

تصميم الدساتير في البلدان الإسلامية: ملاحظات مقارنة عن تركيا، ومصر وتونس

أرغن أوزبدن

جامعة اسطنبول شهير

مقدمة: الدساتير، الدستورية، الديمقراطية، والليبرالية

عندما نتحدث عن تصميم الدساتير، فلعلنا نشير معاً إلى الطريقة التي تمت صياغة الدساتير وفقها، وإلى مضمونها. وأنا في هذه الدراسة، أود أن أركز على التجارب الدستورية لثلاثة بلدان ذات أكثرية مسلمة (تركيا، مصر، وتونس) في كلا المعنيين للمصطلح. وقبل الشروع بهذه المهمة، من الضروري أن أوضح بعض المصطلحات الأولية.

من البديهي أن الدستورية لا يمكنها أن تتساوى ببساطة مع وجود الدستور. ففي عصرنا هذا، معظم بلدان العالم، سواء كانت أنظمتها ديمقراطية ذات مؤسسات ليبرالية متطورة أو شمولية، أو ما بين الاثنين، صاغت دساتير وظلت تعلن عن أنه القانون الأعلى فيها. من ناحية أخرى، فإن الدستورية والآليات الفعالة الأخرى هي لفرض الرقابة والتوازنات، مع الهدف النهائي المتمثل في توفير الحماية للحقوق والحريات الفردية. وهذا يعني أن الدستورية هي ما جاء في المادة 16، عام 1789: "الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن" للثورة الفرنسية: "أي مجتمع تكون الحقوق فيه غير مضمونة، ولم يتحقق فيه فصل للسلطات، لا يملك أي دستور على الإطلاق." وفي نفس الإعلان أضيف عنصر آخر في المادة 6: "القانون هو تعبير عن الإرادة العامة. وكل المواطنين لهم الحق في المشاركة في صياغته إما بشكل شخصي أو من خلال مندوبيهم." لذلك، وكما لاحظ رودر بصواب أن "فصل السلطات، إضافة إلى الحماية القضائية لحقوق الفرد"، يشكلان "مصدر الدستورية." فكلاهما غير قابلين للانفصال وضروريان لعمل النظام الدستوري الذي يحقق معايير القانون الدولي المعاصر².

اليوم، نحن نجد كل البلدان الإسلامية، باستثناء السعودية، قد كتبت دساتيرها. لكن عددا قليلا منها، يحقق النموذج الدستوري، إما من حيث الطريقة التي كتبت فيه أو من حيث مضمونه. وكما لاحظ ناثن براون، فإن الدساتير في البلدان العربية "تكتب لتعميق السلطة السياسية؛ والدستورية الليبرالية (الهادفة إلى تقنين السلطة السياسية) في الغالب ظلت هدفاً ثانوياً"³. لذلك، فهو يحاجج بأن الدساتير العربية لم تهدف إلى تقييد سلطة الدولة، لكنها "صممت بالدرجة الأولى لجعل سلطة الدولة السياسية أكثر فعالية وثانياً لتأكيد سيادة الدولة وإنشاء توجيهات أيديولوجية"⁴.

هذه الملاحظات مدعومة بتجارب دستورية لبلداننا الثلاثة هذه، مع امكانية استثناء الدستور التونسي الجديد، كما سنناقش لاحقاً. والجزء الأساسي الذي يستحق النقاش من حجة براون هو أن المرء يستطيع، حسب وجهة نظره، تخيل دستورية خالية من العناصر الليبرالية و/ أو الديمقراطية. لذلك فهو يحاجج بأن "الدساتير ليست دائماً دستورية، فالدستورية ليست هي الديمقراطية؛ والدستورية الليبرالية ليست هي الشكل الوحيد للدستورية. فالمزج ما بين الدستورية والديمقراطية والليبرالية هو قائم على تجربة غربية برزت مؤخراً. وإذا كانت ضبابية كهذه مفهومة، فإنها من جانب آخر تخدمنا بشكل ضئيل حين نحاول فهم تاريخنا أو السياسات المتعلقة بمجتمعات أخرى... فكما أنه ليس من المتطلبات الضرورية أن تكون الدساتير أو الدستورية ديمقراطية، كذلك فإنها لا توفر بالضرورة الحقوق الفردية الأولية"⁵.

ورؤية كهذه تقلص الدستورية إلى مجرد وجود بنى الدولة ذاتية الإدارة مثل المراجعة القضائية، التي تقدم مقاييساً للمحاسبة الأفقية وتفرض تقنيات على سلطة الدولة. تاريخياً، يمكن القول إن هناك فترة طويلة مرت من دون أن يكون هناك جمع ما بين الدستورية والديمقراطية. فمعظم الدساتير الغربية تم تبنيها حينما كان حق الاقتراع محدوداً (بشريحة اجتماعية معينة). ولم يتم ترسيخ الاقتراع الشامل (للجميع) وبشكل تدريجي، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من

القرن العشرين. وهذا يعني أن الدستورية سبقت الديمقراطية. إضافة إلى ذلك فإن الهدف الأصلي من الدستورية هو وضع تقنيات على حكم الأغلبية من أجل حماية الحقوق الفردية وخصوصاً حقوق الملكية. وكما يقول كاس سنشتاين: "تعمل الدساتير ككوابح على قدرة الأغليات الحاكمة؛ لذلك فمن الطبيعي أن ينظر إليها باعتبارها ضد الديمقراطية"⁶. (سنشتاين،

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

327). وكذلك هو الحال مع ستيفن هولمز الذي يصف التوتر القائم ما بين الدستورية والديمقراطية باعتباره "نزاعاً ما بين الديمقراطيين الذين يجدون الدساتير إزعاجاً والدستوريين الذين يجدون الديمقراطية باعتبارها تهديداً. وبعض المنظرين قلقون من أن الديمقراطية ستصاب بالشلل من خلال التقييدات الدستورية. في حين أن هناك من يشعر بالقلق من أن السد الدستوري سيتم خرقه بواسطة فيضان ديمقراطي. وعلى الرغم من الخلافات القائمة بين الطرفين، فإن كليهما متفقان على وجود توتر غير متوازن بين الدستورية والديمقراطية. وفي الحقيقة، إن الطرفين بلغا نقطة قريبة كي يقترحا بأن "الديمقراطية الدستورية" هي زواج بين نقيضين، وهي لذلك تناقض لفظي"⁷.

كذلك فإن الدساتير المبكرة لم تحتو على قوائم موسعة من أحكام الحقوق، أو في إعلان الحقوق. حتى حين تقوم بذلك، فإنها تترك للمشرع كي يعرف ويحدد حيزها. وبهذا المعنى، قد يكون ممكناً المحاجة بأنها ليست حقاً دساتير ليبرالية. مع ذلك فإنه لمن الواضح أن الدساتير الحديثة (على عكس نظيراتها الأقدم) جمعت في متونها القيم الديمقراطية والليبرالية معا. فالدستور الذي لا يخدم أهدافهما لا يمكن أن يقال إنه أنشأ حقاً نظاماً دستورياً، حتى إذا قدم قدراً ما من نظام الضوابط والموازن لتقنين سلطة الدولة. سنناقش أدناه وبشكل أكثر تفصيلاً ما إذا كانت البلدان الثلاثة التي ندرسها هنا، أو أن البلدان الإسلامية بشكل عام قادرة على تحقيق أنظمة دستورية ذات طبيعة ديمقراطية وليبرالية في آن واحد. وهذا السؤال ذو صلة وطيدة بالسؤال عما إذا كانت "الدستورية الإسلامية" المختلفة بشكل جذري عن الدستورية القائمة في الغرب، ممكنة التحقق.

وأخيراً، قد يكون مناسباً إضافة بعض الكلمات عن اختيارنا للحالات الثلاث. فعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة بينها، فإن لتركيا ومصر وتونس سمات مشتركة في ما يتعلق بتجاربها في صوغ الدساتير. فأولاً، هي تمثل أبكر محاولات صوغ الدساتير في العالم الإسلامي (مع الدستور الإيراني لعام 1906-1907). وكانت تونس الدولة الأولى من بين الثلاث التي كان لديها ما يعرف بـ "قانون الدولة التونسية" الصادر عام 1861. إذا كانت الوثيقة التي أعلنها الباي (حاكم تونس بالوراثة) لم تنتج برلماناً منتخباً، فإنها أسست "المجلس الكبير"، حيث كان ثلث أعضائه "من الوزراء والمسؤولين، والآخرين الذين هم وجهاء اختارهم العاهل بموافقة وزرائه. وكان اختيار أعضاء المجلس الكبير الجدد يتم من قائمة أعدها المجلس بموافقة من الملك... وكُلف المجلس بشكل عام بحماية حقوق الناس وتحقيق المساواة بينهم؛ وبشكل أكثر تحديداً، كانت موافقته مطلوبة للمصادقة على القوانين والتغييرات في النفاذ"⁸. وظل الدستور التونسي ساري المفعول لثلاث سنوات فقط، إذ تم إلغاؤه من قبل الباي عام 1864⁹.

تم الإعلان عن الدستور العثماني لعام 1876 (القانون الأساسي) من قبل السلطان عبد الحميد الثاني، نتيجة للضغط الذي مارسه عليه مجموعة من البيروقراطيين المصلحين. ولم يكن إعداده من قبل جمعية نيابية دستورية، بل من قبل لجنة عينها السلطان، تتكون من 16 موظفاً بيروقراطياً مدنياً، وعسكريين اثنين، وعشرة علماء دين. وقدّمت النسخة النهائية التي أعلنها السلطان، وللمرة الأولى، بعض الآليات لضبط صلاحيات السلطان المطلقة. وكان أهم جديد فيها واختلافها عن الدستور التونسي لعام 1861 هو تأسيس جمعية تشريعية منتخبة بشكل جزئي من قبل الشعب. وقد دعيت الهيئة التشريعية العثمانية باسم "الجمعية العامة" وتتألف من مجلسين: مجلس الأعيان ومجلس النواب. وأعضاء مجلس الأعيان يعينون من قبل السلطان، في حين أن النواب ينتخبون من قبل الشعب من خلال انتخابات غير مباشرة تجري على مرحلتين، وفيهما يُسمح لملاك العقارات بالتصويت فقط. ومُنحت "الجمعية العامة" بعض السلطات لسن القوانين وممارسة السيطرة على السلطة التنفيذية. إلا أن السلطة النهائية، في كلتا الحالتين، تبقى بيد السلطان، الذي يبقى حجر الأساس للنظام الدستوري. من ناحية أخرى، فإن السلطان لا يستطيع سن قوانين أو إجراء تعديلات على الدستور بشكل انفرادي. وهكذا، تحقق قدر من التوازن بين الاداتين السياسيتين. إضافة إلى ذلك، فإن الدستور كان قد اعترف باستقلالية القضاء وضمن عدداً من الحقوق والحريات الأساسية لكنه لم يقدم أية ضمانات فعالة لها¹⁰.

يمكن القول إن دستور عام 1876 كان بعيداً عن تحقيق نظام ملكي برلماني. مع ذلك، فحتى هذه التجربة المحدودة من الحكم الدستوري كانت أكبر مما ينبغي بالنسبة إلى السلطان عبد الحميد الثاني، الذي عطّل مجلس النواب عام 1978 وعاد إلى الحكم

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

المطلق لثلاثين سنة أخرى. وفي عام 1908، أجبرته بعض الوحدات العسكرية المتمردة على إعادة الدستور. وقد حصلت المعارضة الدستورية التي نُظمت تحت اسم "جمعية الاتحاد والترقي" (حركة تركيا الفتاة) على أغلبية ملموسة في انتخابات مجلس النواب التي جرت عام 1908. وكان هذا البرلمان الذي قام بإجراء تعديلات جذرية على الدستور عام 1909. ووسعت التعديلات بشكل جوهري صلاحيات البرلمان وقلصت بالمقابل صلاحيات السلطان. وهكذا، كان بروز النظام الدستوري، وهو بشكل أو بآخر شبيه بالأنظمة الملكية في أوروبا الغربية. غير أنّ هذا العهد الليبرالي الذي يطلق عليه "الفترة الدستورية الثانية" لم تدم طويلاً وتحولت بسرعة في حكم الواقع إلى ديكتاتورية حزب الاتحاد والترقي المهيمن.

تحققت تجربة مصر الأولى مع الحكومة الدستورية بصور دستور عام 1882 (الذي أطلق عليه اسم "اللائحة الأساسية"). وقد أعطى المجلس (وهو مؤسسة منتخبة) "

دوراً واسعاً في التشريع والإشراف على الإيرادات العامة... ولعل الدستور المصري لعام 1882 قدم قاعدة أصلب للدستورية من الدستور التونسي لعام 1861 أو الدستور العثماني لعام 1876... مع ذلك، فإنه بعد فترة قصيرة من تحقيق هذا النصر دخل البرلمان في استراحة ولم يعد أبداً للاجتماع"¹¹.

في كل هذه المحاولات المبكرة لصياغة الدساتير، وكذلك، في العديد من المحاولات اللاحقة، كان الهدف الأولي بعيداً جداً عن تأسيس دستورية حقيقية لغرض تأمين حقوق الفرد الأساسية. وعبر ناثنان براون عن هذه الحالة حين قال: "... تماثل مدهش، في الظروف السياسية التي أحاطت هذه المحاولات في كتابة دساتير، يظهر أن الهدف الأساس كان لإصلاح سلطة الدولة سعياً لجعلها أكثر فعالية. فأولاً، صدرت معظم الدساتير خلال فترة أزمة مالية حيث خصص لها كلام كثير لتأسيس إجراءات واضحة لإقرار الميزانية... الاستناد أدى إلى انعدام المسؤولية المالية؛ فإجراءات شرعية واضحة للقضايا المالية قادرة على مساعدة الدولة كي تعمل على قاعدة أصلب"¹².

عنصر التشابه الثاني بين الحالات المبكرة الثلاث التي ذكرناها هو أنها "نشأت من داخل النخبة الحاكمة نفسها. والدساتير لم تتم صياغتها على يد مجالس منتخبة تسعى إلى تحديد طبيعة المجتمع السياسية. بدلا عن ذلك، كانت ثمرة جهود فردية أو مجموعات صغيرة من السياسيين كانوا يحتلون مواقع حكومية متقدمة... وهذا يعني أن الحاكم أو النخبة الحاكمة منحا شرعية – بدلا من أن يحصلوا على شرعية من - الوثيقة الدستورية."¹³. وهكذا، فإن الدستور التونسي لعام 1861 تم إعداده على يد هيئة من المسؤولين عينهم الباي، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الدستور المصري لعام 1882، والدستور العثماني لعام 1876. وكانت كل الدساتير التركية اللاحقة، باستثناء دستور عام 1924 جزئياً، قد صدرت من ضمن النخبة الحاكمة. بالمقابل فإن دستور عام 1924، كان أول دستور جمهوري في تركيا، يتم تبنيه من قبل جمعية تشريعية منتخبة بشكل عادي ويهيمن عليها كليا حزب الشعب (الحزب الذي أنشأه مصطفى كمال قبل انتخابات عام 1923 بفترة قصيرة). وبما أن حكم الحزب الواحد المحتكر للسلطة لم يتم ترسيخه بعد في ذلك الوقت، فقد جرت نقاشات حول الدستور في مناخ حر، وبعض المقترحات التي طرحت خصيصاً لتقوية موقع رئيس الجمهورية (مصطفى كمال انتخب رئيساً عام 1923) قد رفضت بقوة من قبل "الجمعية العامة"¹⁴. إلا أن حكم الحزب الواحد تم إنشاؤه بعد مضي فترة قصيرة على صدور الدستور واستمر حتى الانتقال إلى نظام تعدد الأحزاب في الفترة ما بين عامي 1946 و1950. وكان الدستوران اللاحقان لتركيا، والصادران في عامي 1961 و1982، في الأساس نتاجاً لتدخلات الجيش. ولم يكن أي منهما قد أعد على يد مجلس تشريعي منتخب بطريقة حرة وواسعة. ففي كلتا الحالتين (ولغرض كتابة الدستور) شكلت الهيئة العسكرية الحاكمة واحداً من المجلسين التأسيسيين ليكون ثنائياً لكلا المجلسين التشريعيين: مجلس الأعيان ومجلس النواب. وفي حالة دستور عام 1961، كان الجناح المدني في الجمعية العامة (مجلس النواب) مؤسسة منتقاة بشكل عام؛ وفي الحالة الأخيرة، تم تعيين أعضاء الجمعية الاستشارية بالكامل من قبل المجلس العسكري (مجلس الأمن القومي)¹⁵. ومنذ ذلك الوقت، وتركيا تبحث عن دستور مدني وديمقراطي كليا.

ورقة عمل- قلمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

التشابه الثالث بين حالتنا الثلاث يتمثل في كون دساتيرها إما لم تعش طويلاً أو أنها أصبحت مجرد واجهة للأنظمة الشمولية. لذلك، نجد أن التجربة العثمانية الأولى (الفترة الدستورية الأولى) استمرت أكثر قليلاً من سنة، والمحاولة الثانية (الفترة الدستورية الثانية، 1908-1912) استمرت أربع سنوات فقط. وبقي دستور عام 1921 نافذ المفعول مدة ثلاث سنوات. أما

دستور عام 1924 فقد خدم كواجهة لحكم شمولي استمر حوالي عشرين سنة (1925-1946)، وجاءت نهايته عبر انقلاب عسكري وقع عام 1960. كذلك، فإن الحياة السياسية الديمقراطية التي عرفها التدخل الجزئي للجيش بين عامي 1971 و1973، انتهت مع انقلاب عام 1980. وهذه الحال تكررت أيضاً بالنسبة إلى دستور عام 1861 في تونس الذي بقي نافذ المفعول لثلاث سنوات فقط. أما الدستور الجمهوري لعام 1959 الذي أعدته جمعية تأسيسية يهيمن عليها حزب الدستور الجديد الذي يتزعمه بورقيبة¹⁶، فقد خدم كأداة بيد نظام الحزب الواحد الشمولي حتى وقوع ثورة الربيع العربي عام 2011. وبالنسبة إلى الدستور المصري لعام 1923 فإنه ظل موضع تجاوز مكشوف من وقت إلى آخر¹⁷. وظلت الدساتير الجمهورية في مصر (تلك التي تعود لأعوام 1956، 1958، 1964، 1971) تعمل جوهرياً كذلك تحت نظام الحزب الواحد¹⁸.

أدى انفجار الثورات الشعبية عام 2011، في ما عرف لاحقاً بثورات الربيع العربي، خصوصاً في تونس ومصر، إلى تغييرات جذرية في الصورة. فالانتفاضات الشعبية في كلا البلدين آلت إلى الإطاحة بمبارك وزين العابدين بن علي. وفي كلا البلدين، قادت الثورة إلى عملية تنافسية حيوية جداً في صياغة الدستور، والتي سنبحثها أدناه بالتفصيل. وكان الفرق ما بين الأمثلة المبكرة في صياغة الدستور هو أن العملية لم تكن قضية تخص نخب حكومية بالدرجة الأولى، بل أشركت فيها قطاعات أكبر بكثير مما كانت عليه في السابق من السكان. كذلك شهدت الفترة نفسها موجة جديدة من الاهتمام في تركيا لصياغة دستور جديد. وهذا تجسد بموافقة الأحزاب الأربعة الممثلة في الجمعية الوطنية عقب انتخابات عام 2011، كي تبدأ بعملية صياغة دستور. ولهذا الغرض، تم إنشاء "هيئة توافق دستورية" برلمانية. وبعد مضي سنتين فشلت الهيئة في الاتفاق على نص للدستور، وكما هو مشروح أدناه، فإن المحاولة آلت إلى حالة إجهاض.

قضايا دستورية خلافية في البلدان الإسلامية

في معظم البلدان الإسلامية، كان السؤال الخلافي والمثير للانتقاد الذي واجهه واضعو الدستور هو دور الإسلام في النظام السياسي والتشريعي للبلد. فلأن أغلبية سكان هذه البلدان من المسلمين الوريثين، أصبح وجود دستور علماني بشكل صريح حالة نادرة. وفي دراسة أجريت مؤخراً، ظهر وجود عشرين دولة كهذه من بين الست وأربعين دولة مسلمة. ومن بين هذه العشرين هناك ثلاث عشرة دولة ذُكرت صراحة كلمة "العلمانية" في دساتيرها، في حين يمكن اعتبار الدول السبع الأخرى علمانية لأنها لا تملك ديانة متصلة. وتكشف نظرة متمعنة أن من بين العشرين دولة، هناك ست دول كانت ضمن دول الاتحاد السوفييتي السابق، وهذه هي أذربيجان، كازاخستان، قيرغيزستان، طاجيكستان، تركمانستان، وأوزبكستان. إضافة إلى دولتين كانتا ضمن كتلة الاتحاد السوفييتي سابقاً، وهما ألبانيا وكوسوفو. كذلك هناك ثماني دول من بينها في أفريقيا، وهي من المستعمرات السابقة لدول أوروبية علمانية. أما الدول المسلمة الواقعة في الشرق الأوسط فهناك فقط تركيا وسوريا ولبنان (المزدوج الديانة) مؤهلة لاعتبارها دولاً علمانية¹⁹.

من الواضح، أن تركيا هي المثال الأقدم والأكثر جذرية لهذا الصنف من الدول. فأحمد كورو، الذي يميز بين علمانية "سلبية" وأخرى "جازمة"، يضع تركيا ضمن الخانة الثانية. فحسبما يقول: "العلمانية الجازمة تطلب من الدولة أن تلعب دوراً جازماً لإقصاء الدين من المجال العام وحصره في المجال الخاص. أما العلمانية السلبية فتطلب من الدولة أن تلعب دوراً "سلبياً" وذلك من خلال السماح بالظهور المرئي العام للدين. العلمانية الجازمة هي "عقيدة شاملة" في حين أن العلمانية السلبية تجعل فقط الأسبقية لحياة الدولة تجاه عقائد كهذه"²⁰. من المؤكد أن تركيا تنتمي لخانة لدول العلمانية الجازمة، على الرغم من أنه في السنوات الأخيرة، حدث تحول صوب العلمانية السلبية. مع ذلك، يجب ملاحظة أن هذا التحول حدث من دون أي تعديلات على الدستور، الذي يظل علمانياً بصورة جازمة، لكن التغيير وقع عن طريق التغيير في السلوكيات والممارسات.

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

لذلك، فإن النموذج التركي من العلمانية الجازمة لا يمكن استخدامه نموذجاً للمناطق المسلمة بشكل عام. ففي الحقيقة، هناك كثير من المفكرين الإسلاميين يعارضون مبدأ العلمانية. وهذا ما يجعل كمالى يكتب: "العلمانية في القاموس العربي، تشير

إلى العالم الأرضي والعاير، وهي عادة تؤخذ كونها تستلزم تحرر السياسة من الدين. وجاءت إلى العالم المسلم مع مفاهيم أخرى لها علاقة بها مثل الحداثة وتقليد الغرب، ضمن سياق الكولونيالية. بالنسبة إلى العالم المسلم، وخلال حقبة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، ظلت كلمة العلمانية تعني بشكل واسع، تهميشاً للإسلام وإقصاءه من القوانين والحكم، أو تقنيه إلى مجال قوانين الأحوال الشخصية"²¹. يحتاج فضل بنفس الطريقة حين يقول إن "في العالم المسلم، العلمانية مرتبطة عادة بما يوصف

بأنه الغزو الثقافي للغرب، في كلتا الحقيقتين، الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. كذلك، فإن العلمانية أصبحت ترمز إلى إيمان مضلل في صلاح العقلانية وشعور بالعداء للدين باعتباره مصدراً للإرشاد في المجال العام"²³. أما شريف فيذهب أبعد من ذلك حينما يقول: "في التفكير الإسلامي التقليدي المتشدد، من الشائع استخدام كلمتي "العلمانية" و"الكفر" واحدة مكان الأخرى. لذلك فإن العلماني هو شخص لا يؤمن بالله أو كافر، ويجب معاملته بهذا الشكل"²³. ونتيجة لذلك، نجد أنه في العالم العربي لا تستخدم كلمة "العلمانية" حتى بين من هم أنصار للنظام العلماني ويفضلون استخدام مصطلح أكثر حيائية هو "الدولة المدنية" بديلاً عنها.

بما يخص الدور المركزي للإسلام في تصميم الدساتير في البلدان الإسلامية المعاصرة، يلاحظ غروت ورودر أنه "بينما كانت النقاشات المتعلقة بالدساتير، في الفترة التي أعقبت الاستقلال مباشرة، تميل إلى أن تكون تحت هيمنة مفاهيم مستعارة من البلدان الغربية والاشتراكية، مثل "الوطنية"، و"العلمانية"، و"الجمهورية" أو "الاشتراكية"، لكن منذ سبعينات القرن الماضي، برز الإسلام لا كمفهوم يعرف الهوية الدينية للمجتمعات الإسلامية، بل كعنصر مهيم (على الأقل اسمياً) في تحديد مؤسساتها الدستورية والتشريعية. أنا وجدت في الكثير من أجزاء العالم الإسلامي أن المبادئ الإسلامية للدولة أصبحت اليوم معترفاً بها، بشكل صريح، بطريقة أو بأخرى."²⁴.

تحت الياقطة العامة لدور الإسلام في الدولة، يمكن تحديد ثلاث قضايا أخرى، ذات أهمية عالية: هل "سيتم الإعلان عن أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي؛ وهل ستعتبر الشريعة مصدراً للتشريع أم المصدر للتشريع؛ وإذا كانت الحال كذلك، من سيملك الصلاحية لمراجعة ما إذا كانت القوانين تتواءم مع الشريعة؟ بما يخص السؤال الأول، عشرة من البلدان التي تسودها أغلبية مسلمة أعلنت عن نفسها بأنها دول إسلامية، لكن "معظم البلدان فضلت تبني نسخة دستورية إسلامية أكثر اعتدالاً، معلنة أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، لكنها لم تصل إلى الحد الذي تعلن فيه أنها دول إسلامية"²⁵. والأمر الطريف هو أنه حتى تونس، أكثر البلدان الإسلامية علمانية والتي يمكن مقارنتها بتركيا الكمالية، أعلنت أن الإسلام دين الدولة الرسمي في دستورها لعام 1959. وكذلك الحال مع الدستور الجديد المصادق عليه حديثاً، الذي يعتبر في جوهره ليبرالياً وديمقراطياً ضمن الشيء نفسه في متنه.

وقد يمكن المحاججة بأن الإعلان البسيط عن دين الدولة (أو اتباع كنيسة ما) في الدستور لا يؤهل بالضرورة الدولة بأنها ليست علمانية. فهناك أمثلة عليها بين البلدان الأكثر مؤسساتية وليبرالية في أوروبا. فدساتير بلدان مثل النرويج والدنمارك تعلن عن أن الكنيسة الأيوانجلكية اللوثرية هي الكنيسة المعتمدة، وأن الدستور اليوناني لعام 1975 أعلن عن الكنيسة الأورثوذكسية الشرقية باعتبارها "الديانة السائدة في اليونان". وفي إنجلترا، يعتبر الملك (أو الملكة) رئيس الكنيسة الانجلكية. كذلك هو الحال مع الدستور الأيرلندي لعام 1999 والدستور البولندي لعام 1997، إذ يتضمن إشارات إلى المسيحية. مع ذلك، فإن الخصائص الأولية الأخرى للنظام العلماني مثل حرية الديانة والمعتقد، والمساواة الشاملة أمام القانون وإمكانية احتلال الوظائف العامة من قبل أي شخص بغض النظر عن دينه أو مذهبه محفوظة²⁶. ومثلما لاحظ نوريس وإنجلهارت فإنه "على الرغم من الفروق الملموسة في الصياغات الدستورية والعلاقات التي تربط الدولة بالكنيسة، فإن حقيقة كون الدين ما عاد يلعب دوراً حاسماً في الحياة العامة للديمقراطيات الصناعية المتقدمة"²⁷.

أما السؤال الثاني عما إذا كانت الشريعة مصدراً للدستور أو المصدر للدستور، فإن هناك فرقاً كبيراً بين الاثنين. فأن تكون "مصدراً" يعني أن القوانين قد تستند إلى مصادر أخرى غير الشريعة، في حين أن كلمة "المصدر" تدل على التزام أقوى

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

بالشريعة. كذلك هناك اختلاف في الصياغات الدستورية، وما يترتب عليها، بين استخدام كلمة "الشريعة" في حد ذاتها أو استخدام تعبير "مبادئ الشريعة". إذ أصبح اليوم مقبولاً بشكل عام أن استخدام الصيغة الأولى تشمل الفقه، وهو عبارة عن مجموعة من القوانين الإسلامية المفصلة التي تم تطويرها على يد فقهاء إسلاميين استناداً إلى القرآن والسنة النبوية، أي أنها قانون مستمد من السوابق القضائية، في حين أن القبول بـ "مبادئ الشريعة" باعتبارها إلزاماً، يعطي المشرع والمحاكم، قدراً أكبر من الحرية.

لقد ميز بعض العلماء الإسلاميين حتى ما بين الشريعة والفقه. ففضل يحاجج، على سبيل المثال، بأن هناك تناقضاً "في حقيقة وجود توتر معلن بين الإلزام بالعيش وفقاً لقانون الله، وحقيقة أن هذا القانون لا يعبر عنه إلا من خلال التقديرات التأويلية

الذاتية... هذه المعضلة جرى حلها، إلى حد ما، في البحوث الإسلامية عن طريق التمييز ما بين الشريعة والفقه. فالشريعة، كما ذكر هي المثل الأعلى الإلهي... أما الفقه فهو المسعى الإنساني لفهم وتطبيق هذا المثل الأعلى. لذلك، فإن الشريعة ثابتة وناصعة وخالية من العيوب، في حين أن الفقه ليس كذلك"²⁸.

السؤال الثالث هو في حالة القبول بالالتزام بالشريعة أو مبادئها، من سيراجع توافق التشريعات (والإجراءات الإدارية أيضاً) مع الشريعة أو مبادئها. هنا يطرح خياران ممكنان: أن تعطى المهمة لهيئات علمانية مثل المشرعين أو المحاكم، أو لمجلس من علماء الدين. إيران، التي لم يتم تناولها في هذه الدراسة، هي المثال المتطرف للخيار الثاني من خلال استخدامها لمجلس الأوصياء³⁰. ولعل المثال الأكثر جدارة بالذكر هو لهذا الاتجاه هو المحكمة الدستورية المصرية التي أنشئت عام 1980. فالمحكمة المصرية أعطت، بشكل عام، تأويلاً ليبرالياً للمادة 2 التي كان الدستور المصري آنذاك يقبل وفقها بمبادئ الشريعة باعتبارها المصدر للتشريع. لهذا، فهي أولت هذا النص ضمن وحدة الدستور، مستقبلياً وليس بأثر رجعي، مميزة ما بين القواعد القطعية وغير القطعية في الشريعة. وحتى الآن، صاغت المحكمة قانوناً واحداً فقط استناداً للمادة³¹ 2.

بما يخص المكانة الدستورية للإسلام في البلدان الثلاثة موضوع دراستنا، من الواضح أن تركيا تمثل أفضل نظام علماني للحكم³². فالدستور العثماني لعام 1876 تَبَت الإسلام ديناً للدولة؛ لكنه، أعلن أن حرية الممارسة لكل الديانات المعروفة على الأراضي العثمانية واستمرار الامتيازات الممنوحة للجماعات الدينية مضمونة من قبل الدولة (المادة 11). كذلك أقر أن مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الاختلافات الدينية والمذهبية (المادة 17). وأخيراً، فإنه أعلن أن رعايا الدولة العثمانية سيطلق عليهم اسم "عثمانيين"، بغض النظر عن الفروقات الدينية والمذهبية (المادة 8).

أعلن دستور عام 1924 الذي أعدته "الجمعية الوطنية"، حيث الكماليون كانوا الطرف المهيم فيها، أن الإسلام دين الدولة (المادة 2)، وفيه مُنحت "الجمعية الوطنية الكبرى" الصلاحيات لتطبيق "أحكام الشريعة" (المادة 26)، قبل إرساء نظام الحزب الواحد وإطلاق برنامج العلمنة الجذري. وهذه المواد والتلميحات الدينية (مثل تلك المتعلقة بأداء رئيس الجمهورية والنواب للقسم) تم حذفها من الدستور عام 1928، وأدمجت العلمانية في المادة 2، عام 1937 باعتبارها إحدى خصائص الجمهورية، جنباً إلى جنب مع المبادئ الكمالية الخمسة: الإيمان بالنظام الجمهوري، الوطنية، الشعبية، حكم الدولة الاستثنائي، والثورية.

كذلك هو الحال مع دستوري عام 1961 و1982 اللذين اتبعا نفس التقليد ونفس العلمنة المعلنة باعتبارها إحدى خصائص الدولة الأساسية في المادة 2، في كلا الدستورين. ثم إن كلا الدستورين اتخذتا إجراءات قوية لحماية الطبيعة العلمانية للدولة. لذلك كانت المادة 19 في دستور عام 1961 والمادة 24 في دستور عام 1982 ذكرا النص نفسه: "لا يسمح لأي شخص باستغلال الدين أو المشاعر الدينية أو الإساءة إليهما، أو الإساءة إلى الأشياء التي تعتبر مقدسة بالنسبة إلى الدين، بأي تصرف مهما كان، لغرض التأثير جزئياً على أساس النظام الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي، أو القانوني للدولة، أو لغرض الحصول على مكسب سياسي أو شخصي أو نفوذ ما". كلا الدستورين نصا أيضاً على أن "الأنظمة الداخلية والبرامج إضافة للنشاطات السياسية للأحزاب يجب ألا تتعارض مع ... مبدأ الجمهورية الديمقراطي والعلماني". والأحزاب التي تخرق هذه القاعدة يجب أن تمنع بشكل دائم من قبل المحكمة الدستورية (المادتان 68 و69 من دستور عام 1982). وخلال تلك الفترة، عملت المحكمة الدستورية كمدافع قوي وحام للفهم القاطع للعلمانية³³.

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC العام 2015-16

في العالم العربي، كانت أقرب تجربة قابلة للمقارنة مع تركيا الكمالية هي فترة تونس تحت حكم الحبيب بورقيبة. فعلى الرغم من أن الدستور التونسي يعترف بالإسلام ديناً للدولة، فإنه كرئيس، "اتبع سياسة تحديث شرسة بقيادة الدولة، تشابه ما أتبع في فرنسا وتركيا، مع قدر من الاستنكار لما "يدعى بالإيمان الديني... وكان الجميع يعرفون أن إصلاحاته التحديثية والعلمانية قد فرضت من خلال القوة المحض للدولة مع استخفاف بهواجس المسلمين التقليديين".³⁴

أما في مصر، فإن "التجارب الدستورية الأولى لم تثر أسئلة حول العلاقة ما بين النص الدستوري والشريعة الإسلامية. وهذا يعود، جزئياً، لأن الدساتير قدمت نفسها إما متجانسة مع تطبيق الشريعة أو أنها غير مرتبطة به." مع ذلك فقد وقعت خطوة مهمة، حينما أعلن دستور عام 1971 في الفقرة 2 أن الشريعة هي مبدأ أساسي للتشريع. "وهذا تم تطويره أكثر عندما عدلت الفقرة 2، عام 1980 كي تصبح الشريعة الإسلامية لا كمصدر رئيسي بل المصدر الرئيسي للتشريع. وهذا النص بقي كما هو في الدستور المؤقت الذي أعلنه المجلس الأعلى للقوات المسلحة يوم 30 مارس 2011"³⁵.

عملية وضع الدساتير

يستطيع المرء أن يميز ما بين الأسلوبين التوافقي والخلافي في وضع الدساتير. فحسبما تقول أندريا بونيم- بلان: "يجري وضع دستور توافقي حين تشارك معظم (إن لم يكن جميع) الجماعات السياسية في صياغة الدستور... الاتفاقات يتم الوصول إليها عبر التسوية، وتجنب الحلول الدوغمائية ومن خلال الحفاظ على فكرة المسؤولية السياسية طوال العملية... أما بالنسبة إلى وضع الدستور الخلافي فهو عملية لا يشترك كل اللاعبين السياسيين فيها، وتسود فيها الحلول الدوغمائية والمشاكل غالباً ما تبقى غير محلولة أو تحل بطريقة غير مسؤولة. ومن الصعب تحقيق الاتفاقات، وإذا تحققت فهي تكون من خلال إقصاء آراء طرف أو أطراف سياسية بارزة. والنص الدستوري الناجم عن هذه العملية هو ذلك القابل على تهديد الاستقرار للنظام السياسي الجديد"³⁶

بالنسبة إلى عمليات وضع الدساتير في تونس ومصر، نجد أنها تتطابق بشكل تعاقبي مع الأسلوبين التوافقي والخلافي، أن الأسلوبين نجما عن ظروف متشابهة، مثل الانتفاضات الشعبية التي تتأتى عن تراكم الشكاوى ضد الأنظمة المتسلطة والفاصلة. جرت عملية وضع الدستور في تونس، أساسياً، بأسلوب توافقي والنص الدستوري الناجم عنها حصل على تأييد أغلبية قوية من التونسيين. أما العملية المصرية فكانت على العكس، ذات طابع خلافي. ونتيجة لذلك، انتهت المرحلة الأولى بتدخل العسكر، أعقبته فتنة مدنية كثيفة، ثم إقصاء الرئيس المصري وحكومة الأخوان المسلمين. وكانت المرحلة الثانية تحت هيمنة العسكر. وكلا المسودتين من الدستور الأولى والثانية جرت المصادقة عليها باستفتاء شعبي لكن بمشاركة شعبية منخفضة.

العامل المتغير الثاني المؤثر على حظوظ النجاح أو الفشل في العملية الانتقالية هو طبيعة الحكومة المؤقتة. يحتاج يوسي شاين وخوان لينز بأن "نمط الإدارة المؤقتة جوهري في تحديد النظام اللاحق، وقد يؤثر على ما إذا كانت النزاعات الاثنية والإقليمية ستتدخل مع إمكانات تحقق استقرار طويل الأمد"³⁷. ويمكن المحاججة بأن الحكومة التونسية المؤقتة تتطابق مع نمط "الحكومة تقاسم السلطة المؤقتة" الذي يقترحه شاين ولينز. فالحكومة المؤقتة الأولى التي شغل مقاعدها وزراء معينون من قبل بن علي ما لبثت أن حُلّت وحل محلها حكومة أكثر ديمقراطية وتمثيلاً، والتي عرفت بهيئة بن عاشور، على اسم رئيسها، وضمت ممثلين من كل الأحزاب إضافة إلى منظمات المجتمع المدني. وكما يصفها ستيبان فإن هذه الهيئة أصبحت واحدة من أكثر الكيانات الفعالة في بناء إجماع توافقي فعال في تاريخ "التحولات الديمقراطية" قيد التكوين³⁸. قررت الهيئة، التي كانت تركز بشكل أساسي، على القضايا الإجرائية الضامنة لتحقيق التحول الديمقراطي، " أن يجري التصويت الشعبي الأول لاختيار أعضاء للجمعية التأسيسية،" حيث "سيكون النظام الانتخابي فيها قائماً على مبدأ التمثيل النسبي المحض" وأن الهيئة الانتخابية المستقلة سيجري تشكيلها لضمان نزاهة الانتخابات"³⁹. وقد اعتبرت نتائج انتخابات أكتوبر 2011 لاختيار أعضاء الجمعية التأسيسية، حرة ونزيهة حتى من قبل أولئك الذين لم يفوزوا. وفازت حركة النهضة الإسلامية المعتدلة بـ 89 مقعداً (أقل من 109 مقاعد تحتاجها كي تشكل حكومة لوحدها، حيث حصلت على 37% من الأصوات. وانتخب الجمعية التأسيسية، منصف المرزوقي، الناشط العلماني في مجال حقوق الانسان، رئيساً للجمهورية، وصادقت على ائتلاف حكومة يضم ثلاثة أحزاب رأسها الأمين العام السابق لحركة النهضة، حمادي الجبالي⁴⁰.

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

تقدم الحالة المصرية وضعاً معاكساً بشكل تام عن مثيله التونسي. فبعد سقوط مبارك، كانت العملية الانتقالية تحت سيطرة المجلس الأعلى للقوات المسلحة. وإذ فضلت القوى العلمانية كتابة الدستور قبل إجراء الانتخابات، تمكن المجلس الأعلى للقوات المسلحة المدعوم من قبل "الأخوان المسلمون" من تنظيم الانتخابات لمجلس الشعب، حيث حصل فيها تنظيم إسلاميان أحدهما تنظيم الأخوان المسلمون والآخر تنظيم سلفي راديكالي يعرف باسم حزب النور، على أغلبية قوية. وفي ثلاث جولات انتخابية جرت في شهري نوفمبر وديسمبر من عام 2011 وشهر يناير 2012، حصل حزب الحرية والعدالة الجناح السياسي للأخوان المسلمون على 235 مقعداً. أما حزب النور الجناح السياسي للحركة السلفية فقد حصل على 121 مقعداً. بالمقابل حصل حزب الوفد (وهو أقدم حزب في مصر) على 38 مقعداً والتجمع المصري (وهو ائتلاف من الأحزاب الليبرالية واليسارية) على 34 مقعداً. وفي اجتماع مشترك لمجلس الشعب ومجلس الشورى (المجلس الثاني) تم انتخاب مجلس تأسيسي يوم 24 مارس 2012 وقد عكس ثقل الأغلبية الإسلامية فيه. بعد سلسلة من المعارك الدستورية، تمت تهيئة النص من قبل مجلس تأسيسي وحصل على مصادقة شعبية عبر استفتاء جرى يومي 15 و25 من شهر ديسمبر 2012 حيث صوت لصالحه ثلثا المشتركين في الاستفتاء. لكن نسبة المشاركة الشعبية كانت بنسبة ضعيفة⁴¹. وفي شهر يونيو 2012

انتُخب محمد مرسي، مرشح الأخوان المسلمون رئيساً للجمهورية. إذن، وكما يلاحظ ستيفان فإن الاختلاف عن الحالة التونسية يتمثل في مصر بتبديل نظام مبارك "لا بهيئة مدنية منفتحة، بل بالأحرى بالمجلس الأعلى للقوات المسلحة، مع ميله لإجراء تغيير سياسي أساسي بواسطة بلاغات رسمية (صدر منها أكثر من 150 بلاغاً حتى الآن)"⁴². وضمن الأسلوب نفسه، يصف ستيفان ولينز عملية وضع الدستور باعتباره قتالاً ثلاثي الزوايا:

"... الجنرالات، حركة الأخوان المسلمون، الليبراليون كلهم أرادوا حماية أنفسهم من مناطق معينة، عن طريق وضع حدود على حقوق المؤسسات الديمقراطية لصنع سياسة شعبية. بعد سقوط مبارك بفترة قصيرة، بدأ الكثير من الشباب العلمانيين الليبراليين الذين ملأوا ساحة التحرير، بدأوا يحاججون بأن حركة الأخوان المسلمين قوية جداً وهي غير ديمقراطية أساساً، ولن يكون ممكناً إنفاذ جوهر القيم الديمقراطية – الليبرالية إلا إذا اتفق الليبراليون العلمانيون مع القوة غير الديمقراطية المتمثلة بالعسكر. وقد حاجج الكثير من الليبراليين بأن على العسكر أن يساعدوا في صياغة أو حتى في كتابة الدستور قبل انتخابات المجلس التأسيسي، أو على الأقل تعيين هيئة من الخبراء لكتابة الدستور كي لا يستطيع الأخوان المسلمون تشكيل الأغلبية"⁴³.

وكما هو متوقع، فإن العلاقات القائمة بين الدين والدولة، شكلت إحدى النقاط الخلافية في عملية وضع الدستور المصري. إذ كان "على نهاية الطيف، المسيحيون والعلمانيون المصريون الراغبون في دستور يتحيد الدين فيه. وفي نهاية الطرف الآخر، كان المسلمون المحافظون يريدون جعل الشريعة تحتل الموقع المركزي في الدستور. وطالبت الجماعات السلفية بحذف كلمة "مبادئ" من المادة 2، مما سيجعل الشريعة المصدر الأساسي للتشريع". وكما أشير أعلاه، أعطت كلمة "مبادئ" المحكمة الدستورية العليا "مساحة واسعة من الاجتهاد في تقرير ما هو موافق مع الشريعة وما هو ليس موافقاً معها". وفي نهاية المطاف، تم الوصول إلى تسوية وفيها أقيمت المادة 2 كما هي عليه، لكن مواد ثلاثاً (3، 4، 219) أضيفت إلى النص. المادة 3 تقدم ضمانات لغير المسلمين. والمادة 4 تنص على أن "علماء مجلس الأزهر الكبار يجب أن يُستشاروا في القضايا ذات العلاقة بالشريعة الإسلامية". "بيد أن"، "الأزهر له سمعة بتحييده نسخة معتدلة من الشريعة"، ووفق المادة 4 فإن آراءه ليست ملزمة شرعياً. أما المادة 219 فهي تعرف معنى الشريعة. إذن، فإن مبادئ الشريعة الإسلامية "تضم الآن كل قواعد الفقه والمصادر المعقولة والمقبولة في المذاهب السنية"، وهي بذلك توسع مجالها إلى ما وراء التأويل الضيق الذي أعطاه المجلس الدستوري الأعلى⁴⁴. إضافة إلى ذلك، فإن علاقات الدولة بالدين، والعلاقات المدنية- العسكرية، ونظام الحكم (رئاسياً أم برلمانياً) شكلت قضايا خلافية مهمة هي الأخرى⁴⁵. لذلك، فإنه لم يكن أمراً مفاجئاً أن يشهد دستور عام 2011، الذي أصبح نافذ المفعول خلال فترة قصيرة جداً، خلافات دستورية حادة بين المحكمة الدستورية العليا ومجلس الشورى، وبين مجلس الشورى والأزهر. ويصف خبيران بارزان دستور عام 2012 بأنه "وثيقة كتبت في عملية بدأت بأمال عالية وانتهت باتهامات مضادة حادة، ومناورات استبدادية قام بها كتاب الدستور، ومقاطعة معارضة للمراحل النهائية لصياغة الدستور"⁴⁶.

من الممكن وصف عملية وضع الدستور المصرية بأنها خلافية جداً. والحجة في ذلك هو أن "إطار عملية الصياغة الدستورية بالكامل لم يكن نتاجاً لفهم مشترك أو مُتفاوض عليه بين القوى السياسية... فهو قد فرض من قبل مجلس القوات المسلحة الأعلى في مارس 2011، وتم تعديله على يد مرسى حين اتاحت له الفرصة في يونيو 2012... والقرار النهائي الذي اتخذته حركة الإخوان المسلمين عبر جناحها السياسي حزب الحرية والعدالة، باتمام مسودة الدستور في نوفمبر 2012، على الرغم من انسحاب جميع الحركات غير الإسلامية من العملية، كان ضربة قاتلة لمصادقية الدستور والحزب معا".⁴⁷ كان فشل اللابعين السياسيين الرئيسيين في الوصول إلى نص ذي قاعدة توافقية واسعة العامل الأساسي وراء وقوع الانقلاب.

ومع إقصاء حكومة الإخوان المسلمين، أصدر رئيس الجمهورية المؤقت، عدلي منصور، "إعلاناً دستورياً" (أو دستوراً مؤقتاً) يوم 8 يوليو 2013، ومن خلاله قدم خريطة طريق للكيفية التي سيصاغ وفقها الدستور الجديد⁴⁸. وكما هو متوقع، فإن المرحلة الجديدة جرت تحت سيطرة مشددة من قبل الحكومة المؤقتة ذات الهيمنة العسكرية. وفي الأول من سبتمبر 2013، شكّل الرئيس المؤقت لجنة تضم 50 عضواً لإعداد النسخة الأخيرة من مشروع الدستور، وأكملت اللجنة عملها يوم 2 ديسمبر 2013. وطرح المشروع للاستفتاء عليه يوم 14 و15 يناير 2014، وتم التصويت الشعبي عليه

بأغلبية بلغت 98.1% مع مشاركة ضئيلة لم تتجاوز الـ 38.6%. ومن بين أهم التغييرات التي طرأت على الدستور الجديد هو تقليل دور الدين في الحكم. وعلى الرغم من أن المادة 2 ما زالت تعلن أن الإسلام هو دين الدولة، فإن التعبير عن موقع الشريعة في الدستور أصبح أكثر مرونة: "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع". أما المادة الرابعة المتعلقة بالدور الاستشاري للأزهر لمراجعة مدى توافق التشريعات مع الشريعة فإنه لم يظهر في النص الجديد. وكما يحاجج زيد العلي، فإن "الكثير من المصريين ذوي التفكير العلماني سيعبرون عن ارتياحهم من أن الكثير من الإحالات للدين التي ضُمَّنت في عام 2012 قد تم حذفها. والأكثر أهمية، هو حذف المادة 219 سيئة الصيت المنصوص عليها في دستور عام 2012، وهذا ما سمح بتنفس الصعداء". كذلك وقع تغيير آخر، وهو إزاحة التوازن في السلطة من البرلمان (كما كان الإخوان يفضلون بقوة) إلى الرئيس، "تحت افتراض أن الإخوان المسلمين لهم حظ ضئيل في الفوز بالرئاسة على الأمد القصير. كذلك منحت مقدار كبيراً من الصلاحيات والاستقلالية للعسكر والشرطة والقضاء، التي تعتبر حصوناً منيعة أمام سلطة الإخوان المسلمين".⁴⁹ وتبقى مسألة، ما إذا كانت مقادير السلطة والاستقلالية الممنوحة للعسكر والشرطة والنظام السياسي في مصر ستتطور باتجاه ديمقراطي وفق الدستور الجديد، أمراً سيكشفه المستقبل.

عند المقارنة بالتجربة المصرية، نجد أن عملية وضع الدستور في تونس جرت بطريقة توافقية، على الرغم من أنها مرت بمراحل خلافية في بعض النقاط. ولعل هناك عدة أسباب تفسر هذا الاختلاف. وأهمها هو أن الحزب الإسلامي التونسي المتمثل بحركة النهضة، كان قوة أكثر اعتدالاً من حركة الإخوان المسلمين في مصر. وقال حمادي الجبالي الأمين العام السابق للنهضة، في وقت ما: "نحن أقرب إلى "حزب العدالة والتنمية" (التركي) من حركة الإخوان المسلمين. نحن حزب مدني برز من واقع تونس، وليس حزباً دينياً. فالحزب الديني يؤمن بأنه يمتلك الشرعية لا من الشعب بل من الله. والحزب الديني يؤمن بأنه يمتلك الحقيقة ولا أحد يستطيع أن يعارضه لأنه يمتلك الحقيقة"⁵⁰.

يشدد ستيفان ولينز، في السياق نفسه، على ثلاثة عوامل تفسر الطابع الاستثنائي للتجربة التونسية: "الأول، هو زعيم حركة النهضة الذي كان في وقت ما أقرب للإخوان المسلمين، لكن حركته أصبحت منذ ثمانينات القرن الماضي تشبه أكثر فأكثر الجماعات الإسلامية الاندونيسية الرئيسية، إذ بدأ يحاجج بأن الديمقراطية ليست فقط مقبولة بل هي ضرورية. وهذا ما سهل في نهاية المطاف التعاون ما بين أسلامي حركة النهضة واللبراليين العلمانيين المنتمين إلى أحزاب أخرى، للقيام بجهود مشتركة ضد بن علي. العامل الثاني: نظراً للتحالفات المبتكرة التي جمعت ما بين العلمانيين والإسلاميين قبل بدء المرحلة الانتقالية، كان هناك نوع من الحصانة ضد الخوف الشديد من عواقب الديمقراطية التي تؤول إلى استبداد هجين. مع ذلك، بقيت الشكوك قائمة، بالطبع، لكن معظم اللبراليين العلمانيين لا يخشون النهضة إلى الدرجة التي تجعلهم يستخدمون الاستبداد كترس ضدها. العامل الثالث: في تونس، وعلى العكس من مصر، لم يبدأ المجتمع المدني بالتطور بمعزل عن المجتمع السياسي. ففي تونس، بدأ اللبراليون العلمانيون والإسلاميون يجتمعون معا بشكل منظم قبل سقوط بن علي بثماني

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

سنوات، كي يروا ما إذا كان بإمكانهم تقليل المخاوف المتبادلة بينهم ووافقوا على قواعد للحكم الديمقراطي. وهذا يعني أنهم بدأوا بتكوين مجتمع سياسي⁵¹.

لقد أدى التواصل بين حركة النهضة والليبراليين العلمانيين إلى إنتاج وثيقة رائعة أطلق عليها اسم "نداء من تونس" في فترة مبكرة تعود لعام 2003. وأقرت الوثيقة مبادئ أساسيين، أولهما هو أن أي حكومة مستقبلية منتخبة يجب أن "تُنكّل على أساس سيادة الشعب باعتباره المصدر الوحيد للشرعية"، وثانيهما، هو أن الدولة، مع إظهارها لاحترام هوية الشعب وقيمه العربية المسلمة" فإنها ستوفر "الضمان لحرية المعتقدات للجميع، والتحييد السياسي لأماكن العبادة". كذلك طالب النداء بـ "المساواة الكاملة للنساء والرجال." ومنذ عام 2005 فصاعداً، "كانت أربعة أحزاب رئيسية وممثلون عن أحزاب أصغر يجتمعون بانتظام لإعادة إقرار التزامهم المشترك وتعميقه بمبادئ النداء"⁵².

من المؤكد أن تونس أظهرت خصائص معينة أخرى سهلت من تحقق انتقال سلمي وتوافقي للسلطة، كما يحتاج هنري، إذ يكتب قائلاً: "كانت تونس المرشح الأكثر وعداً، والأغنى، والأكثر تحضراً، مع سكان أكثر تعليماً، والأكثر امتلاكاً للهواتف الجواله نسبة إلى عدد السكان، والأكثر ربطاً بالانترنت، والأكثر مساهمة في الفيسبوك. كذلك، تتمتع تونس بامتياز آخر، يتمثل في صغر قواتها المسلحة، وعلى عكس بقية الدول العربية فهي تمتلك تقليداً تتفاخر به وهو بقاءها خارج سياسات المنطقة. فتحت حكم الأب المؤسس، طورت تونس سمعة نموذجية بأنها الجمهورية المدنية الوحيدة في المنطقة. وكذلك كان الحال مع خلفيته، الذي طور على الرغم من خلفيته في مجال المخابرات العسكرية، قوة الشرطة بدلاً من الجيش لتخدم كحرس ملكي له. وكان القوات المسلحة راضية بالبقاء على الحياد وحماية الجماهير من الشرطة بدلاً من حماية الرئيس بن علي."⁵³

هذا لا يعني، طبعاً، أن التجربة التونسية لم تمر بمراحل خلافية معينة. فحسبما يذكر الخبيران، "جاء وقت سادته الشك بأن الأطراف المتفاوضة قادرة على التوصل إلى اتفاق نهائي. وهذا صحيح بشكل خاص بعد التغييرات التي وقعت في مصر خلال شهر يونيو 2013، مترافقة مع اغتيال ثلاثة سياسيين معارضين، إضافة إلى الهجمات على الجيش التونسي... وخلال خريف عام 2013، كان أعضاء قياديون في المعارضة قد دعوا إلى إسقاط الحكومة وحل الجمعية التأسيسية. وأخيراً، جرت مفاوضات لتعطيل الأزمة السياسية من دون وقوع عنف إضافي. وشاركت القوى السياسية الأساسية في النقاشات التي نظمتها أكبر اتحادات البلد النقابية، وجمعيات المحامين، وأكبر جمعيات حقوق الإنسان في تونس (وهذه جميعها أشير إليها بأنها "الرباعي")⁵⁴. وأخيراً، تم التوصل إلى اتفاق وتم تبني الدستور من قبل الجمعية التأسيسية بأغلبية كبيرة، حيث صوت لصالحه 200 عضو مقابل 12 صوتاً ضده.

وهكذا، جاء النص الأخير للدستور ليعكس التسوية القائمة على الإجماع. أما بما يخص دور الدين، فأعلن أن الإسلام هو دين الدولة (المادة 1) ولكن المادة 3 نصت على أن السيادة تعود للشعب. وعلى الرغم من أن هذين المبدأين قد يبدو متناقضين، إلا أن حجة ظلت تتكرر، وهو "أن الأطراف المتفاوضة ما كان بإمكانها التوصل إلى ترتيب أفضل في تلك الظروف، خصوصاً مع الاختلاف في الرأي القائم بينهما"⁵⁵. كذلك فإن المادة 2 قد أرضت العلمانيين عند وصفها لتونس باعتبارها "دولة مدنية" (في العربية، هذا التعريف قريب من الدولة العلمانية)؛ من جانب آخر، ليس هناك نص يجعل من الشريعة "مصدراً" أو "المصدر" للتشريع؛ والمادة 20 تعزز المساواة بين الجنسين: "لكل المواطنين، ذكوراً وأناً على السواء، حقوق وواجبات متساوية، وهم متساوون أمام القانون من دون أي تمييز. وتضمن الدولة لكل مواطن، ذكراً كان أم أنثى، الحقوق الفردية والجماعية، وتوفر لهم شروط العيش الكريم." هكذا، وكما لاحظ معلقان فإنه "من خلال الاتفاق النهائي المتفاوض عليه بنجاح، قاد التونسيون الطريق بتأكيد أن الاختلافات الأيديولوجية لا تحتاج إلى أن تؤول إلى نزاع أو مآزق... تستخدم المقاربة البراغمتية والمثمرة التي تبناها المفاوضون التونسيون باعتبارها مثلاً إيجابياً لوضع دستور ناجح وحل ناجح للنزاع، لا للعالم العربي فقط بل كذلك لبقية العالم."⁵⁶

حتى الآن، لم تستطع تركيا أن تبديل دستور عام 1982 غير الليبرالي، والمستوحى من القادة العسكريين، بدستور ديمقراطي جديد. بدلاً من ذلك، انغمرت سياسياً في تعديلات دستورية. وحتى الآن، تم تعديل الدستور 18 مرة، وأحياناً تكون التعديلات بطرق كبيرة وأحياناً صغيرة. وعلى الرغم من أن التأثير التراكمي لهذه التعديلات كان قدراً معتبراً من توسيع

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

الليبرالية والديمقراطية في النظام السياسي، فإن هناك اتفاقاً عاماً على أنه من غير الممكن إزالة روحه غير الليبرالية والاستبدادية. وتلك التعديلات التي جرت عام 1993 وخلال عام 2005 تمت بأسلوب توافقي عن طريق مفاوضات مكثفة ومتعددة الأطراف، ثم جرت المصادقة عليها من قبل الجمعية الوطنية حيث كسبت تصويماً بأغلبية ضخمة. أما تعديلات عامي 2007 و2010 فكانت ثمرة الأسلوب الخلفي، وجرى تبنيها بفضل حزب العدالة والتنمية ذي الأغلبية البرلمانية. هناك تعديل واحد جرى عام 2008، وهو مصمم لإلغاء منع استخدام غطاء الرأس من قبل طالبات الجامعات، لكنه ألغي من قبل المحكمة الدستورية لأنه كما يزعم يعارض نصاً غير معدل حول العلمانية. ولأن التعديلين اللذين أجريا على الدستور في عامي 2007 و2010 كسبا أقل من ثلثي الأصوات البرلمانية، فيجب في هذه الحالة تقديمهما لاستفتاء إجباري. وفي الأخير، تمت المصادقة عليهما بنسبة 69% و58% على التوالي⁵⁷.

جاءت أكثر المحاولات جدية لوضع دستور جديد بعد انتخابات عام 2011. فالأحزاب الأربعة التي مُثلت في البرلمان المنتخب حديثاً (حزب العدالة والتنمية المحافظ، وحزب الشعب الجمهوري العلماني العتيدي، والممثل ليسار الوسط، وحزب الحركة القومية المتشدد، حزب السلم والديمقراطي الكردي القومي) وافقت على تشكيل "هيئة تسوية دستورية" مشتركة ضمن البرلمان. وبعد انتهاء عامين من العمل المكثف، لم تتمكن اللجنة من الوصول إلى اتفاق إلا على 60 مادة من 175 مادة في دستور عام 1982. إضافة إلى ذلك، لم تتم الموافقة على أي من المواد التي تمس قضايا انقسامية مثل القضية الكردية أو العلاقة ما بين الدولة والدين.

لقد ظلت مجموعة القضايا الأخيرة دائماً مُتَمَحَوِّرة حول الانقسام الرئيسي في السياسة التركية الحديثة (حتى في أواخر الفترة العثمانية). والانقسام هو ما بين نخبويي الدولة العلمانية وعلمنتها وكل حلفائها في المجتمع وبين الجزء الكبير من الجماهير المحافظة ورجال الدين. وفي هذا المعنى فإن هذا الانقسام وصفه عدد من الأكاديميين الأتراك بأنه انقسام ما بين المركز والمحيط⁵⁸. وحالياً، أصبح المحيط يمثل حزب العدالة والتنمية والممثل الأساسي للمركز العلماني هو حزب الشعب الجمهوري. وعلى الرغم من أن حزب العدالة والتنمية لم يتصل من مبدأ الدولة العلمانية ووصف نفسه بأنه ليس حزباً دينياً بل حزب "ديمقراطي محافظ"، فإنه من الواضح أنه يفضل نوعاً من العلمانية السلبية مع ظهور عام أكبر للإسلام⁵⁹. وفي الحقيقة، هناك تحول كبير من علمانية جازمة إلى أخرى سلبية خلال السنوات الأخيرة، وجرى ذلك من دون إجراء تعديلات دستورية، من خلال التشريعات العادية أو حتى من خلال تغيير الممارسات الإدارية. من ناحية أخرى، فإن الجبهة العلمانية ظلت تشبه دائماً بحزب العدالة والتنمية باعتبار أن له "أجندة خفية" يسعى من خلالها وبشكل تدريجي إلى إنشاء نظام إسلامي، بصيغة أخرى، هو يشبه في ذلك "ذئاباً بثياب حملان".

لذلك، فإنه ليس أمراً مفاجئاً، أن لجنة التسوية الدستورية لا تستطيع أن تتوصل إلى اتفاق على أية قضية تتعلق بالانقسام العلماني-الديني. وكانت قضايا الانقسام الأساسية، موقع رئاسة الشؤون الدينية، التعليم الديني في الأمكنة العامة والخاصة، إبقاء أو إلغاء أو حظر زوايا المتصوفة، الوضوح العام للدين، وحظر الأنشطة السياسية الدينية. وكم تبدو حظوظ وضع دستور توافقي بشكل واسع بعيدة مثلما هو الحال دائماً.

خاتمة: ملاحظات غير قطعية عن الدستورية الإسلامية

السبب وراء استخدام كلمة "غير قطعية" في العنوان الفرعي هو أن هذا الموضوع أقرب لأن يكون نقاشاً لاهوتياً (وهو يتجاوز حقل تخصصي) منه إلى تحليل سياسي. فكل وجهتي النظر الأكاديمية والشعبية على هذا السؤال منقسمة بشكل حاد. فالأكاديميون القادمون من الأعراف الاستشراقية يحاججون بأن هناك الكثير من الأفكار المرتبطة بالديمقراطية الغربية، مثل أفكار السيادة الشعبية، التمثيل، الانتخابات، القوانين العلمانية، القضاء المستقل والمجتمع المدني المتكون من جماعات متعددة ذات حكم ذاتي، كلها غريبة عن الأعراف السياسية المسلمة⁶⁰.

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

الكثير من المنظرين المسلمين (وبعض الغربيين) يحتاجون، من ناحية، بأن المفاهيم الإسلامية مثل الحكومة باعتبارها أمانة الحكم، الحكومة المدنية المحدودة، الشورى، الاجتهاد المستقل، الإجماع، والإيعاز القرآني بأنه "لا إكراه في الدين" هي مبادئ تدعم الديمقراطية الدستورية⁶¹. إذ يذكر ستيبان أمثلة عن العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة التي حافظت على ديمقراطية دستورية لفترة طويلة نوعاً ما، مثل تركيا، بنغلادش، أندونيسيا، السنغال، ومالي، فإنه يحتاج بأن الاستثناء هو ظاهرة "عربية" أكثر منها "مسلمة". إلا أنه يحذر من أنه "ما لم تكن هناك حالة قسرية يمكن طرحها وتوضح أن هناك شيئاً فريداً حول الثقافة السياسية العربية يجعلها عدائية بشكل دائم للمنافسة الانتخابية أكثر من أي ثقافة سياسية رئيسية في العالم، فإن المنظرين وصناع السياسات سيحققون على الأكثر نتائج أفضل إن هم بحثوا في الخصوصيات السياسية – المعاكسة للخصوصيات الاثنية والدينية- في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، عن مفاتيح للخصائص العنيدة المعادية للديمقراطية للحياة السياسية في هذه المناطق⁶². والتحول الديمقراطي الناجح في تونس يشير إلى أن الاستثناء العربي هو ليس شيئاً مطلقاً.

الرأي الثالث الذي دافع عنه ناثن براون بقوة هو أن دستورية إسلامية تعني أنّ وجود حكومة محدودة الصلاحيات وعرضة للمحاسبة وتستند إلى موازنة مؤسساتية ممكن تحقيقه، لكن قد تنقصها عناصر ليبرالية وديمقراطية. لذلك، فهو يقول: "علينا أن نكون منفتحين لإمكانية تحقق الدستورية الإسلامية لكنها بعيدة أحياناً عن أن تكون ليبرالية من حيث المفهوم والتطبيق – لكنها مع ذلك دستورية... قد تستند الدستورية على أنواع مختلفة من التوجهات السياسية بما فيها تلك التي تكون ذات طعم قومي أو جماعتي⁶³. وإذا كانت بنية دستورية فريدة من نوعها كهذه تستحق أن تعتبر دستورية بحق بالمعنى السائد للكلمة هي مسألة تعريف. بيد أن هذا النقاش سيستمر على الأغلب فترة طويلة جداً.

ملاحظات

1. رينر غروت وتيلمان رودر، "الدستورية في البلدان الإسلامية: مقدمة"، في غروت ورودر، طبعات، الدستورية في البلدان الإسلامية: بين الجيشان والاستمرارية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2012)، صفحة 14.
2. تيلمان ج. رودر، "انفصال السلطات في البلدان المسلمة"، في غروت ورودر، الدستورية في البلدان الإسلامية، صفحة 321.
3. ناتان ج. براون، الدساتير في العالم غير الدستوري: القوانين الأساسية العربية وإمكانيات قيام حكومة عرضة للمحاسبة (ألباني: مطبعة جامعة نيويورك، 2002) صفحة XIII.
4. المصدر نفسه، صفحة XIV، 13-10، 32-31، 94-91.
5. المصدر نفسه، صفحات 9، 199-197.
6. كاس ر. سنشتاين، "دساتير وديمقراطيات: خاتمة"، في جون اليستر ورون سلاغستاد، طبعات، الدستورية والديمقراطية (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1988)، صفحة 327.
7. ستيفن هولمز، "الالتزام المسبق وتناقض الديمقراطية"، في المصدر السابق، صفحة 197.
8. براون، الدساتير في العالم غير الدستوري، صفحة 17، ليون كارل براون، تونس أحمد باي، 1855-1837 (برنستون، مطبعة جامعة برنستون، 1974).
9. براون، الدساتير في العالم غير الدستوري، صفحة 18.
10. أرغن أوزبدن وعمر فاروق غنشكاي، ديمقراطية وسياسة وضع الدستور في تركيا (بودابست ونيويورك: مطبعة جامعة وسط أوروبا، 2009)، صفحات 8-9، روبرت دفرو، الفترة الدستورية العثمانية الأولى: دراسة دستور وبرلمان مدحت (بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكينز، 1963).
11. براون، الدساتير في العالم غير الدستوري، صفحات 26-29.
12. المصدر نفسه، صفحة 32.
13. المصدر نفسه صفحات 32-33.
14. أوزبدن و غنشكاي، ديمقراطية وسياسة وضع الدستور في تركيا، صفحات 10-13.
15. المصدر نفسه، صفحات 14-21.
16. براون، الدساتير في العالم غير الدستوري، صفحات 76-78.
17. المصدر نفسه، صفحات 36-41.
18. المصدر نفسه، صفحات 78-85؛ عادل عمر شريف، "العلاقة ما بين الدستور والشريعة في مصر"، في غروت ورودر، الدستورية في البلدان الإسلامية، صفحات 121-133؛ ناتالي برنارد-ماغيرون، "رئاسة قوية: نموذج مصر مبارك"، في المصدر نفسه، صفحات 373-385.

19. أحمد كورو، العلمانية وسياسة الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا وتركيا (مطبوعة جامعة كمبردج، 2009) صفحات 259-260.
20. المصدر نفسه، صفحة 11.
21. محمد هاشم كمال، "الدستورية في البلدان الإسلامية: منظور معاصر للقانون الإسلامي"، في غروت ورودر، الدستورية في البلدان الإسلامية، صفحة 21.
22. خالد أبو الفضل، "المركزية في الشريعة للحكومة والدستورية في الإسلام"، في المصدر نفسه، صفحة 56.
23. عادل عمر سريف، "العلاقة ما بين الدستور والشريعة في مصر"، صفحة 123.
24. غروت ورودر، "الدستورية في البلدان الإسلامية: مقدمة"، صفحة 14.
25. المصدر نفسه، صفحة 10.
26. ارغن أوزبدن، "العلمانية في البلدان الإسلامية" تركيا نموذجاً،" في المصدر نفسه، صفحة 137.
27. بيبا نوريس ورونالد اينغهارت، المقدس والعلماني: الدين والسياسة في العالم (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 2004) صفحات 24-25.
28. فضل، "المركزية في الشريعة للحكومة والدستورية في الإسلام"، صفحة 57.
29. سعيد أمير أرجوماند، "الإسلام والدستورية منذ القرن التاسع عشر: دلالة وغرائب إيران"، في أرجوماند، طبعة، السياسة الدستورية في الشرق الأوسط: مع إحالة خاصة إلى تركيا، العراق، إيران وأفغانستان (أكسفورد وبورتلاند أوريغون: هارت بيلشينغ، 2008) صفحات 33-62؛ كذلك، أرجوماند "مملكة الفقهاء: الدستورية والنظام التشريعي في إيران"، غروت ورودر، طبعة، "الدستورية في البلدان الإسلامية: مقدمة"، صفحات 147-169؛ فورود شيرفاني، "مقاربة مختلفة لسيطرة الدستورية: مجلس أوصياء إيران" في المصدر نفسه، صفحات 279-289.
30. براون، الدساتير في العالم غير الدستوري، صفحات 148-159؛ رينر غروت، "نماذج السيطرة الدستورية: تجربة البلدان الإسلامية، صفحات 221-238.
31. شريف، "العلاقة ما بين الدستور والشريعة في مصر"، صفحات 128-132، براون، الدساتير في العالم غير الدستوري، صفحات 180-184.
32. هنا، أنا أقتبس من أوزبدن، "الدستورية في البلدان الإسلامية: تركيا نموذجاً".
33. المصدر نفسه، صفحات 139-144؛ أيضاً، عصمان كان، "المحكمة الدستورية التركية كمدافع عن عقل الدولة؟" في غروت ورودر، الدستورية في البلدان الإسلامية، صفحات 259-278؛ هوتان شامباياتي، "وصي النظام: المحكمة الدستورية التركية في منظور مقارن"، طبعة، السياسة الدستورية في الشرق الأوسط، صفحات 99-121.
34. الفريد ستبيان، "انتقال تونس والتسامح التوأمين"، مجلة الديمقراطية، 23، العدد 2، (أبريل 2012) صفحات 99-100.
35. شريف، "العلاقة ما بين الدستور والشريعة في مصر"، صفحات 125-127.
36. أندريا بونيم – بلان، انتقال إسبانيا إلى الديمقراطية: ساسة وضع الدستور (بولدر ولندن: مطبعة ويستفيو، 1987)، صفحة 13.

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

37. يوسي شاين وخوان ج لينز، بين دولتين: الحكومات المؤقتة والانتقالات الديمقراطية (كمبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1995)، صفحات 4-5، 7.
38. ستيبان، "انتقال تونس والتسامحين التوأمين"، صفحة 92.
39. المصدر نفسه، صفحات 92-93.
40. المصدر نفسه، صفحة 91؛ ارغن اوزيدن، "مقدمة: نظرية الانتقال والربيع العربي"، في أوزيدن، طبعة، تغييرات النظام والانتقالات في بلدان الربيع العربي (اسطنبول: كور ياملاري، 2014) صفحة 19.
41. المصدر نفسه، صفحات 19-20؛ محمود حمد، "الطريق الصخري للجمهورية الثانية: ولادة ومعارك دستور مصر"، في أوزيدن، طبعة، تغييرات النظام والانتقالات في بلدان الربيع العربي، صفحات 91-98؛ حنفي جبالي، "آخر التطورات الدستورية في مصر (يناير- مارس 2012)، لجنة فينيسيا، سي دي أل (2012) 027، ستراسبورغ، 11 أبريل 2012.
42. ستيبان، "انتقال تونس والتسامحين التوأمين"، صفحة 92.
43. الفريد ستيبان وخوان ج لينز، "نظرية الديمقراطية والربيع العربي"، مجلة الديمقراطية، 24، عدد 2، (أبريل 2013)، صفحة 21.
44. حمد، "الطريق الصخري إلى الجمهورية الثانية"، صفحات 99-101.
45. المصدر نفسه، صفحات 102-108.
46. زيد العلي وناثان ج. براون، "دستور مصر يتأرجح صوب الفعل،" قناة الشرق الأوسط، مارس 27، 2013).
mideast.foreignpolicy.com/posts/2013/03/27/egypt_s_constitution_swings_into_action
47. زيد العلي، "إعلان دستور مصر الجديد"،
http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2013/07/09/another_egyptian_constitutional_declaration.
48. المصدر نفسه.
49. زيد العلي، "دستور مصر الثالث خلال ثلاث سنوات: تحليل نقدي"،
http://www.idea.int/wana/egypts_third_constitution_in_three_years_a_critical_analysis.cfm
50. ستيبان، "انتقال تونس والتسامحين التوأمين"، صفحات 95-97.
51. ستيبان ولينز، "نظرية الديمقراطية والربيع العربي"، صفحة 23. لمفهوم "المجتمع السياسي" للمؤلفين، راجع خوان ج لينز والفريد ستيبان، مشاكل الانتقال الديمقراطي (بالتيمور ولندن: مطبعة جامعة جونز هوبكينز. 1996) صفحات 10-8.
52. ستيبان، "انتقال تونس والتسامحين التوأمين"، صفحات 96-97.

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

53. كليمنت مور هنري، "الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للدمقرطة في بلدان الربيع العربي"، في أوزيدن، طبعة، تغييرات النظام والانتقالات في بلدان الربيع العربي، صفحات 64-65، كذلك، منى كريم دريدي، "الكادر التشريعي للانتقال في تونس"، في المصدر نفسه، صفحات 115-130.

54. زيد العلي ومنى بن رمضان، "دستور تونس الجديد: التقدم والتحديات القادمة"، الديمقراطية المنفتحة، 16 فبراير 2014.

<http://www.opendemocracy.net>. من الجدير بالملاحظة أن الجمعية التأسيسية التونسية تعاونت عن قرب مع مفوضية فينسيا التابعة لمجلس أوروبا. (اللجنة من أجل الديمقراطية من خلال القانون). وجرى لقاءات مشتركة عديدة بين أعضاء المفوضية وأعضاء اللجنة الدستورية للجمعية الدستورية. راجع على سبيل المثال، مفوضية فينسيا، "ملاحظات على المسودة الأخيرة لدستور جمهورية تونس"، ستراسبورغ، 17 يوليو 2013، سي دي أل (2013) 034؛ "رأي حول المسودة النهائية لدستور جمهورية تونس"، ستراسبورغ، 17 أكتوبر 2013، سي دي أل_ أيه دي (2013) 032.

55. زيد العلي ومنى بن رمضان، "دستور تونس الجديد".

56. المصدر نفسه.

57. أوزيدن و غنشكايا، دمقرطة وسياسة وضع الدستور في تركيا، فصول 2، 3، 6؛ أوزيدن، "الديمقراطية، الوصاية والبحث عن دستور جديد"، في كارمن رودريغيز، أنتونيا أفلوس، هاكان يلماز، وأنا أي بلانيت (طباعات)، عملية دمقرطة تركيا (لندن، نيويورك، روتليدج، 2013) صفحات 293-311.

58. ارغن أوزيدن، الأحزاب السياسية والانقسامات الاجتماعية في تركيا (بولدر ولندن، لين رينز، 2013) الفصول 2 و3.

59. وليام هيل وارغن أوزيدن، الأسلمة، الديمقراطية والليبرالية في تركيا: حالة حزب العدالة والتنمية (لندن: روتليدج، 2010).

60. راجع على سبيل المثال، ايلي كيدوري، الديمقراطية والثقافة السياسية العربية (واشنطن، دي سي : معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، 1992)، صفحات 5-6.

ورقة عمل- قدمها المؤلف لسلسلة حوارات معهد دراسة الثقافات المسلمة ISMC لعام 2015-16

61. الفريد ستيبان و غرايم ب. روبرتسون، "الزي الانتخابي للعربي أكبر من المسلم"، مجلة الديمقراطية، 14، عدد 3، (يوليو 2003)، صفحة 40؛ كمال، "الدستورية في البلدان الإسلامية"، صفحات 19-33؛ فضل، "مركزية الشريعة للحكم والدستورية في الإسلام"، صفحات 35-61.
62. ستيبان، "الزي الانتخابي للعربي أكبر من المسلم"، صفحات 40-41. على نفس الخطوط، فالي نصر، "صعود الديمقراطية المسلمة"، مجلة الديمقراطية، 16، العدد 2، (أبريل 2005)، صفحات 13-27.
63. براون، الدساتير في العالم غير الدستوري، صفحات 108 و 180 والفصل 6.