



التحكيم الديني و أثره في التعايش المجتمعي

- دراسة تحليلية -

ID No. 2984

(PP 78 - 99)

<https://doi.org/10.21271/zjhs.23.6.5>

شيرزاد عزيز سليمان

كلية العلوم الإسلامية / جامعة صلاح الدين- أربيل

Sherzad.sulaiman@su.edu.krd

الاستلام: 2019/07/01

القبول : 2019/09/16

النشر: 2019/12/05

ملخص

يسلط هذا البحث الضوء على موضوع حيوي بالنسبة للشعوب المتسمة بحالة التعدد الثقافي. حيث تجد العديد من أتباع الديانات يعيشون حالة من الإزدواجية بين القواعد القانونية من جانب والقواعد الدينية من جانب آخر. وهي ما تؤدي بالنتيجة إلى ظهور إشكالات قانونية- دينية والتي تؤثر على الحالة المجتمعية للأفراد أيضا. فقد تجد شخصا حسم نزاعه أمام محاكم الدولة، غير أنه يواجه من الناحية الدينية بما يقضي بوقوعه في الحرام بسبب عدم توفر الشروط الدينية لتلك الحالة. عليه فإن البحث يهدف من خلال هذا الموضوع إلى إيجاد حلول توفيقية تؤدي إلى التخلص من هذه الإزدواجية، من خلال تبني آليات التحكيم الديني في حسم المنازعات القانونية. وبيان موقف القانون العراقي والقوانين المقارنة من التحكيم الديني إستنادا إلى قواعد القانون الخاص. ويهدف البحث أيضا إلى إثبات فرضية وجود آثار إيجابية كثيرة لتطبيق فكرة التحكيم الديني على متطلبات التعايش المجتمعي. ويحاول هذا البحث اتباع المنهج التحليلي عند دراسة هذا الموضوع من خلال طرح الأفكار، و تحليل الآراء والاتجاهات الواردة في هذا المجال، وبيان موقف القوانين المقارنة، وتحليل النصوص والنظريات القانونية أو الفقهية الواردة في هذا الصدد، وفق خطة تظم المقدمة، و أربع نقاط رئيسية، و تنتهي بالخاتمة والإستنتاجات.

الكلمات المفتاحية: التحكيم الديني، التعايش المجتمعي، المنازعات، القانون، التعددية.

1-المقدمة

لتحكيم من الوسائل البديلة لحسم المنازعات القانونية في نطاق القانون الخاص، وهي من الوسائل التي ظهرت منذ فترة طويلة حيث تسبق في نشأتها وجود الدولة بالمفهوم الحديث. فالقوانين كانت حين ذاك مدمجة مع القواعد الدينية، و كانت تنظر اليها كنصوص مقدسة. ولكن بعد الثورات التي اجتاحت أوروبا وأمريكا، تحولت الاتجاهات نحو العلمانية والمبادئ بفصل الدين عن الدولة، حيث في بدايات القرن التاسع عشر أصبحت المحاكم المؤسسات الوحيدة الموجودة للفصل في المنازعات القانونية بعيدا عن سلطة الكنيسة. ولكن ظلت المجموعات الدينية تحاول جاهدة أن تطبق القواعد الدينية بعيدا عن المحاكم الرسمية. وقد كان ذلك من خلال تبني فكرة التحكيم الديني التي تكفل حسم المنازعات القانونية داخليا (اي داخل المجتمع الديني).

1-1- مشكلة البحث:

قد تجد في بعض الأحيان تعارضا بين القواعد والمعالجات القانونية مع القواعد والمعالجات الدينية مما قد يؤدي إلى الحرمان من بعض الحقوق والإميازات الدينية أو المجتمعية، أو إزدراء الشخص ضمن مجموعته الدينية في حال مخالفته لإلتزاماته الدينية. مما يترتب عليه بالنتيجة حالة من عدم الإستقرار في المجتمع، أو ظهور الكراهية بين أفراد المجموعة الدينية الواحدة.

بناء على ما سبق فقد أصبح هذا الموضوع محل نقاش في السنوات الأخيرة بين المؤيدين والمعارضين، حيث تجد الباحثين في مختلف المجالات يتناولون هذا الموضوع في جوانب شتى، وقد إختارنا أن نسلط الضوء على هذه المسألة باعتبارها وسيلة بديلة عن قضاء الدولة في حسم المنازعات في إطار القانون الخاص سعيا إلى معرفة العلاقة بين تطبيق هذه الآلية،

ومتطلبات التعايش المجتمعي. والجوانب الإيجابية التي قد تنبثق من تطبيق هذه الفكرة وقد اخترنا أن يكون البحث تحت عنوان: (التحكيم الديني وأثره في التعايش المجتمعي- دراسة تحليلية).

2-1- أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث في أنه:

- 1- يسלט الضوء على موضوع حيوي بالنسبة للشعوب المتسمة بحالة التعدد الثقافي عموما، العراق و إقليم كردستان خصوصا.
- 2- يحاول تخفيف الآثار المترتبة على حالة الإزدواجية بين القواعد الدينية والقواعد القانونية.
- 3- يتناول العلاقة بين التحكيم الديني و التعايش المجتمعي، والآثار الإيجابية والسلبية على تطبيق هذه الفكرة لغرض تبنيه كآلية قانونية لتحقيق نسبة معينة من التعايش المجتمعي من خلال تبني هذه الآلية في حدود القوانين النافذة المعمولة بها في البلد.

3-1- أهداف البحث:

من خلال تناوله لهذا الموضوع، يهدف البحث إلى:

- 1- إيجاد حلول توفيقية تؤدي إلى التخلص من الإزدواجية المتولدة عن الإختلاف بين القوانين العلمانية و المعالجات الدينية من خلال تبني آليات التحكيم الديني في حسم المنازعات القانونية.
- 2- بيان موقف القانون العراقي والقوانين المقارنة من التحكيم الديني في إطار القانون الخاص.
- 3- بيان الآثار الإيجابية على تطبيق فكرة التحكيم الديني، و إنعكاساته على فكرة التعايش المجتمعي.
- 4- يهدف البحث في هذا السياق إلى إثبات فرضية مفادها: أن التحكيم الديني له آثار إيجابية على متطلبات التعايش المجتمعي.
- 5- كما و نأمل أن يكون هذا البحث إضافة مفيدة إلى المكتبة القانونية وينتفع منه المعنيون، خصوصا، وحسب علمنا، أن الأبحاث والدراسات باللغة العربية في هذا المجال نادرة جدا.

4-1- خطة البحث و منهجيته:

يحاول هذا البحث طرح الأفكار، و تحليل الآراء والإتجاهات الواردة في هذا المجال، وبيان موقف القوانين المقارنة، وتحليل النصوص والنظريات القانونية، أو الفقهية الواردة في هذا الصدد، متبعا المنهج التحليلي حيناً، والمقارنة أحيانا أخرى وفق خطة تضم المقدمة، و أربع نقاط رئيسية، و تنتهي بالخاتمة والإستنتاجات.

2- مفهوم التحكيم الديني:

تحديد مفهوم التحكيم الديني يتطلب منا تعريف التحكيم الديني أولا، و من ثم بيان خصائصه في ضوء التعريف الذي نستنتجه ثانيا وعلى الوجه الآتي:

1-2- تعريف التحكيم الديني

يحاول البعض (Walter, 2012, p. 6) (Wolfe, 2006, pp. 427-428) تعريف التحكيم الديني من خلال القول: ((هو عملية حسم المنازعة إختياريا وهي تجري وفق المبادئ الدينية)). يبدو لنا أن هذا التعريف قاصر عن تحديد مدلول التحكيم الديني، فهو يخلط بين التحكيم والوسائل الأخرى البديلة لحسم المنازعات، فالمعلوم أن الوسائل البديلة كلها إختيارية حالها حال التحكيم الديني. لذا كان الأولى أن يحتوي التعريف على عناصر أخرى تبين خصائص الموضوع بشكل أكثر تحديدا. وقد جاء التعريف الآتي أكثر تفصيلا حيث يقول بأنه: ((طريقة بديلة لحسم المنازعات حيث يقدم المواطنون منازعاتهم إلى قضاء ديني وبالنتيجة يطلبون تنفيذ القرار الصادر من ذلك القضاء في محكمة علمانية)) (Baker, 2012, p. 158). فهذا التعريف يبين خصائص التحكيم الديني الا انه قد يؤدي إلى الخلط بينه وبين المحاكم الدينية الرسمية. عليه ولكي يكون التعريف أكثر دقة نرى تقييده بعبارتين تميز بين التحكيم الديني والمحاكم الدينية الرسمية الموجودة في بعض البلدان، أولهما أن التقديم لحسم النزاع من خلال التحكيم يكون بإتفاق أطراف النزاع. ثانيا إن التحكيم يكون من قبل طرف خاص خارج أجهزة قضاء الدولة، لذلك نرى إمكانية تعريف التحكيم الديني على الوجه الآتي: (التحكيم الديني طريقة بديلة عن قضاء الدولة لحسم المنازعات القانونية، وفق

إتفاق الطرفين المتنازعين. من خلال شخص ثالث محايد، إستنادا إلى أحكام دينية متفق عليها قابلة للتنفيذ من قبل المحاكم العلمانية، أو اجهزة الدولة المختصة). من خلال هذا التعريف يمكننا إستخلاص مجموعة من الخصائص وفق الآتي.

2-2- خصائص التحكيم الديني:

1- التحكيم الديني طريقة بديلة عن قضاء الدولة، فهو يجري أمام شخص ثالث محايد محل ثقة أطراف النزاع. وقد يكون هذا الشخص محكما منفردا، أو هيئة خاصة تتكون من ثلاثة أشخاص أو أكثر.

2- التحكيم الديني يكون وفق إتفاق التحكيم الذي يعقد بين طرفي النزاع وفي هذا يتشابه التحكيم الديني مع التحكيم العلماني في أن كليهما يجريان وفق إتفاق الطرفين المتنازعين (Helfand, 2011, p. 1243). ويجب أن تتحقق فيها أركان وشروط إنعقاد عقد التحكيم الواردة في القانون.

3- يجري التحكيم الديني أستنادا إلى الأحكام الدينية التي إتفق الأطراف على تطبيقها وهي عادة تكون مستندة إلى الدين الذي يعتنق به أطراف النزاع. وفي هذه الخصيصة يتميز التحكيم الديني عن التحكيم العلماني فالتحكيم الديني يستقي أحكامه من القواعد الدينية بينما التحكيم العلماني يستند إلى القوانين الوضعية المعمولة بها في بلد معين (Helfand, 2011, p. 1243).

4- الأحكام الصادرة من محاكم التحكيم الدينية تكون قابلة للتنفيذ من قبل المحاكم العلمانية، أو اجهزة الدولة المختصة، هذه الخاصية ليست داخلية في جوهر التحكيم الديني، فالتحكيم يكون قائما و إن لم يكن كذلك، ففي الكثير من الحالات تلجأ الأطراف الي التحكيم الديني و ينفذها الأطراف بمحض إختيارهم دون الحاجة إلى التنفيذ الجبري من خلال المحاكم. إلا أنه في بعض الأحيان قد يتعنّت أحد الطرفين مما يحتاج إلى إجبار ذلك الطرف على تنفيذ إتفاقه، وهي بذلك تكتسب نجاعة أكثر و يكون مؤثرا في الحياة المدنية أكثر، إضافة إلى أنه يعطيه صفة القانونية لأنها تكون في إطار القانون و بموافقة (Dasteel, 2016, p. 47).

5- التحكيم الديني لا يقتصر على المنازعات ذات الطابع الديني فقط، بل من الممكن أن تكون المنازعة حول مسألة علمانية، أو مختلط بين الإثنين (Dasteel, 2016, p. 47).

6- قواعد التحكيم الديني هي محل إتفاق بين الطرفين المتنازعين مسبقا قبل صدور الحكم فهي إما مذكورة في إتفاق التحكيم مباشرة، أو بطريقة غير مباشرة من خلال التحاكم إلى خبير ديني معروف عنه بأنه يتحاكم إلى قواعد دينية معينة. حيث أن التحكيم الديني يستوجب من المحكمين أن يكونوا مؤهلين وفق معايير دينية (Dasteel, 2016, p. 47). وقد تجد في الكثير من بلدان العالم خصوصا في القارة الأوروبية والأمريكية، أفرادا، أو مؤسسات، يمارسون التحكيم الديني. وهي تحاول حسم المنازعات القانونية وفق القواعد والمبادئ الدينية التي يختارها أطراف النزاع بإتفاقهم لتطبق في شأن النزاع القائم بينهم. وهذه المؤسسات أو المراكز ستكون موضوع بحثنا في ما يأتي:

3- مؤسسات و مراكز التحكيم الديني عند المجموعات الدينية المختلفة، وموقف القوانين من أعمالها:

نظام التحكيم الديني في ظل الدول العلمانية ليس جديدا فقد مارست المجموعات الدينية المختلفة هذا النظام في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية في العصر الحاضر، فالمثال على ذلك هو بيت الدين (Beth Din) اليهودي أو المحاكم التحكيمية الحاخامية، فهي من المؤسسات الأكثر شيوعا في أوروبا والولايات المتحدة الامريكية، وبجانب هذه المؤسسات توجد أكبر الخدمات التحكيمية المسيحية، وهي ما تسمى بـ"وزارات صنع السلام (peacemaker ministries)". والتي تعرض خدمات الوساطة والتحكيم القانونية الملزمة وغير الملزمة، فالنصوص الانجيلية تعد بمثابة الدليل العام عند صنع القرار في تلك المجريات، كما وتوجد خدمات حسم المنازعات الإسلامية أيضا التي تأخذ شكل التحكيم حينا و الوساطة حينا آخر.

1-3 موقف القوانين من التحكيم الديني عموما

نتناول في هذه النقطة موقف القوانين الغريبة و القانون العراقي حول التحكيم الديني عموما و على الوجه الآتي:

1-1-3 موقف القانون في الولايات المتحدة الأمريكية من التحكيم الديني:

التحكيم في الولايات المتحدة الأمريكية محكوم بالتشريع الفدرالي للتحكيم (Federal Arbitration Act, FAA) وتشريع التحكيم الموحد (Uniform Arbitration Act, UAA) وقد صدر التشريع الفدرالي للتحكيم في سنة 1925 تحت تأثير جماعات الضغط (lobbying) التي ناشدت بجعل شرط التحكيم في العقود نافذا حيث يعتبر التحكيم في المستوى الفدرالي أمراً مشجعاً، وقد بينت المحكمة بأن: ((هناك سياسة فدرالية تفضل انفاذ إتفاقات التحكيم)) (Harding, 1998).

أما فيما يخص تشريع التحكيم الموحد فقد نشر من خلال المؤتمر الوطني للجان توحيد قوانين الولايات في سنة 1955 في الوقت الذي كانت الولايات في أغلبها معادية لإتفاقات التحكيم، وبفضل ذلك تغيرت نظرتها فيما بعد. فاستناداً إلى ذلك تقوم المحاكم في الولايات حالياً بتنفيذ قرارات التحكيم (Arbitral Awards)، وقد تلجأ إلى إبطال الأحكام التحكيمية بسبب خلل اجرائي (Helfand, 2011, p. 1257).

موقف المحاكم في الولايات المتحدة الأمريكية بشكل عام مشجع جداً بصدد التحكيم الديني أياً كانت الجهة المحكمة سواء أكانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية، لأنها جميعاً تخضع لقانون التحكيم الفدرالي (Federal Arbitration Act)، و قانون التحكيم الموحد في الولايات المتحدة الأمريكية الآنف الذكر، رغم أنه تعرض إلى انتقاد بشأن التعامل مع القضايا الدينية فقد طعنت بمخالفة الدستور خصوصاً ما يسمى ببند التأسيس (Establishment Clause) إستناداً إلى التعديل الأول للدستور الأمريكي الذي يصرح بأن: ((الكونجرس يجب أن لا يصدر قانوناً يحرم انشاء دين أو يحرم الممارسة الحرة له)). ويلاحظ أن المحكمة العليا الأمريكية (Supreme Court) قررت بأن الحكومة يجب أن تكون محايدة، و لا تعزز طائفة دينية على أخرى، وبتعبير أدق المحاكم لا تستطيع استخدام سلطاتها الانفاذية لتقديم طرف على آخر في نظرية دينية متعارضة، والا فان ذلك يؤدي إلى خرق التعديل الأول للدستور الأمريكي. (Sizemore, 2011, p. 1091). المحكمة العليا الاتحادية الأمريكية (The US Supreme Court) إستخدمت معايير عديدة حول تقريره فيما إذا معيار تشريعي معين يخرق نص التعديل الأول المسمى بنص التأسيس أم لا، ولكن عموماً إعتمدت على المعيار الثلاثي المعروف بمعيار الليمون (Lemon Test) وهو يتطلب أن يكون القانون محل النظر له: 1- غرض علماني، 2- له تأثير رئيسي في أنه لا يقدم ولا يؤخر الدين، 3- إنه لا يشجع الإفراط في التشابك مع الدين (Lemon v. Kurtzman, 1977). وسوف نرى بعضاً من هذه القرارات في أماكنها من هذا البحث إن شاء الله.

3-1-2- موقف القانون الكندي من التحكيم الديني:

المقاطعات الكندية عموماً تتعامل مع التحكيم الديني بإيجابية و تعتبر القرارات التحكيمية الدينية نافذة في المحاكم المدنية عدا مقاطعة كيبيك و أونتاريو حيث أنها تطبق قوانين تختلف عن بقية المقاطعات الكندية، إذ يلاحظ أنها تساوي من حيث الحكم بين التحكيم الديني ومن ضمنه تحكيم الشريعة الإسلامية والتحكيم من الأنواع الأخرى (Walter, 2012, p. 242). ويبدو أن التحكيم الديني بصدد القضايا التجارية سواء أكانت داخلية أو دولية معترف بها قانوناً في عموم المقاطعات، و بضمنها مقاطعتي أونتاريو و كيبيك، الا أن التحكيم في القضايا العائلية ثار بصده نقاش بين فئات المجتمع في كندا خصوصاً فيما يتعلق بموقف القانون في أونتاريو والذي انفصل فيه فيما يأتي.

3-1-2-1- التحكيم الديني في أونتاريو

بعد أن تم إنشاء "محكمة شرعية" من قبل الهيئة الإسلامية للعدالة المدنية (Islamic Institute of Civil Justice) في أونتاريو (Ontario) سنة 2003. أخذ موضوع التحكيم الديني في قضايا الأحوال الشخصية يأخذ إهتماماً متزايداً في كندا. وكان الغرض من إنشاء تلك المحكمة (التحكيمية) هو حسم المنازعات الشخصية التي يشترك فيها المسلمون فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية والميراث. وقد كان من المؤمل أن تكون القرارات الصادرة عن تلك المحكمة (التحكيمية) ملزمة قانوناً و قابلة للتنفيذ في المحاكم الرسمية في أونتاريو. هذا المقترح جوبه بمعارضة شديدة وقد عبر هؤلاء عن قلقهم المتزايد فيما يتعلق برعاية أفراد المجتمع الضعفاء مثل النساء والأطفال إضافة إلى مخاوف بشأن الحرية الفردية، و فرض الإلتزام من قبل الجماعات الدينية ومخاوف أخرى متعلقة بالرضا والضغطات المجتمعية (Shachar, 2008, p. 588) (Walter, 2012, p. 538)، (WOEHLING, ROSALIE JUKIER and JOSÉ, 2010, p. 176) وبالنسبة عازمت الحكومة في أونتاريو إجراء دراسة حول هذا الموضوع شاع تسميتها بـ تقرير بويد "Boyd Report" نسبة إلى كاتبها (Marion Boyd)

لاحظت بويد (Marion Boyd) بأن التحكيم الديني يمارس من قبل العديد من المعتقدات المختلفة مسبقاً. و أوردت في تقريرها بأن حكومة أونتاريو يجب أن تسمح للأفراد بأن يختاروا تحكيم الشريعة الإسلامية كإستجابة للتعدد الثقافي في المجتمع

الكندي ما دام الحد الأدنى من الضمانات، فيما يتعلق بأمور من قبيل مشروعية التراضي وإجراءات الرقابة القضائية، قد وضع موضع التنفيذ (Boyd, 2004). غير أن الحكومة في أونتاريو لم تتبع تلك التوصيات، فبدلاً من ذلك إختارت أن ترفض جميع عمليات التحكيم الدينية فيما يتعلق بالقضايا العائلية التي تفرضها الدولة. وقد أعلن رئيس أونتاريو آنذاك أي في سنة (2005) بأن جميع التحكيمات الدينية ممنوعة. و قد أعلنه بلغة وصفت بأنها كانت قاسية حيث قال ضمن كلامه: ((سوف لا يكون هناك قانون الشريعة في أونتاريو ولا يكون هناك تحكيم ديني في أونتاريو سوف يكون هناك قانون واحد لجميع أهالي أونتاريو)) (Walter, 2012, p. 540). وقد تم تمرير تعديلات فيما بعد على قانون العائلة وذلك في سنة (2006) حيث تطلبت أن تجري جميع التحكيمات العائلية وفقاً للقانون الكندي، أو قانون المقاطعة حصراً (Walter, 2012, p. 540).

من الأهمية بمكان الإشارة إلى أنه رغم هذه التعديلات فإن الأطراف لم يمنعوها من إختيار حسم المنازعات العائلية بموجب المبادئ الدينية، أو أمام السلطات الدينية، لأن أي حظر من هذا القبيل يشكل انتهاكاً لحرية الدين، فكل ما في الأمر أن التعديلات تؤكد أن هذا التحكيم الديني لن يكون ملزماً قانونياً أو قابلاً للإنفاذ تلقائياً أمام محكمة قضائية تابعة للدولة (WOEHLING, ROSALIE JUKIER and JOSÉ, 2010, p. 177). فحرية الأفراد خارج نطاق القضاء مصونة في هذا المجال.

وبالنظر إلى طبيعة النظام العام لقرارات الأسرة، فإن الأمر نفسه يصح بشأن بقية كندا وعلى هذا النحو، فإن المحكمة العلمانية سوف لن تمنح الطلاق بالشروط التي يتم التوصل إليها بواسطة الوساطة أو التحكيم الديني، أو يعاقب على قرار ديني بشأن أي مسألة عائلية، ما لم تراه تلك المحكمة متفقة مع القانون والسياسة الكندية (WOEHLING, ROSALIE JUKIER and JOSÉ, 2010, p. 177).

3-2-1-2- التحكيم الديني في كيويك:

الموقف القانوني في مقاطعة كيويك الكندية مشابه حول التحكيم الديني لما هو عليه الحال في مقاطعة أونتاريو في نفس البلد، فليس من المسموح به إجراء التحكيم الديني فيما يتعلق بالقضايا العائلية، أما فيما عداها فليس ممنوعاً. ويلاحظ أن قواعد التحكيم مدرجة في ثانيا القانون المدني لكيويك (Quebec Civil Code) وقد صرحت المادة (2639) منه بأن: ((المنازعات المتعلقة بالحالة و أهلية الأشخاص، قضايا العائلة، أو أية قضية أخرى من النظام العام لا يجوز تقديمها للتحكيم)). وقد بادرت الجمعية الوطنية في كيويك (Assemblée Nationale of Quebec) بإصدار إعلان في سنة (2005) جاء فيه أنه: ((لا ينبغي أن يكون هناك تحكيم ديني حول القضايا العائلية في كيويك)) (Walter, 2012, p. 542).

أما فيما يتعلق بالقضايا التجارية فليس هناك ما يمنع اللجوء إلى التحكيم الديني في كيويك، بل أن القانون يعطي أهمية بالغة لقرار التحكيم و لا يتدخل فيه. فكل ما في الأمر أن المحاكم يمكنها أن تنقض القرارات التي تحتوي على خلل إجرائي وهو من الأسباب الواردة في القانون شأنها شأن أي قرار تحكيمي دولي (Walter, 2012, p. 542).

3-1-3- موقف القانون المدني الفرنسي من التحكيم الديني:

موقف القانون الفرنسي يتشابه مع موقف القانون المدني في كيويك من حيث أنه لا ينفذ القرارات التحكيمية المتعلقة بقضايا الأحوال الشخصية؛ لأن الأمر يعد ضمن المسائل التي تتعلق بالنظام العام. فقد ورد في المادة (2060) من القانون المدني الفرنسي ما نصه: ((لايجوز التحكيم في مسائل الأحوال المدنية أو الشخصية و أهلية الأشخاص والمسائل المتعلقة بالطلاق والتفريق أو في النزاعات التي تخص الجماعات العامة و المؤسسات العامة، و بشكل عام في جميع المواد التي تتعلق بالنظام العام)) (القانون المدني الفرنسي بالعربية، 2009).

3-1-4- موقف القانون العراقي من التحكيم الديني:

يرتبط هذا الموضوع في القانون العراقي بنصوص متعددة وردت في الدستور العراقي والقوانين العادية الأخرى السارية المفعول في عموم العراق وبضمنه إقليم كردستان. إذ ورد في المادة (2) من دستور العراق الدائم لسنة ٢٠٠٥ النافذ قوله: ((أولاً - الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساس للتشريع: أ - لايجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الإسلام. ب - لايجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية ج - لايجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسية الواردة في هذا الدستور. ثانياً - يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما و يضمن كامل

الحقوق الدينية لجميع الافراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والايديين والصابئة المندائيين)). وهذا ما يدفعنا إلى القول أن الدستور العراقي ينظر بارتياح تجاه التعاقدات التي تؤكد على التحكيم الديني عموماً وخاصة فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية، إذ أشار الدستور نفسه في المادة (41) منه على ان: ((العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم وينظم ذلك بقانون)). كما و أن المحاكم الرسمية ليست ممنوعة من النظر في قضايا الأحوال الشخصية لأتباع الديانات الأخرى بل ان القانون العراقي في المادة (13) من بيان المحاكم رقم (6) لسنة 1917 الصادر في 28 كانون الاول 1917 ينص على أنه: ((إذا ظهر في دعوى او معاملة قدمت إلى احدى المحاكم المدنية مسائل تتعلق باحدى المواد الشخصية التي سبق تعريفها يجب على المحكمة ان تحكم فيها حسب القانون الشخصي او العرف المرعي في الزمن الذي حدثت فيه اسباب الدعوى للطرفين او للشخص المراجع بشرط ان لا يكون ذلك القانون الشخصي او العرف منافياً للعدل والانصاف والوجدان وان لا يكون قد غير او الغي من جانب مختص)). وهذا يعني أن المحكمة تلتزم بإحالة مثل هذه القضايا إلى القانون الشخصي الديني، إذا كانت الدعوى او المعاملة تتعلق بمسائل المواد الشخصية التي تخص المنازعات التي تقوم بين غير المسلمين من الطوائف المعترفة بها في العراق بموجب ملحق نظام رعاية الطوائف الدينية رقم (32) لسنة 1981. و الطوائف الدينية غير الإسلامية المعترف بها رسمياً في العراق، وانه طبقاً لقانون تنظيم المحاكم الدينية للطوائف المسيحية واليهودية رقم (32) لسنة 1947، فانه يتحتم على كل طائفة من تلك الطوائف ان تدون باللغة العربية الأحكام والقواعد الفقهية التي تطبق في جميع الدعاوى المذكورة في المادة (12) من بيان المحاكم رقم (6) لسنة 1917، وهي مخولة قانوناً بأعمال السلطة القضائية في تلك الحدود المرسومة في هذه التشريعات الخاصة (هداية، 2016، ص 576).

نص المادة (16) من نفس البيان الآنف جاء أكثر صراحة حيث يقول: ((إذا كانت الدعوى او المعاملة المقدمة إلى المحكمة المدنية تستدعي القرار في مسائل مما قضت المادة (13) من هذا البيان بان تفصل وفقاً للقوانين الشخصية والعادات ولم تكن تلك المسائل من اختصاص المحاكم الشرعية يجوز حينئذ للمحكمة المذكورة ان تحيل تلك المسائل إلى احد العلماء الروحانيين الواقفين على القوانين الشخصية او العادات المذكورة وإذا كانت جهات الدعوى او المعاملة جميعها من هذه المسائل يجوز للمحكمة ان تحيل الدعوى نفسها إلى العالم المذكور)). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مشروعية اللجوء إلى التحكيم الديني رغم عدم وجود إشارات صريحة في القواعد المتعلقة بالتحكيم في قانون المرافعات المدنية العراقي في الإقرار بتحكيم القواعد الدينية وفق إتفاقات التحكيم، بيد أنها تكون مقيدة بأطر تلك التشريعات الخاصة، و القواعد المتعلقة بالعدل والانصاف والوجدان كما يتبين ذلك من نص المادة (13) من بيان المحاكم رقم (6) لسنة 1917 الآنف الذكر، إضافة إلى ما ورد في المادة (254) من قانون المرافعات المدنية العراقي وهي تقول: ((لا يصح التحكيم الا في المسائل التي يجوز فيها الصلح. ولا يصح الا من له اهلية التصرف في حقوقه ويجوز التحكيم بين الزوجين طبقاً لقانون الأحوال الشخصية واحكام الشريعة الإسلامية)) (قانون المرافعات المدنية رقم 83 لسنة 1969 المعدل).

تجدر الإشارة إلى قانون رقم (5) لسنة 2015 قانون حماية حقوق المكونات في كردستان- العراق حيث جاء أساساً في سبيل: ((حماية و ضمان الحقوق السياسية و المدنية و الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية للمكونات وفق القوانين الداخلية والدولية، وترسيخ روح الاحترام والتسامح والتعايش بين مواطني كردستان العراق)) (الأسباب الموجبة لقانون رقم (5) لسنة 2015)، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تأكيد حقوق المكونات والمحافظة على التنوع الثقافي والديني في الإقليم والتي تضم المجموعات القومية (التركمان، والكرداني السرياني الآشوري والأرمن) كما و تتضمن المجموعات الدينية والطائفية (المسيحية و الإيزيدية والصابئة المندائية والكاكائية والشبك والفيليين والزرادشتية وغيرها) من مواطني إقليم كردستان (المادة (1) من قانون حماية حقوق المكونات في كردستان- العراق). وقد ذكرت (المادة 4) من نفس القانون في فقرته الثانية والثالثة أنه: ((ثانياً: لكل مكون و على قدم المساواة مع الأكثرية أن يمارس حقوقه و حرياته الأساسية بما في ذلك حرية الفكر، حرية التعبير، وسائل الإعلام، و حرية الإجتماع و تأسيس الجمعيات والرابطات، و حرية ممارسة المعتقد الديني، و تلتزم الحكومة بدعم و رعاية هذه الممارسات بشكل متساوي بين المكونات وفق القوانين النافذة. ثالثاً: لكل مكون حق التعبير عن ثقافته و تقاليده، و تلتزم الحكومة بحماية التراث الثقافي والديني للمكونات)). نرى في هاتين الفقرتين تأكيداً على حق المكونات في اللجوء إلى التحكيم الديني لأن التحكيم الديني يندرج ضمن الآليات التي تؤدي إلى ضمان حرية ممارسة المعتقد الديني، و هو ما تم ذكره في الفقرة الثانية في (المادة 4) أعلاه، كما و أنه من الحقوق الجماعية التي تنقرر للمكونات في التعبير عن ثقافتها و تقاليدها الوارد في الفقرة الثالثة من المادة نفسها. و قد ذهب النص الى أبعد من ذلك حيث أن الفقرة المذكورة فرضت على الحكومة التزاماً بحماية التراث الثقافي و الديني لتلك المكونات في إقليم كردستان.

2-3- مؤسسات و مراكز التحكيم الدينية عند المجموعات الدينية المختلفة

تتطرق في هذه النقطة إلى المؤسسات والمراكز الدينية الفاعلة في المجتمعات الأوروبية والأمريكية والتي تنتمي إلى الأديان السماوية المعروفة في العالم وعلى الوجه الآتي:

1-2-3 بيت الدين اليهودي أو محاكم التحكيم الحاخامية:

يحتفظ اليهود بحسم نزاعاتهم داخل المجتمع اليهودي أينما كانوا، حيث يحاولون في كل مرة الإعتماد على أنفسهم في حسم تلك المنازعات. و يعود هذا التقليد بتاريخه إلى القرن الثاني للميلاد، إثر إلغاء المحاكم الرسمية لليهود من قبل الرومان في فلسطين (Walter, 2012, pp. 513-514). حيث تسعى لإنشاء محاكم التحكيم اليهودية في سبيل التغلب على عدم القدرة في الحياة المدنية نتيجة عدم تمكنهم من اللجوء إلى المحاكم الرسمية بسبب عقيدتهم الدينية التي تمنعهم من اللجوء إلى المحاكم غير اليهودية في حسم منازعاتهم. و إعتاد اليهود إنشاء محاكم تحكيمية خاصة بهم في أي بلد يسكن فيه اليهود. فلهم في الوقت الحالي تحكيم مشهور يسمى بيت الدين (Beth din) وهي قد تُلَفَظ أيضا بـ(بيس دين) والذي يعني حرفيا (دار الحكم). مهمته التحكيم باستخدام القانون اليهودي، وفقا لتشريعات التحكيم المعمول بها في البلد الذي تعمل به. والمحكمون في بيت الدين عادة ما يكونون حاخامات أرثوذكسيين من الخبراء المعترف بهم في القانون اليهودي (Bakht, 2004, p. 1).

حاليا توجد في أوروبا و في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي كندا محاكم تحكيم يهودية مبنية على أساس التوراة والتلمود (Walter, 2012, pp. 513-514) (Bakht, 2004, p. 1). حيث تأسست سنة 1960 في (نيو يورك) ولها فروع في جميع الولايات، وتوجد في كل المدن التي يسكنها اليهود مهما صغرت، أو قد يتم اللجوء إلى تشكيل لجان بيت الدين المؤقتة عند الضرورة، وهي تابعة إلى المجلس الحاخامي في أمريكا ((The Rabbinical Council of America RCA). (Wolfe, 2006, p. 438) و في كندا تعمل بيت الدين في تورونتو، مونتريال وفانكوفر. حيث تأسست فيها لأول مرة في سنة 1982. ويلاحظ أنها من أكثر الانظمة رسمية و تشبه المحاكم إلى حد كبير وهي تتألف من محكم منفرد يسمى بـ (حاخام Rabbi) أو قد تتألف من ثلاث محكمين أي حاخامات (Bakht, 2004, p. 1).

تشرف بيت الدين على تلك القضايا الدينية التي تتعلق بالطلاق والإعتناق وهي أيضا تعرض خدمات تحكيمية حول التجارة والاعمال التي تشترك فيها اليهود، متبعا لمبادئ القانون اليهودي المعروف بالـ (هلهاه) لحسم تلك القضايا. يلاحظ أن مراجعة بيت الدين حول القضايا التجارية طوعي صرف قد يتقرر من خلال إتفاق بين الأطراف المتنازعة. وهم في تحكيمهم يوائمون عملهم مع القوانين العلمانية لذلك أحكامها تتمتع بصفة الإلزام وتنفذها المحاكم عادة (Wolfe, 2006, p. 438).

هناك الكثير من القرارات التي تؤكد على تنفيذ أحكام التحكيم الصادرة عن بيت الدين اليهودي ففي قضية أفيتزور ضد أفيتزور (Avitzur v. Avitzur) سوزان و بوز أفيتزور كانا متزوجين في احتفال تقليدي يهودي في سنة 1966 وكجزأ من الإحتفال وقع الزوجين كتوبة (Ketubah) وهي كلمة عبرية تعني عقد الزواج (Walter, 2012, p. 537). وفي عام 1978 حصل الزوجين على الطلاق المدني ووفقا للقانون اليهودي فإن الزوجة لا تعتبر مطلقة ولا يمكنها الزواج مرة أخرى إلا بعد الحصول على "وثيقة الطلاق" (قرار طلاق يهودي) ولكي يتم الحصول على وثيقة الطلاق لابد من أن يمثل الزوجين أمام محكمة (التحكيم) الحاخامية ولكن رفض الزوج المثول أمامها ومن ثم منع الزوجة من الحصول على وثيقة الطلاق، ورفعت الزوجة دعوى قضائية تطالب الزوج بالمثول أمام محكمة التحكيم الحاخامية (Avitzur v. Avitzur, 1983).

أرغمت المحكمة الزوج على المثول أمام بيت الدين، لأن الزوج كان قد إتفق مع زوجته على ان يمثل أمام تلك المحكمة استنادا إلى ما ورد في عقد الزواج المبرم بينهما حيث صرح فيه الزوجان على انهما: ((يعترفان ببيت دين معين أو محكمة يهودية والتي لها الصلاحية في حسم أي نزاع قد يظهر بين الزوجين في المستقبل)) (Avitzur v. Avitzur, 1983). وكان سند المحكمة في ذلك تطبيق منهج المبادئ القانونية المحايدة، وقررت محكمة استئناف نيويورك (The New York Court of Appeals) بأن هذا التدخل القضائي لا يشكل خرقا للدستور لأن المحكمة من الممكن أن تنظر إلى مجرد مبادئ الحياد للعقد القانوني في تفسير العقد. وبما أن الزوج وعد بأن يمثل أمام بيت دين فإنه يعتبر ملتزما عقديا بذلك الالتزام وأصبح لاحقا جزءا من قانون العلاقات الأهلية في نيويورك (Domestic Relations Law 253) الفقرة (253) تحديدا.

مارست محاکم التحكيم الحاخامية في المملكة المتحدة أعمالها أيضا. وهي تخص تسوية المنازعات المتعلقة بقضايا الأحوال الشخصية والتجارية لأكثر من مائة عام، وهي تعتمد في أعمالها على قانون التحكيم الصادر في سنة 1996، وهي توائم قراراتها مع متطلبات هذا القانون من حيث الشروط والإجراءات، وتعتبر نافذة بموجب القانون. (Choksi, 2012, p. 812)

3-2-2- الخدمات التحكيمية المسيحية:

المئات من المنظمات والطوائف المسيحية تعرض خدمات حسم المنازعات في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن اكبرها وزارات صنع السلام (Peacemaker Ministries) التي تتعدد فيها الطوائف المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية وهي تجمع مئات الكنائس والمنظمات في كنفه. و هي منظمة غير نفعية تأسست في سنة 1982 لتجهيز و مساعدة المسيحيين للإستجابة إلى المنازعات إنجيليا، حيث تقدم خدمات التدريب و الوساطة والتحكيم للمساعدة في حسم الدعاوى القانونية، المنازعات الأسرية، منازعات الأعمال، الإنقسامات الكنسية، إضافة إلى خدمات تدريبية أخرى (Peacemaker, n.d., p. 2). وهي تعرض على الأطراف المتنازعة خدماتها في حسم المنازعات خارج المحكمة من خلال اتباع مبادئ انجيلية، وهدفها الأولي هو المصالحة المسيحية التي ترتكز على الحل الحقيقي الدائم والرضية الشخصية، وهي تؤكد المبادئ المسيحية الموجودة في الانجيل، وهي مزيج من الوساطة والتحكيم (Med-Arb) وهو يمر بثلاثة مراحل: ففي المرحلة الأولى يستعان بالتصالح الفردي، وتشجيع الأطراف في حل مشكلتهم بأنفسهم. في المرحلة الثانية عند فشل المرحلة الأولى تقوم الأطراف بعرض نزاعهم على الوساطة، وفي المرحلة الأخيرة يتم اللجوء إلى التحكيم في حال فشل الوساطة (Peacemaker, n.d., p. 8)

التحكيم المسيحي لا يتحدد بموضوع معين الا انها لا تتعرض للقضايا التي تقع حصرا ضمن اختصاص المحاكم المدنية مثل قضايا الحضانة و الزيارة العائلية و مسائل تعليم الأطفال وتأديبهم، فهذه الأمور تكون من صلاحية المحكمة حصرا (Wolfe, 2006, p. 440).

أخذت العديد من المحاكم المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية التحكيم الديني بنظر الإعتبار، فقد إعتبرت أحكامها عموما نافذة. ففي قضية بريسكوت (Prescott v. Northlake Christian School) إعتبرت المحكمة شرط التحكيم المسيحي نافذا بين مَدْرَسَة إبتدائية و مُدْرَس يدعي التمييز وخرق العقد: حيث أن المحكمين منحوا التعويض للمدرس على أساس أن المدرسة خرقت إلتزاماتها العقدية...حول "حل جميع الإختلافات، بضمنها التي لم تقدم إلى التحكيم بموجب المبادئ الإنجيلية". فقد وجدت المحكمة أن مجال المحاكم المدنية فيما يتعلق بالرقابة على أحكام التحكيم محدودة إلى درجة كبيرة. وقد كان إتفاق التحكيم الآنف الذكر محكوما بموجب قانون مونتانا (Montana Law) وهو يطابق أساسا مع القانون الفدرالي الذي يقضي بأن أسباب الرقابة القضائية تقتصر على تلك الأحكام التي تصدر نتيجة الفساد، الإحتيال أو أسباب أخرى. فإذا ثبت إنحياز أحد المحكمين المحايدين إلى طرف أو إذا ثبت بأن أحد المحكمين مارس الفساد بصدد القضية التحكيمية أو أساء التصرف أو أنهم تجاوزوا حدود صلاحياتهم، و أي من هذه المسائل لم تحدث في هذه القضية عليه صادقت المحكمة على ذلك القرار وإعتبرتها صحيحا (Prescott v. Northlake Christian School, 2004).

وفي قضية إنكور (Encore Productions, Inc. v. Promise Keepers) أحد الطرفين إعترض على التحكيم الديني على أساس أن المحكمة: ((يجب أن لا تنفذ المصالحة المسيحية لأن الإستنتاجات التي يتم التوصل إليها في التوفيق لاهوتية)) ورفضت المحكمة هذا الإعتراض لأنه سابق لأوانه. حيث قررت أن: ((المحكمة تستطيع و يجب أن تطبق مبادئ القانون المحايدة (neutral principles of law) لتقرر حسم المسائل المتنازع عليها وهي لا تنطوي على عقيدة دينية)). (Encore Productions, Inc. v. Promise Keepers, 1999). المبادئ المحايدة (neutral principles) بحسب ما ورد في هذا القرار القضائي هي: ((قواعد قانونية علمانية وتطبيقها على الأطراف الدينية أو المنازعات لا تنطوي على اللاهوتية أو التقييمات الدينية، و أقر بأنني يجب أن أتجنب بجد التشابك غير المسموح به مع التعديل الأول للدستور. مع ذلك من خلال استخدام المبادئ المحايدة تستطيع المحاكم مراجعة (أي رقابة) القرارات الصادرة عن الجهات الدينية في إطار الحدود المسموح بها في الدستور، وهكذا إذا ظهر سبب لاحقا لمراجعة نتائج تحكيم المصالحة المسيحية، يمكن للمحكمة أن تفعل ذلك ضمن القيود التي تحكم مراجعة أي قرار تحكيم، وهذا صحيح بشكل خاص في هذه الحالة حيث المطالبات لا تنطوي على عقائد أو قرارات دينية)) (Encore Productions, Inc. v. Promise Keepers, 1999).

3-2-3- خدمات حسم المنازعات الإسلامية:

التحكيم الإسلامي لا يزال في بداية مراحلها في أمريكا الشمالية، و أوروبا، فهو أقل انتشاراً وتنظيماً من خدمات حسم المنازعات اليهودية والمسيحية، حيث توجد منظمات إسلامية تعرض خدمات الوساطة والتحكيم، وقليل ما يلجأ المسلمون إلى التحكيم، فهم يفضلون الوساطة في الصلح بدلا عنه، لأن التحكيم يكون من خلال قرار ملزم للمحكم بينما الصلح ناتج عن تراضي الطرفين، و المسؤولية الشرعية تكون أقل في الوساطة في الصلح منه في التحكيم، ولكن يشير الباحثون إلى أن التحكيم في ازدياد مستمر من قبل المسلمين في الغرب فهم يلجأون إليه في حل المنازعات العائلية مثل قضايا الأملاك، وحضانة الأطفال في حالة الطلاق (Wolfe, 2006, p. 441). ويشير البعض (القضاة، 2010، ص20) إلى أن معظم خلافات أبناء الجاليات المسلمة في الغرب بحسب الإستقراء والخبرة تتمحور حول القضايا التالية: (1-المعاملات التجارية والمالية عموماً من مديانات ومشاركات ويبيع. 2- الأحوال الشخصية من خطبة ونكاح وفسخ وطلاق وخلع ونشوز وإيلاء وهجر وعنف أسري ونفقة وسكنى وحضانة وميراث ووصية. 3- الخلافات الشخصية والمشاجرات و الاتهامات ونشر الإشاعات والإساءة المعنوية للغير. 4- الأمور الأخلاقية عموماً كالخانات الزوجية والعلاقات بين الشباب من الجنسين والشذوذ الجنسي والقتل بالزنا. 5- الخلاف بين القائمين على العمل الإسلامي ومؤسساته، إمّا لولاءات حزبية وما يتبعها من انقلابات انتخابية لإدارة هذه المؤسسات، أو لأسباب إدارية ومالية، أو لأسباب إقليمية وعرقية، أو لخلافات عقائدية أو فقهية (((القضاة، 2010، ص20).

3-2-3-1- موقف الولايات المتحدة الأمريكية من تحكيم الشريعة الإسلامية

تعددت قرارات المحاكم في الولايات المتحدة الأمريكية التي تتعامل مع المحاكم التحكيمية الإسلامية التي تعتمد قواعد الشريعة الإسلامية في حل المنازعات في نطاق القانون الخاص، ما عدا ولاية أوكلاهوما (Oklahoma) حيث أنها عدلت دستورها في سنة 2010 لتمنع القضاة من أخذ الشريعة الإسلامية بنظر الاعتبار في قراراتهم. جعل ذلك النص المسألة في إطار الاعتراض المسبق (Preliminary Injunction) بحيث تمنع القضاء من إنفاذ قرارات محاكم التحكيم الإسلامية (Walter, 2012, p. 517). فالباحث يجد محكمة تكساس الاستئنافية في قضية جبري ضد قدورة (Jabri v. Qaddura) تعترف باتفاق تحكيم موقع يحتوي على نفاذ وصحة الولاية لمحكمة (التحكيم) الإسلامية في تكساس بصدد جميع القضايا التي إنفق بشأنها الأطراف (Jabri v. Qaddura, 2003). وقد كانت هذه القضية معقدة إلى حد ما و كانت بين خمسة أطراف مختلفين، حول قضايا متعددة منها الطلاق بين زوجين، وحضانة الأطفال، وتحديد مسؤولية الأطراف جميعاً وواجباتهم، إضافة إلى الرسوم التي من الواجب دفعها (Jabri v. Qaddura, 2003).

وفي مينيسوتا قررت محكمة استئناف الولاية (Minnesota Appellate court) تصديق حكم المحكمة البدائية المتعلق بقرار محكمة التحكيم الإسلامية في قضية عبدالله ضد مرسي (Abd Alla V. Morssi). إذ دخل الطرفان في اتفاق شراكة، وبموجب إحدى شروط العقد إتفق الأطراف عرض أي نزاع يبرز فيما بينهم في المستقبل حول تنفيذ العقد إلى تحكيم إسلامي. وقد ظهر نزاع فيما بين الطرفين، وعرضت القضية على التحكيم الإسلامي بحسب الاتفاق. ولكن إعتراض مرسي على ذلك وطعن في القرار متهما المحكم بالتجاوز على الاختصاص القضائي، وصدر القرار التحكيمي نتيجة الإحتيال مطالبا بإبطال قرار التحكيم، وقرار المحكمة البدائية التي صادفته، لكن محكمة الاستئناف لم تستجب لطلبه. وورد في القرار بأن: ((مرسي لم يستأنف الحكم خلال المدة القانونية وفضلا عن ذلك فإنه لم يؤسس (أي يتمكن) من إثبات صدور قرار التحكيم نتيجة الإحتيال أو الوسائل غير المبررة التي يمكن مرسي من إبطال قرار التحكيم بموجب قوانين مينيسوتا)) (Abd Alla v. Mourssi, 2004). وفيما يتعلق بالدفع الذي قدمه الزوج حول عدم دستورية الخوض في النظريات الدينية من قبل المحكمة رفضت المحكمة دفعه لأنها تعتمد على المبادئ المحايدة للعقد، ولا تتطرق للنظريات الدينية (Abd Alla v. Mourssi, 2004).

نتوصل من خلال هذه القرارات أن المحاكم في الولايات المتحدة الأمريكية أحتفظت بمنهجها المحايد تجاه القضايا الدينية بصدد الدعاوى التي ترفع إليها بصدد قضايا التحكيم الإسلامية فهي في أغلب التقديرات عاملتها بشكل لا يختلف مع إتفاقات التحكيم للأديان الأخرى ما دامت تلك الإتفاقات تعكس الرضا المتبادل بين الأطراف لإستخدام المبادئ والمؤسسات الإسلامية في المنازعات الناشئة في المستقبل (Sizemore, 2011, p. 1091). فقد تبعت محكمة نيوجرسي (New Jersey Court) حكم أفيتزور الذي سبق ذكره عندما أصدرت قرارها في قضية عدة الله حيث تم عقد قران الزوجين في ولاية نيوجيرسي وسط مراسيم دينية، وكجزء من مراسيم الزواج وقع الزوجين إتفاقية المهر على أن يتم دفعه كمؤخر بمبلغ 10000 دولار، وتم تصوير مراسيم الزواج والتفاوض على المهر بالفيديو. وأثناء إجراءات الطلاق طالبت الزوجة المحكمة بإنفاذ إتفاقية المهر، إلا أن الزوج إحتج بسببين لعدم وجوب إنفاذ إتفاقية المهر هما: أولاً- مبدأ فصل الدين عن الدولة في التعديل الدستوري الأول الذي يمنع

المحكمة من مراجعة إتفاقية المهر. ثانيا- لا تعتبر إتفاقية المهر عقداً قانونياً صحيحاً وفقاً لقوانين ولاية نيوجيرسي (Odatalla v. Odatalla, 2002).

إلا أن المحكمة لم توافق الزوج على هذه الدفوع، وعلى الرغم من أن إتفاقية المهر جزء من المراسيم الدينية، إلا أنه يمكن إنفاذها. وبينت المحكمة بأنه إذا كان بإمكان المحكمة أن تنفذ إتفاق المهر على أساس مبادئ قانون العقد غير الدينية، فإن المحكمة عليها أن تؤيد إتفاق المهر على أنه إتفاق ملزم. وبما أن توقيع الزوج على تصريح الزواج الإسلامي يمثل إيجاباً على المهر وتوقيع الزوجة يعتبر قبولا. قررت المحكمة بأن الإتفاق يتوفر فيه متطلبات العقد القابل للتطبيق (Odatalla v. Odatalla, 2002). ومن جانب آخر قررت المحكمة بأن تنفيذ الأجزاء العلمانية للعقد لا يشكل خرقاً للدستور.

استشهدت المحكمة في الطعن الأول بفكرة "المبادئ الحياضية للقانون" الوارد في قضية المحكمة العليا United States Supreme Court بشأن جونز ضد وولف (Jones v. Wolf, 1979)، وأوضحت أنه أمكن للمحكمة أن تحكم في قضية المهر وفقاً للمبادئ الحياضية للقانون، وليس من منظور العقائد الدينية أو السياسات، ولن يكون هناك أي انتهاكات للتعديل الدستوري الأول. وأما بخصوص الحجة الثانية التي أثارها الزوج، فقد إحتكمت المحكمة لقانون العقود بولاية نيوجيرسي، وعلى الرغم من أن الزوج إحتج بأن إتفاقية المهر مبهمة نظراً لأن مصطلح "مؤخر" لا يحدد موعد السداد، إلا أن المحكمة حكمت بأن إتفاقية المهر تستوفي جميع العناصر الأساسية للعقد، وأضافت المحكمة أن إتفاقية المهر هي عقد بين طرفين بالغين بالتراضي، وليس فيها ما يضر بالمصلحة العامة.

قررت محكمة الاستئناف في نيويورك (New York Court of Appeal) أيضاً بأن هذا النوع من التحكيم الديني لا يشكل خرقاً للدستور لأن المحكمة من الممكن أن تنظر بشكل مجرد إلى مبادئ الحياد للعقد القانوني في تفسير العقد و أن الإتفاق المبرم بشأن التحكيم إلى هيئة تحكيمية دينية يجب أن يحترم من قبل المحاكم العلمانية (Sizemore, 2011, p. 1092). وقد قررت المحكمة في نيو يورك في قضية عزيز ضد عزيز (Aziz v. Aziz, 1985) من الممكن تنفيذ البنود العلمانية للعقد، رغم دفاع الزوج بأن عقد الزواج كان وثيقة دينية صرفة. كما يؤكد هذا الإتجاه على أن مثل هذا النظام يعزز الحرية الدينية للمجموعات المتعددة ثقافياً ويمكنهم من إخلاص الولاء لقانون الدولة دون التضحية بالتزاماتهم تجاه الممارسات الدينية. كما و أن منع المحاكم من الحكم في القضايا الدينية في بعض الأحيان يؤدي إلى ترك قضايا معينة تخص تجريد الدين من المنتدى المناسب لحل تلك المنازعات، وهذا ما يخلف فراغات في القانون والتي قد تملأ من خلال نظام التحكيم (Walter, 2012).

والتحدي الأبرز في هذا المجال هو الحالات التي تؤدي إلى مخالفة النظام العام (Public Policy) الأمريكي، و من البديهي أن القضاء الأمريكي يتمكن من تدارك تلك الحالات فمعيار المحكمة الجوهري الذي يعتمد عليه في صحة الأحكام هو إمكانية التوفيق بين القواعد القانونية العلمانية في المحاكم المدنية والقضايا التي تعرض عليها والتي تستند إلى أسس دينية من خلال تطبيق القواعد القانونية العلمانية عليها إذا ما كانت متوافقة معها فهي تطبقها باعتبارها قضية مدنية وليست دينية. مثلاً المهر في عقد الزواج (الإسلامي) هو مبلغ من المال يعطيه الزوج للزوجة كأثر للزواج و علامة على احترامه لزوجته. فالمحاكم الأمريكية إعتبرت أن قول الزوج باعطاء المبلغ للزوجة هو إيجاب و ما يقابله من قبل الزوجة هو القبول. و هذا يتطابق مع قواعد القانون المطبقة في المحاكم المدنية (Sizemore, 2011, p. 1087). ولكن كما يبدو فإن المحاكم الأمريكية قليلاً ما تلجأ إلى استخدام فكرة النظام العام لأنها - بنظرهم - تؤدي إلى إعاقة التحكيم.

التحكيم و تحكيم الشريعة الإسلامية عموماً بات يشمل مسائل الأحوال الشخصية من نفقة، و تقسيم الممتلكات، و الدعم الزوجي ما دامت لا تتضمن مسائل تتعلق بالأطفال. عليه فقد أخذت العديد من المحاكم المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية تحكيم الشريعة الإسلامية بنظر الإعتبار، فقد إعتبرت أحكامها عموماً نافذة. ما عدا ولاية أوكلاهوما (Oklahoma) حيث أنها، كما أسلفنا، عدلت دستورها في سنة 2010 لتمنع القضاء من أخذ الشريعة الإسلامية بنظر الإعتبار في قراراتهم.

3-2-3-2- موقف القانون في المملكة المتحدة من تحكيم الشريعة الإسلامية:

التحكيم الإسلامي في المملكة المتحدة كان موجوداً بشكل غير رسمي حيث كانت تمارس من قبل الأئمة في المساجد أو في بيوت هؤلاء الأئمة، إذ أنه لم يكن ليتبع أية قواعد إجرائية قانونية، ولم تكن تعمل في إطار قانوني علماني. و بالتالي فإن الأحكام التي كانت تصدر من قبل تلك المحاكم التحكيمية الإسلامية لم تكن نافذة قانوناً، ولكن كانت تعتمد في تنفيذها على

حسن إرادة الأطراف المتنازعة حيث أنهم كانوا خاضعين طوعا لتلك القرارات التحكيمية الإسلامية (Michael J. Broyde, Ira Bedzow, & Shlomo C. Pill, 2014, pp. 34-75).

في سنة 2007 تم تأسيس محاكم تحكيم المسلم (Muslim Arbitration Tribunal) والذي يختصر بـ (MAT) لتوفر للمسلمين وسيلة بديلة فعالة أكثر لحل المنازعات وفق القانون الإسلامي معتمدا من بين الأشياء الأخرى على تجارب (بيت الدين) اليهودي، ومستندة هي أيضا على قانون التحكيم الصادر في سنة 1996 في المملكة المتحدة. حيث أنها تضمن تنفيذ قراراتها من قبل المحاكم العلمانية، وتطبق القواعد الدينية من خلال أخذ الإختصاص القانوني من قانون التحكيم الآنف الذكر (Choksi, 2012).

تجدر الإشارة أن قانون التحكيم لسنة 1996 صدر لتسمح للأطراف بالحصول على قرار عادل حول المنازعات من خلال محاكمة عادلة دون تأخير أو تكاليف، وذلك من خلال الإتفاق على كيفية حسم نزاعاتهم وهي خاضعة فقط لتلك الإجراءات الوقائية الضرورية للمصلحة العامة (Arbitration Act, 1996).

وصفت محكمة إستئناف (بريطانيا و ويلز) في قضية هالبيرن ضد هالبيرن (Halpern v. Halpern) بأن: ((محاكم التحكيم لها، و حقيقة يجب، أن تقرر (بصدد) المنازعات وفق القانون المختار من قبل الأطراف)) (Halpern v. Halpern, 2007). و وفق قانون التحكيم لسنة 1996 فإن عملية التحكيم تكون خاضعة للقواعد الإجرائية والموضوعية الواردة في قانون التحكيم لسنة 1996 (Choksi, 2012, pp. 816-818). عليه فإن قرارات محاكم التحكيم الإسلامية تكون نافذة وفق القانون المذكور آنفا بحسب ما أعلنت عنها محكمة تحكيم المسلم في موقعها الإلكتروني فإنها: ((سوف تعمل ضمن الإطار القانوني لإنكلترا وويلز... وبذلك تضمن بأن أية قرارات تصل إليها محكمة تحكيم المسلم سوف تكون ملزمة و نافذة)) (Anon., 2019).

أستقبلت فكرة محكمة التحكيم الإسلامية دعما قويا من قبل رئيس الأساقفة في كاتدرباري (Archbishop of Canterbury) و رئيس محكمة اللورد و إعترفوا بصحته من الناحية القانونية. و أشادوا بدوره التكاملي الذي من الممكن أن يلعبه في النظام القانوني البريطاني (Choksi, 2012, pp. 816-818). رغم ظهور إحتجاجات على كلام رئيس الأساقفة، وتفسيرات مختلفة لعبارته التي استخدمها في خطابه المؤيد للتحكيم الإسلامي فإن محكمة التحكيم الإسلامية حاليا في (بريطانيا و ويلز) تمارس التحكيم بصدد القضايا المدنية والأحوال الشخصية، ماعدا قضايا الطلاق المدني و الحضانة وهي لا تنظر في القضايا الجنائية أيضا (Choksi, 2012, pp. 816-818).

4- دور الدين ومتطلبات التعايش المجتمعي:

تحقق الأديان الصحيحة وظائف مجتمعية عديدة، من بينها الدور الهام الذي يلعبها في التماسك المجتمعي، و التآلف بين الأفراد و الوحدات المكونة للمجتمع. وهو الحصن الذي يشعر في رحابه الناس بالأمن والإستقرار، كما وأنه عامل أساسي في الحفاظ على المجتمع وأوضاعه (القصاص، 2008، ص 66). هذه الوظائف على العموم تبدوا إيجابية ولكن قد تنقلب إلى عوامل سلبية إذا ما أسيء إستخدامها، لذا فإن التعامل مع الدين يجب أن يكون وفق حسابات دقيقة.

الملاحظ أن الدين في بعض الأماكن من العالم، خصوصا في الأماكن التي تتسم بالتنوع الثقافي، أصبح من عوامل الصراعات خصوصا على الصعيد السياسي، فالحروب والنزاعات في أفريقيا و منطقة البلقان والشرق الأوسط والعراق في بعض جوانبها تدور رحاها بسبب عدم القدرة على التكيف مع التنوع الثقافي، رغم أنه من أقدم الظواهر الثقافية على الإطلاق (عبد، بلا، ص 5).

بينما في أماكن أخرى نفس القيم الدينية تكون مصدر سلام ووثام للمجتمعات التي تعيش في ظلها على الصعيد المدني والمجتمعي. فالدين يمكن أن يكون عاملا إيجابيا في مجالات عدة بسبب ما تحتويها من مبادئ و قيم التعايش السلمي التي تعد تعبيرا حقيقيا عن قدرة الإنسان على التكيف والعيش سوية من أجل خير المجتمع و تقدمه من خلال القدرة على التعامل مع الآخر إيجابيا (عبد، بلا، ص 5). والمشاركة في عملية بناء المجتمع، دون السعي لإلغائه أو الإضرار به، سواء أكان ذلك الآخر فردا، أم حزبا سياسيا، أم طائفة دينية، أم دولة مجاورة، أم غير ذلك. ومما لا يخفى أن للدين دورا إيجابيا في الحث على حسم المنازعات بالطرق السلمية وعدم اللجوء إلى وسائل العنف، والإنتقام الفردي. خصوصا داخل المجموعة الدينية الواحدة. فكل الأديان لها شرعة ومنهاجا يتبعها المعتنقون، ويفترض بهم ان لا يحدوا عنها في تعاملاتهم وسلوكهم اليومي.

المشكلة هي أن الدول الحديثة التي تتبع العلمانية تنادي بفصل الدين عن الدولة، و تأخذ موقفا محايدا تجاه الدين. وتنظم قوانينها بعيدا عما تفرضها شرائع الدين على أتباعها. وهذا ما يتولد منه مخاوف حول ظهور الفوضى و عدم الإستقرار

بسبب عدم تحقيق رغبة المجموعات في العيش الكريم في ظل قواعد شريعتها الدينية التي يحرم من تطبيقها (Shachar, 2005, p. 86). أو في أحسن الأحوال تسعى إلى تطبيق شريعتها بعيداً عن أعين السلطات رغبة في تنفيذ التزاماتها الدينية، مما قد يؤدي إلى ظهور حالات عدم الثقة بين تلك المجموعات و السلطات القضائية في الدولة وبالتالي حدوث حالة من العزلة بين تلك المجموعات و المجتمع برمته. وهذا يؤدي إلى بروز فراغات أو جوانب مظلمة داخل المجموعات الدينية. لذلك فإن البحث عن الآليات القانونية لسد ذلك الفراغ و تحقيق معايير العدالة وعدم تعرض الأقليات الدينية إلى التمييز والتهميش من هذا الجانب يعتبر أمراً ضرورياً لتحقيق الإستقرار و تعزيز متطلبات التعايش المجتمعي، والتي من ضمنها حماية الهوية الدينية والمحافظة عليها. فالمعلوم أن التعايش المجتمعي يشمل تعايش الأفراد داخل المجتمع الواحد، وبين الشعوب، والمجتمعات الإنسانية، في مجالات عدة تتعلق بالدين، والثقافة، والحضارة (عبدالستار، 2016، ص313). وهي مقترنة عادة مع مفاهيم التعدد الثقافي، حيث أن المجتمعات التي تتضمن مجموعات عرقية أو دينية متعددة تبحث عن وسائل المحافظة على هويتها الدينية أو العرقية، وسط مجموعة أخرى مختلفة معها من حيث الثقافة، فالتعدد الثقافي في ظل الدول العلمانية المحايدة تقتضي التعامل مع المجموعات الثقافية المختلفة على أساس المساواة بين المواطنين والمحافظة على مسارات العيش المشترك المتمثلة بإحترام الآخر و الاعتراف بهويته والتعامل معه، و العدالة أو التوازن بين الحقوق والواجبات بدون تمييز (عبدالستار، 2016، ص ص324-330).

يلاحظ أن التعددية الثقافية الجديدة تقضي بالمحافظة على الهوية الثقافية والدينية للمجموعات الدينية المختلفة، وهي لا تكفي فقط بحماية رموز وتاريخ العقيدة بل تستلزم أيضاً نوعاً من التمايز في الاختصاص القضائي "jurisdictional differentiation". (Helfand, 2011, p. 1235) بخلاف ما يذهب إليه الإتجاه الذي يتبناه النموذج الليبرالي، حيث أن العديد منهم يعارضون فكرة المواطنة متعددة الثقافات، ويرونها ظاهرة غير إيجابية.

عليه فإن الليبراليين المعاصرين من (جون راولز) إلى (يورجن هابرماس) و بعده (براين باري) يؤكدون على أهمية الحفاظ على الفصل الصارم بين الدين و الدولة؛ لأن المواطنة متعددة الثقافات تؤدي إلى إثارة التعصب العرقي والديني و زعزعة إستقرار السلام الإجتماعي الذي أصبح هشاً في أجزاء كثيرة من العالم (Shachar, 2005, p. 86). وأنهم يدعون أن توفير مثل هذا الفصل الرسمي والقانوني يوفر الإطار المؤسسي اللازم لإيجاد لغة سياسية "للمعقولية" و "الحياة" التي من شأنها أن تسمح بالتواصل والثقة المتبادلة في المجال العام بين الأفراد الذين قد تلتزم بمفاهيم مختلفة للصالح العام. وسوف تضمن لكل مجتمع حرية الحفاظ على العادات والتقاليد الدينية في القطاع الخاص. فالفصل بين الدين والدولة يسمح بدرجة عالية نسبياً من التنوع في المجتمع المدني، ولكنها لا تؤدي نهج المواطنة متعددة الثقافات حول الاعتراف العلني والمؤسسي للدين والهوية الثقافية (Shachar, 2005, p. 86).

هذه النظرة كانت تتبناها الأمم المتحدة في السابق حيث أنها كانت تنظر إلى الحقوق الجماعية للمكونات الدينية و العرقية من خلال حقوق الأفراد، حيث كانت تعتبر تلك الحقوق مرتبطة بحقوق الأفراد لا تنفك عنها حيث تعتبر المحافظة على حقوق الأفراد ووجود قواعد عدم التمييز كفيلة بضمان حقوق المجموعات العرقية والثقافية والدينية داخل المجتمع (Lerner, 2011, p. 832). ولكن في بداية الستينيات من القرن الماضي شعرت الأمم المتحدة بخطورة الحالة حيث لاحظت إزدياد الحملات على المجموعات العرقية والدينية مما أدى إلى تبنيها إتفاقية في سنة 1965 حول إنهاء جميع أشكال التمييز العرقي، وفي سنة 1981 بعد صعوبات جمة صدر إعلان إنهاء جميع أشكال عدم التسامح و التمييز المبني على الدين أو المعتقد. أثبت هذا الاعلان ظهور إتجاه جديد من قبل الأمم المتحدة نحو حماية حقوق المجموعات الدينية و إحتياجاتها على أساس المجموعة بدلا عن حماية الأفراد (Lerner, 2011, p. 832).

أما صدور إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية الذي إعتدته الجمعية العامة في قرارها 135/47 المؤرخ 18 كانون الأول/ديسمبر 1992 فقد أدى إلى التأكيد على ما جاء في المادة (27) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966، حيث تقول في ديباجته: ((وإذ تستلهم أحكام المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات إثنية أو دينية أو لغوية، وإذ ترى أن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية يساهمان في الاستقرار السياسي والاجتماعي للدول التي يعيشون فيها، وإذ تشدد على أن التعزيز والإعمال المستمرين لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، جزء لا يتجزأ من تنمية المجتمع بأسره وداخل إطار ديمقراطي يستند إلى حكم القانون، من شأنهما أن يسهما في تدعيم الصداقة والتعاون فيما بين الشعوب والدول)). وهذه إشارة صريحة بوجود العلاقة بين حقوق المجموعات الدينية و متطلبات التعايش المجتمعي.

بناء على ما سبق فرضت الأمم المتحدة على الدول التزاما بتشجيع هوية المجموعات ويظهر ذلك من خلال المادة 2 فقرة 1) من الإعلان المذكور: ((يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية (المشار إليهم فيما يلي بالأشخاص المنتمين إلى أقليات) الحق في التمتع بثقافتهم الخاصة، وإعلان وممارسة دينهم الخاص، واستخدام لغتهم الخاصة، سرا وعلائية، وذلك بحرية ودون تدخل أو أي شكل من أشكال التمييز)). إضافة إلى ما جاء في إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية (إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية، 2007).

يتفق هذا التوجه الجديد للأمم المتحدة مع مفهوم التعددية الثقافية الجديدة (new multiculturalism) التي ظهرت في المجتمعات الحديثة إثر زيادة حالات التهميش الذي يعاني منها المجموعات الدينية والعرقية والثقافية ضمن المجتمع المدني. مستهدفا إعادة التوازن في حقوق الأقليات الدينية المهمشة ليس فقط من خلال زيادة الفرص للمشاركة في الحياة العامة فحسب، بل إعطاء الحق للمجموعات الثقافية والعرقية والدينية بأن تحافظ على إختلاف ثقافتها من خلال الحق في الإستقلالية و حكم الذات (Autonomy and Self-Governance) داخل المجتمع (Helfand, 2011, p. 1274).

وينفي هذا الإتجاه الجديد أن تكون تلك النتائج الخطيرة التي يشير اليها النموذج الليبرالي قابلة للإثبات، و برأيها فإن القليل من تلك المزاعم مرتبطة بوجود سياسات الإحتواء الثقافي المصمم لتمكين الأفراد من التقدم نحو الإعترااف بالإختلاف و إحترامها. فالكراهية المجتمعية، والخوف، و سفك الدماء، تزدهران في ظل الظروف المعاكسة بالضبط، عندما يتم توجيه أنماط الحرمان المنظم، والتمييز، و الإنتقام نحو هؤلاء الذين يظهرن مختلفين جدا. خصوصا أن الليبراليين يعترفون بأهمية دور الدين الذي يلعبه في حياة الكثير من الناس، و أنهم في نفس الوقت يؤكدون على أهمية تحييدها كقوة سياسية (Shachar, 2005).

فبناء على هذا الإتجاه الجديد فإن المجموعات الدينية لها حقوق تعترف بها الدول وتقرها المواثيق الدولية بشكل أو بآخر يمكن تلخيصها بالحقوق الآتية: الحق في الوجود، الحق في عدم التمييز، الحق في الهوية، الحق في اتخاذ التدابير الخاصة اللازمة للمحافظة على الهوية و ضمان مساواتها داخل المجتمع، الحق في تنظيم العضوية في المجتمع، الحق في حكم الذات، والحق في تقرير المصير...، و مجموعة أخرى من الحقوق التي تعترف بالحق في الإختلاف الثقافي، والتنوع داخل المجتمعات (Lerner, 2011, pp. 834-835)، (BAKER, 1994, p. 17)، (إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية، 2007)، (إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، 1992).

ومن هنا نتساءل عن مدى مواءمة التحكيم الديني مع هذه الحقوق في ظل التعدد الثقافي؟ وهل يرتب آثارا إيجابية في متطلبات التعايش المجتمعي أم أن تطبيقه يرتب آثارا سلبية في هذا المجال. هذا ما يكون موضوع بحثنا فيما يأتي:

5- التحكيم الديني و متطلبات التعايش المجتمعي:

تركز في هذه النقطة بالدرجة الأساس على الحقوق التي لها علاقة مباشرة مع التحكيم ضمن متطلبات التعايش المجتمعي والتي هي: المساواة بين المجموعات الدينية داخل المجتمع، و الحق في الهوية والاندماج المجتمعي للمجموعات الدينية، و الموازنة بين الهوية الدينية والحقوق الشخصية للأفراد، و الشعور بالعدالة من قبل الأفراد وفق الترتيب الآتي:

5-1- التحكيم الديني و المساواة بين المجموعات الدينية داخل المجتمع:

تتنازع حول هذه المسألة نظريتان النظرية الأولى هي نظرية الليبرالية المساواتية (Egalitarian Liberalism) والثانية هي ما تسمى بنظرية سياسات الإعترااف (Politics of Recognition) وهذه الأخيرة ترسخ مصطلحها من قبل تشارلس تيلر (Charles Taylor) (Taylor, 1994). وهي تؤكد في مضمونها على الهوية والإعترااف. و المساواة عندها تعني: ((الإحترام المتساوي))، وترى أن الإعترااف بالفردية لجميع الأشخاص أمر جوهري في الإعترااف بكرامتهم الإنسانية. وهي تقوم في أساسها على فكرتين رئيسيتين: الفكرة الأولى سياسة العالمية التي تركز على الكرامة المتساوية لجميع المواطنين والتي تترجم من خلال المساواة في الحقوق والمستحقات (Equalization of rights and entitlements) وعدم تصنيف المواطنين إلى درجة أولى و درجة ثانية. والفكرة الثانية هي سياسة الإختلاف التي تبحث عن الإعترااف بالهوية المنفردة للأفراد و الجماعات، والذي يتطلب معاملة مختلفة مع المجموعات المحرومة تاريخيا. فهوية الأفراد والمجموعات التي تجعلهم منفردين يجب أن تحترم من قبل المجتمع (Taylor, 1994, pp. 37-39). أما نظرية الليبرالية المساواتية (Egalitarian Liberalism) المعتمدة على آراء برايان باري (Barry) فتؤكد على أهمية سيادة القانون، و أولوية الفرد و أن مفهوم الإحتواء لممارسات الأقليات يكون مبررا في حالات محدودة وفي ظروف إستثنائية (Taylor, 2006).

يلاحظ أن الإتجاهات غير متفقة حول كيفية قياس المساواة، فنظرية الليبرالية المساواتية تركز على المساواة في الفرص بينما نظرية سياسات الإعتراف تركز على إعطاء الإحترام المتساوي للقيم والممارسات الثقافية. القول بالنظرية الأولى يقتضي إرغام الناس على نموذج متجانس والذي يفترض أنه محايد لا ينتمي إلى أية ثقافة معينة بذاتها حيث يتشكل من خلال إخضاع جميع الأشخاص لنفس القواعد والإجراءات، أي تطبيق قانون واحد على جميع المواطنين دون النظر إلى إلتئاماتهم الدينية أو الثقافية. وترى أن الإحترام المتساوي لجميع الثقافات يتطلب القول بأن جميع هذه الثقافات جيدة بالتساوي، وهذا أمر يتضمن خطورة لأنها تمنع تشكيل أية استنتاجات حول مرغوبة الممارسة الثقافية (Taylor, 2006).

بينما ترى النظرية الأخرى تحقيق المساواة من خلال الإحترام المتساوي للقيم والممارسات الثقافية، وهو ما يؤدي إلى المحافظة على الهوية الدينية. منتقدا النظرية الأولى لأنها تنكر الهوية الثقافية للمجموعات المختلفة، وفي الوقت الذي يفترض فيها أن تكون محايدة إلا أنها في الواقع تعكس ثقافة متجانسة واحدة. وهي تعتمد على ثقافة مجموعة الأغلبية دون الأقلية، وهذا فيه خرق لمبدأ عدم التمييز. كما وتنفي النظرية الثانية أن تكون فكرة إعطاء الإحترام المتساوي تعني أن جميع الثقافات مرغوبة أو جيدة، فالمجتمع بموجب هذه النظرية لا تقبل جميع الثقافات في جميع المجالات بطريقة عمياء بل إن نظرية سياسات الإعتراف تقضي بضرورة فهم الثقافة لأجل تقييمه بشكل مناسب (Taylor, 1994, pp. 42-43). وهذا يضمن للمجتمع صنع قراره عن دراية (Taylor, 2006).

يبدو لنا أن نظرية سياسات الإعتراف أكثر واقعية و إرضاء للشعور الديني، و أكثر ضمانا لحرية العقيدة و أداء الإلتزامات الدينية. فلا يخفى أن السبب الرئيسي وراء بروز التحكيم الديني وانتشاره يعود إلى حرص المجموعات الدينية على معتقداتهم، و التمسك بتنفيذ التزاماتهم الدينية، وخشيتهم من التعرض إلى عواقب دينية نتيجة تطبيق القانون الذي يتعارض مع معتقداتهم الدينية. فالخصوم يرتاحون إلى القرار التحكيمي الديني لشعورهم أنه منبثق عن عقيدتهم الدينية، وأن معبودهم راض عنهم.

أتباع الدين اليهودي مثلا يعتقدون أنه إستنادا إلى القانون اليهودي المعروف بـ"الهلاخا" (Halakha) اليهود لايسمح لهم بجلب القضايا إلى المحاكم العلمانية، (Wolfe, 2006, p. 445) فإذا حاول طرف يهودي رفع دعوى التعويض من خلال محكمة علمانية، قد تصدر عن بيت الدين (Beth Din) بحقه سيروف (Seruv) وهي وثيقة تبين أن هذا الطرف اختار محكمة علمانية في مسعاه للحصول على حقه، و تترتب على تلك الوثيقة أن يكون ذلك الطرف منبذاً في مجتمعه. فإستنادا إلى هلاخا (Halakha) لايجوز لليهودي أن يكون مدعياً أمام محكمة مدنية علمانية، ولكن يجوز أن يكون مدعى عليه أمام هذا النوع من المحاكم، فإذا رفعت دعوى على يهودي يمكنه الدفاع عن نفسه في تلك المحكمة دون أن يترتب على ذلك تعرضه إلى جزاء ديني (Wolfe, 2006, p. 427).

أما المجتمعات المسيحية فهي أيضا تفضل اللجوء إلى الصلح و حسم المنازعات بالتراضي، ولا تشجع اللجوء إلى الدعوى القضائية خصوصا اذا كانت المحاكم علمانية. فالمسيحيون ليسوا أحرارا في مقاضاة المسيحيين الآخرين أمام المحاكم العلمانية، حيث يرون أن الرب يوعز للمسيحيين بحل خلافاتهم داخل الكنيسة نفسها، بمساعدة المسيحيين الآخرين إذا لزم الأمر (Peacemaker, n.d., p. 8).

أما عند المسلمين فيستخلص بعض الباحثين (القضاة، 2010، ص ص 11-17): ((أن الحكم بالشريعة الإسلامية من لوازم الإيمان للراعي والرعية، وأن التحكيم مباح عند وجود القضاء الشرعي، وواجب بحسب الاستطاعة عند فقده، فيحرم اللجوء للقضاء غير الإسلامي مع وجود التحكيم، ويحرم رفض التحكيم بغير عذر، ويُعذر المكره والذي لا يحصل حقه إلا بالقضاء غير الإسلامي)).

إذن نستنتج من أحكام الديانات السابقة محل البحث أن اللجوء إلى التحكيم الديني يحفظ للمرا عقيدته، ومكانته داخل مجتمعه الديني، كما و أنه يشعر بأنه أدى ما عليه من الإلتزامات تجاه دينه الذي يتبعه، وبخلافه قد يتعرض إلى نبذه في مجتمعه كما سبقت اليه الإشارة عند أتباع الدين اليهودي. ناهيك من أن عدم الرضا في هذا الجانب يؤدي إلى ضعف الشعور بالإلتئام الوطني، لأن المجموعة الدينية تشعر أنها مهمشة، و أن عقائدها لا تؤخذ بالإعتبار في المجتمع الذي يعيشون فيه (Taylor, 2006) (Helfand, 2011, p. 1270). وهذا قد يؤدي إلى تهديد الإستقرار وشرعية المؤسسات في الدولة.

كما و يؤكد هذا الاتجاه أن التحكيم الديني يعزز الحرية الدينية للمجموعات المتعددة ثقافيا، ويمكنهم من إخلاص الولاء لقانون الدولة دون التضحية بالتزاماتهم تجاه الممارسات الدينية. وهذا هو الذي لمسنه من قرار المحكمة في نيو يورك في قضية عزيز ضد عزيز (Aziz v. Aziz, 1985) السابق ذكره الذي قرر فيه أنه: ((من الممكن تنفيذ البنود العلمانية للعقد، ... وإن مثل

هذا النظام يعزز الحرية الدينية للمجموعات المتعددة ثقافيا ويمكنهم من اخلاص الولاء لقانون الدولة دون التضحية بالتزاماتهم تجاه الممارسات الدينية)).

كما و أن منع المحاكم من الحكم في القضايا الدينية في بعض الأحيان يؤدي إلى تجريد تلك القضايا من المنتدي المناسب لحل تلك المنازعات والذي هو الدين مجردا، وهذا ما يخلف فراغات في القانون والتي قد تملأ من خلال نظام التحكيم (Walter, 2012) بمعنى أن النزاع القانوني القائم لا ينتهي في جميع جوانبه نظرا لعدم معالجة الجوانب المتعلقة بالمسائل التي تدخل ضمن ما يسمى بالحل و الحرمة في قضايا الأحوال الشخصية مثلا.

2-5- التحكيم الديني و الحق في الهوية والاندماج المجتمعي للمجموعات الدينية:

يبدو أن التحكيم الديني يساعد على حفظ ثقافة وقيم الأقلية الدينية ويجمع شتاتهم ويعطيهم الشعور بأنهم مجتمع ملتحم ينتمي لمجموعة واحدة، فضلا عن ذلك يساعد على إمام المجموعة بالقيم الدينية من خلال التطبيق (Wolfe, 2006, p. 442). بعكس ما يذهب اليه الاتجاه الليبرالي الذي يعارض الحقوق الجماعية للمجموعات الدينية بحجة أن التحكيم الديني يؤدي إلى توسيع الهوة بين الأقلية والأغلبية. حيث أنها تقرر وجود علاقة بين الحرية الدينية من جانب، و الإنعزالية الدينية والتطرف من جانب آخر.

من وجهة النظر الليبرالية، فإن حرية العقيدة غير المقيدة تشجع في الواقع المجتمعات الدينية على أن تصبح أكثر عزلة عن المجتمع العام، لتصبح في نهاية المطاف أكثر تطرفا وتميل إلى المبالغة في فرض التزاماتهم الدينية. فإذا كان القمع النشط للحرية الدينية يؤدي إلى تحول المجتمعات الدينية إلى الداخل، وعزل نفسها كتعبير عن العداء الإيجابي ومعارضة المجتمع، فالحرية الدينية غير المقيدة يمكن أن تكون لها نفس النتيجة بسبب عدم أهمية المعايير والقيم الاجتماعية للممارسين الدينيين بحيث يتصرفون و كأنهم داخل المجتمع الديني. وعندما تتحرر التقاليد الدينية من الحاجة إلى الانخراط المجتمعي، فلا تكون هناك طريقة للمجتمعات العلمانية أو الدينية لفحص وتقييم التعبيرات الدينية جديا، أو للتمييز بين البناء الإيجابي والمؤذي للقيم والممارسات الدينية. المجتمعات في البيئات التعددية المتطرفة، لا تستطيع السيطرة أو نقد جماعاتها الدينية أو ثقافتها خوفا من إنتهاك العلمانية إلتزاماتها حول الحرية الدينية (Gedicks, 2010, p. 54).

بينما الإتجاه المؤيد للتحكيم الديني يرى عكس ذلك، إذ يدعو المجتمع العلماني إلى تسهيل عملية التحكيم الديني؛ لأنها بذلك تشجع مجتمعاتها الدينية على الإندماج في المجتمع أكثر. وتصبح تلك المجتمعات أكثر إعتدالا في قناعاتهم وممارساتهم، وبخلافه قد يؤدي عدم التعامل بإيجابية مع التحكيم الديني إلى عزلة المجموعات الدينية مما يترتب عليه رفض مبادئ وقيم المجتمع العام، و إعتمادها على إصدار أوامر خاصة بها داخل المجتمع الديني. وهي قد تكون في أحيان كثيرة متعارضة بشدة مع المعايير السلوكية والأعراف المتبعة في المجتمع مما يولد شرخا بين المجتمع الديني المنعزل و المجتمع العام الذي يعيشون فيه. وهذا يؤثر بالنتيجة على قيم التعايش المجتمعي، وقد يتطور الأمر إلى تقويض أسس المجتمعات من الداخل وتهديد سلم المجتمع وإحداث توترات غير صحية ومنظمة بحيث يصعب معها التعايش المجتمعي بسلام؛ لأن الإنعزالية الدينية غالبا ما يرتبط بالتطرف. فكمية ونوعية الحرية الدينية تؤثر بحسب البعض على صفة الإنعزال. و بالتالي محاولة الإنطواء نحو الداخل و تجنب التعامل مع أعراف المجتمع، و قيمه، و معايير السلوكية كخوف حقيقية بعدم الإنخراط مع المجتمعات الأوسع التي تقع فيها. وهي تعتبر تلك المجتمعات التي تعيش فيها غير ذات علاقة معها (Broyde, 2017, p. 269).

يرى الباحث أن لاتؤخذ حجج المعارضين للتحكيم الديني على إطلاقها، لأن التحكيم الديني يخلق توازنا بين الشعور بالإنتماء إلى المجموعة الدينية، والشعور بالإنتماء إلى البلد الذي يعيش فيه. فلو إفترضنا شخصا مسلما في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية، أو كندا أو أي بلد غربي آخر ومنع من تنفيذ التزاماته الدينية، قد يؤدي ذلك إلى شرخ بينه وبين بقية الشعب خارج مجموعته. و قد يؤدي أيضا إلى شعوره بعدم الانتماء إلى البلد الذي يعيش فيه؛ لأن القانون الساري عليه لا يحقق رغباته العقائدية. اما إذا افترضنا أن ذلك الشخص له الحرية في اللجوء إلى التحكيم الديني، وله أيضا أن يرفع أمره إلى المحاكم المدنية العلمانية، فهو يكون في أعلى مراتب الشعور بالرضا عن قانون بلده، وبالتالي يشتد شعوره بالإنتماء إلى ذلك البلد، وهو بدوره يشجع الإندماج مع ذلك المجتمع.

اذن النتيجة تكون بعكس ما يقول به معارضوا التحكيم الديني، فالهوة بدلا من ان تتسع بين الأقلية والأغلبية تكون قد تقلصت لأن الكل يشعر بالرضا تجاه ما يتمتع به من حقوق، حتى على إفتراض صحة هذا القول في حالات محددة، فإنه لا يسوغ

منع الكل من تحقيق رغباتهم بتطبيق قانون يتوافق مع معتقداتهم، و إهدار حرية الجميع في العقيدة بسبب المخاوف من توسيع الهوة بين الأغلبية والأقلية.

فالتحكيم الديني له أهمية بالنسبة للمتدينين في المجتمعات التي لا تعير أهمية للجوانب الدينية، سواء أكان ذلك بسبب عدم التزام تلك المحاكم بالقواعد الدينية، أو بسبب عدم فهمها لتلك الإلزامات (Broyde, 2017, p. 242). إضافة إلى أن تعامل القانون مع التحكيم الديني بحسب الباحثين يؤدي إلى تطوير التقاليد الدينية، و إزدهارها بطريقة تجعلها ذات مغزى، و ذات صلة في السياقات المعاصرة غير الدينية (Wolfe, 2006, p. 455). فالتحكيم الديني ليس مفيدا للدين فقط أو مجرد ضرورة من ضرورات إلتزام النظام العلماني بضمان حرية الدين؛ بل إنه مفيد أيضا للمجتمعات العلمانية؛ لأنها تؤدي إلى حفظ الحقوق العلمانية من خلال التأثير في تطوير و عصنة الأفكار والممارسات الدينية بين المجموعات الدينية في المجتمع العلماني. وبالمقابل تجد الأفراد و مجتمعات الأقلية الدينية نفسها كشركاء في مشروع مجتمعي أوسع يتخطى الهويات الضيقة. ولا تأتي لترى نفسها في علاقة مع مجتمع عام متعارض معها من حيث الشروط (Broyde, 2017, p. 269).

يمكن القول بعد كل هذا أنه كما يتكيف الدين ويتطور من أجل الاندماج في المجتمع، فالمجتمع أيضا يمكنه أن يتكيف ويتطور ليتكامل مع الدين. على مستوى أصغر، هناك ممارسة قوية للتحكيم القائم على العقيدة يشجع القادة الدينيين وصانعي القرار على التفكير الجاد حول أفضل الطرق لحل مشاكل العالم الحقيقي باستخدام مصادر و طرق القانون الديني التقليدي (Broyde, 2017, p. 265)، ناهيك عن حسم المنازعات ضمن نطاق القانون الخاص. كما ويفترض في التحكيم الديني أن يعتبر إحدى الوسائل القانونية التي تسمح بمشاركة المواطنين في النظام القانوني (Taylor, 2006, pp. 1-2). وهذا يقتضي القول بمحاولة تعايش من نوع جديد وهو تعايش قانون الدولة الرسمي مع قانون المجموعة الدينية غير الرسمية (Lerner, 2011, pp. 834-838). وهذا ما يعزز مفهوم التعايش المجتمعي، بنظرنا، لأن القانون الديني وكذا العرفي كان موجودا قبل نشأة الدولة، وهي لا زالت تطبق في بعض الأماكن جنبا إلى جنب مع قانون الدولة (Lerner, 2011, pp. 834-838). لذا لا يصح إنكار وجوده أو استبعاده بسهولة، كما و لا يصح إطلاق العنان لمثل هذه القوانين دون رقابة الدولة لذلك يحاول البعض إحتواء هذه المسألة من خلال وضعه ضمن الحدود المرسومة للقانون، أو إرفاقه بسلطة الدولة ويتم ذلك في بعض الحالات من خلال فكرة التحكيم الديني، وتنفيذ قراراتها من قبل محاكم الدولة (Lerner, 2011, p. 838). ولكن هناك مخاوف من تضرر الأطراف الضعيفة من تبني هذه الفكرة والتي تتناولها فيما يأتي:

3-5- التحكيم الديني و الموازنة بين الهوية الدينية للمجموعات والحقوق الشخصية للأفراد

يرى البعض أن هناك مخاوف من عدم حصول الأطراف الضعيفة على الانصاف المطلوب بنظر القانون، حيث أن الهوية الدينية تفضل على حقوق الأطراف الضعيفة (Gedicks, 2010, pp. 51-54) (Brougher, 2011, pp. 2-3) فقد تفرز النظريات الدينية المستخدمة في حسم القضايا مسائل تتعلق بحقوق الانسان. فالمعتقدات الدينية بحسب هذا الرأي قد تؤدي إلى إلحاق الأذى بالنساء من خلال تفضيل الرجال مما يعطيهم حقوقا أكبر في الملكية والحضانة، فلا يمكن للقانون أن ينفذ القوانين الدينية التي تخرق الحق في المساواة الجندرية (Wolfe, 2006, p. 428).

بينما يرى آخرون أنه طالما أن المرأة لديها الحق في الخروج عن ثقافتها إذا كانت لا توافق على قواعدها يمكن للدولة أن تنفذ تلك القواعد (Taylor, 2006, p. 22). حيث تقر النظرية الليبرالية المساواتية و سياسات الإعتراف بحق الأفراد في الخروج عن ثقافتها وهو ما يسمى بالحق في الخروج (A right of exit) (Taylor, 2006, p. 22). و هذا ما يبرر حماية الدولة للممارسات الثقافية حيث أنه بموجب هذا الرأي فإن الحق في الخروج عنصر مهم في قرار الشخص بالتعامل مع الممارسات الثقافية؛ لأن لهم الحق في إختيار الخروج إذا ما لم تقبل بتلك القواعد.

بينما يرى إتجاه آخر بأن المساواة الجندرية يجب أن تأخذ الأولوية على الحقوق الثقافية، فالحق في الخروج ليس كافيا لتبرير تغاضي الدولة عن ممارسات الحرية. فالنساء اللواتي تشكلت ولو جزئيا هوياتهن من خلال دينهن يتضررن؛ لأنهن واقعات تحت ضغط يتعلق برفض هويتهم الدينية في مقابل المطالبة بالمساواة الجندرية (Taylor, 2006, p. 22).

يحاول بعض الباحثين إيجاد مخرج لهذه المشكلة من خلال إتباع نماذج عملية تستند على نظرية الحوار الديمقراطي حيث يشير دينيس ريوم (Denise Reaume) إلى نوع من الحكم الذاتي الثقافي بحيث يتم إعطاء المجموعة الثقافية قدرات صنع القرار على مجموعة محدودة من القضايا. وفقا لهذا النموذج فإن الدولة تعطي المجموعات الثقافية الحق في الحكم على بعض الشؤون، ولكن تحتفظ بالسيطرة على الشؤون الأخرى (Taylor, 2006, p. 24). ولكن يعيب هذا الرأي أنه لا يحدد المعايير التي

يمكن من خلالها إحتفاظ الدولة بالسيطرة على الشؤون الأخرى التي لا ترغب بترك الحرية للمجموعة الثقافية بأن تحكم عليها. لذلك تقترح شاكار (Shachar) حول هذه المسألة التعاون بين الدولة والمجموعة الثقافية، فهي حريصة على عدم إعطاء الإختصاص الحصري للدولة وحدها، أو للمجموعة الثقافية وحدها، لأن المجموعة الثقافية لها هوية وطنية وثقافية في آن واحد. لا الدولة ولا المجموعة الثقافية يمكنها بشكل كاف أن تحمي الهويتين، لذلك فإن نظاما من التعاون يعتبر أمرا ضروريا. وقد حدد هذا الرأي في حالة التحكيم الديني آلية تقضي بالزام المحاكم تدقيق جميع قرارات التحكيم التي تجري ضمن المجموعة الدينية، وهي بذلك تضمن أن القرار كان متخذا عن تراض، و وفق معتقدات الأطراف. هذا النظام سوف يخلق حافزا للمجموعات الدينية بأن يفرضوا قيمهم الدينية بطريقة لا يتم نقضها من قبل المحاكم لاحقا (Shachar, 2008, pp. 600-603).

يأتي باحث آخر (Aslam, 2006, pp. 841-842) لينتقد فكرة شاكار (Shachar) حول التعاون بين الدولة والمجموعة الدينية فيما يتعلق بالتحكيم الديني حيث يقول إن التدقيق الإلزامي سوف يشكل تقييدا غير معقول على الحرية الدينية. عليه يقترح بدلا عن ذلك تطبيق متطلبات التحكيم القانونية من جانب و الزام محاكم التحكيم ببيان مبادئها حول حماية المرأة التي تستخدم في تلك المحاكم التحكيمية وهذا سوف يحقق الفائدة المتمثلة في أنه يتيح للمجموعة الدينية العيش وفق قواعد الدين دون تدخل الدولة غير المبرر، إضافة إلى ضمان دخول كلا الطرفين في إتفاق التحكيم بالتراضي و عن دراية.

يرى الباحث أن العقيدة الدينية من الأمور الجوهرية التي ترتبط بهوية الإنسان، وأن تجاهل هذا الجانب في حياة الإنسان قد يؤدي إلى فقدان الكثير من الحقوق ضمن المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان خصوصا فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية، بسبب تعلقها بالدين أو بالحل والحرمة على وجه التحديد، فالشخص الذي يتنازع مع زوجته في قضية الطلاق لا بد من الناحية الدينية أن يحسم هذا الامر حسب القواعد الدينية أولا، وإلا فإن الشخص اذا حصل في نهاية المطاف على القرار القضائي في محكمة مدنية علمانية، وكان ذلك الأمر بمخالفة القواعد الدينية، فإن المرأة المطلقة مثلا تظل في نظر المجموعة التي تنتمي اليها في عصمة الرجل الذي طلقها من الناحية الدينية، وتصبح من المستحيل عليها أن تقنع أفراد المجموعة الدينية بخلاف ذلك، أي تقنعهم بأنها مطلقة دينيا. وهذا الأمر يصح في الاديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام على حد سواء (Shachar, 2008, pp. 594-597).

بناء على ما سبق فإن منع اللجوء إلى التحكيم الديني من قبل القانون يؤدي إلى هضم الحقوق بدل الحماية المرجوة منه. وتطبق نفس هذه الحالة بصدد الزواج، فالزواج في المحاكم المدنية بشروط تخالف قواعد الدين تؤدي إلى الوقوع في الحرام في نظر المجموعة الدينية مما يستتبع إزدراء الشخص في مجتمعه. عليه فإن الضعف الذي يتحدث عنه هؤلاء قد يكون مصدر قوة من الناحية المعنوية في كثير من الحالات، فهي تؤدي إلى الحفاظ على كرامة الشخص، و عزته، ومكانته الرفيعة على مستوى الأفراد في المجموعة. ذكرنا كان ذلك الشخص أم اثني، إضافة إلى حفظ الحقوق في هذا الإطار، وفي سبيل منع حالات الظلم أو التعسف غير المبرر بنظر القانون يمكن للمحاكم الرقابة على تلك الأحكام، إذ من السهل عليها نقضها إستنادا الى مبادئ القانون المستقرة في المجتمع، سواء تعلقت بالمساواة الجندرية، أو بالنظام العام أو الآداب العامة، فالقانون له معايير التي يمكن من خلالها إعادة الحق الى نصابها في الحالات التي تعرض عليها.

إذن نستنتج مما سبق أن العمل بالتحكيم الديني مفيد للمحافظة على حقوق المرأة في هذا الجانب؛ لأن الحالات التي يثير هؤلاء المخاوف بصدها هي حالات إستثنائية لا تقاس مع المزايا الكبيرة الأخرى التي يستفيد منها الأطراف المتنازعة من اللجوء إلى التحكيم الديني. كما وأن العقيدة الدينية لها أهمية كبيرة في تلك الحسابات. فالذي يراه غير المؤمن بتلك العقيدة ظلما، يراها المؤمن عدالة، وهذا ما سنحاول التفصيل بصده فيما يأتي:

4-5- التحكيم الديني و الشعور بالعدالة من قبل الأفراد المنتمين للمجموعات الدينية

بما أن المحكم يحكم في التحكيم الديني إستنادا إلى الدين الذي يعتقد بأحكامه الأطراف المتنازعة، فثقتهم في المحكم الديني تكون أكثر دون غيرهم خصوصا في القضايا الدينية، أو تلك التي لها إرتباط بالدين. كما و أن الذين يلجأون إلى التحكيم الديني يشعرون بإرتياح أكثر تجاه المحكم الديني عند تقديم الحجج نظرا لمشاركتهم نفس القيم، و هم يشعرون بأن المحكم الديني يحكم بقواعد تحقق العدالة أكثر إضافة إلى أنها تتميز بقدر أكبر من الأخلاقية. كما ولا يجد الأطراف صعوبة في بيان مشاكلهم أو الإحتجاج بالحقوق التي يتمتعون بها إستنادا إلى ما جاء في دينهم. وهم قادرون على تشخيص طبيعة النزاع أفضل من المحاكم العلمانية، لأن نظرتهم إلى تلك القضايا أشمل فهي تراها من الوجهة القانونية، وكذا الدينية، والأخلاقية، بينما المحاكم العلمانية عادة تحصر المسألة في الجانب القانوني، ولا تهتم بالجوانب الدينية الا نادرا. وحتى و إن إهتمت بها فلا

تحضی بالإعتراف من قبل الأطراف المتنازعة لعدم قناعتهم بإمامه التام بالأمر الدينية. بخلاف المحكم الديني الذي يعترف به الأطراف نظرا لإتصافه بالصفة الدينية بإعتباره عالما بشؤون الدين، أو معروفا في أوساط المجموعة الدينية (Helfand, 2011). يبدو أن المحكم الديني أكثر تمكنا من الوصول إلى حل جذري، وفعال للمسائل المدعى بها، فهم مطلعون على المبادئ والقواعد الدينية المرتبطة بتلك القضايا المتنازعة عليها. كما و أنهم أدري بما يجري في مجتمعهم الديني وهم أعرف بسياقاتها (Wolfe, 2006, p. 441).

يلاحظ أن القضية التي يحسمها الحاكم العلماني تبقى معلقة في الجانب الديني، مما يعني أن الحكم القضائي لا يؤدي إلى حل المشكلة من أساسها في بعض الحالات بحيث تبقى الأطراف في حالة ليست أحسن من ذي قبل بل في بعض الأحيان تؤدي إلى جعل الحالة أسوء من ذلك بكثير (Broyde, 2017, p. 242). و أوضح مثال على ذلك هو قضية الطلاق في الشريعة اليهودية والشريعة الإسلامية حيث أن الحكم القضائي العلماني لا يكفي وحده في حسم الطلاق بل يحتاج ذلك إلى حسمه من الناحية الدينية، فالزوج رغم وجود القرار القضائي بالتفريق بينه و بين زوجته. قد يعتبر من الناحية الدينية أنها في عصمته لأن الموضوع مرتبط بالحل والحرمة في الشريعة الإسلامية، كما اسلفنا، وفي الشريعة اليهودية ترتبط بمشكلة الجناح (a gunah problem) (Broyde, 2017, p. 242). فالشريعة اليهودية تقرر بأن الطلاق لا يكون مؤثرا الا برضا الزوج من خلال إعطاء الزوج وثيقة الطلاق إختيارا. وهو ما يسمى في المصطلح اليهودي بـ (get). فهذه الوثيقة يجب أن تعطى بإرادة الزوج، لأن الدين اليهودي لا يعطي الصلاحية للقضاء في التفريق القضائي الا نادرا، و في حالات إستثنائية في ظروف محددة. فالأزواج يمتنعون في بعض الأحيان عن إعطاء وثيقة الطلاق (get) لإتمام إجراءات الطلاق مما يعني أن الزوجية تظل قائمة بين الزوجين دينيا، و إن قررت المحكمة العلمانية إنتهاء الرابطة الزوجية قانونا. وهذا يعني أن الزوجية لا تستطيع أن تزوج مرة أخرى برجل آخر. و أية علاقة رومانسية بين تلك الزوجة و رجل آخر تندرج تحت مفهوم الخيانة الزوجية، أي بالمصطلح الديني تكون الزوجة قد إرتكبت جريمة الزنا. وهذا ما يولد للزوجة إشكالات قانونية-دينية ضمن مجتمعها الديني. و أي ولد يتولد مستقبلا من تلك العلاقة يكون ولد زنا في نظر الدين. إضافة إلى أن الزوجة تظل كالمعلقة لا هي متزوجة قانونا، و لاهي مطلقة دينيا (Broyde, 2017, pp. 249-254).

من هنا تظهر ضرورة التحكيم الديني في معالجة الحال و وضعه في مساره المستقيم المتوافق مع القانون، و الدين على حد سواء، لتخلص المرأة من المحنة التي قد تقع فيها بسبب تلك الازدواجية التي لا تستطيع المحاكم العلمانية معالجتها (Shachar, 2008, p. 586). والحل الذي يتوصل اليه المحكم الديني إلى حد بعيد يعكس فهم وتوقعات الأطراف المتنازعة المشتركة في النزاع (Broyde, 2017, p. 242). فقضية تنفيذ أحكام محاكم التحكيم الدينية أصبحت قضية وطنية لأنها تحقق للمكونات أو المجموعات الدينية قدرا من الإستقلالية، وحكم الذات الذي يطمحون اليه في حياتهم (Helfand, 2011, p. 1281).

6- الخاتمة والإستنتاجات

في الختام نتوصل إلى أن التحكيم الديني من الأمور التي تعود بالفائدة على المجتمعات، لأنها تتبنى المبادئ الدينية في حسم المنازعات القانونية إضافة إلى تحقيق المزايا التي يتمتع بها التحكيم عموما. حيث يمكننا في هذا السياق ذكر مجموعة من الإستنتاجات نلخصها فيما يأتي:

6-1- الإستنتاجات

توصل البحث إلى مجموعة من الإستنتاجات منها:

- 1- التحكيم الديني طريقة بديلة عن قضاء الدولة لحسم المنازعات القانونية، وفق إتفاق الطرفين المتنازعين. من خلال شخص ثالث محايد، إستنادا إلى أحكام دينية متفق عليها قابلة للتنفيذ من قبل المحاكم العلمانية، أو اجهزة الدولة المختصة.
- 2- يجري التحكيم الديني أستنادا إلى الأحكام الدينية التي إتفق الأطراف على تطبيقها وهي عادة تكون مستندة إلى الدين الذي يعتقد به أطراف النزاع. وهو يستند في مشروعيته على قوانين التحكيم الوضعية النافذة في بلد معين.
- 3- التحكيم الديني لا يقتصر على المنازعات ذات الطابع الديني فقط بل من الممكن أن تكون المنازعة حول مسألة علمانية، أو مختلط بين الإثنين، وعموما تكون في المسائل المدنية والأحوال الشخصية.
- 4- تمارس العديد من مراكز التحكيم في العالم أعمالها على أساس دين معين من أشهرها محاكم التحكيم الحاخامية والمعروفة بـ (بيت الدين)، وكذلك مراكز التحكيم المسيحية، في أوروبا و أمريكا، وظهرت مؤخرا مراكز التحكيم الإسلامية أيضا. وهي تعمل في إطار قوانين التحكيم النافذة.

- 5- يمكن أن يكون التحكيم الديني عاملاً إيجابياً في تحقيق الرغبات الدينية والعقائدية للمجموعات الدينية المختلفة، والمحافظة على الهوية الثقافية والحق في الاختلاف المقرر لهم بموجب القوانين والمعاهدات الدولية، وهو يحقق متطلبات التعايش المجتمعي عموماً.
- 6- التحكيم الديني يحقق توازناً بين رغبات المجموعات الدينية، والمحافظة على قيم التعايش المجتمعي، و تنفيذ قواعد قانون الدولة الرسمية عندما تنفذ المحاكم أو السلطات قرارات التحكيم الديني.
- 7- يقترن التعايش المجتمعي عادة مع مفاهيم التعدد الثقافي، وهي تقتضي التعامل مع المجموعات الثقافية المختلفة على أساس المساواة بين المواطنين جميعاً، وإقرار نوع من الإستقلال وحكم الذات.
- 8- يبدو لنا أن نظرية سياسات الاعتراف أكثر واقعية وإرضاءاً للشعور الديني، وأكثر ضماناً لحرية العقيدة، و أداء الإلتزامات الدينية، لأنها تعترف بحق المجموعات الدينية في التمتع بالإستقلالية وحكم الذات.
- 9- موقف القوانين التي بحثناها متفقة حول حق الأطراف المتنازعة في اللجوء إلى التحكيم الديني، ولكنها مختلفة من حيث إعطاء قرارات التحكيم القوة التنفيذية في محاكم الدولة الرسمية. و أكد عدد من تلك القرارات بعضاً من متطلبات التعايش المجتمعي.
- 10- لا ترى المحاكم التي تنفذ قرارات التحكيم الديني تعارضاً بين مبدأ الفصل بين السلطات و حياد الدولة و بين تنفيذ أحكام التحكيم الدينية، لأنها تعتمد الآليات العلمانية في تحقيق هذا الغرض.
- 11- يبدو لنا مشروعية التحكيم الديني وفق القانون العراقي رغم عدم وجود إشارات صريحة في القواعد المتعلقة بالتحكيم في قانون المرافعات المدنية العراقي في الإقرار بتحكيم القواعد الدينية وفق إتفاقات التحكيم، ولكنها تكون مقيدة بأطر تلك التشريعات الخاصة، و القواعد المتعلقة بالعدل والإنصاف والوجدان كما يتبين ذلك من نص المادة (13) من بيان المحاكم رقم (6) لسنة 1917.
- 12- حسب رأينا فإن (المادة 4) من القانون رقم (5) لسنة 2015 قانون حماية حقوق المكونات في كردستان- العراق . في فقرتيها الثانية والثالثة تتضمن تأكيداً على حق اللجوء إلى التحكيم الديني؛ لأنه يندرج ضمن الآليات التي تؤدي إلى ضمان حرية ممارسة المعتقد الديني، المذكورة في المادة الآتفة.
- 13- يعبر بعض الباحثين عن مخاوف تجاه تطبيق التحكيم الديني لكن يبدو لنا أن العقيدة الدينية من الأمور الجوهرية التي ترتبط بهوية الإنسان، و بنظرنا فإن تجاهل هذا الجانب في حياة الإنسان قد يؤدي إلى فقدان الكثير من الحقوق ضمن المجتمع الذي يعيش فيه حيث نستنتج أن العمل بالتحكيم الديني مفيد للمحافظة على حقوق الأفراد في هذا الجانب لأن الحالات التي يثير هؤلاء المخاوف بصدها هي حالات إستثنائية لا تقاس مع المزايا الكبيرة الأخرى التي يستفيد منها الأطراف المتنازعة من اللجوء إلى التحكيم الديني.

2-6- التوصيات:

بما أن أحكام محاكم التحكيم الدينية تحقق للأقليات و المجموعات الدينية قدراً من الإستقلالية وحكم الذات الذي يطمحون اليه في حياتهم، ونظراً للمزايا الكثيرة التي يتمتع بها التحكيم الديني نطالب المشرع العراقي، وكذلك الكوردستاني بتشجيع فتح مراكز التحكيم الدينية، و إيجاد سبل للتعاون بين السلطة القضائية وتلك المراكز؛ في سبيل تمكين تلك المجموعات من تحقيق رغباتها الدينية، على أقل تقدير فيما يتعلق بحسم قضاياهم المتعلقة بالجوانب المدنية، و الأحوال الشخصية، وذلك تحت إشراف و رقابة السلطة القضائية في حدود القوانين النافذة؛ وهذا ما يضمن المحافظة على السلم المجتمعي داخل المجتمع، وتحقيق قدر من الحرية في ممارسة المعتقدات الدينية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- 1- الياس سعيد منصور هداية. (2016). "طبيعة مسائل الأسرة و إجراءاتها لغير المسلمين في القانون العراقي المقارن". مجلة جامعة تكريت للحقوق، السنة 1، المجلد 1، العدد 2، الجزء 2: ص 573-626.
- 2- خالد معن القضاة. (2010). التحكيم في الشريعة الإسلامية. هيوسن، الولايات المتحدة الأمريكية: بلا ناشر.



- 3- د. خالد عبدالإله عبدالستار. (2016). " الأسس الفكرية لثقافة التعايش السلمي في المجتمعات." **مجلة التراث العلمي العربي**, العدد 3-4: ص 309-340.
- 4- د. عبدالواحد مشعل عبد. (بلا سنة طبع). " سمات الدولة الحديثة و ادارة المجتمع المتعدد رؤية نظرية في الأثروبولوجيا السياسية عن قيم التسامح والتعايش السلمي في العراق." **مجلة جامعة التنمية البشرية**, عدد 4: ص 2-16.
- 5- د. مهدي محمد القصاص. (2008). **علم الإجتماع الديني**, كلية الآداب: جامعة المنصورة: بلا.

ثانيا: المصادر الأجنبية

- 1- Amanda M. Baker. (2012). "A Higher Authority: Judicial Review Of Religious Arbitration ". **Vermont Law Review** Vol. 37 :Pp.157-202.
- 2- Ayelet Shachar. (2008) Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law (June 25, 2008). **Theoretical Inquiries in Law**, Vol. 9, No. 2, pp. 573-607.
- 3- Ayelet Shachar. (2005). " Religion, State, and the Problem of Gender: New Modes of Citizenship and Governance in Diverse Societies ". **MCGILL LAW JOURNAL / REVUE DE DROIT DE MCGILL** :Pp.49-88.
- 4- Bilal M. Choksi. (2012). "Religious Arbitration In Ontario—Making The Case Based On The British Example Of The Muslim Arbitration Tribunal ". **33 U. Pa. J. Int’L L**:Pp. 791-840.
- 5- Caryn Litt Wolfe. (2006). "Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts 75 ". **Fordham L. Rev**: Pp.427-469.
- 6- Charles Taylor. (1994). " **The Politics of Recognition** " in Amy Gutmann, ed., **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition** . Princeton: Princeton University Press.
- 7- Chelsea. A. Sizemore. (2011). " .Enforcing Islamic mahr agreements: the American Judge's interpretational dilemma ". **GEO.MASON L.RE** . 18:4 : Pp.1085-1102
- 8- Cynthia Brougher. (2011) . " **Application of Religious Law in U.S. Courts: Selected Legal Issues** ". Congressional Research Service No. 7-5700 Available online at: <https://fas.org/sgp/crs/misc/R41824.pdf> (Last Visited: 12/9/2019)
- 9- Frederick Mark Gedicks " The Recurring Paradox Of Groups In The Liberal State ". **Utah Law Review**. 64-47 : 2010
- 10- Institute for Christian Conciliation A Division of Peacemaker .Guidelines for Christian Conciliation, Version 4.6.1. Available online at: <https://rw360.org/wp-content/uploads/2018/03/Guidelines-version-4-6-1.pdf> (Last Visited: 12/9/2019)
- 11- Jeff Dasteel . (2016). " Religious Arbitration Agreements in Contracts of Adhesion. **Y.B. Arb & .Mediation**: Pp.45-68
- 12- Jehan Aslam" . (2006). Note, Judicial Oversight of Islamic Family Law Arbitration in Ontario: Ensuring Meaningful Consent and Promoting Multicultural Citizenship. Vol. 38 , " **N.Y.U. J. INT’L L & .POL** :Pp.841-876.
- 13- Joanna Taylor. (2006). " **Banning faith-based arbitration: The demands, the debate, and the implications of Ontario's decision** " .Electronic Theses and Dissertations. (7071). Windsor, Ontario, Canada. Available online at: <https://scholar.uwindsor.ca/etd/7071> (Last Visited: 12/9/2019).
- 14- JUDITH BAKER. (1994). **Group Rights** . Toronto Buffalo London : UNIVERSITY OF TORONTO PRESS.
- 15- Margaret M. Harding. (1998). " The Clash Between Federal and State Arbitration Law and the Appropriateness of Arbitration as a Dispute Resolution Process 77 ". **NEB. L. REV** :Pp.397-430.
- 16- Marion Boyd . (2004). " **Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion** ", Executive Summary. Available online at: <https://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executivesummary.html> (Last Visited: 12/9/2019)
- 17- Michael J. Broyde, Ira Bedzow & , Shlomo C. Pill . (2014). " The Pillars Of Successful Religious Arbitration: Models For American Islamic Arbitration Based On The Beth Din Of America And Experience ". **Muslim Arbitration Tribunal Harvard Jrnl On Racial & Ethnic Justice**: Pp.34-75.
- 18- Michail J. Broyde. (2017) . " **Sharia Tribunals, Rabbinical Courts and Cristian panels religious arbitration in America and the west** ". Oxford university Press.
- 19- Micheal A. Helfand . (2011). "Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders ". **New York University Law Review**. Vol. 86 No.1 :Pp.1231-1305.
- 20- Natan Lerner (2011). "Group Rights And Legal Pluralism ". **Emory International Law Review** , No. 25: Pp. 829-851.
- 21- Natasha Bakht. (2004). "Family Arbitration Using Sharia Law: Examining Ontario's Arbitration Act and its Impact on Women", **Muslim World Journal of Human Rights** ". Copyright c 2004 by The Berkeley Electronic Press : Pp.1-23.
- 22- Nicholas Walter. (2012). " The Status of Religious Arbitration in United States and Canada ". **Santa Clara Law Review Forthcoming**, No.52: Pp. 501-569.
- 23- Veena Anusornsen. (2012). **Arbitrability and Public Policy in Regard to the Recognition and Enforcement of Arbitral Award in International Arbitration** : the United States, Europe, Africa, Middle East and Asia . " .Theses and Dissertations. 33.



24- Jukier, Rosalie and Woehrling, Jose .(2010). Religion and the Secular State in Canada. RELIGION AND THE SECULAR STATE: NATIONAL REPORTS, **Javier Martinez-Torron & W. Cole Durham, eds., International Center for Law and Religious Studies**: Pp. 183-212. Available Online At: <https://ssrn.com/abstract=2002271> (Last Visited: 19/1/2018)

ثالثا: القوانين والقرارات القضائية:

- 1- إعلان (1992). إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، إتمدته الجمعية العامة في قرارها 135/47 المؤرخ 18 كانون الأول/ ديسمبر.
 - 2- إعلان (2007). إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية، إتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 295/61، المؤرخ في 13 أيلول/ سبتمبر
 - 3- بيان رقم (6) لسنة (1917). بيان المحاكم الصادر في 28 كانون الاول.
 - 4- دستور (٢٠٠٥). دستور العراق الدائم .
 - 5- قانون رقم (83) لسنة (1983) المعدل قانون المرافعات المدنية.
 - 6- قانون رقم (32) لسنة (1947) قانون تنظيم المحاكم الدينية للطوائف المسيحية واليهودية.
 - 7- قانون رقم (5) لسنة (2015) قانون حماية حقوق المكونات في كردستان- العراق.
 - 8- ملحق رقم (32) لسنة (1981). نظام رعاية الطوائف الدينية.
 - 9- طبعة دالوز (2009). الثامنة بعد المئة بالعربية، القانون المدني الفرنسي بالعربية.
- رابعا: القوانين والقرارات القضائية الأجنبية:

- 10- **Civil Code Québec** (1991).
- 11- **Arbitration Act** (1996) , c. 23, § 1(a)-(b) (U.K.) (restating and improving the laws pursuant to an arbitration agreement).
- 12- **The Federal Arbitration Act** (USA) Title 9, US Code, Section 1-14, was first enacted February 12, (1925) (43 Stat. 883), codified July 30, 1947 (61 Stat. 669), and amended September 3, 1954 (68 Stat. 1233). Chapter 2 was added July 31, 1970 (84 Stat. 692), two new Sections were passed by the Congress in October of 1988 and renumbered on December 1, 1990 (PLs 669 and 702); Chapter 3 was added on August 15, 1990 (PL 101-369); and Section 10 was amended on November 15.
- 13- **Abd Alla v. Mourssi** (2004) 680 N.W.2d 569 (Minn. Ct. App. 2004)..
- 14- **Avitzur v. Avitzur** (1983) 58 N.Y.2d 108; 445 N.E.2d 136; 459 N.Y.S.2d 572.
- 15- **Aziz v. Aziz** (1985) 127 Misc. 2d 1013 - NY: Supreme Court, Queens.
- 16- **Halpern v. Halpern** (2007) [2007] EWCA (Civ) 291, [37] (Eng.).
- 17- **Jabri v. Qaddura** (2003) 108 S.W.3d 404 (Tex. App.2003).
- 18- **Jones v. Wolf** (1979) 443 U.S. 595.
- 19- **Lemon v. Kurtzman** (1977) 403 U.S. 602, 612-13.
- 20- **Odatalla v. Odatalla** (2002) 355 N.J. Super. 305, 311-14 (Ch. Div. 2002).
- 21- **Prescott v. Northlake Christian School United States District Court** (2004), E.D. Louisiana Oct 29, 2004 Civil Action No: 01-475, Section: "J" (2). (E.D. La. Oct. 29, 2004).



ته‌حکیمی ئایینی و کاریگه‌ری له سه‌ر پێکه‌وه‌ژایانی کۆمه‌لایه‌تی- توێژینه‌وه‌یه‌کی شیکاریه

شیرزاد عزیز سلیمان

کۆلیژی زانسته ئیسلامیه‌کان - به‌شی شه‌ریعه / زانکۆی سه‌لاحه‌ددین- هه‌ولێر

پوخته

ئهم توێژینه‌وه‌یه تیشك ده‌خاته سه‌ر بابته‌تیکي زیندوو سه‌باره‌ت به‌و گه‌لانه‌ی که له دۆخی فره‌ که‌لتوریدا ده‌ژین. به‌جۆرێک ده‌بینیت زۆر له هه‌لگرانی ئایینه‌کان تۆشی دۆخێک له‌ دوانه‌ی ده‌بن له‌ ئیوان رێسا یاسایه‌کان و رێسا ئایینه‌کان له‌ لایه‌کتر. ئهم حاله‌ته له‌ ئه‌نجامدا ده‌بێته هۆی درووستبوونی گرفتی یاسایی- ئایینی که‌ کاریگه‌ری له‌ سه‌ر دۆخی کۆمه‌لایه‌تی ده‌ییت. هه‌ندێکجار که‌سی وا ده‌بینیت که‌ کێشه‌کی له‌ به‌رده‌م دادگای وولات چاره‌سه‌رکردوو به‌لام له‌ لایه‌نی ئایینی روو به‌ رووی ئه‌وه ده‌بینته‌وه که‌ تووشی هه‌رام ده‌ییت یان گوناه‌بار له‌ به‌ر ئه‌وه‌ی حاله‌ته‌که مه‌رجی ئایینی تیدا فه‌راهم نیه‌. له‌ به‌ر ئه‌وه ئهم توێژینه‌وه‌یه هه‌ولده‌دات رێگه‌چاره‌ی گونجاو بدۆزێته‌وه که‌ ئهم باره دوانه‌یه نه‌هێڵێت ئه‌ویش له‌ رێگه‌ی جێبه‌جێکردنی میکانیزمه‌کانی ته‌حکیمی ئایینی سه‌باره‌ت به‌ چاره‌سه‌رکردنی کێشه یاسایه‌کان، و روونکردنه‌وه‌ی هه‌لوێستی یاسای عیراقی و یاسا به‌راوردکاریه‌کان له‌باره‌ی ته‌حکیمی ئایینی به‌پێی بنه‌ماکانی یاسای تایه‌ت. ئهم توێژینه‌وه‌یه هه‌روه‌ها هه‌ول ده‌دات ئه‌و گریمانه‌یه به‌سه‌لمێنێت که‌ جێبه‌جێکردنی ته‌حکیمی ئایینی کارگه‌ری ئه‌رێنی هه‌یه له‌سه‌ر پێداویستیه‌کانی به‌یه‌که‌وه‌ژایانی کۆمه‌لایه‌تی.

وو شه‌ گرنگه‌کان: ته‌حکیمی ئایینی، پێکه‌وه‌ژایانی کۆمه‌لایه‌تی، کێشه، یاسا، فره‌یی.

Religious Arbitration and its Impact on Community Coexistence - An Analytical Study -

Sherzad Azeez Sulaiman

College of Islamic Sciences - Department of Sharia / Salahaddin University-Erbil

Abstract

This research highlights a vital subject for the people in a multicultural society; you may find the followers of religions in a state of duplication between the legal rules on the one hand and religious norms on the other. Which in consequence leads to the emergence of legal-religious problems that affect the social situation of individuals as well, you may find someone resolved his conflict in the secular courts of the State, but he faces the religious aspect of the incidence of sin (haraam or gunah) within his religious community because of the lack of religious conditions for that situation. Therefore, the research aims at: finding compromises that lead to the elimination of this duplication through the adoption of mechanisms of religious arbitration in resolving legal disputes, and the statement of the position of Iraqi law and comparative laws of religious arbitration based on the rules of private law. As well as clarifying the positive effects of applying the idea of religious arbitration upon the communal coexistence.

Keywords: Religious Arbitration, Community Coexistence, Conflicts, Law, Diversity.