

نقد الفكر الديني

عند رفعت السعيد وفريدة النقاش

بهاء الدين سيد علي

ماجستير فلسفة

أداب القاهرة





الطبعة الأولى

الكتاب : نقد الفكر الديني

تأليف : بهاء الدين سيد علي

التصميم والإخراج الفني : دار الرضا

للطبع والنشر

رقم الإبداع بدار الكتب : ٨١٧/٤/٢٠٢١م

الترقيم الدولي : 8 - 312 - 843 - 977 - 978

رئيس مجلس الإدارة

عاطف الجندي

المدير العام

رضا عبادة

مدير الطبع والنشر

العزب فتحي

٤ شارع مهندس عبدالمنعم – أرض أولاد علام

منطي – شبرا الخيمة – القاهرة الكبرى

ت : ٠١٢٢٢٩٥٠٢٩٢ – ٠١٠١٧٧٥٦٦٧٠

تصميم الغلاف الفنان / محمد مخلوف

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف



إهداء

إلى زعيمنا خالد الذكر

خالد محيي الدين

مؤسس حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي
من أجل مصر وطنًا للحرية والاشتراكية والوحدة

بهاء الدين



بهاء الدين سيد علي

رفعت السعيد فى مواجهة أوهام الخلافة

درس مؤرخنا السياسي الدكتور "رفعت السعيد" (١١ أكتوبر ١٩٣٢ - ١٧ أغسطس ٢٠١٧) مواقف وآراء بعض الجماعات والتيارات المتأسلمة المعاصرة من إشكالية "الخلافة الإسلامية"، وفي البداية نجده يشير إلى موقف أنصار حزب التحرير الإسلامي، ونقل في مؤلفاته موقفهم المؤيد لنظام الخلافة، ورأى أنهم زعموا أن "سقوط الخلافة هو الثغرة التي ضاعت منها فلسطين، وأن قيام الخلافة الإسلامية هو الطريق لتحرير فلسطين" وبرغم اشتعال العمل الفدائي الفلسطيني فقد تباعد عنه الحزب استناداً إلى ذات الفكرة "فالجihad فى فلسطين ليس فريضة حتى تقوم دولة الخلافة".

ويرى تقي الدين النبهاني (١٩٠٩ - ١٩٧٧) مؤسس حزب التحرير الإسلامي أنه بعد تعطيل الخلافة الإسلامية - على يد مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ - ١٩٣٨) وجماعته - لم يستطع المسلمون إعادتها على الرغم من وجود تنظيمات إسلامية تعمل آنذاك، ولما وجدت دولة إسرائيل فى سنة ١٩٤٨ على أرض فلسطين وظهور ضعف العرب أمام عصابات اليهود ربيبة الانتداب البريطاني الذي كان يتحكم فى الأردن ومصر والعراق، ثار إحساس النبهاني فأخذ يدرس الأسباب الحقيقية التى تنهض بالمسلمين، فحاول عن طريق الفكر القومي إنهاء الأمة، وكتب ذلك فى رسالتين هما: "رسالة العرب" و "إنقاذ فلسطين"، واللتان صدرتا فى عام ١٩٥٠م.

ولم تكن نزعته القومية التي ظهرت في هاتين الرسالتين مجردة عن فكر وعقيدة ورسالة الأمة الحقيقية في الوجود وهي رسالة الإسلام، وهذا الفرق بينه وبين دعاة القومية العربية الذين جردوا أمتهم من رسالتها ونادوا برسالات ومذاهب وأيدولوجيات غريبة عن هذه الأمة ومناقضة لعقيدتها وخلقتها وقيمها. ثم عدل النبهاني عن هذا الخط القومي الذي سلكه في أول أمره وأخذ يحاور ويستمع لكل الطروحات الموجودة على الساحة إلا أنه لم يقتنع بها جميعًا.

ولأن فكرة "الخلافة" تمثل أساسًا محوريًا في فكر الحزب فسوف نتابعها ولكن بإيجاز.. ونقرأ في كتاب "الخلافة": " وإقامة خليفة فرض على المسلمين كافة في جميع أقطار العالم، والقيام به كالقيام بأي فرض من الفروض التي فرضها الله على المسلمين، وهو أمر محتتم لا تخير فيه، ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي يعذب الله عليها أشد العذاب" (١).

وكذلك: "إن إقامة الدين وتنفيذ أحكام الشرع في جميع شئون الحياة الدنيا فرض على المسلمين بالدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بحاكم ذي سلطان والقاعدة الشرعية أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فكان منصب الخليفة فرضًا من هذه الجهة أيضًا" (٢). ثم: "ولا توجد في الإسلام أية رخصة في القعود عن القيام بهذا الفرض حتى يقام" .. أما المدة التي يُمهّل فيها المسلمون لإقامة خليفة بعد



وفاة أو سقوط حكم الخليفة القائم فهي "ليلتان فلا يحل لمسلم أن يبيت ليلتين وليس في عنقه بيعه" (٣).

ويهدف أنصار هذا الحزب إلى " العمل لإعادة دولة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود، فلأن الله سبحانه وتعالى قد أوجب على المسلمين التقيد بجميع الأحكام الشرعية، وأوجب عليهم الحكم بما أنزل الله، ولا يتأتى ذلك إلا بوجود دولة إسلامية، وخليفة يطبق على الناس الإسلام.

والمسلمون منذ أن قضى على دولة الخلافة في الحرب العالمية الأولى يعيشون بدون دولة إسلامية، وبدون الحكم بالإسلام، لذلك كان العمل لإعادة الخلافة، وإعادة الحكم بما أنزل الله إلى الوجود فرضاً يوجبه الإسلام، وهو واجب محتم، لا خيار فيه، ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به من أكبر المعاصي، يعذب الله عليه أشد العذاب (٣).

وجاء في المادة (٢١) - من مشروع دستور دولة الخلافة - أنه "للمسلمين الحق في إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكام، أو الوصول للحكم عن طريق الأمة على شرط أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكاماً شرعية. ولا يحتاج إنشاء الحزب لأي ترخيص، ويمنع أي تكتل يقوم على غير أساس الإسلام" (٥).

"ويشترط في الخليفة حتى تنعقد له الخلافة سبعة شروط



وهي: أن يكون رجلاً مسلماً حرّاً بالغاً، عاقلاً، عدلاً، قادراً من أهل الكفاية" (٦).

وجاء في المادة (٣٩) أنه "ليس للخليفة مدة محدودة، فما دام الخليفة محافظاً على الشرع منفذاً لأحكامه، قادراً على القيام بشؤون الدولة، يبقى خليفة ما لم تتغير حاله تغيراً يخرج به عن كونه خليفة، فإذا تغيرت حاله هذا التغير وجب عزله في الحال" (٧). وجاء في المادة (٤١) أن "محكمة المظالم وحدها هي التي تقرر ما إذا كانت قد تغيرت حال الخليفة تغيراً يخرج به عن الخلافة أم لا، وهي وحدها التي لها صلاحية عزله أو إنذاره" (٨).

وفي مجلة " المجلة " اللندنية نقراً رأياً لمن أسمى نفسه "عمر بكري" يقول: "أن حزب التحرير موجود في بلاد المسلمين عامة، والحزب يستهدف الدخول في صراع فكري مع الأفكار السائدة في المجتمعات وإظهار فسادها ومخالفتها للشرع، ويصاحب هذا الصراع الفكري صراع سياسي ضد أنظمة الفكر الحاكمة في بلاد المسلمين وذلك بكشف عوارها وتأمرها مع الكفار ضد الإسلام.

ويتقصد حزب التحرير طلب النصرة من الفئة القوية من أبناء المسلمين كالقوات المسلحة في بلاد المسلمين لتقوم بإرجاع سلطان الأمة المسلوبة منها لنصب خليفة تبايعه" وقال: "إننا نتفق مع جماعات الجهاد في مصر والجزائر في الأصول والمبدأ وإن اختلفنا معها في الفروع" (٩).



ويرى رفعت السعيد أن الكاتب يطمح إلى خلافة تقوم عن طريق سلسلة من الانقلابات العسكرية في كل بلاد المسلمين، ولم يقل كيف سيتفق هؤلاء العسكر الانقلابيون على عسكري منهم ليكون خليفة لكل العالم الإسلامي، أليس هذا مثيراً للدهشة؟^(١٠).

ويرى الشيخ تقي الدين أن الصعوبات التي تعترض قيام الدولة الإسلامية هي:

- وجود الأفكار غير الإسلامية وغزوها للعالم الإسلامي (الغزو الفكري).
- قيام البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمر واستمرار تطبيقها.
- وجود نوع من الإكبار لبعض المعارف الثقافية واعتبارها علوماً عالمية.
- كون المجتمع في العالم الإسلامي يحيا حياة غير إسلامية.
- بُعد الشقة بين المسلمين وبين الحكم الإسلامي حيث لا تنفذه أي دولة تنفيذاً كاملاً لاسيما في سياسة الحكم وسياسة المال، حيث يؤثر هذا البعد فيجعل تصور المسلمين للحياة الإسلامية ضعيفاً.
- وجود حكومات في البلاد الإسلامية تقوم على أساس ديمقراطي وتطبق النظام الرأسمالي كله على الشعب

وترتبط بالدولة الأجنبية وتقوم على الإقليمية.

- وجود رأي عام منبثق عن الوطنية والاشتراكية بعيداً عن مفاهيم الإسلام.

ونود أن نشير إلى أن نظام الخلافة الإسلامية خيط مشترك بين أنصار حزب التحرير الإسلامي وجماعة الإخوان التي نشأت بعد سقوط الخلافة.

وعن موقف جماعة الإخوان من الخلافة الإسلامية كتب الدكتور محمد عمارة يقول: "أما الخلافة الإسلامية، فإن الإخوان المسلمين يجعلون العمل لإعادتها في رأس مناهجهم ... ولكنهم يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات.

لا بد من تعاون تام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها .. يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد. يلي ذلك تكوين عصبه الأمم الإسلامية .. حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين، كان عنه الاجتماع على "الإمام" ..."^(١).

ويرى رفعت السعيد أن "جماعة الإخوان أحد أهم القوى المعاصرة التي تنادي بفكرة الخلافة وضرورة بعثها، وقد امتازت بأنها أقامت تنظيمًا دوليًا على نمط الخلافة المنشودة .. وتقول الوثيقة المعنونة " النظام العام للإخوان المسلمين " : " الإخوان

المسلمون في كل مكان جماعة واحدة تؤلف بينها الدعوى
ويجمعهم النظام الأساسي".

أما المادة الثانية فتقول: "الإخوان المسلمين هيئة إسلامية
جامعة تعمل لإقامة دين الله في الأرض". ونواصل القراءة في
أهداف الجماعة منها "تحرير الوطن الإسلامي بكل أجزائه..
والسعي إلى تجميع المسلمين جميعاً حتى يسيروا أمة واحدة"
(ونلاحظ وطن إسلامي واحد أمة واحدة على نطاق العالم).
وتهدف الجماعة إلى "إعداد الأمة إعداداً جهادياً لتقف جبهة
واحدة.. تمهيداً لإقامة الدولة الإسلامية الراشدة"، وتوضح
الوثيقة الهيكل التنظيمي الذي يقف على رأسه المرشد العام
ومراقب عام في كل قطر والمراقبون أعضاء مجلس الشورى
العام".

ويتشكل مكتب الإرشاد العام من ١٣ عضواً: ثمانية
أعضاء من مصر وخمسة يراعى في اختيارهم التمثيل الإقليمي.
والجميع في كل الأقطار ملزمون باتباع تعليمات مكتب الإرشاد
العام حول الأهداف والسياسات العامة ومواقف الجماعة من
مختلف الاتجاهات والتجمعات والقضايا المتنوعة، أما التفاصيل
فمتروكة لإخوان الأقطار، فأهل مكة أدرى بشعابها.. وهكذا
أقامت الجماعة خلافتها الخاصة بها على امتداد وجودها في
مختلف الأقطار سعيًا وراء إقامة دولة الخلافة.

ويرى أيضاً رفعت السعيد أن هذا التنظيم الدولي الذي

يمنح الجماعة نفوذاً وتمويلًا واتساعًا في مجالات الحركة، يمثل في ذات الوقت أعباء لعل أقلها أنه يقف بالجماعة في مواجهة القانون المصري الذي يحظر حزبًا يكون فرعًا أو مركزًا لتنظيم دولي. كما يضع الجماعة وحكمها في موقع الالتزام بما قد يؤثر على التزاماتها المصرية مثلما يجري الآن من مجاملات لحركة حماس متمثلةً في الأنفاق التي تعبت بالسيادة المصرية، وتعبى في أرض سيناء قوى إرهابية تهز أركان السيادة المصرية هناك وتهدر أمن مصر كلها^(١٢).

وذهب أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) (وهو الأب الروحي لجماعات التأسلم الحديث) إلى "أن الدولة الإسلامية تقوم على أساس حاكمية الله الواحد، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده. وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا حتى النوع البشري كله، وإنما تكون لحاكم يقوم بوظيفة خليفة الله، فليس لأحد أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطة من الله"^(١٣).

والمودودي - في رأي رفعت السعيد - يكاد يكرر قول رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) (بعد أن تراجع كثيرًا عن تعاليم أستاذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)) "الخلافة الإسلامية هي الحكومة المثلى التي بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية" فهي "خير دولة ليس بالنسبة للمسلمين فحسب ولكنه بالنسبة لسائر البشر"^(١٤).



ويأتي رفعت السعيد إلى رأي حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) الذي يقرر في بساطة " أن الخلافة تقوم لورثة النبوة " (١٥) وهي نزعة شيعية واضحة لأنه نزع إلى أن النبوة يمكن توريثها للخلفاء مباشرة.

ومن عبادة حسن البنا خرج شكري مصطفى (١٩٤٢ - ١٩٧٨) الذي نصب نفسه "أميرًا" للجماعة المسلمة التي أسماها " جماعة الحق في آخر الزمان " وأسمى نفسه "طه المصطفى شكري أمير آخر الزمان" (١٦).

وقد حاول رفعت السعيد نقض البنية الرئيسة التي قامت عليها تلك الأقاويل حيث رأى " أن المودودي قال أن الخليفة هو خليفة الله (وهو ما رفضه أبو بكر منذ يوم وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وأن له "سلطة من الله " وهو ما يعني أن أحكامه وقراراته وسياساته مقدسة لا يجوز المس بها أو انتقادها. وإن رشيد رضا يرى أن الخير يأتي من فرض دولة الخلافة على العالم أجمع وحتى على غير المسلمين.

وإن حسن البنا قال أن الخلافة جاءت وتجئ لورثة النبوة. فإذا كان "الخليفة" وارثًا للنبوة فمن يمكن أن يعارضه؟ ثم كيف يكون "الخليفة" وارثًا للنبوة والنبي (صلى الله عليه وسلم) كان يحكم بوحى يوحى إليه؟ كيف ولم يقل أبو بكر أو عمر إنه وارث للرسول الذي بموته انقطع الوحي، وأصبح الحكم إنسانيًا يأتي عليه احتمال الخطأ والصواب؟ (١٧). ثم يمضي رفعت السعيد مع

دعاة التأسلم المحدثون: صالح سرية " لا جهاد إلا بوجود خليفة للمسلمين " (١٨).

أما الشيخ عمر عبد الرحمن (١٩٣٨ - ٢٠١٧) (الجماعة الإسلامية) فقد قال "الإمامة في الإسلام موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. والخليفة في الإسلام مهمته وراثثة النبوة بإقامة أحكامها ويجمع ذلك أمران: إقامة أحكام الدين، وسياسة الدنيا بالدين" (١٩).

وهو يعدد الشروط الواجب توافرها في الخليفة قائلاً: "وقد حدد العلماء شروط الإمامة وهي أن يكون ذكراً، حراً، بالغاً، مسلماً، مجتهداً، بصيراً، سليم الأعضاء، خبيراً بالحروب، قرشياً على الصحيح في الأقوال" (٢٠).

ويلاحظ أستاذنا الدكتور رفعت السعيد أن "رشيد رضا كان يتخلى رويداً رويداً عن تعاليم الإمام محمد عبده، ويتعد بهجماته العنيفة ضد دعوة "التجديد" عن معسكر أستاذه، بل لعله كان يقترب من معسكر خصوم الإمام من دعاة "التقليد". فهو يدعو إلى العودة للمصادر الأولى .. وبالنسبة له فإن العمل والجهد والأمل يتركز في شيء واحد اسمه "الخلافة الإسلامية" ... "فهي الحكومة المثلى التي بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية" (٢١). والدولة الإسلامية الأصلية ليست هي في الواقع خير الدول بالنسبة للمسلمين فحسب ولكن بالنسبة لسائر البشر فهي وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج التي تفتك بها ميكروبات الفساد

وأوبئة الهلاك فتجعلها عرضة للزوال" (٢٢)، وهو يبتعد كثيراً عن نهج أستاذه عندما يؤكد أن السيادة المطلقة في الدول هي " لأولى الأمر" الذين "أمر الله بطاعتهم" (٢٣). وهكذا تمضي دعوة الأستاذ الإمام محمد عبده على يد تلاميذ يضيّقون بتجديده وليبراليته، فيتراجعون بها نحو "التقليد" و "المحافظة"، ويستمر التراجع، فتلاميذ التلاميذ أكثر محافظة، وأكثر تمسكاً بضرورة العودة إلى التقليد" (٢٤).

ويدعو آية الله الخميني (١٩٠٢ - ١٩٨٩) إلى ضرورة تشكيل حكومة إسلامية بضرورة استمرار تنفيذ الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية، وأن "كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام، ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف" (٢٥). والواقع أن الحكومة الإسلامية التي يدعو إليها "لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة، ليست هي حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه، عابثاً بأموال الناس ورقابهم ... فحكومة الإسلام ليست مطلقة وإنما هي دستورية، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية، وإنما هي دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة، والتي تتمثل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه، ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي" (٢٦).

والواقع أن أصل دعوة الخميني لفكرة الحكومة الإسلامية إنما ترجع إلى اعتقاده "بأن دين الإسلام عقيدة لهداية البشر في جميع مراحل وأبعاد وأدوار الحياة الفردية والاجتماعية، ولما كانت العلاقات الاجتماعية والسياسية جزءاً لا يتجزأ من حياة البشر فإن اعتقاد الخميني يتمثل في أن الإسلام الذي يهتم فقط بالجوانب العبودية والأخلاقية، ويصد المسلمين عن تقرير مصيرهم وعن المسائل الاجتماعية والسياسية، إسلام محرف "إسلام أمريكي" (يقصد علماني)، الأمر الذي جعل الخميني يشرع بنهضته أيضاً على أساس فكرة عدم الانفصال بين الدين والسياسة، وواصله على هذا الأساس" (٢٧).

ويرى الخميني "أن الحكومة الإسلامية - وبغض النظر عن الاختلافات في الأهداف والغايات - تختلف عن الأنظمة السياسية المعاصرة من حيث تشكيلاتها وأركانها أيضاً. ففي نظرية الحكومة الإسلامية تجد "الأكثرية" مشروعيتها على أساس "الحق"، وتبعاً لذلك فإن وجوب أعمال الولاية منوط بتوفر شروطها - التي من جملتها القبول العام للجماهير - الأمر الذي يتجلى بالانتخاب المباشر المتعارف أو عن طريق قيام الخبراء - وهم منتخبو الشعب - بالاختيار" (٢٨).

وقد جاءت هذه الوجهة من النظر - المقدمة من الخميني - في مقدمة دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في المادة المتعلقة بالقيادة ومسئولياتها، ونلاحظ هنا أن الخميني قد طور



فكره السياسي وأخذ بنظام الانتخابات الوضعي لتشكيل مجلساً نيابياً منتخباً من الجماهير.

وفي سبيل ذلك يرى الخميني "أن الحكومة الإسلامية هي من أشد أنواع الحكومات جماهيرية وشعبية، ففي هذه الحكومة - وخلافاً لجميع الأنظمة السياسية الموجودة في العالم - فإن الجماهير وبعد أداء دورها في تعيين القائد من خلال الانتخابات - بشكل مباشر أو غير مباشر - لا تنتهي مسؤوليتها ولا تترك لحالها ، بل أن حضورها في ميدان إدارة المجتمع الإسلامي والمساهمة في النظام الإسلامي يضمن لها باعتباره تكليفاً شرعياً، لأن الحكومة الإسلامية إنما تستند على العلاقة والثقة المتبادلة بين الجماهير والقائد الصالح، لذا فهو يقول: "إذا مارس الفقيه (الحاكم) نوعاً من الاستبداء في أمر ما، فإنه يسقط عن مقام الولاية"^(٢٩) ويرى الخميني أنه من المسلم به أن: "الفقهاء حكام على الملوك" وإذا كان السلاطين على جانب من التدين فما عليهم إلا أن يصدروا في أعمالهم وأحكامهم عن الفقهاء، وفي هذه الحالة فالحكام الحقيقيون هم الفقهاء، ويكون السلاطين مجرد عمال لهم"^(٣٠).

ونواصل رحلتنا مع أنصار الخلافة ونقف مع محمد عبد السلام فرج (١٩٤٢ - ١٩٨٢) الذي ذهب في كتابه "الفريضة الغائبة" إلى "أن إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة فرض وواجب على كل مسلم أن يبذل قصارى جهده لتنفيذه ، فإنما هي من أوامر الله، ومن بشارات النبي صلى الله عليه وسلم. وقد

استدل عبد السلام فرج على فرضية قيام الدولة الإسلامية وإقامة حكم الله على هذه الأرض بقول الله: " وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ " (المائدة: ٤٩)، وقوله سبحانه: " وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ " (المائدة: ٤٤). فلما كانت أحكام الله فرضاً على المسلمين فقيام الدولة الإسلامية التي تقيم وتطبق هذه الأحكام فرض عليهم، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد اعتبر محمد عبد السلام فرج أن المسلمين أجمعوا على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية، وأن إعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة، وهي الدولة الإسلامية، وأن من مات وليس في عنقه بيعة (بيعة الخلافة كما يفسرها) مات ميتة جاهلية، فعلى كل مسلم إذن السعي لإعادة الخلافة بجد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث^(٣١).

ويرفض رفعت السعيد فكرة الخلافة ويرى "أن الخلافة الممتدة طوال الحكم الأموي والعباسي وما تلاها حتى الخلافة العثمانية لم تكن سوى حكم سياسي متستر برداء ديني يمارس من خلفه طغياناً وإجراماً لا حدود لهما. إنه حكم سياسي إنساني ولا علاقة له بما يرتديه من ثياب دينية. ذلك أن الإسلام ما كان ليكون هكذا"^(٣٢).

ونرى من جانبنا أن رفض رفعت السعيد لفكرة الخلافة إنما يعبر عن دفاعه عن الدولة المدنية التي بشر بها الكثيرون من أعلام حركة التنوير المصري، فإذا رجعنا إلى الأستاذ الإمام

محمد عبده لوجدناه يقول:

"إنه ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم .. ولمن يقولون: أن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي؟ أو للمفتي؟ أو شيخ الإسلام؟؟.. أقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية". ويمضي الأستاذ الإمام فيجعل من هذه القاعدة الفكرية "أصلاً من أجل أصول الإسلام" - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم" .. فالإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية ... أو السلطة الدنيوية.. " (٣٣).

وأما الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) فقد أصدر كتابه " الإسلام وأصول الحكم " في عام ١٩٢٥ وذهب فيه إلى عدم وجود شكل خاص للحكم يمكن وصفه إسلامياً، ورفض أيضاً الحاجة إلى نظام الخلافة ، وأن تعيين خليفة واجب ملزم للمسلمين، ورأى أن مؤسسة الخلافة ليس لها أي أساس فقهي، سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة. ودليل ذلك أن الآيات القرآنية - التي يتم الاستشهاد بها غالباً لإضفاء قداسة

دينية على الخلافة - لا تعني أكثر من ضرورة وجود قيادة يوثق بها لتدبير أمور المسلمين.

وبرهن علي عبد الرازق على عدم وجود إجماع على ضرورة وجود الخلافة والحفاظ عليها. وأشار لوجود آراء معارضة - حتى في زمن الخليفة الأول - ولم يرد ذكر لإجماع الفقهاء على ضرورتها. ثم أكد على وجوب المسلمين بطاعة الشريعة، وعدم الحاجة للحكومة في حالة حفاظ كل أعضاء جماعة المسلمين على العدل بينهم. وأوضح الدليل التاريخي أن الخلافة تم الاستيلاء عليها دائماً بقوة السيف والغلبة والشوكة والعصبية لا الاختيار.

كما لاحظ علي عبد الرازق حتى عندما يتحقق الإجماع على قيام الخلافة رسمياً، لم يكن هناك مصداقية فقهية طالما يتم اختيار الخليفة تحت التهديد بالقوة وسل السيف. وقد جاءت دراسة علي عبد الرازق ودعوته الصريحة لفصل الدين عن الدولة، لتجسد موقفاً ثورياً، لأنه أصر على كون الإسلام دين ورسالة روحية خالصة، وأن الوظائف والمناصب السياسية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ليست جزءاً جوهرياً من دوره النبوي، وأن الخلافة كمؤسسة روحية ليست ضرورية.

ويرى رفعت السعيد أن قصة الخلافة كانت "سبباً في معركة ضارية خاضها شيوخ أزهيون ضد شيخ أزهري، ففي أبريل ١٩٢٥ أصدر الشيخ علي عبد الرازق القاضي الشرعي

بمحكمة المنصورة كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم" مؤكداً أن مبدأ فصل الدين عن الدنيا يتطابق مع تعاليم القرآن والسنة، وأن الدين هو في جوهره روعي خالص، وليست له أي علاقة بالسلطة السياسية، كما أنه مجرد من السلطة التنفيذية الزمنية، ويرى "أن مبدأ الخلافة لا يرتكز لا على القرآن الذي لم يشر إليه على الإطلاق، ولا على إجماع صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد كانت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، دينية قبل كل شيء، وظلت بعيدة عن أي شكل من أشكال الحكم وعن أي سلطة تنفيذية" (٣٤).

وكان نصيب الشيخ رداً على كتابه هو ما نعرف من الاتهامات المقررة على كل داع للتجديد وهي اتهامات أقلها المروق والكفر والإلحاد .. وقرار من هيئة كبار العلماء "حكمتنا نحن شيخ الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالماً معاً من هيئة العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرزاق أحد علماء الأزهر والقاضي الشرعي ومؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من زمرة العلماء، وتعلن الأسباب بعد إعدادها فيما بعد" (٣٥).

وقد استنكرت هيئة كبار العلماء كتاب الشيخ علي عبد الرزاق، واستندت في ذلك إلى سبعة أسباب هي:

(١) أنه زعم أن الشريعة الإسلامية شريعة روحية وليس لها علاقة بالحكم وأنها مجردة عن أداة التنفيذ الدنيوي.

(٢) أنه يفهم أن الجهاد الذي قام به النبي يمكن أن يكون

غرضه سياسياً ولم يقصد به نشر الدعوة الإسلامية.

(٣) قوله أن نظم الحكم في عهد النبي كانت غامضة أو فطرية، أي أنها بعيدة عن الكمال.

(٤) قوله أن وظيفة النبي الأساسية هي الدعوة الدينية، ولا شأن له بتنظيم الحكم، أو سلطة التنفيذ.

(٥) ادعاؤه أن الصحابة لم يجمعوا على وجوب الخلافة، ولا على وجوب تعيين إمام يمثل الأمة في الولاية على شئون الدنيا والدين.

(٦) زعمه أن القضاء ليس من الوظائف الدينية. ويرى أن القضاء ليس فرض كفاية، ويصر على أن القضاء لا يرتبط بالخلافة ولا بالإمامة.

(٧) زعمه أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده لم تكن حكومة شرعية أو دينية.

ثم رد الشيخ علي عبد الرازق على هذه الادعاءات، وقال:

(١) أن الشريعة ليس لها مقاصد إنسانية مدنية أو عقلية بصورة مباشرة.

(٢) أنه أشار في كتابه إلى أن فرض الجهاد قد هدم نظاماً وكان

الهدم ضروريًا لإقامة بناء جديد، لأن الشر قد يكون ضروريًا لعمل الخير في بعض الأحيان.

(٣) أنه إنما قصد الإشارة إلى عدم وجود دواوين أو قضاء أو ولاية في عهد النبي.

(٤) أنه إنما قصد بأن سلطان النبي لم يعتمد على القوة، وإنما اعتمد على الإيمان برسالته.

(٥) أنه يصر على أن الصحابة لم يجمعوا على وجوب الخلافة. وأن حكومة الخلفاء الراشدين ليست دينية ولكنها ليست علمانية بل هي حكومة مدنية، ولكنه ينكر أنه يدعو للجمهورية أو أنه يعارض النظام الملكي الدستوري القائم في مصر^(٣٦).

ويرى الدكتور جابر عصفور أن كتاب "الإسلام وأصول الحكم" كان "قنبلة بكل معاني الكلمة وعلى مستويات متعددة. ونسف الكتاب الكثير من الرواسب العالقة في أذهان القراء عن الدولة الدينية. ونسف الكتاب السطوة التي يزعمها بعض رجال الدين عندما يتحدثون عن الحكم. وكان الكتاب بمثابة تأكيد من أزهرى مستنير لدعامة الدولة المدنية. وفي الوقت نفسه، كان ثورة هائلة على المفاهيم السائدة عند أقرانه من المشايخ"^(٣٧).

وكانت رسالة الشيخ علي عبد الرازق أن الإسلام دين وليس دولة، وأنكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام دولة بالمعنى السياسي، ونزع إلى أن الإسلام لا ينقص منه شيء إذا

اختار أهله أي نظام من نظم الحكم المعروفة، وأن الإسلام ليس إلا رسالة دينية خالصة كالديانات التي سبقتها، ونبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم كذلك لم يكن إلا رسول دعوة دينية خالصة كالخالين قبله من الرسل، فلا علاقة بين السياسة وبين الإسلام، وأن آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي شاغرة من أية إشارة للنظام السياسي الذي يجب على المسلمين اتباعه، ومن ثم تسقط قداسة وشرعية الخلافة، وأن العقيدة الإسلامية عقيدة روحية لا دخل لها بشئون الحكم^(٣٨).

وبعد أن تعرض لآراء علي عبد الرازق من خلال كتابه "الإسلام وأصول الحكم قال الكاتب الصحفي المعروف بجراته محمود عوض في كتابه "أفكار ضد الرصاص": "إلى هنا أصبح رأي علي عبد الرازق واضحاً تماماً: لا خلافة في الإسلام - هناك دين. وهناك سياسة. هناك إسلام. وهناك سلطان. إن السلطان يستخدم الدين دائماً لخدمته .. هذه سياسة. هذه جريمة.. هذه جناية. جناية على الدين لمصلحة السياسة. إنها جناية يجب أن يحاسب عليها ملوك المسلمين وسلاطينهم ولا يحاسب عليها الدين الإسلامي نفسه^(٣٩)."

وأكد أسمع محمود عوض وهو يصرخ في وجوه أعداء الدين والوطن قائلاً بحق: "إن الإسلام ينادي بالحرية. ويقوم على الحرية. يوم كانت لنا حرية.. كانت لنا إمبراطورية. يوم فقدنا هذه الحرية .. أصبحت تستعمرنا كل إمبراطورية. إن الحرية ليست حرية في مواجهة الآخرين، إنها أولاً حرية في مواجهة أنفسنا."

نحن أسوأ أعداء لأنفسنا. لقد أصبحت السلطة مغرية، وأصبح السلطان مخيفاً. يوم كان السلطان خادماً للشعب .. انتشر الإسلام .. وحينما أصبح الشعب خادماً للسلطان خسر الإسلام. هذه هي الحقيقة التي تقف خلف كل الصراع بين علي عبد الرزاق ومعارضيه. الحرية. الحرية في مواجهة أنفسنا. الحرية. الحرية في مواجهة السلطان، الخليفة، الملك" (٤٠).

أما عن أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) فيمكننا أن نقول - مع الدكتور عصمت نصار - أن أستاذ الجيل كان في "طليعة الذين رفضوا إقامة السياسة على أسس دينية، وراح يدعو إلى القومية المصرية، فصل الدين عن الدولة واستقلال مصر عن الخلافة العثمانية، ورغب عن فكرة الجامعة الإسلامية. فعلى الرغم من تسليمه بأهمية الدور الذي تلعبه المعتقدات في تماسك المجتمعات وضرورة ارتباط القيم والأخلاق والقواعد التربوية بالدين فإنه يأبى أن تقوم السياسة على قاعدة دينية، ويؤكد مع جيرمي بنتام وجون استوارت ميل أن الرابطة التي تعمل على تماسك الدولة هي: المنفعة العامة (٤١).

ومن الذين نزعوا منزع على عبد الرزاق بعض تلاميذ مدرسة "الجريدة" الذين تتلمذوا على آراء أحمد لطفي السيد في القومية المصرية، والحكومة العلمية من أمثال إسماعيل مظهر، وطفه حسين، ومحمد حسين هيكل، ومحمود عزمي، وخالد محمد خالد، وبعض المفكرين الأقباط الذين استهوتهم كتابات التنويرين عن الحكومة العلمانية - من جهة - والقومية المصرية - من جهة

أخرى - ومنهم يعقوب صروف ، وجرجي زيدان ، وفرح أنطون ، ونقولا حداد ، وسلامة موسى ، ذلك فضلاً عن بعض المفكرين الذين لم يصرحوا أو لم يدلوا بدلوهم صراحة في موضوع الخلافة، بيد أنهم انتصروا لكتاب علي عبد الرازق بحجة أنه تعبير عن حرية الفكر التي كفلها الدستور، ومنهم: عبد العزيز فهمي، وأحمد حافظ عوض، ومنصور فهمي، وعباس العقاد، وعمر عنايت، وصبري أبو علم، وعلي الغناتي، ومحمد عبد الله عنان وغيرهم.

أما عن عبد المتعال الصعيدي (١٨٩٤ - ١٩٦٦) فاتنا نقول - متابعين في ذلك الدكتور عصمت نصار - أنه " نزع إلى أن نظام الخلافة نظام سياسي يصلح بصلاح القائمين عليه وطبيعة المجتمع الذي يقوم فيه، ولا حرج في تبديده أو إلغائه تبعاً لدرء المفساد وجلب المصالح، واستند في ذلك على الوقائع التاريخية التي شهدت التحولات والتغيرات المتباينة التي مر بها هذا النظام في أطواره المختلفة، ويقول: "وإني أرى أن الخلافة بالمعنى السابق ليست واجبة على المسلمين، لأن النبي صلى الله عليه وسلم مات ولم يعين شكل الحكم فينا، ليرتك تعيينه إلى ما يلائمنا بحسب الزمان والمكان، فإذا لاءمنا نظام الخلافة الذي كان على عهد الخلفاء الراشدين أخذنا به، ولا حرج علينا في الحاليين مادام الحكم قائماً بالعدل، ومادام الحاكم ممثلاً لأوامر الله ونواهيه، فإن هذا هو المقصود من الحكم: وليكن الحاكم بعد هذا خليفة أو ملكاً، وليكن عربياً أو غير عربي" (٤٢).

وأوضح عبد المتعال الصعيدي أن الذين يتباكون حول صنم الخليفة لا ينضون تحت راية الأصولية الإسلامية، بل هم أقرب إلى سماسرة السياسة أو العوام السذج الذين يخلطون بين الدين والفكر الديني، موضحاً أن الخلافة العثمانية التي كان يعتبرها المسلمون قبلتهم السياسية لم تكن سوى غزواً واحتلالاً واستيلاءً على السلطة باسم الدين واستبداداً بدد وحدة الأمة الإسلامية وجعلها مطمعاً للأوروبيين الذين أجادوا الأعياب الساسة، فحاكوا الشراك للخلفاء العثمانيين، ودبروا الإمارات في الولايات، وشجعوا الحركات الانفصالية ضد الدولة العثمانية، وأوهموا العرب بإمكانية قيام خلافة عربية، ولم يكن الهدف من كل ذلك إلا الاستيلاء على أملاك الرجل المريض الجالس على عرش الأستانة والتخلص من إمبراطورية الإسلام التي كانت تحول بينهم وبين الوصول إلى مطامعهم الاستعمارية"^(٣).

وعلى نفس الدرب الذي سلكه أعلام العقلانية والاستنارة والتقدم في فكرنا المصري الحديث يجتهد مفكرنا السياسي رفعت السعيد ويكتب كتيبته الهام "وهم الخلافة" ليرد بقوة على "إصرار عدد من الجماعات السلفية على إثارة مسألة الخلافة باعتبارها فريضة واجبة النفاذ ولا يكتمل إسلام المسلمين إلا بقيامها"^(٤). ويذهب رفعت السعيد إلى أن "الآيات القرآنية الكريمة تؤكد كلها في معناها وفي حقيقة ما تتحدث عنه أن فكرة الحاكم المتحدث باسم السماء والحاكم بأمرها ليست واردة في القرآن الكريم"^(٥).

ويتكأ رفعت السعيد - في سبيل تقويض فكرة الخلافة - على رأي الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده الذي رفض من الأساس فكرة وجود خليفة يحكم باسم السماء. قال محمد عبده: "إن السيادة قسمان: سيادة عليا يختص بها الله تعالى، وسيادة أقل درجة يختص بها الشعب وعليه ممارستها. ومن هذه السيادة تكتسب الأمة شرعية دورها كمصدر للسلطة. أما الحاكم فيكتسب سلطته من الشعب" (٤٦).

ثم هو - محمد عبده - يقول جازماً "ومن الضلال القول بتوحيد الإسلام للسلطتين المدنية والدينية، فهذه الفكرة خطأ محض ودخيلة على الإسلام، ومن الخطأ القول أن السلطان هو مقرر الدين وواضع أحكامه ومنفذها"، ثم يعلو صوته مؤكداً "ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية أو المؤسسة الدينية بوجه من الوجوه، ولم يعرف المسلمون في عصر من العصور تلك السلطة الدينية" (٤٧).

ويرى رفعت السعيد أنه "وبرغم كل شيء يبقى البعض متمسكاً بهذا الوهم ليس عن عشق وإنما عن مصلحة. فهذا الوهم يمنحهم وهمًا أكبر .. هو إمكانية وصولهم للسلطة، وأن يصبح أميرهم أو مرشدهم ليس مجرد مرشد لجماعة كبرت أو صغرت وإنما أميرًا للمؤمنين جميعًا وفي شتى أقطار الأرض" (٤٨).

وعلى الرغم من اختفاء دولة الخلافة العثمانية وانتهاء الاحتلال العثماني التركي من مصر والدول الإسلامية إلا أن

موضوع خرافة الخلافة ظل محل جدل، بل وحاول البعض - من المرتزقة - إقامتها تبعًا لذات الفكرة التي أوحى لحاكم مدينة صغيرة أن يسمى نفسه "أميرًا للمؤمنين" .. كل المؤمنين في كل العالم كما يقول رفعت السعيد (٤٩).

-
- (١) حزب التحرير الإسلامي، الخلافة، الإنترنت، موقع الحزب. رفعت السعيد، تاريخ جماعة الإخوان: المسيرة والمصير، المجلد الأول (ثلاثة أجزاء): ١- الجماعة كيف بدأت، ولماذا؟ ٢- حسن البناء مسلحًا. ٣- وثعاين الإرهاب تأتي من الجماعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، علوم اجتماعية، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٦٠٦.
- (٢) المرجع نفسه، ص ٦٠٦.
- (٣) المرجع نفسه، ص ٦٠٦.
- (٤) حزب التحرير، ص ٢١، ٢٢.
- (٥) مشروع دستور دولة الخلافة، بدون تاريخ، ص ١٠.
- (٦) المرجع نفسه، ص ١٣.
- (٧) المرجع نفسه، ص ١٨.
- (٨) المرجع نفسه، ص ١٩.

٩) رفعت السعيد ، المتأسلمون، ماذا فعلوا بالإسلام و .. بنا؟،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .
المجلة - لندن - ١٩٩٥/١٢/٣١ .

١٠) المرجع نفسه، ص ٢٣٠ .

١١) حسن البناء، رسالة المؤتمر الخامس، ص ٤٥ - ٥٠ ، نقلاً
عن دكتور محمد عمارة، الإسلام والعروبة، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٣٨ .

١٢) رفعت السعيد، وهم الخلافة، طبعة القاهرة، بدون تاريخ،
ص ٢٨ ، ٢٩ .

١٣) رفعت السعيد، المتأسلمون، ماذا فعلوا بالإسلام و .. بنا؟ ،
ص ٢٢٧ .

أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة
والقانون والدستور، ص ٧١ .

١٤) المرجع نفسه والصفحة. رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة
العظمى، مطبعة المنار بمصر، ١٣٤١ هـ ، ص ١١٦ ،
ص ١٢٨ .

١٥) المرجع نفسه والصفحة، حسن البناء، الرسائل، ص ٢٧ .

١٦) المرجع نفسه، ص ٢٢٨ .

(١٧) المرجع نفسه والصفحة.

(١٨) المرجع نفسه والصفحة.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٢٢٨، ٢٢٩. عمر عبد الرحمن، حتمية المواجهة، مطبوعات الجماعة الإسلامية، ص ٦٣.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٢٢٩.

(٢١) رفعت السعيد، تاريخ جماعة الإخوان، المسيرة والمصير، ص ٨٧، ٨٨. رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص ١١٦.

(٢٢) رفعت السعيد، تاريخ جماعة الإخوان، ص ١٨٨ رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص ١٢٨.

(٢٣) المرجع نفسه، رشيد رضا، كتاب الوحي، ص ٢٣٩.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٨٨.

(٢٥) آية الله الخميني، الحكومة الإسلامية، طبعة بيروت، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ص ٢٦، ٢٧.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٤١.

(٢٧) حميد الأنصاري، حديث الانطلاق: نظرة في الحياة العلمية والسياسية للإمام الخميني (من الولادة إلى المعراج)،

مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، إيران،
ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٥٤.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٢٩٢.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

(٣٠) آية الله الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤٦.

(٣١) دكتور مجدي محمود عبد الحافظ، المراجعات الفكرية
للجماعات الدينية في مصر منذ أواخر القرن العشرين،
رسالة دكتوراه مخطوطة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة،
٢٠١٦، ص ١٠٩، ١١٠.

(٣٢) رفعت السعيد، المتأسلمون، ص ٢٢٤.

(٣٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة دكتور محمد
عمارة، طبعة بيروت، ١٩٧٢، ج ٣، ص ٢٨٥. نقلاً عن
كتاب د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية
والسلطة الدينية، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٨، ص ص ٢٧
، ٢٨.

(٣٤) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥،
رفعت السعيد، تاريخ جماعة الإخوان، ص ٧٦.

(٣٥) آخر ساعة ١٩٧٠، مقال محمود عوض، إتهام ملكي للشيخ
بالإلحاد، رفعت السعيد، تاريخ جماعة الإخوان، ص ٧٦.

٣٦) دكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، الجزء الأول، أصول الحكم في الإسلام، ترجمة دكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري، القاهرة، سلسلة قضايا إسلامية، ط ١٩٩٤، ص ٧٩ ، ٨٠.

٣٧) دكتور جابر عصفور، مقدمة كتاب "الإسلام وأصول الحكم، للشيخ علي عبد الرزاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٤ ، ٥.

٣٨) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، صفحات متعددة، دكتور عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٨٣.

٣٩) محمود عوض، أفكار ضد الرصاص، دار المعارف، سلسلة اقرأ العدد ٣٥٨، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٤، ص ٩٦.

٤٠) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

٤١) دكتور عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، ص ٢٨٢.

٤٢) دكتور عصمت نصار، حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، دار الهداية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٣٢٧ ، ص ٣٢٨.



(٤٣) عبد المتعال الصعيدي، من أين نبداً، ص ١١٩ : ١٢٢ ،
نقلاً عن كتاب دكتور عصمت نصار سالف الذكر، ص ٣٢٨ ،
٣٢٩ .

(٤٤) رفعت السعيد، وهم الخلافة، ص ٥ .

(٤٥) المرجع نفسه، ص ١١ .

(٤٦) الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ١٣٩ ، رفعت
السعيد، وهم الخلافة، ص ١٦ .

(٤٧) الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ١٢٥ ، رفعت
السعيد، وهم الخلافة، ص ١٦ ، ١٧ .

(٤٨) رفعت السعيد، وهم الخلافة، ص ٢٢ .

(٤٩) نفس المرجع، ص ٢٤ .

موقف فريدة النقاش النقدي من الفكر الديني

يحاول أصحاب طموحات السلطة المستبدة بمقدرات البشر تغليف استبدادهم وانفرادهم بالسلطان بغلاف ديني ومروجين بفكرة "الحكومة الثيوقراطية الدينية" زاعمين أن حاكم الدولة ورئيسها يجمع بين السلطتين: الدينية والزمنية أو الكهنوتية والمدنية، وهم بذلك يصدون الناس بسلاح الإيمان والدين عن السعي لممارسة حقهم، بل واجبهم، في محاسبة الحكام .. بل بدأت وظلت، ولا تزال محاولة يريد بها البعض الإفلات من نطاق محاسبة الجماهير، عن طريق تجريد الأمة من حقها في التشريع وحقها في أن تكون مصدر السلطة السلطان .. زاعمة هذه المحاولة أن الحاكم نائب عن الله لا عن الأمة .. وهم بذلك يغفلون أو يتغافلون عن أن "حق الله" هو "حق المجتمع"، أي حق الأمة والناس .. بحكم خلافة الإنسان - في الأرض - عن الله .

وإذا ذهبنا - متابعين أستاذنا الدكتور محمد عمارة - نلتمس بدايات هذه الدعوى في تراث الإنسانية السياسي وجدناها لدى فراعنة مصر الأقدمين الذين ادعوا بنوتهم للإله .. ووجدناها في الكسروية الفارسية التي سبقت ظهور الإسلام، عندما كان كسرى يحكم " بالحق الإلهي"، جاعلاً من قراراته وأحكامه وحي الإله "أهور - مزدا" .. ووجدناها كذلك في القيصرية الرومانية، قبل اعتناقها المسيحية، عندما كانت ذات الإمبراطور " مقدسة إلهية

" .. وحتى بعد اعتناقها للمسيحية فلقد طوعت أوروبا المسيحية تراثها في نظرية الحكم بالحق الإلهي، ولم تطوع المسيحية أوروبا لتعاليمها التي عرفت بالشرق خالية من هذا المفهوم، فإن المسيحية عندما دخلت روما، لم تنتصر روما، ولكن المسيحية هي التي ترومت .. فلقد أصبح الإمبراطور رئيساً للكنسية، وحكم بالحق الإلهي في ظل المسيحية، كما كان الحال وهم يعبدون الأوثان.

فمن تراث أوروبا الوثني القديم تسربت هذه النظرية إلى أوروبا المسيحية، حتى أصبحت المسئول الأول عن العصور المظلمة التي شهدتها أوروبا لعدة قرون .. ومن تراث الكسروية الفارسية تسربت هذه النظرية إلى فكر الشيعة السياسي حتى لقد انفردت به هذه الفرقة من دون سائر فرق الإسلام. فهي إذن نظرية غريبة عن فكر الإسلام الجوهري وتراثه النقي، وهي إذن ميراث من مواريث الأمم الأخرى، سواء في العصور القديمة أم في العصور الوسطى.

فهل يريد الدعاة الجدد للسلطة الدينية بين المسلمين المعاصرين - وهم قلة والحمد لله - أن نرث اليوم مواريث تلك الأمم القديمة؟ وأن نرثها ونحييها وحدنا بعد أن اتضحت سيناتها وانكشفت عوراتها حتى لقد رفضتها البشرية المستنيرة جمعاء؟

والأتراهم .. بذلك يريدون لأمتنا التخلف بدلاً من التقدم؟ والأغلال بدلاً من الانطلاق والاعتناق؟ وكأنما الإنسان المسلم في

حاجة إلى المزيد من القيود والأغلال!!^(١)

وتحاول هذه المقالة جاهدة دراسة اتجاه المناضلة الثورية "فريدة النقاش" الفكرى بوجه عام، مع الإشارة إلى نقدها ونقضها العقلاني المستنير للفكر الديني اليميني المحافظ، مع التركيز على دعوتها الجريئة لفصل الدين عن الدولة: من خلال كفاحها المتمثل في الدفاع عن قضايا المرأة العربية والمشكلات الكبرى التي تواجهها في حياتها العامة والخاصة، وكذا مكانتها - كإنسان قبل أن تكون أنثى - في المجتمعات العربية المتخلفة عن ركب التقدم والحضارة.

اتجاه فريدة النقاش الفكري:

تنتمي فريدة النقاش إلى " العلمانية" التي لا تقطع مع الدين بل تقطع بين الدين والسياسة. والعلمانية - في رأيها - ليست الإلحاد، بل هي التأويل العلمي الواقعي للدين الذي يجعل منه طاقة تحرر وتقدم وعقلانية واستنارة لا عامل نكوص وتقوقع، ولا تخشى الطبقات الاستغلالية شيئاً مثل انتشار الفكر الحر القائم على التأويل الموضوعي للدين بين الجماهير^(٢).

وإذا جاز لبعض المفكرين أن يصنفوا الفكر الإسلامي إلى "يسار" و"يمين" (مثلما صنف أستاذنا الدكتور حسن حنفي في مجلته "اليسار الإسلامي" التي أصدرها عام (١٩٨١)^(٣))، فإن فريدة النقاش تصنف العلمانية إلى "يسار علماني" و"يمين علماني"، وتعلن أنها تنتمي إلى التيار الأول الذي يمثلته - فيما

نظن - شبلي شميل (١٨٥٠ - ١٩١٧)، وفرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢)، وسلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨)، وإسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢)، وعلي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦)، وفرج فودة (١٩٤٥ - ١٩٩٢)، وفؤاد زكريا (١٩٢٧ - ٢٠١٠) ... وغيرهم.

وتقول فريدة النقاش بكل نزاهة وموضوعية: "لابد من التنويه إلى أن اليسار العلماني الذي أنتمى إليه يختلف اختلافاً جذرياً عن اليمين العلماني ... أما اليسار العلماني فإنه ينظر للواقع لا باعتباره ثابتاً أو طبيعياً بل باعتباره في حالة حركة دائمة، ولذا فهو يراهن على تغيير القواعد الأساسية التي تحكم المجتمع وينقد كل المفاهيم غير التاريخية بما فيها مفاهيم موضوعية. وفيما يخص قضية المرأة: فإن اليسار العلماني ينطلق من ضرورة أن تكافح النساء جنباً إلى جنب كل قوى التجديد والتقدم في المجتمع من أجل حقوقهن وحريتهن وفي سياق النضال الاجتماعي كله، إذ يرى كل الظواهر الاجتماعية في حركتها وتاريخيتها أي وأقيستها ويردها إلى الخيارات الاقتصادية / الاجتماعية لنظم الحكم، وللجذور الثقافية التي تنمو أو تزوي في ظل هذه الخيارات.

كذلك فإن الإسلام - كما تقول فريدة النقاش - هو جزء أصيل وعزيز من تراثنا الثقافي والفكري ليس هو كل التراث الذي تدخل في تكوينه الفرعونية والهيلينية والقطبية والثقافية الشعبية التي هي امتزاج وتفاعل كل هذه العناصر، وفوق هذا وذاك تأتي

منجزات العلوم والمعارف الإنسانية المعاصرة كلها والتي أسهمت فيها شعوب الأرض جميعاً - كل بطريقته - ومن ضمنها الشعب المصري والشعوب العربية الإسلامية"^(٤)

ونرى من جانبنا أن اتجاه فريدة النقاش العلماني ينتمي إلى مواقف بعض المفكرين العلمانيين الذين قاموا بعملية توفيق أو مواءمة بين اتجاههم العلماني وبين الإسلام والفكر الإسلامي مع الاستفادة من جل الثقافات العالمية في الشرق والغرب، ونذكر منهم - على سبيل المثال - إسماعيل مظهر^(٥)، وزكي نجيب محمود^(٦) (١٩٠٥ - ١٩٩٣) وغيرهما. إذ أنه رغم تمسك فريدة النقاش باليسار العلماني إلا أنها ترى " أن الإسلام جزء أصيل وعزيز من تراثنا الثقافي والفكري".

أما عن موقف التيار اليساري العلماني من قضايا المرأة فترى فريدة النقاش "أنه الموقف الذي يرى في المرأة إنساناً كاملاً لا بد أن تتوفر له كل الحقوق وينهض بكل الواجبات الخاصة بالمواطنة، وأن تحرير المرأة تحرياً شاملاً هو عملية صراعية سوف تكتمل في إطار تحرير المجتمع من كل ما يكبل حرية في الانطلاق سواء كان ذلك قهراً استعمارياً أو استغلالياً طبقياً أو تمييزاً على أساس الجنس أو اللون أو العقيدة.

وكون المرأة - في رأي فريدة النقاش - تختلف عن الرجل في الوظائف الطبيعية التي تقوم بها لا يعني أنها كائن أدنى، بل يعني إنها إنسان يقوم بمهام إضافية لصالح المجتمع كله في

شكل حمل وإنجاب وهو ما ينبغي أن يلقي تقديرًا من المجتمع في شكل خدمات، ولا يصبح عقبة في طريق تقدم المرأة وتحققها الإنساني والمهني على كل المستويات سواء اختارت أن تكون امرأة عاملة أو أن تتفرغ لتربية الأبناء، وإن كان تصور اليسار للتنمية الشاملة المتواصلة يقضي بضرورة استيعاب كل القوى القادرة على العمل في الإنتاج^(٧).

من هذا المنطلق المتمثل في الاتجاه اليساري العلماني راحت الكاتبة التقدمية فريدة النقاش تناقش وتحلل الكثير من القضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية والأدبية، وتدلي برأيها في كل إشكالية رأت وجوب دراستها وإمعان النظر فيها بمنهجها العقلاني المستنير في إبداء الرأي، ومنهجها النقدي التقدمي في رفض الآراء والمواقف والاتجاهات التي رأت أنها تتناقض أو تتهاافت مع فلسفتها الخاصة بها. وكانت قضية علاقة الدين بالدولة من أهم وأخطر الإشكاليات التي درستها باستفاضة، مما دفعني إلى بحثها واستبيان رأيها قدر طاقتي المحدودة.

إشكالية الدين والدولة عند فريدة النقاش:

تعد إشكالية الدين والدولة (نظام الخلافة أم حكومة مدنية) بلا منازع أخطر إشكاليات الدين والفكر الديني وأهمها على الإطلاق، فقد شغلت حيزًا كبيرًا على مائدة الفكر الإسلامي بعامه والفكر المصري بخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد طُرحت تحت مسميات عديدة منها: (الحاكمية الإسلامية

والسياسية)، (الشريعة الإسلامية والدولة المدنية): (الخلافة الإسلامية والسياسة الأوروبية)، (الدين والدولة) ، (الحكومة الشرعية والعلمانية) ولم تزل هذه الإشكالية - وربما ستظل - مثار جدل ونقاش بين من ارتدوا عباءة السلفيين من المحافظين فضلاً عن أصحاب الجماعات المتأسلمة الجانحة وبين رواد الفكر العقلي التقدمي من المستنيرين العلمانيين والليبراليين^(٨).

أما عن موقف المفكرين تجاه هذه الإشكالية فقد انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى تأييد الحكم العلماني بحجة فساد الخلافة كنظام سياسي من جهة، وعدم قدرة القائمين على الدين مسابقة مقتضيات الحضارة والتغلب على مشكلاتها من جهة أخرى، ويرون أن الدين بوجه عام موضوعه هو الحلال والحرام، ولا دخل له بالسياسة ولا شئون الحكم.

الفريق الثاني: يعارض علمانية الدولة ويكفر المجتمع - عند غلاته - بحجة أن الإسلام هو طريق التقدم والنهوض، وأنه كافٍ لتحقيق السعادة من أبوابها الطبيعية، ولأنه الفكر المناسب لاعتقاد الأمة، فدعوتها إليه وانتماؤها لمشروعه في النهضة أيسر من دعوتها إلى مشروع وضعي أو استيراد القوانين الوضعية الأوروبية بدلاً من تطبيق الشريعة الإسلامية، لأن هذه القوانين الكافرة ليس لها علاقة بالمعتقدات الإسلامية، بل هي غريبة عن هوية الإسلام. فمن ثم فإن قدرة الخيار الإسلامي على

تحريك الأمة إلى النهضة لا تدانيها قدرة أي مشروع وضعي آخر (اشتراكية - شيوعية - رأسمالية - ديمقراطية - ليبرالية...)، وأن السلطة الحقيقية والحاكمية لله وحده ودونه رعاياه، وعليهم طاعته، وأن الشريعة الإسلامية شريعة الباري وليس من حق أحد التعديل فيها أو الإضافة عليها.

ومن منطلق نزعة فريدة النقاش العلمانية ترى أن نقد الأصولية الإسلامية لا يكتمل إلا بالعمل الجدي من أجل فصل الدين كلية عن السياسة، وإلغاء المادة الثانية من الدستور التي تعين الإسلام ديناً للدولة، وتقول أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ثم ترى أن هذه المادة في الدستور هي التي تجعل كل أشكال التمييز ضد المرأة "شرعية"، فضلاً عن أن تحديد دين الدولة يجعلها دولة دينية رغم نفي ذلك، ويمنح شرعية للقوى التي تكفر كلاً من المجتمع والدولة، وتضطهد النساء.

وحتى لا يتهمها بعض المتأسلمين من القوى الرجعية بأنها ضد الدين فإن فريدة النقاش تقر بأن "إلغاء هذه المادة لا يتناقض مع كامل الاحترام للدين ولدوره في الحياة والمجتمع والثقافة، ولحرية العبادة كما هو حادث في كل البلدان الديمقراطية العلمانية في العالم"^(٩).

وتنادي فريدة النقاش بفكرة "فصل الدين عن السياسة" من منطلق دعوتها الصريحة للعلمانية والحداثة، فالحداثة تعني

على المستوى الفلسفي: تحرير الفرد وإطلاق إمكاناته كافة، وعلى المستوى الإنتاجي: هو نشر الصناعة، وعلى المستوى الإداري: اتباع النظم الجديدة في الإدارة، وعلى المستوى السياسي: هي الديمقراطية بما تتضمنه من كفالة حق الاقتراع العام والتعددية السياسية وتداول السلطة. والإصلاح الديني بما يؤدي إلى فصل الدين عن السياسة وبقائه شخصيًا بين الإنسان وربه" (١٠).

ثم تقول فريدة النقاش أنه "قد جرى الاعتداد دائمًا عند هذه الإحالة بالمادة (٢) من الدستور المصري التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وحظيت قضايا المرأة وحقوقها بالنصيب الأكبر من هذه الإحالة الدائمة والمتسعة النطاق للقانوني إلى الفقهي، ثم الاحتكام للأخير في نهاية المطاف.

وقد كانت المادة (٢) - كما سبق القول - هي السند القوي للفقهي في هذا الصدد حتى أننا حين نبحث في حقوق المرأة نجد أنفسنا أمام مجموعة من الاجتهادات تأسست جميعًا على مدارس متباينة في الفقه بمذاهبه الخمسة: المالكي والحنبلي والحنفي والشافعي والجعفري (١١)، ولم تبق إلا مساحة محدودة ومعزولة للاجتهادات الأخرى من خارجه، لأنها تعد في هذه الحالة منافية للدستور بحكم المادة المشار إليها، أو هكذا يسارع الشيوخ إلى القول (١٢).

وإذا كانت فريدة النقاش قد رفضت المادة الثانية من الدستور المصري - التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع - فإننا نود الآن أن نأتي بنصوص هذه المادة التي جاءت بالفعل في معظم الدساتير المصرية منذ دستور عام ١٩٢٣ حتى اليوم، لكي يقف معنا القارئ الكريم - الذي ربما لم تسنح له الفرصة للإطلاع على هذه الدساتير المصرية - على مغزى موقف فريدة النقاش النقضي من هذه المادة.

وبالرجوع إلى كافة الدساتير المصرية تبين لنا أن المادة (١٤٩) من دستور ١٩٢٣^(١٣)، والمادة (١٣٨) من دستور ١٩٣٠^(١٤)، والمادة (١٩٥) من دستور ١٩٥٤^(١٥)، والمادة (٣) من دستور ١٩٥٦^(١٦)، وكذلك المادة (٥) من دستور ١٩٦٤^(١٧) نصت على أن: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية".

ثم جاءت المادة (٦) من دستور اتحاد الجمهوريات العربية (مصر - ليبيا - سوريا) الذي صدر في إبريل ١٩٧١ على النحو التالي:

"تؤكد دولة الاتحاد على القيم الروحية وتتخذ الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسيًا للتشريع"^(١٨). وفي سبتمبر عام ١٩٧١ صدر دستور جمهورية مصر العربية وجاءت المادة الثانية على النحو التالي: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية

لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع" (١٩).

تبين لنا الآن أن كل الدساتير المصرية التي صدرت منذ عام ١٩٢٣ قد نصت على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية"، ومع بداية حكم الرئيس الراحل محمد أنور السادات (١٩١٨ - ١٩٨١) تم النص على أن - ولأول مرة - "مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع". وفي عهد ولاية الرئيس السابق محمد حسني مبارك (١٩٢٨-٢٠٢٠) تم الاستفتاء على تعديل بعض مواد دستور ١٩٧١ والذي أجرى يوم ٢٢ من مايو ١٩٨٠، وجاءت نص المادة الثانية السابق ذكرها على النحو التالي: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، ونلاحظ فقط أنه تم تغيير نص "المصدر الرئيسي للتشريع" إلى "مصدر رئيسي للتشريع" (٢٠).

وعندما قامت ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ أصدر المجلس الأعلى للقوات المسلحة الإعلان الدستوري يوم ٣٠ مارس ٢٠١١، وجاءت مادته الثانية بنفس صيغة التعديل الذي حدث عام ١٩٨٠ (٢١).

وعندما تولى الرئيس السابق محمد مرسي صدر دستور في ديسمبر ٢٠١٢، وجاءت المادة الثانية منه على النحو التالي: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ

الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع" (٢٢)، وهي نفس صيغة دستور ١٩٧١. ثم جاءت المادة الثالثة منه على النحو التالي: "مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة لأحوالهم الشخصية، وشئونهم الدينية، واختيار قيادتهم الروحية" (٢٣).

أما المادة الرابعة من نفس الدستور فقد جاءت على النحو التالي: "الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شئونه، ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم. ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشئون المتعلقة بالشريعة الإسلامية. وتكفل الدولة الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه. وشيخ الأزهر مستقل غير قابل للعزل، يحدد القانون طريقة اختياره من بين أعضاء هيئة كبار العلماء. وكل ذلك على النحو الذي ينظمه القانون" (٢٤).

ثم جاءت المادة (٢١٩) من نفس الدستور ونصت على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتمدة، في مذاهب أهل السنة والجماعة" (٢٥).

والمادة الأخيرة - في رأينا - مادة فضفاضة غير محددة المعالم، لأننا - وكثير غيرنا - لا نعلم من هم أنصار "مذاهب أهل السنة والجماعة" على وجه التدقيق، لأن كل الفرق الإسلامية

الفقهية والكلامية والصوفية يدعون - كل فرقة - بأنهم وحدهم " أهل السنة والجماعة" وأنهم وحدهم " الفرقة الناجية" وكل الفرق الأخرى في النار وفقاً لحديث " الفرقة الناجية" المشكوك في صحته مهما علت أسانيده.

وعندما قامت ثورة ٣٠ يونيو ٢٠١٣ وتولي رئاسة الجمهورية مؤقتاً المستشار عدلي منصور صدر آخر دستور لمصر عام ٢٠١٤، وجاء في مادته الثانية: "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع" (٢٦).

ونعود إلى المناضلة اليسارية فريدة النقاش التي ترى أنه في هذا الميدان تحديداً، أي ميدان حقوق المرأة، لا يمكن الاعتداد بالدستور باعتباره سنداً للقانون، أي لمبدأ العدل والمساواة بصورة أساسية، وأقصى ما يمكن الوصول إليه هو التأكيد على التأويل الفقهي المستنير والمرن وصولاً إلى قيام النساء أنفسهن بإعادة تفسير الشريعة بما يسمح بأدوار لهن في تحديد احتياجاتهن الفعلية وتطوير مساهماتهن في صياغة القوانين طبقاً للمعايير الدولية خاصة في قوانين الأسرة التي تحكم المجال الخاص وتتحكم نتيجة لذلك بصورة كبيرة في المجال العام (٢٧).

ثم تعود فريدة النقاش - في موضع آخر - إلى المناداة " بإسقاط مادة دين الدولة نهائياً من الدستور دون أن يعني ذلك أبداً أننا ندعو لفصل الدين عن الحياة، فإن المدني وحده يتمثل في

أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة في الاتفاقيات الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، ولا بد أيضاً أن تصبح حركة تحرير المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية جزءاً عضوياً من الحركة العالمية^(٢٨)

وهكذا ثارت - وربما لا تزال - فريدة النقاش على الأوضاع الاجتماعية السائدة في عصرنا الحالي، واستخدمت ثقافتها المتنوعة ورؤيتها المستنيرة ومنهجها العقلاني التقدمي، ونادت بفصل الدين عن الدولة والسياسة، مع التأكيد على إلغاء المادة الثانية من الدستور المصري التي كفل للفقهاء والشيوخ الترسيع لكل أشكال التمييز ضد المرأة (العورة)، من خلال فتاوي فقهية جاهزة في حاجة إلى مراجعات من قبل بعض المفكرين المستنيرين، بل وتطالب الكاتبة الفريدة أيضاً بأن تشارك النساء أنفسهن بإعادة تفسير الشريعة وتأويلها حفاظاً على مصلحتهن ومكتسباتهن التي خولها لهن الشرع.

ثم ترى فريدة النقاش - بكل وضوح لا لبس فيه ولا غموض - أن فصل الدين عن الدولة والسياسة مع إلغاء المادة الثانية من الدستور لا يتعارض ولا يتناقض مع كامل الاحترام للدين ولدوره الفعال في الحياة والمجتمع والثقافة، ولحرية العبادة كما يحدث في كل البلدان الديمقراطية العلمانية في العالم.

موقف فريدة النقاش النقدي من فتاوي الفقهاء:

ترى فريدة النقاش أن الجماعات الدينية اليمينية تستند إلى مقولة "التفويض الإلهي" وهي تعطي لنفسها بمقتضى هذه المقولة حق الاجتهاد لها وحدها وتمنعه عملياً عن الآخرين، حتى إذا ما اجتهدوا منطلقين من أرضية فكرية أخرى وموقع اجتماعي آخر، فإن الرد الوحيد الجاهز على هؤلاء الآخرين هو تهمة الإلحاد والخروج على الدين الذي تمتلكه الجماعات الدينية وحدها^(٢٩).

ومن المعروف تاريخياً أن مقولة "التفويض الإلهي" التي تستند إليها جماعات الإسلام السياسي تستمد مشروعيتها من مقولة "الحق الإلهي المقدس" التي اعتمد عليها ملوك أوروبا في حكم شعوبهم إبان العصر الوسيط الغربي وعصر النهضة الأوروبية الحديثة. وكان رجال الدين - في ذلك الوقت - هم الذين أصلوا هذه المقولة حتى أصبح الملك (الإمبراطور - الأمير - القيصر - الحاكم) يعتقد أنه خليفة الله في الأرض، وأنه مفوض شخصياً من الله تعالى في حكم هذه المجموعة من البشر في دولته ومملكته الخاصة، ومن ثم لا يجوز لأفراد الشعب - طالما هو يحكم باسم الحق الإلهي المقدس - أن يثوروا على ممثل الله أو يتمرّدوا على إرادته وتصبح كل أوامر الملك ونواهيه (وكل فتاوي رؤساء الدين) مستمدة من وحي الله تعالى واجبة النفاذ دون اعتراض.

لذلك كانت نتيجة هذه الفكرة عن "الحق الإلهي المقدس" هي ترسيخ أقدام الحكم الملكي الدكتاتوري المستبد وانحصار نطاق الحرية الفردية للمواطنين الذين أصبحوا خاضعين تمامًا لإرادة الملك الإلهية المنبثقة من فتاوي رجال الدين.

ومن نفس منطلق مقولة "التفويض الإلهي" صاغت الجماعات الدينية الكثير من الفتاوي: فقد أنكر الفقهاء على المرأة حقوقًا لم يمنعها عنها أي من القرآن والسنة النبوية الصحيحة، وهمشوا دورها في القرون اللاحقة لصدر الإسلام، وحين توسعت الدولة زاد غناها في العصر العباسي وتفاقت ظاهرة الجواري والإماء، وتحولت المرأة إلى وسيلة لإشباع الرغبة الجنسية للرجل والتوالد وأنزوت في الحريم^(٣٠).

وفي صدد مقال فريدة النقاش الثوري "الفقهي يتحكم" ترفض الفتاوي الدينية الرسمية الصادرة من الأزهر ودار الإفتاء في قضايا هي من صميم العلاقات المدنية المرهونة بموازين القوة الاجتماعية، شأن العلاقة بين المالك والمستأجر في الأرض الزراعية، أو العقود بين الملاك والمستأجرين في المساكن، أو أرباح البنوك وشهادات الاستثمار، أو ختان الإناث^(٣١).

واضح أن فريدة النقاش - من منطلق علماني يؤيد فصل الدين عن الدولة وعن السياسة - ترفض إحالة "القانوني" إلى "الفقهي" في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتلاحظ فريدة النقاش أن مسيرة الإصلاح الديني قد تعسرت

وحوصرت من قبل الفقه المحافظ والتفسير النصي، وجرى عزل أو تهميش دعاة الإصلاح الديني في كل البلدان العربية بلا استثناء حتى يومنا هذا، ومنذ نفي ابن رشد وأحرقت كتبه^(٣٢).

وترى فريدة النقاش أن الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) كان ينادي بتطبيق الشريعة الإسلامية مع بعض التعديل الذي يلائم روح العصر حتى تتاح للمرأة المسلمة فرص طيبة للثقافة والتعليم، اعتقاداً منه بأنه من الجرم أن تظل المرأة أسيرة الجهل والجور والجمود، باسم الدين الذي يبرأ من كل هذه الأفعال^(٣٣).

وليس معنى ذلك أن فريدة النقاش ترفض الفكر الديني وتنتقد كل الاجتهادات الفقهية بوجه عام، بل الثابت في مؤلفاتها المتنوعة أنها ترفض نوعاً معيناً من هذه الاجتهادات التي صاغتها وروجت لها بعض الجماعات الدينية اليمينية التي تنتمي إلى ما يسمى بالإسلام السياسي، وهي في نفس الوقت تقبل بل وتروج لنوع آخر من الاجتهادات الفقهية التي ذهب إليها بعض أعلام الفكر الإسلامي المستنير الحديث والمعاصر أمثال: رفاعة الطهطاوي، وأحمد فارس الشدياق، ومحمد عبده، وقاسم أمين، والطاهر حداد التونسي، ومحمود شلتوت، ومحمد الغزالي، ونصر حامد أبو زيد، وهشام شرابي، ومحمد أركون وغيرهم، ومن النساء تنحاز فريدة النقاش إلى نضال وآراء هدى شعراوي، وسيزا نبراوي، ونوال السعداوي، ورفيقة كفاحها شاهدة مقلد^(٣٤).



وترى فريدة النقاش أن فتاوي الجماعات السلفية اليمينية المحافظة قد أنشأت "ما يمكن أن نسميه باليوتوبيا الإسلامية الرجعية التي ترى مستقبلنا الجميل الممكن قد تحقق فقط في الماضي الذي ينبغي علينا استعادته، وقد نجحت هذه القوى غالباً، ولأسباب موضوعية في حجب يوتوبيا إسلامية أخرى ذات طابع تقدمي ومستقبلي ترى أن مستقبلنا هو من صنعنا ومن صنع الأجيال القادمة التي عليها أن تقرأ الإسلام قراءة تاريخية وتستلهم تراثه العقلاني، شكلت هذه اليوتوبيا التقدمية غالباً خطأ ثانوياً - وإن كان قوياً - في تراث الثقافة العربية الإسلامية"^(٣٥).

لقد عاش سلفنا حياتهم وأبدعوا في العلوم النقلية الشرعية والعلوم العقلية الفلسفية وكذا في العلوم العلمية التجريبية فضلاً عن الأدبية والتاريخية ... وعلينا أن نعيش حياتنا ونصنع مستقبلنا بأنفسنا، وعلينا وعلى الأجيال القادمة أن نقرأ الإسلام قراءة تاريخية ونستلهم تراثه العقلاني، وأن نحرر الفكر من قيد التقليد وننشر قيم العقلانية والتقدم والاستنارة حتى نصبح بالفعل "خير أمة أخرجت للناس".

جسد المرأة العورة وحجابها (نموذجاً):

يرى المفكر الإسلامي المعاصر الدكتور مصطفى معوض عبد المعبود - في كتابه "مشكلة عورة المرأة وملبسها (الحجاب) مراجعة الأدلة والحجج" - أن الحد الضروري والثابت شرعاً لعورة المرأة والذي يلزم تغطيته شرعاً يتمثل في السواتين

وجيوبها، ولا يلزم شرعاً تغطية ما سوى ذلك، وإن كان من الضروري، أو من المناسب، تغطية ما سوى ذلك لاعتبارات أخرى غير شرعية (غير دينية)، وقابلة للتغير بحسب الأعراف الاجتماعية المتغيرة والأذواق الشخصية المتغيرة والأجواء المناخية المتغيرة.

وهذا يعني ببساطة، وبشكل حاسم، أنه بقدر ما يحدث الخلط بين ما هو شرعي (المفترض أن يكون ثابتاً) وما هو اجتماعي (المفترض أن يكون متغيراً) تكون محصلة مفهوم العورة وحدودها أمراً نسبياً يتغير بتغير الزمان والمكان وسياق الموقف الذي يوجد فيه المرء^(٣٦).

واضح أن مصطفى معوض يفرق تفرقة دقيقة بين الثابت والمتغير: فالثابت - وهو الشرع الديني المقدس - يأمر المرأة أن تغطي السواطين وجيوبها، والمتغير - وهو الأعراف والتقاليد الاجتماعية والأجواء المناخية المتغيرة - يستدعي تغطية ما سوى السواطين والجيوب، الأمر الذي جعل مصطفى معوض يحذرنا من الخلط المعتاد بين الثابت (الشرعي) والمتغير (الاجتماعي) حتى نعي تماماً مفهوم العورة وحدودها بصفاتها أمراً نسبياً يتغير بتغير الزمان والمكان وسياق الموقف الذي يوجد فيه المرء، على حد قوله. والخطورة هنا أن يتحول المتغير الاجتماعي - الذي يتمثل في العادات والتقاليد والأعراف - إلى شرع ودين ملزم باسم الله والقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

وعلى الرغم من هذه التفرقة الدقيقة بين الشرعي الثابت والاجتماعي المتغير إلا أن قوى الإسلام السياسي - كما لاحظت بحق فريدة النقاش - قد سجنت المرأة في صورة جسدها الذي تراه رمزاً للشرف القومي والشخصي وتعتبرها لذلك "عورة"، الأمر الذي جعل ملايين النساء يندفعن بوعي أو بدون وعي إلى ارتداء الحجاب الذي يتجاوز في هذه الحالة كونه زياً بين أزياء، وليصبح (شاعات النساء أم أبين) رمزاً سياسياً متحركاً لهذه القوى^(٣٧).

وفي سبيل تأصيل ازدراء "جسد المرأة العورة" ترجع فريدة النقاش إلى كتاب "خلف الحجاب" للكاتبة سناء المصري التي رجعت إلى النصوص الأصلية للمفكرين والدعاة المعتمدين لدى الجماعات الإسلامية خاصة حسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب، ومن التراث القديم تعود لابن تيمية لتأتي بنصوص استشهداتها من مصادرها الأولية^(٣٨).

ثم تقوم فريدة النقاش بنقل عبارة سناء المصري التي تقول فيها: "وهم حينما يطالبونها بإخفاء جسدها العورة ويسبوها بأفظع الشتائم وأبشع الصفات ... " يغازلون لديها - في نفس الوقت - المثيرات الحسية ويطالبونها بأن تكون عاهرة للزوج في مواضع أخرى، والمادة التي تدور حول تصورهم هذا من الغزارة والفجاجة بحيث كان يكفي تجميعها ووضعها إلى جوار بعضها البعض لتعطي صورة صارخة عن هؤلاء الذين يدعون للدفاع عن المرأة ويتحدثون باسم الحفاظ عليها"^(٣٩).

وتحت عنوان " استبداد الأساطير " راحت فريدة النقاش توصل لفكرة " جسد المرأة العورة " المرتبط بأول خطيئة ارتكبتها حواء أول أنثى، وفي ذلك تقول: " ورغم أن العلم قد أثبت - منذ زمن بعيد - أن الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة لا ترتب أي فروق ذهنية أو عقلية، وهي ليست - ولا يجوز أن تكون - أداة لطمس إمكانات المرأة وقدراتها. فقد بقيت الأساطير القديمة حية لا فحسب حول طبيعة المرأة، وإنما - وهو الأهم - حول ارتباط جسدها بالخطيئة، فهو جسد نجس وهو كجنس مسئولة عن إخراج آدم من الجنة لأنها أغوته بأكل التفاحة المحرمة، وفتحت له أبواب الجحيم، وتأسيساً على هذه الحكايات (وأقول الخرافات) التي شجبتها البشرية في ليلها الطويل قبل أن يبدأ التاريخ تراكت حكايات شر المرأة وقدرتها على الإيذاء، بل وعرف الأدب العالمي حكاية الموت عن طريق المرأة، وهلاك الذكر بالأنثى" (٤٠).

من منطلق هذه الأساطير والخرافات تقدمت جماعات الإسلام السياسي لتصك مفهوم المرأة العورة التي ينبغي إخفاء جسدها، بل من الأفضل إخفاؤها هي كلها عن الأنظار وإعادتها إلى البيت حيث مملكتها وأمومتها التي يجرى تمجيدها تمجيذاً زائداً، وكأن أمومتها أكتشفت حديثاً، وكأن المرأة لم تكن طيلة حياتها أما منذ بدء الخليقة (٤١).

ومن هنا جاءت دعوة قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) لإخراج المرأة من عزلتها التي فرضتها عليها الأخلاق السيئة



الموروثة والعادات والتقاليد البالية، "وكان ما كتبه في الدعوة إلى نبذ الحجاب هو الذي أثار عليه أشد عواصف الاحتجاج. ولكنه لم يدع إلى إبطال الحجاب في الحال، بل كان في الواقع يدافع عنه ويعتبره ركناً من أركان الآداب التي يجب التمسك بها، ولكنه كان يطلب أن يكون الحجاب منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية، وهو على ما جاء في تلك الشريعة يخالف ما تعارف الناس لما عرض لهم من حب المغالة والمبالغة فيما يظنونه عملاً بالأحكام" (٤٢).

ويعد كتاب "السفور والحجاب" التي أصدرته الكاتبة اللبنانية الجريئة نظيرة سعيد زين الدين (١٩٠٨ - ١٩٧٦) في بيروت في ربيع عام ١٩٢٨ (٤٣) من أوائل الكتب التي انتقدت نقاب المرأة المسلمة وحجابها، ويقع هذا الكتاب في أربعة أقسام رئيسية موزعة على النحو التالي:

القسم الأول: وجاء تحت عنوان "جولات عامة في الحرية، والحق، والشرع، والدين، والعقل" وتناولت فيه ركائز مشروعيها الفكري والمفاهيم الأساسية المستخدمة.

القسم الثاني: وتناولت فيه "الأدلة العقلية على وجوب السفور" والتحرر والتطور فيما بحثت من أمور.

القسم الثالث: بحثت فيه الأدلة الدينية وتخللها أدلة عقلية اعتقاداً منها بتلازم العقل والدين وعدم افتراقهما.

القسم الرابع: وخصسته لبحث وجهات النظر المخالفة
للسفور والرد عليها.

وقد قامت نظيرة زين الدين بدراسة بعض أقوال مفسري القرآن الكريم، ولاحظت بدقة عدم إجماعهم على تفسير متفق عليه بشأن آيات الحجاب في القرآن، وفي ذلك تقول: "طالعت أقوال المفسرين والفقهاء في ما يتعلق بالموضوع، فلم أجد منهم إجماعاً في أمر لا تتبعه، بل كلما وجدت قولاً رأيت أقوالاً أخرى تخالفه وتناقضه، كنت أقرأ الآية وتفاسيرها وكنت أرى إحداً وتغييراً لا تبديلاً" (٤٤).

ووفقاً لرؤية نظيرة زين الدين فإن الاختلاف لا يقتصر على الروايات المعتمدة وحسب وإنما في درجة التيسير والتعسير، فهناك من تشدد حتى طالب المرأة بإخفاء قلامة ظفرها. وتُرجع نظيرة زين الدين الاختلاف بين الفقهاء إلى تبذل النساء في الجاهلية وظهورهن مكشوفات الصدور، وأن بعض الفقهاء المتشددون والراغبون في إظهار التورع الزائد "أخذوا يبتدعون للستر بدعة تلو بدعة أو سنة تلو سنة حتى أمسينا في طوفان من السنن المبتدعة، وبلغ الأمر أنهم لم يبقوا جزءاً من المرأة يظهر" (٤٥).

وقد عالجت نظيرة زين الدين الدواعي العقلية والدينية لترجيح السفور وعلاقة الحجاب بالشرف، والسفور بالاختلاط، وذكرت أنها درست واقع "العالم السافر" وواقع "العالم

المحجب"، فوجدت أن بلاد السفوريين هي غالبية الأمم، وقد نشط فيها العقل من عقاله واستطاعت أن تحقق رقيًا وتطورًا حضاريًا لأن أهلها يبنون عاداتهم وأخلاقهم على المنطق والعقل ناظرين إلى المنفعة والنتائج الحسنة المتوقعة.

أما بلاد الحجابيين فقد أصبحت قلة بين بلدان العالم وهي في منزلة حضارية متدنية ولم تستطع أن تحقق ما تصبو إليه من الرقي والتقدم، وما ذلك إلا لأنها تبني آدابها وأخلاقها على العوائد والتقاليد الموروثة وتدعي أنها أحفظ للشرف والكرامة^(٤٦) تحت وطأة هذه التقاليد المقيتة لا يستطيع البعض ممن يرى فضائل السفور أن يجهر برأيه خشية التعرض لاتهامات العامة التي تجهل مصلحتها وهي عدوة لما تجهل، تستمد حكمها من إحساسها لا من عقلها، فهو يضحى بسعادته وسعادة مجتمعه وأمته لإرضاء هذا الصنف من الناس^(٤٧).

ومن زاوية مختلفة نجد أن الدكتور مصطفى معوض عبد المعبود قد درس لفظ "الحجاب" كما ورد في بضع آيات قرآنية محدودة، وانتهى إلى أنه "من المدهش للغاية أن لفظ الحجاب، الذي يشيع استخدامه في عصرنا الحالي، لم يرد في دين الإسلام (الكتاب والسنة) بمعنى اللباس أو الزي، ويكفي أن نعلم أن هذا اللفظ، لفظ الحجاب، قد ورد في التنزيل الحكيم في سبعة مواضع فقط لا تمت بأية صلة إلى أي نوع من الملابس أو الثياب، هذا يعني ببساطة أن استخدام لفظ الحجاب للدلالة على نوع من الملابس هو استخدام بعيد عن القرآن بل وليس إسلامي.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالمرأة، فإنه قد حدث تضليل هائل وتحريف لمعنى الحجاب عن معناه الشرعي الحصري. فمن الناحية الاجتماعية والتاريخية، يمكن أن نلاحظ أن لفظ الحجاب قد أطلق على المعاني الأربعة التالية:

(١) الحجاب بمعنى الساتر الفاصل بين النساء والرجال الأجانب.

(٢) الحجاب بمعنى انتقاب المرأة أو تغطية جسمها كله بما في ذلك وجهها.

(٣) الحجاب بمعنى قرار المرأة في بيتها.

(٤) الحجاب بمعناه المعاصر وهو ستر المرأة بلباس فضفاض لا يشف ولا يكشف سوى الوجه والكفين.

ومن الناحية الدينية الشرعية، فإن المعنى الأول للحجاب هو فقط المعنى الصحيح، ولكنه معنى حصري مقصور على نساء النبي - صلى الله عليه وسلم - فقط، أما باقي المعاني فإنها غير شرعية وما أنزل الله بها من سلطان^(٤٨).

وبعد مناقشات عميقة أصيلة من جانب مصطفى معوض في مواجهة أنصار النقاب والحجاب - وهو كتاب في حاجة إلى دراسة نقدية خاصة - ينهي كتابه قائلاً: "إن المرأة تميل غالباً إلى الجمال والتنسيق، ومن حقها أن تسعى إلى تحقيق الأناقة في مظهرها مع الحفاظ على مكارم الأخلاق (لباس التقوى)، فالعبرة

باللابسة لا بما تلبسه، والمهم هو حسن تربية المرأة وتقوية إرادتها وصقل عقلها، وتلبس ما شاعت من اللباس الأنيق المهندم، ولتحتشم في مشيتها وكلامها فلن يمسها سوء ولا خوف عليها"^(٤٩).

ونعود إلى أستاذتنا اليسارية فريدة النقاش لنجدها تنزع إلى أن "الحجاب هو في جانب أساسي منه رمز القهر وتغيب العقل والتحكم الذكوري (باسم الدين)، ولا ينفي هذه الحقيقة كون بعض النساء يمكن أن يلجأن للحجاب والنقاب وكأنهن مختارات، فخلف عملية اللجوء للحجاب والنقاب تجري صنوف من القهر المعنوي والتخويف باسم الدين تنفي كلها هذا الاختيار من أساسه، وتجعل منه إجباراً في شكل الاختيار، بل إن هناك إجباراً واقعياً تمارسه مؤسسات العمل التي تملكها الجماعات الإسلامية وتفرض الحجاب والنقاب على المرأة حتى تقر المرأة نفسها بأنها "عورة وحرمة وحرام"، وما كان الحجاب لينتشر في مصر بهذه الصورة الجنونية لو لم يرتبط بهجوم الأموال النفطية والاستراتيجية بعيدة المدى لنظام الحكم السعودي للهيمنة على المنطقة.

وفي بحث للمركز القومي للبحوث الاجتماعية عن ظاهرة الحجاب بين الجامعات أقرت طالبات بأنهن يتلقين أموالاً بصفة دائمة لمنحها للفتيات اللاتي يقبلن بارتداء الحجاب، وفي ظل الفقر المتزايد يمكننا أن نتصور سهولة حدوث ذلك^(٥٠).

وتذهب فريدة النقاش إلى أن الفقهاء اختصروا معظم التشريع القرآني المتعلق بالمرأة، وحصروه في موضوع الحجاب (مثل قولهم أن الحجاب فريضة كالصلاة، وحجابك هو دينك، وحجابك هو إسلامك، والحجاب هو الفارق الوحيد بين إسلامك وكفر السافرات ...)، وكأن القرآن لم ير في المرأة إلا جسدها، ولم ينزل إلا ليجبرها على الانزواء في بيتها، ويعزلها عن مجتمعها، ويحولها إلى أمة أو رقيق (٥١).

وتلاحظ فريدة النقاش أن المرأة السافرة تجد نفسها محاصرة بالفتاوي التي تضيق عليها الخناق وتحد بصورة معنوية قاهرة من حريتها الشخصية في اختيار الزي الذي ترتديه وتصادر عملياً حقها في الاختيار. وتتكا على أن المستشار سعيد العشماوي قد أثبت في أكثر من بحث أن الحجاب كان مفروضاً فحسب على نساء النبي (صلى الله عليه وسلم)، إلا أن الشيوخ الذين يعدون من المستنيرين لا يتوقفون عن تقديم الفتاوي للنساء حول ما يجوز وما لا يجوز لها أن تظهره من الشعر والوجه والكفين (٥٢).

وفي ذلك يرى محمد سعيد العشماوي أن " الحجاب - بالمفهوم الدارج حالياً - شعار سياسي وليس فرضاً دينياً ورد على سبيل الجزم والقطع واليقين والدوام، في القرآن الكريم أو في السنة النبوية، لقد فرضته جماعات الإسلام السياسي - أصلاً - لتمييز بعض السيدات والفتيات المنضويات تحت لوائهم عن غيرهم من المسلمات وغير المسلمات، ثم تمسكت هذه الجماعات به كشعار لها، وأفرغت عليه صبغة دينية، كما تفعل بالنسبة

للبس الرجال للجلباب أو الزي الهندي والباكستاني، زعما أنه زي إسلامي.

وهذه الجامعات - في واقع الأمر - تتمسك بالظواهر دون أن تتعلق بالجواهر، وتهتم بالتوافه من المسائل والهوامش من الأمور، ولا تنفذ إلى لب الحقائق وصميم الخلق وأصل الضمير. وقد سعت هذه الجماعات إلى فرض ما يسمى بالحجاب - بالإكراه والإعانت - على نساء وفتيات المجتمع كشارة يظهرون بها انتشار نفوذهم وامتداد نشاطهم وإزدياد اتباعهم، دون الاهتمام بأن يعبر المظهر عن الجوهر وأن تكون هذه الشارة معنى حقيقياً للعفة والاحتشام وعدم التبرج. (٥٣)

وتعتقد فريدة النقاش أن "المسألة الأخطر في الحجاب والنقاب والخمار هي استجابة المرأة نفسها لفكرة تغطية جسدها بصورة مبالغ فيها باعتبارها عورة، وتقبلها لنفسها كعورة، حتى أن الدكتورة زينب رضوان حين أجرت في بداية الثمانينيات بحثاً كبيراً حول الحجاب في الجامعة، تلقت ردّاً استوقفها بسبب تكراره، وهو أن الفتاة حين تضع الحجاب تشعر براحة نفسية عميقة وتتخلص من قلق كان يساورها، أي أن نساء كثيرات يقمن طواعية بقهر أنفسهن واستساغة هذا القهر باعتباره هو الحلّال (٥٤).

ويتضح مما سبق عرضه أن فريدة النقاش ترفض شرعية الحجاب - من الناحية الدينية والناحية الاجتماعية - كساتر لجسد

المرأة التي اعتبرها الفقهاء حرمة وحرام وعورة، مع أنها إنسان كامل الأهلية (قبل أن تكون أنثى) شقائق للرجال وأمهاتهم التي أنجبتهن وساهمت في تربيتهم وتعليمهم وتنقيفهم.

الهوامش

- (١) دكتور محمد عمارة، بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٨، ص ٨٠، ٨١.
- (٢) فريدة النقاش، حدائق النساء في نقد الأصولية، مكتبة الأسرة، إنسانيات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٦.
- (٣) انظر: دكتور حسن حنفي، ماذا يعني اليسار الإسلامي، مقال افتتاحي لمجلته "اليسار الإسلامي" كتابات في النهضة الإسلامية"، العدد الأول (والأخير للأسف)، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١.
- (٤) فريدة النقاش، حدائق النساء في نقد الأصولية، ص ٢٤.
- (٥) انظر: دكتور مجدي عبد الحافظ، التطور والتوفيقية عند إسماعيل مظهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
- (٦) انظر: دكتورة فاطمة إسماعيل، التفكير الفلسفي عد زكي نجيب محمود .. منهج وتطبيقه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.
- (٧) فريدة النقاش، حدائق النساء في نقد الأصولية، ص ٢٣.

٨) دكتور عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقص والنقد، القاهرة، ط١، ١٩٩٦، ص ٢٧٩، بتصرف.

٩) فريدة النقاش، حقائق النساء في نقد الأصولية، ص ٨، ٩.

١٠) المرجع نفسه، ص ١٢.

١١) لم تلتزم أستاذتنا فريدة النقاش بإيراد المذاهب الفقهية حسب ظهورها وترتيبها تاريخياً: إذ ذكرت المذهب الحنفي بعد المالكي والحنبلي، ثم ذكرت المذهب الشافعي قبل الجعفري، والترتيب الدقيق من وجهة نظر التاريخ هو الآتي:

١- المذهب الجعفري نسبة إلى جعفر الصادق (٨٠ - ١٤٨هـ).

٢- المذهب الحنفي نسبة إلى أبي حنيفة النعمان (٨٠ - ١٥٠هـ).

٣- المذهب المالكي نسبة إلى مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ).

٤- المذهب الشافعي نسبة إلى الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ).



٥- المذهب الحنبلي نسبة إلى أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ).

والواقع أن المذاهب الفقهية في تراثنا الإسلامي متشعبة، وهي ليست (٤) كما يحلو لبعض الجماعات الجانحة أن توهمنا، وهي ليست (٥) كما ذكرت الأستاذة، فهناك أيضًا مذهب الزيدية، ومذهب الإباضية، ومذهب الظاهرية... وهي كلها مذاهب فقهية نشأت في عصر الحضارة الإسلامية الذهبي (إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين)، "والكل يؤخذ منه ويرد إلا النبي محمد صلى الله عليه وسلم".

(١٢) فريدة النقاش، حدائق النساء في نقد الأصولية، ص ٢٩.

(١٣) الدساتير المصرية: نصوص ووثائق (١٨٦٦ - ٢٠١١) تقديم دكتور أحمد زكريا الشلق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ٢٠١٢، ص ١٢٦.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٤.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٧٩.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٢٣٢.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٣٧١.

- (١٩) المرجع نفسه، ص ٣٩٥ .
- (٢٠) المرجع نفسه، ص ٣٩٥ .
- (٢١) المرجع نفسه، ص ٤٤٧ .
- (٢٢) دستور جمهورية مصر العربية، الصادر في ديسمبر ٢٠١٢، ص ٤ .
- (٢٣) المرجع نفسه والصفحة .
- (٢٤) المرجع نفسه والصفحة .
- (٢٥) المرجع نفسه، ص ٦٠ .
- (٢٦) دستور جمهورية مصر العربية، الصادر في يناير ٢٠١٤، ص ٧ .
- (٢٧) فريدة النقاش، حدائق النساء في نقد الأصولية، ص ٢٩ .
- (٢٨) المرجع نفسه، ص ٥٠ .
- (٢٩) المرجع نفسه، ص ٦٣ .
- (٣٠) المرجع نفسه، ص ١٢٦ .
- (٣١) المرجع نفسه، ص ٢٩ .
- (٣٢) المرجع نفسه، ص ١٢ .

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٣٤) انظر: فريدة النقاش، كلا.. شاهدة لم تمت، مقال في مجلة "أدب ونقد"، العدد ٣٥٢، يوليو ٢٠١٦، ص ١٥ : ص ١٨.

(٣٥) فريدة النقاش، حدائق النساء في نقد الأصولية، ص ١٤.

(٣٦) دكتور مصطفى معوض عبد المعبود، مشكلة عورة المرأة وملبسها (الحجاب) مراجعة الأدلة والحجج، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٧.

(٣٧) فريدة النقاش، حدائق النساء في نقد الأصولية، ص ٧.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ٧٤.

(٤١) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(٤٢) تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٢٥.

(٤٣) نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، دار المدى، دمشق، ١٩٩٨.

- (٤٤) المرجع نفسه، ص ٦٥.
- (٤٥) المرجع نفسه، ص ٦٧.
- (٤٦) المرجع نفسه، ص ١٠٩.
- (٤٧) المرجع نفسه، ص ١٤٣.
- (٤٨) دكتور مصطفى معوض، مشكلة عورة المرأة وملبسها (الحجاب) مراجعة الأدلة والحجج، ص ٤٣.
- (٤٩) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.
- (٥٠) فريدة النقاش، حقائق النساء في نقد الأصولية، ص ٢٧ ، ٢٨.
- (٥١) المرجع نفسه، ص ١٢٦.
- (٥٢) المرجع نفسه، ص ٤٦.
- (٥٣) محمد سعيد العشماوي ، لا إكراه في الدين: الحجاب فريضة سياسية، مقال في مجلة " أدب ونقد"، العدد (٢٥٧)، يناير ٢٠٠٧ ، ص ٣٤ .
- (٥٤) المرجع نفسه والصفحة.

سيرة ذاتية



بهاء الدين سيد علي أحمد زيدان
باحث أكاديمي متخصص في الفلسفة
الإسلامية والتصوف والفكر العربي
الحديث والمعاصر .

ولد باحثنا في التاسع عشر من يوليو
١٩٥٩ الموافق المحرم ١٣٧٩ في ضاحية طرة كوتسيكا التابعة
لقاهرة المعز لدين الله الفاطمي . حصل علي الثانوية العامة عام
١٩٧٨ من مدرسة المعادي الثانوية العسكرية ، ثم التحق بقسم
الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وفي عام ١٩٨٢ حصل
علي درجة الليسانس في الفلسفة .

تشرف بانضمامه إلي الجيش المصري جندي مجند من الفترة
يناير ١٩٨٣ حتي أبريل ١٩٨٤ ، واجتاز السنة التمهيدية من
قسم الفلسفة بآداب القاهرة في يونيو ١٩٨٤ ، وفي عام ١٩٨٥
تم تعيينه مدرسا في وزارة التربية والتعليم حتى تقاعد في يوليو
٢٠١٩ .

وفي يناير ١٩٨٦ سجل في آداب القاهرة موضوع رسالته لنيل
درجة الماجستير في الفلسفة . وقد تم مناقشة هذه الرسالة في
يوم ميلاده ١٩ يوليو ١٩٩٠ ، وكانت بعنوان ، مكانة العقل عند
الغزالي ، ونالت تقدير ، ، ممتاز ، ، وهي رسالة علمية أكاديمية
ناقشها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة رئيسا ،

والأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني عضوا ، والأستاذ الدكتور صلاح الدين بسيوني رسلان مشرفا.

ثم توقف باحثنا الأكاديمي عن الكتابة وانشغل بالقراءة والبحث والدراسة ومتابعة المؤلفات الهامة فى الفلسفة بوجه عام والفلسفة الإسلامية والتصوف والفكر العربي الحديث والمعاصر بشكل خاص لمدة ٢٤ سنة . وبالتحديد فى عام ٢٠١٤ نشر أولى مقالاته النقدية فى مجلة ،، الثقافة الجديدة،، بتشجيع من الإخوة الأفاضل الدكتور عبد الحكم عبد الحميد العلامي والدكتور جمال العسكري ... ثم توالى مقالاته فى مجلات ،، الفكر المعاصر ،، و ،، الهلال ،، و ،، تواصل ،، و ،، الثقافة الجديدة،، و ،، أدب ونقد ،، حتى بلغت مقالاته ودراساته النقدية أكثر من ٤٠ مقالة . إلا أن أكثر مقالاته كانت فى مجلة أدب ونقد برئاسة تحرير الشاعر والناقد عيد عبد الحليم.

وصدر له عن دار الرضا للطباعة والنشر والتوزيع تحت إشراف الصديق الفاضل والأديب الكبير رضا عبادة كتاب بعنوان ،، رؤى نقدية فى الفكر المصري الحديث،، وكتاب ،، فلسفة الفن وعلم الجمال بين الأخلاق والدين،، ثم هذا الكتاب الثالث عن ،، نقد الفكر الديني بين رفعت السعيد وفريدة النقاش،،.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	إهداء
٤	الفصل الأول: رفعت السعيد في مواجهة اوهام الخلافة
٢٩	هوامش الفصل الأول
٣٥	الفصل الثاني: موقف فريدة النقاش النقدي من الفكر الديني
٦٤	هوامش الفصل الثاني
٧٠	سيرة ذاتية