



الدين في
التشريع المصري:
دراسة تطبيقية
حول الآثار
القانونية والإجرائية

إعداد

د. حازم علي ماهر

تمهيد:

لا يزال النقاش يتجدد حول مكانة الدين في الدولة الحديثة، سواء في دساتيرها أم في واقعها العملي، ولا سيما فيما يتعلق بالدين الإسلامي، الذي يتميز عن غيره بإبداعه حضارةً رائدةً متكاملةً مغايرةً في جوهرها لطبيعة تلك الدولة القومية الحديثة، التي نشأت لتكون هي مرجعية نفسها، فلا تخضع لمرجعية أخرى تفارقها وتحُدُّ من سلطتها المطلقة، ومن هنا فإنه حتى إذا كانت النصوص المقررة لدين معين للدولة في الغرب لا تثير إشكالات حقيقية، فإن مثل هذه النصوص تظل تثير صراعات وسجلات في عالمنا الإسلامي، ليس فقط لطبيعة الدين الإسلامي المتميزة، ولا حتى لطبيعة الدولة الحديثة - عامةً - التي أشرنا إليها، بل - بالإضافة إلى ذلك - لطبيعة تلك الدولة بصورتها التي استوردت بها في العالم الإسلامي، أو فرضت عليه، حيث ظلت تابعة للغرب يتحكم فيها وفي إرادتها ومساراتها وتحولاتها عن بُعد، وأحياناً عن قرب، فيحرص على بقائها مكبلة من سلطة مطلقة أو كَلِّها في تنفيذ ما تريده من مهام، حتى في وجود دستور لها الأصل فيه أن يحدَّ من تلك السلطة، ولكنه للأسف تحولت وظيفته ليحد من مقدرة الشعب على محاسبتها وتغييرها إذا لزم الأمر.

وتتحدد إشكالية هذه الدراسة في البحث عن السبيل إلى ضبط العلاقة بين الدين والدولة الحديثة في عالمنا الإسلامي، بحيث تتحول النصوص الدستورية الناظمة لتلك العلاقة من محل للسجال والشقاق والتوظيف السياسي البراغماتي، إلى مصدر للإلهام وباعثٍ للنهوض الحضاري، ومرجعية تحمي حقوق المواطنين وترشدتهم إلى واجباتهم في تحقيق النهوض المنشود، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي ستحاول أن تسهم في الوصول إلى كلمة سواء بشأن تلك النصوص.

وتستهدف الدراسة محاولة الإسهام في الإجابة عن سؤال رئيس يتعلق ببيان مدى تأثير النصوص الدستورية المقررة لإسلامية الدولة في صدر غالبية دساتير دول العالم الإسلامي، على إعادة التوازن فيما بين السلطات العامة للدولة، وفي ضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين، ووقف هدر حقوق الإنسان في غالبية هذه الدول.

كما تستهدف الدراسة كذلك الإجابة عن الأسئلة المتفرعة عن السؤال السابق، وهي:

- ما موقف دساتير دول العالم - عموماً - ودول العالم الإسلامي - خصوصاً - من النص على دين أو أيديولوجية معينة للدولة؟
- ما السياقات التي حدث فيها النص الدستوري على إسلامية الدولة في مصر؟
- ما انعكاسات النص الدستوري على إسلامية الدولة على النظام السياسي المصري؟



• ما مدى تأثير النص على إسلامية الدولة على النظامين التشريعي والقضائي في مصر؟

• هل يستدعي الأمر السعي إلى رسم مسار جديد للتعامل مع النصوص الدستورية المنظمة للعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، أم أن المسار الحالي حقق غرضه ولا داعي لتجديده؟

وركزت الدراسة على النصوص الدستورية المتعلقة بإسلامية الدولة في مصر، مستعرضة السياقات التاريخية والسياسية والاجتماعية ومجمل الظروف التي وضعت فيها تلك النصوص، وموقف السلطات الدستورية حيالها، وهو ما تطلب أحياناً الاستعانة ببعض المناهج العلمية، مثل المنهج الوصفي والمنهج التاريخي والمنهج المقارن، لبيان الواقع الذي ظهرت فيه تلك النصوص وصولاً إلى استكشاف آثارها القانونية والإجرائية في وضعنا الراهن، بهدف التوصل إلى أفكار جديدة وطريق واضح لتفعيل هذه النصوص، والتي لم تُلقِ الدراسة بالأل إلى تحليلها تحليلًا كافيًا، وشرح بنيتها وتحليل مضمونها، باعتبار أنها كانت مجرد متغير تابع للمتغير المستقل المتمثل في الإرادة السياسية للدولة والسياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المحيطة بها.

وتتناول الدراسة بشكل أساس النصوص المتضمنة أن الإسلام دين الدولة في الدساتير المصرية المختلفة، ومعنى ذلك أن المدى الزمني للدراسة ستركز على الفترة التي سبقت صدور دستور ١٩٢٣م، أول دستور مصري حقيقي، إلى الدستور الحالي (دستور ٢٠١٤م).

وبدأت الدراسة بمدخل تمهيدي لبيان موقف دساتير العالم من النص على دين معين من عدمه، ثم تناولت التجربة المصرية كنموذج للدول العربية الإسلامية التي نصت دساتيرها على إسلامية الدولة، فاستعرضت السياقات التي نصَّ فيها على أن الإسلام دين الدولة في الدستور المصري (أولاً)، ثم انعكاسات ذلك النص على الأنظمة السياسية والتشريعية والقضائية في مصر مع طرح بعض الأفكار المرشدة إلى إرساء منهج جديد للتعامل مع النصوص الدستورية المقررة لإسلامية الدولة (ثانياً)، وأخيراً خاتمة تناولت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

مدخل تمهيدي: موقف دساتير العالم من النص على دين معين للدولة:

اتخذت أكثر دول العالم في دساتيرها موقفًا معينًا من الدين، سواء كان هذا الموقف إيجابيًا بالنص على دين معين للدولة، أو على احترام الدولة لدين أو مذهب ديني معين، أم سلبياً بالنص صراحة على فصل الدين عن الدولة أو على علمانية الدولة.

أوردت إحدى الدراسات الحديثة نسبيًا تصنيفًا شاملاً لعلاقات دول العالم بالدين، بمفهومه الواسع الذي اعتمده المؤلف، وهو: "مجموعة من المعتقدات تشير إلى كائن فوق الطبيعة، هو عادة الله"، مستبعدًا

١ أحمدت. كورو: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، ترجمة: ندى السيد، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢، ص ٢٧.

بذلك من مفهوم الدين الذي يعنيه، الإلحاد والأيدولوجيات عامة، كالماركسية مثلاً.

حيث صنّف المؤلف وفق هذا التعريف، علاقات الدول بالدين إلى نماذج أربعة^٢:

النموذج الأول: الدول الدينية: وهي الدول التي تعتمد في تشريعها وقضائها على الدين، وتفضل رسمياً ديناً واحداً، وعددها ١٢ دولة (منها ١١ دولة مسلمة)^٣؛ كالمملكة العربية السعودية وإيران والفايكان^٤.

النموذج الثاني: الدول ذات المعتقدات الدينية الراسخة؛ وهي الدول التي لا تستمد فعلياً تشريعها من دين ما، وكذلك لا يعتمد قضاؤها على دين ما في أحكامه، ولكنها تنص في دساتيرها على دين رسمي معين للدولة؛ وعددها ٦٠ دولة (منها ١٥ دولة مسلمة)^٥؛ كالليونان والدنمارك والأرجنتين^٦.

النموذج الثالث: الدول العلمانية في تشريعها وقضائها كذلك، إلا أنها لا تُفضّل رسمياً أحد الأديان،

٢ المرجع سابق، ص ٢٧، وكذلك: الملحق أ، ص ٣٨١: ٣٨٨.

٣ وهي: أفغانستان، والبحرين، وبروناي، وإيران، والمالديف، وموريتانيا، وعمان، وباكستان، والسعودية، والسودان، واليمن.

انظر: المرجع السابق، ص ٢٧، وكذلك: الملحق ج، ص ٣٩٩.

٤ ينص النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية على أن المملكة "دولة عربية إسلامية ذات سيادة عامة دينها الإسلام ودستورها كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -...". وكذلك جاء في المادة ١٢ من الدستور الإيراني أن "الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري في أصول الدين والفقهاء يبقون هذا المبدأ إلى الأبد...".

٥ وهي: الجزائر، وبنجلاديش، وجزر القمر، وجيبوتي، ومصر، والعراق، والأردن، والكويت، وليبيا، وماليزيا، والمغرب، وقطر، والصومال، وتونس، والإمارات العربية المتحدة.

انظر:

أحمد ت. كورو: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، مرجع سابق، الملحق ج، ص ٣٩٩.

٦ من أمثلة الدساتير التي تتضمن نصاً على دين أو أيديولوجية معينة للدولة: دساتير بعض الدول الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية مثل الدستور الأرجنتيني الذي ينص في مادته الثانية على: "دعم الديانة الكاثوليكية" ودستور بيرو المادة ٧/١ الذي ينص على الاعتراف بالكنيسة الكاثوليكية. كما ينص دستور السويد على أن "مذهب لوثر هو الدين الرسمي للدولة". وكذلك الدنمارك وأيسلندا والنرويج وفنلندا تنص دساتيرها وقوانينها صراحة على أن المسيحية اللوثرية هي ديانها الرسمية، وهو الحال نفسه مع المسيحية الإنجيليكانية في إنجلترا، والمسيحية الأرثوذكسية في اليونان وقبرص، والكاثوليكية كديانة رسمية في كل من بوليفيا وكوستاريكا والسلفادور.

انظر:

إبراهيم شحاتة: وصيتي لبلادي (النص الكامل)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

عمر شريف: نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية: دراسة مقارنة، القاهرة، معهد الدراسات الإسلامية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ٩٧ - ٩٩.



وعددتها ١٢٠ دولة (منها ٢٠ دولة مسلمة)^٧؛ كالولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، وتركيا^٨.

النموذج الرابع: الدول المناهضة للدين، التي ترفض رسميًا أحد الأديان أو كلها، وعددتها ٥ دول (لا توجد من بينها أي دولة مسلمة)؛ وهي: الصين، وكوريا الشمالية، وكوبا، ولاوس، وفيتنام.

والحقيقة أن المؤلف قد استطاع بالفعل أن يستوعب موقف دساتير العالم من الدين، ويقسّمه تقسيمًا واضح المعالم، يشير إلى أن جميع دول العالم - باستثناء خمس دول فقط - لا تناهض الدين، بل تحترم غالبية دول العالم الأديان جميعها، حتى وإن تمسكت معظمها بعلمانيته، التي تكون غالبًا علمانية استيعابية لا إقصائية، سلبية (محايدة) لا حازمة، على حد تعبيرات المؤلف في التمييز بين أنواع العلمانية التي تتبناها غالبية دول العالم^٩.

لكن تلك التقسيمات لموقف دول العالم تستدعي عددًا من الملاحظات والاستدراكات، ومنها مثلاً:

١ - موقف الدول من النص في دساتيرها على دين أو أيديولوجية معينة أو على حيادية الدولة تجاه الأديان، لا يكشف وحده بصورة حاسمة علاقة الدولة بالدين في الممارسة العملية؛ فليس معنى النص على دين للدولة أن الدولة باتت دولة دينية يتحكم فيها رجال الدين، أو أن الدولة تنحاز لأهل دين على غيرهم من أتباع الأديان الأخرى، بل على العكس، فإن بعض هذه الدول تكفل المساواة بين مواطنيها أيًا كانت عقيدتهم، ومن تلك الدول المتقدمة في هذا الشأن الدول الإسكندنافية التي ذكرت ضمن الدول التي تنص على دين معين للدولة، فمواطنوها يتمتعون جميعًا بقدر متساو من العدالة الاجتماعية والمساواة والكرامة الإنسانية، كما أن دولة ألمانيا، التي لا ينص دستورها على دين رسمي معين للدولة وتعتبر من الدول المحايدة تجاه الأديان المختلفة، تضطلع بجمع ضرائب كنسية لصالح الكنائس الكاثوليكية وكنائس بروتستانتية معينة^{١٠}!

٧ وهي: أذربيجان، وبوركينا فاسو، وتشاد، وغينيا، وكازاخستان، وكوسوفو، وقيرغيزستان، ومالي، والنيجر، والسنغال، وطاجيكستان، وتركيا، وتركمينستان، وألبانيا، وغامبيا، وإندونيسيا، ولبنان، وسيراليون، وسوريا، وأوزبكستان.
انظر:

أحمد ت. كورو: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، مرجع سابق، الملحق ج، ص ٣٩٩.

٨ ينص الدستور الفرنسي (١٩٥٨) على أن فرنسا... دولة علمانية (المادة ٢/٢) وينص الدستور الأمريكي على الفصل بين الدولة والكنيسة (التعديل الأول: ١٧٩١): "يتمنع على الكونجرس إصدار قانون فيما يتعلق بإنشاء دين (للدولة)..". وجاء في (المادة ٢) من دستور جمهورية التشيك: "تتأسس الدولة على القيم الديمقراطية ولا يجوز ربطها بأيديولوجية خاصة أو بدين معين".
انظر:

إبراهيم شحاتة: وصيتي لبلادي (النص الكامل)، مرجع سابق، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.
عمر شريف: نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية: دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص ٩٧: ٩٩.

٩ أحمد ت. كورو: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، مرجع سابق، ص ٣١: ٧٣.

١٠ المرجع السابق، ص ٦٣.



٢- على الرغم من المفهوم الواسع الذي استخدمه المؤلف للدين، فإنه ينبغي الانتباه إلى الاختلاف الكبير بين أديان العالم، لا سيما بين الدين الإسلامي وغيره من الأديان؛ إذ يتميز الإسلام عن تلك الأديان بأنه ليس عقيدة مجردة من الشريعة الحاكمة للإنسان في معاملاته كافة (مع ربه ونفسه ومجتمعه)، بل هو دين لا يمكن الفصل المطلق فيه بين العقيدة والشريعة، وهو يعني أن الأمر كله لله، وأن الحكم له وحده سبحانه، بمعنى قِيُومِيَّتِهِ على الكون، وأن شريعته هي أصل المرجعية في المجتمع الذي يوزن به الحلال والحرام، وما في مصلحة الجماعة وما ليس في مصلحتها، وهو مصدر التشريع والقضاء، بل مصدر الشرعية بأنواعها كافة، ومن ثم فإن النص الدستوري على أن الإسلام دين للدولة له معنى مختلف بالتأكيد عما عداه.

٣- مفهوم الدولة الدينية هو مفهوم سيء السمعة تاريخيًا، حيث يستدعي تسلط الكنيسة على المجتمع في العصور الوسطى في الغرب، ومن ثم فهو يثير الحساسية بمجرد ذكره، وبالتأكيد تجنبت كل دول العالم، ولذلك كان غريبًا أن يطلق الكتاب المذكور على الدول التي تعتمد على الدين في التشريع والقضاء مسمى الدول الدينية، ووجه الغرابة أن النص الدستوري على جعل الدين مصدرًا للتشريع والقضاء لا يجعلها بالضرورة دولًا دينية بالمعنى الأوروبي السلبي الذي ساد العالم، طالما لم تتوحد السلطة السياسية والسلطة الدينية، ومن ثم كان من الغريب الجمع بين الفاتيكان وبين إحدى عشرة دولة مسلمة تحت مفهوم الدول الدينية، فالفاتيكان السلطة فيه كاملة هي لباباوات الكنيسة وقادتها، بينما هذا الأمر لا يتحقق في الدول المسلمة، حيث لا توجد سلطة دينية أساسًا ولا رجال دين بالمعنى الغربي، ومن يحكمون هذه البلاد مدنيون وليسوا علماء دين أو رجال دين، كما أن الدولة المسلمة لم تُقَصِّ غيرها من الأديان، وليس لديها أي رصيد فقهي أو تاريخي يوصمها بالمعنى الغربي - السلبي - للدولة الدينية^{١١}.

٤- النص على إسلامية الدولة لا يعني أبدًا إهدار المساواة بين المسلمين وغيرهم، فهو لن يختلف كثيرًا في هذا الشأن عن دول العالم التي تُفضِّل دينًا معينًا مع احترام غيره من الأديان، أو تلك الدول العلمانية التي تقف على الحياد بين الأديان، بل إن الفهم الصحيح لهذا النص سيجعل حتى غير المسلمين يتمنون أن يعتمدوا على الإسلام بقيمه ومبادئه ومقاصده وأحكامه في تشريعاتهم وقضائهم، حيث يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، وهو يتوافق مع الفطرة السليمة، ويكرم الإنسان ويجعله مستخلفًا في الأرض لعمرائها، ويقصد حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، ونبيه أرسل رحمة للعالمين، الجن والإنس، ومن ثم فإن النص على أن الإسلام دين الدولة لا يخرج عن السياق الذي اتبعه العالم في العلاقة بين الدين والدولة، بل إنه يرشده ويثريه ويعيد التوازن بين الدولة والمجتمع، ويمد التشريعات العالمية برؤى راشدة ونظريات مُتَزَنَّة تحميها من الانجراف وراء غريزة البشر كما هو ملموس في الواقع الذي أصبح فيه التشريع تابعًا لأهواء الناس، مهما كانت تلك الأهواء تقودهم إلى الانحراف وتمثل خطورة على استمرار الحياة على الأرض، ناهيك عن قتل الفطرة الإنسانية!

١١ راجع في هذا المعنى:

عبد الوهاب المسيري: حوارات الهوية والحركة الإسلامية، تحرير: سوزان حرفي، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص ١٠٠.



٥- اعتبار الدول الملتزمة بالدين في واقعها هي الدول التي تعتمد على هذا الدين في تشريعها وقضائها هو معيار منضبط وصحيح، ما دمنا سنَفْصِلُ معناه عن المعنى المتعارف عليه للدولة الدينية، أي ما دامت السلطة في المجتمع لن تكون لرجال الدين أو لكهنته، ومن ثم فهو يصلح معياراً عالمياً لتمييز موقف الدولة من الدين، لا سيما إذا كان هذا الدين فيه شريعة صالحة لمرجعية التشريع والقضاء، وهذا ما ينطبق على الدين الإسلامي دون سواه.

إسلامية الدولة المصرية: إشكالية النص والتطبيق:

ولذلك فإن هذا البحث سيتبنى المعيار المذكور للحكم على حالة العلاقة بين الدين والدولة في العالم، من خلال دراسة التجربة المصرية، والتي بدأ النص في دساتيرها على إسلامية الدولة منذ دستور ١٩٢٣، وهو أول دستور حقيقي ومتكامل في مصر^{١٢}، حيث نصت المادة ١٤٩ منه على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية"، وهو النص الذي ورد فيما بعد، ومنذ ذلك الحين، في كل الدساتير المصرية، عدا دستور سنة ١٩٥٨ لأسباب متعلقة بالوحدة بين مصر وسوريا.

وقد أورد دستور ١٩٧١ إضافة مهمة لهذا النص، حين أضافت المادة الثانية منه إليه عبارة: "ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، والتي عُدَّت فيما بعد ضمن تعديلات الدستور المذكور سنة ١٩٨٠ لتصبح: "مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع"، ثم استقرت بعد ذلك بلفظها في دستوري ٢٠١٢، و٢٠١٤، وإن كان دستور ٢٠١٢ قد وضع مادة مفسّرة لمبادئ الشريعة الإسلامية، وهي المادة ٢١٩ التي نصت على أن: "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتمدة، في مذاهب أهل السنة والجماعة"، لكن هذه المادة حُذفت في الدستور الحالي (دستور ٢٠١٤) والذي أورد في ديباجته النص الآتي: "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".

كما أضاف مادة أخرى - ذات صلة - (وهي المادة الثالثة من الدستور) تنص على أن: "مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة لأحوالهم الشخصية، وشؤونهم الدينية، واختيار قياداتهم الروحية"، وهو نص كان يُعمل به بالفعل نزولاً على مبدأ أساسي معتمد في الشريعة الإسلامية التي تعطي أهل الكتاب الحق في تطبيق شرائعهم فيما يخصهم، فضلاً عن المبدأ الذي اعتمده الفقه الإسلامي بخصوص أهل الكتاب من أن "لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم" والذي يضمن مساواتهم بالمسلمين.

١٢ سبق هذا الدستور عدداً من الوثائق الدستورية التي تنظم عمل بعض المؤسسات، مثل: لائحة تأسيس مجلس شورى النواب سنة ١٨٦٦، والأمر العاليي للائحة مجلس النواب الصادر في ٧ من فبراير سنة ١٨٨٢، والقانون النظامي المصري الصادر في مايو ١٨٨٣ بإنشاء مجالس المديرية، ومجلس شورى القوانين، ومجلس شورى الحكومة، والقانون النظامي رقم ٢٩ لسنة ١٩١٣ المختص بالجمعية التشريعية المصرية.



ولتناول السياقات التاريخية والسياسية والثقافية والاجتماعية التي ظهر فيها النص الدستوري المقرر لإسلامية الدولة المصرية، ثم نتناول انعكاساته على الأنظمة السياسية والتشريعية والقضائية في البلاد.

أولاً: السياقات التي جرى فيها النص الدستوري على إسلامية الدولة في مصر:

ورد النص على إسلامية الدولة في المادة ١٤٩ من دستور ١٩٢٣، في سياق حركة (تغريب) شاملة كانت قد بدأت في البلاد منذ ما يزيد على قرن من الزمان، وذلك في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتشريعية والقضائية.

فقد تشكلت الدولة الحديثة - بمؤسساتها وهيكلها وأنظمتها - في مصر بدءاً من عهد محمد علي الذي تولى الحكم عام ١٨٠٥، حيث تبنى سياسة تشكيل البلاد تدريجياً على النسق الغربي، وهو الأمر الذي استكماله خلفاؤه من أبنائه الذين ورثوا الحكم بعده بناءً على معاهدة لندن بين الدول النافذة في أوروبا وبين مصر عام ١٨٤٠، فأصبحت مصر دولة مستقلة فعلياً عن الخلافة العثمانية، حتى حدث الانفصال الرسمي بينهما بعد الحرب العالمية الأولى، حيث رفع البعض شعار "مصر للمصريين" في مواجهة العثمانيين والهوية الإسلامية فقط، دون دول أوروبا المستدمرة، ولا حتى البريطانيين المحتلين لمصر عسكرياً حينها^{١٣}!

كما بدأ تقسيم سلطات البلاد الأساسية على هيئات ثلاث، السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، حيث استولت الدولة تدريجياً على عملية التشريع الذي كانت مستقلة عنها استقلالاً شبه كامل، فأنشأت مجلساً للنواب على النسق الغربي (وهو مجلس شورى النواب الذي أنشئ عام ١٨٦٦) تمهيداً لقيامه بمهمته التشريعية والرقابية على النسق الغربي، بينما تغير النظام الإداري للدولة الذي مكن الدولة من التغلغل في كل مفاصل المجتمع، وقُضي على الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تمثل سنداً للمجتمع يقويه في منع تسلط أي قوى داخلية أو خارجية عليه، مثل نظام الوقف الإسلامي الذي كان أساساً في تشييد الحضارة الإسلامية وترسيخ ثقافتها، والذي بدأ تجميده منذ عصر محمد علي حين صادر أوقاف علماء الأزهر ليحرمهم من مصدر دخلهم الأهلي الذي كان يمنحهم استقلالية وقوة تمكنهم من أداء رسالتهم في التعليم الديني والاجتهاد التشريعي وإمداد القضاء بمن يقدر على تحمل مسؤولية إقامة العدل، وهذه كلها - وغيرها - تغييرات سلبية على التشريع والقضاء مهدت لإقصاء الشريعة الإسلامية عن مصدريتها معاً^{١٤}.

١٣ انظر لمزيد من التفصيل حول استخدام هذا الشعار في تلك الفترة:

سيف الدين عبد الفتاح ومدحت ماهر، وحازم علي ماهر: تجديد الخطاب الديني من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأمريكية: قراءة في قرنين: خطاب الهوية وهوية الخطاب، منشور ضمن كتاب: حال تجديد الخطاب الديني في مصر، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦، مج ١، ص ٨٣.

طارق البشري: دراسات في الديمقراطية المصرية، القاهرة، دار الشروق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ١٤٣ - ١٤٤.

١٤ للتوسع حول هذه الإجراءات، انظر:

وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحول، ترجمه وقدم له: كيان أحمد حازم يحيى، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨، ص ٧٣٦: ٧٤٥.

محمد وفيق زين العابدين: الشريعة والتحديث: مباحث تاريخية واجتماعية في تقنين الشريعة وتطبيقها، القاهرة، مركز



وقد استخدمت الدول الأوروبية نفوذها السياسي والاقتصادي لإحكام قبضتها على المجتمع المصري - مثلما حدث في الغالبية العظمى من المجتمعات الإسلامية الأخرى - عبر نظام الامتيازات الأجنبية الذي كان قد بدأته الدولة العثمانية كمنحة كريمة وودودة، فإذا بالغرب يستغله بعد ذلك أسوأ استغلال، فيتحكم من خلاله في كثير من جوانب الحياة في دولة الخلافة وولاياتها، ومنها مصر.

ولعل أبرز ما مس التشريع كان التلاعب في النظام القضائي الإسلامي، حين أنشأت الدول الأوروبية - استناداً إلى نظام الامتيازات الأجنبية - المحاكم القنصلية للنظر في القضايا التي تمس رعايا كل دولة على حدة، حتى صارت هناك سبع عشرة محكمة قنصلية يتبعها ثمانون ألف أجنبي^{١٥}، تطبق تلك تشريعات سبع عشرة دولة، بعيداً عن الشريعة الإسلامية وأي قانون مصري آخر، ثم استبدلت بالمحاكم القنصلية بعد ذلك المحاكم المختلطة التي أنشئت عام ١٨٧٥، حيث كان أغلب قضاتها من الأجانب، وأخذت قوانينها ونظامها القضائي عن القوانين الفرنسية والإيطالية والبلجيكية^{١٦}.

وتوقفت عملية التغريب للتشريع والقضاء أثناء الثورة العربية ١٨٨١، التي حاولت أن تحتفظ لمصر بهويتها الإسلامية في مواجهة تيار التغريب الغازي، فأوقفت إصدار التقنينات الغربية وسعت إلى إصدار (اللائحة الأساسية) في ٧ يناير ١٨٨٢، لتضع مصر على أعتاب الحكم الدستوري، ما لاقى رفضاً صريحاً من بريطانيا وفرنسا اللتين اعترضتا - في مذكرة مشتركة إلى قنصليهما في مصر - على هذا (الانقلاب) متبرمين من النظام الدستوري بأكمله، مصرحين بأنهم يفضلون حكم الخديوي ووزرائه على حكم نواب الشعب والجيش^{١٧}!

وبعد قضاء البريطانيين على الثورة العربية واحتلالهم العسكري لمصر (١٨٨٢) استأنف الأوروبيون فرضهم لتغريب التشريع والقضاء، حيث لم يمضِ عام واحد على الاحتلال حتى أنشئت المحاكم الأهلية (١٨٨٣)، لتخضع هي الأخرى من رصيد المحاكم الشرعية التي انحسرت اختصاصاتها فيما سمي بالأحوال الشخصية وحدها، بينما حلت القوانين الوضعية محل الشريعة الإسلامية، بإصدار ستة تقنينات جديدة

أركان للدراسات والأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ / ٢٠٢١م، ص ١١: ٣٩.

١٥ طارق البشري: في المسألة القانونية المعاصرة: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، القاهرة: دار الشروق، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ص ١٦.

١٦ وقد لوحظ أن عام ١٨٧٥ الذي أنشئت فيها المحاكم المختلطة هو نفسه العام الذي تقلصت فيه السيادة المحلية لمصر عندما تعثرت الحكومة في سداد الديون الأجنبية المستحقة للدائنين الأوروبيين، ما أدى إلى فرض الحكومتين البريطانية والفرنسية لوزرائهما داخل حكومة الخديوي!
انظر:

ليونارد وود: إحياء التشريع الإسلامي: استقبال القانون الأوروبي والتحويلات في الفكر التشريعي الإسلامي في مصر في الفترة ما بين ١٨٧٥: ١٩٥٢، ترجمة: بدر الدين مصطفى، الكويت، مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠٢٠، ص ٥٩.

١٧ عبد الرحمن الرفاعي: الثورة العربية والاحتلال الإنجليزي، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م، ص ٢٠٥: ٢٠٧.



مأخوذة كلها عن القانون الفرنسي^{١٨}، دون ممانعة من البريطانيين، حتى تخفف وقع احتلال مصر على الجانب الفرنسي المنافس لبريطانيا على احتلال دول المنطقة^{١٩}!

وهكذا فُرضت القوانين الوضعية الغربية بديلاً للشريعة الإسلامية على يد الاحتلال البريطاني، حيث زعم البعض أن ذلك كان بمنزلة إحياء للشريعة الإسلامية، وإصلاح تشريعي وقضائي، وليس احتلالاً قانونياً كما هو في الحقيقة^{٢٠}، فأى إصلاح هذا الذي يُقَصِي شريعة الوطن لحساب قوانين المحتل، ويجري عَنوة في ظل احتلال للأرض، ونهب المحتل للثروات، وعرقلته لأي حركة ديمقراطية حقيقية يمكن أن تنتشل البلاد من الحُكْمين الاستبدادي والاستدماري الجائمين على صدرها؟! إنهم لو صدقوا في أنهم إصلاحيون لرحلوا بقواتهم عن البلاد، وساندوا الديمقراطية، ودعموا دستوراً يضمن حماية حقوق وحرية المواطنين، ولكن كيف لمحتل أن يسعى إلى تحرير من يحتل أرضهم بالقوة؟!!

على أية حال فقد تزايد مطلب الاستقلال عن الاحتلال الأوروبي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤: ١٩١٨) وتمكّن أمريكا من قيادة العالم، ومن ثم دعوتها على لسان رئيسها (ويلسون) - عند دخولها الحرب عام ١٩١٧ - إلى منح الشعوب - صغيرها وكبيرها - حق تقرير المصير^{٢١}، قبل أن يتضح (أو يفتضح) فيما بعد أن ويلسون كان يقصد تحرير دول العالم الثالث من الاحتلال الأوروبي لحساب التبعية لأمريكا بأسلوب مغاير ومراوغ، ولكنه - على أية حال - أسهم عمومًا في ازدياد طموح الشعوب العربية وحماسها لتحقيق لاستقلال الوطني حينذاك، ومن ضمنها الشعب المصري بالطبع، فاضطر البريطانيون إلى منح مصر استقلالاً شكلياً عبر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢، والذي أعلنت فيه بريطانيا - من جانب واحد وبتحفظات معينة - إنهاء الحماية على مصر، وأن مصر دولة مستقلة ذات سيادة^{٢٢}، ومن ثم أصدرت مصر دستوراً للبلاد بوصفها دولة مستقلة، وهو دستور ١٩٢٣.

١٨ سيد عبد الله علي حسين: المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي: مقارنة بين الفقه الفرنسي ومذهب الإمام مالك، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية: محمد أحمد سراج، وعلي جمعة محمد، وأحمد جابر رضوان، القاهرة، دار السلام، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص ٤٢-٤٣.

١٩ ليونارد وود: إحياء التشريع الإسلامي: استقبال القانون الأوروبي والتحويلات في الفكر التشريعي الإسلامي في مصر في الفترة ما بين ١٨٧٥: ١٩٥٢، مرجع سابق، ص ٧٢: ٧٦.

٢٠ ومن هؤلاء مثلاً: ن.ج. كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق: محمد أحمد سراج، الكويت، دار العروبة، القاهرة، دار الفصحى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩.

س.س. أنر: "مجلة الأحكام العدلية"، بحث منشور بمجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد ٣، ربيع ١٩٨٩، ص ١٩٩.

٢١ انظر في تفاصيل تلك الدعوة ومبادئ ويلسون التي أعلنها في هذا الشأن في الفترة من نهايات عام ١٩١٧، إلى بدايات عام ١٩١٨: عبد الرحمن الراجعي، ثورة ١٩١٩: تاريخ مصر القومي من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٢١، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص ٧٣: ٧٦.

٢٢ للمزيد من التفاصيل حول هذا التصريح وملابساته، انظر: عبد الرحمن الراجعي، في أعقاب الثورة المصرية: ثورة ١٩١٩، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ج ١، ص ٦٢.



وقد تضمن هذا الدستور النص على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية" وذلك في المادة ١٤٩ منه، كما سلفت الإشارة، والذي كان بناءً على اقتراح قدمه محمد بخيت المطيعي (مفتي الديار سابقاً) - في جلسة ١٩ مايو ١٩٢٢ - بأن "ينص على أن الدين الرسمي للدولة المصرية هو الدين الإسلامي" ووافقت عليه لجنة الدستور بالإجماع في هذه الجلسة ثم في كل مراحل إعداد الدستور، دون أي اعتراض، برغم تباين أيديولوجيات أعضائها واختلاف انتماءاتهم الدينية^{٢٣}.

ثانياً: انعكاسات النص على إسلامية الدولة على الأنظمة السياسية والتشريعية والقضائية في مصر:

سلفت الإشارة إلى أن العبرة في تقويم النصوص الدستورية المنظمة للعلاقة بين الدين والدولة هي في التطبيق العملي لتلك النصوص، ومن ثمّ فلا يمكن الحكم على تلك العلاقة بمجرد استعراض موقف الدستور من الدين، ولذا فإن من المهم الآن دراسة كيف أثرت نصوص الدساتير المصرية المتوالية على إسلامية الدولة على الواقع السياسي والاجتماعي مصر، وبيان مدى تأثيرها على الجانبين القانوني والإجرائي فيها، وذلك على الوجه الآتي:

١ - مدى تأثير النص الدستوري على إسلامية الدولة على النظام السياسي المصري:

كما هو متوقع فلم يؤثر النص على إسلامية الدولة على ما تضمنه الدستور من توزيع وظائف الدولة الرئيسة على مؤسسات ثلاث على النسق الغربي، فتضمن دستور ١٩٢٣، الذي كان أول دستور ينص على إسلامية الدولة - أن السلطة التشريعية يتولاها الملك بالاشتراك مع مجلسي الشيوخ والنواب (مادة ٢٤ من دستور ٢٣)، وأنه لا يصدر قانون إلا إذا قرره البرلمان وصدّق عليه الملك (م ٢٥ من الدستور نفسه)، وأن "السلطة التنفيذية يتولاها الملك في حدود هذا الدستور" (مادة ٢٩)، و"هو رئيس الدولة الأعلى، وذاته مصونة لا تمس" (مادة ٣٣)، و"هو الذي يصدق على القوانين ويصدرها" (مادة ٣٤)، و"له حق حل مجلس النواب" (مادة ٣٨)، وهو لا يُسأل عما يفعل ووزرائه يُسألون (مقتضى المادتين رقمي: ٣٣ و ٦١)، فهو "يتولى سلطته بواسطة وزرائه" (مادة ٤٨)، الذين يعينهم ويقيلهم (مادة ٤٩)، وأوامره إليهم "شفهية أو كتابية لا تخلي الوزراء من المسؤولية بأي حال" (مادة ٦٢) و"رئيس مجلس الشيوخ يعينه الملك"، و"يعلن الأحكام العرفية"، وكل هذه السلطات ممنوحة لملك لا يختاره الشعب أو يبايعه شرعاً (أي بإرادته الحرة غير مكره) بل إنه يتولى وذرية جده (محمد علي باشا) الحكم وراثه وفقاً للدستور ذاته الذي نص على أن "عرش المملكة المصرية وراثه في أسرة محمد علي" (مادة ٣٢)، أما السلطة القضائية فتتولاها المحاكم (مادة ٣٠)، وتصدر أحكامها وتنفذ وفق القانون باسم الملك (مادة ٣١)، بينما "القضاة مستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون (مادة ١٢٤) وفق ما قرر الدستور، والقانون يتحكم فيه الملك كما رأينا، والمحاكم

٢٣ مجلس الشيوخ: الدستور: تعليقات على مواد الأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٤٠، ج ٣، ص ٣٣٨١.

وكذلك: طارق البشري: "حول المادة الثانية من الدستور"، جريدة الأهرام المصرية، القاهرة، العدد ٤٣٩١٤، ٢٨ فبراير ٢٠٠٧.



كانت حينها: مختلطة وأهلية - تطبقان تشريعات مأخوذة عن الغرب - وشرعية ذات اختصاصات محدودة تُهمَّش تدريجيًّا، كما علمنا!

وهذا التوزيع - غير العادل ولا المتوازن - لسلطات الدولة، استمر كذلك في الدساتير التالية لدستور ١٩٢٣ جميعًا، وكل ما في الأمر أنه في الدساتير الجمهورية استُبدل مسمى رئيس الدولة أو رئيس الجمهورية بمسمى الملك، واستبدلت الانتخابات المزورة أو غير النزيفة بوراثة العرش، كما تغيرت مسميات المجالس التشريعية (النواب والشيوخ) إلى مجلس الأمة، ومجلس الشعب ومجلس الشورى، ثم مجلس النواب ومجلس الشيوخ مرة أخرى، كما حلَّ مُسمَّى قانون الطوارئ محل مسمى قانون الأحكام العرفية، وبقي جوهر النظام الدستوري خاضعًا بالكامل لهوى الحاكم الفرد وسلطانه المطلق من كل قيد حقيقي، حتى في ظل دستور ١٩٧١ الذي أضاف في مادته الثانية عبارة جديدة وغير مسبوقه في الدساتير المصرية، حيث نصت على أن: "الإسلام دين الدولة، اللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، ثم "المصدر الرئيسي للتشريع" بعد تعديلها عام ١٩٨٠.

وهذه السلطة - الدستورية! - المطلقة للحاكم كان من الطبيعي أن تفرز في الواقع نظامًا مستبدًا لا يقبل مرجعية تتجاوزه وتلزمه بحكمها مثل الشريعة الإسلامية، ولذا فُرِّغ هذا النص من مضمونه، كما فُرِّغت غيره من النصوص المعنية بديمقراطية نظام الحكم، وباستقلال القضاء، وبحماية الحقوق والحريات العامة، وذلك منذ صدور الدستور الأول (١٩٢٣) حتى الدستور الحالي (٢٠١٤)، فقد بدأ عهد دستور ١٩٢٣ - على سبيل المثال - بإصدار ثلاثة قوانين تضمن تقييد الحريات العامة التي كفلها الدستور، أصدرتها الحكومة، استباقًا لانعقاد البرلمان، بل قبل انتخاب أعضائه أساسًا، وهي^{٢٤}:

أ- قانون الاجتماعات العامة والمظاهرات في الطرق العمومية، رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣، الصادر في ٣٠ مايو من العام نفسه، الذي قيّد حقَّ الاجتماعات بقيود تكاد تصادر الحقَّ نفسه، وهو القانون الذي ظلَّ ساريًا في مصر لمدة تسعين عامًا! حيث ألغي عام ٢٠١٣ بالقانون (رقم ١٠٧ لسنة ٢٠١٣، بتنظيم الحق في الاجتماعات العامة والموكب والتظاهرات السلمية)، والذي لم يقتصر فقط على مصادرة حق الاجتماعات والتظاهرات، بل منح شرعية لتدخل قوات الشرطة في فضِّ هذه الاجتماعات والموكب والتظاهرات بجميع السبل المناسبة، حال تقدير الشرطة أنها قد خالفت قواعد القانون!

ب- قانون الأحكام العرفية، الصادر في ٢٦ يونيو ١٩٢٣، والذي يُنظِّم الأحكام العرفية في مصر ومدى سلطة الحكومة في ظلِّها، حيث خوّل الحاكم العسكري سلطات واسعة تتيح له إهدار حقوق المواطنين وحرياتهم دون قيود أو ضمانات حقيقية، خلال فترة الحكم العرفي، والتي امتدَّت حتى وقتنا هذا تحت مسمى: "حالة الطوارئ"، إلا في فترات زمنية محدودة جدًّا، ليصبح الاستثناء هو الأصل والأصل هو الاستثناء!

٢٤ حازم علي ماهر: "تحولات التشريع والقضاء في مصر بين ثورتي ١٩١٩ و ١٩٥٢"، فصلية قضايا ونظرات، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، العدد ١٣، أبريل ٢٠١٩، ص ٨٥.



ج- قانون التضمنات، الصادر في ٥ يوليو ١٩٢٣، والذي حَصَّن الإجراءات التشريعية والقضائية والتنفيذية التي اتخذتها السلطة العسكرية البريطانية أثناء الأحكام العرفية في الفترة من نوفمبر عام ١٩١٤ إلى تاريخ صدور هذا القانون، أي تسع سنوات كاملة!

فهذه مجرد نماذج من القوانين المكتملة للدستور التي تستثمر غالبًا إحالة أمر تنظيم أمر معين إلى القانون لتهدر النص الدستوري في الواقع، وتحول بينه وبين النفاذ، وهذا ما حدث بالنسبة لتنظيم القضاء - على سبيل المثال - في جميع الدساتير المصرية، حيث حالت نصوص قوانين السلطة القضائية بين القضاء وبين استقلاليتها عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، كما مكنت قوانين الانتخابات والقوانين البرلمانية السلطة التنفيذية من السلطة التشريعية، لتتجمع السلطات الثلاث في يد حاكم الدولة أيًا كان سماه!

كل ذلك كان يجري في وجود النص الدستوري على أن الإسلام دين الدولة، حيث لم يُفَعَّل هذا النص بما يؤدي إلى فرض العدالة التي تقصدها أحكام الدين الإسلامي في جميع المجالات، وخاصة العدالة السياسية التي تحمي الإنسان من أي تغول بشري عليه، فإذا به يقع ضحية للظلم السياسي، ومن ثم الاجتماعي والاقتصادي بل الثقافي.

وبدا الأمر وكأن هذا النص الدستوري لم يقصد أن تخضع الدولة للدين في تشريعها وقضائها، بل على العكس، إنه يعني في أقصى أحواله أن الدولة تتكرم - وتتنازل - برعاية دين ما - شعائريًا مجردًا - أكثر من غيره، وهو المنطق نفسه الذي لم يمانع لأجله الاستعمار الغربي من تصدير دساتير الدول الإسلامية المحتلة - ومنها الدستور المصري كما أسلفنا - بالنص على أن الإسلام دين الدولة، فكان مثل "حبة الكرز التي توضع على كعكة نسيجها الداخلي وهيكلها مصوغان بأفكار غربية"^{٢٥}.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عدم فعالية النص الدستوري على أن الإسلام دين الدولة في تحقيق العدالة السياسية، وفي ضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفي حماية الحقوق والحريات العامة، هي نفسها ما جرت بالنسبة لبقية نصوص الدستور الأساسية، مثل النص على أن "مصر دولة مستقلة وهي حرة مستقلة"، بينما كانت واقعة تحت الاحتلال العسكري البريطاني، ثم وقعت تحت احتلال العقل والإرادة والاستعمار (أو بمعنى أصح الاستعمار) غير المباشر، وظل النص الدستوري قائمًا وشاهدًا على أن الواقع قد يكون مناقضًا تمامًا للنص المبرمج!^{٢٦}

٢٥ لمزيد من التفصيل حول هذه الفكرة المهمة:

طارق الشري: "منهج النظر في دراسة القانون مقارنةً بالشريعة"، الندوة المنعقدة بجامعة قطر في ديسمبر ١٩٩٥، المنشورة بصحيفة الحياة اللندنية على ثلاث حلقات في الأسبوع الأول من مارس ١٩٩٦، ثم ضمن كتابه "الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي".

٢٦ انظر في بيان تلك المفارقة بين النصوص الدستورية - العربية عمومًا - "الحالمة" وواقعها البائس على يد السلطات السياسية:

حسن طارق: دستورانية ما بعد انفجارات ٢٠١١: قراءات في تجارب المغرب وتونس ومصر، الدوحة، المركز العربي

فنحن هنا أمام حاكمين مطلقين؛ الحاكم المواطن (السلطان، أو الملك أو الرئيس، أو الأمير...) الذي يهيمن على سلطات الدولة جميعها من الناحيتين النظرية، والعملية، والحاكم الأجنبي الذي يتحكم في هذا الحاكم المواطن عن بُعد، ومن ثم في إرادة الدولة وقرارها، أو بمعنى آخر، فقد تجسد النظام السياسي في رأسه، وتحكمت في رأسه الدول الاستدمارية، وفرضوا شريعتهم وحكمهم بعد أن أزاخوا شريعة الله سبحانه تدريجيًا، بما يناقض عقيدة التوحيد التي تؤمن بأن الله سبحانه هو الحاكم الأوحده للمسلمين، ويحكم من خلال شرعه، فإذا أُسند الحكم المطلق لغيره، وأُقصيت شريعته سبحانه، فإن هذا يخالف أصل الدين الذي نص الدستور على أنه دين الدولة، إلا إذا كان قد قصد أنه دين يخضع للدولة، لا أنه يُخضعها!^{٢٧}

ذلك أن النص على أن الإسلام دين الدولة لا معنى له إذا لم يُفهم منه أنه سيقف سدًا منيعة أمام تغول الدولة على الإنسان، وسيقاوم منازعتها لحكم الرحمن، وأن ذلك الكبح لجماح تغولها سيبدأ من نصوص الدستور ذاته، والذي يدخل بالضرورة ضمن مفهوم التشريع الذي أقر النص الدستوري بمصدرية الشريعة الإسلامية له، بل هو على رأس هذا التشريع وفقًا لنظام الدولة الحديثة، كما يمتد إلى القوانين الأهم في الدولة تلك، وهي القوانين المكتملة للدستور، التي تنظم الحقوق الأساسية التي أشار إليها الدستور، وتحفظ التوازن بين سلطات الدولة الثلاث، التشريعية والقضائية والتنفيذية، بحيث لا تهيمن إحداها على الأخرى، كما هو حادث حاليًا في غالبية دول العالم، للأسف الشديد^{٢٨}، فهذا هو المجال الأهم في عملية تفعيل النص الدستوري على إسلامية الدولة والتشريع، وهو الأساس في أي عمل مستقبلي في هذا الشأن.

ولذا فإن المطلوب من كل من يرنو إلى علاقة راشدة بين الدين والدولة، هو ما يمكن تسميته بـ "الجهاد الدستوري"، فقد عانى الفكر الإسلامي - إلى حد كبير - من غياب فقه دستوري يحدد بوضوح قيمًا سياسية ملزمة للحاكم وهادية للرعية، تتحدد على هداها مدى إسلامية الدولة من عدمه، على الرغم من وجود اجتهادات ومقولات بالغة الأهمية وتتصف بـ "الشجاعة الفكرية" - إذا جاز التعبير - صادرة من بعض من أبرز المفكرين على مدى التاريخ الإسلامي^{٢٩}، ولكن هذه المقولات تحتاج إلى فقه إجرائي يترجمها في

للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦، ص ١١-١٢.

٢٧ انظر في هذا المعنى:

إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، لاسيما الفصل السابع المتعلق بالنظام الاجتماعي ص ١٥٥:١٧٨، والفصل العاشر المتعلق بالنظام السياسي ص ٢٢٩:٢٤٨.

٢٨ وائل حلاق: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أكتوبر ٢٠١٤، ص ٨٥:١٠٤.

٢٩ مثل ابن تيمية الذي كتب يقول: "وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم: أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة؛ ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام".
مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،

الواقع، ويمكن أن يستفيد في ذلك من النظام الديمقراطي كآلية لتحقيق الشورى والعدالة والمساواة والحرية ومساءلة الحكام، مع التحوط من الوقوع في أسر فلسفته التي تطلق يد الشعب تمامًا في التحكم في تشريعاته، في الوقت الذي قد يُجهَّل أو يُستغفل عبر آلة الإعلام الجبارة، ولهذا فإن هذا الجهاد الدستوري يحتاج إلى اجتهاد واع ينطلق من مقاصد الشريعة وقيمها الأساسية، ويرنو إلى معالجة الأزمة الدستورية على مستوى الإنسانية، لا على مستوى المسلمين وحدهم، ويحرص على أن ينتج فكرًا واقعيًا يمكن تطبيقه في الواقع، وحبذا لو كان يحدد إجراءات واضحة لتفعيله، لا إطلاق أفكار مجردة يصعب تنزيلها على حياة الناس^{٣٠}.

ولعل أول ما ينبغي إدراكه في هذا المقام أن ضبط العلاقة بين الدين والدولة، يحتاج إلى تحرير الدين، وترشيد الدولة، وأن المفهوم الصحيح للدولة التي تطبق الإسلام، هو مفهوم "الدولة العادلة" التي تحتكم إلى قطعيات الشريعة الإسلامية ومقاصدها وقيمها الأساسية، وغير ذلك لا تُعد الدولة إسلامية، حتى لو أُطلق أصحابها عليها هذا المسمى، فإن العبرة هي بمرجعية هذه الدولة ومدى اتساق سياساتها مع مبادئ الإسلام وقيمه وأحكامه.

٢- مدى تأثير النص على إسلامية الدولة على النظامين التشريعي والقضائي في مصر:

كان من المنطقي أن يكون للنص على الإسلام دينًا للدولة تأثير كبير على العملية التشريعية برمتها، ولكن الملاحظ أن ذلك الأمر لم يحدث، بل استمرت عملية تغريب التشريع عبر تمصير القانون والقضاء على النهج الغربي ذاته! لا استعادة سيادة الشريعة الإسلامية للنظام القانوني (على الرغم من أن ذلك هو جوهر الاستقلال الحقيقي)، باعتبار أن ذلك سيثير الأوروبين ويستفزهم فيرفضون تغيير قوانينهم ويتراجعون عن إنهاء امتيازاتهم، والتي تعهدوا بإلغائها في معاهدة مونترو (٨ مايو ١٩٣٧) التي أبرمت بين مصر والدول الاثنتي عشرة صاحبة الامتيازات، والتي أسفرت عن إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر، بعد فترة انتقالية تبدأ من ١٥ أكتوبر عام ١٩٣٧، وتنتهي في ١٤ أكتوبر عام ١٩٤٩، أي اثنتي عشرة سنة، ينتقل بعدها اختصاص

١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ج ٢٨، ص ١٤٦.

ومثل ابن قيم الجوزية الذي حدد معيارًا واضحًا للحكم على إسلامية الدولة من عدمه، حين ذهب إلى أن العدل هو القيمة الأساسية في الشرع الإسلامي أيًا كان طريق الوصول إليه، كما ورد في مقولته المشهورة: "فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان؛ فتمَّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره".

إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ج ٤، ص ٢٨٤.

وثمة مقولات مشابهة لكثير من أئمة المسلمين، مثل الغزالي وابن خلدون وغيرهما.

٣٠ هناك محاولة جادة في هذا الإطار، يمكن البناء عليها، لمحمد المختار الشنقيطي حين حدد ثلاثين قيمة من القيم السياسية الإسلامية - في البناء والأداء -، ثم اقترح لكل منها ترجمتها الإجرائية المعاصرة؛ انظر كتابه: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، الدوحة، منتدى العلاقات الدولية والعربية، ٢٠١٨، ص ٥٢٣: ٥٢٦.



المحاكم المختلطة إلى المحاكم الأهلية (الوطنية)^{٣١}، بعد أن تعهدت مصر في المقابل بأن التشريع الذي سيسري على الأجانب لن يتنافى مع المبادئ المعمول بها على وجه العموم في التشريع الحديث^{٣٢}.

وبناء على ذلك شهدت مصر حركة تشريعية كبيرة تستهدف تمصير القانون الوضعي المأخوذ عن الغرب، وكان من أبرز معالم تلك الحركة البدء الفوري في إصدار قوانين مصرية بدلاً من التقنيات التي فرضها الاحتلال الإنجليزي عام ١٨٨٣، ومن ضمنها قانون العقوبات الجديد عام ١٩٣٧ الذي صدر دون اختلاف كبير عن قانون العقوبات السابق الصادر في عام ١٨٨٣، ووضعت لجنة كان من ضمن أعضائها السير «آرثر بوت» آخر المستشارين الإنجليز لوزارة العدل المصرية^{٣٣} (وهو القانون الذي لا يزال ساريًا في مصر حتى الآن مع إدراج عدد من التعديلات عليه في سنوات لاحقة) كما صدر قانون تحقيق الجنايات في العام نفسه (١٩٣٧)، ليطبق بالمحاكم الانتقالية حتى انتهاء الفترة الانتقالية عام ١٩٤٩، ليحلّ بذلك محلّ قانون ١٨٧٦، متضمنًا كثيرًا من التعديلات عليه، "وقد اقتبس معظمها عن طريق التقنين الأهلي الصادر في عام ١٩٠٤، ومن بعض القوانين الأجنبية كالقانون الإيطالي"^{٣٤}، وأعقب ذلك صدور القانون الحالي للإجراءات الجنائية، وهو القانون رقم ١٥٠ لسنة ١٩٥٠، والذي أجريت عليه العديد من التعديلات بعد ذلك، دون تغيير في مرجعيته، بل تثبت لها!

وكما هو واضح فإن هذين القانونين اللذين صدرا في ظل دستور ينص على أن الإسلام دين الدولة، لم يؤخذ أي منهما من الشريعة الإسلامية بل من الشرائع الأوروبية، ولم يشارك في إعدادهما أي من علماء الشريعة في الوقت الذي شارك فيه مستشارون أجانب، ومن ثم كان من الطبيعي أن يتضمننا أكثر من مخالفة للشريعة الإسلامية وتغيير في النظام الإجرائي الذي كان متبعًا أمام القضاء الشرعي، ومنها مثلًا:

أ- غياب النص على (الحدود الشرعية والقصاص والدية)، حيث استُبدلت بها عقوبات الإعدام والحبس والغرامة^{٣٥}، ولا تعد هذه المخالفات للشريعة الإسلامية هامشية، بل هي تتعلق بجوهر التصور الإسلامي

٣١ عبد الرزاق أحمد السنهوري، وأحمد حشمت أبو ستيت: أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠، ص ٢١٦.

وانظر كذلك في تفاصيل جهود نوبار باشا - بتوجيه من الخديوي إسماعيل - لإقناع الدول الأوروبية الكبرى بالموافقة على استبدال المحاكم المختلطة بالمحاكم القنصلية.

نوبار باشا: مذكرات نوبار باشا، ترجمة: جارو رويبر طبقان، تقديم ودراسة وتعليق: لطيفة محمد سالم، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨، ص ٣٨٥: ٣٨٧.

٣٢ عبد الرحمن الرافي: في أعقاب الثورة المصرية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٤.

٣٣ ج. ن. أندرسون: "الإصلاحات القانونية في مصر (١٨٥٠: ١٩٥٠)"، ترجمة: رضوان السيد، مجلة الاجتهاد، العدد ٣، ربيع ١٩٨٩، بيروت: دار الاجتهاد، ص ٢٧٧،

وكذلك: شفيق شحاتة: الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية، القاهرة، معهد الدراسات العربية، ١٩٦٠، ص ٤٢.

٣٤ المرجع السابق، ص ٤٣.

٣٥ تراجع على سبيل المثال، المادتان ٢٣٨، و٣١٧ من قانون العقوبات رقم ٥٨ لسنة ١٩٣٧، وكذلك المادة السابعة من



الذي وضع حفظ مقاصد الشريعة الإسلامية الكلية في مرتبة عليا؛ لأنها تستهدف أساسًا حفظ مصالح الإنسان، الضرورية والحاجية والتحسينية، ومن ثم فرض عقوبات محددة بنصوص قطعية بهدف حفظ هذه المقاصد، فجعل القصاص لحفظ النفس، وقطع اليد لحفظ المال، والجلد لحفظ العرض، وهكذا، فهذه العقوبات ليس غاية في ذاتها، وهي تحمي المجتمع كله وقيمه الأساسية، ولا تقف عند حماية الأفراد، مثل التشريعات الغربية التي تقوم على فلسفة عمادها الفرد لا الجماعة أو المجتمع!

ب- عدم تجريم الزنا في ذاته إلا إذا اشتمل على اعتداء، مثل الزنا بالقاصر والاعتصاب، كما أسقط القانون العقاب على الزنا في بعض الحالات، كأن توقف عقوبة الزوجة الزانية (وقدرها سنتان بحد أقصى) إذا رضي زوجها معاشرتها له كما كانت، فضلًا عن استبدال عقوبة الحبس ثلاثة أشهر بعقوبة الرجم للزوج الزاني في منزل الزوجية، وكذلك عدم اشتراط وجود أربعة شهود لإثبات الزنا حال عدم الإقرار أو التلبس^{٣٦}، وهذا الأمر مرجعه كذلك إلى التصور الغربي لمسألة العرض، إذ إن الجسد هو ملك لصاحبه يتصرف فيه كيفما يشاء طالما لم يعتد على جسد غيره، ومن ثم فالزنا طالما تم بالرضا بين الطرفين فلا ضير فيه، عكس التصور الإسلامي الذي يحرم الزنا سواء بالرضاء أم بغيره، حفظًا للنسل (أو العرض) وصيانة للمجتمع من شيوخ الفحشاء، ومن هدم الأسرة الحاضنة للإنسان والراعية له، فهذا الأمر من ثوابت الشريعة التي لا ينبغي الاستهانة بها.

ج- إباحة الربا إلا إذا كان فاحشًا! فقد نصت المادة ٣٣٩ من قانون العقوبات على أن: "كل من انتهز فرصة ضعف أو هوى نفس شخص وأقرضه نقودًا بأي طريقة كانت تزيد على الحد الأقصى المقرر للفوائد الممكن الاتفاق عليها قانونًا يعاقب بغرامة لا تزيد على مائتي جنيه. فإذا ارتكب المقرض جريمة مماثلة للجريمة الأولى في الخمس السنوات التالية للحكم الأول تكون العقوبة الحبس لمدة لا تتجاوز سنتين وغرامة لا تتجاوز الخمسمائة جنيه أو إحدى هاتين العقوبتين فقط. وكل من اعتاد على إقراض نقود بأي طريقة كانت بفائدة تزيد عن الحد الأقصى للفائدة الممكن الاتفاق عليها قانونًا يعاقب بالعقوبات المقررة بالفقرة السابقة"^{٣٧}.

د- عدم تجريم شرب الخمر في ذاته، وحين صدر القانون رقم ٦٣ لسنة ١٩٧٦ بشأن حظر شرب الخمر، لم يحرم شرب الخمر في الحقيقة، بل منع تقديمها في الأماكن العامة والمحال العامة، ومنع الإعلان عنها، ولم يحظر شربها، ومن ثم لم يعاقب عليه بداهة!

هـ- غل يد القاضي عن الحكم بالعقوبات التعزيرية^{٣٨}، عكس ما كان سائدًا طوال التاريخ الإسلامي،

القانون رقم ٦٣ لسنة ١٩٧٦، بحظر شرب الخمر.

٣٦ تراجع المواد ٢٧٣-٢٧٧ من قانون العقوبات المذكور.

٣٧ سيرد التعليق على موضوع إباحة "الربا" وتنظيمه بعد قليل، عند الحديث عن القانون المدني.

٣٨ الجرائم التعزيرية: "هي التي لم ينص الشارع على عقوبة مقدرة لها بنص قرآني، أو حديث نبوي، مع ثبوت نهي الشرع



فألزم القاضي بالأبداً يجرم فعلاً إلا بناءً على نص في القانون، ولا يفرض عقوبة إلا في إطار الحدين الأدنى والأقصى الوارد ذكرهما في القانون صراحة، فساد مبدأ "لا جريمة ولا عقوبة بغير نص"، وهو مبدأ لا إشكال شرعي فيه إذا كانت عبارة النص هنا تعني النص الشرعي بمعناه الواسع الذي يعني أوامر الشرع ونواهيها؛ إذ إن القاضي على مدى التاريخ الإسلامي كان مقيداً دوماً بالنصوص الشرعية كإطار للعقوبات التعزيرية، بحيث لا يفرض عقوبة يابهاها الشرع، ولا يجرم فعلاً مفروضاً شرعاً، ولكن مساحة الاجتهاد والتقدير للقاضي كانت بالغة الاتساع ما دام ملتزماً بالضوابط الشرعية عامة لا بنصوص قانونية تفرض عليه دوماً عقوبات محددة لا يستطيع أن يحكم بخلافها.

وقد انتهى محمد أبو زهرة إلى أن قانون العقوبات المصري "قانون تعزيري، ويكاد يكون شرعياً لولا أنه لا يُنص فيه على الحدود الشرعية الثابتة، ولولا أنه لا يعتبر بعض الأعمال جرائم، وهي أم الخبائث والإجرام"^{٣٩}. والحقيقة أن مخالفة هذا القانون - والقوانين الوضعية الأخرى - للشرعية الإسلامية لا تتعلق ببعض أحكامه الفرعية والتفصيلية فقط، بل تمتد إلى عدم استمداده من الشريعة، وعدم احتكامه إليها، بل إلى القوانين الوضعية والفقهاء الآخذ عنها.

و- عدم الاعتماد بشكل أساس على الإثبات بالشهادة على النحو الذي كان سائداً أمام المحاكم الشرعية، بل كان التعويل في الإثبات على الكتابة، كما استقر الوضع عند فقهاء القانون، برغم أن الأصل في الشرع الإسلامي هو جواز إثبات كل دعوى بالشهادة^{٤٠}، وهو أمر لا يابهاه الشرع، بل حث عليه فعلاً القرآن الكريم فيما يتعلق بإثبات الدين، والحقيقة أن الأهم في مسألة الشهادة هو أن يتوافر لدى الشهود الصدق والأمانة ومراعاة الضمير، والذي يعتمد في الأساس على الإيمان بالله وتقواه، ولعل ذلك كان من أسباب عدم تعويل القضاء الشرعي على الإثبات بالكتابة، وتركيزه بدلاً من ذلك على التحقق من عدالة الشهود، أما في الغرب فيكاد يكون الرادع الداخلي غائباً، ولذا يمثل الجانب الإجرائي العامل الأساس في الإثبات^{٤١}.

أما القانون المدني فقد صدر في عام ١٩٤٩، وبدأ العمل به في ١٥ أكتوبر من العام نفسه، بعد انتهاء الفترة الانتقالية التي حدّتها اتفاقية مونتر و لإلغاء المحاكم المختلطة بيوم واحد فقط، حتى تطبقه المحاكم

عنها، لأنها فساد في الأرض أو تؤدي إلى فساد فيها".

محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: الجريمة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨، ص ٨٩.

٣٩ المرجع السابق ص ٩٥.

٤٠ أحمد إبراهيم بك، و واصل علاء الدين أحمد إبراهيم: طرق الإثبات الشرعية، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣، ص ٣٧٩.

٤١ جاءت الإشارة إلى هذه المسألة لإبراز التغييرات التي حدثت في النظامين القانوني والقضائي المصريين، وبعضها لم يكن مخالفاً بالضرورة للشرعية الإسلامية، بل كان أقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع، والذي يحث على طلب الحكمة، "أنى وجدها فهو أحق بها"، ومن ثم فهو يفتح الباب دوماً للاستفادة من الخبرات البشرية دوماً، ما دامت لا تناقض كليات الشريعة الإسلامية.



الأهلية التي ستتولى اختصاصات المحاكم المختلطة بعيداً عن المحاكم الشرعية التي سيظل اختصاصها محصوراً في الأحوال الشخصية!

وشهد مجلسا النواب والشيوخ سجلاً حقيقياً حول مرجعية القانون المدني في ظل اعتراضات من بعض الأعضاء وعدد من علماء الأزهر الشريف ومن كبار القضاة على عدم أخذ نصوص القانون من الشريعة الإسلامية، ولتأخير ترتيب الشريعة ضمن المصادر التي سيرجع إليها القاضي إلى ما بعد النص والعرف، ومن ضمنهم المستشار بمحكمة النقض محمد صادق فهمي بك، الذي أسهم في وضع نموذج لمشروع تقنين مدني مستمد بالكامل - حسب تصور واضعيه - من الشريعة الإسلامية.

وقد هاجم عبد الرزاق السنهوري هذا المشروع بشدة، مقررًا أن "صادق بك فهمي في النموذج الذي وضعه، وقال إنه اقتبس من الشريعة الإسلامية قد ابتعد كل الابتعاد عن أحكام هذه الشريعة، بل أتى بأحكام مضادة لها"^{٤٢}، وبعد أن أورد أمثلة ليؤكد بها على صحة مقولته تلك، قرّر أنه: "ولو صحّ أن النصوص التي أوردها صادق بك في نموده - وهي تطابق نصوص المشروع - هي أحكام الشريعة الإسلامية، لجاز لنا أن نقول نحن أيضاً على نصوص المشروع إنها هي أحكام الشريعة الإسلامية، ولأسقطنا بذلك الحجة التي تقدّم بها. ونموذج صادق بك يكاد يماشي المشروع نصّاً نصّاً. فإذا انحرف عنه في نصّ واحد زلّ وعثر"^{٤٣}، وقرّر أنه "لو كان صادق فهمي بك نجح في هذه المحاولة لكنت بلا نزاع أول من يتفق معه، لأنه لا يوجد شخص في هذا العالم يحب الشريعة الإسلامية كما أحبها أنا، وقد ناديت، ولا أقول إني أول واحد نادى بهذا، وإنما أقول إني من أوائل من نادى بأن الشريعة الإسلامية يجب العناية بها والاهتمام بدراستها في دور القانون المقارن"^{٤٤}.

وفي النهاية، صدر القانون المدني دون الاعتماد على الشريعة كمصدر أساس له، وفق ما يحتم النص الدستوري على أن الإسلام دين الدولة، وإن كان قد أدخل فيه مفهوماً جديداً - شرعياً وقانونياً - وهو مفهوم "مبادئ الشريعة الإسلامية" التي انتهى القانون إلى النص عليها مصدراً ثالثاً يلجأ إليه القاضي إذا لم يجد نصّاً تشريعياً أو عرفاً حاكماً للنزاع المعروف أمامه (المادة الأولى من القانون المدني المصري)، فضلاً عن أن القانون المدني أخذ عن الشريعة كذلك بعض الأحكام الأخرى واستلهم منها بعض النظريات، إلا أنه برّمته - على حد قول عبد الرزاق السنهوري باشا رئيس اللجنة التي أعدت القانون - يبقى قانوناً "يمثل الثقافة

٤٢ الحكومة المصرية، وزارة العدل، القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية، ج ١، القاهرة، مطبعة دار الكتاب العربي، [د.ت.]، ص ٨٦.

٤٣ المرجع السابق، ص ٨٨.

٤٤ المرجع السابق، ص ٨٥-٨٦.

وعلق السنهوري في موضع آخر على هذه المحاولة بأن هؤلاء حاولوا أن يستبقوا الحوادث "فدرسوا الشريعة الإسلامية دراسة سطحية فجّة، لا غناء فيها، وقدموا نموذجاً يشتمل على بعض النصوص في نظرية العقد، زعموا أنها أحكام الشريعة الإسلامية، وهي ليست من الشريعة الإسلامية في شيء".

انظر: السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، [د.ت.]، ص ٤٨.



المدنيّة الغربيّة، لا الثقافة القانونيّة الإسلاميّة^{٤٥}، وهو "يمثّل الثقافة المدنيّة الغربيّة أصدق تمثيل، ويمثّلها في أحدث صورة من صورها"^{٤٦}.

وقد نتج عن ذلك، أن تضمن القانون المدني بعض الأحكام المخالفة للشريعة الإسلامية وللفقه الآخذ عنها، ومنها مثلاً:

أ- جعل مبادئ الشريعة الإسلامية تالية في ترتيب المصادر التي يرجع إليها القاضي لكل من النصوص التشريعية والعرف، ثم أتبعها بمبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة، كأن العرف يسبق مبادئ الشريعة الإسلامية، والتي لن تستوعب بدورها في منظور هذا القانون قواعد العدالة! إذ نصت المادة الأولى من القانون المدني المصري على ما يلي:

"تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها، فإذا 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."

والواقع أن ثمة اضطراباً حقيقياً في التشريعات العربية فيما يتعلق بالموقف إذا لم يجد القاضي نصاً قانونياً يطبقه في النزاع المعروض عليه؛ فمنها ما أحال القاضي إلى مبادئ الشريعة الإسلامية (مثل قانون المعاملات المدنية السوداني لسنة ١٩٨٤)، ومنها ما أحال القاضي إلى أحكام الفقه الإسلامي أولاً (مثل القانون المدني الكويتي الصادر سنة ١٩٨٠ والمعدل سنة ١٩٩٦)، ومنها ما أحال إلى العرف أولاً وأتبعه بمبادئ الشريعة الإسلامية (مثل القانون المدني المصري، والقانون المدني العراقي الصادر سنة ١٩٥١)، ومنها ما أحال القاضي إلى الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي (مثل القانون المدني الإماراتي الصادر عام ١٩٨٥ والمعدل سنة ١٩٨٧)^{٤٧}.

وكان مشروع القانون المدني المصري الموافق للشريعة الإسلامية قد عالج هذه المسألة بشكل مختلف وأكثر دقة واتفاقاً مع المنطق الصحيح، إذ نص في المادة الأولى منه على أنه:

"تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص بطريق من طرق الدلالة الشرعية، ويستلهم القاضي في تفسيرها مقاصد الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، يحكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية."

٤٥ راجع مقاله المعنون: "القانون المدني العربي"، في كتاب محمد عمارة: إسلاميات السنهوري باشا، القاهرة، دار الوفاء، ١٤٢٦/٢٠٠٦، ج ٢، ص ٥٤١.

٤٦ المرجع السابق، ص ٥٤٢.

٤٧ يراجع: عبد الحميد محمود البعلي: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي: على ضوء الممازجة مع القانون ومراعاة الواقع، الكويت، كلية القانون الكويتية العالمية، الطبعة الرابعة، ٢٠١٨، ص ٢٠: ٢٤.



وقد عزت المذكرة الإيضاحية تقديم العرف على مبادئ الشريعة الإسلامية إلى أن العرف في الشريعة الإسلامية مصدر للأحكام الشرعية، وذلك بعد أن أكدت على أن القاضي ملزم بعدم الخروج على أحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها من النظام العام^{٤٨}.

ب- غياب النص على إلزام القاضي بتفسير النصوص التشريعية وفق قواعد أصول الفقه الإسلامي، مثلما فعل بعد ذلك المشرع الأردني - على سبيل المثال - حين نص في المادة الثالثة من القانون المدني (رقم ٤٣) لعام ١٩٧٦) على أن: "يُرجع في فهم النص وتفسيره وتأويله ودلالته إلى قواعد أصول الفقه الإسلامي"، ومن ثم بات القاضي يرجع غالبًا إلى أصول القانون الوضعي طالما غاب النص الذي يلزمه بالعودة إلى أصول الفقه، إلا إذا فعل ذلك برغبة واجتهاد ذاتيين منه^{٤٩}.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود اختلافات جذرية بين أصول الفقه عن أصول القانون، أبرزها أن أصول القانون لا ترجع إلى أصول محصورة بعينها، بل يلعب العقل دور مهمًا في إنشائها، على عكس الأصول الكلية في الفقه الإسلامي التي ترجع إلى مصادر محددة (على رأسها القرآن والسنة) ومن ثم فإن العقل البشري لا يستأثر في الإسلام بإنشاء أصل أو قاعدة شرعية، وإنما يقتصر دوره على الكشف عنها وفق ضوابط محددة، كما أن فقهاء القانون لم يُعنوا كثيرًا بالكتابة في المقاصد التي اعتبرها الشارع في التشريع، وإنما تركوا البحث في ذلك لعلماء الشريعة^{٥٠}.

ج- إباحة الفوائد الربوية، حيث نَظَّم القانون المدني الحصول على فوائد التأخير في عدد من مواده^{٥١}، وأبرزها المادة ٢٢٦ منه، والتي نصت على أنه: "إذا كان محل الالتزام مبلغًا من النقود وكان معلوم المقدار وقت الطلب وتأخر المدين في الوفاء به، كان ملزمًا بأن يدفع للدائن على سبيل التعويض عن التأخر فوائد قدرها أربعة في المائة في المسائل المدنية وخمسة في المائة في المسائل التجارية، وتسري هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها، إن لم يحدد الاتفاق أو العرف التجاري تاريخًا آخر لسريانها، وهذا كله ما لم ينص القانون على غيره".

وليس معنى ما تقدم أن الأزمة فقط هي في "شرعنة" المادة ٢٢٦ من القانون المدني للفوائد الربوية؛ ومن ثم فإن معالجتها من الممكن أن تقتصر على حذف هذه المادة، بل ينبغي النظر إلى هذه المسألة في ضوء

٤٨ لجنة الشريعة بمجلس الشعب: قوانين الشريعة الإسلامية، المنصورة، دار ابن رجب ودار الفوائد، ١٤٣٤ هـ/ ٢٠١٣ م، ص ١٠-١١.

٤٩ مثل بعض القضاة البارزين، ومنهم المستشار طارق البشري، الذي كان النائب الأول لرئيس مجلس الدولة المصري، ورئيس الجمعية العمومية للفتوى والتشريع.

٥٠ خالد وزاني: مناهج التفسير بين علماء الشريعة وفقهاء القانون، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٨، ص ٧٤١-٧٤٢.

٥١ ومنها المواد: من ٢٢٦ إلى ٢٣٣، و٤٥٨ (الفقرة الأولى منها).



رؤية الفروق الجوهرية بين الاقتصاديين الرأسمالي والإسلامي؛ فالأول تعاقدية (جشع) يستلزم لمقاومته تأسيس اقتصاد تراحمي، لا يقدم النفعي على حساب الخيري، ولا الخطي (الذي يولد نفايات)، على حساب الدائري (الذي لا يترك نفايات ويرفض الإسراف والهدر)، ويحرص على تداول رأس المال بدلاً عن احتكار فئة قليلة للمال بأساليب طفيلية، ويقدم أولوية العائد الاجتماعي على العائد المادي، أي إن استبدال الاقتصاد الرأسمالي بالاقتصاد الإسلامي لم يكن بالاعتماد على الربا فقط، حتى ينصرف الذهن فقط إلى المواد القانونية المتعلقة بالفوائد الربوية وحدها، ومن ثم فلا بد من طرح شامل لاقتصاد بديل يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويضمن تحقيق مقاصد الشريعة في المجال الاقتصادي.

د- مخالفة القانون المدني المصري للكثير من المبادئ التي استقر عليها التشريع الإسلامي، ومن ذلك مثلاً^{٥٢}:

• جعل أساس المسؤولية عن الأعمال الشخصية هو الخطأ لا الضرر، بما يخالف الحديث النبوي "لا ضرر ولا ضرار"، والقاعدة الفقهية: "الضرر يزال"، حيث نصت المادة (١٦٣) من القانون المدني على أن "كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض"^{٥٣}.

• الاعتداد ببعض المعاملات القائمة على الغش، ما ينافي الشريعة الإسلامية، وخاصة حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "من غشنا فليس منا"، حيث جاء نص الفقرة الأولى من المادة (٢١٧) من القانون المدني وكأنه يحرض على الغش، فجاء نصها كالتالي: "وكذلك يجوز الاتفاق على إعفاء المدين من أية مسؤولية تترتب على عدم تنفيذ التزامه التعاقدية إلا ما ينشأ عن غشه أو عن خطئه الجسيم، ومع ذلك يجوز للمدين أن يشترط عدم مسؤوليته عن الغش أو الخطأ الجسيم الذي يقع من أشخاص يستخدمهم في تنفيذ التزامه".

• مخالفة مبدأ أساسي في الشريعة الإسلامية، وهو عدم تكليف الإنسان إلا وفق طاقته، مصداقاً لقوله تعالى: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } [سورة البقرة: الآية ٢٨٦]، وقوله: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا } [سورة الطلاق: الآية ٧]، حيث نصت الفقرة الأولى من المادة (٢١٧) من القانون المدني على أنه "يجوز الاتفاق على أن يتحمل المدين تبعة الحادث المفاجئ والقوة القاهرة"!

واستمرت الدولة بعد ذلك في تهميشها للشريعة وبنيتها وأنظمتها لحساب تقوية سلطانتها هي كذلك،

٥٢ يراجع: اللجنة التشريعية باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية: اقتراح تعديل بعض أحكام المرسوم بقانون رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠ بإصدار القانون المدني، الديوان الأميري، الكويت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

وكذلك: مشروع القانون المدني المصري، المنشور في: قوانين الشريعة الإسلامية، مرجع سابق.

٥٣ من القوانين العربية التي تلافيت هذا الأمر، القانون المدني الأردني، حيث نص في المادة (٢٥٦) منه على أن: "كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر"، بينما نصت المادة (١٦٩) من مشروع القانون المدني المصري على أن: "كل فعل سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض، ولو كان غير مميز".



فها هي تستمر في تحجيم نظام الوقف، فتصدر قانوناً عام ١٩٤٦ يعتبر أول قانون موحد لنظام الوقف، يمهد السبيل لهيمنة الدولة الحديثة على الوقف، ونقل المرجعية بشأنه من الفقه الإسلامي إلى القانون الوضعي، ثم توالي تحجيم الوقف حتى بعد زوال الاحتلال العسكري البريطاني، فأصدرت ثورة يوليو عدة قوانين قضت تماماً في النهاية على استقلالية الوقف تجاه الدولة^{٥٤}. وحتى لما قامت ثورة ٢٥ يناير ونص دستور ٢٠١٢ في صلبه - لأول مرة في الدساتير المصرية - على رعاية الدولة للوقف والتزامها بإحيائه وتشجيعه، وعلى إنشاء الهيئة العليا لشئون الوقف لتنظم مؤسساته العامة والخاصة (المواد ٢١، ٢٥، ٢١٢) حُذفت هذه النصوص في دستور ٢٠١٤!

بينما استمر تهميش المحاكم الشرعية حتى أُلغيت فعلاً على يد ثورة يوليو كذلك بالمرسوم بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ المتضمن إلغاء المحاكم الشرعية والمليّة اعتباراً من ١ يناير ١٩٥٦، وإحالة القضايا التي لم يفصل فيها حتى ٣١ ديسمبر ١٩٥٥ إلى المحاكم المدنية، ليكلل بذلك مشواراً طويلاً بدأ في عصر محمد علي، مروراً بعصر الاحتلال البريطاني، لتحقيق ثورة يوليو (الوطنية!) بذلك القرار حلم اللورد كرومر - وهو القنصل البريطاني والحاكم الفعلي لمصر في الفترة منذ علم ١٨٨٣ حتى ١٩٠٧ - الذي سبق أن صرح به في رسالته عام ١٨٩٦ إلى رئيس وزراء بريطانيا آنذاك اللورد ساليسبري، والتي تضمنت أنه: "ثمة علاج أوحده وفعال للموقف، وهو إلغاء المحاكم الشرعية بوصفها مؤسسة مستقلة كلياً، ونقل ولايتها القضائية إلى المحاكم المدنية العادية. وهو ما قد تم في الهند قبل عدة سنوات، وأنا لن أياس أبداً من تحقيق تغير مشابه لم يسبق له الحدوث في مصر"^{٥٥}.

وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ أمام إسرائيل تصاعدت الروح الدينية من جديد، وباتت البيئة الاجتماعية والثقافية مهيأة للحديث عن العودة إلى مرجعية الإسلام، واستعادة مرجعية الشريعة الإسلامية للنظام القانوني في مصر، وكان اللافت أن التحرك نحو (تطبيق الشريعة) في هذه الفترة بدأه الأزهر الشريف، حيث أوصى المؤتمر الرابع للمجمع - المنعقد في ٢٧ سبتمبر ١٩٦٨ مجمع البحوث الإسلامية بتأليف لجنة من رجال الفقه الإسلامي والقانون الوضعي - لتتطلع بوضع الدراسات - ومشروعات القوانين التي تيسر على المسؤولين في البلاد الإسلامية الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية في قوانين بلادها كقوانين العقوبات والقانون التجاري والقانون البحري وغيرها.

وقد عقدت لجنة البحوث الفقهية بمجمع البحوث الإسلامية عدة اجتماعات وضعت فيها خطة العمل

٥٤ انظر في تفاصيل تلك القوانين والإجراءات: إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، القاهرة، دار الشروق، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ٤٨٤.

مليحة محمد رزق: التطور المؤسسي لقطاع الأوقاف في المجتمعات الإسلامية: دراسة حالة جمهورية مصر العربية، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص ١٣٠: ١٤٢.

٥٥ نقلاً عن: عزة حسين: سياسات تقنين الشريعة، النخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكل الدولة المسلمة، ترجمة: باسل وطفة، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٩، ص ٢٨٧.



في مشروع التقنين، واستقر الرأي على عدد من الخطوات في هذا الاتجاه، ومنها: تقنين المذاهب الفقهية التي يعمل بها في البلاد الإسلامية ويبدأ في المرحلة الحالية بتقنين المذاهب الأربعة: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ويقنن كل مذهب على حدة - وتصاغ أحكامه في المواد - على أن يصاغ من كل مذهب الرأي الراجح فيه وعلى أن تلحق كل مادة بمذكرة تفسيرية تذكر فيها الآراء الأخرى كما يذكر فيها الرأي الذي يرى أنه الأنسب للتطبيق في العصر الحاضر. وبعد الفراغ من تقنين كل مذهب على حدة - يبدأ العمل في وضع قانون مختار من بين المذاهب جميعها. وبذلك يمكن للمجمع أن يقدم لكل بيئة من البيئات الإسلامية التي ترتبط بمذهب معين قانوناً إسلامياً يصور ذلك المذهب في أمانة - كما يمكنه أن يقدم قانوناً إسلامياً مختاراً من بين المذاهب المعمول بها يفني باحتياجات البيئات التي تطلبه^{٥٦}.

ولما صدر دستور ١٩٧١، في عهد الرئيس محمد أنور السادات، كان المجتمع المصري مهياً، للسير خطوة أخرى مهمة نحو تأكيد إسلامية الدولة، خاصة أن الرئيس الجديد أطلق عليه حينها لقب "الرئيس المؤمن" وأطلق على دولته شعار "دولة العلم والإيمان"، فتضمن الدستور - في المادة الثانية منه - إلى جانب النص على أن الإسلام دين الدولة، إضافة عبارة: "ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، (والتي عدلت عام ١٩٨٠ بإضافة حرفي الألف واللام إلى "مصدر رئيسي"، في مقابل إطلاق مدد تولي رئيس الدولة لحكم البلاد) واستبشر المصريون خيراً بأن هذه الإضافة - ثم التعديل فيما بعد - ستحدث تغييراً ملموساً في إسلامية الدولة وتشريعاتها، خاصة وقد تحولت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية إلى شعار انتخابي يرفعه كثير من المرشحين تحت عناوين مختلفة، مثل "الإسلام هو الحل"، وتعالوا لنصلح الدنيا بالدين... وهكذا!

غير أن التحرك الفعال في هذا الاتجاه لم يبدأ إلا عند افتتاح الدورة البرلمانية في ٤ نوفمبر ١٩٧٨، حين أعلن رئيس مجلس الشعب صوفي أبو طالب فجأة في بيانه بعد انتخابه مباشرة: أنه قد آن الأوان لإعمال نص المادة الثانية من الدستور التي تقضي بأن "مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، بحيث لا يقتصر الأمر على عدم إصدار تشريعات مخالفة لهذا النص، بل يتعداه إلى مراجعة كل قوانيننا السابقة على تاريخ العمل بالدستور، ونعدلها بالاعتماد على الشريعة الغراء^{٥٧}.

وبالفعل تشكلت لجان لتعديل القوانين وفق الشريعة الإسلامية، وتكونت من كبار رجال الشريعة والقانون والقضاء، وبعد أربعة أعوام، وتحديدًا في عام ١٩٨٢، بعد تولي الرئيس محمد حسني مبارك الحكم بعام واحد، أعلن صوفي أبو طالب أن هذه اللجان قد أنجزت عملها المطلوب منها بنجاح، وأعدت ستة مشروعات قوانين موافقة للشريعة، وهي: مشروع قانون المعاملات المدنية ويقع في (١١٣٦ مادة)،

٥٦ نقلاً عن مقدمة محمد عبد الرحمن بيار لكتاب: مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، إعداد: اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة التمهيدية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ٤٦-٤٧.

٥٧ راجع مضبطة الجلسة الافتتاحية لدور الانعقاد العادي الثالث، بتاريخ ٤ نوفمبر ١٩٧٨، ص ١٤.



مشروع قانون الإثبات ويقع في (١٨١ مادة)، مشروع قانون التقاضي ويقع في (٥١٣ مادة)، مشروع قانون العقوبات: القسم العام والحدود والتعزيرات ويقع في (٦٣٠ مادة)، مشروع قانون التجارة البحرية ويقع في (٤٤٣ مادة)، مشروع قانون التجارة ويقع في (٧٧٢ مادة)^{٥٨}.

وبعد أن استعرض رئيس كل لجنة من اللجان ملامح مشروعه والمنهج الذي اتبعته لجنته، انتهت الجلسة بموافقة أعضاء مجلس الشعب بالإجماع على إحالة مقترحات مشروعات القوانين جميعها إلى اللجنة الدستورية والتشريعية تمهيداً لاستكمال إجراءات إصدارها^{٥٩}.

وقد سبق^{٦٠} تقويم تلك المحاولة واستعراض دلالاتها الإيجابية والسلبية، أما الدلالات الإيجابية، فمنها مثلاً: أن تشكيل اللجان كان جامعاً لرجال الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وكذلك جمع بين المسلمين والمسيحيين، وهو أمر يشير إلى أن الطبيعة الصراعية فيما يتعلق بقضية تطبيق الشريعة لا تعبر عن واقع الحال بالضرورة، وأنه من الواضح أن أعضاء اللجان كانوا مدركين تماماً لفكرة أن تطبيق الشريعة لا تنحصر فقط في استبدال مواد مطابقة للشريعة بأخرى مخالفة لها، بل إن الأهم من ذلك هو أن تكون مرجعية التشريع (أو مصدريته) هي للشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى أن اللجان اعتمدت التفرقة بالنسبة للشريعة الإسلامية، بين نصوصها قطعية الثبوت والدلالة التي أقرت بأنها لا مجال للاجتهاد فيها، واعتبرتها من النظام العام الذي لا يجوز الخروج عليه، وأحكامها الاجتهادية ظنية الثبوت أو الدلالة أو الاثنين معاً...، كما اعتنت بالفقه الإسلامي وقدرت أهميته الكبيرة في أي خطوة لتطبيق الشريعة الإسلامية^{٦١}.

أما عن الدلالات غير الإيجابية التي ظهرت في تلك التجربة، فمنها أن تشكيل اللجان الفنية اقتصر - في أغلبه - على المختصين بالقانون والشريعة دون غيرهم من أهل الخبرة والاختصاص، في وقت بات فيه الاجتهاد الجماعي الشامل لعلماء الشريعة مع غيرهم من ذوي الاختصاص العلمي والفني ضرورة من ضروريات العصر الذي نعيش فيه، وأن التقنيات المنتقاة خلت من القوانين المتعلقة بنظام الحكم وحماية حقوق الإنسان وحياته، وهي من الأولويات الوطنية الأساسية التي ترتبط في معظمها بمقاصد الشريعة الإسلامية وقيمها الأخلاقية، وتمثل معظمها فيما تسمى بالقوانين المكملة للدستور بالمعنيين الموضوعي

٥٨ مجلس الشعب المصري، مضبطة الجلسة السبعين، ١٠ من رمضان ١٤٠٣ الموافق الأول من يوليو ١٩٨٢، الفصل التشريعي الثالث، دور الانعقاد العادي الثالث، ص ٦٢٢٧ - ٦٢٢٨.

٥٩ مجلس الشعب المصري، مضبطة الجلسة السبعين، المصدر السابق.

٦٠ أنظر:

حازم علي ماهر: تطبيق الشريعة الإسلامية والنصوص الدستورية، مرجع سابق، ص ٣٢٣: ٣٤٩.

٦١ لعل من أهم الدلالات الإيجابية كذلك أن مشروعات القوانين التي أعدتها اللجان باتت من أهم المراجع الأساسية لكل مهتم بالعلاقة بين الشريعة الإسلامية والقانون، كما استرشدت بها الكثير من الدول العربية فيما بعد عند النظر في مدى توافق قوانينها مع الشريعة الإسلامية، ومنها دولة الكويت التي استعانت بتلك المشروعات عندما قررت استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية (ينظر على سبيل المثال: اقتراح تعديل بعض أحكام المرسوم بقانون رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠ بإصدار القانون المدني (مرجع سابق) حيث كان مشروع القانون المدني المصري أحد مراجعه الأساسية.



والشكلي، والتي تتقدم على غيرها من النصوص القانونية التي انصبت عليها تلك التقنيات باعتبارها من المعوقات الأساسية لمصدرية الشريعة الإسلامية ولسيادة القانون في الوقت نفسه، كما لوحظ أن هذه التقنيات قد وقعت في الخلط بين مصطلح الفقه الإسلامي ومفهوم الشريعة الإسلامية، فضلاً عن أنها لم تحدد معياراً واضحاً لتحديد المخالفات الشرعية ومنهجاً للتعامل معها.

وانتهت مدة هذا المجلس سنة ١٩٨٣ دون مناقشة مشروعات القوانين المشار إليها، ولم يُبت في أمرها إلا بعد أن تقدّم عضو مجلس الشعب عطية صقر ومعه أكثر من عشرين عضواً بطلب مناقشة تطبيق الشريعة الإسلامية، يوم ٢٦ من يناير سنة ١٩٨٥، ولكن المجلس لم يوافق على مناقشة الطلب سوى في جلسة (٤ مايو ١٩٨٥) أي بعد تقديمه بحوالي مائة يوم، وذلك حسبما هو مبين بمضبطة الجلسة المذكورة، والتي تراجعت فيها الدولة عن فكرة إصدار التقنيات الموافقة للشريعة بل كادت تنفي وجودها أساساً، وتعللت بالتدرج وضرورة تهيئة الأجواء لتطبيق الشريعة^{٦٢}!

ويلاحظ أنه في اليوم نفسه الذي تراجع فيه مجلس الشعب عن إصدار مشروعات القوانين الموافقة للشريعة الإسلامية (٤ مايو ١٩٨٥)، أصدرت المحكمة الدستورية العليا أول أحكامها التي أرست فيها معظم المبادئ التي اعتمدها في التعامل مع نص المادة الثانية من دستور ١٩٧١، حيث ضيقت المحكمة من النطاق الزمني لسريان هذا النص لتقتصر إلزاميته على النصوص التشريعية اللاحقة على التعديل الدستوري (عام ١٩٨٠) دون التشريعات السابقة على هذا التعديل^{٦٣}!، مما يبدو وكأنه كان توجهاً من الدولة لغلغ الباب أمام الجهود الساعية لتفعيل هذا النص!

ولذلك فقد تابعت المحكمة الدستورية العليا سياستها تجاه نص المادة الثانية فضيقت في أحكامها المتعاقبة من النطاق الموضوعي للنص ذاته كذلك حين قصرت مفهوم "مبادئ الشريعة الإسلامية" على الأحكام القطعية الثبوت والدلالة وحدها^{٦٤}، دون الأحكام القطعية الأخرى التي تستمد قطعيتها عن طريق الاستقراء التام^{٦٥}، ما جعل موقف المحكمة من تفسير المادة الثانية من الدستور عرضة للانتقاد، واتهمتم

٦٢ مجلس الشعب المصري، مضبطة الجلسة الرابعة والسبعين، الفصل التشريعي الرابع - دور الانعقاد العادي الأول، المعقودة صباح يوم السبت ١٤ من شعبان ١٤٠٥، الموافق ٤ من مايو ١٩٨٥، ص ٤٨٥٣.

٦٣ المحكمة الدستورية العليا، حكمها في القضية رقم قضية رقم ٢٠ لسنة ١ قضائية، جلسة ٤ مايو ١٩٨٥.

٦٤ انظر على سبيل المثال: حكمها في القضية رقم ٦٩ لسنة ٢٢ قضائية، جلسة ١٣ فبراير ٢٠٠٥، الموافق ٤ من المحرم ١٤٢٦.

٦٥ الاستقراء التام هو: "إثبات الحكم في الجزئي لثبوته في الكلي. ويُطلق على هذا "القياس المنطقي" الذي يفيد القطع، وذلك لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت في كل أفرادها على الإجمال.. وهذا الاستقراء يصلح للقطعيات من الناحية الشرعية. مثال: كل صلاة تكون إما مفروضة، وإما نافلة، وأيهما كانت فلا بد من أن تكون مع الطهارة، سواء كانت نافلة أو مفروضة. وبتعبير آخر: لا صلاة بلا طهارة مطلقاً".

قطب مصطفى سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م، ص ٦٠-٦١.



بأنها غلّبت اعتبارات المواءمة السياسية على الاعتبارات القانونية، كما أنها ناقضت أحكامها المستقرة على السريان الفوري للنصوص الدستورية على التشريعات جميعها، سواء تلك الصادرة قبل صدور النص الدستوري أم بعده^{٦٦}!

كما كان للمحكمة الدستورية العليا بدلاً من التضييق في تفسيرها مفهوم "مبادئ الشريعة الإسلامية" أن توسع في فهمه بالاستعانة بتفسير عبد الرزاق السنهوري له - وهو الذي أدرج هذا المفهوم لأول مرة في النظام القانوني المصري - بأنه يعني: كليات الشريعة الإسلامية التي هي ليست محل خلاف بين الفقهاء^{٦٧}، حيث إن "كليات الشريعة الإسلامية" هو مصطلح شرعي محدد ومعروف، ويشتمل على كل ما رأت المحكمة أنه يمثل ثوابت الشريعة الإسلامية، سواء كانت هذه الثوابت منصوصاً عليها بنصوص قطعية الثبوت والدلالة، أو عن طريق الاستقراء التام، فضلاً عن أنها تلزم الجميع بنصوص الشريعة الإسلامية الكلية والجزئية كذلك^{٦٨}.

كما أنه من الملاحظ أن المحكمة في موقفها المذكور، وفي أحكامها المختلفة، لم تعر اهتماماً لصدور نص المادة الثانية المستقر عليه في الدساتير المصرية من أن "الإسلام دين الدولة"، وكأنه كان نصاً شكلياً لا انعكاس له على الواقعين التشريعي والقضائي، وإلا فإنها كانت لن تفرق بين النصوص السابقة على التعديل الدستوري وتلك اللاحقة عليه، باعتبار أن النص على إسلامية الدولة قائم منذ عام ١٩٢٣!

والحقيقة أنه لم يكن من المنتظر أن تخالف المحكمة الإرادة السياسية للدولة المنصرفة إلى التخلي عن فكرة إصدار القوانين المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، والتي اتضحت بجلاء من خلال تراجع مجلس الشعب عن قراره السابق بإصدار تلك القوانين، وإلا لكانت تعرضت لخطر الصدام مع السلطتين التشريعية والتنفيذية معاً، واللتين يتحكم فيهما رئيس الدولة نظرياً وعملياً، ما يفقد القضاء - بصفة عامة - الضمانة الأكبر في الدولة الحديثة لاستقلاله، وتمثل في مبدأ التوازن بين سلطات الدولة، وأن "السلطة تحدد السلطة"^{٦٩}!

على أية حال فقد بات تفعيل النص الدستوري على مصدرية الشريعة الإسلامية للتشريع في مصر بيد المشرع - نظرياً، ويد رئيس الدولة فعلياً، ومن ثم ظل تجميد هذا النص هو الأساس، ولم يجر أي تغيير يُذكر في التشريعات المصرية استناداً إلى نص المادة الثانية من الدستور من حيث دلالاته على مرجعية الشريعة الإسلامية للنظام القانوني المصري، باستثناء إصدار قانون التجارة البحرية الذي كان هو نفسه المشروع الذي اعتمده لجان إعداد القوانين الإسلامية، ولكن لم يُشر إلى تلك الحقيقة في الجلسة - وكأنه

٦٦ انظر للتوسع حول موقف المحكمة من المادة الثانية من الدستور والانتقادات الموجهة إليه:

حازم علي ماهر: تطبيق الشريعة الإسلامية والنصوص الدستورية، مرجع سابق، ص ٥٥٦: ٥٩٦، ٦٣٤: ٧٠٦.

٦٧ الحكومة المصرية، وزارة العدل، القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية، مرجع سابق، ص ١٩١.

٦٨ حازم علي ماهر: تطبيق الشريعة الإسلامية والنصوص الدستورية، مرجع سابق، ص ٥٣٥، ٧٩٦.

٦٩ المرجع السابق، ص ٧٠٥.



عورة يتعين إخفاؤها - لولا تدخل صوفي أبو طالب وكشفه عن ذلك^{٧٠}.

وهكذا استقر الوضع في النهاية على تفرغ النص على إسلامية الدولة من مضمونه، وعلى عرقلة تفعيله في الواقع العملي بحيث لا ينتج أثره في جعل المرجعية للإسلام - عقيدة وأخلاق وشريعة - للأنظمة السياسية والتشريعية والقضائية، ما حال بينه وبين قيادة الأمة لتحقيق العدالة السياسية، وحماية حقوق المواطنين، وضمان عدم إهدار حقوقهم، وعدم مصادرة حرياتهم العامة والخاصة^{٧١}، وهو الوضع الذي استقر بشأن هذا النص في غالبية الدول العربية والإسلامية، وليس مصر فقط، ما يستدعي السعي الجاد إلى رسم مسار جديد للتعامل مع النصوص الدستورية المنظمة للعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع!

وهذه بعض الأفكار التي يمكن الاسترشاد بها للوصول إلى هذا المسار:

أ- ضرورة إعادة فهم الشريعة الإسلامية باعتبارها شبكة مترابطة من العقيدة والأخلاق والمعاملات، فقد لوحظ أنه مع ظهور الدولة الحديثة في العالم الإسلامي استدرج المسلمون لفهم الشريعة الإسلامية، وكأنها تقتصر على المعاملات وحدها، ثم استدرجوا إلى فهمها فهمًا مرادفًا لمفهوم التشريع الوضعي، فاقصر معناها هي الأخرى على كونها تشريعات منظمة للعلاقات بين الناس على وجه الإلزام من الدولة مثلها مثل القانون. كما أن عرض الشريعة على أنها مجرد قواعد تشريعية مبنية على نسق التقنينات الغربية، بدلاً من أن يقنع الغرب بتطور الشريعة وبصلاحيتها لكل زمان ومكان، مكن له في تنحيها لحساب نسقه التشريعي، باعتبار أن الشريعة نفسها ممكن أن تكون مجرد تقنين، فما المانع من نقل التجربة الغربية في التشريع بحذافيرها؟! فضلاً عن أنه - وهو الأهم - أسهم في إخضاع الشريعة للدولة، كما ضيق مفهوم التشريع الإسلامي بعد أن كان يتسع ليشمل كل الأحكام الشرعية الإسلامية التي لها مقتضى عملي في حياة الإنسان بصفة عامة، بما تحتويه تلك الأحكام من عقائد وأخلاق وعبادات ومعاملات كمنظومة تشريعية متشابكة ومتكاملة، لا ترتبط بالضرورة بالدولة كجهة إلزام أو رقابة، بل كان مصدر الإلزام الأساسي هو الوحي، أي

٧٠ يراجع: مجلس الشعب المصري، مضبطة الجلسة السابعة والأربعين، ١٠ من أبريل، سنة ١٩٩٠، الفصل التشريعي الخامس، دور الانعقاد العادي الثالث، ص ١٣، ١٤.

٧١ والواقع أن هذا هو حال المواطنين في غالبية دول الوطن العربي، باستثناءات تثبت هذه القاعدة ولا تنفيها، حيث يعيش المواطن العربي مقهوراً مهدور الحرية والكرامة والعدالة، ولم توفر له الدساتير الحديثة الحماية، بل كانت مجرد "دساتير من ورق" جعلت لحماية السلطة لا المواطن!
انظر:

ناثان ج. براون: دساتير من ورق: الدساتير العربية والسلطة السياسية، ترجمة وتعليق: محمد نور فرحات، القاهرة، دار سطور الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.

مصطفى حجازي، في كتابه: التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٥، والإنسان المقهور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية الصادر عن الدار نفسها، ٢٠٠٥.



القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وحدهما^{٧٢}.

ب- ينبغي تحرير الشريعة الإسلامية مما اختلط بها من مفاهيم قد تعرقل تقدمها نحو القيام برسالتها التنويرية والتحريرية، ومنها مثلاً هذا الخلط الحادث بين الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية والذي يدخل في الشريعة ما ليس منها بالضرورة، ويضفي القداسة على اجتهادات بشرية في فهم نصوص الشريعة واستنباط أحكامها ومقاصدها، حتى وإن كانت تلك الاجتهادات تعد ثروة تشريعية هائلة ولكنها - في النهاية - ليست الشريعة ذاتها. والأمر نفسه بخصوص مفهوم «تطبيق الشريعة الإسلامية»، فهو عمل بشري هو الآخر يقوم على الاجتهاد في تنزيل أحكام الشريعة على حياة الإنسان بقصد التوحيد والتزكية والعمران، أي لتحقيق مصالح الإنسان في الدارين، ضرورة وحاجة وتحسينية، بحفظه نفسه وماله ودينه وعقله ونسله، وهذا الاجتهاد قد يخطئ - أو يصيب - في قراءة الواقع أو فهم النص أو في فقه التنزيل، أو في اعتبار المآلات، مثله مثل أي عمل بشري آخر، فلا قداسة له إلا بحسب قدرته على استيعاب كل ما سبق ذكره بالمطابقة بين الواقع والواجب^{٧٣}، وإلا فهو مردود على صاحبه الذي قد يحصل على أجر واحد جراء اجتهاده غير المناسب، ولا ينبغي أن يُحسب على الشريعة، وهو المنطق نفسه الذي ينبغي أن يسود في فهم التاريخ الإسلامي وفي التعامل معه والاعتبار به؛ هو سلوك بشري يُؤخذ منه العبرة، ويُحسب على أصحابه لا على الشريعة!

وليس معنى ذلك الحط من الفقه الإسلامي والخبرة الحضارية الإسلامية كما يفعل المستدمرون تيسيراً لسياساتهم التي تقوم على إضعاف ثقة المسلمين في أنفسهم وفي مرجعيتهم الإسلامية وفي ذاكرتهم التاريخية، لضمان استمرارية إحكام الهيمنة على الدول الإسلامية، عبر السيطرة على عقولهم وإراداتهم، والتي لا يحررها بحق إلا إسلام مُحَرَّر (بفتح الراء الأولى وبكسرهما)، ولكن الغرض من الدعوة إلى تمييز الشريعة عما سواها هو عدم تحميل النص المطلق باجتهادات الإنسان النسبية، حتى لا يخلط الناس بين الثوابت والمتغيرات، أو بين المحكمات والمتشابهات، أو بين الإلهي الكامل المعصوم، والبشري العرضة للخطأ والنقص والنسيان.

ج- إدراك أن الشريعة الإسلامية ليست نصوصاً فقط، بل هي منظومة تشريعية وحضارية متكاملة، أوجدت بيئة اجتماعية واقتصادية تتوافق مع تلك النصوص كما أدخلت أعراف المجتمعات الإسلامية ضمن مصادر الحكم الشرعي، وجعلت «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» وأقرت بأن «العادة مُحَكَّمَةٌ»، ومن خلال هذا التفاعل بين النص والواقع الاجتماعي شيدت الحضارة الإسلامية نُظماً ومؤسسات، وحددت

٧٢ أحمد الريسوني: الكليات الأساسية في الشريعة الإسلامية، الرباط، إصدارات اللجنة العلمية بحركة التوحيد والإصلاح، ٢٠٠٧، ص ١٥: ١٩.

٧٣ انظر في هذا المعنى العبارة البليغة لابن قيم الجوزية حين قرر ما يلي: «فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم».

ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ص ١٦٩.



إجراءات تميزها عن الحضارات الأخرى، ومن ذلك مثلاً نظام الوقف الإسلامي الذي انطلق أساساً من مفهوم «الصدقة الجارية»، فإذا به يتصدر الأنظمة التي اعتمدت عليها الأمة الإسلامية في تمويل التعليم والصحة والسياحة والحرب والسلام..، كما اعتمدت تلك المجتمعات على الزكاة في تقريب الفجوات بين الناس وفي تقوية الجانب الأخلاقي لديهم، وهذا الجانب الأخلاقي الذي ترسخ لدى المسلمين أساساً من عقيدتهم، عُوِّل عليه كمعيار للشهادة والإثبات أمام القضاء، والذي اعتد كذلك بتباين أحوال الناس ليمنح القاضي سلطة تقديرية واسعة في تحديد النص الشرعي على الواقعة التي أمامه ومن ثم يختار العقوبة (التعزيرية) المناسبة للجاني (في غير جرائم الحدود المقدره شرعاً)، وهو إذ يفعل ذلك لا يلتزم غالباً إلا بالشرع الإسلامي، مستعيناً في ذلك بكتب الفقه الإسلامي، لإعانتته على الفهم السديد لنصوص الشريعة ضماناً لعدم انحرافه عنها.

د- ضرورة الانتباه إلى أن الخطاب الشرعي لا يتوجه للدولة - أو للسلطة السياسية - وحدها، بل هو في الأساس يُوجّه إلى المجتمع (أو الأمة) ككل، أفراداً وجماعات ومؤسسات^{٧٤}، ومن ثم فإنه وإن خالفت بعض نصوص القوانين الوضعية الشريعة الإسلامية، فإن التطبيق العملي لتلك القوانين هو في يد القضاة والمحامين والمخاطبين بتلك الأحكام، وهم لديهم مساحة واسعة يستطيعون أن يستثمروها كاملة لتحقيق التأصيل الشرعي للقوانين الوضعية القائمة، فعلى سبيل المثال، سبق أن أوضحنا أن القانون المدني المصري لم يتضمن النص على إلزام القاضي بتفسير القوانين وفق أصول الفقه الإسلامي، كما أنه لم يلزمه بالرجوع إلى الفقه الإسلامي أساساً، إلا أنه لا يوجد نص كذلك يمنعه من ذلك، ومن ثم فإنه لا يزال متاحاً أمام القضاة والمحامين والمتقاضين - تفسيرهم هذه القوانين وفق أصول الفقه، والاستناد إلى الفقه الإسلامي نفسه كمرجعية لهم في التعامل مع تلك القوانين.

كما أن إعادة وصل التشريع بالعقيدة والأخلاق، عبر التأطير العقدي والأخلاقي لما يستلزم ذلك من نصوص القوانين، مثلما يمكن أن يجري عبر المذكرات التفسيرية لتلك النصوص، فإنه يمكن كذلك أن يتحقق من خلال جهود الفقهاء والأكاديميين والباحثين المخلصين للشريعة الإسلامية في أبحاثهم المتعلقة بالتقنيات المختلفة، وهذا الأمر سيسهم في تخلل الشريعة بمكوناتها المختلفة للنظام القانوني، كما أنه سيساعد على احترام القانون وتوقيره بعد إسناده شرعياً إرضاء للضمير الديني للمخاطبين به^{٧٥}.

٧٤ انظر في هذا المعنى:

جمال الدين عطية: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٨م، ص ٢٤٢.

وكذلك عبد الحميد عشاق: "من يحقق المناظرة؟"، بحث مقدم إلى الندوة "مستجدات الفكر الإسلامي، الدورة الحادية عشرة في موضوع: "الاجتهاد بتحقيق المناظرة فقه الواقع والتوقع"، والتي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، في الفترة من ١٨ إلى ٢١ فبراير ٢٠١٣، ص ٧: ٢٩. وأبحاث الندوة منشورة على هذا الرابط:

<https://cutt.ly/rmlQC9P>

٧٥ إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

طارق البشري: "منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة"، مرجع سابق.

وهكذا فإنه على الساعين إلى استعادة مرجعية الشريعة الإسلامية للتشريع والقضاء أن يتعلموا مما فعله الاستدمار الذي لم يُقَصِّصِ الشريعة فقط بإحلال النصوص القانونية محلها، بل أحل منظومته الثقافية والاقتصادية والاجتماعية محل المنظومة الإسلامية، ولم يفعل ذلك بطريق الفرض والإجبار والمواجهة المباشرة دائماً، بل فعل معظمه بشكل متسلل وغير مباشر، ومتدرج، ومتلون كالثعبان أو الثعلب الماكر لا كالأسد الجسور الذي يفتح صدره في مواجهة أعدائه الأكثر عدداً والأقوى عدداً، وهو ما ينبغي الاعتبار به، وفهمه جيداً في السعي إلى استعادة مرجعية الشريعة الإسلامية للنظام القانوني من جديد!

خاتمة:

تضمنت دساتير العالم أحد أربعة مواقف من الدين، إما النص على دين معين للدولة مع الاعتماد عليه في التشريع والقضاء (١٢ دولة)، أو النص على احترام الدولة ديناً رسمياً معيناً دون أن تتخذه مصدراً للتشريع والقضاء (٦٠ دولة)، أو لا تتخذ ديناً رسمياً محدداً دون أن تناهض الدين (١٢٠ دولة)، أو تناهض الدين (٥ دول)، غير أن الفيصل الحقيقي في موقف كل دولة من الدين يتحدد عملياً في واقعها وليس فقط نظرياً في دستورها. إلا أن علاقة الدولة بالدين تُحدّد بالأساس بحسب طبيعة الدين؛ فالإسلام - مثلاً - ليس كغيره من الأديان الأخرى من حيث إنه يتكون من عنصرين لا يمكن الفصل بينهما، العقيدة والشريعة، وما دام الدستور نص على أن الإسلام دين الدولة فيعني ذلك بالضرورة أن المرجعية النهائية للدولة ستكون للإسلام عقيدة وشريعة، ومن ثم ستعتمد عليه الدولة - ومواطنوها - في التشريع والقضاء، وهكذا كان الحال على مدى التاريخ الإسلامي كله.

جاء النص على إسلامية الدولة في الدستور المصري في ظل حركة تغيرية شاملة في المجتمع المصري، وكانت مرجعية التشريع والقضاء قد تحولت بالفعل من الشريعة الإسلامية إلى القانون الوضعي الغربي على يد قوى الاستدمار الأوروبي والاحتلال البريطاني لمصر (١٨٨٢ : ١٩٥٢)، ولم يتغير الوضع في الواقع رغم النص على إسلامية الدولة، بل استمرت حركة التغريب في مسارها، وظل النص ساكناً جامداً شكلياً، حتى في ظل عصر ثورة يوليو (١٩٥٢ : ١٩٧٠)، والتي أعلنت مراراً أن تحقيق الاستقلال الوطني من أولى أولوياتها، ويبدو أنها قصدت الاستقلال السياسي والعسكري وحدهما، دون الاستقلال الثقافي والتشريعي!

تضمن دستور ١٩٧١ إضافة عبارة جديدة إلى نص المادة الثانية منه، حيث كانت تنص على أن: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، ثم عدّلت بعد ذلك في التعديل الدستوري الذي استهدف إطلاق مدد ترشح رئيس الدولة لمنصبه، حيث أضيفت الألف واللام إلى كلمتي "مصدر رئيسي" لتصبح "ومبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع"، واستمر النص على وضعه الجديد في الدساتير المصرية اللاحقة دون تغيير، وإن كان دستور ٢٠١٢ قد أضاف مادة مفسرة لمبادئ الشريعة الإسلامية (وهي المادة ٢١٩ منه) إلا أنها قد ألغيت في دستور ٢٠١٤، والذي اعتمد في ديباجته تفسيرات المحكمة الدستورية العليا للمادة الثانية من الدستور.



انتهت الدراسة إلى أنه على الرغم من النص الدستوري الواضح على أن الإسلام دين الدولة، فإن هذا النص لم يُفَعَّل في الواقع، ولم يُحَلَّ قط دون تغول الدولة على المجتمع، وتحكمها في المؤسسات الدينية، كما أنه لم يكن له تأثير حقيقي على التشريع والقضاء، بعد أن تخلى البرلمان عن دوره المناط به وتقاوس عن مهمته في استمداد التشريع من مبادئ الشريعة الإسلامية، وإن كانت قد جرت محاولة جادة في هذا الشأن في الفترة من ١٩٧٨: ١٩٨٢ حين شكل مجلس الشعب لجاناً فنية لوضع مشروعات قوانين خالية مما يصادم الشريعة ومخرجة على أحكامها، إلا أن هذه المحاولة أجهضها تراجع الدولة عن رغبتها في إصدار تلك القوانين، وصرحت بذلك فعلاً سنة ١٩٨٥ حيث رفضت مناقشتها في مجلس الشعب، وتماهت مع الدولة - في موقفها هذا - المحكمة الدستورية العليا المناط بها الرقابة على دستورية القوانين وأصدرت في العام نفسه حكماً يساند الدولة في موقفها عبر جعل نص المادة الثانية ملزماً من تاريخ التعديل الدستوري (سنة ١٩٨٠) وبحيث لا يسري على القوانين السابقة على صدوره، كما ضيق فيما بعد من مفهوم مبادئ الشريعة ليقصر على الأحكام القطعية الثبوت والدلالة وحدها، دون الأحكام القطعية استناداً إلى الاستقراء التام.

أرجعت الدراسة عدم تفعيل النص الدستوري على إسلامية الدولة، ثم على مصدريه الشريعة للتشريع، سواء في مصر، أم في غالبية الدول العربية والإسلامية، إلى طبيعة تلك الدولة التابعة للاستعمار الغربي الذي يرفض الشريعة الإسلامية؛ لأنها تقدم رؤية مخالفة للعالم من شأنها أن تحدد من هيئته وتظهر عوار نمطه المادي الذي حول الإنسان إلى كائن مادي استهلاكي، فضلاً عن أن تلك الدولة لا تريد أن ينازعها أحد في سلطويتها في الداخل، ولذا فهي لن تفعل هذا النص الذي يلزمها بشريعة ستكون عصية على إخضاعه لها، كما يرفض أي نص دستوري آخر من شأنه أن يعيق استعبادها للمواطنين وقهرها لهم واستنزاف ثرواتهم البشرية والثقافية والمادية!

كما طرحت الدراسة بعض الأفكار التي قد تسهم في تفعيل النص الدستوري على إسلامية الدولة، وتساعد على ترشيد العلاقة فيما بين الدين والدولة بصفة عامة، ومن ضمنها الدعوة إلى تحرير الإسلام نفسه، وتحويل خطابه إلى العالمية ليشع بنوره عليه بقيمه الراسخة، ويعرقل إعلاء غريزة الإنسان على روحه وعقله، بالإضافة إلى عدم تجاهل أن الشريعة الإسلامية مكونة من عقيدة وأخلاق ومعاملات، كما أنها أنشأت بنى ومؤسسات ورصيداً تشريعياً تاريخياً ينبغي عدم إهداره، بل دعم الثقة فيه، ومحاولة استعادة تفاعله مع الواقع بشكل ذكي غير تصادمي، مع وقف التوظيف السياسي للدين، والتركيز على حلّ الأزمة الدستورية التي يواجهها العالم المعاصر حالياً.

م

صادر عام ٢٠٢٢ عن مركز أركان للدراسات والأبحاث والنشر
الآراء الواردة بالدراسة تعبر عن وجهة نظر كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن
وجهة نظر المركز، ويمنع نقل هذه الدراسة أو نسخها أو ترجمتها أو أي جزء
منها إلا بإذن مسبق من المركز
info@arkan-srp.com



أركان للدراسات والأبحاث والنشر
Arkan for Studies Research and Publishing