

نصر حامد أبو زيد

بين

التفكير والتكفير

مسألة حطانة الإنسان في الإسلام

د. برهان زريق

مكتبة دار الفکر
بيروت - لبنان
الطبعة الأولى: ١٩٩٠
الطبعة الثانية: ١٩٩٥

نصر حامد أبو زيد

بين

التفكير والتكفير

مسألة حصانة الإنسان في الإسلام

د. برهان زريق

مترجم من كتاب: التفكير والتكفير

دار الفکر للطباعة والنشر

بيروت - لبنان - الطبعة الأولى: ١٩٩٠ - الطبعة الثانية: ١٩٩٥

نصر حامد أبو زيد بين التفكير والتكفير

تأليف: د. برهان زريق

الطبعة الأولى ١٩٩٧، ١٠٠٠ نسخة

التنفيذ والإخراج الفني: بنان قسطنطين

هذا عمله يتناول

بيننا وبيننا

والتي هي من أهم القضايا التي

دار الميز للنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ☎ ٥١٧٥ - ٢٢٢١٢٠٧

دار العهد للطباعة والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ☎ ١٠٨٧٧ - ٢١١٧٦٦٥ - ٦٣٣٤٠١٠

المقدمة

إذا أقررنا بمقولة (هيجل) في تطواف الروح الانسانية (فينومينولوجيا الروح) المدللة بأن العقل هو قائد وسيد تطور الحياة، وأن هذا التطور يتم من خلال بنية داخلية للعقل، وفي الحسب صمودي حلزوني.

إذا أقررنا بذلك أمكننا القول أن الفكر العربي - وهو فكر يتدفع مع الحسب الفكري الانساني العام - له بنية ذاتية، وقد مر - وهو محكوم بالصعود الحلزوني - بمخاضات واتكفافات متعددة وبارزة أهمها الموقف من مقولة الدكتور طه حسين في الشك المنهجي المطبقة على الشعر الجاهلي، ثم مقولة الشيخ علي عبد الرازق بأن رسالة محمد (ﷺ) دينية خالصة مبرأة من كل نزعة ملك أو سياسية، وأخيراً الموقف من علمانية الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي تبلور في تحريك دعوى بحل عقد زواجه بزعم ارتداده عن الاسلام.

وإذا كان موقف الدكتور طه حسين كلفه مركزاً أدياً هو الرجوع عن الرأي، وبالمقابل إذا كان موقف الشيخ علي عبد الرازق كلفه منصبه في الأزهر، إذا كان الأمر كذلك فإن موقف الدكتور أبي زيد يبدو أن كلفته أكثر أبعثاً وأثقالاً وألاماً لسبب بسيط هو أنها تتناول جوهر آدميته وكرامته وانسانيته، أي لمس الأنسة كشأن عام، وهذه الأنسة هي لب أي مشروع نهضوي لأمتنا إضافة إلى كونها العامة العضال التي يتهمنا الغرب بانقلابنا والتصاقنا تاريخياً بها، ومماهينا جوهرياً بمآسيها.

ومن جهة أخرى فإذا سلطنا مقولة موريس دو فرجيه⁽¹⁾ بأن منشأ العنف يرتد ويكمن في الخلل البيوي العميق في الحياة، إذا سلطنا بذلك أدر كنا أن خللاً بيويّاً يزيد رقعة واتساعاً في جسد أمتنا بدليل ضريبة الألم التي يدفعها الدكتور أبو زيد إذا ما قورن الأمر بالسابقين الآخرين مع العلم أن السوابق الثلاث تنفق فيما بينها بالطبيعة والجوهر.

وعلى هذا الأساس فإن قضية الدكتور أبي زيد ليست مسألة عارضة أو حدثاً طارئاً، أو شأناً فردياً، بل هي حدث ينشأ من أحله وعلى أرضه صراع الأجيال، ولهذا السبب لا يمكن اعتباره قضية أو مسألة وإنما إشكالية على اعتبار أن الإشكالية تعني مجموعة مترابطة من الأمور تنتظر حلاً عاماً لها.

وإذا كنت مع الدكتور طه حسين لجهة ضرورة تطبيق الشك المنهجي على تراثنا وحضرة

⁽¹⁾ كتابه في الدكتورية، بيروت، الكلية الفلسفية، منشورات عويدات، ط ١٩٦٥، ص ٤١.

وتفكيكه وبلورته حفرأ يتفق مع ضرورات مشروعنا النهضوي وخيارنا الحضاري، إذا كنت معه في ذلك فإن موقفي ليس بذوي بال، إذا بقي قابلاً منكفئاً في كهوف الذات، وإذا لم يترك السر العميق في حط تطور الأمة من خلال مشروع نهضوي يوصل أئسنة الإنسان وحقوقه الأساسية وحرياته العامة، ويرونو إلى تأسيس الدولة وترسيخ المجتمع المدني ويتشوف لقطبية المرأة العربية المسلمة ودورها التاريخي في العطاء في إطار حيالها وأحاساسها بلذاتها وكرامتها، ويعمل من أجل تثبيت مداميك الديمقراطية على صعيد الثقافة والمجتمع والسلطة ترسيخاً قائماً على الحوار المطلق وحق الغير - مطلق الغير - على أرض وطننا العربي بأن يكون سيداً على نفسه وإرادته ومصالحه.

والأمر نفسه بالنسبة لموقفي من الشيخ علي عبد الرازق فأنا معه نسبياً لجهة أن الأساس في رسالة محمد (ﷺ) هو القيادة الروحية للإنسانية من أجل التقوى والإنسان والفضيلة والإحسان، أما معانفته للسياسة فقد كانت استثناءً وحمله للمشروع الإنساني، وليست غاية في ذاتها ومع ذلك - وعلافاً لسرأي الشيخ علي عبد الرازق - فالرسول مارس السياسة، وكان له فيها مؤسسات مثل قيادة الجيوش والقضاة والأمراء والكتاب والحسبة وغير ذلك. وكما قلت سابقاً فلا أهمية لموقفي سواء أكان ضدياً أم معياً وإنما الأهمية تكمن في إدراك القانون العام للظاهرة، أي ادراك أن مسألة الدكتور أبي زيد هي - كما قلنا - إشكالية ومصطرح للأجيال ونخاص للتطور العام.

على هذا الأساس كانت الضرورة ملحة للتعامل مع هذه الاشكالية وتفكيكها وحرثها والحفر في طبقات التربة العميقة المتصلة بها لادراك الباعث العام الذي يحكمها. وحقيقة الأمر أن القانون الذي يحكم هذه الظاهرة يرتد إلى وجود إيديولوجيتين متصارعتين، هما إيديولوجيا المتدينين، ثم إيديولوجيا التغريب، وهو صراع عميق الجذور في أمنا يعلو ويهبط يشتد ويضعف يقترن ويتعد، ولكنه صراع يخفزننا لتلمس جذوره العميقة وإعطاء الحل له بما يتفق مع تقدمنا وانطلاقنا، والحل الذي نتبعه ونؤمن به لهذه الأمة هو ذلك الترتيب المنسجم *amenagement harmonieux* والتنظيم المنسق لوسط ومناخ إنساني يؤمن بازدهار كل فرد وكل فئة سنناً للمبدأ المشهور: دع الزهور تتفتح ولتبار.

ذلك أن أي تقدم حضاري لا يمكن أن يتم بالصراع المميت، وإنما من خلال الحوار البناء والتوازن وروح المصالحة *Compromis* والاتساق والتوازن بحيث لا أعطي الغير حق الوجود، وإنما قرص التفتح، وكما يقول الفقيه الكبير جورج بوردو: فسي يتمتع وليد تكون الوجوه المتنوعة للنظام هي الحاسمة والقاطعة حيث يكون السلام ضرورياً لتدعيم التنظيم الجديد كما

يكون شرطاً ضرورياً لجني الثمار المستقبلية في حين أنه في مجتمع أكثر تطوراً وتقدماً تسود اعتبارات العدالة ومقتضياتها^(١).

إن المجتمع العربي المنشود يجب أن يكون متاحاً وجوياً من المسلم والأمان والأخلاق لا غنى عنه لكي يبذل الأفراد والجماعات أنشطتهم ابتغاء لغايتهم، وهو بعد ذلك اجراء التنسيق بين الأنشطة الفردية بإدماجها على مستوى جماعي يكون من المرونة، بحيث لا يقمع أي أمل مشروع، ويكون من التماسك بحيث تستطيع الجماعة أن تفيده من مجهود كل فرد، ويتطلب ذلك في الوقت نفسه حماية الإطارات الطبيعية التي تحيط بالعمل اليومي لكل فرد وضبط التوحيد الذي يمارسه هذه الإطارات على الفرد بحيث لا يفري بأن يثير مصلحة خاصة تتعارض مع ضمير الجماعة^(٢).

وعلى هذه الأرضية الرصينة لم أكن محامياً منافحاً عن هذه الفكرة أو تلك وإنما تبصرت وتقصيت روح المجال وروح الظاهرة وعالجت القضية بضمير القاضي يحذوني في ذلك إيماني بأن الخير العام لهذه الأمة ليس خيراً لهذه الإيديولوجية أو تلك، وإنما هو مذهب الأمة في كافة تشكيلاتها وتضاريسها، ذلك المذهب الذي يستشف المبادئ الضمنية لحياتها، ويسجل المستقر في قلب أمتنا ليستشرف ما هو ضمير المجتمع، وهذا هو مذهب الوعي بالأمة مستقبلها وحاضرها ومصيرها.

على هذه الأرضية اندفعت لتلمس المحاكمة والوعي بها ومعاينة روحها العامة.

^(١) مطولة في العلوم السياسية ج ١، ص ٧٩، باريس.

^(٢) هذا هو وصف جورج بوردو للخير المشترك أنظر مطولة في العلوم السياسية ج ١ ص ٧٤

المنهج المتبع في الوعي بمحاكمة الدكتور أبي زيد ومسألة خطة البحث.

ليس كل ما هو من عمل العقل فكراً، وليس كل فكر وعياً، وإنما الوعي هو ذلك الفكر الذي يستبصر بهوم الأمة، ويعطيها حلاً في سياق التقدم والازدهار. وشرط الوعي أن يحيط، ويزن العناصر المركوزة الكامنة في الظاهرة، وينطلق من مقوماتها وطبيعتها الذاتية.

ولا شك أن لكل وعي منهجاً باعتباره الطريق الخاص الوحيد بهذا الوعي النابع منه والمؤدي إليه.

وإذا كان الوعي يبرز منهجه الخاص، كذلك فالمنهج - وهو الطريق الأمثل للوعي - يصحح الوعي، ويرسخ أقدامه ويعلي بنيانه.

ولعل أول مفتاح لهذه الظاهرة برينا أنها ظاهرة مبنية على المحند والأساس والمنبت، وعلى أرضها يتندم الصراع بين أيديولوجيتين متناحرتين تريد كل واحدة منهما أن تقدم حلاً انفرادياً إلزامياً للأمة.

وبدلاً من المصالحة والتسوية والحوار والاتساق والتوازن بين معطيات الأمة وقواها الفاعلة والبحث عن الخط الأيديولوجي العام، بدلاً من ذلك فكل فريق يضع للأمة الخير المشترك الذي يتصوره، وليس الذي تتصوره الأمة.

وعلى هذا فالمنهج السليم هو الأخذ بمذهب الأمة، وليس بهذا المذهب الخاص أم ذاك، وعلى صعيد المنهج، فهذا يقتضي استعراض وجهات نظر الفريقين دون التعصب لهذا أو ذاك طالما أن وعينا المطروح يلتزم بالوعي العام ألا وهو وعي الأمة وضميرها الجمعي.

وهكذا فهذا الوعي بالأمة قادنا إلى تحليل مقومات الخير المشترك ومكوناته وعناصره ووظائفه والآلية التي يعمل بها.

ولقد تفرغ عن ذلك دراسة مذهب القاضي كأداة للأمة ينزل عند روحها ويعكس ضميرها من خلال جماع النصوص، فإن أحوالته الاستزادة قام بالدور الإنشائي من خلال الأطر الطبيعية للأمة، وما استقر في قلبها ووجدانها ودون أن يفرض منهجه الذاتي، أو إحساسه الخاص بالعدل.

ولما كانت هذه الإشكالية مظهراً لصراع أيديولوجي ينشد حلاً انفرادياً، فقد يخضع هذا الحل الانفرادي لردود فعل واستجابات خاصة وحلقيات معينة ولا شعور جمعي قد يبرز

لا شعوراً سياسياً منطلقاً من بنية مغلقة *etats*، ولما كان الأمر كذلك، فقد قمنا بدراسة ظاهرة نظرية *attitude* التي هي من عطاء مدرسة التحليل النفسي، وقد طبقنا ذلك على الجماعات الدينية، ولكن نظرية الاتجاه هذه تتعلق في الآن نفسه على الفئات المتغيرة، وبالطبع فهدفنا من كل ذلك إعطاء القارئ فرصة للاستنتاج بأن هذا الصراع الأيديولوجي بين المتدينين في مصر والمتفرجين قد يكون صادراً عن فكرة الاتجاه بالمعنى المفهومي والمصطلحي للاتجاه، وليس عن استشفاف روح الأمة ونبضات قلبها⁽¹⁾.

وبالطبع فهذا لم ينسيتنا أن تقدم دراسة تحليلية لعلم النفس تظهر الدور الدينامي الفاعل للدين في بناء المجتمع.

هذا وأن قيامنا بعملية الحفر في تربة هذه الظاهرة، كشف لنا عن طبقة جديدة بالتفكير، ألا وهي ظاهرة الارتداد في الإسلام وضرورة تشريح جنتها، واستكناه مضمونها سواء كما تبلورت على يد النظرية الفقهية في العصر الوسيط، أم كما تم تحييدها على يد الفقهاء المحدثين. وفضلاً عن ذلك فالدكتور أبو زيد أعمل فكره، وحاض في ميادين عميقة لذلك فهو عالم مارس حق عقله وحق روحه وحق جوراحه، وهو في هذه الممارسة يتفق من حيث الأصل مع الدين الخفيف الذي يقلس العقل، ويثيب على إعماله.

وعلى هذا فقد وحدنا من المناسب بحث حق التعليم وحرية التفكير وحرية الرأي في الإسلام، هذا فضلاً عن أننا ألقينا الضوء على حرية الرأي في القانون الوضعي، وفككتنا عناصرها وحددنا أركانها كل ذلك كإرهاص لتحديد ما إذا كان هنالك ارتكاب جريمة رأي من قبل الدكتور أبي زيد، لا سيما أنه كان يمارس حق التفكير والبحث العلمي.

وتقريباً على حق الدكتور أبي زيد في التفكير عرضنا لناحية هامة، ألا وهي موقف الإسلام من العملية الفنية بلياتها كأولية محض وترتيب ذهني خالص، ولقد انتهينا من ذلك إلى نتيجة هامة هي أن الإسلام لا يتدخل في العلوم الطبيعية قط، وله موقف من العلوم الإنسانية لا يتعدى تحديد أهداف هذه العلوم.

ونظرة بسيطة إلى المواضيع السابقة تؤكد لنا أن تحليل هذه المواضيع كان أقرب ما يكون إلى أدبيات علم النفس والاجتماع والعلوم السياسية إضافة إلى الفقه الإسلامي، وهي علوم لها الحظوة والاعتبار إذا تناولنا المفهوم العام للظاهرة، أما إذا عانقناها، وتعاملنا معها كجريمة رأي،

(1) لسان مع الدكتور أبي زيد بأن المتدينين والبرانيين هما جناحا الأمة العربية مسقطاً في ذلك أيديولوجيا العروبة التي هي العمود الفقري للأمة.

فلا بد للقانون الوضعي أن يدللي بدلوه في الموضوع، وعلى هذا فقد قمنا بدراسة قانونية كشفنا فيها أسباب لجوء جهة الادعاء إلى المحكمة الشرعية، وليس إلى القانون الجزائري، حيث أظهرنا أن القانون الجزائري في مصر هو قانون عام يقوم على فكرة المواطنة مما يترتب على ذلك من نتائج أهمها عدم التأثيم على ترك الدين خلافاً لقانون الأحوال الشخصية الذي هو الوحيد في الدولة العربية الوضعية المحكوم بسيادة الشريعة الإسلامية.

وهكذا فالادعاء استغل هذه الثغرة وطالب بإنهاء العلاقة الزوجية بين الدكتور أبي زيد وزوجه على اعتبار أن عقد الزواج يشترط الإسلام ابتداءً، ويجب أن يتوفر هذا الشرط استمراراً.

هذا وعدم تأثيم قانون العقوبات على حرمة الارتداد والعكس بالنسبة لقانون الأحوال الشخصية، هذا التناقض في نظرنا مرده قيام أزمة في النظام القانوني للدولة الوضعية، وهكذا فقد كان لزاماً علينا تحليل هذه الأزمة وتبيان عناصرها سواء لجهة القواعد الموضوعية أم لجهة التكوين العلمي للقاضي وغير ذلك.

هذا ولقد تعرضنا إلى مسألة أساسية هي مسألة ذلك المشاق الأعظم بين الله تعالى وبين بني آدم، وقد أفرغ هذا العقد في الطبيعة الإنسانية، أما موضوع هذا المشاق فهو التعميم الأبدي للإنسان إذا أفر بوحديته الله.

والنتيجة المترتبة على ذلك هي تلبية الإنسان وتكريمه وتعزيزه وجوهه ذلك ومرده العقيدة التي يجب أن تكون موضع احترام، وبالتالي فهذا يتعكس على قواعد الاتهام وضرورة التشدد بها.

هذا هو وعينا للقضية وذلك منهجنا في تناولها والاستبصار بها، وتلك هي موضوعات البحث ومناطه ووجهته، وقصدنا من ذلك إضاءة وعي هذه الأمة كي تشق طريقها عبر قطع الظلام التي تحيط بها استشرافاً ورنواً وتشوقاً للحق والإنسانية.

الدينامية (الفعالية) الدينية

يكاد يكون أمراً معاداً ومكروراً الحديث عن أهمية الايمان الذهني، سواء على صعيد بناء الفرد أم الجماعة^(١).

يكفينا أن تدلل بالجهاز المفاهيمي الذي أشار إليه الدكتور محمد عبد الله دراز ألا وهو (الجهد الخلاق) في الاسلام، وقد ميز في هذا الجهد بين جهد المدافعة effort eliminitoire والجهد المبدع effort createur فحده المدافعة، هو تلك العملية التي نضع فيها في مواجهة المبول الحبيثة التي تحتنا على الشر قوة مقاومة قادرة على دفع تأثيرها، قال (ص): من يستعفف يعفه الله، ومن يتصبر يصبره الله، ومن يستغن يغنه الله.

وقال تعالى: (وإما تزعجك من الشيطان نزغ فاستعن بالله)..... الأعراف/ ٢٠٠
أما الجهد المبدع فيقصد به، ذلك المنهج الأخلاقي الارتقائي الذي يحشا به الإسلام، وبعضنا ويدفعنا باستمرار في معارج الفضيلة.

قال تعالى: (سارعوا إلى مغفرة من ربكم)

وقال تعالى: (السابقون السابقون أولئك المقربون)... الواقعة/ ١٠ و ١١ .

على هذا قام شبلر بإجراء تطبيق على تدرج القيم لوضع القيم الروحية في الذروة. يقول المذكور: القيم الدينية، وقوامها المقدس وموضوعها المطلق، وهذه القيم تحدث في نفوسنا مشاعر الايمان أو العبادة، وهي تهيمن على سائر القيم لأنها أساسها كلها ومبدؤها هو المحية، ومن الجائز أن نعتبر أن سائر القيم ترمز بتوع من الرمز إلى هذه القيم الدينية^(٢).
وقريب من ذلك التعريف الذي أجراه الدكتور محمد أرغون ميمراً بين مستويين للدين الأول التعالي الروحاني الذي يترفع على صفات الحياة الدنيا، ويستلهم الأبعاد الروحية الإنسانية للإسلام، والمستوى الثاني هو تجسيد الظاهرة الإسلامية على الأرض والواقع^(٣).

ولعل أول ما يمكن التحدث عنه في فعل هذه القيم الدينية أنها تبلور النفس السوية حسب تعبير علم النفس، ألا وهي في المصطلح الاسلامي النفس العظيمة، قال تعالى متحدثاً عن هذه

(١) د. عصمت سيف الدولة: عن العروة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٦، ط ١، ص ٢٨٨، وقد تكلم عن ركن الجماعة في العبادات، وبالطبع فهو يقصد أنها مفروضة على جميع الناس.

(٢) د. عادل العواد: المصداق في فلسفة القيم، دار طلائع، دمشق، ط ١، ١٩٨٦، ص ٤٣٩.

(٣) كتابه الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٣.

النفس: «يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي».

هذا الإيمان الذي وصفه الرسول (ﷺ) بقوله: نور في القلب وضياء في الوجه وقوة في الجسد، أما الكفر فهو ظلمة في النفس وحلقة في الوجه ووهن في الجسم. هل نتكلم عن إشكالية *problematique* كبرى قضت مضاجع الإنسانية، ألا وهي مسألة الموت، وكيف استطاع الدين أن يعالجها.

مثل بسيط نظرحه عن ارتعاد نابليون أمام الموت، في حين أن أحد المؤمنين في معركة أحد لم ينتظر حتى أكل التمرة باعتبارها توخره عن الاستشهاد، واندفع للقتال حتى الموت. كم يعاني المحامي في إثبات دعواه، وتقدم له قواعد الأثبات ترسانه ضخمة من آليات الإثبات، ولكنه يستطيع أن يحسم الموقف بلحظة بصر إذا ما وجه اليمين الحاسمة مستيقناً أن خصمه لا يحنث بيمينه.

هذه القيم الدينية تستمد قوتها من ماهيتها وطبيعتها الذاتية وإلا لما سميت قيماً... وهذه القيم تتفاعل مع النفس الإنسانية وتنعكس عليها، فتتحول إلى فعالية نفسية تتلون بألوان المشور البشري ضعفاً ووهناً قوة ورسوخاً.

على هذا الأساس فالنارخ الإنسانى يطالعنا بإنكاسات مردها الدوغمائية والتذهب والفهم الحلاطىء للقيم الدينية، لاسيما إذا كان مصدر هذه الدوغمائية غيالى جمعى *imaginaire social* يفرز لاشعوراً سياسياً، أو كما عبر عنه دويري بقوله: إن فهم ما ينتمى إلى السياسية يجب التماسه لا في ذات نفسه، بل في الإيديولوجيا، وفهم ما ينتمى إلى الإيديولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما ينتمى إلى الدين يجب التماسه لا في الدين نفسه، بل في الفيزياء الاجتماعية^(١).

على هذا الأساس، وما دمتنا في رحاب محاكمة الدكتور نصر حامد أبى زيد، فلا بد من الوقوف على الأرضية الرصينة لأصول المحاكمات والامساك بالميزان من وسطه بعيون مغمضة حسب التعريف بالعدل من قبل أرسطو قاصدين من ذلك عدم تأثر العين بالاعتبارات الشخصية للحدث، وإنما معانقة النتيجة التى تقدمها كفتا الميزان أي الدفاع والدفع.

استناداً إلى ما تقدم فقد وجدنا أن نخصص هذا البحث التمهيدي للأمر الآتية:

- الاتجاه والعقيدة الدينية

Regis Debray: Critique de la Raison Politique, Paris, Gallimard, 1981, p.48. (١)

- النمو الديني والمخلفي

- هل تنطوي الاخلاقية العامة في الدولة الوضعية على فكرة الله.

١ - الاتجاه attitude أو العقيدة الدينية

عرف (البورت) الاتجاه بأنه حالة عقلية وعصبية للاستعداد تتكون خلال الخبرة، وتؤثر تأثيراً دينامياً على استجابات الفرد لكل الموضوعات والمواقف التي يرتبط بها الاتجاه وبالطبع فالالاتجاه ليس هو السلوك، ولكنه الاستعداد له^(١).

ومن خصائص الاتجاه أنه استعداد عقلي له صفة الدوام النسبي في الشخص، فالاستعداد للسلوك ينتقل من موقف إلى آخر، وهذا هو المقصود بالثبات والديمومة، ومن ثم فالشخص المتدين الذي لديه اتجاه إيجابي نحو الدين تراه يسلك سلوكاً متشابهاً في المواقف الدينية، وبالمثل فالشخص القومي الذي يمتلك اتجاهاً إيجابياً نحو القومية العربية تراه يسلك سلوكاً متشابهاً إزاء جميع المواقف التي تثار فيها قضية هذه القومية.

ولكن هذا لا يمنع من قابلية الاتجاهات للتغير تبعاً لتغير الظروف الاجتماعية المحيطة بالفرد، أو تبعاً لتطور الفرد ونموه^(٢).

أما تعريف كرتش للاتجاه فيشير إلى أنه عبارة عن استعداد أو تنظيم في العمليات الإدراكية والدافعية والانفعالية والمعرفية التي تدور حول موضوع ما أو شخص ما.

فالاتجاه الفرد نحو الدين يجعله يدرك الظواهر الدينية في المجتمع بمعنى خاص، كما يدفعه تدنيه للإيمان بأنماط معينة من السلوك، والشعور بالفرح أو السرور أو الحزن وتأنيب الضمير حيال أمور معينة، وهكذا دواليك^(٣).

وقريب من ذلك ما توصل إليه المفكر الأمريكي روكيش فيما يخص مفهوم الدوغمائية «يراجع في ذلك د. محمد أرغون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٥ وما بعدها».

لقد انطلق هذا المفكر في تحديده لهذا المفهوم من المظهر الذهني للدوغمائية، أو ما أطلق عليه: الصرامة العقلية la rigidite mental.

وقد عرف الصرامة العقلية للظاهرة المذكورة بقوله: عدم قدرة الشخص على تغير جهازه

^(١) د. محمد جلال شرف و د. عبد الرحمن عيسوي: سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢، ص ١٤٧.

^(٢) سيكولوجية الحياة الروحية، المرجع السابق، ص ١٤٨.

^(٣) سيكولوجية الحياة الروحية، المرجع السابق، ص ١٤٨.

الفكري والعقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة بهدف حل هذه المشكلة بتفاعلية أكبر.

ويحدد المذكور علاقة الأنظمة الأيديولوجية بالروح المتغلقة والعقلية الدوغمائية. وبكلمة أخرى فالعقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية، وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وأجبرها لاغية لا معنى لها، ولذلك فهي تدخل في دائرة المستوع التذكيري فيه Limpensee أو المستحيل التفكير فيه.

وإذا استخلصنا لغة روكيش قلنا إن نظام الإيمان واللاإيمان يحدد بالسماوات الآتية:

١. إنه عبارة عن تشكيكة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد واللاعقائد أو الفعاعات واللافعاعات الخاصة بالواقع.

٢. إنه من محور حول لعبة مركزية من الفعاعات أو الإيمانات اليعينية ذات الخصوعية الخاصة والأهمية المطلقة.

٣. إنه يولد سلسلة من أشكال التسامح واللاسامح تجاه الأخر «نظام ثنائية ضدية».

إن درجة الدوغمائية وبلغ هويتها الخاصة بتشكيكة معرفية معينة، يمكن قياسها طبقاً للمعايير الآتية:

أ - إن تشكيكة معرفية معينة أو نظاماً معرفياً معيناً يكون دوغمائياً بقدر ما يضع من حواجز كثيفة معينة تفصل بين نظام الإيمان والعقائد ونظام اللاإيمان واللاعقائد الخاص بها Les Disbelief - Systems.

وهناك أربعة أساليب لتحقيق هذا الفصل:

١ - التشديد التكييكي على أهمية الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان والعقائد ونظام اللاإيمان واللاعقائد.

٢ - التأكيد باستمرار على عدم صحة المحااجة التي تحفظ بينهما.

٣ - إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر، وتناقض هذه العقائد والإيمانات.

٤ - مدى القدرة على قبول تعايش الشاقض داخل نظام الإيمان والعقائد بدون الإحساس بوجود أية مشكلة.

ب - تكون تشكيكة معرفية دوغمائية بقدر ما تقوي من حدة الخلاف والشقة الواسعة بين نظام الإيمانات واللاإيمانات، وهناك ثلاث مظاهر لذلك:

١ - الرفض المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصلحة بين النظامين المذكورين.

٢ - اليقين الدائم والمتزايد باننا وحدنا نمتلك المعرفة الحقيقية.

٣ - اليقين المرافق بحدوث نظام اللاهيات أو اللاعقائد.

ج - تكون تشكيلة معرفية معينة دوغمائية أكثر كلما زادت درجة اعتماد اليقينيات الهامشية على يقينيات المركزية الأساسية.

د - تكون بنية معرفية ما دوغمائية كلما كان منظورها الزمني موحهاً بشدة نحو نقطة يورية أو محورية، كأن يكون الحاضر محتمراً باستمرار لصالح المبالغة بالماضي (العصر الذهبي) أو المستقبل «البوتويا الوردية».

ولقد عمد جان سير ديكوتش ليلورة مفهوم الدوغمائية داخل حقل البسيكولوجيا الدينية وتوصلاً إلى مفهوم الأرثوذكسية.

فهذا المفكر يرى: أن العقائد الدينية تتحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتحرير، وهي تعوض هذه الهشاشة العقلانية عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد.

إن مضمون الأرثوذكسية الدينية لا يمكن تفسيره عن طريق العقل، ومن ثم فإن انتظام المؤمنين، مجموعة محددة، والروابط البسيكولوجية والسوسيولوجية القوية التي تربطهم كالإسمت المسلح، هذا الانتظام يتلغ على هذه الجماعة صفة الحقيقة المطلقة.

إن هذه الثوابت في رأيه نفسية - اجتماعية ليس إلا، ويمكن القول إن هذا الضبط والتحكم المتبادل يزداد قوة وعمقاً، كلما كانت المقولات الدينية السارية مناقضة لحقائق الواقع والتاريخ والعقلانية العلمية بشكل صارخ.

يقول ديكوتش: إن الجماعة الدينية التي تدعوها بالجماعة الكنسية تمارس على هذه المعلومات التي لا تخضع لسلطة العقل تنظيمياً وضبطاً شديداً وفتناً وحادقاً، ويمكننا أن نتساءل فيما إذا لم يكن هذا الضبط حادقاً إلا لأن هذه المعلومات بالذات غير خاضعة لمعايير العقل، وذلك لأن هذه المعلومات بدون هذا الضبط الضاغطة والفتن ستهاجمت مطرقة النقد العقلاني الداخلي والخارجي، في حين أننا تعلم أن المعلومات العقلانية ليست بحاجة إلى مثل هذا الضبط الضاغطة والشديد.

هذا وسلاحظ أن الدكتور أبا زيد توصل إلى هذه النتائج المساهمة في تحليله للخطاب الديني (في كتابه نقد الخطاب الديني)، حيث وصف هذا الخطاب بالمتبكية (اليقين والثبات، والقطعية ونكفير الغير)، وغير ذلك من السمات التي سنعرض لها في المستقبل.

التفسير السيكولوجي للحياة الروحية

لابد من تقرير حقيقة أساسية هي أن الحياة العقلية عند مرضى العقول تكون مضطربة في كافة مظاهرها بما في ذلك الجانب الديني. لكن سؤالاً هاماً يقتضي طرحه وهو: هل الأشخاص المتدينون أكثر تكيفاً من الناحية النفسية أم العكس؟^(١)

هنالك فريق من علماء النفس يرى أن الدين ما هو إلا اضطراب عقلي (Mental disorder)، أو هو مظهر من مظاهر سوء التكيف Maladjustment أو الاعتقاد الزائف: delusion، بل إن هنالك من ذهب إلى حد اعتبار الدين من علامات الجنون، وإن إدراك العالم إدراكاً فلسفياً من علامات الذهان العقلي Psychosis^(٢).

وبالمقابل فقد أجرى preuch سلسلة من الدراسات الإكلينيكية وقد استنتج أن هؤلاء الذين يملكون عقائد واضحة سواء أكانت دينية أم ضد الدين هؤلاء أظهروا تكيفاً أفضل لجهة أن لديهم كتباً أقل وميلاً للإسقاط prosection، وأن الذات كانت عندهم مكونة تكويناً أكثر سلامة^(٣).

ولقد أجريت مجموعة أخرى من الأبحاث ودراسة مماثلة على طلاب الدراسات اللاهوتية. وقارنوا درجاتهم مع درجات مجموعات أخرى من الشباب، حيث أسفرت هذه الدراسات عن ارتباط بين سوء التكيف وبين الاتجاه الديني^(٤).

وفي بريطانيا وجد أن الأشخاص الذي يصوتون في الانتخابات لصالح حزب المحافظين كانوا أكثر تديناً من غيرهم، وأقل اهتماماً بالنواحي السياسية، وأن الناس المتدينين أكثر تعصباً ضد اليهود وضد الزنوج^(٥).

ولقد أجرى HOW دراسة على خمسمائة حالة من نزلاء المستشفيات العقلية فوجد أن هنالك أعراضاً دينية.

ولكن هذه النتيجة لا تدلنا على شيء أكثر من معرفة هؤلاء الذين اتخذ المرص عندهم شكلاً دينياً، كذلك وجد أن الناس المتدينين أكثر دكتاتورية في اتجاهاتهم، كذلك وجد

(١) سيكولوجية الحياة الروحية، المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٧٦.

(٣) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٧٦.

(٤) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٧٧.

(ماكرني) أن طلبية اللاهوت أكثر فاعلية للإجاء (Suggestion) وأكثر محضوعاً للغير (Submission) وأكثر شعوراً بالنقص^(١).

ولكن الدين قد يلعب دوراً إيجابياً فعالاً في حياة بعض المرضى، إذ طبقاً لأبحاث برسون وفرجسون ثبت أن الحياة الدينية قد حمت بعض مرضاهم من الإنهيار العقلي^(٢).
وقضلاً من ذلك فهناك عدد كبير من الأبحاث التي أهدت ارتباط الدين بالتكيف النفسي^(٣).

ولقد أكد براون «ولو» أن مقياس الحزن والقلق واليأس والانفعالي والروح المعنوية كانت نتائجها أفضل بالنسبة لطلبة كلية الإنجيل بالمقياس للطلبة غير المتدينين، كما وجد جونسون أن ١٥٠ طالباً من البروتستانت كانوا أفضل من نظرائهم غير المتدينين^(٤).

ولقد أيد (Watherhead) هذا الرأي وأوضح دور الدين في علاج الأمراض والاضطرابات النفسية وفقاً للتحديد الآتي:

١ - إن الاعتراف (Confession) وقبول الغفران (Forgiveness) يساعدان - النفس الشاعرة بالذنب، ويعتبر غفران الله أكثر العوامل قوة في العلاج^(٥).

٢ - إن الحب الإلهي وشعور الفرد بأنه مقبول من جانب جماعة دينية يساعدان هؤلاء المحرومين من لذة الحب والقبول الاجتماعي^(٦).

بل أن فرويد نفسه المعادي للدين يعتقد أن الدين أحد الطرق الممكنة للتكيف مع متاعب الحضارة الحديثة، وما تجلبه على الفرد من إحساس بالفشل والإحباط^(٧).

ويؤكد فلوجل أن الدين لا ينتج عن الإحباط الخارجي، ولكنه ينتج عن الصراع الداخلي (Internal Complex): بين الذات العليا وبين الذات الدنيا، إذ الإنسان يسقط الذات العليا على الله، ويصبح الله بديلاً عن الضمير، القوة الضابطة في الإنسان لفعالية الخير والحق والحساب^(٨).

(١) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٧٧.

(٢) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٧٨.

(٣) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٧٩.

(٤) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٧٩.

(٥) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٠.

(٦) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٠.

(٧) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٠.

(٨) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٠.

فالضمير - الذات العليا - تصعد مع القوى الغريزية وعلى وجه الخصوص مع قوى الجنس والعدوان (Aggression).

وهكذا تخف حدة هذا الصراع الداخلي عن طريق إسقاط الذات العليا وظهورها في شكل الله، وإسقاط الرغبات الغريزية (instinctive Desire) على الشيطان وبذلك تخف وطأة الصراع الداخلي ولم يعد الإنسان عدواً لنفسه.

ويؤكد علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن الأساطير البدائية تقدم هدفاً معرفياً حيث تشرح للفرد بعض مظاهر الطبيعة، وتقدم حلولاً مقبولة لبعض المشاكل مثل الموت والحياة^(١).
ويؤكد بعض علماء النفس أن الدين يشفي العقل، ويجعله يعيش في سلام، ويخلصه من مشاعر الذنب، كما أنه ينمي الشعور بالغفران والصبر والأمل والولاء، كما أنه يطرد مشاعر اليأس والشك^(٢).

ويتحدثنا جيرسلد عن أهمية الدين في حياة المراهقين فيقول: إن تعاليم الدين إزاء الطبيعة ومصير الإنسان تلعب دوراً هاماً في تحديد مفهوم المراهق عن نفسه، وما ينبغي أن يكون عليه^(٣).
فالدین بالنسبة لكثير من الناس يشفي حاجتهم وشغفهم للتعبين والثبات والتأكيد والولاء والأمل^(٤).

ولقد أجرى ماك لين اختبارات متعددة على الأطفال فاكشف تأثير الحياة الدينية لاسيما الصلاة في حياتهم، كما تأكد له أهمية تقبل هؤلاء النصح والتوجيه من الله^(٥).
ولقد أجرى في أمريكا بحث استمر خمس سنوات على ثلاثة آلاف شخص سئلوا السؤال التالي: هل لك أن تضيف بإيجاز: أية خبرة حقيقة دينية؟

تقول سيده: إن ساعات الصلاة كانت من اللحظات المدهشة والغنية بالمعاني في كل حياتي.
ويقول شاب: واصفاً خبرته الدينية: كانت إحساساً عميقاً بالسلام والسعادة والرضا، كانت نوعاً من السمو الذي أكد لي أن كل شيء جميل وحسن في داخلي وفي العالم الخارجي^(٦).

(١) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٣.

(٢) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٤.

(٣) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٤.

(٤) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٤.

(٥) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٤.

(٦) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٦.

وللدين أثر قوي في غسل ذنوب الفرد، وهذا ما يتضح على لسان أحد الرجال قال:
ذهبت لحضور دروس في إحياء الدين وصلت صلاة الغفران، واعترفت بأخطائي لأبي وقبلت
المسيح كسيدي ومنقذي ومخلصي، لقد شعرت براحة وسلام، واستمر ذلك طوال حياتي^(١).
وهذا ما أكدته إحدى النساء قالت: عندما أتعذب فإنني أشعر بأن أعمال الذنب والخطيئة
قد رفعت وسلام الله قد غمر وفاض على روحي^(٢).

وتقول سيدة في وصف هذه الخبرة: عندما أجريت لي عملية جراحية خطيرة شعرت بقوة
إيماني كما شعرت بتأثير ونتيجة حسنة مباشرة (انخفاض ضغط الدم وانخفاض معدل النبض
وهدهوء كامل بدون أي نوع من أنواع العقاقير)، ولقد عرفت أن ذلك كان نتيجة مباشرة
للصلوات التي أديتها وإلى صلاة أصدقائي من أجلي.

ووصفت امرأة أخرى تجربتها فقالت: استيقظت ذات ليلة من نومي معتقدة أنني أموت في
تلك اللحظة، وفجأة رأيت صورة المسيح بجوار فراشي في صورته الكاملة، ولقد مد يده إلي
وقال: لا ليس الآن لا تخافي، شعرت بالسلام والانتشراح والفرحة تغمر نفسي في لحظة لم أر
مثلها في حياتي^(٣).

ويتحدى عالم الاجتماع فيبر الحتمية الاقتصادية بقوله: إن حركة الإصلاح البروتستانتي
قد أسهمت في نمو حركة الإصلاح الرأسمالي، فطبقاً للروح الرأسمالية الأصلية يعتبر العمل في
ذاته ذو أهمية كبيرة^(٤).

تقدير وتقويم:

هذه مقدمة طويلة نسبياً عرضنا لها كإرهاص لتأطير محاكمة الدكتور أبي زيد ووضع
سياق لها.

ولقد كنا حريصين كل الحرص لتقديم وجهات النظر المتعارضة حول الفاعلية الاجتماعية
للدين سواء النظرة التي تعتبره رافعة وميكانيزماً وناهماً ودافعاً لصنع الحياة والتقدم، أم النظرة
النقيض التي ترى فيه انكفاء داكناً وظلامية وصحرة وأكيبالاً وأغلقاً على القلب والعقل
والوجدان.

(١) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٧.

(٢) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٧.

(٣) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٨٨.

(٤) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٩٢.

وبما لاشك فيه أن دينامية التدين تزداد سوءاً إذا اتخذت شكل الاتجاه (attituole) بالمدلول
 والوصف الذي سبق أن قدمناه، حيث يتحول إلى خلفية نفسية وعقلية، توجه الإبرة المغناطيسية
 للفرد حسب الساحة المغناطيسية التي يفرضها هذا الاتجاه^(١).
 بل يزداد الأمر سوءاً إذا تحولت الجماعة الدينية إلى جماعة مغلقة على نفسها تخضع إلى لا
 شعور جمعي خاص يتحكم بلا شعور سياسي يتحكم بوعي غير مطابق متعثر ومبعثر وغيبى.
 وحقيقة الأمر أن الدين وضع إلهي يتفاعل، ويتعامل معه الفرد أو الجماعة، فيتحول إلى
 حقيقة اجتماعية تخضع في موازين مصحتها إلى الفيزياء الاجتماعية قوة وضعفاً.
 ولقد وجدنا من يصور الحقيقة الدينية على أنها عملية إسقاط للذات العليا على الله
 وإسقاط الذات الدنيا على الشيطان، وهذا يؤدي - حسب رأي فوردهام - إلى سلب النفس
 الإنسانية وظيفتها في الحرية والاختيار، وتحمل المسؤولية^(٢).
 وحسب رأي أصحاب هذا الاتجاه - المتأثر بالمدرسة الوضعية (Positive) - فالدين يقوي
 الخرافات، وهو محكوم بالانحسار على ضوء التقدم العلمي الحديث.
 وعلى العكس من ذلك فقد وجدنا الكثير من المفكرين يعطون للدين دوراً هاماً في تفعيل
 الحياة، وهؤلاء يفسرون عملية الإسقاط تفسيراً إيجابياً يوفر على الإنسان هذا الصراع بين الذات
 العليا والذات الدنيا، إذ يصيب هذا الصراع خارجياً، وبذلك يتخلص الإنسان من شعوره بأن
 شيئاً يكمن في أعماقه ويحتاج إلى الاستئصال عنوة وبتراً.
 وفضلاً عن ذلك فللدين أهمية كبرى في العلاج النفسي، وهذا ما أكدته (هينز) بأن
 باستطاعة رجل الدين أن يساعد هؤلاء الذين يقاسون من الشعور بالذنب عن طريق أسلوب
 العلاج القائم على الاعتراف والغفران، كما يستطيع أن يعالج هؤلاء الذين يقاسون من
 الإسقاط والندم عن طريق تسكين آلامهم، وهؤلاء الذين يقاسون من الخوف عن طريق تقوية
 إيمانهم، وهؤلاء الذين يقاسون من العداوة عن طريق زرع الحب في قلوبهم.
 كذلك فالنحرة الدينية العميقة تساعد على التعويل على الذات والشعور بها والإستناد
 إليها.

وفي نظرنا أن التفاعلية الدينية تزداد قوة ودينامية عند عدم إلغاء الحياة الداخلية للفرد، وذلك
 من خلال حوار معقول بين الذات العليا والذات الدنيا، على أن يدعم ذلك بالإسقاط الذي

(١) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٩٦.

(٢) سيكولوجية الحياة الروحية، ص ١٩٠.

سبق الإشارة إليه، أي بالامعان بالمثل الأعلى الحق الذي يراقب حركة الحياة الداخلية. والإسلام ولا شك ينتمي إلى المذهب الارتقائي في الأخلاق الذي يفرس في المسلم الجهد المبدع المفرح لطاقاته النفسية في سبل الخير، إضافة إلى جهد المدافعة في مصارعة الباطل، كل ذلك من خلال ترسيخ مملكة الضمير، وهذا ما يتضح من قوله (ﷺ): تخلقوا بأخلاق الله. فهذا الحديث لا يزال يخلق فينا الجهد المبدع، ويفرح جهد المدافعة لمصارعة الباطل، حتى نصبح في شفافية تامة تقارب أخلاق الله.

والقضية أولاً وأخيراً تقف عند حد من حوار ونحو في الداخل، ومثل أعلى نسعى بكل جهد لتحقيقه.

والأمر يتوقف على التربية، إذ هنالك نوع من التربية المترمة تؤدي إلى الكبت والحرمان، وتوصد الطريق أمام العقل، وبالتالي فالتربية الدينية القائمة على أسس الخوف والرهبنة والعقاب والصرامة والشدة والتعصب والتمسك بحرفية النص، هذه التربية تفود إلى كثير من الاضطرابات النفسية.

بل لقد بلغ الإخفاف في مثل هذه التربية إلى حد وجود دوافع جنسية (Sexual motive)، وذلك في كتابات بعض الراهبات، حيث سجلت إحداهن علاقة جنسية بالمسيح، وقد كتبت تقول: وأعبرا حبيبي أن فراشه معداً وأني مولعة بجمه.⁽¹⁾

وهناك ملاحظة أساسية هي أننا طبقنا نظرية الاتجاه النفسية على الجهات المتدينة لسبب بسيط هو أن هذه الجهات هي التي حركت الدعوى وهي القمينة بأن تعرف نوابها والبواعث العميقة لديها في هذا الإدعاء ومع ذلك فهذا الأمر لا يعنى جماعة التمغرب من الخضوع إلى هذه الحالة النفسية المغلقة التي حددتها نظرية الاتجاه، وإلا فما تفسير استغراق هؤلاء في مسألة ثلثنا لنعط الحياة الغربية مقابل هذا الإنكفاء الكامل عن هوية الأمة وثقافتها الذاتية وخصائص حياتها وفيها الخاصة.

هل نستطيع الكلام عن سياق لهذه المحاكمة، وهل أنها مجرد حدث يومي عادي؟؟ لا نستطيع اتهام أحد بسوء النية لأننا لا نؤمن بالمؤامرة كمفهوم لتفسير الحدث التاريخي. هل ندلل بأن هذه المحاكمة خضعت لاستجابة اتجاه attitude بالمعنى المصطلحي النفسي الذي سبق تحديده، وكمثولوجية متكاملة من الرؤى ويزيد الفعل والتطورات والمواقف الفكرية التي تنتج السلوك؟؟؟

(1) سيكولوجية الحياة الروحية، ص. ١٨٩.

هل عرض اتهام الدكتور أبي زيد إلى تحليل وتفكيك باليات عصرنا أم إلى حرث وحفر باليات العصر الوسيط ومفاهيمه مما أكسبه التزمت والبعد عن سماحة الإسلام السامية ؟؟؟
هذه أسئلة نظرناها حالياً دون إجابة، وإنما نحيلها إلى نهاية هذه الدراسة، وإن كنا نكتفي حالياً ببعض الظلال والإيماءات التي قدمناها.

وإذا كنا في أبحاثنا السابقة قد تكلمنا عن الفاعل الديني في حياة الفرد، فمرد ذلك إلى وزان وموازنة للدور الشيطاني للترمت، وكفي لا يذهب بنا الشطط. وركب معن المغالاة لصالح جانب على جانب آخر.

وحقيقة الأمر أن هذا البحث التحليلي سواء ما تعلق بالنبي الدينية المترمة، أم بدور الدين في الحياة، هذا البحث لم يأت عنفاً وحدثاً طارئاً عارضاً، وإنما هو حلقة رئيسية في موضوعنا لسبب بسيط، هو أنني قصدت أن أكشف بالآلية العلمية الدور الإنهاضي للدين الحق مقابل الدور الإنكفائي للترمت.

وهناك ملاحظة أساسية هي أنني لا أهاجم المتدينين في مصر متعمداً في صف حركة التنوير العقلي والعكس إنما أردت أن أشير إلى أن الدعوى التي بوشرت ضد الدكتور أبي زيد، إنما خضعت لآلية الاتهام.

ولا أدل على قولنا هذا أن فهمي الهويدي الكاتب المصري المعهود تكلم عن حرب أهلية في مصر، لا سيما في جامعة القاهرة، حرب بين العلمانيين والمتدينين.^(١)

وأبعد من ذلك فردود الفعل والاستجابات والردود المضادة التي حفت بقضية ترقية الدكتور أبي زيد إلى منصب الأستاذية في كلية الآداب والتقارير الذي قدمه الدكتور عبد الصبور شاهين، للجامعة مقوماً أبحاث الدكتور أبي زيد، والرد على ذلك من قبل كلية الآداب، وأخيراً اتهام دار العلوم لكلية الآداب بأن طلابها هم أبناء طه حسين وأمين الخولي ومحمد خلف الله وعلي عبد الرازق،^(٢) كل ذلك يعكس مناعاً غير صحي، لاسيما بالنسبة لرسالة الجامعة كصرح قومي لصناعة الفكر وتخريج حراً متفتحاً عبقاً.

وفي نظرنا إن ذلك إن دل فإنما يدل - ييقين - على أن الوسط الجامعي لم يعد وسطاً سليماً.. لتفتح الزهور والنياري مع عقب الراحلة.
وبان ذلك أن الجامعة - أمة جامعة في العالم - خلافاً للمدرسة الثانوية - قلعة لتأسيس العقل

^(١) د. نصر حامد أبو زيد: التنكير في زمن الضكير، سينما للنشر، القاهرة، ط١، ص ١٠.

^(٢) مجلة الطريق البيروتية العدد ٣/ السنة ٢٣/ مايو ١٩٩٤.

وسلطاته وإمامته.
في المدارس الثانوية تربية أما في الجامعة فتعليم، والتعليم ليس التلقين، بل إطلاق العقل
وحرية المحمولة على آلية التحليل العلمي التقدي التاريخي الإجتماعي.
إن الجامعة هي نقطة البدء والختام في العقلانية والحرية والتنوير بشع على جنباؤها وداعل
قاعاتها منعكسة في مرآة المجتمع، ثم يعكس وقد زاده نوره، ولمع داخلها مرة أخرى فيتحقق
التقدم والازدهار.⁽¹⁾

أما أن يصل الأمر في الجامعة بأن نجد تقرير الدكتور عبد الصبور شاهين مليئاً بالتقريع
والسباب في سياق تقدي علمي، فهذا يؤكد أن حرية الرأي في جامعة القاهرة قد أصبحت في
أزمة، وهذه الأزمة تعكس كلياً على حسم الأمة العربية وأوصالها لتربدها وهناً على وهن.
وإذا كنا لسنا ضد المساس بمقدسات الأمة، فعلياً أن لا ننسى أن قدسية العقيدة هي جوهر
أدمية الإنسان، وأن الاختلاء على عقيدة الإنسان أي إنسان، إنما هو إيمانه مثلياً حسب المبدأ
القانوني المشهور.

لقد أطلق الإسلام حرية الرأي لاسيما في إطار البحث العلمي، وإنما نجد الله سبحانه
وتعالى من أعلى ملكوته يقول: من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

وبالمقابل فإن تاريخنا حافل بالجدل العلمي الغني حتى مع الملحدين.
وكم تكون الفاجعة كبيرة إذا كان الدكتور أبو زيد لم يعتد على المقدسات الإسلامية، ثم
نصم على إيمانه مدنياً باسم الإسلام، ومن موقع إسلامي؟؟؟ وأين هي إذن سماحة الإسلام؟؟
لهذه الأسباب، فالمسؤول الوحيد هو السلطة في مصر التي يجب أن تهيب الجو المناسب -
على الأقل لتكون الجامعة في مصر أعظم صرح ثقافي بمور، وبموج بالأفكار الحرة.

على هنا الأساس تقول: إن الدعوى المقامة على الدكتور أبي زيد، إنما هي مقامة على
الأمة العربية، وهذه الأمة موضع ابتلاء وامتحان وعليها أن تنصر، وتمكن منطلقها وإرادتها،
وإملاء هذه الإرادة إنما يكون على يد القضاء المصري الذي يستشف روحها دون أن يتحيز
لإيديولوجيا العلمانية أو المتدينين.

وفي نظرنا أن القضاء المصري عندما يتصر للدين لا للمتدينين، ويتصر لحرية العقل
وقداسة العقيدة، وليس للعلمانيين أو الثوريين عندما يفعل ذلك يعنى بناء المشروع النهضوي
بإضافة بنتين إليه، هي بنية القيم الروحية المتعاقبة مع تفتح العقل.

⁽¹⁾ جريدة الأهرام المصرية الصادرة في ٨ / ٣ / ١٩٩٢، وتعلقها حول أزمة الجامعة.

فموضوع النص في الحياة بصيره جزءاً من نسيج الأمة وفعاليتها، وبذلك تتغير طبيعته، ويصبح جزءاً من فعالية الأمة ومظاهر حياتها، وإطراحه يعني ابتسار وعسي الأمة ولسي عنقه، وهذا ما يتأكد من ذلك التقويم الدقيق من قبل ماركس لدور الدين لدى الشعوب، بقول المذكور: الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم، ومنهجهم الأخلاقي.⁽¹⁾

وبيان ذلك أن ماركس من أكبر علماء الإحتجاج، وبالتالي فهو إذ يضمن الدين، ويحدد دوره فهو يقدم ذلك من وجهة نظر علمية اجتماعية موضوعية معزولة عن الذات، وتفرض ذاتها بسماتها وطبيعتها الذاتية.

وقريب من ذلك ما أكدده عالم الإحتجاج الفاتح الصيت «أميل دركهيلم» بقوله: إن جذور العقائد والطقوس الدينية تكمن في صميم تركيب المجتمع وفي طبيعة العلاقات الإنسانية، وليس في الجهل والخرافة كما تزعم الوضعية وإن النظام الاجتماعي يعتمد على الدين، وإن الرجل البدائي يحترم النظام الاجتماعي لأنه يكفل ضرورات الحياة المادية والنفسية ... وإن الدين عنصر هام من عناصر بناء أي مجتمع مستقر.⁽²⁾

والأمر نفسه بالنسبة للزعيم الراحل جمال عبد الناصر، فالمذكور ذو مشروع سياسي صرف، ومن ثم فهو إذ يؤسس للأمة كمتقولة تاريخية وكهوية وذات لايد له من أن يعطي تقويماً عاماً لهذا الشخص الجماعي التاريخي العام، وبذلك كان لايد له أن يرسم خطى النظرة الموضوعية، وأن يضمن الدين بعامة والإسلام بمخاصة كركن من أركان الأمة.

على هذا الأساس تكلم عبد الناصر عن القيم الروحية التابعة من الأديان كدينامية وفاعلية وحامل للأمة، كما تكلم عن الدوائر الثلاث: العربية - الإسلامية - الإفريقية.

وفي هذا الصدد نقدم شهادة ثبوتية عن هذه الدوائر لمفكر عربي من لبنان الشفيق، هو الفضل شلق يقول المذكور: لم يكف عبد الناصر برفع شعار الوحدة العربية، بل إن نظريته حول الدوائر الثلاث ومساهمة الأساسية في مؤتمر باندونغ الذي اتبقت عنه حركة عدم الانحياز، كل ذلك أعطى الطرح الوحوي لعبد الناصر مغزى كوتياً أعاد إلى أذهانهم ارتباط

⁽¹⁾ مقال د. رعت السعيد الموسوم بعنوان الإسلام السياسي، منشور في مجلة قضايا فكرية، القاهرة، أكتوبر ١٩٨١،

ص. ١٥.

⁽²⁾ سيكولوجيا الحياة الروحية، ص ١٩٣.

وحدثهم الأولى على يد الرسول الكريم بالدعوة الإسلامية التي كانت مشروعاً كونياً للعالم، فكان الصرح الوجودي الناصري متفوقاً على طروحات وحدوية أخرى قرنت بين الوحدة والاشتراكية.^(١)

وبالطبع فغايتنا الأساسية من هذا البحث التلليل والقول بأنه حتى إذا كانت هذه الدولة العربية أو تلك لا تطبق الشريعة الإسلامية، فهي مدعاة للتعامل مع الحقائق الدينية لا على أساس أنها وضع إلهي، وإنما على أساس أنها مقوم من مقومات الأمة، وجزء من نظامها العام، والدولة تحميها وضعياً كما تحمي أمة فعالية من فعاليتها.

وتوضيح ذلك أن هنالك فارقاً جوهرياً بين الدولة الدينية والدولة الرضعية، فالدولة الأولى ملتزمة بكل صغيرة وكبيرة من مسائل الدين بحيث تسليح على الدولة رداءً دينياً شاملاً، أما الدولة الرضعية فلا تتعامل مع الدين إلا من خلال هذا الجزء الأهم الذي يكون جزءاً من تسيح حياتها، ألا وهو النظام العام.

على هذا الأساس فالمقدس الإسلامي^(٢) هو مقدس عربي تحمي الدولة الرضعية، وهذا هو عين المشكلة بالنسبة لمسألة الدكتور أبو زهد وهذا موضوع بحثنا الآتي ومع التنويه بأن ظاهرة المقدس Le saeret شيء موجود في كل المجتمعات البشرية، لأنها ظاهرة انتروبولوجية حسب رأي الدكتور محمد أرغون (كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١).

النظام العام في الدولة الرضعية^(٣)

لقد شجر خلاف شديد حول التعريف بالنظام العام تعريفاً موسعاً *latosensu* أم تعريفاً مضيقاً *stricto sensu*.

فلقد عرفه بعضهم على أنه استتاب النظام المادي في الشوراخ، في حين فهمه البعض على

^(١) مقالة المرسوم بعنوان الأمة والدولة والنسبة، منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، العدد ١٤ / السنة ١ / ص ٥.

^(٢) في نظرنا ان هذا المقدس الإسلامي هو ركن الايمان وركن الاسلام.

^(٣) اعتمدنا في هذا البحث على كتاب د. محمد عصفور: الضبط الارادي، القاهرة ١٩٦٨. جامعة القاهرة، كلية الحقوق، ص ٣٨.

نحو أوسع للغاية بحيث يشمل جميع الشروط اللازمة والآداب العامة التي لاغنى عنها لقيام علاقات سلمية بين المواطنين.

على هذا الأساس قرر (هوريو) أن النظام العام حالة واقعية معارضة للفوضى وهذا يعني أنه يتغير مع الظروف، وليس له كيان ومماسك قانوني *Consistence Juridique*، أو ثبات أساسي. ويرى البعض أن النظام العام فكرة خلقية *UNE NOTION MORALE*، في حين يرى بعضهم الآخر أنه يتسع لأبعاد النظام الاجتماعي.

وإذا كان هنالك خلاف حول طبيعة النظام العام فالأمر على خلافه بالنسبة لخصائصه وقوته الإلزامية.

ذلك أن النظام العام هو مجموعة القواعد التي لها من الأهمية الاجتماعية التي لا يجوز تجنب تطبيقها، وبالتالي فحيث يواجه القاضي بقاعدة من قواعد النظام العام فليس أمامه خيار في النزول على حكمها، لأنها فكرة أمرة ونظام ذو أولوية وأداة لحل الصعوبات التي تضعها المواجهة بين قاعدتين قانونيتين أو أكثر.

وبهذه السمة والتحديد فالنظام العام ليس من صنع المشرع وحده، بل هو التعبير عن فكرة اجتماعية حية فحالة الآداب العامة والجو الفلسفي والاجتماعي والسياسي في لحظة معينة، هي التي تكون المصدر المباشر للنظام العام، ولهذا السبب لا تستطيع أوامر السلطة العامة أن تمس مباشرة مبادئ الحياة المعترف بها ضمناً، ومن هنا كان للتقاليد والأعراف المحلية قيمتها الكبيرة، وقد تصطدم مع القانون ومع ذلك، فإننا نحتملها باسم النظام العام، وإذا كان المشرع لا يستطيع أن يفرض في جميع الحالات النظام العام الذي يريده، فهو لا يستطيع أن يفرض دائماً على النظام العام التطور الذي يريده، وإنما يسجل الأحداث والآمال العميقة في وجدان الشعوب، ولهذا السبب من الخطأ قصر النظام العام على النصوص المكتوبة لأن النظام العام لا يوجد في القانون الوضعي وحده، وإنما قد تعبر عنه المبادئ التي يعتنقها ضمير الجماعة ومع ذلك فالنظام العام يتفعل بالخير المشترك والمثل الأعلى في الجماعة، وبالتالي فهو لا يهدف إلى كفالة الحياة المادية للشعب فحسب، وإنما إلى كفالة حياته الأدبية.

ذلك أن أشد المخاطر التي تهدد شعباً ما ليست هي مخاطر الفاقة المادية، وإنما هي أوجه المساس بأعماق حضارته التي هي مصدر غناه الوحيد وأساس الوحدة بين أفرادها، ولهذا السبب يرى برنار في النظام العام قانون الحياة المفروض على كافة المجتمعات معبراً عنه في شكل غريزة للبقاء والنمو متجهاً به إلى تحقيق التوازن المنسجم بين الاتجاهات العميقة فيه فردية كانت أم اجتماعية، وهو بالتالي الانغماس القانوني كمثل أعلى لقيم الجماعة.

ومع التسليم بأن النظام العام أوسع من نصوص القانون، وأنه يتفاعل بالخير المشترك من مثل
وقيم إلا أنه لا يتطابق مع الحضارة والمثل الأعلى الجماعي.

وبيان ذلك أن الحضارة فكرة فلسفية أو معنوية محضة، وهي من الاتساع بحيث تنطوي
على معان وعناصر بعيدة كل البعد عن القانون أو أغراضه.

والخلاصة إن النظام العام يعبر عما هو صلب ومستقر وثابت Constant وثاو في ضمير
الجماعة من مثل ومبادئ وقيم، وهذا ما عبر عنه برنار بقوله: إن فكرة النظام العام تبتغي
الدفاع عن الحضارة التي تعتمد على فرض احترام المبادئ القانونية التي تبنى عليها ثروتنا
الخلقية والروحية، هذا الميراث الإغريقي الملقب بالمسيحية.^(١)

وهذا ما أكدته الدكتور السهوري بقوله: النظام العام هو التاموس الأدبي الذي يسود
العلاقات الاجتماعية في دولة معينة وزمن معين وهو مجموعة من القواعد وجد الناس أنفسهم
ملزمين باتباعها ولو لم يأمرهم القانون بذلك، وهذا التاموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة
والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف وتواضع عليه الناس، فالعوامل التي تكيف التاموس
الأدبي كثيرة ومختلفة، وهي العادات والعرف والدين والتقاليد وإلى جانب ذلك - بل وفي
الصميم منه - ميزان إنساني يزن الحسن والقبح ونوع من الإلهام البشري يميز بين الخير والشر،
ومعيار الآداب أو التاموس الأدبي ليس معياراً ذاتياً يرجع فيه ككل شخص لنفسه وتقديره
الذاتي، بل هو معيار اجتماعي يرجع فيه الشخص لما تواضع عليه الناس، وهو في الوقت ذاته
معيار غير ثابت للتطور تبعاً لتطور الفكرة الأدبية في حضارة معينة.^(٢)

على هذا الأساس يؤكد الدكتور سبير تناغو بأن فكرة التوحيد (الله) هي فكرة ثابتة
ومستقرة ومنجذرة في أعماق ضمير أمتنا الجمعي، وهذا الضمير الجمعي تفاعل بقوة مع هذه
الفكرة قبل ظهور الإسلام.

وبذهب المذكور في ربطه بين المبادئ العامة للقانون والفلسفة العامة السائدة في مجتمع
معين - إلى أن المبادئ العامة للقانون هي الأفكار التي تصدر عن الفكرة العامة للوجود أو عن
التصور العام للمكون والحياة في مجتمع معين، والتي تؤدي إلى استنباط مجموعة القواعد القانونية
الوضعية التي تنظم سلوك الأشخاص في هذا المجتمع.

والفكرة العامة للوجود السائدة في مصر تؤمن بوجود الله والعدل المطلق والرسالات

(١) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ١٤٩.

(٢) الرسيط ج ١، ص ١٠٠.

الساوية، وتؤمن بوجود مبادئ أخلاقية طبيعية مطلقة، وتؤمن بقوة العقل الإنساني.^(١) ويوجد لدى الناس في مصر إحساس عام بالتقارب بين المبادئ الأخلاقية في الديانات السماوية المختلفة وإحساس عام آخر بالتقارب بين ما تقتضي هذه المبادئ وبين ما يقضي به العقل.

ولا غرابة في ذلك فإن فقهاء الشريعة الإسلامية يعتبرون التوراة والإنجيل من المصادر الاحتياطية للأخلاق الإسلامية، وهو ما يسمى (شرع ما قبلنا).^(٢)

ولقد أكد الدكتور جمال الدين حضور أن الثقافة العربية ذات امتداد متواصل، وما الانتقاعات التي يتحدث عنها البعض إلا شكلاً من أشكال التمثل الإيديولوجي والسياسي. والمدقق في البيئة الحضارية العربية بمظاهرها المتعددة حتى سقوط بابل عام ٥٣٩ ق.م على يد كيرش الفارسي، يدرك أن البنية الميتولوجية والتولوجية متواصلة حتى بعد ذلك ولم تكن الصابئة والأصناف والحضارات البطية والتدمرية إلا استمراراً وتواصلاً لذلك البناء الأساسي مما في ذلك المفاهيم الألوهية للمسيحية قبل التغريب بها لتواصل ذلك البناء بإمتهاده بالشكل الأرقى - ظهور الإسلام.^(٣)

ومن هذا الموقع ذاته يبرى الدكتور أحمد سوسة لتفصيل وتأسيس هذا التراث الحضاري لأمتنا متعمقاً جذوره إلى أعماق التاريخ، وله قصب السبق على كل حضارة في العالم، بلهجة الجذر الإلهي في حضارتنا العربية.

هكذا يؤكد المذكور أن فكرة الإله العلي الواحد مالك السموات والأرض كانت معروفة عند الكنعانيين بشكل من الأشكال، فالتوراة تشير إلى أن ملكي صادق ملك شاليم (أورشليم) كاهن الله، قد بارك إبراهيم الخليل قائلاً: مبارك إبراهيم من الله العلي مالك السموات والأرض.^(٤)

وهناك ما يؤكد أن المديانيين العرب كانوا يمارسون عقيدة التوحيد أيضاً، إذ تشير التوراة إلى أن موسى سكن مدة مع المديانيين بعد هروبه من وجه فرعون، وقد تزوج من ابنة يثرون

(١) د. سمير تاجو: النظرة للقانون منشأه للصارف الاسكندرية، ١٩٧٤، ص ٩٦.

(٢) عبد الوهاب حلاف: أصول الفقه القاطرة، ١٩٧٤، ص ١٠٣ - أبو زهرة: أصول الفقه ١٩٥٧، ص ٢٩٢.

(٣) د. جمال الدين حضور: أسئلة الثقافة العربية الراعنة، منشور في مجلة الطريق، بيروت، العددان ٣، ٢ لعام ١٩٩٥، ص ١١٧.

(٤) كتاب العرب واليهود في التاريخ العربي، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠، ص ٤١٥.

كاهن مديان الذي كان موحداً، ويعبد الله باسم (يهوه).^(١) ويرجع البعض أن أصل كلمة (يهوه) مستمدة من اسم إله من آلهة البدو الشماليين العرب، وهذه هي مقولة موسكاي الذي يؤكد أن الإله (يهوه) كان معروفاً عند العرب والأرجح أنهم كانوا يعبدونه لأن كثيراً من أسماء الأشخاص وردت ملحققة باسم الإله المذكور.^(٢)

ويؤكد نيلسن في أبحاثه عن تاريخ الأديان أن الوطن الأصلي ليهوه، هو شمال غرب بلاد العرب من سيناء وفادش، إذ هنالك تجلى الله للشعب، وهنالك سمع موسى وصاياه.^(٣) وقد كان بثرون والد زوج موسى كاهناً عربياً واللفظ الذي أطلقه العهد القديم عليه هو (كوهن)، وهو اللفظ العربي لكلمة كاهن.

والشيء الذي لا شك فيه أن الإله الذي تجلى للموسويين إله متصل بمواطن القمر الذي كان العرب ينظرون إليه ككبير الآلهة، وهي نظرة توحيدية.^(٤)

وتعترف التوراة أن أهل كنعان ومنهم ملك موآب المدعو (بالاق بن صعور) ومعهم شيوخ مديان أرسلوا رسلاً إلى بلعام بن عبور، وهو نبي موحد، وطلبوا إليه أن يلعن قوم موسى، فأوحى الرب بعدم الاستجابة إلى طلبهم، وهذا النبي هو نبي كنعان، وكان هو وشعبه يدينون بدين التوحيد، وكل ذلك يدل على أن دين التوحيد كان معروفاً عند الكنعانيين، وكانت بعض قبائلهم تمارسه وهم من أصل عربي.^(٥)

ويفصل الدكتور سوسه فصلاً حائزاً بين عصر إبراهيم وإسحق ويعقوب وعصر موسى واليهود، ويؤكد أن اليهود عملوا إلى الربط بين هذين العصرين بغية إرجاع أصلهم المجهول إلى أقدم العروق من الأجناس البشرية مع التنويه بأن هنالك فاصلاً زمنياً يزيد على ستمائة سنة بين العصرين الأتقي المذكور.^(٦)

وأبعد من ذلك فإن أسماء إبراهيم ويعقوب ويوسف وحتى لسمية إسرائيل التي تعني يعقوب، هذه الأسماء كلها كانت أسماء روحانية مقدسة منذ عهد قديم، وهي أسماء كنعانية

(١) المرجع السابق، ص ٤١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٢٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٢٥.

(٦) المرجع السابق، ص ٥٢٥.

أصلية ترجع إلى ما قبل الألف الثانية قبل الميلاد، وكانت تطلق على الأشخاص والأماكن تبركاً بها.^(١)

وقد ورد اسم إبرام في المصادر البابلية والمصرية للدلالة على أشخاص وأماكن بهذا الاسم.^(٢)

كما وردت أسماء يعقوب ويوسف في الكتابات المصرية مقترنة بالإله (أيل) أي (يعقوب) - (أيل) و (يوسف - أيل)، ومعنى ذلك ليحم الإله أيل يعقوب وليحم الإله أيل يوسف.^(٣) والإله أيل - وهو الإله العظيم عند الكنعانيين والآراميين - هو الإله (أيل) نفسه الوارد في التوراة والمقرون بعهد إبراهيم الخليل، وهو غير الإله يهوه إله اليهود الذي اختلفته التوراة كإله خاص بهم عندما كتبوا في التوراة في عهد متأخر.^(٤)

وفضلاً عن ذلك فقد ورد في الپسن اسم أيل مضافاً إلى أسماء عدد من الملوك، منهم (وقه - أيل) - يصدق أيل ملك حضرموت، وبتع - أيل - يدع أيل - كرب أيل.^(٥)

وهكذا يبدو واضحاً التحدير العميق والتأسيس المثلوثن لفكرة التوحيد في ضميرنا الجمعي، وهذا الاستقرار في قلب الأمة وروحها ليس مسألة فلسفية أو اجتماعية أو حضارية فحسب، وإنما هي فكرة اجتماعية متماسكة وصلبة وقائمة في حياتنا اليومية، وبذلك فهي تكون قطب نسيجنا الاجتماعي، كجزء من النظام العام يحميها ويصونها ويرعاها القانون الوضعي.

وهناك ملاحظة هامة هي أن فكرة الله كجزء من النظام العام تتميز عن الجهاز المفاهيمي (المبادئ العامة للشرعة الإسلامية) التي كثيراً ما تحيل إليها الدساتير العربية ومن ذلك الدستور المصري.

وإذا تمسكنا بنظرية كلسن المشهورة على صعيد النظرية العامة للقانون والمتعلقة بتدرج القاعدة القانونية، والتي مؤداها أن النظام القانوني يتدرج هرمياً، وأن كل قاعدة قانونية تنفرع على ما قبلها وتؤسس لقاعدة أدنى، إذا أخذنا بهذا التدرج أمكننا الذهاب مع الدكتور سمير تناغو لترتيب شرعيتنا العليا، والقول أن نظرة أمنا العامة للوجود والكون والحياة - هي نظرة فلسفية حضارية لا قانونية - تموضع في قمة الهرم، حيث تتولد منها المبادئ الأساسية

(١) المرجع السابق، ص ٥٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٢٦.

للقانون: les principes genaux du droit، وهي المبادئ التي يستهدي بها المشرع والقضاء فيما يقومون به عند خلق القواعد القانونية الرضية.^(١)

ويؤكد الدكتور تناغو أن مبادئ الشريعة الإسلامية تعتبر من المبادئ العامة للقانون المصري، ومن ثم فإن المبادئ التي يمكن استخلاصها من الرسائل السماوية عامة والإسلام خاصة، هذه المبادئ تعتبر أيضاً من المبادئ العامة للقانون المصري.^(٢)

وعلى ضوء ذلك - والكلام للدكتور تناغو - يمكن فهم المقصود نص من المادة الثانية من دستور مصر الدائم لعام ١٩٧١ التي تقرر (أن الإسلام دين الدولة ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع)... بأن النص المشار إليه لا يقصد أن الدولة لها دين بالمعنى نفسه الذي يكون فيه للإنسان دين، ولكن النص يقصد أن الإسلام هو التعبير الجوهرى عن الفكرة العامة للوجود السائدة في مصر نتيجة الإيمان الغالب من السكان بهذا الدين، وهذا النص لا يتعارض مع إسهام العقائد الدينية الأخرى في تكوين التصور الفلسفي للوجود والكون، ولا يتعارض كذلك مع إيمان الشعب المصري بالمبادئ الأخلاقية العقلية، المستوحاة من القانون الطبيعي، والتي أمكن التعبير عنها تعبيراً مؤقتاً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وما سبقه من إعلانات أخرى، وهي المبادئ التي نقلها الدستور المصري في عشرات النصوص، فأصبحت بذلك مبادئ دستورية واجبة التطبيق بهذا الوصف.^(٣)

هذا وتنبه بأن مبادئ الشريعة الإسلامية لا تصبح قاعدة قانونية إلا إذا أخذ بها المشرع، والمشرع مطالب بحكم هذا النص باستلزام المبادئ المذكورة.^(٤)

ومن الواضح أن مبادئ الشريعة الإسلامية التي يرجع إليها القاضي هي المبادئ الكلية التي لا يوجد خلاف بشأنها بين المذاهب المتعددة، وهذه المذاهب لا تعدو أن تكون الأفكار الجوهرية الأساسية في الشريعة الإسلامية، ورجوع القاضي إليها لا يعتبر تطبيقاً لقواعد قانونية تفصيلية، ولكنه استلزام للمبادئ العامة الكلية، وللموجهات والأفكار الأساسية التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، التي تعتبر جزءاً من المبادئ العامة للقانون المصري.^(٥)

وفي نظرنا أن موطن تأسيس العقيدة هو المبادئ العامة للشريعة الإسلامية، وليس قانون

(١) النظرية العامة للقانون، ص ٩٨.

(٢) النظرية العامة للقانون، ص ٢٦٠.

(٣) النظرية العامة للقانون، ص ٢٦١.

(٤) النظرية العامة للقانون، ص ٢٦١.

(٥) النظرية العامة للقانون، ص ٢٦٤.

الأحوال الشخصية، لسبب بسيط. هو أن هذا القانون ينظم طبقة من القواعد التفصيلية التي تأتي في الدرجة الثانية بعد القواعد الدستورية، ومن جهة أخرى فإن إحالة قانون الأحوال الشخصية للفقه الحنفي، إنما هي إحالة إلى قواعد قانونية جزئية غير دستورية تتعلق بالفقه والجهاز والرضاع... الخ، ومن ثم فقاضي الأحوال الشخصية إذا احتاج إلى قواعد تفسيرية فإن عليه الرجوع إلى المبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

فسألة الاستتابة مثلاً هي مسألة إجرائية قال بها هذا المذهب الفقهي أو ذلك، وليست من مندرجات المبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

أما مبدأ احترام الإنسان وتكريمه وإعزازه واحترام عقيدته وحرية و آدميته وصيانة نفسه وروحه وماله هذه الأمور من مقومات المبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

ومن أصول الشريعة الإسلامية ومبادئها الراسخة أنه إذا كان هنالك أمر يتعلق بالعقيدة، وقد حمل على وجوه متعددة من الشك ووجه واحد من اليقين، وجب التمسك بوجه اليقين، وهذا هو تطبيق دقيق لقوله (88) لأحد قاداته التاريخيين: أشققت عن قلبه.

ثم إن الرسول (89) استشرف اللحظة الفلسفية كما يقولون، إذ رفض أن يطبق الأحشباب (ملكاً) على الطوائف عقب تعذيبه أملاً من الرسول أن يخرج من أصلاب الكفار من بعد الله، إذن فالرسول بهذه اللحظة الفلسفية حريص على حق العقيدة الذي في عالم الغيب، فكيف لا نتحني أجلاً لحق العقيدة المتمثل أمامنا من لحم ودم.

نعتقد أن النظرية الفقهية وضعت العقيدة في النواة النووية من منظومة الحقوق الإسلامية، وهذا ما يتضح من ترتيب مقاصد الشرع للشاطبي، فقد وضع حفظ الدين فوق حفظ النفس، لسبب بسيط هو أن العقيدة هي مقوم آدمية الإنسان وشخصيته، وأن كافة الحقوق تنفرع عليها.

ويتفرع على ذلك أن قواعد الإثبات في الشريعة الإسلامية ذات أبعاد ثقيلة تقع على القاضي، وهذا ما يتفق مع تقدير هذا الدين الحنيف لمنظومة الحقوق.

ولنا أن نساءل إذا كان نصاب إثبات جرم الزنا بأربعة شهود، فما هو نصاب إثبات

الخروج على العقيدة؟^{٢٢٢}

ونوه استطراداً بأن الدكتور أبا زيد استعمل حق روجه وحق عقله في التعبير الحر عن أفكاره، وهذا التعبير صدى لمبدأ الأخلاق الطبيعية، وهو في الوقت نفسه من المبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

وتخلص من هذه الدراسة لطرح التحديدات الآتية:

- ١ - إن الله العزيز المتعال هو مقوم نظامنا العام الوضعي.
 - ٢ - إن القانون الوضعي يحمي مقدسات هذه الأمة سواء المقدسات الإسلامية أم السماوية، وإن المقدس الإسلامي هو ركن الإيمان والإسلام.
 - ٣ - ما خلا ذلك فليس مقدساً بحسب القانون الوضعي، إنما مجرد رمز روحي له بمجرد الاحترام الأدبي، وهذا ما أكده الإمام مالك بن أنس (هـ) في قوله الذائع الصيت: كلكم ردّ ما عدا صاحب هذا القبر فاصداً الرسول الكريم (ص).
- وهو ما أكده أيضاً الإمام أبو حنيفة بقوله: الرسول على العين والرأس، أما الصحابة فهم رجال ونحن رجال.

ولقد اجتمعت الأمة الإسلامية على أن عصر الخلفاء الأربعة، هو العصر الراشدي، وما عدا ذلك فهو تاريخ بشري يخضع كما تخضع له أية ظاهرة بشرية للعد والجور للعلو والانخفاض. ولنا أن تساءل ألم توقف امرأة عادية الخليفة عمر بن الخطاب في الطريق، وتمسك بتلابيه لتقول له: يا عمير.

ألم تغالب امرأة أخرى حواراً فنغليه في برلمان الأمة (المسجد)، وفي مسألة الفهار. ومن جماع ما تقدم فإذا كان الدكتور أبو زيد قد انتقد الشافعي أو غيره فليس ذلك في نظري كفر، وإنما هو اجتهاد ويوزن بميزان الخطأ والصواب.

النظام العام الاسلامي

يكاد علم الأنثروبولوجيا الثقافية أنه ما من جماعة بشرية إلا وتعول على قدر متيقن من القيم، نجد ذلك في أقدم جماعات بشرية في التاريخ، ألا وهي الجماعات الطوطمية، وصعوداً زمنياً مروراً بكافة التشكيلات الاجتماعية. وبالطبع فهذا الرأسمال الرمزي لنظام القيم، ذو بناء طبقي تتدرج عناصره أهمية واختياراً وثبوتاً وتغيراً.

والأصل في القيمة أنها آتية ووليدة الحياة والتاريخ والسيرورة، وإن كان - وعلى سبيل الاستثناء - هنالك بعض القيم المأهوبة والمجهراتية التي تنتمي إلى الكينونة لا السيرورة، ألا وهي القيم ذات المنبع الإلهي، إذ أن هذه القيم تتحدد بالإرادة فوق التاريخية، كقولنا مثلاً هنالك بعث أو ملائكة أو رسل الخ..

على هذا الأسس - وإذا استثنينا الفعل الإلهي - فالجماعة الإسلامية بالمفهوم السياسي والاجتماعي لا تختلف عن الجماعات البشرية الأخرى لجهة تكوينها وارتقائها وتطورها، بل لجهة تكون نظامها العام وبمجموعة قيمها والقوانين التي تحكم هذه القيم.

واستناداً الى ما تقدم فإننا نسحب كافة الملاحظات التي قلناها عن النظام العام، نسحب ذلك على النظام العام الاسلامي لجهة تميز هذا النظام العام من الخير العام، ولجهة أن الخير العام، هو حلم وهدف للجماعة تسعى وترنو الى تحقيقه.

وفي نظرنا أن الخير العام الاسلامي، هو مجموعة القيم والمثل والمبادئ التي يتضمنها النص القرآني، والجماعة الإسلامية تستقطر ولتحتاج من هذا النص البرنامج الذي يتفق مع مسيرتها الحضارية ودرجة نموها وتفتحها وتقدمها «الفارق بين الظاهرة القرآنية كمشال والظاهرة الإسلامية كواقع».

والنظام العام الاسلامي - مثله مثل النظام العام الوضعي - يمثل أساسيات الجماعة، وهو بهذا الوصف متغير قد يعبر عنه النصوص، وقد تعجز هذه النصوص عن ذلك، فيتجسد في واقع حي تحياه الجماعة «المبادئ الحياتية العنصرية التي هي أساس الدستور الشكلي».

لكن النقطة الأساسية في الموضوع هي تحديد المقصود من الجماعة الإسلامية، وهل هي الأمة الروحية التي حفت بالرسول عند تكوين التحرية النبوية التأسيسية التأسيسية، أم هي الأمة الإسلامية التي تكونت في العصر الوسيط، وتبلورت في إطار دار الإسلام، أم هي الأمة المثالية الخلاصية التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر في المفهوم القرآني.

وعلى ضوء هذه التساؤلات، يثور سؤال آخر يتعلق بالتراث، وهل هو التراث الإلهي الحق الأبدى المطلق، أم هو مجموعة الممارسات والعقائد والمؤسسات والمعايير الأخلاقية والقانونية والنصوص الناتجة المعترف بها من قبل الأمة بصفتها التراث الأكبر.⁽¹⁾

في الحقيقة إذا أردنا أن نتكلم عن نظام عام، فلا يمكن الكلام عن الأمة بالمفهوم القرآني إلا على الأسس الحضارية والنموذجي والاستثنائي، أي على أساس الخير المشترك، لاسيما بعد أن حددنا، وأكدنا أن النظام العام هو فكرة اجتماعية واقعية، وليس مسألة حضارية، وإن كانت هذه الفكرة الاجتماعية تصبو لأن تؤسس على الحضاري، ومن ثم، فالفرق واضح وحلي بين كون النظام العام معمولاً على الاجتماع، وبين زنو هذا النظام العام لأن يستقطر الحضارة ويؤسس عليها، وبالتالي فالفارق هنا كالفارق بين الحاضر والمستقبل، بين الواقع والأمل والمثال.

⁽¹⁾ د. محمد ارفعون: الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ص 20.

وعلى هذا فإن تحديدنا الجماعة الإسلامية من زاوية النظام العام يجب أن يأخذ بعين الاعتبار الاسلام بصفة واقعية كسيرورة Proceede اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى. إنه التحيين أو إعادة التشييط المستمر الى ما لانهاية للتراث الناتج عن النصوص داخل السياقات (البيئات) التاريخية والاجتماعية المتغيرة باستمرار.^(١)

أجل لقد حددنا النظام العام بأنه فكرة اجتماعية صلبة (تدافع عنها الجماعة، وتلتف حولها من أجل الحفاظ على حياتها وقيمها.

ويترتب على ذلك القول النتائج الآتية:

١. إن تراث الأمة الاسلامية الذي تحين وتوضع في العصر الوسيط دينامو: ethos، أي قوة روحية حيوية محرّكة تقوي شعور الجماهير العربية والاسلامية بهويتها، وتحرك أملها وتخلع عليها غاية أخروية وانطولوجية، وإن كان هذا التراث يرفض أن يأخذ بعين الاعتبار تاريخية معطياته، وهذا هو مصدر التناقض بين ماهو مثالي «الخير المشترك»، وبين ماهو واقعي وتاريخي «النظام العام».

٢. إذا أطلقنا كلمة التراث الكلي على وهي الأمة الاسلامية في العصر الوسيط، فهذا التراث وإن كان الدينامو المحرك للتمسك بالهوية - يجب أن لا يلغى دور الحدائث في افتتاح فضاء جديد لتعلقنا ووعينا وفهمنا وعملنا التاريخي على قاعدة أن الآباء رجال ونحن رجال.

٣. إن التراث الكلي في العصر الوسيط تشظى بين الأرثوذكسية السنية والأرثوذكسية الشيعية، ثم الخارجية، إضافة الى وجود المذاهب والاتجاهات في كل أرثوذكسية، وبالتالي فلم يترسب من هذا التراث إلا المبادئ العامة المشتركة، وعلى الأمة الاسلامية أن تنتج وعياً مشتركاً مع العلم أن الخطوة الأولى في هذا الطريق ابتدأت مع مبادرة الناصرية في صيغة خطاب موجه من الأزهر الى الأشقاء الشيعة، وبالتالي فإن عملية تنويرية جديدة لأمتنا، إنما يجب أن تأخذ بعين الاعتبار هذا التقارب من أجل إيجاد الاسمنت المشترك، وخلق المكور الذي ينسج الشأن العام، أو كما عبر عن ذلك أحد المسلمين يخاطب عربياً: كنا نظفر إليكم فوجدناكم مشغولين بغيرنا، ثم نظرتم إلينا فوجدتمونا مشغولين بغيركم، وقد آن الأوان لكي تلتقي العيون وتتشاد الأكمف.

٤. لاشك أن هذا التراث الكلي يتطوي على عناصر ثابتة، وهذه العناصر - حسب تحديد الدكتور أرغون هي:

^(١) أرغون: الفكر الاسلامي، ص ١٩ و ٢١.

النص القرآني - مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة - الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها - الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث.^(١)

وتنتهي من كل ماسبق للقول بأن النظام العام الاسلامي ليس وصفة جاهزة ومكتملة، وإنما هو واقع اجتماعي صلب قائم في الجماعة وبياراتها، وإتته متطور، وبالتالي يجب التعريف به وتحديدته في كل سياق اجتماعي وتاريخي، لسبب بسيط هو أنه يشير حماية جزائية وقانونية ورد فعل من الجماعة تجاه كل من يعتدي عليه، وهذا الرد لا يمكن أن يشبه الحماية القائمة في العصر الوسيط، والخطأ والخطر الكبيرين أن تتصور أمة اسلامية فوق التاريخ لها نظامها العام الثابت الذي لا يحول ولا يزول.

أجل يمكن الحديث عن مثل ورموز وقيم غير ذلك من عناصر الرأسمال الرمزي، ولكن ليس كافة عناصر هذا الرأسمال تكون النظام العام، إذا لم ترق الى مستوى أساسيات الجماعة أي الى مستوى ناموسها الأدبي والأخلاقي.

والنظام العام - كما قلنا - هو وليد حياة الجماعة وإرادتها وضميرها، وهذا هو فحوى قول الرسول (ﷺ): (مارأه المسلمون فهو عند الله حسن).. وهذه الجماعة إذا ما نفتت حول موضوع ما واتخذته قيمة ومثلاً أعلى فهذا لا يعني أنها تنشئ ديناً.

وعلى هذا فتأويل الأمة وإن كان قاطعاً وتفسيراً سليماً ليس ديناً، بدليل أن الأمة قد تغير اجماعها مؤكدة الطبيعة البشرية للإجماع.

وهكذا فلا يصح القول بأن أحد أشكال الرندقة هي مخالفة تأويل الأمة، وإن ذلك مدعاة الى القتل،^(٢) اللهم إلا إذا اعتبرنا أن الأمة تضع تشريعاً لحماية ذاتها.

ولكن هل يختلف هذا التشريع عن التشريع الوضعي الجزائي الذي مناطه وحكمته وغايته حماية الجماعة ليس إلا، وإذا كان الأمر كذلك فهل أن مجرد مخالفة الجماعة بالتأويل يؤدي الى القتل؟

أين هو رواق الحريات التي يظلل العالم بهائه، وهل نعود الى عقلية العصر الوسيط، ثم أكس ذلك تنظيراً لأمة تاريخية، والمغلوب حالياً أن نفتح أعيننا على ما هو قائم وراهنى.

^(١) الفكر الاسلامي، ص ٢٠ و ٢١.

^(٢) السيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٧، المجلد الثاني، ص ٤٦٦.

هكذا يستمر فقهاء السيد سابق في وضع قائمة كبيرة للزندقة المؤدية الى القتل من ذلك القول بأن الشيخين أبي بكر وعمر ليسا من أهل الجنة.^(١) في الحقيقة لقد تواتر الحديث بشأن هذين الشيخين، ومن ثم فأنا -على خطى الرسول الأعظم- لا أسمح لنفسي إلا الاقتداء بهما الشيء الكثير، ومع ذلك، فأنا لا أسأير السيد سابق على تصوره للنظام العام، وعلى الرسيمة الجزائية التي تطلق القتل والقتك، وأين هي رسالة الاسلام ورحمة العالمين.

كم هم الأفراد الذين سبوا الرسول وشتموه وأعايبوه، مع ذلك فقد كان يواجه بالعلم والصفح الجميل والرحمة الحانية.

يقول السيد سابق أن من يخالف تفسير الصحابة والتابعين وإجماع الأمة، فهو زنديق، كأن يعرف بأن القرآن حق، وما فيه من ذكر الجنة والنار حق، ولكن المراد بالجنة الاجتهاد. ليس هذا الرأي يؤدي الى قتل كافة المعتزلة في الماضي، والى إقامة محاكم تفتيش في الحاضر قد تطول الى قطع رؤوس الكثير من المفكرين للمسلمين في العصر الحاضر، يقول الدكتور أرغون: إن وعينا الحديث الراهن يحز من تصديق وجود مثل هذه المنان بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغصاً بالخيال، ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك واعتباره واقعة، لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الاسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصويرية والعوامل الواقعية المادية.^(٢)

ليس هذا الرأي بالذات هو رأي الدكتور نصر حامد أبي زيد الذي أدى الى صدور الحكم في مواجهته، فلم لا تقام دعوى التفريق بين الدكتور أرغون وزوجه.

لو رجعنا الى القائمة التي حددها السيد سابق للمعتد أو الزنديق أو الساحر لوجدناها تتسع لأمر لا حصر لها، وهذا ما يؤدي الى تدخل سلطة كهنوت الفقه الغارب ومن ثم، فنحن نتمنى على هؤلاء أن يصبحوا السمع للواقع ليسمعوا دقات قلبه، وأن تتصل أعينهم بالحياة لسير نبضها وروحها دون الخضوع لامتحانات الماضي واكراهاته، والفرق بعيد وشاسع بين مثل هذه الأمة وقيمها الثابتة وبين قيمها المتحولة، والعيب في بعض فقهاء أنه يخلط بين ما هو ثابت وبين ما هو متحول، فيلغى تاريخية القيم ويضفي عليها الاسطورة والاستمرار والخلود.

ثم كيف بنا -وهو رأي السيد سابق- تساوى في المعاملة بين سب الشيخين أبي بكر

(١) فقه السنة، ص ١٦٦.

(٢) بحاية الفكر الاسلامي، ص ٩.

وعمر، وسب الله (حاشا لله ذلك)، فنقرر لذلك عقوبة واحدة هي الردة، فالقتل.
إن ما يميز التشريع الجزائي، تغلغله الى أدق التفاصيل، فهل أن القائمة التي أعدها السيد
سابق للردة راعت ذلك؟

لانتقد ذلك، بل بالعكس فقد مائلت في المعاملة بين أمهات القضايا (انكار القرآن) وبين
مسائل لا تستدعي القول بأنها تؤدي الى الردة (استباحة أكل مال اليتيم.. استباحة الخمر..
الخ).

وكلمة أخيرة نقولها في هذا المضمار هي: هل أن معيار «المعروف من الدين بالضرورة»
الذي تبناه السيد سابق، وتردد في صحيفة الدعوى، وأخذ به حكم الادانته، هل هذا المعيار
صالح لنظام عام اسلامي؟؟

لا نعتقد ذلك إذا فهمنا النظام العام، قوة متماسكة للحياة تلتف حولها الجماعة، إذ
لا يكفي العلم، وإنما التمثل والقبول الكاسح الذي يرقى الى مستوى الإرادة العامة، وعندئذ
نكون الحماية هنا للإرادة العامة ليس إلا.

النظام الوضعي وتعامله قضائياً مع جرم الارتداد (نموذج مصر)

يمكن القول أن معظم دساتير الدول العربية الوضعية اعتمدت البلورات والتخلقات
والأصول وآليات وصياغات التقنين المعتمدة في الدول الغربية.

وإذا كان التقنين في الدولة العربية الوضعية اصطبغ ببعض الألوان الذاتية، وعبر عن بعض
التراكمات الحضارية النابعة من الهوية،^(١) فالغالب أن دساتيرنا سارت على نمط الدساتير
الغربية صياغة وموقفاً ونظرة إلى الحياة.

وحقيقة الأمر أن الخير المشترك أو هدف الدولة الوضعية الغربية هو حفظ النظام العام
وتحقيق العدل، وأن جوهر هذا الخير المشترك والنواة النووية فيه هي حماية الملكية وصيانة
الحريات العامة.

(١) نقصد من ذلك اعتناق القانون المدني بعض أحكام الفقه الاسلامي وإحالاته إلى المبادئ من ذلك بقانون الأحوال
الشخصية النابتة في الشريعة الاسلامية لم استثناء أحكام الأسرة.

(٢) هكذا تكلمت المادة ٦٢٢ عقوبات سوري عن الجنب التي تمس الدين أو ما يحس الشعور الديني.

ومما لا شك فيه أن صيانة الحريات العامة في الغرب توجت بفكرة المواطنة والعلمنة حيث أن كافة المواطنين - مهما اختلفت أصولهم الجنسية الأثنية والدينية، متساوون أمام القانون. ومن المنطلق نفسه، وتبعاً للخير المشترك في الدول العربية الراجعة، فقد اعتنقت دساتيرها فكرة المواطنة.

وفي نظرنا أن هذه الفكرة الدستورية العليا هي فكرة مجلوبة وإن كانت لا تتعارض مع مبادئ وأصول أمنا وبالذات لا تتعارض مع مبادئ الشرع الحنيف، بل إن هذا المشرع يحمل في أعماقه الرتو نحو تحقيق العالمية (الله رب العالمين)، وقد قطعت الدار الإسلامية أشواطاً عميقة وحادة في تحقيق أسس هذه العالمية.

وبالطبع فالدولة التي تقوم على المواطنة لا يمكن أن تدمج في قانونها الجزائي حرم الارتداد، لسبب بسيط هو أن - العقيدة مكفولة أمام المواطنين بالتساوي، ولا يمكن أن تنص الدساتير على حماية حرية العقيدة الإسلامية دون غيرها، والأغلب أن الديانات الأخرى لم تنظم هذه الظاهرة.

على هذا الأساس فقانون العقوبات سواء في سوريا أم في مصر أم في بقية الدول العربية الراجعة، هذا القانون لم يتكلم عن جريمة الارتداد، وإن كان قد تكلم عن المساس بالذات الإلهية باعتبار هذا المقتضى من قيمنا العليا، ويمثل الخط العام لكافة الإيديولوجيات الدينية.

وبيان ذلك أنه ليس هنالك خلاف حول حماية الذات الإلهية سواء من المسلم أم المسيحي، وبالتالي فقد انبرى قانون العقوبات للتعامل مع ذلك ومعاقبته والنص على تأييم التحديف بالله. والأمر على خلافه بالنسبة لجريمة الارتداد فاعتناقها جزائياً لصالح الإسلام يخل بفكرة المواطنة كفكرة وضعية.

ونأسياً على ذلك فالذي باشر الدعوى ضد الدكتور أبي زيد لم يجد أمامه باباً يقرعه إلا باب محكمة الأحوال الشخصية. (الأصح القول دوائر الأحوال الشخصية، وهو ما فعله القساقون رقم ٤٦٢ لعام ١٩٥٥، إذ ألغى بمحاكم الأحوال الشخصية في مصر، وأناط اختصاص الأحوال الشخصية بدوائر ملحقة بالقضاء العادي).

ذلك أن هذا القانون الأخير - وهو قانون خاص منسلخ عن القانون المدني - لا يمكنه أن ينظر بجريمة الارتداد التي هي جزائية في جوهرها، وإنما - وهو يضطلع بشؤون الأسرة - يضطلع فقط بانعكاس الارتداد على عقد الزواج، وهذا هو السبب بأن المدعين على الدكتور أبي زيد نشدوا المحاكم الشرعية ليس إلا، وبالتالي فقد أسسوا ادعاءهم على هذه الخصوصية، أي على

خصوصية انعكاس الارتداد على عقد الزواج.^(١) ولكن هل يمكن التحدث عن وجود قلق وعدم اتساق وتداخل وعدم انسجام في نظامنا الوضعي، وما هو منشأ هذا القلق وعدم الاتساق؟

أزمة النظام الوضعي وانعكاس ذلك على دعوى الدكتور أبي زيد

لقد تكلم عن هذه الأزمة الأستاذ مصطفى الزرقا من الناحية الفقهية الصرف في صورة مقارنة بين القانون المدني السوري والأحكام المدنية في مجلة الأحكام العدلية التي كانت مطبوعة في سوريا والمبنية على أحكام الفقه الحنفي.^(٢) ومن جهة أخرى فقد تناول هذا الأمر من الوجهة السياسية المفكر القومي التقدمي الدكتور عصمت سيف الدولة، وفي خصوصية معينة هي الظروف اللاوطنية التي اكتنفت إصدار القانون المدني في مصر بضغط كثيف من المستعمر الإنجليزي.^(٣) وبالطبع فنحن متولي اهتمامنا هنا بدراسة الأزمة من الناحية الفنية والصياغية والفقهية الناجمة عن قيام النظام الوضعي في مصر - مطعماً بعض عناصر من أحكام الشريعة الإسلامية. وحقيقة الأمر أن الأصل التشريعي في الدولة العربية القبطية كان قائماً على أساس الشريعة الإسلامية، ثم تولى القانون الوضعي السيادة التشريعية، وأصبح هو الأصل بعد أن كان الاستثناء، ثم أخذ هذا الأصل يفرع عليه استثناء هو أحكام الشريعة، وذلك في مجال (الأحوال الشخصية).

ونحن لا ننكر أن النظم القانونية يستعين بعضها بعض، ولكن هذه الاستعانة قد تؤدي إلى خلق اللاتساق واللبلة والهمجة، وهو الأمر الذي دفع الكثير من المفكرين للتحدث عن غزو العلمانية لحياتنا، وتكاثر عمليات الترقيع الأيديولوجية بواسطة عناصر متفرقة مستعارة وملتقطه

(١) تضمنت المادة ٤٨ أحوال شخصية سوري ما يلي: زواج المسلمة من غير المسلم باطل، كما تضمنت المادة ٥٠ ما يلي: الزواج الباطل لا يترتب عليه شيء من آثار الزواج.

(٢) كتاب الفقه الإسلامي في توبه الهداية، مطبعة طربس، دمشق، ١٩٦٥.

(٣) كتابه عن العروبة والإسلام، المرجع السابق، ص ٢١٨.

من ماضٍ بعيد.^(١) على هذا الأساس مستقوم بدراسة عناصر الأزمة في النظام الوضعي لجهة انعكاس ذلك على الدعوى موضوع دراستنا.

وفي نظرنا أن هذه الأزمة تتحدد في العناصر الآتية:

١ - الأزمة الشكلية (قواعد الشكل).

٢ - أزمة الأحكام الموضوعية.

٣ - الأزمة في التكوين العلمي للقاضي ومسألة حكومة القضاة.

١ - أزمة قواعد الاجراءات وانعكاس ذلك على الدعوى

لا حاجة للتأكيد بأن قانون الأحوال الشخصية في مصر هو قانون يقوم على أحكام موضوعية، ولا يضم في جنباته أحكاماً تتعلق بالاجراءات Procedure أو الشكل: forme^(٢) وبالطبع فهذا القانون يجبل في الاجراءات والشكل إلى قانون أصول الاجراءات المصري لسبب بسيط، هو أنه ليس لدينا نظرية إجرائية متكاملة في الشريعة الإسلامية تتفق مع أصول الاجراءات الوضعية الحديثة، هذا فضلاً عن أن الفقه الإسلامي لم يعر ذلك الاهتمام للإجراءات بالقدر الذي أعاره للأحكام الموضوعية.

أما بالنسبة للأحكام الموضوعية فقد أحال قانون الأحوال الشخصية المصري إلى المبادئ الثابتة في الشريعة الإسلامية.

هكذا شجر النزاع في دعوى الدكتور أيي زيد حول مسألة قبول الدعوى، وبالذات حول مسألة توفر المصلحة والصفة، وعدا ذلك من أمور التقنية.

وتوضيح ذلك أن القوانين الإجرائية في العالم لا تسمح بالدعوى الشعبية Populaire، بل تشترط في المدعي أن تتوفر فيه المصلحة والصفة، أي أن يكون صاحب حق شخصي في الدعوى، وأن تكون له الصفة.

وعلى خلاف ذلك فالمصلحة في الشريعة الإسلامية تنسج لكل رجل عاقل عادل ينبري للدفاع عن حقوق الله، وهذه هي دعوى الحسبة، التي اعتمدت ضد الدكتور أيي زيد. على هذا الأساس فقد ردت الدعوى لهذه الغاية أمام محكمة الدرجة الأولى، ولكن محكمة الاستئناف قبلت الدعوى، واعتبرتها من دعاوى الحسبة، وفصلت في الدفوع الموضوعية.

(١) د. ارغون: الفكر الإسلامي قرابة معاصرة، ص ٣٠.

(٢) الاجراءات هي الطريق إلى الحق في حين إن الشكل هو الظاهر الخارجي للعمل القانوني.

ونحن نميل إلى عدم تطبيق نظرية الحسبة على الدعوى موضوع بحثنا لسبب بسيط، هو أن قبول الدعوى يعتبر من الدفوع الشكلية اللاموضوعية على الرأي الراجح في فقه الإجراءات، وهذا ما تؤكد كافة قوانين الإجراءات التي تتحدث عن شروط قبول الدعوى.^(١) وهناك حجة أخرى نعتدّها لتأكيد وجهة نظرنا، ألا وهي كون قانون الأحوال الشخصية في مصر أو سوريا لم يعتمد دعوى الحسبة لحماية أي حق من الحقوق المنصوص عنها في أحكامه، فكيف إذن نسمح بذلك بالنسبة لانحلال عقد الزواج؟

أجل هنالك بعض الحقوق تتيح للنيابة العامة التدخل لحمايتها من أجل المصالح العام، ولكننا لا نلاحظ حضوراً للمعير في دعاوى الأحوال الشخصية اللهم إلا للنيابة العامة... إذن كيف تم الخروج على هذا المبدأ العام الإجرائي، وكيف شقت دعوى الحسبة طرفيها في دعوى أبو زيد، وأتيح للمعير الكلام عن تفريق زوجته عنه.

إن المصلحة هي قوام الدعوى وركبتها الأول، ولذلك قيل: حيث تنعدم المصلحة تنعدم الدعوى pas d'interet pas d'action: بل أن من الفقهاء من يلعب إلى حد القول بأن المصلحة هي الشرط الوحيد لقبول الدعوى، وأن ما عدلها من الشروط ليست إلا صورة من صور المصلحة،^(٢) فكيف إذن تم الالتفاف حول هذا الشرط الهام؟

٢ - أزمة الأحكام الموضوعية

بما لا شك فيه أن قانون الأحوال الشخصية في مصر لم يتكلم عن أحكام الارتداد وشروطه الموضوعية، لهذا فالقاضي يجد نفسه مضطراً للحوء إلى المبادئ العامة الثابتة في الشريعة الإسلامية.

وفي تعرضه لهذه المبادئ يؤكد الأستاذ محمد حامد الجمل أن المبادئ المذكورة لا تسعنا - في مجال الوظيفية العامة - بأية فكرة واضحة ومحددة حول ذلك.^(٣)

والسؤال المطروح هو: هل أن النظرية الفقهية الإسلامية تمحضت لنا عن مبادئ ثابتة حول الارتداد؟

لا نعتقد ذلك كما ستوضحه في الأبحاث المقبلة.

^(١) المادة الرابعة من قانون أصول المرافعات المدنية والتجارية في مصر المتضمنة: لا يقبل أي طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة وهذا هو النص الحرفي للمادة/١١/ من أصول المحاكمات المدنية في سورية.

^(٢) د. عبد الباق الحبيبي: شرح قانون الإجراءات المدنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣٢٣.

^(٣) كتابه المؤلف العام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ٢، ص ١٤٢٣ وما بعدها.

إذن كيف يمكن لنظام وضعي منضبط ومحدد أن يحول إلى عناصر غير محددة؟؟
لقد أتيح لنا توضيح الإحالة إلى المبادئ العامة في الشريعة الإسلامية، ولكن هذه الإحالة تخاطب بالأساس المشرع، وإذا خاطبت القاضي فإنما لمسائل تفسيرية، وليس إلى جرعة محددة الأركان منضبطة المقومات.

وبيان ذلك أن هنالك أصلاً هوائياً عاماً هو: لا عقوبة الا ينص، والغاية من ذلك أن تكون الأمور الجزائية واضحة وصلبة أمام القلّنين، فكيف يتاح للقاضي أن يؤتم في حق دستوري معتمداً في ذلك على غياب نص جزائي ومستقفاً إلى مبادئ عامة لاسيما أن المبادئ العامة كما قلنا لا تعدو أن تكون مادة خام Brut تخاطب المشرع الوضعي الذي يتمتع من روحها. لقد تضمن الادعاء التفريق دون أي طلب آخر كالمصادرة، وغيرها. والسؤال المطروح هو: هل اعطى على المجتمع، وجود كتب ملحدة - إذا افترضنا جدلاً ذلك - تشب أظفارها في جسم المجتمع أم التفريق، أليس هنالك غرابة في الأمر؟؟

التكوين العلمي للقاضي العربي في الدولة الوضعية

وصف أحد المفكرين الأوروبيين الفقه الإسلامي بأنه مصنع منطقي، وهذا المصنع صاغ من الأحكام المتعلقة بالقانون الدولي وغيره ما يسبق الفقه الاوربي بألف سنة.^(١) ويمكننا أن نميز في نظرية الفقه الإسلامي بين أمرين:
- الطابع المحافظ الذي فرز الوعي المحايت لأمتنا في العصر الوسيط، وهذا أمر بديهى إذا أن أهم وظيفة للقانون هو إعطاء حلول للمسائل المطروحة والرائنة.
- الطابع الشمولي المتعلق بفلسفة القانون، حيث استرح هذا الفقه حلولاً، وارتداد قرارات فقهية مترجماً فكرة الحق في ذاتها، مثل التعريف بالسياسية الشرعية، وأنها أقرب إلى العدل وأبعد عن الظلم، ومثل التعريف بالعدل بالقول: أهنما كانت مصلحة المصلحين فثمة شرع الله، ومثل التعريف بالشريعة بأنها عدل كلها رحمة كلها مصلحة كلها... إلخ.
ولكن ما يعيب نظرية الفقه الاسلامى أن السمة الغالبة لها أنها فقه فروعى يعطى حلولاً لمسائل فردية، ودون صياغة ذلك في نظريات عامة.

^(١) د. حسن صعب: تحديث الفقه العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩، ط ١، ص ١٨١.

واعتقد أن ذلك يعكس بعمق على ثقافة وتكوين المتعامل مع هذا الفقه سواء أكان محامياً أم قاضياً.

والسؤال المطروح - وهو سؤال - نستخلصه واقعياً وعملياً من صميم حياتنا القضائية - تلخصه فيما يلي: كيف باستطاعة المحامي أو القاضي العربي أن يمحيط بجماع هذه النظرية المتعددة الشعب والمالك والطرق، لاسيما أنه لم يتطور من خلال هذه النظرية الفقهية نظريات ومبادئ وأصول عامة محددة تحديداً كافياً يتفق مع الدعوى الوضعية.

زد على ذلك فالقاضي أو المحامي العربي لم يتكون تكويناً علمياً يؤهله لأن تكون لديه ملكة الاستنباط على صعيد الفقه الإسلامي، وهذا الأمر يعود إلى طبيعة المناهج الدراسية وإلى اتساع رقعة الفقه الإسلامي، وتعدد التيارات فيه والاستقطاب ثم المركزية لصالح القانون الوضعي.

مثل بسيط نضربه للتدليل بإعمال الفقه الإسلامي ينشل في الصحيفة، وهي الدستور الذي أنشأ الدولة الإسلامية الأولى، فهذا الدستور يؤسس لأرقى النظريات القانونية مثل الأساس المدني للدولة، ومثل شرعية السلطة وتأميمها وديمقراطيتها، هذا فضلاً عن أنه يقيم نظرية الحقوق والحريات العامة، ولعله يتكلم لأول مرة في التاريخ عن النظرية الفيدرالية على صعيد القانون الدستوري، وغير ذلك من الأحكام.

هذا الدستور مؤسس على فكرة العقد الاجتماعي، والسؤال المطروح هو ما يلي: لقد ملأت نظرية العقد الاجتماعي لروسو ولوك عقولنا وصحت أسماعنا، ومع ذلك لم نسمع قبحها واحداً نكلم عن نظرية العقد الاجتماعي الإسلامي.

هذا مظهر بسيط لانكفاء الفقه الإسلامي في حياتنا، وهو انكفاء يعكس بعمق على التكوين العلمي للقاضي والمحامي.

وأنا على يقين أن الألوفا من القضاة والمحامين لا يفقهون من الشريعة الإسلامية إلا النزر اليسير الذي لا يرقى إلى مستوى الاستنباط والتأهيل العلمي السليم.

حيال هذا الفراغ سواء في تكوين القاضي، أم في فقه النصوص أم في عدم الاتساق بين النظام الوضعي ونظام الشريعة الإسلامية، فالقاضي يلعب دوراً كبيراً، وقد يصل به الأمر إلى درجة الحضور الكيف الذي يمكن تسميته بحكومة القضاة.

ذلك أن القاضي يقتصر على تطبيق القانون، وبالتالي فإذا كانت النصوص واضحة ومنضبطة اقتصر دوره على ذلك، أما إذا كانت روح النصوص غامضة ومضطربة وكانت البلاد تمر بمعطفات تاريخية قوية ولم تتطور خطوط الحياة فيها، فهنا ينهض دور القاضي وتبرز أهميته،

وهذه هي ظاهرة حكومة القضاة التي برزت في عصر الرئيس الأمريكي روزفلت، حيث وقف القضاء ضد إصلاحاته^(١).

وفي نظرنا أن القاضي المصري يقف على أرض غير صلبة عندما يحكم في موضوع الارتداد.

وبيان ذلك أن هذه المسألة محكومة بأكثر من روح وفلسفة ونظرة قانونية، فكيف يستطيع

القاضي أن يعمل استنباطه، ويجري قياساته، ويقوم الاتساق في نظام قانوني غير منسق. وتوضيح ذلك أن القاضي المصري يواجه حالياً أكثر من فلسفة وأكثر من رؤية وأكثر من نهج، ولكل نهج أولياته وأساسه وصياغاته الخاصة به، ولا يمكن لرؤية معينة أن تحكم رؤية أخرى، ومن جهة أخرى فلا يمكننا أن نستعير أوليات رؤية معينة لتحكم رؤية أخرى.

ذلك أن الرؤية تنشيء النهج الخاص بها، والنهج يصحح الرؤية ويبلورها. على سبيل المثال فرؤية الجاهلي للحياة تختلف عن رؤية الإسلامي، والأمر نفسه بالنسبة لرؤية القاضي الأوربي، فهي تختلف عن رؤية القاضي الإسلامي في العصر الوسيط.

لقد تبلورت نظرية الارتداد في مناخ فكري معين ونفسي هو مناخ العصر الوسيط، وهنالك حافات *circumstances* معينة تحوط بهذه النظرية وتلتف حولها، ومن غير المنطقي قبول هذه النظرية إلا في سياقها التاريخي وظروفها الخاصة، وهذا هو فدوى مدرسة الحفر أو التفكيك المعرفي التي أسسها - في أطار نظرية المعرفة - المفكر فوكو.

ذلك أن الارتداد يظهر من خلال صيغة التعبير عن الرأي، وهذا التعبير ارتدى في هذا العصر ثوباً بالغ التعقيد والتشابك والمعنى ومن خلال تقدم علمي عميق لا يمكن مماثلته بفلسوف العصر الوسيط.

لعلنا سمعنا بهجاء الخطيئة للزيرقان بن بدر وكيف أن الخليفة عمر بن الخطاب - مع ما يمتلكه من حسن نقدي رقيق في الشعر العربي - اضطر أن يلجأ إلى أهل الحيرة في الشعر كسي يطمئن، فلا يصدر أحكاماً غير دقيقة إذن، فكيف هي الجهود التي علينا أن نبذلها أمام تشعب علوم العصر وخصوبتها والأوليات والأدوات التي نعتمدها لديهم هذه العلوم. وكم هو التطور الذي طرأ على حرية الرأي تبعاً للمصياغات المعتدلة التي تحكم علم القانون المعاصر، ومن ثم فهل يصح أن تحكم حرية الرأي المعاصرة بأوليات التعبير عن الرأي في العصر الوسيط^{٢٢٢}.

^(١) د. محمد عصفور: مناقب المحكمة الإدارية العليا في الرقابة والتفسير والإنتداح، الطبعة الثانية، القاهرة، ج ١، ص ١٠١

هناك نظرية كبرى بلورها المفكر الواقعي الكبير مونتسكيو خلاصتها نسبة الحقائق الإنسانية وضرورة مواجهة بعضها ببعض وخلق التوازن الدقيق بينها. فالحكم القضائي مثلاً عنوان الحقيقة، لكنها الحقيقة القانونية غير المطلقة، وقد لا تنطبق هذه الحقيقة القانونية مع الحقيقة الواقعية، ولهذا فقد حفف النظام القانوني من حدة قوة الحكم القضائي متبعاً إعادة المحاكمة ضمن حالات معينة.

والأمر نفسه بالنسبة للقانون الصادر عن مجلس الشعب، فعلى الرغم من أنه يعبر عن الإرادة العامة إلا أن هذه الإرادة ليست مطلقة، ولذلك فقد جهد النظام القانوني لكبح جماحها بالرقابة الدستورية على القوانين التشريعية.

وفي نظرنا أن هذا المذهب الذي بلوره مونتسكيو يحكم النظام القانوني من رأسه حتى أخص قدميه، ومن ثم يجب مواجهة حرية الرأي بمسألة الارتداد وخلق التوازن الدقيق بينهما وعدم التعويل على الإطلاق على أي منهما، وبالتالي فحل المعادلة يكون كالتالي:
احترام حرية الرأي والتعبير بقابل ذلك شحب كل ما يمس قلمس أقداسنا (الله ورسوله وقرآنه والرسالات السماوية).

والمواجهة بين التقيضين وتحقيق نقطة التوازن الدقيقة بينهما تقتضي تحديد جريمة الارتداد تحديداً دقيقاً يراعي العلوم المعاصرة لجهة الصياغات والتقنيات والأساليب والأليات. وهناك ملاحظة أخرى وهي أن حرية الرأي أحيطت من قبل المشرع الوضعي بضمانات واسعة لاسيما من الناحية الاجرائية، ولقد انبرى الفقه الأوربي للبحث عن ضوابط إجرائية وشكلية لدعم هذه الحرية، في حين أن الفقيه الإسلامي في العصر الوسيط لم يعن بفقه الإجراءات، فكيف إذن نلخص حقيقة واحدة لنظامين قانونيين مختلفين في الطبيعة والجوهر. حرية الصحافة مثلاً أو أية حرية رأي أخرى ينظر بها القاضي الجزائي، فكيف ينظر القاضي الشرعي في جريمة ارتداد، وهي شكل من أشكال التعبير أولاً، وغير مكفولة بأية ضمانات إجرائية ثانياً.

في نظرنا أن القاضي المصري الذي يحكم في جريمة الارتداد المنسوبة إلى الدكتور أبي زيد، هذا القاضي محكوم بترسانة ضخمة من الأليات والتقنيات المحلوبة والمستمدة من النظريات الفقهية الأوربية، وبالتقابل فليس بين يديه سوى أشلاء لأليات مستمدة من الشريعة الإسلامية، وهذه الأشلاء أضيفت إلى الجسم القانوني دون تنسيق أو بلورة أو اتساق أو ترتيب. وفضلاً عن ذلك فالدور الإنشائي للقاضي يظهر جلياً وعميقاً في البلاد التي هي في حال التلور، كما هي الحال في مصر، لسبب بسيط هو أن النمو يفرز تحلقات واتجاهات وتضاريس

اجتماعية لا حصر لها، ومن ثم فإن تحديد الخط الجامع - وهو من مهمة القاضي في حال غياب النص، كما هو الحال في الدعوى المفروحة - يصبح أمراً قاسياً ووعر المسالك.

مثال بسيط نضربه للتدليل بالموضوع، وهو ليس المنيح أو الميكروحيب فقد كان ذلك يعتبر خروجاً على قواعد الاحتشام وسنناً لتدبير ضبطي.^(١)

والسؤال المطروح هو: هل بقي الأمر على هذا الحال، وهل أن القاضي في بيروت لديه الإحساس نفسه حول الموضوع بالنسبة للقاضي في السعودية أو ليبيا؟؟؟

إذن فاستخلاص الضمير الجمعي أصبح صعباً بالنسبة للقاضي العربي الذي يواجه بلورات وتخلقات وتكوينات جديدة في صياغة الوجدان العام العربي على ضوء الحداثة والراهنية والتطور حتى ضمن الدولة الواحدة.

والقاضي ولاشك سيقوم بدور إبداعي إنشائي، وهنا تكمن الخطورة لاسيما إذا كان الأمر يتعلق بالحريات بل بالعقائد.

وحقيقة الأمر أن الدور الإنشائي للقاضي يمكن أن يقبل في حدود التفسير أو الإكمال أو التجديد ولكن ليس على أسس إبداع أمور تتعلق بالحريات والعقيدة، فهذا الأمر من متعلقات التشريع.

لقد طرحت دعوى الحسبة مئات المرات على القضاء المصري، وكانت النتيجة عدم القبول، فكيف بنا نقاحاً بهذا القبول الدوراماتيكي، ألسنا أمام مظهر لسلطة شبه تشريعية.^(٢)

القاضي كما قلنا يقتصر على التفسير، حيث يجد أمامه مادة يجيبك منها نسيجه، ولكن ألسنا نجد القضاء في هذه الحال يخلق موضوعه من العدم *ex nihilo*؟؟

لقد قيل عن المبادئ العامة للقانون بأنها ثورة على النظام القانوني، والقاضي المصري في قضية أبي زيد يتعامل مع مبادئ عامة، إذن ألسنا أمام حكومة القضاة.

وفي نظرنا أن كل شيء يهون اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق بالحريات والعقيدة. أجل قد يقوم القاضي بالابتداع والإنشاء في مجال مالي مثلاً، ولكن لا يجوز له بأي حال من الأحوال أن يتدع في مسائل تتعلق بالحريات العامة لاسيما إذا ارتقى الأمر إلى درجة الجريمة الجزائية.

على هذا الأساس فهناك ناقوس كبير يمتد نوساته من المحيط الاطلسي إلى الخليج العربي

(١) د. محفورة: الضبط الإرادي، ص ١٤٩.

(٢) نكلم عن خطورة هذا الابتداع الدكتور محفورة: مذاهب المحكمة الادارية العليا، ص ٣٧١.

متذبذباً بعضه ورة تحديد الحريات والحقوق الأساسية ومسائل العقيدة بحيث تبنى وتؤسس على صخرة صلبة واضحة.

يقف معي في هذا الرأي كوكبة كبيرة ولقيب هام من الفقه متذبذباً بسوء العاقبة مردداً قائلًا: الحرية أولاً.^(١)

يرى الفقيه الفرنسي فيدل أن سلطة القاضي في التعامل مع المبدأ القانوني لا تعدو أن تكون تأصيلاً إنشائياً متطابقاً من صفات قانونية يزوده بها وسط أو نظام معين، ولكننا في مسألة الدكتور أبي زيد نجد عكس ذلك إذ النظام القانوني المصري في جماعه لا يقبل دعوى الحسبة، فكيف نقبله في هذا المبدأ بالذات لاسيما في حال الغموض، ألا يجب أن تتجه قواعد التفسير إلى عدم التوسع في الموضوع؟

إن الارتداد مسألة جزائية الأصل إذن ليس بحث موضوعنا من قبل القاضي الشرعي يؤدي إلى قلب صفحتنا رأساً على عقب، فكيف ثم التوسع بهذا الأمر، وفسر بما يخالف القانون الجزائي سواء بلجهة القبول أم الضمانات؟

القاضي يتدع في حدود النظام القانوني ومن خلاله، ولكن ألسنا حيال ابتداع كامل خارج النظام القانوني المصري؟

لقد وصفت المبادئ القانونية بأنها تلي احتياجات أساسية لأنها تتجه إلى كفالة كرامة شخص الإنسان وحرية المواطنين ومساواتهم.^(٢)

ألا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار هذا الوصف لاسيما لسنا أمام إداة واضحة تمس المقدس؟ والخلاصة لقد أجمع الفقه على اتسام سلطة الإبتداع القضائية بالمحدودية،^(٣) لاسيما في أمر خطير يتعلق بكرامة المواطن، وبالتالي أليس قتل المواطن قتلاً للوطن، كما عبر عنه صريح الآية القرآنية: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً».

لهذه الأسباب مجتمع، فالمسألة خطيرة جداً وإني أهيب بالمشرع المصري،^(٤) أن يسادر إلى أخذ الكرة من يد القضاء، فيصدر تشريعاً يحدد بصراحة موقفه من دعوى الحسبة لسبب بسيط هو أن القضاء نفسه عاجز عن حسم الموقف لخروج الأمر عن صلاحيته وقدرته على استشراف المستقبل والقيام بدور إبتداعي كامل هو من صميم اختصاص القضاء.

(١) د. عصفور: المرجع السابق ص. ٢٧١

(٢) د. عصفور: المرجع السابق ص. ٢٧٠

(٣) د. عصفور: المرجع السابق ص. ٢٧٢

(٤) بالنقل لقد قام المشرع المصري بعد كتابة هذه الأسطر بذلك.

بقيت ملاحظة هامة هي أنني أرتو وأتشرف لمجتمع أبا كان هذا المجتمع تسوده دعوى الحسبة سواء أكانت هذه الدعوى إسلامية أم شيعية، ولكن هذه الدعوى - في نظري - لا يمكن أن تكون فعالة إلا في مجتمع بالغ التضج والتطور إسلامياً أم غير ذلك. وعلى هذا فلا عيب من أن تعرض بدقة لنظرية الردة في الشريعة الإسلامية، لتلمس النقص الإجمالي فيها حيث سيتضح لنا أنه ليس هنالك إجراءات مقررة لصالح المتهم اللهم إلا الاستثابة، وهي إجراءات لا تقارن أو تضاهي بالإجراءات المقررة لصالح المبرهات العامة في القانون الوضع المعاصر.

نظرية الردة في الفقه الإسلامي

١ - التعريف بالردة وتحديد ماهيتها: المرتد هو الراجع عن دين الإسلام.^(١)

والملاحظ أن هذا التعريف راحي التيسيط، ولهذا فإننا نفضل بعض التعاريف المعاصرة التي أبرزت عنصر الإرادة والاختيار، كما يتضح من التعريف التالي: المرتد من ترك الإسلام بإرادته واختياره، وأنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة كإتكاف الصلاة أو الصوم أو ما شاكل ذلك.^(٢)

أما الردة فهي أن يرتد قوم بحكم بإسلامهم سواء ولدوا على فطرة الإسلام أم أسلموا عن كفر.^(٣)

ويطلق بعض الفقهاء الكفر الطارىء على الردة فميزاً لها عن الكفر الأصلي الذي لم يسيقه الإيمان.

وبالطبع فالإسلام يأبى القول على حرية الإنسان وشق قلبه للاطلاع على ما يستقر فيه لذلك فلا بد للارتداد من مظاهر واضحة تؤيد وجوده وتكشف عنه، ومن ثم فهذه المظاهر على سبيل المثال لا الحصر.^(٤)

- سب النبي (ﷺ).

^(١) ابن عابدين شرح رد المختار ج ٣ ص ٣٤١

^(٢) محمد زكريا البردي: التراث والوصية ص ٦٠

^(٣) اللوردي: الأحكام السلطانية، ص ٥٥

^(٤) ابن عابدين: شرح رد المختار ج ٣ ص ٣٤١ والشافعي ج ٤ ص ١٣٤ والشيخ محمد أبو زهرة: الضميمة والمحرمة في

فقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة ص ٣٠٣.

- إنكار المحرمات الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه كمن ينكر تحريم الخمر.
- إنكار أمر علم من الدين بالضرورة كإنكار الصلوات الخمس أو إنكار عدد ركعاتها.
- إنكار أمر من أمور الاعتقادات بدليل قطعي لا شبهة فيه كإنكار القرآن.
- استباحة المحرمات الثابتة بدليل لا شبهة فيه كالزكاة وإنكار تحريم الربا.
- جحود الفرائض التي ثبتت بدليل قطعي كالزكاة والصوم والصلاة والحج.

أدلة تحريم الردة:

ويجد هذه الأدلة في القرآن الكريم والسنة النبوية إضافة إلى الإجماع.

١ - الأدلة القرآنية

وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه، فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعززة على الكافرين﴾... المائدة / ٥٤ .
 ﴿ومن يرتد منكم عن دينه، فيبعث وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾... البقرة/ ٢١٧ .
 ﴿ومن كفر بالله بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدره فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾... النحل/ ١٠٦ .
 ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً﴾... النساء/ ١٣٧ .

﴿يخلفون بالله وما قالوا، ولقد قالوا كلمة الكفر بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما تقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله، فإن يتوبوا غيراً لهم وأن يتولوا يعدّهم الله عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة، وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير﴾... التوبة/ ١٧٤ .
 ولا شك أن غضب الله على المرتد وإحباط أعماله وحرمانه من المغفرة دليل على التحريم، ولكن هذا التحريم ديني الطبيعة والمادية بمجرد من أية عقوبة دنيوية.

٢ - أدلة السنة النبوية

ومن الأحاديث المتعلقة بذلك، قوله (ﷺ):

- من بدل دينه فاقتلوه.^(١)

- لا يخل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس.^(٢)

^(١) صحيح البخاري: دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٨، ج ٩، ص ١٩.

^(٢) الشوكاتي: نيل الأمان، ج ٧، ص ١٤٦.

وهذا ما يتضح من إصرار الخليفة الراشد أبي بكر الصديق على قتال المرتدين ومواقفة الخليفة عمر وبقية الصحابة على ذلك.

وإذا كان هنالك اتفاق على تحريم الردة إلا أن الخلاف شجر حول تحديد العقوبة المتعلقة بها، إذ يرى من يرى عدم قتل المرتد،^(١) في حين يرى فريقاً آخر بخالف الرأي الأول.^(٢) وفيما يلي حجة الفريقين المذكورين:

١ - حجة القائلين بعدم قتل المرتد:

وهذه الحجة تعتمد على ما يلي:

- عندما قسم الرسول (ﷺ) الغنائم اتبرى أحد الرجال مخاطباً إياه بما يلي: يا محمد إنك لا تعدل في الرعية ولا تقسم بالسوية، ولقد هم عمر بقتل الرجل، ولكن الرسول (ﷺ) منعه من ذلك، وبادر يقول: لا أحب أن يقول الناس إن محمداً يقتل أصحابه.^(٣)

ويرى بعض الفقهاء أن الرسول عفا عن هذا الرجل لأن التعزير حق له.^(٤)

وحقيقة الأمر أن جزاء الردة حق لله باعتباره حق المجتمع، وليس حق فرد بلذاته، وأن الرسول (ﷺ) عفا عنه باعتباره إماماً للمسلمين، فله أن يترك التعزير مراعاة للمصلحة العامة.^(٥)

- لقد طعن المتأفقون في الرسول، وثبطوا من همم المسلمين في الحرب، وعطلوا فريضة الجهاد، ومع ذلك لم يقتلهم الرسول، ولم يحبسهم، وغاية ما عوقبوا به أن الله أمر نبيه بأن لا يستغفر لهم، وأن لا يصلى على موتاهم أو يقدم على قبورهم، وهذه عقوبات غير دنيوية.^(٦)

- لقد اعتمد أصحاب هذا الاتجاه إلى تفسير الآية القرآنية: ﴿فَأَنْ أَعْتَذِرْكُمْ فَمَا يَسْتَلُوكُمْ

وَأَلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾... النساء/ ٩٠.

يقول الامام الشيخ محمد عبده: إن في هذه الآية من الأحكام - على قول من قالوا أنهم

كانوا مسلمين أو مظهرين للإسلام ثم ارتدوا - أن المرتدين لا يقتلون إذا كانوا مسلمين أو

مظهرين للإسلام ثم ارتدوا، ولا يوجد نص في القرآن يقتل المرتد، فيجعله ناسخاً لقوله: فأَنْ

(١) عبد العزيز عامر: التعزير في الشريعة الإسلامية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٧.

(٢) عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٤١٦.

(٣) ابن قدامة: المغني، ج ١، ص ٣٤٨.

(٤) العراقي: الفروع طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٤٦، ص ١٧٩.

(٥) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤١٦.

(٦) الشيخ عبد المتعال الصعيدي: الحرية الدينية في الإسلام دار الفكر، القاهرة، ص ١٤٦.

اعتزلوكم فلم يقاتلوكم نعم ثبت في الحديث الصحيح الأمر يقتل من بدل دينه وعليه الجمهور وفي نسخ القرآن بالسنة الخلاف المشهور، ويؤيد الحديث عمل الصحابة، وقد يقال أن قتالهم للمرتدين في أول خلافة أبي بكر كان بالاجتهاد، فقد قاتلوا من تركوا الدين بالمرّة كظيء وأسد، وقاتلوا من منع الزكاة من تميم وهوازن، لأن الذين ارتدوا صاروا إلى الجاهلية حرباً لكل أحد لم يعاهدوه على ترك الحرب، والذين منعوا الزكاة كانوا مقربين لجماعة الاسلام ثلثين على نقاتلهم والرجل الواحد إذا منع الزكاة لا يقتل عند الجمهور.^(١)

ويرى الدكتور عبد المتعال الصعيدي أن آيات الردة الواردة في القرآن لم تشر إلى أية عقوبة دنيوية على كثرة هذه الآيات.^(٢)

- إن الأحاديث التي ورد بها قتل المرتد هي أحاديث آحاد، ثم فلا يعمل بها في العقائد، وقتل المرتد بدعل في العقائد، وبسري على المرتد المقاتل، لأن المسلمين كانوا على عهد النبي (ﷺ) في حالة حرب، فكان من يرتد لا يلزم بيته، بل ينضم إلى أعداء الإسلام ليقاتل معهم، فكان الأمر يقتله على قتاله مع أولئك الأعداء لا على رده عن الإسلام.^(٣)

وكذلك كان عدم قتله للمنافقين الذين ارتدوا بعد إيمانهم لأنهم لم يقاتلوا المسلمين، بل كانوا أحياناً يقاتلون بجانبهم، ولم يكن عدم قتلهم راجعاً إلى الجهل بكفرهم، بل أن الرسول (ﷺ) كان يعلم نفاق كثير منهم.^(٤)

وهكذا تكون التفرقة بين المرتدين راجعة إلى حمل السلاح مع ارتدادهم أو عدم حملهم، فمن حمل السلاح مع ارتداده يقاتل، ومن لم يحمل السلاح لم يقاتل ولم يقتل.^(٥)

٢ - القول بقتل المرتد

وهنا أيضاً تتوفر لنا الأنظار والآراء الآتية:

- يرى بعضهم بقتل المرتدين استتابة سواء أتاب من تلقاء نفسه، أم لم يتسب، وسواء أراجع الإسلام أم لم يراجع.^(٦)

^(١) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة ص ٤١٧.

^(٢) كتابة: حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٢٧٢.

^(٣) الشيخ عبد المتعال الصعيدي: الحرب الدينية في الإسلام ص ١٨٠.

^(٤) الشيخ عبد العزيز جلوبوش: الإسلام دين القنطرة والحرية سلسلة كتب الهلال العدد ١٨، ٩٥٢، ص ١٥٤.

^(٥) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤١٨.

^(٦) قال ذلك الحسن مطاوعس وأهل الظاهر والشوكاني في نيل الأقطار باب قتل المرتد ج ٨، ص ٧.

- ويرى بعضهم الآخر: قبول التوبة إن بادر المرتد، فتاب، وإن لم تظهر توبته نفذ فيه القتل.^(١)
- ويرى فريق ثالث استتابة المرتد وهو قسمان:

الفريق الأول: يوجب استتابة المرتد قبل إتفاذ القتل فيه، إلا أنهم اختلفوا في طريقة الاستتابة، فقد تكون الاستتابة حرة، وقد تكون ثلاث مرات، وهو قول الزهري، وقد تكون ثلاثة أيام، وهو قول مالك وأبي حنيفة.^(٢)

الفريق الثاني: يرى أن الاستتابة ليست لازمة بل هي مستحبة،^(٣) ونقل ابن بطلال عن أمير المؤمنين علي (ع) أنه يستتاب شهراً، وعن النخعي أن يستتاب أبداً.^(٤)
وحجة من يقول بقتل المرتد حديث الرسول الألف الذكر (من بدل دينه فاقتلوه)، والحديث الثاني (لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث....) إضافة إلى حجة الإجماع التي سبق التعرض إليها.^(٥)

- ويستدل من قال بقتل المرتد دون استتابة بما روى أن النبي (ص) بعث أبا موسى الأشعري إلى اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه معاذ قدم له وسادة، وقال اتزل، فالتفت فوجد رجلاً موتقاً، فقال له: ما هذا؟... فقال: يهودي أسلم ثم تهود ثم قال اجلس، فقال: لا اجلس حتى يقتل هذا الموتوق، فضاء الله ورسوله.^(٦)

- أما من قال بوجوب استتابة المرتد، فيستدل إلى رواية ابن حزم عن طريق عبد السزاق بن معمر، قال: أخبرني محمد بن عبد الرحمن عن أبيه، قال: قدم بهزأة بن ثور وشقيق ثور على عمر يشركه بفتح تستر (من بلاد القرم)، فقال له عمر: هل كانت مغربة تخبرنا بها؟.. قال: لا إلا أن رجلاً من العرب ارتد، فضربنا عنقه.... قال عمر: ويحكم فلا طيبتم عليه أباً وفتحتم له كوة، فأطعمتموه كل يوم رغيفاً وسقيتموه كوزاً من ماء ثلاثة أيام، ثم عرضتم عليه الإسلام في الثالثة، فقلعه أن يرجع.... اللهم لم أحضر ولم أمر ولم أرض إذ بلغني.^(٧)

^(١) أبو يوسف والشوكاني: نيل الأمطار ج ٨، ص ٨.

^(٢) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة ص ٤١٩.

^(٣) الشافعي رواية عن أحمد، وعمر أبي الحسن البصري.

^(٤) الشوكاني: نيل الأمطار ج ٨، ص ٨.

^(٥) تكلم في حديث منسوب عن ضعف الحديثين المذكورين... أحمد صبحي منصور في مقاله الموسوم بعنوان: جد البردة،

منشور في مجلة القاهرة، العدد ٩٩٥، ص ١٤٨ وما بعدها.

^(٦) الشوكاني: نيل الأمطار ج ٨، باب قتل المرتد، ص ٨.

^(٧) ابن قدامة: المغني، ج ١، ص ٧٧.

ولقد نظر علي (ع) المستورد العجلي بالتوبة أياماً ثلاثة، ثم قتله بعدها.^(١)
ولعل أصحاب هذا الاتجاه يرون أن المرتدين بمنزلة مشركي العرب، فهم قريبو العهد
برسول الله والقرآن نزل بلغتهم، وقد عرفوا بحسن الشريعة، ولم يراعوا ذلك.

الردة بالنسبة للمرأة:

في هذا الأمر تشعبت الآراء إلى ما يلي:
الرأي الأول: أنها تقتل إذا لم تسلم كالمترد.^(٢)
ويحلل هؤلاء رأيهم بأن العلة قائمة، وهي التحلي عن الدين، وهذا الأمر سواء بين الرجل
والمرأة لاسيما أن الردة من حق الله.
ويستدل هؤلاء بحجج مقاهد أن الرسول (ص) قتل مرتدته يقال لها أم مروان، كما قتل أبو
بكر مرتدة اسمها أم قرفة.^(٣)
ويؤيد هؤلاء رأيهم بالقول أن الجناية بالردة أغلظ من الجناية بالكفر الأصلي، إذ أن
الإنكار بعد الإقرار أغلظ من الإصرار ابتداء على الإنكار كما في سائر الحقوق.^(٤)
وأخيراً اعتمد هؤلاء قوله (ص): من بدل دينه فاقتلوه، فهنا النص عام، ويجري على
إطلاقه، ولم يفرق بين المرأة والرجل.

٢ - الرأي الثاني: إن المرأة لا تقتل، وإنما تحبس وتغير على الإسلام.^(٥)
٣ - الرأي الثالث: إنها تخرج بين القينة والأحرى، وتعز سبعة وثلاثين موطاً، ثم تعاد
إلى الحبس إلى أن تتوب أو تموت.^(٦)

ويستدل أصحاب هذين الرأيين بما يأتي:
- مارواه رباح بن ربيعة أن الرسول (ص) رأى امرأة مقتولة، فقال لأحد الناس: أدرك حالداً،
وقل له لا يقتلن عسيماً والذرية،^(٧) ولما رأى الرسول (ص) يوم فتح مكة امرأة مقتولة، قال: ما

(١) السرخسي: الميسوط ص ٩٨ - الخصائص: أحكام القرآن، الطبعة البهية بمصر، ج ٢، ص ٢٣٨٦

(٢) الشافعي وقال به أبو يوسف ثم رجع عنه.

(٣) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢١

(٤) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢١

(٥) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢١

(٦) رأي أبي حنيفة انظر - د. العلي: الحريات العامة، ص ٤٢١

(٧) السرخسي: الميسوط، السعادة بمصر، ١٩٢٤، ج ١٠، ص ١٠٨

كانت هذه تقاتل.^(١) ويعمل هؤلاء رأيهم بأن هذه الأحاديث توضع أن استعقاق القتل لعة القتال، وأن النساء لا يقتلن لأنهن لا يقاتلن، ومن ثم فلا فرق بين الكفر الأصلي والطارىء.^(٢) ويؤكد هؤلاء أن المرتدة التي قُتلت، ألا وهي أم مروان كانت تقاتل وتعرض على القتال، وكانت مطاعة في قومها.^(٣)

وفضلاً عن ذلك فأم قرفة كان لها ثلاثون ابناً، وكانت تعرضهم على القتال ويعتدل أن يكون قتلها مبني على المصلحة السياسية مثل ما فعل أبي بكر بقطع أيدي النساء اللاتي ضربن الدف لموت الرسول لإظهار الشماتة.^(٤)

زد على ذلك فتبدل الدين وأصل الكفر من أعظم الجنايات، ولكنها بين العبد وربيه، فالجزاء عليها مؤخر إلى دار الجزاء، وأما عمل الدنيا فهو سياسات مشروعة لمصالح العباد كالتقصاص لصيانة النفوس وخذ الزنا لصيانة الأنساب والفرش، وخذ السرقة لصيانة الأموال..... إلخ.

وبالإصرار على الكفر يكون المرتد محارباً للمسلمين، فيقتل لدفع المحاربة، وليس للمرأة بنية صالحة للمحاربة، فلا تقتل في الكفر الأصلي، ولا في الكفر الطارىء، ولكنها تحبس، إذ الحبس مشروع في حقها في الكفر الأصلي، فإنها تسترق والاسترقاق حبس نفسها عنها، هذا فضلاً عن أن الحبس مشروع في حق كل من رجع عما أقربه كما في سائر الحقوق، وليس ذلك باعتبار الحادثة.^(٥)

٣ - طبيعة عقوبة الردة

ولقد انتقل الخلاف حول طبيعة العقوبة، وهل تدخل في عداد عقوبات الحد أم التعزير. ولا حاجة للتدليل بأن عقوبة الحد ليس فيها عفو ولا إبراء ولا شفاعة ولا إسقاط لأي سبب من الأسباب.^(٦)

أما عقوبة التعزير فقد تكون لله تعالى وقد تكون حقاً للأفراد.... والتعزير عن حق الله

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، القاهرة، طبعة دار الشعب، ٩٧٣، جلد أول، ص ٣٢٨.

(٢) السرخسي: المبسوط، ج ١٠، ص ١٠٨.

(٣) السرخسي: المبسوط، ج ١٠، ص ١٠٨.

(٤) السرخسي: المبسوط، ج ١٠، ص ١٠٨.

(٥) السرخسي: المبسوط، ج ١٠، ص ١٠٨.

(٦) عبد العزيز حناويش: التعزير في الشريعة الإسلامية، ص ٥١.

تُحب إقامة كقاعدة، لكن يجوز فيه العفو والشفاعة إن كان في ذلك مصلحة عامة أو إذا ازدجر الجاني ببلوته.^(١)

ويكاد يجمع المتقدمون من الفقهاء على أن عقوبة الردة حد من الحدود، وذلك سنداً لقوله (ﷺ): من بدل دينه فاقتلوه.^(٢)

يبد أن بعض المتأخرين يرون غير ذلك، ويقرون للردة تعزيراً، وقد تابعهم في ذلك كثير من المحدثين مستدلين على ذلك بما يلي:

١- إن أبا شجرة بن عبد العزى، وكان من أهل الردة... وقد على عمر بن الخطاب، وهو يقسم الصدقات، فقال أعطني فإنني ذو حاجة، فقال عمر: من أنت... فقال: أبو شجرة، قال عمر: أي عدو الله، ثم جعل يعلوه بالذرة على رأسه حتى ولى راجعاً إلى قومه.^(٣)

٢- عفا النبي (ﷺ) بعد فتح مكة عن طائفة من الرجال كان قد أمر بقتلهم، ولو وجدوا متعلقين بأستار الكعبة، ومن هؤلاء عبد الله بن أبي السرح، وكان قد أسلم واستعمله النبي (ﷺ) في كتابة الوحي، ثم ارتد مشركاً، إلى قريش زاعماً أنه كان يرفق الوحي حين يكتبه، ومنهم عكرمة بن أبي جهل، وكان من أشد الناس لعدا وبغضاً للنبي.

ومن هؤلاء أيضاً صفوان بن أمية وهند زوج أمي سفيان النبي مضغت كبد حمزة عم الرسول بعد استشهاده في أحد.

ولقد طمع بعض أصحاب النبي (ﷺ) بأن يعفو عن هؤلاء، وقام عثمان بن عفان، وكان أبا لابن أبي السرح بالرضاعة، حتى أتى به الرسول (ﷺ)، فاستأمن له، فصمت الرسول (ﷺ) طويلاً ثم قال: نعم وأمنه.^(٤)

وأسلمت أم حكيم بنت الحارث بن هشام زوج عكرمة بن أبي جهل الذي فر إلى اليمن، واستأمنت النبي (ﷺ) فأمنة فخرجت في طلبه وجاءت به.^(٥)

ولذلك عفا الرسول (ﷺ) عن صفوان بن أمية، وكان قد صحب عكرمة في فراره إلى ناحية البحر يستقلانه إلى اليمن، فحمي بهما، والسفينة التي تحملهما على أهبة ألقاهما.^(٦)

^(١) عبد العزيز جلوبش: التعرير في الشريعة الإسلامية، ص ٥١.

^(٢) السرخسي: الميسوط، ج ٨، ص ١١٧.

^(٣) للوردى: الأحكام السلطانية، ص ٥٥.

^(٤) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٤.

^(٥) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٤.

^(٦) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٤.

وعفا الرسول (ﷺ) عن هند زوج أبي سفيان، كما عفا عن أكثر من أمر يقتلهم، ولم يقتل إلا أربعة منهم الخويرة الذي أقرى على زيب بنت الرسول (ﷺ) حين رجوعها من مكة إلى المدينة،^(١) ومنهم رجلان أسلما ثم ارتكبا بالمدينة جريمة القتل وفرا راجعين إلى مكة مرتدين إلى الشرك، ومنهم قينة ابنة حنظل التي كانت تؤذي الرسول مكة بغنائها.^(٢)

ويتضح مما تقدم أن الرسول (ﷺ) قبل الشفاعة عقب الردة، ولما كانت الشفاعة لا تجوز في الجسود، فهذا يعني أن عقوبة الردة تعزيراً.

أما أنه لا يجوز العفو في الحد، فهذا يستدل من قول (ﷺ): والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها.

ونتيجة لذلك فقد رفض (ﷺ) شفاعة أسامة بن زيد للأمية المحرومية في حد السرقة، واستناداً إلى الأحبار السالفة الذكر فالذين أمر الرسول بقتلهم كانوا قد ارتكبوا إلى جانب الردة جرائم أخرى تستلزم القتل.^(٣)

- إن مسألة عقاب المرتد ترتبط بجريمة العقيدة المقررة في الإسلام، وبالتالي فهي مسألة سياسية القصد منها حياة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية وأسرارها من تلوع أعدائها المتربعين بها للنيل منها بادعاء الإسلام.^(٤)

وهذا ما تؤكد الآية القرآنية بقولها: ﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا ووجه النهار وكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾ ... آل عمران/ ٧٢ .

والمقصود بهذا الآية اليهود الذين اتحدوا من الدخول في الإسلام والخروج منه ذريعة لتشكيك ضعف الإيمان من المسلمين بإسلامهم ليقتلوه في الارتداد.^(٥)

وفي رأي الدكتور العلي أن جريمة الارتداد تخضع للاعتبارات السياسية، وأن ما يصدر بشأنها من الرسول (ﷺ)، فإنما يدخل في ولايته كحاكم سياسي، وهذا يعني أن هذه العقوبة تعزير لا حد.^(٦)

- إن الردة كانت ارتداد عن نصرته المسلمين والاشترك معهم في محاربة أهل الكتاب لما

(١) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٤.

(٢) سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٢٨.

(٣) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٥.

(٤) ابن القيم: زاد المعاد، ج ٢، ص ٤١٩.

(٥) محمد سعاد حلال: مقال موسوم بعنوان: حول إخراج المسلم من عقيدة الإسلام، مجلة الكتاب عدد أيلول ١٩٦٥، ص ٤٤.

(٦) الحريات العامة، ص ٤٢٥.

كانوا يقشونه من ظهور هؤلاء على المسلمين ولتترهم بهم يوماً ما، فأرادوا بذلك أن يتخللوا عندهم من الأيادي ما يحقون به دعاءهم ويعصمون أرواحهم.^(١)

فهذه الآيات محكمة إذن بموازين قوى سياسية، وليس باعتبارات عقيدية صرفة، ولقد علمنا الرسول (ﷺ) كيف نواجه الحوادث وتراعي مقتضى الأحوال، ووزن الأمور بميزان الظروف، إذ هنالك فرق في الأحكام بين عهد الإسلام بالثقل والضعف، وما صار إليه من العزة والمنعة، وهذا هو سر قول الإمام النخعي: بأن المرتد يستاب ولا يقتل، ورأيه هذا محمول على علة أن الإسلام على عهده ما كان لتضره ردة المرتدين بعد أن أصبح في مأمن من أن تؤذيهم مكابدة المشركين، ومن يرتدون إليهم من منافقي المسلمين.^(٢)

ولو كان حديث (من بدل دينه فاقتلوه) الذي رواه البخاري وغيره على نصه غير مختص بزمان، ولا معقود بمقتضيات غير مطردة ما وسع النخعي ولا غيره مخالفته.^(٣)

وإذا أمعنا النظر بما فعله الرسول (ﷺ) بقتل المرتدين المحاربين، وعفوه عن المرتدين الذين هربوا من مكة عند فتحها وقاتل أبي بكر للمرتدين من ما نعى الزكاة في أول عهد خلافته، وأنكار عمر لقتل المرتدين، لكان معنى ذلك أن تشريع عقوبة الردة هو تشريع زمني تلبه المصلحة العامة في إطار ظروف المكان والزمان.^(٤)

تقدير وتقويم:

ما هو خارج عن نطاق الجدال أن تراثنا الفقهي ثمر العطاء غزير المادة والانتاج، وهذا إن دل فأما يدل على تقديس العقل واحترام ملكة الضمير والوجدان.

وتقديس الرأي والرأي الآخر انعكس فقهاً بشكل ملموس على مسألتنا هذه، إذ أن العرض السابق يكشف مدى اختلاف وجهات النظر حول الردة وما يفرع عليها من مسائل.

فهناك أولاً تمييز واضح بين المرتد كظاهرة فردية وبين الردة كظاهرة جمعية خطيرة، قد تؤدي إلى قلب توازن الحياة الإسلامية، كما هي الحال في الردة بعد وفاة الرسول.

ومن جهة أخرى فهناك تمييز بين الكفر الطارئ والكفر الأصلي، وهو أمر تفرضه طبيعتنا الأشياء لسبب بسيط هو أن الكفر الطارئ لا يهد من أن يتركز على عمق وخلفية ثقافية تحول

(١) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٥.

(٢) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٦.

(٣) عبد العزيز حاويش: الإسلام دين الفطرة والحريّة، ص ١٥٣.

(٤) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة، ص ٤٢٦.

دون ظهوره إلا نادراً لاسيما أن الطبيعة الذاتية للإسلام وماهيته كثيراً ما تحمضن المسلم، لأن هذا الدين هو دين الفطرة يلائم النفس الإنسانية، ويتعامل مع طبائع الأشياء والنسب المركوزة فيها حسب التعبير الحرفي لابن خلدون.

ويترتب على ذلك أنه يجب التنصر عند اتهام مسلم بالارتداد لاسيما إذا ولد من أبوين مسلمين وعاش حياة إسلامية عميقة، فهذه الملابس تقيم قرينة قوية لصالح المتهم، كما هو الحال في شأن الدكتور أبي زيد، ولا بد من التحفظ بشدة حول الأسباب التي أخرجت المتهم من حال الاستصحاب.

هذا وقد اتضح لنا الخلاف حول تحديد مظاهر ومعالم الارتداد، وهي معالم لم يتسهما الفقه، وقد وردت عفى سبيل المثال لا الحصر.

وفي نظرنا إذا كانت هذه المسألة لم تحسم في العصر الوسيط، فإنها من باب أولى أبعد عن الحسم في ظروفنا المعاصرة نظراً لغنى الحياة وثرائها وما تحمل في أحشائها من خصوصية، وهذا ما يزيد الطين بلة والمشكلة تعقيداً.

وإذا رجعنا إلى الآيات التي أئمت الارتداد لاحظنا أن تلك الآيات لم تقرر سوى عقوبات أخروية مما يؤكد السمة الدنيوية لهذه الجريمة.

زد على ذلك، فقد أشرنا إلى أن الحديث النبوي المتضمن قتل المرتد (من بدل دينه فاقتلوه)، هذا الحديث من أحاديث الأحاد التي لا يؤخذ بها في ميدان العقائد.

لقد تأكد لنا أن الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين من بعده لم يقيموا محاكم تفتيش يتعقبون كافرين أو مرتدات والرسول نفسه كان يعلم أن المتألفين في المدينة يضمرون للإسلام غير ما يظهر، بل اكتفت الآيات القرآنية بمحاطبة الرسول بعدم الصلاة على موتاهم أو الاستغفار لهم، وغير ذلك من الجزاءات الأخروية.

وتبدو واضحة وجامحة نظر الامام محمد عبده في التمييز بين المرتدين المسلمين وغير المسلمين.

ولقد وجدنا من يشترط الاستتابة مع الاختلاف حول شكل هذه الاستتابة، وكان أصحاب هذا الاتجاه يعتبرون ذلك من الإجراءات الجوهرية على ما هو مقرر ومعهود في فقه الإجراءات المعاصر.

ويمكن التأكيد بأن فقه الإجراءات الإسلامي شحيح إذا ما قورن بالنظرية الإحرائية المعاصرة، يكفينا للتدليل بذلك أن المدعى عليه قد يكون مدينياً بملج زهيد ومع ذلك تخضع الدعوى لإجراءات دقيقة سواء ما يتعلق بالتبليغ أو المحاكمة العلنية أو النفوع، وأخيراً تبليغ

الحكم، ثم إبلاغ أخطار التنفيذ بعد اكساب الحكم الدرجة القطعية وغير ذلك.
فهل يمكن الاعتداد حالياً بالاستابة التي حددت من قبل النظرية الفقهية بثلاثة أيام،
ثم كيف بنا نسوغ الأمر بالنسبة للمرأة، وتدلل بسحتها ثم ضربها تسعة وثلاثين سوطاً
كل مرة حتى تنوب، أليس ذلك في النتيجة إكراهاً؟

والخلاف شديد حول المرأة، وهل تعامل معاملة الرجل، وهل تميز بين المقاتلة وغير المقاتلة؟
وهناك رأي وجه للشيخ محمد أبو زهرة خلاصته أن الدولة كانت تبنى على أساس الدين
لذلك فقد كان الارتداد يعني خروج المرتد من الدولة ليتعرض في الدولة المعادية، وبذلك فحرم
الارتداد كان يعني الحياة العظمى بلغتنا المعاصرة.⁽¹⁾

ذلك أن العقيدة الإسلامية كانت بمثابة الجنسية في الدولة وأن الخروج على العقيدة كان
يعني الخروج على النظام الاجتماعي والسياسي، وبذلك فلإسلام الحق بأن يشرع العقوبات
التي تحمي مقوماته وأسمه وكيانه.

وبالمقابل فالدول التي تفرق نفلها بين الدين والحكم فلا تجعل العقيدة الدينية أساساً
لنظامها الاجتماعي، وبذلك فهي لا تجرم المواطن على تغيير الدين، وإنما تجرمه على الخروج
على المذهب السياسي أو الاجتماعي الذي تعتقه.

وفضلاً عن ذلك فالدولة المعاصرة قد تعاقب بالإعدام إذا كان هنالك خروج عن نظامها
الاجتماعي، وهنالك محاولة لزعرته وهدمه.

ولقد نأكد لنا أن جريمة الردة سياسية الأساس والطبيعة وأن تحديد عقوبتها يدخل في
السياسة التشريعية للدولة، باعتبارها عقوبة تعزير.

وعلى هذا الأساس لا يمكن التحدي والقول بأن الآيات القرآنية إذا لم تحدد عقوبة دنيوية،
فهذا يعني عدم جواز المعاقبة على ذلك بدليل أن أية تحريم الحمر لم تحدد العقوبة، ثم انبرى
الرسول لتحديد هذه العقوبة بأربعين سوطاً، بل إنه جعل العقوبة القتل في المرة الرابعة، بدليل
قوله: إن شرب فاحلوه، فإن شرب فاحلوه، فإن شرب فاحلوه، فإن شرب فاحلوه.

ومن أصول الحنفية أن ما لا قتل فيه من الخاني للإمام، أن يقتله إذا تكرر⁽²⁾، ويسمون
ذلك بالقتل سياسة، أي تفهم من ذلك أن الحنفية يميزون لولي الأمر أن يعزر بالقتل في الجرائم
التي شرع القتل في حيسها إذا تكرر ارتكابها، وبناء على هذا الأصل ذهب أكثرهم إلى قتل من

⁽¹⁾ المستشار محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، سينا للنشر، القاهرة، ٩٩٢، ط٣، ص ١٠٩.

⁽²⁾ وهذا الأصل الفقهي هو: لاصفرة مع التكرار.

أكثر من سب النبي (ﷺ) من أهل الذمة، وسموه بالقتل سياسة وهو تعبير بمائل الجهاز المفاهيمي (السياسة القضائية) المستعمل في أدبنا القانوني المعاصر.

على هذا الأساس أجاز الخنابلة قتل الجاسوس المسلم إذا نجس للعدو على المسلمين، ومن هؤلاء ابن عقيل، كما قال بعضهم بجواز قتل الداعية إلى البدع في الدين، وكذلك كحل من لم يندفع فسادة إلا بالقتل.⁽¹⁾

وتأسيساً على ما ذكرناه يرى بعض الفقهاء المحدثين بجواز قتل المرتد باعتباره تعزيراً خوفاً من الارتداد والحق بالعدو المحارب، كما حدث في صدر الإسلام، كما أنه يمكن تقرير عقوبة أخف كالسجن إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك.⁽²⁾

ذلك أن التعزير يكون على قدر عظم الجرم كما أنه يختلف باختلاف الأشخاص.⁽³⁾ وهذا التحديد لجرم التعزير - وباعتبار الردة عقوبة تعزيرية - يجعلنا نؤكد أن الفقه الجزائري الإسلامي لا يختلف طبيعة وجوهراً عن الفقه الجزائري المعاصر.

والدليل على أن عقوبة الردة تعزيراً مناقشة الخليفة عمر بن الخطاب والصحابة لأبي بكر الصديق في أمر الردة وبالتالي، لو كان الأمر حداً لما قامت هذه المناقشة.

وفضلاً عن ذلك فالردة على عهد الخليفة أبي بكر - وهي تشكل خروج قبائل بأكملها - تعتبر تمرداً على النظام العام للدولة الإسلامية وخروجاً على مبادئها ومجاهرة بالعصيان وخطراً على كيانها وقلباً لتوازنها، مما يشكل أمراً يجب تحطيمه بالقوة.

وخلاصة ما يمكن قوله في هذا الموضوع أن الارتداد عقوبة تعزيرية سياسية ودينية يدخل في ولاية السلطة التشريعية أمر تحديد عقوبتها تبعاً لظهورتها وظروفها الحافزة، أي تبعاً لما إذا كانت فردية أم جماعية سلمية أم غير ذلك.

وبالطبع فهذا التحديد يفترض أن الدولة تقوم على الدين، خلافاً لما هو عليه الحال في الشقيقة مصر، فقد قامت سياستها التشريعية على إصدار قانون العقوبات العام، وهذا القانون لم يتضمن عقوبة على الردة.

وهكذا تنهض الأزمة التي سبق الإشارة إليها، ومن ثم إذا كان قانون العقوبات المصري - وهو القانون العام - لم يؤتم على الردة فكيف يمكن مواخذة الدكتور أبي زيد أمام المحكمة الشرعية.

(1) عبد العزيز عامر: التعزير في الشريعة الإسلامية، ص 350.

(2) عبد الحكيم العلي: الجرميات العامة، ص 130.

(3) ابن عابدين: حاشية المختار، ج 3 ص 973.

وتوضح ذلك أن إنهاء العلاقة الزوجية يعتبر في فقه الجزائيات عقوبة فرعية، ومن المستقر عليه في الفقه الجزائري أنه يحكم بالعقوبة الفرعية تبعاً للعقوبة الأصلية، ومن ثم إذا كان القانون الجزائري في مصر يحل من العقوبة الأصلية، فكيف يكون بالإمكان الحديث عن العقوبة الفرعية. ومن جهة أخرى فقد وجدنا الشعب في وجهات النظر بالنسبة لهذه الجريمة، وبالتالي فأذا كان هذا الأمر كذلك فقهاً، فهو يعتبر إشكالية *problematique* وأزمة على الصعيد الوضعي. ذلك أن ما يميز الفقه غناه وتعدد وجهات النظر فيه، والأمر على خلافه بالنسبة للقانون الوضعي الذي يتسم بالضبط أو الدقة والتحديد.

والسؤال المطروح هو: هل أن هذا التحديد متحقق متوفر في النظام الوضعي المصري، وهل أن الضمانات التي يقدمها قانون الأحوال الشخصية ترقى إلى مستوى الضمانات التي يقدمها قانون العقوبات وإذا كان الأمر بالنفي فكيف نحمل الدكتور أبا زيد، عقابيل هذا الفراغ. ومن جهة أخرى فإن مظهر التشابك والعنى في النظرية الفقهية الإسلامية كان قائماً على الرغم من أن هذه النظرية لم تحسب أي حساب لحرية الرأي في العصر الوسيط بما يتفق مع ظروف عصرنا بالنسبة لهذه الحرية.

وفي نظرنا أنه إذا أتيح للدول الإسلامية أن تفتن جريمة الردة، فعلينا أن تأخذ بعين الاعتبار التطور الكبير لحرية الرأي تبعاً لتطور العلوم، وهكذا علينا أن نتكلم عن حرية الرأي في الإسلام على أن نقفي ذلك ونعقبه بدراسة جريمة الرأي في الفقه الجزائري المعاصر.

استدواك:

بعد كتابة البحث السابق وحدثت من الضروري التعمق في هذا البحث المذكور، ولكنني وحدثت نفسي حيال خيارين:

- ١ - إعادة صياغة الموضوع على ضوء الأفكار الجديدة.
 - ٢ - صياغة الأفكار الجديدة في ملحق يكمل الموضوع الألف الذكر.
- ولقد اخترت الحل الثاني حفاظاً على هيكل الموضوع الأساسي، لا سيما أن دور الأفكار الجديدة، لا يعنى الإضافة الكمية لا النوعية دون أن يحدث انقلاباً جذرياً في توازن البحث السابق. وفيما يلي الأفكار الجديدة:

- ١ - حرية العقيدة وأدب الحوار: تكلمنا كثيراً عن هذه الحرية، بل واعتبرناها جوهر آدمية الإنسان وماهية هذا الدين لأنها من متعلقات الله العزيز المقنندر، فهي أم الباطن في الإسلام وركن من أركانه وركيزة مقوماته، ولذلك كان لا بد لهذه الفكرة أن تبنى على أرض صلبة

وصلايتها تستل في لهما، ألا وهي الإرادة المطلقة المختارة المريدة دون زيغ أو زيف.
 على هذا الأساس فقد تعامل القرآن مع الفكرة المذكورة، وعانقها وقلب وجهات النظر
 فيها من جوانب وزوايا متعددة، هكذا كان القرآن الكريم يصيخ السمع لليهود وحقهم في
 الاختلاف وإهداء الرأي حتى في ذات الله، قال تعالى على لسانهم:
 ﴿إن الله فقير ونحن أغنياء﴾..... آل عمران / ١٨١، وقوله: ﴿يد الله مغلولة﴾.. المائدة
 / ٦٤، وقول مشركي مكة في رفض إعطاء الصدقة: ﴿أنطعم من لو يشاء الله أطعمه﴾..
 يس / ٤٧.

والله تعالى لم يعط أحداً من البشر حق الحكم على الآخرين بالكفر، بل أمر الله تعالى
 المؤمنين بأن يكون حوارهم مع الغير بالحكمة و الموعظة الحسنة وعدم اتهام الآخرين مع تأجيل
 الحكم إلى يوم القيامة.

قال تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾.....
 وقال تعالى: ﴿لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله﴾..... الانعام / ١٠٨.
 وقال مخاطباً الرسول (ﷺ): ﴿وإن جادلوك فقل: الله أعلم بما تعلمون﴾
 ﴿الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾..... الحج / ٥٥.
 وقوله: ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾.
 أي نؤمن معاً بالإله الواحد ونؤمن بما أنزل إليكم وما أنزل إلينا ونحن له مسلمون، ولم
 يقل وأنتم كافرون منعاً للمسلم من اتهام غيره بالكفر.

وعلى سبيل المثال فالمسلم منهي عن الرد على قول النصارى: إن الله ثالث ثلاثة لأن ذلك
 من قول الله تعالى في الرد عليهم، أما نحن فما علينا إلا أن نجاور بالتي هي أحسن.
 ونرجئ الحكم في العقائد إلى يوم الدين يوم الحساب أمام الله.^(١)

وهكذا إذا جرت مناقشة بين المسلم والمسيحي، فلا يستطيع المسلم أن يتهم المسيحي
 بالضلال والكفر ودعوى الجحيم بل عليه أن يدعو إلى المياهلة بدليل قوله تعالى:
 ﴿فمن حاجتكم فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل: تعالوا ندد أبناءنا وأبناءكم ونساءنا
 ونساءكم وأنفسكم وأنفسكم ثم ننتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾.. آل عمران / ٦١.
 فالرسول لا يملك إذن وفقاً للآية السابقة أن يحكم بكفر أحد، بل إن ذلك متروكاً لرب
 العزة.

(١) أحمد صبحي منصور: مقال بعنوان حد الردة، دراسة أصولية تاريخية، مجلة القاهرة، القاهرة، العدد ١٥٢، يوليو،

والقرآن الكريم في دعوته لأهل الكتاب يعتمد أسلوب الحوار الراقي. يقول تعالى مخاطباً النبي: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنتنا مسلمون﴾..... آل عمران / ٦٤.

إذن فإن رفضوا لا تتهمهم بالكفر، ولا تتحدث باسم الله، بل نكتفي بالقول لهم: ﴿اشهدوا بأنتنا أسلمنا أنفسنا لله، دون أن نقول بأنتنا مسلمون، وأنتم كافرون﴾.^(١) قد يقول قائل إن الله تعالى أمر رسوله أن يقول قل يا أيها الكافرون. وحقبة الأمر أن أعداء النبي كانوا يهاجرون بكفرهم، ولم يعتبروا الاتهام بذلك تقيصة، ومن ثم فإن قول النبي ﷺ لهم بأنهم كافرون ليس إساءة لهم، بل العكس فإن فحوى الخطاب في هذه الآية يؤكد حرية العقيدة بدليل انتهائها بقوله تعالى: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾.^(٢) وتتعدد الصور التي حثنا سبحانه وتعالى بالترام أدب الحوار مع المشركين قال تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السموات والأرض؟..... قل الله وإنما وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾.

إن الله سبحانه وتعالى لم يأمر الرسول أن يقول للمشركين إنا على هدى وأنتم في ضلال مبين، وإنما أمره أن يقول أحذنا على هدى والآجر على ضلال. ويقول تعالى: ﴿قل لا تسألون عما أجرمتنا ولا نسأل عما تعملون﴾. أي أنه سبحانه وتعالى لم يقل: أنتم مسؤولون عن إجرامنا، ولستنا مسؤولين عن إجرامكم.. بل نسب الإجرام لنفسه، وهو النبي، ولم ينسبه إلى المشركين.^(٣) ويقول تعالى: ﴿قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بالحق وهو الفتاح العليم﴾..... سبأ / ٢٢٤. فالله تعالى هو الحق وهو الذي يحكم بين الناس يوم القيامة.

٢ - المنافقون وحرية العقيدة

من المعلوم ان المنافقين كانوا يمثلون المعارضة السياسية والدينية للمسلسين في يثرب، وقد عاثوا في الأرض فساداً، وتآمروا على الإسلام فكيف عاملهم الرسول ﷺ كان بعضهم يسارع إلى الارتداد والكفر دون أن يكون للرسول أن يحاكمهم أو يقيم عليهم حد الردة بل اكتفى

^(١) المرجع السابق، ص ١٣٠

^(٢) المرجع السابق، ص ١٣٠

^(٣) مقال أحمد صبحي منصور المرجع السابق ص ١٣٤.

بالحزن، وبالمقابل فالله تعالى يكفكف حزن الرسول بقول: ﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾.. المائدة/١٠٦.
وقولهم: ﴿لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا﴾.. البقرة/٧٦.
ولقد بلغ الأمر ببعضهم أن أخذ يتأمر على الرسول، ومع ذلك يقول تعالى: ﴿وتقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيتت طائفة منهم غير الذي تقول والله يكتب ما يبيتون.. فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلاً﴾.. النساء/٨١.

وكانوا يتأمرون على الرسول في الوقت العصيب وقت الحرب وهذه هي عين الحياة العظيمة، ومع ذلك فالله تعالى يقول: ﴿الذين يترهبون بكم فإن كان لكم فتح الله قالوا ألم نكن معكم إن كان للكافرين نصيب قالوا لم نستحوذ عليكم ونمنعكم فالله يحكم يوم القيامة﴾.
وهذا التأصيل مبدأ راسخ نزلت به الرسالات السماوية، وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿لقد قال الله: يا عيسى إني متوفيك ورافعتك إلى مطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة، ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾.. آل عمران/٥٥.

وهذا ما قاله تعالى في اليهود: ﴿إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه وإن ربك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾.. النحل/١٢٤.
وهذا ما يسوس العلاقة مع مشركي قريش، قال تعالى: ﴿ولا يزال الذين كفروا في مرية منه حتى تأتيهم الساعة بغتة أو يأتيهم العذاب يوم عظيم.. الملك يومئذ لله يحكم بينهم﴾.. الحج/١٩٥.

وكان هؤلاء المشركون إذا جادلوا الرسول بالشيء أسوأ يقول له ربه: ﴿وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾.. الحج/٦٨.
والله تعالى يأمر الرسول بالصبر إلى أن يأتي الوعد الحق، وتقام المعالم الكبرى: ﴿فاصبر إن وعد الله حق وإنما ترينك بعض الذي تعدهم أو تتوفينك وإلينا يرجعون﴾.. النساء/١٧٧.
ويقول: ﴿وإما ترينك بعض الذي تعدهم أو تتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾.. يونس/٤٦.

والواضح في هذه المحاكمة أن الله تعالى يضع نفسه شهيداً على ما يفعلون والله تعالى يأمر المؤمنين بالغفران لمن يضل قال تعالى: ﴿قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله﴾.. الجنات/١٤.

والمؤمن إذا تفكر في العذاب الذي ينتظر الضالين في الآخرة يقول إشفاقه عليهم إلى صفح

وغفران، قال تعالى: ﴿وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل﴾... المحرر/١٨٨.
على هذا الأساس لا يجوز الاعتداء على خصوصية الله تعالى، قاله وحده هو الذي يعلم
حائنة الأعين وما تخفي الصدور، وهذا ما قاله رب العزة في الحديث عن المحاكمة الكبرى يوم
القيامة يوم التلاق قال تعالى: ﴿لينظر يوم التلاق يوم هم بارزون لا يخفى منهم شيء لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار﴾... النساء/١٥.

لقد حرم الله تعالى نبيه من هذا الاختصاص لسبب بسيط هو أن الرسول لم يكن يعلم
سرائر أصحابه حتى كان عند بيت هؤلاء من هم أشد الناس نفاقا إلى درجة أنهم مردوا على
التفائق وهدعوا الرسول، والرسول لا يعلمهم لأن علم السرائر من خصائص الله علام الغيوب،
قال تعالى: ﴿وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم
نحن نعلمهم﴾... التوبة/١٠١.

إن السيطرة على عواطف الناس ومعتقداتهم فوق طاقة النبي نفسه، وفي ذلك يقول تعالى:
﴿لست عليهم بمسيطر﴾.

إن الذي يتحكم في قلوب الناس هو الله تعالى، وقد شاء أن تترك هذه القلوب حرة بأن
تؤمن أو تكفر،

ومنع الرسول (ﷺ) بأن يتطرف في حماسه للدعوة، فبقع في إكراه الناس على الإيمان، قال
تعالى للنبي: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا﴾... يونس/٩٩.
لقد وضع الفقه شرط الاستابة وأناط الأمر به مع أن تلك التوبة لله، قال تعالى: ﴿ليس لك
من الأمر شيء أو تتوب عليهم أو نعذبهم﴾... آل عمران/١٢٩.
وللسبب ذاته أقر رسوله أن يقول: ﴿عابه توكلت وإليه متاب﴾... الرعد/٢٠.

٢- معيار الارتداد:

ما هو معيار الارتداد عن دين الله؟ هذه المسألة خلافية شجر حولها نزاع شديد حيث
تعددت المسالك والطرق، وهكذا فقد اختلف المعتزلة والحنابلة حول رؤية الله وخلق القرآن
واختلف الجميع في الشفاعة وعذاب القبر وسؤال القبر، وكل فريق يعزز رأيه بشاويل الآيات
ويهاجم الفريق الآخر، وهكذا كثر الجدل والشائعات الفكرية حول ذلك في عصر ازدهار
الحركة الفكرية للمسلمين فلما جاء عصر الجمود والتقليد أراح الفقهاء المتأخرون أنفسهم من
عناء الجدل والبحث، فأقاموا حدارا اسمه المعلوم عند الدين بالضرورة، وبالمقابل رفعوا سلاح
التكفير والاتهام بالزندقة ضد كل من يحاول الاجتهاد والتفكير، فنام الفقهاء المتأخرون على
سريهم ونير هو المعلوم من الدين بالضرورة.

ويبقى السؤال مطروحاً وهو: ما هو معيار الارتداد؟؟

يجيب عن ذلك الأستاذ أحمد صحي منصور قائلاً: هو مصطلح فقهي متأخر غير محدد وغير متفق عليه، ولم يعرفه عصر الرسول ولا عصر الخلفاء الراشدين، ولا توجد قائمة متفق عليها حول ذلك المعلوم من الدين بالضرورة لا في القرآن ولا في أحاديث الرسول، والدليل على ذلك أن كل فقهاء يضع أمثلة للمعلوم من الدين بالضرورة، وهي أمثلة قابلة للزيادة أو النقصان.^(١)

فعلى سبيل المثال يورد الشيخ سيد سابق أمثلة للمعلوم من الدين بالضرورة، ويطبق ذلك على المرتد الذي يستحق القتل لأنه يستحل المحرم، ويحرم الحلال الذي أجمع المسلمون على تحريمها، ويسب النبي ويسب الدين ويطعن في الكتاب والسنة ويترك الحكم بهما مفضلاً عليهما القوانين الوضعية، أو يلقي المصحف في القاذورات أو كتب الحديث مستهيناً مستخفاً فيها.^(٢) هكذا يضيف الشيخ سيد سابق عنصراً جديداً إلى قائمة مفردات الردة هذا العنصر هو المعلوم من الدين.. وهكذا دواليك يضيف كل فقهاء ما يخلو له في أكثر الأمور حساسية وأهمية لقد بلغ الأمر في الشيخ سيد سابق أن أدخل في عداد هذه القائمة البصاق على كتب الفقه أو تلطيفها.^(٣)

وليس عجباً أن يتضمن المشروع المقدم لمجلس الشعب المصري لتطبيق الشريعة الإسلامية حد الردة، وقد تضمن المشروع تعريفاً لحد الردة بأنه إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهو تعريف مطلق يسلط على ربة الناس، وإن كان هذا المشروع كريباً مع الضحايا إذ أعطى ثلاثين يوماً لاستجابة المرتد قبل قتله.^(٤)

ولا أدل على مفاطية هذا المعيار أن في القرآن الكريم مسائل فكرية اختلف فيها المسلمون، ولا يزالون مثل الامتناء على العرض ورؤية الله والقضاء والقدر، وكل فريق يؤيد وجهة نظره بالاستناد إلى القرآن، وبالتالي فإن كل فريق يمكن أن يفهم الآخر بأنه يطعن في الكتاب، أما بالنسبة للقول السنة فهو أكثر غموضاً، إذ أن كلاً من أئمة الحديث جمع وصحح من الأحاديث ما اعتبره سنة الرسول، وكلهم يختلفون ثم جاء من بعدهم فكانوا أكثر اختلافاً وهذا ما يعطى كل فريق الحقبة ضد الآخر بأنه يطعن بالسنة ونتيجة لذلك امتلأ تاريخ المسلمين في العصور

(١) المرجع السابق ص ١٢٤

(٢) فقه السنة ج ٢، ص ٢٨٤

(٣) مقال أحمد صحي منصور المرجع السابق، ص ١٣٥

(٤) المرجع السابق ص ١٣٥

العباسي والملوكي بمحاكم التفتيش والتكفير، ولم تنج السلطات الحاكمة من الانغماس بهذا المستقع التكفيري.^(١)

لقد وصل الأمر بالفقهاء أنهم رأوا تطبيق حد الردة على الزنديق دون إعطائه فرصة الدفاع عن نفسه، أي أنهم حرموه من الاستجابة، وهذا ما أكدته الشيخ سيد سابق بضرورة قتل الزنديق دون اشتراط تقديم طلب توبة منه.^(٢)

وقد تصور القارئ أن ذلك الزنديق كافر ملحد لا يؤمن بالله ورسله وكتبه كلا... إنه مؤمن بالله وكتبه ورسله ولكنه مفكر صاحب رأي عطاء الأعظم أن آرائه تخالف آراء الفقهاء، وتخالف ما اعتبروه معلوماً من الدين بالضرورة لفلنك يستحق القتل حتى ولو تاب ولأنه صاحب حجة، وكانت معه الأدلة والبراهين فإن الكهنوت الفقهي يجرمه من المحاكمة التي يفضل بها على المرتد الكافر العادي والسب في ذلك هو أن المرتد العادي ليس لديه حجة يخشى معها الكهنوت الفقهي أما من اتهموه بالزندقة فلهيهم المحجة والبرهان ولأنهم لا يستطيعون مواجهته في المحاكمة، فلا داعي لمحاكمته والأفضل قتله سرهما.^(٣)

هل يعني ذلك أن لدينا محاكم ميثاقية دينية سنتها الكهنوت الفقهي؟؟ هكذا يتكلم حكم محكمة الاستئناف عن تلك الاعترافات الشخصية التي تعبط بالدكتور أبي زيد «باعتباره أستاذاً في علوم العربية والدراسات الإسلامية بإحدى الجامعات المصرية لا تخشى عليه... وتورد المحكمة بعضاً من هذه الأقوال.

وليس عجبا فالشيخ سيد سابق يعرف الزنديق بما يلي: إن الزنديق هو الذي يعترف بالإسلام ظاهراً وباطناً إذن هو مؤمن بالقلب واللسان فكيف إذن يكون زنديقاً؟؟... يقول الشيخ مستدرراً: لكنه يفسر بعض ما ثبت في الدين ضرورة بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون وأجمعت عليه الأمة، وينابع الشيخ سابق هذا التأكيد قائلاً: إن الشريعة كما تصف القتل جزاء للارتداد مزجرة للمرتدين وذمياً عن الملة التي ارتضاها فكنلنك تعسب القتل جزاء للزندقة ليكون مزجرة للزندقة وذمياً عن تأويل قاسد في الدين لا يصح القول به. ويحدد الشيخ سيد سابق بعض مظاهر الردة قائلاً: من أنكر الشفاعة أو أنكر رؤية الله تعالى يوم القيامة أو أنكر عذاب القبر وسؤال النكر والتكبير وأنكر الصراط والحساب سواء قال

(١) مقال أحمد صبحي منصور المرجع السابق ص ١٣٥

(٢) قه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ٩٧٧ مجلد ٢/ ص ٤٥١.

(٣) سيد سابق: قه السنة، المرجع السابق، ص ٤٥٧.

لا أتق بهؤلاء الرواة وقال: أتق بهم لكن الحديث مؤول ثم ذكر تأويلاً فاسداً لم يسمع من قبله فهو الزنديق.

هكذا يقيم الشيخ سيد سابق حكومة الفقهاء يحلل ويحرم باسم الدين وشتان بين هذه الصورة وهذه الصورة السحاء على عهد الرسول العظيم الرحمة المهداة الى العالمين.

٤. أضواء على فتوى القتل،

لقد عرض القرآن الكريم وبأسلوب أخاذ يهز المشاعر وأعمق خلجات الضمير لأول حرب عالمية حدثت في التاريخ بين ابني آدم حيث قتل أحدهما الآخر قال تعالى: ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر﴾..... بقية الآية. هكذا يتضح من الآية الكريمة أن مفهوم الخطأ في القتل معلوم لدى الأخ الضحية، لكنه أثر عدم الدفاع عن نفسه لأنه يخاف الله فقال لأخيه إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين.

ولم يكن إثم القتل وقتبه بعيداً عن عقل الأخ القتيل والدليل على ذلك أنه بعد أن هدد أعداء بالقتل لبث فترة متردداً، ثم أصدر فتواه بالقتل أو بتعبير القرآن (فطوعت له نفسه). وبيان ذلك أن المبدأ يسمو دائماً على تطبيقاته وإذا كان سلبياً فهو أشد خطورة وأدق رقبة وعلى هذا الأساس اعتبرت الفتنة أشد من القتل، كما اعتبر القرآن الكريم تقرير مبدأ القتل أشد فداحة من حادثة القتل بذاتها، وهو الأمر الذي بعده في كلمة طوعت المناقشة إشعاعاً ورشاقة ذهنية.

ولا أدل على فداحة الفتوى بالقتل أن الله سبحانه وتعالى انتقل مباشرة بعد سرد القضية الى الهدف منها فقال: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾... الثالثة/٢٧. وبالطبع فعبارة من أجل ذلك يعني من أجل استباحة ابن آدم قتل أخيه الذي لا يستحق القتل، هذا فضلاً عن أن هذا القتل غير المحمول على سبب هو بوصف القرآن فساد في الأرض.

ولكن كيف يمكن تصور قتل نفس يكافيء قتل الناس جميعاً؟؟ الجواب على ذلك واضح هو أن الفداحة لا تكمن في حادثة القتل، وإنما في جريمة الإقتاء بقتل الإنسان دون سبب أو علة، ولذلك جاء وصف الجريمة جريمة الإقتاء بأنها فساد في الأرض لأنها خارجة عن نطاق منظومة القصص، وهذا ما يتأكد من قوله تعالى: ﴿ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾. ذلك أن إحياء شخص مقتول لا يمكن أن يرقى الى مستوى إحياء الناس جميعاً، ولكن

الوقوف في وجه الفتناء غير المشروعة المبيحة للقتل هذا الوقوف هو خلق منطق مصاد هو بالتالي إحياء للناس جميعاً.

وإذا كان القرآن الكريم يعنى على القتل الذاتي غير المحمول على منظومة قانونية كما نص على التشريع غير القانوني بالقتل، إذا كان الأمر كذلك، فالقرآن الكريم يسوغ القتل المحمول على نظام القصاص ذلك أن نظام القصاص هذا مقرر سجاوياً بالتشريع الإلهي في التوراة قال تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾... المائدة/ ٤٥.

وهذا الأصل مقرر أيضاً في الإسلام قال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾... البقرة/ ١٧٩/

وهو مقرر في القتال قال تعالى: ﴿ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله﴾... البقرة/ ١٩٤.

وإذا كان ذلك في تشريع القتال مع العدو فهو من باب أولى بالنسبة للإنسان الآمن، ولذلك فقد اعترف القرآن الكريم بحصانة النفس البشرية، وصاغ من هذا الاعتراف مبدأ عاماً وكرم هذه الحمايه في ثلاثة مواضع^(١) ليؤكد القرآن من هذا التكرار أنه يريد أن يرسي مبدأ عاماً (تكرار القاعدة يعنى قاعدة القواعد أي المبدأ).

وبالطبع فهذا الحق هو القصاص ومبدأ الحق هنا هو المشروعية Legitime في النظم الوضعية الحديثة، وهو الخيط الذي لسج القرآن منها بنسائه بدلالة قوله تعالى: ﴿وبالحق نزلناه وبالحق أنزل﴾... الإسراء/ ١٠٥.

ونزولاً على أحكام هذا المبدأ لم نسمع في سيرة النبي (ﷺ) أنه قتل أحداً مع أن ظروف تأسيس الدولة كان بموج بالتمحضات والتحلقات والتأمر والفتن وغير ذلك من دواعي توطين وتوطيد الدولة وما أكثر ما بلغنا مؤسسو الدولة إلى مثل هذا العنف من أجل هذه الغاية. كيف يمكن للرسول أن يلجأ إلى العنف والإيمان مسألة تتعلق بالضمير والقلب والوجدان ولا يمكن أن تكون موضوعاً للإكراه سواء تعلقت بالدخول في الدين أم الخروج منه، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾.

أجل مطلق العلاقة مع الدين دخولاً وخروجاً ولم يقل تعالى لا إكراه على الدين التي تفيد الدخول فقط^(٢) ومع التحفظ بالنسبة لما قلناه سابقاً فيما يتعلق بالخروج الذي يشكل خطراً

^(١) سورة الأنعام/ ١٥١ - الإسراء/ ٣٣ - الفرقان/ ٦٨.

^(٢) هذا هو رأي أحمد صبحي منصور، المرجع السابق ص ١٣٩.

عاماً شاملاً يمس النظام العام فهنا تقف وجها لوجه أمام حماية النظام العام كما حدث في حروب الردة. ويمكننا أن نضرب مثلاً بسيطاً على ذلك هو قيام دولة إسلامية وطيدة كالصين، فهل يضير هذه الدولة ونظامها العام إذا خرج مسلم عن دينه في هذه الدولة.

العلمانية وحق الروح والعقل وموقف الإسلام من ذلك

«نظرة إسقاطية على الحاكمة»

تطلق العلمانية للعقل الجبل على غاربه، وتجعله يستشرف كافة القارات العلمية المجهولة، ويرتاد أقطار الحياة المختلفة. وعلى أرضية هذه العلمانية يرى البعض أن الإسلام ضد التقدم باعتباره يضع قيوداً على العقل والروح، وبالتالي فلا يمكن أن يكون هنالك الإطلاق كامل بوجود الحواجز. وحقيقة الأمر أن الإسلام يطلق العنان للعقل دون حدود، اللهم إلا ما يمس المقدس لا سيما في القضايا الدينية بدليل قوله (ﷺ): «أنتم أعلم بشؤون دنياكم...» فهذه الشؤون تقوم.... على ترتيب العقل، وهذا الحديث يجري على إطلاقه دون أي قيد. أما ما يتعلق بالذات الإلهية، فهذا الأمر لم يجل دون نشوء الصرح الضخم لعلم الكلام الإسلامي الذي هو بعد ذاته بناء عقلي، بل إن بعضهم اعتبر هذا العلم فلسفة الإسلام. وفضلاً عن ذلك فالإسلام لم يجل دون ازدهار فلسفة إسلامية غنية وعصبية. وعلى هذا فلا يمكن لأحد أن يتحدث ليقول بوجود تناقض في الإسلام بين حق العقيدة وحق العقل والروح. ولا أدل على ذلك أننا في نهضتنا العلمية الجبارة في العصر الوسيط لم نجد هذا الصراع بين العلم والدين، كما حدث في أوروبا في مطلع نهضتها. زد على ذلك فالإسلام ليس له أي تحفظ بالنسبة للعلوم الموضوعية (حقائق الطبيعة والحياة) لأن هذه العلوم مستقلة عن ذات الإنسان، وتفرض نفسها بخصائصها على الكافة. أما بالنسبة للعلوم الانسانية فالإسلام لا يتدخل في الجوانب الفنية أو الصياغية لهذه العلوم

لأن ذلك أقرب إلى الترتيب العقلي. وبيان ذلك أن الإسلام لم يتدخل في الشعر وصياغته الفنية، وكل ما هنالك أنه أهاب بالشعر أن يخدم الحياة.

وفي نظرنا أنه يجب أخذ هذه الملاحظة بعين الاعتبار بالنسبة للمحاكمة، ومن ثم كان على المحكمة أن تتحرى ما إذا كان الدكتور أبو زيد قد انتقد المؤسسة الدينية لا الدين، وما إذا كان قد عول على صياغات وفنون وأساليب وأوليات وأدوات ومفاهيم تدخل في إطار الوسائل دون أن يكون هنالك أية نية جرمية ضد المقدس الإسلامي، نية لا تسمح بأية شبهة كما اتضح من النظرية الفقهية.

ولنا في إطار ذلك أن نسأل قائلين: كيف يحض الإسلام على العلم ويعتبره فريضة، ويحض على حرية التفكير وحرية الرأي، ثم يحاسب في النتيجة أبناءه على ذلك. وحقيقة الأمر فالتمائل في آيات القرآن الكريم يتأكد له أنها تلج على الناس أن يتدبروا ويعقلوا ويفقهوا ويفكروا وينظروا ويتأملوا، ومن ثم فهذه الآيات دعوة دائمة لأعمال العقل والفكر، قال تعالى:

- «ولقد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون».... الحديد/١٧.

- «إن في ذلك لآيات لقوم يفكرون».... الجاثية/١٣.

- «قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون».... الأنعام/٥٨.

- «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»... محمد/٢٤.

وإعمال الفكر كما يتطلبه القرآن يقتضي مزاوله العلم التجريبي بحثاً وراء الحقيقة، قال تعالى: «وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تمحي الموتى، قال أو لم تؤمن قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي».... البقرة/٣٦٠.

بل لقد استلزم القرآن البحث عن الدليل لإثبات أية قضية، قال تعالى: «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»... النحل/٦٤.

وقد أتى الله على ذكر المتفكرين فقال: «ويفكرون في خلق السموات والأرض».... آل عمران/١٩١.

كما استنكر الذين يقاتلون الفكر بالعضف، قال تعالى: «وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتفتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات».... غافر/٢٨.
وقال (ﷺ): لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله.^(١)

^(١) رواه أبو سعيد الخدري - الغزالي: أحياء علوم الدين، ج ٩، ص ١٤٣.

وقال (ﷺ): تفكر ساعة خير من عبادة سنة.^(١) ويتفنن الإسلام في أساليب إقناع الناس، فهو تارة يخاطب الفكر كي يعمل في المحسوسات والمرئيات، قال تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾.... الغاشية/١٢. والطريق الثاني هو مخاطبة القرآن الناس عن طريق الأسباب والمسببات، قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسميون﴾... النحل/١٠. والطريق الثالث هو طريق الاتجاه الرفيع بعد أن يكون العقل قد تدرج في التفكير حتى وصل إلى هذه المرتبة، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾.... أجل لقد فتح الإسلام باب الحرية الفكرية على مصراعيه، فإذا أصاب الإنسان، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وله أجران على ذلك وإن أخطأ كان معلوماً ولا عقاب عليه، بل إن له أجرًا في ذلك.

وكما قلنا سابقاً فإن لأمتنا خصوصيتها الثقافية الخاصة، ولا يجوز لها أن تساق في دروب التقليد.

فالعلمانية الغربية مرفوضة وإذا كانت العلمانية تعني حق العقل والروح فنحن علمانيون، ولكنها علمانية مؤقتة بعيدة عن لونة الشرك والإلحاد، قال (ﷺ): تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فإنكم لن تقدروه قدرة.^(٢)

هكذا فتح الرسول (ﷺ) أمامنا كل أفق وكل قارة معرفية، وفي الوقت نفسه نهانا عن السير في الطريق الذي لا طائل منه.

ولم يعن الإسلام حرية التفكير فقط، بل تعدى ذلك إلى ترسيخ حرية الرأي في الشأن العام، فالدعوة الإسلامية في حد ذاتها قامت على ذلك، وكان الرسول (ﷺ) يعرض دعوته على القبائل وعلى حبل الصفا ليعلمن كلمة التوحيد.

وكان أسلوب الدعوة قائماً على المناقشة والحوار باعتبارهما مظهرًا لحرية الرأي وفي ذلك يقول تعالى:

- ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة﴾.... الأنفال/٤٣.

(١) رواه ابن حبان من كتاب العظمة من حديث أبي هريرة.

(٢) رواه أبو نعيم في الحلية والأسبغيات في الترغيب والترهيب والطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث ابن

﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾... الأنعام/٨٣.
وحرية الرأي هي التي تؤدي إلى إفحام الخصم واعترافه وانكشاف الحق أمامه وإزالة
الشيبة، قال تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾... النحل/١٢٥.
وعكذا فسبح القرآن كله قائم على مهاجمة الكفار، قال تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا
الله لفسدتا﴾... الأنبياء/٢٣.

ولقد كفل الإسلام حرية الرأي للحكام والمحكومين، ودعا إلى تحمل الأذى في سبيلها
والاستشهاد دونها، وفي ذلك يقول الرسول (ﷺ): لا يكن أحدكم إمعة يقول أن أحسن الناس
أحسن، وأن أساؤوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إذا أحسن الناس أن تحسنوا وأن أساؤوا أن
تجتنبوا إساءتهم.

وقال: أكرم الشهداء على الله عز وجل رجل قام إلى والٍ جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن
المنكر فقتله.^(١)

على هذا الأساس أعلن سلمان الفارسي وأبيه في حفر الخندق في غزوة الأحزاب وسرُّ النبي
لهذا الرأي.

وتناقشت امرأة أوس بن ثابت الرسول (ﷺ) في غطار زوجها لها، وقد نزلت ذلك سورة
المعادلة.

والحرية في الإسلام مكفولة ولو كانت مخالفة لرأي الجماعة ما دامت لا تفرض بالقوة.^(٢)
هكذا ظهرت على صعيد الفقه مدرسة الرأي، كما ظهر فقهاء أطلق عليهم فقهاء الرأي
على رأسهم إبراهيم النخعي وحماد وأبي حنيفة.

وبأخذ هؤلاء الفقهاء برأيهم المستند إلى الكتاب وإلى الحديث إن صحح ولا يأخذون
بالأحاديث الضعيفة، وكانوا يتحرجون في الرواية عن الرسول (ﷺ)، ولا يتحرجون الاجتهاد
برأيهم بحشية الوقوع في الكذب على رسول الله.

ويفسر ابن القيم الرأي الذي أثار عن^(٣) الصحابة والتابعين بأنه ما يراه القلب بعد فكر
وتأمل وطلب المعرفة، وهو الصواب مما تتعارض فيه الإمارات.^(٤)

^(١) رواه الزائر من حديث أبي عبيدة والغزالي في الأحياء.

^(٢) الماوردي الأحكام السلطانية، ص ٦٨.

^(٣) الشيخ محمد أبو زهرة: أبو حنيفة، دار الفكر العربي، ٩٣٩ ص ٢٢٤ أعلام الوافعين عن رب العالمين، القاهرة، المكتبة

التجارية الكبرى، ٩٥٥، ص ٦٦.

^(٤) رواد الترمذي عن حنيفة بن يحيى.

وإعمال الرأي واجب شرعي في كل عصر، وذلك حتى يأخذ المجتمع الإسلامي بأسباب النهضة والتقدم، ولا يكون ذلك إلا بإبداء الرأي والاقتناع به والتعبير الحر عنه وذلك من الأمور العامة المسلم بها.

ويحذر الإسلام من السلبية والانعزال وعدم المساهمة في الأمور العامة بالرأي والقول، يقول (رض): لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده. ^(١) ويقول تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يذعرون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾..... آل عمران/٤-١٠.

ولقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يمارسون حقهم في الإدلاء برأيهم في حرية كاملة لا يخشون بالله لومة لائم، وكانوا يرون أن الساكت عن الحق شيطان أخرس، والمثال على ذلك في موقف الصحابي أبي ذر الغفاري من إنباط الخليفة عثمان لمويه، ومواجهته لمعاوية بن أبي سفيان عندما شاهد قصر الحضراء، وقوله له: إن كانت هذه الأموال التي تشيد بها قصرك من أموال المسلمين فهي الخيانة، وإن كانت من أموالك فهي الترف والإسراف. ^(٢)

ولقد استقر عمل الرسول (ص) على تدريب المسلمين على ممارسة حرية الرأي في الأمور العامة، بل حتى كان يأخذ برأيهم في قضاياها الخاصة، وكانوا يعطون الرأي ولو عارض رأي الرسول، وكما يتضح من رأي الحباب بن المنذر في معركة بدر. وأبعد من ذلك فقد كان الخلفاء يبدون برأيهم في أمور العبادة، وهكذا أشار عمر (رض) أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى فنزل القرآن بموافقته، ^(٣) كما أشار علي النسي بتعليق زوجته عائشة عقب حادثة الإفك.

ولعل أبرز ما يروى عن حرية الرأي ما دار من نقاش بين أبي بكر وعمر في موضوع التسوية في العطاء، إذ قال عمر لأبي بكر كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر مع الرسول كمن دخل في الإسلام كرهاً؟.. فقال أبو بكر إنهم أسلموا وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ.

وبالطبع فحرية الرأي التي كفلها الإسلام ليست مطلقة دون ضابطه، وإنما هي مقيدة باحترام المجتمع الإسلامي، قال تعالى: ﴿فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى﴾.... طه/٤٤،

^(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المكتبة التجارية، القاهرة، ٩٣٩ ص ٣٢٥.

^(٢) أعلام الموقعين، ج ١ ص ٦٧.

^(٣) الأندلي: الأحكام في أصول القرآن، مطبعة المعارف بالقاهرة، ص ١٩١٤.

وقوله: «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين».. الأعراف/١٩٢ وقوله: «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً»... الفرقان/٦٣.

ولعل في موقف الخليفة علي ابن أبي طالب (ع) من الخوارج ما يجسد هذا الأدب الإسلامي الرفيع فقد تركهم يقولون ما يشاؤون وقارعهم الحجة بالحجة إلا أن يسعوا إلى الحرب ويدؤوا القتال.^(١)

كما لا يجوز أن تصل حرية الرأي إلى درجة نشر الأهواء والضلالة والبدع يقول الشافعي (ع): لو علموا ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد.^(٢)

وقال الحسن: لا تجادلوا أهل الأهواء ولا تجالسوهم ولا تسمعوا منهم.^(٣) وحارب علي بن أبي طالب (ع) الزنادقة وحرقتهم لنشرهم الضلال والزندقة.^(٤)

كما حظر الإسلام الخوض في أعراض الناس وإذاعة أسرارهم ولذلك شرع حد القذف، قال تعالى: «إن الذين يعمون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم»... النور/١٩. وقال تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة».

وأبعد من ذلك فالإسلام يحظر أن يقع الإنسان بلسانه بالسوء في حق الناس، وإن لم يصل إلى درجة القذف، قال تعالى: «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم»... النساء/١٤٨.

ومن القيود على حرية الرأي عدم جواز المراء^(٥) والمجادلة^(٦) بدعوى حرية الرأي، يقول (ع): من ترك المراء وهو يحق بني له بيت في أعلى الجنة ومن ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ريش الجنة.^(٧)

ويقول (ع): ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل.^(٨) ولقد وضع القرآن الكريم معيار الجدل مع المخالفين في العقيدة، قال تعالى: «ادع إلى سبيل

(١) عبد الحكيم العلي: الحريات العامة ص ٤٧٤.

(٢) الغزالي: احياء علوم الدين، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) الغزالي: الإحياء، ج ١، ص ١٤٦.

(٤) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١٩.

(٥) المراء هو الاعتراض مع كلام الغير والظعن فيه.

(٦) المحادلة هي قصد اقحام الخصم وتفجيره.

(٧) رواه الترمذي وابن ماجه من حديث أنس.

(٨) رواه الترمذي وابن ماجه وانظر الغزالي، الإحياء، ج ١، ص ٦٩.

ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وقوله: لا تتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن..
العنكبوت/ ٤٦.

تقدير وتقويم:

تكلمنا التزم السير عن حض الإسلام على العلم والإثابة عليه، وعن دفع العقل في طريق التفكير والتدبر والتعقل والتفقه وحرث الأشياء واستحلاء مكتوباتها ونواميسها. وأخيراً تكلمنا قليلاً عن موقف الإسلام من بناء مجتمع راسخ بالية حرية الرأي وحق المشاركة في الشأن العام.

ونعقد أن هذا الأدب الإسلامي كاف لبناء حركة تدوير إسلامية ورافعة نهضوية متقدمة معينة لقيادة الأمة إلى طريق التطور والازدهار.

على هذا الأساس انطلقت أمتنا في العصر الوسيط في كافة الشعب والطرق ودروب المعرفة، وأشادت حضارة شاهدة في كافة ميادين العلوم والفنون.

هذا التقدم في ميادين المعرفة قام على أسس معرفية بما يتفق مع ما يسمونه حالياً الإستمولوجيا (نظرية المعرفة).

ولعل أول خصائص هذه النظرية قيامها على الحقل أو المجال المعرفي إذ أن لكل مجال أسسه ومناحه وأدواته وآلياته وصياغاته الخاصة، وهذا هو عين وما وجدناه في حضارتنا، حيث لم نسمع رجال الدين يكفرون هذا العالم أو ذاك أو يتعرضون إلى روح المجال العلمي وفنه وصياغاته وتقنياته.

والمثال على ذلك نراه في النزعة الصوفية التي قامت على تقنيات صياغية ومصطلحات وأجهزة وحقل لغوي خاص بها دون أن يقول أحد أن ذلك يتعارض مع الدين والأمر نفسه بالنسبة للغزل الإلهي، فقد مورس هذا الفن - تقبول فن لأنه بقي في حدود الصياغات والأساليب - كبار فقهاء الشريعة الإسلامية إضافة إلى الشعراء الدينيين.

وفي نظرنا أن الإسلام يضع إطاراً عميقاً على العلوم الإنسانية، هو الإطار الوظيفي الخلقى القضيبي.

وعلى هذا الأسس فالإسلام لا يتعارض مع نظرية الفن للفن أو العلم للعلم، وإن كان يحض نحو مدرسة الفن من أجل الحياة باعتبار أنه لا يكتفي بالفن أن يدور حول نفسه دون طائل.

ولقد اتضح لنا مسبقاً أن الإسلام أطلق العنان للعقل في التفكير ووضع عليه القيدين

الآتين:

- ١ - عدم الإسراف في الكلام عن القدر أو اللغات الإلهية إذ لا طائل من ذلك.
- ٢ - عدم المسلس بالنظام العام أو الآداب العامة للمجتمع أو التعرض لخرجات الناس بالقذف والإيذاء وغير ذلك.

وعلى ضوء ما تقدم فإن محاكمة الدكتور أبي زيد يجب أن تستهدي للملاحظات الآتية:

- ١ - إن المتهم عالم كبير من حقه أن يستشف فيستشرف كافة المحيطات والقارات العقلية والعلمية مستعيناً بذلك بالفن والأسلوبية التي تتفق مع الحقل المعرفي الذي يخوضه.
- ٢ - إن القاضي الشرعي لا يملك - حسب تكوينه العلمي - القدرة على الخوض في الميادين العلمية التي اجترحها الدكتور أبو زيد، لذلك لا بد له من بحيرات فنية خاصة تتفق مع كل ميدان علمي موضع اتهام، ولنا في الخبرة التي أحرهاها الخليفة عمر بن الخطاب على شعر الخطيبة أعظم سابقة قانونية، مع العلم أن الخليفة عمر كان من أمراء البيان، لكنه تحوط للأمر، وابتعد عن الشبهات في ميدان يجب أن ينسحب على التحوط، ألا وهو ميدان الحق والعدل.

٣ - إن النظرية الفقهية في الردة والارتداد لا تصلح كمصدر ملزم لنظرية وضعية، ولا يجوز للوضعية أن تتخلى عن سيادتها وكيونتها وأسسها الخاصة، بل عليها أن تضع إطاراً محدداً لجرمة الردة، يستأنس بالنظرية الفقهية ليس إلا، وهذا ما كان يجب أن يكون ومع ذلك فقد انقلب الأمر فإذا بالنظرية الفقهية على اتساعها وتعدد وجهات النظر فيها تصبح مصدراً إلزامياً لا استثنائياً.

٤ - إن جرمة الردة مسألة تتعلق بالعقيدة ولا يمكن مسحها والهيوط بها إلى مسألة من مسائل الأحوال الشخصية وتشرح حثتها وتفكيك بنيتها بموضع قانون الأحوال الشخصية.

ويترتب على هذا الشرط ما يلي:

- ١ - الأصل أن تجري المحاكمة على هذه التهمة أمام القاضي الجزائي وإذا كان النظام الوضعي لا يسمح بذلك، فيجب ألا يجرم المتهم من كافة الضمانات التي يقدمها القانون الجزائي والتي تفوق في أهميتها ضمانات قانون الأحوال الشخصية.
- فالقاضي الجزائي يتعامل مع النظام القانوني بأكمله من رأسه حتى أحمص قدميه، وهو يعانق حقوق هامة تتعلق بكيان الدولة والمجتمع والفردي، ولهذا فقد زود بإجراءات وأشكال وأساليب هامة لصالح المتهم، وهو الأمر الذي لا تجده في قانون الأحوال الشخصية.
- وفي نظرنا أنه يجب أن تؤسس محاكم خاصة للنظر في مسائل العقيدة لسبب بسيط هو أن العقيدة تعلق في مراتب الأولوية على الحقوق الدستورية في النظم الوضعية.

على هذا الأساس كان علم أصول العقيدة يعلو على كل علم بما في ذلك علم أصول الفقه وعلم الفقه.

ومن جهة أخرى فلو أجرينا تدرجاً في الأحكام القرآنية لوجدنا أحكام العقيدة قد صيغت في شكل مبادئ تسمو على كافة الأحكام الأخرى حتى الأحكام الدستورية بلغة القانون الوضعي. ولعل ما يؤيد وجهة نظرنا هذا الترتيب الذي أقامه الشاطبي على مقاصد الشرع حيث وضع في الأولوية حفظ الدين، مقدماً إياه على حفظ النفس. وهكذا فحفظ الدين وما يتفرع عليه من أمور العقيدة يعلو على حفظ النفس الذي تحميه الدساتير الوضعية.

إذن كيف للمحكمة الشرعية أن تنظر في مسائل تسمو في الاعتبار على اختصاصها. لقد تحفظ القانون الوضعي لهذه الناحية، وأتاح للمحكمة في حال تعرضها لمسألة أولية أن توقف النظر في الموضوع حتى آلت في المسألة الأولية من قبل محكمة أخرى. ويبان ذلك أن القاضي المدني مثلاً قد يتعرض مسألة إدارية فكيف يتصرف؟ ٢٢ يحيل المسألة الأولية إلى قاضيتها الخاص ثم يوقف الدعوى حتى البت في المسألة الأولية. هل يستطيع القاضي الشرعي في مصر أن يفعل ذلك؟ وكيف به يناقش أمهات المسائل التي تعلق على اختصاصه؟ وكم هي النتيجة وخيمة إذا أخطأ في مسائل غير مختص بها ويكون من نتائجها المساس بعقيدة مسلم.

تلعب القواعد التفسيرية والتكميلية دوراً هاماً في حياة القانون وعادة ما يحدد النص هذه القواعد التي يلجأ إليها.

أما بالنسبة لقانون الأحوال الشخصية، فقد أحال هذا القانون في سوريا إلى فقه الحنفية من أجل هذه الغاية ونعتقد - أن القانون المصري اتبع هذا الطريق.

وبالطبع فقانون الأحوال الشخصية محدد في مادته ومواضيعه ومسائل العقيدة لا تدخل في موضوعاته، ولهذا فعلى القاضي المصري عند التحقق من الارتداد ألا يرجع إلى الفقه الحنفي أو إلى مذهب بعينه، بل عليه أن يرجع إلى روح الشريعة من خلال المذاهب.

والأمر على خلافه بالنسبة لانعكاس الارتداد على عقد الزواج، فبإمكان القاضي الشرعي في مصر أن يرجع إلى مذهب فقهي بعينه إذا نص قانون إنشائه على ذلك، وهذا ولاشك مظهر جديد من مظاهر الأزمة التي سبق التدليل بها، وهذه الملاحظة تتعلق بقواعد الإثبات التي سيلجأ إليها القاضي الشرعي.

ومن المعلوم أن هذا القاضي يخضع لمبدأ الإثبات الحر أي الإثبات بالشهادة في كافة

المواضيع اللهم إلا ما حالف دليل عطي.

وهذا يعني أن شاهدين عدلين يكتفيان للحكم بجريمة الارتداد على المدعى عليه الدكتور أبي زيد.

لكن ألسنا أمام تناقض جديد وخطير في الآن نفسه.

إن الشريعة الإسلامية لا تحكم بجرم الزنا إلا بتوفر أربعة شهود، فكيف بنا نقبل شاهدين في مسألة أهم من مسألة الزنا.

قد يقول قائل إن القاضي في مصر سيحكم على أبي زيد من خلال ما عطته برأحه، وهذا يعني أن القاضي سيحكم بالقربة القضائية، وهذا اللبيل هو أضعف الأدلة لاسيما في شرعة كالشرعة الإسلامية تأخذ بنظام الاثبات المقيد.⁽¹⁾

والسؤال المطروح هو: كيف ترك مثل هذا الأمر إلى استياط القاضي، بل كيف تترك الأمر إلى الخيرة، وبالتالي ماذا تكون النتيجة لو قامت الخيرة. وهي عنصر غير قضائي فأعطت سنداً فنياً بالإدانة، ألا يصبح القاضي أسير هذه الخيرة، وعندئذ تكون قد حكمتنا على العقيدة بالخيرة. من المسلم به أنه كلما ارتقى الحق في مدارج الأهمية، كلما انبرى النص إلى تحديد مقوماته وضبطه ضبطاً لا يبرح اللجج والنقاش.

والأمر نفسه بالنسبة للقربة، فهي تفسر في أضيق الحدود كلما كانت أهمية الحرية أو الحق موضع اعتبار.

على هذا الأسس يفسر قواعد القانون الدستوري والإداري تفسيراً ضيقاً، وعلى هذا يجب أن تفسر الأمور المتعلقة بالعقيدة بحيث أن الخروج من حالة الاستصحاب يجب أن تقوم على قرائن في منتهى القوة...

إن مظاهر تكريم الإسلام للإنسان لا حصر لها، فهو الوحيد الذي حمل الأمانة واستخلف لعبارة الأرض، وهو الذي فضله الله بالعلم على الملائكة، وحمل أثقل حمل ألا وهو العقيدة، قال تعالى: ﴿إن الله لا يفر أن يشرك به ويفر مادون ذلك لمن يشاء﴾.

فهل تدحض العقيدة بأبسط الأمور وتخرج الإنسان من عقيدته إلا بأدلة قوية لاسيما أن هنالك - كما سنحدد - تصريحات حديثة متعددة للدكتور أبي زيد يعلن بها أن الله ربه وأن محمداً رسوله، أليس هذا التصريح بعد الاتهام هو الاستابة التي تم الكلام عنها من قبل الفقهاء، هذا إذا فرضنا أن الدكتور قد ارتد فعلاً عن دينه.

⁽¹⁾ عبد الرزاق السنهوري: الوحي في شرح القانون المدني، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٦، ص ٥٤٥.

وما دمتا نتكلم عن العلمانية فلا بد من أن ننهي بحثنا هذا بإبراز رأي الدكتور أبي زيد في هذه الظاهرة، هذا الرأي - المنتقد الذي كان نقطة احتكاك وتصادم بينه وبين الطرف الآخر في الدعوى.^(١)

وبدلل الدكتور أبو زيد بالتهجمات خمسة وقع فيها الوعي العربي الإسلامي في تحديده لمفهوم العلمانية كجهاز مفاهيمي.

وإذا كان المحال لا يتسع لمواكبة الدكتور أبي زيد في نفسه لهذه الاتهامات^(٢) ومنشئها،^(٣) فإتانا سنحتريء قدر الإمكان في الأمر محاولين تحديد النقاط الهامة في ذلك.

والواقع أن الدكتور أبو زيد يرى أن العلمانية مشتقة من العالم (لا العلم) وبالتالي من مركز الإنسان في قلب العالم، وهي بهذا التحديد تستهدف معانقة الدنيا عكس الاتجاه الكنسي ذي النزعة الإخروبة.^(٤)

وإذا كانت العلمانية مشتقة من العالم فهذا لا يعني أنها في تطورها التاريخي فصلت عن دلالة العلم، ولهذا يرى الدكتور أبو زيد أن العلمانية ليست ضد العقيدة، والإسلام هو الدين العلماني بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت.

ويؤكد الدكتور أبو زيد بأن الدين - وليس الإسلام فحسب - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للبهضة.^(٥)

والخلافاً إذن ليس حول دور الدين في الحياة، وإنما حول المقصود من الدين وطرحه الحرقي الأيديولوجي النفعي وأعطاء رجال الدين حق امتلاك عقول البشر.^(٦)

وبهذا المعنى فالعلمانية في نظر الدكتور أبي زيد هي مناهضة لحق امتلاك الحقيقة المطلقة دفاعاً عن النسبية والتاريخية والتعددية وحق الاختلاف بل وحق الخطأ، وفي ظل العلمانية ازدهرت الأديان وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة.^(٧)

(١) كتاب التفكير في زمن التكفير ص ٨٤ وقد أشار إلى اتهامه بالعلمانية واليهودية والماركسية.

(٢) كتاب التفكير في زمن التكفير ص ٨٦ وما بعدها.

(٣) يرد ذلك إلى المفكر سيد قطب في حديث بافظة النضام التكد عن الصراع في أوروبا بين الكنيسة والعلماء. انظر المرجع السابق، ص ٨٦.

(٤) وفي رأيه أن الكنيسة غاصت في هذا العالم، المرجع السابق، ص ٨٦.

(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ٨٤.

(٦) التفكير في زمن التكفير ص ٧٩ و ٨٢.

(٧) التفكير في زمن التكفير ص ٨٤.

ويفتد الدكتور أبو زيد مقولة المتدينين المدللة بالفارق بين الإسلام والمسيحية لجهة أن المسيحية فصلت الدين عن الدنيا في نص إنجيلي مشهور: أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وفي نظره أن الإسلام احتاز مرحلتين المرحلة المكية حيث كانت التعاليم ترتبط بالعقيدة وبالوعد والوعيد، وتنحو اجتماعياً نحو المسألة الاجتماعية، في حين أنه في المرحلة المدنية صار الإسلام دولة، وتوحدت السلطان الزمنية والروحية في شخص القائد الروحي والنبوي، وبذلك اتخذت منحى دنيوياً، وبالنتيجة فهنا التحول ليس في بنية الدين ذاته، وإنما هو تحول تاريخي.^(١) ويخلص الدكتور أبو زيد ليقول بأنه إذا كان التوحيد بين السلطتين حدثاً تاريخياً وواقعة اجتماعية، فمعنى ذلك أنها ليست جوهر الإسلام، وبالتالي يكون النداء العلماني الراهن نداء في معركة اجتماعية تم فيها ارتهاق العالم والإنسان لصالح التأويل السياسي النفعي البراهمني للإسلام.

ويتهى الدكتور أبو زيد قوله عن العلمانية بأنها: الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الابتداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها^(٢) وبالمقابل فعطرت الخطاب الإسلامي أنه يحول الدين إلى مجرد وقود سياسي، وبذلك يحرم المجتمع من العلاقات الروحية والأخلاقية للمدين.^(٣)

ويقول: من أهم مبادئ الفكر العلماني أنه لا سلطان على العقل إلا العقل كفعالية ونشاط مستمر، وليس العقل كمقولات ثابتة، كما يتوهم الإسلاميون.^(٤)

هذا وإنما نقر الدكتور أبي زيد بأنه لا يوجد في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر، وهي سلطة حولها الله لأدنى المسلمين بقرع بها أنف أعلامهم، كما حولها لأعلامهم يتناول بها من أدانهم، وبالتالي فإن لكل مسلم أن يذهب عن الله وعن رسوله دون وساطة أحد من سلف أو خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، فليس في الإسلام ما يسمى السلطة الدينية بوجه من الوجوه،^(٥) وليس لفرد أو جماعة في الإسلام الادعاء بحق الافراد بمعرفة رأي السماء أو الأرض. ومع ذلك فلسنا مع الدكتور أبي زيد المدلل بالفصل في مطلق الأحوال والظروف بين

(١) التفكير في زمن التكفير ص ٨٩.

(٢) التفكير في زمن التكفير ص ٩٠.

(٣) التفكير في زمن التكفير ص ٩٢.

(٤) التفكير في زمن التكفير ص ٩٢.

(٥) محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عماره، طبعة بيروت، ١٩٧٢، ج ٣، ص ٢٨٥.

الدين والدولة، فهذا الأمر من أخص حقوق الإرادة العامة للأمة التي لا سلطان عليها، وهي تنلس مصلحتها تبعاً لظروف الأحوال.

فالسياسة الشرعية^(١) التي هي المصلحة العليا للمسلمين تقرر ما إذا كان هنالك ضرورة لتفليم الحياة - بما في ذلك الدولة - على أساس ديني والعكس.

والقول بغير ذلك يعني حرمان الحياة السياسية - وهي دينامية وفاعلية هامة من حملتها الخلقية والروحية، وهو أمر لا يقبله الدكتور أبو زيد.

وبالطبع فشرط ذلك أن تؤسس السياسة على فاعلية شعبية مناطها الديمقراطية في الحياة والمجتمع والثقافة والسلطة.

ومادامت السلطة بيد الشعب، ويتم تداولها بصورة سليمة وعلى فكرة المواطنة - حيث جميع الناس متساوون لا فرق بين دين وآخر - مادام الأمر كذلك، فهنا يتنفس التحفظ الذي

وصم به الدكتور أبو زيد المثنيين والمتعلق بالنفعية والبراجماتية وغير ذلك. هكذا فنحن ندلل باللمحة الدستورية، وهي لحظة يكون فيها لكل فرد السيادة على نفسه، وأفكاره وضميره، وإرادته، بحيث يكون الفرد هو الخالق الأول للجماعة السياسية ومادام كونه

مطلقاً - «بالمثلول السياسي لا الكوني» - فلا سلطان عليه إلا فكره وضميره، ومن ثم لا يصح أن يجرده من حق سيادته ونضع عليه القيود، والقول بغير ذلك معناه الوقوع في العدمية التي

وصم بها الدكتور أبي زيد أعداءه.

ألا يحق للمواطن أن يعتقد أي فكر يريده بما في ذلك الفكر الديني شريطة ألا يترجم ذلك إلى سلطة لا تنشق عن الشعب، سلطة تذيب الشعب بإرادتها ولا تلوب هي في إرادة الشعب.

ومن جهة أخرى فالدكتور أبو زيد يفصل بين حقيقة الفرد كإنسان وله كعقيدة وبين حقيقة السياسة كمواطن، أي يجعل الحقيقة الأولى من اختصاص المجتمع المدني والثانية نتاج

فاعلية الدولة.

وحقيقة الأمر إذا كان بالإمكان التمييز بين الحقيقتين إلا أنه لا يمكن الفصل بينهما، ومن ثم لا يمكن وضع معاجزة مطلقة بين حرية العقيدة وغيرها من الحريات.^(٢)

أما بشأن تاريخية الإسلام فنعتمد - وإخلاقاً لرأي الدكتور أبي زيد - أن هذه التاريخية لا

^(١) عرفها ابن عقيل بأنها الأقرب إلى العدل والأبعد عن الظلم.

^(٢) د. تروت يسوي: النظرية العامة للنظم السياسية، ج ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤،

تعدو أن تكون الحمولة الواقعية للنص الذي يبقى منظومة خاصة مؤلفة من عدة عناصر، ومن ثم فالعنصر الواقعي أو التاريخي أو الاجتماعي لا يستغرق النص ولا يستوعبه نهائياً، وإنما هو فقط نقطة انطلاق لا تفصل عن المنظومة، وإنما تميز عنها، وبالتالي فمنظومة النص تقيم علاقة اتساق بين قطبي الوجود: الواقع والمثال.

وعلى هذا الأساس فإذا كان النص القرآني قد نشأ في حقبة معينة وصيغ بلغة العرب - وهي ظاهرة بشرية، إذا كان الأمر كذلك فإن الإرادة الإلهية، وهي عنصر من عناصر النص تعطي هذا النص - لجهة قيامه لا تفسيره - صفة الكينونة والماهية فوق الزمان والمكان. وأخيراً فإننا نخالف الدكتور أبي زيد لجهة تفسير ما حدث في السقيفة وأن المهاجرين هم الذين دمجوا بين السلطتين الزمنية والروحية.

ودليلنا على ذلك أن الأنصار هم أصحاب مقولة منا أمير ومنكم أمير، وهي مقولة تقرها كافة الموارد التاريخية.

وقبل أن ننهي هذا البحث نلقت الانتباه إلى المنهج الذي يتبعه الدكتور محمد ارغون في دراسة النص القرآني «الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٩١ وما بعدها» المشحون في نظره بالرمز والتحديد، وفيما يلي بعض مظاهر منهج الدكتور ارغون:

١- إن علم أسباب النزول ينتقل الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي ورافقه، ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية لم تستكشف من أجل إطلاق حكم أوامر أو تثبيت معنى معين أو تحريم شيء محدد.

٢- إن فطاهرة الخطاب القرآني تخلع القدسية والتعالوي على التاريخ البشري الأكثر مادية وديوية والأكثر عادية، ومعنى آخر ينبغي أن نفكر بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة الأولية التي انشق منها هذا الخطاب، وبين دينامية الوعي الأسطوري التاريخي اللا نهائية.

٣- يميز الدكتور ارغون بين الزمني المنشط أو المتبشر الخاص بالذروة الديوية العلمانية، وبين الزمن المليء الخاص بالعامل الوعي (أي العامل الروحي والحياة الأرضية المرتكزة على الحياة الأخرى والتقدس).

٤- الأسلوب القرآني يلجأ إلى أسلوب المحاز والاستعارات أكثر مما يستخدم الأسلوب الدلالي المباشر، وعندما يتعرض لذكر واقعه أو حادثة تاريخية، فهو يطمس معالمها واحداثياتها الزمانية، ويخلع عليها صفة التعالي والتسامي، فيصيح وكأنه لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، تصبح شيئاً رمزياً عاماً يتجاوز التاريخ، ويعلو عليه، ومع ذلك فقد استخدم في سورة التوبة عكس ذلك.

٥- هذا التسامي يتركز في العجيب الخلاب وتأمل من القارئ أن يتلمس ذلك في كتاب الدكتور ارغون نظراً لأهميته.

٦- أما بشأن العلمنة فالدكتور ارغون يؤكد أن الاسلام عرف تجارب علمانية فعالية (أو بالفعل): du fait، ولكن لم ينظر اليها، ولم تسجل على هيئة مبادئ وقوانين كما حصل في الغرب.

وهو يعني على المقولة المدللة بأن الاسلام وحده يجمع بين الدين والدولة، إذ أن الكنيسة المسيحية كانت تتدخل في كافة شؤون الحياة الدنيوية، والمسؤولية تطرح على مستوى الاتربولوجيا الدينية مع ملاحظة أن أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلتا الدورتين الروحية والزمنية، وفضلاً عن ذلك فهو يرى أننا نعاني نوعين من الفصل الأولي مع المرحلة التأسيسية من تراننا «القرون الهجرية الخمسة الأولى» التي نعتقد أننا نعرفها والحقيقة عكس ذلك، أما القطعة الثانية، فهي مع العقلانية ومغامرتها الخلافة. «انظر ص ٩ من كتابه الفكر الاسلامي - قراءة علمية».

أجل يثار حالياً أمام المحكمة الشرعية في مصر موضوع إنهاء عقد زواج المدعى عليه الدكتور أبي زيد، ولكن أليس هذا الإنهاء هو في الوقت نفسه إنهاء لعقد آخر أو بالأحرى إلى ميثاق غليظ، هو ذلك الميثاق المبرم بين الله تعالى وبين الإنسان ألا وهو الميثاق الأعظم، وهل من السهولة إنهاء هذا العقد، فما هو العقد المذكور؟

المشروع التأسيسي الكوني الميثاق الأعظم بين الله وبني آدم

«ومسألة إنهاء هذا الميثاق»

في نظرنا أن مقتل نظرية الفقه الإسلامي الكبير أنها مؤسسة على الحدث اليومي دون أن تحمل حملاً وافياً على الفلسفات التي تكسيها أبداً التحدد والحيوية.

ذلك أن تقدم أي علم من العلوم الإنسانية، إنما هو رهين بتلك الصخرة الفلسفية الصلبة والرصينة التي يقف عليها هذا العلم راسخاً باذخاً.

على هذا الأساس أدرك الوعي الإسلامي أهمية العقيدة، فاعتبر علم أصول العقيدة مؤسساً لكافة العلوم الأخرى بما في ذلك علم الفقه بل وعلم أصوله.

وإذا أخذنا بنظرية كلسن في التدرج الهرمي للنظام القانوني، أمكننا القول أن فلسفة

الحقوق تنمو في قمة النظام الهرمي، حيث تقع مباشرة بعد تصور الأمة فلسفياً للوجود والحياة يعقب ذلك الدستور السياسي، وهكذا دواليك في التدرج التازل.

وحقيقة الأمر أن فلسفة الحقوق في الإسلام - مثلها في ذلك مثل أية فلسفة حقوق - هي بحد ذاتها مبنية على فلسفة العقيدة وعلى فلسفة الخلق وفلسفة الكون وفلسفة نشأة الحياة وباعتصار على الأنطولوجيا.

وفي نظرنا أن الأنطولوجيا (الفلسفة الكونية) الإسلامية غنية ومهيبّة لأن تقسيم أروع الأنسنت، وفي مطلع ذلك فلسفة الحقوق.

ويبان ذلك أن القرآن الكريم أصدر في نص لا يس فيه إعلاناً فلسفياً حقوقياً يسمو على أعظم الدساتير، هكذا يصرح العلي القدير أن للإنسان ألا يجموع ولا يعرى، قال تعالى: «إن لك ألا يجموع فيها ولا تعرى، وأنت لا تظلم فيها ولا تضحم»... طه/١١٧.

ولا يكفي الإسلام إقامة أول إعلان لحقوق الإنسان في التاريخ الكوني الروحي، بل يقيم إعلاناً فلسفياً - إنطولوجياً لتكريم الإنسان وإعلاء شأنه ووضع - على صعيد الكون - في قمة باذخة مع الله والملائكة، قال تعالى: «وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»... بقية الآية.

وهكذا إذا أدرك الوعي العربي الإسلامي ضرورة قيام إعلانات للحقوق تعلق على الدستور وتحكم مسار الأمة عبر التاريخ، وفي الوقت نفسه تقي عثرات الدساتير، إذا أدرك ذلك فإن في القرآن - إضافة إلى إعلان الحقوق - إعلاناً فلسفياً يحكم إعلان الحقوق نفسه، ألا وهو الإعلان المتعلق بالعقبة.

ذلك أن القرآن يؤسس مشروعاً كونياً يحكم الخلاص الإنساني بدءاً بأبي البشرية وصعوداً واستمراراً عبر دورات النوة من الأزل إلى الأبد خلاصاً أرضياً وأعروياً.

وإذا كان المتعذر أن ترى فراغاً قانونياً في الدولة أي لا تواجه واقعة إلا وتكون محكومة بنزلة، إذا تصورنا ذلك، فكيف بنا تصور أن يخلق إنسان عبثاً دون أن يكون محكوماً بنظام، وهكذا نجد أبا البشرية يسلس بضوابط تحكم وجوده في الجنة وتحظره من أن يقرب الشجرة، وما استبغ ذلك من العقاب فالهبوط إلى الأرض وغير ذلك.

وعلى هذا الأساس أيضاً نجد إني آدم قابيل وهابيل محكومين بحضور تنظيمي أي بقاعدة القرهان التي تقبل من هابيل دون قابيل.

إذن ما هو هذا التأسيس الكوني الذي هو حصر الزاوية والنواة الأولى في الأنطولوجيا الإسلامية، والذي يحكم التاريخ الروحي للبشرية؟؟

هذا ما تجيب عليه الآية القرآنية الثانية والسبعون بعد المائة من سورة الأعراف القائلة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...﴾ بقية الآية.

وإذا كان المجال لا يتسع لذكر التفسيرات المختلفة المتعلقة بهذا الميثاق، وكيف يمكن قيامه قبل ولادة الإنسان، إذا كان الأمر كذلك فإننا نشير باختصار إلى أن هذه التفسيرات تؤكد أن الميثاق المذكور البرم مع الجنس البشري قبل الخلق، أي مع الطبيعة الإنسانية التي أقرت بالربوبية وحملت عليها واعتبرت جزءاً من ماهيتها.^(١) وفي نظرنا أن القرآن يمثل البشرية كشخص عام أو معنوي أو اعتباري - وتعامل معها على هذا الأساس، وكما تلمحه حالياً في القانون الوضعي.

واستطراداً فقد أطلق الدكتور محمد أرغون على هذا الميثاق تسمية الميثاق الأعظم^(٢) تديلاً بمنزلة في سلم الاعتبار، في حين أطلق عليه الدكتور وهبه الزحيلي الميثاق العام لمميزاً له عن المواثيق الأخرى الخاصة التي أبرمت من الأمم والشعوب.^(٣) هذا الميثاق الأعظم بكلل للإنسان التعمم الأبدى والأخروي إذا ما حافظ على عهده أي على عقد الإيمان الأول.

ومن المؤكد أن الميثاق الأعظم يؤسس لأكثر من ميثاق، وعلى هذا فقد تكلم المستشرق (جيب) عن التعاقدية الإسلامية مقابل الوثنية الغربية.

فهناك ميثاق مع اليهود، فقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾.... البقرة/٦٣.

وهناك ميثاق مع النصارى وميثاق مع الصين اعترافاً برسالة محمد، وميثاق مع أمة محمد. وعلى ضوء الميثاق الأعظم يكفي بأي شخص أن يحدد ميثاقه مع الله في شهادة بسيطة يشهد فيها بنفسه وبينه وبين ربه، وهذا ما ينطج من صيغة الشهادة التي تدمج الفرد بالجماعة الإسلامية والمنضمته: أشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

هكذا نلاحظ ضمير المتكلم (أشهد) في صيغة خطاب موجه من الفرد إلى الله وإلى الجماعة دون رقيب أو حازم، ودون أن يتوقف ذلك على إرادة سلطة، بل ومحمود هذا

(١) د. وهبه الزحيلي: التفسير الشري، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩١، ص ٥٨.

(٢) الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٧.

(٣) التفسير الشري، ص ٦٤.

الشهادة يتدمج الفرد مع الجماعة الإسلامية.
ولعل دورات التوبة ليست إلا تجديدًا وتصحيحاً للمسار الذي انصرف عن الميثاق الأعظم،
وهذا هو مغزى بعث الأنبياء الذي هو التذكير بالميثاق الأول.
والفرد في حياته اليومية يجابه أموراً لا حصر لها، وفي كل مرة يكون محكوماً بالشهادة أي
بالميثاق المبرم بينه وبين الله.

فأنا مسكون بالميثاق أتقدم بالشهادة أمام المحكمة فأشهد على ضوء ضميري المرتبط
بعهدي مع الله، ولا يجوز لي الخروج من تلك الشهادة واحتراح شهادة كاذبة تخالف الشهادة
الأصلية بأن الله واحد.

والأمر نفسه بالنسبة لعملي عندما أبيع واشتري، ففي جميع هذه التصرفات أكون محكوماً
بالميثاق الأعظم مع الله، وهذا الميثاق يتعقد بالقلب والضمير، ويتم وضعه وحده دون أشكال
أو إجراءات أو رقيب.

وعلى هذا الأساس، وبعث الرسول (ﷺ) فاتته الكبير عندما قتل شخصاً كان لتوبه قد نطق
بالشهادة، وهذا ما عبرت عنه مقولة الرسول (ﷺ) الذائعة الصيت: أشققت عن قلبه.

وعلى ضوء الميثاق الأعظم مع الله يبرم الرسول ميثاقه السياسي لأول دولة يقبها في
المدينة المنورة، وهذه هي الصحيفة أو الكتاب التي تصدرت بقولها: هذا كتاب من محمد بين
المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم أنهم أمة واحدة من دون الناس.

واستناداً إلى ما تقدم بهائق الرسول (ﷺ) للحظة الفلسفية الإنسانية الخالدة عندما أخذ أهل
الطائف يهللون عليه العذاب، في هذه اللحظة يأتيه الملاك، ويطلب منه أن يطبق الأحشيين
(حيوان يحيطان بالطائف) على الطائف، فيأبى الرسول متذكراً الميثاق الأعظم مردداً أحشى أن
يخرج من أصلابهم من يعبد الله.

لقد انصرف أهل الطائف عن الميثاق، ولكن أصلابهم جبلت على الفطرة، والرسول العفوسم
حريص على الأحيال التي لم تلد، أي على الأنسنة في طور المجهول.

والسؤال المطروح هو: هل تُعرض محاكمة الدكتور أبي زيد، وتتحوط وتتحاشى الوقوع
في منزلق الشك ومفطان الشبهات - والوقوع في الشبهات كالوقوع في الحرام فتتهي عقد زواج
مؤمن بمؤمته، وما يترتب على ذلك من نتائج على الأولاد المؤمنين أليس ذلك، هو القتل المدني،
أي القضاء على إنسانية الإنسان لتبقي عليه شبحاً مقوقاً من لحم ودم.

أليس، هو قتل الناس جميعاً قال تعالى: (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما
قتل الناس جميعاً).

هذا هو المشروع الذي يقيمه الإسلام، وهو ليس مشروعاً سياسياً معمولاً على عقد اجتماعي كعقد روسو ولوك، وإنما هو مشروع كوني إيماني يحكم الأبدية من خلال عقد مؤسس مع الله. تلك هي اللحظة الفلسفية التي تكلمنا عنها والتي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار عند أي تأسيس في حياتنا سواء أكان الأمر قانونياً أم سياسياً أم قضائياً. وهذه هي اللحظة الفلسفية التي يجب على المحكمة في مصر أن تعانقها، وهي معانقة فلسفية عقيدية قبل أن تكون محكومة بقواعد الإثبات.

كم هو حري بالمحكمة أن لا تشق قلب الدكتور أبي زيد بموضع القاتون الرتيب الكالنج المربد، وأن لا تنظر إليه بمحجر السياسية أو المصالح الدليوية، وإنما بالمجهر الكبير الذي تنظر من خلاله الرسول، ألا وهو بمجر الميثاق الاعظم ميثاق الإيمان ميثاق تعزيز الإنسان وتعليته وتكرمه.

جريمة الرأي في القانون الوضعي

«مسألة الاعتداء على قيم الجماعة»

عرضنا سابقاً لوقف الإسلام من حق التعليم وحرية التعليم إضافة إلى حرية التفكير، وما يتفرع عنها من حق إبداء الرأي في الشأن العام (حرية الرأي).

ويبدو أن الدكتور أبا زيد لم يقف علنا ليسب المقدس الإسلامي، وإنما مارس الحقوقي والحريات الأنفة الذكر، إذ عالج مسائل فكرية كبرى، كما أعطى رأيه في قضايا تمس واقعنا ومسيرة حياتنا... فهل ارتكب المذكور جريمة الرأي؟

لما لاشك فيه أن جريمة الرأي في القانون الوضعي - مثلها مثل أية جريمة جزائية تقوم على ركنين: الركن المادي، ثم الركن المعنوي وبالتالي، فهي لا تختلف لجهة مقوماتها عن أية جريمة جزائية لجهة المضمون العام.

ومع ذلك فللهذه الجريمة سماتها المميزة sui-generis، ومظهر هذه الخصوصية مضمونها أو ركنها المادي هو الاعتداء بالية الكلمة المكتوبة أو المسموعة أو المرئية، بخلافاً لبعض الجرائم التي يقوم الاعتداء فيها على وسائل مادية كالضرب أو القتل أو غير ذلك.

ونظراً لأن جريمة الرأي محمولة على الكلمة، فهنا يصعب الكشف عنها لأن الكلمة قد تخوض ميادين فكرية عميقة فلسفية كانت أم جمالية أم أدبية أم غير ذلك من حقول المعرفة. ومن جهة أخرى فالكلمة قد تمارس فنوناً كالقصة أو الخيال أو الصورة وغير ذلك من الوسائل.

ولاشك أن مادة الكلمة أو موضوعها هما الركن المادي، والقاضي يستخلص من ذلك اتجاه النية للاعتداء.

وعلى هذا الأساس ليس لدينا جريمة واحدة للرأي تتميز كل واحدة منها بخصائص معينة ويركن معنوي محدد، فهتلك جريمة السب والقذف والتحرير وغير ذلك....

هذه الحقيقة الموضوعية (الركن المادي) يجب أن تكشف بما لا يقبل الشك عن النية الجرمية، وهنا هو التحديد للجريمة الارتداد في الفقه الإسلامي الذي أبعد هذه الجريمة عن مكان الشبهات حسب التعبير الحرفي الذي ورد على لسان بعض الفقهاء كما سبق توضيحه.

أما بالنسبة لجريمة الرأي التي تمس العقيدة فيجب أن تنحى القرينة نحو التشديد، كما سبق توضيحه نظراً لأهمية العقيدة في الإسلام، ولأنها مناط وبؤرة كل حق وجوهر آدمية الإنسان.

ومن سمات جريمة الرأي ألا يحاسب المرء على أفكاره العامة في قرارة نفسه بأمنارات ضعيفة، كأن يستتج من سماع شخص لا غتبه معينة بأنه يساري.^(١)

والسمة الثانية لهذه الجريمة هي عدم محاسبة الفرد على موقفه من الفضيلة، إذ أن هذه السمة الخلقية لا يمكن أن تكون موضوعاً للحماية خشية قيام سلطة تتفول على حرية العقيدة

بالتغلغل في أغوار الضمائر والنفوس.^(٢)

ذلك أن القانون لا يملك أن يعاقب على تقائص روح الفضيلة، وقد كتب أنتول فرانس يقول: إن جنون الثورة يعود إلى أنها أرادت أن تقيم الفضيلة فوق الأرض، فلقد آمن رويسبير

بالفضيلة فسود الرعب، واعتقد ماراً بالعدل فطالب برؤوس مائتي ألف فرنسي.^(٣)

على هذا الأساس فقد احتاط الفكر الكندي لما يصاحب تطبيقات الحكم الديني - المؤسس على فكرة الخير المشترك - من تجاوز وتعسف، ولهنا كان يعلم بوجود مفارقة حتمية بين المثل

الأعلى الخلقى (الذي تقوم عليه فكرة الخير المشترك) وبين أي شكل من الأشكال الاجتماعية.

ولقد كانت هنالك تفرقة واضحة بين المحالين الفردي والاجتماعي، ففي حين كان يطلب

من الفرد - في حمى السلطة الدينية - السمو نحو الكمال كان المجتمع يصور عاجزاً - في حمى

السلطة الزمنية - عن بلوغه.^(٤)

ومن الواضح أنه في كل نظام ازدوجت فيه السلطة كان الضبط ذا طبيعة مزدوجة، فهو في

(١) د. مصغور: الضبط الإداري ص ٣٥٦.

(٢) د. مصغور: الضبط الإداري ص ١٣٧.

(٣) Pipert: les forces créatrices des droit, paris, 1959, p. 172

(٤) د. مصغور: الضبط الإداري ص ٢١.

يد الكتابة ضبط ديني يتغلغل إلى أعماق العقيدة، وهو في يد الأمراء ضبط سياسي واجتماعي لا يتناول مع ذلك كافة أمور الحياة.^(١)

وفي نظرنا أن مسألة الدكتور أبا زيد لا تختلف في طبيعتها وجوهرها عن مسألة الدكتور طه حسين ومسألة الشيخ علي عبد الرازقي، لذلك فالأصح اعتبارها إشكالية *problematique* ، وليس مسألة.

ذلك أن المجتمع العربي يسير في طريق النمو وهو في هذه العملية التاريخية ينظر إلى نفسه أولاً ثم ينظر إلى ما حوله، وهو كأية عملية مخاض - يعاني آلام التحلق والوضع والصراع والشد والجذب بين قيمه الثابتة في روحه وبين تطلعه نحو الغير وما حققه هذا الغير من ازدهار وتقدم.

وهذه هي إشكالية الأصالة والمعاصرة تلك المثوبة التي تملأ أقطار حياتنا وتستنفد الطاقات الهائلة من أجل ضبط قوانينها الدقيقة.

والخلاف حول هذه المزوجة شديد جداً، فمنهم من هو مدفوع بقوة باتجاه المعاصرة، ومنهم من هو مجذوب بصورة أقوى نحو الماضي وبين هؤلاء وأولئك تضاريس وتضاميف وصع لا حصر لها.

وفي نظرنا أن مسألة الدكتور طه حسين ومسألة الشيخ علي عبد الرازقي لا تخرجان عن إطار هذه الإشكالية التي تنتظر حتى الآن حلاً عاماً من قبل المجتمع لا من قبل فرد أو فئة.

وهذه الإشكالية باليقين سياسية، ولكنها معمولية على اعتبارات ترتبط بقوة بالخير المشترك، أي تتصل باعتبارات فلسفية وحضارية وعقيدية.

وحقيقة الأمر لقد تشعبت الطرق والسبل أمام تحديد الخير المشترك، وإعطائه مدلولاً موسعاً

lato-sensu أم مضيقاً *stricto-sensu* .

ففي حين يرى الفكر المسيحي - بالنسبة لفرنسا - في الخير المشترك فكرة دينية فلسفية يدعو بورديو إلى تخلص هذه الفكرة من الجو الروحي الذي يسحرها لخدمة مذهب فلسفي معين، بحيث يقيم منها محوراً وأساساً لنظام المجتمع ولتقييم كافة أنشطته، ولهذا السبب يدعو إلى وجوب أن تعالج الفكرة بعيداً عن نطاق الفلسفة بوصفها مبدأ لتوجيه الأنشطة الاجتماعية، أي بوصفها فكرة اجتماعية.^(٢)

(١) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٢٢.

(٢) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٦٦.

ومن جهة أخرى يرى delos أن الخير المشترك هو مجموعة الظروف الاجتماعية - مادية وأدبية التي يستلعب الإنسان بفضلها أن يحقق مصيره الطبيعي والروحي.^(١) ويؤكد dabin أن الخير العام هو: خير أفراد البشرية مأخوذاً في مجموعة، والذي يتحقق بطريقة طبيعية في إطار المجتمع السياسي وبوساطته.^(٢)

هذا ولئن بدأ من التحديدات الأنفة الذكر أن الخير المشترك واحد في جوهره بالنسبة لكافة المجتمعات، إلا أنه من غير المقبول أن يفترض أن الخير المشترك لكل المجتمعات هو غير واحد، وإن تصور الاختلافات والتنوعات في فهمه وتطبيقه على أنها انحرافات عن هذا المعنى الوحيد لأن معنى ذلك فرض عقيدة واحدة على كل المنظمات الإنسانية وهو ما يناقض الواقعة التي يجب أن يؤخذ بها وحدها في الدراسات الاجتماعية، وفضلاً عن ذلك فإن تصور قيام معنى واحد للخير المشترك مردود تاريخياً وواقعياً، إذ لم يثبت في التاريخ أن ثمة نموذجاً موحداً يمثل فكرة الخير المشترك تحميه النظم المتنوعة والتي لا حصر لها لتنوعها اجتماعياً وإقليمياً، وإنما الثابت أن المضمون المادي لفكرة الخير المشترك متغير بطريقة لا تتقطع، إذ لا يكف الناس عن تغيير تصور الحكم على هذا الخير المشترك، بقصد أن يبلغوا حد الكمال.^(٣)

ذلك أن من الخلفيات المقررة أن كل جماعة إنسانية تسير عليها فكرة غالبية عن الخير المشترك، لا ينظر إليها على أنها حل لكافة المشكلات بقدر ما تبدو كمشكلة مطروحة أبداً على المجتمعات الإنسانية تتغير عباراتها دون توقف، ولذلك فإنها أبعد من أن تعطى حلاً وحيداً، وإنما تزودنا بأكثر من تفسير في المجتمعات المختلفة، أو في المجتمع الواحد.^(٤)

فالمجتمع الواحد لا يسوده مذهب واحد في الخير المشترك، وإنما تتوزعه عدة مذاهب متنازعة ومنصاعة، وهذا هو أصل تعدد الأفكار القانونية، وعلى هذا النحو يكون الخير المشترك مرناً ومتحركاً، وهذا ما يشهد به التاريخ، فكل مجتمع يتجه نحو ما يعتقد أنه الخير المشترك دون أن يبلغه أبداً، وهو يقوم بالفكرة التي تصنعه أكثر من أن يحكم عليه بالإنجازات التي تكون قد تمت... ومن الحق أن كل حقبة تاريخية تجسد بصفة مؤقتة الخير المشترك، وتبدو الإنسانية كأنها فإن لا يرضى هذا أبداً بما يرسمه فيها، ومع ذلك فإن الخير المشترك - وهو مؤقت في الصور التي يتعكس فيها دون أن يجمد - لا يكف عن أن يكون شرطاً لكمال

^(١) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٥٩.

^(٢) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٥٩.

^(٣) T, 7, p. 7 مع Beardeau: Traite de science politique

^(٤) Beardeau: Traite de science politique p. 79

الجماعات الإنسانية التي يدفعها بقوة نحو.

ففي مجتمع ولید تكون الوجوه المتنوعة للنظام هي الحاسمة والقاطعة حيث يكون السلام ضرورياً لتدعيم التنظيم الجديد، كما يكون شرطاً ضرورياً لجنی الثمار المستقبلية، في حين أنه في مجتمع أكثر تطوراً وتقدماً تسود اعتبارات العدالة ومقتضياتها.^(١)

وإذا كان الخير المشترك يمثل - بوجه عام - التطلعات والأمال والقيم والمثل العليا التي يرميها المحكومون من الدولة، فإن النظام العام على التقيض من ذلك لا يتصل بأمال أو مثل عليا يرجى تحقيقها، وإنما هو يمثل واقعاً صلباً، تقف من ورائه سلطة الدولة... وعلى الرغم من مرونة فكرة النظام العام وقابليتها للتطور، إلا أنها ليست أملاً في عالم الغيب، ولكنها تمثل في كل لحظة واقعاً آمراً، وقد يتطوي هذا الواقع على بعض القيم، ولكنها قيم ملموسة ومحفقة ونافذة بقوة السلطان.^(٢)

ففي حين يمثل الخير العام رجاء من المحكومين إلى حكامهم بأن يلتزموا برنامجاً معيناً أو يسيروا على خط محدد، يمثل النظام العام أوامر صادرة عن سلطة الحكم ملزمة للمحكومين، ونحن إذن بالنسبة للخير العام في مجال سياسي بعيد كل البعد عن الإلزام القانوني، في حين أننا في مجال النظام العام نواجه السلطة، وما تلمه علينا من أوامر ونواه.^(٣)

وهناك ملاحظة أخرى تتعلق بعنصر النظام في الخير المشترك، وهل هو النظام العام

مفهومه الإداري ٢٢٢

بالأكيد لا لأن النظام في مفهوم الخير المشترك يعني النظام الاجتماعي برمته لا من حيث واقعة فحسب، وإنما من حيث ما يرمي له من تطور وتقدم.^(٤) ونعتقد أننا وضعنا بين يد القارئ الفكرة المفتاح *lanotion cley* لما يحدث في قطرنا العربي المصري الشقيق.

ذلك أن هذا القطر مثله في ذلك مثل بقية أقطار الوطن العربي ينطلق في دروب التخلق والنمو على كافة الأصعدة، ونتيجة لذلك تظهر قوى اجتماعية جديدة، وتغيب أو تضعف قوى أخرى بما يترتب على ذلك من نتائج أحصها تغير النظرة إلى الخير المشترك القائم. فهناك قوى اجتماعية جديدة تريد أن تضفي على الخير المشترك معنى متحركاً، وإنما

^(١) Beardau: Traite de science politique p.79

^(٢) د. عصفور: الضبط الإداري ص ٧٨.

^(٣) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٧٨.

^(٤) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٧٩.

باتجاه الهوية والذات، بل إن منها ما يعطي هذه الهوية مظهراً انكفائياً بعيداً عن روح العصر.
وبالمقابل هنالك قوى اجتماعية أخرى تتجه صوب التغريب، بل وينشق من صفوفها قوى
تندفع بشدة صوب التغريب الذي يقارب التغريق وفقدان الهوية.
وبين هذين الطرفين المتناقضين يمجج المجتمع بتموضعات وتجمعات مختلفة تميل نحو هذا
الاتجاه أو ذاك.

وفي نظرنا أن التطور السليم للمجتمع هو التطور الذي يتعد في الدرجة الأولى عن فرض
الرأي بالقوة لسبب بسيط هو أن أي تقدم حضاري لا يمكن أن يضم إلا بالية التراكم والنمو
الطبيعي، وهذا الأمر لا يتأتى إلا عن طريق المصالحة compromis وتفتح كافة الأزهار لكافة
الإيديولوجيات، وذلك عن طريق تحقيق التوازن والانسجام وبلورة الخط المشترك أو
الإيديولوجية العامة لا فرض حل انفرادي من هذه الإيديولوجيا أو تلك.

فالانسجام يعني الوضع المنطقي لكل الأشياء في شعب ما، ومن هنا كان الإصرار على
الوجه الايجابي للتنظيم في وضع النظام... فالنظام هو حالة الشعب التي تكون فيها القوانين
حكيمه ومراعاة بحكمه، إنه الوضع المنتظم للأشياء أحدها في علاقته بالآخر، وتوازن العلاقات
ومجموع القيم التي يقيم فيها الانسجام، فالأمر يتطلب نظاماً عاماً أكثر لا يسمع فحسب
بالحياة، وإنما يسمح كذلك بزيادة فرص الحياة، ويعبر عن ذلك بحفظ الانسجام harmonie
والتوازن equilibrium، والإكراه الذي يتطلبه النظام العام لا يمكن أن يفهم على أنه استرقاق، وإنما
هو تنظيم ايجابي discipline positive وأداة للتوفيق بين الحريات.

والذي يبدو أن ما يحدث في الشقيقة مصر أن المتدينين يريدون أن يطورا فكرة الخير
المشترك، ويسبقوا ذلك على الدولة ولكن كحل انفرادي، والأمر نفسه بالنسبة للعلمانيين
المتطرفين.

ونحن لا نعتقد أن الدكتور أبا زيد وقف في قارعة الطريق، وأخذ يشتم الرسول ويدنس
مقدسات الإسلام، وكل ما هنالك أن له رأياً قد يكون متطرفاً في علمانيته.

ولا أدل على ذلك أنه كتب منذ مدة طويلة بنفس الاتجاه دون أن تتغير كتابته من حيث:
الطبيعة والجوهر، وهكذا يتصّب سؤال هام: ما هو مبرر هذا التأخير في الادعاء؟

الجواب على ذلك يكمن ليس في طبيعة ما يكتبه الدكتور أبو زيد، وإنما في القوى
السياسية الوليدة التي تريد أن تضيف عناصر جديدة على الخير المشترك، وقد وجدت فرصتها
المناسبة في إعطاء تفسيرها للخير العام المرتجى لديها.

وبالطبع يصعب تحديد موقف السلطة في مصر، وإن كانت هذه السلطة كأية سلطة تضيف

على النظام العام التفسير الساكن (الستاتيكي)، اللهم إلا إذا كانت تعمي وتديرك فكرة النظام في الخير المشترك وعلى أنه - كما سبق ثمديله - التوازن في بنية المجتمع بالمعنى الحركي الدينامي سواء لجهة مراعاة الخط التعريبي أم الشبني، وبذلك فهي تحصل من مسألة الدكتور أبي زيد حميرة لمستقبل ترسمه، وتنشده، أما موقف القضاء فهو كأي قضاء يفهم النظام العام على أنه كيان المجتمع ومدماكه ومقومه الصلب، أي يمثل روح الجماعة وقيمها العام لا قيم هذه الإيديولوجيا أو تلك.

وبيان ذلك أن القضاء لا يمكن أن يفهم الخير المشترك ويفسره تفسيراً محترماً سياسياً أو إيديولوجياً، كما أنه لا يفهمه على أنه مفهوم فلسفي حضاري.

ذلك أن القضاء ليس قوة سياسية، وإنما سلطة منبثقة من الشعب بكامله، وهو بذلك يعبر عن روح الشعب عن طريق احترام التصوص باعتبارها محتاج الجزء الأكبر من النظام العام، أو بمعنى أدق يعي الضمير الكامل للقانون في بلده وروح هذا القانون أي النظام العام.^(١) وقد يتطور ضمير المجتمع خارج فكرة القانون، وهنا يبرز الدور الإنشائي للقاضي في استشفاف الضمير العام.^(٢)

وبالطبع فهذا الدور الإنشائي الذي يضطلع به القاضي (نتيجة لطبيعة النظام العام المرنة) يستتبع التحوط للأمرين التاليين:

١ - توفير ضمانات معينة بالنسبة للطريقة التي يجب أن يتم بها تكوين القاضي من الناحيتين الروحية والمهنية، إذ يجب أن يكون متبعاً بفكرة روح الجماعة، كي يستطيع أن يعلنه في كل مناسبة، وبهذا المعنى يمكن أن يبرر الوصف الذي يطلق على القضاة بأنهم حماة القانون.^(٣)

٢ - يجب الإحاطة من انحراف القاضي في تفسيره لما يعد متفقاً أو مناهضاً للنظام العام والآداب العامة.

فالقاضي كما يقول الدكتور المنهوري: مشروع يتقيد بآداب عصره ونظم أمته الأساسية ومصالحها العامة... ولا شبهة بأن قيام القاضي بالفصل في الخصومات أمر خطير، إذ ربما أباح القاضي لنفسه أن يتخذ من النظام العام نظرية فلسفية دينية بينها على مجموعة المبادئ

(١) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٥٤.

(٢) د. عصفور: الضبط الإداري، ص ٥٦.

(٣) بورديو: المرجع السابق ص ١٥٤.

الدستورية أو على سياسة التشريع العامة وعلى رأيه الخاص في المسائل الاجتماعية أو الفلسفية أو الاخلاقية أو الدينية... وهذا ما دعا الفقه إلى تبييه القاضي في هذا المجال بأنه خليق به أن يتحرر من إحلال آرائه الخاصة في العدل الاجتماعي محل ذلك البناء الجامع للنظام العام والأداب العامة... فالواجب يقتضيه أن يطبق مذهباً عاماً تؤمن به الجماعة بأسرها لا مذهباً فردياً.^(١)

هذا ونسدل الستار عن حقيقة هامة هي أن قراءتي النسبية لأثار الدكتور أبي زيد تسمح بالقول بأنه انتقد المؤسسة الفقهية أولاً والإسلام السياسي والتاريخي ثانياً.

واستناداً إلى ذلك - وأنا في دائرة النسبية والمقاربة للموضوع، لا يمكن اعتبار الدكتور أبا زيد قد انقلب على فكرة النظام العام بالمعنى الذي يجعل النظام العام هو الخط الأيديولوجي للجماعة، وليس هو الخير المشترك لقوة اجتماعية معينة.

ولكن المصيبة الكبرى أن يقوم القضاء في مصر بدوره الإنشائي بأن يعطي للنظام العام معنى فلسفياً ودينياً وحضارياً، وليس كفكرة صلبة ومتماسكة تمثل روح الجماعة في حفة تاريخية معينة.

ولكن المصيبة الأكبر أن يكون الدكتور أبو زيد قد مس المقدس الإسلامي (الله المتعال وقر أنه ورسوله). دون أن يعي أن عليه في جميع الأحوال أنه مواطن في أمته، وأن عليه أن يحترم الضمير العام... والقيم العليا لأمته.

تقدير وتقويم:

لاحاحة للتأكيد - ويؤيدنا الكثير من الفقه - أن الجريمة تنشأ - بداءة - كفكرة تجول في ذهن فاعلها، وقد تناولها أفكار أخرى تشبهها وتشدها إلى السوء، وقد يحدث الصراع بين الفكرة والنقيض - إقداماً وإحجاماً - إلى أن يخلص الجنائي إلى نتيجة قاطعة تؤثر كفة الإقدام، وهذه النتيجة هي الباعث أو الدافع.

وهذا الباعث هو نقطة البدء في عمل الإرادة، وهو محض حديث يساور النفس، تتولد عنه القوة الرافعة للتصرف، التي تتولد عنها الإرادة، ومن ثم فهو لا يدخل في تكوينها، وبالتالي في تكوين القصد الجنائي شأنه في ذلك شأن المولد الكهربائي يولد الضوء دون أن يدخل عنصراً فيه.^(٢)

وبين ذلك أن الإرادة ظاهرة نفسية متحركة، وهي حين تتجه إلى تحقيق غاية غير مشروعة

(١) الوسيط في شرح قانون المدني، ج ١، بند ٢٢٨ ص ٤٠٩.

(٢) د. حسنين إبراهيم صالح عبيد: القصد الجنائي الخاص، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٢.

تسمى بالقصد الجنائي.^(١)

وعلى هذا الأسس، فالفقه الجنائي يستبعد الباعث من نطاق القصد تماماً، فهو المحرك للإرادة التي هي جوهر القصد، ولكنه لا يدخل في تكوينها، ولا شأن لها بها.^(٢) وهكذا يعول هذا الفقه الجنائي على الغرض والغاية أي على تحقيق النتيجة الإجرامية، أي الجمع بين المفهومين المادي والقانوني للنتيجة الإجرامية، وهذا ما يؤدي إلى تحديد النتيجة الإجرامية على أنها كل تغير في العالم الخارجي ينطوي على سلس متصلة بجميعها القانون.^(٣) وعلى ضوء هذا التصور للقصد الجنائي، فإننا نسقط من الحساب الكثير من الاتهامات الواردة في تضعيف صحيفة الدعوى، حيث أن هذه الاتهامات تدخل في إطار الباعث، أي في إطار العوامل النفسية التي يصعب الخوض فيها والتعامل معها مثل العداوة الشديدة لنصوص القرآن ومثل قول الادعاء: الجهالات المتراكمة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي، ومثل الاتهام برفض السنة، وأنه لم يترك مناسبة للفض من النصوص وتغيرها وتجاهل ما أتت به إلا استهزأها.

وفي نظرنا أن هذه التهم لا تعدو أن تكون كلاماً مرسلًا ولغوياً لفظياً لا تدخل في ميدان علم القانون، وإذا كان هنالك من في المقدرات يجب تحديده بدقة لسبب بسيط هو أن العلم أي علم يعني التحديد، أما التهميم اللفظي - كالتقول بالجهالات المتراكمة - فلا يدخل في مدلول الأجهزة المفاهيمية أو الأوصاف القانونية، وإنما يجب البحث موضوعياً عن تلك النصوص التي انشأت أثراً مستحدثاً في النظام القانوني مفتتتاً وماساً وجارحاً، وفي النهاية لا يصح - في جرائم الرأي - إلا الأخذ بالمعيار الموضوعي المادي لا النفسي، لسبب بسيط هو أن هذه الجرائم مترعة بالمعنى النفسي وبالتصورات والبيوعات ومن الصعب الخوض في محيط الحقل النفسي التي لا نهاية لشطآنه.

أجل كنا عرضنا لما ما لموقف النظرية الفقهية وتخرجها من الحكم في موضوع الردة تخرجاً دفع بعض الفقهاء ليعد نفسه عن كل خوض في مثل هذا الموضوع، لأننا في مثل تلك الجريمة المتعلقة بأعماق النفس نحوم حول الموضوع محاولين الاقتراب منه والقبض عليه، ولكن عبثاً - القبض - كما أن الحوم حول الموضوع يوقع في الشبهات والظن، والظن في القضاء مفسدة

(١) د. حسين البراعيم صالح عبيد: القصد الجنائي الخاص، ص ٢٩.

(٢) د. جلال تروت: نظرية الجريمة المتعدية القصد، رسالة دكتوراه الاسكندرية، ١٩٦٥، ص ٢٤٢.

(٣) د. حسين عبيد: المرجع السابق ص ٣٠.

ومهلكة ومورد للخطأ وصدق رسول الله القائل: من يقع في الشبهات كمن وقع في الحرام. هكذا كانت العقيدة في الفقه الإسلامي تزن ووزن الجبال الرواسي، وقد وجدت صدى لذلك عند بعض الفقهاء، كما أننا عرضنا للرأي القائل: الكفر شيء عظيم، فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر.

لقد شقت هذه الأفكار طريقها في القانون الوضعي، وما نحن نحمد صداعها بتردد بقوة في رحاب محكمة النقض المصرية، ونجد هذه المحكمة تأخذ بالمعيار الموضوعي الصرف مطرحة المعيار النفسي تقول هذه المحكمة: الاعتقاد والدين مسألة نفسانية فلا يمكن لأهنة جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط، ولا ينبغي للقضاء أن ينظر إلا في توافر تلك المظاهر الخارجية.^(١)

ويبدو أن محكمة النقض المصرية تيهت للمحاطر التي يمكن أن تنأى عن الأخذ بنظرية الباعث التي سبق الإلماح إليها، ولذلك فهي تعلن بإصرار رفضها لهذه النظرية تقول هذه المحكمة: إن الردة من أمور ما يتصل بالعقيدة الدينية التي تبني الأحكام فيها على الإقرار بظاهر اللسان، ولا يجوز لقاضي الدعوى أن يبحث في بواطنها ودواعيها.^(٢)

ولقد أتبع لهذه المحكمة أن تتكلم عن جريمة النشر، وفي ذلك تقول: لمحكمة النقض في جرائم النشر حق تقدير مرامي العبارات التي يحاكم عليها الناشر، ومن حيث وجود جريمة فيها أو عدمه، وهذا لا يكون إلا بتبين مناحيها واستظهار مراميها.^(٣)

وقولها أيضاً: إنه وإن كانت حرية الاعتقاد مكفولة بمقتضى الدستور إلا أن هذا لا يبيح لمن يجادل في أصول دين من الأديان أن يمتحن حرمة أو يحط من قدره أو يزدريه عن عمد منه وتوافر القصد الجنائي، هو من الأمور التي تستخلصها محكمة الموضوع من الوقائع والظروف المطروحة أمامها، ولا يشترط في الحكم بالعقوبة أن يذكر فيها - صراحة سوء نية المتهم، بل يكفي أن يكون في مجموع عباراته ما يفيد ذلك.^(٤)

وهكذا يتضح أن محكمة النقض أخذت بالمعيار الموضوعي، أي بالبعد التداولي للغة، وما

(١) طعن نقض أحوال شخصية القضية رقم ١٠٥ سنة ١٩٣٦/١٢/٣ قضاية جلسة ١٩٣٦/١٢/٣ ص ١١٨.

(٢) جلسة ١٩٦٥/٤/٢١، بمجموعة القواعد القانونية التي قررها محكمة النقض - أحمد سمير أبو شادي للشاعرة رقم ١٤٩ ص ٨٦.

(٣) جلسة ١٩٩٣/٢/٢٧، طعن رقم ١١١٦ سنة ٣ قضاية وجلسة ١٩٩٣/٤/٢٤ طعن رقم ١٤١٨ سنة ٣ قضاية

ص ١٢٩٦.

(٤) جلسة ١٩٤٥/١/٢٧ طعن رقم ١٦٣٥ سنة ١١.

تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال دون البحث والتفتيش عن النيات والضمائر أو الدخول إلى عالم ما قبل القول.

من جميع ما تقدم يتضح أن الطريق أماناً لاجباً وواضحاً بأنه لا غنى لنا عن القيام بدراسة تحليلية للدعوى القضائية المثارة وتحليلها علمياً وتشريح حثتها بمبضع علم القانون أولاً، ثم بالمبضع المعرفي الصرف.

وسبيلنا في ذلك أن الدعوى كثيراً ما تتوج وتتكمل بالنجاح لأسباب شكلية صرف على حد قول الفقيه الألماني ابهرنج المدلل: لا تستهينوا بالإجراء فهو القانون.

وعلى هذا الأساس سنفرّد بحثاً نسمه بعنوان الإطار الفضي للدعوى، ومن جهة ثانية فالتحليل الشكلي للدعوى لا يغنينا عن تلمس الدفوع الموضوعية المتعلقة بالرأي والرأي النقيض التي أدليت في رحاب الدعوى، وهذا هو عنوان بحثنا المقبل الموسوم بعنوان الإطار المعرفي للدعوى ومسألة الدفوع الموضوعية.

ومن جهة ثالثة فالمحامي مهما حاول أن يقوم بعملية التفكيك والحفر والتنقيب المعرفي، لا يستطيع أن يصل إلى المقاربات المعرفية الكاملة لسبب بسيط هو أن علم القانون أقرب إلى الصياغة والفن منه إلى العلم، ولهذا قيل عنه أنه فن قيل أن يكون علماً.

وهو كعلم - يمتح من العلوم (كعلم النفس أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الدين) قدرأ متيقناً وشريحة محددة ليس ألا ثم يأخذ هذه الشريحة ويقننها ويضفي عليها صفة الإلزام.

فعلى سبيل المثال نجد القانون الجنائي يختار بعض النظريات النفسية، ثم يعتمد عليها والمحامي هنا لا يهمه إلا تلك النظرية التي كانت موضوع التفتيش.

على هذا الأساس كان لا بد لي من أن أقدم للقارئ، الخطوط الساعنة في المشروع الثقافي للدكتور أبي زيد، حيث نبرز فيها نقاط التماس المتوترة في المواجهة مع المتدينين، ولقد وجدت ضرورة أن يأخذ هذا الجهد الأخير المظهرين الآتيين:

أ - تقديم صورة مجترأة عن الأفكار الساعنة للدكتور أبي زيد.

ب - تثبيت النص الحرفي لأحد مقالاته التي تلخص مشروعه الثقافي الساعن.

وتجدر الملاحظة والتنويه بأن أي علم من العلوم الانسانية له ألياته وصياغاته وفنه ووظائفه وأسلوب عمله الخاص انفعالاً وتبادل أثر وتأثير بالحقل الذي يعمل فيه.

ومن جهة أخرى فقد يكون لحقل معرفي خاص صلته بحقول معرفية أخرى - كصلة حقل البلاغة بحقل اللغة - هذا فضلاً عن أن هذا الحقل المعرفي له موقعته الخاصة من الموقع العام للمحتص باعتباره نتاج المحتص ومحمولة، وأثراً من آثاره.

وإذا كنا في الأبحاث السابقة قد تلمسنا الوعي العام بالدعوى، فسنحاول في هذه الدراسة معانقة وتحليل الجانب الفني الصرف منها، وهذا يقتضي بالضرورة الارهاص للموضوع بإيراد صحيفة الدعوى، على أن نعقب ذلك، ونردفه بدراسة الدفع الشككية، يتبعها ويلحق بها دراسة الدفع الموضوعية:

١- صحيفة الدعوى:

انتقلت إلى حيث محل إقامة كل من: ١ - السيد الدكتور / نصر حامد أبو زيد مخاطباً مع

٢ - السيدة/ ابتهاج يونس وأعلنتهما بالآتي:

المعلن إليه الأول ولد في ١٠/٧/١٩٤٣ في أسرة مسلمة، وتخرج في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل الآن أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم وبالكلية المشار إليها، وهو متزوج من السيدة المعلن إليها الثانية، وقد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقاً لما رآه علماء عدول، كقراً يخرج عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه مرتداً ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه القضاء، وذلك كله على التفصيل الآتي:

أولاً: نشر المعلن إليه الأول كتاباً عنوانه «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية»

وقد نشرته دار سينما للنشر سنة ١٩٩٢.

وقد أعد الأستاذ الدكتور محمد بلتاجي حسن أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم

بجامعة القاهرة تقريراً عن هذا الكتاب ذكر في مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه في أمرين:

الأول: العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

والثاني: الجهالات المترابطة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي.

واستطرد الأستاذ الدكتور العميد في تقريره فأوضح أن صفحات الكتاب تنطق بكرهية

شديدة لنصوص القرآن والسنة، إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية

وأوضاعها المختلفة، ومن الأدلة على ذلك:

أ - قول المعلن إليه في آخر الكتاب في صفحة ١١٠ إنه «قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى

مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا،

علينا أن نقوم بهذا الآن قبل أن يجرنا الظروف».

والنصوص المقصودة في قوله هذا هي القرآن والسنة، بدليل قوله مثلاً في صفحة (١٥) «إن

تثبيت قراءة النص الذي نزل متعدداً في قراءة قريش، كان جزءاً من التوجيه الإيديولوجي

للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»، وقوله في صفحة (٢٨) إن النص الشائوي هو السنة النبوية والنص الأساسي هو القرآن وأمثلة ذلك كثيرة في صفحات الكتاب. ولا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر عما فيهما من أحكام وتكليفات.

ب - قول المعلن إليها في صفحتي (١٠٣)، (١٠٤) من الكتاب ذاته عن موقف الإمام الشافعي من القياس إن «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً مجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «الحاكمية» في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان. وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر».

ويقول الاستاذ الدكتور العميد تعليقاً على ذلك أنه: بدهي أن العقيدة الإسلامية بل كل عقيدة دينية لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة) و(الإسلام) والذي لا يرتضي الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً. منها قوله تعالى ﴿وما كان لؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن عص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾ «الأحزاب» ٣٦ وقوله: ﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا: سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون﴾ «النور» ٥١ وقوله: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ «النساء» ٦٠. وقد أقام المؤلف نفسه عدواً للشافعي (الذي يسعى دائماً لتكريس سلطة النصوص كما يقول في صفحة ١٠٠، ١٠٧ مثلاً).

كذلك لم يترك مناسبة في كتابة الصغير للفض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أنت به إلا انتهزها.

ج - قول المعلن إليه الأول في صفحتي ٢٠/٢١ ما نصه: «ويبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من المخطورة فهو أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء، وتكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفضائله، وهو المبدأ الذي حول العقل

العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه».

هذا الذي أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعي إنما هو المعنى الخرفي لقوله تعالى: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» (النحل ٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) في قوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» (المائدة ٣).

د - قول المعلن إليه في صفحة ٢٢ ما نصه والشافعي حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات - تأسيساً عقلياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل».

و «مفهوم كلامه أن إبقاء العقل لا بد معه من رفض النص فهو لا يرى أنه يمكن الجمع بين الأمرين ومفهومه بدهاء أن الذين يستسلمون للنصوص الشرعية - على أن فيها حلولاً لكل المشكلات فقد ألقوا عقولهم».

ثانياً: طبع المعلن إليه كتاباً عنوانه «مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن» ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب.

وقد انتطوى هذا الكتاب على كثير مما رآه العلماء كفرةً يُخرج صاحبه عن الإسلام، وقد أعد الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم بحثاً أوضح فيه بعض هذا الكفر، ومن ذلك ما يأتي:

أن المعلن إليه ذكر في صفحة (٢١) من هذا الكتاب أن «الإسلام دين عربي... وأن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها علمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم».

وهذا القول يعارض معارضة صريحة ويناقض آيات كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى: «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (أول سورة الفرقان) وقوله سبحانه: «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين لينذر من كان حياً» (يس: ٦٩ - ٧٠) وقوله عز وجل: «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (سورة سبأ: ٢٨).

كما ذكر في صفحة (٢٣) من الكتاب ذاته أن النص القرآني «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميثاقين سابقين للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكس من ثم إمكانية فهم العلمي لطاهرة النص».

وقد أكد المعلن إليه هذا القول في بحث له بعنوان «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني» حيث ذكر ما نصه «بم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى

أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول، وفي كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه، إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا.

وأقوال المعلن عليه قاطعة في اعتقاده أن القرآن منذ نزل على محمد صلى الله عليه وسلم أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الإلهي، وأن الإيمان بوجود أزلي قديم للقرآن في اللوح المحفوظ هو مجرد أسطورة، وكما قال الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين تعليقاً على ذلك إن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة واتماؤه إلى المصدر الغيبي أسطورة، فهو يتحدث بحسم عن (أسطورة) وجود القرآن في عالم الغيب إنكار لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح موضوعاً للتفكير بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام كلمة (أسطورة) في وصف وجود القرآن وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً».

ثالثاً: ومن واقع كتب وأبحاث المعلن إليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر الضريح. ومن ذلك على سبيل المثال ما ورد في جريدة الأهرام بأعدادها الصادرة في ١٩٩٢/١٢/٨، ١٩٩٣/١/٢٦، ١٩٩٣/٤/١٠، ١٩٩٣/٤/١٢، ١٩٩٣/٤/١٩، ١٩٩٣/٤/٢٠، وما ورد في جريدة الأخبار الصادرة في ١٩٩٣/٤/٢٣ وفي جريدة الشعب في ١٩٩٣/٥/٤ وجريدة الحقيقة في ١٩٩٣/٥/٨.

ولم ينف المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرته - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وحوهر فكره، الأمر الذي يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به. رابعاً: المعلن عليه قد ارتد عن الإسلام طيقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء: ومن المعلوم أن الردة شرعاً هي إثبات المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقاً، أو اعتقاداً أو شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك، فيما ذكره العلماء، جحد شيء من القرآن، أو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكروا كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق في هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة.

كما قضى بأن «من استخف بشرع النبي صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين» يراجع في ذلك على سبيل المثال:

- المغنى - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩٤ -

- الشرح الكبير - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩١.
- التشريع الجنائي الإسلامي - للأستاذ عبد القادر عودة طبعة سنة ١٩٨٤ - الجزء الثاني
ص ٧٠٦ وما بعدها.

- مبادئ القضاء في الأحوال الشخصية للمستشار أحمد نصر الجندي - الطبعة الثالثة سنة
١٩٨٦ ص ٦٤٩ المبدأ رقم (٦).

وبناء على أقوال المعلن إليه الثابتة في كتبه وأبحاثه المنشورة على الملأ، والتي أوردنا بعضاً
منها فيما سبق، وطبقاً لما أفنى به العلماء المتخصصون بعد دراستهم لهذه الأقوال فإن المعلن
إليه، وقد نشأ مسلماً، يعتبر بذلك مرتدّاً عن الإسلام، ويكفي لاعتباره كذلك جزئية واحدة مما
كتبه ونشره، ناهيك عن تعدد أقواله التي تخرج عن الإسلام بإجماع العلماء.

حامساً: ومن آثار الردة المجمع عليها فقهاً وقضاء: أن الردة سبب من أسباب الفرقة بين
الزوجين، ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلمه ولا بغير مسلمه، إذ الردة في
معنى الموت وتمتته، والميت لا يكون محلاً للزواج، والردة لو اعترضت على الزواج رفعته وإذا
قارنته لمنعه من الوجود، وفقه الحنفية أن المرأة المتزوجة إذا ارتدت انفسخ عقد زواجها ووجبت
الفرقة بين الزوجين. بمجرد تحقق سببها وبفس الردة وبغير توقف على قضاء القاضي، وأما ردة
الرجل فهي عند أبي حنيفة وأبي يوسف فرقة بغير طلاق (فسخ) وعند محمد فرقة بطلاق، وهي
بالإجماع تحصل بنفس الردة فتثبت في الحال وتقع بغير قضاء القاضي سواء كانت الزوجة
مسلمة أو غير مسلمة.

(يراجع على سبيل المثال):

- حكم محكمة النقض الصادر بجلسة ١٩٦٦/٢/٣٠ في العطن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق - مجموعة
السنة ١٧ ص ٧٨٣.

- وحكمها الصادر بجلسة ١٩٦٨/٥/٢٩ في الطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٧ ق - مجموعة السنة ١٩
ص ١٠٣٤.

ومشار إلى الحكمين بمجموعة مبادئ القضاء في الأحوال الشخصية - المرجع السابق
ص ٦٥٩ - المبدأ (٢٢) والمبدأ (٢٣).

ولا يصح التلوع في هذا الخصوص بالقول بأن الدستور يكفل حرية العقيدة، فهذه مقولة
حتى يراد بها باطل، وقد استقر القضاء المصري بجميع جهاته ودرجاته، استقراراً مطلقاً على أن
إعمال آثار الردة حسبما تقررت في فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور،
وليس فيه أي مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات. ذلك أن هناك

فرقاً بين حرية العقيدة، وبين الآثار التي تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر في اعتناق الدين الذي يشاء في حدود النظام العام، أما النتائج التي تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية والذمي تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب أو الطائفة في حدود القوانين والنظام العام، وتطبيق القوانين الخاصة في كل طائفة تبعاً لما تدين به ليس فيه تمييز بين المواطنين، ولكن فيه إقراراً بحرية العقيدة وتنظيماً لمسائل الأحوال الشخصية في حدودها وحدود الدين، ولا مشاحة في أن الشريعة الإسلامية تضمنت أحكاماً متعلقة بالأحوال الشخصية وتتصل بالنظام العام، ولا يمكن إهدارها أو أغفالها مثل حكم المرتد. وقد أشار المشرع إلى قاعدة النظام العام، وأوجب مراعاته فنص في المادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ على أنه بالنسبة إلى المنازعات المتعلقة بالمصريين غير المسلمين المنحدي الطائفة والملة، الذين لهم جهات قضائية وقت صدور هذا القانون فنصدر الأحكام في نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم - كما نصت المادة ٧ على أنه لا يؤثر في تطبيق الفقرة الثانية من المادة للتقدمة تغيير الطائفة والملة بما يخرج أحد الخصوم من طائفة وملة إلى أخرى إلا إذا كان التغيير إلى الإسلام فتطبق الفقرة الأولى من المادة ٦ من هذا القانون. وتأسيساً على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هي الواجبة للتطبيق والإعمال باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه، وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين.

(يراجع في ذلك على سبيل المثال:

- حكم المحكمة الإدارية العليا الصادر بجلسة ١٩٨١/١/٢٥ في الطعن رقم ٥٩٩ لسنة ١٩٩٠
- مجموعة السة ٢٦ العدد الأول قاعدة ٥٤ ص ٣٨٥ - ٣٩٤. فتوى اللجنة الأولى للقسم الاستشاري للفتوى والتشريع في ١٩٦٠/٤/٤ منشورة بمجموعة الستين ١٥/١٤ قاعدة ١٦٨ ص ٢٧٨ - ٢٨٦).
- وخلاسة القول إن المعلن إليه الأول وقد ارتد عن الإسلام طبقاً لما قرره الفقهاء العدول، فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعين لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعاً لمنكر واقع ومشهود.

سادساً: وهذه الدعوى من دعاوى الحسبة: وغني عن البيان أن هذه الدعوى من دعاوى الحسبة، بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معايشرة لا تحمل لهما، فهي دعوى تدافع عن حق من حقوق الله تعالى، وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم، لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالى التي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها.

(مبادئ القضاء - المرجع السابق ص ٥٣١ مبدأ رقم ١٦، الوسيط في قانون القضاء المدني للدكتور فتحي والتي سنة ١٩٨٧ ص ٦١، والوسيط في شرح قانون المرافعات للدكتور أحمد السيد صاوي سنة ١٩٨٨ ص ١٧٠.

بناء عليه

أنا المحضر سالف الذكر قد انتقلت وأعلنت كلا من المعلن إليهما بصورة من هذه العريضة وكلفتها الحضور أمام محكمة الجيزة الابتدائية.

٢ - الدفع الشكلية والإجرائية:

يمكن القول - بصورة عامة - أن العدل الإنساني لم يكن في الماضي معنى بالجوانب الشكلية والإجرائية والفنية في الدعوى، إذ يكفي بحكيم أو كاهن أو عرف أو برجل مرموق لأن يجلس بمجلس عادي ويعطي أفضيته فوراً عقب سماع أطراف النزاع مكتفياً من البيئات بأقوال الطرفين.

بيد أن الإجراءات والأشكال أخذت في العصر الحديث منزلة مرموقة في حفل القانون، بل كثيراً ما تدور رحى معارك قانونية طاحنة حولها، ثم يتوج النصر أو عدمه - على صعيد الدعوى - لسبب إجرائي بسيط.

يكفي أن ندلل لذلك بمثل بسيط ألا وهو دفع الرسم، فهذا الشرط سبب لازم وكاف لقبول الدعوى أو الطعن.

على هذا الأساس رفع الفقيه الألماني إهرك عقيرته قائلاً: لا تستهينوا بالإجراء فهو القانون.

وبالفعل لا يصح الاستهانة بالإجراء لسبب بسيط هو أنه كثيراً ما ينطوي على ضمانات جوهرية مثل علنية المحاكمة أو إبلاغ المدعى عليه الدعوى، أو حق تقديم الدفع .. إلخ.

وفيما يلي بعض الدفع الشكلية والإجرائية العامة التي أثيرت في الدعوى، ولعل في مطلعها دعوى الحسبة، فما هي هذه الدعوى.

١ - دعوى الحسبة وشرط القبول:

من المعلوم بداهة أن الخصم في الدعوى يمر عبر غرف مغلقة متعددة قبل أن يصل إلى مبتغاه، ولعل - الحاجز الأول الذي يجتازه هو قبول الدعوى.

فالقاضي قبل أن يتفحص أي دفع أو شرط يبدأ بفحص شرط القبول، ثم ينتقل إلى الشروط الأخرى (الاختصاص - الإجراءات - الشروط الموضوعية).

وبالطبع فالمقصود بشرط القبول أن يكون للمدعى مصلحة أو حق مه أو أثر فيه الخصم، وهذا أمر بدعي إذ العدل البشري لا يمكن أن يكون مفتوحاً على مصراعيه ليسمح لأي شخص أن يدعى تجاه أي شخص بما لا يعنيه ولا يهمه.

وبالطبع فشرط المصلحة شرط صارم rigid ودقيق strict وإن كان الفقه والقضاء والتشريع - وتطبيقاً لنظرية نسبية الحقيقة الإنسانية التي سبق التليل بها - أخذ يخفف من حدته، ويلطف من جوانبه، ومع ذلك فقد بقي هذا الشرط شامعاً وراسخاً.

ويمكن القول أنه على صعيد القاتون الخاص ليس هنالك استثناء على الشرط العام للمصلحة اللهم إلا شرط أن يتنصب شخص عن أهل قرشته، أو أن يتدخل النائب العام في أمور ضيقة جداً تهم الصالح العام.^(١)

أما في القاتون العام وبعامة والقاتون الإداري بخاصة فشرط المصلحة أكثر إسلاساً ومرونة، ويمكننا باختصار شديد التليل والقول بأن هذا القاتون سمح إلى جانب المصلحة الخاصة بالمصالح الفئوية مفترضاً أن هنالك دوائر اجتماعية وحقوق فتوية متعددة كحقل الفنة الدينية أو المحي أو القاطنين في شارع أو فنة من العمال .. الخ.

ومع ذلك فشرط المصلحة الخاصة هو الأسس والمصالح الفئوية جاءت على سبيل الاستثناء والقضاء الإداري الإنشائي هو الذي يقرر ذلك، ولم يفتح شرط المصلحة على مصراعيه ليرقى إلى مصاف الدعوى الشعبية populaire المقبولة من جميع الناس.

على هذا الأسس فإن أعظم دعوى في القاتون الإداري هي دعوى الإلغاء وخلاصة هذه الدعوى ومناطها إلغاء قرارات الإدارة المخالفة للقانون ... ماذا يعني ذلك؟؟

الإدارة لها حق إصدار قرارات إدارية مبتدأه تنتج أثراً في النظام القانوني دون موافقة الفرد، ودون انتظار القضاء لتقرير ذلك، بل أن تعقيب القضاء يأتي بصورة لاحقة والمثال على ذلك واضح في قرار تادبي يصدره الرئيس الإداري ضد مرؤوسه، هذه السلطة القوية المعطاة للإدارة كان من الضروري التلطيف من حدتها عن طريق تقرير رقابة الإلغاء.

وسر هذا الرقابة تحقيق المشروعية وسيادة القاتون وصونه وإحقاقه وترسيخه ومنع أي تعد على الحقيقة القانونية.

كم هي وفليفة هامة تلك التي تسمو بمملكة الشرعية، ومع ذلك فدعوى الإلغاء بداهة - ليست دعوى حسبة، وهذا ما أكده عميد القاتون الإداري استاذنا الدكتور سليمان محمد

^(١) لصالح عملي الأهلية ونقشها والدالين والأوقاف الخيرية والهيئات والوصايا المرصدة. المادة ١٢٢/أصول سوري.

الطساوي.^(١)

حيال ذلك يمكن التقرير والتأكيد بحسم ويقين بأن النظام القانوني في العالم الراهن لم يأخذ بالدعوى الشعبية بسبب الصعوبات والتعقيدات والإبهامات القضائية، إذ لا يعقل أن يكون باب القضاء مفتوحاً لأي سبب قد يعن على ذهن أي إنسان، إذ أن تحقيق ذلك لن يكون إلا في مملكة العدالة الإلهية وليس في العدل البشري.^(٢)

ومادام الأمر كذلك، وإذا أمكننا الحديث عن نظرية عامة للقبول أمكننا التأكيد أن شرط المصلحة أحد دعائم العدل الإنساني وأحد المبادئ القانونية العامة في العالم المتمدن، وهو في الآن نفسه مبدأ إجرائي عام للعدل في مصر الشقيقة.

محصل ذلك أنه لا يجوز الأخذ بدعوى الحسبة على صعيد المحاكم الشرعية في مصر والخروج على مبدأ الإجرائي العام، اللهم إلا بنص صريح وفي مجالات محددة، وهو أمر غير قائم على صعيد القانون أو القضاء.

ومن جهتنا، فنحن لا ننكر أهمية دعوى الحسبة في تحقيق العدل، وقضاء العدالة امتثالاً للخيرية الإسلامية وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.^(٣)

أو بمعنى أكثر وضوحاً فمقاربة العدالة الإلهية بآلية مبدأ الأمر بالمعروف الإسلامي يكون تدريجياً حسب جرعة العدل الذي يريد المجتمع الإسلامي أن يحققه وحسب التطلعات الإنهاضية والارتقائية التي يرنو إليها، صيرورة وتخلقاً ونمواً، وليس قفراً في الهواء لصالح خيرية ما هوية تخلق في الخيال فوق مقتضيات الزمان والمكان، فعندئذ يكون هذا العدل هنا غير محمول على حقائق الحياة والمجتمع ومعرض في الآن نفسه كقطعة الطين إلى الانهيار والسقوط.

وبالطبع فالارتقاء بتطبيقات دعوى الحسبة - وهي ذات اطار واسع جداً، ويتأبى التحقيق الفوري الكلي - لن يكون إلا بأداة تشريعية واضحة ومحددة ومنضبطة تخاطب الناس جميعاً بصفاتهم لا بذواتهم.

وهناك ملاحظة هامة وهي أن دعوى الحسبة - حسب التعريف السابق - هي مبدأ إجرائي، وليس قاعدة إجرائية كيف ولماذا؟

(١) كتاب القضاء الإداري، قضاء الإنهاء، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٦، ص ٤٨٥.

(٢) نقصد بالعدل الإلهي العدل في ذاته كاملاً، أما العدل البشري فهو عدل بشري نسبي.

(٣) عرفت دعوى الحسبة بأنها الدعوى التي تسمح لكل مسلم عدل يجتنب الكبائر ويؤدي الفرائض وتغلب حسناته سيئاته أن يرفضها دفاعاً عن حقوق الله تعالى الخالصة، وما كان حق الله فيها غالباً وذلك من باب إزالة المنكر. د. صحاوي: المرجع السابق ص ٤٨٥.

المبدأ - كما هو معروف - هو قاعدة عليا يتفرع عليه قواعد دنيا متعددة، أو باختصار هو قاعدة القواعد.

وبيان ذلك فالقول بأن دعوى الحسبة هي دعوى كل مسلم عدل يجتنب الكبائر ويؤدي الفرائض.... إلخ هذا القول يرقى إلى مستوى المبدأ، إذ يمكن أن يتفرع عنه العديد من أنماط الدعاوى، حيث أن كل نمط يخضع لقاعدة إجرائية معينة.

وهكذا أصبح لدينا في مصر مبدأ عام - على صعيد كافة فروع القانون بعدم قبول دعوى الحسبة، ثم أصبح لدينا قاعدة ظنية على صعيد قانون الأحوال الشخصية بالقبول، فأياً تطبق المبدأ أم القاعدة وعلى أي نعود - عند إعمال قواعد التفسير - إلى المبدأ أم القاعدة؟ هكذا يجيب عن ذلك بداهة الدكتور محمد عصفور بقوله إن المبدأ يضغط على ضمير القاضي بصورة أكثر ثقلًا وقوة من ضغط القاعدة.^(١)

هذا في الحالات العادية وعندما لا يكون هنالك صراع بين مبدأ إجرائي وقاعدة إجرائية في أمور عادية، أما إذا كان الأمر متعلقاً بالحريات العامة فنحن هنا أمام ضمانات جدية تدفع وتوجه كافة قواعد التفسير لصالح الحرية، بل لصالح العقيدة التي هي جوهر الحرية وأرقى شكل من أشكالها.

وهذا ما أكدته محكمة القضاء الإداري في مصر بقولها: أن الحريات العامة في مصر إذا أجاز الدستور تقيدها لا تقيدها إلا بتشريع، وهذا هو أيضاً المبدأ الذي انعقد عليه إجماع رجال الفقه الدستوري إذ قرروا أن ضمانات الحقوق هي نصوص دستورية تكفل لأبناء البلاد تمتعهم بحقوقهم الفردية، وهي تسمو إلى مرتبة القوانين الدستورية وتكون معصومة لا سلطان للمشرع عليها إلا إذا أجاز الدستور تنظيمها، وفي هذه الحال يتعين أن تكون القيود التي ترد عليها قيوداً تقررهما القوانين.

فالنصوص الدستورية هي بدون شك - صالحة للتطبيق المباشر كلما قامت الأسباب لتطبيقها، بل ويستخلص من نصوص الدستور أن هذه النصوص إنما هي مخطاب من الدستور للمشرع يقيده فيه من حريته، فتارة يقرر الدستور الحرية العامة ويتيح للمشرع تنظيمها من غير نقص أو انتقاص، وطوراً يطلق الحرية إطلاقاً لا سبيل له إلى تقيدها أو تنظيمها ولو بتشريع.^(٢)

(١) كتابه مذاهب المحكمة الإدارية العليا، المرجع السابق ص ٢٨٧.

(٢) القضية رقم ٤٨٧ لسنة ٥ قضائية جلسة ٢٦ من يونيو السنة الخامسة، مجموعة مجلس الدولة لأحكام القضاء الإداري في مصر سنة ٥، المطبعة العالية ص ١٩٩.

هذا وتنبه استطراداً بأن محكمة الدرجة الأولى ردت الدعوى بسبب عدم توفر شرط المصلحة رافضة الأخذ بدعوى الحسبة حيث جاء في حيثيات الحكم مايلي: إذا كان ذلك وكانت الدعوى المائلة بكل ما شملت عليه من طلبات، قد قامت بحسبانها دعوى حسبة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لم يدع رافعوها أن لهم في رفعها مصلحة مباشرة وقائمة بقرها القانون، ولم تكن لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أي قانون آخر قد أوردت أحكاماً تنظم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها بما يكون الأمر في شأنها خاضعاً لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذي لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى في أحكامه، وأنت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نافية لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعين القضاء بإحابة المدعى عليها إليه.^(١)

٢ - الدفع بعدم الاختصاص

هذا الدفع أثير من قبل المحامين موكلتي الدكتور أبي زيد وزوجه، وحجة هؤلاء أن المحكمة الشرعية غير مختصة في النظر بدعوى الارتداد، ومن ثم (فلا يوجد في القانون المدني ولا في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية نص يجيز لأية محكمة أن تقضي بصحة إسلام مواطن أو كفره وردته، والأحكام التي صدرت عن دوائر الأحوال الشخصية بالتفريق كانت فيها ردة الزوج ثابتة بطريقة لا تدع مجالاً للشك مثل اعتناق مذهب البهائية، أو أن يقهر الزوج بعد إسلامه أنه على غير دين أو في حال إسلام مسيحي أسلم ثم رجع إلى المسيحية.^(٢)) واستطرد المحامي الوكيل قائلاً بالحرف الواحد: إما أن يؤتى بمسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ثم يعلن في إسلامه توصلاً إلى التفريق بينه وبين زوجته، فهذا غير صحيح لا في الشرع ولا في القانون، ولا يقال دفعاً لذلك أن المدعى عليه الأول صدرت عنه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن مفهوم الناس تتفاوت فما يراه واحد خروجاً يرى فيه الآخر غير ذلك.^(٣)

هذا وإذا افترضنا أن الدكتور أبي زيد ارتد فإن هذا الدفع المقدم إلى المحكمة لا يدع مجالاً للشك بتوبته لأن ما يعبر به الوكيل يعتبر امتداداً ومظهراً لإرادة الأصيل.

^(١) حكم محكمة الهيئة الاتحادية للأحوال الشخصية وللولاية على النفس الصادر في ١٩٩٤/١/٢٧.

^(٢) هذه الحالات الثلاث فصل بها القضاء الشرعي المصري واستمسك بها وكيل الدكتور أبي زيد. انظر: التكفير في

زمن التكفير ص ٢٩٨.

^(٣) التكفير في زمن التكفير ص ٢٩٩.

والسؤال المطروح هو: هل يشترط في الامتابة شكل معين... لا نعتقد ذلك، إذ ليس هنالك صيغة معينة للتعبير عن الإرادة في صدد العلاقة مع الله القدير. ومع ذلك فنحن لا نتفق مع موكلي الدكتور لجهة الاختصاص، ونعتقد أن المحكمة الشرعية ذات ولاية قانونية على كافة نصوص قانون الأحوال الشخصية، وقد تضمن هذا القانون أن زواج المسلمة من غير المسلم باطل، كما تضمن أنه لا يترتب على الزواج الباطل أي أثر قانوني.

ومع ذلك فالدفع التي عرضنا لها سابقاً أثبتت أمام محكمة الدرجة الأولى، وهذه المحكمة لم تناقش دفع الاختصاص لسبب بسيط هو أنها اكتفت بالدفع الأول ألا وهو عدم القبول.

ومن جهة ثانية فالقاضي الشرعي لا يحكم بالارتداد، وإنما يفحص الوقائع والمستندات فإذا تحقق له قيام الارتداد أعمل آثاره دون أن يحكم بقيامه. وفضلاً عن ذلك فالارتداد يعتبر مسألة أولية فرعية بالنسبة للقاضي الشرعي بحملها إلى قاضي آخر، وبالتالي فعدم وجود ولاية قانونية أخرى تنظر بالارتداد يعقد الاختصاص للقاضي الشرعي الذي يتعامل مع نص قانون الأحوال الشخصية وإلا عطلنا نصوص قانون الأحوال الشخصية بسبب عدم وجود قاضي قوام على هذه النصوص.

٣ - الدفع بعدم جواز إدخال الأزهر:

وبالطبع فهذا الدفع لم تناقشه محكمة الدرجة الأولى للسبب الذي سبق الإشارة إليه، وهو الاكتفاء بدفع عدم القبول.

وننوه بأن المدعين طلبوا إدخال شيخ الأزهر في الدعوى لإبداء الرأي الشرعي، وفي نظرنا أنه لا يجوز إدخال شيخ الأزهر لإبداء الرأي للأسباب الآتية:

١ - كان بإمكان شيخ الأزهر أن يترك دعوى الحسبة ليس إلا، ولما لم يقم بذلك استغلق أمامه الطريق، وأصبح من الغير بالمعنى المفهومى والمصطلحي للغير في أصول المحاكمات (الإجراءات).

٢ - إن قانون إنشاء الأزهر وتنظيمه ولائحة تربيته لم يتضمن حقه في التدخل أو حق المحكمة في إدخاله.

٣ - إن أصول المحاكمات سواء في مصر أم سوريا حددت اختصاص الغير بالشروط الآتية: للخصم أن يدعى في الدعوى من كان يصح اختصاصه فيها عند رفعها.

والسؤال المطروح هو: هل تنطبق على الأزهر عبارة من كان يصح اختصاصه فيها عند رفعها... لا نعتقد ذلك.

٤ - إن المبادئ الإجرائية العامة المستقرة في العالم المتمدن تتيح الاستعانة بالخبرة بما يتفق مع طبيعة الخصومة، وعندئذ تستطيع المحكمة الاستعانة بشيخ من شيوخ الأزهر لا على أساس أنه من الأزهر، بل على أساس أنه يتوفر به مكثبات علمية معينة.

وفي هذه الحال فالخبرة التي يقدمها الشيخ تخضع لمناقشة المتخصصين ولتقدير القاضي باعتبارها خبراً خبير الخبراء أو الخبير الأول.

والقاضي يستطيع أن يوجه الأسئلة إلى الخبير مهما كانت درجته العلمية أو مكاتبه الاجتماعية،^(١) كما أن المتخصصين يستطيعون الطلب من القاضي دعوة الخبير لمناقشته والاستيضاح منه عن بعض النقاط الفنية.

٥ - إن إدخال الأزهر في الدعوى يؤدي إلى عدم التوازن في أطرافها لأن الأزهر - بطبائع الأشياء - سيقف إلى جانب المدعين مما يخل بقاعدة المساواة بين المتقاضين.

٤ - الدفع بعدم قبول إحالة الدعوى للتحقيق:

ولقد تقدم بهذا الطلب المدعون، وبداعة أن هؤلاء يبغون من وراء ذلك إحضار شاهدين ليقولا رأبهما في أبحاث الدكتور أبي زيد.

والسؤال المطروح هو: ماهي طبيعة الشخصين المذكورين، وهل هما شاهدان أم فقهاء. يرى محامو الدكتور أبي زيد أن غاية المدعين احضار شخصين والاستماع إليهما بالرأي، وليس على أساس أنهما شهداء واقعة معينة، وعلى هذا فالشخصان بهذا التوصيف هما مفتيان لا شاهدان.^(٢)

ويستشهد وكيل الدكتور أبي زيد بآراء بعض فقهاء الشريعة الإسلامية للتمييز بين الشاهد والمفتي أمثال القرافي والجرجاني، حيث ميز هؤلاء الشهادة من الإفتاء، وحددا الشهادة بأنها إخبار عن أمر خاص معين على جهة الحقيقة، ويجوز عليها ما يجوز على الخبير من الغلط والسهو والنسيان.^(٣)

وحقيقة الأمر أن المحكمة الشرعية في مصر تلتزم الأصول الاجرائية الآتية:

(١) يقول مهما كانت منزلته الاجتماعية فلا دور لها في عملية التقاض.

(٢) انظر المذكرة المبرزة من وكيل الدكتور أبي زيد: التفكير في زمن التكبير، ص ٣١٠.

(٣) التفكير في زمن التكبير ص ٣١٠.

١ - فهي ملزمة بدعوة الشهود إذا كان هنالك ادعاء بحدوث واقعة معينة، كأن يثير المدعون بأن الدكتور أبا زيد أعلن صراحة أنه غير مسلم، فهذه واقعة يجوز إثباتها بالشهادة وهذه الشهادة تخضع لمناقشة المحكمة والمتخاصمين.

٢ - إذا لم تكن هنالك واقعة كما أشرنا سابقاً فعندئذ يكون للمحكمة دعوة بحيرة بالشروط الواردة في قانون أصول المحاكمات، أي إذا واجهت المحكمة غموضاً أو أمراً يحتاج إلى بحيرة فنية خاصة لا تتوفر إلا بأصحاب الفن والخبرة.

وكما قلنا سابقاً فالخبرة تخضع في نهاية الأمر إلى تقدير القاضي ومناقشة الأطراف، ويستطيع المدعى عليه أن يطلب من المحكمة إحضار الخبير والاستيضاح منه عن بعض النقاط التي تحتاج إلى تبيان.

٥ - الدفع بعدم جواز حضور المدعين جلسات المحاكمة:

ويعتمد وكلاء الدكتور أبي زيد في ذلك على حجة مآلها أن دور المدعى في دعوى الحسية لا يعدو الإبلاغ بالواقعة للسلطة، أو بمجرد إبداء استدعاء الدعوى.

وحقيقة الأمر أن المدعى في دعوى الحسية لا يمكن اعتباره خصماً، ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته، أما الخصم في هذه الدعوى فهو النيابة العامة وهذا ما استقر عليه القضاء المصري.^(١)

وتوضيح ذلك أن دعوى الحسية مبرأة من دوافع العداوة واللدود والخصومة منطلقة من اعتبارات الحيز العام، ومن ثم فليس هنالك موقف ذاتي يملئ تحريكها ومباشرتها، بل إن هذه الدعوى تتحرك بالوازع الديني والضمير الخلقى، والمتفق عليه أن تتولى النيابة العامة حضور الدعوى باعتبارها ممثلة للمجتمع.

والأمر نفسه بالنسبة لدعوى الإلغاء، إذ يكفي برفع الدعوى أن يودع استدعاءها حتى يتولى مفوض الدولة مباشرتها لصالح الشرعية، كما هو مستقر في فقه الإجراءات الإدارية. وعلى هذا الأساس يكون حضور المدعين جلسات الدعوى المقامة على الدكتور أبي زيد غير سليم ومخالف للقانون.

(١) استئناف الاسكندرية الدائرة الحسبية ١٩٤٩/٢/٢٨ - المحاماة: ٣٠-١٧٤-١٦٢.

الإطار المعرفي للدعوى

«مسألة الدفع الموضوعية»

وكما قلنا سابقاً فقد عزي إلى الدكتور أبي زيد أن له مواقف معادية للدين مثل: التحرر من سلطة النصوص - الاستسلام للنص يعني إلقاء العقل - الإسلام دين عربي - الاستخفاف بشرع النبي (ﷺ)، وغير ذلك من الأمور المحددة في صحيفة الدعوى. ونعتقد أن لهذا الإطار المعرفي قائمتان:

- ١ - أتاح للدكتور أبي زيد، على لسان وكلائه توضيح المقصود من هذه الاتهامات المنسوبة إليه.
- ٢ - إن نفى الدكتور أبي زيد هذه التهم بيزيل في نظرنا - من وجهة نظر إيمانية - كل شك حول عقيدته.

ذلك أنه لو صمت الدكتور أبي زيد لكان من الممكن إضعاف القرائن التي لصالحه - مع ضعف القرائن في مجال العقيدة - ولكن الدكتور أبا زيد أعلن بكل صراحة وفي الدعوى ذاتها أنه مؤمن بالله، وأنه ينفي كل ما نسب إليه، فهل بعد ذلك من مظنة أو شبهة؟؟ لا نعتقد ذلك بل نؤكد أن هذه المواقف القولية تقطع الطريق أمام المحكمة، ومن جهة ثانية فهي استتاه - في حال وجود الردة - لأنه لا يجوز في ظروفنا الراهنة وأمام نضج أصول الإجراءات الوقوف أمام شكل معين لإجراء مفروض في العصر الوسيط. إن الإجراء هو الطريق إلى الحق *Voie du droit*، وهذا الطريق يكشف عنه العقل، إذن فهو ترتيب عقلي لا علاقة له بالدين فقط، ونحن رجال بل أكثر رجولة في هذا المضمار من أباتنا في العصر الوسيط بسبب التقدم في وسائل علم الأصول والإنجازات الإنسانية الفلذة في هذا المضمار.

وكما قيل سابقاً على ألسنة بعض الفقهاء إن العقيدة إذا حملت على عدة أوجه من الشك وعلى وجه واحد من اليقين تعين أحدها على هذا المحمل الأنبيي.

وكما قلنا فالدكتور أبو زيد صرح في الدعوى بدفع موضوعية واضحة بأنه ينكر ما نسب إليه، إذن فهل يقدح في إسلامه قادح، وهل يجوز للعاصفة في فنجان أن تقتلع الجبال الرواسي قاصدين بالجبال الرواسي عقيدة أبسط إنسان في هذه الأمة.

إن قدر هذه الأمة ومناطق شرفها وعزتها وناعض تطورها وانطلاقتها وتقدمها هو الإيمان

بالله تلك الصخرة الرصينة العلبة، فهل يجوز أن تنسف هذه الأمة بنسف دعائها، ألا وهي العقيدة التي غرست بعمل إلهي وتفسير رسولي، وبالتالي - فلا يجوز أن تخضع هذه العقيدة لتقلبات الأيام أو تعديلات ذوي المصالح.

وحقيقة الأمر أنه بالرجوع إلى المذكرة المبرزة في الدعوى من قبل وكيل الدكتور أبي زيد والموسوم بعنوان: مذكرة بنقض دعاوي الردة والتكفير بالرجوع إلى هذه المذكرة نجد أنها تتضمن الدفوع الآتية:

١ - سلطة النصوص: لقد فهم المدعون أن المقصود من ذلك التحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة، في حين أن المعنى لا يجعل ذلك.

على هذا الأساس يورد محامي الدكتور أبي زيد النص الحرفي للنص موضوع الاتهام الوارد في كتابه (الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية)، هذا النص المتضمن كما يلي: وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا.

ويتابع المحامي قوله: واضح من هذه العبارة أنها لم تشر لا من قريب أو بعيد إلى نصوص القرآن والسنة إلا أن للمدعين بعسفونها، وقد نزعوها من سياقها الذي لا تفهم إلا على ضوءه، لينطقوها بما لم يقله، ومالم تنطقه مستحججين استباحاً غريباً يؤسسون عليه حكماً مغرباً هو أنه: لا معنى للتحرر من سلطة القرآن والسنة إلا الكفر بما فيها من أحكام وتكليفات.^(١)

ويتابع المحامي قوله: فهم يفترضون أن المقصود بالدعوة للتحرر من سلطة النصوص، هو التحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة، وهو فهم غريب وتأويل مرهق لم يقله المؤلف، ولم يشر إليه لا من قريب أو بعيد، وهي ادعاءات متولدة إما عن قصد مسبق للإساءة والطمع والشهيرة، أو عن سوء فهم بالمصطلحات - والمفاهيم في المجالات المعرفية، فهناك علم كامل حول مكنة علمية يسمى علم النص أو علم تحليل الخطاب، وهو علم يهتم بكل أنواع القول أو الخطاب سواء أكانت مكتوبة أم منطوقة.

هكذا تم انتزاع العبارة من سياقها ودلالة النصوص لا تنصرف على الإطلاق إلى نصوص القرآن والسنة إلا لدى من لديه النية اللبينة على أن يفهمها على هذا النحو لأسباب في نفسه. ذلك أن سياق العبارة الواضح تماماً هو سياق تحليل نصوص الإمام الشافعي، ومن ثم يكون معنى التحرر في هذا السياق منصرفاً إلى سياق الأسلاف، وهو ما يعني فتح باب

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٧٩.

الاجتهاد وإعمال العقل في نصوصها.^(١)

٢ - تثبيت قراءة النص: والعبارة الثابتة التي تستند إليها صحيفة الدعوى باتهام المدعى عليه هي: إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعمداً في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الإبديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية.^(٢)

وتلك صورة أخرى لعزل السياق عن نص العبارة، إذ السياق الذي ترد فيه العبارة هو سياق تعامل الإمام الشافعي مع قضية نزول القرآن على سبعة أحرف وموقفه من الكلمات الأخرى في القرآن مع مقارنة موقفه بمواقف غيره من الأسلاف.^(٣)

ونشير استطراداً بأن الدكتور ارغون يؤكد أن بعض قراءات القرآن قد استمرت في الذبوع والانتشار حتى القرن الرابع الهجري بعدئذ أغلقت المناقشة نهائياً، واستمر الوضع هكذا حتى يومنا هذا. «كتابة الفكر الإسلامي: قراءة علمية ص ٥١».

٣ - النص الثانوي: والعبارة الثالثة التي تستند إليها صحيفة الدعوى بوصفها دليل كفر، هي ما جاء في قول الدكتور أبي زيد: إن النص الثانوي هو السنة النبوية والنص الأساس هو القرآن.

ويقصر المحامي للمحكمة هذه العبارة بأن المقصود منها ليس تحقير النص النبوي، وإنما توضيح أنه يأتي في الدرجة الثانية بعد القرآن.^(٤)

٤ - مفهوم الحاكمية: وعبارة الدكتور أبي زيد التي كانت موضع التعمي عليه هي: هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر إلى علاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع سوى الإذعان، ولما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرس في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشيء ذاته في الوقت المعاصر.^(٥)

هذه هي العبارة الحرفية التي كانت موضع التعمي والتجريح، وقد حشأت مذكورة المحامي

^(١) مذكرة علي الدكتور أبي زيد - التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨٠.

^(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨١.

^(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨١.

^(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨١.

^(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨١.

على ذلك مفسرة قائلة: إن منطق لا تقربوا الصلاة. لايد من أن يزيغ الحقائق والمقاصد ذلك أن العبارة واردة في سياق موقف الشافعي من الاستحسان، وهو يعني أنه ليس من حق العقل أن يستحسن أو يستتج - أمراً، ومثل هذا التصور يحظر على العقيدة، كما أن هذا الغياب للعقل ودوره في الاستحسان والاحتياط، وليس غريباً عن مفهوم المحاكمة كما هو في الخطاب السلفي المعاصر لدى أبي الأعلى المودودي وسيد قطب.^(١)

أما بقية العبارة - والكلام لمحمي الدكتور أبي زيد - فمقصودها ليس على الإطلاق نفي علاقة العبودية من المسلم لله - حاشا لله - وإنما تقصد أن مفهوم المحاكمة يطرح تصوراً وفهماً ضيقاً للإسلام، إذ لا يعكس من علاقة الله بالعالم والإنسان إلا الجانب الخاص بالترهيب والوعيد في حين أن الإنسان لا يكون عبد الله إلا باختياره هو كإنسان، ولهذا قال تعالى: من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر... والفارق واضح بين الطاعة والإذعان، فالإذعان لا يكون إلا نتاج الخوف والإجبار، أما الطاعة فهي ولادة حب واختيار وقبول والقرآن إذن يطرح علاقة الحب بين المؤمن وربه، وهي العلاقة المغفلة في الخطاب الديني السائد.^(٢)

٥ - الغرض من النصوص: يدعى أصحاب الدعوى أن المدعى عليه لم يترك مناسبة في كتابه إلا وبغض فيها من النصوص، وهي دعوى مطلقة على عواهنها من غير شاهد أو برهان أو تحديد لماهية النصوص.

٦ - احتواء الكتاب على كافة الخسول: وعبارة الدكتور التي كانت موضع اتهام في

صحيفة الدعوى هي:

يبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواء أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التي وقعت، أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء، وتكمن خطورة هذا المبدأ بأنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما يزال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته، وهو المبدأ الذي حول العقل العربي إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص.

وحجة خصوم الدكتور أبي زيد - كما ترد في مذكرة محامي - أن الله أكمل الدين كما يتضح من قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾.

ويرد محامي الدكتور أبي زيد على قول الخصم بقول مطول لجرتي، بعض فقراته: «إن

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨٤.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨٥.

القول بأن القرآن يحوي حلولاً لكل المشكلات أو التساؤل، هذا القول يضع القرآن موضع الطعن، بل يعطي فرصة لكل خصم ورافض للقرآن أن يتساءل: أين هو تبيان القرآن لحل مشكل الانتحار والسكاني أو أزمة المواصلات ومشكلة استصلاح الاراضي... الخ. وهي مشكلات غير مطالب القرآن بتقديم حلول لها... لقد كرم القرآن الإنسان بالعقل وجعله مسؤولاً عن استخدامه ثم أتت السنة لتقول: أنتم أعلم بشؤون دنياكم، ولم يدع القرآن أنه كتاب في الطب أو الميكانيكا أو الذرة، ومن ثم فهو كتاب عقائد وعبادات، إذن يكون تبيان كل شيء عائداً على كل شيء في هذه الأشياء تحديداً.^(١)

٧ - عروبة الإسلام: والعبارة موضع الاتهام هي: من منظور الثقافة فالإسلام دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي.^(٢) وبوضع محامي الدكتور أبي زيد هذه العبارة قائلاً: العبارة لا تحتاج أن يترجم عنها أحد، وإنما تشرح نفسها في غاية من الوضوح لمن أراد أن يفهم، فهي تقول باختصار إن الإسلام هو الأساس الثقافي والحضاري للعروبة.^(٣)

ويورد محامي الدكتور أبي زيد عبارة أخرى لموكله تقول: فإذا نظرنا إلى الإسلام من خلال منظور الثقافة نبدد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام.^(٤) يتابع المحامي توضيحه: إن إثبات عالمية الإسلام لا يعني فصله عن سياقه التاريخي العربي الذي نشأ فيه كما لا يعني نزع العروبة عن الإسلام إذ العالمية والشمولية في أية ظاهرة لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة مما تركه من ملامح وسمات.^(٥)

٨ - إنتاج النص: والعبارة موضع الاتهام هي: إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية، فإن الإيمان بوجود مشافير يفتي سابق للنص يلمس هذه الحقيقة البديهية، وينبع من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص.^(٦) وهناك عبارة أخرى موضع اتهام هي: يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية

^(١) التفكير في زمن التفكير، ص ٢٨٥

^(٢) هذه العبارة وردت في كتاب الدكتور أبي زيد: مفهوم النص ص ٢٦.

^(٣) التفكير في زمن التفكير، ص ٢٨٥.

^(٤) التفكير في زمن التفكير، ص ٢٨٥.

^(٥) التفكير في زمن التفكير، ص ٢٩٠.

^(٦) هذه العبارة وردت في كتاب مفهوم النص ص ٢٦.

إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه... إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ وباللغة العربية مازالت تصورات حية في ثقافتنا.

وهكذا يسقط المدعون كلمة أسطورة من سياقها بقولهم: إن المدعى عليه يرى أن إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة.^(١)

ويرد محامي الدفاع على ذلك بقوله: إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها، وهنا ينبغي التنبه بالفرق بين الإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق للنص وبين الإيمان بالمصدر الإلهي له، فالإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق هو الذي يدخل في حيز الأسطورة التي ترد لدى المتصوفة بأن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، وكل حرف من كلماته في حجم جبل يسمى جبل قاف، وهذا الجبل هو جبل أسطوري يحيط بالأرض من كل جهة.^(٢)

وينابع المحامي قائلاً: والمقصود بهاتين العبارتين إذن إزاحة وإزالة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام سعياً لتقية العقيدة مما يضيفه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيسها على دعائم العقل، والذهم العلمي السليم، وإن رأي المؤلف في إعجاز القرآن موجود بكامله في الفصل الخامس بالإعجاز في كتاب مفهوم النص لمن يريد أن يفهم فهماً موضوعياً.^(٣)

تقدير وتقويم

يلاحظ القارئ، أنا حيال نقلة جديدة انخرطت بقوة نسبية في مجال الفكر، وبالطبع فليس أمامنا - نظراً لضيق الرقعة - إلا تقديم ملاحظات وتعليقات بسيطة حول تلك التهم وهذه الملاحظات هي:

١ - معنى النص: يرى الأستاذ رضوان السيد أن النص الإسلامي استطاع تأسيس اجتماع شامل موحد على الأرض التي عرفت فيما بعد باسم دار الإسلام. وفي نظره أن الحركة الاجتماعية الإسلامية حركية قائمة على حوارية بين النص والاجتماع والتاريخ.

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٨٥.

(٢) ورد هذا النص في كتاب مفهوم النص ص ٢٥-٢٦.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٩٠.

ويتعمق الأستاذ السيد مدلول النص فيعطيه مدلولاً موسعاً، وهذا يتضح من قوله: إن هذه الرؤية العربية القديمة للتاريخ وللتوحيد الاجتماعي فيه ترى أن جذر الاجتماع الذي يقوم عليه، ويستمر به وفيه هو النص (التقليد) المتوارث من إبراهيم هاني البيت لرب البيت.^(١) وهكذا يتضح أن (النص) جهاز مفاهيمي لدى الأستاذ السيد، ومن ثم فالمواضع اللغوية من الممكن أن تخوض بعمق في هذا الموضوع لتحمل هذه الكلمة معاني كثيرة، وعلى هذا لا يمكن أن نحدد على سبيل الحصر معنى واحد لكلمة النص.

ويبقى السؤال مطروحاً على الشكل الآتي: هل قصد الدكتور أبو زيد بكلمة النص القرآن والسنة بالذات... هذا هو جوهر الموضوع.. وهذا ما تفاه المحامي مستنداً إلى السياق.

٢ - القرآن تبيان لكل شيء: من روائع الفكر السياسي لابن قيم الجوزية (١٢٩٢ - ١٣٥٠م) ما أورده في كتابه أعلام الموقعين والطرق الحكمية عند الحديث عن اختلاف العلماء في العمل بالسياسة الشرعية.

فهو يورد تلك المناظرة التي دارت بين أبي الوفاء ابن عقيل (٤٣١ - ٥١٣هـ) وبين بعض فقهاء الشافعية حول السياسة الشرعية، وعلاقتها بالشرع تلك المناظرة التي بدأها ابن عقيل ودارت على هذا النحو.

- لا سياسة إلا ما وافق الشرع.

- الشرع ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول، ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وأن أردت: ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة.^(٢)

٣ - القرآن واللوح المحفوظ: وهل كان مكتوباً بالعربية أم بغيرها، وهل هو مخلوق أم قديم، هذه الأمور محض فلسفية وتدخل في إطار علم الكلام، وليس في حدود الحلال والحرام، وقديماً أدلى المعتزلة بدلوهم في ذلك - ولا أحد يستطيع تكفيرهم أو تكفير الإنسان على رأيهم.

٤ - العلاقة مع الله ومسألة الحاكمية: إن أسماء الله الحسنی تحدد هذه العلاقة فهو الرحمن الرحيم الغفور التواب الخالق المتعال...

وعلى هذا الأساس، إقامة العلاقة مع الله على المحبة والاختيار، هذه الإقامة لا تدخل في باب التكفير، بل العكس فالله سبحانه وتعالى خلق لنا منطلقه مستقلة كل الاستقلال، ألا وهي

^(١) كتابة مفاهيم الجماعات من الإسلام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ١١٦.

^(٢) د. محمد عسامة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٠، ط ١، ص ٢٤٢.

ملكته الضمير، هذه المتعلقة تسودها إرادة الإنسان ولا سلطان لأحد عليها، ومن هنا كان مبدأ ابتلاء الإنسان ومساءلته كوزان لإقامة العدل.

والقول بأن العبادة لله أو عباد الله لا يعني الاسترقاق، هذا القول لا يدعيل في باب الكفر.

هكذا التضح للقارئ أننا واكبنا الدكتور أبو زيد في الكثير الكثير من المواقف والمسائل في المواقف المتعلقة بحق الروح وحق العقل وحق الضمير وحق الوجدان، هذه الحقوق التي يجب أن تؤسس على صخرة عالية رصينة لا تقبلها الأهواء والعواطف والعواصف، تأسيساً يعدها عن أن تكون مكينات قانونية تتحدد مضموناً وشكلاً واتساعاً من قبل الحاكم.

والفرق ولاشك واضح جداً في أدبيات القانون بين الحق والمكينة، فالحق قوة كبرى مستمدة من القانون الطبيعي في لغة الأدبيات القانونية الغربية، وهو في أدبياتنا حيلة الهبة... والتبجحان في نظرنا تتفقان من حيث الطبيعة وأن اختلفتا من حيث المصدر، وفي التبجة فإن تمييزهما الحق من المكينة، يضع قيداً ثقيلاً على سلطة الدولة تجاه الالتفاف على الحق وتفريغها من مضمونه وإتساره ولي عتقه.

وإذا كنا قد اتفقنا مع الدكتور أبي زيد في أشياء كثيرة، فإننا لأسباب موضوعية غير شخصية، وبالتالي فإن هذه المواقف الموضوعية قادرة على تعدد الطرق والمسالك التي نسلكها نحن والدكتور أبو زيد.

ومن الأمور التي تحدد لنا موقفاً متميزاً من موقف الدكتور أبي زيد تعميمه الحكم على الخطاب الديني تعميماً يجعله خلوياً من التوضعات والتضاريس والتنوعات والمسائل المطروح هو: أليس وجهة النظر هذه توقعنا في النظرة الماهوية التي لا يؤمن بها الدكتور أبو زيد نفسه. أن تتخيل مقولات - كمقولات أرسطو - ماهوية تتعالى على الزمان والمكان، هذا محض كلام غير علمي، كما استقرت على ذلك جميع الاتجاهات المعاصرة.

والأصح أن نأخذ - حسب رأي الدكتور نديم البيطار - بمبدأ الاستحابة، وبخلاصته أن الله تعالى خلق في الإنسان إمكانات وقدرات للتلازم، وهذه القدرات تستجيب للظروف المحيطة بها والتي لا تخضع لحصر وتحديد، وهذه الاستحابة والتفاعل مع المحيط هو الذي يفسر حقائق الحياة الإنسانية.

والسؤال المطروح هو: هل قام الدكتور أبو زيد بمسح ميداني لسير ظاهريته، أم أنه ألقى عبارته إلقاءً تعميماً مرسلًا وجزافياً بعيداً عن السير والضببط والتحقيق، وكم هي خطيرة تلك

النظرة؟؟؟

بوصف الدكتور أبو زيد الخطاب الديني بأنه يحمل يافطات، وقد يكون هذا الوصف سليم في القسط الكبير منه، ولكن ليس اتهام الآخر بسوء النية والمؤامرة والغيبية، هذا الاتهام في حد ذاته إيديولوجياً؟

أنا مع الدكتور أبي زيد في التحذير من خطر الإيديولوجيا والوقوف إلى جانب المعرفة على اعتبار أن أمتنا لا تنهض إلا بالمعرفة الصحيحة لاسيما إذا كانت هذه المعرفة تتعلق بالامة. ولكن ألا يجب الحذر من اتهام الغير بإسقاطه، وبالمقابل ضرورة إعطائه حقه القول، حق احترام روحه وعقله، حتى ولو كان هذا الحق زائفاً رجحياً، ومن له الحق في إسقاط الغير أهو الإيديولوجيا أم الحوار؟؟؟

كلنا سمع عن المؤتمر القومي الديني الذي انعقد مرتين، وكيف أنه جمع اشخاصاً مثدنيين تسكوا بالعروبة منغلقتاً وهدفاً والتزموا بالديمقراطية والحرية وسيلة، فهل نقول عن هؤلاء أنهم يعملون يافطات؟؟؟

نحن مع الدكتور أبي زيد بلجهة وقوف فهمي الهويدي أو عيد الصبور شاهين أو محمد الباتاج واتهامهم له بأنه يعطل النص أو غير ذلك، ومن جهة أخرى فنحن مع الدكتور أبي زيد بلجهة تمييزه بين سلطة النص وبين الفكر الديني الذي ينشأ حول النص، ويشف حوله ويكون بعيداً عنه.

ومن جهة ثالثة فنحن مع الدكتور أبي زيد بلجهة زلزلة الفكر الغيبي وغير الواقعي الفوقي والنصي والحرقي وغير ذلك من المقولات، ولكن هل يعني لأحد أن يتهم أحداً، ليس كل فرد مساو للآخر من الناحية المدنية *civitas*، وهل يملك أي فرد القدرة على الاستعلاء والاستكبار أو فرض الرأي على الغير.

بما لا ريب فيه أن الدكتور أبا زيد احتراح أموراً هامة وسلك طرقاً قوية، واكتشف قضايا علمية هامة، لعل أهمها فهم مبدأ العلة الأولى فهما يتفق مع النهضة العلمية الحديثة ويشجع لنا تأسيس مبادئ الطبيعة والاجتماع والاقتصاد وغير ذلك على قاعدة عللها الذاتية وخلافاً لنظرية الكسب أو الشرط لدى الأشعرية والغزالي.

وعلى هذا الأساس فإذا كان الاتجاه الديني يدعو إلى أسلمة الحياة فالأولى به في المقام الأول أن يرسي مبدأ العلوم على قاعدة العلية، وأن يطرح نظريات الكسب وغيرها التي لا تتفق مع نوااميس الاجتماع، ونوااميس الاقتصاد ونوااميس الطبيعة المعطردة الثانية.

لقد نعى الطرف الآخر على الدكتور أبي زيد بأنه طعن في القرآن الكريم، ونحن بدورنا لم نجد شيئاً من ذلك، وبالمقابل فإن ما كتبه المذكور - على غزواته وسعته - يتضح الكثير بالإيمان،

وإننا على سبيل المثال لا الحصر نورد له النص الآتي الذي يفصح عن هذا الموقف الثابت من الحقائق الإسلامية الكبرى، يقول الدكتور أبو زيد: لقد كانت التحرية الأولى عميقة، فماذا يريد منه هذا المسلك، وماذا يريد منه زيه...؟ وما حقيقة هذا الوعي...؟ ولاشك أن كل هذه الحير التي انتابت محمد أو التي دفعته إلى أن يعلو شواحق الجبال بمكن أن تؤكد أن لنا حقيقة هامة هي أن محمداً لم يكن مختلفاً أو كاذباً... كان الوحي بالنسبة له حقيقة لاشك فيها... لقد فلهر بعد محمد من زعموا أنهم يوحى إليهم لكن الاختبار - وصراع القوى - كشفنا عن اختلافاتهم.^(١)

فالدكتور أبو زيد لا يمارى هنا بالوحي، ويصدق الرسول، أليس هذا بالتالي جوهر العقيدة...

أما بشأن حوار النص القرآني أو غيره - وتجاذبه مع الطبيعة والواقع والمجتمع وضرورة ذلك كأساس ومنطلق لنهضتنا، فهذا أمر يتعلق بالمنهج، ولا علاقة له بالعقيدة في جوهرها وماعتها الذاتية.

والأمر نفسه بالنسبة لمعانقة النص القرآني ودراسته وفهمه وتحليله وإقامته على حقائق أميريقية (اختيارية)، كما يصدق الأمر بالنسبة للمحاثب الإلهي من النص القرآني (الإرادة الإلهية التي أنشأت النص) خلافاً لجانبه البشري ألا وهو اللغة، فهذه اللغة أمر بشري، مثلها في ذلك مثل خلق السيد المسيح.

أما بالنسبة لخلق القرآن، فنعتمد أن المعتزلة - ومثلهم معهم الدكتور أبو زيد أقاموا حجتهم على قاعدة عقلية رصينة لجهة التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال، وإن كنا نقرر أن هذه المسألة بالذات لا تدخل في صميم وعينا للمحاثب، ومن الأفضل للعرب والمسلمين أن يعانقوا مشاكلهم الأساسية وفي مطلع ذلك إقامة وحدتهم الاجتماعية والسياسية على أسس الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان إضافة إلى الحيار الحضاري والهوية القومية ككل ذلك في إطار المحورية الأخلاقية المنضجرة من الشرارة الإلهية واحترام القيم الروحية.

والسؤال المطروح هو: ماذا يهمنا أو يعيننا من قولنا القرآن محدث أم قديم؟ نحن بحاجة ماسة - وكما حدث في أمريكا اللاتينية - إلى لاهوت التحرير ولاهوت العمل ولاهوت الحقوق، أكثر من انطلاقنا وراء الغيبات، وكنا نتمنى من الدكتور أبي زيد أن يتحفنا بالشيء الكثير عن المشروع العربي الحضاري النهضوي، لاسيما أنه يملك أدوات التحليل العلمي الرصينة والصادقة، وكأنتي بالهم الوحيد للدكتور أبي زيد مهاجمة الخطاب الديني، ولكن لماذا

^(١) كتاب مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ط ٧.

لا تكون أولويات اهتمامه التبشير بمشروع عربي نهضوي. بميثاق اجتماعي عربي يكشف لنا الطريق السليم والصادق.

أما بشأن الموقف من الصحابة، فنحن مع الدكتور أبي زيد لجهة أن بشرتهم لا تسمح لهم أن يعلوا على النقد، كما لا يسمح لنا بأن نتعامل معهم على غير هذا الأسس، أو كما قال الإمام أبو حنيفة: هم رجال ونحن رجال، وكما قال الإمام مالك: كلكم رد إلا صاحب هذا القبر قاصداً الرسول عليه السلام.

ولكن إذا كان المنهج العلمي يحدونا لأن نطبق على دراسة الصحابة كافة منجزات العلم الحديث، إذا كان الأمر كذلك من الوجهة العلمية، علينا من الوجهة القومية الإنهاضية والخلقية أن نسلط - بأية العلم - الضوء على منهج الإحسان الذي تمتع به هؤلاء الناس.

سؤال عريض وكتيف نطرحه: أليس معنا الدكتور أبو زيد لجهة أن هؤلاء الصحابة تمتعوا بقدر فذ.. في حدود المنهج البشري - من الإحسان.

كيف بني تاريخنا .. وتحققت لنا هذه الإنطلاقة الكبرى؟؟؟.. أليس ذلك بالإحسان قاصدين بالإحسان الإيثار والعطاء والتضحية والشجاعة والكرم ... وغير ذلك من القيم الإنسانية التي غرسها الإسلام.

قد يكون الخلفاء الراشدون (هـ) ومثلهم معهم الكثير من الصحابة لا يفقهون الفيزياء والجبر وعلوم الطبيعة كطالب بسيط في المرحلة الثانوية، ولكن ألم يتجاوز هؤلاء - بالإحسان - كل معيار قائم على حقائق حضارتنا الخالية، وإلا كيف يفسر هذا الفوز المبين الذي تكلمت به الدعوة الإسلامية.

كيف نفسر أن حفنة بسيطة قليلة من هؤلاء العرب دوخت الدنيا، ووصلوا حدود الصين ألم يكن ذلك بمنهج الإحسان، وهل المطلوب من الدكتور أبو زيد أن يكشف لنا أن الصحابة بشر.. أم المطلوب منه أن يكتب إلى جانب ما كتب الشيء الكثير عن منهج الإحسان ودوره في حياة الشعوب، لاسيما أننا في طور النهوض والارتقاء والنهضة والتنوير وأن ذلك لا يتم بالمنهج العلمي فحسب وإنما بمنهج العلم الحديث إلى جانب منهم الإحسان.

٥ - عروبة الإسلام: لاشك أن الإسلام يتماهى بالعروبة، وبالعكس فالعروبة تتماهى في الإسلام، وهذا ما عبر عنه الخليفة عمر بن الخطاب بقوله: العرب مادة الإسلام.

وكما عبرت عنه القاعدة الأصولية بقولها: العربية جزء ماهية القرآن. وبيان ذلك أن استجلاء قيم الإسلام والخوض في روائعه والتعمق في جوهره يتم من خلال اللغة العربية وأسرارها وكنوز بلاغتها.

وفي نظرنا أن العلاقة بين العروبة والإسلام هي العلاقة بين الوسيلة والغاية دون أن يؤثر ذلك على عالمية الإسلام وشموله وكونه للناس أجمعين لا للعرب وحدهم حسب التعبير الحصري للدكتور أبي زيد.

والتأكيد على عالمية الإسلام كدعوة لا يتعارض مع عروبة الإسلام كمدلول حضاري، أي على هذا الدور الذي لعبه الإسلام حضارياً وواقعياً واجتماعياً على الأرض العربية. *
على هذا الأساس يميز الدكتور أبو زيد بين التنزيل والتأويل، فالتنزيل وضع إلهي قوامه وأساسه طرفاً اتصال، الله تعالى المرسل والموجه والمخاطب، أما التلقي، فهو الرسول، وهو أمر بالنسبة للدكتور أبي زيد أمر خارج نطاق الجدل.

ومع ذلك فآلية التنزيل تعتمد لغة العرب التي هي بعد ذاتها بمحاولة على منظومة ثقافية وفكرية وتعبيرية ومن ثم فكل لفظة من ألفاظ العرب يقابلها مسمى في عالم الذهن أو عالم الأشياء، وبالتالي فالمحاولة اللغوية والسوسولوجية جزء من بنية النص القرآني دون أن يلغى ذلك المصدر الإلهي الذي عبر عن نفسه من خلال ناموس طبيعي هو لغة العرب، وهو الأمر لا يختلف عن خلق السيد المسيح، الإرادة الإلهية والمخلوق بشري.

ورأي الدكتور أبي زيد ليس رأياً ذاتياً وإنما وليد حقل معرفي عالي البناء وشامخ الذري هو: علم الدلالة والعلامات Les Signes، هذه المحاولة السوسولوجية والدلالية للنص الديني الإسلامي تجد لها مقاربة عند الدكتور محمد أرغون، وإنما نعرض لرأيه في هذا المقام من خلال بعض الفقرات التي نوردتها بنصها الحرفي تأكيداً لدقة الموضوع، يقول المذكور: وهنا نصلبم بأكبر عقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي ألا وهي: التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد.^(١)

لاستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظه من لحظات التاريخ.^(٢)
هذا يعني أن التراث الخاص بالكتاب المقدس قد أصبح ضمن الجو الثقافي الذي يكون فيه النقد التاريخي ضعيفاً، كل ذلك من أجل تقديس أسطورة التأسيسية التي تتمركز فيها كل الحقيقة المطلقة الخاصة بمعايير السلوك والاعتقاد البشري.^(٣)

(١) الفكر الإسلامي، قراءة معاصرة ص ١٥.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣.

وحده التحليل السيميائي والانتروبولوجيا الثقافية وفلسفة اللغة تستطيع أن تتوصل الى الرهانات القصوى لهذا التعارض السني الشيعي الذي فسر حتى الآن بواسطة التاريخ التاريخاني أو التاريخوي الوضعي أو بواسطة التولوجية الدوغمائية.^(١)

بما أن الأمر يحظى بالدرجة الأولى، بقراءة الكتابات المقدسة (قرآن + حديث) فيبقى علينا تأسيس البحث على قاعدة المعطيات السيميائية الدلالية، سوف تفتح بعدئذ الإضمار التاريخية والسوسولوجية الاجتماعية.^(٢)

إنها العودة الى العصر الأسطوري المؤسس أي العودة الى زمكان (زمان + مكان) قد حوّر وغير من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة.

إن علم الدلالات أو علم السيمياء La semiotique يطمح الى الاستعادة النقدية يتساءل كيف تقوم العلاقات La signes المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ماهي الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد دون غيره؟.. لمن ينشئ هذا المعنى وضمن أية شروط؟.^(٣)

لا تهدف هذه الأسئلة الى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا الى الغاء شحنتها التقديسية، ولكن ما حصل أن النصوص التي نريد قراءتها لاتهتم بمسألة التمييز بين المعرفة والايمان.

وهو يتيح لنا تأسيس نظرية مشتركة لما أفضل أن أدعوه بمجتمعات الكتاب، ومفهوم مجتمع الكتاب يتيح لنا التأكيد على بعدين للتراث كسائت المقاربة اللغوية التولوجية الدوغمائية قد قللت من أهميتها وشوحتها أو حدتها هما:

أولاً: تاريخية كل العمليات الثقافية أو الممارسات العملية التي تدمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه..

ثانياً: سوسولوجيا التلقي والاستقبال أي الكيفية التي تتلقى فيها الفصوات الاجتماعية أو الأتنية الاجتماعية المختلفة التراث.^(٤)

يعتبر سوسولوجيا التلقي أو علم اجتماع التلقي أحد المناهج النقدية الأدبية الأكثر خصوصية في ألمانيا الغربية.

فهذه النصوص تكشف عن تاريخية العقائد والأحداث التأسيسية، وإن هذا التاريخ قد

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٧.

أسطر وابتعد عن كل آلية نقد وتحليل، والرهان الأكبر لفهم النص هو المقاربة اللغوية والسوسولوجية وفتح الاضارة التاريخية لمعرفة كيف انبثق النص وولد دون الإحلال مبدأ أصل الوحي، ومن ثم ضرورة التمييز بين الايمان والعرفان تجاوباً مع علم اجتماع النلقني أي الظروف الاجتماعية الحافة بالتنزيل كجزء ماهوي من النص المنزل.

والسؤال المطروح هو أليس هذا الكلام هو عين مقاله الدكتور أبو زهد إذا، لانحاكم

الدكتور أرغون؟

النقاط الساخنة في المشروع الثقافي للدكتور أبي زيد

وكما قلنا سابقاً فإطار الدعوى لم يكن ليتسع للغوص المعرفي أو التمهيص العلمي، وعلى هذا فقد وجدت من المناسب تقديم مزيد من الحفر المعرفي لإضاءة جوانب الموضوع، ومع ذلك فالمحال لا يتسع للتعميق المشروع الثقافي الضخم للدكتور أبي زيد لأن التلخيص في حد ذاته تأليف وتصنيف وإنتاج.

لهذا فقد اكتفيت بالنقاط الساخنة التي فحرت الصراع بينه وبين التيار المناهض.

١ - تكفير الآخر موقف سياسي: إن التكفير سعة أساسية في الخطاب الديني المعاصر، ومن جهة أخرى فالخلاف بين الاعتدال والتطرف في بنية الخطاب الديني ليس عملاقاً في النوع، بل في الدرجة وكلا الخطابين يعتمد التفكير وسيلة لنفي الخصم.^(١)

وبالطبع فكون هذا الخطاب يعتمد النقل والتكفير، فهو يلغى العقل والمنطق وفي الوقت نفسه يتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة.^(٢)

هكذا يهذر الدكتور أبو زيد من الأخذ بالخطاب الديني من خلال فظاهر أطروحاته الدعائية والإعلامية، ومن جهة أخرى فهو يهيب بكل فرد ألا يفهم هذه اليافعطات في سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي، ويهرج إلى عملية النصب الكبرى التي وقعت في تاريخ الاقتصاد المصري باسم الإسلام وتحت يافةطة الاستثمارات الإسلامية.^(٣)

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٦٠.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ٦٢.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ٦٩.

وإذا كان الدين في نظر الدكتور أبو زيد ضروري لأي مشروع نهضوي، فهو لا ينسبه أن يتساءل عن المقصود بالدين، وهل هو كما يطرح ويمارس بشكل إيديولوجي نفعي سواء من جانب اليمين أو اليسار أم هو الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علمياً يتفنى عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.^(١)

٢ - الفرق بين النص الديني والفكر الديني:

ويوضح الدكتور أبو زيد الفارق بين النصوص الدينية والفكر الديني فالنصوص لها فعاليتها، والأمر نفسه بالنسبة لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، وهكذا كان المسلمون الأوائل يسألون ما إذا كان تصرف النبي (ﷺ) محكوماً بالوحي أم بالخبرة والعقل، ولكن الخطاب الديني يمضي في مد فعالية النصوص إلى كافة المحالات.^(٢)

ولا يكفي الخطاب الديني بذلك، بل هل يوحد بين النصوص وبين قراءته لها، وبذلك يلغي المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية)، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمني بقدرته على الوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص، ومن ثم نتحدث باسم الله.^(٣)

وعلى هذا فالدكتور أبو زيد يدعو إلى فهم النصوص لا إلغائها، وهو الأمر الذي يدعو إلى أن يمثل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع وفي سلوك الأفراد وعاداتهم بدلاً من تحويله إلى وقود سياسي، وهذا ما يبدونا إلى لزج فناع القداسة عن كل فكر بشري وخطاب إنساني يسعى إلى القمع والاستغلال (باسم الإسلام).^(٤)

ويرد الدكتور أبو زيد على مقولة الدكتور عبد الصبور شاهين المدللة بأنه يهاجم الغيب، يرد على هذه المقولة موضحاً المقصود بالعقل الغيبي من خلال مثل عملي، هو عملية النصب الكبرى التي لم يكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والحرافة ويقتل العقل.^(٥)

٣ - المقصود من سلطة النص:

يفسر الدكتور أبو زيد دعوته للتحرر من سلطة النصوص بأنها التحرر من عبودية القراءة

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٧٠.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ٧١.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ٧٣.

(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ٧٣.

(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ٧٤.

التصية الحرفية، وبالمقابل ضرورة تأويل النص حسب رؤية تاريخية موضوعية.^(١)
وفي هذا الصدد يهرج على اتهام فهمي اليهودي له بأنه يعطل النص، وهذا التعميل
النسوب هو الاتهام نفسه الذي وجه للمعتزلة.^(٢)
ويعرض الدكتور أبو زيد إلى مسألة اتهام عبد العصور شاهين له بأنه المدافع عن الفكر
الغارب المنادي بالماركسية.^(٣)

وحقيقة الأمر أن سلطة النص ظاهرة موجودة في كافة الحضارات الانسانية، حيث يصر
الى توظيف النص الدني أو غيره وأدلجه وتأويله وقراءته قراءة ذاتية أو ايديولوجية، ولارهب أن
المسلمين في حوارهم مع النص، أو في حوار النص الاسلامي مع التاريخ والطبيعة والمجتمع
لا يخرج عن هذا القانون، ومن هنا صار التميز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية، ونعتقد
أن قراءات الفرق والمذاهب الاسلامية لا تخرج عن هذا المعنى، إذ أخذت كل فرقة تسقط على
النص قراءتها الخاصة، وحسبنا في هذا المقام أن تقدم شهادة علمية للدكتور محمد أرغون، بقول
المذكور:

كيف استطاعت هذه المقولات الأرثوذكسية الشائعة أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة
قرون وقرون.. في المرحلة الأولى كانت لا تزال طازجة مترجمة قريبة من منابعها، وكانت
تسمح بحرية، التفكير والممارسة والتخلق والابتعا لم تشهدا من بعد.. أما في المرحلة
السكرولاستيكية، فقد أصبحت متحشية اكرامية قسرية، وتوصلت في بعض الأحيان الى شل
حركة الفكر العربي والفكر الاسلامي بشكل عام..

إن شرط افنح الفكر العربي الاسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي
ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو بالذات.
الخطاب الاسلامي الحالي يميل للسيطرة على كل خطاب آخر بواسطة قوة التعييش
العمياسي التي يتمتع بها، وبسبب انتشاره الواسع سوسولوجيا وبسيكولوجيا.. هذا الخطاب
ينغرس ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن منه على غير وعي المضامين
الدينية لهذا التراث.

التراث المتطور والباثر الخاص بكل فئة منعزلة على حدة ومنكفئة على حقيقتها.

(١) التفكير في زمن التفكير، ص ٧٥.

(٢) التفكير في زمن التفكير، ص ٧٥.

(٣) التفكير في زمن التفكير، ص ٧٦.

لايستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى، وهذا ماأدعوه بالسيرورة Proceede الاجتماعية التاريخية لتشكل التراث.. وإننا مضطرون لتعربة الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والياقظات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية مما كان متصوراً ومعاشاً طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتمثلة في الوحي.. هذه هي المشكلة العويصة.. أن تتأمل في التراث الإسلامي أو أن تفكر فيه، فهذا يعني أن نخسرق أو ننتهك Transgressor المحرمات والمعنويات السائدة أمس واليوم، ونتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه L. Impensable. «كتابة الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٨ ومابعدها.

٤ - مبدأ العلة الأولى: يعرض الدكتور أبو زيد لمقولة هامة هي: أن العالم مدين في وجوده إلى علة أول أو مبدأ أول هو الله.

هذه المبدأ يوظفه الخطاب الديني متعمداً لإحلال الله في الواقع العياني المباشر، في هذا الإحلال يتم نفى الإنسان وإلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية.^(١)

وتنوه استطراداً بأن الدكتور عبد الصبور شاهين كان قد نعى على الدكتور أبي زيد تمسكه بالمقولة الأوربية المدللة بأن الله خلق العالم، ثم تركه يدور تماماً كما يفعل صانع لساعة. ويتابع الدكتور أبو زيد موضعاً موقفه من مبدأ العلة الواحدة:

يقول للمذكور: في هذا الخطاب وبفضل هذه الآلية تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة إلا من المحيط الذي يشد كل من العالم، أو من الطبيعة إلى الخناق أو المبدع الأول، وبالتالي فلا يمكن لمثل هذا التصور أن يتج أية معرفة علمية بالعالم أو الطبيعة أو المجتمع، وهذا هو موقف الأشعرية الذي ينفي السببية لحساب جبرية شاملة تمثل غطاءً إيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية.^(٢)

هذا هو الفارق بين المجتمعات التي تتبنى النظرية العلمية في التخطيط والإعداد وتوقعات المستقبل وبين المجتمعات التي تواجه أزمتها مستندة إلى مبدأ الإرادة الإلهية.^(٣)

وهذا هو أيضاً الفرق بين العقل الغيبي والعقل الديني السليم، الأول يزد كل شيء إلى الإيمان، والثاني يكشف عن أسباب الظواهر دون التخلي عن الإيمان.^(٤)

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٧٧.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ٧٩ و٨٠.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ٨٠.

(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ٨٠ و٨١.

ويشير الدكتور أبو زيد إلى أن العقل الغيبي المستريح، هو الذي يحاض السوق بعقلية البركة والتفوى دون فهم آلية السوق مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام.^(١)

٥ - الطعن في القرآن: أما بشأن الطعن في القرآن فيوضح الدكتور أبو زيد أنه في دراسته للقرآن^(٢) اعتمد الحقائق الإمريمية المعروفة جداً في علوم القرآن مثل المكى والمدني وأسباب النزول أو النسخ للنسخ وطبيعة الوحي، وأنه توصل في هذه الدراسة إلى اكتشاف علاقة وثيقة بين مفهوم الوحي في ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحي في القرآن، وأن الوحي ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخي الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن، وأن التحليل التاريخي الاجتماعي لظاهرة الوحي لا يتعارض مع المصدر الإلهي للوحي، وأن فهم القرآن بوصفه بناء لغوياً ومنتجاً ثقافياً لا يعني إنكار جانبه الإلهي.^(٣)

ولقد ناقش الدكتور أبو زيد التحول الذي أصاب مفهوم النص (وليس النص ذاته) في الثقافة مع تطور الفكر في إطار تاريخ المجتمع العربي، وأبرز دور الغزالي وفكره في الهيمنة على الخطاب الديني.^(٤)

ومعرض الدكتور أبو زيد لمسألة قداية النص القرآني موضعاً السمة المزوجة لطبيعته التي تجمع بين الإلهي والبشري، فالله هو المتكلم، ولكن اللغة هي اللغة العربية.^(٥)

هذا الأمر يشبه طبيعة السيد المسيح، إذ أن معجزة ميلاده لا تنفي بشريته، وكونه بشراً من لحم ودم لا ينفي المعجزة الإلهية، ومن ثم فالقرآن والسيد المسيح كلاهما كلمة الله الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه والثانية ألقيت إلى مريم.^(٦)

٦ - القرآن واللوح المحفوظ: أما بشأن وجود القرآن في اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية، فيرى الدكتور أبو زيد أن ذلك مجرد تصور، وليس حقيقة يمكن التأكيد منها، إنها تصور من تصورات أخرى لعالم الغيب الذي لا يصلح موضوعاً للتفكير.^(٧)

أما قوله تعالى: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)، هذا القول لا يعنى بالضرورة المعنى

^(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٨١.

^(٢) المقصود من ذلك كتابه الوسوم بعنوان مفهوم النص.

^(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ٨٦.

^(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ٩٦.

^(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ٩٩.

^(٦) التفكير في زمن التكفير، ص ٩٩.

^(٧) التفكير في زمن التكفير، ص ١٠٢ ومفهوم النص ص ٤٢.

الحرفي للوح فتم امكانية أكثر توافقاً مع المنهج العقلي للتأويل المعجازي للوح والكرسي والعرش... إلخ.^(١)

وبالطبع فقد اتهم الدكتور أبو زيد بأنه أسطر الحديث عن إعجاز القرآن، وهكذا فهو يذب عن نفسه قائلاً: إن الحديث كان عن أسطورة تصور الوجود الأزلي للقرآن في اللوح المحفوظ وأنه مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية كل حرف من كلماته في حجم جبل قاف، هل يدري الشيخ ماهو جبل قاف هذا؟؟... هو جبل أسطوري يمحيط بالأرض من كل جهة وقد أسهب التصوف في الحديث عنه.^(٢)

هذا ونوه بأن بعض العلماء يدللون بالنور الانجاسي الغني للأسطورة في النص، وهو دور لايعنى تأنيبه وتثمينه وتسفيهه، وكل مايعنيه تعويل النص على وسائل فنية أدبية، يقول الدكتور أرغون: «كنت قد بينت أن الدراسة الحديثة المعالجة للمحاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن الشيء الأساسي هو أن يعد الغريب الساحر والمدهش Le merveilleux أو البعد الأسطوري والرمزي والمحازي كان يغلب آنذاك على العقلانية والمنهجيات المنطقية. «كتابه الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣٦».

٧ - الطعن في الصحابة: يرد الدكتور أبو زيد على هذه التهمة بأن الصحابة بشر يخطئون ويصيبون، ولقد اختلفوا إلى حد القتال بالسيف، كما حدث على مسيل المثال في السقيفة ويتساءل قائلاً: كيف نقرأ التاريخ.. نقرؤه وندرسه أم نغمض العين عنه فلا نفهم؟؟؟ أليس التاريخ هو خيرة الماضي التي يؤدي الوعي بها إلى حسن التخطيط للمستقبل؟؟.. كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الديني ما تضمنته من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعي، ومن ثم فإننا نتجاهل ذلك لحساب التمسح بالماضي واضفاء حالة من القداسة عليه.

والخلاصة فالدكتور أبو زيد يخلو لنا لدراسة الصحابة بعبارة التحليل الاجتماعي لعصرهم وظروفهم.^(٣)

مع الشافعي: صنف الدكتور أبو زيد كتاباً وسمه بعنوان الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، وقد تساءل فيه عن موقف الدفاع الذي يحتجى فيه بعض ممثلي الخطاب الديني ضد تحليل أفكار الشافعي، وهل هو دفاع عن الإمام الشافعي ومشروعه الفكري أم هو دفاع عن التقليد الذي يحتجى فيه باسم الإمام المذكور.

^(١) التفكير في زمن التكفير، ص ١٠٦.

^(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ١٠٧.

^(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ١٣٣.

ويوضح الدكتور أبو زيد بأن الخطاب الديني يعني بالتراث، ويحوله إلى سائر للدفاع عن أفكاره التقليدية التي يجتهد لابقاء الوضع على ما هو عليه، وأداته في ذلك مواجهة الخط النقدي للدكتور أبي زيد المسلح بمنهج تحليل الخطاب الذي فضح خطوط التقليد الخفية الممتدة من القرن الثاني حتى القرن الخامس عشر الهجري، وأداتهم في ذلك أيضاً تصورهم أنهم يمتلكون الإمام الشافعي وفكره والتراث، وأنه ليس من حق أحد سواهم أن يكتب عن الشافعي حتى ولو كان عالماً يمتلك أدوات العلم ومؤهلاته، كل ذلك من أجل تسويد الدروشة وعقلية الوعظ، وفي النتيجة فموقفهم هذا ليس دفاعاً عن التراث أو الشافعي، بل هو ابتزاز مشاعر المسلمين الطيبين ليسانداوا أصعاب المصالح.^(١١)

ويبري الدكتور أبو زيد لتحليل آليات الخطاب الديني بأنها لا تعدو أن تكون مجرد التكرار والتلخيص والاختصار، حتى تكون صالحة للاستهلاك والقبول دون نقد، وإن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة، هو الضمان الحقيقي لاحترامه واستمراره وتطوره دون الاكتفاء بالوقوف عند حدود الاحتفاء أو التوقير الزائف، هذا فضلاً عن أن الدرس العلمي يكشف الجانب السلبي إلى جانب الإيجابي دون تعصب أو حية زائفة.^(١٢)

وعلى أرضية علمية رصينة يؤكد الدكتور أبو زيد أن فكر الشافعي ليس معلقاً في فراغ، بل هو نتاج ظروف عصره، وهذه الدراسة الاجتماعية دفعته لأن يطرح الأسئلة الآتية: لماذا دافع الشافعي عن عربية القرآن؟؟ ولماذا ألح على الدفاع عن السنة؟؟

هكذا يفتونا الدكتور أبو زيد للقيام بعملية الحفر المعرفي من أجل رد الأفكار إلى أصولها الاجتماعية وبيان منشأها الإيديولوجي، وحين يتكشف الأساس الإيديولوجي لذلك المستقر أو الثابت تنفي عنه أوصاف الحقائق الثابتة، ومن ثم فحين يتم لمس هذا التاريخ، وتحويل تلك الأفكار إلى عقائد، تدخل في مجال الدين ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الإيديولوجي نصوصاً مقدسة.^(١٣)

وبيان ذلك أن الخلاقات الاجتماعية الاقتصادية السياسية بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكلها الإيديولوجي، إذ لم يكن ممكناً ممارسة أي صراع إلا على حلبة الخوف حول قضايا التفسير والتأويل، أي على حلبة

(١١) التفكير في زمن التفكير، ص ١٣١.

(١٢) التفكير في زمن التفكير، ص ١٣٦.

(١٣) التفكير في زمن التفكير، ص ١٣٨.

النزاع على ملكية النصوص والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجهات والمصالح، وبالتالي فإن تاريخ الفكر ليس إلا تعبيراً عن التاريخ الاجتماعي.^(١)

ويعرج الدكتور أبو زيد على ظاهرة بارزة في تاريخنا الثقافي هي تحول النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية تمسدت في ذاتها كمرجع أصلي، وفي الوقت نفسه تم التراجع والتحول عن النص الأصلي والمحصر الاجتهاد في هذا المرجع الثانوي.^(٢)

ويؤكد الدكتور أبو زيد بأن القرن الثاني الهجري - وهو عصر الشافعي - هو عصر لتساؤلات الكبرى وعصر تأسيس الأصول والمواقف العميقة حول العقل والنقل والرأي والحديث وعلم الأوائل وديوان العرب وبجاز القرآن.

ويضيف الدكتور أبو زيد بأن فكر الشافعي انحاز إيديولوجياً لمذهب أهل الحديث، وصاغ ذاكره الأمة وعقلها وثقافتها على أساس الاسترجاع والترديد والحفظ والتكرار، وليس على أساس الاستنباط والاستدلال.^(٣)

ويلقي الدكتور أبو زيد الضوء على ناحية مهمة هي أن النص يملك سلطة معرفية ليس إلا، ولكنه لا يتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تبناه وتحوله إلى إطار مرجعي، ومن هنا تصبح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضيفها عليه العقل الإنساني.^(٤)

ويتفرع على هذه الحقيقة الأخيرة نتيجة هامة هي أن التصادم ليس بين العقل والنص، وإنما بين العقل وسلطة النصوص التي تملك ملكية الهيمنة والاستئثار باسم النصوص.^(٥)

وسلطة النصوص أو مفهوم المرجعية الشاملة، هو مفهوم اجتماعي تاريخي لا ديني، وقد تمت صياغته على مراحل متعاقبة وبأساليب وطرائق شتى حتى تم لأبي علي المودودي صياغته في مصطلح الحاكمية والذي استعاره سيد قطب ومن يمتاح الخطاب الديني المعاصر منه بكل فصائله في سعيه لإقامة الحكم الإسلامي.^(٦)

ومن فكرة الحاكمية تنبع فكرة العبودية والإذعان والانصياع والطاعة المطلقة، والذي لا يرضى بالانصياع المطلق للنصوص المقدسة، فهو خارج عن حد الإيمان بآيات القرآن.

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ١٠٧.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ١٢٣ و١٢٤.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ١٢٧.

(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ١٢٧.

(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ١٣٩.

(٦) التفكير في زمن التكفير، ص ١٤٠.

كما يتفرع على المحاكمة مفهوم شمولية النصوص لكل الوقائع، وهذا يلغي تلك المنطقة الدنيوية التي تركها الإسلام للعقل والحيرة والتحرية، كما أن ذلك يؤدي لتحكم الفهم الحرفي للنصوص في كافة مجالات حياتنا.^(١)

وبذلك فدعوة الدكتور أبي زيد للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتحادل مع الطبيعة ويتحادل مع الواقع الاجتماعي: لإقامة العلاقة الحية مع الله على أسس الحب والاختيار القائلين على حقيقة العبادية، وليس العبودية.^(٢) وهكذا بلغت الدكتور أبو زيد الانتباه إلى أن أعناقه: عبد الصبور شاهين ومحمد يتساحي عزوا إليه إلغاء القرآن والسنة مستدين في ذلك إلى قول الدكتور أبي زيد:

آن الأوان للتحرر لا من سلطة النصوص، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان.

وهكذا ينهري لتوضيح هذه النقطة مؤكداً بأن المقصود من ذلك إلغاء المرجعية البشرية الاجتماعية التي أعطيت للنصوص.

وفي صدد هذه السلطة للعطاء للنصوص يوضح دور الشافعي فيما يلي:

١ - حول السنة النبوية - النص الشافعي - إلى نص تشريعي لا يقل أهمية عن النص الأول (القرآن).

٢ - وسع من مفهوم السنة عن طريق إلحاق الإجماع بها ودون التفريق بين سنة الوحي وسنة العبادات.

٣ - ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطاً محكماً بالنصوص.

ويؤكد الدكتور أبو زيد بأن هذا الموقف قد تم تطويره من قبل الأشعري، ثم جاء الغزالي فأضفى عليه أبعاداً فلسفية وأخلاقية مما مكن له الاستمرار والشيوخ في الخطاب الديني المعاصر. هكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين - عصر الشافعي - طبقاً لأليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة - والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لأليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحسي - كالاعتزال والفلسفة العقلية - تحولت إلى اتجاهات هامشية.^(٣)

ويتابع القول: لا خلاص من ذلك إلا بحريز العقل من السلطة الدينية وإطلاقه حراً يتحادل

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ١٤٤.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ١٤٩.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ١٥٥.

مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنسان ليتج المعرفة الحية التي توصله إلى مزيد من التحرر.^(١)
ويحلل الدكتور أبو زيد رفض الشافعي للاستحسان بقوله أنه يؤدي إلى تعدد الاجتهادات
مما يفضي إلى التنازع وفي النهاية إلى التشريع: أو كما عبر عنه الشافعي بقوله: من استحسنت
فقد شرع.^(٢)

وفي نظر الدكتور أبي زيد أن الشافعي أسس مفهوم السنة وحياءً، إذ كان عليه أولاً أن
يصوغ مفهوم العصمة صياغة إطلاقيه تنفي خطأ الرسول، وهذا ما يخالف النص القرآني.
هكذا صار كل قول الرسول وحياءً، وقد تم هذا التوسع الذي ألقى بشرة الرسول إلغاء
شبه تام بالاعتماد على قوله تعالى: وما ينطق عن الهوى... وهو تأويل لا يستقيم للشافعي ولا
لغيره (لأن الضمير) يعود إلى القرآن الذي كان يكذب به مشركو مكة، ولأن هذا التكذيب
تكذيباً لمحمد (ﷺ)، فقد جاء رد القرآن مشتملاً على نفي الكذب عنه (وما ينطق عن الهوى)
وعلى إقرار حقيقة القرآن بأنه وحي من الله.^(٣)

ويفسر الدكتور أبو زيد قول الصحابي معاذ بن جبل للرسول عندما أرسله إلى اليمن بقوله:
بأنه يفضي بسنة رسول الله، يفسر ذلك بأن المقصود من السنة العادة المتبعة المقبولة.^(٤)

ويتابع الدكتور أبو زيد قوله: إن قراءة واقعة معاذ بن جبل بأثر رجعي بعد أن أسس
الشافعي مصطلح السنة، هو المسؤول عن هذا الالتباس، ولأنه التباس متحذر في التاريخ الفكري
والاجتماعي، فقد تحول إلى حقيقة لا يصح المسلسل بها.^(٥)

أما سنة الرسول (ﷺ) فمنها ما هو شرح وبيان، ومنها ما هو اجتهاد وما فعله الشافعي هو
أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي هو مستوى المفلس (الوحي)، وبهذا الصنيع صار كل ما
ينطق به محمد وكل ما يحق له وحيًا.^(٦)

والأخطر من ذلك فقد مارس ذلك تأثيراً في حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته وأماقه
عن قراءة ذاته قراءة مستبصرة ناقدة.^(٧)

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٦.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٣.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٥.

(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٥.

(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٧.

(٦) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٧.

(٧) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٨.

وبالطبع فالدكتور أبو زيد لا يتهم الشافعي بسوء النية بقدر ما هو موقف في سياق صراع
 الاجتماعات الفكرية.^(١)
 ويطرح الدكتور أبو زيد السؤال التالي: لماذا الدفاع عن عمريّة القرآن، وهل نحتاج إلى هذا
 إلى الدفاع... إذن السر يكمن في الدفاع عن اللهجة القرشية التي استقرت في قراءة القرآن بعد
 استبعاد الأحرف الأخرى.^(٢)
 وهذه النزعة القرشية استولت على المشروع الإسلامي، ونجحت في واقعة السقيفة وحرب
 الردة.
 ومن هنا يكسب رأي الشافعي في رفض قراءة القاشمة في الصلاة بالفارسية إذا قورن الأمر
 برأي أبي حنيفة.^(٣)
 ويعرض الدكتور أبو زيد لمجموعة من الأحاديث لمسك بها الشافعي وقيلت في فضل
 قریش.
 ويتفق الدكتور أبو زيد هذه الأحاديث لجهة السند، ولكن مستنداً إلى المبدأ القرآني: إن
 أكرمكم عند الله أتقاكم.
 ونحن بدورنا نؤكد - بأن قریشا لعبت دوراً كبيراً في حياة الجاهلية، فقد كانت الاسمنت
 أو المكوك الذي حفظ للعرب بعض مفومات التوحيد، ومن الممكن أن يكون الرسول قوم
 قریشا تقوياً واقعياً غير أخلاقي أو ديني، وقوله في هذا السند ليس تشريعاً، وإنما هو مجرد
 التمتع بقوة الملازمة والكشف عن ما هو قائم، وهي ملازمة خاضعة لحكم الزمان وتقلباته.
 على هذا الأساس يرجح الدكتور أبو زيد بأن تلك المرويات التي قيلت في قریش، إنما هي
 من الموضوعات في عصور متأخرة بدليل أن أحداً من الذين حضر السقيفة لم يتمسك بتلك
 المرويات، ومن جهة أخرى فإن قول أبي بكر في السقيفة (الإمامة في قریش)، هذا القول لم يرد
 عند الطبري.^(٤)
 ويعتمد الدكتور أبو زيد دليلاً فنياً لإثبات رأيه حول هذه المرويات، وهذا الدليل هو أن
 المرويات المذكورة وردت في سياق (مسند) مرتب على أبواب الفقه، وليس على أسماء الرواة
 كما هو شأن المسانيد الأخرى المعروفة، ويتساءل لماذا وردت هذه المرويات في فضل قریش، مع

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ١٦٨.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ١٧٠.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ١٧٢.

(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ١٧٨.

مرويات عن الأشربة: في سياق واحد.^(١)

لا يمكن الإجابة عن ذلك إلا بتأكيد النزعة القرشية للإمام والتي لا تفهم إلا في سياق الصراعات المحتمة فكرياً، وهي ليست نزعة قرشية منته الصلة عن نزعة عروبية تنطلق من أن قريشاً هي العرب.^(٢)

ومن مظاهر هذه النزعة القرشية عند الشافعي دفاعه عن نقاء اللغة العربية وتدليله بأن الكلمات الأجنبية في القرآن الكريم خضعت لقوانين اللسان العربي صوتاً و صرفاً ونحواً.

ومن مظاهر النزعة القرشية أيضاً إسقاط الشافعي للحروف الستة ورفعها السنة إلى مستوى الوحي وتوسيعه لمفهومها بحيث أصبح يشمل الأعراف والتقاليد والممارسات القرشية، خلافاً للإمام مالك الذي أدخل فيها عمل أهل المدينة.^(٣)

والذي يؤكد إدخال الستة في مفهوم الوحي حديث الشافعي عن الحقيقة المحمدية القائمة منذ الأزل.^(٤)

ويتابع الدكتور أبو زيد تحليله لخطاب الشافعي مستشهداً في ذلك بالآية القرآنية: ﴿وأنذر عشيرتک الأفرین﴾.

فقد تمسك الشافعي بهذه الآية على أنها تدل على فضل قريش في حين أنها لا تنطوي على شيء من ذلك.^(٥)

هذا ونعتقد أن هذا القول عن الشافعي لا يختلف طبيعه وجوهراً عما قاله الدكتور أرفون عن التحول الذي طرأ على التراث وانتقاله من حال الخيام واللحظة الأولى الطازجة مكتسباً مع الزمن التكلس والتحجر واليباس، كل ذلك بسبب بعض الصراعات القائمة على عمليات الانتخاب والانتقاء، ونزع النصوص من سياقها، ثم إعادة زرعها في سياق جديد، وعن طريق التأويلات الحرفية والباطنية والمبالغات المعنوية والأسطورية، وهذا ما يخلق مواد ثقافته ثابتة أو ثانوية لامتناهية، ويحصل ذلك بسبب ابتعادها عن المادة الأولية والأصلية بصفتها معطى لغوياً وتاريخياً واجتماعياً وثقافياً مرتبطاً بزمكان خاص وفريد من نوعه. « كتابه الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ص ٣٣ ».

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ١٨٠.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ١٨١.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ١٨٢.

(٤) كتابه فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٢٦٢.

(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ١٨٧.

خلق القرآن الكريم،

ينتقل الدكتور أبو زيد إلى معركة جديدة تتعلق بالقرآن الكريم، وهل هو صفة من صفات الله، وإذا كان الأمر كذلك فهل هذه الصفة من صفات الذات أم الأفعال، وإذا كان من صفات الأفعال، فهل هو محدث.

ومن المعلوم أن المعتزلة قالوا بأن القرآن الكريم محدث مخلوق لأنه ليس من صفات الذات الإلهية، بل هو كلام، والكلام فعل وليس صفة، فهو ينتمي إلى مجال صفات الأفعال الإلهية، وليس إلى مجال صفات الذات.⁽¹⁾

وعلى العكس من ذلك فهناك من يرى أن القرآن الكريم قديم أزلي، وهو صفة من صفات الذات الإلهية، ولأن الذات الإلهية أزلية لا أول لها، كذلك صفاتها، وكل ما يصدر عنها. والأمر نفسه بالنسبة للقرآن، ومن يقول عنه أنه محدث ومخلوق استحق الكفر.⁽²⁾

والمعتزلة كما هو معلوم لا يقرون الحدائثة إلا لصفات الأفعال الإلهية، وليس لصفات الذات، فمثلاً صفة العدل لا تفهم إلا في سياق وجود مجال لتحقيق هذه الصفة، وليس في مجال إلا العالم، والأمر نفسه بالنسبة لصفة الرازق فهو يتعلق بالمرزوق، أي وجود العالم، كذلك فصفة الكلام تفترض وجود مخاطب بخلاف صفات الذات، فهي لا تحتاج إلى وجود العالم كالعلم والقدرة والحياة.⁽³⁾

وليس مفهوم أزلية القرآن جزءاً من العقيدة، وما ورد عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهماً مجازياً مثله في ذلك مثل الكرسي والعرش... إلخ.

كذلك فليس معنى حفظ الله للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين، وهذا هو معنى قوله تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون.

فالمقصود بالحفظ هنا ليس التدوين والتسجيل، وإنما المقصود تدخل الإنسان المؤمن بالمشارة والحض والحث.⁽⁴⁾

وبينه الدكتور أبو زيد إلى التفرقة التي وضعها المعتزلة بين القدرة والفعل في تصور الحقيقة الإلهية، إذ القدرة مطلقة لا حدود لها، فهي تمثل الإمكانيات غير المتناهية للأفعال والتي ليس من

(1) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠٠.

(2) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠١.

(3) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠٣.

(4) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠٣.

الضروري أن تتحقق، وإذا تحققت فهي غير متناهية وأول الأفعال الإلهية إيجاد العالم الذي هو افتتاح للتاريخ، وهو في الوقت نفسه واقعة تاريخية أي حدث، ولذلك تقول العالم محدث.^(١) واللوح المحفوظ محدث، والقول بغير ذلك يجعلنا نتكلم عن تعدد القدماء، وإذا كان اللوح المحفوظ محدثاً، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً.^(٢)

وإذا كان الكلام الإلهي في تحفته يعد فعلاً فكيف يكون القرآن الكريم، وهو أحد تعاليم الكلام الإلهي قديماً أزلياً، وهذا الالتباس ناتج من عدم التمييز بين صفة العلم وصفة الكلام وهو الالتباس يشبه الخلط بين القدرة والفعل.^(٣)

العلم صفة مطلقة والكلام فعل ومظهر للعلم، ولا يعطيه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم مظهر القدرة ولا يعطيهها.^(٤)

ويخلص الدكتور أبو زيد للقول بأن القرآن الكريم إلهي المصدر بشري اللغة، وعلى هذا فالذين قالوا عن قدم القرآن، نظروا إلى الجانب الإلهي،^(٥) أما أصحاب نظرية الخلق فقد نظروا إلى جانب اللغة، ومن ثم فالوقوف جانب الأصل الإلهي للقرآن وحده هو موقف يمكن أن يتعامل مع موقف القائمين بالوهية السيد المسيح.^(٦)

ويتابع الدكتور أبو زيد تساؤله: أين إنكار الأصل الإلهي للقرآن؟؟ آدم خلقه الله بيديه، ونفخ فيه من روحه فهل هو إله أم إنسان؟؟... ثم إن كل ما في هذا الكون مخلوق لله سبحانه وتعالى بكلمته وإرادته، فهل يعني ذلك الخروج عن حدود البشرية والحدث؟.^(٧)

ولا ينسى الدكتور أبو زيد أن يتعرض لمبدأ العلوية في تاريخ الفكر الإسلامي، وكيف أن الغزالي اكتفى بالقول بأن السبب يمثل مجرد شرط لحدوث النتيجة والفارق بين الشرط والعللة أن الشرط قد يقع، وليس من المحتمل أن تقع النتيجة، وهذا الموقف من الغزالي قريب من موقف الأشاعرة الذين يعولون على نظرية الكسب، إذ في رأيهم أن الفعل الإنساني من خلق الله، ولكن الله يخلق للإنسان قدرة يكسب بها الفعل.

ويدلل الدكتور أبو زيد بأن الذي ساد في الفكر الديني في عصور الاضطهاد هو النسق

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠٦.

(٢) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠٧.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠٨.

(٤) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٠٨.

(٥) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٤٤.

(٦) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٤٨.

(٧) التفكير في زمن التكفير، ص ٢٤٨.

الأشعري، وقد تم استخدام هذا الفكر وتوظيفه بطريقة فعالة من قبل النظم السياسية الدكتاتورية الحاكمة، حيث حل المحاكم محل الله بإرادته الحرة وقدرته المطلقة، وهذا ما أسقط المسؤولية المباشرة عن مظالم الحكام وفساد الأمراء.^(١)

وحقيقة الأمر إن نظرة عامة فاحصة على مشروع الدكتور أبي زيد تسمح لنا بالقول إن هذا المشروع أقرب ما يكون إلى المشروع التفكيكي.

وإذا كان لا يحق لنا أن نحدد الموقعية التي يتكلم منها المذكور، وهل هي علمانية خالصة أم لا، وهل أن ورايها مشروعاً إيديولوجياً، إذا كان الأمر كذلك، فإن معظم المشاريع التفكيكية لثرائنا تتموضع في الخندق العلماني.

وفي نظرنا أنه لا يكفي القيام بالعملية التفكيكية في التراث، وإنما يجب أن يتبعها رؤية إنهاضية، وإلا لكان مثلنا مثل من يتصدى لهدم البناء دون أن يعيد بناءه.

ومن جهة أخرى فالتفكيكية يجب أن لا تقتصر على الخطاب الديني، بل يجب أن تتعداه إلى كافة الخطابات والقوى الاجتماعية في هذه الأمة.

والسؤال المطروح هو: هل يمكننا أن نرسم خطاً شاقولياً نقسم به الأمة إلى قسمين بحيث يظهر المتدينين في طرف الملكة والفلان، ويظهر غيرهم في الطرف المضىء، حلوا من كل عاهة تنأى كل نقد.

على هذا الأساس فتحن مع الدكتور أبي زيد لجهة ضرورة ترسيخ العلمانية في جانبها المتعلق بسيادة الديمقراطية وحكم العقل وإسقاط أكباله وأغلاله، ولكن كل ذلك يجب أن يتم من خلال التراث ومن داخله.

والعلة القائلة في نظرنا للعلمانيين - دون أن نتهم الدكتور أبا زيد أو غيره ونحتم دعاوى مكسبات الفكر الإنساني - لا يميلون إلى الوسط الأعدل بل إلى الفكر الأوربي أكثر ما يميلون إلى تراث أمتنا.

قد نتكلم عن فصل الدين عن الدولة أو العكس، ولكن كل ذلك من خلال ثرائنا لا من موقع آخر خارج هذا التراث.

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: إن ما هو حاصل الآن هو أن العلمانية تفهم على أنها إنكار للدين والتراث فإن يكون الإنسان علمانياً يتهم على أنه متنكر للدين والتراث، وأن يكون متديناً أو دينياً يفهم على أنه خارج الحدائق وضد التحديث وهذا هو الخطأ بعينه... يجب أن

(١) تفكير في زمن التفكير، ص ٢٦٠.

نمسي استقلال الدين عن السياسية وعدم استغلال الدين في السياسة، ولنسم هذا بما شئنا من الأسماء، يجب أن نبني ذلك من داخل تراثنا، وأن نختلف فيه داخل تراثنا مستشهدين بعناصر من تراثنا، وحيث نستطيع التفاهم، أما مادام الأمر كما هو الحال مجالاً للبرس إذ يؤخذ العلماني على أنه المرتبط بأوروبا وتراثها وغير العلماني على أنه المرتبط بالإسلام وتراثه، فهذا هو الخطأ بعينه، الخطأ الذي يضعنا في مأزق.^(١)

ونحن لا نطلق هذا الكلام مرسلاً وعلى عواهنه، وإنما نبنيه على صخرة الواقع الحيّ ممثلين في الخطوات الحدائية التي أجزتها القومية العربية على أرض القاهرة انطلاقاً من الهوية والذات ومن خلال التراث لا من خارجه.

في هذه الحقبة بالذات غاب تلقائياً الفكر الديني الفللامي (المتنور)، وغاب من ورائه الغيبة والنصية والحرفية والأسطورية، وانقسخ المجال لبروغ فكر قومي ذو أفق عدالي وإنساني متصور وذي بعد ديني تراثي.

وبالمقابل فقد ابتدأ الاحتلال لصالح التدين المتزمت وذر قرنه ابتداء من حقبة كامب ديفيد، حيث وجد السادات منتهى أمره وغايته الكبرى في تقوية الاتجاه الديني المتزمت ضد الاتجاه القومي التراثي الحدائوي.

وإذا كنا لا نتهم أحد بالمؤامرة فإن (أوسلو) الابن الشرعي لكامب ديفيد كانت ضربة قاصمة في المقام الأول للخط القومي المؤمن بالهوية والتراث. وتأسيساً على كل ما تقدم فإننا عندما نؤيد الدكتور أبا زيد أو سواه من وجهة نظر الديمقراطية والتنوير والعقلانية والعلية وغير ذلك من الميكانيزمات والروافع والدوافع الحضارية، عندما نقوم بذلك فإننا نضع شرطاً واحداً هو أن يتم ذلك من خلال الهوية والتراث. بقيت نقطة أخيرة بيننا وبين الدكتور أبي زيد وهي مسألة ما أسماها بالإيدلوجيا الوسطية ومسألة الإمام الشافعي.

ونعتقد أن الدكتور أبا زيد تمحل في الدور الذي أضفاه على فكر الشافعي في خلق هذا التيار الغيبي الحرفي الأسطوري، والأصح القول إن هنالك عوامل متعددة وعميقة تفاعلت في جسم الأمة، وقادت إلى بروز هذا التيار وإلى انحسار التيار النقدي العقلاني التنويري متمثلاً بالمعتزلة وأضرابهم.

^(١) مقالة الموسوم بعنوان: الفكر القومي، حاضر ومستقبل، منشور في مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٧ عام ١٩٩٥.

ذلك أن الدار الإسلامية كانت تموج وعمور بالعوامل الشرة والخصبة، وقد قامت هذه العوامل بالتدافع والتفاعل والتناهد، وانتهى الأمر بدخول أمتنا عصر الجمود والانحطاط. وفي نظرنا أن المسألة لا تكمن في فكر هذا الشخص أو فاك، وإنما في القوى الاجتماعية الفاعلة، إذ الفكر هو نتاج المجتمع ووليد صيرورته وجدليته، وفي الوقت نفسه فكم من الأفكار الاستشرافية الهامة بقيت حبيسة لدور في رؤوس أصحابها دون أن تتعدى عتبة الدماغ، لسبب بسيط هي أنها لم نعتق وتؤيد من قبل قوى اجتماعية فاعلة.

على هذا الأسس يمكن الكلام عن صدع ظهر في جسم الأمة منذ مقتل الخليفة عثمان، ثم أخذ هذا الصدع يتعمق بالصراع التي نشب بين علي ومعاوية، صعوداً بالحقبة الأموية فالعباسية التي وصفت بأنها ملكية.

كيف يمكن التلليل يعكس ذلك، وقد أقصي ابن الإنسان، ابن آدم المواطن العادي خليفة الله على الأرض لصالح الخليفة الحاكم.

لقد تم إفراغ التحرية النبوية من روحها ليتحول الخليفة إلى كونه الزمان (معاوية)، وإلى أنه ظل الله على الأرض (أبو جعفر المنصور)، كل ذلك على حساب خليفة الله على الأرض. إن المقلس في تجربتنا النبوية هو الأمة الفرد العادي (المؤمن) وكافة الآيات القرآنية تدلل بذلك، ولم نر أية واحدة تتكلم عن قدسية الحاكم، ومع ذلك وجدنا تهميش المؤمن وإقصاءه وتضيئه والسيطرة على لقمة عيشه لصالح ظل الله على الأرض.

هذه الصيرورة نجدها في قول عظيم للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، فقد شبه الأمة بنهر عظيم، ولكن هذا النهر اشتق منه جدول على زمن معاوية، ثم جدول على زمن مروان فعبد الملك، وهكذا تواليك حتى آل النهر يابساً على عهد الخليفة الأواب ابن عبد العزيز. هذه شهادة ثمينة تؤكد لنا ما حدث من انقلاب في بنية الواقع، وليس الأمر إذن متعلقاً بالشافعي أو غيره من الأئمة.

ويمكن القول إن هذا التحاح الباهر للنص منحه الثقة الكبيرة على حساب أمور أخرى في مقدمتها العقلانية.

وبيان ذلك أن أي نجاح مهما كان عظيماً لا يقاس إلا بمقياس النسبية، وهذا ما حدث بالنسبة للنص، وهذا هو معنى قول رضوان السيد: إن حضارتنا نصية.

وعلى هذا الأسس فالنصية والسلفية عريقة جداً في دار الإسلام، وهو الأمر الذي حدا الدكتور محمد عمارة تتبع جذورها صعوداً حتى جماعة (القراء) على عهد الرسول الذين كانوا

يأخذون الأحكام من التصوص دونما إدخال الرأي أو التأويل.^(١)
ويؤكد الدكتور عمارة بأن الكل يجمعون على أن الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل
(١٦٤ - ٢٤١ هـ - ٨٧٩ - ٨٥٥ م) هو، وليس الشافعي إمام السلفية ورأس مدرسة أهل
الحديث في تراث الإسلام.^(٢)

ويؤكد المذكور أن الأعلام والأئمة الذين جمعوا سنة الرسول (ﷺ) في الصحاح والسنن
بالمسانيد، هم أبرز أئمة الحركة السلفية في تراثنا.^(٣)

إذن فنحن حيال تيار، وليست المسألة تتعلق بشخص في ذاته.
وأبعد من ذلك فالدكتور عمارة يتعمق فكرة النصبة ليجدها لدى الصحابة، يقول
لمذكور: لقد حافظت بساطة الحياة في شبه الجزيرة العربية، وخلوها من التركيب والتعقيد على
مبدأ هذا النهج الذي عرفه العربي والنزمه في فهم الإسلام (النهج النصوصي) الذي يقدم
الكتاب على الحكمة والمأثور على الرأي والفيلس، حتى أن الصحابة الذين كانت لهم دربه
وحبرة في الحكمة والتفلسف قد طووا صدورهم على حكمتهم وقلسفتهم في أغلب الأحيان
لزهة المناخ فيها ولقلة الدواعي التي تدعو إلى انتشار هذا النهج في ذلك المكان.^(٤)

بيد أن قولنا إن النص لعب دوراً في حضارتنا لا يعني غروب العقل، فالقرآن الكريم
يتحدث عن العقل ستة عشر موطناً مستخدماً أحياناً كلمة اللب للدلالة عليه - ولب الشيء
جوهره - كما استخدم أيضاً كلمة النهي في موضعين لأنه هو أداة النهي عن القبيح من
الأمر.^(٥)

واستخدم القرآن كلمة تدبر بمعنى التأمل والنظر العقلي، كما استخدم مصطلح الاعتبار في
سبع آيات بمعنى الاستدلال بالشيء على الشيء.^(٦)

وفضلاً عن ذلك فالعرب انتشروا في أرض الله الواسعة واختلطوا بشعوب ومدنيات ذات
تراث حضاري وموارث عقلية، وقد أخذت هذه الحضارات يشتون هجومياً على الإسلام،
فما كان على المسلمين إلا أن يهبوا للدفاع عن دينهم معتمدين في ذلك على النظر العقلي في

(١) التراث في ضوء العقل، ص ٢٤٩.

(٢) التراث في ضوء العقل، ص ٢٤٩.

(٣) التراث في ضوء العقل، ص ٢١٣.

(٤) التراث في ضوء العقل، ص ٢٣٨.

(٥) التراث في ضوء العقل، ص ٢٣٨.

(٦) التراث في ضوء العقل، ص ١٤٨.

القرآن والكون، وهكذا نشأ علم الكلام الذي عني أهم ما عني بالألوهية وكل ما يتعلق بذاتها وصفاتها وبالنبوة والرسالة والقرآن ونظرية المعرفة وتصور الكون والعالم، وما وراء هذا العالم، ومكان الإنسان في هذا الكون من حيث قدراته أي خبرته أو حربه.

ويرى الدكتور عمارة أن أبرز سمات حضارتنا عرويتها وعقلانيتها، ولقد تراحت هاتان القسمتان عندما استولت المؤسسة العسكرية التركية على مقاليد السلطة.^(١)

هذه مقدمة طويلة نسبياً عن جذور النص والعقلانية في الدار العربية، ولكن قائلًا قد يقول بأن الدكتور أبا زيد لم ينع على النص، وإنما على سلطته.

وفي نظرنا أن هذا التمييز لدى الدكتور أبي زيد سليم وعلمي ودقيق، وبالتالي فالمفوضون المعرفي للنص شيء، والسلطة التي تعضى عليه شيء آخر.

ويؤيد ذلك ما قاله ميشيل دوبيريه بأننا نلتبس السياسية في الإيديولوجيا، وندتمس الإيديولوجيا في الدين وأخيراً نلتبس الدين في العيزاء الاجتماعية.

ومع كل هذا التأييد للدكتور أبي زيد، فإننا لسنا معه لجهة قوله إن بداية سلطة النص كانت على يد الشافعي، بل إن المسألة أعمق من ذلك بكثير، وتعلق بالموروثات والمعلوبات الحضارية التي أعادت تشق طريقها من الخارج عبر الإسلام والتي ساهمت في تشكيل سلطة النص على

أساس غيبية، ونعتقد أن ما يسمى بالإسرائيليات أحد مظاهر هذه الإشكالية الحضارية.

هكذا يكشف لنا الدكتور محمد عابد الجابري عن بعض مظاهر هذه المعلوبات متمشلاً في المعرفة الغنوصية العرفانية الهرمية التي انتشرت بعد القرن الثاني الميلادي في الشرق الأوسط

والتي كانت مراكزها الرئيسية في الاسكندرية ثم أفاميا شمال سوريا ومن هذه المراكزين أخذت التيارات الهرمية تمتد وتنتشر لتشمل المنطقة بأكملها بما في ذلك الجزيرة العربية، حيث كانت

لها مراكز فرعية، خصوصاً في شمال اليمن ومنطقة عسير الحالية وشرق الجزيرة - منطقة الخليج الحالية.^(٢)

وبصفة عامة لم تكن بيوت العبادة والهيكل والأصنام في الجزيرة العربية إلا صيغة عامة لفلسفة الدينية الهرمية التي يقول عنها مؤرعو الفرق والعلماء المسلمون القدامى إنها مثل ما

تبقى من دين إبراهيم عليه السلام بعد أن أحياه التحريف مع تقادم الزمن.^(٣)

^(١) التراث في ضوء العقل، ص ٢١٨.

^(٢) العقل السياسي العربي، ص ٢٠٨.

^(٣) العقل السياسي العربي، ص ٢١١.

ويحدد الدكتور الجابري هذه المراكز الحضارية في شمال اليمن بأنها ذي الخلصة أو الكعبة اليمانية والقلاع المحصنة، التي اعتنقت الغنوصية والهرمسية والتي انتشرت في قبائل دوس وختعم وبجبله، وملك أهل كندة.^(١)

ويؤكد الدكتور الجابري بأن الصراع بين القحطانيين والعدنانيين لم يكن صراعاً قليلاً فحسب، وإنما كان حول العقيدة والاقتصاد.^(٢)

ويتكلم الدكتور الجابري الشيء الكثير عن حملة هذا الفكر (الإسرائيليات) إلى دار الإسلام من قبل شخصيات انطلقت من هذه البؤر الحضارية أمثال كعب الأحبار ووهبه بن المنبه وعبد الله بن سبأ.^(٣)

وتحت عنوان ميثولوجيا الإمامة يتكلم الدكتور الجابري عن المختارية والكيسانية والسبئية والغلاة الذين شيّدوا ميثولوجيا الإمامة، والذين انطلقوا من معطيات حضارية تتصل بجنوب اليمن.^(٤)

من جماع ما تقدم فالمسألة ليست متعلقة بالشافعي فحسب، وإنما هي أبعد من ذلك بكثير مع التذليل بأن الشافعي قد يكون ساهم في هذا التيار التدشيني الثبتي النصي، ولكن لماذا؟ في نظرنا أن الفتنة الكبرى التي نشأت في زمن الخليفة الراشد عثمان، ثم توسعت في الحرب الأهلية بين علي ومعاوية هذه الفتنة حفرت مجرى عميقاً في وجدان الأمة، وكان من نتيجة ذلك إصرار الأمة على منع تكرارها مع انعكاس ذلك على الفقه حيث اتخذ هذه العلم موقفاً محافظاً لاسيما في علاقته مع السلطان، وإنما ندين بهذه الفكرة للسيد الفضل شلق الذي طرحها وتعبها وفضل أمرها تفصيلاً منطقياً في بحثه الموسوم بعنوان الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية.^(٥)

وإذا كنا نحيل إلى هذه الدراسة الثمينة، فإننا نشير إلى بعض معطياتها. يكشف الأستاذ شلق عن المؤسسة الدينية الإسلامية، ويؤكد أنه لم يكن ممكناً تحول هذه المؤسسة إلى سلطة دينية تشبه الكنيسة الكاثوليكية.^(٦)

(١) العقل السياسي العربي، ص ٢١٨.

(٢) العقل السياسي العربي، ص ٢٦٦.

(٣) العقل السياسي العربي، ص ٢٦٧.

(٤) العقل السياسي العربي، ص ٢٦٨.

(٥) مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن، السنة الثانية، ١٩٩٠، ص ٥.

(٦) المرجع السابق، ص ١٠.

ويشير المذكور إلى ظاهرة هامة هي أن الفقهاء كانوا الانتلحنسيا الإسلامية التي استطاعت التعبير عن وعي المسلمين وبلورة هذا الوعي في قواعد وأصول وأحكام تكون معايير العمل والممارسة.^(١)

ويؤكد المذكور أن الإجماع لم يكن يقرر بقرار شخص أو سلطة أو جماعة، بل يتكون تاريخياً فهو سيرورة تاريخية تتدفق بشكل مستمر، ولهذا ناقش العلماء مسألة انقراض العصر واختلفوا حولها.^(٢)

لقد أدرك هؤلاء الفقهاء أن أية محاولة لاستخدام السلطة السياسية من أجل صياغة المعتد الدينى وفرضه على الناس يعنى انحطاع الدين للسياسة مما يعنى تشويش الإيمان عند المسلمين وحدوث انشقاقات وحروب أهلية بينهم.^(٣)

وبعبارة عامة فالفقهاء لم يكونوا من رواد قصور الخلفاء السلاطين والأمراء كما كان الفلاسفة، بل كانوا مضطرين أن يقوموا بمهام الإنتاج الفكرى الفقهي بمعزل عن السلطة السياسية إن لم يكن بمواجهتها.^(٤)

لقد كان ذلك سبباً رئيسياً في الحفاظ على وحدة الجماعة ومنع الانشقاقات الدينية، فما شهد هذا التاريخ الانشقاقات الدينية فيما عدا ما كان في القرن الهجرى الأول حين أخضع الدين لمتطلبات الصراعات السياسية، وفيما عدا ذلك كان التاريخ الإسلامى تاريخ اندماج اجتماعى دينى هائل حصل نتيجة السماح بالتحلقات الفقهيّة لا بالإرغام على التوافق والاتفاق.^(٥)

كان الحوار وسيلة لنشر الدعوى وتحقيق وحدة الأمة، ولذا أدى هذا الحوار الداخلى إلى انقسامهم إلى مذاهب ومدارس فكرية، فتعددت الأساليب المعتمدة لاستنباط أفكار جديدة واكتشاف حلول للمشاكل المطروحة.^(٦)

كانت القرون الخمسة الأولى للإسلام من الهجرة إلى بداية الحملات الصليبية مرحلة ذات طابع اقتحامى في بدايتها تمت الفتوحات بسرعة هائلة ومنها انتشرت الدعوة انتشار واسعاً، وتم

(١) المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

(٤) المرجع السابق، ص ١١.

(٥) المرجع السابق، ص ١١.

(٦) المرجع السابق، ص ١٤.

إرساء قواعد الثقافة الإسلامية، وحدثت إنجازات كبيرة في شتى جوانب المعرفة في هذه المرحلة أيضاً نشأت المذاهب الكبرى، وليس مبالغاً تسمية هذه المرحلة بالمرحلة الانتحامية لأن العرب كانوا يعملون مشروعاً كونياً اقتحموا به العالم، وحققوا إنجازات كبيرة على صعيد بناء ثقافة جديدة انضمت إليها شعوب كثيرة آمنت بالإسلام وتعرب قسم منها.^(١)

أما المرحلة الثانية التي تبدأ مع الحروب الصليبية، وتنتهي في أواخر القرن الثامن عشر، فيمكن تسميتها بالمرحلة الدفاعية.^(٢)

لقد دفع المجتمع الإسلامي والعربي بشكل خاص الثمن غالياً من أجل الحفاظ على نفسه في وجه الغزوات الخارجية المتتالية كان هذا الثمن هو حكم الرقيق العسكريين المستوردين من الخارج، وعندما جاء الصليبيون ثم التتر كان هؤلاء العبيد هم القوة المقاتلة الأساسية مضافاً إليها ما تيسر من التطوعة السكان المحليين.^(٣)

طوال هذه الفترة كانت القاعدة - الاجتماعية الاقتصادية للنظام السياسي هي الإقطاع العسكري، وكان للعالة النفسية للمجتمع التي تحكم بها الخوف من الخطر الخارجي والخوف من الفتنة والخوف من بأس السلطان أثر هام على الحياة الثقافية وعلى قدرة المجتمع على الاجتهاد ... لم يعد المجتمع يعيش حالة انتحامية للعالم ولأفاق فكرة جديدة، صار المقياس هو الحفاظ على النفس والحفاظ على ما هو قائم، وهكذا سيطرت النزعات المحافظة على محاولات التحديث، بينما كان الخلاف في القرون الأولى للإسلام منطلقاً لإنتاج أفكار جديدة صارت المذاهب في المراحل اللاحقة أطراً لفرض الانتظام والانضباط، و صار الاجتهاد مقتصرأ على القضايا التفصيلية لا المبادئ.^(٤)

كان هذا الوضع الاجتماعي والثقالي يسير موازياً لنظام الإقطاع العسكري مما يؤمنه من انضباط قسري وتقييد بمعايير جاهزة وقواب محددة، ولا تسمى أن نظام المماليك نفسه هو نظام تربوي يعتمد على استيراد العبيد و إخضاعهم لنظام تدريب جسدي وتلقين فكري صارمين بحيث تنعرس الأفكار والقيم المطلوبة في الأذهان نتيجة هذا النظام وتكون الحصيصة إنتاج نخب عسكرية سياسية يكون عقلها وسلوكها حسب الطلب.^(٥)

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١٩.

ويتابع الأستاذ شلق قوله: في هذه الفترة تبلورت ثلاث أطر تنظيمية، وتوسعت بعد ذلك توسعاً كبيراً لتعبر عن حالة المجتمع، وهذه الأطر هي نظام الحسبة - نظام المدارس - الطرق الصوفية.^(١)

هذه الأطر هي الروافد الاجتماعية لنظام التدريب المملوكي الذي هو نظام عسكري وتربوي في آن واحد، حيث يمارس المجتمع من خلال هذه الأطر عملية اقتناع تصوغ الجماعات والأفراد وتوطينها وتستوعب جميع المبادرات وتمنع الشلوذ عن الإجماع.^(٢)

كان الخنوع للضرورة هو القاعدة التي تشكل المجتمع على أساسها فتم اختصار المذاهب إلى أربعة، وصار الاجتهاد يتم داخل المذهب، لم يعد للمذاهب التي اعتبرت خارج السياق العام، كالأسماعيلية والخارجية والقرمطية سوى وجود هامشي ضئيل، أما الشيعة الاثنى عشرية، فقد كادت أن تتحول إلى مذهب سني خامس لولا ظروف الصراع العثماني الصفوي. وانتقل إلى النقطة الأخرى والأخيرة وهي القرشية التي اعتبرت - في نظر الدكتور أبي زيد - الإمام الشافعي منظراً لها.

والحقيقة أن الدكتور أبا زيد يلغي الدور الإيديولوجي الآخر النقيض للقرشية، ومن الممكن أن تبرز مظهرها بسيطاً يتمثل في المشروع الفكري للماوردي.

فهذا الفقيه قدم مشروعه الفكري الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وقد وضع شروط القرشية لتقليد الخلافة.

وبالطبع فهناك خلفية سياسية لذلك، هي مواجهة البويهيين، وفي الوقت نفسه تأييد السلاجقة الذين أتوا إلى السلطة في بغداد عقب البويهيين، والذين كانوا من السنة.

إذن فالمشكل لم يكن فقهيّاً بقدر ما هو إيديولوجي عميق التحدر في المجتمع. على هذا الأساس يتعمق الدكتور عمارة جذور هذا البعد الإيديولوجي القرشي ليؤكد أنه أول ما ظهر في السقيفة، كما أن جميع تيارات الشيعة وفرقها اشترطت في الإمامة أن تكون من أهل البيت، والأمر نفسه بالنسبة للأمويين والعباسيين.^(٣)

ولما كان العصر العباسي الثاني، وبدأ الضعف يصيب السلطة المركزية للخلافة في بغداد، حدثت موجة من الاستقلال الذاتي: للأقاليم والأطراف عن مركز الخلافة، وكان الذين

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) التراث في ضوء العقل، ص ٢٢٠.

استقلوا هم في الأغلب قادة وأسر متحدرة من أصول غير عربية في هذه المرحلة من تاريخ الدولة وجدنا عامة مفكري السياسة في الأمة يضعون القرشية شرطاً من شروط الخلافة، حتى المعتزلة الذين لم يكونوا يشترطون ذلك في عهد نشأتهم الأولى، أخذ أعلامهم منذ ذلك التاريخ يشترطون القرشية في الخليفة والإمام.^(١)

بعض الآراء حول إشكالية الدكتور أبي زيد

ونحن نعود لتؤكد أن قضية الدكتور أبي زيد إشكالية تنتظر حلاً عاماً من قبل الشقيقة مصر، لأنها في جوهرها صراع بين إيديولوجيتين، من المفروض أن لا تتمكن إيديولوجيا أن تفرض رأيا على المجتمع بتفسيرها وتعاملها ومعانقتها للنظام العام الذي هو صدى الروح العامة.

ومن جهة أخرى يجب على المجتمعات العربية أن تتصدى لدراسة هذه الإشكالية بدراسة عميقة وتبين أسبابها بدقة كأساس لمعالجة ما يمكن أن يحدث على أرضها لسبب بسيط هو أن معالجة أية ظاهرة لا يمكن أن تتم إلا بعد معرفة عللها وأسبابها العميقة.

وعند معالجة الظاهرة، وبالمقابل فتتسع الظاهرة وتمدهما أو تقلصها عن القوانين والنسب المركزة فيها يؤدي إلى خلل في المجتمع لا يمكن حله إلا بالقوة، وهذا هو رأي موريس دو فرجه الذي بسطه مطولاً في كتابه الموسوم بعنوان الدكتاتورية.

لقد درس هذا المفكر ظاهرة القوة في التاريخ فوجد أن أسبابها العميقة تكمن في الخلل البيوي للمجتمعات حلاً يعمل بالقوة إذا لم يأخذ المحرر الطبيعي للأشياء.

إن وطننا العربي موج بالتيارات والرؤى والآراء، هو في حال تخلق ومن سمات مراحل التخلق إعطاء الفرصة لكل قوة اجتماعية أن تعبر عن ذاتها وإلا أدى الأمر إلى خلق هذه الفلواهر وانتسارها.

وفي نظرنا أن إشكالية الدكتور أبي زيد تنطوي على مثل هذا الخلق والإجهاض حيث يحاول كل فريق متصارع، أن يخلق الآخر، والخل الوحيد هو الديمقراطية أولاً وإتاحة الفرصة للحماهير العربية أن تقدم تصورها وفلسفتها وبرامجها العريضة من أجل التقدم ومن أجل أن يكون لها مشروعها الكوني.

^(١) صبرات في ضوء العقل، ص ٢٢١.

لقد حدث كلام كثير حول هذه القصة، كما تشكلت لجان للدفاع عن الدكتور أبي زيد من ذلك تصدى المنظمة المصرية لحقوق الإنسان لهذه القضية وتكليفها عدداً من المحامين للاضطلاع بذلك أمام محكمة النقض.⁽¹⁾ وكان يودنا أن نقدم المزيد من العينات لانتحاف القاريء بصورة واضحة عما يحدث في الشارع العربي تفاعلاً مع الموضوع.

ولاحاجة للتدليل بأن الرأي العام يساهم مساهمة فعالة في توجيه القضاء واتجاهه، حتى أن بعض الدول تضبط مسائل النشر في حدود معينة خشية التأثير على القاضي، لاسيما كما اتضح لنا أن القاضي قد يضطر إلى التعامل أحياناً مع النظام العام بخارج النصوص كما سبق توضيحه. وبلا حظ أن هذه العينات والنماذج لصالح الدكتور أبي زيد، وكان يودنا أن نقدم رأي الأمر، ولكننا لم نعتبر على شيء من ذلك اللهم ماتم طرحه في إطار الدعوى، هذا فضلاً عن أننا سنعرض لتقرير الدكتور عبد الصبور شاهين في تفويهم إنتاج الدكتور أبي زيد نظراً لأهميته.

وكما قلنا سابقاً فإن هذه الإشكالية تعبير عن صراع عنيف ظهر على صفحات الصحف والمجلات وغير ذلك من وسائل التعبير.

ولا شك أن فائدة هذه العينات والنماذج تكشف لنا أن بعض مؤيدي الدكتور أبي زيد من أعلام الفكر الديني في أمنا أمثال الدكتور محمد عمارة والأستاذ محمد سليم العوا والمستشار محمد سعيد العشماوي وغيرهم، وهذا إن دل فإنما يدل - كقريئة - على أن الدكتور أبا زيد لم يحس المقدس الإسلامي.

ومن جهة أخرى فالنماذج التي سقدمها من مواقع اجتماعية مختلفة، مما يؤكد أن المجتمع العربي موارد باختلافات وتخلقات وتشكلات اجتماعية ثرلو وتشوف للنمو وتحقيق الحرية واحترام الإنسان في آدميته.

وفضلاً عن ذلك فالنشوفات والمصالحات واحترام الغير والحوار، كل ذلك ميكانزمات للانطلاق الحضاري خلافاً لفرض الرأي، كما يحدث في قضية الدكتور أبي زيد أو قضية شعبنا في الجزائر حيث يأكل الجزائري لحم أعميه ميتاً باستشراء بربري أسامة ومناطه ومنطلقه محاولة كل فريق من المتصارعين أن يفرض رأيه بحسب التعبير الحرفي للرئيس السابق السيد أحمد بن بلة

⁽¹⁾ مقال المحامي فايز جلال جميع الرسوم بعنوان محاكمة تفتيش ضد العقل منشور في جريدة افضال الشمع، دمشق، العدد /٥١٢/ تاريخ ١٩٩٥/٧/٨.

في إذاعة الشرق في لبنان الشقيقتي.

وفي نظرنا أنه كان من الأحرر بالاتجاه الديني في قضية سليمان رشدي أو قضية أبي زيد أو أية قضية أخرى، الأحرر به أن يرد على الخصم بالحكمة والموعظة الحسنة، ممثلاً بالآية الكريمة: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. أليست رسالة الإسلام ومعرفته الكبرى الكلمة؟ أليس أحدى بنا أن نمثلك القضية ونفلسها ونشهرها ونعياها ونعقلتها دون أن نحمل السكاكين والمسدسات.

إن تعامل الاتجاه الديني مع ضمير الشارع بالحكمة يؤمن من الضمير الديني وبصونه ويحميه ويمنع أي اعتداء على المقدس، وهذا ما يجعل كل محاولة لمس المقدس تبوء بالفشل وتكون موضع سخرة، وبالمقابل فالدين لا يحمي بالسكاكين، وإنما بسلاح الفكر والعقل والإيمان والتوير.

لقد دشت هذه الأمة رسالتها بكلمة اقرأ التي هي دعامة هذا الدين، وعندما تأخذ هذه الكلمة موقعها في الضمير الشعبي فنعدتذ لن نخشى على هذه الأمة من دكتور في الجامعة أو غيره.

أليست الجبال تنهدهداً إذا جعلنا من مؤمن كافر، ألا نقتل الأمة إذا قتلنا هذا البريء أو

ذاك؟

ومرة ثانية نقول أن السبب العميق لهذه القضية هو عدم أخذ الشعب دوره الطبيعي في الحياة وعدم الإتاحة له أن يؤسس مشروعه التاريخي النهضوي.

ومن أجل ذلك لابد من حركة ثقافية واسعة تضطلع بصياغة مفاهيم ومبادئ عربية واضحة لحقوق الإنسان، وفي مطلع ذلك حق الفكر وحق الاعتقاد وحريةهما وحق الاختلاف وحرية، وهذا الأمر لا يتأتى إلا بالحفر على المخزور الاجتماعية والسياسية العميقة القائمة لحقوق الإنسان والتي أدت في أوطاننا لفقدان الدافع للحياة والهروب منها إلى حياة أخرى.

والغضمان الأول والأخير لذلك هو خلق رأي عام كاسح تلتف حول الأفكار المذكورة، لاسيما نشر هذه الأفكار بين الفقراء أصحاب المصلحة الحقيقية في التقدم والاستتارة. منوهين بالمناسبة بأن تفاعل الغرب مع حدث الدكتور أبي زيد - رفعه شعارات من أجل حقوق الإنسان - رغم سموه إلا أن له طابعاً سياسياً، وبذلك فهو غير صادق، ويتحرك في إطار حلبة الصراع الفكري والسياسي مع العالم الثالث.⁽¹⁾

(1) حكمت فرين: الكل يفكر الكل. مقال منشور في صحيفة السفير العدد الصادر في 1/8/1990.

هذا وسنعرض للقارئ نماذج عن ردود الفعل المصرية والعربية حول هذا الحدث الجلل إلا أنه لا بد لنا قبل ذلك من تسجيل الملاحظات الآتية:

١- يجب الحفر على تاريخية الحدث أي الحمولة الواقعية والاجتماعية التي أفرزت هذا الحدث إضافة الى الظروف للحفاة به: *circumstances*.

وعلى هذا فالخبر الصحفي لا يمثل إلا رقعة من الشرط الاجتماعي، وهو شرط لازم، ولكنه غير كافٍ، لا سيما أن له -على الأعم الأغلب- السمة الايديولوجية، ومن ثم فالعمل الصحفي يتأبى السقوط في الايديولوجيا والمهاترات الاعلامية والدعائية، لا سيما إذا كانت الايديولوجيا لاتعاقب هموم الأمة أو تستشرف آفاقها.

هكذا كانت معانقتنا للمسألة الايديولوجية لاتعدي الواقع دون الخوض في هذه المشكلة الشائكة، والاكتفاء بتلمس القضية كإشكالية تتعلق بمشروع الأمة.

٢- لأول مرة في تاريخنا القضائي يصدر حكم بالفرق بين زوجين بسبب ردة الزوج دون أن يعلن المتهم رده، وإنما حمل السبب على مانثر من رأي وفكر ودون مواجهته وسؤاله عن التهمة.

ويرى الأستاذ نجيب نور الدين أن القضاء المصري لم يكن في وقت من الأوقات حريصاً على الاسلام بهذه الصورة المريبة، ولعل هذا مادفع العديد من المواقع الاسلامية الى استمهال الانزلاق وراء حكم القضاء المصري خشية أن تكون القضية مسيسة، ويراد فيها عكس ما هو معلن.^(١)

وفي نظرنا أن ذلك يعكس دراما عنيفة قائمة بين طهراني شعبنا في القطر المصري، والأصح القول أن مرد ذلك الخلل البيوي في التشكيلة الاجتماعية، وقد سبق لنا الاستشهاد برأي أحد المفكرين المصريين المدلل بقيام حرب أهلية في مصر.

ولا أدل على ذلك أن الحكم صدر في ظل معركة النخبة المصرية الحامية ضد قناتون حرية الصحافة، وهي معركة وصلت الى درجة توحيد صفوف كافة القوى السياسية وأطراف النخبة المصرية، حيث الموالين منهم للسلطة السياسية ضد هذه السلطة.

إضافة الى ذلك فقد أعقب صدور الحكم محاولة اغتيال الرئيس المصري، وهذا يؤكد ويكشف عن حدة التوتر آملين من شعبنا المصري أن يرتفع الى مستوى القضية ويضع الدواء الشافي لذلك، والدواء الوحيد لذلك هو أن لا يتصور أي فريق بأنه قادر على حل انفرادي

(١) جريدة السفير الصادرة في ٢٢/٧/١٩٩٥.

يفرض ارادته على المجتمع.

٣- يبدو أن الحسابات السياسية والانتخابية لعبت دورها في التفاعل مع الحادث، ومن غير المنطقي أن تصمت صحيفة الشعب المصرية إلا من تعليق سريع لعادل حسين وأحمد عمارة ضد الحكم وتعليق معناد للشيخ محمد الغزالي، وليس من المنطقي بأية حال من الأحوال أن تصمت تماماً صحيفة الوفد رافعة لواء الليبرالية في التاريخ المصري الحديث، أو أن تنقلب صحيفة الأحرار من تأييد مطلق وواسع لقتضية نصر حامد أبو زيد إلى الهجوم عليه بناء على حساسية انتخابية.^(١)

٤- لقد رفض الحكم عدد من رموز الإسلام السياسي أمثال عادل حسين ومحمد عمارة ومحمد سليم العوا وكمال أبو المجد وفهمي هويدي (في مقال نشر بالوطن الكويتية، وكذلك عدد كبير من المحامين والقضاة ذوي التوجه الإسلامي والذين لا يمكن اتهامهم في ذنبهم بأية حال من الأحوال.^(٢)

٥- لقد اتسم الموقف الرسمي للدولة بالتحفظ، وهذا ما يتضح من أجهزة الاعلان، كالصحف والتلفزيون، حيث اكتفت بالقول بأن النائب العام يدرس مبررات صدور الحكم، كما يدرس تقديم طعن ضده أمام النقض.^(٣)

وبين ذلك أن السلطة هي إطار المجتمع ومظهر تماسكه وتضامنه، ويترتب على ذلك أنه من المفروض بأجهزة الدولة أن تتسع لكافة منابر الشعب، والذي حدث هو العكس، إذ رفضت استضافة أي رمز من رموز الفكر في حين أن المساحد قد حيشت من قبل المشايخ ضد الدكتور أبي زيد، هذا فضلاً عن الفتوى الصادرة عن منظمة الجهاد بسويسرا التي أهدرت دمه، ودم من يتعاطف معه.^(٤)

على هذا الأسس لا يستعد الأستاذ نجيب نور الدين أن يكون للسلطة في مصر دور كبير في افتعال أزمة ثقة واسعة بين العلمانيين والأصوليين في زحمة احتدام الصراع بين القواعد الإسلامية العريضة وقياداتها من جهة وبين السلطة والنظام السياسي في مصر من جهة أخرى، لاسيما وأن النظام المصري لم يخرج بعد من معركته المتعقدة مع أهل الفكر والصحافة المصريين، وهذا الواقع الملتبس أدخل القضية في تعقيد ولبس إذ يجد العديد من المفكرين أنه من الحكمة

(١) صحيفة السفير، المرجع السابق.

(٢) صحيفة السفير، المرجع السابق.

(٣) صحيفة السفير، المصدر السابق.

(٤) جريدة السفير، المصدر السابق.

عدم الخوض في الموضوع على قاعدة التعاطف، لأن في الأمر اشكالاً لا يمكن تبسيطه باعتبار أن الاشكال الكبير والتعقيد الأكبر في القضية يكمن في هذا التشابك بين سياسة القضية وثقافتها، فالسياسي يشير الى لعبة نظام لا يبدو القضاء المصري متحرراً من سياقها، والثقافي كون أبو زيد أحد الذين اتبعوا اجتهاداً اعتبر من الجديد الذي لا يستساغ مع الأصل في الفهم المعروف للإسلام.^(١)

٦- هذا الأمر لم يمنع قوى الفكر الحر المستير والعقلاني في مصر الشقيقة من ممارسة أعلى درجات التضامن مع القضية والاحتجاج على الحكم والعمل دفاعاً عن حرية الفكر والاعتقاد والتعبير، إذ سرعان ما انتظمت مظاهر التضامن كما يلي:

أ- قيام قناة قانونية شكلها عدد من كبار رجال القانون والمحامين بمصر لاتخاذ كافة الاجراءات القانونية لوقف تنفيذ الحكم وتقديم طعن ضده.

ب- انشاء اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد، وقد ساهم في هذه اللجنة عدد ضخم من المثقفين ومثلي منظمات مراكز حقوق الانسان في مصر، حيث أعلن تشكيلها في ١٩٩٥/٦/٢٠ بمقر مركز المساعدة القانونية لحقوق الانسان في القاهرة.^(٢)

وهذه اللجنة مفتوحة من حيث العضوية والأهداف، وعملها ليس مقصوراً على الدفاع عن الدكتور أبي زيد، بل يتعدى ذلك الى الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد على كافة المستويات، والأهم من ذلك أنها تسعى - الى جانب الجهد القضائي - الى مواجهة الحملات المسعورة التي تنشأها الجهة المضادة لنصر حامد أبي زيد وضد نجيب محفوظ وضد صحفي روز اليوسف وغيرهم الى نوع من تأصيل حرية الفكر والاعتقاد في الصحف المصرية.

من هنا فاللجنة المذكورة تمارس مجموعة من المهام المتنوعة تبدأ بالاتصال بالمسؤولين على المستويات المختلفة كنوع من الضغط الى اعداد فيلم تسجيلي عن القضية مروراً بأشكال مختلفة من الاحتجاجات المدنية واصدار الكتيبات الشارحة والنشرة غير الدورية والملصقات والبيانات.^(٣)

٧- لقد استطعنا الحصول على بعض الصحف التي نددت بموقف الدكتور أبي زيد من ذلك ما نشرته صحيفة (المسلمين) القاهرة الصادرة في ١٩٩٥/٦/٣٠، إذ قدمت هذه الصحيفة

(١) مقال في جريدة السفير تاريخ ١٩٩٥/٧/٢٢.

(٢) جريدة السفير، المرجع السابق.

(٣) جريدة السفير.

مقالاً مطولاً بخط عريض موسوم بعنوان حكاية (أبو زيد) - حيثيات المحكمة فضحت
أباطيل البسارين والعلمانيين، استغل وتلفته في الجامعة لتدريس أفكاره المرتدة.

هذا وإنما نوحز، وتقدم النقاط الأساسية في المقال:

١- لقد دعا المقال الدكتور أبا زيد للتخلي عن كافة كتبه الملحة كما دعاه الى الاقتداء بالذين
كفروا مثله ثم تابوا الى الله.

لقد عرض المقال الى هدم الدكتور للنص والتحرر من سيطرته بمفاهيمه العقلية المتحررة من
كل نص^(١) ومن كل التزام ينتمي الى البعث العلمي. خصوصاً في مسائل العقيدة.

ولقد أكد المقال بأن الدكتور أبا زيد عرج على الأحكام الشرعية وكذبها ورددها، وبذلك
فإن اتجحه الفكري أبعد ما يكون عن دائرة الاجتهاد.

لقد أشار المقال الى التقرير المقدم من الدكتور مصطفى الشكعة عميد آداب عين شمس -
بناء على طلب مشيخه الأزهر - حول كتب الدكتور أبي زيد، حيث أكد هذا التقرير خروج
كتبه عن صحيح الاسلام، وطالب بمنع تداولها حفاظاً على العقيدة.

ولقد أشار المقال الى اقرار مجمع البحوث الاسلامية في الأزهر لتقرير الدكتور الشكعة
واعتباره صادراً عن المجمع كما عرض المقال الى التقرير الذي قدمه الدكتور محمود مزروع
أستاذ العقيدة بكلية الدراسات الاسلامية في الأزهر - والتقرير المذكور هو الذي اعتمده محرك
الدعوى بحق الدكتور أبي زيد -.

ولقد أشار المقال الى أن تقرير الدكتور مزروع أكد بأن الدكتور نصر اعتبر القرآن الكريم
ظاهرة احتساعية عربية، وأنه غير صالح لكل زمان ومكان، وأنه طعن في التشريع الالهي وأبطل
أحكام المواريث.

ولم يتوان المقال عن قذف الدكتور أبي زيد بالتعابير القاسية كقولته: كان الحكم اللطخة
فوق عين العلمانيين.

لقد عرج المقال الى رفض الشيخ محمد سيد طنطاوي مفتي مصر التعليق على الحكم
باعتبار أنه لا يجوز لدار الافتاء التعرض بالرأي لأحكام القضاء، وإن كان الشيخ المذكور أعطى
رأياً عاماً حول الارتداد وآثاره مثل انقطاع العلاقة الزوجية، وعدم توارث المرتد من أقاربه،
وإنه لا يجوز دفنه في مقابر المسلمين.

ولقد عرض المقال لرأي الدكتور مزروع حول البيانات التي أصدرها الدكتور أبو زيد بعد

^(١) نحن لانتفق مع هذا الرأي الذي يحظر تشكل تصورات وأفكار خارج النص طالما لم تتعارض معه.

الحكم وذكر فيها أنه يعتز بإسلامه إضافة إلى أنه نطق بالشهادتين.

وحجة الدكتور مزروعه في ذلك أن هذه البيانات تنطوي على الكذب والتضليل، ومن ثم فالإسلام ليس كلمة تقال فقط بل هو معتقدات وسلوك.

والإسلام - والرأي للدكتور مزروعه - ليس قصة نطق بالشهادتين، لذلك فحادثة هل شققت عن قلبه دعوى كاذبة بسبب وجود فارق جوهري في القياس، فالرجل الذي شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وقتله الصحابي، هذا الرجل لم ينكر معلوماً من الدين بالضرورة، وإنما كان كافراً، وعندما رفع الصحابي السيف ليفتله نطق الرجل بالشهادتين، فقال له الرسول (ﷺ): وقتلته، وقد قالها، فقال له الصحابي: يا رسول الله ما قالها إلا اتقاء للسيف، فقال له الرسول (ﷺ): هل شققت عن قلبه؟ أي أن الرجل لم ينكر شيئاً في الإسلام.. وعندما تقيس بهذا الشخص أستاذ في الدراسات الإسلامية، فهل يأتي من يقول: هل شققت عن قلبه؟.. أنا لم أشق عن قلبه، بل هو الذي شق قلبه، وبين لنا ما فيه من سلوك ومعتقدات، فكيف يعلن أنه مسلم، وبين ضفتي كتبه، يقول: إن القرآن لا يصلح لزماننا، وأنه منهج بشري.⁽¹⁾

ب- ونشرت صحيفة المسلمين القاهرية في العدد الأنف الذكر مقالاً آخر موسوماً بعنوان: «وجهاً من وجه الكفرة»، عرضت به إلى رأي المستشار محمد حميد عبد الصمد، وأسباب إقامته للدعوى.

هذه الأسباب تكمن بأنه لاحظ أن الكتاب الشيوعي يدافعون عن الدكتور أبي زيد بشراسة واستتج أن في الأمر شيئاً، لذلك عندما علم أن الدكتور أبو زيد سيحاضر في ندوة سارع للحضور إليها، حيث سمع الدكتور أبو زيد يقول عن نفسه بأنه من دعاة العلمانية، فأتضح له أنه مفهم الفكر لاسيما عندما انكر وجود إجماع في التاريخ الإسلامي.

بعد ذلك - والحديث للمدعي - استمعت إلى خطبة الجمعة في أحد المساجد فوجدت الخطيب يتحدث عن كتب الدكتور أبي زيد وأنها احتوت عبارات تقول بردة صاحبها.⁽²⁾

ويتابع المدعي قوله: هنا اشترت بعض كتبه وبدأت أقرأها فهالني ما قرأت.. ولقد نشر العدد نفسه من صحيفة المسلمين القاهرية مقالاً بقلم فراج اسماعيل (من جندة) وسم بعنوان القرار الآن في يد الجامعة.

⁽¹⁾ إن حديث اشققت عن قلبه قرب مبدأ في العفيدة وليس حلاً لمسألة في ذاتها ولهذا لا يصح التباس الذي أقامه الدكتور مزروعه.

⁽²⁾ إذن فالمدافع لتحريك الدعوى هو موقفه من العلمانية لكن ما المقصود من العلمانية، الجواب غامض وسبب الدعوى إذن معمول على سبب غامض.

فقد أشار الكاتب إلى زندقة الدكتور أبي زيد، والمسألة على غاية من الخطورة وعلى الجامعة أن تتحرك سريعاً لاتخاذ سلامة العقيدة.

ولقد عرض صاحب المقال إلى رأي الكاتب الإسلامي عبد اللطيف وتعليقه على موضوع الدكتور أبي زيد وتذليله، بأن حرية البحث العلمي يجب أن تكون مكفولة لمن يرتاد هذه الحرية، ومحاولة بسياج يمنعها من التعرض للمسلمات الدينية لدى الناس، فهذا هو هدف المنحرفين في الفكر الفلسفي والسياسي، والخطورة في امتداد هذه الأفكار إلى الجامعة، وهي عقل الأمة في الحاضر والمستقبل، ومن هنا نهضت الحاجة بوضع الضوابط، وهذه الضوابط ليست لازمة لأصحابها فحسب ولا للطلاب بل لمسيرة الحياة الناهضة بالعقل السليم لهذه الأمة.⁽¹⁾

ويتابع صاحب هذا المقال قوله: أبو زيد والكاتب العلمانيون واليساريون لم يتوقفوا منذ صدور الحكم عن الصباح الهستري ومحاولة الإجماع بأنه يمثل قيداً على حرية الاجتهاد والفكر، فهو يقول في مقابلة مع «رويتير» أنه يباحث مسلم وهب نفسه للدفاع عن الإسلام والكشف عن غايته النبيلة، وأنه يتمسك بأرائه التي اعتبرتها المحكمة ارتداداً، وفرقت على أساسها بينه وبين زوجته، وحاول أيضاً الإجماع بأن كتابته تخرج في الاجتهاد المباح الذي يحض الدين عليه. ويختم صاحب المقال قوله: القرار الآن في يد الجامعة لتطرده من مناهها بعيداً عن هذه العجائن اللينة.⁽²⁾

ونشرت هذه الصحيفة مقالاً ثالثاً بقلم الدكتور علي موره بشر فيها صاحب هذا المقال إلى هسرتها العلمانيين وإلى ضياع الحقيقة بين الخابل والنايل. ويلمح للمذكور إلى إحدى الجامعات الأوروبية تعاقبت مع الدكتور أبي زيد للتدريس بها، وهذا يكشف عن هم الاستشراق،⁽³⁾ ألا وهو البحث في عيوب الإسلام.

٨- موقف صحف السلطة من الاشكالية: لم نستطع العثور إلا على يومية واحدة لمريدة الجمهورية المصرية (الأربعاء الحادي والعشرين من يونيو ١٩٩٥)، حيث خصص هذا العدد الصفحتين الثامنة والثالثة عشر لنص الحكم، ومع ذلك فقد وسمت الصفحة الثامنة بعنوان

⁽¹⁾ هنا نجد المقارنة بين هذه الدعوة لوضع الضوابط على الحياة الجامعية، وبين المناشآت المهمة التي كانت تجري مع الكفار في بغداد.

⁽²⁾ الجامعة ليست عجائن لينة، بل أن هذا الوصف يصدق على المدارس دون الجامعة، حيث يقترن العلم بالثيرة، أما الجامعة فهي المكان المناسب للحفر العميق والتفت للنهيم ولإطلاق الفكر في كافة أبعاده.

⁽³⁾ هذه هي اشكاليات الجامعات الأجنبية تستنظ متكرراً ونحن لا نقدرهم حق التقدير.

عريض تقول فيه: المحكمة تتهم أبو زيد ادعى أن القرآن نص إنساني - وفهم بشري للوحي -
القرآن احتوى على الأساطير السائدة في عصر الرسول.
هنا وعلى الرغم من أن الصحيفة نقلت بعض فقرات الحكم، إلا أن عدم التعليق عليه
لصالح الدكتور أبي زيد، وهو المحكوم الضعيف، ثم طريقة العرض، هذا الأمر يؤيد تهرب
الصحيفة من الدفاع عن الدكتور أبي زيد إضافة إلى أنها عرضت الحكم بصورة ملفنة وحذابة.

قصة د. نصر أبو زيد مهزلة واقعية

القاهرة - الكفاح العربي ٨٨٢ - ١٩٩٥/٦/٢٦ ص ٤٥.

القضية تبدأ في العام الماضي عندما تقدم د. نصر أبو زيد بمجموعة من إنتاجه العقلي من
الكتب والأبحاث والمقالات إلى لجنة الترقية بالجامعة، التي طلبت إلى ٣ من أساتذته تقييم هذا
الإنتاج وكتابة تقارير حوله - كما هو معتاد في مثل هذه الأمور وعلى غير المعتاد انحازت اللجنة
للتقرير الوحيد السلبي وأهملت التقريرين الإيجابيين (مقدماً من د. محمود علي مكي،
د. عوني عبد الرؤوف) اللذين أشادا بإنجاز د. نصر العلمي ورشحاها لتبيل درجة الأستاذية
وكان هذا التقرير السلبي مقدماً من الدكتور عبد الصبور شاهين (أستاذ بكلية دار علوم) الذي
ملاه بأوصاف وسياب لشخص الدكتور نصر أبو زيد تبعه عن التقييم العلمي وتدخل تحت
باب الثأر الشخصي.

لكن لماذا اتخذت الجامعة مثل هذا الموقف؟ ربما لا نجد رداً لكن في موقف د. عبد الصبور
شاهين أكثر من إجابة.

فالبعض يرحم موقفه المتشدد وتزمته الديني إلى درجة أن يوصد باب الاجتهاد، وهذا أمر
غير معروف عنه، وآخرون يلمحون إلى موقف د. نصر أبو زيد من شركات توظيف الأموال
التي كانت تستمر بالدين وتعزته للدور الإعلامي الذي لعبه بعض رجال الدين والأساندة
لمصلحة هذه الشركات (معروف أن د. عبد الصبور شاهين كان واحداً من مستشاري إحدى
هذه الشركات).

المهم.. رفضت اللجنة ترقية الدكتور نصر الذي طالب بتقديم إيضاح وتبرير، وطلب
مناقشته علمياً فيما قدم، كما أصدر قسم اللغة العربية بياناً أدان فيه تصرف لجنة الترقية غير
المفهوم (ترجيح تقرير على اثنين). وأصدر الطلاب أيضاً بياناً أدانوا فيه موقف الجامعة. فما
كان من الدكتور عبد الصبور شاهين إلا أن أشهر سلاحه (الحاسم في مثل هذه الأمور)

فاستخدم منبر الجامع الذي يخُطب فيه لصلاة الجمعة، وأشاع بين الناس أن د. نصر أبو زيد مرتد عن الدين (لاحظ تزامن هذه الشائعة مع نشاط التطرف بالدين) وهكذا تحولت قضية الترقية إلى قضية دينية، قضية فكر وحرية وهيمنة فئات على فئات وبدات خطابات التهديد بالقتل تصل للدكتور نصر، وفرضت عليه حراسة لحمايته هو وأسرته، والتقط أحد المحامين الباحثين عن الشهرة حيط الموضوع ورفع دعوى قضائية.. دعوى تفريق بين الدكتور نصر أبو زيد وزوجه د. ابتهاج يونس على أساس أن زواجه ضرب من باب «الزنا» بناء على حكم بردة الدكتور نصر.

هذه القضية كانت مثار الوثائق من نزاهة القضاء المصرية، وضيقهم أيضاً بما تدل عليه من ضيق أفق، ومن هيمنة العقليّة التكفيرية التي ترهب المدعين والمفكرين والمجتهدين بسلاح التكفير.. وجاء حكم القضاء ليضيء حلقة تلك القضية، فترفض الدعوى ويلزم صاحبها بالمصاريف فيستأنف الحكم وسط دهشة وسخرية الجميع.

وتمر الأيام ويحصل د. نصر على درجته المستحقة وتحدد جلسة لتطبيق حكم الاستئناف وتكون الصدمة، لا للدكتور نصر وحده، فقد أصدرت محكمة الاستئناف حكماً بالتفريق بين الدكتور نصر وزوجه د. ابتهاج على أساس الحكم بالردة عليه.

لكن السؤال البريء هو: أليس الغريب أن يصدر هذا الحكم بعد حصول د. نصر على ترفيته في درجة الاستاذية منذ حوالي أسبوعين.

بعد الحكم بتفريقه عن زوجته «الكفاح العربي» تستفتي المثقفين.. الكفاح العربي ٨٨٢ تاريخ ١٩٩٥/٦/٢٦ ص ٤٦.

سعد الله وهبة:

«أحس أنها كارثة تقع الآن في مصر لا تقل أضراراً عن الكوارث الطبيعية كالزلازل والسيول، ولا تملك إلا أن نقول: اللهم أنت المنجي، فأنا لا أتصور أن هناك تجريباً للفكر لأن هذا ليس في صالح المجتمع أو الإسلام الذي لا يعاقب من يقدم بحثاً علمياً بل هو رفع من قيمة الفكر والعلماء، ولذلك لا يمكن أن يعتبر الدين أحد المفكرين مارقاً ومرتبداً لمجرد آراء عرضها للنقاش».

د. محمد عماره:

«أعتقد أن الدكتور نصر أبو زيد مفكر وصاحب نظرية ليس القضاء محل مناقشتها فهو يقول بتاريخية النصوص وهو ما يعني نفي القداسة والاستمرارية عنها، ومعه في ذلك عدد من المثقفين والمفكرين العرب من بينهم محمد أركون وآخرون وإذا كنا نختلف مع هذه الأفكار فإن القضاة والمحامين ليسوا هم المخولين بمناقشتها إنما المفكرون بحكم التخصص وهناك مقولة

للإمام محمد عبده أن القول إذا احتمل الكفر على مائة وجه والإيمان على وجه واحد نأخذ بالإيمان ولذا فأنا مع حرية الفكر المطلقة».

يوسف القعيد:

«أطالب بتشكيل لجنة للدفاع عن د. نصر فهذه أول مرة في تاريخ الإسلام يحاكم مفكر بسبب آرائه. وتاريخ الإسلام مليء بالمفكرين الذين شطحت آراؤهم مثل الراوندي وسواه، ولم يعاقبهم أحد بل ناقشواهم وأعتقد أن هذه معركتنا الأخيرة نحن المدافعين عن التنوير فإما نستطيع حماية الدكتور نصر أو النهاية الحقيقية لكل ما هو فكر على أرض مصر».

ابراهيم اصلان:

«وهذه القضية لم تقع على رأس الدكتور نصر بمفرده إنما هي واقعة على رؤوس الناس جميعاً وإذا لم نستطع الوقوف في وجهها فستكتمل المأساة حتى نهاياتها».

د. محمود أمين العالم: إساءة لسعة الإسلام في العالم:

«ماحدث بعد فضيحة لتطورنا الحضاري كما أنها إساءة لسعة الإسلام في العالم الخارجي فعلى أي أساس يعطي إنسان لنفسه الحق في تكفير إنسان آخر إن هذا يؤكد أن المعركة لازالت مستمرة بيننا وبين قوى التزمتم الديني».

فاروق عبد القادر:

«هذا الحكم يعتبر فنوي يقتل الدكتور نصر باعتباره مرتدأ رغم أنه مفكر وفقه حر لم يفعل شيئاً سوى أن قال ربي الله ثم أجهتد وهو إعدام كامل الشروط جسدي وروحي ومادي ومعنوي بل هو إهدار لدمه وإبعاده عن عمله وإسقاط جدارته واعتباره».

وكل هذا لأنه أجهتد فأخطأ أو أصاب لقد كان من مصادر اعتزاز المسلمين بسماحة دينهم أنه لم يعرف في تاريخه محاكم التفتيش التي يردد البعض أن تظهر الآن وتحاكم البشر على لبائهم فالدكتور نصر لم يفعل شيئاً سوى أنه وعي ومثل آيات القرآن التي تدعو إلى التفكير وإعمال العقل واستوعب الجوانب المضيئة في تراثنا الفقهي، ونشر على الناس ما توصل إليه اجتهاده وكان المقروض أن تكافئة وحتى المحطىء في الاجتهاد لا يجرم ثوابه لكن المترجمين من الدين المشيعين لأكثر جوانب التراث جموداً وابتعاداً عن العقل لم يرضهم ظهور مثل هذا الفقيه المحتهد».

د. رجاء النقاش:

«اتهم الدكتور نصر بالردة سوف يخلق فتنة كبرى في المجتمع المصري وسوف يفتح باباً تهب منه عواصف كتيبة على حياتنا فباستطاعة أي منظر أن يقتل الدكتور نصر وزوجه ثم

يكون بريئاً من أي اتهام قانوني لأنه يكون قد قتل مرتداً وزانية وأي مؤيد لآراء الدكتور نصر سيكون أيضاً مرتداً وبطل قتلته ولذلك فإن هذا الاتهام لابد أن تصحبه مجزرة لقتل كل تلاميذ أبو زيد وأنصاره الفكريين فهل يرضى الضمير الإسلامي بهذه الفوضى والقتل إن قلبي وعقلي مع الدكتور نصر وقلبي وعقلي مع مصر التي تتعرض اليوم لبلاء هائل هو أشد من الطاعون والإيدز ولا حيلة لي إلا أن أطالب عدداً من المشتغلين بالفكر والثقافة بالتجمع السريع لرفع دعوى عاجلة أمام محكمة التقض للطعن في الحكم وإلا فلنستكت كل الأقسام في كل مكان ويلبس المثقفون جميعاً الحجاب والنقاب ويختفوا تماماً عن الأنظار».

د. رضوى عاشور:

«هذا الحكم لا يخلص د. نصر فقط وإنما يتعلق بمستقبل البلاد بوجه عام وأي مجتمع يعطى يباحث في مستوى د. نصر كأحد الأساتذة الأكاديميين المميزين جدير بأن يحميه ويزوده بالإمكانات التي يستطيع من خلالها ممارسة إنتاجه الثقافي لأن مثل هذا الباحث سيكون إضافة حقيقية للفكر العربي والإسلامي أما أن يقوم المجتمع بمحاصرة مفكرية بكل ما يربكهم ويقيد قدراتهم على الإنتاج والتطور فهذا ما يدعو إلى القلق الشديد إننا محاصرون بمناخ يقيدنا من جميع الجهات وهذا الحصار لا يأتي من قبل الجماعات فقط إنما من السلطة أيضاً»

د. جابر عصفور:

«شعرت بالعار فما حدث مؤشر خطير ورسالة لكل مبدع ومتقف بأن هناك من يستطيع أن يهاجمك بتهمة الإلحاد هذا لم يحدث في تاريخ مصر التي تفخر دائماً بأنها دولة ديمقراطية مدنية إن يوم الحكم يوم حزين لهذه الأمة وسيظل إلى أن يتكاتف كل المثقفين لمواجهة قوى الظلام التي تعمل في الخفاء للقضاء على مستقبل هذه الأمة».

صنع الله إبراهيم:

«لم يبق أمام المفكرين والمثقفين إلا أن يساندوا الدكتور نصر بعد أن أصبحت حياته معرضة للخطر فأني إنسان يذهب ويقتل هذا الرجل وهو يعتقد أنه سيدخل الجنة لقاء هذا إن الاستنكار لم يعد يكفي ولا بد من اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحماية الدكتور نصر واقتراح أن يتأوب الكتاب والمثقفون على تأمينة وحراسته فسي للمواقف المحنونة ينبغي أن تكون ردود الفعل محنونة أيضاً».

الكفاح العربي، تنشر آخر مقال لـ د. أبو زيد قبل صدور الحكم.⁽¹⁾ الفكر الديني بين المعرفة والهيمنة

في كتابه «النص العالم الحقيقية» (يصدر قريباً من المركز الثقافي العربي في بيروت) يحاور المفكر العلماني د. نصر حامد أبو زيد الفكر الديني بين إزادة المعرفة وإزادة الهيمنة حيث يبرز الأسلوب العلمي الجاد والبعيد عن كل ما اتهم به أبو زيد من قبل أولئك الذين لا يهتمون أي نقاش لآرائهم ويمسكون بقراءة للتصوص تفرض هيمنتهم وتؤدي إلى تجميد الفكر ضمن دائرة تتسع دائماً للمحظورات والمحرمات وتؤدي أمام كل منعتطف إلى إعادة الفكر إلى الوراء وتمنع أي انفتاح لمناقشة أفكارنا بالاستفادة من كل منجزات الحقول العلمية والمعرفية، وما هو أبو زيد يؤكد على أنه حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر «المحذور» و«المحرم» في الوعي الديني السائد والمسيطر لا يقتحمها إلا بوصفه خطاباً بدوره لا يزعم لنفسه امتلاك الحقيقة وأن الغاية من ذلك كله استنباط الجوهرية والإنساني والمعرفي وتعزية المرحلي والعرفي والإيديولوجي إنه هنا ينكر على أولئك الذين يتهمونه إحلال أنفسهم محل الله عز وجل في تفسير وتأويل ما أوحى به فينبسبون إلى أنفسهم المعرفة وهذا لا يعني شيئاً سوى الدفاع عن سلطة لاهوتية يغلفونها بكلام عن إمساحهم بالحقيقة الإلهية بينما غيرهم على ضلال.

قضية أبو زيد هي قضية المعرفة والتنوير في مواجهة التجهيل والاطلام ومعرفة التحديد في مواجهة الجمود وهذه الصفحات التي كانت آخر ما كتب أبو زيد قبل صدور الحكم تعبر عن فكرة المنفتح غير المدعي والذي يلج على قراءة الخطابات ومحاكمتها بالاستفادة من كل المعارف الإنسانية.

ثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة الإجراءات التحليلية المستخدمة في الكتابة.

القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات «مغلقة» أو مستقلة عن بعضها البعض إن آليات الاستبعاد والإقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني حضور هذا الخطاب الآخر بدرجات بنوية متفاوتة في بنية الخطاب الأول هذا مع افتراض غياب التام العمومي على مستوى المنطوق والمفهوم لأن هذا الغياب ليس إلا عملية تقييد لتحقيق الإقصاء فإذا أضفنا إلى ذلك أن تلك الخطابات تشترك إلى حد كبير في

⁽¹⁾ مجلة الكفاح العربي، عدد ٨٨٢، تاريخ ١٩٩٠/٦/٢٦.

طبيعة الإشكاليات التي تحدد منظورها ومفهومها وبنيتها أدر كنا أن الحديث عن خطاب مستقل ليس إلا نوعاً من التبسيط الذي يفضي إلى تزييف الخطاب موضوع الدراسة.

القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف».

قد يتمتع خطاب ما في سياق سياسي اجتماعي تاريخي بالذبوع والانتشار الذي يؤدي إلى سيطرته وهيمته على الخطابات الأخرى فيقوم بتهميشها وإقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام لكن تاريخ الثقافة في كل المجتمعات الإنسانية يعلمنا أن هذه السيطرة والهيمنة لخطاب بعينه كانت تتم من خلال عوامل القهر السياسي والإذعان الاجتماعي وتزييف الوعي في أحسن الأحوال لذلك يبرأ منهج تحليل الخطاب هنا - قدر الإمكان - من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة تراثياً وإعلامياً لوصف بعض الخطابات وصفاً يستهدف وضعها في قلب الدين ذاته بالإضافة إلى أن الدين ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالاتها بدورها بالسياق وذلك بوصفها خطاباً وكون الخطاب إلهياً من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي لذلك فإن كتابي حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر المحظور والمحرم في الوعي الديني السائد والمسيطر لا يقتحمها إلا بوصفه خطاباً بدوره لا يزعم لنفسه امتلاك الحقيقة لكنه من جهة أخرى خطاب واع بذاته إلى حد كبير يسعى جاهداً إلى تجنب تزييف الإشكاليات الأمر الذي قد يشده إلى إنتاج الإيديولوجيا إنه خطاب يحاول من خلال ما يشير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى التي يقوم بتحليلها وتفكيك أبنيتها مقارنة بعض جوانب الحقيقة بالمعنى النسبي أي الثقافي التاريخي إنه بالإضافة إلى ذلك خطاب

منتج قابل للنقد كما هو قادر عليه ممارس له ذلك إن وعي الخطاب بذاته لا يتجلى إلا من خلال تلك القدرة على نقد ذاته في محاولة دائمة لتجاوز أسئلته إلى أسئلة أخرى وكل خطاب واع بذاته وسياقه ومحدوده وآفاقه المعرفية كما هو واع بالضغط التي تمارسها الخطابات الأخرى على أسلوبه وبنيته.

يمكن لهذا الكتاب أن يضع خطابه في سياق خطاب النهضة العربي بكل انكساراته كذلك منذ محمد عبده ومقاربة إشكاليات النص الديني بين مد وجزر لكن ثنائية البنية التلفيقية لخطاب محمد عبده لم تمنعه من إنجاز مجموعة من الإنجازات الجزئية بخصوص العلاقة بين الاجتماعي والديني من جهة وبخصوص مستويات الدلالة وإجراءات التأويل في تفسير النص الديني من جهة أخرى وفي كل إنجازاته كان محمد عبده يتحاز بطريقة لافتة إلى الموقف

الاعتزالي والطريقة الرشدية في التراث العربي والإسلامي وكان وعيه المنتج لهذه الإنجازات معلقاً بالتحديات والضغوط التي يفرضها الآخر الأوروبي والتي جعلت استدعاء العقلاني ملتبساً بالحرص على تأكيد خصوصية الهوية التي تمثلت في طريقة السلف لكنه انتهى في تفسيره إلى طرح مجموعة من البذور المهمة التي استمرت بعد ذلك في خطاب قاسم أمين في مصر.

والطاهر الحداد في تونس حيث تجرأ الثاني وصرح بأن الاجتماعي هو الأساس في الخطاب الإلهي واستند خطاب كل من الرائدتين على أن أحكام القرآن عن المرأة ليست أحكاماً نهائية لأنها أحكام تاريخية بذات المنهج تعرض على عبد الرازقي في الإسلام وأصول الحكم لتقد مفهوم الخلافة عن طريق وضعه في سياق السياسة وإخراجه من نطاق الدين وهنا أنجز لأول مرة مفهوم الفصل بين الدولة والدين وهو الإنجاز الذي دفع ثمنه غالباً وما يزال وذلك إذا استثنينا الفترة التي تولى فيها وزارة الأوقاف وقد حاول طه حسين أن يوظف مفهوم محمد عبده للقصاص الديني باعتبارها تمثيلات وليست حقائق تاريخية حرفية في دراسته للشعر الجاهلي حين قال أن قصة هجرة إبراهيم بإسماعيل وأمه هاجر إلى مكة ليست حقيقة تاريخية يستنبط منها وجود لغة واحدة في الجزيرة العربية منذ ذلك العهد لكن رد الفعل السلبي كان عنيفاً وكان ذلك بعد عامين فقط من وقائع محاكمة علي عبد الرازقي. وبعد حوالي عشرين عاماً وقعت واقعة ثالثة في جامعة القاهرة أيضاً حين أنجز محمد أحمد خلف الله أطروحته لنيل درجة الدكتوراه عن الفن القصصي في القرآن الكريم تحت إشراف الشيخ أمين الحلواني كانت مشكلة المنهج المفروض من الوعي الديني السائد والمسيطر هي ذات المشكلة حيث حاول خلف الله انطلاقاً من أطروحات أستاذه وإنجازات محمد عبده تناول القصص القرآني بمنهج التحليل الأدبي وذلك على أساس أن تلك القصص انساق من السرد الموظف توغليفاً دينياً وليست حقائق تاريخية وكانت النتيجة هي فصل خلف الله من الجامعة وعدم قبول الأطروحة وبعد سنوات قليلة تم فصل أستاذه مع عدد كبير من أساتذة الجامعات في عملية التطهير التي قامت بها حكومة الضباط الأحرار للخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعد في جانب منه توصلاً مع خطاب النهضة في جانبه الديني ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق المتمثل في الإنجازات الاعتزالية والرشدية لكنه تواصل يمثل الامتداد النقدي للخطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثي كذلك بوصفها خطابات تاريخية يحددها السياق ويفرض عليها التاريخ والواقع حدود الإنجازات المسكنة والمتحققة لذلك يتراوح الخطاب في حركته النقدية بين الماضي والحاضر وبين التراث والخطابات الحديثة والمعاصرة من هنا كانت البدايات الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المحاز في القرآن عند المعتزلة وفلسفة التأويل دراسة في تأويل

القرآن عند محيي الدين بن عربي. كانت هذه البدايات في دراسة قطبي الفكر والتأويل في التراث الإسلامي نابعة من انشغال قومي عام بأسئلة التراث والهوية خصوصاً بعد هزيمة حزيران (يونيو ١٩٦٧) لكن النتائج التي أفضت إليها تلك البدايات تولدت عنها أسئلة المنهج خاصة في قراءة النص الديني إذا كان واضحاً أن القراءات التراثية غلبتها الإيديولوجيا بدرجات متفاوتة حتى صار النص الديني مساحة عراك للاجتماعي والسياسي والفكري يهدف المتصارعون من خلال تأويله إلى إعطاء إيديولوجتهم مشروعية عليا دينية إلهية.

ومما كشفت عنه البدايات في هذا الخطاب من نتائج في دراسة التراث كان يتبدى عياناً في الواقع الاجتماعي السياسي الفكري في مرحلة السبعينيات مرحلة التحول من النص الاشتراكي القومي التقدمي إلى النص الاقليمي والانفتاحي المتجه نحو قبلة الغرب وكما حاول النص السابق أن يضي على نفسه مشروعية عليا بقراءة الإسلام قراءة اشتراكية حاول النص الثاني أن يقدم قراءة مغايرة للإسلام ولنصوصه.

وتواكب مع ذلك وتزامن معه في بداية الانتقال من علاقة الصراع مع الصهيونية العالمية إلى علاقة المصالحة وكان لابد لتبرير هذا التحول وتبريره من إيجاد سبق له من النصوص الدينية كذلك.

وإذ يدرك الباحث أن ما كشف عنه التحليل في الخطاب التراثي مازال واقعاً ماثلاً يتعلسى في خطابات ينبثق السؤال عن مفهوم النص وعن إشكاليات التأويل وكان السعي إلى بلورة مفهوم للنص من خلال إعادة قراءة نقدية تحليلية وهي المحاولة التي بدأ فيها الخطاب الاشتراكي مع الخطاب الديني السائد والمسيطر سياسياً وإعلامياً وفي المنحى نفسه كان التساؤل عن إشكاليات القراءة وآليات التأويل وهكذا ظل الخطاب على مستوى الموضوع يتحرك حركته البندولية بين القديم والحديث فكانت دراسة الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية محاولة لاكتشاف جذور الآتي على بنية الخطاب في الماضي ثم كان نقد الخطاب الديني حفراً في بنية الخطاب تعرية لجذوره التراثية التي يحاول أن يخفيها عميلاً أنه نتاج مباشر للنص الديني.

أما على مستوى المنهج فهو - مثل الموضوع - يمثل دأبة بين قراءة مناهج الدراسات الحديثة والإفادة منها وبين القراءة النقدية للإنتاجات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام والنتائج النهائي لم يتحقق بعد ذلك.

إن سؤال المنهج سؤال متواصل دائم وحين يتوقف السؤال ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجي فإن ما يكون متحققاً بالفعل هو الجمود المنهجي إن قراءات في الهرمينوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية والأسلوبية لا تبنى وحدها منهجاً ذلك أن المنهج هو

نتائج حركة التفاعل العميقة جداً والتخصية بين سؤال الباحث وموضوع البحث. والمنهج هنا - كما سلف القول - امتداد لإنجازات خطاب النهضة على مستوى طرح الأسئلة وعلى مستوى الإجراءات التحليلية لكنه امتداد لا يعيد ولا يكرر بل يعمل السؤال إلى مدى أبعد ويطور النهج في شكل إجراءات أعمق وكما ينطلق الخطاب من نقد المرجعيات التي يعد هو ذاته امتداداً لها لا يليق به إلا أن يكون ناقداً دائماً لكل المرجعيات والغاية من ذلك كله استنباط الجوهرية والإنسانية والمعرفية وتعرية التاريخي المرحلي والعرفي والإيديولوجي تلك هي الغاية التي يحاول الخطاب في هذا الكتاب أن يحققها بشكل أعمق منهجياً مع الاحتفاظ بتلك الحركة المزدوجة أي على مستوى الموضوع والمنهج بين الماضي والحاضر من جهة وبين الحداثة والتراث من جهة أخرى.

نصر أبو زيد

تقرير ناديا أبو المجد

ضجع نفسك مكان الدكتور أبو زيد تصور أنك مع زوجتك في البيت تعيشان في هدوء ثم اقتحمت قوة من الشرطة هذا البيت الذي لا يشاحر في المخدرات ولم يرتكب أصحابه أي جريمة لمس أمن الدولة ثم تسحب زوجتك من بيتك بالقوة ويتم التفريق بينكما بقانون لا وجود له وتصور أن الشرطة لم تأت وأن المتطرفين قرروا أن ينوبوا عنها وأن يدخلوا هم بيتك ليطبقوا الحد لأنك لم تستجب للحكم.

وتخيل أنك أستاذ جامعة تؤمن وتوحد بالله ولعلك تبتهد فيأتي من يتهمك بالردة وإهانة الدين لأنه تصور هذا وقرر أن يترصد بك وكأنك المستول عن كل ما يحدث حوله فيفتش في رأسك ويقلب في أفكارك ويلصق بك مالميس فيك إن هذا اختصار مغل لما حدث بالضبط.

فالحكم الذي أجل القاضي إصداره لكي يسافر للحج وقضاء بعض الوقت في السعودية لم يكن متوقفاً على الإطلاق ليس لأي شيء سوى أنه لا يوجد نص بدعاوى الحسبة في القانون المصري ولأنه لم يحكم من قبل على أي صاحب رأى بالكفر.

كنا في بداية الأمر نصف الموضوع بأنه فضيحة علمية وأكاديمية كاملة الشروط ولم يتحرك أحد إلى أن صار الموضوع مصيبة مركبة ففي عام ١٩٩٢ شهر مايو تقدم الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القاهرة الدكتور نصر أبو زيد إلى اللجنة العلمية الدائمة بإنتاجه العلمي ليترقى لدرجة أستاذ.

من هنا بدأت وقائع الفضيحة قاللجنة التي ضمت محمود مكي وعوني عبد الرؤوف وعبد الصبور شاهين قدمت تقريرها بعد سبعة أشهر بدلاً من شهرين رغم أن اللجنة اجتمعت عدة مرات خلال تلك الفترة ومنحت الدرجة لأكثر من أستاذ وكانت السبب الثانية أن اللعنة وبها ١٣ استاذاً تبنت فقط التقرير السلبي الوحيد الذي قدم لها من العضو عبد الصبور شاهين وأهملت التقريرين الآخرين بعدد أصوات ٧ مقابل ٦ أي أغلبية هشة جداً واجتمع في المقابل قسم اللغة العربية ورفض التقرير وأقر أحقية الدكتور نصر بالأستاذية وقال مجلس القسم أن الإنتاج الذي تقدم به الزميل ينسم بالغزارة والحدة والتنوع والأصالة العلمية ويفيد المناهج الحديثة في العلوم المعاصرة وتضامن مجلس كلية الآداب مع مجلس قسم اللغة العربية.

ورغم هذا وقتت الجامعة مع التقرير المشبوه الذي قال الباحث وضع نفسه مرصداً لكل مقولات الخطاب الديني حتى لو كلفه هذا إنكار البدهيات أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة، هكذا ولد الاتهام بالنكفير على يد من يحمل درجة أستاذ جامعة، وهو نفسه الشخص الذي يتغلب في المتطرفين، والذي عمل وقتاً طويلاً مع الشركات التي نهبت أموال المودعين بينما كان هناك تقرير آخر يقول إن الباحث في نقده للخطاب الديني المعاصر يفرق بين ما هو دين وبين ما هو فكر الذي لا يكتسب قداسة الدين والدراسة في يحملها تدل على فكر تقدمي مستهتر وكان هذا هو رأي الدكتور محمود مكي.

والواقع أن القصة التي انتهت بصدر حكم التكفير من دار القضاء العالي ليست هي موضوع الدكتور نصر وحده إذ ربما واجهنا جميعاً هذا الاتهام غداً خاصة إذا لم نتبه إلى ملاحظات القصة بشكل عام ذلك أننا نواجه التطرف بمناسحين الأول عسكري في الشوارع سلاحه القنابل الثاني سياسي في كل مكان الصحف والمساجد والكتب والمحاكم وسلاحه الجهل وفتاوى التكفير.

ولعل أحداً لم ينتبه إلى مؤشرات ميدانية مهدت للحكم الأخير عندما قالت النيابة في تقريرها الخاص بالعرض على جلسة ١٩ يناير الماضي في موضوع الاستئناف الذي رفعه المتطرفون رفضاً لحكم أول درجة لقد قالت النيابة بالنص في رأيها: إنه من المقرر في مذهب أبي حنيفة أنه يحق لبعض أهالي القرية أن يرفعوا الدعوى نيابة عن جميع سكان القرية في وجه من يريد الاعتداء على منافعهم المشتركة رغم أنها أيضاً أشارت إلى أنه في عام ١٩٥٥ صدر القانون الذي يلغى دعاوى الحسبة إلا أنها أقرت مبدأ الحسبة في مسائل الطلاق والنكاح والخلود.

كانت تلك أحد المؤشرات ولكن النيابة لم تورط نفسها في اتهام د. نصر بالكفر وقالت:

«النيابة لا يمكنها القول بارتداد المستأنف ضده من عدمه وترى تفويض الرأي للمحكمة ومن المعول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان كفره محمل خلاف».

بينما اتصل الدكتور حسين كامل بهاء الدين وزير التعليم بالدكتور أبو زيد وأعلن تضامنه معه بعد انعقاد المجلس الأعلى للحامعات كان المجلس الأعلى للثقافة برئاسة جابر عصفور يجتمع مع مستشاريه القانونيين لإعداد الموقف القانوني الجديده وقد كان رأى هؤلاء هو:

١ - لاحظوا أن القضية كان من المفروض أن تنظر أمام الدائرة ٤١ ثم نظرت أمام الدائرة ١٤ وتلك هي القصة حتى الآن.

٢- لا استئناف في قضايا الحسبة والتفريق، وإن النقض هو الورقة الأخيرة.

المستشار محمد سعيد العشماوي:

روز اليوسف العدد ٢٤٩٧ تاريخ ١٩/٦/١٩٩٥ ص ١٩.

حوار: عبد الله كمال

لا يحتاج هذا الحوار لمقدمات الموضوع حكم التفريق بين الدكتور وزوجته والتحدث هو المستشار سعيد العشماوي والخلاصة هي عودة محاكم التفتيش والحوار يبدأ الآن.

قبل أن نبدأ الحوار شبهت حكم التفريق بإعدام السياسي السوداني الراحل محمود طه

لماذا؟

العشماوي: لأن التفريق هنا إعدام لأول مرة في تاريخ مصر يصدر مثل هذا الحكم ولأنه سوف يمرر لكل الإرهابيين أن يقتلوا الدكتور نصر على اعتبار أن هذا تنفيذاً لحكم الإسلام فالحكم اعتبره مرتداً ومحمود طه أعدم بسبب أفكاره.

ماهو رأيك في دعاوى «الحسبة» التي انتشرت الآن في مصر وأمامنا أمثلة قضايا فيلم

«المهاجر» ونصر أبو زيد والقضايا التي يواجهها محررو «روز اليوسف» في المنصورة؟!

العشماوي: دعوى الحسبة لم تذكر في القرآن الكريم أو السنة ليست من الشريعة الإسلامية ولكن ابتدعها بعض الفقهاء بمعنى أنه يجوز لأي شخص أن يلجأ للقضاء ضد أي شخص آخر إذا ارتكب مسائل أخلاقية منافية للإسلام فكان هذا الشخص يطلب من القاضي تعزيره وقانون الأحوال الشخصية في مصر فتن هذه الدعوى في المحاكم الشرعية كان يجوز

لأي شخص أن يرفع دعوى تفریق وتبین لوزارة العدل أن كثيراً من هذه الدعاوى رفعت لأسباب كيدية فأرسلت منشوراً إلى أقلام كتاب المحاكم الشرعية بموافقتها بصور الدعاوى قبل إعلانها لكي توقف هذا السيل.

منى كان يحدث هذا؟ في الثلاثينات وفي عام ١٩٥٥ ألغيت المحاكم الشرعية وأدمجت في القضاء العادي وعلقت لائحة ترتيب المحاكم وألغى نص دعاوى الحسبة بمعنى أنه لا يوجد في القانون نص خاص بدعاوى الحسبة والقانون العام يحكم بقاتون المرافعات وقانون الإثبات أو الإجراءات هذا القانون يشترط لكي يرفع شخص دعوى أن تكون له مصلحة مباشرة يعني أن المشرع اكتفى بالمصلحة فإذا وقع شخص ما دعوى بخلاف هذا تحكم المحاكم بعدم قبولها لرفعها من غير ذي صفة وهكذا فإن دعوى الحسبة غير مقبولة إطلاقاً.

وطبعاً لوحظ أن أعضاء الجماعات الإسلامية والإرهابيين لجأوا للقضاء كتوع من إرهاب المفكرين وقد قلت في مقال سابق في روز اليوسف أنهم يتوقعون حدوث أي خطأ من أي محكمة والخطأ وارد بدليل أنه يجوز الطعن بالاستئناف والنقض على الأحكام بل أن محكمة النقض قد تقع في خطأ بدليل رجوعها عن أحكام سابقة والإرهابيون يلعبون على احتمال وقوع خطأ.

هل هنا هو السبب فقط؟ العشاوي هم أيضاً الإرهابيون يعملون على احتمال وجود بعض القضاة الذين يعتقدون أفكاراً سلفية ويجوز أنهم لا يستطيعون الفصل بين معتقداتهم الشخصية وما يفصلون فيه لأن القاضي إذا كان مستأجراً لا ينبغي أن ينحاز إلى المستأجرين وإذا عرضت عليه دعوى بين مالك ومستأجر مجرد نفسه من صفة كمستأجر ويتعلق هذا على حالات كثيرة ينبغي الحياد فيها لكن بعض القضاة قد يتزلقون خصوصاً في المسائل الدينية.

يضاف إلى ذلك أن إجراءات التقاضي وما فيها من مشقة مثل الدعاوى المرفوعة ضد كتاب ومفكري روز اليوسف أمام جنابيات المتصورة وطلب بعض المحاكم أن يمثل أمامها المتهم بنفسه فيذهب ليلاً ويتوجه للمحكمة مثل تجار المخدرات وقد يأمر القاضي بإدخاله القفص وقد يصدر حكماً بحبس كل هذه الأمور يجعلها الإرهابيون وسيلة من وسائل تهديد المفكرين والجرم العام يساعدهم على هذا؟ العشاوي بالطبع فننظر ربع قرن والمجتمع لا يتناول إلا أفكاراً متطرفة أو تقليدية في الحد الأدنى هذه الأفكار قريبة من أفكار المتطرفين مثلاً يستندون إلى الآية التي تقول (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وبعضهم يرى أن القوانين المصرية كفر وبعض القضاة امتنعوا عن الحكم بالفائدة المصرفية لأنهم يدرون أنها ربا بدون أي بحث هذا الجو العام إذن يمكن أن يتخذ إلى القضاء يمكن أن يحدث خطأ ويمكن جداً

أن يشكل سابقة خطيرة وينادى بها المتطرفون وإلى أن يتم تصحيح الخطأ سوف يظل كل المستيرين والليبراليين في حالة اضطراب.

هل يفهم من كلامك أن هناك قضاة يرون أن القوانين المصرية غير إسلامية؟ العشماوي أنا قبل لي في غرفة المداولة من بعضهم كيف تحكم بمثل هذه القوانين وقلت أن الفرق واضح نادي القضاة في أوقات معينة كان يوزع كتب «عبد القادر عودة كادر إخواني قانوني راحل مات في السجن في الستينيات ويقول عنه الإخوان أنه شهيد» ولم يكن النادي يوزع كتباً مستتيرة هذا كله أوجد الأجواء العامة التي أتحدث عنها وعندما يتكلم شخص مثلي يرد علي بأفكار الكفر والإلحاد وكمثال كتبت في مجلة نادي القضاة مقالة في فبراير ١٩٨٦ رد عليها أحد الزملاء بأسلوب عنيف يتهمني بالكفر وقد قلت أن مجلة نادي القضاة نصبت لي مشقة في النادي ووضعت سيف الجلاد في دار القضاء العالي لأنني أتكلم في مسائل علمية فيرد علي بالكفر وينشر هذا وتبين لي أن المشرفين على إصدار المحلة كانوا متأثرين بالجو العام المضاد لمقالاتي ولم ينشر ردي على الرد.

بل إن مؤتمر العدالة الأول خرج يطالب بتطبيق الشريعة في أول مناداة له وقابلت رئيس المؤتمر ورئيس النادي وقتها وقلت له عفواً من هو؟ العشماوي كان وقتها المستشار يحيى الرفاعي قلت له أن هناك فرقا بين تنقية القوانين وتطبيق الشريعة التنقية معناها أن القوانين غير مخالفة للشريعة بينما المطالبة بالتطبيق تعنى المخالفة وطلب مني أن أكتب في هذا فرفض أن ينشرها ونشرها من جاء بعده «مقبل» وكان الرد بأسلوب عنيف وعجبت أن مجلة القضاة تنشر مثل هذا ضد قاض لأنه يقول رأياً.

ماذا تصف هذا؟ العشماوي: بأن هناك جواً عاماً غير مريح قبل أن نخشى في شرح الظاهرة نريد ان نرجع لموضوع الحسبة وماهو المعنى الفقهي والقانوني الذي ألقاه القانون المصري لأن ترفع دعوى حسبة؟

العشماوي يعنى ألا يكون لرافع الدعوى مصلحة خاصة هو يقيمها حسبة عن المجتمع كان هناك نظام في التاريخ الإسلامي اسمه المحاسب شخص يمر بالأسواق ويرى ما إذا كانت المكاييل والموازين دقيقة يعنى يتابع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من هنا نشأت الفكرة. هو تطبيق إذن لالتجاهات الأمر بالمعروف بشكل ما. العشماوي: ممكن ولكن هذا النظام ألقى والذي يقوم بالدعوى نيابة عن المجتمع هو النيابة العامة وكان يقال عن محاكم الولاية على المال محاكم حسبية أي أن المحاكم والنيابة تقوم بها حسبة عن المجتمع للإشراف على شؤون القصر الذين يحتاجون من يتولي أمرهم للقصر فقط إنما الأفراد الآن غير مسموح لهم بهذا.

وبالتالي حكم تفريق الدكتور أبو زيد عن زوجته مخطير في شقين أولاً: أنه قبل دعوى الحسبة وهذا ليس له أساس قانوني وسوف يفتح باباً كبيراً وخصوصاً أن محكمة أول درجة في قضية المهاجر قلت الدعوى بينما رفضتها محكمة ثاني درجة ربما تلغي محكمة النقض حكم الدكتور أبو زيد ولكن الإجراءات طويلة الشق الثاني أن المحكمة حكمت على أفكار مؤلف والحكم على الأفكار أعتقد أنه لا ينبغي أن يكون من حق المحاكم من حقها أن تحكم على شخص أمان أو ازدري الدين أو أعلن الكفر أو خروج من الإسلام تلك تكون واقعة محددة أما الفكر فمن الصعب أن نترك لمحكمة مردحة بالقضايا ومتخمة بالملفات أن تحكم على فكر مؤلف هذا يحتاج سنين طويلة وقد يقتضى مرور عقود حتى تستقر الأفكار ويمكن الحكم عليها بمبدأ واعتدال كيف تراجع المحكمة عدة كتب لمؤلف وخاصة المؤلفين يتبنون أفكاراً حديثة وتقديم أفكار غير تقليدية لاسيما أن المسلمين في جميع أنحاء العالم يطالبون بتحديث الفكر الإسلامي فإذا حاول المفكر أن يهدد وأخطأ له ثواب المحاولة ولا نقول أنه كفر.

له ثواب الاجتهاد. العشماوي: طبعاً ولعله أحاد واصاب فله الثوابان فكيف للمحاكم أن تنفش في نوابها المؤلف وتقول أنه لم يكن مجتهداً ويقصد الإهانة في حين أن هذا ليس واضحاً إنما هي عبارات اصلاحية تجديدية.

بل أنني لا أعتقد أن المجتمع يطول بالحكم على فكر مؤلف بأنه ملحد طالما أنه لم يعلن صحة الإلحاد المجتمع كله غير مؤهل والمحاكم جزء من المجتمع وهكذا أعتقد أنه لا توجد ولاية للمحاكم على أفكار المؤلف التي يمكن أن تحملها على ألف وجه وليس وجهاً واحداً، بمعنى الردة هذا خطير هنا أيضاً أحب أن أضيف أن المتطرفين ومنهم كاتب في الأهرام علق على قضية الدكتور أبو زيد أثناء نظرها بقصد التأثير على القضاء كمي تتخذ السلطات القضائية أي إجراء ضده.

تقصد من؟ العشماوي: فهمي هو يدي كتب ضد نصر أبو زيد أثناء الدعوى أما بعد الحكم فمن حقنا أن نعلق لأنه أصبح من حق الجميع وهذا الحكم سوف يشكل كارثة.

د. نصر حامد أبو زيد في بيان إلى الأمة

لأنني باحث مسلم وهب حياته للدفاع عن الإسلام وكرس طاقته الذهنية والعلمية للكشف عن غايته النبيلة ومعانيه الإنسانية السامية في مناخ يسيء للإسلام ويعرضه لهجوم الأعداء بسبب بعض الذين يستغلون معانيه الإنسانية النبيلة لتحقيق غايات لثغرية وبعيدة على حساب مصلحة الأمة ومصالح المواطنين مسلمين وغير مسلمين لذلك أدهشتني بقدر ما أثار غضبي سعي هؤلاء سعيًا حثيثًا لقتلي بدلاً من مناقشة أفكاره والجدال معي بأساليب البرهان العقلي الرشيد لقد سمحوا لأنفسهم باتهامي بالردة والزيغ عن الإسلام وطلبوا بالتفريق بيني وبين زوجتي.

ولأن الإسلام الناصح الصفاء لا يسمح لهم بذلك فقد حاولوا التخفي وراء عباءة القانون متجاهلين أن دعوى تكفير المسلم بلا برهان ترتد عند الله سبحانه وتعالى - على المدعى فإلله وحده هو الذي يعلم عائلته الأعين وما تخفي الصدور.

لقد كانت جرمتي في نظر هؤلاء الذين يرفعون مبادئ الإسلام غطاءً لأهدافهم غير النبيلة أنني رفضت الانصياع لقرار جامعي يسم "اجتهاداتي الفكرية والعلمية في خدمة الإسلام بأنها كفر سرهيج واعتداء على العقيدة والمقدسات وليست التقرير الذي اعتمد عليه ذلك القرار كان تقريراً علمياً أكاديمياً يناقش منهج الباحث ويحلل أدواته واحكاماته العلمية بل كان باختصار فتوى تكفير لا سند لها سوى آراء كاتبه التي هي محض آراء بشرية وليست ديناً لقد تم تجريم الفكر بفكر آخر وسمح البعض لنفسه أن يعتبر رأيه ديناً يجب اعتقاده وكأنه بذلك يتصور نفسه إلهاً تبارك الله عما يفعلون يريدون عودة عقرب الساعة إلى الوراء وأن يعودوا بنا إلى عصر الوثنية والجاهلية الفللماء العصر الذي صرخ فيه الصديق أبو بكر في وجه مشركي قريش الذين أرادوا قتل النبي محمد صلى الله عليه وسلم (مالكم بهحكم الله أتقتلون رجلاً يقول ربي الله) ولأنني أعتز بعلماني بالله وبرسوله وإيماني بنيل الإسلام وإنسانية مقاصده فإنني أعتز كذلك بقيمة اجتهاداتي الفكرية والعلمية لذلك لن تنال مني فتاواكم المفرضة ولا محاولاتكم المستعينة لقتلي سأفعل أناضل عن الإسلام مسلحاً بالوعي العلمي والمنهجية الصارمة ولو كان دمي هو الثمن ولا سبيل إلا الحقيقة أو الشهادة أو معانقة التور يضيء عقول المسلمين ويفتح أمامهم سبيل التقدم والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

د.نصر حامد أبو زيد ١٦/٥/١٩٩٥.

لجنة مستشرقين ألمان دفاعاً عن نصر حامد أبو زيد

برلين - «السمير» الثلاثاء ٤/٧/١٩٩٥.

أنشأت مجموعة من المستشرقين الألمان والمدرسين العرب والأجانب في الجامعات الألمانية لجنة خاصة للدفاع عن الكاتب والمدرس المصري نصر أبو زيد أطلقوا عليها تسمية لجنة الدفاع عن نصر أبو زيد وشرح المستشرقون الألمان في بيانهم قضية نصر أبو زيد وملاساتها وطالبوا برفع الاضطهاد عن المفكرين.

وتضم لجنة الدفاع عن نصر أبو زيد في عضويتها البروفسور ستيفان فيلد والدكتورة المستشرقة المعروفة غودرون كرمير والناشرة المصرية شريفة مجدي والكاتب الإيراني نافيد كرماني والمستشرقة آن ماري شيميل المرشحة لنيل جائزة نوبل الأدبية باسم دور النشر الألمانية. ودعا أعضاء لجنة الدفاع الى طرح القضية وشرحها علانية للرأي العام الألماني ووجهوا كتاباً مفتوحاً إلى الرئيس المصري حسني مبارك يتضمن دعوة إلى رد الحكم الصادر بحق نصر أبو زيد وتأمين حمايته الشخصية.

السفير الأربعاء ١٩/٧/١٩٩٥.

القاهرة - رويتر - أعلن المحامون الذين يتولون الدفاع عن الأستاذ الجامعي نصر حامد أبو زيد في قضية تخليهم عن القضية لأن محامي الإسلاميين هدوهم بالقتل وقال المحامي موريس صادق أنه في جلسة يوم الأحد الماضي في محكمة عابدين التي تنظر في الطعن القضائي نيابة عن أبو زيد طلب المحامي الإسلامي محمد عبد الصمد من محامي الدفاع الانسحاب وإلا اعتبروا مرتدين بما يعنيه ذلك من عواقب وأضاف صادق أن عبد الصمد وقف أمام القاضي وقال إذا لم تنسحبوا سأطلق عليكم الرصاص يا مسيحيين يا كفرة.

نصر حامد أبو زيد على طريق طه حسين..

العربي الاثنيين ٢٦ يونيو ١٩٩٥، السنة الثانية عدد ١٠٤.

إذا كان الحكم الصادر بفريق د. نصر أبو زيد عن زوجته د. ابتهاج يونس على أساس أنه مرتد لم يستمع إليه القاضي ولم يناقشه واكتفى بما أتىح أمامه من ادعاء عليه خصومه وما نقلوه عن كتبه مبتوراً ومشوهاً فمن حقه على الرأي العام أن يقول رأيه ويعلم شهادته سألناه وحققتنا معه رغم اعترافنا وإيماننا بحق المفكر والعالم والباحث بأن يجتهد وأن يجدد وأن يقول رأيه وحفه في أن يختلف وأن يتكرر وأن يتدع ألواناً من المناهج والطرق التي تقودنا إلى دنيا العقل لا النقل هذا هو مربط الفرس كما يقولون إن قوى الظلام تريدنا أن نقف عند ما هو موجود وما هو مسلم به لا تريدنا أن نستخرجه ونقلب فيه ونسرى جوانبه المختلفة قوى الظلام لا تريدنا أن نعمل العقل العقل الذي وهبه الله للإنسان وميزه به على غيره من المخلوقات إن سجن العقل كفر بالله وبخلقه وبحكمته إلغاء العقل اعتراف بأننا مخلوقات ناقصة غير كاملة والله خلقنا كما يقول في كتابه خلقنا في أحسن صورة فهل ننكر هذا الخلق بهذا العقل تصدى د. أبو زيد للبحث والاجتهاد وسار في الطريق الذي سار فيه طه حسين وغيره من العلماء والمفكرين الذي شقوا طريقاً أصبح مضيئاً وهدياً للبشرية لقد أرغمت محاكم التفتيش في العصور الوسطى العالم جاليليو على إنكار أن الأرض كروية وأنها تدور ونفس هذه المحاكم تريد في العصر الحديث إلغاء العقل وسجنه تحت أوهام الإيمان نحن في العصر الحديث تحكمتنا نظم وقوانين ولا يحكمنا تنظيم الجهاد.

العربي تواجه والرجل يدلى بشهادته حول خصومه

أبو زيد: لو كان عمر بن الخطاب هنا.. لاتهموه بالردة.. العربي الاثنيين ٢٦ يونيو

١٩٩٥.

الجماعات الإسلامية تلتقط نصراً طائراً في الهواء وتمنعها المعنى الذي تريده تعدد الزوجات مشروط بتحقيق العدل.. ونحن نقول بكراهية التعدد.. فهل هذا إنكار للآيات؟
الحواري ترتبط بنظام عبودي تجاوزته البشرية خصومك يتهمونك بالارتداد عن الإسلام ونحن نراك باحثاً مرموقاً يجتهد في علوم القرآن فهل ثمة علاقة بين الاجتهاد والارتداد؟ متى تتحقق هذه العلاقة؟

الحقيقة الدينية في الإسلام أو ما يطلق عليه ما هو معلوم من الدين بالضرورة يتمثل في

قواعد الإسلام الخمس وهي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً ومن ينكر ركناً من هذه الأركان ينطبق عليه إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة أقول من ينكر وليس من لا يؤدي فمن ينكر يعتبر مرتداً ومن لا يؤدي يعتبر عاصياً فمن لا يصلي ليس مرتداً ولكنه عاصٍ ولكنه إذا أنكر أو إذا قال إن الله ليس واحداً هنا ندخل فيما يطلق عليه العلماء إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

الالتهام على عبارة في كتابي الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية ونجد حاتين الأول هو التنزيل أي القرآن الكريم الثاني التأويل فالقرآن يبدأ من تصورات الجماعة مثلما يبدأ من لغتها لكن هل يوافق على هذه التصورات لا هو ينقل هذه التصورات نقلة أعلى أو نقلة أبعد إلى وعي أكثر تطوراً ونمواً هنا هو المنهج فإذا جاء مجتهد وسار في نفس طريق النص هل تقول أنه ينكر. لك تفسير يُحِبُّ التفسير الحرفي للقرآن سمعتك مرة تعليقه على الآية الكريمة (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترقبها ففستقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) وأنت تتحدث كثيراً عن سياق النص ولك كتاب اسمه «اهدأر السياق» هل تلقى الضوء على هذه الآلية المنهجية في تفكيرك.

التفسير الحرفي لهذه الآية يؤدي بنا للاعتقاد أن نية الإهلاك واستغفر الله - مينة من عند الله.

أنا لا أعتمد على الحاكمية المصطلح أن سيد قطب هو الذي نقله إلى الفكر المصري ماعدا ذلك فهو عمل اختلاف فالتوحيد مثلاً بالرغم من أن علماء المسلمين جميعهم متفقون على أن الله واحد إلا أننا نرى أن مفهوم التوحيد يختلف من فرقة إلى فرقة فهو عند المعتزلة غيره عند الشيعة غيره عن الأشاعرة فهناك في التوحيد تصورات مثلاً هل الصفات الإلهية هي عين الذات الإلهية أم أنها غير الذات الإلهية هذه مسائل اختلف فيها علماء المسلمين لكنهم لم يكفروا بعضهم بعضاً مع الاتفاق على مبدأ الوحداية. فإذا ما انتقلنا إلى الاجتهاد نجد أن الفقهاء قد اختلفوا في الأحكام وفي عللها وتفصيلها ولنضرب مثلاً باجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

معلوم أن هناك نصاً في القرآن عن المؤلفة قلوبهم وهو نص قطعي الدلالة يثبت أن لهؤلاء نصيباً في الصدقات والمؤلفة قلوبهم كانوا من المشايخ والقبائل أراد الإسلام أن يعيدهم فلا يحاربونه.

ولكن بعد وفاة الرسول بثلاث سنوات ذهب المؤلفة قلوبهم إلى الخليفة عمر لكي يحصلوا

على نصيهم المقرر في القرآن قرفض عمر أن يعطيهم هذا الحق فقالوا كيف تمنعنا حقاً نص عليه القرآن وأعطانا النبي والخليفة الأول إياه فقال عمر كان ذلك والإسلام ضعيفاً والآن فقد قوى الإسلام ولم يعد بحاجة إلى إيلاف قلوبكم.

ببساطة شديدة لو كنا نعيش في ذلك العصر لاعتبر هؤلاء الذين يتهمونني بالارتداد أن عمر مرتد لانه أتكر نصاً قطعياً لكن عمر لم يتهمه الصحابة بشيء من هذا الاتهام ولم يقل له أحد لماذا تخالف نصاً قطعياً الدلالة كما نسمع هذه الأيام؟

لقد كان عمر يعرف أن للأحكام عللاً وهو ما ساعه الفقهاء فيما بعد من أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمياً فإذا وجدت العلة طُبق الحكم ولأن علة حكم المؤلف قلوبهم قد انتفت فلا مناص من انتقاء الحكم معها فهل يستطيع أحد أن يتهم عمر بن الخطاب أنه أتكر القرآن بالنسبة لي فإن المسائل التي تعرضت لها وحوكمت بسببها هي مسائل اجتهادية وفي الإسلام من اجتهد فأخطأ فله أجر ومن اجتهد فأصاب فله أجران.

أنت تستخدم في أمثالك مفاهيم وعبارات كثيراً ما يفسرها خصومك تفسيراً يرميك بالاتهامات مثل الخطاب الديني النص سلطة النص التحرر من سلطة النص وغيرها هل تلقى الضوء على هذه المفاهيم؟

هم أطلقوا على اتهاماً بشعاً وهو العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة واعتمدوا في هذا الوسيلة تقول: وقد أن أوان المراجعة والانتقال ومرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا.

هنا الكلام جاء بعد تحليل نصوص الإمام الشافعي التي تحولت في تاريخ الفكر الإسلامي إلى سلطة لا تجوز مخالفتها بينما هي نصوص بشرية العبارة هنا شديدة الوضوح فالمقصود بسلطة النصوص هو نصوص الفقه باعتبارها نصوصاً بشرية ثانياً إنني أطلب بالتحرر من سلطة النصوص وليس من النصوص ذاتها فالنصوص هي جزء من اجتهادنا التاريخي ولا بد أن ندرسه ونحلله في سياقه الفكري والثقافي والاجتماعي إذن أنا لا أطلب إلغاء الاجتهادات ولكن بنزع السلطة عن هذه الاجتهادات.

وماذا عن النصوص الإلهية؟

الفهم الحرفي للنص ونزعه من سياقه هو الذي يحوله هنا إلى سلطة ونرجع إلى موقف عمر بن الخطاب من نص المؤلف قلوبهم فلو تعامل عمر مع النص تعاملًا حرفياً ولم يستطع أن يضعه في سياقه لما استطاع أن يكشف عفته التي إذا انتفت انتفى الحكم والذي هو هنا إعطاء المؤلف قلوبهم نصياً من الصلقات مقررًا لهم بنص إذن عمر بن الخطاب لم يتعامل مع النص كسلطة

دائمة عندما وضعه في سياق وهنا نقول أن عمر لم يبلغ النص وإنما اكتشف انتفاء علته التي أدت إلى نفي حكمه هذا عن النص القرآني فما بالتنا بالنصوص البشرية مثل كلام الشافعي والإمام مالك وغيرهم هذه كلها اجتهادات بشرية مهمتنا أن نفهمها في سياقها التاريخي لا أن نحولها إلى سلطة علينا فلتتعل مثلما فعل «اللبث بن سعد» الفقيه المصري الذي لم يتقبل عمل أهل المدينة حين أدخله الإمام مالك في فقهه وقال عمل أهل المدينة ليس ملزماً لنا في مصر فهنا مجتمع وذاك مجتمع وهذا سياق وذاك سياق.

هم يتهمونك بإنكار الوحي والتعامل مع القرآن باعتباره نصاً بشرياً وأحياناً يتعففون فيتهمونك بتأويل القرآن تأويلاً يخالف مصدره الإلهي فماذا تقول؟

القرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى مصدره إلهي وأنا أكرر ذلك وأؤكد أنه ورد في ليس بهؤلاء الذين يتهمونني لأنهم مغرضون والمسألة منتهية فهذه الرسالة هي رسالة من الله لمصلحة البشر وهدايتهم اختار الله أن تكون باللغة العربية للعرب وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم وهذه سنة من سنن الله وفي هذا الإطار نجد ظاهرة الوحي أي الأصل الإلهي تنحلي في اللغة التي هي بشرية هذا أن القرآن تنزل من الله يحتاج إلى تأويل أي فهم بشري.

إذن التأويل هو الجهد البشري لفهم القرآن فهل إذا تحدثنا إن للقرآن جانبين أحدهما أنه مصدر إلهي والثاني أنه بلغة بشرية هل نكون قد أنكرنا المصدر الإلهي نحن نقول أن القرآن من عند الله ولكن بعد أن بلغه محمد لنا صار ملكاً لنا بالفهم فكل المسلمين متفقون على أن القرآن صالح لكل زمان ومكان ولكن كيف؟

بتحديد الفهم بتحديد التأويل بإعادة تنزيل النصوص على الوقائع المتجددة وهو ما أسماه الفقهاء القياس والاجتهاد في الفقه.

في الواقع فإن الذين يتمسكون بالمعاني الحرفية للقرآن وبهاجموني هم الذين لا يؤمنون بصلاحيته لكل زمان ومكان لأنك عندما تتمسك بالمعنى الحرفي فإنك تتمسك بفهم الجيل الأول للقرآن وأنه ليس من حق الأجيال التالية أن تفهم فكيف يتفق هذا مع الصلاحية لكل زمان ومكان.

وبعد ذلك يقولون أن نصر حامد أبو زيد يقول ببشرية الوحي إنني اتحدى أن يستخرج أحد من دراساتي أي إنكار للأصل الإلهي للقرآن والردة هي الإنكار وأقول كذلك أن تحليلي لا يخالف المصدر الإلهي للنص وأنا لا أعتد على الفكر الغربي ولا على الماركسية في دراساتي كما يقول عبد الصبور شاهين وهو لا يعرف الماركسية بل اعتمد على اجتهادات علماء البلاغة وعلماء الإعجاز الكبار وعلى رأسهم رجل قذ في تاريخ البلاغة العربية هو «عبد القاهر

المرحاني» وهو يقول في كتابه «دلائل الإعجاز» نحن لا نستطيع أن نفهم الإعجاز القرآني قبل أن نفهم كلام العرب لأنه نزل بنفس قوانين الكلام العربية.

من حقت كباحث أن تستخدم من المناهج الحديثة ما تشاء.

هذه المناهج لا غاية من استخدامها إلا إبراز جوانب لا تستطيع المناهج التقليدية إبرازها فهي تكشف عن معالم إنسانية وعن دلالات جديدة وكلها اجتهادات لا يستطيع احد أن يقول بصحتها أو عطلها إلا بالدليل والحوار الفكري وليس بالمعكمة.

هم يقولون أنك تنكر الملائكة والجن والعرش والكرسي وتقول أن النصوص الدينية مليئة بالأساطير ما عو ردك على مثل هذا الكلام.

هذا ليس إنكاراً إنما هو اجتهاد في فهم الصورة الموجودة في القرآن عن الذات الإلهية والعرش والكرسي والملائكة والملك وهذه الصورة هي صورة مجازية وهم ينكرون المجاز في القرآن وأنا لست أول من يقول به القرآن نزل على لغة قوم وبخاطبهم على قدر أفهامهم ولكن ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين هل نظل مشلولين لوعي العامة أم نحن بحاجة إلى ترقية هذا الوعي.

إن ما يقوله نصر أبو زيد عن المجاز وعن التصوير الفني القرآني ليس حديثاً فسيده قطب تحدث عن التصوير الفني في القرآن كل ما أفضله هو محاولة استيعاب دلالات تؤسس وعياً جديداً.

وبخصوص الأساطير فأنا أتحدث عن التصورات التي في أذهان الناس وليس في القرآن فالقرآن نص نازل للناس جميعاً وهم يرونه من خلال تصوراتهم نحن إذن نتكلم عن أساطير الوعي عند الناس وليس في القرآن يعني حينما يأتي ابن عباس ويقول في تفسير الرعد «الرعد ملك يسوق السحاب بمقلع من فضة» هذا تصور ابن عباس عن الرعد وأنا أقول أنه تصور أسطوري عاص باين عباس مع أنه من الأسلاف الفاضلين ومع ذلك فمن الممكن أن يأتي أحدهم ويقول، ومن ادراك أن السحاب ليس ملكاً فيستخدم النص استخداماً خاطئاً، وطبعاً الصور التمثيلية والاستعارية والمجازية في القرآن كثيرة وهذا مدخل إعجاز القرآن لكن هل يجب أن نفهم كل هذه الصور فهماً حرفياً إذا توقفتنا عند الفهم الحرفي فنحن موهلون لأن نعود إلى العصور الوسطى نحن نريد أن نفهم قرآناً بحسب وعينا منه ولكن لا تنكر ما فيه.

هم يقولون نحن ننكر الملائكة وننكر الجن وتنكر كنا وكنا وهذا غير صحيح فالواقع أننا عندما ندرس مسألة الجن في المقصد الكلي للقرآن يمكن أن نجتهد وتقول أن القرآن في الواقع يعتمد على تصورات الناس وبخاطبهم على قدر عقولهم وعلى قدر تصوراتهم لكنه في نفس

اللحظة يطور هذه التصورات.

هنالك نص قرآني يتضمن أن الله يهلك هذه القرية وسنكون مثل أحبار اليهود الذين لديهم نظرية تقول أن الله يخلق المشكلات في العالم ثم يرسل الأنبياء لخلها هذا إذا فهمنا الآية فهماً حرفياً سنستنتج أن الله يريد أن يهلك فيأمر المترفين بأن يفسقوا فلما يفسقوا يكون من الواضح أنها تستحق التدمير.

طيب كيف وقف المفسرون أمام هذه الآية المنزها قالوا أمرنا يعني أمرنا أي أكثرنا عددهم من المؤامرة أو المؤتمر أي اجتماع عدد من الناس إذن أمرنا مترفيها أي زدنا عددهم ففسقوا فيها هذا التأويل لا يحل المشكلة تفسير آخر يقول أمرنا مترفيها بالطاعة ففسقوا فيها وهذا التفسير يفترض وجود محذوف لا دليل عليه كما يقول علماء اللغة إذن لدينا مدرستان في التأويل مدرسة حاولت التأويل بالمجاز لكن هذا التأويل تأويل فاشل ومدرسة فهمت النص فهماً حرفياً فنسبت إلى الله سبحانه وتعالى الظلم.

والحل هو أن نرجع الآية لسياق النزول وسنحدها نزلت تهديداً لأهل مكة أي أن الصورة الفنية في الآية كلها المقصود منها تهديد أهل مكة كل دعوتي لحل مشكلات كثيرة هي العودة إلى السياق والسياس ليس هو أسباب النزول فقط ولكن السياق بمعنى المجتمع الذي نزل فيه القرآن والإطار الثقافي والتغيرات التي أراد القرآن أن يحدثها في هذا السياق فنعلم ما أراد القرآن أن يحدثه من تغير ويبقى هذا هو معيارنا في الاجتهاد لأنه بدون سياق أي بدون فهم السياق الاجتماعي والثقافي واللغوي يصبح النص طائراً في الفضاء يستطيع أي إنسان أن يمنحه المعنى الذي يريده وهذا هو الحادث الآن في فكر الجماعات الإسلامية.

نحن نحمل إليك عدداً من الاتهامات الشديدة من حيثيات حصومك فأنت متهم لديهم بأنك تنكر آيات الميراث لأنك تقول بالمساواة بين الرجل والمرأة ومتهم بأنك تنكر آيات ملك اليمين لأنك ترفض شراء النساء كجوار ومعاشرتهن جنسياً ومتهم بأنك تنكر آيات الجزية لأنك تريد المساواة بين الأقباط والمسلمين ما ردك؟

من خلال مقصد الشريعة الكلي واستعراض آيات القرآن وأحاديث الرسول (ﷺ) نرى أن موقف الإسلام من المرأة هو موقف التكريم والاحترام في سياق اجتماعي سياسي لم تكن المرأة فيه تتمتع بأي تكريم يكفي أن امرأة يموت زوجها فيأتي رجل من أسرة الزوج ويلقى عليها الرداء فلا تتزوج أبداً في الجاهلية بينما كان الرجل يستطيع أن يتزوج ماشاء من النساء دون حد أقصى وكانت مسألة الميراث للمرأة غير واردة.

وحدث مرة أن إحدى نساء النبي قالت له يا رسول الله القرآن يذكر الرجل فماذا عن

النساء ونحن نعرف في اللغة العربية أن صيغة المذكر تشمل المذكر والمؤنث وليس العكس وهنا نزل القرآن مستجيباً وبدأ القرآن أول نص عربي يتكلم عن المؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات المسلمين والمسلمات فأصبحت هناك على مستوى اللغة مساواة بين الذكر والأنثى بمعنى الندية.

الموقف العام للإسلام من المرأة في سياق لم يكن فيه حدود للزواج فحددها في أربعة وفي سياق لم يكن فيه ميراث أعطهاها النصف فالقرآن والإسلام مع المرأة وليس ضدها سمح لها أن تخرج وتساfer وتعمل بل وتخارب الآن السياق المختلف والمجتمع اختلف أنا مثلاً أستاذ بالجامعة وابتهاال زوجتي أستاذة في الجامعة أناقش طلبة الدكتوراة وهي كذلك إذن هل هناك وجه للأفضلية بيني وبينها والسياق كما أقول اختلف الآن وتطور الوعي وحين نقول إذا كان القرآن والإسلام قد أعطهاها النصف في سياق لم تكن تحصل فيه على شيء فهل لسو جاء بمجتهد اليوم وقال ننزل الحكم على الوقائع وتعطيها مثل الرجل هل يكون قد خالف القرآن.

وحين نأتي إلى الزواج نرى أن تعدد الزوجات في الإسلام مشروط بتطبيق العدل «ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» وحين نأتي اليوم لكي نستنتق الدلالة ونقول إن هناك حكماً ضمناً بكراهة التعدد لأن القرآن يقول: «وإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة ولن تعدلوا».. هذه في اللغة العربية خطيرة يعني لن يحدث هذا في المستقبل أبداً فهل هذا إنكار لآيات تعدد الزوجات أم أنه اجتهاد؟

نأتي لمسألة الجوارى أو ما ملكت أيمنكم وهي مسألة مرتبطة بنظام عبودي تجاوزته البشرية إذن فهذا النص أصبح نصاً شاهداً تاريخياً وإذا كانوا يشروننا بعودة عصر العبودية فما أحرأهم على الله وما أحرأهم على التاريخ وما أحرأهم على الإنسانية!

أما مسألة المسيحيين فتاريخ المسلمين لحسن الحفظ تاريخ حضارة إنسانية ولو أن المسلمين الذين فتحوا بلاداً لم يكن فيها يهود أو نصارى ولكن كان فيها يحوس وعبيدة أو ثمان لو أن المسلمين قاموا بقتيل هؤلاء واتبعوا النصوص اتباعاً حرفياً لخربوا تلك البلدان إنما كان المسلمون كما قال عمر بن عبد العزيز إن الله بعث محمداً هادياً لا جانياً والخزبة كانت ثمناً لتجنبيهم المشاركة في الحروب ومن ثم كانت ثمناً لحمايتهم من الأعداء الخارجين لأنه كان لا يدخل جيش المسلمين أحد من غيرهم أما الآن فإن دماء المسيحي تسيل إلى جوار دماء المسلم إذا ما انفجرت قبيلة من الأعداء لأنهم جميعاً رفاق في جيش وطني واحد.

إذن فحكم الجزية وهذا الكلام قاله الأستاذ فهمي هويدي أصبح مسألة تاريخية وأنا طبعاً موافق على اجتهاده ولكن لماذا يحكم في هذه المسألة فقط على نصر أبو زيد هل يريدون أن

يقسموا المجتمع إلى شعبيين أقياط ومسلمين لا تستغرب منهم طلبهم دفع الجزية من المسيحي إلى المسلم لكننا نقول لهم أسفون أنتم تريدون تمزيق المجتمع تريدون غرس عماليكم في تسيج الذاكرة لتمزقوه تريدون تمزيق التاريخ والمواطنة ونحن نتعصم بالمبدأ العظيم الدين لله والوطن للجميع.

أنت أيضاً منهم بالعلاء للحاكمية لله كما تبلور في فكر الجماعات الإسلامية ما رذك؟ الحاكمية مصطلح ومفهوم له تعبيرات قديمة وصياغة حديثة إن الصياغة المستخدمة الآن صياغة سياسية ونحن نعرف أن المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي هو صاحب هذا المصطلح إنه موجه ضد النظام الناصري في الستينيات فالإخوان المسلمون لأسباب سياسية كان لديهم اعتقاد أن حكام ثورة يوليو استأثروا بالحكم دونهم وأنهم لن يشركوهم فيه كما كانوا يتصورون فصار النزاع على الحكم وهو نزاع سياسي لكنه أخذ مفاهيم دينية.

ومعرفياً فالحاكمية معناها شمولية دلالة النص خارج سياقها، وإن في النصوص حلاً لكل التنازلات بما ينفي متطقيه «أنتم أدري بشؤون دنياكم».

وإذا ما رجعنا ثانية لاجتهاد عمر ابن الخطاب وقتنا إن النصوص لها سياق وأنها تنزل على الوقائع بل إذا ما أخذنا العبرة من واقعة تأبير النخل حين نصح رسول الله المسلمين بعدم تأبير النخل وفي موسم الحصاد لم يأت بشر وسألوه هل كان هذا حياً أم رأياً فقال لهم أنتم أدري بشؤون دنياكم.

أقول إن هذه الامور كلها تنفيها الحاكمية باعتبارها تقول بشمولية دلالة النصوص خارج سياقها التاريخي إنها إذن تنفي الاجتهاد والتفكير.

ثميل أنك وفقاً لهذا المنطق تولد فتوى لكل حركتك وسكنتك لتعرف ما إذا كانت حراماً أم حلالاً تريد فتوى لإجراء جراحة تريد فتوى لمشاهدة التليفزيون تريد فتوى لسماع الموسيقى تريد فتوى للتعامل مع البنك.

وهذا هو الذي جعل المتمسكون بعقيدة الاسلام يفتون في كل شيء ومع ذلك يقولون لا يوجد كهنوت في الاسلام رغم أنهم هم الكهنوت ذاته وهم للأسف الشديد لا يناقشون الأسس التي قام عليها اجتهادي حول الحاكمية وهي أسس استدلالية واستنباطية وإنما فقط يقيمون الاتهام اعتماداً على اقتطاع الأقوال من سياقها.

وعندما دعيت في ندوة الرأي لأناقش أعضاء الجماعات الإسلامية المسجونين في أفكارهم مع عدد من الأساتذة الأجلاء رفضت ذلك رفضاً مطلقاً وقلت إنني لن أناقش أسيراً حرره أولاً وبعد ذلك أطلب مني أن أتاورر معه وأتعمه.

فالاختلاف الفكري لم ينعني من الإشراف على رسائل دكتوراه لطلاب يتمون إلى التيار الإسلامي ولم ينعني من إعطائهم درجاتهم العلمية التي يستحقونها .
المشكلة كلها عدم القدرة على تحمل الاجتهاد المخالف وعدم القدرة على احتمال استخدام أساليب استدلالية واستيعابية غير مألوفة لهؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم مدونة.

د.نصر حامد أبو زيد يكتب: معركتي من الجامعة إلى المحكمة!

روز اليوسف ١٩/٦/١٩٩٥ - العدد ٣٤٩٧.

حين تصدى عبد الصبور شاهين بهراوة جهله الغليظة مدججاً تقريره التكفيرى المشبوه عن الإنتاج العلمي للباحث لم يرقه أن يعترض المعترضون على تقريره الذي لا علاقة له بأبجديات التقرير العلمي الأكاديمي ولم يكن كافياً له المساندة التي لقبها من عميد كليته والذي سارع بكتابة تقرير عن كتاب واحد من الإنتاج العلمي - هو كتاب: «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» - معزراً فيه اتهامات التكفير ولم يفتح بتأثير الضغوط التي مارسها هو وأعضاء مدرسته في الحرم الجامعي والتي أفضت إلى حرمان الباحث من حقه في الترقية إلى درجة «أستاذ» كل ذلك لم يكن كافياً فحمل فضيلته (١) الأمر - التكفير - إلى مسجد عمرو بن العاص في خطبته يوم الجمعة ١٩٩٤/٤/٢ م سعياً إلى ما هو أشنع من العقاب الوظيفي .
هذا الرجل الذي يشع نوراً وتقوى وتدمع عيناه وهو يصف سوء أحوال المسلمين وتغلقهم الفكري والحضاري لا يحتمل الاختلاف ولا يقوى على مناعضة الفكر بالفكر فإلحاً إلى سلاح المعجزة من الجهال والصبية سلاح «التكفير» ولأن شاهين ليس فرداً بل هو مؤسسة فقد تداعى إلى نداء «التكفير» كل صبيانه من عميد كليته محمد بلتاجي إلى آخر أتباعه إسماعيل سالم وفي حين اكتفى الأول بتقرير عن كتاب واحد - قائماً بما أسماه «التخصص» - فإن التابع الصغير أصدر كتاباً وزعت منه طبعتان مجاناً (١) على الطلاب في الجامعة وأخيراً أصدر الشيخ شاهين كتاباً عن «قصة أبو زيد والحسار العلمانية في الجامعة» وليس مهماً أن يبحث الإنسان عن سر هذا «التداعي» من قبيلة «دار العلوم» على الباحث ولا أقول على كلية الآداب - وإن كان كتاب التابع ينطق بذلك نطقاً لا يحتاج لإثبات - كما أنه ليس من الضروري التساؤل عن مصدر هذا «الدعم المالي» الذي يمكن مؤلفاً - للأسف ليس هناك لفظ آخر لوصف الفعل من توزيع ما «ألقه» مجاناً.

هذه تساؤلات لا مجال لها هنا لأن الغاية من هنا «التداعي» واضحة بينة في خطبة الجمعة

أيضاً التي تفضل بإلقائها فضيلة الشيخ التابع في مسجد «نور الإسلام» بالهرم، وطالب فيها باعترافه في كتابه بإقامة دعوى مباشرة ضد الباحث بهدف إثبات «الردة».

لكن الأخطر من ذلك ليس ما قاله الشيخ في موعظته ولا ما طالب به التابع في خطبته بل المباركة التي أضفها شيوخ «دار العلوم» - العقلاء - على هذا السلوك دون أن يقولوا لصبيهم: «ما هكذا يا سعد تورد الإبل» لقد فضحهم صبيهم حين كشف عن «المستور» وهو حرصهم على ألا يبدو الأمر عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية الآداب وكلية دار العلوم بقول العسبي التابع: وأنت هنا ما قاله لي أستاذنا الدكتور/ أحمد هيكل وزير الثقافة السابق وكذلك الدكتور /محمد بلتاجي عميد كلية دار العلوم حين علما برفع الدعوى بأن أحرص على ألا يكون هناك أحد من أبناء «دار العلوم» حتى لا يبدو عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية «الآداب» وكلية «دار العلوم» (ص ٩ من الطبعة الثانية).

ويمكن الخطورة هنا أن يشارك أساتذة جامعيون بممارسة الاختلاف الفكري في قاعة «المحكمة» بدلاً من «منابر» الفكر ومما يصل بالخطورة إلى مستوى الفزع أن يكون أحد هؤلاء الأساتذة وزير ثقافة سابقاً وليس لي الدكتور هيكل هنا أن أذكره بعبارات الإطراء والمدح والثناء المنهجي التي أضفها على مشاركة الباحث في الندوة الدولية التي أقامتها مؤسسة «دار الهلال» في عيدها المثوي في الفترة من ١٣ - ١٧ سبتمبر ١٩٩٢ بعنوان: «مائة عام من التوير والتحديث» إذا كان الأستاذ - وزير الثقافة السابق - قد نسي فربما تعش ذاكرته التسجيلات الصوتية للندوة والتي من الضروري أن تكون محفوظات في أرشيف مؤسسة «دار الهلال».

هل يمكن تفسير هذا «التداعي» لنصرة عبد الصبور شاهين ضد الباحث بمحرد مشاعر القبيلة التي تحتكم لبدأ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»؟ وكيف فات رجال «دار العلوم» أن المبدأ الجاهلي قد ملأه الإسلام بمضمون إنساني باهر حين أحاب الرسول الكريم على سؤال المسائلين وهم يخرجون من فلام جاهليتهم إلى نور الإسلام «عرفنا أن نصره مظلوما فكيف نصره ظالماً» فقال عليه السلام: «بأن تكفه عن ظلمه»؟ إن للعداء جلوراً لم يستطع أن يلقبها الصبي الجاهل حين قال في مقدمة الطبعة الأولى لهدياته «لكن أكثر البلاء والظعن في الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين - بقصد قسم اللغة العربية وقسم الفلسفة بكلية الآداب - بكل أسف وكأنها حلقات متصلة لا تتقطع هذا طه حسين يترج علينا ١٩٢٦ - ١٩٢٧ بكتاب الشعر الجاهلي ويأخذ الحلقة منه أمين الخولي ويتلقف الحلقة محمد أحمد عولف الله ثم يتلقف الحلقة أخيراً من سمي بنصر أبو زيد».

لكن كيف يرجى ممن ذابهم «الإعادة» و«التكرار» و«التلخيص» الذي هو قرين «التشويه» منذ زمن طويل أن يكونوا قادرين على الاختلاف والنقاش الحر هذا دأب مدرسة «دار العلوم» منذ ثلاثة أرباع قرن كما وصفها طه حسين فأصبح ملعونا وامتدت اللعنة لتشمل كل مفكري قسم اللغة العربية وأعلام الثقافة العربية ممن يتسبون - منهجياً - إلى طه حسين الذي أعلن بأسه من هذه المدرسة أن تتغير منهجية الدرس فيها:

«وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقاً محكماً فحيل بينها وبين الهواء الطلق وحيل بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة ونظمت كما هي تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات يستظهرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان و«يكرونها كراً» أمام لجان الامتحان حتى إذا قرعوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين واحتصروا لتلاميذهم مذكرات أسائلتهم وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و«كروا» ولففروا آخر الأمر بالشهادات» (في الأدب الجماهيري، ص ١٠ دار المعارف ط ١٥).

هكذا ينكشف المستور ويتبدى سر هذا «التداعي» إنه العداء التاريخي الذي بدأ اختلاقاً منهجياً لكنه تحول في عصر الاضطهاد من نطاق الاختلاف إلى نطاق «المحاكمة» والدعوة المستثناة للقتل تحت ستار «إسلاميين» و«علمانيين» وهذا بالضغط ما يعبر عنه الشيخ الأكبر في عنوان تأليفه «انحسار العلمانية في الجامعة» ولم يدر الأستاذ الجامعي أنه بهذا التعبير يتخلى عن جامعته لأنه خلط بين «الجامعة» و«الجامع» وبين مكان العلم والمعرفة والاختلاف ومصرع الأفكار وبين مكان العبادة ولأنهم قد تحولوا جميعاً إلى وعاء يتفجرون في نار «الإسلام السياسي» فما أسهل أن يتكروا للجامعة ولكل قيمها النبيلة والتي على رأسها «تعدد» الرؤى والاجتهادات والمناهج.

ومن الملاحظ أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر وأن يكون «التكفير» هو عقاب «التفكير» هو محفل في أي مجتمع وفي أي لحظة تاريخية وهو كارثة في «جامعة القاهرة» وفي العقد الأخير من القرن العشرين.

لكن لأنه لا يصح إلا الصحيح ولأن الأفكار لا تموت وأن طالت يد الغدر حياة أصحابها وسمعتهم وحاولت مس كرامتهم - فإن «الفكر» أعظم ما كرم الله به الإنسان على مخلوقاته كافة يواصل رحلته متصديماً للتكفير كاشفاً القناع عن وجهه القبيح الجهل والخرافة والتزييف إنه التفكير في زمن التكفير عصا موسى التي تلقف ما يحيل السحرة للناس من سحرهم وإقنعم ولا يفلح الساحر حيث أتى والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

رجاء النقاش

الفتنة الكبرى، روز اليوسف ١٩٩٥/٦/١٩ - العدد ٣٤٩٧.

سأنكلمكم كمسلم لديه حد كاف من الثقافة الدينية التي تسمح له بالحديث في الموضوع وهو اتهام الدكتور أبو زيد - أو أي مسلم آخر - بتهمة الردة والإلحاد. إن المسلم يخرج عن دينه ويرتد عنه إذا أشرك بالله وأنكر الوحي ورسالة عمده عليه الصلاة والسلام وهناك مبدأ إسلامي معروف يقول في معناه لا في نعمة أن الله لا يغفر الإلحاد به ويعتبر مادون ذلك واتهام الدكتور أبو زيد بالردة لا دليل عليه مطلقاً فالرجل لم يعلن الشرك بالله لا في كتابته ولا في أقواله ولا يعني هنا إلا القول بأن نية هي الإلحاد بالله والإلحاد ولا حق لاحد من البشر أن يحكم على النوايا بأي صورة من العصور لأن النوايا التي في الضمائر والصدور لا يعلمها إلا الله وإذا حكمنا بالنوايا فإن معنى ذلك أن نعود إلى محاكم التفتيش المشهورة بالفظلم والعنوان على الإنسان لأنها كانت محاكم تحكم على النوايا وحتى إذا أنكر المتهم ما هو موجه إليه وأعلن إيمانه الصريح فإن محاكم التفتيش كانت تصر على أن نية هي الكفر والإلحاد حتى لو أعلن غير ذلك.

يقنى أن أقول أن الدكتور أبو زيد هو مفكر كبير وله آراء يختلف الناس حولها فبعضهم يؤيدها - وهم كثيرون - وبعضهم يعارضها وعلى المعارض أن يناقش الرأي بالرأي والحقبة بالحقبة كما حدث مع الدكتور طه حسين عندما أصدر كتابه «في الشعر الجاهلي» فأصدر المعارضون له من المفكرين عشرة كتب في الرد عليه وانتهى الموضوع وأصبح الحق واضحاً في جانب من لديه برهان أقوى ودليل أقوى.

إن اتهام الدكتور أبو زيد بالردة سوف يخلق فتنة كبرى في المجتمع المصري وسوف يفتح باباً تهب منه عواصف كبرى على حياتنا فباستطاعة أي متطرف أن يقتل الدكتور أبو زيد وزوجته ثم يكون بريئاً من أي اتهام قانوني لأنه يكون قد قتل مرتداً «وزانية» وأي مؤيد فكري لآراء الدكتور أبو زيد سوف يكون مرتداً هو الآخر ويحبل قتله.

فهل يرضى الضمير الإسلامي المر بهذه التوضي؟ وهل يرضى مسلم بهذه الفتنة؟ وفي أي عصر نعيش الآن؟ هل نعيش في آخر القرن العشرين أم في ظلام العصور الوسطى عندما كان المفكرون يتعرضون للحرق بالنار لأنهم كتبوا رأياً لا يعجب به الكهان والذين يتصورون واستغفر الله أنهم مندوبون عن الله فوق الأرض.

يا سادة لا يوجد في القانون المصري المدني الذي يقوم على أساسه مجتمعنا الحديث والذي

يضبط العلاقات بين المواطنين ويحقق السلام الاجتماعي في مصر لا يوجد في هذا القانون تهمة اسمها «الردة».

فاروق عبد القادر

روز اليوسف ١٩/٦/١٩٩٥ - العدد ٣٤٩٧ - ٧٣

فيوسط انشغال جموع الصحفيين والكتاب والمثقفين وكل ذوى الضمائر الحية بالعمل على إسقاط قانون مشعوم يكيل حرية التعبير ويلقي بصاحب الرأي المخالف إلى أعماق السجون ويستصفي ماله يأتي هذا الحكم بإعدام مفكر وقيه حر لم يفعل سوى أن قال: «ربي الله» ثم اجتهد وهو إعدام كامل الشروط: جسدي وروحي مادي ومعنوي يعنى إهدار دمه والتفريق بينه وبين زوجه وإسقاط حذارته. لم كل هذا؟ لأنه اجتهد فأخطأ أو أصاب؟

كان من مصادر اعتزاز المسلمين بسماحة دينهم أنه لم يعرف في تاريخ كله «محاكم التنقيش» فلم يألف رجاله المخلصون له التنقيش في نوايا الشر وما قد تتطوي عليه نفوسهم وتآلق في ترائه وقائع وكلمات مضية فيقول الخليفة العادل لمن يتهم واحداً بالارتداد «هل شققت عن قلبه؟» ويرسخ الفقهاء قواعد الحكم بالارتداد ويحيطونه بأسيجة متعددة: من درء الحدود بالشبهات إلى قواعد الاستتابة إلى الاكتفاء بترديد الشهادتين دليلاً لدفع مغلة الارتداد. لم يفعل نصر أبو زيد سوى أن وعى ويمثل كل تلك الآيات التي تدعو إلى النظر وإعمال العقل وقرأ واستوعب الجوانب المضية في ترائنا الفقهي ثم نظر إلى المسلمات القديمة وأعمل عقله فيها ونشر على الناس ماوصل إليه اجتهاده ولو أننا كنا في مثل يقينه لكافأناه على ما فعل فالمجتهد - حتى لو أخطأ - لا يجرم أجره ونحن لا نجد كل يوم مثل هذا الفقيه المجتهد الذي يصدر عن فكر حر مستبصر ويستند إلى قراءة دقيقة للتراث قراءة تربط فيها بين الماضي والحاضر مجتهداً فيما يستخلص ما يعين على تحرير الفكر بحيث يصبح عاملاً على تقدم الأمة ومواكبة التطور الحضاري في العالم.

لكن المترجمين من الدين فقهاء السلطان العاملين في خدمة «الإسلام الثروة» المشيعين لأكثر جوانب التراث جموداً وابتعاداً عن العقل وغوصاً في التضليل والحرافة لم يكن ليرضهم ظهور مثل هذا الفقيه المجتهد وتفجرت أولى مظاهرات الكراهة له.

وإني أود أن أنقل هنا عن أستاذ جامعي كبير لا سبيل إلى الشك في معرفته واستقامة بعض ما كتبه عن دراسات الدكتور نصر وأبحاثه في تقرير لم يكتبه صاحبه للنشر كتب

الدكتور محمود مكي: «الباحث في نقده للخطاب الديني المعاصر يفرق بين الدين والفكر الديني» الذي لا يكتسب من الدين قداسه ولا إطلاقه بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها لذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لآراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين ومحكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين وإنما هو ضرب من الاجتهاد.

ولكن: لم تغنى مزاميرك؟ عند فقهاء السلطان والثروة أخطأ الدكتور نصر مرتين: مرة حين رفض التفرقة التي أشاعها الإعلام الرسمي بين التطرف والاعتدال في الخطاب الإسلامي ودلل على أن الفرق بينهما مجرد فرق في الدرجة ومرة حين تطرق لمناقشة بعض النصوص التي رأى أن دلالاتها اليوم قد أصبحت من قبيل الشواهد التاريخية مثل النصوص المتعلقة بالسحر والحسد والجن والشياطين ثم عرض لمفهوم «الربا» ولاحظ أن «الخطاب الديني في مناقشته للنظم البنكية الحديثة يلجأ دائماً لآلية القياس الفقهي وهذا ما يؤدي إلى التحليل والتحرير» ودلل على ذلك بأن أنصار «شركات توظيف الأموال» وقصوا إلى جانب التحريم لخدمة مصالحهم في حين وقف المفتي وقلة من الآخرين إلى جانب التحليل.

أقول: إنهما خطان قاتلان عند المترجمين بالدين الذين يقدمون أنفسهم لأولى الأمر باعتبارهم «محطي الاعتدال» وهذه الصفة يعطون الناس ويشغلون مساحات البرامج الدينية الواسعة في الإعلام الرسمي.

ويقدمون الاجتهادات والفتاوى للقادرين على دفع الثمن وقد عمل الكثيرون منهم في شركات توظيف أموال تلك وفي خدمة المؤسسات والبنوك التي ترفع لافتات الإسلام وتمارس من ورائها أبشع أشكال الاستغلال.

رسائل خاصة من المثقفين المصريين.

روز اليوسف ١٩٩٥/٦/١٩ العدد ٩٧

تضامن جماعي مع د.نصر حامد أبو زيد.

على اختلاف تياراتهم ومذاهبهم الفكرية جاءت مواقف الكتاب والأدباء والمفكرين تضامناً مع د.نصر أبو زيد في أزمته التي يتفقون جميعاً على أنها أزمة وطن يستحق أن تقف جميعاً في مواجهة من يريدون إطفاء نور الحرية والحضارة على أرضه.

د. لطيفة الزيات:

لا أتصور أننا مازلنا نحكم بالحسبة برغم أننا منذ دستور ١٩٢٣ نطبق القانون المدني ونعرف حقوقنا وواجباتنا كما أن تجريم الفكر ليس في صالح المجتمع في الإسلام. نؤكد أن لا مساس بالدين ولا بالعقائد كل العقائد لها احترامها بل ونحن كمسلمين نتعصب للإسلام الذي لا أتصور أنه يعاقب من يقدم بحثاً أو يعتبره خارجاً عن تعاليمه. ومادام البحث موضوعياً بصرف النظر عما يتوصل إليه من نتائج فلا يمكن حسابه بالمعايير التي تعتبر صاحبه مارقاً ونحن لم نعرف عن الدكتور نصر حامد أبو زيد أنه مارق أو خارج عن الدين!!

أحس أنها كارثة تقع الآن في مصر كارثة لا تقل أثراً عن الكوارث الطبيعية التي نلقاها بين الحين والآخر كالزلازل والسيول وما شابهها. سعد الدين وهبة:

أعرف د. نصر حامد أبو زيد عن قرب فهو نموذج محترم للعالم المسلم المستنير وما يجب أن يكون عليه نبوغ العالم المتدين في عالمنا المعاصر. إننا لا نراه بمسك بمسبحة تصل إلى الأرض أو يطلق البخور أمام المؤسسات المالية المشبوهة ليستطو على أموال الفقراء باسم الدين الإسلامي ولا يخفي عيون النعالب تحت اللحية الكاذبة مثل هؤلاء الذين يروجون للباطل باسم العلم والدين ويقصدون في الحقيقة إلى الكذب الديني الرخيص والرخيص جداً.

إنه ضحية الرصاصة الثانية بعد د. فرج فودة فالرصاص يتخذ أحياناً مثل تلك الصور حين يعجز الجهلاء عن حمل البندقية علناً هؤلاء الذين يملكون بالارتداد بنا إلى عصور الجهل والظلام ويفلقون منافذ الاجتهاد للمواءمة بين الدين الإسلامي وحياة الناس المعاصرة. هم أنفسهم الذين قتلوا الحلاج من قبل وسوف تجدهم يتربصون بالمحتهدين دائماً لغلغ نوافذ الدين على تفسيراتهم الجامدة التي تفصل بينه وبين الحياة. عيد الرحمن الابنودي:

أعيش حالة حزن شديد بعد صدور هذا الحكم الذي أرجو أن تكون هناك وسيلة قانونية مشروعة للظمن فيه.

هذا الحكم - مع احترامي للقضاء - يثير علينا الدنيا ويصور الإسلام بصورة يرفضها العقل الحديث المنتشر في جميع أنحاء المعمورة.

محمد عبد المتعم مراد:

أرى أنه يجب تشكيل لجنة للدفاع عن د. نصر حامد وأعتقد أنه لأول مرة في تاريخ الإسلام يحدث هذا وهذه هي المعركة الأخيرة وبعدها كل شيء جائز فإما حماية د. نصر أو النهاية الحقيقية لكل ما هو فكر على أرض مصر.

يوسف القعيد:

شعرت بالعار فما حدث مؤثر خطير ورسالة خطيرة لكل ميدع ومتقف وكتاب هناك من يستطيع تقديمك إلى المحكمة بتهمة الإلحاد وهذا لم يحدث في تاريخ مصر التي تفخر دائماً - دون غيرها - بأنها دولة ديمقراطية ومدنية

إنه يوم حزين لهذه الأمة وسيظل إلى أن يتكاتف كل المثقفين لمواجهة قوى الظلام التي تعمل في الخفاء للقضاء على مستقبل هذه الأمة وأدعو كل المحامين المستبرين الشرفاء أن يتولوا مواجهة القانونية وعلى كل متقف أن يواجه أيضاً بطريقة قانونية .

د. جابر عصفور:

علينا أن نقف كمثقفين لمراجعتها وإعلان موقف موحد بالنسبة لها فترك الأمور بجانب يدعى الفكر والعلم ويصدر قراراً ويستصدر أحكاماً قضائية معناه أن تتوالى الغرائب والمدهشات ولا بد أن تكون هناك مواجهة فكرية وقانونية من كافة مؤسسات الدولة توضع حداً للتعمادي في مجموعة الظواهر الذي يواجهها المجتمع الآن.

ومن المدهش أن يحدث هذا لأستاذ جامعي دون أن نسمع رأياً للأجهزة العلمية فالأمر سابقة خطيرة لأنه مفكر وباحث وله دراسات وكتب وعلى المثقفين ألا يتركوا جبهة واحدة تتكلم.

سكينة فؤاد:

أصابني الرعب منذ سمعت بصدور هذا الحكم وأعتقد أنه الواقعة الأولى من نوعها ولا أريد أن أتحدث عن المسألة من خلال بعدها القضائي وإنما من المنظور الإنساني فأنا أعرف د. نصر جيداً ولا أريد الدفاع عن عقيدته لأن خصومه في هذه القضية قدموا ثمن هدية لتشويه الإسلام.

جمال الغيطاني:

ما حدث في قضية د. نصر يؤكد أن هذا هو الإرهاب المزعج المحيف ويطرح آلاف الاستنهامات وعلامات التعجب فإلى أي مدى العقل مهتد وإذا كان هؤلاء بالفعل مشغولين بتوازن المجتمع فماذا لم يرفعوا قضايا أخرى بعيدة عن اغتيال الفكر والتفتيش في نواياه؟ ولماذا

لم يقفوا بجانب الطبيب المصري الذي جلد.

وحركة الازدهار التي بدأت منذ ثورة ١٩ يقضى عليها الآن والدليل ما حدث وأيضاً الكتب التي كانت تنشر في العشرينات والثلاثينات لا تجرؤ على نشرها الآن والسبب هؤلاء.
محفوظ عبد الرحمن:

على المستوى المهني والإنساني قلبي مع د. نصر وزوجته وأولاده فهذه الأسرة كل جريمتها أن عائلتها تجرأ وحاول أن يستخدم التفسير العقلي الذي سبقه له طه حسين والعقاد وأعمدة الفكر في أزمنة كنا ندعى أنها أكثر تخلفاً مما نحن فيه فإذا بها الآن علامات مضيئة فالمعركة التي كانت بين الأزهر ود. طه حسين أخذت في النهاية طابعاً فكرياً ولم تصل لمرحلة التكفير والردة.

وهذه القضية دلالة خطيرة على فساد المناخ الفكري والثقافي والاجتماعي الذي يسود المجتمع الآن وتأثير ذلك على كل عناصر المجتمع.
تهاني الجيالي:

أرفض تماماً أن يتحول صاحب الرأي إلى متهم ساحة المحاكمة لنصر حامد أبو زيد هي ساحة الفكر لأنه ما من أحد يكشف عما في قلبه وما من أحد له أن يحو من تاريخ الإنسانية كفاحها من أجل حرية الرأي.
أتمنى أن يقف الضمير الحضاري لمصر وقفة تعيد لهذا الرجل كرامته وتتقذه من الموقف الذي وضع فيه.

عبد العال الحمامصي:

المشكلة الحقيقية تكمن في المناخ الذي أدى إلى صدور هذا الحكم فالجماعات السياسية المنتشرة بالدين والتي تشيع مناخاً من التعصب والتكفير والتفتيش في ضمائر الناس ومقاومة الاجتهاد وحرية الرأي والبحث العلمي هذه الجماعات تتمتع بمساحة واسعة من التفوذ مثل السيطرة على أدوات التأثير في الرأي العام بما في ذلك أدوات الإعلام الرسمية خاصة الإذاعة والتلفزيون والصحافة القومية وبعض الصحف الحزبية وهذه الجماعات نجحت للأسف في إثارة مناخ ضاغظ ضد الحرية وضد أي فهم صحيح للإسلام .

حسين عبد الرازق:

أي مجتمع يحظى بباحث في مستوى د. نصر كأحد الأساتذة الأكاديميين المتميزين فإنه جدير بأن يحميه ويزوده بالإمكانيات التي يستطيع من خلالها ممارسة إنتاجه الثقافي لأن مثل هذا الباحث سيكون هو الإضافة الحقيقية إما أن يقوم المجتمع بمحاصرة مقكره بكل ما يربكهم

ويقيد قدراتهم على الإنتاج والتطور فهذا ما يدعو إلى القلق الشديد.
فنحن معاصرون بمناخ يقيدنا من جميع الجهات وهذا الخصار لا يأتي من قبل الجماعات
فقط وإنما من السلطة أيضاً.

د. رضوى عاشور:

أتحدث هنا من منطق التعبير عن مشاعري الإنسانية وليس تعليقاً على حكم قضائي عندما
علمت بما حدث أصبت بصدمة شديدة فلا أستطيع أن أتخيل أن يقوم شخص ما بالتفريق بين
إنسان وزوجته.

ثم من يملك حق اتهام شخص بالكفر وبالتالي التفريق بينه وبين زوجته؟
أما أن يصدر مثل هذا الحكم كسابقة تاريخية في مجتمعنا المعاصر فإن له الكثير من
الدلالات التي ينبغي على علماء الاجتماع والقانون أن يعكفوا طويلاً على دراستها بشكل
واضح فالحكم ليس من الأمور الهينة التي يجب أن تمر هكذا بدون الوقوف عندها طويلاً.

سمير غريب:

المسألة - في رأيي - لا تعدو كونها فضيحة لتطورنا الحضاري في مصر كما أنها تعتبر إساءة
إلى سمعة الإسلام في العالم الخارجي فعلى أي أساس يعطى إنسان لنفسه الحق في تكفير إنسان
آخر فذلك الأمر تقف دونه عقبات لا حد لها.

محمود أمين العالم:

قبل صدور الحكم في قضية د. نصر فوجتاً مجلس الشعب يصدر قانون الصحافة الذي
قضى على الشيء الوحيد الذي كان النظام السياسي يباهى به. ولا يمضي سوى أيام قليلة من
ذلك حتى يصدر حكماً آخر بالتفرقة بين رجل وزوجته كما نقض على البقية الباقية من
الوقار أمام العالم.

وهذه المصيبة لم تقع على رأس د. نصر وحده كما قد نتصور ذلك وإنما هي معلقة
برؤوس الناس جميعاً.

إبراهيم أصلان:

هناك بعض المسائل الشخصية في حياة الإنسان لا يجوز الاقتراب منها، وهناك قاعدة
أساسية في الإسلام تقوم على .. أنه «من أمن فتنسه، ومن كفر فعليه» أي أن حرية الاعتقاد
هي مسألة شخصية لا ينبغي أن تقوم العلاقات بين المواطنين على أساسها وبالتالي فإن التفريق
بين زوجين على أساس ديني لا محل وفي النهاية .. فهناك تيار داخل مجتمعنا يزعم أنه الممثل
الوحيد للإسلام، في حين أنه في حقيقة الأمر عبارة عن تيار سياسي يريد الوصول إلى السلطة.

أحمد عبد المعطي حجازي:

الاستنكار وحده لا يفيد في قضية الدكتور نصر، فلا بد من اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحمايته، وأقترح أن يتناوب الكتاب والمثقفون على تأمينة وحراسته، ففي المواقف المحتونة ينبغي كون ردود الفعل محتونة أيضاً.

صنع الله إبراهيم:

أرعى الليل سدوله على العقل في مصر، وعلى كل محاولة للتنوير، واتضح أن ترسانة القوانين في حاجة إلى مراجعة كاملة حتى لا تفقد مصر سمعتها كدولة عريقة في الحضارة.

قضية حامد أبو زيد تهز مصر بأكملها. السفير، السبت ١٧/٦/١٩٩٥.

القاهرة - عمرو ناصف

أدى تدخل السلطات المصرية لوقف الحكم القضائي بالتفريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته إلى توفير فرصة لمنع انزلاق بعض القضاة ووقوعهم في أهدي حملة «سلاح التكفير» وبالتالي تحويل هذا السلاح إلى أداة في حملة «إرهاب فكري» تعتمد مقاييس غريبة للتمييز بين الإيمان والإلحاد.

وقد ساعد تدخل الرئاسة في بث شعور بالطمأنينة لكن ليس بالدرجة الكافية ليستشعر المثقفون، باتهاماتهم كافة، بأن ثمة سقفاً يحميهم من تهمة «الردة».

ولعل هذه هي المرة الأولى التي يبدو فيها مخطور الاقتراب من أحكام القضاء بهذا الوضوح، فقد زاد من وطأة المخطور إحساس سيطر على المثقفين بأنهم أعدوا على حين غرة فوجدوا أنفسهم وقد جردوا حتى من إمكان الظهور بمظهر المشارك أو الملتقي مع الحكومة في مواجهة تمدد الإرهاب واتساع دائرة نفوذه.

وبدأت الصورة أمام المثقفين وقد انعكست أو بالأحرى مسخت ملامحها، فأصبح دعاء تكفير المجتمع والناس والقانون الوضعي في الصف الأول المؤيد والداعم لذات القضاء الذي يحكم بالكفر «على حد تعبيرهم» وقد خلغوا عليه صفات الإيمان والشجاعة.

فهل يعني ذلك أن المتطرفين قد قننوا بمصر حامد أبو زيد كقربان أو عربون صلح وبداية عفو عن الحكم والحكومة والمعاكم؟ لأتأمل أظن فهم لا يرون في حامد أبو زيد إلا «بداية قول» ومخطوة على طريق طويل، والدلائل تؤكد أن غرف عمليات قد عقدت فور صدور حكم الاستئناف للبحث في أمر إقامة العديدين من دعاوى التكفير على نجيب محفوظ وجابر عصفور

والمستشار محمد سعيد العشماوي ورفعت السعيد وعادل حمودة وغيرهم من دعاة التوير
والعقلانية.

وصدق أو لا تصدق. فمن بين من سيطلب مقاضاتهم الموسيقار محمد عبد الوهاب،
والكاتب فرج فودة من أجل استصدار أحكام قضائية بتكثيرهما وبالتالي نقل رفاتهما من مقابر
المسلمين.

قضية حامد أبو زيد تهز مصر بأكملها.

الدكتورة ابتهاج يونس أول المتحدثين بعدما كان حديثها مقتصرًا على الاعتذار عن عدم
مقدرة زوجها على الكلام

تحدثت ابتهاج وأسهب في وصف الحالة النفسية السيئة التي يعيشها زوجها... وقالت إنها
لم تفقد ثقنها في القضاء المصري.

أضافت أن «من يدعون أنهم حماة الإسلام ارتكبوا معي أنا وزوجي ما يسميه الإسلام
الكبائر، حيث قاموا بالقذف في حق زوجي ورموا المحصنات عندما قالوا إنني أتيم مع زوجي
في الحرام..»

وتابعت «إن ما حدث كان بمثابة الصدمة أو الصاعقة التي تزلت علينا.. بل إنها كارثة
بكل المقاييس، وأحمد الله على أننا لم نرزق بأولاد حتى يقاسمونا هذه المهزلة».

كلمات وإشارات مقتضبة قالتها الدكتورة يونس وهي تستعد لمغادرة منزلها مع زوجها
إلى جهة غير معلومة واختتمت قائلة: «نحن نعرف حجم المخاطر التي تتهددنا ولن نترك بيتنا
هربا أو خوفًا فنحن نؤمن بأن لكل أجل كتاباً ولكن حالة نصر لا تبشر بالخير».

وكانت السلطات المصرية قد شددت إجراءات الأمن حول منزل أبو نصر في القاهرة.
وهذلت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان موقفها وأصدرت بياناً، بعد أن كان رئيسها قد
صرح بعكس ذلك وقال بصفته محامياً أنه يعرف بمآذير الاقتراب من أحكام القضاء، ويعرف
أيضاً أن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ستكون التلقي للضربة التالية.

وجاء في بيان وقع باسم المثقفين المصريين «أن المثقفين المصريين من أدهاء وفنانين وباحثين
وأساتذة جامعيين قد هالهم الحكم. ويعتنون تضامنهم الكامل مع الدكتور أبو زيد وزوجه
ومؤازرتهم في معركة الدفاع عن حرية الاعتقاد والتعبير والبحث العلمي وحرمة الحياة
الشخصية.

ويرى المثقفون المصريون أن هذا الحكم تشويه مطاعن ومخالفات جسيمة للحقوق الأساسية للإنسان». وقال البيان إنه «لا يجوز بأي حال لأي شخص أو جماعة أو جهاز أو مؤسسة أو حتى أمة يكاملها سلب أي إنسان حقه في الاعتقاد والتعبير، كما لا يجوز لأي كائن انتهاك ضمائر الناس بالتفتيش فيها استهدافاً لتجريمهم أو رميهم بالكفر إرهاباً للمجتمع بأسره».

لقطات

تقارير أمية أكدت أن العديد من خطب صلاة الجمعة وعلى الأخص في المساجد التي يسبغ عليها «الإخوان المسلمون» ركزت على حكم المحكمة واعتبرته أنه انتصار للإسلام وإعلاء لكلمة الله.

أهالي بلدة أبو زيد في محافظة الغربية عبروا بالبرقيات والاتصالات الهاتفية عن تضامنهم معه يذكر أن أهالي البلدة ينادون أبو زيد بلقب «الشيخ» لانخراطه في بدء حياته في صفوف الإخوان المسلمين.

في جنيف (رويتز)، أبدت اللجنة الدولية للحقوقيين قلقها أمس على حياة أبو زيد. وفي حوار استغرق ٤ ساعات مع «العربي» أكد الدكتور نصر حامد أبو زيد أنه بصدد تحريك دعوى قضائية ضد الدكتور عبد الصبور شاهين بعد اتهام شاهين له بالخيانة العظمى. وأعلن الدكتور أبو زيد أنه يتحدى شاهين أن يظهر دليلاً وحيداً على صدق اتهاماته الطائشة بالعمالة للموساد.. وقال أبو زيد أنه نقل من العمل بالجامعة عام ١٩٨١ إلى وزارة الشؤون الاجتماعية عقاباً له على موقفه المعارض بشدة لاتفاقية «كامب ديفيد» بين السادات والصهاينة وذلك ضمن (٦٤) أستاذاً جامعياً لم يكن شاهين بينهم.

وأوضح الدكتور نصر أبو زيد أن حكاية مؤتمر مدريد التي برطن بها شاهين معروفة للجميع.. وأضاف أنه دعى لمؤتمر الأديان الذي نظمته (الكاك) مع د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي) والكاتب الإسلامي فهمي هويدي والكاتب صلاح حافظ وآخرين.

وأضاف أبو زيد أنه بمجرد اكتشاف وجود راحة صهيونية في دهاليز المؤتمر أصدر المشاركون بيان احتجاج أرسلت صورة منه للسفارة الإسبانية في القاهرة وأخرى للجامعة ونشر البيان كاملاً في «الأهرام» وقال أبو زيد: «ماذا أقول غير أن الرجل أصيب بلوثة وكاد يفقد قواه العقلية» من جانب آخر أكد أبو زيد أنه يطالب صفوت الشريف وزير الإعلام بأن يمنحه ساعة في وقت الذروة بالتليفزيون أو الإذاعة ليتوجه خلالها إلى الشعب المصري بالرد على

الاتهامات بكفره وتساءل أبو زيد: «هل ينتظر صفوت الشريف قتلي حتى يعلن النبأ؟ ولماذا لا أعامل مثل عبد الصبور شاهين أو عادل عبد الباقي؟» وقال أبو زيد: «أنا رجل مسلم واجتهاداتي لخدمة الإسلام وإذا كانت الدولة في حرج من الإسلاميين فلنتناقص القضية ويكون معه د. محمد عمارة ود. محمد سليم العوا ود. محمود علي مكي».

مثقفون فلسطينيون وعرب يستنكرون قمع الصحافة والحكم الصادر بحق أبو زيد.

السير ١٩٩٥/٦/٢٩

نحن المثقفين والكتاب والصحافيين الفلسطينيين والعرب الموقعين أدناه نعلن شجبنا واستنكارنا للحكم الجائر الذي أصدرته محكمة استئناف القاهرة بحق الكاتب التقدمي المعروف الأستاذ نصر حامد أبو زيد والذي يقضي بتفريقه عن زوجته في سابقة لا مثيل لها في تاريخ القضاء المصري.

إننا ونحن نعلن وقوفنا وتضامنا التام إلى جانب الأستاذ أبو زيد وكافة التقدميين المصريين، نطالب بإلغاء هذا الحكم الذي يشوه صورة الإسلام والمسلمين وتدعو للحفاظ على حياة الأستاذ أبو زيد في مواجهة تهديدات القتل التي يتعرض لها بذريعة الكفر، باعتباره قيمة فكرية لا يجوز المساس بها.

كما دعا المثقفون أنفسهم إلى مواجعة قانون الصحافة في مصر الذي يرمي إلى قمع الحريات في بيان آخر، وقع البيانان: ماهر الطاهر، داود تلحمي، فهد القدسي، معتصم حمادة، مأمون الحسيني، محمد بدوان د. ناصر محمد، فايز السهلي، د. فيصل دراج، عماد عبد الوهاب، سعيد البرغوثي، يونس السيد، خليل جنداوي، مروان دراج، محمود الرساوي، راسم المدهون، علي الكردي، صقر أبو فخر، عبد الرحيم ملوح، صابر محيي الدين، زكريا النحاس، سمير الزين، ماهر اليوسفي، ناصر وتوس، علي الرفاعي، د. أحمد بركاوي، محمد خير الأسعد.

مبارك يتدخل

والنائب العام يطلب وقف التنفيذ القضاء يطعن بالحكم على أبو زيد.
السفير الجمعة ١٦/٦/١٩٩٥.

وأكدت مصادر وثيقة الصلة بالرئاسة لـ «السفير» أن الرئيس حسني مبارك «فوجيء»
بحكم المحكمة وقرر التدخل فوراً في القضية.
وحل عدد من المثقفين كلاً من رئيس الجمهورية ووزير العدل ووزير الداخلية مسؤولية
أي مكروه يتعرض له أبو زيد مؤكداً أنه أصبح فريسة سهلة «أمام الإرهاب المتخفي باسم
الدين».
وأعرب المثقفون المصريون عن قلقهم من دائرة الرعب التي دخلت مصر وأعلنوا عن قلقهم
من الخطوة الثالثة بعد قانون الصحافة وجواز تكفير الناس.

الحديث الأول للقاضي الذي حكم على أبو زيد:

السفير الخميس ١٣/٧/١٩٩٥.

خرج المستشار فاروق عبد العليم مرسي، الذي أصدر الحكم بالتفريق بين الأستاذ الجامعي
المصري نصر حامد أبو زيد وبين زوجته، عن صمته أخيراً، وأعلن في حديث صحافي أنه وجد
من خلال قراءته لمؤلفات أبو زيد أنه «كافر مرتد».
وقال مرسي، أنه «حتى لو مثل أبو زيد أماناً وشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول
الله فلاهد أيضاً من التفريق لأن التوبة لا تسقط حكم التفريق وإن كانت تؤثر في سقوط حد
الردة».

ونفى مرسي، أن يكون قد دعا أبو زيد إلى طلب التوبة مشيراً إلى أن ذلك «ليس من
اختصاص المحكمة ولكنه مهمة الذين سينفذون الحكم».
أضاف أنه لم يسمع بقصة الخلاف في الجامعة المصرية بين بعض الأساتذة وبين أبو زيد
حول ترقية هذا الأخير موضحاً أن «الخلاف حدث أثناء وجودي في السعودية».
وكانت بعض الجهات قد هاجمت مرسي لدى صدور الحكم، وأشارت إلى فترة عمله في
السعودية كعامل أثر على قراره.

إلا أن مرسي دافع عن نفسه وقال «أنا أحكم بالعدل، وليحاسبني ربي على ذلك» مضيفاً

«أنا لم أسمع بتقرير الدكتور عبد الصبور شاهين».

وقال: لقد قرأت مؤلفاته الأربعة «تقد الخطاب الديني» و «الإمام الشافعي».. و«تأسيس الأيديولوجية الوسطية» و «مفهوم النص - دراسة في سياق علوم القرآن» و «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني» و«رأيت خلال هذه المؤلفات أن نصر حامد أبو زيد كافر مرتد فحكمت بالتفريق».

أضاف أن «المحكمة ليست مسؤولة عن قول بإهدار دمه من هنا أو هناك، ولو تاب الرجل لانتهدت القضية برمتها».

أضاف أنه من خلال قراءته لمؤلفات أبو زيد «ثبت إنكاره لوصف الله تعالى أنه «ملك» كما أنه ينكر العرش والكرسي وهي مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة في إثباتها كما ينكر وجود الشياطين ويجعل وجودها ذهنياً في مرحلة الأمة الإسلامية في بدايتها وينكر وجود الجن كما رمى القرآن الكريم باحتوائه على الأساطير».

وحول ما تردد عن اعتراض أفراد هيئة المحكمة على الحكم قال مرسى أن «الحكم يصدر عن محكمة متكاملة وكل عضو من أعضاء الدائرة مسؤول مسؤولية كاملة عن الحكم كما أن المداولة تكون سرية ولا يجوز إفشاؤها وإلا كان ذلك جريمة».

ونفى أن يكون قد ارتدى زياً باكستانياً كما ذكرت إحدى وكالات الأنباء.

السفير السبت ١٩٩٥/٦/٢٤

أبرق المحامي هاني سليمان رئيس لجنة الحريات وحقوق الإنسان في المنتدى القومي العربي إلى كل من الدكتور حامد أبو زيد ومحاميه بالبرقية التالية.

إن المعركة التي تخوضونها في مصر الكنانة دفاعاً عن حق مقدس لاقت أوسع الصدى لدى قطاع واسع من اللبنانيين مثقفين ومحامين وعاملين من أجل حقوق الإنسان.

إننا نؤكد أن معركة حقوق الإنسان العربي هي معركة واحدة لا تتجزأ ومعركة حرياته هي عجزنا اليومي الذي لا بدليل منه.

كما يهمني لفت نظركم إلى مايلي:

أولاً: إن التيار الإسلامي حقيقة واقعة في مجتمعنا العربي والمصري وإن محاوره هذا التيار (وكمسلمين) هي الطريق الصحيح لمعالجة أية قضية خلافية طارئة أو يمكن أن تحدث.

ثانياً: إن الأحكام الكبرى المتعلقة بالشرع الإسلامي تحتاج إلى مرجعية معترف بها، ومن المفيد إثارة هذا الموضوع والبحث في شرعية ومرجعية من أصدر الحكم القاضي بالتفريق.

وإن استناد القضاء المصري إلى موضوع الإلحاد واقع في غير محله الشرعي لهذه الجهة لأن الحكم بالتفريق يجب أن يصدر بعد الحكم بالإلحاد والذي يجب أن يصدر عن مرجعية عليا معترف بها في مصر.

ثالثاً: إن التفريق بين زوجين يحتاج إلى ادعاء أحد الزوجين الواحد ضد الآخر، وبناء لحثييات حددها ديننا الحنيف ولا نجد أن معطيات القضية تدخل في ما حدده الشرع الإسلامي وجوباً وعلى سبيل التحديد. كما أن شأن المحكمة أن تثير هذه النقطة عفوياً لدى تلاوة الأوراق.

رابعاً: إن عقد الزواج هو عقد عادي وبسيط يكفي لاتعماده التقاء إرادة الساقدين وشهادة الشهود في حين أن التفريق (وهو أبغض الحلال) ليس مسألة سهلة أو بسيطة وبكلام أوضح إذا كان الزواج بالسهولة المعروفة فإن التفريق هو أكبر من أن يفصل فيه علقاً لإرادة الزوجين.

السفير ١٩٩٥/٦/٢٠

نشرت صحيفة «الأخبار» المصرية في عددها الصادر أمس مقالة للدكتور نصر حامد أبو زيد نطق فيها بالشهادتين إزاء اتهامه بالردة.

وأكد أبو زيد في مقاله «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» أقولها لأنني باحث مسلم وهب حياته للدفاع عن الإسلام وكرس طاقته العلمية للكشف عن غاياته النبيلة ومعانيه الإنسانية السامية في مناخ يسيء للإسلام.

السفير ١٩٩٥/٦/٢٢

أصدر سبعون مثقفاً عربياً بياناً ضد الحكم الصادر بحق نصر حامد أبو زيد تنشره «السفير» في سياق متابعتها القضية.

إن الحركة القديمة والمتجددة الموجهة ضد نصر حامد أبو زيد لا تستهدف شخصاً تنويرياً أو اجتهاداً علمياً تجديدياً بل هي معركة ضد العلمانية والعقلانية والديموقراطية كلها، إن لم تكن معركة ضد كل القوى الاجتماعية التي تواجه القوى الظلامية أو التي تعرقل طموحها السافر إلى التحكم بالمجتمع والدولة وفي هذا السياق يعيش أبو زيد مأساة مزدوجة، فهو الباحث الفرد الذي في محاربه ومحاصرته واضطهاده، تقوم القوى الظلامية بحاربة وحصار وترويع كل القوى المدافعة عن العلمانية والعقلانية أما المأساة الثانية فتتجلى في حضور السلطة وغيابها في أن كأن السلطة لا تحمي نصر إلا لأن بعضاً منها يحمي القوى التي تضطهد نصر

وترمى عليه بتهم الكفر والارتداد. فالقضية الأولى التي وضعت الإنتاج العلمي لتصدر بتهمة التكفير صدرت عن جامعة القاهرة، وهي مؤسسة رسمية كما، إن القضية الجديدة صدرت عن محكمة الاستئناف وهي مؤسسة رسمية أيضاً، ولعل في هذا الوضع ما يعلن عن مأساة نصر حامد أبو زيد فالقوى الدينية التي تطمح إلى ترويض السلطة تستعمل أدوات السلطة ذاتها في مطاردة الفكر وترويع الفكر الطليق.

إلا أن مطاردة نصر حامد أبو زيد بتهم مختلفة تشكل إرهاباً للفكر واغتصاباً للقيم الأخلاقية وإساءة إلى التسامح الذي قال به الإسلام والديانات السماوية بل إن هذه المطاردة التي تحاكم الضمائر وتعابن النوايا تمثل تهقيراً مروعاً إلى زمن تسلطي بدائي ينكر معنى العقل والدستور والحوار والمواطنة ويحرض على الإرهاب والقتل والتدمير فالقوى الدينية لا تتعامل مع نصر اعتماداً على ما كتب بل اعتماداً على ثنائية الكفر والإيمان الزائفة والتي في عموميتها السوداء ترفض القراءة وتحمق الجهل وتفتي العقل وتعظم الانفعال وهي في كل هذا تساوي بين الكفر والاختلاف وبين الإيمان والتحانس بل تساوي بين الإيمان و«حفة من البشر» تحدد معنى الكفر والإيمان إن رفض الفكر المختلف كما شجب الحوار، يحمل من الاقتتال والتدمير والقتل عنصراً داخلياً في كل فكر يدعى احتكار الحقيقة ومميز الإيمان من لا غيره. وما دعوى «الردة» وما يتولها في فكر انفعالي وظلامي إلا دعوة إلى العنف وعبث بأرواح البشر واستهتار بالقيم الإنسانية الرفيعة.

إن قراءة الإنتاج العلمي المضيء الذي قدمه نصر، يكشف عن تهافت الدعاوى الظلامية، إن لم يكشف، بشكل أدق عن أسباب هذه الدعاوى التي تنتفع بالدين خدمة لأغراض سياسية فما كتبه ويكفيه أبو زيد يسعى إلى الدفاع عن الإنسان والعقل والحرية وعن وعي صحيح يميز بين دين يخدم الإنسان والوطن والمحتمس ودين مزور آخر يخدم «معتكبيه» والقائلين على «صناعته» كدين يخدم أغراضاً شخصية وفتوية وطبقية تهمس كرامة الإنسان وتهدد العقل وتسفه معنى الوطن.

أن التضامن مع نصر حامد أبو زيد دفاع عن قضاية عدة في اللحظة عينها فهو دفاع عن عقل وطني مضيء ودفاع عن حرية الفكر وحق الإنسان في أن يكون إنساناً ودفاع عن حياة مجتمعية ديمقراطية تعترف بالعصر والتاريخ وهو دفاع في النهاية عن مستقبل المجتمع العربي الذي تبنيه العقول العظيمة لا الصرخات الجاهلية التي تختزل الدين إلى مجردات فلامية تهدد الوطن وتنتصر أعداء الوطن والإنسان.

إن أسيرة تحرير النهج والكتاب والمتقنين للموقعين هنا، يقفون إلى جانب الباحث المصري في

محتة القديمة والمتحددة.

سمير أمين ، زينب الأعوج، صادق جلال العظم، عواطف عبد الرحمن، عزيز العظمة، حلمي شعراوي، سعدي يوسف، محمد سيد أحمد، محمود أمين العالم، عبد العظيم أنيس، مريد البرغوثي، فهمية شرف الدين، سيد بحرأوي، هادي العلوي، أمينة رشيد، الطيب تيزيني، فريسة النقاش، سالم عبد الجبار، حسين عبد الرازق، عصام الزعيم، رضوى عاشور، محسنة توفيق، فيصل دراج، غانم حمدون، حبيب صادق، فاتح بطني، ماهر الشريف، عبد الرزاق الصافي، فخر كريم، صفيد الجزائري، حامد خليل، حامد العاني، رزق الله هيلان، أمية النقاش، حضر زكريا، صلاح عيسى، أحمد بركاوي، ماجدة رفاعة، محمد جمال باروت، صنع الله إبراهيم، بوعلبي ياسين، مؤنس الرزاز، محمد ملص، أميرلاي، لطيفة الزيات، منى العيد، فتحية العسال، جواد الأسدي، فوزي منصور، ممنوح مصطفى، نذير نبع، هاني شكر الله، حسين العودات، منى أنيس، توفيق بكار، سيد القمني، الطاهر لبيب، سناء أبو شقراء، محمد لطفي اليوسفي، محمد ذكروب ، واسيني الأعرج، سمير سعد مراد.

جامعة دمشق تتضامن مع أبو زيد

السفير ١٩٩٥/٦/٢٨

دمشق:

شحب أساتذة جامعة دمشق المحكم القاضي بتفريق الكاتب والأسناد الجامعي د. نصر حامد أبو زيد عن زوجته وقال الأساتذة في بيان تلقى مكتب «السفير» بدمشق نسخة عنه: إن ما يدعوا إلى الدهشة أن يصدر حكم كهذا عن سلطنة قضائية يفترض فيها أن تكون مستقلة نزيهة ومن مهامها الحفاظ على حرية الإنسان والدفاع عنه. وليس نبتى محكمة الاستئناف النزعة الظلامية نهباً لمهمة القضاء فحسب وإنما هو عار يلحق بأمة بكاملها ما زالت منذ عمر النهضة حتى الآن تسمى نحو تحقيق الحرية والتحرر والتقدم الإنساني وتأكيد كرامة الإنسان فالقوى الظلامية التي تمارس القتل والاعتقال على بحيرة مفكري هذه الأمة ليست محكمة الاستئناف في ممارسة الاضطهاد والقمع والتكفير الذي أخذ هذه المرة طابعاً قانونياً زائفاً أي لقد أصبح القضاء من جراء هذا الحكم الهمجي أداة بيد القوى الظلامية وتبريراً لممارساتها اللاإنسانية والمتناقضة كل التنافس مع حقيقة الإسلام. وبالتالي فإن الذي أصدروا الحكم على نصر حامد أبو زيد هم قلة من المحرمين مجرمين بحق الإسلام بحق حرية الفكر بحق تاريخ مصر وتاريخ الأمة العربية.

هل يعتقد هؤلاء الذين يعيدون تاريخ الاضطهاد ومحاكم التفتيش في أوروبا بأنهم قادرون على إيقاف التاريخ؟

هل يعتقد هؤلاء الظلاميون أنه بسلوكهم الهمجي هذا قادرون على طي صفحات كفاح الشعب المصري منذ ثورة عرابي إلى ثورة عبد الناصر مروراً بثورة ١٩١٩؟
هل يعتقد هؤلاء أنهم قادرون على إلغاء دور الفكر العقلاني الإنساني والوطني ورموزه الكبيرة من الشيخ محمد عبده إلى الشيخ علي عبد الرازق مروراً بظه حسين والعقاد؟
هل يعتقد هؤلاء الراكدون أنهم يفعلتهم الشنيعة هذه أنهم قادرون على إيقاف سيرورة الإبداع عبر القتل والاعتقال والطمع والأحكام المهترئة؟

نحن أساتذة جامعة دمشق إذ نعلن شجبنا واستياءنا ورفضنا الحكم الجائر المتخلف الذي أصدره نفر من الصم واليكم والعمى بحق المفكر العربي نصر حامد أبو زيد نعلن تضامنا المطلق مع حق زميلنا الدكتور أبو زيد وزوجته بالحياة الحرة الكريمة والوقوف بحزم شديد لا مساومة فيه إلى جانب حرية الفكر والمفكر والتي بدونها لا حياة في هذا الوطن للإبداع والمعرفة والتقدم.

الدكتور أحمد برقراوي، الدكتور نايف بلون، د. حامد خليل، د. منصور صديق، د. عدنان مسلم، د. أمال عبد الرحيم، د. سمير حسن، د. عطا الله المعين، د. حامد فرزات، د. صافي فلوح، د. نجاح محمد، د. أحمد حامدة، د. يوسف وسوف، د. شكران خيربطللي، د. غسان غنيم، د. ليلى عقاد، د. راقية سمارة، د. يوسف بريك، د. محمد الجير، د. صادق جلال العظم، د. ماري العاسي، د. فلال مشيحي، د. رضوان طحلاوي، د. غسان عبود، د. سمير سلوم، د. غسان حليوتي، د. محمد خير فارس، د. فيصل عبد الله، د. جهاد عبود، د. نادر صيام، د. هاني مرتضى، د. دريد حياطة، د. نديم مخير، د. قاسم كيال، د. نبيل ميا، د. طارق مصلح، د. سمر بهلوان، د. عيد مرعي، د. محمد زبود.

الاتحاد العام للأدباء العرب

صدر عن مكتب الحريات في «الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب» بيان أذان بشدة مهزلة ما سمي محاكمة نصر حامد أبو زيد لأنها محاكمة لكل فكر عربي حر والادعاء عليه بالجرم الديني وأكد مكتب الحريات رفضه المطلق أي محاكمة في الحرية وضمن حرية نصر أبو زيد الشخصية والفكرية - الإبداعية واعتبرها محاكمة قمعية إرهابية ذات مآرب خطيرة جداً على

حرية كل مفكر ومبدع عربي ودعوته للاتحادات القطرية وجميع الأندية والمراكز الثقافية في كل مكان عربي إلى صرخة الصوت الواحد في وجه «أشباح» هذه الردة السياسية الغبية.
وذكر أخيراً أن مصادرة أي كتاب عربي أو مقال أو خطاب أو رأي هو مصادرة كاملة بسابق تصور وتصميم لكل الحرية العربية وأن عمليات مراقبة الرأي الحر ومنع الإبداع المختلف والكتابة الاختلافية في الصحف والمجلات ونور النشر ومراكز التوزيع، الرسمية وغير الرسمية هو أخطر بكثير من استماعات الإجازات والترخيص لها بالنشر والظهور.

القضاء المصري يطلق النار على الكاتب نصر أبو زيد.

السفير الخميس ١٥/٦/١٩٩٥.

أدعت محكمة مصرية أمس لمطالب إسلاميين وقضت بالتحقيق بين الكاتب العلماني نصر حامد أبو زيد المتهم بالردة وبين زوجته وذلك في قرار أصاب المثقفين بالذهول لكونه لا يخف وقفاً عن رصاص المتشددين ويفتح المجال أمام قتله تحت ستار القانون.
وقرر رئيس محكمة استئناف القاهرة فاروق عبد العظيم «رفض الحكم الصادر عن محكمة الجيزة للأحوال الشخصية والتحقيق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد الأستاذ بكلية آداب القاهرة وزوجته».

وبذلك يهدر القرار دم أبو زيد ضمناً ولهذا قالت زوجته مدرسة اللغة الفرنسية في جامعة القاهرة «لقد أصبنا بصدمة هذا غير معقول ولا مقبول زوحي سيطلب اللجوء السياسي إلى أي بلد لم يعد بإمكاننا البقاء هنا بانتظار أن يهاجمنا أصحاب اللحي بين لحظة وأخرى».
وقالت زوجة أبو زيد إن الإسلاميين «تمكوا من العثور على قاض يؤيد أفكارهم متح وبرتدي زياً باكستانياً وقد عاد لتوه من السعودية ورأت أنه كان ينبغي عليه أن يكتفي برفض حكم محكمة أول درجة (محكمة الجيزة) أو تأكيده إلا أنه تمادى في الحكم لإثبات قناعته».
وعلى الرغم من أن أبو زيد الذي قدم في العديد من كتاباته رؤية جديدة في تفسير القرآن نعلق بالشهادتين أمام القضاء عدة مرات وعلى صفحات العديد من الصحف فإن ذلك لن يقف حائلاً أمام حقيقة أن أي إنسان يمكنه منذ لحظة النطق بالحكم أن يقتل أبو زيد وهو واثق من البراءة كما يحق لأي إنسان أن يتقدم ببلاغ إلى شرطة الآداب لمداخلة مسكنه والقبض عليه وعلى زوجته بجرمة الزنى.

ولهذا قالت الزوجة المذعورة «نحن في حالة صدمة هذا الحكم وصمة عار على جبين القضاء المصري المحكمة أدعت لإرادة الإسلاميين ويجب على القضاء المصري أن يرد اعتباره»

أضافت «نحن لسنا زناة نحن متزوجان على يد مأذون».

وإذا ما سلمت العواقب وبقي أبو زيد حياً فيماكانه تقديم «استشكال» لوقف تنفيذ الحكم إلى أن تبت محكمة النقض في هذه القضية التي أثارَت مخاوف واسعة بين المثقفين المصريين.

وفي حين رفض مفتي الديار المصرية الشيخ محمد سيد طنطاوي التعليق على الحكم قائلاً إنه يريد «دراسة القضية حتى يتمكن من إعطاء حكم ينسجم مع أحكام الشريعة» قال عضو المنظمة المصرية لحقوق الإنسان «نحن متدهشون هذا الحكم سابقة تهدد كل أصحاب الفكر في مصر».

ويتهم المثقفون العلمانيون الحكومة بأن مواقفها من قضايا مشابهة لقضية أبو زيد تمثل توجهاً للخضوع لإسلاميين معتدلين لاستماتتهم في مواجهة متشددين إسلاميين يرغبون بإسقاط النظام بقوة السلاح ومحاربة الفكر بالسيف.

لكن الإسلاميين يرون أن اللجوء إلى المحكمة يهدف إلى الدفاع عن الإسلام.

وقال العضو السابق في البرلمان المتحدث باسم المحامين الذين قدموا الدعوى يوسف البديري أن «هذا الرجل قد أهان ديننا الدين الرسمي للبلد إننا لم نحاول إيذائه لأننا لسنا إرهابيين لقد أحلناه إلى المحكمة وفزنا».

والخطر الأوسع الذي قد يترتب على قرار المحكمة هو أنه سوف يستخدم لاحقاً كوثيقة ومستند في قضايا أخرى مقامة أو ستقام على الأساس نفسه مثل الدعوى التي طالبت مجلة «اللواء الإسلامي» الصادرة عن الحزب الوطني الحاكم برفعها على الدكتور عاطف العراقي باعتبار أنه مرتد يجب التمثيل به في ميدان عام.

والغريب أن محكمة الاستئناف قررت منذ أسابيع قليلة رفض الدعوى المقامة لوقف عرض فيلم «المهاجر» وقال القاضي في حكمه إن القانون المصري لا يعترف بوجود دعاوى «الحسية».

المفارقة الأخرى أن أبو زيد حصل الأسبوع الماضي على درجة «الأستاذية» التي كان قد اعترض عليها بعض أساتذة الجامعة وعلى رأسهم الدكتور عبد الصبور شاهين، وإزاء كل ذلك تداعت الشخصيات الثقافية إلى القيام بحملة تضامن مع أبو زيد وأعدت نص رسالة لإرسالها إلى الرئيس حسني مبارك في هذا الشأن في ما يأتي نصها:

السيد الرئيس محمد حسني مبارك رئيس جمهورية مصر العربية، أصدرت محكمة الاستئناف حكماً في الرابع عشر من حزيران ١٩٩٥ بتفريق الدكتور نصر حامد أبو زيد عن زوجته وذلك

في القضية التي أقامها نائب رئيس مجلس الدولة سابقاً محمد صميحة عبد الصمد وآخرون. ومع كل الاحترام والتقدير للقضاء المصري التزمه إلا أن الحكم يعني ضمناً الإقرار بارتداد الدكتور نصر حامد أبو زيد وذلك أمر يعرض حياته إلى الخطر الأكيد وفرصة ذهبية لن يقوتها الإرهابيون.

لذلك فإن المثقفين المصريين والعرب بناشدونك يا سيادة الرئيس التدخل بحكم الصلاحيات التي يمنحها لكم الدستور لوقف تنفيذ الحكم ولحمن على ثقة من سرعة استجابتكم.

تفاصيل التهم الموجهة إلى المرتد، نصر حامد أبو زيد ..

مجلة المحرر، العدد ٣٠٩/٧٦ - ١٩٩٥/٦/٢٦

«المحرر» تكشف كل حقايا قصة «سلمان رشدي» المصري من الألف .. إلى الياء. الصدمة وقعت على رؤوس المثقفين مثل جبل المقطم وشلت المفاجأة تفكيرهم فلم يكن أحد يتصور أن تصدر محكمة الاستئناف حكماً نهائياً وفورياً بالفريق.

أما المتشددون فقد اعتبروه سلمان رشدي المصري وطالبوا بتطبيق حد الردة عليه وهو كما يقول الشيخ يوسف البدري - «قتل المرتد في الحال بواسطة الحاكم بأمر من القاضي» وهناك من يقول يستتاب قبل أن يقتل فإن رجع عن كفره صراحة ترك وإذا أصر على مقولته وجب قتله.

إنها أجزاء من تفاصيل «الكوميديا السوداء» الحزينة التي تدور فصولها في مصر. في الشهور الأولى من عام ١٩٩٣ تقدم الدكتور نصر حامد أبو زيد الأستاذ المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة للحصول على درجة الأستاذ وقدم نموذجين من الإنتاج:

الأول: الكتب ومنها كتابان:

١ - الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية نشر عن دار سينا ١٩٩٢

٢ - نقد الخطاب الديني نشر عن دار الثقافة الجديدة ١٩٩٢ .

والثاني: مجموعة من البحوث والمقالات أهمها : الكشف عن أئمة الإرهاب بحثاً عن علمانية جديدة - ثقافة التنمية وتنمية الثقافة إهدار السياق في تاويلات الخطاب الديني مفهوم النص في العلوم الدينية - الإنسان الكامل في القرآن.

وبدا القصل الأول من المسألة على يد الدكتور عبد الصبور شاهين الأستاذ بكلية دار العلوم وخطيب مسجد عمرو بن العاص والمستشار الأول لشركات توظيف الأموال في مصر

وتضمن تقريره هجوماً عنيفاً على الدكتور نصر أبو زيد قال فيه:

أولاً: إن الباحث د. نصر يشن نقداً عنيفاً على الأزهر والدولة من خلال كتاباته وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» مع ما اشتهرت به من فساد وهلوسة والأسلوب الخاد للمؤلف يجمع بين عناصر مختلفة مما أفاضل الأزهر والتطرف شيء واحد والخطاب الديني الرسمي وغير الرسمي في رأيه «كهنوت» يمثل سلطة شاملة.

ثانياً: كتاب «الإمام الشافعي» ويندد فيه المؤلف بالإمام الشافعي ومحاولته إيجاد موقف وسيط بين العقل والنقل ويقول إنه انتصر للقلبية على حساب الإسلام ودشن السيطرة القرشية على حساب الإسلام والمسلمين فالتاريخ الإسلامي كله مؤامرة حاكها الخلفاء من قريش وطلب المؤلف بعد ذلك «المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا وعلينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان» وعلى هذا النحو فالشافعي في رأيه ملحق ومغالط وكان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفقهية والفكرية.

ثالثاً: كتاب «نقد الخطاب الديني» الذي يقع فيه المؤلف في مغالطة خطيرة حين يقرر أن «العلمانية» ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وهو يتعنى على الخطاب الديني أنه يرد كل شيء في العالم إلى علة أول هي «الله» ويرى أن ذلك إحلال لـ «الله» ونفي لـ «الإنسان» كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية ويميل إلى مقولة أن الله خلق العالم ثم تركه يدور مثل صانع الساعة الذي تركها تدور وحدها وهو يذفح بحرارة عن الماركسية «الغريبة» ويرثها من تهمة الإلحاد ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً بروحي النزعة وبخلاصة القول أن الباحث وضع نفسه راصداً لكل مقولات الخطاب الديني حتى لو كلفه ذلك إنكار اليديهييات أو إنكار ما علم من الدين.

رابعاً: «اليحث عن أئمة الإرهاب» مقال يقول فيه المؤلف كلاماً خطيراً مثل «ومن الضروري التأكيد أنه كان مسموحاً في عصر النبوة بتعدد قراءات النص الديني لتلائم مع واقع التعدد القبلي واللغوي في الجزيرة العربية، وقد تم إلغاء ذلك التعدد لصالح القريشية بواسطة عثمان بن عفان».. وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا في مجال معين من الانتماء الأيديولوجي الذي يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن الكريم نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات بل وقصداً إلى هذا التشويه لأن المسلمين عرفوا في عهد النبوة «قرآناً» كثيرة فوجدتها حياة عثمان في قرآن واحد.

خامساً: «ثقافة التهمة وتسمية الثقافة» مقال أكد فيه الباحث أن «العقل العربي محاصر بين

سلفيتين سلطة النص الديني وسلطة السياسة الحاكمة» وهو يطالب بالتوجه إلى البحث عن علمانية جديدة «لمقاومة الردة والسلفية والإرهاب والتطرف وفض الاشتباك بين الدين والدولة والسلطة وتخريب سلطة الدولة من سطوة رجال الدين ومن السيطرة التيقراطية الموغلة في التخلف وكأنه في الواقع يتحدث عن مجتمع تحكمه الكنيسة في قلب العصور الوسطى وهو إلى جانب ذلك نوع من العناية السياسية التي لا تعني هدفاً علمياً بحال من الأحوال».

سادساً: والمؤلف يرى أن الجانب الغيبي خرافة وأسطورة ويقول «لا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاق حرية الإنسان ليتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني فيفتح المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر فيصقل أدواته ويطور آلياته».. ومثل هذه المقولات يحاول بها نقي العلاقة بين العقل والنص القرآني مستخدماً المزيد من المغالطات وتزييف المفاهيم مع أن النصوص الصحيحة لا تصطدم مع العقل بحال.. غير أن قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة عقد اجتماعاً طارئاً للرد على تقرير عبد الصبور شاهين الذي اعتبره عودة لعصور الظلام وقال الرد:

أولاً: إن تقرير عبد الصبور شاهين عرض المؤلفات بالخروج عن سياقها الأصلي واقتطعها من السياق اقتطاعاً يخل بالمقصود منها وينسب إليها ما ليس فيها بل ويناقض ما فيها من معاني ودلالات ومع ذلك فقد نسب إلى الباحث أنه يقول إن التاريخ الإسلامي كله مؤامرة حاكها الخلفاء من قريش والواقع أن الباحث لم يقل أن التاريخ مؤامرة ولم يستخدم هذه الصفة في تحليله بل إن منهجه في تحليله للتاريخ الاجتماعي للمسلمين مناقض لهذا الفهم كل المناقضة ومن ذلك أيضاً أن الباحث «ينكر الغيب بأسلوب غريب يجعل العقل الغيبي غارقاً في الحرافة والأسطورة» والواقع أن الباحث لم يذكر شيئاً من ذلك ولكنه فضح توظيف التأويل الديني لاستغلال البسطاء والسذج من عامة المسلمين وضرب المثل على ذلك بما فعلته شركات توظيف الأموال باسم الإسلام وأكد أن ذلك ما كان له يحدث دون تهديد الأرض بغطاب «بقتل العقل ويكرس أسطورة التقوى التي تجلب البركة وتدر الربح».

ثانياً: إن تقرير عبد الصبور شاهين ابتعد عن التقويم العلمي الموضوعي وركز على جوانب اعتقادية لا علاقة لها بالتقويم العلمي وتحول إلى محاكمة اعتقادية وعبارات تشكك في عقيدة صاحب الإنتاج وتحكم عليه في دينه بدلاً من أن تحكم عليه في إنتاجه العلمي

ثالثاً: كان عبد الصبور شاهين متفعلاً وحاداً واستخدم عبارات فيها قذف وسب لم يكن محكماً علمياً ووصف اجتهاد الباحث بأنه «كذب وجهل وافتراء» ووصف آراءه بأنها «سماذير لا يقول بها كاتب مقيم» والسماذير هي ما تراهي للإتسان من ضعف بصره عند

السكر من الشراب وهي عبارات لا علاقة لها بالبحث العلمي.

رابعاً: عمد عبد الصبور شاهين إلى اتهام الباحث بالإلحاد ونسب إليه عبارات مثل «الله خلق العالم وتركه يدور كما أن صانع الساعة تركها تدور» والواقع أن السياق العقلي ينقض هذا الكلام فالعبارة بنص كلماتها ليست عبارة الباحث بل هي للشيخ يوسف القرضاوي وصفاً للفكر الغربي في نفس السياق الذي استخدمه الكاتب كما أن عبد الصبور وصف الباحث بعبارة ساخرة هي «ولعله يصلي ويسلم على ماركس أمام المتقين» وإن الدكتور نصر يدافع عن سلمان رشدي والواقع أن مثل هذه الموضوعات لم يتناولها الكتاب أبداً.

خامساً: ويتهم عبد الصبور الكاتب بأنه يتهم عثمان بن عفان بأنه ألغى القراءات انتصاراً لقرشيته وهو بذلك يضع على لسان الباحث ما لم يقله فهو لم يتحدث إلا عن قراءات مختلفة لبعض ألفاظ القرآن كانت تجري على ألسنة الصحابة وقد شرح هذا الموضوع الإمام الشافعي بما يعزز رأي الباحث.

ورغم قوة تقرير قسم اللغة العربية وقرار مجلس كلية الآداب بالإجماع بأحقية الدكتور نصر بالترقية إلا أن إدارة الجامعة فاجأت الجميع باعتماد تقرير الدكتور عبد الصبور شاهين وخرجت القضية لأول مرة من أسوار الجامعة إلى الرأي العام ووسائل الإعلام وتعاطف مع الدكتور أبو زيد عدد كبير من المثقفين على رأسهم لطفي الخولي الذي أكد أن سبب الهجوم على الدكتور أبو زيد هو تسليط الأضواء على أهمية الدراسة العلمية للخطاب الذهني المعاصر الذي يقوم على توظيف التأويل الديني لاستخدام السطاء والسذج من عامة المسلمين وأنه ضرب مثلاً على ذلك بما فعلته شركات توظيف الأموال باسم الإسلام وأكد أن مثل هذا الاستغلال ما كان يمكن أن يقع دون تمهيد الأرضية الاجتماعية بخطاب يقتل العقل ويكسر أسطورة التنوير التي تجلب البركة وتدر الربح.

والدكتور غالي شكري يؤكد أيضاً أن الأمر يتجاوز الحكم الصادر بتفريق زوج عين زوجته إلى موازنة الإرهاب المستر بالدين وإذا كان الأمر قد وصل إلى هذا الحد فعلينا جميعاً السلام لأن ما يحدث هو عودة لعصور محاكم التفتيش.

وفي المقابل، أقام المؤيدون لهذا الحكم ضجة هائلة وعلى رأسهم الشيخ يوسف البديري الذي قال إنه سيطلب بتطبيق حد الردة عليه، ومنعه من التدريس في الجامعة، ومطالبة جميع الصحف التي ساندته بالاعتذار للأمة في حق الإسلام، لأن حد الردة معترف به شرعاً وثابت في الكتاب... و«العباد بالله» فقد وقع هذا الرجل في معظم نواقص الإيمان ومن بينها المسخرية

من كتاب الله أو الكفر على ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وبهذا يكون قد كفر صريحاً
ويطبق عليه حد الردة.

ولكن علمت «الحرر» من مصادر قضائية أن النيابة العامة قد بادرت بالفعل إلى اتخاذ
اجراءات النقص لأن القاضي أخطأ في تطبيق القانون واستخدام تصوراً عقابية غير مدرجة في
قانون العقوبات المصري، فقد تم الغاء المحاكم الشرعية ودعاوى الحسبة منذ عام ١٩٥٥ وليس
معقولاً أن يبادر قاض يجلس على منصة أعلى محكمة في مصر يخرق القانون الذي اقسام على
احترامه وسوف يتخذ مجلس القضاء الاعلى اجراءات محاكمة هذا القاضي ومحاسبته.

برقية تضامن من أدباء وفناني سورية مع أبو زيد..

المحرر. عدد ٣٠٩/٦٧ - ١٩٩٥/٦/٢٦

«إن أحشى ما نخشاه هو أن يحول العصاييون ومنتدبو الشكل لا المضمون ومرترقة الدين
والقتلة المغرر بهم الاسلام السمع إلى اسلام هزيل ودين فقير يناهض العقل والاستارة
والاجتهاد والتقدم أيضاً».

وقد وقع على البرقية نيابة عن المحتمعين الروائي السوري (السعودي الاصل) عبد الرحمن
مينف والكاتب المسرحي سعد الله ونوس والمخرج التلفزيوني هيثم حفي والسيد حميد مرعي
(يوصفه منتعاً) والسيد حسين عودات (يوصفه كاتباً وصاحب دار نشر).

د.نصر حامد أبو زيد في اخطر حديث ل.العربي

الالين ١٩ يونيو ١٩٩٥، السنة الثالثة عدد ١٠٣.

أنظار العالم كله متجهة نحو الدكتور نصر حامد أبو زيد العالم المصري الذي يعيش الان
محنة نادرة فتلؤل مرة في التاريخ المصري يصدر حكم قضائي بالتفريق بين رجل وزوجته
باعتباره مرتدًا..

أما الرجل فهو استاذ للبلاغة ومفكر وعالم مبرز في مجاله شهدت له الدوائر العلمية
المرموقة في أوروبا وأمريكا واليابان ومصر بريادة أبحاثه ودقة منهجه وسلامة نتائجه.
وأما الأفكار والآراء فإنها تنصب في مشروع فكري من أهم المشاريع التنويرية العربية في
القرن العشرين كرس الدكتور نفسه له حيث يبحث بالتحديد في الفهم البشري للدين أو في
الطرائق التي فهم بها المسلمون دينهم الخفيف في الحاضر والماضي.

والهدف نقد الفكر الديني والخطاب الديني المتوارث والمائل من أجل إبراز الوجه المضيء للإسلام ومن أجل التأكيد على الفاعل والنامي والمتحرك والعقلاني والديمقراطي في تراثنا لأننا نريده لحاضرنا ومستقبلنا نزيده لنلحق بحضارة العصر من أجل بناء أجيال جديدة وعقلانية جديدة ومصر جديدة!!!

إلا أننا احترقنا الحصار والتقينا معه سألته:

• ما صدق هذا الحكم في نفسك؟

• في البداية كانت الصدمة والصدمة ارتبطت بالغضب والحزن ولم تمض إلا سويحات قليلة حتى أدركت أن الوطن كله ينهض لا دفاعاً عن شخصي وزوجتي وإنما دفاعاً عن القيم النبيلة عن العقلانية والاستتارة والتقدم للناس كانت معي أحسست بالناس حين ذاك أحسست بالأنس نعم أحسست أنني لست وحدي وأن القضية ليست قضيتي وحدي وإنما قضية أمة نهضت لتحميني فما بالك برجل تنهض أمة لتعميه؟ هذه تجربة رائعة وبرغم كل الألم هي تجربة رائعة.

• ما ردك على الاتهامات التي وجهت إليك؟

• هذه الاتهامات التي وصلت إلى حد استحلال دمي تقوم كلها على أسس شخصية لآخرين فمن الذي يملك أن يجعل من اجتهادات الآخرين ديناً ومن اجتهادي كفرًا!!! أنا باحث أبحث في الإسلام وعلى أرض الإسلام وأحاول أن أبرز الوجه الإنساني المضيء والمعاني النبيلة المتحضرة في الإسلام فإذا كان اجتهادي هذا اجتهاداً بشرياً وإذا كانت اجتهادات الآخرين اجتهادات بشرية، فكيف تصيح هذه الاجتهادات البشرية للآخرين ديناً أحاكم به.

المشكلة أن البعض يستريحون حين يستريحون لانفسهم أن يتحدثوا باسم الله عز وجل لهذا يستريحون لانفسهم أن يفتشوا في الضمائر وأن يقدفوا المحصنات ويرتكبوا كل الموبقات التي نهى عنها الإسلام ويزعمون أنهم يفعلون ذلك باسم الله!!!

هذا هو المدهش والصادم والمؤسف أن يعتبر البعض أن عقولهم هي الإسلام وأن عقول غيرهم هي الكفر مع أننا جميعاً مسلمون والأعجب من ذلك ألا يشمل البعض الاختلاف الفكري والألا يحتكموا إلى النقاش الحر والجدال بالتي هي أحسن فيسمعون خصمهم إلى المحكمة ويرفعون عليه سيف التكفير ويستريحون دمه في الطرقات ويلمعنونه في المساجد كل هذا لأنه يقول ربي الله والإسلام ديني ثم يحول هذه الشهادة إلى فعل علمي واجتهاد فكري يسحب من تحت أقدامهم وتوظيفهم النفعي للإسلام لتحقيق مكاسب شخصية ومآرب دنيوية

وضيعة ويدرسون بهذه المكاسب نيل الاسلام وعظمة الاسلام واتسانية القيم التي يدعوا إليها
ديننا الحنيف.

- هل تعتقد أن هناك جهات أجنبية تدعم توجههم الفكري هذا؟
- لا أريد ان أفنش في ضمائرهم فأكون مثلهم.
- إذا طلب منك القاضي الاستجابة أو إذا سألك عن النطق بالشهادتين فماذا ستقول؟
- لا أحد يملك أن يسألني في الشهادة لا أحد.

القاعدة الفقهية تقول باستصحاب الاصل والاصل أنني مسلم مؤمن بالله ربا وبالاسلام
دينا وعلى من يرى غير ذلك أن يثبت غير ذلك فالبينة على من ادعى وهبل يثبت الاصيل أنه
اصيل.

أنا مسلم ولدت في أسرة مسلمة متدينة وحفظت القرآن كله منذ الصغر وكتبت عن
الاسلام سبعة كتب إذن فأنا مسلم ولو سألتني القاضي عن الشهادة سأطلب منه أن يقرأ كتيبى
ثم نتناقش على أرض الحوار الفكري.

ترددت شائعة عن استعدادك لمغادرة مصر وأن عدداً من اساتذة الجامعات أيضاً يستعدون
لمغادرة مصر احتجاجاً على ماحدث فما هي الحقيقة؟

الذين أشاعوا أنني سأغادر مصر لا أدري من أين أتوا بهذا القول فهذا الوطن وطنى وأنا
أحبه والموت على تراه أكرم وأنبىل وأجمل من الحياة خارجة.

تلك هي كلمات الرجل التي أنهاها بضحكة واسعة تعكس نبأاً على المحنة محنة الذات
ومحنة الوطن تلك هي كلماته التي قالها بضمير الواثق وشموخ المطمئن نقلتها إليكم حرفياً
وإنني بعدها بل وقبلها مستعد أتم الاستعداد للمثول أمام أية محكمة للشهادة بأن نصر حامد أبو
زيد المفكر المرموق رجل مسلم مؤمن بالله ربا وبالاسلام ديناً.

قضية أبو زيد في ندوة بالحزب الناصري.

العربي، المرجع السابق، الاثنين ١٩/٦/١٩٩٥.

تقييم أمانة المرأة بالحزب العربي الديمقراطي الناصري ندوة للتضامن مع الدكتور نصر حامد
أبو زيد وتطرح الندوة أبعاد القضية للبحث من مختلف جوانبها القانونية والدينية والسياسية
والفكرية يشارك فيها الاستاذ كامل زهيري ود. زينب رضوان ود. سيد القمني ود. هدى زكريا
ولقيف من رجال الفكر والقانون تدير الندوة أمل محمود أمينة المرأة بالحزب في تمام الساعة

مساء الخميس القادم.

وقبل اللحاق بالزوج تؤكد لي د. ابتهاج يونس أنها لن تتركه أبداً ولن تنفد هذا الحكم فقد تزوجته بعد علاقة عاطفية وزمالة ثقافية وفكر وتقول الشيء الوحيد الذي نجح فيه من أعدوا هذه الحملة وأصدروا حكم التفريق أن دعموا علاقتنا أكثر. وأنا تزوجت نصر على يد مأذون وأنا مسلمة وهو مسلم واتحدى أي انسان أن يثبت الحاداه وإذا رأيت منه شيئاً يستوجب الطلاق لكنت طلبت منه الطلاق.

واسأل د. ابتهاج يونس عن مشاعرها عندما تلقت الحكم وتقول: صاعقة نزلت على دماغنا وأنا مشتتة بطبعي ولكني رغم تشاؤمي لم أتخيل أنا أو يتخيل هو أن تصل الامور إلى هذا الحكم إنه يفتح أبواب جهنم على المجتمع المصري.

وتثير د. ابتهاج يونس نقطة مهمة وتقول: العالم الان يستعد لمؤتمر المرأة في بكون والذي يحدث في مصر ضدي يدخل تحت قيد العنف الذي يمارس ضد المرأة هذا عنف معنوي لا علاقة له بالدين الاسلامي الذي أعطاني كامرأة صفة الانسان العاقل الذي له أهلية وحمى ادميتي ومنحتني ذمى المالية المستقلة كإنسان بالغ عاقل.

وحول الحكم تقول د. ابتهاج القضاء المصري بريء من هذا الحكم القضاء المصري بنزاهته وعراقته بريء من هذا الحكم وأنا أضع نفسي في الله وفي فضاء مصر وأعرف أن القضاء المصري سيرد لنا اعتبارنا ونحن هنا في مصر وليس معنى خطأ قاضي أن أقعد نفسي في عدالة ونزاهة القضاء المصري.

بيان إلى الأمة من د. نصر أبو زيد.

العربي، المرجع السابق

أصدر الدكتور حامد نصر أبو زيد بياناً إلى الأمة فيما يلي نصه الكامل:
«لأنني باحث مسلم وهب حياته للدفاع عن الاسلام وكرس طاقته العلمية للكشف عن غاياته النبيلة ومعانيه الانسانية السامية في مناخ يسيء للاسلام ويعرضه لهجوم الاعداء بسبب بعض الذين يستغلون معانيه الانسانية النبيلة لتحقيق غايات نفعية دنيوية وخصوصة على حساب مصلحة الأمة ومصالح المواطنين مسلمين وغير مسلمين.
لذلك أدهشني بقدر ما أثار غضبي سعي هؤلاء سعياً حثيثاً لقتلي بدلاً من مناقضة أفكاره والجدال معي بأساليب البرهان العقلي الرشيد لقد سمحوا لانفسهم باتهامي بالردة والزيف عن

الاسلام وطلبوا بالتفرقة بيني وبين زوجتي ولأن الاسلام الناصع الصفاء لا يسمح لهم بذلك فقد حاولوا التحفي وراء عبادة القانون متجاهلين أن دعوة تكفير المسلم بلا برهان ترند عند الله سبحانه وتعالى على المدعي لأن الله وحده هو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. وإني إذ أعلن توقيري العميق للقضاء المصري بهمني أن أهرز أن جرمتني في نظركم أو تلك المدعين على الباطل أنني رفضت الاتصايع لقرار جامعي يضم اجتهاداتي الفكرية والعلمية في خدمة الاسلام بأنها كفر صريح واعتداء على العقيدة والمقدسات وليست التقرير الذي اعتمد عليه ذلك القرار كان تقريراً علمياً أكاديمياً يناقش منهج الباحث ويحلل أدواته واحراءاته العلمية بل كان بالاختصار فتوى تكفير لاستند لها سوى آراء كاتبه التي هي محض اجتهاد بشري وليست ديناً وهكذا تم تجريم الفكر يفكر انساني مثله بعد ان سمح البعض لانفسهم أن يعتبروا آراءهم ديناً يجب اعتقاده.

ومن الواضح أنني الآن ضحية لمجموعة من المتطرفين الذين تصوروا أنفسهم آلهة يتحكمون في مصائر البشر إنهم يريدون أن يعيدوا عقارب الساعة إلى الوراء وأن يعودوا بنا إلى عصر الوثنية والمجاهلية الظلماء ولأني أعتر بلثماني بالله ورسوله وبلثماني بتبيل الاسلام وإنساني مقاصده.

فإنني أعتر كذلك بقيمة اجتهاداتي الفكرية والعلمية ولن أتنازل عنها انصياعاً لحفنة من المتطرفين بل سوف أوصل النضال عن الاسلام مسلحاً بالوعي العلمي والتهمة الصارمة والله غالب على أمره».

النائبة الأردنية توجان الفيصل:

مجلة العربي، السنة الثانية العدد ١٠٣ الاثين ١٩ يونيو ١٩٩٥.

تعرضت منذ سنوات لحملة جاهلة مثل التي يتعرض لها د.نصر حامد أبو زيد وهي اليوم وعبر العربي تتوجه للمتفقين المصريين بأن يرفضوا هذا الحكم ويؤازروا د.أبو زيد ويديروا ظهورهم لهؤلاء الذين يديرون حملة تصفها بالانحطاط الفكري والحلقتي والحضاري. ويصلي صوتها عبر الهاتف متفعلاً قوباً واثقاً من عدالة معاركها ضد الأصوليين وتقول: ما تعرض له د. نصر أبو زيد وما تعرضت له منذ سنوات ليس إلا محاولة ارهاية لا أساس لها من الدين وتحكي عن انتخابات ١٩٨٩ التي خاضتها في ظل ثلاث جلسات عقدت أمام المحكمة الابتدائية وكانت هذه الجلسات التي طالب فيها رائد في الجيش الاردني بتطليقي وقتلي لأنني

كافرة ومرته منبرياً للشهير بي ومتبرياً للشنائم والمطالبة بحل دمي والتفريق بيني وبين زوجي.
وتقول: لم أضعف ولم أفقد تقني في عدالة معركتي ضد الاصوليين واقسمت يومها لو
صدر الحكم بنظيقي من زوجي وأنا أم لثلاثة أطفال ما تركته أبداً وسوف أنجب طفلي الرابع
نكاية فيهم، اقول للدكتور نصر أبو زيد وزوجته استمرا في زواجكم أو أرفضاً هذا الحكم ولا
تهنا أبداً وأنا معكما وسوف أتقدم لزملائي في البرلمان الاردني بصفة ودية وليست رسمية
بمذكرة أناشدهم فيها رفض وإدانة هذه الحملة.

أحكام النقض: العقيدة مسألة نفسية لا يجوز بحثها بعيداً عن الظاهر. العربي، المرجع
السابق.

قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد ليست مجرد حكم قضائي بالردة والتفرقة بين رجل
وأهله لكنها قضية عقل يشرق ونيران أمسكت بملابنا جميعاً ويترتب على ذلك ثقل خلافات
الفكر إلى أقسام البوليس وتسليم الرؤوس إلى مقصلة الجهالة والفاشية.
لاشك أن قضية د. نصر أبو زيد تفتح الباب لمحاكم التنقيش التي تختبر الايمان وتحكم عليه
وتنفذ أحكامها بما يخالف كل الشرائع القوانين السماوية والارضية.

وتنقسم التدايعات في هذه النقطة إلى شقين احدهما قانوني وهو الأقل أهمية والاكثر
خطورة والثاني وهو الاوسع هو ما يخص النيش في أدمغة خلق الله لكشف نواياهم.

وينتظر بعد هذا الحكم أن تتلقى المحاكم سبلاً من القضايا بالتنقيش عن النوايا والحكم
على العقائد فمحكمة المنصورة تنظر ١٥ قضية مرفوعة على كتاب وعمرري «بجملته اليوسف»
بتهمة ازدراء العقائد والأديان والخروج عن الاداب العامة للمسلمين ومن هنا تحول الأمر إلى
اصطياد في الماء العكر والسيف مسلط على رقاب الجميع.

من الناحية القانونية حسب تصريح مصدر قضائي فإن النية العامة من حقها الطعن على
أحكام الاحوال الشخصية. ويقول عبد الله خليل المحامي وعضو مجلس أمناء المنظمة المصرية
لحقوق الانسان . الذي يضيف أن دلائل كثيرة كانت تشير إلى أن الدستور وأحكام النقض
كلاهما يتفيان حق التنقيش في العقائد وهما مع الأخذ بالظاهر والأوراق الرسمية حيث لا
يمكن شق القلوب للبحث عن دواخلها.

ويجنوي تراث محكمة النقض عدداً من الأحكام التي تؤكد على حرية العقيدة والأخذ
بالظاهر منها والأوراق الرسمية من بينها ثلاث قضايا في ١٩/٩/٦٥ ، ٥/١١/٧٥ ، ٢٩ يناير

٧٥ إحداهما أقيمت بغرض منع توريث رجل بتهمة الارتداد عن الاسلام.

ففي حكم النقض ٤٤ لسنة ٤٠ قضائية الصادر في ٢٩ يناير ٧٥ قالت أن الاعتقاد

الديني وعلى ما جرى به قضاء هذه المحكمة مسألة نفسانية وهو من الأمور التي تبنى الأحكام فيها على الإقرار بظواهر اللسان والتي يسوغ لقاضي الدعوى التطرق إلى بحث جدتها أو بواعثها ودوافعها وذهبت محكمة النقض أيضاً أنه مستقر في قضاء محكمة النقض أن للشخص أن يغير دونه أو مذهبه وهو في ذلك مطلق الإرادة والاعتقاد الديني مسألة نفسية فلا يمكن لأي جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية الرسمية وحدها.

ويذهب الدكتور محمد سليم العوا المحامي والمفكر الإسلامي. أن عهدنا بالقضاء المصري أنه لا يقضى إلا بما أطمأن ضميره إلى صحته والمحكمة أخرى بما حكمت به ومع ذلك فعلينا أن نتنظر حتى صدور أسباب الحكم ووقتها يمكن ابداء رأي قانوني.

من ناحية أخرى يقول العوا فقد قرأت على لسان د. نصر أبو زيد أنه لم يحضر أيًا من جلسات محاكمته سواء أمام المحكمة الابتدائية أو الاستئناف وإذا صح هذا الأمر فإن شرطاً أساسياً من شروط الحكم بالردة يكون قد تخلف حيث يجب مناقشته فيما ينسب إليه ومدى إصراره عليه.

وفي هذا الخصوص فإن الحكم بالآثار المثبتة للردة لا يختلف عن الحكم الجنائي في حالة تطبيق الأحكام الإسلامية ويجب في الحالتين أن يتم ما يسمى «بالاستابة» وهو عرض التهم بالردة على العلماء وكل هذه الأمور إذا صح ما نشر حول عدم حدوثها وجب نقض الحكم في ضوئها وكل هذا يمكن أن يؤدي إلى وقف تنفيذ الحكم بالاستشكال الذي يرفع.

ويؤكد د. سليم العوا أن هذه القضية سوف يكون لها آثار فكرية بعيدة المدى أولها وأهمها أن التشدد الفكري في الصحافة والإعلام سوف يزداد حدة من الناحيتين الإسلاميين للمتمسكين والليبراليين الذين يرون أن جميع الثوابت بما فيها الدينية عرضة للمناقشة ولن يكون التشدد من مصلحة الفكر.

وفي رأي أن مواجهة فكر الدكتور نصر أبو زيد أو غيره يجب أن يكون فكراً حجة بأخرى وأن يقلل الجدل العلمي قائماً حتى يبين الخطأ من العسواب أما أن البحث في أثر ما يكتب عن العقيدة منوط بالقضاء فهذا بعيد عن الحقيقة.

أما المفكر الإسلامي محمد عمارة فإنه يقول: مع الاحترام الشديد لأحكام القضاء فأنا ممن يؤمنون بأن قضية الدكتور نصر أبو زيد هي قضية فكرية بحالها الحوار الفكري والمختصون فيها هم المفكرون والباحثون وليست قضية قانونية يختص بها المحامون وجوائر القضاء.

ويضيف د. عمارة أن الدكتور نصر صاحب مشروع فكري أنا شخصياً اختلف مع قضاياها المحورية اختلافاً جدياً فكتاباتته تدور حول تاريخية النصوص المقدسة أي نفي الخلود والعموم

والدوام عن أحكامها وهو لا يتفرد بها وحده بل معه د. محمد أركون وأخرون من بعض متقني ومفكرينا ، أرى أن تكون مثل هذه الأفكار موضوعاً لحوارات فكرية جادة وموضوعية لا أن تكون مادة لدعوى وأحكام قضائية وحيثيات الأحكام ليست مؤهلة للفصل في مثل هذه القضايا الفكرية الكبرى.

وهضيف د. عمارة أن لست من أنصار التشدد في الحكم على عقائد الناس والمطلوب هو مراجعة كتاباتهم وأفكارهم وقد يكون لديهم تفسيرات أو تأويلات تنفي عنهم شبهة الردة. واستشهد في ذلك بكلمات الامام محمد عبده إذا صدر قول من إنسان يتضمن الكفر من مائة وجه والايمان من وجه واحد.. نأخذ بالايمان كما نستشهد بقول أبو حامد الغزالي في كتابه فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة لا يسرع إلى التكفير إلا الجهلة ويؤكد عمارة أن هذا هو المعبر تعبيراً حقيقياً عن موقف الاسلام الذي لم يجعل لانسان سلطة على عقائد الناس لا لشيخ الاسلام ولا المفتي ولا القاضي.

ويختم د. عمارة كلامه يجب أن تكون أنصاراً للحرية بأوسع أفاقها فالحرية التي تسع كل تيارات الفكر ستكسب الاسلام للملايين.

«السفير» التي تقود حركة الاحتجاج على «القمعيين» وكانت المنبر المتسع لكل الاصوات والبريات المعبرة عن هذه الازمة تستمر في متابعتها هذه. فبعد مساهمة أكثر من ٢٠ مثقفاً لبنانياً وسورياً (انظر عند السبت ١٧) يتلوي نحو ٢٥ مثقفاً مصرياً بأرائهم ومواقفهم حول قضية نصر حامد أبو زيد.

يوسف شاهين : عاوز تكفرني بالعاقبة:

إن هذا الحكم هو الأول من نوعه على حد علمي الذي يذكرنا بمحاكم التفتيش فهو ببساطة يقول نيابة عن المدعى عليه أنا كافر بغض النظر عما إذا كان صاحب الشأن يريد ان يقول ذلك أو لا يريد..

هناك فرق بين أن أعلن عدم إيماني أو ارتدادي عن الدين وأجاهر بذلك فعلاً وقولاً وبين أن ابحث في شؤون وموضوعات دينية.

أنا لست مسلماً ولكن أعلم أن الاسلام يحض على الاجتهاد بل يحرض عليه ولمن لم يصب أجر ولمن أصاب أجران.

«يا أخي أنا مؤمن عاوز تكفرني بالعاقبة؟ المقروض اني لو كنت كافر يجلبني أؤمن وليس العكس»..

محمد فائق: خوف من توابع الحكم:

لقد قررت المنظمة العربية لحقوق الانسان الاتضمام إلى هيئة الدفاع وقد اتصلنا بعدد كبير من القانونيين للدراسة كل التفاصيل وايضاً الاستفسار عن حدود المرجعية في الأحكام وهل نحن بصدد تطبيق القانون ونصوصه أم أن هناك نية للعودة إلى الحسبة. القلق شديد من توابع الحكم ونحن على قناعة من أننا نمر بنقطة تحول في منتهى الخطورة والدفة وقد تخطى الأمر في اعتقادي حد الحديث عن حرية الرأي والتعبير العلمي ووصل إلى لب قضية التسامح في الاسلام وحرصه على الاجتهاد.

بهجت عثمان : حرية الفزع

... لقد أصبحت معدلات التدهور أسرع من أي قدرة على الاستيعاب أو حتى الامام وبات حالنا يصعب على «الكاريكاتير» ولم تعد تملك ألا حرية الفزع حتى يصدر قانون أو حكم بتحريرها أو تخفيفها..

إن ما يحدث في مصر الآن إهانة للجميع لأن معناه يمسألة أننا شعب قاصر أو فاقد للاهلية وفي حاجة حتى لمن يعطينا الاذن بالايمان.

أنا مازلت أذكر بعض عناوين الكتب التي كانت تصدر في مصر ومنها كتاب كان عنوانه «لماذا أنا ملحد» وقد كان إيمان الناس الفطري ووعيهم التلقائي كفيلاً بمحاصرة الكتاب ورفضه فلماذا أذن يحاول البعض أن يتحنى على الدين ويظهره هشاً وضعيفاً إلى درجة أنه لا يشمل بحثاً علمياً.

يوسف القعيد:

نحن نتحدث منذ عشرات السنين عن نزاعة القضاء المصري وتقول أنه أصلب من أن يقع في براثن الانتحاح وما أدخله من تشوهات على يد كل الصعد.

وأنا اعتبر أن الحكم أخطر من هزيمة يونيو ١٩٦٧ وأخطر ما في الحكم ليس التفريق ولكن تكفير الناس بمعرفة القضاء واستناداً على الحسبة المتنوع العمل بها منذ ١٩٥٥ فكيف يمكن الاستناد الى ما هو غير موجود أصلاً وما هي ضمانات أننا لن نعود إلى عهد الظلام التي كان الانسان يعاقب فيها بموجب بلاغ بأنه تحدث أو سار في الطريق مع امرأة وثبت أنه عزب.

لكن لنعترف بأن القضية الجوهرية تكمن في ضعف القوى العلمانية والتويرية في أوساط المثقفين فقد ابدنا اهتماماً كبيراً بالقضية في أول درجة وذهب مع د. أبو زيد إلى المحكمة أكثر من ثمانية محامين وبعد الاستئناف لم يحضر معه سوى خليل عبد الكريم ولم يحضر أي مشرف للتضامن ولم تطلب هيئة واحدة رد القاضي.

سعيد الكفراوي:

على مدى ثلاثة أعوام وكافة فصائل المثقفين المصريين يقاومون كسي لا يتعرض الدكتور نصر أبو زيد لحكم جائر لا يقوم على أسس من الشرائع المدنية ألا أنه وبكل اسف قد وقع وقضى بالتفريق بين وبين زوجته وصدر عليه حكم الردة عن دينه بسبب موقفه الاعتقادي وحرية في التفكير والبحث.

مأساة واقع ومأساة مناخ سيء يعزز هذه المظاهر تعبيراً عن أزمة الحقيقة في عدم الاحابة عن الاسئلة الملحة والمطروحة عليه.

أن يهدد دم كاتب في بلد له علاقة عريقة بالنظام الديمقراطي والحكومة المدنية وبما قدمه من صيغ ثورية منذ بداية القرن وحتى الآن هو تعبير في الأول والاخير عن مأساة مؤسسة النظام الحاكم.

إننا نعيش في مصر الآن محمة من محمات البداوة على مجتمعنا ورأبني أن تجاهه كافة هيئات الرأي وتجمعات المثقفين والاحزاب بالدفاع عن حرية القول والفكر والابداع.

سيد البحراوي:

أنا شخصياً حزين وساحط لعدة أسباب ربما يكون أحدهما أن نصر صديق حميم بالنسبة إلي غير أن السبب الاهم هو السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أفقدتهم كل مبررات الحياة حتى لم يصبح أمام هؤلاء سوى هذه المسافات التي يعثون بها ويتحولون إلى عدواتيين ازاء بعضهم البعض إلى حد القتل دون مبرر حقيقي.

جمال العبطاني:

أنا انظر إلى القضية من مستويين الاول شخصي باعتباري من اسلقاء نصر واعرف مدى رفته وأنا كم بشدة لحاله وأنا لا أريد الانزلاق في جدل المؤمن والكافر ولكن الرجل بالفعل على درجة عالية جداً من التدين وكل ذنبه أنه اجتهد فكان هناك من يترصص به وبأعداء بعض المقاطع المتبورة من كتاباته ويعمل على تاويلها.

أما على المستوى الثاني فالقضية من وجهة نظري سياسية بالدرجة الاولى واتجاه التطرف في مصر يدير معركة هذه احدى ظواهرها وإذا تأملنا تعليقات المدعين بعد الحكم وما اجمعوا عليه من «أن الاهم بالنسبة إليهم هو الحكم وليس الشخص المحكوم عليه» لادررنا أنهم كانوا يريدون إقامة سابقة قانونية لتطبيق الحسة حتى يمكن بعد ذلك تكرار في إحكام جلد وينتشر ليرتقوا بنا إلى مرحلة أنتهت من التاريخ.

هذا هو الهدف نحوها إلى نموذج مسموح من السعودية لذلك أقول إن الحكم بمثابة

الانقلاب التشريعي وإذا لم يتم تداركه من النظام وسوف تدخل في تقف شديد الغلظة.
عبد العال الحماصي:

أرفض تماماً أن يتحول أي رأي إلى المحاكم لأن الرأي يواجه بالرأي وإذا كان الدكتور أبو زيد قد اجتهد فعلينا القبول باجتهاده ومناقشته لكن أن يتحول صاحب الرأي إلى متهم ويحاكم بقوانين غير موجودة بدستور الدولة وهذا مالم يمكن أن يوافق عليه أحد.
أتمنى أن يتقف الضمير الحضاري في مصر وقفة تعيد إلى هذا الرجل كرامته وتنقذه من الموقف الذي وضع فيه..

حسين عبد الرازق:

الحكم سوف يلقي وليست هذه هي المشكلة لأن المشكلة الحقيقية هي المناخ الذي أدى إلى صدور هذا الحكم ذلك المناخ الذي وفر للجماعات المسترة بالدين مساحة واسعة من النفوذ والسيطرة على أدوات التأثير في الرأي العام بما في ذلك وسائل الاعلام الرسمية من اذاعة وتلفزيون وصحافة الوسائل كلها تغلق أبوابها في وجه المثقفين والمفكرين والعقلانيين والمعتدلين.

نصر حامد أبو زيد

رسالة شاهين للدكتورة تحمل معظم ما يتهمني به الآن

مجلة العربي، الاثين ٢٦/٦/١٩٩٥، العدد ١٠٤.

يتهمونك أيضاً بأنك تنفي عالمية الاسلام وتقول بعروبه فقط. وبالتالي فأنت من وجهة نظرهم تنكر الايات التي تتحدث عن عالمية الاسلام فما هي الحقيقة؟
هذا الاتهام أو هذا الكلام أخذوه من هامش كتابي «مفهوم النص» فأنا أتحدث عن القرآن كنص عربي وأن المخاطبين الاوائل به هم العرب لكنه يخاطب الانسانية من وراء العرب وقلت في الهامش أيضاً أن بعض الناس يقيم علاقة تضاد بين العروبة والاسلام ويعمل وثبة مثالية تدعو إلى عالمية الاسلام.
أخذوا جزءاً من هامش الكتاب وجزءاً من المتن، وتم عمل تركيبه لانسراج تهمة الانكار التي تصطدم بها دائماً.

وبالرغم من ذلك فإن كثيرين منهم وقفوا ضد العروبة بل أن سيد قطب هاجم العروبة وقال إنها عصبية والحقيقة كما نراها أن الله سبحانه اختار أن يرسل آخر أنبيائه عربياً وطلب

من الرسول أن يبلغ رسالته للعرب وطلب من قومه أن يبلغوا رسالته للعالم ولكن كيف سنبليغ دين الله للعالم ونحن لم نعمل حتى الآن دراسة لسياقه.

وأقول إن التناقض الذي يضعه البعض بين الإسلام والعروبة هو تناقض قائم على تصور مثالي لعالمية الإسلام فالتصور الواقعي لعالمية الإسلام لا يمكن أن يتجاهل أصوله العربية ولغته العربية وكل مسلم في أي مكان في العالم أمنيته أن يتعلم اللغة العربية أمنيته أن يقرأ القرآن بلغته. وإذا كان الباحثون من المسلمين غير العرب يقرون بمسألة أنه عربي المنشأ فهل يجوز لنا نحن العرب أن نلغي عروبتة ونقفز مباشرة إلى العالمية .

ألا ترى أنك تتحدث إلى خصومك وكأنهم أربياء لا يملكون إلا الفكر الذي يختلف مع فكرك. بمعنى آخر أليس هناك مناخ ومصالح حركت هؤلاء الخصوم وأنت بما تطرحه من فكر تهدد هذه المصالح مما جعلهم يتهمونك في المحاكم؟

ماحدث هو أن الفكر الديني أصبح يعيش مرحلة اضمحلال لا مثيل لها، ويعمل كوقود التحريك ألوية السياسة، كل هذا يتم في مناخ غور ديمقراطي.

ولكن ماهي مصالح الخصوم المباشرين؟ باختصار: اجتهادات نصر أبو زيد تهدد مصالح ممثلي هذا الخطاب الديني الذي يتهمه لأنها تقوم على كشف المضمهر والمسكوت عنه هذه الاجتهادات تقوم على كشف علمي للبنية التحتية لهؤلاء المستفيدين، وهذا يغضب المؤلفه حيويهم مثل عبد الصبور شاهين.

فدراساتي عن المعتزلة وابن عربي كلها كشفت أن الصراع السياسي والاجتماعي كان دائماً يتخفى تحت عباءات دينية.

على المستوى العام نحن لا نستطيع أن ننكر أن المتغيرات السياسية والاقتصادية دفعت ملايين المصريين للهجرة لمناطق أخرى من العالم العربي مناطق لا تعرف الآخر الديني ويسيطر عليها أنها مجتمعات بدوية لا تعرف المسيحي ولا حتى اليهودي وتسيطر عليها المفاهيم البدوية في الفكر الديني التي بلورها محمد بن عبد الوهاب مستفيداً من ابن تيمية.

على المستوى الداخلي لدينا ظروف اجتماعية وسياسية علمي مستوى المنطقه تم ترتيب شئونها على محور سعودي - مصري وهو محور أساسي تحدث عنه محمد حستين هبكل هذا المحور تألف مع الهجرة الواسعة التي قام بها المصريون للخارج وبالذات للسعودية قبلها بقليل عاد إلنا الشيخ الشعراوي من السعودية وظهر في التليفزيون وهذه الوقائع لا تخلو من دلالة سيميولوجية أما الاخوان المسلمون فقد هاجروا إلى السعودية وأسسوا قواعدهم الفكرية والاقتصادية وأتوا مع الانفتاح وأشاعوا منهجاً في الفكر الاسلامي تمتد أصوله إلى الخنبلية وابن

تيمية وهو الشخصية المهيمنة في الكتابات التي أدت لاغتيال السادات.
إذن سيطرة هذا الفقه وهذا الفكر انتقلت مع الاخوان من هذه الهجرة على المستوى
الفكري نرى أن الازهر اليوم غير ازهر الستينيات فالاجتهادات المضطربة التي كان عليها الازهر
في الستينيات بالازهر الذي أصبح الان وهائياً إلى حد كبير فالازهر الذي كان يحاول أن يقترب
من السنة والشيعية أصبح يميل أو يجنح أكثر إلى الخنيلية أو الوهابية .

حتى عبد الصبور شاهين الذي يتهمني الان كان هناك عبد الصبور شاهين غيره في
الستينيات فقي عام ١٩٥٦ قدم رسالة دكتوراه يناقش فيها تعددية قراءة القرآن وفي هذا
الرسالة نفسها بها معظم الأفكار التي يتهمني الآن بسببها.

تحول عبد الصبور شاهين من استاذ في الجامعة في الستينيات إلى خطيب في التسعينيات
وتحول الاستاذ الجامعي بفعل سيطرة الفترة النفطية وهيمنة الفقه الوهابي إلى إعادة منتج آخر
بهذا الفكر.

وفي المؤسسات العلمية المصرية والاكاديمية أصيب الفكر بضربة قاضية أضف إلى ذلك كله
المصالح المتحققة والتي حولت الفكر إلى سلعة تهرر المصالح وتدعمها.

هذا هو الجو العام الذي انتقل للثقافة فأفسدها أقرأ لعبد الصبور شاهين نجد خطأً أولاً نجد
أبحاثاً الشعراوي يقول أنه لم يقرأ أي كتاب منذ أربعين عاماً الطلاب الذين يدخلون الدراسات
الاسلامية يدخلون مبتكرين وليسوا باحثين يقول لك الواحد لقد هداني الله إلى قسم التفسير
فرق كبير بين الواعظ والباحث فالواعظ يخطب والباحث يطرح أسئلة عميقة تحتاج لاجابة.

ماحدث أن الفكر الديني اصبح يعيش مرحلة اضمحلال لا مثيل لها ويعمل كوقود
لتحريك الوية السياسة كل هذا يتم في مناخ غير ديمقراطي.

ولكن ماهي مصالح الخصر المباشرين؟

باجتصار: اجتهادات نصر أبو زيد تهدد مصالح ممثلي هذا الخطاب الديني الذي يتهمة
لانها تقوم على كشف المضمهر والمسكوت عنه هذه الاجتهادات تقوم على كشف علمي للبيئة
الصحية لهؤلاء المستفيدين وهذا يغضب المؤلفه جيوبهم مثل عبد الصبور شاهين فدراساتي عن
المعتزلة وابن عربي كلها كشفت أن الصراع السياسي والاجتماعي كان دائماً يتخفى تحت
عباءات دينية .

الأسئلة الاكاديمية تدور في هذا الاطار ولأن ما حدث في الماضي مازال يجري كتبت نقداً
للخطاب الديني المعاصر لكشف بنته والياته ومتطلقاته الفكرية واثاره الضار وضربت أمثلة
كثيرة بشركات توظيف الاموال التي سرقت أموال المسلمين في مصر في أكبر عملية نصب في

التاريخ الحديث ولم يكن لها أن تتحقق لولا وجود خطاب ديني مهد لها الأرض وغيب العقول حتى عقول اساتذة الاقتصاد وأعلنت يومها لطلابي في اليابان الذين دعوتني لوضع مدخراتي القليلة في الريان الذي يعطي فائدة ٢٥% أن هذا لا بد أن يكسب ٥٠% وهذا لا يمكن ألا إذا كان يتاجر في المخدرات وطلبت تحويل مدخراتي إلى البنك الاهلي المصري.

وبومها ذكرت في أبحاثي أن عبد المنعم النمر كتب مقالة يرر فيها الفتوى بأجر وكان عبد الصبور شاهين يعمل مفتياً للريان وأصيب بالذعر وبالعشى الاكاديمي وحمل هراوة جهله الغليظة وتصور أنه سيضربني على رأسي وتصور أنني عتائف على الترقية في الجامعة وأن مستقبلتي متوقف على تقرير يكتبه لاحصل على الترقية ووضع تقريراً ليس له أي علاقة بأبجديات التقرير العلمي الاكاديمي وأخذ يتهمني بأشنع الاتهامات التي تكفرتني وتدعى كذباً انكارياً ماهو معلوم من الدين بالضرورة وبناء على نفس التقرير الذي كتبه عبد الصبور شاهين ضدي ذهب أخرون من زمرة إلى المحاكم لاستصدار حكم بارتدادني والتفريق بيني وبين زوجتي في مسائل كلها اجتهادية.

يتابع د. نصر أبو زيد القول:

لم أسمع أن طه حسين قد استتيب وليقل لنا عبد الصبور شاهين من الذي استتاب طه حسين الخاصة بكتابه الشعر الجاهلي والتي يناقش فيها أصولاً الاسلامية ويعترض عليها حفظت أدارياً في النيابة وقال: رئيس نيابة مصر محمد نور تحفظ أوراق القضية ادارياً بسبب عدم توفر القصد الجنائي وأن ماجاء في كتاب الشعر الجاهلي كان بقصد البحث العلمي والتحقيق منشور في مجلة القاهرة منذ ٣ شهور وعموماً أنا سعيد بدفاع عبد الصبور شاهين عن طه حسين ولكن هل يكون شجاعاً ينقل هذا الدفاع إلى جامع عمرو.

وحكاية أن منابعي الفكرية مصدرها الماركسية ومحبي الدين بن عربي أقول: إن عبد الصبور شاهين لا يعرف معنى الماركسية ولم يقرأ في حياته كتاباً في تاريخ الفكر الاجتماعي وسمع عن محبي الدين بن عربي مني وقبل ذلك لم يسمع عنه أنه يتحدث عن أشياء لا يعرف عنها أو يسمع عنها.

السيد محمد حسن الامين.. السفير، المرجع السابق.

إن الحكم لا بد أنه الصق تهمة التكفير أو الكفر بالمتهم وهذه من وجهة نظرنا من أخطر المسائل في فقهننا الاسلامي وفي تاريخ هذا أبدأ الحكم على أحد بالكفر الفقه وليس من السهل خصوصاً إذا كان هذا الشخص مصرراً على اعتبار نفسه مسلماً ينطق بالشهادتين وهذا ما أشارت إليه وسائل الاعلام بشأن أبو زيد.

إن الإسلام والشريعة الإسلامية لا يسمحان بتكفير أحد لمجرد أنه كان يأخذ متحياً معيناً في تأويل النصوص وفهمها إذ ليس من حق أحد أن يفرض تأويله وفهمه الخاصين للنصوص الإسلامية وقد تختلف مع أبو زيد في كثير من متاعده في التأويل ولكننا لا نحكم عليه بالخروج من الإسلام.

وثمة خلاف بين الفقهاء حول موضوع الردة وبخصوصاً حول الأحكام المترتبة عليها ومنها حكم القتل للمرتد الذي يرى بعض الفقهاء أنه ليس حكماً شرعياً ولكنه تدبير سياسي اتخذ استناداً إلى القواعد العامة في حفظ المجتمع الإسلامي.

الحكم بالردة على الأشخاص وترتيب العقوبات على هذا الحكم إذ كلاهما محل نظر وهما يتعلقان بأخطار ما يملكه الإنسان في حياته وعلاقته الزوجية وأمواله.

أحمد عبد المعطي حجازي:

ماتت اليه قضية نصر أبو زيد أصابني بصدمة عنيفة جداً وكأن فحاة هبطت علي في رابعة النهار ظلمة هائلة كثيفة أو كأنني فقدت القدرة على التفكير والنطق والاستجابة لأي شيء كأنه موتة فحالية مؤقتة مع أن كل ما حدث كان ينبغي أن نتوقعه لأنه نتيجة طبيعية لما يحدث في مصر منذ سنوات طويلة مادامنا قد وضعنا في الدستور نفسه الأسلحة التي تسمح لكل عابر سبيل أن يحاكم المفكر الحر وأساتذة الجامعة والقناتين والأدباء وأن يتدخل في حياة الناس وأن يفرق بين الرجل وزوجته.

النتيجة طبيعية إذاً!!

مادامنا نسمح لمن يعملون في تدريس علوم الدين بالأزهر الشريف أن يتحولوا إلى كرادلة وبابوات وقضاة صليبيين في محاكم التفتيش الجديدة. ومادامنا نترك هؤلاء يسفهون إسلامنا الذي عشنا به وعاش بنا أربع عشر قرناً.

ومادامنا قد أصبحنا تجهل أو نتجاهل كل جانب إنساني عظيم عقلائي مضيء في الإسلام ومن قدرة عظيمة على الاستجابة لمقتضيات العصر وحاجات الإنسان وتحولات التاريخ.

مادامنا تجهل كل ذلك ومادامنا نعتقد أن العزلة عن العالم وأن معاداة الآخرين ومقاطعة التطور والتقدم الذي يكسبنا التطور والتقدم وهو الذي يكسبنا ويحفظ لنا شخصيتنا ويحقق لنا تميزنا فمن الطبعي والمنطقي أن نفرق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته وأن نلصقه من الجامعة وأن نعزله عن المجتمع ونعتبر زوجته زانية ونعرض صبية الشوارع المسلحين بالمتحار والمتفجرات والبنادق الآلية عليه وعلى زوجته بل نحن لانكتفي بذلك فالدكتور عبد الصبور والدكتور محمود مزروعة وبقيّة هؤلاء الدكتور الكرادلة لا يكفهم هذا وإنما يطالبون بالسرعة في

إصدار تشريعات جديدة لتمكينهم من تطبيق حد الردة وعلى سواه.
وأنا هنا لأستطيع إلا أن أرى ماحدث لتصر أبو زيد في إطار ماحدث للعريب كامل
(صاحب القضية الشهيرة ضد السعودية) كأن ماحدث للدكتور نصر الهدف منه هو أن يقول
للمصريين لا تغضبوا لأن ماحدث لكم خارج بلادكم بحدث لكم داخلها وأشنع.
فكيف نفسر اتهام فيلم يوسف شاهين عن العرض وكيف نفسر مصادرة الكتب وصولور
هذه القوانين الأخيرة التي تكتم أفواه الكتاب والصحافيين.
هذه جميعاً لأستطيع إلا أن أراها تعبيراً عن تيار واحد لايتوقف لم نستطع أن نحاصره لكنه
يحاصرنا في كل المجالات الأخرى ولم نستطع حتى هذه اللحظة أن نرسم سياستنا وأن نقرر
خطورة مايجدث ونواجه هذا التيار المواجهة الصحيحة.

ربما لأننا مازلنا نتحدث عن (اعتدال) و(تطرف) ومقايستنا في تقدير الاعتدال والتطرف
والتصرفات من دون النظر الى الأفكار التي يشترك فيها الجميع وهي التي تنتج التطرف أما
الاعتدال فهو مجرد سلوك الباحثين عن مكسب من الطرفين (السلطة والمتطرفين) وكأنهم
يريدون التوازن الذي لايمكن تحقيقه في هذه المعركة التي يريد المتطرفون فيها تقويض المجتمع
وهدمه من أساسه.

رضوى عاشور محاصرون من الكل:

ماحدث مؤشر يجعلنا نشعر بشكل متزايد بأننا نعيش في مجتمع لايقبل الاختلاف فنحن
محاصرون بمناخ يقيدنا من جميع الجهات وهذا الحصار لايماني من قبل الجماعات الاسلامية فقط
وإنما من السلطة أيضاً.

لطيفة الزيات:

لم أر في حياتي على مدى سبعين عاماً شيئاً كهذا
إن ماحدث مؤلم وفاجع لأنه ردة في تاريخ مصر ومساس بكل المقدسات الانسانية إنها
دعوى صريحة للارهابيين لاغتتيال الحرية بكل معانيها وتفاسيلها.

ادوار الخواطر:

لا لمحاكم التفتيش لا لاقتحام حرية الفكر ولا انتهاك حرمة العلاقة الشخصية بين الرجل
وامراته لا لتدنيس الحياة الروحية للمفكر والباحث باقدام التكفير الغليظة لا للعودة الى عصور
الظلام ومحارق الشهداء لا لإعادة سيناريو مقتل فرج فودة لا وألف لا.. 11
ثبت قضية نصر أبو زيد أن للحياة الثقافية والاجتماعية جانبان الوجه المظلم والوجه
المشرق.

أما الوجه المظلم فهو تغفل المناخ القيمي الذي يتبع أسوأ ما في التراث السلفي من جهالة وعدوان وهو اختراق مؤسسات الدولة المدنية بعناصر تدير لاغتيالها (اغتيال الدولة المدنية) تحت جنح دعاوى هي من الدين براء وتفشي الاستسلام أمام هجمات الفاشية الضارية لتنتشر تحت قناع الاسلام.

سهيل أدريس:

حين قرأت نياً الحكم كان رد الفعل الاول عندي : دليل جديد على «الرداءة» التي أصبحت تغطي على حياتنا العامة بمختلف مظاهرها وعلى كافة الصعد السياسية والاجتماعية والثقافية «رداءة» تتلبس لبوس الرصانة والجدبة وهي «التهريج» بعينه وتعتمد على الدين وهي ترمي إلى تسليع الدين.

لم نعرف الاسلام على هذا الشكل المترمى الغثيق بل عرفنا الاسلام السموح الرحب الذي يحمل سر انتشاره وتقديره عبر الأزمان والأماكن وهؤلاء الذين ينصبون أنفسهم قضاة يدعوى حماية الدين إنما يشوهونه أبلغ تشويه حين يسوغون لأنفسهم تكفير الآخرين بمجرد أنهم مخالفوهم الرأي والأنكى من ذلك أنهم قد يكونون من أعنى الجهلة حتى في شؤون الدين. ولكننا في الوقت نفسه لا نغض السلطة السياسية من محاولة استغلال القضية لتمييز بين نوعين من الأصوليين من أجل ضرب أحدهما بالآخر أو من أجل احتواء «ارهاب الأصولي» من قبل «الأصولية المقبولة».

ونعتقد أن مهمة المثقفين العرب اليوم أن يقفوا ضد هذا الحلف المقيت الجديد حلف النظام الرسمي العربي و«المعارضة» الاصولية «المهذبة» والملطفة والمدحجة ولا يسعنا في هذه المناسبة أيضاً إلا أن نذكر بقمع النظام للصحافة وحرمتها.

الارهاب إذاً يواجه مثقفي مصر ومثقفي الوطن العربي من جهات عدة ارهاب من النظام وارهاب من بعض الحركات الاصولية وارهاب من الزواج الحفي المعقود بين الطرفين الأول وبعض «قضاة» الطرف الثاني وعلى جسد المثقف يتناوب الجلادون بالضرب.

أن القول بأن أبو زيد قد أهان الاسلام لا يستحق حتى الرد ولا يسيء إلى احد بقدر الاساءة إلى الاسلام نفسه لأنه يصوره كياناً هشاً سريع العطب بتفتت عند أول معول سينقض عليه هذا مع تأكيدنا أن جهد أبو زيد لم يكن الهدم والتخريب كما أدعى الجهلة المتلبسون بالدين زوراً- وإنما كان بناه نسقاً احتجاجياً وعقلياً.

الياس عجوري:

أشعر بالتحمل والقرف والاحباط واليأس والبهذلة يبدو أن العالم العربي يدخل أو دخل من زمان في كوما الانحطاط حيث لا فكر ولا ثقافة ولا حياة.

لست أدري لماذا لا أشعر بالغضب يجب أن أشعر بالغضب.

يجب أن نحرر أرواحنا من الاحباط والقرف واليأس لنذهب إلى الغضب الذي هو المعقل الاخير للدفاع عن الحرية والثقافة أي عن الانسان العربي فهذه الهزيمة المروعة تريد قتل أرواحنا ودفنها في الجهل والنقط والكوكاكولا والردة والظلام.

إنها تحاول قتل الدين باسم الدين عبر حقتها للعلمانية والفكر الحر التي وحدها نستطيع انقاذ الثقافة العربية الاسلامية من الموت.

رياض نجيب الريس:

أنا لا أقرأ الحكم أنا أراه في شكل قاض عمل في السعودية وتبنى سياستها وارتدى الزي الباكستاني والتحق على طريقة «المجاهدين» الأفغان فاعتبر أن المرئيين والمليحين هم الكتاب والمفكرون والمثقفون الذي يوجب تكفيرهم وقتلهم وإباحتهم دمهم فسي هنا يكمن الجهاد «الأصغر» أما الجهاد «الأكبر» فهو في فتاوى الجواز بالصلح مع اسرائيل إنه اسلام التطبيع.

أنا لا أقرأ الحكم أنا أراه امتداداً للدور السعودي في تعميم صورة الاسلام البشع الذي يريدته ويروج له الغرب أنا أراه في صورة الارهاب باسم الدين وقد انتقل من الحارات المظلمة حاملاً بيده المنصر إلى منصات القضاء حاملاً بيده القاتون المثليس بالشرعية أنا أراه كسيف كان يطيح برقاب المثقفين من دون حكم قضائي فإذا به اليوم يرغم على إطاحة الرقاب لأن حكماً قضائياً قد صدر بها إنه اسلام الأذلاء.

أنا أراه في صورة عجز النظام المصري عن الوقوف في وجه الدعاء والسبيل من مدعي الاسلام الذين يريدون أن يتزعوا منه صفة التسامح التي عرف بها فيلقون من الناكسة التاريخية للمسلمين أنه دين سمح أنا أراه وكأن «الاسلاميين» قد استعاروا من المنولوجيا الفرعونية فكرة عروس النيل حيث كانت تلقي فتاة عذراء في النهر عند كل سنة قرباناً لدره الفيضان وارضاء لغضب الالهة أنا أرى المثقف والفكر والاديب والكتاب والصحافي في صورة عروس النيل يضحي به النظام المصري بإلقائه في احضان الاصوليين درعاً لغضبهم ومسايرة لهم وحماية لبقائه أنه اسلام الجبن السياسي.

وإذا كنت أقرأ الحكم فأنا أقرأه بجملة واحدة إنه تغلي الدولة المصرية عن سيادتها الفعلية في وجه خاطفي الاسلام من برده إن المثقفين ليسوا احزاباً وجماعات إنهم أفراد عزل وعلى

الدولة قبل واحب رعايتهم واحب حمايتهم حتى لا تصبح متواطئة مع الارهابيين في قتل المبدعين من مواطنيها إنه اسلام التواطؤ.

وإذا كنت أقرأ الحكم في جملة أبحر اعتراضية فهي أنه عصر الفللمت بلقنا من جديد ولا شمعة واحدة تضئ عمسة المثقفين وقدامسبدلوا عذاب الدنيا بعذاب القبر فقد ازداد عدد حفاري القبور من الرعاع بهذا الحكم القضائي نقص عدد المبدعين والمجتهدين في الامة إنها العودة بالمسلمين إلى قرون الانحطاط - والعالم يلق ابواب القرن الواحد والعشرين - باياد مضرجة بالتحلف والهزيمة والدم إنهم قتلوا الاسلام.

أحمد بيضون:

يقول كثيرون وهم يقرأون هذا الخبر أن في العالم أموراً كثيرة ينبغي لها أن تعتبر أولى بالاحتجاج من الحدث الذي شهدته محكمة مصرية يوم أمس فيقولون مثلاً أن أناساً يريدون المنشددون في بيوتهم أو في الشوارع في مصر نفسها وأن آخرين من المنشددين أنفسهم يقال أن قوات الامن المصرية تعمد إلى تصفيتهم حين تلقي القبض عليهم قبل أية محاكمة هذا كله فظيع طبعاً وهو أنقطع من تفريق رجل عن زوجته أو التفريق بين رجل وزوجته على أن حكم المحكمة في هذا الصدد الأخير حدير بأفدح الاستهجان بل بإشارة الخوف في النفوس أيضاً لا بسبب تنبته المادية وحدها وإنما بسبب احتمال تحوله إلى سابقة تستدرج أعمالاً أخرى من طرازه.

جانب آخر يزيد واحدنا قلقاً على فلفه وهو أن هذا الحكم صدر في مصر بالذات وعن القضاء المصري ما كنا لننكث إليه بالمدة نفسها لو أنه صدر مثلاً عن محكمة سودانية أو عن محكمة سعودية وأما مصر فتبني من حيث الاساس صورة قلعة التتوير الدامي فيها على مدى قرنين في هذا العالم العربي المنكوب بمختلف أصناف الفللمت.

نسمع اليوم مثلاً عن عودة الرق أو عن استمراره باسم الاسلام في اطراف من العالم الاسلامي ونسمع بإقامة الحدود الشرعية بما فيها من بتر وفقء وصلم ورحم وما إلى ذلك. فما الذي يمنع أن تميز محكمة مصرية عدلاً ولبنانية بعد غد بفلان من الناس أن يقتني قطعياً من العبيد مثلاً إذ لا ريب في أن الشرع لا يقطع بتحريم الرق وإن كان يوجد كثير من علماء الاسلام يقولون بأنه يحض على عتق الرقيق ويرى فيه عملاً مستوحياً حسن الجزاء.

عبد الرحمن هنيئ:

مقارنة بسيطة بين بداية القرن الذي نعيش فيه ونهايته تريننا كم قطعنا من الأشواط في طريق التقدم والنهوض وكم حققنا من المكاسب والإنجازات!

ففي الربع الاول من هذا القرن يقدم طه حسين للمحاكمة والمدعي العام نفسه يطلب اغلاق القضية ووقف المحاكمة لعدم توفر الادلة ويواصل طه حسين مسيرته الريادية في الجامعة وفي السياسة لتحديث الفكر العربي ودفعه لكي يظل على العصر.

وفي الربع الاخير من القرن ذاته في سنواته الاخيرة على وجه التحديد يقدم نصر حامد أبو زيد للمحاكمة ويصدر القاضي قراره بضرورة تفريقه عن زوجته لأنه قدم بعض الاجتهادات المخالفة لبعض رجال الدين.

يخس الانسان بالخلل والعار ويتساءل: أي مستقبل سواجه إذا استمرت الموجة الفلامية التي تريد أن تقرض نفسها.

وإذا أصبح الرصاص والقمع لغة الحوار الوحيدة.

وإذا تحول الجعلة إلى قضاة يصدرون الاحكام وينفذونها بأنفسهم

أن مناعاً مثل الذي يلف المنطقة في الفترة الحالية وإن أحكاماً مثل التي صدرت على نصر حامد أبو زيد وفي مصر تحديداً مصر التاريخ والقانون والمجتمع المدني يشيران إلى حالة من الخطورة البالغة اضافة إلى الترددي والضياع وانسداد آفاق المستقبل وأخيراً إلى التيه ثم الانقراض.

نصر حامد أبو زيد ليس شخصاً قسقط إنه واحد من الذين يشرون بالعقلانية والتفتح والتعدد وحرية الرأي والحوار والديموقراطية.

وهو لا يطلب من الآخرين سوى الحوار وتبادل الرأي تمهيداً لقراءة صحيحة للتراث والتاريخ ومن ثم لهموم الحاضر والتطلع إلى المستقبل.

دلال البزري:

أحار كيف يمكن لعقلي وحيالي قراءة هذا القرار؟

هل يتدهيان بعيداً وبما هو متوفر من حرية داخلية أم ينصتان إلى قلق اقلغه دائماً في اعماق أعماقي عطفاً على هذه «الحرية» من الاضطراب؟

لا لم يعد ممكناً تحاشي الخوف وصار مخدلاً نكران وطلاته على قراءتي أي حدث أكان حكماً يصدر بحق كاتب حرام انذاراً «حدياً» إلى آخر بضرورة كتمان حواجه.

فأنا لست حرة كما أكار أو كما يود تطميني غيري.

لأما أفكره ولا بما أقوله وبين الاجابة الآن اشتدت وطاة الصورة صورة محضرت تتكرر كلمات حدث نظير هذا القرار.

صورة قوامها:

- محكمة تفتيش ليها تعمل كتلك التي سادت في عصور أوروبا الوسطى

- محكمة يتزاحم على كرسي قضاتها حشد من الرجال يجمعهم اليقين بأنهم هم تحديدًا
المولجون أمور ديني ودنيائي.

- قد تبلغ أحكامهم الردة بمعناها الحرفي وما يستتبع ذلك من حدود ولكنها قد ترتدي أيضاً
ثوب «الحوادث الغامضة» أو التذرع بأبسط الهفوات للرمي في غياهب العقوبات غير المعلنة
أو.. أو..

تأكل إذا جزء من شعاعتي بعد هذا القرار ولن أكون بالبطولة اللازمة لقول كل ما أفكره
وقبل ذلك ان أفكر كل ما يوسع عقلي أن يهني اياه.

فقط افكر بهذا الرجل نصر حامد أبو زيد الذي تراجع منذ حوالي السنة بعد
«التكفيرات» المختلفة التي تعرض لها وعلى رأسها إقصاؤه من مرتبة الاستاذية في جامعة
القاهرة تراجع أقول ولا انتمس بقيمته بل لاحظ كم من الوقت والعقل والخيال والاعصاب
هدر في محاولته أثناء السنة المنصرمة الاحماء الاحتياء جسداً وفكراً مستراً لمائلته ولقمة عيشه
و..!

هدر ثم يحوف ثم هدر ثم العزم على واحد من المصيرين:

- إما الهرب إلى بقع أوسع صدرًا من دنيا المحاكم التنقيشية ملاحقة لأنه الشخصي وللطمس
اليحني ربما وفي هذه الحالة إذا أصاب حظه النجاح وأوجد طريقاً للعيش بكرامة وباختصاصه
السابق..

ورتب أمور عائلته..

فسوف يكمل بقية حياته مقطوعاً عن منبه الاصل الذي أحب واورحاه ثم الناس الذين
أحيت بهم كتاباته.
لينتهي مستشرقاً..

يغذيه حين أبله إلى كل هذا ويتنضم إلى الجيش الجديد من الكتاب العرب مقطوعي الوصل
مع واقع مادتهم وصحبها وثاقضاتها.

- وإما البقاء في دنيا المحاكم والارتداد عن الردة المزعومة فعود له عائلته ويستمر استاذاً
في جامعة القاهرة ولكن بشرط الصمت إن لم يكن الكتابة بالطريقة ذاتها.

أي الكتابة الفاقدة روحها المتألفة مع اللامعنى والصالحة فقط لزوج العقول الياقعة في
مناهات الهواء المتكرر والضجر الاليف.

وسوف تكون حالة نصر حامد أبو زيد بعدنا غيره لمن اعتبر:

- لا تفكر بل استمر عقل سيدك

- لا تفصح بل استبق على مصالحك راتبك ارتقائك المهني علاقاتك أولادك وزوجتك

- لا ترفع رأسك بل دعه يأخذ عادات الانحناء تحسباً للحجاجين الجدد.

وما ادراك!

كان يفترض بهذه الوصايا أن تكون عشرأ ثمانيامع الهيئة التي ترتديها عادة هكذا لواتح..

ولكن وإن بقيت العين بصيرة فالألسنه وجب عليها أن تصبح قصيرة.

جلال خوري:

من البديهي القول أن كل قضية تقع بين ايادي المتطرفين هي قضية خاسرة وقد شاهدنا ذلك حولنا وبالأخص في لبنان من زمن العالم العربي يعيش اليوم في نظير التطرف والمتطرفين والكل يعلم كيف كانت الدوائر الاستعمارية منذ الربع الاول من هذا القرن تقف دوماً وراء هؤلاء المتطرفين بهدف تفكيك أمتنا والحاق الضرر بها بتعطيل الحياة الروحية والفكرية والدينية وبالتالي قدرتنا على مجابهة تحديات العصر.

التطرف هو هروب وعودة إلى الغرائز بعيداً كل البعد عن القيم التي يدعي الدفاع عنها لا بل أن نقبضها وعلى رأس هذه القيم الدينية التطرف هو مظهر من مظاهر الخطاط ولم يكن يوماً بإمكانه تحقيق أي هدف.

إنه سرطان في الجسم الاجتماعي يقطن غالباً كموشر لانهباء الامم والشعوب ويساهم في هذا الانهباء.

لم يتغير شيء منذ مجازر السان بارتيليمي بين الكاثوليك والبروتستانت التي أنهت القرون الوسطى الاوروبية قضية نصر حامد أبو زيد تدرج في هذا الاطار دون غوص في التفاصيل.

ممدوح عدوان: إهانة

- لماذا أطلقت عليه النار؟

- لأنه اقتلع شجرة الدفلى

- ولكنك لا تحب الدفلى

- صحيح ولكن هذا الرجل حين اقتلع الدفلى كان يقصد اهانتى

نحن الذين لسنا حريصين على الحياة الزوجية ولا ننظر إلى الطلاق بمنظار مأساوي هل بيننا من يحس بالرغبة في اطلاق النار وهو يسمع الحكم على نصر حامد أبو زيد بوجوب تطبيق زوجته.

أم أننا لم نحس بالاهانة بعد؟

نصر حامد ابو زيد في حديث شامل وجريء الى «السفير»

السفير الثلاثاء ١١/٧/١٩٩٥

تربطني بالفن بمعناه الشامل علاقة هي مدخل إلى البحث العلمي وما لا يعرفه الناس أنني بدأت حياتي شاعراً أكتب قصائد بالعامية والفصحى وكنت عضواً في «الجمعية الأدبية» لقصر ثقافة مدينة طنطا ثم مدينة المحلة الكبرى حيث تعرفت إلى سعيد الكفراوي محمد صالح، محمود المنسي قنديل، فريد أبو سعدة، حار النبي الحلوي، وجابر عصفور.. علاقتنا جميعاً بالثقافة والفكر بدأت بالشعر.

قبل ذلك بسنوات وأثناء دراستي الإعدادية حصلت على جائزة أظن أنها «الطالب المثالي» وكانت الجائزة مجموعة كتب من سلسلة (اخترنا لك) وبينها قرأت «دون كيشوت» التي بدأت معها أيضاً علاقتي بالأدب العالمي حيث بدأ جيلنا بقراءة يوسف السباعي وآخرين وكان يجيب محفوظ - وقتها - اكتشافاً بالنسبة إلينا من ناحية أخرى ساهمت محطة البرنامج الثاني في الإذاعة وبشكل عميق في خلق وعي بالموسيقى على نحو من الانغماس.

وهكذا أنا انتمي إلى جيل يستطيع أن يستمتع بالموسيقى الكلاسيكية والعربية وفنون الرسم والنحت وقراءة الشعر والأدب.

وعندما سافرت إلى إسبانيا كنت حريصاً على أن أحضر بعض لوحات من «غويا» و«بيكاسو» لأنه إلى اعجابي الشديد والعميق بالمعاني التي جعلتني أتوقف أمام هذه اللوحات أكثر من أربع ساعات تعمقت هوائتي عندما تزوجت «ابتهال» لأنها متخصصة بتدريس تاريخ الفن ولديها عدد هائل من الشرائح للوحات ومساجد كانت تشرحها لي أسبوعياً في موعد أضفناه إلى برنامجنا العائلي.

وأعتقد أن التذوق الفني بمعناه العريض ليس منفصلاً عن البحث لأن التذوق نوع من تأصيل الوعي الذي لا يتجزأ ولكنه يتبدى في تجليات الوعي الجمالي والوعي الأدبي الوعي الفكري.

ليس هناك نماء بيني وبين دون كيشوت لأنه في تصوري مجرد «الليجوري» ساخرة جداً دون كيشوت شخصية نبيلة جداً لكنها تتمسك بعصر ينفلت ليست قادرة على أن تصنع المستقبل لأنها تتمسك بالماضي ومهما كان الثبل يظل التمسك بالماضي تمسكاً بشيء ينفلت من اليوم.

هذه دلالة دون كيشوت بالنسبة إلى وسؤالك نيهني الآن إلى هذه الدلالة وعلاقتها بما نحن

فيه ولا شك في ان بعض - وليس كل - الذين يمثلون تيار (الاسلام السياسي) - مع التحفز على استخدام المصطلح - لديهم غايات نبيلة جداً لكن نيل الغاية لا يعني صحة المقولة.
دون كيشوت كان نيل الغاية خطأ كان يريد أن يكون فارساً في عصر انتهت فيه الفروسية يريد ان يحارب من أجل تحقيق العدل لكنه يحارب طواحين الهواء يعيش الواقع هو النبل في اشد أشكاله اذرة للثرثاء.

هل يمكن اعتبار (دون كيشوت) هو اسطورة الثقافة الحديثة في المجتمعات العربية؟
أعتقد دون كيشوت رجل يعيش في عصر لم يعد ملائماً له رجل لا يفهم قوانين الواقع ويعيش بالنبل في عالم اصبح خاليامن النبل وهذا هو الشهيد مثل علي ابن أبي طالب الذي أراد أن يعيش بقيم النبل - مثلما قال العقاد - في واقع لم يعد يعترف بالنبل ويعترف بالقوة.
النموذج الذي أتصوره بالنسبة إلى الثقافة ما يتحدث عنه الشعراء وخاصة أمل دنقل وهو (البحث عن لؤلؤة المستحيل) الشاعر والمبدع في بحث دائم وراء لؤلؤة مستحيلة كلما وجدها يكشف أنها ليست هي المطلوبة وهذا يتماهى بالحقيقة الحقيقية ضالة المؤمن وستظل ضالة المؤمن لأن الحقيقة في شكلها النهائي وشكلها المطلق والآخر تعني نهاية الحياة البشرية.
من هنا يصير القرآن عن هذا بقوله فيصرك اليوم حديد أي أن ما تبصره هو الحقيقة التي تنجلي في اليوم الآخر لكن الانسان يسعى إلى الحقيقة ويلامسها ويقترّب من آفاقها لكنه لا يصل إليها أبداً وهذا هو نيل الوجود الانساني.

على المستوى الديني الحقيقة المطلقة هي خروج آدم من الجنة ونزوله إلى الارض وسعيه الدائم لكي يعود إلى الجنة مرة أخرى الجنة هنا كأنها حلم الانسان يكابده كل ما يكابده في الحياة من أجل العودة إليها.

وهذا شكل من أشكال الحقيقة المطلقة التي قال عنها الفلاسفة أن الروح حين تحمل بالجسد تفارق عالم الحقيقة وتساها ولكن يظل دائماً هناك شعاع يربطها بهذه الحقيقة وتظل تحلم بأنها تعود فتحاول أن تتخفف من أعباء الجسد لكي تنحدر من الارضية وتعود إلى عالم الحقيقة مسرة أخرى.

هذه تعبيرات مختلفة لبحث الانسان (وهنا جوهر البحث العلمي) عن الحقيقة كلما اقترب الانسان منها يكشف أن وراءها مناطق مجهولة لم يصل إليها بعد.
وهكذا أقول أن نيل الوجود الانساني بأنه وجود في حالة تحقق دائمة وليس وجوداً منتهيًا.

هم يمتلكون الحقيقة.

أعتقد ان هنا جزء أو هو تفسير المعركة الاخيرة أن هناك من يعتقد بانك يمتلك (الحقيقة) بعقد الالف واللام وأبحاثك تقول أن هناك (حقائق) هل تعتقد أن هذا هو محور الصراع. بالضغط إلى حد كبير هذا هو أهم محاور الصراع لأن البعض يصل إلى اقتاعات فكرية أو يبنها متصوراً أنها (الحقيقة) لا جازماً الحقيقة وبما أنها الحقيقة بعقدالالف واللام يصبح ما سواها الباطل فتوضع الاشياء في قسمة ثنائية: الحق والباطل وليس بينهما درجات متوسطة. من هنا يصبح «الحق» في مواجهة «الباطل» يدمغه ويكفره كما يتصور وهذا ناتج عن مناخ عام متاخ تعصب وانفلاق وهذا ليس فقط في الفكر الديني وإنما في الفكر السياسي حيث ترى الاحزاب الحاكمة في العالم العربي أنها وحدها التي تعرف الحقيقة وأحزاب المعارضة هي الباطل.

وأيضاً في الفكر الاجتماعي الاب في الاسرة هو الذي يعرف الحقيقة بينما الزوجة والاولاد لا يعرفون شيئاً.

وأقول دائماً أن الفكر الديني أحد تجليات الفكر بشكل عام فما يصيب الفكر من شلل يصيب الفكر الديني لكن خطورة الفكر الديني حين يصاب بالشلل أنه يجمد المناخي الاخرى من الفكر ويضع قواتهم طويلة غير قابلة للنقاش.

ميتافيزيقية..!؟

بالضبط فالحقيقة - كما تتضح مثلاً في حثيات الحكم حاسمة وقاطعة رغم أن القطعية ليست من سمات القاضي الذي تتعش حينما ترى أنه قال في مقدمة الحكم انه لكي يحكم بالردة لابد أن تتوفر لدينا أقوال أو أفعال لا تشمل التأويل بوجه من الوجوه لكنه يقرأ الكلام وهو كلام يمتثل التأويل بل واضح أنه لا يتناول القرآن والسنة ويقول عنه .. «وهو بهذا ينكر القرآن والسنة»..

حتى أن المفتي في التراث الاسلامي يتعب جداً لكي يصل إلى الحكم يعود إلى النصوص ويحللها ويعرف علة الاحكام وينزل الحكم على الواقعة ثم يلقى برأيه وينتهي بقوله «والله أعلم..» أي أنه يجعل المعال مفتوحاً لاعتبار أن الرأي الذي يقوله ليس رأياً نهائياً ومن هنا قالوا أن رأي المفتي لا يلزم القاضي.

إنما قاضينا اعتبر نفسه قاضياً ومفتياً ولم يكن لديه شبهة تردد وهو يحكم..

امتلاك الحقيقة وتصور أن هناك حقيقة مطلقة يستطيع أي شخص أن يصل إليها وهو تصور وثني في الحقيقة لان الكاهن - فقط - في الاديان الوثنية هو الذي يتصل بالسماء ويتلقى منها العلم عن طريق الجن والشياطين وهذا ما رفضه القرآن الكريم لكن على ما يبدو أن هناك من يعتقد بأن الوحي ينزل عليهم وحي الشياطين والجن طبعاً وليس الوحي الالهي.

وعندما أصدرت بياناً أعلق فيه على الحكم لم يكن موجهاً إلى الذين يكفرونني بل إلى الشعب المصري وإلى المواطنين الذين احب أن يعرفوا الموقف بالضبط لكن الذين «تتلكون الحقيقة» قالوا أنهم لن يصدقوا ما ورد في البيان مادام كلامه موجوداً في الكتب أي أنهم بعبارة أخرى قالوا حتى لو نطق لسانه بالشهادتين وصلى وصام وحج فهو مرتد.

أي أن الحكم صادر بصرف النظر عن الحثيات ليس هناك أكثر وثنية من هذا (وأنا أقصدها بمعناها الحقيقي وليس المحازي).

وكل هذا تابع من اعتقاد خاطيء بامتلاك الحقيقة.

هل أبحاثك هي خدش لهذه الحقيقة (الكاملة)؟

الهم الاساسي في أبحاثي يدور على محورين الاول دراسة التراث العربي الاسلامي دراسة تضع هذا التراث في سياق جديد لأنني أرى أنه لا يمكن فهم التراث بتكرار مقولاته والاكتفاء بمنحها التبجيل والتعظيم والتوقير!!

منذ عصور الانحطاط في القرنين الخامس والسادس الهجري ونحن نتعیش بالتراث ولا نميه أي أننا حولناه إلى مجموعة من المقولات الجامدة علينا أن نحفظها ونكررها لا أن نفحصها. في مجال الفكر هذا يؤدي إلى تجسيد الفكر يتحول إلى «فكر معلب» تعرف الفكرة فقط لكن لا تعرف كيف توصل إليها صاحبها الاول.

من هنا تعود العقل أن يحفظ الافكار وتوقفت امكانياته على استنباط الافكار بل ويتأكل التراث نفسه وهذا واضح الان لانه عندما تقول بأن ما قاله الامام الشافعي لا يصح المناقضة فيه فإن هذا كلام لا يتفق مع الاسلام لأن الامام الشافعي من خلال رده إلى سياقه التاريخي ووضعه في المنظومة الفكرية التي يمثل جزءاً منها ستكتشف في هذا الاطار أن هناك منظومة أخرى مخالفة للامام لم تصل إلينا.

هذا بالطبع يجرح «المحفوظات» في أذهان البعض والمحفوظات نوع من الثروة التي تتهدد عندما تشير إلى مالكيها بأنها غير صحيحة تماماً أو أن هناك ما ينقضها.

هذا جانب من التهديد الذي تمثله أبحاثي ليس خدشاً للحقيقة وإنما محاولة اكتشاف الحقيقة.

المحور الثاني في عملي هو محاولة فهم النصوص الدينية فهماً بعيد استبطان دلالاتها من خلال السياق ومحاول أن يستبط مغزاها بالنسبة إلى العصر الحديث هذا يضرب أيضاً الفهم الحرفي المسيطر من جهة والفهم النفعي الذي يستخدم النصوص لتحقيق مآرب اجتماعية وسياسية وشخصية أحياناً من جهة أخرى.

كيف؟

نقد الخطاب الديني سواء في شكله التراثي أو المعاصر في اطار محاولة استبطان أنماط لدلالة النصوص يهدد المقولات الثابتة التي تخدم مصالح تقدر بالملايين من الجنهات.

ولاشك أن هناك خطراً عندما تترقى الاسوار التي يحتمي وراءها الكهنة وتتزع عنهم قناع الكهانة وتكشفهم بانهم بشر ويمكن أن يخطئوا لما تفعل هذا مع الشيخ الشعراوي أو الشيخ محمد الغزالي أو سيد قطب هذا لن يمر من دون عقاب قمابالك بالامام الشافعي؟

القضية هنا ليست قضية اقتناع فكري بل هي قضية عذاب مستقر وثابت تعززه مصالح ومؤسسات بل ودول وهو يعززها أنت في هذا الواقع المستقر تهديد بالمعنى الذي تصف به الحكومة معارضيتها أحياناً بأنهم يهددون الاستقرار الاجتماعي.

ابحاثي تهدد مناخ الاستقرار الاجتماعي والفكري لانها تفتح الابواب على اسئلة جديدة الاسئلة - بطبيعتها - تشكيكية في الثوابت الفكرية والعقلية التي حولها هؤلاء الناس إلى (دين) وهي ليست ديناً.

كل الافكار التي اتهمونني بالردة من أجلها أفكار ليست من الدين إنما هم جعلوها ديناً
خلال حوالي ٨ قرون!!

أي أنك اصطدمت بمحاولة (تفليس) كل ما نتج عن القلماء .. (تفليس) لا يفكر وينحو باتجاه (الخرافة) ..؟

كتب العقائد المتأخرة أصبحت تقول بأن العقائد تتضمن الايمان بالصرائط وباللوح وبعذاب القبر ألخ من قال ذلك أن تؤمن بهذه الاشياء شيء وأن تؤوله تأويلاً مجازياً شيء آخر الامام محمد عبده قال أنه لا يصح أن تتصور اللوح كتب فيه القرآن وأنه من الأفضل أن نفهم اللوح باعتباره لوح الوجود وأن حقائق القرآن مرسومة في لوح الوجود لوح الواقع كما سماه محمد عبده.

على نحو ما يفكر (فقهاء التكفير) .. يكون محمد عبده مرتداً.

وعندما نأتي إلى مسألة تنزيل الاحكام على الواقع وهذا كلام فقهي يرى أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمها ومعنى هذا أنه إذا وجدت العلة وجد الحكم وإذا انتضت العلة انتضى

الحكم كما فعل عمر بن الخطاب عندما أوقف نصيب المؤلفة قلوبهم في الزكاة باعتبار أن الإسلام نص على ذلك في لحظة ضعفه. عمر هنا عطل نصاً قطعياً فهل كان يكذب بالقرآن؟ التأمل يجعلنا نرى أن عمر استخدم أداة من أدوات الفهم وهي ارتباط النص بعلمه والنص الذي يقر بنصيب المؤلفة قلوبهم من النصوص المعلولة بعلمها..
تاريخية النصوص هنا تعني عطل النصوص وأنت هنا تحاول فتح افق الاجتهاد لا أن تقول بأن اجتهادك هذا هو الحقيقة.

لكنهم بالطبع سيهاجمونك من قاعدة عتيقة هي أنه «لا اجتهاد لما فيه نص»؟
هذه أحبولة لأن كلمة «النص» تعني عند القدماء معنى غير الذي تعنيه بالنسبة إلينا الآن عندما يقول القدماء «لا اجتهاد لما فيه نص» فإنهم يقصدون النص الواضح الدلالة الذي لا يتحمل إلا معنى واحداً ولا يمكن الخلاف حوله وبالتالي فهم قالوا «النصوص عزيزة» أي قليلة لكن «أخواننا» اليوم اعتبروا القرآن كله نصاً والأحاديث النبوية كلها نصاً رغم أن الامام الشافعي عندما أراد أن يأنى بنص لم يجد إلا «صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة..» نص يقول لك تصوم ثلاثة أيام أثناء الحج وسبعة عندما تعود ومجموعهم يكون عشرة أيام نص يخاطب الوليد ولا يتحمل أي تأويل.

قدماً كان كل ما يحتاج إلى تقرير مخلوف ليس نصاً ومن هنا جاءت أكلوبة استخدام انه «لا اجتهاد لما فيه نص» لأن الفقيه المعاصر يستخدمها وفق المعنى الحديث لكلمة نص وبسحبها على كل القرآن ولهذا فأنا مع أن يكون الاجتهاد في النصوص بالمعنى المعاصر.
المثير للدهشة أن تسمع بعض القواعد ولا تستطيع أن تناقشها وتعامل مع نصوص مثل «للذكر مثل حظ الأنثيين» على أنه نص قطعي الدلالة وهو بالفعل كذلك مثل نص «إنما الصدقة للفقراء والمساكين والمؤلفة قلوبهم..» الذي أدرك عمر بن الخطاب دلالة في سياقه وسنرى في هذه الحالة أن القرآن أعطى البنت نصف الذكر لأن المرأة في هذه الأوقات لم يكن لها أي كينونة ولكي نرى ذلك كله لابد من المقارنة بين موقف الإسلام من المرأة وموقف ما قبل الإسلام منها هل لو اجتهدنا في هذا السياق يصبح الاجتهاد انكاراً للقرآن..؟
وعندما تقول بأن ملك اليمين لم يعد موجوداً ولا توجد حوار الآن وأن هذه النصوص

شواهد تاريخية لماذا بغضب القاضي؟ هل ستصور عودة عصر العبودية مرة أخرى..؟
وكذلك نصوص الجزية التي يقول الفقهاء أنها لا تؤخذ من الطفل أو المرأة والشيخ الكبير أو رجال الدين لأنهم لا يجارون أذن تؤخذ الجزية من الرجل القادر على القتال ويمكن أن تستبط أن معناها هو «ضريبة الدفاع» هل نستطيع أن نأخذ من المسيحيين الآن ضريبة دفاع

وهم يموتون معنا ودمنا اختلط بدمهم؟..
لا يمكن تفسير ذلك إلا بأن هناك قفهاً بدوياً لا يعرف المسيحي هذا الفقه البدوي يحاول السيطرة على فقه المجتمعات الزراعية المتحضرة متعددة الأديان وذلك في إطار محاولة فرض بنية فكرية مخالفة لا تعترف بالمواطنة وحقوقها لأنها لا تعرف تعسد الأديان ولا تعترف ببناء الدولة على أساس المواطنة لا الديانة..

وتعيش بين مطرقتين
نلاحظ ارتباط الاستقرار من جهة لظهورهم باختبارهم الاسرة (الرمز المصغر للمجتمع البطركي) لوحة التهديد التي تحقق علامة أخرى في الصراع وهي اثبات مقولاتهم وتسيدها؟ ليس هناك نصوص في القانون تسمح لهم بتقديم طلب حكم بالردة لكنهم يستطيعون التقدم حسب دعوى الحسبة بالتفريق بين زوجين على أساس «الردة» هذا جانب.
لكن التفريق بين الزوجين والتدخل في شؤون الاسرة لهما دلالة ايضاً تكشف الهدف من ضرب الاسس الانوهرية للمجتمع وهذا يبدأ بالمرأة لأن من يريد السيطرة على المجتمع مفتاحه دماغه المرأة التي إذا اقتنعت بأسسهم الفكرية (نحت وهم أنهم يعطونها الدور الكبير ويقرونها..) سيسهل اختراق المجتمع لأنها هي التي تربي النشء الجديد.
الغاية إذا هي التحكم في المجتمع كله ولا يمكن ذلك الا بضرب اسسه القائمة وهذا يدور في مصر على ثلاثة محاور.

- الاول قتل الابداع وهذا يتجسد في محاربة كل انواع الابداع القولي والفنسي واعتبار أن الرسم والموسيقى والمسرح والسبنا هرطقة وهذا أخذ شكله البارز في محاولة قتل نجيب محفوظ.
- الثاني قتل روح التفكير الحر وهذا يظهر في قضية منع ترقبتي وفي مناهضة الفكر والمفكرين بشكل عام بل وقتل فرج فودة الذي لم يفعل شيئاً غير أنه كان يفكر ويتكلم ودخل معهم في حوار هزمهم فيه وكذلك فهم يريدون قتل فواد زكريا وكثيرين سواه.
- الثالث هو النظام السياسي وهذا واضح في محاولات قتلهم رجال الحكومة واخيراً محاولة الاعتداء على رئيس الجمهورية

إذا استطاعوا زلزلة هذه الاركان الثلاثة فإنهم يقدرُوا على اقامة المجتمع على اسس يريدونها اسس الطاعة والاذعان والتسليم وعبادة الفرد.. الخ
لهذا نتحدث أن من يحاولون تحطيم المجتمع يلتقون في بعض الاهداف مع انظمة الحكم التي تسعى هي الاخرى إلى تقليل حجم الابداع وهنا سنرى المفكر أو المبدع ليس بين المطرقة والسندان بل بين مطرقتين مطرقة نظم سياسية بطبيعتها العسكرية أو القبلية أو الوراثية (وهي

أنواع الحكم الموجودة في العالم العربي) دكتاتورية لاتقبل النقاش كلما وجدت ابداعاً يمكن أن يناهضها وتتحدى له أو فكرياً يتقدمها نقداً حقيقياً تتحدى له، مطرقة نظم سياسية لها شكل مدني لكنها في الواقع ليست مدنية. تقابلها مطرقة قوى تسعى الى هدم المجتمع المدني من أساسه.

المشروع الفكري للدكتور نصر حامد أبو زيد

في نظرنا أن القارئ يبقى في غربة كاملة واتسلاخ عملي إذا لم يحط علماء الأبعاد الفكرية لمشروع الدكتور أبي زيد، وهذا ما دفعني لحسم التردد والتعامل مع الموضوع واتجاهه....
يبد أن تقديم هذا المشروع للقارئ، أثار في نفسي التساؤلات الآتية:

- إن موضوع الدراسة محلها يتعلق بإدانة الدكتور أبي زيد بالارتداد، وما يتفرع عن ذلك من حق العقيدة وحق الروح وحق الفكر، وانعكاس الامر على المشروع العربي النهضوي، أما دراسة المشروع الفكري يرمته بالآبائه ومنطقاته ومعالته، فهو موضوع فني معرفي صرف، وهذا ما يؤدي بالتداعي إلى طي هذا الملف.

- يبد أن الفكرة التقيض تسليح بضرورة طرح هذا المشروع حتى يتيسر للقارئ الاحاطة الكاملة بمحرمات الأحداث سواء من الناحية المعرفية أم ما يتعلق بالهم العام.

- هذان المقتضيان كانا موضع اعتبار لدي، ولكن ليس على أساس التلقيق والمصالحة وإنما على أساس الرجوع إلى الاشياء ذاتها وإلى طبايعها وقوانينها. وهكذا فقد رأيت الاكتفاء بتقديم تلخيص بسيط ولكن غير عملي لكيب الدكتور أبي زيد، لسبب بسيط هو ان التلخيص الكامل هو تأليف وتصنيف وهذا لا يتفق مع سياق موضوعنا.

مع التنويه بأن وجهة النظر الاخيرة تدفعنا لتقديم بعض التقرينات للدراسة.

١ - اشكاليات القراءة وآليات التأويل^(١)

كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية في علوم القراءة والتأويل تتنظم كما يلي:

١ - الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص^(٢): وهي دراسة في الفكر العربي منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالي، ومع ذلك فالهم العربي هو الغالب ونقطة البداية حيث تم

(١) نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، المحسطس ١٩٩٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٣-٥٠ ونشرت قبل ذلك في مجلة فصول، القاهرة، ابريل ١٩٨٠.

طرح أسئلة واضحة وصريحة عن واقعنا الفكري والتراثي. وقد قدمت الدراسة استعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعي منذ افلاطون وأرسطو والكلاسيكية الحديثة والانقلاب الذي تم على يد الرومانسية، حيث تم ادخال الذات عنصراً في التأويل، كما تم تقديم عرض للمبتوية المعاصرة التي تحدد للنص وجوداً مستقلاً. ولقد تتبع الباحث هذا العلم في العصر الحديث وخاصة على يد شلير ماجر (استقلال علم التأويل من علوم الدين)، ودلنا في رفضه للتيارين الميتافيزيقي والوضعي في التفسير، وتأكيديه على البعد اللغوي والنفسي، ثم هيدجر ونأسيه لعلم هرمنوطيقا الوجود اعتماداً على أرسطو، وغادامر وتغليه الحقيقة على المنهج، وجولدلمان وقضاؤه على الأساطير وماركس ونيتشة وفرويد وتأسيسهم علوم التأويل على علم الاجتماع والجمال والنفس، وجولدلمان في ربطة بين المعنى والبنية، وهيرش في تمييزه الدلالة من المغزى، وبيني في دفاعه عن التفسير الموضوعي. ويختتم الدكتور أبو زيد الكتاب بتأكيديه على ضرورة الرجوع إلى التراث القديم وإعادة النظر في تراثنا الذهني لاسيما تفسير القرآن، ورصد الاتجاهات المختلفة حول ذلك. ويرى الدكتور حسن حنفي أن هذه الدراسة الحالية من الجانب النقدي باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وغادامار، وفضلاً عن ذلك فهي تفتقر إلى البعد التاريخي الاجتماعي للنص.^(١)

علم العلامات في التراث دراسة استكشافية^(٢)

ولقد قدم الدكتور أبو زيد مادة بحثه من خلال العناوين الثلاثة: مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالي للغة. ولقد أفصح الباحث عن غايته من هذه الدراسة وهي التنقيب والكشف عن الملمور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل في التراث،^(٣) تأصيل الحديث في القديم واكتشاف الوالد في الموروث والربط بين علوم الأخر وعلوم الانا بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، يقول الدكتور أبو زيد: ليس التراث في الوعي العربي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ، فحسب ولكنه

^(١) مقالة الموسوم بعنوان: علوم التأويل بين الخاصة والعامة قراءة من بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة الإجهاد

العدد / ٢٣ / السنة السادسة ص ١٥.

^(٢) المرجع السابق ص ٥٩ وما بعدها.

^(٣) نذكر التارئ منهج فوكو التفكيكي الذي تضمنه كتابه حضريات المعرفة.

- وهذا هو الأهم دعامة من دعومات وجود وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن.^(١)
ويؤكد الدكتور أبو زيد على مقولة أن الآخرين هم الأغيار، ولكن الأنا تقف لهم بالندبة
دون تقليد وندوماً إنفاق في اثبات الخصوصية والتاريخية لكل منها.^(٢)
على هذا الأساس فقد أحال الباحث إلى البيان عند المحافظ وإلى الأشعري والمعاصري
والباقلي والقاضي عبد الجبار وابن عربي وفي الوقت نفسه أحال إلى هيدجر.
ولقد حدد الباحث غايته من ذلك، فقال: ولعلنا في النهاية تكون قد لفتنا انظار الباحثين
والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات فيما يمكن أن يفتح لنا من مراحل يمكننا من
إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة، فتعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، وتصحح
في الوقت نفسه علاقتنا بالتراث العربي وتنفي عنه التبعية، هذا حسينا وبالله التوفيق.
ويتضح من جماع ما تقدم حضور الذات التراثية في وعي الدكتور أبي زيد وهمه
وهاجسه، وإن كان هنالك محاولة لتأسيس هذه الذات على أرقى العلوم المعاصرة ألا وهو علم
العلامات (السميوطيقا).

وهناك عبارة تلفت الانتباه ألا وهي عبارة (هذا حسينا وبالله التوفيق).
فلقد حتم الباحث بحثه بقيمة إثنائية روحية.. مثله في ذلك مثل آياتنا كأبن مخلدون مثلاً-
ولكن ليس على حساب نظرية المعرفة وروح البحث العلمي ومبادئه.^(٣)
٢ - الأساس الكلامي لبحث المجاز في البلاغة العربية^(٤)
وهي دراسة تربط بين علوم أصول الدين وعلم البلاغة وبالذات المحاز باعتباره المحور
الأساسي للبلاغة.

ولقد أبرز الباحث العلاقة بين التصورات الدينية لله والعلم والانسان وبين اللغة كأداة
لتصور العالم.
لقد اعتمد الدارس نصوصاً مستفيضة في صلب التحليل، وكأنها شرح على المشون كما
أنها تقوم على تقسيم ثلاثي يطابق اتجاهات دراسي المحاز في تراثنا بين الانكار (الظاهرية)
والاثبات (المعتزلة) والتوسط (ألا شاعرة).
ويرى الدكتور حسن حنفي أن تلك الدراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة

^(١) المرجع السابق ص ١٢١.

^(٢) المرجع السابق ص ١٢١.

^(٣) د. حسن حنفي، مجلة الاجتهاد ص ١٦ وقد علق على هذه العبارة بقوله: هي نهاية مشبعة كما ينتهي بها الدعاء.

^(٤) المرجع السابق ص ١٤٩-١٨٢.

وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لثله والطبيعة والانسان.^(١)

٣ - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الاسلوبية.^(٢)

وهي دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث والوافد العربي وتقوم بقراءة مفهوم النظم عند الجرجاني على ضوء علم الاسلوبية الحديث.

وهذه الدراسة تضم العناوين الآتية: اللغة والشعر - النظم والاسلوب - الاسلوب ودور المتكلم - المعنى والاسلوب - الاسلوب والمجاز.

وتبيري الدراسة إلى تحديد رؤية الجرجاني للنظم من منظور معاصر دون اغفال السياق الموضوعي الذاتي كما أن هذه الدراسة تحدد آليات التأويل دون هذا البعد الدلالي، ودون اهدار البعد الذاتي للقارىء، يقول الدكتور أبو زيد: ليس للتراث وجود مستقل خارج وعينا به وفهمنا له .. ووجوده إن صبح هذا الوجود إنما يتمثل في شكل الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن ان يدرك باللمس ويتوضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يمثله على رفوف المكتبات وليس هذا الوجود العيني ما يعيننا بل الذي يعيننا وجوده معرفتنا، وفي وعينا الثقافي.^(٣)

ويؤكد هذا المعنى مرة ثانية بقول: نعيد قراءة الجرجاني لنرى ما الذي يمكن أن يقدمه لنا، وما الذي يمكن أن نفيه منه عن وعينا، وهكذا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن اجابات ربما لم تخطر على بال الشيخ كما أن هنالك أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها ولكنها أسئلة فقدت مغزاها وحيوتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخي مازال قائماً.^(٤)

ويتهي الباحث للقول بأن الجرجاني يعتبر القرآن معجزة ذاتية، كما يعتبر الشعر أرقى أنواع الكلام، واللغة وضعية لا توقيفية.

وفي رأي الدكتور حنفي أن المؤلف لم يقع في التساوية المتحيزة بالكامل، بل اتبع المنطق

الداخلي الخاص بالتراث الذي ليس بمعزل عن الوعي المعاصر.^(٥)

(١) مجلة الاجتهاد، المرحع السابق ص ١٧.

(٢) المرحع السابق، ص ١٤٩.

(٣) مجلة الاجتهاد، ص ١٨.

(٤) اشكاليات القراءة، المرحع السابق، ص ٢١٦.

(٥) مجلة الاجتهاد، ص ١٨.

٥ - التأويل في كتاب سيويه^(١)

في هذه الدراسة يتعامل المؤلف مع النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيويه وتحديد العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث، وبيان قراءة سيويه للغة العربية ومحاولة الكشف عن النظام في اللغة.

ولقد تصدى المؤلف للكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الاصلية للموضوع.

ولا يعني التأويل في هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التي يعالج بها سيويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السيميوطيقي، إذ التأويل ليس أمراً عارضاً، بل هو أداة العلم. ويتخذ المؤلف افتتان المعاصرين بالموضوعية وعبههم على القدماء معانيرهم التقويمية، وبالمقابل يدافع عن القدماء ضد استعلاء المحديثين فيما يتعلق باعتبار اللغة غائبة، ويدلل بأن اللغة جزء من نظام ثقافي عام.

ويميز الباحث بين اللغة والكلام ويكتشف النظام في اللغة، إذ اللغة ليست نظاماً فردياً، بل نظام جماعي في الذاكرة الجمعية، فهي بناء محكم ونظام تمتلكه الجماعة، وهكذا استطاع أبو الاسود الدؤلي وضع نظام للحركات من الأصوات، ولذلك كان أوائل النحاة من القراء.

وتتناول هذه الدراسة ثلاثة موضوعات العامل، القياس، الشذوذ. فالعامل هو الذي يؤثر في الآخر، أما القياس فهو نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الاصول، أما الشذوذ فهو خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وفي الحقيقة فهذه الدراسة تتخذ موقف الدفاع عن النحو التقليدي ضد المنهج الوضعي.

٦ - الثابت والمتحول في رؤيا أدونس للتراث

من المعلوم أن دراسة التراث عند ادونس ليست احصائياً للحاضر، إنما هي هدم التراث كجزء من هدم الماضي، إذ للتراث وجود في الماضي دون الحاضر. وبالطبع فقراءة الدكتور أبي زيد هي قراءة على القراءة المسابقة لادونيس، ولكن ماهي القراءة الاولى؟

يرى الدكتور أبو زيد أن التراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع كما يشاء، بل هو وجود حي له بنيتة وتكوينه، ولا يمكن عزل الابداع عن سياقه التاريخي واعتباره معلقاً في الفراغ. ويشير الدكتور أبو زيد سؤالاً كبيراً هو: ما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه

^(١) اشكاليات القراءة، ص ٢١٦.

التقدمي فيه إذا لم ترتبط به وبخاصة الاتجاه التقدمي منه.

٧ - الذاكرة المفقودة والبحث عن النص

وهي قراءة على قراءة الياس عسوري لأزمة النقد والابداع العربي في كتابه الذاكرة المفقودة، وذلك من أجل اضاءة منهج القراءة وتعميق الفهم الذي يطرحه وآليات التأويل. وتوضح ذلك أن النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين انهيار النصوص وانهيار المؤسسات في لبنان، حيث يدلل بأن الخدانة تمت على يد نهضة الدول وليس المجتمع، وبالتالي فقد كان التحديث للنخبة وليس للجماهير، ومن الوافد الغربي، وليس من الموروث العربي، وهكذا كانت أزمة الادب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. في هذه القراءة يؤثر القارئ، اتباع المنهج النقدي الواقعي لدراسة النصوص الادبية والنقدية، ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذي يصل إلى حد الساذجة، واعتبار الديمقراطية حلاً سحرياً لمعالجة كل شيء.

ويتهيء الدكتور أبو زيد كتابه هذا باعطاء تقويم على القراءة بأنها: فعل مستمر لا يتوقف يبدأ من الحاضر وينطلق إلى الماضي ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى مع حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار لكنها الحركة التي تؤكد الحياة، وتنهي سكون الموت.

وفي نظر الدكتور حسن حنفي أن الاعمال العلمية للدكتور أبي زيد منذ الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة والتأويل عند ابن عربي ومفهوم النص حتى اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مؤلفات رصينة وحادة، إذ غلب العالم على المواطن والهيم العلمي على النضال السياسي وتحليل القدماء على نقد المحدثين والتراث على العصر.^(١)

ويتابع الدكتور حنفي قوله: بعد عودة المؤلف من اليابان واحترافه بنار الهوان والضياع وحرع الكرامة الوطنية ومأساة الاعلام وزيف الخطاب الرسمي وتذيدب المثقفين وانهيار المشروع القومي، وتفكك الدول، بعد هذا حاول اكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل جذورها في الامام الشافعي وتأسيس الابدولوجيا الوسطية وفي نقد الخطاب الديني.^(٢)

ثانياً: الامام الشافعي وتأسيس الابدولوجيا الوسطية.^(٣)

هو كتاب صغير الحجم لا تتجاوز عدد صفحاته الاثني وتسعين صفحة، ويتضمن أربعة فصول.

(١) مجلة الاجتهاد، ص ١٢٤.

(٢) مجلة الاجتهاد، ص ٥٤.

(٣) القاهرة، سينا للنشر عام ١٩٩٢.

يقوم هيكله على المحصح النصيب التي تتخلل صلب التحليل مما يتعكس على اتساق الخطاب، ويجعل الاستدلال خارجياً لا داخلياً وأقرب ما يكون إلى الشرح على المتون. ويؤكد هذا الكتاب يعتمد على المرجعين الأساسيين للشافعي ألا وهما كتاب (الرسالة) ثم كتاب الام، هذا فضلاً عن اعتماده على مؤلفي أبي زهرة ألا وهما أبو حنيفة والشافعي. ويتكلم الدكتور أبو زيد في هذا الكتاب عن مصادر الشرعية وهي: الكتاب، السنة، الاجماع - القياس

يتناول الدكتور أبو زيد المصدر الاول (الكتاب) من زوايا متعددة يهمننا من ذلك اللغة وموقف الشافعي منها وتمسكه بعروبتها، ويؤسس أبو زيد موقف الشافعي من اللغة على أسباب غير معرفية، إنما ايدولوجية هي سياق الصراع الشعبي الفكري والثقافي.^(١) إذن فالشافعي لم يكن خارجاً عن دائرة الايدولوجيا، والمسألة ليست مسألة معرفية بحتة، يقول الدكتور أبو زيد: إن الشافعي يعتمد موقفاً ايدولوجياً خاصاً في تضمين صراع فكري شعبي الحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما الحاز كثير من معاصريه، بل إلى القرشية تحديداً.^(٢)

وهكذا يتضح أن الايدولوجيا، وليست نظرية المعرفة هي وراء تصلب الشافعي في شرط اللغة عِلَافاً لوسيطته في الفقه، وهذا أيضاً يفسر موقفه من قراءة الفاتحة بالعربية عِلَافاً لموقف الامام أبي حنيفة الذي قبل قراءتها بالفارسية.

ومما يؤكد الموقف الايدولوجي للشافعي - في نظر أبي زيد - رحيله إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة لأن وإلها كان قرشياً هاشمياً. ويتعمق أبو زيد جذور هذه القرشية صعوداً في التاريخ حتى اجتماع السقيفة ثم يتابع هذا الخط، ويدلل بذلك مستنفاً إلى الروايات والاحاديث المتعلقة بفضل قریش، إضافة إلى تعاونه مع الامويين وكرهه تخلي العباسيين عن العروبة.

وينتهي الدكتور أبو زيد على سمة الثبات في العقل العربي فهو (المبدأ الذي حوله إلى عقل تابع يتحدد دوره في تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم غير مشروعة).^(٣)

(١) الإمام الشافعي، ص ٢٧.

(٢) الإمام الشافعي، ص ٢٨.

(٣) الإمام الشافعي، ص ٢٢.

ولقد اعتمد الشافعي في هذا الثبات على مرجعين تفسيريين للكتاب هما: السنة واللسان العربي وبالذات اعتمد اللهجة القرشية وأعطى السنة مدالاً وثابتاً دون التمييز بين سنة الوحي وسنة العادات.

ويرى الدكتور أبو زيد أن الشافعي وسع من مفهوم السنة لتمثل مواصفات النظام الاجتماعي السائد مثل عدم وراثته العبد، وهذا ما يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة التي تعتبر الحرية أصلاً هذا فضلاً عن امتصاص السنة للعادات والأعراف التي كانت سائدة. ومن مظاهر التوسع في السنة التعريف الذي صاغه الشافعي لها بأنها تشمل كل قول أو فعل أو إقرار ثم اعطائها دوراً تشريعياً في حين أنها تبيان وتفصيل للكتاب. وبالمقابل فالدكتور أبو زيد يعطي للسنة مدلولاً ضيقاً مستنداً في ذلك إلى حديث: أتتم أعلم بشؤون دينكم.

وغاية الدكتور أبي زيد من ذلك تأسيس دور الاجتهاد (وإفساح المجال أمام العقل كما يؤدي دوره وحقه، والخروج بالتالي من دائرة هيئته النص.^(١))

ويتكلم الدكتور أبو زيد عن موقف الشافعي من الاستناد، إذ يرى أن التواتر يقوم على التواطؤ وكثيراً ما يقع تحت تأثير العوامل السياسية.

أما بشأن عبر الاحاد الذي يأخذ به الشافعي ويفضله على القياس، فالدكتور أبو زيد يرى فهذا الموقف يستهدف توسيع دائرة السنة وترسيخها ويكشف عن مشروع صياغة الذاكرة على اساس الحفظ ومرجعية النصوص حصر الدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر.^(٢)

ويتعرض الدكتور أبو زيد لموضوع تمسك الشافعي بقطعية الخبر وظنية القياس ويؤثر في هذا الباب أبا حنيفة على الشافعي بسبب تأكيده على القياس.

ويتعرض الدكتور أبو زيد لموضوع روايات الحديث واختلاف السنن والتعارض بين النصوص فيعتبرها دورانا في حلقة مفرغة، وفي الوقت نفسه ينعي على نزعة التقديس التي أسبغت على الجيل الأول من الرواة.

وينتقل الدكتور أبو زيد للحديث عن الاجماع إذ يصفه بأنه (مفهوم على درجة عالية من الاتساق).^(٣)

(١) مجلة الاجتهاد، ص ٣٤.

(٢) الامام الشافعي، المرجع السابق ص ٧٤.

(٣) الامام الشافعي، المرجع السابق ص ٨٥.

لهذا السبب فالاجماع نظره اهدار دور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي، وذلك بالغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ذهني ثابت المعنى والدلالة.^(١)

وفي نظره إن الشافعي اعتبر الاجماع الزماني مرادفاً للسنة وأنه حصره في السنة المتواترة، ومن ثم فقد أعاد ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه في الشمال.^(٢)

هذا فضلاً عن أن الشافعي حول الاجماع إلى سنة تشمل الاعراف والعادات والتقاليد، بل واجماع الاجيال التالية التي هي سنن تاريخية، مضيفاً بذلك الاجتهاد وهو الغاية الاساسية من مشروع الشافعي.

وفضلاً عن ذلك فالدكتور أبو زيد يعتبر تغيير الشافعي لبعض اجتهاداته عند هبوطه إلى مصر - وهي نقطة ايجابية في نظر الدكتور نصر - يعتبر ذلك تشويشاً على حجة الاجماع وتشكيكاً في وجوده على مستوى الامة.

ويتابع الدكتور أبو زيد نقده للشافعي : وبعد أن أصبح الاجماع سنة وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم الحاقه أيضاً بالنص الثابت اجماعاً أو سنة أو كتاباً فالأدنى يتأسس في الأعلى، تتأسس السنة على الكتاب لأنها جزء من الوحي، وتتأسس الاجماع على السنة لأنه اجماع على رواية، وتتأسس القياس على الاجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق وهو النص من الاجماع أو السنة أو الكتاب ، فالكتاب أساس كل شيء والسنة والاجماع والقياس فروع وباختصار فمشروع الشافعي يقوم على التأسيس إلى الأعلى ، وهو بالتالي هرم مقلوب . أما بشأن القياس فيرى الدكتور أبو زيد أن اسناد الشافعي له على أصل سابق، إنما يعني تضيق أو حصار له، ومما يجعل الشافعي ظاهراً لأنه يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلا ما لا يتعارض معها، وهذا ما حداه إلى رفض الاستحسان الذي أخذ به أبو حنيفة لأنه اجتهاد، هذا فضلاً عن ان الاستحسان يؤدي إلى الخلاف المكروه، إذن القياس ثبوت أما الاستحسان تنازع واختلاف.

ويدافع الدكتور أبو زيد عن الاستحسان بأنه لا يخالف نصاً في كتاب أو سنة ، بل ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص.^(٣)

(١) الامام الشافعي، المرجع السابق ص ٨٦.

(٢) الامام الشافعي، المرجع السابق ص ٨٩.

(٣) الامام الشافعي، المرجع السابق ص ١٠٦.

ويضيف بأن الشافعي يؤسس العقل بالغناء العقل، ويتبنى المؤلف في حكمه إلى أن الشافعي يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو في الحقيقة يؤسس سلطة النصوص في كل مجالات الحياة الاجتماعية والعرفية. ويعلم عليه بيان الثورة الأولى ألا وهي تحرير العقل من سلطة النص. لقد منح الشافعي الشمولية للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما الحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد بالقياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعني في التحليل الأخير تكجيل الانسان بالغناء، فعاليته واعداد خبرته.

فيذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضي باضفاء طابع أزلي كما في ميراث العبد وفي ميراث الاخوة الوحيدة وفي مسألة زكاة الغراس، أدركنا السياق الابدولوجي الذي يدور فيه الخطاب كله .. إنه السياق الذي صاغه بعد ذلك الاشعري في نسق متكامل، ثم جاء الغزالي فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشروع والهيمنة على مجمل الخطاب الذهني حتى عصرنا هذا ... وهكذا ظل العقل العربي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين عصر الشافعي طبقاً لأليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر في الطبيعة والواقع الحسي، كالأعتدال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية... وقد أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان.^(١)

تقدير وتقويم:

كما قلنا سابقاً فهذه الرقعة المكانية والزمانية لا تتسع لمناقشة كافة أفكار كتاب الامام الشافعي للدكتور أبي زيد، فهذا يستلزم جهداً كبيراً يحتاج إلى صفحات كتاب وعلى هذا فسحتريء في الامر اجترأ قد يكون مغللاً، وعذرنا في ذلك السياق والمقام، وقدماً قبل البلاغة هي الموافقة لقتضى الحال....

وفيما يلي بعض الملاحظات التي نسلحها حول ذلك:

١ - الثابت في بنية العقل العربي:

يرى الدكتور أبو زيد أن وجود نصوص ثابتة بقياس العقل عليها، هذا الثابت هو (المبدأ

^(١) الامام الشافعي، المرجع السابق، ص ١١٠.

الذي حول العقل العربي إلى عقل تابع ويقتصر دوره على تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء أكانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة.^(١)

ويرد الدكتور حنفي على هذه المقولة وبالذات على عبارة الدكتور ابي زيد (بأن هذا المبدأ العقلي على درجة عالية من الخطورة) برد على ذلك بقوله: بل إن هذا المبدأ أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق.^(٢)

ونحن نقف مع الدكتور حنفي ونضيف بأن المسألة ليست مسألة وجود نص ثابت، وإنما الأمر يتعلق بطبيعة النص الثابت والقوى الاحتجاجية التي تتعامل معه.

فالولايات المتحدة مثلاً بحكومة بنص ثابت هو إعلان حقوق الأميركي الصادر عام ١٧٩١، ولقد تغير دستورها خمس مرات وبقي الاعلان لا يحول ولا يزول ليحكم مساراً تاريخياً دون أن يقول أحد أن ذلك نكبة على الولايات المتحدة.

على هذا الاساس تم التمييز بين حق الشعب وحق الامة.

حق الشعب يستلحي - وحسب نص ميثاق الامم المتحدة - أن لا يفرض جيل ارادته على جيل آخر، وبالطبع فهذا المبدأ قد يؤدي على التفكك ضمن اطار الامة، إذا لم تقيد حق الشعب بقيد احترام حق الامة.

وإذا تذكرنا مبدأ مونتسكيو في نسبة الحقائق الانسانية وضرورة مواجهة *contradictoire* بعضها بعض أمكننا أن نسجل مايلي:

لكل جيل في امة أن يقرر مصيره على ارض وطنه وخلال حقبة تاريخية معينة، ولكن شرطه احترام حقوق الامة التاريخية.

وبالقطع فحقوق الامة التاريخية لا تكون بوثيقة عرضية كالدستور وإنما بوثيقة تصاغ في شكل موثيق تاريخية كإعلانات الحقوق والمواثيق الدولية، وقد لا تكفي الشعوب بأن تسوس حياتها بوثائق قانونية تاريخية، بل تحكم بمواثيق فلسفية كالقرآن مثلاً أو البيان الشيوعي الصادر في عام ١٨٤٨م الذي كان يحكم فلسفياً المجتمع السوفيتي إلى جانب الدساتير.

على هذا الاساس قال ريمون بولان: الدولة حضارة بأسرها، وقد تحركت فأفصحت عن نفسها في مؤسسة.^(٣)

^(١) الإمام الشافعي، المرجع السابق ص ٢١.

^(٢) مجلة الإجتهااد، ص ٣٤.

^(٣) كتابة الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العواد، دمشق، دار طلاس، ١٩٨٧، ص ٣٠٤.

هكذا نفهم النص القرآني بأنه نسيج متدرج تحكمه عدة طبقات يعلو بعضها بعضاً على الشكل الآتي: فلسفة الوجود والكون والطبيعة والانسان - المبادئ العامة للقانون - القواعد التفصيلية والتطبيقية.

فخلق الانسان من تراب والتفخ فيه مبدأ فلسفي وصياغة حق الحياة والملكية والشورى والحرية والتضامن هذه مبادئ عامة للقانون ، أما أحكام الميراث فهي قواعد تطبيقية تمثل اندراج المبدأ في التاريخ والحياة والاجتماع.

فعلى صعيد الفلسفة السياسية مثلاً قرر الاسلام خمس مبادئ وأصول هي:

الشورى - التضامن - العدل - المساواة - اطاعة أولى الامر.^(١)

هذا المبادئ في نظرنا تحمل امكانيات وبنود لان تسوس مراحل تاريخية بله تحقق للانسان خلاصاً دنيوياً وهو الامر الذي يجعلنا نرد على الدكتور أبو زيد بقولنا إن النص هنا ليس صخرة على عقلنا باعتبار هذا النص مترعاً بإمكانات وحمولات لا حصر لها. وتوضيح ذلك أن كلمة العدل في القرآن تعني العدل الفلسفي العدل في ذاته كما يقول ارسطو، وليس العدل في التاريخ أو المجتمع، أذن فكيف نضيق ذرعاً بهذا النص ونعتبره قيئاً واغلاقاً على حركة عقلنا.

وإذا غادرنا الاصول السياسية، وانتقلنا إلى فلسفة الحياة وجدنا النص الاسلامي يحتضن في احشائه مبادئ وأصولاً كافية لتحقيق الخلاص الابدي الدينوي والاخروي . وهذه المبادئ هي أصل التقوى والاحسان.

وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون والايمان بالاصل المشترك للناس ﴿إنا خلقناكم من ذكر وانثى﴾، وأصل الدعوة إلى الحوار - كلمة السواء (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم)، وأصل بذل السلام للعالم،^(٢) وأصل الخير الانساني الشامل (أقربكم إلى الله أنفعكم لعيله) وأصل عصمة النفس الانسانية (صيانة الحياة)، وأصل الدين واختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الانسان في اول اعلان لحقوق الانسان (وأن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى)، وأصل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأصل اعمار الأرض (هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها)، وأصل رفع الظلم (ومالكم لا تقاتلوا في سبيل الله والمستضعفون في الأرض من الرجال والنساء) وأصل الاصلاح (واصلحوا ذات بينكم)، وأصل التنديد بالفساد (إذا تولى سعى في

^(١) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٢.

^(٢) مثل الرسول عن أحسن عمل يقدمه الانسان فأجاب بذل السلام للعالم.

الأرض ليقتسد فيها)، وأصل التعاون (وتعاونوا على البر والتقوى)، وأصل عزرة الانسان (ولله العزة ولرسوله والمؤمنين).

والنص القرآني مترع في مثل هذه المبادئ والأصول التي يتماهى مع جبلة الانسان وطبيعته الذاتية، وهذه هي فلسفة القانون الطبيعي (ذي المضمون المتغير) التي سادت في الحضارة اليونانية، ثم عبرت أوروبا عبر غروسيسيوس، وصعوداً بحركة التنوير والتي تجسدت في العقد الاجتماعي ومواثيق حقوق الانسان.

هكذا نكتفي بهذا القدر البسيط لتؤكد أن الثبات ضروري للحياة الانسانية ضرورة التغيير، ولكل مكانه ومناطه وجذوره ونطاقه، ولا يجوز للثبات أن يرسف في القيود، كما أنه لا يجوز للحركة إلا أن ترنو إلى الاستقرار، السكون يمتاح من الحركة (القانون الطبيعي ذي المضمون المتغير) لتكسيه الحيوية والحركة تنتظم في السكون لتجد لها أرضاً صلبة وقدماً صديقاً.

موضوع وسطية الشافعي

لقد كانت التجربة النبوية هي الاساس التأسيسية في حياتنا العربية، بكفيها دلالة ورسوعاً أنها وحدت العرب وانشأت لهم لأول مرة في التاريخ دولة، بل وأبعد من ذلك، فقد أصبحوا أصحاب دعوة ورسالة كونية، وهذه هي الكلمة التي واجه بها المغيرة بن شعبه القائد الفارسي (رستم) في معركة القادسية، وقد ذهل هذا الاخير من هذه العبارة بعد أن كان يظن أن العرب أتوا لتحقيق بعض المكاسب المادية.

لقد استحوذت التجربة النبوية كل جارحة وشعور وعقل ولب ومنطق لدى العرب، فكيف بهم ليتخلوا عن النص وهو سر وجودهم ونجاحهم وفي الوقت نفسه عقيدتهم وإيمانهم. وتمضي السنون، وكان لا بد للعرب والمسلمين أن يؤسسوا هذه التجربة ويوطروها وينووا قواعدها وأصولها، وهنا هو عصر التدوين أو التأسيس في الفقه والتاريخ واللغة وغير ذلك من العلوم.

إذن نحن أمام وعي يعبر عن نفسه في قواعد، وهذا هو المعنى الذي سبق التذليل به، ألا وهو ترجمة ما هو حضاري إلى مؤسسي (رأي ريمون بولان).

وهذا هو الدور الذي لعبه الشافعي في وعي التجربة وتأصيلها على صعيد الفقه بأن أفسح المجال عريضاً ولا حياً للنص.

كيف لا يكون ذلك والمجتمع العربي كان لا يزال على بساطته ولا يزال النص غصاً وطريقاً ومتوهجاً.

هكذا ظهر سلطان النص على يد الشافعي، وهو سلطان لا يلقي القطب الاخر، الواقع بدليل اعتماد الشافعي على القياس، والقياس هو تركيب بنوي كتمسوية ومصالحة بين النص والواقع.

اذن فالقضية تكمن في التعبير عن التعرّبة ووعيتها، ولا يمكن رد الامر إلى سبب ايدولوجي أو سوء نية من الشافعي (على حذر رأي الدكتور أبي زيد)، والمؤامرة عاجزة عن تفسير التاريخ وأحداثه.^(١)

والدليل على ذلك أن منطلق النص أو منطلق حضارة النص هو الذي ساد في تاريخنا لسبب بسيط هو أنه لم ينطلق من فراغ وإذا كان من المفروض أن يكون هنالك حوار وجدل بين العقل العربي والطبيعة والحياة، فقد كان لنا أن ننظر قليلاً إلى ما بعد عصر الشافعي لنرى ذلك على يد المعتزلة والفلسفة العربية وبعض الخطابات الاخرى كإبن خلدون في واقعيته إضافة إلى الخطاب الانساني والخطاب الطبيعي.

وفي هذا الصدد نتوه بهذا التصنيف الدقيق الذي احراه الدكتور علي زيعور للخطاب العربي.^(٢)

يحدد الدكتور زيعور أبعاد هذا الخطاب ومعالجه بأنه خطاب المذهب العربي الاسلامي للانسان (الأنسة العربية الاسلامية). ممثلة في شخصيات فذة مثل السعدي والسرخسي والقمي وابن العميد والقمي والنوشجاني.

فقد كان أولئك المفكرون أبرز وجوه الانسانية العربية الاسلامية التي تصف بالانفتاح على الثقافات والادب والامم والايمان بحرية الفكر وقدرة العقل البشرية ومحبة الحقيقة والسعي للمحبة التي كانت وتراكم المعارف والثقة بالانسان.

وهنالك المذهب العربي بالانسان متمثلاً في التعاملية والاداب أي في الوعظ التي ترسم العلاقات المثالية والسلوكية الاخلاقية والبنبغيات الاجتماعية إلى كل النشاط الانساني.

وفي فكرنا العربي الاسلامي نطالع العالمية والمذهب العربي الاسلامي في الجنس البشري

^(١) هيب بالقارئ، أ. يلمس نقد الدكتور حسن حنفي للدكتور أبي زيد، مجلة الاجتهاد، ص ٢٦ وما بعدها.

^(٢) مقالة الموسوم بعنوان الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الاسلامي، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد عدد ٨،

بكليه ونظرية الاستخلاف.

ففي هذا الخطاب يتربع الانسان على قمة الهرم في الوجود، ويمثل الجنس البشري الكلمة الاولى داخل هذه العالمية.

وبطالنا هذا الفكر بالمذهب الفقهي في الانسان وعقله وحقوقه وحرية فقد اعرض كمثل نشاط للتوجيه بحيث ينضبط مع المعايير، وتضبطه محكات السلوك الرقيقة والغائبة.

وهناك مقال الصوفي في الانسان الكامل، ثم مقال الطبيعانيين، أي أصحاب المذهب الطبيعي، من أمثال الراوندي والسرخسي والرازي، حيث الثقة بالانسان، وحيث اعطيت المكانة الاساسية للعقل تجاه الوحي والنبوة.

وهناك الرؤية الفلسفية لاشكالية الاوثة والاناسة، ثم التعمق الفني للانسان أي البعد الجمالاتي وأخيراً هناك خطاب تعضية الانسان وانغمسه في المجتمع والتاريخ والانتماء على أوضاع معينة وإلى بنى وآمال أي معنية الانسان، واعادة تعضية الحقل من حيث الانغماس في العياني والاجتماعي والتاريخي.

هذا هو باختصار رأي الدكتور رزيغور في الخطاب العربي التراثي ومظاهره وتجلياته، وهو خطاب يقسح المجال للخطاب المعياري السلوكي دون ان يجعل هذا الخطاب يستولي على كامل الساحة العقلية.

ويبدو من هذا العرض المسبق أن طبيعة الخطاب الفقهي وماهية الذاتية هو الانضباط وخلق المعايير ومحكات السلوك اليومية، وهو امر لا يتوقف على الشافعي أو غيره ومن جهة أخرى فالخطاب الفقهي يختلف عن بقية الخطابات التي لا تسمح بطبيعتها لسيطرة النص بالقدر الذي تسمح به النظرية الفقهية.

وهكذا تبدو لنا معالم الطريق، ويتحلى الامر وعلى ضوء ذلك نستطيع القول أن الخطاب الفقهي - على يد الشافعي أو غيره - ما كان ليسع حسد الامة لولا ضعف الخطابات الاخرى، وما تحمله من ميكانزمات ودواع ورواقع وتواضع.

ويعنى أوضع فبروز النص في الخطاب الفقهي لا يعتبر خطراً على الامة إذا احتلت الخطابات الاخرى دورها لاسيما أن الخطاب الفقهي يتحدد مذهبياً بالانضباط وقروض محكات للسلوك في الحقل اليومي، خلافاً للساحة العقلية أو الحقل الانساني والعلائقية وغير ذلك من الجوانب والخطابات التي تتأى في طبيعتها التحرر والتكلس.

وإذا كنا لسنا مع الشافعي لجهة اهدار الاستحسان وعدم الافساح له في الانتاج وعلى اعتبار ان الاستحسان نتاج دينامية العقل وقضيته، وهو في الان نفسه انتصار للطبيعية على

حساب النصية، إذا كنا لسنا مع الشافعي، فإن وسطيته قد لا تعني - خلافاً للدكتور أمبي زيد - التلقينية أو التوفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو النقص في الجزئية والحسم واتخاذ المواقف والجمع بين نقيضين كلاهما شرعي، وتحقيق فعلين كلاهما أساس في نظرية متكاملة وليست أحادية الطرف، وفي تصور حلي دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن الايمان بالكتاب كله لا ضرب الكتاب بعضه ببعض.^(١)

ويتابع الدكتور حنفي دفاعه عن وسطية الشافعي قائلاً.... إن جوهر الوسطية هو الجمع بين الثابت والمتحول بين المطلق والنسي ليس يدافع ايديولوجي، مذهبي أو سياسي بل يدافع منطقي فلكي يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى، وكيف يخلو القياس من الثابت من المقدمات الكبرى، وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات.^(٢)

على هذا الاساس يتساءل الدكتور حنفي قائلاً: هل نحن حيال ايديولوجيا وسطية للشافعي أم حيال الجمع بين النص والواقع؟

نكتفي بهذا القدر المتيقن محيلين إلى رد الدكتور حنفي المليء بالتحليل والنقد لموقف أمبي زيد من وسطية الشافعي رداً يدخل عنصر المعاناة الشخصية في التجربة الوجدانية الوطنية للدكتور أمبي زيد، المثلة في جرح الكرامة الوطنية وانهار المشروع القومي.^(٣)

٣ - لغة القرآن

عرضنا سابقاً لرأي الدكتور أمبي زيد في موقف الشافعي وتشده من لغة القرآن ومن لهجة قريش والبسمة والفاثحة.

وفي نظرنا أن التشديد على لغة القرآن باسئراط العربية (لا العروبة) يتماهي مع طبيعة النص القرآني الذي يتماهي بدوره مع اللغة العربية، إذ أن هذه اللغة جزء ماهية القرآن حسب التعبير الاصولي، والمطلوب من كل مسلم إذا أراد أن يتعمق الاسلام ويتلمس جوهره ويتعامل مع روحه ويمانق اعماقه أن يتعرب أي أن يتكلم اللغة العربية، وهذا هو معنى قوله (ﷺ): عربوا آخاكم.

فهل أدرك الشافعي هذه الحقيقة، وهل كان شرط العربية وعياً أو موقفاً ايديولوجياً. لماذا تنتهم الشافعي بالايديولوجية إذا كان مع لهجة قريش، ألمست قريش هي العلم

(١) هذا الرأي للدكتور حنفي، مجلة الاجتهاد، ص ٢٦.

(٢) مجلة الاجتهاد، ص ٢٦.

(٣) مجلة الاجتهاد، ص ٢٤.

والذكاء والفصاحة الامر الذي كان بلغاء العرب يحتكمون إليها، بل لقد تأسطر هذا الدور لقريش وهكذا فقد سمعنا بوجود نقش على قبر لقمان الحكيم يتضمن العبارة الآتية: لمن الذمار.. لقريش الاحرار.

إن قراءة بسيطة لدور مكة كما يتضح من كتاب الازرقعي يؤكد فصاحة قريش وأهمية لغتها.

إذن ألسنا حيال اصطفاء طبيعي على طريقة قاتون الاصطفاء لدى دارون ولا بسوج وغيرهم، وفي نظرنا أن مقتضيات التدشين والتأسيس والتأطير تفرض وضع معايير وضوابط، وهذا ما وجدناه على صعيد اللغة وسيطرة مدرسة البصرة على مدرسة الكوفة وميل الاولى التي تعيد القواعد دون الثانية التي كانت حريصة على كل قاعدة تصدر عن أي اعرابي.

على سبيل المثال فأحد الاعراب يقول: فصرت لكيما أن تطير بقريش فيجعلها شنا بيضاء يلتعا.

هكذا نجد لفظة تطير مسبوقه بثلاث أدوات نصب، ومن ثم فالكوفويون لا يتورعون عن تدوين هذه القاعدة اللغوية.

والسؤال المطروح هو: كم هو التشويش والاضطراب لولا انتصار مدرسة البصرة ذات المنهج التقعيدي الذي تتجاوز الدروب والتشعبات.

أهل لم يقل أحد بأن هنالك مؤامرة أو ايدولوجيا وراء تجربة البصرة، فكيف نتهم الشافعي بسقوطه في الايدولوجيا؟

وفي نظرنا أنني لو كنت مكان الشافعي لكنت ايدولوجيا في مواجهة ايدولوجيا الشعبية التي ذرت قرنها في عصر الشافعي مستهينة باللغة العربية، فكيف نعيب عليه دون أن نتكلم عن الايدولوجيا التقبض.

٤ - شمولية السنة

المسألة الاساسية في دراسة أي نص أو حقل معرفي هي القبض على روح المحال وضميره وسره الكامن.

هكذا يفتش رجل القاتون عن طبيعة النص، وهل هو جزائي أم مدني أم اداري أم دستوري أم دولي.

فالمدني محكوم بمبدأ سلطان الارادة في حين أن الاداري محكوم باطراد المرفق وانتظامه، أما الجزائي فهو محكوم بحماية المجتمع.

على هذا الاساس ميز الاسلام وميز المسلمون دائماً بين ماهو دين ووجي وبين ماهو دين

دنيا وسياسية وإن الذين يطالعون سيرة الرسول (ﷺ) وتاريخ معاركه وقيادته شئون امته تفرغ أسماعهم كثيراً تلك العبارة الاستفهامية التي كثيراً ما يخاطب بها الصحابة رسول الله في كثير من المواطن عندما كان يدلي بدلوه في مواطن البحث وقيل صنع القرار، كانوا يسألونه عن طبيعة القول الذي قاله أي عن طبيعة هذه السنة، وهل هي من الدين فيجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين، أم هي من السياسية والدنيا فيعملون فيها الرأي ويجتهدون دوغماً حرج يضعه بالدين من قداسة وتقديس...

كانوا يسألون الرسول عن قوله في كثير من المواطن ذلك السؤال الشهير: يا رسول الله أهو الوحي أم الرأي؟⁽¹⁾

والسؤال المطروح هو: هل أن الشافعي ادرج الاجماع في السنة ليلفي خصائصه أم ليقبى هذا الاجماع (التعاملي غالباً) قائماً على علته يدور بدوراتها وتغيرها. إذن فالخطر في إدراج الاجماع هو ما إذا أصبحت السنة ابدية أم تدور مع علتها... وما إذا كان الشافعي قد فهم الامر على غير ذلك.

ويرى الدكتور حنفي أن تركيز الشافعي على السنة كان طبيعياً في وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أو (كانت في طريقها إلى المنسج، فكان ذلك نوعاً من الضبط والاحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية ونصيراً.⁽²⁾ وهناك ملاحظة أحيرة هي أن الدكتور حنفي أعطى تقييداً نهائياً لكتاب الشافعي وسجل في حقل الاجابة مايلي:⁽³⁾

- ١ - الابتكار والحداثة والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية
- ٢ - تحليل النص في آياته، واستخداماته كسلاح ايدولوجي فكري مذهبي
- ٣ - التزام الدكتور أبي زيد بقضايا المجتمع كالعادلة وتوزيع الثروة، وارجاعه الخلاف الفقهي والمذهبي إلى الخلاف في التوجهات الاجتماعية والسياسية بعد ان تحولت النصوص القديمة إلى مقدسات لا يمكن المساس بها، ومن ثم فهو يساعد على التحول من العقلية الاسطورية إلى العقلية العلمية، ويرد الصراع الفكري صواباً أو خطأ إلى صراع بين أهل الرأي وأهل الحديث أو الصراع السياسي بين الفرس والعرب.

(1) د. عمارة: الاسلام والسلطة الدينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص١١٣.

(2) مجلة الاجتهاد، ص٢٢.

(3) مجلة الاجتهاد، ص٤٠.

٤ - إثارة الذهن ودفعه للتفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف.
وفضلاً عن ذلك يسجل الدكتور حنفي بعض السليبات على كتاب الشافعي للدكتور أبي
زيد وهذه السليبات هي :

١ - الإيغال في المواقف الأيديولوجية وهكنا يصم بالأيديولوجية ماهلي: تأويل الحكمة على
أنها السنة - تأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً - تأسيس السنة وجباً بدافع الأيديولوجي
- نزع صفات البشرية عن محمد والباس صفات الهبة تجعل منه مشرعاً - جعل الخبر أساس
العلم الموضوعي والقياس أساس العلم الذاتي هذا الموقف يقوم على عنوان أيديولوجي - تصويره
لجيل الصحابة خاليين الضعف الإنساني - مسار النبوة في التاريخ حاجس أيديولوجي -
الأمثلة على العموم مثل (الله خالق كل شيء)، أي الجبرية ورفض حرية الإنسان.
- الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث ومنع الشافعي القياس في الزكاة... كل ذلك

دافعه الأيديولوجيا.

٢ - الشافعي باستمرار يبرح ويخون يفتش المؤلف في ضميره فهو اموي سلطوي قرشي عروبي
منهض للعقل والاجتهاد باحث عن عمل وربما مرتزق يريد ان يقبض ثمن تاييده للامويين....
توزع الاتهامات عليه هنا وهناك... لم افتراض التأمير في كل شيء؟
في سقيفة بني ساعدة من أجل السلطة السياسية والتأمير على القرآن بثبت النص والتأمير
على السنة بالتدوين.

إن وظيفة الباحث ليست كوظيفة الشرطي وموظف الامن العام... ان مهمته اعادة
توظيف هذا التراث واعادة توجيهه وصبه من جديد في قضايا العصر .. وعندئذ تكون مهمة
الباحث تفكيك البنية واعادة بنائها واعادة توظيفها وخلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب
العصر.

وأبعد من ذلك فالدكتور أبو زيد في سجال مع الشافعي ليارزه وجهاً لوجه من أجل
كشف آياته الباطنية ولائبات أنه يظهر غير ما يعلن، ومن ثم فالكتاب حجاجي يتعامل مع
الشافعي كخصم.

ويتهيء الدكتور حنفي ليقول : إن كتاب الشافعي أقل كتب الدكتور أبي زيد إحكاماً
مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى: الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة - التأويل عند ابن عربي -
مفهوم النص الذي بلغ ذروة الاحكام والتدقيق.

ويتابع الدكتور حنفي قوله: هو كتاب سريع عمل بالاحكام المسبقة ينقصه الاحكام كتب
للجمهور العريض، وليس للعلماء يظهر فيه الكثير من الخلط بين العلم والسياسية بين عموم

العالم وهموم المواطن بين التأميل العلمي والبيان الصحفي لا يضع الشافعي في تاريخ علم
الاصول، ولا يضعه في مقاربة مع المالكية والحنبلية حتى لا يضع الاطار الفكري الذي يتحرك فيه.
وهناك كلمة واحدة تقولها في هذا الصدد هي ان الدكتور حنفي لم يتعرض بكلمة
واحدة للتشكيك بعقيدته رغم اتهام أبي زيد للدكتور حنفي بالتوفيقيه والوسطية والسلفية
والنفعية والبراهمية والايديولوجية والتلون.^(١)

رابعاً: نقد الخطاب الديني^(٢)

يضم هذا الكتاب ثلاثة دراسات: الاولى الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته، والثاني:
(التراث بين التأويل والتلون (قراءة في مشروع اليسار الاسلامي) الثالث: قراءة التصومس الدينية
دراسة استكشافية لأتماط الدلالة.

الدراسة الاولى لليمين غير الحكومي، والثانية لليسار الاسلامي والثالثة لليسار العلماني
الذي يمثل المؤلف نفسه بعد أن كان في البداية أحد ممثلي اليسار الاسلامي.^(٣)
الاولى تمثل الموضوع، والثانية تمثل تقيضه، والثالثة تمثل المركب بين الموضوع وتقيضه ثم
الحل.

١ - الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية:^(٤)

وهذه الدراسة تعرض لموضوعين رئيسيين: الأول آليات الخطاب والثاني المنطلقات الفكرية
وآليات الخطاب مستمدة من خصائص فكر الجماعات الاسلامية في مصر وهي:
أ - التوحيد بين الفكر والدين والغاء المسافة بين الذات والموضوع، فكل فكر في التاريخ دين
وخاصة الفكر المعارض فهو خارج عن الدين
ب- تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية يردها إلى مبدأ أو علة أولى، وهو التيار الموروث عن
الخطاب الاشعري لا المعتزلي.
ج- الاعتماد على سلطة السلف والتراث وقديسه
د- اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض الخلاف في الاصول، مما يمنع التعددية
والحوار، وقد يتترن ذلك بالتعصب والحق والحق والعنف في رفض حق الاختلاف.

^(١) مجلة الاجتهاد، ص ١٢.

^(٢) سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

^(٣) مجلة الاجتهاد، ص ٢٩.

^(٤) نقد الخطاب الديني، ص ١٢-١٠٦.

هـ - اهدار البعد التاريخي، ويظهر ذلك في معالم متعددة منها على سبيل المثال فكرة اتهام الاخر بالجاهلية.

أما المنطلقات الفكرية، فهي اثنتان : الحاكمة والنص.

ويتعمق الدكتور أبو زيد جذور الحاكمة فيرد بدايتها إلى الحقبة التي لجأ إليها معاوية في معركة صفين في موضوع رفع المصاحف ، فهذه الحقبة نقلت الخلاف من مجال السياسية إلى مجال الدين، وبالتالي فإن مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى إلغاء استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقنات بالنصوص ويلوذ بها، وهذا ما حدث تاريخياً حيث تم القضاء على الاعتزال وحصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة، ثم جاء أبو حامد الغزالي فسدّد للعقل الضربة القاضية، وليس عجباً أن يكون عصر الغزالي هو عصر الانهيار السياسي وتفكك الاحتماكي وسيطرة الجند على الحياة.

ويدلل الدكتور أبو زيد بأن الخطاب السلفي يتعارض مع الاسلام حين يتعارض مع اساسياته (العقل)، فهو يتصور أنه يؤسس للعقل في حين أنه يلغيه، ومن ثم فالعودة إلى الاسلام لا تتم ألا بالعودة إلى تأسيس العقل.

وهذا ما يقصر لنا الابعاد التي اخذها مفهوم (الجاهلية) في الخطاب الديني المعاصر، فهذا المفهوم يشمل كل اتجاهات التفكير العقلي في الثقافة العربية الاسلامية لو في ثقافة لوربا على السواء. إذن فالهجوم على التفكير العقلي ورفض الخلاف والتعددية أسس الحاكمة، والاشكال الثاني - وهو الاعم - هو وضع الانساني مقابل الالهي، والمقارنة دائماً بين المنهج البشري، وهذا ما يؤدي إلى عدمية الجهود الانسانية، ووصفها بالجهل والنقص والضعف والهوى كما أنه يجعل النظام الاسلامي في علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية ومع التراث الفلسفي العقلي في الثقافة الاسلامية. ويستطرد الدكتور ابو زيد للتأكيد بأن الخطاب الاسلامي - بالاستناد إلى الحاكمة - غيب فكرة العدل والديمقراطية ومقولته في ذلك هنالك حزب واحد، هو حزب الله واحزاب اخرى كلها للشيطان والطاغوت.

ويتعمق الدكتور أبو زيد جذور الحاكمة في فكر المودودي ويضعها في سياق الصراع الذي نشب بين المسلمين والهندوس حيث قرر المسلمون الانفصال محتبرين الدين، وليس الارض أو القومية أو التاريخ أو الثقافة أساس المجتمعية الانسانية واتهامهم الهندوسية بالجاهلية ومتابعة سيد قطب الخط وتهمته المجمع المصري بالجاهلية.

ويشرح الدكتور أبو زيد تحليله لمفهوم الحاكمة بأنه إلى جانب اهدار العقل ينتهي إلى تكريس أشد الانظمة الاحتماكية والسياسية راحة وتخلفاً، ومن ثم فهو يقدم غطاءاً ايديولوجياً للنظم السياسية المتخلفة.

وفي رأي الدكتور أبي زيد أن العلاقة بين الله والانسان تختصر في هذا الفكر في بعد واحد هو العبودية التي تحصر فاعلية الانسان في الطاعة والاذعان وترفع علة النقائص والمسائل، بل إن الخطاب الديني يسحب ذلك إلى مجالات التشريع، حيث يعطي رجال الدين حق التكلم باسم الله واحتكار فهم الدين، وفي النهاية فالخطاب الديني يحتزل الوجود الانساني ويفرغه من كل انجائيته، كما يصبح ريشه في مهب الريح.

يؤكد الدكتور أبو زيد أن من أهم خصائص الخطاب الديني تجاهله للبعد التاريخي للنص، فهو يستند إلى ناحية هامة، هي تاريخية اللغة التي تعني اجتماعيتها الامر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي اهداره إلى اهدار دلالات النصوص ذاتها.

ويستطرد قائلاً: إن الإلحاح على عدم تاريخية النصوص يعني عدم قدرتها على اعادة انتاج دلالتها أو عجزها عن مخاطبة عصور نالية أو مجتمعات أخرى.

وفي نظره إن الخطاب الديني يتفق على أن النص الديني قابل لتعدد مفهومه زماناً ومكاناً لكنه يحصر ذلك في حدود النصوص التشريعية دون العقائد أو القصص.

ذلك أن النص أيا كانت طبيعته محكوم بقوانين ثابتة، ومن ثم فالمصدر الالهي للنص لا يخرج عن ذلك لأن النصوص تأسس فلا تتحسد في التاريخ واللغة وتتوجه بمنطوقها ومدلولها إلى البشر، انها محكومة بمبدئية الثبات والتغير، فهي ثابتة في المنطوق متحركة في المفهوم.

وهكذا لا يكفي الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة محددة من النصوص هي النصوص التشريعية، بل يعود ليتغنى الاجتهادات جملة حين يعلن: لا اجتهاد فيما فيه نص.

ويلفت الدكتور أبو زيد الانتباه إلى ناحية هامة هي تعارض النص مع المصلحة، ففي حين نرى الطولي يقدم المصالح على النص تفلهاً لمقاصد الشريعة تسرى الخطاب الديني عكس ذلك يقف إلى جانب النص مهذراً المصلحة.

ويركز الدكتور أبو زيد على مقولة الخطاب الديني بأن النصوص يتة في ذاتها ناطقة على نفسها، ولا تحتاج إلى تأويل، وبالمقابل يذكر بقول سيدنا علي بن القرآن حمال أوجه وقوله: القرآن حط مسطور بين دفتين لا يتعلق وإنما ينطق به الرجال.

ويدلل الدكتور أبو زيد بناحية هامة هي ان القدماء لم يكن ليشيروا إلى القرآن والحديث باسم النصوص، بل كانوا عادة يستخدمون دوال أخرى كالكتاب والتنزيل، وكانوا حين يشيرون إلى النص يعنون به جزءاً ضيقاً من الوحي، أو عبارة أخرى مالا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بناءه اللغوي انه بلغة - الامام الشافعي - ما يكون مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير، وعلى هذا فإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا مجال فيها لاية درجة

من الاحتمال فإن النصوص عزيزة ونادرة خاصة في مجال التشريع.

وعلى اساس هذه الندرة الناتجة عن طبيعة احتمال اللغة، فالحل الصواب للتغلب على هذه الاشكالية يعتمد التحرية الصوفية ذاتها تجربة الاتصال بمصدر التشريع والاحذ عنه مباشرة فأهل الله فقط هم القادرون على الاطلاع على الشريعة المحمدية.

وإذا كان هذا هو مفهوم النص في التراث فالخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والاحتجاج مبدأ (لا احتجاج فيما فيه نص) يقوم في الحقيقة بعملية خداع ايدولوجي مأكرة لأنه لا يعني بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلي.

إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، وبالمقابل فكل ما هو انساني نسبي متغير، ويترتب على ذلك أن القرآن نص مقدس من ناحية منطوقة لكنه نسبي فيما يتعلق بمفهومه.

ويعني أوضح فالنص منذ لحظة نزوله الاولى أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً الهياً، وصار فهماً ونصاً انسانياً باعتباره تحول من التنزيل إلى التأويل، وأن فهم النبي يمثل اولى مراحل حركة النص في تفاعله مع العقل البشري ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني المتضمن مطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص.

ويستطرد الدكتور أبو زيد قائلاً: إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي وبين الثابت والمتغير حين يطابق بين القصد الالهي والفهم الانساني لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول أنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي أو إلى تقديسه باحفاء حقيقة كونه بشراً، والكشف عن حقيقة كونه نبياً.

وإذا كان النص القرآني يثير الاشكاليات السابقة رغم ثبات منطوقه، فنص الحديث يثير اشكالية أخرى هي عدم تدوينه إلا مؤخراً، هذا فضلاً عن أنه يخضع لآليات التعامل الشفاهي، الامر الذي يقره من مجال النصوص التفسيرية باعتباره ورد بالمعنى لا بلفظ النبي، ومن ثم فإذا كانت الاحاديث ذاتها كما نطق بها النبي بلغته والفاطمة نصوحاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في صفته لوحي القرآن فإن الاحاديث التي بين أيدينا تكون تفسيراً للتفسير.

ويتابع قوله: لعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إن منظور القدماء كان أكثر اتساعاً من جهة انهم لم يوقفوا عملية فرز جسد الحديث بالحذف والاضافة طبقاً لمعايير اجتهادية انسانية اجتماعية بالضرورة... إن وصف هذه العملية الهامة وتثبيت نص الحديث في كتب الصحاح هو في حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها، وهو يعسب في نفس ايدولوجيا وقف الاجتهاد في النص القرآني... إن معايير السلف في نقد الاحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والمتحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية ونسبية محددة،

ولا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية.

ولكي تتضح هذه القضية بشكل أعمق علينا أن نتعرف على الآليات العامة للفرز والتصحيح التي صبت على جسد الحديث، وهو ما يطلق عليه مصطلح الرواية تمييزاً له عن مصطلح الدراية الذي يركز على الأحكام والتعريفات.

وفيما يتعلق بالرواية يشير الدكتور أبو زيد إلى أن علماء الحديث يغلب على عملهم الطابع النقلي التوثيقي خلافاً للمتكلمين والفقهاء هنا فضلاً عن أن ارتباط أغلبهم بالسلطة قوى عندهم هذا النزوع، بل كانوا أقرب إلى الوعاط فلا عجب إذن أن نجد في كتب علم الرجال التناقض حول الراوي الواحد إذ بينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب، وبالمقابل إذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة المغفلين.

وإذا انتقلنا إلى فحص المتن فعلم الدراية والاجتهاد - على عكس الخطاب الديني - هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأول الرئيسي، ألا وهو القرآن - وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إسباب النصوص الفرعية - الأحاديث - مشروعية الوجود ذاتها.

ويتهى الدكتور أبو زيد بتقرير حقيقة هامة هي أن الواقع هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره... من الواقع تكون النص، ومن لفته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتحدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أميراً وإهدار الواقع لحساب نص حامد ثابت المعنى والدلالة يؤدي إلى تحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لسؤالات متعددة حول طبيعة النص وحول شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطقه الملائكة بالعربية، أم بغيرها إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الديني.

وبين ذلك أن النصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة فاعلة دائماً لاكتساب والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التحدد والحركة يتحدد العقل ذاته وتتطور آلياته.

ويتهى الدكتور أبو زيد للقول بأن الخطاب الديني بكل مستوياته من معتدل إلى حكومي ومعارض إلى متطرف إلى تعليمي تروبي جميعاً يشترك في آلياته ومنطلقاته الفكرية على السواء.

تقويم وتقدير:

ربما كان تحليل وتفكيك الدكتور أبي زيد للخطاب الديني ذا أثر عميق في صفوف هذا الخطاب لسببين أولهما أنه كان عملياً موضوعياً يمتاز بالبراعة في التحليل والجرأة في أخذ المواقف والقدرة على كشف المستور... تدخل في سجال مع المعاصرين كمن يكشف زيف الخطاب السائد، وقام على تحليل النصوص وتقديم القرائن بعيداً عن الخطابات والإنشائيات

والمواقف الانفعالية مساهمة في حركة التنوير الثقافي المعاصر^(١).

ولم يكتف الدكتور أبو زيد بالتحليل الرصين للخطاب الديني، بل أخذ يهاجم رموزه بعنف وشدّة، وها هو الشيخ متولي شعراوي يلقي نصيبه من ذلك على فتواه، في ضحايا حزيران ١٩٦٧ وسجوده وصلاته ركعتين شكراً لله على هذه الهزيمة، لأنها حالت - على زعمه - دون انتصار الشيوعيين.

ومع ذلك فإن لنا على الدكتور أبي زيد في هذا المقام الملاحظتين التاليتين:

١ - إنه وضع كل تضاعيف وتضاريس وتنوعات الخطاب الديني في سلة واحدة، وهذا ما يتعارض في نظرنا مع طبائع الأشياء.

فهناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامي هنالك يمين ويسار ووسط والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية^(٢)

٢ - ذكرنا سابقاً رأي ميشيل دوبريه بأنه يجب علينا أن نتلمس الدين في الفيزياء الاجتماعية، كما عرضنا لرأي ريمون بولان بأن الحضارة هي حامل السياسة.

ومن هذه المشكاة ذاتها يؤكد بوتول بأن اجتماع اليوم هو سياسة الغد، كما يؤكد أوغست كونت أن الحركة (التطور) تتبع من السكون أي من أصول الحياة وجلورها. على هذا الأساس يؤكد المفكر العربي عبد الله العروبي بأن مبادئ الحياة الضمنية هي أساس الدستور الشكلي.

وقريب من ذلك قول أحدهم بأن السياسة هي الإبرة المغناطيسية التي تحركها الساحة المغناطيسية، ألا وهي الحياة ذاتها.

ومن هنا نشأ في الأدب السياسي تعبير البناء التحتي والبناء الفوقي (الأدب والسياسة والفكر).

والسؤال المطروح هو: كيف بنا نتكلم عن رأي كاسح في جسم كسيح، ألا يجب أن

يكون الجسم كاسحاً حتى يصبح الرأي كاسحاً؟

كيف يمكننا التكلم عن خطاب ديني سليم في مجتمع ممزق فقوياً وسياسياً وطاقفياً واجتماعياً، أليس الموضوع يرتد أولاً وأخيراً إلى الفيزياء الاجتماعية حيث يتم تحقيق المواطنة السياسية المدحجة بالحقوق والواجبات والحريات والحقوق الاقتصادية.

(١) مقال الدكتور حنفي، مجلة الاجتهاد ص ٥٥.

(٢) مقال الدكتور حنفي، مجلة الاجتهاد ص ٥٥.

ألم يكن الأجدد بالدكتور أبي زيد أن يعزو السبب إلى فشلنا في إشادة مجتمع مدني سليم، ومن ثم فما دام المجتمع ممزقاً شاقولياً وأفقياً، فكيف يمكن الكلام على حدود نقد الخطاب الديني أو غيره.

ثم لنا أن نتساءل هل أن هذه العاهات التي تحدث عنها الدكتور أبي زيد مقتصره على الخطاب الديني، وبالتالي فما هو شأن الخطابات الأخرى؟؟؟

على هذا الأساس يقرر الدكتور حنفي بالآليات التي اعتمدها الدكتور أبو زيد كخصائص للخطاب الديني، ويضيف إليها خمس خصائص أخرى هي جدل الكل أو لاشيء، العمل السري لا العلني، غياب العقل والحوار وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم^(١). ولكن الدكتور حنفي يزيد على ذلك بقوله: والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات في الفكر الديني وبينها في الفكر العلماني بكل اتجاهاته: القومي والليبرالي الماركسي... إنها سمات الفكر في المجتمع المتخلف وفي الثقافة التقليدية، وقد تنطبق على الفكر الجندري، وليس على الفكر المستنير العاقل المفتوح والذي يقبل الحوار والرأي الآخر.

ويتابع الدكتور حنفي قوله: ليست القضية تكمن في نقد الخطاب الديني ورفض المصالحة معه واستبعاده وإزاحته، بل الدخول معه في حوار لإيجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربي المعاصر في هدف مشترك وطموح بعيد يمثل حلماً عند الجميع، ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى لتأسيس العقل ونقل المحور الرأسي الذي يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقي، ليس التحدي هو الاستبعاد بل الاستقطاب وعدم توريث العداوة والبغضاء والوقوع في التحريم والتعصب والصراع بين مطلقين والدخول في جدل الأسود والأبيض.

التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين، وليس على الفقراء والمحتاجين، كما يقول ابن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة بحير من إدائته وتغيير الفكر بحير من استبعاده وترك الواقع^(٢).

(١) كتابه الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ج٩، الأصولية الإسلامية، مديولي القاهرة ص ٣٠٤.

(٢) مجلة الاجتهاد ص ٥٦.

مفهوم النص الدلالة اللغوية^(١)

وهي دراسة عن مفهوم النص ودلالته اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالاً جديداً في الدراسات الإسلامية المعاصرة حول النص.

والعنوان نفسه الذي صدرت تحته رائعه الأولى^(٢).

وما هو سبب هذا التكرار والإعادة في التأليف ١٩٩٢.. هل يعمق الدكتور أبو زيد مقالته الأولى أم يعرض نفسه من جديد^(٣).

يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ في اللغات الأوروبية متبعاً مراحل التطور الدلالي من الدلالة الحسية إلى الدلالة المعنوية، ثم إلى الدلالة الاصطلاحية.

لقد أصبح النص عند الشافعي أحد أتماط البيان، وعند الزمخشري المحكم الواضح وعند ابن عربي الواضح الذي لا يحتمل التأويل، والاحتمال.

وأخيراً استقر المعنى، وأصبح النص يعني عدم الاجتهاد والمعرفة القطعية الكاملة والنهائية، وهو المعنى الاجتماعي المسائد حتى الآن.

مفهوم النص التأويل: مفهوم الثقافة للنصوص^(٤)

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى تأويله الديني وغير الديني ابتداء من تحليل معناه في القرآن وترداده سبع عشرة مرة في مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير، ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب.

وتنتقل الدراسة من التأويل في القرآن إلى النص في تعريفه المعاصر كسلسلة من العلاقات المنظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلاقات باللغة أي الألفاظ أو بأية إشارة أخرى.

^(١) مجلة إشباع، القاهرة، العدد الرابع إبريل ١٩٩١ ص ٩٩ وما بعدها.

^(٢) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي ط ١ حزيران ١٩٩٠.

^(٣) د. حنفي: مجلة الاجتهاد ص ٧٦.

^(٤) مجلة البلاغة المقارنة القاهرة العدد الثاني عشر ١٩٩٢ ص ٥٠.

وعلى الرغم من ورود بعض الألفاظ الحدائية مثل السيموطيقي إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أو نقد أو هموم أو معركة مع أحد^(١).

مركبة المجاز

وهي دراسة على بؤرة اهتمام المؤلف عبر عشرين عاماً من الدراسة والتأمل والبحث، تبدأ بنصر لابن عربي بين القصد المتبادل بين الإنسان والله^(٢).

وعلى الرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظري إلا أن الباحث يحاول أن يعطي له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا في دلالات العناوين الفرعية مثل: المجاز معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة.

العنوان ملتزم والمضمون تقليدي، كأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث في بلاغة المقومين.

ومثل: العراك حول اللغة، من يمتلكها... وهو بحث في اللغة الاجتماعية في صيغة معركة بين نظريتي التوفيق والإصلاح.

ومثل (حضيض المحاز وبفاع الحقيقة) وهو عنوان يفسف المشروع الفكري للغزالي المناهض للمجاز^(٣).

ومثل (التحريك الدلالي، تحريك الدلالة اللغوية من هنا وهناك)، وهو تحليل التوفيف الغزالي للمحاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق.

وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف، مثل نقد الوسطية الأشعرية.

وتنتهي الدراسة إلى المناداة بضرورة فك ارتباط مركبة المحاز بقاطرة الدين حتى يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشويش في فهم الفلأهرة، بل وفك ارتباط مركبة الحياة بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك ارتباط الدراسات اللغوية والأدبية من مجال الدين والعقيدة.

(١) د. حنفي مجلة الاجتهاد ص ٧٦.

(٢) د. حنفي: مجلة الاجتهاد ص ٧٧.

(٣) د. حنفي: مجلة الاجتهاد ص ٧٧.

تقدير وتقويم:

نحن مع الدكتور أبي زيد لجهة فك ارتباط مركبة المحاز بقاطرة الدين، إذا كان ذلك ينسجم وينطلق مع نظرية المعرفة وأسسها وأصولها، وهو أمر ظهر بشكل ملموس في تاريخ المعرفة، إذ أن كثيراً من العلوم كانت متداخلة متراكبة، ولكن الأسس العلمية، والتطور المعرفي قادا إلى فرز وفك الارتباط فيما بينها، كما حدث في علم الاقتصاد أو المالية اللذين كانا يدرسا في إطار العلوم القانونية.

ومع ذلك فتح لنا مع الدكتور أبي زيد لجهة فك ارتباط مركبة الحياة كلها بالدين وإلا فمعنى ذلك إلغاء الدين نفسه، وبالتالي لنا أن نتساءل عن ميرر ومغزى بقاء الدين بعد انفصاله عن الحياة.

نحن نفهم أن عالم الدين لم يعد بمقدوره أن يكون عالم اقتصاد وعالم جغرافيا وعالم تاريخ وغير ذلك من العلوم، وإن كنا نفهم بالمقابل أن رجل الدين عندما يدرس الاقتصاد، فإنما يدرس هذا العلم من داخله ومنطلقاً من ماهيته الذاتية، وعندئذ يكون رجل الدين في هذه الحال رجل اقتصاد قبل أن يكون رجل دين.

ومن جهة أخرى يكون دور (رجل الدين) متحدداً في إعطاء علم الاقتصاد ضميره وحسه الأخلاقي وتوظيفه للحياة خلافاً لما إذا درس هذا العلم دراسة محض Pure حسب مقولة العلم للعلم.

ونعتقد أننا حيال هذا التقدم العلمي الكبير يبقى الدور الأساسي للدين في الحياة مقتصرأ على القيادة الروحية العليا، أي الإشراف والتوجه والإشعاع بنور الإحسان والتقوى والمحبة، وغير ذلك من الأمور التي تفوق أهميتها العلوم الأخرى. ولنا أن نتساءل قائلين: ما قيمة أي تقدم للعلوم إذا لم يواكب ذلك بتقدم في القيم الروحية والأخلاقية.

والعجيب أن الدكتور أبا زيد أكد مقولة ضرورة الدين في الحياة كما ستوضحه. وفي هذا السياق يسجل الدكتور حنفي الملاحظة الآتية: الوقوع في اللاتاريخية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفي الخالص الذي لا وجود له في الواقع الاجتماعي⁽¹⁾.

(1) مجلة الاجتهاد ص ٧٧.

محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي^(١)

وهي دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة ومن رسالة الدكتوراه (التأويل عند ابن عربي) إلى مقال في مجلة الهلال.

تبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع ابن عربي كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية في الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتعالي للتوحيد الإلهي.

ولقد صدرت الدراسة إبان قيام مجلس الشعب المصري بتكفير ابن عربي ومطالبته بمصادرة الفتوحات الملكية إلهاءً للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل وعن الأزمة الاقتصادية^(٢)

وتبدأ الدراسة بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الأيديولوجية طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة في التمييز بين الأيديولوجي والمعربي البرجماتي والنظري^(٣)

وتعرض الدراسة مفهوم التأويل وبقائه المفاهيم النظرية وعلى ضوء ذلك يؤكد الدكتور أبو زيد أن التركيز على المضمون وحده يؤدي إلى فك منظومة السياق المصاحبة للخطاب ومن جهة أخرى يشير إلى أن النص القرآني في علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سمع الكهان ونبوءات العرافين والسحر، ثم تحول من نص منتج إلى نص منتج.

ويطمح ابن عربي، أن يجعل المنظومة اللغوية هي المنظومة الأم، وهي منظومة الإبداع وعلى هذا فهو لا يؤول القرآن، بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل المستع الذي لا يتنازل فيها عن عمق التحليل ومقترناً ذلك ببساطة العرض لجمهور القراء^(٤)

ثقافة التنمية وتنمية الثقافة

هذه الدراسة تثير السؤال الآتي: كيف تتم تنمية الثقافة بثقافة للتنمية والعكس؟؟ ولقد وضع الدكتور أبو زيد سؤالاً آخر مماثل هو: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟؟... ولا

(١) مجلة الهلال، القاهرة مايو ١٩٩٢ ص ٢٤ - ٣٣.

(٢) د. حنفي: مجلة الاجتهاد ص ٧٧.

(٣) د. حنفي: مجلة الاجتهاد ص ٧٨.

(٤) د. حنفي: مجلة الاجتهاد ص ٧٨.

شك أن الغاية من هذه المقال المساهمة في التغيير الاجتماعي.
وتتضمن الدراسة قسمين: الأول العقل العربي بين سلطتين والثاني الذاكرة بين المحو
والإثبات.

الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربي من السلطتين الدينية والسياسية... هذا العقل
المحاصر من قبل السلطتين المذكورتين منذ العصر الفرعوني، مما جعل التقدم الاجتماعي مرهوناً
بالسلطة، حتى أصبحت مشكلة المثقف العربي أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة
السياسية.

والغاية من القسم الثاني دراسة تاريخية لحصار العقل العربي من قبل السلطتين الأنثوي
الذكر.

فقد أتحدث السلطان من حادثة التحكيم بفضل الداعية عمرو بن العاص، واستمر الحال
من خلال توحيد القراءات السبع في قراءة واحدة هي لهجة قريش، ثم استعمال عثمان مبدأ
التيوقراطية (القميص الذي ألبسه الله إياه ضد الثوار).

ويستمر الدكتور أبو زيد بعرض الفكرة فيشير إلى تحويل النص الأشعري إلى نص سلطوي
في أصول الدين وأصول الفقه، حيث تم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية فيما عدا النص
السلطوي الذي استقر في الذاكرة الجماعية.

ويوضح الدكتور أبو زيد طريق التحرر بتحليل العقل من سلطتي النص والسياسة وتحرير
الذاكرة من عمليتي المحو والإثبات، أي تحرر الثقافة من عوالم النمو، إذ الماضي مازال قائماً في
الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بإعتاقه من أسر الماضي.

ويكثر الدكتور أبو زيد في هذه الدراسة من استعمال ألفاظ التلفيقة والوسطية
والإيديولوجية لكل خطاب موضوع تحليل، بل ويمتد الأمر إلى تقسيم الحكم على العقلية العربية
ذاتها، فهي عقلية توطئية لا فرق في ذلك بين العقلية الأشعرية والمعتزلة، والدليل على ذلك
تحول المعتزلة إلى تبريرين متوازيين في محنة خلق القرآن، والأمر نفسه بالنسبة لاستعمال العقل
العربي الدين في الخطاب السياسي المعاصر لتبرير الاشتراكية، وكما يحدث عند انتقال عدد من
المفكرين من مجال سياسي لآخر.

ويضع الباحث القوميون والسلفيين والصهاينة في سلة واحدة، مستنداً في ذلك إلى قيام
القوميين باعتماد العرق والدين أساسين للإيديولوجية القومية مع أن القومية العربية لا تقوم على
العرق، بل على اللغة والثقافة والتاريخ وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة.

تقدير وتقويم:

لسنا مع الدكتور أبي زيد لجهة وجود عقل عربي تبريري لسبب بسيط هو أن العلم المعاصر أسقط الكينونة ليحل محلها الصيرورة.

العلم لم يعد يؤمن بالماهيات المتعالية فوق التاريخ والحياة والمنبثقة من المبدأ الأعلى حسب التعبير الحرفي لركبي الأرسوزي.

العلم الحديث، يؤمن بمنطق الاستجابة Reponse، تلك النظرية التي شرحها وفصلها ورسخها الدكتور نديم البيطار.

هنالك مجموعة استجابات أو جدل وتفاعل بين العقل والحياة والعقل الجمعي أو غيره هو حصيلة هذا التفاعل.

وفي نظر الدكتور حنفي أن ثنائيات الدكتور أبي زيد: علم/ إيدولوجيا - معرفي/ نفسي - نظري/ عملي - عقل/ تبرير - جذري/ توفقي - علماني/ سلفي.... هذه الثنائيات تعبر عن رغبة مكبوتة في النضال، ولا تختلف عن ثنائيات معالم في الطريق بين الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل^(١).

ويضيف الدكتور حنفي: بل ويصل الأمر إلى التحدي والمزبدقة، تعليم الدين المسيحي مثل تعليم الدين الإسلامي وضرورة قبول طلاب غير مسلمين في الأزهر، مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من اتهام الخطاب العربي المعاصر باللاتاريخية.

ويتابع الدكتور حنفي نقده: يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج وتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في فلك السلطتين الدينية والسياسية، ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة ككل شيء منطلقة قد تؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوق حائماً أو حلحلة الحائط مرة إلى الوراثة ومرة إلى الأمام حتى يصبح أمامه ربح^(٢).

وهناك ملاحظة أخرى هي: إن سلطة النص الواردة في هذا السياق لا تعني النص القرآني بدليل العبارة الآتية: ثم تحول النص الأشعري إلى نص سلفوي.

وأخيراً فإن تسجيلنا هذا النقد لا ينسينا لفت الانتباه إلى رائعة الدكتور أبي زيد متمثلة في الجهاز المفاهيمي القائم على المحو والإثبات في الذاكرة العربية وهو جهاز، في منتهى الأحكام والدقة والواقعية، وإن كنا نوسع آلية هذا الجهاز ليشمل كل آلية محو وأثبات في ضميرنا الجمعي كالقبيلة والعشيرة والطائفة... إلخ.

^(١) القاعرة العددان ١١٠ و١١١، ديسمبر ١٩٩٠ يناير ١٩٩١.

^(٢) مجلة الاجتهاد ص ٨٠.

التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية

سلطة النص في مواجهة العقل

وهي دراسة ذات عنوانين: الأول التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية، وهي محاولة لنقد الخطاب التنويري المعاصر وانتقاله من الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية. والثاني سلطة النص في مواجهة العقل من أجل نقل الخطاب التنويري المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

يتساءل الدكتور أبو زيد قائلاً: كيف يتقدم العربي، وهو مرتبط بتراثه الذي يكمن فيه أسباب معوقاته وتقدمه، كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء. وبيان ذلك أن تراثنا يحتل في التراث الديني، والتراث الذهني يحتل في الخطاب الأشعري السائد في الوعي العربي المعاصر.

كذلك فقد تم اختزال التراث الوافد، فإذا هو تراث الاحتلال والغزوات وتراث العلم والتقدم.

وبدليل الدكتور أبو زيد بضرورة نقل الوعي العربي المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل فيما يتعلق بالموروث. وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام: الأول يتعلق بمعنى التراث ووظيفته، فالتراث يعني في العرف الدين والدين يعني في الاصطلاح الشريعة أو السنة أو الطريقة.

ويشير الدكتور أبو زيد إلى أن القرآن يناهض التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين. ويميز الدكتور أبو زيد بين سنة الوحي التي هي ملزمة لمطابقتها القرآن وبين سنة العادات التي هي متغيرة وغير ملزمة، ولكنها تحولت إلى سنة ملزمة بسبب تقنين الشافعي لأصول الفقه وتقنين الأشعري للعقيدة حيث تحولت إلى ذاكرة جمعة تتحكم في العقل والاجتهاد، ثم كان الغزالي الذي جعلها سياسة للدولة.

ولقد حاول ابن رشد فك العقل من أسره فكان آخر حط للدفاع. وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص، كما هو الحال في القيلس وفي شرح المتن والحواشي على الشروح والتخارج على الحواشي.

أما القسم الثاني فيحدد تداخل السلطة السياسية مع السلطة الدينية في الموروث، مما أدى إلى ركود الواقع العربي وحموده منذ سيادة القبيلة على الدولة وقريش على باقي القبائل وظهور

الشعبوية في الثقافة وسيطرة الجند في السياسة.

ولقد تعزز ذلك بوضع بعض المبادئ الفقهية لترسيخ الركود الاجتماعي مثل تقديم درة المقاسد على جلب المنافع ذلك المبدأ الفقهي الذي يقوم على تحقيق المصالح سلباً، وفي الوقت نفسه يعزز الركود الاجتماعي.

ولقد ساهم الاستشراق في ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الديني حيث أصبح النقل لا العقل الملاذ والمرجع.

ويعرج الدكتور أبو زيد على الإسلام التنويري القائم على فلسفة التحسين والتفيع العقليين وتعليق حقوق الإنسان الطبيعية.

وفي نظره أن أوروبا تقدمت بهذا الإسلام التنويري، حيث أصبح لدينا مسلمين بلا إسلام وفي الغرب إسلام بلا مسلمين.

لقد استمر الخطاب التنويري منذ الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود بمحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه تلوينه دون تأويله، استخدامه نفعياً دون قراءته علمياً، ويدخل في ذلك مشروع التراث والتجديد كأحد فلول مشروع النهضة⁽¹⁾

ويتابع القول لا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفي النعيمي والخطاب الصهيوني العنصري الكتل نفعي انتقائي سلفي شعوبي عرقي يقوم على وعي زائف بالتراث.

أما القسم الثالث فيطبق المقولات السابقة على خطاب زكي نجيب محمود في (حصار السنين) كمثال للخطاب النعيمي التجديدي في التقاء الواقع مع الموروث.

والسبب في فقر هذا الخطاب - والرأي للدكتور أبي زيد - هو أنه ظل أسير خطاب النهضة أي اللحظة التاريخية التي أنتجته حيث انحصر إيمانه بالحرية الفردية الاجتماعية، كما عرضها أحمد لطفي السيد وعباس محمود العقاد وشبلي شميل وسلامة موسى واسماعيل مظهر.

ويتوه الدكتور أبو زيد بموقف الخطاب السلفي من الخطاب التنويري (طه حسين) وعلي عبد الرزاق وتكفيره لهما، والأمر نفسه بالنسبة لتكفير المتولي الشعراوي لتوفيق الحكيم.

وهكذا تراجع الخطاب التنويري وتم تغيير الشعر الجاهلي فأصبح في الأدب الجاهلي، وبدل زكي نجيب محمود (عراقة الميثافيزيقا) إلى الموقف من الميثافيزيقا.

تعبير أزمة العقل عن ازدواج المثقف التنويري السلفي الذي يجمع بين الوافد والموروث ومع ذلك فقد بقي عرضة للهجوم من الخطاب السلفي.

⁽¹⁾ هذا هو مشروع الدكتور حسن حنفي.

أما الطهطاوي ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة الأولى ثابتة والثانية متحولة لا تمتع من التعامل مع الوافد، وهذه الثابتة تشبه ثنائية الخطاب التويري المتضمنة: الثقافة منا والعلم من غيرنا.

ويتهيء الدكتور أبو زيد للقول بأن لسان حال هؤلاء يجمع بين الأصالة والمعاصرة في عخط يتندي بالطهطاوي حتى زكي نجيب محمود حتى التراث والتجديد الذي هو نفس المشروع التلقيني الباحث عن الحل الوسط لإلغاء كل المتناقضات.

تقدير وتقويم^(١)

في نظرنا أن الدكتور أبو زيد استعمل هنا سياسة الأرض المحروقة التي تأتي على كل شيء أمامها، ودون أن تبقى أو تترك شيئاً.

وبين ذلك أن الدكتور أبو زيد ينفي خطاب التراث والتجديد (منبر اليسار الإسلامي) وخطاب السلفيين، وخطاب القوميين الناصريين ثم خطاب الماركسيين، بل وأبعد من ذلك يضع هؤلاء في سلة واحدة مع الصهيونية.

والسؤال المطروح هو: من بقي في هذه الأمة سليماً وعلى من تعتمد هذه الأمة... إذا أصبحت تقاس بمقاييس الفراغ والقوت والموت؟؟...

إن النحلة تمحق في السماء تشد رزقها منطلقاً من قاعدة الخلية التي تستقر عليها بعد إياب طويل، والسؤال المطروح على من تستقر أمتنا إذا نفينا كل شيء؟؟

ما هي السياسة التي تكمن وراء النفي... نفي بعضنا لبعض أليست النتيجة أننا تحولنا في النهاية إلى حشد من القامع والمقموع النافي والمنفي.

نحن ندافع عن الدكتور أبي زيد وتعامل معه على أساس حسن النية، وعلى هذا فإننا لا نكيل إلا بمكيال واحد، وعلى الأرضية لهذا المكيال ندافع عن أي مواطن في هذا الوطن، ونعتبر الأمة بكاملها متحسدة به بمعنى أن إحياءه هو إحياء للأمة والعكس، وفي هذا الوقت نفسه ندلل بانتهاك حقبة النفي المتبادل والقمع المتبادل ونعلن - في صحوة الشمس - مبدأ... دع الزهور تفتح ولتبار.

إذا كان وطننا يضع أقدامه غير الصادقة على الأرض الهشة، ألا يتهاوى هذا الوطن وتزلق أقدامه وفي الوقت نفسه تزلق أقدام الدكتور أبي زيد فيسقط وتسقط الأعلام التي يحملها ألا

^(١) لقد صدر للدكتور أبي زيد كتاب جديد هو: النص، سلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٥، وقد

تضمن البحث السابق أي التراث بين الاستخدام النفي والقراءة العلمية.

وهي اليسار العلماني.

نحن لا ننعي على اليسار العلماني نعيًا مطلقًا، بل نحمد في العلمانية بعض مظاهر قوة الأمة باعتبار العلمانية ترنو وتشفو لحق العقل وحق الضمير وحق الروح، ولكن العلمانية عاجزة عن توجيه خطاب لكافة إشكاليات الأمة.

هنالك مبدأ أساس في علم القانون هو ارتباط الوظيفة Function بالعضو Organique، هذا المبدأ يؤكد أن الوظيفة لا تسمو وترتقي إلا بوجود العضو أو الجهاز، وبالطبع فهذا المبدأ في الأصل بيولوجي، وقد نقل من عالم الحياة إلى الحقل الاجتماعي.

سؤال نطرحه على الدكتور أبي زيد وموداه: هل اليسار العلماني يضطلع بكافة وفئات الأمة؟؟ هل يضع هذا المنبر موضع الهم وحدة الأمة العربية وإبحار مجتمعتها المدني، وتحقيق ثورتها الروحية (الشرارة الإلهية)، ثورة الضمير، والخيار الحضاري، والعدالة الاجتماعية.

نحن لا نتكر أن اليسار العلماني يضع في النواة النووية حقوق الإنسان العربي وحرياته العامة، ولكن أين هي طروحاته بالنسبة للخيار الحضاري والهوية القومية.

هل يعني أن علينا أن نخرج من سلودنا، ونلتحق نهائياً ودون تحفظ في الحضارة الغربية؟؟ هل من مصلحة العالم العربي والإنسانية أن نكون أمواتاً، أم نكون زهرة فواحة تقدم عبق

روحها وشخصيتها للإنسانية؟؟؟

أليس كما يكون العرب تكون العروبة، وكما يكون المسلمون يكون الإسلام. أليست مهمتنا الأساسية القضاء على التخلف وبناء الديمقراطية وعندئذ تنمو منابر هذه الأمة بما في ذلك منبر اليسار العلماني.

ما قيمة الإرادية التي يدلل بها الدكتور أبو زيد، إذا كنا متخلفين بنسب الفقر والجوع والمرض أظفاره في جسمنا.

إن إحياء الفرد هو إحياء الأمة، وإن هاجس أي منبر يجب أن ينطلق من نمو الفرد، وألا نكون في النهاية أمام رأس كاسح في جسم كسيح، والمطلوب هو رأس كاسح وجسم كاسح.. لقد دللنا بأن السياسة محمولة على الاجتماع، وبالتالي فما لم يكن الماء المهيون في القرار المكين (الاجتماع)، وما لم تكن الشجرة ذات أصل ثابت، فمن المستحيل أن يكون فرعها في السماء تؤتي أكلها حيزاً وبركة.

إن الجسم والمواقف الجذرية لا تعني نفى الغير وإنما تأكيده وتأسيسه وإفساح المجال لكل إنسان كي يعطي لهذه الأمة، ولقد دللنا برأيي بوردو المتضمن أنه في حال تخلق الأمة ونموها يجب إفساح المجال لكل فلاحرة أن تتبلور وتعبير عن ذاتها.

نحن ولا شك في حال نمو وتخلق وصيرورة، فهل تفرض منبراً واحداً، أم تدع الزهور تتفتح؟ أليس فرض المنبر الواحد إجهاض إمكانيات الأمة والحيلولة دون انطلاقتها؟؟؟

إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني^(١)

هي دراسة كبيرة في مجموعة الدراسات الصغرى للدكتور أبي زيد تتحرى إهدار السياق في الفكر العربي الإسلامي، وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمي في دراسة التراث.

تدلل هذه الدراسة بأهمية علوم تأويل النصوص عن طريق السياق دون إخراج النصوص من موقعها، واكتشاف قوانين تشكل النصوص في سياقها، إذ دون السياق لا يمكن الوعي بالتراث وعياً علمياً، بل إن ذلك يعزل التراث، ويجعله منكفئاً عن حركة التاريخ.

يكشف البحث عن ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الديني من خلال المظاهر الآتية:

- التماثل بين النصوص الدينية وغيرها من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة.

على هذا الأساس يبحث القدماء حقيقة الكلام الإلهي، وهل هو قديم أم مخلوق كما درس الجرحاني إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة العربية، كل ذلك بالمقارنة مع نصوص الكهانة والسحر، ولهذا السبب نفسه تحدث القدماء عن أسباب النزول، وأوضحوا الفرق بين الخطاب المكّي والخطاب المدني، وميزوا بين مستويات القول من تمثيل وتصوير وقصص وأمور جدل وتهديد وإنذار.

- يهدر الخطاب الديني كافة هذه المستويات لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً، ويتجاهل جدلية الإلهي الإنساني والمقدس والديني في بنية النص.

- يبدو الأثر الاجتماعي والسياسي لإهدار السياق فيما حدث في أزمة الخليج عام ١٩٩٠ من انقسام الوطن العربي إلى موقعين... كل خطاب يدعي أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله...

والأمر نفسه بالنسبة لموضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا والشورى والديمقراطية والفنون والآداب ومخروج المرأة للعمل.

ويرى الدكتور حنفي أن هذه الدراسة استئناف للجهود السابقة، فهي تكرر مقولات نقد

^(١) مجلة القاهرة، العدد / ٢٢ / يناير ١٩٩٣.

الخطاب الديني وتعامل مع المفاهيم نفسها، القراءة الإيديولوجية، التأويل النفعي التلويحي،
واللاتاريخية، القراءة المفرضة.

ويتابع الدكتور حنفي نقده: التأويل الحقيقي وهو أمر لا وجود له إذ ليس هنالك تأويل
واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل.

القراءة من أجل التأويل وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ، فالنتيجة شيء والتاريخ
شيء آخر... لم يحاول هوسلر بحث تاريخية نقد العقل الخالص، بل قرأه أي أعاد بناؤه وتوظيفه
وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو غير المرغوب فيه عند القارئ... لم يحاول
هيدجر البحث عن المعنى الموضوعي التاريخي السياقي لتصوص السابقين على سقراط، بل أولها
بحيث تكون حاملاً لرؤيته^(١).

قراءة التراث وتراث القراءة^(٢)

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الاقتصادي الإسلامي...
تبدأ الدراسة بالتمييز بين نهجين في قراءة التراث الأول هو النهج الداخلي الذي يعتمد
على التراث ذاته وتكرار مقولاته.

والثاني نهج القراءة القصدية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة، وهو النهج الخارجي...
وبفضل المؤلف النهج الثاني على الأول في حين أن كلا المنهجين معيب في نظره، في الاقتصاد
يكبر النهج الأول مفاهيم الإعمار والحرفنة والربا والزكاة والصدقة والبركة، ويقوم على قواعد
مثل الحاكمية لله، الاستخلاف على المال ارتباط المعاملات بالعبادات التقوى معيار الفرد.

وفي نظر الدكتور أبي زيد أن هذا الخطاب تقليدي وعظلي أخلاقي لا يحمي الفقراء يدافع
عن الملكية الخاصة وآليات السوق، وهو أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

أما المنهج الثاني فهو يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن وقائع تاريخية مخالفة للواقع
الاقتصادي الراهن، وهو موقف صاحب موضوع الدراسة الذي لم يتحرر تماماً من الأخطاء
الذرائعي النفعي لقراءة التراث ولكنه اتجه إيديولوجي، وليس اتجاهًا نقاداً لا أخلاقياً كما في
النهج الأول.

^(١) مجلة الاجتهاد ص ٨٧.

^(٢) القاهرة، العدد ٢٢/ يناير ١٩٩٣ ص ١١.

وبشترك في المنهج الثاني الاتجاهات الماركسية والقومية التي تحاول الانتفاع بالثروات لتأكيد
تصورات اقتصادية، وكان الدافع لهذا الاتجاه خطاب النهضة التنويري الذي يعيد قراءة التراث
مطبّقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية في إيران ونجاح الحركة الإسلامية في
التخلص من رأس نظام الحكم في مصر عام ١٩٨٠.

ويرفض الدكتور أبو زيد كالعادة ذلك لأنه موقف توفيقى وذرائعى ايديولوجى مساهمى،
يتوهم التعارض بين الموروث والوفاة بين الشرق والغرب إذ العلمانية ليست مرتبطة بالغرب،
ولا تختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة.
ويبحث الدكتور أبو زيد أسباب فشل التنمية في دول العالم الثالث عامة ومصر خاصة
فيرد ذلك إلى وجود الماضي مع الحاضر.

وفي نظره لا يوجد تراث إلا وبه نظم للإنتاج والتوزيع تتطور بتطور المجتمع الذي ينشأ
فيه، ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية ومطراً في
الصراع الاجتماعى، ولهذا يجب اعتماد طريق ثالث قادر على التنمية وتحقيق مقوماتها وعلى
حسم الخلاف بين القوى الرجعية التي تحتمى بالتراث والقوى التقدمية العقلانية العلمانية المعبرة
عن مصالح الجماهير.

وفي القسم الثالث مراجعة للمساهم الاقتصادية القديمة ابتداء من كتاب الخراج لأبى
يوسف أحد مؤسسى المذهب الحنفى، وهذه المراجعة مصدر إعجاب المؤلف لأنها تأويل لا
تلوين، بفضل الاقتصاد على العقيدة، ويضع الكتاب في إطاره التاريخى لا سيما أن زمن القراءة
مغاير لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً.
فالمقروء القديم يقوم على منطلق قانونى تقديسى وعلى منطق أسطوري يجعل الاقتصاد
مرهوناً بإرادة عارحية مطلقة وليس بقوانين العرض والطلب.

وفي نظر الدكتور حنفى أن العلمانية الجديدة التي يحملها الدكتور أبو زيد لا تختلف عن
العلمانية القديمة في شيء وفي معاداتها للحركة السلفية حيث تعتبرها شراً مطلقاً في حين يعتبر
العلمانية خيراً مطلقاً.

ويتساءل الدكتور حنفى: لماذا تكون العلمانية الجديدة هي الحل، وليس السلفية الجديدة؟
ويتابع الدكتور حنفى تأكيداً: لم يتناقس المؤلفان، في تحليل الإرهاب السلفى لا إرهاب الدولة
إرهاب المواطن، إرهاب السياسات المتحالفة مع أمريكا وإسرائيل والبنك الدولي الإرهاب
الدولى بزعامة القطب الأوحده... فالمؤلفان لا يعالجان الإرهاب إلا من وجهة نظر الدولة التي
يجعل المثقفون والعلماء فيها^(١).

(١) جملة الإحتجاج ص ٩٣.

حكم محكمة استئناف القاهرة

باسم الشعب

محكمة استئناف القاهرة

الدائرة (١٤) أحوال شخصية^(١)

حكم:

بالجلسة المتعددة، علناً بسراري محكمة استئناف القاهرة بدار القضاء العالي بشارع ٢٦ يوليو بالقاهرة برئاسة الأستاذ المستشار/ فاروق عبد العليم مرسى... رئيس المحكمة وعضوية السيدين الأستاذين/ نورد الدين يوسف/ محمد عزت الشاذلي.. المستشارين وبحضور السيد الأستاذ/ محسن عبد الرحمن... رئيس النيابة وبحضور السيد/ أحمد عبد الحميد عبد الجواد..... أمين السر.

(أصدرت الحكم الآتي)

«في الاستئناف المقيم بجدول الأحوال الشخصية تحت رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ قى القاهرة:

والرفوع:

- (١) محمد صميحة عبد الصمد.
 - (٢) عبد الفتاح عبد السلام الشاهد.
 - (٣) أحمد عبد الفتاح أحمد.
 - (٤) هشام مصطفى حمزة.
 - (٥) عبد المطلب محمد أحمد حسن.
 - (٦) المرسي المرسي الجندي.
- ومجلسهم المختار جميعاً مكتب الأستاذ/ محمد صميحة عبد الصمد المعامى الكائن برقم ٣٣ جامعة الدول العربية بالمهندسين قسم المعهزة - محافظة البحيرة.
- وحضر بالجلسة الأحيوة الأستاذ/ محمد صميحة عبد الصمد شخصياً عن باقي المستأنفين ومعه الأستاذ/ زكريا عامر ابراهيم درويش المحاميان

ضد

(١) السيد الدكتور/ نصر حامد أبو زيد.

^(١) نشرت هنا الحكم بمجلة القاهرة، يولي ١٩٩٥، ص ٨٧.

بين المرتد وزوجته، وطلب التفريق من دعوى الحسبة، ومن ثم انتهى المستأنفون ومن معهم إلى طلب الحكم بالتفريق بين المستأنفين وبينه والمستأنف ضدها.

وحيث إن الدعوى نظرت أمام محكمة أول درجة على النحو الوارد ومحاضر جلساتها ثم أصدرت المحكمة المذكورة في ١٩٩٤/١/٢٧ حكمها بعدم قبول الدعوى.

وحيث أن المستأنفين لم يقبلوا هذا الحكم فأقاموا الاستئناف المائل بصحيفة قدمت لقلم الكتاب وقيدت في ١٩٩٤/٢/١٠ طلبوا في ختامها الحكم بقبول الاستئناف شكلاً وفي الموضوع بإلغاء الحكم المستأنف والقضاء بالتفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية واحتياطاً إحالة الدعوى للتحقيق. وأقام المستأنفون هذه الطلبات على أن الحكم المستأنف قد انتوى على عيوب عديدة وجسيمة تبطله حاصلاً:

١ - زعم الحكم المستأنف أن محكمة النقض في قضائها في مسائل الأحوال الشخصية أغفلت ما توجه للمادتان الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ من تطبيق قانون المرافعات في مسائل الأحوال الشخصية وهذا الزعم غير صحيح فمحكمة النقض ناقشت ذلك ودرست القواعد الخاصة في هذا الشأن وهو ما مخالفه الحكم المستأنف.

٢ - القضاء في أعلى درجاته ذهب إلى اعتبار المحاكمة قائمة ومتوافرة دائماً في دعوى الحسبة وأنها منترضة في رافعها سواء أكان القضاء العادي أم الإداري، أم أقوال شراح القانون. وهو ما يخرج عليه الحكم المستأنف.

٣ - إن صدور قانون المرافعات الجديد ١٣ لسنة ١٩٦٨ ودستور سنة ١٩٧١ في مادته الثانية لا دخل لهما في الدعوى المائلة وإذا أقرهما الحكم المستأنف نسيباً لقضائه يكون قد أخطأ في التسبب مما يبطل قضاءه.

وحيث أن الاستئناف تداول في الجلسات حيث قدم محامي المستأنف ضدها مذكرة بجملة ١٩٩٣/٧/٢٦ تمسك فيها بكل دفاع ودفع سبق أن طرح في هذا النزاع منذ مولده طالباً برفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف للأسباب التي وردت من قبل وفي المذكرة المقدمة.

كما قدمت النيابة العامة مذكرة رأت فيها تفويض الرأي للمحكمة للأسباب التي أوردتها وحيث أن الاستئناف حمز للحكم بجملة ١٩٩٥/٥/١٨ مع التصريح بمذكرات لمن يشاء في الشهر الأول، فقدمت النيابة العامة مذكرة طلبت فيها الحكم بقبول الاستئناف شكلاً وفي الموضوع برفضه والقضاء مجدداً برفض الدعوى المستأنف حكمها، كما قدم المستأنفون مذكرة التمسوا فيها الحكم بطلباتهم للأسباب الواردة بها كما قدم وكيل المستأنف ضدها مذكرتين خضعت الأولى مع التمسك بكافة الدفوع وأوجه الدفاع والطلبات الواردة بالمذكرة السابق

تقديمها لجلسة ٢٦/٧/١٩٩٤ بالرد على ما ورد بمذكرة النيابة الأولى، وحوث المذكرة الثانية الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة مع التمسك بأوجه الدفاع وبالدفوع السابق إيرادها في المذكرات السابقة مع طلب الحكم برفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف.

وحيث إن المحكمة قررت مد أجل الحكم لجلسة ٢٩-٥/١٩٩٥ لتعذر المدوالة ثم مد أجل الحكم لجلسة اليوم لإتمام الاطلاع. وحيث إن الاستئناف حاز شكله المقرر.

وحيث إنه عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة بالمستأنفين والذي قبله الحكم المستأنف فإنه من المقرر أن هذا الدفع موضوعي وليس من الدفوع الإجرائية، وكانت المادة الخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ قد نصت على أنه (تتبع أحكام قانون المرافعات الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس المليية عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة) ومنطوق هذا النص ومفهومه أن المسائل الإجرائية في الأحوال الشخصية والوقف والتي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس المليية تخضع لأحكام قانون المرافعات بشرطين أحدهما ألا تكون قد وردت بشأن هذه المسائل الإجرائية قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والثاني ألا تكون قد وردت بشأنها قواعد خاصة في قوانين مكملة للائحة لأنه في حالة تخلف الشرط الأول تتبع القواعد الواردة للائحة، وفي حالة تخلف الشرط الثاني تتبع (اللوائح) القواعد الواردة بالقوانين الخاصة. أما المسائل الموضوعية في الأحوال الشخصية والوقف والتي كانت أصلاً من اختصاص المحاكم الشرعية فتصدر الأحكام فيها طبقاً لما هو مقرر في المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية. وذلك عملاً بالمادة السادسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ والمادة ٢٨٠ المذكورة نصت على أنه: (تصدر الأحكام طبقاً للمدون في هذه اللائحة وأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب فيها أن تصدر الأحكام طبقاً لتلك القواعد) وحكم المادتين الخامسة والسادسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ هو ما سارت عليه أحكام المحاكم بكافة درجاتها منذ صدور القانون المذكور. وإذا خالف الحكم المستأنف هذا النظر فأهمل أحكام قانون المرافعات على الدفع بعدم قبول الدعوى لعدم الصفة والمصلحة، وهو دفع موضوعي يتعلق بموضوع الحق في الدعوى ومن ثم كان يتعين عليه أن يعمل عليه الأحكام الواردة بأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة لعدم وجود أحكام خاصة لهذا الموضوع لا في اللائحة ولا في قوانين خاصة فإن الحكم بالمستأنف يكون قد خالف القانون وأخطأ في تطبيقه.

وحيث إنه من المقرر وفق أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة أن الشهادة حسبة بلا دعوى تقبل في حقوق الله تبارك وتعالى كأسباب الحرمات من الطلاق وغيره وأسباب الحدود الخالصة حقاً لله تعالى (بدائع الصنائع/٦/٢٧٧، الأشباه والنظائر لابن عديم/٢٤٢) فيكون واجباً كفاً أن يتقدم المكلف إلى القاضي للشهادة على حد خالص لله تعالى أو لرفع حرمة قائمة كمعاشرة مطلق بائناً بينونة كبرى لطلقاته أو صغرى بغير عقد جديد أو لمرتد لزوجته المسلمة أو لكافر تزوج مسلمة وغير ذلك وتشير المحكمة أن المقصود بحقوق الله تعالى وحرماته هو ما تعلق بالمصلحة العامة أو بعموم الأمة الإسلامية ونسبت إلى الله تعالى لشرفها واتصالها بمصلحة المجتمع المسلم عامة، تمييزاً لها عن حقوق الأفراد التي تنصل بمصلحة فرد أو أفراد على سبيل التحديد والاختصاص، والله سبحانه مالك الملك لا يند عن ملكه شيء والمصلحة في ذلك هي رفع منكر ظهر فعله أو أمر معروف ظهر تكره عملاً بقول الحق تبارك وتعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» سورة آل عمران/ الآية ١١٠، وكذا قول الله جل شأنه: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» سورة آل عمران/ الآية ١٠٤ فترك المعروف يؤدي كل مسلم وشيوع المنكرات في المجتمع أشد إيذاءً له فكانت له مصلحة مباشرة في إقامة دعوى الحسبة من النظام الإسلامي إلى القضاء الإداري في فرنسا، وفي غيرها وعلى الأظهر لدعوى إلغاء القرارات الإدارية المعيبة وبدأ القضاء المصري بنحو هذا النحو مما يعرف في موضعه. لما كان فإن المستأنفين إذا أقاموا هذه الدعوى بطلب التفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية بدعوى أن الأول ارتد عن دين الإسلام، وأن الثانية مسلمة فإن هذه الدعوى تقبل من المستأنفين حسبة حسيماً أسلف القول ولهم الصفة في إقامتها، وإذ خالف الحكم المستأنف هذا النظر يكون واجب الإلغاء ولما كان الفصل في الدفع بعدم القبول هو فصل في الدعوى مما تكون محكمة أول درجة قد استنفدت ولايتها بالفصل في النزاع ومن ثم تنصدي هذه المحكمة للفصل فيه.

وحيث إنه عن الدفوع المتعلقة بالتدخل والإدخال وكان الاستئناف لم يرفع إلا من بعض المدعين أمام محكمة أول درجة وعلى المدعي عليهما أمامها. ولم يتقدم أحد للتدخل في المرحلة الاستئنافية القائمة. كما لم يحصل إدخال لأحد في هذه المرحلة ومن ثم فإن هذه الدفوع تكون غير مطروحة على المحكمة.

وحيث إنه من الدفوع التي أبداها المستأنف ضدهما فإن المحكمة تتعرض لها تبعاً:
 أولاً - عن الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحاً في المدة القانونية. وهو كما ورد بمذكرة محامي المستأنف ضدهما يقوم على أنها أعلننا محل إقامتهما في ١٩٩٣/٥/٢٥ بتاريخ

قسم ٦ أكتوبر، ولقلق السكن أعلننا في مواجهة مأمور قسم الهرم مما يظل الإعلان.
 وحيث إن هذا الدفع مردود ذلك أن الثابت أن المستأنف ضدهما حضرا بجلسات محكمة
 أول درجة ابتداء من جلسة ١٩٩٣/١١/٤ والتي تأجلت فيها الدعوى من جلسة
 ١٩٩٣/٦/١٠ وكان من المقرر عملاً بالمادة ٧٠ من قانون المرافعات أنه يجوز بناء على طلب
 المدعي عليه اعتبار الدعوى كأن لم تكن إذا لم يتم تكليف المدعي عليه بالحضور في خلال
 ثلاثة أشهر من تاريخ تقديم الصحيفة إلى قلم الكتاب وكان ذلك راجعاً لفعل المدعي، وكان
 الثابت من الصحيفة أن المستأنفين ذكروا محل الإقامة الصحيح للمستأنف ضدهما إلا أن
 المحضر أثبت الانتقال لهذا العنوان بدائرة قسم ٦ أكتوبر ووجده مغلقة فلم صورة الإعلان
 لقسم الهرم فيكون عدم تمام التكليف بالحضور لا يرجع للمستأنفين وإنما يرجع لإهمال المحضر
 ومن ثم تكون الخصومة قد انعقدت بحضور المستأنف ضدهما ولا تتوافر شروط اعتبار الدعوى
 كأن لم تكن الواردة بالمادة ٧٠ من قانون المرافعات، وتشير المحكمة إلى أن المادة المذكورة
 إجرائية ولا يوجد بلائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أي قانون خاص بما ينظم هذه المسألة
 فتكون هذه المادة واجبة الإعمال على إجراءات رفع الدعوى أمام محكمة أول درجة.
 ثانياً - الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى، وذكر المستأنف ضدهما سنداً له أن
 طلب التفريق بين الزوجين ادعاء بردة الزوج يمثلزم البحث في ردة الزوج ولا يوجد نص في
 القانون المصري ولا في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يميز لأي محكمة أن تقضي بصحة إسلام
 مواطن أو كفره أو رده، إلا إذا كانت الردة ثابتة بطريقة لا تدع مجالاً للشك وسواء بإقرار من
 المدعي عليه بالردة أو بأوراق رسمية كأن تقر امرأة مسلمة أنها أصبحت نصرانية لتتزوج
 بنصراني، أما صدور كتابات يفهم منها الردة فإن مفهوم الناس يتفاوت والقرآن الكريم جمال
 أوجه، وحيث إن هذا الدفع مردود، ذلك أنه من المقرر عملاً بالمادة الثامنة من القانون ٤٦٢
 لسنة ١٩٥٥ أن المحكمة الابتدائية تختص بدعاوى الفرقة بين الزوجين بجميع أسبابها، ومن ثم
 فإن دعوى التفريق بين الزوجين بسبب الردة أحدهما تختص به المحكمة الابتدائية ويكون
 البحث في حصول الردة من عدمه مسألة أولية تختص بها المحكمة المذكورة، لإمكان الفصل في
 دعوى التفريق، وهذه المسألة الأولية لا تخرج من اختصاصها، وتشير المحكمة إلى أن هناك فرقا
 بين الردة - فعل مادي له أركانه وشرائطه وانتفاء مواعنه - وبين الاعتقاد، فالردة لا بد لها من
 أفعال مادية لها كيانها الخارجي ولا بد أن تظهر هذه الأفعال بما لا لبس فيه ولا خلاف أنه
 يكذب الله سبحانه أو يكذب رسوله صلى الله عليه وسلم وذلك بأن يتحدث ما أدخله في
 الإسلام. ولو وجد قول أو رواية أنه لا يكفر بفعل معين ولو كان ضعيفاً فإنه لا يعنى بكفره،

ولا يقضى بكفره لأن الكفر شيء عظيم فلا يجوز جعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية يعلم تكفيره، أما الاعتقاد فهو ما يسره الإنسان داخل نفسه ويعقد عليه وعزمه وتكون عليه نواياه، فهو يختلف اختلافاً بيناً عن الردة التي هي حرمة لها ركنها المادي تطرح أمام القضاء ليفصل في قيامها من عدمه وهي تدخل فيما يختص القضاء بنظره أو ما يجب قضاؤه ويتعلق به، أما الاعتقاد فهو ما يكون فيه داخل نفس الإنسان وتنطوي عليه سريرته، وهو أمر لا يدخل للقضاء به ولا للناس بالبحث فيه وإنما يتصل بعلاقة الإنسان بمخالقه. الردة خروج على النظام الإسلامي في أعلى درجاته وفي قمة أصوله بأفعال مادية ظاهرة، يقرب منها في القانون الوضعي الخروج على الدولة ونظامها أو الخيانة العظمى، الردة يفصل في شأنها القاضي والمفتي، أما عقوبة الاعتداء على الدين بالردة، لا تتنافى مع الحرية في وقائع الحياة الشخصية لأن حرية العقيدة تستلزم أن يكون الشخص مؤمناً بما يقول ويفعل وله منطلق سليم في الخروج عن العقيدة، ومن يخرج على الإسلام لا يكون إلا عن فساد في فكر أو استهزاء بالمادة أو بالجنس أو لغرض آخر من أغراض الدنيا، ومحاربة هذا الصنف لا تعد محاربة لحرية الاعتقاد وإنما حماية للاعتقاد فيتعلق بهدانة الإنسان أي بسريرته مع مخالفته سبحانه وتعالى ليس للمحاكم أن تتدخل فيه أو تفتش عنه.

يدل على ذلك قول الحق تبارك وتعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ، اتَّخَذُوا إِيمَانَهُمْ حُنَّةً فَوَصَلُوا عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فهُمْ لَا يَفْقَهُونَ، وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تَعَمَّكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُونَ تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾ سورة المنافقون/ الآيات ١ - ٤. ومن ثم لم يتعرض لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء، بل أدى صلاة الجنازة على بعضهم. وترتيباً على ذلك فإن ما تمسك المستأنف ضدهما بأنه لا يجوز لمحكمة البحث في حصول الردة بحث الآثار التي قررها الفقهاء والتي تلتزم المحكمة - عملاً بالنصوص السالف بيانها - بأعمالها، لا يكون له دليل صحيح ويتعين الالتفات عنه كما أن ما أدلت به النيابة العامة بمذكرتها المؤرخة ١٢/٢/١٩٩٥ بأن أوردت بها «أنه لا يمكن القول بارتداد المستأنف ضده الأول بحيث يجب التفريق بينه وبين زوجته المستأنف ضدها لهذا السبب وأما بالنسبة لتعريض المستأنف ضده الأول بالدين الإسلامي ومقدساته في كتاباته فإنه يجوز مساءلته عنه قضائياً، هذا القول لا يتفق وما يجب على النيابة العامة من الالتزام بإبداء رأيها في المسائل القانونية، فكان عليها أن تقول إن كتابات المستأنف ضده لا تشكل في نظرها ردة أو تقول إنها تشكل ردة موضحة أسباب الرأي الذي تقول به أو تطلب اللجوء إلى طرق إثبات لا يتضح لها

وجه الحق في المسألة إن أشكل عليها الرأي ثم تنتهي إلى إبداء الرأي في طلبات المستأنفين، غير أنها لم تفعل إذ عدلت عن رأي غير مسبب بالمذكرة الثانية دون أن توضح سبب العدول.

كما تشير المحكمة إلى أن ما ذكره المستأنف ضدهما من أن الردة لا تثبت إلا بالإقرار أو بأوراق رسمية هو قول لا سند له لا من الأحكام الفقهية ولا من النصوص القانونية التي تحكم النزاع. فالردة أفعال مادية وحرمة من الجرائم (حد من الحدود) يثبت بما يثبت به الحدود العامة من (البيانات) وطرق الإثبات الشرعية كما أنها من الحدود التي لا يستلزم لها الشرع نصاً خاصاً في شهادة الشهود المثبتة لها.

ثالثاً - الدفع بطلان حضور المستأنفين للحجرات ومباشرة الدعوى على زعم أن دعوى الحسبة ليست مبنية على الفرض وإنما على الفقه الديني الذي (احتوى قراره مبدمة الانتقال التي أصابت الخطأ الديني) وإن الدولة التي تباشر الحماية القضائية في دعوى الحسبة، وإن دور المدعي ينتهي برفعها، وهذا الدفع بتورده مردود (على ذلك) إنه من المقرر وعلى ما سلف بيانه أن دعوى الحسبة لها أصلها من كتاب اله تعالى وأن المكلف وله الحق في إقامتها، فإن له كافة الحقوق التي أوردتها لائحة ترتيب المحاكم الشرعية للمدعي سواء في الحضور أو بالظعن في الحكم الصادر فيها وذلك إذ لم تقم النيابة العامة بمباشرتها أو الظعن في الحكم الصادر فيها، ولذا لم يشترط في دعوى الحسبة إذن ولي الأمر لأنها قد تكون متوجهة إلى بعض أعماله أو عماله.

وحيث إنه من موضوع الدعوى وهو طلب التفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية بدعوى ردة الأول وبقاء الثانية على إسلامها فإن الأمر يستلزم بصفة أولية بحث حصول ردة من المستأنف ضده الأول عن دين الإسلام فإن كانت فيتعين بحث آثارها على الزواج القائم بين الطرفين.

وحيث إنه عن الردة ففي المعنى اللغوي: اسم من الارتداد وهو في اللغة الرجوع مطلقاً ومنه المرتد لأنه المرتد إلى الوراء بعد أن تقدم للهداية والرشد، في المعنى الشرعي الرجوع عن دين الإسلام، والمرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر وركنيتها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل يتضمنه، بعد الإيمان. يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ سورة البقرة/ الآية ٢١٧، ويقول الحق جل شأنه: ﴿ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون، لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ سورة التوبة/ الآيات/ ٦٥، ٦٦ أما المقصود بالكفر الذي يصرح به المرتد أو بلفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه فإن

المحكمة تأخذ بما اتجه إليه كثير من الفقهاء سواء من الحنفية أو الشافعية أو غيرهم من أنه «إذا وجد قول عند أحد من الفقهاء ولو كان القول ضعيفاً بعدم كفره فإنه يؤخذ بهذا القول ولا يجوز القول بتكفيره لأن الإسلام ثابت يقيناً ولا يزول اليقين إلا بمثله فلا يزول لا بالظن ولا بالشك، فبلزم أن يكون ما صدر من المدعي برده مجمعاً على أنه يخرج من الملة عند كافة علماء المسلمين وأئمتهم مع اختلاف مذاهبهم الفقهية (مراجع: الأعلام بقواطع الإسلام/ ابن حجر المكي الهيثمي الفصل الأول ١٠ وما بعدها/ طبعة كتاب الشعب... حاشية ابن عابدين/ ٣/ ٣٩٢ وما بعدها، الفتاوى الانفرادية/ ١٦٦، الأشباه والنظائر ابن عديم/ ١٩٠).

(ومراجع في الردة كتب التفسير منها/ الطبري/ ٤/ ٣١٦ وما بعدها، القرطبي ٨٥٤ وما بعدها - طبعة كتاب الشعب، تفسير المنار/ ٢/ ٢٥٣، كتب السنة وشروحها وعلى الأخص الشهيد/ ابن عبد البر/ ٥/ ٣٠٤ وما بعدها، وكتب الفقه للمذاهب المختلفة للحنفية، بدائع الصنائع/ ٧/ ١٣٤ وما بعدها، فتح القدير/ ٦/ ٦٨ وما بعدها حاشية ابن عابدين/ ٣/ ٣٩١ وما بعدها المالكية/ قوانين الأحكام الشرعية/ ٢٨٢ وما بعدها، الشافعية/ المذهب/ ٢/ ٢٢٢، الحنابلة المفتي/ ٨/ ١٢٣ وما بعدها).

والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلماً وعدواناً بأن يجري كلمة الكفر عامداً صريحة على لسانه، أو فعل فعلاً قطعياً الدلالة أو قال قولاً قاطعاً في حدود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوي الشريف وأجمع عليه المسلمون فمن أنكر وجود الله تعالى أو أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصاحبة تعالى عن ذلك علواً كبيراً، أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات، أو كفر بآية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشياطين أو رد الأحكام التشريعية التي أوردتها الله سبحانه في القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام إليها أو أنكرها أو رد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة رافضاً طاعتها والانصياع لما جاء بها من أحكام إلى غير ذلك من الأمثلة.

وحيث إن المحكمة اطلعت على المؤلفات الآتية والمقدمة بموافقت المستأنفين أمام محكمة أول درجة لم يتعرض المستأنف ضدهما لها بالنفي أو تشكيلك في نسبتها لأولهما بل أقر بها في المذكرات المقدمة وهو إقرار أمام المحكمة لم يعدل عنه، والمؤلفات هي:

- ١ - نقد الخطاب الديني/ دكتور نصر حامد أبو زيد/ سينا للنشر/ رقم الإيداع ٨٧٢٧/ ٩٢.
- ٢ - الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية/ دكتور نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر/ رقم الإيداع ٩٢٩٧/ ٥٩١.

٣ - مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن/ دكتور نصر حامد أبو زيد/ اليابان/ ١٨/٢/١٩٨٧
على الآلة الكاتبة.

٤ - إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني/ دكتور نصر حامد أبو زيد على الآلة الكاتبة.
وتورد المحكمة بعض العبارات من الكتب السابقة للمحكم عليها؛ والقسم الأول:
ما يتعلق بالقرآن الكريم:

١ - يقول المستأنف ضده في مؤلفه نقد الخطاب الديني ص ١٠٢...
إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتسوخ مفاهيم جديدة أو تطور
دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً فمن الطبيعي، بل والضروري أن يعاد فهم
النصوص وتأويلها بالمفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية نفسها وإحلال المفاهيم المعاصرة
والأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص. (والنصوص في كتابه المؤلف عامة هي القرآن
الكريم وإذا أراد الكلام عن السنة ذكره بالنص الثانوي أو الثاني).

٢ - يقول المستأنف ضده في مؤلفه السابق ص ١٩٨/١٩٩. تتحدث كثير من آيات القرآن عن
الله بوصفه ملك (يكسر اللام) له عرش وكروسي وجنود وتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير
من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني - الحديث النبوي - تفاصيل دقيقة عن القلم
واللوح والكروسي والعرش وكلها تساهم إذا فهمت حرفياً في تشكيل صورة أسطورية من عالم
وراء عالما المادي للشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم (عالم الملكوت
والجبروت) ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص - تزيلها - كانوا يفهمون هذه النصوص
فهماً حرفياً ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة
في تلك المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب
الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في
حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري. إن صورة الملك والملكة بكل ما يساندها من
صور جزئية تعكس دلاليها واقصاً مثاليها تاريخياً محدداً كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية
والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع بعد بمثابة نقي للتطور
وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ.

٣ - ويقول المستأنف ضده في كتابه نقد الخطاب الديني ص ٢٠٥ / ٢٠٦ / ٢٠٧ ومن النصوص
التي يجب أن تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن
والشياطين... كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز: السحر، الحسد، الجن والشياطين
مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني وقد حول النص الشياطين

إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها لاستسلام الإنسان... فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه، وإذا كنا نتعلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية لغة وثقافة فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات، وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة الحسد... وليس ورود كلمة الحسد في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي. بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً... كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن... وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

وعن الموضوع نفسه يقول المستأنف ضده في مفهوم النص ص ٣٦... أمكننا أن نميز بين هاتين الصورتين: صورة الجن الخناس الموسوس الذي يستعاذ بالله منه وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين، ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآني التابع من معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى وفي الاتجاه نفسه يقول المستأنف ضده الأول في مؤلفه إهدار السياق... ص ٣٧... مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسحلات التي تلون فيها الأعمال والأخطار من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلخ، وذلك كله من تصورات أسطورية.

وحرفية النصوص المنقولة عن مؤلفات المستأنف ضده الأول سالفة الإشارة تدل بمنطوقها على ما يلي:

أولاً - ينكر المؤلف وصف الله تعالى بأنه ملك الواردة بالقرآن الكريم في آيات كثيرة نص في ذلك (والنص هنا يعني ما يفيد نفسه من غير احتمال) منها:

﴿تعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش العظيم﴾ سورة المؤمنون الآية/١٦ وفي قوله جل شأنه: ﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس﴾ سورة الناس الآية/٢، وفي قوله تبارك وتعالى: ﴿قل هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس﴾.

ثانياً - ينكر المؤلف العرش والكرسي وحنود الله الملائكة، وهي مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة في إثباتها مخلوقات خلقها الله سبحانه وتعالى ومن الآيات على سبيل المثال: فمن العرش يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ «سورة هود الآية: ٧» ﴿قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم﴾ «سورة المؤمنون الآية ٨٦» ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش﴾ «سورة الزمر

الآية ٧٥» «سبحان رب السموات والأرض رب العرش العظيم عما يصفون» «سورة الزخرف
الآية ٨٢» وعن الكرسى قوله الحق تبارك وتعالى: «وسع كرسیه السموات والأرض» «سورة
البقرة الآية ٢٥٥».

وعن الملائكة تزيد الآيات عن ثمانين آية... متفرقات في سور القرآن الكريم على أنها
مخلوقات الله ورسله وجنوده بدلالة قاطعة على ذلك ومن ذلك قول الحق تبارك وتعالى في
سورة فاطر الآية الأولى «الحمد لله فاطر السموات والأرض جعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة
مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير» ويقول الحق سبحانه:
«وجعلوا الملائكة هم عباد الرحمن إناناً أشهدوا خلعهم مستكذب شهداتهم ويسألون» «سورة
الزخرف الآية: ١٩» ويقول اله تعالى جل شأنه: «عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما
أمرهم ويفعلون ما يأمرون» سورة التحريم الآية ٦. ويرى المستأنف ضده أن الآيات التي
وردت بكتاب الله تعالى إذا فهمت حرفياً تشكل صورة أسطورية، والأسطورة بالمعنى اللغوي
الذي يشكل المستأنف ضده أحد علماتها هي الأباطيل والأحاديث العجيبة، وهذا القول لا
يبعد كثيراً عما حكاه القرآن الكريم عن قول الكافرين في آياته: «يقول الذين كفروا إن هذا إلا
أساطير الأولين» «سورة الأنعام الآية ٢٥». ولم ترد كلمة أساطير في القرآن الكريم إلا بهذا
المعنى. والمستأنف ضده كرر وصف كتاب الله بهذا اللفظ في مواضع كثيرة منها ما ورد في
مؤلفه «نقد الخطاب الديني» في صفحات ٧، ٨، ٩٩، ٢٠٧.

ثالثاً - ينكر المؤلف وجود الشياطين ويجعل وجودها وجوداً ذهنياً في مرحلة الأمة الإسلامية
في بدايتها أي وجوداً في أذهان الناس والقرآن الكريم سايرهم في ذلك وكذلك السحر والحسد
وأنة لا وجود للشياطين في الأعيان وكذا السحر والحسد والجن وبهذا الإنكار، ينكر الآيات
الكثيرة الواردة عن الشياطين وأن لها وجوداً حقيقياً وأنها من مخلوقات الله سبحانه والآيات
قاطعة الدلالة في ذلك. ورد ذكر الشياطين والشيطان أكثر من ثمانين مرة في مواضع كثيرة من
السور منها: «فأزلهما الشيطان منها فأخرجهما مما كانا فيه» «البقرة الآية ٣٦» ومنها:
«فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى» «سورة طه الآية
١٢٠»، «فوريك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثياً» «سورة مريم الآية
٦٨».

ولم يقف المستأنف ضده عند حد الإنكار بل أخذ يسخر من النص وهو يعني القرآن
الكريم فيقول: «وقد حول النص الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها» هذه
العبارة حرفياً من كتاب الخطاب الديني / ٢٠٦.

ومنطوق المستأنف ضده في كلامه السالف أن كتاب الله تعالى حوى كثيراً من الأباطيل التي ساءرت المجتمع الإسلامي في بدايته لوجود هذه الأشياء في أذهان الناس في تلك الحقبة السحيقة من التاريخ وأن على الناس التخلص من هذه الأباطيل والتمسك بالحقيقة التي لا يعرفها إلا المستأنف ضده، وحده الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

رابعاً - وعن الجن والوسواس الخناس فالمستأنف ضده الأول ينكر وجود الجن حسبما ورد في مؤلفاتها كما سلف البيان، وهو بهذا ينكرها كمخلوقات لها وجودها الحقيقي والتي أثبت القرآن وجودها في آيات قاطعة الدلالة على ذلك منها:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن﴾ «سورة الأتعام الآية ١١٢»، ويقول سبحانه بياناً على أنه يحشرهم يوم القيامة «يوم يحشرهم جميعاً يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم تحالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم» «سورة الأتعام الآية ١٢٨»، وفي خلق الجن يقول الحق تبارك وتعالى ﴿والجان خلقناه من قبل من نار السموم﴾ «سورة الحجر الآية ٢٧».

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ سورة الذاريات/ ٥٦ والمستأنف ضده لم يكتف بهذا التكلهيب للآيات القرآنية قاطعة الدلالة فيما جاءت به بل ينسب إلى القرآن الكريم تطوير صور الجن تبعاً لمعطيات الثقافة قولاً من أن سورة الناس مكية ويقصد قول الحق تبارك وتعالى: ﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾ ويضيف إن النص طوره إلى ما يشبه الناس من القسامهم إلى مؤمنين وكافرين بعد ذلك في سورة «الجن» ونسي المستأنف ضده أن سورة الجن مكية أيضاً باتفاق، بل هي قريبة في ترتيب النزول من سورة الناس أي أن معطيات الثقافة كما يقول كانت واحدة.

بحامساً - ولا يقف المستأنف ضده عند هذا الحد في رمي القرآن الكريم باحتوائه على الأساطير، بل يضيف إلى ذلك أيضاً صور العقاب والثواب، ومشاهد القيامة ليدخلها أيضاً ضمن الأساطير إذا فهت بحرفية نصوصها وآيات العقاب والثواب أي الآيات القرآنية على النار والجنة وآيات مشاهد القيامة وعذاب القبر هي آيات كثيرة تمثل جزءاً كبيراً من كتاب الله تعالى.

خلاصة ما أورده المستأنف ضده في هذا الأصل من أصول العقيدة الإسلامية أن الآيات القرآنية لا تمثل واقعاً ولا حقيقة ولكنها تمثل وجوداً ذهنياً في مرحلة العصر النبوي أي في أذهان

الناس في ذلك الوقت، وقد حدثت تطورات في العقول والتاريخ وتغيرت الصور الذهنية لرب
الناس فيجب أن تفهم هذه العقيدة على نحو أذهان الناس اليوم والمستأنف ضده بهذا القول
يكون قد رد قول الحق تبارك وتعالى عن القرآن الكريم، بأنه الحق وأن ما ورد به هو الحق،
وأنة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن
الهوى وهذه الآيات مثبتة في كتاب الله تعالى ومنها:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم﴾ «سورة آل
عمران الآية ١٧٠» وقوله سبحانه: ﴿تلك آيات اله نزلها عليك بالحق﴾ «سورة آل عمران
الآية ١٠٨»، وقوله تعالى: ﴿ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ «سورة المائدة الآية
١٤٨»، وقوله تعالى ذكره: ﴿إن الحكم إلا لله يقضي الحق وهو خير الفاصلين﴾ «سورة الأنعام
الآية ٥٧» ويقول الله سبحانه: ﴿إن الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ «سورة فصلت الآياتان ٤٢/٤١».

ويقول تعالى شأنه: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ «سورة النجم الآياتان
٤/٣»، ومن المعلوم في اللغة العربية أن الحق له معان تدور كلها حول الشيء الثابت بلا شك،
والمطابق لما عليه ذلك الشيء نفسه، وأن الباطل هو بالإثبات له عند الفحص (راجع المفردات
في غريب القرآن، ومنتار الصحاح، المعجم الوسيط).

رابعاً - وما زالت المحكمة تواصل عرض ما أورده المؤلف عن القرآن الكريم.

يقول المستأنف ضده في مؤلفه نقد الخطاب الديني ص ٩٤/٩٣:

النص منذ لحظة نزوله الأولى أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً
وصار فهماً إنسانياً، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل
حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول
للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع
من الشرك حيث إنه يطابق بين المطلق والنسي وبين الثابت والمتغير حيث يطابق بين القصد
الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول، إنه زعم يؤدي إلى تأليهه أو إلى
تقديمه بإحفاء حقيقة كونه بشراً والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وحدها ويقول
المستأنف ضده في المؤلف نفسه ص ٢٠٦:

(وإذا كنا نطلق ههنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة

وثقافة...).

وفي المؤلف نفسه ص ٢١٠ يقول:

(تم تغيير دلالات النصوص بالوثب على بعدها التاريخي وبالوثب على الثقافة والواقع المعاصرين بالارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية) ويقول المستأنف ضده في مؤلفه «مفهوم النص» ص ٦٠:

(... وتأتي الآية الثانية لتؤكد أن القرآن مصدر من (قرأ) بمعنى القراءة الذي هو التردد والثرثيل) «ورتل القرآن ترتيلاً» «سورة المزمل الآية ٤».

إن النص في إطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل من خلالها وعبارات المستأنف ضده بمنطوقها - ولا تفسر المحكمة هذا المنطوق الواضح الجلي لأن التفسير لا يكون بماله إلا في الغامض من العبارات - عبارات المستأنف ضده تنفي عن القرآن الكريم كونه نصاً إلهياً وتؤكد على أنه نص بشري. وفي ذلك إنكار للآيات القرآنية قاطعة الدلالة في ذلك - وأيضاً لا تستند المحكمة إلى التفسير أو التأويل لأن نصوص القرآن الكريم في هذا الشأن: «نص» بالمعنى الاصطلاحي للنص الذي سبق بأنه الذي لا يحتاج لتفسير ولا لتأويل. ومن هذه الآيات الكريمة ما يأتي:

قول الحق تبارك وتعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون» «سورة التوبة الآية ٦».

فالقرآن كلام الله بنص الآية. والمستأنف ضده يصر على أنه (نص إنساني بشري).

ويقول الحق تبارك وتعالى في السور المكية:

من «سورة يونس الآية ١٥» «وإذا تلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم».

ويقول جل شأنه في الآية (١٧) من السورة نفسها «فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يبلغ المجرمون».

ومن سورة النحل الأيتان ١٠١ و ١٠٢ يقول الله سبحانه:

«وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون، قل نزله روح القدس من ربك الحق ليثبت الدين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين» ومن سورة النحل يقول الله جل شأنه/ الآية ٦ «وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم» فالآيات تدل نصاً على أن القرآن الكريم الذي تتلوه هو كلام الله تعالى وأن الله سبحانه أنزل كلماته وآياتها وهي التي يتلوها رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي تتلوها اليوم فالقرآن الكريم ليس فهماً إنسانياً من الرسول صلى الله عليه وسلم للوحي كما يؤكد المستأنف ضده في كلامه وليس

نصاً بشرياً، وليس متناً ثقافياً ونسبة هذه الصفات للقرآن الكريم فيها رد القرآن الكريم بأكمله بوصفه كلام الله لفظاً ومعنى، ورد للآيات القرآنية التي تنص على أن الآيات بذاتها منزلة من الله سبحانه وتعالى كما يقول الحق تبارك وتعالى «لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه» سورة القيامة الآيات ١٦، ١٧، ١٨.

ثم إن القرآن الكريم مقدس وصفه الله سبحانه بأنه القرآن العظيم «سورة الحجر الآية ٨٧» ووصفه سبحانه «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ» «سورة البروج الآيات ٢١، ٢٢» ووصفه جل شأنه في «سورة ق الآية الأولى» «ق والقرآن المجيد» ووصفه بأنه الحكيم «الر تلك آيات الكتاب الحكيم» «سورة يونس الآية الأولى» ووصفه بأنه «شفاء ورحمة للمؤمنين» «الآية ٨٢ من سورة الإسراء» ووصفه سبحانه: «وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد» «سورة فصلت الآيات ٤١ - ٤٢» كما وصفه سبحانه: «إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون» «سورة الواقعة الآيات ٧٧ - ٧٨». و «إنه هدى للناس» «سورة البقرة الآية ١٨٠» ووصفه سبحانه بأنه «ص والقرآن ذي الذكر» «سورة ص الآية الأولى» ووصفه جل شأنه «الر تلك آيات الكتاب المبين» «سورة يوسف الآية الأولى». هذه صفات القرآن الذي أنزله الله سبحانه والذي يصفه المشأنف ضده الأول بأنه نص بشري وإنه (تأسن هكذا) وإنه فهم لرسول الله ﷺ للوحي، والقول بغير هذا يؤدي إلى نوع من الشرك (هكذا) وأن النص أطلق على نفسه اسم القرآن.

٦ - وإذا كان المشأنف ضده توجه إلى العقيدة الإسلامية في أصلها الأول وهو القرآن الكريم لما سبق أن أوردته، كما توجه إلى جزء من أحكام العقيدة الواردة بالقرآن الكريم أيضاً، فإنه اتجه إلى الشريعة ليوجه إليها الأقوال الآتية:

أ) من كتاب إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني ص ٣٧ يقول المشأنف ضده: وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات، والأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة. وفي ص ٦٠ من كتاب «نقد الخطاب الديني»، يقول: (وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل لتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتفي فبان هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية).

وفي قضية المطالبة بمساواة المرأة بالرجل في الأحكام على خلاف ما ورد بالقرآن الكريم يقول المشأنف ضده في «الكتاب نفسه ص ٢٢٢»، ولا يتم الكشف عن المنظم في قضية المرأة ومساواتها بالرجل بخارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية... المعنى الكلي تحرير الإنسان

الرجل والمرأة من أمر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طرح العقل نقيضاً (للجاهلية) والعدل نقيضاً (لظلم) والحرية نقيضاً (للعبودية) ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون واضحة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً، ولعل منار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات بل في كل قضايا المرأة المشاركة في واقعنا.

وبوضوح ما يقصده بصورة أكثر بياناً ص ١٠٥ من الكتاب نفسه فيقول:
وفي قضية ميراث البنات بل في قضية المرأة بصفة عامة نجد الإسلام قد أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً وفي واقع اجتماعي اقتصادي تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل أباً ثم زوجاً. اتجاه الوحي واضح تماماً، وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان.

وحيث أن العبارات التي صدرت من المستأنف ضده تدل نصاً على أنه لا يقبل أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإنما يجب أن يتطور الاجتهاد بالنسبة لهذه الأحكام المنصوص عليها ارتباطاً بقياس مدى تطوير النص للواقع التاريخي والمعياري في ذلك للمناحي الكلية للوحي.

ومفهوم ذلك أن القرآن الكريم إذ أعطى البنت نصف الذكر في الميراث بعد أن كانت لا تراث شيئاً بالاتجاه هو إعطاؤها حقها ولكن لم يقرر القرآن الكريم ذلك حتى لا يصطدم بالواقع وإنما اكتفى بتحريك الواقع جزئياً ليكمل الناس باجتهدهم هذا الاتجاه لنهايته، وكذلك الشأن في حجب البنت لباقي الورثة وكذلك في شهادة المرأتين لشهادة رجل واحد وهكذا. وهذا الذي ذهب إليه المستأنف ضده يعلم هو أنه يخرج على الآيات القرآنية التي تنص على أحكام قطعية في هذا المجال ومع ذلك فهو يطالب ويلج ويجعل همه كله تحكيم النصوص على نحو ما نقل الحكم عنه من قبل.

وتورد المحكمة بعض الآيات قطعية الدلالة في ميراث الأنتى بالنسبة للذكر، وفي أن شهادة امرأتين تعادل شهادة الرجل الواحد من ذلك:

قول الحق تبارك وتعالى في سورة النساء من الآية التاسعة:
﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى...﴾ وفي الآية (١٢) من السورة نفسها
﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لِهِنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصين بها أو دين. ولهن الرِّبْعُ مما تركن مما تركن إن لم يكن لكنم وللد فإن كان لكنم

ولد فلهم الثمن مما تركتم...» ثم تأتي الآيتان التاليتان لهاتين الآيتين لتبيننا طبيعة هذه الأحكام «تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار محالدين فيها وذلك الفوز العظيم، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين» وعن شهادة المرأتين بالرجل يقول الحق تبارك وتعالى: «واستشهدوا - شهيدين - من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء» «سورة البقرة من الآية ٢٨٢».

وعن بعض الأحكام الواردة بالقرآن الكريم وهي ملك اليمين ووضع أهل الذمة في الإسلام والجزية تورد بعض عبارات المستأنف ضده من كتابه نقد النص الديني: ص ١٠٤... (تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع بإلغاء حقائق التاريخ واللغة ومحاوية العقل الذي حرره الوحي، وليس غريباً بعد ذلك كله أن يتعلم أبنائنا في المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجوارح ومعاشرتهن معاشرتهن حنسية وأن هذه إحدى (الطرائق) في العلاقة بالنساء إلى جانب طريقة الزواج الشرعي مادام ذلك قد وردت به النصوص وليس غريباً أيضاً في ظل عويدة النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحي مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته. وفي ص ٢٠٥ من الكتاب نفسه يقول:

«والآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بعسرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية... إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المعال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكن يضر الكيان الوطني القومي ضرراً بالغاً. وأي ضرر أشد من جذب المحتج إلى الوراثة إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبنى على المساواة والعدل والحرية».

المستأنف ضده في العبارات يرى أن التمسك بالنصوص في شأن الجزية يجذب المحتج للوراثة - والذي وصل إلى عالم أفضل مما كان عليه - فالتمسك بالدلالات الحرفية للنصوص هو في نظره يمثل التخلف والعودة إليه بعد أن تقدمت البشرية إلى ما هو أفضل وهذا المعنى الحرفي لأقوال المستأنف ضده يكرره في ص ٢-١ من الكتاب نفسه:

... فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بتفسي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدماً مع نيات مضمون النص. وحيث إن ما قرره المستأنف ضده في خصوص ملك اليمين يتعارض مع النصوص القطعية الواردة بكتاب الله تعالى والتي يلزم اتباع حكمها إذا توافرت شروطها وانتفت موانعها، أي إذا وجد مالك اليمين لأركانه الشرعية وشروطه وانتفت موانعه، فإن لم يجد مالك اليمين فلا بحال

لانطباق النص، ومن الآيات القرآنية التي تورد حكم ملك اليمين الآيات من ١ إلى ٧ من سورة المؤمنون، «قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم عاشقون والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لقرواحهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فياتهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون» أما ما أورده المستأنف ضده عن معاملة أهل الذمة وما ورد بشأنهم من وحوب الجزية عليهم وأن القول بذلك يعني حذب المحتسح للوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل، فهذا القول رد لآيات الله تعالى في شأن الجزية ووصف لها بأوصاف قد يتحرج البعض من أن يصف بها كلام البشر وأحكامهم بل وهو قول يتخالف ما أوجه القرآن الكريم والسنة النبوية من أحكام تمثل قمة المعاملة الإنسانية الكريمة للأقليات غير الإسلامية في الدولة الإسلامية وهي معاملة يتعنى المسلمون في العالم أجمع أن تعامل النول غير المسلمة الأقليات الإسلامية بداعلمها طبقاً لأحكام الإسلام للأقلية غير المسلمة بدلاً من المذاهب الجماعية للرجال والنساء والولدان. أما آية الجزية التي يخرج عليها المستأنف ضده وهي آية قاطعة الدلالة فهي الآية ٢٩ من سورة التوبة «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

واستمراراً من المستأنف ضده في رد بعض أحكام القرآن الكريم يقول المستأنف ضده في كتابه مفهوم النص ص ٢١ ما يأتي:

فيذا نظرنا للإسلام من خلال منظور الثقافة تبعد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام ويهشم المستأنف ضده هذه العبارة برقم - ١ - ويقول في الهامش ما يأتي: إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم ورغم أن هذه الدعوى مفهوم مستقر في الثقافة فإن إنكار الأصل العربي للإسلام وتجاوزه للوثب إلى العالمية مفهوم حديث نسبياً. المستأنف ضده يكرر أن عالمية الإسلام افتراض مثالي ذهني وهو بهذا يرد الآيات قاطعة الدلالة على أن الله سبحانه وتعالى أرسل رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم للناس كافة عامة وليس لقريش ولا لعرب فحسب. والآيات التي تنص على ذلك منذ فحسب الدعوى الإسلامية، بل كلها آيات من السور المكية وتعرض بعض الآيات لترتيب نزول سورها كما قرر بذلك علماء علوم القرآن الكريم بقول الله سبحانه في سورة القلم وهي السورة الثانية في النزول بعد سورة العلق: «وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمحتون، وما هو إلا ذكر للعالمين» الآيات ٥١ - ٥٢. وتتكرر الآية الثانية في عديد من السور -

وفي «سورة الأعراف الآية ١٥٨» يقول الحق تبارك وتعالى: «قل يأ أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً» ويقول الحق تبارك وتعالى في سورة الفرقان الآية الأولى: «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً».

ويقول جل شأنه في سورة سبأ الآية ٢٨ «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون».

ويقول الله سبحانه في سورة الأنبياء الآية ١٠٧: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين».

د - وينتج المستأنف ضده أيضاً للهجوم على النصوص بعامة لينفي عنها ثبات المعاني والدلالة وينفي عنها أيضاً وجود عناصر ثابتة بها يقول المستأنف ضده في كتابه «نقد الخطاب الديني» ص ٩٩:

(الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النص (تكرر المحكمة أن المؤلف يطلق على القرآن الكريم: النص. والنصوص) ومن لغته وثقافته صيغت مناهجه... فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. وإهداء الواقع لحساب نص حامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة).

وفي ص ٨٣ من الكتاب نفسه يقول:

(وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاحتشاعي جوهرها الذي تكشفه في النص).

وفي ص ١٠٣ من كتابه الإمام الشافعي... يقول المستأنف ضده:

... وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله (ﷺ) أن يقول إلا بالاستدلال... وإذا كان هذا الفهم... يتعلق من موقف أيديولوجي واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً لمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم المحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان ثم ينتهي المستأنف ضده إلى غايته من مؤلفه المذكور فيقول فيه ص ١١٠، وقد أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحده بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرنا التيار، وهذا الذي صرح به المستأنف ضده إنما يرد به قول الحق تبارك وتعالى في آيات كثيرة عن عبودية الإنسان لله سبحانه وتعالى كما في قوله تبارك وتعالى «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» سورة الفارقيات الآية ٥٦ كما ترد الآيات الكثيرة التي تلزم الإنسان بطاعة

ربه سبحانه وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم كما في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يحملوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ «سورة النساء الآية ٦٥».

كما أن هذا الذي أورده المستأنف ضده ترد به الآيات الكثيرة التي تفرض على الرسول (ﷺ) وعلى سائر الأمة الإسلامية حكماً ومحكومين إلى يوم الدين، تفرض على الجميع الحكم بما أنزل الله سبحانه وهل يكون إلا الحكم بالتصريح. ومن هذه الآيات ما ورد بسورة المائدة بالآيتين ٤٩ - ٥٠ يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحلرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يغنون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ وفي السورة نفسها ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى وذلك في الآيات ٤٤ - ٤٥ - ٤٧: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾.

هـ - وإذا كانت المحكمة قد أوردت بعض مقالات المستأنف ضده فما توصيف المذكور لبعض مؤلفاته (تقد الخطاب الديني) يقول ص ١:

﴿فإذا كانت هذه الفصول الثلاثة قد سبق نشرها منفصلة... فإن وحدتها لا تكمل فقط. في وحدة الموضوع الذي تناوله (وهو الخطاب الديني بل تتحلى بشكل أبرز في كونها جزءاً - جوهراً - من منظومة أكبر، منظومة العقل في صراعه ضد الخرافة، والعدل في صراعه ضد الظلم). وحيث إن المحكمة تنقل إلى كتابات المستأنف ضده عن السنة النبوية.

القسم الثاني: ما يتصل بالسنة النبوية، ونقلاً عن كتاب المستأنف ضده: «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» العبارات الآتية:

ص ٢٨: في محاولة الشافعي ربط النص الثانوي (السنة النبوية) بالنص الأساسي (القرآن)... ص ٣١ لا يخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعي المشروع الهادف إلى تأسيس السنة نصاً وفي ص ٣٩ يقول: «فإن الوجه الثالث محل الخلاف - وهو استقلال السنة للتشريع يكشف عن طبيعة الموقف الذي أهمل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني، وطبقاً لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع وليست وحياً بل هي تفسير وبيان لما أحمله الكتاب - وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستغل بالتشريع ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال والإشارة».

وفي ص ٤٠ يكرر المستأنف ضده:

(وإذا كانت الحكمة هي السنة فإن طاعة الرسول المقترنة دائماً بطاعة الله في القرآن تعني اتباع السنة (المستأنف ضده هنا يورد رأي الشافعي) ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الإلهي (القرآن)، لأنه قد جعل السنة وحيّاً من الله يتمتع بالقوة التشريعية والإلزام نفسيهما... هكذا يكاد الشافعي يتجاهل بشرية الرسول تجاهلاً شبه تام).

وفي ص ٤٢: (ومعنى ذلك أن تأسيس مشروعية السنة بناءً على تناول بعض نصوص الكتاب - مثل تأويل الحكمة بأنها السنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً، لم يكن يتم معزل عن الموقف الأيديولوجي المشار إليه ولا يتبين هذا بشكل واضح إلا ببيان الكيفية التي يساجل بها الشافعي من لا يقبلون من السنة إلا ما وافق الكتاب).

وفي ص ٥٥ يوضح ما يراه المؤلف من دور الشافعي والدافع إليه. (إن تأسيس السنة وحيّاً لم يكن يتم معزل عن الموقف الأيديولوجي الذي أسهنا في شرحه وتحليله: موقف العصبيّة العربية القرشية التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد - صلى الله عليه وسلم - وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً) وسبق أن قال هذا المعنى ص ٤٥ بألفاظ مقاربة.

وفي ص ٧٤ - ٧٥ يقول المستأنف ضده: (ولا شك أن قبول الشافعي للمراسيل... كاشف عن طبيعة المشروع الذي يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجمية النصوص... وبعد تدقيق السنة نصاً).

وفي ص ١١٠ يقول: (هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص القانوني الشارح إلى الأصلي وأضفى عليه درجة المشروعية نفسها)...

وهذا الذي أورده المستأنف ضده عن السنة فيه رد لكثير من الآيات القرآنية الصريحة في وجوب الرجوع إلى السنة والوعيد لمن يخالفها يقول الله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ «سورة النساء الآية ٥٩». فالرد هنا إلى كتاب الله سبحانه وإلى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته وبعد وفاته عليه السلام.

ويقول الله تبارك وتعالى: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً﴾ «سورة النساء الآية ٦١» ثم يقسم الحق تبارك وتعالى على عدم إيمان

من لم يحكم الرسول ﷺ فيما نشب من خلاف وهذا هو التسليم الظاهر ثم لا يجد حرجاً فيما قضى صلى الله عليه وآله وسلم وهو التسليم باطنياً بهذا الحكم، «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً» سورة النساء الآية ٦٥.

والمحكمة لا ترى سعة حكمها ليحتوي أقوال علماء المسلمين باختلاف مفاهيمهم وتغلهم على أن السنة وحي من الله تعالى وشرع منه في خصوص تشريع الأحكام لا في مجال الأمور الدنيوية والمعيشية، وهي أقوال ترى المحكمة أن المستأنف ضده وهو أستاذ في علوم العربية والدراسات الإسلامية بإحدى الجامعات المصرية لا تخفى عليه، وتورد المحكمة بعضاً من هذه الأقوال إقامة للحجة عليه إضافة لما سبق: يقول أبو بكر الجصاص من كبار علماء الحنفية وأئمتهم قوله تعالى «وما ينطق عن الهوى» يحتج به من لا يميز أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحوادث من جهة اجتهاد الرأي بقوله «إن هو إلا وحي يوحى» وليس كما قال لأن اجتهاد الرأي إذا صدر عن الحمي حاز أن ينسب موجه وما أدى إليه أنه عن وحي، أحكام القرآن ٤١٣/٣. ويقول السرخسي من كبار فقهاء الحنفية: «قد بينا أنه كان يعتمد الوحي فيما بينه من أحكام الشرع، والوحي نوعان ظاهر وباطن... وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله ﷺ فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد وإنما يكون من رسول الله ﷺ بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون صواباً لا محالة» أصول الوحي ٦٠/٢ - ٦١. أما كلام فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة في هذا الخصوص فقد نقل المستأنف ضده بعضاً منه في كتابه عن الإمام الشافعي والاتفاق بينهم على أن السنة وحي من الله تعالى أما أهل الظاهر فيقول ابن حزم «الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه وسلم على قسمين: أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو - ولكنه مقروء - وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ وهو المبين عن الله عز وجل مراده هنا وقال الله تعالى «لا تبين للناس ما نزل إليهم» ووجدناه تعالى قد أوجب طاعته هذا الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق» الإحكام في أصول الأحكام ١٠٨/١. ويقول الشيعة «لا يختلف الشيعي عن السني في الأخذ بسنة رسول الله ﷺ. بل يتفق المسلمون جميعاً على أنها المصدر الثاني للشرعة ولا خلاف بين مسلم وآخر في أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم سنة لا بد من الأخذ بها» مقدمة المختصر النافع في فقه الإمامية ولا تخرج كتب المعتزلة في مجموعها عن هذا الأصل (راجع المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن البصري) وكذا كتب الخوارج (راجع شرح الدعائم

تحقيق عبد المتعم عامر).

وحيث إنه بالرجوع إلى المذهب الحنفي لمعرفة من يعد مرتدًا لاعتبار أن الرجوع إلى المذهب المذكور هو الواجب عملاً بالمادتين ٦ من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والمادة ٦ المذكورة تقرر (تصدر الأحكام في المنازعات المتعلقة في الأحوال الشخصية والوقف والتي كانت أصلاً من اختصاص المحاكم الشرعية طبقاً لما هو مقرر في المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم المذكورة) أما المادة ٢٨٠ من اللائحة فعبارتها (تصدر الأحكام طبقاً للمدون في هذه اللائحة ولا يرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب فيها أن تصدر الأحكام طبقاً لهذه القواعد) بحمد الإمام أبو بكر الجصاص يقول في أحكام القرآن ٢/٢١٣ - ٢١٤: (...وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئاً من أوامر الله تعالى أو أوامر رسوله صلى الله عليه وسلم فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتثال من التسليم لأن الله تعالى حكّم بأن من لم يسلم للنبي صلى الله عليه وسلم بقضائه وحكمه فليس من أهل الإيمان.

ويقول ابن ميم من الحنفية (الأشباه والنظائر) / ١٩٠/١٩٢: «الكفر تكذيب محمد - صلى الله عليه وسلم - في شيء مما جاء به من الدين ضرورة. ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بجمود ما أدخل فيه، وعصير مرتدًا بإنكار ما وجب الإقرار به، أو ذكر الله تعالى أو كلامه... بالاستهزاء، والاستخفاف بالقرآن أو المسجد أو مما يعظم كفر»... ورد النصوص كفر ويقول ابن عابدين في حاشيته / ٤٠٩/٤١١ في خصوص الزنديق: «... لاعتبارهم إبطال الكفر والاعتراف بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم... فإن قلت كيف يكون معروفًا داعياً إلى الضلال وقد اعتبر في مفهومه الشرعي أن يطبق الكفر؟ قلت: لا يعد فيه، فإن الزنديق يحسبه كفره ويروج عقيدته الفاسدة ويترجمها في الصورة الصحيحة وهذا معنى إبطان الكفر فلا يتنافى إظهاره التقوى إلى الضلال وكونه معروفًا بالاضلال... ويجحدون الحشر والصوم والصلاة والحج ويقولون المسمى بها غير المعنى المراد والحاصل أنه يصدق عليهم اسم الزنديق».

هذا هو مذهب الحنفية في المرتد، ولا يوجد فيما اطلعت عليه المحكمة قول أو رأي يذهب إلى أن من ارتكب أحد الأفعال السابقة غير مرتد بل إن الإجماع اتفق على:

تكفير من دفع نص الكتاب الكريم، وكذا من استخف بالقرآن أو بشيء أو جملة أو حرف منه أو كذب شيئاً أو أثبت ما نفاه - ونفى ما أثبت عليه علم منه بذلك أو شك في شيء من ذلك فهو كافر عند أولى العلم بإجماع وكذا من سخر بالشرعية أو بحكم من أحكامها،

كان يسخر من الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر أو لم يقر بالأنبياء والملائكة فهو كافر اتفاقاً
(راجع تبصرة المحكام ٢/٢٨٧ الأعلام بقواطع الإسلام / ٣١ - ٦٤).

لما كان ما تقدم وكان الثابت مما أوردته المحكمة من تقول لأقوال المستأنف ضده في مؤلفاته والتي أقر بها على نحو ما سلف أنه ارتكب الأثمي على نحو ما فصلته المحكمة فيما سبق:

- ١ - كذب المستأنف ضده كتاب الله تعالى بإنكاره لبعض المخلوقات التي وردت في الآيات القرآنية ذات الدلالة القاطعة في إثبات خلق الله تعالى لها ووجودها كالعرش والملائكة والجن والشياطين، ورد الآيات الكثيرة الواردة في شأنها.
- ٢ - سخر المستأنف ضده من بعض آيات القرآن الكريم بقوله (حول النص - يقصد القرآن الكريم - الشياطين قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها) وسبق الإشارة إلى موضع هذا القول من مؤلفاته.
- ٣ - كذب المذكور من الآيات الكريمة وهي نص فيما تدل عليه بشأن الجنة والنار ومشاهد القيامة ويرميها بالأسطورية.
- ٤ - يكذب المذكور الآيات القرآنية التي تنص على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وتسبغ أفضل الصفات وأعظمها عليه فيقول إنه نص إنساني بشري وفهم بشري للوحي.
- ٥ - يرد المذكور آيات كتاب الله تعالى القاطعة في عمومية رسالة الرسول سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للناس كافة عامة.
- ٦ - وفي مجال آيات التشريع والأحكام يرى المستأنف ضده عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة فيها بعامة لأنها ترتبط بفترة تاريخية قديمة، ويطلب بأن يتجه العقل إلى إحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية وتقدماً وأفضل مما وردت بحرفية النصوص «كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً» «سورة الكهف الآية ٥»، وينفي عن النصوص وجود عناصر ثابتة بها ويرد على وجه الخصوص النصوص المتعلقة بأحكام الموارث والمرأة وأهل الذمة وملك اليمين الواردة بكتاب الله تعالى.
- ٧ - ويعد أن عمق المستأنف ضده هجماته وتكذيباته لكتاب الله تعالى اتجه إلى السنة النبوية الشريفة لينال منها قدر استطاعته فيردها كوحي من عند الله تعالى وكأصل للتشريع وأن القول بذلك يقصد منه تأليه (محمد ﷺ) ونحن نرد الآيات القرآنية ويكفر بها تلك الواردة في حجية السنة وفي أنها من وحي الله تعالى وإن اختلفت عن القرآن الكريم في الصفة والأثر. وحيث إن هذه الأقوال بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم إذا أتباعا المسلم وهو عالم بها

يكون مرتداً خارجاً عن دين الإسلام. فإذا كان داعية لها فإن بعض العلماء يسميه زنديقاً فيكون أشد سوءاً من المرتد، وكان المستأنف ضده يعمل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية فهو يعلم كل كلمة كتبها وكل سطر خطه وما تعنيه هذه الكلمات وما تدل عليه هذه السطور وإن كان من المقرر أنه عند ظهور الألفاظ فلا تحتاج إلى نية ومن ثم يكون المستأنف ضده قد ارتد عن دين الإسلام وإضافة لذلك فقد استغل وظيفته كأستاذ لطلبة الجامعة فأخذ يدرس لهم هذه التكذيبات لكتاب الله تعالى ويلزمهم بدراساته واستيعاب هذه المعلومات القتالة بما حازته من الأوصاف البذيئة التي رمى بها كتاب الله تعالى وستة رسوله ﷺ، دون خوف من الله سبحانه ولا بحرف من سلطة حاكمه، وهؤلاء الشباب في سن التشكل والتأثر وخصوصاً بمن يعتبرونه قدوة لهم كأساتذتهم، وترى المحكمة أن الكلية التي يدرس بها المستأنف ضده والجامعة مسؤولان - عن هذه الكتب لأن هذه المؤسسات العلمية عندها من الوسائل وتستطيع أن تضع من التنظيمات ما يكفل منع هذه المؤلفات التي تحاول هدم أصول العقيدة الإسلامية وما هي مستطيمة، ولكنها تشوش عقول الشباب في أصول عقيدتهم وقد تدفع بعضهم إلى المروق عن الدين. وهذا إفساد للمجتمع وللشباب وللجامعة، والدين الإسلامي كما هو شامخ ثابت كما أنزله الله سبحانه على رسوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم. لقد تعرض لكثير من هذه الفقهاء من دساتر ابن سبأ ومروراً بزنادقة العصر العباسي وغيره من العصور. والإسلام في كتاب الله تعالى وفي ستة رسوله محمد ﷺ، وفي الدول الإسلامية وفي قلوب المؤمنين باق مستمر ولو كره الكافرون، ولو كره المشركون، ولو كره المشاققون. وما أتاه المستأنف ضده ليس خروجاً على كتاب الله تعالى وكفراً به فحسب ولكنه أيضاً خروج على دستور جمهورية مصر العربية في مواده الثابتة والتي تنص على أن الإسلام دين الدولة فالدولة ليست علمانية ولا ملحدة ولا نصرانية، الدولة مسلمة دينها الإسلام، وإذا كان دين الدولة الإسلام فإن الاعتداء على أصوله ومقدساته اعتداء على الدولة في كيانها الذي تقوم عليه وعقيدتها التي تدين بها، وأيضاً خروج على المادة التاسعة من الدستور فيما نصت عليه من أن الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين، وخروج على المادة ٤٧ من الدستور نفسه التي تجعل حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه في حدود القانون، وهو لم يلتزم حدود القانون فيما كتبه لخروجه على قانون العقوبات في هذا الشأن أما ما دفع به المستأنف ضده من أن ما أتاه في حدود البحث العلمي والاجتهاد الفقهي فهذا دفع ظاهر الفساد. فإن من المعلوم لكل باحث ولو كان مبتدئاً أن للبحث العلمي أصوله وللإفتاء الفقهي قواعده وشروطه، فإن انسلخ الباحث عن أصول العلم الذي يبحث فيه وإذا حاول هدم القواعد والشروط وإذا خرج

عن التزامات البحث العلمي الحققة فلا يسمى ما كتبه بحثاً، ولا ما سطره اجتهاداً، وبالنسبة للمستأنف ضده فإنه يبحث في علوم القرآن في مفهوم النص، ومفهوم النص بالمعنى اللغوي - لأنه لفظ باللغة العربية يرجع في تحديده للغة العربية وهو اصطلاح يرجع في تحديده لأهل العلم من العلماء في علوم القرآن وأصول الفقه، فصي اللغة العربية من مادة: فهم، والفهم: هيئة للإنسان بها يتحقق ما يحسن فإذا انتقلنا إلى المعنى الاصطلاحي نجد أن بعضهم يحدده بأنه التنبه بالمنطوق على المسكوت عنه. أي حكم النص قائم وهناك حكم آخر يوحد من هذا المنطوق يفهم منه، ومنه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة (راجع: الأحكام للأمدى ٢/٣٨٢، المدد في أصول الفقه ١/١٥٢ - ١٥٣) أما حكم النص والدعوى إلى التحرر من سيطرته وإنشاء مفاهيم عقلية لا يحددها نص ولا تلتزم بلغة فهذا ليس من صور البحث العلمي وخصوصاً في مسائل العقيدة وعلوم القرآن. والاجتهاد لغة من بذل الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه حيث يوجب وجوده أو يوقن وجوده فيه واصطلاحاً: استفاد الطاعة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم، ومصادر الحكم الشرعي هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد ﷺ إما نصاً وإما اجتهاداً قيهما، فإذا عرج المستأنف ضده عليهما وكذبيهما وردهما فلا يكون هذا اجتهاداً وهذا شأنه في مؤلفاته التي اطلعت عليها المحكمة على نحو ما فعلت.

ولما كان ذلك وكان من المقرر وفق مذهب الحنفية أنه إذا ارتد أحد الزوجين، فإن كانت الردة من المرأة كانت فرقة بغير طلاق بالاتفاق في المذهب، وإن كانت الردة من الرجل فعند أبي حنيفة وابن يوسف وقعت الفرقة بغير طلاق - وهو الراجح بينما قال محمد: هي فرقة بطلاق لهما، إن الردة منافية للعصمة موجبة للعقوبة، والمنافي لا يحتمل التراخي فيبدل القطاع (الهداية وفتح القدير ٣/٢٨/٤٢١) وإذا تاب المرتد فإنه يثبت عليه بعض الأحكام كحبوط العمل وبطلان الوقف وبينونة الزوجة فلا بد من عقد ومهر جديدين. إن ثبتت التوبة وأراد أن يعود إلى بانيته لما كان ما تقدم فإنه يتعين القضاء بالتفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية لردته وهي مسلمة والمحكمة تهيب بالمستأنف ضده أن يشوب إلى الله سبحانه وأن يعود إلى دين الإسلام الحق الذي جعله الله نوراً للناس وصرافاً مستقيماً ليقسوز به الإنسان سعادة الدنيا والآخرة بالشهادة والإيمان بما أوجب الله سبحانه الإيمان به والتشرب من كل الكتابيات التي كتبها مما فيها من كفر وتكذيب لآيات الله تعالى ورد لأحكامه سبحانه وليكن في آخر من كانوا قد سلكوا مسلكه ثم تابوا إلى الله سبحانه قدره له في ذلك.

وليسمع قول الحق تبارك وتعالى (قل يا عبادي أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم، وأتينا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن

يأتيكم العذاب ثم لا تتصرون واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون» سورة الزمر الآيات ٥٣ - ٥٥.

فلهذه الأسباب:

حكمت المحكمة حضورياً بقبول الاستئناف شكلاً وبالغاء الحكم المستأنف ورفض الدفع المبداء من المستأنف ضدهما بعدم الاختصاص الولائي وبعدم انعقاد الخصومة وبعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة، وباختصاص المحكمة ولائياً بقبول الدعوى وفي الموضوع بالتفريق بين المستأنف ضده الأول والمستأنف ضدها الثانية وإلزامهما بالمصاريف عن الدرجتين وعشرين جنهماً مقابل أتعاب المحاماة.

صدر هذا الحكم وتلي علناً بجملة يوم الأربعاء الموافق السادس عشر من المحرم سنة ١٩٩٥ ميلادية.

أمين السر

رئيس المحكمة.

تحليل ومناقشة حكم محكمة الاستئناف

من المعلوم فقهاً وقضاءً أن محكمة الاستئناف - باعتبارها محكمة موضوع - تنشر الدعوى، أي تعيد بحث ما تعاملت معه محكمة الدرجة الأولى بلهجة القانون والوقائع. وعلى هذا فإن وقوفنا على محطة محكمة الدرجة الأولى وتحليلنا للدفع والشكليات الموضوعية، هذا الوقوف أتاح لنا التعامل مع المسائل نفسها التي عرضت أمام محكمة الاستئناف.

ومع ذلك فقد وجدت من المناسب تحليل ومناقشة حكم محكمة الاستئناف للأسباب التالية:

١ - إن الله تعالى - وهو المثل الأعلى - حين يحكم بالكفر فإنه يضع حيثيات الاتهام وأسباب وضعه، فيقول مثلاً: «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» وقوله: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» «سورة ق».

٢ - لقد اقتصرت محكمة الدرجة الأولى على مناقشة دفع عدم القبول (الصفة والمصلحة) دون أن تخوض في بحر الدفع الموضوعية، الأخرى لا سيما الجوانب المعرفية الموضوعية فما كان على محكمة الاستئناف إلا أن تتصدى لها باعتبارها قبلت الادعاء وفصلت في الموضوع. وهكذا فحكم محكمة الاستئناف يفتح لنا أفقاً جديدة لم تكن قائمة أمام محكمة الدرجة الأولى.

٣ - إن محكمة الاستئناف قد أسهبت في العرض والتحليل والمناقشة مرهصة ببعض نصوص الإدانة (الوقائع) مروراً بالإثم المرتكب (تكليف الوقائع) وصولاً إلى الحكم (الإدانة) (منطوق الحكم).

وعلى هنا فسواكب محكمة الاستئناف في محطاتها وعطواتها الثلاث على أن نشدئ بالدفع والشكليات والإجرائية، ثم نعقب ذلك بالدفع الموضوعية المعرفية.

١ - الدفع والشكليات والإجرائية:

لقد تعرضنا مسبقاً إلى هذه الدفع لذلك فإننا نحيل إليها باعتبارها لا تزال متاحة، وإنما نعرض هنا فقط إلى الدفع المتعلق بقبول الدعوى (دعوى الحسبة).

- دعوى الحسبة -

لا ريب أن قوام فكرة دعوى الحسبة هو منح المواطن المسلم حق رفع مثل هذه الدعوى في

الأمر التي تمس حقاً من حقوق الله تعالى، وقد جاءت كاجتهاد بشري وإبداع فقهي للفقهاء المسلمين متأثرة بالدعوى الشعبية في القانون الروماني ومتوائمة مع حقيقة تأسيس الدولة في هذا العصر على أسس دينية^(١).

ولقد بلغ من أهمية الأمر بالمعروف في الإسلام أن جعلته المعتزلة - الفرقة المدوحة دائماً بدفاعها عن حرية الفكر والتعبير - أصلاً من أصول الإيمان لا يتم الإيمان إلا به^(٢). هذا الميراث الإسلامي الجليل يقوم بمهمة تحريك الدعوى العامة للدفاع عن الأمة، ويجعل الأفراد مسؤولين جميعاً عن تغيير المنكر أو - على الأقل - إنكاره بقلوبهم.

وممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكون في أولى صورها، حيث يتعلق الأمر بالمعروف والنهي بالمصالح العامة للأمة التي يعبر عنها الفقهاء بأنها (حقوق الله) في مقابل المصالح الخاصة التي يسمونها (حقوق العباد)، وحقوق الله أو المصالح العامة للأمة هي التي صاغ منها الفكر القانوني المعاصر لحمايتها فكرة النظام العام الذي هو فكرة مركزية في كل نظام قانوني أياً كان مصدره.

ولقد حددنا سابقاً مفهوم فكرة النظام العام، وقلنا أنها تمثل الدفاع عن أساسيات الجماعة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، كما قلنا أن آلية النظام العام تستقصر فيما يتعلق بالأخلاق Morals الجرعة والشريعة الصلبة من خلال مصفاة والنتائج من التقطير - وهو الأخلاقية Moralite - هو الذي تعتمد وتدافع عنه الجماعة.

على هذا الأساس فدعوى الحسبة في دفاعها عن أساسيات الجماعة تفترض وجود تنظيم مجتمعي يحدد حدودها ونطاقها وإجراءاتها وأشكال اتباعها.

وحيث يكون هنالك تنظيم لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالادعاء أمام القضاء أو بالشكوى أمام سلطة عامة مختصة، فإن إثم القعود عن الإنكار والتغيير يرتفع عن الكافة بقيام البعض بذلك وتأنم الأمة كلها إذا ظهر فيه منكر ولم ينكره أحد، وإذا ضيع فيها المعروف فلم يأمر به أحد.

ونعتقد أن الأخذ بهذه الدعوى يختلف تبعاً لفلسفة الدولة وفكرة النظام العام فيها، ففي الدولة الرأسمالية مثلاً تضيق فكرة النظام العام وتنقلص تبعاً لذلك دعوى الحسبة، والأمر على

(١) انظر النشرة التي أصدرها مركز الساحة القانونية لحقوق الإنسان الموسوم بحوان: حرية البحث العلمي من الصاندة

إلى التكفير عملة القاهرة بيته ١٩٩٥، ص ٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة لقاضي عبد الجبار بن أحمد ط ١٩٦٥، ص ٧٤٢.

خلافه بالنسبة للمجتمع الإسلامي أو الاشتراكي حيث تتسع رقعة النظام العام لتكاد تمتزج بفكرة المصلحة العامة^(١)، وهذا هو السبب الذي سبق التفليل به والذي حدا بالمتزلة لاعتبار تغيير المنكر أصلاً من أصول الإسلام.

والدولة العربية القطرية هي ولا شك دولة تقوم على أساس التنظيم الذي يتفلسف به فكرة النظام العام، ولا ترقى فيها هذه الفكرة في أفقها وأسسها إلى مرقى الحياة الإسلامية المواراة بفكرة الدفاع عن المنكر.

حتى في الدولة الإسلامية المقترضة ذهنياً أو واقعياً، فلا يمكن الحديث عن دولة إسلامية محطمة ومحددة تدليلاً بأن هذا هو شرعة الله على أرضه.

فالإسلام يدعو إلى تحقيق العدل في ذاته كفكرة فلسفية، ولكن ما هي حدود هذا العدل الفلسفي وجرعته ونطاقه ومقداره الذي نجسده على الأرض في لحظة زمنية محددة.

مثال بسيط نطرحه للتمييز بين العدل الفلسفي والعدل الاجتماعي، هذا المثال نجده في دستور دولة المدينة، فقد كان على هذا الدستور أن يعرض لفكرة العدل وتطبيقها وتحديد نطاق التضامن الاجتماعي، وهكذا فقد اكتفى هذا الدستور بالنص على فداء الأسير ومساعدة المدينين والعائى كما سبق التلليل به.

هذه هي الجرعات التي كان باستطاعة هذا الدستور أن يستقطرها من النص القرآني: (إن الله يأمر بالعدل)، ومن ثم فما كان باستطاعة دولة المدينة أن تحقق المرافق العامة بشمولها واتساعها القائم حالياً في الدولة المعاصرة، أو حتى في المجتمع الإسلامي على زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز على سبيل المثال.

إذن حتى في الدولة الإسلامية لا بد أن يكون هنالك تنظيم لفكرة دعوى الحسية لاسيما في هذا العصر الذي أحصى كل شيء عدداً، وحدد كل شيء نطاقاً وبالتالي فلا يمكن الاضطلاع بدعوى الحسية على طريق الخليفة عمر بن الخطاب بمعمل درته ليقرع بها هذا أو ذاك، أو بتعسس ليلاً ليعانق أدق أحوال الناس.

ذلك أن هذا العصر يقوم على التمهيد الدقيق، وهكذا انبرى قانون أصول الإجراءات ليحدد أسلوب الدفاع عن كل حق بإجراءات بالغة التعقيد يعضل المحامي الضليع عن الإحاطة بها.

ويمكن القول أن الدولة العربية القطرية الراضية لم تأخذ بالأساس في فلسفة دعوى الحسية

(١) د. محمد حفصور: الضبط الإداري، القاهرة، ١٩٦٨، دار النهضة العربية، ص ١٨١.

لسبب بسيط هو أنها استبدلتها دستورياً بفكرة المواطنة المؤسسة على اعتبارات غير دينية، هذا مع تعارض هذه الدعوى مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وكذلك مع قيم المساواة والمواطنة التي نصت عليها المادة ٢/٢ من العهد الدولي للحقوق الدينية والسياسية المتضمنة أن تتمتع كل دولة طرف في هذا العهد إذا كانت تدابيرها التشريعية أو غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلاً بإعمال التقاضي بحسب مخلفات فكرية وعلمية ليس ميدانها بالقطع ساحات المحاكم^(١).

وعلى هذا فإننا نخالف الدكتور محمد سليم العوا^(٢) لجهة أن النظام القانوني المصري يأخذ بفكرة دعوى الحسبة، وإننا نقيم حجتنا على ما يلي:

١ - نحن لا نتكر أن ما من دولة وضعية - في مجتمع إسلامي أو سواء - إلا وتأخذ ببعض مظاهر وتطبيقات دعوى الحسبة تحقيقاً للصالح لعام، ولكن الأخذ بهذه المظاهر إنما هو على سبيل الاستئناس لا الأصل.

٢ - على ضوء ما تقدم فالنظام القانوني في مصر أخذ بدعوى الحسبة في أمور محددة على سبيل الحصر والتحديد:

- الماد ٧١ من الدستور تجيز لأي شخص التظلم أمام القضاء من تقييد حرية الغير بالقبض عليه واعتقاله.

- تنظم المادة ٢٧ من قانون المحكمة الدستورية العليا حق المحكمة في التصدي للقضاء بعدم دستورية أي نص في قانون أو لائحة يعرض لها بمناسبة ممارسة اختصاصاتها ويتصل بالنزاع المعروض عليها... وفي القانون نفسه صورة ثانية لهذه الممارسة تضمنتها المادة ٢٩ التي تجيز لأية محكمة إذا تراءى لها أن نصاً مطلوباً تطبيقه غير دستوري أن توقف الدعوى وتحيل الأوراق إلى المحكمة الدستورية العليا للفصل في المسألة الدستورية.

- توجب المواد من ٨٧ - ٩٦ من قانون المرافعات على النيابة العامة التدخل في بعض الدعاوى وبعضها الآخر يعطيها سلطة جوازية في التدخل.

- تجيز المادة ٢٥٠ من قانون المرافعات للنائب العام - ولو لم تكن النيابة حصصاً في الدعوى - أن يطعن بطريق النقض لمصلحة القانون في الأحكام الانتهائية أيماً كان المحكمة التي أصدرتها وإن ميعاد الطعن بالنقض أمام النائب العام لا يتقيد بزمن معين.

- تتضمن المادة ٢٣ من قانون مجلس الدولة حق رئيس هيئة مفوضي الدولة بالطعن أمام المحكمة

(١) نشرة مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، المرحس السابق، ص ١٠.

(٢) مقالة الموسوم بعنوان قضية نصر أبو زيد من الشرع والقانون، جريدة الشعب، القاهرة عدد ٢١ من يوليو ١٩٩٥.

الإدارية العليا حتى في الأحكام التي لا يجوز لأطراف الدعوى الطعن فيها.
٣- هذه المظاهر التي عرضناها والتي اعتمدها الدكتور محمد سليم العوا للقول بوجود دعوى الحسبة، هذه المظاهر تؤكد بما لا يقبل الجدل أن الأصل العميق في النظام القانوني المصري هو عدم الأخذ بنظام الحسبة والقول بغير ذلك يتعارض مع أسس الدستور المصري الذي يساوي بين المصريين، ومن جهة أخرى فهذه المظاهر التي تبناها النظام القانوني هي كتطبيقات لدعوى الحسبة هي لصالح كافة المواطنين وليس للمسلمين فحسب.

ومما يؤكد جهة نظرنا هذه أن القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ إنما صدر لترسيخ المبادئ التي أعلن عنها الدستور المصري المتعلقة بفكرة المواطنة، فهذا القانون ألغى المحاكم الشرعية وأدمجها (في صيغة دوائر) بالقضاء العادي ولم يكتف بذلك بل نص هذا القانون في مادته الخامسة بضرورة اتباع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف وقد ألغيت من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المواد الخاصة في الإجراءات وهي الفصل الرابع في رفع الدعوى.

ولاشك أنه بدخل في الإجراءات قبول الدعوى إذ أن هذا القبول بشقيه المصلحة والصفة، هو من متعلقات قوانين أصول الإجراءات لا القوانين المنظمة للحق موضوعاً.

لكن كيف تخلصت محكمة الاستئناف من هذا المأزق؟؟

١- اعتبرت قبول الدعوى دفعا موضوعياً لا إجرائياً.
٢- ما دام الأمر كذلك فالمحكمة تصدر أحكامها طبقاً لما هو مقرر في المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وذلك عملاً بالمادة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، أما المادة ٢٨٠ فتتضمن ما يلي: تصدر الأحكام طبقاً لأرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة. والخلاصة إن محكمة الاستئناف رأت أن القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ ألغى الأحكام الإجرائية المقررة في المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، واستبقى على الأحكام الموضوعية، وبالتالي فما دامت دعوى الحسبة تدخل في الأحكام الموضوعية فالطريق أمام محكمة الاستئناف مفتوحاً لوضع يدها على الدعوى.

ويبدو أن محكمة الاستئناف ابتسرت الحقيقة ولوت عنقها للأسباب المذكورة أعلاه ولقولها وتدليلها بأن (دعوى الحسبة امتدت من النظام الإسلامي إلى القضاء الإداري في فرنسا، وفي غيرها وعلى الأظهر لدعوى إلغاء القرارات الإدارية المعيبة).

هذا القول لمحكمة الاستئناف متعسف جداً للسيبين الآتين:

١- لا يصح القول بأن دعوى الحسبة امتدت إلى القضاء الفرنسي لسبب بسيط هو أن دعوى

الإلغاء أو الأصح إن القانون الإداري في فرنسا نشأ نتيجة ظروف سياسية محض موداها أن المحاكم القضائية قاومت الثورة الفرنسية، فما كان لهذه الثورة عند انتصارها إلا أن منعت هذه المحاكم من التدخل بشؤون السلطة الإدارية، وثار التنازل بعد هذا المنع عن الجهة التي تنظر في النزاع بين الإدارة والأفراد، فكان الجواب هذه الجهة هي السلطة الإدارية نفسها ثم تطور الأمر إلى اعتبار قضاء الإدارة المححوز Justice Retenue قضاء مفوضاً Deleegue أي قضاء مستقلاً^(١).

٢ - لقد استشهدنا سابقاً برأي الدكتور سليمان الطماوي اللدلل بأن دعوى الإلغاء ليست من دعاوى الحسبة.

وحقيقة الأمر فما من فقيه في العالم يعتمد هذا الرأي، وإنما يقول بأن دعوى الإلغاء هي دعوى فئوية إن صح التعبير أي تسمح للأفراد في ظروف وشروط محدودة أن يطعنوا لمصلحة القانون في القرارات المخالفة للقانون التي تمس مصالح الفئات التي يتمتعون إليها وشروط توفر مصلحة لهم في ذلك.

والمصلحة ولا شك أضيق من الحق ولا ترقى إليه، فهي تمثل وضع Position أو حالة Situation يتصبب بها الفرد مدعياً إذا أصيب بأذى محاس أو حسب تعبير مجلس الدولة الفرنسي *faisant, grief* وترجمته: وضع يمس الفرد بشكل من الأشكال.

والمثال الذي يضره الفقه الإداري، على ذلك هو حال الضرر الذي يصيب كتيبة فهنا يحق للفرد المتعني لهذه الكتيبة أن يقيم دعوى الإلغاء في الأمور المتعلقة بذلك. والأمر نفسه بالنسبة لشخص يملك عقاراً في شارع، وقد صدر قرار من البلدية يخالف القانون، ويتعلق بالشارع فالفرد هنا له مصلحة - وإن كانت لا ترقى إلى مستوى الحق - بأن يقيم الدعوى ضد قرار البلدية الذي مسه ومس غيره من سكان الشارع.

فكيف إذن تقحم محكمة الاستئناف دعوى الحسبة في إطار إلغاء القرارات الإدارية، أليس هذا مطعناً في غاية الخطورة والجسامة.

لو رجعنا إلى تاريخ صدور حكم محكمة الدرجة الأولى، وقارنا ذلك بتاريخ صدور محكمة الاستئناف ومع الأخذ بعين الاعتبار تبليغ الأطراف الدعوى لاتضح لنا أن حكم محكمة الاستئناف كان متسرعاً وصدر خلال مدة قصيرة رغم عدم اتسامه بالصفة المستعجلة ورغم أنه يمس اساميات لمجتمع المصري، وبالتالي فلا يمكن لهذه الدعوى - لجهة الاستبصار والإنارة -

(١) د. تروت بدري: مبادئ القانون الإداري، دار النهضة العربية، ١٩٦٦، ص ٦٦.

أن تشبه دعوى الإحلاء أو المديونية اللتين لا تفصلان مثل هذه المسئلة، اللهم إلا إذا افترضنا أن الدكتور أبا زيد يحظر على المجتمع.

والسؤال الذي نطرحه هو: لم هذه العجلة الزائدة ولم لم تستد هذه المحكمة إلى خبرات فنية تستأنس بها لا سيما أن آراء الدكتور أبي زيد كانت على مستوى رفيع من التخصص، والدكتور المذكور يعنى بعلم السيموطيقا وهو فرع من فروع التأويل وتحليل الخطاب مهمته الجهر والتنقيب وتفكيك بنية الخطاب وتحديد العوامل الحافزة به Eireonstances من أجل معرفة معناه ومراميه البعيدة وتحليل الدلالات الثقافية لخطاب اللغة^(١).

سؤال بسيط نطرحه على محكمة الاستئناف هو: ألم يكن الأحدر بها أن تصدر حكماً تمهيدياً بالتحقيق أو بالاستحواب، وتدعو صاحب الشأن تناقشه فيما ترى مناقشته فيه ليتبين لها وجه الحق في الدعوى على نحو يمكنها من الفصل فيها فصلاً صحيحاً^(٢).

لقد أخذ القضاء الإسلامي بإجراء الاستتابة منذ مدة طويلة في حين نرى محكمة الاستئناف تتناسى هذا الإجراء، وفيما يلي نعرض لحكم صدر منذ أكثر من ثلاثة قرون، وهو الحكم الصادر عام ١١٠٣ هـ عن محكمة الباب العالي (سجل رقم ١٢٥ مادة ٢٠٦) وهذا نصه: لدى مولانا قاضي القضاة وبحضرة افتخار الكبرا عثمان حوالة الشهير بمصر حضر الأمير سنان جاويش والحاج محمد التاجر في البهار وأحضر صحبهما الرجل المسمى إبراهيم والمسمى نفسه سر كيس الكافوري، وثبت لدى مولانا شيخ الإسلام الموصى إليه شهادتهما على وجه الرجل المذكور معرفته المعرفة الشرعية وأنه قبل تاريخه حين كان مقبلاً بتندر حده أسلم بحضورهما في مجلس الأمير مصطفى بك أمير حدة وأقسم بالشهادتين، وسعى بعد إسلامه إبراهيم وأحسن وصلى مع الجماعة ودخل مساجد المسلمين مراراً وأنه ارتد إلى دينه ثانياً، واستفسر من الرجل المذكور عن ذلك فقال أنه نصراني وأن اسمه سر كيس وأنه كان مكرهاً في إسلامه وعرض عليه الإسلام في يوم تاريخه مراراً فامتنع ثم أقر بالشهادتين وقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله بحرحت من الدين الباطل، ودخلت الدين الحق هو الإسلام، ثم في اليوم الثاني حضر إبراهيم الأسلمي المذكور كل يوم وكشفت شبهته فلم يقبل الإسلام وأصر على ارتداده^(٣).

(١) محمد نور فرحات: مقال موسوم بعنوان حيايات التذكير، منشور في مجلة القاهرة، المربع السابق من ١١٧.

(٢) هذا الرأي للدكتور محمد سليم العوا: مقالة الموسوم بعنوان قضية نصر أبو زيد بين الشرع والقانون والدكتور العوا كما هو معلوم من أعلام الرموز الإسلامية في مصر والمنسكين في دعوى الحسة على نطاق النظام القانوني في مصر.

(٣) مقال محمد نور فرحات: قراءة في حيايات التذكير، مجلة القاهرة، المربع السابق من ١١٣.

٢ - الدفع الموضوعية المعرفية

١ - فهم النصوص على ضوء المفاهيم الجديدة المتطورة: تكلم مشروع الدكتور أبي زيد الفكري كثيراً عن ذلك لا سيما كتابه مفهوم النص ومع ذلك فالمحكمة استشهدت بالنص الآتي المستقى من نقد الخطاب الديني ص ١٠٢ المتضمن: إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتسوغ مفاهيم جديدة أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً فمن الطبيعي، بل والضروري أن يعاد فهم النصوص، وتأويلها بالمفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات معنوي للنص (والنصوص في كتابة المؤلف عامة هي القرآن الكريم وإذا أراد الكلام عن السنة ذكره بالنص الثانوي أو الثاني).

ما الغضاظة في هذا القول؟؟ بل ليس ذلك تعليمة وتسمية لشأن الإسلام والنص القرآني. إن النص القرآني يحكم البشرية من الأزل إلى الأبد، ويقدم لهذه البشرية خلاصاً دينياً وأخروياً، وهذا الأمر لا يتم إلا بوضع مبادئ عامة وتكليف مدلول هذه المبادئ بحيث يمكنها أن تحكم ما لا يتناهى من الوقائع.

وقديماً قال الشهرستاني النصوص تنتهى والوقائع لا تنتهى فكيف للمتناهى أن يحكم غير المتناهى.

يعد الجواب على ذلك في تعميم الخطاب وتكليف مادته بحيث تنطوي على قدر كبير من العموم.

لقد البرى الدكتور أبو زيد لتشرح حثه الخطاب الديني على أسس جديدة تتصل باختصاصه، ألا وهو علم السيموطيقا (فدعنا إذن أمام منهج جديد وعلم جديد حاول أبو زيد باعتباره باحثاً في علوم اللغة العربية أن يطبقه بالتفصيل على مقررات هذه اللغة ولا تساقض بين علم التأويل هنا أو بين علم التفسير الإسلامي في مصر عند الأقدمين فلكل مجاله، فالأول يبحث في النص كظاهرة اجتماعية وثقافية، والثاني يبحث في النص كمعطى ثابت لا يتغير يشير إلى الحقيقة العليا الموجودة سلفاً وعلى المحقق أن يكشف عن هذه الحقيقة باستخدام الأدوات العلمية التي توصله لذلك دون النظر إلى تغير الدلالات الاجتماعية والثقافية^(١).

ويتابع محمد نور فرحات قوله: يجب أن نميز بين مسألة التنزيل ومسألة التأويل، أي مسألة نزول الوحي والإقرار به من مسألة الفهم الثابت أو المتغير لدلالات الألفاظ التي تنزل بها الوحي.

(١) مقال محمد نور فرحات: قراءة في حبيبات التكبير، المرجع السابق، ص ١١٧.

ورغم الاستشهادات المطولة للحكم القضائي من كتابات نصر أبو زيد، فإتنا لا نلاحظ في هذه الاستشهادات - على إفسارها وإخراجها من سياقها - دليلاً واحداً على إنكار المؤلف لمسألة الوحي، والفكرة المحورية التي تحكم كل مؤلفات أبو زيد هي في الألفاظ التي وردت في القرآن والسنة فهي ألفاظ عربية تحمل دلالات اللغة العربية وقت النزول، وإن هذه الدلالات لا بد أن تختلف باختلاف ثقافة العرب وتباينها عن ثقافتهم وقت نزول النص، ولما كان النص القرآني صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان لثا لزم التأويل، أي اكتساب النص مضامين ثقافية جديدة بتغير حضارة العرب وثقافتهم... وقد تختلف مع هذه الفكرة أو تنفق إلا أن اختلافنا يجب أن لا يصل إلى تكفير قائلها مادام مقراً بالوحي وهو مقر به^(١).

٢ - الآيات المتعلقة بالعرش والكرسي والجنود واللوح المحفوظ والسحر والخقد والجن والشياطين. وكفي تعطلي للقارئ الصورة الدقيقة فستعرض للنصوص التي اعتمدها حكم محكمة الاستئناف حول هذه الأمور:

- قول الدكتور أبي زيد في كتابه نقد الخطاب الديني ص ١٩٨ - ١٩٩: (تحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً (يكسر اللام) له عرش وكرسي وجنود وتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الشافعي - الحديث النبوي - تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم إن فهمت حرفياً في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد للحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم (عالم الملكوت والمجرات)، ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للحماة في تلك المرحلة، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري.

إن صورة الملك والملكة بكل ما تساندتها من صور جزئية تعكس دلالية واقعة مثالية تاريخياً محددًا، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة التي تجاوزتها الثقافة وانتفعت من الواقع الذي تجاوزه التاريخ).

- قوله في كتاب نقد الخطاب الديني ص ٢٠٥ - ٢٠٧: (ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين...)

^(١) مجلة القاهرة، ص ١١٨.

كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز: السحر، الحسد، الجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حول النص الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها لاستسلام الإنسان... فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه، وإذا كنا ننتقل هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية لغة وثقافة، فإن إنسانية النهي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات، وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة الحسد، وليس ورود كلمة الحسد في النص الديني دليلاً على وجوده الفعلي الحقيقي... بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً... كل المواضيع التي وردت فيها الكلمة في القرآن ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم في لغتنا الحية وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

- وقوله في كتابه مفهوم النص ص ٣٦: أمكننا أن نميز بين هاتين الصورتين صورة الجن الخناس الموسوس الذي يستعاذ بالله منه، وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى المؤمنين والكافرين، ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآني التابع من معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى.

- قول الدكتور أبي زيد في مؤلفه إهدار السياق ص ٣٧: مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حر في للنص وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطار من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... وذلك كله من تصورات أسطورية.

هذه هي النصوص التي اعتمدها المحكمة في الإدانة، ونحن بدورنا لا نريد أن نقدم رداً سجالياً على موقف المحكمة بقدر ما تقدم مناقشة بسيطة تتفق مع طبيعة الموضوع وفي ما يلي هذه الملاحظات:

١ - بمقارنة ما أورده المحكمة في ديباجة الحكم وما جاء في كتاب نقد الخطاب الديني طبعة سبأ للنشر ص ٢١٢، بمقارنة ذلك يتضح أن المحكمة لم تورد النص بكامله مع العلم أن الجمل التي أوردها المحكمة سليمة حرفياً.

وبالطبع فقد ترتب على هذا الحذف من قبل المحكمة سقوط استشهاد الدكتور أبي زيد برأي محمد عبده ورشيد رضا حول السحر والحسد والجن والشياطين، وعبارة الدكتور أبي زيد الواردة في كتابه نقد الخطاب الديني ص ٢١٢ ما يلي: ومن النصوص التي يجوز أن تعد دلالتها من قبيل النصوص الخاصة بالسحر والجن والشياطين، وقد حاولت بعض التفسيرات الحديثة

والعصرية تأويل الجن والشياطين على أساس من معطيات علم النفس الفرويدي بصفة خاصة بأنها بعض القوى النفسية، لكن هذه التأويلات لم تنطلق من أية أسس معرفية عن طبيعة النصوص بقدر ما كانت تهدف إلى غايات نفعية لنفي التعارض بين الدين والعلم^(١).

والسؤال المطروح هو لماذا أسقطت المحكمة هذا النص الهام الذي جاء على لسان الإمام الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا.

٢ - كيفت المحكمة موقف الدكتور أبي زيد. بأنه إنكار لوصف الله تعالى بأنه ملك مستشهادة في الآن نفسه بالعديد من الآيات التي تؤكد الصفة السابقة، فمن ذلك قوله تعالى: «تعالى الله الملك الحق» - «أعوذ برب الناس ملك الناس».

وحقيقة الأمر أنه بالرجوع إلى نص الدكتور أبي زيد حول وصف الله بأنه ملك يتضح أن المذكور لا يتكرر النص القرآني، وإنما يفسره بدليل قوله: وكلها تساهم إذا فهمت حرفياً. إذن فلسنا حيال محمود ونكران وتعارض صارخ مع النص ومناطقته ومعارضته، وإنما حيال خلاف حول التفسير.

ودليلنا على ذلك أن اختصاص محكمة النقض أو المحكمة الإدارية العليا في المسائل القانونية وفي معظم دول العالم، هذا الاختصاص يصاغ ويتحدد بالنص الآتي: مخالفة القانون أو الخطأ في تطبيقه وتأويله.

وهذا هو النص الحرفي لقوانين مجلس الدولة المصري المتعاقبة، فكيف إذن بالمحكمة تصنف الخطأ في التفسير بأنه نكران لصفة الله الملك.

ما أكثر النقاش الذي دارت رحاه بين المذاهب والفرق الإسلامية حول صفات الله، فمنهم من أدمج الصفات في الذات (المعتزلة)، ومنهم من ميز الذات عن الصفات، وهؤلاء هم الأشاعرة، ولكنهم اعتبروا الكيف مجهول كما يتضح من قولهم عن الاستواء: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة والخوض فيه ضلال.

ولا نعتقد أن الأشاعرة كفرت المعتزلة حول ذلك وبالعكس.

هذا ونظراً لأهمية هذا الموضوع فإننا نورد رأي الإمام ابن حجر المكي الهيثمي (من علماء القرن العاشر الهجري) في كتابه (الإعلام بقواطع الإسلام)، طبعة دار الشعب، القاهرة ١٩٨٠ ص ٢٥، يقول المذكور^(٢):

^(١) همش الدكتور أبو زيد لذلك بما يلي: أنظر محمد عبده ورشيد رضا: تفسير المنار، المجلد الأول، ص ٢٢٣.

^(٢) مذكرة دفاع المحامي السيد خليل عبد الكريم إلى محكمة الاستئناف، مجلة القنطرة، المرحع السابق ص ١١.

أ - إن المذهب الصحيح المختار الذي قاله الأكثرون والمحققون إن الخوارج لا يكفرون كسائر

أهل البدع، والخوارج فعلوا الأفاعيل وقالوا الأقاويل المستشعة.

ب - إن من خرج على المجمع عليه بالضرورة كاستحقاق بنت الابن السلس مع بنت الصلب
وتحريم لكاح المتعة، فلا يكفر جاحدهما.

ج - كلام الشيعين رحمهما الله تعالى والمشهور من المذهب الحنفي كما قاله جمع متأخرون أن
المحسنة لا يكفرون.

د - في أمالي الشيخ عز الدين عن أبي حنيفة أن من قال: أؤمن بالنبي (ﷺ) وأشك في أنه المدفون
بالمدينة وأنه الذي نشأ بمكة، أو أؤمن بالحج إلى البيت وأشك أنه في البيت الذي بمكة لا
يكون كافراً في جميع ذلك.

هـ - قال الشيعان نقلاً عنهم: لو نسي ألا يحرم الله الحمر، وأبى لا يحرم المناكحة بين الأخ
والأخت لا يكفر.

و - ولو قال الحمر حرام، وليس في القرآن نص على تحريمه لم يكفر.

ز - إنكار الصراط والميزان ونحوهما فيما تقوله المعتزلة فبهم الله تعالى بإنكاره، فإنه لا يكفر

٩١

ح - المذهب الصحيح أن المعتزلة وسائر المنتدعة لا يكفرون.

ط - إنكار الجنة والنار الآن لا كفر به لأن المعتزلة ينكرونها الآن.

ي - إنكار اللوح والقلم ورؤية الله عز وجل مطلقاً أو في الجنة فيه نظر، فإن المعتزلة قائلون
بذلك ولم يكفروا به.

وعبارة (في الجنة فيه نظر) أي أن رؤية الباري سبحانه وتعالى في الجنة فيها كلام، أي ربما
تكون صحيحة أو غير صحيحة.

إن أفسى ما قاله الإمام الهيثمي في حق المعتزلة الذين يقولون بخلق القرآن، وينفون رؤية
الباري ووجود الجنة والنار أفسى ما قاله: فبهم الله.

٣ - لو تصفحنا كتاب نقد الخطاب الديني لوجدناه يرفض بالمواقف التي تدل على إيمان الرجل
ومن ذلك على سبيل المثال قوله:

- لا بد من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة
الثابتة تاريخياً (ص ١٩٧).

- كيف أمكن لإنجازات النهضة والتنوير أن تنزوي في دائرة ضيقة المجال لسيطرة خطاب
ديني غاشم يسمي إلى إطفاء كل المصاييح الإنسانية في التسي جابت الأديان السماوية لتضوي

وهجها وتمنحها زيناً جديداً (ص ١٩٩).

- رؤية لا تلغي من أفقها المطلق والكامل والقديم، ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاهل

القوانين المشكلة لحركة النسبي والجزئي والحادث (٢٠٢).

- وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية، ويثبت المعنى الديني

فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها (ص ٢٠٢).

- فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام رسول الله وكلمته... وإذا كان القرآن

قولاً أتقي إلى محمد، فإن عيسى بالمثل كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه.

- هل هناك مجال لبيان أظهر من هذا ووضوح أنصع من هذا الفارق بين الدين في ذاته وبين

الفكر الديني كوضع بشري ٢٢٢

- يجب التفريق بين الفعل الإلهي في التاريخ والفعل الإلهي خارج التاريخ، الفعل الإلهي في

التاريخ فعل تاريخي يخاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلهي والقرآن.

٤ - وعن ضرورة الدين يقول: إن الدين مكون جوهر أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لا بد

من ثم أن يكون عنصراً أساسياً في مشروع النهضة (نقد الخطاب الديني) ص ٢٩.

٥ - لقد استشهدنا سابقاً بتحليل الدكتور حنفي المدلل بأن ثلاثية الدكتور أبي زيد (كتبه الثلاثة

الأولى) كتب علمية صرفة، وأنه ولج حقل الأيدولوجيا من خلال كتابه (نقد الخطاب الديني -

الشافعي - تأسيس الأيدولوجية الوسطية).

وحقيقة الأمر أن الدكتور أبا زيد لم يؤسس للإلحاد، أي لم يصدر كتابه لهذه الغاية، وإنما

هو رجل أيدولوجي بدليل أنه انشق عن اليسار الإسلامي كما سبق توضيحه وأسس منبراً

جديداً هو المنبر العلماني أو التنويري، حسب تعبير أبي زيد نفسه.

أجل كنا قد ذكرنا أن كتاب الخطاب الديني يقوم على فكرة (الخطاب الديني) ثم نقيضها

اليسار الإسلامي، ثم الطباقي، وقلنا أيضاً أن الفصل الأول من كتاب نقد الخطاب الديني قائم

على تحليل الخطاب الديني ونقده، أما الفصل الثاني فهو قائم على نقد اليسار الإسلامي

(النقيض).

في حين أن الفصل الثالث يؤسس للمعبر العلماني أو التنويري.

وباللقاء نظرة على كتاب نقد الخطاب الديني لاسيما الفصل الثالث يتضح أن هاجس

الدكتور أبي زيد يتحدد في نقطتين أساسيتين:

أ - تعرية الخطاب الديني وفضحه وتبيان زيفه والتدليل بوغيه المنكفي الظلامي المتعثر.

ولا أدل على ذلك أنه عندما عرض لمسألة الجن والسحر والشياطين ووصف الله بالملك،

عندما قام بذلك لم يدرس النصوص القرآنية بصورة مستقلة، وإنما من خلال فهم الخطاب الديني لها، وهذا ما يتضح من قوله الذي استشهدت به بحكمة الاستئناف نفسها والمتضمن:

- مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ.

- تحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً له عرش وكرسی وجنود، وهو ما

يطلق عليه في الخطاب الديني اسم (عالم الملكوت والجبروت)....

ب - إن الدكتور أبا زيد يؤسس منبره العلماني التنويري لا على أساس أنه يخالف الإسلام أو يتعارض معه، وإنما يؤسسه على أساس أنه جوهر الإسلام وحقيقته الكبرى وهذه نقطة أساسية كان على المحكمة أن تتحررها وتعمل قواعد التفسير انطلاقاً من النقطة المذكورة.

إذ الفرق بين من يدعو إلى الإسلام بطريقة ما وبين من يقول أنا لا أخالف الإسلام وأجده وأنكره.

وهكذا تتعدد مظاهر تعبير منبره عن الجوهر الديني وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

- لكن ما هو المقصود بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية؟؟

إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز مشروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص (نقد الخطاب الديني ص ٢٠٠).

- هنا هو الفارق بين العقل الغيبي والعقل الديني في حين نجد الأول تفسيراً لكل شيء في الإيمان بمعنى الثاني للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن الإيمان (نقد الخطاب الديني ص ٣٦).

- إن العلمانية ليست بالضرورة مضادة للدين، بل إن الإسلام هو الدين العلماني (نقد الخطاب الديني ص ٣٧).

- إن العلمانية هي الحماية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع....

- خطأ الخطاب الإسلامي بشقيه (المدني والديني) أنه يحول الدين إلى مجرد قول سياسي وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين (نقد الخطاب الديني ص ٤٣).

٦ - ذكرنا سابقاً أن مشروع أبي زيد الفكري يعتمد أحدث إنجازات لعلوم الفيلولوجيا (أصل اللغة) وعلم العلامات وعلم تأويل الخطاب، وهو الأمر الذي نجده جلياً في كتابه مفهوم النص وكتابه فلسفة التأويل.

وعلى ضوء ذلك نسجل الملاحظات الآتية:

أ - لقد طبق الدكتور أبو زيد هذه العلوم على النص القرآني، فإذا بإعجاز هذا النص

يتكشف عن قارات بلاغية عميقة الجوانب متسعة الآفاق، وإتنا نهيب بالقارئ التماس الكتابين الأنفي الذكر على الأقل للتعامل مع إعجاز القرآن من هذه المنظورات العلمية الجديدة.

ب - توجد في النص القرآني منطلقاً أطلق عليها الدكتور محمد أركون المعجب أو المدهش Exhaustive أو الخلاب Le merveilleux.

وإذا كان المحال لا يسمح لنا بتقديم دراسة وافية عن هذه الظاهرة، للملك سنحتري في الموضوع، وتحليل القارئ المتوسع إلى مظان الدراسة.

يرى الدكتور أركون (أن هذا المعجب هو نظام من الآيات - الرموز التي تميل إلى حقيقة كبرى لا تدرك بالحواس، ولا تظال ومع ذلك فهي حية فعالة).

ويتابع الدكتور أركون قوله لكسي نوضح بشكل أفضل طبيعة هذا المفهوم المعجب ووظيفته، فإنه يلزم أن تعمق التحليل أكثر فأكثر بخصوص نقطتين:

أولاً: المعجب المدهش بصفته دعامة لفكرة الخلق، وثانياً بصفته دعامة للأنطولوجيا (أي

الكيونة أو الوجود) الفرآنية... إن الخطاب القرآني لم ينفك يحدث على السامع آثاراً نفسية وسيكولوجية عميقة مشابهة لتلك الآثار التي يحدثها كل احتراق للنظام الوجودي أو الطبيعي ضمن معنى الشيء الأكثر قوة والأكثر دوماً والأكثر مماماً والأكثر جمالاً والأكثر دلالة.

إن القرآن يفعل فعله ويحدث أثره داخل تلك الدرورة السيكلوجية العميقة التي لا تستقبل المعجب المدهش فحسب، وإنما هي تتطلبه كدعامة ضرورية ككامل تجربة الفتحاح على الكائن والكيونة.

إذا كانت تحليلاتنا صحيحة فإنه من الممكن القول إن اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، إنها تغذي الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن القارئ في مقولات وتحددات وقواعد^(١).

واستناداً إلى ما تقدم فالنص القرآني يسمو ويزداد ثراءً وغنى بشراء وغنى التقدم العلمي، وبالتالي فالمناهج التي قدمها الدكتور أبو زيد اعتمادها في تأويل وتحليل النص الديني، هذه المناهج هامة وضرورية لكل مشروع نهضوي يعتمد الإسلام بحقيقته وجوهرة وآفاقه وخلصه الأبدى القائم على الحيوية والمرونة والمركّز على أرض صلبة رصينة من إمكانات التطور والتقدم ومسيرة ركب الحياة.

ج - هذه الخصوبة للنص القرآني هي التي أتاحت للمذاهب والفرق الإسلامية المختلفة أن

(١) د. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة معاصرة - مركز الإمام القومى - بيروت ١٩٨٧ - ص ١٨٧ وما بعدها.

نحيا وتنشأ في ظله، وهي التي تتيح للمجتمعات الإسلامية الرؤى والآليات والنشوات والمناهج من أجل مواجهة الحياة بكل اطمئنان وثقة وبما يتفق مع هذا الدين الحنيف.

والسؤال المطروح هو: ما هو جوهر المذهب والفرق الدينية الإسلامية...؟ إنه في نهاية الأمر اجتهادات معمولة على النص الديني، وبالتالي متى كان الإسلام يضيّق ذرعاً بالرأي والاجتهاد.

يقول الدكتور حسن صعب: لا يسوغ فهم الإسلام إلا بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة، فقد ظل الإسلام ينمو ويتسع مادامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، أي مادام فعلها الخلاق في النفس الإنسانية، وقد توقف الإسلام منذ استعالت الكلمة الخلاقة إلى لازمة تتكرر ليل نهار، وكأنها ليست أكثر من صدى عخافت لماضي بعيد... وفي رأي هيجل فيلسوف الحركة في العصر الحديث الذي أورده في كتابه فلسفة التاريخ أن ما يمتاز به الإسلام هو نفيه الثبات عن كل موجود حسي... فكل شيء يدعو لأن يمتد امتداداً ذاتياً في الفعلية والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها فتظل عبادة الواحد الصلة الوحيدة التي يتوحد بها الكل... ومادام الواحد هو الحد الوحيد لهذه الحركة، وهو ذات مجردة، فإنها حركية اللامحدود أي الحرية المطلقة.

القرآن الذي هو كتاب الحركة فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقه، كما فتح آفاق التفاعل والتجاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الإلهامي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والأفلاطوني الجديد، وفتح الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية، وقد ظلت هذه المناهج معبرة عن روح الإسلام الذاتية الخلاقة أي روح التواصل السرمدية بين الله والإنسان⁽¹⁾.

د - على ضوء ذلك تكلم لماماً عن فلسفة التاويل لدى شخص أطلقت شهرته آفاق الحياة الإسلامية، ولا يزال يتمتع بأهمية كبيرة في الخطاب الديني، ألا وهو الغزالي الذي اعتبر حجة الإسلام.

فالغزالي يميز بين علوم القشر أو الصلح وعلوم الباب، فالعلوم الأولى هي مخارج الحروف وعلم لغة القرآن وعلم الإعراب وعلم القراءات ثم علم التفسير.

وعلوم الباب (الطبقة العليا) هي غاية الغايات، وشرح معرفة الله تعالى هو الكبريت الأحمر، وتشتمل هذه المعرفة على معرفة ذات الحق ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال، وهذه

(1) د. حسن صعب: تحديد العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩، ص ٨٥ وما بعدها.

الثلاثة هي: الياقوت الأحمر فهي أخص فوائد الكبريت الأحمر وكما أن لليواقيت درجات فمنها الأحمر والأكهب والأصفر وبعضها أنفس من بعض، فكذلك هذه المعارف الثلاثة ليست على رتبة واحدة، بل أنفسها معرفة الذات، فهو الياقوت الأحمر، ثم تليه معرفة الصفات، وهو الياقوت الأكهب ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر^(١).

ويتابع الغزالي بحث هذه العلوم ودرجاتها وتعقيداتها ومنازلها ومواضعها (الملائكة والروح والقلب) ومجالاتها (عالم الغيب والملكوت وعالم الشهادة)، كل ذلك في نظم معقدة متداخلة وطبقات يعلو بعضها فوق بعض كالبحر له شاطئ حيث الصدف ولحي حيث الأعماق المتفاوتة، وما يتفرع على ذلك من تقسيم المعرفة إلى قسمين ظاهر وباطن وتقسيم البشر أيضاً إلى قسمين الخاصة والعامة... كل ذلك يؤكد مدى التأويلات التي اعتمدها الغزالي من خلال النص، وهي تأويلات لا يتفق معه الكثيرون من أعلام الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً ومع ذلك فالغزالي هو حجة الإسلام.

هـ - ما هي الآليات التي اعتمدها الدكتور أبو زيد، وما هو نطاق هذه الآليات و بالذات في إطار النصوص التي اعتمدها الخطاب الديني^(٢).

يمكننا أن نجتزئ ونحدد النقاط التالية:

- ينمي الدكتور أبو زيد على الخطاب الديني دعوته المدللة بأسلمة العلوم على اعتبار أن الدين حقل وبحال والعلم حقل وبحال آخر وإن مد سلطة الدين إلى بحال العلم، هو في جوهره مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحياة، وهذا يقود إلى إقامة محاكم تفتيش^(٣).

- إن مشروع التأويل يتجاوز أسباب النزول والناسخ والمنسوخ مع أهمية هذين العلمين الأخيرين.

- رؤيته للتأويل لا تلغي من أفقها المطلق والكامل والقديم، ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاهل القوانين المستقلة لحركة النسبي والجزئي والحادث، وأن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها... ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل - من سجل اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية^(٤).

(١) مفهوم النص ص ٢٥٢.

(٢) قلنا إن تأويلاته متعددة في مفهوم النص وفلسفة التأويل ولكن هذه التأويلات علمية صرف خلافاً لكيفية الأيديولوجية.

(٣) نقد الخطاب الديني ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٤) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٢.

- إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، وقد تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نطاقها الدلالي المركزي⁽¹⁾.

- إن النصوص ترتبط بواقعها اللغوي الثقافي فتشكل من جهة وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة من جهة أخرى، وهناك منطقة تماس بين الجهتين هي التي تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في حالة إنتاج النصوص، أي يجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجهم، وهي المتعلقة المترعة بالدلالات المستتيرة إلى الواقع والتاريخ، وخارج منطقة التماس تلك، وتكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتحدد مع تفسير أفاق القراءة المرتهن بتطور الواقع اللغوي والثقافي⁽²⁾.

- هنالك توهم إخضاع الكلام الإلهي - الذي لا بد أن يكون مخالفاً للكلام الإنساني - لمناهج التحليل العقلية الإنسانية، والتوهم هنا مبني على افتراض أن العلاقة بين الإلهي والإنساني تقوم على الانفصال، بل على التعارض والتضاد، وهو توهم أسسه التصور الأشعري للعالم⁽³⁾.
والخلاصة أن النصوص الدينية هي نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في ممارستها وتحليلها تحتاج لمناهج ذات طبيعة خاصة تناسب مع طبيعتها الإلهية⁽⁴⁾.

- إن القول بإلهية النصوص يستلزم أن البشر عاجزون عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية بجهة بعض البشر طاقات خاصة يمكنهم من الفهم، وهذا ما يقوله المتصوفة، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستقلة عن فهم الإنسان العادي، وتصبح شفرة إلهية لا تحل إلا قوة إلهية خاصة.

- بالاستناد إلى المنطق الاعتزالي التراثي، وما يطرحه من حدوث النص وخلقه ليس استناداً تأسيسياً بمعنى أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس وحدتنا ووعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية.

الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقديمي علمي،

(1) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٣.

(2) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٤.

(3) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٤.

(4) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦.

والمغزى لا الشاهد التاريخي، هو الذي يهمننا لتأسيس الوعي بطبيعية النصوص الدينية^(١).
إذا كانت النصوص الدينية نصوص بشرية يحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية
محدودة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية. معنى أن دلالتها لا تنفك عن
النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه... في هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع
التفسير والتأويل^(٢).

استدراك وتداع: رغم أهمية هذا الرأي وانطباقه على الكثير من لغويات القرآن، لكن
أليس هنالك ألفاظ لا علاقة لها بالمحيط اللغوي لثقافة تشكل النص القرآني... على سبيل
المثال، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ...﴾، فهل هنالك مفهوم محاص ثقافي للعدل لدى العرب،
أم أن كلمة العدل تفيد مطلق العدل.

- وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك
أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تحرك وتتطور مع الثقافة
والواقع، وإذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة - تساهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب
أنها تمثل الكلام، فإن تطور اللغة يعود لتحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى
المجاز^(٣)... وتوضح هذه الحقيقة بشكل أعمق في تحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي
وهو القرآن^(٤).

هـ - هذه المقدمة عن آلية التأويل ومنهجية التي ساقها الدكتور أبي زيد. إنما كان لغرض
مواجهة الخطاب الديني على عتدق بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالجن والشياطين والسحر
والعرش والكرسي، تلك الآيات التي اعتمدها محكمة الاستئناف دليلاً على الارتداد.
ونحن لن نرجع أي التفسيرين هو الأصح، تفسير المحكمة أم تفسير الدكتور أبي زيد: التفسير
الحرفي الفقهي القرومطي السكوني، أم التفسير العلمي الحركي الديالكتيبي، ولكننا نؤكد يقيناً أن
غاية أبا زيد لم تكن مهاجمة النص الديني في ذاته، وإنما تأويله وتفسيره حسب قناعاته العلمية،
وبذلك لا يختلف الدكتور أبو زيد عن المعتزلة على سبيل المثال، فيما يتعلق بتفسير هذه الآيات
تفسيراً مجازياً، ومن ثم فهذا التفسير يدخل في دائرة الاجتهاد الذي يثبت عليه الإسلام. وأنا
شخصياً لا أؤمن بأن هنالك سحراً لاسيما في عصرنا الحالي، اللهم إذا اعتبرنا جميعاً سحرة

^(١) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦.

^(٢) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦.

^(٣) هذا النظام لا يفترض أن كل كلام لغة، بل اللغة هي الكلام الذي حددته ذاكرة الجماعة.

^(٤) أعني ما جاء في سورة الفلق.

ومشعوذين، واعتبرنا المظهر الأول للسحر والشعوذة يتركز في السلطتين السياسية والدينية، هذا فضلاً عن أنني لا أؤمن بأن العيون الزرق تؤذي وإن كنت أقر بأن عبارة «شر حاسد إذا حسد» تعني الاستعانة بالله عز وجل من حسد الحاسد إذا تحول إلى قوة فعل وتنفيذ.

و- في تفسير الدكتور أبو زيد للعرش والكرسي والقلم واللوح ينفي التفسير الحرفي الشيعي، ويتمسك بالموقف المعتزلي القائم على المحازر^(١).

وفي الوقت نفسه يؤكد أن التمسك بالمعنى الحرفي للألفاظ يعطينا تصوراً أسطورياً مع الإشارة إلى أن كلمة أسطورة وردت في سياق متحفظ لا يفهم منه إذا كان موضع سخرية أم موضع فهم الأسطورة بالمعنى الثقافي الأوروبي الذي هو تصور ذهني اصطناعي كحامل لبعض الأغراض والقيم الاجتماعية والتصورات الإنشائية، ومن ثم فالأسطورة بهذا المعنى لا تعني الوهم^(٢)، وإنما هي بناء فني تصوري يوظف لأغراض قيمة معينة، يحدث ذلك كما يحدث في عالم القانون فيما يشبه هذا العلم من أبنية ذهنية لتفهم حقائق قانونية، والمثال على ذلك يتضح في الشخص المعنوي الذي هو شخص غير حقيقي، ولكن تقريره يؤدي إلى نتائج قانونية ضرورية وهامة، وهذه هي نظرية الـ Fiction فهذه اللفظة تعني الخيال، ولكن ليس الخيال المذموم، وإنما التحيل والصنعة العقلية من أجل الوصول إلى حقائق قانونية.

هل يقصد الدكتور أبو زيد أن التفسير الحرفي للقرآن يصل بنا إلى بناء أسطوري، أي إلى بناء ذهني (غير واقعي)، ولكنه بناء يحق وراءه قيمة ومنظومة من الأفكار؟... ولكن هل أدركت بحكمة الاستئناف ذلك؟

ز- لا يقتصر الدكتور أبو زيد على التفسير المعازي لصورة الملك، بل يوظفها اجتماعياً مثله في ذلك مثل المعتزلة الذين نفوا الظلم عن الأفعال الإلهية وخلاقاً للأشاعرة الذين تمسكوا بصورة الملك التسلط الذي يعذب ولا يبالي والذي لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون... الأنبياء/ ٦٣^(٣).

ح- يتابع الدكتور أبو زيد تطبيق منهجه في التأويل على بعض آيات القرآن الكريم لاسيما فيما يتعلق ببيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم، وبالتالي وصف العلاقة بين الله والمؤمنين بأنها علاقة تجارية.

(١) نقد الخطاب الديني ص ٢٧.

(٢) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٧.

(٣) تفسر بحكمة الاستئناف كلمة أسطورة بأنها الأباطيل والأحداث المحيية... القاهرة، ص ٩٣.

وبشير الدكتور أبو زيد إلى أن مفردات التجارة والقرض والبيع والشراء، إنما هي مفردات لغوية تنسب إلى مجال دلالي محدد، ولقد تمسك اليهود بحرفية هذه الكلمات، وهذا ما جعلهم يقولون «إن الله فقير ونحن أغنياء» «آل عمران/ ١٨١».

ويؤكد الدكتور أبو زيد بأن الخطاب الديني يقبل تفسير هذه الآيات على أساس المحاز، ولكنه لأسباب أيديولوجية يرفض التمسك بالمحاز بالنسبة للآيات المتعلقة بالجن والشياطين والكرسي والعرش... إلخ.

ط - ويعرض الدكتور أبو زيد لتفسير الخطاب الديني لعبارة «لهو الحديث» الواردة في سورة لقمان ٦ - ٧، فهذا الخطاب يحمل تلك العبارة معنى الغناء، مطلق الغناء بصرف النظر عن الغاية منه والهدف^(١).

ي - من الرجوع إلى حكم محكمة الاستئناف يتضح أنه وصم الدكتور أبا زيد كما يلي:
١ - أنكّر أن الله ملك، كما أنكّر العرش والكرسي وجنود الله والثواب والعقاب والملائكة والشياطين، وهي أمور أكدتها آيات قرآنية «عرضت المحكمة لهذه الآيات».

٢ - اتهمت المحكمة الدكتور أبا زيد بأنه ينفي عن القرآن كونه نصاً إلهياً، وليس منتجاً ثقافياً، كما حدده الدكتور أبو زيد، ولكن المحكمة نسيت أن الدكتور أبا زيد لم يقل بأن النص القرآني نصاً بشرياً وإنما ميز في هذا النص بين تنزيله وتأويله، فالتأويل يعني أن اللغة هي البشرية ليس إلا مثله في ذلك مثل عيسى ابن مريم عليه السلام، وبذلك فالمحكمة تنتسر الحقائق بصورة واضحة وحلية في حين أنه كان عليها أن تعود إلى الكلام الكثير للدكتور أبي زيد عن التماثل بين خلق القرآن وخلق السيد المسيح.

لقد أكثرت المحكمة التذليل بالأوصاف التي أطلقها الله تعالى على القرآن بأنه المحيّد... العليم... شفاه ورحمة... عزيز لا يأتيه الباطل... في كتاب مكون... ذي الذكر....

وهذه الأوصاف - في نظر المحكمة - تتعارض مع ما قاله الدكتور أبو زيد حول بشرية القرآن... ونحن نعتقد أن المحكمة تزيد كثيراً في الأمر وعرضت لأمر لا طائل منها، ولم يتعرض الدكتور أبو زيد قط إليها ولم يقل ببشرية القرآن لجهة مصدره.

٣ - المسائل المتعلقة بالشريعة

وحيث أننا ناقش حكم محكمة الاستئناف فسنعرض للحيثيات التي نعت بها على الدكتور أبي زيد على أن نعقب ذلك بموقع هذه النقاط في فكر الدكتور أبي زيد، وهل تتفق مع رأيه

(١) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٩.

المحكمة، على أن نختتم الأمر برأينا الخاص.

١ - النقاط التي أثارها المحكمة فيما يتعلق بالشرعة الإسلامية:

وهذه النقاط تتعلق بالمرأة وملك اليمين والذمة وعروبة النص.

لقد رددت المحكمة رأي الدكتور أبي زيد بالمرأة (نقد الخطاب الديني ص ٢٢٢) المتضمن:
ولا يتم الكشف عن قضية المرأة ومساواتها بالرجل بخارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية... المعنى الكلي تحرير الاثنين الرجل والمرأة من أمر الارتهاق الاجتماعي والعقلي، لذلك طرح العقل نقيضاً للمجاهلية والعدل نقيضاً للظلم والحرية نقيضاً للعبودية، ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون واضحة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً، ولعل مثار الاجتهاد قد تحد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا.

وتتابع المحكمة عرض رأي الدكتور أبي زيد (نقد الخطاب الديني ص ١٠٥) المتضمن:
وفي قضية ميراث البنات، بل في قضية المرأة بصفة عامة نجد الإسلام قد أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستعبدة استعباداً تاماً وفي واقع اجتماعي اقتصادي تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة، بل الملكية التامة للرجل أباً ثم زوجاً... اتجاه الوحي واضح تماماً، وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان.

وتعلق المحكمة على ذلك بقولها: ومفهوم ذلك أن القرآن الكريم إذا أعطى البنت نصف الذكر في الميراث بعد أن كانت لا ترث شيئاً، فالإنهاء هو إعطاؤها حقها، ولكن لم يقرر القرآن الكريم ذلك حتى لا يصفطم بالواقع... وإنما اكتفى بتحريك الواقع جزئياً ليكمل الناس ذلك باجتهاداتهم النهائية وكذلك الشأن في حجب البنت لباقي الورثة وكذلك في شهادة المرأتين بشهادة رجل واحد.

وتستمر المحكمة في سرد رأي الدكتور أبي زيد فيما يتعلق بملك اليمين والجزية وترد على ذلك بالنصوص القرآنية الناطمة لهذين الأمرين وذلك بصورة عرض عادي وبالتمسك بحرفية النصوص خلافاً لمنهج الدكتور أبي زيد الذي حاول أن يفسر الطبقات العميقة للنص القرآني ويدرس الكتلة النصية Intertext ualite الكاملة للقرآن، لكن كيف عالج الدكتور أبي زيد ذلك؟

٢ - رأي الدكتور أبي زيد في مسألة الميراث وملك اليمين والجزية

وبالطبع أعطى الدكتور أبو زيد رأيه في هذه المسائل في إطار منهج التأويل وآلياته التي

سبق الكلام عليها.

ويمكن القول أنه خصص فقرة خاصة للأحكام الشرعية لا تختلف بالجواهر عن آليات التأويل المتعلقة بالجن والسحر... إلخ.

هذه الفقرة هي: والذي نغنيه بالخصوص والعموم هنا جانباً الدلالة في النصوص، فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر الكامل للتحديد مع كل قراءة، إنه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية والحديث عن جانبين هو من قبيل التبسيط والفصل المنهجي لأغراض الدرس والتحليل، قد سبقنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المحازي إلى الكلي والعام^(٦١).

ويتابع الدكتور أبو زيد قوله: لكن بعض الدلالات الجزئية - خاصة في مجال الأحكام والتشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية، ومعنى ذلك أننا بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المحازي أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات الكاملة للتأويل المحازي، والمستوى الثالث مستوى الدلالات الفاعلة للامتداد على أساس المعزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي يحرك فيه النصوص، ومن خلال إعادة إنتاج دلالتها.

استناداً إلى هذا النهج يتوجه الدكتور أبو زيد إلى الخطاب الديني مؤكداً أنه أن هذه الأمور (الرق - ملك اليمين - الجزية) إن هي إلا شواهد تاريخية أسقطها التطور، وفي الوقت نفسه يعني على الخطاب الذي تمسكه بحرفية النص^(٦٢).

ويوجه الدكتور أبو زيد سؤالاً إلى الخطاب الديني قائلاً له: كيف نعلم أبناءنا في المدارس موضوع ملك اليمين، ثم يتساءل بالنسبة للحرية قائلاً: أليست المواطنة القائمة على المساواة هي الرد على العنصرية والصهيونية، وكيف تفرق بين أبناء الوطن الواحد^(٦٣).

ويشير الدكتور أبو زيد إلى نقطة هامة هي مدى التأويل العميق الذي مارسه مجتمعنا العربي الإسلامي لعبارة أهل الكتاب، يقول للمذكور: لقد أدرک المسلمون أن ما ورد في

^(٦١) نقد الخطاب الديني ص ٢١٠.

^(٦٢) نقد الخطاب الديني ص ٢١٠ وما بعدها.

^(٦٣) نقد الخطاب الديني ص ٢١١.

النصوص عن ضرورة قتل المشركين الذميين لا ينطبق عليهم مصطلح أهل الكتاب: ورد على سبيل التهديد والوعيد لذلك لم تحدث عمليات قتل جماعية لأولئك الذين لم يدخلوا الإسلام، ولم يكونوا من أهل الكتاب، ولقد اجتهد فقهاء المسلمين واعتبروا أهل فارس من المحسوس عبدة النار، وكذلك المانوية والزرادشتية والهندوس، مثل أهل الكتاب على سبيل القياس، وقبلوا منهم الجزية وكان الدافع وراء الاجتهاد مصلحة الأمة التي كانت ستصاب بالضرر دون شك لو تم ارتكاب مذاهب جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة^(١).

وبالطبع يدخل الدكتور أبو زيد في زمرة النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية، يدخل النصوص المتعلقة بالسحر والحسد والجن والشياطين، وقد سبق الكلام عنها.

ومرج الدكتور أبو زيد على المستوى الثاني مستوى الدلالات الفاعلة للتأويل المحازي، فيدخل في ذلك موضوع علاقة الإنسان بالله وهل هي عبودية أم عبادية؟؟؟... ومناقش هذه المسألة في المستقبل. وينتقل الدكتور أبو زيد إلى المستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للتسامع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي، وينطبق هذه الآلية على مسألة المرأة.

ولكن ما هو هذا النمط الثالث من أنماط الدلالة؟؟

هذا النمط يعتمد على التمييز بين المعنى والمغزى إذ المعنى يمثل المفهوم المباشر لنعطوي النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه^(٢)... إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوينها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه.

والفرق بين المعنى والمغزى يتركز في بعدين غير منفصلين: البعد الأول أن المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، والمغزى - وإن كان لا ينفك عن المعنى، بل يلامسه ويتعلق منه - ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص، وإذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة التلويح بقدر ما تتباعد عنه دائرة التأويل.

(١) نقد الخطاب الديني ص ٢١١.

(٢) نقد الخطاب الديني ص ٢٢٠.

والبعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى - وهو بعد بمثابة نتيجة للبعد الأول - أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضيق حركته وترشدها^(١).

وفي إطار ذلك يتكلم الدكتور أبو زيد عن القياس أو مقاصد الشرع، فيؤكد أن هاتين الأليتين تتمان في إطار المعنى لا المغزى.

المغزى ليس هو المقاصد الكلية، كما حددتها الفقهاء، بل ناتج قياس الحركة التي أحدثتها النص في بنية اللغة، ومن ثم في الثقافة والواقع... ولا بد من قياس الحركة من تحديد اتجاهها، فبعض النصوص لا تكفي بتكرار اللغة الشائعة، وتقوم من ثم بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترشد في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكررة إياه ومرتدة بالثقافة والواقع إلى السواء... وغني عن البيان أن المقياس المحدد لحركة النص ولاتحاهه مقياس معاصر، ويعني ذلك أن المغزى، ليس محكوماً فقط بضرورة ملامسته للمعنى، بل توجه حركته آفاق الواقع الراهن والعصر.

لذلك قلنا أن المغزى متحرك بحكم ملامسته لآفاق الحاضر والواقع وإن كانت حركته لا بد أن تكون محكومة بملامسته المعنى... وإذا كان المغزى يختلف جذرياً عن القياس الفقهي، فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محدداً أكثر انضباطاً لمقاصد الوحي الفعلية^(٢).

وفي تطبيق هذه الآلية التحليلية التأويلية للنص الديني على مسألة المرأة يتوضح أن حركة النص التشريعية في هذا المقام، كان من الطبيعي أن تكون غير معادية للأعراف والقيم السائدة، لكن عدم التصادم هذا يعني أن النصوص تحدث حلحلة في نسق تلك القيم حلحلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى لكنها حلحلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري...

ولقد حالت حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري إلى تثبيت القيم والتقاليد التي حاولت النصوص حلحلتها لذلك سالت الكفة دائماً في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني، وغاب من واقعها اكتشاف المغزى^(٣).

ويتابع الدكتور أبو زيد توضيح هذه الفكرة إنما في مواجهة الخطاب الديني ووعيه المنكفي المتعثر يقول: ورغم أن الخطاب الديني يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآني وللنصوص عموماً

(١) نقد الخطاب الديني ص ٢٢٤.

(٢) نقد الخطاب الديني ص ٢٢٢.

(٣) نقد الخطاب الديني ٢٢٣.

فإنه يقصر هذه الطبيعية على ما هو مذكور في الخطاب (تحريم الخمر على ثلاث مراحل - حقيقة نسخ بعض الأحكام) لكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط بل تعطي اهتماماً للمضمر والمسكوت عنه والمدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته^(١).

والمسكوت عنه في الخطاب يمثل أحد آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية، وقد يكون المسكوت عنه مدلولاً عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولاً عليه بالسياق الخارجي، فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضية المرأة عموماً، وفي مسألة نصيبها في الميراث أما المسكوت عنه المدلول عليه ضمناً في الخطاب فنجده في الموارث عموماً بشكل عام^(٢).

ويوضح الدكتور أبو زيد رأيه هذا فيقول: كثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فقد كانت تعامل بوصفها كائناً فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي تنتسب إليه، والشواهد على ذلك كثيرة منها عدم توريث البنات^(٣) وإعصال المرأة والإضرار بها، وإن كانت زوجة كان للرجل أن يطلقها، ثم يردها كما يشاء ولا غاية إلا الإذلال، وإذا كانت المرأة مات عنها زوجها، فلا يحق لها الزواج إذا ألقى عليها رجل من عصبة زوجها الراحل وداهه علامة على عدم رغبته في نكاحها^(٤).

والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها^(٥)... إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة للمضمر والمدلول عليها في الوقت نفسه... ولا يتم الكشف عن المضمر في قضية المرأة ومساواتها بالرجل بخارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية، وهنا تتكشف دلالة المضمر كاملة حين توضع في سياق حركة النص وموقفه من العبودية... المغزى الكلي تحريم الإنسان - الرجل والمرأة - من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طرح العقل نقيضاً للجاهلية والعدل نقيضاً للظلم والحرية نقيضاً للعبودية^(٦).

^(١) نقد الخطاب الديني ص ٢٢٢.

^(٢) نقد الخطاب الديني ص ٢٤٤.

^(٣) كان العرب في الجاهلية يقولون: لا تورث من لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا يفكأ عدواً.

^(٤) نقد الخطاب الديني ص ٢٢٤.

^(٥) نقد الخطاب الديني ص ٢٢٤.

ولم يكن يمكن لثلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً، ولعل مسار الاجتهاد، وقد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا والتي بصر الخطاب الديني على التمسك بمناقشتها في حدود معاني النصوص مهذباً المغزى، حاكماً على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود. هذا المسكوت عنه المدلول عليه في مسألة الميراث يتجاوز ذلك إلى خلخلة معيار العصبية، إذ لا يجوز أن يرث غير المسلم إضافة إلى عدم تركيز الثروة (عدم جواز الجمع بين الميراث والوصية) وقول الرسول (ﷺ): نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة؟؟

وهذا عن الميراث بصورة عامة، أما عن ميراث البنات فيشهد الدكتور أبو زيد بأية قرآنية هي: أهألكم وأبنألكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً، وهي عبارة يمكن أن تفهم على وجهين:

- ١ - إنها ترد على المعارضين على توريث البنات بدعوى عدم النفع.
 - ٢ - ارتباطها بغاصلة الآية: أن الله كان عليماً حكيماً^(١).
 - ٣ - قراءتنا الخاصة لقراءة الدكتور أبي زيد لمسائل المرأة والجزية وملك اليمين واضح جداً الفارق بين نهج محكمة الاستئناف في التعامل مع النصوص وبين نهج الدكتور أبو زيد، نهجين يمكن أن يوصفا في حوارهما مع بعضهما - بأنهما أقرب ما يكونان إلى الديالوج (حوار الصم).
- ذلك أن محكمة الاستئناف تعتقد أن الوحي أعطى كلمته الأولى والأخيرة في موضوع الميراث والشهادة وملك اليمين والرق وغير ذلك، بدليل قولها بالحرف الواحد: وهذا الذي ذهب إليه المستأنف ضده يعلم هو أنه يخرج على الآيات القرآنية التي تنص على أحكام قطعية في هذا المجال (وتورد المحكمة الآيات المتعلقة بميراث الإناث)^(٢).
- وعن ملك اليمين تقول المحكمة: وحيث أن ما قرره المستأنف ضده في عصوص ملك اليمين يتعارض مع النصوص القطعية الواردة بكتاب الله والتي يلزم اتباعها حكماً إذا توافرت شروطها^(٣).
- والغريب في الأمر أن تبحث محكمة الاستئناف في هذه المواضع العلمية الصرفة التي

(١) نقد الخطاب الديني.

(٢) مجلة القاهرة ص ٩٦، ٩٧.

(٣) مجلة القاهرة ص ٩٧.

يتناولها كل مسلم، بل كل مركز علمي يعنى بهذه المسائل، وبالتالي كان على المحكمة - في نظرنا - أن تعتبر هذه المسائل من القضايا التي لا محل لها في الدعوى، أو ما يسمونها قانوناً الدعوى التي ليست ذات موضوع.

ذلك أن هنالك فرق بين إنكار الشياطين وبين إعطاء الرأي في مسألة فقهية. فالقضية الأولى تتعلق بأمور الغيب التي أمرنا الإسلام أن نؤمن بها ونهانا عن الخوض علمياً فيها لأنها من المثاهات أي التي لا تشكل موضوعاً للعقل. وإذا كان الوعي الإسلامي يتجه نحو تقليص البحث في الغيبات ويحصرها في أضيق الحدود النقلية، فهو يحض كثيراً ويجزي ويشب ويدفع العقل في حركة الكلية المواره للبحث والتغلب والغوص والتقيب في آيات الأحكام، وهذا هو سبب كثرة هذه الأحكام في القرآن ومخاطبتها لعقل الإنسان ودورانها مع مصلحته.

هنا الأصل السكوت والقبول وهنالك البحث والتسأل والحركة. على هذا الأساس كان بالإمكان الوقوف قليلاً إلى جانب المحكمة في قضايا الجن والشياطين لأن هذه القضايا فلسفية تخضع لحركة العقل الكلي في حين أن المحكمة محكمة بذهب الفقيه المحكوم بدوره بالنص (الموقف المحافظ للقضاء في السهر على تطبيق النصوص Conservation)، وبالتالي فليس معلوماً من المحكمة أن تأخذ بمذهب التأويل الفلسفية وحركة الذهن المطلق، وإن كان عليها ألا تقف حائلاً دون عقل الفيلسوف، بل تحصر دورها في تفهم قصد الباحث ونواياه وعدم تصميمه المسلس بتصور الجماعة للوجود والحياة.

أما في مجال الأحكام الشرعية، فهنا تظهر دينامية القاضي وسلطة الإبداع الذي يحوله القانون إياها، وهي سلطة تظهر جلية في حال استشفاف ضمير الجماعة ومثلها العامة الكلية. والدكتور أبو زيد لم ينكر هنا الأحكام الشرعية، بل أراد بها نقلة بعيدة إلى مصاف المبادئ الإنسانية العليا في اتجاه حركة العدل والمساواة والتعايش بين الشعوب.

في مسألة الجن تستطيع المحكمة أن تجنح بأن هنالك مساساً في تصورات الجماعة، وهي تصورات قائمة على النص (وإن كنا نؤكد أن النص القرآني أمام حركة العقل حتى في المسائل الطبيعية)، أما في مسائل أحكام المرأة والجزية والعبودية، فالباحث أبي زيد أراد أن ينفخ بهذه الأحكام من خلال الحركة العامة والتوجه العام للكلمة النصية القرآنية.

وهناك مسألة أخرى جديرة بالاهتمام، وهي أن مسائل الجن والشياطين والسحر والكروسي والعرش هذه المسائل غير محكمة إلا بالنقل، أما مسائل الأحكام الشرعية فهي محكمة بأية تقنية وفنية أخرى إلا وهي المبادئ العامة للقانون في الإسلام.

أجل كنا نحدثنا بإسهاب عن كلية النص القرآني والماهية الذاتية له، تلك الماهية والذاتية التي تخلق منه منظومة ونسقاً مترابط الأجزاء في كافة حلقاته ونسجته وبناءه ابتداءً من النظرة الفلسفية نزولاً إلى طبقة المبادئ العامة للقانون ومروراً بطبقة القواعد التطبيقية والتفصيلية. والقول بغير ذلك يفتكك المنظومة الإسلامية، ويجعلها تثاراً متبعثراً هنا وهناك دون جامع وناظم يربط بين أجزائها.

وفي نظرنا أن مسألة ميراث المرأة أو شهادتها هي من طبقة القواعد التطبيقية المحكومة بالفلسفات والمبادئ القانونية العامة.

والقول بغير ذلك يعني عدم تأسيس هذه القواعد، أي عدم كونها معمولة على شيء، والأمر نفسه بالنسبة للرق أو ملك اليمين أو الجزية.

لقد لاحظت في دراستي للمرأة في الفكر الإسلامي دراسة معمقة⁽¹⁾ أن الإسلام ساوى المرأة بالرجل في ضميرها وحسبها ومسئوليتها وبعثها ونشورها وخلودها وماهيتها الذاتية أي في خلقها وتكليفها إعمار الأرض وعقيدتها ومواقفها الوجودية متشبهة في إبرام الميثاق الأعظم مع الله، وباختصار المساواة في المسائل الانتولوجية الكبرى «الكونية»، ومع ذلك فهناك البون الشاسع بين المرأة والرجل في الاندراج الاجتماعي والتاريخي.

والسؤال المطروح هو: هل إن مبدأ المساواة الانتولوجي يحكم المساواة في الاندراج التاريخي، أم أنه لا ارتباط بين المستوى الانتولوجي والمستوى التاريخي للمسلم.

وفي نظرنا أن مبدأ الاندراج التاريخي الاجتماعي يُلغى للمبدأ الفلسفي الكوني، وعلى هذا الأساس فأنا أتفق مع الدكتور أبي زهد لجهة الحركة العامة التي يخلقها النص القرآني في الوجود والجهة التي يشقها ويتجه إليها النص.

وفي نظرنا أن الحركة العامة للنص القرآني تنحى نحو المساواة الكاملة تقريباً للأصل العام، أما موضوع الشهادة والميراث فهما يمثلان عطفة في طريق الغاية الكبرى، ودليلنا على ذلك ما يلي:

١ - بحث الإسلام على قراءة القرآن علماء⁽²⁾ بما ينطوي ذلك على أحكام وفلسفات وتصورات كونية وإحاطة بالعلوم القرآنية التي لا حصر لها.

والسؤال المطروح هو: ألا يمكن لهذه المرأة أن تدرك عقلياً مضمون حدث واقعي جرى أمامها بما يتفرع على ذلك من نتائج تحولها الشهادة العامة.

(1) مشروع كتاب قيد الطبع.

(2) حديث نبوي.

هل نقول أن علم المرأة للقرآن تصف علم الرجل.

٢ - بمراجعتي للحالات التي صنفها الفقهاء لمسائل الشهادة وجدت تقسيمات متعددة تفوق التسع حالات، ولقد قادني ذلك إلى التساؤل عن مصير هذا التقسيم في عصرنا الحالي، حيث توسعت منظومة الحقوق مفسحة المجال لبنى وأوضاع قانونية لم تكن موجودة في العصر الوسيط.

سؤال بسيط نظرحه للقارئ هو: إذا كانت عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها) أمينة على حفظ القرآن وتأويله وأمينة على أفكار فقهية وأمينة على أحاديث نبوية، فكيف نحسر عنها حق الشهادة في مسائل حسية بسيطة، وبالتالي أليس موضوع الشهادة مرتبطاً بالانحراط المرأة بالمجتمع، وهذا الانحراط يزداد عمقاً في عصرنا الحالي مما يستتبع بالتالي إعادة النظر في الموضوع.

٣ - لقد تكلمت الكثير عن الجزية في كتابي الموسوم بعنوان «الصحيفة أول دستور لحقوق الإنسان» حيث لاحظت أن هذه المسألة تدخل في عداد السياسات، أي ما يطلق عليه اسم السياسة الشرعية، وهذه السياسة الشرعية - حسب تعريف ابن عقيل - أقرب ما تكون إلى العدل وأبعد ما تكون عن الظلم، حتى ولو لم ينص عليها القرآن، أو ينطرق إليها المأثور النبوي. وأمور السياسة كما نعلم تقوم على المصلحة، وتدور في فلكها، وبالتالي فمصلحة المسلمين هي التي تعطي الحكم القاطع في هذا الأمر^(١).

على هذا الأساس اكتفى المسلمون الفاتحون في إفريقيبا بأن يقبلوا التعامل التجاري في معاهدة الصلح كعقيل للجزية، وعلى هذا الأساس شكل الرسول مع اليهود أمة واحدة - حسب التعبير الحرفي لنص الصحيفة - دون أن يكون هنالك مجال للجزية^(٢). ذلك أن الإسلام يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء وإلى إقامة الدين الواحد: أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه.

وقد تدعو كلمة سواء أن يؤسس للمسلمون مع أهل الكتاب مجتمعاً واحداً أو دولة واحدة قائمة على التعاون والمساواة، فهل يستتبع ذلك بالضرورة والحتم طرح الجزية أساساً لهذه المجتمعية؟

(١) هذه المصلحة تكمن في جلب منفعة أو درء مضرة - د. إحسان هندي: الإسلام والقانون الدولي، دمشق، دار طلاس، ١٩٨٨ ص ٦٧.

(٢) نشرت المعاهدة مع اليهود في مقال متعدد، انظر السيد سليم، فقه السنة، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٧٧،

٤ - قد يأتي يوم يزداد انخراط المرأة في المجتمع لدرجة أنها تعمل وتعطي وتقدم وتحمل كافة المسؤوليات مع الرجل سواءً بسواء بما في ذلك الإنفاق الزوجي، فهل نقول أن المرأة تبقى محكومة بقاعدة الميراث لا لسبب إلا لكونها امرأة؟؟؟ ألم يطبق الميراث الأميري في ظل الدولة العثمانية للحكومة بالذهب الخفي على أساس المساواة، بل إن قاعدة المساواة هذه لاتزال مطبقة في سوريا حتى يومنا هذا...

٤ - التحلل من النص ومساءلة إنكار المأثور النبوي:

بمعنى حكم محكمة الاستئناف على الدكتور أبي زيد هجومه على النصوص لينفي عنها سمة ثبات المعنى والدلالة أي ينفي عنها وجود عناصر ثابتة فيها. وتتشهد المحكمة بقول الدكتور نصر: الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النص ومن لفته وثقافته صيغت مناهجه، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، وإعتدال الواقع لحساب نص حامد ثابت المعنى والدلالة يقول كليهما إلى أسطورة «نقد الخطاب الديني ص ٩٩».

وتتشهد المحكمة مرة ثانية بقول الدكتور نصر: وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهره الذي تكشفه في النص «نقد الخطاب الديني ص ٨٧».

وتتابع المحكمة امتشادها قائلة: وإذا كان هذا الفهم ينطلق من موقف ايدولوجي واضح فإن هنا الموقف يجعل الإنسان مغلولاً دائماً لمجموعة من الثوابت التي إذا غارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان.

وتعقب المحكمة على القول السابق فتقول: ثم ينتهي المستأنف إلى غايته من مؤلفه فيقول فيه «ص ١١٠ كتاب الشافعي». وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا.. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا التيار...

وتنتهي المحكمة إلى تكليف الأقوال السابقة وتوصيفها قانونياً فتقول: وهذا الذي صرح به المستأنف ضده، إنما يرد قول الحق تبارك وتعالى في آيات كثيرة أن عبودية الإنسان لله سبحانه وتعالى كما في قوله تبارك وتعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»...

وقوله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾.

أما ما يتعلق بالسيرة النبوية فالمحكمة تستشهد بمقاطع من أقوال الدكتور أبي زيد في كتابه الشافعي وهذه المقاطع هي:

- فإن الوجه الثالث على الخلاف وهو استقلال السنة بالتشريع يكشف عن طبيعة الموقف الذي أهمل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني وطبقاً لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لمحمل الكتاب وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستقل بالتشريع ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً إلا يتضعمه على وجه الإجمال.

- وإذا كانت «الحكمة» هي السنة فإن طاعة الرسول المقترنة دائماً بطاعة الله في القرآن تعني اتباع السنة ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يلقه من الوحي الإلهي، لأنه قد جعل السنة وحياً من الله تتمتع بالقوة التشريعية والإلزام... هكذا يكاد الشافعي يتجاهل بشرية الرسول تجاهلاً شبه تام «كتاب الشافعي ص ١٤١».

- ومعنى ذلك إن تأسيس مشروعية السنة بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب... مثل تأويل الحكمة بأنها السنة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً، لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي المشار إليه، ولا يتبين هذا بشكل واضح إلا ببيان الكيفية التي يساجل بها الشافعي من لا يقبلون من السنة إلا ما وافق الكتاب. «كتاب الشافعي ص ١٤٢».

- إن تأسيس السنة وحياً لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي الذي أسهنا في شرحه وتحليله موقف العصية القرشية التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد (ص) وإلباسه صفات قدسية إلهية تعمل منه مشرعاً «كتاب الشافعي ص ٥٥».

- ولا شك أن قبول الشافعي للمراسيل كاشف عن طبيعة المشروع الذي يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص «كتاب الشافعي ص ٧٤».

- هذه الشمولية التي حرص الشافعي على نسبتها للنصوص الدينية يحول النص القانوني الشارح إلى الأصلي وتضفي عليه درجة المشروعية نفسها «كتاب الشافعي ص ١١».

وفي نظر المحكمة أن ما أورده الدكتور أبو زيد في هذا الخصوص رد لكثير من الآيات القرآنية الصريحة في وجوب الرجوع إلى السنة والوعيد لمن يخالفها بقوله سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾. وتنتهي المحكمة للتعقيب والقول: والمحكمة لا ترى سعة حكمها لبحثوي أقوال علماء المسلمين باختلاف مذاهبهم ونحلهم على أن السنة وحي من الله تعالى وشرع منه في خصوص تشريع الأحكام. وهي أقوال ترى المحكمة أن

المستأنف ضده وهو أستاذ في علوم العربية والدراسات الإسلامية بإحدى الجامعات المصرية لا تخفى عليه.

تقويم وتقدير:

في نظرنا أن محكمة الاستئناف أقامت من نفسها بوليساً سياسياً أيديولوجياً، وحكمت على الدكتور أبي زيد بمعايير التفتيش السياسي، وليس بمعايير الأحكام القائمة على التبين والإظهار والدقة سنداً لقوله (ص): إذا رأيت كالثمس فاشهد.

قد يتجلى للقاضي بعض الغبار أو الضباب الذي يلف بالقضية، ولكن هل نحمل الأمر على الضباب أو الغبار؟؟

والتفحص ملياً للأمر يجد أن محكمة الاستئناف خرجت على الموضوع نهائياً، ودليلاً على ذلك ما يلي:

١ - كان الدكتور أبو زيد قد كتب الشيء الكثير عن علاقة النص بالواقع، وأنزل هذه العلاقة منزلة خلق السيد المسيح، ودلل بأن بشرية المسيح لا تنفي الإرادة الإلهية التي تحركت من خلال نواميس الحياة.

ولكن المحكمة تناست كل ذلك رغم توضيح ذلك في مذكرات الدعوى من قبل المحامين، وهكذا فقد اقتطفت نصاً من سياقه وهذا النص هو... الواقع أولاً والواقع أخيراً... أجل ما يعيب أو يقيد الإسلام إذا قلنا الواقع أولاً، أي أولويته في تحريك النص وأولويته كهدف للتشريع.

هل يعني ذلك أننا عبنا على النص أو أهدرناه أو رفضنا التمسك به أو أفرغناه من مضمونه، أجل إن الدكتور أبا زيد يعني على سلطة النص، وليس على النص، وقد فسر سلطة النص بانها الهالة البشرية التي أضيفت إلى النص كغطاء أيديولوجي استغلالي. بل يمكن القول أن هذا هو حكم تقريره، كما يقول المناطقة، وليس حكماً قيمياً يسبغه على النص، ثم ما هو هذا النص، ألم يكن على المحكمة أن تحدد موضوع أو محل تأنيبه ونطاقه وآثاره.

ومن جهة ثانية يرى الدكتور أبو زيد أنه ليس هنالك جواهر ثابتة في النصوص، ألا وهي النصوص التشريعية، وهذا بدوره حكم عام وسليم إن المفروض بالأحكام التشريعية أن تتسم بالمرونة والسعة واستيعاب حركة الحياة.

٢ - كان الدكتور أبو زيد قد حدد مفهوم الحاكمية بأنه موقف أيديولوجي هدفه استخراق نواميس الطبيعة وعدم التعويل على عللها أي زج ما هو إلهي بما هو طبيعي واجتماعي نقياً

لتواميس الحياة وتديلاً بغطاء أيديولوجي يخفي ورائه حبرية سياسية واجتماعية، وهو أمر تكلم به علماء الكلام والفقهاء كثيراً دون أن يقال بتكثيرهم.
وفضلاً عن ذلك فقد أسبغ الدكتور أبو زيد على هذا الجهاز المفاهيمي (العبودية) رداء إنسانياً شاعراً إذ أضاءه بنور الحب، وجعله متفعلاً بضيائه ومصباحه بقول الدكتور أبو زيد:
ويغفل الخطاب الديني بعداً آخر في النص الديني لعلاقة الله بالإنسان خاصة الإنسان المؤمن هي علاقة الحب التي تبني لها الخطاب «نقد الخطاب الديني ص ٢١٧».

ويؤكد الدكتور أبو زيد أن صيغة الجمع العباد هي الصيغة الأكثر دوراناً في النص القرآني، وهي لا تشير إلى العبودية بالمعنى الحرقي إلا في آية واحدة وأن الدلالة الأكثر دوراناً في القرآن لكلمة عبد هي الإنسان.
قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ «سبأ / ٩».

ويتابع الدكتور أبو زيد قوله: والدلالة التي يمكن الخروج بها من الملاحظات الأربع، أن النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والإنسان على أساس العبودية، بل على أساس العبادية (نقد الخطاب الديني ص ٢١٧).

وفي نظرنا أن الدكتور أبو زيد يعطي للعبودية معنى فلسفياً اجتماعياً، وليس مفهوماً قانونياً يتطوّر على رفض أوامر الله، كما فهمت محكمة الاستئناف، وبالعكس فالحب يزيد من تعلق المحب بمحبوبه وطاعته له، وهذا هو معنى قول الشاعر: إن المحب لمن يحب مطيع.
أجل لقد تكلم المفكرون كثيراً عن هذه الحرية التي يتمتع بها المسلم، وحسبنا في هذا المقام احتزاء بعض المقاطع من نص للدكتور حسن صعب، يقول المذكور:

إن مثله الأعلى (ابن الله) هو مثل الحرية المطلق، والإيمان به والتسليم له هو التزام بهذا المثل الأعلى، والحرية المطلقة، وتعهد بانخاذه الوجود سلباً لتحقيق هذه الحرية، وقد رأى هيجل أيضاً فعل هذا المثل الأعلى في الذات المؤمنة، ورآه يتحلّى في الروح النبيلة في الحرية على وجه لا مثيل له في نيله وأريجته وشهامته وصدقته... الكلمة الخلاقة هي الله، ولأنها الله، فإنها لا تفسخ الطريق أمام الإنسان للعبودية المطلقة، بل للحرية المطلقة، ولكن ظهرت الحرية كأنها كينونة الله وجوده، إلا أنها تظهر أيضاً كصيرورة الإنسان وحده.

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي أعطاه الله أمانة الخلق، وتفتح فيه من روحه، وجعله خليفة في الأرض (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)، وقد رأى المتصوفون هذه الحقيقة القرآنية أحسن مما رآها سائر المسلمين، فأصبح دعاؤهم لله كما أرسلها الباطني:
(اللهم زيني بوحداثتك وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك).

فإذا ما استحباب الله للدعاء، ورفعه إليه، وكشف له من حجاب الكون ما كشف لابن
قضيبة البان الموصلية، ذكر لنا حقيقة الإنسان عند الله فقال: ثم لرائي الحقيقة الجامعة، وقال
لي: هي الاسرار الإنسانية، وقال لي: نقلة الفلك لمدار الوجود، والإنسان شجرة الكون المبنية،
ونواتها المغروسة في الأرض البيضاء، ثم عرفني سبب تسخير الأشياء للإنسان وسر الإمداد
الإلهي للوجود الإنساني، وكشف لي عن اتصال أشعة شمس روحه فيها، وإظهار القدرة في
الجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية، وأرائي كيفية قيام الكون به.

وبتابع الدكتور حسن صعب قوله: الكلمة الخلاقة لأنها الله الخلاق... والله مخلق لأنه
حرية، والإنسان المتخلق بأخلاق الله، كما يريد له الرسول أن يكون، هذا الإنسان الحر
الخلاق «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تفكرون».

ووعي هذه المرتبة التي رفع الله الإنسان إليها دون سائر الكائنات هو الذي جعل الخلاق
يقول: (أنا الحقيقة الخلاقة) إنه بهذا لا يتهم على الله كما اتهمه خصومه، بل يصبر عن ذروة
الوعي الذاتي الإنساني، التي رفعت إليها كلمة الله الخلاقة...، إن هذه الكلمة هي التي دللتنا
على الإنسان الخلاق وهي تحدث عن الله الأعلى الخالق الوحيد بل على أنه تبارك (أحسن
الخالقين).

إن التصوف وهو يتغنى باتخاذ الله أو فئاته فيه، إنما يتغنى بالحرية المطلقة التي بلغها
بفضل إيمانه، ولكن حرية هي حرية ذاتية فردية، ووقوفه عندها هو مقصور عن روح الله
الحقيقية وروح الإسلام الحقيقية، وجوهر الكلمة الخلاقة أعني بتلك الحرية الخلاقة... إن
التصوف ملتزم بمخلق ذاته الفردية مخلقاً جديداً، ولكن الله التزم بمخلق كل شيء خلقاً جديداً،
والإنسان الملتزم بالله التزاماً حقيقياً هو الذي يلتزم معه بالمخلق المستمر لكل شيء، أن يخلق
العالم وكل ما فيه، وكل من فيه خلقاً جديداً...^(١).

٣ - نحن لا نتفق مع محكمة الاستئناف بأن السنة وحي من الله تعالى وشرع منه حسب التعبير
الحرفي للحكم، هذا التمييز بين السنة والقرآن، ليس رأينا الخاص وإنما يؤيدنا ويساندها في
ذلك الكثير من المفكرين المعاصرين والقدماء^(٢).

ومن فقهاء السلف الذين كتبوا حول هذا الموضوع الإمام القراني العباس أحمد ابن ادريس
(٦٨٤ هـ) في كتابه الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، وثانیهما

(١) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) الدكتور محمد عمارة، السلسلة الدينية في الإسلام، ص ١١٨.

ولي الله الدهلوي ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) في كتابه حجة الله البالغة.
فالإمام القرابي يقسم السنة النبوية إلى أقسام أربعة:
أولها: تصرفات الرسول بالرسالة.
ثانيها: تصرفاته بالفتيا، أي ما تعلق بالفتاوى التي يفسر بها، غامض الوحي، ويفصل بواسطتها
بمحلته.

ثالثها: تصرفات الحاكم بالقضاء.
رابعها: تصرفاته بالإمامة، بالسياسة، وتشتمل على كل أقواله وأفعاله الخاصة بالدولة والسياسة
في مختلف الميادين والمجالات.

ويحدد القرابي أن القسمين الأول والثاني يدخلان في الدين فقط.
أما في مجال القضاء والسياسة، فلنا ملزمين بالاتباع والتطبيق والتأسي...^(١)
وحقيقة الأمر أنه لما رفع الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى لم يكن مع المسلمين إلا القرآن
الكريم كتاباً مكتوباً مدوناً، ولقد أوصى الرسول (ﷺ) بالتمسك به، وذلك ما أورده البخاري
ومسلم في حديث برواية عن الصحابي عبد الله بن أوفى... وعبد الله هذا كان أحد الصحابة
الذين بايعوا الرسول تحت الشجرة، وقال فيهم (لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت
الشجرة).

«ولقد جاهد المذكور مع النبي ست غزوات وجرح يوم حنين، وهو أحمر من مات من
الصحابة»^(٢).

سئل عبد الله بن أوفى، هل أوصى رسول الله...؟ قال: لا... قيل: فلم وقد كتبت
الوصية على الناس...؟ قال: وصى بكتاب الله...^(٣)

وقال الحافظ ابن حجر في شرح هذا الحديث في كتاب فتح الباري... أي التمسك به
والعمل بمقتضاه، ولعله أشار إلى قوله (ﷺ): «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب
الله» واقتصر على الوصية بكتاب الله لكونه أعظم وأهم، ولأن ما فيه تبيان كل شيء، إما
بطريق النص أو بطريق الاستنباط، فإذا اتبع الناس ما في الكتاب عملوا بكل ما أمرهم به^(٤).
والحديث رواه مسلم في سياق حجة الوداع: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن

(١) يكرر رأي القرابي د. محمد عمارة: السلطة الدينية، ص ١٢٨ وما بعدها

(٢) أحمد صبحي منصور، مقال موسوم بعنوان حد الردة منشور في مجلة القاهرة، المرحع السابق، ص ١٥٦.

(٣) المرحع السابق، ص ١٥٦.

(٤) المرحع السابق، ص ١٥٦.

تضلوا... وفي رواية أخرى عن جابر لما خطب الرسول يوم عرفة: تركت فيكم ما لن تضلوا إن اعتصمتم به كتاب الله^(١).

ويرى الأستاذ أحمد صبحي منصور أنه «تم التلاعب بذلك الحديث فقالوا: كتاب الله وسنتي مع أن سياق الحديث في البداية يدل على التمسك بشيء واحد، تركت فيكم ما إن لمسكتكم به....» و(به) يرجع إلى شيء واحد هو الكتاب، ولو كان مع الكتاب شيء آخر لقال: ما إن لمسكتكم بهما^(٢).

ويروي البخاري حديث رفيع: قال دخلت أنا وشداد بن معقل على ابن عباس فقال له شداد بن معقل: أترك النبي (ﷺ) من شيء؟.. قال: ما ترك إلا ما بين الدفتين، ودخلنا على محمد بن الحنفية، فقال: ما ترك إلا ما بين الدفتين، أي سئل ابن عباس وابن الحنفية عما تركه النبي فرد كلامهما بأنه المصحف ما بين الدفتين.

ثم تكاثرت الرواية على النبي، وبدأوا في كتابة أحاديث عنه مع أنه عليه السلام^(٣) قال فيما يرويه أحمد ومسلم والدارمي والنسائي: لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن فمن كتب عني غير القرآن فليحجه^(٤).

ونهى أبو بكر عن رواية الأحاديث وجاء في تذكرة الحفاظ الذهبي أنه قال: إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بينا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه^(٥).

وتشدد عمر في رفض كتابة الأحاديث، وقال فيما يرويه البيهقي وابن عبد الله، إنني كنت أريد أن أكتب الدين وإني ذكرت فوما كانوا فيكم كتبوا كتباً، فما كتبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً^(٦).

ولقد تكاثرت روايات الأحاديث بعد دعوى المسلمين في الفتنة الكبرى ثم في الحقبة الأموية والعباسية، وهكذا نشأ علم المرح والتعديل، ومحصص أقوال الرواة، وظهور التعمير - على صعيد الحديث ما بين المتواتر والأحاد.

(١) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ص ٣٣٧.

(٢) الواحصة من الفاضل ص ١٥٦.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٦.

(٤) المرجع السابق ص ١٥٦.

(٥) المرجع السابق ص ١٥٦.

(٦) المرجع السابق ص ١٥٦.

فالتواتر هو ما أخير به جماعة عن جماعة بلغوا في الكثرة مبلغاً يستحيل معهم تواطؤهم على الكذب، وهو بهذا يفيد اليقين.

وتنوه استطراداً بأن التواتر أحد مناهج العلوم التاريخية، وهو معروف في كل الثقافات، وقد تحدث عنه بسكال في نصه المشهور عن طريق لندن، كما عرضه لأجلو وسينوبوس في نقد المصادر من «مقدمة في الدراسات التاريخية»^(١).

هذا الرصف للحديث المتواتر يجعله نادراً، وهذا ما يؤكد الشاطبي بقوله: أعوذ أن يوجد عن رسول الله متواتر، وقال ابن حبان السبتي إن الأحاديث كلها المروية عن الرسول أحاديث أحاد، وقال النووي في التقريب: المتواتر قليل جداً لا يكاد يوجد^(٢).

أما أحاديث الأحاد، فهي تفيد الظن عند أغلب المحققين ولو كانت صحيحة^(٣). ولقد أخذت أحاديث الأحاد في التكاثر مع الزمن، وعلى سبيل المثال فإن الإمام مالك كتب الموطأ مع أواخر عهد المنصور العباسي أي في سنة ١٤٨هـ، وعدد أحاديثه ١٠٠٨ حديث، بعد أن غرّبها ونقاها وأسقط منها كثيراً^(٤).

وبعد بقرن من الزمان كان في عصر البخاري ستعائة ألف حديث اختار منها البخاري بين ٣ - ٤ آلاف حديث، وبعد البخاري زاد تضعف الأحاديث إلى درجة أن كتب ابن الجوزي (توفي سنة ٥٩٧هـ) في الأحاديث الموضوعة... ولذلك كان المحققون في العصور المتأخرة كالسيوطي (توفي ٩١١هـ) أكثر تساهلاً في قبول الأحاديث وتصحيحها وأكثر دفاعاً عن الباطل فيها^(٥).

ثم جاء عصر الصحوة الإسلامية فكان الإمام محمد عبده لا يأخذ بحديث الأحاد مهما بلغت درجة من الصحة في نظر المحدثين، ولذلك فإنه مثلاً استنكر حديث اليهودي الذي سحر النبي مع أن الحديث مذكور في البخاري ومسلم وأحمد والنسائي^(٦).

وقريب من ذلك رأي الشيخ الغزالي - من الفقهاء المحدثين - فهو يروي أن حديث الأحاد حتى لو كان صحيحاً، فإنه لا يفيد اليقين، يقول المذكور: أما الزعم بأنه يفيد كالأخبار المتواترة

(١) د. حسين حنفي مقاله المنشور في مجلة الاجتهاد بعنوان علوم التأويل بين الخاصة والعامه، ص ٣٥.

(٢) مقال أحمد صبحي منصور ص ١٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٤) المرجع السابق ص ١٥٧.

(٥) المرجع السابق ص ١٥٧.

(٦) المرجع السابق ص ١٥٧.

فهي مجازفة مرفوضة^(١).
على هذا الأسس فالغزالي يتسامح مع الأحاديث الضعيفة بشرط أن تكون بعيدة عن العقائد
والتشريعات، يقول: من حق المهتمين بالأحاديث الضعيفة أن يذكرها بعيدة عن دائرة العقائد
والأحكام التشريعية فإن الدماء والأموال والأعراض أكبر أن تتداول فيها شائعات علمية^(٢).
ثم يهاجم المتمسكين بالأحاديث الباطلة، فيقول: وقد ضقت ذرعاً بأناس قليلي الفقه
والقرآن كثري النظر في الأحاديث يصدرن الأحكام، ويرسلن الفتاوى فيزيهون الأمة بلبلة
وحيرة ومازلت أحذر الأمة من أقوام يصرفهم بالقرآن قليل وحديثهم عن الإسلام حريء
واعتمادهم على مرويات لا يعرفون مكانها من الكيان الإسلامي.

ولقد أصدر بتاريخ ١٩٩٠/٢/١ رئيس لجنة الفتوى في الأزهر الشريف الشيخ عبد الله
المشد فتوى مالها أنه من أنكر أن السنة لا تستقل وحدها بإصدار تشريع لا يعتبر كافراً^(٣).
ولقد عرضت هذه الفتوى إلى اختلاف الفقهاء في السنة الأحادية بإثبات واجب أو محرم، فذهب
الشافعية، ومن تبعهم إلى أن من أنكر ذلك في الأحكام العملية كالصلاة والصوم والحج والركاة فهو
كافر، ومن أنكر ذلك في الأحكام العلية كالإلهيات والرسالات وأخبار الأنبياء والغيبات فهو كافر
لأن الأحكام العلمية لا تثبت إلا بتليل قلمي من كتاب الله أو سنة رسوله المتواترة.
وذهب الحنفية ومن تبعهم إلى أن السنة الاحادية لا تستقل بإثبات واجب سواء كان
الواجب علمياً أم عملياً، وعليه فلا يكفر منكرها.

ويرى الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات أن السنة لا تستقل بإثبات الواجب والمحرم لأن
وفيلفتها فقط تخصيص عام القرآن وتقييد مطلقه وتفسير مجمله، ويجب أن يكون ذلك
بالأحاديث المتواترة لا الأحادية.

ويؤيد آراء من سبق ذكرهم ما جاء في صحيح البخاري في باب الوصية، وصية الرسول
(ﷺ) قال: مثل عبد الله بن أبي أوفى هل أوصى رسول الله (ﷺ)، قال: لا... قلت: كيف وقد
كتب الوصية على الناس أو أمروا بها، ولم يوص.. قال: أوصى بكتاب الله، قال ابن حجر في
شرح الحديث: أي التمسك به والعمل بمقتضيه إشارة إلى قوله (ﷺ): «تركتم فيكم ما إن
مسكتم به لن تضلوا! كتاب الله» واقتصر على الوصية بكتاب الله لكونه فيه تبيان كل شيء

(١) المرجع السابق ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧.

(٣) نشرت هذه الفتوى جريدة الأحرار - القاهرة بتاريخ ١٩٩٣/٨/٥.

إما بطريق النص أو بطريق الاستنباط، فإذا اتبع الناس ما في الكتاب عملوا بكل ما أمرهم به^(١).
وحدث سليمان الفارسي: الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما
سكت عنه فهو عفو لكم^(٢).

وأجاب الشاطبي عما أورده الجمهور من قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي
الأمر منكم﴾ بأن المراد من وجوب طاعة الرسول، إنما هو تخصيصه للعام وتقييده المطلق
وتفسيره المحمل... وإن معنى قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾... إن السنة
داخله في الجملة وأكد الشاطبي ذلك بقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾.
وقد رد على ما استدلل به الجمهور مما ورد عن النبي ﷺ قوله: أيوشك أحدكم أن يقول:
هذا كتاب الله ما كان من حلال فيه أحلناه، وما كان من حرام فيه حرمناه إلا من بلغه مني
حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله - بأن من بين رواة هذا الحديث زيد بن الحباب، وهو
كثير الخطأ ولذلك لم يورد عنه الشيخان حديثاً واحداً^(٣).

عروبة الإسلام:

ونوه بأن مسألة عروبة الإسلام كانت من المسائل التي اعتمدها حكم محكمة الاستئناف
في ديباحتها وناقشها، وبالتالي فقد كانت من العلل والأسباب التي حمل عليها الحكم^(٤).
وبالرجوع إلى الفقرة التي اعتمدها المحكمة لهذه الناحية ومقارنتها مع النص الأصلي
الوارد في كتاب الدكتور أبي زيد الموسوم بعنوان مفهوم النص، يتضح أن لفظة الإسلام هنا لا
تعني الدعوة والرسالة، وإنما تنطوي على منلول انثربولوجي حضاري.
ولأمارة البحث فقد وجدت من اللازم التعامل حرفياً مع نص الدكتور أبي زيد موضوع
الإدانة، يقول الدكتور^(٥):

إن إعادة طرح السؤال: ما هو الإسلام من خلال البحث عن مفهوم للنص هو بمثابة
التساؤل عن هويتنا الحضارية مع التاريخ سواء كنا مسلمين أم مسيحيين ما دمنا نعيش واقع
هذه الثقافة العربية الإسلامية بمكوناتها التاريخية.

^(١) فتوى الأزهر الشريف السالفة الذكر.

^(٢) فتوى الأزهر الشريف السالفة الذكر.

^(٣) فتوى الأزهر الشريف السابقة الذكر.

^(٤) نشرت هذا الحكم مجلة القاهرة عدد ١٥٢ يوليو ١٩٩٥، ص ٨٧ وما بعدها.

^(٥) مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ٢٢.

ولا نتوقف طويلاً أمام من يصرون على إقامة تعارض زائف بين العروبة والإسلام، فعلى هؤلاء إن استطاعوا أن ينكروا عروبة النصوص الدينية، فعليهم - إن استطاعوا - أن يتعاملوا الحقائق التاريخية لعروبة حامل الرسالة وملتقيها الأول، ولعروبة المعاملين بالوحي.

والقول بعروبة الإسلام لا يتعامل إسهامات غير العرب، غير أن مفهوم غير العرب هنا غير دقيق إلا إذا كان مفهوم العروبة يقوم على العرق والجنس لا الثقافة.

ومن الواضح أن الذين يفصلون بين العروبة والإسلام يفهمون العروبة فهماً عرقياً جنسياً متناسين أن النقاء الجنسي والعرق أسطورة ووهم.

إن معيار التصنيف بين الأمم والشعوب يجب أن يكون الثقافة وأهم أدواتها اللغة.

فإذا نظرنا إلى الإسلام من خلال منظور الثقافة تبعد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام، ومن منظور الثقافة فالإسلام دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي.

ويهمش الدكتور أبو زيد للنص السابق بهامش واحد أشار إليه حكم محكمة الاستئناف السالف الذكر، واعتمده كأحد أسباب الإدانة وقيماً يلي النص المحرفي لهذا الهامش: إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية، أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه للناس كافة لا للعرب وحدهم ورغم أن هذه الدعوى مفهوم استقر في الثقافة، فإن إنكار الأصل العربي للإسلام وتجاوزة للعالمية والشمولية مفهوم حديث نسبياً... إن دعوى العالمية والشمولية في أمة ظاهرة من الظواهر لا يجب أن تنكسر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظل ملازمة للظاهرة ولا تنفصل عنها، وهذا قانون علمي ينطبق على كل الظواهر ومنها الظاهرة الدينية.

الافتراض الثاني أن الدعوة القومية الحديثة دعوة عنصرية علمانية، وقد استدلت أصحاب نظرية الفصل على ذلك بعض الاستدلالات الساذجة من قبيل أن اقتراح إنشاء جامعة للدولة العربية كان اقتراحاً بريطانياً استعمارياً، وأن حملة لواء الفكر القومي كانوا غير مسلمين. وهذه مجرد تعبيرات قومية لها أسباب أعمق من حركة المحتمع والفكر العربي ولا يمكن تقييد هذه الظاهرة بمثلتها في أوروبا فلم يصاحب الفكر القومي العربي فيما نعلم أي إنكار لدور الدين.

الفرضية الثالثة والأكثر خطورة في فكر هؤلاء أن تصنيف البشر فيما بينهم على أسس العقيدة لا على أسس الثقافة، وإذا كانت نظاماً جزئياً داخل النظام الكلي للثقافة، فإن تصنيف البشر وأهل الثقافة الواحدة على أسس العقيدة من شأنه أن يمزق وحدة الوطن، ويخلق معارك

وهمية بين المواطنين ويؤدي إلى صراعات زائفة من شأنها أن تعوق الجماهير عن إدراك حلبة الصراع الحقيقي ضد من يهدرون آدميتهم - مسلمين ومسيحيين - ويستغلون عرقهم ويزيفون وعيهم... ليس في ذلك كله ما يؤكد أن الإسلام الذي نتحدث عنه جميعاً ليس مفهوماً واحداً!

ونعتقد ان العبارة الأخيرة عبرت عن روح الفكرة التي ناقشها الدكتور أبو زيد، فالإسلام موضوع الحديث ليس مفهوماً واحداً وعندما لا يكون ذلك فهو إذن ذلك الإسلام الحضاري والثقافي والسياسي والاجتماعي.

ومن جهة أخرى فالدكتور أبو زيد يقر بصورة صريحة بعالمية الإسلام بدليل قوله: إن دعوى العالمية والشمولية في أمة ظاهرة من الظواهر لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح.

أجل فالدكتور أبو زيد يناقش قانوناً عاماً علمياً مفاده إن عالمية الظاهرة لا ينفي تأثيرها بالأصول التاريخية سواء أكانت دينية أم غير ذلك، وبالطبع فهذا الحديث ينصرف أيضاً إلى الإسلام العالمي المحمول على الخصوصية التاريخية لنشأته وانطلاقه.

ولا أدل على وجهة نظرنا هذه أي على المفهوم الحضاري للإسلام العربي أن الدكتور أبو زيد تعرض إلى موضوع مساهمة غير العرب في الإسلام تدليلاً بهذا المفهوم الثقافي ونقياً للمفهوم العرقي الجنسي للإسلام.

إذن واضح جداً أن الدكتور أبو زيد يناقش المفهوم الثقافي ودوره في تحديد حركة النص ومضمونه، وهذا الأمر يلمسه القارئ من خلال قراءة الكتاب بكامله، وليس من خلال اجتزاء نص محدد منه واقتطاعه من سياقه على طريقة لا تقرّبوا الصلاة، وعلى طريقة ضرب القرآن بعضه ببعض، كما فعل حكم محكمة الاستئناف.

وبيان ذلك أن الدكتور أبو زيد يدرس من الموقع العلمي الرصين مفهوم النص مستعيناً في ذلك بأرقى ما توصل إليه العقل المعرفي من آليات وإنجازات علمية في حقل التأويل.

لقد تلمس الدكتور أبو زيد الأهمية الفائقة لدور الواقع في حركة النص قاصداً من الواقع بالنسبة للنص الديني - المجتمع العربي وبالذات الثقافة السائدة في هذا المجتمع.

ذلك أن النص الديني يخضع من حيث تلقيه والتفاعل معه ومعانفته إلى قوانين بشرية، حتى ولو كان مصدره إلهياً.

ومن ثم فكون المتلقي والمخاطب بشراً يفترض أن يكون مفهوم النص منطوقاً بشرياً، وهذا يستتبع بالضرورة أن يخاطب هذا النص المرسل إليهم من خلال منظومتهم الثقافية ونسقهم

الفكري، وما تواضعوا عليه من قيم ثقافية واجتماعية.
وبذلك فالتص موضوع المناقشة من قبل الدكتور أبي زيد لا يقتصر على النص القرآني،
وإنما بالمفهوم الموسع يمتد ليشمل النص الديني.
ومن جهة أخرى يبدو بوضوح وصراحة المقصود من عروبة النصوص، ذلك التحميم
الذي حدده الدكتور أبو زيد لهذه العروبة.
هذه العروبة للنصوص الدينية هي عروبة حامل الرسالة ومنتقياها الأول وعروبة المحاملين
بالوحي حسب التعبير الحرقي للدكتور أبي زيد.
إذن واضح جداً أن الدكتور أبي زيد لا ينفي عالمية الإسلام وكون نصوصه مخاطب - رحمة
- العالمين.

وحقيقة الأمر لقد قمت بقراءة كتابه مفهوم النص حتى بين السطور، وأمكنتي أن أسجل
الملاحظات المتواضعة الآتية:

١ - دعشت وأصابني العجب والذهول والإكبار للإعجاز القرآني مما طرح وفهم ونوقش من
قبل الدكتور أبي زيد.

٢ - يرجع الفضل في هذا العجب والذهشة للدكتور أبي زيد الذي انخرط في هذه القارة المعرفية
حافراً متقباً مفككاً الطبقات المعرفية العميقة للقرآن الكريم وأساره النبوية.

٣ - لقد عحص الدكتور أبو زيد في هذا الكتاب فصلاً وسمه بعنوان إعجاز القرآن وراح
يتكلم الشيء الكثير عن ذلك مؤكداً الحقيقة الإلهية.

وإذا كان المقام لا يسمح لنا بالتفصيل، فإننا نسجل بعض العبارات الواردة حول ذلك
يقول المذكور:

والعرب الذين نزل فيهم القرآن كان الشعر بحال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصاً لغوياً
هو ذاته نص الوحي، وهكذا اتحد الدليل بالمدلول^(١).

والمقصود باتحاد الدليل بالمدلول في مفهوم الوحي هو الصلح الذاتي الداخلي حسب التعبير
الحرقي للدكتور أبو زيد^(٢).

ويتساءل الدكتور أبو زيد عن سبب اتحاد الدليل بالمدلول في القرآن الكريم فيجيبه:
إن المعجزة التي هي دليل الوحي لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة

(١) كتاب مفهوم النص، ص ١٣٨.

(٢) كتاب مفهوم النص، ص ١٣٨.

التي نزل فيها الوحي، لذلك كانت معجزة عيسى إبراء المرضى وإحياء الموتى، ما دامت الثقافة كانت تتميز بالتفوق في علم الطب، ولأن قوم موسى كانوا متفوقين في السحر كانت معجزته ما تفوقوا فيه.

والعرب الذين نزل فيهم القرآن كان الشعر مجال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصاً لغوياً هو ذاته نص الوحي^(١).

ولا يجد الدكتور أبو زيد صعوبة في الكشف عن سر هذا الإعجاز في النص القرآني، وأنه يكمن في الأسلوبية أي في النظم والتأليف والتركيب، ولكن الدكتور أبا زيد لا يكتفي بذلك بل ذهب بعيداً للبحث عن هذا النظام أو التأليف، لذلك نجدته يتساءل بالحرف الواحد عما إذا كان إعجاز النص من نظمه وتأليفه، فما هو هذا النظام أو التأليف الذي يخالف غيره من النصوص^(٢) !!!

وتتابع خطى الدكتور أبي زيد في كتابه مفهوم النص لسراه بطرق بحثاً يسميه بعنوان: الاختلاف الذي يوهم التناقض، يتعرض للكلمة النصية القرآنية، وما تنطوي عليه من أشكال الصياغة بين مطلق ومقيد وعمام وعخاص، إضافة إلى الألفاظ الواضحة والمحكمة والمشابهة والمحملة وغير ذلك، ولكنه يخرج من النتيجة ليقول بأنه اختلاف دال على الإعجاز^(٣).

ويؤكد الدكتور أبو زيد هذه الحقيقة أكثر من مرة بقول: إن اختلاف الناس حول النص يرتد في جانب منه إلى اختلاف النص ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض، من هنا يحرص العلماء على إزالة هذا الوهم، ومن هنا يتضح الاتفاق بين الفرق المختلفة، على نفي التناقض عن القرآن، وليس تأويل المشابه برده إلى الحكم في حقيقته إلا محاولة لإزالة وهم التناقض عن النصوص المختلفة^(٤).

تؤكد بكل أمانة علمية أن كتاب الدكتور أبا زيد «مفهوم النص» طافح بالإيمان بالله تعالى العزيز الخبير، وإنما نسجل للقارئ بعض الفقرات المتعلقة بذلك:
- أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص^(٥).
- إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي يتسمي

(١) كتاب مفهوم النص، ص ١٣٨.

(٢) كتاب مفهوم النص، ص ١٤٨.

(٣) مفهوم النص، ص ١٨٥.

(٤) مفهوم النص، ص ١٨٦.

(٥) مفهوم النص، ص ٩.

إليها^(١).

- إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه^(٢).
- لا خلاف بين علماء الأمة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديماً وحديثاً. إن الإسلام يقوم على أصليين هما القرآن والحديث النبوي^(٣).
- وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودهما المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ^(٤).
- وإذا كان أصحاب هذا النهج يتفقون معنا بأن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعاً للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا بأنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم^(٥).
- لماذا كان التحجيم مراعاة للوقائع والأسباب والله سبحانه وتعالى عالِم بالوقائع كلها جملتها وتفصيلها قيل أن تقع^(٦).

- وإذا كان المعجز هو القدرة الإلهية الخارقة التي تدخلت لتمنع العرب من الإتيان بمثله^(٧).
- ٥ - يفرد الدكتور أبو زيد بحثاً باسمه بعنوان: العام والخاص يؤكد فيه أن خصوصية السبب لا تنفي عمومية الحكم، وفي ذلك يقول: وعلى مستوى النص القرآن يكون فهم سبب النزول هاماً لإدراك المعنى واكتشاف الدلالة، لكن المعنى والدلالة لا يفتقدان عند حدود الوقائع، بل تكون النصوص قابلة للتعبير عن وقائع شبيهة، ومن ثم تكون قابلة لإعادة القراءة والتفسير والتأويل^(٨).

وهكذا يتضح للقارئ أن تدليل الدكتور أبي زيد بخصوصية الثقافة العربية «عروبة النص اللداني في الحكم الاستنباطي» في تحديد علة النص القرآني لا تعني عند الدكتور أبي زيد أن السبب يستغرق الحكم العام، بل كل ما تعنيه أن هذا الحكم العام يمتلك من التكثيف والرمز وقوة التحديد ما يجعله عاماً في حكمه متجاوزاً للوقائع الخاصة.

(١) مفهوم النص ص ٢٤.

(٢) مفهوم النص ص ٢٤.

(٣) مفهوم النص ص ٢٥.

(٤) مفهوم النص ص ٢٥.

(٥) مفهوم النص ص ٢٧.

(٦) مفهوم النص ص ٩٩.

(٧) مفهوم النص ص ١٤٦.

(٨) مفهوم النص ص ٢٠٥.

٦ - إن الدكتور أبا زيد في كتابه مفهوم النص لم يترج عن المنهج الذي انتهجه العلماء في دراسة القرآن أمثال الباقلائي «إعجاز القرآن» والزر كشي «البرهان في علوم القرآن» والسيوطي «الاتفاق في علوم القرآن» والطبري «جامع البيان في تأويل القرآن» والقاضي عبد الجبار «إعجاز القرآن» والغزالي «جواهر لقرآن»، وذلك باعتمادهم أسباب النزول وتمييزهم الناسخ من المنسوخ وبختمهم في المناسبة بين الآيات أو بين السور.

٧ - يقر الدكتور أبو زيد بأن هنالك آيات قرآنية ليست محمولة على أسباب خاصة في نزولها. هذا فضلاً عن أنها مبنية على تكثيف هائل من التحريد والعموم.

٨ - لقد تكلم علماء محدثون كثير عن دور الواقع في تحديد مفهوم النص الديني ودلّوا بأن هذا الأمر يكسب النص حيوية وفعالية وصدقاً واقعيّاً ويعده عن الوهم والخيال والانحراف في المثال والتحرية^(١).

وفي نظرنا أن هذا الواقع أكثر ما يظهر في النص النبوي لسبب بسيط هو أن الرسول (ص) واجه مجتمعاً محموراً بالعلاقات والقيم، وكان لابد له أن يعانق ويتعامل مع جدلية هذا الواقع خيراً أم شراً، أمراً بالخير محظراً وعمرماً الشر.

ولا مجال لتعقب هذه الظاهرة التي صنف بها بعض الكتب^(٢).

وإن كان حسبنا الإشارة إلى الصحيفة التي أمرت على يد الرسول بين المهاجرين والأنصار في يثرب ثم أقرها فيما بعد يهود المدينة فقد التزم المسلمون في هذه الصحيفة وبعض الأعراف التي كانت سائدة ودونوها واعتمدها:

إذن لا يمكن إنكار دور الواقع العربي في تشكيل النص الديني بدليل أن الرسول نفسه (ﷺ) اعتمد الدية التي كان قد أقرها جده عبد المطلب.

(١) د. حسن حنفي: الوحي والواقع - دراسة في أسباب النزول منشورات كتاب الإسلام والمدينة تأليف عدد من

المفكرين، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٣٣.

(٢) خليل عبد الكريم: الجذور التاريخية للشرعية الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة/ ط ١، ١٩٩٠.

استدراك

بعد اقبال الكتاب، صدر حكم محكمة النقض المصرية مصدقاً بقرار محكمة الاستئناف مؤكداً ارتداد الدكتور أبو زيد ومع ذلك فقد وجدنا المذكور لايفتأ بعض على الاسلام بالنواجز وهذا مايتضح من النداء الأثني الذي وجهه الى الشعب المصري والذي يتضح بالإيمان وقبمايلي هذا النداء.

نداء الى الشعب المصري

ياأهل مصر العمورة، لاتصدقوا كلام القاضي أنني مرتد، ولو كان في النقض، لأن المرتد والعياذ بالله لايتقدم برؤيته لينال لقب «الاستاذية» في جامعة في بلد مسلم إلا لو كان مجنوناً، وقد عشت بينكم طفلاً وصياً وشاباً وكهلاً، وخدمت وطني في كل مواقع العمل من «هيئة المواصلات اللاسلكية» إلى «الجامعة»، ولم تظهر عليّ أعراض «توتون من أي نوع. منذ حوالي ربع قرن وأنا أدرّس لأبنائكم في القاهرة والخرطوم وبنسي سويف، فهل سمعتم أن أحداً من طلابي اتهمني بالكفر أو كَفَّر بتأثير تدريسي له أو لها؟

كل الذي حدث بأهلي وعشيرتي أنني رفضت الانصياع للظلم والجهل في أروقة الجامعة العربية، وقلت «لا» عالية مدوية ضد «عبد الصبور شاهين» و«مأمون سلامة» ولو اعتبرت «الطاعة» و«الأذعان» و«الانصياع» وقبّلت الأيادي الكريمة لثلت ترقيتي بعد شهور قليلة من مارس ١٩٩٣، ولكن ماكان لي أن أفعل ذلك حفاظاً على حطام الدنيا والوجاهة الاجتماعية، فأستون كل المبادئ والقيم التي تعلمتها، والتي أحرص عليّ تعليمها لأبنائكم أداء لحق المواطنة وحماية للوطن من مزيد من التخلف والجهل، ولست نادماً على ذلك! ولو استقبلت من عمري ما استدرت من السنوات الأربع السابقة لصحمت على رفض الانصياع وأعلنتها دائماً «لا» مدوية تعانق السماء.

من أجل هذا وحده كان عليّ أن أدفع ضريبة الشجاعة والنجسارة في زمن «الركود» و«الاستسلام»، لاتصدقوا بأهل وطني من مسلمين ومسيحيين أن الدين سعوا ويسعون لقتلي وتصفية فكري يفعلون ذلك شبرة على الدين كما يزعمون، «كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا»! فمعظم كتبي وأفكارتي التي يزعمون أنني ارتددتُ بها عن الإسلام تماماً الأسواق وأرُففت المكتبات منذ سنوات طويلة، فأين كانوا منها قبل ذلك؟! لقد بدأت المؤامرة كلها بتدبير «عصابة الأربعة» في كلية «دار العلوم» تضامناً بمنطق القيلة مع «شاهين»، الذي طلع عنه رفض «العبد لله» كل ورق التوت الذي كان يداري بع عورات الجشع والطمع والرياء والتفاني وفساد الذمة والضمير، ووجدت «عصابة الأربعة» في بعض المحامين أدوات

مستعدة للانخراط في المؤامرة سعياً للشهرة ولأموال المستفيدين من التحلف والجهل وما أكثرهم أفراداً وحكومات.

ليس الأمر إذن أمر دفاع عن الدين، بل دفاع عن «شاهين»، هل قرأتم تجاوزات الحاصل على جائزة الدولة - أي والله جائزة الدولة - التقديرية في الأدب (III) حين سئل: هل قرأ كتيبي، فأجاب أنه جلس إلى شاهين ساعات طويلة، ليس هذا كفاً وحده لبيان أن أمر «الدين» ليس من شواغل هذا وأمثاله، من «عصابة الأربعة» وبعض المحامين، وأنه مجرد «معلية» للاستيلاء على وعيكم تحقيقاً لأطماعهم الدنيوية؟ ولو كان العبد لله قد احتار والعياذ بالله طريق الإذعان لما كانت هناك دعوى «ردة» ولا حكم بها، ولا يجوزون.

ثم جاء دور القضاة، وثغرات القوانين، والقوضى الضاربة أطنابها في كل الأركان، فتحول القاضي إلى «جلاد» يفني ويحكم - ضارياً بقوانين الدولة عرض الحائط - ودون أن يتخامره أدنى شك في أن فتواه في شؤون الدين والعقيدة يحض رأي لا يجوز له الحكم على أساسه، لم يسأل أحد منهم نفسه: لماذا اجتمع هؤلاء الناس هكذا ضد رجل يعلن في كل مناسبة أنه مسلم «على الفطرة» كيوم ولدته أمه، لم يسألوا لأنهم لا يريدون أن يفهموا، لأن الفهم يتعارض مع استمتاعهم بالاستواء على «عرش» الفنيا - باسم القضاء - ومنح شهادات صحة «الإيمان» أو فساد «العقيدة» وبإسنادتي قضاة «نقض» الأحوال الشخصية: هنيئاً لكم «سدة» حكمكم الظالم الذي لا يد أن يذهب أدراج الرياح.

وأخيراً بالأبناء وطني، مسلمين ومسيحيين، يامدعي مصر، يا أدباءها وفنانيها ومتفقيها وكتابها وصحفيها الباقين على العهد، بأساتنتي وزملائي وطلابي، يا كل المحامين الذين نهضوا - منذ مايو ١٩٩٣ وحتى الآن - بجولون الدفاع عن نضارة وجه الإسلام: أعلم أنني لست وحدي، فقد لقيت من مساندتكم ودعمكم ما هو جدير بكم، وعلي أن أورد الجميل فأثبت لكم أنني جدير بدعمكم ومساندتكم، والسبيل الوحيد هو الاستمرار في العمل، البحث والكتابة، في أي مكان من أرض الله الرحبة الواسعة، صوتي سيكون دائماً معكم في كل معارك الحق والعدل والشرف، وستصلكم كتاباتي واجتهاداتي الفكرية من أي مكان أكون فيه، فليس الوطن مجرد مكان نعيش فيه، بل هو بالأحرى حلم يعيش فينا، لقد صار الدفاع عن نضارة الإسلام منذ الآن أكبر من أن يكون هماً أكاديمياً، صار مسألة حياة أو موت، أن نكون أو لا نكون، وإذا كان شعار العالم «أنا أفكر فأنا موجود» فليكن شعارنا «أنا أفكر فأنا مسلم».

نصر أبو زهد

(لندن - ٦ أغسطس ١٩٩٦)

خاتمة

الوعي بالاشكالية.

عندما تصفحت دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية،⁽¹⁾ أدركت للفسور وباشعاع حدسي سر سقوط منظومة الاتحاد السوفيتي.

فقد تضمنت المادة التاسعة والثلاثون من هذا الدستور مايلي: يضمن النظام الاشتراكي توسيع الحقوق والحريات والتحسين للتواصل لظروف معيشة المواطنين بمقدار ما تنفذ برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

هكذا يتضح جلياً من هذه المادة أن فكرة الحق ليست شيئاً قائماً وموجوداً قبل نشوء الدولة وفي مواجهتها وهو قيد على السلطان الكلي لها، وقد تعاقد الفرد مع الدولة للحفاظ عليه، حسب أهبات الأحرار، ليس ذلك بل هو مجرد مكتة قانونية تترجم النولة في المنح والمنع بمقدار ما تنفذ من برامج التنمية، أو كما قال الشاعر العربي: لك الطرف المرعى وثنياء في اليد.

قال فرد مربوط بحبل في عنقه والطرف الآخر للحبل في يد النولة تحركه كيفما تشاء وتريد، وبذلك احتفى الفرد كقطب وجودي فاعل في الحياة، وكقيمة انسانية أولى وأخيرة، على حساب الانسان الاقتصادي Homoeconomic ذي البعد الاقتصادي الواحد والأخير.

وحقيقة الأمر أن أي تعطاف حاد وصاعد في التاريخ إنما اقترن بمستحقات متعددة في مقدمتها بزوغ وتبلور فكرة الحق كفكرة دينامية وفعالة.

وفي نظرنا أنه يتعلم الحديث عن أي مشروع عربي نهضوي بحلاق مالم نضع فكرة الحق موضع الاعتبار وفي النواة النووية منه.

وفي تقديرنا أن مسألة العقيدة الدينية تتماهى في جوهر الحرية الشخصية وإتيا التاج الأمثل لها حسب رأي شيلر، وإن الفكر الإسلامي إذا كان يرنو لتحقيقات دستورية لصالح هذه العقيدة، فهذا الأمر يجب ألا يتم على حساب فكرة المواطنة، وإنما في إغناء وإضافة حضارية جديدة تعلي من شأن هذه القيمة الانسانية دون أن يستتبع ذلك سقوطاً وانكفاء الى الوراء على حساب المواطنة والمساواة بين أفراد الأمة الواحدة مهما كانت محلهم وملهم ومذاهبهم وأثنياتهم.

⁽¹⁾ موسكو، دار التقدم، ١٩٨٧.

وحماية العقيدة تعني سريلتها بضمائنا دستورية واسباغ تحقيقات قانونية تحول دون اسقاطها أو الاعتداء عليها أو تعطيلها كلياً أو جزئياً، وهو الأمر الذي حدث في اشكالية الدكتور نصر حامد أبي زيد.

ومن مظاهر هذه الحماية - على سبيل المثال - احاطة العقيدة بسياج حماية من الاجراءات وطرق الاثبات وحقوق الدفاع، الأمر الذي يفوق أي حق آخر.

فأثبات جرم الزنا مثلاً، اجراء يتعامل مع مقوم أساسي من مقومات الانسان، لكنه لا يرقى الى مقوم العقيدة ومع ذلك - قتلية وتعزيراً وصوناً للإنسان - اشترط في اثبات هذا الجرم شروطاً صارمة تحول دون العسف والمجور في الاتهام.

والسؤال المطروح هو: إذا كان جرم الزنا يحتاج - في اثباته - لأربعة شهود، فكيف يجوز اثبات الارتداد بشاهدين - وهو نصاب محكمة الأحوال الشخصية - أو يترك الأمر الى قناعة القاضي كما هو الحال في اشكالياتنا المطروحة مع العلم أن نظام الاثبات في الاسلام هو نظام مقيد تحكمه ضوابط دقيقة وحازمة وصارمة ومن ثم فهو لا يمتشي الى نظام الاثبات الحر.

أما على صعيد الدعوى، فقي نظرنا أنه لا يجوز ترك الجبل على غاربه والتعويل على دعوى المواطنة⁽¹⁾ دعوى الحسية، أو مايسمونها الدعوى الشعبية Populaire.

بعد أن اتضح لنا من دعوى الدكتور أبي زيد أن للدعي عبد الصمد إنما حرك الدعوى لأسباب ايديولوجية أكثر منها عقيدية تتعلق بتليل حديثه ال صحيفة المسلمين القاهرية الذي سبق الاشارة اليه.

وعلى هذا فإننا نؤكد على ضرورة التمسك بدعوى الحسية بما فيها من دهناميات وفعاليات ونواهيض أخلاقية، ولكن من خلال مصفاة قانونية تضبط بدقة مظاهر الأخذ والتمسك بها، وعلى ألا يكون ذلك على حساب المواطنة أي على حساب قصرها على فئات من المواطنين دون الآخرين، وبذلك تحول دون التحبط الاجرائي كما حدث في اشكالية الدكتور أبي زيد.

وإذا كان حديثنا عن الحرية يضعها في قلب اشكالياتنا النهضوية، فإن أمر تحققها كمنظومة واسعة لا يتم إلا من خلال ثقافة عربية كأسحة نعمها على كافة قوى الأمة، وهذا الأمر لا يتم في حقيقة الأمر إلا بفعل سياسي جماهيري، بحيث تدخل هذه القيمة الانسانية العليا في مجال اليقينيات والقدسيات وتمتقر ثابوه في أعماق الضمير الجماعي، كما هو الحال في الحضارة

⁽¹⁾ هذا هو رأي الدكتور عبد الفتاح حسن في دعوى الحسية، انظر كتابه القضاء الإداري، المكتبة الحديثة، للصوره،

الأطلفية التي التفت بشكل عريض وكاسع حول حقوق الانسان وحرياته الأساسية، ومن ثم فهذا الائتلاف العام هو الضمان الأول والأخير لهذا الفاعل الحضاري الشايق.
وبيان ذلك أن صاحب المصلحة الأساسية في الحرية والحقوق الأساسية -وكلمة تاريخية- هو الجماهير العربية، ولا يمكن التحدي في الحديث -كما فعل الدكتور أيبي زيد- عن جناحي الأمة، قاصداً من ذلك الاتجاه الديني والاتجاه العلماني.

نحن لا نتكر أن الزحف الجماهيري رهين بقوى اجتماعية كبرى تقوده، سواء أكان ذلك الزحف سياسياً أم اقتصادياً.

بيد أن الحديث عن أية قوى تاريخية لا يمكن أن يكون سليماً معزول عن القوى العربية، أي القوى التي تؤمن بالأمة العربية أساساً ومنطلقاً وهدفاً وغاية.

وفي نظرنا أن الاتجاهين المذكورين المرعومين «الديني والعلماني» لا يمكنهما أن يتفقا انطلاقاً من إلا من خلال أدبيات الأمة، ومثلها والرعي بحقيقتها وثقافتها، وبالمقابل فالقوى العربية، كمي تزداد رسوخاً في منطلقاتها، وكسي تكون وقتها أكثر ثباتاً عليها أن تكسر من استعطارها وامتياحها من الثقافة الاسلامية لاسيما تلك التي ترست في ضمير الأمة، فأصبحت جزءاً من نسيجها الغضام ومن وشائج اتصال وشرائين حياتها وعروق الدمج في بناها.

إن آلية تكوين رأي عام ساحق يحمي قدسية الانسان «حقوقه وحرياته العامة»، يجب أن يتم عبر زحزحة ومصالحه Compromis بين كافة قوى الأمة، بحيث يتم الاقتراب من هذا المنبر وذلك وبحيث يتم الانطلاق الى آفاق الحدائث والى آفاق عملية الاسلام من خلال هذا التراث الرصين، ومن خلال الحديث في المقام الأول عن الذات قاصدين بالذات العروبة، ثم الحديث في المقام التالي عن الصفات أي عن الاسلام أو الحدائث، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن الأعراض قبل الجوهر، ولا عن الصفات قبل الذوات، ومناطق كل ذلك تفتح الزهور كمي تتبارى بالعطاء ونستيق في الخيرات من أجل هذه الأمة.

وبيان ذلك أن الأمة كثيراً ما تنصع عن مكوناتها وكونتها وطاقاتها في حال التخليق والنشوء والتحقق وبالتالي يجب حماية هذا التخليق، والقول بغير ذلك يعني الاجهاض وقتل الجنين، وآلية افساح المجال للجنين كمي ترمى النور إنما يتم بالديمقراطية واعلاء حقوق الانسان.

وفي نظرنا أن الاتجاه الديني والعلماني في مصر تعاملتا مع اشكالية الدعوى وعناقتها من خلال البرنامج الخاص لكل منهما، هنا فضلاً عن أن كليهما قام بتلويين هذه الاشكالية - لا تأويلها -، واسقاط احساسه وشعوره الخاص دون الاحساس العام للأمة.

وإذا كان موقفنا الصلب -كالجيل الرواسي- مع الدكتور أيبي زيد لجهة احترام عقيدته

وحرية وأدميته وإنسانيته، فهذا الموقف لم يكن ليحول دون الإشارة الى بعض تلويحاته للتراث
تلويحاً يبعده عن التأويل حسب السياق والظروف الخاصة للشيء المورول كما حددنا بالنسبة
لموقفه من الشافعي.

والأمر نفسه بالنسبة للاتجاه الديني، فقد أظهرنا البعض من مثالبه لاسيما ماظهر في حرية
المسلمين القاهرية على لسان الدكتور مزروعه فيما يتعلق بالاستجابة وعدم تطبيق مبدأ اشفقت
عن قلبه، فهذا القول في منتهى الجهور والعسف والتعصب والموقف الايديولوجي.

ومع ذلك فهذا لاينسنا بعض مواقف الشجعان من الرموز الاسلاميين المتنورين أمثال
الدكتور عماره والدكتور حنفي والمحامى محمد سليم عوا والمستشار العشماوي والأستاذ عادل
حسين وغيرهم الذين لم يشككوا بعقيدة الدكتور أبي زيد، وعالجوا الاشكالية وتحسسوا لها، من
خلال الوعي بمحقوق الأمة ومستقبلها ومن خلال الموقف المعرفي العام وليس من خلال التلويح
الذاتي للأمور.

ولا حاجة للتدليل بأن الاشكالية ابتدأت في الجامعة المصرية، وكان هنالك موقفاً الموقف
المؤيد، والأمر النقيض.

وبالطبع، فنحن لاينهنا هنا تسلسل الوقائع المتعلقة بالدفع بقدر ماينهنا رسالة الجامعة أمة
جامعة في قطر عربي وآلية عملها وأهداف منطلقاتها.

ومما لايريب فيه أن هدف الجامعة - كصرح علمي - هو إنتاج المعرفة الخلاقة المبدعة وهذا
الأمر لاينأتى إلا من خلال الإرادة الحرة المسلحة بمعايير البحث العلمي وفي مطلع ذلك الحفر
والتنقيب المعرفي العميق المسلح بالنقد المنهجي والشك الفعال والامتنان بالسببية ورد النتائج الى
مسياتها اضافة الى الاستقراء الشامل والاستنباط الحسي المرتكز على حق العقل وحق الروح
وحق ابداء الرأي وحق الاختلاف وغير ذلك من نواهي الحياة العلمية.

لقد اتضح لنا بجلاء أن الاسلام كرم العقل وعزز حرمة وأعلى فروسيته واعتبره حليفة الله
على الأرض، حيث فضله على الملائكة بسبب هذه الملكة الخلاقة، فضلاً عن ذلك فقد أناب
القرآن الانسان على أعمال الفكر واطلاق طاقاته ومكوناته.

ولقد اتضح لنا أيضاً أن الكلمة الخلاقة المبدعة هي نسيج القرآن الكريم، وأن المسلمين
مافتتوا ينطلقون، ويحملون مصابيح الهدى وقيادات المعرفة عندما كانوا يتسلحون بالكلمة
الخلاقة الفاعلة الحية، لأن الانسان في جوهره فعل ابداع وخلق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فتبارك
الله أحسن الخالقين﴾.

وبالمقابل فقد تصوح الفل وجفت البنايع عندما احتنقت الكلمة وتحولت الى لازمة تتكرر

ليل نهار تعبيراً عن أحلام تليدة وماضي بهيج.

على هذا الأسس فرسالة الجامعة في أي قطر عربي لها سماتها الخاصة المميزة النابعة من ماهيتها الذاتية والعناصر المركوزة فيها وفقاً لطبائع الأشياء ودقات قلبها وقانونها الداخلي.

إذا قيدنا الفاعل الجامعي تحولت الكلمة الخيرة الى كلمة لازمة تتكرر وتجتر ليل نهار.

ذلك أن الجامعة هي عقل الأمة وهذا العقل يجب أن يكون على الدوام وثاباً حاراً منطلقاً لاكتشاف قارات جديدة.

والجامعة بهذه المثابة لا يمكن أن تقتزل الى الايديولوجيا، الايديولوجيا هذا المنبر أو ذاك أو هذه الفئة أو تلك.

وفي نظرنا أن الجامعة عندما تنتج المعرفة الحية المتصلة بشؤون الأمة تستكشف فتستشرف أبعد آفاقها وشأنها العام.

ذلك أن المعرفة الحية النابعة من شأن الأمة هي ايدولوجيا الايديولوجيات، وبالتالي فالتراكم المعرفي الحي هو الفعل الحضاري الجبار الذي يطلق طاقات الأمة نحو التقدم والازدهار.

وفي نظرنا أنه مامن انطلاق حضاري كبير إلا وقد افترن بجموية الفكر على الصعيد العام أولاً وعلى صعيد المؤسسات العلمية ثانياً، وبالمقابل فإن المعرفة المتزمنة الجامعة هي مظهر القوات والموت والاحباط والانكفاء.

تأسيساً على ما ذكرناه، فلسنا مع جريدة المسلمين القاهرية بلجهة وضع القيود على العقل الجامعي لأن هذا القيد الذي قد يكون شعره من تقييد يتحول الى كبل من حديد حسب التعبير الحرفي للمفكر العربي عبد الرحمن الكواكبي.

ولنا أن نتساءل عن تلك الضوابط والقيود، وكيف يمكن وضعها على الحوار، والعقل الجامعي هو أولاً وأخيراً حوار.

كيف يمكن أن تناقشني وأنت حر وأنا مقيد والعكس، وكيف يمكن أن ابدع والأغلق موضوعاً سلفاً على عقلي.

لقد عرضنا للأيات الكثيرة التي تحترم الآخر ولو كان كافراً: «قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون».

ومن جهة أخرى انضح لنا أن الاسلام لا يسمح للمسلم أن يناظب الآخر بأنه كافر.

ولعمري هل هنالك مجال جدير بأدب الحوار أكثر من الجامعة ورحابها.

القرآن الكريم يحض المسلم على الاحتكام الى الله في حال الخلاف مع الآخر، فإله هو الذي يفتح بيننا بالحق وبالتالي فالأدب الاسلامي يرسخ أعمق قواعد المعرفة لأنه

لا يسمع أثناء النقاش للمسلم بالاستعلاء أو الاستكبار والسباب والشتائم، وبالمقابل فليس هنالك على صعيد الحوار إلا الصبر الجميل، الدعوة الى الحق بالحكمة والموعظة الحسنة. على صعيد الجامعة ليس هنالك قلان شوفيني أو تغريسي أو مترمت وغير ذلك من الأوصاف بل هنالك وصف واحد وحيد هو الخطأ أو الصواب. خطأ اليوم قد يصبح غداً صواباً وبالعكس، وكما يقول المناطقة العرب هنالك معتقد ومنتقد وتبادل الأدوار، وهكذا دواليك وهكذا يتم الشراء والعتاء. فعل المحابرات والايديولوجيا والسياسة هو الفعل القائم على التلوين، تلوين الأشياء حسب أحاسيس الذات وعواطفها. والفارق كبير جداً بين التلوين والتأويل، إذ التأويل يتعامل مع الظاهرة في ماهيتها وهويتها وطبيعتها وعناصرها المركوزة فيها بصورة مجردة عن العواطف والأحاسيس، أما التلوين فهو يسقط العواطف والأحاسيس ويضع على الأعين نظارة من أجل أن يرى الأشياء من خلال هذه النظارة.

وهذا التلوين ليس خطأ على صعيد الجامعة فحسب وإنما على أي صعيد من صعد الحياة، بحيث لا يجوز أن تتسود ايديولوجيا واحدة من ايديولوجيات الأمة بحمل الفرادي، وإنما يجب البحث دائماً عن أرض مشتركة وحياة مشتركة ومصير مشترك تأكيداً لمبدأ دوح الزهور تفتح. وما حدث في مصر أن هنالك ايديولوجيين ايديولوجيا التغريب، والايديولوجيا الاسلاموية⁽¹⁾ وإن كلاً منهما مصمم على أن يفرض منطقة ونظرة من خلال تفسيره للشرايط تفسيراً تلوينياً.

لقد عرف فوكو السياسة بأنها المكوك الذي ينسج ماعو مشترك للأمة وبالتالي فلا قيمة لأية سياسة بأن تفرض ارادتها على المجتمع انطلاقاً من مثوية ضدية مهجورة هي مثوية صديق - عدو.

إن مثوية صديق - عدو لا تعني إلا رحى تعرك الأمة بتغالها ثم لا تنتج إلا الغلمان الشوم. وعلى هذا الأساس فإن قدر هذه الأمة في الديمقراطية، ومن ثم فالارادة العامة للأمة هي فعل وعتاء ناجم عن تفاعل ارادة كل مواطن مع الآخرين بحيث يمتلك كل مواطن جزءاً من الارادة العامة، وبالتالي فالجماعة السياسية تتعاقب مع الجماعة الاجتماعية دون اسقاط أحد من هذه الأمة لأن الاسقاط لا يعني إلا القوت والموت والفراغ وفقدان الأشياء لحقيقتها وجوهرها ووزنها.

(1) تقول الاسلاموية للتمييز بينها وبين اصطلاح اسلامية الذي لا يعني التعصب.

وبإلية هذا الوعي نحلل ونستنبط وتستقي من التراث باعتباره مخزوناً لكل خطاب حي من خطابات الأمة شريطة أن يكون امتياعاً حافزاً ومهمازاً لتقدمنا وشريطة ألا يكون هذا الامتياح تلويحاً تبريراً لايدولوجياً خاصة أو وجهة نظر معينة.

لقد اتضح لي بأمانة هذه الآلية التلويحية في حكم محكمة الاستئناف وفي مواقف بعض الاسلاميين لاسيما متعلق بالتفسير التلويحي للاستاهة كما جرى على لسان الدكتور مزروعه، والأمر نفسه بالنسبة للفعل التلويحي للدكتور أبي زيد بالنسبة لموقفه من الشافعي هذا فضلاً عن موقفه التلويحي من التراث ومحاولة فهمه من زاوية المنطق الليبرالي الصرف.

وفي نظرنا أن الليبرالية ليست خطراً على الأمة إذا انطلقت من وعيها العام وإن كان خطرهما يكمن عندما تعمم على خطاب الأمة وعلى خطاب التراث في عملية انتشار واحتلال لبقية فعاليات الأمة.

في التراث خطاب الفقيه الحر مثل العز بن عبد السلام وغنيلان الدمشقي وواصل من العطاء وحسن البصري والإمام أبي حنيفة، وفيه خطاب المتزمت من حراس السلطة وكهنة الفقه وحارقي البحور للملك والسلطان.

وفي التراث خطاب الفيلسوف وخطاب الأديب وخطاب الجمالي وخطاب الواعظ وخطاب السياسي والخطاب الاقتصادي وخطاب العمران وغير ذلك من أنواع الخطابات.

وعليتنا أن نأخذ من مخزون هذا التراث ما هو حافز عبء، ما هو ناهض لدفع عجلة الحياة والتقدم، دون أن نختار هذا الخطاب أو ذلك، بدافع ايدولوجي تلويحي لا تأويلي.

وفي هذا الصدد يجب أن نميز ما هو تراث أي ما هو نتاج بشري مما هو مقدس. فالمقدس سقف جوهري فوق التاريخ ويختلف في الطبيعة والماهية عما هو تراث عما هو بشري اجتماعي.

وحقيقة الأمر أنه مامن أمة منذ فجر الحياة إلا ولها رأسمال رمزي وضمن هذا الرأي يمكن التمييز بين ما هو ثابت وبين ما هو تاريخي متغير حسب ظروف الحياة.

وعلى هذا فلا يمكن الحديث عن مقدس في الاسلام خارج دائرة العزيز المتعال ورسوله (الكتاب والمأثور النبوي)، وماعدنا ذلك قنن في الدائرة البشرية.

صحيح أن للأمة الروحية الصحابة العظام الذين التفوا حول الرسول وكانوا شرايين وعروق هذه التجربة القذة، صحيح أن لهؤلاء مكانة في حسنا وذوقنا وضميرنا الجمعي، ومع ذلك فهؤلاء بشر، ماعدنا صاحب هذا القبر حسب قول الامام مالك بن أنس قاصداً الرسول العظيم.

وصحيح أن منهم القائد الفذ ورجل الدولة العظيم، وأنهم عمجزوا على ماعلهم بالإحسان⁽¹⁾، ولكن مع كل ذلك فهؤلاء بشر، هم رجال ونحن رجال، ويجب أن يخضعوا لمقاييس العقل والنقد والبحث العلمي.

وفي نظرنا أن ذلك لا يقيدنا أو يقيد الإسلام لسبب بسيط هو أن النقد المنهجي يظهر الإسلام على حقيقته بعيداً عن ضباب الخيال والأسطورة والسياسات الدوغمائية وتكلسات وترسيبات المصالح، أي يظهر الإسلام غصاً طرياً وهاجاً متألقاً بالإحسان.

وعلى هذا فلا ضير على الدكتور أبي زهد أن يحمل مبعض العالم، ويشرح حجة تراثنا وناريخنا، ويحفر عن أعماق الطبقات ليزيل الغبار، ويقضي لقائف هذا التاريخ، ويكشف عن حقيقته، ولكن شريطة أن يكون هذا الحفر والتقيب حفرأ تأويلياً لا تلويحياً.

في نظرنا أن الدكتور أبا زهد في حمله للمبضع التشريحي النقدي نجح كعالم لا كمواطن أو سياسي، وأن عمله مشروعاً لاسيما من وجهة النظر العلمية، وإن كان هذا التفاعل غير ملائم.

والفرق جلي وواضح بين ماهو مشروع Valid وبين ماهو ملائم opportune وحسي Vital، فالملاءمة وصف يتعلق بعبوة الشيء ونجاعته واتفاقه مع الظروف، والأمر على خلافه بالنسبة للمشروعية التي تعني الاتحاق مع النظام.

فقد تسفر ولادة امرأة عن ولد كسيح وأعمى وأصم ويسجل هذا الولد في قبود النفوس، ويعتبر من الوجهة القانونية إنساناً، ولكن هذا الإنسان يفتقر الى الملائمة والحيوية.

هكذا يقول الرسول الكريم (ﷺ): المسلم ذكبي وقطن، والله تعالى يخاطب موسى وأخاه هارون: فقولا له (أي لفرعون) قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى.

فالخطاب يجب أن يكون لنا لأنه يدخل ضمن دائرة الحوار وليس التفريع.

والذي حدث - في نظرنا - أن الدكتور أبا زهد يعلم نظرية الاتجاه Attitude بانعكاساتها

العاطفية ومراققتها النفسية ويعلم الجماعة الضيقة état المكيلة بالمواقف اليقينية والقطعية الحاسمة ويعلم أن غرماءه مدحجين بالعواطف مشحونين بالايديولوجيا، ويعلم أنهم يعتقدون في قرارة

أنفسهم أنهم أمناء على رسالة معينة، كما يعلم أنهم قادرون على تجييش الناس ضده، ويعلم أنهم يعتقدون نظاماً معرفياً يختلف عن النظام المعرفي الذي يعتمد الدكتور أبو زهد، وأن كل إنسان ينظر الى الوجود ويقيه بمقياس معرفي محدد.

⁽¹⁾ قصد بالإحسان الإشباع والتكافؤ الروحي أي العطاء والابتنار والتضحية والرحمة والحب وغير ذلك من القيم الروحية النابعة من الدين.

أجل يعلم كل ذلك وإذ به يقدم عظاماً يقرع الأنوف ويخلخل الثوابت ويزلزل الكون،
فإذا به فأس تدخل على الغابة من أجل أن تقطع الأشجار.
ماهر المنتظر من عدوه، هل المنتظر منه، أن يبرش المسك والعنبر تحت أقدامه ويستقبله
استقبال الفاتحين.

عما لاشك فيه أنه مامن أمة من الأمم إلا وتعتق - وعلى درجات مختلفة - أموراً محفولاً
الكلام فيها *impense*، وهي مايسمونها المحرمات *tabou*.
هذه الأمور مقفلة بأكيال وأغلاق غليظة ومسيحة بسياحات دوغمالية وإن محاولة انتزاع
هذه الأقفال يثير حساسيات عميقة ويعتبر اختراقاً وانتهاكاً *Transgreser* للمحرمات
والممنوعات السائدة، أي للمراقبة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه
L. impensable.

صحيح أنه يجب فتح بعض الملفات التاريخية والاجتماعية كما فعلت الحقبة التنويرية في
أوروبا حيث تمكن العقل والنقد أن يرئد كل شيء.

وصحيح أنه لا بد من توضيح ما نمنأ للحقيقة كما فعل لافوازيه - عند تنفيذ حكم
الاعدام به - إذا أخذ يضرب الأرض بقدمه. ويقول: أنت كرويه وعلى هذا الأسس أطلقنا
حكمتنا السابق وقلنا أن موقف الدكتور أبي زيد لم يكن ملائماً، وحثنا في ذلك المذكرة التي
قدمها رئيس النيابة في قضية الشعر الجاهلي التي اتهم بها الدكتور طه حسين، هذه المذكرة التي
تضمنت مايلي:

إن للمؤلف (بقصد د. طه حسين) فضلاً لا ينكر في سلوكه طريقاً جديداً للبحث حفا فيه
حذو العلماء من الغربيين، ولكنه لشدة تأثر نفسه بما أخذ عنهم فقد تورط في بحثه حتى نُحِيل
حقاً ما ليس بحق، أو مالايزال في حاجة الى اثبات أنه حق... إنه قد سلك طريقاً مظلماً فكان
يجب أن يسير على مهل، وأن يتحاط في سيره حتى لا يضل.. وحيث أنه مما تقدم يتضح أن
غرض المؤلف لم يكن مرد الطعن والتعدي على الدين، بل إن العبارات الماسية بالدين التي
أوردتها في بعض المواقع من كتابه قد أوردتها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده بأن بحثه
يقتضيها، وحيث أنه ومن ذلك يكون القصد الجنائي غير متوافر،⁽¹⁾ لقد وصف الأستاذ عبد
اللطيف محمد (مؤلف كتاب التشريع السياسي في مصر) مذكرة رئيس النيابة بأنها رسالة علمية
نادرة في عباراتها وترتيبها وصياغاتها طاول بها العلماء الأقدمين وقضى بها بحفظ الأوراق

(1) مجلة القاهرة، المرجح السابق، ص ٦٦.

ادراكاً^(١) مع العلم أن الدكتور طه حسين كان قد اتهم بتكذيب القرآن كما اتهم في انكار نزول القراءات السبع من عند الله، وأخيراً اتهم أنه طعن في نسب الرسول (ﷺ) بقوله أنه ليس من صفوة الأنساب.

لقد ارتقت تلك المذكرة الى مستوى العمل العلمي الرائع، ومن جهة أخرى فقد برأت هذه المذكرة الدكتور طه حسين.

والسؤال المطروح هو:

أليس هنالك هبوط في مستوى وعينا إذا ما أجرينا مقارنة بسيطة بين حكم محكمة الاستئناف المتعلق بإدانة الدكتور أبي زيد وبين موقف النيابة العامة من الدكتور طه حسين.

وهذا الأمر ينسحب أيضاً الى المتدينين، وبالتالي أليس هنالك هبوط في وعيهم العام سرده نقلهم القضية الى ساحة القضاء، وكان الأخطر بهم أن يدبروها معركة علمية ضارية تفرغ فيها الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان سنناً لقوله تعالى: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن.

وفي نظرنا أن موقف المتدينين في مصر يتصف بنقص في الفطنة والحكمة والذكاء... لماذا؟ هل من مصلحة المسلمين، أن تنطلق الآهات وتلرف الدموع، وهل ذلك رسالة هذا الرسول العظيم تلك الرحمة المهداة للعالمين.

لم ينتقم الرسول من أهل الطائف أملاً بأنه سيخرج من اصلايهم من بعد الله. ونحن في قضية أبي زيد حيال أبناء فعلين خرجت من صلب الدكتور أبي زيد، نجد زوجه، ونجد بيتاً مملوءاً بالسعادة، وبالتالي، فهل من مصلحة الاسلام أن نبدد عليهم السكون والأمن والطمأنينة.

هذه هي القضية وقائعها دلالتها غيرها، لكن ما الحل؟

إذا ما ألقينا نظرة تفكيكية تحليلية للاشكالية أمكننا القول أن هذه الاشكالية هي اشكالية المجتمع العربي في كل بيت أو ركن من أركانه.

وبين ذلك أن هذا المجتمع يسير عبر عملية تاريخية، وهو في هذه العملية ينظر الى نفسه أولاً ثم ينظر الى ماحوله وهو - كأية عملية مخاض - يعاني آلام التخلق والوضع والصراع والشد والجذب بين قيمة الثابته في أعماق روحه، وبين تطلعه الى ماحقق الغير من ازدهار وتقديم.

(١) مجلة القاهرة، المرجح السابق، ص ٦٥.

وهذه هي اشكالية الأصالة والمعاصرة تلك الثبوتية التي تملأ أقطار حياتنا، وتمتد الطاقات الهائلة من أجل ضبط قوانينها الدقيقة والفعالة.

والخلاف حول آلية هذه المزوجة شديد جداً، فمنهم من هو مدفوع بقوة باتجاه المعاصرة، ومنهم من هو مخلوب بصورة أقوى نحو الماضي، وبين هؤلاء وأولئك تضاريس وتضاميف وصيغ لا حصر لها.

وفي نظرنا أن مسألة الدكتور طه حسين ومسألة الشيخ علي عبد الرازق ومسألة الدكتور أبي زيد، هذه المسائل ليست إلا مظاهر لإشكالية واحدة تنتظر حلاً عربياً تاماً.

وهذه الاشكالية باليقين سياسية ولكنها محمولة على اعتبارات ترتبط بقوة بالخير المشترك، أي تتصل باعتبارات فلسفية وحضارية وعقيدية.

وحقيقة الأمر أن الخير المشترك واحد في جوهره بالنسبة لكافة المجتمعات وإن اختلفت مظاهره من مجتمع لآخر.

ومن جهة أخرى فالمجتمع الواحد لا يسوده مذهب واحد في الخير المشترك، وإنما تنوزعه الاجتماعات والمواقف.

ويمكن القول أنه في مجتمع وليد تكون الوجوه المتنوعة للنظام هي الحاسمة والقاطعة، حيث يكون السلام ضرورياً لتدعيم المجتمع باعتباره الشرط الضروري لحي الثمار المستقلة، في حين أنه في مجتمع أكثر تطوراً وتقدماً تسود اعتبارات العدالة ومقتضياتها، وهكذا يمكن التأكيد أن التطور السليم للمجتمع هو التطور الذي يتعد في الدرجة الأولى عن فرض الرأي بالقوة لسبب بسيط هو أن أي تقدم حضاري لا يمكن أن يتم إلا بآلية التراكم.

والنمو الطبيعي لا يتحقق إلا عن طريق المصالحة Compromis، وعن طريق تفتح كافة الأزهار لكافة الابدولوجيات، وآلية ذلك تحقيق التوازن والانسجام، وبمسورة الخط المشترك أو الابدولوجية العامة، وليس عن طريق فرض حل انفرادي من هذه الابدولوجيا أو تلك.

الانسجام يعني الوضع المنطقي لكل الأشياء في شعب ما، ومن هنا كان الإصرار على الوجه الايجابي للتنظيم في وضع النظام.. فالنظام هو حالة الشعب التي تكون فيها القوانين حكيمة ومراعاة بحكمة. إنه الوضع المنظم للأشياء اجتماعاً في علاقته بالأمر، إنه توازن العلاقات ومجموع القيم التي يقام فيها الانسجام، والأمر يتطلب إذن نظاماً عاماً لا يسمح فحسب بالحياة وإنما يسمح كذلك بتفتح الحياة أي بزيادة فرص الحياة أمام كل انسان، ومن جهة أخرى فالاكراه الذي يتطلبه النظام العام لا يمكن أن يفهم على أنه استرقاق، وإنما هو تنظيم ايجابي وأداة للتوفيق بين المخرجات والمصالح.

والذي اتضح لي أن ما حدث معصر هو أن المتدينين يريدون أن يطوروا فكرة الخير العام،
ويسبقوا هذا التطور على الدولة، ولكن محل انفرادي، وهذا الموقف بعينه هو موقف العلمانيين
المتطرفين.

إن مجتمعنا العربي بموج بالأفكار والتصورات والمنابر والاتجاهات، وإذا ما أتيج لهذه
التوجهات أن تنتظم فإنها تتحول إلى هدير كاسح، وبالمقابل فإن محصلة التباين والتعارض هي
القوت والموت.

إن الأصوات المتضاربة لا تنتج إلا الضجيج أما الأصوات المنسقة فإنها قادرة على تشكيل
السيمفونية التاسعة لبيتهوفن وهذا هو علم السياسة، كفن للبحث عن المنظومات والأنساق.
إن قدر هذه الأمة هو أن تضاهي الجهود وتتشاد الأكف، وتكتسب السواعد على بعضها،
وأداة كل ذلك الديمقراطية الحقة، حيث فرص الحياة والتقدم متاحة لكل إنسان في هذا الوطن
الغالي.

إن السلطة المعلقة مفسدة مطلقة، وأن مثنوية حرية - سابعة، هي المثنوية المانوية، أهد
الدهر في عراق وصعب، ويقدر ما تحمل هذه الثنائية التضادية لصالح الحرية، بقدر ما تتعلق
الشعوب في دروب الحق والحياة والتقدم.

الفهرس

٣ المقدمة
٦ المنهج المتبع في الوعي بمحاكمة الدكتور أبي زيد
٩ العنانية (الفعالية) الدينية
١٤ التفسر السيكولوجي للحياة الروحية
٢٣ النظام العام في الدولة الوضعية
٣١ النظام العام الاسلامي
٣٦ النظام الوضعي وتعامله قضائياً مع جرم الارتداد
٣٨ أزمة النظام الوضعي وانعكاس ذلك على دعوى الدكتور أبي زيد
٤١ التكوين العلمي للقاضي العربي في الدولة الوضعية
٤٧ نظرية الردة في الفقه الاسلامي
٦٩ العلمانية وحق الروح والعقل وموقف الاسلام من ذلك
٨٣ المشروع التأسيسي الكوني الميثاق الأعظم
٨٧ جريمة الرأي في القانون الوضعي
١١٢ الاطار المرعي للدعوى
١٢٥ التقاط الساحة في المشروع التقائي للدكتور أبي زيد
١٤٨ بعض الآراء حول اشكالية الدكتور أبي زيد
٢٣١ هم يمتلكون الحقيقة
٢١٣ ميتافيزيقية
٢٣٦ المشروع الفكري للدكتور نصر حامد أبي زيد
٢٣٧ علم العلامات في التراث دراسة استكشافية
٢٤٨ موضوع وسطية الشاعري
٢٦٢ مفهوم النص الدلالة اللغوية
٢٦٢ مفهوم النص التأويل: مفهوم الثقافة للنصوص

٢٦٣	مركبة المحلز
٢٦٥	ثقافة التنمية وثمينة الثقافة
٢٦٨	التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية
٢٧٢	اعداد السياك في ناولات الخطاب الديني
٢٧٣	قراءة التراث وتراث القراءة
٢٧٥	حكم محكمة استئناف القاهرة
٣٠٣	تحليل ومناقشة حكم محكمة الاستئناف
٣٤٩	استدراك
٣٥١	خاتمة

نصر حامد أبو زيد...!!

عنوان.. شكل ومزاً لشحايا الجهل..! ماذا فعل هذا الرجل..؟ الأمر كله أنه اجتهد.
«فمن اجتهد فأخطأ فله أجر ومن اجتهد فأصاب فله أجران»

ليس هذا قول النبي محمد (ﷺ)؟..

للانفراض فقط أن الأستاذ نصر تعارض بتأويلاته مع مجموعة أفكار سواء كانت دينية أو فلسفية أو سياسية، فلن الحق بأن يحاسب صاحب الفكر على تفكيره.. وأي حساب؟..
ليت المحاسبة كانت إنسانية! لا بل حوسب كالأموال.
لنم يستخلف الله الإنسان على الأرض..؟ يكفي للإنسان بأن يكون خليفة الله لتكون له حصانة لا يمكن للبشرية المساس بها.

يريد العالم منا أن نتصف بالجهل والعف والهمجية، وهاعم بفقدون للعالم نابريد. من أعطى أولئك الحق بالتندر على الإنسان وعلى الفكر..14.

إن الله حصر الحساب بجلالته يوم الحساب، فحاولوا استلاب هذا الحق من صاحب الحق، ولن استغرب وأنا أقرأ بأن المحكمة التي شرعت، بتفريق الدكتور نصر عن زوجته بتهمة الارتداد هي ذاتها قبل سنوات شرعت بتفريق امرأة عن زوجها بتهمة أن هذا الزوج بعاشر جنية أو أنه متزوج من جنية.

فياي منطق عقلي يمكن أن يُناقش هذا المشرع..14.

إنه بداخل الإنسانية بأضدادها فإذا كان منطقها سليماً فيمكن أن لا يكون هو إنساناً أيضاً، بل هو أحد مشرعي الجان. لأنه لن يحكم بتطبيق الجنية، بل حكم بتطبيق الزوجة الإنسانية.. وربما يتعامل بكتابة الرقي.. ومن به لوثه فليذهب إليه لحل مشكلته..14.

أيها المشرع المشكلة ليست مع الفكر وليست مع السياسة وليست مع الفلسفة، أيضاً ليست مع العالم، بل المشكلة هي معك، مع هذا التفكير الخبيث، لأنك بذلك أبدلت الحق بك، والإنسان بالجان، وضيعت على هذه الأمة المستقبل، بشل قدرة أبنائها على التفكير. العالم يتطور ويقدم ونحن نحاكم بعقول متحجرة.

الناشر

دار التحرير للنشر والتوزيع

مقرها: دمشق - ٢١٣٥ - ☎ ٢٢٢٢٢٠٧

دار مجد للكتابة والنشر والتوزيع

مقرها: دمشق - ١٠٨٧٧ - ☎ ٢٢١١٦٦٢٥ - ٢٢٢٤٠١٠