الدستور بين المدنية والدولة:
قراءة في الحالة المصرية

د. هبة رؤوف عزت*

ملخص

يُعد تعبير "الدولة المدنية" من المستحدثات، حيث أنه لا أصل له في النظرية السياسية، وقد ظهر في الجدل السياسي كمقابل لمفهوم "الدولة الدينية،" وبالتالي فهو نتاج ظرف تنازع وهجين من عدة أفكار وليس مفهومًا أصيلًا.

وتسعى هذه الورقة في البداية لرسم خريطة مفهوم المدنية في علاقته مع الدولة، وضرورة مناقشة مفهوم المدنية ليس فقط في مقارنة/مقابلة مع الديني والعسكري، بل أيضًا في حدوده التي تفصله عن التوحش المجتمعي أو اللا–تمدن المجتمعي من ناحية، ثم أعمال السيادة وحالة الإستثناء التي تفرض سلطة القوة الحاكمة على المجال المدني فتقيده أو تقلصه أو تصيبه بالعجز. ثم ينتقل التحليل إلى الدستور وعلاقته بالدين في مصر منذ دستور 1923، والسياقات التي دفعت لأن تكون مرجعية الإسلام أو الشريعة واردة في نصوص دستورية، والفقه القانوني والسياق الثقافي الذي شهده النصف الأول من القرن العشرين. ثم تنتقل الورقة لما بعد ثورة 1952 والدساتير التي تلتها وتحلل جهود تقنين الشريعة منذ عهد الرئيس عبد الناصر مرورًا بالرئيس السادات ثم الرئيس حسني مبارك، وأسباب المد والجزر في تلك المسألة بالتوازي مع طبيعة المجال العام ونقاشاته، وأخيرًا ترصد مشهد ما بعد الربيع العربي وتصورات المدنية والدستور في خضم واقع سياسي مضطرب، وكيف عبر الدستور في 2012 ثم 2014 ثم تعديلات 2019 عن علاقة الدين بالدولة، والجيش بالمدنية، خاصة في ظل تراجع النقاش العام حول الديمقراطية والهوية عما شهدته مصر من زخم ثقافي في القرن العشرين. وتخلص الدراسة إلى أن الخطاب الإسلامي الرسمي والفكري قد استوعبا مفهوم المدنية في نسيجهما، في حين لم تسهم التيارات الأخرى في تطويره، وبقيت الحركات السياسية الإسلامية الأكثر ضعفًا سواء في مجال النقاش الدستوري، أو في مواصلة جهود تقنين الشريعة التي امتدت على مدار قرن أو يزيد.

الكلمات المفتاحية: مفهوم المدنية، الدستور المصري، تقنين الشريعة، الجيش.

---

* باحثة مصرية، ومحاضرة في العلوم الاجتماعية والدراسات الحضارية بجامعة ابن خلدون في اسطنبول.

أُنجزت هذه الورقة في شباط/فبراير 2026.

قائمة المحتويات

المقدمة..... 128

القسم الأول: عن المدنية والدولة، وما بينهما – إشكاليات مفاهيمية 128

التحدي الأول :تحدي التوحش..... 133

التحدي الثاني: السيادة وحال الاستثناء 135

القسم الثاني: الدستور المصري – البدايات، والمسارات الطويلة 137

القسم الثالث: الدستور المصري وتحولات ما بعد 2011..... 143

الخاتمة..... 149

قائمة المراجع..... 151

المقدمة

انتشر استخدام مفهوم "الدولة المدنية" لوصف نظام حكم ديمقراطي منشود له صبغة علمانية يحترم الحقوق والحريات ويخضع للدستور وينشط فيه المجتمع المدني وتُحترم فيه حقوق الإنسان، ويوضع الدين في المجال الخاص مع كفالة حرية المعتقد وممارسة الشعائر. بَيد أننا لا نجد في النظرية السياسية ولا الفكر السياسي مفهوم الدولة المدنية، فهو مفهوم تمت صياغته في العالم العربي لمواجهة فكرة "الدولة الإسلامية" من جهة، والنظم العسكرية من جهة أخرى، وهو تعبير نشأ في خضم النزاع السياسي الإيديولوجي حول الهوية في العالم العربي منذ السبعينات، وتنامى استخدامه في مرحلة التحول الديمقراطي في الثمانينات من القرن الماضي، ثم استقر اعتماده في الجدل السياسي العربي كتصنيف للنظم وكأنه مصطلح، وهو ليس كذلك، ونزعم أنه في الحقيقة مفهوم إشكالي لأنه الدولة لا يمكن أن تكون مدنية تكوينًا وتنظيمًا وإدارة وشرعية وسيادة.

لذا، فإن مدخل هذه الورقة هو النظر النقدي في مفهوم الدولة المدنية والاستشكال عليه، ثم البحث في طبيعة "المدنية" وبيان طبيعة "الدولة،" وليس هذا التأطير انصرافًا للنظرية على حساب الواقع، بل يمهد لشرح ما جرى في مسيرة الدساتير المصرية من تنازع مستمر بين الساحة المدنية/السياسية والمجال السيادي، ويرصد بعض الأنماط المتكررة لهذه العلاقة المركبة في مرآة الدساتير.

القسم الأول: عن المدنية والدولة، وما بينهما – إشكاليات مفاهيمية

يلحظ الباحث أن مفهوم "المدنية" يتشابك مع مجموعة من المفاهيم الأخرى فتتقاطع المساحات الدلالية، إما لغلبة البعد الاجتماعي في بحث مدنية المجتمع، أو للانصراف للبعد القانوني في ما يُسمَّى في الجدل العام "مدنية الدولة،" أو اقتران المدنية بالعلمانية في تحليل الايديولوجيات والخطابات المعاصرة. ويستلزم المشهد الذي تلتبس فيه الدلالات أن يتم رسم خريطة مفهوم المدنية وأبعاده وصلته بالمفاهيم القريبة التي تشترك معه في الجذر اللغوي: مدينة، مجال مدني، فضائل مدنية، مجتمع مدني، إلخ. فعلى سبيل المثال نجد في نظريات الحضارة نقاشات "مهمة التمدين،" ثم مفهوم المدنية كفاعلية الفرد والجماعات في الساحة العامة في علم الاجتماع، ثم مبحث التعليم المدني وارتباطه بتأسيس وعي المواطنة في الدراسات السياسية، مع غلبة الالتباس الناتج عن تمايز تاريخ المفهوم في اللغات التي تمثل مرجعية الباحث العربي حين يكتب عن المفهوم.[1]

ويمكن القول إن غياب التوافق الكامل حول ما هو مدني ومَوضعته في مواجهة أي "حال" أخرى أو مجال آخر – كالديني أو العسكري– هو ما خلق هذا التنازع حول كون المدنية قيمة معيارية (وفق إطار مرجعي) أم قيمة قانونية/مؤسسية. وسنقدم في سياق بناء المفهوم من منظور النظرية السياسية تقسيمًا آخر أكثر تعقيدًا يصلح لاختبار أحداث ومشاهد

1 للتفصيل في هذه التقاطعات راجع بالتفصيل: محمود محسن أحمد علي، *مفهوم المدنية في الخطابين الغربي والإسلامي: دراسة في نصوص مختارة*، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2015، 63–67؛ هبة رؤوف عزت، *المواطنة: دراسة لتطور المفهوم في الفكر الليبرالي الأنجلو أمريكي*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2009.

سياسية وتفسيرها، كي يمكن تقديم خلاصات للمستقبل.

ولعل مصدر الصعوبة في التعامل مع المستجدات الواقعية والمفاهيم الجديدة التي تشتبك مع مفهوم المدنية هو أن "الدولة القومية" ظلت هي وحدة التحليل الأساسية في علم السياسة وبالتبعية في دراسات المدنية (والمواطَنة) لعقود، فقد كانت هي محور التفكير والتنظير السياسي، وانبنت على أرضيتها تصورات المجتمع المدني والمواطنة وعلاقتهما بالدولة – التي يصوغها الدستور– على تعدد مستوياتها، ولم يوضع الفرد والمجتمع نظريًا أو منهجيًا في وزن الدولة، بل ظلت الدولة في هذه المرحلة حاضرة وراء كل الدراسات، وإن غاب ذكرها لفظًا أحيانًا،[2] ثم برز مفهوم الثقافة المدنية في دراسات التنمية والثقافة السياسية في الستينات،[3] ثم مفهوم "المجتمع المدني" في سياق موجة دراسات التحول الديمقراطي ليحتل بؤرة الاهتمام في النصف الثاني من الثمانينات وطوال التسعينات من القرن العشرين، كما برزت فكرة الفلسفة العامة للمجتمع (مقابل النظام العام في الفقه الدستوري) وصلة تلك القيم الحاكمة بصيغ التمدن (خاصة الليبرالية)، مع انشغال النظرية السياسية بالبحث في الفضائل المدنية.[4]

لكن كل ذلك لم يكن يعني انتقال الثقل المفاهيمي في النظرية السياسية من الدولة إلى المجتمع ولا من السيادة للتمدن، بل ظل مفهوم المجتمع المدني يدرس في سياق صلة المجتمع بالدولة وآليات العلاقة التفاوضية بينهما، وتفاهمات الشرعية السياسية في ظل ما سُمي بالتحول الديمقراطي في الشرق الأوسط وشرق أوروبا، فكان توسيعًا لرقعة الاقترابات وليس تغيرًا في طبيعة المنهجية.[5] وفي التسعينات عاد الاهتمام المباشر بمفهوم الدولة مرة ثانية في دراسات النظرية السياسية،[6] لكن النصف الثاني من التسعينات شهد انبثاق روح من التجديد تلفت النظر، ويتجلى فيها الحرص على تحدي هيمنة الأطر التحليلية التي لم تعد تعين على تفسير الواقع، واتخذ بعضها من مفهوم المدنية مدخلا للمراجعة ومناسبة لإعادة بناء نظرية جديدة للفاعلية السياسية أقل ثقة في الحداثة وأكثر انفتاحًا على النظرية الاجتماعية الأوسع وأكثر قبولًا لفكرة التنوع سواء في صيغ الرابطة السياسية وقيم التمدن التي تمثلها، أو من حيث صيغ البحث النظري،[7] ثم توالت الكتابات التي تناقش العنف السياسي المتنامي باعتباره نقيضًا للتمدن، سواء بتقصي إنتاج مكونات من المجتمع المدني للعنف

2 John Peter Nettl, "The State as a Conceptual Variable," *World Politics* 20, no. 4 (July 1968): 559–592.

3 Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963).

4 Richard Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Michael Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality and Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

5 John Keane, *Despotism & Democracy: The Origins & Development to the Distinction between Civil Society & the State 1750-1850* (London: Verso Publications, 1988), 35–63; Gabriel A. Almond, "The Return to the State," *The American Political Science Review* 82, no. 3 (September 1988): 853–899; Theda Skocpol, Peter B. Evans, and Dietrich Rueschemeyer, eds., *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

6 Almond, "The Return to the State," 853–899; Skocpol, Evans, and Rueschemeyer, *Bringing the State Back In*, 85.

7 Darrow Schechter, *Beyond Hegemony: Towards a New Philosophy of Political Legitimacy* (Manchester: Manchester University Press, 2005), 44–83; Keith Topper, *The Disorder of Political Inquiry* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 67–83, 181–216.

(كما في دراسات الإرهاب) أو بالبحث في تنامي العنف في المدن لأسباب تتعلق بالتهميش والاغتراب.[8]

مفهوم المدنية إذًا تنوعت اقترابات دراسته، ويمكننا القول إنه مفهوم المدنية شأن كل المفاهيم الاجتماعية والسياسية، مفهوم مفتوح ومتنازع عليه كما كتب جالي (Gallie) مع مطلع الخمسينات، ويصعب ضبطها، وإن طبيعتها المثيرة للجدل والخلاف، وأرجع ذلك لعدة عوامل أبرزها: أنها تعكس إنجازات تاريخية وتتضمن قيمًا ومُثُلاً (كالعقد الاجتماعي/المواطنة المدنية)، وأنها بالغة التركيب في بنيانها، وأن هذا البنيان يمكن إعادة ترتيبه بأشكال مختلفة، ومن هنا الخلاف والتعددية في التعريفات والاستخدام، وأنها لا يمكن التنبؤ بتطوراتها فهي تحمل أُفُقًا مستقبليًا منفتحًا، وأنها مرتبطة بالواقع وتوظيفاتها فيه، والتي تتم بشكل دفاعي أو هجومي، ورغم أنها تستند لمصدر تاريخي متفق عليه لكن كل فريق يحاول إثبات أنه أكثر ولاءً لهذا الأصل.[9]

وقد أشار فايتس (Weitz) في سياق تحليله لكون المفاهيم السياسية مفاهيم مفتوحة إلى أن تعريفات المفاهيم لا يمكن أن تكون محايدة، بل يقوم التعريف في كثير من المفاهيم السياسية بوظيفة إقناعية، ويعبر عن مصالح واقعية، ويوجه الفعل السياسي في "اتجاه" معين، فالمفاهيم أدوات لتدافع وتفاعل رؤى المصالح من خلال اللغة السياسية، كما أن معاني المفاهيم السياسية أيضًا عاطفية لها إيحاءات سلبية أو إيجابية لذا لا يمكن ضبطها وإخضاعها للمعيارية وأن تعريفاتها مرتبطة باستخداماتها بشكل كبير.[10]

ويصعب فصل المفاهيم الاجتماعية والسياسية عن الإيديولوجيا، فهي ليست محض أفكار سياسية بل هي أنساق مفاهيمية بالأساس، بل تتصل بالقيم اتصالًا وثيقًا، وقد حاول فريدين (Freeden) تعميق تناول إشكالية القيم في النظرية السياسية فربط بين دراسة القيم المضمرة في المفاهيم، ودراسة الإيديولوجيا، ورصد تحولاتها، وأثر التنازع بين الإيديولوجيات على تحول المفاهيم وتطورها باعتبار الأنساق المفاهيمية الإيديولوجية لا تنفك عن تصادمها وتنازعها في الواقع، بما يغير دلالة المفهوم في النظرية وفي الاستخدام بشكل جدلي.[11] وفي حال التحولات في الدساتير تحديدًا تقف دراسة تيرنس بول (Terence Ball) وجون بوكوك (John G.A. Pocock) كدراسة مركزية في فهم التحولات في الداستير على يد أبرز من كتب في التحليل المفاهيمي في النظرية السياسية،[12] وهو ما سننتبعه في مفهوم المدنية في ضوء مسيرة

8 Célestin Monga, *Uncivil Societies: A Theory of Sociopolitical Change*, World Bank Policy Research Working Paper No. 4942 (1 May 2009), 32, posted 20 April 2016, World Bank; Nicholas Fyfe, Jon Bannister, and Ade Kearns, "(In)civility and the City," *Urban Studies* 43, no. 5/6 (May 2006): 853–861.

9 Walter Bryce Gallie, "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 56 (1955–56): 169, 171–172, 180.

10 Morris Weitz, *The Opening Mind: A Philosophical Study of Humanistic Concepts* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

11 Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 1–7, 17–18, 117–136.

12 Terence Ball and John G. A. Pocock, Conceptual Change and the Constitutions (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1988).

الدين في الدساتير المصرية على مدار مائة عام ونرصد تحولات المفهوم نتيجة للجدليات المتغيرة – السياسية والثقافية.

وبداهة، لا ينفك جدل المدنية والمدني عن المجال الحضاري، إذ نجد اللفظ في اللغة الإنجليزية والفرنسية وغيرها من اللغات، لكن استخدام اللفظ اعتمادًا على جذره في اللاتينية يرتبط بفكرة المواطنة بدرجة كبيرة ومنظومة الحقوق والواجبات، سواء أكان اللفظ civil من civilis أو كان civic من civicus – ويتحدد المقصود بحسب تعريف النص للمعنى وسياقه هل هو نص قانوني كما في القانون المدني، أم في سياق سياسي كما في المجال المدني/العام والشأن المدني/العام والحقوق المدنية، أو في سياقات تصف التنازع كالعصيان المدني، وصولًا للحرب الأهلية.

وربما لا يمكن استكمال تصور المساحة الدلالية لمفاهيم "المدنية" دون استدعاء للفظ التمدن (civility)، فالمدني سواء بمعنى ما يقع في المجال المدني، أو كان وصفًا للحقوق أو الواجبات، أو للانخراط ومسئوليات المواطن، أو استحقاقات المواطنة، يحتاج لمنظومة قيم ضابطة وبالتالي لا يقتصر معنى التمدن على القيم السلوكية اللائقة بين الأفراد فحسب، بل يشمل القيم المدنية ومنظومات وشبكات دعمها وترسيخها، وهو ما يمكن ترجمته للغة العربية بالعمران كذلك – بالوصف الخلدوني.

ووترى بريتا باومجارتن (Britta Baumgarten) وزملاء لها أنه يمكن تفعيل "المدنية" بهذا الوصف من خلال أربعة أبعاد تحليلية، يعكس كل منها جوانب مختلفة من السلوك الاجتماعي، هي: حقوق الإنسان، والحقوق السياسية، والحقوق الاجتماعية، وقواعد التفاعل اليومي.

وتؤكد أن المدنية مفهوم معياري تشكله السياقات التاريخية ويتطلب فهمًا مرنًا. ويمكن للمجتمعات غير الغربية تكييف وتوسيع الفهم الغربي للمدنية، مما يساهم في خطاب أوسع،[13] وهذا تصور على أهميته النظرية في قراءة تاريخ الفكرة في الغرب يعتبر المجتمعات الأخرى مجرد ناقل يمكنه إضافة لمساته المحلية للمفهوم وليس العكس – أن تتسع الرؤية الغربية من منطلق الإنسانوية لكي تفهم وتستوعب بشكل حواري وتفاعلي تصورات السياقات الحضارية الأخرى باعتبارها تجارب في التاريخ الإنساني. وقد ذهب ديتر روخت (Dieter Rucht) الذي شارك باومجارتن في مقالها السابق في مقال له حول التمدن والمجتمع المدني في القرن العشرين إلى أن تفعيل الأبعاد القيمية في الفضائل المدنية في السلوك المدني مسألة مركزية لعبور الفجوة بين الإثنين، وهذه الفضائل هي الالتزام والتحكم في النفس، والتسامح، والعدالة واحترام الأخر.[14] ويرى إدوارد شيلز (Edward Shils) أن التمدن هو أنه يمكن الوصول لمفهوم للخير العام رغم اختلاف المصالح والتوجهات،[15] وهو نفس التوجه الذي سلكته تيريزا بيجان (Teresa Bejan) في تحليل الاستقطاب السياسي

13 حول تطور مفهوم التمدن (civility) وتاريخه وأهمية ضمه للسجال بشأن كل ما هو مديني ومدني راجع:
Britta Baumgarten et al., "Civility: Introductory Notes on the History and Systematic Analysis of a Concept," *European Review of History* 18, no. 3 (2001): 289–312.

14 Dieter Rucht, "Civil Society and Civility in Twentieth-Century Theorizing," *European Review of History* 18, no. 3 (2001): 387–407.

15 Edward Shils, "Observations on Some Tribulations of Civility," *Government and Opposition* 15, no. 3/4 (Summer–Autumn 1980): 528–545.

في المشهد الأمريكي والبحث عن حد أدنى يمكن الوصول إليه في إدارته.[16] ونفصل في القسم الثاني أدناه المزيد من مساحات المفهوم.

فإذا انتقلنا للمفهوم في اللغة العربية نجد في المعجم الوسيط (الْمَدِينَة) هي المِصر الْجَامِع – جمعها مَدَائِن ومدن ، و(تمَدَن– تمدين) عاش عيشة أهل المدن، والتنعم وَأخذ بِأَسْبَاب الحضارة، و(المدنية) هي الحضارة واتساع الْعمرَان. وإطلاق لفظ المَدِينَة غلب عَلَيْهَا مدينة الرَّسُول صلى الله عَلَيْهِ وَسلم.[17] يختلف الباحثون حول تحديد الجذر اللغوي لكلمة "المدنية" فيرجعها البعض إلى "مَدَنَ" بمعنى أقام في المكان، ويرجعها آخرون إلى "دان" وهي جذر مفهوم الدين وتعني خضع وأطاع، والمدينة يطلق أيضا على الحِصن.[18]

وأيًّا كان مصدرها فإن إطلاق اللفظ في أول الدعوة الإسلامية اقترن بتأسيس الدولة، وارتبط بمفهوم الدين بما يعنيه من دلالات مثل الطاعة والخضوع والسياسة والسلطان.

وأطلق النبي ﷺ لفظ المدينة على يثرب، وكان لا يذكر كلمة يثرب أبدًا، ذلك "المدينة" تفترق كثيرًا عن ذكر الاسم التقليدي لذات المكان. فالمدينة – منذ الهجرة وشرعية النبوة والعقد الاجتماعي الذي احتوى واستوعب القَبليات والتنوع الديني قد مثّلت نظامًا حياتيًا وتنظيميًّا اجتماعيًّا جديدًا في الجزيرة العربية، حدثت نقلة نوعية على مستوى الاعتقاد والتصور والتدبير والسياسة. وقدمت نمطًا جديدًا من العلاقات الاجتماعية (المؤاخاة)، وبذلك تمايزت عن سائر أوجه الاستقرار البدوي والقروي الشائع في عصرها.[19]

ونجد أن ابن خلدون عندما تحدّث عن الحضارة كان يقصد بها مرحلة التحضّر أو ظهور المدن وهي مرحلة من مراحل عمر الدولة التي تحدّث عنها، ومن ثم لم يكن ابن خلدون يقصد في ما كتب مفهوم الحضارة بمعناه المعاصر المترجم عن لفظة "civilization" ولم يقصد مفهوم الحضارة بمعناها اللغوي والقرآني الشامل، وإنما قصد فقط مجرد الاشتقاق من "حضر" أي الصفة التي تطلق على النمط المعيشي لأهل المدن والعمران الحضري، وهي ذروة الملك والسلطان وتبدأ معها مرحلة الترف ثم الأفول.[20]

وقد سبق الفارابي في كتابه *آراء أهل المدينة الفاضلة* في استخدام لفظ المدينة بما يقابل لفظ التمدن وصيغه المعاصرة، وتحديدًا لوصف المجال العام في المدن والفضائل المدنية – أو غيابها – وضرورة القيم الأخلاقية للتمدن الإسلامي التي تضمن تحقيق السعادة كغاية للاجتماع الإنساني – فضلًا عن كونها غاية أخروية – والتي تعد الحكمة المستمدة من

16 Teresa M. Bejan, *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration* (New Jersey: Harvard University Press, 2017).
17 كتاب المعجم الوسيط.
18 محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 2003)، الجزء 14، 40.
19 نصر عارف، *الحضارة- الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم*، ط2 (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994)، 51–55.
20 عبد الرحمن ابن خلدون، *المقدمة*، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: دار نهضة مصر، 1981)، 578–585.

النبوة ثم الفلسفة نبراسها.[21]

ونجد في كتابات الفارابي ومن بعده الغزالي وكذلك ابن خلدون وغيرهم من الفقهاء والفلاسفة تأكيدًا واضحًا على أن السياسة هي علم مدني، والسياسة في تعريفهم كانت تمثل المجال الذي يجمع التدبير (الحكم) والاقتصاد وإدارة الاجتماع الإنساني، اجتماعًا وعمرانًا. وأسهم ابن خلدون تحديدًا بالبناء على أفكار من سبقه برؤية للعمران من منظور متكامل، تاريخي وفلسفي واقتصادي واجتماعي وسياسي.[22]

وقد استخدم مفهوم المدنية في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بمعنى الحضارة، فمن كتابات رفاعة رافع الطهطاوي إلى مجادلات رينان (Renan) والأفغاني إلى كتابات محمد عبده وقاسم أمين ومحمد فريد وجدي وغيرهم، برز مفهوم المدنية دفاعًا عن الإسلام في مواجهة استعلاء الغرب، وبيان عدم تعارض العلم والدين.[23]

وفي القرن العشرين استُخدم تعبير المدنية أيضا في كتابات عبد الرزاق السنهوري، وتوضح أوراقه الخاصة التي دوّنها أيام إعداده للدكتوراه في فرنسا والتي تتبع فيها محمد عمارة لفظ "المدنية" أن السنهوري قد أدرك أن الإطار الدستوري والقانوني لا ينفك عن التاريخ الحضاري، وبالتالي فتعريف المدنية عنده هو الرابطة الإسلامية المتأسسة على الشريعة، وأدرك أن الشريعة تحتاج في ظل الدولة الحديثة أن يتم تضمينها في عملية صناعة وصياغة الدستور والقانون، كما أكد أن المدنية تضم وتستوعب التنوع الثقافي وإسهامات غير المسلمين، أي أن مرجعية الشريعة والمدنية الإسلامية التي تأسست عليها حضاريًا عند السنهوري لا تنفي الاجتهاد، فالخلافة يمكن أن تتحول لعصبة أمم شرقية، وتستوعب تحولات الدولة القومية، والشريعة يمكن أن تؤسس لصياغة حديثة للدساتير والقوانين، وأن أنظمة الحكم يجب أن تقوم على منطق الحكم في الإسلام وهو الشورى، وبالتالي جنح للنظام البرلماني كنموذج،[24] وهو ما يربط المدنية بالمنظومة المجتمعية والثقافية والأخلاقية ثم الدستور الذي يؤطر لذلك كله، وقد أكمل صهره توفيق الشاوي تلك الرؤية تفصيلًا في كتاب *فقه الشورى والاستشارة* لتكتمل معالم الشورى كتكليف شرعي وسمة من سمات المجال المدني – قيمًا وممارسة، مدنية وسياسية.[25]

وقد تعددت الكتابات مع بداية الألفية التي فصلت في ربط المفهوم الإسلامي للمدنية بدلالات معاصرة من منظور مقاصدي، وكان ذلك في ظل زخم الربيع العربي، ونتناول ذلك وسياقاته في القسم الثالث أدناه. لكن مفهوم المدنية وفق ما سبق – سواء في تصوراته الإسلامية أو الغربية – يواجه في الواقع تحدّيين.

التحدي الأول :تحدي التوحش

منذ عصر اليونان اعتبر الفلاسفة ما هو خارج دولة المدينة فهو وحشي، وأطلقوا لفظ التوحش على الأعداء حتى لو

21 راجع: أبي نصر الفارابي، *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها* (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995).
22 راجع: عبد الرحمن ابن خلدون، *المقدمة*، تحقيق عبد السلام الشدادي (الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون-بيت الفنون والعلوم والأداب، 2005).
23 راجع: علي، *مفهوم المدنية في الخطابين الغربي والإسلامي*، 106–130.
24 راجع بالتفصيل مقولات السنهوري بشأن المدنية الإسلامية في : محمد عمارة، د. *عبد الرزاق السنهوري: إسلامية الدولة والمدنية والقانون* (القاهرة: دار السلام، 2009)
25 توفيق الشاوي، *فقه الشورة والاستشارة* (المنصورة: دار الوفاء، 1992).

كانت لهم صيغ مدنية مختلفة، وقد اعتمد لاحقًا مفكرو العقد الاجتماعي فكرة حال الطبيعة والحال المدنية، فحال الطبيعة هي حال التوحش والكيان السياسي يولد بالتعاقد والميثاق الذي ينشيء الحال المدنية، وفي تطورها يتشكل حيز الحريات المدنية عند لوك وتنشأ فكرة الحاكم الضامن للعقد مهما كان مستبدًا عند هوبز (Hobbes)، وتنشأ فكرة الإرادة العامة عند روسو (Rousseau). فعند روسو على سبيل المثال الحال المدنية (وليس الدولة المدنية) هي التي ينتقل فيها الانسان من الحرية الطبيعية القائمة على الغريزة إلى الحريات المدنية القائمة على الالتزام الواجب بالقانون والعقد الاجتماعي الذي أنشأ السيادة السياسية، وخضوعه للإرادة العامة، واحترامه لحدود المِلكية الفردية.[26]

وقد ذكر ابن خلدون أن تاريخ الإنسان يدور بين أحوال "التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض،"[27] وهي إضافة هامة حيث أن افتراض التاريخ الخطي للتقدم في الحداثة أهمل التنظير للسقوط مرة أخرى في التوحش، وبقي فهم التوحش في علم نفس الجريمة أو دراسات الحرب، لكن التنظير للحرب الأهلية مثلًا وتآكل التمدن في المجتمعات بقي على الهامش، وغلب على الدراسات السياسية والاجتماعية محاولة فهم كيف يُعاد بناء التمدن بعد الصراع السياسي بدرجة أقل من كيف زال التمدن وحدث الصراع.[28] وهو ما لاحظه أجامبين (Agamben) في كتابه *فتنة الحرب الأهلية* بوصفها نموذجًا سياسيًا.[29]

وحاولت بعض الكتابات مؤخرًا النظر بعمق في كيف يتهاوى التمدن داخل المجتمع نفسه وما الذي يدفع للانهيار الداخلي.[30]

ولا شك أن صعود الشعبوية في أي مجتمع كما يؤدي لدرجة من التماسك والالتفاف حول هوية واحدة، إلا أنه يمكن أيضًا أن يؤدي لتآكل المدنية وصولًا للاحتراب الأهلي،[31] والتحدي الذي يلفت النظر في تطور المشهد السياسي في لحظات التغيير هو صعوبة التمييز بين الشعبوي والشعبي، سواء في حشد الجماهير في لحظات سياسية يتم استدعاء الجموع فيها، أو في تكتيكات المعارضة والحشد من قبل الحركات الاجتماعية التي تسعى لتوسيع قاعدة الديمقراطية لغايات إيديولوجية – دينية كانت أم علمانية. بل ووجود درجات من الشعبوية في خطاب الأحزاب السياسية، بهدف خلق حالة شعبوية تدعم أجندات سياسية، سواء في لحظات الانتخابات بهدف الاستمالة أو في المشهد السياسي بهدف الضغط في لحظات تفاوض بين القوى السياسية.

---

26 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (New York: Carlton House, n.d.), Book 1, ch. 8–9, 14–17.

27 ابن خلدون، *المقدمة*، 328 .

28 راجع على سبيل المثال محاولة ماري كالدور (Mary Caldor) في مشروع تعريف المدنية (civicness) على محور النظام والحقوق العامة في إطار المواطنة مثل الحق في الخدمات العامة –أي جانب السياسات– ثم جانب التمدن في الفعل وهو في صلب تفعيل المشاركة والنخراط من باب مسئولية المواطن في المشاركة المدنية، وأخيرا كيف يمكن مَوضعة ما سبق –أي وجهي التمدن من ناحية النظام السياسي ومن ناحية المواطن– في مواجهة السياسات المناقضة للتمدن كالطائفية والفساد السياسي

29 جورجيو أجامين، *فتنة الحرب الأهلية باعتبارها نموذجا سياسيا*، نقله إلى العربية عبيدة عامر (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).

30 راجع على سبيل المثال:
Barbara F. Walter, *How Civil Wars Start: and How to Stop Them* (New York: Crown Publications, 2022), 194–226.

31 راجع للتفصيل: عزمي بشارة، *في الإجابة عن سؤال ما الشعبوية*)الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

التحدي الثاني: السيادة وحال الاستثناء

كما سبق، الحديث عن دولة مدنية لا يستدعي فقط مقابلتها بالدينية أو العسكرية كما هو سائد، بل ينبغي أن يبدأ النقاش بسؤال الدولة في أصلها لنفهم حدود "مدنيتها."

ويعيننا علم الاجتماع التاريخي على فهم المعنى الخاص بالسلطة غير المحدودة للدولة من حيث النشأة، وبالتالي التطور، وذلك في مباحث نشأة الدولة. ولعل الحقيقة التي تصورها هوبز (Hobbes) في كتابه عن الليفايثان (Leviathan) في تصور نشأة الدولة التعاقدية لكن سلطتها غير المحدودة على الأرض والمواطنين قد صيغ بطريقة أقل رضائية وأكثر عنفًا في أطروحة عالم الاجتماع تشارلز تيللي (Charles Tilly) حين وصف لحظة قيام الدولة بأنها تقوم على الحرب والجريمة المنظمة إلى أن تتأسس فتصطبغ بالشرعية،[32] وصولًا لتأصيل كارل شميت (Carl Schmitt) لحال الاستثناء؛ أي قدرة الدولة على وقف العمل بالدستور، وفرض الطوارئ لاعتبارات أمن قومي تستقل هي بتقديرها، بل وحل البرلمان.[33]

ويناقش مايكل مان (Michael Mann) مفهوم درجة استقلالية الدولة، ويستكشف أصولها وآلياتها وتداعياتها من خلال تحليل نقدي للنظريات الحالية حول الدولة واتجاهاتها الاختزالية التي تراها من منظور السيادة الكلي والعام، أو فرض حال الاستثناء كما ذهب شميت. ويبرز مان الجوانب الأساسية/التأسيسة التحتية والديناميات التشغيلية العملية لسلطة الدولة، مع التركيز على استقلاليتها عن المجتمع المدني. وتحليله يجعل فكرة الدولة المدنية محل نظر جوهري، إذ تتمتع الدولة وفقًا لتحليله بسلطة استقلالية فريدة مستمدة من قدرتها على مركزية فرض سيادتها على الأرض/الإقليم، فضلًا عن احتكار الدولة صنع القواعد الرسمية ومنح المكانة والشرعية التي تتيح للمتنفذين صنع القرار. وقام مايكل مان بتحديد نوعين من سلطة الدولة في هذا السياق السيادي: السلطة الانفرادية (فرض الإجراءات دون تفاوض) والسلطة البنيوية (القدرة على تنفيذ القرارات)، والسلطة البنيوية تمثل قدرة الدولة على اختراق المجتمع المدني وتنفيذ القرارات بفعالية، وقد نمت بشكل كبير في المجتمعات الحديثة، مما عزز السيطرة اللوجستية للدولة. وقد رأى أن الأمثلة التاريخية توضح الاختلافات في السلطة الاستبدادية عبر المجتمعات المختلفة، حيث تتمتع بعض الدول بسلطة استبدادية غير محدودة تقريبًا.[34]

وسيرًا على هذه التقاطع يمكن القول إن "المدني" هو حيز تقاطعات شتى وأنه يضم كل الفاعلين – بما في ذلك سلطة الدولة عليه – وكما أسلفنا فإن تعبير الدولة المدنية على شيوعه في الجدل السياسي ليس مصطلحًا دقيقًا، لكن الأدق هو أن هناك فعل للدولة في المجال المدني والأصل فيه أن يحفظ التمدن – قيمًا وشبكات وأدوارًا، ونتناول ذلك بعد قليل.

---

32 Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime," in Bringing the State Back In, ed. Theda Skocpol, Peter B. Evans, and Dietrich Rueschemeyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 169–187.

33 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 5–15; Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans. and annotated by G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2006).

34 Michael Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results," *European Journal of Sociology* 25, no. 2 (1984): 185–213.

ويمكن أن نخلص إلى أن المدنية يمكن اعتبارها خريطة دلالية من مكونات مركبة منها :الإرادة العامة، النظام العام، المجال العام/المجال المدني، الشأن العام والرأي العام، الفضائل المدنية والحقوق المدنية، الملكية العامة، المساحة العامة، وأخيرًا العلم المدني، كالعلوم الإنسانية والاجتماعية والقانون. ثم تكون حراسة الدولة لذلك كله – دون الافتئات على هذه المقومات باستخدام القوة السيادية لتعطيلها – فتمارس السيادة بالحدود التي لا تطغى بها على المدنية في شتى أبعادها السابقة.

ويمكننا هنا فهم "المدنية" في سياق الحديث عن الدستور باعتبارها صفة للعقد الاجتماعي أو النظام العام الذي يعبر عنه النص الدستوري، ومن هنا أهمية ارتكاز الدستور والقانون على "الإرادة العامة،" وهذا يستلزم النظر في كيف يُبنى هذا "العموم" ("The Public")، لأنه يرتبط في عالمنا المعاصر بمعاني "الجمهور–ية" بالأساس، وهي المعاني التي يعبر عنها الدستور (عادة في الديباجة) كأن يتحدث باسم الشعب أو باسم الأمة أو غيرها ليجمل المعنى ويبين جوهر الهوية التي سيكفل الانضواء تحتها الالتزام بذلك الدستور (سنتناول تطور في التحليل في القسم الأخير). وفي سياقنا هنا لبناء خريطة مفاهيمية للتمدن في إطار الحديث عن الدساتير وعن الدولة يلزم أن نضم ونُلحِق جملة من المفردات للخريطة المفاهيمية لـ "تمدن،" منها الخير العام والصالح العام والمجال العام والنقاش العام، فلا يمكن تصور مدنية دستور بدون هذا وإلا صار إعلانًا من السلطة الحاكمة يحمل وصف الدستورية وهو أقرب لبيان حاكم عسكري يدير به الحيز السياسي والمجتمعي فلا يُعبر عن توافق ولا يعكس طبيعة "المدنية،" بل ينتقصها.[35] لذلك نجد نظرة الفقيه الدستوري لما حدث بعد عام 2011 أنه كان ينبغي أن يُؤطَر كبناء لجمهورية ثانية وليس فقط تعديلات دستورية مؤقتة ثم نقاشات دستور جديد.[36]

ومن المهم هنا التأكيد هنا على أن فهم أن موضع الدين من ذلك في الحقيقة ليس قضية مادة دستورية هنا أو هناك في متن الدستور، بل هو يسري في كل هذه الجوانب ويمثل بُعدًا من أبعادها الأصيلة. ويرى المستشار طارق البشري في كتابه عن السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة أن الجدل السياسي في الأمر كان أشد احتدامًا من الجدل الفقهي والقانوني، وأن فهم تعقيد الإشكالية يستلزم فهم التحول السياسي ومنعطفات التاريخ الاقتصادي في القرن التاسع عشر بدءًا من فترة التنظيمات في الدولة العثمانية والتحولات الموازية في مصر خاصة في عصر الخديوي اسماعيل وانفتاحه على الغرب ودورة الديون، والذي أنتج بالتبعية تراجع القضاء الشرعي واستحداث أنظمة قضائية، ثم الامتيازات الأجنبية، وتغير نظام المحاكم، بجانب تغير أنظمة التعليم وإعادة تشكيل النخب الاجتماعية والتحديث الذي تم في ظل علاقة متوترة مع النموذج الغربي تتراوح بين المحاكاة لنظم الاجتماع والاقتصاد من جهة والمقاومة من أجل الاستقلال عن الاحتلال من جهة أخرى.

35 حول أهمية مناقشة فكرة العموم والعمومية ومضمونها الوجودي/ الزمني قبل البدء في نقاش المجال العام التواصلي المكاني/السياسي كما قدمه هابرماس (Habermas)، أي البدء بفلسفة الفكرة قبل تجلياتها، راجع: أبو يعرب المرزوقي، "الفضاء العام"، *كتاب مغارب*، رقم 1 (الرباط: مركز مغارب للدراسات، 2018)، 13–24.

36 راجع: محمود شريف بسيوني ومحمد هلال، *الجمهورية الثانية في مصر* (القاهرة: دار الشروق، 2012).

ولذلك يرى البشري أن فهم تلك الالتباسات يجب أن ينطلق من إدراك أن قضية تقنين الشريعة ليست مسألة دستور وقوانين بل هي جزء من مشهد حضاري وثقافي أوسع، بل يتجاوز الحدود السياسية لتحقيق تكامل قانوني وقضائي في المجال الحضاري.[37]

القسم الثاني: الدستور المصري – البدايات، والمسارات الطويلة

شهدت مصر في الفترة ما بين عامي 1805 و1882 نضالًا طويلًا كان هدفه وضع دستور وطني كمرجع أساسي لنظام الحكم وتحديد السلطات وإقرار الحقوق والواجبات العامة ويلزم الحاكم ويحدد سلطاته، وقد توازى ذلك مع سلسلة من الكتابات التي دشنت لنقاش النهضة منذ أن بدأ إرسال البعوث والحراك الفكري الذي جرى ، وأثمر أول مشروع لدستور مصري في عام ولكنه لم يحظ بتصديق الخديوي إسماعيل بسبب ملابسات عزله، فلم يكتب له النجاح وثيقةً دستورية على أرض الواقع 1879.[38] وفي عهد خليفته الخديوي توفيق نجحت الحركة الوطنية في عام 1882 في استصدار أول وثيقة دستورية رسمية تحت اسم اللائحة الأساسية، وكانت من نواتج الثورة العرابية، لكن ما لبثت سلطات الاحتلال الإنجليزي أن ألغتها،[39] وتواصل النضال الشعبي ضد الاحتلال ثم قامت ثورة 1919، وبعدها بثلاثة أعوام أعلنت بريطانيا في 28 شباط/فبراير 1922 إنهاء الحماية على مصر مع الاحتفاظ ببعض الامتيازات.[40] وقد تحولت مصر بعد الإعلان إلى مملكة وإزاء ذلك سعت الحكومة لوضع دستور للبلاد يتَّفق مع وضعها السياسي الجديد، فدعت الأحزاب المصرية القائمة في ذلك الوقت لكي تشاركها في وضع الدستور، وطالبت الحركة الوطنية بأن يضع الدستور جمعية نيابية تأسيسية منتخبة وليست لجنة معينة من قبل الحكومة، ولكن الحكومة شكَّلت لجنة مكونة من ثلاثين عضوًا من رجال الحكومة المشتغلين بالقانون، وزعماء حزب الأحرار الدستوريين، وبعض الشخصيات البارزة في المجتمع المصري، لجنة الثلاثين: تشمل الشيخ محمد بخيت المطيعي، والشيخ محمد نجيب، والشيخ محمد خيرت راضي بك، والأنبا يؤانس وغيرهم من الشخصيات البارزة. ونصت المادة (12) على حرية الاعتقاد المطلقة، والمادة (13) على حرية إقامة الشعائر الدينية "طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب،" ثم في الأحكام العامة وردت المادة (149) أن الإسلام دين الدولة ولغتها العربية. وقد انعقد بموجب دستور 1923 أول برلمان مصري في 15 أذار/مارس 1924.[41]

37 راجع : طارق البشري، *السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية* (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011). ويلاحَظ أن طارق البشري تفرغ للتوثيق والكتابة بعد جدل التعديلات الدستورية والتسييس البالغ لمجال المدني من قبل التيارات الإسلامية، وانصرف جهده للتأليف، في حين لا يبدو أن الإخوان أو السلفيين قد استفادوا كثيرًا من هذا الجهد وغلبت الحسابات السياسية على الجدل الدستوري كما سيأتي الذكر بشأن دساتير ما بعد الثورة

38 راجع حول هذه المرحلة: إلياس الأيوبي، *تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا 1879-1863* (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1923).

39 محمد عبد الرحيم مصطفى، *تاريخ مصر الحديث* (القاهرة: المطابع الأميرية، 1951)، 248–252.

40 مروة سمير، "ثورة 1919 وأثرها على الحياة الدستورية في مصر،" موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، نيسان/أبريل 2019.

41 محمد نور فرحات و عمر فرحات، *التاريخ الدستوري المصري* (بيروت: الدار العربية للعلوم- ناشرون، 2011)، الفصل الثالث.

وقد ظل دستور 1923 قائمًا إلى أن صدر دستور الدولة المصرية في 22 تشرين الأول/أكتوبر 1930 المعروف بدستور 1930، وتضمن في ما يخص حرية المعتقد وأن دين الدولة الإسلام والعربية لغتها نفس المواد كما في دستور 1923، والذي أُوقف العمل به في 30 تشرين الثاني/نوفمبر 1934، ثم أعيد العمل مرة أخرى بدستور 1923 في 12 كانون الأول/ديسمبر 1935 وظل قائمًا إلى أن تم إسقاطه في 10 كانون الأول/ديسمبر 1952 بموجب أول إعلان دستوري يصدر عن مجلس قيادة ثورة 23 تموز/يوليو 1952.[42]

وجدير بالنظر هنا متابعة المشهد الثقافي والفكري الموازي في الفترة من 1923 حتى 1952، فقد تميز بنقاشات تاريخية حول قضايا مركزية تتعلق بالهوية والنظام العام وقضايا المرأة والأقباط، فقد ثارت فيه نقاشات مبكرة عن نظام الحكم بعد سقوط الخلافة الإسلامية والجدل الشهير حول كتاب *الإسلام وأصول الحكم* للشيخ علي عبد الرزاق، والنقاشات حول المنهج العلمي الطبيعي كضابط للتفكير، واللغة العربية وفهم تطورها والمدارس الأدبية، وغيرها من القضايا.[43] فهم هذه المرحلة بخطاباتها تصب في فهم تحولات مفهوم المدنية في المجال الثقافي باتجاه العلمانية، وإن لم يؤثر هذا على مرجعية الشريعة عمليًا لكنه أدى لبروز تيارات ثقافية وفكرية وأدبية بل وقضائية أكثر بعدًا عن المجال العلمي الشرعي، وإن لم يكن هذا يعني تحولًا منظمًا نحو العلمانية كما حدث في تركيا، بل شهدت نفس المرحلة تأسيس جماعة الإخوان وتصدر علماء من الأزهر في هذه النقاشات، وستتجدد بعض هذه النقاشات مرة أخرى في التسعينات وبعد 2011 لكن في سياقات مختلفة وتأثير لاعتبارات العولمة وانخفاض لسقف النقاش الثقافي في المجال العام كما سنرى.

بعد قيام ثورة تموز/يوليو 1952 تم إعلان وقف العمل بدستور 1923، وبادر الإخوان بصياغة مسودة دستور في أيلول/سبتمبر 1952، قبل أن يتم تشكيل لجنة الخمسين من جهة مجلس قيادة الثورة، وقد نشرته مجلة الدعوة، وجاء في الباب الأول وهو باب السيادة: "مصر دولة إسلامية حكومتها نيابية." وجاء في الباب الثالث عن توزيع وظائف الدولة (المادة 44 و45) أن القوانين ينبغي ألا تجافي الإسلام، وفي المادة (97): "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية." والمادة (102): "تُلغى جميع النصوص التشريعية المعمول بها وقت صدور هذا الدستور المخالفة أو المجافية لأحكامه وروحه وتُستبدل بها تشريعات تساير أحكام الإسلام وتعاليمه." وافتتحت المسودة بمقدمة نظرية، ضمنها الدكتور طه بدوى الفقيه الدستوري وأستاذ النظرية السياسية بجامعة الإسكندرية، عن الضوابط الناظمة للصياغة والرؤى الحاكمة لفلسفة الدستور المقترح، والتي تعود إلى أصول أحكام القرآن وسنة الرسول وخبرات الحكم في عهد الخلفاء الراشدين. وذكر أن المشروع أخذ بما صلح في النظم الدستورية المعاصرة كالنظام الرئاسي المعمول به في الولايات المتحدة الأمريكية، ونظام حكومة الجمعية العمومية الذي أخذت به الدساتير الأوربية، كدستور النمسا الصادر عام 1920 والدستور التركي عام 1924 والدستور السويسري.[44]

42 على الدين هلال، *تطور النظام السياسي المصري 1803-1999* (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 2002)، 73–90.
43 راجع بالتفصيل حول تلك النقاشات الفكرية والأدبية: أنور الجندي، *المعارك الأدبية في مصر 1914-1939* (القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1983).
44 راجع النص الكامل للدستور في: إبراهيم زهمول، *الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية* (فرنسا: د.د.ن، د.ت. (وتُعد هذه النسخة الكاملة من الدستور نادرة، والكتاب له نسخ محدودة في عدة مكتبات جامعية، وطبعته قديمة. وكان هناك نسخة على موقع إخوان ويكي (ikhwanwiki.com) ولم يعد الموقع موجودًا على الشبكة

ولم يتم أخذ هذه المسودة في الاعتبار حينه وقام نظام الضباط الأحرار بعد أن تملك السلطة بإلغاء الملكية وحل الأحزاب،[45] ثم شُكلت لجنة في 13 كانون الثاني/يناير سنة 1953 مكونة من خمسين من أبرز الشخصيات السياسية والثقافية والقضائية والعسكرية تحت قيادة رئيس الوزراء على ماهر لوضع دستور جديد للبلاد. وكان من أبرز الأسماء في اللجنة عبد الرزاق السنهوري، أول هو من صاغ القانون المدني الذي صدر 1948 وأكد أنه لا بد من الأخذ بالصياغة القانونية وفق التقاليد الحديثة مؤكدًا مذهبه أن الدستور لا يخالف الشريعة الإسلامية (وهو نفسه من كتب رسالة الدكتوراه الثانية في العشرينات في فرنسا عن مفهوم الخلافة الإسلامية وضرورة تحولها لعصبة أمم كما كتب عن المدنية والإسلام، كما ضمت القاضي عبد القادر عودة، من أهم الفقهاء القانونيين في جماعة الإخوان وصاحب كتاب التشريع الجنائي الإسلامي وصالح عشماوي وحسن العشماوي (من الاخوان)، وشيخ الأزهر عبد الرحمن تاج، والشيخ حسن مأمون رئيس المحكمة العليا الشرعية، والشيخ محمد الأودن من كبار العلماء. وأسماء بارزة من أحزاب مختلفة وشخصيات بارزة، ولم تضم اللجنة أيًا من أعضاء مجلس قيادة الثورة[46] (وهو ما اختلف بالمقارنة بعد ثورة 2011 على سبيل المثال، من تمثيل ثابت لممثل للمجلس العسكري). وقد نصت مسودة دستور لجنة 1953 في ما يتعلق بالهوية وبالدين، في المادة (11): "حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية، على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب." وفي المادة (195): "الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية."

ولم يتم أخذ عمل لجنة الخمسين في الاعتبار، وسرعان ما تم إصدار إعلان دستوري فبراير 1953 وهو إعلان دستوري من القائد العام للقوات المسلحة وقائد ثورة الجيش آنذاك، اللواء محمد نجيب. وكان نصه يتصدره عبارة 'باسم الشعب،' وغايته كما ورد في صدر الإعلان: "رغبة في تثبيت قواعد الحكم أثناء فترة الانتقال، وتنظيم الحقوق والواجبات لجميع المواطنين، ولكي تنعم البلاد باستقرار شامل يتيح لها الإنتاج المثمر، والنهوض بها إلى المستوى الذي نرجوه لها جميعًا." وما يهمنا في سياق فهم الدستور والمدنية ثلاثة مواد: المادة الأولى التي نصت على أن جميع السلطات مصدرها الأمة، والمادة الرابعة أن حرية العقيدة مطلقة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقا للعادات المرعية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب (نص عام)، والمادة الثامنة أن يتولى قائد الثورة بمجلس قيادة الثورة أعمال السيادة العليا. ولم ينص الإعلان على مرجعية الشريعة ولا دين الدولة، ربما لأنه إعلان بعدد محدود من المواد، وتم منح الجيش أعمال السيادة العليا في الفترة الانتقالية.[47]

45 راجع بالتفصيل: أحمد زكريا شلق، *ثورة يوليو والحياة الحزبية: النظام واحتواء الجماهير* (القاهرة: دار الشروق، 2010).

46 محمد جابر الزهيري، "ثورة 23 يوليو 1952 ومشروع دستور 1954 (دستور لجنة الخمسين)،" *مجلة بحوث الشرق الأوسط*، المجلد 4، العدد 39 - الرقم المسلسل للعدد 2، أيلول/سبتمبر 2016، 467–488.

47 منشورات قانونية (أرشيف رقمي)، *إعلان دستوري من القائد العام للقوات المسلحة وقائد الثورة وقائد الجيش*، 10 شباط/فبراير 1953.

وغني عن البيان أن أعمال السيادة كان تعبيرًا دقيقًا يحيل لنظرية أعمال السيادة، وتتحدد غاية الدولة أساس في العمل على تحقيق القانون، وهي تفعل ذلك بما تملكه من سلطات قانونية معروفة هي الوظيفة التشريعية والوظيفة القضائية والوظيفة التنفيذية. ووفقًا لمبدأ سيادة القانون تخضع جميع السلطات لأحكام الدستور، لكن نظرية أعمال السيادة نظرية واقعية، وليدة السياسة القضائية لمجلس الدولة الفرنسي تمنح السلطة التنفيذية سلطات واسعة، سعى الفقهاء في فرنسا كما في دول أخرى في نقاشهم لها لتقييدها ووضع ضوابط عليها.[48]

وسنقارن ما حدث لاحقًا بما جرى في تعديلات دستور 2019، من حيث إصرار المؤسسة العسكرية على أن تكون السلطة العليا، متبعة نفس المذهب لكن بسبل مختلفة وفقًا لاختلاف السياق.

الواقعة الصادمة أنه حين انتهت اللجنة من عملها 1954 تم إهمال المسودة التي قدمتها، ويرى عبد الرحمن بدوي في تأريخه لثورة تموز/يوليو أنه رغم أن لجنة الخمسين كانت تبني على دستور 1923، إلا أنها أخذت وقتًا طويلًا قبل إنهاء المسودة قارب العام ونصف حيث سلمت المسودة آب/أغسطس 1954.[49] ولعل هذا كان بسبب نقاشات ممتدة بين أعضاءها من ناحية، ومحاولة استيعاب الأوضاع الجديدة من ناحية أخرى، ومع انحياز اللجنة نظام برلماني وتسارع الأحداث الداخلية والإقليمية أصدر مجلس قيادة الثورة الاعلان الدستوري لعام 1953. واختفت المسودة ولم يتبق منها إلا مقالات وتغطيات صحفية ذُكرت بعض بنودها هنا وهناك، إلى أن تم العثور على المسودة في صندوق مهمل في دهليز المعهد العالي للدراسات العربية بالقاهرة، والتابع لجامعة الدول العربية – والذي شارك في تأسيسه السنهوري – حين كان الكاتب والمؤرخ صلاح عيسى يبحث عن بعض الكتب والمراجع في البدروم، وتم نشر المسودة عام 2001.[50]

وقد استمر العمل بالإعلان الدستوري لعام 1953 حتى 16 كانون الثاني/يناير عام 1956 حين تم الاستفتاء على دستور جديد وانتخاب جمال عبد الناصر رئيسًا للجمهورية بعد أن كان رئيسًا لمجلس قيادة الثورة. ونص دستور 1956 على أن مصر دوله عربية مستقلة ذات سيادة، وهى جمهورية ديمقراطية، والشعب المصرى جزء من الأمة العربية. وفي المادة (2) أن السيادة للأمة، وتكون ممارستها على الوجه المبين فى هذا الدستور، وفي المادة (3) أن الاسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، وفي المادة (30) أنهم سواء أمام القانون لا يميز بينهم بسبب الجنس والأصل واللغة والدين والعقيدة، ومادة (43) أن حرية الاعتقاد مطلقة.[51]

خلال الحقبة الناصرية لم يكن هناك جدل يذكر حول الديني والمدني، بل تصدرت الوطنية المصرية والقومية العربية المشهد، وكانت المؤسسات الدينية الرسمية حاضرة في المجتمع بالتوازي مع صدامين مع الإخوان المسلمين 1954 و1965.

48 أنظر: عبد الفتاح ساير، *نظرية أعمال السيادة: دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي* (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، 1955)؛ حمدي علي عمر، *الاتجاهات الحديثة في القضاء في الرقابة على أعمال السيادة* (القاهرة: دار النهضة العربية، 2016)

49 عبد الرحمن الرافعي، *ثورة 23 يوليو 1952: تاريخنا القومي في سبع سنوات 1952-1959* (الطبعة الثانية؛ القاهرة: دار المعارف، 1989)، 87.

50 صلاح عيسى، *دستور في صندوق القمامة: قصة دستور 1954*، تقديم المستشار عوض المر (القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، 2001).

51 أرشيف منشورات قانونية الرقمي، *جريدة الوقائع المصرية: دستور الجمهورية المصرية*، 1956.

كانت الإشتراكية هي المذهب الفكري والسياسي، وساد تصور أن الإشتراكية تعبير عن العدالة الاجتماعية في الإسلام، فلا تعارض. ولم يكن المدني كمصطلح حاضرًا بل مفاهيم العدالة الاجتماعية والاستقلال الوطني بالأساس في ظل وضوح الصراع مع العدو الصهيوني. وفي عام 1958 حين تم إعلان دستور الجمهورية العربية المتحدة بعد الوحدة بين مصر وسوريا لم ينص على الإسلام. وحين تم الانفصال بين مصر وسوريا أصدر الرئيس جمال عبد الناصر الإعلان الدستوري لعام 1962 ولم ينص على الدين، وبقيت مصر حتى 1971 محتفظة باسم الجمهورية العربية المتحدة.

لكن لم يكن أمر الإسلام مادة في الدستور في فترة حكم جمال عبد الناصر، بل بدأت جهود تقنين الشريعة في عصره وكان فاتحتها إصدار قانون رقم 103 لسنة 1961 بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها.[52] فنصت المادة (2) على "تزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمختصين وأصحاب الرأي فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة العربية والدينية ولغة القرآن،" وتم بموجب المادة (15) إنشاء مجمع البحوث الاسلامية وتحديد هيئاته ويضم عدة لجان: لجنة القرآن والسنة، ولجنة البحوث الفقهية، ولجنة إحياء التراث الإسلامي، ولجنة الدراسات الاجتماعية.[53]

وقد انعقد أول مؤتمر للمجمع سنة 1964، وأصدر قرار بتشكيل لجنة للعمل على تقنين الشريعة بدأت عملها أذار/مارس 1967، ونشرت أول أعمالها بشأن كتاب البيوع وقضاياه الاقتصادية والتجارية بتعاون علماء دين ورجال قانون في عام 1972. ويذكر محمد عبد الرحمن بيصار في مقدمة أعمال اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية التي أصدرها مجمع البحوث الإسلامية في 1972 أن هذه الأعمال نتاج جهد مشترك بين علماء أزهر ورجال قانون وأنه ليس نهائيًا بل مفتوح للمناقشة العامة والإضافة، وأنه يتوجه للمجتمعات الاسلامية لتفعيل ما نصت عليه الدساتير من أن تكون الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسًا للقانون.[54]

وفي توصيات المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية الذي انعقد بالقاهرة تشرين الأول/أكتوبر 1977 دُعي الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية بصفة خاصة لوضع مسودة دستور إسلامي. وقام الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر ورئيس مجمع البحوث الإسلامية آنذاك، بتأليف لجنة عليا بجانب السادة أعضاء لجنة الأبحاث الدستورية بالمجمع، لتكون من نخبة من كبار الشخصيات المشتغلين بالفقه الإسلامي والقانون الدستوري لتتولى هذه المهم، وما لبث الأزهر أن أصدر مسودة مقترحة لدستور إسلامي 1978 [55] ونصوص المسودة تفتقر للصياغة القانونية المعتمدة التي كان يجيدها فقهاء دستوريون أمثال السنهوري، ولم تحظ بنقاش يذكر، وتوفى بعد إنهاءها الشيخ عبد الحليم محمود الذي كان داعمًا لها ويحظى بمكانة عند الدولة والعلماء، وتوالت بعدها الأحداث الداخلية بتوقيع معاهدة السلام مع إسرائيل وصدام السادات مع القوى الوطنية، ثم كان اغتياله في ما يُسمى "خريف الغضب" في تشرين الأول/أكتوبر 1981.[56]

52 منشورات قانونية (أرشيف رقمي)، قانون رقم 103 لسنة 1961 بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها.

53 محمد عبد الرحمن بيصار، *المقدمة، مشروع تقنين الشريعة الإسلامية* (4 أجزاء)، تقرير اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية، 4 أجزاء (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972).

54 تقرير اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية، *مشروع تقنين الشريعة الإسلامية*، 4 أجزاء (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972)، 5–11.

55 راجع نص المسودة في : محمد سيد احمد المسير، *نحو دستور إسلامي: مشروع وضع مواده الأزهر الشريف* (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1995). وتوجد نسخة الكترونية لمواد المسودة على شبكة *إسلام واي*.

56 راجع: محمد حسنين هيكل، *خريف الغضب* (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1986).

يبين ما سبق أن تقنين الشريعة بعد ثورة 1952 واستئناف ما بدأه السنهوري بوضع قانون مدني موافق بشريعة 1948 [57] بدأ في عهد عبد الناصر وليس في عهد السادات كما ذهب بعض الباحثين، حين بدأ السادات في استخدام الشرعية الدينية في خطاباته السياسية وترك مجالًا للتيار الإسلامي ليعود للساحة السياسية. وحين نص دستور 1971 على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع" (المادة 2)[58] بدأت بعض اللجان القانونية في استعراض الأدبيات بصدد تفعيل هذه النص، واستمر هذا عدة سنوات إلى أن اتخذ مجلس الشعب برئاسة الدكتور صوفي أبو طالب قرارا بإنشاء لجنة لتقنين الشريعة عام 1978 أنهت عملها وعرضته على المجلس ونشرت أعمالها عام 1983، أي في بدايات حكم الرئيس مبارك، وترك الدكتور صوفي رئاسة مجلس الشعب ليعود للتدريس في كلية الحقوق ويواصل تعليم طلابه الصلة بين الشريعة والقانون ومداخل تطبيق الشريعة في البلدان العربية، مفندًا دعاوى جمود الشريعة أو عجزها عن استيعاب المستجدات، أو إضرارها بالأقليات.[59] وكما أن دستور 1954 المقترح لم تكن نسخته متاحة حتى عام 1999 كما أسلفنا، فإن نسخة تقرير التقنين لم تكن منشورة للنقاش العام منذ 1983 بل نشرها مجلس الشعب في كتاب 2012.[60]

وقد بقيت مسألة تقنين الشريعة مركزية بل أصبحت الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع في تعديل الدستور 1980 (بدلًا من مصدر أساسي للتشريع – بزيادة الألف واللام)،[61] وبقيت حاضرة في شعارات الانتخابات، واستمرت النقاشات حول تقنين الشريعة الإسلامية في مجلسي الشعب 1984 و1987. لكن بسبب اغتيال السادات وتخوف مبارك من تداعيات صعود الإسلاميين، ونموذجي الثورة الإيرانية وحكم الإسلاميين في السودان، بدأت الأصوات تعلو في مجلس الشعب بأهمية التدرج من ناحية، وتنقية ما هو موجود من ناحية أخرى، وتم حل مجلس شعب عن انتخابات 1987 لأسباب قانونية، وفي دورتي 1990 و1995 غاب حضور التيار الإسلامي إلّا من أصوات فردية، وبالتالي تباطأ ملف تطبيق الشريعة في ظل غياب الإرادة السياسية، وانشغل نواب مجلس 2000 من الإسلاميين بقضايا عاجلة تتعلق بالوضع الاجتماعي والتضييق على الحريات، مع محاولة الحزب الوطني الحاكم على التأكيد على أهمية تطبيق الشريعة الإسلامية في حملاته الانتخابية سحبًا للبساط من تحت أقدام الإسلاميين ولكسب الأصوات. لكن انتخابات 2005 حملت للإخوان 88 كرسيًا في مجلس الشعب بما كان فرصة ملائمة لإحياء الملف، لكن الوضع السياسي المضطرب ومطالبات الشارع حازت الأولوية، فضلًا عن مواجهة قياداتهم لمحاكمات عسكرية فاهتموا بالقضايا الحقوقية والحريات، وتشكلت في ذلك الوقت تحالفات سياسية كان غايتها منع التوريث للحكم، مع صدام بين السلطة والقضاة، وغيرها من الأحداث، ليتم تزوير انتخابات 2010 فلا يحصل التيار الإسلامي على أية مقاعد وتندلع الأحداث كانون الثاني/يناير 2011.[62]

---

57 حول جهود السنهوري في التقنين راجع:
Enid Hill, "Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of ʿAbd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar, 1895–1971," *Arab Law Quarterly* 3, no. 1 (1988): 182.

58 راجع نص دستور 1971 في: منشورات قانونية، أرشيف رقمي.

59 من أهم كتب صوفي أبو طالب: صوفي حسن أبو طالب، *تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية* (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، 1989).

60 راجع نص التقرير عن تقنين الشريعة الذي صدر بعنوان : جمهورية مصر العربية، مجلس الشعب، إدارة الصحافة والنشر، تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب، 1983، في: الأعمال الكاملة، *تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب – الجزء الأول*، تقديم طارق البشري وإبراهيم البيومي غانم (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2012)

61 منشورات قانونية، أرشيف رقمي، *تعديل دستور جمهورية مصر العربية 1980*.

62 راجع بالتفصيل كل النقاشات المطولة في مجالس الشعب بناء على محاضر الجلسات ومواقف السلطة التشريعية والتنفيذية والقضاء من تلك النقاشات في دراسة شاملة تفصيلية: حازم علي ماهر، *تطبيق الشريعة الإسلامية والنصوص الدستورية*، تقديم المستشار طارق البشري (القاهرة: دار النهضة العربية، 2018)، 230–438.

لكن الجدير بالانتباه في سياق هذا البحث هو أنه في الفترة التي خفت فيها نقاش الشريعة في مجلس الشعب نهاية الثمانينات وخلال فترة التسعينيات صعد في المجال العام جدل المدنية والعلمانية، فكما شهدت الحياة الثقافية والفكرية جدالات الهوية والحقوق يعد دستور 1923 حتى قيام تموز/يوليو 1952، كذلك ثارت نفس النقاشات لكن بحضور الجماهير في مناظرات شهيرة بين رموز إسلامية ومفكرين وكتاب رأوا العلمانية هي الحل في مواجهة شعارات الإسلام هو الحل. ودارت أشهر هذه المناظرات مناظرة الشيخ محمد الغزالي مع الدكتور فرج فودة، ومناظرة الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي مع الدكتور فؤاد زكريا.[63]

القسم الثالث: الدستور المصري وتحولات ما بعد 2011

انقسمت القوى السياسية والثورية بعد تنحي مبارك حول الدستور، فكان ذلك بداية النزاع والشقاق بينها بعد ثلاثة عقود من التحالفات الهشة والحوارات الممتدة. فقد برزت مخاوف التيار العلماني منذ الصعود الكاسح للتيارات الإسلامية وقدرتها على الحشد والتأثير في المشهد السياسي بقوة وتميزت بقواعدها الشعبية المنتشرة وقوة تنظيمها، سواء الإخوان المسلمين أم التيار السلفي، فضلًا عن دخول المجموعات التي كانت تنتمي للسلفية الجهادية سابقًا للساحة السياسية وقبولها تأسيس أحزاب والمنافسة في الانتخابات.

وجد الطيف العلماني بجناحيه – اليسار واليمين – المشهد مخيفًا، فحاول الدفع بتغيير الدستور استغلالًا للزخم الشعبي وذلك باتجاه تكريس الحريات المدنية، ويمكن القول أن الأصوات التي انتقدت المادة الثانية من الدستور المصري التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع لم تكن غالبة نظرًا للقبول الشعبي العام لهذه المادة، لكن كانت الغاية هي تعضيد الدستور المرتقب بمواد تحمي الحقوق المدنية والحريات والإبداع، وتضمن العدالة الاجتماعية في ظل انحياز الإسلاميين لسياسات السوق الحر، وتقييد دور المؤسسة العسكرية التي بدا أن التيار الإسلامي حريص على علاقة متوازنة معها في العموم.

وحين استقر الأمر على تعديلات دستورية أذار/مارس 2011 وتم التصويت عليها، بدأت عدة أحزاب في تكريس جهدها للاستعداد لانتخابات برلمانية قادمة سواء التيار اليساري وأهم منصاته التجمع والناصري ثم الغد والكرامة، كما تشكلت جبهة القوى الشعبية من أحزاب اشتراكية صغيرة، وكذلك التيار الليبرالي الذي توزع بين حزب الوفد العتيد وأحزاب ناشئة مثل حزب العدل والمصريين الأحرار والحزب المصري الديمقراطي الاجتماعي، لكنه لم يفلح لا في كسب ثقة الدولة التي قررت أن تلعب مع القوى المحركة للشارع، ولا نجح في كسب مقاعد في البرلمان تسمح له بالتأثير على سير الشأن السياسي والتشريعي.[64]

63 محمد عمارة، *مصر بين الدولة المدنية والدينية: أشهر مناظرات القرن العشرين* (القاهرة: مكتبة وهبة، 2011).
64 راجع : طارق عثمان، *الحالة الليبرالية في مصر* (القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2012)؛ هالة مصطفى، *أزمة الليبرالية العربية: نموذج مصر* (القاهرة: مركز المحروسة، 2011)

وبين اليسار واليمين والتيار الأعرض من الإخوان والسلفيين ظهرت أحزاب مصر القوية والتيار المصري، بخلاف حزب الوسط الذي كان قد انشق عن الإخوان في التسعينات.

وقد دعا المجلس الأعلى للقوات المسلحة ومجلس الوزراء في عهد عصام شرف أول رئيس وزراء بعد ثورة 25 كانون الثاني/يناير إلى عقد مؤتمر الوفاق القومي في الحادي والعشرين من شهر أيار/مايو 2011، وذلك بغرض تقديم رؤية وطنية كلية حول مشروع الدستور الجديد للبلاد، في ضوء مراجعة الميراث الدستوري المصري والدساتير المقارنة والإعلانين الدستوريين الذين صدرا بعد الثورة في 13 شباط/ فبراير و30 أذار/مارس من سنة الثورة لتنظيم السلطات خلال المرحلة الانتقالية، وأهداف ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير 2011. كما تم تشكيل لجنة استشارية من شخصيات عامة ورموز مستقلة وبعض الرموز الحزبية كي تتعاون بالمشورة مع المجلس العسكري. ويرى علي السلمي في تأريخه لتلك الجهود أن اللجنة كانت لها صفة استشارية وتسعى لوضع مقترحاتها تحت نظر الجمعية التأسيسية للدستور التي كان مزمع تشكيلها لاحقًا، ورأى أن محاولة صياغة مبادئ يتم الاتفاق عليها فيما سُمي بالمبادئ فوق الدستورية كان هدفه بناء إجماع وطني، وأن الوثيقة التي قدمها ونشرها 2012، حين لم تحظ بالتوافق، كانت على سبيل المثال تنص على أن الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع، رغم الهجوم الذي تعرض له واتهامه بالقفز على الإرادة الشعبية من رموز وطنية ليبرالية وإسلامية شاركت في المجلس الاستشاري للمجلس العسكري كما شاركت في لقاءات الوفاق الوطني.[65] (سميت وثيقة السلمي لكن عنوانها الحقيقي كان 'وثيقة إعلان المبادئ الأساسية لدستور الدولة الحديثة ومعايير اختيار أعضاء الجمعية التأسيسية لوضع الدستور الجديد للبلاد،' وكانت تتضمن نصًا واضحًا: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، ومبادئ شرائع غير المسلمين هي المصدر الرئيسي للتشريعات المتعلقة بأحوالهم الشخصية وشئونهم الدينية.") وقد وافق حزبا الحرية والعدالة والوفد عليها في مؤتمر للتوافق الوطني لكن رفض الإخوان أن تكون لها صفة إلزامية. ويذكر الدكتور السلمي في مقدمة النص الذي نشره للتاريخ أن عددًا من الشخصيات التي كانت ترى في الوثيقة فرصة للتوافق عادت وهاجمته.[66] بالمقابل نجد أن عددًا من القوى الأساسية لم تكن تعارض فكرة تقنين الشريعة (ومنهم حمدين صباحي رئيس حزب الكرامة الناصري) الذي صرح بأن الاستقطاب السياسي يوحي بأن القوى السياسية غير الإسلامية ضد تقنين الشريعة وهذا غير صحيح.[67] وهكذا فإن تطبيق الشريعة لم يكن مثار النزاع بين القوى بعد ثورة 25 كانون الثاني/يناير بل شكل الجمهورية وتوزيع السلطات ودور المؤسسة العسكرية والبرنامج الاقتصادي المأمول والحريات المدنية وغيرها من القضايا.

65 راجع وثيقة علي السلمي التي تطالب بدولة مدنية ديمقراطية حديثة وفيها توثيق لبعض لقاءات القوى الوطنية بعد الثورة: علي السلمي، *الوثيقة... قضية الدستور والديمقراطية* (2012)، 1–30.

66 في المرجع نفسه، 31–38.

67 حمود سعد الدين، "التوافق الوطني للقوى السياسية يشكل لجنة لتفعيل المادة الثانية من الدستور،" *جريدة اليوم السابع*، 3 آب/ أغسطس 2011.

وإذا استعرضنا اجتماعات الحوار الوطني المختلفة في الجمعية المصرية للتغيير فسنجد أنها افتقرت إلى أربعة عناصر مركزية تتيح التراضي والوصول لعقد اجتماعي جديد جامع وملزم ومستقر: أولًا غياب فكرة التمثيل الحزبي الواضحة (فقد تكرّر التصريح بأن مَن حضر لا يمثّل الحزب)، ثانيًا عدم التزام القوى بنتيجة التفاوض كشرط لبناء الثقة السياسية (تكرر التصريح بأن القوى التي شاركت غير ملزمة بل هي جلسات إبداء حُسن نوايا)، ثالثًا غياب منتج توثيقي يمكن أن يغدو وثيقة وطنية ثم تاريخية (ربما ما وثقّه الدكتور علي السلمي هو المسودة المتاحة فقط)، والأهم مما سبق غياب أطراف محايدة تلعب دور الوسيط والضامن – الدور الذي بدا أن المجلس الأعلى للقوات المسلحة يقوم به، وهو ضد فكرة "مدنية" التوافق المنشود أصلًا.[68]

وبدا الصراع على الشارع والبرلمان والدستور متشابكًا، لكن بخلاف القوى السياسية كانت هناك أصوات مدنية من المثقفين تسعى للبحث عن مخرج يضمن مدنية الدولة في مواجهة الإسلاميين، وهنا تجمعت تلك المجموعات ووجدت في الأزهر حليفًا محتملًا يحمل صبغة الوسطية والإسلام الرسمي في آن، ويحظى بقبول شعبي واسع.

وقد استجاب الأزهر وبدأ يلعب دورًا في مواجهة الأصوات العالية للإسلاميين، فأصدر عدة وثائق هامة؛ أولها وثيقة مستقبل مصر التي نصت على: "دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة. ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة؛ بحيث تكون سلطة التشريع فيه النواب الشعب،" وتناولت الحريات العامة والالتزام بالمواثيق الدولية وغيرها من النقاط الهامة.[69]

وقد استقبلت التيارات التي تسمي نفسها بالتيار المدني خاصة في فصيلة الحقوق هذه الوثيقة بجدية، وتم عقد نقاشات حولها مع مستشار شيخ الأزهر، أملًا في أن يكون ثقل الأزهر في صالح حماية الحقوق المدنية والحريات والمسار الديمقراطي.[70]

ولأن شرعية الأزهر كانت شرعية مستقرة فقد استمر في مسار دعم مدنية المشهد السياسي من منظور إسلامي يمثل الرؤية الشرعية الوسطية، فأصدر شيخ الأزهر وثيقة الأزهر عن الحريات الأساسية في 8 كانون الثاني/يناير 2012، وأعلنها بحضور تمثيل من أغلب القوى والرموز السياسية،[71] ثم أعقبها بوثيقة نبذ العنف في 31 كانون الثاني/يناير 2013.[72]

وقد أسس الأزهر بهذه الوثائق خطابًا مدنيًا واضحًا، حتى باتت مفرداته متداولة داخل الأزهر وبين ممثليه في الدوائر الوطنية ولجنة الخمسين في 2014.

---

68 راجع للتفصيل:
Aly El Raggal and Heba Raouf Ezzat, "Can a Revolution Be Negotiated?" in *Arab Spring: Negotiating in the Shadow of Intifadat*, ed. William Zartman (Athens, GA: University of Georgia Press, 2015), 80–115.

69 وثيقة مستقبل مصر، *شيخ الأزهر الإمام الطيب*، 10 حزيران/يونيو 2011.

70 صالون ابن رشد، "وثيقة الأزهر بين الدولة الدينية والمدنية،" *مركز القاهرة لحقوق الإنسان*، 19 تموز/يوليو 2011.

71 راجع نص الوثيقة.

72 راجع نص الوثيقة.

وبالنظر لما جرى للدستور في تلك الفترة، فبعد قيام ثورة 25 كانون الثاني/يناير في مصر وتنحي الرئيس حسني مبارك عن السلطة في 11 شباط/فبراير 2011 وتكليفه للمجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شؤون البلاد، قام المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإصدار عدد من الإعلانات الدستورية التي سوف تحكم المرحلة الانتقالية. كان الإعلان الدستوري الأول في 13 شباط/فبراير 2011 بعد يومين من تنحي مبارك، وفيه أعلن المجلس العسكري التزامه بعدم الاستمرار في الحكم وتعهده بتسليم السلطة لحكومة مدنية منتخبة في غضون ستة أشهر أو حتى يتم إجراء انتخابات البرلمان والرئاسة. كما قام المجلس العسكري فيه بتعطيل مجلسي الشعب والشوري المنتخبين في عام 2010 وتعليق العمل بدستور عام 1971 القائم. وتضمن الإعلان تعديل بعض صلاحيات المجلس العسكري وتقليص بعض صلاحيات رئيس الجمهورية والبرلمان المنتخب مثل عدم قدرة رئيس الجمهورية على حل البرلمان أو عدم قدرة البرلمان على سحب الثقة من الحكومة.

والإعلان الثاني كان في 30 آذار/مارس بناءً على نتيجة الاستفتاء على التعديلات الدستورية في 19 آذار/مارس 2011، أي أن المجلس العسكري أدخل تعديلات إضافية بعد أن انتهى الاستفتاء وتم إعلان النتائج، لكن القوى السياسة فضلت عدم الدخول في مواجهة، ومرَّ الأمر دون معارضة، ولاحقًا أدخل المجلس العسكري تعديلين على إعلان 30 آذار/مارس، الأول في 25 أيلول/سبتمبر 2011 لتعديل نسبة الفردي والقوائم في انتخابات مجلسي الشعب والشورى، والثاني في 19 تشرين الثاني/نوفمبر 2011 للسماح للمصريين بالخارج بالتصويت في الانتخابات تحت إشراف السفراء والقناصل بدلاً من القضاة.

وقد عاد المجلس العسكري قبل الانتخابات الرئاسية 2012 لإصدار إعلان دستوري في يوم الأحد 17 حزيران/يونيو 2012 وعقب انتهاء التصويت في الجولة الثانية للانتخابات الرئاسية، وتضمن ذلك الإعلان تحصين أعضاء المجلس العسكري من العزل لحين إقرار الدستور الجديد ومباشرة المجلس العسكري صلاحية التشريع وإقرار الموازنة لحين انتخاب مجلس الشعب الجديد، كما أعطي الحق للمجلس العسكري – في حال تعذر عمل الجمعية التاسيسية للدستور– بالقيام بتشكيل جمعية تأسيسية جديدة، والاعتراض على نص أو أكثر من النصوص المقترحة للدستور. لكن هذه المرة وبعد أن كانت الثورة قد قطعت شوطًا واكتسبت زخمًا داخليًا وخارجيًا قوبل هذا الإعلان برفض شعبي، حيث اعتبره محمد مرسي ومحمد البرادعي وعبد المنعم أبو الفتوح إعلانًا مكبلًا للرئيس المنتخب القادم، وخرجت مظاهرات متفرقة احتجاجًا عليه.

لكن لم يقف الأمر عند هذا الحد، ففي 2 تشرين الثاني/نوفمبر 2012 أصدر الرئيس محمد مرسي إعلانًا دستوريًا مكملًا تضمن ما وصفه بالقرارات الثورية. وتضمن حزمة من القرارات منها: إعادة التحقيقات والمحاكمات للمتهمين في القضايا المتعلقة بقتل وإصابة وإرهاب المتظاهرين أثناء الثورة، وجعل القرارات الرئاسية نهائية غير قابلة للطعن من أي جهة أخرى (مثلًا المحكمة الدستورية) منذ توليه الرئاسة حتى إقرار دستور جديد وانتخاب مجلس شعب جديد، وإقالة النائب العام، وتمديد فترة اللجنة التأسيسية بفترة سماح شهرين لإنهاء كتابة دستورٍ جديدٍ للبلاد، وتحصين مجلس الشورى واللجنة التأسيسية بحيث لا يُحل أيٌ منهما (كما حدث لمجلس الشعب). وقد اندلعت أحداث شغب وأدانت مختلف القوى المعارضة والمستقلة هذا الإعلان واضطر الرئيس آنذاك للتراجع عنه.

جرت بعد ذلك أعمال اللجنة التأسيسية التي تم إعادة تشكيلها سابقًا، وبعد الاعتراض من قوى المعارضة على التشكيل الثاني تم إضافة مجموعة من عشرة من الشخصيات العامة والقانونية من قبل الرئيس لكي يكون لهم دور استشاري (منهم كاتبة هذه الورقة)، ومع الصدام المستمر مع المحكمة الدستورية العليا تم الإسراع بإعداد المسودة وتجاهل 59 تعديلًا اقترحتها المجموعة الاستشارية فأعلنت إنسحابها، وتم التصويت على دستور 2012 وإقراره، والذي تضمن فيما يخص المادة الثانية الخاصة بالشريعة الإسلامية مادة ثالثة حول أن حرية الاعتقاد مصونة وتذكر شرائع غير المسلمين والحق في العودة لها في شؤونهم، ومادة ثالثة عن دور الأزهر، ثم المادة (219) الفريدة التي جاءت نتيجة ضغط التيار السلفي وهي: "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة فى مذاهب أهل السنة والجماعة."

وقبل التصويت على الدستور في منتصف كانون الأول/ديسمبر 2012 وقعت في مطلع كانون الأول/ديسمبر أحداث الاتحادية ومواجهات بين الإخوان والمعارضة، وارتفعت وتيرة العنف في الشارع وسقط ضحايا (وكانت أحداثًا قد سبقت منها أحداث العباسية التي قادها تيار السلفية الجهادية وأيضا سقط فيها ضحايا)، وهكذا فإنه لا يمكن أيضا فهم التحولات دون النظر للشارع والصدامات المتنامية التي كانت تعبر عن تراجع الإجماع الوطني وتحرك قوى مختلفة ضد الإخوان ثم ضد الرئيس الجديد، والتي أصبحت رافعتها هي حركة تمرد في 2013 والتي جمعت توقيعات لانتخابات رئاسية مبكرة، وبدأت التيارات المعارضة تتوحد، باتجاه صدامات وحرق مقرات حزب الحرية والعدالة وأحداث حرق مقر الإخوان الرئيسي في المقطم بالقاهرة في آذار/مارس 2013.

كان واضحًا أن المشهد السياسي يقود لمواجهات كبرى آلت إلى مظاهرات 30 حزيران/يونيو 2013 ، ثم إعلان المجلس الأعلى للقوات المسلحة في 3 تموز/يوليو 2013 وقف العمل بالدستور بدعم من القوى المختلفة وإنهاء تلك الحقبة لتبدأ مرحلة جديدة، وتولي رئيس المحكمة العليا المستشار عدلي منصور الرئاسة مؤقتًا لحين عقد انتخابات رئاسية جديدة وعزل محمد مرسي.

وفي أيلول/سبتمبر 2013 شكل الرئيس عدلي منصور لجنة الخمسين من شخصيات حزبية وعامة لمناقشة التعديلات الدستورية المقترحة على دستور 2012 من قِبل لجنة من عشرة من القانونيين بعد توليه الرئاسة، وجاء دستور 2014 مستبقيًا المادة الثانية، وجعل حرية الاعتقاد "مطلقة" في المادة الثالثة، وتم إجراء تعديل في المادة الخاصة بالأزهر، كما تم إلغاء المادة (219).

وفي الانتخابات الرئاسية في منتصف 2014 تم انتخاب الرئيس عبد الفتاح السيسي، وجرى في مصر من التحولات السياسية بل والقانونية لإحكام السيادة على أجهزة الدولة وسلطاتها ما لا يتسع المقام لذكره ، ثم جاء تعديل الدستور في 2019 الذي لم يتم تغيير المواد الخاصة بالشريعة أو الأزهر فيه لكنه تضمن مادتين تعيدان التذكير بما ذكرناه في الجزء الأول من البحث من تغول السيادة على المجال الدستوري والقانوني، ففي ظل حكم الرئيس السيسي تم تعديل المادة (140) التي تتيح له فترة رئاسة 6 سنوات وإمكان التجديد لفترتين، أي البقاء في الحكم حتى 2030 (في مصر الآن مطالبات بتعديل جديد يمددها)، والمادة الأهم التي تم تعديلها هي المادة (200) الخاصة بدور الجيش في حماية الوطن حيث أضيف إليها: زاد تعديل المادة (140) الفترة الرئاسية من أربع سنوات إلى ست سنوات. وبدلًا من حظر صريح تتضمنه المادة قبل التعديل لشغل المنصب أكثر من فترتين رئاسيتين جعل التعديل القيد على الفترات الرئاسية تتالي الفترتين. وزيدت المادة (200) الخاصة بالقوات المسلحة لتشمل مهامها – إضافة إلى حماية البلاد والحفاظ على أمنها وسلامة أراضيها – مهام "صون الدستور والديمقراطية والحفاظ على المقومات الأساسية للدولة ومدنيتها ومكتسبات الشعب وحريات وحقوق الأفراد." أي أن الجيش هو ضامن الدستور وحامي مدنيته، في صياغة ربما يقبلها الفقيه الدستوري لكنها تعيدنا في النظرية السياسية إلى المربع الأول في تعريف المدنية وحدود السيادة وطبيعة العلاقات المدنية العسكرية.

الخلاصة أن النزاعات السياسية قد ألقت بظلالها على المشهد القانوني والدستوري بعد الربيع العربي، وبدلًا من أن تصبح صياغة الدستور وسيلة لبناء عقد اجتماعي جديد وتوافق وطني على شكل جديد للنظام،[73] كانت مجالًا للمغالبة والمناكفة.

[3] Stephen Gardbaum, "Revolutionary Constitutionalism," *International Journal of Constitutional Law* 15, no. 1 (2017): 173–200.

الخاتمة

كان لدى الدولة دومًا – قبل وبعد 1952، في الملكية وفي الجمهورية – تدخل في موازنات بين تدبير السياسة وممارسة السيادة، وشهدت مصر تفاوضات مستمرة بين الحكم والقوى السياسية وكذلك تعديل صيغ التمثيل السياسي من تعدد أحزاب في ظل الاحتلال إلى حزب واحد بعد الاستقلال لعودة لتعددية حزبية –مقيدة. وكانت الوثائق الدستورية تصدر ثم ما يلبث الطرف الحاكم أن يُصدر إعلانًا دستوريًا تُكرس به السلطة التنفيذية سطوتها وتفرض قواعدها، لكن الدولة كانت أيضًا، تحت وطأة ضغوطات خارجية وداخلية وموازنات شتى مجتمعية وسياسية واقتصادية، مضطرة لبناء توافقات لاعتبارات عملية، وكانت في ذلك حريصة على أن تكون كل خطواتها مقننة لتجنب المحاسبة لاحقًا – على الأقل تلتزم بالشكل حتى وإن خالف المضمون غايات القانون وربما تقاليده المستقرة، كما كانت تستدعي الحشود ووسائل الدعاية لتوفير الغطاء لتمرير تعديلات أو تعبئة الجماهير للموافقة على دستور تدير مساراتها السيادية تحت غطائه.

وكان "نظام ما بعد تموز/يوليو 1952" يوازن دومًا بين القانون والأمن، كما كان في تدافع مستمر مع النخب المختلفة بغرض تطويعها، خاصة النخبة القضائية، التي يذهب عمرو الشلقاني أنها شهدت تراجعًا لثقلها الثقافي والسياسي مقارنة بما قبل 1952، وأفلح النظام في كل المراحل في إكراهها، أو استمالتها، مع دعوات لم تنقطع لاستقلال القضاء.[74]

وتجدر الإشارة إلى أن تقنين الشريعة ليس فقط مسألة خيار سياسي، أو خيار مجتمعي تاريخي فحسب، بل هو أيضًا مسألة علم بالشريعة وخبرة بالقانون وفنون صياغته وتقاليدها، فإن مسيرة معرفة العلماء والقضاة الشرعيين بالأحكام وبالأحوال وكيفية التنزيل التي تراكمت عبر عقود احتاجت للتجديد، والتجديد من شأنه – خاصة في ظل الفجوة الحضارية والجمود الذي أصاب المجتمعات – أن يأخذ وقتًا، وقد توازى بالفعل مع تحولات القرنين التاسع عشر والعشرين جهود تجديدية بارزة، لكن مسألة التشريع والتقنين في ظل صعود الدولة في صيغتها الحديثة في المجال الحضاري الإسلامي خاصة بعد سقوط الدولة العثمانية قد دفع العلماء في اتجاه التقنين بالتعاون مع الفقهاء الدستوريين وأساتذة القانون.

والحق أن البنية التحتية لتخريج كوادر تقنين الشريعة قد بقيت قوية، فالأزهر به كلية الشريعة والقانون وطلابها يجدون طريقهم لمجلس الدولة بجانب خريجي كليات الحقوق، والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف ومجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر كلاهما أحد غاياته التوعية بعقيدة وشريعة الإسلام والدعوة لها، وهناك في كليات الحقوق كافة في مصر قسم للشريعة، ومواد شريعة منذ السنة الأولى للرابعة لمرحلة الليسانس ودبلوم أكاديمي للشريعة ضمن متطلبات الماجستير ،وهناك من فقهاء القضاء الدستوري من يشار له بالبنان في أحكامه التي قضت برد بعض القوانين لمخالفتها للشريعة مثل الدكتور عوض المر حين رأس المحكمة الدستورية العليا.[75]

74 عمرو الشلقاني، *ازدهار وانهيار النخبة القانونية المصرية*، 2005-1805 (القاهرة: دار الشروق، 2013)، 317–327.
75 راجع من أحكام المستشار عوض المُرحين رأس المحكمة الدستورية العليا والتي تُعد مرجعًا للقانونيين وطلاب الحقوق:
https://www.hewarat.org/index.php/laws/item/509-2023-10-12-12-24-04

وما يستنتجه نوح فيلدمان (Noah Feldman) من تشتت التقليد القانوني لكليات الحقوق ومراحل الإعداد للخبرة القانونية والقضائية التي تراجعت فيها دراسة الشريعة غير دقيق. وخضوع القضاء للسلطة السياسية بجملة من التشريعات والإجراءات لا ينفي توفر الكوادر القضائية التي تجيد التعامل مع كليات وفرعيات الفقه ومقاصد الشريعة.[76]

واللافت في تلك الفترة أن المجال الديني الرسمي شهد صعودًا للدور المدني للأزهر، لكنه أيضًا شهد اجتهادات فكرية في المجال الفكري الإسلامي على الجانب الأخر تؤسس لخطاب يؤصل أيضا لمفهوم المدنية بشكل متكرر ويستدعي التراث الذي أشرنا له في المقدمة النظرية ويجتهد في وضعه في قالب الدولة الحديثة ويبحث في كيفية تقديم تصور لدولة مدنية إسلامية، في حين كان التيار الإسلامي منشغلًا بنزاعات القوة. أي أن النقاشات والجدال العام الذي كان في النصف الأول من القرن العشرين ومناظرات التسعينات التي استمرت مع بدء الألفية قد خفتت بسبب الاستقطاب، لكن الجهد الفكري بشأن الاجتهاد في بيان مدنية الدولة الإسلامية قد جاء من الدوائر الفكرية الإسلامية المستقلة وليس من قلب الحراك السياسي الإسلامي الذي اكتفى بتصريحات طمأنة أو بصياغة برامج للأحزاب بلغة معتدلة، لكن لم يقم بصياغة وثائق تأسيسية عن معنى الجمهورية المنشود ومعالم النموذج المدني الذي يسعى له. نذكر منها كتاب محمد العبد الكريم عن الإصلاح المدني، و كتاب جاسر عودة عن الدولة المدنية، وكتاب مسفر القحطاني عن الإصلاح المدني من منظور تراثي ومعاصر، وكتاب عبد الله القيسي عن الدولة المدنية من منظور إسلامي. وكل هذه الكتب لم تحظ بنقاش واسع، لكنها تبين التوجه الجاد لاستعادة دلالات المدنية من التراث الإسلامي وصياغة رؤية للواقع من خلالها،[77] في حين بقي التيار الحركي والتنظيمي الإسلاموي يعاني من فقر فكري شديد، وإعادة تدوير لكتاباته اللمؤسسة.

أخيرًا وليس آخرًا يدلنا زحام الأفكار في ديباجات الدساتير على وجود صراع مكتوم حول تعريف الهوية، وتحولت الديباجة من مقدمة قصيرة تعبر عن الفلسفة العامة للنظام – ملكيًا كان أم جمهوريًا، إشتراكيًا أم ليبراليًا – إلى نص طويل يريد إثبات أشياء ونفي أخرى، عن تعريف الوطن والنظام. وهو ما يعكس أزمة المجال العام الذي يضيق اليوم عن نقاشات فكرية كالتي شهدتها مصر منذ بداية القرن العشرين إلى 2011.

76 Noah Feldman, The Fall and Rise of the Islamic State (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

77 يمكن القول إن هذا الجهد قد بدأ مبكرًا مع كتاب هام لم يحظ بعناية وتداول ونقاش يليق بقيمته خاصة أنه صدر في ظل احتدام المناظرات بين القوى الإسلامية وبعض الرموز العلمانية هو كتاب فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي، أنظر: الشاوي، *فقه الشورة والاستشارة*، 45. وراجع: محمد العبد الكريم، *الاحتساب المدني: دراسة في البناء المقاصدي للاحتساب* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)؛ جاسر عودة، *الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشرع* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)؛ مسفر القحطاني، *سؤال التدبير: رؤية مقاصدية في الإصلاح المدني* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)؛ عبد الله القيسي، *الدولة المدنية من منظور إسلامي: رؤية توفيقية بين التيارات الإسلامية والعلمانية* (اسطنبول: الصفوة للدراسات الحضارية، 2025)

قائمة المراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن. *المقدمة*. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، 1981.
- ———. *المقدمة*. تحقيق عبد السلام الشدادي. الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون–بيت الفنون والعلوم والأداب، 2005.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 2003.
- أبو طالب، صوفي حسن. *تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية*. القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، 1989.
- أجامين، جورجيو. *فتنة الحرب الأهلية باعتبارها نموذجًا سياسيًا*. نقله إلى العربية عبيدة عامر. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.
- الأعمال الكاملة. *تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب – الجزء الأول*. تقديم طارق البشري وإبراهيم البيومي غانم. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2012.
- الأيوبي، إلياس. *تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا* 1879–1863. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1923.
- بسيوني، محمود شريف، ومحمد هلال. *الجمهورية الثانية في مصر*. القاهرة: دار الشروق، 2012.
- بشارة، عزمي. *في الإجابة عن سؤال ما الشعبوية*. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- البشري، طارق. *السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية*. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011.
- بيصار، محمد عبد الرحمن. *المقدمة، مشروع تقنين الشريعة الإسلامية* (4 أجزاء)، تقرير اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية. 4 أجزاء. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972.
- تقرير اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية. *مشروع تقنين الشريعة الإسلامية*. 4 أجزاء. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972.
- الجندي، أنور. *المعارك الأدبية في مصر* 1939–1914. القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1983.
- رافعي، عبد الرحمن. *ثورة 23 يوليو 1952: تاريخنا القومي في سبع سنوات 1959–1952*. الطبعة الثانية. القاهرة: دار المعارف، 1989.
- زهمول، إبراهيم. *الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية*. فرنسا: د.د.ن، د.ت.

- الزهيري، محمد جابر. "ثورة 23 يوليو 1952 ومشروع دستور 1954 (دستور لجنة الخمسين)." *مجلة بحوث الشرق الأوسط*، المجلد 4، العدد 39 – الرقم المسلسل للعدد 2، أيلول/سبتمبر 2016: 467–488.
- ساير، عبد الفتاح. *نظرية أعمال السيادة: دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي*. القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، 1955.
- السلمي، علي. *الوثيقة... قضية الدستور والديمقراطية*. 2012.
- سمير، مروة. "ثورة 1919 وأثرها على الحياة الدستورية في مصر." موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، نيسان/أبريل 2019.
- الشاوي، توفيق. *فقه الشورة والاستشارة*. المنصورة: دار الوفاء، 1992.
- شلق، أحمد زكريا. *ثورة يوليو والحياة الحزبية: النظام واحتواء الجماهير*. القاهرة: دار الشروق، 2010.
- الشلقاني، عمرو. *ازدهار وانهيار النخبة القانونية المصرية*، 2005–1805. القاهرة: دار الشروق، 2013
- صالون ابن رشد. "وثيقة الأزهر بين الدولة الدينية والمدنية." موقع مركز القاهرة لحقوق الإنسان، 19 تموز/يوليو 2011.
- عارف، نصر. *الحضارة– الثقافة– المدنية: دراسة لسيرة المضطلح ودلالة المفهوم*. ط2. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.
- العبد الكريم، محمد. *الاحتساب المدني: دراسة في البناء المقاصدي للاحتساب*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.
- عثمان، طارق. *الحالة الليبرالية في مصر*. القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2012.
- عمارة، محمد. *د. عبد الرزاق السنهوري: إسلامية الدولة والمدنية والقانون*. القاهرة: دار السلام، 2009.
- عمارة، محمد. *مصر بين الدولة المدنية والدينية: أشهر مناظرات القرن العشرين*. القاهرة: مكتبة وهبة، 2011.
- عمر، حمدي علي. *الاتجاهات الحديثة في القضاء في الرقابة على أعمال السيادة*. القاهرة: دار النهضة العربية، 2016.
- عودة، جاسر. *الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشرع*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.

- عيسى، صلاح. *دستور في صندوق القمامة: قصة دستور 1954*. تقديم المستشار عوض المر. القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، 2001.
- الفارابي، أبي نصر. *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995.
- فرحات، محمد نور و عمر فرحات. *التاريخ الدستوري المصري*. بيروت: الدار العربية للعلوم– ناشرون، 2011.
- القحطاني، مسفر. *سؤال التدبير: رؤية مقاصدية في الإصلاح المدني*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.
- القيسي، عبد الله. *الدولة المدنية من منظور إسلامي: رؤية توفيقية بين التيارات الإسلامية والعلمانية*. اسطنبول: الصفوة للدراسات الحضارية، 2025.
- كتاب المعجم الوسيط.
- ماهر، حازم علي. *تطبيق الشريعة الإسلامية والنصوص الدستورية*. تقديم المستشار طارق البشري. القاهرة: دار النهضة العربية، 2018.
- محمود محسن أحمد علي. *مفهوم المدنية في الخطابين الغربي والإسلامي: دراسة في نصوص مختارة*. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2015.
- المرزوقي، أبو يعرب. "الفضاء العام." *كتاب مغارب*، رقم 1 (الرباط: مركز مغارب للدراسات، 2018): 13–24.
- مصطفى، محمد عبد الرحيم. *تاريخ مصر الحديث*. المطابع الأميرية، 1951.
- مصطفى، هالة. *أزمة الليبرالية العربية: نموذج مصر*. القاهرة: مركز المحروسة، 2011.
- منشورات قانونية (أرشيف رقمي). *إعلان دستوري من القائد العام للقوات المسلحة وقائد الثورة وقائد الجيش*. 10 شباط/فبراير 1953.
- منشورات قانونية (أرشيف رقمي). *قانون رقم 103 لسنة 1961 بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها*.
- منشورات قانونية (أرشيف رقمي). *تعديل دستور جمهورية مصر العربية* 1980.
- منشورات قانونية (أرشيف رقمي). *جريدة الوقائع المصرية: دستور الجمهورية المصرية*. 1956.
- هبة رؤوف عزت. *المواطنة: دراسة لتطور المفهوم في الفكر الليبرالي الأنجلو أمريكي*. رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2009.

- هلال، على الدين. *تطور النظام السياسي المصري 1803-1999*. مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 2002.
- هيكل، محمد حسنين. *خريف الغضب*. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1986.
- وثيقة مستقبل مصر. *شيخ الأزهر الإمام الطيب*. 10 حزيران/يونيو 2011.
- Almond, Gabriel A. Almond, and Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
- Almond, Gabriel A. Almond. "The Return to the State." *The American Political Science Review* 82, no. 3 (September 1988): 853–899.
- Ball, Terence Ball, and John G. A. Pocock. *Conceptual Change and the Constitutions*. Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1988.
- Baumgarten, Britta Baumgarten, et al. "Civility: Introductory Notes on the History and Systematic Analysis of a Concept." *European Review of History* 18, no. 3 (2001): 289–312.
- Bejan, Teresa M. Bejan. *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. New Jersey: Harvard University Press, 2017.
- Dagger, Richard Dagger. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- El Raggal, Aly El Raggal, and Heba Raouf Ezzat. "Can a Revolution Be Negotiated?" In *Arab Spring: Negotiating in the Shadow of Intifadat*, edited by William Zartman, 80–115. Athens, GA: University of Georgia Press, 2015.
- Feldman, Noah Feldman. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Freeden, Michael Freeden. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Fyfe, Nicholas Fyfe, Jon Bannister, and Ade Kearns. "(In)civility and the City." *Urban Studies* 43, no. 5/6 (May 2006): 853–861.
- Gallie, Walter Bryce. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 56 (1955–56): 169–180.

- Gardbaum, Stephen Gardbaum. "Revolutionary Constitutionalism." *International Journal of Constitutional Law* 15, no. 1 (2017): 173–200.
- Hill, Enid. "Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of ʿAbd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar, 1895–1971." *Arab Law Quarterly* 3, no. 1 (1988): 182.
- Keane, John Keane. *Despotism & Democracy: The Origins & Development to the Distinction between Civil Society & the State 1750-1850*. London: Verso Publications, 1988.
- Mann, Michael Mann. "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results." *European Journal of Sociology* 25, no. 2 (1984): 185–213.
- Monga, Célestin Monga. *Uncivil Societies: A Theory of Sociopolitical Change*. World Bank Policy Research Working Paper No. 4942. 1 May 2009. Posted 20 April 2016. World Bank.
- Nettl, John Peter. "The State as a Conceptual Variable." World Politics 20, no. 4 (July 1968): 559–592.
- Rousseau, Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract*. New York: Carlton House, n.d.
- Rucht, Dieter Rucht. "Civil Society and Civility in Twentieth-Century Theorizing." *European Review of History* 18, no. 3 (2001): 387–407.
- Sandel, Michael Sandel. *Public Philosophy: Essays on Morality and Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Schechter, Darrow. *Beyond Hegemony: Towards a New Philosophy of Political Legitimacy*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Translated and annotated by G. L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing, 2006.
- Shils, Edward. "Observations on Some Tribulations of Civility." *Government and Opposition* 15, no. 3/4 (Summer–Autumn 1980): 528–545.
- Skocpol, Theda Skocpol, Peter B. Evans, and Dietrich Rueschemeyer, eds. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- Tilly, Charles. "War Making and State Making as Organized Crime." In *Bringing the State Back In*, edited by Theda Skocpol, Peter B. Evans, and Dietrich Rueschemeyer, 169–187. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Topper, Keith. *The Disorder of Political Inquiry*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Walter, Barbara F. *How Civil Wars Start: and How to Stop Them*. New York: Crown Publications, 2022.
- Weitz, Morris. *The Opening Mind: A Philosophical Study of Humanistic Concepts*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.