

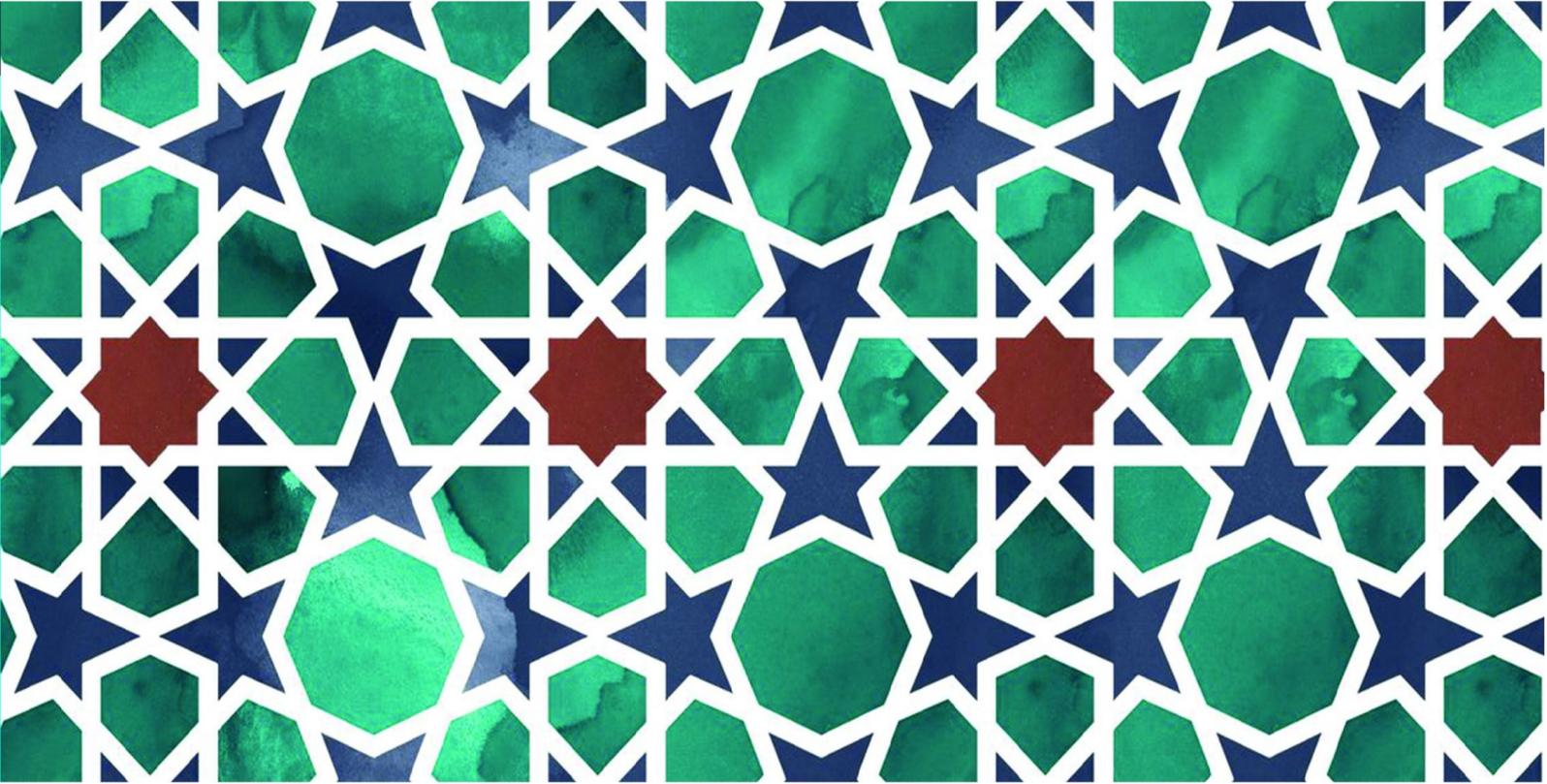
حرية المعتقد بين النص وإشكالات التطبيق

دراسة مقارنة

تأليف:

الدكتور: أحمد المبارك بن محمد عزالدين عباسي

حرية المعتقد بين النص وإشكالات التطبيق
الدكتور: أحمد المبارك بن محمد عزالدين عباسي



تقديم الأساتذة الأفاضل:

الأستاذ الدكتور:
عبد القادر حوبة

الأستاذ الدكتور:
محمد رشيد بوغزالة

الطبعة
والنشر
والوزيع

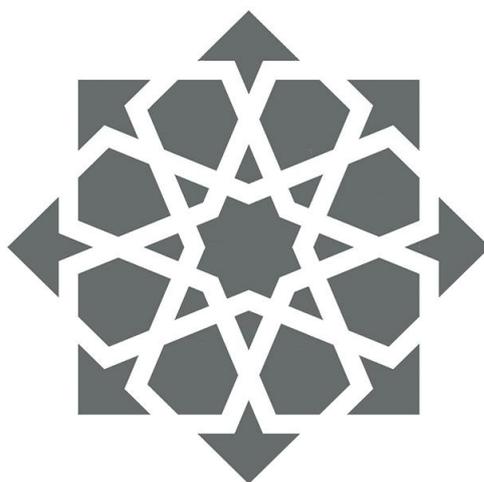
الطبعة
والنشر
والوزيع

حرية المعتقد بين النص وإشكالات التطبيق

دراسة مقارنة

تأليف:

الدكتور: أحمد المبارك بن محمد عزالدين عباسي



تقديم الأساتذة الأفاضل:

الأستاذ الدكتور:
عبد القادر حوبة

الأستاذ الدكتور:
محمد رشيد بوغزالة

عنوان الكتاب

حرية المعتقد بين النص وإشكالات التطبيق

دراسة مقارنة

تأليف:

الدكتور: أحمد المبارك بن محمد عزالدين عباسي

تصميم الغلاف
كمال خزان

ردمك:

978-9931-798-57-6

الإيداع القانوني:

أوت 2021

الطباعة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا
[الأحزاب:05].

أصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه قدمت إلى معهد العلوم
الإسلامية بجامعة الشهيد حمه لخضر الوادي - الجزائر -
تخصص تفسير وتشريع مقارن، وقد أجازت اللجنة المناقشة
هذه الأطروحة بتقدير مشرف جدا.

تقديم

بقلم: أ.د. محمد رشيد بوغزالة

المدير المساعد للبحث العلمي والعلاقات الخارجية

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

الحمد لله فالق الحب والنوى، مخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي، الهادي لمن يشاء إلى صراطه المستقيم، نشهد أن لا إله إلا هو وحده لا شريك له، ولا إله غيره، نعبده وحده مخلصين له الدين ولو كره الكافرون.

ونشهد أنّ سيدنا وولي نعمتنا محمدا عبده ورسوله ﷺ، أرشدنا إلى رسالة التوحيد الخالص، عليها نحياء، وعليها نموت، لا مبدلين ولا مغيّرين إلى أن تلقى الله ﷻ.. أما بعد؛

تجادبت قضية الحرّية قديما وحديثا كثير من الاتجاهات الدينية واللاّدينية والمذاهب الفلسفية، كلٌّ حوّر مفهومها على حسب ما يؤمن به ويعتقده مما يقيم عليه مذهبه، وبقي العهد على ذلك الأمر.

وفي العقود الأخيرة تلقّفت العولمة الحديثة ظاهرة الحرّية التي نسج مفهومها الفكر الغربي اللاّديني؛ الذي أعطى بعدا مبالغا فيه لمعنى الحرية، ولم يكن عاملنا الإسلامي بمعزل عن التأثير بظاهرة العولمة، ولعلّ الإرهاصات التي مكّنت لهذا الانجذاب واكبت بداية انشطار دولة الخلافة، ودخول أغلب أقاليم العالم الإسلامي تحت وصاية الغزاة الغربيين، وأبقى لهم الزمان قلائد السلطان في بلاد الإسلام إلى اليوم، وألقى القدر بين ظهرانينا نابتة الغزاة ينفثون طلاسهم الحرية ودعاوى التحرّر وتحريف الكلم عن مواضعه، وساقوا لهم تبع غفير من منبتنا الطيّب ليثمر خبيثا.

وعطفا على ظاهرة العولمة وما يخلف منها من طيّب وخبيث، تولّت المنظمات الدولية - والتي يشتهب في الجهات الداعمة لها - احتكار مفهوم الحرية المائع تحت دعاوى حقوق الإنسان، وصارت لها المكنة في التدخّل في شؤون الدول - الضعيفة خصوصا - تحت شعار حفظ الحرّيات الذي هو رأس سنام حقوق الإنسان.

وتحت هذا البند العريض تمالؤوا على الأمم والشعوب بطمس الهويّات، وابتذال الفطرة التي جبلت عليها الأنفس السويّة، ليروج في سوقهم القبيح بضاعة الإلحاد، وعبادة الشيطان، ومساواة المرأة بالرجل، وزواج الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة... والجنون فنون.

وتاهت منظومة التشريع الوضعي في البلاد الإسلامية بين مطرقة الغالب المتسلط باسم حقوق الإنسان وحفظ الحريات... وبين ثقافة المغلوب الأصيل العاكف القابض على ما أُبقي له من عرى الحنيفية السمحة، إذ في نهاية الأمر سيكون هو المعني بتلك المنظومة التي سيلعق حلوها ومرّها، وقُدّر له العلقم في أغلب أحواله.

من هنا أوتيت الأمة الإسلامية تحت سياط الحرّية لثُطعن في الخاصرة بجريّة الاعتقاد، ليس بالمفهوم الإسلامي، وإنما بمفهوم العولمة كما يريدّها الفكر الغربي.

ومن حيث إنهم يدرون أو لا يدرون، فإن الفكر الإسلامي كان الأبدع والأكمل في رسم مساق متكامل للحرّية الذي اعتبره مقصداً من مقاصد الإسلام الكامل الخاتم، ويشغل مقصد الحرية حيناً مهمّاً في جملة الحقوق التي كفلتها الشريعة الإسلامية، تتوارد على هذا المقصد جملة معتبرة من الحقوق، أعظمها ما يُعرف بحرية المعتقد، ولا إكراه في الدّين، التي أسس لها القرآن الكريم والسنة النبويّة بطائفة معتبرة من نصوص الوحي، رافقها مسار نبوي عمليّ مثل تلك النصوص عملاً في المجتمع المختلف والمتجانس، وأعقب ذلك مسلك الصالحين من الخلفاء والسلاطين على مرّ التاريخ الزاهر لدول وممالك الإسلام.

وواكب هذه المسيرة العمليّة الجهود النظرية التي تولّاها الأئمة الكبار النظّار الذين لم يغفلوا في مدوّناتهم المبسّطة والمختصرة سبب الكلام بسّطاً واختصاراً عن حرّية المعتقد وما يتعلّق بها من مسائل وأحكام، وتنازع الكلام فيه أرباب الفنون من المتكلمين والمفسرين والمحدّثين والفقهاء وأهل القضاء والسياسة الشرعية.

ونظراً لجسامة الموضوع، وما استجدّ في شأنه من موثيق دولية وتشريعات وضعية لم تعهد في سابق الأوقام، وزاد في خطب الخطوب ما ينفلق في سماء الأمم المعاصرة من مذاهب وأفكار تهتك كلّ حين ستر التوحيد الصّفيق، كان هذا الأمر مدعاة لكثير من الحذاق والنبلاء من العلماء والباحثين طرق باب البحث والتصنيف في ما يتعلّق بموضوع حرية المعتقد كلّ على حسب اختصاصه وما يحمل ميزانه.

وحقيق بنا في سياق الكلام عن التوايف والتصانيف التي انبرت لهذا الأمر أن نشيد برسالة التجديد والدراسات المقارنة التي رافقت إبداعات الباحثين في مخبر الدراسات الفقهية والقضائية بمعهد العلوم الإسلامية في جامعة الوادي بالجزائر المحروسة، وكان من بين ثمارها اليانعة هذا الكتاب الذي نقدمه بين يدي القراء والموسوم — "حرية المعتقد بين النّص وإشكالات التطبيق - دراسة مقارنة -" الذي أعدّه الباحث النحرير أحمد المبارك عباسي، ابن المعهد وأحد حدّاقه، قدّمه لنيل درجة الدكتوراه في الشريعة والقانون، وسعدت بأن أشرف على هذا العمل، وأتابع الباحث في خطواته ومسيرته لثلاث من السنين كاملة، توجت بتمام العمل وتحصيل المقصد وتألّق الباحث في ساحة العلم والعلماء.

ميزة هذا العمل الذي زاوج فيه الباحث بين الدراسات الفقهية والقانونية، واستوعب فيه كما معتبرا من الدراسات والبحوث الأكاديمية المتخصصة، غاص في بحر المذاهب وورد على أقاويل الفقهاء بما فيها من متفق عليه ومختلف فيه، نقد منها واستنفد دررها، وجال ممحضا وناقدا فيما وقع عليه من تشريعات وضعية ومواثيق دولية، ووضع الأمر في نصابه وفق ميزان الشريعة والعدل.

وإذ نضع هذا العمل المتميز بين أيدي القراء والباحثين بما استخلص منه الباحث من نتائج جديدة بالإشادة، كما وضع بين أيدي الناهجة جملة من التوصيات لعلّ تنقذح لدى بعضهم ليكتمل عقد المعرفة البانية لمسألة حرّية المعتقد في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية والمواثيق الدولية.

والله أسأل أن ينفع بهذا العمل ويجعله خالصا لوجهه، ويغفر لنا ما وقع فيه من سهو وخلل وزلل، فلا كمال إلا لربّ العزة جلاله وكتابه الكريم، ولا عصمة إلا لنبيّه الصادق الوعد الأمين ﷺ.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات.

الوادي- الجزائر: 09 من شهر الله المحرم 1443هـ

الموافق ل: 17 من شهر أوت - أغسطس 2021م

تقديم

الأستاذ الدكتور عبد القادر حوبه

كلية الحقوق والعلوم السياسية ومعهد العلوم الإسلامية

- جامعة الوادي - الجزائر

تمثل الحرية أصل الحقوق، وهي حق طبيعي يولد به الإنسان وليس منحة من أحد، ومن هذا المنطلق وجبت حمايتها من الاعتداء عليها، وتوفير الضمانات اللازمة من أجل ممارستها. وتمثل حرية الاعتقاد ركيزة من ركائز حماية حقوق الإنسان في العصر الحالي، غير أن هذه الركيزة ليست وليدة الاتفاقيات الدولية المعاصرة، وإنما يرجع مضمونها إلى قواعد الشريعة الإسلامية.

وقد عانت دعوة الإسلام من قمع حرية الاعتقاد، وعانى المسلمون وكافحوا من أجل الحرية في اختيار عقيدتهم، فكيف يعقل بعد أن مكن الله لهم في الأرض أن يقمعوا حرية اختيار الناس لعقيدتهم، وعملوا في ذلك على تطبيق الآية الكريمة: " لا إكراه في الدين ".

وتجدر الإشارة إلى أن مناقشة موضوع من هذا القبيل تعتمد على مسألتين:

الإشارة إلى أسبقية الشريعة الإسلامية في حماية هذه الحرية.

التركيز على أن المنطلق الفكري في مناقشة هذا الموضوع لا ينبغي أن تكون من قبيل الدفاع عن الإسلام، انطلاقاً من وضعه في قفص الاتهام، بل أن مناقشة هذا الموضوع ينبغي أن تكون في إطار حماية الشريعة الإسلامية لهذه الحقوق والحريات، وبيان متانة هذه الحماية وسمو أهدافها ومقاصدها.

وإن كان موضوع حماية حرية الاعتقاد قد تمت مناقشته في كثير من البحوث إلا أن المستجدات الراهنة تدفع من جديد إلى بيان متانة حماية هذه الحقوق والحريات، والتأكيد من جديد على أن الإسلام كفل هذه الحرية واعتبرها ركيزة من ركائز الأمن الاجتماعي.

وفي هذا البحث يناقش الأستاذ الفاضل عباسي أحمد المبارك بفكر نير وتحليل موضوعي حرية الاعتقاد من جميع جوانبها، مبيناً أحكام الفقه الإسلامي والاتفاقيات الدولية ذات العلاقة والنصوص القانونية الداخلية في الجزائر.

لقد أشرفت على الباحث في بحثه المتعلق بمرحلة الماجستير، كما تابعت في بحثه المتعلق بأطروحة الدكتوراه، ولاحظت فيه ذلك الباحث الجاد المجتهد، يحلل النصوص بموضوعية ويبدى رأيه وملاحظاته الدقيقة، ويترك بصمته في ثنايا البحث.

أسأل الله سبحانه وتعالى أن يبارك في عمله، وأن يوفقه إلى خدمة مجتمعه، والله ولي التوفيق.

الإهداء

- * إلى الشمس الني أفلت، وما هي في القلب من الآفلين،
إلى روح أمي الطاهرة عليها رحمة الله-.
- * إلى القمر الذي توامرى في شغاف القلب،
إلى روح أبي الزكية، الني أتمثلها في كل وقت وحين.
- إلى زوجني ساعد الأمل، ورفيقة الدرب، ومهجة القلب.
- * إلى أولادي: شذى، قصي، محمد عز الدين، فادي.
- * إلى كل أساتذتي، وشيوخني، ومن أحببنا في الله، وأحبنا فيه
- *** أهدي هذا العمل المتواضع ***

المؤلف

شكر وعرفان

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [النمل: 19].

الحمد لله الجليل ثناؤه، الجزيل عطاؤه، الذي يسر من العسر وقرب من التراج، وقدر من الصلاح، أحمده ربي على ما منحني من جهد، وأعاني لإتمام هذا العمل، فله الحمد كله، وله الشكر كله في الأولى والآخرة.

وإقراراً مني بالفضل، أتوجه بالشكر إلى الأساتذة الدكتور: محمد رشيد بوغزالتة على تفضله ودعمه اللامشاهي، فجزاه الله عني كل خير، ومرزقه السداد في القول والعمل. كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل القائمين على معهد العلوم الإسلامية أساتذة وإدارة، وعلى رأسهم السيد الأساتذة الدكتور: إبراهيم رحمان، حفظه الله ورعاه، وما له من فضل كبير عليّ وعلى سائر منسوبي معهد العلوم الإسلامية.

وأخط أيضاً بأنامل الامثان شاكر أكل من ساعدني ووقف بجانبني من قريب من الأهل والأقارب والأصدقاء أو من أعاني من بعيد ولو بالكلمة الطيبة خاصة الأساتذة حمزة بوخرنتة والأساتذة مناني عبد الجبار والأساتذة مبروك صيشي. مراجياً من المولى جل ثناؤه أن يجزي الجمع عني خير الجزاء والثواب.

المؤلف

الحمدُ لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعدُ:
فإنَّ الشريعةَ الإسلاميةَ قدَّ قدمت منظومةً تشريعيةً متكاملةً للمجالاتِ كُلِّها، وعلى رأسها؛ مسألةُ الحقوقِ والحريَّاتِ وقضايا حقوقِ الإنسانِ عموماً، إذ كان للإسلامِ قَصَبُ السَّبْقِ في تنظيمِها وتنظيمِها وحمايتها وتكريسِها عملياً على أرضِ الواقعِ، ومنذُ أكثرَ مِنْ أربعةِ عشرَ قرناً، والمسلمون يُعْطون الدروسَ والمُثُلَ العُلْيَا في احترامِ حقوقِ الإنسانِ، على خلافِ ما يُشاعُ مِنْ أَنَّهُ دِينٌ لا يُراعي الحقوقَ والحريَّاتِ، ويُتَّهَمُ بالتضييقِ على أتباعِهِ. وتُعدُّ حريَّةُ المعتقدِ من الرِّكائزِ المهمَّةِ التي أوَّلَّها الإسلامُ اعتباراً فريداً مِنْ حيثُ التَّأسيسُ والتنظيمُ والحمايةُ والتَّجسيدُ، بل كانت أوَّلَى الأولوياتِ في وضعِ أُسسِ بُنيانِ الدَّولةِ المدنيَّةِ النَّبويَّةِ. كما تتابعتِ نصوصُ الوحيِ في تشريعِ جملةٍ من النصوصِ التي تكفلتِ بجميعِ النواحيِ التي تحمي حريَّةَ المعتقدِ في النظامِ الإسلاميِّ.

ولقدِ اهتَمَّ الإسلامُ وبعد ذلك التشريعاتِ الوضعيَّةِ بِشَقِّيَّتها، الدَّاخِلِيَّةِ والخارجِيَّةِ بمفهومِ حريَّةِ المعتقدِ، فجَعَلَهَا إحدى الرِّكائزِ الهامَّةِ التي يقومُ عليها، وعَمَلَ على حمايتها، لأنَّه بهذه الحماية يتحرَّرُ الإنسانُ مِنْ كلِّ وجوهِ الإكراهِ في جوانبِ الاعتقادِ، ونظراً لرغبةِ البشريَّةِ في عَيْشِ هذه الحريَّةِ واقعا استنفرتِ هذه الرَّغْبَةُ كثيراً مِنَ الرِّعْماءِ والمشرِّعينِ إلى صياغةِ مجموعةٍ مِنَ الاتِّفاقياتِ سواءً العالميَّةِ أو الإقليميَّةِ أو القاريَّةِ، وبالرَّغمِ مِنْ كلِّ الجهودِ المبذولةِ فلا تزالُ حريَّةُ المعتقدِ إلى يومنا هذا تُراوِحُ مكانها وترزحُ تحتِ التَّوجُّهاتِ السِّياسِيَّةِ، والتَّعصُّباتِ الدِّينيَّةِ والمذهبيَّةِ المقيتةِ، وتناهُ الأَقلامُ الحاقدةُ بالسَّوءِ والطَّعنِ والتَّشكيكِ، وتَنْصُبُ لها العوائقَ والإشكالاتِ لِتَحُولَ بينها وبينَ تطبيقِها على أرضِ الواقعِ، وأمامَ كلِّ هذه التَّجاذباتِ، يقفُ العقلاءُ والمفكِّرونَ والمعتدلونَ بالمرصادِ لكلِّ هذه الحركاتِ الهدَّامةِ، ويُعلنون التَّمسُّكَ بهذه الحريَّةِ مدافعِينَ عنها، ولأنَّ لكلِّ إنسانٍ الحقَّ في التَّمتُّعِ بهذه الحريَّةِ المقرَّرةِ في الدِّينانِ السَّماويَّةِ، والمنصوصِ عليها في المواثيقِ الدَّوليَّةِ، والدَّساتيرِ، والتَّشريعاتِ الوطنيَّةِ على اختلافِ مذهبها وأوطانها، وأنَّ مِنْ حَقِّه أَنْ يعتنقَ ما يشاءُ، أو ما يراه مِنْ معتقدي؛ أرذتُ أَنْ أدلِّو بدلوي وأُحصَّ هذه الحريَّةِ أو الحقَّ بالبحثِ والدِّراسةِ.

أولاً: أهميَّةُ البحثِ:

يستأثِّرُ المعتقدُ بجانبٍ مهمِّ في حياةِ الأفرادِ والمجتمعاتِ، ذلك أَنَّهُ الحَيِّزُ الرُّوحيُّ والمخفيُّ الذي يقابلُ ذلك الجانبَ الماديِّ والمرئيِّ، فدَعَوَى استغناءَ الإنسانِ عن المعتقدِ وعدمِ حاجتهِ إليه دَعَوَى باطلةً، يُكذِّبُها الواقعُ المعيشُ، ويُبْطِلُها تاريخُ البشريَّةِ الطَّويلُ. فواقعُ البشريَّةِ شاهدٌ على أَنَّهُ حيثُما كانَ، وعلى اختلافِ أحواله وتبايُنِ ظروفه لا يخلو مِنْ دِينٍ أو معتقدي أبداً، فحقائقُ التاريخِ والواقعِ للبشريَّةِ تُؤكِّدُ أَنَّ الأفرادَ

والمجتمعات لم تستغن يوماً عن الدين والجانب الروحي أبداً، دونما اعتبارٍ لذلك المعتقد هل هو دينٌ سماويٌّ أم هو طقوسٌ بشريةٌ تواضعوا عليها. فالطبيعة الفطرية في الإنسان جعلته دائماً في حاجةٍ إلى معتقدٍ يعتنقه ويتبناه.

فالدين من أقوى السمات التي ميّزت الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، ومن أقدم حقوق الإنسان، لأنه يتصل بالعقيدة والإيمان، والفكر والقلب الذي يخص كل إنسان في الكون مهما كان عمله، ومهما تغيرت مواقفه، ومهما تفاوتت صفاته.

ومن الطبيعي أنه كلما امتد الزمن واتسعت المدّة وتطوّرت الأساليب والإمكانات وتعدّدت المذاهب، أن يجتهد ويسعى كل من رأى الحق والصواب في عقيدته ودينه في دعوة الناس إليه، وأن يرى كل انتصارٍ وتقدّم لعقيدته انتصاراً وتقدّماً لنفسه، وهذا أمرٌ قابلٌ للإدراك بسهولة، لأنه معهودٌ في جميع المجتمعات الإنسانية، فضلاً عن أن بعض الأديان تحثُّ مُعتنقيها للسعي في نشرها وإقناع الآخرين بها، وتضمن لهم ثواب ذلك، لكن هذا الأمر في حد ذاته يُعتبر من أخطر وأصعب التحديات التي كانت ولا تزال تُواجه المسلمين، لأنه بالنسبة للمجتمعات المسلمة يدخل هذا ضمن ما يُسمى بحملات التنصير أو التبشير، التي استطاعت أن تستقطب الكثير من المسلمين وتُحقّق نجاحاتٍ لا تحصى على أحد، بل صار يُخشى أن تتشكّل أقليّات غير مسلمة في داخل الدولة المسلمة.

وللبحث أيضاً أهمية كبيرة تعود إلى سُمو مكانة حرية المعتقد نفسها في حياة الفرد والمجتمع، خاصّة في وقتنا هذا الذي يشهد انتقاصاً لها، حيث انتشر العنف والإرهاب الفكري في المجتمعات، بدعوى أن كل ففة أو جماعة دينية تملك الحق في سيادة فكرها أو عقيدتها، وهذا الذي أدّى إلى تشقّقات وتصدّعاتٍ وخيمة، تعود بالسلب على الأفراد والمجتمعات، بالإضافة إلى أن التعصّب الديني والمذهبي، يُشكّل البيئة المناسبة لانتشار نار الفتنة والطائفية في المجتمع، وبالتالي الطريق المباشر لتشتت المجتمع وتمزّق وحدته، فهذه الآثار تؤكد على أهمية هذا المبدأ السّمح - حرية المعتقد - في حياة الأفراد والمجتمعات والدول.

ومن وجهة نظر المهتمين بشؤون العقائد من علماء الدين وعلماء النفس والاجتماع، فيهمهم قضية الجبر والاختيار في المعتقد ومدى صحته وصلته بالدين، وأثره على تصرفات الفرد في نفسه وانعكاسه على علاقته الاجتماعية القريبة والبعيدة.

أما من وجهة نظرِ الحقوقيين فإنَّ حرّيةَ المعتقدِ تُعدُّ من أهمِّ الرّكائزِ الأساسيّةِ لحقوقِ الإنسانِ المحميّةِ بالاتّفاقياتِ والمواثيقِ الدوليّةِ، لذا يهتمُّهم كثيرا الوقوفُ على مدى احترامِ الدّولِ والجماعاتِ والتّشريعاتِ لحرّيةِ المعتقدِ المكفولةِ في المواثيقِ والقوانينِ، وعليه؛ فإنَّ الحديثَ عن حرّيةِ المعتقدِ وتدارسَ أبحاثِه أمرٌ بالغُ الأهميّةِ، خاصّةً وقد شغَلَ العالمُ اليومَ بقضايا الإنسانِ وحقوقه شعبيّاً ورسميّاً. ولأنّ موضوعَ حرّيةِ المعتقدِ له صلّةٌ وثيقةٌ بممارسةِ النَّاسِ لدينهم وله انعكاساتٌ مُهمّةٌ على معاملاتهم، بل إنّ له تأثيراً كذلك في مسألةِ مُفارقةِ -ردّة- بعضِ المسلمين مثلاً لدينهم.

ولا ريبَ، فإنّ موضوعَ حرّيةِ المعتقدِ يُوظفُ من طرفٍ كثيرٍ من المناوئين للإسلام، الذين يحاولون تصويرَ المجتمعِ الإسلاميِّ بصورةِ المتعصّبِ والرّافضِ للحرّيةِ عموماً وحريةِ المعتقدِ على سبيلِ الخصوص، ممّا يستوجبُ منا كباحثين مسلمين محاولةَ البيانِ والكشفِ عن حقيقةِ حرّيةِ المعتقدِ، وذلك بالفهمِ السّليمِ لمعناها، ونقلِ هذا الفهمِ والإدراكِ لغيرِ المسلمين.

ثانياً: إشكاليّةُ البحثِ:

نُلقِي الضّوءَ في هذا البحثِ على حرّيةِ المعتقدِ في الشّريعةِ الإسلاميّةِ والقوانينِ الوضعيّةِ، وهي من المسائلِ والقضايا التي كثيراً ما أُثيرَ حولها إشكالاتٌ كبيرةٌ في العقودِ الأخيرةِ، خاصّةً فيما يُثارُ في قضايا حقوقِ الإنسانِ وانطلاقاً من فكرةِ حمايةِ الشّريعةِ الإسلاميّةِ وكذا القوانينِ الوضعيّةِ لهذه الحرّيةِ، من هنا يتأسّسُ الإشكالُ الرّئيسيُّ الآتي:

إلى أي مدى أقرت نصوصُ الشّريعةِ الإسلاميّةِ والقوانينِ الوضعيّةِ حرّيةَ المعتقدِ؟

وهناك بعضُ التّساؤلاتِ التي تنارُ حولَ هذا الإشكالِ وهي:

- 1- ما المقصودُ بحرّيةِ المعتقدِ؟ وما محلها في سلمِ الحقوقِ والحرياتِ؟
- 2- كيفَ تعاملتِ المجتمعاتُ والأنظمةُ والشّرائعُ المختلفةُ عبْرَ العصورِ المختلفةِ لحرّيةِ المعتقدِ؟
- 3- هل توجدُ ضماناتٌ كافيةٌ لحرّيةِ المعتقدِ في نصوصِ الشّريعةِ الإسلاميّةِ والقوانينِ الوضعيّةِ لممارستها وتطبيقها على أرضِ الواقعِ؟
- 4- هل كانَ إقرارُ حرّيةِ المعتقدِ -سواءً في الفقهِ الإسلاميِّ أو القانونِ الوضعيّ- على إطلاقهِ، أم على تقييدهِ؟ وهل يُنظرُ لتقييدهِ على أنّه مساسٌ بالحرّيةِ أم آليّةٌ من آلياتِ الحمايةِ.

5- ما أهمُّ الإشكالاتِ الواردة على حريّةِ المعتقدِ التي تحوّلُ دونَ ممارستها الفعلية على أرضِ الواقع، سواءً تلك المتعلقة بالتشريع الإسلاميّ أو القانون الوضعيّ؟

هذه الأسئلة وغيرها هي التي سأحاولُ - بإذنِ الله تعالى - الإجابة عنها وبيانَ ما استشكل منها.

ثالثاً: أسباب اختيار البحث:

إنّ الدافعَ لاختيارِ هذا الموضوعِ والبحثِ فيه متعدّدٌ؛ فمنه ما هو ذاتيٌّ، ومنه ما هو علميٌّ موضوعيٌّ؛ أمّا الأسبابُ الذاتية فتعودُ إلى أمرين:

1- رغبتني في التعمّق في موضوعِ الحقوقِ والحريّاتِ العامّة، والتي من بينها حريّةُ المعتقد، وهذه الجزئيةُ مثيرةٌ جدّاً للبحثِ والفضولِ للعالميّ، ولأنّ البحثَ فيها لا ينتهي ولا ينضبُ ولا يُملُّ، لِمَا يحمله من طابعِ رساليّ.

2- دراستي لهذا البحثِ في مذكرةِ الماسّتر، وإطلاعي على كثيرٍ من جوانبه، لكنّ التقييدَ الزمانيّ والكمّيّ في مذكراتِ الماسّتر، قيّدَ آفاقَ البحثِ في كافّةِ جوانبها وتفصيلها، فكانت هذه الفرصةُ سانحةً ومواتيةً للتوسّع فيما سبقَ درسه وتتمّة ما وقّفَ عنده القلمُ من فصولٍ ومباحث.

وأما الأسبابُ العلميّة الموضوعية فتتمثّلُ في الآتي:

1- إنّ موضوعَ حريّةِ المعتقدِ ملتصقٌ جدّاً بالإنسانِ كمالزمةِ الظلِّ، لذا كان لزاماً الكشفُ عن حقيقةِ حريّةِ المعتقدِ وبيانَ تفاصيلها.

2- إنّ المتغيّراتِ المتسارعة التي طالت بلدانَ العالمِ خاصّةً في ظلِّ العولمةِ الحديثة التي أفرزت ما لم يُعْهَد من قبل، من حركاتٍ دينيةٍ وتكتلاتٍ مذهبيةٍ، هذه المتغيّراتُ أثارتْ بقوةٍ موضوعَ حريّةِ المعتقدِ للبحثِ من جديدٍ.

3- إنّ التشريعاتِ الوضعية من موثيقٍ واتفاقياتٍ دوليةٍ ودساتيرٍ وقوانينٍ، كثيراً ما يطرأ عليها التّجديدُ والتّعديلُ الذي يطال في كثيرٍ من الأحيانِ مواضيعَ الحريّاتِ والحقوقِ عامّةً والحريّةِ الدّينيةِ خاصّةً، وهذا يدعو إلى إعادةِ البحثِ في هذا الموضوعِ ودراسته حسبَ المعطياتِ الجديدة.

4- أن هناك إشكالاتٍ مختلفةً تنازُرَ حولَ حُرِّيَةِ المعتقدِ سواءً من حيثِ التَّشريعِ المحليِّ أو الدَّوليِّ، أو من حيثِ التَّجسيدِ الواقعيِّ لحُرِّيَةِ المعتقدِ في ظلِّ هذه التَّشريعاتِ، وهذا مثيرٌ للبحثِ جديرٌ بالدراسةِ للوقوفِ على تلكِ الإشكالاتِ وبيانِ ما يليقُ بها من أجوبةٍ.

5- ما يلاحظُ من اختلافٍ وتباينٍ في بعضِ آراءِ أهلِ العلمِ والفقهائِ قديماً وحديثاً وفتاواهم المتعلِّقةِ بمسألةِ حُرِّيَةِ المعتقدِ، خاصَّةً ما تعلقَ بها من ممارِسةِ الشَّعائِرِ الدِّينيةِ لغيرِ المسلمين في بلادِ الإسلامِ، والأحكامِ الخاصَّةِ بالردِّ وما ينتجُ عنها من آثارٍ، وهذه الآراءُ مبثوثةٌ في كُتُبِهِم ومقالاتِهِم المنشورةِ في المجلَّاتِ، إذ إنَّهم بينَ مقرِّرٍ ومدافعٍ عن هذه الحُرِّيَةِ على إطلاقِها، وبينَ نافٍ لها أصلاً، وفريقٍ آخرٍ يأخذُ مبدأً التَّوسُّطِ بينهما، الأمرُ الَّذي شدَّني إلى تتبُّعِ هذه الآراءِ وتأصيلاتها الشَّرعيَّةِ ومقارنتِها؛ حتَّى أصِلَ إلى الأوفقِ والرَّاجحِ منها، الَّذي يتَّسايَرُ وروحِ العصرِ ومُستجدَّاته.

رابعاً: أهدافُ البحثِ:

تسعى هذه الدِّراسةُ إلى تحقيقِ جملةٍ من الأهدافِ العلميَّةِ؛ النَّظريَّةِ والعملِيَّةِ في مجالِها الشَّرعيِّ والقانونيِّ، والتي يُمكنُ إبرازُ أهمِّها فيما يأتي:

1- التَّعريفُ بجملةٍ من المصطلحاتِ المتعلِّقةِ بالبحثِ والتي لها علاقةٌ وطيدةٌ به، كالحُرِّيَةِ، الحقِّ، المعتقدِ، وإيرادُ مجموعةٍ من التَّعريفاتِ الواردةِ في بيانِ مفهومِ حُرِّيَةِ المعتقدِ كمصطلحٍ مركَّبٍ، سواءً في الفقهِ الإسلاميِّ أو الفقهِ القانونيِّ، وإبرازُ الفوارقِ بينهما.

2- بيانُ علاقةِ حُرِّيَةِ المعتقدِ بمُختلفِ الحُرِّيَّاتِ الملتبسةِ معه، كحُرِّيَةِ الفكرِ، حُرِّيَةِ الرِّأيِ، حُرِّيَةِ التَّعليمِ، وحُرِّيَةِ التَّعبيرِ.

3- الوقوفُ على وضعِ حُرِّيَةِ المعتقدِ في مختلفِ العصورِ، وذلكَ لمعرفةِ كَيْفِيَّةِ تَطوُّرِ وتَبَلُّوْرِ فكرةِ حُرِّيَةِ المعتقدِ، وكَيْفِيَّةِ وصوله إلى هذه المرحلةِ المتقدِّمةِ من التَّنصيصِ عليها في جميعِ القوانينِ الدَّوليةِ والدَّاخليةِ، بغرضِ حمايتها وضمانِ تطبيقِها.

4- استقراءُ جميعِ النِّصوصِ الشَّرعيةِ الواردةِ والدَّالَّةِ على حُرِّيَةِ المعتقدِ، سواءً كانتِ مباشرةً أو غيرَ مباشرةٍ، ومناقشةُ التَّفاسيرِ والأقوالِ التي ذكَّرها العلماءُ والمفسِّرونَ، المتقدِّمونَ والمتأخِّرونَ في بيانِها، للوصولِ إلى القولِ الرَّاجحِ منها، وكذا إبرازُ الشُّواهدِ العمليَّةِ والتَّطبيقاتِ العمليَّةِ لحُرِّيَةِ المعتقدِ في التَّاريخِ الإسلاميِّ.

5- استقراء جميع النصوص القانونية الواردة في الاتفاقيات والمعاهدات على المستوى العالمي أو الإقليمي أو القاري والقوانين الوطنية، خاصة القانون الجزائري، والدالة على حرية المعتقد، سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، ومناقشة وتحليل ما ورد فيها، والمقارنة بينها وبين ما جاء في نصوص الفقه الإسلامي، لبيان أوجه الاختلاف والاتفاق بينهما، وكذا بيان سُمُوِّ وعُلُوِّ وكمال التشريع الإسلامي في باب الحقوق والحريات.

6- عرض الصواب الفقهي والقانوني للأقليات التي ينبغي مراعاتها للذي يريد ممارسة شعائره الدينية وعباداته.

7- الإجابة على بعض الإشكالات الفقهية الواردة على تطبيق حرية المعتقد، والتي تتمثل في الردّة وما شاكلها، وبيان ما تعلق بها من تعريفات وأحكام وأقسام، وعرض أقوال العلماء فيها، وبيان اختلافهم حول حكمها، وكذا في مدى اعتبارها عائقاً أو إشكالاً أمام تطبيق حرية المعتقد على أرض الواقع.

8- إبراز الإشكالات القانونية الواردة على تطبيق حرية المعتقد، في النصوص الدولية أو القارية والإقليمية، ونصوص القانون الجزائري، والتي تتمثل في نظريات الظروف الطارئة والظروف الاستثنائية، وكذا القيود المفروضة على هذه الحرية لأسباب تتعلق بحفظ النظام العام والآداب العامة والسكينة العامة، وما مدى التزام المشرع والجهات التنفيذية في الدولة في عدم المبالغة في التقييد عليها بداعي هذه الأسباب.

خامساً: منهج البحث

تُحتم كل دراسة علمية وموضوعية على كل باحث أن ينشد للإجابة عن إشكالياتها منهجاً معيناً أو أكثر بحسب الحاجة، تكون سياجا يحميه من الوقوع في الاعتباطية والعمومية في التناول والطرح، وعليه، فقد اقتضت مني طبيعة بحثي أن أسلك المناهج الآتية:

1- المنهج الاستقرائي: وهذا عند تتبع النصوص الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والنصوص الواردة في القوانين الوضعية، والدالة على إقرار حرية المعتقد، وعند تقصي الشواهد والتطبيقات العملية الدالة على تطبيق هذه الحرية على أرض الواقع في التاريخ الإسلامي، والمسائل المرتبطة بها، وكذا عند البحث عن آراء الفقهاء فيها، والنصوص الشرعية والقانونية الدالة على حكمها.

2- المنهج المقارن: وذلك بمحاولة إجراء مقارنة وموازنة بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، وذلك فيما تعلق بتشريع حرية المعتقد فيهما، ومن ثم المقارنة بين النصوص التي أقرت هذه الحرية وكفّلت

حمايتها، وكذا مقابلة آراء العلماء والفقهاء في مسألة تقرير حرّية المعتقد من عدمها ومسائل الرّدة المختلفة بعضها ببعض.

3- المنهج التحليلي: وذلك بتحليل نصوص الشريعة الإسلامية والمستمدّة من مصادرها أي القرآن والسنة النبويّة، ثمّ تحليل النصوص الدستوريّة والقانونيّة على الصّعيد الدّاخلي، بالإضافة إلى نصوص الاتّفاقيات والمعاهدات الدوليّة ذات الصّلة بالقانون الدوليّ لحقوق الإنسان.

4- المنهج الوصفي: وهذا لما يتميّز به المنهج الوصفيّ بطريقته الواقعيّة في التّعامل مع مشكلة البحث، وذلك في جمع المعلومات المتعلّقة بالموضوع، وتقصي ما يخدم البحث سواء كان بشكل مباشر أو غير مباشر، وتوضيح لبعض مفاهيم الدّراسة العامّة، وبعض المفاهيم التي لها علاقة بالبحث.

سادسا: خطة البحث

اشتملت هذه الدّراسة على خطة للبحث متكوّنة من مقدّمة وأربعة فصول وخاتمة.

- **مقدمة:** فيها تمهيد للموضوع وبيان لأهمّيته وإشكاليّته، وذكر أسباب اختياره، والأهداف التي يُراعى تحقيقها، ثمّ الدّراسات السابقة، والمنهج المتّبع، والمنهجية التي اتّبع في التّوثيق، ثمّ ذكر لأهمّ الصّعوبات، وفي الأخير مُجمل لخطة الدّراسة.

- **الفصل الأوّل:** خصّصته لبيان ماهية الحقّ في حرّية المعتقد وتطوّره، وجعلته في مبحثين: أوّلها حُصّص لبيان مفهوم المصطلحات الواردة في البحث، وثانيهما جعلته للتطوّر الذي شهدته حرّية المعتقد عبر العصور وكذا أدرجت فيه الأهميّة التي تكتسبها هذه الحرّية.

- **الفصل الثّاني:** تمّ فيه إيراد أغلب النصوص الشّرعية التي تدلّ أو تُقرّر حرّية المعتقد في الفقه الإسلاميّ، فأفردت مبحثه الأوّل للنصوص الواردة في القرآن الكريم والسنة النبويّة، أمّا المبحث الثّاني فضمّنته الشّواهد والتّطبيقات العمليّة لحرّية المعتقد في التاريخ الإسلاميّ، ثمّ أنهيته بأحكام ممارسة الشّعائر الدّينية لغير المسلمين في بلاد الإسلام.

- **الفصل الثّالث:** تمّ فيه إيراد جُلّ النصوص القانونيّة التي تُقرّر حرّية المعتقد في التّشريعات الوضعيّة، فأفردت مبحثه الأوّل للنصوص القانونيّة الواردة في القانون الدوليّ لحقوق الإنسان وما تضمّنته الاتّفاقيات والمعاهدات على المستوى الدوليّ، ثم استعرضت بعض القوانين الواردة في الاتّفاقيات والمعاهدات على المستوى الإقليميّ، أمّا المبحث الثّاني: فخصّصته للنصوص التي تُكرّس حرّية المعتقد في نصوص القوانين

الوطنية، فبدأت باستعراض أمثلة لدساتير بعض الدول العربية والأجنبية، مع التركيز على الدستور الجزائري بكل تعديلاته والظروف والأجواء التي صاحبت ذلك. وأنهيت هذا المبحث بالتركيز على القوانين والأوامر التنفيذية والرئاسية الجزائرية، التي صدرت بشأن حرية المعتقد وأهم ما جاء فيها.

- **الفصل الرابع:** سلطت فيه الضوء على أهم الإشكالات الواردة على حرية المعتقد، سواء في الفقه الإسلامي أو القانون الوضعي، فخصصت المبحث الأول للإشكالات الفقهية والتمثلية أساساً في مسألة الردة، فعالجت أهم أحكامها والاختلافات الناتجة بشأنها، وفي المبحث الثاني تناولت الإشكالات القانونية التي تُقيد تطبيق حرية المعتقد بكل سلاسة على أرض الواقع، فأوردت بعض القيود الواردة عليه في القانون الدولي وعلى الصعيد الإقليمي أيضاً، ثم أنهيته بالقيود والإشكالات التي وضعها المشرع الجزائري.

- **خاتمة:** ضممتها أهم ما خلصت إليه من نتائج، إضافة إلى مجموعة من الاقتراحات والتوصيات التي صغتها بناءً على ما وصلت إليه من نتائج.

هذا وإنني لا أدعي في هذا البحث إحاطة ولا علماً ولا سبقاً، وإنما الذي أدعيه هو العجز والتقصير والافتقار إلى عفوهِ سبحانه وتعالى وتجاوزهُ عني، فإن كان في هذا البحث من خيرٍ فأسأل الله عز وجل أن يلقى القبول والتفجع بين الناس، وإن كان غير ذلك فقد علم سبحانه وتعالى كل التقصير الذي عندي، وقد علمت بعض العفو الذي عنده، أسأل الله صلاح النية وأن يغفر ما قد يجري به القلم أو الفؤاد.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصلُ الأوَّلُ

حرية المعتقد - الماهية والسياق التاريخي -

ونعائه في مجتئين:

المبحثُ الأوَّلُ: ماهية الحق في حرية المعتقد

المبحثُ الثاني: السياق التاريخي لحرية المعتقد

يُعتبر الحق في حرية المعتقد من المعاني والمفاهيم الشائعة منذ القدم، والذي يندرج ضمن الحقوق والحريات الأساسية للفرد، وقد بذل الإنسان تضحيات جمة لافتكاك هذه الحقوق، ومن أبرزها حقه في ممارسة شعائره الدينية بكل حرية، وإرساء قواعد لحماية هذا المكتسب لضمان حمايته من كل اعتداء أو تضيق.

ولذا يُعد الحق في حرية المعتقد من الموضوعات بالغة الأهمية، لما يحتويه من مواضيع حساسة تعود بالفعل المباشر على كل الأفراد دون استثناء، سواء كانوا أصحاب ديانات سماوية أو ملحدين أو غير ذلك. وقبل التعمق في هذا الموضوع، يجب علينا أولاً أن نحدد حقيقة المصطلحات المكونة له، ومعرفة دلالتها ومفهومها (مبحث أول)، ثم كيف ظهر الحديث عن مسألة الحرية عمومًا، وتطوره خاصة في ظلّ تباين المعتقدات الدينية واختلافها على مرّ التاريخ (مبحث ثان).

المبحث الأول:

ماهية الحق في حرية المعتقد

خلق الله عزَّ وجلَّ الإنسان، وجعل لوجوده في هذا الكونِ حكماً وغايةً؛ وهي عبودية الله جلَّ في علاه، الذي أوجده من العدم، وأرادهُ مستخلفاً في الأرضِ يعمرُها بالإيمانِ والتَّوحيدِ. وهذا المبتغى لا يمكنُ تحقيقه من طرفِ الإنسانِ ما لم يكن صاحبَ إرادةٍ حرَّةٍ، كقدرته على اختيارِ ما يعتقده، جالباً للمصلحةِ دافعاً للمفسدةِ، فالله عزَّ وجلَّ أطلقَ حرِّيَّةَ الإنسانِ في استثمارِ كلِّ ما في الكونِ وسحره له كوسائلٍ مساعدةٍ يحقُّ بها عمارةُ الأرضِ بالخيرِ. ولهذا وضعتِ البشريةُ مناهجَ لنفسِها وارتضتها، وحددت لها مبادئَ، وأفكاراً، ومفاهيمَ، وتصوراتٍ تُقوِّم حياتها، وتوجِّهها، وتتحكَّم فيها. ومن بين هذه المبادئِ الحقُّ في الحرِّيَّةِ، وموضوعُ بحثي يندرجُ ضمنَ هذا الحقِّ، وسأتناولُ في هذا المبحثِ تعريفَ وشرحَ مفاهيم: الحقِّ، الحرِّيَّةِ، والمعتقدِ في (مطلبٍ أوَّل)، ثمَّ أتعرضُ لعلاقةِ حرِّيَّةِ المعتقدِ بحرِّيَّةِ الفكرِ، وحرِّيَّةِ التعبيرِ والرأيِ، وحرِّيَّةِ التعليمِ في (مطلبٍ ثانٍ).

المطلب الأول:

التعريف بالمصطلحات

يتضمَّنُ عنوانُ المبحثِ اصطلاحاً يحملُ تسميةً مركَّبةً، "حقُّ حرِّيَّةِ المعتقدِ"، والذي يستوجبُ منِّي الوقوفَ عند كلِّ مفردةٍ منها بالشرحِ والتَّحديدِ، وعليه سأحاولُ في هذا المطلبِ تحديدَ مفهومِ الحقِّ (فرعٍ أوَّل)، ثمَّ تعريفَ مُصطلحِ الحرِّيَّةِ (فرعٍ ثانٍ)، ثمَّ أختُمُ بمفهومِ المعتقدِ (فرعٍ ثالثٍ).

الفرع الأول: تعريف الحقِّ

مصطلحُ الحقِّ منَ المفاهيمِ التي اختلفَ كثيراً في تحديدِ ماهيتها بدقَّةٍ، وهذا راجعٌ لتنوعِ مشاربِ كلِّ فقيهٍ تناولَ تعريفَ هذا المصطلحِ، وعليه سأحاولُ في هذا الفرعِ ذكرَ التعاريفِ اللُّغويةِ، إلى جانبِ التعاريفِ الفقهيةِ والقانونيةِ التي جاءت فيه.

أولاً: تعريف الحق لغةً:

ورد تعريف الحق ومُرادفاته واستعمالاته، في المعاجم العربية، فنجد في القاموس المحيط: "الحق من أسماء الله تعالى، أو من صفاته، والقُرآن، وضد الباطل، والأمر المفضي، والعدل، والإسلام، والمال، والملك، والموجود الثابت، والصدق، والموت، والحزم، وواحد الحقوق، فهو يشير إلى حق الشيء إذا ثبت ووجب، فأصل معناه لغوياً هو الثبوت والوجوب، ومعنى حق الشيء وقع ووجب بلا شك¹، وعليه فالحق لغةً يأتي بمعنى الثبوت والوجوب.

وجاء في لسان العرب، أن الحق "نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقائق، وليس له بناء أدنى عدد²، وله أيضاً عدة استعمال تدور حول معاني الثبوت والوجوب والصدق واليقين.

وقد ورد لفظ الحق في عدة مواضع في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وذلك بعدة معانٍ حسب سياق الآية، أو الحديث، أو الموضع، نذكر منها:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾. [آل

عمران: 03]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴾²⁵.

[النور: 25]. فقد جاء لفظ الحق في هذه الآيات، اسماً من أسماء الله عز وجل. وقد ورد أيضاً بمعنى

الهداية، قَالَ تَعَالَى: ﴿ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ﴾ [الأنفال: 08].

أما في السنة النبوية الشريفة، فقد وردت كلمة الحق في مواطن كثيرة، منها ما جاء في حديث النبي

ﷺ: { إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ }³، أي بمعنى النصيب، فهو حظه ونصيبه الذي فرض له وشرع

"ما ثبت به الحكم"، وفي قوله ﷺ { حَقَّ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ، أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، ثُمَّ سَارَ سَاعَةً،

فَقَالَ: يَا مَعَاذَ، قُلْتُ: لِيَبِكْ وَسَعْدِيكَ، قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقَّ الْعِبَادَ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ: أَنْ لَا

1 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط8، 1426هـ، 2005م،

ج3، ص222.

2 ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج10، ص49.

3 أخرجه الترمذي في سننه، باب لا وصية لوارث، حديث رقم: 2121، قال الألباني: حديث حسن صحيح، ج3، ص505.

يعذبهم} ¹. ويأتي بمعنى الحزم، كما جاء في الحديث الشريف، قوله ﷺ: {مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَهُ شَيْءٌ يُرِيدُ أَنْ يُوصِيَ فِيهِ، يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ، إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ} ²، أي: ما الأحزم له، والأحوط إلا هذا.

ويأتي الحق أيضاً بمعنى: الصدق، العدل، القرآن الكريم، الإسلام، النصيب ³.

وورد كذلك "الحق" بمعنى الأمر، حقاً وحقّة وحقوقاً صحّ وثبت وصدق ⁴، والحق يدعو إلى العدل، والطريق إلى الحق، وممارسة العدل والإحسان، ويُراد به أيضاً ثمن الشيء وسعره وما يستحقه الشخص من أجورٍ وغيرها.

ونتوصل من خلال ما سبق، إلى أنّ الحق في اللغة يدور حول معنى الثبات في الأمر وصحته.

ثانياً: مفهوم الحق اصطلاحاً:

مصطلح الحق من المفاهيم التي اختلف الشراخ في وضع تعريف دقيق له، وهذا حسب اتجاه كل فقيه، وطبيعة المشارب التي ينهل منها، فلكل حُججه وأسانيده، وانتقاداته لتوجُّهاً لآخر، وهو ما يُوجب عرضي لمختلف هذه التعريفات والاتجاهات، مبتدئاً بتسليط الضوء على مفهوم الحق في الفقه الإسلامي، والمراد به فيه، ثم التطرق لبعض ما جاء في القانون الوضعي من تعريفات لهذا المصطلح.

1- تعريف الحق في الفقه الإسلامي:

لم يُعن كثيراً فقهاء الشريعة بإيراد تعريف لكلمة الحق مع كثرة استعمالهم لها وإسهابهم في الكلام عن أحاده، وقيل في ذلك كأنهم رأوه واضحاً فاستغنوا عن تعريفه.

أما الأصوليون فقد اختلفوا في تعريفهم له، فهناك من جعله ينطبق مع تعريف الحكم الشرعي، ويُقصد بالأخير خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير أو الوضع، وحاول بعضهم أن

1 أخرج البخاري في صحيحه، كتاب: الاستئذان، باب من أجاب بلييك وسعديك، حديث رقم: 6267، ج8، ص60.

2 رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الوصية، حديث رقم: 1627، ج03، ص1249.

3 سعدى أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، ط2، 1408هـ، 1988م، ص93-94.

4 محمد النجار وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، القاهرة، ج1، ص187.

يُعرّف الحقّ تعريفاً جامعاً، فعرفوه على أنّه "حكمٌ يَثْبُتُ"¹، إلاّ إنّ تعريفه جاءً مُجْمَلاً في بيانٍ ما يتميِّز به الحقُّ، وواضحٌ أنّ هذا التعريفَ من العموميّة والإجمالِ بحيثُ لا يُمكنُ التّعويلُ عليه.

وهناك من يرى أنّ الحقّ في الاصطلاحِ أتى بمعنيين؛ الأوّل: هو الحكمُ المطابقُ للواقع، ويُطلقُ على الأقوالِ والعقائدِ والأديانِ والمذاهبِ باعتبارِ اشتمالِها على ذلك ويقابله الباطلُ، والآخِرُ: أنّ يكونَ بمعنى الواجبِ الثَّابِتِ².

وينقسمُ الواجبُ الثَّابِتُ إلى قسمين: حقّ الله وحقّ العبادِ. فأما حقّ الله فقد عُرِفَ: "بأنّه ما يتعلّقُ به النَّفْعُ العامُّ للعالمِ من غيرِ اختصاصٍ بأحدٍ، فينسبُ إلى الله تعالى لعظمِ خطره وشمولِ نفعه. وأما حقّ العبادِ فهو ما يتعلّقُ به مصلحةٌ خاصّةٌ لهم كحرمةِ المالِ، وهي الحقوقُ التي تقبلُ الصِّلحَ والإسقاطَ والمعاوضةَ عليها"³.

لقد وضع بعضُ الفقهاءِ المتأخّرين عدّةَ تعاريفَ للحقِّ، نذكرُ منها:

- الحقُّ: "هو الحكمُ الثَّابِتُ شرعاً"، ويُتقدُّ هذا التعريفُ بأنّه غيرُ جامعٍ، ولا شاملٍ لكلِّ ما يطلقُ عليه لفظُ الحقِّ عند الفقهاءِ، فقد يطلقُ الحقُّ على المالِ المملوكِ وهو ليس حكماً، ويطلقُ على الملكِ نفسه، وعلى الوصفِ الشرعيِّ كحقِّ الولاية والحضانة والخيارِ، ويطلقُ على مرافقِ العقارِ كحقِّ الطَّريقِ والمسيلِ والمجرى. ويطلقُ على الآثارِ المترتبةِ على العقودِ كالالتزامِ بتسليمِ المبيعِ أو الثمنِ⁴.

- والحقُّ، هو: "مصلحةٌ مستحقّةٌ شرعاً"⁵. لأنّه يجبُ أن يكونَ مصلحةً لمستحقِّه تتحقّقُ بها فائدةٌ مادّيةٌ أو أدبيّةٌ، ولا يمكنُ أن يكونَ ضرراً.

والَّذي يتّضحُ منَ التعريفين، أنّ أصحابها اتّجهوا ثلاثةَ اتّجاهاتٍ في مفهومِ الحقِّ⁶:

1 محمد عبد الحلّيم اللّكوني، قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، 1995م، ص216.

2 أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تح: رضا فرحات، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1415هـ، 1995م، ج1، ص117.

3 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط2، د.ت، ج18، ص7.

4 وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، د.ت، ج4، ص365.

5 علي الخفيف، الحق والذمة وتأثير الموت فيهما، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1431هـ، 2010م، ص56.

6 المرجع نفسه، ص56 وما بعدها.

- الاتجاه الأول: يرى أصحابه بأن الحق مصلحة، ويعنون بالمصلحة، المنفعة ذاتها.

- أما أصحاب الاتجاه الثاني فيرون أن الحق هو اختصاص، أي أنه علاقة تشمل الحق الذي موضوعه مالي؛ كاستحقاق الدين في الذمة بأي سبب كان، والذي موضوعه ممارسة سلطة شخصية؛ كممارسة الولي ولايته والوكيل وكالته.

- وأما الاتجاه الثالث فقد عرف أصحابه الحق انطلاقاً من معناه اللغوي؛ وهو شامل لملك العين، وملك المنفعة، وللدين، وللحقوق الفكرية كحق التأليف، والصناعة، والاختراع، ويشمل كذلك الامتناع عن الفعل الضار، وللحقوق الفطرية أيضاً، كالحياة والحرية.

وبشكل عام استعمل الفقهاء هذه اللفظة بمعنى شامل، بحيث يقصد بالحق كل ما يثبت للشخص من ميزات أو سلطات، سواء كان الثابت مادياً أو معنوياً، والحق بهذا المعنى هو الذي يهمني في بحثي هذا.

2 - تعريف الحق في القانون الوضعي:

يمكن القول بأن تعريف الحق قد شهد في الماضي والحاضر، خلافاً كبيراً بين شرح القانون، فنظر كل منهم إلى الحق من زاوية تختلف عن الآخر، وذلك بحسب الرؤية التي ينظر منها إليه، والمنهل الذي ينهل منه، مما أدى إلى ظهور اتجاهات فقهية متعددة، من أبرزها الاتجاه الشخصي في تعريف الحق (نظرية الإرادة)، والاتجاه الموضوعي (نظرية المصلحة)، والاتجاه المختلط (نظرية الجمع بين الإرادة والمصلحة)، فضلاً عن النظرية الحديثة.

الرأي الأول: نظرية الإرادة (الاتجاه الشخصي)

يرى أنصار هذا الرأي أن مفهوم الحق يكون بحسب النظر إلى صاحبه، فيعرفونه بأنه: "قدرة أو سلطة إرادية، حين يعترف بها القانون لفرد فإنما يكفل له بذلك نطاقاً تسود فيه إرادته مستقلة عن أية إرادة أخرى". ويفهم من ذلك أن الإرادة لا تتسبب بمعزل عن القانون، حيث يقوم القانون برسم حدود سلطة هذه الإرادة،

دون أن يقلل من سلطان إرادة صاحب الحق التي تظل سائدة على الشيء محل الحق، ليس ذلك فحسب، وإنما تسود على إرادة غيره من الأفراد في المجتمع فيما يتعلق بهذا الحق¹.

الرأي الثاني: نظرية المصلحة (الاتجاه الموضوعي)

ويذهب أنصاره إلى تعريف الحق بالنظر إلى موضوعه؛ أي الغرض منه، فيعرفونه بأنه "مصلحة يحميها القانون"، فالمصلحة عندهم تسمو على الإرادة، غير أن تلك المصلحة ليست كافية لتعريف الحق، فهي وإن كانت تشكل جوهر الحق إلا أن قيام القانون بحمايتها أمر ضروري لضمان انتفاع صاحب المصلحة بها، فإذا لم يتم القانون بحمايتها كان من السهل على أي شخص أن ينال منها دون أن يتعرض لجزاء من جراء فعله².

الرأي الثالث: نظرية الجمع بين الإرادة والمصلحة (الاتجاه المختلط)

يرى أنصار هذا الرأي ضرورة الجمع في تعريف الحق بين كل من المصلحة والإرادة، بحيث يشكل هذان العنصران جوهر الحق، إلا أنهم اختلفوا في تغليب أحدهما عن الآخر، فهناك من يُعطي الأفضلية للمصلحة، ومن ثم يرى أن الحق عبارة عن مصلحة شخص أو مجموعة من الأشخاص يحميها القانون، حين يعترف لإرادة ما بالقدرة على تمثيل هذه المصلحة والدفاع عنها. وعلى الجانب الآخر هناك من يذهب إلى أفضلية الإرادة في تعريف الحق، باعتبار أنها خير ما يكشف عن جوهره، فيرى أن الحق سلطة موضوعة في خدمة مصالح ذات طابع اجتماعي تمارسها إرادة مستقلة، أو هو قدرة إرادية يعترف بها القانون ويحميها، وتجد محلها في مال أو مصلحة³.

الرأي الرابع: النظرية الحديثة

جاءت النظرية الحديثة نتيجة للانتقادات التي وُجّهت للنظريات التي سبقتها، ورائدهم في ذلك الفقيه البلجيكي "داين" "dabin"، فعرفوا الحق بالنظر إلى جوهره، وليس من زاوية شخص صاحبه أو الهدف

1 محمد فريدة زاوي، المدخل إلى العلوم القانونية-نظرية الحق-، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د.ط، 1998م، ص5 وما بعدها.

2 شكري سرور، النظرية العامة للحق، تفاصيل فكر سافيني، دار النهضة العربية، مصر، ط01، 1990م، ص17.

3 محمد فريدة زاوي، مرجع سابق، ص08.

منه، وجوهر الحق هو الاستثناء بما يمثله هذا الحق، أو هي ميزة يمنحها القانون لشخص ما، ويحميها بطريقة قانونية ويكون له بمقتضاها الحق في التصرف¹.

وبعد بيان ما قيل من نظريات في تعريف الحق ودراسيتها نلاحظ أن الكثير من المُحدثين العرب في مجال الفقه قد أخذ بتعريف الفقيه البلجيكي داين، صاحب النظرية الحديثة، للحق مع شيء من التغيير، فذهب بعضهم إلى تعريف الحق بأنه: "استثناء شخص بقيم أو أشياء معينة يخول له التسلُّط والاقتضاء ويهدف إلى تحقيق مصلحة يحميها القانون، لأنها ذات قيمة اجتماعية". أو هو: "اختصاص بقيمة معينة يقرها الشارع"؛ أي يقر ذلك الاختصاص وتلك القيمة تحقيقاً لمصلحة معينة. وقد انتهى بعض المُحدثين إلى تعريف الحق حاصله أنه: "قدرة لشخص من الأشخاص على أن يقوم بعمل معين يمنحها القانون، ويحميها تحقيقاً لمصلحة يقرها"².

من خلال تتبعي لمفاهيم الحق الواردة في اللغة والاصطلاح؛ أستخلص أن الحق هو عبارة عن سلطة يخولها القانون لصاحبه، الذي يجب أن يكون موجوداً حقيقة لا مجازاً، بحيث يقع الحق على المنافع والمصالح سواء كانت مادية، كالعقارات والأموال، أو معنوية، كالقيام بالأعمال أو الامتناع عنها، أو مصالح لصيقة به كسلامته من الأضرار، وملكيته لأفكاره، وحرّيته فيما يعتقد أو ما يعبد.

الفرع الثاني: تعريف الحرية

خلق الله الإنسان وجبله على الفطرة السليمة، ومنحه حق الحرية بكافة أنواعها، حرّيته فكرٍ واختيارٍ، وإرادة، ومشية، ونحو ذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وقد اهتم المفكرون والأصوليون بالحرية والإشادة بها، باعتبارها أنفس القيم الإنسانية، ومطلباً من أعلى المطالب الحياتية، إذ لا تقل أهميتها عن باقي الضروريات التي لا تستقيم حياة الإنسان غالباً إلا بوجودها، والحرية من الألفاظ شائعة الذكر في القرآن الكريم والسنة النبوية، وكذا في أقوال الفقهاء القدماء وكتبهم، لكن مفهومها ودلالاتها لم يعد في عصرنا الحاضر على الإطلاق نفسه، بل تعددت وتنوعت طرائقها، فأصبح يشمل عدّة مفاهيم وتصورات، وعليه سأحاول في هذا الفرع تقديم مفهوم الحرية لغةً واصطلاحاً ليتبين لنا حقيقة هذا المصطلح.

1 المرجع نفسه، ص 09.

2 عبد الله مبروك النجار، تعريف الحق ومعياري تصنيف الحقوق، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 2001م، ص 23.

أولاً: تعريف الحرية لغةً:

(حر) الحاء والراء في المضاعف له أصلان: فالأول ما خالف العبودية وبرئ من العيب والتقص. يقال هو حرٌّ بين الحرورية والحرية. ويقال طينٌ حرٌّ: لا رمل فيه. وباتت فلانةٌ بليلةً حرّةً، إذا لم يصل إليها بعلمها في أول ليلة¹.

الحرُّ: خلافُ العبد، يقال: حرٌّ بين الحرورية والحرورة. والحرية ضربان²:

- الأول: من لم يجر عليه حكم الشيء، نحو: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ [البقرة: 178].

- والثاني: من لم تملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية، وإلى العبودية التي تضاد ذلك، أشار النبي ﷺ بقوله: { تَعَسَّ عَبْدُ الدَّيْنَارِ، وَالدَّرْهَمِ }³.

والحرية أيضاً هي: الخلوص من الشوائب أو الرقي أو اللؤم، وكون الشعب أو الرجل حرّاً⁴.

جاء في لسان العرب: "والحرُّ، بالصم: نقيضُ العبد، والجمعُ أحرارٌ وحرارٌ؛ والحرّة: نقيضُ الأمة، والجمعُ حرائرٌ، شاذٌّ. وحرّره: أعتقه. المحرّر: الذي جعل من العبيد حرّاً فأعتق. يُقال: حرّ العبد يحرّ حرارةً، بالفتح، أي صار حرّاً"⁵.

وتحريرُ الولد: أن يُفردَه لِطاعةِ الله عزَّ وجلَّ وخدمَةِ المسجِدِ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ

رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [آل عمران: 35]. قَالَ الرَّجَّاحُ: هَذَا قَوْلُ امْرَأَةِ عِمْرَانَ، وَمَعْنَاهُ جَعَلْتُهُ خَادِمًا يَخْدُمُ فِي مُتَعَبَاتِكَ⁶.

1 أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1399هـ، 1979م، ج2، ص06.

2 الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، ج01، ص224.

3 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، حديث رقم: 6435، ج08، ص92.

4 محمد النجار وآخرون، مرجع سابق، ج1، ص165.

5 ابن منظور، مرجع سابق، ج04، ص181.

6 المرجع نفسه، ج04، ص182.

نَحْلُصُ من جميع هذه الدلالات اللغوية إلى أنّ معنى الحرّية يوحى بعدّة معانٍ في اللسان العربيّ، لعلّ أهمّها: الخلوص، التّجاة، التّحرُّر من رقّ العبوديّة، وعدم الإكراه والضّغط على مشيئة الإنسان.

ثانياً: تعريف الحرّية اصطلاحاً:

نتعرّض أولاً لمفهوم الحرّية من المنظور الإسلاميّ، وما يدور حوله من دلالاتٍ ومعانٍ، ثمّ نتطرّق بعد ذلك لتعريفاته المتنوّعة التي أتى بها الفلاسفة وشراخ القانون.

1- تعريف الحرّية في الفكر الإسلاميّ:

تُعتبر الحرّية في المنظور الإسلاميّ ضرورةً من الضّروقات الإنسانيّة، وفريضةً إلهيّةً وتكليفاً شرعيّاً واجباً، وليست مجرد "حقّ" من الحقوق، يجوز لصاحبه أن يتنازل عنه إن هو أراد ذلك. فمقام الحرّية يبلغ في الأهميّة وسلّم الأولويّات مقام الحياة التي هي نقطة البدء والمنتهى، وجماع علاقة الإنسان بوجوده الدنيوي¹.

لقد اعتبر الإسلام "الرّق" بمثابة الموت، واعتبر الحرّية إحياءً، وحياةً. فعتق الرّقبة؛ أيّ تحرير العبد، هو إخراج له من الموت الحكميّ إلى حكم الحياة. وهذا هو الذي جعل عتق الرّقبة -إحياءها- كفارةً للقتل الخطأ الذي أخرج به القاتل نفساً من إطار الأحياء إلى عداد الموتى، فكان عليه كفارةً عن ذلك، أن يُعيد الحياة إلى الرقيق بالعتق والتّحرير.

إنّ المتتبع لنصوص القرآن الكريم، يجد أنّ موضوع الحرّية قد نال حظاً وفيراً فيه، فقد وردت الحرّية

بمختلف مشتقاتها للتعبير عن معانٍ متنوّعة بحسب السياق، مثل كلمة تحرير في الآية: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾. [النساء: 92]، جاء في مدارك التنزيل

وحقائق التأويل، أنّ: "القاتل - لما أخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة

الأحرار، لأنّ إطلاقها من قيد الرّق كإحيائها، من قبيل أنّ الرقيق ملحقّ بالموات، إذ الرّق أثر من آثار الكفر،

والكفر موتٌ حكماً².

1 محمد عمارة، المفهوم الإسلامي للحرية، مجلة الأزهر، ذو القعدة 1433هـ، أكتوبر 2012م، ج 11، السنة 85، ص 13.

2 أبو البركات، حافظ الدين النسفي، تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت،

ط 1، 1419هـ، 1998م، ج 01، ص 383.

كما عُني المتقدمون أيضاً بإيجاد تعريفٍ مناسبٍ لهذا المصطلح، نُورِدُ بعضاً منها، كما يلي:

يعرّف أبو حامد الغزالي¹، الحرّية، بقوله: "الحرُّ مَنْ يصدُرُ منه الفعلُ معَ الإرادةِ للفعلِ على سبيلِ الاختيارِ، على العلمِ بالمرادِ"².

ويعرّف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور³، الحرّية بقوله: "جاءَ لفظُ الحرّيةِ في كلامِ العربِ مطلقاً على معنيين، أحدهما ناشئٌ عن الآخرِ. الأولُ: ضدّ العبوديّة، وهي أن يكونَ تصرّفُ الشخصِ العاقلِ في شؤونه بالأصالةِ تصرّفًا غيرَ متوقّفٍ على رضا أحدٍ آخر. والثاني: ناشئٌ عن الأولِ بطريقةِ المجازِ في الاستعمالِ، وهو تمكّنُ الشخصِ من التصرفِ في نفسه وشؤونه كما يشاءُ دونَ معارضٍ"⁴.

2- تعريفُ الحرّيةِ عند الفلاسفةِ وفقهاءِ القانون:

أ- تعريفُ الحرّيةِ من منظورِ فلسفيّ:

تعدّدُ آراءُ الفلاسفةِ والمفكرين في مختلفِ العصورِ في معنى الحرّية، فوفقاً لمعيارِ الخيرِ والشرِّ يعتبرُ بعضُ الفلاسفةِ "أنَّ الحرّيةَ تقومُ على فعلِ الأفضلِ، وبالتالي هي تعني قدرةَ الإنسانِ على تحديدِ تصرّفاته

1 محمد بن محمد بن محمد بن أحمد - أبو حامد - الغزالي الشافعي، برع في الفقه، والكلام والجدل، لكن أدخله سيلان ذهنه في مضايق الكلام ومزال الأقدام، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، وكتاب الأربعين في أصول الدين، غلا في طريقة التصوف وتجرّد لنصر مذهبهم، فدعا وألف في نصرتهم وصدّرت فتوى بإحراق كتبه والبعد عنها، ولد بطوس سنة 450 هـ، وتوفي سنة 505 هـ. محمد بن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1406 هـ، 1986 م، ج10، ص11.

2 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط01، 1937 م، ص99.

3 رئيس المفتين المالكيين بتونس، وأحد كبار علمائها، مفسر، لغوي، نحوي، أديب، من دعاة الإصلاح الاجتماعي والديني: ولد 1879 م ونشأ وتعلّم بتونس. تخرج بشهادة التطويع سنة 1899 م. ودرس في جامع الزيتونة وفي المدرسة الصادقية، عين شفي للإسلام مالكيًا (سنة 1932)، وسمي شيخ الجامع الأعظم وفروعه عام 1942 م، ثم عميداً للجامعة الزيتونية عام 1956. توفي رحمه الله بتونس سنة 1973 م. من آثاره "التحرير والتنوير" "مقاصد الشريعة الإسلامية" و "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام". ينظر: عادل نويهض، معجم المفسرين "من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر"، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط03، 1409 هـ، 1988 م، ج02، ص541.

4 محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421 هـ، 2001 م، ص390.

بنفسه تبعاً للرؤية التي يتبناها، فيختار بين الأخلاقي واللاأخلاقي، ووفقاً لمعيار المثالية يرى بعضهم "أنّ الحرية هي انطلاقة الإنسان نحو الكمال دون عوائق ولا حواجز مرتبطة بشوائب الأرض أو الجسد"¹.

ووفقاً لمعيار القدرة والاستطاعة من عدمها يذهب آخرون إلى أنّ الحرية "المقدرة على القيام أو عدم القيام بالشيء؛ أي أننا لا نكون أحراراً بحسب هذا المفهوم، إلا إذا امتلكنّا إمكانيةً معينةً لتقرير مواقفنا"².

أما أصحاب المدارس الحديثة في الفلسفة، فيعتبرون الحرية "خياراً أخلاقياً، مع أو ضدّ الخير، مع أو ضدّ العقل، مع أو ضدّ الكونية". كما يعرفونها بقولهم: "الحرية الأخلاقية تعني الخضوع للعقل، وأنّ الإنسان الحرّ هو ذلك الذي يعيش وفقاً لتوجيهات العقل"³.

ونجد بعضهم يفسّر الحرية على أنّها: "ما يميّز الإنسان عن غيره، ويتمكّن بها من ممارسة أفعاله وأقواله وتصرفاته بإرادته واختياره، من غير إجبار ولا إكراه في حدود معينة". والبعض الآخر يعبر عنها بعدة أوجه، فمعناها البسيط عندهم هو: "الإنسان الحرّ هو ذلك الذي لا يكون عبداً أو سجيناً، والحرية هنا هي تلك الحالة التي يستطيع الإنسان القيام بما يريد، وليس كما يريد له الآخرون"⁴.

هذا الاختلاف والتنوع بين المفكرين والفلاسفة على ما يحتويه من نقاط توافق وتقاطع، واختلاف كبير، يوحي بوجود صعوبة في وضع تعريف شامل وذي توافق للحرية، بحيث يعم كل صورها.

ب- تعريف الحرية من منظور قانوني:

اختلف تصوّر فقهاء القانون للحرية بحسب طبيعة توجههم ومجال نظرتهم إليها، فمنهم من عرفها بأنها "المكنة العامة التي يقرّها الشارع للأفراد، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم، واختيار ما يجلب المنفعة ويدرك المفسدة دون إلحاق الضرر بالآخرين"⁵.

1 محسن إسماعيل، الحريات الفردية في الفكر الغربي، مفهومها ونشأتها وتطورها، مجلة التسامح، لبنان، عدد 25، شتاء 2009، ص 05.

2 محسن إسماعيل، مرجع سابق، ص 07.

3 المرجع نفسه، ص 09.

4 خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط 3، 2008م، ص 23-25.

5 رحيل محمد غرايبية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار، عمان، الأردن، ط 01، 1421هـ، 2000م، ص 41.

والبعض الآخر، عرّفها بقوله: "هي تلك الملكة الخاصة التي تميّز الكائن الحرّ الناطق من حيث هو موجودٌ عاقلٌ، يُصدِرُ أفعاله عن إرادته هو، لا عن إرادةٍ أخرى غريبةٍ عنه، فالحرّية بحسب معناها (الاشتقاقيّ) هي انعدامُ القسرِ الخارجيّ"¹.

ويرى آخرون، أنّ الحرّية: "هي رخصةٌ أو إباحةٌ، فالرخصةُ هي مكنةٌ واقعيّةٌ لاستعمالِ حرّيةٍ من الحرّياتِ العامّةِ، أو هي إباحةٌ يَسمحُ بها القانونُ في شأنِ حرّيةٍ من الحرّياتِ العامّةِ، ذلك أنّ الشّخصَ في حدودِ القانونِ له حرّيةُ العملِ والتّنقّلِ والتّعاقدِ والتّمكّنِ وغير ذلك من الحرّياتِ"².

كما جاء في الإعلانِ الفرنسيّ، بخصوصِ حقوقِ الإنسانِ والمواطنِ، لعام 1789: " أنّ الحرّيةَ تتمثّلُ في إمكانِ فعلِ كلّ ما لا يضرُّ بالآخرين "³.

مما سبق ذكره من تعريفاتٍ لمصطلحِ الحرّيةِ، نخلصُ إلى أنّ حقَّ الحرّيةِ عامٌّ وشاملٌ، وأصلٌ لحقوقِ متعدّدةٍ، مثلَ حرّيةِ الاعتقادِ والتّدينِ، وحرّيةِ الذاتِ أو الحرّيةِ الشّخصيّةِ، وحرّيةِ التّفكيرِ، وحرّيةِ الرّأيِ أو التّعبيرِ، وحرّيةِ العملِ والمسكنِ والتّمكّنِ والانتفاعِ، وحرّيةِ السّياسيّةِ، وحرّيةِ المدنيّةِ...⁴، وعليه يمكننا اختيارُ التعريفِ العامِّ الذي ذكره علماءُ المعاني للحرّيةِ بقولهم: "هو الحكمُ المطابقُ للواقعِ، يُطلَقُ على الأقوالِ والعقائدِ والأديانِ والمذاهبِ، باعتبارِ اشتمالِها على ذلك، ويقابلهُ الباطلُ"⁵.

الفرع الثالث: تعريفُ المعتقد:

نستعرضُ فيه المعاني اللّغويّةِ، والاصطلاحيةَ لِللفظِ المعتقدِ، سواءً في الفقهِ الإسلاميّ، أو القانونيّ لمعرفةِ المرادِ المقصودِ من هذا المصطلحِ.

1 زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، د.ط، 1971م، ص 10-13.

2 جابر إبراهيم الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، دار وائل، الأردن، ط2، د.ت، ص 191.

3 المادة الرابعة، الإعلان الفرنسي بخصوص حقوق الانسان والمواطن لعام 1789.

4 محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2، 1418هـ، 1997م، ص 185 وما بعدها.

5 محمد عبد الرؤوف المناوي القاهري، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ، 1990م، ص 143.

أولاً: تعريف المعتقد في اللغة:

المعتقد لغةً مصدرٌ مشتقٌ من عَقَدَ، ويأتي في القواميس العربية بمعانٍ متعدّدة: عَقَدَ الحَبْلَ والبَيْعَ والعَهْدَ يَعْقِدُهُ: شَدَّهُ، والعَقْدُ: الضَّمَانُ، والعَهْدُ، وموضعُ العَقْدِ: وهو ما عَقِدَ عليه، والبَيْعَةُ المَعْقُودَةُ لَهُمْ¹.

صرّح أئمةُ الاشتقاقِ بأنَّ أصلَ العَقْدِ نقيضُ الحَلِّ، عَقَدَهُ يَعْقِدُهُ عَقْدًا وتعقادًا، وقد انعقد، وتعقّد، ثم استُعْمِلَ في أنواعِ العَقُودِ من البيوعاتِ، والعقودِ وغيرها، ثم استُعْمِلَ في التّصميمِ والاعتقادِ الجازمِ². وفي اللسان: يُقالُ عَقَدْتُ الحَبْلَ فهو معقودٌ، وكذلك العهدُ، ومنه عَقْدَةُ التّكاحِ، وانعقدَ الحَبْلُ انعقادًا. وموضعُ العَقْدَةِ من الحَبْلِ: مَعْقِدٌ، وجمعه: المَعَاقِدُ. وعَقَدَ العَهْدَ واليمينَ، يعقدهما عَقْدًا وَعَقْدَهُمَا: أَكَّدَهُمَا. قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾. [المائدة: 89]، وكلُّ ما عَقَدَ الإنسانُ عليه قلبه جازمًا به - سواءً أكان حقًا أم باطلاً - فهو عَقِيدَةٌ. والمعتقدُ مِنْ مادّةِ عَقَدَ: العَقْدُ: نقيضُ الحَلِّ؛ عَقَدَهُ يَعْقِدُهُ عَقْدًا وتعقادًا وعَقْدَهُ، قال جريرٌ:

أسيلةٌ معقدِ السِّمطينِ منها *** وريًا حيثُ تعتقدُ الحَقابا³.

والعقيدةُ: "الحكمُ الَّذي لا يُقبلُ الشكُّ فيه لدى معتقده، فهي أمورٌ وقضايا لا تقبلُ الجِدالَ ولا المناقشة"⁴.

وعليه، فإنَّ العَقْدَ في اللّغةِ العربيّةِ، يأتي بمعنى الإحكامِ والشّدِّ والضّمانِ والعَهْدِ، ومنه جاء المعتقدُ ليدلَّ على كلِّ ما جزمَ به قلبُ الإنسانِ، بحيثُ لا يخالطُه شكٌّ، سواءً كان هذا الجزمُ حقًّا أم باطلاً.

ثانيًا: تعريف المعتقد اصطلاحًا:

يختلفُ مفهومُ المعتقدِ باختلافِ توجُّهِه ومشاربِ شُرَاحِهِ، فنجدُ المرادَ به وإطلاقَه في الفقهِ الإسلاميِّ يختلفُ عن مفهومه لدى المفكرين وفقهاء القانون، لذا لا بدَّ من عرضِ مفهومِ المعتقدِ عندَ الطرفين لمعرفة الاختلافِ في تحديدِ ماهيته، وأستهلُّ ذلك بإيرادِ تعاريفه في الفقه الإسلاميِّ.

1 الفيروز آبادي، مرجع سابق، ج01، ص300.

2 مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الأردن، د.ط، د.ت، ج08، ص394.

3 ابن منظور، مرجع سابق، ج03، ص296.

4 سعدي أبو حبيب، مرجع سابق، ص256.

1- تعريف المعتقد في الفقه الإسلامي:

لفظ المعتقد مشتق من لفظ العقيدة، ولا يتعد كثيراً عن المعنى اللغوي، بل نجد للجذر اللغوي علاقة بالمعنى الاصطلاحي، كما أنهم لا يطلقون مصطلح المعتقد، بل يعبرون عنه بلفظ العقيدة، وهذا واضح في كل المصطلحات الشرعية. وقد تعددت تعريفاتها (العقيدة) عندهم، ونذكر بعضاً منها:

- المعتقد، هو "الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، والعقيدة في الدين ما يُفصد به الاعتقاد دون العمل؛ كعقيدة وجود الله وبعث الرسل. والجمع: عقائد وخلصه ما عقده الإنسان عليه قلبه جازماً به؛ فهو عقيدة، سواء كان حقاً، أم باطلاً"¹.

- ومنهم من عرفه على أنه: "الأمر التي يجب أن يصدق بها القلب، وتطمئن إليها النفس؛ حتى تكون يقيناً ثابتاً لا يمازجها ريب، ولا يخالطها شك. أي: الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده، ويجب أن يكون مطابقاً للواقع، لا يقبل شكاً ولا ظناً؛ فإن لم يصل العلم إلى درجة اليقين الجازم لا يُسمى عقيدة. وسُمي عقيدة؛ لأن الإنسان يعقد عليه قلبه"².

- والبعض يرى أن المعتقد: هو "تصديق القلب الجازم، أو حكم الذهن الجازم، فإذا كان مطابقاً للواقع كان صحيحاً، وإذا كان غير مطابق له كان فاسداً، ويُطلق الاعتقاد على العلم تارة، وعلى اليقين تارة، وتارة على التصديق مطلقاً، فيكون "على الأخير أعم" من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت"³.

- ويرى آخرون أن المعتقد هو: "الإيمان الجازم بالله، وما يجب له في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، والإيمان بملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة

1 عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهل السنة والجماعة)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط02، 1422هـ، ص29.

2 عبد الله بن عبد الحميد الأثري، مرجع سابق، ص30.

3 الجربوع عبد الله بن عبد الرحمان، أثر الإيمان في تحصيل الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، 2003م، ج1، ص297.

من أصول الدين وأمر الغيب وأخباره، وما أجمع عليه السلف الصالح. والتسليم لله تعالى في الحكم والأمر والقدرة والشرع، ورسوله ﷺ بالطاعة والتحكيم والاتباع"¹.

والمتبوع لأغلب التعريفات التي قيلت في المعتقد يجد أنها تكاد تنحصر في اتجاهين:

الأول: مفهوم العقيدة مقصور عندهم على التصديق القلبي والقناعة الفكرية؛ لأن العقيدة بالنسبة إليهم عبارة عن مجموعة تصورات فكرية يقينية يؤمن بها الإنسان، تشمل الإله والكون والحياة والنفس².

الثاني: يرى أن مفهوم العقيدة يشمل التصديق القلبي والتصور الفكري مضافاً إليه العمل، أي أن العقيدة عندهم هي مجموعة التصورات الفكرية اليقينية التي يؤمن بها الفرد وتوجه سلوك حياته، على اعتبار لفظ العقيدة مرادفاً للإيمان، والإيمان في حقيقته يشمل الاعتقاد³.

والذي يظهر لي - والله أعلم -، أن أصحاب التعريف الثاني أقرب للرجحان، وذلك نظراً لارتباط العقيدة بالإيمان في الاصطلاح الشرعي. مضافاً إليه العمل بما أمر به الشارع وترك ما نهى عنه. وذلك أن الإيمان - كما نص العلماء - قولٌ باللسان، وعملٌ بالأركان، وعقدٌ بالجنان، يزيد بالطاعة، وينقص بالعصيان.

2- تعريف المعتقد في الفقه القانوني:

اقتصر معنى المعتقد عند الفلاسفة وفقهاء القانون، وخاصة الغربيين منهم، على الجانب الانفعالي، فهو عبارة عن شعور داخلي لمؤثر خارجي، يدفع الإنسان إلى التصديق بقضية من القضايا، وأصحاب هذا القول تفرغوا على قسمين:

فعرّف المعتقد بأنه: " ما يُسرّه الإنسان داخل نفسه ويعقد عليها قلبه وضميره وتكون عليه نواياه ووجدانه"⁴.

الفرع الرابع: مفهوم حرية المعتقد:

1 ناصر بن عبد الكريم العقل، مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، دار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ، 1991م، ص 09.

2 تقي الدين النبهاني، النظام الإسلامي، د.د، د.م، ط6، 1422هـ، 2001م، ص 23.

3 يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1399هـ، 1979م، ص 179.

4 خالد مصطفى فهمي، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز في إطار الاتفاقيات الدولية والقانون الوضعي والشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، القاهرة، الإسكندرية، ط01، 2012م، ص 16.

تعددت الاتجاهات في تعريف حرية المعتقد، فمنهم من يُعبر عنها بحرية الاعتقاد، ومنهم من يُطلق عليها الحرية الدينية، أو الحق في ممارسة الشعائر الدينية، وبالرغم من تعدد المصطلحات الدالة عليها، إلا أننا نجد أنها تصب في مفهوم واحد، لكن بوجود فوارق في التعريفات، فالبعض يربطها بحرية تغيير الدين والتنقل من دين إلى آخر، والبعض لا يدخل فيها ذلك. لذا يجب التنبه عند التطرق لبيان هذا التعريف من الانزلاق وراء ما يحمله من مفاهيم وآراء علمانية غريبة بعيدة عن مبادئنا، لأن هذا المصطلح ظهر في بيئة غير إسلامية، مما يجعله محملاً بالخلفية الفكرية والثقافية التي نشأ فيها.

أولاً: تعريف حرية المعتقد في الفقه الإسلامي:

عرفت ندوة الحقوق في الإسلام بالمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) بالأردن عام 1413هـ، حرية المعتقد، بما يلي: "حرية العقيدة والعبادة: وتعني حق الإنسان في اعتقاد أي دين أو مبدأ يميل إلى الاعتقاد به وتصديق أسسه، وعدم إجباره على اعتقاد ما يخالفه، بشرط أن لا تكون المجاهرة به سبباً للمس بحريات الآخرين أو الإساءة إليهم"¹.

هذا التعريف في الحقيقة يُعبر عن حرية المعتقد مُطلقاً أو نستطيع أن نعبر عنه بالفكر الإسلامي وليس من وجهة نظر التشريع والفقه الإسلامي.

ونقف على تعريف آخر لحرية المعتقد، جاء فيه أن: "حرية المعتقد تعني حرية الاختيار في أن يتبنى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير أو ما يصل إليه بأي وسيلة أخرى من وسائل البلاغ، فتصبح معتقدات له، يؤمن بها على أنها الحق، ويكيف حياته النظرية والسلوكية وفقها، دون أن يتعرض بسبب ذلك للاضطهاد أو التمييز أو التحقير، ودون أن يُكره بأي طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته، أو تبني معتقدات أخرى مخالفة لها"².

هذا التعريف جاء موافقاً للتعريف الذي سبقه؛ فهو لا يعبر أيضاً عن أحكام التشريع الإسلامي تجاه حرية المعتقد، فالتعريف جاء مُطلقاً ولم يضع لهذه الحرية ضوابط وحدوداً تقيد بها.

1 محمد الزحيلي، مرجع سابق، ص 15.

2 عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص 04.

أما مفهوم حرية المعتقد من منظور التشريع الإسلامي، فقد عرفها المفكر الإسلامي محمد الغزالي¹ رحمه الله بأنها: "هي الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل الأرض، ولم يُعرف لها نظير في القارات الخمس، ولم يحدث أن انفرد الدين بالسلطة، ومنح مخالفيه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثلما صنع الإسلام"².

ثانياً: تعريف حرية المعتقد في الفقه القانوني:

في ضوء ما جاء في إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، فالحرية الدينية هي: "حق الشخص في اعتناق الدين الذي يرى صحته، وفي تغيير هذا الاعتقاد إلى اعتقاد آخر، وحقه أيضاً في ألا يكون له دين، هذا بالإضافة إلى حق المتديّنين في الإعلان عن عقائدهم الدينية، وممارسة عبادتها وشعائرها دون قيود، إلا إذا كانت هناك قيود ضرورية تتطلبها نظام الجماعة المقبولة في المجتمع"³.

وتُعرف حرية المعتقد أيضاً بأنها: "قدرة الإنسان على التعبير بأي وسيلة ممكنة، بأنه قد اختار ديناً معيناً أو طريقة معينة في اتصاله بربه، أو في إيمانه به وعبادته والخضوع له"⁴.

ونجد أيضاً من يُعرف حرية المعتقد بأنها: "الشعور بالحرية في اعتناق المعتقدات والأديان دون جبر أو إكراه"⁵.

1 الشيخ محمد الغزالي أحمد السقا، ولد في 5 ذي الحجة عام 1335 هـ ما يوافق 22 سبتمبر 1917، وتوفي في 9 مارس 1996، واحداً من دعاة الإسلام العظيم، ومن كبار رجال الإصلاح، اجتمع له ما لم يجتمع إلا لقليل من النابهين؛ فهو مؤمن صادق الإيمان، مجاهد في ميدان الدعوة، ملك الإسلام حياته؛ فعاش له، ونذر حياته كلها لخدمته، وسخر قلمه وفكره في بيان مقاصده وجلاء أهدافه، لم يدع وسيلة تمكنه من بلوغ هدفه إلا سلكها؛ فاستعان بالكتاب والصحيفة والإذاعة والتلفاز في تبليغ ما يريد. رزقه الله فكراً عميقاً، وثقافة إسلامية واسعة، ومعرفة رحيبة بالإسلام؛ فأثمر ذلك كتباً عدة في ميدان الفكر الإسلامي، تُحيي أمة، وتُصلح جيلاً، وتفتح طريقاً، وتربي شباباً، وتبني عقولاً، وترقي فكراً. ينظر: يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، دار الشروق، القاهرة، 1420-2000م.

2 محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط4، 1999م، ص63.

3 الإعلان العالمي بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 55/36 المؤرخ في 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1981م.

4 محمود السيد حسن داوود، حق الإنسان في الحرية الدينية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1، 2013م، ص14.

5 ناصر بن عبد الله الميمان، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشر، الشارقة، ص05.

مما سبق ذكره من تعريفات نلاحظ، أنّ بعضها لا يفرّق بين حرّية التعبير، والحرّية الدّينية، وحرّية المعتقد، فمنهم من يجعل الحقّ في الخروج من الدّين كالحقّ في الدّخول فيه تماماً، تتحكّم فيه إرادة الإنسان وحدّها، والمفروض أنّ حرّية المعتقد تكون ابتداءً بالقدرة على اختيار الدّين وعدم الإكراه عليه، وبعض التعريفات تُفصّر حرّية المعتقد على حرّية الدّخول فيه والخروج منه، دون ذكر الضوابط التي تسمح بالخروج منه، ومنها ما يحوي تكراراً وعدم دقّة في العبارات.

وعليه فالتعريف المختار لحرّية المعتقد، هو: "قدرة الإنسان التامة على اختيار الدّين الحقيقي الذي يريده بيقين، وما يترتّب على هذا الاختيار من ممارسته والدّعوة إليه وغير ذلك، مع الالتزام بحكم هذا الدّين في مدى جواز الخروج منه"¹.

يتبيّن لنا أنّ هناك تبايناً بين مفهوم حرّية المعتقد في التشريع الإسلاميّ والتشريعات الوضعيّة، حيث إنّ التشريع الإسلاميّ يتركز على مبدأ "لا إكراه في الدّين" ابتداءً فقط، أي أنّه يأخذ بعدم إكراه الإنسان على دين معيّن، ولكنه بعد اعتناقه للإسلام لا يجوز له التراجع عنه، بينما تتركز التشريعات الوضعيّة على مبدأ عدم الإكراه ابتداءً، ويستمرّ إلى ما بعد الاعتقاد بإقرارها حقّ الإنسان في التراجع عن معتقده في أيّ وقت، كما أنّ التشريع الإسلاميّ يُقرّ حرّية المعتقد ولا يُقرّ حرّية عدم الاعتقاد، كما لا يُقرّ الاعتقاد بغير الأديان السماوية، في حين أنّ التشريعات الوضعيّة تجمع بين كلّ من حرّية المعتقد بأيّ دين أو معتقد وحرّية عدم الاعتقاد.

المطلب الثاني:

علاقة حرّية المعتقد بالحرّيات العامّة

تُعَدُّ مسألة حرّية المعتقد من القضايا الجوهرية، التي تشغل بال وفكر جميع المهتمين بالحقوق والحرّيات الأساسيّة للفرد، ولأنّها تحمل أبعاداً إنسانيّة، فقد نالت اهتماماً كبيراً منهم، حتّى صارت مسألة عالميّة مشتركة، وقبل أنّ ندخل في هذا الموضوع ونمحصّ كلّ جوانبه، يجب أن نعرف أولاً أنّ حرّية المعتقد هي شكل من أشكال الحرّية، تندرج ضمن عموم الحقوق والحرّيات. ولهذا وجب علينا أن نسلط الضوء على علاقة حرّية المعتقد بباقي الحرّيات الأخرى بصفة عامّة، لمعرفة الترابط والتداخل بينهم، فإذا كانت هناك حرّية في ممارسة معتقداتنا الدّينية، والفكرية، والتعلّيمية، فهنا نكون قد حصلنا على قدر كبير

1 محمود السيد حسن داوود، مرجع سابق، ص 16.

من الحرّية، وإذا كانت هناك قيودٌ كبيرةٌ على حرّياتنا الفكرية والعقائدية فهنا نكون في مجتمعٍ به مجموعةٌ من الأسرى، وذلك لأنّ حرّية الفكر والمعتقد، هي أوّل الحجر في بناء أساس الحرّية. فجميع أنواع الحرّيات الأخرى تجدها مشتقةً من حرّية الفكر والاعتقاد.

وفي هذا المطالب سنتناول العلاقة بين حرّية المعتقد وباقي الحرّيات العامة والأساسية المعروفة، والتي طالما كانت مرادفةً له، بحيث لا يمكن الفصل بينها، وإلا تسبّب ذلك في حدوث شرخٍ في المنظومة المتكاملة لحقوق الإنسان، وتشويهٍ لذلك النسيج المتناسق للحقوق والحرّيات الأساسية، لكن من بين هذه الحرّيات سنكتفي بذكر أهمّ الحرّيات العامة التقليدية وأكثرها تداخلاً مع حرّية المعتقد، والتي من بينها حرّية الفكر، وحرّية التعبير، وحرّية التعليم، ونبيّن مدى التأثير المتبادل بينهم.

الفرع الأول: علاقة حرّية المعتقد بحرّية الفكر

حرّية المعتقد في نظر البعض لا تعني الديانة فقط، بل تعني الفكر أيضاً، فبعض الناس يكونون عبداً لأفكاره، والبعض الآخر يكون مقتنعاً بأفكارٍ ومبادئٍ مثاليةٍ يبني عليها كلّ حياته، وهناك من يؤمن بأفكارٍ يراها الناس شاذةً ولكنه يتخذها منهجاً وحياءً، فالإنسان لا يعتقد فقط بالأديان، بل هناك معتقداتٌ أخرى كثيرةٌ ربما ليست من الدين على الإطلاق، بل إنه ربما يعتقد بعدم وجود دينٍ على الإطلاق، أو يعتقد في ديانةٍ غير سماويةٍ، أو يؤمن بأفكارٍ فلسفيةٍ ويتخذها عقيدةً أو ديانةً من وجهة نظره. وجميع هذه التوجّهات إذا وضعناها في إطارٍ بحثيٍّ سنجدّها تمثل معتقداتٍ.

يعدّ إعمال الفكر وإطلاقه في أيّ زمانٍ، مؤشراً على مدى مدنيّة وتحضّر هذا العصر، وسُمّو أفرادهم ورقيهم. إذ أنّ التضييق على إعمال الفكر كان ولا يزال سبباً مباشراً في انحطاطٍ واندثارٍ أيّ حضارةٍ أو دولةٍ مارسته، بالإضافة إلى تفشي الجهل بين أفرادها. والفكر في اللغة: التّفكّر والتأمّل، والإسْمُ الفِكْرُ والفِكرَةُ، والمُصدِرُ الفِكْرُ بالفتح وبأبّه نصر. وأفكر في الشيء وفكر فيه بالتشديد. وتّفكّر فيه بمعنى. ورجلٌ فِكْرٌ بوزن سَكَيْتِ كثيرُ التّفكّر¹.

1 محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ، 1999م، ص242.

والفكر أيضاً هو إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه: ولا يُجمع الفكر ولا العلم ولا النظر¹.

والفكر في الاصطلاح، هو التعبير عن مُكنة الإنسان العقلية والوجدانية في أن يتجه الوجهة التي يرتضيها، اقتناعاً منه بهذا المنهج أو ذاك في حياته. لذا فالفكر هو عملية ذهنية، تقتضي من الشخص أن يرسم لفكره خريطة للسير من أجل الوصول إلى هدفٍ منشود².

والفكر أو الحرية الفكرية، هي أيضاً قدرة الإنسان على مطلق التفكير بينه وبين نفسه، بل يُعرف الإنسان عند المناطق بأنه حيوان ناطق، أو مفكر، فالتفكير صفة في الإنسان لازمة، توجد في كل أفراد النوع البشري، ولا يستقيم النوع بدونها. فالحرية الفكرية حرية مطلقة، وتعني حرية الإنسان في أن يفكر في كل شيء، صواباً كان أو خطأ، حقاً أو باطلاً، خيراً أو شراً، وهذا كله من باب التصور، فله أن يتصور ما يشاء³.

وإن كانت هذه التعريفات تتفق مع معايير القوانين، من النظم والفلسفات، باعتبار أن التفكير ذهني ووجداني، ولا أحد من البشر يمكنه أن يطلع على أسرار الفكرية ويحاسبه عليها؛ فإن هذه الحرية المطلقة، هي في الإسلام مقيدة بحيث لا يضر الإنسان بنفسه ولا بغيره، فلا يترك المسلم لعقله وفكره العنان، فيتمادى به التفكير إلى ما لا طاقة للعقل به، وفيما قد يدخل في عقيدته الشك والتردد، فللعقل حدود لتفكيره، فلا يقدر على ما لا يحتمله ولا يحيط به إدراكه كالغيبات، وعظيم عجائب خلق الله، فإن ترك العنان لعقله مجرداً، أضلّه وأغواه واستهواه الشيطان، ولذا قال رسول الله ﷺ: { تَفَكَّرُوا فِي آيَاتِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ }⁴. ولفظ التفكير في الحديث فيه معنى تكرار الفكر وتقليبه والتعمق فيه، وهذا يعني إحالة الفكر في الآلاء والنعم وما خلق الله في السماوات والأرض، مما لا يعده أحد على الإطلاق.

جاءت الشريعة الإسلامية معلنة حرية الفكر، وجعلتها من أعظم الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الفرد، وهي التي تحرره من الأوهام والخرافات والتقاليد الجاهلية، والاحتكام إلى عقله وتفكيره في كل شيء

1 ابن منظور، مرجع سابق، ج05، ص65.

2 بلحاج مونير، الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام، تخصص حقوق، جامعة وهران، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2012/2011، ص52.

3 عجيل جاسم النشمي، حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية التأصيل والضوابط، مؤتمر الانحرافات الفكرية بين حرية التعبير ومحاکمات الشريعة، رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، ص22.

4 أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، باب: أسامي صفات الله، حديث رقم: 119، ج01، ص262. وقال محققه شعيب الأرنؤط: اسناده فيه نظر.

... فلا تسمح الشريعة للإنسان أن يؤمن بشيء إلا بعد أن يفكر فيه ويعقله، ولا تبيح له أن يقول مقالاً أو يفعل فعلاً إلا بعد أن يفكر فيما يقوله ويفعله¹.

وحرية الفكر كما أقرها التشريع الإسلامي الحنيف، مستمدة من واجب التبصر والتدبر وصفاء الذهن، الذي هو من أساسيات كرامة الإنسان، لهذا تجدُ القراءان الكريم في الكثير من نصوصه، يحثُ الناس على استخدام العقل وتحريم الفكر في كل ما تقع عليه أبصارهم، وما تسمعه أذانهم، ليصلوا من وراء ذلك إلى معرفة الخالق، وليستطيعوا أن يميزوا بين الحق والباطل، وإن دققنا النظر في حرية الفكر التي يدعو إليها الإسلام القيم، لوجدنا أن تلك الحرية لها مدلول آخر أكثر من كونها حقاً للمسلم، بل هي فريضة على كل مسلم ومسلمة يدينان بدين الإسلام². وقد جاء في القراءان الكريم ما يدل على هذا ويؤكدُه في قوله تعالى:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ وَمَنْ يُنْفِكْ فَلَا يَحْمِلْ كُفْرَهُ وَلَا يَسْمَعْ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يَقُولَ إِنَّمَا أَسْرَأْتُ عَنْكُمُ الْمَسْجِدَ وَالْمَذْهَبَ وَلَئِن لَّمْ يَظْهَرْ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ بِبُرْهَانٍ كَثِيرٍ لَأَفْهَمُوا أَلَّا يَكْفِرُوا بِاللَّهِ إِذْ كَانُوا إِذْ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ هُمْ كَانُوا لَا يَفْقَهُوا شَيْئاً مِمَّا نَزَّلَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ﴾ [سبأ: 46].

ومن الملاحظ أن الآيات القرآنية التي تخص التفكير وحسن التدبر كثيرة، وكلها تُعطي الإنسان الحق في التفكير بشرط عدم الخوض في الغيبات والمسلمات التي لا يعلمها إلا الله عز وجل. وبذلك فالإسلام يحث على الحرية الفكرية، والعلمية، وأن الإنسان له أن يُقرر بشأن ما يراه من الطبيعة والفلك، ومن ثم له أن يعتنق ما يقتنع بصحته³، لقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46].

ومن تكريم الإنسان حرية اعتقاده، ورأيه، وسعيه، وتملكه، وتعلمه، وما إلى ذلك من الحقوق التي وهبها الله له باعتباره إنساناً وخليفة له في الأرض. وقد تستعمل في القرآن بدلاً من لفظ الفكر تعابير، منها: القلب، والبصيرة، والبصر، والسمع، والفؤاد ونحوها من مفاتيح المعرفة، فوجدُ قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190]، وقوله تعالى: ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ

1 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، ج 01، ص 29.

2 ساجر ناصر حمد الجبوري، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، دار الكتب العالمية، بيروت، ط 1، 2005م، ص 154.

3 نوال طارق إبراهيم العبيدي، الجرائم الماسة بحرية التعبير عن الفكر، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 2008م، ص 34.

وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ [النحل: 11]، فهذه النصوصُ القرآنيَّةُ وغيرها كثيرٌ، أكبر دليلٍ على تأكيد الإسلام على حرّية إعمال الفكر، وفي الوقت نفسه دعوةٌ صريحةٌ للعقل لكي يؤدي دوره المنوط به، وتنبهه للاستغلال الأمثل للفكر، لكي يتوصّل به إلى حقيقة الإيمان، والمعتقد السوي الذي يقوده للفلاح في الدنيا والآخرة¹.

بالرغم من كون حرّية التفكير مُستمدَّةً من طبيعة الإنسان نفسه، لأنّ الله خلق له عقلاً يفكر به، إلا إنّ ممارسة هذه الحرّية بدون ضوابط تُرشدها، أي إعمالها بالمعنى المطلَق عند الفلاسفة، أو رجال القانون، قد يُحوّل مسارها الإيجابي الذي دعت إليه النصوص الإسلامية إلى ما لا يُحمد عقباه، ويصير به إلى المهالك.

نُعدّ حرّية الفكر أيضاً وحمايتها أمراً مرتبطاً مع حرّية المعتقد، وذلك في كل النصوص الوضعية الدوليّة، إذ تعتبر حرّية المعتقد جزءاً من حرّية التفكير. فلا ريب في أنّ كلّ شيء ينبني وفق قواعد عقلية ومنطقية فكرية، فكذلك الدين والمعتقد لا بدّ أن يكون مصدره الأصلي هو الفكر والإيمان الراسخ، ومن هنا لا يُمكننا فصل حرّية المعتقد عن حرّية الفكر، فكلاهما يدعم الآخر ويقويه.

مما سبق سرده نجد أنّ حرّية الفكر هي الأصل الجامع للعديد من الحقوق والحريات العامّة، فهي التي تنظّم حرّية المعتقد بمختلف أنواعه السياسيّة، والدينيّة، وتنظّم كذلك باقي الحريات الأخرى².

الفرع الثاني: علاقة حرّية المعتقد بحرّية الرأي والتعبير

نُعدّ حرّية الرأي والتعبير من الحريات اللصيقة بالإنسان، شأنها شأن حرّية المعتقد وحرية ممارسة الشعائر الدينيّة، لأنّ الإنسان بلا رأي هو إنسان بلا شخصيّة، ويفتقد لكثير من مقومات الإنسانيّة، كما أنّ حرّية التعبير تشكّل في الوقت نفسه وسيلةً ضغطٍ يمارسها الأفراد على الحكام المستبدّين، هذا بالإضافة إلى نشر المنفعة والمصلحة العامّة. والحكم طبعاً دائماً للرأي الصالح الذي يتمتّع بالحجّة القوية³.

وعلاقة التعبير أو الرأي بالفكر، هي علاقة الجزء بالكلّ، فهما فرعٌ من الفكر، وحرّية التفكير أعمّ من حرّية التعبير، فقد يخلو التفكير عن التعبير، ولكنّ التعبير لا ينفك عن التفكير، فالتعبير وسيلة الفكر،

1 عجيل جاسم النشمي، مرجع سابق، ص 24.

2 نوال طارق إبراهيم العبيدي، مرجع سابق، ص 37.

3 بلحاج مونيير، مرجع سابق، ص 55.

والتعبير هو سلم الإفصاح عن التفكير، وكل أنواع الحرية مرجعها إلى الحرية الفكرية، فالحرية الدينية والسياسية وحرية التنقل، والتملك، والعمل، وحرية الرأي، والتعليم، والتعلم، إلى غير ذلك من الحريات، سواء الشخصية أو المعنوية، كلها تنتمي إلى حرية التفكير بنوع انتماء، وأخصها ما نحن بصدده، وهو حرية التعبير، ويمكن أن تكون حرية التعبير مساوية لحرية الرأي، فحرية الرأي تعني حرية التعبير عن الرأي، فلإنسان حرية الرأي، أي أن يعبر عن رأيه نطقاً أو بأي وسيلة تُعرف، فالرأي كامن حتى يُعبر عنه، ولا نبعث عن الصواب إن اعتبرنا حرية التعبير والرأي شيئاً واحداً، فالمفهوم والضوابط واحدة¹.

وقد عرفت حرية الرأي والتعبير في المفهوم الإسلامي، بأنها: "تمتع الإنسان بكامل حريته في الجهر بالحق، وإسداء النصيحة في كل أمور الدين والدنيا، فيما يحقق نفع المسلمين، ويصون مصالح كل من الفرد والمجتمع، ويحفظ النظام العام، وذلك في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"².

ولعل أولى وأشمل تعريف لحرية التعبير، ما عرفها به مجمع الفقه الإسلامي الدولي، حيث نص على أن حرية التعبير عن الرأي، هي: "تمتع الإنسان بكامل إرادته في الجهر بما يراه صواباً، ومحققاً النفع له وللمجتمع، سواء تعلق بالشؤون الخاصة، أو القضايا العامة"³. ويشترط المجمع في حرية التعبير عن الرأي، ألا تُصادم نصاً أو مبدأً شرعياً، لأنه عند المصادمة لا يُعتد بها، وهي ليست من حرية التعبير المُعتبرة.

وقد نص الإسلام بوضوح على حرية التعبير في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأكد على إقرار تعددية الآراء وتنوعها، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾. [هود: 118]، أي أن الاختلاف بين البشر أمر طبيعي. كما يوضح القرآن الكريم أن اختلاف الآراء إذا أدى إلى النزاع والصراع فصوابه عند الله ورسوله ﷺ فيقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾. [النساء: 59]، فالشيء المؤكّد وجود آراء متعدّدة في

1 محمد السينو، بحث حول مفهوم الحرية، مجلة الحوار المتمدن، العدد 3458، بتاريخ 2011/08/16، ص 11.

2 هاني بن عبد الله بن جبير، حرية الرأي والضوابط الشرعية للتعبير عنه، مجلة البيان، الرياض، العدد 198، 16 صفر 1425هـ، أبريل 2004م.

3 قرار رقم 176 (2-19)، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة)، من 01 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق لـ 30/26 إبريل 2009م.

المجتمع الإسلامي، تعكس تنوعه وتياراته الفكرية المتعددة، بالإضافة إلى تمتع المجتمع، رجالاً ونساءً بالحرية في التعبير عن آرائهم ومواقفهم، يقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع لا يقتصر على الأمور الدينية والعبادات والعقائد فحسب، بل يشمل كل النشاط الإنساني في التفكير والتقد والمعارضة والتقييم، في شؤون السياسة والثقافة والاقتصاد¹.

شهدت حرية الرأي والتعبير تطوراً كبيراً منذ زمن التشريع الأول إلى غاية عصرنا الحديث، حتى أضحت حقاً يحمل صفة العالمية، لأنها تشكل أساس الديمقراطية، وسمو مبدأ الشورى، لدى أي نظام حر، وتضمن المشاركة الحقيقية لكل الأفراد في الحياة، سواء السياسية، أو الاجتماعية، وحتى الدينية، وذلك على قدر كبير من المساواة والعدالة، وهذا ما نصت عليه مختلف مواثيق حقوق الإنسان. لهذا نجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد عرّف الحق في حرية التعبير على أنه: "تمتع كل شخص بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون فرضها عليه من الآخرين، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت، دون التقيّد بالحدود الجغرافية"².

تعتبر حرية التعبير من الحريات التي لها مساهمة فعالة، ودور كبير ومهم جداً في إرساء معالم وأسس حرية المعتقد، لأن من المسلم به أنّ حرية المعتقد وممارسة الطقوس الدينية بلا قيد أو خوف، لا يكون إلا في كنف الأنظمة التي تكفل حقيقة حرية الرأي والتعبير.

العلاقة بين حرية المعتقد وحرية التعبير أو الرأي كما بيننا سابقاً علاقة وثيقة جداً، إذ أنّه من شروط الاعتقاد أن يتوفر الرأي، ومن شروط ممارسة الشعائر الدينية أن يتوفر التعبير عن الرأي. وهناك فرق كبير بين ممارسة حرية الرأي وفوضى الإساءة للأديان، فلكل شعب مقدساته ورموزه الدينية التي يحرس على حمايتها من العبث، وقد يذهب بعض الأفراد والجماعات الممثلة لبعض الأديان إلى الدخول في حوارات أو مناظرات حول العقائد أو الديانات التي يؤمنون بها، وقد يحتدم بهم الصراع والجدل تحت دعوى حرية

1 عجيل جاسم النشمي، مرجع سابق، ص 31.

2 المادة 19، الفقرة 01 و02 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2200 ألف (د-21)، المؤرخ في 16 كانون/ديسمبر 1966.

الرأي أو التعبير، فتغيب عنهم الحكمة في الحوار، ويتبادلون الطعن والتجريح في معتقدات كلٍ منهم، فتحدث البلبلة، ويزداد الخلاف الذي لا يُحمد عقباه، وتتضح أهميّة الرؤية الصحيحة لحرية الرأي والتعبير عنه في تفعيل قوّة الحجّة بين الأشخاص وصولاً إلى الرأي الصائب، بدون شططٍ أو مخالفةٍ أو إضرارٍ بالصالح العام للمجتمع¹.

تُعدّ السجالات الدينية والمناقشات التي تهّم الأمة، وتحدّد -ربّما- مصيرها، داخله ضمناً تحت باب حرّية الرأي والتعبير، ومما لاشكّ فيه أنّ هذه الآراء والتعابير إذا كانت هادفةً، ومقنعةً، ترتّب عليها تأثيرٌ طيّبٌ على شخصيّة المتلقّي، خاصّةً إذا استُخدم المنطق والعقل السليم في إدارة المناقشات، فالإقناع يُعتبرُ أسهلَ وسيلةٍ للوصول إلى الهدف المنشود، ويكونُ باستعمال الحجج الدامغة والأدلة والبراهين الحقيقيّة أمام أدلّة المعارضين.

ونجدُ هذا الأمر في تاريخنا الإسلاميّ، كان سارياً ومعمولاً به، بل إنّ المتتبع لسيرة الرسول ﷺ يتّضح له تطبيقات حرّية الرأي والتعبير في كثيرٍ من مواقفه ﷺ مع الصحابة، ولا أدلّ على ذلك من تشريع النبيّ ﷺ لأصحابه إبداء آرائهم متى طلب ذلك منهم، وربّما بادروه بالرأي، وخاصّةً في المواقف العمليّة، وهذا من أنواع الاجتهاد بحضرة النبيّ ﷺ، وهو جائزٌ، وهو الرأي الراجح من خلاف الأصوليين في اجتهاد الصحابة بحضرة ﷺ.

والاجتهاد والشورى في صلب حرّية الرأي وحقّ التعبير. بل كانت المواقف العديدة لحرّية الرأي هي التّأصيل الشرعيّ فيما بعد لمبدأي الشورى والاجتهاد.

وقد استشار النبيّ ﷺ الصحابة في الخروج لمواجهة مشركي مكّة في أخذ، وكان رأيه ورأي كبار الصحابة عدم الخروج، ورأي الشباب ومن معهم الخروج، فنزل على هذا الرأي وخرج. وفي الخندق أخذ بمشورة سلمان الفارسيّ ﷺ، وحكّم سعد بن معاذٍ ﷺ في بني قريضة، وغير ذلك من الأحداث كثير².

ومما سبق ذكره عن مفهوم ودور حرّية التعبير والرأي والعلاقة التي تربطهما بحرّية المعتقد، يتّضح بلا شكّ، أنّ الأمور العقائديّة عادةً ما يتمّ اعتناقها بناءً على قوّة أدلّة المنادين بها ورُجحان كفتهم؛ أيّ أنّه كلّما

1 بلحاج مونيّر، مرجع سابق، ص56.

2 ينظر: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ، 2003م، ج01، ص391. وينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج05، ص97.

كانت دعوتهم أقوى، ومسائلهم أوضح، ورأيهم موقفاً، ومعتدلاً، وصالحاً، كان الإقبال على العقيدة أكثر، وهذا يظهر جلياً من خلال الدور الذي يقوم به الدعاة والمبشرون، من خلال دعوتهم إلى معتقداتهم بكل الصور المتاحة من وسائل التعبير والرأي. وعليه فإن التعبير عن المعتقد هو صورة من صور حرية الرأي.

الفرع الثالث: علاقة حرية المعتقد بحرية التعليم:

لقد حث الإسلام على العلم والتعلم، وأمر به منذ اللحظة الأولى لنزول التشريع الرباني، فكانت بداية الوحي بتكليف نبي أمي أن يقرأ، فقال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ② اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ③ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ④ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ⑤﴾. [العلق: 01-05].

ونجد التركيز القرآني على العلم والتعليم، وسورة القلم خير دليل على رفعة شأن التعليم، قال تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾. [القلم: 01]. حيث جاء في مطلعها قَسَمَ مِنَ اللَّهِ عَظِيمٍ "بالقلم والكتابة"، تنويعاً بهما، وتبييناً لعظم منفعتيهما، في حفظ العلم والدين، ونقل ثمرات الحضارة والتّمدين¹.

والأمر بالقراءة يفيد الوجود، والقسم بالقلم إشارة إلى شرف العلم وعلو شأنه وأهميته في إحياء القلوب، وفتح العقول، وإنارة البصائر لطريق الحق والهدى، فالقلم أداة لتسجيل مهارة الإنسان التي يتميز بها عن غيره من المخلوقات، حيث يدوّن أفكاره وعلمه، ويبنى حضارته، ويفهم ما يحيط به وما يجري حوله، فأول آية نزلت على النبي ﷺ تضمنت حديثاً عن القلم والعلم والتعليم، وهذا يعني أنه يجب على المسلمين الاهتمام بهذا الأمر، والعمل على نشره في أرجاء الأرض لما له من أهمية في حياتهم الدنيوية والأخروية².

وفي السنة النبوية أحاديث كثيرة تؤكد، وتحث على التعليم وأهميته، ورفعة قدره، قال رسول الله ﷺ: {مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ فِيهِ عِلْماً سَلَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ طَرِيقاً مِنَ طُرُقِ الْجَنَّةِ}³. وجاء أيضاً في السنة

1 محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ، 1985م، ج06، ص297.

2 ينظر: سمر عصام، حق التعلم والإبداع الحضاري في الإسلام، موقع اسلام اون لاين، <https://islamonline.net/14475>. تاريخ: 16 ديسمبر 2015. تاريخ التصفح: 29 ديسمبر 2018. على الساعة: 21:20.

3 أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: العلم، باب: الحث على طلب العلم، حديث رقم: 8299، قال محققه شعيب الأرنؤوط حديث حسن بشواهد، ج05، ص485.

المطهرة بيان رفعة العلم، فقال ﷺ {من يُرد الله به خيراً يُفقهه في الدين} ¹. وهذا أكبر دليل على أنّ التعليم هو الطريق الوحيد المضمون، للوصول إلى المعتقد الصحيح والقويم.

علم النبي ﷺ منذ الوهلة الأولى لبعثته أهمية التعليم في نشر الإسلام، ودوره في ترسيخ المعتقد الصحيح والقويم في أنفس البشرية، فأمر بتعليم القراءة والكتابة، ولم يكد القرن الثاني الهجري يطلع حتى كان ثمة جهاز تربوي متغلغل في كل ناحية من نواحي المجتمع الإسلامي، ابتداءً من الكتاتيب التي تعلم الأطفال والصبيان وصولاً إلى المدارس العليا التي تعلم الكبار، وبسبب دقة هذا النظام وانتشاره، تكونت تلك العقيدة القوية الراسخة، فحققت روح الإسلام ومقاصده التي شرعت من أجله ².

من هنا يتأكد لنا، أنّ العلم جوهر الإسلام وروحه، وبناءؤه الراسخ، وهو ما يميز الأمة الإسلامية. والكنوز العلمية من مؤلفات، ومصنّفات، ومخطوطات، والتراث الباقي منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، خير دليل على قيمة التعليم في الإسلام، لذا دعانا إلى التفكّر، وإعمال العقل، واتخاذ السبل المشروعة إلى الابتكار، وإحداث ما هو جديد ومفيد في أمور الحياة ³.

تعتبر حرية التعليم من أهم صور حرية الرأي والتعبير، كما أنّها شديدة الترابط مع حرية المعتقد والأيدولوجية المنتشرة في أي نظام، ويُقصد بهذه الحرية، أنّ يستطيع الإنسان تلقي العلم للآخرين، ونشر علمه وأفكاره على الناس، وأن يتمكن من إنشاء المؤسسات التعليمية الخاصة في حدود القانون المعمول به في الدولة. ويُراد به أيضاً: قدرة الفرد على أن يتلقى قدرًا من المعرفة ويحصل على قسط من التعليم بحرية تامة، وأن يختار العلم الذي يريد أن يتعلمه، ويُنتقي من يشاء من المعلمين الذين يتلقى عنهم العلم، وأن تنهياً للإنسان فرصة التعلم وذلك على قدم المساواة مع غيره من أبناء جنسه، فلا يُفضل عليه صاحب جاه أو ثروة بسبب جاهه أو ثروته ⁴.

وما يتلقى الفرد من تعليم تحدّد قيمته الذاتية ومكانته في المجتمع، إذ تحمل هذه الحرية مسائل جدّ مهمة، منها: حق الفرد في أن يُعلم، وهذا الحق يُسمح للفرد بأن ينشر علمه وأفكاره على الناس، وهي بهذا

1 أخرج البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً، حديث رقم: 71، ج 01، ص 25.

2 محمد أسعد طلس، التربية والتعليم في الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د.ط، 2016م، ص 65.

3 ينظر: سمر عصام، مرجع سابق.

4 كوثر عبدالهادي محمود الجاف، التنظيم الدستوري لعلاقة الدولة بالفرد، دار الكتب القانونية ودار شتات للبرمجيات، مصر، د.ط،

2015م، ص 81.

تساوى مع حرية نشر المعلومات والأفكار، وحرية الرأي، وحرية المعتقد، أيًا كانت وسيلة ذلك النشر، ولكن هذا المحور من محاور حرية التعليم يثير مشكلة أساسية وهامة، تتعلق بمضمون ما يقوم المعلم بنشره على الآخرين، ذلك أن هذا المعلم يخاطب في الأساس الأجيال الصاعدة، وقد يلقنها مفاهيم ومعتقدات قد تتعارض مع مفاهيم الدولة ومعتقداتها¹.

هنا قد يُضطر النظام القائم في تلك الدولة إلى وضع تشريعات وتُظْمِ وتضبط وتنظم هذه الحرية، وفي هذه الحالة لا يمكننا أن نُطلق على هذه التشريعات قيوداً، لأن من واجب الدولة المحافظة على النسيج المجتمعي وترابطه، وهذا لا يكون في ظل فوضى المعتقدات.

تبرز العلاقة الوثيقة بين حرية التعليم وحرية المعتقد، في الإشكالات التي تثيرها حرية التعليم والأزمات التي ربما تحدث بسببها، خاصة لدى الأنظمة الوضعية التي تفرض طابعا أيديولوجيا معيناً في التعليم، من أجل نشر وبث معتقدات تؤمن بها، ولكن ربما تتعارض مع الطلبة والتلاميذ، وهذا في ظل وجود المدارس والجامعات الخاصة التابعة لأشخاص لديهم ولائاً ونفوذ مع النظام، إذ تُعد حرية التعليم أداة لدى الدول تستعملها لتوجيه المجتمعات نحو أفكار ومعتقدات بذاتها، وإن اختلف قدر التوجيه في السياسة التعليمية من دولة إلى أخرى².

تكمُن أهمية الحق في التعليم في دوره في تحقيق وتمكين وتقوية الحقوق الأخرى، فبدون التعليم الكافي والمناسب لا يستطيع الإنسان أن يعرف حقوقه الأخرى، كحرية الاعتقاد، وحرية الفكر، وحرية الرأي والتعبير، بالإضافة إلى عدم تمييزها للحالات التي تُنتهك فيها حقوقه، ولا يمكنه أن يدافع عن تلك الحقوق. يُعتبر الحق في التعليم من الحقوق الأساسية التي كفلتها جميع المواثيق والمعاهدات الدولية والإقليمية، وقد وردت في ذلك عدّة موادٍ سواءً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أو اتفاقية حقوق الطفل، أو اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وغيرها من مصادر القانون الدولي والقانون الدولي لحقوق الإنسان.

1 المرجع نفسه، ص 82.

2 نور الهدى بوطيبة، مناقشة الحق في التعليم على ضوء القانون الدولي، جريدة المساء، يومية وطنية، المجتمع، عدد رقم 6308، بتاريخ

2017/10/07، ص 12.

نالت حرّية التّعليم قدرا كبيرا من الحماية والرّعاية الدّولية، حيثُ انبثقتُ أوّل هيئةٍ دوليّةٍ تُعنى بالتّعليم سنة 1922م، سُمّيت بلجنة التعاون الفكريّ لعصبة الأمم، وهذا لنشرٍ وتشجيع النّشاط الفكريّ، فمهّدت الطّريقَ أمامَ حرّية التّعليم، وأرست دعائمَه كحقٍّ دوليّ. وتوّجَ كلُّ ذلك في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، الذي كرّسَ ذلك في مواجّهة، وأعطى الحقّ لكلّ فردٍ في التّربية والتّعليم، وأوجبَ توجيه التّربية والتّعليم إلى الإنماء الكامل لشخصيّة الإنسانيّة، والحسّ بكرامتها، وإلى توطيد احترام حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة، والرّم كذلك تمكين كلّ شخصٍ من الإسهام بدورٍ نافعٍ في مجتمعٍ حرّ، وتوثيق أواصر التّفاهم والتّسامح والصّدقة بين جميع الأمم، ومختلف الفئات السّلاميّة أو الإثنيّة أو الدّينيّة، ودعم الأنشطة التي تقومُ بها الأمم المتّحدة من أجل صيانة السّلم، وإلى زيادة جهود الأمم المتّحدة في حفظ السّلام، ومراعاة احترام حرّية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في اختيار نوعيّة تربية أبنائهم، شريطة تقيّد المدارس المختارة بمعايير التّعليم الدّنيا التي قد تفرضها أو تقرّها الدّولة، وبتأمين تربية أولئك الأولاد دينيًّا وحُلقياّ وفقًا لقناعاتهم الخاصّة¹.

إنّ الحديث عن حرّية التّعليم وارتباطه بحرّية المعتقد يطول كثيرا، لكننا حاولنا أن نوضّح باختصار مكانة حرّية التّعليم في الفقه الإسلاميّ، والرّعاية الكبيرة التي أوّلتها النّصوص الوضعيّة الدّوليّة لهذه الحرّية، وعلاقتها الوطيدة مع حرّية المعتقد، وتأثيرها المباشر في اعتناق الأفكار الدّينيّة ونشرها، وكذا المدافعة عما يعتقده الفرد والمجتمع من التّهديدات التي تطالُه.

المطلب الثالث:

مكانة الحقوق والحريّات في التّشريع الإسلاميّ

إنّ مقياس تقدّم الدّول ورقبها اليوم، يقاسُ بمقدار مراعاة الدّولة أو النّظام لحقوق الإنسان الواردة في الإعلان العالميّ، فترى دولا كثيرة، ونعني بها الإسلاميّة طبعاً، تبدلُ قصارى جهدها لتظهر أمام الرّأي العامّ العالميّ، بأنّها حامية وكافلة لما وردَ في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، ويتناسون تاريخهم أو ربّما يتجاهلونه، أو يستحيون منه، لأنّه أصبح مرتبطاً في كثيرٍ من الأحيان بظاهرة الإرهاب.

والحقيقة التي لا يستطيع إنكارها أحدٌ، ولا أن يطمس معالمها إعلامٌ مزيفٌ؛ أنّ الإسلام هو مصدرُ هذه الحقوق ومُلهمها للإنسان، وهو حافلٌ بالشّواهد والتّطبيقات التي تؤكّد ذلك. فكان من بابٍ أولى أن

1 المادة 13 و14، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مرجع سابق.

لا يستجدي المسلمون تلك الحقوق من وثيقة دولية، أو معاهدة عالمية من وضع البشر، ولم يمض على إعلانها سوى نصف قرن، في حين أقرّ الدين الإسلامي ما هو أوسع وأشمل من هذه الحقوق، قبل أكثر من 1400 سنة.

ومن بين هذه الحقوق التي يطالب الجميع بتكريسها وحمايتها، في عصرنا هذا، الحقوق السياسيّة والمدنيّة، كحقيّ الحرّيّة الفرديّة، والحرّيّة الدينيّة، وحرّيّة الرأْي والتعبير، وما إلى ذلك من الحقوق، لذا أردتُ أن أسلّط الضوء على بعضها، ولو بصورة موجزة في تشريعنا الإسلاميّ، لنرى مدى سماحة هذا الدين، وأسبقيّته في ذلك كلّه.

الفرع الأول: مكانة حقّ الحرّيّة الفرديّة في التشريع الإسلاميّ

الحرّيّة لها عدة معانٍ، فمنها الحرّيّة بمعناها الماديّ، ومنها الحرّيّة المعنويّة؛ أمّا الحرّيّة الماديّة فتشمل أمرين: عدم استعباد الإنسان، وعدم القبض عليه أو نفيه بغير ذنب، أمّا عدم الاستعباد فالشريعة الإسلاميّة لا يوجد فيها نصّ واحد يأمر بالرقّ سواء في القرآن أو في السنّة، لأنّه لما جاء الإسلام كان الرّق عُرْفًا متّبعًا ونظامًا عالميًا متعارفًا عليه، فعمل بما كان سائدًا، لكنّه في مقابل ذلك جعل مخرجًا لهذا الاستعباد، فشرّع الكفّارات المختلفة، وأدرج عتق الرقيق ضمنها، ككفّارة القتل الخطأ، وكفّارة الظّهار، وكفّارة الجماع في نهار رمضان، وكفّارة اليمين، ورغب في العتق ترغيبًا شديدًا، وجعل فكّ الرقاب المسترقة أحد مصارف الزكاة¹.

وأما عدم جواز القبض على الإنسان أو إيقافه بشكل تعسفيّ، فإنّ الشريعة الإسلاميّة لا يجوز فيها سجن الإنسان أو حجزه بلا ذنب. قال تعالى على لسان امرأة العزيز: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: 25]. وهذا يدلّ بمفهوم المخالفة، أنّه من لم يرتكب ذنبًا أو سوءًا، لا يجوز معاقبته أو تجريمه، وإن كان هذا النصّ يُعتبر شرع من قبلنا، إلا أنّه لم يرد ما يخالفه فيعتبر شرعًا لنا أيضًا².

1 ناصح بن ناصح المرزوقي البقمي، حقوق الإنسان المدنية في القانون الدولي لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، المجلة العربية للدراسات الأمنية، المجلد 33، العدد 70، الرياض، 1439هـ، 2017م، ص 53.

2 المرجع نفسه، ص 54.

والحرية بمعناها الشامل أن يكون الفرد قادرا على التصرف في شؤون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته، أمنا من الاعتداء عليه في نفسه أو عرضه أو ماله، أو أي حق من حقوقه، على ألا يكون في تصرفه عدواناً على غيره. ولهذا جاء الإسلام باحترام الشخصية الإنسانية، ولا يتحقق وجود هذه الشخصية إلا مع الحرية، لأنها متعلقة بالإنسان، ويجب أن ينعم ويتمتع بالحرية ليحس بكرامته ووجوده¹.

صور الحرية التي كفلها الإسلام عديدة جداً، وتفرع لعدة فروع تشكل في مجموعها الحرية العامة، فمنها الحرية الذاتية وهي التي تجعل الشخص أهلاً للتصرف في شؤونه والمحافظة على وجوده وكرامته التي تنبثق من إيمانه بالله تعالى، فالشريعة تؤكد على هذا الحق ابتداءً وهي حرية الاختيار للذات، فلا تُجبر ولا تُكره².

ومن صور الحرية أيضاً حرية التنقل والتي يقصد بها قدرة الشخص على التنقل داخل أقاليم بلاده بكل حرية، وكذلك حرته في أن يخرج من بلاده مسافراً وذلك لقضاء حاجاته ومصالحه، دون عوائق أو عراقيل تحول بينه وبين ما يريد، وأن يستطيع العودة إلى دياره متى شاء ذلك دون قيد أو منع³.

كما أن الإنسان في الإسلام من حقه أن يهاجر من مكان إقامته؛ بل يجب عليه ذلك إذا منع من إقامة شعائر دينه، وقد دلت على هذا نصوص الشريعة في أكثر من موضع، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا⁽⁹⁷⁾ لَا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا⁽⁹⁸⁾ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا⁽⁹⁹⁾ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاجِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا⁽¹⁰⁰⁾﴾ [النساء الآية: 98-100].

1 عبد الحكيم حسن العيلي المحامي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط، 1403هـ، 1983م، ص359.

2 محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، د.ت، ص188.

3 عبد الحكيم حسن العيلي المحامي، مرجع سابق، ص360.

ونهى الله عز وجل عن إخراج الإنسان من دياره وإجباره على ذلك بغير وجه حق، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ [الحج: 39].

ولهذا منع الإسلام التعرض للأفراد بغير حق، وأن يكون التعامل بمقتضى التشريع وفي حدوده وبالإجراءات المقررة له. وقد سجل الإسلام قبل غيره من النظم مبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية، فحرم معاقبة الفرد عن أفعال كانت مباحة وقت إتيانها¹. وهذا بمقتضى قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15].

وقد بلغ اهتمام الإسلام بالحرية، حتى المسجونين في قضايا مختلفة سألبة للحرية، فأمر أن تُجرى لهم رواتب شهرية تُدفع للمحتاجين منهم، إضافة إلى الكسوة في الصيف والشتاء، مع حسن معاملتهم وعدم إيذائهم، فقد ورد أن سيدنا عمر بن عبد العزيز بعث كتابا إلى ولاته، مفاده: "لَا تَدْعَنَّ فِي سُجُونِكُمْ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي وَثَاقٍ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُصَلِّيَ قَائِمًا، وَلَا تُبَيِّنَنَّ فِي قَيْدٍ إِلَّا رَجُلًا مَطْلُوبًا بِدَمٍ، وَأَجْرُوا عَلَيْهِمْ مِنَ الصَّدَقَةِ مَا يُصْلِحُهُمْ فِي طَعَامِهِمْ"².

وهكذا حقق الإسلام الحرية الشخصية أو الذاتية بأكمل وأوضح معانيها ما دامت في حدود الحق، والعدل والخير، وصور الحرية بمعناها المادي كثيرة ومتعددة في الإسلام، تشمل مناحي الإنسان الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فله الحق في أن يكون آمنا في طريقه، وفي بيته، ولا يُعتدى عليه في ماله ولا في عرضه، ولا يُتجسس عليه وتُعرف أخباره، وهذا نزر قليل من جوانب الحرية المادية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان.

أما الحرية بمعناها المعنوي فتشمل عدة أشكال، منها حرية الفكر، وحرية الرأي والتعبير، وحرية التعليم، وحرية المعتقد، وهذه الأخيرة سأحاول تبيان مكانتها في التشريع الإسلامي في الفرع الموالي، لارتباطها المباشر بإشكالية البحث.

الفرع الثاني: مكانة حرية المعتقد في الإسلام

1 عبد الحكيم حسن العيلي المحامي، مرجع سابق، ص 361.

2 يعقوب بن حبيب الأنصاري، الخراج، تح، طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ط، ج 1، ص 163.

يُقصدُ بِحُرِّيَّةِ الْمُعْتَقِدِ أَنْ يَكُونَ لِلإِنْسَانِ الْحَقُّ فِي اخْتِيَارِ مَا يُوَدِّي إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ فِي الدِّينِ، فَلَا يَكُونُ لِغَيْرِهِ حَقٌّ فِي إِكْرَاهِهِ عَلَى عَقِيدَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ عَلَى تَغْيِيرِ مَا يَعْتَقِدُهُ بِوَسِيلَةٍ مِنْ وَسَائِلِ الإِكْرَاهِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ لَهُ حَقٌّ دَعْوَتِهِ إِلَيْهِ بِالْإِقْنَاعِ بِالْأَدَلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَغَيْرِهَا.

فَمَا إِنْ بَدَأَتْ عَقِيدَةُ التَّوْحِيدِ تَظْهَرُ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، حَتَّى بَدَأَ الْمُشْرِكُونَ فِي مَقَاوِمَتِهَا وَمَحَارِبَتِهَا بِكُلِّ مَا أَوْتُوا مِنْ قُوَّةٍ، وَبَشَتَى الْأَسَالِبِ، مِنَ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، وَوَصَلَ بِهِمُ الْأَمْرُ إِلَى تَعْذِيْبِهِمْ وَمَقَاتِعَتِهِمْ وَفِتْنَتِهِمْ فِي دِينِهِمْ، مِمَّا اضْطَرَّ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْهَجْرَةِ بِعَقِيدَتِهِمْ نَحْوَ الْحَبْشَةِ، ثُمَّ إِلَى يَثْرِبَ، وَبَقِيَ الْاضْطِهَادُ يَتَّبَعُهُمْ فِي دِينِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ، إِلَى أَنْ أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَأَذِنَ لِلْمُسْلِمِينَ بِالْدَّفَاعِ عَنْ عَقِيدَتِهِمْ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِذْ أَنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾⁽³⁹⁾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿[الحج: 39]. وَهَذِهِ الْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى عَظِيمٍ جَدًّا، إِذْ إِنَّ دِينًا وَشَرِيعَةً تُدْفَعُ بِالسِّيفِ وَتُقَاتَلُ مِنْ أَجْلِ حُرِّيَّةِ الْعَقِيدَةِ، لَهُوَ الدَّلِيلُ الْوَاضِحُ وَالْبِرْهَانُ السَّاطِعُ عَلَى تَقْدِيسِ هَذَا الدِّينِ لِحُرِّيَّةِ الْمُعْتَقِدِ وَكِفَالَتِهَا لِلنَّاسِ، وَوَضْعِهَا فِي أَعَزِّ مَكَانٍ مِنْ أُسُسِهِ وَمَبَادئِهِ¹.

أولاً: براعة الإسلام في التأسيس لحرية المعتقد

ظَهَرَتْ رِسَالَةُ الْإِسْلَامِ فِي بَيْئَةِ لَا تَعْتَرِفُ بِالْعَقَائِدِ الْقَائِمَةِ عَلَى الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ وَالْحُجْجِ الْمُنْطَقِيَّةِ، بَلْ كَانَتْ بَيْئَةً تَبْنِي عَقَائِدَهَا عَلَى التَّأْوِيلَاتِ وَبَعْضِ التَّفْسِيرِ النَّاجِمَةِ عَنِ الْمَعْجَزَاتِ، وَتَعْتَمِدُ أَيْضًا عَلَى الْخِيَالَاتِ، فَكَانَتْ مَهْمَةُ الرَّسُولِ ﷺ فِي مَحَاكَاةِ الْعُقُولِ بِالْعِلْمِ وَمَسَائِلِ الدِّينِ بِإِلْزَامِهَا بِالْعَقِيدَةِ الصَّحِيحَةِ، وَتَقْرِيْبِهَا مِنْ مَشَاعِرِ الْقُلُوبِ، عَلَى طَرَفِي نَقِيضٍ مَعَهُمْ. لِأَنَّ الْقَائِمِينَ عَلَى الدِّينِ فِي ذَلِكَ الْمَجْتَمَعِ لَا يَتَّجِهُونَ فِي إِرْسَاءِ عَقَائِدِهِمْ عَلَى الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ وَعَلَى مَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الطَّبِيعَةِ مِنْ أَسْرَارٍ وَبِدَائِعٍ، أَوْ مَا يَشْتَمَلُ عَلَيْهِ نِظَامُ الْكُونِ كَكُلِّ. وَهَذَا الْأَمْرُ كَانَ أَمْرًا سَائِدًا حَتَّى فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْمَجْتَمَعِ، فَقَدْ رَأَيْنَا كَيْفَ كَانَ الْفِرْدُ فِي أَغْلَبِ الْحَضَارَاتِ عَلَى مَرِّ الْعُصُورِ سِوَاءِ الْقَدِيمَةِ أَوْ الْوَسْطَى، يَبْنِي عَقَائِدَهُ بِالاعْتِمَادِ عَلَى تَفْسِيرَاتٍ خِيَالِيَّةٍ، أَوْ رَبَّمَا عَلَى كَائِنَاتٍ مَخِيفَةٍ أَوْ لَهَا مِنْ الْقُوَّةِ مَا يَجْبِرُهُ عَلَى اعْتِقَادِ أَنَّهَا آلِهَةٌ، وَقَدْ فَصَّلْنَا الْحَدِيثَ فِي هَذَا بِمَا فِيهِ الْكِفَايَةُ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ².

1 عبد الحكيم حسن العيلي المحامي، مرجع سابق، ص383.

2 محمد عبده، رسالة التوحيد، دراسات إسلامية، العدد 173، وزارة الأوقاف، مصر، القاهرة، 1430هـ، 2000م، ص4.

جاء القرآن فنَهَجَ بالدين منهجا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة، منهجا يمكن لأهل الزمن الذي أنزل فيه ولمن يأتي بعدهم أن يقوموا عليه، فلم يُقَصِّرِ الاستدلال على نبوة النبي ﷺ بما عهد الاستدلال به على النبوات السابقة، بل جعل الدليل في حال النبي ﷺ مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة، يعجزُ البلغاء عن محاكاته فيه ولو في مثل أقصر سورة منه. وقصص علينا من صفات الله ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا أن نعلم لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته، ولكنه أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الأحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه¹.

ثانيا: تفعيل القرآن لدور العقل في التوحيد

دعا الإسلام إلى نبذ كل ما لا يقبله العقل، ورفض ما لا يتماشى والفطرة السوية، فقال تعالى على لسان نبيه: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: 108].

ولهذا نجد القرآن الكريم يستهجن مواقف الأقوام التي كانت عقائدهم مبنية على التقليد الأعمى لغيرهم، دون وعي أو إدراك أو تفكير، فيقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]. فأنكر القرآن عليهم أن يُغفلوا مكانة العقل في التفكير وعدم إعماله في النظر والإمعان في الحقائق والأدلة الموصلة إلى طريق الاعتقاد الصحيح، وأن يستغنوا عن كل ذلك باتباع منهج أسلافهم وعقائدهم واعتبارها موروثات مسلمة يجب التسليم بها، كأنها قطعيات لا تقبل التبدل أو التغيير.

1 محمد عبده، مرجع سابق، ص5.

وبعد هذا البيان والتوضيح لضرورة التفكير والتبصر، لاختيار الطريق الصحيح، والمنهج الأولي بالاتباع، والعقيدة الصحيحة التي يقتنع بها الإنسان، أَرَجَعَ القرآنُ أمرَ الإيمانِ للإنسانِ نفسه، فلا يُكرَهُ عليه أو يُجْبَرُ على اعتناقه، فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256].

ثالثاً: تأسيس الإسلام لحماية حرية المعتقد

نهج الإسلام أسلوباً علمياً لحماية حرية المعتقد، ويتضمن هذا الأسلوب طريقتين:

أولهما: إلزام الناس احترام حق الغير في اعتقاد ما يشاؤون، فليس لأحد أن يُكره غيره على اعتناق عقيدة ما أو تركه أخرى.

وثانيهما: إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل جاهداً على حماية عقيدته، وألا يكون متساهلاً وليناً فيها، ولو اضطر للهجرة إلى مكان آخر يكفل حرية المعتقد، ويستطيع فيه إعلان معتقده بحرية تامة¹.

وإذا لم يهاجر وهو قادرٌ عليها فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه الغير، ويتحمل تبعات ذلك، وباء بالاثم والوزر. أمّا إن كان عاجزاً على الهجرة وهو مستضعف، فلا يُكَلِّفُ الله نفساً إلا وسعها، ولعله يشمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 97].

تتجلى مكانة حرية المعتقد في الإسلام، في تكريم الله سبحانه وتعالى للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال والاعتقاد، وتحميلة تبعات عمله وحسابه لنفسه، وهذه أخص خصائص التحرر الإنساني².

تعظم مكانة حرية المعتقد في الإسلام، في أنه لم يجعل لأحد السيطرة عليها مهما كانت منزلته، ولو كانوا والدين، مع منزلتهما في الإسلام، فلم يُعْطِهما الحق في أن يُكرهوا أبناءهم على عقيدة معينة، أو تركها، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: 15]. وهذا يؤكد أيضاً احترام الإسلام لحرية المعتقد وعظيم منزلته.

1 عبد القادر عوده، مرجع سابق، ج1، ص32.

2 سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط32، 1423هـ، 2003م، ج3، ص291.

رابعاً: دور الحوار في تأسيس حرية المعتقد

كفل الإسلام أيضاً حرية النقاش أو السجال الديني، ومقارعة الحجّة بالحجّة للوصول إلى الحقيقة، حتى تكون العقيدة نابعة عن اقتناع حُرٍّ . ولذلك أرسل الله سبحانه الأنبياء مُبشِّرين ومُنذرين، معلّمين ومُبيِّنين، وليكونوا شهداء على النَّاسِ و يقيموا عليهم الحجّة يوم القيامة، فمن اتّبع الهدى نجا وفاز عن بيّنة، ومن أعرض فقد هلك عن بيّنة¹.

والمتتبّع لسيرة الأنبياء جميعاً يجد مسلّكهم واحداً، ومنهجهم في إسقاط دعوى ألوهية البشر والأصنام والشرك واحداً، فكُلّهم يستعملون وسائل الإقناع العقلية والمنطقية. فهذا سيّدنا إبراهيم الخليل في مناقشاته الدينية وحواراته مع المشركين، يستعمل الحجّة والبرهان في إقامة رأيه، فيقول الله عزّ وجلّ عنه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 258]. وهذا سيّدنا موسى مع أخيه هارون عليهما السلام، يُؤمران بالذهاب إلى فرعون، الذي تجبّر في الأرض ونصّب نفسه إليها على قومه، يُرسلان إليه من ربّ العزة ليناقشاه ويتحاورا معه، ويقنعا بالحجّة والدليل على خطأ منهجه، قال تعالى: ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ (43) فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: 44].

كان النبي محمد ﷺ في دعوته للدين الإسلامي للقبائل العربية المختلفة، وكفار قريش، يلجأ إلى المناقشة والحوار لمحاولة إقناعهم، كما جاء في الحديث الصحيح: {خرج رسول الله ﷺ حتى صعد الصفا، فهتف: يا صباحاه، فقالوا: من هذا الذي يهتف؟ قالوا: محمدٌ، فاجتمعوا إليه، فقال: يا بني فلان، يا بني فلان، يا بني فلان، يا بني عبد مناف، يا بني عبد المطلب، أرايتم لو أخبرتكم أنّ خيلاً تخرج بسفح هذا الجبل، أكنتم مصدّقي؟. قالوا: ما جرّبنا عليك كذبا، قال: فإنّي نذير لكم بين يدي عذابٍ شديدٍ².

1 عبد الحكيم حسن العيلي المحامي، مرجع سابق، ص 393.

2 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وأنذر عشيرتكَ الأقرين، حديث رقم: 208، ج 1، ص 193.

ويقول الحق - سبحانه وتعالى - مبيِّنا أسلوب النقاش والتَّحاور، قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: 61].

ويقول سبحانه: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111]. ويقول سبحانه أيضا في كتابه العزيز مبيِّنا أدب النقاش والتَّعامل مع الآخر: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا آتِبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (56) قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: 56-57].

فهذا هو أسلوب الإسلام والقرآن في إعمال العقل وتدعيمه بالسند والدليل والحجة البيِّنة، في المناقشات الدينيَّة والدَّعوة إلى الاعتقاد الصَّحيح، ليكونَ بعد ذلك الإيمانُ عن تفكيرٍ واقتناعٍ. كلُّ هذه الآيات والأحاديث المتواترة، تدلُّ على أنَّ الإسلامَ دينٌ يدعو إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة مع الجميع، فالإسلامُ حتَّى مع المجتمعات الأخرى دعا إلى الحوار الهاديِّ السَّلميِّ، الذي يحفظُ لكلِّ إنسانٍ حقَّه في المناقشة، وإبداء الرأْي ووجهة النَّظر.

المبحث الثاني:

السياق التاريخي لحرية المعتقد

تعتبرُ حرِّيَّةُ المعتقد، أو الحرِّيَّةُ الدينيَّةُ وممارسةُ الطَّقوس والشَّعائرِ الدينيَّةِ، من المصطلحات القديمة جدًّا، والحديثُ عنها يقودنا إلى البحثِ في الحضاراتِ والمجتمعاتِ الإنسانيَّةِ القديمة، لمعرفةِ أهميَّتها في تلك المجتمعات، وكيف تعاملتْ مع هذه الحرِّيَّةِ، ومعرفةِ دورِ الدينِ ومدى تأثيره في بناءِ الحضاراتِ واستمرارها، ولأنَّ حرِّيَّةَ المعتقدِ مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا بالأُمورِ الدينيَّةِ، والذي يعتبرُ من المسائلِ الفكريَّةِ والفلسفيَّةِ، التي شهدتْ تطوُّرًا كبيرًا على مرِّ العصورِ والحضاراتِ، وعليه كان من الواجبِ علينا أن نتتبَّعَ تطوُّرَ حرِّيَّةِ المعتقدِ في بعضِ الحضاراتِ القديمةِ الكبرى، لأنَّ الكلامَ في السياقِ التاريخيِّ يطولُ كثيرًا، وليس هذا مكانه، وإنما هي إشاراتٌ توضِّحُ لنا أهميَّةَ ودورِ المعتقدِ منذ القَدَم، وأنها ليست حادثةً.

المطلب الأول:

التطور التاريخي لحرية المعتقد في العصور القديمة

مرّت البشريّة عبر عصورها المختلفة بحضاراتٍ عديدةٍ، تميّزت كلٌّ منها بمنطلقاتٍ فكريةٍ ونُظمٍ سياسيةٍ متنوّعةٍ، وبمستوىٍ من العيشٍ مختلفٍ، وبقدرةٍ منفردةٍ على الإنتاج والإبداع، وكذلك بتمييزٍ في رسم حدود العلاقات الاجتماعيةٍ بمختلف مظاهرها، وكذلك باختلافٍ في المجال الديني والثقافي، والبحث في جزئيات هذه الحضارات أو المجتمعات يقودنا إلى استحضار الماضي بكلّ مظاهره وواقعه، لذا علينا أن نجتهد في وصف المظاهر الدينية والمعتقدية المتعدّدة.

الفرع الأول: التطور التاريخي لحرية المعتقد في الحضارة المصرية القديمة

نُعدّ الحضارة المصرية القديمة من أقدم وأعرق الحضارات وأسبقها في الترتيب الزمني، حتى ولو لم يكن هذا الأمر مقطوعاً به تاريخياً، فقد أردتُ أن تكون البداية بها، لما تمثّله مصر القديمة من قيمة تاريخية.

زهت الحضارة الفرعونية وازدهرت في مصر، منذ أواسط الألف الثالثة قبل الميلاد، وعمرت نحواً من ثلاثة آلاف سنة، وفي عهد الامبراطورية الرومانية كان القوم يقدمون لآلهة مصر العبادة التي نهجوا عليها، وفقاً للمراسيم التقليدية المتعارف عليها، وبينون لهم الهياكل، وينقشون على جدرانها رسوم الطقوس الدينية بالخط الهيروغليفي¹. ولم تتلاش ديانة مصر القديمة، ولم تُنسخ مناسكها ومراسمها إلا مع ظهور المسيحية، وتفوقها في نهاية الأمر وسيطرتها على أطراف البلاد، بعد أن عرفت كيف تحافظ على نفسها سليمة، وتحفظ بجيوشها بالرغم من وقوع مصر تحت سيطرة الفاتحين الأجانب. فإذا كان الأولون اعتنقوا الديانة المصرية وتبنوها، فالباقون أدخلوا معهم آلهتهم واستعملوها لعبادتهم، واحتفظوا بها لأنهم يعتبرونها آلهة الأجداد القدامى، وأحاطوها بالتكريم وبالغوا في السير على مناسك عبادتها. فالإنسان لا يعرف حضارة من حضارات التاريخ القديم عمّرت ما عمّرت الحضارة الفرعونية، وبرهنت عن عراقية ورسوخ لا مثيل له².

لعب الدين دوراً هاماً في حياة الإنسان المصري القديم، فلم تكن هناك قوة تسيطر على حياته كما يسيطر الدين، لأنه كان في البداية عبارة عن محاولة لتفسير الظواهر المحيطة بالإنسان، فالاعتقاد في وجود روح لكل ما في الوجود ظل قائماً، غير أنّ إدراك الإنسان وفهمه لما يحيط به من ظواهر الطبيعة قد ازداد، فبدأ بالتدرج يتخلى عن فكرته القديمة التي كانت تصوّر له قدرته على إجبار هذه الظواهر على الاستجابة لرغباته، وحلّت محلّها فكرة مضمونها عجزه عن الوقوف في وجه هذه الظواهر أو إرغامها على النزول على إرادته، وانتهى به الحال في نهاية المطاف إلى الاعتقاد في وجود إله أو أكثر خالق لهذا الكون وقادر على

1 هو أقدم الخطوط التي كتب بها المصري لغته، وقد اشتقت كلمة هيروغليفي من الكلمتين اليونانيتين "هيروس" Hieros وتعني "مقدس" و"جلوفوس" Glophos وتعني "الرسم". وبالتالي فالتعبير المركب يعني "الرسم المقدس" حيث إنها كانت تُستخدم للكتابة على جدران الأماكن المقدسة مثل المعابد والمقابر. كما أنها كانت كتابة منقوشة تتم على الأحجار بأسلوب النقش البارز أو الغائر على الجدران الثابتة وعلى الآثار المنقولة مثل التماثيل واللوحات والصلابات. وتتكون الكتابة الهيروغليفية من مجموعة من النقوش المستمدة من الحياة اليومية فهي كتابة تصويرية. ينظر جان فيركوتير، مصر القديمة، تر: ماهر جويجاتي، دار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص187.

2 موريس كروزيه وآخرون، تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، تر: فريد محمد داغر وفؤاد. ج. أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1976م، ج01، ص39.

كلّ شيءٍ. وبدأ يتخلّى عن وسائل السّحر القديمة، ويقومُ بدلا منها بالتماسِ رضا هذه الآلهة والتبرّك بها بشتّى الوسائل الممكنة، ومنها إقامة أصنامٍ وتمائيلٍ، وتقديم القرابين لها زلفى وتقربا، ويفعلُ المستطاع لتجنّب غضبها، لأنّه أصبح مقتنعا بأنّه تحت رحمة الظواهر الطبيعيّة، والشّعور الغريزيّ عنده بالخوف والفرع من كلّ ما هو مجهولٍ سببٌ آخرٌ دفعه إلى احترام كلّ هذه القوى التي تؤثّر في حياته دون أن يعرف حقيقتها¹.

كانت بداية نشأة الديانة في الحضارة المصريّة القديمة، تتمثّل في ذلك الاعتقاد المسيطر على ذهن الإنسان المصريّ، بأنّ هناك قوى تحيط بالإنسان وتؤثّر فيه، ومع أنّه لم ير هذه القوى، إلا أنّه كان يعتقد في وجودها، وكوّن في مخيلته صورا لها. فالآلهة في تصوّر المصريّ القديم كالبشر؛ يمكن أن تُرضيهم بالقرابين ولهم صفات البشر، وقد تخيل الفرد المصريّ الإله ماردا، أو كائنا رهيبا، حتّى أن بدأ الإنسان إدراك الصلة الروحيّة بينه وبين الإله فاعتمد عليه وأحبه².

لقد كان لحالة العزلة التي عاشتها مصر القديمة في الفترة ما قبل الميلاد، إضافة لما يميّز به وادي النيل من جغرافيا فريدة، عظيم الأثر في ظهور عديد المذاهب الدينيّة ذات الطابع الخاصّ، وتطوُّرها بشكلٍ مستمّر. فالديانة المصريّة القديمة، قامت في مراحلها الأولى على فكرة تعدد الآلهة وفقا لفكرة إله القبيلة، ثمّ تطوّر الأمر فأصبح هناك إله محليّ خاصّ بكلّ إقليم على حدّه، حتّى وصل الأمر إلى أن صار للدولة المصريّة قاطبة إله رسميّ موحد.

مرّت الحضارة المصريّة القديمة وعلى مدار آلاف السنين، بالكثير من التطوّرات والتغيّرات، والتي تُعدّ في بعض الأحيان جذريّة، خاصّة من عهد إلى عهد، وأسرّة حاكمية إلى أسرة أخرى، ومن عصر إلى عصرٍ آخر، لكنّها وبالرغم من كلّ ذلك استطاعت أن تتكيّف مع كلّ الظروف والمتغيّرات باقتدار واحتواء لجميع التطوّرات ومسايرتها، وربّما يعود السبب في ذلك إلى نجاحها في تحقيق التوازن بين الإيمان العميق بمذهب المحافظة على معتقداتهم، وبين التسامح والتعايش الدينيّ، الذي يضمن تقبّل جميع المذاهب الدينيّة الأخرى³. حيث كانت بعض الآلهة تُعبّد في أماكن عديدة، والبعض الآخر محليّ لا يتعدى القرية أو المدينة مركز عبادته، فقد كان لكلّ قبيلة إله خاصّ له مظهرٌ مميّز، وشعارٌ مُحدّد، ويتخذ حيوانا معينا رمزا مقدّسا

1 صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية للنشر، القاهرة، ط1، 1978م، ص56.

2 جان فيركوتير، مصر القديمة، تر: ماهر جويجاتي، دار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص41.

3 موريس كروزيه وآخرون، مرجع سابق، ص43.

له. وقد أدى هذا التنوع والتعدد في الديانة المصرية إلى عبادة معبودات وثنية من الحيوانات والنبات ومظاهر الطبيعة الأخرى.

تقبل الناس هذه الفكرة، واعتقدوا بالوهية الملك، نتيجةً لحلول روح الإله فيه، وقدّموا له الكثير من ألوان العبادة والخضوع والتّقدّيس، خاصةً بعد أن قام بأعمال بطولية واستطاع أن ينتصر ويوحّد الأقطار المصرية تحت إمرته وتصرفه. واستطاع الملك أن يكون لمصر في ذلك الوقت حكومةً مركزيةً قويةً على رأسها الملك الإله، الذي كُتب له نجاح بعيد المدى في أن يجمع بين كلّ السلطات. دولةً كان فيها الملك هو المحور، بل الروح التي تبعث الحياة في الدولة، وكلّ ما يحدث فيها وحيّ منه، قامت على أسس دينية عميقة الأثر، فهو الإله الأعظم، الذي تجسّد في هيئة بشرية، وهو في نظر مواطنيه إله حي على شكل إنسان، يتساوى مع غيره من الآلهة¹.

نتج عن هذا الاعتقاد نظام سياسي لم يكن يمثّل تشخيصاً قانونياً للشعب، إنّما كان المجتمع السياسي يقوم على شخص الملك الإله، والحرية في مصر القديمة هي حرية الفرعون، وهو وحده حرّ في أن يفعل ما يشاء متى شاء كيفما شاء، ولا حرية بالمفهوم المطلق للمحكومين².

ولقد ترتّب عن فكرة الملك الإله أيضاً، أن اجتمعت في يده كلّ السلطات الدينية والزمنية، فكلمته هي القانون، وهو وحده الذي يستطيع أن يُعطي التفسير الذي يراه لأيّ قاعدة قانونية، لذلك لم يعرف المصريون القدامى نظام المجالس الشعبية ولا النيابية، لأنهم ليسوا أصحاب السيادة، ولا حتى مجرد شركاء في السلطة، أمّا السلطة التنفيذية فقد اندمجت في شخص الملك³.

ولقد عبّرت الحقيقة القرآنية عن هذا المعنى، حين جمع فرعون قومه لما دعاه النبي موسى عليه السلام إلى التوحيد وطريق الهدى، وأخبره أنّ هناك إلهاً غيره هو الأوّل بالاتباع، يستحقّ العبادة والطاعة والولاء، فكان ردّ فرعون على موسى وقومه حين أخبره موسى عليه السلام بهذا الكلام، قال تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ

مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ۗ ﴾ [غافر: 29].

1 محمد بيومي مهران، دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم، الحضارة المصرية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1984م، ط1، ج05، ص99.

2 أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998م، ص7 و8.

3 صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص57.

حرية الإنسان المصري كانت محدودةً أولاً وقبل كل شيء في السلطة الدينية التي يتمتع بها الملك أو الإله الفرعوني، ونتج عن ذلك أن من ينتمي إلى جماعة تدين بدين مخالف لدين الجماعة التي تمثل الملك يُعتبر عدواً، يحل قتلُه وسلبُ ماله.

فقد ساد مصر قديماً كما رأينا سابقاً، نظامٌ مطلق للحكم، ومن المعلوم أنه مع النظام الشمولي والسلطان الكلي للدولة لا يتصور حرية للعقيدة، فالكل يعتنق الديانة التي تُقرها الدولة، وكان قدماء المصريين يؤلهون الفرعون ليس بصورة رمزية، بل كانوا يعتقدون أنه إله أو ابن إله في حياته وبعد مماته، فالكل يعصر جبينه أمامه، ويتشرف أسعدهم حظاً بتقبيل قدميه¹.

إن مجتمعاً مكوناً من أفراد لديهم هذه المعتقدات، لا يُعقل القول بقبولهم بمبدأ حرية المعتقد، بل على العكس، فإنهم لم يكونوا يتصورون عقيدةً أخرى غير ما يدينون بها. وخلاصة القول أن الحضارة المصرية لم تكن بها حرية المعتقد، فالحرية عندهم مقصورة على الجماعة التي تدين بدين الملك، ولا مجال للحديث عن حرية أخرى.

الفرع الثاني: التطور التاريخي لحرية المعتقد في الحضارة اليونانية القديمة

بلاد اليونان القديمة كانت تُدعى في السابق باسم هيلاس، وهي تشمل ما يُعرف باسم شبه جزيرة البلقان حديثاً، ومجموعة الجزر المنتشرة في بحر إيجه، وكذلك المدن اليونانية المنتشرة على ساحل شبه جزيرة آسيا الصغرى. وقد أطلق اليونان على أنفسهم تسمية الهلنيين، أما الرومان فهم الذين أطلقوا عليهم تسمية الإغريق، أما تسميتهم باليونان فترجع إلى اللغات السامية القديمة².

وينتمي الإغريق إلى القبائل الهندية والأوروبية، الذين كانوا يعيشون في وسط أوروبا قرب بحر قزوين، ووفدوا ودخلوا شبه جزيرة البلقان سنة 3000 ق.م³.

قضى الإغريق نحواً من ألف سنة في الاستقرار في شبه الجزيرة، وكانوا عدّة قبائل مختلفة في الشكل والخلق، واللّهجة أيضاً، وكانوا عند مجيئهم بربراً لا يعرفون الكتابة ولا القراءة، ولا يحسنون الزراعة، إنما كانوا رعاة بقرٍ لا أكثر. ولكنهم بمرور الزمن واحتكاكهم ببعض الحضارات المحيطة بهم، والتي عاصروها

1 موريس كروزيه وآخرون، مصدر سابق، ص 46.

2 عاصم أحمد حسين، المدخل الى تاريخ وحضارة الإغريق، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، د.ط، 1991م، ص 04.

3 المرجع نفسه، ص 72.

في وقتهم، تعلّموا الكثير منها، فأسسوا المدن وأخضعوا الملوك، وأخذوا المعتقدات الدينية عنها أيضا¹. كما تعلّموا أيضا من الفينيقيين المنتشرين آنذاك صناعة السفن وكيف يسIRONها، فانتشروا في البحار، وأسسوا عدّة قنوات خاصة بهم، مكنتهم من التمدد الكبير في أصقاع الأرض المختلفة، فوصلوا إلى أطراف آسيا وإفريقيا².

تتجلى عظمة اليونانيين (الإغريق) في فنونهم وآدابهم وفلسفاتهم، فقد تركوا كنوزا كبيرة وخلفوا زحماً وتراثا فنياً وأدبياً وحضارة لا تُضاهى، ولهذا السبب كان الفكر اليوناني متحرراً بعض الشيء من القيود والحواجر، ممّا ترك له مساحة للإبداع.

هذه العظمة في الفكر، أثرت تأثيرا مباشرا في دياناتهم المختلفة، فالدارس للديانة اليونانية القديمة يقف على أنواع كثيرة من المعبودات، تمثلت في أغلب الأشياء والصور. وكما سبقت الإشارة فإنّ اليونانيين كانت لهم قوّة وسعة في الخيال، هذا ما أدّى إلى نشأة عدّة أساطير تدور حول مجموعة من الآلهة، فكان كل شيء، وكل قوّة في الأرض أو في السماء، وكل نقمة، وكل صفة، ولو كانت رذيلة من صفات الإنسان تمثل إلهًا، في صورة بشرية عادة. وكان لكل حرفة، ولكل مهنة، ولكل فنّ إله خاص، وكان عند اليونانيين فضلا عن هذا شياطين ونساء مجنحة، وآلهة انتقام، وجنّ، وأرباب بشعة المنظر، وآلهة ذوات صوت شجيّ تسلب العقول³. هذا إلى جانب ما يسمّى بالأديان السرية التي انتشرت أيضا بين اليونانيين، وكان لها تأثيرها عليهم وعلى طقوسهم.

لعب الدين دورا كبيرا لدى الإغريق، فبقدر ما وحّدهم كأمة، كان هو السبب نفسه الذي أدّى إلى تقسيمهم إلى عدّة طوائف وملل في العبادات. فنتج عن ذلك عدّة معتقدات، فعبد اليونان أنواع الطبيعة والأسلاف؛ ويُقصدُ بها عبادة أرواح الموتى أو ما يسمّى بعبادة الموتى. وقد حفلت الديانة اليونانية في هذه الصورة من المعتقد، بكثير من المعبودات الطبيعية، منها: مظاهر الطبيعة، وأعضاء التناسل، والأسلاف، ومزجوا هذه العبادات جميعا بطلاسم السحر والشعوذة⁴.

1 المرجع نفسه، ص 83.

2 المرجع نفسه، ص 93.

3 عاصم أحمد حسين، مرجع سابق، ص 106.

4 عباس محمود العقاد، الله جل جلاله، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ط 01، 1991م، ص 105.

عَبَدَ اليونانُ القدامى أيضا السَّمَاءَ وما فيها، فكان إلهُ السَّمَاءِ العَظِيمُ مُخْتَلَفُ الصُّورِ هو إلهُ الغزاةِ اليونانيين في بادئِ الأمرِ، كما وزعموا أَنَّهُ مُرْسِلُ السَّحَابِ ومُسْقِطُ الأمطارِ وجامعُ الرِّعدِ، وعبدوا أيضا إلهَ الشَّمسِ، ولكنَّهُ كان من الآلهةِ الصَّغرى وليس من الآلهةِ الكبرى التي من شأنها التَّعظيمُ والتَّجليلُ¹.

وكانت الأرضُ عند اليونانِ القدامى موطنَ معظمِ الآلهةِ، والأرضُ نفسها في بادئِ الأمرِ كانت آلهةً، فهي التي تُعطي بسخاءٍ وهي الأُمُّ السَّمْحَةُ الجزيلةُ، وكان في نظرِ اليونانيين أَنَّ الأرضَ يسكنها ألفُ إلهٍ، وذلك في مائها، وفي الهواءِ المحيطِ بها، منها أرواحُ الأشجارِ المقدَّسةِ، وخاصَّةً شجرةُ البلوطِ، وكانت في معتقدِهِم الآلهةُ تتفجَّرُ من الأرضِ. وكانت لديهم آلهةٌ أخرى تسمَّى آلهةً ما تحت الأرضِ، وكانت أكثرُ الآلهةِ رهبةً لدى اليونانِ، ففي المغاراتِ والشقوقِ وأمثالها من الفَتَحَاتِ السَّفلى كانت تعيشُ تلك الآلهةُ الأرضيَّةُ، التي لم يكن اليونانُ يعبدونها بالنَّهارِ عبادةً تعبَّرُ عن الحُبِّ والإجلالِ، إنَّما كانوا يعبدونها بالليلِ عبادةً مصحوبةً بأناشيدٍ وطقوسٍ تنمُّ عن التَّوبةِ والهلعِ، وكانت هذه القوى غيرَ البشريَّةِ هي المعبوداتِ الحقيقيَّةِ لبلادِ اليونانِ².

شاعت في الحضارةِ اليونانيَّةِ أيضا، عبادةٌ يسمونها عبادةَ الأسلافِ أو الأمواتِ، وهي من المعتقداتِ الشائعةِ بينهم؛ وذلك أَنَّ الموتى في اعتقادِهِم كائناتٌ مقدَّسةٌ وقد خلعوا عليهم أكثرُ الألقابِ احتراماً، فأطلقوا عليهم وصفَ الطَّيِّبينِ والقديسينِ والسُّعداءِ، وكانوا يُكْتَبون لهم كلُّ التَّجليلِ والتَّقديرِ، وكان كلُّ ميِّتٍ في فكرِهِم إلهاً. ولم يكن هذا التَّقديسُ مقصوداً على عظمةِ وقيمةِ الرِّجالِ الأمواتِ، بل لم يكن هناك أيُّ تمييزٍ بين الأمواتِ³.

وكانت هذه العبادةُ لأرواحِ الموتى نتيجةً لأنَّهم اعتقدوا أَنَّ الموتى أرواحٌ قادرةٌ على أن تفعلَ للناسِ الخيرَ، وتُستَرَضَى بالقرابينِ والصَّلَاةِ، فكانوا يخافونها ويفعلون أيَّ شيءٍ لرضاها، وذلك بطقوسٍ ومراسيمٍ يقصدون بها إبعادها واتِّقاءَ شرِّها.

وإضافةً لما تقدَّم، فقد كانت هناك آلهةٌ أخرى عند اليونانيين القدامى، وهي مشهورةٌ جداً عندهم، وتعتبرُ أكثرَ ذيوعا، وهي الآلهةُ الأولمبيَّةُ، فقد كُتِبَ عنها العديدُ من الأساطيرِ والأشعارِ. وهي تُنسبُ إلى

1 ول وايريل ديوران، قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود، محمد بدران، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، مجلد2، ج1، ص321.

2 ول وايريل ديوران، ص325.

3 أحمد علي عجيبة، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004م، ص151.

جبل الميوس وهو أعلى جبل في اليونان، اعتقاداً منهم بأن هذه الآلهة تعيش على هذا الجبل، وهذه الآلهة أي الأولمبية تمثل حكومة ملكية، ويبلغ عددهم اثنا عشر إلهاً، وكلهم في صورة بشرية، إلا إنهم يملكون قوى خارقة وعجيبة تمنحهم الحياة والخلود، وهم أقوى من الأبطال¹.

تعد الحضارة اليونانية أو الإغريقية صاحبة السبق في الحرية الفكرية في شتى المجالات، السياسية والدينية والاجتماعية، وحتى المناقشات الدينية كانوا هم السباقين إلى ابتداعها، وهذا لتنوع وتعدد المعبودات والمعتقدات عندهم، حيث جاء على لسان أحد المفكرين، قوله: "إننا لو تجاوزنا عما أنجزوه في أكثر نواحي الفكر البشري، ولم يبق إلا إصرارهم على اتخاذ الحرية مبدأً وشعاراً، لكان هذا المبدأ الذي يعتبر أحد الخطوات الكبرى في سبيل التقدم البشري كافياً لأن يسمو بهم لأرفع مراتب المصلحين من بني الإنسان"².

وهذا القول بالرغم من صحته لأبعد الحدود، ووجود الأدلة التي تعضده، إلا إن فيه نظراً كبيراً؛ ذلك لأن صاحب القول قد جافى الحقيقة بكل أبعادها، وهذا لأنه أغفل أن الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، هم أصحاب الدعوة إلى الحرية الحقيقية، والأدلة على ذلك كثيرة، فالكتب السماوية دعت إلى التوحيد، والدعوة إلى توحيد الله هي الحرية بعينها، والمتبع للتاريخ أيضاً يجد أن كليم الله موسى عليه السلام، كان له السبق قبل اليونانيين إلى حرية الفكر، فكان من دعاة الحرية في مصر القديمة، ودعا لحرية بني إسرائيل في الاعتقاد بالإله الواحد الأحد، وعدم استعباد فرعون لهم.

ومجمل القول، إن أهم ما ميز هذه الحضارة، هو تطور المعرفة لدى الإنسان، وهذا راجع لجهود كثير من الفلاسفة، مثل: سقراط وأفلاطون وأرسطو، وبالرغم من كل التقدم الحاصل للوصول إلى الدولة المدنية، التي من شأنها أن تكفل الحقوق والحرريات، بشكل يؤدي إلى ممارسة كافة الطقوس والشعائر بشكل لائق، إلا إنها كانت مدنية قاصرة وشكلية، لأنها اكتفت بممارسة سلطة الحكم من قبل المواطنين الأحرار فقط، وكان للحكام حق التدخل في أدق تفاصيل حياة المواطنين، وسلبهم أموالهم، وتجريدتهم من كل الحريات والحقوق الشخصية إن أرادوا أن يكونوا أفراداً إغريقيين حقاً³.

1 المرجع نفسه، ص 152.

2 أحمد رشاد طاحون، مرجع سابق، ص 60.

3 مهدي بغدادي، بين الحريات وحقوق الإنسان، مجلة النبأ، العراق، العددان 30 و31، السنة 5، 1998م، ص 1 وما بعدها.

الفرع الثالث: التطور التاريخي لحرية المعتقد في الحضارة الرومانية القديمة

أرجع المؤرخون أصل الرومانيين إلى قبائل هاجرت من شمال بحر قزوين، البعض منهم هاجر إلى سهول أوروبا الوسطى، وأغار آخرون على شبه جزيرة البلقان، وهاجرت بعض القبائل إلى شبه جزيرة إيطاليا، ومن تلك القبائل قبيلة الإيطاليين، التي استقرت في الأجزاء الوسطى والجنوبية من شبه الجزيرة، وفي جزيرة صقلية¹. حيث سكن مدينة إيطاليا من غير الإيطاليين عدة شعوب وأعراق أخرى، ومنهم الذي لا يُعرف له منبت، ويُرجح علماء التاريخ أنهم مستوطنون من آسيا الصغرى هاجروا إلى إيطاليا، ومنهم من هم من أصل فينيقي، استوطنوا صقلية في الوقت الذي خرجوا فيه بتجارتهم إلى البحر الغربي، وبلغت تجارتهم أوج نشاطها، وذلك عام 1000 ق.م. وسكن روما أيضا بعض اليونانيين، حيث كانت لهم مستعمرات على سواحل إيطاليا الجنوبية، وفي صقلية².

قسّم المؤرخون التاريخ الروماني القديم إلى ثلاثة عهود رئيسية؛ عهد الملوك، وعهد الجمهورية، وعهد الإمبراطورية، وفي هذه العهود الثلاثة عبد الرومانيون في أول الأمر العديد من الآلهة، والأرواح، والأشباح، وفسروا وقوع الظواهر الطبيعية بأنها من عمل هذه الأرواح، ثم بعد ذلك نجدهم كلما احتكوا بقوم أخذوا عنهم دياناتهم، فأخذوا من اليونانيين آلهتهم وأعطوها أسماءً لاتينية، وأيضاً عندما استولوا على البلاد الشرقية واختلطوا بأهلها أخذ الكثير منهم يتدين بالديانات الشرقية³.

اعتقد الرومانيون أنّ العالم من حولهم خاضع لقوى غير مرئية، يظهر نشاطها في الظواهر الطبيعية كالليل والنهار، والمواسم، والرياح، والطقوس، ونمو النباتات، والحيوانات، ومجريات الحياة الإنسانية من الميلاد حتى الممات، وكانوا يطلقون عليها اسم الأرواح النشطة⁴.

وهذه الأرواح عند الرومانيين تسيطر على حياة الإنسان، فتحسُّ إليه أو تجلبُ عليه الأضرار، وتخرج هذه القوى أحيانا من مخابئها وتمسُّ الأشخاص أو الأشياء فتدسُّها وتجعلها حطرةً على المجتمع، وتظهر في الحوادث غير الطبيعية وغير المألوفة، كالكسوف، وظهور المذنبات، وما إلى ذلك. وقد عبد الرومان هذه الأرواح وعدوها في مصاف الآلهة التي تُعبد، وكانت هذه الآلهة تظهر في صورة معنوية مجردة كالصحة

1 أحمد علي عجيبة، مرجع سابق، ص 175.

2 غريال محمد شفيق، ادجار ج، التاريخ القديم، المطبعة الحديثة، القاهرة، ط 01، 1926م، ص 118.

3 أحمد علي عجيبة، مرجع سابق، ص 178.

4 المرجع نفسه، ص 178.

والشباب، أو الذاكرة أو الحظ أو الشرف أو الأمل أو الخوف أو العقاب، وكان منها أيضا أرواح للمرضى وأرواح للموتى، ومنها أرواح فصول السنة، ومنها آلهة الماء، وأرواح الغابات التي تسكن الأشجار. ويلوح أنّ الرومان جميعاً، إلا قليلاً من المتشككين، كانوا يؤمنون بالمعجزات، وبالفأل والطيرة، وبأنّ التماثيل تتحدث وتعرق، وبأنّ الآلهة تنزل من جبل أولمبس لتحارب في صفّ الرومان، وبأنّ الأيام فردية الأسماء محظوظة، وزوجية الأسماء منحوسة، وبأنّ الحوادث الغريبة تُنبئ بالمستقبل. ولقد كانت هناك آلهة أخرى كثيرة لدى الرومان حتى قيل لا يُعرف دين قط بلغ فيه عدد الآلهة ما بلغه عند الرومان، ولقد قدرها البعض بثلاثين ألفاً¹.

إنّ الديانة الرومانية كانت عبارة عن عقائد متنوّعة، نتيجة كون الشعب الروماني خليطاً من الأجناس المختلفة الأصل، كانت توجهاتهم في الطقوس الدينية هي الاهتمام بإرادة الآلهة، كتوجه فكري مؤثر في الفكر الروماني، لذلك ففي الفترة الأولى للحضارة الرومانية كانت طبقة الكهنة هي المؤثرة في الفكر الديني السياسي، والفكر الديني الروماني هو جزء مهم من النسيج التكويني الاجتماعي للمدينة الرومانية، والعبادة الإلهية هي جزء من سياسة الدولة الرومانية، فبرزت في تلك الفترة أهمية المعابد الرومانية بخلاف الفترات اللاحقة من فترة الحكم الروماني الإمبراطوري لتؤكد بذلك سيطرة السلطة الدينية كسلطة مهيمنة في المجتمع الروماني في العصور الأولى من الحضارة الرومانية².

أما في العهود الإمبراطورية من الحكم الروماني أصبح التوجه الديني نحو الآلهة الأقل تأثيراً، حيث اتجه الخط الديني نحو ذات الإمبراطور نفسه، وامتلك الإمبراطور في المفهوم الديني الروماني شرفاً إلهياً، والذي يسمو به فوق القوانين الرومانية الإنسانية، لذلك كان الاهتمام بالمعابد أقل درجة في الأهمية، مما كان يهتم به الإغريق في بناء معابدهم³.

تطور مفهوم حرية المعتقد عند الرومان خاصة في القانون المدني المتعلق بالأفراد، إلا أنه ظل في حدود القانون، ولم يرق بحريات الإنسان وحقوقه لما هي عليه الحال الآن، فبالرغم من أهمية الدين والمشاعر والطقوس الدينية كما رأينا سابقاً، إلا إنّ الحكام الرومانيين لم يكن لديهم اهتمام بما يعتنقه الأفراد من

1 ول وايريل ديورانت، مرجع سابق، مجلد 03، ج 01، ص 124.

2 دونالد ددلي، حضارة روما، تر: جميل يواقيم الذهبي وفاروق فريد، نهضة مصر، القاهرة، ط 01، 1964م، ص 24.

3 المرجع نفسه، ص 25.

مبادئ، بشرط أنه يساهم في المناسبات والاحتفالات الرسمية للدولة بشكل رسمي وعلمي، وبعد هذا، فكل فرد له مطلق الحرية في أن يعتقد ما يشاء دون المساس بواجباته الوطنية¹.

كما ينبغي أن تتخذ جميع الديانات والجمعيات صفة العلانية، وأن تكون مباحة للجميع، كما يجب الحصول على الموافقة من المسؤولين الحكوميين لنشاط مثل هذه الديانات، وهذا ما يوجد في قوانين "ألواح الإثنا عشر"، ضمن اللوح الحادي عشر تحت عنوان "في عبادة الآلهة"، بالمادة الثانية منه، حيث نصت على أنه: "لا يجوز لأحد أن يعبد سراً آلهة جديدة وغريبة ما لم يأذن بذلك أولو الأمر". وهذا نص صريح في القانون الروماني، أنه من أجل ممارسة الشعائر الدينية يجب توفّر تصريح أو إذن مسبق، أما المادة الثالثة فتتصّل على أنه يمكن للشخص أن يحتفل بالاحتفالات الدينية التي اعتاد ممارستها في الهياكل التي شادها أجداده².

أما إذا كانت اجتماعاتهم ولقاءاتهم في أماكن سرية وبعيدة تثير الريبة والشكوك، فهذا يدل على سوء نواياهم وسوء ما يُضمرون من شرور، هكذا كان يعتبر الرومانيون الاجتماعات السرية. فالمعتقد والدين خصوصاً، كان قديماً يُعتبر من خصائص وركائز وحدة المجتمعات، فأفراد الوحدة السياسية يشتركون في عبادة واحدة ومعتقد واحد يجمعهم، وبالتالي فإن أي فرد أو وحدة سياسية أخرى لا تدين بالديانة نفسها، تُعتبر أجنبية عنهم، وليس لها الحقوق ولا المميزات نفسها التي يمتلكونها³.

اعتبر المفكرون والفلاسفة أنّ الحضارة الرومانية كانت تميل إلى الفكر العملي، أكثر منه إلى الفكر الجدلي والفلسفي، وهذا راجع ربما إلى اتساع الرقعة الجغرافية للدولة الرومانية، واهتمامهم بالفتوحات والغزوات، وبالرغم من تعدد الآلهة عندهم إلا أنّ العقيدة التي كانت راسخة في أذهان الرومان هي عبادة الأباطرة، وهذه العقيدة كانت رمزا للوحدة وذات هدف سياسي، والدليل على ذلك أنّها لم تكن مفروضة إلا على موظفي الدولة⁴.

في المقابل عرف العهد الروماني صوراً عديدة من الاضطهاد الوحشي للمسيحيين واليهود على حد سواء، على الرغم من كلّ المظاهر والسمات التي كانت تُبديها في التسامح مع الأديان، إلا أنّها كانت

1 ب. تشالرز ورث، الإمبراطورية الرومانية، تر: رمزي عبده جرجس، دار مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، 1999م، ص 161.

2 نجيب إبراهيم طراد، تاريخ الرومانيين، المطبعة اللبنانية، لبنان، د.ط، 1886م، ص 81.

3 المرجع نفسه، ص 83.

4 أحمد رشاد طاحون، مرجع سابق، ص 64.

تحتاطُ بحكم تقاليدِها الوطنيّة وشعورها القوميّ لكلّ عقيدة ذات صبغةٍ قوميّةٍ غير الرومانيّة، كاليهوديّة مثلاً، لذا قامَ الرومانيّون في أعقابِ ثورة اليهود عام (66ق.م) بتدميرِ هيكلِ اليهود في أورشليمَ وذلك ليمنعوا نشاطَ هذا الدّين لإحساسهم بخطورته¹، وهذا إن سلّمنا بصحّة هذه الرواية وما جاء فيها من أحداثٍ تاريخيّةٍ عن هيكلِ اليهود.

وبعد اليهوديّة، ترك الرومانُ في البداية للمصريّين حرّيّة المعتقد عند دخولهم مصرَ، حيث كان المصريّون يدينون بالدين الوثنيّ، وظلّوا يتنعمون بهذه الحرّيّة، إلى أن ظهرت المسيحيّة في فلسطينَ، وأخذت في الانتشارِ تدريجياً في أنحاءِ مصرَ قاطبةً خلال القرن الثاني الميلاديّ، فثارت مخاوفُ الرومانِ الوثنيّين، فصبّوا جميعَ ألوانِ العذابِ على المصريّين الذين اعتنقوا المسيحيّة، ولكنهم صبروا وصمدوا في وجهِ الإمبراطوريّة الرومانيّة المتعجرفة، متمسكين بعقيدتهم وقدموا الكثيرَ من الأرواحِ مقابل ذلك².

وبالرغم من أنّ المسيحيّة صارت بعد ذلك الدّينَ الرّسميّ للإمبراطورِ، إلّا إنّ المصريّين لم ينعموا بهذه الحرّيّة طويلاً، وذلك نتيجةً وقوعِ خلافاتٍ كبيرةٍ بين الكنائسِ المصريّة وكنائسِ روما، بخصوصِ طبيعة السيّد المسيح عليه السّلام، وهذا ما أدّى إلى عودة الاضطهادِ والتّعذيبِ من جديدٍ للمصريّين المخالفين لعقيدة ومذهبِ الإمبراطورِ.

المطلب الثاني:

الأوضاعُ الدّينيّة في العصورِ الوسطى والعصرِ الحديثِ

كانت حرّيّة المعتقد دائماً محلاً لاعتداءاتٍ صارخةٍ وجسيمةٍ، وذلك مقارنةً بالاعتداءاتِ التي تقعُ على بقيةِ الحريّاتِ المعنويّة الأخرى كحقّ الرّأي والتعبيرِ، وذلك بسببِ أنّ كلّ مؤمنٍ يدينُ بدينٍ معيّنٍ يعتقدُ أنّه قد اكتشفَ الحقيقةَ الوحيدةَ في هذا العالمِ، والتي لا يتطرّقُ إليها الشكُّ مطلقاً، وهذا التّمطُّ من التفكيرِ يقودُ إلى البعدِ عن التّسامحِ والمرونةِ في التّعاملِ مع الأمورِ، ومن ثمّ فإنّ إيمانَ النّظامِ المسيطرِ واعتقاده بمعتقدٍ ما، يقودُه إلى اضطهادِ الأديانِ الأخرى والمعتقداتِ المخالفةِ له، أو النّظرِ إليهم نظرةً غيرَ متساويةٍ، وذلك على مرِّ العصورِ، وهذا ما سنحاولُ الوقوفَ عليه في هذا المطلبِ، من خلالِ إلقاءِ نظرةٍ على السّياقِ التّاريخيّ لحرّيّة المعتقد في العصورِ الوسطى، ونأخذُ أوروبا كنموذجٍ لهذا العصرِ وما عانته هذه الحرّيّة خلال

1 ب. تشارلز ورت، مرجع سابق، ص 176.

2 ينظر: موسوعة ويكيبيديا الإلكترونيّة، <https://ar.wikipedia.org/wiki> ، مقال: "تاريخ مصر اليونانية والرومانية"، تاريخ التصفح، 2018/11/27، على الساعة 17.10.

تلك الفترة (فرع أول)، ثم تناول تطوّر حرّية المعتقد بعد تلك الفترة، وكيف كان انعكاس تلك الاضطهادات التي مورست عليها، بسبب الحركات الإصلاحية المنادية بحرّية المعتقد في العصر الحديث (فرع ثانٍ).

الفرع الأول: الأوضاع الدينية في العصور الوسطى

ليس في التاريخ ما هو أعظم أثرا في النفس من الدين، ولا سيما في تاريخ العصور الوسطى، فإنك تراه في كل مكان، ويكاد يكون أعظم القوى في تلك العصور، وليس من السهل أن ندرك حق الإدراك ما كان في تلك العصور من فوضى، أظهرت حاجة ماسة لإعادة بناء عقائد الناس، فلا سبيل إلى السيطرة على الدوافع البشرية الوحشية، إلا بقانون أخلاقي تؤيده قوة تعلق على القوى البشرية. وكان أكبر ما يحتاجه العالم وقتئذ هو عقيدة توازن المحن بالآمال، وتزليل ملل الكدح بخيال العقيدة، وتمحو قصر الأجل بعقيدة الخلود. وقد سعت المسيحية إلى الوفاء بهذه الحاجات بفكرة حماسية عن الخلق والخطيئة الأدمية، والألم العذراء، والإله المعذب، والنفس الخالدة التي قدّر عليها أن تواجه يوم الحساب، فيقضى عليها بالتردي في الجحيم إلى أبد الأبد، أو تنجو وتنال التعميم السرمدى على يد كنيسة توفّر لها بأسرارها المقدسة، البركة الإلهية التي حلّت على العالم بموت منقذه¹.

العصور الوسطى؛ هي التسمية التي تُطلق على الفترة الزمنية من التاريخ الأوروبي، التي امتدت من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر الميلادي، حيث بدأت بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية واستمرت حتى عصر النهضة والاستكشاف. فكانت بدايات ظهورها إذن أواخر العصور القديمة، أين بدأ السكّان بالهجرة والنزوح، وقلّ أعدادهم، وقد استمرت هذه الحالة في بدايات العصور الوسطى².

ارتكزت العصور الوسطى على دعامين أساسيين هما: الدين والحرب، أما الدين فقد أوحى به منذ البداية المسيحية، التي اعتبرت الدين الرسمي للدولة في أوربا والأساس الأول للحياة والفكر، وغير خاف أنّ هذا العصر يُعتبر في الغرب عصر تسلط الكنيسة الرومانية اللاتينية على الشعب ومقدّراته، وعلى إرادته، وتفكيره، وعلى حياته الخاصة والعامة. وقد ارتبطت العصور الوسطى بفكرة أخرى، وهي أنّ العالم المسيحي الغربي عبارة عن وحدة كبرى في مجموعته يحكمه الإمبراطور من الناحية الزمنية، والبابا من الناحية الروحية. وهذه الوحدة لها كنيسة واحدة متغلغلة في كيان الأمم والشعوب والطبقات الأوروبية، هي كنيسة روما

1 ول وايريل ديورانت، مرجع سابق، ص 419.

2 ينظر: موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية، <https://ar.wikipedia.org/wiki>، مرجع سابق، تاريخ التصفح: 2018/11/27،

على الساعة: 20.32د.

الكاثوليكية، ولها لغة رسمية واحدة هي اللغة اللاتينية، ولها عاصمة روحية واحدة هي روما، ولها حضارة واحدة هي تلك التي ترتبط باللغة اللاتينية¹.

تعدّ الديانة المسيحية من أهمّ مميّزات العصور الوسطى، والتي جاءت كردّ فعلٍ للتاريخ القديم وديانته الوثنية التي كانت تدعو إلى الحرية والانطلاق بحكم تعدّد الآلهة، إذ كانت تدعو إلى التمتع بالحياة في شتى صورها ومظاهرها، وجاءت المسيحية لتقول إنّ هذه الحياة الدنيا عبارة عن مطية زائلة إلى الدار الثانية، دار الخلد والتّعيم المقيم، وأنه يجب على الفرد أن يعيش على الصّلاة والتّبتّل والتّقشّف، وأن يتعدّد عن مباحج الحياة وملذّاتها، وعلى هذا نرى أنّ المسيحية قد صبغت الحياة والفكر بصبغة خاصة تركت أثرها في مختلف نواحي النّظام والحضارة. ذلك أنّ النّظرة المحدودة والضّيقة للأمور في نطاق فلسفة الكنيسة وتعاليمها، والتي كان الفرد أسيرها مئات السنين، جعلت الناس يغطّون في نوم عميق، وجعلتهم لا يفكرون في استنباط قوانين الطبيعة، وأمانت فيهم الأصالة وروح الخلق والإبداع، فلم يحاولوا نتيجةً لذلك التّقدّم في الآداب والعلوم والفنون واللغة التي أصابها التّدهور هي الأخرى، واستعوزتهم القدرة على استخلاص ما في الطبيعة من ثروات معدنيّة وزراعيّة، وحرّمت عليهم الاتّجار وما يترتّب عليه من مكاسب، وأرباح تعتبر في نظرها إثماً وخطيئة مميتة².

ما ميّز أوروبا أيضاً في مستهلّ العصور الوسطى، هو ظهور بعض الحركات الدينيّة التي لعبت دوراً مهماً في المجتمع الغربيّ المسيحيّ، ومن بين هذه الحركات الدينيّة، حركة الإصلاح الدينيّ التي كانت سبباً في تحوّل الوضع الدينيّ الكنسيّ، فظهرت الحاجة إلى تغيير جذريّ للكنيسة، والرّجوع إلى الكتاب المقدّس في كلّ الحياة الإنسانيّة، وذلك للوضع السيّئ الذي آلت إليه الكنيسة بصفة خاصّة، والمجتمعات الغربيّة المسيحيّة بصفة عامّة. حيث سادت الحروب ذات الطابع الدينيّ أوروبا في القرون الوسطى، حيث كان الدافع الرئيسيّ لهذه الحروب هو الدّين، فكانوا يرون أنّها تطبيقٌ لإرادة الرّب، وأنّها طاعةٌ للرّب، واستجابةً لندائه عليك خوض هذه الحرب³.

1 جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1987م، ص48.

2 جوزيف نسيم يوسف، المرجع السابق، ص50.

3 ينظر: موسوعة ويكيبيديا الإلكترونيّة، <https://ar.wikipedia.org/wiki>، مرجع سابق، تاريخ التصفح: 2018/12/02، على الساعة: 21.44د.

هذه الفترة تحديداً مليئةً بالانتهاكات الدينية التي استمرت لعشرات السنين، والمتأمل للطبيعة المسيحية في العصور الوسطى، يجد نفسه مجبراً على أن يبحث ويتعمق في البحث عن النظام الذي سارت عليه الكنيسة في العصور الوسطى، والحديث عن الديانة المسيحية بالذات لا يمكن أن يتلخص في حياة أفراد معينين كان لهم تمييز ديني؛ لأن تلك الديانة وفي تلك العصور كانت تتعلق بالمجتمع بأكمله.

إنه من المستحيل محاولة فهم تاريخ الكنيسة في العصور الوسطى، وعلاقتها مع الدولة والحياة الاجتماعية داخلها، إذا ما تعاملنا في فهمها مع مقتضيات العصر الحديث؛ لأن الكنيسة في العالم الحديث تُعتبر كمؤسسة تطوعية محدودة العضوية، محدودة المهام، وتُعتبر الدول هي الحقيقة القائمة كهيئة فاعلة، تقوم على كل كبيرة وصغيرة في الأمور الحياتية للمجتمع داخل إطارها، بينما كانت الكنيسة في العصور القديمة بمثابة مجلس للصلاة والعبادة يرتأده المسيحيون المؤمنون بالعقيدة المسيحية، وكان أولئك يقطنون مع بعضهم البعض في مكان واحد، ربما كان ذلك المكان يتبع أحياناً للكنيسة، وتجمعهم علاقة حميمة باسم الدين، وكانت الحكومة تُقر تشكيل الأمور الكنسية وتنظيمها، وكانت الأديرة والصوامع تتبعها في كل كبيرة وصغيرة، وأسهم كل ذلك في وجود نظام كنسي يتم على نطاق ضيق من حيث المساحة والتأثير¹.

مثلت الكنيسة في العصور الوسطى المبكرة القوة الحضارية الرئيسة في أوروبا الغربية، فقد قدمت القيادة للشعب، وكادت أن تقوم مقام الدولة في كل كبيرة وصغيرة، حتى أن أرباب المُلْك والسيادة كانوا أحياناً لا يقطعون أمراً إلا بمشورتها وإرادتها. فكان للكنيسة قانونها الخاص، الذي يُعرف باسم (القانون الكنسي)، يتبعه نظم قانونية وإدارية لتعزيزه، وكانت تلك القوانين تمارس بشكل مباشر في كثير من المناحي الحياتية عند المجتمعات، فالزواج مثلاً وكل ما يتعلق به كان يقع تحت سلطة الكنيسة، وحتى عملية تقليد المناصب تتم تحت سلطتها أيضاً².

وجدير بالذكر أن الكنيسة في هذه الفترة كانت تُسيطر بشكل كبير على مجريات الأمور في أوروبا، ولم يكن نفوذها دينياً فقط، بل كان لها نفوذ وقرارات سياسية واقتصادية وعسكرية أيضاً، فقد كان بإمكانها عزل الملوك والأمراء عن طريق سحب الثقة منهم وفصلهم من الكنيسة، ما يعني افتقادهم لثقة وطاعة الشعب

1 نيفين ظافر حسيب الكردي، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، رسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ والآثار، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين، 1432هـ، 2011م، ص02.

2 المرجع نفسه، ص03.

الذي يثقُ كلَّ الثقة بالكنيسة. ومن هنا أصبحت الكنيسة تمثل الحاكم الحقيقي لمعظم دول أوروبا خلال فترة القرون الوسطى.

بدأت الكنيسة الكاثوليكية بما يسمى الحرب الدينية المقدسة ضد البروتستانتية، وأبادت أربعين بالمئة (40%) من شعوب أوروبا الذين ينتمون للبروتستانت، وما يقرب من نصف سكان ألمانيا تحديداً، والسبب الرئيس لاندلاع هذه الحرب هي حركة الإصلاح البروتستانتية، التي رفضت أفكارها من الكنيسة، والتي تعد منافية للمنطق في نظر الكنيسة، خاصةً صكوك الغفران، وإمكانية شراء المناصب الدينية العليا، فقام البابا باستدعاء زعماء هذه الحركة إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فرفضوا الاستجابة للكنيسة، فقام البابا بعزلهم من الكنيسة، كما أمر بإحراق كل ما كتبه ودونوه¹.

وبمرور الوقت أصبحت البروتستانتية هي الأغلبية في بعض دول أوروبا، فما كان من الكنيسة الكاثوليكية إلا استخدام محاكم التفتيش، لبت الرعب في نفوس الناس وردعهم عن الخروج عن الكاثوليكية، ومحاكمة المرتدين والمخالفين لأوامر الكنيسة، فقامت بإبادة الملايين بالخنق والإحراق والإعدام شنقاً، واستعملت كافة وسائل التعذيب المروعة المتبعة في محاكم التفتيش آنذاك².

وبدءاً من تلك اللحظة انقسم العالم المسيحي في أوروبا، إلى قسمين: قسم كاثوليكي وقسم بروتستانتي، ودارت بينهما المعارك والحروب التي ذهب ضحيتها مئات الآلاف من القتلى، وآلاف أخرى تم تعذيبها عن طريق محاكم التفتيش التي أنشأت في الأصل لمحاكمة المرتدين، وبتدريج أصبحت وسيلة تهديد ضد كل من يرفض اعتناق المسيحية³.

ذكر في بعض كتب التاريخ، أنه يستحيل علينا أن نقرأ دون أن ترتعد فرائصنا من قصص التعذيب والاضطهاد، التي قام بها المسيحيون المنتصرون على المسلمين المنهزمين، فلقد عمدوهم عنوةً، وسلّموهم لدواوين التفتيش التي أحرقت منهم ما استطاعت من الجموع، واقترح بعض القساوسة قطع رؤوس كل العرب دون أي استثناء ممن لم يعتنقوا المسيحية بعد، بما في ذلك النساء والأطفال، وهكذا تم قتل أو طرد ثلاثة ملايين عربي⁴.

1 نيفين ظافر حسيب الكردي، ص 13.

2 غوستاف لوبون، حضارة العرب، تر: عادل زعيتير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2012م، ص 275.

3 المرجع نفسه، ص 383.

4 المرجع نفسه، ص 384.

كما شهدت أوروبا أيضا في تلك الفترة، انتهاكاتٍ جسيمةً في حقِّ حرّيةِ المعتقدِ وممارسةِ الشّعائرِ الدينيّةِ، ومن الشّواهدِ التي لا زالت راسخةً في الأذهانِ، ودونها التاريخُ في ذلك العصرِ وتناولها المؤرّخون، ما وقع في فرنسا إبانَ حكمِ الملكِ فرنسوا الأوّل، فقد سرى التّقتيلُ في معارضي الكنيسةِ بشكلٍ رهيبٍ، حتّى وصلَ حدودَ ثلاثةِ آلافٍ، وفي إسبانيا أُقيمتْ محاكمٌ وإعداماتٌ بالحرّقِ لكلِّ من كانت تعدّه إسبانيا من البروتستانت، وفي هولندا أيضا أُعمِلتِ السيوفُ في المقاطعاتِ التي كانت تعتنقُ الديانةَ المخالفةَ للكنيسةِ الكاثوليكيّة¹.

الصّورةُ الحقيقيّةُ لأوروبا في العصورِ الوسطى، كانت قاتمةً ودمويّةً، ولم تسمحْ بأيّ حرّيةٍ دينيّةٍ أو عقديّةٍ، خارجَ ما يعتقده الحكّامُ، وما يُملَى عليهم من أصحابِ التّفوذِ والمستفيدين من القساوسةِ والرهبانِ، الذين كانوا يحكمون باسمِ الكنيسةِ. ومجملُ القول، إنّ أوروبا بصفةٍ عامّةٍ قدمت الكثيرَ من الأرواحِ والدّماءِ لنيْلٍ وافتكاكِ حرّياتِها وحقوقِها، سواءً ما تعلقَ بحرّيةِ المعتقدِ، أو الفكرِ، أو التّعبيرِ، وغير ذلك من الحرّياتِ.

الفرع الثاني: الأوضاعُ الدينيّةُ في العصرِ الحديثِ

الحرّيةُ الدينيّةُ كانت أولى الحرّياتِ التي اعترِفَ بها للإنسانِ في العصورِ الحديثةِ، فحركةُ الإصلاحِ الدينيّ التي ظهرت في أوروبا وقادت إلى اختلافاتٍ واضطهاداتٍ أدّت في النّهايةِ إلى الأخذِ بمبدأ حرّيةِ الإنسانِ في الاعتقادِ بالدينِ أو بالمذهبِ الذي يؤمن به، وحرّيتهِ في مباشرةِ الطّقوسِ الدينيّةِ.

وقد كان لكتاباتِ العديدِ من المفكرين والفلاسفةِ أيضا، الأثرُ البالغُ في إقرارِ حرّيةِ المعتقدِ في كثيرٍ من البلدانِ الأوروبيّةِ، وقد تجسّدَ هذا الأمرُ في فرنسا بصدورِ إعلانِ حقوقِ الإنسانِ والمواطنِ سنةَ 1789م، وقد نصّتِ المادّةُ العاشرةُ منه، على أنّه "لا يجوزُ أن يُضايقَ أيُّ شخصٍ بسببِ آرائه ومعتقداتهِ الدينيّةِ". كما أقرّ دستورُ فرنسا لسنةَ 1848م حرّيةَ ممارسةِ الشّعائرِ الدينيّةِ، فنصّتِ المادّةُ السابعةُ منه، على أنّه: "لكلِّ فردٍ أن يمارسَ بحرّيةٍ تامّةٍ الديانةَ التي يعتنقها"².

ثمّ تقرّرت حرّيةُ المعتقدِ بصفةٍ تامّةٍ في فرنسا بصدورِ القانونِ الذي فنّنَ مبدأ علمنةِ الدّولةِ، حيثُ تنصُّ المادّةُ الأولى من هذا القانونِ المؤرّخِ في 9 كانون الأول/ديسمبر 1905، على أنّ: "الجمهوريةُ تضمّنُ حرّيةَ المعتقدِ وتضمّنُ حرّيةَ العبادةِ في ظلِّ القيودِ المذكورةِ لاحقا فحسبُ، التي تصبُّ في صالحِ النّظامِ

1 بلحاج مونيير، مرجع سابق، ص39.

2 محمد ثامر السعدون، القانون الدولي وحظر التعصب الديني، المركز العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط01، 2017م، ص54.

العام، ويفرض هذا الأمر حماية العديد من الحريات الأساسية، خصوصاً حرية التعبير وحرية التجمع وحرية التظاهر العلني وحرية تكوين الجمعيات وحرية العبادة وحرية امتلاك الأماكن الملائمة¹.

وعلى هذا فقد جاء قانون 1905م، الذي اعتبره العديد من الناس، النصّ المؤسس للعلمانية الفرنسية كنتاجٍ لعملية تاريخية طويلة، وعلى الرغم من أنّ هذا القانون قد يبدو وكأنه إعلان للحرب على الدين، إلاّ أنّه كان يهدف بصورة أساسية إلى تهدئة المشاعر، والدليل على هذا أنّ الفقرة الأولى من هذا القانون تُعلن أنّ الجمهورية تشهد رسمياً على حرية العقيدة، وتضمن حرية ممارسة العبادة وفقاً للقيود التي تُملها المصلحة العامة. أما الفقرة الثانية من القانون فهي تنصّ على أنّ الحكومة لا تُميز أو تُموّل أو تُقدّم العون لأيّة طائفة دينية، وعلى هذا، فإنّ الدولة تضمن حرية العبادة، لكنّها لا تتدخل في السبل التي تعمل بها الأجهزة الدينية المختلفة.

أما في إنجلترا، فقد تمّ إقرار الحرية الدينية، حيث لا تُعتبر ممارسة أيّة ديانة أو إنكار الدين جريمة، ما عدا القذف في حقّ دين معيّن فهذا يُعدّ جريمة. كما أنّ الممارسة العلنية للطقوس الدينية المختلفة أمرٌ مسموح به، وأنّ العقيدة الدينية لا دخل لها في ممارسة الحقوق المدنية والسياسية، وهكذا استقرّ الحال بإقرار الحرية والمساواة الدينيين في إنجلترا. وكذلك الحال في أمريكا، فقد أُقرّ فيها موضوع الحرية الدينية، بالإضافة إلى حرية العقيدة وحرية العبادة وحرية الدعاية الدينية، حتّى لو كانت تلك الدعاية من جانب مجموعات دينية متطرفة².

عرفت حرية المعتقد في العصر الحديث قفزة نوعية من حيث التدوين والاهتمام، فأضحت من الركائز الأساسية في منظومة حقوق الإنسان، وعندما تعرّضت هذه الحرية للاعتداء والتضييق فإنّ باقي الحقوق تتأثر بها تبعاً أيضاً. ولهذا نجد حرية المعتقد مرتبطة في أغلب النصوص القانونية بأكثر من حرية أخرى، فشهدت حرية المعتقد في هذا العصر انتقالاً من مرحلة المطالبة بها كحق، إلى مرحلة التنصيص عليها وتوثيقها، فبدأت عملية الاعتراف بها تتوالى في عدد كبير من النصوص القانونية، والدساتير الوطنية، والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، إذ أصبح في عصرنا الحالي، لا تكاد تجد دستورا لا يُقرّ بهذه الحرية ويقرّها. ولقد ذكرت المادة الأولى من ميثاق هيئة الأمم المتحدة في فقرتها الثالثة لفظ الدين، وهذا تأكيد على أنّه من أهمّ الأساسيات أن تُحمى حقوق الإنسان بواسطة منظومة قانونية قوية، وهذا لحماية الإنسان

1 محمد ثامر السعدون، ص 57.

2 المرجع نفسه، ص 54.

من الاضطهاد، وعدم لجوئه إلى الثورات لافتكاك هذه الحقوق من جديد. ولهذا نجد المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تنص على أنه: "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، ...¹. ونجد كذلك مادة كاملة في هذا الإعلان تُخصّص للمجال الديني، ممثلة في المادة 18 منه، إذ تنص على أنه: "لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرّيته في تغيير دينه أو معتقده، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة"².

حرية المعتقد أو الحرية الدينية كما يُطلق عليها البعض، وكما أشرنا سالفًا، تقتضي احترام جميع الحقوق الأخرى، وأنها مرتبطة ببعضها، ولا غنى عن واحدة منها في تحقيق الحرية الدينية الحقيقية، ومن أجل تطبيقها على أرض الواقع يقع على عاتق الدول واجب والتزام احترام حرية المعتقد وحمايتها. وما ميّز هذا العصر الحديث أنّ مفهوم حرية المعتقد تطوّر عن باقي العصور التي سبقت، فلم يعد ذلك الحق في اعتناق الإنسان ما يعتقد صحته ويراها ويؤمن به، وذلك في حدوده الضيقة أو محيطه، بل تأثر تأثراً بالغاً بالمفهوم الجديد للديمقراطية والعلمانية ربّما في بعض الأحيان، وتأثر أيضا بالمفهوم الواسع للعولمة.

أضحت حرية المعتقد من المبادئ العامة التي تُؤمّن بها الأمم المتحضّرة، وتحرص كافة الوثائق العالمية والدستورية على النص عليها وكفالتها، فعالجتها كثير من المواد في الاتفاقيات والمعاهدات على الصعيدين العالمي والإقليمي في عصرنا الحالي. وأيضاً بالنسبة للدول في دساتيرها، فنجد مثلاً الدستور الجزائري يجمع بين الحق في حرية المعتقد وحرية الرأي في مادة واحدة³. ونصت المادة 46 من الدستور المصري لسنة 1971م، على أنه: "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية"⁴.

يُمكننا القول إنّ حرية المعتقد في سياقها التاريخي، لطالما قوبلت بالاضطهاد الديني والتعصب المذهبي من قبل طائفة معينة أو نظام مُحدّد، وحتّى في العصر الحديث أيضا، بقي الحال نسبياً فقط، رغم إقرار

1 ينظر: المادة 02 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3)، المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948م.

2 المادة 18، المرجع نفسه.

3 المادة 36، الدستور الجزائري لسنة 1996م.

4 المادة 46، الدستور المصري لسنة 1971م.

حرية المعتقد كما رأينا سابقا في مختلف المنظومات القانونية، وما نشهده الآن من خطابات في الحرية والحوار بين الحضارات والأديان، خاصة في أوروبا على اعتبارها منبع الحريات وحاضنتها، لا يعدو أن يكون مجرد ألعاب سياسية في كثير من الحالات، تنفيه وتبطله حقيقة العلاقات الدولية والممارسات المتكررة المنتهكة لحقوق الإنسان بصفة عامة، وحقه في أن يعتقد ويدين بما يريد بصفة خاصة.

خلال السنوات الأخيرة واجه مفهوم الحرية الدينية تحديات واضحة، تجلّت في عدد من الممارسات التمييزية في أكثر من بلد أوروبيّ تجاه الأقليات الدينية، خاصة المسلمة منها، وبدا جليا أن هناك تراجعا كبيرا وخطيرا على المستوى الثقافي والفكري على تلك المكاسب التي حققتها حركات الإصلاح وأصحاب أفكار الحداثة والتنوير، والتي بفضلها رسخت قيم التعددية والتسامح واحترام الآخر، وبدأت تشهد أوروبا موجة من التضييق السياسي والديني على الأقليات الدينية الأخرى الموجودة معها. ولم تقتصر هذه الموجة من الانتهاكات على الأقليات المسلمة فقط، بل تجاوزتها إلى الأقليات الدينية داخل المسيحية نفسها. فظهرت الانقسامات والخلافات حول طبيعة الكنائس التي يجب على دول أوروبا اتباعها، من أجل إيجاد مكان لها ضمن منظومة الحضارة الغربية¹.

على صعيد آخر، جاء التقرير السنوي الذي تصدره الولايات المتحدة الأمريكية بشأن الحريات الدينية صادما في محتواه، حتى بالنسبة للدول الأوروبية، والدول التي تُعد حليفة للولايات المتحدة، إذ عبّر التقرير عن قلق بالغ أبعده الولايات المتحدة، وذلك يوم الثلاثاء 15 آب / أغسطس 2017م، تاريخ صدور التقرير، عن حجم الانتهاكات وجرائم الإبادة التي يرتكبها تنظيم الدولة الإسلامية المعروف باسم "داعش" ضدّ المسيحيين، وحتى المسلمين، والشيعية وغيرهم، ويتحدث التقرير أيضا عن التمييز ضدّ المسلمين، في أوروبا وخصوصا في المجر، إذ أعربت واشنطن عن قلقها إزاء الخطاب المعادي للمسلمين من جانب مسؤولين في الحكومة بسبب أزمة الهجرة، كما تشهد ظاهرة التمييز ضدّ المسلمين في ألمانيا منحني خطيرا، وتزايدا كبيرا، حيث يدور نقاش حول فرض حظر جزئي على ارتداء النقاب. أيضا الجدل قائم في فرنسا حول حظر لباس البحر الإسلامي على الشواطئ².

1 هيثم مناع، مؤتمر الإسلاموفوبيا الدولي، إسطنبول، 08-09 كانون الأول 2007، <http://www.haythammanna.net>، تاريخ التصفح: 2018/12/08 على الساعة: 20.43د.

2 ينظر: التقرير الأمريكي لسنة 2017 عن الحرية الدينية على الموقع: <https://p.dw.com/p/2iHfFl>، بتاريخ 2017/08/15، تاريخ التصفح: 2018/12/12، على الساعة: 22.12د.

وككل عام، يرسم هذا التقرير صورة قاتمة عن وضع حرية المعتقد والعبادة في نحو مائتي (200) بلد، وبالرغم من أنها حليفة رئيسية للولايات المتحدة، تبقى السعودية من أكثر الدول المثيرة للقلق في هذا المجال، حيث أشار التقرير أن السعودية لا تعترف بحرية الدين ولا تحميها، لكنها تضمن حق الجميع، بمن فيهم غير المسلمين، في العبادة مع عدم الجهر بها. وتابع التقرير أنه بينما بقيت القيود بصفة عامة على الأنشطة الدينية. ومثلها في ذلك كل من إيران والصين وأرتريا والسودان وبورما وكوريا الشمالية وتركمانستان وأوزبكستان، وقد أضيفت طاجيكستان إلى اللائحة هذا العام، أما السودان التي وضعتها التقرير ضمن قائمة البلدان الأكثر إساءة للحريات الدينية، فأشار التقرير إلى أنه رغم أن دستور البلاد يسمح بحرية الدين، فإن ممارسته لا تزال تواجه عوائق وصعوبات، وإن ظهرت بوادر بعض التحسن، حيث ذكر أنه على عكس فترة إعداد التقرير السابق، فإن بعض الكنائس في الشمال تمكنت من إقامة الصلوات بانتظام والاحتفال بالعطلات¹.

ولكن، على غرار العام الماضي، اختارت وزارة الخارجية الأميركية أن تركز في تقريرها على "الفضائح" التي يرتكبها تنظيم "داعش" في العراق وسوريا. واتهم التقرير الحكومة السورية والمليشيات الشيعية المتحالفة بالقيام بعمليات قتل واعتقال وانتهاك جسدي بحق السنة، واستهداف أفراد أقليات دينية أخرى، كجزء من جهودها لقمع العمليات المسلحة التي تقوم بها الجماعات المعارضة. إذ جاء في مقدمة التقرير أن تنظيم الدولة الإسلامية استهدف ولا يزال يستهدف أفراد العديد من الديانات والإثنيات، من خلال الاغتصاب والخطف والعبودية والقتل².

أما على الصعيد العربي، فالأمر لا يختلف كثيرا، بل ربما على العكس تماما، فالأوضاع الدينية وحرية المعتقد، وباقي الحريات بصفة إجمالية، عانت كثيرا ولا تزال تعاني من التضييق والانتهاك، حتى أتى ما سمي بالربيع العربي، ففي الأسابيع الأولى منه كانت تلوح في الأفق مشاريع حلول تتباين في نضجها وواقعيتها من دولة لأخرى، كل حسب توجهه وأيديولوجيته، بما في ذلك مشروع الإسلام السياسي، كسيناريو ونخبة بديلين، بينما الآن لا يلوح ضوء في نهاية النفق المسدود ببقايا ركام دول وأنظمة حكم متعقنة، وأجساد ملايين اللاجئين والقتلى والجرحى والمسجونين، والمعبأة بأجواء الكراهية، والتهافت نحو

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه.

التطبيع مع الكيان الصهيوني، وسط تواطئ تطبيعي عربي وإقليمي ودولي يوحى بأن النفق مازال طويلاً جداً أمام افتكاك الحقوق والحريات المسلوقة.

خلاصة الفصل الأول:

في نهاية هذا الفصل، حاولت بسط مفاهيم الحق، والحرية، والمعتقد، وذلك بالتعريف اللغوي ودلالة هذه الألفاظ، وعرضت المفاهيم الاصطلاحية لها، وذلك في الفقه الإسلامي، والقانون الوضعي، ووجهة نظر وآراء المفكرين والفلاسفة لهذه المفاهيم. ووجدت - في الغالب - أن التعريف اللغوي لهذه المصطلحات لا يبتعد كثيراً عن التعريف الاصطلاحية في الفقه الإسلامي، أي أن إطلاقه في اللغة والاصطلاح الإسلامي يصبان في مجرى واحد، على عكس التعاريف القانونية، أو النظرة الفلسفية، التي تختلف كثيراً عن المراد اللغوي، وتختلف من فقيه إلى آخر، ومن فيلسوف إلى آخر، ثم وضحت المراد بحرية المعتقد كمصطلح مركب وذلك بين تعريف فقهاء الإسلام، والقانون، وخلصت إلى أن نظرة الإسلام تختلف عن نظرة الفقه الغربي في هذه الحرية خاصة (حرية المعتقد)، فالإسلام يربطها بمطلق الحرية والاختيار ابتداءً، ويضع ضوابط للخروج منه، لكي لا يتلاعب بالشريعة. أما النظرة القانونية، والغربية خصوصاً، فتعطي الحق المطلق في حرية المعتقد والاختيار ابتداءً، ثم انتقلت إلى العلاقة التي تربط حرية المعتقد ببعض الحقوق والحريات الأخرى، حيث توصلت إلى أن الحق في حرية المعتقد مرتبط بشكل وثيق مع هذه الحريات، ثم بينت مكانة حق الحرية الفردية وأهميتها في التشريع الإسلامي وما له من أولوية ورعاية في التشريع الإسلامي، وكذا حرية المعتقد وما حظيت به من مكانة مرموقة مستدل في ذلك ببعض الشواهد والأدلة.

ثم قمت بنظرة استقصائية وتاريخية وذلك لمعرفة طبيعة هذه الحرية، وربط الحاضر بالماضي لتكوين رأي وفكرة شاملة حولها، بالإضافة إلى معرفة معاناة المنادين بهذه الحرية منذ العصور القديمة وإلى عصرنا هذا؛ أي منذ أن كانت مطلباً يختلج في أذهان المفكرين والفلاسفة، إلى أن أصبح حقاً مدوناً تحميه النصوص القانونية، سواء كانت دولية أو وطنية، فخلصت إلى أن هذه الحرية لا تزال تُنتهك إلى غاية كتابة هذه الأسطر، وإن اختلفت أشكال الانتهاك والتضييق، وهذا في ظل عدم وجود عدالة في موازين القوى. وبهذا أيضاً أكون قد عرّجت بشكل مختصر، على بعض المراحل التاريخية الكبرى وحاولت تناول الأوضاع الدينية فيها، والتطور التاريخي الذي شهدته، والتي لا يمكن الإحاطة بها، ولكن، كان من الواجب تبيانها على سبيل الاستشهاد والاستدلال لما هو قادم في بقية البحث، وسأنتقل بمشيئة الله وعونه إلى الفصل

الموالي، وهذا لبسط وبيان حقيقة حرّية المعتقد في نصوص الفقه الإسلاميّ وبعض تطبيقاتها خلال الفترة الأولى من ظهور الإسلام.

الفصل الثاني

حزنة المعتقد - في نصوص التشريع

ووقائع التاريخ الإسلامي

وعلجاء في مجئين

المبحث الأول: حزنة المعتقد في نصوص القرآن الكريم

والسنة النبوية

المبحث الثاني: الشواهد العملية لحزنة المعتقد في التاريخ

الإسلامي

نجدُ في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتاريخنا الإسلامي، من الإشارات والدلائل الكثيرة الواضحة، التي تبيّن لنا وترشدنا إلى أنّ الاختلاف من الأهداف والغايات التي أرادها الله من خلق الله، بدايةً من الإيمان والكفر، إلى سائر الاختلافات التي تأتي دون ذلك، وبما أنّ مشيئة الله قضت باختلاف البشر، وأنّه سيكون منهم الكفار والمؤمنون، ومعلوم أنّ الله سبحانه وتعالى خلّق الخلق وأقام عليهم الحجج والبراهين، وأرسل إليهم الرسل مبشرين ومنذرين، ومكّن لهم من وسائل التفكير والإدراك، ما يمكّن لهم اختيار الطريق الصحيح، وهذا المعنى مأخوذٌ ومستدلٌّ عليه من آيات القرآن الكريم؛ فمعنى هذا أنّ الإكراه على الدين أو المعتقد هو ضدّ المشيئة الإلهية الكونية، التي أرادت واقتضت أن يكون الناس مختلفين لئلاّ لهم توظيف ما أعطاهم الله من عقل وفؤاد وحواس، لمعرفة الحقائق باختيارٍ حرّ، أو بحرّية ممنوحة لهم من الله عزّ وجلّ. وعليه سأحاول في هذا الفصل أن أقوم بعملية استقراء لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من آيات وأحاديث سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، تدلّ على إقرار التشريع الإسلامي لحرّية المعتقد (مبحث أول)، ثمّ أحاول تبيان الشواهد الدالة على ذلك في تاريخنا الإسلامي في (مبحث ثان).

المبحث الأول:

حرية المعتقد في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية

إنَّ شريعة الإسلام السَّمحة والصَّحيحة، هي التي تُستمدُّ من القرآن الكريم، وما جاء فيه من تفسيرٍ وتوضيحٍ من هدي وسلوك الرّاشدين، والسَّنة النبويَّة الشَّريفة هي الأخرى نصَّت في كثيرٍ من الأحاديث الصَّحيحة على إقرار الحقوق والحريَّات ومن بينها حرِّيَّة المعتقد، وضربت لنا المثل الأعلى في ذلك، قبل أن يَعلمها ويُدونها المنادون بالحقوق والحريَّات بزمنٍ طويلٍ، فقد أرسَت معاني الحقِّ والحرِّيَّة تطبيقًا وعمليًا، لا مجردَ كلامٍ وأقوالٍ. وإن كانت الآيات القرآنيَّة أكثرَ عددًا، وأقوى دلالةً ووضوحًا في تأصيلِ حرِّيَّة المعتقد من الأحاديث النبويَّة، لذلك سأحاولُ التَّفصيلَ والتَّوسُّعَ فيها، مبرزًا ما ورد فيها من معانٍ ودلالاتٍ وأقوالٍ، لنستخرجَ الشُّواهدَ الدَّالَّةَ على تأصيلِ هذه الحرِّيَّة في نصوصِ القرآن الكريم (مطلبٌ أوَّل). ثم أنتقلُ إلى شواهدِ حرِّيَّة المعتقد في السَّنة النبويَّة الشَّريفة (مطلبٌ ثانٍ).

المطلب الأول:

حرية المعتقد في النص القرآني الكريم

نصت الآيات القرآنية في أكثر من موضع بوضوح على حرية المعتقد، وهذا الأمر طبيعي ومنطقي، ما دنا نقول إن الإسلام دين الله للناس جميعاً، إذ لا يُصوّر أن يرسل الله بشراً رسولا، -محمد ﷺ- للدعوة لدين الله، ويطلب منه في الوقت ذاته أن يفرض هذا المعتقد على الناس، وأن يُجبرهم على اتباعه، ولو شاء الله سبحانه وتعالى ذلك، لما خلق البشر ابتداءً، أو لخلقهم مع فرض العقيدة التي ارتضاها لهم فرضاً بمشيئته وقدرته، دون الحاجة لإرسال الرسل مبشرين ومنذرين، وهذا ما تؤكد الآيات الكريمة بصورة جازمة، وإن استشكلت بعض الآيات، في نسخ بعضها من الآخر، أو معرفة الخاص منها من العام، وما تعارض منها مع بعض الأحاديث النبوية الصحيحة؛ وهذا ما أدى إلى اختلاف فقهاء الشريعة حول الاعتراف بوجود حرية المعتقد من عدمه، وإن كان الخلاف لا يدور جوهره حول هذه الحرية بمعناها العام، وإنما في ما ينجر عنه من تبعات وإشكالات، أترك الكلام عنها في مكانها إن شاء الله بالتفصيل. وأبدأ فيما يلي بإيراد بعض الآيات الدالة على هذه الحرية.

الفرع الأول: لا إكراه في المعتقدات

سأحاول في هذا الفرع تناول أهم آية والتي تقرّر لحرية المعتقد، للوصول إلى معرفة الحقيقة من خلال الأدلة والحجج القوية.

ونجدها في سورة البقرة، في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256]. الآية جاءت لبيان ما قد يتبادر للأذهان لمعنى آية أخرى تقدمتها وهي قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 244]. أن القتال فرض من أجل دخول الناس في الإسلام، فبيّن أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام.

أولاً: سبب نزول الآية:

اختلف أهل التأويل في معنى ذلك، وقد تعددت أقوال المفسرين لسبب نزول هذه الآية الكريمة، نحاول إيرادها بإيجاز لتتضح الصورة للقارئ، ونجملها كالآتي:

1- رواية ابن عباس وسعيد بن جبيرة:

عن ابن عباس، قال: " كَانَتِ الْمَرْأَةُ تَكُونُ مِثْلًا تَأْتِي عَلَى نَفْسِهَا إِنْ عَاشَ لَهَا وَلَدٌ أَنْ تُهَوِّدَهُ، فَلَمَّا أُجْلِيَتْ بَنُو النَّضِيرِ كَانَ فِيهِمْ مِنْ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ فَقَالُوا: لَا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾². [البقرة: 256].

وفي رواية أخرى عن ابن عباس، روى حميد بن مسعدة، بسنده عن عامر، قال: " كَانَتِ الْمَرْأَةُ مِنَ الْأَنْصَارِ تَكُونُ مِثْلًا لَا يَعِيشُ لَهَا وَلَدٌ، فَتَنْدُرُ إِنْ عَاشَ وَلَدُهَا أَنْ تَجْعَلَهُ مَعَ أَهْلِ الْكِتَابِ عَلَى دِينِهِمْ، فَجَاءَ الْإِسْلَامَ وَطَوَائِفُ مِنْ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ عَلَى دِينِهِمْ، فَقَالُوا: إِنَّمَا جَعَلْنَاكُمْ عَلَى دِينِهِمْ، وَنَحْنُ نَرَى أَنَّ دِينَهُمْ أَفْضَلُ مِنْ دِينِنَا، وَإِذْ جَاءَ اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ فَلَنُكْرِهَنَّاهُمْ فَنَزَلَتْ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256]، " فَكَانَ فَضْلٌ مَا بَيْنَ مَنْ اخْتَارَ الْيَهُودِيَّةَ وَالْإِسْلَامَ، فَمَنْ لَحِقَ بِهِمْ اخْتَارَ الْيَهُودِيَّةَ"³.

وفي رواية سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس، قوله أنها: " نَزَلَتْ فِي رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْ بَنِي سَالِمِ بْنِ عَوْفٍ يُقَالُ لَهُ الْحُصَيْنُ؛ كَانَ لَهُ ابْنَانِ نَصْرَانِيَّانِ، وَكَانَ هُوَ رَجُلًا مُسْلِمًا، فَقَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَلَا أُسْتَكْرَهُمَا فَإِنَّهُمَا قَدْ أَبَيَا إِلَّا النَّصْرَانِيَّةَ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ذَلِكَ"⁴.

2- رواية مجاهد وقنادة:

قال مجاهد: " كَانَ نَاسٌ مِنَ الْأَنْصَارِ مُسْتَرْضِعِينَ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ، فَأَرَادُوا أَنْ يُكْرَهُوهُمْ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَنَزَلَتْ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256]. وفي رواية أخرى: " أَنَّ أَنَسًا، مِنَ الْأَنْصَارِ كَانُوا مُسْتَرْضِعِينَ فِي بَنِي النَّضِيرِ، فَلَمَّا أُجْلُوا أَرَادَ أَهْلُهُمْ أَنْ يُلْحِقُوهُمْ بِدِينِهِمْ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ"⁵.

3- رواية السدي:

1 إذا كانت المرأة نذرة أو مقلاتا أي قليلة الولد، ينظر، ابن منظور، مرجع سابق، ج 05، ص 203.

2 إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1420هـ، 1999م، ج 1، ص 682.

3 محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1422هـ، 2001م، ج 4، ص 547.

4 المرجع نفسه، ج 4، ص 545.

5 المرجع نفسه، ج 4، ص 546.

قال السدي: " نزلت الآية في رجلٍ من الأنصار يُقال له أبو حصين كان له ابنان، فقدم تجاراً من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهم ابنا الحصين فدعوهما إلى النصرانية فتصرا ومضيا معهم إلى الشام، فأتى أبوهم رسول الله ﷺ مشتكياً أمرهما، ورغب في أن يبعث رسول الله ﷺ من يردهما فنزلت الآية"¹.

وجاء في تفسيرها عدة أقوالٍ أخرى، منها أنها وردت في السببي متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كباراً، وإن كانوا مجوساً صغاراً أو كباراً أو وثنيين فإِنَّهُمْ يُجْبَرُونَ عَلَى الإسلام، لأنَّ مَنْ سَبَّاهُمْ لَا يَنْتَفِعُ بِهِمْ مَعَ كَوْنِهِمْ وَثْنِيَّينَ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا تُؤْكَلُ ذَبَائِحُهُمْ وَلَا تُوْطَأُ نِسَاؤُهُمْ، وَيَدِينُونَ بِأَكْلِ الْمَيْتَةِ وَالنَّجَاسَاتِ وَغَيْرِهِمَا، وَيَسْتَقْدِرُهُمُ الْمَالِكُ لَهُمْ وَيَتَعَدَّرُ عَلَيْهِ الْإِنْتِفَاعُ بِهِمْ مِنْ جِهَةِ الْمَلِكِ فَجَارَ لَهُ الْإِجْبَارُ. وَنَحْوَ هَذَا رَوَى ابْنُ الْقَاسِمِ عَنِ مَالِكٍ. وَأَمَّا أَشْهَبُ فَإِنَّهُ قَالَ: هُمْ عَلَى دِينِ مَنْ سَبَّاهُمْ، فَإِذَا امْتَنَعُوا أُجْبِرُوا عَلَى الإسلامِ، وَالصِّعَارُ لَا دِينَ لَهُمْ فَلِذَلِكَ أُجْبِرُوا عَلَى الدُّخُولِ فِي دِينِ الإسلامِ لِئَلَّا يَذْهَبُوا إِلَى دِينٍ بَاطِلٍ.²

ثانياً: معنى الآية:

1- قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256]. لا تُكْرَهُوا أَحَدًا عَلَى الدُّخُولِ فِي دِينِ الإسلامِ فَإِنَّهُ بَيِّنٌ وَاضِحٌ جَلِيٌّ دَلَالُهُ وَبَرَاهِينُهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُكْرَهَ أَحَدٌ عَلَى الدُّخُولِ فِيهِ، بَلْ مَنْ هَدَاهُ اللَّهُ لِلِإِسْلَامِ وَشَرَحَ صَدْرَهُ وَنَوَّرَ بَصِيرَتَهُ دَخَلَ فِيهِ عَلَى بَيِّنَةٍ، وَمَنْ أَعْمَى اللَّهُ قَلْبَهُ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ فَإِنَّهُ لَا يُفِيدُهُ الدُّخُولُ فِي الدِّينِ مُكْرَهًا مَقْسُورًا.³

2- لا تُكْرَهُوا أَحَدًا عَلَى الدُّخُولِ فِي الإسلامِ، فَإِنَّ دَلَائِلَ صِحَّتِهِ لَا تَحْتَاجُ بَعْدَهَا إِلَى إِكْرَاهٍ، وَلِأَنَّ الْإِيمَانَ يَقُومُ عَلَى الْاِقْتِنَاعِ وَالْحُجَّةِ وَالْبِرْهَانِ، فَلَا يُفِيدُ فِيهِ الْإِلْجَاءُ أَوْ الْقَسْرُ أَوْ الْإِلْزَامُ وَالْإِكْرَاهُ، وَقَدْ بَانَ طَرِيقُ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ، وَعُرِفَ سَبِيلُ الرُّشْدِ وَالْفَلَاحِ، وَظَهَرَ الْغَيُّ وَالضَّلَالُ، وَأَنَّ الإسلامَ هُوَ مِنْهُجُ الرُّشْدِ، وَغَيْرُهُ طَرِيقُ الضَّلَالِ، فَمَنْ شَاءَ فليؤْمِنْ بِهِ وَمَنْ شَاءَ فليُكْفَرْ. وَهَذِهِ الْآيَةُ أَوْضَحَ دَلِيلٍ عَلَى بُطْلَانِ زَعْمِ أَنَّ الإسلامَ قَامَ بِالسِّيْفِ، فَلَمْ يَكُنِ الْمُسْلِمُونَ قَبْلَ الْهَجْرَةِ قَادِرِينَ عَلَى مَجَابَهَةِ الْكُفَّارِ أَوْ إِكْرَاهِهِمْ، وَبَعْدَ أَنْ تَقَوَّوْا فِي الْمَدِينَةِ وَعَلَى مَدَى الْقُرُونِ الْمَاضِيَةِ لَمْ يُكْرَهُوا أَحَدًا عَلَى الإسلامِ، كَمَا يَفْعَلُ أَتْبَاعُ الْمَلِكِ الْآخَرَى كَالنَّصَارَى،

1 أبو عبد الله محمد القرطبي، تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، 1964م، ج3، ص279.

2 ينظر: المرجع نفسه، ص280.

3 إسماعيل بن عمر بن كثير، مرجع سابق، ج1، ص682.

وقد نزلت هذه الآية في بداية السنة الرابعة من الهجرة، حيث كان المسلمون أعزاء وأقوياء، ولم يلجأ المسلمون إلى الحرب أو الجهاد إلا لردّ العدوان، والتمكين من حرية التدين، ومنع تعسف السلطة الظالمة الحاكمة من استعمال المسلمين حَقهم في الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في أنحاء الأرض، بدليل قبول المعاهدات والصّح على دفع الجزية وتخيير العدو بين ذلك وبين الاحتكام إلى القتال¹.

3- يقول الإمام البيضاوي²: "الإكراه في الحقيقة إلزام غير فعلا لا يرى فيه خيرا يحمله عليه، ولكن قد تبين الرشد من الغي، تميّز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة، ودلتّ الدلائل على أنّ الإيمان رُشدٌ يُوصل إلى السعادة الأبدية والكفر غيٌّ يُؤدّي إلى الشقاوة السرمديّة، والعاقلة متى تبين له ذلك بادرت بنفسه إلى الإيمان طلبا للفوز بالسعادة والنّجاة، ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء"³. ومعظم المفسرين يعبرون على معنى الآية بأنّها إخبارٌ في معنى النهي.

ويؤكد هذا القول الإمام محمد الطاهر بن عاشور إذ يقول: "ونفي الإكراه خبرٌ في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تُكرهوا أحدا على اتباع الإسلام قسرا، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصّا. وهي دليلٌ واضحٌ على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأنّ أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار"⁴.

وذهبت طائفة كبيرة من العلماء، أنّ هذه الآية محمولة على أهل الكتاب، ومن دخل دينهم قبل النسخ والتبديل إذا بذلوا الجزية. وقال آخرون بل هي منسوخة بآية القتال، وأنّه يجب أن يُدعى جميع الأمم إلى الدخول في الدين الحنيف، فإنّ أبي أحد منهم الدخول فيه ولم يتقد له، أو يبذل الجزية، قوتل حتى يقتل،

1 وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418 هـ، ج3، ص19.

2 هو أبو الخير القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي، الفقيه الأصولي، ولد بمدينة بفراس، سكن بغداد، وكان يُدرّس بها ويفتي، وولي القضاء بربع الكرخ، وكان ورعا، حافظا للمذهب والخلاف، موقفا في الفتاوى، وكان ثقة، صدوقا، ومات سنة 537هـ، صاحب التصانيف الكثيرة، منها: المصباح في أصول الدين، والغاية القصوى في الفقه، وأنوار التنزيل في التفسير. ينظر تقي الدين ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تح: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1992م، ج1، ص177. وينظر الحافظ الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ، 1985م، ج20، ص182.

3 ناصر الدين أبو سعيد عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418 هـ، ج1، ص154.

4 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط01، 1984م، ص26.

وهذا معنى الإكراه¹. وذكر المفسرون في معنى هذه الآية عدّة أقوالٍ، ومن تتبّع أقوالهم نستطيع أن نُجمل المعاني الواردة فيها، كما يلي:

* **القول الأوّل "أنّها منسوخة"**: لأنّ النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلّا بالإسلام، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها آية ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئسَ المصير﴾ [التوبة: 73]، وروي هذا عن ابن مسعود، والسدي، وكثير من المفسرين².

* **القول الثاني "ليست منسوخة"**: وقالوا: الآية في خاصّ من الكفار، ولم يُنسخ منها شيء، وأنّ معناها لا يُكره أهل الكتاب على الدين إذا بدلوا الجزية، ولكنهم يُقرّون على دينهم. قال قتادة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، أكره عليه هذا الحي من العرب، لأنهم كانوا أمةً أُميّةً ليس لهم كتاب يعرفونه، فلم يُقبل منهم غير الإسلام، ولا يُكره عليه أهل الكتاب إذا أقرّوا بالجزية أو بالخراج، ولم يُفتنوا عن دينهم، فيخلى عنهم. وقال لا يُكره اليهود والنصارى والمجوس إذا أعطوا الجزية³.

وعن الضحاك قوله، قال: أمر رسول الله ﷺ أن يُقاتل جزيرة العرب من أهل الأوثان، فلم يقبل منهم إلّا "لا إله إلا الله"، أو السيف، ثم أمر فيمن سواهم بأن يقبل منهم الجزية، فقال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]⁴.

القول الثالث "أنّها مخصّصة": وردت في السببي متى كانوا من أهل الكتاب لم يُجبروا على الإسلام، أي: لا تُكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام⁵.

1 المرجع نفسه، ص28.

2 أبو عبد الله محمد القرطبي، مرجع سابق، ص282.

3 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج4، ص546.

4 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج4، ص547.

5 المرجع نفسه، ج4، ص549.

ثالثاً: دلالات الآية عند المفسرين:

ذهب أبو جعفر جرير بن الطبري¹، إلى رجحان القول الثاني، أي أنها ليست بمنسوخة، وقال: وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: "نزلت هذه الآية في خاص من الناس، وقال: غني بها أهل الكتابين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه. وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخا، وإنما قلنا إن هذا القول أولى الأقوال في ذلك بالصواب؛ لما قد دللنا عليه من أن الناسخ غير كائن ناسخا إلا ما نفى حكم المنسوخ، فلم يجز اجتماعهما، فأما ما كان ظاهره العموم من الأمر والتهمي، وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل²."

وإن كان ذلك كذلك، وكان غير مستحيل أن يقال: "لا إكراه لأحد ممن أخذت منه الجزية في الدين، ولم يكن في الآية دليل على أن تأويلها بخلاف ذلك، وكان المسلمون جميعا قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أكره على الإسلام قوما فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه الآخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم، كان بيننا بذلك أن معنى الآية، إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه بحكم الإسلام، ولا معنى لقول من زعم أن الآية منسوخة الحكم، بالإذن بالمحاربة"³.

فإن قيل: فما أنت قائل فيما روي عن ابن عباس: "من أنها نزلت في قوم من الأنصار أرادوا أن يكرهوا أولادهم على الإسلام؟ قلنا: ذلك غير مدفوعة صحته، ولكن الآية قد تنزل في خاص من الأمر، ثم يكون حكمها عاما في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه. فالذين أنزلت فيهم هذه الآية -على ما ذكر ابن عباس وغيره - إنما كانوا قوما دانوا بدين أهل التوراة قبل ثبوت عقد الإسلام لهم، فنهى الله تعالى عن

1 محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، أبو جعفر، الإمام المؤرخ المفسر الكبير صاحب التفسير، والتاريخ، ولد في أمل طبرستان سنة 224هـ، كان من أفراد الدهر علما، وذكاء، وكثرة تصانيف، قل أن ترى العيون مثله، واستقر في أواخر أمره ببغداد، وكان من كبار أئمة الاجتهاد، فكان حافظا لكتاب الله تعالى، عارفا بالقراءات، بصيرا بالمعاني، فقيها في أحكام القرآن، عالما بالسنة وطرقها، صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، عارفا بأقوال الصحابة والتابعين، من مؤلفاته التبصير في معالم الدين، المنتخب من ذيل المذيل، تاريخ الأمم والملوك، مات سنة 310هـ. ينظر: الحافظ الذهبي، مرجع سابق، ج 11، ص 165.

2 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج 4، ص 548.

3 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج 5، ص 415.

إكراههم على الإسلام، وأنزل بالنهي عن ذلك آيةً يعُمُّ حكمها كلَّ مَنْ كان في مثل معانهم، ممَّن كان على دينٍ من الأديان التي يجوزُ أخذُ الجزية من أهلها، وإقرارهم عليها، على النحو الذي قلنا في ذلك".

أما شيخ الإسلام بن تيمية¹ رحمه الله، فبعد عرضه لاختلاف جمهور العلماء حول الآية السابقة وأقوالهم في هذه المسألة، قال: "أَنَّ الصَّوَابَ عِنْدِي، وَهُوَ مَا عَلَيْهِ جُمْهُورُ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ، عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ مَخْصُوصَةً وَلَا مَنْسُوخَةً، بَلْ يَقُولُونَ: إِنَّا لَا نُكْرَهُ أَحَدًا عَلَى الْإِسْلَامِ، وَإِنَّمَا نَقَاتِلُ مَنْ حَارَبَنَا، فَإِنْ أَسْلَمَ عَصَمَ دَمَهُ وَمَالَهُ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِنْ فِعْلِ الْقِتَالِ لَمْ نَقْتُلْهُ، وَلَمْ نُكْرَهُهُ عَلَى الْإِسْلَامِ"².

أما ابن القيم³ رحمه الله، فيقول في معرض تفسيره لهذه الآية: "وَالصَّحِيحُ عِنْدِي أَنَّ الْآيَةَ عَلَى عَمُومِهَا فِي حَقِّ كُلِّ كَافِرٍ، وَهَذَا ظَاهِرٌ عَلَى قَوْلِ مَنْ يُجَوِّزُ أَخْذَ الْجَزْيَةِ مِنْ جَمِيعِ الْكُفَّارِ، فَلَا يُكْرَهُونَ عَلَى الدَّخُولِ فِي الدِّينِ، بَلْ إِمَّا أَنْ يَدْخُلُوا فِي الدِّينِ، وَإِمَّا أَنْ يُعْطُوا الْجَزْيَةَ، كَمَا تَقُولُهُ أَهْلُ الْعِرَاقِ، وَأَهْلُ الْمَدِينَةِ، وَإِنْ اسْتَشْنَى هَؤُلَاءِ بَعْضَ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ"⁴.

ثم يضيف مستدلاً على قوله، "أَنَّ مَنْ تَأَمَّلَ سِيرَةَ النَّبِيِّ ﷺ، تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ لَمْ يُكْرَهُ أَحَدًا عَلَى دِينِهِ قَطُّ، وَأَنَّهُ إِنَّمَا قَاتَلَ مَنْ قَاتَلَهُ، وَأَمَّا مَنْ هَادَنَهُ فَلَمْ يِقَاتِلْهُ مَا دَامَ مُقِيمًا عَلَى هُدْيَتِهِ، لَمْ يَنْقُضْ عَهْدَهُ، بَلْ أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَفِي لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ مَا اسْتَقَامُوا لَهُ. فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ صَلَّى الْيَهُودَ وَأَقْرَبَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ، فَلَمَّا حَارَبُوهُ

1 أحمد تقي الدين بن عبد الحلیم بن تیمیة الحرانی، ولد رحمه الله سنة 661هـ في حران، سمع مسند الإمام أحمد بن حنبل مرات، وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، وعني بالحديث، وأقبل على التفسير إقبالاً كلياً، حتى حاز فيه قصب السبق، وأحكم أصول الفقه وغير ذلك، وكان من أعظم الناس قياماً على أهل البدع من الروافض وغيرهم، أمتحن مرات عدة بسبب نكايه الأقران وحسدتهم، ودخل السجن عديد المرات، من أشهر مؤلفاته مجموع الفتاوى، منهاج السنة النبوية، القواعد النورانية، الفتاوى الكبرى، وغيرها كثير، وفي سنة 728هـ توفي بقلعة دمشق التي كان محبوباً فيها، ينظر: الحافظ الذهبي، مرجع سابق، ج 15، ص 142.

2 أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، تح: عبد العزيز عبد الله الزير آل حمد، مكتبة فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1425هـ، 2004م، ص 122.

3 الإمام محمد بن أبي بكر أبو عبدالله بن قيم الجوزية، ولد سنة 691هـ، تفقه في المذهب الحنبلي، وبرع وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه، وتفنن في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير وبأصول الدين، وإليه فيهما المنتهى، والحديث وعلومه، وكان عالماً بعلم السلوك، وكلام أهل التصوف، وكان رحمه الله ذا عبادة وتهجد، وقد أمّحن وأوذى مرات وحُجِس، صنّف تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلم، مثل سفر الهجرتين وباب السعادتین، زاد المعاد في هدي خير العباد، توفي رحمه الله 751هـ. ينظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1425هـ، 2005م، ج 5، ص 170.

4 ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تح: محمد أحمد الحاج، دار القلم، دار الشامية، جدة، السعودية، ط 1، 1416هـ، 1996م، ص 235.

ونقضوا عهده وبدؤوه بالقتال قاتلهم، فمن على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقاتل بعضهم. وكذلك لما هادن قريشا عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدؤواهم بقتاله ونقض عهده، فحينئذ غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك كما قصدوه يوم الخندق، ويوم بدر أيضا هم جاءوا لقتاله ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم¹.

والمقصود أنه ﷺ لم يُكره أحدا على الدخول في دينه البتة، وإنما دخل الناس في دينه اختيارا وطوعا، فأكثر أهل الأرض دخلوا في دعوته لما تبين لهم الهدى، وأنه رسول الله حقا. وكما قال النبي ﷺ لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن: إنك ستأتي قوما أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وذكر الحديث، ثم دخلوا في الإسلام من غير رغبة ولا رهبة، وكذلك من أسلم من يهود المدينة، وهم جماعة كثيرة مذكورون في كتب السير والمغازي، لم يسلموا رغبة في الدنيا ولا رهبة من السيف، بل أسلموا في حال حاجة المسلمين وكثرة أعدائهم، ومحاربة أهل الأرض لهم².

أما الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، يقول موضعا معنى هذه الآية: "قد تقرّر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام، وفي الحديث: {أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنْ نَفْسِهِ وَمَالِهِ، إِلَّا بِحَقِّهِ وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ} ³. ولا جائز أن تكون هذه الآية قد نزلت قبل ابتداء القتال كله، فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب، إذ يمكن أن يدوم نزول السورة سنين، فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين للإسلام، ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المُعَبَّرُ عنه بالذمة، ووضحة عمل النبي ﷺ، وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة وبعد دخول الناس في الدين أفواجا، فلما تم مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملّة إبراهيم، ومن تهينة طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحماية بيضته، وتبين هدي الإسلام وزال ما كان يحول دون اتباعه من المكابرة"⁴.

لما تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين، وأبقى القتال على توسيع سلطانه، ولذلك قال تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ

1 ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص 236.

2 المرجع نفسه، ص 237.

3 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس للإسلام، حديث رقم: 2946، ج 4، ص 48.

4 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 26.

مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿ [التوبة: 29]، وعلى هذا تكون الآية ناسخة لما تقدم من آيات القتال مثل قوله قبلها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿ [التوبة: 73]، على أن الآيات النازلة قبلها أو بعدها أنواع ثلاثة:

أحدها: آيات أمرت بقتال الدفاع، كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿ [التوبة: 36]، وقوله: ﴿الشَّهْرَ الْحَرَامَ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿ [البقرة: 194]، وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين.

النوع الثاني: آيات أمرت بقتال المشركين والكفار ولم تُعَنْ بغاية، فيجوز أن يكون إطلاقها مقيداً بغاية آية ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿ [التوبة: 29]. وحينئذ فلا تُعارضه آيتنا هذه لا إكراه في الدين.

النوع الثالث: ما عني بغاية كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴿ [البقرة: 193]، فيتعين أن يكون منسوخاً بهاته الآية وآية التوبة السابقة، كما نُسخَ حديث {أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ}، هذا ما يُظهِرُ لنا في معنى الآية، والله أعلم. انتهى كلامه رحمه الله¹.

كلام الشيخ الإمام ابن عاشور صريح، أو على الأقل ما يفهم منه، أن آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴿ [البقرة: 256]، ناسخة لآيات القتال، وحاكمة عليها؛ لكن، وعلى جلاله قدر الشيخ وعظيم علمه، فكلامه في تفسير هذه الآية فيه نظرٌ يجب أن يقال، وحجج تردُّ بعض كلامه منها:

أن القول بالنسخ لا يصار إليه كما هو مقرَّرٌ أصولياً، إلا عند عدم إمكانية الجمع بين الأدلة أو وجود تعارضٍ والتعارض منتفٍ هنا، والجمع ممكن، وبالتالي فلا مجال للقول بالنسخ هنا.

ما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور، مخالف لما عليه أكثر أهل العلم، في تفسيره لهذه الآية، وأنها تكون قد نسخت قتال المشركين، وقد عرفنا في مذهب الجمهور أنفاً، أنها خاصة بأهل الكتاب.

1 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 27.

إنَّ المتتبع لسيرة النبي ﷺ وهدية، يجد سيرته على خلاف ما قرره ابنُ عاشور، بخصوص تشريع آيات الجهاد؛ وذلك أنَّ مجاهدة الكافرين كانت ثابتة في سيرته ﷺ إلى حين وفاته، يدلُّ على هذا أمره بتجهيز جيش أسامة لقتال الروم قبل وفاته بمدَّة قصيرة، ونفاذه بأمر خليفة المسلمين أبي بكر الصديق رضي الله عنه. ونختُم سرد أقوال المفسرين بكلام الشيخ السعدي¹ رحمه الله، إذ يقول في تفسير هذه الآية: "فإنه قد تبين الرشد من الغي، فلم يبق لأحدٍ عذرٌ ولا حجة، إذا رده ولم يقبله، ولا منافاة بين هذا المعنى، وبين الآيات الكثيرة الموجبة للجهاد، فإنَّ الله أمر بالقتال ليكون الدين كله لله، ولدفع اعتداء المعتدين على الدين، وأجمع المسلمون على أنَّ الجهاد ماضٍ مع البرِّ والفاجر، وأنه من الفروض المستمرة الجهاد القولي والجهاد الفعلي، فمن ظنَّ من المفسرين أنَّ هذه الآية تُنافي آيات الجهاد، فجزم بأنها منسوخة فقوله ضعيفٌ، لفظاً ومعنى، كما هو واضح بيِّن لمن تدبَّر الآية الكريمة"².

رابعا: المناقشة والترجيح

بعد عرض ما تيسر من أقوال الفقهاء من هاته المسألة، وما جادت به قريحتهم من علم نفيس، واجتهاد مأجورون عليه، وسرد الأدلة التي جاء بها كلُّ فريقٍ ليدعم بها قوله، وهذا بيان ذلك:

1- مناقشة الرأي القائل بالنسخ:

أ- تاريخ نزول الآية: من قال بنسخ الآية كلامه يتنافى مع نزولها في المدينة وذلك بعد تشريع الجهاد، وهذا يتصادم مع القول بأنها من آيات المواعدة التي أُدعي بنسخها بآيات القتال، وهذا أكبر وأقوى دليل

1 أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن حمد آل سعدي، ولد في القصيم ، وذلك عام 1307هـ، وتوفيت أمه وله أربع سنين، وتوفي والده وله سبع سنين، فترى يتيماً ولكنه نشأ نشأة حسنة، وقد حفظ القرآن صغيراً، ثم اشتغل في التعلم على علماء بلده وعلى من قدم بلده من العلماء، فاجتهد حتى نال الحظ من كل فن ، فعلت منزلته وكثر تلاميذه، ترك عدة كتب ، أكثرها في تفسير القرآن وعلومه، أبرزها تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، واختصر هذا التفسير بكتاب سماه تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن، توفي رحمه الله سنة 1376هـ. ينظر: المكتبة الشاملة نقلا عن الموسوعة العربية العالمية <http://www.mawsoah.net>.

2 عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ، 2000 م، ج1، ص954.

على من قال بأنها منسوخة، وربط النسخ بتشريع القتال بشكل عام، وقد اختلف في تاريخ نزولها ف قيل في السنة الثانية، أو في السنة الرابعة، وقيل في السنة الثامنة¹.

ب- هذه الآية جاء بعدها استئناف تعليلي صُدِّرَ بكلمة التحقيق لزيادة تقرير مضمونه كما في قوله عز وجل: ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾ [الكهف: 76]، أي إذ قد تبين بما ذكر من نعوتة تعالى التي يمتنع توهم اشتراك غيره في شيء منهما، الإيمان الذي هو الرشد الموصِلُ إلى السعادة الأبدية من الكفر الذي هو الغي المؤدي إلى الشقاوة السرمديّة، ولأنّها معلّلة والعلة باقية وهو تبين الرشد من الغي، وإذا كان الإكراه ممنوعاً مع تبين الرشد من الغي؛ فهو مع عدم التبين من باب أولى، لأنّه إن كان الإكراه في الأمور المعلومة دينياً حراماً، فهو في الأمور الملتبسة من باب أولى².

وعلّل الله سبحانه وتعالى انتفاء الإكراه عنه، بقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وهو حسن التصرف في الأمر والإقامة عليه بحسب ما يتبنت ويدوم من الغي، وهو سوء التصرف في الشيء وإجراؤه على ما تسوء عاقبته. أي فصار كل ذي عقل يعرف أنّ الإسلام خير كله وغيره شر كله، لما تبين من الدلائل، بحيث يبادر كل من أراد نفع نفسه إليه، ويخضع أجبر الجبارة لديه، فكأنّه لقوة ظهوره وغلبة نوره قد انتفى عنه الإكراه بحذافيره، وهذا المعنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال ولا بعده، فهو ثابت في كل حال، وبالتالي فهو غير قابل للنسخ، إذ فالآية التي تضمنت هذه العلة غير قابلة للنسخ³.

ت- عدم صحة نقل دعوى النسخ، يقول الإمام ابن جرير الطبري في هذا: "غير جائز أن يُفَضَى على حكم من أحكام الله - تعالى ذكره - أنه منسوخ، إلا بخبر يقطع العذر: إما من عند الله، أو من عند رسوله ﷺ، أو بورود النقل المستفيض بذلك، فأما ولا خبر بذلك، ولا يدفع صحته عقل، فغير جائز أن يُفَضَى عليه بأنه منسوخ"⁴.

ث- طبيعة الحكم المدعى نسخته: ليس كل حكم شرعي قابلاً للنسخ، لأنّه من شروط الحكم المنسوخ أن يكون جزئياً لا كلياً، وأن يكون عملياً لا عقدياً، فمن الخطأ أن يزعم زاعم أن حكماً من الأحكام الكلية

1 أبو القاسم محمد ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، تح: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ، ج1، ص132.

2 أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص249.

3 إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج4، ص41.

4 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج11، ص209.

في الشريعة منسوخ، ومثله أحكام العقيدة، وأحكام الأخلاق، فلقد شرعت الأحكام العقدية لتستمر لا لتُسخ؛ إذ هي في تطوُّرٍ ولا تختلف باختلاف المصالح¹.

وإذا تأملنا جيداً في حقيقة مفهوم الحرية، لتبين لنا أنها مقصدٌ من مقاصد التشريع، وكليةٌ من كليات الإسلام، وعلمنا أن أهم مجالٍ من مجالات الحرية هو حرية المعتقد؛ كانت آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، غير قابلة للنسخ، إذ تضمنت تقريراً أقدس أنواع الحريات.

ج- هذا التكييف من الناحية التي قررها الأصوليون في طبيعة الحكم المنسوخ، أما من ناحية طبيعة الدين المدعى نسخ منع الإكراه فيه، فإنه اعتقادٌ وعاطفةٌ ولا يكونان في ذوي الإرادة الحرة بالإكراه، فكيف يعرض النسخ لهذه الحقيقة التي لا تقبل النسخ، ما دام الناس بقضاء الله وقدره أحرار الإرادة، أما الدين بمعنى إظهار الشهادتين فالإكراه عليه ممكن، ويكون حينئذٍ إكراها على التفارق الذي يعدُّ أخطر من الكفر الصريح².

ح- انتفاء التعارض بين الناسخ والمدعى نسخه، لأن من أهم شروط النسخ وجود تعارضٍ بين دلالة النصّ الناسخ ودلالة النصّ المنسوخ؛ وفي حالتنا هذه لا يوجد تعارضٌ بينهما، فأياهما القتال وما صحَّ من الأحاديث في بابهِ، لا تهدف أبداً إلى إكراه الناس على الدين بالسيف، وإنما للقتال مقاصدٌ وغاياتٌ أخرى³.

2- مناقشة الرأي القائل بالتخصيص:

أ- التخصيص عند الأصوليين يقوم على أساس درجة كلٍّ من النصين، العام والخاص، فالحنفية يرون أن العام قطعي الدلالة، مثله مثل الخاص، فإن وقع التعارض بينهما، لأنه هو أساس التخصيص عندهم، خصص العام الخاص إذا كان مقارناً له، وإن تأخر النص الخاص على العام واستقر العمل بالعام فهنا يكون ناسخاً له، وكذا إذا سبق الخاص العام فإنه ينسخه، أما الجمهور فيرون أن دلالة العام ظنية، وعليه يقدمون

1 مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، دار الوفاء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1408هـ، 1987م، ج1، ص205.

2 عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، ط1، 1400هـ، 1980م، ص145.

3 المرجع نفسه، ص129.

الخاص على اعتباره قطعياً، وأساس التخصيص عندهم يقوم على البيان لا على التعارض، فيكون التخصيص عندهم ترجيحاً لأحد احتمالين في العام، إرادة العموم أو إرادة الخصوص¹.

ب- عند استعمال أدوات علماء الأصول وقواعدهم في التخصيص على الآية السابقة، نجد أن قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256] نصّ عام، والقول بالتخصيص يستند إلى آيات القتال، وآية الجزية، إذا نستنتج أن القول بالتخصيص هنا منتفٍ لعدم وجود التعارض، كما رأينا في حالة النسخ، وهذا بناءً على رأي الحنفية الذين يعتبرون التعارض أساس التخصيص².

أما بالنسبة لمذهب الجمهور واعتبارهم التخصيص بياناً، فإن النصوص الدالة على قتال المشركين التي قيل إنها خصّصت آية لا إكراه في الدين، هي أيضاً عامة مخصصة، لأن من قال بالتخصيص لاحظ خصوص المشركين في آية القتال ولم يلحظ عموم المشركين، وهو عموم مخصوص بالآيات التي تحصر القتال بالذي هو دفع للاعتداء كقوله سبحانه: ﴿فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 90]. وقوله تعالى أيضاً: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 08]. إذا فتخصيص آيات القتال محاربة المشركين، هو أيضاً مخصوص بنوع معين من القتال وهو الذي يكون دفعا للاعتداء والظلم، وهذا لا يتعارض مع "لا إكراه في الدين"، وعليه، فالقول بالتخصيص غير راجح أيضاً³.

3- الخلاصة:

نخلص بعد عرض أهم ما تعلق بالآية السابقة، وما جاء فيها من أقوال ومعانٍ، وتفسيراتٍ، ومناقشتها إلى الوصول-والله أعلى وأعلم- لترجيح كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ومن سبقه من المفسرين كالقرطبي وابن كثير، أن الصواب وهو ما عليه جمهور السلف والخلف، على أنها ليست مخصوصة ولا منسوخة، بل يقولون: إننا لا نُكره أحداً على الإسلام، وإنما نقاتل من حاربنا، فإن أسلم عصم دمه وماله،

1 فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1434هـ، 2013م، ص528.

2 عبد الرحمان حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م، ص49.

3 المرجع نفسه، ص50.

ولو لم يكن من فعل القتال لم نقتله، ولم نُكرهه على الإسلام. أي أنّ آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، باقية على عمومها، وذلك لأنّ كلمة "إكراه" جاءت نكرةً سبقها نفي، والنكرة في سياق النفي تدلُّ على العموم، هكذا يقول علماء الأصول في كتبهم، زيادةً على أنّ الإكراه يقع أو يكون له أثر في الأفعال البدنيّة دون القلبية، والإيمان أمرٌ قلبيٌّ خالصٌ تصدّقه الأفعال.

وإذ تبين لنا هذا، فالذي يقتضيه النّظر بين الأدلّة، وما تقتضيه قواعد الأصول، أنّ نقول: إنّ إمكانية الجمع هنا ممكنة، وبالتالي فلا وجه للقول بالنسخ ولا التخصيص، ولا التأويل، والعلم عند الله أنّ يقال: يُعملُ بهاتين الآيتين، كلٌّ في موضعه، وكلٌّ بحسبِ ظرفه؛ فأيةُ سورةِ البقرة يُعملُ بها على مستوى الأفراد، فلا يُكره أحدٌ على اعتناق الإسلام والدخول فيه، أمّا آياتُ الجهاد والقتال، فيُعملُ بها عندما يُواجه هذا الدّينُ من قِبَلِ أعدائه، أو يُمنع من تبليغ رسالة ربِّ العالمين، إذ هي الهدفُ الأساسُ من دعوة الإسلام، زيادةً على ذلك، فقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]. لا يصادم الأمرُ بقتال المشركين، الذين يصدّون عن دينِ الله، ويفسدون في الأرض، ويحاربون الله ورسوله؛ بل على العكس، فقتالهم من أعظم المصالح التي بها تعمُرُ الأرضُ ويعمُّ أهلها الأمنُ والاستقرار.

الفرع الثاني: حرّية المعتقد من قضايا المشيئة

بعد أن تناولنا في الفرع السابق أهمّ آيةٍ تقرّر معنى حرّية المعتقد، وهي آيةُ سورةِ البقرة، نحاولُ في هذا الفرع أن نعرض بعض الآياتِ المباشرة والغير مباشرة الأخرى، والتي نستدلُّ بها على تأصيل حرّية المعتقد في القرآن الكريم.

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

هذه الآية وردت في سورة يونس، وهي مكيّة، ترتيبها في النزول الواحد والخمسين في القرآن.

تُعتبرُ هذه الآية صريحةً في مضمونها تنزلُ على النبيِّ ﷺ بنفي الإكراه في الدين، وقد جاءت بعد آياتٍ سابقةٍ تبينُ طبيعة دعوة النبيِّ ﷺ وعلاقته بالناس، وأن لا سلطة له عليهم، لكنّ حبه الشديداً لإنقاذ الناس من عذابِ الله وسعيه الشديداً في ذلك غلبه وأثّر على عاطفته، فأنزل الله تعالى هذه الآية يُرشده فيها

بأسلوب تربويّ فيه الإقناع المشوب بالعتاب. فكان نزولها بالنسبة للنبي ﷺ تسليّة له ودعما ممّا كان يكتنفه من همّ وضيق في سبيل الدعوة وطلب إيمان الناس جميعاً¹.

1- المعنى العام للآية:

يقول تعالى يُدَكِّرُ نَبِيَّه "ولو شاء"، يا مُحَمَّدُ رَبُّكَ لَأَمَنَ بِكَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا، فَصَدَّقوكَ أَنْتَ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِي، وَأَنْ مَا جِئْتَهُمْ بِهِ وَمَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ مِنْ تَوْحِيدِ اللَّهِ وَإِخْلَاصِ الْعِبَادَةِ لَهُ حَقًّا، وَلَكِنْ لَا يَشَاءُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ قَدْ سَبَقَ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ يَبْعَثَكَ رَسُولًا أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ بِكَ، وَلَا يَتَّبِعُكَ فَيَصَدَّقوكَ بِمَا بَعَثَكَ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالنُّورِ، إِلَّا مَنْ سَبَقَتْ لَهُ السَّعَادَةُ فِي الْكِتَابِ الْأَوَّلِ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَا فِيهِنَّ، وَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ عَجَبُوا مِنْ صَدَقِ إِحْيَائِنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ لَتَنْذَرُ بِهِ مَنْ أَمَرْتُكَ بِإِنْذَارِهِ، مِمَّنْ قَدْ سَبَقَ لَهُ عِنْدِي أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِكَ فِي الْكِتَابِ السَّابِقِ. فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَحْرُسُ أَنْ يُؤْمِنَ جَمِيعُ النَّاسِ وَيَتَابِعُوهُ عَلَى الْهُدَى، فَأَخْبِرَهُ اللَّهُ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ إِلَّا مَنْ قَدْ سَبَقَ لَهُ مِنَ اللَّهِ السَّعَادَةُ فِي الذِّكْرِ الْأَوَّلِ، وَلَا يَضِلُّ إِلَّا مَنْ سَبَقَ لَهُ مِنَ اللَّهِ الشَّقَاءُ فِي الذِّكْرِ الْأَوَّلِ².

ويؤيد هذه الآية، الآيات الكثيرة الواردة في القرآن، الناطقة بأنّ الدين هداية اختيارية للناس تُعرض عليهم مؤيَّدةً بالآيات والبيّنات، وأنّ الرّسل لم يُبعثوا جبارين ولا مسيطرين، وإنّما بُعثوا مبشرين ومُنذرين، بمعنى؛ أيّ أنّك يا مُحَمَّدُ لا ينبغي لك أنّ تجتهد في طلب إيمانهم حتّى تكون بمثابة المُكره لهم، لأنّك لا تستطيع إكراههم وإجبارهم أصلاً، لأنّ الإيمان الذي تريده منهم هو الذي يكون عن حسن اختيار وطواعية لا غصبا وإكراها³.

ومن معاني هذه الآية أيضاً، أنّ وظيفة الرّسل فضلاً عن غيرهم، هي أساساً تبليغ رسالة الله، ثمّ الله بصير بالعباد، فمن اهتدى فلنفسه ومن ضلّ فعليها، والله يعرف من يستحق الهداية ممن لا يستحق، فمن وظّف حواسه وقلبه وعقله التّوظيف الصّحيح، فتح الله له ما بعد ذلك من أبواب الهداية، أمّا من أغلق هذه النعم وعطلّ وظيفتها فلا يستحقّ نعمة الهداية من الله سبحانه.

1 عبد الرحمان حللي، مرجع سابق، ص50.

2 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج15، ص211.

3 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، 1990م، ج3، ص33.

2- دلالة هذه الآية:

نُقلَ عن بعضِ المفسِّرين، أنَّ هذه الآية هي أيضا منسوخةُ بآيةِ السِّيفِ، ورُويَ أيضا عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما أنَّه فسَّرَ هذه الآيةَ بأنَّ المرادَ بالنَّاسِ هنا أبو طالبٍ¹. أي أنَّها مخصوصةٌ وليستَ عامَّةً.

3- المناقشةُ والتَّرجيحُ بينَ الأقوالِ الواردةِ على دلالةِ هذه الآية:

الرَّدُّ على دعوى النَّسخِ هنا، تُشبهُ سابقَتها في آيةِ البقرةِ عندَ حديثنا عن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256]، ويُزادُ هنا أنَّ العلةَ في استنكارِ الإكراهِ هي تعلقُ إرادةِ اللهِ ومشِيئَتِه بأنَّ يكونَ الإنسانُ مختارا بفطرته وهذه طبيعةُ في الإنسانِ لا تتغيَّرُ ولا تتبدَّلُ، لأنَّها صفةٌ للنَّوعِ البشريِّ في كلِّ الأزمنةِ، وعليه، فالحكمُ الَّذي أصَلَ لهذه العلةِ لا يقبلُ النَّسخَ، ومنَّ جهةٍ أخرى فإنَّ النَّصَّ يبيِّنُ اختصاصَ اللهِ تعالى وانفرادَه سبحانه بهذه الخاصِّيةِ، وهي خاصِّيةُ الإكراهِ، وأنَّها ليستَ من وظائفِ البشريِّ، وهذا الحكمُ لا يمكنُ ولا يعقلُ نسخُه. أمَّا ما نُقلَ من أنَّ المقصودَ بلفظِ النَّاسِ هو أبو طالبٍ عمُّ النَّبيِّ صلَّى اللهُ عليه وآله، فإنَّه لا يُعدُّ تخصيصا، لأنَّه فردٌ من أفرادِ العمومِ لا يغيَّرُ من دلالةِ النَّصِّ شيئا².

4- الخلاصةُ:

نخلصُ من دراسةِ هذه الآيةِ، ومعانيها وما جاء فيها من تفسيراتٍ، أنَّ هذه الآيةَ أيضا تدلُّ على ما دلَّت عليه آيةُ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256]. وتزيدُ عليها هنا بعلَّةٍ أخرى لعدمِ الإكراهِ في الدِّينِ، وهي إرادةُ اللهِ أنَّ يكونَ النَّاسُ مختلفين، وهذا يؤكِّدُ عدمَ نسخِ منعِ الإكراهِ في الدِّينِ، باعتبارِ أنَّ هذه العلةَ لا تقبلُ النَّسخَ، وتؤكِّدُ العلةَ كذلكَ عمومَ الآيةِ، إذ لو أُمرَ بالإكراهِ في الدِّينِ لبعضِ البشريِّ لَمَا استقامَ ربطُ الآيةِ استنكارَ الإكراهِ بمشيئةِ اللهِ أنَّ يكونَ النَّاسُ مختلفين تبعا لما يتمتَّعون به من حرِّيةِ واختيارٍ³.

ثانيا: قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

هذه الآيةُ وردتْ في سورةِ الكهفِ، وهي مكِّيَّةٌ، ترتبُها في النزولِ التَّاسِعُ والسَّتون في القرآنِ.

1 أبو عبد الله محمد القرطبي، مرجع سابق، ج8، ص385.

2 عبد الرحمان حللي، مرجع سابق، ص52.

3 المرجع نفسه، ص55.

جاءت هذه الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: 27]. وقوله: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: 28] ضمن سياق ذكر وظائف ومهام الرسول ﷺ تجاه مواقف الكفار المعاندين، فتعطيه مزيدا من الطمأنينة والثقة لما هو عليه من مبادئ قويمه وسبيل واضحة رشيدة، يزيد بها عزة، وترشده إلى التعاضى وعدم الاهتمام بمن كفروا وأنكروا رسالته ودعوته التي بُعث بها¹.

1- المعنى العام للآية:

يقول الحق سبحانه لنبيه محمد ﷺ في هذه الآية موجها إياه، أن قل يا محمد لهؤلاء الذين أغفلنا قلوبهم عن ذكرنا، واتبعوا أهواءهم: الحق أيها الناس من عند ربكم، وإليه التوفيق والخلاص، وبيده الهدى والضلال يهدي من يشاء منكم للرشاد فيؤمن، ويضل من يشاء عن الهدى فيكفر، ليس إلي من ذلك شيء، ولست بطارد لهواكم من كان للحق متبعا، وبالله وبما أنزل علي مؤمنا، فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا، فإنكم إن كفرتم فقد أعد لكم ربكم على كفركم به نارا أحاط بكم سرادقها، وإن آمنتم به وعملت بطاعته، فإن لكم ما وصف الله لأهل طاعته².

وروي عن ابن عباس في ذلك أنه قال: "من شاء الله له الإيمان آمن، ومن شاء الله له الكفر كفر، وليس هذا بإطلاق من الله الكفر لمن شاء، والإيمان لمن أراد، وإنما هو تهديد ووعد"³. أي أن الآية ليست على التخيير، وإنما هي محصورة بين التهديد والوعد.

وجاء في تفسير هذه الآية قول الإمام ابن عاشور: "بعد أن أمر الله نبيه ﷺ بما فيه نقض ما يفتلونه -أي مشركي قريش- من مقترحاتهم، وتعريض بتأييسهم من ذلك، أمره أن يُصارحهم بأنه لا يعدل عن الحق الذي جاءه من الله، وأنه مبلع بدون هواده، وأنه لا يرغب في إيمانهم ببعضه دون بعض، ولا يتنازل إلى مشاطرتهم في رغباتهم بشرط الحق الذي جاء به، وأن إيمانهم وكفرهم موكول إلى أنفسهم، لا يحسبون أنهم بوعد الإيمان يستنزلون النبي ﷺ عن بعض ما أُوحِيَ إليه"⁴.

1 عبد الرحمان حللي، مرجع سابق، ص 56.

2 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج 15، ص 243.

3 المرجع نفسه، ص 244.

4 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 15، ص 307.

مما ورد من معاني الآية أيضا: "قوله تعالى: (وَقُلْ) -الخطابُ للرَّسُولِ ﷺ- ؛ أي قلها مُعلنًا الحقَّ من ربِّكم لا من غيره، فلا تطلبوا الحقَّ من طريقٍ غيرِ طريقِ الله، لأنَّ الحقَّ من عندِ الله، فمن شاء أن يؤمنَ بما جئتُ به فليؤمن، ومن أرادَ الكفرَ فليكفر، والأمرُ في قوله: فَلْيَكْفُرْ، للتَّهْدِيدِ وليس للإباحة، بل هو للتَّهْدِيدِ كما يهدِّدُ الإنسانُ غيره فيقولُ له: إن كنت صادقاً فافعل كذا، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: 28]. أي أنها لا تُبيحُ التَّخْيِيرَ"¹.

ومن معاني الآية الكريمة إخبارُ النبيِّ ﷺ قومه أنني قد جئتكم بالحقِّ من ربِّكم، واضحٌ لا يشوبُه زيغٌ أو غيٌّ، وقد بيَّنتُ لكم طريقَ الهدى من الضلالِ، فلکم أن تختاروا بين الطَّريقين، فمن شاء اتَّبَعَ طريقَ الإيمانِ السَّالِكِ إلى النِّجاةِ، ومن شاء كفر به، فلن ينفَعَ اللهَ إيمانُ المؤمنِ ولن يضرَّهُ كفرُ الكافرِ، إنَّما العبرةُ بالعاقبةِ التي أعدَّها اللهُ لكلِّ صاحبِ طريقٍ بمحضِ إرادته وحرَّيته دونَ جبرٍ أو إكراهٍ، وليُحذَرَ من اختارَ طريقَ الغوايةِ والضلالِ سوءَ الاختيارِ لأنَّ عواقبه وخيمةٌ وشديدةٌ عندَ اللهِ².

2- دلالة هذه الآية:

أ- القولُ بالنسخ: قال جمهورُ من المفسِّرين إنَّ هذه الآيةَ منسوخةٌ بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 28].

ب- القولُ بحصرِ الآيةِ في دلالةِ التَّهْدِيدِ والوعيدِ: "فقد اتَّجه معظمُ المفسِّرين إلى نفيِ دلالةِ التَّخْيِيرِ التي تضمَّنتها الآيةُ، متأولينَ بأنها لا تُفيدُ أكثرَ من التَّهْدِيدِ والوعيدِ، وأنها لا تتضمَّنُ حقيقةَ التَّخْيِيرِ بين الإيمانِ والكفرِ وتركِ الحرِّيةِ للإنسانِ، وقد نُقلَ هذا القولُ عن عليِّ بنِ أبي طالبٍ رضي الله عنه، وابنِ عباسٍ رضي الله عنهما"³.

3- المناقشةُ والتَّرجيحُ بين الأقوالِ الواردةِ على دلالةِ الآية:

أ- القولُ بالنسخِ في هذه الآيةِ لا يستقيم، لأنها تحدِّدُ طرفاً من طبيعةِ التَّكْلِيفِ الإلهيِّ المرتبطِ بسنةِ اللهِ في خلقِ الإنسانِ، ومضمونُ هذه الآيةِ ومثيلاتها لا يمكنُ أن يخضعَ للتَّبدِيلِ أو التَّغْيِيرِ، فالاختيارُ الذي هو قاعدةُ الابتلاءِ والتَّكْلِيفِ يُستحيلُ أن ينتهيَ عن الإنسانِ لطالما هو موجودٌ في هذه الحياةِ الدُّنيا، وعليه

1 محمد بن صالح العثيمين، تفسير الكهف، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، ج1، ص62.

2 المرجع نفسه، ص63.

3 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج15، ص243.

فالآية الكريمة نص واضح في تقرير مبدأ الاختيار والحرية على مستوى العقيدة ومسألة الإيمان والكفر. ومن جهة أخرى فإن قوله تعالى ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ بمثابة العلة التي أنيط بها الحكم، وهي علة لا تقبل النسخ، ففي كل وقت الحق دائما من الله¹.

بالإضافة إلى أن الآية التي يقولون إنها ناسخة لها، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 30]. جاء قبلها قوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الإنسان: 29]، فهي تفيده نفس معنى الآية المنسوخة في قولهم، فكلاهما يفيد معنى التخيير، فكيف يصح النسخ بين آيتين متتاليتين تحملان نفس المعنى. فالذي يظهر والله أعلم أنها ليست بمنسوخة².

ب- نقد حصر الآية في التهديد والوعيد فقط: فهم أغلب المفسرين أن المقصود بالآية هو التهديد والوعيد، وهذا بتأويل الآية على هذا المعنى، بمعنى أن الله سبحانه هو مصدر الهدى والضلال، وعليه، فالآية لا تُفيد التخيير، وإن سلمنا بهذا التفسير، فالتخيير أيضا غير منتف من دلالة الآية، لأن معنى التخيير لا ينفي التخيير في الدنيا، فهنا التهديد لتوضيح مصير وعاقبة من يختار الكفر على الإيمان، يدل على ذلك وجود البشارة بعدها للذين يختارون طريق الإيمان، زيادة على أنه لو لم يكن التخيير موجودا في الآية فما الفائدة المرجوة من النص وسياقه الذي تحدثنا عنه، أنه جاء ليخفف عن النبي ﷺ حرصه الشديد لإيمان قومه. إضافة إلى أن معنى التهديد والوعيد يتصادم والأمر بالإيمان، لأن الإيمان مرعب فيه، وبه تكون النجاة والفرج بالسعادة الأبدية، ولا يمكن حصر التهديد في إحدى الجملتين، فتكون إذا على معنى التخيير أولى³.

3- الخلاصة:

الذي يظهر - والله أعلم - من عرض الأقوال والمعاني والدلالات الواردة في هذه الآية، أنها ليست منسوخة، وأنها ليست محصورة في التهديد والوعيد فقط، وعلى هذا، فالآية محمولة على اختيار الإنسان وأن له الحرية في اتباع طريق الهدى والإيمان من غيره، وإذا صح معنى قصد التخيير في هذه الآية فهي تدل دلالة صريحة ومباشرة على حرية المعتقد.

1 عبد الرحمان حللي، مرجع سابق، ص 59.

2 المرجع نفسه، ص 61.

3 عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، د.ط، 1433هـ، 2012م، ص 62.

الفرع الثالث: إقرار الكافر على معتقده

أولاً: قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ① لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ② وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ③ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ④ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ⑤ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ⑥ ﴾ [الكافرون].

سميت هذه السورة بالكافرون، وهي مكية، ترتيبها في النزول الثامنة عشرة في القرآن.

جاءت هذه السورة لتفصل بين المواقف المتناقضة بين المسلمين والكفار، وأن مسألة المساومة على الدين أو التنازل عنه والمزايدة فيه والفصال غير واردة إطلاقاً، فأمر النبي ﷺ بإعلان موقفه الواضح والصريح من الكافرين في استقلال كل طرف بعبادته ومعبوده، إذ لكل فريق دينه وموقفه تجاه معتقده، وهذا ما أقرته هذه السورة بشكل صريح ومباشر¹.

1- المعنى العام للآية:

يقول الحق عز وجل لرسوله محمد ﷺ، - وكان المشركون من قومه فيما ذكر، عرضوا عليه أن يعبدوا الله سنة، على أن يعبد نبي الله ﷺ آلهتهم سنة- ، مُعرِّفاً إيَّاهم جوابهم في ذلك: (قل) يا محمد لهؤلاء المشركين الذين سألك عبادة آلهتهم سنة، على أن يعبدوا إلهك سنة، يا أيها الكافرون بالله إنني لا أعبد ما تعبدون من الآلهة والأوثان الآن، ولا أنتم عابدون ما أعبد الآن، ولا أنا عابدٌ فيما أستقبل ما عبدتم فيما مضى من الأوثان والأصنام ولا أنتم عابدون فيما تستقبلون أبداً ما أعبد أنا الآن، وفيما أستقبل. وإنما قيل ذلك كذلك، لأن الخطاب من الله كان لرسول الله ﷺ في أشخاص بأعيانهم من المشركين، قد علم أنهم لا يؤمنون أبداً، وسبق لهم ذلك في السابق من علمه، فأمر نبيه ﷺ أن يؤيسسهم من الذي طمعوا فيه، وحدثوا به أنفسهم، وأن ذلك غير كائن منه ولا منهم، في وقت من الأوقات، وآيسس الله عز وجل نبيه ﷺ من الطمع في إيمانهم، ومن أن يفلحوا أبداً، فكانوا كذلك لم يفلحوا ولم ينجحوا، إلى أن قتل بعضهم يوم بدر بالسيف، وهلك بعض قبل ذلك كافراً².

1 عبد الرحمان حللي، مرجع سابق، ص76.

2 محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ج24، ص661.

2- أقوال المفسرين في دلالة هذه الآية:

اختلف المفسرون في معنى هذه الآية على قولين، كلاهما يحولان دون إفادتها لتقرير حرية المعتقد وهما؛ النسخ والتأويل، فأما القول بالنسخ فهو دائما بسبب وجود التعارض في النصوص، والناسخ لهذه الآية هو آية السيف السابقة في سورة التوبة، أما القول بالتأويل فهو حملهم لمعنى الآية على سبيل التهديد والوعيد، وأن المراد منها هو مجرد التمايز لجميع الكفار في العبادة والدين، وأنها لا تقر شيئاً عن الطرف الآخر¹.

3- المناقشة والترجيح بين الأقوال الواردة على دلالة الآية:

النسخ كما قرره علماء الأصول لا يكون إلا في النصوص المتعارضة كما أشرنا سابقا، هذا إن صحَّ النقل في النسخ، إذ هناك العديد من الآيات المكيّة والمدنيّة التي تُقرّر حرية المعتقد، وإقرار الكافر على دينه وعدم إكراهه على الدخول في الإسلام، وهذا لا يتصادم أبداً مع الدعوة للدين الإسلامي وتشريع الجهاد، فكلُّ له بابه وطرائقه أيضا. أما القول إنها محصورة في التهديد والوعيد لا في الاختيار، فالسورة المذكورة لم تُشر إلى أي عقوبة سواء في الدنيا أو في الآخرة، ولم تتضمن أسلوباً يُشير إلى ذلك، لأنها حسمت الموقف بين النبي ﷺ وبعض مشركي قريش، وإظهار التبين بين دين الإسلام وغيره من الأديان، وهذا التصُّ لا ينفي ترك الكافر على حرّيته مع تحمُّل عواقب اختياراته².

4- الخلاصة:

الذي يظهر - والله أعلم - من عرض الأقوال والمعاني والدلالات الواردة في هذه الآية، أنها ليست منسوخة، وأنها لا تقبل التأويل بالتهديد والوعيد، وعلى هذا، فالآية محمولة على التبين والتمايز بين طريق الهدى والإيمان من غيره، وإذا صحَّ هذا المعنى في الآية فهي تدلُّ دلالة صريحة ومباشرة أيضا على حرية المعتقد، واعترافها بعدم إكراه الآخر على اعتناق الدين الإسلامي جبرا.

يتبين من خلال عرض الآيات السابقة التي تنفي الإكراه في الدين، بأنها في مجملها صبغت بدعوى النسخ أو التأويل بآيات وأحاديث يفيد ظاهرها خلافها؛ والحقيقة أنّ المتأمل للآيات كلها مجتمعة، لا يرى

1 علاء الدين علي بن محمد الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، ج4، ص486.

2 عبد الرحمان حللي، مرجع سابق، ص66.

أنها تخالفها أو تُعارضها، وعلى هذا، لا يكون داعياً لنسخها أو تخصيصها أو تأويلها، والآيات التي يُدعى بها هي في المجمل آيات القتال والجهاد، وقد سبق وبيّنا أن لا تعارض بينها وبين آيات حرية المعتقد، لأن القتال جاء فيها لحماية الدعوة الإسلامية، لا لإكراه الناس على الدخول في الإسلام، وقوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾⁽³⁹⁾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿﴾ [الحج: 39-40]، وهي أول آيات نزلت في القتال، فلم تُفد أنها أذنت لهم بالقتال لإدخال الناس كرها في الإسلام، وإنما أفادت لهم قتال المشركين، وذلك بعد محاربتهم وإخراجهم من ديارهم ظلماً وعدواناً، وهذا هو القتال من أجل حماية الدعوة، لا لإدخال الناس فيه كرهاً. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36]. يفيد أن قتالنا للمشركين مقابل قتالهم لنا، ولو كان القتال لأجل إدخالهم في الإسلام لم يقيد هذا التقييد؛ لأننا نقاتل من أجله من قاتل ومن لم يُقاتل أيضاً، وهذا ما لم تُشر إليه الآية الكريمة. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193]، فالمراد بالفتنة هنا، هو فتنة المسلمين عن دينهم، بالاعتداء عليهم بقتالهم ومحاربتهم، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193]، فالظاهر منه الانتهاء عن الاعتداء على المسلمين، والكف عنهم إذا انتهوا عن الاعتداء، وليس المقصود بالشرك في الآية كما ذهب كثير من المفسرين على تأويله بالشرك، والذي يظهر أن المعنى الأول هو الأولى والظاهر منها، وحتى لو سلمنا بأن المراد بالفتنة هنا الشرك، فهذا يعود على مشركي مكة، لأن الضمير في قوله: "وقاتلوهم" يعود عليهم وهذا ما يؤكده السياق القرآني قبل الآية وبعدها، فيكون هذا تخصيصاً من عموم آية "لا إكراه في الدين"، فتبقى عامة في من عداهم من أهل الكتاب وغيرهم¹.

ثانياً: آيات أخرى دالة على حرية المعتقد

الآيات الواردة في النص القرآني الدالة على حرية المعتقد كثيرة، نذكر منها على سبيل الذكر لا على التفصيل والبيان، قول سيدنا نوح لقومه لما جاءهم بالبينات ودعاهم إلى طريق النجاة، فلم يكن ردهم سوى الكفر والجحود والتكران، فما كان منه إلا أن يذكرهم بأنه مبلّغ من رب العالمين، ولا يملك أن يلزمهم بأمر

1 ينظر: الصعيدي متعال، مرجع سابق، ص 88-89.

هم له كارهون، وهذا في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن رَّبِّي وَأَنِّي رَحْمَةٌ مِّن عِنْدِهِ فَعَمِيتْ عَلَيْكُمْ أَنزَلْنَاهُمْ مَوْهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ ﴾ [هود: 28]. وَشَرَعُ مَنْ قَبَلْنَا شَرَعُ لَنَا مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ نَسْخٌ فِي شَرِيعَتِنَا.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي ﴿١٤﴾ فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِّن دُونِهِ ﴾ [الزمر: 14-15]، وقوله تعالى: ﴿ فَإِن أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِذْ أُنزِلَ إِلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ [الشورى: 48]، وقوله تعالى أيضا: ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ [المائدة: 99]، وقوله عز وجل: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴾ [الغاشية: 21-22].

وكل هذه النصوص تؤكد على أنّ التشريع الإسلامي المنصوص عليه في القرآن الكريم فيه تأصيلٌ لحرية المعتقد، والتفصيل فيها يحتاج إلى بحثٍ خاصٍّ ومستقلٍّ، وإتّما أردنا في بحثنا هذا الاستدلال بما جاء في القرآن الكريم من نصوص تدلُّ دلالةً مباشرةً أو غير مباشرةً على حرية الإنسان في اختيار واعتناق العقيدة التي يؤمن بها، وهذا بعد التمهيد والتفكير في الأدلة العقلية والمنطقية والحجج والبراهين.

المطلب الثاني:

حرية المعتقد في نصوص السنة النبوية الشريفة

بعد أن تعرضت في المطلب السابق، للآيات القرآنية التي تُقر بحرية المعتقد، يقتضي منا الطرح العلمي المتكامل أن نُثني على ذلك بما يحصل به البيان من السنة النبوية الشريفة، التي تحدثت عن حرية المعتقد، مع أن القرآن الكريم وحده يُعد حجة بالغة، إلا مع كثرة وجود الأقوال بدعوى النسخ والتخصيص والتأويل، كان لزاماً علي أن أبحث أكثر في السنة النبوية، لمحاولة استخراج ما يدل على إقرار التشريع الإسلامي لهذه الحرية من أحاديث وآثار مروية عن النبي ﷺ، والتي تدعم هذه الآيات الكريمة وتعضدها. وعليه، فسأورد هنا الأحاديث الداعمة لحرية المعتقد فقط، ثم أناقش في فصل لاحق الأحاديث التي تتعارض مع إثبات حرية المعتقد والمصادمة له، وأعلق عليها في مكانها - إن شاء الله تعالى -.

بتتبع الأحاديث المروية في حرية المعتقد، تجد أنه رغم عدم شهرتها، إلا إنها أقوى بكثير من الأحاديث المروية في تقييد هذه الحرية رغم شهرتها، فحديث مثل حديث وثيقة المدينة أقوى بكثير من حديث من بدل دينه فاقتلوه على القول بصحته، ثم أننا لو لم نجد من قوة أحاديث الحرية إلا اتفاقها مع القرآن الكريم لكفتها قوة وكفتنا دليلاً على إقرار هذه الحرية في التشريع الإسلامي الحنيف.

الفرع الأول: أحاديث بيعة النبي ﷺ مع الأنصار قبل الهجرة

رويت هذه الأحاديث بأسانيد كثيرة، وأجمع عليها أهل المغازي والسيرة وأهل الحديث، وتتضمن في مجملها الطريقة التي بايع عليها النبي ﷺ الأنصار، فقد بايعهم ثلاث بيعات؛ وكانت الأولى والثانية غير ملزمتين، وإنما هما بيعتان على الإسلام، كأبي مجموعة تُسلم وتتلقى أوامر الدين الجديد، أما البيعة الثالثة فهي ملزمة وهي تستوجب قتال المحاربين للدعوة الجديدة، وهجرة النبي ﷺ وأخذ العهد منهم بناصرته

وحمانيته، وكانت هذه البيعة بمكة قبل الهجرة بسنة على أقوال عدّة، وقد رُويت من طرقٍ مختلفةٍ عن كثيرٍ من الصحابة ممن شهدها، منهم عبادة بن الصّامت رضي الله عنه، وجابر بن عبد الله رضي الله عنه وغيرهم¹.

1- لفظ الحديث:

روى البخاري في صحيحه: أن عبادة بن الصّامت رضي الله عنه، وكان شهد بدرًا، وهو أحد النقباء ليلة العقبة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال وحواله عصابة من أصحابه: {بايعوني على أن لا تُشركوا بالله شيئًا، ولا تُسرقوا، ولا تُزْنوا، ولا تُقتلوا أولادكم، ولا تأتوا بيهتانٍ تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه، فبايعناه على ذلك}².

وروى مسلم في صحيحه عن عبادة بن الصّامت رضي الله عنه، قال: {أخذ علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أخذ على النساء: أن لا نُشرك بالله شيئًا، ولا نُسرق، ولا نزنّي، ولا نقتل أولادنا، ولا يعصه بعضنا بعضًا، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أتى منكم حدًا، فأقيم عليه، فهو كفارته، ومن ستره الله عليه، فأمره إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له}³.

ذكرت كل مصادر أهل الحديث والسيرة والمغازي هذه البيعة وبنودها، ولو ذكرنا المصادر كلها لطل الكلام كثيرًا، إلا إن صاحب كتاب "جامع الأصول في أحاديث الرسول"، جمع ما اتفقت عليه الكتب الستة باستثناء ابن ماجه، وزاد موطأ مالك ومسنده أحمد، لمن أراد الزيادة فلينظر كتابه "جامع الأصول"⁴.

1 حسن بن فرحان المالكي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة، موجود على الموقع: www.al-maliky.com بدون معلومات، ص 135.

2 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حب الأنصار، رقم الحديث: 18، ج 1، ص 12.

3 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، رقم الحديث: 1709، ج 3، ص 1333.

4 مجد الدين ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تح: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط 1، 1392هـ، 1972م، ج 1، ص 250.

2- دلالة الحديث:

تجد عند شرح الحديث أنّ المسألة الرئيسة في هذا الحديث، هي الحدود والكفارات، وإنّما جئت بهذا الحديث للاستدلال به في هذا الموضوع على حرية المعتقد، والسبب أنّها بيعة شاملة لكثير من الأوامر والنواهي، وأنّها كانت النواة الأولى لتشكيل الدولة الإسلامية، ومع تركيزها على مسألة عدم الشرك بالله كثيرا، إلاّ إنّها لم يكن فيها جبرٌ أو إكراهٌ لمن حضرها أساسا على الدخول في الإسلام، إلاّ عن طريق التفكير والاقتناع المُفضي إلى اختيار الحقيقة والعقيدة الصحيحة.

ولأنّ أصل المبايعة المعاهدة بين طرفين على الالتزام بشروطٍ معيّنة، أمّا المبايعة على الإسلام فهي عقدٌ إلهيٌّ له طرفان وسلعةٌ وثمانٌ، فالطرفان هما: الله تعالى من جهة، والمؤمنون من جهةٍ أخرى، والثمن هو الأعمال الشرعية المطلوبة، والسلعة هي الجنة، فجاءت هذه البيعة أساسا من أجل تكوين جماعةٍ تدافع عن النبي ﷺ، وتحميه من أجل تبليغ رسالته إلى الناس، والتعاهد بين تلك الجماعة على أن لا يسرقوا لأنّ الإسلام جاء لحماية الأموال، ولا تزنوا لأنّ الإسلام يحمي أعراض الناس وأنسابهم، ولا تقتلوا أولادكم، وإنّما خصّ الأولاد لأنّهم كانوا في الغالب يفتنون أولادهم خشية الفقر، ولا تعصوا في معروف، أي ولا تخالفوا رسول الله ﷺ في أيّ عملٍ يأمركم به أو ينهاكم عنه، ولا تعصوا ولاة الأمور في أوامرهم ونواهيهم، ما دامت لا تتعارض مع الشريعة الغراء، فمنّ وفي منكم فأجره على الله¹.

وجاءت هذه المعاهدة أيضا، لتحتّ على التعاون بين أفرادها، لإقامة العدل ومُحاربة الظلم إمّا بالسيف وإمّا بالكلمة، وعلى التآزر والتكاتف فيما بينهم، ورضا الجميع مُسبقا بإيثار الوافدين الفقراء بشيءٍ من الممتلكات الخاصة حتى يغني الله الجميع، ولعلّ أكثر الألفاظ أهميّة وتكرارا هي النهي عن الشرك، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقول الحق أينما وحيثما كانوا، وهذه ركائز إيمانية وحقوقية لا تحتاج إلاّ إلى صدقٍ في التطبيق، والبيعة على ترك الشرك إنّما تلزم أصحاب البيعة أنفسهم، فليس في الوثيقة إكراه على الدّين ولا حتّى إكراه من نكث بما عاهد عليه النبي ﷺ، والبيعة فيها طلبٌ ورغبةٌ من الأنصار وترحيبٌ من النبي ﷺ ووعدٌ لهم بالجنة إن صدقوا البيعة².

1 حمزة محمد قاسم، منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، تح: الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، مكتبة المؤيد، الطائف، السعودية، ط01، 1410هـ، 1990م، ج1، ص97.

2 حسن بن فرحان المالكي، مرجع سابق، ص142.

الفرع الثاني: حديث وثيقة المدينة

دستور المدينة أو ما عُرف بصحيفة المدينة، أو كتاب النبي ﷺ، أو العهد النبوي، كلها أسماء وُضعت لوصف أول دستور مدني متكامل في التاريخ، أرسى قواعد المواطنة وثبتت أركان العدل بين مكونات المجتمع وطوائفه، ونظمت العلاقات بينهم لكي يسود التسامح والمحبة ويدخل الناس في السلم كافة.

أقام النبي ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة واستقراره بها، قواعد المجتمع الإسلامي الجديد على قاعدة التعايش السلمي، والتسامح والتعاون بين المسلمين وبقية الطوائف الأخرى، فدخل المسلمون في ميثاق مع القبائل العربية واليهودية المقيمة هناك، فكانت وثيقة المدينة هي الدستور الذي ينظم العلاقات بين مكونات المجتمع الجديد وبين من قبل الدخول والانضمام إليه من الطوائف، والتزموا جميعاً بموجب ما جاء فيها من بنود، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، وذلك بالتعاون فيما بينهم على إقامة العدل، والحفاظ على الأمن وحماية الدولة الجديدة من أي عدوان خارجي.

تعددت الروايات عند المحدثين والمهتمين بسيرة الرسول ﷺ فيما يتعلق بموضوع الوثيقة وطرق ورودها، فقد وصلتنا بروايات متعددة، وهناك طرق أخرى وردت منها الوثيقة ولكن ليست بنصها الكامل، وإنما اقتصر على ذكر جزء من النص، أو الإشارة إليه، منها: رواية الإمام أحمد، ورواية الإمام البيهقي، سأقتصر على ذكر ما جاء في بعضها، وتحديدًا في كتب السير والمغازي¹.

1 هذا نص الوثيقة كما ورد في السير: قال ابن إسحاق: وَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَادَّعَى فِيهِ يَهُودَ وَعَاهَدَهُمْ، وَأَفْرَهْمَ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَسَرَطَ لَهُمْ، وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ ﷺ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحَقَ بِهِمْ، وَجَاهَدَ مَعَهُمْ، إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ، الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِعْيَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ بَيْنَهُمْ، وَهُمْ يُفْدُونَ عَائِيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبُنُو عَوْفٍ عَلَى رِعْيَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، كُلُّ طَائِفَةٍ تُفْدِي عَائِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبُنُو سَاعِدَةَ عَلَى رِعْيَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تُفْدِي عَائِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبُنُو الْحَارِثِ عَلَى رِعْيَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تُفْدِي عَائِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبُنُو عَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ عَلَى رِعْيَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تُفْدِي عَائِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبُنُو النَّجَارِ عَلَى رِعْيَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تُفْدِي عَائِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبُنُو الْأَوْسِ عَلَى رِعْيَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تُفْدِي عَائِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَتْرُكُونَ مُفْرَحًا بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطُوهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلٍ. وَأَنْ لَا يُخَالِفَ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا

وقد أسند هذا الحديث الكثير من المحدّثين كالبیهقي، فقد أخرج في سنّنه { بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ ﷺ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ،... }¹.

دُونَهُ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ، أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةً ظَلَمَ، أَوْ إِثْمًا، أَوْ عُذْوَانًا، أَوْ فَسَادًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا، وَلَوْ كَانَ وَلَدٌ أَحَدِهِمْ، وَلَا يَفْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا فِي كَافِرٍ، وَلَا يَنْصُرُ كَافِرًا عَلَى مُؤْمِنٍ، وَإِنَّ ذِمَّةَ اللّهِ وَاحِدَةٌ، يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَذْنَاهُمْ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النَّاسِ، وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأُسُوةَ، غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ، وَإِنَّ سَلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ، لَا يُسَالِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي فِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ، إِلَّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ، وَإِنَّ كُلَّ غَارِزَةٍ عَزَتْ مَعَنَا يُعَقَّبُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بِيءَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِمَا نَالَ دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدَى وَأَقْوَمِهِ، وَإِنَّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالًا لِقُرَيْشٍ وَلَا نَفْسًا، وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ، وَإِنَّهُ مَنْ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا فِتَالًا عَنْ بَيْتَةٍ فَإِنَّهُ قَوْدٌ بِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى وَلِيُّ الْمُفْتُولِ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ كَافَةٌ، وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ إِلَّا قِيَامٌ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَقْرَبُ بِمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَأَمَنْ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، أَنْ يَنْصُرَ مُحَدِّثًا وَلَا يُؤْوِيَهُ، وَإِنَّهُ مَنْ نَصَرَهُ أَوْ آوَاهُ، فَإِنَّ عَلَيْهِ لَعْنَةَ اللّهِ وَعُضْبَةَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَإِنَّكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ، فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ، وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثَمَ، فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسُهُ، وَأَهْلُ بَيْتِهِ، وَإِنَّ لِيَهُودَ بَنِي النَّجَّارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ لِيَهُودَ بَنِي الْحَارِثِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ لِيَهُودَ بَنِي سَاعِدَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ لِيَهُودَ بَنِي جُشَمٍ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ لِيَهُودَ بَنِي الْأَوْسِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ لِيَهُودَ بَنِي ثَعْلَبَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثَمَ، فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسُهُ وَأَهْلُ بَيْتِهِ، وَإِنَّ جَفْنَةَ بَطْنٍ مِنْ ثَعْلَبَةَ كَانَتْ فِيهِمْ، وَإِنَّ لِبَنِي الشَّطِيبَةِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنَّ مَوَالِيَ ثَعْلَبَةَ كَانَتْ فِيهِمْ، وَإِنَّ بَطَانَةَ يَهُودَ كَانَتْ فِيهِمْ، وَإِنَّهُ لَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا بِإِذْنِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَإِنَّهُ لَا يُنْحَرُ عَلَى ثَأْرِ جُرْحٍ، وَإِنَّهُ مَنْ فَتَكَ فَبَنَفْسِهِ فَتَكَ، وَأَهْلُ بَيْتِهِ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ، وَإِنَّ اللّهُ عَلَى أَمْرٍ هَذَا، وَإِنَّ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتُهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتُهُمْ، وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْحَ وَالنَّصِيحَةَ، وَالْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنَّهُ لَمْ يَأْتُمْ بِحَلِيفَةٍ، وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ، وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ، وَإِنَّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٍ، وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةٌ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا، وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُحَافُ فَسَادُهُ، فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللّهِ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّ اللّهُ عَلَى أَتَقَى مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ، وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ قُرَيْشٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا، وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ ذَهَمَ يَثْرِبَ، وَإِذَا دُعُوا إِلَى صُلْحٍ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ، فَإِنَّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ، وَإِنَّهُمْ إِذَا دُعُوا إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، إِلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ، عَلَى كُلِّ أَنْاسٍ حِصَّتُهُمْ مِنْ جَانِبِهِمُ الَّذِي قَبِلَهُمْ، وَإِنَّ يَهُودَ الْأَوْسِ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، عَلَى مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. مَعَ الْبِرِّ الْمُحْضِ؟ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ ابْنُ هِشَامٍ: وَيُقَالُ: مَعَ الْبِرِّ الْمُحْسِنِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَإِنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، لَا يَكْسِبُ كَاسِبٌ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنَّ اللّهُ عَلَى أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ، وَإِنَّهُ لَا يَحُولُ هَذَا الْكِتَابَ دُونَ ظَالِمٍ وَأَثَمٍ، وَإِنَّهُ مَنْ حَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثَمَ، وَإِنَّ اللّهُ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَى، وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ ﷺ. ينظر: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ، 1955م، ج1، ص501.

1 أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، باب جماع الديات دون النفس، باب العاقلة، حديث رقم: 16369، ج8، ص184.

تنص الوثيقة في أحد أهم بنودها { وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِيَهُودَ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأْتَمَّ فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ }. وهذا فيه ضمان للحريات الأساسية للأفراد، وعلى رأسها حرية المعتقد، فرعاية دولة الإسلام لمواطنيها وحسن إدارتها لشؤونهم لا يؤثر فيها كون بعضهم غير مسلمين، فهذا مما علمه الله سبحانه قبل الخلق، وأجرى مجراه في الحياة الدنيا، وإنما خلق الله البشر الذكر والأنثى وجعلهم شعوبا وقبائل ليتعارفوا، ولتبادلوا المنافع والمصالح، ولم يحرم الله عز وجل العيش مع المخالف لنا في العقيدة، إن لم يصدُر منه فعلٌ ولا قولٌ فيه محاربة لله ولرسوله وللمؤمنين، وإنما الجميع سواء كانوا مسلمين أم لم يكونوا، لهم البر وحسن الرعاية من الدولة¹.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله معلقا على نص الصحيفة: "وقد بين فيها أن كل من تبع المسلمين من اليهود فإن له النصر، ومعنى الاتباع مُسالمة وترك محاربتة، لا الاتباع في الدين كما بينه في أثناء الصحيفة، فكل من أقام بالمدينة ومخالفها غير محارب من يهود دخل في هذا"².

إن هذا الدستور يهدف بالأساس إلى تنظيم العلاقة بين جميع طوائف المدينة وجماعاتها، وعلى رأسها المهاجرون والأنصار والفصائل اليهودية وغيرهم، يتصدى بمقتضاه المسلمون واليهود وجميع الفصائل لأي عدوان خارجي على المدينة. والتفصيل في كل ما جاء في بنود الوثيقة يحتاج إلى عدة مباحث، وإلا فبنود الوثيقة كلها تصب في نصرة العدل وتحديد العلاقات وتنظيمها، وليس في نصرة دين على آخر ولا قوم على آخرين، ومن ضمن ما جاء فيها الترويج في الإسلام والدعوة إليه، ولكن ليس فيها الإكراه عليه ولا اشتراطه للانضمام إلى الوثيقة. وهذه الوثيقة تستوعب اليهود وهم أكثر الناس عداوة للذين آمنوا، وكانوا في المدينة أقلية وكان في المستطاع أن يخرجهم المسلمون من أي اتفاقية، لكن لم يفعل ذلك النبي ﷺ والدليل على استطاعة المسلمين فعل ذلك، أنه عند خيانة اليهود للنبي ﷺ وحرقهم لميثاق الصحيفة المتعاهد عليها، أخرجهم بسهولة من المدينة وأجلاهم عنها. وذلك عندما أصبحوا يمثلون خطرا حقيقيا على الرقعة الجغرافية التي يسكنها المسلمون، والتي تُعتبر مركز الإسلام ومأمنه وملاذه، فلا يجوز التلاعب بها أو تعريضها للخطر³.

1 حسن بن فرحان المالكي، مرجع سابق، ص 144.

2 أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية، د. ط، د. ت، ج 1، ص 65.

3 حسن بن فرحان المالكي، مرجع سابق، ص 145.

الفرع الثاني: أحاديث منفردة تُوصِلُ لحرية المعتقد

أولاً: حديث إسلام ثمامة بن أثال:

عن أبي هريرة، قال: {بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَيْلًا قَبْلَ نَجْدٍ، فَجَاءَتْ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ يُقَالُ لَهُ: ثُمَامَةُ بْنُ أَثَالٍ، سَيِّدُ أَهْلِ الْيَمَامَةِ، فَرَبَطُوهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: مَاذَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟ فَقَالَ: عِنْدِي يَا مُحَمَّدُ خَيْرٌ، إِنْ تَقْتُلُ تَقْتُلُ ذَا دَمٍ، وَإِنْ تُنْعِمُ تُنْعِمُ عَلَيَّ شَاكِرٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ، فَتَرَكَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَانَ بَعْدَ الْعَدِ، فَقَالَ: مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟ قَالَ: مَا قُلْتُ لَكَ، إِنْ تُنْعِمُ تُنْعِمُ عَلَيَّ شَاكِرٍ، وَإِنْ تَقْتُلُ تَقْتُلُ ذَا دَمٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ، فَتَرَكَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَانَ مِنَ الْعَدِ، فَقَالَ: مَاذَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟ فَقَالَ: عِنْدِي مَا قُلْتُ لَكَ، إِنْ تُنْعِمُ تُنْعِمُ عَلَيَّ شَاكِرٍ، وَإِنْ تَقْتُلُ تَقْتُلُ ذَا دَمٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَطْلِقُوا ثُمَامَةَ، فَانْطَلَقَ إِلَى نَخْلٍ قَرِيبٍ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَاعْتَسَلَ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، يَا مُحَمَّدُ، وَاللَّهِ، مَا كَانَ عَلَيَّ الْأَرْضِ وَجْهٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ وَجْهِكَ، فَقَدْ أَصْبَحَ وَجْهِكَ أَحَبَّ الْوُجُوهِ كُلِّهَا إِلَيَّ، وَاللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ دِينٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ دِينِكَ، فَأَصْبَحَ دِينُكَ أَحَبَّ الدِّينِ كُلِّهِ إِلَيَّ، وَاللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ بَلَدٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ بَلَدِكَ، فَأَصْبَحَ بَلَدُكَ أَحَبَّ الْبِلَادِ كُلِّهَا إِلَيَّ، وَإِنَّ خَيْلَكَ أَحَدْتَنِي وَأَنَا أُرِيدُ الْعُمْرَةَ فَمَاذَا تَرَى؟ فَبَشَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَمَرَهُ أَنْ يَعْتَمِرَ، فَلَمَّا قَدِمَ مَكَّةَ قَالَ لَهُ قَائِلٌ: أَصَبَوْتَ، فَقَالَ: لَا، وَلَكِنِّي أَسَلَمْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا وَاللَّهِ، لَا يَأْتِيكُمْ مِنَ الْيَمَامَةِ حَبَّةٌ حِنْطَةٍ حَتَّى يَأْذَنَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ} ¹.

هذا الحديث وما جاء فيه من حوار بين النبي ﷺ وثمامة بن أثال رضي الله عنه، يؤكد بما لا يقطع الشك أن العرب كانت تأبى بفطرتها التي جبلها الله عليها فكرة الإكراه على الدين، فهذا ثمامة رضي الله عنه، يخرج عليه النبي ﷺ ثلاثة أيام متتاليات ويعرض عليه الدخول في الإسلام ولو ضمنياً وإن لم يرد صريحاً في الحديث، ولكن هذا ظاهر من حديثه رضي الله عنه، ولكن ثمامة يُصرُّ على ما قاله لأول مرة، ثم يأمر النبي ﷺ بإطلاق سراحه والعفو

1 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب ربط الأسير وحبسه وجواز المن عليه، رقم الحديث: 1764، ج 3، 1386.

عنه، ولما أُطلق لم يرجع إلى قومه؛ وبعد رؤيته للنبي ﷺ ومحاورته له، ومعاملة المسلمين معه، أطلق العنان لفكره وعقله في الاختيار بين ما هو عليه وبين دعوة الرسول ﷺ الجديدة، فاختار طريق الهداية عن طواعية واستسلام، لا مكرها ولا مُجبراً. لأن ما شاهده من المشاهد كان كفيلاً بأن يجعل الهداية تدخل إلى قلبه، فذهب واغتسل، وأسلم، ونطق بالشهادتين، فبشره النبي ﷺ بالجنة، ومحو ذنوبه، وتبعاته السابقة.

ثم أخبر النبي ﷺ عما أحسن به من محبته له ومحبة دينه، ومحبة بلده، فانقلب البغض إلى حب، وانقلبت الكراهية إلى محبة، واتضح من خلال التأثير عليه، كيف تنقلب المشاعر عكس ما كانت عليه.

وفي الحديث كذلك ملاطفة الذي يُرجى إسلامه من الأسرى، إذا كان في ذلك مصلحة للإسلام، والنبي ﷺ يمر عليه كل يوم، ويسأله عن ظنه، ويهتم به، ولا سيما الرجل الذي إذا أسلم تبعه قومه، وإلى الآن نجد المُعظّمين عند الناس، إذا أسلموا يكون لإسلامهم أثر على بقية الذين يتبعونهم.

زد على ذلك أن المنّة التي منّ بها -عليه الصلاة والسلام- على هذا الرجل لا الإكراه والجبر؛ هي ما أثر فيه، منّة شكرها هذا الرجل فعلاً، وكان شكره أنه أسلم عن طواعية وقناعة.

ثانياً: حديث إسلام ريحانة بنت زيد

ورد أيضاً في كتب السير، حادثة إسلام ريحانة بنت زيد، وجاء فيها: { كَانَتْ رِيحَانَةُ بِنْتُ زَيْدٍ مِنْ بَنِي النَّضِيرِ وَكَانَتْ مُرَوَّجَةً فِيهِمْ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَخَذَهَا لِنَفْسِهِ صَفِيًّا، وَكَانَتْ جَمِيلَةً فَعَرَضَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تُسَلَّمَ فَأَبَتْ إِلَّا الْيَهُودِيَّةَ. فَعَرَّلَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَوَجَدَ فِي نَفْسِهِ، فَأَرْسَلَ إِلَى ابْنِ سَعِيَةَ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ ابْنُ سَعِيَةَ: فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي هِيَ تُسَلِّمُ، فَخَرَجَ حَتَّى جَاءَهَا فَجَعَلَ يَقُولُ لَهَا: لَا تَتَّبِعِي قَوْمَكَ فَقَدْ رَأَيْتِ مَا أَدْخَلَ عَلَيْهِمْ حَيْبُ بْنُ أَخْطَبَ، فَأَسْلَمِي يَصْطَفِيكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ. فَبَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَصْحَابِهِ إِذْ سَمِعَ وَقَعَ نَعْلَيْنِ فَقَالَ: إِنَّ هَاتَيْنِ لَنَعْلَا ابْنِ سَعِيَةَ يُبَشِّرُنِي بِإِسْلَامِ رِيحَانَةَ، فَجَاءَ يَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَسْلَمَتْ رِيحَانَةُ فَسَرَّ بِذَلِكَ }¹.

1 إسماعيل بن عمر بن كثير، السيرة النبوية من البداية والنهاية، تح: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، 1395هـ، 1976م، ج4، ص602. والحديث مذكور في: ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، المكتبة العصرية، بيروت، 1421هـ، 2001م، ص222. كما رواه الواقدي في مغازيه عن بن إسحاق، باب غزوة بني قريظة، ج2، ص520. وذكره بن كثير في البداية والنهاية، مرجع سابق، ج5، فصل في ذكر سراريه، ص324. وذكره بن حجر في الإصابة في معرفة الصحابة، رقم 11203، ج8، ص146، وهو من هو في الضبط والتحري.

وفي رواية أخرى: {لَمَّا فَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَرْيَةَ اصْطَفَى لِنَفْسِهِ رِيحَانَةَ بِنْتَ عَمْرِو بْنِ خُنَافَةَ، فَكَانَتْ عِنْدَهُ حَتَّى تُؤْفَى عَنْهَا وَهِيَ فِي مَلِكِهِ، وَكَانَ عَرْضَ عَلَيْهَا الْإِسْلَامَ وَيَتَزَوَّجُهَا فَأَبَتْ إِلَّا الْيَهُودِيَّةَ}.
ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ إِسْلَامِهَا مَا تَقَدَّمَ¹.

إلا أن أهل السيرة اختلفوا هل اعتقها ﷺ وتزوجها أم بقيت أمة في ملكه، واختلفوا أيضا هل تُؤفَى عنها أم مات قبله ﷺ.

وذكر أصحاب السيرة روايات عديدة في هذا الباب، والصحيح أن النبي خيّرهما بين الإسلام وبين دين أهلها، فأبَتْ إِلَّا دِينَ الْيَهُودِيَّةَ، فكانت تحت النبي ﷺ بالملك، ثم ذكروا أنها أسلمت فأعتقها النبي ﷺ، فقد جاء في السيرة: {إِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ أُعْتِقَكَ وَأَتَزَوَّجَكَ فَعَلْتُ، وَإِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تَكُونِي فِي مَلِكِي أَطَاكَ بِالْمَلِكِ فَعَلْتُ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ أَحْفُ عَلَيْكَ وَعَلَيَّ أَنْ أَكُونَ فِي مَلِكِكَ، فَكَانَتْ فِي مَلِكِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَطَّأَهَا حَتَّى مَاتَتْ².

هذا الحديث يؤكد ما أوردته سابقا أن الإسلام لا يُكره أحدا على الدخول فيه، ولو كان كذلك لأجبر الرسول ﷺ ریحانة على اعتناق الإسلام والدخول فيه، ولكنه لم يفعل ﷺ، وإنما رغبها في الدخول في الإسلام، إن هي اختارت الله ورسوله، فسيختارها رسول الله ﷺ، وعندما أبَتْ ذلك أقرها على ما هي عليه.
ثانيا: حديث الأعرابي الذي بايع ثم عاد في بيعته:

عن جابر رضي الله عنه قال: {أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَصَابَ الْأَعْرَابِيَّ وَعْكَ بِالْمَدِينَةِ، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَقْلِنِي بَيْعِي، فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ جَاءَهُ، فَقَالَ: أَقْلِنِي بَيْعِي، فَأَبَى، ثُمَّ جَاءَهُ، فَقَالَ: أَقْلِنِي بَيْعِي فَأَبَى، فَخَرَجَ الْأَعْرَابِيُّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طَبِيبُهَا³.

هذا الحديث النبوي الشريف يوضح كيف طلب الأعرابي الذي بايع النبي ﷺ، منه أن يرجع في بيعته التي بايعها إياه، وهذا يعني ارتداده عن الإسلام، ونقض بيعته التي كانت على الإسلام، فلم يُقره النبي ﷺ.

1 إسماعيل بن عمر بن كثير، السيرة النبوية من البداية والنهاية لابن كثير، مرجع سابق، ج4، ص604.

2 المرجع نفسه، ص605.

3 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، رقم الحديث: 1383، ج2، ص1006.

على هذا الفعل، لكنّه أيضاً في المقابل لم يأمر باتباعه أو إرجاعه، أو استتابته وقتله، وربما لم يفعل النبيّ هذا لأنّ الأعرابيّ لم يكن خطراً على الدّين، ولم يلتحق بالمشركين لنصرتهم على إيذاء المسلمين وقتالهم¹.

هذا ما أمكن إيرادُه في هذا المطلب من أحاديث تدلّ وتؤكد على إقرار حرّية المعتقد في السنّة النبويّة الشريفة، مع ضرورة القول بأنّ هناك أحاديث أخرى تعارض ما قلناه، فهي في ظاهرها تُنافي وجود حرّية للمعتقد في التشريع الإسلاميّ، لكننا آثرنا الحديث عنها وتفصيلها والردّ على من تحجّجوا بها لنفي هذه الحرّية ووجودها في الإسلام في مكانها المناسب، وذلك عند الحديث عن الإشكالات الواردة في تطبيق حرّية المعتقد في الفصل الأخير من هذا البحث بإذن الله تعالى.

بهذا نكون قد استعرضنا بعض النصوص الواردة في القرآن الكريم وبعض الأحاديث والآثار النبوية، والتي تُؤصّل لحرّية المعتقد بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وحاولنا أن نُورد ما جاء فيها من أسباب للنزول للروايات المختلفة، وعرض دلالاتها والمقصود منها، وإيراد بعض أقوال الفقهاء في تفسير تلك الآيات والأحاديث، ومن ثمّ مناقشتها لنبيّن القول الراجح فيها. ومن استقرائنا جميعاً، توصلت إلى أنّ الرّأي والقول الذي أميلُ إلى رجحانه، يؤكّد بأنّها دالّة بلا ريب على حرّية المعتقد، وأنّ الإسلام لم يأت ليُكره النّاس في الدّخول فيه -والله أعلم-.

1 ينظر: مجد الدين ابن الأثير، مرجع سابق، ج9، ص318.

المبحث الثاني:

الشواهد العملية لحرية المعتقد في التاريخ الإسلامي

يجد المُتتبع لمجال الحقوق والحريات في هذا العصر، الكثير من المغالاة والبعد عن الحقيقة والواقع التاريخي، فيما يذهب إليه فقهاء الغرب من أن الحريات العامة لم يكن لها وجود قبل الثورات التي قامت في أوربا، وأن حقوق الإنسان لم تكن سوى ثمرة للائحة الحقوق التي أعلنت في بريطانيا يوم 13 فبراير 1689م، أو أن مردّها للإعلان الفرنسي للحقوق بعد ثورة 1789م، أو أنها جاءت نتيجة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي أعلنته وأقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1948م. فالإسلام كعقيدة وتشريع سبق هذه الثورات والإعلانات كلها، فتعاليمه السامية أتت لتهديب النفوس، وطبعها على العدل والحرية والمساواة، ولا يمكن لفقهاء الغرب طمس هذه الحقيقة مهما كانت محاولاتهم، ويرى الغربيون خطأ أيضاً أن ظهور الدولة بمفهومها الحديث مقترن بعصور نهضتهم، وهم يجهلون أو يتجاهلون تاريخ الأمة الإسلامية. فمن البديهي أن هذه الأمة عرفت نظام الدولة منذ نشأتها وكان النموذج الأصيل لها في عهد النبي ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين.

وإذا كان الإسلام لم يأت بقانون الحريات مفصلاً كما نعرفه في عصورنا الحديثة، فإنه جاء بمبادئ عامة، أخلاقية واجتماعية واقتصادية وقضائية، لتنظيم المجتمع تنظيمًا تسوده الحرية والمساواة والإخاء والعدل بين الناس في سائر الميادين. لذا كان من الواجب، أن أبين أولاً التطبيقات العملية لحرية المعتقد في تاريخنا الإسلامي، التي تركت لنا تاريخاً مضيئاً وحافلاً بالأمثلة التطبيقية، أفعالاً لا مجرد أقوال (مطلب أول)، ثم الأحكام المتعلقة بحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في بلاد المسلمين (مطلب ثان).

المطلب الأول:

تطبيقات حرية المعتقد في التاريخ الإسلامي

حث الإسلام أتباعه على الدفاع عن دينهم الحنيف والعمل على نشره، وبذل الغالي والتفيس في سبيل ذلك، وفي الوقت نفسه لم يحمل أحداً بالقوة على اعتناقه، وهذا واضح في نصوص الشريعة الإسلامية. ومن خلال تتبع بعض الصفحات النيرة من تاريخنا الإسلامي ابتداءً بالعهد النبوي وإلى غاية العهود الأولى من الخلافة الإسلامية، نجد الكثير من الشواهد الدالة على احترام حرية المعتقد وكفالتها من قبل السلف الصالح رضوان الله عليهم والتابعين من بعدهم، وهم الذين حملوا أمانة نشر هذا الدين في أعناقهم بعد وفاة رسول الله ﷺ وأوصلوه إلى شتى أصقاع الأرض، وبالرغم من كل الفتوحات الإسلامية لم نسمع أو نقرأ، أن المسلمين عندما فتحوا مصر والشام وفارس والأندلس وغيرها، فرضوا الإسلام بالقوة على أهلها، بل تركوا أصحاب الأديان الأخرى أحراراً في ممارسة شعائهم الدينية بشرط دفع الجزية، معتبراً حرية الناس في عقائدهم مكفولة مقدسة في ظل الإسلام وتحت رايته، ويمكن تلمس ذلك من خلال وصايا الرسول ﷺ والخلفاء من بعده وبنود المعاهدات والاتفاقيات مع غير المسلمين.

الفرع الأول: حرية المعتقد في العهد النبوي والخلافة الراشدة

التاريخ الإسلامي حافلٌ بالشواهد والأدلة العملية على أن هذا الدين لم يأت ليُجبر الناس على الدخول فيه كرهاً وقسراً، وإنما جاء ليخاطب العقل والفكر والوجدان، ويعرض عليهم تعاليمه السمحة وشرائعه التي تسع الجميع، فمن شاء بعد ذلك أن ينظم إلى هذا الدين عن قناعة واختيار وتفكير، فيكون بذلك قبل شروطه ومبادئه عن قناعة وبكل حرية، وعليه الالتزام بها وعدم الحياد عنها. ومن أبي إلا طريق العناد والكفر فله ذلك، فالإسلام لا يُجبر الناس على اعتناقه أبداً. وسأحاول في هذا الفرع أن أعطي بعض الشواهد التي تبرز احترام حرية المعتقد في العهد النبوي والخلافة الراشدة كتجسيد عملي للإسلام الصحيح.

أولاً: الشواهد الدالة على حرية المعتقد في العهد النبوي

نجد في سيرة الرسول ﷺ العديد من التطبيقات العملية والواقعية على احترامه ﷺ لجميع الحقوق والحريات الأساسية بصفة عامة للإنسان، بل كان ﷺ القدوة والمثل الأعلى في ذلك، ومن أهمها حرية المعتقد. ورغم حرصه الشديد على إنقاذ البشر وإخراجهم من غيابات الظلام إلى عبق الحرية والنور، إلا إنه لم يُجبر أحداً على ذلك، وسنحاول أن نُعطي بعض الأمثلة باختصارٍ للاستشهاد بها.

جاء في كتب السير قصة وفد نجران وفيها أنه: {لَمَّا قَدِمَ وَفَدَ نَجْرَانَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ دَخَلُوا عَلَيْهِ مَسْجِدَهُ بَعْدَ الْعَصْرِ، فَحَانَتْ صَلَاتُهُمْ، فَقَامُوا يُصَلُّونَ فِي مَسْجِدِهِ فَأَرَادَ النَّاسُ مِنْعَهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: دَعُوهُمْ فَاسْتَقْبَلُوا الْمَشْرِقَ فَصَلُّوا صَلَاتَهُمْ} ¹. ولما أتوه ليكتب لهم الكتاب أو العهد لم يلزمهم بالدخول في الإسلام ولم يُكرههم عليه، بل على العكس تركهم على ما هم فيه من شعائر، إلا من هداه الله للإسلام عن بينة وبقين ودخل في قلبه نور الإيمان عن رغبة ومحبة، وهذا بعض ما جاء في كتاب الرسول ﷺ إلى أهل نجران: {وَلَنَجْرَانَ وَحَاشِيَتَيْهَا جِوَارُ اللَّهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدِ النَّبِيِّ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَمِلَّتِهِمْ وَأَرْضِيهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَغَائِبِهِمْ وَشَاهِدِهِمْ وَعَشِيرَتِهِمْ وَبَيْعِهِمْ وَأَنْ لَا يُغَيِّرُوا مِمَّا كَانُوا عَلَيْهِ وَلَا يُغَيِّرُوا حَقًّا مِنْ حُقُوقِهِمْ وَلَا مِلَّتِهِمْ، وَلَا يُغَيِّرُوا أُسْقَفًا عَنْ أُسْقَفِيَّتِهِ وَلَا رَاهِبًا مِنْ رَهْبَانِيَّتِهِ، وَلَا وَاقِيهَا مِنْ وُقُيْهَاهَا، وَكُلَّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ، ... وَعَلَى مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ جِوَارُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَذِمَّةُ مُحَمَّدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَدًا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ، مَا نَصَحُوا وَأَصْلَحُوا فِيمَا عَلَيْهِ غَيْرَ مُثْقَلِينَ بِظُلْمٍ} ².

وبهذه المعاهدة السّميحة قطع الإسلام الصّلة بين أولئك العرب المتّصّرين وبين دولة الرّوم التي يشتبك معها في الحرب، بعد ما ضمن الحرّية الدّينية لمن سالموه وكفّوا عنه. ومعنى ذلك أنّ أهل نجران وهم النّصارى لهم الأمان من الله والرّسول والمسلمين، على أموالهم ومِلَّتِهِمْ وعقيدتهم ولا يجوز المساس بها ولا يُجبرون على تغييرها.

يدلّ هذا الحديث بلا شكّ على أنّ التّبيّ محمّداً ﷺ لم يكن متّصفاً بالقسوة ولا متعطّشاً للدّماء، كما يقول خصومه، بل كان دائماً يعمل على حقن الدّماء جهد المستطاع، وقد خضعت له جزيرة العرب من أقصاها إلى أقصاها، وجاء وفد نجران اليمينيون بقيادة بطريقهم، ولم يحاول قطّ أن يُكرههم على اعتناق

1 أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، ج5، ص382، مرسل لأنّه رواه عن محمد بن جعفر بن الزبير، وهو تابعي، ينظر: تهذيب الكمال، أبو الحجاج المزي، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ، 1980م، ص236.

2 المرجع نفسه، ج5، ص389. بسند متصل: عن يونس بن بكير عن سلمة بن عبد يوشع عن أبيه عن جده، وجده هو بشير بن معاوية أبو علقمة التجراني صحابي، ينظر: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مرجع سابق. ولم أجد من ترجم لهم، ويبدو أنّ السند مجهول لعدم وجود روايات به إلا هذه، لكن أصحاب السير رووه ممّا يدلّ على ثبوت القصة، وكذلك الفقهاء في أحكامهم ممّا يدلّ على ثبوت الحكم.

الإسلام، فلا إكراه في الدين، بل آمنهم على أموالهم وأرواحهم، وأمر بالألّا يتعرض لهم أحد في معتقداتهم وطقوسهم الدينية¹.

ومن الشواهد الحية على احترام النبي ﷺ لحرية المعتقد، ما وقع عقب أحداث غزوة خيبر، لما ظفر النبي ﷺ باليهود، وكان في مركز قوة، فلم يمنهم أن يأخذوا كتبهم المقدسة معهم، وكان بمقدوره أن يأمر بحرقها أو إتلافها وهو يعلم ﷺ أنها محرّفة وفسادة، فقد ذكرت كتب المغازي والسيرة ذلك، ومما جاء فيها أنه بعد ما فسّمت المغانم على المسلمين، جاء اليهود وطلبوا كتبهم: "وجمعت يومئذ مصاحف فيها التوراة من المغنم، فجاءت اليهود تطلبها، وتكلّم فيها رسول الله ﷺ أن تردّ عليهم"².

وكتب رسول الله ﷺ إلى رسوله إلى بني الحارث باليمن، وكان مما جاء في كتابه، قوله ﷺ: { ... وَإِنَّهُ مَنْ أَسْلَمَ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ، فَإِنَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، لَهُ مَا لَهُمْ، وَعَلَيْهِ مَا عَلَيْهِمْ، وَمَنْ كَانَ عَلَى يَهُودِيَّتِهِ أَوْ نَصْرَانِيَّتِهِ فَإِنَّهُ لَا يَرُدُّ عَنْهَا، وَعَلَيْهِ الْجَزِيَّةُ، عَلَى كُلِّ حَالٍ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى، حُرٌّ أَوْ عَبْدٌ، دِينَارٌ وَوَاقِفٌ، مِنْ قِيَمَةِ الْمَعَاوِرِ أَوْ عِوَضُهُ ثِيَابًا، فَمَنْ أَدَّى ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّ لَهُ ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ، وَمَنْ مَنَعَهُ فَإِنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ }³.

وعلى المسلم أن يتبع طريق ومسلك القرآن وهدى النبي ﷺ في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، بالكلمة الطيبة والخلق الحسن، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46]. وقال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

1 حسين حسيني معدى، الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، ج1، ص104.

2 محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تح: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، ط3، 1409هـ، 1989م، ج2، ص680، من دون سند.

3 عبد الملك بن هشام، مرجع سابق، ج2، ص589. وينظر: ابن زنجويه، الأموال، تحقيق: شاعر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ، 1986م، ص125. مرسلًا عن الحسن البصري، وروي عن عروة بن الزبير مرسلًا، قال ابن حجر عقب ذكر الخبرين: وهذا مرسلان يقوي أحدهما الآخر. ينظر: ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ، 1989م، ج4، ص315، وقد صححه الألباني بمجموع طرقه وشواهد. ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط02، 1405هـ، 1985م، ج5، ص96-98.

وهذا الأسلوب هو الذي أقره النبي ﷺ في دعوته من البداية إلى النهاية، وحتى في كتبه إلى الملوك وغيرهم، كان يستعمل الحوار والمناقشة الدينية في دعوتهم إلى الدين الجديد بالعقل والحجة والدليل.

نذكر من هديه ﷺ في مكاتباته إلى الملوك وغيرهم، ما ثبت في الصحيحين عنه ﷺ أنه كتب إلى هرقل: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى هِرْقَلِ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلَامٌ عَلَيَّ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، أَمَا بَعْدُ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمْتَ تَسَلَّمَ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِن تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ ...} ¹.

وكتب أيضا ﷺ إلى كسرى: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى كِسْرَى عَظِيمِ فَارِسَ سَلَامٌ عَلَيَّ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى وَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَشَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ؛ أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ اللَّهِ فَإِنِّي أَنَا رَسُولُ اللَّهِ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً لِيُنذَرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ، أَسْلِمْتَ تَسَلَّمَ، فَإِن أَبَيْتَ فَعَلَيْكَ إِثْمُ الْمَجُوسِ، فَلَمَّا قُرِئَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ مَرَّقَهُ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: مَرَّقَ اللَّهُ مُلْكَهُ} ².

وكتب إلى النجاشي: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى النَّجَاشِيِّ مَلِكِ الْحَبَشَةِ أَسْلِمْتَ أَنْتَ فَإِنِّي أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ عَيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ ابْنَتِ الطَّيِّبَةِ الْحَصِينَةِ، فَحَمَلَتْ بِعَيْسَى فَخَلَقَهُ اللَّهُ مِنْ رُوحِهِ وَنَفَخَهُ، كَمَا خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ، وَإِنِّي أَدْعُوكَ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْمُؤَالَاةَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَأَنْ تَتَّبِعَنِي وَتُؤْمِنَ بِالَّذِي جَاءَنِي، فَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَإِنِّي أَدْعُوكَ وَجُنُودَكَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَقَدْ بَلَغْتُ وَنَصَحْتُ فَأَقْبَلُوا نَصِيحَتِي، وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى} ³.

وحرية المناقشة الدينية مكفولة للمسلمين ولغير المسلمين في ديننا الحنيف، شرط أن تكون في حدود النظام العام، وأن لا تؤدي إلى الفتنة وأن لا تدعو إلى الانشقاق. فقد كانت مواقف كثيرة للنقاش والحوار، اشترك فيها النبي ﷺ ومن معه من الصحابة مع كفار قريش، وأبدى كل واحد منهم وجهة نظره، وحتى بين

1 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام، حديث رقم: 2940، ج4، ص45.

2 ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ، 1994م، ج3، ص601. وأخرجه الطبري في تاريخه مرسلا عن يزيد بن حبيب، ينظر: تاريخ الطبري، مرجع سابق، ج2، ص654-655، وقد حسنه الشيخ الألباني.

3 ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، ص602.

المسلمين أنفسهم فقد تناقشوا في أمور كثيرة تخص العقيدة ولم نسمع بأحدٍ قال بحظر هذا النقاش أو تحريم الحوار.

وخير دليل على هذا ما جرى بين النبي ﷺ وأصحابه من جهة، ووفد المشركين عند صلح الحديبية، والواقعة المذكورة في كتب السير، عندما خرج النبي ﷺ من المدينة قاصدا مكة المكرمة للعمرة ومعه أصحابه، وعندما وصلوا الحديبية ترحلوا للراحة، فسمعت بهم قريش فأوفدوا سهيلا بن عمرو، وكلفوه بمصالحة المسلمين، واشتروا في الصلح أن يرجع عن مكة عامه هذا، لئلا تقول العرب إنه دخلها عنوة، والذي يهمننا في هذه الحادثة هو الحوار الذي دار بين النبي ﷺ وبين سهيل بن عمرو¹. والنقاش العقائدي الذي كان يمس شؤون العقيدة الإسلامية بالإنكار، وبالرغم من هذا لم يغير ذلك من صبر النبي ﷺ ولا من عزمه².

كانت هذه الحادثة أو الصلح، درسا تطبيقيًا وعمليًا من رسول الله ﷺ لأصحابه الكرام، أن لا يضيقوا ذرعا بالنقاش في الأمور العقديّة، وأن تتسع صدورهم لتقبل الآخر، وأن لا يفرضوا عقيدتهم على الناس بالقوة، وأن لا يكرهوا الناس من أجل الدخول في الدين الإسلامي، وكان ذلك كله من توجيهات الله سبحانه وتعالى لنبيه الكريم.

والشواهد في عهده ﷺ كثيرة جدًا، ومواقفه الناصعة سيظل يردّها التاريخ إلى قيام الساعة، أنه من أرسى حقيقة مبادئ الحرية والعدالة والمساواة وكفل جميع حقوق الإنسان عمليًا وتطبيقيًا على أرض الواقع.

ثانيا: حرية المعتقد في عهد الخلافة الراشدة

بعد وفاة رسول الله ﷺ، تولى سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة من بعده، فلم يحد عن طريق النبي ﷺ في احترام وإقرار حرية المعتقد للآخر، ولم يضيق على أهل دين ممارسه شعائريهم بل وسع لهم، فنصارى نجران خافوا أن يتنكر لهم الحاكم الجديد، فأتوه فطمأنهم وأكد لهم احترام ذمة الله وذمة رسوله، وكتب لهم كتابا بذلك جدّد فيه العهد وعزّزه، جاء فيه: " بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا مَا كَتَبَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ خَلِيفَةُ مُحَمَّدِ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِأَهْلِ نَجْرَانَ، أَجَارَهُمْ بِجَوَارِ اللَّهِ وَذِمَّةِ مُحَمَّدِ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَأَرْضِيهِمْ وَمِلَّتِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَحَاشِيَتِهِمْ وَعِبَادَتِهِمْ وَعَائِبِهِمْ وَشَاهِدِهِمْ وَأَسَافَتِهِمْ وَرُهْبَانِهِمْ وَيَبِعِهِمْ، وَكُلِّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ لَا يَخْسِرُونَ وَلَا يَعْسِرُونَ، لَا يُغَيِّرُ أَسِيقَ مَنْ أَسْفُقِيَّتِهِ وَلَا رَاهِبٍ مِنْ

1 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: صلح الحديبية في الحديبية، حديث رقم: 3521، ج3، ص1411.

2 ينظر: محمد حسين هيكل، حياة محمد، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، د.ط، 2012م، ص345 وما بعدها.

رَهْبَانِيَّتِهِ وَفَاءَ لَهُمْ بِكُلِّ مَا كَتَبَ لَهُمْ مُحَمَّدٌ النَّبِيُّ ﷺ وَعَلَى مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ جَوَّازُ اللَّهِ وَذِمَّةُ النَّبِيِّ ﷺ
أَبَدًا وَعَلَيْهِمُ النَّصْحُ وَالْإِصْلَاحُ فِيمَا عَلَيْهِمْ مِنَ الْحَقِّ"¹.

بلغ حرصُ خليفة المسلمين أبي بكرٍ الصِّدِّيقِ ﷺ على احترام معتقدِ المخالفِ مبلغاً عظيماً، فكان رضوانُ الله عليه شديدَ التأكيدِ للجنودِ وقادةِ الجيوشِ، كلما حانتِ الفرصةُ، بَعْدَمِ التَّعَرُّضِ والاعتداءِ على رموزِ الدِّينِ كالصَّوامِعِ والبيعِ، وعدمِ إيذاءِ الرِّهْبَانِ ورجالِ الدِّينِ ممَّنْ تَعَبَّدُوا في الأديرةِ والكهوفِ، ومنْ بينِ وصاياهِ الخالدةِ، وصيَّتهُ لجيشِ زيدِ بنِ أبي سفيانَ، الذي كان جَيْشَهُ النَّبِيِّ ﷺ قَبْلَ وفاتهِ ونقْذه أبو بكرٍ ﷺ، فقال لهم وهو يُوصيهم: "يا أَيُّهَا النَّاسُ قَفُوا أَوْصِيكُمْ بِعَشْرٍ فَاحْفَظُوهَا عَنِّي: لا تَحُونُوا ولا تَعْلُوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا طفلاً ولا صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأةً ولا تقذفوا نخلاً ولا تُحرقوه ولا تقطعوا شجرةً مثمرةً ولا تذبحوا شاةً ولا بقرةً ولا بعيراً إلاّ لمأكلةً، وسوفَ تمرّونَ بأقوامٍ قد فرّغوا أنفسهم في الصَّوامِعِ فدعّوهم وما فرّغوا أنفسهم، وسوفَ تُقدِّمُون على أقوامٍ يأتونكم بأنيةٍ فيها ألوانُ الطَّعامِ فإذا أكلتم منها شيئاً بعدَ شيءٍ فاذكروا اسمَ اللهِ عليها، وسوفَ تلقونَ أقواماً قد فحسوا أوساطَ رؤوسِهِم تركوا حولها مثلَ العصائبِ فاخفقوهم بالسَّيْفِ"².

وصيَّةُ سيِّدنا أبي بكرٍ الصِّدِّيقِ هذه كانت عامَّةً لكلِّ أفرادِ الجيشِ، وقد سار على هدي النَّبِيِّ ﷺ في وصاياه للجيوشِ الفاتحةِ للبلدانِ، والذي نوَّكِدُ عليه ونحتاجه كشاهدٍ في هذه الوصيَّةِ، هو تأكيدُه رضوانُ الله عليه، أنْ لا يُكرهوا النَّاسَ على الدَّخولِ في الإسلامِ، وذلك قوله ستجدون أقواماً قد فرّغوا أنفسهم للعبادةِ في صوامعِهِم وكنائسِهِم فلا تقربوهم ودعّوهم لما هم فيه.

وفي عهده ﷺ أيضاً، صالحَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ أَهْلَ الْحِيرَةِ، وكتبَ بذلكِ إلى أَبِي بَكْرٍ ﷺ فأجازَه، وكانوا سألوهُ الصِّلْحَ، وذلك على مائةِ ألفِ درهمٍ في كلِّ عامٍ، وأنْ لا يهدمَ لهم بيعةً ولا قصرًا³. وذلك بعد أن فتح اللهُ على خالِدٍ فَتَحَ تلكَ البلادِ، أقام معهم الصِّلْحَ وذلك بشرطِ دفعِ الدِّيَةِ مقابلَ ضمانِ تركِهِم وما يدينون.

1 يعقوب بن حبيب الأنصاري، الخراج، مرجع سابق، ج1، ص85.

2 ابن عساكر، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1415هـ، 1995م، ج2، ص50.

3 أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م، ج1، ص645.

وعاهد سيدنا خالد بن الوليد رضي الله عنه أهل الكثير من البلدان التي فتحها، أو كان جاءها غزياً: وهذا شاهدٌ مما جرى بينه وبين أهل عانات¹: وقد كان مرَّ ببلاد عانات فخرج إليه بطريقها فطلب الصلح، فصالحه وأعطاه ما أراد على أن لا يهدم لهم بيعةً ولا كنيسةً، وعلى أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليلٍ أو نهارٍ إلا في أوقات الصلوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم، ...، وكتب بينهم وبينه كتاب الصلح...².

وهذا يؤكد ما قد ذكرته سابقاً أن الإسلام لا يُجبر أحداً على الانتساب إليه، إنما هي الدعوة والتصحُّ، وذلك بالتفكير في شرائع القومية ومنهج التسليم، فمن شاء اهتدى، ومن أبى فأمره إلى الله.

وبعد وفاة سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه وعهده بالخلافة إلى سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكان رضي الله عنه مضرب المثل في الدعوة إلى الدين الصحيح كما فهمه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي عهده توسعت الرقعة الجغرافية لبلاد المسلمين وافتتحت الكثير من البلدان، وأصبح المسلمون من القوى النافذة في العالم، ورضخت لهم أكبر الحضارات وجاءتهم الدنيا مقبلةً بخيراتها، وأذلَّ الله لهم الأعداء، ومع ذلك لم يزدهم هذا إلا احتراماً لحرية الأديان والمعتقدات، والأمثلة والشواهد في خلافته رضي الله عنه كثيرة، نذكر بعضها مما صحَّ منها، ما رواه زيد بن أسلم عن أبيه، قال: "لَمَّا كُنَّا بِالشَّامِ أَتَيْتُ عُمَرَ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ مِنْهُ فَقَالَ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ بِهِدًا؟ فَمَا رَأَيْتُ مَاءً بِئْرٍ وَلَا مَاءً سَمَاءٍ أَطْيَبَ مِنْهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: مِنْ بَيْتِ هَذِهِ الْعَجُوزِ النَّصْرَانِيَّةِ. فَلَمَّا تَوَضَّأَ أَتَاهَا فَقَالَ: أَيَّتُهَا الْعَجُوزُ، أَسْلِمِي تَسْلِمِي، بَعَثَ اللَّهُ بِالْحَقِّ مُحَمَّدًا صلى الله عليه وسلم فَكَشَفَتْ رَأْسَهَا فَإِذَا مِثْلُ الثُّغَامَةِ³. قَالَتْ: وَأَنَا أُمُوتُ الْآنَ؟ قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: "اللَّهُمَّ اشْهَدْ"⁴.

1 عانات: بلدة صغيرة بالعراق يدور بها نهر الفرات، تسمى الآن عانة، ينظر: بشير يوسف فرنسيس، موسوعة المدن والمواقع في العراق، إي- كتب، لندن، بريطانيا، 2017م، ج2، ص681.

2 يعقوب بن حبيب الأنصاري، الخراج، مرجع سابق، ج1، ص160.

3 الثغامة شجرة بيضاء الثمر والزهر، تنبت في فنة الجبل، وإذا يسست اشتدَّ بياضها. والجمع: ثغام. وأنعم الرأس اشتد بياضه، ينظر: ابن منظور، مرجع سابق، ج12، ص78.

4 رواه البيهقي في سننه، كتاب: الطهارة، باب: باب التطهر في أواني المشركين إذا لم يعلم نجاسة، حديث رقم: 130، ج01، ص52. وسنده منقطع فلم يسمعه ابن عيينة من زيد. وقد روى البخاري معلقاً بصيغة الجزم في صحيحه أنَّ عمر توضعاً من بيت نصرانية، ينظر فتح الباري، ابن حجر، مرجع سابق، ج1، ص299. وقال ابن حجر: إسناد ظاهره الصحة وهو منقطع.

وروى سعيد بن منصور، أن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "قال لزنْبَقِ الرُّومِيِّ عَلَامِهِ: لَوْ أَسْلَمْتَ اسْتَعْنَتْ بِكَ عَلَى أَمَانَةِ الْمُسْلِمِينَ، فَأَبَى، فَقَالَ: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"¹.

فالإيمان ابتداءً عملٌ قلبيٌّ، فليس بمؤمنٍ مَنْ لم يَنْطَوِ قلبه على الإيمان، ولو نطقَ به كَرها فإنه لا يغيّرُ في حقيقة قائله ولا حكمه، فالمُكره على الإسلام لا يصحُّ إسلامه، ولا تَلزُمُه أحكامه في الدنيا، ولا تنفعه في الآخرة.

ومن الشواهد أيضاً، عهده رضي الله عنه لأهل المدائن من النصارى وأهل فارس، وقد جاء فيه: هذا كتابٌ من عبد الله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين: لأهل المدائن، من النصارى، وأهل فارس وقسطنطينيا، وشمامستها²، أمّا بعدُ: "فإني أعطيتكم عهدَ الله وميثاقه، وذمةً أنبيائه ورسوله، وأصفيائه وأوليائه من المسلمين، على أنفسكم وأموالكم وعيالاتكم، وأماني من كلِّ أذى، وألزمت نفسي أن أكونَ من ورائكم، ذاباً عنكم كلَّ عدوٍّ يريدني وإياكم، ... ولا يُعَيَّرُ أسقفٌ من أساقفتكم ولا رئيسٌ من رؤسائكم، ولا يُهدَمُ بيتٌ من بيوت صلواتكم ولا بيعَةٌ من بيعكم، ولا يُدخَلُ شيءٌ من بنائكم إلى بناء المساجد ولا منازل المسلمين، ... ولا يُجَبَّرُ أحدٌ ممّن كان على ملّة النصرانية على الإسلام كرها ... فمن خالف ذلك فقد نكث عهدَ الله وميثاقه، وعهدَ محمدٍ صلّى الله عليه وآله"³.

وفي عهد الفاروق رضي الله عنه أيضاً، بعث عمرو بن العاص رضي الله عنه مع جيوشه لحصار بيت المقدس فحاصروها، ولمّا أجهدهم البلاء، أي أهل بيت المقدس، طلبوا الصلح على أن يكونَ أمانهم من عمر بن الخطاب رضي الله عنه نفسه، فحضرَ عندهم وكتبَ أمانهم ونصّه: "بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء⁴ من الأمان، أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملّتها، أنّه لا تُسكَنُ كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتَقَصُ منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيءٍ من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يضارُّ أحدٌ منهم، ولا يسكُنُ بإيلياء معهم أحدٌ من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يُعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن، وعليهم أن يُخرجوا منها الرومَ واللصوت، فمن خرج منهم

1 محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، ج1، ص317.

2 الشماس: هو خادم الكنيسة، وهو من يقوم بمعاونة الكاهن في أداء الخدمات الدينية والصلوات الكنسية، والشماس عند المسيحيين رجل دين دون الكاهن. ينظر: الفيروز آبادي، مرجع سابق، ج1، ص871.

3 حميد الله الحيدر آبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط6، 1407هـ، ج1، ص195-196.

4 إيلياء: اسم من أسماء مدينة القدس كانت تطلق عليه قديماً.

فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ... وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية¹.

ومن ذلك أيضا قصة دخول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى بيت المقدس حيث "جاء كنيسة القيامة، فجلس في صحنها، وحان وقت الصلاة فقال للبتريك أريد الصلاة، فقال له: صلّ موضعك، فامتنع وصلى على الدرجة التي على باب الكنيسة منفردا، فلما قضى صلاته قال للبتريك لو صليت داخل الكنيسة أخذها المسلمون بعدي وقالوا هنا صلى عمر، وكتب لهم أن لا يجمع على الدرجة للصلاة ولا يؤذن عليها. ثم قال للبتريك أرني موضعا أبني فيه مسجدا"².

فهذا عمر الفاروق رضي الله عنه يرفض الصلاة داخل الكنيسة خوفا من أن يحمل فعله هذا المسلمون على الاستحواذ على الكنيسة وضمها لملكيات المسلمين أو تحويلها إلى مكان للعبادة، فموقفه رضي الله عنه خير دليل على احترامه لحرية المعتقد وعدم إجبار الغير على اعتقاد ما لا يرضونه جبرا أو قسرا.

يتجلى أيضا من خلال إبقاء المحكومين الذين فتحت بلدانهم من طرف المسلمين على شرائعهم وعوائدهم، وعدم إجبارهم على الدخول في الدين الإسلامي، الذي يمثل دين الدولة الحاكمة والمتغلبة، أنه من أسمى صور تطبيقات السياسة الرشيدة، وباب من أبواب العدالة يدخلون من قبله إلى أكناف الحرية.

وفي عهد خلافته رضي الله عنه أيضا، لما فتحت مدينة دمشق، عاهد خالد بن الوليد رضي الله عنه أهلها عهدا، وكتب في ذلك كتابا، أعطاهم فيه الأمان على أنفسهم وأموالهم وأماكن عباداتهم، جاء فيه: "بسم الله الرحمن الرحيم: هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذا دخلها، أعطاهم أمانا على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم، لهم بذلك عهد الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء والمؤمنين لا يعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية"³.

1 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ، ج3، ص609. قال محققه: محمد بن طاهر البرنزجي: إسناده ضعيف.

2 عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ، 1988م، ج2، ص268.

3 أحمد بن يحيى البلاذري، مرجع سابق، ج1، ص124.

وعندما فتحت فارس ذكر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه المجوس، بأنهم قوم يعبدون النار ليسوا يهودا ولا نصارى ولا أهل كتاب، فقال: "ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: سنوا بهم سنة أهل الكتاب"¹. أي عاملوهم مثل أهل الكتاب في الجزية.

أي أنّ المجوس لا تحلّ لنا نساؤهم ولا يحلّ طعامهم ولا شرائهم والأمر باقٍ على حاله معهم كما قرره الفقهاء.

وهذا الحديث يؤكّد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره حتى عبدة النار والأوثان على الدخول في الإسلام، بل أمر في حقهم أن يعاملوا معاملة أهل الكتاب فإن أعطوا الجزية تركوا لحالهم وما هم عليه.

وعند فتح بلاد مصر، بقيادة عمرو بن العاص رضي الله عنه، وبعد تغلبه عليهم، صالح أهلها، فجاء في كتاب العهد لهم: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: هَذَا مَا أَعْطَى عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ أَهْلَ مِصْرَ مِنَ الْأَمَانِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَمَلْتِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَكَنَائِسِهِمْ وَصُلْبِهِمْ، وَبَرِّهِمْ وَنَحْرِهِمْ، لَا يُدْخَلُ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ وَلَا يُنْتَقَصُ، وَلَا يُسَاكِنُهُمُ الثُّوبَةُ وَعَلَى أَهْلِ مِصْرَ أَنْ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ إِذَا اجْتَمَعُوا عَلَى هَذَا الصُّلْحِ"².

وهذه وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل وفاته، عندما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي عليه من الله ما يستحق، وهو يتأهب لصلاة الفجر؛ فأخبره الطبيب أنّه ميت لا محالة، لأنّ الطعنات كانت نافذة مرقت الأمعاء، فإذا شرب شراباً خرج من بطنه، ورأى أمير المؤمنين قبل أن يودّع الحياة أن يوصي الخليفة بعده بأمور ذات بال، إنّه لا يعرف من سيختار المسلمون، ولكنه يعرف ما يجب أن يفعله الرجل الذي يليه في خلافة المسلمين، فذكر عدّة طوائف من المسلمين لها منزلتها ودكر خصوصياتها. وكان نصّ وصيته كما زوي في كتب الحديث وكتب التاريخ: "أوصي الخليفة من بعدي بالمهاجرين الأولين حياءً، أن يعرف لهم حقهم، وأن يحفظ لهم حرمتهم، وأوصيه بالأنصار حياءً الذين تبوءوا الدار والإيمان أن يقبل من محسنهم، ويعفى

1 أخرجه مالك في موطنه، كتاب الزكاة، باب ما جاء في جزية أهل الكتاب، حديث رقم: 742، ج1، ص289. ينظر: يعقوب بن حبيب الأنصاري، الخراج، مرجع سابق، ج1، ص143.

2 إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج7، ص92. قال: محمد بن طاهر البرزنجي: إسناده ضعيف، ينظر: صحيح وضعيف تاريخ الطبري، مرجع سابق، ج8، ص354.

عَنْ مُسَيِّئِهِمْ، وَأَوْصِيَهُ بِذِمَّةِ اللَّهِ، وَذِمَّةِ رَسُولِهِ ﷺ أَنْ يُوفَى لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَأَنْ يُقَاتَلَ مِنْ وَرَائِهِمْ وَأَنْ لَا يُكَلَّفُوا فَوْقَ طَاقَتِهِمْ¹.

القارئ لهذه الوصية بتمعن وتفحص، لا شك أنه سيندهش ويعجب، كيف لخليفة المسلمين وفي لحظاته الأخيرة وهو ينزف دماً، يُوصي بمخالفه في الدين ومعارضيه في المعتقد، فيصِفهم أولاً بأنهم ذمة الله وذمة رسوله، متناسياً الخلاف القائم في أصل الإيمان، ثم يوصي من سيتولى أمر المؤمنين من بعده بهم، ويؤكد على الوفاء لهم بعهودهم، وحمائيتهم من كل عدوان يقع عليهم، وفي سبيل ذلك يقاتل دونهم، وأن لا يحملهم فوق طاقتهم.

يعلمنا تاريخنا الإسلامي الحافل بقبول الآخر وعدم إكراهه على الدخول في الدين قسراً، أن المسلم في حد ذاته لا يدخل في صراع مع الشخص الذي أعرض عن الهداية ولم يستجب لأسبابها، لأن حسابته على الله تعالى وحده وليس لنا عليه سبيل، ولهذا قال الله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 272].

والقول بأن الإسلام نُشرَ بحد السيف وفرض نفسه على الناس جبراً وكرهاً؛ فلا وجود إذن لشيء اسمه الجزية، أو ذميون ومُستأمنون في بلاد المسلمين، لأن المراد بالجزية لغير المسلمين الذين رفضوا الدخول في الإسلام، والجزية هي مقابل ما دُيِّنَ نظير الحماية التي كفلها الإسلام لهم، فقد نهى سبحانه وتعالى عن إباحتها القتال إلى غاية قبول الجزية، وإذا انتهت الإباحة، تثبت العصمة ضرورةً. ومنها عصمة المال؛ لأنها تابعة لعصمة النفس، وعن سيدنا عليٍّ رضي الله عنه أنه قال: "إنما قبلوا عقد الذمة؛ لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا"².

ولم يُجبر الإسلام من رفض الدخول فيه على اعتناقه، بل أعطاهم الحرية التامة، في عقائدهم ومعابدهم وضمن احترامها، وسمح لهم بممارسة أحكام دينهم فيما بينهم، وجاءت النصوص الصريحة بتحريم إيذائهم أو الاعتداء عليهم، قال رسول الله ﷺ: ﴿مَنْ قَتَلَ مُعَاهِداً لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رِيحَهَا تَوَجَدَ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا﴾³، وروى أبو داود عن عدّة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم، عن رسول الله ﷺ

1 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر، حديث رقم: 1392، ج 2، ص 103.

2 علاء الدين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ، 1986م، ج 7، ص 111.

3 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية، باب من قتل معاهداً بغير جرم، حديث رقم: 3166، ج 4، ص 99.

أنه قال: {أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} ¹. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي عبيدة رضي الله عنه: {فَإِذَا أَخَذْتَ مِنْهُمْ الْجَزِيَةَ فَلَا شَيْءَ لَكَ عَلَيْهِمْ، وَلَا سَبِيلَ...} ².

هذه نصوص صريحة ومباشرة على أن الإسلام لا يفرض نفسه فرضاً على الناس، فالإسلام شريعة العقل والمحاورة والإقناع والحجة، والتكليف الشرعي فيه لا يكون إطلاقاً في منأخ لا تسوذه الحرية، ولو كان الأمر إكراهاً لأكرهه الله الناس جميعاً بأوامر تكوينية من عنده.

بعد وفاة خليفة المسلمين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تولى الخلافة من بعده عثمان بن عفان رضي الله عنه، فكان على نهج سابقه من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً، فكفل في مدة خلافته حرية المعتقد للغير، ولم يُجبرهم بحد السيف على الدخول فيه، بل جدد الالتزام بالعهد وأقر ما كان عليه سلفه السابق من احترام لحرية المعتقد، وما يؤكد ذلك كتابته إلى عامله على النجرائين الوليد بن عقبة، هذا نصه: من عبد الله عثمان أمير المؤمنين، إلى الوليد بن عقبة، سلام عليك، فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد: "فإن الأسقف والعاقب وسرة أهل نجران الذين بالعراق، أتوني فشكوا إلي، وأروني شرط عمر لهم، وقد علمت ما أصابهم من المسلمين، وإنني قد خفت عنهم ثلاثين حلة من جزيتهم، تركتها لوجه الله تعالى جل ثناؤه، وإنني وفيت لهم بكل أرضهم التي تصدق عليهم عمر عقيب مكان أرضهم باليمن، فاستوص بهم خيراً فإنهم أقوام لهم ذمة، وكانت بيني وبينهم معرفة، وانظر صحيفة كان عمر كتبها لهم فأوفهم ما فيها. وإذا قرأت صحيفةهم فاردّها عليهم، والسلام" ³.

ومن الشواهد على ذلك، بعد فتح مصر في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وفي زمن سيدنا عثمان رضي الله عنه، أراد أهل الإسكندرية أن ينتفضوا وينقضوا العهد وذلك بإيعاز من ملك الروم آنذاك، فبعث إليهم بفرسان في

1 أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في الذمي يسلم في بعض السنة، أعليه جزية، حديث رقم: 3052، ج4، ص658، وقال محققوه إسناده حسن.

2 يعقوب بن حبيب الأنصاري، الخراج، مرجع سابق، ص81. ينظر: أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 1968م، ج1، ص348 وص358.

3 محمد حميد الله الحيدر آبادي، مرجع سابق، ج1، ص197-198.

مراكب من البحر، فطمعوا في النصرة ونقضوا ذمتهم، فغزاهم عمرو بن العاص رضي الله عنه، فافتتح الأرض عنوةً، وافتتح المدينة صلحاء، وأرسل السبي إلى المدينة فردهم عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى ذمتهم لأنهم كانوا صلحاء¹.

بعد استشهاد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، تولّى الخلافة من بعده سيدنا عليّ كرم الله وجهه، فكان هو الآخر على المنهج نفسه الذي سلكه الصحابة والخلفاء في احترام الشعائر والأديان، فقد جدّد العهد مع أهل نجران لما توفي عثمان بن عفان رضي الله عنه، فكتب إليهم العهد من جديد، جاء فيه، هذا كتاب من عبد الله عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين لأهل النجرائية: "إنكم أتيتموني بكتاب من نبي الله صلى الله عليه وسلم، فيه شرط لكم على أنفسكم وأموالكم، وإنّي وفّيت لكم بما كتبت لكم محمد صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر، فمن أتى عليهم من المسلمين فليؤف لهم، ولا يضاموا ولا يُظلموا ولا يُنتقص حق من حقوقهم"².

بعد أن استتبّت الأمور لمعاوية بن سفيان رضي الله عنه وتولّى الخلافة بعد استشهاد عليّ كرم الله وجهه، أراد أن يهدم كنيسة في دمشق كانت تُسمى كنيسة يوحنا بغرض إدخالها في المسجد الأمويّ للتوسعة، فروّت لنا كتب السيرة والمغازي تلك الحادثة، روي عن مصعب عن أبيه عن مالك عن نافع عن أسلم، قالوا: "ولما ولي معاوية بن أبي سفيان أراد أن يزيد كنيسة يوحنا في المسجد بدمشق فأبى النصارى ذلك فأمسك، ثم طلبها عبدة الملك بن مروان في أيامه للزيادة في المسجد وبذل لهم مالا فأبوا أن يُسلموها إليه، ثم إن الوليد بن عبد الملك جمعهم في أيامه وبذل لهم مالا عظيما على أن يُعطوه إياها فأبوا، فقال: لئن لم تفعلوا لأهدمناها، فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين إن من هدم كنيسة جن وأصابته عاهة، فدعا بمعول وجعل يهدم بعض حيطانها بيده وعليه قباء خز أصفر ثم جمع الفعلة والنقّاضين فهدموها وأدخلها في المسجد. فلما استخلف عمر بن عبد العزيز شكا النصارى إليه ما فعل الوليد بهم في كنيستهم، فكتب إلى عامله يأمره برّد ما زاده في المسجد عليهم فكرة أهل دمشق ذلك، وقالوا: نهدم مسجدنا بعد أن أذنا فيه وصلينا، ويردّ بيعة، وفيهم يومئذ جمع كبير من الفقهاء الكبار، فأقبلوا على النصارى فسألوهم أن يُعطوا جميع كنائس الغوطة التي أخذت عنوةً وصارت في أيدي المسلمين على أن يصفحوا عن كنيسة يوحنا ويُمسكوا عن المطالبة بها فرضوا بذلك وأعجبهم، فكتب به إلى عمر فسره وأمضاه"³.

1 إسماعيل بن عمر بن كثير، مرجع سابق، ج 10، ص 223.

2 محمد حميد الله الحيدر آبادي، مرجع سابق، ج 1، ص 198-199.

3 أحمد بن يحيى البلاذري، مرجع سابق، ج 1، ص 127-128.

وهذا الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، يستمع لشكوى المظلومين، وإن كانوا على غير عقيدة الإسلام، بل وينحاز إليهم لما كان الحق معهم، ولم يتردد ولم يتوان في رد ما أخذه الوليد بن عمه من أجزاء كنيسهم لتوسعة المسجد، إلى أن توصلوا إلى اتفاق يرضي الطرفين، المسلمين والنصارى.

ثالثاً: حرية المعتقد في عصر الفتوح الإسلامية

سأستعرض في هذه الجزئية مدى سماحة المسلمين الفاتحين للبلاد وقادتهم، واحترامهم للغير وعدم اضطهادهم أو إجبارهم على الدخول في الإسلام جبراً وقسراً، وكيف أوصلوا الدين لتلك البلاد، وتركوا سكانها على حريتهم في معتقداتهم، بل سمحوا لهم بممارسة شعائرتهم وطقوسهم الدينية، واحترموا أماكن عبادتهم، وهذه الشواهد كثيرة ولا يسع المقام لذكرها جميعاً، لكن اخترت فتح الأندلس كنموذج رائد وساطع في سماء الإنسانية على حرية المعتقد.

شواهد على حرية المعتقد من فتح الأندلس

يعتبر الفتح الإسلامي للأندلس سنة 92هـ، بداية أروع وأكبر وأعمق تطوّر حضاري يشهده هذا القطر الأوروبي الواسع والعظيم عبر التاريخ. وقد خط المسلمون الفاتحون على ظهر هذه الجزيرة صفحة جديدة مختلفة، عن كل الصفحات، التي خطها الغزاة على ظهرها في العهود السابقة، وقد كان ذلك التطوّر مرتبطاً بطبيعة الحال بمزيج من العوامل والبواعث، من ضمنها مبدأ حرية المعتقد، هذا المبدأ القرآني الرائع، والذي كان غالباً على حكام المسلمين في الأندلس بعد الفتح، وجسّدوه على أرض الواقع أيّما تجسيد.

فقد سمح الحكام المسلمون طوال مدة عزهم ومجدهم للنصارى بالاحتفاظ بحريتهم الدينية، وتركوا لهم أغلب كنائسهم وأديرتهم، كما تركوا لهم حرية الاحتكام إلى شريعتهم وقوانينهم، والاحتفال بأعيادهم ومناسباتهم، وإقامة علاقاتهم الاجتماعية بحسب أعرافهم القديمة، بل واحتفظ الذين يملكون منهم أراضي تُزرع بملكية أرضهم مقابل مقدار معين من الخراج، بحسب طيب الأرض وغلّتها؛ وذلك طبقاً لشروط معينة منها: دفع الجزية، والالتزام بأحكام أهل الذمة، وعدم الوقوف في وجه أي نصراني يريد الدخول في الإسلام. ولذلك فقد اطمأن السكان الأصليون لحكامهم الجدد، وانكسر حاجز الخوف من نفوسهم منذ وقت

مبكرًا، وتحديدًا منذ ولاية عبد العزيز بن موسى بن نصير (95-97هـ) أول ولاية الأندلس، بعد رحيل الفاتحين الكبار بن موسى بن نصير وطارق بن زياد إلى دمشق¹.

سار العديد من الولاة الذين جاءوا بعد عبد العزيز على السياسة نفسها المتسامحة إزاء النصارى، وكان هذا أيضًا هو نهج ملوك بني أمية في الأندلس (138-399هـ)، بشكل عام. والمهم أنه بسبب هذه السياسة، التي انتهجها الحكام المسلمون في الأندلس، ولاة، أمراء وخلفاء، والقائمة على القبول بالآخر، والتعايش معه وتمتيعه بحقوقه التي منحه الإسلام إياها، إلى جانب محاسن الإسلام نفسه، سنجد أن أكثرية سكان الأندلس، من النصارى والوثنيين، قد أقبلوا منذ سنوات الفتح الأولى ودون أن تحكمهم عقد الخوف على تقبل عقيدة الإسلام والتحول إليها².

وقد حدث ذلك التحول إلى الإسلام، عن قناعة وإيمان ودون أي ضغط أو إكراه، وقد جاء ذلك الإقبال على الإسلام، بعد أن أدركوا محاسن الإسلام، وعظمتها، وفطرتها، وبعد أن شاهدوا بأم أعينهم سماحة الفاتحين المسلمين، وسُمُو أخلاقهم، وتحطيمهم للنظام الطبقي غير العادل، الذي فرضه القوط الغربيون عليهم، ونشرهم لمبدأ المساواة بين الناس، وعدم التمييز بين مسلم وآخر إلا بالتقوى، وبعد أن تنسّموا على أيديهم نسيم الحرية، التي اكتملت بها إنسانيتهم، وأبدعت في ظلالها عقولهم وجادت أنفسهم بالخير، والبذل والعطاء. وقد كان ذلك التحول المدهش إلى الإسلام من قبل السكان الأصليين في الأندلس، بداية التخالط السكاني والتمازج الثقافي اللذين لم يعرف لهما التاريخ مثيلاً من قبل. ولم يبق على عقيدته سوى قلة من الكاثوليك، وذلك إلى جانب قلة من اليهود، ولكن حتى هؤلاء وأولئك لم يلبثوا أن استعربوا ثقافة ولساناً وأسلوب حياة، واختلطت أنسابهم بأنساب العرب، وذلك بعد حقبة من الزمن لا تتعدى القرنين، ولذلك صار يُطلق عليهم، فيما بعد، اسم "المستعربين"³.

وأما اليهود فقد عاشوا عصرهم الذهبي في الأندلس في ظل الحكم الإسلامي، بعد أن عانوا ما عانوا من الاضطهاد والتنكيل والقهر، في ظل حكم الرومان ثم حكم القوط. ولذلك ولما كان النصارى بعد الفتح يشكّلون أقلية كبيرة ضمن المجتمع الإسلامي في القواعد الأندلسية الكبرى، مثل قرطبة، إشبيلية، طليطلة،

1 ينظر: أحمد الظرافي، أندلس المسلمين: نموذج أمثل للتعايش، مجلة البيان، متاح على الموقع: <https://ar.islamway.net/article/76175>، تاريخ التصفح: 2019/02/02 على الساعة: 22:19.

2 المرجع نفسه.

3 روجيه غارودي، الإسلام في الغرب، تر: ذوقان قرقوط، دار دمشق، دمشق، سوريا، ط1، 1995م، ص68.

وسرقسطة، فقد أنشأت الحكومة الأندلسية، منذ الفتح منصب "القومس" (comes) ليكون هذا القومس مرجعهم الرئيس في شؤونهم الروحية، وللإشراف على النظام والسكينة، ولجمع ما هو مقرّر عليهم من جزية وخراج، وكانت الحكومة الإسلامية تترك لهم في معظم الأحوال المجال لاختيار هؤلاء القومس¹.

ونتيجة لهذه السياسة، فقد سعد الجميع، وتحسنت أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية، وأبدعوا في مختلف مناحي الحياة، وساد الاستقرار والأمن والرّفاه ربوع البلاد كلها، وكثرت فيها الدساكر والقرى، كما كثر سكان المدن الكبرى، وبلغت هذه المدن أقصى توسعها وتطورها وخصوصا قرطبة عاصمة الأندلس وقلبه النابض، والتي اعتبرت ذرة مدن أوروبا في العصور الوسطى. والأمثلة التي تدل على أن ولاية الأندلس وملوك بني أمية قد أحسنوا إلى النصارى، ومتّعوهم بحقوقهم، ولم يُسيئوا إليهم كثيرا معلومة، وعن مظاهر التطور الحضاري الكبير والرائع، الذي عرفته الأندلس في ظل الحكم الإسلامي لها، كتبت التاريخ باستفاضة، وأشاد بكل ذلك أيضا المؤرخون الأوروبيون أنفسهم².

فهذه نماذج مُشرقة ساطعة في سماء الإسلام، فهمت حقيقة تعاليم دينها وشرعة نبيها، فأحسنوا تطبيقها. ويتضح لنا من خلال مواقف الفاتحين والأمراء والقادة، أن الإسلام يقبل التعايش مع مخالفيه حتى في العقيدة، ولا يحجر عليهم عبادتهم، ولا يتعدى على أماكن عبادتهم ودورهم، وهذا ما سنّه النبي ﷺ في مواقفه وغزواته وفتوحاته جميعا.

إنّ التّأصيل لحرية المعتقد في التشريع الإسلامي والاستشهاد بالأدلة على ذلك، لا يعني أن لا يُظهر المسلم معالم دينه، بل على العكس تماما، فهو ملزم ومطالب بإظهار تعاليم الدين الإسلامي، والدعوة إليه بكل السبل، وتوصيل الرسالة إلى أصحاب العقائد المخالفة له، وإنه سيكون آثما إذا كتم عنهم دعوة الإسلام ولم يعمل على نشرها، فإن أجابوه إلى دعوته ودخلوا في الإسلام فهذا من الخير الكبير، وإن أبوا فقد برئت ذمته أمام الله وكان عليهم شهيدا³.

1 المرجع نفسه، ص72.

2 المرجع نفسه، ص74.

3 عبد المتعال الصعيدي، مرجع سابق، ص06.

الفرع الثاني: شهادات بعض الغربيين والمستشرقين على إقرار حرية المعتقد في الإسلام

لم يُقَمِّ الإسلام يوماً على اضطهاد مخالفيه، أو مصادرة حقوقهم، أو تحويلهم بالجبر عما يعتقدون، أو المسّ بممتلكاتهم، بل إنّ في الدين الإسلامي من السّماحة والسهولة واليسر والرحمة ما يتوافق مع عالميته وخلوده، وهو ما يجعله صالحاً لكلّ زمانٍ ومكانٍ لسائر الأمم والشعوب. وهو الشّيء الذي جعل الإسلام يبيّن شريعة التسامح في علاقاته مع الآخر على أساس متين، وهذا الكلام لا نُورده هكذا من باب العاطفة والانتماء لتبيّن سماحة الإسلام وفضله لأننا مسلمون، بل هو كلامٌ وشهادةٌ كثيرٌ من المستشرقين والغربيين أنفسهم-المنصفين طبعاً- وخير شاهدٍ على التزام الإسلام باحترام حرية المعتقد، هي تلك الشّهادات المتتابعة الواردة من الغرب، والتي سجّلتها مؤرخو الشرق والغرب عن الإسلام. وسنحاول ذكر بعضها بإيجاز، وهذا لكثرتها، والمقام لا يتسع لذلك، إنّما من باب التأكيد والاستشهاد، ونذكر منها:

يقول "توماس أرنولد" "Thomas Arnold"¹ في كتابه "الدعوة إلى الإسلام": "إنّ الفكرة التي شاعت بأنّ السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق، إنّ نظرية العقيدة الإسلامية تلتزم التسامح وحرية الحياة الدينية لجميع أتباع الديانات الأخرى، لقد ظلّ الكفار على وجه الإجمال ينعمون في ظلّ الحكم الإسلامي بدرجاتٍ من التسامح، لم نكن نجد لها مثيلاً في أوربا حتى عصورٍ حديثة جداً، وإنّ التحوّل إلى الإسلام عن طريق الإكراه محرّمٌ طبقاً لتعاليم القرآن، وإنّ مجرد وجود كثيرٍ من الفرق والجماعات المسيحية في الأقطار التي ظلّت قروناً في ظلّ الحكم الإسلامي دليلٌ ثابتٌ على ذلك التسامح الذي نعم به هؤلاء المسيحيون"².

أي أنّ الدين الإسلامي ذاع صيته وبلغت أحاكمه أرجاء الدنيا، ولقي رواجاً وقبولاً من طرف الناس التي دُعيت إليه، بفضل الحرية الدينية والتسامح التي ميّزت شرائعه، ولم يكن أبداً، كما زعم البعض بالقوة والإكراه والجبر، وحدّ السيف.

1 توماس وولكر أرنولد؛ مستشرق بريطاني شهير عرف بتعاطفه الشديد مع الإسلام ولد سنة 1864م، بدأ حياته العلمية في جامعة كمبرج، حيث أظهر حبه للغات فتعلم العربية وانتقل للعمل باحثاً في جامعة عليكرة الإسلامية في الهند حيث أمضى هناك عشر سنوات، ثم عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة لاهور، وفي عام 1904 عاد إلى لندن واشتغل بالتدريس، وكان أيضاً عضواً لهيئة تحرير دائرة المعارف الإسلامية التي صدرت في ليدن بهولندا في طبعتها الأولى، ومن مؤلفاته كتاب الخلافة وموسوعة الدين والأخلاق، توفي سنة 1930. ينظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1993م، ص09.

2 أرنولد توماس، الدعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، تر: حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1971م، ط01، ص62.

من بين المستشرقين والفلاسفة الغربيين المشهورين الذين تحدثوا عن سماحة الإسلام، وعدل شرائعه، وإنصاف حكامه، "ويليام جيمس ديورانت" William James Durant¹، في كتابه "قصة الحضارة"، فقال بخصوص ذلك: "ولقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزرادشتيون، واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً في هذه الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائرهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من ارتداء زي ذي لون خاص وأداء فريضة عن كل شخص، تختلف باختلاف دخله وتتراوح بين دينار وأربعة دنانير"².

أقر هذا الفيلسوف والمؤرخ والكاتب الأمريكي، أنّ المسيحيين واليهود وغيرهم من أهل الذمة، كانوا يعيشون في بلاد المسلمين بأمان كبير وكأنهم يعيشون في ديارهم، وكان لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، ولم يجدوا من المسلمين وحكامهم إلا الحماية وعدم الإساءة والدفاع عنهم وعن مصالحهم، ولم يخذلوا أن ألزمهم أحد بتغيير معتقداتهم أو هدم معابدهم، أو التخلي عن طقوسهم.

أما الكاتبة "زيغريد هونكه" Sigrid Hunke³، وهي مستشرقة ألمانية عرفت واشتهرت بالكتابة عن تعاليم الدين الإسلامي، وكانت لها مواقف منصفة في الدفاع عن قضايا الإسلام والمسلمين، فتقول في كتابها الشهير "شمس العرب تسطع على الغرب"، والذي تحدثت فيه بإسهاب عن الإسلام والحضارة الإسلامية محاولة إبراز سماحة هذا الدين الحنيف: "لا إكراه في الدين. هذا ما أمر به القرآن الكريم، وبناءً على ذلك فإن العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لا قوا قبل الإسلام أبشع أمثلة التعصب الديني وأفظعها، سُمح لهم جميعاً دون أي عائق يمنهم بممارسة شعائر دينهم، وترك لهم المسلمون بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأخبارهم دون أن يمسوهم

1 ويليام جيمس ديورانت، فيلسوف ومؤرخ وكاتب أمريكي، ولد في 5 نوفمبر 1885م، من أشهر مؤلفاته كتاب قصة الحضارة والذي شاركته زوجته اليهودية أربيل ديورانت في تأليفه، من جنسية أمريكية، من أهم كتاباته: قصة الفلسفة، التحول، مناهج الفلسفة، ثم تفرغ لمشروعه الكبير (قصة الحضارة)، وعند نهاية حياته أنجز كتابه الأخير أبطال من التاريخ ومات عام 1981م. ينظر الموقع الرسمي للمكتبة الشاملة. على الرابط الآتي: <https://shamela.ws/index.php/author/2296>

2 ول و إيريل ديورانت، مرجع سابق، ج 13، ص 130/132.

3 زيغريد هونكه ولدت سنة 1913 في ألمانيا، مستشرقة ألمانية معروفة بكتاباتها في مجال الدراسات الدينية، حصلت على شهادة الدكتوراه عام 1941، تناولت دراسة الأديان بموضوعية وتعرف بإعجابها بالإسلام والعربية، ذهبت إلى المغرب وعاشت سنتين فيها وأتقنت اللغة العربية، ثم رجعت إلى ألمانيا، اشتهر عنها أنها كانت تنظر للإسلام نظرة معتدلة كما هو واضح من أشهر تراجم كتاباتها انتشاراً في العالم العربي وهما: شمس العرب تسطع على الغرب، وكتاب الله ليس كذلك، كانت وفاتها في هامبورغ عام 1999. ينظر:

موقع <https://ar.wikipedia.org/wiki>

بأدنى أذى، أو ليس هذا منتهى التسامح؟! أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال ومتى؟ ومن ذا الذي لم ينتقِ الصُّعداءَ بعدَ الاضطهادِ البيزنطيِّ الصَّارخِ، وبعدَ فضائعِ الإسبانِ واضطهاداتِ اليهودِ؟ إنَّ السَّادةَ والحكَّامَ المسلمينَ الجددَ لم يُرْجُوا بأنفسهم في شؤونِ تلكِ الشُّعوبِ الدَّاخليَّةِ، فبطريكُ بيتِ المقدسِ يكتبُ في القرنِ التَّاسعِ لأخيه بطريكِ القسطنطينيَّةِ عن العربِ: "إنَّهم يمتازون بالعدلِ ولا يظلمونا البتَّةَ، وهم لا يستخدمون معنا أيَّ عنفٍ"¹.

تُفَرِّ هذه الكاتبةُ في كتاباتها المختلفةِ أنَّ المسلمينَ لم يحدثْ وأنَّ فرضوا عقائدَهم بالقوَّةِ على الشُّعوبِ التي انتصروا عليها في فتوحاتهم، بل توكَّدَ على أنَّ مساحةَ الحرِّيَّةِ التي أعطاهَا المسلمونَ لمخالفهم في العقيدةِ، لم تشهدْها أيُّ حضارةٍ ولم يعرفها أيُّ دينٍ.

ويقولُ الكاتبُ والمؤرِّخُ الهولنديُّ "رينهاردت دوزي" "Reinhart Dozy"² في كتابه "ملوك الطوائفِ": "إنَّنا نرى أنَّ الإسلامَ قد انتشرَ بسرعةٍ مدهشةٍ بينَ تلكِ الشُّعوبِ التي غزاها، وهذه ظاهرةٌ لم يَرَ لها العالمُ مثيلاً من قبلُ، وهي تبدو لأوَّلِ وهلةٍ لغزاً مستسجراً، لا سبيلَ إلى حلِّه وتعليلِه، لا سيَّما إذا عرفنا أنَّ هذا الدِّينَ لم يُكرِهْ أحداً على الدُّخولِ فيه، وقد كانَ محمَّدٌ يأمرُ بالتَّسامحِ والإغضاءِ، وقد وُضِعَ للمسلمينَ قاعدةُ الجزيةِ، وفرضها على كلِّ من لم يُدِنْ به من أهلِ الكُتُبِ المنزلةِ من اليهودِ والنَّصارى، فمنحهم حرِّيَّتهم الدِّينيَّةَ على أنَّ يدفعوا ما فرضه عليهم من الجزيةِ، وزاد في تسامُحِه، فمنحَ هذه المزيَّةَ لمن يقطنُ إقليمَ البحرينِ من المشركين"³.

1 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية على أوروبا، تر: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل، بيروت، ط8، 1993م، ص364.

2 رينهاردت بيتر آن دوزي مستشرق هولندي، من أصل فرنسي بروتستانتي المذهب. هاجر أسلافه من فرنسا إلى هولندا في منتصف القرن السابع عشر، ولد في سنة 1820م، درَّس في جامعتهَا نحو ثلاثين عاماً وقرأ الآداب المختلفة، وتعلم البرتغالية ثم الإسبانية فالعربية، وانصرفت عنايته إلى الأخيرة، فاطلع على كثير من كتبها في الأدب والتاريخ. أشهر آثاره معجم دوزي وله: كلام كتاب العرب في دولة العباديين، تاريخ المسلمين في إسبانية، ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ، توفي في ليدن سنة 1883م. ينظر: الموقع الرسمي للمكتبة الشاملة.

3 رينهاردت دوزي، ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، تر: كامل كيلاني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط01، 2012م، ص107.

يعترف هذا الكاتب في كتابه السابق، أن الإسلام لم يُكره أحداً أو يُجبره على الدخول فيه، ومع ذلك انتشر بسرعة غريبة لم يعرفها أي دين قبله، وغزا القلوب قبل البلدان، وهذا لا يمكن أن نفسره إلا بأن نُقرَّ بسماحة هذا الدين وعلو خلق رسوله الذي أقام أسسه وشرائعه.

ويتضح جلياً من هذه الشهادات والأقوال، أن الدين الإسلامي قد تميّز باليسر ورفع الحرج والمشقة فلا عسر فيه، وهذه الميزة خاصة به دون غيره من الديانات الأخرى، فقد شمل بتسامحه المسلمين وغير المسلمين، فتسامح مع الجميع في الكثير من القضايا والأحكام، ومنحهم كثيراً من الحقوق، ولهذا حرص الإسلام على دخول معظم الناس إليه وذلك بتغيبهم فيه، من أجل إنقاذهم من الضلال إلى النور، ومن عذاب الله إلى مغفرته.

هذه بعض الشهادات التي اخترتها، وإلا فالشواهد كثيرة جداً من قبل المفكرين والفلاسفة الغربيين المُنصفين الذين لم يكتفوا بالحق والشهادة، ولم يبنوا أفكارهم ومبادئهم على الباطل والشبهات، وعليه يمكننا القول إن هذه الشهادات وغيرها أجمعت وأكدت على أن الإسلام كان يحترم ويوقر حرية المعتقد، ويسمح لأتباع الديانات الأخرى في ظل الدولة المسلمة بممارسة كافة معتقداتهم؛ وكما رأينا سابقاً أن النصارى واليهود، هم أهل ذمة عند المسلمين ما لم يحاربوهم، فتمتعوا بذلك عبر التاريخ الإسلامي الطويل بكافة امتيازات المواطنين، ولم يحدث في يوم من الأيام أن أساء إليهم أحد أو اغتصب حقهم وحرّيتهم في معتقدتهم، لأن الإسلام دينٌ صفيحٌ وتسامحٌ لا دينٌ إكراهٍ وإرهابٍ.

المطلب الثاني:

حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الإسلامي

تشمل كفالة الإسلام لحقوق الدّميين والمستأمنين عديداً من التقاط، وعليه سأحاول الوقوف على حقوقهم في أماكن العبادة الخاصة بهم، وممارسة شعائرهم الدينية فيها، وأقوال الفقهاء حولها، وقبل ذلك أحاول تعريف مصطلح الدّميين والمستأمنين في الإسلام.

الفرع الأول: تعريف مصطلح الدّميين والمستأمنين

لم يخُل المجتمع الإسلامي من تواجد غير المسلمين والتعايش جنباً إلى جنب معهم، ولا يمنع التشريع الإسلامي المسلمين من العيش والتعايش مع مخالفيهم في العقيدة، لأنّ الأساس كما رأينا أنّه لا إكراه في الدين، وإن كان هذا هو الواقع الذي علّمه الله سبحانه وتعالى وأجره، فإنّ الشارع لم يترك هذا الأمر دون ضبط أو تقييد، بل جعل له من القواعد والأساسات ما ينظّم علاقة المسلم بغير المسلم في دار الإسلام، ومنح غير المسلمين القدر الكافي من الحرية ليمارسوا عباداتهم وطقوسهم بدون تضييق ولا تشنيع، ولمعرفة بعض ما أولاهم به الشارع الحكيم من الحرية؛ لا بدّ من معرفة من هم غير المسلمين، وتحديد المشمولين بهذه الحرية التي أقرّها التشريع الإسلامي، لأنّ تقسيم الإسلام للمخالف في العقيدة يختلف من شخص لآخر، حسب وضعه، وحسب موقفه من الإسلام، ولكنني سأقتصر على فئتين وهما: الدّميون والمستأمنون.

أولاً: تعريف أهل الدّمة

1- لغة: الدّمة مصدرها ذمّ أو ذمّ: يقال: ذممت فلاناً أذمته ذماً، فهو ذميم، والدّمة: البئر قليلة الماء، يقال: بئر دمة، والجمع ذمام، والدّمائم: ما يذم الرجل على إضاعته من العهد، وأهل الدّمة: أهل العقد، والدّمة، الأمان، ويقال: أهل الدّمة، لأنّهم أدوا الجزية فأمنوا على دمايتهم وأموالهم¹.

من خلال هذه الدلالات ندرك أنّ الدّمة في اللغة تعني العهد والأمان لغير المسلم من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يقيم مع المسلمين.

2- اصطلاحاً

1 أحمد بن فارس القزويني الرازي، مرجع سابق، ج1، ص354.

فصل الفقهاء في تعريف أهل الذمة، فالكفار غير المسلمين من حيث موقفهم من الإسلام وأهله أصناف، قال ابن القيم¹: الكفار؛ إما أهل حرب، وإما أهل عهد. وأهل العهد ثلاثة أصناف؛ أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان، وذلك لأن لفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء كلهم في الأصل. ثم قال: ولكن صار في اصطلاح كثير من الفقهاء أن أهل الذمة عبارة عن يؤدي الجزية².

وفي تعريف آخر: هم رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين، والذين تعاقدوا مع المسلمين على إعطاء الجزية والالتزام بشروط معينة في مقابل بقائهم على دينهم وتوفير الأمن والحماية لهم³.

تحصل الذمة لأهل الكتاب ومن في حكمهم بالعقد أو التبعية المباشرة لحكم المسلمين، فيقررون على كفرهم في مقابل دفعهم مبلغاً من المال وهو ما يُعبّر عنه بالجزية، ويرتبط أهل الذمة مع المسلمين بهذا العقد، الذي يتولاه ويبرمه الإمام أو نائبه فقط وهذا هو القول الراجح لدى الفقهاء، والمراد به أن يكون غير المسلم بمقتضاه في عهد المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم من الحقوق والواجبات، والغرض من عقد الذمة مع الكتابي والمجوسي، أن يترك القتال ومحاربة المسلمين، بالإضافة إلى احتمال دخوله في الإسلام، وذلك عن طريق معاشرته للمسلمين والتعامل معهم مباشرة، والتأكد من سماحة الإسلام، فشرع عقد الذمة للدعوة إلى الإسلام، لا للترغيب في المال⁴.

1 أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين، ابن قيم الجوزية، ولد عام 691هـ، تفقه في المذهب الحنبلي، وبرع وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه، وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين، والحديث ومعانيه، وبالفقه وأصوله وبالعربية، وتعلم الكلام والنحو، وكلام أهل التصوف، وكان ذا عبادة وتهجد، وقد امتحن وأوذى مرات، وحُبس مع الشيخ تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة، منفرداً عنه، ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ تقي الدين ابن تيمية. توفي رحمه الله سنة 751 هـ، صنف تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلم، من تصانيفه: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته، سفر الهجرتين وباب السعادتين، زاد المعاد في هدي خير العباد. ينظر: الحافظ ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 01، 1425هـ، 2005م، ج5، ص170 - 175.

2 ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تح: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، السعودية، ط1، 1418هـ، 1997م، ج2، ص873.

3 الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج19، ص57.

4 عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1402هـ، 1972م، ص23.

ثانياً: تعريف المُستأمنين

لغةً: استأمنه طلب منه الأمان، واستأمنَ إليه دخلَ في أمانه¹.

أما اصطلاحاً: المراد بالمُستأمن عند الفقهاء: مَنْ دخلَ دارَ الإسلامِ على أمانٍ مؤقتٍ من قبيل الإمام أو أحدِ المسلمين، وعلى ذلك فالفرقُ بينه وبينَ أهلِ الذمة: أنَّ الأمانَ لأهلِ الذمة مؤقتٌ، وللمُستأمنين مؤقتٌ².

الأصلُ أنَّ غيرَ المسلمِ الذي لم يحصلَ على الذمة لا يُمكنُ من الإقامة الدائمة في دارِ الإسلامِ، وإنَّما يُمكنُ من الإقامة اليسيرة بالأمان المؤقت، ويسمى صاحبُ المستأمن، وجمهورُ الفقهاء من الحنفيَّة والشافعيَّة والحنابلة على أنَّ مدَّة الإقامة في دارِ الإسلامِ للمستأمن لا تبلغُ سنةً، فإذا أقامَ فيها سنةً كاملةً أو أكثرَ تُفرضُ عليه الجزيةُ ويصيرُ بعدها ذمياً، فطولُ المكثِ لغيرِ المسلمين يُعتبرُ قرينةً على رضاهم بالإقامة الدائمة في بلادِ المسلمين، إضافةً لقبولهم بشروطِ أهلِ الذمة³.

الفرع الثاني: حقوق غير المسلمين في أماكن العبادة وممارسة الشعائر الدينية

يقولُ اللهُ سبحانه في التعارفِ المُفضي إلى التعاونِ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، ويوصي في التعامل مع المخالفين لنا في العقيدة بمخالطتهم بالبر والعدل: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 07].

يترتبُ على هذه العلاقة، التعاونُ بين الطرفين في ما فيه منفعةٌ تعودُ بالفائدةِ عليهما، واجتنابُ كلِّ ما يعودُ عليهما بالضرر، وهذا المغزى من معايشرة غير المسلمين، لا يدخلُ في نطاقِ النهي عن موالاة الكافرين، والنهي عن موالاة الكافرين يُقصدُ به النهي عن مُحالفتهم ومناصرتهم ضدَّ المسلمين، كما يُقصدُ به النهي عن إقرارهم على كفرهم، لأنَّ التحالفَ مع الكفارِ على المسلمين فيه أذىٌ ومضرةٌ كبيرةٌ، ويُعتبرُ عداوةً

1 محمد بن علي الفيومي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج1، ص24.

2 عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص46.

3 ينظر: أبو يعلى بن الفراء، الأحكام السلطانية للفراء، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1421هـ، 2000م، ص161.

للإسلام، وتوهمين لوحدية الأمة، كما أنّ الإقرار بالكفر هو بذاته كفر يمنعه الإسلام ويحرّمه، أمّا الموالاة بمعنى المسالمة والمهادنة، والمعاشرة الطيبة، والمعاملة بالحسنى، وتبادل المنافع والمصالح، فهذا ممّا دعا إليه الإسلام¹.

ولهذا قرّر الإسلام المساواة بين الدّميين والمسلمين، فلهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، وكفل لهم حرّيتهم الدّينية بممارسة طقوسهم وشعائرهم ومختلف مراسمهم ومظاهرهم الاحتفالية، مع الإقرار لهم بأيام العطل والأعياد، والسّماح بإقامة أماكن العبادة، والسّهر عليها بالمحافظة والصيانة والتنظيم، واحترام عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم، إلى حدّ أنّه إذا طلب أحد المشركين من مسلم أن يؤمّنه ويحميه فعليه أن يستجيب له حتّى لا يصبّيه سوء، إلى أن يصل إلى مُستقرّ آمن بالنسبة إليه، وهو منزله أو مقرّ قومه، ويبلغ هذا التسامح مُداه عند الممارسة والتّطبيق على صعيد المجتمع كلّ، انطلاقاً من توجيهات الرّسول ﷺ تجاه الدّميين والمستأمنين كما رأينا سابقاً، وهذه التّوجيهات التزم الخلفاء الراشدون، وقادة الفتح الإسلاميّ بتنفيذها في جميع ما عقدوا من عهود ومواثيق، وعليه سنحاول بيان أهمّ الحقوق بالنسبة لغير المسلمين في أرض المسلمين.

أولاً: أماكن العبادة الخاصّة بغير المسلمين في بلاد المسلمين

يرتبط هذا الأمر ارتباطاً مباشراً ووثيقاً بحرية المعتقد للدّميين والمستأمنين، وعليه يجب معرفة حقّهم في بناء معابدهم ودورهم وبيعتهم، وتفصيل وضوابط هذا الأمر في الإسلام وآراء الفقهاء في ذلك.

يختلف الحق في أماكن العبادة باختلاف المكان والجهة، ففي أرض الحجاز لا يجوز لأهل الذمة إطلاقاً بناء الكنائس أو البيع، وهذا لعدم إباحة إقامتهم فيها أصلاً، وهذا بإجماع الفقهاء قديماً وحديثاً والأدلة الواردة في ذلك كثيرة²، منها ما روي عنه ﷺ أنه قال: { لا يجتمع دينان في جزيرة العرب }³. وجزيرة العرب من المصطلحات أو مسائل الخلاف بين الفقهاء في تحديدها، قال الأصمعي، جزيرة العرب ما بين أقصى عدن إلى ريف العراق طولاً، ومن جدة وما والاها إلى أطراف الشام عرضاً. وسميت جزيرة العرب لإحاطة البحار بها يعني بحر الهند و بحر القلزم و بحر فارس و بحر الحبشة، وأضيفت إلى العرب لأنها كانت بأيديهم قبل الإسلام وبها أوطانهم ومنازلهم، لكن الذي يمنع المشركون من سكناه منها الحجاز

1 سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1397هـ، 1977م، ج2، ص604.

2 ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، 1388هـ، 1968م، ج9، ص354.

3 أخرجه مالك في موطئه، كتاب الجامع، باب ما جاء في اليهود، حديث رقم: 1862، ج2، ص63.

خاصة، وهو مكة والمدينة واليمامة وما والاها، لا فيما سوى ذلك مما يطلق عليه اسم جزيرة العرب، لاتفاق الجميع على أن اليمن لا يمنعون منها مع أنها من جملة جزيرة العرب، هذا مذهب المالكية والشافعية والحنابلة. وللإمام مالك رواية أخرى لكنها لم تصح قوله أن الجزيرة هي المدينة، وللشافعي أيضا رواية أخرى أن الجزيرة هي الحجاز لكنها لم تصح أيضا. أما الحنفية يجوزون مطلقا إلا المسجد؛ أي أن المنع المراد بالحديث يخص مكة والمدينة¹.

وخلاصة القول: إذا استثنينا قول الإمام مالك أن الجزيرة هي المدينة، وقول الشافعي أن الجزيرة هي الحجاز، فإن عامة أراضي المملكة العربية السعودية ودول الخليج، داخلية اليوم في حدود جزيرة العرب في الأحاديث النبوية. وعليه يمنع بناء أو استحداث أو ترميم الكنائس ودور العبادة فيها. هذا بالنسبة لأرض الحجاز، وأما غيرها من الأراضي فقد قسم الفقهاء البلاد التي تفرق فيها أهل الذمة والعهد إلى ثلاثة أقسام: الأول: بلاد أنشأها المسلمون في الإسلام ولم يكن للكفار عليها تمكين.

الثاني: بلاد أنشئت قبل الإسلام فافتتحها المسلمون عنوة وملكوا أرضها وساكنيها .

الثالث: بلاد أنشئت قبل الإسلام وفتحها المسلمون صلحا.

1- القسم الأول: فهو مثل البصرة والكوفة وواسط وبغداد والقاهرة، يعني الأمصار الكبرى للمسلمين، فهذه لا يجوز فيها بناء ولا إحداث كنائس ولا بيع².

ومن الأدلة على عدم جوازها في الأمصار الكبرى، ما روي عن رسول الله ﷺ، أنه قال: { لَا خِصَاءَ فِي الْإِسْلَامِ وَلَا بُنْيَانَ كَنِيسَةٍ }³.

وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن أمصار العرب أو دار العرب هل للعجم أن يُحدثوا فيها شيئا؟ فقال: "أيما مصر مصرتة العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه ولا يضربوا ناقوسا ولا يشربوا فيه خمرا ولا يتخذوا فيه خنزيرا،

1 بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج6، ص171.

2 ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج3، ص1173.

3 محمد بن زنجويه، الأموال لابن زنجويه، تح: شاعر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ، 1986م، ج1، ص268.

وأَيُّمَا مِصْرٍ مِصْرَتَهُ الْعَجْمُ فَفَتَحَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْعَرَبِ فَنَزَلُوا فِيهِ فَإِنَّ لِلْعَجْمِ مَا فِي عَهْدِهِمْ وَعَلَى الْعَرَبِ أَنْ يُؤْفُوا بِعَهْدِهِمْ وَلَا يَكْلِفُوهُمْ فَوْقَ طَاقَتِهِمْ"¹.

2- القسم الثاني: الأمصار التي أنشأها المشركون ومصرّوها ثم فتحها المسلمون عنوةً وقهرا بالسيف، فهذه لا يجوز أن يحدث فيها شيءٌ من البيع والكنائس، وأمّا ما كان من ذلك قبل الفتح فهل يجوز إبقاؤه أو يجب هدمه، فيه قولان في مذهب مالك وأحمد، وهما وجهان لأصحاب الشافعي وغيره².

* **القول الأول:** يجب إزالته وتحرم تبقّيته؛ لأنّ البلاد قد صارت ملكا للمسلمين، فلم يجز أن يُقرّ فيها أمكنة شعار الكفر، كالبلاد التي مصرّرها المسلمون، وكما لا يجوز إبقاء الأمكنة التي هي شعار الفسوق كالخمرات والمواخير، ولأنّ أمكنة البيع والكنائس قد صارت ملكا للمسلمين، فتمكين الكفار من إقامة شعار الكفر فيها كبيعهم وإجارتهم إياها لذلك، ولأنّ الله تعالى أمر بالجهاد حتى يكون الدين كله له، وتمكينهم من إظهار شعار الكفر في تلك المواطن جعل الدين له ولغيره³.

* **القول الثاني:** يجوز إبقاؤها لقول ابن عباس رضي الله عنهما: " أيُّمَا مِصْرٍ مِصْرَتَهُ الْعَجْمُ فَفَتَحَهُ اللَّهُ عَلَى الْعَرَبِ فَنَزَلُوا فِيهِ فَإِنَّ لِلْعَجْمِ مَا فِي عَهْدِهِمْ"، ولأنّ رسول الله ﷺ فتح خيبر عنوةً وأقرهم على معابدهم فيها ولم يهدمها، ولأنّ الصحابة رضي الله عنهم فتحوا كثيراً من البلاد عنوةً فلم يهدموا شيئاً من الكنائس التي بها، ويشهد لصحة هذا وجود الكنائس والبيع في البلاد التي فتحت عنوةً، ومعلوم قطعاً أنّها ما أحدثت بل كانت موجودة قبل الفتح، وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عمّاله: « أن لا تهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت ناراً"⁴.

وقد حصل الإجماع على ذلك فإنّها موجودة في بلاد المسلمين من غير نكير، وهو قول الحنفية وأحد قولي الحنابلة، الذين قالوا بأنّ هذه المعابد تُتخذ لما أعدت له فتقام فيها شعائرهم⁵.

1 ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج3، ص1174،

2 ينظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، مرجع سابق، ج9، ص354.

3 ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج3، ص1199 وما بعدها.

4 ابن قدامة المقدسي، مرجع سابق، ج9، ص355.

5 المرجع نفسه، ج3، ص355.

ويجيزُ الشافعيةُ أيضا بناءَ المعابدِ أو تركها للمصلحة، أما القولُ الآخرُ للحنفية فيرون اتّخاذها مساكنَ لا معابدَ وحجّتهم أنّ هذه المعابدَ استحقّها المسلمون لإقامة شعائرهم فيها بمقتضى فتحها عنوةً، فلا يحقُّ للدّميين اتّخاذها معابدَ لهم¹.

بينما يرى المالكيةُ أن ليس لدميِّ إحداثِ كنيسةٍ بالبلدِ الذي فُتح عنوةً، وهذا الذي أثبتناه هو قولُ مالكٍ وابنِ القاسمِ في المدونة، وأقرّه أبو الحسنِ فهو المعتمدُ، ونصّ المدونة في بابِ "الجعلُ والإجارة"، قال مالكٌ: "وليس لأهلِ الذمة أن يُحدثوا ببلدِ الإسلامِ كنائسَ إلا أن يكونَ لهم أمنٌ أعطوه"²، وقال ابنُ القاسمِ: "ليس لهم أن يُحدثوا الكنائسَ في بلادِ العنوةِ لأنّها فيءٌ لا تُورثُ عنهم، وإن أسلموا لم يكن لهم فيها شيءٌ. ومفهومٌ إحداثُ أنّ القديمَ يبقى ولو بلا شرطٍ كما هو مذهبُ ابنِ القاسمِ"³. أي أنّه يجوزُ بقاءَ دورِ العبادةِ على حالها، إلا أنّهم يُمنعون من ترميم ما تهدم من هذه الدورِ القديمة.

3- القسم الثالث: البلاد التي فُتحت صلحا، وفيه نوعان:

أحدهما: أن يُصالحهم على أنّ الأرضَ لهم ولنا الخراجُ عليها، أو يصالحهم على مالٍ يبذلونه وهي الهدنة، فلا يُمنعون من إحداثِ ما يختارونه فيها؛ لأنّ الدارَ لهم، كما صالحَ رسولُ الله ﷺ أهلَ نجرانٍ ولم يشترطَ عليهم أن لا يُحدثوا كنيسةً ولا ديرا. أي أنّ لهم إحداثِ ما يحتاجون إليه فيها من الكنائسِ وهذا القولُ عندَ الحنفيةِ والمالكيةِ والحنابلة، وهو الأصحُّ عندَ الشافعية؛ لأنّ الملكَ والدارَ لهم، فيتصرفون فيها كيف شاءوا. وقولُ آخرُ عندَ الشافعيةِ المنع؛ لأنّ البلدَ تحتَ حكمِ الإسلامِ⁴.

الثاني: أن يصالحهم على أنّ الدارَ للمسلمين ويؤدّون الجزيةَ إلينا، فالحكمُ في البيعِ والكنائسِ على ما يقعُ عليه الصلحُ معهم من تبقيةِ وإحداثِ وعمارةٍ؛ لأنّه إذا جاز أن يقعَ الصلحُ معهم على أنّ الكلَّ لهم جازَ أن يُصالحوا على أنّ يكونَ بعضُ البلدِ لهم. هذا يعني أنّ إحداثِ الكنائسِ أو البيعِ أو ترميمها وإعادةِ بنائها، موقوفٌ على ما تمّ الاتفاقُ والصلحُ عليه. ويبقى الرأى للإمام إذا ما رأى مصلحةً في ذلك أجازها وإلا فلا⁵.

1 ينظر: كمال بن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، ج6، ص58.

2 أبو بكر محمد التميمي الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، تح: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط01، 1434هـ، 2013م.

3 ينظر: أبو العباس الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير للشيخ الدردير، دار المعارف، د.ط، د.ت، ج2، ص314.

4 ينظر: كمال ابن الهمام، مرجع سابق ج6، ص54.

5 ينظر المرجع نفسه، ج6، ص58.

هذا الذي يراه الفقهاء في الأمصار الكبرى، أمّا بالنسبة للقرى الصغيرة والبعيدة فليدهم تفصيلٌ نُجمله كالتالي:

يرى المالكية والحنابلة عدم جواز إحداث كنيسة أو بيعة في أيّ قرية يسكنها المسلمون وتقام فيها شعائرهم.

ويرى الحنفية والشافعية أن يقتصر المنع على القرى التي يكون أغلب أهلها مسلمين، فإذا كانت القرية غالب أهلها ذميون فإنهم لا يُمنعون من ذلك، أي من إحداث الكنائس والمعابد¹.

ويرى المالكية والشافعية في قول آخر جواز ذلك في القرى أو في موضع ليس من أمصار المسلمين، فلا يُمنعون من إحداث الكنائس والبيع؛ لأنّ الممنوع إظهار شعائر الكفر في مكان إظهار شعائر الإسلام، وجوّزوا هذا في القرى لأنّ الأمصار هي التي تقام فيها الشعائر، فبناء الكنائس في الأمصار يعارض الشعائر التي تُقيمها فيها بإظهار شعائر تخالفها، وأمّا القرى فلا تقام فيها الشعائر فلا تتحقق فيها المعارضة بين الشعائر².

وخلاصة القول بعد استعراض أقوال الفقهاء قديماً في مسألة حقّ الذميين في أماكن عباداتهم ودورهم؛ إنّه لا يمكنهم إحداث البيع والكنائس في الأمصار الكبرى للمسلمين وفيما فتح عنوةً، إلا إذا أذن الإمام بذلك ورأى مصلحةً موجبةً لذلك جاز على قول ابن القاسم من المالكية. وكذلك جواز إبقاء الكنائس والمعابد في الأمصار على حالها وعدم هدمها وهذا أخذاً بأحد قولَي الحنابلة وهو الراجح لقوة أدلتهم، وإنّه يتفق مع إقرار الإسلام أهل الذمة على عقائدهم وعدم إكراههم على الدخول في الإسلام، وكما جاء سابقاً أنّه لم يسبق لأحد من الصحابة أو الخلفاء أن هدموا كنيسة أو بيعة في أرضٍ افتتحوها³. بل على العكس من ذلك فقد كانوا يكتبون العهود والمواثيق التي تلزمهم بعدم التعرض للكنائس والبيع والأديرة الخاصة بعباداتهم وطقوسهم.

1 ينظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات، ط01، 1971م، ج1، ص1534.

2 ينظر: علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ، 1986م، ج7، ص114.

3 عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص99.

ثانيا: إقامة الشعائر الدينية لغير المسلمين في بلاد المسلمين

الأصل في أهل الذمة تركهم وما يدينون وهذا ما نصّ عليه النبي ﷺ، فيقرّون على الكفر وعقائدهم وأعمالهم التي يعتبرونها من أمور دينهم وهذا تبعا لعقد الذمة الذي يربطنا بهم، كضرب الناقوس خفيفا في داخل معابدهم، وقراءة التوراة والإنجيل فيما بينهم، ولا يُمنعون من ارتكاب المعاصي التي يعتقدون هم بجوازها، كشرب الخمر، واتخاذ الخنازير وبيعها، أو الأكل والشرب في نهار رمضان، وغير ذلك فيما بينهم فقط. ويشتراط في جميع هذا ألا يُظهروها ولا يجهروا بها بين المسلمين، وإلا مُنعوا من ذلك، وهذه بعض أقوال الفقهاء فيها:

أما الحنفية فقد فصلوا بين أمصار المسلمين وبين القرى، فقالوا: لا يُمنعون من إظهار شيء من بيع الخمر والخنزير والصليب وضرب الناقوس في قرية، أو موضع ليس من أمصار المسلمين، ولو كان فيه عدد كثير من أهل الإسلام، وإنما يُكره ذلك في أمصار المسلمين الكبرى، وهي التي تقام فيها الجمع والأعياد والحدود؛ لأن المنع من إظهار هذه الأشياء لكونه إظهارا لشعائر الكفر في مكان إظهار شعائر الإسلام، فيختص المنع بالمكان المعد لإظهار الشعائر، وهو المصر الجامع¹.

أما الشافعية فقد فرقوا بين القرى العامة، والقرى التي ينفرد بها أهل الذمة، فلا يُمنعون في الأخيرة من إظهار عباداتهم². ويرى فريق آخر من الفقهاء منعهم من إظهارها في أمصار المسلمين، وذلك لأن الأمصار هي أماكن إعلام الدين وإظهار شعائر الإسلام، كالجمع والأعياد فلا يجوز مشاركتها بمظاهر أخرى تخالفها.

يرى الحنابلة منعهم من إظهار شعائر دينهم وذلك لمخالفته مظاهر الدين الإسلامي الحنيف، لأن في شروطهم لابن غنم: "وأن لا تضرب ناقوسا إلا ضربا خفيفا في جوف كنائسنا ولا نظهر عليها ولا نرفع أصواتنا في الصلاة، ولا القراءة في كنائسنا، فيما يحضره المسلمون وأن لا نظهر صليبا، ولا كتابا في سوق المسلمين وأن لا نخرج باعوثا ولا شعانين ولا نرفع أصواتنا مع موتانا وأن لا نجاورهم بالجنائز ولا نظهر شركا"³. فظهر أنه ليس لهم إظهار شيء من شعار دينهم في دار الإسلام.

1 ينظر: علاء الدين الكاساني، مرجع سابق، ج7، ص113.

2 ينظر: أبو اسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج3، ص315.

3 ينظر: منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج3، ص133.

هذا يعني أنّ الحنابلة لا يجيزون لغير المسلمين إظهار شعائرهم في بلاد المسلمين، ويشمل ذلك جميع أمصار المسلمين، سواء كانت جامعةً لشعائر المسلمين أو غيرها من المدن والقرى.

الظاهر من أقوال الفقهاء في هذه المسألة أنّهم جميعاً لم يختلفوا في منح غير المسلمين حرّيتهم في ممارسة شعائرهم الدينية داخل كنائسهم ومعابدهم، أو ارتكاب المعاصي بشرط أن تكون غير محرّمة في دينهم أيضاً، وإنّما الاختلاف حول إظهارها وإعلانها أمام المسلمين، فذهبوا إلى منع ذلك في الأمصار الكبرى للمسلمين لما فيه من تعارضٍ مع شعائر الإسلام، وجوّز بعضهم ذلك إن كان في القرى التي لا تُعتبر جامعةً لشعائر المسلمين كالجمّع والأعياد.

ومجمل القول في هذه المسألة، والذي نأخذ به -والله أعلم-، أنّ قول الفقهاء بمنع الذميين من إظهار شعائرهم الدينية خارج كنائسهم في أمصار المسلمين مبناه مراعاة المصلحة العامة للدولة الإسلامية في ذلك الزمان، لكي لا يترتب على فعل إظهارهم في أمصار المسلمين شيءٌ من الفتنة أو البلبلة والاضطراب، فمَنع الفقهاء ليس لعلّة ذات الشعائر نفسها، إنّما من باب سدِّ الدرائع وحفظاً للنظام العامّ للدولة الإسلامية، وهذا ما يفسّر عدم منعهم من ممارسة شعائرهم في القرى والأماكن غير الجامعة لشعائر المسلمين، أو في القرى التي يسكنها أهل الذمّة وحدهم، ولو كان المنع متعلقاً بالشعائر الدينية خاصّةً، لكان المنع في كلّ مكانٍ في بلاد المسلمين. وعليه فلاهّل الذمّة الحقّ في إقامة شعائرهم الدينية، لأنّ هذا الأمر أقرّه النبي ﷺ، فقد أمرنا بتركهم وما يدينون، ولو مُنعوا من ممارسة شعائرهم الدينية ما كان ذلك تركاً لهم وما يدينون¹.

وفي تاريخ الخلفاء الراشدين والصحابية كما رأينا سابقاً ما يؤكّد هذا الكلام ويعضّده، كما جاء في خلافة سيّدنا أبي بكر الصديق ﷺ، وعهد خالد بن الوليد ﷺ لأهل عانات: "على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، وعلى أن يضربوا نواقيسهم في أيّ ساعة شاءوا من ليلٍ أو نهارٍ إلّا في أوقات الصلوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم"².

الشريعة الإسلامية بتعاليمها وشرائعها التي تسمو فوق كلّ الشرائع، أعطت حتى الزوجة الكتابية من زوج مسلم الحقّ في تمسكها بدينها، ولم تعطِ الحقّ لزوجها أن يُجبرها على الإسلام أو أن يُكرهها على ذلك،

1 ينظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص100، وينظر: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط، 1403هـ، ص 401.

2 يعقوب بن حبيب الأنصاري، الخراج، مرجع سابق، ج1، ص160.

وأن لا يمنعها من القيام بطقوس دينها، وفروض عبادتها ومعتقداتها، ولها أن تذهب إلى كنيستها أو دورها لأداء عبادتها إذا كانت مقتنعةً مختارةً لهذا الدين.

بل وتمتع هذه الزوجة الكتابية بكل الحقوق الزوجية من النفقة إلى حسن المعاشرة ووجوب العدل بينها وبين زوجها الأخريات، إذا كان على ذمته غيرها، وحتى إذا حصل الطلاق بينهما، وكان له أولادٌ منها، فحضانة الأولاد من حقه، ولا يمنع أنها غير مسلمة من ذلك، جاء في المدونة: "الذميمة إذا طُلقَت والمجوسية يُسلم زوجها وتأبى هي الإسلام فيُفترق بينهما، لهما من الحضانة للمسلمة إن كانت كل واحدة منهما في حرزٍ وتمنع أن تغديهم بخمرٍ أو خنزيرٍ، فإن خيف أن تفعل بهم ذلك ضُمَّت إلى ناسٍ من المسلمين ولا يُنزَع منها..."¹.

وعليه فإن الإسلام قد منح أهل الكتاب من الذميين والمستأمنين الحرية في دينهم وعقيدتهم، ولا يجوز التعرض لهم في ما يعتقدون من عقائد، وسمح لهم أيضا بإقامة شعائرهم الدينية في كنائسهم وبيعهم ودورهم، ولهم في القرى أن يعيدوا بناء ما تهدم من الكنائس والبيع، وإنشاء ما يريدون إحداثه منها، ولهم أن يضربوا نواقيسهم ويرفعوا صلبانهم في جوف كنائسهم بشرط أن لا يتسببوا في أحداث تثير الفتنة والعداء بينهم وبين المسلمين، وأن لا يسيئوا لمقدسات الإسلام، وأن لا يقوموا بأفعال تعارض شعار الإسلام².

وهذا الكلام الذي أوردته، من جواز ممارسة الشعائر الدينية كله يخص فقط أهل الكتاب الموحدين، أما المشركون بالله، أو الذين يُنكرون وجود الله أصلا، فهؤلاء لا يحلُّ معاشرتهم ولا معاهدتهم ولا الارتباط بهم؛ لأنَّ العلة في ذلك أن الشرك بالله منافي للنظام العام في الإسلام، إلا أن يكون مُبطنه في قلبه ولا يبوخ به ولا يجاهر بالشرك بالله تعالى، فإن أظهر كفره والعباد بالله وجهه بدعوته وطعن في عقائد المسلمين أصبح حربيا، ويعامل بوصفه الجديد ويُنتَقَض منه عقد الذمة.

منح الإسلام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام حقوقاً كثيرة، لأن القاعدة العامة في ذلك أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، إلا ما استثنى من ذلك، لأنهم بمقتضى عقد الذمة يُعتبرون من أهل دار الإسلام، لأنَّ

1 محمد بن يوسف أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل المالكي، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ، 1994م، ج5، ص598.

2 عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط6، 1420هـ، 2000م، ص35.

المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم والمحافظة عليهم، وصاروا من أهل دار الإسلام، كما صرح الفقهاء بذلك؛ أي أنهم من دارنا وتحت ولايتنا¹.

وعلى هذا المبدأ فلأهل الذمة حق الإقامة في بلاد الإسلام آمينين مطمئنين على دمايتهم وأموالهم وأعراضهم، ويُسْتثنى من ذلك كما رأينا سابقاً بلاد الحجاز أي بلاد الحرمين، على تفصيل بين الفقهاء، وعلى الإمام حمايتهم من كل من أراد بهم سوءاً من المسلمين أو أهل الحرب أو أهل الذمة أنفسهم؛ لأنه ألزم نفسه بذلك حين منحهم العهد والأمان، بحفظهم من الاعتداء عليهم، والمسلمون عند شروطهم، فترتب عن ذلك الذب عنهم، ومنع من يقصدهم بالأذى من المسلمين أو الكفار، واستنقاذ من أسر منهم، واسترجاع ما أخذ من أموالهم، سواء كانوا مع المسلمين أم منفردين عنهم في بلد لهم؛ لأنهم بذلوا الجزية لحفظهم وحفظ أموالهم².

كما يتمتع الذمي باختيار العمل الذي يراه مناسباً للتكسب، فيشتغل بالتجارة والصناعة كما يشاء، فقد صرح الفقهاء أن الذمي في المعاملات كالمسلم، هذا هو الأصل، مع وجود بعض الاستثناءات ذكرها الفقهاء في كتبهم تخص الإجارة والبيع والضمان ليس هذا موضع تفصيلها، أما الأشغال والوظائف العامة، فما يُشترط فيه الإسلام كالخليفة، والإمارة على الجهاد، والوزارة وأمثالها، فلا يجوز أن يُعهد بذلك إلى ذمي، وما لا يُشترط فيه الإسلام كتعليم الصغار الكتابة والقراءة، وتنفيذ ما يأمر به الإمام أو الأمير ويقوم بتنفيذها ويُمضي ما يصدر عنه من أحكام وقرارات، كما نص الفقهاء على جواز إسناد الوظائف الأخرى للذمي مثل جباية الخراج³.

كما منحهم الإسلام الحرية في إبرام العقود في قضايا الزواج، والطلاق، والتفقة، ومن ثم لا تجري عليهم أحكام الإسلام في مجال الأحوال الشخصية؛ لأن ذلك من حقوقهم الخاصة، إلا إذا ترفعوا إلى أحكام المسلمين أو كان الزواج أو الطلاق بين مسلم وذمي، في هذه الحالة تجري عليهم أحكام المسلمين، فخص النظام الإسلامي رجال دينهم بصلاحية إبرام عقود الزواج والطلاق كما جرت عليه عادتهم الدينية⁴.

1 محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، مرجع سابق، ج 1، ص 1854.

2 أبو إسحاق الشيرازي، مرجع سابق ج 3، ص 325.

3 عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص 116.

4 سيد سابق، مرجع سابق، ج 2، ص 604.

الفرع الثالث: قيود ممارسة حرية الشعائر الدينية لغير المسلمين

أخذاً بالرأي الذي يقول بجواز ممارسة الذميين لشعائرهم الدينية في بلاد المسلمين، فهذا لا يعني منحهم الحرية الكاملة والمطلقة في ذلك، لأن هذه الحرية لا تخلو من ضوابط وقيود يحددها عقد الذمة الذي منحهم إياه الإمام أو نائبه، فحريتهم في ممارسة معتقداتهم وطقوسهم يجب ألا تتعارض مع نظام الدولة الإسلامية، ولا تتصادم مع المجتمع المسلم الذي يعيشون في ظل حمايته ولا مع عاداته. لأنهم إذا قاموا ببعض الأعمال والأفعال المنافية لعقد الذمة انتقضت منهم الذمة، وإن كانت الأفعال التي ارتكبوها لا تنقض العقد، عوقبوا بالجزاء الذي يناسب الفعل المرتكب، وعليه فالذمي أو المستأمن في بلاد المسلمين، عليه أن يلتزم بالقواعد والآداب العامة للنظام الإسلامي، ولا يجوز له الخروج أو الحياء عنها، وقد عد الإمام الشافعي رحمه الله جملة من الشروط والواجبات ذكرها صاحب كتاب "المهدب"، يجب على الذمي أن يتحلى بها في بلاد الإسلام، وزاد بعض الفقهاء عليها شروطاً أخرى نذكر بعضها منها:

1- يجب على أهل الذمة الامتناع عن كل ما فيه إساءة للمسلمين، وانتقاص لدين الإسلام، مثل ذكر الله سبحانه وتعالى أو كتابه بما لا يليق بمقامه عز وجل وكلامه، لأن إظهار هذه الأفعال والمجاهرة بها يعد إهانة واستخفافاً بمشاعر المسلمين وازدراء لعقيدتهم¹.

2- عدم ذكرهم رسول الله ﷺ بسوء أو تكذيب أو انتقاص لقدره، لأن عدم إكراههم على الدخول في الإسلام وعدم جبرهم بالتصديق بمحمد ﷺ ورسالته، لا يعني أن لهم الحرية في التناول عليه ﷺ بتكذيبه أو المساس بشخصه باستهزاء أو غير ذلك مما لا يليق بمقامه ﷺ².

3- عدم الخوض في الدين الإسلامي وشرائعه أو ذكره بما يعيبه أو ينقص من قدره، أو يوهنه، لأن إقرار الذمي على كفره ومنحه حرية اختيار عقيدته، لا يسمح له على الإطلاق بالتعرض لدين المسلمين الذين منحوه الأمان والحرية، بالسب أو الأذى أو القدح، لأن هذا الأمر يتنافى وعقد الذمة ويعد ميلاناً عن المناقشات الدينية المسموح بها، وليس من باب حرية الرأي أو التعبير أن تعتدي على عقائد وأديان الآخرين بالكذب والزور والبهتان.

1 أبو اسحاق الشيرازي، مرجع سابق، ج3، ص318.

2 المرجع نفسه، ج3، ص308.

4- أن لا يزني غير المسلم بمسلمة أو يصيبها حتى باسم النكاح، لأنه من المعلوم حرمة زواج المرأة المسلمة من غير المسلم، وإن تم ذلك ففسخ النكاح وعوقب الرجل والمرأة معا، إلا إذا كان مانع يستوجب رفع العقوبة، هذا في حالة الزواج فما بالك بأن يزني غير المسلم بمسلمة أو يعتدي عليها، فهذا انتهاك لحرمة المسلمين وأعراضهم وشرفهم جميعا، يستوجب العقوبة الرادعة¹.

5- أن لا يقوم غير المسلم في بلاد الإسلام بفتنة المسلمين، سواء كانت الفتنة في الدين أو المال، والفتنة قد تكون بالإكراه أو الإغراء والغواية، فلا يُسمح لهم أبدا أن يقوموا بالدعوة إلى دينهم والتبشير به، ولا أن يمارسوا عمليات التنصير أو التهويد، وذلك باستغلال الظروف المعيشية والاقتصادية للإيقاع بضعاف النفوس في شباك الكفر وردهم عن الإسلام².

6- أن يلتزم الذمّي والمستأمن بالعهود والمواثيق التي قبلها عن طواعية، وذلك بالدفاع عن الأرض التي يعيش فيها، وهذا بعدم إعانة الكفار وأهل الحرب على المسلمين، وأن لا يكون عينا لهم ضد المسلمين، وأن لا يأوي أي أحد منهم، ويجب عليه كف يده عن أي شكل من أشكال المساعدة لأهل الكفر والحرب سواء كانت مادية أو معنوية³.

7- يُمنع أهل الذمة من إظهار بيع الخمر والخنازير في أمصار المسلمين، أو إدخالها فيها على وجه الشهرة والظهور، ويُمنعون كذلك من إظهار فسق يعتقدون حرمة كالفواحش ونحوها، وعدم التزام الذمّي بما ذكر يؤدي إلى انتقاض ذمته عند جمهور الفقهاء⁴.

هذه جملة من الشروط والضوابط التي ذكرها الفقهاء، وعدوا أمورا أخرى تخص هيئتهم ولباسهم ومراكبهم، التي يجب أن تميزهم عن المسلمين، بالإضافة إلى عدم تصدّهم المجالس في حضرة المسلمين، وغيرها من الشروط التي ذكرها الفقهاء في كتبهم ويمكن العودة إليها للمزيد من التفصيل، لكن اختصرت بعضا منها لكي لا أطيل الكلام في هذه الجزئية. وهذه الشروط التي وضعها الإسلام ليس بقصد التضييق أو التشديد عليهم، إنما هي في سبيل منع الفتن والاضطرابات والقلق، وضمانا لاستقرار المجتمع الإسلامي وتماسكه ووحدته من أي خطر قد يصيبه أو يعتريه، وهذه هي كفاءة حرية المعتقد بشكلها الصحيح، وعليه

1 عبد القادر عودة، مرجع سابق، ج2، ص621.

2 عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص403.

3 ينظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص1543.

4 ينظر، علاء الدين الكاساني، مرجع سابق، ج7، ص118.

إذا التزم الدّمّي بهذه الشّروط والقيود، كان لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، إلا في أمورٍ محدّدةٍ مستثناة، كما أنّ عليهم ما على المسلمين من الواجبات إلا ما استثنى، وحقّ له أن يعيش بين المسلمين في أمنٍ وأمانٍ، متمتعاً بكاملِ حرّيته الدينية والشّخصية.

خلاصة الفصل الثاني:

استعرضت في هذا الفصل، الشّواهد من الآيات القرآنية التي تناولت تأصيل حرّية المعتقد في الإسلام، سواء الآيات التي ذكرت هذه الحرّية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وأوردت آراء المنسرين في ذلك مع ذكر أسباب نزولها، وخلصت في الأخير إلى رجحان رأي القائلين بدلالة هذه الآيات على إقرار حرّية المعتقد، وأنها باقية على حالها على عمومها، وأنها ليست منسوخة ولا خاصّة ولا هي ذات تأويل، والعلم لله، لأنّ هذا اجتهاد قد يخطئ المرء فيه وقد يصيب، إنّما هي قوة أدلة أصحاب هذا الرأي وحججهم في ذلك. ثم تناولت بعد ذلك بعضاً من أحاديث رسول الله ﷺ، والتي تبرز عدم الإكراه على الدّخول في الإسلام، وكيف كانت دعوته لهذا الدين مع المخالفين له، وأنّه لم نسمع أو يُنقل لنا في سيرته ﷺ، أنّه أجبر أو أكره أحداً على الدّخول في الإسلام. ثم أوردت بعضاً من معاهداته واتفاقاته ﷺ مع اليهود والنصارى، ورأيت ما جاء فيها من ترسيخ لحرّية المعتقد، وما حملته من مساحة كبيرة للتسامح والتعايش. كما توصلت في هذا الفصل إلى أنّ إقرار حرّية المعتقد ظلّت محترمة ومعمولاً بها حتى بعد وفاته ﷺ، وهو ما نهجه الخلفاء الراشدون من بعده في تعاملهم مع المخالفين لنا في العقيدة، فاستعرضت أهمّ المحطات التاريخية في تلك الفترة وما كان فيها من تطبيقات عملية تجسّد حرّية المعتقد على أرض الواقع، خطّها الخلفاء والصّحابة والأمراء في معاهدات ألزمو أنفسهم بها، وكيف أنّهم احترموا جميع الأديان والشّعوب التي كانت تسكن الأراضي التي فتحها جيوش الإسلام، وليس هذا فحسب فقد أوردت شهادات من الغربيين أنفسهم ممثلة في أقوال بعض مفكرهم وفلاسفتهم، يُقرّون فيها بسماحة الإسلام وإنصافه ومدى عدالة المسلمين، وأنّهم كانوا في ظلّ حكم الإسلام يتمتعون بكامل حرّيتهم الدينية والشّخصية. وختمت هذا الفصل بحرّية ممارسة الشّعائر الدينية لغير المسلمين في بلاد الإسلام، وقد رأينا قدر الحرّية التي منحها التشريع الإسلامي للدّميين والمستأمنين في أن يمارسوا شعائرهم الدينية في أماكن عبادتهم، وأنّه لم يُعَد على كنائسهم ولا دُورهم، بل حافظ عليها، وأعطاهم الحق في تحديثها وترميمها على تفصيل ذكرناه في موضعه، مع التزامهم بالقواعد والشّروط التي حدّدها الشرع لهم، حماية للنظام الإسلامي من الفتن والاضطرابات وعدم الاستقرار، ومحافظة على السّكينة والأمان في المجتمعات الإسلامية.

الفصل الثالث

حرية المعتقد في نصوص القوانين الوضعية

ونعائه في مجتمعات

المبحث الأول: حرية المعتقد في نصوص القانون الدولي

المبحث الثاني: حرية المعتقد في النصوص القانونية الداخلية

يندرج الحق في حرية المعتقد في القانون الدولي ضمناً تحت حق حرية الفكر والوجدان والدين، وتنطبق هذه الحريات الأساسية الثلاثة على القناعات الدينية أو الإلحادية على حدٍ سواء، وتشمل كافة المعتقدات المختلفة والمتنوعة، بمعنى أن حرية المعتقد تشمل حرية ممارسة الدين والاعتقاد به، وحرية القيام بكل ما تعلق به من طقوس وشعائر.

أدى الكفاح من أجل الحرية الدينية إلى كثير من الصراعات المفجعة عبر مختلف العصور، وعلى الرغم من أن مثل هذه الصراعات مازالت قائمة، إلا إنه يمكن القول إن القرن العشرين قد شهد انتصاراً لكثير من الحريات، فقد تم الإقرار ببعض المبادئ المشتركة الخاصة بحرية الديانة أو المعتقد. وقد اعترفت الأمم المتحدة بأهمية حرية الديانة أو المعتقد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمد عام 1948، ثم توالى تجسيده في المعاهدات الدولية اللاحقة له، والدساتير الوطنية، ومن ثم أخذت هذه الحرية تكتسي أهمية جديدة ومكانة سامية في النصوص القانونية سواء الدولية أو الإقليمية وحتى الوطنية. وعليه سأتناول في هذا الفصل تكريس حرية المعتقد في نصوص القانون الدولي (مبحث أول)، وحرية المعتقد في نصوص القوانين الداخلية لبعض البلدان (مبحث ثان).

المبحث الأول:

حرية المعتقد في نصوص القانون الدولي

تعدّ الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان ثمرة جهود المجتمع الدوليّ عبر سنين طويلة، من أجل الوصول بالحقوق الإنسانية إلى أرقى وأرفع المستويات، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا من خلال منظومة اتفاقيات تشمل تلك الحقوق بكافة أنواعها بين دول العالم، حيث إنّه من الممكن في هذه الحالة تحديد الآليات الوطنية والدولية اللازمة لحماية حقوق الإنسان وحرّياته الأساسيّة. ومما هو جدير بالذكر أنّ مبادئ حقوق الإنسان ترجع إلى الوراثة كثيرا حتى قبل إنشاء منظمة الأمم المتّحدة، والدليل على ذلك تدوينها في كثير من الإعلانات الوطنية والدساتير الوطنية أيضا، كما ارتبطت تلك الحقوق بالتراث الديني والثقافي والأخلاقي للشعوب، غير أنّ هذه الحقوق لم تكتسب طابعا قانونيا إلزاميا دوليا، يلقي التزامات على عاتق الدول، ويضعها موضع المسؤولية الجنائية في حالة المخالفة، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وبصفة خاصّة بعد إنشاء الأمم المتّحدة عام 1945م، حيث احتلت مسألة حقوق الإنسان مكانة مميزة في أجندة المنظمة الدولية ثمّ تتابع الأمر بصدور عدد من المواثيق الدولية، منها ما هو ذو طابع أدبي ومنها ما هو ذو طابع قانوني اتفائي ملزم.

أصبح القانون الدوليّ في الوقت الحاليّ أهمّ ضمانة لحماية وترقية حقوق وحرّيات الأفراد، والتي تندرج ضمن الحرّيات العامّة، وتشمل حرية المعتقد، هذه الأخيرة تخطت المجال الضيق للدولة، واتسعت لتأخذ بعدا دوليا، فالقواعد القانونية الدولية تتميز بالمرونة وعدم الجمود، نظراً لما عاشه الأفراد جرّاء الحروب، وما تعرّضوا له من أسوأ صور الانتهاكات لحقوقهم وحرّياتهم، مما ولد ردّ فعل لدى الرأي العامّ الدوليّ، الذي يطرح قضية الحرّيات العامّة ويجعلها محلاً للاهتمام، بالتفكير في حمايتها والمحافظة عليها، فبدأ تجسيد هذه الحماية عن طريق إنشاء هيئات ومؤسّسات خاصّة عملت على إصدار نصوص لتمكينها دوليا، وقد ساهمت المواثيق والاتفاقيات العالميّة منها والإقليمية مساهمة فعالة في الدفاع عن حرية المعتقد باعتبارها من الحقوق الأساسيّة التي يستوجب إقرارها وعدم المساس بها. وعليه سأورد في المبحث الاتفاقيات الدولية والعالمية الناصّة على حرية المعتقد (مطلب أول)، ثمّ توثيق هذه الحرية في الاتفاقيات الإقليمية (مطلب ثان).

المطلب الأول:

حرية المعتقد في نصوص الاتفاقيات الدولية على الصعيد العالمي

ذهب المجتمع الدولي إلى تناول حرية المعتقد في أغلب موثيقه واتفاقياته، وآليات الحماية الخاصة بحقوق الإنسان، لأن حماية حرية المعتقد والعمل على احترامها لا يكون فقط جزءاً من خطاب سياسي أو حملة دعائية، إنما الأهم من ذلك هو عملية التوثيق، لتحوّل بعد ذلك واقعا معيشيا يُمكن الأفراد من ممارستها بدون تضييق، ومعاقبة كل منتهكيها.

كفل القانون الدولي لحقوق الإنسان مجموعة من الحقوق والحريات الدينية في الباب الخاص بحماية حرية الفكر والوجدان والدين، أو المعتقد، والذي يُعتبر ضماناً لحماية وترقية حقوق وحريات الأفراد، وسوف أتناول في هذا المطلب أهم الاتفاقيات العالمية التي أوردت حرية المعتقد في بنودها (فرع أول)، ثم أتناول الإعلانات العالمية المتخصصة (فرع ثان).

الفرع الأول: توثيق حرية المعتقد في نصوص الاتفاقيات الدولية العامة

ضمّت الاتفاقيات والإعلانات الدولية في الكثير من بنودها حرية المعتقد، وهذا بالتعبير الصريح أو الضمني، لأنها تدخل في نطاق الحريات الأساسية للفرد، بحيث عملت هذه الاتفاقيات جاهدة على حمايتها وتكريسها بشتى السبل، وهذا سواء عن طريق الآليات الخاصة بحماية حقوق الإنسان، أو عن طريق اللجان والمقررين والمنظمات الدولية، فعملية توثيق أو إقرار حرية المعتقد يُعتبر في حد ذاته حماية له من الاعتداء عليه، وسندكر في هذا الفرع أهم الموثيق الدولية العامة التي أقرت في نصوصها هذه الحرية.

أولاً: حرية المعتقد في ميثاق هيئة الأمم المتحدة:

يطلق الميثاق أو العهد عادةً على المعاهدات التي يراد إبراز أهميتها في ميدان العلاقات الدولية، وبصفة خاصة على المعاهدات المنشأة لمنظمات دولية كميثاق الأمم المتحدة. وُقِع ميثاق الأمم المتحدة في 26 جوان 1945م في سان فرانسيسكو، وذلك إثر اختتام مؤتمر الأمم المتحدة الخاص بنظام الهيئة الدولية، ليصبح نافذاً في 24 أكتوبر 1945م. ويعتبر النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية جزءاً متماً للميثاق.

أكد ميثاق الأمم المتحدة على احترام جميع الحقوق الأساسية للأفراد، حيث جاء في ديباجته: "وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية، وأن نبين الأحوال التي يمكن في ظلها تحقيق العدالة واحترام الالتزامات الناشئة عن المعاهدات وغيرها من مصادر القانون الدولي، وأن ندفع بالرقى الاجتماعي قُدماً، وأن نرفع مستوى الحياة في جوٍّ من الحرية أفسح"¹.

حرص ميثاق هيئة الأمم المتحدة في مواده على احترام الحريات الأساسية للناس جميعاً والمساواة وعدم التمييز حيث عبّر عنها في المادة الثالثة منه بقوله: "...تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء"². وقد كرر الميثاق هذه العبارة نفسها في المادة 13/ب، حيث نصت على: "إنماء التعاون الدولي في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية والصحية، والإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس كافةً بلا تمييز بينهم في الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء"³. والمادة 55/ج بقولها: "أن يشجع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً"⁴.

عند القيام بتحليل موجز لهذه المواد التي تضمنها الميثاق، نجد أن ميثاق هيئة الأمم المتحدة لم يتعمد تكريس أو حماية حرية المعتقد بعينها، لكن هذا الأمر يعتبر طبيعياً إذا فسّرناه بمسألة عالمية الميثاق، والتي في الغالب تكون الحقوق فيها على شكل توصيات ومصطلحات عامة، لأن الغاية الأساسية من هذا الميثاق هي التأكيد على عالمية هذه الحقوق، وأنها ليست مقصورة على منطقة معينة أو حالة خاصة لفئة من الفئات.

1 ينظر: ديباجة ميثاق هيئة الأمم المتحدة لسنة 1945م.

2 المادة 03 من ميثاق هيئة الأمم المتحدة 26 جوان لسنة 1945م في سان فرانسيسكو.

3 المادة 13 فقرة ب، المرجع نفسه.

4 المادة 55 فقرة ج، المرجع نفسه.

ثانيا: حرية المعتقد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

يمثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م، البداية الأولى لما يُشبه الإجماع الدولي حول قواعد اتفاقية عامة حول حقوق الإنسان، وهذا الأخير يتسم بالطابع الأدبي والأخلاقي، ولا يمثل قيمة قانونية ملزمة، ثم أعقبه العهدان الدوليان لعام 1966م، الأول خاص للحقوق المدنية والسياسية، والثاني للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ تُعدّ الموائيق الأخيرة اتفاقيات قانونية ملزمة لأطرافها.

يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وثيقة تاريخية هامة في تاريخ حقوق الإنسان، حيث صاغه ممثلون من مختلف الخلفيات القانونية والثقافية من جميع أنحاء العالم، واعتمدت الجمعية العامة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في باريس في 10 ديسمبر 1948م بموجب القرار 217 ألف، بوصفه أنه المعيار المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم. وهو يحدّد وللمرة الأولى حقوق الإنسان الأساسية التي يتعيّن حمايتها عالمياً. وترجمت تلك الحقوق إلى 500 لغة من لغات العالم¹.

تشكلت في أعقاب سريان مفعول ميثاق هيئة الأمم المتحدة بسان فرانسيسكو ما يسمّى باللجنة التحضيرية لحقوق الإنسان، هذه الأخيرة أوصت المجلس الاقتصادي والاجتماعي بأن يباشر في ظلّ السلطات الممنوحة له بتشكيل لجنة لحقوق الإنسان تتعهد بإعداد إعلان دولي لحقوق الإنسان وهذا سنة 1945م، وانطلق المجلس مباشرة في التحضير لهذا الإعلان، فبدأ بتشكيل اللجنة وباشرت مهامها في سنة 1947م، وفي سنة 1948م تبنت اللجنة مشروع الإعلان ليتّم الموافقة عليه بدون معارضة².

بعد الانتهاء من الديباجة، بدأ بمعالجة أبواب الحريات والحقوق والتي من ضمنها حرية المعتقد، وهي التي تهتمنا في بحثنا هذا، حيث أدرجها ضمن الحقوق المدنية والسياسية تحت عنوان "حق التفكير والدين والضمير". ويقوم على مقومات أساسية تنبع منها كافة حقوق الإنسان وهي الحرية والمساواة وعدم التمييز.

1 ينظر: موقع الأمم المتحدة على الأترنت: [https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-](https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html)

[rights/index.html](https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html). تاريخ التصفح 2019/07/24، على الساعة 10.05.

2 شهاب طالب الزوبعي، الحماية الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان في ضوء المتغيرات الدولية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، الأكاديمية العربية في الدانمارك، كلية القانون والسياسة، قسم العلوم السياسية، 2008/2009م، ص 59.

حيث نصت المادة 02 من الإعلان على أن: "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع، لاسيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين..."¹.

تبقى المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي الأكثر دقة في تناول حرية المعتقد، حيث نصت على أن: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير دينه أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة"².

من خلال هذه المادة نجد أن الإعلان قد وضع حرية الفكر والضمير والوجدان وحرية الدين في قالب واحد، حيث أقر بالحق في هذه الحرية لكل فرد، وحيث إن الإعلان قد عبّر بمصطلح الحق فيعني ضمناً أن هذه الحرية تحظى بالحماية القانونية. وهذه الحماية في الأصل لا تستمد من الإعلان في حد ذاته لأنه لا يحظى بالقوة الإلزامية خاصة في بداية الأمر على رأي أغلب فقهاء القانون، وإنما يستمد قوته لاستناده إلى ميثاق هيئة الأمم المتحدة، والذي أكد كما رأينا سابقاً على حماية الحقوق الأساسية للفرد، واعتبرها من الأولويات الرئيسية لتحقيق أهداف المنظمة³.

يتبين من خلال نص المادة 18 من الإعلان، أنه جاء ليؤكد على حرية الإنسان في الفكر والوجدان، لتعلقها بحقوق أخرى كحرية الدين؛ أي حرية الإنسان في أن يعتقد الدين الذي يقتنع به عقله وفكره لكون العقيدة أمراً داخلياً؛ معنوياً، مما يترتب على هذه الحرية الحق في تغيير الدين أو المعتقد، فلكل شخص الحق في اعتناق دين ما، ثم يعدل عنه ويعتنق ديناً آخر يرى فيه فناعته، أي أنه لا يجوز إجبار أي شخص على البقاء في دين أو معتقد لا يرغب به. ويقتصر ذلك على غير المسلمين فقط، أما في الدول الإسلامية، فإن المسلم لا يستطيع تغيير دينه إلى دين آخر، لأن هذا التغيير يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما يُعرف بالردة أو الخروج من الإسلام، وكذلك له حرية إظهار دينه أو عقيدته بالتعبد والممارسة بإقامة

1 المادة 02 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

2 المادة 18، المرجع نفسه.

3 إبراهيم محمد العناني، حرية العقيدة بين الشريعة الإسلامية والوثيقة الدولية، بحوث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من 8-11 ربيع الأول 1431هـ، الموافق لـ 23/21 فيفري 2010م، ص 08.

الشعائر الدينية سواءً كان أداؤها في مجموعاتٍ أو بصفةٍ فرديةٍ، علنيًا أو بالخفاء، بما لا يتعارضُ مع القانون والآداب العامة والنظام العام للدول¹.

في الواقع أثارت عبارة حرية تغيير الدين حفيظة الدول العربية والإسلامية، لأنها تتعارضُ مع مبادئ الدين الإسلامي وتعتبرُ تعديًا صارخًا على ثوابت التشريع الإسلامي. فقد جاء في كتاب "غير المسلمين في بلاد الإسلام": "تمت إضافة عبارة "حرية تغيير الدين" في نص المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بناءً على اقتراح ممثل لبنان في هيئة الأمم المتحدة، وذلك بسبب الوضع السائد في بلاده، حيث يلجأ إليها أشخاص يُضطهدون بسبب إيمانهم الديني أو بسبب كونهم قد تحوّلوا عن دينهم إلى دين آخر. هذا النصُّ والزيادة في المادة أثارت رد فعل كبير من جانب الدول الإسلامية، حيث أن الإسلام يُظهِرُ عداً لحرية الدين وبصفة خاصة عندما يتعلق الأمر بترك الإسلام، فاعترض ممثل المملكة العربية السعودية على لفظ "حرية تغيير الدين"، وانضمت العراق وسوريا إلى ممثل السعودية ولكن بلا جدوى فقد قوبل رد فعلهم واعتراضهم على هذه الزيادة بالرفض وعدم القبول"².

ثم يبيّن صاحبُ هذا الكتاب موقف بعض الدول العربية كمصر مثلاً، قائلاً: "أن ممثل مصر أبدى بالإضافة إلى التحفظ المتعلق بالزواج، تحفظاً بشأن حرية الدين، ولا سيما الحق في تغيير الدين، لأنه حسب قوله: "لا يمكن تغيير العقيدة الدينية بتلك السهولة والبساطة، حيث في كثير من الحالات يغيّر الشخص دينه تحت ضغط مؤثرات وعوامل خارجية أو لأغراض غير ملائمة، مثل الزواج أو الطلاق. وعبر الوفد المصري عن تخوفه وقلقه من اعتماد حرية الفرد في تغيير دينه أو معتقده، فيشجع ذلك بالتأكيد -

1 فتيسي فوزية، الحق في ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان، مذكرة ماجستير في القانون الدولي لحقوق الإنسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم القانونية، جامعة باتنة، 2009/2010م، ص 60.

2 La liberté de changer de religion fut ajoutée sur proposition de M. Malik, représentant du- Liban, en raison de la situation de son pays ou se sont refugies tant de personnes persécutées pour leur fois ou pour avoir changé de foi. Mais cette disposition ne pouvait pas ne pas provoquer la réaction des pays islamiques, car l'islam est hostile à la liberté de religion, surtout lorsqu'il s'agit de l'abandon de l'islam. Toutes les prétextes sont bons pour écarter cette disposition de l'arabie saoudite a invoque l'abus des missionnaires devenus des précurseurs d'une intervention politique L'Irak et la Syrie se sont associés à cette proposition mais elle fut rejetée".Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami, Non-Musulmans en pays d'Islam – Editions Universitaires Fribourg-Suisse 1997 page 307.

ولو عن غير قصدٍ -مشاريع ومخططات تبشيرية وتنصيرية معتادة ومعروفة المصدر في الشرق الأوسط، يسعى دعاؤها جاهدين بكل الوسائل ودون كلل لتحويل شعوب الشرق الأوسط إلى عقيدتهم"¹.

ثم يتكلم الكاتب عن مسألة المناقشات والردود التي سبقت المصادقة على هذا الإعلان، والمشاكل التي أثيرت حوله خاصة في مسألة الحرية الدينية قائلا: "أنه وخلال المناقشات حول العهود والمواثيق، أثيرت المشكلة من جديد، حيث اقترحت المملكة العربية السعودية ومصر تعديل النص بحذف الإشارة إلى "حرية الفرد في تغيير دينه أو معتقده"، لكن مقترح تعديل آخر طرح من طرف كل من البرازيل والفلبين هو الذي تم اعتماده كنص توفيقى، فقد استبدلت عبارة "الاحتفاظ بالدين أو المعتقد أو تغييره" بعبارة: "أن يكون لدى الفرد دين أو معتقد من اختياره"².

لكن هذا الحل الوسط لا يتجاوز الإطار الرسمي الشكلي، لأن "حق الفرد في اختيار الدين" المضمن في التعديل يترتب عنه إمكانية تغيير الدين. هذا هو مضمون المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

1 Le représentant de L'Egypte، en plus de la réserve concernant le mariage، a fait une réserve concernant la liberté de religion، en particulier le droit de changer de religion، car dit-il، " La foi religieuse ne saurait être changée à la légère. Fort souvent، un homme change de religion sous des influences extérieures ou dans des buts qui ne sont pas recommandables، tels que le divorce. La délégation égyptienne craint qu'en proclamant la liberté de changer de religion ou de conviction، la Déclaration encourage - certes، sans le vouloir- les machinations de certaines missions bien connues en Orient، qui poursuivent inlassablement leurs efforts en vue de convertir à leur foi les populations de l'Orient. Aldeeb Abu-Sahlieh، Sami، Op cit، p 307 .

2 Lors des discussions sur les pactes، le problème fut posé de nouveau L'Arabie saoudite.et l'Egypte ont proposé d'amender le texte en supprimant la mention de la liberté de changer de religion ou de conviction. Mais c'est un amendement du Brésil et des Philippines qui fut adopté comme texte de compromis، il a remplacé les mots " de maintenir ou de changer sa religion ou sa conviction" par "d'avoir une religion ou une conviction de son choix". Mais ce compromis ne dépasse pas le cadre formel، car le choix dont il est question implique la possibilité de changer de religion. C'est l'objet de l'article 18 du PIDCIP". Tous les arguments de ceux qui s'opposaient à l'insertion du droit de changer de religion visent au respect des normes islamiques qui permettent la conversion à l'islam mais non pas l'abandon de l'islam. La proposition des délégués des pays musulmans était de ce fait unilatérale .Ibid، p308.

كلُّ حججِ الدَّولِ التي عارضتْ إدراجَ "الحقِّ في تغييرِ الدِّينِ"، كانتْ تهدفُ إلى احترامِ التَّعاليمِ والأعرافِ الإسلاميَّةِ التي تجيِّزُ اعتناقَ الإسلامِ وتحرُّمُ التَّخليِّ عنه، بل تعاقبُ عليه وتعتبرُه رِدَّةً وخروجاً من المِلَّةِ. لذلك كان اقتراحُ مندوبي الدَّولِ الإسلاميَّةِ طرحاً من جانبٍ واحدٍ.

في الحقيقة، كانت هذه بعضَ مواقفِ الدَّولِ العربيَّةِ تجاهَ ما جاء في المادَّةِ 18 من الإعلانِ، وتحفُّظهم خاصَّةً على مسألةِ الحرِّيَّةِ في تغييرِ الدِّينِ، والتي تتعارضُ مع المبادئِ الإسلاميَّةِ. وعليه؛ فإنَّ مفهومَ حرِّيَّةِ المعتقدِ في الدَّولِ الإسلاميَّةِ يقتصرُ فقطً على الحقِّ في ممارسةِ الشُّعائرِ والطُّقوسِ الدِّينيَّةِ، أو الانتقالِ من مذهبٍ إلى مذهبٍ آخرٍ لكنَّ داخلَ الدِّينِ الواحدِ، لا تغييرِ الدِّينِ من الإسلامِ لغيره من الدياناتِ الأخرى. الإعلانُ العالميُّ لحقوقِ الإنسانِ جاء بكثيرٍ من التَّوصياتِ والمقترحاتِ بخصوصِ حقوقِ الإنسانِ، وإن كانت في معظمها خادمةً لبعضها، فإنَّه لا يُتصوَّرُ أن تتحقَّقَ حرِّيَّةُ المعتقدِ من دونِ حرِّيَّاتٍ أخرى؛ كحرِّيَّةِ الفكرِ والرَّأيِ والتَّعبيرِ، وحرِّيَّةِ التَّعليمِ والثَّقافةِ وغيرها من الحرِّيَّاتِ، إلَّا إننا اقتصرنا الحديثَ على حرِّيَّةِ المعتقدِ لكي لا يطولَ بنا الكلامُ كثيراً في هذه المسألةِ.

ثالثاً: حرِّيَّةُ المعتقدِ في الاتِّفافيةِ الدَّوليةِ للقضاءِ على جميعِ أشكالِ التَّمييزِ العنصريِّ

الاتِّفافيةُ الدَّوليةُ للقضاءِ على جميعِ أشكالِ التَّمييزِ العنصريِّ، هي اتِّفافيةٌ مبرمةٌ برعايةِ الأممِ المتَّحدةِ، وتعتبَرُ الإصدارَ الثالثَ لحقوقِ الإنسانِ، وتهدفُ إلى القضاءِ على جميعِ أشكالِ التَّمييزِ العنصريِّ. وتتضمَّنُ هذه الاتِّفافيةُ 18 مادَّةً، وتتضمَّنُ هذه الاتِّفافيةُ الدَّوليةُ القضاءَ على جميعِ أشكالِ التَّمييزِ العنصريِّ¹.

جاء في ديباجةِ هذه الاتِّفافيةِ، أن ميثاقَ الأممِ المتَّحدةِ يقومُ على مبدأي الكرامةِ والتَّساويِ الأصليِّينِ في جميعِ البشرِ، وأنَّ جميعَ الدَّولِ الأعضاءِ قد تعهَّدتْ باتِّخاذِ إجراءاتٍ جماعيَّةِ وفرديةِ، بالتَّعاونِ مع المنظمةِ، بغيةِ إدراكِ أحدِ مقاصدِ الأممِ المتَّحدةِ المتمثِّلِ في تعزيزِ وتشجيعِ الاحترامِ والمراعاةِ العالميَّينِ لحقوقِ الإنسانِ والحرِّيَّاتِ الأساسيَّةِ للنَّاسِ جميعاً، دونَ تمييزٍ بسببِ العرقِ أو الجنسِ أو اللِّغةِ أو الدِّينِ².

نصَّتِ المادَّةُ 05 من الاتِّفافيةِ على أنَّه: "إيفاءً للالتزاماتِ الأساسيَّةِ المقرَّرةِ في المادَّةِ 02 من هذه الاتِّفافيةِ، تتعهَّدُ الدَّولُ الأطرافُ بحظرِ التَّمييزِ العنصريِّ والقضاءِ عليه بكافَّةِ أشكاله، وبضمانِ حقِّ كلِّ

1 ينظر: موقع الأمم المتحدة على الأترنت، مرجع سابق، تاريخ التصفح 2019/07/28، على الساعة 18.23 د.

2 الاتِّفافيةِ الدَّوليةِ للقضاءِ على جميعِ أشكالِ التَّمييزِ العنصريِّ، اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2106، المؤرخ في 21 كانون الأول/ديسمبر 1965م، تاريخ بدء النفاذ: 4 كانون الثاني/يناير 1969م.

إنسان، دون تمييزٍ بسببِ العرق أو اللون أو الأصل القومي أو الإثني، في المساواة أمام القانون، لا سيما بصدد التمتع بالحقوق التالية: ... ذكرت عدّة حقوق وموادّ، ثم جاءت الحقوق المدنية والسياسية في البند 07 منها: الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين¹.

تناولت الدول الأطراف في هذه الاتفاقية حظر التمييز والوفاء بعدد من الالتزامات وكفالة عدد من الحقوق من بينها الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين، لتؤكد الاتفاقية رسمياً ضرورة القضاء السريع على التمييز العنصري في جميع أنحاء العالم بكافة أشكاله ومظاهره، وضرورة تأمين كرامة الشخص الإنساني واحترامها.

بينت الاتفاقية أيضاً أنّ ممارسة أي عملٍ من الأعمال العنصرية، يعتبر أمراً منافياً للقيم العليا لأي مجتمع إنساني، وعبرت الاتفاقية عن قلقها الشديد لمظاهر التمييز العنصري التي لا تزال تقبع فيها كثير من مناطق العالم، كما أبرزت امتعاضها من سياسات بعض الحكومات القائمة على أساس التمييز العنصري أو الكراهية العنصرية مثل سياسات الفصل العنصري أو العزل أو التفرقة، وإيماناً منها - الدول المتعاهدة - بأنّ أي فكر يقوم على التفرقة العنصرية هو اتجاه خاطئ، وغير مقبول لا علمياً ولا أدبياً ويمثل انحرافاً اجتماعياً، إضافة أنّه لا يوجد أي مبرر للتمييز العنصري في أي منطقة في العالم، وأنّ التمييز بين البشر بسبب العرق أو اللون أو الأصل أو الدين يشكل حاجزاً يعترض العلاقات الودية والسلمية بين الأمم. وأمراً خطيراً من شأنه تعكيرها، والإخلال بالوئام بين الشعوب، ويؤدي إلى اختلال العلاقات بين أفراد المجتمع والدولة الواحدة، وقد عقدت المجموعة الدولية عزمها على اتخاذ جميع التدابير اللازمة للقضاء السريع على التمييز العنصري بكافة أشكاله ومظاهره وبناء مجتمع عالمي متحرر من جميع أشكال العزل والتمييز العنصريين².

عالجت هذه الاتفاقية حرية المعتقد، وإن لم تفصل فيها لأنها جاءت عامة، تناولت مختلف الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وإلى غير ذلك من الحقوق، وركزت بشكل مباشر على العوائق والحواجز التي تحول بين تحقيق العدالة والمساواة، من أجل تحقيق نماء وسلام قائم على عدم التمييز العنصري.

1 ينظر: المادة 05 من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، مرجع سابق.

2 حسام أحمد محمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، دار النهضة العربية، القاهرة، ط01، مصر، 1999م، ص343.

رابعاً: حرية المعتقد في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

رغم الجهود التي بذلها المجتمع الدولي من أجل تعزيز وحماية الحقوق الأساسية للفرد، وذلك مع بروز هيئة الأمم المتحدة في سنة 1945، وميثاقها الذي نصّ على وجوب التكفل بحقوق الإنسان وحمايتها، وتأسيساً على نصوص الميثاق تطوّرت حقوق الإنسان في شكل نظام عالمي متكامل. إذ وضعت الفقرة الثانية من المادة الأولى من الميثاق حقوق الإنسان في صدارة أهداف المنظمة الجديدة، وكثيرة للجهود الدولية ورغبة في حماية حقوق الإنسان وضمان حقوقه تشكّلت لجنة حقوق الإنسان سنة 1946، ومن ثمّ إقرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وبالرغم من كلّ هذه الأعمال المنجزة والمحقّقة، ظلّت قواعد حقوق الإنسان منتهكة، ومظاهر تردي الحقوق الأساسية للفرد بقيت في تزايد مستمرّ، وربما هذا الأمر مردّه لانعدام القيمة القانونية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لأنّه وحسب الرأي الغالب في الفقه لا يمثل إلزامية قانونية.

أمام هذه الظروف والوقائع التي حالت دون سريان وتطبيق نصوص هذا الإعلان العالمي وتكريسها فعلياً وعملياً على أرض الواقع، ذهبت المجموعة الدولية إلى التفكير في إيجاد نصوص تعاهدية، تلتزم الدول بموجبها باحترام الحريات العامة وحماية حقوق الإنسان. وعليه قامت هيئة الأمم المتحدة بتكليف لجنة حقوق الإنسان بهذه المهمة، وقامت بإعداد عهدي حقوق الإنسان، وتمّ تبنيهما من طرف الجمعية العامة في 16 ديسمبر 1966م.

يعدّ العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري الأول الملحق به هو المعنى مباشرة بالبحث، وسنركّز على أهمّ ما حمله من حقوق خاصة ما تعلق بصفة مباشرة بحرية المعتقد.

فقد اتخذت الخطوات التمهيدية لصياغة مشروع هذا العهد من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة عبر لجنة حقوق الإنسان التابعة للمنظمة الدولية، في دورتها التاسعة عام 1954م، ولكنّه لم يُعتمد حتى ديسمبر 1966م بقرارها رقم 2200 المؤرخ في 16/12/1966م وقد أقرته الجمعية بأغلبية 106 أصوات ومن دون معارضة، وقد اعتُبر بدء تنفيذه في 23/3/1976م طبقاً للمادة 49 من العهد. وهذا الميثاق هو الاتفاقية الدولية الثانية التي صاغت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في صورة قواعد دولية

اشتملت على كافة الحقوق المدنية والسياسية التقليدية المنصوص عليها في الإعلان وألزمت كل طرف باحترام وتأمين الحقوق المنصوص عليها¹.

يتألف الميثاق من مقدمة و53 مادة موزعة على ستة أجزاء، كررت المقدمة والجزءان الأول والثاني من هذا الميثاق ما ورد حرفياً في العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وهذا راجع لصياغة العهدين في نفس الوقت من سنة 1996م، أما بقية الأجزاء من الثالث إلى السادس، فعالجت بالتفصيل حقوق الإنسان المدنية والسياسية، وما يهئنا في البحث هو الجزء الثالث أي (المواد من 6 - 27)، وإن عدت حقوقاً معترفاً بها ومصونة بموجب الدساتير والقوانين في أرجاء العالم المتمدين، وهذا أهم جزء في الميثاق، يحدد حقوق الإنسان المدنية والسياسية: مثل الحق في الحياة وعلى القانون أن يحميه ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفياً، والذي يعنينا هو حرية الفكر والضمير والدين، وحرية التعبير، والحق في التجمع السلمي وفي إنشاء الجمعيات والنقابات والانضمام إليها.

تضمن العهد الدولي عدة نصوص كانت تصب بشكل مباشر في خدمة حقوق الإنسان وحقوقه الأساسية، فنجد ما نص عليه في الجزء الأول في المادة 01 متعلقاً بحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، أما الجزء الثاني من خلال المواد من 02 إلى 05 نجدُه يصب في خدمة التكافل والتعاون الدوليين. والتعهد بضمان ممارسة الحقوق، وضمان المساواة بين الذكور والإناث، وقد أقر العهد الكثير من الحقوق الفردية اللصيقة بالإنسان، كحق التنقل وحرية الفكر، وحرية المعتقد، والتجمع السلمي وتشكيل النقابات، وتضمن أيضاً طائفة أخرى من الحقوق السياسية، وأكد أيضاً على عدم جواز التمييز بين الأفراد بسبب اللون أو الجنس أو الدين أو اللغة، أو الفكر السياسي.

تناول العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية قضية حرية المعتقد في المادة 18 منه، حيث جاء نص المادة كما يلي²:

1 عمر سعد الله، مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط5، 2009م، ص279

2المادة 18، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف، المؤرخ في 16 كانون/ديسمبر 1966م، تاريخ بدء النفاذ: 23 آذار/مارس 1976م.

1. لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حرّيته في أن يدينَ بدينٍ ما، وحرّيته في اعتناق أيّ دينٍ أو معتقدٍ يختاره، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

2. لا يجوزُ تعريضُ أحدٍ لإكراهٍ من شأنه أن يُخلَّ بحرّيته في أن يدينَ بدينٍ ما، أو بحرّيته في اعتناق أيّ دينٍ أو معتقدٍ يختاره.

3. لا يجوزُ إخضاعُ حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكونُ ضروريّةً لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسية.

4. تتعهدُ الدُولُ الأطرافُ في هذا العهدِ باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصّة.

بتحليل هذه المادّة نجدُ أنّ العهدَ الدوليّ، لم يتعدّ كثيراً عن ما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادّة 18، فأعطى في الفقرة الأولى من هذه المادّة الحقّ لجميع الأفراد في حرية الفكر والوجدان والدين، وهذه الحقوقُ تضمنُ للفرد أن يكونَ له دينٌ يعبّده باختياره، وتسمحُ له أيضاً باعتناق أيّ دينٍ يختاره هو عن طواعيةٍ وعدم إكراه، وأنّ له الحقّ أيضاً في ممارسة العبادة وإقامة الشعائر الدينيّة والتعليمها، وذلك بشكلٍ فرديٍّ أو جماعيٍّ، سرّاً أو علانيةً.

تميّز العهدُ الدوليُّ عن سابقه من المعاهداتِ بكونه أكثرَ تفصيلاً في مسألة حرية المعتقد، خاصّةً ما ورد في الفقرة 02 من المادّة 18. وبتحليل هذه الفقرة نجدُ أنّها استعملت لفظَ الدين ولفظَ المعتقد، وذلك بتفسيرها تفسيراً واسعاً، لأنّ مدلولَ الدين يختلفُ عن مفهوم المعتقد في الاصطلاح. وهذا يعني أنّ اللجنته القائمة على كتابة الموادّ قصدت بذلك حماية المعتقدات الدينيّة وغير الدينيّة، والإلحادية أيضاً، وكذلك الحقّ في عدم اعتناق أيّ دينٍ أو معتقدٍ¹.

أما الفقرة 03 من المادّة 18 من العهد، فقد جاءت لتؤكد على حرّية الفرد في معتقده وممارسة شعائره وطقوسه الدينيّة بكلّ حرّية، ولا يجوزُ إخضاعُ هذه الحرّية إلا للقيود التي يفرضها القانون، سواءً الدوليُّ أو

1 دياب جفال الياس، حرية المعتقد بين المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، مذكرة ماجستير في القانون، فرع القانون الدبلوماسي، جامعة الجزائر 1، سنة 2012 / 2013 م. ص 68.

الوطني، وهذه القيود في الواقع عادةً ما يكونُ تشريعها غير مرتبط بتقييد الحريات، وإنما من أجل المحافظة على السلامة والنظام العام، والآداب العامة وحقوق الآخرين وعدم المساس بمشاعرهم¹.

كما أكدت المادة في فقرتها 04 على احترام حرية الآباء والأوصياء القانونيين عند إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تماشياً مع معتقداتهم الخاصة، وعلى هذا الأساس نشير، إلى أن الدول بموجب اتفاقيات حقوق الإنسان ملزمة بضمان حرية تعليم دين أو عقيدة ما سواها في التعليم العام أو الخاص، فإذا كان التعليم العام قد اشتمل على تدريس دين معين أو عقيدة معينة تكون هذه الدولة قد انتهكت حق الآباء في حصول أبنائهم على تعليم ديني وأخلاقي وفقاً لمعتقداتهم ما لم تنص القوانين المطبقة في هذه الدولة على بدائل غير تمييزية تلبي رغبات الآباء².

حرص العهد الدولي أيضاً على أن لا تقتصر مواده في تطبيقها على أرض الواقع على الأديان التقليدية أو الأديان ذات الطابع الحكومي أو المؤسساتي أو المرادفة لها، لأن التمييز ضد أي دين أو معتقد لأي سبب من الأسباب، بما في ذلك المعتقدات الحديثة، أو الأديان التي يمثل معتقدوها طوائف صغيرة وأقلية، قد تكون عرضة للعداوة من جانب جماعة دينية أخرى تمثل الأغلبية السائدة، وهذا يعتبر خروجاً خطيراً وانحرافاً عما جاءت به المعاهدات والاتفاقيات. وهذا الأمر يفهم من نص المادة 27 منه، حيث نصت على أنه: "لا يجوز في الدول التي توجد فيها أقليات اثنية أو دينية أو لغوية، أن يُحرَم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم"³.

صادقت الجزائر على العهد الدولي، ما أوجب عليها - كبقية الدول الأطراف - الالتزام به. إذا كانت تدابيرها التشريعية أو غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلاً إعمال الحقوق المعترف بها في هذا العهد، بأن تتخذ طبقاً لإجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا العهد، ما يكون ضرورياً لهذا الإقرار والتكريس من تدابير تشريعية أو غير تشريعية أو تنفيذية، وهذا تطبيقاً لما ورد في المادة الثانية، الفقرة الثانية من العهد الدولي⁴.

1 المادة 18، الفقرة 02، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، مرجع سابق.

2 فتيسي فوزية، مرجع سابق، ص 49.

3 ينظر: المادة 27، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، مرجع سابق.

4 صادقت الجزائر على هذا العهد بتاريخ 16/05/1989م، جريدة رسمية رقم 20 بتاريخ: 17/05/1989م.

ومما سبق نخلص إلى أنّ العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966م، هو أول وثيقة قانونية رسمية كرسّت المفاهيم الحقيقية لفئة حقوق الإنسان، لأنّه يتّسم بالقوة القانونية والطابع الإلزامي، بالإضافة إلى انضمام الكثير من الدول إليه بالمصادقة والتوقيع، ممّا أكسبه الصبغة العالمية والقوة القانونية.

نستنتج أيضا أنّ العهد الدولي الخاصّ بالحقوق السياسية والمدنية، عالج بمرونة وشكلٍ موسّع مسألة حرية المعتقد أكثر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كما رأينا عند تحليلنا للمواد التي تناولت حرية المعتقد، ومما تجدر الإشارة إليه أيضا أنّ العهد خرج من إشكالية لفظ تغيير الدين، والتي وردت في الإعلان العالمي، وأعاد صياغة الفقرات بشكلٍ يحمي هذه الحرية بما تتضمنه من مفاهيم دينية أو معتقدية، وذلك بتطبيق المفهوم الواسع لهذه المصطلحات، وهي ربّما تكون حلاً للخروج من مشكلة التحفظ التي قد يتقدّم بها الكثير من الدول وعلى رأسهم الدول العربية والإسلامية، لأنها تتصادم ومبادئ الدين الحنيف.

نخلص أيضا بمقارنة الصكوك والمعاهدات العالمية وما جاء فيها من نصوص ومواد، وما جاء به التشريع الإسلامي من نصوص وقواعد عامة تأصيلية وتطبيقية لحماية جميع الحقوق المرتبطة بالفرد والجماعة، إلى أنّ التشريعات الوضعية عادةً ما تكون نتاج مواقف وظروف عاشتها الإنسانية من قبل، وربّما كابدت من أجل إقرار تلك الحقوق على شكل تشريعات تكفل بضمان حمايتها من الكثير من المآسي والويلات، وقد رأينا سابقا أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جاء على إثر تردّي حقوق الإنسان إبان الحرب العالمية الأولى والثانية، وما عاشته أوروبا خاصةً، والعالم الغربي عموماً من اضطهادات وانتهكات جسيمة. بينما نجد في المقابل أنّ التشريع الإسلامي عندما أقرّ هذه الحزمة من الحقوق فهي أصيلة ومتجذّرة فيه، وهي تمثّل أساس البناء التشريعي فيه، ولم تأت نتيجة لما قبلها من أحداث، بل هي من صميم تركيبته¹.

الفرع الثاني: حرية المعتقد في نصوص الاتفاقيات الدولية المتخصصة

نقصد بالنصوص العالمية المتخصصة، تلك الوثائق والمعاهدات والإعلانات المتعلقة بفئة معينة وخاصة من المجتمع، بالإضافة إلى ذلك إدراجها مسألة حرية المعتقد ضمن موادها. وعلى هذا الأساس سنحاول في هذا الفرع إبراز أهمّ هذه الاتفاقيات، والتركيز على أهمّ المواد التي وثقت حرية المعتقد، والإضافات التي قدّمها لها، وبعض الحريات الأخرى المتعلقة بها.

1 عمر محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص249.

أولاً: حرية المعتقد في الإعلان العالمي المتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلاناً بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، ونُشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 55/36 المؤرخ في 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1981م. تضمنت ديباجة هذا الإعلان، أنّ الجمعية العامة تضع في اعتبارها أنّ أحد المبادئ الأساسية في ميثاق الأمم المتحدة هو مبدأ الكرامة والمساواة الأصليتين بين جميع البشر، وأنّ جميع الدول الأعضاء قد تعهدت باتخاذ تدابير مشتركة ومستقلة بالتعاون مع المنظمة، لتعزيز وتشجيع الاحترام العالمي لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين، إذ تضع في اعتبارها أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون والحق في حرية التفكير والوجدان والدين والمعتقد¹.

كما يشير الإعلان إلى أنّ الاعتداء والتضييق على هذا الحق، كان له سلبيات كثيرة على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ممّا أدى إلى نشوب حروب وتناحر في كثير من المناطق، مما تسبّب في سقوط ضحايا وخسائر مادية ومعنوية بالغة. حيث يُتخذ هذا الحق كوسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ويؤدي إلى إثارة الكراهية بين الشعوب، وأنّه من الواجب احترام الحق في حرية الدين أو المعتقد وضمائها بصورة كاملة، مع تعزيز التسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين أو المعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام هذا الحق لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها التي لها صلة بهذا الموضوع، وكذا أغراض ومبادئ هذا الإعلان إذ تؤمن بأنّ هذا الحق يجب أن يساهم في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة والصداقة بين الشعوب والقضاء على أيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري².

تضمن الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد ثمانية مواد، عالجت ثلاث منها أي المواد 1 و 5 و 6 حقوقاً معينة. فيما تناولت المواد الخمسة

1 ينظر ديباجة إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 55/36 المؤرخ في 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1981م.

2 فتيسي فوزية، مرجع سابق، ص 51.

الأخرى تدابير تتعلق بالتسامح والوقاية من التمييز. وتعرضت مواد الإعلان لإطار عام يكفل سيادة مناخ من التسامح وعدم التعرض للتمييز القائم على الدين أو المعتقد. وقد خصص إعلان 1981م بعض الفقرات لتناول واجبات الدول والمؤسسات الدينية والآباء والأوصياء، كما تناول بعض القضايا والموضوعات التي تخص الأطفال، ومجموعات معينة من الأفراد، حيث نصت المادة 01 من الإعلان على أنه¹:

1- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين.

2- لا يجوز تعريض أحد لقسر يحد من حريته.

3- لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقداته إلا لما قد يفرضه القانون.

وهذه الفقرات الواردة في المادة 01 من الإعلان في الحقيقة هي -تقريباً- إعادة وتأكيد والتزام لما جاء في المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966م، بإقرارها من طرف المجموعة الدولية. كما أكدت على أن حق الدولة في تنظيم أو فرض قيود على حرية المرء في إظهار دينه أو معتقداته مرهون بما قد يفرضه القانون من حدود، بشرط أن تكون حدوداً ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسية².

أما بالنسبة للمادة 02 من الإعلان فقد بينت الجهات التي يمكن أن تمارس التمييز؛ مؤكدة على أنه لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أي دولة على المستوى المحلي والوطني والإقليمي والدولي، أو مؤسسة حكومية كانت أو غير حكومية، مجموعات من الأشخاص أو شخصاً. كما أكدت هذه المادة في فقرتها الثانية على أن عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، تعني أي ميز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحرّيات الأساسية³.

كما أشارت المادة 03 من الإعلان إلى أن التمييز على أساس الدين أو المعتقد يمثل إهانة للكرامة الإنسانية وإنكاراً لمبادئ الأمم المتحدة. وأنه مُدان بوصفه انتهاكاً لحقوق الإنسان والحرّيات الأساسية

1 ينظر: المادة 01 من إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، مرجع سابق.

2 ينظر: المادة 01، ينظر: المادة 01 من إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، مرجع سابق.

3 ينظر: المادة 02، المرجع نفسه.

المنصوص عليها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والواردة بالتفصيل في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية¹.

توضّح المادة 04 من الإعلان أنّه على الدول بما في ذلك مؤسسات المجتمع المدني أن تتخذ ما يلزم من تدابير لمنع واستئصال أيّ تمييز على أساس الدين أو المعتقد².

جاءت المادة 05 من الإعلان لتبيّن حقًا خاصًا بحرية المعتقد متعلّقًا بالآباء والأوصياء، حيثُ ذكرت أنّ للآباء أو الأوصياء الشرعيين على الطفل الحقّ في تربية الأَوْلادِ وفقًا لعقيدتهم الدينية أو معتقداتهم، وأنّ للطفل الحقّ في تعلّم أمور الدين أو المعتقد وفقًا لرغبات والديه أو الأوصياء الشرعيين عليه، وحقّه في ألاّ يُجبر على تلقّي تعليم في الدين أو المعتقد يخالف رغبات والديه أو الأوصياء الشرعيين عليه، وحقّه في الحماية من التمييز على أساس الدين أو المعتقد³.

وكانت المادة 06 من الإعلان بمثابة حزمة الحقوق والحريات المكرّسة فيه، فبيّنت تحديدًا إظهار الدين أو المعتقد، وكلّ ما يتصلّ بهذا الحقّ من حريات، فأشارت إلى أنّه، يشملُ الحقّ في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد، والحريات التالية⁴:

- حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما، وإقامة وصيانة أماكن لهذه الأغراض.

- حرية صنع واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

- حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

- حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

1 خليل إبراهيم كاظم الحمداني، التعصب والتمييز القائم على الدين أو المعتقد كفاح الأمم المتحدة في المنع والمكافحة، مجلة الحوار المتمدّن، مجلة الكترونية، العدد 5060، 2016م، ج01، <http://www.ahewar.org/debat/show.art>، تاريخ التصفح: 27 / 06 / 2019م، على الساعة 20:33د.

2 ينظر: المادة 04 من إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، مرجع سابق.

3 خليل إبراهيم كاظم الحمداني، مرجع سابق.

4 ينظر: المادة 06 من إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، مرجع سابق.

- حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.
- حرية إقامة وإدامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي.

كما أشارت المادة 07 إلى وجوب تكفل التشريعات الداخلية بالحقوق والحريات المنصوص عليها في الإعلان بشكل يُمكن كل فرد من التمتع بها¹.

ثانيا: حرية المعتقد في الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل:

ووقعت معظم الدول على هذه الاتفاقية. وأكدت حكومات الدول أن تلتزم بالقواعد المتفق عليها في الاتفاقية ووعدت بتنفيذها.

حظيت اتفاقية حقوق الطفل لسنة 1989م بما لم تحظ به أي اتفاقية أخرى قبلها، فقد قبلت بدعم كبير من المجموعة الدولية. ومرد هذا يعود لكثير من الأسباب، كتسليط الإعلام وكذا الكتاب والمفكرين في مقالاتهم وكتبهم الضوء على معاناة كثير من الأطفال، خاصة بسبب الحروب والفقر والتزوح نحو البلدان المستقرة، وكذا العيش في الملاهي، وتجارة الرقيق والأعضاء، والظلم الكبير الذي يصيب الأطفال. بالإضافة إلى إنشاء العديد من الجمعيات التي تهتم بحقوق الطفل على مستوى العالم. كل هذه الأمور أدت إلى التفات وإرادة حقيقية من طرف معظم الدول للانضمام والتصديق على هذه المعاهدة².

هذه الاتفاقية جاءت في ثلاثة أجزاء، وتضمنت 54 مادة، شملت الحقوق المادية والمعنوية للأطفال، وأكدت ديباجتها وفاءها لمبادئ حقوق الإنسان القائمة على إدراك الأمم المتحدة وإقرارها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، أن لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات الواردة في تلك الصكوك، دون أي نوع من أنواع التمييز، سواء بسبب العنصر أو

1 ينظر: المادة 07، المرجع نفسه.

2 ينظر: منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط01، 2007م، ص87.

اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي أو غيره، أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر¹.

نصت الفقرة 01 من المادة 02 من الاتفاقية على أن: "تحتزم الدول الأطراف الحقوق الموضحة في هذه الاتفاقية وتضمنها لكل طفل يخضع لولايتها دون أي نوع من أنواع التمييز، بغض النظر عن عنصر الطفل أو والديه أو الوصي القانوني عليه أو لونهم أو جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو رأيهم السياسي أو غيره أو أصلهم القومي أو الإثني أو الاجتماعي، أو ثروتهم، أو عجزهم، أو مولدهم، أو أي وضع آخر"².

هذا يعني أنه لكل الأطفال القيمة نفسها، ولا يحق لأحد بأن يميز بينهم في المعاملة، وأنه لا يوجد أي قيمة للون البشرية، ولا لاختلاف اللغة أو الدين والمعتقد، ولا لحالة الطفل سليماً أو معاقاً، ولا لوضعه المادي غنياً أو فقيراً. بل إن ممارسة الاضطهاد في المدرسة أو غيرها من المؤسسات يعتبر في حد ذاته تمييزاً.

أما المادة 14 من الاتفاقية فتص على ما يلي³:

- 1- تحتزم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين.
 - 2- تحتزم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين تبعاً للحالة، الأوصياء القانونيين عليه، في توجيه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تنسجم مع قدرات الطفل المتطورة.
 - 3- لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون، واللازمة لحماية السلامة العامة أو النظام أو الصحة أو الآداب العامة، أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين.
- يُعطي القانون الدولي لحقوق الإنسان وفق المواد السابقة من الاتفاقية، الحق للطفل في اعتناق ما يشاء من الأديان أو المعتقدات، وكذلك يمنحه الحرية في تغيير دينه، وفي المقابل فإن القانون الدولي لحقوق الإنسان لا يُهدر حق الآباء والأوصياء القانونيين في توجيه أطفالهم خاصة في مرحلة ما قبل 18 سنة، بشرط أن يمارس الطفل حقه في اعتناق أي دين وممارسة شعائره الدينية وطقوسه في حدود القانون،

1 ينظر: ديباجة اتفاقية حقوق الطفل، اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة 25/44، المؤرخ في

20 تشرين الثاني/نوفمبر 1989م، تاريخ بدء النفاذ: 2 أيلول/سبتمبر 1990م.

2 ينظر: المادة 02، المرجع نفسه.

3 ينظر: المادة 14، من اتفاقية حقوق الطفل لسنة 1989م، مرجع سابق.

وما وضعه من قيودٍ لصالح النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو السلامة العامة، هذه القيود واردة في جميع الحقوق والحريات وفق ما يحتاجه كل مجتمع منظم ومترايط من ضمانات لأمنه واستقراره¹.

تحفظت كثير من الدول الإسلامية على المادة 14 سابقة الذكر، لمعارضتها وتصادمها مع تعاليم الدين الإسلامي الحنيف. والجزائر كانت من بين الدول العربية التي تحفظت على تلك المادة. بحيث جاء التحفظ الجزائري مرتبطاً بنصوص تفسيرية أوردتها بشأن العديد من المواد. فقد فسرت هذه المادة من الاتفاقية آخذة بعين الاعتبار الأسس الرئيسية للنظام القانوني الجزائري، وعلى وجه الخصوص الدستور، الذي نص على أن "الإسلام دين الدولة"، ونص كذلك على أنه "لا مساس بحرية المعتقد وحرمة حرية الرأي"². وكذلك الأمر رقم 05-02 الذي أكد على ضرورة تربية الولد على دين أبيه، بحيث نص على أن "الحضانة هي رعاية الولد وتعليمه والقيام بتربيته على دين أبيه والسهر على حمايته وحفظه صحةً وخلقا"³. كما تحفظت على بعض البنود الأخرى الخاصة بحماية الطفل وما تعلق به من عقوبات تأديبية⁴.

وللاشارة أيضاً، نصت المادة 30 من الاتفاقية، على ضرورة احترام حق الطفل المنتمي إلى المجموعات والأقليات الإثنية أو الدينية أو اللغوية، أو السكان الأصليين، في التمتع بممارسة مظاهر ثقافته واستعمال لغته والقيام بشعائره الدينية، وفي هذا تشجيع على تأسيس المعاهد التعليمية الخاصة التي تتيح لأطفال هذه الطوائف والأقليات ممارسة حقهم السابق، بحيث تحل هذه المعاهد محل المعاهد النظامية التي تقيمها الدولة، بما يمكن الأطفال من التمتع بممارسة معالم ثقافتهم المختلفة⁵.

بهذا أكون قد استعرضت في هذا المطلب أهم الصكوك العالمية الشاملة والمتخصصة، والتي تناولت حرية المعتقد، ورأينا الحقوق والحريات التي أعطتها كل اتفاقية أو معاهدة لهذا الحق، ونخلص بعد تحليلنا لجميع المواد التي تناولت الحق في حرية المعتقد، أنها أقرت هذه الحرية في بنودها، وعملت على حمايتها وضمان عدم انتهاكها، سواء من قبل الدول أو الحكومات أو الأفراد، ودعت إلى تجسيدها على أرض

1 ينظر: منتصر سعيد حمودة، مرجع سابق، ص 116.

2 المادة 02 و 36 من الدستور الجزائري لسنة 1996م.

3 المادة 62 من الأمر رقم 05 - 02 المؤرخ في 27 / 02 / 2005، يتعلق بقانون الأسرة، المعدل والمتمم للقانون 84 - 11 المؤرخ في 09 / 06 / 1984، المنشورة بالجريدة الرسمية، العدد 15، المؤرخة في 27 / 02 / 2005م.

4 ينظر: مصادقة الجزائر على اتفاقية حقوق الطفل بتاريخ 19 / 12 / 1992م، المنشورة بالجريدة الرسمية رقم 91، المؤرخة في 23 / 12 / 1992م، مع تحفظات على المواد 13 / 14 / 16 / 17.

5 ينظر: المادة 30، من اتفاقية حقوق الطفل لسنة 1989م، مرجع سابق.

الواقع وذلك في حدود ما يسمح به القانون، كما أكدت جميعها على عدم التضييق على حرية المعتقد إلا بموجب ما يحدده القانون الدولي والوطني من قيود تتعلق بالأمن العام والآداب والسكينة العامة. ثم أنتقل بعد ذلك لدراسة إقرار حرية المعتقد وتوثيقها في الاتفاقيات والمعاهدات الإقليمية في مطلب الموالي.

المطلب الثاني:

حرية المعتقد في الاتفاقيات الدولية على الصعيد الإقليمي

يُتصد بالمعاهدات الإقليمية، تلك الاتفاقيات والإعلانات الخاصة التي تم الاتفاق عليها ضمن نطاق محدود من الدول تربطها هوية مشتركة، أو عقيدة واحدة، أو حيز جغرافي معين، وهذا من أجل تعزيز وحماية الحقوق والحريات الأساسية.

سلكت الاتفاقيات الإقليمية النهج نفسه الذي اعتمده الاتفاقيات والمعاهدات الدولية في حماية حرية المعتقد، فقد نالت اهتماما إقليميا كبيرا؛ حيث إن الاتفاقيات الإقليمية لم تهمل هذا الحق، بالتنصيص

والتأكيد عليه، وسأحاول ذكر أهم هذه الاتفاقيات التي عالجت موضوع حرية المعتقد وذلك بتحليل المواد القانونية التي تناولتها، وعليه سأقوم بدراسة الاتفاقيات المبرمة على المستوى القاري (فرع أول)، ثم الاتفاقيات على المستوى العربي والإسلامي (فرع ثان).

الفرع الأول: حرية المعتقد في الاتفاقيات الإقليمية على المستوى القاري

أتطرق في هذا الفرع لحرية المعتقد في النصوص الإقليمية القارية، بدايةً بالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وحرية المعتقد في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، ثم أختتم بحرية المعتقد في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.

أولاً: حرية المعتقد في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، هي اتفاقية من أجل حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا، عُقدت في مدينة روما وصادقت عليها الدول الأوروبية في 4 نوفمبر 1950م. دخلت حيز التنفيذ في 3 سبتمبر/أيلول 1953م، وقد نصت على تشكيل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

ولما كانت أوروبا مجتمعاً يشع بالتنوع الثقافي، ذا قيم مشتركة وثقافات متعددة في ماضيها وحاضرها، تتميز بالتسامح والتعددية والانفتاح، فالجميع متساوون أمام القانون ويحق لهم التمتع بالمساواة في الحماية التي يوفرها القانون الأوروبي ومن الواجب الأعمال الكاملة والفعال لجميع حقوق الإنسان دون تمييز أو فرق على النصوص المنصوص عليها في صكوك حقوق الإنسان الأوروبية وغيرها، فالتمييز على أساس الدين أو المعتقد يشكل انتهاكاً خطيراً لحقوق الإنسان في العالم يجب مكافئته بجميع الوسائل القانونية، لأنه يهدد المجتمعات الديمقراطية وقيمها الأساسية¹.

تمثل هذه الاتفاقية تشريعاً باليات تنفيذ ومراقبة وقضاء دولي أوروبي، بفضل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وقد دخلت هذه الاتفاقية في النظام القانوني الداخلي لمعظم الدول الأطراف فيها، وأصبح للفرد الأوروبي حق الاستناد عليها مباشرة أمام السلطات الوطنية، فلم تتمسك الدول بالسيادة الوطنية الملتزمة التي ترفض خضوع الحكومات للهيئات الدولية العالمية، وقبلت الدول الأعضاء الاختصاص القضائي الإلزامي

1 ينظر: المؤتمر العالمي للتمييز ومكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب بجنيف 21 ماي 2001، تقارير الأنشطة والاجتماعات التحضيرية على الأصعدة الدولية والإقليمية، الوثائق الختامية للمؤتمر الأوروبي لمكافحة العنصرية بفرنسا من 11 إلى 13 أكتوبر 2000، 2000 / PC . 2/6 / A/COMF . 189، ص 05.

لمحكمة حقوق الإنسان الأوروبية كما قبلت اختصاص اللجنة الأوروبية في تلقي شكاوى الأفراد والمنظمات غير الحكومية ضدها في حالة انتهاك الاتفاقية¹.

تتكوّن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان من 66 مادة، هذه الأخيرة تضمنت أحكاماً شبيهة ومتناظرة بتلك التي وردت في المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد نصت المادة 09 من الاتفاقية على ما يلي²:

1- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة، هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص.

2- تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي، لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب، أو لحماية حقوق الآخرين وحرّياتهم.

يتبين جلياً من خلال هذه المادة، أنها لم تخرج عن السياق العام الذي جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في المادة 08 منهما، فالفقرة الأولى من نص المادة 09 تؤكد على أنّ هذا الحق العام في حرية المعتقد، يحمي الخصوصية الذاتية للفرد في مجال الاعتقاد الشخصي والإيمان الديني أمام أي محاولة للحد أو التقييد.

لكنّ الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وإن لم تنصّ على تقييد حرية الدين أو المعتقد، إلا إنّها في فقرتها الثانية من ذات المادة أخضعت حرية إعلان الدين لمجموعة من القيود والاستثناءات، وهذا الأمر طبيعي لأن أغلب المعاهدات والاتفاقيات وضعت قيوداً عامة لجميع الحرّيات في إطار وحدود القانون.

بتحليل هذه المادة نستنتج أيضاً، أنّها جاءت بسبب خلفيات تاريخية وما ساد أوروبا في العصور الوسطى، من معاناة طائفية وفساد رجال الكنيسة وتدخّلهم في الحياة العامة للأفراد بشتى مجالاتها، وما ميّز تلك الحقبة من استبداد وقهر. فجاءت المادة 09 من الاتفاقية الأوروبية لتكرّس العلمانية التي أصبحت

1 ينظر: المؤتمر العالمي للتمييز ولمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب بجنيف، مرجع سابق، ص 07.

2 ينظر: المادة 09 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، اتفاقية حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا، في 4 نوفمبر 1950م.

سائدة الآن في أوروبا. وهذا الأمر أدى إلى تحرر المجتمع الأوروبي من كل القيود والحوجز سواء كانت دينية، أو أخلاقية، أو غير ذلك، والاتفاق على نقل فكرة العلمانية من النظري إلى الجانب التطبيقي التنظيمي المرتبط بالجزاء المفروض على كل شخص يخالف أحكام هذه الاتفاقية¹.

ثانيا: حرية المعتقد في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

بعد عقد المؤتمر التاسع للدول الأمريكية الذي تم في بوغوتا عام 1948م، قرّر تأسيس منظمة الدول الأمريكية، واعتمد أيضا الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته. وبعد تأسيسها عملت منظمة الدول الأمريكية على إعداد معاهدة تناول الحقوق والحريات الأساسية على نحو مفصل، وذلك استجابة للحاجة إلى تعريف مضمون تلك الحقوق ونطاقها وقيودها على وجه الدقة. وبالفعل تكلفت تلك الجهود بصدور عديد الآليات لحماية حقوق الإنسان، والتي كان من أبرزها الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته، تتألف الاتفاقية من مقدمة و82 مادة، ويتسم مضمون كل من الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمد من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في نفس العام بالتشابه².

يعترف الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته بالعديد من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومن بين تلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية: الحق في حماية الأمومة والطفولة في المادة 07، والحق في الحفاظ على صحة المرء وسلامته تناولته المادة 11، والحق في التعليم جاء في المادة 12، والحق في الانتفاع بالمنتجات الثقافية في المادة 13، والحق في الراحة ووقت الفراغ في المادة 15³.

كما تُقر الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته بمجموعة واسعة من الحقوق المدنية والسياسية، وإن كانت لا تناول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأفراد الخاضعين لولاية الدول الأطراف على

1 وائل علام أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، الإسكندرية، ط01، مصر، 1999م، ص69.

2 محمد شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد الثاني، الوثائق الإسلامية والإقليمية، دار الشروق، القاهرة، د.ط، 2003م، ص196 وما بعدها.

3 ينظر: الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته، اعتمدت في مؤتمر المنظمة الخاص بحقوق الإنسان المنعقد في سان خوسيه بكوستاريكا، 22 نوفمبر/تشرين الثاني 1969م، ودخلت حيز النفاذ في 18 يوليو/تموز 1978م.

نحو مباشر؛ إلا إنها تتضمن صياغة واسعة تشير إلى الأحكام الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الواردة في ميثاق منظمة الدول الأمريكية¹.

تتضمن الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان؛ مقدمة و 82 مادة، شملت الحقوق الأساسية للإنسان، المستمدة في الأصل من الإعلانات والمواثيق الدولية والإقليمية وخاصة الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان، وأوضحت مقدمة الاتفاقية أن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية تثبت له لمجرد كونه إنساناً، وليس على أساس كونه مواطناً في دولة معينة، الأمر الذي يدعو إلى تنظيم حماية دولية لحقوق الإنسان².

ضمنت الاتفاقية الأمريكية حرية المعتقد والحرية الدينية بصفة عامة في المادة 12 منها حيث نصت على³:

1- لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين. وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما، وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه أو معتقداته ونشرهما سواءً بمفرده أو مع الآخرين سراً وعلانيةً.

2- لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تُعيق حريته في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما.

3- لا تخضع حرية إظهار الدين أو المعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورةً لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

4- للآباء أو الأوصياء حسب ما يكون الحال، الحق في أن يوقروا لأولادهم أو القاصرين الخاضعين لوصايتهم تربيةً دينيةً وأخلاقيةً وفقاً لقناعاتهم الخاصة.

تميزت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان بأنها من أكثر الاتفاقيات الإقليمية تفصيلاً وتوسعاً في مجال الحقوق والحرّيات، كما تميزت عن سابقتها بذكر تفاصيل كثيرة في ما يتعلق بحرية الفكر والرأي والتعبير، والحرية الدينية وممارستها، وهذا التمييز نلاحظه في الاشتراك بين حرية الوجدان والدين بموجب المادة 12 من نص الاتفاقية، وهو التقاطع نفسه الموجود مع نص المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية

1 محمد شريف بسيوني، مرجع سابق، ص 197.

2 محمد أمين الميداني، المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان دراسة في نظامها العام، المجلة اليمنية لحقوق الإنسان، العدد الثالث، 2006م، ص 11.

3 المادة 12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته، مرجع سابق.

والسياسية، لكنّ نظرة الدول الأمريكية تختلف في هذه الاتفاقية في مجال حرية الفكر، بحيث لا ترتبط بحرية وجدان الدين، ولكنها تتصل مباشرة بالحق في حرية التعبير المكرّسة في المادة 13، كما يشمل الحق في حرية الدين بموجب المادة 12 أيضا على حرية اعتناق أو تغيير الدين أو المعتقد، وهي حرية تعزّزها الفقرة 02 من هذه المادة إذ تنصّ على أنه: "لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تُعيق حريته في المحافظة على دينه أو معتقده أو تغييرهما"¹، وهو المصطلح نفسه المستخدم في نص المادة 18 من العهد الدولي، إذ يهدف إلى حماية الفرد من منعه من اعتناق أو تغيير دينه أو معتقده أو إرغامه على ذلك؛ بمعنى أنّ دين الأشخاص ومعتقداتهم يجب أن تبقى دائما وأبدا وفق قناعاتهم واختياراتهم.

يظهر بوضوح عند تتبع كل هذه الاتفاقيات أنّ أساس تشريعها وإقرارها نابع من خلفيّة تاريخية، وليست نابعة من مصدر متجدّد وأصيل يعود لتربية الفرد وفطرته، فكل هذه الحريات وعلى رأسها حرية المعتقد، تكريسها في النصوص القانونية الحديثة هو نتاج أحداث مؤلمة واضطهاد وتضييق وقعت في الماضي، وعلى هذا الأساس تجد الحرية الدينية تتعارض أحيانا مع الفطرة السليمة للإنسان، لأنّ الحرية وإن كانت من أكبر النعم في الحياة، إلاّ إنّها إنّ لم تُقيّد بمجال وضوابط معيّنة، قد تصبح سبباً في تفكك المجتمع وعدم استقراره، ومصدر قلق وفتنة بين أبناء المجتمع الواحد.

ثالثاً: حرية المعتقد في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب

صيغ الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في 27 جوان 1981م في نيروبي (كينيا)، بمناسبة الدورة الثامنة عشر لمنظمة الوحدة الإفريقية، ودخل الميثاق حيّز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م، بعد أن صادقت عليه 25 دولة من الدول الإفريقية. ويتكوّن الميثاق من ديباجة و68 مادة، ويعتمد أساساً على ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما اتخذت فيه مجموعة من القرارات التي تهتم تلك الدول.

شكل اعتماد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في عام 1981م، بدايةً لعهد جديد في ميدان حقوق الإنسان في إفريقيا، وقد بلغ عدد الدول الأطراف فيها منذ بدء سريانه إلى اليوم 53 بلداً.

رغم أنّ الميثاق الإفريقي يستلهم مبادئه الحقوقية إلى حدّ بعيد من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، واتفاقيات حقوق الإنسان الإقليمية، إلاّ أنّه يتسم بدرجة عالية

1 الفقرة 02 من المادة 12، المرجع نفسه.

من الخصوصية الرجعة - بوجه خاص - إلى المفهوم الإفريقي لعبارة "الحق". ويحتوي الميثاق على قائمة طويلة من الحقوق تُعطي مجموعة عريضة من الحريات التي يتحملها الأفراد¹.

نص الميثاق الإفريقي على أن الدول الأطراف عليها واجب تعزيز وكفالة احترام الحقوق والحريات التي يتضمنها هذا الميثاق، وذلك من خلال التعليم والتربية والنشر والسهل على أن تفهم هذه الحريات والحقوق فضلا عما يقابلها من الالتزامات والواجبات، بالإضافة إلى ذلك تتحمل الدول الأطراف واجب ضمان استقلال المحاكم وتعهدها بالسماح بإنشاء وتحسين المؤسسات الوطنية الملائمة المنوط بها تعزيز وحماية الحقوق والحريات التي يتضمنها الميثاق. وهكذا يشدد هذان الحكمان على ضرورة التعليم والإعلام وإقامة العدل على نحو مستقل بغية كفالة الحماية الفعالة لحقوق الإنسان².

أكد الميثاق على التمسك بكافة المواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التي أقرتها المنظمة، وحرص على التأكيد على حق الشعوب الإفريقية في حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية. وقد نص على ضرورة إزالة كافة أشكال التفرقة سيما تلك القائمة على أساس الجنس، أو العرق، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي السياسي. وقد نصت المادة 08 منه على أن "حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقييد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام"³.

جاءت هذه المادة مختصرة جدا مقارنة بالمواد التي كرست حرية المعتقد في المعاهدات والاتفاقيات السابقة، سواء العالمية أو الإقليمية، فاقترحت على أن حرية العقيدة وكيفية ممارستها مكفولة، ولا يجوز أن يتعرض أي فرد لإجراءات من شأنها تقييد ممارسة هذا الحق، وهذا كله بمراعاة القانون والنظام العام.

ومما ينبغي التنبه عليه في هذه المادة خصوصا، أنها لم تُشر إطلاقا إلى مسألة الحرية في اعتناق أي دين أو معتقد والحرية في تغيير الدين وفقا لاختيارات الشخص وقناعته. وهذا يعني أن الميثاق لم يتصف بالجمود في هذه المسألة، بل أعطى حرية الاجتهاد للقوانين الداخلية للتعامل معها، وذلك حسب رؤية وتوجه كل دولة. وهذا المنحنى الذي اتبعه الميثاق، يتضح لنا جليا من خلال ما اعتمده الدولة الجزائرية

1 Keba Mbaye، Les droits de l'homme en Afrique، Paris، Editions A، Pedone/Commission Internationale de Juristes، 1992، p161.

2 ينظر: المادة 25 و26 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، تمت إجارته من قبل مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم 18 في نيروبي (كينيا) يونيو 1981م، دخل حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م.

3 المادة 08 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، مرجع سابق.

في تشريعاتها الوطنية، حيث أقرت حرية المعتقد في المادة 36 من الدستور الجزائري لسنة 1996م، بقولها: " لا مساس بحُرمة حُرِّية المعتقد"¹. وهذا دون ذكر ممارسة الشعائر الدينية وأماكن العبادة، والتي نظمتها وكفلتها ضمن قوانينها الداخلية الخاصة².

بالرغم من تأخر صدور ميثاق خاص بالحقوق والحريات على المستوى الإفريقي، بسبب تأخر كثير من البلدان في نيل استقلالها وحرّيتها، وكذا الأوضاع التي كانت سائدة في إفريقيا عموماً، وتدني مستوى المعيشة، وما عانته تلك الدول من جراء الحروب والنزاعات؛ إلا إنها خطت خطوة كبيرة في سبيل تحقيق ضمانات تعاقدية تكفل بها حقوق الإنسان، كما نجحت في وضع آليات لهذه الاتفاقيات، تكون كفيلاً بمتابعة وتنفيذ مبادئ حقوق الإنسان على أرض الواقع.

الفرع الثاني: حرية المعتقد في الاتفاقيات الإقليمية على المستوى العربي

سارت الدول العربية أيضاً على المنهج نفسه الذي سارت عليه بقية دول العالم في إقرار وتكريس قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان، وذلك ضمن اتفاقيات ومواثيق تجمع الدول العربية والإسلامية، تماشياً مع ما أقرته هيئة الأمم المتحدة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهدين الدوليين. بالإضافة إلى ظهور تحالفات إقليمية لحقوق الإنسان، وذلك باعتبار أن الدول الموقعة على مثل هذه الاتفاقيات، مبرزها وجود وحدة فكرية وتراث مشترك وتقاليد أساسية، وهذا الأمر ينطبق على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، أما بالنسبة للاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان فسبب وجودها متعلق بهدف الإنماء لقرارة أمريكا وشعوبها، أما الدول الإفريقية فقد برزت ذلك في دياجة الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب بقولها: "إذ تدرك فضائل تقاليدنا التاريخية وقيم الحضارة الإفريقية التي ينبغي أن تنبع منها وتتسم بها أفكارها حول مفهوم حقوق الإنسان والشعوب"³.

1 المادة 36 من الدستور الجزائري لسنة 1996، المعدل سنة 2008.

2 بن جيلالي سعاد، حرية المعتقد في النظام القانوني الجزائري، مذكرة لنيل شهادة ماجستير، كلية الحقوق سعيد حمدين، جامعة الجزائر، 2015/2016م، ص137.

3 ينظر: دياجة الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، مرجع سابق.

يتبين من مراجعة الأسباب الموجبة لقيام اتفاقيات إقليمية لحقوق الإنسان أن سببها يعود إلى إيمان الدول الإقليمية بمفاهيم وتقاليد وأيديولوجية تتميز عن غيرها من التكتلات الإقليمية الأخرى، وهو على الأغلب ذات السبب الذي دعا إلى قيام هذه التكتلات.

وكان من الطبيعي أن تبادر الدول العربية إلى التكتل والاتحاد، وخاصة أن ما بين دولها من وشائج القرى أكبر وأعمق من أي تكتل آخر، وهو الأمر الذي استدعى قيام جامعة الدول العربية والإعلان عن ميثاقها.

ومع قيام جامعة الدول العربية ونمو حركة القومية العربية والدعوات إلى نوع من الوحدة أو الاتحاد بين الدول العربية نما تيار عربي للمطالبة بميثاق عربي لحقوق الإنسان، وذلك كضمان لحقوق الإنسان العربي من أي اضطهاد، خاصة وأن بعض الدول العربية ليس لديها دستور دائم يحمي حرية وحقوق الأفراد، أو لديها دستور مؤقت لا يفي بالحاجة. وقد تكلفت هذه الجهود بمجموعة من الاتفاقيات التي تحمي وتضمن الحقوق والحريات الأساسية للأفراد، ومن بين هذه الاتفاقيات التي ظهرت للوجود؛ الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، وهو ما سأتناوله في هذا الفرع مبرزا كيفية تناولها لحرية المعتقد، والأسس والقواعد المكرسة لحماية هذه الحرية.

أولاً: حرية المعتقد في البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

مما جاء في ديباجته أن هذه الوثيقة الإسلامية التي يعلنها المجلس الإسلامي الدولي للعالم متضمنة حقوق الإنسان في الإسلام. إن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قراراً صادراً عن سلطة أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل، ولا يُسمح بالاعتداء عليها، ولا يجوز التنازل عنها. ووثيقة حقوق الإنسان في الإسلام هي ثمرة طيبة لجهود مخلص أمين، توافر له وتعاون عليه نخبة صالحة، من كبار مفكري العالم الإسلامي، وقادة الحركات الإسلامية فيه، وقد ارتفعوا بها فوق الواقع الزاهن، بما يلابسه من اعتبارات الزمان والمكان والأشخاص الخاصة ببيئة أو شعب، فجاءت - بحمد الله وتوفيق منه - معبرة عن تمثيل صحيح وشامل لحقوق الإنسان، مستمدة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ¹.

1 ينظر: ديباجة البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، اعتمد من قبل المجلس الإسلامي بباريس، بتاريخ 21 من ذي القعدة 1401هـ، الموافق 19 أيلول/سبتمبر 1981م.

نصّت المادة 12 من البيان على أن¹:

1- لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبّر عن فكره ومعتقديه، دون تدخل أو مصادرة من أحد مادام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويح للفاحشة أو تخذيل للأمة.

2- التفكير الحر بحثا عن الحق، ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك.

3- من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ.

3- لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة.

4- احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه.

كما نصّت المادة 13 من البيان على أن: "لكل شخص حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقا لمعتقديه"².

ونصّت المادة 14 منه على: "لكل فرد الحق في أن يشارك -منفردا ومع غيره- في حياة الجماعة: دينيا، واجتماعيا، وثقافيا، وسياسيا، وأن ينشئ من المؤسسات، ويصطنع من الوسائل ما هو ضروري لممارسة هذا الحق"³.

ثانيا: حرية المعتقد في الميثاق العربي لحقوق الإنسان

أرادت الدول العربية أن يكون لها ميثاق عربي لحقوق الإنسان خاص بها، على غرار الاتفاقيات الإقليمية الأخرى، حيث تم إصدار أول مشروع إعلان عربي لحقوق الإنسان عام 1971م من طرف لجنة من الخبراء أنشأها مجلس الجامعة يحاكي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م، وعليه عهدت الجامعة العربية إلى اللجنة بوضع مشروع ميثاق لحقوق الإنسان العربي، وهنا دار نقاش واسع حول هذا الميثاق. فهل هو مجرد تأكيد لما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ باعتباره يمثل خلاصة الفكر البشري،

1 المادة 12، المرجع نفسه.

2 ينظر: دياحة البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، المادة 13، مرجع سابق.

3 المادة 14، المرجع نفسه.

وتراثاً مشتركاً لشعوب العالم وحضاراته، أم أنّ المشروع المطلوب يجب أن يكون عربيّ المظهر، ويمثّل المفهوم العربيّ لحقوق الإنسان ويعكس الفكر العربيّ الخالص؟¹

ولكنّ المحاولة قوبلت بالتحمّض والرفض من طرف أغلب دول الجامعة، إلى أن توصلت اللجنة العربيّة الدائمة في دورة انعقادها الثانية المنعقدة بين 1-11 تشرين الثاني 1982م، إلى اعتماد مشروع جديد أسمته الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان بعد إجراء عدّة تعديلات على المشروع المقترح، تمكّن مجلس الجامعة من إقرار الميثاق في الدورة الثانية بعد المائة، بموجب القرار 5437 الصادر بتاريخ 15 سبتمبر 1994م.²

ويعود سبب طول هذه المدّة إلى طلب تقدّمت به بعض الدول الأعضاء فحواه التريث حتّى يتمّ إصدار إعلان حقوق الإنسان في الإسلام من طرف ندوة الدول الإسلاميّة والذي تمّ إعلانه بالقاهرة سنة 1990م.³ إلاّ إنّ مشروع 15 سبتمبر 1994م، لم تُوقّع عليه سوى دولة واحدة، وهي العراق، مع عدم مصادقتها عليه. لذا قامت اللجنة العربيّة الدائمة خلال دورتها الاستثنائية في سنة 2003، بتحديث الميثاق لكي يصبح أكثر ملاءمة وإقناعاً للدول العربيّة، والظاهر أنّ هذه النسخة من سنة 2003م، لم تكن مقنعة أكثر من ميثاق 1994م.⁴

وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ رفض المصادقة على مشروع 1994م، قد بُرّر من قبل عديد الدول العربيّة مثل الإمارات العربيّة المتّحدة، البحرين، سلطنة عُمان، السّعودية، الكويت، اليمن، السّودان، لارتباطهم الوثيق بالشريعة الإسلاميّة، ومن ثمّ فإنّهم يتبنون إعلان دكار 1983م، وإعلان القاهرة 1990م، حول حقوق الإنسان في الإسلام.⁵

1 محمد أمين الميداني، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، دراسات ووثائق حقوق الإنسان، سلسلة إصدارات جامعة الجنان، دار المنى للطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، 2012م، ص 31.

2 محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة، عمان الأردن، ط1، 2008م، ج1، ص 225.

3 Nabil Maamari، les droits de l'homme dans le cadre regional arabe، inhttp://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/maamari. pdf، p 03.

4 Ibid،p 08.

5 Ibid،p 07.

بعد مناقشاتٍ مستفيضةٍ مع عددٍ من خبراءِ العرب، وعبرَ لجانِ جامعةِ الدولِ العربيةِ تمَّ إقرارُ الميثاقِ العربيِّ لحقوقِ الإنسانِ في القمةِ العربيةِ الـ 16 المنعقدةِ بتونس، في قرارها رقم 270 المؤرخِ في 23 ماي 2004، وقد دخلَ هذا الميثاقُ حيِّزَ التنفيذِ في آذار/مارس 2008م، بعد أن صادقتُ عليه 7 دولٍ وهي: الأردن، لبنان، البحرين، سوريا، فلسطين، ليبيا، ودولةُ الإمارات، وتمَّت المصادقةُ على جميعِ بنودِ الميثاقِ العربيِّ لحقوقِ الإنسانِ من طرفِ الدولةِ الجزائريةِ في 11 فيفري 2006م¹.

نصَّ الميثاقُ العربيُّ لحقوقِ الإنسانِ على الأجيالِ الثلاثةِ للحقوقِ والحريات، والتي منها الجيلُ الأوَّلُ المتعلِّقُ بالحقوقِ المدنيةِ والسياسيةِ. ويُعدُّ الميثاقُ العربيُّ في صيغتهِ الجديدةِ لعام 2004م أكثرَ تقدُّمًا بصيغتهِ الفارطة، إلَّا إنَّ المفوضيةَ الساميةَ لحقوقِ الإنسانِ تحفّظتُ عليه في بيانٍ لها صدرَ يومَ 30 جانفي 2008م، بسببِ الإشارةِ الخاصةِ بالصَّهيونيةِ، ويحتوي هذا الميثاقُ على 53 مادةً، وجاءت ديباجتهُ مؤكِّدةً على خصوصيةِ حقوقِ الإنسانِ في الوطنِ العربيِّ باعتباره مهدَّ الديانات، وموطنَ الحضارات، كما أشارتُ إلى أنَّ احترامَ حقوقِ الإنسانِ معيارُ أصالةِ المجتمعِ وأدانتِ العنصريةَ والصَّهيونيةَ اللتين تشكَّلتا انتهاكا لحقوقِ الإنسانِ، كما أبرزتُ أهميَّةَ ميثاقِ الأممِ المتَّحدةِ والإعلانِ العالميِّ لحقوقِ الإنسانِ، والعهدينِ الدوليينِ لحقوقِ الإنسانِ، وإعلانِ القاهرةِ حولَ حقوقِ الإنسانِ في الإسلام².

بدراسةِ موادِّ الميثاقِ يُمكنُ تقسيمه إلى أربعةِ أجزاء، حيثُ حُصِّصَ الجزءُ الثاني منه والذي يحوي الموادَّ من 02 إلى 44، للحقوقِ المحميَّةِ بموجبه، وتعهَّدتِ الدولُ العربيةُ باتخاذِ جميعِ التدابيرِ اللازمةِ والضَّرويةِ من أجلِ حمايةِ الحقوقِ والحريات. ويكفُّ مظهرُ الالتزامِ بضمانِ الحقوقِ والحرياتِ الأساسيةِ، والتي من بينها حريةُ المعتقدِ باعتبارها من الحقوقِ الأساسيةِ التي نصَّ عليها الميثاقُ، حيثُ جاء في المادةِ 03 منه³:

1- تتعهَّدُ كلُّ دولةٍ طرفٍ في هذا الميثاقِ بأنَّ تكفلَ لكلِّ شخصٍ خاضعٍ لولايتها حقَّ التمتعِ بالحقوقِ والحرياتِ المنصوصِ عليها في هذا الميثاقِ، دونَ تمييزٍ بسببِ العرقِ أو اللونِ أو الجنسِ، أو اللِّغةِ أو

1 ينظر: الميثاق العربي لحقوق الإنسان، اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة التي استضافتها تونس في 23 مايو/أيار 2004م، والجريدة الرسمية رقم 08، المؤرخة في 15 / 02 / 2006م.

2 ينظر: عبد القادر أنيس، قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان، <http://www.ahewar.org/debat/showart.asp?aid=19996>، تاريخ التصفح: 2019/07/03، على الساعة 08.10د.

3 ينظر: المادة 03 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

المعتقد الديني، أو الرأبي، أو الفكر، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو الميلاد، أو الإعاقة البدنية أو العقلية.

2- تتخذ الدول الأطراف في هذا الميثاق التدابير اللازمة لتأمين المساواة الفعلية في التمتع بكافة الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق، بما يكفل الحماية من جميع أشكال التمييز بأي سبب من الأسباب المبينة في الفقرة السابقة.

أما المادة 25 من الميثاق فجاء فيها: "لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين للأقليات من التمتع بثقافتها، أو استخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها، وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق"¹.

يبدو بوضوح أن محتوى هذه المادة لا يختلف كثيراً عن محتوى المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ويكون بذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان قد سائر الإعلانات العالمية في إقراره للأقليات حق التمتع بحرية ممارسة شعائرها الدينية وطقوسها التعبديّة وفقاً للقانون.

كما نصت المادة 30 من الميثاق على أنه²:

1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين، ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ .

2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً.

بتحليل هذه المادة نجد أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان كفل حرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية، وقد جاءت صياغة هذه المادة قريبة جداً من صياغة المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية،

1 ينظر: المادة 25 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

2 ينظر: المادة 30، المرجع نفسه.

فلم يخرج في نصه عنها، ولم يُورد أيضا مسألة تغيير الدين، وترك الأمر لاجتهاد القوانين الداخلية للدول الأطراف.

ثالثا: حرية المعتقد في إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام

يُعتبر إعلان القاهرة، وثيقةً مُكمّلةً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تُسهم في تعزيز فهمه، وتضيف بُعدًا جديدًا للحوار الدائر حول حقوق الإنسان والإسلام.

ومما أثار في صدور هذا الإعلان أنّ البلدان الإسلامية أصبحت أكثر وعيًا بقضايا حقوق الإنسان، ليشكّل هذا الإعلان توجيهًا للدول الأعضاء في المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان، حيث يتخذ في كلِّ فقرة من فقرات ديباجته وفي كلِّ مادةٍ من موادّه الخمسة والعشرين الفلسفة الإسلامية قاعدةً يرتكز عليها ويعتمدها كمصدرٍ من المصادر التي يستقي منها أحكامه. حيث جاء ليؤكد في ديباجته على الدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية، التي جعلها الله خير أمةٍ أُرثت البشرية حضارةً عالميةً متوازنةً، ربّطت الدنيا بالآخرة، وجمعت بين العلم والإيمان، وما يُرجى أن تقوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتناقضة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمّنة. ومساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد وتهدف إلى تأكيد حرّيته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية¹.

نصّت المادة 01 من الإعلان على أنّ: "البشر جميعا أسرة واحدة، جمعت بينهم العبودية لله والنّبوة لأدم، وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية، وفي أصل التكليف والمسؤولية، دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني، أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي، أو غير ذلك من الاعتبارات، وأنّ العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان"².

وقد جاءت هذه المادة مساندة لما نصّت عليه مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي لحقوق المدنية والسياسية، فنصّت على عدم التمييز بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الدين.

1 ينظر: ديباجة إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، تم إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، القاهرة في 05 أغسطس 1990م.

2 المادة 01 من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سابق.

أما المادة 10 من الإعلان فنصت على أن: "الإسلام هو دين الفطرة، ولا يجوز ممارسة أيّ لونٍ من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد"¹.

يتضح أنّ هذه المادة تتعلق بحرية المعتقد فلا يجوز إكراهه أو إجبار أيّ شخص على اعتناق فكرٍ أو دينٍ أو معتقدٍ معيّن دون إرادته واختياره الحرّ، مع الأخذ بعين الاعتبار بموقف الشريعة الإسلامية من الخروج من الإسلام، والتي لا تُجيز للمسلم أن يترك معتقده الإسلامي، وإلا كان في حكم المرتدّ، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين القواعد الإسلامية، وقواعد اتفاقيات حقوق الإنسان الأخرى، وما نلاحظه كذلك من خلال صياغة هذه المادة، أنّها جاءت غامضة، ذلك أنّه قد يُفهم منها أنّها تمنع فقط ممارسة الإكراه على المسلم لتغيير دينه، حيث نصت على أنّ الإسلام دين الفطرة ثمّ عادت لتتمنّع حمل الإنسان على تغيير دينه بمعنى الإسلام. والأولى أن تأتي هذه المادة بصورة واضحة، مثل أن تنصّ على أن: لكلّ فرد الحرية في المعتقد والعبادة بدون إكراه².

المبحث الثاني:

حرية المعتقد في النصوص القانونية الداخلية

سارعت الدول والحكومات إلى مسايرة الاتفاقيات الدولية، وذلك بسنّ التشريعات والنصوص القانونية الخاصة بحرية المعتقد وإقرارها ضمن دساتيرها، والتي تُعتبر القانون الأسمى للدول، وعملت على التكفل

1 المادة 10، المرجع نفسه.

2 وائل علام أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 250.

بهذه الحرية، وذلك بتشريع قوانين خاصة داخلية، تضمن وتحدد كيفية ممارسة الشعائر الدينية والطقوس والعبادات وتكفل بحمايتها.

حيث أولت النصوص والتشريعات الداخلية عناية كبيرة لمبدأ حرية المعتقد، وأعطته أهمية بالغة باعتباره من الحقوق والحريات الأساسية، من خلال نصوص وقوانين تضمن ممارسة حرية المعتقد وتنظيمها، وهو ما سوف أتناوله في إطار الدساتير الجزائرية وبعض الدساتير العربية والغربية (مطلب أول)، ثم توثيق حرية المعتقد في التشريعات والقوانين الجزائرية (مطلب ثان).

المطلب الأول:

حرية المعتقد في الدساتير الجزائرية وبعض الدساتير الأخرى

قام المشرع الجزائري بوضع أسس قانونية لضمان ممارسة الحريات الأساسية بصفة عامة، وحرية المعتقد بصفة خاصة، وبما أن القانون الوضعي هو الكافل الأول للحقوق والحريات العامة، لأنه يكرسها ويحميها ويضمنها، وهو الذي يحدد القيود القانونية الواردة عليها. ولأن عملية إقرار حرية المعتقد تتطلب وضع نظام قانوني متكامل، يتوافق مع البناء الهرمي القانوني للدولة، ويخضع لمبدأ تدرج القواعد القانونية وسمو القوانين. يكرس الدستور الجزائري المبدأ العام لأي حرية وضمانها، لكنه يُحيل تنظيمها وتفصيلها للتشريع من قوانين ومراسيم، لذا سنقوم ببيان الإطار التشريعي والتنظيمي لهذه الحرية داخل الدولة. وهذا الأمر يتطلب منا تحليلاً لجلب النصوص القانونية التي تناولت حرية المعتقد بالتنظيم والشرح، وسأخصص (الفرع الأول) للمعالجة الدستورية الجزائرية لحرية المعتقد، ثم المعالجة القانونية لحرية المعتقد في التشريعات والمراسيم واللوائح الجزائرية (فرع ثان).

الفرع الأول: حرية المعتقد في الدساتير الجزائرية

أقر المشرع الجزائري منذ الاستقلال مبدأ حرية المعتقد، ووضع الإطار العام لتكريسها، وذلك بغية الحفاظ على النظام العام ووحدة المجتمع واستقراره، وذلك من خلال النص عليها في كل الدساتير المتعاقبة التي شهدتها الجزائر، بداية من دستور 1963م، إلى غاية آخر تعديل في 2016م. وأستهل هذه الجزئية بالمعالجة القانونية لدستور 1963م لحرية المعتقد.

أولاً: حرية المعتقد في الدستور الجزائري لسنة 1963م

لا بد لنا من نظرة تاريخية سريعة، وهذا لمعرفة الأوضاع الدينية وما يتعلق بها من حقوق وحريات عموماً، والتي سبقت تدوينها في القوانين والدساتير، وهذا أمر مهم جداً، لأن الحقوق والحريات الأساسية عادة ما تكون في الغالب نتيجة ثمرة لأنماط وتقاليد مجتمعية، أو نتيجة لأحداث مؤلمة وفترات عصيبة مرت بها تلك الدولة أو المجتمع.

شهد المجتمع الجزائري أفظع وأقسى أنواع الاحتلال، وبالرجوع إلى الحقبة الاستعمارية وما شهدته الجزائر خلالها من تدمير واستخراب، ومحاولات لطمس الدين والهوية، ومدى صليبية الحملة الفرنسية على الجزائر، ومحاولاتها المتكررة البائسة على نشر المسيحية في الجزائر باعتبار أن إفريقيا - حسب اعتقادهم -

من الأملاك المسيحية، وتُعتبر فرنسا الوريثة الشرعية لتبني هذا المشروع الذي طالما حلم به السياسيون منذ القديم، وتجسيدا لهذا المشروع الصليبي على الجزائر، تعرضت المرافق الدينية في الجزائر منذ بداية الاحتلال إلى الهدم أو التحويل إلى مصالح إدارية وعسكرية، وذلك بهدف القضاء على فاعليتها، ودورها كعامل مهم في تماسك المجتمع الجزائري، وهذا الأمر موثق في شهادة الشهود ممن عاشوا تلك الحقبة المؤلمة، وأرخ له المؤرخون في كتبهم¹.

رغم القوة والترسانة الاستدمارية الفرنسية، وما بذلته من جهود وإمكانات هائلة في سبيل طمس معالم الهوية الجزائرية، ومحو القيم الإسلامية من قلوب الجزائريين، إلا إن المجتمع الجزائري استطاع مقاومة السياسة الاستعمارية، من خلال المحافظة على خصوصياته الإسلامية بواسطة نشاط المؤسسات من زوايا ومساجد ومدارس قرآنية شكّلت درعا حقيقيا وصمام أمان، فكانت المعين والمُلهم للمقاومة العسكرية، وفشلت خطط فرنسا من الفرنسية والتنصير والاندماج، وأثبت المجتمع الجزائري رفضه لكل نشاط تنصيري، وهو دليل على تجذّر الدين الإسلامي فيه وتمسّكه بقيمه العظيمة².

لهذا جاء بيان أول نوفمبر، الوثيقة الجزائرية الأولى التي أسست معالم وشكل الدولة الجزائرية المستقبلية، من طرف جبهة التحرير، مخاطبا الشعب الجزائري، يُعلن عزم جبهة التحرير اللجوء إلى الكفاح المسلح من أجل الحصول على الاستقلال الوطني، بهدف إقامة دولة ديمقراطية واجتماعية ذات سيادة في إطار المبادئ الإسلامية، واحترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني... في نطاق المبادئ الإسلامية³.

ويُفهم من عبارة "المبادئ الإسلامية"، أنّ الدولة المستقلة ستقوم على أسس ومبادئ إسلامية بالمعنى السابق ذكره، والحريات الأساسية ستكون مضمونة شريطة ألا تتعارض مع الإسلام.

إنّ الرجوع إلى النصوص القانونية والدساتير السابقة والحالية أمر في غاية الأهمية، خاصة إذا علمنا بأنّ الدستور الحالي قد اكتفى في عمومته بتكريس نفس المبادئ العامة المنصوص عليها في دستور 1963م، والمتعلقة بالحرية الدينية والمعتقد. وتجسيدا لما سبقه من موثيق ونصوص أساسية.

1 بوعبدلي المهدي، الاحتلال الفرنسي للجزائر ومقاومة الشعب في الميدان الروحي، مجلة الأصاله، العدد 3، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر 1972م، ص 305.

2 حميد قريظلي، البعد الديني في السياسة الفرنسية في الجزائر، مذكرة ماجستير في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر 2009م، ص 22.

3 ملفات وثائقية، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، جانفي 1976م، ص 6-7.

أثرت الأحداث والوقائع التاريخية السابقة في فكر وذهنية القائمين والمؤسسين لدستور سنة 1963م، فركز موضوع الحريات العامة في الفصل الخاص "بالحقوق الأساسية"، وقد خصص له من المادة 12 إلى المادة 22، إلا إنه لم ينص في هذا الفصل على حرية المعتقد.

وبالرغم من عدم نصه عليها في هذا الفصل، إلا إنه كان الدستور الوحيد في الجزائر، الذي نص على حرية المعتقد بصياغة قانونية دقيقة وبصورة واضحة ومباشرة، حيث جاء في ديباجته "إن الإسلام واللغة العربية قد كانا ولا يزالان كل منهما قوة فعالة في الصمود ضد المحاولات التي قام بها النظام الاستعماري لتجريد الجزائريين من شخصيتهم. فيتعين على الجزائر التأكيد بأن اللغة العربية هي اللغة القومية الرسمية لها، وأنها تستمد طاقاتها الروحية الأساسية من دين الإسلام، بيد أن الجمهورية تضمن حرية ممارسة الأديان لكل فرد واحترام آرائه ومعتقداته"¹.

بالعودة إلى دستور 1963م نجد نص على حرية المعتقد في فصل المبادئ والمهام الرئيسية، باعتبارها حرية هامة وعامة، وقد أدرجت في المادتين 04 و11؛ إذ نصت المادة 04 على أن: "الإسلام هو دين الدولة، وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام آرائه ومعتقداته والممارسة الحرة لشعائره الدينية"². هذه المادة نصت على حرية الرأي والفكر والمعتقد وممارسة الشعائر الدينية بصفة عامة من الحريات العامة المقدسة في التفكير السياسي الليبرالي، ووردت في ضمان الجمهورية لها مسبوقة بالإسلام دين الدولة³.

تم اعتماد مصطلح "المعتقد" في الدستور الجزائري بدلا من الحريات الدينية، وهذا دليل واضح على أن الجزائر وتشريعاتها تتبنى فكر الاعتقاد بدل التدين، أي أنه لا يوجد تمييز بين الأفراد فيها سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، فكل المواطنين سواسية فيها، ولا تعدد بالتمييز الديني أو التشدد فيه.

ونصت المادة 11 من هذا الدستور على موافقتها على الانضمام إلى مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م، "توافق الجمهورية على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتنضم إلى كل منظمة دولية تستجيب لمطامح الشعب الجزائري وذلك اقتناعا منها بضرورة التعاون الدولي"⁴. هذه المادة تؤكد

1 ينظر: دياحة الدستور الجزائري لسنة 1963.

2 ينظر: المادة 04 من دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 1963م، الصادر بوجوب مرسوم رقم 306/63، المؤرخ في

1963/08/20م، جريدة رسمية عدد 64، المؤرخة في 1963/09/10م.

3 بن جيلالي سعاد، مرجع سابق، ص 11.

4 ينظر: المادة 11 من الدستور الجزائري لسنة 1963م، مرجع سابق.

من جهة على المفهوم الليبرالي للحريات العامة، وما يُستنتج أنّ واضح هذا الدستور، قد استبعد المفهوم والتظرة الإسلامية للحريات العامة¹.

جاءت هذه المادة في دستور 1963م، في الفصل المتعلق بالمبادئ والأهداف الأساسية بعد الديباجة مباشرة، وهذا يشير إلى العناية البالغة والأهمية الكبرى التي أولاهها الدستور الجزائري لحرية المعتقد، والدليل على ذلك أنه ميّزها على باقي الحريات، فرفّعها من مجرد حرية إلى مبدأ أساسي تقوم عليه الجمهورية الجزائرية. بالإضافة إلى أنّ ورودها ضمن المبادئ الأساسية للدولة الجزائرية، أكسبها ميزة الجمود والثبات، ممّا أدى إلى تمسك كلّ الدساتير التي جاءت فيما بعد بهذه الحرية، ولم تحاول حتى التفكير في تغييرها أو تعديلها².

واجهت البلاد ظروفًا خطيرة، بعد دخول دستور 1963م حيّز التنفيذ واكتمال بناء المؤسسات الدستورية، هدّدت سيادتها داخليًا وخارجيًا، الأمر الذي شكّل دافعًا قويًا لرئيس الجمهورية إلى إعمال المادة 59 من دستور 1963³، والتي تتسع بمقتضاها سلطاته، وتُمكنه من اتخاذ تدابير استثنائية، ممّا أدى إلى زيادة اتساع صلاحيات رئيس الجمهورية في الظروف الاستثنائية إلى غاية التصحيح الثوري في 19 جوان 1965م، فكانت السلطة المطلقة في يد رئيس الدولة، حيث إنّ أبعاد الوزراء من مشاركتهم في اتخاذ القرارات المتعلقة بمجال الحريات العامة، بمنعها كليًا أو جزئيًا حتى لا تكون ضده معارضةً وضدّ حزب جبهة التحرير الوطني، والتي اعتبرها ضرورية للحفاظ على أمن واستقلال البلاد، ليعلق على إثر ذلك العمل بالدستور، لتنتهي فترة الحكم العادية، في ظلّ دستور لم يمض على إصداره سوى ثلاثة أسابيع⁴.

ثانيا: حرية المعتقد في الدستور الجزائري لسنة 1976م

بعد الانقلاب العسكري على الرئيس بن بلة، أو ما أطلق عليه آنذاك التصحيح الثوري، حاولت جماعة 19 جوان 1965م، تأسيس نظام سياسي ذي طابع دستوري، فأصدرت نصين؛ الأول يحمل توجهًا سياسيا

1 سعيد بوالشعير، النظام السياسي الجزائري، النظام السياسي الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1990م، ص51.

2 المرجع نفسه، ص52.

3 ينظر: المادة 59 من الدستور الجزائري لسنة 1963م، مرجع سابق.

4 سعيد بوالشعير، مرجع سابق، ص57.

إيديولوجيا ممثلًا في الميثاق الوطني، جاء دستور 1976م، بعد إصدار مجلس قيادة الثورة أمرا في 07 جويلية 1965م لإعادة تحديد آليات ممارسة السلطة¹.

أمام كل هذه التحدّيات اختارت الجزائر التوجّه الاشتراكي ونظام الحزب الواحد، وانعكس ذلك على جميع مجالات الحياة في الدولة، فالخيار الاشتراكي يُعدُّ قطيعةً سياسيةً مع الاستعمار والمفاهيم التي تعتمدها الدول الغربية، كما أنّ الظروف الدولية لاسيما الحرب الباردة شجعت على هذا الخيار، واعتماد نظام الحزب الواحد ممثلًا في حزب جبهة التحرير الوطني، للتحكّم في زمام الأمور، وتحقيق الاستقرار مخافة الصّراعات السياسية من أجل السلطة التي كادت تؤدّي إلى حربٍ بعد الاستقلال مباشرة².

هذه الخيارات وغيرها جعلت الفكر الذي أخذ به المشرّع في تقريره للحقوق والحريات هو الفكر الاشتراكي بصفة عامة، لكن، ربّما نجدُه بصفة استثنائية أخرج بعض الحقوق من ذلك المفهوم، كالمليكية والعمل والحرية الدينية³.

أما عن الحقوق والحريات فقد حصّص لها فصلا كاملا وهو الفصل الرابع تحت عنوان "الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن"، ضمّ 35 مادةً بدايةً من المادة 39 إلى المادة 73. إلا أنّ هذه المواد جاءت مسبقةً بالمادتين 01 و02 الواقعتين في الفصل الأول من الباب الأول ضمن المبادئ الأساسية لتنظيم المجتمع الجزائري، إذ تنصّ المادة 01 على: "مبدأ وحدة الدولة وأنها دولة اشتراكية"، أما المادة 02 فنصّت على: "أنّ الإسلام دين الدولة"⁴.

رغم أنّ دستور 1976م، أقرّ في نصوصه حرية المعتقد، وذلك في المادة 53 الواقعة في الفصل الرابع منه: "لا مساس بحرية المعتقد ولا بحرية الرأي"، إلا أنّه يُشكّل نقطة تراجع في حقّ الحرية الدينية التي كانت مصنونةً بدقة في دستور 1963م، وبصياغة أكثر وضوحا شموليةً، حيث إنّ النصّ الوارد في الدستور

1 محمد بوسلان، الجزائر تتجه نحو الإصلاحات، موقع جزيبريس، محرك بحث إخباري، <https://www.djazairiss.com/elmassa>. تاريخ التصفح: 2019/08/04، على الساعة: 11:15د.

2 سهيلة قمودي، الحقوق والحريات الأساسية عبر الدساتير الجزائرية، محاضرات أقيمت على طلبت الحقوق، جامعة الجزائر، 2012م، ص 10.

3 المرجع نفسه، ص 11.

4 ينظر: المواد 01 و02 من الدستور الجزائري 1976م، الصادر بموجب الأمر الرئاسي رقم 76 / 97، المؤرخ في 22 / 04 / 1976م، الجريدة الرسمية عدد 94، منشورة في 24 / 11 / 1997م.

السابق كفل الحرية الدينية بشقيها الاعتقادي الخارجي المتمثل في ممارسة الشعائر الدينية، وهذا الشق مهم جدًا، لأنه متعلق بالتكريس والتطبيق الفعلي لهذه الحرية على أرض الواقع¹.

بتحليل المادة 53 السابقة أيضا نجد أنّ المشرع الدستوري، لم يُضَمِّن في هذه المادة مصطلح الضمان أو الحماية، بل اقتصر على لفظ "لا مساس" فقط، ومن هنا نفهم أنّ المشرع حقيقةً أقرَّ حرية المعتقد، وبصيغة الجزم "لا مساس"، لكنّه حدّد من ضمانها وحمايتها بالشكل الموسع التي كانت عليه سابقا في دستور 1963م.

كما نصّ دستور 1976م في المادة 195 منه على: أنّ "دين الدولة من الأمور التي لا يحقُّ فيها التعديل بجانب الصفة الجمهورية للحكم، والخيار الاشتراكي..."².

شهدت فترة حكم الرئيس الراحل هواري بومدين، اهتماما كبيرا في مجال الشؤون الدينية، والدليل على ذلك عنايته بالمرافق والهيئات الدينية، فبدأ بإقامة المساجد كأول مبنى في القرى الاشتراكية التي أنشأها، والدعوى للعودة إلى الإسلام والعروبة، وانطلاق الملتقيات الفكرية والإسلامية السنوية بحضور شخصيات إسلامية وعلماء كبار ومفكرين من داخل الوطن وخارجه، للتعرف على الفكر الإسلامي ومناقشة القضايا والأمور التي تهتم الإسلام والمسلمين³.

والخلاصة ممّا سبق أنّ دستور سنة 1976م، أقرَّ أيضا بحرية المعتقد، حتّى ولو لم يكن هناك إضافة أو تحسين، لكنّه في الحقيقة توسّع أكثر في مجال الحقوق والحريات، وقدم حماية كبيرة لحقوق الإنسان ولو على مستوى التنصيص فقط، مقارنةً بالدستور الذي سبقه لسنة 1963م.

ثالثا: حرية المعتقد في دستور سنة 1989م

شكل الدستور الجزائري لسنة 1989م منعطفًا حقيقيا ومهمًا، وتحولًا بارزا في تاريخ الدولة الجزائرية الحديثة، إذ كان من بين أهم سماته نزغ ثوب الاشتراكية التي كانت تلبسه الجزائر، وبموجبه أيضا تخلت

1 بولطيف سليمة، حرية المعتقد في الجزائر دراسة تحليلية قانونية على ضوء التطورات الداخلية والضغطات الخارجية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الحقوق، تخصص قانون عام، جامعة باتنة 01، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، 2018/2017م.

2 ينظر: المادة 195 من الدستور الجزائري 1976م، مرجع سابق.

3 بن جيلالي سعاد، مرجع سابق، ص 14.

الجزائر عن نهج وفكر قديم يقوم على أساس اشتراكيّ يقدّس المجموع والمركزيّة، ودخلت البلاد في محاولةٍ لمسيرة النظام العالميّ الجديد الذي يقوم أساسه على التوفيق بين المجموع والفرد.

تحوّل دستور الجزائر من دستور برنامج يضعه من يده كلُّ الصّلاحيات، إلى دستور قانون، الذي احتوى على مظهرين للحريّات العامّة، المظهر الإيجابي، يتمثّل في استرجاع السّيادة لصاحبها، أمّا المظهر السّلبّي فيتمثّل في جمود الدّستور وتعرّض الحريّات لاعتداءات كثيرة، عاش المواطنون على إثرها حالات انعدام فيها الأمن على حياتهم وأملاكهم ممّا جعل السّلطة تلجأ إلى إعلان حالة الطّوارئ¹.

لم يدم دستور سنة 1989م كثيرا، بسبب الأزمات المتكرّرة، ولم تتمكن الدّولة بمؤسّساتها الرئاسية والحكومية والبرلمانية من إيجاد حلولٍ لإيقاف الحالة المتدهورة والخطيرة التي وصلت إليها البلاد، خاصّة تلك التي أعقبت نتائج الانتخابات التشريعية لسنة 1991م، والتي أفرزت فوز الإسلاميين ممثّلين بحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، هذه النتائج كانت بمثابة الضربة القاسية من الشعب تجاه النظام القديم، ووقع على إثرها خللٌ في توازن قوى السّلطة الحاكمة².

عرّف دستور 1989م مزايا وتحسينات كثيرة خاصة فيما تعلق بتكريسه للتعددية الحزبية، وتبنيّه لنظام الرّقابة، وقد ورد الحديث عن حقوق الإنسان في هذا الدّستور ضمن الفصل الرابع من الباب الأوّل، تحت عنوان "الحقوق والحريّات"، والذي تضمّنته المواد من 28 إلى 56، حيث حُصّص لها فصل كامل. تلك المواد كانت كلّها تدور حول احترام حقوق الفرد وحمايته وجعله كيانا له دورٌ فعّالٌ في عملية البناء والتسيير³.

حافظ دستور 1989م على الصّيغة السابقة نفسها لحرية المعتقد، وذلك في المادة 35 منه، التي نصّت على أنه "لا مساس بحرمة حرّية المعتقد وحرمة حرّية الرّأي"، والتي تُعطي لكلّ فرد حقّ اعتناق أيّ دينٍ شاء أو عدم تبني أيّ دينٍ على الإطلاق، فلا يُمكن لأيّ سلطةٍ عامّة أن تُجبر أيّ إنسانٍ على اعتناق دينٍ أو عقيدة، فالأمر متروكٌ لإرادة الإنسان الداخليّة غير الخاضعة لأيّ رقيبٍ خارجي⁴.

1 مليكة خشمون، قراءة في حقوق الإنسان في الدساتير الجزائرية، مجلة معارف، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، السنة السابعة، العدد 13، ديسمبر 2012، ص 24.

2 بن جيلالي سعاد، مرجع سابق، ص 16.

3 مليكة خشمون، مرجع سابق، ص 24.

4 المرجع نفسه، ص 24.

وقد نفى المشرع الجزائري أن تتعرض "حرمة المعتقد" لأيّ مساس، فلفظ "حرمة" يفيد الصّون وعدم المساس، وقد أوردّها للتأكيد على عبارة "لا مساس" التي اكتفى بها دستور 1976م.

باعتبار المعتقد من الأمور غير الظاهرة، فلا تستطيع معرفة حقيقة معتقد الشخص إن لم يُترجم معتقده إلى أفعال، ولهذا تبقى هذه المادة من الدستور قاصرة، لا تفي بما تتطلبه حرية المعتقد من حماية بكل جوانبها وما تحويه من مفهوم. لكنّ المشرع الجزائري في دستور سنة 1989م، ربّما ربط هذه المسألة بالواقع المعيش في الجزائر، وما هو موجود على الأرض من حرية في ممارسة الأديان السماوية، أضف إلى ذلك أنّ المشرع تعمّد عدم إدراج عبارة "حرية ممارسة الشعائر الدينية" في المادة السابقة حتى لا تكون ذريعة وحجّة، يتمسك بها اللادينيون أو الداعون إلى أديان أخرى غير الإسلام الذي هو دين الدولة، وما قد ينجم عن هذا الأمر من فتن واضطرابات وقلائل جديدة للبلد في هذه المرحلة، ووضعيه البلاد أصلاً على صفيح ساخن ولا تسمح بمزيد من المشاكل والأزمات¹.

تختلف رؤية المشرع أو المؤسس الدستوري عن رؤية الأشخاص الذين يرون بضرورة حماية حرية المعتقد وعدم التضييق أو التشديد عليها، فبقدر ما لحرية المعتقد من نطاق ومجال مقبول لدى الكثير من أفراد الشعب الجزائري، بقدر ما يصعب تصوّر ترك حرية العبادة على إطلاقها دون تقييد، ليس ممارسة فقط، وإنّما تعليماً ونشراً ومراجعةً بمختلف الوسائل والإمكانات المتاحة².

ومما يُسجّل لدستور سنة 1989م، أنّه اعتبر الإسلام دين الدولة، هذا ما يمثّل تأكيداً لإسلامية الدولة الجزائرية، ومن الطبيعي أن يكون لحرية المعتقد مجالاً فسيحاً، لكنّ تحكّمه ضوابط وقيوداً قانونية طبعاً، وبما جاءت به الشريعة الإسلامية باختلاف مذاهبها من حلول ناجعة وآراء واسعة، يمكن الاستفادة منها في عملية بناء الدولة الجزائرية على أسس من العدل والتسامح والتعايش السلمي بين مختلف الأديان، وهو ما تحتاج الدولة إليه في هذا الوقت الذي تتعالى فيه الأصوات من كلّ مكان، في الشرق والغرب لتفكيك وتدمير بعض الدول بحجّة حماية الأقليات الدينية.

1 بن جيلالي سعاد، مرجع سابق، ص 16.

2 مليكة خشمون، مرجع سابق، ص 25.

رابعاً: حرية المعتقد في دستور سنة 1996م

بدأت التحضيرات السياسية اللازمة للخروج من الأزمة التي عرفتها البلاد من انعدام للأمن واعتبار مؤسسات الدولة غير شرعية، والانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في الجزائر وما عرفت من مدهامات واعتقالات بسبب أو بغير سبب، راح ضحيتها كثير من الأبرياء، وتلك المجازر الإرهابية الدموية التي لا يمكن للشعب الجزائري نسيانها، والدماء الكثيرة التي سفكت من الأبرياء العزل، ودخول الجزائر في دوامة عنف لم تشهدها منذ استقلالها.

ما شهدته الجزائر من أحداث مؤلمة ومؤسفة، اقتضى التّعجيل بوجود حلولٍ ومخارجٍ توافقية للخروج من الأزمة، وإعادة مشروعية ودستورية المؤسسات، وهذا لم يكن ليحدث إلا بصدر دستور جديد، وهذا ما حدث، فصدر دستور سنة 1996م في 28 نوفمبر في ظروفٍ عسيرةٍ ووضع معقّدٍ جدّاً من كلّ الجوانب. يتفق دستور 1996م مع الدستور الذي سبقه لسنة 1989م من ناحية التوجّه العام، فهو يصنّف ضمنّ الدساتير القانونية وليس من دساتير البرامج، كما أنّه اعتمد على تبني التعددية الحزبية وإرساء الديمقراطية وكفالة حقوق الإنسان، وقد كرّس هذه الحقوق في الفصل الرابع من الباب الأول تحت عنوان "الحقوق والحريات"، وأورد هذه الحقوق في المواد من 29 إلى 59، وخصّص لها فصلاً كاملاً¹.

جاء هذا الدستور ليؤكد مرة أخرى في مادته 02 على أنّ "الإسلام دين الدولة"، كما نصّ على حرية المعتقد وكرّسها من خلال المادة 36 والتي تنصّ على أنّه "لا مساس بحرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي"².

الملاحظ في هذه المادة هو إضافة المشرع الدستوري لمصطلح "حرمة" مقارنةً بالدساتير الأخرى، وربما السبب في هذه الزيادة هو إضفاء قيمة أكبر لكرامة الإنسان، لما لها من أهمية بالغة في مجال حقوق الإنسان والحريات الأساسية، ومن جهة أخرى جاء هذا التّصيص على حرمة حرية المعتقد، تماشياً لما هو عليه الشعب الجزائري من فكر التسامح والتعايش وقبول الآخر، وحرية ممارسة الشعائر الدينية لأصحاب

1 مليكة خشمون، مرجع سابق، ص 25.

2 ينظر: المادة 36 من الدستور الجزائري 1996 الصادر بموجب مرسوم رئاسي رقم 96 / 438 المؤرخ في 07 / 12 / 1996م، الخاص بإصدار نص مشروع تعديل الدستور، الجريدة الرسمية عدد 61 ، تاريخ نشرها 16 / 10 / 1996م.

الدّيانَاتِ السّماويّة، في حدودِ المحافظةِ على النّظامِ العامّ، كما أنّه تبنّى الإسلامَ كدينٍ للدّولةِ وللأغليبيّةِ السّاحقةِ للشّعبِ الجزائريّ¹.

بتحليلِ المادّةِ 36 السّابقة، ندركُ أنّ المشرّعَ الجزائريّ سمح من خلالها بفكرةِ المذهبيّة، وهذا يعني حرّيةَ تبنّي أيّ مذهبٍ من المذاهبِ الإسلاميّةِ المعروفةِ لدى الشّعبِ الجزائريّ، وفي مقدّماتها المذهبُ المالكيّ، والمذهبُ الإباضيّ وبقيةُ المذاهبِ المشهورة، ولا تنفي المادّةُ عدمَ الأخذِ بمعتقدٍ غيرِ دينيٍّ سواءً كان فلسفياً أو أخلاقياً، لكن، كلّ هذا يجبُ أن يتمّ في إطارِ النّظامِ العامّ والآدابِ العامّةِ.

ورد في ديباجة وثيقة التّعديلِ الدّستوريّ لسنة 1996م، في الفقرةِ الرّابعةِ أنّ المكوّناتِ الأساسيّةِ للهويةِ الثّقافيّةِ الوطنيّةِ هي الإسلامُ والعروبةُ والأمازيغيّةُ، وتمتدُّ جذورُ نضالها اليومَ في شتّى الميادينِ في ماضي أمّتها المجيد². مع إقراره بأنّ الإسلامَ هو الدّينُ الرّسميّ للدّولة³، وأنّ تلتزمَ المؤسّساتُ الدّستوريّةُ بواجبِ عدمِ الإتيانِ بتصرّفاتٍ منافيةٍ للخلقِ الإسلاميّ⁴. كما نصّ دستورُ 1996م، على شرطِ الإسلامِ في الرّاعبِ للتّرشّحِ لمنصبِ رئاسةِ الجمهوريّة⁵. بالإضافةِ إلى نصّ اليمينِ الدّستوريّةِ، حيثُ إنّ أوّلَى واجباتِ رئيسِ الجمهوريّةِ والتي جاء بها على أساسِ تدريجيٍّ للواجباتِ المقرّرةِ في نصّ اليمينِ الدّستوريّ احترامُ الدّينِ الإسلاميّ⁶.

يتبيّنُ من خلالِ تلكِ الموائِدِ، الأهميّةُ البالغةُ والمرتبّةُ السّاميةُ التي جعلها المؤسّسُ الدّستوريّ للدّينِ الإسلاميّ ولو كانت على حسابِ الحرّيةِ الدّينيّةِ أو حرّيةِ المعتقدِ. وهذا منطقيّ لأنّ الدّولةَ ومن خلالِ تشريعاتها يقع على عاتقها واجبُ الحفاظِ على وحدةِ الأمتةِ وكيانها واستقرارها.

رغم التّنصيصِ على حرّيةِ المعتقدِ والتّأكيدِ عليها، إلا أنّنا نستنتجُ أنّ دستورَ سنة 1996م، قد ضيّقَ وحدّ من مجالِ حرّيةِ المعتقدِ خاصّةً بالمقارنةِ مع دستورِ سنة 1963م، وهذا ما نفهمه من قراءةِ المادّةِ 04 من دستورِ 1963م، والتي نصّت على أنّ: "الإسلامَ هو دِينُ الدّولةِ وتضمّنُ الجمهوريّةُ لكلِّ فردٍ احترامَ

1 صالح دجال، حماية الحريات ودولة القانون، أطروحة دكتوراه في القانون العام، جامعة الجزائر، 2009 / 2010، ص 275.

2 ينظر: الدستور الجزائري لسنة 1996م، مرجع سابق.

3 ينظر: المادة 02، المرجع نفسه.

4 ينظر: المادة 09 فقرة 03، المرجع نفسه.

5 ينظر: المادة 73 فقرة 02، الدستور الجزائري لسنة 1996م، مرجع سابق.

6 ينظر: المادة 76، المرجع نفسه.

آرائه ومعتقداته والممارسة الحرة لشعائره الدينية"¹، أما المادة 36 من دستور 1996م لم تُشر إلى حرية ممارسة الشعائر الدينية².

لم يحدث أيُّ تعديلٍ بالنسبة لحرية المعتقد في التعديل الجزئي الذي مسّ دستور 1996م تحت رقم 08-19 المؤرخ في 17 ذي القعدة عام 1429هـ الموافق لـ 15 نوفمبر سنة 2008م، فبقيت هذه الحرية كما هي عليه ضمن مجال الحقوق والحريات في الفصل الرابع في المادة 36 حيث نصّت على أنه "لا مساس بحرمة حرية المعتقد وحرية الرأي".

جاء التعديل الدستوري الأخير بالقانون رقم 16-01 المؤرخ في 06 مارس 2016م، بعدة تغييرات في مجالاتٍ عديدة، وأبرزها تعديل المادة التي تنصّ على حرية المعتقد من المادة 36 إلى المادة 42، والتي أصبحت كالتالي: "لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي، حرية ممارسة العبادة مضمونة في ظلّ احترام لقانون"³. يتبيّن لنا من خلال هذا التعديل الأخير، أنّ المشرع الجزائري قام بإضافة صيغة جديدة والمتمثلة في "ممارسة العبادة" والعبادة في مفهومها الإسلامي هي عبارة عن جميع الأعمال الظاهرة والباطنة التي يحبها الله ويقبلها، وعليه نستطيع القول إنّ العبادة بهذا الشكل هي مجموعة الشعائر الدينية أو الممارسات التي أمر بها الدين الذي اختاره الشخص لكي يعتنقه، وهنا نستنتج أنّ المشرع الجزائري قصّد بالعبادة حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي كانت ضمن المادة 04 من دستور 1963م والتي أوردناها سابقاً. بالإضافة إلى أنّها وردت في هذا التعديل الأخير مقيدةً بعبارة "في ظلّ احترام القانون"، أما المادة 04 من دستور 1963م، فقد جاءت مُطلقةً وضمن نطاقٍ واسعٍ⁴.

أخلص في الأخير إلى أنّ دستور سنة 1996م كان في مجمله متماشياً إلى حدٍ بعيدٍ مع دستور سنة 1989م، في مسألة حقوق الإنسان، باستثناء بعض النقاط التي أضافها أو عدّلها، كزيادة عبارة ممارسة

1 ينظر: المادة 04 الدستور الجزائري لسنة 1963م، مرجع سابق.

2 كمال شطاب، حقوق الإنسان في الجزائر بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003م، ص90.

3 ينظر: المادة 42 من الدستور الجزائري المعدل بالقانون رقم 16-01 المؤرخ في 06 مارس 2016م. الجريدة الرسمية رقم 14 المؤرخة في 07 مارس 2016م.

4 بن جيلالي سعاد، مرجع سابق، ص 19.

العبادة في المادة 42 منه. وهذا التشابه والمسايرة بينهما ربّما يكون نتيجةً لتشابه الظروف والأحداث التي أدت إلى تشريعهما. زيادةً إلى تبني الدستورين نفس التهج الديمقراطيّ بدل سياسة الحزب الواحد.

بالإضافة إلى أنّ الدساتير الجزائرية باستثناء دستور سنة 1963م، الذي كان دقيقاً وواضحاً في مسألة حرية المعتقد، أما باقي الدساتير المتعاقبة نجدّها جاءت بصيغٍ وعباراتٍ غير دقيقة في مسألة حرية المعتقد. هل يُقصد بها ضمان حرية المعتقد فقط، أم أنّها تحمي الحرية الدينية بكلّ مكوناتها. هذه المواقف الدستورية في الحقيقة يكتنفها بعض الغموض، بل ربّما تكون متناقضة أحياناً، والدليل مصادقة الدولة الجزائرية على العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية من دون تحفظاتٍ، مع العلم أنّ هذا الأخير يضمن حرية المعتقد بكلّ محتوياتها كحرية الانتماء إلى أيّ دين أو تغيير الدين والانتقال من دين لآخر، وحرية نشر وتعليم الدين للغير. وهذا الأمر الذي لا يمكن للجزائر أن تُقرّه في دساتيرها لأنّه يتنافى والطبيعة الإسلامية للدولة والمجتمع. وهذا الموقف يحتاج إلى إعادة ضبطٍ ومزيد دقّة.

أخلصُ أيضاً إلى أنّ المؤسّس الدستوريّ الجزائريّ قد كفل حرية المعتقد دستورياً، على اختلافٍ في التكريس أو المعالجة، بالتوسع أو التضييق، وهنا لا نستطيع إلقاء اللوم على المشرّع إن رأى تضييقاً أو وضع حرية المعتقد في نطاق ضيقٍ ضمن حدود القانون، لأنّ الأحداث التي عاشتها الجزائر منذ نهاية الثمانينيات وخلال العشرية السوداء، تفرض على المشرّع أن يأخذ جميع الاحتياطات والحذر، خشية الوقوع في انزلاقات واضطرابات جديدة نحن في غنى عنها، بسبب سوء استغلال هذه الحرية من طرف الذين لا يريدون الخير والاستقرار لهذا البلد.

الفرع الثاني: حرية المعتقد في بعض التشريعات العربية والأجنبية

كفلت جلّ التشريعات الوطنية الداخلية العربية منها أو الأجنبية، على اختلاف نوعية الحكم السائد فيها، كفلت حرية المعتقد وحرية ممارسة الشعائر الدينية في دساتيرها وقوانينها التنظيمية، وسأحاول في هذا الفرع أن أورد بعض التشريعات الخاصة المتعلقة بحرية المعتقد، وكيفية تناولها من طرف هذه الدول، وسأبدأ بذكر أمثلة من الدول العربية، ثمّ أتطرق إلى بعض التشريعات الأجنبية.

أولاً: حرية المعتقد في بعض التشريعات العربية

سارت معظم الدول العربية في تكريس مبدأ الحقوق والحريات في دساتيرها، على غرار ما هو معمول به في الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، وعلى رأسها حرية المعتقد، ولأنّ الدستور هو أعلى وثيقة في الدولة

ويسمو على جميع النصوص الداخلية الأخرى، سارعت الدول العربية إلى إقرار حرية المعتقد وضمناً حمايتها في دساتيرها، وسنحاول إيراد ما جاء في دساتير بعض الدول العربية، ولأن المقام لا يسمح بذكر جميع الدول العربية، فسأكتفي بذكر نماذج مختارة فقط للاستدلال.

1- حرية المعتقد في تشريعات جمهورية مصر العربية:

كفلت الدساتير المتعاقبة في جمهورية مصر العربية حرية المعتقد والحرية الدينية، حيث نصّ دستور 1923م على أن: "حرية الاعتقاد مطلقاً". ونصّ أيضاً على أن "تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد وطبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية على ألاّ يُخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب"¹. وبعد سقوط النظام الملكي في مصر على يد الضباط الأحرار سنة 1952م، وما شهدته مصر في تلك الفترة من أحداثٍ وتغيّرات جذرية للانتقال من الملكية إلى الجمهورية. جاء دستور سنة 1956م، لينصّ كذلك على احترام حرية المعتقد، بقوله: "حرية الاعتقاد مطلقاً وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في مصر على ألاّ يُخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب"². ونصّ دستور 1971م أيضاً بوجوب احترام حرية المعتقد بقوله: "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية"³.

نصّت التشريعات القانونية في مختلف دساتير مصر، على حرية المعتقد وكفالتها، ودور الدولة المصرية في حماية حرية القيام بالشعائر الدينية والعقائدية طبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية، على أن لا يُخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب. وأن المصريين جميعاً سواسية أمام القانون، لأن العقيدة هي أمر بين الشخص وخالقه ولا سلطان عليها من قبل الدولة بطبيعة الحال. لكن هذا لا يمنع من النصّ بأن "الإسلام دين الدولة"، إذ ليس المقصود بهذه المادة الحجر على حرية العقائد المقررة في الأحكام المتقدمة، لأن مبدأ إطلاق حرية العقيدة لا يعني سوى حرية الفرد في الاعتقاد فيما يراه من الديانات، والمقصود بالاعتقاد

1 ينظر: المواد 12 و13 من الدستور المصري لسنة 1923.

2 ينظر: المادة 43 من دستور جمهورية مصر العربية لسنة 1956.

3 ينظر: المادة 47، المرجع نفسه

هنا الإرادة أو النية الكامنة في نفس الشخص التي لا يجوز التعبير عنها بمظهر خارجي إلا في حدود ما يسمح به النظام الأساسي للدولة والقواعد التي يقوم عليها هذا النظام ومنها أحكام الشريعة الإسلامية¹.

2- حرية المعتقد في تشريعات جمهورية العراق:

نص الدستور العراقي لسنة 1958م على أن: "المواطنين سواسية أمام القانون ولا يجوز التمييز بينهم بسبب العرق أو الدين أو العقيدة"، ونص كذلك على: "حرية الاعتقاد والتعبير مصونة وتُنظَّم بقانون"، وأقرَّ بأن "حرية الأديان مصونة ويجب احترام الشعائر الدينية على ألا تكون مُخلَّة بالنظام العام ولا متنافية مع الآداب العامة"². ثم صدر دستور 29 أبريل سنة 1964م، الذي أكد مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات العامة بلا تمييز بينهم بسبب العقيدة أو الدين، ونص على أن حرية الأديان مصونة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائرها على ألا يُخلَّ ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب³.

وصدر بعد ذلك دستور 1968م الذي أكد على المبادئ المذكورة في الدساتير التي سبقته، فنصَّ على أن: "العراقيين متساوون في الحقوق والواجبات العامة أمام القانون ولا تمييز بسبب العقيدة أو الدين"، ونصَّ كذلك على أن "الدولة تصون حرية الأديان وتحمي القيام بشعائرها على ألا يُخلَّ ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب"⁴.

صدر بعد ذلك دستور 1970م، الذي أكد بدوره أهمية مبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون دون تفریق بينهم بسبب العقيدة أو الدين، وأن حرية الأديان والمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية مكفولة على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين وألا يتنافى مع الآداب والنظام العام⁵.

1 عبد القادر محمد القيسي، مبدأ المساواة ودوره في تولي الوظيفة العامة، المركز القومي للإصدارات القومية، القاهرة، ط1، 2016م، ص373.

2 ينظر المواد 09 و10 و12 من الدستور العراقي لسنة 1958م.

3 ينظر المواد 19 و28 من الدستور العراقي لسنة 1964م.

4 ينظر المواد 21 و30 من الدستور العراقي لسنة 1968م.

5 ينظر المادة 19 من الدستور العراقي لسنة 1970م.

ثم جاء دستور سنة 2005م، الذي أكد على أن دين الدولة هو الإسلام وهو مصدر أساسي للتشريع، كما أقر مبدأ المساواة، وكفل حرية العقيدة وأعطى حماية كاملة لأتباع كل مذهب أو دين، والحق في ممارسة الشعائر الدينية¹.

يتضح من هذا أن معظم الوثائق الدستورية التي صدرت في العراق، كانت تؤكد أهمية مبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون، ولا تميز بينهم بعد الإشارة إلى عدة اعتبارات منها الدين أو العقيدة، وأن الدولة تكفل للمواطنين حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولكن بشرط عدم مخالفتها لأحكام الدستور والقانون، وألا تخالف النظام العام والآداب، ولا تهدد وحدة الشعب العراقي في كيانه ونسيجه الاجتماعي المتنوع، وأن الإشارة إلى كيفية ممارسة هذه الحرية والتمتع بها في صلب الدستور تُعطي الضمانة الفعالة والأكيدة لأصحاب هذه الحقوق والحريات².

3- حرية المعتقد في تشريعات المملكة المغربية:

اعتمدت المملكة المغربية سنة 2011م، دستورا جديدا يتطلع إلى أن يكون ضامنا للحريات، وعلى الخصوص حرية العقيدة الدينية وإقامة الشعائر، إذ يعترف ويُقر بسمو الاتفاقيات والعهود الدولية على القوانين الداخلية للبلاد، خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان. لكن هذا الدستور نفسه، يدعو إلى احترام الهوية الوطنية الثابتة للمغاربة، كما يعتمد الإسلام دينا للدولة، فنص الفصل الثالث من الدستور المغربي لسنة 2011م، على أن الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية، هذا الفصل يطرح جملة من التساؤلات والإشكاليات تؤدي بالنتيجة إلى بلورة جملة من التفسيرات والتأويلات المتباينة إلى حد التعارض أحيانا، لأن الاعتراف بالإسلام كدين للدولة يطرح تساؤل: هل المقصود أن الإسلام هو الدين الوحيد المسموح به؟ وإذا كان الأمر غير ذلك، فما هو مضمون حرية ممارسة الشعائر الدينية كما هو معترف به دستوريا وما حدود هذه الحرية؟³.

أما بالنسبة إلى الهوية الدينية، وما جاء في الفصل الثالث الذي ينص على أن الإسلام دين الدولة، يؤكد أن الأمر يتعلق بتوضيح الهوية الدينية للدولة، وهو أمر معمول به في جميع الدساتير العربية، ولا يتعلق

1 ينظر المواد 02 و 42 و 43 من الدستور العراقي لسنة 2005م.

2 عبد القادر محمد القيسي، مرجع سابق، ص 371.

3 ينظر: الفصل الثالث من دستور المملكة المغربية 2011م، الصادر عن قرار المجلس الدستوري رقم 2011 - 815 المعلن عن نتائج الاستفتاء في شأن مشروع الدستور الجديد.

بالمواطنين، فالنص لم يقل إن الإسلام دين الدولة والمواطنين، والدليل على ذلك إضافته لعبارة "أن الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية" في الفصل نفسه. فالنص الدستوري محصور عند الهوية الدينية للدولة ولا يتعداها إلى الهوية الدينية للمواطنين المغاربة، مُورداً في الآن نفسه أن السواد الأعظم من المغاربة مسلمون، لكن الديباجة تضمن حرية تدين من يعتقدون غير الإسلام، حيث يتضح بصورة أكبر منع التمييز بسبب الجنس أو الدين أو غيرهما مما ذكر في أسمى تعبير عن إرادة الأمة¹.

ومن ثم فإن الحرص على دسترة الإسلام كدين للدولة، يهدف إلى تحقيق مبدئين،

الأول: إثبات أن الدولة المغربية ليست علمانية.

والثاني: هو التأكيد على أن المرجعية الدينية للدولة هي الإسلام، وليس هو الدين الوحيد المسموح به، فإذا كانت الدولة تعترف بالإسلام كدين رسمي لها، فإن الإسلام يعترف بباقي الأديان السماوية ولا يُنكرها².

أضاف المشرع المغربي عبارة "الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية"، لسبب هام وهو وجود أقليات دينية فوق التراب المغربي، وهو ما دفع المشرع إلى ضمان حرياتهم الدينية من خلال النص الدستوري، من أجل إرساء دعائم الاستقرار الديني والعقائدي للنظام المغربي، وذلك من خلال تحميل الدولة مسؤولية ضمان ممارسة الشؤون الدينية الفردية للمواطنين³.

تدخل حرية العبادة في إطار حرية المعتقد، غير أنها لا يمكن أن تُفهم بشكل مطلق في إطار دولة تعتبر الإسلام دينها الرسمي؛ أي أن مسألة ضمان حرية ممارسة الشؤون الدينية ليس معناه أن الدستور يضمن حرية العبادة بمفهومها العام والشامل كما يبدو لأول وهلة، بل إن الأمر يتعلق فقط "بأهل الكتاب"، نعني اليهود والمسيحيين، هم المشمولون فقط بهذه الحماية الدستورية في ممارسة شؤونهم الدينية، أي أن

1 الحسين الراجحي، الدستور لا يجرم حرية المعتقد، في 2015/11/30، موقع ملف الصباح، <https://assabah.ma/104188.html>، تاريخ التصفح: 2019/07/20، الساعة 10.30د.

2 عباس بوغالم، حرية المعتقد بالمغرب مقارنة قانونية، موقع مجلة الفقه والقانون، <http://www.cojss.com.majalah-new-ma>، تاريخ التصفح: 2019/07/20، الساعة 11.30د.

3 عباس بوغالم، مرجع سابق.

اعتبار الإسلام دين الدولة، يعني أنّ هذه الأخيرة تضمن فقط حرية ممارسة العقائد التي يعترف بها الدين الإسلامي، أما ما سواها من المعتقدات الدينية والمذهبية، فهي غير معترف بها وغير مسموح بها أيضاً¹.

يتبين مما رأيناه سابقاً فيما يتعلق بحرية المعتقد وكيفية تناولها من قبل المؤسس الدستوري المغربي، وما ورد في الفصل الثالث من الدستور، أنّ حرية المعتقد في أوسع معانيها كما هو منصوص عليها دستورياً؛ يجب أن تظلّ في إطار احترام كون الإسلام هو الدين الرسمي للمملكة.

4- حرية المعتقد في تشريعات الجمهورية التونسية:

شهدت الدولة التونسية منذ استقلالها دستورين، الأول كان سنة 1959م، وقد مرّ بعدة تعديلات، ولم يخصّص فصلاً أو باباً لحقوق الإنسان، بل أدرجها ضمن المقدمة في الباب المتعلق بالأحكام العامة، وأقرّ الحقوق والحريات الأساسية كمبادئ أولية عامة، حيث تضمن قائمة عديدة من الحقوق والحريات الأساسية ما يعطيها قيمتها الدستورية، ولو كان الدستور يترك للقانون تنظيم ممارستها².

نصّ هذا الدستور في فصله الأول من الباب الأول المتضمن الأحكام العامة على أنّ الدين الإسلامي هو الدين الرسمي للدولة التونسية، ولكن لم يشكّل هذا عائقاً على إقرار حرية المعتقد في ظلّ هذا الدستور فحرية المعتقد مكفولة ومكرّسة وهي حقّ دستوري واضح حيث ينصّ الفصل 05 في الفقرة 03 على أنّ: "الجمهورية التونسية تضمن حرمة الفرد وحرية المعتقد وتحمي حرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخلّ بالأمن العام"³.

تعتبر هذه الصياغة الواردة في الفقرة 03 صريحة تكريس حرية المعتقد، وقد أقرّ هذا الدستور أيضاً حرية المعتقد بشكلٍ ضمنيّ في موادّ أخرى من الفصل 8، فهو يكرّس بعض الحريات التي تضمن حرية المعتقد، منها حرية التعبير والفكر والصحافة والنشر والاجتماع وتأسيس الجمعيات.

تمّ تعليق العمل بهذا الدستور في مارس 2011م، وذلك بموجب تنظيم دستوري مؤقت لم يخصّص الحديث عن الحقوق والحريات الأساسية، والمتمثل في مرسوم 23 مارس 2011م⁴، لكنّه لم يدُم مدّة

1 المرجع نفسه.

2 نورة يحيوي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، دار هومة، الجزائر، ط02، 2006م، ص42.

3 ينظر: الفصل 05 من الدستور التونسي، صدر في 06 جانفي 1959م.

4 مرسوم عدد 14 لسنة 2011م المؤرخ في 23 مارس 2011م، يتعلق بالتنظيم المؤقت للسلطة العمومية، ر ج ت، عدد 20،

25 مارس 2011م، ص367.

طويلة حتى جاء قانون التنظيم المؤقت للسلطة العمومية أو دستور تونس المؤقت¹، وهو قانون دستوري تأسيسي تمت المصادقة عليه من قبل المجلس الوطني التأسيسي التونسي في 10 ديسمبر 2011م، وتم نشره في الجريدة الرسمية للجمهورية التونسية في 23 ديسمبر 2011م².

بعد الأحداث التي شهدتها تونس، والتي اضطلع عليها بثورة الياسمين، وما عرفته البلاد من تحولات جذرية ليس هذا مقام ذكرها، جاء دستور سنة 2014م، وبالمقارنة مع دستور سنة 1959م، يتضح لنا أن دستور 2014 يُعتبر دستورا جديدا كليا وليس تعديلا جزئيا فقط، فهو مختلف تماما عن سابقه، حيث تضمن الدستور الجديد باباً كاملاً خاصاً بالحقوق والحريات.

أبقى الدستور التونسي الجديد تكريس حرية المعتقد، وجعل منها حقاً دستوريا ثابتاً، ونص على ذلك بصيغة صريحة، فأقر حرية المعتقد في الفصل 06 منه بصيغة صريحة بقوله: "الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي"³.

بالرجوع إلى دستور تونس القديم، نجد أن صيغة النص الواردة في الفصل 05 قد تغيرت، لكنها أقيمت على ضمان حرية المعتقد، ومن الملاحظ أن هذا الدستور قد وسع من ضمان وتكريس حرية المعتقد وذلك بالنظر إلى الصلة التي تربطها بحريات أخرى تتكامل بها.

ثانياً: حرية المعتقد في بعض التشريعات الأجنبية

تختلف التشريعات الأجنبية في تناولها لمسألة حرية المعتقد على التشريعات العربية الإسلامية، وذلك لاختلاف المشارب والمناهل التي يأخذ منها كل طرف، فالدول العربية تستند في تكريسها لحرية المعتقد إلى احترام هذه الحرية لتعاليم الدين الإسلامي، وألا تخرج عن التنظيم العام الذي حدده الشريعة الإسلامية لها، أما التشريعات الأجنبية فتستند في العادة في تكريسها للحريات عموماً على أمور وأحداث تاريخية

1 قانون تأسيسي، عدد 6 لسنة 2011م المؤرخ في 16 ديسمبر 2011م، يتعلق بالتنظيم المؤقت للسلطة العمومية، جريدة رسمية عدد 97، 20 و 23 ديسمبر 2011م، ص 3111.

2 الموسوعة الحرة: قانون التنظيم المؤقت للسلطة العمومية، <https://ar.wikipedia.org/wiki>، تاريخ التصفح 2019/07/21، على الساعة 11:02.

3 ينظر: الفصل 06 من الدستور التونسي، صادق عليه المجلس الوطني التأسيسي التونسي في 26 يناير 2014، وتم ختمه في 27 يناير 2014م.

أليمة وقعت، محاولةً عدم تكرارها بضمّان حمايتها، وهنا سأحاول معرفة ما ورد في دساتير بعض منها، متوخياً الإيجاز قدر المستطاع.

1- حرية المعتقد في تشريعات الجمهورية الفرنسية:

تُعدّ العلمانية سمةً دستوريةً للجمهورية الفرنسية، وقد تم إدراجها للمرّة الأولى في دستور الجمهورية الرابعة في أكتوبر 1946م، وتمّ تأكيدها مرّةً أخرى بعد مضيّ اثني عشر عاماً إبان تأسيس الجمهورية الخامسة، وتنصّ المادة 02 من الدستور الحاليّ الذي صدر في 4 أكتوبر 1958م، على أنه: "تُعدّ فرنسا جمهوريةً غير قابلةٍ للتجزئة وعلمانيةً وديمقراطيةً واجتماعيةً وهي تُؤكّد مساواة جميع المواطنين أمام القانون بدون أيّ تمييزٍ في الأصل أو العرق أو الدين كما أنّها تحترم جميع المعتقدات"¹، هذا بالإضافة إلى مقدّمة الدستور التي تعلنُ رسمياً عن التمسك بحقوق الإنسان ومبادئ السيادة الوطنية، تماشياً مع إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في عام 1789م في المادة 10 منه، إذ نصّت على أنه: "لا يجب محاسبة أحد بسبب آرائه حتى الدينية منها، شريطة ألا يُخلّ التعبير عنها بالنظام العامّ الذي حدّده القانون". ويتمّ الاستناد أحياناً إلى المادة 11 من الإعلان نفسه فيما يتعلّق بالعلمانية التي تُؤكّد أنّ "حرية تداول الأفكار والآراء هي أحد أئمن حقوق الإنسان"²، ويحدّد هذان النصّان الحاملان للقيم التي تتأسس بناءً عليها العلاقات الاجتماعية في فرنسا معنى العلمانية.

تشهد فرنسا تداخلاً ما بين النصوص الدستورية كحقّ للمواطنين، ومبدأ العلمانية كاتجاهٍ للدولة في حياد المرافق العامة، فحرية العقيدة التي نصّ عليها الدستور الفرنسي وكفلها للمواطنين في اعتناق الأفكار الدينية مشروطةً بأن يكون اعتقاده لنفسه ولا يظهر على سلوكه الخارجي، أي أنّ تطلّ أفكاره حبيسةً نفس الشخص وصدوره. وهذا يدلُّ على الشكّ الذي يراود المشرّع الفرنسي، رغم اعترافه بحرية العقيدة واعتناق الأفكار الدينية، خصوصاً عندما يتعلّق الأمر بمرفق التعليم حيثُ أفرّد له قواعد خاصةً به، لكي لا يتأثر الطلاب بفكرٍ أو عقيدةٍ معيّنة دون أخرى³.

1 ينظر: المادة 2 من دستور جمهورية فرنسا لسنة 1958م.

2 ينظر: المادة 10 و 11 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، أصدرته الجمعية التأسيسية الوطنية في 26 آب/أغسطس 1789م.

3 مصطفى سالم مصطفى النجفي، المساواة ودورها في تولي الوظائف العامة-دراسة مقارنة-، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون، كلية القانون، جامعة الموصل، العراق، 2004/2003، ص 107.

2-حرية المعتقد في تشريعات الولايات المتحدة الأمريكية:

يُعتَبَرُ دستورُ الولاياتِ المتّحدةِ وثيقةً علمانيّةً تبدأُ بعبارَةِ "نحنُ الشّعبُ" ولا تحتوي الوثيقةُ على أيّ ذكرٍ لكلمةِ الرّبِّ أو المسيحيّةِ، بل إنّ الإشارةَ إلى كلمةِ الدّينِ في الدّستورِ استُخِدِمَتِ على نحوٍ مغايرٍ تماما، وهذا للتأكيدِ على عدمِ التّمييزِ بين المواطنين على أساسِ عقائدهم، تجدرُ الإشارةُ هنا إلى أنّ واضعي نصِّ التّعديلِ الدّستوريِّ كانوا واعين لحقيقةِ كونِ الخلافاتِ الدّينيةِ في أوروبا قادت إلى قرونٍ من الحروبِ العنيفةِ، كما عارضوا أيضا السّياساتِ التي اتّبعَها بعضُ الولاياتِ الأمريكيّةِ في ذلك الوقتِ لفرضِ قيودٍ على طوائفَ دينيةٍ معيّنةٍ لصالحِ كنائسٍ تُقرُّها أو توافقُ عليها الولايةُ، كما يُمكنُ للمعتقدِ الدّينيِّ أن يزهَرَ بشكلٍ أفضلٍ في بيئةٍ تحمي فيها الحكومةُ الحرّيةَ الدّينيةَ، ولكنها لا تدعمُ المؤسّساتِ الدّينيةَ، ويشكّلُ هذا المبدأُ أساسَ بنودِ التّعديلِ الأوّلِ المتعلّقِ بالدّينِ¹.

نجدُ في افتتاحيةِ الدّستورِ المؤرّخِ في 17 سبتمبر 1787م "نحنُ شعوبُ الولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ لكي نؤلّفَ اتحادا أكثرَ كمالا، ولكي نُقيّمَ العدالةَ ونضمنَ الاستقرارَ الدّاخليّ، ونذودَ للدّفاعِ المشتركِ، ونزيدَ من الرّفاهيةِ العامّةِ ونضمنَ نعمةَ الحرّيةِ لأنفسنا وللأجيالِ القادمة"²، ونصّتِ المادّةُ 01 في أوّلِ تعديلٍ أُدخِلَ على الدّستورِ على أن: "لا يُصدِرُ الكونغرسُ أيّ قانونٍ خاصٍّ بإقامةِ دينٍ من الأديانِ أو يمنعَ حرّيةَ ممارسته، أو يحدّدَ من حرّيةِ التّعبيرِ أو الصّحافةِ، أو مِنْ حقِّ النَّاسِ في الاجتماعِ سلمياً، وفي مطالبةِ الحكومةِ بإنصافهم من الإجحافِ"³.

نستنتجُ من هذه الموادِّ الدّستوريةِ، أنّ الدّينَ أسّسوا دستورَ الولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ هم أناسٌ أحرارٌ فكريا، فرّوا من الطّغيانِ الفكريِّ لملوكٍ وقساوسةِ أوربا العصورِ الوسطى، ومنّ هذا المنطلقِ قرّروا عدمَ تركِ المجالِ أمامَ الأجيالِ القادمةِ لكي ينحرفوا نحوَ الطّغيانِ والاستبدادِ. لقد فتحَ المشرّعون الأوائلُ بابا للحرّيةِ لن يستطيعَ المشرّعون من بعدهم سدّه أو انتقاصه بأيّ شكلٍ من الأشكالِ، إذ أنّ البندَ الأوّلَ في الدّستورِ الأمريكيِّ يضمنُ إلى الأبدِ حرّيةَ الكلامِ والنّشرِ وتنظيمِ التّجمّعاتِ، ويحمي حقَّ المواطنين بالعبادةِ كما

1 بلحاج مونيير، مرجع سابق، ص70.

2 ينظر ديباجة دستور الولايات المتحدة الأمريكية، الصادر عام 1789م.

3 ينظر المادة 01 من التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة الأمريكية، الصادر عام 1789 شاملا تعديلاته لغاية عام 1992م.

يشاؤون ويضمن لهم حقهم بعدم إجبارهم على اتباع أديان آخرين، وكذلك يضمن حق المواطنين في الاعتراض على سياسات الحكومة وتغييرها¹.

إنّ البند الأول وبحسب ما طبّته المحاكم الأمريكية لأكثر من 80 سنة، يجعل الولايات المتحدة الأمريكية فريدة من بين بلاد العالم من حيث منعها الحكومة على كافة مستوياتها الاتحادية أو الولائية أو البلدية، من إملاء رغباتها على الناس من حيث كيف يمارسون اهتماماتهم وعباداتهم ومع من يجتمعون وماذا يطالبون المسؤولين².

رغم ما تضمّنه الدستور الأمريكي من حماية لحقوق الأفراد، إلا أنّ المتتبع للشأن الأمريكي يجد أنّ هناك تعطيلاً أو خرقاً لبعض بنود هذه الحريات، خصوصاً في أوقات الأزمات أو عندما تواجه الولايات المتحدة الأمريكية خطراً ما، إذ يُعتبر قانون مكافحة الإرهاب الذي صدر في 26 أكتوبر 2011م عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام نفسه، من أهم وأخطر القوانين التي أصدرها الكونغرس الأمريكي والتي تُهدّد الحريات والحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ تم بموجب هذا القانون توسيع صلاحيات السلطة التنفيذية على حساب السلطات الأخرى، والمستهدف الأساسي من هذا القانون، هم الأجانب الذين يتّهكون القوانين الأمريكية، ولكن في حقيقة الأمر نجد أنّ هذا القانون يتعدى ذلك، ليشمل أيضاً المقيمين إقامة دائمة داخل الولايات المتحدة والمواطنين الأمريكيين أيضاً وفق تقدير الأجهزة الأمنية³.

ورغم قوانين الطوارئ التي أعلنت في أمريكا بعد أحداث سبتمبر 2001م، إلا أنّه لا يوجد في أيّ بلد في العالم حقوق وحريات مَصونة للفرد والمواطن بالدرجة التي تتوفر له في الولايات المتحدة الأمريكية، على الرغم من أنّ كثيراً من بلدان العالم على اختلاف توجهاتها ودياناتها وأعراقها، لديها أسبقية في مجال حقوق الإنسان، بالإضافة إلى المجال الكبير والواسع الذي توفره الولايات المتحدة لحرية الكلام والعبادة والتّجمّع والممارسة الدينية.

1 موقع بوابة الشرق الأوسط، وثيقة الحقوق الأمريكية لسنة 1791م، <http://www.mideastweb.org/rights.htm>، تاريخ التصفح 2019/07/22م، على الساعة 10.50د.

2 المرجع نفسه.

3 رياض عزيز هادي، بنية الإدارة الأمريكية وانعكاساتها على السلوك السياسي الأمريكي، ندوة العدوان الأمريكي على العراق - آراء ومواقف - كلية العلوم السياسية بغداد، العراق، آذار/مارس 2003م، ص 42.

المطلب الثاني:

حرية المعتقد في التشريعات القانونية الجزائرية

جاءت هذه التشريعات والنصوص لحماية حرية المعتقد من جهة، ومن جهة أخرى لحماية الدولة والمجتمع من التسيب والفتن والقلاقل، التي قد تحدث بسبب عدم ضبط هذه الحرية بنصوص تنظمها وتبين حق كل فرد في ممارستها، أضف إلى ذلك تنامي ظاهرة التنصير والتبشير، وزيادة الممارسات بالإغراء تارةً والتهديد والضغطة تارةً أخرى، لترك الدين الإسلامي واعتناق معتقدات أخرى، كما استُخدمت الحرية الدينية وممارسة الشعائر الدينية غطاءً لتتوسع في إقليم الدولة الجزائرية، هذه جملة من الأسباب التي دعت المشرع الجزائري للتعجيل بإصدار مجموعة من القواعد القانونية لتنظيم هذه الحرية، والتي على رأسها نجد الأمر 03/06، الذي أصدره رئيس الجمهورية سنة 2006م.

الفرع الأول: حماية الأمر 03/06 لحرية المعتقد في الجزائر

انطلاقاً من كون الجزائر عضواً في المجتمع الدولي، وتسعى جاهدةً للوفاء بالتزاماتها الدولية، أقرت حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية في جميع دساتيرها المتعاقبة كما رأينا في الفرع السابق، وقد وضعت من أجل ذلك آليات قانونية بغية تمكين غير المسلمين من التمتع بهذا الحق، ولكن في إطار احترام خصوصية المجتمع الجزائري والنظام والآداب العامة.

أولاً: التكييف القانوني للأمر 03/06

على الرغم من أن الدولة الجزائرية ضمنت حرية المعتقد في دساتيرها، إلا إنها لم تعرف قوانين وتنظيمات خاصة بهذه الحرية إلا سنة 2006م، حيث صدر الأمر 06/03 في 28 فيفري 2006م، الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وربما كان هذا التأخر بسبب ما عاشته الجزائر من فتن واضطرابات في فترة العشرية السوداء، فلم يكن في الإمكان المغامرة بإقرار نصوص ومراسيم تسمح بممارسة الشعائر الدينية.

تضمّن هذا القانون أربعة فصول، ووُضِعَتْ فيه كلُّ الضوابط من أجل مراعاة الالتزامات الواردة في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، كما جاء لیسد الفراغ القانوني المتعلق بحرية المعتقد وكيفية مزاولتها وحمايتها من الانتهاك.

لم يعد أمر الحرية مرتبطا بمجرد التصريح عليها دستوريا بقدر ما هو مرتبط بتوفير ضمانات تكفل حمايتها وتعمل على تحويلها إلى حقيقة، ويتعين التفريق بين النص على الحرية وبين حمايتها والتي هي قضية أساليب وإجراءات، وهذه الأخيرة تُبرزها أعمال الضبط الإداري، والمتمثلة هنا في مجموعة الأوامر التشريعية والتنظيمية التي تهدف إلى المحافظة على النظام العام¹.

يُعتبر الأمر رقم 06/03 من قبيل أعمال الضبط الإداري التي تصدر من رئيس الجمهورية كسلطة أصلية في مجال التشريع في صيغة أوامر، والتي هي في الحقيقة عبارة عن أعمال تشريعية جاءت لتنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وذلك بوضع مجموعة من الشروط والضوابط القانونية اللازمة لضمان عدم خروجهم عن النظام العام، إثر ممارستهم لحرّيتهم الدينية، ولم يأت لينتقص من هذه الحرية الدستورية بقدر ما جاء لينظّمها ويحميها، رغم وجود أصوات داخلية ودولية تزعم أنّ هذا الأمر فيه انتهاك خطير للحرية الدينية².

وقبل أن أخوض في الأمر 06/03، يجب أولاً أن أتطرق إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي مدى دستورية هذا الأمر، لأنه في الحقيقة كثر اللغط في هذه المسألة، ودعاة الفتنة والتقسيم ممن يسمون أنفسهم حماة حقوق الإنسان، يدعون عدم دستورية هذا الأمر، ولأن القانون أو الأوامر حتى تكون ذات صبغة تشريعية دستورية؛ يجب أن يكون صادرا من سلطة مختصة دستوريا ولها الحق في التشريع والتقنين، باعتباره المخوّل قانونا بتحديد اختصاص كل سلطة على حدة.

نصت المادة 140 من الدستور الحالي على جواز تدخل البرلمان في ميدان حقوق الإنسان والحريات العامة والقيام بتنظيمها، بل واعتبرته من صميم اختصاص البرلمان، إلا أنّ المادة 142 منه تُعطي لرئيس الجمهورية الحق في التشريع بأوامر في كل الميادين ودون تحديد لميدان بعينه، ومن ثم يجوز له التشريع بأوامر في مسألة تنظيم الحريات، وهذا ما حدث فعلا بالنسبة للأمر 03/06، حيث إنّ صدر من سلطة

1 سكيمة عزوز، عملية الموازنة بين أعمال الضبط الإداري والحريات العامة، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الحقوق، جامعة الجزائر، 1990م، ص 189.

2 بولطيف سليمة، مرجع سابق، ص 221.

مختصة دستوريا، والمتمثلة في رئيس الجمهورية، واختصاص رئيس الجمهورية هنا بالتشريع بأوامر لم يستند إلى تفويض من البرلمان وإنما صدر منه كسلطة مختصة أصلا تشارك الاختصاص التشريعي مع البرلمان على وجه الدوام بين الدورات، أي أن الاختصاص التشريعي موزع دستوريا بين رئيس الجمهورية والبرلمان توزيعا زمنيا¹.

بالرغم من نص المادة 42 من الدستور الحالي على أن حرية المعتقد هي حرية مطلقة لا يجوز أن يتدخل فيها التشريع لا بالتنظيم ولا بالقيود، إلا إنها في شقها الثاني ذهبت إلى اعتبار حرية ممارسة العبادة الدينية من الحريات التي يجوز تقييدها ضمن إطار تشريعي، ويتولى القانون تحديدها وتنظيمها².
وعليه أستخلص بما لا يدع شك أن الأمر 03/06 تشريع دستوري صادر عن جهة دستورية مخولة قانونا بالتشريع والتنظيم.

ثانيا: المعالجة القانونية للأمر 03/06 لحرية المعتقد في الجزائر

بالعودة إلى القانون 03/06 المنظم لممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، نجد أنه لا يختلف عن باقي النصوص القانونية الأخرى، والتي جاءت لتنظم بدورها مسائل العبادة والخطابة في المساجد للمسلمين. وهذا القانون جاء أصلا نتيجة - كما ذكرنا سابقا- لتجاوزات مقصودة ومتكررة، مما أدى إلى تعديل قانون العقوبات وإقرار عقوبة الحبس والغرامة في حق المخالفين لتلك القوانين.

إن الهدف من الأمر 03/06 هو في الأصل، تنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين حسب ما ورد في المادة 01 منه، وذلك من خلال وضع جملة من الشروط يجب على غير المسلمين التقيد بها أثناء ممارستهم لشعائرهم حتى لا تطالهم الجزاءات المذكورة في الأمر، والغاية من هذه الشروط ليس التضييق على هذه الحرية ولا الانتقاص منها، بل على العكس هو حماية لهذه الحرية وتمكين لأصحابها من التمتع بها في إطار مشروع خاضع لشروط وضوابط تضعها الدولة، ذلك أن للدولة الحق في تنظيم الحرية الدينية كما رأينا سابقا.

بدأ القانون 03/06 المنظم لممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، بالإشارة إلى أن الدولة الجزائرية التي تدين بدين الإسلام تضمن حرية الديانة في إطار أحكام الدستور، والقوانين التنظيمية سارية المفعول،

1 حاشي يوسف، في النظرية الدستورية، ابن النديم للنشر والتوزيع ومنشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط 01، 2009م. ص 366.

2 بولطيف سليمة، مرجع سابق، ص 223.

والنظام العام والحريات الأساسية للآخرين، كما تضمن التسامح واحترام الديانات المختلفة، كما أن المجموعات والجمعيات لغير المسلمين تكون تحت حماية الدولة، كما نص هذا الأمر على شروط ممارسة الشعائر الدينية، حيث تنص المادة 05 منه على أن "يخضع تخصيص أيّ بناية لممارسة الشعائر الدينية للرأي المسبق من اللجنة الوطنية للشعائر الدينية"، كما تُمنع ممارسة أيّ نشاط داخل الأماكن المخصصة لممارسة الشعائر الدينية، بحيث يتعارض مع طبيعتها ومع الأغراض التي وجدت من أجلها، وتخضع البنايات المخصصة لممارسة الشعائر الدينية للإحصاء من طرف الدولة وتستفيد من حمايتها، بمعنى أن ممارسة شعائر دينية ما، يستوجب القيام بها في أماكن مخصصة لها، بحيث تخضع هذه الأخيرة للرأي المسبق من طرف الجهة المختصة "اللجنة الوطنية للشعائر الدينية"، التي تسهر على احترام حرية ممارسة الشعائر الدينية والتكفل بالانشغالات المتعلقة بذلك¹.

اشترط الأمر السابق أيضا في البنايات، أن يتم تخصيصها للعبادة، أي أن يتم تحديدها وحصرها كمكان للعبادة، لا يجوز أن تُمارس فيه أنشطة أخرى غير العبادة من قبل رواده. ويتم هذا التخصيص من قبل الدولة وتحديدًا من قبل اللجنة الوطنية للشعائر الدينية التي تُبدي رأيا مسبقًا في إمكانية تخصيص هذا البناء للعبادة من عدمه، بمعنى أنه لا يجوز أن يباشر غير المسلمين ممارسة شعائرهم الدينية قبل الحصول على إذن مسبق من قبل هذه اللجنة، فالإذن يجب أن يأتي قبل الشروع في ممارسة الشعائر، وذلك على غرار الأماكن المخصصة لممارسة شعائر الدين الإسلامي أي المساجد، والتي اشترط فيها المشرع أن تحصل على موافقة مسبقة من قبل وزير الداخلية ووزير الشؤون الدينية حتى يتم تخصيص هذه الأماكن كمساجد يتم التعبّد فيها².

كما تُبدي اللجنة الوطنية للشعائر الدينية رأيا مسبقًا في اعتماد الجمعيات ذات الطابع الديني، وتخصيص البنايات لممارسة الشعائر الدينية، بحيث أن تنظيم الممارسة الجماعية للشعائر الدينية، يجب أن يكون مؤطرًا من طرف جمعيات دينية، هذه الأخيرة يخضع إنشائها واعتمادها وعملها لأحكام القانون سابق الذكر والتشريع ساري المفعول.

1 ينظر المواد 05 و06 و07 من الأمر 03-06 مؤرخ في 29 محرم 1427 هـ الموافق 28 فيفري 2006م، يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، ج ر ج ج، عدد 12 الصادرة في 1 مارس 2006م، ص 25
2 عمر رزقي، تنظيم ممارسة الشعائر الدينية في الجزائر، الشعائر الدينية حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون، بحوث الملتقى الدولي 10 / 11 فيفري 2010 م، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2011م، ص 138.

كما يُعتبر شرط ممارسة الشعائر الدينية في إطار جمعية دينية ضماناً فعالاً ومهماً أقره المشرع الجزائري غير المسلمين في الجزائر، وهذا حتى يتمكنوا من الدفاع عن حرّيتهم الدينية في إطار قانوني مهيكّل ومنظّم. ويشترط القانون نفسه أن تقتصر الممارسة الجماعية للشعائر في البنايات المخصصة لذلك دون غيرها، إلاّ أنّه لم يبيّن لنا نوعية البنايات الخاصة لممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين هل هي عبارة عن كنائس أم أماكن مخالفة لها، كما اشترط أن تكون عامةً وظاهرة المعالم من الخارج، ويُفهم من هذه النصوص رغبة المشرع في الإحاطة بظروف وتحديد إمكانية ممارسة الشعائر على المستوى الفردي أو الجماعي حتى لا تُستعمل إمكانية أخرى خارج السيطرة أو الإحصاء كما سماها القانون¹.

وهذا الإجراء قد يكون عادياً من طرف المشرع الجزائري، لأنّ الواقع أثبت أنّ فتح الباب على مصراعيه في هذا المجال لا يؤدي إلى خير، فقد لوحظ استعمال منازل سكنية خاصة لنشر مذاهب وأديان لمجموعات دينية، تقوم بالتبشير والتنصير، وإغراء الشباب وفتنتهم عن دينهم، واستغلال ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، وذلك لاستمالتهم نحو التنصير أو غير ذلك من الأديان، وهذه الحركات بالطبع لها امتدادها الخارجي أو الداخلي، وعلى هذا الأساس نصّت المادة 7 من الأمر 03-06 على أنّ الممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين تتم في البنايات المخصصة لذلك دون غيرها.

لا يقتصر إخضاع أماكن العبادة لضرورة الالتزام بقوانين الجمهورية واحترامها على الكنائس فقط، وإنما يشمل أيضاً أماكن عبادة المسلمين كالمساجد، فبمقتضى قانون 26 جوان 2001م، المعدّل لقانون العقوبات، المادة 87 مكرّر 10 جديدة: يعاقب بالحبس من سنة إلى 3 سنوات، وبغرامة من 10.000 دج إلى 100.000 دج كل من أدّى خطبة أو حاول تأديتها داخل مسجد أو في أيّ مكان عموميّ تقام فيه الصلاة دون أن يكون معيّناً أو معتمداً من طرف السلطة العمومية المؤهلة أو مرخصاً له من طرفها للقيام بذلك، ويعاقب بالحبس من 3 سنوات إلى 5 سنوات، وبغرامة من 50.000 دج إلى 200.000 دج كل من أقدم بواسطة الخطب أو بأيّ فعل، على أعمال مخالفة للمهمّة النبيلة للمسجد أو يكون من شأنها المساس بتماسك المجتمع أو الإشادة بالأفعال المشار إليها في هذا القسم².

1 ينظر: المادة 08، الأمر 03-06، مرجع سابق.

2 الأمر رقم الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 18 صفر عام 1386هـ الموافق 8 يونيو سنة 1966م، الذي يتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم هذه المادة أضيفت بالأمر رقم 01-09 المؤرخ في 26 يونيو 2001م. الجريدة الرسمية رقم 34 ص 15.

توضّح هذه الإجراءات أنّ تنظيم الممارسات الدينية لا يقتصر على غير المسلمين فقط، بل يتعداه ليشمل المسلمين أيضاً، ورغم ديانة الشعب الجزائري في غالبية بالإسلام، إلا إنّ اشتراط ممارسة الصلاة الجماعية فقط في المساجد ومنع إقامتها خارج المساجد، إلى جانب شرط الحصول على ترخيص مسبق وليس مجرد التصريح للتمكن من إلقاء خطب داخل المساجد، هذه الإجراءات المعقّدة نسبياً في رأينا لم تُثر سخط المسلمين أو تذرهم، ولم نسمع بالأصوات الحقوقية التي تدعي حمايتها لحقوق الإنسان، تندّد بالتضييق والاعتداء على ممارسة الشعائر الدينية للمسلمين، كما هو الحال بالنسبة لغير المسلمين، ومطالبتهم المستمرة والمتكررة بمنح مزيد من الحريات وفسح المجال أمامهم لممارسة طقوسهم بكلّ حرية¹.

هذه المادة واضحة وصريحة في عدم القيام بحملات التبشير والتنصير، وأن الطقوس والعبادات الدينية الجماعية طبعاً، لها أماكنها المخصصة، ولا يجوز الخروج عن ذلك.

يُفهم من هذا أيضاً أنّ المشرّع الجزائري في هذا الأمر لم يميّز بين معاملة المسلمين وغيرهم في اشتراط تخصيص عقار للعبادة وكونه ملكاً عاماً، كما أنّه لم يأت بشيء مخالف للحقوق والحريات، وإنّما اشتراط أن تكون البناية المخصصة للعبادة ملكاً عاماً وظاهر المعالم لكي يسهل تمييزه عن باقي البنايات المشابهة، ويكون أيضاً معروفاً لدى الدولة لمتابعته وحمايته أيضاً، مثله مثل المساجد والزوايا والمدارس القرآنية².

نصّ هذا الأمر أيضاً على أنّ الممارسة الجماعية للشعائر الدينية، لا تمارس إلا من طرف الجمعيات المعتمّدة ذات الطابع الديني، وأنّ ممارسة الشعائر الجماعية لا تكون إلا في الأماكن المخصصة لذلك، والتي يُمكن تحديدها من الخارج والمفتوحة للجمهور، إضافة إلى نصّه على إنشاء لجنة وطنية لدى وزارة الشؤون الدينية من مهامّها السهر على احترام ممارسة الشعائر الدينية، والتكفل بالانشغالات المتعلقة بممارسة هذه الشعائر، وإعطاء الرأي المسبق حول اعتماد الجمعيات ذات الطابع الديني³.

أجاز المشرّع الجزائري لغير المسلمين ممارسة شعائرهم وتظاهراتهم الدينية، بشرط أن تُقام في الأماكن المخصصة لذلك، سواء كانت كنائس أو بنايات عامة مهياًة وتصلح أن تكون مكاناً للعبادة، وأن يتحصّلوا

1 بولطيف سليمة، مرجع سابق، ص 232.

2 المرجع نفسه، ص 228.

3 وحياني جيلالي، واقع حرية الديانة في الجزائر على ضوء الاتفاقيات الدولية، مجلة الحقوق والحريات، عدد 1، 2014م، مرجع سابق، ص 140.

على تصريح مسبقٍ بذلك من طرف اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لإقامتها. وهذا الأمر يخص الممارسات والتظاهرات الجماعية فقط، أما الممارسة الفردية للشعائر والطقوس الدينية فلا يُشترط فيها ذلك.

الفرع الثاني: تنظيم الشعائر الدينية في المرسوم التنفيذي 07-135

لا تكفي التشريعات القانونية وحدها أحيانا لتنظيم كل ما يتعلق بالحقوق والحريات العامة، وفي هذه الحالات يستلزم الأمر تدخل السلطة التنفيذية، من أجل تدارك الثغرات وسد بعض الفراغات الواردة في النصوص التشريعية، زيادة على ذلك فالسلطة التنفيذية تساعد على تطبيق القوانين على أرض الواقع، خاصة إذا كانت القوانين التشريعية لا تنظم كل المسائل التفصيلية، وهو الحال بالنسبة للمشرع الجزائري، فقد نظم ممارسة الشعائر الدينية بوضع مجموعة من الشروط والإجراءات، ولكنه ترك بعض المسائل التفصيلية لمرسومين، الأول هو مرسوم يتعلق بتنظيم اللجنة الوطنية لممارسة الشعائر الدينية، والثاني هو مرسوم تنفيذي يحدد شروط وكيفية سير التظاهرات الدينية لغير المسلمين، وسنبدأ بالمرسوم التنفيذي الذي يحدد شروط وكيفية سير التظاهرات الدينية.

جاء المرسوم التنفيذي 135/07 الصادر في مايو 2007م، من أجل السير الجيد والحسن لهذه التظاهرات والتجمعات الدينية، وليبين أيضا ما ورد في نص المادة 08 من الأمر 03/06 سابق الذكر، بتفصيل شروط وكيفية سير التظاهرة الدينية لغير المسلمين، حيث عرّف هذا المرسوم التظاهرات الدينية بأنها: "تجمع مؤقت لأشخاص تنظمه جمعيات ذات طابع ديني في بنايات مفتوحة لعموم الناس"¹.

أخضع المرسوم التنفيذي السابق التظاهرات الدينية في المادة 03 منه لموافقة السلطات الولائية ممثلة في والي الولاية التي تقام فيها التظاهرة، بحيث يُقدّم مُنظمو هذه التظاهرة تصريحاً إلى والي قبّل انعقادها يتضمن أسماء وألقاب وعناوين المنظمين الرئيسيين، بشرط تمتّعهم بحقوقهم المدنية، كما يتضمن التصريح أيضا عدّة معلومات أخرى، منها الهدف من التظاهرة، ومكان وزمان ومدّة انعقادها، وغير ذلك من البيانات المتعلقة بها، ويكون التصريح ممضيا من رئيس الجمعية أو ممثّلها المخوّل قانونيا بذلك. وهذا ما نصّت عليه المادة 03 من هذا المرسوم بقولها²: "تخضع التظاهرات الدينية للتصريح المسبق للوالي. يُقدّم

1 ينظر: المادة 02، الأمر 03-06، مرجع سابق.

2 ينظر: المادة 03، المرجع نفسه.

التصريح إلى الوالي خمسة 05 أيام على الأقل قبل التاريخ المقرر لانعقاد التظاهرة. يجب أن يتضمن التصريح ما يأتي:

- أسماء وألقاب وعناوين إقامة المنظمين الرئيسيين ويكون التصريح ممضيًا من قبل ثلاثة 03 أشخاص من بينهم ويتمتعون بحقوقهم المدنية.
- الهدف من التظاهرة.
- تسمية ومقر الجمعية أو الجمعيات المنظمة.
- مكان انعقاد التظاهرة.
- اليوم والتوقيت ومدّة انعقادها.
- العدد المحتمل للمشاركين.
- الوسائل المقررة لضمان حسن سيرها من بدايتها إلى غاية افتراق المشاركين.
- ويوقع هذه البيانات رئيس كل جمعية أو ممثلها المخول قانوناً.

كما تجدر الإشارة إلى أنه للوالي السلطة التقديرية حسب هذا المرسوم في قبول انعقاد التظاهرات أو رفضها، أو تغيير مكانها مقترحاً عليهم مكاناً تتوفر فيه الضمانات اللازمة من حيث الأمن والسكينة العامة، وإذا رأى الوالي أن هذه التظاهرة تشكل خطراً على حفظ النظام العام فيمكن له أن يمنعها، ويبلغ المنظمين بذلك. حيث نصت المادة 05 من المرسوم السابق على أنه: "يمكن للوالي خلال 48 ساعة من إيداع التصريح أن يطلب من المنظمين تغيير مكان التظاهرة مقترحاً عليهم مكاناً تتوفر فيه الضمانات اللازمة لحسن سيرها من حيث النظافة والأمن والسكينة العامة"¹. كما نصت المادة 06 منه على: "يمكن للوالي منع كل تظاهرة تشكل خطراً على حفظ النظام العام ويشعر المنظمين بذلك"².

1 ينظر: المادة 05، الأمر 06-03، مرجع سابق.

2 ينظر: المادة 06، المرجع نفسه.

الفرع الثالث: تنظيم حرية المعتقد في المرسوم التنفيذي 158/07 المحدد لمهام اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين

جاء هذا المرسوم تحديداً لبيّن مهام اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين وكيفية أداء عملها وتشكيلاتها، وحسب ما نصت عليه المادة 09 من الأمر 03/06 سابق الذكر، والمادة 02 من المرسوم التنفيذي 158/07، فإن هذه اللجنة تتولّى المهام التالية:

السهر على احترام حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتكفل بالشؤون والانشغالات المتعلقة بممارسة الشعائر الدينية، وذلك من خلال دراسة الطلبات والشكاوى المرفوعة إليها؛ بالإضافة إلى إبداء رأي مسبق لاعتماد الجمعيات ذات الطابع الديني لغير المسلمين الجزائريين، مثل الجمعية البروتستانتية الجزائرية. ومن مهام هذه اللجنة أيضاً، تقديم رأي مسبق أيضاً في تخصيص البنايات لممارسة الشعائر الدينية¹.

لم يوضح المشرع الجزائري ولم يأت بنصوص تفسيرية، تبرز نوعية الرأي المسبق الوارد في القانون السابق أي الأمر 06/03 ماذا يقصد به؟ هل هو عبارة عن ترخيص أم تصريح أم استشارة فقط للجنة المكلفة بذلك، وهل هذا الرأي هو على سبيل الاستشارة فقط أم الوجوب.

تثير هذه المواد في الحقيقة إشكالات عن كيفية وطريقة منح الاعتمادات لإنشاء الجمعيات لغير المسلمين من طرف اللجنة السابقة، وكيفية منحها أيضاً تراخيص لتخصيص بنايات معينة لممارسة شعائرهم الدينية فيها، وعلى اعتبار أنّ هذه اللجنة لها سلطة تقديرية في القبول والرفض والتحقق من الجمعيات الدينية وأعضائها، ومدى صلاحيات أماكن العبادة المقترحة لممارسة الشعائر الدينية، إلا إن القوانين الجزائرية لم تحدّد معايير لضبط هذه المسألة. إلا أنّه وبالعودة إلى نصوص أخرى إضافة إلى ما هو معمول به على أرض

1 ينظر المواد 01 و02 من المرسوم التنفيذي رقم 158-07 مؤرخ في 10 جمادى الأولى عام 1428 الموافق 27 مايو سنة 2007م، يحدد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين وكيفية عملها. جريدة رسمية رقم 36، مؤرخة في 17 جمادى الأولى عام 1428 هـ، الموافق لـ 03 يونيو 2007م.

الواقع، يتبين لنا أنّ المشرّع الجزائريّ يعتمدُ على معيارِ النّظامِ العامِّ والآدابِ العامّةِ في منحِه للتّراخيصِ والآراء¹.

وللاشارة هنا، فإنّ هذه اللّجنة يرأسها وزيرُ الشّؤونِ الدّينيةِ أو ممثّله، وهذا على اعتبارِ أنّ وزارةَ الشّؤونِ الدّينيةِ والأوقافِ هي المسؤولّةُ المباشرةُ على تنظيمِ ومتابعةِ ممارسةِ الشّعائرِ الدّينيةِ للمسلمين وغيرهم على حدِّ سواءٍ، فلا فرقَ بين المسلمين وغير المسلمين في تنظيمِ ومراقبةِ الشّعائرِ الدّينيةِ.

كما تضمُّ اللّجنةُ السّابقةُ عضويّةَ كلِّ مَنْ مُمثلي:

- وزيرِ الدّفاعِ الوطنيّ.

- ووزيرِ الدّاخليةِ والجماعاتِ المحليّةِ.

- ووزيرِ الشّؤونِ الخارجيّةِ.

- المديريةِ العامّةِ للأمنِ الوطنيّ.

- قيادةِ الدّركِ الوطنيّ.

- اللّجنةُ الوطنيّةُ الاستشاريّةُ لترقيةِ حقوقِ الإنسانِ وحمايتها.

كما يمكنُ للّجنةِ الاستعانةُ بكلِّ شخصٍ يمكنُ أن يساعدها في أداءِ مهامها، كما يُمكنُها أن تستدعي ممثّلَ أيّ ديانةٍ ترى ضرورةً في حضوره².

تجسيدا للمعاييرِ السّابقةِ وما يمليه الواقعُ، يظنُّ دورُ اللّجنةِ الوطنيّةِ للشّعائرِ الدّينيةِ لغير المسلمين مرتبطا بالتّحوّلاتِ والتّجاذباتِ السّياسيةِ للدّولةِ في ممارسةِ عملها واتّخاذِ قراراتها. فاللّجنةُ الوطنيّةُ تُعدُّ بمثابةَ آليّةٍ من آلياتِ حمايةِ حرّيةِ المعتقدِ والشّعائرِ الدّينيةِ لغير المسلمين، وليست أداةً للتّضييقِ والحدِّ من هذه الحرّيةِ، وهذا يدلُّ على رغبةِ الجهازِ الحاكمِ في الدّولةِ في تنظيمِ هذه الممارسةِ وحمايتها في نفسِ الوقتِ³.

1 بلحاج منير، مرجع سابق، ص 136.

2 ينظر المادة 04 من المرسوم التنفيذي رقم 158-07، مرجع سابق.

3 سندل مصطفى، حرية المعتقد بين الاعتراف القانوني والممارسة العملية، المجلة الجزائرية للحقوق والعلوم السياسية، المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي، تيسميسيلت، الجزائر، العدد 4، ديسمبر 2016، ص 16.

قد يستغرب كثير من تواجد الهيئات الأمنية بجميع أطرافها وأشكالها في هذه اللجنة، وقد يبدو في أول الأمر أنّ مهام هذه اللجنة أمنية لا إدارية، أو ربّما تريد الحكومة تكليف سلطات أمنية بمتابعة ملف ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، والإجابة عن هذا بكل بساطة، تتمثل في أنّ الحفاظ على النظام العام والأمن العام من صلاحيات هذه الجهات أصلا، بالإضافة إلى مساعدة اللجنة بتزويدها بتقارير مفصلة عن أعمال وتحركات الجمعيات.

الفرع الرابع: العقوبات والأحكام الجزائية الواردة في النصوص القانونية الجزائرية لحماية حرية المعتقد

كانت الجزائر ولا تزال عرضة لحمولات التشويه والضغط والمساومات أحيانا، وذلك في مجال حقوق الإنسان وحرية المعتقد خصوصا، رغم إقرارها لهذه الحرية في جميع دساتيرها ونصوصها التشريعية. وقد زادت حدة هذه الحمولات منذ صدور قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وما تبعه من تعليقات وردود دولية وحتى داخلية، تصفه وتتهمه بانتهاك حقوق الأقليات غير المسلمة، من خلال الأحكام الجزائية الواردة فيه، متجاهلين في نفس الوقت ما أضاف هذا القانون من حماية وتنظيم لغير المسلمين إثر ممارستهم لشعائرهم الدينية هذا من جهة، ومن جهة أخرى حماية الشباب الجزائري من كل محاولات التنصير والتبشير التي تمارس عليه.

تؤمن الجزائر بأن آلية الضبط الذاتي لا تكفي وحدها لمواجهة ظاهرة التنصير والتبشير بالشباب الجزائري، وفي غياب النص الجنائي العام المتعلق بالتنصير تجرّما وعقبا، كان لزاما على المشرع الجزائري أن يستدرّك الأمر من خلال النصوص الجزائية الخاصة، وهذا للوقوف في وجه حملات الإغراء والتضليل التي يقوم بها المبشرون، من أجل التبشير بشبابنا واستمالتهم نحو المسيحية.

قام الأمر السابق بالإضافة إلى تحديد مجموعة من الشروط والواجبات التي يجب الالتزام بها من قبل غير المسلمين عند ممارستهم لشعائرهم الدينية، بوضع مجموعة من الأحكام العقابية، وذلك من خلال تجريم مجموعة من الأفعال وتحديد عقوبات لها قد تحدث أثناء ممارسة غير المسلمين للشعائر الدينية.

تتمثل هذه الأفعال التي جرّمها القانون ووضّع لها جزاءات عقابية، في التحريض على عدم تطبيق القوانين، أو التحريض على عدم تطبيق قرارات السلطات العمومية، أو تحريض فئة معينة على العصيان والتمرد، بغض النظر عن الوسيلة المستخدمة في التحريض سواءً بإلقاء خطاب أو تعليقه أو توزيع منشور في أماكن العبادة أو بواسطة وسائل سمعية بصرية، فكل هذه الأفعال بمختلف الوسائل يخضع مرتكبها لعقوبات تتراوح من 01 إلى 03 سنوات سجن، وغرامة مالية من 250.000 دج إلى 500.000 دج،

وتشدد العقوبة إذا كان مرتكب هذه الأفعال والجرائم أحد رجال الدين فيعاقب من 03 سنوات سجنًا إلى 05 سنوات، وغرامة مالية من 500.000 دج إلى 1.000.000 دج¹.

جاءت المادة 11 من الأمر السابق لتحديد وتبين موقف المشرع الجزائري الرافض تمامًا لعمليات التنصير والتبشير، ومحاولة التصدي لها والحد من انتشارها، عن طريق تحديد كل الأفعال والوسائل التي تستخدم في التنصير، وتحديد عقوباتها، فيعاقب بالسجن من 02 سنتين إلى 05 سنوات سجنًا، وغرامة مالية من 500.000 دج إلى 1.000.000 دج، كل من يقوم بالتحريض والضغظ والإغراء لمسلم على تغيير دينه، وتقديم مبالغ مالية أو منح تأشيرات للخروج من الجزائر، أو عروض عمل أو ... إلخ، مستغلاً في ذلك المؤسسات التعليمية أو التربوية أو الاستشفائية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو مؤسسات التكوين أو أي مؤسسة أخرى. كما تبين نفس المادة، أنه يتعرض للعقوبات السابقة كل من يقوم بإنتاج أو تخزين أو توزيع وثائق مطبوعة أو أشرطة سمعية بصرية أو أية وسيلة أخرى، لزعزعة إيمان المسلم².

والمقصود هنا أن المسلم لم يكن حرًا في تغييره لدينه بل الوسيلة المستخدمة هي التي دفعته دفعا إلى ذلك، واستغلال ما يمر به الفرد من ظروف وأزمات لزعزعة إيمانه، وجعله يغير دينه، فالمشرع لا يعاقب على تغيير الدين إن كان على قناعة شخصية وبمحض إرادته³.

هذا القانون لم يكن ليتضمن جزاءات وعقوبات صارمة إن لم يُدرِك ويستشعر المشرع الجزائري خطورة المؤامرة التي تحاك من طرف القوى الغربية، باستعمال مصطلح الحقوق والحريات وحرية المعتقد وحماية الأقليات، من أجل بث سمومها من قبل المبشرين والعملاء من الداخل والخارج، والأدلة على هذه المؤامرات كثيرة لا يمكن سردها في هذا المقام، لكن سأورد هذه الفقرة لأبين خطورة الأمر، ومن ترجمة النص يتبين لنا: "أنه في ظل حملات التبشير الحاصل في الجزائر، والذي تعتبره وزارة الشؤون الدينية مؤامرة تحاك خيوطها من طرف المسيحيين الصهاينة والأمريكيين لاستهداف الجزائر، حيث يعد المسؤولون الإنجيليون كل من يستطيع إقناع مسلم بالتخلي عن دينه واعتناق المسيحية الإنجيلية بمكافأة تقدّر بـ 5000 يورو.

1 ينظر: المادة 10 من الأمر 06/03، مرجع سابق.

2 ينظر: المادة 11 من الأمر 03/06، مرجع سابق.

3 بولطيف سليمة، مرجع سابق، ص 234.

حيث أنّهم وزير الشؤون الدينية الإنجيليين بمحاولة زرع وإحداث أقليّات دينية وذلك من أجل جعلها ذريعة للتدخل الأجنبي في الجزائر".¹

وقد نصّ هذا القانون أيضا على عدّة عقوبات أخرى تتعلّق ببعض المخالفات التي تنجم عن ممارسة الشعائر الدينية، كممارسة الشعائر بدون أخذ رخصة مسبقة من اللجنة المكلفة بتنظيم الشعائر الدينية، أو القيام بجمع تبرعات أو أموال أو قبول هبات بدون تصريح أو رخصة من السلطات المؤهلة قانونا، وكذا يعاقب كل من يقوم بعمل ديني كالخطب أو الدروس داخل بنايات دون أن يكون معيّنا أو معتمدا أو مرخصا له من طرف سلطته الدينية المعتمدة في التراب الوطني وكذا السلطات الجزائرية المؤهلة لذلك.²

أثارت هذه العقوبات الواردة في القانون السابق ضجة كبيرة على الصعيدين الدولي والوطني، بحجة انتهاك حقوق الإنسان والاعتداء والتضييق على الحرية الدينية التي كفلها القانون الدولي، وفي حقيقة الأمر لو تتبعنا بعض النصوص الداخلية لكثير من البلدان العربية وحتى الغربية التي تدعي زعامتها وسموها في الحقوق والحريات، لوجدنا نصوصها لا تختلف كثيرا عن النصوص القانونية الجزائرية.

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام، أنّ للجزائر الحق في إرساء منظومة قانونية تحمي بها أمنها واستقرارها وشعبها، كما أنّ الدولة الجزائرية - كما أشرنا سابقا - لم تميّز بين المسلمين وغير المسلمين في مسألة تنظيم العبادات والشعائر، بل إنّ هناك عقوبات مفروضة على المسلمين هي أشد من تلك المفروضة على غير المسلمين عند ممارستهم لشعائرهم الدينية، والقارئ للقانون 02/06 الذي يحدّد وينظّم الشعائر الدينية للمسلمين، يجد أنّ العقوبات المنصوص عليها في الأمر 03/06 الخاصّ بغير المسلمين هي مستوحاة من القانون السابق الخاصّ بتنظيم شعائر المسلمين 02/06، والذي نصّ على الأفعال والعقوبات المترتبة عليها، لمكافحة ظاهرة استغلال المساجد لأغراض تحريضية وعدوانية، والنصّ الوحيد الجديد الذي

1 "Le ministère des affaires religieuses et l'Association des Oulémas voient, quant à eux, un complot des "chrétiens sionistes" américains ciblant l'Algérie. Ils affirment que les responsables évangéliques promettent 5 000 euros à qui parvient à convertir un musulman. Le ministre des affaires religieuses, M. Ghlamallah, accuse les évangéliques de vouloir se constituer en "minorité", prétexte à une ingérence étrangère. Amir Akef « Les inquiétudes de la communauté catholique d'Algérie » in http://www.lemonde.fr/afrique/article/2008/02/251015239_3212.html, consulté le 18/07/2019 à 09h.45mn.

2 ينظر: المواد 12 و 13 من الأمر 03/06، مرجع سابق.

أُدخِلَ على الأمر 03/06 الخاصّ بغير المسلمين، هو تجريمه لأفعال التبشير والتنصير أو الدعوة إلى دين جديد.

خلاصة الفصل الثالث:

بهذا أكون قد وصلتُ إلى نهاية هذا الفصل، والذي عالجتُ فيه تدوين حرية المعتقد في الاتفاقيات والإعلانات العالمية، المتعلقة بالقانون الدولي لحقوق الإنسان، وعرضتُ المواد التي نصت على هذه الحرية وما ورد فيها، وتبين لنا التطور الذي شهدته، بدايةً من ميثاق هيئة الأمم المتحدة، ثم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي كان عبارةً عن توصيات ومقترحات لا يملك القيمة القانونية أو القوة اللازمة، ليتّم تدارك هذا الأمر من خلال العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية. ثم انتقلتُ إلى الاتفاقيات العالمية المتخصصة، واستعرضتُ أهم هذه المعاهدات، وما جاء فيها بخصوص حرية المعتقد، ثم أوردتُ أهم الاتفاقيات والإعلانات الإقليمية على الصعيد الأوروبي والأمريكي والإفريقي، وذكرتُ المواد القانونية التي وثقت وكرست حرية المعتقد فيها، وأخيراً أنهيتُ هذا المبحث بأهم الاتفاقيات والإعلانات على المستوى العربي. ثم انتقلتُ إلى الجزء المتعلق بتوثيق حرية المعتقد في الدساتير الوطنية الجزائرية، وبعض الدساتير العربية والأجنبية، وأستخلصُ أنّ المؤسس الدستوري الداخلي، سعى لتوثيق حرية المعتقد في نصوصه، أمّا بالنسبة للقانون الجزائري وكيفية تناوله لمسألة أماكن العبادة لغير المسلمين بالجزائر، فإنّ التوجه الجديد في إعادة صياغة دستور سنة 1989م، أثر فيه بشكل مباشر، فكان من نتائجه منح زيادة من الحريات والحقوق، وإقرار التعددية، وغير ذلك من التعديلات التي طالته، فجاء الأمر 03/06 الذي ينظّم ممارسة الشعائر الدينية كنتيجة لهذا التوجه، فأجاز القانون الجزائري بناءً وتخصيص أماكن العبادة لغير المسلمين، فلم يأخذ برأي أغلبية فقهاء الإسلام.

المشرع الجزائري أجاز لغير المسلمين القيام بممارسة طقوسهم وعباداتهم بكل حرية، بشرط الالتزام بنصوص القانون وما حدده من شروط لممارسة هذه الحرية، ونخلصُ أيضاً إلى أنّ المشرع الجزائري سائر رأي غالبية فقهاء الإسلام كما رأينا سابقاً، في عدم إظهار الطقوس والعبادات واقتصرها على الأماكن المخصصة لذلك، كالكنائس، وهذا ما يُفهم من الأمر 03-06 والمرسوم التنفيذي 07-135.

الفصل الرابع:

الإشكالات والقيود الواردة على تطبيق

حرية المعتقد

ونعائه في مجتمعات

المبحث الأول: الإشكالات الواردة على تطبيق حرية المعتقد

في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: الإشكالات والقيود الواردة على

حظيت حرية المعتقد سواءً في نصوص الفقه الإسلامي أو في التشريعات القانونية الوضعية على الصعيدين الدولي والداخلي، بحماية و ضمانات فائقة، ومرد ذلك يرجع لأهمية هذه الحرية وتأثيرها على الفرد والمجتمع بمختلف الأساليب والآليات اللازمة لحمايتها، شأنها شأن باقي الحريات والحقوق الأخرى اللصيقة بالإنسان، لكن هذا لم يمنع من وجود بعض الإشكالات الفقهية القديمة والتي بقيت تُثار وتتجدد كلما طرحت مسألة حرية المعتقد للنقاش والبحث، وهذه الإشكالات أو القيود تُعد في نظر البعض عائقاً أمام تطبيقها، ومنهم من يرى أنها تُمثّل تناقضاً للأدلة الثابتة في نصوص التشريع الإسلامي، التي تُقرُّ بهذه الحرية وتضمنها وتكفلها، والبعض الآخر لا يرى في هذه القيود عائقاً أو مانعاً، وأنها لا تتصادم مع إقرار الإسلام لحرية المعتقد، بل تمثّل حماية لهذه الحرية وتطبيقها، كما تمثّل حماية للمجتمع الإسلامي، وتحافظ على استقراره من فوضى المعتقدات.

ومن بين هذه الإشكالات قضية الردّة وما يثار حولها من جدل، وعليه سأحاول التّعرّض لهذه القضية المهمة بشيء من التفصيل والمناقشة (مبحث أول)، ثم أتناول القيود القانونية التي وضعها المشرع على المستوى الدولي والداخلي (مبحث ثان).

المبحث الأول:

الإشكالات الواردة على تطبيق حرية المعتقد في الفقه الإسلامي

يُطلق على العصر الذي نعيشه اليوم عصر حقوق الإنسان، فالسياسات الدولية والوطنية -على حدّ السواء- أخذت تتطور وتبلور طبقاً لمفاهيم حقوق الإنسان، وذلك من أجل مسايرتها وكفالتها، ولا شك أنّ للتورات والحروب التي عاشتها البشرية في العهود الماضية، أثراً كبيراً في تشكيل المنظومة الكفيلة بحماية الحقوق والحريات الأساسية للإنسان. إلا إنّ الغرب ومن سار على نهجه وفكره من المفكرين المسلمين، لم يُسلموا أو يقتنعوا بأنّ الشريعة الإسلامية كانت سبّاقاً في حماية وكفالة حقوق الإنسان، وبقي هؤلاء يرمون الدين الإسلامي بالعديد من الشبهات التي تشوّه صورته، وتصوّره على أنّه شريعة تقمع حقوق الإنسان، ومن بين أخطر الشبهات، تلك التي يدعون فيها عدم كفالة الإسلام لحرية المعتقد، وأنّه يمنع أصحابه من تغيير ديانته ومعتقدهم متى شاءوا ذلك، وأنّ هذا الأمر يمثّل إشكالية وقيدا، ويتعارض مع تطبيق حرية المعتقد على أرض الواقع. لكن في الحقيقة لا يمكننا التسليم بهذا الأمر والاتفاق معه، لأنّ المسألة ليست بهذه البساطة والسهولة بمكان، بل لها جذورها وتأويلاتها وأبعادها وظروفها، وهذا الذي سأحاول معالجته في هذا المبحث بشيء من التفصيل، للوصول إلى المقصد الأساسي والحكمة من عدم سماح التشريع الإسلامي للفرد الذي دخل في الإسلام أن يخرج منه، وهو ما يُطلق عليه الردّة.

المطلب الأول:

مفهوم الردّة وحكمها عند الفقهاء

سيكون الحديث في هذا المطلب عن مسألة من باب الجنائيات، والتي أسالت الكثير من الحبر عند فقهاء القانون، بين مؤيد ومعارض، وهي الردّة، وبين من يراها حداً من الحدود يستوجب القتل، ومن يقول بعدم وجود الحد في الردّة، ولكنها تدخل في نطاق التعازير الموكّلة للحكام وأولي الأمر، بالإضافة إلى اعتبارها قيوداً أو إشكالات أمام تطبيق حرية المعتقد أم لا.

سعى الفقهاء قديماً وحديثاً إلى محاولة تأصيل حكم الردّة، فاختلّفوا في ذلك؛ فمنهم من ردّ حكمها إلى حدّ القتل، كالمذاهب الفقهيّة وجلّ المتقدّمين، وكثير من المتأخّرين الذين ساروا على النهج نفسه، وذلك لأنّهم رأوا أنّ في تركهم المرتدّ وعدم تطبيق حدّ القتل عليه تشييت للأمة، ومدعاة للتفرقة والاستخفاف بأحكام الشريعة وأصول نظام الحكم الإسلامي وقواعده. وقول ثانٍ، رأى أنّ أصل حكم الردّة هو التعزير، وهذا راجع لما يُحدّثه حكم القتل من أضرار اجتماعية ونفسية، وكذلك احتراماً لحرية المعتقد، ولكلّ فريق حججه وأدلته.

الفرع الأول: تعريف الردّة

أولاً: الردّة لغةً:

الردّة في اللغة من رجع الشيء، تقول رددت الشيء أردّه ردّاً، ويقال: و(ردد): رده عن وجهه يرده ردّاً ومردّاً، وردّ عليه الشيء إذ لم يقبله. والارتداد: الرجوع، ومنه المرتد. والردّة (بالكسر): مصدر قولك رده يرده ردّاً واردة. والردّة: الاسم من الارتداد¹.

وقد ارتد وتردد عنه: تحوّل. وفي القرآن: مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ، والاسم الردّة، ومنه الردّة عن الإسلام أي الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه².

ثانياً: الردّة اصطلاحاً

وردت تعريفات كثيرة للردّة عند الفقهاء، نذكر منها:

عرّف الحنفيّة الردّة بأنها: "إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الإيمان، إذ الردّة عبارة عن الرجوع عن الإيمان، فالرجوع عن الإيمان يسمّى ردة في عرف الشرع"³. والمرتد هو: الراجع عن دين الإسلام. وعرّفها المالكيّة بأنها: "كفر المسلم بصريح القول، أو بلفظ يقتضيه، أو بفعل يتضمّنه"⁴. وعرّفها الشافعيّة بأنها: "قطع الإسلام بنية، أو قول كفر أو فعل، استهزاءً أو عنادا أو اعتقاداً"⁵. وعرّفت الردّة في الشرع أيضاً بأنها: "قطع استمرار الإسلام ودوامه"⁶. على أن يكون هذا القطع طوعاً، أي باختياره من غير إكراه عليه.

1 ينظر: أحمد بن فارس القزويني الرازي، مرجع سابق، ج 01، مادة رد، ص 380. وينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1978م، ص 473.

2 ابن منظور، مرجع سابق، ص 172، 173.

3 علاء الدين أبو بكر الكاساني، مرجع سابق، ج 07، ص 134.

4 خليل بن إسحاق بن موسى، مختصر العلامة خليل، تح: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط 01، 1426هـ، 2005م، ج 01، ص 238.

5 شمس الدين محمد بن عبد الخالق، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تح: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1417هـ، 1996م، ج 02، ص 250.

6 شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 1415هـ، 1994م، ج 04، ص 133.

وعرّفها الحنابلة بأنّها: " من كفر ولو مميزاً بنطق أو اعتقاد أو فعل أو شك طوعاً ولو كان هازلاً بعد إسلامه "1.

وقد أشار ابنُ عاشورٍ في تفسيره إلى معنى الرّدّة في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: 217]. وفي كلمة: (يَرْتَدِدْ) وهي صيغة مطاوعة: إشارة إلى أنّ هذا الرجوع عن الإسلام - إن قُدِّرَ حصوله - لا يكون إلا عن محاولةٍ من المشركين، فإنّ مَنْ ذاق حلاوة الإيمان لا يسهلُ عليه رجوعه عنه، ومن عرف الحقّ لا يرجع عنه إلا بعناء. وفي كلمة (عن دينه): لم يذكر الدين الذي يرجع إليه المرتد؛ إذ لا اعتبار بالدين المرجوع إليه، وإنما نيطة الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أيّ دين².

وعليه، فالرّدّة إجمالاً هي الكفر بعد الإسلام، وتكون بعدة أمورٍ كالإصرار بذلك قولاً، أو الشرك والجحود بالله، ونفي صفةٍ من صفاته المثبتة، أو الادّعاء بأنّ له ولداً، أو سبّه عزّ وجلّ أو سبّ النبيّ ﷺ، أو إهانة المصحف الشريف أو شيءٍ من القرآن الكريم، أو السجود لغير الله تعالى.

الفرع الثاني: التكييف الشرعي للرّدّة وأقسامها

إتيان الشخص بفعلٍ أو قولٍ يدخل ضمن ما أورده الفقهاء من المكفّرات التي تجعله مرتدّاً عن الإسلام، قد يكون سراً وقد يكون جهراً، والمراد بالرّدّة التي نبحت في عقوبتها هي الرّدّة التي أعلنها صاحبها وصرّح بها، فهذه هي الرّدّة التي يبحث الفقهاء في عقوبتها، أمّا ما يكون في الباطن من بعض الأفكار والمعتقدات، والتي قد تُخرّج صاحبها من الدين، أو ما انعقدت عليه قلوب بعض الناس من أفكارٍ كفرية، ولكن لم يحصل منهم تصريحٌ بذلك أو إعلانٌ له، فهذا لا يدخل في نطاق الرّدّة التي أتحدّث عنها في بحثي هذا، وأمرٌ صاحبها موكولٌ إلى الله تعالى، وليس من وظيفة الدولة أو الأفراد امتحان الناس في عقائدهم وأفكارهم، أو طلب الكشف عنها، ولا يتعرّض الشخص للمساءلة عن معتقداته إلا إذا ظهر منه ما يوجب الرّدّة.

وأما الرّدّة المعتبرة شرعاً والتي يترتب عليها آثارها الشرعية، إنّما تكون من مسلمٍ عاقلٍ بالغٍ مختارٍ، أمّا ثبوتها، فقد ذهب العلماء إلى أنّها تثبت بالإقرار أو الشهادة، وتثبت الرّدّة عن طريق الشهادة بشرطين: الأول: شرط العدد، حيث أنّفق الفقهاء على الاكتفاء بشاهدين، ولم يخالف ذلك إلا الحسن البصريّ فإنّه

1 حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط01، 1414هـ، 1993م، ج03، ص386.

2 محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص332.

اشترط شهادة أربعة. والثاني: تفصيل الشهادة، بأن يبين الشهود وجه كفر المرتد، نظرا للخلاف في موجباتها وحفاظا على الأرواح¹.

أولا: التكييف الشرعي للردة

جدير بنا، قبل أن نفصل بعض الشيء في أقسام الردة، أن نذكر الاختلافات الواردة في تكييف الردة بين العلماء، فكل فريق يضع الردة في زاوية معينة كما يتصورها، وعليه، فإنه يبنى حكمه الفقهي حسب هذا التصور.

1- الاتجاه الأول:

يرى كثير من الفقهاء والعلماء أن الردة عمل عدواني، وإنما اختلفوا في شخصية المعتدي عليه، هل هو الدين؟ أو جماعة المسلمين؟ أم هما معا؟

فيرى بعضهم أن الردة عدوان على الدين، جاء في الموافقات: "إن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع، كما نقول: إن النفوس محتزمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحيائها أولى، فإن عارض إحيائها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك. وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى"².

ويرى فريق آخر أن الردة عدوان على الجماعة؛ أي خروج عليهم كالحراية، وقد نسب بعض المعاصرين هذا القول لمن ربط عقوبة الردة على حال الحراية، وذلك استنادا للآية الكريمة في سورة المائدة والمتعلقة بالحراية في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾. [المائدة: 33].

1 عبد الكريم هجيج طعمة الحديثي، الاستخفاف بشعائر الله، حكمه وأثره، دراسة موضوعية، دار الكتب العالمية، بيروت، لبنان، 2007م، ص 37.

2 الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 02، ص 64.

ويرى آخرون أنّ الردّة عدوانٌ على الدّين والجماعةِ معاً، أي أنّ أصحابه جمعوا بين القولين السابقين معاً.

2- الاتجاه الثاني:

يرى أصحابه أنّ الردّة فعلٌ عاديٌّ في الدّنيا، وأنها ليست عدواناً، لأنها أصلاً عملٌ اختياريٌّ من المكلف في دار العمل، ودليلهم كلّ الآيات التي تقرّر لحرية المعتقد وعدم الإكراه على الدّين. وعلى رأسها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256].

ثانياً: أقسام الردّة:

تنقسم الردّة عند الفقهاء إلى أقسامٍ وأنواعٍ عديدةٍ بحسب جهة النّظر، فمن جهة موضوعها تنقسم إلى ردّة بالكفر وردّة بالزندقة، ومن حيث تملأ المرتدين تنقسم إلى ردّة فردية وردّة جماعية، ومن حيث الجنس إلى ردّة الرجال وردّة النساء، ومن حيث محلّها تنقسم إلى ردّة مجردة وردّة مغلظة.

وما يعيننا أكثر في بحثنا هذا هو الردّة الفردية والردّة الجماعية، والردّة المجردة والردّة المغلظة، وسأحاول التّعرض لهذين الصّنفين بشيءٍ من الاختصار.

1- الردّة الفردية:

وهي التي تكونُ بخروج أحد المسلمين أو بعضهم غير المتمالي على الإسلام، والتّمالؤ هو التّعاون والاتّفاق، والحقيقة أنّه عند إطلاق لفظ الردّة يكون المقصود به عادةً الردّة الفردية¹.

2- الردّة الجماعية:

والمقصودُ بها أن تفرّق الإسلام جماعةً من أهله بشكلٍ جماعيٍّ وتعاونٍ واتّفاقٍ، كما حدث بعد وفاة النّبي ﷺ في عهد سيدنا أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه، وقد اتّفق الفقهاء على محاربتهم، استدلالاً بما فعّله الصّدّيق رضي الله عنه، ولأنّهم صاروا محاربين للدّين وأهله².

3- الردّة المجردة:

1 يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، بيروت، ط02، 2005م، ص52.

2 يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق، ص54.

والمقصودُ بها تلك التي تُخْرِجُ صاحبها ومرتكبها عن الإسلام، لكن دونَ إهانةِ المقدَّساتِ، أو المحرَّماتِ الإسلاميَّةِ المُجمَعِ عليها، وهذا التَّوَعُّعُ من الرِّدَّةِ هو المقصودُ عندَ الإطلاقِ، وهو الذي يجوزُ فيه التَّوْبَةُ، وإن كانت عقوبته القتلُ في الجملةِ، إلا إنَّ قتله قتلٌ كفرٌ لا حدٌّ¹.

4- الرِّدَّةُ المغلَّظَةُ:

والمقصودُ بها تلك التي تُخْرِجُ صاحبها عن الإسلامِ مع إهانةِ المقدَّساتِ أو المحرَّماتِ المُجمَعِ عليها، مثلَ سبِّ الرِّسُولِ ﷺ، وإهانةِ المصحفِ الشَّريفِ بأيِّ شكلٍ من أشكالِ الأذى، وغير ذلك من الأعمالِ والأفعالِ التي ذكرها العلماءُ والتي تَمَثِّلُ إهانةً للمقدَّساتِ. وقد أجمعَ أكثرُ الفقهاءِ على تعليلِ العقوبةِ لمرتكبِ هذه الرِّدَّةِ، ونصُّوا على أنَّ قتله يكونُ رِدَّةً لا كفرًا².

الفرعُ الثالثُ: حكمُ الرِّدَّةِ عندَ الفقهاءِ

الرِّدَّةُ من القضايا الدِّينيةِ، التي ليسَ إلا للفقهاءِ المجتهدين التَّكَلُّمُ فيها، وإذا كانتِ النَّصوصُ الشَّرعيةُ مُجمَعَةً على ذمِّ الرِّدَّةِ وأهلها في الدُّنيا والآخرةِ، إلا إنَّها اختلفتْ في تقديرِ عقوبتها الدِّنيويةِ، فأكثرُ النَّصوصِ لم تُقدِّرْ للرِّدَّةِ عقوبةً معيَّنةً، وبعضها قدَّرَ لها القتلَ عقوبةً، وعلى هذا الاختلافِ الواردِ في النَّصوصِ كان الاختلافُ في النَّسبةِ الشَّرعيةِ، إلا إنَّ الأكثرينَ كانوا مع الأدلَّةِ القليلةِ الآمرةِ بقتلِ المرتدِّ، والقلةُ مع الأدلَّةِ الكثيرةِ التي اكتفتْ بدمِّ الرِّدَّةِ في الآخرةِ، وكلا الفريقينَ لا يعتمدُ مفهومَ خطابِ الشَّارعِ، وإنما يعتمدُ خطابَ الشَّارعِ نفسه، ولذلك لم يُعرَفْ للرِّدَّةِ تكييفٌ ولا أنواعٌ ولا موجبٌ غيرَ القتلِ أو التَّركِ.

ويمكنُ إجمالُ أقوالِ الفقهاءِ في الرِّدَّةِ على ضوءِ الأدلَّةِ الشَّرعيةِ، وما ذكره الفقهاءُ من أنواعِ للرِّدَّةِ،

كالتالي:

أولاً: المذهبُ الحنفيُّ

لم يضعِ الإمامُ أبو حنيفةً وأصحابه الرِّدَّةَ بين الحدودِ، فهم يدرسونها في كُتُبهم مُلَحَقَةً بالسِّيَرِ، فوضعوا لها أحكاماً كثيرةً، بعضها يرجعُ إلى نفسِ المرتدِّ، وبعضها يرجعُ إلى ملكه، وبعضها يرجعُ إلى تصرُّفاتِه، وبعضها يرجعُ إلى وُلْدِه.

1 سعد الدين مسعد هلالى، موقف الإسلام من الردة، بحوث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 22-25 فيفري 2010م، ص 43.

2 يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 55.

أما الذي يرجع إلى نفسه فأنواع: منها إباحة دمه إذا كان رجلا، حرًا كان أو عبدا؛ لسقوط عصمته بالردة قال النبي ﷺ: { مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }¹. وكذا العرب لما ارتدت بعد وفاة رسول الله ﷺ أجمع الصحابة ﷺ على قتلهم، ومنها أنه يُستحب أن يُستتاب ويُعرض عليه الإسلام لاحتمال أن يُسلم، لكن لا يجب؛ لأن الدعوة قد بلغت فإن أسلم فمرحبا وأهلا بالإسلام، وإن أبى نظر الإمام في ذلك فإن طمع في توبته، أو سأل هو التأجيل، أجله ثلاثة أيام وإن لم يطمع في توبته ولم يسأل هو التأجيل، قتله من ساعته².

والأصل فيه ما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه: " أَنَّهُ قَدِمَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ جَيْشِ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ: هَلْ عِنْدَكَ مِنْ مُعْرِيَةِ حَبْرٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، رَجُلٌ كَفَرَ بِاللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَقَالَ سَيِّدُنَا عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: مَاذَا فَعَلْتُمْ بِهِ قَالَ: قَرَّبْنَاهُ فَضَرَبْنَا عَنْقَهُ فَقَالَ سَيِّدُنَا عُمَرُ رضي الله عنه: هَلَّا طَيَّنْتُمْ عَلَيْهِ بَيْنًا ثَلَاثًا، وَأَطَعْتُمُوهُ كُلَّ يَوْمٍ رَغِيًّا، وَاسْتَتَبْتُمُوهُ لَعَلَّهُ يَتُوبُ وَيَرْجِعُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى اللَّهُمَّ إِنِّي لَمْ أَحْضُرْ، وَلَمْ آمُرْ، وَلَمْ أَرْضَ إِذْ بَلَغَنِي"، وهكذا روي عن سيدنا علي رضي الله عنه أنه قال: "يُستتاب المرتد ثلاثا"، وتلا هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا﴾ (النساء: 137). [النساء: 137]. ولأن من الجائر أنه عرضت له شبهة حملته على الردة، فيؤجل ثلاثا لعلها تنكشف في هذه المدة، فكانت الاستتابة ثلاثا وسيلة إلى الإسلام³.

وأما المرأة فلا يُباح دمه إذا ارتدت، ولا تُقتل عند الحنفية، ولكنها تُجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام أن تُحبس وتُخرج في كل يوم فتستتاب ويُعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت وإلا حُبسَت ثانيا، هكذا إلى أن تُسلم أو تموت. وجاء في كتب الفقه عند الحنفية أنها تُضرب أسواط في كل مرة تعزيرا لها على ما فعلت، ودليلهم على هذا ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: { لَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً وَلَا وَلِيدًا }⁴.

وإذا كان كذلك فلا يقع شرع القتل في حقها وسيلة إلى الإسلام فلا يفيد، ولهذا لم تُقتل الحريئة بخلاف الرجل، فإن الرجل لا يتبع رأي غيره، خصوصا في أمر الدين بل يتبع رأي نفسه، فكان رجاء الإسلام منه ثابتا، فكان شرع القتل مفيدا، وهو الفرق، والحديثُ محمولٌ على الذكور عملا بالدلائل صيانة

1 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، حديث رقم: 3017، ج4، ص61.

2 علاء الدين أبو بكر الكاساني، مرجع سابق، ج07، ص134.

3 علاء الدين أبو بكر الكاساني، مرجع سابق، ج07، ص136.

4 المرجع نفسه، ج07، ص101، وينظر: محمد الغزالي، فقه السيرة، تح: الألباني، دار القلم، دمشق، ط01، 1427هـ، ج01، ص318.

لها عن التناقض، وكذلك الأمة إذا ارتدت لا تُقتل عندهم أيضا، وتُجبر على الإسلام، ولكن يُجبرها مولاها. وكذلك الصبي العاقل لا يُقتل، وإن صحَّت رِدُّهُ عند أبي حنيفة؛ لأنَّ قتل البالغ بعد الاستتابة والدعوة إلى الإسلام باللسان وإظهار حُججه وإيضاح دلائله لظهور العناد ووقوع اليأس عن فلاحه، وهذا لا يتحقق من الصبي فكان الإسلام منه مرجوًا والرجوع إلى الدين منه مأمولا، فلا يُقتل ولكن يُجبر على الإسلام بالحبس؛ لأنَّ الحبس يكفيه وسيلة إلى الإسلام¹.

ثانيا: المذهب المالكي

ذهب المالكية إلى وجوب قتل المرتد، رجلا كان أو امرأة، ولا يفرقون بين الذكر والأنثى في هذا الباب، وهم يرون أن المرتد مرشح لممارسة الحراية أو الحرب، ولذلك قالوا: إنَّ المرتد إذا ظفر به قبل أن يُحارب، فيقتل الرجل باتفاق، واختلفوا في قتل المرأة، وهل تُستتاب قبل أن تُقتل، فقال الجمهور: تُقتل المرأة أخذا بعموم حديث {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ}². أما إذا حارب المرتد ثم ظهر المسلمون عليه، فإنه يُقتل بالحراية ولا يُستتاب سواء أكانت حرايته بدار الإسلام أو بعد أن لحق بدار الحرب، إلا أن يُسلم³.

جاء في كتاب سبل السلام أنَّ حكم المرأة المرتدة مثل حكم الرجل، وهو القتل، وقد استدلوا على قتل المرتد سواء كان رجلا أو امرأة، بعموم قوله عليه الصلاة والسلام: {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ}⁴. وقالوا: إنَّ علَّةَ إباحة الدِّم هو الكفر بعد الإيمان وهو أغلظ من الكفر الأصلي، فيستوي فيه الرجل والمرأة⁵.

وحقيقة الردة شرعا قطع الإسلام من المكلف، يقول المالكية: "الردة كفر بعد إسلام تقرر بالنطق بالشهادتين مع التزام أحكامهما بقوله: (ويُقتل) وجوبا كل (من ارتد) أي قطع إسلامه بعد بلوغه بصريح

1 ينظر: علاء الدين أبو بكر الكاساني، مرجع سابق، ج 07، ص 136. وينظر: أبو بكر علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 02، 1414هـ، 1994م، ج 03، ص 309.

2 الحديث سبق تخريجه، في ص 239.

3 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1425هـ، 2004م، ج 04، ص 242.

4 الحديث سبق تخريجه في ص 239.

5 ينظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت، ج 02، ص 381.

لفظه أو البعيد كَفَرَ بالله، أو أَشْرَكَ بِهِ، أو أتى بِلَفْظٍ يَقْتَضِي الكُفْرَ¹. والدليل على وجوب قتل المرتد قوله ﷺ {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ}².

كما يرى المالكية أنه إذا ارتد جماعة بعد إسلامهم وحاربوا المسلمين، ثم قُدر عليهم فكالمرتدين من المسلمين الأصليين، يُسْتَنَابُ كبارهم ثلاثة أيام، فإن تابوا وإلا قُتِلُوا³.

وقد أجابوا عن النهي الوارد عن النبي ﷺ في قتل المرأة، بأن المراد به الكافرة الأصلية، وليس المرتدة، ولا تعارض بين عام وخاص، فيعمل بالخاص فيما تناوَله، ويعمل بالعام في الباقي، والنهي إنما هو عن قتل الكافرة الأصلية كما وقع في سياق قصة النهي فيكون النهي مخصوصا بما فهم من العلة، وهو أنه لما كانت لا تُقاتل فالتَّهْيُ عن قتلها إنما هو لِتَرْكِهَا المقاتلة فكان ذلك في دين الكفار الأصليين المتحزبين للقتال وبقي عموم قوله مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ سالما عن المعارض وأيدته الأدلة التي سلفت⁴.

ثالثا: مذهب الشافعية:

يرى الإمام الشافعي أن جريمة المرتد أعظم من جريمة المشرك، استدلالا بما افترضه من أن المرتد سيتحوّل إلى الشرك الذي تجاوزه سابقا إلى الإسلام، وبذلك يُحْبَطُ عمله، في حين أن المشرك الأصلي إذا حارب فإما أن يُقتل، وإما أن يُمنَّ عليه إذا أسر، أو يُعفى عنه، أو يُفادى، في حين أن المرتد لا يُقبل منه شيء من ذلك.

قال الشافعي رحمه الله: "ومن ارتد عن الإسلام إلى أي كفر، كان مولودا على الإسلام أو أسلم ثم ارتد قُتِلَ، وأي كفر ارتد إليه مما يُظْهَرُ أو يُسَرُّ من الزندقة ثم تاب لم يُقتل، فإن لم يثب قتل امرأة كانت أو رجلا، عبدا كان أو حرا. وقال في استنابته ثلاثا؛ قولان: أحدهما حديث عمر رضي الله عنه يتأني به ثلاثا. والآخر لا يؤخر؛ لأن النبي ﷺ لم يأمر فيه بأناة وهو لو تُؤنِّي به بعد ثلاث كهيئته قبلها"⁵.

1 أحمد بن غانم شهاب الدين النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، القاهرة، د.ط، 1415هـ، 1995م، ج02، ص200.

2 الحديث سبق تخريجه في ص239.

3 محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، القاهرة، د.ط، د.ت، ج04، ص301.

4 محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، مرجع سابق، ص383.

5 إسماعيل بن يحيى المزني، مختصر المزني (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي)، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1410هـ، 1990م، ج08، ص367.

وقال أيضاً: "والقتل على الردّة حدٌ ليس للإمام أن يعطّله ولا يجوز لأحدٍ إلا من فرضت طاعته أن يفترق بين الحدود والله أعلم"¹. وهذا حكمٌ بقتل المرتدّ إن كان فرداً.

وقد ناقش الإمام الشافعي رحمه الله، ما ذهب إليه الحنفيّة، من عدم قتل المرتدّة، بطريق السؤال والجواب، فقال في كتابه الأم ما نصّه: "استدلّ من ذهب إلى عدم قتل المرأة المرتدّة: بالقياس على السنته، بمعنى لما نهى النبي ﷺ عن قتل النساء من أهل دار الحرب، كان النساء ممن ثبتت لهنّ حرمة الإسلام أولى -عندي- أن لا يُقتلن، وقلت له: أو جعلتهنّ قياساً على أهل دار الحرب لأنّ الشرك جمعهنّ؟ قال: لا. قلت: ونهى رسول الله ﷺ فيما زعمت عن قتل الشيخ الفاني والأجير، مع نهيه عن قتل النساء، فإن قلت: نعم، قلت: أفإن رأيت شيخاً فانياً وأجيراً ارتدّا، أتقتلها أم تدعها لعنتك بالقياس على أهل دار الحرب؟ فقال: بل أقتلها. قلت: فرجلٌ ارتدّ فترهب قال: فأقتله. قلت: وأنت لا تقتل الرهبان من أهل دار الحرب... رأيت إذا كان حكم المرتدّة عندك أن لا تُقتل كيف حبستها وأنت لا تحبس الحربيّة إنّما تسيبها وتأخذ مالها... وقلت له: هل تعدو الحرّة أن تكون في معنى ما قال رسول الله ﷺ: {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ}²، تكون مبدلةً دينها فتقتل؟ أو يكون هذا على الرجل دونها، فمن أمرك بحبسها؟ وهل أمرك بحبسها؟ وهل رأيت حبساً قط هكذا؟ إنّما الحبس ليبين لك الحدّ فقد بان لك كفرها، فإن كان عليها قتلٌ قتلتها، وإن لم يكن، فالحبس لها ظلم"³.

رابعا: مذهب الحنابلة

وافق الحنابلة رأي الجمهور من المالكيّة والشافعية في حكم الردّة وكذا في قتل المرتدّة للخبر، ولأنّها بدلت دين الحقّ بالباطل، فتقتل كالرجل. ولا يُقتل حتى يُستتاب ثلاثاً يُدعى فيها إلى الإسلام، وعنه: أنّه يُقتل من غير استتابة. قال ابن قدامة: "وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدّ، وروي ذلك عن أبي بكرٍ وعمر وعثمان وعليٍّ ومعاذٍ وأبي موسى وابن عبّاس، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين، ولم يُذكر خلاف ذلك، فكان ذلك إجماعاً. ثم قال: ومن ارتدّ عن الإسلام من الرجال والنساء وكان بالغا عاقلاً، دُعي إليه ثلاثة أيّام وضيق عليه، فإن رجع وإلا قُتل"⁴.

1 الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1410هـ، 1990م، ج06، ص178.

2 الحديث سبق تخريجه في ص239.

3 الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، مرجع السابق، ج06، ص181.

4 ابن قدامة المقدسي، مرجع سابق، ج04، ص62.

بعد تناول حكم الردّة في المذاهب الأربعة؛ يتبيّن الإجماع على حكم الردّة، بقتل المرتدّ لديهم، وإن اختلفوا في قتل المرتدّة، بل ليس هو مجرد اتفاق على هذا القول، وإنما خلؤها من أيّ ذكرٍ لأيّ خلافٍ ولو كان شاذًا، فكتب المذاهب عادةً تحتوي على أقوالٍ ورواياتٍ وأوجهٍ كثيرةٍ تخالف المعتمد في المذهب، فلا ينعلم وجود شيءٍ من ذلك حتى في المسائل التي يُستبعد فيها وجود خلافٍ، أمّا في مسألة عقوبة المرتدّ فليس هناك أيّ وجهٍ ولا روايةٍ ولا قولٍ يُحكى في أيّ مذهبٍ من المذاهب الأربعة.

الفرع الرابع: اختلاف الموجبات الشرعية لحد الردّة عند الفقهاء

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة في حكم حد الردّة، إلا إنهم اختلفوا في تحديد الموجب الشرعي لها على أقوال شتى، شاع بعضها في حقبة زمنية خدمة لأوضاعها السياسية والاجتماعية، وعدم ظهور القول الآخر بعدم قتل المرتدّ، ليس من فساد الاستنباط ولا من جهل أصحابه، وإنما كان لضرورة توحيد الاختيار الفقهي عند السلطة الحاكمة؛ مراعاة للعدالة بين الناس، فكان القول بحد الردّة، وهو القتل، هو القول الفقهي المختار، وكان هو القول الأوفر حظًا لكثرة العمل به، وكثرة الفقهاء الذين كانوا ينتصرون لاختيار ولاية الأمور في موجب الردّة بالقتل، ويركزون على مسألة تحقيق هذا الحد لمقاصد شرعية عظيمة، أهمها حفظ الدين. ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في الموجب الشرعي للردّة على ضوء الأدلة الشرعية، وما ذكره الفقهاء من أنواع للردّة في المذاهب الأربعة وعند الظاهرية في الآتي:

أولاً: موجب الردّة هو التعزير بغير القتل عند الحاجة مطلقاً:

وإلى هذا ذهب إبراهيم التخعي وسفيان الثوري، قال ابن تيمية: "كما يرى بعضهم وجوب قتل المرتدّ، ويرى آخر تحريم ذلك"¹.

واختار هذا المذهب بعض الفقهاء المعاصرين في شأن الردّة المجردة التي حدّها بالردّة غير المجاهرة وغير المصاحبة للعدوان على الإسلام². وحجّتهم من الكتاب والسنة والمعقول:

1 أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ، 1995م، ج31، ص38.

2 يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق، ص56.

1- دليل الكتاب:

الآيات المخيرة للإيمان في الدنيا، والمبيّنة لوظيفة النبي ﷺ، بالإبلاغ عن ربه دون إلزام الناس اكتفاءً بحساب الآخرة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (137). [النساء: 137].

2- وأما دليل السنة:

فمنه ما أخرجه الشيخان عن أبي بكر، أن النبي ﷺ، قال في خطبة الوداع: {فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا} ¹. ووجه الدلالة: أن الحديث كان آخر ما نزل من السماء بشأن الدماء والأموال والأعراض، فلا يجوز إهدار النفس إلا لضرورة إبقائها ².

3- الدليل من المعقول: فمن جهين:

الوجه الأول: يعتمد مآلات الأحكام؛ ذلك أن عقاب المرتد بالقتل سيمنع دخول الناس في دين الإسلام إما خوفاً من القتل، وإما لأن أصحاب الأديان الأخرى قد يتخذون عقوبة القتل لمن خرج منها معاملةً بالمثل في الإسلام فتجمد الدعوة، وتكون القوة هي المحركة للإنسان وليس الحجّة والبرهان ³.

الوجه الثاني: يعتمد الجمع بين الأدلة التي في ظاهرها تعارض، ذلك أن الأحاديث الآمرة بقتل المرتد، وهي حديث ابن عباس في البخاري مرفوعاً، ونصه كاملاً: {عَنْ عِكْرِمَةَ، أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَرَّقَ قَوْمًا، فَبَلَغَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُعَذِّبُوا بَعْدَابِ اللَّهِ، وَلَقَتَلْتُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ} ⁴، وحديث ابن مسعود في الصحيحين: { لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثًا: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ،

1 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: العلم، باب رب مبلغ أوعى من سامع، حديث رقم: 67، ج 1، ص 24.

2 سعد الدين مسعد هلال، مرجع سابق، ص 45.

3 المرجع نفسه، ص 46.

4 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعداب الله، حديث رقم: 3017، ج 4، ص 61.

وَالثَّيْبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ¹، يجب تأويلها بالحاجة إلى درء الفتنة، أو عند التحاق المرتد بالمحاربين؛ وذلك جمعاً بين هذه الأحاديث وبين النصوص القرآنية التي جعلت قضية الإيمان في الدنيا بحرية الاختيار². كما قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. [البقرة: 256]. وأن آية السيف منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾. [محمد: 04].

ثانياً: موجب الردة هو القتل؛ وهو رأي ابن حزم، ولكن، هل يكون القتل كفراً أو حداً؟ لم يبين، وكلامه في هذا يحتمل، ولكن التوبة تجب الكفر، وحجة وجوب القتل بالردة³:

1- الأحاديث سابقة الذكر الآمرة بقتل المرتد.

2- النصوص الآمرة بقتال المشركين سابقة الذكر، ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾. [التوبة: 05].

ثالثاً: التفصيل في موجب الردة بحسب موضوعها:

أصحاب هذا المذهب يرون أنها نوعان، إما بالكفر، وإما بالزندقة، فالردة بالكفر توجب القتل كفراً، والردة بالزندقة توجب القتل حداً، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة. وحجتهم⁴:

1- أن الردة بالكفر تُعطي صاحبها حقوق الكافر في الدخول إلى الإسلام بالتوبة، أما الردة بالزندقة فهي أغلظ من الردة بالكفر، فلم يجعل له حق التفلت بالتوبة.

2- أن المرتد يُقتل بكل حال ولا يُضرب عليه جزية ولا تُعقد له ذمّة بخلاف الكافر الأصلي.

1 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قوله تعالى: أن النفس بالنفس، حديث رقم: 6878، ج9، ص05.

2 سعد الدين مسعد هلال، مرجع سابق، ص48.

3 ينظر: ابن حزم الأندلسي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، ط03، د.ت، ج12، ص15 وما بعدها.

4 ينظر: علاء الدين أبو بكر الكاساني، مرجع سابق، ج07، ص171، وينظر: أبو بكر علاء الدين السمرقندي، مرجع سابق، ج03،

ص309، ينظر: ابن رشد، مرجع سابق، ج04، ص245، ينظر: أحمد بن غانم شهاب الدين النفراوي، مرجع سابق، ج02،

ص304. ينظر: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، مرجع سابق، ج04، ص301. ينظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني،

المعروف بالأمر، مرجع سابق، ج02، ص381. وينظر: إسماعيل بن يحيى المزني، مرجع سابق، ج08، ص267. ينظر: ابن قدامة

المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، مرجع سابق، ج04، ص76.

3- أن المرتد يُقتل وإن كان عاجزاً عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس له من أهل القتال؛ فإنه لا يُقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد، ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يُقتل وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد.

4- أن المرتد لا يرث ولا يُنكح ولا تُؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي إلى غير ذلك من الأحكام.

رابعا: التفصيل في موجب الردة بحسب الجنس

أصحاب هذا المذهب يرون بالتفصيل في موجب الردة بحسب نوع جنس المرتد، فإن كان أنثى فردتها توجب التعزير بغير القتل، وإن كان ذكراً فردته توجب القتل كفراً أو حداً بحسب نوع موضوع الردة من الكفر والزندقه، وإلى هذا ذهب فقهاء الحنفية. وحجتهم: أن الأحاديث قد صححت بالتهبي عن قتل النساء غير المسلمات إذا لم يشاركن في القتال المشروع، فأولى أن يكون ذلك للمرتدات غير المحاربات¹.

المطلب الثاني:

عقوبة الردة عند العلماء بين الحدية والتعزيرية

حرية المعتقد وعقوبة المرتد يستغلها أعداء الإسلام من العلمانيين وغيرهم لمحاولة النيل من الإسلام ومن قدرته على العدل والحكم، من خلال إظهار أن الإسلام ضد الحرية وحرية المعتقد على وجه الخصوص، ويؤكدون ذلك مستدلين بتشريع الإسلام لعقوبة الردة، وقتل المرتد، أو على أقل تقدير يعتبرون ذلك تناقضاً، أو أن هذه الحرية تصبح عديمة التأثير إذا لم يُسمح للمسلم بتغيير دينه. فلماذا يجد غير المسلم الحرية في ترك دينه والتحول إلى الإسلام بل ويُرحب به، الأمر الذي لا يجد المسلم إذا ترك الإسلام.

ويعني ذلك أن الإسلام الذي تميّز عن غيره في التعامل مع المخالفين، هو الذي شرع حد الردة، الإسلام الذي حرّم إكراه الآخرين على ترك دينهم، هو الذي يقيم الحد على المرتد عن الإسلام، فهو يحظر على المسلم تغيير دينه بينما يُسمح بذلك لغير المسلم، بل ويدعوه إليه؛ ليغيّر دينه إلى الإسلام دين الحق، دون أن يُجبرهم عليه.

1 علاء الدين أبو بكر الكاساني، مرجع سابق، ج07، ص136. وينظر: أبو بكر علاء الدين السمرقندي، مرجع سابق، ج03، ص309.

الفرع الأول: الاتجاه القائل بوجود عقوبة حدية للردة

أصحاب هذا الرأي، يرون وجوب قتل من ارتد عن الإسلام إذا كان بالغاً عاقلاً غير مكره، إذا عرضت عليه التوبة وأصر على رده ولم يتب منها، وعلى هذا جماهير علماء الأمة الإسلامية من عهد الصحابة إلى عصرنا هذا، بل أفتى العلماء بالإجماع على هذا الحكم، والأدلة على ذلك كثيرة، نذكر منها ما يأتي:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم

ذكرت الردة في القرآن الكريم بمعنى الرجوع عن الإسلام صراحةً أكثر من مرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. [البقرة: 217]. ذكر الشيخ ابن عاشور رحمه الله في تفسير هذه الآية قوله: "العطف بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب في قوله "فَيَمُتْ" في الآية مفيد أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم أن معظم المرتدين لا تحصل آجالهم عقب الارتداد، فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية فيها دليل على وجوب قتل المرتد"¹.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾. [آل عمران: 90].

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾. [النساء: 137].

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. [المائدة: 54].

وأيضاً قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. [النحل: 106].

1 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص333، ص337.

إذ لا بدّ للردّة والارتدادِ مِنْ موضوعٍ ومحلّ تتجلى فيه، جواباً عن سؤالٍ منطقيٍّ، هو: الارتدادُ عن ماذا؟
والجوابُ في جميع الآياتِ السّابقة، هو: الدّينُ. قال تعالى: ﴿يَخْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ
الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ أُوْمَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَعْمُوا إِلَّا أَنْ أَعْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ
يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ
وَلَا نَصِيرٍ﴾. [التوبة: 74].

حيثُ وردَ في تفسيرها: "يُعَذِّبُهُمُ عَذَابًا مَوْجِعًا فِي الدُّنْيَا، إمَّا بِالْقَتْلِ، وإمَّا بِعَاجِلِ خِزْيٍ لَهُمْ فِيهَا"¹. وجاء
في معنى هذه الآية أيضاً: "وإن يُدِيمُوا التَّوَلَّى إِذْ هُمْ مُتَوَلِّونَ فِي الدُّنْيَا بِالْحَاقِمِ بِالْحَرْبِيِّينَ إِذَا أَظْهَرُوا الْكُفْرَ
فِيحُلُّ قَتْلِهِمْ وَقَتْلُهُمْ"². وذكر القرطبي في تفسيرها: "يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا بِالْقَتْلِ"³.

فهذه الآية كما هو ظاهرٌ مِنْ خِلالِ سياقها تتحدّثُ عَنِ الرَّدَّةِ وَالْكَفْرِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ، وَالْآثَارِ
الْمُتْرِبَةِ عَلَى هَذَا الْفِعْلِ الْمُسْتَقْبَحِ شَرعاً سِوَاءً فِي الدُّنْيَا أَوْ الْآخِرَةِ، مِمَّا جَعَلَ الْكَثِيرَ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ يَسْتَنْبِطُونَ
مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ حَكْمَ الْمَرْتَدِّ، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَ نَوْعَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ يَلْحَقَانِ بِمَنْ كَانَ هَذَا حَالَهُ،
أَحَدُهُمَا فِي الدُّنْيَا، وَالْآخَرُ فِي الْآخِرَةِ، وَالَّذِي يَعْنِينَا الْآنَ هُوَ عَذَابُ الدُّنْيَا، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ يَتَوَلَّوْا
يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ بِهَذَا الْعَذَابِ هُوَ الْقَتْلُ، "وَإِنْ
يَسْتَمَرُّوا عَلَى طَرِيقَتِهِمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا يَعْنِي: بِالْقَتْلِ وَالْهَمِّ وَالْغَمِّ، وَقِيلَ: بِالْعَذَابِ الَّذِي
يَلْقَوْنَهُ عِنْدَ مَعَايِنَةِ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِحْتِضَارِ، وَقِيلَ: عَذَابُ الْقَبْرِ، وَالْآخِرَةُ أَي: بِالنَّارِ وَغَيْرِهَا"⁴.

وجاء في تفسير هذه الآية أيضاً خطابٌ للنبيِّ ﷺ بأنْ جَاهِدِ الْكُفَّارَ بِالسَّلَاحِ. وَالْجِهَادُ: اسْتِفْرَاحُ الْجِهْدِ
وَالْوَسْعِ فِي مَدَافِعَةِ الْعَدُوِّ. وَالْمُنَافِقِينَ بِاللِّسَانِ وَالْحِجَّةِ. وَأَعْلَطَ عَلَيْهِمْ بِالْإِنْتِهَارِ وَالْمَقْتِ، وَالْغِلَظَةُ: الْخَشُونَةُ

1 محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ج14، ص368.

2 ابن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط01، 1420هـ، ج05، ص466.

3 أبو عبد الله محمد القرطبي، مرجع سابق، ج08، ص208.

4 ينظر: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق، تح: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1422هـ، 2002م، ج05، ص69. وينظر: محمد بن علي الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415هـ، 1994م وينظر: محمد أحمد إسماعيل المقدم، تفسير القرآن الكريم، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، ج76، ص06.

والقسوة في المعاملة وهي ضدّ اللين. وأنّ المنافقين ما قالوا وهو ما بلغك عنهم من السبّ والطعن. وكفروا بعد إسلامهم أي أظهروا الكفر بعد إظهار الإسلام، وهموا بما لم ينألوا من الفتك بالنبي ﷺ ليلة العقبة، عند عودته من تبوك، وهم بضعة عشر رجلاً، فضرب عمّار بن ياسر وجوه الرّواحل لما غشوه، فردوا. وما نَقَمُوا: أنكروا وكرهوا وعابوا عليه. إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله: أي أثارهم بالعنائم بعد شدة حاجتهم. فإن يتوبوا عن النفاق ويؤمنوا بك فأمرهم إلى الله. وإن يتولوا عن الإيمان، عدّبهم عذاباً أليماً في الدنيا بالقتل. والآخرة مصيرهم النار¹.

عند تتبع كلام أئمة التفسير، ودلالة الآية على عقوبة المرتدّ الدنيوية، نستنتج أنّ هناك إجماعاً كلياً من قبل المفسرين والفقهاء بورود هذه العقوبة في القرآن الكريم على وجه الإجمال؛ كعادة القرآن في بيان الكثير من الأحكام الشرعية الهامة، حيث بينتها سنة النبي ﷺ القولية والفعلية كما سيأتي.

وقد ورد في القرآن الكريم استعمال لفظ العذاب بمعنى القتل، كما في قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قُلْنَا يَا آدَا الْقُرَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾⁽⁸⁶⁾ قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا ﴿٨٧﴾. [الكهف: 86.87]. قال القرطبي رحمه الله في تفسيرها: "إمّا أن تقتلهم إن هم لم يدخلوا في الإقرار بتوحيد الله، ويذعنوا لك بما تدعوهم إليه من طاعة ربهم ﴿وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ يقول: وإمّا أن تأسرهم فتعلمهم الهدى وتبصّرهم الرّشاد"². وهذا المعنى هو محلّ إجماع بين المفسرين.

ثانياً: الأدلة من السنة

جاء في السنة النبوية الشريفة أحاديث وآثار كثيرة تدلّ على حدّ الردّة، لكنني سأكتفي ببعض منها، والأكثر دلالة عليه.

1 وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط02، 1418هـ، ج10، ص309.

2 أبو عبد الله محمد القرطبي، مرجع سابق، ج18، ص97.

رَوَى البخاريُّ، مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه { مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }¹، وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه، قَالَ صلوات الله عليه { لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَخْذِي ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ }². قَالَ ابْنُ حَجْرٍ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ: "قَوْلُهُ لَا يَحِلُّ إِثْبَاتُ إِبَاحَةِ قَتْلِ مَنْ اسْتُنْتِنِي، وَهُوَ كَذَلِكَ بِالنَّسْبَةِ لِتَحْرِيمِ قَتْلِ غَيْرِهِمْ، وَإِنْ كَانَ قَتْلُ مَنْ أُبِيحَ قَتْلُهُ مِنْهُمْ وَاجِبًا فِي الْحُكْمِ ... وَالْمَرَادُ بِالْجَمَاعَةِ جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ، أَيْ فَارَقَهُمْ أَوْ تَرَكَهُمْ بِالْإِرْتِدَادِ فَهِيَ صِفَةٌ لِلتَّارِكِ أَوْ الْمَفَارِقِ لَا صِفَةٌ مُسْتَقَلَّةٌ، وَإِلَّا لَكَانَتْ الْخِصَالُ أَرْبَعًا"³.

كَمَا وَرَدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه قَالَ: جَاءَ ابْنُ النَّوَّاحَةِ وَابْنُ أُثَالِ رَسُولًا مَسِيْلِمَةً إِلَى النَّبِيِّ صلوات الله عليه، فَقَالَ لِهَمَا: { أَنْتَهَدَانِ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَا: نَشْهَدُ أَنَّ مَسِيْلِمَةَ رَسُولُ اللَّهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلوات الله عليه: آمَنْتُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، لَوْ كُنْتُ قَاتِلًا رَسُولًا لَقَتَلْتُكُمَا }⁴.

وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: { ارْتَدَّتْ امْرَأَةٌ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهَا الْإِسْلَامُ وَإِلَّا قُتِلَتْ، فَعَرَضُوا عَلَيْهَا الْإِسْلَامَ فَأَبَتْ إِلَّا أَنْ تُقْتَلَ، فَقُتِلَتْ }⁵.

كَمَا جَاءَ فِي الصَّحِيحَيْنِ أَنَّ النَّبِيَّ صلوات الله عليه بَعَثَ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ رضي الله عنه وَالْيَا إِلَى الْيَمَنِ، ثُمَّ اتَّبَعَهُ مَعَادُ بْنُ جَبَلٍ رضي الله عنه، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ، قَالَ: أَنْزِلْ، وَأَلْقَى لَهُ وَسَادَةً وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثِقٌ، قَالَ: مَا هَذَا؟ قَالَ: هَذَا كَانَ يَهُودِيًّا فَاسْلَمَ، ثُمَّ رَاجَعَ دِينَهُ دِينَ السُّوءِ فَتَهَوَّدَ، قَالَ: لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قِضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَقَالَ: اجْلِسْ، نَعَمْ، قَالَ: لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قِضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَأَمَرَ بِهِ فُقْتِلَ"⁶.

يُعْتَبَرُ هَذَا الْأَثَرُ مِنَ الْأَدَلَّةِ الْمَعْتَبَرَةِ لِتَطْبِيقِ حَدِّ الرَّدَّةِ، بِاعْتِبَارِ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ قَدْ حَدَّثَتْ زَمَنَ النَّبِيِّ صلوات الله عليه، وَكَذَلِكَ إِسْرَالِ كُلِّ مَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ وَمَعَادُ بْنُ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَ فِي حَيَاتِهِ صلوات الله عليه، كَمَا أَنَّ

1 الحديث سبق تخريجه في ص 239.

2 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: ما يباح به دم المسلم، حديث رقم: 1676، ج 3، ص 1302.

3 بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج 12، ص 201.

4 أخرجه أحمد، مسند الإمام أحمد، حديث رقم: 3761، قال محققه حديث حسن، ج 04، ص 22.

5 أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، باب قتل من ارتد عن الإسلام إذا ثبت عليه، حديث رقم: 16865، خلاصة حكم المحدث: فيه من يجهل، وروي من وجه آخر، ج 8، ص 352.

6 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، حديث رقم: 1733، ج 3، ص 1456.

قَتَلَ ذَلِكَ الْمُرْتَدَّ كَانَ مَبَاشِرَةً بَعْدَ وَصُولِ مَعَاذَ بْنِ جَبَلٍ رضي الله عنه، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ قَدْ بَلَغَهُ رضي الله عنه وَلَمْ يُنْكِرْهُ، وَإِلَّا فَقَدْ وَصَلْنَا وَسَمِعْنَا بِهِ. فَدَلَّ هَذَا عَلَى سَنِّيَةِ فِعْلِ مَعَاذَ رضي الله عنه، وَلَوْ كَانَ فِي فِعْلِهِ مَا يَخَالِفُ شَرِيعَةَ الْإِسْلَامِ لَتَبَرَّأَ مِنْهُ لِأَنَّهُ رضي الله عنه لَا يَسْكُتُ عَلَى الْبَاطِلِ وَلَا يُفَرِّقُهُ. وَفِيهِ الْحُجَّةُ أَيْضًا أَنَّ لِأُمَّةِ الْأَمْصَارِ إِقَامَةَ الْحُدُودِ فِي الْقَتْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَهُوَ مَذْهَبُ كَافَّةِ الْعُلَمَاءِ؛ مَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ وَغَيْرُهُمْ¹.

2 - حَدُّ الرَّدَّةِ كَانَ مَشْتَهَرًا وَمَعْلُومًا لَدَى الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ زَمَنَ النَّبِيِّ رضي الله عنه وَأَنَّهُ لَمْ يُطَبِّقْهُ عَلَى نِطَاقٍ وَاسِعٍ لِمَصْلَحَةٍ رَاجِحَةٍ، فَقَدْ رُوِيَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، { أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، كَانَ يَقْبِضُ لِلنَّاسِ فِي ثَوْبٍ بِلَالٍ يَوْمَ حُنَيْنٍ يُعْطِيهِمْ، فَقَالَ إِنْسَانٌ مِنَ النَّاسِ: اعْدِلْ يَا مُحَمَّدُ، فَقَالَ صلى الله عليه وسلم: وَيَلَيْكَ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ فَمَنْ يَعْدِلُ لَقَدْ خَبْتُ وَخَسِرْتُ إِنْ لَمْ أَعْدِلْ. قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: دَعْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَضْرِبُ عُنُقَهُ، فَقَالَ صلى الله عليه وسلم: مَعَاذَ اللَّهِ، أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ، أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي، إِنَّ هَذَا وَأَصْحَابًا لَهُ، يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ }². وَقَدْ قَالَ رضي الله عنه أَيْضًا حِينَ بَلَغَهُ قَوْلُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بِنِ سَلُولٍ: "وَاللَّهِ لَعْنُ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ"، فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِي أَضْرِبُ عُنُقَ هَذَا الْمَنَافِقِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: { دَعُهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ }³.

فَكُلُّ مَنْ لَدَيْهِ فَهْمٌ بَسِيطٌ بِسِيَاقِ الْكَلَامِ وَلِحَاقِهِ، يَعْلَمُ أَنَّ قَتْلَ الْمُرْتَدِّ كَانَ حُكْمًا مَعْلُومًا لَدَى الصَّحَابَةِ مَعْمُولًا بِهِ فِي زَمَانِهِمْ، وَإِلَّا لَمَا تَجَرَّأَ عُمَرُ رضي الله عنه عَلَى قَتْلِ أَحَادِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ، وَلَمَّا أَقْرَأَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَلَى الْخَطِّ فِي كِلْتَا الْحَالَتَيْنِ مَعَ عَدَمِ الْإِنْكَارِ عَلَيْهِ، وَالْعَلَّةُ دَائِمًا وَاحِدَةٌ؛ لَكَيْ لَا يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ، فَإِنْ قِيلَ: "إِذَا كَانَ قَتْلُهُمْ جَائِزًا فَلِمَ مَنَعَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم قَتْلَهُمْ؟ قِيلَ لَهُ: لَا يَلْتَزِمُ مِنْ قَتْلِهِمْ جَوَازُ قَتْلِهِ. فَإِنْ قِيلَ: لَمَّا كَانَ قَتْلُهُمْ وَاجِبًا، فَكَيْفَ مَنَعَهُ مِنْهُ؟ قُلْنَا: لَعَلِمَهُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُجْرِي قِضَاءً فِيهِ حَتَّى يُخْرِجَ مِنْ نَسْلِهِ مَنْ يَسْتَحِقُّ الْقَتْلَ بِسُوءِ فِعَالِهِمْ لِيَكُونَ قَتْلُهُمْ عَقُوبَةً لَهُمْ فَيَكُونَ أَبْلَغَ فِي الْمَصْلَحَةِ⁴.

1 أبو الفضل عياض بن موسى، شرح صحيح مسلم، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط01، 1419هـ، 1998م، ج06، ص224.

2 أخرجه بن حبان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، باب: الغنائم وقسمتها، ذكر: ما يستحب للإمام لزوم العدل بالقسمة، رقم: 4819، إسناده صحيح على شرط مسلم وأخرجه النسائي في فضائل القرآن. تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط01، 1408هـ، 1988م، ج11، ص148.

3 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما، حديث رقم: 2584، ج4، ص1998.

4 أبو محمد بن موسى بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ج18، ص09.

3- وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة رضي الله عنه قال: "كَانَ نَاسٌ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ مِمَّنْ كَانُوا مَعَ مُسَيَّلِمَةَ الْكَذَّابِ يُفْشُونَ أَحَادِيثَهُ وَيَتْلُونَهَا فَأَخَذَهُمْ ابْنُ مَسْعُودٍ إِلَى عُثْمَانَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُثْمَانُ أَنْ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَمَنْ شَهِدَ مِنْهُمْ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَاخْتَارَ الْإِيمَانَ عَلَى الْكُفْرِ فَأَقْبَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ وَخَلَّ سَبِيلَهُمْ، فَإِنْ أَبَوْا فَاضْرِبْ أَعْنَاقَهُمْ، فَاسْتَتَابَهُمْ، فَتَابَ بَعْضُهُمْ وَأَبَى بَعْضُهُمْ، فَضْرِبْ أَعْنَاقَ الَّذِينَ أَبَوْا"¹.

ثالثاً: إجماع المسلمين

الحكم بقتل المرتد محل إجماع بين المسلمين، ويرون أن الإجماع انعقد على ذلك، ومما ورد بشأن ذلك الإجماع ما جاء في كتاب التمهيد: "من ارتد عن دينه حل دمه، وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته"².

فالقتل بالردة إذا على ما ذكرناه سابقاً لا خلاف بين المسلمين فيه تقريباً في جميع الطبقات، ابتداءً من الصحابة ثم طبقة التابعين، وصولاً إلى أصحاب المذاهب والمدارس الفقهية، ومن جاء بعدهم، ولا اختلفت الرواية والسنة عن النبي ﷺ فيه، وإنما وقع الاختلاف في قتل المرتد عند الحنفية، وفي الاستتابة فقط.

ولكن هذا القتل لا يكون إلا بأمر حاكم، لأن مرجع تنفيذ الأحكام إليه، عند جمهور أهل العلم، كما لا يقبل حتى يستتاب ويصبر على رده، ولا بد من تحقق الردة بثبوت موجبها وتحقق شروطها وانتفاء موانعها من الخطأ والإكراه ونحو ذلك³.

يظهر مما سبق أن الحكم بقتل المرتد حداً، حد شرعي ثابت بالنص النبوي قولاً وفعلاً وبإجماع المسلمين، ودل عليه كتاب الله تعالى، وعمل الصدر الأول من الأمة، وهو متسق مع قاعدة كلية، وهي إباحة دم الكافر إلا بحدوث ما يعصمه، وكل ما سبق مثبت بلا شك، أن القتل للمرتد واجب من واجبات الدين.

1 أخرج بن أبي شيبة في مصنفه، كتاب السير، باب: ما قالوا في الرجل يسلم ثم يرتد ما يصنع به، حديث رقم: 32753، ج 06، ص 440، قال محققه حديث حسن.

2 بن عبد البر بن عاصم، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د. ط، 1387هـ، ج 05، ص 306.

3 عبد القادر عودة، مرجع سابق، ج 02، ص 706.

ومع هذه الأدلة الصحيحة الصريحة في قتل المرتد، والعمل بها في عهد الخلفاء الراشدين، وعهود أخرى تلت ذلك، ومع ما حكي من إجماع العلماء على العمل بها، لكن، وعلى قدر وجلالة هؤلاء العلماء والصالحين، إلا أنني وعند تتبع مسألة الردة لم أجد الإجماع المطلق، بل إن هناك من رأى خلاف ذلك، فهناك كثير من العلماء سواء القدامى أو المعاصرين، من يمنعون قتل المرتد المكلف مطلقاً، رجلاً كان أو امرأة، ويدعمون ذلك بالحجة والدليل. وعلى هذا الأساس سأتناول في الفرع الموالي الآراء والأقوال التي لا تثبت للردة حداً، وإنما يروون بأنها عقوبة تعزيرية من حق الإمام.

الفرع الثاني: الاتجاه القائل بوجود عقوبة تعزيرية للردة

يقر أصحاب هذا الاتجاه وهم أصحاب الفقه المعاصر، بثبوت عقوبة الردة في الشريعة، ولكنهم يروون أنها عقوبة تعزيرية قد تصل إلى القتل، ولا تكون بالضرورة القتل في جميع الأحوال.

يرى فريق كبير من الفقهاء والمفكرين المحدثين أن الردة جريمة سياسية، تتمثل في الخروج المسلح على حكم شرعي بما يجعلها تعزيرية، أي جريمة غير مقدرة عقوبتها، متروكة لتقديرها للإمام أو القاضي، ويستدلون على ذلك بأن النبي ﷺ قد عفا لدى دخوله مكة عن قوم ارتدوا وتوعددهم بالقتل منهم عبد الله بن أبي السرح الذي كان من كتبة الوحي، ثم ارتد فقبل فيه شفاعته عثمان رضي الله عنه، بينما امتنع عن العفو عن آخرين، مما له دلالة واضحة على أن الردة جريمة تعزيرية لأن الحدود لا تجوز فيها الشفاعة¹.

ومن بين الذين يحملون لواء هذا المذهب، الأستاذ عبد المتعال الصعيدي، حيث يستند في رأيه القائل بأن الردة لا تستوجب الحد، إنما هي من العقوبات التعزيرية، إلى أدلة عقلية وأخرى نقلية على الوجه الآتي²:

1- أما دليله العقلي:

فهو قياس حال المرتد في حقه في الاختيار على حال الكافر الأصلي، فأساس الإسلام هو اختيار في الابتداء، فيجب أن يكون المسلم مختاراً في إسلامه دائماً، ليستمر إسلامه صحيحاً، وحينئذ لا يكون لأحد إكراهه عليه إذا أراد تركه بمقتضى استمرار اختياره فيه، لأن حقه في الاختيار باق بعد إسلامه لم ينقطع، ولا يصح لأحد أن يسلب منه الحق.

1 علي محمد الصلابي، الحريات من القرآن الكريم، حرية التفكير، والتعبير، والاعتقاد والحريات الشخصية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 01، 2017م، ص 142.

2 أحمد رشاد طاحون، مرجع سابق، ص 351.

2- أما دليبه النقل:

أ- فيستمده من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] ، وأنه قد ورد فيها نفي الإكراه مطلقاً، ويشمل هذا النفي منع إكراه من لم يدخل في الإسلام ابتداءً، كما يشمل منع إكراه المرتد.

ب- لم يفعل النبي ﷺ شيئاً للشخص الذي نسب إليه الجور وعدم العدل في القسمة.

ج- ما كان يفعله النبي ﷺ مع المنافقين إذا ظهر منهم ما يدل على نفاقهم، فإنه كان يبسط التوبة لهم، وهذه التوبة المبسوطة لهم كانت توبة اختيارية، لا يُكرهون عليها بسيفٍ ولا غيره من وسائل الإكراه.

د- أما حديث { مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }¹، فليس على عمومه عند بعض من يُعْتَدُّ بهم من الفقهاء، فقد استثنى منه الحنفية المرأة إذا ارتدت.

ولأن المسلمين كانوا في حالة حرب؛ يُقصد وقت تشريع قتل المرتد، وكان من يرتد ينضم فعلاً إلى من يقاتلهم أو ينتهز الفرصة للانضمام إليهم فيكون قتله خشية انضمامه إلى أعداء الأمة المحاربين لهم، ولا يصح أن يُقاسَ عليها ردة من يرتد في حال السلم.

أما من قاتلهم أبو بكر ﷺ فكان ذلك لكونهم محاربين لا مرتدين، وعليه فيرى أن الردة من الجرائم التعزيرية، والراجح لدى العلماء في الجرائم التعزيرية، أن يُترك لولي الأمر، أي لمن بيده سلطان الحكم، تقدير العقوبة.

ويستشهدون بما رواه البخاري ومسلم من أن: { أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَأَصَابَ الْأَعْرَابِيَّ وَعَكَ بِالْمَدِينَةِ، فَأَتَى الْأَعْرَابِيَّ مِنَ الْغَدِ مَحْمُومًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَقْلِنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ: أَقْلِنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقْلِنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، فَخَرَجَ الْأَعْرَابِيُّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي حَبْثَهَا، وَيَنْصَعُ طَيْبُهَا }².

ويرى عبد الحكيم العيلي، بأنه³:

- الردة جريمة سياسية تقابل جريمة الخيانة العظمى في الأنظمة المختلفة.

1 الحديث سبق تخريجه في ص 239.

2 الحديث سبق تخريجه في ص 116.

3 أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 355-356.

- ليس هناك إجماع على أن عقوبة الردّة حدٌّ، لأنّ تارك الصلاة تركاً تاماً يُعتَبَرُ مرتدّاً، ويُوجِبُ الفقهاء استتابته، فإنّ تاب وإلاّ عُوقِبَ عقوبةً شديدةً، إلاّ أن يصلّي بإجماع المسلمين، وأكثرهم يحكمُ بقتله كفراً أو حداً على قولين لأحمد والشافعيّ.

- عقوبة الردّة يتوافرُ فيها خصائصُ العقوبة التّعزيرية، وهي تختلفُ عن خصائصِ الحدودِ فهي تسقطُ بالتوبة، وهي تختلفُ بين الرجل والمرأة عند الحنفيّة.

وهي قابلةٌ للشفاعةِ فقد قبلَ النبي ﷺ الشفاعةَ في المرتدين الذين أمرَ بقتلهم في فتح مكة، بينما الحدودُ لا تُقبلُ الشفاعةَ.

- لو كانت عقوبة الردّة من الحدودِ وليست من التّعازيرِ ما خفي ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، حين ناقشوا الخليفة أبا بكر رضي الله عنه محاولين أن يُثْنُوهُ عن قتال المرتدين فورَ خلافته وقد منعوا الزكاة، وأن قتال هؤلاء المرتدين إنما هو قرارٌ سياسيٌّ، باعتبار أن هؤلاء وهم يُشكّلون قبائلَ بأكملها، قد تمردوا على النظام العامّ للدولة الإسلاميّة، وخرجوا على مبادئها وجأهروا بالعصيان وانحازوا لبعضهم ممّا يُشكّلُ خطراً على الدولة.

ويقول سليم العوا:

- أنه ورد ذكر الكفر بعد الإيمان، أي الردّة، في القرآن الكريم في بضع عشرة آية، جاءت في بعضها بلفظ الردّة، وفي بعضها بتعبير الكفر بعد الإسلام. وعلى الرغم من ذلك فإنّ الآيات الكريمة التي سبق تقديمها لا تُشير من قريبٍ أو من بعيدٍ إلى حدّ الردّة أو أنه توجد عقوبة دنيوية يأمر بها القرآن الكريم لتوقع على المرتد عن الإسلام، وإنّما يتواتر في تلك الآيات التهديدُ المستمرُّ بعذابٍ شديدٍ ومستمرٍّ، ويُستثنى من ذلك ما ورد في سورة التوبة في الآية الرابعة والسبعين، التي يتضمّن نصّها الوعيدَ بعذابٍ أليمٍ في الدنيا والآخرة¹.

1 محمد سليم العوا، قضية الردة هل تجاوزتها المتغيرات، عقوبة الردة تعزيراً لا حداً، موقع الإسلام أون لاين، www.islamonline.net، تاريخ التصفح: 2019/10/26 على الساعة: 21.35د.

- ويقول أيضا: "ومن الجدير بالبيان -بادئ ذي بدء- أننا في دراستنا لجريمة الردّة إنّما نناقش فحسب وضع العقوبة بين عقوبات الحدود أو في نطاق غيرها من العقوبات، أمّا تجريم الردّة، ووجوب فرض عقابٍ عليها، فهما أمران مُسلّمان"¹.

والذي حمل أصحاب الرأي الثاني على القول بأنّ الردّة من العقوبات التعزيرية، وهم يقصدون هنا الردّة الفرديّة، أنّهم يرون في حكم القتل تعارضا مع حرّية المعتقد التي كفلها الله سبحانه في أكثر من موضع في كتابه العزيز.

عمد "العوا" في تفصيله إلى الأحاديث التي يستدلُّ بها مَنْ يرى القتل عقوبة للردّة ووجّهها توجيهها يخرج بها عن هذا الاتجاه، وهو أنّ القتل لا يكون بسبب الردّة مجردة، وإنّما بسبب ما يُضاف إليها من الخروج على نظام الجماعة وأمنها، وعليه، فالردّة الفكرية المجردة عن الخروج على الدولة ونظامها لا تقتضي عقوبة القتل، بل عقوبة تعزيرية قد تصل إلى القتل حسب ما يراه الحاكم، وهو عين رأي القائلين بعدم وجود عقوبة على الردّة، فلا أرى فرقا جوهريا بين الاتجاهين². ويتلخّص رأي "العوا" في الآتي:

1- لم يرد في القرآن الكريم ما يدلُّ على عقوبة دنيوية للمرتد، لا سيما القتل.

2- اعتماد الفقهاء في حكم المرتد مؤسس على السنّة النبوية.

3- أنّ السنّة الصحيحة في هذا الشأن لا تتجاوز عنده ثلاثة أحاديث، هي:

الحديث الأول: عن أنس رضي الله عنه: "أنّ نفرا من عكّل ثمانية قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله فبايعوه على الإسلام، فاستوخموا الأرض، وسقمت أجسامهم، فشكوا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: { أَلَا تَخْرُجُونَ مَع رَاعِنَا فِي إِبِلِهِ فَتَصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا؟ فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا، فَصَحُّوا فَفَتَلُوا الرَّاعِي، وَاطْرَدُوا النَّعَمَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمْ فَأَدْرَكُوا فَجِءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَفُطِّعَتْ

1 محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي (دراسة مقارنة)، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م، ص179.

2 المرجع نفسه، ص141.

أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ، وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ، ثُمَّ نُبِدُوا فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا¹. وعند البخاري: {قال أبو قلابة: فهؤلاء سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله²}.
 {

الحديث الثاني: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: {لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ³}.
 {

أما الحديث الثالث: فهو ما رواه البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ⁴}.
 {

وهذه الأحاديث على الرغم من وجودها في كتب الفقهاء عند استدلالهم على حد الردة وإجماعهم على ذلك، إلا إنه لا يرى فيها دليل على قتل المرتد.

فأما الحديث الأول فإن النفر من عكَل وعرينة لم يقتلوا لمجرد الردة، وإنما قُتلوا لكونهم محاربين. وأما الحديث الثاني ففيه بيان أن مفارقة الدين هي أحد أسباب استحلال الدم، ومن هنا استدل معظم الفقهاء على قتل المرتد، وإن كان "العوا" يشير إلى ألفاظ الحديث بأنها لا تساعد على هذا الاستدلال باعتبار أن الحديث ذكّر إلى جانب المروق من الدين ترك الجماعة. وعليه، فإنه يرى أن حكم المرتد الذي لم تقتن رِدَّتُهُ بمحاربة جماعة المسلمين والخروج عليهم لا يُستدل عليه بهذا الحديث، فالحديث ورد في شأن المحارب، والمحارب يُقتل سواء كان مسلماً أم غير مسلم⁵.

والحديث الثالث هو أقوى ما يؤيد المذهب السائد في الفقه الإسلامي، من أن المرتد يعاقب بالقتل حداً، إلا إنه على الرَّاجح عند العلماء ليس على عموميه؛ لأن العموم يشمل من ترك ديناً غير الإسلام، إلى دين الإسلام، وليس هذا مُراداً بالحديث باتفاق الجميع. وقد احتج الجمهور لمذهبهم في عدم انطباق نص

1 أخرجه أحمد في مسنده، مسند: أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم: 12936، قال محققه: إسناده صحيح على شرط الشيخين، ج20، ص267.

2 إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج03، ص95.

3 الحديث سبق تخريجه في ص251.

4 الحديث سبق تخريجه في ص239.

5 عثمان علي حسن، الحرية الدينية وعقوبة المرتد مناقشات وردود، على الرابط: <https://download-islamicreligion-pdf->

ebooks.com/53193-free-book، نسخة مصورة، ص185.

الحديث على مَنْ يُعَيِّرُ دِينَهُ مِنْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى غَيْرِ الْإِسْلَامِ بِأَنَّ الْكُفْرَ مَلَّةٌ وَاحِدَةٌ، فَلَوْ تَنَصَّرَ الْيَهُودِيُّ لَمْ يَخْرُجْ عَنِ دِينِ الْكُفْرِ، وَكَذَا لَوْ تَهَوَّدَ الْوَثْنِيُّ. فَوَاضِحٌ أَنَّ الْمَرَادَ هُوَ مَنْ بَدَّلَ بَدِينِ الْإِسْلَامِ دِينًا غَيْرَهُ؛ لِأَنَّ الدِّينَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْإِسْلَامُ¹.

يَخْلُصُ "الْعَوَا" إِلَى أَنَّ أَقْوَى مَا يَسْتَنْدُ إِلَيْهِ الْفُقَهَاءُ فِي إِثْبَاتِ عَقُوبَةِ الْقَتْلِ حَدًّا لِلْمُرْتَدِّ هُوَ الْأَمْرُ الْوَارِدُ فِي قَوْلِهِ ﷺ: {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ}². وَمَعَ ذَلِكَ يَتَسَاءَلُ: هَلِ الْأَمْرُ الْوَارِدُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ يَفِيدُ الْوَجُوبَ، أَوْ أَنَّهُ أَمْرٌ قَدْ أَحَاطَتْ بِهِ قَرَأَتُهُ صَرَفَتْهُ عَنِ الْوَجُوبِ إِلَى غَيْرِهِ. وَمِنْ ذَلِكَ: عَدَمُ ذِكْرِ عَقُوبَةِ دُنُوبِيَّةٍ لِلرَّدِّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، مَعَ أَنَّ هَذَا السَّكُوتَ لَا يَصْلُحُ وَحْدَهُ قَرِينَةً لَصَرْفِ الْأَمْرِ الْوَارِدِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ عَنِ مَوْجِبِهِ وَمَقْتَضَاهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْ جَعَلَ لِنَبِيِّهِ أَنْ يَسُنَّ لِأُمَّتِهِ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ مِنَ الْقُرْآنِ. إِضَافَةً إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَصِحَّ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ أَنَّهُ قَتَلَ مُرْتَدًّا، فَلَيْسَ فِي الرَّدِّ سُنَّةٌ عَمَلِيَّةٌ صَحِيحَةٌ، وَمَا وَرَدَ فِي ذَلِكَ مِنْ أَحَادِيثَ لَا يَصِحُّ مِنْهَا شَيْءٌ، أَوْرَدَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ الشُّوْكَانِيُّ فِي نَيْلِ الْأَوْطَارِ وَبَيَّنَّ ضَعْفَ إِسْنَادِهَا جَمِيعًا³.

وَإِلَى هَذَا الرَّأْيِ جَنَحَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي عَدِّ الرَّدِّ الْمَجْرَدَةِ فِعْلًا لَا يَسْتَوْجِبُ حَدَّ الْقَتْلِ، وَإِنَّمَا يُكْتَفَى فِيهَا بِالْتَّعْزِيرِ اسْتِنَادًا إِلَى مَوْقِفِ الْحَاكِمِ وَأَوْلِي الْأَمْرِ، "وَقَدْ يَتَعَيَّرُ وَجْهُ النَّظَرِ فِي الْمَسْأَلَةِ إِذْ لَوْحَظَ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْعُلَمَاءِ يَرَى أَنَّ الْحُدُودَ لَا تَثْبُتُ بِحَدِيثِ الْآحَادِ، وَأَنَّ الْكُفْرَ بِنَفْسِهِ لَيْسَ مُبِيحًا لِلدَّمِّ، وَإِنَّمَا الْمَبِيحُ هُوَ مَحَارَبَةُ الْمُسْلِمِينَ وَالْعُدَاوَةُ عَلَيْهِمْ وَمَحَاوَلَةُ فَتْنَتِهِمْ عَنِ دِينِهِمْ، وَأَنَّ ظَوَاهِرَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْآيَاتِ تَأْبَى الْإِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"⁴.

وَيَقُولُ أَيْضًا الشَّيْخُ يَوْسُفُ الْقُرْضَاوِيُّ: "وَالَّذِي أَرَاهُ أَنَّ الْعُلَمَاءَ فَرَّقُوا فِي أَمْرِ الْبَدْعَةِ بَيْنَ الْمَغْلَظَةِ وَالْمُخَفَّفَةِ، كَمَا فَرَّقُوا فِي الْمُبْتَدِعِينَ بَيْنَ الدَّاعِيَةِ وَغَيْرِ الدَّاعِيَةِ، وَكَذَلِكَ يَجِبُ أَنْ نُفَرِّقَ فِي أَمْرِ الرَّدِّ الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ، وَفِي أَمْرِ الْمُرْتَدِّينَ بَيْنَ الدَّاعِيَةِ وَغَيْرِ الدَّاعِيَةِ، فَمَا كَانَ مِنَ الرَّدِّ مَغْلَظًا، وَكَانَ الْمُرْتَدُّ دَاعِيَةً إِلَى بَدْعَتِهِ بِلِسَانِهِ أَوْ بِقَلَمِهِ، فَالْأَوْلَى فِي مِثْلِهِ التَّغْلِيظُ فِي الْعَقُوبَةِ، وَالْأَخْذُ بِقَوْلِ جَمْهُورِ الْأُمَّةِ وَظَاهِرِ الْأَحَادِيثِ؛ اسْتِئْصَالًا

1 عثمان علي حسن، مرجع سابق، ص 186.

2 الحديث سبق تخريجه في ص 239.

3 عثمان علي حسن، مرجع سابق، ص 187.

4 محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة 22، مجلد 01، 1998م، ص 30.

للشّرِّ، وسدًا لبابِ الفتنة، وإلا فيمكنُ الأخذُ بقولِ النّخعيِّ والثوريِّ، وهو ما زوّي عنِ الفاروقِ عمرَ رضي الله عنه، بأنّه يُحبَسُ ويُستتابُ"¹.

كما يرى محمّدُ العنوشيُّ، أنّ الرّدةَ جريمةٌ لا علاقةَ لها بحريّةِ العقيدةِ التي أقرّها الإسلامُ، وأنّها مسألةٌ سياسيةٌ فُصِدَ بها حياةُ المسلمين، وحياطةُ تنظيماتِ الدّولةِ الإسلاميّةِ من نيلِ أعدائها، وبذلك تكونُ عقوبةُ المرتدِّ تعزيرا لا حداً، بهذا يُفسَّرُ موقفه من عقوبةِ المرتدِّ، فالرّدةُ إذا كانتْ جريمةً سياسيّةً تتمثّلُ في الخروجِ على الدّولةِ فإنّها تستوجبُ الرّدَّ العادلَ: القتلُ حداً، وإذا كانتْ فريضةً لا تأثيرَ لها على النّظامِ الاجتماعيِّ والسياسيِّ فلا تدخلُ ضمنَ هذا المعنى².

كما يرى عبدُ المُعطيِّ بيومي أنّه: " إذا كان الأمرُ كذلكَ متّسعا للآراءِ واختلافِ التّقديرِ حيثُ لم يُنقلَ نصٌّ محدّدٌ ولا إجماعٌ، فإننا نرى هذا العصرَ قد تكاثرتُ فيه الفتنةُ، وفيه تتصارعُ الثقافاتُ، وقد اشتدّت وتنوَّعتِ الحملاتُ على الإسلامِ، تُشوّهُ سماحتهُ وصورتهُ وتصفّهُ بالإرهابِ والعنفِ، بحيثُ لم يُعدَّ يعقلُ صورةَ الإسلامِ الحقّةَ إلا المؤمنون المخلصون العارفون بأسرارِ شريعةِ الإسلامِ، ومقاصدهِ التي تتحقّقُ بها المصالحُ، فإنّه من حُسنِ التّقديرِ وسطَ هذا كليله أن نأخذَ بتقديرِ النّخعيِّ، فهو أنسبُ وأنفعُ له، فلا يُقتلُ المرتدُّ انتظارا للتّوبةِ، واستمرارا وتوصلا معه، وعدمِ اليأسِ من أوْبتهِ إلى رحابِ الإيمانِ"³.

وفي هذا الصّدّدِ أشار جمالُ البنا، إلى أنّ القرآنَ الكريمَ في عددٍ من الآياتِ التي تكلمتْ عن الارتدادِ عن الإسلامِ، هي آياتٌ صريحةٌ في إشارتها إلى الرّدةِ بعدَ الإسلامِ، ومع هذا لم تُشرْ أقلَّ إشارةً إلى عذابِ دنيويٍّ أو حدٍّ يُوقَعُ على المرتدِّ، كما يُوقَعُ على السّارقِ أو القاتلِ. وإنّما كان العقابُ المروغُ المخوّفُ هو غضبُ الله. فالقرآنُ الكريمُ ذكّرَ الرّدةَ ذكرا صريحا في أكثرَ من موضعٍ، ولم يُرتّبْ عليها عقوبةً دنيويّةً، ولو أرادَ لذكّر⁴.

لم يردْ عن النبيِّ صلّى الله عليه وآله أنّه قتلَ مرتدّا لمجرّدِ الرّدةِ على كثرةِ وجودِ المنافقين الذين كفروا بعدَ إيمانهم، زيادةً على ذلك وجبَ معرفةُ ما إذا كان حديثُ قتلِ المرتدِّ زويّ باللفظِ أو بالمعنى، ومعرفةُ الملابساتِ التي قد

1 يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الأولى. 1417هـ/1996م، ص 52-53.

2 حبيبة أبو زيد، الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، دار الكتب العالمية، بيروت، لبنان، 2010م، ص 588.

3 محمد يونس، التكفير بين الدين والسياسة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مصر، د.ط، 1999م، ص 10.

4 جمال البنا، قضية الردة هل تجاوزتها المتغيرات، لا عقوبة للردة وحرية الاعتقاد عماد الإسلام، مرجع سابق.

تُحيطُ بالحديثِ التي قد تجعله حكماً خاصاً لا عاماً، وهذه كلها شبهاتٌ قويّةٌ، يُمكنُ لأقلِّ منها أن تُردَّ تطبيقَ حدِّ مذكورٍ في القرآنِ على فردٍ واحدٍ؛ فكيف يُمكنُ تقريرُ مبدأٍ عامٍّ يُطبَّقُ على الكافةِ مع وجودها¹؟

الفرع الثالث: المناقشة والترجيح

أولاً: الردُّ على أدلة القائلين بعدم حدية الردّة

نقدَ كثيرٍ من الفقهاء الذين لا يرون أن هناك إشارة في القرآن الكريم لوجود عقوبة دنيوية للمرتدّ بالقول أن الأحكام المتعلقة بالمرتدّ لا تقتصر فقط على عقوبة القتل، والتي تُوقَّع على المرتدّ كفراً لا حداً، بمعنى أنها ليست كفارةً له كما في الحدود الأخرى، إلى جانب أنه لا يُغسل ولا يُصلّى عليه ولا يُدفن في مقابر المسلمين، ويفرّق بينه وبين زوجته، وتسقط ولايته عن أبنائه، ولا تؤكّل ذبيحته ولا يتزوَّج امرأةً مسلمةً مطلقاً ولا يرث ولا يورث.

إنَّ عدمَ ذكرِ عقوبة الردّة في القرآن الكريم ليس حجةً على عدم وجود حدِّ لها، لأنَّ السنّة مصدرٌ تشريعيٌّ له قوّة القرآن الكريم، وإلا فالقرآنُ خالٍ من كثيرٍ من الأحكام التي تُبنت عن طريق السنّة، وكذلك بعضُ العقوبات مثل عقوبة رجم الزاني المحصن، والاستناد على مثل هذا أو الاستئناس به يُضعف من منزلة السنّة وحجّيتها، وهذا أمرٌ مرفوضٌ وخطيرٌ. لا ينبغي الاستدلالُ بترك النبي ﷺ قتل المنافقين، فهو قياسٌ مع الفارق، فالمنافقُ كافرٌ في الأصل وقد أظهر الإسلامُ ثقيته، وترك النبي ﷺ قتلهم لعلّة بينها، وهي حتى لا يقال إنه يقتل أصحابه، فهم في الظاهر مسلمون، ولا يطلّع على كفرهم إلا الله، ومن أطلّعه عليه من أنبيائه، بل في ذلك دليلٌ على أن القاضي لا يحكم بعلمه، بل بما يظهر من البيّنات².

استشهد بعضُ المعاصرين بعدم وجوب قتل المرتدّ حداً بما نُقل عن بعض فقهاء السلف: إبراهيم النخعي بأن: "المرتدّ يُستتابُ أبداً"، وقد رواه عنه سفيان الثوري³. والردُّ على هذا القول، يتلخّص في أنه قد ثبتت مخالفة سائر الفقهاء لقول إبراهيم النخعي، وسفيان الثوري؛ حيث وصف صاحب كتاب المُعني قول

1 جمال البنا، مرجع سابق.

2 عثمان علي حسن، مرجع سابق، ص 189.

3 محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص 154.

إبراهيم النخعي في استتابة المرتدِّ بأنه قولٌ غيرُ راجحٍ، مخالفٌ للسنة والإجماع، ولا حجة في قول أحدٍ دون رسول الله ﷺ¹.

ويردُّ عليهم أيضاً: أنَّ أصلَ هذه الشبهة فيه خللٌ في المنهج إذ فرَّق هؤلاء بين القرآن والسنة في وجوب العملِ بما وردَ فيهما، فزعموا الأخذَ بما في القرآن، وترك العملِ بما جاء في السنة لكونه آحاداً².

فمنَ المعلومِ الذي لا شكَّ فيه أنَّ ما جاء في السنة مثلُ ما جاء في القرآن، إذ لا فرق بينهما من حيث وجوب العملِ بهما، لأنَّهما المصدران الأساسيان للتشريع، وهذا لا يحتاجُ إلى دليلٍ يعضده ويقويه، فالآياتُ والأحاديثُ الدالة عليه كثيرة³.

﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾. [الحشر: 7]. وقد تأيَّدتِ السنة في إثبات حدِّ الردة بإجماع الصحابة وهذا مرَّ معنا في مشروعية حدِّ الردة والإجماع، وهو ما يرفعُ الحكم إلى القطعيَّات.

أما الرواية عن عمر رضي الله عنه فلا تخالفُ في وجوب قتل المرتدِّ، وإنما تُحمَلُ على وجوب الاستتابة قبل القتل، وألا يُقتل فورَ ردِّته، بل يُمهَلُ في ذلك لعله يرجع؛ حيثُ نُقلَ عن عمر رضي الله عنه مسارعته في طلب قتل من ثبت نفاقه، واستئذانه النبي ﷺ في قتل بعضهم، ممَّا يدلُّ على ما استقرَّ في عُرف الصحابة من وجوب قتل المرتدِّ، فضلاً عن أنَّه قد قُتلَ عددٌ من المرتدِّين على يدِ ولاةِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيثُ قتلَ عبدُ الله بن مسعود رضي الله عنه ابنَ نواحة لردِّته⁴.

ويردُّ ابنُ حزمٍ على قول من يزعمُ بوجوب الاستتابة أبداً، بأنَّ "قول من رأى ذلك لو صحَّ بطلَ الجهادِ جملةً؛ لأنَّ الدعاء للمعاندين للدعوة كان يلزمُ أبداً مكرراً بلا نهاية، وليس دعاء المرتدِّ وهو أحدُ الكفار بأوجب من دعاء غيره من أهل الكفر الحربيين، ممَّا يُسقط هذا القول"⁵.

1 ابن قدامة المقدسي، المغني، مرجع سابق، ج 09، ص 04.

2 ينظر: سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، د. ط، د. ت، ج 1، ص 123، ص 136.

3 الشافعي أبو عبد الله، محمد بن إدريس، الرسالة، ت. أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط 1، 1358هـ، 1940م، ص 226، ص 229.

4 المكاشفي طه الكباشي، الردة ومحكمة محمود محمد طه في السودان، دار الفكر، الخرطوم، ط 01، د. ت، ص 57.

5 ابن حزم الأندلسي الظاهري، المحلى، مرجع سابق، ج 08، ص 192.

أيضاً قول النَّحَعِيِّ هو استمرارُ الاستتابةِ حتَّى اليأسِ من عودة المرتدِّ إلى الإسلامِ، وعند ذلك يكونُ القتلُ، وهذا القولُ موافقٌ لمن يرى قتلَ المرتدِّ حداً؛ لأنَّه يقرُّ القتلَ بالنهايةِ، وهو الثَّابِتُ بالسَّنةِ الصَّحيحةِ، وإجماعِ أهلِ العلمِ، وقضاءِ الصَّحابةِ رضي الله عنهم.¹

أيضاً من الواضح أن القاعدة الأساسية عند إقامة الحدود، هي درءُ الحدودِ بالشبهاتِ، وليس مستبعداً أن يكونَ مقصودُ عمر رضي الله عنه تطبيقها قبل إقامة الحدِّ، للتأكُّدِ من إدراكِ المرتدِّين لجريماتهم، وعدمِ وجودِ شبهةٍ لهم تحتاجُ إلى كشفٍ وبيانٍ.

أما قولهم بأنَّ حدَّ الردِّةِ يخالفُ ويعارضُ مبدأَ حرية الاعتقادِ الثَّابِتَ بالنَّصِ. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]. وخبرُ الواحدِ يُرَدُّ إذا عارضَ القرآنَ. يُرَدُّ عليهم؛ أن هذه الآيةُ تعددتُ أقوالَ المفسِّرين فيها كما رأينا، فمنهم من قال إنَّ هذه الآيةُ منسوخةٌ، وقالوا أنَّها باقيةٌ، لكنَّها خاصَّةٌ بأهلِ الكتابِ، على قول الجمهورِ، لكنَّ الإمامَ مالكاَ يرى أنَّ الجزيةَ تؤخذُ من اليهودِ والنصارى والكفارِ عامَّةً. وقالوا إنَّ الآيةَ فقطُ إرشادٌ إلى أنه لا إكراهَ في الدِّينِ؛ أي أنَّ الدِّينَ واضحٌ جليٌّ وكلُّه براهينٌ، وهذا ترجيحُ السَّعديِّ. فهذه التَّفاسيرُ كُلُّها لا تثبتُ ما قالوه ولا ما زعموه.²

وقولهم إنَّ آيةَ سورة البقرة الآنفه تعارضُ حديثَ حدِّ الردِّةِ، فقدَّموا الآيةَ على الحديثِ؛ لأنَّ الآيةَ قطعيةٌ الدَّلالةُ، والحديثُ ظنِّي الدَّلالةُ، أي أنَّ استدلالهم بالآيةِ على الإسلامِ وغير الإسلامِ، فالمسلمُ الذي يرتدُّ لا إكراهَ عليه، والكافرُ الأصليُّ لا إكراهَ عليه، هذا استدلالٌ بالعمومِ، لكنَّ قولَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم خاصٌّ، وباتِّفاقِ أهلِ الأصولِ أنَّه لا تعارضَ بينَ عامٍّ وخاصٍّ، فإذا وُجِدَ العامُّ والخاصُّ فُدِّمَ الخاصُّ على العامِّ، إذاً نقدُّ الحديثَ السَّابِقَ على الآيةِ، فهذه الآيةُ يُعملُ بها في دائرتها كُلِّها إلَّا في الإسلامِ، فلا نُكرهُ أحداً غيرَ مسلمٍ على دخولِ الإسلامِ، وأمَّا المسلمُ فلا، حتَّى لا نفتحَ باباً للمنافقين والَّذين يريدون أن يشوِّشوا على هذا الدِّينِ.³ وقولهم: الدَّلالةُ القطعيةُ تقدِّمُ على الدَّلالةِ الظنِّيةِ، هذا حقٌّ أريدُ به باطلٌ؛ لأنَّه لا تعارضَ، فالآياتُ

1 ينظر: سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، مرجع سابق، ص 138.

2 ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 67. وينظر: جرير بن الطبري، جامع البيان للطبري، مرجع سابق، ص 411-

412. وينظر: اسماعيل بن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 628.

3 ينظر: موقع الشيخ محمد حسن عبد الغفار، شبهات حول حد الردة، دروس صوتية مفرغة علي الموقع الالكتروني،

http://audio.islamweb.net. تاريخ التصفح: 2019/09/15، على الساعة: 10.25د.

عامّة والأحاديث خاصّة فتقدّم، أو الآيات خاصّة بالكافرين، والأحاديث خاصّة بالمسلمين فلا تعارض، فلا يقدر قطعاً على ظني، ولا بدّ أن نأخذ بهذا الحديث¹.

أما القول بأنّ الأحاديث الواردة في هذا الباب أحاديث آحاد، والآحاد لا يؤخذ بها في الحدود، فهذا قول غير صحيح، فعقوبة شارب الخمر مبنية على حديث آحاد، وكذلك رجم الزاني، وقطع يد السارق من الرّسع وغير ذلك من الأحكام، ولو أعملنا هذه القاعدة لأبطلنا نسبة كبيرة من أحكام الإسلام، بل أكثر القضايا تثبت عن طريق أخبار الآحاد إذا كان دليل إثباتها الشهادة، وما ورد في عقوبة الردّة أصح وأوفر وأغزر ممّا ورد في عقوبة شرب الخمر. ويحشئ على من أنكر الأخذ بأحاديث الآحاد أنّه لا يفهم ما المراد بالآحاد، فربّما يظنّ أنّه ما يرويه الواحد من الناس، مع أنّ الآحاد هو عند أهل الفنّ ما لم يجمع شروط التواتر، وقد يرويه الاثنان والثلاثة وأكثر، ومع ذلك فهو من الآحاد، وأحاديث قتل المرتد رواها وشهدها عدد كبير من الصحابة ومن بعدهم، وقد أجمع فقهاء المذاهب على عقوبة المرتد وأوشكوا على الاتفاق على أنّها القتل، لولا ما زوي عن عمر والنخعي والثوري، ولكنّ التّحريم في الجملة مجمع عليه².

أما قولهم إنّ النبي ﷺ وأصحابه لم يقوموا بقتل المرتدين، فقد تجاهل هؤلاء وقائع قتل المرتدين الصحيحة، ومن أبرزها حادثة قتال المرتدين ومانعي الزكاة، وإن كان البعض منهم اعتبرها حرباً سياسية لا دينية، لأنّ أبا بكرٍ رضي الله عنه قال: "والله لو منعوني عناقاً ممّا كانوا يعطون رسول الله ﷺ لأقاتلنهم عليه. قال عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: فلما رأيت رأي أبي بكرٍ قد شرح عليه علمت أنّه الحق"³. فهذه حجة عليهم لا لهم، لأنّه كان يمكن للمرتدين أن يقولوا نحن الآن كفار ولا زكاة تلزفنا، وكان يمكن لأبي بكرٍ أن يقبل منهم ذلك ويلزمهم بالجزية، لو لم يكن ما فعلوه ردّة تستوجب قتالهم. وقول أبي بكرٍ رضي الله عنه: لأقاتلن من فرّق بين الصلّة والزكاة، دليل على أنّ الصلّة حكمها حكم الزكاة، وعليه فيجب قتال تارك الصلّة أيضاً، بل أولى لأنّها المقيس عليه، ومعلوم أنّ ترك الصلّة لا يترتب عليه خروج على المجتمع وعدوان عليه بالمفهوم الذي يرمي إليه "العوا" ومن سار على رأيه. فلو ترك هؤلاء الصلّة لاستحقوا القتال، ولهذا يحكم على تاركها

1 المرجع نفسه.

2 عثمان علي حسن، مرجع سابق، ص 191.

3 أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب قتال أهل البغي، باب قتال الضرب الثاني من أهل الردة، حديث رقم: 16732، ج 8، ص 307.

في المذاهب الأربعة بالموت، يُقتل عند مالكٍ والشافعيِّ وأحمدَ، ويُحبَسُ حتى يموتَ عند أبي حنيفة، والخلافُ بينَ الثلاثة هل يُقتلُ رَدَّةً أم حدًّا¹.

فقد وقعت حروبُ المرتدِّين ومانيي الزكاةِ بإجماعٍ من الصحابةِ، ومعلومٌ أنَّ الإجماعَ حجةٌ، فكيفَ إذا كان إجماعُ الصحابةِ؟ وكيفَ إذا كان الإجماعُ مبنيًا على دليلٍ؟ فإذا كانت أدلةُ قتلِ المرتدِّ ظنيَّةً الدلالةِ فهي بهذا الإجماعُ تُصبحُ قطعيَّةً الدلالةِ، ففعلُ الصحابةِ وإجماعهم يدفعُ الظنيَّةَ عن الدليلِ².

كما تضمَّنت مصنَّفاتُ الحديثِ والفقهِ حادثةَ قتالِ مانعي الزكاةِ أثناءَ بيانهم لأحكامِ المرتدِّين، ومن أبرزِ هذه المصنَّفاتِ صحيحُ الإمام البخاريِّ، والذي عرِّفَ بدقتهِ في اختياره لعناوينِ الأبوابِ، فبوَّبَ لذلك بعنوانٍ: "كتابُ استتابةِ المرتدِّين والمعاندين وقتالهم"، "بابُ قتلِ مَنْ أبى قبولَ الفرائضِ وما نسبوا إلى الرَدَّةِ". ثم أوردَ في ذلك حديثَ قتالِ أبي بكرٍ والصحابةِ لمانعي الزكاةِ والمرتدِّين. قال القاضي عياضٌ وغيره: كان أهلُ الرَدَّةِ ثلاثةَ أصنافٍ: صنفٌ عادوا إلى عبادةِ الأوثانِ، وصنفٌ تبعوا مسيلمةَ والأسودَ العنسيَّ وكان كلُّ منهما ادَّعى النبوةَ قبلَ موتِ النبيِّ ﷺ، فصدَّقَ مسيلمةَ أهلُ اليمامةِ وجماعةٌ غيرهم، وصدَّقَ الأسودَ أهلُ صنعاءَ وجماعةٌ غيرهم، فقتلَ الأسودَ قبلَ موتِ النبيِّ ﷺ بقليلٍ وبقي بعضُ مَنْ آمنَ به فقاتلهم عمالُ النبيِّ ﷺ في خلافةِ أبي بكرٍ رضي الله عنه، وأما مسيلمةُ فجَهَرَ إليه أبو بكرٍ رضي الله عنه الجيشَ وعليهم خالدُ بنُ الوليدِ رضي الله عنه فقتلوه، وصنفٌ ثالثٌ استمروا على الإسلامِ لكنهم جحدوا الزكاةَ وتأولوا بأنها خاصةٌ بزمنِ النبيِّ ﷺ، وهم الذين ناظرَ عمرُ أبا بكرٍ في قتالهم³.

إضافةً إلى أنَّ فعلَ عليٍّ رضي الله عنه مع الزنادقةِ حيثُ قتلهم حرقاً، وهؤلاء لم يباشروا العدوانَ على نظامِ الدولةِ، بل أظهروا إعجابهم بعليٍّ إلى درجةِ التَّقديسِ والتَّأليهِ، ولم يُنكَرْ عليه أحدٌ غيرُ ابنِ عباسٍ رضي الله عنه، واعتراضُ ابنِ عباسٍ كان على الوسيلةِ لا على المبدأ⁴.

ومن بينِ الحججِ التي يستدلُّ بها أصحابُ هذا الرأْيِ أنَّهم يُساوون حدَّ الرَدَّةِ الآنَ بجريمةِ الخيانةِ العظمى، يعني مَنْ يُفَرِّقُ النَّاسَ ويُحدِّثُ الفتنَ ويشقُّ عصا المسلمين، وهذا مردودٌ لأنَّ له حكمٌ وفيه حديثٌ

1 عثمان علي حسن، مرجع سابق، ص 192.

2 سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، مرجع سابق، ص 141.

3 المرجع نفسه، ص 193.

4 سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، مرجع سابق، ص 143.

خاص، فعن عرفجة قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ { إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَانًا مَنْ كَانَ }¹.

ثانيا: الردُّ على أدلة القائلين بحِدِّيَةِ الردِّ

أذكرُ في هذه الجزئية الردود التي ذُكرت في الردِّ على أصحابِ الرأْيِ الأوَّلِ وما استدلُّوا به على وجوبِ قتلِ المرتدِّ وثبوتِ حدِّ الردِّ ومناقشة أدلَّتِهِم.

1- مناقشة الاستدلال بالقرآن:

قوله تعالى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: 256]. الذي يمنع الإكراه في دخول الدين والخروج منه، ويمنع الإكراه في إقامة حقوق الله من العبادات، ونقول إنَّ تحريفَ معنى الآية وقصره على أنه لا إكراه في دخول الدين فقط كان يستوجب أن يُقال فيه "لا إكراه على الدين" فهنا يكونُ المعنى خاصاً بدخول الدين فقط. والقرآن الكريم استعملَ تعبيرَ "الإكراه على" في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾. [النور: 33]. أي على الدخول في طريق البغاء. ولو أرادَ اللهُ تعالى أن يقصُرَ الإكراه على دخول الدين فقط لقال "لا إكراه على الدين"، ولكنه أراد منع الإكراه في كلِّ ما يخصُّ الدين فقط². والمهمُّ أنَّ القاعدةَ الكليةَ في التشريع الإلهي هي منع الإكراه في الدين، في دخوله وفي الخروج منه تأسيساً على حرِّية البشر التي كفلها لهم اللهُ تعالى في الإيمان أو الكفر، وتأسيساً على أنهم سيقابلون الله تعالى يومَ القيامة ليحاسبهم على اختيارهم ذلك.

ومن هذه القاعدة التشريعية الكلية تفرعت أحكامٌ تشريعيةٌ تعكسُ التقلباتِ الدينية والسياسية في عصرِ نزولِ القرآن، تلك التي تصاحبُ حركة كلِّ مجتمع، ونزوع أبنائه للخير أو الشرِّ، للهداية أو الضلال، للإيمان أو الإلحاد، دخولهم في الدين أو ارتدادهم عنه³.

1 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: حكم من فرق أمر المسلمين، رقم: 1852، ج 03، ص 1479.

2 معتر الخطيب، مدخل لإعادة التفكير في الاجتهاد الفقهي، الحرية الدينية وقتل المرتد، في كتاب: الحرية في الفكر العربي المعاصر، مجموعة من المؤلفين، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر، ط 01، 2008م، ص 332.

3 معتر الخطيب، مرجع سابق، ص 235.

ذَكَرَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ مَوْضُوعَ الرَّدَّةِ تَحْدِيدًا فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ، وَلَمْ يَجْعَلْ فِيهَا لِلْمُرْتَدِّ عَقُوبَةً يُقِيمُهَا عَلَيْهِ الْحَاكِمُ، بَلْ أَوْكَلَ أَمْرَهُ لِلَّهِ تَعَالَى يِعَاقِبُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

يَقُولُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: 25]. أي حَذَّعَهُمُ الشَّيْطَانُ. وَتَقْرَأُ الْآيَةَ بَعْدَهَا لَتَبَحُّثَ عَنْ حَدِّ الرَّدَّةِ فَلَا تَجِدُ إِلَّا تَخْوِيفًا لَهُمْ مِمَّا سَيَحْدُثُ عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْوَفَاةِ الطَّبِيعِيَّةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ [محمد: 27]. وَعِنْدَ يَوْمِ الْحِسَابِ حِينَ يُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: 28]، أَي تَأْجِيلُ الْعُقُوبَةِ لِلَّهِ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

وَجَاءَتِ الْمَوَاضِعُ الْأُخْرَى فِي تَحْذِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْوُقُوعِ فِي الرَّدَّةِ، كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: 54]، يَعْنِي إِذَا ارْتَدَّدْتُمْ فسيأتي الله بقوم غيركم يكونون أفضل منكم، وهذا هو كلُّ ما هنالك. يَسْتَبْدِلُهُمْ بِقَوْمٍ آخَرِينَ، لِأَنَّهُ تَعَالَى غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، وَلَوْ كَفَّرَ أَهْلُ الْأَرْضِ جَمِيعًا فَلَنْ يَضُرُّوهُ شَيْئًا¹.

وَيَقُولُ تَعَالَى يَحْذِرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ مَحَاوَلَاتِ الْمُشْرِكِينَ لِاضْطِهَادِهِمْ وَفِتْنَتِهِمْ: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217]. وَلَمْ يَقُلْ وَمَنْ يَرْتَدِّدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَجَزَاؤُهُ الْقَتْلُ وَحَدُّ الرَّدَّةِ، وَإِنَّمَا جَعَلَ الْعِقَابَ فِي الْآخِرَةِ، إِذَا ظَلَّ يَحْيَا مُرْتَدًّا إِلَىٰ نَهَايَةِ حَيَاتِهِ؛ أَي يَظَلُّ الْمُرْتَدُّ حَيًّا يَعِيشُ إِلَىٰ أَنْ يَلْقَىٰ مُصِيرَهُ بَعْدَ الْمَوْتِ.

وَيَبْغِي الْإِشَارَةَ إِلَىٰ أَنَّ الْاسْتِدْلَالَ بِالْقُرْآنِ عَلَى قَتْلِ الْمُرْتَدِّ لَا يُعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ طَرِيقَةِ الْفُقَهَاءِ فِي هَذَا الْمَجَالِ، وَإِنَّمَا جُرِيَ التَّرْكِيزُ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلِ الْمَعَاصِرِينَ فِي مَوَاجَهَةِ مَنْ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَذْكَرْ عَقُوبَةَ دُنْيَوِيَّةً لِلْمُرْتَدِّ، وَإِنَّمَا ذَكَرَ عَقُوبَةَ أُخْرَوِيَّةً فَقَطْ، وَالْآيَةُ الْكَرِيمَةُ الَّتِي يَسْتَدَلُّ بِهَا الْفُقَهَاءُ عَلَى حَدِّ الرَّدَّةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:

﴿قُلْ لِلْمُحَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [الفتح: 16]. أوردَ فيها المفسِّرون أقوالاً عدَّة، فقيل: هم هوازن، وقيل: ثقيف، وقيل: بنو حنيفة، وقيل: أهل فارس، وقيل: الروم، وعن عطاءٍ وابنِ أبي ليلَى والحسنِ البصريِّ وقتادة: هم أهلُ فارسَ والروم، وعن مجاهدٍ: هم أهلُ الأوثان. وما نحاولُ إيرادَه، أنَّه لا يوجدُ دليلٌ صريحٌ في الآيةِ السابقة، بل في القرآنِ كلِّه على وجودِ عقوبةٍ دنيويةٍ تقوَّلُ بقتلِ المرتدِّ¹.

2- مناقشة الاستدلال بالسنة:

أقوى ما يستدلُّ به القائلون بحدِّ الردِّ، حديثُ {مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ}²، وقد حاولَ بعضُ المعاصرينَ من غيرِ ذوي العلمِ بهذا المجالِ والصنعةِ أن يُنكروا صحَّةَ هذا الحديثِ، لكنَّ الحديثَ صحيحٌ ولا شكَّ فيه. إلاَّ إنَّ الاستدلالَ به غيرُ متفقٍ عليه كما سنبيِّنُ، وقد وقعَ الخلافُ فيه من ثلاثِ جهاتٍ:

الأولى: هل تشملُ "مَنْ" في "مَنْ بَدَّلَ" الذَّكَرَ والأنثى؟ يقولُ الحنفيَّةُ: إنَّ المرأةَ لا تُقتلُ، ويقولون إنَّ "مَنْ" الشرطيَّةُ لا تشملُ الأنثى، وبأنَّه ﷺ قد نهى عن قتلِ النساءِ في الحربِ كما بيَّنا مذهبهم في ما سبق³.

الثانية: قوله: "دينه" هل هو عامٌّ في كلِّ دينٍ؟ الإمامُ مالكٌ رحمه الله قال إنَّ المرادَ به مَنْ خرجَ من الإسلامِ إلى غيره وأظَهَرَ ذلك. وتمسكَ بعضُ الشافعيةِ بهذا الحديثِ في قتلِ مَنْ انتقلَ من دينِ كفرٍ إلى دينِ كفرٍ، سواءً كانَ مِمَّنْ يُقَرُّ أهلُهُ عليه بالجزيةِ أم لا، واستدلُّوا بعمومِ قوله: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ"، وهذا أحدُ قولِي الشافعيةِ وإحدى الروايتين عن أحمدَ - رحمه الله - والروايةُ الأخرى عن أحمدَ - رحمه الله - أنَّه إنَّ انتقلَ إلى مثلِ دينه أو إلى أعلى منه أُقِرَّ على ذلك، وإنَّ انتقلَ إلى أنقصَ من دينه لم يُقَرَّ. فاليهوديةُ مثلُ النصرانيةِ أمَّا المجوسيةُ فهي دونَ. أمَّا الحنفيَّةُ فقالوا: إنَّ الكفرَ كلُّه ملَّةٌ واحدةٌ، والتبديلُ هنا هو نوعٌ خاصٌّ بالرجوعِ عن الإسلامِ لا غير⁴.

1 معتر الخطيب، مرجع سابق، ص 236.

2 الحديث سبق تخريجه، ص 239.

3 عبد الكريم بن عبد الله الخضير، الرياض الزكية شرح الأربعين نووية، دار بن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1438هـ، ص 241.

4 ينظر: ابن حجر أبو الفضل العسقلاني، مرجع سابق، ج 14، ص 214.

ومع هذا الاختلاف الشديد، فإنهم متفقون جميعاً على أنّ ظاهر الحديث غير مراد، ولذلك لا يقال: إنَّ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ إِلَى الْإِسْلَامِ يَدْخُلُ فِي الْحَدِيثِ، مع أنّ اللَّفْظَ يَشْمَلُهُ.

الثالثة: قوله: "فاقتلوه" اختلفوا: هل يلزم منه مباشرة القتل قبل الاستتابة؟ أو لا بد من الاستتابة؟ وفي هذا خلاف طويل، وبعض الفقهاء حدّد مدّة الاستتابة بثلاثة أيّام، وبعضهم بأقلّ، وبعضهم بأكثر، ومنهم من قال يُستتابُ أبداً، أي إلى بقيّة حياته. وقد قال النووي: "اختلفوا في استتابته: هل هي واجبة أم مستحبة؟ وفي قدرها، وفي قبول توبته"¹. وقد سبق أنّ بيّنا مواطن الخلاف وأقوال العلماء في هذه المسألة في المطلب السابق.

وبناءً على ذلك يتضح أنّ الحكم بقتل المرتدّ يحيط به اختلاف واسع، يبدأ من الخلاف في قتله أولاً، ثم في كيفية بناء الحكم على الأدلة التي يحيط بها اختلاف واسع في كيفية فهمها، وصولاً إلى تخصيص الحنفية له بالرجل، وذهاب الجمهور إلى كونه للرجل والمرأة، وانتهاءً بالخلاف حول الاستتابة ومدتها وقبولها.

والأصول التي يرجع إليها الاختلاف، هي: الاختلاف في مباحث الألفاظ كاختلافهم في "من"، والاختلاف في تحديد مناط الحكم كما في وقائع الردّة. ومن هنا فإنّ الحكم لم يكن في بنائه على الأدلة صريحاً وقاطعاً، ولذلك وقع الاختلاف فيه، وباب الاجتهاد فيه مفتوح، وهذا فضلاً عن ظنيّة ثبوته من حيث سند الأحاديث الواردة، فإنّه ظنيّ في دلالتيه، فالحديث الأساسي في هذا الموضوع متفق على عدم العمل بظاهره، وإنّه مؤوّل، وباب التأويل واسع².

ومما يردّ على القائلين بحدّ الردّة أيضاً، ما ورد من كلام في راوي الحديث، فأشهر رواية لهذا الحديث هي رواية عكرمة، وأوّل ما يلفت النظر حول هذه الشخصية، ما دار حولها من خلاف كبير، فقد ضعّفه وأنهمه كثيرون، ودافع عنه آخرون، وليس هنا مكان التفصيل في هذا الأمر، والنقطة الحساسة في شخصية الرجل كونه يقال إنّه خارجي، وهي نقطة تدعو إلى التأمل العميق في سلوكه وفي ما يزوي، فقد قيل إنّه كان داعيةً لمذهب الخوارج. ولقد كذب كثير من المحدثين وعلماء الرجال عكرمة، ولم ينحصر تكذيبه في عالم

1 يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط02، 1392هـ، ج12، ص208.

2 معتز الخطيب، مرجع سابق، ص237.

أو عالمين، لقد كذّبه (عليّ بن عبد الله بن عباس و سعيد بن المسيّب وعطاء بن رباح وابن سيرين...) وغيرهم¹.

ففي سير أعلام النبلاء جاء في ترجمة الرجل: " قدم عكرمة مصر، ونزل هذه الدار، وخرج إلى المغرب، فالخوارج الذين بالمغرب عنه أخذوا، وكان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري، وإنما لم يذكر مالك عكرمة يعني في الموطأ، قال: لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية"².

كما أن الحديث الشريف { مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }³، جاء بصيغة مبهمّة بلا شك، فهي خالية من أي استدراك، وأي شروط، وبلا قيد، وقد تسبّب هذا الغموض في كثير من الاختلافات والتجاذبات الشرعية في موضوع حكم الردّة هذا، والمسلم به أن النبي ﷺ كان دائماً في غاية الدقّة والبيان، في نشر العلم الشرعي، فهو المعلم والمبين لكل ما استشكل علينا، وهذا الحديث لا يتوقّر على ما أوردناه من صفات البيان والتعليم، وتزاد أهميّة الوضوح في موضوعات الدماء والفروج والأموال، لأنها تتصل بصميم المجتمع البشري⁴.

أما الحديث الثاني الذي يُستدلّ به على حد الردّة، فهو الحديث الذي رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال ﷺ: { لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثَ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالنَّيْبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ }⁵. قبل أن نخوض في هذا الحديث، يجب أن نشير أولاً إلى مسألة حمل المطلق من الأدلة على المقيّد منها؛ أي إذا كان حديث البخاري عن ابن عباس { مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }⁶، جاء مُطلقاً، فحديث ابن مسعود جاء مُقيّداً بترك الجماعة،

1 ملتقى أهل الحديث، بيان حال عكرمة مولى بن عباس، <https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread104311>، وينظر: صلاح نجيب الدق، عكرمة مولى بن عباس، موقع الألوكة، <https://www.alukah.net/culture/0/100096>، تاريخ التصفح: 2019/11/16م، على الساعة: 10:18د.

2 شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، مرجع سابق، ج05، ص21.

3 الحديث سبق تخريجه، ص239.

4 مصطفى بوهندي، هذه حقيقة الآية القرآنية "إن الدين عند الله الإسلام"، <https://www.hespress.com/orbites/300490.html>، الثلاثاء 29 مارس 2016، تاريخ الاطلاع: 2019/11/28، على الساعة 15:33د.

5 الحديث سبق تخريجه، ص245.

6 الحديث سبق تخريجه، ص239.

واللحوق بالأعداء بعد الكفر بالإسلام، وعلى هذا لا يجوز قتال المرتد إلا في حال خروجه على المسلمين محاربا¹.

يؤكد هذا الكلام ما رواه النسائي والدارقطني والحاكم من حديث عائشة، أن رسول الله ﷺ قال: { لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثِ خِصَالٍ: زَانٍ مُخْصَنٌ يُرْجَمُ، أَوْ رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا مُتَعَمِّدًا فَيُقْتَلُ، أَوْ رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ يُحَارِبُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَهُ فَيُقْتَلُ أَوْ يُصَلَّبُ أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ }².
وتؤكد أيضا آية الحرابة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [المائدة: 33].
وهذه الآية قد نزلت في الرهط الذين أغاروا على إبل النبي ﷺ³.

أما باقي ما يستدل به مما ورد في السنة النبوية الشريفة، فإنه ﷺ لم يثبت عنه أنه أمر بقتل أحدٍ لوصف الردة، فالأسود العنسي مثلاً، الذين يقولون بقتله ردة، لم يثبت أنه أسلم أصلاً حتى يقال إنه قتل ردة، والصحيح أنه كذاب وأفاق، والروايات في هذا كثيرة وعديدة نذكر منها: عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ؛ قال: { إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ كَذَابِينَ، مِنْهُمْ صَاحِبُ الْيَمَامَةِ، وَمِنْهُمْ صَاحِبُ صَنْعَاءِ الْعَنْسِيِّ، وَمِنْهُمْ صَاحِبُ حَمِيرٍ، وَمِنْهُمْ الدَّجَالُ، وَهُوَ أَعْظَمُهُمْ فِتْنَةً. قَالَ: وَقَالَ أَصْحَابِي: قَالَ: هُمْ قَرِيبٌ مِنْ ثَلَاثِينَ كَذَابًا }⁴.

وأيضاً ما ورد في كتاب "إكفار الملحدين"، ما نصه: "... حتى قتلوا من مرق عن الإسلام بإنكار ما ثبت في الدين بالضرورة، أو ادعى لنفسه النبوة ولو مع الاعتراف بنبوة سيد المرسلين ﷺ مثل الأسود العنسي، ومسيلمة اليمامي، ذلك الكذاب اللعين"⁵.

1 سعد الدين مسعد هلال، مرجع سابق، ص 26.

2 أخرجه النسائي في سننه، كتاب: تحريم الدم، باب: الصلب، رقم 4048، قال الألباني: حديث صحيح، ج 07، ص 101.

3 ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج 03، ص 95.

4 أخرجه ابن حبان في مصنفه، كتاب: التاريخ، باب: الإخبار عن وصف ما كان يتوقع صلى الله عليه وسلم، رقم: 6650، قال محققه إسناده قوي، ج 15، ص 26.

5 محمد أنور شاه الهندي، إكفار الملحدين في ضروريات الدين، المجلس العلمي، باكستان، ط 03، 1424هـ، 2004 م، ج 01، ص 167.

أما ما يستدلون به بالنسبة لابن أبي سرح حين ارتدَّ ولحقَّ بالكفار، فأمر به رسول الله ﷺ أن يقتل، وهؤلاء الذين أهدر النبي ﷺ دمهم، منهم من كان مسلماً فارتدَّ كابن أبي سرح، وانضاف إلى رده ما حصل منه في حق النبي ﷺ، فلذلك أهدر النبي ﷺ دمه، حتى جاء به عثمان بن عفان رضي الله عنه واستخيا النبي ﷺ فبايعه، فشفع له عثمان رضي الله عنه فقبل رسول الله ﷺ شفاعته¹. فالحد لا يقبل فيه الشفاعة كما هو مقرر في الحديث الشهير، وكل الأمثلة التي تُذكر في هذا المجال سيجد المتتبع للروايات والأخبار ثبوت لحاقهم بالكفار بعد ردهم، في وقت كان هناك معسكران متميزان في حالة حرب، معسكر إيمان ومعسكر كفر.

أما الأشخاص أو الأفراد الذين قتلهم النبي ﷺ في تلك الفترة ويستدلون على أن قتلهم كان حدَّ ردة، فالصحيح أن قتلهم كان جزاء أفعال وجرائم عدَّة ارتكبوها كقتلهم الرعاة، وسرقة الإبل.

عن أنس بن مالك: أن نفرا من عكَل ثمانية، وفي لفظ: "من عكَل أو عرينة"، قدموا على رسول الله ﷺ فبايعوه على الإسلام، فاستوخموا الأرض وسقمت أجسامهم، فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: { أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَ رَاعِنَا فِي إِبِلِهِ فَتُصَيَّبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا؟ فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا، فَصَحُّوا فَقَتَلُوا الرَّاعِي، وَاطْرَدُوا النَّعَمَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمْ فَأُذِرُوا فَجِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَّعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ، ثُمَّ نُبِدُوا فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا }². وعند البخاري: { فهؤلاء سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله }³.

فهؤلاء إنما طبق عليهم رسول الله ﷺ حدَّ الحرابة وليس القتل ردة، ففقطعت أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة⁴ حتى ماتوا، وقد قال أنس بن مالك: { إِنَّمَا سَمَلَ النَّبِيُّ ﷺ أَعْيُنَ أَوْلِيكَ، لِأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرَّعَاءِ }⁵.

1 ينظر: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، السيف المسلول على من سب الرسول، تح: إياد أحمد العوج، دار الفتح، عمان، الأردن، ط01، 1421هـ، 2000م، ج01، ص137 وما بعدها.

2 الحديث سبق تخريجه، ص259.

3 إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج03، ص95.

4 الحرة: أرض ذات حجارة سود كأنها أحرقت والجمع: حرا، والحرة موضع بظاهر المدينة تحت واقم، وبها كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية. ينظر: الفيروز آبادي، مصدر سابق، ج01، ص374.

5 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: حكم المحاربين والمرتدين، حديث رقم: 1671، ج3، ص1298.

وقد ذكر ابن تيمية -رحمه الله- بأن هؤلاء كانت لهم جرائم زائدة على الردّة: "... هؤلاء قتلوا مع الردّة، وأخذوا الأموال، فصاروا قطعاً طريق، ومحاربين لله ورسوله، وفيهم من كان يؤذي بلسانه أذى صار به من جنس المحاربين"¹.

وفيما يتعلّق بـ"سارة" مولاة عمرو بن هاشم بن عبد المطلب -وقيل اسمها كنود وتكنى أم سارة- صاحبة كتاب حاطب بن أبي بلتعة وكانت معيّنة نواحةً، فقدمت مكة وادّعت الإسلام فوصلها رسول الله ﷺ، ثم رجعت إلى مكة، وجعلت تتغنى بهجاء رسول الله ﷺ، فوصلها رسول الله ﷺ حين شكّت إليه الحاجة. وقالت: إنّي قد تركت النوح والغناء، ثم رجعت إلى مكة مرتدةً، وجعلت تتغنى بهجاء رسول الله ﷺ، فقتلها عليّ بن أبي طالب ﷺ ويُقال غيره².

فقتلها إن صحّ، فإنني لم أقف على ما ذكره البلاذري فيما اطّلت عليه في بقية المصادر والسيرة، لأنّه يقال أسلمت وعاشت حتى خلافة عمر بن الخطاب ﷺ، وإن صحّت روايته فقتلها يعود - والله أعلم - لردّها وعودتها إلى معسكر الكفر وقتها لتحارب الله ورسوله ﷺ.

وأما هلال بن عبد الله بن عبد مناف الأدمي، وهو -ابن حطّيل- فإنه أسلم وهاجر إلى المدينة، فبعثه النبي ﷺ ساعياً على الصدقة، وبعث معه رجلاً من خزاعة فوثب على الخزاعي فقتله، وذلك أنّه كان يخدمه، ويتخذ له طعامه، فجاء ذات يوم ولم يتخذ له شيئاً، فاغتاظ وضربه حتى قتله. وقال: إنّ محمداً سيقتلني به، فارتدّ وهرب وساق ما كان معه من الصدقة، وأتى مكة. فقال لأهلها: لم أجد دينا خيراً من دينكم، وكانت له قيتان، فكانتا تغنيان بهجاء رسول الله ﷺ. ويدخل عليهما المشركون فيشربون عنده الخمر. فقال رسول الله ﷺ يوم الفتح: اقلوه ولو كان متعلقاً بأستار الكعبة، فقتله أبو برة الأسلمي³.

هذه هي الحوادث التي يتعلّق بها من يقول بأن النبي ﷺ قتل مرتداً، والواقع أنّ المستدلّ بها، يسكت عن تفاصيلها التي توضّح بأنّ هناك جرائم ارتكبت تستحقّ القتل، ولكنها لا تدخل في مفهوم الردّة وحكمها.

1 أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، مرجع سابق، ج01، ص325.

2 أحمد بن يحيى البلاذري، جمل من أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط01، 1417هـ، 1996م، ج01، ص360.

3 أحمد بن يحيى البلاذري، جمل من أنساب الأشراف، مرجع سابق، ص359.

3- دعوى الإجماع بقتال الصحابة للمرتدين:

أول من قاتل البغاة؛ أبو بكر رضي الله عنه، فقد قاتل طائفة من أهل القبلة وهم مانعو الزكاة، لكن لما اختلط الأمر كان الذين يقاتلهم أبو بكر رضي الله عنه منهم من منع الزكاة بتأويل، ومنهم من ارتد عن الإسلام، إلا إنه غلب على تلك الحروب اسم حروب الردة، فهذا الإطلاق هو على سبيل التغليب؛ لأن منهم من منع الزكاة متأولاً قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: 103]. قالوا: أما بعد النبي صلوات الله عليه فليس للإمام أن يأخذ منا الصدقة؛ لأنه ليست دعوته وتزكيته كفعل النبي صلوات الله عليه، فهذا تأويل اجتمعوا عليه وقاتلوا من أجله في منع الزكاة، ولم يرتدوا عن الإسلام. وعليه فسيئدنا أبو بكر رضي الله عنه، يُعتبر أول من قاتل البغاة؛ لكن قتاله لهم لم يكن خاصاً بهم وحدهم، وإنما اختلط بقتال أهل الردة، وكان ذلك الغالب، فأطلق عليها إجمالاً حروب الردة¹.

وعليه، فإن حروب الردة، لا يمكن الاحتجاج بها كدليل لتبرير حد الردة؛ لعدة أسباب، منها:

أولاً: أن الصحابة رضوان الله عليهم أنفسهم اختلفوا فيها في بداية الأمر، ولو كان مدعاها هو إقامة حد شرعي لما اعترض بعضهم.

ثانياً: أن الخليفة أبا بكر الصديق رضي الله عنه لم يقاتل أفراداً مرتدين بل جماعات أرادت الاستقلال بذاتها عن الخلافة وعن الدولة الفتية في ذلك الوقت، بل إن بعض هذه الجماعات كانت تُعلن الإسلام وترفض أداء الزكاة فقط، ومنها من لم يؤمن أصلاً، وغيرها من التفاصيل، فلو كانت الردة حدًا ثابتاً، كيف أراد بعض الصحابة وقف الحرب وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولكن لا شأن لحرب الردة بحد الردة.

ثالثاً: إن المتأمل لحادثة حروب الردة بتفاصيلها التي ذكرها الإمام الطبري في تاريخه، يجد أنها لم تكن حادثة ردة عادية، حتى يتم الاستشهاد بها في هذا السياق للدلالة على حدوث إجماع على قتل من ارتد عن دينه، بل مثلت انشاقاً وخروجاً على الخليفة وشق عصا الطاعة، بما يهدد وحدة الدولة القائمة مع وفاة قائدها صلوات الله عليه.

1 محمد أحمد إسماعيل المقدم، مرجع سابق، ج 134، ص 14.

2 محمد محمود كالمو، حكم المرتد بين الأخذ والرد، [http://www.alkeltawia.com/vb/archive/index.php/t-](http://www.alkeltawia.com/vb/archive/index.php/t-3646.html)

[3646.html](http://www.alkeltawia.com/vb/archive/index.php/t-3646.html)، تاريخ التصفح: 2019/11/28، على الساعة: 21.54د.

رابعاً: لم تكن مسألة الردّة في عهد الصّدّيق (عليه السلام)، وبعد وفاة الرّسول (صلى الله عليه وآله) مباشرة، معتقداً أو إنكاراً لما جاء به النّبىّ الكريم (صلى الله عليه وآله)، ولكنها كانت قضية خروج على النّظام والدّولة القائمة في ذلك العهد، وبذلك فإنّ ردّتهم ردّة عن الالتزام بوحدة الأمة ورفض للنّظام العامّ، خاصّةً فيما يتعلّق بالزّكاة، فلا تصلح أن تكون دليلاً على إجماع الصّحابة على وجوب قتل المرتدّ الفرد المغيّر لدينه دون مفارقة الجماعة والخروج عليها¹.

الفرع الرابع: الخلاصة والترجيح

يبدو حدّ الردّة عند كثير من علماء المسلمين، حدّاً شرعيّاً لا غبار عليه، ويستدلّون بأحاديث نبويّة وردّ بعضها لدى البخاريّ ومسلم، في مقدّماتها { مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }²، و { لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثَ: النَّيْبِ الزَّانِي، وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكِ لِدِينِهِ الْمُفَارِقِ لِلْجَمَاعَةِ }³، لكنّ علماء آخرين من المعاصرين خاصّة، يُصِرّون على أنّ هذا الاحتجاج فيه كثير من التّشدد. ويدعون إلى قراءة جديدة، مقدّمين بدوهم العديد من الحجج منها:

1- قول عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) أنّ المرتدّ يعاقب بالحبس حتى الاستتابة.

2- أصل إثبات الإسلام للحرية الدينية في القرآن.

3- أمّا بالنسبة لمسألة المرتدّ عن دين الإسلام، فالقرآن الكريم لم يأت بنصّ يحدّد عقوبتها في الدّنيا وإنّما أتى بأكثر من نصّ حول العقوبة في الآخرة، والردّة عقوبتها عند الله أنّها عملٌ يستحقُّ مرتكبهُ لعنة الله وغضبه عليه في الدّنيا والعذاب الشّديد في الآخرة، ويبين الله سبحانه في محكم آياته أنّ من يرتدّ عن الإسلام بعدما تبصّر بهذا الدّين واطمأنّ له قلبه واهتدى إليه فإنّ عقابه في الآخرة سيكون عظيماً، وهذا بلا شكّ لا ينطبق على من ارتدّ بلسانه لا بقلبه خشيةً من الأذى، يقول تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾. [النحل: 106]. وكلّ الآيات الواردة لم تذكر عقوبة القتل كحدّ

1 طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص149-150.

2 الحديث سبق تخريجه، ص239.

3 الحديث سبق تخريجه ص245.

للردة في القرآن، فرغم تحدث القرآن عن الردّة في أكثر من آية، إلا إن أيًا منها لم تشر إلى عقوبة القتل، فكيف يذكر القرآن حدوداً أقلّ درجةً، ولا يذكر حدًا على درجة عالية من الخطورة عقوبته القتل¹!

4- آيات القرآن تناقض حدّ الردّة، حيث ورد في القرآن العديد من الآيات التي تنص صراحةً على حكم مخالفٍ لحدّ الردّة، فلم لا يؤخذ بها ويؤخذ بأحاديث نبويّة رغم الملاحظات الواردة حولها؟ من هذه الآيات: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]. وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99]².

5- مخالفة النبي ﷺ نفسه للأحاديث التي يستند عليها مؤيدو حدّ الردّة في حالات عديدة، ففي صحيح مسلم أن أعرابياً بايع على الإسلام ثم جاء إلى النبي ﷺ يطلب التراجع قائلاً {أَقْلَنِي بِبَيْعِي}³؛ أي اغفني من البيعة للإسلام التي في عنقي، ولم يأمر النبي ﷺ بقتله وتركه يذهب لحاله. ومعلوم أن الحدود لا يمكن إسقاطها في الإسلام، فلو كان للردّة حدّ شرعي لما أمكن للنبي ﷺ أن يترك الأعرابي دون أن يقتله، يعني هذا أن الأحاديث التي تشير إلى قتل المرتد مرتبطة بسياقات خاصة؛ أي أنها تختص بالمرتد المحارب.

6- قبول الشفاعة في المرتدين، لا تجوز الشفاعة في الحدود في الإسلام، لذا رفض النبي ﷺ العفو عن امرأة من قبيلة مخزوم سرقته رغم استعطاف الصحابة له، لكنّه في المقابل، قبل الشفاعة في صحابي بعدما ارتد، هو عبد الله بن سعد بن أبي السرح - كما رأينا سابقاً- فلو كان حدًا لما قبل الشفاعة فيه⁴.

7 - إن ربط الحديث النبوي الذي يُحتج به لتبرير عقوبة قتل المرتد في حالة الحرب، هو نفسه يوضح أن المرتد المستحق للقتل هو "التارك لدينه المفارق للجماعة"، فلو كانت الردّة هي السبب الأصلي في القتل لاكتفى النبي ﷺ بعبارة "التارك لدينه"، ولما كان لعبارة "المفارق للجماعة" أي معنى، أضف إلى

1 ينظر: سليم العوا، قضية الردة هل تجاوزتها المتغيرات، مرجع سابق.

2 ينظر: سليم العوا، قضية الردة هل تجاوزتها المتغيرات، مرجع سابق.

3 الحديث سبق تخريجه ص 116.

4 خالد الغالي، كيف نفهم الجدل حول حد الردة، <https://archive.islamonline.net/?p=241>، تاريخ التصفح:

2019/10/27، على الساعة: 11.32د.

هذا أنّ هذا الحديث ورد في سنن النسائي بصيغة أكثر تدقيقاً كما أوردناه سابقاً، { لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثِ خِصَالٍ: زَانٍ مُخْصَنٌ يُرْجَمُ، أَوْ رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا مُتَعَمِّدًا فَيُقْتَلُ، أَوْ رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ يُحَارِبُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَهُ فَيُقْتَلُ أَوْ يُصَلَبُ أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ }¹. وهذه الصيغة أكثر وضوحاً.

8- حديث { مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }، كثير من العلماء يقولون بأنّ هذا الحديث عامٌّ جداً، والنص الكامل كما أوردته البخاري: { أَنْ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَرَّقَ قَوْمًا، فَبَلَغَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ، وَلَقَتَلْتُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ }². كما يظهر، هذا الحديث مجتزأ من نصٍّ كامل، بحيث يصعب معه استخلاص حكم شرعي، يترتب عليه حدٌّ بالقتل، كما أنّ عبارة "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ" لا تعني بالضرورة تحوّل عنه إلى دينٍ آخر، بل قد تعني حرّف دينه وغير ما جاء فيه من الأصول، كما أنّ التحوّل يُمكن أن يكون مطلقاً هنا، بمعنى، هل يشمل هذا الحكم أي شخصٍ يبدّل دينه مهما كان؟ وعلى هذا الأساس سيقتل اليهودي، أو المنتمي لأيّ دينٍ آخر، إن غير دينه إلى الإسلام مثلاً³.

9- حدّ الردّة يتحدث عن شخصٍ مسلمٍ لا يرفع سلاحاً، دخل في الإسلام، أو عاش مسلماً ثم أراد أن يخرج منه، دون أن يحارب المسلمين، فالفرق شاسع بين حرب الردّة وحدّ الردّة.

من خلال تتبع الآيات القرآنية الكريمة تبين لنا منهج الإسلام فيما يتعلق بحق الفرد في حرية الدين والضمير والتفكير، وجزاء المرتدّ عن دين الإسلام في الآخرة، فالسؤال الذي ينبغي أن يطرح هو: لماذا إذن تُقرّر السنّة النبوية عقوبة الردّة في الدنيا بحدّ القتل؟ على الرغم من أنّ تلك العقوبة لم تردّ في القرآن الكريم، ولم يتعرّض لها أي نصّ في القرآن يحدّد عقوبة لها في الدنيا.

الجواب على هذا التساؤل يتجلى من خلال منطق وفلسفة الإسلام الذي لا ينطلق من كون ذلك تقييداً لحرية الفرد بتغيير دينه، بل ينطلق أساساً من واقعة حدثت في صدر الإسلام، كان مدبرها اليهود

1 رواه النسائي في سننه، كتاب: تحريم الدم، باب: الصلب، حديث رقم: 4048، قال الألباني: حديث صحيح، ج 07، ص 101.

2 الحديث سبق تخريجه، ص 239.

3 خالد الغالي، مرجع سابق.

الحاقدين على الإسلام وأهله، الذين لجؤوا إلى المدينة المنورة، في وقت دخل جميع أهلها العرب إلى الإسلام، فهنا بدأت بوادر المكر والدسائس تُخاط وتُحاك للتآمر على الإسلام والمسلمين، فمن بين مكائدهم دخول بعضهم الإسلام ثم الارتداد عنه، حيث اتفقت طائفة منهم على أن يُظهروا الإيمان أول النهار ويصلّوا مع المسلمين صلاة الصبح، وعندما يأتي آخر النهار يرتدون عن الإسلام، ويقول القرآن حكاية عن تلك الطائفة: ﴿ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَانكفروا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾. [آل عمران: 72]. ويقول الحق عز وجل عن المنافقين: ﴿ وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ ﴾. [النساء: 81]. وذلك قصد زرع الشك والريبة بين صفوف المسلمين، والذين كانوا حديثي عهد بالإسلام، ولتشكيكهم في معتقدتهم الصحيح، وجمع المعلومات أيضا عن المسلمين والتجسس عليهم لتزويد العدو بها¹.

لكن هذا الدين محفوظ ومُصان برعاية ربانية، لا يمكن لهم ولا لغيرهم أن يُطفئوا نور الله ولو كره المشركون، ولكل هذه الأسباب والمخاطر، ما كان أمام السنّة المطهّرة آنذاك لمنع مثل هذه المؤامرات الخطيرة، وخاصّة أنّها تأتي لمحاولة القضاء على الدولة الإسلامية الفتيّة، إلا أن تُطبّق أقصى حدّ للعقوبة ضدّ هؤلاء الخونة والمتآمرين، وللتأكيد على أنّ من اعتنق الإسلام فإنّه يُحظر عليه تغييره، وهذا يعني كذلك أنّه يجب أن لا يدخل الإسلام أحدٌ إلا بعد سببٍ بحثٍ عقليٍّ وعمليٍّ ينتهي بالعقيدة الدائمة، وذلك ليقطع الطريق عن المتآمرين والمظللين وأمثالهم من الدخول في الإسلام تحت طائفة العقوبة، استئصالا لعوامل الفساد في الأرض ممن دأبوا على السعي للإفساد فيها².

كما أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الدولة الإسلامية التي كانت عاصمتها المدينة المنورة في عهد النبيّ محمد ﷺ والخلفاء الراشدين، كانت تخوض حربا شعواء مع أعدائها والمتآمرين عليها من المشركين العرب واليهود اللّاجئين، ومن بعد ذلك الروم والفرس، ندرك وبشكل لا يُبسّ فيه أنّ المسلم المرتدّ عن دينه آنذاك هو في حكم من يرتكبّ خيانةً عظيمةً ضدّ وطنه وأمتّه في عصرنا هذا، ومن هنا يتّضح لنا أهميّة تطبيق أقصى درجات العقوبة في حقّ مثل هؤلاء، وبما أنّ الأمر كذلك فإنّ الحكم على المرتدّ بهذا المعنى ليس

1 محمد ثامر، هديل صالح، الحماية الدولية لحرية الدين والمعتقد، مجلة الحقوق، الجامعة المستنصرية، بغداد، مجلد 05، عدد 20، 2013م، ص86.

2 المرجع نفسه، ص88.

حكماً ضدَّ حرّية العقيدة، بل ضدَّ الخيانة والتآمر على الوطن والأمة والدولة بقصد القضاء عليها وإشاعة الفساد وإهلاك الحرث والنسل في الأرض، فضلاً عن التواطؤ من قِبَل المرتدّين والمنافقين مع أعداء الأمة، أمثال اليهود ضدَّ الدين¹.

إنَّ مفهوم الرّدة كما هو معلوم قولٌ كفرٌ أو اعتقادٌ كفرٌ أو فعلٌ كفرٌ، وبهذا المفهوم يكون من السهل أن تتهم النَّاسَ جميعاً بالرّدة ويكون من السهل أن تحكمم بقتلهم جميعاً، وهذا الأمر لا يجوز نقلاً وعقلاً. وفي حقيقة الأمر فإننا لو دققنا في قضية الرّدة فسنجدُها ذات بُعدين:

- **الأول:** يتعلّق بحرّية الفكر والاعتقاد.

- **الثاني:** يتعلّق بالحرص على مقدّسات الأمة وهويّتها ووجودها المادّي والمعنويّ، لذا وجب محاربة الرّدة الجماعيّة لأنّها صارت تُعتَبَرُ من الجرائم السياسيّة، أمّا الرّدة الفرديّة فترجع عقوبتها لأولي الأمر لأنّها لا تُضُرُّ بنظام الدولة وتُقدَّرُ عقوبتها حسب الضّرر بالمصلحة العامّة.

وعليه يكون حكمُ الفقه الإسلاميّ على المرتدّ الذي بدّل دينه وقطع الإسلام بهذا المعنى ليس حكماً ضدَّ حرّية المعتقد، بل ضدَّ خيانة الأمة والوطن والدولة، وضدَّ التواطؤ مع العدوِّ أو التحوّل إلى لصٍّ أو عدوٍّ محاربٍ، ومن ثمّ أجمع فقهاء الإسلام على عقوبة المرتدّ، وإن اختلفوا في تحديدها.

مما سبق يتّضح الاختلاف الواضح بين الفقهاء القائلين بحدّية الرّدة ومن يرون بتعزيريّتها، ونظراً أيضاً للتغيّرات الاجتماعيّة والسياسيّة، وكذا موجبات تغيّر الفتوى، وما يدخل فيها من عنصر الزّمان والمكان والعرف والظروف السياسيّة وغيرها من الموجبات، يُمكننا أن نقول في الختام إن الرّدة عملٌ عدوانيٌّ خطيرٌ، ترفّضه النَّفس السليمة صاحبة الفطرة السويّة، فإن اقترن هذا الفعل بمحاربة الدين وأصوله ومقدّساته علانيّةً وشكّل خطراً على وحدة الأمة، فهذا لا شك في وجوب قتله، لكي لا يهدّد كيان الأمة الإسلاميّة، أمّا إذا كان ارتداداً أحدهم بشكلٍ مسالمٍ ولم يشكّل خطراً على الإسلام والمسلمين، فهذا أمره يعود إلى وليّ الأمر، وهو من باب السياسة الشرعيّة، إن شاء عزّره، وإن شاء تركه لحاله وسبيله، فهي من باب حرّية المعتقد وعدم الإكراه في الدين -والله أعلم-.

1 سالي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، لبنان، ط03، 2004م، ص164.

المبحث الثاني:

الإشكالات والقيود الواردة على تطبيق حرية المعتقد في نصوص القانون الوضعي

راعت النصوص الوطنية والدولية المتعلقة بالحرية الدينية عامةً وحرية المعتقد خصوصاً، الإطار الذي تُمارس فيه، ونقصه به الوسط الاجتماعي، حيث لم تتركها مطلقاً بدون أي حد أو تنظيم، بل شرعت نصوصاً وقوانين تعمل على تنظيم هذه الحرية، لأن تركها على إطلاقها يؤدي إلى الفوضى وتصادم المصالح، بشرط أن لا تؤدي هذه التشريعات إلى التضييق على حرية المعتقد لدى الأشخاص، ومن المعلوم أن جميع الحريات على تنوعها واختلافها، لا تُستخدم إلا ضمن حدود وضوابط وبحذر شديد ومراقبة تامة، وإلا أكلت الأخضر واليابس، لذلك فإن كل الدساتير والقوانين والنظم الاجتماعية الوضعية تتضمن قيوداً سواء في الظرف الاستثنائي أو الظرف العادي المقرر لكل دولة، وعلى كل حرية، ومن بينها حرية المعتقد، لكن على الرغم من كل هذا، هل هذه القيود تُعتبر عائقاً أمام تطبيق حرية المعتقد على أرض الواقع كما يدعيه أصحاب حقوق الإنسان؟ أم هي مجرد مسائل تنظيمية وإجرائية ووقائية؟ أم هي في أصلها حماية لحرية المعتقد كما يعتبرها المشرع القانوني؟

وهذا ما سأحدث عنه في هذا المبحث، ابتداءً بما ورد من قيود وإشكالات في القانون الدولي (مطلب أول)، ثم أعالج أهم الإشكالات الواردة في القانون الجزائري (مطلب ثان).

المطلب الأول:

القيود الواردة على تطبيق حرية المعتقد في نصوص القانون الدولي

يقضي العرف القانوني سواءً الدولي أو الوطني، المستقر منذ تشكيل الجمعية العامة للأمم المتحدة وحتى هذه اللحظة، بضبط مواد الحقوق والحريات بما لا يتعارض مع فكرة النظام العام. لأن مسألة القيود المفروضة على جميع الحريات تتمثل بصفة عامة في فكرة النظام العام والآداب العامة، وتمثل بصفة عامة الأسس الدينية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي يقوم عليها نظام المجتمع، والتي تهدف إلى تحقيق الحد الأدنى الذي لا يمكن الاستغناء عنه في بناء الجماعة وكيانها.

ولا شك، أن ممارسة الحقوق والحريات بدون ضوابط تؤدي إلى فوضى شاملة غير خلاقية، وإذا رجعنا إلى الاتفاقيات الدولية التي ساهمت في تكوين قواعد قانونية عرفية شكلت ما يُسمى بالقانون الدولي العرفي لحقوق الإنسان، وجدناها تؤكد هذه الضوابط، لكن على الرغم من أهمية هذه الضوابط والقيود، إلا إن السلطة القائمة في الدول تستعملها في كثير من الحالات لكبح الحريات والاعتداء والتضييق عليها، مما يجعل هذه القيود تشكل إشكالات وعوائق أمام تطبيق الحريات كما نص عليها القانون وكفلها.

الفرع الأول: مفهوم القيود الواردة على حرية المعتقد

تعتبر المبادئ القانونية لأي مجتمع من المجتمعات ضرورية، لكونها تعمل على حفظ النظام والسلام الاجتماعي، ولما كانت هذه المبادئ ضرورة اجتماعية وسياسية واقتصادية أيضا لإيجاد نوع من التوازن بين المصالح المختلفة والمتنوعة داخل المجتمع، كان لا بد من إيجاد حدود تُقيّد الحرية بشكل عام وحرية المعتقد بشكل خاص، لكن بشرط عدم المساس بحرية الآخرين.

ومن ثم فإن مخالفة تلك المبادئ؛ ونقصها بها النظام العام والآداب العامة، قد تُعرض المصالح الأساسية للمجتمع للخطر، وهو الأمر الذي تطلب تدخل الدولة من خلال تشريعاتها المنظمة للحريات، وذلك للحيلولة دون الوقوع في هذه المخالفات، مع الإشارة إلى أن تدخل الدولة في هذا المجال مختلف فيما

إذا كانت هذه القواعد تحملُ صفةَ القواعدِ الآمرةِ المتعلّقةِ بالنّظامِ العامِّ والآدابِ العامّةِ، أو كانتْ هذه القواعدُ تُعتَبَرُ غيرَ ذلك. وهو ما يتطلّبُ مِنّا التّفصِيلَ في هذه المسألةِ، بالتّطرُقِ ولو باختصارٍ إلى مفهومِ القيودِ الواردةِ على حريّةِ المعتقدِ المتّصلةِ بالنّظامِ العامِّ، ثمّ مفهومِ القيودِ المتّصلةِ بالآدابِ العامّةِ في المجتمعِ وما هو المرادُ منها عندَ الإطلاقِ.

أولاً: مفهومُ القيودِ المتعلّقةِ بالنّظامِ العامِّ

لا شكّ في أنّ فكرةَ النّظامِ العامِّ تُحَدُّ مِنْ حريّةِ المعتقدِ بما يتوافقُ وقيَمَ المجتمعِ وتقاليدهِ وأعرافه ، ذلك أنّ قواعدَ النّظامِ العامِّ تُعتَبَرُ مِنَ القواعدِ المرنةِ والمتغيّرةِ بحسبِ المكانِ والزّمانِ، إلّا إنّها في الوقتِ نفسه قواعدٌ ملزمةٌ لا تتغيّرُ بإرادةٍ أو رضا أشخاصِ القانونِ، فهي ذاتُ طبيعةٍ دستوريّةٍ في معناها الموضوعيّ، ومن ثمّ، فهي لا تتغيّرُ إلّا بتشريعٍ فرضتهِ ظروفٌ اقتصاديةٌ أو اجتماعيةٌ أو ثقافيةٌ، أو بتصرّفٍ ثوريٍّ قام به المجتمعُ ككلٍّ أو جزءٌ مِنْ هذا المجتمعِ¹.

وبناءً عليه، تجدُ بعضَ فقهاءِ القانونِ مَنْ يعرفُ النّظامَ العامَّ بأنّه: "مجموعةُ المصالحِ الأساسيةِ للجماعةِ، أو مجموعةُ الأسسِ والدّدعاتِ التي يقومُ عليها بناءُ الجماعةِ وكيانها، بحيثُ لا يُتصوّرُ بقاءُ هذا الكيانِ سليماً دونَ استقرارٍ على هذه المصالحِ"².

وعرّفَ النّظامُ العامُّ أيضاً بأنّه: "مجموعةُ الأسسِ والمبادئِ والقيَمِ الأساسيةِ والاجتماعيةِ والاقتصاديةِ والأخلاقيةِ التي تسودُ في المجتمعِ، والتي يقومُ عليها بنيانهُ في وقتٍ محدّدٍ، والتي يتعيّنُ حمايتها والمحافظةُ عليها للحفاظِ على كيانِ الدّولةِ وتحقيقِ طمأنينةِ أفرادها"³.

كما يُقصدُ مِنْ فكرةِ النّظامِ العامِّ في القانونِ الإداريّ المحافظةُ على الأمنِ العامِّ والصّحةِ العامّةِ والسّكينةِ العامّةِ والآدابِ العامّةِ، بطريقةٍ وقائيةٍ، وذلك عن طريقِ القضاءِ على كلِّ المخاطرِ والأخطارِ مهما كان مصدرها، والتي قد تهدّدُ عناصرَ ومقوماتِ النّظامِ⁴.

1 محمد طلعت الغنيمي، الأحكام العامة في قانون الأمم قانون السلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط01، د.ت، ص533.

2 حسن كبيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط01، 2000م، ص47.

3 محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط02، 2007م، ص163.

4 عمار عوابدي، القانون الإداري، النشاط الإداري، ديوان المطبوعات الجزائري، الجزائر، ط02، 2002م، ج02، ص28.

يتبين من خلال هذه التعريفات أنّ النّظام العامّ لدى كثيرٍ من الفقهاء يتّصلُ بعدّة أفكارٍ ومسائلٍ غايةٍ في الأهميّة، بحيثُ يقومُ عليها كيانُ المجتمعِ ككلِّ، ويقفُ وجودُه من عدمه عندها، فالنّظامُ العامُّ منه ما يتعلّقُ بالقواعدِ الأساسيّةِ أو الحقوقِ الأصليّةِ غيرِ القابلةِ للتّصرّفِ في المجتمعِ، وهذه الأهميّةُ نتجَ عنها عدّةُ محاولاتٍ دعتُ للمناداةِ إلى أنّ يكونَ هناكُ قواعدُ علويّةٌ تضبطُ فكرةَ النّظامِ العامِّ، بحيثُ تكونُ واضحةً ومحدّدةً، ومنّ خلالها يتمُّ اقتراحُ مواضيعٍ دقيقةٍ لهذه القواعدِ.

وللإشارة فإنّ قواعدَ النّظامِ العامِّ قد تكونُ قواعدَ عُرفيّةً، وقد تكونُ قواعدَ قانونيّةً، وهو ما يعني أنّ الخلافَ الفقهيَّ حولَ هذه المسألةِ لا يقتصرُ على محتوى النّظامِ العامِّ في حدِّ ذاته، بل يمتدُّ إلى أساسِ الفكرةِ ذاتها، بل ذهبَ بعضُ الفقهاءِ القانونيينِ إلى القولِ بأنّ تمحيصَ الاستثناءاتِ التي قدّمها أنصارُ فكرةِ النّظامِ العامِّ يكشفُ على أنّها تنطوي على مغالطةٍ، ذلك أنّ كلّ ما تُظهره هذه الفكرةُ هو أنّها تشيرُ إلى قيودٍ واقعيّةٍ ومنطقيّةٍ على حرّيةِ تصرّفِ الأشخاصِ فقط¹.

للنّظامِ العامِّ عدّةُ مدلولاتٍ، تتغيّرُ بتغيّرِ عناصره التّقليديّةِ والحديثيّةِ، فالعناصرُ التّقليديّةُ للنّظامِ العامِّ تتمثّلُ في الأمنِ العامِّ والصّحةِ والسّلامةِ العامّةِ، فالأمنُ العامُّ أو السّلامةُ العامّةُ هي حمايةُ الجماعةِ من الحوادثِ والمخاطرِ التي تهدّدُ الأشخاصَ أو الأموالَ، سواءً كانتِ الحوادثُ والمخاطرُ من فعلِ الإنسانِ أو كانتِ كوارثَ طبيعيّةً، وهو أيضا يجعلُ الفردَ يطمئنُّ على نفسه وماله من خطرِ الاعتداءاتِ التي قد تقعُ².

ويدخلُ ضمنَ النّظامِ العامِّ عدمُ السّماحِ لشخصٍ يعتنقُ ديانةً غيرَ سماويّةٍ بالإذنِ له بممارسةِ شعائرِ ديانتهِ على مرأى ومسمّعِ أصحابِ الدياناتِ السّماويّةِ، لأنّه قد يضرُّ بالنّظامِ العامِّ داخلَ المجتمعِ، ويُعتبرُ أيضا تعدّيًا على الأديانِ الأخرى، وهذه من الجرائمِ التي تُفسدُ العلاقاتِ بينَ أصحابِ الدياناتِ فيما بينهم³.

وفي هذا الشّأنِ يظهرُ من خلالِ ما تقدّم، أنّ اختلافَ الآراءِ بشأنِ فكرةِ النّظامِ العامِّ كقيدٍ على حرّيةِ المعتقدِ قامتْ أصلا على التردّدِ عندَ المشرّعِ في مسألةِ التقييدِ والتضييقِ أو الأخذِ بفكرةِ الوسطيةِ والتوازنِ، ولمواجهةِ هذه الإشكاليّةِ، يقعُ على الدّولةِ - ككيانٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ - واجبٌ إرساءِ أُسسِ نظامٍ متكاملٍ

1 محمد طلعت الغنيمي، مرجع سابق، ص553.

2 قروف جمال، الرقابة القضائية على أعمال الضبط الإداري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، كلية الحقوق، قسم القانون العام، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2007/2006م، ص21.

3 خالد مصطفى فهمي، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز في إطار الاتفاقيات الدولية والقانون الوضعي والشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، القاهرة، الإسكندرية، ط01، 2012م، ص294.

من الحقوق والواجبات في مجال حرية المعتقد، على الرغم من أنّ التّوصّل إلى نظام متكامل ومنظومة قانونية شاملة، يشكّل تحدياً في حدّ ذاته لخلق توازن دقيقٍ وعادلٍ بين حرية المعتقد ومصالح المجتمع والأفراد.

ومن هنا لا يُمكن ممارسة هذا الحقّ كما نصّت عليه جميع القوانين الوضعية، دون توسيع هامش الحرية مع التأكيد على أنّ تحقيق التوازن بين حرية المعتقد المطلقة وتقييدها بقيود محدّدة، سيسمح -لا محالة- بإيجاد ضمانات أساسية لتحقيق وتفعيل حرية المعتقد مقابل الحفاظ على حقوق الأفراد في اعتناق المعتقد الذي يؤمنون به.

ثانياً: مفهوم القيود المتعلقة بالآداب العامة والأخلاق

تقوم المجتمعات على دعائم وركائز جوهرية تسمو على الجميع وتتصلّب بمجموعة الأسس الأخلاقية للمجتمع، ومن ثمّ لا يجوز المساس بهذه الأسس بأيّ حالٍ من الأحوال، ممّا يستوجب على الأقليات الدينية مراعاة حرمة تلك الدعائم، فلا يجوز المساس أو العبث بها، لما في ذلك من تعدّ على مشاعر الآخرين، فإذا كانت القوانين الوضعية قد كفلت وقامت بحماية حرية المعتقد في نصوصها كما رأينا سابقاً، فإنّها في المقابل لا تسمح بالمضايقات والإساءة لما يعتقد ويؤمن به الآخرون، بحجّة أنّها تخدش شعور الأغلبية السائدة في المجتمع.

إنّ فكرة الآداب العامة كفكرة النظام العامّ، يصعب تعريفها بدقّة، وقد ثار بشأنها خلاف كبير، ولكنّ الفقهاء حاولوا تعريفها، فعرفت بأنّها "مجموعة الأصول والأسس الأخلاقية التي يقوم عليها نظام المجتمع واللازمة لبقائه وتماسكه في جماعة معيّنة وزمن معيّن"¹

ويُقصدُ بفكرة الآداب العامة والأخلاق أيضاً: "أنّها مجموعة الأسس الأخلاقية الضرورية لكيان المجتمع وبقائه سليماً من الانحلال"².

1 عوض أحمد الزغبى، المدخل إلى علم القانون، دار وائل للنشر، الأردن، ط02، 2003م، ص129.

2 خالد مصطفى فهمي، مرجع سابق، ص322.

وعُرفت كذلك بأنها: "مجموعة من القواعد الخلقية يقوم عليها التنظيم القانوني للدولة، وقد تدخل فكرة الآداب العامة كجزء من فكرة النظام العام إذا كانت تدخل في مدلوله الواسع، وقد تستقل عن فكرة النظام العام في مدلوله الضيق"¹.

كما نصت العديد من الاتفاقيات الدولية والإقليمية والوثائق الدستورية على فكرة الآداب العامة باعتبارها قيداً على ممارسة حرية المعتقد، ومن خلال ما ورد فيها من مفاهيم، فإن الآداب العامة حسب ما جاء فيها هي: "مجموعة من القواعد التي وجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها طبقاً للقانون الطبيعي الذي يحكم علاقاتهم الاجتماعية، وهذا القانون الطبيعي هو وليد ونتاج المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف وتعارف عليه الناس"².

وهذه القواعد والأصول يرثها الإنسان ويكتسبها، وعادة ما تتشكل من خلال الآراء والأفكار والعادات المتجذرة في المجتمع، ويُعتبر الدين والعقيدة أهم عناصر الآداب العامة، والتي تفرض على حاملي ومعتنقي المعتقدات مجموعة من السلوكيات وإقامة بعض الشعائر، التي ربما تكون في نظر المجتمع منافيةً للآداب العامة، وفكرة الآداب العامة مرنة، قد تتغير في المجتمع الواحد من زمن لآخر، والدين عادةً يُحمل على صفات وأخلاق التعامل مع الغير بنزاهة وحلم وحكمة، وبالتالي فحرية التدين لا تعني حرية انتهاك الأخلاق بل يعني احترامها لأن أغلب الأديان تدعو إلى أخلاق حميدة وآداب عالية³.

ومن خلال ما سبق، نستنتج أنه يقع على الأفراد وهم يمارسون حرية المعتقد، واجب احترام الآداب الاجتماعية، والقواعد الأخلاقية السائدة في المجتمع، حتى تكون تصرفاتهم وأفعالهم تدور في إطار الدائرة المشروعة قانوناً، غير أن بقاء فكرة الآداب العامة غامضة وغير محددة بدقة، ربما يكون أداةً ووسيلةً في يد السلطات العامة في الدولة لفرض مزيد من القيود في مواجهة حرية المعتقد بذريعة المحافظة على الآداب العامة، بالرغم من أن بعض المواثيق الدولية نصت على قيد الأخلاق كمحدد وضابط لمدلول فكرة الآداب العامة.

1 ياسين محمد يحيى، المدخل لدراسة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 04، 1984م، ص122.

2 صلاح أحمد السيد جودة، حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية في الأماكن المقدسة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط01، 2001م، ص77.

3 عمار عوايدي، مرجع سابق، ص45.

إنّ الحقّ في حرّية المعتقد مكفولٌ بشرطِ احترام الآدابِ العامّةِ للمجتمع، وذلك باعتبارها جزءًا من النظام العامّ أو كفكرةٍ مستقلةٍ بذاتها، فلا يُتصوّرُ أنّ يحتوي المعتقدُ على كلماتٍ أو أوصافٍ أو أن تكون ممارسةُ شعائره مقترنةً بحركاتٍ أو إشاراتٍ محلّلةٍ بالحياة العامّةِ والآدابِ العامّةِ، كممارسة الطّقوسِ الدّينيةِ بلا ملابسٍ مثلاً، أو استعمالِ أشكالٍ وشعاراتٍ غريبةٍ وهجينةٍ.

وتُعَدُّ حرّيةُ المعتقدِ كغيرها من الحرّياتِ الأخرى، مضبوطةً بعدّة قيودٍ تتصلُّ بالآدابِ العامّةِ، ولذلك يجبُ على الشخصِ أن يمارسها بالطريقة التي لا تؤدّي إلى الإضرارِ بحقوقِ وحرّياتِ الأفرادِ الآخرين في المجتمع، لأنّه إن فعل ذلك يكون قد تجاوزَ القيودَ المفروضةَ على حرّية المعتقدِ باعتبارها أصلاً أساسياً للأخلاقِ السائدة في المجتمع، بحيث لا يُمكننا أن نتصوّرَ وجودَ مجتمعٍ خالٍ من قواعدٍ قانونيةٍ تتصلُّ بالأسسِ الأخلاقيةِ الضّرويةِ للحفاظِ على كيانِ المجتمعِ وبقائه سليماً من التّفسّخِ والانحلالِ.

الفرع الثاني: القيودُ الواردةُ على حرّية المعتقدِ في المواثيقِ العالميّةِ

يشكّلُ القيدُ أساساً من أسسِ حماية المجتمع، إذ لا يُمكنُ التّدرُّعُ بالحرّيةِ للاعتداءِ على القيدِ الأساسيين، النظام العامّ والآداب العامّة، وبالتالي، فإنّ أيّ حرّية لا يمكنُ أن تكونَ مطلقةً، بل لابدّ أن يكونَ لها حدودٌ، تسمحُ للآخرين بالتمتعِ بالحقوقِ والحرّياتِ نفسها التي يرتضيها المجتمعُ ككلٍّ ويقبلُ بها، ولهذا نجدُ الإعلانَ العالميَّ لحقوقِ الإنسانِ لسنة 1948م، اعترفَ بحقّ المشرّعِ الوطنيِّ في وضعِ القيودِ القانونيّةِ لممارسةِ كافّةِ الحقوقِ والحرّياتِ التي تضمّنّها دونَ تخصيصٍ أو تمييزٍ، لكنّه اكتفى بوضعِ المعاييرِ العامّةِ التي يستطيعُ المشرّعُ الوطنيُّ أن يسترشدَ بها عندَ وضعه لضوابطٍ وقيودٍ على مختلفِ الحقوقِ والحرّياتِ على المستوى الداخليّ.

أولاً: القيودُ الواردةُ على حرّية المعتقدِ في الإعلانِ العالميِّ لحقوقِ الإنسانِ

يعتبرُ الإعلانُ العالميُّ لحقوقِ الإنسانِ الوثيقةَ الدوليّةَ المتعارفَ عليها من طرفِ المجتمعِ الدوليِّ، فإنّ مشروعَه قد تضمّنَ بعضَ القيودِ، والتي تتمثلُ في منعِ أيّ كانٍ من التّعسفِ في استعمالِ حقوقه. كما أشار إلى التّسببيةِ العامّةِ للحقوقِ والحرّياتِ، وأنّ ممارسةَ أيّ فردٍ لأيّ حقٍّ أو حرّيةٍ من حقوقه وحرّياته يمكنُ أن تؤدّي إلى التّعسفِ إذا تمتّ بشكلٍ يحزّمُ الفردَ أو الدولةَ من الحقوقِ العامّةِ.

بخصوصِ إقرارِ ضوابطٍ خاصّةٍ بحرّية المعتقدِ وممارسةِ الشعائرِ الدّينيةِ، لم يتطرّقِ الإعلانُ العالميُّ في المادةِ 18 منه والمتعلّقةِ بإقرارِ حرّية المعتقدِ وكافّةِ مشتملاتها من اعتناقٍ وتغييرٍ للدين. ومرّدُ ذلك ربّما

يعود لما أثارته المادة 18 قبل صياغتها النهائية، من نقاشات واسعة بين الدول الأعضاء في اللجنة الدولية التي أوكلت لها مهمة إعداد مسودة النص النهائي للإعلان، ولقد تعلق هذا النقاش وكذا الاقتراحات والملاحظات بحدود حرية المعتقد وضوابطها، وكان من بين هذه الاقتراحات، ضرورة إضافة نص يتعلق بالحدود الواجب مراعاتها في أثناء ممارسة حرية التعبير عن المعتقدات الدينية وذلك لحماية الأفراد الذين يعتنقون دينا غير دين الدولة الرسمي.

تم تكريس هذه القيود في الدورة الثانية المنعقدة من 16 إلى 17 ديسمبر 1947م، حيث قدمت اللجنة المكلفة بحقوق الإنسان عدة اقتراحات تتضمن وضع قيود على حقوق الإنسان، إذ نص الإعلان في مادته 02 التي أكدت على أن حقوق كل واحد مقيّدة بحقوق الغير والمتطلبات العادلة للدول والأمم المتحدة¹، وصيغ النص باللغة الفرنسية. ولقد نص المشروع على أن كل فرد في العالم يمكن له أن يتمتع بحقوق الإنسان وحرّياته الأساسية الواردة في هذا الإعلان، بدون تمييز قائم على أساس الاعتراف بحقوق الغير، حماية القانون، الحرية، الرفاه العام، وأمن الجميع².

كما تلت هذه الاقتراحات اقتراحات أخرى، انتهت إلى صياغة القيود في نص المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي نصت على أنه "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرّياته لتلك القيود التي يُقرّها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرّياته واحترامها، ولتحقيق مقتضيات العدالة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي"³.

وعليه، وحسب هذه المادة؛ لا يمكن تقييد أي حق أو أي حرية واردة في الإعلان من قبل التشريعات الوطنية إلا بمقتضى نص قانوني، ويجب أن يكون هدف هذا النص القانوني هو الاعتراف بحقوق الغير وحرّياته، وتحقيق مقتضيات النظام العام والمصلحة العامة والأخلاق، وحتى يكون هذا النص القانوني مشروعاً يجب أن يكون هدفه مشروعاً.

1 النص الفرنسي الأصلي للمادة 02 من مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1947م:

"les droits de chacun sont limites par ceux d'autrui et par les justes exigences de l'État et des nations Unies".

2 النص الفرنسي الأصلي للمادة 10 من مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1947م:

"tout individu dans le monde entier pourra se prévaloir des droits de l'homme et des libertés fondamentales énoncés dans la présente déclaration sans distinction de race –de la race –de langue ou de religion".

3 الفقرة 02 من المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

من خلال تحليل نص هذه المادة، نجد أنها تضع قيوداً على حريات الإنسان وحقوقه، إلا إنها لم تحدّد القيود، فالفقرة الثانية من المادة 29، تركت تحديد هذه القيود التي يمكن أن ترد على ممارسة الفرد لحقوقه من صلاحيات الدول، لكنها في المقابل حدّدت الأسباب التي يجب أن يستند إليها القانون الداخلي لفرض هذه القيود، والتي تتمثل إجمالاً في احترام حقوق الغير وحرياته، وتحقيق المقتضيات العادلة المتمثلة في النظام العام والمصلحة العامة، إلا إنه يُؤخّذ على هذا النصّ عدم تحديده الدقيق للنظام العام والمصلحة العامة، باعتبار أن معنى هذه المصطلحات يختلف مفهومها ومضمونها من مجتمع لآخر، ومن نظام لآخر، ومن زمن لآخر. وإن كانت هذه الفقرة قد وضعت معياراً لتحديد معناها، وهو معيار المجتمع الديمقراطي، فإن القيود التي يمكن للدولة أن تقرّها هي تلك المعترف بها في مجتمع ديمقراطي فقط¹.

كما أكّدت أيضاً الفقرة 02 من المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على أن لكل فرد واجبات إزاء الجماعة التي يتواجد ويتعايش معها، ولا يخضع أي فرد في ممارسة حقوقه وحرياته، إلا للقيود التي يقرّها القانون مستهدفاً منها حصراً ضمان الاعتراف الواجب بحقوق وحريات الآخرين واحترامها، ولتحقيق العدالة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي، ولا يجوز في أي حال أن تُمارس هذه الحقوق على نحو يناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها. فبيّن لفظ "واجبات" المستخدم في المادة 29 من الإعلان، أنه يجوز فرض قيود قانونية على ممارسة بعض حقوق الإنسان وحرياته، في حالات معينة وطبقاً لشروط محدّدة إذا تحققت تصبّح معها هذه التقييدات مسموحاً بها، واعتُبرت هذه القيود نافذة².

وما يجعل من تقييد الحريات العامة والقيود القانونية الواردة على حرية المعتقد عائقاً من عوائق ممارستها، ويمثّل إشكالاً أمام تطبيقها على أرض الواقع، هو أن المعيار الذي تبنته المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معياراً للمجتمع الديمقراطي يتسم بالغموض وعدم الدقة، باعتبار مفهوم الديمقراطية يختلف باختلاف فلسفة كلّ دولة وأيدولوجيتها، فمفهوم الديمقراطية الاشتراكية مختلف عن مفهوم الديمقراطية الليبرالية، وهذا الاختلاف بدوره يؤثّر على مفهوم النظام العام والمصلحة العامة، وهذا ما يؤثّر تأثيراً مباشراً في تحديد الحقوق، إمّا بالتضييق أو الإطلاق. لكن في الوقت نفسه، قد نجد مبرراً لهذا التقييد في نصّ

1 يحيوي نورة بن علي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 2004م، ص 169.

2 خالد مصطفى فهمي، مرجع سابق، ص 392.

الفقرة نفسها، عندما تشير إلى أنه "في إطار المجتمع وحده يُنأخ لشخصية الإنسان أن تنمو نموًا حرًا وكاملًا"¹، فهذه الفقرة تمثل إذا السلوك والمنهج الذي يجب على الفرد أن يتبعه داخل المجتمع الذي ينتمي إليه.

وأضافت الفقرة 03 من المادة نفسها، إلى معيار المجتمع الديمقراطي معيارا آخر هو أغراض الأمم المتحدة ومبادئها²، بحيث تنص على عدم جواز ممارسة هذه الحقوق والحريات بما يتناقض مع مبادئ وأهداف الأمم المتحدة دون تحديد لهذه الأغراض والمبادئ، وبالتالي يجب الرجوع إلى ميثاق الأمم المتحدة الذي يتضمن هذه الأغراض والمبادئ في الفصل الأول³، وتتمثل هذه الأهداف في عمومها في حفظ السلم والأمن الدوليين وإنماء العلاقات الودية بين الأمم وتحقيق التعاون الدولي⁴.

ثانيا: القيود الواردة على حرية المعتقد في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

جاء العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966م، في جميع ما تضمنته مواده أكثر دقةً وتحديداً، سواءً ما تعلق بإقرار حرية المعتقد وضمانها وكفالة ممارستها، أو ما تعلق بشق القيود الواردة عليها وعلى الفرد الممارس لهذه الحرية، كما أكد على وجوب احترام هذه القيود والضوابط من قبل الدول عند تنظيمها لحرية المعتقد في نصوصها، فحددت لها قيوداً لا يجوز تجاوزها في التشريعات الداخلية، وهذا ما جاء في الفقرة الثالثة من المادة 18 منه، والتي أكدت ما قررته المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من قيود، فلم يجز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون، والتي تكون ضروريةً لحماية السلامة العامة والنظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسية⁵.

يتضح من المادة 18 من العهد الدولي أن حرية المعتقد تشمل الحق في اعتناق دين أو اعتقاد معين، كما تشمل حقاً آخر يمثل الحق في إظهار الدين أو المعتقد، على أن الحق الأول المتمثل في اعتناق دين أو اعتقاد معين هو حق مطلق لا يجوز إيقاف العمل به أو تقييده، وهذا الأمر تؤكدُهُ الفقرة الثانية من المادة

1 المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

2 الفقرة 03 من المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

3 ينظر: الفصل الأول من ميثاق هيئة الأمم المتحدة، مرجع سابق.

4 يحيواي نورة بن علي، مرجع سابق، ص 171.

5 ينظر: المادة 18 من العهد الدولي، مرجع سابق.

04 من العهد التي جعلت هذا الحق ضمن الحقوق غير القابلة للتعطيل أو إيقاف العمل به أو تقييد ممارسته، لأنه من الدعائم الأساسية لأي مجتمع ديمقراطي، بينما جعلت الحق في إظهار الدين أو المعتقد والذي يمكن الفرد من التعبّد وإقامة شعائره وممارسة التعليم بمفرده أو مع الجماعة، قابلاً لأن يكون محلاً للاستثناءات والقيود لأسباب ودواعٍ معيّنة ذكرها في مضمون المادة 18 منه¹.

أقر العهد الدولي في هذه المادة حرية المعتقد بكل مشتقاتها، وأكد على عدم الإكراه بسبب الانتماء الديني، كما أقر في ذات المادة القيود التي يمكن أن يخضع لها الفرد عند ممارسته لهذه الحرية، إلا إن هذه المادة أثارت العديد من الجدل حتى قبل صياغتها، منها ما تعلق بمكونات حرية المعتقد والقيود المفروضة عليها، ومن بين هذه الإشكاليات، إشكالية تغيير المعتقد كجزء من الحرية الدينية وتعارضها مع فكرة الردة وعقوبة المرتد، كما أثارت إشكالية المجاهرة بالمعتقد والتعبير عنه.

أثارت مسألة المجاهرة والتعبير عن المعتقد نقاشاً كبيراً، حيث أقرت اللجنة المكلفة بإعداد مشروع العهد أنّ المجاهرة بالدين جزء من حرية المعتقد، حيث يدخل ضمنها مجموعة واسعة من الأفعال، فهي تضم الطقوس والشعائر، كما تضم الرموز والاحتفال بالعطل وأيام الراحة، كما قد تشمل عادات؛ مثل ارتداء ملابس خاصة تعبر عن المعتقد الديني، أو غير ذلك، وهذه من الأمور الواجب احترامها لأنها تشكل جزء من حرية المعتقد. لكن هذا التفسير لم تأخذ به بعض الدول، والتي بدورها منعت ارتداء أنواع معينة من الألبسة، كارتداء غطاء على الرأس مثل الخمار، بحجة تعارض هذه الأزياء مع نظام الدولة العلماني، وهو موقف يتعارض مع ما أقرته اللجنة من تحديد لمفهوم حرية المعتقد وحق المجاهرة بالمعتقد الديني².

تضبط الفقرة 03 من المادة 18 من العهد الدولي جواز تقييد حرية المعتقد، وهذا الأمر مستقل بذاته عن مسألة جواز الاستثناء، وإن كان في أشد حالات الطوارئ العامة خطورة، وعليه يجب على الدول التي تتدخل في حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أن تبرر أفعالها بالرجوع إلى الشروط المحددة بالفقرة 03 من المادة 18 من العهد الدولي التي تنص على: "لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسية"³.

1 محمد يوسف علوان، محمد خليل موسى، مرجع سابق، ص 269.

2 بولطيف سليمة، مرجع سابق، ص 294.

3 الفقرة 03 من المادة 18 من العهد الدولي، مرجع سابق.

يتضح جليا من هذه الفقرة أنه لا يجوز فرض قيود أو أي شكل من التمييز أو حتى ما تعلق بطريقة تطبيقها بشكل تظهر فيه العنصرية، إذ يجب أن تكون هذه القيود ذات صلة مباشرة بالحاجة المحددة التي فُرضت من أجلها وأن تتناسب معها، أيضا يقع على مسؤولية الدولة أن تبين بشكل دقيق القيد الذي تفرضه عند إعمال الفقرة 03 من المادة 18 من العهد، كما ينبغي لها أن تعزز من التدابير المتخذة من أجل إشاعة ثقافة التسامح والتعايش الديني، وأن تتفادى التضيق والصدام مع أي مجموعة دينية مخالفة، وعليها أيضا احترام مبدأ الملائمة والتناسب احترامًا كاملا من خلال تشريعاتها القانونية وسلطاتها الضبطية على حد سواء¹.

أما بالنسبة للمادة 05 من العهد فقد نصت على جملة من الضوابط في التفسير، حتى لا يسرف المشرع الوطني في فرض القيود، وهي كالآتي: "ليس في هذا العهد ما يمكن تفسيره بأنه يجيز لأية دولة أو جماعة أو فرد، أي حق في الاشتراك بأي نشاط أو القيام بأي عمل يستهدف إهدار أي من الحقوق أو الحريات المقررة في العهد وتقييدها بدرجة أكبر مما هو منصوص عليه فيه، ولا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان المعترف أو النافذة في أي دولة طرف، بموجب قوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف بحجة أنّ العهد لا يتضمنها أو أنه يحميها بدرجة أقل"².

من خلال تتبع النصوص القانونية الدولية، نجد أنّ الحرية الوحيدة من بين الحريات الأخرى المكفولة والتي يمكن فرض قيود عليها هي حرية إظهار الدين أو المعتقد، كما نصت عليها الفقرة 03 من المادة 18 بأنه لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسية³. وعليه تؤكد اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنّ هذا الحكم يتعين تفسيره تفسيرا ضيقا، فلا يُسمح بالتقييدات لأسباب غير الأسباب المذكورة في الفقرة السابقة، حتى وإن سُمح بهذه الأسباب

1 الأمم المتحدة، الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المجلد الأول، تجميع للتعليقات العامة والتوصيات العامة التي اعتمدها هيئات معاهدات حقوق الإنسان، ص194.

2 المادة 05 من العهد الدولي، مرجع سابق.

3 الفقرة 03 من المادة 18 من العهد الدولي، مرجع سابق.

لتقييد حقوقٍ أخرى يحميها مثل الأمن القومي، ولا يُمكنُ تطبيقُ القيودِ إلا للأغراضِ المنصوصِ عليها، ويجبُ أن تكونَ متصلةً اتصالاً وثيقاً ومباشراً مع الحاجةِ المحددةِ التي تستندُ إليها¹.

تضيفُ اللجنةُ المعنيةُّ بحقوقِ الإنسانِ إنَّ القيودَ المفروضةَ على الحقِّ في إظهارِ الدينِ أو المعتقدِ لا يجبُ أن تطبَّقَ بطريقةٍ تؤدي إلى إبطالِ الحقوقِ المكفولةِ في المادةِ 18 سابقةِ الذكرِ، لأنَّ هذه القيودَ لا يجبُ أن تُفرضَ لأغراضٍ تمييزيةٍ أو أن تُطبَّقَ بطريقةٍ تمييزيةٍ أيضاً، لأنَّ الأصلَ في الدولِ عندَ لجوئها إلى فرضِ قيودٍ على حريةِ المعتقدِ، فإنَّه يجبُ عليها أن تكفلَ وتضمّنَ أنَّ هذه القيودَ تستندُ وتمثّلُ إلى مبدأِ الشرعيةِ القانونيةِ التي يفرضها القانونُ، ولا تُفرضُ إلا لغرضٍ أو أكثرٍ من الأغراضِ المذكورةِ في الفقرةِ 03 من المادةِ 18، بحيثُ تكونُ ضروريةً لتحقيقِ الغرضِ المقصودِ منه².

أعلنتِ اللجنةُ المعنيةُّ بحقوقِ الإنسانِ أنَّ مفهومَ الأخلاقِ كمُبرِّرٍ لوضعِ قيودٍ على حريةِ المعتقدِ، يُعتَبَرُ أيضاً منَ الإشكالياتِ التي تُعيقُ تطبيقَ هذه الحريةِ على أرضِ الواقعِ، لأنَّ مفهومَ الأخلاقِ يُستمدُّ منَ التقاليدِ الاجتماعيةِ والفلسفيةِ والدينيةِ للمجتمعِ، وبالتالي فإنَّ فرضَ قيودٍ على حريةِ المعتقدِ لغرضِ حمايةِ الآدابِ العامةِ يجبُ أن يستندَ إلى مبادئٍ غيرِ مُستَمَدَّةٍ منَ التراثِ أو الأعرافِ الخاصةِ بالأغلبيةِ أو مجموعةٍ من المجموعاتِ دونَ غيرها³.

نصَّ العهدُ الدوليُّ أيضاً على القيودِ المفروضةِ على حريةِ المعتقدِ في المادةِ 04 منه، والتي جاءَ فيها أنه تُقرُّ الدولُ الأطرافُ في هذه الاتفاقيةِ بأنه يجوزُ للدولةِ في مجالِ التمتعِ بالحقوقِ التي تُؤمّنُ بها تماشياً مع الاتفاقيةِ الحاليةِ أن تخضعَ هذه الحقوقُ للقيودِ المقرّرةِ في القانونِ فقط، وإلى المدى الذي يتماشى وطبيعةِ هذه الحقوقِ فقط، حيثُ نصّت على أنه: "في حالاتِ الطوارئِ الاستثنائيةِ التي تهددُ حياةَ الأمةِ، والمُعْلَنِ قيامها رسمياً، يجوزُ للدولِ الأطرافِ في هذا العهدِ أن تتخذَ - في أضيقِ الحدودِ التي يتطلّبها الوضعُ - تدابيرَ لا تتقيّدُ بالالتزاماتِ المترتبةِ عليها بمقتضى هذا العهدِ، شريطةَ عدمِ منافاةِ هذه التدابيرِ للالتزاماتِ الأخرى المترتبةِ عليها بمقتضى القانونِ الدوليِّ وعدمِ انطوائها على تمييزٍ يكونُ مبرّرهُ الوحيدُ هو العرقُ أو اللونُ أو الجنسُ أو اللّغةُ أو الدينُ أو الأصلُ الاجتماعيُّ"⁴.

1 الأمم المتحدة، الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المجلد الأول، الفقرة 08، مرجع سابق، ص 145.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، الفقرة 09، ص 146.

4 الفقرة 01 من المادة 04 من العهد الدولي، مرجع سابق.

لقد أثارت المادة 04 من العهد عدّة إشكالياتٍ للجنة عند النظر في تقارير بعض الدول الأطراف، فعندما تنشأ حالة طارئة عامة تهدد حياة أمة ويُعلن عنها بصفة رسمية، فإنه يحقّ للدولة الطرف عدم التقيّد بعددٍ من الحقوق بالقدر الذي يتطلبه الوضع وليس أكثر، ولا يحقّ للدولة الطرف مع ذلك عدم التقيّد ببعض الحقوق المحددة، ولا يحقّ لها أن تتخذ تدابير تمييزية لأسباب مختلفة، وتلتزم الدولة الطرف كذلك بإعلام الدول الأطراف الأخرى فوراً عن طريق الأمين العام، بحالات عدم التقيّد التي نَفَذَتْها وإعطاء الأسباب لذلك وذكّر التواريخ التي ينتهي فيها التعطيل، وتبيّن الدول الأطراف بوجه عام الآليات المنصوص عليها في نُظُمها القانونية لإعلان حالة طوارئ، وأحكام القوانين ذات الصلة التي تنص على هذه الحالات، إلا إنه في حالة عدد قليل من الدول التي لم تتقيّد بكلّ وضوح بالتزاماتها المنصوص عليها في العهد، فقد كان من الصعب تحديد ما إذا كانت قد أعلنت رسمياً حالة الطوارئ، بل ما إذا كانت الحقوق التي يحظر العهد عدم التقيّد بها قد أُبطل العمل بها، وما إذا كانت الدول الأطراف الأخرى قد أُبلغت بحالات عدم التقيّد هذه، والأسباب التي أدت إليها أم لا¹.

تتسم التدابير المتخذة بمقتضى المادة بطابع استثنائي ومؤقت ولا يمكن أن تستمرّ إلا خلال المدة التي يكون فيها بقاء الأمة ذاتها مهدداً، وأنه في أوقات الطوارئ تُصبح حماية حقوق الإنسان أهمّ ممّا عداها، وخصوصاً تلك الحقوق التي لا يجوز عدم التقيّد بها. وتعتقد اللجنة أيضاً أنّ من الأهمية بمكان كذلك للدول الأطراف، في أوقات الطوارئ العامة، أن تُبلّغ الدول الأطراف الأخرى بطبيعة وحدود إجراءات عدم التقيّد التي اتخذتها والأسباب المؤدية إلى ذلك، وكذلك أنّ تفي بالتزامها بتقديم التقرير بمقتضى المادة 40 من العهد، وذلك بالإفصاح عن طبيعة ونطاق كلّ حقّ لم يتمّ التقيّد به وأنّ تشفع ذلك بالوثائق ذات الصلة².

ثالثاً: إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م

وردّ في هذا الإعلان بعض القيود على حرية ممارسة الشعائر الدينية، وهذا في المادة 01 منه، الفقرة 03، حيث جاء فيها "لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما قد يفرضه القانون

1 الأمم المتحدة، الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المجلد الأول، تجميع للتعليقات العامة والتوصيات العامة التي اعتمدها هيئات معاهدات حقوق الإنسان، ص 180.

2 المرجع نفسه، ص 181.

من حدود تكون ضرورةً لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسية". وهو ما يُعدُّ تكريراً وتأكيداً لنفس ما جاء في المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية¹.

رابعا: القيود الواردة على حرية المعتقد في بعض الاتفاقيات الإقليمية والقارية

سايرت باقي الاتفاقيات على المستوى الإقليمي والقاري النصوص والاتفاقيات العالمية، ونَحَتْ نحوها في وضع القيود والضوابط على الحرّيات وحرّية المعتقد بالخصوص، وهذا الأمر ليس بمستغرب لأننا رأينا سابقا عند دراستنا لحقّ حرّية المعتقد والنص عليها في القانون الدولي، أنّ أغلب المعاهدات والاتفاقيات سواءً على الصعيد المحلي أو القاري، تستمدُّ تشريعاتها من روح الإعلان العالمي والعهدين الدوليين.

1- القيود الواردة على حرية المعتقد في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

نجدُ أنّ الاتفاقية الأمريكية نصّت على إقرار حرّية المعتقد، كما أشارت إلى أنّه لكلِّ شخصٍ الحقُّ والحرّية في الضمير والدين، ويتضمّنُ هذا الحقُّ حرّية الإبقاء على ديانته ومعتقداته أو تغييرها، وكذا حرّية ممارسة شعائره الدينية بصفة فردية أو جماعية وبصفة علانية أو سرّية، ومع هذا الإقرار إلّا إنّها وضعت قيوداً لممارسة هذا الحقّ، وهذا ما وردَ في المادة 12 في الفقرة 02 بقوله: " لا يجوزُ أن يتعرّضَ أحدٌ لقيودٍ قد تُعيقُ حرّيته في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما"، وفي الفقرة 03 من المادة نفسها بقولها: "لا تخضع حرّية إظهار الدين أو المعتقدات إلّا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورةً لحماية السلامة"².

من خلال هذه المادة يتضح لنا أنّ الأسباب التي تسمح بفرض قيود على حرّية المعتقد أو حرّية إظهار دينه الواردة في الفقرة 02 و03 من المادة السابقة، تتقاطع كثيراً مع الأسباب التي وردت في الفقرة 03 من المادة 18 من العهد الدولي التي تطرّفنا إليها سابقاً، وعلى هذا الأساس يمكن فرض هذه القيود بشرط أن يفرضها القانون، بمعنى آخر أن تكون التدابير التي يتمُّ اللجوءُ إليها متناسبة مع الهدف المشروع والذي يتطلبه المجتمع.

1 ينظر الفقرة 03 من المادة 01، إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، مرجع سابق، وينظر: المادة 18 من العهد الدولي، مرجع سابق.
2 ينظر: المادة 12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

وضعت الاتفاقية الأمريكية أيضا معيارا عاما لفرض القيود على حرية المعتقد غير تلك التي تضمنتها الفقرتان السابقتان من المادة 12، بحيث يشمل هذا المعيار جميع الحريات، ويتمثل في حق الاجتماع السلمي، إذ يجوز ممارسته في إطار القيود المحددة في القانون والضرورة في مجتمع يتسم بالطابع الديمقراطي، وهذا من أجل الصالح العام والنظام العام، أو لحماية الصحة أو الآداب العامة أو حقوق وحريات الغير، ونصت المادة 15 منه على أن: "حق الاجتماع السلمي، بدون سلاح، هو حق معترف به، ولا يجوز فرض قيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك المفروضة طبقاً للقانون والتي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لمصلحة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو لحماية الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم"¹.

ونصت المادة 16 من الاتفاقية نفسها أيضا في فقرتها 01 على أنه: "لكل شخص حق التجمع وتكوين جمعيات مع آخرين بحرية لغايات أيديولوجية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية أو عمالية أو اجتماعية أو ثقافية أو رياضية أو سواها"². أما الفقرة 02 من المادة نفسها فتتضمن على أنه: "لا تخضع ممارسة هذا الحق إلا لتلك القيود المفروضة قانوناً والتي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لمصلحة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو لحماية الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم"³.

وإذا علمنا العلاقة القوية والمباشرة بين الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية مع الحقوق الأخرى، ومنها الحق في الاجتماع، يتضح جلياً أن كل تقييد لحق أو حرية معينة، هو تقييد لحق وحرية أو حريات أخرى، أي، أن تقييد حرية الاجتماع تقييد لحرية المعتقد بشكل غير مباشر.

2- القيود الواردة على حرية المعتقد في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

نصت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في المادة 09، على ضمان حرية المعتقد، مؤكدة على أنه لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، أو

1 ينظر: المادة 15، المرجع نفسه.

2 الفقرة 01 من المادة 16، المرجع نفسه.

3 الفقرة 02 من المادة 16، المرجع نفسه.

كذلك حرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها سواءً أكان ذلك بصورة فردية أو جماعية، في السرّ أم في العلانية¹.

لكنّها في المقابل وعلى غرار الاتفاقيات العالمية وضعت قيوداً لهذه الحرية في المادة نفسها التي أقرت على ضمانها، وذلك في الفقرة 02، إذ تنصّ على أنّه: "تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطيّ لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العامّ والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحرّياتهم"².

نلاحظ من نصّ هذه الفقرة أنّها لم تأت بجديد في المعيار المستخدم لفرض تلك القيود، فهي لم تخرج على نطاق المجتمع الديمقراطيّ، وما يتطلّب من حفظ لأمن الجمهور، وحماية النظام العامّ والآداب العامة، أو ما تعلق بحماية حقوق الآخرين وعدم تداخل الحرّيات.

3- القيود الواردة على حرية المعتقد في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب

أقرّ الميثاق الإفريقيّ حرية المعتقد في مادته 08، وأكّد على أنّ لكلّ فرد الحقّ في حرية الضمير واعتناق المعتقدات الدينية التي يختارها، ولكلّ فرد الحقّ في الإعلان عن دينه صراحةً وممارسته علناً، ويمنع الميثاق جميع الحكومات من تقييد هذه الحقوق، إلّا إذا كان ذلك ضرورياً للحفاظ على القانون والنظام العامّ. ولكنّه وعلى غرار سابقه من المعاهدات، نصّ على استثناءات وقيود داخل المادة نفسها، بقوله: إلّا إذا كان ذلك ضرورياً للحفاظ على القانون والنظام العامّ، وهذا ما يسمح للدول الأعضاء باتّخاذ ذريعة للتضييق على حرية المعتقد، وينصّ كذلك على فرض بعض القيود بصفة عامة في المادة 11 و12 منه، والتي تتضمن أنّ لكلّ فرد الحقّ في الاجتماع بالآخرين وعقد الاجتماعات الخاصة والعامة، وأنّ لكلّ فرد أن ينتقل بحرية داخل وطنه ولا يُسمح للسلطات بتقييد هذا الحقّ، إلّا في ظروف استثنائية، مثل الحرب، لأنّها تمنع الناس مؤقتاً من مغادرة بلادهم³.

من خلال المادتين السابقتين، يُمكن أن ندرك أنّ الميثاق الإفريقيّ فتح المجال أمام الدول الأعضاء لفرض قيود على هذه الحرية، باعتبار مصطلح النظام والقانون من المصطلحات واسعة المفهوم والمدلول

1 المادة 09، الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، مرجع سابق.

2 الفقرة 02 من المادة 09، الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، مرجع سابق.

3 ينظر المواد 08 و11 و12 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، مرجع سابق.

أيضا، وهذا الأمر يؤكده تعامل بعض الدول الإفريقية في فرضها قيودا على بعض الطوائف الدينية، على اعتبار أن ممارستها لبعض الطقوس والمعتقدات غير مشروعة وغير جائزة، أو لأنها تُعرض الوحدة القومية للخطر، وتهدد وحدة المجتمعات، والمتتبع لهذا الشأن يجد أن أغلب الحالات في الدول الإفريقية تفرض مثل هذه القيود لدوافع سياسية بحتة، أو لدوافع طائفية تمييزية.

4- القيود الواردة على ممارسة الشعائر الدينية في الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م

اعتمد هذا الميثاق من قبل القمة العربية السادسة عشر المنعقدة في تونس سنة 2004م، ولم يشد على ما دأبت عليه المواثيق الدولية، سواء منها تلك العالمية أو الإقليمية سالفه الذكر، حيث نصت الفقرة 02 من المادة 30 على أنه: "لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم"¹.

من جهة أخرى فقد بينت المادة 43 أنه لا يجوز تفسير الميثاق وتأويله، بكونه ينتقص من الحريات والحقوق المحمية بموجب القوانين الداخلية للدول الأطراف وكذا تلك التي التزمت بها إثر مصادقتها للمواثيق الدولية².

نستنتج من خلال تحليل المواد السابقة في القوانين الدولية عموما، التي تفرض قيودا أو ضوابط على حرية المعتقد، أنها وعلى الرغم من إقرارها لها، والنص على حقوق الإنسان وتكريسها، فإن هذه النصوص نفسها قد أوردت قيودا عليها، مما أدى إلى خلق إشكاليات وعوائق أمام تطبيق هذه الحرية بكل سلاسة على أرض الواقع، وإن كان المشرع في وضعه هذه القيود لم يعدّها إشكاليات، وبرر وضعها بالضرورة التي يقتضيها الصالح العام أو النظام العام أو الآداب العامة، وغير ذلك من المبررات، إلا إن الواقع العملي والملموس والملاحظ في أغلب الدول، يبين بلا شك أن هذه النصوص التي تُجيز فرض تلك القيود على حرية المعتقد، تشكل تقييدا وتحديدا للحقوق، وهذا لعدة أسباب منها كون تعريف المصطلحات السابقة كالنظام العام، والآداب العامة، والمجتمع الديمقراطي، تختلف باختلاف المجتمعات وعاداتها وتقاليدها،

1 الفقرة 02 من المادة 30، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

2 المادة 43، المرجع نفسه.

كما أنّها تتغيّر بتغيّر المكان والزّمان أيضا، ممّا يؤثّر على الحقوق والحريّات بالاتّساع والجواز تارة، والتّضييق والتّقييد تارة أخرى، أيضا يجعلها عرضةً لتفسير المشرّع الداخليّ، يوجّهها حسب التّوجّه الذي تريده الدولة.

المطلب الثاني:

إشكالات تطبيق حرية المعتقد في القانون الجزائريّ

كان الحديث في الفصل السابق عن إقرار واعتراف النصوص الدولية العالمية والإقليمية والداخلية بحرية المعتقد للفرد والجماعات، إلا إنّ هذه الحرية لم تُترك على إطلاقها دون قيود وضوابط، بل نظمت أغلب القوانين الوطنية هذه الحرية بما يتناسب وعاداتها وتقاليدها مجتمعاتها، ضمن الإطار الذي يضمن استقرار المجتمع وانسجامه، في نسق بعيد عن الفوضى وتصادم المصالح، وذلك حال الظروف العادية، وما قد تمرّ به الدولة من ظروف استثنائية. والمشرّع الجزائريّ ساير بقية القوانين سواء الدولية أو الوطنية، في وضع قيود وإجراءات تقيد من أعمال حرية المعتقد. لكن، وبالرغم من جواز مسألة تقييد الحريات والتي من بينها حرية المعتقد، إلا إنّ وفي بعض الأحيان، يتجاوز المشرّع القدر المسموح به للقيود، ممّا يحولها إلى إشكالات وعوائق تحول دون تطبيق حرية المعتقد على أرض الواقع بالشكل المطلوب، وكثيرا ما يتدرّع المشرّع بعدة نظريات، كالظروف العادية والظروف الاستثنائية، وغير ذلك، من أجل تحديد هذه الحرية. وعليه، فإنني سأحاول في هذا المطلب التطرّق لبعض هذه القيود والإشكالات في نصوص القانون الجزائريّ.

الفرع الأول: الإشكالات الواردة على حرية المعتقد في القانون الجزائريّ

تتفق الأعراف والقوانين الدولية والوطنية على حدّ سواء، على أنّ ممارسة الفرد لحرية المعتقد لا تكون أبدا على إطلاقها، وهذا المبدأ يقضي بوجوب احترام ومراعاة أعراف وعادات المجتمع الذي تُمارس فيه

هذه الحرية، وعليه، تُضبط هذه الممارسات ضمن أطرٍ معيّنة، تتمثل في القيود الدستورية والقيود التشريعية والقيود التنظيمية، وهذا من أجل الحفاظ على الصالح العام وتجنب المجتمع كل ما يؤدي إلى الفوضى وعدم الاستقرار.

أولاً: الإشكالات الدستورية الواردة على حرية المعتقد في النظام القانوني الجزائري

عند تعامل المؤسس الدستوري مع الحقوق والحريات عليه أن ينهج أحدَ طريقتين؛

أولهما: أن يفصل هذه الحقوق وينظمها بشكلٍ قطعي، لا يدعُ للسلطة فرصة التخلُّول عليها أو الانتقاص منها.

ثانيهما: أن يحدّد الركائز والمبادئ الأساسية لهذه الحقوق ويترك التفاصيل والتنظيم لسلطات الدولة. ومع سلامة الطريق الأول، إلا إنه يتعارض مع الاعتبارات الفنية والقانونية ويصعب تطبيقه في الواقع العملي، فما كان من الدساتير سوى سلوك الطريق الآخر. وبالرجوع إلى التعديل الدستوري الصادر سنة 1996 نجده أقر صراحةً مبدأ الحرية، ولكنه في الآن نفسه وضع لها قيوداً¹.

نقصد بالقيود الدستورية تلك المواد أو العبارات الواردة في نصوص الدساتير الوطنية، والتي عادةً ما تُنقص من مجال الحرية الممنوحة، أو تضعها في قالب لا يجوز الخروج عنه، وهو ما يُعبر عنه كثيرون بالنصوص الهادمة لمبدأ حماية الحق أو الحرية، وهذه العبارة عادةً ما نجدُها بلفظ: "وفقاً للقانون"، أو "في حدود القانون"، أو "بناءً على القانون"، وهذه العبارات في الوقت نفسه تدلُّ على ضرورة الالتزام بهذه الحريات وفق الحدود التي يسمح بها القانون، فالقانون كما هو معلوم يُعدُّ الكافل الأول والضامن للحق وللحرية، إلا إنه لا يسمح أن تتجاوز هذه الحرية الحدود المرسومة لها².

للإشارة، فإن الحريات بصفة عامة والتي من بينها حرية المعتقد، لم تُذكر بحدود موضوعية واضحة وثابتة ودقيقة في الدستور، وترك أمر تفصيلها للقوانين المنظمة لها، إلا إنها مع ذلك لها معانٍ تصف أوضاعاً وغايات يمكن معرفة ما يناقضها، ولذلك فإن التشريع الذي يقيد الحرية وينتقص من مجالاتها هو تشريع يخلق إشكالاتٍ ويناقض الغايات التي يصورها مبدأ الحرية، وهو في الوقت نفسه تشريع مخالف للدستور.

1 نبيل صقر، دستورية التشريعات المنظمة للحريات العامة في النظامين الجزائري والفرنسي، مجلة النائب، عدد 04، 2004م، ص 43.

2 بن جلالى سعاد، مرجع سابق، ص 125.

نصّ الدستور الجزائري في المادة 02 منه على أنّ الإسلام هو دين الدولة، والمقصود من هذا الإقرار هو ترسيم هذا الدين في البلد، واعتباره دين الشعب والسلطة التي تحكم الجزائر، لذلك اعتُبر في المادة 09 منه أنه لا يجوز للمؤسسات، وهي الشخصيات المعنوية عامة أو خاصة أن تقوم في عملها أو في ممارستها، بكل أنواع السلوك المخالفة للخلق الإسلامي. ومفهوم هذه المادة تجريم كل سلوك مادي خارجي يناقض هذه القيمة، فالخلق الإسلامي قيمة حاکمة على تصرفات الأفراد وهم يقومون بأدوارهم في مؤسسات الدولة، وكل عمل يناقض هذا الخلق هو إساءة للدين وتعدّ على دستور الدولة¹.

وإن كان في حقيقة الأمر إعلان الإسلام الدين الرسمي للدولة، كالجزائر مثلا في دستورها، أو أنّ أتباع الدين الإسلامي يمثلون أغلبية المجتمع، في رأينا لا ينتقص أبدا ولا يحد من مسألة التمتع بأي من الحقوق المنصوص عليها في الإعلانات العالمية، أو ما ورد في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بما في ذلك ما جاء في المادتين 18 و 27 سابقتي الذكر، ولا ما ورد في الدساتير الجزائرية المتعاقبة، ولا يتصادم أيضا مع النصوص الوطنية المنظمة لحرية المعتقد. والنص على أنّ الدين الإسلامي هو الدين الرسمي للدولة الجزائرية لا يُعدّ في الوقت نفسه إجراء تمييزيا ضدّ أتباع الديانات الأخرى أو غير المسلمين على وجه الخصوص. لأنهم على أرض الواقع يتمتعون بكل حقوقهم المنصوص عليها في الدستور.

لكن، وبالرغم من الضمانات التي كفلتها التشريعات الجزائرية، إلا إنّنا نجد من يتحجج ببعض القيود الواردة في الدستور، معتبرا إياها إشكاليات وإجراءات تمييزية ضدّ أصحاب الديانات الأخرى، ويعدها من باب التضييق على الأقليات والانتقاص من حقوقهم، كمسألة التدابير التي تقصّر الأهلية لخدمة الحكومة لأصحاب الديانة الإسلامية دون غيرهم، أو تلك الامتيازات التي تُمنح لأصحاب الديانة السائدة، إضافة إلى نصّ الدستور على أنّ منصب رئيس الجمهورية لا يحقّ الترشح له من غير أصحاب الدين الإسلامي، وحتى نصّ اليمين الدستوري الذي يؤديه الرئيس والوارد في الدستور يؤكّد ذلك. وهذا ما نصّت عليه مواده بقولها: "لا يحقّ أن يُنتخب لرئاسة الجمهورية إلا المترشح الذي... يدين بالإسلام..."². وكذلك "يؤدي رئيس الجمهورية اليمين حسب النصّ الآتي: بسم الله الرحمن الرحيم، وفاء للتضحيات الكبرى، ولأرواح

1 بن جلالى سعاد، مرجع سابق، ص 126.

2 المادة 87 من الدستور الجزائري لسنة 2016، مرجع سابق.

3 ينظر: المادة 90، المرجع نفسه.

بالرغم من التّصريح على هذه القيود في الدّستور، إلاّ إنّها لا تُعتبر على الإطلاق من قبيل التّضييق أو الحدّ من حقوق غير المسلمين في الجزائر أو الانتقاص من حريّاتهم، لأنّها تدخل ضمن الإطار العامّ التّنظيمي للدولة وما يتطلّبه النظام العامّ والمصلحة العامّة للدولة، وأيضاً يدخل ضمن مقتضيات وحدة البلاد وتماسك المجتمع، لذا فإنّ أصحاب هذه الآراء والمقولات كلامهم مردودٌ عليهم، ولا يُمكن أن يكون ذريعةً أو حجةً لإثارة مسألة الاعتداء أو التّضييق على حريّة الاعتقاد.

لقد نصّ الدّستور الجزائريّ الحاليّ على أنّ يمارس كلّ فرد جميع حريّاته، في إطار احترام الحقوق المعترف بها للغير في الدّستور، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نصّ على حريّة تكوين الأحزاب السياسيّة، إلاّ أنّه أشار إلى قيود موضوعيّة، حيث لا يُمكن التّدخّل بهذا الحقّ لضرب الحريّات الأساسيّة والقيّم والمكوّنات الأساسيّة، ولا يجوز تأسيس الأحزاب السياسيّة على أساس دينيّ أو لغويّ أو جنسيّ أو جهويّ¹، وهي نفس القيود المنصوص عليها ضمن القانون العضويّ المتعلّق بالأحزاب السياسيّة، دون ذكر قيد تأسيس الحزب على أساس الدين، وهو ما نصّ عليه هذا القانون بقوله: "لا يجوز طبقاً لأحكام الدّستور تأسيس حزبٍ سياسيّ على أهدافٍ مناقضةٍ للقيّم والمكوّنات الأساسيّة للهويّة الوطنيّة، ولقيّم ثورة أول نوفمبر 1954 والحُلق الإسلاميّ، وللوحدة والسيادة الوطنيّة، وللحريّات الأساسيّة، وللاستقلال البلاد وسيادة الشعب، وكذا الطّابع الديمقراطيّ والجمهوريّ للدولة، أو لأمن التراب الوطنيّ وسلامته"².

وعليه، يُمكن القول إنّ القانون العضويّ للأحزاب السياسيّة لم يطابق الدّستور في مادّته 42، ونلاحظ أيضاً أنّ المشرّع الدّستوريّ الجزائريّ لم يقدّم بتفسير تلك القيود الواردة في نصوصه، والتي تقع على عاتق الأفراد عند ممارستهم للحقّ في تكوين الأحزاب على أساس دينيّ، ممّا جعلها تأتي غامضةً ومُبهمَةً، والقانون عندما ينتابه الغموض يسهّل انتهاكه، وقد يؤول إلى الاعتداء على حريّة الاعتقاد.

وتنصّ المادّة 43 من مشروع تعديل الدّستور لسنة 1996م، على ضمان الحقّ في إنشاء الجمعيات، وتشير إلى أنّ القانون العضويّ يحدّد شروطاً وكيفيّة إنشاء الجمعيات، ويوجي هذا النصّ باحتمال إصدار قانونٍ عضويّ جديدٍ يحلّ محلّ القانون الحاليّ رقم 12-06 بشأن الجمعيات، حيث يفرض القانون الحاليّ الذي صدر عام 2012م قيوداً على أنشطة الجمعيات ومنظّمات المجتمع المدنيّ، وعلى إجراءات تسجيلها، وعلى حصولها على تمويلٍ أجنبيّ، وبموجب القانون، يقتضي إنشاء أيّ جمعية الحصول على

1 ينظر: المادة 51، المرجع نفسه.

2 ينظر: القانون العضوي رقم 12-04، مؤرخ في 18 صفر عام 1433هـ، الموافق 12 يناير سنة 2012م، يتعلق بالأحزاب السياسيّة.

موافقة مُسبقةٍ من السلطات، التي تملك صلاحية تعليق أنشطة الجمعية، أو حتى حلّها، في حالة التدخّل في الشؤون الداخليّة للبلاد أو المساس بالسيادة الوطنيّة. وفي هذا الخصوص دعت منظمة العفو الدوليّة السلطات الجزائريّة إلى إلغاء القانون 06-12 ووضع قانونٍ عضويّ جديدٍ بشأن الجمعيات يتماشى مع المعايير الدوليّة لحقوق الإنسان ذات الصلة¹.

ثانياً: الإشكالات التشريعيّة الواردة على حرية المعتقد في النظام القانوني الجزائري

قد يكون التقييد التشريعي للحريات العامّة، ومنها الحق في حرية المعتقد هو الميدان الفسيح للقيود المفروضة على الحريات العامّة، باعتبار أنّ الدستور عادةً ما يُحوّل للمشرع العادي ممارسة هذه السلطة، فالمشرع العادي هو المختص بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامّة، لأنّ هذا العمل يدخل ضمن اختصاصه الأصليّ وفقاً للنصوص الدستورية، لكنّ هذا لا يعني حرمان السلطة التنفيذية من ممارسة بعض اختصاصات التقييد على هذه الحريات بمناسبة قيامها بتنفيذ القانون، وبمعنى آخر عدم مباشرة السلطة التنفيذية لاختصاصاتها التقييدية من تلقاء نفسها، دون تحويل صريح من قبل المشرع، ذلك أنّ أيّ واجب قانوني لا يمكن أن يقع على عاتق الفرد إلا بنصّ تشريعيّ، سواء أكان ذلك بطريق مباشر، كأن يحدّد المشرع بعض الأفعال المحظورة، ويأمر الناس باجتنابها وإلا تعرّضوا للعقاب، أو غير مباشر. ويمكن ملاحظته لما يُحوّل المشرع السلطة التنفيذية بعض الصلاحيات المقيدة للحريات العامّة في نطاق محدّد².

الملاحظ هنا، أنّ المشرع الجزائري لم يقدّم بتحديد أو وضع فئات أو طوائف معيّنة، من أجل تقييد حريتها الدينية بقانون على اعتبار أنّ الدين الإسلاميّ دين الدولة الرسميّ، لكنّه حدّد بصفة عامّة أحكاماً خاصة لممارسة الشعائر لغير المسلمين بقانون، وهذا الفراغ القانوني وعدم التحديد، يحمل أكثر من معنى، ويمكن أن يُفسّر بعدة تفسيرات، خاصة في ظلّ إمكانية تعدّد الطوائف والأديان، ونحن نعيش الآن ثورة معلوماتيّة وتكنولوجية كبيرة، تساعد على انتشار ونشر المذاهب، لذا وجب على المشرع تدارك هذا الأمر.

أقرّ الدستور الجزائريّ مجموعة من الحقوق والحريات، والتي من بينها حرية المعتقد، ولكنّه في الوقت نفسه أباح للمشرع العاديّ أحياناً تنظيمها لبيان حدودها وكيفية ممارستها، من غير نقص أو انتقاص. واستثناءً في بعض الحالات، يُطلق الحقوق والحريات إطلاقاً عاماً يستعصي على التقييد أو التنظيم، فإذا

1 منظمة العفو الدوليّة، الجزائر، الدستور بحاجة إلى ضمانات أقوى لحقوق الإنسان، مطبوعات منظمة العفو الدوليّة، ط01، المملكة المتحدة البريطانية، 2016م، ص09.

2 فوزية فتيحي، مرجع سابق، ص80.

خرج المشرع فيما يضعه من تشريعات على هذا الضمان الدستوري، بأن قيّد حقاً وردّ مطلقاً في الدستور أو أهدر حقاً أو انتقص منه تحت شعار التنظيم الجائز دستورياً، فإنه قد وقع تدخُّله التشريعي مخالفاً للدستور¹.
والحقوق حسب الدستور نوعان:

1- حقوق وحرّيات غير قابلة للتنظيم التشريعي: وهي الحقوق والحرّيات التي نظّمها الدستور تنظيمًا نهائيًا يُمنع عن المشرع العادي أن يُصدر بشأنها أيّ تنظيم، وتُعرف هذه الحقوق عند إيرادها في النصوص الدستورية دون اقترانها بعبارة "في حدود القانون" أو "وفقاً للقانون" أو "طبقاً للقانون"، فإذا لم يتمّ الدستور بإحالة هذه الحقوق والحرّيات إلى المشرع العادي فلا يجوز له أن يمسّها، فالدستور فضّل في هذه الطائفة من الحقوق والحرّيات نظراً لأهمّيتها البالغة واعتبارها ركيزةً للحقوق الأخرى، أن لا يدع موضوع تنظيمها للمشرع².

وهذه الحزمة من الحقوق لا تثور في شأنها صعوبة ولا تثير كذلك مشاكل متعلّقة بالانحراف التشريعي، لأنّه لا يتصور في شأنها تدخُّل المشرع، لتنظيمها تنظيمًا نهائيًا وعلى نحو قاطع من قبل المشرع الدستوري، ومن البديهي أن الانتقاص من هذه الحرّيات غير مُتصور لأنّ هذا المجال بعيد عن دائرة التنظيم التشريعي³.

2- حقوق وحرّيات أخرى قابلة للتنظيم التشريعي: في هذه الفئة من الحقوق والحرّيات قد حصل المشرع على تفويض دستوري، ومن ثمّ فلا ضير في تنظيمها، ويقترن الحق أو الحرية القابلة للتنظيم في النصّ الدستوري بعبارة "بواسطة القانون" أو "بموجب القانون" أو "وفقاً للقانون"، ومن أمثلتها نصّ المادة 42 من الدستور الجزائري لسنة 2016م التي تنصّ على أنه: "لا مساس بحُرمة حرّية المعتقد، وحُرمة حرّية الرّأي، حرّية ممارسة العبادة مضمونة في ظلّ احترام القانون". حيث نلاحظ أنّه قيّد هذه الحرّية بلفظ "احترام القانون"، ومن ثمّ فقد ترك مسألة تنظيم هذه الحرّية ومسألة تحديد وتكييف ممارستها للمشرع العادي، لكي يحدّد القانون وشروط وكيفيات ممارستها هذه الحرّية. ومن أمثلتها أيضاً نصّ المادة 52 من دستور 2016: "حقّ إنشاء الأحزاب السياسيّة معترف به ومضمون". وبعد أن أقرت هذه المادة ضمان حقّ إنشاء

1 سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط07، 2005م، ج02، ص103.

2 لوفي سعيد، الحماية الدستورية للحقوق السياسية في الجزائر، مذكرة مقدمة ليل شهادة الماجستير في الحقوق، قانون دستوري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2010/2009، ص49.

3 المرجع نفسه، ص50.

الأحزاب السياسية، وأوردت بعض الشروط اللازمة في تكوين الأحزاب السياسية لتُنصَّ في آخر المادة على أن: "تُحدّد التزامات وواجبات أخرى بموجب قانون عضوي". وكذا حرية التعبير وبقية الحقوق السياسية¹. وعلى كل حال، أخلص مما سبق، إلى أنه يجوز للمشرع القيام بتنظيم هذه المجموعة من الحقوق، شريطة أن لا يؤدي التدخل التشريعي إلى الانتقاص من الحق أو الحرية أو التضييق عليها دون أسس دستورية، أو إهدار الحق أو الحرية إهدارا تاما، أو أن يفرض قيودا على الحرية المكفولة على نحو يجعل ممارستها شاقّة على الأفراد.

لطالما تعرّضت هذه الحزمة من الحقوق والحرّيات، ومنها الحقوق السياسية كحق ممارسة الشعائر الدينية وحرية المعتقد، وحق إنشاء الأحزاب السياسية، وحرية التعبير، وحرية الإعلام وغيرها من الحرّيات، إلى كثير من القيود والإشكالات والانتقاص، بحجة تنظيمها بالقانون، أو أنّ المشرع له سلطة تقديرية مطلقة في تنظيمها، وفي كل الأحوال يلتزم المشرع العادي أثناء تنظيمه للحقوق والحرّيات المنصوص عليها في الدستور، بكفالة حدودها الدستورية، وأن لا يؤدي تنظيمه إياها إلى إفراغها من مضمونها أو جوهرها، لأنّ وُرد هذه الحقوق في الوثيقة الدستورية، يمثّل ضمانا لها في مواجهة المشرع العادي نفسه، وذلك بإضفاء الطابع الدستوري عليها، ممّا يكسبها أسمى القيم الشرعية الوضعية وهي الشرعية الدستورية².

لابدّ عند الحديث عن الإشكالات والقيود التشريعية الواردة على حرية المعتقد في القانون الجزائري، أن أورد بعض القوانين التي أصدرها المشرع الجزائري قصد تنظيم هذه الحرية وكيفية ممارستها، وأيضا بعض القوانين التي تحدّد الطبيعة القانونية لغير المسلم أو المخالف في الجزائر.

1- الأمر الرئاسي 03/06:

ينصُّ الأمر 03/06 على حرية غير المسلمين في ممارسة شعائرهم، بشرط أن يتم هذا الأمر وفق ما ينصُّ عليه الدستور والقوانين واللوائح التنظيمية الأخرى، وأن تتم هذه الممارسات وفق ما يقتضيه احترام النظام العام والآداب العامة والأخلاق وحقوق وحرّيات الآخرين الأساسية. وينظّم المرسوم الممارسات الدينية لغير المسلمين عن طريق تنظيم سبل ممارسة غير المسلمين لشعائرهم الدينية، وفرض غرامات مالية على محاولة تحويل المسلمين من دينهم لدين آخر، ويعدّ التبشير جريمة جنائية تؤدي إلى عقوبة سالبة

1 المرجع نفسه، ص 51.

2 أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحرّيات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000م، ص 37.

للحرية لمدة تتراوح من سنة إلى ثلاث سنوات، وتُفرض غرامات مالية أيضا على اختلاف المخالفة المرتكبة، لأن بيع الكتب المقدسة مثلا كالإنجيل ليس مثل مخالفة التبشير.

يحدّ المرسوم 03/06، والذي دخل حيز التطبيق في فيفري 2008م، من ممارسة غير المسلمين لشعائرهم الدينية، ويقيد التجمّع العام لغرض العبادة، كذلك يدعو هذا المرسوم إلى تشكيل لجنة وطنية لتنظيم عملية تسجيل الجماعات الدينية غير المسلمة، وتُشرف على هذه العملية اللجنة الجزائرية لخدمات البيانات غير الإسلامية. ويُفرض المرسوم أيضا على الجماعات الدينية المنظمة تسجيل نفسها لدى الحكومة.

نلاحظ على أرض الواقع أنّ الحكومة الجزائرية تمكّنت من خلال المرسوم 03/06 وقانون العقوبات من وقف أيّ خدمات دينية تمّ تنظيمها في المنازل الخاصة أو في المحلات، أو في أماكن منعزلة، وهذا الأمر تمّ تطبيقه بشكل رئيسي على فئة غير المسلمين.

يحدّد الأمر 03/06 قيودا قابلة للتطبيق، وإن كانت تُعتبر شاقّة في بعض الأحيان، حيث ينص على وجوب تسجيل أيّ مبانٍ تقام من أجل أداء الشعائر والطقوس غير الإسلامية لدى الدولة، وأيضا ضرورة الحصول على ترخيص مسبق من اللجنة المكلفة بتنظيم الشعائر لغير المسلمين أو من الوالي، وذلك لإحداث أيّ تغيير أو تعديل في المبنى المخصّص للعبادة، كما يشترط المرسوم كذلك عدم السماح بالتعبّد إلا في المباني المخصّصة للعبادة بشكل حصري والتي حظيت بالموافقة لأداء تلك الغاية¹.

يتضح من خلال ما قرره المشرع الجزائري من واجبات أو شروط لممارسة الحرية الدينية في الجزائر، أنّها مقيدة نوعا ما، وأضفى عليها إجراءات صارمة، خاصة في إجراء التصريح لسير التظاهرات الدينية التي جاءت في إطار المرسوم التنفيذي الخاص بكيفيات سير التظاهرات الدينية، وربما تمثّل عائق أمام تطبيق حرية المعتقد للغير على أرض الواقع. إلا إنّ المشرع الجزائري يرى عكس ذلك، وبزّ هذه القيود التي وردت في تشريعاته بأنّها في خدمة حرية المعتقد وليست ضدها، باعتبار أنّ من أراد أن يمارس حقه في التعبير عن الاعتقاد، فليمارسه تحت مظلة القانون وعلمه حتى يحميه؛ إذ كيف يحمي القانون نشاطا لا يعرف مكانه وموضوعه ولا هدفه، ومن يملك الرعاية يملك الرقابة².

1 كنت قد فصلت الحديث في هذه الجزئية في الفصل الثالث، وينظر: المرسوم الرئاسي 03/06، مرجع سابق.

2 ينظر: المادة 3 و4 من المرسوم التنفيذي رقم 135/07، مرجع سابق.

2- المرسوم التنفيذي 135/07 الذي يحدد سير التظاهرات الدينية

أضفى المرسوم التنفيذي 135/07 دقة أكبر على المرسوم السابق 03/06، من خلال تحديد الطريقة والشروط التي يمكن وفقاً لها أداء الشعائر الدينية لغير المسلمين، ويحدد هذا المرسوم ضرورة تقديم طلب الترخيص إلى الوالي للاحتفال بالمناسبات الخاصة غير الإسلامية وذلك قبل 05 أيام على الأقل من حلول المناسبة الدينية، وأن تتم هذه المناسبة في مبانٍ مفتوحة أمام الجمهور، وينبغي أن يشمل طلب الترخيص معلومات عن كل المنظمين الرئيسيين للمناسبة، وغاية المناسبة، وهدفها وعدد الأشخاص المدعوين، وبرنامج النشاطات، والمكان المقرر إحياء المناسبة فيه.

هذه الإجراءات التي وضعها المشرع الجزائري وإن كانت تصب في كثير من الأحيان في الصالح العام، ويُقصد بها المحافظة على الآداب العامة والأخلاق والسكينة العامة، إلا إنها تُعتبر إجراءات معقدة جداً، وصعبة بالنسبة للمنظمين، وتشكل عائقاً أمام تطبيق حرية المعتقد بكل سلاسة على أرض الواقع، وربما يمكن للمشرع أن يخفف من شدة الإجراءات لتسهيل هذه العملية، مع احتفاظه بحقه الكامل في قبول أو رفض تلك التظاهرات أو المناسبات الدينية إن رأى ما يستوجب ذلك.

يشترط القانون الجزائري على الجماعات الدينية تسجيل منظماتها لدى الحكومة قبل القيام بأي نشاط ديني، وقد كانت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية تقليدياً هي الجماعة الدينية غير الإسلامية الوحيدة المعتمدة في الجزائر، وفي جويلية 2009م اعترفت الحكومة الجزائرية بأول منظمة يهودية رسمية، في حين أنه لم يتم البت بطلبات التسجيل التي قدمتها الكنيسة الأنجليكانية وطائفة السبتيين وغيرهم من الكنائس البروتستانتية منذ ما يصل إلى خمس سنوات¹.

تتمتع وزارة الداخلية الجزائرية لوحدها ودون سواها بسلطة منح حقوق الجمعيات الدينية وغير الدينية، وكانت الإشكالات التي واجهتها المجموعات الدينية في الحصول على وضع قانوني مثل تلك التي واجهتها جماعات المجتمع المدني غير الدينية والمنظمات غير الحكومية وغيرها من الجماعات التي كانت طلباتها التي تقدمها لوزارة الداخلية تُقابل عادةً بالصمت لا بالرفض المكتوب والموثق، ورغم أن وزارة الداخلية قد

1 منظمة العفو الدولية، مرجع سابق، ص 12.

تعهدت في جوان 2010 بإعادة النظر في طلبات هذه الجمعيات، فإن هذه الوعود لم تتحقق على أرض الواقع نظرا لعدة أسباب إجرائية وتشريعية¹.

هذا الأمر أدى إلى عدم تسجيل أي كنائس جديدة أو جمعيات غير إسلامية وهذا منذ دخول المرسوم 03/06 حيز التنفيذ في فيفري 2008م، هذه التعقيدات أو القيود أدت إلى ظهور إشكالية كبرى وهي اعتماد كثير من المواطنين المسيحيين بالجزائر في ممارسة طقوسهم وشعائهم على بدائل أخرى تتمثل في المنازل أو مساكن أو مؤسسات أعمال لأعضاء الكنيسة، وهذا كله مناف للقانون لأنها تُعتبر كنائس ومباني غير رسمية وغير معترف بها، لكن هذا الأمر موجود على أرض الواقع، فتجد بعض المجموعات تمارس شعائرها علنا، والأخرى تُقيم شعائرها الدينية سرا أو خفية دون إعلام السلطات².

أيضا من الإشكالات الواردة على حرية المعتقد عدم قبول الحكومة الجزائرية لطلبات التأشيرة التي تقدم بها العديد من العاملين في المجال الديني للدخول إلى الجزائر، لكن عدم قبول الحكومة كان بدون وثيقة رسمية، إلا أنها تستعمل طريقة عدم الرد على هذه الطلبات، مما أثار حفيظة بعض الجماعات الكاثوليكية والبروتستانتية. واعتبروا عدم السماح لرجال الدين الأجانب من دخول أرض الجزائر من أهم الإشكالات والعراقيل أمام ممارستهم لشعائهم الدينية، هذا ولم يتم رفض طلبات التسجيل الخاصة بهم رسميا، لكن لم يتم الرد عليهم عموما، وكثيرا ما كانت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف ما تقوم بالتدخل والتوسط للسماح بدخول العاملين في المجال الديني والموافقة على تأشيرات دخولهم، وذلك بالتعاون مع وزارة الخارجية والداخلية أيضا بناء على طلب المجموعات الدينية³.

3- قانون الأسرة الجزائري:

يستند قانون الأسرة الجزائري، سواء القديم أو المعدل لسنة 2005م⁴، في أغلب مواده القانونية إلى الشريعة الإسلامية وهذا ما نصت عليه المادة 22 بقولها: "كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يُرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية". وهذه مادة واضحة وصريحة ولا تقبل التأويل بأن هذا القانون يعتمد

1 المرجع نفسه، ص13.

2 منظمة العفو الدولية، مرجع سابق، ص14.

3 الجزائر، الدستور بحاجة إلى ضمانات أقوى لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص15.

4 قانون رقم 84-11، مؤرخ في 09 رمضان عام 1404هـ، الموافق لـ 09 يونيو 1984م، والمضمن قانون الأسرة المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02، المؤرخ في 18 محرم عام 1426هـ، الموافق 27 فبراير سنة 2005م، ج ر 15 مؤرخة في 27 فبراير 2005م.

على الشريعة الإسلامية في استنباط أحكامه، وكل ما لم يرد النص عليه فالحكم فيه يعود إلى نصوص الشريعة الإسلامية.

نصت كذلك المادة 221 من قانون الأسرة الجزائري على أنه يُطبَّق على كلِّ المواطنين الجزائريين وعلى غيرهم من المقيمين بالجزائر، فلعلَّ المشرع الجزائري يقصد بالمقيمين بالجزائر من يدين بديانة غير الإسلام، أم مقيمين برابطة الإقامة دون ذكر أيِّ صنف من الديانة التي يدينون بها.

نصَّ قانون الأسرة الجزائري المعدَّل والمتمَّم في المادة 30 منه، القاضية بعدم جواز زواج المسلمات من غير المسلمين، بحيث جعله من المحرّمات بالرجوع لأحكام الشريعة الإسلامية، وباعتبار دين الدولة الجزائرية هو الإسلام، وفي الوقت نفسه يمنح الحقَّ للرجل من الزَّواج من امرأة غير مسلمة، لكن بشرط أن تكون كتابية أي أنها تعتنق إحدى الديانات الثلاث السماوية، وبموجب القانون يُعتبر الأبناء مسلمين بغضِّ النظر عن ديانة أمهم لأنهم يتبعون أباهم في الديانة. وهذا القانون وإن كان لا يتطابق مع ما نصت عليه الاتفاقيات العالمية والدولية، إلا إنه جاء موافقاً لما نصت عليه الشريعة الإسلامية، وهذا الأمر لا يُعتبر تضييقاً أو إشكالا على حرية المعتقد، لأنه من صميم حماية المجتمع المسلم والمحافظة على وحدته وتماسكه والدفاع والدَّود عن أفرادهم وكثرتهم¹.

جاء في المادة 138 المتعلقة بموانع الميراث، أنه "يُمنع من الإرث اللعان والردة"، حيث أقرَّ المشرع الجزائري في هذه المادة الممنوعين من الميراث، ومن بينهم المرتد. والمرتد هنا من خرج عن الدين الإسلامي فأصبح حكمه حكم غير المسلم، والغموض هنا والنقص في التشريع واضح، لأنه أقرَّ عقوبة المنع من الميراث على المرتد فقط دون غيره، لكن غير المسلمين لم ينصَّ عليهم، فما حكمهم إذا في قانون الأسرة، كالمسيحيين واليهود مثلا من الميراث؟ ومن جهة أخرى أقرَّ المشرع الجزائري في نص المادة 200 على أنه "تصحُّ الوصية مع اختلاف الدين". أي تصحُّ له الوصية من مسلم رغم اختلافهما في الدين. أي يصحُّ أن يوصي المسلم لجاره أو قريبه -مثلا- غير المسلم وتنفَّذ وصيته تبعاً لما جاء في قانون الأسرة².

4- قانون العقوبات الجزائري:

1 جيلالي سعاد، مرجع سابق، ص 193.

2 ينظر المواد 138 و 200 من قانون الأسرة الجزائري، مرجع سابق.

خلا قانون العقوبات الجزائري من أي عقوبة أو تجريم للفرد الذي يُعَيَّر دينه، فلا يوجد نص يعاقب المرتد عن الإسلام في بلادنا، وذلك عملاً بنص المادة 01 من قانون العقوبات الجزائري "لا جريمة ولا عقوبة أو تدبير أمنٍ بغير قانون"¹.

وفي هذا الإطار ليس هناك نص صريح لا في قانون العقوبات الجزائري ولا في أي قانون آخر يعاقب المرتد عن الإسلام كقاعدة عامة، واستثناءً يوجد في قانون العقوبات نص واحد يعاقب كل من أساء إلى الرسول ﷺ أو بقتية الأنبياء أو استهزأ بالمعلوم من الدين، سواء عن طريق الكتابة أو الرسم أو أية وسيلة أخرى².

أغفلت القوانين الوضعية الجزائرية النص على معاقبة المرتد، ولم يكن هذا الموضوع ليَشغَلَ بال واضعي القانون في الجزائر، ذلك أن معظم رجال القانون يعتبرون حد الردة من باب التعازير الموكلة للدولة، ومنهم من يعتقد أنه لم يعد يتناسب مع متطلبات القرن الواحد والعشرين، وهذا مُستَشَفُّ من خلال عدم إدراج حد الردة أو ما يقابلها في القوانين الجزائرية، كما لم تُدرج غيرها من الحدود الشرعية.

اعتمد رجال القانون مبادئ ومعايير معينة تُبرر عدم معاقبة المرتد، لا سيما مبدأ حرية المعتقد والحرية الدينية في أن يعتنق الدين الذي يريد، وحرية في أن يمارس شعائر ذلك الدين، سواء في الخفاء أو العلانية، وحرية في ألا يُفرض عليه دين معين، وأن الشخص حر في اختيار دينه وليس لأي شخص مهما كان الحق في إجباره على اتخاذ الإسلام أو المسيحية، أو أي دين آخر كدين له، حيث لا وجود لأي نص في القانون الجزائري ينص على خلاف حرية المعتقد.

الفرع الثالث: الإشكالات المتعلقة بالمصادقة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في الجزائر

أبَدت الجزائر استغدادها لحماية حقوق الإنسان وجميع الحقوق والحريات السياسية والمدنية، وذلك باعتمادها العديد من المعاهدات الدولية الخاصة في هذا المجال، أضف إلى ذلك إصدارها لكثير من القوانين الرامية إلى تكريس أكثر الحقوق الواردة في المواثيق الدولية، وهذا لكي يتسنى لكل الجزائريين التمتع بحقوقهم وممارستها على أكمل وجه باختلاف مناهلهم ومشاربهم.

1 المادة 01 مكرر2 من قانون العقوبات، مرجع سابق.

2 المادة 144، المرجع نفسه.

وهذا الأمر موجودٌ ومحققٌ من الناحية القانونية، أو من الناحية النظرية، أي أن تمتع الجزائريين بالحقوق المكفولة على الصعيد الدولي أمر قابلٌ للتحقيق إلى حدٍ بعيدٍ، لكن، هل تمتع الجزائريين بحقوقهم واقعيًا، يعكس ما هو مكرسٌ قانونيًا؟ أم هي مجردٌ نصوصٍ قانونيةٍ لا تعدو أن تكونَ حبرًا على ورقٍ¹؟

المتتبع لأحوال الجزائر والتحوّلات التي عرفتْها منذ الاستقلال وإلى اليوم، يعرف أن التمكين الفعلي للجزائريين من التمتع بحقوقهم كان في نهاية الثمانينيات، خاصةً بعد أحداث أكتوبر 1988م، والتي توجت بدستور الحريات سنة 1989م، إضافةً إلى انضمام الجزائر إلى العهدين الدوليين لحقوق الإنسان، وبالرغم من شهود الجزائريين لبعض الحريات، وهي عديدة، إلا إن هذا الأمر بقي نسبيًا وهذا نتيجة ظهور عدّة عقبات وإشكالاتٍ أعاقَتْ تقدُّم وتنفيد الدولة الجزائرية لالتزاماتها.

سعت الجزائر منذ استقلالها للانضمام إلى العديد من الاتفاقيات الدولية، غير أن هذا الانضمام لم يشمل جميع الوثائق المتعلقة بحماية حقوق الإنسان في بداية الأمر، وذلك راجع إلى طبيعة النظام السياسي القائم على الأحادية السياسية. وتلاشي كل المعوقات الرئيسية التي كانت تمنع الجزائر من التصديق على باقي الاتفاقيات، ومع تغيير النظام السياسي ليقوم على مبادئ التنظيم الديمقراطي، الذي أكدّه الدستور الجديد سنة 1989م، سارعت الجزائر إلى التصديق والانضمام إلى تلك الاتفاقيات التي أكد المجلس الدستوري على سرّانها وبدء نفاذها، حيث نصّ على إمكانية التذرع بها أمام القضاء الوطني، وبذلك تكون تلك الاتفاقيات الدولية أحد أهم مصادر حماية حقوق الإنسان وخاصةً السياسية منها في الجزائر².

إن انضمام الجزائر للاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، يعني تطبيق هذه الحريات واحترامها في نظامها الداخلي، مما يجعلها ملتزمةً بضمان ما وردَ فيها تجاه مواطنيها، إلا إن حرص الدولة الجزائرية على الاحتفاظ بسيادتها وخصوصيات المجتمع الجزائري، قد دفعها إلى إبداء كثير من التحفظات، والتي تُعفى بموجبها من تطبيق بعض أحكام تلك المعاهدات، أو تضع تفسيرًا خاصًا بها يحد من مدى التزامها بهذه الأحكام.

وكانت الجزائر قد انضمت إلى تلك المعاهدات في حينها، وتم المصادقة عليها، لكن عملية نشر هذه المعاهدات لم تتم إلا في سنة 1997م، وللإشارة فإن فعالية هذا النوع من المعاهدات لا يكون لها أثر

1 قادري نسيم، الممارسات الجزائرية في مجال الأليات التشريعية الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، مذكرة لنيل درجة الماجستير في القانون، فرع القانون العام، تخصص تحولات الدولة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2010/2009م، ص 72.

2 لوافي سعيد، مرجع سابق، ص 32.

حقيقي إلا إذا استُكمل شرط النشر كإجراء لنفاذ المعاهدات المصادق عليها في الدستور، وهذا لتفادي تحكّم السلطة التنفيذية بهذا الإجراء. وللإشارة أيضا فإنّ عملية التأخر في نشر هذه المعاهدات يعني أنّها لم تكن سارية المفعول ولا قابلة للتنازع أمام الجهات القضائية في ظل وجود انتهاكات لحقوق الإنسان، وهذا ما كان يمثل إشكالا كبيرا وعائقا أمام الحريات والحقوق ومن بينها حرية المعتقد¹.

حيث أهدت الجزائر تحفّظات وتصريحات تفسيرية على بعض الحقوق الواردة في المعاهدات الدولية ومنها العهدان الدوليان لحقوق الإنسان، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، واتفاقية حماية حقوق الإنسان وغيرها. وهذه التّحفّظات والتفسيرات القانونية تُعدّ تخصيصا لحقوق الإنسان، وتجسيدها بهذا الشكل ينزغ منها طابع العالمية، ويتمثل السبب الرئيسي في التّحفّظات التي تقدّمت بها الجزائر، في كون بعض أحكام المواد جاءت مخالفة للمبادئ الأساسية للتنظيم القانوني للدولة، والتي يُفصّد بها في الجزائر المبادئ الأساسية للنظام القانوني الجزائري، أو يُفصّد بها المبادئ العامة للمنظمة للمجتمع الجزائري المنصوص عليها في الفصل الأول من الدستور، والمتمثلة أساسا في أحكام المادة 02 التي أقرّ من خلالها المشرع الدستوري بأنّ الإسلام هو دين الدولة وأنه يُمثّل المصدر الأول للتشريع في الجزائر².

ومن بين التّحفّظات أو التفسيرات، تلك التي تُفسّر أحكام المادة 14 من اتفاقية حقوق الطفل، بمراعاة الركائز الأساسية للنظام القانوني الجزائري، وبالأخصّ المادة 02 من الدستور التي تنصّ على أنّ دين الدولة الإسلام، والمادة 36 التي تؤكد على عدم المساس بحرمة المعتقد³، علما أنّ الفقرتين 01 و02 تنصّان على أنّ:

1 - تحترم الدول الأطراف، حقّ الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين.

2 - تحترم الدول الأطراف، حقوق وواجبات الوالدين وكذلك، تبعًا للحالة، الأوصياء القانونيين عليه، في توجيه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تنسجم مع قدرات الطفل المتطورة⁴.

1 قادري نسيمة، مرجع سابق، ص75.

2 المرجع نفسه، ص76.

3 ينظر: المادة 02 و36 من الدستور الجزائري لسنة 1996م، مرجع سابق.

4 المادة 14 من اتفاقية الطفل لحقوق الإنسان، مرجع سابق.

نلاحظ أن التفسير الذي أعطته الجزائر للمادة 14 بفقرتها يتعدى مجرد التصريح، بل يهدف في حقيقة الأمر إلى إعطاء معنى مغاير للأحكام الواردة فيه، لأن أعمال الجزائر لهذا التفسير سوف يُمكنها من التحلل بطريقة غير مباشرة من تطبيق هذه المادة، لذا لا يُمكن القول بأنها تحفظت جزئياً عليها¹.

الملاحظ بالنسبة للجزائر أنها ومن خلال التعديل الدستوري لسنة 1996م، حاولت بصفة جاهدة تفعيل جميع الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقيات والمعاهدات العالمية والدولية المتعلقة بحقوق الإنسان ومن بينها حرية المعتقد، وذلك سواء في الحالات العادية أو الحالات الاستثنائية، وعملت على إدراجها في منظومتها القانونية، إلا إن الإشكال الذي واجهته المشرع الجزائري، هو تصادمه مع خصوصيات وقيم وتقاليد المجتمع الجزائري، على اعتبار أن الدولة الجزائرية دولة إسلامية بما يتضمنها تشريعها، خاصة في مسألة الأحوال الشخصية، ونسبة مجتمعية مسلمة تمثل الغالبية العظمى، وعلى كل حال فقد حاولت الجزائر أن تُسايِر وتكَيِّف مع المستجدات الدولية الحديثة، من أجل أن تتفادى تلك الاتهامات الموجهة إليها من حين لآخر، بأنها تنتهك حرية المعتقد والحرية الدينية بصفة عامة.

كما أن التّعذر بالخصوصية المجتمعية والتقاليد والأعراف، كونها من صميم الآداب العامة والنظام العام، أمر مشروع جداً لتقييد بعض الحريات وعلى رأسها حرية المعتقد، والأخذ بهذه الخصوصيات في تطبيق الحريات تطبيقاً فعلياً مقبولاً نسبياً. لكننا نجد على أرض الواقع، كثيراً من الدول ومن بينها الجزائر، تتخجج بهذه الخصوصيات والتقاليد لعدم وجود إرادة فعلية لتطبيقها، أو عدم قدرتها على احترام هذه الحقوق، وعادة ما ترتبط بالحالات السياسية.

خلاصة الفصل الرابع:

في ختام هذا الفصل أكون قد عالجت قضية الإشكالات الواردة على حرية المعتقد سواء في الفقه الإسلامي أو القانون الوضعي، وإن كانت القيود أو الإشكالات كثيرة سواء في الفقه الإسلامي أو القانوني، إلا أنني قد اقتصرت على الإشكالات أو القيود المثارة كثيراً، كمسألة الردّة وما يثار حولها من كلام وجدال، فقد حاولت أن أستعرض مفهومها والمراد منها وكذا أقسامها وأنواعها، ثم الحكم الشرعي وأقوال العلماء فيها، ثم بينت الاختلافات في الآراء بين العلماء حول مسألة الردّة وأدلة كل فريق، فمنهم من يرى أن الردّة تستوجب الحدّ وكل من بدّل دين الإسلام إلى غيره وجب قتله للنصوص والأحاديث الواردة فيه، وفريق آخر

1 قادري نسيم، مرجع سابق، ص 77.

لا يرى بهذا القول، وإنما يُفصّل في مسألة الردّة ويفرّق بين المرتدّين، ويرى بأنّ الردّة تخضع لوليّ الأمر لأنّها تُعتَبَرُ من قبيل خيانة الجماعة أو الخروج عن وحدة المسلمين، وهي تدخّل ضمن نطاق التعازير، أمّا الردّة المسالمة والمجرّدة فهي من باب ما جاء في حرّية المعتقد وأنّه لا إكراه في الدين. ثمّ انتقلت إلى الإشكالات القانونيّة الواردة على حرّية المعتقد والتي تمثّل عائقاً أمام تطبيقها على أرض الواقع، واستعرضت تلك القيود التي نصّت عليها الاتفاقيات والمعاهدات العالميّة والدوليّة، والقيود في الاتفاقيات الإقليميّة والقارّيّة والعربيّة، لأنّهي هذا الفصل بالإشكالات القانونيّة الواردة في القانون الجزائري، وما وضعه المشرّع من قيود أمام هذه الحرّية في دساتيره أو تشريعاته الأخرى.

الحاتمة

من خلال دراستي لحق من الحقوق الأساسية للفرد، وحرية من أهم الحريات العامة؛ متمثلة في حرية المعتقد في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، على اعتبارها من أهم الموضوعات في وقتنا الحاضر، ولما يلقاه هذا الموضوع من تداعيات كبرى، سواء من الناحية الشرعية أو القانونية أو على الساحة الاجتماعية. وبعد أن قضيت مدة معتبرة معه، بحثاً وتنقيحاً في جُلِّ جزئياته ومشتملاته، وما تعلق به من الضوابط والإشكالات، سواء الفقهية أو القانونية، توصلت إلى جملة من النتائج والاقتراحات، أجمُلها فيما يأتي:

أولاً: النتائج

1- لم يتمكن الفقهاء والمفكرون من التوصل أو إيجاد تعريف شامل، جامع ومانع لكل معنى يتصل بحرية المعتقد، لأن التوجه والمشارب الأولية لواضع التعريف عادة ما تتحكم فيه، وربما تكون له بمثابة البوصلة التي تحدّد له الاتجاه.

2- يختلف مفهوم حرية المعتقد في الفكر العلماني والقانوني عن الفكر الإسلامي، فبالنسبة للعلمانية تجد مفهوم حرية المعتقد يتسع ليشمل حرية الاعتناق وحرية تغيير المعتقد وحرية الإلحاد إلى جانب حرية ممارسة الشعائر الدينية وتعليم ونشر الدين، بينما ينحصر مفهومه في الشريعة الإسلامية على حرية الاعتناق دون حرية الخروج منه، والذي يُعتبر فعلاً محرّماً، بل إن منهم من يراه جرماً في الفقه الإسلامي.

3- بالنسبة للتطور الزمني والتاريخي لحرية المعتقد، فإن الدين قد لعب دوراً مهماً في حياة الشعوب وتكوين المجتمعات منذ العصور القديمة، وحتى في العصر الحديث، حيث يستحيل إرساء الديمقراطية دون إعطاء الأفراد الحق في التفكير والمعتقد والعبادة، فيؤدي عدم التعامل مع الديانات الأخرى إلى صراعات عنيفة.

4- بنظرة استقصائية وتاريخية لمعرفة طبيعة ومنشأ حرية المعتقد، وربط الحاضر بالماضي لتكوين رأي وفكرة شاملة حوله، وبالإضافة إلى معرفة معاناة المُنادين بهذه الحرية منذ العصور القديمة وإلى عصرنا هذا؛ أي منذ أن كانت مطلباً يختلج في أذهان المفكرين والفلاسفة، إلى أن أصبح حقاً مُدَوّناً تحميه النصوص القانونية، سواء كانت دولية أو وطنية؛ أخلص إلى أنّ هذه الحرية لا تزال تُنتهك إلى غاية كتابة هذه الأسطر، وإن اختلفت أشكال الانتهاك والتضييق.

5- حرّية المعتقد لا تنفك عن باقي الحرّيات الأخرى، بل هي على علاقةٍ وطيدةٍ ومترابطةٍ جدًا بل ومتداخلةٍ في بعض الأحيان معها، كحرّية الفكر، وحرّية الرأى والتعبير، وحرّية التعليم، فهي تُشكّل تكاملًا وانسجامًا بينها، حيث إنّ أيّ اعتداءٍ على هذه الحرّيات هو اعتداءٌ على حرّية المعتقد.

8- تعرّضت حرّية المعتقد عبر العصور التاريخية لانتهاكاتٍ كثيرة، فقد كان الملوك والحكام في العصور التي بدأت تنتشر فيها الديانات السماوية، يحاربون الأنبياء والرسل والمؤمنين بالرسالات السماوية، لحملهم على التراجع عنها، لأنهم كانوا يخافون عن مصالحهم، السياسية والمادية، ونفوذهم في السلطة.

9- لم تستقر حرّية المعتقد ولم تعرف الحماية والضمانة في الأنظمة العرّبية قديما ولا حديثا، إلا بعد الفصل بين الدين والدولة في العصر الحديث.

10- تُعدّ الشريعة الإسلامية أول نظام يسع عقائد الآخرين، ويُلزّم أتباعه بحمايتها، ويكفل لهم حرّية ممارسة شعائرهم، وقد كان هذا منذ أكثر من قرنٍ بعد هجرة النبي ﷺ.

11- بعد استعراض الشواهد من الآيات القرآنية التي تناولت تأصيل حرّية المعتقد في الإسلام، سواء الآيات التي ذكّرت هذه الحرّية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وآراء المفسرين في ذلك مع ذكر أسباب نزولها، والاختلافات بين الفقهاء في تفسيرها وتأويلها، أخلص إلى رجاحة رأى القائلين بدلالة هذه الآيات على إقرار حرّية المعتقد، لقوة أدلة أصحاب هذا الرأى وحججهم في ذلك. وأنها باقية على حالها وعمومها، وأنها ليست منسوخة ولا خاصة ولا هي ذات تأويل -والعلم لله-.

12- بعد استعراض الشواهد من السنّة النبوية الشريفة والأحاديث الصحيحة، وكذا أفعاله ﷺ مع غير المسلمين، وأفعال خلفائه رضوان الله عليهم وصحابته وقادة جيوشه، وإيراد كثير من الشواهد العملية التطبيقية من تاريخنا الإسلامي على احترام وتطبيق حرّية المعتقد، أُجزم بأن الإسلام هو التشريع الوحيد المتكامل الذي كفل وضمن وأقرّ حرّية المعتقد نصًا وفعلاً، وأنه تميّز وانفرد بهذه الخاصية على سائر الأديان، فحمل إلينا التاريخ الإسلامي نماذج مُشرقة يُفتدى بها إلى الآن، وأن هذا الدين المنزّل من رب العالمين على رسوله خاتم الأنبياء والمرسلين، جمع الفضائل كلّها وأعطى للإنسان من الحرّية والحقوق والمكاسب، مالم تعرفه أيّ شريعة ولا دين، ولا أيّ حضارة في أيّ عصرٍ من العصور سبقت الإسلام.

13- بعد استقراي لمعظم النصوص القانونية الواردة في الاتفاقيات الدولية والإقليمية، تبين لي أنّ قواعد حقوق الإنسان عموماً وحرّية المعتقد خصوصاً والمقرّرة بموجب القانون الدولي لحقوق الإنسان،

تمثّل في حقيقتها النظرة الغربية لهذه الحقوق، والتي يُرادُ فرضها على الدول الأخرى فرضاً تحت غطاء مفهوم جديد للقانون الدوليّ، يسمو من خلاله هذا الأخير على القوانين الداخلية، بل في بعض الأحيان يسمو حتى على الدساتير، والتي تجعل من المشرع الوطني مجرد آلة لتطبيق إرادة مجموعة من الدول الكبرى المهيمنة على أجهزة المنظمات الدولية وفرض آرائها ومقارباتها على الدول الضعيفة، مكرّساً بذلك نظرية قانون القوة وليس قوة القانون.

14- تُعدّ الخلفية الأيديولوجية العلمانية المعادية للدّيانات، والتي ميّزت واضعي القواعد القانونية المنظمة لحرية المعتقد والعبادة، والتي تسعى لتكريس الإلحاد أكثر منها حرصاً للحفاظ على حرية المعتقد والتدين وحرية ممارسة الشعائر الدينية، كل ذلك جعل المشرع الدولي يتجرّد من ثوب الموضوعية الواجبة عليه عند تشريعه للقواعد الدولية في هذه المسألة، لاسيّما وأنها تمس جانباً مهماً من حياة الفرد والدولة على السواء، إذ ما فتىّ الدين يكون أحد مقومات الشخصية من جهة، ومن جهة أخرى فهو يُعتبر من أهم الركائز لقيام الحضارات والأمم ومن أهم مقومات استمراريتها.

15- حاولت الدول العربية والإسلامية، وإن لم تشارك غالبيتها في وضع القواعد القانونية الدولية في مجال حقوق الإنسان عموماً، مُجارةً ومُسايرةً المجتمع الدولي في المصادقة على كلّ الاتفاقيات الخاصة بحقوق الإنسان، والتي تتضمن حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، وتماشياً مع خلفيتها الإسلامية؛ مارسَ بعضٌ منها حقّ التحفظ على بعض المواد التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية، لكنّ التوجّه الذي يُراد الترويج له حالياً في اجتماعات لجنة القانون الدولي من منع التحفظ على الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان، يجعلنا نتأكد أنّ المسألة ليست تكريساً لحق من الحقوق المعترف بها بقدر ما يدخل فيما يسمّى بصراع الحضارات والقيم ومحاولة إلغاء الآخر.

16- إنّ الاتفاقيات الدولية وبالرغم من محاولتها الإحاطة بكلّ جوانب حرية المعتقد، إلّا إنّها جاءت في مجملها غامضةً ومُبهمَةً، تطرح كثيراً من الإشكالات عند تطبيقها، وذلك على المستويين الداخلي والخارجي، كل ذلك جعل من الاستثناءات والقيود على حرية المعتقد تكاد ترقى إلى كونها قواعد وأصولاً، تحل محلّ المبادئ والقواعد الأساسية، وذلك خلافاً للتشريع الإسلامي الذي عالج المسألة بشكل واضح ومفصّل في نفس الوقت، ومكرّساً للبعد الأخروي في المسألة ممّا يجعل الانقياد له أسهل، وتطبيقه أنجع، كما أنّه نظّم هذه الحرية في أزمنة السلم والحرب، وأزمنة الشدة والرخاء، مستغنياً في ذلك عن التوسّع في

نظريّة الظروف الاستثنائية، والتي غالباً ما تكون وسيلة للحكومات للاعتداء على الحقوق والحريات، ونافذة تهرب من خلالها من المساءلة القانونية.

17- بالنسبة للمشرع الجزائري، وإن كان قد أوضح بنص الدستور أنّ الإسلام هو دين الدولة، فإنّه بالمقابل أكد أنّ ذلك لا يتعارض وحرية غير المسلمين، سواء من الجزائريين أو الأجانب المقيمين في الجزائر، ومنحهم حق ممارسة شعائرهم في إطار منظم وفي أماكن مخصصة لهذا الغرض، ومرخصة للاستغلال الديني شأنهم شأن غالبية السكان المسلمين.

18- وُقِّعت الدولة الجزائرية بحسب نظري في الإبقاء والتمسك بالأمر 06/03 الذي يُنظّم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، رغم الضجة الكبيرة التي أثارتها بعض الهيئات الدولية والدول الكبرى، وهذا للضغط على الجزائر لإلغاء هذا الأمر أو إعادة صياغته من جديد بما يتناسب مع أفكارهم ومقترحاتهم، عبر إصدار مجموعة من التقارير، كان العامل المشترك بينها أنّها تنتقد تجريم التنصير، وكذا تجريم حق تغيير المعتقد من قبل المسلمين أي الردّة، لكنّ الجزائر أصرت على التمسك بهذا الأمر، وتجريم التنصير واعتباره مساساً بالنظام العام.

19- عدم تعارض الضوابط أو القيود الواردة في التشريع الجزائري بخصوص حرية المعتقد مع ما هو وارد في الاتفاقيات الدولية، وكذا الدول الأكثر ديمقراطية في العالم، فمن خلال المقارنة تبين أنّ هذه الاتفاقيات والمواثيق والدول أيضاً، قد وضعت قيوداً وضوابط لحرية المعتقد في موادها القانونية.

20- من خلال هذا البحث واستعراضى للإشكالات الواردة على حرية المعتقد في الفقه الإسلامي، توصلت إلى أنّ أهم إشكال يطرح في الفقه الإسلامي؛ هو مسألة الردّة وما يتعلق بها من أحكام، والردّة في الجملة هي الرجوع عن دين الإسلام إلى غيره طوعاً، وهي تختلف عن النفاق والإلحاد والحراية والزندقة والكفر الأصلي، وهي من أشكال القضايا الدينية، وإذا كانت النصوص الشرعية مجمعة على ذم الردّة وأهلها في الدنيا والآخرة، إلا أنّها اختلفت في تقدير عقوبتها الدنيوية، فأكثرها لم يُقدّر للردّة عقوبة، وعلى رأسها القرآن الكريم، والآيات واضحة وصريحة في هذه المسألة، وبعضها قدّر لها القتل عقوبة، وعلى هذا الاختلاف الوارد في النصوص كان الاختلاف في النسبة الشرعية، إلا إن غالبية الفقهاء كانوا مع الأدلة القليلة الآمرة بقتل المرتد الواردة في السنّة النبوية الشريفة، والأقلية كانوا مع الأدلة الكثيرة التي اكتفت بدم الردّة في الآخرة.

21- بعد تَتَبُّعِ جُلِّ الأقوالِ الواردةِ في مسألةِ الرِّدَّةِ، اتَّضحَ الاختلافُ الواضحُ بينَ الفقهاءِ القائِلينَ بِحَدِيَّةِ الرِّدَّةِ وَمَنْ يَرُونَ بِتَعْزِيرِئِهَا، ونظراً أيضاً للتَّعْيُراتِ الاجتماعيَّةِ والسياسيةِ، وكذا موجباتِ تَغْيِيرِ الفتوى، وما يَدْخُلُ فيها من عنصرِ الزَّمانِ والمكانِ والعُرفِ والظُّروفِ السياسيَّةِ وغيرها من الموجباتِ، يُمكنُ القولُ إنَّ الرِّدَّةَ عملٌ عدوانيٌّ خطيرٌ، ترفُّضُه النَّفسُ السَّليمةُ صاحبةُ الفطرةِ السَّويَّةِ، فإنِ اقترنَ هذا الفعلُ بمحارَبَةِ الدِّينِ وأصوله ومقدَّساته علانيةً وشكَّلاً خطراً على وحدةِ الأُمَّةِ، فهذا لا شكَّ في وجوبِ قتلِه، لكي لا يهدِّدَ كيانَ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ، أمَّا إذا كان ارتدادُ أحدِهِم بِشكلٍ مسالمٍ ولم يُشكِّلْ خطراً على الإسلامِ والمسلمين، فهذا أمرُه يعودُ إلى وليِّ الأمرِ، وهو من بابِ السِّياسةِ الشَّرعيَّةِ، إن شاء عزَّزُه، وإن شاء تركه لحاله وسبيله، فهي من بابِ حرِّيَّةِ المعتقدِ وعدمِ الإكراهِ في الدِّينِ.

22- من بينِ أهمِّ الإشكالاتِ التي تَحُولُ دونَ تطبيقِ حرِّيَّةِ المعتقدِ، البعدُ السِّياسيُّ والقانونيُّ لمبدأِ السِّيادةِ الوطنيَّةِ، وما يُثيرُه من حساسياتٍ بينَ الدَّولِ، بلٍ وحتىِّ الشُّعوبِ خاصَّةً عندَ توظيفه لحمايةِ الأقلياتِ الدِّينيَّةِ، وهذا الأمرُ أدَّى إلى تعطيلِ المصادقةِ على كثيرٍ من الاتِّفاقياتِ والمعاهداتِ من طرفِ عديدِ الدَّولِ، ممَّا جعلَ حرِّيَّةَ المعتقدِ عُرضَةً للانتهاكِ والتَّضييقِ.

ثانياً: الاقتراحات

إذا كانتِ النَّتائِجُ التي اكتسبتها حرِّيَّةُ المعتقدِ من خلالِ ما اسْتُنْبِطَ وفُهِمَ من نصوصِ الشَّرعيَّةِ الإسلاميَّةِ وكذا الاتِّفاقياتِ الدَّوليَّةِ والتَّشريعاتِ الوطنيَّةِ، ربَّما لم ترقَ إلى الطَّموحاتِ التي عُلقَتْ عليها، فإنَّ مرَدَّ ذلك راجعٌ إلى كثيرٍ من الأسبابِ لعلَّ أبرزها الجمودُ الفقهيُّ الكبيرُ الذي يُظَلِّلُ على مسألةِ حرِّيَّةِ المعتقدِ، والموروثُ الفقهيُّ الهائلُ الذي يحيطُ بها، والتُّهْمُ الجاهزةُ لكلِّ من يريدُ أن يخوضَ غمارها، ومن أهمِّ الأسبابِ أيضاً، الانفصامُ الذي صاحَبَ الممارَسةَ الواقعيَّةَ لهذه الاتِّفاقياتِ، أضفَ إلى ذلك المعوِّقاتِ والنَّقائصِ التي أدَّتْ في كثيرٍ من الأحيانِ إلى انحرافاتٍ خطيرةٍ في ممارساتها الواقعيَّةِ، ويحتاجُ سدُّ هذه الثَّغراتِ إلى اتِّخاذِ كثيرٍ من الإجراءاتِ والتي نُجْمَلُها في التَّوصياتِ التَّاليةِ:

1- بَدَلُ الدَّولِ والحكوماتِ مجهوداً أكبرَ في سبيلِ تحقيقِ الالتزامِ بما جاء من تعهُداتِ قانونيَّةِ وسياسيةِ وأخلاقيَّةِ في جميعِ الموائيقِ والإعلاناتِ والقوانينِ، ذاتِ الصِّلَةِ بالحقوقِ والحرِّياتِ الإنسانيَّةِ، دونما تمييزٍ أو تقصيرٍ أو تأجيلٍ، خاصَّةً ما تعلقَ بحرِّيَّةِ المعتقدِ لأهمِّيَّتها البالغةِ.

3- العملُ على خَلْقِ ميثاقٍ عالميٍّ جديدٍ، تَنضمُّ إليه كافَّةُ المجموعةِ الدَّوليَّةِ يكونُ خاصّاً بحرِّيَّةِ المعتقداتِ والأديانِ، يعملُ على تصحيحِ مسارِ الفكرِ العالميِّ القديمِ ورؤيتهِ السابقةِ لحرِّيَّةِ المعتقدِ.

4- رغم وجود نصوص قانونية قام بوضعها المشرع الجزائري، معظمها تصب في خدمة حرية المعتقد وكفالتها وحمايتها من أي اعتداء، إلا إنها جاءت قاصرة في مفهومها، فكان لزاما على المشرع والسلطات التنفيذية بما لها من صلاحية إصدار القرارات والمراسيم التنفيذية، التعامل مع هذا الموضوع بأكثر شجاعة وجدية، والقيام أيضا بشرح كل القوانين المتعلقة بالأديان والمساجد والكنائس والمقدسات، ووضعها القانوني.

6- المطلوب من المشرع الدولي أو الوطني أن يكون أكثر جرأة وذلك بالتفصيل والشرح أكثر في المواد القانونية التي تُحدد ممارسة الشعائر الدينية وحرية المعتقد عموما، وأن يحاول الابتعاد والتقليل وعدم التَّحجج كثيرا بتلك المبادئ التي لا يجوز تجاوزها كالنظام العام والآداب العامة والسكينة العامة.

7- ضرورة تبني المشرع الجزائري موقفا قانونيا واضحا من مسألة الردة، ووضع نصوص لتجريمها على مستوى قانون العقوبات، وذلك لخطورتها على المجتمع من جهة، وللحد من انتشارها والتلاعب بالدين الإسلامي من جهة أخرى.

8- ضرورة إدخال مقياس حقوق الإنسان في الإسلام والحرّيات التي قرّرها، وذلك في المناهج التربوية والتعليمية، مع المقارنة بينها وبين ما ورد في المواثيق الدولية والاتفاقيات العالمية في هذا الخصوص، لبيان سبق الإسلام لها نظريا وعمليا، حتى يتعرّف الجيل القادم على سماحة الإسلام.

09- على الدول العربية والإسلامية في إطار منظماتها الإقليمية تقديم بديل قانوني عالمي في مجال حقوق الإنسان عموما، يعكس خلفيتها الحضارية التي استطاعت أن تضمّن التعايش بين مختلف الديانات والأعراق خلال قرون طويلة، ولا يكون ذلك إلا بإعطاء القدوة التطبيقية في مجال حقوق الإنسان على المستويين الداخلي والإقليمي.

10- من خلال بحثي هذا اكتفيت بالإشكالات الفقهية والقانونية، وعليه، أفرح على الباحثين في هذا المجال أن يفتحوا مزيدا من الإشكالات الأخرى، كالأشكالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تحوّل دون تطبيق حرية المعتقد على أرض الواقع.

قائمة

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب الحديث وشروحه

- 1- ابن أبي شيبه: أبو بكر، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط01، 1409هـ.
- 2- ابن الأثير: مجد الدين، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تح: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط1، 1392هـ، 1972م.
- 3- ابن عبد البر القرطبي: يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، 1387هـ.
- 4- أبو الفضل: عياض بن موسى، شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط01، 1419هـ، 1998م.
- 5- أبو داود: سليمان بن الأشعث بن عمرو الأزدي، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط01، 1430هـ، 2009م.
- 6- أحمد بن حنبل: أبو عبد الله، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط01، 1416هـ، 1995م.
- 7- الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.
- 8- الألباني: محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط01، 1415هـ، 1995م.
- 9- البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط01، 1422هـ.
- 10- البستي: محمد بن حبان أبو حاتم، صحيح ابن حبان بترتيب، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط02، 1414هـ، 1993م.
- 11- البيهقي أبو بكر، شعب الإيمان، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، الدار السلفية بومباي، بالهند، ط01، 1423هـ، 2003م.

- 12- البيهقي: أبو بكر، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط03، 1424هـ، 2003م.
- 13- البيهقي: أبو بكر، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.
- 14- الترمذي: محمد بن عيسى، الجامع الكبير - سنن الترمذي-، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، 1998م.
- 15- الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1424هـ، 2004م.
- 16- الصنعاني: محمد بن إسماعيل، سبل السلام، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت.
- 17- العسقلاني: ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ، 1989م.
- 18- العسقلاني: ابن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379هـ.
- 19- العيني: أبو محمد بن موسى بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- 20- مالك: ابن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، موطأ الإمام مالك، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ط، 1406هـ، 1985م.
- 21- محمد قاسم: حمزة، منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، تح: الشيخ عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، مكتبة المؤيد، الطائف، السعودية، 1410هـ، 1990م.
- 22- المزني: أبو الحجاج، تهذيب الكمال، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ، 1980م.
- 23- مسلم: ابن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- 24- الناصري: محمد المكي، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ، 1985م.
- 25- النسائي: أبو عبد الرحمن، المجتبى من السنن - السنن الصغرى للنسائي-، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط02، 1406هـ، 1986م.

- 26- النووي: يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط02، 1392هـ.
- ثالثا: كتب التفسير وعلومه
- 27- ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ، 2003م.
- 28- ابن جزري: أبو القاسم محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تح: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ.
- 29- ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط01، 1984م.
- 30- ابن كثير: إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، 1999م.
- 31- أبو البركات: حافظ الدين النسفي، تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م.
- 32- أبو حيان: أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط01، 1420هـ.
- 33- الأصفهاني: الراغب، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.
- 34- البقاعي: إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت.
- 35- البيضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- 36- الثعلبي: أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1422هـ، 2002م.
- 37- الخازن: علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ.
- 38- رشيد رضا: محمد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، د.ط.
- 39- الزحيلي: وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ.

- 40- السعدي: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ، 2000 م.
- 41- سيد قطب، في ضلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط32، 1423هـ، 2003م.
- 42- الشعراوي: محمد متولي، الخواطر تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، د.ت.
- 43- الشوكاني: محمد بن عبد الله، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- 44- الطبري: محمد بن جرير، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422هـ، 2001م.
- 45- العثيمين: محمد بن صالح، تفسير الكهف، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
- 46- القرطبي: أبو عبد الله محمد، تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، 1964م.
- 47- اللكنوي: محمد عبد الحليم، قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، 1995م. تفسير
- 48- الواحدي: محمد بن علي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415هـ، 1994م.
- رابعا: كتب الفقه وأصوله
- 49- ابن الصلاح: تقي الدين، طبقات الفقهاء الشافعية، تح: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1992م.
- 50- ابن الفراء: أبو يعلى، الأحكام السلطانية للفراء، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1421هـ، 2000م.
- 51- ابن الهمام: كمال، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، د.ت.
- 52- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.
- 53- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، تح: عبد العزيز عبد الله الزير آل حمد، مكتبة فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ، 2004م.

- 54- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1416هـ، 1995م.
- 55- ابن حزم: الأندلسي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، ط03، د.ت.
- 56- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1425هـ، 2004م.
- 57- ابن زنجويه: محمد، الأموال لابن زنجويه، تح: شاکر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ، 1986م.
- 58- ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ، 2001م.
- 59- ابن قدامة المقدسي: موفق الدين، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، 1388هـ، 1968م.
- 60- ابن قيم الجوزية: شمس الدين، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تح: محمد أحمد الحاج، دار القلم، دار الشامية، جدة، السعودية، ط1، 1416هـ، 1996م.
- 61- ابن قيم الجوزية: شمس الدين، أحكام أهل الذمة، تح: يوسف بن أحمد البكري وشاکر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر، الدمام، السعودية، ط1، 1418هـ، 1997م.
- 62- ابن قيم الجوزية: شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ، 1994م.
- 63- البهوتي: منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- 64- الجندي: خليل بن إسحاق بن موسى، مختصر العلامة خليل، تح: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط01، 1426هـ، 2005م.
- 65- الدريني: فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1434هـ، 2013م.
- 66- الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، القاهرة، د.ط، د.ت.
- 67- الزحيلي: وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، د.ت.
- 68- زيد: مصطفى، النسخ في القرآن الكريم، دار الوفاء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1408هـ، 1987م.

- 69- زيدان: عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1402هـ، 1972م.
- 70- السبكي: تقي الدين علي بن عبد الكافي، السيف المسلول على من سب الرسول، تح: إياد أحمد الغوج، دار الفتح، عمان، الأردن، ط01، 1421هـ، 2000م.
- 71- السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات، القاهرة، ط01، 1971م.
- 72- السمرقندي: أبو بكر علاء الدين، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 1414هـ، 1994م.
- 73- سيد سابق: فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1397هـ، 1977م.
- 74- سيوطي: محمد بن شهاب الدين، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تح: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1417هـ، 1996م.
- 75- الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1410هـ، 1990م.
- 76- الشافعي: أبو عبد الله، محمد بن إدريس، الرسالة، ت. أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ، 1940م.
- 77- الشربيني: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1415هـ، 1994م.
- 78- شهاب الدين النفراوي: أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، القاهرة، د.ط، 1415هـ، 1995م.
- 79- الشيرازي: أبو اسحاق، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- 80- الصاوي: أبو العباس، حاشية الصاوي على الشرح الصغير للشيخ الدردير، دار المعارف، د.ط، د.ت.
- 81- الصقلي: أبو بكر، الجامع لمسائل المدونة، تح: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط01، 1434هـ، 2013م.
- 82- العمادي: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت. د.ط، د.ت.

- 83- الكاساني: علاء الدين أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ، 1986م.
- 84- مجموعة من العلماء، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، د.ط، د.ت.
- 85- المزني: إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني (مطبوع ملحقاً بالأمر للشافعي)، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1410هـ، 1990م.
- 86- المواق: محمد بن يوسف أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر خليل المالكي، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ، 1994م.
- 87- الميداني: عبد الرحمن حسن حبنكة، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، ط1، 1400هـ، 1980م.
- خامساً: كتب التاريخ والتراجم والسير
- 88- ابن حبيب الأنصاري: أبو يعقوب، الخراج، تح، طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.
- 89- ابن خلدون: عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ، 1988م.
- 90- ابن رجب: زين الدين عبد الرحمان بن أحمد، ذيل طبقات الحنابلة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ، 2005م.
- 91- ابن عساکر، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 1415هـ، 1995م.
- 92- ابن كثير: إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1407هـ، 1986م. تاريخ
- 93- ابن كثير: إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية من البداية والنهاية لابن كثير، تح: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1395هـ، 1976م، د.ط.
- 94- ابن هشام: عبد الملك، السيرة النبوية لابن هشام، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ، 1955م.
- 95- أحمد حسين عاصم، المدخل الى تاريخ وحضارة الإغريق، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط02، 1991م.
- 96- أحمد علي عجيبية، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004م.

- 97- أرلوند توماس، الدعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، تر: حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط01، 1971م.
- 98- بدوي: عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1993م.
- 99- بشير يوسف فرنسيس، موسوعة المدن والمواقع في العراق، إي-كتب، لندن، بريطانيا، د.ط، 2017م.
- 100- البلاذري: أحمد بن يحيى، جمل من أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط01، 1417هـ، 1996م.
- 101- البلاذري: أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ط، 1988م.
- 102- بن سعد: أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 1968م.
- 103- تشارلز وورث، الإمبراطورية الرومانية، تر: رمزي عبده جرجس، دار مكتبة الأسرة، القاهرة، ط01، 1999م.
- 104- جان فيركوتير، مصر القديمة، تر: ماهر جويجاتي، دار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م.
- 105- جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوربية وحضارتها، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1987م.
- 106- الحيدر آبادي: حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط6، 1407هـ.
- 107- دونالد ددلي، حضارة روما، تر: جميل يواقيم الذهبي وفاروق فريد، نهضة مصر، القاهرة، ط01، 1964م.
- 108- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله، ترجمة شيخ الإسلام بن تيمية، تح: خالد بن سليمان بن علي الربيعي، الرسالة العلمية، دمشق، ط1، 1434هـ، 2013م.
- 109- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ، 1985م.
- 110- روجيه غارودي، الإسلام في الغرب، تر: ذوقان قرقوط، دار دمشق، دمشق، سوريا، ط01، 1995م.
- 111- رينهاردتدوزي، ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، تر: كامل كيلاني، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط01، 2012م.

- 112- زبغريدهونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية على أوروبا، تر: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل، بيروت، ط8، 1993م.
- 113- الطبري: محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ.
- 114- طراد نجيب إبراهيم، تاريخ الرومانيين، المطبعة اللبنانية، لبنان، ط01، 1886م.
- 115- عادل نويهض، معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط03، 1409هـ، 1988م، ج02، ص541.
- 116- **العكري: عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار** من ذهب، تح: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1406هـ، 1986م.
- 117- لوبون غوستاف، حضارة العرب، تر: عادل زعيتير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2012م.
- 118- محمد شفيق غربال، ادجار ج، التاريخ القديم، المطبعة الحديثة، القاهرة، ط01، 1926م.
- 119- مهران محمد بيومي، دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم، الحضارة المصرية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1984م.
- 120- موريس كروزيه وآخرون، تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، تر: فريد محمد داغر وفؤاد. ج. أبو ربحان، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1976م.
- 121- الواقدي: محمد بن عمر، المغازي، تح: مارسدن جونز، دار الأعلمي، بيروت، ط3، 1409هـ، 1989م.
- 122- ول وايريلديورانت، قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود، محمد بدران، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، مجلد2، د.ت.
- 123- ياروسلاف تشرني، الديانة المصرية القديمة، تر: أحمد قدرى، ط1، دار الشروق، مصر، 1996، ص26.
- سادسا: كتب اللغة والمعاجم
- 124- ابن منظور: محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 125- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، د.ط، 1414هـ، 1994م.
- 126- الجوهرى: إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1978م.
- 127- الرازي: محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية -الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ، 1999م.

- 128- سعدي: أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، ط2، 1408هـ، 1988م.
- 129- الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط8، 1426هـ، 2005م.
- 130- الفيومي: محمد بن علي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت. المعاجم
- 131- القزويني الرازي: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ، 1979م.
- 132- محمد النجار وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، القاهرة. د.ط، د.ت.
- 133- مرتضى الزبيدي: محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، لبنان، ط02، د.ت.
- 134- المناوي: محمد عبد الرؤوف القاهري، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ، 1990م.
- سابعاً: كتب القانون
- 135- أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000م.
- 136- بسيوني محمد شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد الثاني، الوثائق الإسلامية والإقليمية، دار الشروق، القاهرة، 2003م.
- 137- بوالشعير سعيد، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط07، 2005م.
- 138- بوالشعير سعيد، النظام السياسي الجزائري، النظام السياسي الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 1990م.
- 139- الجبوري ساجر ناصر حمد، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، دار الكتب العالمية، بيروت، ط1، 2005م.
- 140- حسن كبيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط01، 2000م.
- 141- خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط3، 2008م.

- 142- الراوي جابر إبراهيم، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، دار وائل للنشر، الأردن، ط2، د.ت.
- 143- الزغبى عوض أحمد، المدخل إلى علم القانون، دار وائل للنشر، الأردن، ط2، 2003م.
- 144- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، د.ط، 1971م.
- 145- سالم الحاج سالي، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، لبنان، ط03، 2004م.
- 146- السعدون محمد ثامر، القانون الدولي وحظر التعصب الديني، المركز العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2017م.
- 147- سعيد حمودة منتصر، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط01، 2007م.
- 148- السيد جودة صلاح أحمد، حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية في الأماكن المقدسة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط01، 2001م.
- 149- شطاب كمال، حقوق الإنسان في الجزائر بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 2003م، ص90.
- 150- شكري سرور، النظرية العامة للحق، تفاصيل فكر سافيني، دار النهضة العربية، مصر، 1990م.
- 151- صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية للنشر، ط1، 1978م.
- 152- عبد الفتاح محمد السعيد، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط02، 2007م.
- 153- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت.
- 154- عزيز هادي رياض، بنية الإدارة الأمريكية وانعكاساتها على السلوك السياسي الأمريكي، ندوة العدوان الأمريكي على العراق-آراء ومواقف -، كلية العلوم السياسية بغداد، العراق، آذار/مارس 2003م.
- 155- عمار عوابدي، القانون الإداري، النشاط الإداري، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، ط02، 2002م.
- 156- عمر سعد الله، مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط5، 2009م.
- 157- غرايبي رحيل محمد، الحقوق والحرية السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط01، 1421هـ، 2000م.

- 158- الغنيمي محمد طلعت، الأحكام العامة في قانون الأمم قانون السلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط01، د.ت.
- 159- فريدة زاوي محمدي، المدخل إلى العلوم القانونية-نظرية الحق-، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1998م.
- 160- القيسي عبد القادر محمد، مبدأ المساواة ودوره في تولي الوظيفة العامة، المركز القومي للإصدارات القومية، القاهرة، ط1، 2016م.
- 161- مبروك النجار عبد الله، تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقوق، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 2001م.
- 162- محسن إسماعيل، الحريات الفردية في الفكر الغربي، مفهومها ونشأتها وتطورها، مجلة التسامح، عدد25، شتاء2009.
- 163- محمود الجاف كوثر عبد الهادي، التنظيم الدستوري لعلاقة الدولة بالفرد، دار الكتب القانونية ودار شتات للبرمجيات، مصر، 2015م.
- 164- مصطفى فهمي خالد، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز في إطار الاتفاقيات الدولية والقانون الوضعي والشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، القاهرة، الإسكندرية، ط01، 2012م.
- 165- منظمة العفو الدولية، الجزائر، الدستور بحاجة إلى ضمانات أقوى لحقوق الإنسان، مطبوعات منظمة العفو الدولية، ط01، المملكة المتحدة البريطانية، 2016م.
- 166- الميداني محمد أمين، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، دراسات ووثائق حقوق الإنسان، سلسلة إصدارات جامعة الجنان، دار المنى للطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، د.ط، 2012م.
- 167- نوال طارق إبراهيم العبيدي، الجرائم الماسة بحرية التعبير عن الفكر، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008م.
- 168- نورة يحيوي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، دار هومة، الجزائر، ط02، 2006م.
- 169- هنداوي حسام أحمد محمد، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط01، 1999م.
- 170- وائل علام أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، الإسكندرية، مصر، ط01، 1999م.

- 171- ياسين محمد يحيى، المدخل لدراسة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ط04، 1984م.
- 172- يحيى نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 2004م.
- 173- يوسف حاشي، في النظرية الدستورية، ابن النديم للنشر والتوزيع ومنشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط01، 2009م.
- 174- يوسف علوان محمد، محمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة، عمان الأردن، ط1، 2008م.
- ثامنا: الكتب العامة
- 175- أبو زهرة: محمد، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، د.ت.
- 176- الأثري: عبد الله بن عبد الحميد، الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهل السنة والجماعة)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط01، 1422هـ.
- 177- أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998م.
- 178- أسعد طلس محمد، التربية والتعليم في الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2016م.
- 179- إسماعيل المقدم محمد أحمد، تفسير القرآن الكريم، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، موقع المكتبة الشاملة.
- 180- أمين المصري محمد، لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها، دار الفكر، القاهرة، مصر، 1398هـ، 1978م.
- 181- الجربوع عبد الله، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، 2003م.
- 182- حبيبة أبو زيد، الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، دار الكتب العالمية، بيروت، لبنان، ط02، 2010م.
- 183- حسن العيلي عبد الحكيم، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، بيروت، 1403هـ، 1983م.
- 184- حسن داوود محمود السيد، حق الإنسان في الحرية الدينية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1، 2013م.

- 185- حسين حسيني معدى، الرسول صلى الله عليه وسلم في عيون غربية منصفة، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 2006م.
- 186- حللي عبد الرحمان، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م.
- 187- الخضير عبد الكريم بن عبد الله، الرياض الزكية شرح الأربعين نووية، دار بن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط01، 1438هـ.
- 188- الزحيلي محمد، حقوق الإنسان في الإسلام، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2، 1418هـ، 1997م.
- 189- السامرائي نعمان عبد الرزاق، النظام السياسي في الإسلام، فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1419هـ، 1999م.
- 190- سليمان بن صالح ابن عبد العزيز الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.
- 191- شاه الهندي محمد أنور، إكفار الملحدين في ضروريات الدين، المجلس العلمي، باكستان، ط03، 1424هـ، 2004م، ج01، ص167.
- 192- شلتوت محمود، الإسلام عقيدة وشرعية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة 22، مجلد01، 1998م.
- 193- الصعيدي عبد المتعال، الحرية الدينية في الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1433هـ، 2012م، د.ط.
- 194- الصلابي علي محمد، الحريات من القرآن الكريم، حرية التفكير، والتعبير، والاعتقاد والحريات الشخصية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط01، 2017م.
- 195- طعمة الحديثي عبد الكريم هجيج، الاستخفاف بشعائر الله، حكمه وأثره، دراسة موضوعية، دار الكتب العالمية، بيروت، لبنان، د.ط، 2007م.
- 196- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، ط6، بيروت، لبنان، 1420هـ، 2000م.
- 197- العقاد: عباس محمود، الله جل جلاله، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ط01، 1991م.
- 198- العقل ناصر بن عبد الكريم، مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، دار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ، 1991م.
- 199- العلواني: طه جابر، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، د.ط، 2006م.
- 200- علي الخفيف، الحق والذمة وتأثير الموت فيهما، دار الفكر العربي، القاهرة، 1431هـ، 2010م.

- 201- عمر محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
- 202- العوا: محمد سليم، في أصول النظام الجنائي الإسلامي (دراسة مقارنة)، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م.
- 203- الغزالي: محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط4، 1999م.
- 204- القرضاوي يوسف، الشيخ الغزالي كما عرفته، دار الشروق، القاهرة، د.ط، 1420-2000م.
- 205- القرضاوي: يوسف، الإيمان والحياة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1399هـ، 1979م.
- 206- القرضاوي: يوسف، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005م.
- 207- الكباشي المكاشفي طه، الردة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، دار الفكر، الخرطوم، ط1، 01 د.ت.
- 208- محمد الغزالي، فقه السيرة، تح: الألباني، دار القلم، دمشق، ط1، 1427هـ.
- 209- محمد عبده، رسالة التوحيد، دراسات إسلامية، العدد 173، وزارة الأوقاف، مصر، القاهرة، 1430هـ، 2000م.
- 210- محمد يونس، التكفير بين الدين والسياسة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مصر، د.ط، 1999م.
- 211- مسعد هاللي سعد الدين، موقف الإسلام من الردة، بحوث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 22-25 فيفري 2010م.
- 212- معتز الخطيب، مدخل لإعادة التفكير في الاجتهاد الفقهي، الحرية الدينية وقتل المرتد، في كتاب: الحرية في الفكر العربي المعاصر، مجموعة من المؤلفين، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر، ط1، 2008م.
- 213- ملفات وثائقية، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، جانفي 1976م.
- 214- النبهاني تقي الدين، النظام الإسلامي، د. د، د.م، ط6، 1422هـ، 2001م.
- 215- هيكل محمد حسين، حياة محمد، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، د.ط، 2012م.
- تاسعا: الرسائل والأطروحات والمجلات العلمية
- 216- ابن جبير هاني بن عبد الله، حرية الرأي والضوابط الشرعية للتعبير عنه، مجلة البيان، العدد 198، 16 صفر 1425هـ، أبريل 2004م.

- 217- ابن جيلالي سعاد، حرية المعتقد في النظام القانوني الجزائري، مذكرة لنيل شهادة ماجستير، كلية الحقوق سعيد حمدين، جامعة الجزائر، 2015/2016م.
- 218- بوطيبة نور الهدى، مناقشة الحق في التعليم على ضوء القانون الدولي، جريدة المساء، يومية وطنية، المجتمع، عدد رقم 6308، بتاريخ 07-10-2017.
- 219- بولطيف سليمة، حرية المعتقد في الجزائر دراسة تحليلية قانونية على ضوء التطورات الداخلية والضغوطات الخارجية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الحقوق، تخصص قانون عام، جامعة باتنة 01، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، 2018/2017م.
- 220- حسيب الكردي نيفين ظافر، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، رسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ والآثار، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين، 1432 هـ، 2011 م.
- 221- حميد قريظلي، البعد الديني في السياسة الفرنسية في الجزائر، مذكرة ماجستير في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر-2-2009، 2010م، ص22.
- 222- دياب جفال الياس، حرية المعتقد بين المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، مذكرة ماجستير في القانون، فرع القانون الدبلوماسي، جامعة الجزائر1، سنة 2012 / 2013م.
- 223- الزويبي شهاب طالب، الحماية الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان في ضوء المتغيرات الدولية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، الأكاديمية العربية في الدانمارك، كلية القانون والسياسة، قسم العلوم السياسية، 2009/2008م.
- 224- سكيمة عزوز، عملية الموازنة بين أعمال الضبط الإداري والحريات العامة، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الحقوق، جامعة الجزائر، 1990م.
- 225- سندر مصطفى، حرية المعتقد بين الاعتراف القانوني والممارسة العملية، المجلة الجزائرية للحقوق والعلوم السياسية، المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي، تيسمسيلت، الجزائر، العدد 4، ديسمبر 2016.
- 226- سهيلة قمودي، الحقوق والحريات الأساسية عبر الدساتير الجزائرية، محاضرات ألقىت على طلبت الحقوق، جامعة الجزائر، 2012م.
- 227- السينو محمد، بحث حول مفهوم الحرية، مجلة الحوار المتمدن، العدد 3458، بتاريخ 2011/08/16.

- 228- صالح دجال، حماية الحريات ودولة القانون، أطروحة دكتوراه في القانون العام، جامعة الجزائر، 2010 / 2009.
- 229- عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة.
- 230- عمر رزقي، تنظيم ممارسة الشعائر الدينية في الجزائر، الشعائر الدينية حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون، بحوث الملتقى الدولي 10 / 11 فيفري 2010م، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2011م.
- 231- العناني إبراهيم محمد، حرية العقيدة بين الشريعة الإسلامية والوثيقة الدولية، بحوث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المنعقد بالقاهرة في الفترة من 8-11 ربيع الأول 1431هـ، الموافق لـ 21-23 فيفري 2010م.
- 232- فوزية فتيسي، الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في القانون الدولي لحقوق الإنسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم القانونية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010 / 2009م.
- 233- قادري نسيم، الممارسات الجزائرية في مجال الأليات التشريعية الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، مذكرة لنيل درجة الماجستير في القانون، فرع القانون العام، تخصص تحولات الدولة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2010/2009م.
- 234- قروف جمال، الرقابة القضائية على أعمال الضبط الإداري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، كلية الحقوق، قسم القانون العام، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2007/2006م.
- 235- لوافي سعيد، الحماية الدستورية للحقوق السياسية في الجزائر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الحقوق، قانون دستوري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2010/2009.
- 236- محمد ثامر، هديل صالح، الحماية الدولية لحرية الدين والمعتقد، مجلة الحقوق، الجامعة المستنصرية، بغداد، مجلد 05، عدد 20، 2013م.
- 237- محمد عمارة، المفهوم الإسلامي للحرية، مجلة الأزهر، ذو القعدة 1433هـ، عدد 33، أكتوبر 2012م، السنة 85.

- 238- مصطفى النجفي مصطفى سالم، المساواة ودورها في تولي الوظائف العامة-دراسة مقارنة-، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون، كلية القانون، جامعة الموصل، العراق، 2004/2003.
- 239- مليكة خشمون، قراءة في حقوق الإنسان في الدساتير الجزائرية، مجلة معارف، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، السنة السابعة، العدد 13، ديسمبر 2012.
- 240- مهدي بغداداي، بين الحريات وحقوق الإنسان، مجلة النبأ، العراق، العددان 30 و31، السنة 5، 1998م.
- 241- المهدي بوعبدلي، الاحتلال الفرنسي للجزائر ومقاومة الشعب في الميدان الروحي، مجلة الأصالة، العدد 3، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر 1972م.
- 242- مونير بلحاج، الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام، تخصص حقوق، جامعة وهران، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2011-2012.
- 243- الميداني محمد أمين، المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان دراسة في نظامها العام، المجلة اليمنية لحقوق الإنسان، العدد الثالث، 2006م.
- 244- الميمان ناصر بن عبد الله، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشر، الشارقة.
- 245- ناصح بن ناصح المرزوقي البقمي، حقوق الإنسان المدنية في القانون الدولي لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، المجلة العربية للدراسات الأمنية، المجلد 33، العدد 70، الرياض، 1439هـ، 2017م.
- 246- نبيل صقر، دستورية التشريعات المنظمة للحريات العامة في النظامين الجزائري والفرنسي، مجلة النائب، عدد 04، 2004م.
- 247- النشمي عجيل جاسم، حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية التأصيل والضوابط، مؤتمر الانحرافات الفكرية بين حرية التعبير ومحاكمات الشريعة، رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة.
- 248- وحياني جيلالي، واقع حرية الديانة في الجزائر على ضوء الاتفاقيات الدولية، مجلة الحقوق والحريات، عدد 1، 2014م.

عاشرا: المعاهدات والقوانين والمراسيم

أ- الاتفاقيات والمعاهدات:

- 249- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته، اعتمدت في مؤتمر المنظمة الخاص بحقوق الإنسان المنعقد في سان خوسيه بكوستاريكا، 22 نوفمبر/تشرين الثاني 1969م، ودخلت حيز النفاذ في 18 يولييه/تموز 1978م.
- 250- الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، اتفاقية حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا، في 4 نوفمبر 1950م.
- 251- الاتفاقية الخاصة بحقوق الطفل، اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة 25/44، المؤرخ في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1989م، تاريخ بدء النفاذ: 2 أيلول/سبتمبر 1990م.
- 252- الاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم، اعتمدها المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، 14 كانون الأول/ديسمبر 1960، الدورة الحادية عشرة.
- 253- الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2106، المؤرخ في 21 كانون الأول/ديسمبر 1965م، تاريخ بدء النفاذ: 4 كانون الثاني/يناير 1969م.
- 254- الإعلان العالمي بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 55/36 المؤرخ في 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1981م.
- 255- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3)، المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948م.
- 256- الإعلان الفرنسي بخصوص حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789.
- 257- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، تمّ إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، القاهرة في 05 أغسطس 1990م.
- 258- إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، أصدرته الجمعية التأسيسية الوطنية في 26 آب/أغسطس 1789م.
- 259- الأمم المتحدة، الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المجلد الأول، تجميع للتعليقات العامة والتوصيات العامة التي اعتمدها هيئات معاهدات حقوق الإنسان، ص 194.
- 260- البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، اعتمد من قبل المجلس الإسلامي بباريس، بتاريخ 21 من ذي القعدة 1401هـ، الموافق 19 أيلول/سبتمبر 1981م.

- 261- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2200 ألف (د-21)، المؤرخ في 16 كانون/ديسمبر 1966.
- 262- مشروع الإعلان العالمي لحقوق الانسان لسنة 1947م.
- 263- المؤتمر العالمي للتمييز ولمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب بجنيف 21 ماي 2001، تقارير الأنشطة والاجتماعات التحضيرية على الأصعدة الدولية والإقليمية، الوثائق الختامية للمؤتمر الأوروبي لمكافحة العنصرية بفرنسا من 11 إلى 13 أكتوبر 2000، A/COMF. 189 /PC .2/6) 2000.
- 264- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، تمت إجارته من قبل مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم 18 في نيروبي (كينيا) يونيو 1981م، دخل حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م.
- 265- الميثاق العربي لحقوق الإنسان، اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة التي استضافتها تونس في 23 مايو/أيار 2004م.
- 266- ميثاق هيئة الأمم المتحدة 26 جوان لسنة 1945م في سان فرانسيسكو.

ب- الدساتير:

- 267- الدستور التونسي لسنة 1959م.
- 268- الدستور التونسي لسنة 2014م.
- 269- الدستور الجزائري لسنة 1963م.
- 270- الدستور الجزائري لسنة 1976م.
- 271- الدستور الجزائري لسنة 1996م.
- 272- الدستور الجزائري لسنة 2008م.
- 273- الدستور الجزائري لسنة 2016م.
- 274- الدستور العراقي لسنة 1958م.
- 275- الدستور العراقي لسنة 1964م.
- 276- الدستور العراقي لسنة 1968م.
- 277- الدستور العراقي لسنة 1970م.
- 278- الدستور العراقي لسنة 2005م.
- 279- الدستور الفرنسي لسنة 1958م.
- 280- الدستور المصري لسنة 1923م.

- 281- الدستور المصري لسنة 1956.
- 282- الدستور المصري لسنة 1971م.
- 283- دستور المملكة المغربية لسنة 2011م.
- 284- دستور الولايات المتحدة الأمريكية لسنة 1789م.
- ج- التشريعات والمراسيم:
- 285- الأمر 03-06 مؤرخ في 29 محرم 1427هـ الموافق 28 فيفري 2006م، يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، ج ر ج ج، عدد 12 الصادرة في 1 مارس 2006م.
- 286- الأمر رقم 05-02 المؤرخ في 27 / 02 / 2005، يتعلق بقانون الأسرة، المعدل والمتمم للقانون 84 - 11 المؤرخ في 09 / 06 / 1984، المنشورة بالجريدة الرسمية، العدد 15، المؤرخة في 27 / 02 / 2005م.
- 287- الأمر رقم الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 18 صفر عام 1386هـ الموافق 8 يونيو سنة 1966م، الذي يتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم هذه المادة أضيفت بالأمر رقم 01-09 المؤرخ في 26 يونيو 2001م.
- 288- الجريدة الرسمية رقم 08، المؤرخة في 15 / 02 / 2006م.
- 289- الجريدة الرسمية رقم 20 بتاريخ 17 / 05 / 1989م.
- 290- القانون التأسيسي، عدد 6 لسنة 2011م المؤرخ في 16 ديسمبر 2011م، يتعلق بالتنظيم المؤقت للسلطة العمومية، جريدة رسمية عدد 97، 20 و 23 ديسمبر 2011م، ص 3111.
- 291- القانون العضوي رقم 12-04، مؤرخ في 18 صفر عام 1433هـ، الموافق 12 يناير سنة 2012م، يتعلق بالأحزاب السياسية.
- 292- القانون رقم 84-11، مؤرخ في 09 رمضان عام 1404هـ، الموافق لـ 09 يونيو 1984م، والمضمن قانون الأسرة المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02، المؤرخ في 18 محرم عام 1426هـ، الموافق 27 فبراير سنة 2005م، ج ر 15 مؤرخة في 27 فبراير 2005م.
- 293- القرار رقم 176 (2-19)، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة)، من 01 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق لـ 26-30 إبريل 2009م.
- 294- المرسوم التنفيذي رقم 135-07 مؤرخ في 19 مايو سنة 2007م، يحدد شروط وكيفيات سير التظاهرات الدينية لغير المسلمين. جريدة رسمية رقم 33، مؤرخة في 20 مايو 2007م.

- 295- المرسوم التنفيذي رقم 158-07 مؤرخ في 10 جمادى الأولى عام 1428 الموافق 27 مايو سنة 2007م، يحدد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين وكيفية عملها. جريدة رسمية رقم 36، مؤرخة في 17 جمادى الأولى عام 1428 هـ، الموافق لـ 03 يونيو 2007م.
- 296- المرسوم عدد 14 لسنة 2011م المؤرخ في 23 مارس 2011م، يتعلق بالتنظيم المؤقت للسلطة العمومية، ر ر ج ت، عدد 20، 25 مارس 2011م، ص 367.
- 297- مصادقة الجزائر على اتفاقية حقوق الطفل بتاريخ 19 / 12 / 1992م، المنشورة بالجريدة الرسمية رقم 91، المؤرخة في 23 / 12 / 1992م، مع تحفظات على المواد 13 / 14 / 16 / 17.
- 298- الميثاق الوطني الجزائري، الصادر بموجب الأمر رقم 57 / 76 المؤرخ في 05 جويلية 1976م.
- الثاني عشر: المواقع الإلكترونية
- 299- أحمد الظرافي، أندلس المسلمين: نموذج أمثل للتعايش، مجلة البيان، على الموقع: <https://ar.islamway.net/article/76175>
- 300- بوسلان محمد، الجزائر تتجه نحو الإصلاحات، موقع جزاير برس، محرك بحث إخباري، <http://www.djazairress.com/elmassa>
- 301- بوغالم عباس، حرية المعتقد بالمغرب مقارنة قانونية، موقع مجلة الفقه والقانون، <http://www.cojss.com.majalah-new-ma>
- 302- جمال البنا، قضية الردة هل تجاوزتها المتغيرات، لا عقوبة للردة وحرية الاعتقاد عماد الإسلام، موقع الإسلام أون لاين، www.islamonline.net
- 303- حسن بن فرحان المالكي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة، على الموقع: www.almaliky.com
- 304- الدق صلاح نجيب، عكرمة مولى بن عباس، موقع الألوكة، <https://www.alukah.net/culture/0/100096>
- 305- الراجحي الحسين، الدستور لا يجرم حرية المعتقد، موقع ملف الصباح، <https://assabah.ma/104188.html>
- 306- سمر عصام، حقُّ التعلُّم والإبداع الحضاريّ في الإسلام، موقع اسلام أون لاين، <https://islamonline.net/14475>. تاريخ: 16 ديسمبر 2015.
- 307- عبد القادر أنيس، قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان، <http://www.ahewar.org/debat/showart.asp?aid=19996>

- 308- عثمان علي حسن، الحرية الدينية وعقوبة المرتد مناقشات وردود، على الرابط:
[.https://download-islamicreligion-pdf-ebooks.com/53193-free-book](https://download-islamicreligion-pdf-ebooks.com/53193-free-book)
- 309- العوا محمد سليم، قضية الردة هل تجاوزتها المتغيرات، عقوبة الردة تعزيرا لا حدا، موقع الإسلام أون لاين،
www.islamonline.net
- 310- الغالي خالد، كيف نفهم الجدل حول حد الردة، على الموقع:
[.https://archive.islamonline.net/?p=241](https://archive.islamonline.net/?p=241)
- 311- كاظم الحمداني خليل إبراهيم، التعصب والتمييز القائمين على الدين أو المعتقد كفاح الأمم المتحدة في المنع والمكافحة، مجلة الحوار المتمدن، مجلة الكترونية، العدد 5060، 2016م، ج 01،
<http://www.ahewar.org/debat/show.art>
- 312- كالمو محمد محمود، حكم المرتد بين الأخذ والرد،
<http://www.alkeltawia.com/vb/archive/index.php/t-3646.html>
- 313- محمد حسن عبد الغفار، شبهات حول حد الردة، دروس صوتية مفرغة علي الموقع الالكتروني،
<http://audio.islamweb.net>
- 314- المكتبة الشاملة نقلا عن الموسوعة العربية العالمية <http://www.mawsoah.net>
- 315- ملتقى أهل الحديث، بيان حال عكرمة مولى بن عباس،
<https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread104311>
- 316- الموسوعة الحرة، قانون التنظيم المؤقت للسلطة العمومية، <https://ar.wikipedia.org/wiki>
- 317- موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية، <https://ar.wikipedia.org/wiki>
- 318- موقع الأمم المتحدة على الأنترنت: <https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html>
- 319- الموقع الرسمي للمكتبة الشاملة على الرابط الآتي:
<https://shamela.ws/index.php/author/2296>
- 320- موقع بوابة الشرق الأوسط، وثيقة الحقوق الأمريكية لسنة 1791م،
<http://www.mideastweb.org/rights.htm>
- 321- موقع: <https://p.dw.com/p/2iHfFl>، التقرير الأمريكي لسنة 2017 عن الحرية الدينية.
- 322- هيثم مناع، مؤتمر الإسلاموفوبيا الدولي، إسطنبول، 08-09 كانون الأول 2007،
<http://www.haythamanna.net>

- 323- Amir Akef** « Les inquiétudes de la communauté catholique d'Algérie»
in [http:// www.lemonde.fr/ afrique/article/2008/02/25/1015239_3212.html](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2008/02/25/1015239_3212.html)،
consulté le 18/07/2019 à 09h.45mn
- 324- Keba Mbaye**، Les droits de l'homme en Afrique، Paris، Editions A،
Pedone/Commission Internationale de Juristes، 1992.
- 325- Nabil Maamari**، les droits de l'homme dans le cadre regional arabe،
in <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/maamari.Pdf>.

فهرس الموضوعات

| المحتويات | الصفحة |
|--|----------------------------------|
| مقدمة..... | خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة. |
| الفصل الأول: حرية المعتقد - الماهية والسياق التاريخي-..... | 16 |
| المبحث الأول: | 17 |
| ماهية الحق في حرية المعتقد | 17 |
| المطلب الأول: | 17 |
| التعريف بالمصطلحات | 17 |
| الفرغ الأول: تعريف الحق | 17 |
| الفرغ الثاني: تعريف الحرية | 23 |
| الفرغ الثالث: تعريف المعتقد: | 28 |
| الفرغ الرابع: مفهوم حرية المعتقد: | 31 |
| المطلب الثاني: | 34 |
| علاقة حرية المعتقد بالحرّيات العامة | 34 |
| الفرغ الأول: علاقة حرية المعتقد بحرية الفكر | 35 |
| الفرغ الثاني: علاقة حرية المعتقد بحرية الرأي والتعبير | 38 |
| الفرغ الثالث: علاقة حرية المعتقد بحرية التعليم: | 42 |
| المطلب الثالث: | 45 |
| مكانة الحقوق والحرّيات في التشريع الإسلامي | 45 |
| الفرغ الأول: مكانة حق الحرية الفردية في التشريع الإسلامي | 46 |
| الفرغ الثاني: مكانة حرية المعتقد في الإسلام | 48 |
| المبحث الثاني: | 53 |
| السياق التاريخي لحرية المعتقد | 53 |
| المطلب الأول: | 54 |
| التطور التاريخي لحرية المعتقد في العصور القديمة | 54 |
| الفرغ الأول: التطور التاريخي لحرية المعتقد في الحضارة المصرية القديمة | 54 |
| الفرغ الثاني: التطور التاريخي لحرية المعتقد في الحضارة اليونانية القديمة | 58 |
| الفرغ الثالث: التطور التاريخي لحرية المعتقد في الحضارة الرومانية القديمة | 62 |
| المطلب الثاني: | 65 |
| الأوضاع الدينية في العصور الوسطى والعصر الحديث | 65 |
| الفرغ الأول: الأوضاع الدينية في العصور الوسطى | 66 |
| الفرغ الثاني: الأوضاع الدينية في العصر الحديث | 70 |

| | |
|----------|--|
| 79..... | الفصل الثاني: حرية المعتقد في نصوص التشريع ووقائع التاريخ الإسلامي..... |
| 80..... | المبحث الأول:..... |
| 80..... | حرية المعتقد في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية..... |
| 81..... | المطلب الأول:..... |
| 81..... | حرية المعتقد في النص القرآني الكريم..... |
| 81..... | الفرغ الأول: لا إكراه في المعتقدات..... |
| 94..... | الفرغ الثاني: حرية المعتقد من قضايا المشيئة..... |
| 100..... | الفرغ الثالث: إقرار الكافر على معتقده..... |
| 104..... | المطلب الثاني:..... |
| 104..... | حرية المعتقد في نصوص السنة النبوية الشريفة..... |
| 104..... | الفرغ الأول: أحاديث بيعة النبي ﷺ مع الأنصار قبل الهجرة..... |
| 107..... | الفرغ الثاني: حديث وثيقة المدينة..... |
| 110..... | الفرغ الثاني: أحاديث منفردة تُوصِلُ لحرية المعتقد..... |
| 114..... | المبحث الثاني:..... |
| 114..... | الشواهد العملية لحرية المعتقد في التاريخ الإسلامي..... |
| 115..... | المطلب الأول:..... |
| 115..... | تطبيقات حرية المعتقد في التاريخ الإسلامي..... |
| 115..... | الفرغ الأول: حرية المعتقد في العهد النبوي والخلافة الراشدة..... |
| 131..... | الفرغ الثاني: شهادات بعض الغربيين والمستشرقين على إقرار حرية المعتقد في الإسلام..... |
| 135..... | المطلب الثاني:..... |
| 135..... | حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الإسلامي..... |
| 135..... | الفرغ الأول: تعريف مصطلح الذميين والمستأمنين..... |
| 137..... | الفرغ الثاني: حقوق غير المسلمين في أماكن العبادة وممارسة الشعائر الدينية..... |
| 147..... | الفرغ الثالث: قيود ممارسة حرية الشعائر الدينية لغير المسلمين..... |
| 151..... | الفصل الثالث: حرية المعتقد في نصوص القوانين الوضعية..... |
| 152..... | المبحث الأول:..... |
| 152..... | حرية المعتقد في نصوص القانون الدولي..... |
| 153..... | المطلب الأول:..... |
| 153..... | حرية المعتقد في نصوص الاتفاقيات الدولية على الصعيد العالمي..... |
| 153..... | الفرغ الأول: توثيق حرية المعتقد في نصوص الاتفاقيات الدولية العامة..... |
| 165..... | الفرغ الثاني: حرية المعتقد في نصوص الاتفاقيات الدولية المتخصصة..... |
| 172..... | المطلب الثاني:..... |
| 172..... | حرية المعتقد في الاتفاقيات الدولية على الصعيد الإقليمي..... |

| | |
|-----------------|---|
| 173..... | الفرغ الأول: حرّية المعتقد في الاتفاقيات الإقليمية على المستوى القاري..... |
| 179..... | الفرغ الثاني: حرّية المعتقد في الاتفاقيات الإقليمية على المستوى العربي..... |
| 186..... | المبحث الثاني: |
| 186..... | حرّية المعتقد في النصوص القانونية الداخلية..... |
| 188..... | المطلب الأول: |
| 188..... | حرّية المعتقد في الدساتير الجزائرية وبعض الدساتير الأخرى..... |
| 188..... | الفرغ الأول: حرّية المعتقد في الدساتير الجزائرية..... |
| 199..... | الفرغ الثاني: حرّية المعتقد في بعض التشريعات العربية والأجنبية..... |
| 209..... | المطلب الثاني: |
| 209..... | حرّية المعتقد في التشريعات القانونية الجزائرية..... |
| 209..... | الفرغ الأول: حماية الأمر 03/06 لحرّية المعتقد في الجزائر..... |
| 215..... | الفرغ الثاني: تنظيم الشّعائر الدينية في المرسوم التنفيذي 07-135..... |
| 217..... | الفرغ الثالث: تنظيم حرّية المعتقد في المرسوم التنفيذي 158/07 المحدد لمهامّ اللجنة الوطنية للشّعائر الدينية لغير المسلمين..... |
| 219..... | الفرغ الرابع: العقوبات والأحكام الجزائية الواردة في النصوص القانونية الجزائرية لحماية حرّية المعتقد..... |
| 224..... | الفصل الرابع: الإشكالات والقيود الواردة على تطبيق حرّية المعتقد..... |
| 225..... | المبحث الأول: |
| 225..... | الإشكالات الواردة على تطبيق حرّية المعتقد في الفقه الإسلامي..... |
| 226..... | المطلب الأول: |
| 226..... | مفهوم الرّدة وحكمها عند الفقهاء..... |
| 227..... | الفرغ الأول: تعريف الرّدة..... |
| 228..... | الفرغ الثاني: التّكليف الشرعي للرّدة وأقسامها..... |
| 231..... | الفرغ الثالث: حكم الرّدة عند الفقهاء..... |
| 236..... | الفرغ الرابع: اختلاف الموجبات الشرعية لحدّ الرّدة عند الفقهاء..... |
| 239..... | المطلب الثاني: |
| 239..... | عقوبة الرّدة عند العلماء بين الحدية والتّعزيرية..... |
| 240..... | الفرغ الأول: الاتجاه القائل بوجود عقوبة حدية للرّدة..... |
| 246..... | الفرغ الثاني: الاتجاه القائل بوجود عقوبة تعزيرية للرّدة..... |
| 253..... | الفرغ الثالث: المناقشة والتّرجيح..... |
| 267..... | الفرغ الرابع: الخلاصة والتّرجيح..... |
| 272..... | المبحث الثاني: |
| 272..... | الإشكالات والقيود الواردة على تطبيق حرّية المعتقد في نصوص القانون الوضعي..... |
| 273..... | المطلب الأول: |

| | |
|-----------------|--|
| 273..... | القيود الواردة على تطبيق حرية المعتقد في نصوص القانون الدولي |
| 273..... | الفرغ الأول: مفهوم القيود الواردة على حرية المعتقد |
| 278..... | الفرغ الثاني: القيود الواردة على حرية المعتقد في المواثيق العالمية |
| 290..... | المطلب الثاني: المطالب الثاني |
| 290..... | إشكاليات تطبيق حرية المعتقد في القانون الجزائري |
| 290..... | الفرغ الأول: الإشكاليات الواردة على حرية المعتقد في القانون الجزائري |
| 301..... | الفرغ الثالث: الإشكالات المتعلقة بالمصادقة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في الجزائر |
| 306..... | الخاتمة |
| | فهرس الآيات القرآنية..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة. |
| | فهرس الأحاديث النبوية..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرفة. |
| 315..... | قائمة المصادر والمراجع: |
| 340..... | فهرس الموضوعات |

ملخص

جاء موضوع هذه الأطروحة بعنوان: "حرية المعتقد بين النص وإشكالات التطبيق-دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون-"، والتي حاولت من خلالها معالجة الإشكالية الرئيسية الآتية: كيف نظرت نصوص الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية لحرية المعتقد؟ ولإجابة عنها سطرنا خطة اشتملت على أربعة فصول: عرض أولها المفاهيم والتطور التاريخي لهذه الحرية، وتناول الفصل الثاني إقرار الشريعة الإسلامية لحرية المعتقد في نصوصها، ابتداءً بالنصوص القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، إلى عرض بعض الشواهد، والوقائع التي تبرز تعامل المسلمين مع الآخر، ثم عالج الفصل الثالث مسألة توثيق القوانين الوضعية لحرية المعتقد، سواء في الاتفاقيات الدولية، والعالمية، والاتفاقيات الإقليمية، والقارية، لينتهي بالمعالجة القانونية لهذه الحرية في القانون الجزائري، وحُصص الفصل الأخير لدراسة مجمل الإشكالات التي تحول دون تطبيق حرية المعتقد على أرض الواقع، في الفقه الإسلامي، والقانون الوضعي. ومن بين النتائج الهامة التي وصل إليها البحث أن الشريعة الإسلامية، ومن بعدها القوانين الوضعية قد كفلت وضمنت حرية المعتقد ضمن نصوصها، إلا أن هذا الإقرار لم يكن على إطلاقه، فقد قيدت هذه الحرية بضوابط، وقيد، سواء في الشريعة الإسلامية، أو القوانين الوضعية، وهذه القيود، وإن جاءت في مجملها لحفاظ على وحدة، واستقرار المجتمعات من الاضطرابات، والفتن، إلا أن بعض الأنظمة السياسية استغلت هذه القيود لتمرير التصديق على هذه الحرية، مما يُعتبر إشكالاً يحول دون تطبيق حرية المعتقد على أرض الواقع، ويوصي البحث بوجوب بذل الدول والحكومات مجهوداً أكبر في سبيل تحقيق الالتزام بما جاء من تعهدات قانونية، وسياسية، وأخلاقية، في جميع المواثيق، والإعلانات، والقوانين ذات الصلة بالحقوق، والحرريات الإنسانية، دونما تمييز، أو تفضير، خاصة ما تعلق بحرية المعتقد، لأهميتها البالغة.

Abstract:

The subject matter of this thesis is titled: "Freedom of Belief between Text and Problems of Application- A comparative study between sharia and Law -" in which the following main problem was tackled: How Islamic texts and positive laws looked at freedom of belief? To answer this question, a plan compromised four chapters was set; in the first chapter, the concepts and historical development of this freedom were

presented. The second chapter dealt with the establishment of Islamic law (Sharia) for the freedom of belief in its texts, starting with the Quranic texts and the noble prophetic hadiths, to provide some evidence and facts that highlight the Muslims' treatment of the non-Muslims. The third chapter addressed the issue of documenting the positive laws of freedom of belief, whether in international, regional or continental agreements, and it concluded by the legal treatment of this freedom in Algerian law. The last chapter is devoted to studying the overall problems that prevent the application of freedom of belief on the ground, in Islamic jurisprudence and positive law. One of the main findings of the research is that the Islamic Sharia and then positive laws have guaranteed the freedom of belief within its texts, but not without restriction, as it was restricted by controls and restrictions, whether in Islamic Sharia or positive laws. However, even though these restrictions came to preserve the unity and stability of societies from Unrest and discord in their entirety, certain political systems took advantage of these restrictions to impose limitations on this freedom, which is a problem that prevents the implementation of freedom of belief on the ground. This research recommends that States and Governments should make greater efforts to achieve compliance with legal, political and moral commitments in all relevant declarations, and laws related to human rights and freedoms, without distinction or default, especially as regards freedom of belief, which is of paramount importance.

جاء مَوْضُوعُ هَذَا الْكِتَابِ بِعُنْوَانٍ: "حُرِّيَّةُ الْمَعْتَقِدِ بَيْنَ النَّصِّ وَإِشْكَالَاتِ التَّطْبِيقِ-دراسةٌ مُقَارِنَةٌ بَيْنَ الشَّرِيعَةِ وَالْقَانُونِ-"، عَرَضَ الْفَصْلَ الْأَوَّلَ الْمَفَاهِيمَ وَالتَّطَوُّرَ التَّارِيخِيَّ لِهَذِهِ الْحُرِّيَّةِ، وَتَنَاوَلَ الْفَصْلَ الثَّانِيَّ إِقْرَارَ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ لِحُرِّيَّةِ الْمَعْتَقِدِ فِي نُصُوصِهَا، ابْتِدَاءً بِالنُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَالْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ الدَّنَرِيَّةِ، إِلَى عَرَضِ بَعْضِ السُّنَنِ وَالْوَقَائِعِ الَّتِي تُبْرِزُ تَعَامُلَ الْمَسْلُومِينَ مَعَ الْآخَرِ، ثُمَّ عَالَجَ الْفَصْلَ الثَّلَاثَ مَسْأَلَةَ تَوْثِيقِ الْقَوَانِينِ الْوَضْعِيَّةِ لِحُرِّيَّةِ الْمَعْتَقِدِ، سِوَاءً فِي الاتِّفَاقِيَّاتِ الدَّوْلِيَّةِ، وَالْعَالَمِيَّةِ، الْأَعْمَالِ الْبَحْثِيَّةِ؛ وَالاتِّفَاقِيَّاتِ الْإِقْلِيمِيَّةِ، وَالْقَارِيَّةِ، لِيُنْتَهِيَ بِالْمُعَالَجَةِ الْقَانُونِيَّةِ لِهَذِهِ الْحُرِّيَّةِ فِي الْقَانُونِ الْجَزَائِرِيِّ، وَخُصِّصَ الْفَصْلُ الْأَخِيرُ لِدِرَاسَةِ مُجْمَلِ الْإِشْكَالَاتِ الَّتِي تَحُولُ دُونِ تَطْبِيقِ حُرِّيَّةِ الْمَعْتَقِدِ عَلَى أَرْضِ الْوَقَاعِ، فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ، وَالْقَانُونِ الْوَضْعِيِّ. وَمِنْ بَيْنِ النَّتَائِجِ الْهَامَّةِ الَّتِي وَصَلَ إِلَيْهَا الْبَحْثُ أَنَّ الشَّرِيعَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ وَمِنْ بَعْدِهَا الْقَوَانِينُ الْوَضْعِيَّةُ قَدْ كَفَلَتْ وَضَمَنْتْ حُرِّيَّةَ الْمَعْتَقِدِ ضَمَنْ نُصُوصِهَا، إِلَّا أَنَّ هَذَا الْإِقْرَارَ لَمْ يَكُنْ عَلَى إِطْلَاقِهِ، فَقَدْ قَيَّدَتْ هَذِهِ الْحُرِّيَّةُ بِضَوَابِطٍ، وَقِيُودٍ، سِوَاءً فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، أَوْ الْقَوَانِينِ الْوَضْعِيَّةِ، وَهَذِهِ الْقِيُودُ، وَإِنْ جَاءَتْ فِي مُجْمَلِهَا لِتَحَافِظِ عَلَى وَحْدَةٍ، وَاسْتِقْرَارِ الْمُجْتَمَعَاتِ مِنَ الاضطراباتِ، وَالْفِتَنِ، إِلَّا أَنَّ بَعْضَ الْأَنْظِمَةِ السِّيَاسِيَّةِ اسْتَعْلَتْ هَذِهِ الْقِيُودَ لِتَمَارِسِ التَّضْيِيقِ عَلَى هَذِهِ الْحُرِّيَّةِ، مِمَّا يُعْتَبَرُ إِشْكَالًا يَحُولُ دُونِ تَطْبِيقِ حُرِّيَّةِ الْمَعْتَقِدِ عَلَى أَرْضِ الْوَقَاعِ.



عباسي أحمد المبارك
أستاذ الشريعة والقانون
بمعهد العلوم الإسلامية
بجامعة الشهيد حمه لخضر
الوادي-الجزائر-



ISBN 978-9931-798-57-6



9 789931 798576

للطباعة
والنشر
والتوزيع

سَامِعِي
سنة ١٤٤١