.

يناقش الفصل في القسم الأول الاتجاهات العامة لأنماط العلاقة بين الدين والدولة والشرائع الدينية في القانون الدستوري المقارن، وأبرز النماذج المطروحة في إدارة التعددية الدينية، ويخلص هذا القسم أنه -يمكن- في السياق المصري، الاستفادة من تلك التجارب التي تضمن قدر الإمكان من الناحية الدستورية والقانونية والمؤسسية حياد الدولة تجاه مختلف الأديان حتى وإن كانت تتجه دساتيرها للاعتراف بالعلاقة التاريخية الخاصة مع أحد التقاليد الدينية، كما يخلص هذا القسم إلى ضرورة ألا يُترك التنصيص على علوية الشرائع الدينية في النظام الدستوري والقانوني رهن التفسيرات القضائية أو السياسية في غياب أية ضمانات تصون الحقوق الدستورية وتدفع بتوسيع نطاق تطبيق موثيق واتفاقيات حقوق الإنسان على المستوى الوطني. وينتقل القسم الثاني إلى مناقشة التدايعات التي يُنتجها نمط العلاقة بين الدين والدولة على حماية حقوق الإنسان. ويحدّد الفصل ثلاث مستويات لفهم تدايعات العلاقة بين الدين والدولة على حقوق الإنسان: يتعلّق المستوى الأول بسياسات حياد الدولة تجاه مُعتنقي مختلف الأديان والطوائف الدينية، أمّا المستوى الثاني فيتعلّق بتأثير الدين على سياسات حقوق الإنسان في الدولة. و أخيراً يُناقش المستوى الثالث اتجاهًا صاعدًا في الأدبيات السياسية مفاده أن تأسيس الدين في الدولة، بصرف النظر عن تدايعاته القانونية، يشكّل في حدّ ذاته، أي حتّى على مستوى الشكل، إنتقاصًا من مبادئ حقوق الإنسان وتعطيلاً للممارسة السياسية الديمقراطية التشاركية خاصة في ظل علوية مرجعية الشرائع الدينية. ويدرسُ القسم الثالث تحولات العلاقة بين الدين والدولة عبر التاريخ الدستوري المصري وذلك من خلال تتبّع العلاقة بين الشريعة والدستور قبل وبعد ثورة يناير 2011، ثم يتناول قضية التعدّدية القانونية وعلاقتها بممارسة الحقوق والحريات الدستورية خاصة لغير المسلمين. أمّا بالنسبة للقسم الرابع فيتناول المداخل النظرية للتوفيق بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان وكيفية الاستفادة منها لتعويض تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان في البلدان الإسلامية. في حين يقدّم القسم الخامس والأخير رؤية جديدة لترتيب العلاقة بين الدين والدولة في مصر عبر اقتراح عددٍ من السياسات لإحداث تحوّل في طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في مصر، بما في ذلك من مقترحات لتعديلات جزئية على نصّ المادة الثانية من الدستور من جهة أولى وسلسلة من الإجراءات الدستورية والمؤسسية لضمان حماية الحقوق الدستورية والتوسع التدريجي في تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان من جهة ثانية.

قراءة في أنماط العلاقة بين الدين والدولة وموقف القانون الدولي لحقوق الإنسان

أنماط العلاقة بين الدين والدولة في القانون الدستوري المقارن

يقدم لنا القانون الدستوري المقارن نماذج متباينة لأنماط تنظيم العلاقة بين الدين والدولة،(1) وهي نماذج نشأت في سياقات اجتماعية وسياسية محدّدة، وتطورت عبر التاريخ. ففي أوروبا كان لتطور الصراع والتفاعل بين المؤسسات الكنسية والسلطة السياسية من ناحية، وبين مختلف الطوائف المسيحية التي تبلورت في أعقاب مرحلة الإصلاح الديني، وما تزامن معها من حروب وصراعات امتدت من بداية القرن السادس عشر حتى بداية القرن الثامن عشر من ناحية أخرى، أثرًا هامًا على شكل الترتيبات الدستورية والمؤسسية التي تأسست بين السلطة السياسية والكنيسة في كثير من البلدان الأوروبية.(2) ولم تكن هذه الترتيبات دائمة بل تغيرت جزئيًا أو هيكلية بفعل تغير السياقات السياسية والاجتماعية.

ففي إنجلترا، تمّ الاعلان عن رئاسة العرش الملكي للكنيسة عام 1534، وذلك بعد صراع سياسي وديني بين العرش في إنجلترا والكنيسة الكاثوليكية في روما، إلى أن استقر الأمر على استقلال كنيسة إنجلترا مع نهاية القرن السابع عشر، وأصبح العرش يتولى رئاسة الكنيسة مع ضرورة أن يكون عضواً بها لكي يتولى العرش. وقد انتقلت بعض صلاحيات إدارة الكنيسة، تدريجياً، من العرش إلى البرلمان. ومازالت الكنيسة تتمتع ببعض الامتيازات في ظل النظام السياسي، فعلى سبيل المثال، تحتفظ الكنيسة بعددٍ من المقاعد في مجلس اللوردات لكبار أساقفة الكنيسة الأنغليكانية. يختلف هذا الترتيب بين الدولة والكنيسة في إنجلترا كلياً عن التطورات التي لحقت بنمط العلاقة بين الدين

1- See Durham, W. Cole. (2012) 'Patterns of Religion State Relations' in Witte, John and Green M. Christian. (eds.) *Religion and Human Rights: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, pp.360-378. Temperman, J. (2010) *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, Boothby, Lee. (1998) "Models of Religious Freedom", *International Academy for Freedom of Religion and belief*.

2- See Madeley, T.S. John and Enyedi Zsolt. (eds.) (2003) *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*. London: Frank Cass Publishers.

والدولة في باقي أجزاء المملكة المتحدة في كلٍّ من ويلز واسكتلندا وإيرلندا الشمالية. ولم يحلّ الموقع السامي للكنيسة في إنجلترا دون احترام الأقليات الدينية في المملكة المتحدة أو إبداء درجاتٍ عالية من الحياد في إدارة التنوع الديني واحترام حرية الدين والمعتقد في المجالين العام والخاص. من ناحية أخرى، بالرغم ممّا تشكّله هذه الترتيبات مع الكنيسة من تمييز بين الأديان في إنجلترا، فهي لا تؤسس لروابط رسمية دستورية بين الكنيسة أو الشرائع الدينية من ناحية والعملية التشريعية وصنع السياسات العامة في المملكة المتحدة⁽³⁾ من ناحية أخرى.

على صعيد آخر، كان للمكانة التاريخية والنفوذ السياسي والاجتماعي والثقافي الذي تمتّعت به الكنيسة الكاثوليكية أو الأرثوذكسية في كثير من البلدان الأوروبية أثرٌ بليغٌ على شكل الترتيبات التي قامت في فترات لاحقة بين الدولة والكنيسة في كلٍّ من إسبانيا وإيطاليا واليونان. بينما أخذ تطور العلاقات بين الدين والدولة مسارات أخرى في فرنسا والولايات المتحدة بفعل التطورات السياسية والاجتماعية التي شهدتها البلدان إثر الثورات السياسية والدستورية في القرن الثامن عشر، حيث تطوّرت في كلاً البلدين ترتيبات دستورية ومؤسسية تقوم على الفصل بين الدين والدولة مع اختلاف درجة تسامح الدولة مع التعبير عن التنوع الديني في المجال العام. وفي جمهورية إيرلندا تمّ فكُّ الارتباط بين الدولة والكنيسة الأنغليكانية في إيرلندا عام 1871. وتمّ في مرحلة لاحقة، بموجب التعديل الخامس للدستور الأيرلندي في ديسمبر 1972، حذف المادة التي أفردت الكنيسة الكاثوليكية بموقعٍ خاصٍّ، بالإضافة إلى مادة أخرى كانت تشير لأديان وطوائف دينية أخرى معترف بها.⁽⁴⁾

كما كان لاختلاف السياقات السياسية والتاريخية تأثير على تشكّل أنماط العلاقة بين الدين والدولة في بلدان العالم الإسلامي وعلى موقع الشريعة الإسلامية في الدساتير والأنظمة القانونية.⁽⁵⁾ فقد ارتبط التداخل بين الدين والدولة والقانون في كثير من هذه البلدان بتجربة تأسيس الدولة الحديثة والاستعمار، حيث يمكن الاصطلاح على ما حدث بكونه «دَوْلَنَةً للإسلام» اختلف نطاقها ومجالها القانوني والدستوري من دولة لأخرى، ومن حقبة زمنية لأخرى داخل الدولة الواحدة. وفي

3- See Catto, Rebecca et al. (2015) 'State and Religion in Great Britain: Constitutional Foundations, Religious Minorities, the Law', 17 (1) *Insight Turkey*, pp.79-96.

4- Temperman, J. (2010) *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*, p.129.

5- See Berger, M., and Sonneveld, N. (2010) 'Sharia and National Law in Egypt, in Otto, J. (ed.) *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press.

المقابل، أفرزت التجربة التاريخية لدولة مثل تركيا، بعد الحرب العالمية الأولى وانتهاء حقبة الخلافة العثمانية، استبعاد الدين من المجال العام في ظل سيطرة الدولة على المؤسسات الدينية.

إلا أنه ينبغي عدم تبسيط مهمة تصنيف الدول ضمن نماذج مختلفة للعلاقة بين الدين والدولة، ذلك أن التطور الدستوري والسياسي لكثير من دول العالم يجعل الترتيبات الدستورية والقانونية والمؤسسية لهذه العلاقة متداخلة بحيث يصعب في ظلها الحديث عن ثنائية الفصل أو الدمج، بل سيكون من الأنسب والأكثر دقةً الحديث عن ترتيبات يُصنّف الكثير منها في مناطق وسيطة ما بين الفصل والدمج، وتخضع للتعديل والمراجعة في ظل سياقات سياسية واجتماعية وديموغرافية متغيرة. فعلى سبيل المثال، ينص الدستور الإسباني على حرية العقيدة وعدم التمييز بين مختلف الأديان ولا ينص على تأسيس أي دين من الأديان في الدولة لكن في الواقع العملي تتمتع الأديان بدرجات متفاوتة من المزايا طبقاً لاتفاقاتها الرسمية مع الدولة. كما أن تسامح الدول مع حضور الأديان أو دين من الأديان في المجال العام يتباين بصرف النظر عن تبنيها للفصل بين الدين والدولة أو تأسيس دين رسمي للدولة. وفي الهند ينص الدستور على علمانية الدولة لكن تتبني الهند تعددية قانونية تستند إلى الشرائع الدينية لتنظيم مجال الأحوال الشخصية.

وعلى الرغم من أن الفصل بين الدين والدولة يفسح مجالاً أمام احترام حقوق الإنسان، وبشكل خاص حرية الدين والمعتقد، فإن هذه النتيجة ليست حتمية حيث أن مستوى الالتزام بحرية العقيدة والقبول بالتنوع الديني قد يكون في بعض الحالات أكثر اتساعاً في دول تعتمد ديناً رسمياً لها أو تؤسس لعلاقة رسمية مع الكنيسة. من ناحية أخرى، أظهرت الدول تفاوتاً في مدى التسامح مع صور للتنوع الديني أو حضور الأديان في المجال العام وأيضا في الفهم العملي لحرية الدين والمعتقد، وذلك بصرف النظر عن نوعية الترتيبات التي تعتمدها للعلاقة بين الدين والدولة. يوجد مثال واضح في السوابق القضائية للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التي تتيح هامش تقدير واسع للدول الأعضاء في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لتفسير حدود حرية الدين والمعتقد، ومدى التسامح مع التعبير الديني في المجال العام. إذ اعتبرت المحكمة أن حظر ارتداء الحجاب في المدارس العامة هو قيد مقبول بموجب الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان للحفاظ على حيادية التعليم وحماية الحرية الدينية للأطفال.⁽⁶⁾ وفي قضية أخرى، وجدت المحكمة أن وضع الصليب على جدار أحد الفصول الدراسية في إيطاليا هو أمر رمزي ليس له أي تأثير على المعتقدات الدينية للطلاب أو حياد العملية التعليمية.⁽⁷⁾ بينما ذهبّت المحكمة

6- Leyla Sahin v. Turkey, European Court of Human Rights, Application No.4474/98, 29 June 2004.

7- See Latusi and Others v. Italy, ECtHR Application No.30814/06, 18 March 2011.

الدستورية الفيدرالية الألمانية في إحدى سوابقها الشهيرة أن تعليق الرموز الدينية في إحدى المدارس غير المحسوبة على أية طائفة دينية يتناقض مع الحماية الدستورية لحرية الدين والمعتقد.⁽⁸⁾ كما تختلف الممارسات الأوروبية فيما يخص العلاقة بين حرية الرأي والتعبير والأديان، فمازالت بعض البلدان تُبقي على قوانين تجريم ازدراء الأديان، فيما قام البعض الآخر بإلغائها أو عدم تفعيلها أو استبدالها بقوانين تحمي مُعتنقي الأديان من خطابات التحريض على العنف أو التمييز أو الكراهية. وقد انعكس غياب التوافق على هذه القضية على فقه المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أيضًا وهو ما يتجلى في منح سلطة تقديرية واسعة للسلطات الوطنية في هذا الصدد.⁽⁹⁾

أولاً: تأسيس علاقة رسمية بين الدين والدولة

يضمُّ هذا النموذج، بشكلٍ عامٍّ، الدولَ التي تمنح أحدَ الأديان وضعًا خاصًا على المستوى الدستوري والمؤسّساتي. وتختلف التدايعات العملية الناتجة عن هذه الترتيبات من دولة لأخرى، فبعض الدول اتجهت إلى تأسيس العلاقة مع الدين بشكل رمزي فقط أي دون أن يكون لذلك تدايعات مؤسّساتية أو قانونية ولا حتّى تأثير في علاقة الدولة الحيادية مع مختلف الأديان. وذلك على خلاف دول أخرى يكون فيها لهذا التأسيس تدايعات قانونية وسياسية ومؤسّساتية واضحة. ففي إنجلترا مثلاً، يُشترط الإنتماء للكنيسة الإنجيلية بالنسبة لمتولي العرش الملكي الذي يتّأسر تباعاً هذه الكنيسة. وفي اليونان، ينصُّ الدستور على أن الأرثوذكسية هي الديانة السائدة في البلاد إلّا أنّه يضع، مع القانون، نظاماً للاعتراف بالأديان والطوائف الأخرى. وفي بعض الدول مثل إيطاليا وإسبانيا، تعتمد الدساتير الفصل بين الدين والدولة مع استمرار دعم الدولة لأحد الأديان على المستوى العملي. وقد كانت بعض الدول تاريخياً تتبّع هذا التقليد لكنها شهدت تحولاً تجاه الفصل بين الدين والدولة مثلما حدث في الدنمارك وإيسلندا والسويد. ولعلّ ما يميز هذا النموذج بشكل عام هو وجود ترتيبات واضحة من الناحية المؤسّساتية و القانونية، على الرغم من جزئيّتها ومحدوديّتها، تمنح لأحد الديانات وضعًا مميّزاً. ورغم أنّها تُثير في كثير من الأحيان تحفظات في

8- Federal Constitutional Court of Germany, Classroom Crucifix Case, BVerfGE 93, 1; 1 BvR 1087/91.

9- See Otto-Preminger-Institut v. Austria, Application No. 13470/87, 20 September 1994 and I.A v. Turkey, Application No.42571/98,13 September 2005.

علاقة بضمائها للمساواة أمام القانون وحرية الدين والمعتقد، تظلُّ أكثر إنصافًا من نماذج أخرى تتجه فيها الدول لاعتماد دين من الأديان كبوصلةٍ لسياستها العامة.

ثانياً: المنزلة الخاصة للشرائع الدينية في النظام القانوني للدولة

لا يتّجه هذا النمط الشائع في بلدان العالم الإسلامي في ترتيب العلاقة بين الدين والدولة إلى إعلان دين ما ديناً رسمياً للدولة أو دين أغلبية السكان فقط، لكن أيضاً إلى منح الشرائع الدينية وضعاً مميزاً بحيث تكون مرجعاً في ترتيب التزامات وحقوق للمواطنين وتوجيه السياسة العامة للدولة، بل وفي كثير من الأحيان تجعل منها معياراً لتقدير قبول التزامات الدول في القانون الدولي لحقوق الإنسان من عدمه. فقد أبدت كثير من البلدان العربية والإسلامية، ومن ضمنها مصر، تحفظات على بعض مواد اتفاقيات حقوق الإنسان، أو تحفظات عامة على بعض الاتفاقيات عندما ترى أن هناك تعارضاً بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية.

كما ينبغي الإشارة إلى أن التنصيص على أن الإسلام دين الدولة أو دين الأغلبية دون الإشارة المباشرة إلى مرجعية الشريعة الإسلامية لم يمنع ظهور سوابق قضائية تفسّر التنصيص على أن الإسلام دين الدولة بأنه يؤسس لعلوية الشريعة الإسلامية في النظام القانوني. وقد صدرت هذه السوابق القضائية عندما كانت تنظر المحاكم قضايا الارتداد عن الإسلام، أو حقوق اتباع الديانة البهائية. ففي يونيو 1952 رأت المحكمة الإدارية العليا في مصر أن المادة 194 من دستور 1923 والتي كانت تنصّ على أن الإسلام دين الدولة الرسمي «تقطع بأن أحكام الإسلام لها السيادة التامة في البلاد، ترفع كل ما يعترضها وتزيله، كل تشريع يصدر مناقضاً لها يكون غير دستوري». (10) في نفس الإطار وقبل تعديل المادة الثانية من الدستور، واعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع عام 1980، فسّرت المحكمة العليا في مصر المادة التي تقضي بأن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة الإسلامية مصدر من مصادر التشريع باعتبارها تشكّل محتوى فكرة النظام العام التي تمّ على أساسها تقييد بعض الحقوق الدستورية مثل حرية الدين والمعتقد. (11)

10- المحكمة الإدارية العليا، قضية رقم ١٩٥ سنة ٤ قضائية، ١١ يونيو ١٩٥٢.

11- See El Fegier, Moataz. (2013) 'Islamic Law and Freedom of Religion: The Case of Apostasy and Its Legal Implications in Egypt', *Muslim World Journal of Human Rights* 10 (1), pp.1-26.

ثالثاً: الفصل بين الدين والدولة/حياد الدولة تجاه الأديان

اتّجهت بعض الدول إلى التنصيص في دساتيرها على عدم تأسيس الدين في الدولة وتقديم الدولة باعتبارها محايدة في التعامل مع جميع المجتمعات الدينية على أراضيتها. لكن عدم تأسيس دين للدولة لا يعني في كثير من التقاليد الدستورية الفصل بين الدين والدولة، فبعض الدول مثل ألمانيا تتجه للتعاون والتفاعل بين الدولة والأديان لكن في إطار من الحيادية وعدم التمييز، الشكل الذي يختلف عن النموذج المتّبع في الولايات المتحدة الأمريكية الذي يفصل أيضاً بين سياسات الدولة والأديان. ينصُّ التعديل الثاني للدستور الأمريكي، الصادر عام 1787، على أن «الكونجرس يمتنع عن إصدار أي قانون يؤسس لدين أو يمنع حرية ممارسته». وقد فصلت المحكمة العليا الأمريكية عام 1947 في معنى التعديل الأول للدستور في قضية *Everson v. Board of Education* على النحو التالي:

لا يمكن لأي دولة أو الحكومة الفيدرالية إنشاء كنيسة. لا يمكن لأي منهما إصدار قوانين تساعد ديناً ما، أو تساعد جميع الأديان، أو تفضل ديناً على آخر. لا يمكن إجبار أي شخص على الذهاب إلى الكنيسة أو الابتعاد عنها أو دفعه ضد إرادته أو إجباره على اعتناق معتقد أو عدم إيمان بأي دين. لا يجوز معاقبة أي شخص بسبب الترفيه أو اعتناق المعتقدات الدينية أو عدم المعتقدات، أو على حضور الكنيسة أو عدم الحضور. لا يمكن فرض أي ضريبة بأي مبلغ، كبير أو صغير، لدعم أي أنشطة أو مؤسسات دينية، بغض النظر عن تسميتها، أو أي شكل قد تتبناه لتدريس أو ممارسة الدين. لا يمكن لأي ولاية أو حكومة اتحادية، علانية أو سرا، المشاركة في البرامج الخاصة بأي منظمات أو مجموعات دينية والعكس صحيح. على حد تعبير جيفرسون، فإن البند الذي يمنع إقامة الدين بموجب القانون كان يهدف إلى إقامة «جدار فصل بين الكنيسة والدولة».⁽¹²⁾

12- *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947), 15–16, Cited in Temperman, J. (2010) *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*, p.117.

المحكمة العليا الأمريكية فصلت عام 1947 في معنى
التعديل الأول للدستور في قضية
Everson v. Board of Education على النحو التالي



3

لا يجوز معاقبة أي شخص بسبب الترفيه
أو اعتناق المعتقدات الدينية أو عدم
المعتقدات، أو على حضور الكنيسة أو
عدم الحضور.



2

لا يمكن لأي منهما إصدار قوانين تساعد
دينًا ما، أو تساعد جميع الأديان، أو تفضل
دينًا على آخر.



1

لا يمكن إجبار أي شخص على الذهاب
إلى الكنيسة أو الابتعاد عنها أو دفعه ضد
إرادته أو إجباره على اعتناق معتقد أو عدم
إيمان بأي دين.



لا يمكن لأي ولاية أو حكومة اتحادية،
علانية أو سرا، المشاركة في البرامج
الخاصة بأي منظمات أو مجموعات دينية
والعكس صحيح.



5



4

لا يمكن فرض أي ضريبة بأي مبلغ، كبير
أو صغير، لدعم أي أنشطة أو مؤسسات
دينية، بغض النظر عن تسميتها، أو أي
شكل قد تتبناه لتدريس أو ممارسة الدين.

وفي هولندا يحظر الدستور التمييز على أساس الدين وينص على حرية العقيدة، كما لا يؤسس
لأية علاقة ذات طبيعة خاصة مع الأديان أو المؤسسات الدينية، ولا يتطلب القانون من المنتمين
للأديان المختلفة أن يسجلوا تجمعاتهم للحصول على امتيازات من الدولة.

ومن المهم في هذا السياق ملاحظة تمييز الأدبيات بين «العلمانية السياسية» و «العلمانية
العقائدية» فالعلمانية السياسية تعني بوضع إجراءات لحماية حرية الدين أو المعتقد لكل فرد
دون تمييز من جهة، وضمان حياد الدولة تجاه أتباع مختلف المجتمعات الدينية من جهة أخرى.
أما عندما تتبنى الدولة العلمانية كعقيدة فهي تتجاوز مفهوم العلمانية باعتبارها ترتيبات للحياد
والفصل بين الدين والدولة، لموقف أيديولوجي وفلسفي صريح تتبناه مؤسسات الدولة باعتباره
مكوّنًا للهوية الوطنية للشعب.

رابعاً: إدارة الدولة الحيادية للتعددية الدينية

تتبنى الدولة في إطار هذا النموذج سياسة تقوم على عدم مفاضلة أيّة ديانةٍ أو مؤسسة دينية على حساب أخرى، بالإضافة إلى اتباع الحياد تجاه مختلف الجماعات الدينية، إلا أنه يعدُّ حياداً إيجابياً حيث أن الدولة تعتمدُ ترتيبات مؤسساتية وقانونية لضمان تسيير علاقات إيجابية وسلمية بينها ومُعتنقي مختلف الأديان والطوائف الدينية وذلك بغرض تنظيمي صرفٍ وفي ظل احترام المساواة وعدم التمييز. ومن ضمن مميزات هذا النموذج إمكانيةً ضمان الدولة لتمتع جميع الأديان والطوائف الدينية بالحماية والدعم اللازمين للتمكّن من ممارسة مختلف أوجه حرية العقيدة. وهناك تطبيقات لهذا النموذج في كلّ من ألمانيا جنوب أفريقيا وكندا.

التداعيات على تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان

لم يتخذ القانون الدولي لحقوق الإنسان موقفاً صريحاً تجاه النمط الذي يجب أن تتبعه الدول لتنظيم علاقات الدين والدولة في ترتيباتها الدستورية والمؤسسية. لكن آليات حقوق الانسان طوّرت، في مناسبات عديدة، ضوابط ومعايير تضمن عدم تأثير اختيارات الدول على احترام تعهداتها بموجب الاتفاقات الدولية لحقوق الإنسان. فقد ضمّ التعليق العام رقم 22 للجنة حقوق الإنسان والصادر عام 1993، مثلاً، المبادئ التي ينبغي أن تُراعيها الدول بصرف النظر عن النمط الذي تعتمد عليه للعلاقة بين الدين والدولة، حيث أكّدت اللجنة أن:

حقيقة أن الدين معترف به كدين للدولة أو أنه قائم رسمياً أو تقليدياً أو أن أتباعه يشكلون غالبية السكان، لا يؤدي إلى أي إعاقة للتمتع بأي من الحقوق المنصوص عليها في العهد {الدولي لحقوق الإنسان والمدنية والسياسية}، بما في ذلك المادتين 18 {حرية الدين والمعتقد} و27 {حقوق الأقليات}، ولا في أي تمييز ضد المنتسبين إلى الديانات الأخرى أو غير المؤمنين.⁽¹³⁾

13- UNCHR 'Human Rights Committee General Comment 22' in 'Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies (1994) UN Doc HRI/GEN/1/Rev.1.

في هذا السياق، يمكن الحديث عن مستويين في تقييم تداعيات تأسيس علاقة رسمية بين الدين والدولة: يرتبط المستوى الأول باحتمالات المعاملة التفضيلية والتمييز بين أتباع مختلف الأديان والطوائف الدينية، أو بين المؤمنين وغير المؤمنين وهو ما يمكن تصنيفه تحت إطار حياد السياسات، بينما يرتبط المستوى الثاني للتحليل بتفسير نطاق الحقوق، وتوجيه السياسات العامة للدولة في مجال حقوق الإنسان في تلك الدول التي لا تقتصر على تبنيها لدين رسمي للدولة بل تعتمد الدين كموجهٍ لسياساتها العامة وتشريعاتها، كما هو الحال في الكثير من بلدان العالم الإسلامي من بينها مصر، وهو ما يمكن تسميته بالمستوى الموضوعي. ويتمثل التحدي القائم أمام كثير من بلدان العالم الإسلامي في صياغة ترتيبات دستورية لا يشكّل فيها التنصيص على الدين، أو الشرائع الدينية، مدخلاً للانتقاص من الحقوق الدستورية أو التزامات الدولة بموجب القانون وموائق واتفاقيات حقوق الإنسان. فقد ظلّ التخوف في التجربة الدستورية المصرية، وكثير من التجارب الدستورية العربية، مرتبطاً باحتمال اعتماد تفسيرات محافظة لمرجعية الشريعة الإسلامية المنصوص عليها في الدساتير، الأمر الذي يمثّل عبئاً أمام تطبيق عدد من الحقوق الأساسية يأتي في مقدمتها الحق في حرية الدين والمعتقد، حقوق الأقليات الدينية، حرية الرأي والتعبير، حقوق المرأة، والحقوق الشخصية.⁽¹⁴⁾ وغالباً ما تحظى مواد مرجعية الشريعة الإسلامية بعلوية في الدستور باعتبارها واحدةً من المقومات الأساسية للدولة والمجتمع، مما يجعلها بمثابة البوصلة التي تحدّد مضمون الحقوق الدستورية.

و بالموازاة، يكون تفسير محتوى الشريعة الإسلامية رهن توجهات المؤسسات السياسية والقضائية المعنية بتطبيق ومراقبة الدستور. في هذا النموذج، تنحاز الدولة، بوضوح، في تشريعاتها وسياساتها إلى معتقدٍ ديني محدّد وتحتكر الحق في تفسير محتواه. ولهذا النمط تأثيراته بعيدة المدى على الأقليات الدينية والأشخاص غير المتدينين. كما أن سنّ القوانين بموجب حكم دستوري يجعل الشريعة الإسلامية، أو أي دين آخر، المصدر الرئيسي للتشريع توجّه يفتقر إلى الشفافية واليقين القانوني، إذ يعود الأمر في التشريع إلى البرلمان والقضاء لتقديم تفسيرات معينة للشريعة. كما ستطالب كل أغلبية برلمانية بتطبيق فهمها الصحيح للشريعة. وبالتالي، لن تكون عملية سنّ القانون نتيجة مداوات شاملة ومفتوحة بين البرلمانين على أسس وحجج يتشارك فيها الجميع وإمّا ستتأثر بالحجج والمنطلقات الدينية بحيث يكافح كل طرف لإظهار أن تفسيره للإسلام أكثر إخلاصاً من التفسيرات الأخرى. علاوة على ذلك فإن

14- See El Fegier, Moataz. (2016) *Islamic Law and Human Rights: The Muslim Brotherhood in Egypt*. London: Cambridge scholars publishing and Hashemi, K. (2008) *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

صلاحيات البرلمان المنتخب في سنّ القوانين وفقاً للشريعة تتم مراقبتها من قبل أجهزة أخرى، سواء كانت محكمة دستورية أو مجلس فقهاء، ويمكن للأشخاص الذين يسيطرون على هذه الجهات فرض آرائهم واجتهاداتهم الدينية على جميع المواطنين. إنّ هذه المعاملة التفضيلية لدين معين في العملية الدستورية والقانونية تقوّض حياد الدولة تجاه مختلف المعتقدات الدينية وتهمّش أولئك الذين يؤمنون بالديانات الأخرى، حيث سيفرض عليهم الخضوع للمنطق الديني للدين السائد باعتباره مرجعاً في سنّ القوانين.

وخلاصة القول أنّ النموذج الإسلامي للمواطنة يُطالب جميع المواطنين بالاعتراف بالتفوق الأخلاقي للشريعة والقيم الإسلامية كشرطٍ مسبقٍ لكونك مواطناً في دولة غير محايدة. فيناقش المواطنون القوانين والسياسات ضمن حدود النظرة الدينية السائدة لمختلف الأمور، الأمر الذي يفنّد أيّ زعمٍ بوجود مواطنة متساوية بين المسلمين وغير المسلمين في هذه الدول.

يتبنّى الأفراد في سائر المجتمعات رؤى متعدّدة للعالم وعقائد وفلسفات أخلاقية ودينية مختلفة. تحتاج هذه التعدّدية التي أصبحت واقعاً معاشاً في عالم اليوم إلى صيغةٍ للتعيش السلمي دون إكراه الأفراد على التنازل عن أفكارهم الأخلاقية والدينية. في هذا السياق انصبّ اهتمام الفيلسوف الأمريكي جون رولز في كتابه الشهير «الليبرالية السياسية» على كيفية التأسيس لترتيبات مؤسساتية وقيمية تضمن التعيش مع التنوع في المجال العام لكنها، في الآن ذاته، لا تتطلّب تنازل المواطنين عن عقائدهم وفلسفاتهم الخاصّة للمشاركة في المجال السياسي، وإمّا القبول بالحدّ الأدنى من قواعد المواطنة المتساوية الضرورية لمجتمع منظم جيداً حيث يقوم المواطنون بتسوية خلافاتهم الأساسية وفقاً لفكرة العقل العام *public reason*، الذي يقوم على التداول في الشأن العام بمنطقٍ وحججٍ يمكن للجميع المشاركة فيها وتقييم نفعها العام بصرف النظر عن خلفياتهم الدينية ورؤيتهم الشاملة للعالم.⁽¹⁵⁾ وكنموذج بديل للدولة الإسلامية أو الحكم من خلال مرجعية الشريعة الإسلامية، دافع المفكر السوداني عبد الله النعيم عن الدولة العلمانية التي تعكس قوانينها مساهمة جميع المواطنين بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينية وذلك عبر عملية التداول المفتوح والشامل للقوانين والسياسات العامة. إنّ هذا الفهم للمواطنة يعدّ فهمًا ضروريًا، بحسب «النعيم»، لإدارة التنوع الديني في الدول الوطنية الحديثة التي يرتبط فيها حقّ المسلمين بالمواطنة على اعترافهم بحق غير المسلمين في المواطنة. حتّى أنّ المسلمون أنفسهم سيكونون قادرين على أن يعيشوا بحرية ويمارسوا فهمهم للإسلام بشكل أفضل بكثير منه في دولة تفرض سلطاتها فهمًا محدّدًا للإسلام.⁽¹⁶⁾

15- Rawls, John. (2005) *Political Liberalism*. 2nd edn. New York: Columbia University Press.

16- An-Na'im, Ahmed. Abdullahi (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Massachusetts: Harvard University Press.

وهناك مستوى ثالث للنقاش مرتبطٌ بالتداعيات الناتجة عن نمط الدمج بين الدين والدولة تلقائيًا، وبمجرد وجوده، وبصرف النظر عن تطبيقاته. إذ يخلُص اتجاه صاعد في الأدبيات القانونية وفي أعمال عدد من خبراء حقوق الإنسان في الأمم المتحدة إلى أن منح وضع تفضيلي قانوني أو دستوري أو مؤسسي لدين من الأديان يمثل في جميع الأحوال إخلالاً بحرية العقيدة و شرعنةً للتمييز و اللامساواة أمام القانون.⁽¹⁷⁾ وقد ينطبق نفس الأمر على الدول التي تتخذ من العلمانية أيديولوجية رسمية للدولة أيضًا.

بموجب المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية «لا يجوز أن يكون الشخص خاضعًا للإكراه الذي من شأنه أن يضر بحق الفرد في اختيار دينه أو معتقده بحرية». وفي هذا الصدد يرى المقرر الخاص السابق المعني بحرية الدين أو المعتقد، هاينز بيلفيلدت: «أنه من أجل ضمان حرية الدين والمعتقد للجميع بطريقة عادلة وغير تمييزية، يجب على الدولة ألا تتطابق مع دين أو معتقد معين، وبهذا المعنى، يجب أن تظل محايدة»⁽¹⁸⁾. وقد أكدت اللجان التعاقدية للأمم المتحدة صعوبة التوفيق بين وجود دين للدولة واحترام الدولة لالتزاماتها بموجب اتفاقات بحقوق الإنسان.⁽¹⁹⁾



17- Temperman, J. (2010) *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*,

18- Bielefeldt, H. (2013) 'Misperception of Freedom of Religion or Belief', *Human Rights Quarterly* 35 (1), pp.33-68.

19- Temperman, J. (2010) *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*, pp.150-151.

القسم الثاني الدين والدولة عبر التاريخ الدستوري المصري

الدستور والشريعة قبل وبعد ثورة يناير

أشارت الدساتير المصرية منذ عام 1923 إلى الإسلام باعتباره الدين الرسمي في مصر، وقد تمَّ اعتماد مبادئ الشريعة الإسلامية لأول مرة كمصدر للتشريع في دستور 1971 لعام 1971. وفي التعديلات الدستورية لعام 1980، تمَّ تعزيز الإشارة إلى الشريعة الإسلامية من خلال التنصيص في المادة 2 على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. وقد جاء هذا الوضع المتقدم للشريعة الإسلامية في الدستور في سياق تصاعد الدور السياسي لتيار الإسلام السياسي في مصر ودول أخرى في العالم الإسلامي في حقبة السبعينيات.⁽²⁰⁾ لم تُحدث المادة الثانية من الدستور تغييرات جوهرية في القانون المصري حيث حافظت كلُّ من السلطة السياسية والمحكمة الدستورية العليا منذ الثمانينات من القرن الماضي على إدارة وأحتواء هذه المادة في ظل ضغوط مستمرة من طرف القوى السياسية الإسلامية و إصرارٍ على استغلالها في تعبئتها السياسية والقانونية على مدار عقود.

وقد كانت هناك بعض المبادرات الرسمية وغير الرسمية في مصر لتقنين الشريعة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. ففي عام 1972، اقترح مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر ثلاثة نسخ مقننة للشريعة الإسلامية تستند إلى المذاهب الحنفيّة والحنبلية والمالكيّة. علاوة على ذلك، نشر المجمع في عام 1979 مسوِّدة دستور إسلامي. وفي عام 1978، شكّل البرلمان المصري لجنة لتقنين الشريعة الإسلامية في مختلف المجالات القانونية، وأصدرت اللجنة عام 1982 مسوِّدات جديدة من القانون المدني، وقانون العقوبات، والقانون التجاري، والقانون التجاري البحري، وقانون الأدلة وإجراءات التقاضي. وقالت اللجنة أنّها استندت إلى القرآن والسنة وإجماع فقهاء المسلمين وفتاوى الفقهاء دون التقيّد بمدرسة شرعية معينة. كما استخدمت مبدأ المصلحة في تقنين أحكام جديدة تتفق مع الأحكام والمبادئ العامة

20- Zubaida, S. (2003) *Law and Power in the Islamic World*. London: I.B. Tauris, p.155.

للشريعة.⁽²¹⁾ وقد كانت جماعة الإخوان المسلمين داعمةً لهذه المسودات خلال الثمانينيات. لكن فيما بعد هُمّشت هذه المبادرات في ظلّ عدم حماس الحكومة لتبنيها رسمياً.⁽²²⁾

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ المحكمة الدستورية العليا تعاملت بحذرٍ شديدٍ عند تفسيرها المادة الثانية من الدستور، حيث استغرق الأمر عدة سنوات حتى توصلت القضاة إلى نظرية ضمنت استقرار النظام السياسي والقانوني القائم، مع محاولة إرضاء المؤسسة الدينية الإسلامية والمعارضة الإسلامية في نفس الوقت. فقد اعتمدت المحكمة الدستورية العليا على نظرية مرنة لتفسير المقصود بمبادئ الشريعة الإسلامية، تقوم في الآن ذاته على توفير هامش واسعٍ للتصرف بالنسبة للمشرّع و إقرار القضاء بعدم دستورية كلّ تشريعٍ يتعارض مع الأحكام المستندة إلى آيات القرآن أو الأحاديث قطعية الثبوت والدلالة، والأحكام التي تحظى بإجماع الفقهاء المسلمين، وأهداف الشريعة. وبغرض الحفاظ على استقرار النظام السياسي والقانوني القائم، أكّدت المحكمة أن اختصاصها لن يُطبّق إلا على القوانين الصادرة بعد إنفاذ التعديل الدستوري للمادة الثانية عام 1980. وتُظهر السوابق القضائية للمحكمة اتخاذها مواقف معتدلة وإصلاحية فيما يتعلق بالعلاقة بين الشريعة الإسلامية وحقوق المرأة. فقد دعمت إصلاحات قانون الأحوال الشخصية التي تمّ إقرارها خلال العقود الثلاثة لحكم مبارك⁽²³⁾. لكنها إنحازت في تفسيراتها القانونية والفقهيّة لتحسين وضع المرأة دون تحدي العلاقات الهرمكية بين الرجل والمرأة في الأسرة أو على التآصيل القانوني والشرعي للمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة.⁽²⁴⁾ وعلى الرغم من أن بعض القضاة في المحاكم المصرية تأثروا بنهج المحكمة الدستورية العليا في ممارساتهم القضائية، فإنّ الكثير منهم إتبع، عملياً، منهجاً محافظاً لا سيّما في القضايا المتعلقة بحرية الدين والمعتقد، وحرية الرأي والتعبير، والحريات الأكاديمية.⁽²⁵⁾

تجدّد النقاش حول تطبيق الشريعة الإسلامية في مرحلة ما بعد ثورة يناير. وكان دستور عام 1971 (مع

21- أنظر مظهر، عاطف (٢٠١٢) الأعمال الكاملة تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب. القاهرة: دار الشروق.

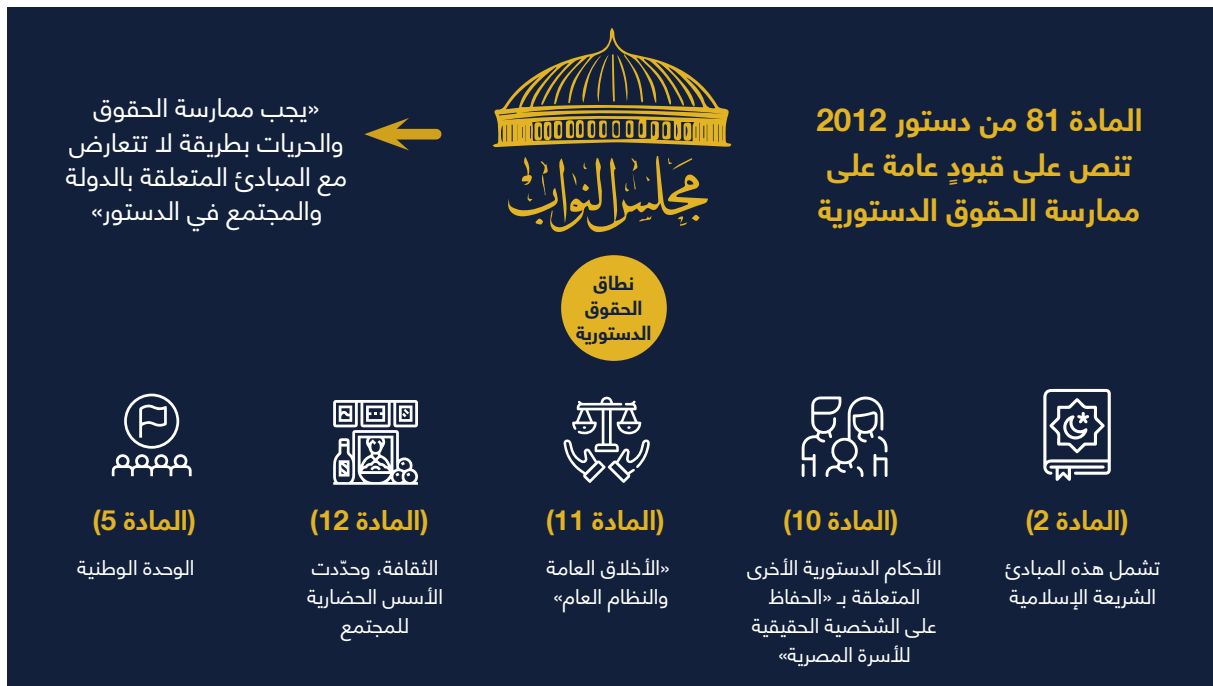
22- Skovgaard-Petersen, J. (1997) *Defining Islam for the Egyptian State*. Leiden: Brill, pp.208-213.

23- See Lombardi, C. and Brown, N. (2006) 'Do Constitutions Requiring Adherence to Sharia Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law', *American University International Law Review*, 21, pp. 379-435.

24- See Abu-Odeh, L. (2004) 'Modernising Muslim Family Law: The case of Egypt', *Journal of Transnational Law* 37, pp.1043-1146.

25- See El Fegier, Moataz (2021) "Guarding the Mainstream: Blasphemy and Apostasy in Egypt" in Masud, Mohamed Khalid et al (eds) *Freedom of Expression in Islam: Challenging Apostasy and Blasphemy Laws*. London: I.B. Tauris, Berger, M. (2003) 'Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts', *Human Rights Quarterly* 25 (3), pp. 720-740 and Lombardi, C. (2006) *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitution*. Boston: Brill Academic Publishers, p.263.

تعديله عام 1980) قد ترك تفسير مبادئ الشريعة الإسلامية مفتوحاً أمام الجهات القضائية المختصة، لكن غيّرت المادة 219 من دستور 2012 هذا الوضع بتكريس تعريف وتفسير محدّد لمبادئ الشريعة الإسلامية بهدف أن يكون ملزماً لجميع الهيئات القضائية والسياسية في مصر. وقد تمّت صياغة المادة بشكل غامض وعامٍ يستعرض مصادر ومناهج ومبادئ الفقه الإسلامي السني، ممّا يمهّد الطريق أمام تبني كل أنواع الاختيارات الفقهية السنية التي تتراوح من الآراء المتشددة إلى المعتدلة، وبذلك تكون المادة 219 قد ربطت الدستور المصري بالفقه الإسلامي التقليدي.⁽²⁶⁾ الأمر الذي يختلف مع التفسير المرن الذي اتبعته المحكمة الدستورية العليا في التسعينيات عندما أكّدت أنه لا ينبغي للمشروع تجاوز الأحكام الثابتة للشريعة المستمدّة من نصوص قطعية الثبوت والدلالة في القرآن والسنة مفسحةً مجالاً واسعاً للاجتهاد في قضايا أخرى لاستيعاب المصلحة العامة المتغيرة. كما نصّت المادة 4 من الدستور على دور استشاري لهيئة كبار العلماء في الأزهر في عملية سنّ القوانين. ونصّت المادة 81 من هذا الدستور على قيودٍ عامة على ممارسة الحقوق الدستورية بقول أنه: «يجب ممارسة الحقوق والحريات بطريقة لا تتعارض مع المبادئ المتعلقة بالدولة والمجتمع في الدستور». وتشمل هذه المبادئ الشريعة الإسلامية (المادة 2) والأحكام الدستورية الأخرى المتعلقة بـ «الحفاظ على الشخصية الحقيقية للأسرة المصرية» (المادة 10)، و «الأخلاق العامة والنظام العام» (المادة 11)، والثقافة. وحدّدت الأسس الحضارية للمجتمع (المادة 12) والوحدة الوطنية (المادة 5) نطاق الحقوق الدستورية.



26- See Lombardi, C. and Brown, N. (2012) 'Islam in Egypt's New Constitution', Foreign Policy.

التعددية القانونية والمواطنة والحقوق الدستورية

أقرّ دستور عام 2012 حقوق غير المسلمين في تطبيق قوانينهم الدينية داخل الأسرة والشؤون الدينية. فقد نصّت المادة 3 من دستور 2012 على أن «المبادئ الكنسية للمسيحيين واليهود المصريين هي المصدر الرئيسي للتشريع لقوانين الأحوال الشخصية والشؤون الدينية واختيار قاداتهم الروحيين». وقد اعتبر العديد من المراقبين هذه المادة خطوة إلى الأمام بالنسبة لحقوق غير المسلمين، لأنها كانت المرة الأولى التي يعترف فيها دستور بوجود طوائف دينية أخرى في مصر ويضمن استقلاليتهم القانونية في شؤونهم الدينية والعائلية. وينبغي القول بأن القانون المصري قد سمح بالفعل للمسيحيين واليهود بتطبيق لوائحهم في الزواج والطلاق. وبينما استحدثت المادة 3، التي بقيت في دستور 2014، حمايةً دستوريةً للاستقلالية القانونية لغير المسلمين، يمكن القول بأنها قوّضت المساواة في حماية الحقوق الدستورية للمواطنين المصريين بغض النظر عن انتمائهم الديني. فتطبيق التعددية القانونية في قوانين الأحوال الشخصية في مصر يؤدي إلى تقييد حقوق معينة للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء.

إنّ أحد التحديات الرئيسية التي تنشأ في ظلّ التعددية القانونية تكمن في كيفية قيام الدولة بإحداث توازن بين المطالبات التي تقدّمها مجتمعات معينة للحفاظ على تقاليدها وحماية الحقوق الفردية بموجب القانون الدولي لحقوق الإنسان، وخاصة الحق في المساواة أمام القانون وعدم التمييز. إذ لا يوجد حظر صريح لأنظمة التعددية القانونية أو الاختصاصات القانونية الموازية بموجب القانون الدولي لحقوق الإنسان.⁽²⁷⁾ إلا أنّ هيئات حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة عبّرت مراراً عن مخاوف معينة بشأن منطقتي اشتغال هذه الأنظمة. ففي تعليقها العام رقم 32، حثّت لجنة حقوق الإنسان الدول على «حماية الحقوق المنصوص عليها في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لأي شخص يتأثر بعمل المحاكم العرفية والدينية».⁽²⁸⁾ كما دعت لجنة الأمم المتحدة المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة الحكومة المصرية عام 2010 إلى «النظر في إصدار قانون أسرة موحد للأحوال

27- See Quane, H. (2013) 'Legal Pluralism and International Human Rights Law: Inherently Incompatible, Mutually Reinforcing or Something in Between', *Oxford Journal of Legal Studies* 4 (33), pp.675-702.

28- UNCHR 'Human Rights Committee, General Comment No.32' (2007) U.N Doc. CCPR/C/GC/32.

الشخصية يشمل المسلمين والمسيحيين».⁽²⁹⁾ وطبقاً لكثير من المنظرين الليبراليين، فالأقلية لا يمكنها الدفع باستقلاليتها كمجموعة لانتهاك الحقوق الفردية لأعضائها.⁽³⁰⁾

ووفقاً لوجهة النظر هذه: «يجب أن يكون الأفراد قادرين على ترك المسار المجتمعي وتحويل نزاعاتهم إلى المحاكم المدنية بإرادتهم الخاصة، خاصة عندما يكون هناك تهديد مباشر وشيك من قبل الأعراف والمؤسسات المجتمعية على حقوق وحرريات الأفراد المحمية دستورياً».⁽³¹⁾

29- UNCHR 'Comment on Egypt Combined Sixth and Seventh Periodic Report on the Implementation of the CEDAW' (2010) U.N. Doc. CEDAW/C/EGY/CO/7.

30- See Rawls, J. (2005) *Political Liberalism*. 2nd edn. New York: Columbia University Press, pp.466-474 and Kymlicka, W. (2002) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, p342.

31- Sezgin, Y. (2011) 'A Comparative Study of Personal Status Systems in Israel, Egypt and India', *International Council on Human Rights Policy*.

القسم الثالث

الجدل حول خطابات الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان

خضعت الشريعة الإسلامية لتطورات هيكلية هائلة في العالم الإسلامي خلال العصر الحديث. فقد أدّى تفاعل العالم الإسلامي مع التطورات السياسية والاقتصادية والعسكرية والفكرية الحديثة في الغرب من جهةٍ والهيمنة الغربية على العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر من جهةٍ أخرى، إلى تحولات نوعية في نظام الشريعة والفقهاء الذي تطور عبر قرون في المجتمعات الإسلامية بشكلٍ ذاتيٍ ومستقلٍّ عن السلطة السياسية. فقد همّش التعليم الجديد تدريجيًا التعليم القانوني الديني التقليدي، وتمّ تعيين خريجي هذه المدارس الحديثة كقضاة ومحامين في الأنظمة القضائية المنشأة حديثًا. وكما أشار وائل حلاق لم تُتَّح للشريعة الإسلامية الفرصة للتطور وفقًا لشروطها الخاصة لاستيعاب تحديّ الحداثة. علاوة على ذلك، فإن ظهور الأنظمة السياسية الاستبدادية في العالم الإسلامي وسيطرتها المطلقة على الفقهاء المسلمين في حقبة ما بعد الاستعمار قد قلّص من فرص تطوير نظريات قانونية إسلامية جديدة. وقد استخدمت بعض هذه الأنظمة الشريعة الإسلامية كوسيلة لتشديد إحكام قبضتها على السلطة.⁽³²⁾

وفي سياق برنامج التحديث الذي شهدته مصر في القرن التاسع عشر، ظهرت المدارس القانونية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وقد كان الشغل الشاغل للحداثيين هو الدمج بين النظم القانونية الغربية والتقاليد الشرعية الإسلامية، وإضفاء الشرعية على قوانين الدولة في مجالات الحياة المختلفة. لتحقيق ذلك، طوّر الحداثيون أساليب وتقنيات جديدةً للاجتهاد دون التخلي عن مبادئ أو تأويلات علم الفقه التقليدي. وكما خلص Schacht إلى أنّ «النقد الحداثي وُجّه في المقام الأول ضدّ الشريعة الإسلامية في شكلها التقليدي، وليس ضدّ مفهوم القانون الديني»⁽³³⁾. وقد تبنت مصر قوانين حديثة في مجالات القانون المدني والتجاري والجنائي والإجرائي على أساس النماذج الأوروبية، ومن ثمّ تمّ إنشاء محاكم وطنية جديدة لتنفيذ هذه القوانين. ومع ذلك استمرت المحاكم الشرعية التقليدية في تطبيق الشريعة الإسلامية غير المقننة على قضايا الأسرة حتى

32- See Hallaq B. W. (2004) 'Can the Shari'a Be Restored?', in Haddad, Y. Y., Stowasser F. B. (eds.) *Islamic Law and the Challenge of Modernity*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 21-54.

33- Schacht, J. (1982) *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, p.100.

ألغيت عام 1955. وكان قد تمّ تدوين قانون الأسرة جزئيًا لأول مرة في عام 1920 بناءً على مدرسة القانون الحنفي، وقام المشرّعون بانتقاء بعض الأحكام الفقهية من مدارس الفقه الإسلامي المختلفة لمواجهة التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجديدة. كما استخدمت وسيلة التخيير بين الآراء الفقهية في قوانين الأسرة والقانون المدني وساهمت في إصدار قانون الوصية للميراث في عام 1946 ما مكّن الحكومة لاحقًا من إصلاح أجزاء كبيرة من قانون الأحوال الشخصية.⁽³⁴⁾ وقد دمج القانون المدني المصري لعام 1949 بين القوانين المدنية الأوروبية والفقه الإسلامي. إذ تنصّ المادة 1 من هذا القانون على أنه: «إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

وكان الفقيه المصري عبد الرازق السنهوري، معدّ القانون المدني، يرى أن تطبيق الشريعة في مصر والعالم الإسلامي علامة على الاستقلال الثقافي والحضاري. وقد طوّر طريقة مقارنة لتمكين المسلمين من إدماج أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في التشريعات الحديثة عبر إخضاع المدارس الفقهية المختلفة لتحليل مقارنٍ صارمٍ لتحديد الأحكام والمبادئ العالمية للشريعة الإسلامية التي يجب أن يحترمها المسلمون في جميع الأوقات.⁽³⁵⁾ لكن كما لاحظ وائل حلاق فإنّ نتيجة هذه العملية هي أن القواعد القانونية «أقتلعت من سياقها الأصلي».⁽³⁶⁾ وفي النهاية لم تؤدّ هذه الأساليب إلى إصلاح منهجي حقيقي ومتناسك لنظريات الشريعة الإسلامية التقليدية بل يمكن القول بأن السقف الذي وضعته الحركة الحداثيّة في مطلع القرن العشرين، بالإضافة إلى سابقة تدوين بعض أحكام الشريعة الإسلامية في القانون الحديث، قد شرعنّت عن غير قصد دعوة الإسلام السياسي فيما بعد لتطبيق الشريعة من خلال القانون الحديث للدولة.

لا يوجد تعريف متفق عليه للشريعة الإسلامية، فالاجتهادات في تعريف الشريعة تتحدّد من خلال الرؤى الفلسفية والتاريخية وفهم طبيعة الوحي والنصوص الدينية التي يستند إليها أصحاب التعريف. هذا الاختلاف من ناحية أخرى فتح بابًا واسعًا لديناميكية العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان، و دفع أيضًا إلى تحدي وجهة النظر القائلة بتطبيق مفهوم واحدٍ للشريعة من خلال أجهزة الدولة لأنه لا يوجد اتفاق، ليس فقط على ماهية أحكام الشريعة، بل حتى على مفهومها من الأساس.

34- Anderson, N. (1976) *Law Reform in the Muslim World*. London: the Athlone Press, pp.48-51 and Welchman, L. (2004) 'Egypt: New Deal on Divorce', in Bainham, A. (ed.) *International Survey of Family Law*. pp. 123-141.

35- Lombardi, C. and Brown, N. (2006) 'Do Constitutions Requiring Adherence to Sharia Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law', *American University International Law Review*, 21, p.413 and Hill, E. (1987) *Al-Sanhuri and Islamic Law*. Cairo: The American University in Cairo.

36- Hallaq B. W. (2004) 'Can the Shari'a Be Restored?', in Haddad, Y. Y., Stowasser F. B. (eds.) *Islamic Law and the Challenge of Modernity*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, p24..

المفهوم الشائع للشريعة الإسلامية أنها تلك الأحكام المشتقة من المصادر الإسلامية من قرآنٍ وسنةٍ محمدية. اشتقاق هذه الأحكام يتم عبر عددٍ من الأدوات المنهجية والمبادئ التي تمّ تدوينها تاريخياً في كتب أصول الفقه الإسلامي. لكن حتى وإن اتفق كثير من العلماء على هذا التعريف فتوظيف هذه المناهج والمبادئ الشرعية، وأولويات استخدامها يُنتج أيضاً أحكاماً فقهية متباينة، الأمر الذي أفرز تاريخياً ما يُعرف في الأدبيات الإسلامية ”بمبدأ اختلاف الفقهاء“⁽³⁷⁾. من وجهة نظر أخرى، فإن أول مشكلة يواجهها هذا التعريف إغفاله أن هذه المناهج والمبادئ الشرعية هي صناعة بشرية ليس لها أي قدسية، الأمر الذي دفع مفكرين إسلاميين معاصرين إلى اقتراح مناهج أخرى لاستخراج الأحكام الشرعية. المشكلة الثانية لهذا التعريف الشائع، أنه أقرّ المدلول القانوني للشريعة باعتباره واجباً دينياً حتمياً لكل زمان ومكان، وهو أمر مردودٌ عليه من البعض لأن هذا المدلول القانوني أو بناء ما عُرف بأصول الفقه، وبحسب المستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه أصول الشريعة، قد تمّ تبنيه في التراث الإسلامي في فترات لاحقة من وفاة الرسول، وأن مدلول الشريعة في القرآن لم يكن يُفهم بمعنى قانوني، بل أن معناها في ذلك الوقت كان معنى أخلاقياً وروحياً بمعنى الطريق إلى الله، وأن ما جاء في القرآن والسنة من أحكامٍ كان مجرد تطبيقات لهذا المفهوم الأخلاقي والروحي.⁽³⁸⁾

المشكلة الثالثة التي تخلق اختلافاً في تعريف الشريعة هي نوع الفلسفة التي يستند إليها المسلمون في النظر إلى النصوص الدينية وظاهرة الوحي. فالرؤية السائدة بين كثير من المسلمين أن القرآن هو كلام الله الذي أوحى به إلى الرسول محمد، الواجبُ تطبيقه في كل زمان ومكان، لكن هناك نظريات أخرى تدافع عن تاريخية النصوص الدينية باعتبارها منتجاً ثقافياً مرتبطاً بسياقات اجتماعية محددة وله أبعاده البشرية.⁽³⁹⁾ من أبرز منظري هذا الاتجاه المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الذي يرى أن استقبال الرسول محمد للوحي كان تجلياً روحياً وشعورياً، لكن تحوّل هذا الوحي إلى النص القرآني عملية بشرية خضعت لتغيرات البيئة الاجتماعية والثقافية السائدة وقت إنتاج النص القرآني.⁽⁴⁰⁾ و في إطار هذه الرؤية التاريخية للنصوص الدينية يمكن النظر إلى أحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها استجابةً بشريةً لواقع ثقافي واجتماعي متغيّر.

37- حول مبدأ الاختلاف وتطبيقاته في الفقه الإسلامي أنظر

Masud, M. Khalid. (2009) 'Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction', in Anwar, Zainab. Wanted: *Equality and Justice in the Muslim Family*. Selangor: Musawah, pp. 65-94

38- أنظر محمد سعيد العشماوي (1992) أصول الشريعة. سينا للنشر.

39- Saeed. A. (2014) *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextual Approach*. London: Routledge

40- See Soroush, A. (2000) 'Islam, Revelation and the Prophethood'. Available at: <http://drsoroush.com/en/islam-revelation-and-prophethood/>

ويمكن في هذا السياق التفرقة بين اتجاهين رئيسيين لمحاولة التوفيق بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان: الاتجاه التقليدي، والاتجاه الإصلاحية. يسعى الاتجاه التقليدي إلى توظيف التنوع الموجود في المناهج والمبادئ والأحكام التي طوّرها الفقهاء المسلمون في إطار النظرية التقليدية لأصول الفقه لتوسيع نطاق عددٍ من الحقوق والحريات. ويرى أنصار هذا الاتجاه أن توظيف كلٍّ من نظرية مقاصد الشريعة ومبدأ المصلحة يساعد البلدان الإسلامية على جعل قوانينها أكثر اتساقاً مع حقوق الإنسان. كما يقدم آلية الانتقاء بين الآراء الفقهية المتنوعة، باعتبارها أيضاً أداة تدلّ على مرونة وتنوع الفقه الإسلامي، ممّا يجعل المشرع قادراً، في حال توافر الإرادة السياسية، على أن يُصدر تشريعاتٍ تعبّر عن أكثر الاتجاهات الفقهية انفتاحاً واتساقاً مع حقوق الإنسان.

ويرتبط تطبيق التخيير بمبدأ المصلحة لتبني الآراء الفقهية الأكثر تحقيقاً لمقاصد الشريعة والتي يمكن اعتبار حماية حقوق الإنسان أحد أهمّ مكوناتها. في إطار تناول مسألة حرية العقيدة، فإن تجريم الردّة وفرض عقوبة عليها، على سبيل المثال، أمر خلافيّ ليس فقط في الفقه المعاصر ولكن أيضاً في الفقه الكلاسيكي، وعليه يمكن للدول الإسلامية اليوم أن تنحاز للاتجاهات التي تتوافق مع حرية العقيدة. الأمر نفسه بالنسبة لحقوق المرأة، إذ يمكن الاستفادة من تنوع الرؤى الفقهية لتحسين وضع المرأة في الأسرة مثل منحها حقوقاً مساويةً للرجل في الزواج والطلاق دون إخلال بالشريعة الإسلامية. ويمكن الإشارة هنا إلى تجربة مدوّنة الأسرة في المغرب، التي أعطت للمرأة حقوقاً متميزة بالمقارنة لباقي البلدان العربية. وقد اتّجهت بعض المنظمات الحقوقية النسائية المصرية إلى هذا المنهج في حملاتها الموجهة لإصلاح قانون الأحوال الشخصية المصري وحققت بالفعل بعض المكاسب منذ ثمانينيات القرن الماضي. ومؤخراً، اعتمد تحالف للمنظمات النسائية المصرية دليلاً حول إصدار قانون عادلٍ للأسرة، يقوم على تبني المداخل الفقهية التي اعتمدت عليها المغرب وتونس لتطوير قوانين الأحوال الشخصية.

لكن مع التسليم بوجود إمكانات في الفقه الإسلامي للتقريب بين حقوق الإنسان وتطبيق الشريعة الإسلامية، فإن الاعتماد على هذا النهج، في نهاية الأمر، لا يحقّق الإصلاح الديني والثقافي المطلوب اليوم في العالم الإسلامي، بل ربّما يُمعن في جعل المسلمين أسرى لدولة الشريعة ومنطقها. كما يُعيق هذا النهج توطيدَ عالمية حقوق الإنسان والمواطنة الحديثة والدولة العلمانية في الثقافة الإسلامية، ويكرّس أدبيات الإسلام السياسي التي تدور حول فكرة أن تكون الشريعة الإسلامية مرجعية حاكمةً للدول الإسلامية، بما يناقض ليس فقط أساس دولة المواطنة الحديثة، ولكن أيضاً التاريخ الإسلامي الذي لم يعرف فكرة الدولة الإسلامية كما يتم الترويج لها منذ النصف الأول من

القرن العشرين. من هذا المنطلق، يسعى أنصار الاتجاه الإصلاحى إلى تأصيل مناهج فقهيّة جديدة (جمال البنا، محمود محمد طه، عبد الله النعيم) أو مناهج تأويلية جديدة (فضل الرحمن، خالد أبو الفضل، النسوية الإسلامية، محمد شحرور) أو تجاوز فكرة تطبيق الشريعة كليهً عبر الدفع بفكرة تاريخية النصوص الدينية كما نجد في أعمال المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد.⁽⁴¹⁾

خلاصة القول أنّ الحوار والتدافع بين مداخل التوفيق بين الشريعة وحقوق الإنسان وتوظيفها للتوسيع من نطاق تطبيق حقوق الإنسان يخضع في المقام الأول إلى التطور الاجتماعي والسياسي، لكن أيّ تطويرٍ لهذه المداخل ولقواعدها المجتمعية يظل صعبًا في ظل غياب التسامح الديني، والتعددية الفكرية في المجتمع، وخاصةً مع حرص مؤسسات الدولة الدينية والقضائية على تكريس اتجاه فكري واحدٍ وقمع بقية الاتجاهات.



اتجاهات التوفيق بين الشريعة الإسلامية وحقوق الانسان



1 الاتجاه التقليدي

يسعى الاتجاه التقليدي إلى توظيف التنوع الموجود في المناهج والمبادئ والأحكام التي طوّرها الفقهاء المسلمون في إطار النظرية التقليدية لأصول الفقه لتوسيع نطاق عدد من الحقوق والحريات.



إصلاح قانون الأحوال الشخصية المصري و إصدار قانون عادل للأسرة



تجربة مدونة الأسرة في المغرب



2 الاتجاه الإصلاحى

يسعى أنصار الاتجاه الإصلاحى إلى تأصيل مناهج فقهيّة جديدة أو مناهج تأويلية جديدة أو تجاوز فكرة تطبيق الشريعة كليهً عبر الدفع بفكرة تاريخية النصوص الدينية كما نجد في أعمال المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد.

41- Abu Zayd, N. (2006) *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

القسم الرابع

نحو رؤية جديدة للعلاقة بين الدين والدولة في مصر

تقدّم المادة الثانية من الدستور بشكلها الحالي نموذجًا للتماهي بين الدولة والدين، وليس مجرد إشارة رمزية لهوية المجتمع أو تاريخه الحضاري. والاستناد إلى هذه المادة من جانب الإسلاميين للدعوة لتطبيق الشريعة كانت سببًا للاستقطاب والانقسامات على أسس دينية ومصدرا للكراهية والعنف بين الإسلاميين وخصومهم السياسيين وبين المسلمين والأقليات الدينية الأخرى. وبالتّعلم من التجارب الانتقالية في مصر ودول عربية أخرى في مرحلة ما عُرف بالربيع العربي، فإن الإسلاميين، شأنهم شأن بقية التيارات السياسية، مدعوون لتقييم الآثار المترتبة عن اختزال نقاشاتهم السياسية في «نقاش يركّز على الدين». في هذا الإطار يحذّر نمر سلطاني من هذا الاختزال الذي من المرجح أن «يصرف الانتباه عن عدد لا يُحصى من القضايا مثل القضايا الاجتماعية والاقتصادية بالإضافة إلى مسائل التصميم الدستوري الأخرى المعنية بالهياكل والمؤسسات السياسية».⁽⁴²⁾

على المستوى النظري المجرد، تُعدّ إزالة مرجعية الشريعة من الدستور وإرساء حياد الدولة تجاه الأديان الصيغة المثلى لتأسيس المواطنة الكاملة وتحرير العملية السياسية الديمقراطية من الاستقطاب على أسس دينية. إنّ طرح الدولة العلمانية التي أقصدها هنا يعني تأسيس مجموعة من الترتيبات الدستورية والمؤسسية لإدارة التنوع الديني في المجتمع. تختلف العلمانية بهذا المعنى عن الأشكال الأخرى للعلمانية العدوانية أو الإقصائية التي تؤدي إلى تفاقم التوتر والانقسام وتهميش المتدينين. إنّ الدولة العلمانية التي يُمكن الدّفاع عنها من منظور حقوقي بحسب عبد الله النعيم هي تلك الدولة القادرة على « توحيد المجتمعات المتباينة - عقائديا - عمليًا في مجتمع سياسي واحد لأن متطلباتها الأخلاقية قليلة ومحدودة، وبالتالي فهي أقل عرضة لأن تكون مصدر اختلاف رئيسي بين المواطنين. بعبارة أخرى فإن هذه الدولة العلمانية تشكل إطارا ضروريا لمفاوضة الخلافات الأخلاقية بين المواطنين ولكن ليس لفضها أو حلها بنفسها».⁽⁴³⁾ ضمن هذا الإطار،

42- Sultany, N. (2014) 'Religion and Constitutionalism: Lessons from American and Islamic Constitutionalism', Emory International Law Review, 28, pp.411.

43- An-Na'im, Ahmed. Abdullahi (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, p.276.

لا يزال بإمكان الفاعلين الدينيين المساهمة في الحياة السياسية من خلال اقتراح سياسات يتم تقييم مزاياها في عملية ديمقراطية مفتوحة بموجب الضمانات الدستورية لحقوق الإنسان والمواطنة المتساوية. كما تسمح حرية تكوين الجمعيات للمجتمعات الدينية بإنشاء منندياتها المستقلة للامتثال الطوعي لقواعدها الدينية.

تساعد هذه الدولة العلمانية على تأمين الضمانات المؤسسية والدستورية للتحجيم من التهديد الذي يمكن أن تشكله أيّة جماعةٍ سلطوية أو محافظة للمصالح الأساسية لأي شريحة من المجتمع. لكن بقاء هذا الترتيب المؤسسي يتطلب أن تقوم القوى الاجتماعية والسياسية بما في ذلك الإسلاميون بإعادة النظر في تطبيق الشريعة الإسلامية كقانون للدولة ومراجعة بعض التفسيرات المحافظة للمصادر الإسلامية. يمكن لهذا التحوّل أن يحدث اتّصالاً وتقاطعاً بين الفاعلين الدينيين وحركة حقوق الإنسان، حيث لن يُنظر إذّاك إلى الفاعلين الدينيين على أنهم يشكلون تهديداً لتوسع تطبيق حقوق الإنسان في المجتمع، وفي الوقت نفسه يحتاج المدافعون عن حقوق الإنسان إلى الانفتاح على الفاعلين الدينيين، والاعتراف بإسهامهم المحتمل في إضفاء الشرعية الثقافية على حقوق الإنسان وتطوّرها في مجتمعاتهم.

إلا أنه من غير المرجّح أن يحدث هذا التحوّل النوعي في العلاقة بين الدولة والدين في المستقبل القريب في مصر. حيث تشير التطورات السياسية على مدار العقد الأخير إلى أن هذه القضية الخلافية والمثيرة للانقسام لا يمكن تسويتها بطريقة تؤدي إلى خسارة كاملة لأي من القوى السياسية المشاركة في المرحلة الانتقالية سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية. يحذّر Weiner من اللحظات السياسية التي «تسعى الأطراف السياسية فيها إلى استخدام عملية وضع الدستور لهزيمة، بطريقة لا رجعة فيها، أولئك الذين تختلف مصالحهم ورؤاهم عن مستقبلهم».⁽⁴⁴⁾ يكمن الخطر في هذه المعادلة الصفرية في أنّها تُحوّل «الفصيل الخاسر إلى مجموعة معارضة دائمة وفي النهاية إلى مصدر لعدم الاستقرار السياسي».⁽⁴⁵⁾ لقد حوّلت كلّ من هيمنة التيار الإسلامي على عملية صنع دستور عام 2012 وسياساته الإقصائية، غير الإسلاميين والعلمانيين والأقليات الدينية إلى معارضة دائمة لجماعة الإخوان المسلمين وحشّدت الجمهور لإزاحتها من السلطة وفتحت المجال في نهاية الأمر أمام تدخل الجيش للإطاحة بالرئيس محمد مرسي في يوليو 2013. وفيما بعد صاغت القوى السياسية المناهضة للإخوان نسخة معدّلة من دستور 2012، في حين تمّ استبعاد جماعة الإخوان المسلمين وجماعات المعارضة الأخرى وقمعها.

44- Weiner, S. A. (2011) 'Constitutions As Peace Treaties: A Cautionary Yale for the Arab Spring', Stanford Law Review, 64, p.10.

45- Ibid.,p.45.

ويرى كاتب الفصل أن إقصاء الإسلاميين لا يمثّل حلاً مستديماً لقضية التحول الديمقراطي في مصر. حيث لا يزال الإسلاميون يمثّلون شرائح واسعة في المجتمع. وحتى إذا افترضنا أقول جماعة الإخوان المسلمين، فإن الإسلام السياسي لا يزال له وجود نوعي وأنصار كثر في المجتمع. كما وظّفت الأنظمة السلطوية مراراً، في مصر وغيرها من البلدان العربية، فكرة التخويف من الإسلاميين كذريعة لقمع غيرهم من النقاد/ المعارضين غير الإسلاميين بهدف تعطيل التحولات الديمقراطية. لقد وسّعت السلطات الحاكمة في فترة ما بعد مرسي، بشكل مطّرد، نطاق القمع من خلال فرض قيود متزايدة على حرية التعبير والتجمع السلمي وحرية تكوين الجمعيات، ليس فقط لخنق جماعة الإخوان المسلمين، وإثماً لاستهدافٍ عددٍ واسعٍ من الليبراليين واليساريين والمدافعين عن حقوق الإنسان. من ناحية أخرى، لا يُعدّ الإسلاميون الفاعلين الوحيدين المتناقضين بشأن حقوق الإنسان أو الدفاع عن دور دستوري وقانوني للشريعة الإسلامية، إذ لم يحلّ عزل محمد مرسي وإقصاء الإخوان المسلمين دون الاحتفاظ بالإشارة إلى الشريعة الإسلامية باعتبارها «المصدر الرئيسي للتشريع» في الدستور المعدّل لعام 2014.

وبالاعتماد على النهج التدريجي الذي اقترحه Weiner فإن أيّة تسوية مستقبلية للانتقال السياسي في مصر يجب أن تستند العلاقات فيها بين الإسلاميين وغير الإسلاميين إلى «رؤية مستقبل مشترك يمكن للطرفين تحمله [والتي بموجبها] يشعر كل طرف أنه سيتمتع بوجود مقبول إلى حد معقول إذا تحققت التطلعات الأساسية للطرف الآخر».⁽⁴⁶⁾ وقد كتب طارق مسعود عن الأحزاب الإسلامية والديمقراطية قبل عامين من الانتفاضات العربية، قائلاً: «بدلاً من القلق بشأن ما إذا كان الإسلاميون ديمقراطيين حقيقيين، يجب أن يكون الهدف هو المساعدة في تقوية المؤسسات والجهات الفاعلة الديمقراطية والليبرالية حتى لا تقوم أي جماعة سواء كانت إسلامية أو غير ذلك بتقويض الديمقراطية».⁽⁴⁷⁾ هذا هو الهدف الذي يجب أن يكون واضحاً في أذهان مختلف الجهات الفاعلة المشاركة في التحولات الجارية في العالم العربي. وفيما يلي يقترح كاتب الفصل بعض التدابير الدستورية والمؤسسية لتسهيل التفسير الإصلاحي للشريعة الإسلامية وتوفير الأساس لحقوق الإنسان والدمج التدريجي لحقوق الإنسان الدولية في القانون الوطني.

46- Ibid., p.11.

47- Masoud, T. (2008) 'Islamist Paries: Are they Democrats? Does it Matter?' *Journal of Democracy*, 19 (3), p.19.

التفاوض حول تعديلات جزئية للمادة الثانية من الدستور

يدور المقترح حول جعل المادة الثانية من الدستور مشروطةً بعدم توظيفها للانتقاص من الحقوق والحريات الأساسية وأن تعكس، حقيقةً، التنوع الديني والفكري في المجتمع مع ضمان حياد الدولة تجاه مختلف الأديان والطوائف الدينية. كما لا بدّ أن تضمن المادة حق المواطن في اختيار المرجعية التي يحتكم إليها في تنظيم مجال الأحوال الشخصية بحيث يكون هناك مجال لاستحداث قانون مدني يمكن أن يحتكم إليه الجميع إلى جانب قوانين الأسرة المستندة للشرائع الدينية. في هذا السياق يمكن الإشارة إلى مقترحين تم الترويج لهما من المجتمع المدني المصري.

يتمثل المقترح الأول في مبادرة «نداء تعديل المادة الثانية من الدستور» التي أطلقها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في مارس 2007 بالتزامن مع طرح رئيس الجمهورية الأسبق محمد حسني مبارك لسلسلة من التعديلات على دستور 1971. وقد تمّ التوقيع على هذه العريضة من طرف 185 شخص بينهم مفكّرون وإعلاميون وسياسيون وفنانون وأكاديميون وحقوقيون، وأُرسلت إلى رئيس الجمهورية ورئيسي مجلس الشعب والشورى. يقترح «نداء تعديل المادة الثانية من الدستور» الصياغة التالية للمادة 2:

- أن الإسلام ديانة غالبية المواطنين.
 - أن القيم والمبادئ الكلية للأديان والعقائد مصدرٌ من المصادر الرئيسية للتشريع، بما لا يتناقض مع التزامات مصر طبقاً للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، أو يخل بحقوق المواطنة أو مبدأ المساواة أمام القانون.
 - أن التمتع بالحقوق والحريات المدنية لا يتوقف على العقائد الدينية للفرد.
 - ضرورة التزام كافة أجهزة الدولة بالحياد إزاء الأديان والعقائد ومعتنقيها من المواطنين.⁽⁴⁸⁾
- وقد ورد المقترح الثاني فيما يُعرف «ببردية حقوق الإنسان» التي تمّ تبنيها والترويج لها بواسطة 27 منظمة حقوقية عام 2011 في يوليو 2011 خلال النقاش المجتمعي حول دستور ما بعد الثورة. وقد جرى إعادة طرح هذه البردية مرة أخرى بعد إدخال تعديلات طفيفة على النص الأصلي في أبريل 2019 من جانب المنبر المصري لحقوق الإنسان. وطبقاً للبردية فإن صياغة المادة الثانية من الدستور لابدّ أن تعكس المبادئ التالية:

48- مجموعة مؤلفين. (٢٠٠٧) «نداء بتعديل المادة الثانية من الدستور» في الفجيري، معتز وحلمي محمد (محررين) وطن بلا مواطنين. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص ٢٧٩-٢٨٨.

مصر أمة متعدّدة الأديان والمذاهب والطوائف والأعراف والثقافات. هذا التنوع الفريد الذي شكّل وجدان المصريين وهويتهم، والتفاعل الخلاق عبر التاريخ بين هذه المكونات، وأيضا بين الحضارات الفرعونية والنوبية والقبطية والعربية الإسلامية، هو مصدر فخر واحترام كل المصريين، وركيزة لوحدتهم الوطنية المقدسة. فالهوية المصرية الواحدة، هي متعددة الأبعاد والمكونات والجذور الحضارية، وهذه التعددية هي أهم مصادر ثراء وخصوصية الشخصية المصرية. ولا يمكن تاريخيا أو واقعا اختزالها في بعد واحد، دون تدمير الوحدة الوطنية للمصريين، أو فقدان البلاد لاستقلالها. يكفل الدستور تنوع مصادر التشريع، بما يعكس الروافد المتنوعة للهوية المصرية، ويساعد على تعزيز الوحدة الوطنية، وعدم فرض تشريعات تنظم حياة المواطنين في المجال الخاص بشكل يتناقض مع معتقداتهم، أو تنظم المجالين العام والخاص بشكل يتناقض مع ضمانات حقوق الإنسان والحريات العامة.⁽⁴⁹⁾

49- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وآخرون. (٢٠١١) «الأحكام الأساسية في الدستور- بردية منظمات حقوق الإنسان المصرية». متاحة عبر الرابط التالي: <https://bit.ly/3sXX2i4>

التوسع التدريجي في تطبيق الحقوق عبر استحداث آليات قانونية ومؤسسية



الضمانات الدستورية: وثيقة الحقوق



قد يساعد التصميم الدقيق لوثيقة حقوق دستورية في احتواء التأثير السلبي لبند الشريعة على حقوق الإنسان. ذلك أن بناء رؤية مشتركة للتعايش تتطلب بعض الضمانات والتنازلات من الجميع. ففي الوقت الذي ستبقى فيه الإشارة إلى الشريعة الإسلامية مطلباً أساسياً للإسلاميين في الدستور، يحتاج المسلمون أيضاً إلى التراجع والاعتراف بالمشروعة للأقليات الدينية والنساء والقوى العلمانية. تتمثل المهمة الرئيسية لوثيقة الحقوق في وضع حد أدنى من الاتفاق بشأن الحقوق

الأساسية الضرورية للاستقرار في مجتمع متنوع. لا يُتَوَقَّع من المفاوضات بشأن وثيقة الحقوق أن تُعالج جميع التوتُّرات المُحتملة بين النصِّ الدستوري الخاصَّ بالشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان. لكن يمكن أن يتوسع نطاق الحقوق الدستورية تدريجيًّا من خلال التفسير القضائي أو التوافق الناشئ بين القوى السياسية المختلفة.

في هذا السياق لابدَّ أن تنصَّ وثيقة الحقوق بوضوح على أن تنفيذ أو تفسير المادة الدستورية بشأن الشريعة الإسلامية يجب أن يكون في اتِّجاه تعزيز حماية الحقوق الدستورية لا تقويض أي تقدم أو مكتسبات يتم إحرازها في هذا المجال. قد يفتح ذلك إمكانيات لتوسيع نطاق العديد من الحقوق الدستورية مثل حقوق المرأة وحرية التعبير والحرية الدينية، و أيضا حماية الإصلاحات التي تُحقَّق بالفعل على مدار عقود حماية الأقليات الدينية أو تحسين وضع المرأة في الأسرة، أو فتح المناصب العامة لغير المسلمين أو النساء.

التفاعل الإيجابي مع القانون الدولي لحقوق الإنسان



إن دمج حقوق الإنسان الدولية في القانون الوطني يمكن تحقيقه من خلال الارتقاء بوضع المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان في النظام الدستوري والقانوني وتعزيز مشاركة المنظمات غير الحكومية والمدافعين عن حقوق الإنسان مع الآليات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان. ولئن كان من غير المتوقع أن يؤدي التصديق على هذه المعاهدات إلى تغييرات فورية في حقوق الإنسان، فإنها يمكن أن تُساعد على المدى الطويل في دمج حقوق الإنسان الدولية في القانون الوطني وتعزيز المناصرة المحلية والدولية للمنظمات غير الحكومية. لقد أصبح من المبادئ الدستورية الراسخة في مصر أنَّ المعاهدات الدولية، التي توقَّعها السلطات المصرية وتُصادقُ عليها، تعتبر تشريعات وطنية بعد نشرها في الجريدة الرسمية. وهناك بالفعل بعض السوابق القضائية الهامة التي استخدمَ فيها القضاة المصريون القانون الدولي لحقوق الإنسان.

ويوفِّر القانون الدستوري المقارن عدة سيناريوهات لتحسين موقع المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان في النظام القانوني. إذ يمكن للدستور، على سبيل المثال، أن يشجِّع القضاة على النظر في معاهدات حقوق الإنسان والفقهاء القانوني للأجهزة القضائية وشبه القضائية الدولية والإقليمية

لحقوق الإنسان في تفسيرها للحقوق الدستورية. يمكن هنا الإشارة إلى دستور جنوب أفريقيا الذي يطلب من القضاة النظر في القانون الدولي عند تفسير وثيقة الحقوق. فالمادة 39 من دستور جنوب أفريقيا تنص على أنه «عند تفسير وثيقة الحقوق، على المحاكم العادية أو الخاصة أو غير الرسمية أن تعزّز القيم التي تمثل أساس مجتمع مفتوح وديمقراطي يقوم على الكرامة الإنسانية، والمساواة والحرية، وأن تنظر في القانون الدولي. ويجوز لها أن تنظر في القانون الأجنبي».⁽⁵⁰⁾ وقد يؤدي رفع التحفظات المستندة إلى الشريعة الإسلامية عن المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان التي صادقت عليها مصر، ولا سيّما العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، إلى مواءمة القوانين الوطنية تدريجياً مع أحكام هذه المعاهدات، مع أنّ هذه الخطوة لا تضمن، لوحدها، تنفيذ هذه المعاهدات على المستوى الوطني طالماً أنّ الإشارة إلى الشريعة لا تزال في الدستور. ومهما يكن من أمرٍ، فإن الهدف الرئيسي من رفع هذه التحفظات ليس وضع الشريعة في علاقة عدائية مباشرة مع معاهدات حقوق الإنسان.

تفسير مرجعية الشريعة



كما أوضحنا من قبل، اعتمدت المحكمة الدستورية العليا على نظريتها «القانونية الإسلامية المرنة» لتوسيع نطاق العديد من الحقوق الدستورية، وخاصة حقوق المرأة. ومن أجل عدم إعاقة المحكمة مستقبلاً في تطوير نظرياتها القانونية الإسلامية، فمن الأفضل ألاّ يلزم الدستور قضاتها باتّباع أساليب تفسيرية محدّدة كما كان الحال في المادة 219 من دستور 2012 أو على النحو المنصوص عليه في دستور 2014، الذي يتطلّب أن تكون المحكمة مقيّدة بسوابقها. كما أنّ أحد الجوانب الرئيسية في تعزيز دور المحكمة الدستورية العليا هو تطوير الضمانات الدستورية والقانونية لاستقلاليتها، وشفافية آلية تعيين قضاتها بمشاركة واسعة من مختلف المؤسسات الدستورية والقوى المجتمعية.

50- Constitution of the Republic of South Africa [South Africa], 10 December 1996, available at: <https://www.refworld.org/docid/3ae6b5de4.html> [accessed 24 February 2021]

ضمانات حرية الرأي والتعبير والحريات الأكاديمية



يتمُّ تشكيل الخطابات الدينية والتفاوض حول أمطاط العلاقة بين الدين والدولة في إطار عملية تاريخية طويلة تمرُّ بسياقات سياسية واجتماعية معقّدة ومتغيّرة. بدأت مدارس الإصلاح الديني في التراث المسيحي، مثلاً، بتحدي الأسس اللاهوتية والأدوار السياسية للكنيسة الكاثوليكية، لكن لم يكن على أجندة المصلحين الدينين في ذلك الوقت تصدير وجه إنساني ومتسامح للمسيحية. فقد اعتمدت أيضاً حركات الإصلاح الديني المعارضة للكنيسة الكاثوليكية (مارتن لوثر وجان كالفن) على سياسات تتسم بالجمود والقمع والدوجماتيقية لم تختلف كثيراً عن ممارسات الكنيسة الكاثوليكية في مواجهة خصومها الفكريين والسياسيين. لكن من أهم ما أثمرت عنه حركات الإصلاح الديني هو حدوث تصدّع وتشظٍ في بناء المسيحية التي هيمنت على أوروبا لقرون طويلة من الزمن. دفع هذا التصدّع الأوروبيين إلى صراعات دموية طويلة ذات صبغة دينية، وولدت من رحمها تدريجياً أفكار التسامح الديني، وحرية الدين والمعتقد، كوسائل ضرورية للتعايش السلمي بين الطوائف الدينية المختلفة.⁽⁵¹⁾ وفتحت هذه المساحات الجديدة في الفضاء العام مجالاً رحباً أمام تغيّرات نوعيّة في الخطابات الدينية في السياق المسيحي. أمّا في السياق العربي والإسلامي، تُواجه المدارس والطوائف الدينية المعارضة للتوجّهات السائدة في مجتمعاتها تحجيمًا وقمعًا، كان من تداعياته إذكاء العنف والاستقطابات الدينية والصراعات الصفرية في كثير من هذه البلدان. و في هذا الإطار، يمكن النظر لقضية التسامح الديني واحترام حرية الدين والمعتقد على أنّها من أبرز أدوات حلّ الصراعات والتعايش السلمي في المنطقة. من ناحية أخرى فإن شرعنة حرية الرأي والتعبير وحرية الدين والمعتقد داخل المنظومة الفكرية الإسلامية بصرف النظر عن تنوع مدارس الفكر الإسلامي تأخذ في تقديرنا الأولوية القصوى التي ستمهّد الطريق أمام التداول النقدي والحرّ للأفكار الدينية دون تعرّض أصحابها وأنصارهم للاضطهاد.

وفي الختام، يمكن التأكيد على أنّ هذه الضمانات الدستورية والمؤسسية لن تكون فعّالة بدون وجود قاعدة اجتماعية واسعة لحقوق الإنسان في المجتمع المصري باعتبارها تشكل ضمانة رئيسية ضد تعديّ سلطات الدولة على الحقوق. ولا يكمن التحدي في مصر في وجود حركات إسلامية محافظة فحسب، بل أيضاً في عدم وجود قوى منظّمةٍ أخرى يُمكنها مواجهة خطاب الإسلام السياسي أو الأنظمة الاستبدادية المدعومة عسكرياً.

51- See Perez Zagorin, How the Idea of Religious Toleration Came to the West (Princeton University Press, 2013), 260. See also Greg Forster, John Locke's Politics of Moral Consensus (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

الروابط

www.Egyptianforum.org

https://www.facebook.com/egyptianforum.org/?ref=pages_you_manage

<https://twitter.com/EgyptianHRForum>



تجمع مستقل للمدافعين والمدافعات عن حقوق الإنسان المصريين الذين يجمعهم إيمان لا يتجزأ بالقيم العالمية لحقوق الإنسان، ورؤية عامة مشتركة لضرورة تأسيس نظام سياسي في مصر يقوم على احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية والمواطنة. تأسس المنبر كمنظمة غير حكومية، ويضم في عضويته وبصفتهم الشخصية عدداً من المدافعين والمدافعات عن حقوق الإنسان المنتمين لمجالات مهنية وأكاديمية متنوعة.