

محكمة الرأي العام

كان نصر حامد أبو زيد، أستاذ الدراسات الإسلامية، راغباً عن موضوع تخصصه على الدوام. وعندما كان طالباً في كلية الآداب بجامعة القاهرة في أوائل السبعينات، عزم بكل تصميم على تفادي مثل هذا الموضوع الحساس. فلدیه ما يكفي من الأمثلة ليعرف أن الطريق أمامه سيكون محفوظاً بالمجازفات الخطرة على الصعيد المهني، وحتى الشخصي، إذ تعرض المفكرون الإسلاميون العقلانيون، كالأديب طه حسين والعالم الشيخ محمد أحمد خلف الله، للاضطهاد من قبل السلطات الدينية في الأزهر قبل عقود بسبب تأويلاتهما الخارجة على إجماع المفسرين للقرآن والنصوص المقدسة. في حالة طه حسين، هاجم الأزهر كتابه «في الشعر الجاهلي» وعزل من منصب شغله في جامعة القاهرة سنة 1931، من قبل رئيس وزراء مصر آنئذ. ولسوف يجازف أبو زيد بالانتحار الأكاديمي على يد الفقهاء التقليديين ومؤيديهم الأقوياء بين «العلماء»، ما لم يكن يميل إلى قصر نفسه على التفسير السائد للقرآن، الأمر الذي لم يكن أبو زيد الشاب مستعداً له. وبحلول الوقت الذي بدأ عمله كأستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بكلية الآداب. قررت إحدى اللجان في الجامعة أن النقص في الأساتذة المتخصصين في الدراسات الإسلامية قد وصل حافة

الأزمة. وصدرت التعليمات إلى أبو زيد بأن يكرس أبحاثه لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه لهذه المادة.

وبعد عشرين سنة على وجه الدقة تقريباً، وصلت مهنة أبو زيد إلى نهاية مفاجئة تماماً لما كان يخشاه. إذ حرم من الترقية داخل قسمه، وسط اتهامات بأن أعماله العلمية تعد تجديفاً في الإسلام. والمستند الأول آخر كتبه: «نقد الخطاب الديني»، الصادر سنة 1992. ولكن، خلافاً لمعظم الباحثين الآخرين الذين تجرؤوا على تحدي التفسيرات التقليدية للقرآن، لم تبق محنة أبو زيد داخل حدود البرج العاجي. إذ ساعد عبد الصبور شاهين، وهو شيخ في مسجد شعبي في القاهرة، وأستاذ جامعي كان قد صوت ضد أبو زيد في اقتراع الترقية، على أن ترفع القضية إلى المحكمة.

في سنة 1993، اتهم شاهين، الذي سانده فريق من المحامين الإسلاميين، أبا زيد بالزندقة. واستخدم المحامون مبدأ في الشريعة الإسلامية كان منسياً تقريباً، يدعى «الحسبة»، يسمح لهم باتخاذ إجراء قانوني ضد أي مواطن مسلم دفاعاً عن العقيدة؛ واحتجوا بأن أبا زيد ما عاد في وسعه أن يظل متزوجاً من زوجته مسلمة، وهي الباحثة ابتهال يونس، لأن كتاباته جعلت منه مرتدأ. ووافقت محكمة الاستئناف المصرية وأبطلت زواجهما، ولم يدع هذا الحكم للزوجين خياراً سوى الهرب من مصر إلى الغرب، وهما يعيشان الآن في المنفى في هولندا.

حكمت المحكمة بأن أبا زيد أنكر، في كتاباته، أن القرآن هو كلام الله كما تنزل على النبي محمد ﷺ، وألقى ظلالاً من الشك على وجود الجنة والنار قائلاً إن أمثال هذه الأفكار تركز على أسطورة. ورفض الاعتقاد الإسلامي بأن السنة، (أحاديث النبي)، تنزلت من عند الله. وتفجرت قضية أبي زيد عبر أنحاء عالم المثقفين العرب العلمانيين النخبوي، مع توابع من الهزات شعرت بها حتى صالونات لندن وباريس ونيويورك الأدبية. كما كشفت أيضاً عن نظام قانوني

مصري يعيش في اضطراب عظيم بعد أكثر من قرن من الصراع العنيف بين المطالب المتنافسة للتغريب التي تملئ من فوق وللأصالة الدينية المدفوعة من أسفل، وسارعت منظمات حقوق الإنسان الأجنبية والجمعيات الأدبية، بما فيها جمعيات «PEN» الأدبية ذات النفوذ، تضيف القضية باعتبارها انتهاكاً لحرية التعبير، وقارنت مازق أبو زيد بمازق الكاتب سلمان رشدي. (حيث أصدر آية الله روح الله الخميني في سنة 1989، فتوى تدعو إلى قتل رشدي لتجديفه بحق النبي في روايته «آيات شيطانية» يقول فيها بما معناه: أعلن للمؤمنين الشجعان من المسلمين في العالم أن مؤلف كتاب «آيات شيطانية» وهو عدو للإسلام والنبي والقرآن، محكوم عليه بالموت». وامتد أمر الخميني إلى ناشري الكتاب أيضاً. «وأطلب من كل المؤمنين المسلمين الشجعان أن يعدموا هؤلاء الناس على الفور حيثما وجدوهم، لكيلا يتجرأ أحد غيرهم على إهانة مقدسات المسلمين، وكل من يقتل في هذا السبيل فهو شهيد». ورصدت الجماعات الإسلامية جوائز مالية ثمناً لرأسه، وعينت لرشدي السلطات البريطانية مفرزة أمن على مدى الأربع والعشرين ساعة لحمايته).

ولكن جوهر القضية المرفوعة ضد أبي زيد لم تكن أبداً حول الأفكار الغربية المتعلقة بالحرية المدنية، أو حرية التعبير. بل اختارت محاكم القاهرة، بدلاً من ذلك، أن تعالج بعض أكثر القضايا الفلسفية التي تواجه المسلمين المعاصرين إثارة للنزاع: ما هي الحدود التي ينبغي لمسلمي العصر الحديث أن يلتزموا بها في تفسيرهم للنصوص الإسلامية؟ وهل يمكن تكييف عملية التفسير هذه (الاجتهاد)، مع التغير التاريخي، أم أنها ثابتة على مر الزمن؟ وإذا كان الاجتهاد مسموحاً، فمن ينبغي أن يكون مفوضاً بالقيام بهذه العملية؟ وهل ينبغي أن يباح للأفراد أن يعلنوا أن فلاناً من الناس مرتد، نيابة عن الأمة (مجتمع المؤمنين المسلمين)؟ وبرغم كل شيء، فإن هؤلاء الذين رفعوا القضية ضد الأستاذ الجامعي لم يتضرروا شخصياً، من جراء كتاباته، وهو المعيار

التقليدي لعرض أي قضية على المحاكم المدنية. في التماس مباشر للسلطة المهيمنة على النصوص المقدسة، بنى المدعون قضيتهم على الأمر القرآني الذي يحمل كل مسلم مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أجل صالح جماعة المؤمنين.

على أن قضية أبي زيد التي تمثل كارثة على صعيد العلاقات العامة بالنسبة لصورة مصر في الغرب، كشفت عن الوهن البنيوي في نظام تشريعي مرقع يضم خلطة من القوانين التي تعود من العهود العثمانية والاستعمارية. فنظام المحاكم كان يفتل من يد النظام العلماني، شأنه شأن المؤسسات المركزية الأخرى في الحياة المصرية، بما فيها الجامعات والأزهر والنقابات المهنية. وكما هو الحال في هذه المؤسسات، يمكن إرجاع الكثير من حالة الاضطراب والفوضى القائمة داخل النظام القضائي إلى الأخطاء وسوء الحسابات التي ارتكبتها سادة مصر العلمانيون.

من أهم هذه الأخطاء القرار الصادر سنة 1971 عن الرئيس السادات، بالتسليم لمطالب الإسلاميين، كجزء من المكافأة على إخلاصهم في مناهضة الشيوعية، والتعديل الدستوري يصرح بأن الشريعة، تعد «مصدراً أساسياً للتشريع». وفي سنة 1980 دعمت الفقرة ذاتها، بجعل «الشريعة» «المصدر الرئيس للتشريع». وفي الوقت الذي يحتج فيه الحقوقيون الإسلاميون، ولديهم ما يبرر ذلك، أن هذا التعديل لم ينفذ أبداً على الوجه الصحيح، فإن آثاره كان مقدراً لها أن تضع كل القانون المصري موضع شك. ونتيجة لذلك، تعرضت جملة من النظريات العلمانية الحديثة، بما فيها حق الدولة في تقييد اللباس الإسلامي في المدارس العامة، أو حظر ممارسة ختان البنات، للتحدي القانوني من قبل هيئات متنامية من المحامين والقضاة الإسلاميين.

وبالنسبة للإسلاميين الذين اتهموا أبا زيد بالردة، جاء الجدل في وقت موات لهم. إذ كانت حركة العنف المسلح في كامل قوتها، والإسلاميون

المعتدلون يحققون تقدماً لا يستهان به في نشر أهمية كون الفرد مسلماً صالحاً. في جامعة القاهرة، كانت جماعات طلابية إسلامية حسنة التنظيم تطالب بأن تحكم الدولة بموجب فهم صارم لقانون الشريعة. كما شاركت أصوات صريحة داخل الكليات أيضاً في الصحوة الدينية عن طريق أنشطة داخل نواديها. وتحول تركيز النقاش الفكري الذي كان يتمحور حول التنوير والتاريخ الفكري الغربي إلى الفلسفة الإسلامية وإعادة تفسير النصوص الإسلامية. كما ساند كبار أنصار الدراسات الإسلامية مشايخ في الأزهر أعلنوا تصميمهم على حماية جوهر ووجهة النقاش الديني. وفي مثل هذه البيئة المشحونة إلى درجة عالية، واجه أبو زيد متهميه. في البداية، نصحه محاموه بالتوبة والاعتذار عن كتاباته والتأكيد على أنه مؤمن. وبموجب الشريعة الإسلامية، كان هذا سيسد الطريق على أية محاولة لإعلان أنه مرتد، ولكن أبا زيد رفض من حيث المبدأ؛ إذ شعر أن مثل هذا المسار سيشكل سابقة خطيرة للمحاكم، لكي تحقق في إيمان، وهو أمر يعتقد بأنه يمثل انتهاكاً للحريات المدنية. بل استمر في رفضه حتى بعدما تخلت واحدة من فريق محاميه عن القضية احتجاجاً على موقفه، محذرة من أن القضية ستخسر، إذا لم يؤكد أبو زيد إخلاصه لعقيدته ويتخلى عن دفاعه عن حرية التعبير. وقالت لي المحامية أميرة بهي الدين: «طلبت إليه أن يذهب إلى المحكمة ويقول إنه مسلم، فرفض قائلاً: إذا فعلت هذا فسيقولون إنني لم أكن مسلماً في الماضي!!»

أخطأ أبو زيد، متأثراً بالمدافعين المصريين والأجانب عن حقوق الإنسان، في حساب الاتجاه الذي سوف تتخذه المناقشة القانونية، وافترض أن القضية سوف توجه إلى حقه في حرية الكلام فحسب، بصرف النظر عما إذا أمكن اعتبار أفكاره تنطوي على الزندقة. كما أساء قراءة التيارات المنبثقة وسط المحاكم المصرية المعاصرة، مفترضاً أن النظام القضائي سيكون ملتزماً بالتقاليد القانونية الغربية، لكي يميز بين القانون الديني والقانون المدني. وحتى هذه

القضية، بدا أن قرارات المحاكم لم تمسها بعد أسلمة المجتمع المتنامية على وجه العموم؛ ومثل كثير من المثقفين المنتقدين للصحة الدينية، كان أبو زيد يعيش في حالة رفض وإنكار، ويستمد الشعور بالراحة من الفكرة القائلة إن تجديد الإسلام مقصور على جماعات هامشية قليلة.

وكانت محكمة الجيزة الابتدائية، قد عززت تفاؤل أبي زيد المبكر. ورفضت الالتماس المقدم ضده بالاستناد إلى القواعد المطبقة في المحاكم المدنية، محتجة بأن متهميه لا يتأثرون شخصياً بنتيجة كتاباته، ولذلك فهم يفتقرون إلى الحق برفع القضية ضده. وعندما استؤنفت القضية من قبل المدعين، كانت قد أصبحت فضيحة. وكان أبو زيد يفترض أن الدولة سوف تتدخل في قرار محكمة الاستئناف لإنقاذ ماء الوجه أمام العالم الغربي وتجنب إعادة تمثيل قضية رشدي. وفي ذلك الوقت كانت الجماعات الإسلامية الممتدة من باكستان إلى إيران وأفغانستان والجزائر وقطاع غزة، تطالب بموت رشدي وإعدام الكتاب الآخرين الذين أهانوا النبي، أو شككوا في صحة وأصالة النصوص الإسلامية. أما حكومتا الولايات المتحدة وبريطانيا فقد حولتا رشدي إلى قضية شهيرة. مستخدمتين فتوى الخميني لتبرير انتهاج سياسة أجنبية تدين النشاط الإسلامي في مختلف أرجاء العالم. في حين اعتقدت إيران أن هذه السياسة تتجاهل القواعد الأساسية في الإسلام فيما يتعلق بالنصوص المقدسة وبالنبي. وكثير من الفقهاء المعتدلين إلى هذا اليوم يعتقدون أن حرية التعبير في الإسلام ليست مطلقة، ولذلك ينبغي الحكم على رشدي بموجب الشريعة الإسلامية لا بموجب المعايير الغربية المتعلقة بحرية التعبير وحقوق الإنسان. وقد رأى الكثيرون في العالم الإسلامي في قضية رشدي سلاحاً مناسباً يستخدمه الغرب لوصم إيران بأنها دولة منبوذة، ولشجب الإسلام السياسي على أنه بربري.

عندما نظرت المحاكم المصرية في قضية أبو زيد كانت متأثرة على نحو

غير مباشر بقضية رشدي. فقد كانت تشهد نفس التحول الديني الذي شهدته الجامعات والنقابات والعلماء، والمجتمع على وجه العموم. وكانت منهمكة إلى جانب المشايخ في نوع من قلب الأدوار: ففي حين كان «الدكاترة» المتخصصون في شؤون الدين في الأزهر يتجاوزون حدود سلطتهم بإصدار حكم يفترض أن تخضع بموجبه جوانب الحياة للتمحيص والتدقيق من قبل قانون الشريعة، كان القضاة على النحو ذاته، يتخطون حدود تفويضهم التقليدي ويدخلون عالم الدين. وعندما ووجهوا بأسئلة تتعلق بالدين أخذوا على عاتقهم تقرير ماهية السلوك الإسلامي السليم. وعزز الأزهر والمحاكم الآراء التي تبناها المحافظون في كلتا المؤسساتين، وهي أنه لا بد من حماية المجتمع من المفكرين الذين يشككون في العقائد الأساسية للإسلام.

وقررت محكمة الاستئناف، في مساندة للتيار الذي كان يقوى ويتعزز في المجتمع المصري، أن قضية أبي زيد ينبغي أن ينظر فيها وفقاً لقواعد الشريعة، واستفادات المحكمة من الالتباس والغموض في التشريع المصري. ففي سنة 1955، ألغت مصر محاكمها الشرعية، ولكنها تركت مسألة التمييز بين القانون الديني والقانون المدني غير واضحة. وبعد سنة 1955، أصرت الدولة على أن تواصل المحاكم المدنية تطبيق القواعد نفسها التي كانت تطبقها المحاكم الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية والأوقاف البلدية والدينية. وعندما تم تعديل الدستور في سنة 1980، جعل الشريعة المصدر الأول للتشريع، كان ذلك لاعتبارات سياسية أكثر منه لاعتبارات دينية. وحين فرض السادات التعديل كخطوة تنازلية منه للإسلاميين، قصر في النظر فيما ينجم عن ذلك من آثار على المدى البعيد. وقررت محكمة الاستئناف أن قواعد الفقه الحنفي، الذي يمثل أحد المذاهب الأربعة الأساسية للفقه في الإسلام، هي التي ينبغي تطبيقها في حالة أبي زيد. وهذه القواعد تسلم بالتزام كل مسلم باللجوء إلى «الحسبة». وعلى هذا تكون المسألة الرئيسية المراهن عليها ليست مصير أو حرية أبي زيد وزوجته، بل المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي.

أحيا قرار المحكمة بالرجوع إلى الشريعة نقاشاً ظل يتواصل على نحو متقطع منذ الثمانينات. وكان المسؤولون في البرلمان وفي الحكومة يعرفلون، على مدى سنين، مطالبات الإسلاميين بتغيير القوانين المصرية التي لا تتماشى مع الشريعة. ومرة أخرى تركز النقاش على درجة تطبيق القانون القرآني ذاته. واحتج العلمانيون بأن الشريعة هي، ببساطة، مجموعة من القواعد الأخلاقية. واحتج المستشار محمد سيد العشماوي، زعيم الموقف العلماني في أقصى اليسار من المناقشة، بأن القرآن لا يقدم شروطاً لنظام الحكم أو نظاماً لتعيين الحكام، ولا نظاماً انتخابياً. وكل هذه المؤسسات متروكة للناس لتقريرها. وفي سنة 1985، قال يسأل: «هل نريد العودة إلى أيام الفتنة، والانحراف، والقمع التي ارتكبت باسم الدين؟ الدين الحقيقي لا يمت بصلة إلى هذا! وليعلم الناس جميعاً أن هذه الدعوة حركة سياسية تستخدم الدين قناعاً والشريعة ستاراً لتحقيق أهدافها السياسية»⁽¹⁾.

وعلى كل حال فقد كان العديد من أكثر الحقوقيين في البلاد تمتعاً بالاحترام يدعون إلى التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية. وكان ينظر إلى هذا على أنه أكثر انسجاماً مع ثقافة مصر الإسلامية وتراثها من القوانين الغربية، المستوردة غالباً من فرنسا. واحتجوا بأن مصر في الأساس مجتمع إسلامي، وهي تتطلب، بهذا الاعتبار، مجموعة من القوانين المناسبة المستمدة من النصوص الإسلامية، ومن مؤسسات التشريع الإسلامي المصاحبة لها.

وقال أحمد كمال أبو المجد، وهو وزير سابق في عهد السادات، ويعد اليوم واحداً من أكثر محامي مصر جدارة بالاحترام: «نحن نريد تطبيق الشريعة لأسباب مختلفة كثيرة، أولها، أنها تكمل ثقافتنا، وعقيدتنا. لأنك لا تستطيع في الإسلام أبداً، أن تفصل الشريعة، التي هي وصايا وأوامر. وردت في القرآن والسنة، عن تعاليمها الإسلامية التاريخية، إنها تجسيد لمبادئ الإيمان القويمة في الحياة الواقعية. وكيف نستطيع أن نكون مستقلين سياسياً بينما نواصل

الارتباط بثقافة الآخرين، التي نقلها ونزرعها في عالم الإسلام حيث يمكن أن تعطي ثماراً مختلفة جداً؟⁽²⁾.

وكتب طارق البشري، رئيس المحكمة الإدارية العليا، والرجل الذي وسع سلطات الأزهر لتشمل المجال الثقافي، كتابة مستفيضة في موضوع تطبيق الشريعة. وخلال سنوات النقاش المحترم على المستوى الوطني أصبح البشري الطرف النقيض للعشماوي. وهو يعتقد أن مصر لم تذهب إلى مدى كاف في تطبيقها للشريعة، ولكنه يؤكد أيضاً أن الشريعة الإسلامية يمكن تطبيقها على درجات: «عندما نطلب تطبيق الشريعة لا نكون مطالبين بإعادة إحياء حقبة تاريخية مضت، بل نطالب، ببساطة، بالاستمداد من الشريعة، بحكم كونها حالة مقدسة وقوانين أصلية، وبالتعلم من كل التجارب التاريخية التي حدثت بعد «الرسالة»، ونحن ندرك أن تطبيق الشريعة لا يكون كاملاً أبداً لأنه من صنع البشر، وفقاً للزمان والمكان، ووفقاً للتاريخ. ولذلك ستظل حركتنا تكافح من أجل التحقيق المثالي لقانون الشريعة المنزلة؟»⁽³⁾.

وشارك البشري وأبا المجد في وجهات نظرهما إسلاميون أكثر محافظة إلى حد بعيد. فقد كان عبد الصبور شاهين يدعو إلى الرسالة ذاتها من منبره في مسجد عمرو بن العاص في القاهرة. وانتهز المشايخ في مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر قضية أبي زيد ليجددوا دعواتهم من أجل التطبيق الكامل للشريعة. كما انضم إلى الجوقة يوسف البدري، رجل الدين المتطرف المستقل، الذي كان الصوت الأكثر ضجيجاً وجلبة في إعلان ارتداد أبي زيد عن الإسلام. وكان البدري عضواً سابقاً في البرلمان، ولكن عندما ترك وظيفته قرر أن يحمل نشاطه السياسي خارج النظام. وفي أواخر الثمانينات، عندما بدأ كثير من الإسلاميين المصريين بنقل أفكارهم إلى الولايات المتحدة، أخذ يمارس الدعوة في مسجد بنو جرسى، ولكن منذ ذلك الوقت وضعت حكومة الولايات المتحدة على اللائحة السوداء ورفضت منحه تأشيرة، الأمر الذي

اضطره لتركيز جهوده في وطنه الأم، وقبل أن يصدر حكم محكمة الاستئناف، دعا البدري أبا زيد لتغيير رأيه: «الإسلاميون ليسوا مجرمين أو إرهابيين. ليس لدينا مسدسات، ولا قنابل، ولا عصي أو سلاسل، ولا قوة سوى إيماننا... إذا كان أبو زيد مستعداً لينكر كتاباته فسيسعدنا أن نعانقه كأخ لنا»⁽⁴⁾.

ودون القاضي فاروق عبد العليم مرسى حكمه على أبو زيد في ست عشرة صفحة. ومثل كثير من المهنيين المصريين والتكنوقراط، أمضى عبد العليم مرسى عدة سنوات في منفى اقتصادي، في المجتمع السعودي المفرط في المحافظة، حيث كان له احتكاك مباشر بهذا المجتمع. واختتم القرار بالقول إن كتابات أبو زيد تشكل ردة لا مجال فيهما لأي شك.

استشهدت المحكمة بالفقرة التالية من كتابه: «نقد الخطاب الديني» كدليل على أن الأستاذ الجامعي ناقض تعاليم القرآن: «إن النص [القرآن] منذ لحظة نزوله الأولى [على النبي] تحول من كونه «نصاً إلهياً» وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إنه فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري».

وتبعاً لمستندات المحكمة، دفعت هذه الفقرات القضية إلى استنتاج أن أبا زيد مدان بما اتهم به: «هذا يثبت أن المدعى عليه ينكر الأصل الإلهي للقرآن، ويؤكد أنه نص بشري». كان الاستنتاج المنطقي عند المحكمة هو أن أبا زيد مرتد، مضيفة: «والمرتد هو من يرفض واحداً من أوامر الله أو أوامر نبيه، وهذا يجعله خارج عالم الإسلام، سواء أكان الرفض مبنياً على شك أو عدم استعداد للطاعة. لأن الله قضى بأن أولئك الذين لا يطيعون الرسول ليسوا مؤمنين».

ووبخ القسم النهائي من حكم المحكمة الأستاذ لنشره أفكاره بين طلابه: «لقد أدار أبو زيد ظهره للإسلام، واستغل، فوق ذلك، وظيفته كأستاذ، يعلم طلاب الجامعة، وبدأ تعليم هذه الافتراءات على كتاب الله وألزم طلابه بدراسة هذه الكتب».

ومن الواضح أن أبا زيد كان ينوي انتقاد الفكر الإسلامي الحديث، ولكنه لم يقصد أبداً إنكار عقيدته الإسلامية. وبدلاً من ذلك، جادل بأن الإسلاميين العصريين رفضوا أن يعترفوا أن القرآن نفسه يتصل بعصر تاريخي معين، وكان تقديمياً بالقياس للعصر الذي كتب فيه. ومن أجل ذلك، ينبغي تطبيق المقاربة التقدمية ذاتها على القرآن في العالم الحديث. وفي واحد من أحدث كتبه أعلن أبو زيد حرباً فكرية ضد «القراءة الإيديولوجية المسبقة التي تخدم ذاتها» للقرآن من قبل الإسلاميين المعاصرين الذين «يستهدون حرفياً بتراث الماضي ليعطيهم العمق التاريخي، وبالتالي، المشروع التي يفتقدونها»⁽⁵⁾.

عند العصر لقيت عبد الصبور شاهين، بعد وقت طويل من انتهاء قضية أبي زيد، وكان متصلباً في موقفه تماماً مثلما كان عليه في ذروة المعركة القانونية. واستقبلني في مكتبه بجامعة القاهرة، في كلية دار العلوم، التي تعد، من الوجهة التاريخية، الحاضنة الرئيسية لإنجاب الطلبة الإسلاميين. كان مكتبه متقشفاً وصوته «الليزري»، يملأ فراغ الغرفة. في ذلك الوقت، كان شاهين قد ارتقى إلى وضع المنبوذ بين حراس حرية التعبير. وكان مرتبطاً بأولئك المصنفين في فئة «المتطرفين» إلى جانب يوسف البدري وعمر عبد الكافي. وبحكم كونه من خريجي الأزهر، ومن المتأثرين منذ الصغر بتعاليم حسن البناء، تتمتع بالخلفية التقليدية للناشط الإسلامي المعاصر، ونجح في التثبيت بمركزه كأستاذ في الجامعة. وقال: «مركزي ليس في خطر أبداً، لأن الجامعة كانت ورائي مئة مئة بالمئة في قضية أبا زيد» لكن في مسجد عمرو بن العاص، الذي تسيطر عليه الدولة سيطرة تامة، منع عبد الصبور من إلقاء خطبة بعد قضية أبي زيد.

وعندما قعد وراء مكتبه، يمسّد بيده لحيته القصيرة وقد علت وجهه ابتسامة ساخرة، سألته، هل يمكن أن، يرفع قضية «حسبة» على كاتب آخر مثل أبي زيد، وأضفت: «هل تنكر على أبي زيد حقه في حرية التعبير؟».

وأجاب بلهجة موزونة: «لم أكن أنا الذي منعتة. كل المحاكم كانت معي. في الغرب لا يسمحون لأحد بإهانة المسيح، وفي أمريكا لا يسمح لك بأن تهيني اليهود. الحرية في الدين ليست مطلقة. إذا أظهر بعضهم أنهم ضد الإسلام فسوف أقاتل. وعلى كل حال فحظر كتب أبو زيد جعله مشهوراً. إذ لم يسمع أحد عن الرجل أبداً قبل أن نأخذه إلى المحكمة. انظري إليه الآن. فهو مشهور، يعيش حياة رغد في الغرب».

وسألتها: «هل تعتقد أنه كان ينبغي أن يقتل فرج فوده؟ وماذا تقول لنقادك الذين يعتقدون أنك شجعت المتطرفين، بإدانتك لكتاب أمثال أبي زيد، على ضربهم؟».

ولم يتلع شاهين الطعم، وقال: «كل هذه الحالات ينبغي أن تعالج من قبل المحاكم، وقضية فرج فودة كان ينبغي تسويتها في المحكمة».

من المؤكد أن شاهين يعتبر رجلاً يقف على محيط الحركة الإسلامية، ولكن وجهات نظره في هذا الموضوع لم تكن تختلف عن وجهات النظر التي تبناها معظم آيات الله المتعقلين والتقدميين في إيران، الذين قدموا حججاً مماثلة فيما يتعلق بسلمان رشدي. إذ قال حجة السلام محسن كديفار، من علماء الدين في طهران، يشرح لي أثناء مناقشة الفتوى ضد رشدي: «التجديف بحق النبي ﷺ غير مشروع في الإسلام، والإسلام لا يختلف عن الأديان الأخرى، ففي المسيحية لا يسمح لك بإهانة يسوع المسيح... وهذه المسألة لا علاقة لها بحرية التعبير».

أما أبو زيد، فقد قال في مقابلة معه سنة 1997، من منفاه في هولندا، إن قضيته كشفت عن نقص في التضامن بين المسلمين «أين الوحدة في الإسلام الآن؟ أقصد هل يتفضل أحد بأن يقول أين عساها تكون؟ إنها وهم. يجب علينا أن نعلم، لا المسلمين فحسب، بل العالم بأسره، كيف نحترم الاختلاف. وأنا أعتقد أن التنوع ليس شراً، بل ثروة وغنى، ويجب التأكيد عليه. فنحن لا يمكن

أن نخسر وحدتنا لأننا مختلفون . . . لقد خلقنا الله شعوباً وقبائل لتتعرف لا لقتال بعضنا بعضاً»⁽⁶⁾.

وقد طرح أحد محامي أبو زيد، خليل عبد الكريم، سؤالاً ربما كان أعمق الأسئلة على الإطلاق في أعقاب صدور الحكم، وهو سؤال يكمن في صميم الجدل القضائي والديني. فقد أعلن كريم أن القاضي أصدر في الواقع، «فتوى» ضد أبو زيد، ولم يصدر رأياً قانونياً. «لقد دخل قاضي محكمة الاستئناف منطقة بالغة الخطورة، وهي اتهام أستاذ في الدراسات القرآنية في كلية الآداب بالردة، من دون أن يكون هو ذاته مؤهلاً لذلك. هل يعرف القاضي الذي أصدر الفتوى في ثوب حكم محكمة، كتاب الله، وهل يميز آياته المنسوخة من آياته الناسخة، وهل يعرف السنة؟ . . . ربما كان عارفاً بالقوانين الوضعية المحلية، ولكن لا يحق له أن يصدر فتوى»⁽⁷⁾.

وبعد أن خلف الإسلاميون وراءهم نجاحهم في مقاضاة أبي زيد، أعلنوا استعدادهم لاستخدام مبدأ «الحسبة» ضد كتاب آخرين لامعين كانوا يعتقدون بأنهم جدفوا على الإسلام.

وطرح يوسف البدري، الشيخ المنشق، لائحة تضم أربعين من الأهداف المحتملة، تشمل الفائز بجائزة نوبل، نجيب محفوظ. وفي البداية، كانت القضايا التي تتعلق بكتاب مثل أبو زيد لا تثار إلا من قبل إسلاميين يقفون على محيط الحركة. إذ لم يكن الإخوان المسلمون يعتبرون يوسف البدري عضواً، كما حاول شيوخ الأزهر أن يناوؤا بأنفسهم عن حملاته الشخصية العنيفة، ولكن مع مرور الزمن، انتهت آراء الشخصيات الموجودة على الهامش إلى التوافق مع آراء من هم داخل التيار الرئيس للحركة الإسلامية.

وبالنسبة إلى العلمانيين، جاء حكم المحكمة كافياً ليسبب لهم صدمة. وباتوا يخشون من استثارة الإسلاميين ليشرعوا في حملة مطاردة لتطهير المجتمع من المفكرين الذين لا يشاطرونهم وجهات نظرهم، وأطلق على حملات

ملاحقة أمثال هؤلاء الكتاب والمفكرين تعبير «الإرهاب الفكري» من قبل الصحافة العلمانية. فلولا تشريع «الحسبة» لما تعرض معتقد أبي زيد للمحاكمة أبداً. ولذلك، عمل العلمانيون على منع «الحسبة» من أن تستخدم في أمثال هذه الحالات مرة أخرى. وبنوا حملتهم على الحجة القائلة إن الحسبة ليست واردة في القرآن، بل تم إثباتها على أنها حديث ظهر أيام الأسرة العباسية، عندما كانت قواتها تحارب الثائرين من الفرس.

واستجاب مجلس الشعب، لنداء العلمانيين بإقرار قانون في كانون الثاني / يناير 1996 يمنع الأفراد من استخدام «الحسبة» في المحاكم المدنية لفسخ العلاقات الزوجية للكتاب والمفكرين المتهمين بالزندقة. وبات المدعي العام، التابع للدولة، هو وحده صاحب الحق برفع أمثال هذه القضايا، بموجب القانون الجديد. إذ يترتب على الأفراد الراغبين في رفع التماسات مبنية على «الحسبة» أن يتقدموا بالشكوى إلى المدعي العام أولاً، فإذا قبلت القضية تمت متابعتها من قبل مكتب المدعي العام، ولا يشارك المدعون غير العاميين في الإجراءات القانونية. وللنائب العام الكلمة الأخيرة في مسألة هل يمكن لهذه القضية أن ترفع في المحكمة، وأمامه ثلاثون يوماً لكي ينقض القرارات الصادرة عن المدعين العاميين. ووضع القانون الجديد لضمان سيطرة الدولة على حالات «الحسبة»، ولكي يكون من المستحيل الالتماس مباشرة أمام القضاة الذين يمكن أن يكونوا متعاطفين مع القضية الإسلامية.

وإذا شئنا أن نتحدث بالمصطلحات التكتيكية، فإنه يبدو أن العلمانيين الذين تساندتهم السلطات المركزية، والبرلمان الموالي لها، نجحوا في نزع أنياب قانون الحسبة، غير أنهم لم يقوموا بغزوات استراتيجية على النفوذ الإسلامي المتنامي داخل المهنة القانونية أو القضائية. وهذا التطور يعكس المطالبات الآخذة في الازدياد من قبل المجتمع الأوسع نطاقاً، بنظام إسلامي يتعامل مع قيمهم الشخصية والدينية من ناحية، ونقاط الضعف المحددة في

النظام القانوني تجاه الرسالة الإسلامية من ناحية أخرى. وقد كتب الباحث القانوني برنارد بوتيفو، يقول: «لم تنعدم الأسباب وراء تمكن التطرف الإسلامي اليوم من مهاجمة النظم (القانونية) المعاصرة، وشجب النسيان الشامل تقريباً للشرعية الإسلامية. وذلك أن التخلي عن الشريعة الإسلامية يعد، بالنسبة إلى المدافعين عن الإسلام الراديكالي، مرادفاً لتجريد الثقافة من شخصيتها، وضياعها»⁽⁸⁾. لقد وجدت النظم القانونية العلمانية المبنية، إلى حد بعيد، على القانون الأوروبي، في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر. ففي مصر تم أثناء الاحتلال البريطاني إدخال قوانين جديدة أول مرة، من قبل المحاكم المختلطة سنة 1876، التي أنشئت بعد كثير من المفاوضات الدولية لسماع القضايا المتعلقة بالمصالح الأجنبية، وكانت الدولة المصرية تواقفة إلى الحد من، أو إلغاء، سلطة القناصل الأجانب التي تمكنهم من الإشراف على الشؤون القانونية المتعلقة بمواطنيهم. وفي مقابل ذلك، أجبرت على قبول القوانين الأوروبية والقضاة الأوروبيين. وبعد سبع سنين، انتشر هذا الاتجاه ليشمل المحاكم الوطنية الجديدة التي كانت لها سلطة النظر في القضايا المدنية والجنائية المتعلقة بالمصريين⁽⁹⁾. وبإنشاء المحاكم الوطنية، أصبحت صلاحية المحاكم الشرعية مقصورة على شؤون الأحوال الشخصية، كالزواج والطلاق والميراث، وظلت على هذا الحال، إلى أن تم الجمع بينهما وبين نظام المحاكم الوطنية في نهاية المطاف سنة 1956.

هذه التغييرات المبكرة لم تجتذب إلا القليل النادر من الاحتجاج في ذلك الوقت، ولم تثر إلا القليل من المقاومة، إن وجدت، لما يعتبره العديد من الإسلاميين المصريين المعاصرين أمراً يحط من قدر الشريعة المقدسة، وينزل مرتبتها إلى الدرجة الثانية خلف نظام قانوني مستورد وغريب. ويقول بعض الباحثين إن النظام القانوني العلماني كان يجد القبول بسرعة، لأن الشريعة لم تكن في الحقيقة هي القانون السائد في العالم الإسلامي. وبالنسبة لهم، يوحى

الدخول السهل نسبياً للقانون الأوروبي والتخلي الجزئي عن الشريعة، بأن القوانين السابقة عليه كانت مبنية على القانون القبلي والعرف ومراسيم الحكام، أكثر من انبائها على النصوص الإسلامية المقدسة. ولكن هناك خبراء آخريين أشاروا إلى أنه حين جرى فيما بعد الحط من مرتبة المؤسسات القانونية التقليدية والطرائق العلمية والفقهية التي شكلت التشريع الإسلامي ككل، هو الذي أطلق شرارة الحركة الارتدادية المعاكسة في هذه الأيام. ولم يظهر إدخال مواد من القانون الأوروبي للعيان إلا في صورة مسألة سياسية واجتماعية، عندما تعرضت للتهديد المؤسسات والممارسات المرافقة لتطبيق الشريعة - وهي ظاهرة أحدث عهداً إلى حد بعيد، وما زالت مستمرة إلى هذا اليوم؟⁽¹⁰⁾

ومهما يكن دور المحاكم الشرعية في تاريخ مصر، فليس هناك من شك في أن المطالبات بالعودة إلى قانون الشريعة عند الإسلاميين العصريين تصدر عن شعور بأن الإسلام يتعرض للتغييب والنبد على يد حكام أجنبي باسم «الحدائث» التي أفلست الآن. من زاوية الأفضلية، فإن العودة إلى القانون القرآني عودة إلى الأصالة الثقافية ورفض التعدي الغربي. وفي مصر الحديثة أصبحت المطالبة بإعادة إقامة الشريعة أكثر إلحاحاً خلال الخمسينات، عندما كان الإخوان المسلمون يتمتعون بقوة سياسية لها شأنها. وزعم عبد القادر عودة، وهو منظر من الإخوان وقاض مدني، أن المسلمين ملزمون بأن يحكموا بالشريعة، وأن يحاربوا القوانين التي تتعارض معها⁽¹¹⁾. وقد أعدم عودة ضمن إجراءات ناصر الجماعية القاسية ضد الإخوان المسلمين، غير أنه شكل مصدر إلهام لأولئك الذين جاؤوا من بعده واتبعوه. وبحلول السبعينات، كانت الحركة الإسلامية تسعى إلى تسوية التناقضات بين القانون الوضعي الغربي وبين الشريعة، حتى ولو كان هذا يعني إعادة كتابة أجزاء من القانون الشرعي. وما دامت دول مثل مصر مستمرة في تجنب تغيير القوانين لتزداد توافقاً مع الشريعة، فسوف يواصل الإسلاميون البحث عن منافذ شرعية، مثل قانون الحسبة، لرفع

قضايا أمام محاكم الأحوال الشخصية، أو إدخالها مجالاً يمكن فيه تطبيق الشريعة.

منذ أوائل التسعينات ظلت قضيتان مثيرتان معروضتان، أمام محاكم مصر، هما قضية ارتداء بنات المدارس الحجاب، وممارسة ختان البنات، تعكسان هذا الكفاح من أجل إعادة توجيه أمور اجتماعية ودينية وثقافية هامة إلى مجال الشريعة التقليدية. وبعد الفضيحة التي انطلقت شرارتها خلال مؤتمر الأمم المتحدة للسكان سنة 1994 بواسطة محطة CNN التي عرضت عملية ختان تجرى لفتاة في العاشرة، أصدر وزير الصحة المصري مرسوماً يحظر إجراء عمليات الختان في المستشفيات العامة، ولكنه لا يحظرها في المستشفيات الخاصة. وفي تموز / يوليو 1996، أعلن وزير الصحة التالي أنه ليس في وسع أحد من ممارسي الطب المجازين أن يجري العملية ما لم تكن ضرورية لأسباب صحية.

ومرة أخرى، قام ائتلاف من الإسلاميين، بمن فيهم شيوخ من الأزهر، ومحامون إسلاميون، وناشطون مستقلون، والشيخ يوسف البدري، برفع دعوى على الدولة، يساندهم في ذلك غضب شعبي عام من جراء الحظر. وجاء في الدعوى القضائية التي رفعها البدري أن الحظر يمثل انتهاكاً للشريعة، التي قال إنها تدعو إلى ختان الفتيات المسلمات. ووصل النقاش العلني بين الإسلاميين وبين الناشطين في جماعات حقوق الإنسان إلى درجة محمومة بعد أن أصدر الشيخ الأكبر جاد الحق، فتوى تدعو الحكومة إلى إعدام كل من يعارض هذه الممارسة. ورفعت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بدورها، دعوى قضائية على جاد الحق المعين من قبل سلطات الدولة.

وتضمن رأي لجنة الفتوى في الأزهر عبارة اعترض عليها بعضهم. وذلك أن الشيخ عطية صقر استشهد بالحديث المشهور الذي رواه البخاري، فقد قال البخاري في مناقشة أحد الأحاديث، إن الختان «طبيعي» تماماً مثل حلق المرأة

شعر العانة، وحلق شعر الإبطين، وحف الشاربين، وقص الأظفار - وكل هذا مرتبط على نحو شائع بالأعراف الإسلامية.

على أن ممارسة ختان البنات عادة ترجع أصولها إلى أفريقيا، ويشهد على ذلك حقيقة أنها غير معروفة في الكثير من المجتمعات الإسلامية الأخرى. وأكثر ما يشيع ختان البنات اليوم في السودان، حيث يشار إليه باسم «الختان الفرعوني»، وفي البلدان الواقعة في القرن الأفريقي. وهذا التقليد موثق جيداً في مصر قبل الفتوحات العربية. وتشير ورقة بردي إغريقية من السنة 163 ق. م. إلى ختان فتاة صغيرة «بموجب عادة عند المصريين» على أنه طقس من الطقوس التي تسبق الزواج⁽¹²⁾. وقد زار الجغرافي الإغريقي سترابو مصر في سنتي 24 - 25 ق. م.، وأورد أن «من بين أكثر العادات التي يتقيد بها المصريون بحماسة» هي أنهم «يختنون صبيانهم» و«يستأصلون بناتهم»⁽¹³⁾...

وبمجرد أن كشف برنامج محطة CNN للعالم حقيقة أن ختان البنات يبقى في مصر ممارسة منتشرة على نطاق واسع، اضطرت الدولة إلى التصرف. ولم تكن السلطات حتى ذلك الوقت قد اتخذت خطوات للقضاء الفعال على هذا الطقس، على الرغم من مناشدات جماعات حقوق الإنسان والمنظمات الأهلية. ولكن حين سلطت أضواء العالم على القاهرة، وقع المسؤولون في معضلة سياسية. وذلك أن عدم اتخاذ إجراء ما سوف يقود العالم إلى افتراض أن مصر بلد متخلف، يتغاضى عن ممارسات قروسطية ثبت أنها مؤذية من الوجهة الطبية. ولكن حظر هذه الممارسة كان يعني المخاطرة بإعطاء الإسلاميين سلاحاً يزيد من نقمة المجتمع على الدولة التي كان موقفها الرسمي يلقي التأييد والمناصرة من قبل جماعات حقوق المرأة، والصحافة العلمانية، ومنظمات حقوق الإنسان. وقبل برنامج الـ CNN، كانت الجماعات النسائية تعمل بهدوء وراء الكواليس لتغيير الرأي العام وتخفيض معدل ختان البنات.

ولكن عندما اضطرت إلى الدفاع العلني عن موقفها، ضاع كل أمل في إقناع النساء بعدم ختان بناتهن تحت ضغط الاستبداد الديني.

وبعيد تولي محمد سيد طنطاوي منصب الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر، حاول، مقتضياً خطى الكثيرين من مشايخ الأزهر قبله، أن يضيفي المصادقة الدينية على موقف الدولة لكي يحصن الحكومة من غضبة الإسلاميين، فأعلن «أن أقوال النبي المتعلقة بختان البنات إما ضعيفة أو مشكوك في صحتها... وأنا نفسي لم أختن ابنتي، والختان عادة، ومن أراد أن يقوم بها فلا بأس في ذلك، ومن لم يرد ذلك فلا ينبغي إرغامه عليه»⁽¹⁴⁾.

وبدلاً من أن يغير طنطاوي الرأي العام فَقَدَ مصداقيته كإمام البلاد المعين. وكان موقفه في نزاع مباشر مع مشايخ الأزهر المحافظين في مجمع البحوث الإسلامية، الذين أصدروا بياناً بعيد مؤتمر الأمم المتحدة للسكان يقول إن ختان البنات مشروع في الإسلام ولا يمكن أن يعد جريمة. كما كانت ملاحظات الطنطاوي تتناقض مع تعليقات سابقة أدلى بها عندما كان يشغل منصب مفتي مصر، حيث قال إنه يحبذ شكلاً ملطفاً للختان. واعتقد قليل من الناس أنه غير وجهته فجأة. ولكن هذا لم يكن بهم؛ إذ كان المصريون قادرين على العثور على تأكيد لمعتقداتهم في مكان آخر، لدى العشرات من شيوخ الأزهر الآخرين البارزين الذين قالوا لهم ما كانوا يريدون أن يسمعوها. واستشهد إسلاميو مصر ومؤمنوها، الذين يختنون، نسبة تقدر بـ 97٪ من بناتها، بالأحاديث النبوية عندما رفعوا قضيتهم، قائلين إن هذه الممارسة ضرورة يقتضيها الدين. وثمة حديث، يجري الاستشهاد به كثيراً، مما روته أم عطية الأنصارية أن النبي أمر امرأة تختن البنات بالمدينة، ألا تتلف كل شيء، لأن هذا أحب إلى النساء وأثر عند الزوج⁽¹⁵⁾.

وعلى كل حال، يعتبر هذا الحديث «ضعيفاً»، لأن هناك سلسلة مشكوك

فيها من رواته تمتد من النبي إلى اليوم الحاضر^(*)، والعديد من العلماء يشكون في صحته. على أن تعليمات النبي للمرأة التي تختن البنات تحتل تأويلاً مختلفاً بعض الشيء، وهناك حديث له سلسلة إسناد شيعية منفصلة، موجه إلى امرأة تدعى أم حبيب: يطالبها فيه الرسول بعدم بتر أو استئصال كل شيء، بل أن تقطع جزءاً صغيراً لأنه يجعل وجهها أكثر نضارة، ولأنه أفضل للزوج⁽¹⁶⁾.

وهذا التفسير الأخير هو الذي تأخذ به أكثرية الإسلاميين في مصر. ففي إزالة قلفة البظر فحسب، يعتقد الإسلاميون أن الواجب الديني يؤدي، وتكون الفتاة قد تحملت قدراً أقل من الإكراه بسبب العملية، الأمر الذي يجعلها أكثر إنسانية. وعلى مدى القرون، كانت القرويات المصريات يأخذن القلفة ويلففنها في رغيف من الخبز قبل إلقائها في النيل وهي عادة يعتقد أنها تضمن خصوبة الفتاة. وكان كثير من القادة الإسلاميين الذين التقيتهم على مدى السنين يحبذون هذا الشكل المحدود من الختان لا عن اعتقاد بأنه ضروري للخصوبة، بل للتحكم في رغبات المرأة الجنسية. فبقص البظر تغدو هزة الجماع الشديدة مستحيلة تقريباً. والإسلاميون يعتقدون أنه إذا جرى التحكم برغبات المرأة الجنسية، فإن معدل العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج سيكون محدوداً، ويتم الحفاظ على حرمة الأسرة المسلمة. وسوف يجد الرجال المتزوجون الذين ربما ينزعون إلى إغواء النساء شريكات أقل استعداداً، كما أن إزالة قلفة البظر فحسب تسمح للنساء بجماع عادي مع أزواجهن، حسبما يقول الإسلاميون. أما الشكل الكامل لتشويه الجهاز التناسلي الأنثوي فهو يروع الفتاة ترويعاً يبلغ من قسوته أن الجماع وحمل الأطفال يصبحان في كثير من الأحيان مؤلمين إلى درجة تدفع النساء إلى تجنبهما، والإسلاميون يعتقدون أن هذا ليس في صالح المجتمع المسلم.

وثمة كتيب كتبه شيخ في الأزهر، ووزع خارج مساجد القاهرة يناقش

(*) يدل هذا النص على اقحام المؤلفة نفسها فيما لا تعلم.

فوائد الختان، ويكتب المؤلف، الشيخ محمد الشناوي، قائلاً إن المرأة غير المختتة امرأة «غير طبيعية»، ثم يمضي ليعدد مثالب المرأة غير المختتة: عدم استقرار الشهوة الجنسية الذي يؤدي إلى الخطيئة؛ والتوتر المتكرر والاضطراب الذهني عند النساء؛ والاحتكاك المتكرر بالثياب و(لا سيما عند اللواتي يرتدين الملابس الضيقة) الذي يمكن أن يؤدي إلى إثارة الشهوة الجنسية. وهذا بدوره يثير خلايا الجسم مما يمكن أن تسبب الالتهابات أو حتى السرطان⁽¹⁷⁾. كما يحتج مؤلف بأن النساء المصريات بحاجة إلى الختان أكثر من حاجة بنات البلدان الأخرى. «الأطباء في مصر يقولون إن الأعضاء الجنسية الخارجية عند النساء المصريات تجنح إلى أن تكون أكبر حجماً منها عند النساء في المجتمعات الأخرى، ومن هنا نشأت الحاجة إلى ختان معظم النساء في مصر»⁽¹⁸⁾.

وفي حزيران / يونيو 1997، أجابت المحكمة الإدارية عن تحدي يوسف البدري لقرار وزير الصحة الذي يحظر الختان، حيث ألغت القرار مستندة إلى تقنية قانونية: كان الواجب بالنسبة لأي حظر أن يقترح من قبل وزير الصحة في صورة مسودة قانون تشريعي يوافق عليه البرلمان، تبعاً لرأي المحكمة. ولا يملك الوزير سلطة إعلان عدم مشروعية الممارسة. ثم استأنفت وزارة الصحة القرار لدى المحكمة الإدارية العليا. ولم توافق المحكمة على رأي الإسلاميين قائلة إن الختان ليس مفروضاً في القرآن، ولا مشروطاً في الشريعة. ولذلك فليس من واجب المسلمين الشخصي أن يختنوا بناتهم، وبحكمها بأن المسألة لا تدخل في إطار الشريعة، طبقت المحكمة القانون الوضعي على القضية واستنتجت أن هذه الممارسة تؤذي الجسم البشري وليس لها ضرورة طبية. وأعلنت المحكمة أن المسألة تدخل ضمن سلطة وزير الصحة ليتخذ قراره فيها، ويجب أن يظل الحظر الذي أصدره قائماً.

وكان بين المحامين الذين يمثلون الدولة في القضية سليم العوا، وهو من ألمع المحامين في البلاد، ومن الشخصيات القيادية بين الإسلاميين. ويحظى

العوا بالاحترام لقدرته على وضع معتقداته الدينية جانباً عندما يتخذ قراره في المسائل القانونية. وخلال أشهر الجدل كتب العوا باستفاضة حول الموضوع في الصحافة، وتحدث في برامج التلفزيون. وفي سنة 1996، شرح موقفه في جريدة «الشعب» الإسلامية: «رأبي واضح. ليس هناك بيّنة على إباحة ختان البنات أو كونه واجباً بحكم الشريعة... وهذا موضوع طبّي صرف لا علاقة له بالدين... وخبراء الطب يوافقون على أنه ممارسة مؤذية، ولا سيما في جانبها السيكولوجي. وبالاستناد إلى قول النبي (لا ضرر ولا ضرار) يجب وقف هذه الممارسة»⁽¹⁹⁾. وخلافاً لقضية أبي زيد، كان تطبيق الحجة الشرعية على الختان أصعب إلى حد بعيد، إذا كانت هذه الممارسة بلا ريب، راسخة الجذور في المجتمع، ولكن ليس لها سابقة في القرآن، سوى ادعاء ضعيف بالمشروعية مستمد من بعض الأحاديث المجمعّة. ومع ذلك، فوجيء الكثير من المصريين المشاركين في القضية بالنتيجة النهائية، متغافلين ربما عن الأبعاد السياسية والاجتماعية التي كانت تؤدي عملها، والتي جعلت الانتصار على المستوى الاستثنائي أكثر إشكالية. وكان البعد الأساسي بين هذه الأبعاد، التركيبة المختلفة للمحاكم المختلفة. وقال لي واحد من أكثر الحقوقيين في مصر جدارة بالاحترام أن القضاة في المحاكم العادية هم أكثر ميلاً، على وجه العموم، إلى الانحياز إلى الإسلاميين. والقضاة في هذه المحاكم لم يكونوا يرتقون أو يسقطون بناء على سياستهم، وكانوا على وجه العموم يعكسون آراء المجتمع وليس آراء النخبة العلمانية الحاكمة. ولذلك فقد كان من المنطقي أن ينحازوا إلى الرأي العام في قضية الختان. فلما وصلت المسألة إلى المحكمة الإدارية العليا، حيث القضاة ميسسون بدرجة أعلى بكثير، لعب موقف الدولة، وسمعتها، دورهما في القرار، وذلك تبعاً لتفسير رجل القانون. وحتى يوسف البدري لم يفاجأ كثيراً عندما صدر القرار النهائي في كانون الأول / ديسمبر 1997: «هذه ليست قضيتي، بل هي قضية كل المسلمين، وسوف أوصل المعركة، وأحمي الإسلام بالوسائل القانونية».

على أن هذا الحكم اجتذب انتباهاً أكثر في العواصم الغربية منه في القاهرة. فالأطباء المصريون، والإسلاميون الذين رفعوا الدعوى، والمجتمع على وجه العموم، يعلمون أن الدولة ليس لديها خطط لفرض الحظر. والمصريون ظلوا يختنون بناتهم على مدى القرون. والعمليات تجرى في مستشفيات الدولة وعياداتها، والأمور تسير على ما يرام إلى أن تدخل أنصار الحركة النسوية الغربية والمنظمات غير الحكومية، والناشطون في مجال حقوق الإنسان. وكان الوزير قد أصدر قراره من ناحية لتهدئة الهستيريا الغربية، وما إن قنع العالم الخارجي بأن إجراء ما قد اتخذ، حتى عادت الحياة تسير كما كانت من قبل. وكما هو الحال في كثير من الجوانب الأخرى من الحياة المصرية اليومية، لم يكن من الممكن، ببساطة، إلغاء ممارسة تعتبر جزءاً من أسلوب حياة المسلم الصالح، ويساندها هذا العدد الكبير من الحقوقيين والعلماء الإسلاميين الذين لا يخطؤون، بأمر حكومي.

ويضاف إلى ذلك أن قرار وزارة الصحة زود الأطباء، الذين سيواصلون حتماً، القيام بهذه العمليات، بالمنفذ المريح. إذ نصت فقرة في الأمر على أن الختان مسموح به في حالات «الضرورة الطبية». وبالنسبة إلى كثير من الأطباء، ولا سيما أولئك الذين يعدون أنفسهم إسلاميين، لا بد لكل البنات من إجراء الختان ليحافظن على صحتهن. فبدون هذه العملية، ينمو البظر ويتدلى خارج الجسم، ويمكن أن يسبب التهابات خطيرة. وعندما يُسأل هؤلاء الأطباء لماذا تظل النساء في معظم أنحاء العالم، اللواتي لا يجرى لهن الختان، وفي صحة جيدة من دون هذه العملية، لا يقدمون جواباً في الغالب.

منير محمد فهمي، طبيب نسائي، ومن الناشطين الذين قادوا المعركة من أجل السماح بالختان. واحتاج الأمر إلى عدة اتصالات هاتفية لإقناع الدكتور فوزي بمقابلتي، إذ كان يعتقد أنني أعمل لصالح وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، وأخفقت في إقناعه بأنني لست كذلك. وجاءت اتهاماته في نهاية

الدراسة البحثية التي أجريتها، حيث وجدت نفسي آنذاك واقعة في شرك مثير من نظريات المؤامرة. وقد سبق أن اتهمت اتهامات متنوعة، من بينها التجسس لصالح الحكومة الأمريكية، والعمل لصالح المخابرات المصرية - وحتى الإسرائيلية، والتآمر مع الجماعات السرية التي تحاول تشويه سمعة المنظمات الإسلامية. ولم يعد لديّ صبر على تحمل استجواب آخر، وبلغ بي الأمر أن قلت للدكتور فوزي، بحدة ونزق، على الهاتف: «لقد فوجئت بأن يسقط رجل في مثل ثقافتك ضحية لمثل نظرية المؤامرة السخيفة هذه». وقلت له وأنا أنهى المحادثة فجأة: «إذا كنت لا تريد إجراء مقابلة معك، فلا بأس، ولكن أنا لا أنوي إضفاء المصدقية على أفكارك الساذجة بدفاعي عن نفسي، لقد تعبت». وهتف لي في اليوم التالي وحدد موعداً للقائنا.

وفي عصر يوم شديد الحرارة، في حزيران / يونيو 1998، ناديت أستوقف سيارة أجرة من قلب المدينة إلى عيادة الدكتور فوزي في إحدى المناطق الموسرة من ضاحية مصر الجديدة. وكانت رياح الخماسين، وهي العواصف الموسمية الغبارية التي تهب محملة بالرمل من الصحراء، تكتسح أرجاء المدينة. وتعود سكان القاهرة إغلاق مصاريع نوافذ بيوتهم الخشبية كجزء من الطقس الموسمي الذي يمارسونه، ويظلون منعزلين داخلها هرباً من الرياح الحارة ودوامات الرمل العاصفة. لكن عرفت بأنني لو تأخرت بضعة أيام إلى أن يتحسن الطقس لكان خليقاً أن يغير رأيه.

وعندما دخلت عيادته الحديثة في شارع تجاري صغير، حياني بابتسامة. وكان ودوداً إلى درجة مقبولة وقدم لي قذح الشاي الذي لا بد منه. شعرت إلى حد ما بحماقتي إذ فقدت أعصابي في اليوم السابق. كما كان، مثلما توقعت، يشعر بشيء من الحرج أول الأمر من مناقشة ختان البنات مع امرأة، ولكنني ارتديت قميصاً طويل الكمين، وسروالاً فضفاضاً، على الرغم من الحرارة، إذ كنت أعلم أن هذا سيكون باعثاً لارتياح كلينا. وقررت أن أتجاهل تردده، وأواصل مسيرتي قدماً، وكأني رجل يقوم بمقابلة.

«لماذا تعتقد أن المرأة يجب ختانها؟».

«لدى النساء دوافع جنسية قوية، والطريقة الوحيدة لتأمين النظام في المجتمع هي احتواء دوافعهن الجنسية. كما ثبت أيضاً من الناحية العلمية أن النساء يتمتعن بصحة أفضل إذا كن مختونات، وينجبن أطفالاً أكثر صحة. والبطر يمكن أن يسبب الالتهابات والأمراض». «ولكن ألا تعتقد أن من الظلم حرمان النساء من الوصول إلى هزة الجماع، بقص البظر؟». وكنت أسأله، وأنا أتململ في مقعدي بعد النطق بكلمات علمت أنها مغالية في صراحتها نوعاً ما بالنسبة لذوقه، ورد قائلاً، بلهجة عملية: «كلا، هذا هو السبب في وجود هذا القدر الكبير من الفسوق في الغرب. إذ تبدأ البنات بممارسة الجنس في سن مبكرة. وعندما يتقدمن في السن يغرين الرجال لأنهن لا يستطعن التحكم في رغباتهن».

وقال لي الدكتور فوزي إن معظم زبائنه الذين أجروا الختان لبناتهم هم من الطبقة الوسطى، والعليا المصرية، ومجرد حقيقة أن 97٪ من كل الإناث المصريات يجرين الختان تثبت دلالة الدينية. وكثيراً ما تتولاني الدهشة خلال السنوات التي قضيتها في مصر عندما كنت أسأل نساء مصريات متعلمات وموسرات، هل ختنتهن أمهاتهن؟ وكان الجواب في الغالب: أجل. وحاولت أن أقنع مصرياً من معارفي كان يتخذ الترتيبات من أجل العملية لابنته البالغة من العمر ست سنوات، بأن يقاوم الضغط الاجتماعي ويفكر في الألم الذي ستعانيه. غير أنه ضرب بقلقي عرض الحائط، وأعلن إليّ بعد بضعة أشهر أن العملية قد تمت داخل منزله، وأن ابنته على ما يرام. وقال الدكتور فوزي إنه على الرغم من حكم المحكمة فقد أبرقت الدولة والمجتمع اتفائيتها الخاصة الضمنية. سوف يواصل الأطباء القيام بالختان، ويواصل الآباء والأمهات اعتقادهم بأنه ضروري، ويتابع المشايخ إعلانهم أن هذه الممارسة واجب إسلامي، وستواصل جماعات حقوق الإنسان ادعاءها أنها انتصرت. أما

الحكومة فقنعت بأنها قامت بدورها أمام العالم الغربي بحظرها الختان من الناحية التقنية. ومحطة CNN نالت الفضل بكشفها عن هذه الممارسة ومنعها للمعانة. ولكن المسؤولين لا ينوون فرض المنع. وأنى لهم أن يفعلوا هذا ما دام المجتمع لم يكن ينوي أبداً الإذعان لقرار المحكمة؟ لقد كان النطاق الواسع للتأويلات الدينية الذي يكشف في إمبابة وفي المجتمعات المحلية في أنحاء البلاد، يملي سلوكاً دينياً قوياً، مهما كان التفسير محرفاً. ونظراً لهذا الواقع، لماذا تخوض الدولة معركة سياسية كان من المؤكد أنها ستخسرهما لصالح الإسلاميين؟ و«حتى لو كانت تعتقد اعتقاداً راسخاً بما يكفي، بوجود فرض الحظر فما عساها ستصنع، أتراها ترسل الشرطة حول العيادات مثل عيادتي وتحاول أن تخرجني من هذا العمل؟»، حسبما تساءل الدكتور فوزي.

ولو كانت الدولة ونقادها الإسلاميون مستعدين للشجار في المحاكمة العلنية حول أكثر التفاصيل خصوصية في الجنسية الأنثوية، ومكانها الصحيح في المجتمع، فإن مما لا ريب فيه أن يواجه كل منهما الآخر حول مؤسسة الحجاب التي تحظى بدعم شعبي كبير. ففي أوائل التسعينات، عندما بدأ المصريون يعبرون علانية عن عاطفتهم الدينية المتنامية، كان المزيد من الفتيات يذهبن إلى المدارس وهن يرتدين أشكالاً متنوعة من الحجاب والنقاب. وتطورت لعبة شد الحبل بين المعلمات وطالباتهن. ففي بعض المدارس الابتدائية والثانوية طلبت المعلمات من الفتيات أن يخلعن حجابهن. وفي مدارس أخرى جعلن الحجاب إلزامياً، ولكن في معظم المدارس كانت المعلمات يثنين الفتيات عن ارتداء النقاب.

وبحلول سنة 1994، امتلأت الصحف بقصص يومية عن الصراع الدائر، وكان أحد العناوين الرئيسية في جريدة «الأحرار»، في تشرين الثاني / نوفمبر 1994: «حادث مخجل في مدرسة في الاسكندرية»، وكانت الرواية تتعلق بمديرة في الاسكندرية أمرت أربعة وعشرين من فتيات المدرسة بخلع

الحجاب . واحتج آباء الطالبات وأمهاتهن قائلين إنه كان على المديرية أن تنزع حجابها هي أولاً قبل فرض الحكم على طالباتها . وقال عنوان رئيسي آخر في الجريدة ذاتها في كانون الثاني / يناير 1993 : «هل يباح في الإسلام فرض الحجاب بالقوة؟» . وكانت بذلك تعكس النقاش المحتدم على المستوى الوطني ، وأوردت المقالة أن المسؤولين في شبرا الخيمة ، وهو حي في القاهرة ، كانوا يرغمون الطالبات على ارتداء الحجاب .

في البداية حاول وزير التربية أن يفرض النظام في المدارس بإعلانه أن الحجاب ليس إلزامياً وليس جزءاً من الزي الرسمي . وتم إعلام المسؤولين في المدارس إنه ليس في وسعهم منع البنات غير المتحجبات من حضور الدروس . وفي أيار / مايو 1994 ، أصدر الوزير بهاء الدين قراراً رسمياً يحظر النقاب . وكان الحجاب ، الأقل تطرفاً ، قد حظر أيضاً في المدارس الابتدائية . ولكن سمح به في المدارس الثانوية مع رسالة إذن مكتوبة من والد الفتاة . وقال بهاء الدين إن القرار يهدف إلى منع المعلمات «المتطرفات» من إرغام التلميذات في سن السادسة على ارتداء الحجاب ، ثم نقل 2000 معلمة ، تبين أنهن يشجعن على ارتداء الحجاب ، إلى وظائف إدارية خارج حجرات التدريس . وأثار القرار عاصفة من النقد . ودعت لجنة الفتوى في الأزهر بهاء الدين إلى إلغاء قراره . ورجعت اللجنة إلى القرآن والسنة في الاحتجاج بأن الفتيات المسلمات لا بد أن يتحجبن ، ما عدا الوجه والكفين ، بعد سن البلوغ . وقضت لجنة الفتوى بأن «فرض العقوبة على الفتاة المسلمة التي تطيع أمر الله في هذه المسألة ، بحرمانها من التعليم ومنعها من الذهاب إلى المدرسة . . . يعني معاقبة الامتثال لأوامر الله ، والتشجيع على معصية الله العلي القدير» .

وحدث الإسلاميون الآباء والأمهات على اللجوء إلى المحاكم لنقض القرار ، وفعل الكثير منهم هذا بالضبط . فرفعت الدعاوى بالعشرات من قبل الآباء الغاضبين في كل أرجاء البلاد ، مما جعل المحاكم المدنية هي الحكم

الأخير في المسألة: هل تطلب النصوص الإسلامية من الفتيات المراهقات أن يتحجبن، وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل ينبغي للدولة أن تفرض قوانيناً لطاعة هذه النصوص؟ ورفع بعض الآباء قضايا مباشرة ضد وزارة التربية، وتحدى آخرون إدارات المدارس بشكل فردي، عندما حرمت بناتهم من دخول الفصل لأنهن كن يرتدين النقاب. وعندما تقدم المحامون الإسلاميون الذين يمثلون الآباء والأمهات بدعواهم في المحاكم، احتجوا بأن الشريعة لا بد أن تكون الأساس لأي قرار قانوني. وكان بين المحامين الذين مثلوا الآباء في المحاكم، عبد الحلیم مندور، الذي ظل وقتاً طويلاً يمثل الشيخ عمر عبد الرحمن والعديد من الأعضاء الآخرين في «الجماعة الإسلامية». ولم تكن المعركة بالنسبة لمندور والمحامين أمثاله، قانونية بل دينية. وقال مندور شارحاً: «احتجت الحكومة بأن من حق وزارة التربية أن تقرر الأزياء المدرسية الموحدة بالطريقة ذاتها التي تقرر بها وزارة الداخلية الأزياء الموحدة لضباط وأفراد الشرطة. ورددت على ذلك بالإشارة إلى الفرق بين حق الله في أن يقرر زياً موحداً معيناً، وبين قرار الدولة، وأيدت المحكمة قرار الله وجعلته فوق قرار الدولة».

وفي آب / أغسطس 1994، أمرت محكمة القاهرة الإدارية بتعليق قرار بهاء الدين الذي يحظر الحجاب في المدارس الابتدائية من دون إذن خطي من الوالدين. وقالت المحكمة إن الحجاب يمثل جزءاً من الزي المدرسي الموحد، كما يمثل «حرية عامة» يحميها الدستور المصري. وقالت إن الوزير تجاوز حدود سلطاته في إصداره القرار، وكان ينبغي أن يتم النظر في هذه المسألة أولاً في البرلمان، وعلق فهمي هويدي، الكاتب الإسلامي، في ذلك الوقت قائلاً: «وبالحكم الجديد بات من المسموح للطالبات أن يرتدين الحجاب من دون شروط أو عقبات... وقد حمل الرأي العام ولجنة الفتوى بالأزهر الوزير على تغيير رأيه»⁽²⁰⁾.

تتعلق معظم القضايا المرفوعة على الدولة بالنقاب الذي يحجب كل شيء سوى العينين . وكان خمسون من أمثال هذه القضايا مرفوعة أمام محاكم القاهرة وحدها، إضافة إلى مئة أخرى مرفوعة من قبل نساء يناضلن ليرتدين النقاب في الجامعات . وكانت المحكمة في النهاية أقل تعاطفاً إلى حد بعيد مع حجة الإسلاميين في النقاب، إذ قالت إنه لا توجد بيئة في النصوص الإسلامية تجعل النقاب إلزامياً .

سرعان ما لُطِّف بهاء الدين موقفه . وأكد للمصريين ، وهو يتعرض لوابل من الهجمات ، أنه لن تحرم طالبة من دخول المدرسة لارتدائها الحجاب ، حتى وإن لم تكن تحمل إذناً من الوالدين . وفي مقابلة مع بهاء الدين ، سألته لماذا خاضت الدولة هذا النزاع بمثل هذا العنف ضد رغبات المجتمع في ارتداء الحجاب والنقاب . فقال شارحاً إن الموقف الرفض للحجاب كان طريقة لإلغاء الرموز المعبرة عن الإسلاميين في مرحلة مبكرة . وقال لي إن التفكير ذاته هو الذي دفع وزارة التربية على الفور لإزالة صور البنات المحجبات من الكتب المدرسية . «إذا كانت البنات في المدارس الابتدائية غير محجبات ومضين على هذه الطريقة خمس سنوات فلن يتحجبن أبداً، ولكن إذا تحجبن منذ الطفولة الأولى، فستكون هذه طريقة حياة، ولن يكون هناك رجوع عنها» .

كما بين أيضاً أن الدولة تعتقد أن الحجاب يستخدم من قبل أعضاء الجماعات الإسلامية كرمز لإقناع المصريين الآخرين والعالم الخارجي بنفوذهم وقوتهم المتناميين «إنهم [أعضاء الجماعات الإسلامية] يريدون أن يقولوا للرأي العام وللعالم الخارجي إنهم يتمتعون بتأييد الأكثرية، وأن يدعوا أن كل هؤلاء الفتيات اللواتي يرتدين الحجاب جزء من تنظيمهم، وهذا ليس صحيحاً . فكثير من البنات والنساء يرتدين الحجاب لأسباب اقتصادية، فهن لا يتحملن تكاليف الذهاب إلى «الكوافير» . وفي القرى، يعد ارتداء قطعة من القماش حول رأسك تقليداً وليس له أصل ديني على الإطلاق» .

وواصلت المحاكم حكمها في القضايا الفردية المرفوعة ضد مدارس محددة، وعلى إداريين في الجامعة بعينهم. وفي تشرين الأول / نوفمبر 1995، ربحت مجموعة من الطالبات الإسلاميات قضية ضد جامعة حلوان، إذ أبطلت محكمة القضاء الإداري في القاهرة قراراً صادراً عن محمد الجوهري، رئيس الجامعة، يمنع النساء اللواتي يرتدين النقاب من دخول الجامعة. وقالت المحكمة: «لم يحظر علماء الإسلام ارتداء النقاب على الرغم من أنهم وافقوا على أن وجه المرأة ليس بعورة. وهذا هو السبب الذي يجعل ارتداء النقاب يظل مسألة تتعلق بالحرية الشخصية. ولا ينبغي أن يحظر أو يمنع».

واستأنفت وزارة التربية قرار آب / أغسطس 1994، وبعد معركة دامت سنتين أصدرت المحكمة الدستورية العليا حكماً ظل سارياً حتى اليوم، إذ أعلنت المحكمة، في أيار / مايو 1996 أن قرار بهاء الدين الصادر في سنة 1994 «مشروع تماماً»، وقالت المحكمة: «إن الحرية الشخصية للأفراد لا تنكر على المشرع حقه في أن يأمر بزي موحد لجماعات معينة من الناس في أماكن معينة». وقال مستشار المحكمة الدستورية العليا، في مقابلة معه، إن القرار ينطبق على كل من الحجاب والنقاب: «ولا نعتقد أن هناك نصاً يطلب، على نحو صارم، من المرأة المسلمة، أن ترتدي الحجاب، والمسألة كلها مسألة تأويلات مختلفة للنص»⁽²¹⁾.

على أن القرار النهائي وضع حداً لأية إمكانية لأن يواصل أهالي الطالبات مقاضاة الدولة، كما أعطى وزارة التربية السلطة الخاصة بتحديد الزي المدرسي الموحد، ومن ثم سلطة حظر النقاب، الذي أعلنت المحكمة أنه ليس من الفرائض الإسلامية. ومع ذلك، فقد سادت رغبات المجتمع على رغبات الدولة. وطلبت وزارة التربية رسمياً إذن الوالدين لتلميذات المدارس الثانوية بارتداء الحجاب، غير أنها سمحت بإهمال هذا الطلب. أما في حالة الخروج إلى الشوارع في القاهرة، والمنصورة، والسويس، أو أي مدينة مصرية كبيرة

تقريباً، عندما تغلق المدارس أبوابها، بعد الظهر، فلا بد أن يشهد المرء استعراضاً للفتيات الصغيرات وهن يرتدين الحجاب. وكان من العبث إرغام الملايين من الآباء على كتابة مذكرات، ما دام من الواضح جداً أن الحجاب يمثل جزءاً من الزي الموحد المفضل.

لكن البراغماتية المتأصلة التي أذعنت لهدنة غير مكتوبة حول قضية ارتداء الحجاب، التي تعتبر بالنسبة للكثيرين مسألة أسلوب حياة، لم تظهر حين تعلق الأمر بالعقيدة. وقد انتهك المخرج المصري يوسف شاهين، حظر الإسلام لتصوير أي نبي من الأنبياء، حين أخرج فيلماً حاز الاستحسان والتصفيق، يركز على الشخصية التوراتية للنبي يوسف، الذي يحظى بالتبجيل عند المسلمين أيضاً. وحصل فيلمه «المهاجر» على ثماني جوائز لصناعة الأفلام المصرية، وعرض في صالات مكتظة بالمشاهدين. ثم وقع في مشكلة مع الإسلاميين، الذين افتتحوا سلسلة من المنازعات في المحكمة من أجل منع الفيلم. ورفع المحامون الإسلاميون، تدعمهم جريدة «الشعب» اليومية المعارضة، قضية ضد شاهين وهو أشهر مخرج مصري، لفرض طلب من شيوخ الأزهر بسحب الفيلم لتصويره للنبي يوسف. وقد انتهك تقديم شاهين للشخصية المحورية، المسماة باسم رام، قاعدة الاحترام العام الذي يكنه المسلمون للشخصيات الدينية. ووافقت إحدى محاكم القاهرة على الطلب في كانون الأول / ديسمبر 1994، مستهلة بذلك حلقة من دعاوى الاستئناف.

وكان الحقوقيون قد لاحظوا، في أحكام المحكمة اللاحقة التي تؤيد الحظر، أن «رام» قد صور في مشاهد شهوانية، يقبل فيها الصبايا ويغويهن. وقالوا إن أسرته لم تكن مؤمنة بالله. وتركز دفاع شاهين، في المقام الأول، على حجج مبنية على المماحكة لم تصدقها المحاكم ولا الألوفا من رواد السينما. واحتج بأن شخصية يوسف لم تكن تجسداً شخصياً للنبي، بل كانت شخصية مجازية ابتدعها حالما استلهم المصدر من القصة القرآنية. واستخدم

شاهين هذا الدفاع في مسعى منه لتجنب اتهامه بانتهاك قرار صادر عن الأزهر سنة 1983، يحظر تصوير الأنبياء في التلفزيون والأفلام، والمسرح. وحاول شاهين إقناع نقاده بأن الفيلم عبارة عن سيرة ذاتية: وذلك أن رام، مثل شاهين، يهاجر إلى بلد آخر، ثم يعود إلى مصر.

وبحلول الوقت الذي أتمت فيه القضية رحلتها الشاقة عبر أربع محاكم مصرية في أواخر 1996، كانت هيمنة الحساسية الدينية على حرية الفن قد ترسخت بصورة كاملة. وكان رأي المحكمة الأكثر حسماً هو الذي أعلن أن الشريعة واضحة كل الوضوح في منع تصوير الأنبياء الكرام أو القصص المتعلقة بهم. لكن القانون المصري غير واضح في هذه المسألة، وأمرت المحكمة شرعي البلاد «بالتدخل السريع»، وإقرار قانون يلتزم بمقصد الشريعة. وقالت المحكمة إن هذا سوف يظهر «أن الإسلام يظل فوق كل شيء آخر».

ومن المؤكد أن ذلك لم يكن مما يرغب المفكرون العلمانيون بسماعه. وكان شاهين، مثله مثل الروائي نجيب محفوظ، رمزاً وطنياً لقبول مصر في العالم الغربي. وقد فاز شاهين، المخرج المتمرس الذي كان في أواخر ستيناته في ذلك الوقت، بجوائز كثيرة في مهرجانات الأفلام الأجنبية، بما فيها مهرجان كان. وخلال مدة السنتين التي استمرت فيها معاركه في المحكمة، اجتذبت قضيته تأييداً لا يستهان به بين العلمانيين الذين كان خوفهم من الصحوة الإسلامية يحول دون أي فهم حقيقي لفلسفتها وأفكارها. وكان سوء قراءة شاهين لما يحدث له، مثل زملائه العلمانيين المكافحين، ينعكس في رده على قرارات المحكمة: «ينبغي لنا أن نتكلم أولاً قبل أن نستخدم السلاح ضد بعضنا بعضاً. ونحن نستطيع جميعاً أن نرى ما يحدث في الجزائر بسبب غياب الديمقراطية. هناك أناس أبرياء يقتلون بمن فيهم المفكرون والصحفيون».

وكان شاهين يستخدم حجة العلمانيين الأكثر إثارة للفرع، والتي كثيراً ما يشهرونها عندما يقصر الواقع المصري في تحقيق آمالهم: إذا ظل يسمح

للإسلاميين بالإعراب عن آرائهم في مؤسسات كالمحاكم والأزهر، فسوف يكون مفكرو مصر العلمانيون كلهم أمواتاً عما قريب. وأخفق شاهين، مثلما أخفق سلمان رشدي، في الإقرار بإجماع العالم الإسلامي العام في صدد حرية التعبير، وهو أن مثل هذه الحريات ليست مطلقة. فحرية التعبير لا يمكن تطبيقها على مناقشة الشخصيات والمبادئ الأكثر قدسية في الإسلام. وقد تعرض الفيلم للنقد في أنحاء العالم الإسلامي لتشخيصه النبي. ففي إندونيسيا، دعا مجلس العلماء الحكومة إلى حظر الفيلم من دور السينما، كما حظر الفيلم في العربية السعودية. وحتى الإمام الأكبر طنطاوي، شيخ الجامع الأزهر، تغلب على ميوله الحذرة ليؤيد القضية المرفوعة ضد شاهين. وخلال المعركة في المحكمة، أرغم الأزهر شاهين على اقتطاع مشاهد من الفيلم، على الرغم من أن الرقابة لم تسعف شاهين في دفاعه القانوني.

وكانت المعركة الضارية حول فيلم «المهاجر»، التي فشلت في الصحافة المحلية في كثير من الأحيان، كأنها مسلسل تلفزيوني يعالج المشكلات السطحية، توجه جزئياً من قبل الدور المركزي للسينما المصرية في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية للمنطقة بأسرها. فالقاهرة موطن أكبر صناعة للسينما في العالم العربي، وأفلامها دائمة الحضور في دور السينما من الخليج إلى المحيط. وكثير من العرب يتقنون اللهجة المصرية التي تخرج من الحلق، ويفهمون حس الدعابة المميزة عند المصريين، فقط عن طريق مشاهدة الأفلام المصرية، وهي إشارة أكيدة إلى سطوة السينما وتأثيرها. ولذلك، وجدت هذه الصناعة نفسها في قلب حروب مصر الثقافية. وساعد يوسف البدري، الشيخ الأزهري المزعج، على رفع قضية ضد دور السينما المصرية في سنة 1994، لعرضها ملصقات تصور نساء شبه عاريات. كما هاجم الشيخ وحلفاؤه أفلاماً أخرى، منها واحد يقدم محامين إسلاميين في صورة تسيء إليهم، على حد زعمهم. واتجه العلمانيون أيضاً إلى السينما في أوائل التسعينات، محاولين

استغلال سطوة الصورة المتحركة الأكيدة ضد الإسلاميين، ولا سيما المتطرفين المسلحين الذين كانوا ينشرون الفوضى في أنحاء مصر. وكان فيلم «الإرهابي» للنجم السينمائي عادل إمام، الذي سمح بعرضه سنة 1994، يستهدف فضح النفاق المزعوم عند الناشطين الإسلاميين، حيث سخر منهم وانتقد اهتمامهم بالجنس والرفاه المادي أكثر من اهتمامهم بالكفاح من أجل الإيمان الحق. فالشخصية المحورية تصور متطرفاً عنيفاً في مخبئه يتمتع نفسه بالأخيلة الجنسية التي تتناول صوراً لنساء من الغرب (بدءاً بالدمية «باربي») وانتهاءً بمغنية الموسيقى الشعبية (مادونا). وحين تصدم الإرهابي سيارة، يرعاه أفراد عائلة علمانية ثرية بعد أن أنقذوه من أحد شوارع القاهرة، ليسترد صحته ونشاطه مجدداً. خلال ذلك، ينمي الإرهابي ميلاً نحو «الحياة الصالحة» التي تقدم هنا في مشاهد البنات الصغيرات اللواتي يمارسن لعبة «الإيروبيك» في ثيابهن الضيقة التي تشبه ملابس البهلوان، ومباراة بكرة القدم تصور الفريق الوطني المصري، والطمأنينة وراحة البال في الضواحي الراقية.

وبعد أن تلقت الدولة وقفات حازمة تمثلت في أحكام ضدها حول القضايا الاجتماعية، مثل قضية أبو زيد، وعرض الأفلام المحرمة، وارتداء الحجاب، وختان البنات، اتخذت سلسلة من الإجراءات لتتجنب مصيراً مماثلاً في القضايا الجنائية الحساسة، وهي تلك القضايا التي تشمل المتطرفين الإسلاميين المتهمين بارتكاب أعمال العنف المسلح. ومنذ سنة 1992 كانت الحكومة المصرية تستخدم على نحو متزايد صلاحيات قانون الطوارئ لتعيد القضايا المرفوعة ضد المشتبه بأنهم من المتطرفين المسلحين عن المحاكم المدنية، التي كانت تخشى من عدم قدرتها على توفير نوع العدالة السريع والحاسم الذي تراه ضرورياً، وتحويلها إلى المحاكم العسكرية. وأصدر الرئيس مبارك أول أمر من هذا النوع، وهو القرار رقم 370، في تشرين الأول / نوفمبر من تلك السنة، لإرسال قضيتين من قضايا الإرهاب، مثلتا نقطة تحول هامة، إلى المحكمة العسكرية العليا في مدينة الاسكندرية الساحلية.

ودافع الرئيس عن الإجراءات التي اتخذها باعتبارها مبررة بتهديد المتطرفين الموجه إلى تجارة السياحة الحيوية في مصر، وبمقدرة هؤلاء على إرهاب القضاة المدنيين، ومطالب المجتمع بوجه عام لإنهاء العنف باسم الدين. ويضاف إلى ذلك أن هذه الأوامر كانت تقع تماماً ضمن إطار حالة الطوارئ، التي تتجدد بصورة دورية عن طريق البرلمان. ولكن كان هناك سبب آخر ملزم بالقدر ذاته: الدولة كانت تفقد ثقتها بأن نظام العدالة الجنائي يمكن أن يقاوم شدة جذب الحركة الإسلامية الأوسع نطاقاً. والمحاكم العسكرية تبقى، بحكم كونها جزءاً من الفرع التنفيذي، وخاضعة للنظام العسكري الصارم، أقل احتمالاً إلى حد بعيد، لأن تعطيهم ما يريدون مقارنة بالمحاكم المدنية. وكان هذا مهماً على وجه الخصوص في كثير من محاكمات المتطرفين، حيث كانت البيئة ضد بعض المتهمين لا تصل إلى درجة تجريمهم الكامل. وكان من الواضح أن حاجة الدولة إلى الردع تفوق المطالب المتعلقة بالعدل والإجراءات التي يقتضيها القانون.

وتبعاً لجماعة حقوق الإنسان، «لجنة الشرق الأوسط»، التي تتخذ من الولايات المتحدة مركزاً لها، فإن هيئة المحلفين العسكرية المؤلفة من ثلاثة أعضاء استمعت إلى اتهامات ضد عدد إجمالي يبلغ ثمانية وعشرين مدنياً مدعى عليهم، في المحاکمتين اللتين عقدتا في الاسكندرية. وتحدى محامو الدفاع، والمدافعون عن حقوق الإنسان، القرار رقم 370، باعتباره غير دستوري، وطلبوا أن تقدم المحاكمات أمام قضاة مدنيين، واحتجوا بأن قواعد القانون العسكري مفرطة في الصرامة، مع عدم كفاية الحماية لحقوق المدعى عليهم وانعدام سبل الاستئناف، كما تقتضي ذلك الالتزامات الواردة في المواثيق الدولية مع مصر. وعلى كل حال، فقد حكمت المحكمة الإدارية العليا، بصورة حاسمة، في أيار / مايو 1993 بأن الرئيس كان يتصرف ضمن حدود حقوقه القانونية عندما أحال القضايا إلى المحاكم العسكرية. وفي هذه الأثناء،

كانت أحكام الاسكندرية قد صدرت، وحكم على ثمانية من المدعى عليهم بالإعدام، وكلهم غيابياً باستثناء واحد، وحكم على واحد وثلاثين آخرين بالسجن، منهم أربعة مدى الحياة، وأطلق سراح تسعة.

وبعد أربعة أشهر، قررت السلطات المصرية إحالة كل القضايا المتعلقة بالهجمات على السياح والمواقع السياحية إلى المحاكم العسكرية. وسرعان ما بدأت حلقة كاملة جديدة من الاعتقالات والمحاكمات والإعدامات، واحتج محامو الدفاع وجماعات حقوق الإنسان مرة أخرى. ولم يكن ثمة اهتمام بالإجراءات القانونية الضرورية، بل كان هناك مجال واسع لممارسة عمليات التعذيب والإيذاء الجسدي، وقدر قليل جداً من الضمانات للمتهمين، حسبما أثبت هؤلاء. وإلى هذا اليوم تظل المحاكم العسكرية سلاحاً مركزياً في صراع الدولة مع أعضاء جماعات العنف المسلح، وهي تمثل تذكرة مستمرة بأن النخبة العلمانية الحاكمة ما عاد في وسعها أن تعتمد حتى على المؤسسات التي أنشأها أسلافها لدعم الدولة «العصرية» على الطراز الغربي.