

حكم باسم الشعب

محكمة العجوزة الجزئية بالجلسة العلنية المنعقدة بسراى المحكمة في يوم الخميس الموافق ٢٦ / ٤ / ٢٠١٢

برئاسة السيد الأستاذ/ أحمد سميح الريحاني..... رئيس المحكمة
وبحضور السيد الأستاذ/ محمد السويفي..... وكيل النيابة
وبحضور السيد الأستاذ/ محمد عبد القادر..... أمين السر

أصدرت الحكم في القضية رقم ٥٢٩ لسنة ٢٠١٢ جرح جزئي العجوزة

مدعي بالحق المدني فيها/ عسران منصور محمد..... بمبلغ واحد وخمسون جنيها علي سبيل التعويض المدني المؤقت

ضد

عادل محمد امام محمد

محمد نادر أحمد جلال

لينين فتحي عبد الله فكري الرملي

شريف سعيد حسن عرفه

وحيد حامد علي

محمد محمود فاضل

بعد سماع المرافعة الشفوية ومطالعة الأوراق،،،

حيث إن وقائع الدعوى تخلص فيما سلف أن ألم به قضاء محكمة العامرية الجزئية المؤرخ ٢٠١١/١٠/١٣ والذي نوجز منه القول بالقدر الكافي لحمل قضاء هذه المحكمة في أن المدعي بالحق المدني قد أقام هذه الدعوى بطريق الادعاء المباشر بموجب صحيفة أو دعواها قلم كتاب تلك المحكمة، أعلن بها المدعى عليهم والسيد وكيل النيابة المختص، طالبًا في ختامها الحكم على المدعى عليهم بالعقوبة المقررة بالمادة ٩٨(و) من قانون العقوبات، فضلا عن إلزامهم بأداء مبلغ "واحد وخمسون جنيها"، على سبيل التعويض المدني المؤقت، فضلا عن المصاريف، والأتعاب، والنفاء؛

وذلك علي سند من القول من أن المتهمين تعدوا علي الإسلام والمسلمين باستغلالهم الدين في أعمالهم للترويج

لأفكار متطرفة؛ بقصد إثارة الفتنة وتحقير وازدراء الدين الإسلامي عموماً، والجماعات الإسلامية خصوصاً؛ مما يضر بالوحدة الوطنية، علي النحو المبين بصحيفة الدعوى، والآتي بيانه تفصيلاً عند التطرق لبحث الركن المادي للجريمة؛ الأمر الذي حدا به لإقامة دعواه؛ للقضاء له بطلباته سائلة البيان.

وحيث إن الدعوى قد تُدوِّلتُ بالجلسات علي النحو المبين بمحاضرها أمام تلك المحكمة؛ فقد مَثَّلَ المدعي بالحق المدني وصمَّم علي طلباته وقدم حافظة مستندات أُطلعتُ عليها المحكمة وأُمتَّ بها. ومَثَّلَ وكيلًا عن المتهم الخامس، ودفع بعدم قبول الدعوى؛ لرفعها بغير الطريق الذي رسمه القانون، وبعدم اختصاص المحكمة محلياً بنظر الدعوى؛ فقررت حجزها للحكم.

وبجلسة ٢٠١١/١٠/١٣ قضت المحكمة بعدم اختصاصها محلياً بنظر الدعوى، وبإحالتها لهذه المحكمة؛ ونفاذاً لذلك القضاء، فقد تُدوِّلتُ بالجلسات أمام هذه المحكمة علي النحو المبين بمحاضرها، فلم يَمَثَّلَ المدعي المدني، ومَثَّلَ المدعى عليهم جميعاً؛ كلُّ بوكيله، وقدم وكيل المتهم الأول مذكرتين بدفاعهما وحافظتي مستندات أُطلعتُ عليهما المحكمة، ودفعاً بعدم قبول الدعويين؛ لرفعهما من غير ذي صفة، ولانتفاء الضرر الشخصي المباشر، كما دفعاً بانقضاء الدعوى الجزائية بالتقادم وبانتفاء

محمد

١ ٢٠١٢/٤/٢٦

المستولية بالنسبة للمتهم الأول. والحاضر عن المتهم الثاني صحح اسم موكله، والحاضر عن المتهم الرابع صحح اسم موكله، والحاضر عن المتهم السادس صحح اسم موكله، وانضم وكلاء المتهمين جميعاً لوكلي المتهم الأول في دفاعهما؛ وطلبوا مغا الفصل في الدعوى بحالتها. فقررت المحكمة حجز الدعوى للحكم لجلسة اليوم.

والمحكمة إذ تشير إلى أن المدعي بالحق المدني ليس له الحق في مباشرة الدعوى الجنائية أو التنازل عنها؛ إذ إن النيابة العامة هي المنوط لها بمباشرة الدعوى الجنائية وحدها؛ فهي التي لها إثبات الإتمام، ولها أن تُحوّل الرأي للمحكمة إذا هي رأت أدلة الشبوت غير كافية. فالمستقر عليه قضاءً وفقهاً أن المدعي المدني لا علاقة له بالدعوى الجنائية، وليس له استعمال ما تُحوّله من حقوق. [نقض ١٩ فبراير ١٩٦٨، مجموعة أحكام النقض س ١٩، ص ٢٢٣، رقم ٤٠] كما أن القاعدة هي عدم تقيّد المحكمة الجنائية بطلبات المدعي المدني رافع الدعوى المباشرة وهي بصدد إنزال حكم قانون العقوبات علي واقعة الدعوى. [نقض ٨ إبريل ١٩٦٨، مجموعة أحكام النقض س ١٩، ص ٤٠٢، رقم ٧٦].

وإن المقصود من ذلك مما تقدم، أن المحكمة مقيدة بالتهمة الواردة بورقة التكليف بالحضور، إلا أنها ليست مقيدة بالوصف الوارد بها، وعليها أن تعطي الجريمة الوصف القانوني الصحيح. فهي مقيدة فقط بالوقائع، أما تكييف تلك الوقائع فهو من اختصاص المحكمة.

وحيث إن الاختصاص يسبق الموضوع؛ ومن ثمّ الدفع بانقضاء الدعوى؛ وعليه: فإن المحكمة تستهل قضاءها بالفصل في دفع المتهمين بعدم قبول الدعويين الجنائية والمدنية؛ لرفعهما من غير ذي صفة ولانتفاء الضرر الشخصي المباشر.

ولما كان الثابت والمستقر قضاءً وفقهاً على أن شروط الادعاء المباشر أربعة شروط هي: أولاً- أن يكون الادعاء المباشر قد تم بمعرفة المضرور من الجريمة. ثانياً- أن يكون الادعاء متعلقاً بجريمة، هي جنحة أو مخالفة. ثالثاً- ألا يكون هناك تحقيق لم يزل قائماً. رابعاً- أن تكون الدعوى الجنائية والمدنية توافرت فيهما شروط القبول أمام القضاء الجنائي.

ويستلزم القانون بالشرط الأول أن يكون من صدر منه الادعاء هو المضرور من الجريمة، وأن يكون قد لحقه فعلاً ضرراً من أثر تلك الجريمة. وأن يكون هذا الضرر خاصاً وشخصياً ناشئاً عن الجريمة مباشرة، ثابتاً ومؤكداً. أي أن مناط إعطاء هذا الحق هو لمن ثبت له الحق المدني في التعويض؛ إذ إن المشرع قد راعى في الادعاء المباشر صيانة حقوق الأفراد المدنية؛ لأن القاعدة العامة هي أن تتولى النيابة العامة المطالبة بالعقاب عن طريق رفع الدعوى الجنائية عن طريقها إذا كان الضرر قد أصاب المجتمع الذي تنوب عنه النيابة العامة في مباشرة حق العقاب؛ لمخالفة المتهم لأوامر الشارع ونواهيه القانونية. سواء أكان الضرر مادياً أو أدبياً، وكذا سواء أكان المضرور شخصاً طبيعياً أو شخصاً معنوياً. [الدكتور/ مأمون سلامة - قانون الإجراءات الجنائية معلقاً عليه بالفقه وأحكام النقض - الجزء الثاني - ص ٦٣٧ - ٦٤٤]

وقد أقرت محكمة النقض هذا المبدأ عندما قضت بأنه " متى كان مناط الإباحة في تحريك الدعوى بالطريق المباشر من المدعي بالحقوق المدنية أن يكون طلب التعويض عن ضرر لحقه مباشرة من الفعل الخاطئ المكوّن للجريمة موضوع الدعوى الجنائية، فإذا لم يكن الضرر الذي لحق به ناشئاً عن الجريمة سقطت هذه الإباحة وانحسر عنه وصف المضرور من الجريمة وأضحت دعواه المباشرة في شقيها الجنائي والمدني غير مقبولة... " [نقض ٩ من ديسمبر ١٩٨١ مجموعة أحكام النقض س ٣٢، ص ١٠٧٢]

وغني عن الذكر أن المقصود من الشرط ثانياً- أن يكون الادعاء متعلقاً بجريمة، هي جنحة أو مخالفة؛ فلا يجوز الادعاء المباشر في الجنائيات.

كش

٢٠١٢/٤/٢٦

والمقصود من الشرط الرابع - وهو أن تكون الدعوى الجنائية والمدنية توافرت فيهما شروط القبول أمام القضاء الجنائي - أن تكون الدعوى الجنائية مقبولة أمام القضاء؛ أي توافر الشروط التي ترفعها بها النيابة. كما وأن تكون الدعوى المدنية جائزة القبول؛ أي أن تكون الشروط الخاصة بالدعوى المدنية متوافرة؛ لكي يمكن قبولها أمام القضاء الجنائي؛ ويترتب علي ذلك أنه لا يجوز الادعاء المباشر أمام القضاء الجنائي لعدم قبول الدعوى المدنية في الأحوال الآتية: إذا كان الحق قد أنقضي أو سقط، إذا كان المدعي المدني قد رفع دعواه أمام المحاكم المدنية لسقوط حقه في الخيار بين الطريقتين، إذا كانت إجراءات رفع الدعوى غير صحيحة، وأخيراً، إذا كانت قد رفعت من غير ذي صفة أو إذا تخلف شرط المصلحة.

وفي ذلك قضت محكمة النقض من " إن أساس المطالبة بالتعويض أمام القضاء الجنائي يجب أن يكون عن فعل يعاقب عليه القانون وأن يكون الضرر شخصياً ومرتبطاً على هذا الفعل ومتصلاً به اتصالاً سببياً مباشراً، فإذا لم يكن الضرر حاصلًا من الجريمة، وإنما كان نتيجة ظرف آخر ولو متصلاً بالواقعة التي تجرى المحاكمة عنها انتفت علة التبعية التي تربط الدعوى المدنية بالدعوى الجنائية. وإذا، فالقلق والاضطراب الذي يتولد عن الجريمة لدى أحد المواطنين لا يجوز الادعاء به مدنياً أمام المحكمة الجنائية."

[الطعن رقم ١١١٥ - لسنة ٢٤ ق - تاريخ الجلسة ٢٢ / ٠٢ / ١٩٥٥ - مكتب في ٦ - رقم الجزء ٢ - رقم الصفحة ٥٤٥ - تم رفض هذا الطعن]

إذاً، فلا بد أن يكون الضرر ناشئاً عن جريمة؛ أما إذا كان ناشئاً عن فعل ضار لا توافر فيه أركان الجريمة، فلا يكون ثمة اختصاصٌ للمحكمة الجنائية بنظر الدعوى المدنية؛ فقد نصت المادة ٢٥١ من قانون الإجراءات الجنائية علي أنه "لمن لحقه ضرر من الجريمة أن يقيم نفسه مدعيًا بحقوق مدنية أمام المحكمة المنظورة أمامها الدعوى الجنائية في أية حالة كانت عليها الدعوى..." فإذا أقام شخص دعوى مدنية أمام القضاء الجنائي لتعويض ضرر ادعى أنه نشأ عن جريمة نصب، ثم تبين للقاضي أن السلوك المنسوب للمدعي عليه ليس إلا مجرد تدليس لا يرقى إلى مرتبة الطرق الاحتيالية التي تكون جريمة النصب، فإن الدعوى المدنية لا تكون من اختصاص المحكمة الجنائية. [الدكتور/ عبد الرؤوف مهدي، شرح القواعد العامة للإجراءات الجنائية، ص ٢٠٠٣، ص ١٠٧٠ - ١٠٧٧] - كما يجب لتوافر الجريمة من قيام ركنها المادي والمعنوي؛ وإلا تعين الحكم بعدم اختصاص المحكمة بنظر الدعوى؛ لأن الدعوى المدنية تصبح غير ناشئة عن جريمة. [الدكتور/ إدوارد غالي الذهبي، دراسات في قانون الإجراءات الجنائية، ١٩٩١، ص ١٥٦]

ويستخلص من جماع ما تقدم، أن المحكمة تنقيد بالوقائع المطروحة عليها بصحيفة الدعوى المباشرة، وإنما هي المختصة - وتحت رقابة محكمة النقض - في تكييف الوقائع قانوناً، فإذا اتضح لها أن السلوك المنسوب للمدعي عليه لا يرتقي لتكوين أركان جريمة؛ قضت بعدم اختصاصها بنظر الدعويين؛ إذ إن عدم اختصاصها بنظر الدعوى المدنية يستتبع بالضرورة في هذه الحالة عدم القضاء بالبراءة بل القضاء بعدم قبول الدعوى الجنائية التي لم توافر أركانها بالأوراق والتي أسس المدعي حقه الاستثنائي في رفعها على الدعوى المدنية.

ولما كان بحث انطباق أركان الجريمة الجنائية علي واقعات الدعوى أدعى ومقدم علي بحث الصفة والمصلحة؛ إذ إن الأخيرتين تتطلبان وجود جريمة جنائية قد شكلتها وقائع الدعوى. ومن ثم فإن المحكمة تستهل بحثها بمدى انطباق أركان الجريمة الجنائية علي واقعات الدعوى. فلا تقوم جريمة بفعل مشروع - طبقاً لقانون العقوبات. وهذا، وبالضرورة يتطلب توافر الركن الشرعي للجريمة وهو خضوع الفعل لنص التجريم. ويؤصل الدكتور/ محمد نجيب حسني لذلك بأن "كل ركن شرعي طابعاً

موضوعياً، باعتباره مجرد تكييف قانوني، وثمره علاقة مباشرة بين قواعد القانون والفعل، وهذه علاقة لا يمكن لشخصية الجاني بها

كسليم

[الظعن رقم ٤١٧٧٤ - لسنة ٥٩ ق - تاريخ الجلسة ٠٧ / ٠١ / ١٩٩٦ - مكتب في ٤٧ - رقم الجزء ١ - رقم الصفحة ١٦ - تم قبول هذا الطعن]

بيد أنه - وإذ تشير المحكمة إلى أنه، وعلي عكس النظام القانوني العام الأنجلوسكسوني أو الأنجلو-أمريكي (Common law/Anglo-Saxon) الذي يعتمد على السوابق القضائية (Precedent Case law) باعتبارها قانوناً، فلا يجوز للمحاكم مخالفتها. تلتزم المحاكم في النظام اللاتيني (Civil law) بأحكام النقص أدبياً وليس وجوباً عليها بأمر الدستور أو القانون، حيث أورد المشرع بنص الفقرة الثانية من المادة الأولى من التقنين المدني المصري رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨، مصادر القاعدة القانونية على سبيل الحصر، محددًا إياها بالتشريع، ثم العرف، ثم الشريعة الإسلامية، وأخيراً مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة - دون النص على السوابق القضائية.

لذا؛ فإن المحكمة وإعمالاً لسلطتها هذه، وبما لها من سلطة في الاجتهاد والتفسير لقصد المشرع بالمادة ٩٨ (و) من قانون العقوبات، ترى أن الذي يستقيم مع المنطق القانوني، وما كفله الدستور من حريات ومن مبادئ أساسية للحقوق والواجبات والحريات المقررة بالمعاهدات الدولية والشريعة الإسلامية، هو تجريم استخدام الدين بغرض إثارة الفتنة أو الإضرار بالوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي؛ أي أن مناط الحماية القانونية بنص تلك المادة هو الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي، وليس الأديان السماوية أو الطوائف المنتمية إليها.

ومن حيث المنطق القانوني، فإنه، وإن كان المتعارف عليه أن النص على " أو " تعني فرضاً آخر يفصل فيما بين ما تقدم عنها وما تأخر، إلا أن المحكمة ترى أن النص لا يستقيم؛ إذا افترض أن قصد المشرع على هذا النحو وهو اعتبارها فقرات منفصلة ينصب على كل منها الحماية القانونية بالتجريم، فالمحكمة ترى أن النص يجب أن يفسر على أنه نص عام؛ أي أن يفهم في السياق الذي أتت به تلك المادة من مواد سابقة ولاحقة ومن قراءة النص كاملاً دون تجزئته، لا باعتبار أن كلمة " أو " تنص على حالات مختلفة ينصب على كل فقرة منها الحماية القانونية.

فإذا نُصَّ على أن "كل من استغل الدين في الترويج لأفكار متطرفة ... بقصد إثارة الفتنة أو تحقير أو ازدراء أحد الأديان السماوية أو الطوائف المنتمية إليها أو الإضرار بالوحدة الوطنية." فجاء بكل من " تحقير " و " الطوائف المنتمية إليها " بين " أو " ، إلا أنه وعلى هذا النحو لا يستقيم المعنى ولا قصد الشارع إلا بإخاقهم على ما سبقهم وما خلفهم من نص المادة. وهو ما يدل على عدم إمكانية اعتبارهما فقرتين منفصلتين ينصب على كلا منها العقاب، بل يجب ترابط الفقرات جميعها حتى يستقيم المعنى؛ فهو قد نص على الفتنة بأول المادة، ثم شدد عليها بالإشارة إلى الوحدة الوطنية بنهاية المادة، وهي إشارة على ترابط فقرات المادة بترابط قصد المشرع من أولها وحتى نهايتها؛ ومن ثم فلا يستقيم اعتبار أن قصد المشرع هو تجريم فعل تحقير وازدراء أحد الأديان السماوية، دون أن يكون ذلك الفعل بقصد الإضرار بالوحدة الوطنية والفتنة، كما لا يمكن القول بتجريم فعل تحقير وازدراء الطوائف المنتمية إليها دون الرجوع إلى الأديان السماوية أو الإضرار بالوحدة الوطنية والفتنة. وبمعنى آخر، فإن هذه الجريمة تحتاج إلى قصد جنائي خاص لا تقوم بدونه قوامة الإضرار بالوحدة الوطنية وصناعة الفتنة.

وإذا نظرنا إلى وضع المادة من التقنين العثماني، وحيث جاءت تلك المادة بين مواد القسم الثاني من الباب الثاني الخاص بالجنايات والجرح المضرة بالحكومة من جهة الداخل " فقد نصت المادة الأولى من القانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢، الجريدة الرسمية في ١٨ يوليو سنة ١٩٩٢ العدد ٢٩ مكرر، على أن " يُقسَّم الباب الثاني من الكتاب الثاني من قانون العقوبات إلى قسمين ..."

قسمين ...

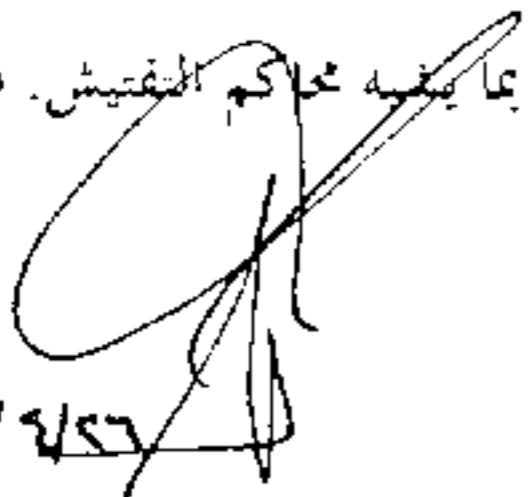
محمد

٢٠١٢/٤/٢٦

وإذ استهل هذا القسم الثاني سالف البيان بالمادة ٨٩ مكرر، والتي تخص بالحماية وسائل الإنتاج بقصد الإضرار بالاقتصاد القومي. ثم المواد ٩٠ و ٩٠ مكرر و ٩٣ والتي تخص بالحماية المباني والأموال العامة أو المخصصة لمصالح حكومية أو للمرافق العامة أو للمؤسسات العامة أو الجمعيات المعتبرة قانوناً ذات نفع عام أو الأراضي أو الأموال المملوكة للحكومة أو لجماعة من الناس، سواء بالتخريب أو الاحتلال أو الاغتصاب أو النهب. والمواد ٩١ و ٩٢ والتي تخص بالحماية قيادة الجيش والشرطة. ثم كان نص المادة ٩٨ أ والتي تخص بالحماية نظم الدولة الأساسية الاجتماعية أو الاقتصادية بتجريم تأسيس أو تنظيم أو إدارة جمعيات أو هيئات أو منظمات ترمي إلى سيطرة طبقة اجتماعية على غيرها من الطبقات، أو إلى القضاء على طبقة اجتماعية أو إلى قلب نظم الدولة الأساسية الاجتماعية أو الاقتصادية. ثم كان نص المادة ٩٨ أ مكرر والتي تخص بالحماية المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم الاشتراكي في الدولة، أو الخوض على كراهيتها أو الازدراء بها أو الدعوة ضد تحالف قوى الشعب العاملة، أو التحريض على مقاومة السلطات العامة أو ترويح أو تحييد شيء من ذلك! ثم كان نص المادة ٩٨ ب والتي تخص بالحماية مبادئ الدستور الأساسية أو النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية أو لتسويد طبقة اجتماعية على غيرها من الطبقات أو للقضاء على طبقة اجتماعية ونظم الدولة الأساسية الاجتماعية أو الاقتصادية والنظم الأساسية للهيئة الاجتماعية. ثم كان نص المادة ٩٨ ج المؤتممة لإنشاء أو تأسيس أو تنظيم أو إدارة جمعيات أو هيئات أو أنظمة من أي نوع كان ذا صفة دولية أو فروعاً لها دون ترخيص من الحكومة. ثم كان نص المادة ٩٨ د التي تجرم تسلم أو قبول أموال أو منافع من شخص أو هيئة في خارج الجمهورية. ثم كانت المادة ٩٨ (و) موضوع الدعوى. ثم المادة ٩٩ التي تجرم حمل رئيس الجمهورية على أداء عمل من خصائصه قانوناً أو على الامتناع عنه باستخدام العنف أو التهديد أو أية وسيلة أخرى غير مشروعة. وينتهي القسم الثاني بالمادة ١٠٢ مكرر والتي تجرم إذاعة أخبار أو بيانات أو إشاعات كاذبة إذا كان من شأن ذلك تكدير الأمن العام أو إلقاء الرعب بين الناس أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة.

ويستخلص من ذلك ومن نصوص المواد سالف البيان أنما تشترك جميعاً في تجريم الأفعال التي تضر بالأمن العام (القومي) أو الإضرار بالوحدة الوطنية أو السلام الاجتماعي أو إلقاء الرعب بين الناس أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة من جهة (وهو ما وصفه المشرع "بالفتنة" بالمواد ١٠٠ و ١٠٢) وهو ما نستخلص منه أن المقصد العام للمشرع بنص المادة موضوع الدعوى اتجه لحماية الوحدة الوطنية ودرء الفتنة وذلك بقصد صيانة الأمن العام والمصلحة العامة، وليس في نصه على "الدين" بما إلا التنبيه على أنه وسيلة يمكن أن تستخدم في زرع تلك الفتنة، وإنما لم يقصد حماية الأديان السماوية في حد ذاتها من التعدي عليها باستخدام "الأفكار المتطرفة"، كما لم يقصد حماية الطوائف المنتهية لها من التحقير أو الازدراء، إلا إذا كان المقصد من الفتنة؛ ذلك بأنه لا يضر ولي الأمر وهو بصدد إيجاد أطر عامة لتنظيم المجتمع والحفاظ على النظام العام فيه أن يعتقد شخص فيما يخالف الجماعة أو ما يدين به عامة الناس، وإنما الذي يُعنى به هو نزع فتيل الأزمات والخيولة دون احتكاك طوائف الشعب الواحد، وترديهم في هوة النزاع الطائفي المقيت. كما إن حرية الاعتقاد مكفولة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية أيضاً، ولكن الأخيرة تتميز بكونها يمكن أن تقيد بأحكام تنظيمية: حفاظاً على الأمن والآداب والصحة العامة؛ أما حرية التعبير عن الرأي في المعتقد فلا تدخل ضمن حدود التأميم والعقاب اللذين تملكهما الدولة؛ إلا إذا اقتضت الضرورة الحفاظ على السلم العام، وذلك إذا تعدت الممارسة للشعائر أو استغلال الرأي -المفصح به- إلى الدومين العام، فتبين أن المعبر عن رأيه والمعتقد في فكرة ما، لم يعبر عنها بحسن نية وإنما بسوء قصد؛ بنية تأجيج مشاعر وتأليب الناس بعضهم على بعض.

إذ إنه وبالمقول بمثل ذلك وباستخدام هذا المقياس الفضايف المسمى "بالأفكار المتطرفة" والذي لا يبين حدًا ولا ضابطاً لما يعد متطرفاً وما يعد غير متطرف، الأمر الذي يهدد بأن ينتهي بالنظام القانوني بما يشبه محاكم التفتيش. فيفتح باب


٥١٩/٩٤٦



التفتيش في الأفكار، ومن ثم العقائد والحجر عليها بدعوى المخرطنة - بالمفهوم المسيحي تارة، والردة والزندقة - بالمفهوم الإسلامي - تارة أخرى. ويرد المجتمع بأثره إلى الظلامية والجمود، بل وشمولية تيار فكري ديني بعينه، ويجهض جميع التطلعات بتطوير الخطاب الديني. وهو ما يناقض الحرية في التعبير والاعتقاد، تلك التي هي مقررة بالدستور والشريعة الإسلامية ذاتها؛ وهو ما ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكيم بشر من نوع خاص، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل، وأنهم وحدهم الناقلون عن الله. فالثابت شرعاً أن الله هو شارع الدين، ومحمد هو مبلغه الأمين، وأنا جميعاً نعكف على الاجتهاد، ولا يمتلك أحد منا صواباً، ولا يملك لآخر معاتبه، طالما أن التعبير عن الرأي ناجم عن نقاء سريرة واجتهاد محمود.

ومن حيث الدستورية: فقد نص الدستور المعطل بالمادة ٤٠ على أن "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة." وإذا نص بالمادة ٤٦ على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية."

ونصه بالمادة ٤٧ "حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون والنقد الذاتي والنقد البناء ضماناً لسلامة البناء الوطني." ؛ ذلك بأن العقوبة أساسها العدالة، ولكنها محدودة بحدود المنفعة العامة بأشكالها وأنواعها، فليس للمجتمع أن يعاقب بما يجاوز الحدود التي تتطلبها مصلحته. فالعقوبة لا تكون مشروعة إلا في النطاق الذي تجتمع فيه العدالة والمصلحة؛ ومن هنا كان تنظيم الحريات الشخصية بين الفرد والمجتمع وبين الأفراد بعضهم لبعض فكانت نظريات الحق والمصلحة والتعسف في استعمال الحق ما يرسم الحدود للحريات الفردية داخل المجتمع. فالحرية مكفولة مادامت لم تفتت على المصلحة العليا بالمجتمع ومن ثم مصلحة الأفراد، وهنا يقوم المشرع بإصدار القوانين المنظمة لتلك الحدود، وللقاضي إعمالها وتقديرها وفقاً للمصلحة وعدم التعسف في استعمال الحق ولو كان مصوناً بالقانون.

وفي صدد التوازن بين الحقوق والحريات من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى، فقد أكدت المحكمة الدستورية العليا على أن حقوق الإنسان وحرياته لا يجوز التضحية بها في غير ضرورة تتطلبها مصلحة اجتماعية لها اعتباراتها. [دستورية عليا في ١٥ يولية ١٩٩٦ القضية رقم ٤٩ لسنة ١٧ ق دستورية، مجموعة أحكام الدستورية العليا، ج ٧، قاعدة رقم ٤٨، ص ٧٤٩]

وعن ذلك تقول المحكمة الدستورية: إن "حرية العقيدة التي نص عليها الدستور في المادة ٤٦ ... بأن هذه الحرية - في أصلها - تعنى ألا يحمل الشخص على القبول بعقيدة لا يؤمن بها أو التنصل من عقيدة دخل فيها أو الإعلان عنها أو ممالة إحداهما تحاملاً على غيرها سواء بإنكارها أو التهوين منها أو ازدرانها بل تتسامح الأديان فيما بينها ويكون احترامها متبادلاً. ولا يجوز كذلك في المفهوم الحق لحرية العقيدة أن يكون صونها لمن يمارسونها إضراراً بغيرها ولا أن تيسر الدولة - سراً أو علانية - الانضمام إلى عقيدة ترعاها إرهاباً لآخرين من الدخول في سواها، ولا أن يكون تدخلها بالجزاء عقاباً لمن يلودون بعقيدة لا تصطفها، وليس لها بوجه خاص أن يكون إذكاء صراع بين الأديان تمييزاً لبعضها على البعض، كذلك فإن حرية العقيدة لا يجوز فصلها عن حرية ممارسة شعائرها، وهو ما حمل الدستور على أن يضم هاتين الحريتين في جملة واحدة جرت بها مادته السادسة والأربعون بما نصت عليه؛ من أن حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية مكفولتان، وهو ما يعنى

تكاملهما، وأنها قسيمان لا ينفصلان وأن ثانيتهما تمثل مظاهر أولاهما باعتبارها انتقالاً بالعقيدة من مجرد الإيمان واختلاجها في أوجدان إلى التعبير عن محتواها عملاً ليكون تطبيقها حياً فلا تكمن في الصادر ومن ثم ساع القول بأن أولاهما لا قيد عليها،

وأن ثانيتهما يجوز تقييدها من خلال تنظيمها توكيداً لبعض المصالح العليا التي ترتبط بها وبوجه خاص ما يتصل منها بصون النظام العام والقيم الأدبية وحماية حقوق الآخرين وحررياتهم.

[الطعن رقم ٨ - لسنة ١٧ ق - تاريخ الجلسة ١٨ / ٥ / ١٩٩٦ - مكتب فني ٧ - رقم الجزء ١ - رقم الصفحة ٦٥٦ - تم رفض هذا الطعن]

وان المحكمة إذ تشير بأنها لا تنفي إمكانية صدور تشريع يجرم الاعتداء على رموز دينية لها حرمة عند أبناء الملة أو فريق من الناس إذا توافر قصد جنائي عام دون النص على قصد خاص يتمثل في تكدير السلم العام - كما هو نصوص مواد الباب الحادي عشر الخاص بالجنح المتعلقة بالأديان - بحدود يوضحها الشارع توضيحاً نافياً للجهالة لا يخالفها شك، إلا أنه لا يصح اعتبار أن المنوط بالحماية القانونية هم الأشخاص المتممون لتلك الطوائف؛ ذلك بأنه لا يجوز التفرقة بين المواطنين على أساس الدين، فالمواطنون سواء أمام القانون، وفي حماية منها لطائفة دون أخرى - مما لا ينطبق عليها وصف طائفة دينية - يعد تفرقة أمام القانون.

كما أن القصد ليس حماية الأفكار والعقائد ومن ثم منع مناقشتها والجدال فيها، ولا حماية العواطف المستثارة بطبيعتها إذا ما حاول أحد الاقتراب من ثوابتها الفكرية خاصة الدينية منها، وهو ما يناقض الأسس التي قامت عليها الأديان من دعوى للتفكير وتحدي ما هو ثابت من معتقدات دينية كانت راسخة لدى الشعوب التي نزلت عليها؛ حدث ذلك في فجر المسيحية والإسلام كليهما، فقال كلٌ منهم لرسوله: "بل نتبع ما ألقينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون" (البقرة : ١٧٠).

ومن ثم فإن الحماية ليست للأفكار، فالأفكار لا يحاربها سوى الأفكار، وليست للعواطف التي تعمل على حماية تلك الأفكار؛ فالحجة بالحجة، ولا إكراه في الدين؛ وإنما الحماية القانونية للوحدة وتجنب الفتن، أو للحرريات في ممارسة العقائد طالما لم تجرح الآداب العامة في المجتمع؛ فالمصلحة الخمية هي مصلحة المجتمع من حيث سلامته، ولا سلامة المجتمع إلا بالتعددية وحرية الفكر في إطار من السلم والتعايش المشترك، ففي الاختلاف إثراء، ولا حصانة لفكر ديني؛ وإنما الحصانة للدين ممن يستخدمونه تأريخ الشخصية، والحساب هنا على القصد؛ فإذا كان القصد هو مناقشة الفكر ونقده، حتى وإن كان بطريقة لاذعة وبطبيعة الحال جارحة لأهل هذا الفكر لمكانة المعتقد الديني في النفوس، فهو ما سيعد تحقيراً أو ازدراء، فلا تجريم؛ ذلك بأن طبيعة الروحانية الدينية تستلزم بالضرورة تلازمها وبعض المسلمات (DOGMA) التي لا يتقبل فيها النقاش ولا يستحب فيها الجدال ممن يعتقدون فيها. إن محاولة صهر الناس في بوتقة عقائدية روحانية أو سياسية واحدة من قبل الدولة أو من قبل جماعة أشبه بالحرث في البحر أو بالقبض على الماء بأكف أيدينا؛ لأن الله جعلنا أمماً وقبائل مختلفين لتعارف فيما بيننا، ولو أراد أن يجعلنا كلنا مؤمنين لفعل، وهو على كل شيء قدير "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ." (يونس : ٩٩)

أما إذا كان القصد كما سلف أن أشرنا هو الفتنة أو إعاقة ممارسة شعائره الدينية؛ فهنا يمكن أن يتدخل الشارع بالتجريم - كنص المادتين ١٦٠ و ١٦١ عقوبات. ومن يقل بغير ذلك فليات بسند من القرآن أو السنة المطهرة، فلا حد ولا لصاص على ازدراء أو تحقير الدين؛ قال تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ." (المائدة : ١٠٥)

وفي مجال القانون الدولي لحقوق الإنسان، تجمع الآراء على أن الولاية والمسئولية الأولى في حماية وتعزيز حقوق

الإنسان على الصعيد الداخلي هي مستندة في المقام الأول إلى كل دولة، وفق ما التزمت به بانضمامها طواعية إلى العهود

محرر

٢٠١٢/٥/٢٧

والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان. وإذ تنزه المحكمة، بأنه - وفي مجال البحث في نطاق هذه الحقوق والحريات التي تناوختها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية - لا يستقيم أن نلتزم في تناوختنا للحقوق المدنية والسياسية بإيراد النصوص الكاملة للعهد الدولي، حيث نفضل توسيع نطاق العرض ليتسع لتناول وتاصيل مفاهيم هذه النصوص. وعليه؛ فإن كفالة حماية حق معين بذاته لا يقتصر بالضرورة على مادة بعينها من العهد الدولي. بل كثيراً ما تقتضي حماية ذات الحق أو أحد الأوجه التي لا يكتمل إلا بها - الاستناد إلى أكثر من مادة كلما دعت الضرورة لذلك..

وحيث إن مضمون المادة الثامنة عشرة من العهد الدولي ينصرف إلى أوسع التفسيرات لحرية الفكر والاعتقاد؛ أي حماية كافة صور الفكر والعقائد الدينية وعدم التمييز ضد أي صورة من صورها، كما يشمل ذلك حماية حق الفرد والجماعة في إقامة الشعائر التي تنفق ومعتقداتهم، فلا يجوز تقييد ذلك إلا بنص القانون وبشرط أن يكسبون التقييد لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة، وعموماً يجب أن تكون تلك القيود في أضيق الحدود؛ وإذا كانت الدولة تعد ديناً معيناً، ديناً رسمياً لها، أو كانت غالبية السكان تعتنق ديناً معيناً، فلا يجوز المساس بالحق المكفول لمن يعتنقون ديناً آخر؛ كما لا يجوز التمييز ضدهم في النواحي الأخرى مثل الحق في تولي المناصب العامة، أو حرمانهم من المزايا التي يتمتع بها المواطنون عامة. كذلك تحمي هذه المادة من العهد الدولي حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين في تأمين التعليم الديني لأطفالهم وفق معتقداتهم.

إن حرية الرأي والتعبير عنه لمن أهم مقومات النظم الديمقراطية؛ فالانتقاص منها هو انتقاص من الحكم الديمقراطي السليم. ومفهوم المادة التاسعة عشرة من العهد الدولي ينصرف إلى أن حق الفرد في اعتناق الآراء التي يختارها دون تدخل هو حق لا يقبل أي قيد أو استثناء، كما أن حرية التعبير تشمل الحق في تلقي واستقصاء ونقل المعلومات، وفي التعبير عن الرأي والفكر ونقله إلى غيره بأي صورة؛ إما شفاهة أو كتابة أو عن طريق الكلمة المطبوعة أو المسموعة أو في صورة فنية. هذا وإن كانت حرية الفرد في اعتناق الرأي الذي يختاره لا تقبل بطبيعتها أي قيد؛ فإن إطلاق الحق في التعبير عن الرأي لا يعني أنه لا يحمل معه واجبات ومسؤوليات معينة تسمح بفرض بعض القيود التي تستلزمها حماية مصلحة الجماعة بالكلية، على ألا تفرغ تلك القيود الحق في التعبير من مضمونه، أي يجب أن تقتصر على ما تقتضيه في الدول الديمقراطية حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الآداب العامة أو الصحة العامة أو حقوق الغير وسمعتهم.

ولذلك فإن حماية الدولة لحرية الرأي والتعبير تستلزم تنظيم قانوني لهذا الحق يتسم بشفافية، ومعايير وشروط قبول أو رفض منح التراخيص اللازمة لذلك، وعدم فرض شروط متطلبات مرهقة؛ مما يؤدي عملياً إلى التصديق على القوى السياسية والاجتماعية والثقافية في المجتمع أو حرمانها من إحدى السبل الرئيسة في ممارستها لحرية الرأي والتعبير.

تكفل المادة السابعة والعشرون من العهد الدولي حق الأقليات العرقية والدينية واللغوية في التمتع في الدول التي يعيشون فيها بثقافتهم الخاصة وحقوقهم كأفراد في أن يعتقدوا ويمارسوا شعائرهم الدينية وفي استخدام لغتهم الخاصة. والهدف من حماية هذه الحقوق هو الإبقاء على التراث الثقافي بمعناه الواسع الشامل للأقليات بما يثري المجتمع بالكلية. إن تلك الحقوق الواجب كفالتها للأقليات هي حقوق تضاف إلى الحقوق الأخرى التي ينص عليها العهد الدولي المكفولة للجميع بما فيهم الأقليات.

تحدد المادة الثانية من العهد الدولي الإطار العام للالتزام القانوني للدول الأعضاء، وهي بذلك لا تختص بحق من الحقوق بعينه بل تلزم الدول بجميع سلطاتها التنفيذية والتشريعية والقضائية وغيرها بحماية الحقوق والحريات التي ينص عليها

م

٢٠١٢/٥/١٥

العهد الدولي، وبأن تضمن ذلك لكل الأفراد المقيمين في إقليم الدولة أو الخاضعين لولايتها، وذلك دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأي السياسي أو غيره، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الملكية أو النسب .
جدير بالذكر أن مصر من الدول المصدقة على العهد؛ ومن ثم، فإنه - وفي مجال التزام الدول المصدقة ومفهوم المادة

المذكورة - ما يعنى عدم جواز احتجاج الدولة بأن تشريعها الداخلي لا تسمح بهذا التطبيق، فلا يجوز لها الاحتجاج بأن دستورها وقوانينها يعفيانها من التزاماتها الدولية التي ارتضتها بالانضمام طواعية إلى العهد الدولي. وينصرف ذلك إلى التزام الدولة بتعديل تشريعها الداخلي إذا لزم الأمر؛ لتكون أكثر اتساقاً مع كفالة كافة الحقوق وحماية الحريات المنصوص عليها في العهد الدولي، وكذلك اتخاذ التدابير اللازمة لإمكان الممارسة العملية الكفيلة بذلك. على أنه يحق لكل دولة أن توفر الحماية المطلوبة قانوناً وعملاً للحقوق والحريات بالأسلوب الذي يتفق مع إجراءاتها الدستورية.

وإن من المعايير التي تؤخذ في الاعتبار لإلقاء الضوء على مدى التزام الدولة باحترام المادة الثانية من العهد الدولي، هو إلى أي مدى تميز الدولة للأفراد الاستناد المباشر إلى نصوص العهد الدولي أمام القضاء الداخلي. فالالتزام القانوني الذي تتضمنه المادة المذكورة له وجهان: إيجابي وآخر سلبي؛ فالأول يعنى أنه على الدولة أن تتخذ التدابير الإيجابية اللازمة لحماية وتعزيز الحقوق المنصوص عليها في العهد الدولي والعمل على إزالة كافة العقبات التي تعوق ممارستها بما في ذلك التدابير التشريعية والقضائية والإدارية والبرامج التعليمية؛ أما الالتزام السلبي فيتطلب من الدولة الامتناع عن انتهاك تلك الحقوق وعدم فرض أي قيود عليها تتجاوز ما تسمح به نصوص العهد الدولي، كما لا يجوز أن تفرغ القيود التنظيمية الحق من مضمونه.

وجدير بالذكر أيضاً، بأنه - وعلى الرغم من أن حقوق الإنسان لم تقدم تعريفات محددة لكل من "الفكر، والضمير، والديانة، والاعتقاد"، إلا أنه من المتعارف عليه الآن أن اصطلاح "الديانة أو الاعتقاد" يتضمن الملحدين وغير المؤمنين والذين لا يندرجون تحت أي ديانة.

وجدير بالذكر أيضاً أن مصر صوتت لصالح المادة الثامنة عشرة؛ لكنها أعربت عن تحفظاتها بالنسبة للحق في تغيير الدين أو العقيدة؛ متعللة بأن في ذلك ما قد يشجع البعثات التبشيرية، وهو ما يخالف سبب معارضة المملكة السعودية التي أرجعت سبب معارضتها إلى مخالفة ذلك للإسلام - في إشارة إلى الأحكام الخاصة بالردة.

ولما كان ذلك من تصديق الدولة المصرية على المعاهدة، وهي، وإن تختلف عن العهد الدولي لحقوق الإنسان من حيث كونها تميز بذاتها بصفه اللازم كجزء من القانون الداخلي بالتصديق عليها، فإنها..... وقد عنت المحكمة الدستورية العليا في مصر في حكمها الصادر في ٢ يناير سنة ١٩٩٣ بالإشارة إلى الحقوق التي تضمنتها الاتفاقيات الدولية في مقام الحديث عن الحقوق التي يعتبر التسليم بها في الدولة الديمقراطية، مفترضا أوليا لقيام الدولة القانونية وضمانة أساسية لصون حقوق الإنسان. ولما كان المستقر عليه فقها وقضاء أنه وفي مصر لا تسري المعاهدات ولا الاتفاقيات الدولية على القانون الداخلي - علي خلاف دول أخرى كفرنسا وبلجيكا - بل تكون لها قوة القانون بعد إبرامها والتصديق عليها ونشرها وفقاً للأوضاع المقررة (المادة ١٥١ من الدستور المعطل) ومن ثم فهي تخضع للشرعية الدستورية. [د. أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، ص ٧٤-٨١]

ولما كان نص المادة ٩٨ (و) يتعارض ونصوص المادتين ١٧ و ١٨ من الاتفاقية الدولية - العهد الدولي للحقوق المدنية السياسية - ولما كان لكل منهما ذات المرتبة في المنظومة التدريجية القانونية المصرية، ولما كان لا شأن للرقابة الدستورية بالتناقض بين قاعدتين قانونيتين من مرتبة واحدة أو من مرتبتين مختلفتين، فلا يمتد اختصاص المحكمة الدستورية لحالات التعارض

بين اللوائح والقوانين، ولا بين التشريع ذات المرتبة الواحدة. [دستورية عليا في ١٥ يونيو سنة ١٩٩٦، القضية رقم ١٠٦ سنة ١٨ دستورية]، [المرجع السابق، ص ١٨٨]، [د. رمزي الشاعر، رقابة دستورية القوانين، ص ١٨٥] ولما كان قانون العقوبات المصري رقم ٥٨ لسنة ١٩٣٧ نشر بتاريخ ٥ / ٨ / ١٩٣٧، ومن ثم أصبح معمولاً به من ذلك التاريخ، ومن ثم فهو سابق على المعاهدة الدولية - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمنصوص على بدء نفاذه في ١٩٧٦ طبقاً لنصه في المادة ٤٩؛ الأمر الذي يصبح معه تطبيق نصوص المعاهدة أولى لنسخها نصوص قانون العقوبات في هذا الشأن، ومن ثم فالحكمة لما أن تمتنع عن تطبيق القانون الداخلي في حالة كونه مخالفاً للالتزام الدولي اللاحق والأصلح للمتهم. أما ولما كان فهم المحكمة لنص المادة ٩٨ (و) لا يتعارض ومضمون الالتزام الدولي سالف البيان، إلا أن المحكمة تقرر بوجوب اتباعها لهذا النهج من الفهم والتفسير للمادة اعمالاً منها لمبدأ المحكمة الدستورية العليا، من حيث اعتبار تلك المبادئ والأفكار من قبيل القواعد المفسره الاسترشادية التي تستخلص منها مفاهيم سيادة القانون والديمقراطية وحقوق الانسان. واعتبارها ضمن الشرعية الدستورية التي لا تستمد فقط من نصوص الدستور، وإنما من تلك المبادئ والأفكار على حد سواء. ومن ثم لم تقف عند معنى الحرية الشخصية التي كفلها الدستور. [دستورية عليا في ١٢ فبراير ١٩٩٤ في القضية رقم ١٠٥ لسنة ١٢ قضائية دستورية، و ٢ يناير ١٩٩٣ في القضية رقم ٣ لسنة ١٠ قضائية] "وواضح من هذه المعاني أن المحكمة الدستورية العليا في مصر قد اتخذت المستوى الذي تلزم به الدول الديمقراطية في قواعدها القانونية وفي احترام حقوق المواطنين والحريات معياراً وضابطاً لرقابتها الدستورية يتعلق بسلطتها في تفسير القواعد الدستورية..." [د. أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، ص ٦٣ وما بعدها]

ومن ثم ليس بالضرورة صحيحاً القول بأن مبادئ وأفكار حقوق الانسان هي نتاج للفكر الغربي الليبرالي، وأن في ذلك ما يتناقض ومفاهيم ومصالح المجتمعات في الدول التي يدين أغلبية شعوبها بالإسلام. ذلك بأنه من المستقر عليه قانوناً وفقها مقارناً - وهو المبدأ الذي أخذت به المحكمة الدستورية العليا المصرية سالف البيان - أن مبادئ وأفكار موثقة حقوق الانسان ليست قالباً جامداً يأخذ ذات الأبعاد والشكل في كل الدول على حد سواء. وإنما هي كعملة الاتحاد الأوروبي يختلف نقشها من دولة إلى أخرى، فنحمل في كل دولة ما يميز هذه الدولة، ولكن وفي النهاية وان تغير شكلها، إلا أن قيمتها وقوتها لا يغيران.

وأخيراً وليس آخراً، وفي تمهيد لما بعده لربط أوصال الفكرة بتعدى نطاق زيادة أرصدة أمتنا من العزة والمجد التي هي ليوم في أشد الحاجة إليهما، بل تشخيصاً منا لأهم مشاكل عصرنا الحاضر وإنساننا العربي مسلم كان أو مسيحي أو يهودي الذي مازال يواجهها ونحن في القرن الواحد والعشرون وفي خضم ثورة سيشهد لها تاريخ الانسانية الحرة يوماً، إنما قامت تحرير العقول والنفوس ومازال يصارعها عبدة الطاغوت والفراعين تنوه المحكمة أن من الأهمية بمكان حديث التذكير بما في بורות الثقافى الاسلامى والمصرى من رجال كانوا سابقين في حمل شعلة الحرية للإنسانية. فكان القائلين بالعدل والتوحيد المعتزلة بصفة خاصة - في مواجهه فكر المرجنة - يدعون للاختيار والانتصار لحرية الانسان. [محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة حرية الإنسانية، دار الشروق]

ومن ذات الصفحة المشرقة من التاريخ القريب كان مثالا للوطنية والبراهمة والموضوعية وحسن التقدير، رجال شتركوا معا في تعاطفهم مع الثورة العراقية، ووقفوا بجانب ثوارها في محنتهم وضد من ادعى عليه بالمروق والزندقة وبالخروج عن طوع الحاكم. كان من هؤلاء العقلاء الشيخ رفاعة الطهطاوي، جمال الدين الأفغانى، عبد الرحمن الكواكبي، الشيخ محمد ندى، ورشيد رضا وأخيراً القاضي والمفكر قاسم أمين صاحب القول: "أعرف قضاة حكموا بالظلم ليظهروا بين الناس

نزهة

بالعدل". كما أنه صاحب المقولة التي غدت كالمثل السائر: "الحرية الحقيقية تحمل إبداء كل رأى ونشر أى فكر وترويج كل مذهب". [الحرية، كلمات، قاسم أمين، الأعمال الكاملة، دار الشروق، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦، ص ١٤٩]

وحيث إنه وعن الشريعة الإسلامية ، فقد قال الله تعالى في كتابه العزيز " لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ " (البقرة : ٢٥٦)، وفي قوله تعالى " وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " (الكهف : ٢٩)، دلالة علي حرية العقيدة. وبالقياس، فإذا كان الله قد قرر حرية العقيدة، فمن باب أن العقيدة هي العام والرأى الفقهي هو الخاص فلا شك أن يترتب علي ذلك أن لا إكراه علي اعتناق فكر ديني، بدعوى أنه هو الصحيح المستقيم الأورثوذكس (Orthodox)، والحجر علي تبار فكري آخر. وهو ما يعد مخالفاً لمقاصد الشريعة الكبرى (حفظ الدين والنفس والعقل والمال، كما أضاف بعض العلماء الكرامة والحرية والعدالة) ومصالحها المرسله، علي اعتبار أن الدين إنما جاء لتحقيق الحياة وما تحقق به من وسائل، وحفظ العقل وما يتعلق به من تعليم وحرية وتفكير وتعبير. وإلى جانب حفظ النفس والمال والنسب ما تقتضيه تحقيق المقاصد الحاجية والتحسينات من حقوق الإنسان فضلاً عما يقتضيه كل ذلك من إقامة نظم للجماعة المسلمة من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. [أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥]

ومن ثم فإن النقد لتيار فكري ديني لا تجرم عليه؛ ولا يتدح في ذلك القول بأن هناك عقاباً بالشريعة للمرتد عن دين الإسلام. ففي مسألة الردة، وهي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار. فلقد نصت آيات الكتاب علي استبشاع هذه الجريمة في مواضع كثيرة وتوعدت مقترفيها بأشد العذاب، من دون نص علي عقوبة محددة في الدنيا، غير أنه في السنة -ونقول "في" وليس "من" للتحفظات علي مدى قوة سنده - ما ينص علي "من غير دينه فاقتلوه". ومع ذلك، لم يختلف أهل السنة من اعتبارها جريمة غير أن جمهورهم ذهب إلى قتل مرتكبيها؛ وخالفهم البعض؛ وكان الخلاف دائراً حول هل الردة "جريمة عقائدية" أم أنها "جريمة سياسية تعزيرية"؛ والحكمة تأخذ بالرأى الثاني للأسانيد الآتي بيانهما.

ففي القول الأول ما يتناقض مع قوله تعالى " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغَيِّرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا " (النساء : ١٣٧)، وهو ما مفاده أنه لا سلطان علي حرية العقيدة ولا عقاب دينوي علي الردة، ويوضح امكانية الاختيار للإنسان بين الكفر والإيمان -ليس الجبر- من جهه. ومن جهه أخرى، يدحض هذا القول منطقاً، فلو كانت جريمة الكفر هي القتل؛ فإن في هذا غلق الباب امام امكانية العودة الى الإيمان، وهو ما يتعارض وهذه الآية. ويعني غلق باب التوبة، وهو ما يتناقض مع ما هو من المعلوم من الدين أن باب التوبة مفتوح دائماً.

أما الاحتجاج بالحديث "من غير دينه فاقتلوه"، مردوداً عليه بأن هذا الحديث علي خلافات - من حيث كونه حديث آحاد- غير الحديث المتواتر أو الحديث المشهور. ولا يؤخذ في أصول الدين بأحاديث الآحاد فهذه قاعدة فقهيية - إلا عند السلفية- بل إن البعض لا يأخذ بها في الفروع.

كما أن تفسير المحكمة لنص المادة ٩٨ (و) موضوع هذه الدعوى يتفق والفتوى الأخيرة الصادرة من مفتي الديار المصرية، وما قرره الأزهر من أن الاستتابة للمرتد ليست محددة بمدة وأنه قد يستتاب مدى الحياة مادام لم يحاول برده نشر الفساد في المجتمع والبدء بالعدوان علي الإسلام مشيراً إلى أن أعضاء الجمع اتفق معظمهم علي أنه لا يجب في الإسلام قتل المرتد مجرد تغيير دينه؛ وإنما القتل يكون إذا أفسد في المجتمع وحاول محاربة الدين.

شرف

١١
٢٠١٢/٤/٢٦

وفي ذلك قال الشيخ شلتوت - شيخ الأزهر السابق رحمه الله - إن قتل المرتد ليس حداً، فالحدود لا تبين من أحاديث الأحاد، بل إن الكفر نفسه ليس مستيحاً للدم، وإنما المييح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم، كما أن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأتي الإكراه في الدين.

أي أنها كجريمة الخيانة للوطن أو الخيانة العظمى في هذه الأيام. وتضيف المحكمة أن تطبيقه من قبل أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- كان لحماية الدولة الإسلامية الوليدة في المدينة ضد الخروج المسلح علي الدولة وحصار المنشقين عنها ورفض دفع الزكاة وفي غياب من جيش المدينة. وقد رفض عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- تطبيقه علي أبي شجرة مكتفياً بطرده. وفي هذا الاختلاف من حيث جنوح أبي بكر الي الصرامة وجنوح عمر الي أهودة لا يخالف المعهود اذا مضينا فيه إلى ما وراء الظاهر القريب فكان طبع عمر - علي خلاف لأبي بكر الذي يجب الالتزام - هو الأخذ بالاجتهاد علي حسب اختلاف الأحوال [عقوبة الصديق، عباس محمود العقاد، ص ٦٨]

وإن يكن ذلك عن أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- وفعله لذلك - وإن صح - فإنما صدر منه عليه السلام بصفته الولي أي من موقع ولايته السياسية علي المسلمين كتعزيز أي جريمة غير مقدر عقوبتها إنما هو متروك تقديرها للإمام أو القاضي. ويستدلون علي ذلك بعفو النبي لدى دخوله مكة عن قوم ارتدوا ومنهم عبد الله بن أبي السرح الذي كان من كتبة الوحي ثم ارتد فقبل فيه شفاعته عثمان، بينما امتنع عن شفاعته آخرين، فالحدود لا تجوز فيها الشفاعة؛ ومن ثم فإن المحكمة ترجح الرأي الثاني الذي يستشف من موقف الأحناف والذي ذهب إليه الكثير من المحدثين مثل الإمام محمد عبده، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، وعبد الوهاب خلاف، وأبي زهرة، والشيخ عبد العزيز جويش، ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان، ود. عبد الحميد متولي، وعبد الحكيم حسن العيلي، ود. حسن الترابي. [إرشاد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الجزء الأول، ص ٣٥-٨٠]

وهو الأمر الذي يتفق وفهم المحكمة للمادة ٩٨ (و) بأن المنوط بالحماية هو أمن واستقرار المجتمع، من جهة. ومن جهة أخرى، بين أن قصد المشرع قصد خاص فنصد أن الأخص بالحماية هو الأديان السماوية فقط دون غيرها من الأديان الأخرى، تنافياً مع الحق المكفول دستوريا بحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، فميز بذلك أتباع الديانات السماوية عن المعتقدين بسواها من أديان. الأمر الذي يشير بوضوح إلى أن المشرع ربط الحماية القانونية هذه بقصد حماية السلم العام؛ لكون تلك الأديان السماوية الأكثر اتباعاً، ومن ثم الأكثر تأثيراً بالمجتمع. فميز بين هذا النص ونصوص مواد الباب الحادي عشر والذي لم يفرق بين الأديان بالحماية؛ فالمادة ١٦٠ أورد وصف "شعائر ملة" و "شعائر دين" ، وبالمادة ١٦١ "علي أحد الأديان". كما قصد ذات المعنى عند وصف أتباع تلك الديانات دون أن يخص السماوية منها فقط فقال: "أبناء ملة أو فريق من الناس" ليخرج من حظرها علي أصحاب الديانات دون من لا يعتقدون في أي دين فيميز الأولين عن الآخرين.

والجدير بالذكر أن المادتين ١٦٠ و ١٦١ من الباب الحادي عشر يوضحان علي نحو نافٍ للجهالة طرق التعدي علي الأديان المحرمة فحصرها في التشويش علي الشعائر - حماية مئة لحق الآخر في ممارسة شعائره - أو التخريب أو الكسر أو إتلاف أو تدنيس المباني الدينية أو أي رموز - لما لها من قدسية - وكذا تحريف الكتب و تقليد احتفال ديني في مكان عمومي بقصد السخرية. فمن الملحوظ أن كل هذه الأفعال المؤثرة فيها تعدي علي حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية لدي أصحاب الديانات الأخرى؛ إلى هذا فقد رسم المشرع الخط الفاصل بين الحريات وبعضها بتدخله بالتجريم لتلك الأفعال متماشياً مع ما كفله الدستور للمواطنين من مساواة أمام القانون بالمادة ٤٠ من الدستور المعطل، والتي تنص علي أن "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة."

محمد

أما القول بأنه "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 يزدرجه عن عمد منه. فإذا ما تبين أنه إنما كان يبتغي بالجدل الذي أثاره المساس بحرمة الدين والسخرية منه فليس له أن يحتمي من ذلك بحرية الاعتقاد. وتوافر القصد الجنائي هنا - كما في كل الجرائم - هو من الأمور التي نستخلصها محكمة الموضوع من الوقائع والظروف المطروحة أمامها. ولا يشترط في الحكم بالعقوبة أن يذكر فيه صراحة سوء نية المتهم، بل يكفي أن يكون في مجموع عباراته ما يفيد ذلك".

[الظعن رقم ٦٥٣ - لسنة ١١ ق - تاريخ الجلسة ٢٧ / ٠١ / ١٩٤١ - مكتب فني ٥ ع - رقم الجزء ١ - رقم الصفحة ٣٧٦]

فنتخلف معه، فالمحكمة وإن ترى أن تجريم السخرية من الأديان بقصد تحقيرها وعدم احترامها واجب إذا كان به ما يفتنت علي حق الاعتقاد وممارسة شعائر هذا الدين أو كان بقصد درء الفتنة والحفاظ على السلم العام. إلا أن الأفعال المؤتممة يجب أن تكون موضحة علي سبيل الحصر وغير مجهولة المعنى، كما كان نص المشرع في المادتين ١٦٠ و ١٦١. أما وإذا جاءت علي غير ذلك السبيل من الحصر كما هو الحال في نص المادة ٩٨ (و)، فيجب عدم التوسع في تأويلها والاقتصر في تطبيقها علي حدود مصلحة المجتمع وليس مصلحة أفراد دون آخرين.

وكما قررت المحكمة الدستورية أنه "من المقرر... أن لولى الأمر أن يشرع بما يرد الأمر المتنازع عليه إلى الله ورسوله، مستلهما في ذلك أن المصالح المعتبرة، هي تلك التي تكون مناسبة لمقاصد الشريعة متلافية معها، وهي بعد مصالح لا تنأى جزئيا أو تنحصر تطبيقاتها ولكنها تتحدد - مضمونا ونطاقا - على ضوء أوضاعها المتغيرة - يؤيد ذلك أن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين كثيرا ما قرروا أحكاما متوخين بها مطلق مصالح العباد؛ طلبا لنفعهم أو دفعا لضرر عنهم، أو رفعا لحرمتهم باعتبار أن مصالحهم هذه تتطور على ضوء أوضاع مجتمعاتهم وليس ثمة دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها".

[الظعن رقم ٨ - لسنة ١٧ ق - تاريخ الجلسة ١٨ / ٠٥ / ١٩٩٦ - مكتب فني ٧ - رقم الجزء ١ - رقم الصفحة ٦٥٦ - تم رفض هذا الظعن]

أما بشأن اختلاف المحكمة وتأويل نص المادة علي أنه يفرد التجريم لكل فقرة علي حدة، ومن ثم تجريمها لتحقير أو ازدراء أحد الطوائف المنتمية للأديان السماوية؛ فإن من الأهمية بمكان أن نفرق بين ما هو مقدس وما هو غير مقدس في الدين، وهو ما وفق فيه المشرع في المادتين ١٦٠ و ١٦١ إذ أنه خص بالحماية ما هو مقدس من الدين واقتصر علي ذلك. فبين أن المقدس من الدين كتبه، وشعائره، ومبانيه، ورموزه. أما وقد وضحت جميعا إلا الأخيرة وهي رموزه؛ فإن المحكمة ترى أن الرموز الدينية هي ما ترتبط بالضرورة مع الدين تميزا له علي غيره من الأديان ومن ذلك كتبه، ورسله، والعلامات التي تعارف تدليلها بالضرورة عليه كالصليب والكنيسة في المسيحية أو الفلأل والمذئذة للإسلام - وإن كانوا لا يعتبروا من الدين فالمذئذة لم تكن جزءا من المساجد بالعهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة. أما دون ذلك من أشخاص حفل بهم التراث والتاريخ الديني هذا الدين فليسوا ممن يصح إطلاق وصف رمز ديني عليه؛ وذلك لكونهم بشرا مثلنا، لنا الحق في الاختلاف معهم فلا يمكن إسباغ الحصانة من النقد عليهم. كما أن أفكار هؤلاء لا يمكن إلbasها القداسة، ومن ثم إضفاء الحصانة من الاجتهاد والمناقشة والبحث والاختلاف والنقد عليها. وتكمن خطورة هذا البحث في أنه - وفي الواقع العملي - أن أي اختلاف في الرأي مع اجتهاد السلف يمكن أن يفسر علي أنه مجادلة في أصول الدين، كما يمكن تفسيره علي أنه ازدراء واحتقار للدين ليس لأفكار أو أشخاص ارتبطت بذلك الدين. فقد نصت المادة ٤٩ من الدستور المعطل علي أن مكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي وتوفير وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك" ومن ثم يجب التمييز بين

محكمة

الدين والفكر الديني. "فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها..." [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٩٦]

يبقى علينا التأكيد من أن العلاقة المتلازمة والتلازم الضروري بين النقد وبين التحقير و الازدراء في مسألة الدين، يعد استدلالاً علي صعوبة نقد الفكر الديني ومآثوراته وتراثه الذي أضحي من مقدساته في عقول أناسه وأصحابه، دون اعتبار ذلك من التحقير أو الازدراء لتلك المعتقدات. ففي مجال العلوم اللغوية كلمة نقد تأتي وفق (مقاييس اللغة) من "النون والقاف والذال أصل صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه. من ذلك: النَّقْدُ في الحافر، وهو تَقَشُّرُهُ. حافرٌ نَقْدٌ: متقشّر. والنَّقْدُ في الضرس: تكبُّرُه، وذلك يكون بتكشُّف لبطه عنده. ومن الباب: نَقْدُ الدرهم، وذلك أن يُكشَف عن حاله في جودته أو غير ذلك."

وكلمة ازدراء لها مفردان ذوا صلة [غمص (لسان العرب)] وهي من "غَمَصَه وَغَمِصَه يَغْمِصُه وَيَغْمِصُه غَمِصًا وَغَمَمَصَه: حَقَرَه وَاسْتَصَغَرَه ولم يره شيئاً، وقد غَمِصَ فلانٌ يَغْمِصُ غَمِصًا، فهو أَغْمِصٌ. وفي حديث مالك بن مُرارة الرَّهْأَوِيُّ: أنه أتى النبي، -صلى الله عليه وسلم- فقال: إني أُرَيْتُ من الجمال ما ترى فما يسُرُّني أن أحداً يَفْضُلني بشراكي فما فوقها فهل ذلك من البغي؟ فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "إنما ذلك من سَفِهَةِ الحقِّ وَغَمَطِ الناسِ، وفي بعض الرواية: "وغمص الناس أي احتقرهم ولم يره شيئاً." و [غمط (الصحاح في اللغة)] وهي من "غَمِطَ النعمة بالكسر يَغْمِطُها. يقال: غَمِطَ عيشه وَغَمِطَهُ أيضاً بالفتح يَغْمِطُهُ، غَمِطًا بالتسكين فيهما، أي بَطَرَهُ وَحَقَرَهُ. وَغَمِطَ الناسِ: الاحْتِقَارُ لهم والازدراء بهم. وفي الحديث: "إنما ذلك من سَفِهَةِ الحقِّ وَغَمَطِ الناسِ"، يعني أن يرى الحق سَفِهًا وجهلاً ويحتقر الناسِ. وَأَغْمِطَتْ عليه الحمى: لغة في أَغْبَطَتْ."

وكلمة حقر (لسان العرب) من "الحَقْرُ في كل المعاني: الدَّالَّةُ؛ حَقَرَ يَحْقِرُ حَقْرًا وَحَقْرِيَّةً، وكذلك الاحْتِقَارُ. وَالحَقِيرُ: الصغير الذليل. وفي الحديث: غَطَسَ عنده رجل فقال له: حَقِرْتَ وَنَقِرْتَ؛ حَقِرَ إذا صار حقيراً أي ذليلاً. وَتَحَقَّرَتْ إليه نفسه؛ تَصَاغَرَتْ. وَالتَّحْقِيرُ التَّصْغِيرُ. وَالمُحَقَّرَاتُ: الصَّغَائِرُ. وَتَحْقِيرُ الكلمة: تَصْغِيرُها. وَحَقْرُ الكلام: صَغَرُه. وَ(الصَّحاح في اللغة) الحَقِيرُ: الصغير الذليل. تقول منه: حَقَرَ بالضم حَقَارَةً. وَحَقَرَه، وَاحْتَقَرَه، وَاسْتَحَقَرَه: استصغره. وَتَحَقَّرَتْ إليه نفسه: تَصَاغَرَتْ. وَالتَّحْقِيرُ التَّصْغِيرُ. وَالمُحَقَّرَاتُ: الصَّغَائِرُ.

وكذلك لما كان الكشْفُ لغة وفق (القاموس المحيط) من "الكَشْفُ، كَالصَّرْبِ، وَالكاشِفَةُ: الإِظْهَارُ، وَرَفْعُ شيءٍ عما يُوارِيهِ وَيُغْطِيهِ، كَالكُشْفِ". "ولما كان الكشْفُ، ومن ثمَّ النقد، هو كشف الشيء عما يواريه يتطلب نزع ذلك الذي يواريه. ولما كان - في مجال نقد الخطاب الديني - هذا النزع يتطلب أبطال تلك الأفكار المنقودة ونزع القدسية عنها باعتبارها من اجتهادات البشر التي يمكن الاختلاف فيها، فهو بالضرورة تصغير لها لإنزالها من مصاف المقدسات الي مصاف الرأي الذي لا قدسية فيه.

الأمر الذي سوف يعد بالضرورة من منظور الجمهور - إذا كان هذا الاتجاه الفكري الديني هو السائد - ليس فقط تصغيراً بل تمكماً وازدراءً للدين، فهم لا يفرقون بين ما هو من الفكر وما هو من الدين من جهة، ولا اختزال الدين في رؤيتهم الخاصة له ولو عليها إجماع من جهة أخرى، إذ إن الإجماع ما هو إلا رأي. مع الإشارة إلى استحالة الإجماع عملاً. [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، أبو الوليد محمد بن رشد.]

وهنا نتذكر منهج ابن رشد عندما قسم الناس الي مستويات ثلاثة: العامة، وسبلهم للمعرفة هو الوعظ والخطابة، والأسلوب الشعري. وأواسط الناس، وهم سبلهم الجدل وحجج المتكلمين. ثم الخاصة، وسبلهم صناعة الفلسفة وبراهين

كشوف

العقل. وانطلاقاً من هذا الوصف يقول جمال الدين الأفغاني " إن العقل لا يوافق الجماهير، وتعاليمه لا يفقهها إلا النخبة من المتورين، والعلم على ما به من جمال، لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء، وهي تتعطش إلى مثل أعلي، وتحب التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعقلاء برؤيتها أو ارتيادها ... " [الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص ١٠٢]

وكما قال الإمام محمد عبده: " ولما كان مسرح العقل وميدانه ليس أمور الدنيا وعلومها فقط، بل وعلوم الدين أيضاً، والدين الاسلامي علي وجه الخصوص، فالإيمان يقين، ولا يقين مع التحرج من النظر، وإنما اليقين بإطلاق النظر في الأكوان، طولها وعرضها حتى يصل الي الغاية التي يطلبها دون تقييد... فالله يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم، بدون قيد ولا حد.. والوقوف عند حد فهم العبارة مضرٌ بنا، ومناف لما كتبه أسلافنا من جوهر المقولات، والتي تركنا كتبها فراشاً للأتربة وأكلة للسوس، بينما انتفعت به أمم أخرى أصبحت الآن تنعم باسم النور... وحتى المعجز الحارق الذي تحدى به الإسلام خصومة وهو القرآن وحده، قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم... فهو معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي فيها وأطلقت له حق النظر في أنحائها؛ فالإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه القطري. "

[الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٣، ص ١٥١، ٢٧٩، ج ٤، ص ٤١٤]

ولما كان قول الأفغاني من أن للعلم ثمرات هي فوق إدراك العامة والجمهور، الأمر الذي يدلنا بنا إلى الشق الثاني من المادة ٩٨ (و) وما تراه المحكمة من كونه لا يحمي الطوائف الدينية لذاتها، وإنما اختصاص بالحماية للسلم والأمن العام، فإذا كان الفعل غير مهدد له ولا يرتقي لهذا المستوى فلا تأيم عليه ولو أضر بمشاعر تلك الجماعة. فالقول بغير ذلك يتنافى مع وما سلف أن أوضحنا من عدم قدسية تلك الجماعات ولا أفكارها قداسة الدين، كما أنه ولولا تضارب الأفكار لما نشأت الفرق الدينية، ولكان لكل منها ما يعتقه من فكر داخل ذات الدين، فكما قال العلماء الاختلاف رحمة؛ وما كان ليحدث الاختلاف بين الإمام أبي حامد الغزالي (ممثلاً للمدرسة الأشعرية ثم السلفية) والعلامة أبي الوليد بن رشد (ممثلاً لتيار الفلسفي الإسلامي / وأهل الكلام). فعندما أصدر الأول كتابه "تهافت الفلاسفة"، والذي فيه هجوم على الفلاسفة والمتكلمين، رد عليه ابن رشد بكتابه " تهافت التهافت" انتصاراً لدور العقل والتوفيق بينه وبين النقل؛ ذلك بتأويل النقل إذا تعارض "ظاهره" مع براهين العقل، وذلك بمؤاخذته بين الحكمة والشريعة.

إن ما نعاني منه هذه الأيام من توحيد الفكر والدين، إنما بسبب تجاهل الفروق التي صيغت في مبدأ "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" وتناسياً للإدراك الذي كان يسود اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي وخلال فترة نزول الوحي والنصوص؛ من أن للنصوص الدينية مجالات فاعليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، فكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف معين عما إذا كان موقف النبي -صلى الله عليه وسلم- محكوماً بالوحي أم بالخبرة والعقل. بل تعدى الإشكالية إلى أن أصبح الخطاب الديني يوحد بين النصوص الدينية وقراءته وفهمه لها مفتتحة بامتلاك الحقيقة في الخطاب الديني.

وتنوه المحكمة إلى أن سبب ذلك هو الإقصاء الذي تم للتيارات الفكرية لحساب التيارات الحشوية النصوصية؛ فهو صراع قديم بين العقل والنقل انتصر فيها العقل تارة وانتصر فيها النقل أخيراً، ونحن لسنا مع الانتصارين لكون ظهور كليهما على الآخر قد تم بالسلطة السياسية باستخدام القضاء. فالتيار العقلاني - أهل الرأي - تلازم ارتفاع شأنه ومحنة الإمام أحمد بن حنبل مع السلطة. وكذا ظهور النقل - المتمثل في أهل الحديث - على العقل - المتمثل في المعتزلة / المتكلمين والفلاسفة - كان بسبب محنتهم الكبرى مع السلطة أيضاً. ومن ثم كان العامل الرئيس بين ذلك الانتصار وذلك هو السياسة وأهواء

الحكام؛ كما تدخلت العوامل الاجتماعية أحيانا أخرى؛ إذ نشأت إبان ذلك تيارات فكرية تمزج بين الاتجاهين كتيارين من تيارات أهل التوحيد والعدالة وهم المعتزلة والأشعرية (التي نشأت علي يد أبي الحسن البصري والتي لعبت دور الوسط في الفكر الاسلامي بعد أن تزحج المعتزلة - أصحاب واصل بن عطاء - من هذا المكان الوسطي؛ كرد فعل لغلو أهل الحديث في تمسكهم بالنص، وبخاصة السلفية في عهد الإمام أحمد بن حنبل، ثم ابن تيمية وابن القيم - لتقرب من أقصى اليسار الذي كان يحتله الفلاسفة) كما ظهر التصوف الفلسفي الذي نشأ وازدهر علي يد فلاسفة من أمثال ابن عربي والحلاج والجيلاني، وأخيرا السلفية التجديدية العقلانية التنويرية (الجامعة الاسلامية) لروادها جمال الدين الافغاني و الإمام محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي والشيخ عبد الحميد بن باديس، والتي جمعت بين الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول من ناحية والكلام للمعتزلة وأخذت عن الفلسفة لابن رشد والصوفية "الفلسفية" -كوصف محمد عمارة بوصف اللغة المستخدمة وليس علم الفلسفة الإسلامية- لابن عربي.

اختلفت عدد الفرق عند المؤرخين؛ فقل وزاد بين المؤرخين. ذكرنا أعظمها تأثيراً علي فكر أهل السنة. ونحن لسنا بمقام سرد وقائع تاريخية ولكن مجرد بنا الإشارة إلى أنه "وبموت الخليفة العباسي الواثق (٢٣٣ هجرية) انتهى العصر الذهبي للمعتزلة، ففي عهد المتوكل العباسي (٢٣ - ٢٤٧ هجرية) حدث الانقلاب ضد المعتزلة ونزعته العقلانية فزج بأعلامهم في السجون، وأبيدت آثارهم الفكرية، إلا ما ندر منها فتخلص سلطان العثمانيين العربي الإسلامي على الحياة الفكرية والعامية... وأخرج أهل الحديث الذين يقدمون الإسناد والنقل على الدراية والعقل فتولوا أزمة الدولة. ثم زادت الدولة العباسية اضطهادها لهم بإصدار ما سمي "الاعتقاد القادري" وجعل علماء السنة أهل الحديث يوقعون عليه... ليحرم فكر المعتزلة وبجرمه [د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ٨٩ - ٩١] وهو ما يوصفه الكاتب تشبيهاً بليغاً بالكهنوت الاعتقادي" المستعار من قرارات الجامع الكنسية غربياً عن روح الإسلام وطبيعته، إذ إنه هو ذاته ما حدث في المسيحية بشأن ما يسمى ببدعة نسطور [اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، يوسف زيدان]. وبين لنا أن هذه الحملة علي العقلانية في الإسلام؛ وان قلت بعد تقبل الأزهر لفكرة تدريس أفكار المعتزلة وعلم الكلام بعد أن كان التلغظ باسمهم جريمة - كما حدث مع الشيخ محمد عبده والشيخ عليش لما سمع الثاني أن الأول يردد ما يسمعه بدروس جمال الدين الافغاني عن المعتزلة فأراد قتله - مازالت مستمرة حتى هذه الأيام؛ نتيجة لاستمرار الاستبداد السياسي؛ "فالاستبداد الديني والسياسي "أخوان"؛ والمشكلة بينهما أنهما حاكمان؛ أحدهما في مملكة الجسم، والآخر في مملكة القلوب" كما يقول عبد الرحمن الكواكبي. وبين لنا كذلك في هذه العلاقة التي لا تنفك، كوصفه المصلحة بين الحكم المستبد والدين الظاهري لما انتصر الحاكم الفاطمي والسلطين الأعاجم في الإسلام لغلاة الصوفية وبنائهم لهم التكايا (صوفية النسك في تعريف د. محمد عمارة تفريقاً بينها وبين الصوفية الفلسفية) ... ويضيف أن " أعظم ما يلائم مصلحة المستبد ويؤيدها أن الناس يتلقون قواعده وأحكامه بإذعان بدون بحث أو جدال، فيودون تأليف الأمة علي تلقي أوامرههم بمثل ذلك." [عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع العباد ، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة ، ص ٢٩ - ٤٣]

وأمثلة ذلك كثيرة فكما أوضحنا سلفاً فيما حدث للمعتزلة بسبب نزعته العقلانية والتي تتنافى مع الحكم الاستبدادي، خلافاً لعموم المرجنة الآخرين - وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت - وهو الفكر الذي مثل التخريج الفقهي لتبرير استبداد السلطة والاضطهاد والفساد والتغيير الذي طرأ علي طبيعة علاقة السلطة بالمجتمع في العصر الأموي وتحولها من نظام الشورى الي النظام الوراثي. الأمر الذي تطلب فصل العمل عن الإيمان.

كثير

١٦
٥٨٩/٢/٤٧

وخلافا لأصحاب الحديث وأهل السنة وهم جمهور الأمة وعامة أهلها، والذين قالوا إن أفعال العباد مخلوقة لله. والخير والشر بقضاء الله وقدره [فيهم جبرية متوسطون] ويمتنعون عن الخوض في صراع الصحابة على السلطة، ويرتبون الخلفاء الراشدين في الفضل ترتيبهم في تولي الخلافة، ويرون البيعة شرطا لتولي الامامة، براء كان أو فاجرا. وينكرون الثورة والخروج كأسلوب وسيل لتغيير الظلم والجور. [منعاً للفتنة التي حصدت الكثير من الأرواح في وقتهم هذا] ويقولون إن الأرزاق من الله يرزقها عبادة، حلالا كانت أو حراما (على عكس المعتزلة الذين يخصصون الرزق بما كان حلالا، دونما كان حراما) [استنادا الى أن الانسان خالق أفعاله ومسئول عنها]. [دكتور محمد عمارة، تيارات الفكر الاسلامي، ص ٤٦٣]

. ولما كان ذلك؛ فإنه ومن الواضح أنه لم ينحصر أثر السياسة على تباين المواقف الدينية من العلاقة بالسلطة فيما بين أهل الرأي /مدرسة العقل وبين عموم المرجئة وأهل الحديث/ مدرسة النقل (كالامامة والإرجاء والتقية بعدم الخروج على الحاكم والنهي عن العنف والثورة - عدا الوهابية منها- في مقابل حرية الإنسان واختياره وقدرته واستطاعته ومن ثم مسنوليته عن أفعاله)، وإنما كان لها الأثر أيضا على آراء تلك التيارات من قضايا أخرى مثل القضاء والقدر، والجبر، وتوصيف مرتكب الكبيرة، وحتى القرآن ما إذا كان مخلوقا أم لا، بل وصفات الذات الإلهية -والمتمثل في تصدي أهل العدل والتوحيد ومن بعدهم المعتزلة لأفكار التشبيه والتجسيد كمحاولة لعدم الوصول إلى نتيجة تعدد القديم، وفي أذهانهم اللاهوت المسيحية القائل بالحلول والتجسيد والتثليث. وما زالت مواجهة الدين بالسياسة والسياسة بالدين، والتي كانت بدايتها الخداع باسم الدين الذي حدث برفع المصاحف علي الرماح. وإلى هذا يجدر أهمية إيضاح هذا التلازم عند انتقالنا للحديث عن الركن المادي للجريمة.

ولا زالت البلاد تحت الحكم المستبد ومن بعد خلافة الخلفاء الراشدين وحتى الآن -إلا عن استثناءات فردية- فتجد في هطاطهم القريب ملكا يريد الخلافة، ورئيسا للدولة يطلق علي نفسه الرئيس المؤمن. ولا أوضح من ذلك مما حدث ويحدث الآن من استخدام الخطاب الديني لتوجيه الجمهور لما رب سياسية لا صلة لها بالدين؛ ومن ثم فلا غريب إبان ثورة يناير خروج فتاوى تحريم الخروج عن الحاكم وتحريم الديمقراطية بدعوى أن الحياة الحزبية هي فرقة للأمة التي لا يجب أن يكون فيها إلا حزب واحد هو حزب الله، إذ تجد صداها الواسع يتردد في كتب التراث الفقهي وفي كتب التاريخ وبالثورة العراقية. فهذا التيار هو الذي يحتل الصدارة، وله احتكار المشهد من الخطاب الديني المعاصر. ومن ثم يتعين التوقف عند القول بأن قولاً ما يخالف المستقر عليه بالإجماع - فالعالمين بالشرعية يعلمون مشكلة تعريف الإجماع - فيجب العلم بأن في هذا مصدره لرأي العقلانية في الإسلام لحساب رأي آخر وهو النقل والنصوصية. فالمدارس الفقهية وإن اختلفت إلا أنها تمثل بصفة عامة شقا من ميراث الفكر الاسلامي الذي انطوى على علم الكلام والفلسفة الإسلامية وتذوق الصوفيين. فلا يجوز محاكمة أحد بدعوى أنه مرتد عن الدين ويستند في ذلك إلى إجماع الجمهور من أهل الحديث. إذ إنه لا يجوز ألبتة، منطقا وقانونا، أن يكون هذا الفكر هو الحكم والخصم في الوقت ذاته.

وعن الاعتماد على سلطة التراث والسلف وإهدار التيارات الفكرية من التراث الإسلامي وتعتمد عدم الإشارة إليها انتصاراً لفكر الجبر وإهدارا للسبب والسببية - الذي نشأ على يد الجبرية، ثم قال به كثير من علماء أهل الحديث /السلفيين - يقول نصر حامد أبو زيد "إن الخطاب الديني المعاصر يستند فقط إلى هذا الجانب من التراث ويعتمد تجاهل الجانب الآخر، مثل اتجاه أصحاب الطباع من المعتزلة والفلاسفة، ويتم ذلك في أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول ورد الاتجاه الثاني إلى تأثيرات أجنبية انحرفت عن الإسلام الحقيقي..." [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٤٢ -

ولقد عرفت الشريعة الإسلامية الخلاف في الرأي في القضايا الأساسية والثانوية طوال عصرها الذهبي، وقبل تعصب كل فرقة والتفافها حول من تثق به من ذوي المكانة بينها. فاتخذته إماما لها، وحصرت الثقة العلمية فيمن ينتمي إلى جانبها من الفقهاء مع سوء ظنهم بمن عداهم؛ مما أدى إلى الاضطراب الفكري الذي كان له الأثر الأكبر في تشعب الخلافات الفقهية، حتى وقعت الجفوة بين العلماء والحكماء؛ مما كان له أيضا الأثر الكبير في إبعاد الفقه عن الحياة العامة العلمية. إلى أن أغلق باب الاجتهاد؛ بدعوى الحفاظ على الدين وما هو من ذلك القليل؛ ولا أدل علي أنه علم يتغير بتغير المعطيات والظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والحضارية، والسياسية، من أن الإمام الشافعي الذي أملى على تلاميذه مذهبه في العراق في كتاب سماه "الحجة"، قد اختلف في رأيه في بعض الأمور عندما انتقل إلى مصر فأملى على تلاميذه في مصر مذهبه الجديد في كتابه "الأم". فلا خلاف بين المؤرخين والعلماء علي أن من أسباب فحوض الفقه الإسلامي حرية الرأي؛ كثرة الجدل العلمي بين الفقهاء؛ فالاختلاف والنقد والصراع والمنافسة هم نواة أي تطور، كما أن الحرية هي أساس أي إبداع. وكثير ما كانت المنافسة في موسم الحج بين أهل العقول / مدرسة الرأي - والتي كانت عاصمتها بغداد - لما كان بها من تطور حضاري وانفتاح علي الحضارات الأخرى وأهل النقل / مدرسة الحديث - والتي كانت عاصمتها المدينة - وأحيانا كانت تقع عن طريق الرسائل كما حدث في الرسائل المتبادلة بين الإمام مالك في المدينة والإمام الليث بن سعد في مصر؛ الأمر الذي أدى كثيرا إلى تسليح كل منهما بأسلحة الآخر. والمثال الأقرب إلى ذلك هو ظهور علم أصول الفقه علي يد الشافعي عقب مناظرة مع محمد بن الحسن الشيباني. فكانت الغذاء الرئيس للرفقي العلمي في هذه الفترة. [الدكتور محمد علي محجوب، المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، ص ١٢٥ - ١٣٦]

ومن ثم فلا غريب بعد إنكار الاجتهاد وإنزال التراث الفقهي منزله المقدس أن يطلق علي العقلانيين التويريين الآن اسم العلمانيين، وهو الاسم الذي يراد به الوصم بالكفر والإلحاد والمروق من الدين، وكل ما يستتبع ذلك من أوصاف التبعية والعمالة والخيانة. وهو ما يفسر الشبه بين اليوم والأمس عندما دارت المعركة حول كتاب د. طه حسين "في الشعر الجاهلي" وكذا تلك التي دارت حول رواية نجيب محفوظ "أولاد حارتنا". وما العلمانية إلا محاولة لفهم الدين بمنهجية علمية؛ فلا تطور علمي في أي مجال من مجالات العلم، ومنها الديني دون منهجية علمية؛ وبطبيعة الحال فإن هذه المنهجية يجب أن تتطور بمرور الأيام والعصور بتطور عقل البشرية؛ ومن ثم طريقة فهمهم لهذا العلم وتجدد الأحداث والتطور الحضاري والعلمي والتنافي والاقتصادي والاجتماعي. إلا أنهم يخلطون بين العلمانية السياسية والعلمانية كمفهوم الاعتماد علي المنهج العلمي في الدين. وما كانت المعركة علي رواية طه حسين إلا رفضا لفكرة قراءة النصوص الدينية طبقا لآليات العقل الإنساني التاريخي. وبصفة عامة عن الآداب والفنون يذهب الكثير من شباب "الجماعات" إلى تحريم فنون الغناء والتشكيل والموسيقا والمسرح؛ أما الشيوخ المعتدلون فيرون أن الإسلام ليس ضد الفنون والآداب الراقية، وأن التحريم ينصب علي تلك التي تثير الغرائز والتي "تخاطب الإنسان من جانبه الحسي" ونحن لسنا هنا بصدد مناقشة القيمة الأدبية لهذه الرواية أو تلك، فهذا أمر له مجاله وعلماءه المختصون، ومن المؤكد أن رجال القانون وعلماء الدين ليسوا من هؤلاء؛ لكن بعض المتشددون والمحسوبين علي المعتدلين، ورغم ذلك، يصرون علي أن يقيموا أنفسهم حراسا مدافعين عن العقيدة ضد الأخطار، وعلي فرض حقيقة أن تلك الأعمال تتناقض وفهمهم للعقيدة، فهل معنى ذلك أن يحتزل الدين في فهمهم وتأويلهم! ثم لماذا يتم تصوير الخطر علي أنه علي العقيدة وهو في الحقيقة خطر عليهم هم وعلي فهمهم وتأويلهم. إن الدين والعقيدة في نفوس المصريين بطبيعته كشعب متدين أقوى من أن يهددها عمل فني، وإنما إحساسهم بضعف موقفهم الذي يستمد قوة من الظلام والجهل هو الذي صورهم هذا.

محمد

إننا وفي نقدنا لهذا المذهب واختلافنا معه في كثير من الاتجاهات لا ننكر أن السلف كانوا من أعظم الرجال في عصورهم، كما لا ننكر أن المذهب نفسه كان متفقاً مع عصره؛ أحياناً كثيرة. إن مضمون نقدنا في أن سلامته منذ عشرة قرون لا تعني بالضرورة سلامته في المعاصرة؛ ذلك لتباين الأوضاع تبايناً جذرياً؛ فالحل لن يكون دائماً فيما قدره السلف؛ وإنما في القرآن نفسه ومباشرة فهو وحده - بإعمال العقل المستبسط لأحكامه - الذي يتسع لتحديات العصر وينتصر عليها؛ ومن ثم يجب العودة إلى القرآن وإعمال العقل فيه وفي إعادة التفكير بطريقة علمية، متحذرين من الموروثات التي قيدنا أنفسنا طويلاً بعدم فكها عن رقابنا إلا عن الاسترشاد بها، وعدم الزج بالدين في الصراعات السياسية، فكما قال علي كرم الله وجهه "لا تحدثوا بالقرآن؛ فإنه حمال أوجه".

فلا اختلاف من أن محمد بن عبد الوهاب، ومن قبله الإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية، كانوا مجددين للدين، وبأنهم كان لهم الفضل الكبير في محاربة البدع وإعادة الوعي بالدين الصحيح، إلا أنه وإن كان ذلك، ما كان لينتأى في ذلك العصر إلا بالحروب والقتال، كما هو الحال بشأن الدعوى إلى الإسلام في فجر الدولة الإسلامية والذي تطلب الفتوحات، أما الآن، وفي ظل حرية الرأي والعقيدة، لا يمكن لأحد أن يدعي عدم استطاعته الدعوى إلى الإسلام في خارج مصر أو في داخلها. ولما كانت الدعوى للدين مكفولة؛ فمن باب أولى الدعوى لإصلاح الدين، هي أيضاً مباحة ولا قيود عليها؛ وليس ثمة داعٍ لقتال ولا لجبر باستخدام القانون ابتغاء فرض رؤية جماعة دينية أو غير دينية، أغلبية كانت أو أقلية، على جماعة أخرى؛ فالسياسة والأغلبية والمصلحة من المتغيرات.

ولقد سبق أن أوضحنا كيف كانت حرية الرأي والإبداع والتفكير العلمي سبباً في ازدهار الفقه الإسلامي والمجتمع، وكيف كانت المنقوصة الرأي والعقلانيين المعتزلة الأثر البالغ في التطور العلمي والثقافي للدولة الإسلامية في عصرها الذهبي، ومن ثم يجب التقييد كل التقييد عند وضع القيود على تلك الحريات لما له من أثر في كبح مسيرة التقدم في أي مجتمع. وما ثمة خلاف بين العلماء والمؤرخين على أن أصحاب الفضل في انتصار الإسلام في مواجهة الحضارات الأخرى، وما كان من نشره داخل أراضيه وفي بقاع لم يدخلها جيش الإسلام، هم أصحاب علم الكلام والفلسفة؛ لاعتمادهم رد الحجة بالحجة باستخدام العقل والمنطق والفلسفة؛ فقد كانت صناعة الكتب منتشرة في كل أنحاء العالم الإسلامي، وكانت الحضارة الإسلامية تدور حول الكتب، حيث توجد المكتبات الملكية والعامية والخاصة في كل مكان. وحيث كانت تجارة الكتب ومهنة النسخة رانجة، وكان يقنيها كل طبقات المجتمع الإسلامي الذين كانوا يقبلون عليها إقبالا منقطع النظير. وبسبب من صناعة الورق بدمشق وسمرقند وبغداد. كان هذا الرواج. ولقد كانت المكتبات تتيح فرص الاستعارة الخارجية، وكانت منتشرة في كل الولايات والمدن الإسلامية بدمشق والقاهرة وحلب وإيران ووسط آسيا وبلاد الرافدين والأندلس وشمال أفريقيا، وشبكات المكتبات قد وصلت في كل مكان بالعالم الإسلامي. فالفكر الإقصائي الشمولي لا يوجد. بل يفرق، على عكس الفكر المتفتح الذي يستطيع أن يستوعب الاختلافات الفكرية التي هي موجودة طالما وجدت البشرية. [الحضارات، (٢٠٠٣). لبيب عبد الساتر. دار المشرق: بيروت]

أما إذا وضحت المحكمة عقيدتها من نص المادة ٩٨ (و) من قانون العقوبات، بعد أن أولت قصد الشارع وهدفه من وضع تلك المادة في محاولة للوصول إلى فهم نطاق التجريم، بما يتفق والمبادئ الدستورية ومبادئ الحريات والشريعة الإسلامية من مقاصدها الكلية ومصالحها المرسله، وحيث تطرق بنا هذا البحث إلى التوصل إلى أن هذه الجريمة تتطلب قصداً جنائياً خاصاً، وهو إحداث الفتنة وتكدير السلم والأمن العام؛ وإن كان المقعد في الفقه القانوني أن الركن المادي للجريمة يسبق في

كسر

البحث في توافر أركانه الركن المعنوي، إلا أن التطرق للأخير بقدر أكبر فيما سلف من أسباب الحكم، إنما كان بحكم ما فرضته عليها مقتضيات المنهجية في البحث.

أما عن مدى انطاق وقائع الدعوى على الركن المادي للتحريم، وعن وقائع الدعوى، كما حددها المدعي بالحق المدني بصحيفة افتتاح الدعوى والتي انتهى فيها بطلب الحكم على المدعى عليهم بالعقوبة المنصوص عليها بالمادة ٩٨ (و) من قانون العقوبات: من أنهم تعدوا على الإسلام والمسلمين، باستغلالهم الدين في أعمالهم؛ بالترويج لأفكار متطرفة بقصد إثارة الفتنة وتحقير وازدراء الدين الإسلامي عموماً والجماعات الإسلامية خصوصاً؛ مما يضر بالوحدة الوطنية، وبالزامهم متضامين بأداء مبلغ واحد وخمسين جنيهاً على سبيل التعويض المدني المؤقت والمصاريف والأتعاب والنفاد؛ وذلك تأسيساً على أن ما قدمه المدعى عليهم بأعمالهم الفنية من أفلام: الإرهاب والكباب، طيور الظلام، مرجان أحمد مرجان، حسن ومرقص، ومسرحية الزعيم، ومسلسل الجماعة، وبما انطوى على ذلك من ازدراء للدين الإسلامي عموماً والجماعات الإسلامية خصوصاً، والإخوان المسلمون في المسلسل الأخير؛ وهو الأمر الذي ستوضحه المحكمة تفصيلاً بعد إجمال، فقد أضفى المدعي هذا الوصف تفصيلاً على الأعمال الفنية الآتية: أولاً- مسرحية الزعيم لما تضمنته من استخدام لحن أنشودة "أسماء الله الحسنى" على كلمات أخرى كما هو وارد تفصيلاً بالصحيفة. ثانياً- تقليده للشيخ محمد متولي الشعراوي في فيلم "الواد محروس بتاع الوزير" لكونه اندرج على استهزاء "بمظهر" من مظاهر الدين الإسلامي. ثالثاً- تطاوله على الذات الإلهية - كوصفه - بقوله "كيف أرشي الله"، وعلى الرى والهيئة التي يرتضيها رجال الدين على النحو الذي أظهر به الملحنين والمنقبات بفيلم "مرجان أحمد مرجان". رابعاً- قوله "أحنا طلعنا الفضاء ولسه في بقول ندخل الحمام بالرجل الشمال ولا اليمين" وهو ما به استهزاء بشخص النبي وبقوله، وذلك بفيلم "الإرهابي".

والمحكمة إذ تنوه، بادئ ذي بدء، بأن ادعاء المدعي، وحسيماً هو ميين بصحيفة دعواه، قد انطوى على شقين أساسيين، هما ازدراء الدين الإسلامي من جهة، وتحقير المسلمين عموماً والجماعات الإسلامية والإخوان المسلمون بصفة خاصة، تفرقة منا بين الدين والفكر الديني من جهة، وبين ما هو مقدس وما هو غير مقدس من جهة أخرى، كما سلف أن بينت المحكمة.

فأما فيما انطوى بادعاء المدعي من ازدراء للدين الإسلامي، وعن (الأول)؛ فإن استخدام لحن أنشودة "أسماء الله الحسنى"، فمن المعلوم أن اللحن الموسيقي وبصفته عملاً فنياً من صنع البشر، فهو أمر ليس من الدين في شيء. وتضيف المحكمة، بأنه إذا ما كان هذا اللحن قد استخدم على كلمات أخرى. فإن أول ما يتطرق للذهن ليس التحقير من أسماء الله الحسنى بحال، وإنما لخدمة العمل الدرامي في بيان أن شخصية الزعيم قد أضفت على نفسها قداسة الصفات الإلهية، وهو وصف لكل فرعون اعتبر مصر وخيراتها له هو، وليس لشعبها، ففادته هذه الأثرة وهذا الاستبداد إلى الظلم والطغيان اللذين جعلاه يدعي الإلهية ويقول: "ما علمت لكم من إله غيري" (القصص: ٣٨).

أما عن الاتهام، موضوع البند (ثانياً)، وبشأن تقليده للشيخ محمد متولي الشعراوي في فيلم "الواد محروس بتاع الوزير" لكونه اندرج على استهزاء "بمظهر" من مظاهر الدين الإسلامي، فالمحكمة تحيل إلى ما تقدم بأسبابها من أنه، كما سلف وأوضح، من الخطأ الفادح إضفاء صفة القداسة الدينية على رجال الدين أو على فكرهم. وتضيف المحكمة: بأن ما توصل إليه المدعي من كون المشار إليه في هذا المشهد هو الشيخ محمد متولي الشعراوي، هو تلويل المدعي الخاص، ونتيجة لاجتهاده الشخصي، ومن ثم فهو الأمر الذي لا يمكن تعميمه باعتباره الحقيقة الجردة.

كحل

أما عما انطوى عليه الاتهام بالبند (ثالثاً)، وبشأن تطاوله على الذات الإلهية - حسب وصفه - بقوله: "كيف أوشي الله"، فإن المحكمة لا ترى في ذلك تطاولاً على الله في شيء؛ إذ إن في هذه اللغة من الوضوح ما يدل على إنكاره لإمكانية حدوث ذلك. وتضيف المحكمة: ولو أنه ليس بمقام البحث، بأنه لا يوجد ما يمنع إظهار شخصية لا تؤمن بالله في ثمة عمل فني ما؛ فالقول بغير ذلك يناهض الواقع في المجتمع من وجود المؤمنين وغير المؤمنين.

وفيما انطوى عليه الاتهام بالبند (رابعاً)، وبشأن قوله: "أحنا طلعنا انقضاء ولسه في ناس بنقول ندخل الحمام بالرجل الشمال ولا اليمين" وهو ما - يرى المدعي - أن به استهزاء بفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن ثم بشخصه الكريم، وذلك بفيلم "الإرهابي". والمحكمة تقرر بأنه لم يثبت ذلك بحديث، ولا كان من السنن المؤكدة فهو اجتهاد من العلماء. فلم يثبت عنه عليه الصلاة والسلام الأمر بدخول الخلاء بالشمال، والخروج منه باليمين، إلا أن العلماء استحجوا ذلك لعموم حديث عائشة رضي الله عنها "كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه التيمم في تعله، وترجله، وطهوره، وفي شأنه كنه. رواه البخاري ومسلم". وعموم حديث حفصة رضي الله عنها: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يجعل يمينه لطعامه وشرايه وثيابه، ويجعل شماله لما سوى ذلك". رواه أحمد وأبو داود. كذلك دخول المسجد لم يثبت أنه عليه الصلاة والسلام أمر بالدخول باليمين والخروج باليسرى. قال البخاري باب التيمم في دخول المسجد وغيره "وكان ابن عمر يبدأ برجله اليمنى، فإذا خرج بدأ برجله اليسرى". ثم أورد حديث عائشة المتفق في استحباب التيمم. ولما كان ذلك ما تقدم، فإنه لا يجوز اعتبار الاختلاف مع هذا القول من قبيل الاستهزاء بأفعال أو بشخص النبي.

كما نستشهد في هذا المقام بقول المحكمة الدستورية: "إن أعمال حكم العقل فيما لا نص فيه، تطوير لقواعد عملية تكون في مضمونها أرفق بالعباد وأحفل بشؤونهم وأكفل لمصالحهم الحقيقية التي تشرع الأحكام لتحقيقها وبما يلائمها مرده أن شريعة الله جوهرها الحق والعدل، والتقيدها بما خير من فساد عريض وانغلافها على نفسها ليس مقبولاً ولا مطلوباً؛ ذلك أنها لا تمنح أقوال أحد من الفقهاء في شأن من شؤونها قدسية تحول دون مراجعتها وإعادة النظر فيها، بل وإبدالها بغيرها، فالآراء الاجتهادية في المسائل المختلف عليها ليس في ذاتها قوة متعددة تغير القائلين بها، ولا يجوز بالتالي اعتبارها شرعاً ثابتاً متقدراً، لا يجوز أن ينقض وإلا كان ذلك فيما عن التأمل والبصير في دين الله تعالى، وإنكاراً لحقيقة أن الخطأ محتمل في كل اجتهاد، بل إن من الصحابة من تردد في الفتيا قهراً. ومن ثم صح القول بأن اجتهاد أحد من الفقهاء ليس أحق بالاتباع من اجتهاد غيره وربما كان أضعف الآراء سنداً، أكثرها ملاءمة للأوضاع المتغيرة، ولو كان مخالفاً لآراء استقر عليها العمل زمننا، وتلك هي الشريعة الإسلامية في أصولها ومبادئها متطورة بالضرورة نابعة الجمود لا يتقيد الاجتهاد فيها - فيما لا نص عليه - بغير ضوابطها الكلية، وبما لا يعطل مقاصدها التي ينافيها أن يتقيد ولي الأمر في شأن الأحكام الفرعية والعملية المستجيبية بطبيعتها للتطور لآراء بذاتها لا يرمم عنها أو أن يتعد بإجتهاده عن لحظة زمنية معينة تكون المصالح المعبرة شرعاً قد جاوزتها".

[الطعن رقم ٨ - لسنة ١٧ ق - تاريخ الجلسة ١٨ / ٥ / ١٩٩٦ - مكتب فني ٧ - رقم الجزء ١ - رقم الصفحة ٦٥٦ - تم رفض هذا الطعن]

أما عن الشق الثاني من ادعاء المدعي، وهو تحقير المسلمين عموماً والجماعات الإسلامية وجماعة الإخوان المسلمون بصفة خاصة، والمتمثل في تهكمه على الرزي والهيئة التي يرتضيها رجال الدين علي النحو الذي أظهر به المتحيز والمنقبات بفيلم "مرجان أحمد مرجان"، وكذا بفيلم "الإرهابي" - وعلى حد قول المدعي - إظهار شخصية "الإرهابي المسلم" بأنه "شخصية مزدوجة لا يصلي، وبأنه أعجب بالخمر رغبة في ارتكاب الزنا، وهو ما يقابله في نص المادة موضوع الدعوى "الطوائف المنتمة

محرره

لها". ومن ثم فإن المحكمة تحيل إلى ما سلف أن أوضحته من عدم جواز تفسير نص المشروع على أساس أن قصده قد اتجه إلى إسباغ الحماية القانونية على جماعة دينية لمخالفته ذلك الواقع على النحو سالف البيان.

وإذ تشير المحكمة في البدء بوجود التفرقة بين ما إذا كان النقد المدعى بوقوعه تحت تأميم القانون قد وقع على المرتدين لهذا اليأس بصفة عامة أو أنه قد وقع على أعضاء تلك الجماعات باعتباره قد وقع على أعضائها، فإن ما كان بشأن الجماعات الإسلامية وجماعة الإخوان المسلمون يستوجب التفرقة بين شقين هما: أولاً - التنظيم السياسي، وثانياً - المشروع الفكري الديني. أما عن الأول، فهو أمر من أمور السياسة، فلا حصانة له من النقد؛ خاصة وأنها أصبحت طرفاً في المنظومة السياسية للبلاد بإنشائهم أحزاباً سياسية اشتركت بالفعل في الصراع السياسي. ومن ثم القول بإسباغ الحماية عليهم؛ من منطلق ارتدائهم للزى الموصوف بالإسلامي، فهذا حرق لمبدأ المساراة بين الأحزاب السياسية، بإعطائهم ميزة فوق الأحزاب غير الدينية؛ أما عن المشروع الفكري، فله شقان، الفكرة الدينية وهي من الرأي، ومن ثم، فلا يصح إضفاء القداسة عليها، والفكرة السياسية التي ينطبق على ما انطبق على التنظيم.

والجدير بالذكر أن المشروع الفكري السياسي الديني للجماعات - في فترة ما قبل المراجعات - والإخوان المسلمون - في الفترة المتمثل في مجموعة النظام الخاص وامتداداته في تنظيم ١٩٦٥ الذي كان قد ارتبط بسيد قطب ومن انضم بعد عام ١٩٥٤ مع بداية المحنة - كان لا يستعد استخدام القوة أو العنف بل قام عليهما في حالة الجماعات الإسلامية، وهو الأمر المعلوم للكافة وبشهادتهم فيما يسمى بالمراجعات. [عبد المنعم أبو الفتوح، شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر ١٩٧٠-١٩٨٤]

أما القول بأن المدعى عليهم قد أخرجوا شخصية الإرهابي بشكل غير منصف دون الإلمام بجميع الأسباب التي أدت به إلى الوصول لذلك، وبشكل أساء إليهم، فلا تزر وازرة وزر أخرى؛ إلا أن المسئول الأول عن دراسة تلك الأسباب ومراجعة الأفكار، التي أدت إلى حدوث ذلك، إنما هم الجماعات أنفسهم، وهو ما قاموا به فعلاً في وقت لاحق. أما القول بأن المدعى عليهم لم يوفقوا في إظهار حقيقة الشخصية ومسببات المشكلة الاجتماعية، فهذا ليس مناطه العقاب القانوني، وإنما النقد الفني. والأعمال الفنية الدرامية، على خلاف الوثائقية منها، ليس من شأنها الإلمام بالحقيقة، وليس من دورها تقديم الحلول. والعمل الفني فيلما كان أو مسلسلاً أو مسرحاً، عادة ما يبدأ بعمل أدبي، قصة أو رواية أو مسرحية. ومن المعلوم للعالمين أن المدارس الأدبية العالمية قد تطورت واختلفت بتطور البشرية وما أحاط بها من ظروف اجتماعية ودينية واقتصادية وثقافية مختلفة عبر العصور، فكان الملاحظ مخالفة كل مدرسة للمدرسة اللاحقة عليها اختلاف التناقض، ومن ثم تغير تعريف الهدف من وراء الأدب ووظيفته، حتى إن النقاد والدارسين قد اتفقوا على أن ذلك من الأمور الخلافية. وفي المدرسة الأدبية التي نعيشها الآن وهي "ما بعد الحداثة" نجد أن المتفق عليه هو عدم وجود قواعد للعمل الأدبي، ومن ثم أصبح العمل الأدبي عالمياً ليس له ثمة علاقة بإعطاء الدروس عن إظهار محاسن الاخلاق الحميدة أو تقديم المثالب، كما طالب أفلاطون من أن يكون الأدب مقدماً للمثل الطيبة والقدوة الحسنة، وهو الأمر الذي عارضه فيد أرسطو. وما على الأدب حالياً أن يقدم الحقيقة والواقع كما كان إبان المدرسة الواقعية (Realism).

أما عن الادعاء بتهمتهم على الزى والهينة اللذين يرتضيهما رجال الدين على النحو الذي أظهروا به المتحيزين والمنقبات، فإن المدعى على علم بأن الموجه له النقد هنا هم الجماعات الإسلامية، وليس لنقابات أو اللحية. إذ ربط المدعى في قوله بصحيفة دعواه ما بين انتقاد هذا المظهر وانتقاد الجماعات، وهو ما يعد إقراراً منه بهذا. كما أنه، ولأن كان نقداً لهذا الذي فهو من منطلق الانتقاد الاجتماعي ومعالجة لقضية الهوية التي تناولتها أعمالاً فنية كثيرة؛ في محاولة للتأكيد على الأصالة

كشيب

ودفاعا عنها في مواجهة الثقافات الوافدة أو الدخيلة، لما في هذا الزبي من ارتباط بيئات وهويات مختلفة، ومن تلك الأعمال ما وجد الانتقاد لبنته الأصلية في محاولة لتغييرها. ولقد تناولت أعمال أدبية كثيرة مشكلة الهوية بطرق مختلفة ومن أشهر تلك الأعمال "أشياء تتساقط" للأديب شينوا أنشيبي، "قنديل أم هاشم" ليجي حقي، "عصفور من الشرق" توفيق الحكيم، "موسم الحجرة الي الشمال" للطيب صالح. ولا يقدح في ذلك الاختلاف وقراءة المحكمة لهذه الأعمال سيما وأن الأعمال الفنية من خيال المبدع، ولا عقاب على خيال، ومن ثم فلا يمكن لأحد الإدعاء أن قراءته هو هي الحقيقة المطلقة وقصد الأديب الأوحده وبصفة عامة، فإن المحكمة تنوه - وبشأن لبس الرجل والمرأة في الإسلام - إلى أن المبدأ هو أن "لباس الرجل أو

المراة أمر عادي باقى على أصل الإباحة، ما لم يكن ممنوعاً بالنص أو يقتضيه معنى يقصد الشرع إلى التحلى عنه. التماس الرجل خاتماً أو سواراً من حديد أو نحاس منهي عنه في الإسلام. السلسلة والنظارة والساعة من نحاس أو حديد ليست من باب الخلية، فهي على أصل الإباحة ما لم يقارن لبسها ما يحرم أو يكره شرعاً. التماس الرجل خاتماً من ورق أو فضة وكان دون الثقال جائز شرعاً."

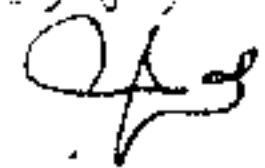
[الفتي علام نصار، ذر القعدة ١٣٧٠ هجرية - ٢٢ أغسطس ١٩٥١ م المصدر: موقع وزارة الأوقاف المصرية

الالكتروني]

وفي هذا نذكر وتسترشد المحكمة بحكم المحكمة الدستورية اذ قضت بأن:

الشرعية الاسلامية - في تماديها للنفس البشرية ونقويتها للشخصية الفردية - لا تقرر إلا جوهر الأحكام التي تكفل بها للعقيدة إطاراً يحميها ولأفعال المكلفين ما يكون منتزعا مع مصالحهم المعترية فلا يبغيها عوجا، ولا يحددون أبدا عن الطريق إلى ربه تعالى، بل يكون سنوكهم أظهر لقنوبهم وأدعى لتقواهم. وفي هذا الإطار أعلى الإسلام قدر المرأة وحرصها على حنون عفافها وأمرها بستر بدنها عن المهانة والابتذال لتسمو المرأة بنفسها عن كل ما يشينها أو ينال من حياتها وعلى الأخص من خلال تبرجها أو لبسها في القول أو تكسر مشيتها أو من خلال إظهارها بحاسنها إغراء لغيرها أو يابدها ما يكون خافيا من زينتها، وليس لها شرعا أن تطلق إرادتها في اختيارها لزيها ولا أن تقيم اختيارها هذا بمواها ولا أن تدعى تعلق زيها بدخلاتها، بل يعين أن يستقيم كيانها وأن يكون لباسها ورسمها عوناً لها على القيام بمسئولياتها في مجال عمارة الأرض وبمراعاة أن هيئة ثيابها ورسمها لا تضبطها نصوص مقطوع بها سواء في ثبوتها أو دلالتها لتكون من المسائل الاختلافية التي لا يتعلق الاجتهاد فيها بل يظل مفتوحاً في إطار ضابط عام حددته النصوص القرآنية ذاتها إذ يقول تعالى { ولا يضربن بحمرهن على جيوبهن } { ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها } { يبدن عليهن من جلابيهن } { ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن } ليخرج لباس المرأة بذلك عن أن يكون من الأمور التعبدية التي لا تبدل فيها، بل يكون لوني الأمر السلطة الكاملة التي يشرع بها الأحكام العملية في نطاقها تحديداً هيئة رداؤها أو ثيابها على ضوء ما يكون سائداً في مجتمعها بين الناس مما يعتبر صحيحاً من عاداتهم وأعرافهم التي لا يصادم مفهوماً نصاً قطعياً. بل يكون مضمونها متغيراً بغير الزمان والمكان وإن كان ضابطها أن تحقق الستر بمفهوماً شرعياً؛ ليكون لباس المرأة تعبيراً عن عقيدتها.

إن تنازع الفقهاء فيما بينهم في مجال تأويل النصوص القرآنية وما نقل عن الرسول من أحاديثه صحيحها وضعفها وإن آل إلى تباين الآراء في شأن لباس المرأة وما ينبغي ستره من بدنها إلا أن الشرعية الإسلامية - في جوهر أحكامها وبمراعاة مقاصدها - تتوخى من ضبطها ثياباً أن تعني قدرها، ولا تجعل للحيوانية مدخلاً إليها ليكون سلوكها رفيعاً لا ابتذال فيه ولا اختيال وبما لا يوقعها في الحرج إذا اعتر بدنها كله عبوة مع حاجتها إلى تلقي العلوم



على اختلافها وإلى الخروج مباشرة ما يلزمها من الأعمال التي تختلط فيها بالآخرين وليس متصوراً بالتالي أن تروج الحياة بكل مظاهرها من حولها وأن يظن بها على وجه الاقتضاء أن تكون شجراً مكسواً بالسواد أو غيره، بل يتعين أن يكون لباسها شرعاً قريين تقواها، وبما لا يعطل حركتها في الحياة، فلا يكون محمداً جمال صورتها ولا حائلاً دون يقظتها ومباشرتها لصور النشاط التي تفرضها حاجتها ويقتضيتها خير مجتمعها، بل موازناً بين الأمرين ومحددًا على ضوء الضرورة وبمراعاة ما يعتبر عادةً وعرفاً صحيحين. ولا يجوز بالتالي أن يكون لباسها مجاوزاً حد الاعتدال ولا احتجاباً لكل بدنها ليضيق عليها اعتسافاً فلا ينكشفان، مصداقاً لقوله تعالى { وليضربن بخمرهن على جيوبهن } واقترانا بقوله جل شأنه بأن { يدين عليهن من جلابيبهن } فلا يبدو من ظاهر زينتها إلا ما لا يعد عورة وهما وجهها وكفاها بل وقدمها عند بعض التقهاء ابتلاءً بإبدانها على حد قول الحنفية ودون أن يضربن بأرجلهن { ليعلم ما يخفين من زينتهن } وقد دعا الله تعالى الناس جميعاً أن يأخذوا زينتهم ولا يسرفوا وهو ما يعني أن التزامها حد الاعتدال يقتضى ألا تصفها ثياباً ولا تنسى بما تحبها من ملامح أوثقها فلا يكون تقبها مطلوباً منها شرعاً طلباً جازماً ولا سترها لزينتها شكلاً مجرداً من المضمون بل يتعين أن يكون مظهرها منبأً عن عفافها ميسراً لإسهامها المشروع فيما يعينها على شئون حياتها ويكون نائياً بما عن الابتدال فلا يقتحمها رجال استمالتهم إليها بمظاهر جسدها مما يقودها إلى الإثم إنحرفاً وبنال قدرها ومكانتها. تحريم أمر أو شأن من الشئون لا يتعلق بما هو محتمل بل بما يكون معلوماً بنص قطعي وإلا ظل محمولاً على أصل الحل؛ وكان لا دليل من النصوص القرآنية ولا من سنتنا الحميدة على أن لباس المرأة يتعين شرعاً أن يكون احتجاباً كاملاً متخذاً نقاباً محيطاً بما مسدلاً عليها لا يظهر منها إلا عينا وحجرتيها فإن إلزامها إخفاء وجهها وكفيها وقدميها عند البعض لا يكون تأويلًا مقبولاً ولا معلوماً من الدين بالضرورة تلك أن معنى العورة المنشق عليها لا يصل بهذه الأجزاء من بدنها بل أن كشفها لوجهها أعون على اتصالها بأخلاق من الناس يعرفونها ويفرضون نوعاً من الرقابة على سلوكها وهو كذلك أكفل لحياقتها وغطتها من بصرها وأصون لنفسيتها وأدعى لرفع الخرج عنها. وما ارتأه من أن كل شئ من المرأة عورة حتى ظفرها مردود بأن مالكا وأبا حنيفة وأحمد بن حنبل في رواية عنه والمشهور عند الشافعية لا يرون ذلك، والرسول عليه السلام يصرح بأن بلوغ المرأة الحيض يقتضيها أن يكون ثوبها ساتراً لبدنها عدا وجهها وكفيها. [الطعن رقم ٨ - لسنة ١٧ ق - تاريخ الجلسة ١٨ / ٥ / ١٩٩٦ - مكتب في ٧ - رقم الجزء ١ - رقم الصفحة ٦٥٦ - تم رفض هذا الطعن]

ومن ثم ولما كان من جماع ما تقدم؛ يتبين أن لباس الرجال والمرأة يخرج عن أن يكون من الأمور التعبدية التي لا تبدل فيها، ومن ثم فلا يجوز إقرانه بالدين وإسباغ القدسية عليه بوصفه جزءاً من الدين. لاسيما ما كان من تنازع الفقهاء فيما بينهم في مجال تأويل الكثير من النصوص القرآنية، وما هو ناسخ وما هو منسوخ، وما هو عام وما هو خاص (قطعية الثبوت غير قطعية الدلالة) وما نقل عن الرسول من أحاديثه صحيحها وضعيفها (قطعية الدلالة غير قطعية الثبوت)، يخرج كل منهما مما هو من المعلوم من الدين بالضرورة. فأما ما هو دون النصوص قطعية الثبوت والدلالة فلا مندوحة ولا تريب من أعمال الاجتهاد فيه، وهو الذي ينطبق على حكم اللحية. وإذا كان ذلك - ما قررت المحكمة الدستورية - فإنه يتفق وما يكاد أن يتفق عليه علماء الإسلام على أنه لا مجال للرأي أو الاجتهاد إذا ما وجدت النصوص "قطعية الثبوت والدلالة" كما أن الأكثرين يضيفون في أمور العبادة شرط أن تكون هذه النصوص "متواترة" أيضاً، ولا يقبلون أحاديث الآحاد، وهو ما يختلف معهم فيه علماء السلفية.

سحر

إلا أنه يجدر الإشارة هنا إلى أن هناك من الأحكام التي قررتها نصوص من القرآن والسنة والقياس والجماع سواء في العهد النبوي أو عهد الخلفاء. وجاء الرأي فغير الحكم لتغير المصالح بتغير الواقع، وهو ما جاء بقول أعلام السلفية الإمام أحمد إلى ابن القيم، فقرر الأخير بأن "الفتاوى والأحكام تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد". [أعلام الموقعين، ج ٣، ص ٣] ومن أمثلة تلك الوقائع حد السارق عام الرمادة، السنة النبوية القولية والفعلية من الطلاق بلفظ الثلاث باعتباره طلقة واحدة، فرأى عمر بن الخطاب أن يغير الفتوى والحكم بجعله ثلاثاً للمصلحة، وكذا بيع الأمهات الأولاد، ومنع عمر ذلك، وهو ما كان سنة قبلاً. ومن جميع ذلك تصيف المحكمة علي ما تقدم من أن ليس كل ما هو "قطعي الثبوت والدلالة" من الضروري أن يكون من "ما هو من الدين بالضرورة".

أما فيما يتصل بأمر اللحية، فمن الفكر الأصولي ذاته ما سوف تستند إليه المحكمة. قال العلماء ثلاثة أقوال هي: تحريم حلق اللحية، كراهة حلق اللحية، وإباحة حلق اللحية. وقد وردت روايات خمس في ترك اللحية، وكلها على اختلافها في الفاظها تدل على تركها على حافها. أما، ولما كانت أدلة القائلين بالتحريم، ما رواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر عن النبي قال: "خالفوا المشركين. ورفروا اللحي، واخفوا الشوارب". وما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عمر عن النبي قال: "اخفوا الشوارب واغفوا اللحي". فقالوا إن توفيرها مأمور به، والأصل في الأمر أن يكون للوجوب إلا لصارف بصرفه عنه، ولا يوجد هذا الصارف، كما أن مخالفة المشركين واجبة. والنتيجة أن إعفاء اللحية واجب.

وذهب فريق آخر إلى القول بأن إعفاء اللحية سنة يُتاب فاعليها ولا يُعاقب تاركها، وحققها مكروه وليس بحرام، ولا يُعد من الكبائر. ما رواه مسلم في صحيحه عن عائشة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "عشروا من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم (البراجم: مفاصل الأصابع من ظهر الكف)، وتنف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء (أي الاستنجاء)". قال مصعب: "ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة". ومن ثم فإن الحديث أفاد أن إعفاء اللحية من السنن والمندوبات المرغوب فيها، إذ كل ما نص عليه من السنن العادية وبأن الأمر بمخالفة المشركين لا يتعين أن يكون للوجوب، فلو كانت كل مخالفة لهم مُحتمة لتحتم صبغ الشعر الذي ورد فيه حديث الجماعة "إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم". (رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي) مع إجماع السلف على عدم وجوب صبغ الشعر. فقد صبغ بعض الصحابة، ولم يصبغ البعض الآخر كما قال ابن حجر في فتح الباري.

وعززوا رأيهم بما جاء في كتاب نهج البلاغة: سئل علي - كرم الله وجهه - عن قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - "غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود". فقال إنما قال النبي ذلك والذين قل، فأما الآن وقد اتسع نطاقه، وضرب بجرانه فامرؤ وما يختار. ومن أجل هذا قال بعض العلماء لو قيل في اللحية ما قيل في الصبغ من عدم الخروج على عرف أهل البلد لكان أولى، بل لو تركت هذه المسألة وما أشبهها لظروف الشخص وتقديره لما كان في ذلك بأس.

وإذ نصيف بأنه، وقد قيل لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة - وقاد روي لابننا نعلين مخصوفين بمسامير إن فلاننا وفلاننا من العلماء كرهها ذلك، لأن فيه تشبهاً بالرهبان!، فقال: "كان رسول الله يلبس النعال التي لها شعور، وإنما من ليس الرهبان".

ومن ثم جرى على لسان العلماء القول: بأن كثيراً مما ورد عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - في مثل هذه الخصال يُفيد أن الأمر كما يكون للوجوب يكون مجرد الإرشاد إلى ما هو الأفضل، وأن مشابهة المخالفين في الدين إنما تحرم فيما يُقصد فيه الشبه بشيء من خصائصهم الدينية، أما مجرد المشابهة فيما تجري به العادات والأعراف العامة فإنه لا بأس بما ولا

كرب

كراهة فيها ولا حرمة. ولما كان ذلك وكانت القاعدة الأصولية "أن الأحكام تدور وجوداً وعدمًا مع عللها" وما اختلف فيه لا إنكار فيه، و"ما يتطرق إليه الاحتمال يسقط به الاستدلال"، والمأثور عن النبي والصحابة والسلف قبول الاختلاف في أمور كثيرة كقصة صلاة العصر في بني قريظة وكذلك "ما قتلتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله". قول عمر بن عبد العزيز "اختلاف الأمة رحمة" وامتناع مالك عن جمع الناس على مذهب أو رأي واحد، وقول الشافعي: "رأبي صواب يحتمل الخطأ ورأى غيري خطأ يحتمل الصواب"، وقول أبي حنيفة وأحمد: "إذا وافق قولي الحديث وإلا فاضربوا به عرض الحائط"، وإذا، فالخلاف الفقهي أمر مقرر في الشريعة والتاريخ الإسلامي وفي عهد النبوة، ورفض هذا الاختلاف مبتدع في الدين بدعة أصلية. ومن ثم فإن اللحية أو حلقها من الأمور المختلف فيها - كما تقدم - ولذلك لا يجوز أن ينكر على من أخذ بالأراء الفقهية الأخرى أو رمية بالفسق أو الابتداع أو غيره؛ لأنه يلزمه بذلك أن يرمى انصحابه والتابعين الذين أطالوا شواربهم أو حلقوها تمامًا أو تركوا الصبغ أو صلوا حفاة بأنهم مبتدعون أو واقعون في الحرام، وهذا خطر عظيم يقع فيه من لم يحيطوا بعموم المسائل. والله تعالى أعلى وأعلم.

ولما كانت علة الحديث - في عقيدة المحكمة - هو مخالفة المشركين وأصحاب الديانات الأخرى في دينهم. ولما كان - وفي عصر النبوة - ما يتطلب إعفاء اللحية؛ إلا أن الأوضاع الاجتماعية قد تغيرت بغير الزمان، لاسيما المكان، فإن أصحاب الديانات جميعاً ومنها الإسلام لا يطلقون اللحية إلا القليل منهم، ورجال الدين في جميع الديانات السماوية بل وبعض من غير السماوية يطلقون اللحية - مثل السيخ - الأمر الذي نرى معه انتفاء العنة إعمالاً لحكمة علي - كرم الله وجهه - في قوله عن صبغ الشعر "إنما قال النبي ذلك والدين قُل، فأما الآن وقد اتسع نطاقه، وضرب بجرانه فامرؤ وما يختار". ولما كان ما تقدم، فإن لباس الرجال والمرأة يخرج عن أن يكون من الأمور التعبدية التي لا تبديل فيها؛ ومن ثم فلا يجوز إقرانه بالدين وإسباغ القدسية عليه بوصفه جزءاً من الدين؛ إذ إن اللباس واللحية يرتبطان في حكمهما الشرعي بواقع المجتمع والزمان اللذين يعيش فيهما الفرد؛ الأمر الذي لا ينطبق معه عليهم نص المادة ٩٨ (و) التي خصت بالذكر الدين والتي سبق أن عرفناه بما هو من الدين بالضرورة.

ومن ثم لا ينصب ذلك الوصف أيضاً علي الطوائف المنتمة لتلك الأديان، إذ بنى الثانية علي الأولى وترتب تعريفها علي تعريفهم. ومن ثم فإن وقائع الدعوى، وعلي هذا النحو السالف سرده، تضحى غير منطبقة والنص القانوني للمادة ٩٨ (و) عقوبات، فهي، وعلي هذا النحو لا تشكل ركن الجريمة المادي. ولما كان السلوك المنسوب للمدعى عليهم ليس إلا مجرد نقد لفئة أو جماعة لا صلة له - وعلي النحو السالف البيان - من الجريمة المنصوص عليها بنص المادة ٩٨ (و)؛ ولا يشكل جرماً جنائياً، الأمر الذي تكون معه الأوراق قد خلت من ثمة جريمة، وإذا كان اللجوء إلى طريق الادعاء المباشر يتطلب شرط توافر أركان جريمة جنائية جنحة كانت أو مخالفة بالأوراق، وإلا تعين الحكم بعدم اختصاص المحكمة بنظر الدعوى؛ لأن الدعوى المدنية تصبح غير ناشئة عن جريمة. ومن ثم فإن الدعوى المدنية لا تكون من اختصاص المحكمة الجنائية. كما أنه، ولما كان الثابت أن عدم قبول أي من الدعويين يترتب عليه عدم قبول الأخرى إلا في استثناءات لا محل لها من هذه الدعوى، الأمر الذي يضحى - وتأسيساً على جماع ما تقدم وما سلف عنه - يتعين علي المحكمة القضاء بعدم قبول الدعويين المدنية والجنائية علي النحو الوارد بالمنطوق. ومن ثم فلا محل لبحث أيا من دفوع المدعى عليهم.

أما عن المصروفات والأتعاب فإن المحكمة تلزم بها المدعى لحصره الدعوى عملاً بنص المادة ١/١٨٤ من قانون

المرافعات والمادة الأولى من القانون ١٠ لسنة ٢٠٠٢ المعدلة لأحكام القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٨٣ بشأن المحاماة.

فلهذه الأسباب



حكمت المحكمة :

١/ بعدم قبول الدعويين المدنية والجنائية لعدم الجريمة، وألزم المدعي بالمصروفات وخمس جنيهاً أتعاب المحاماة.

أمين السر

محمد

رئيس المحكمة

أحمد سميح الريحاني
٢٠١٢/٤/٢٦