جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية
كلية الدراسات العليا
قسم العدالة الجنائية
تخصص تشريع جنائي

حرية الاعتقاد
بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي
[دراسة تأصيلية مقارنة]

دراسة مقدمة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير

في قسم العدالة الجنائية تخصص تشريع جنائي

إعداد
الطالب: عبد الله بن سعد أبا حسين

إشراف الدكتور
جلال الدين محمد صالح

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
الرياض

بســـــم الله الرحمن الرحيم

جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية
Naif Arab University For Security Sciences
كلية الدراسات العليا

قسم : العدالة الجنائية
تخصص : تشريـع جنـائـي

نموذج رقم (٢٦)

ملخص رسالة ☑ **ماجستير** ☐ **دكتوراه**

عنوان الرسالة : حرية الاعتقاد بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي [دراسة تأصيلية مقارنة].

إعداد الطالب : عبد الله بن سعد أبا حسين.

إشراف الدكتور/ جلال الدين محمد صالح.

لجنة مناقشة الرسالة :

١. الدكتور/ جلال الدين محمد صالح — مشرفاً ومقرراً
٢. الدكتور/ سليمان بن قاسم العيد — عضواً
٣. الدكتور/ بسام بن عبد الله العطاوي — عضواً

تاريخ المناقشة : ١٤٢٨/٥/١٩هـ، الموافق: ٢٠٠٧/٦/٥م.

مشكلة البحث :

ما مدى الحرية الممنوحة للفرد في الاعتقاد في الشريعة الإسلامية وفي القانون الوضعي؟

أهمية البحث :

موضوع الحرية يحتاجه كلُّ فرد يعيش في أيِّ بقعةٍ من بُقع العالم، وبالتالي تكون الحاجة ملحّة لإيضاح الصورة الحقيقية لموقف الإسلام من حقوق الإنسان بشكل عام، وحقِّه في حرية الاعتقاد بشكل خاص، مع ردّ الاتهامات الباطلة والإشاعات المغرضة ضدّ الإسلام، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في حقوق الإنسان بشكل عام وحقه في حرية الاعتقاد بشكل خاص، ومدى تأثير حق حرية الاعتقاد على تحقيق الأمن.

أهداف البحث:

تهدف الدراسة إلى التعريف بحرية الاعتقاد وإثبات كون هذه الحرية حقاً للإنسان في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية مع موازنةٍ بين الشريعة والقانون في مدى إعطاء الفرد هذا الحق، وضوابط ذلك، ومن خلال ذلك تتطرّق الدراسة إلى كشف الشبهات المُثارة على الإسلام والمسلمين، المتعلقة بالموضوع، كما تهدف أيضاً إلى إيضاح جانب مهم متعلق بالموضوع، وهو مدى تأثير حرية الاعتقاد في تحقيق الأمن.

فروض البحث / تساؤلاته :

: ما مدى إعطاء الفرد حق حرية الاعتقاد في الإسلام؟

٢: ما مدى إعطاء الفرد حق حرية الاعتقاد في القانون الوضعي؟

٣: ما ضوابط حرية الاعتقاد في الإسلام؟

٤: ما ضوابط حرية الاعتقاد في القانون الوضعي؟

٥: ما مدى تأثير حرية الاعتقاد في تحقيق الأمن؟

منهج البحث :

١- المنهج الاستقرائي التحليلي: وذلك باستقراء نصوص الشريعة الإسلامية وأحكامها ونصوص القانون الوضعي.

٢- المنهج المقارن: وذلك بالمقابلة بين الإسلام والقوانين الوضعية.

٣- المنهج التاريخي: وذلك ببحث نشأة الاعتقاد، وتاريخ نشأة حقوق الإنسان في الإسلام، وفي القوانين الوضعية، وتطبيق ذلك في الدولة الإسلامية.

أهم النتائج :

١- الحرية مصطلح نسبي، ومدلولها وحدودها في الشريعة الإسلامية يختلف عن مدلولها وحدودها في القانون الوضعي.

٢- "حرية الاعتقاد" في القانون الوضعي جاءت نتيجة ردّة فعل لطغيان الكنيسة، أما في الإسلام فمصدرها الدين نفسه.

٣- دين الإسلام وازن بين حرية الفرد وحق المجتمع من جهة وبين حرية الفرد وحرية الدين من جهة أخرى، ومن هنا جعل عقوبة الردة لمن كفر بعد الإسلام.

٤- الجزية والجهاد في الإسلام ليس لأجل التضييق على دين الآخرين.

بســـــــم الله الرحمن الرحيم

جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية
Naif Arab University For Security Sciences
كلية الدراسات العليا

Department: Criminal Justice
Specialization: Criminal legislation

Thesis Abstract ☑ MA ☐ PH.D

Thesis Title: Freedom of Belief between the Islamic Law and positive regulation (a documental comparative study)

Prepared by: Abdullah Saad Aba Hussien

Supervisor: Dr.: Jalal Aldeen Mohammed Saleh

Thesis Defence Committee:

١- Dr.: Jalal Aldeen Mohammed Saleh	Supervisor
٢- Dr. Sulaiman Qasim Aleed	Member
٣- Dr. Bassam Abdullah Alatawi	Member

Defence Date: ١٩/٠٥/١٤٢٨ H / ٠٥/٠٦/٢٠٠٧

Research Problem:

What is the extent of Freedom given to the individual at belief in Islamic Law and Positive Regulation?

Research Importance:

Freedom belief is needed by everyone lives at everywhere all over the world, so it is necessary to show the real attitude of Islam towards the human rights generally, and specially his/ her right, in addition to repulsion the false accusations and unfair rumors against Islam and showing the places of agreement and disagreement between the Islamic Law and Positive Regulation of Human rights generally and freedom of belief particularly, and the extent of freedom of belief at security achieving.

Research Objectives:

This study aims at defining the freedom of belief and proving that this freedom is mainly a human right in the Islamic Law and Positive regulations, and making a comparison between the Islamic Law and the positive Regulation at the extent of giving the individual this right, their adjustments, then the study will go to discover raised suspicions against Islam and Muslims that related to this subject. Also, the study will show an important side of the subject the extent of belief freedom at achieving the security.

Research Hypotheses / Questions:

- What is the extent of the preventive individual freedom belief at Islamic Law and Positive Regulation?
- What the extent of freedom belief that given to the individual in Islam?
- What the extent of freedom belief that given to the individual in Positive Regulation?
- What is the extent of the freedom of belied restricts in Islam?
- What is the extent of the freedom of belief restricts in Positive Regulation?
- What is the extent of the effectiveness of freedom of belief on achieving security?

Research Methodology:

- Analytic Inductive method: by induct the Islamic Law texts and laws and positive law texts.
- Comparison method: by comparing between the Islamic Law and Positive Regulation.
- Historic Method: by researching origin of belief and the date of human rights origin in Islam and at Positive Regulations and applying this in Islamic Countries.

Main Results:

١- Freedom is a relatively term, and its meaning and limitation in the Islamic Law is different from its meaning and limitation in the positive Law.

٢- Freedom of Belief comes as a reaction to the church tyranny, but in Islam its source is the religion itself.

٣- Islamic Religion balancing between individual freedom and society right from one side and individual freedom and religion freedom form the other hand, so it made apostasy punishment for disbelief after Islam.

٤- Tribute and Jihad in Islam not of for preventing others' freedom of religion.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد فإن الحديث عن الحرية بشكل عام من مهمّات هذا العصر وكلّ عصر، فهو يمسّ محرّكاً أساسيّاً للأفراد والشعوب، ومع أهميته أجد أنه صعبٌ وشائك، وذلك لعدّة أسباب، منها: أن الحرية مصطلح له تفسيرات مختلفة بحسب اختلاف الزمان والمكان، وبحسب اختلاف الأديان؛ فليس هناك مفهوم مطلق لا يتغير للحرية، ومنها: الواقع المرّ الذي يعيشه الإنسان، فبينما تتجه الشعارات الدولية وغير الدولية إلى رفع رايات محببة للنفوس – كالحرية –لالتقائها بما فُطرت عليه، أو بما أدركته العقول، إلا أن الوقائع تثبت عكس ما ظنته النفوس.

ولما كانت الحرية حقاً للإنسان بالفطرة، ودلّت عليه الشريعة الإسلامية، وتبعتها القوانين الوضعية والاتفاقيات الدولية، وكان الإسلام – مع سيَلِ الاتهامات المتتابعة عليه – قد كفلَ بشموله كافة حقوق الإنسان – وفيها ما يتعلّق بالحرية – وأحاطها بسياج الحماية، كما جعل لها ضوابط وحدوداً تمنع الفوضى والتجاوزات التي تهدّد أمن الفرد والمجتمع دينياً وعقلياً واقتصادياً واجتماعياً.

رأيت أن أجعل دراستي متعلّقةً بأخصّ وأدقّ جانب من جوانب الحرّية، وهو جانب حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

وحيث إن من متطلبات الحصول على درجة الماجستير في جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية تقديم بحث اجتياز المقررات الدراسية فقد وقع اختياري – بعد الاستشارة والبحث في المواضيع ذات الصلة – على هذا الموضوع لما رأيت من أهمية بحثه وشدّة الحاجة إليه مع قلّة البحوث الوافية فيه.

سائلاً المولى جلّ وعلا التوفيق والسداد والحول والقوة فلا حول ولا قوة إلا به سبحانه وتعالى.

الباحث

* * *

الفصل التمهيدي
المدخل إلى الدراسة

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: الإطار المنهجي للدراسة.
- المبحث الثاني: الدراسات السابقة.
- المبحث الثالث: تنظيم فصول الدراسة.

المبحث الأول
الإطار المنهجي للدراسة

ويشتمل على:

أولاً: مشكلة الدراسة:

جاءت الشريعة الإسلامية كاملة شاملة، صالحة لكل زمان

ومكان، وحملت هذه الشريعة الحكيمة الكريمة كل ما يكفل للإنسان حقوقه ومتطلباته في كافة جوانب حياته، ولبّت غرائزه ومشتهياته، ورسمت لها طريقاً واضحاً ونهجاً بيّناً ضماناً لأمن الفرد والمجتمع.

ومع أن الإسلام بهذا الكمال والشمول إلا أنه ما زال يتعرض لأنواع من الاتهامات تزعم عدم صلاحيّته سياسيّاً واجتماعياً أو على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة.

ومن تلكم الاتهامات التي بُنيت عليها دعوى عدم صلاحية الإسلام أنه لم يُعطِ الإنسان حقوقه، ولم يكفلها له، وأبرز هذه الحقوق حقه في اختيار دينه واعتقاده.

ومواجهة ذلك الاتهام بمجرد النفي أثرها محدود، ومن هنا انبثقت فكرة بحث حرية الاعتقاد في الإسلام وحرية الاعتقاد المنصوص عليها في ميثاق حقوق الإنسان والمنصوص عليها في الاتفاقيات الدولية، والقانون الوضعي بشكل عام.

وهذا ما سأقوم به في هذه الدراسة، وستمثّل إجابةً على التساؤل التالي: ما مدى الحرية الممنوحة للفرد في الاعتقاد في الشريعة الإسلامية وفي القانون الوضعي؟

ثانياً: أسئلة الدراسة:

س: ما مدى إعطاء الفرد حق حرية الاعتقاد في الإسلام؟

س: ما مدى إعطاء الفرد حق حرية الاعتقاد في القانون الوضعي؟

س: ما ضوابط حرية الاعتقاد في الإسلام؟

س: ما ضوابط حرية الاعتقاد في القانون الوضعي؟

س: ما مدى تأثير حرية الاعتقاد في تحقيق الأمن؟

ثالثاً: أهداف الدراسة:

تهدف دراسة الباحث إلى التعريف بحرية الاعتقاد وإثبات كون هذه الحرية حقاً للإنسان في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية مع موازنةٍ بين الشريعة والقانون في مدى إعطاء الفرد هذا الحق، وضوابط ذلك.

ومن خلال ذلك تتطرّق الدراسة إلى كشف الشبهات المُثارة على الإسلام والمسلمين، المتعلقة بالموضوع، وذلك بعرض أمثلة تاريخية لإعطاء هذا الحق في البلاد الإسلامية في عهد النبوة وعهد الخلفاء الراشدين وعهد الأمويين والعباسيين.

وتهدف الدراسة أيضاً إلى إيضاح جانب مهم متعلق بالموضوع، وهو مدى تأثير حرية الاعتقاد في تحقيق الأمن.

رابعاً: أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة من جهة ذات الموضوع، إذ يحتاجه كلُّ فرد يعيش في أيِّ بقعةٍ من بُقع العالم الذي أصبح في زماننا هذا قريةً واحدةً، يمكن للشرقي فيها أن يسمع صوت الغربي، ويقرأ الشماليُّ ما يكتبه الجنوبي.

وبالتالي تبرز جهة أخرى تبين أهمية الموضوع، وهي الحاجة الملحّة لإيضاح الصورة الحقيقية لموقف الإسلام من حقوق الإنسان بشكل عام، وحقّه في حرية الاعتقاد بشكل خاص.

إن ردّ الاتهامات الباطلة والإشاعات المغرضة ضدّ الإسلام واجب على أهله، وتأتي هذه الدراسة لتنضمّ مع مثيلاتها في ردّ

الباطل عن دين الإسلام، لاسّيما وأنّ ميثاق حقوق الإنسان اتفق مع الإسلام حينما نصَّ على حق الإنسان في حرية الاعتقاد، ومثله الاتفاقيات والقوانين الوضعية، لكنّه يختلف في بعض الجوانب التي لا تعود على أصل إعطاء هذا الحق بالبطلان، فكان لزاماً أن تتبعث دراسةٌ عن الموضوع تهتم بالمقابلة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية في حق حرية الاعتقاد، وهذا ما ستتناوله هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

خامساً: منهج الدراسة:

انطلاقاً من طبيعة الدراسة وأهدافها استخدم الباحث:

أولاً: المنهج الاستقرائي التحليلي إذ قام باستقراء نصوص الشريعة الإسلامية وأحكامها المتعلقة بالموضوع وذلك بالرجوع إلى الكتاب والسنة والمراجع المتعلقة بالاعتقاد عند أئمة الإسلام.
وكذلك قام باستقراء القانون الوضعي لاستخراج ما يتعلق بالموضوع من جهة مدى إعطاء حق حرية الاعتقاد وضوابط ذلك.

ثانياً: المنهج المقارن: وذلك بالمقابلة بين الإسلام والقوانين الوضعية.

ثالثاً: المنهج التاريخي: حيث تطرّق الباحث إلى نشأة الاعتقاد، وتاريخ نشأة حقوق الإنسان في الإسلام، وفي القوانين الوضعية، وتطبيق ذلك في الدولة الإسلامية في عهد النبوة وعهد الخلفاء الراشدين وعهد الأمويين والعباسيين.

سادساً: حدود الدراسة:

ليس هناك حدود زمانية أو مكانية للموضوع، وإنما فقط حدود موضوعية، لتنحصر هذه الدراسة في موضوع حرية الاعتقاد دون غيره، من المواضيع المتداخلة كحرية التعبير وحرية الرأي، وغيرها.

سابعاً: مصطلحات الدراسة:

تناول الباحث المصطلحات التالية:

«الحرية»، و«الاعتقاد»، و«الفكر»، و«الدين»، و«الرأي».

ثامناً: تعريف إجرائي:

«تطلق حرية الاعتقاد ويقصد بها أن يكون الشخص حراً في اعتناق أي دين أو مبدأ يعتقد به، وكذلك حريته في عدم اعتناق دين أو مبدأ بالمرة»[1]، أو أنها حق كل إنسان في عدم التعرض للضغط والقمع أو حتى لأي تدخل في شؤونه المتعلقة باعتناق دين معين، وبكلمات أخرى فإن هذه الحرية تعني حق كل فرد في الحصول على الحماية القانونية ضد إلزامه ماديّاً أو معنوياً أو تهديده بهدف

(١) العيلي، عبد الحكيم حسن: «الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة»، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٣م، ص (١١٣).
قلت: قوله «وكذلك حريته في عدم اعتناق دين أو مبدأ بالمرّة» غير ممكن عقلاً؛ فالذي لا يدين بدين إنما فعل ذلك بناءً على مبدأ واعتقاد، ومن هنا يمكن القول بأن عدم اعتناق دين أو مبدأ بالمرّة غير واقع، والله أعلم.

دفعه إلى تبني دين الآخرين والتخلي عن معتقداته، كما تعني هذه الحرية حق كل فرد في المجتمع في الحصول على الحماية ضد القمع أو القسر في الشؤون الدينية... وتتضمن حرية العقيدة أيضاً حق كل إنسان في عدم الكشف عن معتقداته إذا رغب في ذلك، والحماية ضد أي ضغط في شؤونه الاجتماعية والاقتصادية بسبب انتمائه الديني[١].

وعبَّر عنها آخر بقوله: (أن يتمتع الإنسان بحق اختيار ما يوصله إليه تفكيره وتطمئن إليه نفسه من عقيدة أو رأي دون إكراه؛ مع الأخذ بعين الاعتبار احترام سلامة النظام العام وأمن الدولة)[٢].

وقد عبَّر البعض عن حرية الاعتقاد بالحرية الدينية وأنها: حق الإنسان في اختيار عقيدته الدينية، فلا يكون لغيره من الناس سلطان عليه فيما يعتقده، بل له أن يعتقد ما يشاء، وله أن لا يعتقد في شيء أصلاً، وله إذا اعتقد في شيء أن يرجع عن اعتقاده، وله أن يدعو إلى اعتقاد ما يعتقده في حدود ما تتيحه حرية الاعتقاد من الدعوة إلى ما يعتقده بالتي هي أحسن؛ فلا يكون لغيره حق استعمال القوة معه في دعوته إلى عقيدته، ولا يكون لغيره حق استعمال القوة في إرجاعه إلى عقيدته إذا ارتد عنها، وإنما هي الدعوة بالتي هي أحسن في كل الحالات.. وهي حرية مطلقة لكل

(١) صالح، نبيل: «الحريات المدنية»، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ١٩٩٦م، ط (١)، ص (١٥). نقلاً عن حللي، عبد الرحمن: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١م، ط (١)، ص (٢١).

(٢) العمر، تيسير خميس: «حرية الاعتقاد في ظل الإسلام»، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ط (١)، ص (٤٩).

الأشخاص، وحرية مطلقة في كل الأديان، وحرية مطلقة في جميع الحالات على السواء[١].

عبَّر آخر بقوله: (الحرية الدينية هي الحرية التي تقتضي أن يكون لكل إنسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويقر بها من غير ضغط ولا إكراه خارجي)[٢].

واعتبر آخر حرية الاعتقاد جزءاً من حرية الرأي التي عرفها بأنها: (حق الشخص في التعبير عن أفكاره ومشاعره باختياره وإرادته ما لم يكن في ذلك اعتداء على حق الغير)[٣].

وأرى أن التعريف المناسب لحرية الاعتقاد هو: الحرية التي تجعل للإنسان حق اختيار اعتقاد الديانة التي يعتنقها ويقرّ بها، وهذا الاعتقاد ينشأ عن غير إجبار ولا إكراه من سلطة أو أفراد أو نظم أو قوانين.

---

(١) الصعيدي، عبد المتعال: «حرية الفكر في الإسلام»، دار الفكر العربي ، القاهرة، ط (٢)، ص (٧، ٨). نقلاً عن حللي، عبد الرحمن: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١م، ط (١)، ص (٢٢).

(٢) بري، محمد زكريا: «الإسلام وحقوق الإنسان»، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد (٤)، ١٩٧١م، ص (١٠٩). نقلاً عن حللي، عبد الرحمن: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١م، ط (١)، ص (٢٢).

(٣) الديرشوي، عبد الله محمد نوري: «الرأي ومدى المسؤولية عنه في التشريع الإسلامي»، رسالة استكمال لدرجة الماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٠م، ص (٦). نقلاً عن حللي، عبد الرحمن: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١م، ط (١)، ص (٢٢).

وقد اخترت هذا التعريف لأخرج ما يتعلق بالاعتقادات المتفرقة في دائرة الدين الواحد فمثلاً: الإسلام فيه أكثر من اثنتين وسبعين فرقة كلها متوعدة بالنار إلا واحدة وهي ما كان عليه النبي @ وأصحابه.

والديانة النصرانية فيها فرق تنتسب إليها وكل فرقة تختلف عن الأخرى في الاعتقاد، والديانة اليهودية كذلك كما قال @: «افترقت اليهود على ثنتين وسبعين فرقة وافترقت النصارى على ثلاثٍ وسبعين فرقة».

ومن جهة أخرى أخرجت ما يتداخل مع مصطلح الاعتقاد من مصطلحات مشابهة كالفكر والرأي.

* * *

المبحث الثاني
الدراسات السابقة

ويشتمل على دراستين:

الدراسة الأولى:

«حرية الاعتقاد في ظل الإسلام» للدكتور: تيسير خميس العمر[1].

تهدف الدراسة لبحث الحرية من أحد جوانبها وهو الجانب العقدي والديني، وتحديد معنى هذه الحرية، والتطرق إلى قيود الحرية التي شرعها الإسلام متمثلة في حدّ الردّة، وأزال الباحث الالتباس حول ذلك وأثبت أنه لا تعارض بين هذه العقوبة وحرية الاعتقاد في الإسلام، وعدم الإكراه في الدين، وانطلق المؤلف في بحثه من النصوص والأدلة المعتبرة شرعاً.

موضوع الدراسة:

جعل المؤلف ما تضمنته الرسالة في تمهيد وأربعة أبواب:

- الباب الأول: تحدث فيه عن العقيدة وأثرها في الحياة الإنسانية.
- الباب الثاني: في حكم تبني العقيدة الإسلامية وتركها.
- الباب الثالث: تناول فيه بالدراسة طرق الردة بالتصرف والقول

(١) أُعدّ هذا البحث لنيل درجة الدكتوراه، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية عام ١٩٩٥م، وقد طبعت هذه الرسالة الطبعة الأولى عام ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، دار الفكر بدمشق سورية.

وجزائها.

- الباب الرابع: بحث فيه مشكلات تطبيق حد الردة على ضوء الحرية.
- الخاتمة: وتضمنت استنتاجات واقتراحات، وبيان ما هو جديد في الموضوع.

نتائج الدراسة:

١ – كيّف المؤلف مصطلح «الحرية» وفق وجهة نظر إسلامية بعد ما كان يقابل «العبودية» و«الرق».

٢ – أن حرية الفرد في الإسلام مرتبطة بحرية المجتمع ومصلحته، ومن واجب الجميع أن يعمل للحفاظ على هذا المجتمع من خلال شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ – الحرية ليست مطلقة، وأي نظام في العالم لابُد أن يقيد الحرية بشيء ما حتى النظم الحرّة الديمقراطية لا تعطي الحرية هذا المعنى.

٤ – الإسلام أول نظام فتح باب حرية العقيدة في التاريخ وصاغ تشريعه في القديم والجديد على هذا الأساس.

٥ – أكثر الإشكالات التي وقعت في عصرنا الحاضر بعد احتكاك المسلمين بالحضارة الغربية هو نقل كثير من المصطلحات العلمية (دينية وفكرية واقتصادية واجتماعية) إلى العالم الإسلامي وفق مضامينها الغربية.

٦ – إن نشأة العقيدة لها صلة بحياة الإنسان.

٧ – هذه العقيدة لها أثر عظيم في الحياة الإنسانية على كافة المستويات والمجالات.
٨ – عقوبة الردّة جاءت شديدة لخطر ما هي عليه وفداحة الأثر الذي تتركه في المجتمع.
٩ – الردّة تكون بناءً على تصرف الإنسان، وقد ضبطها الإسلام وميّزها مما عداها، ولا تكون عقوبة الردّة إلا بأسس شرعية ووفق شروط مرعية.
١٠– لا تعارض بين قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ وعقوبة الردّة.
١١– الإسلام لا يُلغي المعارضة والرأي الآخر بل يسمح به وفق ضوابط وحدود.
١٢– المسلمون اليوم بحاجة إلى وسيلة لفهم المنهج وأدوات تعمل من خلال هذا المنهج.
١٣– الحرية حقيقة فكرية وليست منحة قانون وضعي أو أعطية بشرية.

مدى استفادة الباحث من هذه الدراسة:

تلتقي الدراسة الحالية مع هذه الدراسة في الجوانب التالية:
١ – تعريف حرية الاعتقاد.
٢ – العقيدة و أثرها في الحياة الإنسانية.
٣ – أسباب الخروج عن العقيدة والعوامل المؤدية إلى ذلك.
وتتميّز عنها بالجوانب الآتية:
١ – المؤثرات على الحرية الدينية وحرية الاعتقاد.

٢ – ضوابط حرية الاعتقاد، في الشريعة الإسلامية والقوانين الدولية.
٣ – آثار حرية الاعتقاد.
٤ – حرية الاعتقاد في الاتفاقيات الدولية وميثاق حقوق الإنسان والقانون الوضعي بشكل عام.

* * *

الدراسة الثانية:

«حرية الاعتقاد في القرآن الكريم دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية»، لعبد الرحمن حللي[1].

وقد حصر المؤلف بحثه في القرآن الكريم حصراً منهجياً ينطلق من تصور الوحدة الموضوعية فيه، ويشتمل على تقرير الأصول والمقاصد التي بني عليها الإسلام.

موضوع الدراسة:

تمَّ تقسيم البحث إلى تمهيد وفصلين وخاتمة.

- أما التمهيد فقد خصصه لدراسة مصطلح البحث، فتعرض لمصطلح الحرية ومسيرته التاريخية، ولمصطلح الاعتقاد، وبينَّ المقصود بمصطلح (حرية الاعتقاد) وناقش ما انتُقد به هذا المصطلح، كما بينَّ الفرق بينه وبين الحرية الدينية.
- وخصص الفصل الأول لتأصيل حرية الاعتقاد في القرآن.
- أما الفصل الثاني فقد أفرد لقضايا تثير التساؤل حول حرية الاعتقاد، تناول فيه مواضيع الردّة والجهاد والجزية، ومدى اتفاقها أو تعارضها مع حرية الاعتقاد.
- أما الخاتمة فقد لخّص فيها أهم نتائج البحث.

(١) تقدم الباحث بهذه الدراسة للمعهد الأعلى لأصول الدين جامعة الزيتونة بالجمهورية المغربية، وذلك لنيل شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، وقد طبعت الرسالة بالمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى عام ٢٠٠١م، الدار البيضاء، المغرب.

نتائج الدراسة:

١ – حرية الاعتقاد هي حق كل إنسان في اعتناق التصّور الذي يراه تجاه الإنسان والكون والحياة، والإعلان عن هذا التصوّر.

٢ – الحرية الدينية وحرية الاعتقاد بينهما عموم وخصوص وجهي.

٣ – فيما يخص النصوص القرآنية المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد اتضح أن دلالاتها محكمة غير منسوخة، عامة غير مخصوصة.

٤ – فيما يخص النصوص غير المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد تبين أن الاختلاف في الفكر والتنوع بين الناس فطرة إلهية أرادها الله.

٥ – باستقصاء وظائف الرسل في القرآن لم يرد فيها ما يشير إلى أنهم كلفوا أو قاموا بشيء من الإكراه في الدين.

٦ – اتضح أن قتل المرتدّ داخل في الإكراه في الدين، وقد صرّح الإمام الطبري وغيره على أنه مخصوص من عموم النهي عن الإكراه في الدين.

٧ – تبين رجحان عدم قتل المرتدّ الذي تجردت ردّته عن القرائن التي تجعلها أكثر من موقف فكري تجاه الإسلام، مع ضرورة دراسة الردّة في ضوء السنة التي لا تعارض هذا المبدأ القرآني.

٨ – فيما يخصّ الجهاد القتالي: اتّضح أنه لا تعارض بينه وبين حرية الاعتقاد لأنه يقوم على علل واضحة.

مدى استفادة الباحث من هذه الدراسة:

تلتقي هذه الدراسة مع الدراسة الحالية في الجوانب الآتية:

١ – بيان المراد بحرية الاعتقاد، وأن بين الحرية الدينية وحرية الاعتقاد عموماً وخصوصاً وجهياً.

٢ – إيضاح موقف القرآن من الحرية الاعتقادية.

وتتميّز عنها بالجوانب الآتية:

١ – ضوابط الحرية الدينية وحدودها.

٢ – أثر الحرية الدينية، وحرية الاعتقاد.

٣ – منشأ الاعتقاد وأهميته.

٤ – أسباب الخروج عن العقيدة والعوامل المؤدية إلى ذلك.

* * *

المبحث الثالث
تنظيم فصول الدراسة

- الفصل الأول: حرية الاعتقاد وعلاقتها بحقوق الإنسان، وفيه أربعة مباحث:
  - المبحث الأول: تعريف الحرية.
  - المبحث الثاني: تعريف الاعتقاد.
  - المبحث الثالث: الفرق بين الاعتقاد وغيره من المصطلحات المشابهة، وفيه:
    - أولاً: الدين.
    - ثانياً: الفكر.
    - ثالثاً: الرأي.
  - المبحث الرابع: العلاقة بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان، وفيه مطلبان:
    - المطلب الأول: تعريف الحق.
    - المطلب الثاني: وجه الارتباط بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان.
- الفصل الثاني: منشأ الاعتقاد وتغيّره، وفيه أربعة مباحث:
  - المبحث الأول: أهمية الاعتقاد.
  - المبحث الثاني: تاريخ الاعتقاد.
  - المبحث الثالث: أسباب تغيير الاعتقاد.
  - المبحث الرابع: المؤثرات على حرية الاعتقاد.
- الفصل الثالث: حرية الاعتقاد في الإسلام، وفيه خمسة

مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد في الإسلام.
- المبحث الثاني: الأدلة على حرية الاعتقاد.
- المبحث الثالث: تطبيق حرية الاعتقاد في تاريخ المسلمين.
- المبحث الرابع: ضوابط حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية.
- المبحث الخامس: الشبهات المثارة على الإسلام المتعلقة بحرية الاعتقاد والردّ عليها، وفيه أربعة اعتراضات:
  - الاعتراض الأول: الردّة.
  - الاعتراض الثاني: الجزية.
  - الاعتراض الثالث: الجهاد.
  - الاعتراض الرابع: بعض الحوادث التاريخية.

- الفصل الرابع: حرية الاعتقاد في القانون الوضعي، وفيه تمهيد وأربعة مباحث:
  - التمهيد: حرية الاعتقاد في الأديان السماوية غير الإسلامية.
  - المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد في القانون الوضعي.
  - المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في المواثيق الدولية.
  - المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في قوانين بعض الدول.
  - المبحث الرابع: ضوابط حرية الاعتقاد في القانون الوضعي.
- الفصل الخامس: مقابلة بين حرية الاعتقاد في الشريعة

الإسلامية والقانون الوضعي، وفيه مبحثان:
- المبحث الأول: مقابلة بين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.
- المبحث الثاني: مقابلة بين حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

- الفصل السادس: أثر حرية الاعتقاد على الأمن.
- الخاتمة، وتشتمل على:
  ١ – النتائج. ٢ – التوصيات.
- الفهارس.
- المراجع.

* * *

الفصل الأول
حرية الاعتقاد وعلاقتها بحقوق الإنسان

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف الحرية.
- المبحث الثاني: تعريف الاعتقاد.
- المبحث الثالث: الفرق بين الاعتقاد وغيره من المصطلحات المشابهة، وفيه:
  - أولاً: الدّين.
  - ثانياً: الفكر.
  - ثالثاً: الرأي.
- المبحث الرابع: العلاقة بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: تعريف الحق.
  - المطلب الثاني: وجه الارتباط بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان.

المبحث الأول
تعريف الحرية

الحرية لغة:

قال الجوهري: «حرّ الرجل يحرُّ حرَاراً، قال الشاعر:

فما رُدّ تزويجٌ عليه شهادةٌ * وما رُدّ من بعد الحَرَارِ عتيقُ

وحرَّ الرجلُ يحرُّ حرّيّةً، من حرّية الأصل... وحكى الفراء: رجل حر بين الحرورية، وتحرير الكتاب وغيره: تقويمه، وتحرير الرقبة: عتقها، وتحرير الولد: أن تفرده لطاعة الله وخدمة المسجد»[(١)]. اهـ.

وفي المعجم الوسيط: «هي الخلوص من الشوائب أو الرّقّ أو اللؤم»[(٢)].

إذاً فمدار الحرية في اللغة هو الخلاص من القيود والموانع المعيقة.

الحرية في الاصطلاح:

عُرّفت الحرية على وجوه لا تقع تحت حصر، لأنها: «مصطلح شأنه شأن المصطلحات الأخرى كالسعادة والطيبة والطبيعة والحقيقة، ذو تفسيرات شتى بلغت المئتين كما سجلها مؤرخو الفكر»[(٣)].

ومن جهة أخرى نجد أن: «معنى الحرية يختلف باختلاف الزمان والمكان، وهذا يعني أنه ليس هناك مفهوم مطلق لا يتغير

---

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد: «الصحاح»، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ط(١)، ص (٥٤٥).

(٢) مجمع اللغة العربية: «المعجم الوسيط»، دار المعارف، مصر، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، ط (٢)، (١٦٥/١).

(٣) برلين، ايزايا: «حدود الحرية، ترجمة: جمانا طالب، دار الساقي، (د. ت)، (د. ط)، ص (١١).

للحرية، فالحرية في النظام اليوناني القديم تختلف عن الحرية لدى مفكري الثورة الفرنسية، وهذه بدورها تختلف عن الحرية في القرن العشرين»[١].

وهذا يدل – أيضاً – على نسبية هذه الحرية وعدم ثباتها.

فالحرية في الإسلام – مثلاً – لا تتصوّر إلا مقيدةً، لأنها ليست انطلاقاً من القيود بل هي معنى لا يتحقق في الوجود إلا مقيداً، ويلاحظ أن القيود الضابطة للحرية هي في أصلها قيود نفسية وليست قيوداً خارجية ابتداء، وهي تتكون من حقيقتين:

إحداهما: السيطرة على النفس والخضوع لحكم العقل لا الخضوع لحكم الهوى.

والثانية: الإحساس الدقيق بحق الناس على الفرد، وإلا كانت الأنانية والحرية نقيضين لا يجتمعان[٢].

ويختار (القطب طبلية) تعريفاً فيقول:

«الحرية هي إرادة الإنسان وقدرته على ألا يكون عبداً لغير الله»[٣].

«وهذا التعريف يتفق مع الشريعة الإسلامية، لأنّ الحرية تكليف مثل كل شيء إنه الفعل والترك بنية الامتثال إنه العبادة، إنه التخلص من الرَّغَب والرَّهَب إلا في الله، إنه يتطلب ليس فقط عدم

(١) كشاكش، كريم يوسف أحمد: «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة»، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٧م، (د. ط)، ص (٢٥).

(٢) أبو زهرة، محمد: «التكافل الاجتماعي في الإسلام»، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت)، (د.ط)، ص (١٨، ١٩).

(٣) طبلية، القطب محمد: «الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة»، دار الفكر العربي، ط (٢)، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص (٢٩٦).

الإضرار بالآخرين وإنما العمل على نفعهم أيضاً»[1].

معنى الحرية في القانون:

من عادة كُتاب الفكر السياسي أنهم ينسبون ابتكار فكرة الحرية للإغريق، وهي نسبة خاطئة فقد أرسل الله الرسل لخير الناس في دينهم ودنياهم، ومن هذا الخير إخراجهم من ربقة عبادة العباد، والتخلص من هذه القيود الجائرة، والدعوة لعبادة الله وحده، كما قال تعالى: ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وهذه الدّعوة ليس فيها إكراه أو إجبار، فدلّت الآية على أن غير الإغريق سبق لهذه الفكرة.

أما بخصوص حرية العقيدة فيظهر أن الإغريق لم يعرفوها؛ لأن سلطة الدولة على الأفراد كانت مطلقة أي أن المواطن كان خاضعاً للدولة في كلّ شيء دون قيدٍ أو شرط، فلم يكن هناك حرية معتقدات دينية إذ كان على الفرد أن يعتنق دين الدولة[2].

ويرى (أدمون رباط) أن «الحرية تفترق بين كونها فكرة وكونها عملاً وممارسة إلا أنها تعني الحقوق المتعلقة بذاتية الفرد، باعتباره إنساناً ومواطناً، ولذلك فهي لا تظهر إلى الوجود القانوني إلا بتفرعاتها وأوجهها العملية، فتصبح عندئذ غير مرتبطة بمعناها المطلق، وإنما هي حريات مختلفة تظهر بجميع أشكالها لا بمعنى مفرد.

---

(١) الظهَار، راوية بنت أحمد عبد الكريم: «حقوق الإنسان في الإسلام»، دار المحمدي، جدة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ط (١)، ص (٢٩٤).

(٢) وينظر: متولي، عبد الحميد: «القانون الدستوري والأنظمة السياسية»، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ط)، ١٩٧٤م، ص (١٠٠).

ومن هنا تتشعب فروع الحرية على نواحي الحياة، فتظهر إلى حيّز الوجود مثل حرية العقيدة، وحرية العبادة، وحرية التفكير، وحرية الكتابة، والطباعة، والنشر، وحرية تأليف الجمعيات، وحرية العمل والتجارة... إلى ما هنالك من الحريات المتنوعة التي أسفرت عنها الحضارة الغربية، منذ أن توالت ثوراتها السياسية وتعاقبت انقلاباتها الاجتماعية والفكرية»[1].

ومن المعلوم أن النظم السياسية الوضعية في أوروبا قد آمنت بمبدأ العلمانية، أي فصل الدين عن الدولة، وقصر دور الدين على تنظيم العلاقة بين العبد وربه دون أدنى تدخل في شئون المجتمع، وكذا يترتب على الأخذ بمبدأ العلمانية حرية ممارسة شعائر العبادات أو عدم ممارستها، وقد تقرر هذا المبدأ العلماني في العالم الغربي للمعاناة التي تكبدها الأوروبيون إزاء تدخل الكنيسة في كل صغيرة وكبيرة، ومحاربتها للفكر الحر المستنير، وللعلم والعلماء.

* * *

(١) ربّاط، أدمون: «الوسيط في القانون الدستوري العام»، دار العلم للملاين، بيروت، لبنان، ١٩٦٥م، ط(١)، (١٣٤/٢).

المبحث الثاني
تعريف الاعتقاد

الاعتقاد لغة:

«العين والقاف والدال أصلٌ واحدٌ يدلّ على شدٍّ وشِدّةٍ وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلُّها، ومنه: عَقَدَ الشيء يعقده عقداً وانعقد وتعقّد، والمعاقد: هي مواضع العقد، والعُقدة: القلادة، والعِقدُ: الخيط يُنظم فيه الخرز، وجمْعُهُ عقود، ويقال: اعتقد الدُّرَّ والخرز وغيره: إذا اتّخذ منه عقداً، وعَقَدْتُ الحبلَ أعقده عقداً وقد انعقد، وتلك هي العُقدة، وهو موضع عَقْده، يقال له: عقدةٌ، وجمعها عُقَد، لأنّها تمسكه وتوثقه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلْعُقَدِ ﴾ [الفلق : ٤]: أي السواحر اللاتي يعقدن الخيوط وينفثن فيها»[(١)].

فأصل العَقْد: أنه نقيض الحَلِّ، وهو وصل الشيء بغيره كما تعقد الحبل بالحبل، ثم استُعمل في جميع أنواع العقود في المعاني والأجسام[(٢)].

قال الراغب: «ويُستعمل في الأجسام الصلبة كعقد الحبل، وعقد البناء... وقُرئ ﴿ بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾ [المائدة: ٨٩]، ومنه قيل: لفلان عقيدة»[(٣)]. اهـ.

---

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس: «مقاييس اللغة»، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (د.ط)، (٨٦/٤ – ٩٠).

(٢) الأندلسي، أبو حيان: «البحر المحيط»، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، (د. ط)، (٤١١/٣).

(٣) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: «المفردات في غريب القرآن»، ت: محمد

وقال ابن سيده: «البصيرة: عقيدة القلب»[1]. اهـ.

الاعتقاد اصطلاحاً:

هو تصديق القلب الجازم، أو حكم الذهن الجازم، فإذا كان مطابقاً للواقع كان صحيحاً، وإذا كان غيرَ مطابقٍ له كان فاسداً، ويُطلق الاعتقادُ على العلم تارةً، وعلى اليقين تارةً، وتارة على التصديق مطلقاً، فيكون – على الأخير – أعمّ من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت[2].

و«الاعتقاد باعتبار ثباته في القلوب ثلاثة أنواع:

الأول: اعتقاد تقليدي:

تلقاه الإنسان من آبائه أو علماء ملّته أو مجتمعه، دون أن يعرف أدلته وبراهينه.

وهذا النّوع قد يكون صحيحاً أو باطلاً، ولكنّه يقبل التشكيك في قلب معتقده لجهله بأدلته[3].

سيد كيلاني، دار المعرفة، لبنان، ص (٣٤١).

(١) ابن سيده، علي بن إسماعيل: «المحكم والمحيط الأعظم»، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ٢٠٠٠م.

(٢) التهانوي، محمد علي الفاروقي: «كشاف اصطلاحات الفنون»، ت: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، (د.ط)، ١٣٨٢هـ، (٩٥٤/٢).
وصليبا، جميل: «المعجم الفلسفي»، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، (١٠٤/١).
وينظر: الجربوع، عبد الله: «أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضدّ الأفكار الهدّامة» (٥٤١/١).

(٣) وهذا النوع إذا كان صحيحاً فإنه يكون من الاقتداء الذي يحصل به إيمان مجمل، ينفع صاحبه، لكنه لا يوجب له الرسوخ في الإيمان، أو التحصّن من الشبهات المضلّة والشهوات المحرمة.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~: «فعامّة الناس إذا أسلموا بعد كفر، أو ولدوا على الإسلام، والتزموا شرائعه، وكانوا من أهل الطاعة لله ولرسوله، فهم مسلمون

الثاني: اعتقاد عن اقتناع:

«وهو إذعان نفسي لما يجده المرء من أدلة تسمح له بقدر من الرجحان والاحتمال كاف لتوجيه عمله إلا أنه دون اليقين»[1].

فهو أمر تبيّن للمعتقدِ صحتُه في النظر في محاسنه وعواقبه وبراهينه على وجه الإجمال، دون التمكن في معرفة براهينه على وجه التفصيل، وهذا أكثر رسوخاً في قلب صاحبه من النوع الأول وإن كان أقل من اليقين.

الثالث: اليقين:

وهو اعتقاد الأمر عن بصيرة ومعرفة بأدلته وبراهينه القاطعة، فهو اعتقاد عن اقتناع مستند إلى أسباب وحجج ثابتة قاطعة، وهذا هو الاعتقاد الراسخ الذي لا يقبل التشكيك»[2].

والاعتقاد بأنواعه الثلاثة هو الإيمان، والإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالجوارح والأركان.

قال الفوزان: «الاعتقاد: مصدر اعتقد، وهو اليقين الجازم الذي يعتقده القلب، ويسمى بالإيمان، فالاعتقاد والإيمان بمعنى واحد.

وللإيمان أركانٌ ستة وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبة،

وعندهم إيمان مجمل...» إلى أن قال: «هؤلاء إن عوفوا من المحنة، وماتوا دخلوا الجنة، وإن ابتلوا بمن يورد عليهم شبهات توجب ريبهم، فإن لم ينعم الله عليهم بما يزيل الرّيب، وإلا صاروا مرتابين، وانتقلوا إلى نوع من النفاق».
«مجموع الفتاوى»، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د.ط)، ١٤١٦هـ، (٢٧١/٧).

(١) صليبا: «المعجم الفلسفي» (ج١/١١١).

(٢) الجربوع، عبد الله، «أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضدّ الأفكار الهدّامة» (٢٤١/١).

ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وهذه الأركان الستة هي أصول الاعتقاد»[1]، ولا مانع من استخدام مصطلح «الاعتقاد» في خصوص المراد بالإيمان، وإن كان مصطلح «الإيمان» هو الوارد، كما في قوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٥] ...الآية، وغير ذلك من النصوص، فقد جرى على هذا أئمة الإسلام.

وقد وردت نصوص تدل على أنّ الاعتقادات التي يؤمن بها الإنسان محلُّها القلب.

قال تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ ﴾ [الحجرات: ١٤].

فدلت الآية على أن الإيمان – وهو جملة اعتقادات – يدخل في القلب.

وقال: ﴿ يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡ ﴾ [آل عمران: ١٦٧].

أي: هم لا يعتقدون الإيمان الذي يتلفظون به، فقولهم ليس عن عقيدة قائمة في قلوبهم.

---

(١) الفوزان، صالح بن فوزان: «عقيدة التوحيد»، دار العاصمة، الرياض، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م، ط(١)، ص (٨).
وينظر: عبد العزيز بن باز: «العقيدة الصحيحة وما يضادّها»، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ط (٥)، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م، ص (٣، ٤).

وقال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

العقيدة في القانون:

«اقتصر معنى العقيدة عند الغرب على الجانب الانفعالي، فهو عبارة عن شعور داخلي يخضع لمؤثرٍ خارجي، يدفع الإنسانَ إلى التصديق بقضية من القضايا، فمنهم من يعتبر هذا الشعور مبنياً على الوهم والعاطفة لا علاقة للعقل فيه، ومنهم من يجعل الاعتقاد مبنياً على العقل والعاطفة معاً.

وممن اعتبر العقيدةَ مبنيّةً على الوهمِ والعاطفة: (غوستاف لوبون)، إذ يعرّف العقيدةَ بأنها: «إيمانٌ ناشئ عن مصدر لا شعوري يُكرِهُ الإنسان على التصديق بقضية من القضايا من غير دليل».

ويقول (باسكال): «إن الاعتقاد مبنيٌّ على العاطفة لا العقل».

ونلاحظ أن هؤلاء العلماء يرمون إلى ربط العقيدة بالعواطف والميول، ويجعلون العقيدةَ في جانب، والعلمَ المبنيَّ على العقل في جانبٍ آخر، وهو منهجٌ متّبعٌ عندهم من القرن الثامن عشر الذي جرى فيه الفصلُ بين الدّين والعلم، والموقف في مجمله كان ردّاً على الكنيسة التي اضطهدت العلماء، وحاربت العلم، وحجرت على العقل، فقامت الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) والنهضة الحديثة في أوروبا بالحجر على الكنيسة، وإبعادها عن العلم، والحضارة والمدنية، والتقدم، وقطع صلتها بالسلطة والحكم.

ومنهم من يرى العقيدة مبنيّةً على العقل والإرادة، وهذا ما ذهب إليه «ديكارت»، ومنهم من يعتبر الرأيَ أو المذهب أيّاً كان

عقيدة»[1].

* * *

(١) العمر، تيسير خميس: «حرية الاعتقاد في ظل الإسلام»، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ط (١)، ص (٦٤، ٦٥).

المبحث الثالث
الفرق بين الاعتقاد وغيره من المصطلحات المشابهة

هناك مصطلحات أرى من المهم أن أميّزها عن الاعتقاد حتى لا تلتبس على القارئ، وهي كالتالي:

أولاً: الدين:

لغة:

مشتقٌّ من الفعل الثلاثي: دانَ، وهو تارةً يتعدّى بنفسه، وتارةً باللام، وتارةً بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدّى به.

فإذا تعدّى بنفسه يكون: «دانهُ» بمعنى ملكه، وساسه، وقهره، وحاسبه، وجازاه.

وإذا تعدّى باللام يكون: «دان له» بمعنى خضعَ له، وأطاعه.

وإذا تعدّى بالباء، يكون «دانَ به» بمعنى اتّخذه ديناً ومذهباً، واعتاده، وتخلّق به، واعتقده[1].

فيظهر من هذا أن الدّين يتضمّن علاقةً بين اثنين فيها انقياد وخضوع وتسلط وقهر من أحدهما للآخر.

اصطلاحاً:

«اُختُلف في تعريف الدّين اصطلاحاً اختلافاً واسعاً حيث عرفه كل إنسان حسب مشربه، وما يرى أنه من أهم مميزات الدين.

فمنهم من عرّفه بأنّه: «الشرع الإلهي المتلقى عن طريق

(١) ينظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، (١٦٩/١٣، ١٧٠)، ودراز، محمد عبد الله: «الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان»، مطبعة الحرية، بيروت، ط (٣)، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، ص (٢٥، ٢٦).

الوحي»، وهذا تعريفُ أكثر المسلمين.

ويلاحظ على هذا التعريف قصره الدين على الأديان السماوية فقط، مع أنّ الصحيح أنّ كلّ ما يتخذه الناس ويتعبدون به فهو دين، سواء كان سماوياً، أو غير سماوي، بدليل قوله ﷻ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقوله ﷻ: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾ [الكافرون: ٦]، فسمّى ما عليه مشركو العرب من الوثنية ديناً.

أما غير المسلمين فبعضهم يخصّصه بالناحية الأخلاقية كقول «كانت»: بأنّ الدين هو المشتمل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية».

وبعضهم يخصّصه بناحية التفكّر والتأمّل، كقول «رودلف أيوكن»: «الدّين هو التجربة الصوفية التي يُجاوز الإنسان فيها متناقضات الحياة»[(١)].

إلى غير ذلك من التعريفات التي نظرت إلى الدين من زاوية، وتركت أوجهاً وزواياً عدة»[(٢)].

وذهب (الخَلّف) إلى أنّ أرجح التعريفات أن يُقال:

---

(١) تنظر هذه التعريفات: جعفر، كمال: «الإنسان والأديان»، ص (١٦ – ١٨)، دار الثقافة،= =قطر، ط (١)، ١٤٠٦هـ.
وللاستزادة: دراز، محمد: «الدين»، ص (٢٩ – ٣٢)، والنشار، علي سامي: «نشأة الدين»، مكتبة الخانجي بمصر، (د.ط)، (د.ت)، ص (٢١ – ٢٨).

(٢) التعريفات السابقة نقلاً عن الخلف، سعود بن عبد العزيز: «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية»، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م، ص (٩، ١٠).

«الدين: هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذُلاً وحُبّاً، رغبةً ورهبة»[1].

وعلّق عليه بقوله: «فهذا التعريف فيه شُمولٌ للمعبود، سواء كان معبوداً حقاً، وهو الله ﷻ، أو معبوداً باطلاً وهو ما سوى الله ﷻ.

كما يشمل أيضاً العبادات التي يتعبد الناس بها لمعبوداتهم، سواء كانت سماوية صحيحة كالإسلام، أو لها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية، والنصرانية، أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كالهندوكية، والبوذية، وعموم الوثنيات.

كما يُبرز التعريفُ حالَ العابد إذ لابدّ أن يكون العابد متلبّساً بالخضوع ذلاً وحبّاً للمعبود حال العبادة، إذ ذلك أهم معاني العبادة.

ويُبيّن التعريف أيضاً هدفَ العابد من العبادة، وهو إمّا رغبة أو رهبة، أو رغبة ورهبة معاً؛ لأنّ ذلك هو مطلب بني آدم من العبادة»[2]. اهـ.

وأخْلُصُ من تعريف الدين إلى أنّه ليس ثمّة فرق بين الاعتقاد والدّين من جهة أن كلا اللفظين مشتمل على معنى الإيمان الذي هو قول وعمل؛ فالمقصود بالاعتقاد هو ما أطلق عليه القرآن والسنة مصطلح الإيمان، ففي الحديث أن جبريل # أتى إلى النبي @ في صورة رجل، وسأله فقال: «ما الإيمان»؟، فقال النبي @: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»، وسأله عن الإسلام والإحسان ومسائل أخرى، وفي

(١) المرجع السابق، ص (١٠).
(٢) المرجع السابق، ص (١٠ – ١١).

آخر الحديث قال @: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم»[١]، والدّين مراتب ثلاث منها الإيمان.

ثانياً: الفكر:

لغةً:

قال ابن منظور: «الفَكرُ والفِكرُ: إعمال الخاطر في الشيء»[٢]. اهـ.

ويشير مجمع اللغة العربية «إلى أنّ «فكّر» في الأمر فِكراً: أعمل العقل فيه ورتّب بعضَ ما يعلم ليصل به إلى مجهول، فالتفكير: إعمالُ العقل في مشكلة للتوصّل إلى حلّها، والفكرُ: إعمالُ العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول[٣].

اصطلاحاً:

«يطلق بالمعنى العام على كلِّ ظاهرةٍ من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي، والتأمل، ومقابل للحدس»[٤].

ويرى «مجمع اللغة العربية» أنه: أسمى صور العمل الذهني بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق، ويطلق الفكر بوجه عام على جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة[٥].

ويشير «عبد المنعم الحفني» إلى الدلالة الاصطلاحية للفكر كسلوك عقلي، أن الفكر هو نتاج التفكير thinking الذي يمثل

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٨).
(٢) ابن منظور: «لسان العرب»، (٦٥/٥).
(٣) «المعجم الوسيط»، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، (د.ط)، (د.ت)، ص (٦٩٨)، القاهرة، مصر، دار عمران، ط (٢)، (٧٢٤/٢).
(٤) صليبا: «المعجم الفلسفي»، (١٥٤/٢، ١٥٥).
(٥) مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، بيروت، لبنان، عالم الكتب، ص (١٣٧).

ضرباً تجريبياً من الفعل، ويتم بإنفاق جزء بسيط من الطاقة، ويرتبط بعناصر مدركة في الزمان، ولهذا فإن التفكير يستبقي الإفراغ الحركي متأخراً، ويتحكم في الحركة، ويُعدُّ التفكير شيئاً ضرورياً لاختبار الواقع، ويرتبط بشدّة بالعمليات الأولية والثانوية.

ومن حيث وظيفة التفكير فإنه يساعد الإنسان على فهم وإدراك أهميته، وما يعنيه في العالم، والعالم نفسه.

كما أن نمط التفكير يعتمد على المعطيات والوقائع الموضوعية، والأفكار المعترف بها عالمياً[١].

ومن هنا يمكن أن نقول: إن الفكر – عموماً – هو محصول الاجتهاد البشري[٢].

وعليه فإن العقيدة الإسلامية ليست فكراً، والدّين اليهودي والدين النصراني ليس فكراً، بل إن هذه الأديان وحيٌ من الله في الأصل[٣].

قال محمد عبد الله السمّان: «إن العقيدة الإسلامية هي قاعدة الفكر الإسلامي... ليكون في إطار العقيدة، وفي خدمتها، فإذا خرج عن إطارها، أو تجاوز حدودها أو تحوّل ليكون في خدمة غيرها،

(١) الحفني، عبد المنعم الحفني: «موسوعة علم النفس والتحليل النفسي»، القاهرة، مصر، مكتبة مدبولي، (د.ط)، ١٩٩٤م، ص (٩٠٤ – ٩٠٥).

(٢) ينظر: «ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر» المنعقدة في البحرين في ٣/٦/١٤٠٥هـ، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط(١)، ١٤٠٧هـ، ص (٩٦، ٩٧، ١٧٧).

(٣) ينظر: «مجموع فتاوى ابن عثيمين»، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الثريا للنشر، الرياض، ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٤م، ط (٢)، ص (٩٩/٣)، والجربوع: «أثر الإيمان في تحصين الأمة» (٤٨٤/٢).

فلن يكون فكراً إسلامياً، ولو زعم هذا ألف مرة ومرة»[١].

ويرى صبح[٢] «أن حرية الفكر تستتبع حرية الاعتقاد، على اختلاف ضروبها من دينية وفلسفية وفنية دون استثناء، ولهذا عطف الفكر على الاعتقاد، فحرية الفكر هي حق المرء في التفكير من دون قيد ولا شرط، وحقه في اتباع ما يمليه عليه فكره وضميره من سلوك وعقائد.

وبهذا المدلول للفكر أصلُ إلى نتيجة مهمة، وهي أن الاعتقاد الذي هو محلّ البحث يختلف عن الفكر.

ثالثاً: الرأي:

لغةً:

جاء في القاموس: «الرأي: الاعتقاد، ج: آراءٌ، وأرْاءُ، وأرْيُ، ورُيٌّ، وريٌّ، ورَئِيُ، كغنيٌّ،.... واسترأيته: استشرته، وراءيته: شاورته، وأرْأى إرْآءً: صار ذا عقل، وتبينت الحماقة فيه، ضدٌّ... وتَبِع رأي بعض الفقهاء، وكثرت رؤاه... وأصحاب الرأي: أصحاب القياس، لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثاً ولا أثراً....»[٣]. اهـ.

ويطلق الرأي على النظر العقلي لأجل المعرفة، كما يطلق على ما يتوصل إليه العقل من اعتقاد بعد النظر[٤].

---

(١) «ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر»، ص (٤٧).

(٢) صبح، يوسف محمود: «حقوق الإنسان في القانون والشريعة الإسلامية»، كلية الشريعة والقانون، (د.ط)، (د.ت)، ص (٧١).

(٣) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: «القاموس المحيط»، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٢)، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص (١٦٥٩).

(٤) النجار، عبد المجيد: «حرية الرأي من منظور إسلامي: شرعيتها العقدية ودورها

اصطلاحاً:

يعرفه الشيخ محمد أبو زهرة بقوله: «الرأي: هو الثمرة التي ينتجها الفكر السليم والاتجاه المستقيم إلى طلب الحقائق وإعلانها»[1].

وأرى أن هذا التعريف لا ينطبق على مفهوم «الرأي» بشكلٍ عام، وإنّما ينطبق على مفهوم الرأي في الإسلام؛ لأن الثمرة التي يُنتجها فكرٌ غير سليم تعتبر رأياً، ولذلك يوصف نتاج الفكر المادي الإلحادي، والفكر الاعتقادي المنحرف؛ كاليهودية والنصرانية بالرأي.

ولهذا أرى أن يُعرّف الرأي بأنه: «الثمرة التي يُنتجها الفكر الإنساني منطلقاً من أسس فلسفيّة أو دينيّة أو معملية، يعبّر عنها عن قناعةٍ توصل إليها مهما كانت».

وبهذا أَصِلُ إلى أن الرأي نتيجة الفكر، والاعتقاد لا يكون نتيجة فكرٍ دائماً، وإنما الاعتقاد الصحيح (الإسلام) نتيجة وحي، والاعتقاد الباطل نتيجة لغير الوحي سواءً كان فكراً أو غيره، وهذا هو الفرق بين «الرأي» و «الاعتقاد».

ومن هنا يرى بكر أبو زيد أن مصطلح «رأي الدين كذا» و «رأي الإسلام كذا» من المصطلحات الفاسدة والمرفوضة شرعاً؛ لأنّ «رأى» إذا تجاوزنا معناها اللغوي: (رَأى البصرية) إلى

في الوحدة الفكرية»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت، العدد (٢٣)، شهر ربيع الأول من عام ١٤١٥هـ، ص (١٨٧).

(١) أبو زهرة، محمد: «تنظيم الإسلام للمجتمع»، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، ص (١٨٦).

معناها اللغوي الآخر «رأى العِلْميّة» والرأي يتردد بين الخطأ والصواب؛ صار من الواضح منع إطلاقها على ما قضى الله به في كتابه وسنة رسوله @، فهذا يقال فيه: «دين الإسلام» ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، والله سبحانه يقول: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فتشريع الله لعباده يقال فيه: حكم الله، وأمره ونهيه وقضاؤه، وهكذا، وما كان كذلك فلا يقال فيه «رأى» والرأي مدرجة الظن والخطأ والصواب[١].

* * *

(١) أبو زيد، بكر بن عبد الله: «معجم المناهي اللفظية»، دار العاصمة، الرياض، ط (٣)، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ص (٣٧٢).

المبحث الرابع
العلاقة بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان

المطلب الأول: تعريف الحق:

لغة:

الحاء والقاف أصلٌ واحد، وهو يدلّ على إحكام الشيء، وصحته، وهو نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق، وحقَّ الشيء وجبَ، وحاقّ فلان فلاناً إذا خاصمه وادّعى كلٌّ واحد منهما الحقَّ فإذا غلبه قال: حقَّه وأحقّه، ويقال: احتقوا في الدين إذا ادعى كل واحد حق[1].

وقال الفيروزآبادي: الحق من أسماء الله تعالى أو من صفاته، والقرآن، وضده الباطل، والأمر المقضي، والعدل، والإسلام، والمال، والملك، والموجود الثابت، والصدق، والحزم، وواحد الحقوق[2].

وقال الراغب الأصفهاني[3]: «حق: أصل الحق المطابقة والموافقة». اهـ، وذكر أن الحق يقال على أوجه:

الأول: يقال لموجد الشيء بسبب ما تقتضيه الحكمة، ولهذا قيل في الله تعالى هو الحق.

والثاني: يقال للموجد بحسب مقتضى الحكمة، ولهذا يقال: فعل الله تعالى كله حق.

---

(١) ابن فارس: «مقاييس اللغة» (١٥/٢)، ابن منظور: «لسان العرب»، (٥٤/١٠).
(٢) «القاموس المحيط»، ص (١١٢٩).
(٣) الراغب الأصفهاني: «المفردات في غريب القرآن»، ص (٣٤١).

والثالث: في الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حق...

والرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، في الوقت الذي يجب، كقولنا «فعلك حق وقولك حق». اهـ.

نأخذ من ذلك أن معنى الحق لغةً: هو الأمر الثابت الواجب المحقّق حدوثه.

الحق في اصطلاح الفقهاء:

استعرض العيلي استعمالاتِ كلمة الحق في الفقه الإسلامي، فوجد أنها تستعمل على معانٍ متعددة.

فهي تستعمل لبيان ما لشخص – أو ما ينبغي أن يكون له – من التزام على الآخر، كحقّ الرعية على الراعي وهو حق من الحقوق العامة، كما أنه يطلق على الحقوق الشخصية في العلاقات الأسرية، كحقّ الزوج على زوجته، وقد تستعمل كلمة الحق بمعنى الأمر الثابت المحقق حدوثه، كقول الله تعالى: ﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الروم: ٤٧]، كما يطلق الحق على الحقوق المالية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴾ [المعارج: ٢٤ ـ ٢٥]، وقوله: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ ﴾ [الإسراء: ٢٦]، وقد يكون الحق أخلاقياً إنسانياً، كما في قول النبي @: «خمس تجب على المسلم لأخيه»[1]، وقد

(١) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب «السلام»، باب: «من حق المسلم للمسلم ردّ

يكون له معنىً اجتماعيٌّ كقول النبي @: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً، وشبك بين أصابعه»(١).

وترد الحقوق بمعنى الأوامر والنواهي، فالنهي عن دخول بيت الآخرين حتى يستأنس الداخل ويسلم على أهلها فيه بيان حرمة المسكن.

كما أنها تُستعمل هذه الكلمة «الحق» بمعنى الواجب كقول النبي @: «أعطوا الطريق حقه»(٢).

وترد – أيضاً – بمعنى جامعٍ للحقوق، كقول النبي @: «إنّ لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً»(٣)(٤).

وقد قسّم علماء الأصول التكاليف الشرعية إلى ثلاثة أقسام، وهي:

السلام»، رقم (٢١٦٢)، «صحيح مسلم»، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

(١) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «أبواب المساجد»، باب: «تشبيك الأصابع في المسجد وغيره»، «صحيح البخاري»، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٧هـ.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الاستئذان»، باب: قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النور: ٢٧].

(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب «الصوم»، باب: «من أقسم على أخيه ليفطر في التطوّع ولم ير عليه قضاءً إذا كان أوفق له».

(٤) العيلي، عبد الحكيم حسن: «الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة»، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م، (د.ط)، ص (١٧٧، ١٧٩).

١ – **حق الله تعالى:** وهو أمره ونهيه، وقد شرعَ حكمَه لمصلحةِ المجتمع، ولم يقصد به نفع فرد بعينه، كالصلاة والزكاة من العبادات المحضة، وكحدّ السرقة من العقوبات الكاملة، وكالكفارات المقررة، ومنه الصدقة.

٢ – **حق الفرد:** وهو مصالحه، وقد شرع لمصلحة الفرد خاصة، كالديون، والنفقات.

٣ – قسم اختُلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق الفرد، كحد القذف، فباعتباره يهدف إلى صيانة أعراض الناس ومنع العداء بينهم يحقق مصلحةً عامة، وباعتباره مبرئاً للمقذوف يحقق مصلحةً خاصة.

«والواقع أنّ حقوق العبد حتى ما انفرد منها عن حق الله، فيه حق الله، وهو أمره بإيصال هذا الحق إلى مستحقه»[١].

ومن هذا التقسيم نجد أن أحكام الشريعة الإسلامية قصدت في تقريرها للحقوق والتكاليف تحقيق مصالح الناس، عامة أو خاصة أو مشتركة، بتحقيق حق الله ﷻ؛ لأن صلاح حقوق العباد عامة قائم على التزام حق الله والوفاء به، كما قال النبي @: «أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله؟ حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً»[٢].

الحق في اصطلاح القانون:

عرّف رجال القانون الحق بأنه «مصلحة يحميها القانون».

---

(١) أحمد، فؤاد عبد المنعم: «أصول نظام الحكم في الإسلام»، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (١٢٨)، ومسلم في «صحيحه» (٣٠).

«الحق مصلحة ومنفعة قرّرها المشرّع لينتفع بها صاحبها ويتمتع بمزاياها».

فهو مصلحة يحميها القانون، يقول طبلية: «قد يكون الحق مقرراً وثابتاً بنظام أو قانون معين أو تشريع خاص أو إعلان دولي، أو اتفاقية ثنائية»[1]. اهـ.

ويقسّم القانونيون الحقوق إلى نوعين: حقوق سياسية وحقوق مدنية.

والحقوق المدنية إما عامة، وهي الحقوق اللازمة للفرد كحماية شخصه وكفالة حريته، وإما خاصة: وهي حقوق الأسرة والحقوق المالية.

* * *

(١) طبلية، القطب: «الإسلام وحقوق الإنسان»، دار الفكر العربي، القاهرة، ط (٢)، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص (٣٣).

المطلب الثاني: الارتباط بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان:

أولاً: علاقة حرية الاعتقاد بحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية:

من خلال تعريف «الحق» في الفقه الإسلامي نجد أنه ذا معنىً شاملٍ فيدخل فيه معنى الحرية، وبالتالي تكون الحريات العامة نوعاً من الحقوق، فإذا ما ورد في الشريعة الإسلامية أو في الفقه الإسلامي كلمة «الحق» فقد تعني حقاً مالياً أو حقاً لله، أو حقاً شخصياً كحريّة من الحريات بحسب ما يدل معناها.

ومن هنا يمكننا القول بأن حرية الاعتقاد داخلة في حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية.

ثانياً: علاقة حرية الاعتقاد بحقوق الإنسان في القانون الوضعي:

القانونيون يقسّمون الحقوق إلى نوعين: حقوق سياسية وحقوق مدنية، والحقوق المدنية إما عامة أو خاصة.

ومن أمثلة الحقوق العامة: الحريات أو الرُّخص العامة، كحرية التنقل، وحرية الاجتماع، وحرية الرأي، وحرية العقيدة.

ومن هنا نجد أن حرية الاعتقاد داخلة في الحريات العامة من حقوق الإنسان في القانون.

* * *

الفصل الثاني
منشأ الاعتقاد وتغيّره

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: أهمية الاعتقاد.
- المبحث الثاني: تاريخ الاعتقاد.
- المبحث الثالث: أسباب تغيير الاعتقاد.
- المبحث الرابع: المؤثرات على حرية الاعتقاد.

المبحث الأول
أهمية الاعتقاد

«لابدّ لكل اجتماعٍ إنسانيٍّ من نُظُمٍ وقواعدَ يتّخذها المجتمع أساساً لتنظيم الحياة الجمعية، وتنسيق العلاقات التي تربط أفراده بعضهم ببعض، وتربطهم بغيرهم.

وهذه النُّظُم والقواعد أنواع مختلفات؛ فمنها ما يتعلق بشؤون السياسة ونظمِ الحكم، ومنها ما يتعلق بشؤون الاقتصاد، ومنها ما يتعلق بشؤون الأسرة ونظم الزواج والطلاق والقرابة والميراث، ومنها ما يتعلق بشؤون القضاء، ونظم المسؤولية والجزاء، ومقاومة المجتمع للجريمة، وردّ الحقوق إلى أهلها، وطرق التقاضي وإجراءاته، ومنها ما يتعلق بشؤون الأخلاق والآداب والمُثُل العليا وقواعد التمييز بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر وما يليق وما لا يليق، ومنها ما يتعلق بشؤون التربية والتعليم والتثقيف وإعداد النشء للحياة المستقبلية، ومنها أنواع أخرى كثيرة من هذا القبيل.

هذا ولا تستقيم حياة المجتمع، ولا يكتب له الاستقرار إلا إذا توافر في هذه النظم شرطان:

(أحدهما): أن تكون موائمةً لطبيعة المجتمع، متفقةً مع درجته في سلَّم التطور والرُّقيّ، متّسقةً مع ظروفه وأوضاعه، محققةً لمصالحه، مواتيةً لانطلاقه، فإن لم يتوافر فيها هذا الشرط فإنها تكون عناصر غريبة عن واقع حياته، متنافرة مع طبيعة بيئته، يتجرّعها أفراده تجرّعاً ولا يكادون يسيغونها، ويلاقون العنت في تطبيقها، فيقوى لديهم الاتجاه إلى مخالفتها وتعدّي حدودها، وتصبح أغلالاً في أعناقهم، تعوق سيرهم وانطلاقهم، وتعوق سير المجتمع نفسه وانطلاقه، فتشمله الفوضى ويضطرب أمره ويختلُّ نظامه.

(والشرط الثاني): أن يكون لها في نفوس الأفراد قدسية وحرمة وجلال، حتى ينضمّ إلى الوازع الخارجي الذي يحملهم حملاً على اتباعها وازعٌ داخلي ينبعث من نفوسهم، فيُحبّب إليهم السّير عليها، ويبغضهم في الاتجاه إلى انتهاك حرماتها، وذلك أنه

إذا فقد الوازع الداخلي واقتصر الأمر على الوازع الخارجي الذي يتمثل فيما يقرّره القانون والعرف من عقوبة ومقاومة لمن يتعدّى حدود النظام الاجتماعي، فإنه يسهُلُ حينئذٍ على الفرد الخروج على هذا النظام كلّما تمكن من اتخاذِ وسائلِ الحيطةِ والحذر والحيلة كيلا يقع تحت طائلة العقاب القانوني أو العرفي.

فاختلال هذا الشرط يؤدي إلى الصراع بين النَّزَعات الفردية والصالح العام، وإلى توهين العلاقات التي تربط بين الفرد والمجتمع، ومن ثمّ يؤدي إلى إشاعة الفوضى واضطراب الأمور.

ويختلف مبلغ توافر هذين الشرطين في النظم الاجتماعية تبعاً لاختلاف المصدر الذي تستخدمه هذه النظم»[١].

ومتى ما اعتقد الفردُ أن هذه النظم مستمدة من مصدرٍ غيبي وبأنها مُشرّعةٌ من عند إلهِ الناس وربِّهم وخالقهم فإنّ ذلك سيكفل قداسة وجلالة هذه الأنظمة في نفسه فيَتَّبِعها عن رغبة ووازع داخلي، ويصبر عليها ابتغاء مرضاة ربه وخالقه جل وعلا، ويحذر من مخالفتها اتقاء سخط الله وعقابه.

ومن هنا تظهر الوظيفة المهمة للدين والاعتقاد في شؤون الاجتماع الإنساني، ويتبين أنه ضرورة لا تستقيم الحياة الاجتماعية بدونها، ويظهر لنا كذلك السبب الذي من أجله تختلق بعض المجتمعات لها ديناً حينما لا يكون لها دين، وذلك لكي تكتسب نظمُها شيئاً من القوة وتتوافر لها مقومات الاستقرار[٢].

---

(١) ضميرية، عثمان بن جمعة: «أثر العقيدة الإسلامية في اختفاء الجريمة»، دار الأندلس الخضراء= =للنشر والتوزيع، جدة، ط (١)، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص (١٢٧ ـ ١٢٩).

(٢) ينظر: وافي، علي عبد الواحد: «بحوث في الإسلام»، مكتبة نهضة مصر، (د.ط)،

وكما تقرّرت هذه الوظيفة المهمّة للاعتقاد عند المسلمين، فإنها أيضاً تقرّرت عند غير المسلمين.

فيؤكّد «ول ديورانت» هذه الوظيفة بقوله: «من شأن العقيدة أن تضمن بقاء أنواع من السلوك يريد المجتمع بقاءها، فما يرجوه الفردُ في السماء من ثواب، وما يخشاه لديها من عقاب يضطرُّه اضطراراً أن يُذعن للقيود التي يفرضها عليه سادته أو جماعته؛ فالإنسان ليس بطبعه مطيعاً رقيقاً طاهراً، وليس شيء كالخوف من الآلهة»[1] اهـ.

ومن هنا يمكننا القول بأن «العقيدة – أيّاً كانت – لها أهمية عظيمة في حياة الإنسان فهي مرتكز مبادئه، ومنطلق أخلاقه وتعامله، وأساس شريعته»[2].

«ولقد كان للدين في المجتمعات القديمة دور أساسي كامل، يتناول كل جانب من جوانب حياة الفرد، وحياة الشعوب، وإن كان الدين فيما بعد لم يؤدّ نفس الدّور، حيث تفككت الروابط الاجتماعية نتيجةً لتهافت الأفراد على أسباب الحياة المادية، بشكلٍ ترك الفرد اليومَ بين متاهات الماديات دون رصيد يدعم حياته ويكسبها بعض أسباب الثبات والاستقرار.

(د.ت)،
ص (٩٠).

(١) ول ديورانت: «قصة الحضارة»، دار الجيل، بيروت، لبنان، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ط (١)، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، (١١٧/١، ١١٨).

(٢) ينظر: الأشقر، عمر: «نحو ثقافة إسلامية أصيلة»، دار النفائس، عمان، الأردن، ط (١٢)، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٥م، ص (٢١٠).

فالإنسان اليوم – في المجتمعات العلمانية المتطورة المتغيرة[١] – لا يجد ما يعصمه عن الوقوع في هاوية الجنوح والانحراف.

والكثير من علماء النفس والاجتماع في أوروبا وأمريكا اليوم يتساءلون من جديد عن دور الدين في بعث التنظيم الاجتماعي الجديد، وهم يؤكدون أن الكثير من الضياع الذي يعاني منه الفرد والجماعة، سببه فقدان ذلك السياج العقائدي الروحي المتين، الذي كان يصون الإنسان، ويدفعه في طريق السلوك الصالح، دون خوف من تهديد سلطة أو ردع عقاب.

إن هذا هو الشعور الداخلي الباطن الذي يحرك الفرد في طريق الخير والصلاح، أساسه الدين الذي كان ولا يزال أقدر على خدمة أغراض التقويم والإصلاح المنشود.

ذلك لأنّ الدين يتعامل مع الإنسان في أبعاد عميقة من الإيحاء الذاتي، الذي يشكل الإطار الوجداني السليم، والذي قد تتسع له بعض جوانب العلاج النفسي الحديث.

وفي وقتنا المعاصر وجدت بعضُ التطبيقات العلمية المعاصرة[٢] طريقها أخيراً في الرجوع إلى الدين كجزء أساسي من عملية معاملة المذنبين والجانحين، وصارت التربية عنصراً أساسياً من عمليات العلاج والتقويم، وخاصة في العلاج النفسي الفردي والعلاج الجماعي، إلى جانب الوسائل العلمية الحديثة التي يعتمدها علم طب الأمراض العقلية، ورغم قلة الحصيلة الإيجابية لهذا العلاج وكونه في مراحله الأولية من التطبيق، فإن النتائج تُبشر بنتائج إيجابية أكبر، سيما وأنها تعمل في حقل معقَّد واسع من

(١) كالمجتمع الأوروبي، والمجتمع الأمريكي، ومن حذا حذوهما.
(٢) الحديث متّصل عن المجتمعات العلمانية في أمريكا وأوروبا.

حقول الوقاية والعلاج»[1].

وفي ختام هذا المبحث أنبّه على أن العقائد – وإن كان لها تأثير على سلوك الفرد والمجتمع – إلا أن آثارها لا تعني بالضرورة صحَّتَها، كما أن تفاني أهلها في الدفاع والذّود عنها لا يدل على سلامتها في ذاتها، ومن هنا يمكنني القول بأن الاعتقاد الصحيح ضرورة، ولأجله بعث الله تعالى رسله الكرام &، إلا أنّه كلّما قام اعتقاد صحيح على يد نبيٍّ من الأنبياء، لم يلبث حتى يدخله التحريف والتبديل، ليصلَ به في نهاية الأمر إلى الشرك بالله تعالى.

فتعاقبَ الرُّسلُ & لأجل هدف عظيم وهو التوحيد ونبذ الشرك، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦]، وختمَ الله تعالى رسله بخاتمهم محمد @، فبيّن الاعتقاد الصحيح المرتكز على الإيمان بالله وحده لا شريك له، والذي له فضائل جمعها الله تعالى في قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الأنعام: ٨٢]، فأطلقت هذه العقيدة كلَّ فضيلةٍ مقيدة في النفس البشرية التي اعتنقت هذا الاعتقاد، وأخمدت كلَّ رذيلة، وعاش الإنسانُ المسلم في ظلٍّ ما يكفلُ له خيرَ الآثار وأينعَ الثمار، بحسب تمسكه بتلكم العقيدة، فكلّما

(١) ينظر: الدوري، عدنان: «أسباب الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي»، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ص (٣٢٥ – ٣٢٩)، ومنصور، عبد المجيد: «السلوك الإجرامي والتفسير= =الإسلامي»، الرياض ١٤١٠هـ، ص (٦٥ – ٦٧)، وضميرية، عثمان: «أثر العقيدة الإسلامية في اختفاء الجريمة»، ص (١٣٣ – ١٣٥).

قويَ إيمانه زادت الآثار، وكلّما ضعف الإيمان قلت الآثار.

وانعكست العقيدة الإسلامية على المجتمع المسلم بأسره، فضرب أروعَ الأمثلة على الرقيّ والتمدّن بوحدته وتكافله وتماسكه وعدله واحترام بعضه لبعضه وعدم التمايز فيه للون أو جنس وغير ذلك مما ضلّت عنه مجتمعات سبقته لم تنعم باعتقادٍ صحيح.

وهناك من يعتقد اعتقاداً باطلاً، وتحصلُ له من هذا الاعتقاد منفعة، لكنّ المضارَّ التي تلحق به أكثرُ بكثير من المنافع، قال ابن القيم: «ومن عبدَ غيره سبحانه، وحصل له به نوع منفعة ولذة، فمضرته بذلك أضعاف أضعاف منفعته، وهو بمنزلة أكل الطعام المسموم اللذيذ، وكما أن السموات والأرض ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فكذلك القلب إذا كان فيه معبودٌ غير الله تعالى فسد فساداً لا يرجى صلاحه إلا بأن يخرج ذلك المعبود منه ويكون الله تعالى وحده إلهَه ومعبودَه الذي يحبه ويرجوه ويخافه ويتوكل عليه وينيب إليه»[1]. اهـ.

* * *

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان»، ت: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، ومكتبة الخاني، بيروت، الرياض، ط (٢)، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، (٤٨/١).

المبحث الثاني
تاريخ الاعتقاد

بدأ اعتقاد الإنسان مع بدايته، وأوّل إنسان هو آدم #، ومنه تنحدر السلالة البشرية، وكان # على التوحيد وما كان من المشركين بل كان نبياً صالحاً، ثمّ طرأ التغيُّرُ على ذرّيّته شيئاً فشيئاً حتى حلّ الشركُ محلَّ الحنيفية.

وعندما نرغب في دراسة الاعتقاد من جهة المنشأ، فمن الضروري أن نعرفَ باعثَ الاعتقاد، فهل هو استجابة للفطرة، أم أنّ الإنسان يكتسبه من عوامل خارجية وداخلية عندما يحتاج إليه؟

أمّا أهل الإسلام فيعتقدون أن الباعث على التديّن هو الفطرة[1]، ونستدل على ذلك بالوحي، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

وعن أبي هريرة > قال: قال النبي @: «كل مولود يُولد على الفطرة، فأبواه يُهَودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جَدعاء»[2].

وعن عياض بن حمار المجاشعي، >، أن رسول الله @ قال

(١) الخلف، سعود: «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية»، ص (١٦).
(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الجنائز»، باب: «إذا أسلم الصبي فمات هل يصلي عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام».

ذات يوم، في خطبته: «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم، مما علمني يومي هذا: كل مال نحلته عبداً حلال، وإني خلقت عبادي حُنفاءَ كُلَّهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحَرّمت عليهم ما أحللت لهم، وأمَرَتْهُم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً... الحديث»[1][2].

والفطرة كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الصواب أنها فطرة الإسلام، والمراد بها:السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة»[3].اهـ.

ويدلّ على ذلك ما يلي: حديث «خلقت عبادي حنفاء» وقد تقدّم، وحديث أبي هريرة > مرفوعاً: «ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها» ثم قرأ أبو هريرة >: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠][4].

ويرى غير المسلمين من علماء الأديان المقارنة أنّ الاعتقاد ناتجٌ عن البشر وتخيّلاتهم، لكنّهم اختلفوا على مذاهبَ متعددة، يمكن

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب: «الجنة وصفة نعيم أهلها»، باب: «الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار».

(٢) الخلف، سعود بن عبد العزيز: «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية»، ص (١٦ – ١٨).

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «مجموع الفتاوى»، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د.ط)، ١٤١٦هـ، (٢٤٥/٤).

(٤) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الجنائز»، باب: «إذا أسلم الصبي فمات هل يصلي عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام».

تلخيصها كالتالي[١]:

١ ــ المذهب الطبيعي:

وقد نادى به (ماكس مولر) سنة ١٨٥٦م، و(كوهن) سنة ١٨٥٩م، و(شغارتز) سنة ١٨٦٣م، وملخّصُه أنّ الإنسان البدائي عندما نشأ وجد نفسه ضعيفاً بين المظاهر الكونية المختلفة، كالشمس والقمر والنجوم والرياح والصواعق والأنهار وغيرها، فاعتقد أن باستطاعتها أن تنفعه أو تضرّه، فأخذ يتقرب إليها ويقدم لها سائر أنواع العبادات دفعاً لشرها.

وردّ العالمان (جيفونس) و(دوركايم) على هذا المذهب بأن الخوف لا يصلح سبباً لنشوء العقيدة، لأنه مع الزمن يألف الإنسان هذه الأشياء بتكررها على نسقٍ واحد، ويذهب خوفه منها ويترك التقرب إليها[٢].

٢ ــ المذهب الروحي:

وقد نادى به (سبنسر وتيلور)، وملخّصُه أنّ الإنسان البدائي عندما كان يرى الأحلام فيرى أشخاصاً كانوا قد ماتوا، اعتقد ببقاء أرواح الموتى وأن لها القدرة على الإيذاء أو النفع، وكان يعلّلُ كلَّ ما يصيبه من أمراض بغضبِ هذه الأرواح عليه وخاصةً أنها تمثّل أرواحَ أسلافه، فأخذ يتقرب لها بالعبادة خوفاً من شرها وتقديساً

---

(١) لخّصها على هذا النحو: ملكاوي، محمد أحمد محمد عبد القادر خليل: «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم»، مكتبة الرشد، الرياض، (د.ط)، ١٤٢٥هـ ــ ٢٠٠٤م، ص (٥٠ ــ ٥٤).
ويُنظر: السّاموك، سعدون محمود: «موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة»، دار المنهاج، عمان، الأردن، ط (١)، ١٤٢٢هـ ــ ٢٠٠٢م، (٢٥/١ ــ ٤٢).

(٢) ينظر: دراز، محمد: «الدين»، ص (١١٩ ــ ١٣٢)، والنشار: «نشأة الدين»، ص (٧٠ ــ ٢٠٠).

لآبائه وأجداده.

وردّ (دور كايم) على هذا المذهب بأن اعتقاد الإنسان الأوّلي ببقاء الأرواح لا يكفي لنشوء عقيدة دينية، لأنّ عبادة الأسلاف وُجدت عند الأمم المتحضّرة كما وجدت عند الأمم البدائية، بجانب عبادة أشياء أخرى، بل بعض الأمم لم تعبد الأسلاف، فلم يكفِ هذا لتفسير نشأة العقيدة[1].

٣ ــ المذهب التوتمي:

قال به (دور كايم)، والتوتم عبارة عن رمز تتخذه العشيرة شعاراً لوحدتها وقوّتها، وتعتقد أنه جدُّها الأعلى ومنه تناسلت، فتُقدّسُ العشيرةُ هذا التوتم، ولا تسمحُ للنساء والغرباء بلمسه، وتحملُهُ معها في الحروب للنّصر.

وقد يكون التوتم جماداً أو نباتاً أو حيواناً، وعندها يحرمُ أكله وقتله.

وقد ردَّ كلٌّ من (لانج وتيلور وفوكارت وفريزر وشمث) على هذا المذهب بأنّ هذا التوتم لا يصلح كمبدأ للعقيدة، لأنه من خلال الأبحاث الكثيرة تبين أن هناك أمماً بدائية كانت تعبد مع التوتم آلهة أخرى، وربما لم تعبد التوتم إطلاقاً وإن كان رمزاً لها[2].

هذا هو ملخّص أقوال أصحاب المذاهب الثلاثة في تفسير نشأة العقيدة الدينية، واعتقد كلٌّ فريق منهم أن تفسيره هو الصحيح، وأن باقي المذاهب الأخرى تابعة من حيث الزّمن لمذهبه، وأخذ يردُّ

---

(١) ينظر: دراز، محمد: «الدين»، ص (١٣٩ ــ ١٤٠)، والنشار: «نشأة الدين»، ص (٣٢ ــ ٣٨).

(٢) ينظر: دراز: «الدين»، ص (١٥٩ ــ ١٦٥)، والنشار: «نشأة الدين»، ص (١٠٠ ــ ١٧٤).

على مذاهب غيره، ويُبطلُ صحّتها، ولكنّهم جميعاً متفقون على أنّ العقيدةَ الدينية من إنتاج البشر وتخيّلاتهم، وأنّ تعدّد الآلهةِ هو الأصل، وأنّ التوحيدَ مرحلةٌ متأخرة جداً، وذلك بعد أن أخذت الأمم تترقى في عقائدها، وتقلّلُ من عدد المعبودات، وكانت الأمة الغالبة في الحرب تُخضع إلهَ الأمّة المغلوبة لإلهها، وهكذا حتى انتهى عدد الآلهة لإلهين، ثمّ آلَ الأمر إلى الاعتقاد بوحدانية الإله، إذن فالتوحيد حادثٌ ومتطوّرٌ عن التعدد.

«والعجيب أن يوافقهم على هذا القول بعضُ المفكّرين والمنتسبين للإسلام كالعقاد»[(١)] وعبد الكريم الخطيب[(٢)].

يقول العقاد: «ترقّى الإنسان في العقائد كما ترقّى في العلوم والصناعات، فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى، وكذلك كانت علومه وصناعاته، فليست أوائل العلوم والصناعة بأرقى من أوائل الأديان والعبادات...»[(٣)].

وله كتابٌ[(٤)] ينمُّ عن تأييده لفكرة التطور، وهو وإن كان لا يرجح مذهباً بعينه من المذاهب التطورية، إلا أنه لا يمانع أن تكون التفسيرات التطورية كلها أسباباً مختلفة لنشأة العقيدة الدينية.

---

(١) يُنظر: دراز: «الدين»، والخلف، سعود بن عبد العزيز: «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية»، ص (٢٤)، وملكاوي، محمد أحمد محمد عبد القادر خليل: «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم»، ص (٥٢ – ٥٤).

(٢) الخلف، سعود بن عبد العزيز: «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية»، ص (٢٤).

(٣) العقاد، عباس محمود: «موسوعة العقاد الإسلامية»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)، ١٩٧٠م، (٢٥/١).

(٤) وهو كتاب: «الله جل جلاله».

«ثم تَبِعت العقادَ في ذلك ثريا منقوش»[١] في كتابها «التوحيد في تطوره التاريخي» تؤيد فيه آراءه وتزيد عليها حيث تقول:

«فتاريخ التوحيد ليس سوى تتابعٍ لمختلف التطورات التي حدثت في تاريخ الفكر العقائدي ابتداءً بالكثرة الكثيرة إلى التعدد الثلاثي، ثم إلى الوحدانية المتجسدة ممثلة بإله سماوي أي طبيعي مرئي، ثم بمفهومٍ للواحد مجرد كلي القدرة والفعالية...»[٢].

وتعتبر أن الظروف المختلفة في الجزيرة واليمن أدت إلى فكرة التوحيد وأن اليهود أخذوا التوحيد من السبأيين، وتأثر المسلمون باليهود فقالوا بعقيدة التوحيد، فهي تقول في ذلك:

«لقد دفع اليمنيون التوحيد القومي إلى شمال الجزيرة، واحتضنه اليهود، وأضافوا عليه مفاهيم ذلك العصر الفلسفية التجريدية، ونقلوه بدورهم إلى الفكر الديني الذي يليهم وبخاصة الإسلام...»[٣] انتهى بلفظه.

هذا ما ذهب إليه علماء الأديان الغربيون وقال بقولهم نزرٌ قليلٌ من المنتسبين للإسلام.

والرّدّ عليهم يكون من عدّة أوجه:

الأول: ما تقدّم من القول بأن باعث التدّين الفطرة، وأدلة ذلك ظاهرة بيّنة.

---

(١) ملكاوي، محمد أحمد محمد عبد القادر خليل: «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم»، ص (٥٤).

(٢) منقوش، ثريا: «التوحيد في تطوره التاريخي»، دار الطليعة، بيروت، ط (١)، ١٩٧٧م، ص (٩١).

(٣) منقوش، ثريا: «التوحيد في تطوره التاريخي»، ص (١٣٦)، وينظر: ص (٩٢) من نفس المصدر.

الثاني: من أبحاث علماء الغرب أنفسهم القائلين بنظرية أصالة التوحيد المنكرين لنظرية التطوّر فنقول في ذلك:

«انقسم علماء الأجناس والأديان المقارنة إلى فريقين:

فريق قال بنظرية التطور وقد سبق ذكرها، وفريق آخر من العلماء قال بنظرية معاكسة تماماً للنظرية الأولى، ومن أمثال هؤلاء العلماء: لانج وشريدر، وفريزر، وشميدت، وبتا تزوني، وفوكارت، فقد توصل هؤلاء العلماء من خلال أبحاثهم التي قاموا بها إلى أن الأصل هو التوحيد وليس الشرك، وسموا نظريتهم «نظرية فطرية التوحيد وأصالته»[1]، وقد انتصر لهذه النظرية فريق كبير من العلماء وأيدوها بما توصلوا إليه من اكتشافات وحفريات قديمة تدل على أن هناك أمماً عريقة في القدم لم تكن تعرف تعدد الآلهة وكانت تؤمن بالإله الواحد، وبنوا على هذه الحفريات والكتابات المكتشفة نظريتهم القائلة بأن عقيدة الوحدانية هي أقدم ديانة عرفها البشر وأن التعدد والوثنية طارئة ومتطفلة على عقيدة التوحيد»[2].

الثالث: أن المنهج الذي سلكه العلماء القائلون بنظرية التطور حتى توصلوا لما توصلوا إليه من نتائج تطورية، هو منهج خاطئ، لأن مقارناتهم كانت لا تفرق بين الدين الصحيح والخرافات الأسطورية الهمجية، التي كانت منتشرة عند الشعوب القديمة عن الأرواح والأحلام وما إلى ذلك، فجعلوا عقيدة التوحيد على قدم المساواة بالعقائد الأخرى الباطلة، فهم لا يفرقون بين اليهودية

(١) ينظر: دراز: «الدين»، ص (١١٢)، والنشار: «نشأة الدين»، ص (٢٠٢).
(٢) ينظر: ملكاوي: «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم»، ص (٦٣).

والنصرانية والصابئية والمجوسية والبوذية والهندوكية وسائر أنواع الشرك من جهة، وبين الإسلام من جهة أخرى.

الرابع: أن بحوثهم قامت على افتراضات وتخمينات بسبب أنهم بحثوا في أمم مر عليها آلاف السنين وهي تعتبر في عالم الغيب الذي لا مصدر صحيح لمعرفته إلا بالوحي، ولذلك جاءت أبحاثهم مناقضة للمنهج العلمي الصحيح لأنهم بحثوا فيما لا يستطيع العقل أن يبحث فيه، وكذلك أقوالهم رجماً بالغيب ليأتوا بما يوافق أهواءهم من النتائج(١).

فتبيّن لنا أن القائلين بنظرية التطور كانوا في أحكامهم مخطئين من جهة الهدف الذي دفعهم لهذه النتائج، ومن جهة الوسيلة التي سلكوها في أبحاثهم، وبالتالي فلا قيمة علميّة لأبحاثهم تلك، وبهذا تبطل نظرية التطور التي نادى بها هؤلاء.

ونحن لا ننفي أن عبادة الأسلاف والكواكب وسائر مظاهر الطبيعة والحيوانات كانت موجودة في بعض الأمم والشعوب، ولكنّ الذي ننفيه هو ادعاؤهم أن هذه العبادة للآلهة المتعددة كانت هي أصل نشأة العقيدة، وأنّ التوحيد لاحق لهذه المرحلة، لأن هذا معناه أن الدين من اختراع البشر أولاً، وأن التوحيد طارئ على البشرية ثانياً، وأنّ عقيدة التوحيد لا مانع أن تتطوّر إلى مرتبةٍ أرقى كما زعم العقاد وغيره(٢).

---

(١) ينظر: دراز: «الدين»، ص (١١٨)، والنشار: «نشأة الدين»، ص (١٨٠)، والجندي، أنور: «أخطاء المنهج الغربي الوافد»، دار الكتاب اللبناني، ط (١)، ١٩٧٤م، ص (٧٩).

(٢) ينظر: ملكاوي: «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم»، ص (٦٤).

* * *

المبحث الثالث
أسباب تغيير الاعتقاد

«تنقسم الأديان التي يَدين بها البشر باعتبار النظر في المعبود إلى قسمين:

القسم الأول: أديانٌ تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

وهي في الدرجة الأولى: الإسلام، ثم يليه اليهودية، ثم النصرانية التي واقع ديانتها المحرفة الشرك إلا أنها تزعم عبادة الله ذي الثلاثة أقانيم(١).

القسم الثاني: أديان وثنية شركية تدعو إلى عبادة غير الله ﷻ.

وهي: الهندوكية والبوذية وغيرها من الشركيات القديمة والحديثة.

كما تنقسم باعتبار المصدر في الأصل إلى قسمين أيضاً:

١ – أديان سماوية: وهي: الإسلام واليهودية والنصرانية.

٢ – وأديان وضعية: وهي: سائر الأديان الشركية»(٢).

والتجمّعات البشرية لم تخلُ من دين تتديّن به وتضبط كثيراً من نواحي حياتها وفقْه، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً ﴾ [النحل:

---

(١) الأقانيم، وأحدها أقنوم، ويُعنى بها الأصول، قال الجوهري: «وأحسبها رومّية». اهـ.
الجوهري، إسماعيل بن حماد: «مختار الصحاح»، ت: مكتب التحقيق بداء إحياء التراث العربي، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، (١٦٣٣/٤).
وينظر: ابن منظور: «لسان العرب» (٤٩٦/١٢).

(٢) الخلف، سعود بن عبد العزيز: «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية»، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م، ص (١٢).

٣٦]، وقال: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر: ٢٤]، قال ابن كثير: (وبعث في كل أمة أي من كل قرية وطائفة رسولاً)[١]. اهـ.

وهذا ما أكّده علمُ الآثار والبحوث الاجتماعية في التجمعات البشرية، إذ يصرِّح كثيرٌ من ذوي هذه الاختصاصات: بأن الجماعات البشرية القديمة والحديثة، المتحضّرة وغير المتحضّرة كان لها دين تتديّن به.

يقول هنري برجسون: «لقد وُجدت وتُوجدُ جماعاتٌ إنسانية من غير علومٍ وفنونٍ وفلسفات، ولكن لم توجد جماعةٌ بغير ديانة»[٢]. اهـ.

وهناك من زعم أن الشرك كان أسبقَ في الوجود على الأرض من التوحيد، وتقدم معنا قولهم واستدلالهم والردّ عليهم.

وظاهرٌ من هذا القول أن أصحابه يزعمون أنّ الدّين من صُنع البشر وليس من قِبَلِ الله ﷻ.

وقد زعم أصحاب هذا القول أن لهم عليه دليلين:

أولاً: القياس على الصناعة، فكما أن الإنسان قد تطوَّر في صناعته فهو كذلك تطور في ديانته.

ثانياً: أن الحفريات دلّتهم على أن الناس وقعوا في الشرك وتعدد الآلهة وأن الإنسان عرف التوحيد متأخراً[٣].

---

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: «تفسير القرآن العظيم»، ت: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، ط:١، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م، (٥٧٠/٤).

(٢) نقلاً عن دراز، محمد: «الدين»، ص (٨٣)، وينظر: نجيب، محمد: «الإنسان في ظل الأديان»، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٠هـ، ص (٢٥).

(٣) ينظر: العقاد، عباس محمود: «الله جلّ جلاله» للعقاد، المكتبة العصرية، ص (٧، ٢٧).

وهذا في الواقع قياس فاسد، واستدلال باطل؛ لأن قولهم: «إن الدين كالصناعةِ قياسٌ مع الفارق لعدة أمور:

أولاً: أن الصناعات شيء مادي، والأديان شيء معنوي، فكيف يُقاسُ شيء معنوي غيرُ محسوسٍ على شيء مادي محسوس، فهو كمن يقيس الهواء على الماء.

ثانياً: أنّ الصناعة تقومُ على التجربة والملاحظة، وتُظْهرُ النتائجَ بعد استكمال مقوماتها، بخلاف الدّين الذي لا يقوم على ذلك، ولا تظهر نتائجه في هذه الحياة الدُنيا.

ثالثاً: يلزم من هذا القياس أن يكون الإنسان في هذا الزمن صادقَ التدين خالصَ التوحيدِ؛ لأنّ الصناعة قد بلغت مبلغاً عالياً من التطور، والواقع خلاف ذلك فإنّ الإنسانَ أحطُّ ما يكون من الناحية الدينية، إذ الإلحاد مُتَفشٍّ في كثيرٍ من بقاع العالم.

كما يلزم منه أن لا يُوجد شرك في هذا الزمن، والواقع خلاف ذلك، حيث الشرك متفشٍّ في الشرق والغرب.

أمَّا زعمهم الاستدلال على قولهم بالحفرياتِ ومخلّفاتِ الأمم السابقة.

فيُقال: إن هذه الحفريات ناقصة، فلا دلالة فيها على ما ذكروا سوى التخمين ومحاولة الربط بين أمورٍ متباعدة، وغايةٌ ما تدلُّ عليه الحفريات والآثار أنّ الأممَ السابقة وقعت في الشرك، وهذا لا ننكره بل القرآن والسنّة نصّا على ذلك وبيّناه، أما عبادةُ الإنسان الأول وعقيدته فلا يمكن معرفتها من خلال الآثار حتى يعثروا على الإنسان الأول، ويجدوا آثاراً تدل على عقيدته وعبادته.

ثمّ إنّ المؤكد أنّ الأممَ تتقلّبُ في عباداتها، فتنتقل من التوحيد إلى الشرك، ومن الشرك إلى التوحيد، فمثلاً أهل مكة كانوا على التوحيد دين إسماعيل ابن إبراهيم الخليل ^، ثم وقعوا في الشرك، ثم عادوا إلى التوحيد بدعوة سيدنا محمد @، فمعرفة عبادة أمة من الأمم لا يعني أنها لم تعرف سوى هذه العبادة، بل ذلك يعني أنها كانت على هذه العبادة في تلك الفترة فقط.

وبهذا يظهر جليّاً واضحاً فساد هذا القول، وأنّ ما استدلوا به ليس إلا تخرّصات وتوهّمات، لا تقوم في وجه الحق الواضح البيّن وهو:

أنّ الإنسانَ أوّل ما عرف التوحيد، ثم بدأ بالانحراف فتدرج أمره حتى وقع في الشرك، وذلك لأن الإنسان الأول «آدم #» كان نبياً يعبُدُ الله وحده لا شريك له، وعلّم أبناءه التوحيد إلى أن وقع بنو آدم في الشرك بعده بأزمان وهذا يُقرُّ ويقول به كلُّ من آمن بأن الله هو الخالق، وكل من يؤمن بالأديان السماوية الثلاثة الإسلام والنصرانية واليهودية إلا من تابعَ قول الملحدين منهم.

ومن الأدلة – زيادة على هذا –: قوله تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢١٣].

قال ابن عباس {: (كان بين آدم ونوح عشرة قرون، كلهم على شريعة من الحق فاختلفوا فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين)[1].

ويؤيد هذا قراءة أُبي بن كعب وعبد الله بن مسعود {: (كان

(١) الطبري، محمد بن جرير: «جامع البيان عن تأويل أيات القرآن»، ت: عبد الله التركي، دار الهجرة، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، (٦٢١/٣).

الناس أمةً واحدة فاختلفوا)[1].

ويؤيده أيضاً قوله ﷻ في سورة يونس: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ﴾ [يونس: ١٩].

فهذا يدلُّ على أن بني آدم عبدوا الله ﷻ فترةً من الزمن وهي عشرة قرون[2] كما يذكر ابن عباس {، ثمّ إنهم انحرفوا عن هذا النهج القويم فبعث الله إليهم الرسل ليردُّوهم إلى التوحيد.

وفي رواية أخرى عن ابن عباس { يُبين لنا كيف بدأ وقوع بني آدم في الشرك، فقد أخرج البخاري عنه { أنه قال في معنى قول الله ﷻ: ﴿ وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ [نوح: ٢٣]، قال: «هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون إليها أنصاباً، وسمّوها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك ونُسي العِلمُ عُبدت»[3].

فهذا كان مبدأ وقوع بني آدم في الشرك، وانحرافهم عن توحيد

(١) ينظر: تفسير الطبري (٦٢١/٣ – ٦٢٣)، وتفسير ابن كثير (٥٦٩/١).
(٢) قيل: القرن: أربعون سنة، وقيل: ثمانون، وقيل: مائة، وقيل: هو مطلق من الزمان. ينظر: ابن الأثير: «النهاية في غريب الحديث»، ت: عبد السلام علوش، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، (٥٠٠/٤).
(٣) «صحيح البخاري»، كتاب: «التفسير»، باب: «ولا تذرن ودّاً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق».

الله ﷻ، ولا يعني استدلالنا هذا أنّ هذا الأمر لم يثبت إلا عن طريق الوحي – وإن كان كافياً في هذا – بل إنّ «هذا القول أثبته علماء في الآثار، وباحثون في الأديان من الغربيين وغيرهم»[1].

أخرج مما تقدم بنتيجة مهّمة أرتكز عليها في هذا المبحث، وهي أن الاعتقاد الأول هو الحنيفية التي كان عليها آدم # وبنوه، واستمرّوا عليها حتى طرأ عليهم تغيّرٌ في هذا الاعتقاد، ومن ثمّ نشأت اعتقادات أخرى، فأرسلت الرُّسلُ ودعت إلى اعتقاد يرتكز على الحنيفية، فطرأ على رسالات الرسل التغيير – أيضاً – بأسبابٍ تتشابه مع أسباب تغيّر الاعتقاد الأول، وربما تختلف عنها، ولهذا سأذكر أسباب تغيير الاعتقاد الأول، ثم أذكر بعد ذلك أسباب حدوث التحريف في اعتقادات الأديان السماوية، وذلك في المطلبين التاليين:

(١) تنظر أقوال بعضهم في: كتاب «دراسات في الأديان» لسعود الخلف، ص (٢٨، ٢٩).

المطلب الأول: أسباب تحريف الاعتقاد الأول:

أولاً: الشيطان:

أُهبط الشيطان إلى الأرض جرّاء امتناعه عن طاعة الله تعالى الذي أمره بالسجود، فتعهّد إبليس أن يُضلّ بني آدم، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾ ﴾ [الأعراف: ١١ – ١٨].

ونجحَ الشيطان في الإغواء، قال رسول الله @ فيما يرويه عن الله جل وعلا: (إني خلقت عبادي حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين، وحرّمت عليهم ما أحللتُ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزّل به سلطاناً)(١).

(١) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب: «الجنة وصفة نعيم أهلها»، باب: «الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار».

ولقد كان قوم نوح على التوحيد، وما زال إبليس يدرّجهم في مراحل الإغواء حتى بلغ بهم إلى الشرك بالله تعالى، قال ابن عباس { في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ [نوح: ٢٣] «هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون إليها أنصاباً، وسمّوها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك ونُسي العِلمُ عُبدت»[1].

ولهذا عهد الله لبني آدم أن لا يتبعوا الشيطان، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَـٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٦٠ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾ [يس: ٦٠ – ٦١].

فللشيطان عدّةُ سُبُلٍ ومسالك في الإغواء ويتّخذ للوصول إلى تغيير الاعتقاد مراحل وخطوات، كما قال سبحانه عنه: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [البقرة: ١٦٨] ومن ذلك التشكيك فيما يتعلق بالخالق جل وعلا، قال @: «لن يدع الشيطان أن يأتي أحدكم فيقول: من خلق السموات والأرض؟ فيقول: الله، فيقول: فمن خلقك؟ فيقول: الله، فيقول: من خلق الله؟ فإذا أحسّ أحدكم بذلك

(١) «صحيح البخاري»، كتاب: «التفسير»، باب: «ولا تذرن ودّاً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق».

فليقل آمنت بالله وبرسله»[1].

ثانياً: الجهل وقلة العلم:

روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس { في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ [نوح: ٢٣]، قال: «هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون إليها أنصاباً، وسمّوها بأسمائهم، ففعلوا، فلم تُعبد حتى إذا هلك أولئك وتنسّخ العلم عُبدت»[2].

فقوله: «ونُسي العلم» يدلّ على أن قلّة العلم طريقٌ لتغيير الاعتقاد، فلا عَجَبَ أن يُعلي الله تعالى مكانة العلماء ويجعلهم ورثة الأنبياء.

قال عبد الرحمن بن حسن ~: «رواية البخاري: وتنسخ العلم[3].

وللكشميهني: ونُسخ العلم. أي: دُرست آثاره بذهاب العلماء، وعمّ الجهلُ حتى صاروا لا يميّزون بين التوحيد والشرك، فوقعوا في الشرك ظناً منهم أنه ينفعهم عند الله.

وقوله: «عُبدت» لما قال لهم إبليس: إن من كان قبلكم كانوا يعبدونهم، وبهم يُسقون المطر. فهو الذي زين لهم عبادة الأصنام، وأمرهم بها، فصار هم معبودهم في الحقيقة، كما قال تعالى: ﴿ أَلَمْ

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «بدء الخلق»، باب: «صفة إبليس».

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «التفسير»، باب: «وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق».

(٣) هكذا في «فتح الباري» لابن حجر (٥٣٧/٨).

أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ۖ أَفَلَمْ تَكُونُواْ تَعْقِلُونَ﴾ [يسّ: ٦٠ – ٦٢]»[1]. اهـ.

ثالثاً: الغلوّ:

قال @: «إياكم والغلوّ، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلوّ»[2].

فالغلوّ في الصالحين أحياءً وأمواتاً سبب للهلاك الذي أعظمه الشرك بالله جل وعلا، يدلّ عليه قصةٌ حدوث الشرك في قوم نوح، حيث غلوا في الصالحين، فنصبوا في مجالسهم أنصاباً، وسمّوها بأسمائهم، ثمّ تدرّج بهم الشيطان إلى أن زيّن لهم عبادة الله عندها، ثم الحلف بها، ثم التوجّه بالعبادة إليها.

ولقد أوضح ابن القيم ~ تدرّج هؤلاء القوم في دركات الانحراف حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه، فقال: وما زال الشيطان يوحي إلى عُبّاد القبور، ويُلقي إليهم أنّ البناء والعكوف عليها من

---

(١) آل الشيخ، عبد الرحمن بن حسن: «فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد»، ت: الوليد الفريان، دار الصميعي، الرياض، ط (١)، ١٤١٥هـ، (٣٧٤/١).

(٢) رواه الإمام أحمد في «المسند»، المكتب الإسلامي، ط (٢)، ١٣٩٨هـ، (٢١٥/١، ٣٤٧)،
وابن ماجه في «السنن»، كتاب: «المناسك»، باب: «قدر حصى الرمي»، سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، والحاكم في «المستدرك» على الصحيحين، (٦٣٧/١، ٦٣٨)، المستدرك للحاكم، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١١هـ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

محبة أهل القبور من الأنبياء والصالحين، وأنّ الدّعاء عندها مُستجاب، ثم ينقلهم من هذه المرتبة إلى الدعاء به، والإقسام على الله به، فإنّ شأن الله أعظم من أن يُقسَم عليه، أو يُسأل بأحدٍ من خلقه.

فإذا تقرّر ذلك عندهم، نقلهم منه إلى دعائه وعبادته، وسؤاله الشفاعة من دون الله، واتخاذ قبره وثناً تُعلّقُ عليه القناديل والستور، ويُطاف به ويُستلم ويُقبّل، ويُحجُّ إليه ويذبح عنده.

فإذا تقرّر ذلك عندهم، نقلهم منه إلى دعاء الناس إلى عبادته، واتخاذه عيداً ومنسكاً، ورأوا أنّ ذلك أنفعَ لهم في دنياهم وأُخراهم.

وكلُّ هذا مما قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام، أنه مضادٌّ لما بعث الله به رسوله @: من تجريد التوحيد، وأن لا يُعبد إلا الله.

فإذا تقرَّر ذلك عندهم، نقلهم منه إلى أن من نهى عن ذلك فقد تنقّص أهلَ الرُّتبِ العالية، وحطّهم عن منزلتهم، وزعم أنه لا حُرمة لهم ولا قدر.

وغضب المشركون واشمأزّت قلوبهم؛ كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْأَخِرَةِ ۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [الزمر: ٤٥]، وسرى ذلك في نفوس كثير من الجهّال والطّغام، وكثيرٍ ممن ينتسب إلى العلم والدين، حتى عادوا أهل التوحيد، ورموهم بالعظائم، ونفّروا الناس عنهم، ووالوا أهل الشرك وعظّموهم، وزعموا أنهم أولياء الله، وأنصار دينه ورسوله، ويأبى الله

ذلك: ﴿ وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَمَا كَانُوٓاْ أَوْلِيَآءَهُۥٓ إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ ﴾ [الأنفال: ٣٤] (١). اهـ.

رابعاً: البدع:

قال بعض السلف: البدع بريدُ الكفر، والمعاصي بريد النفاق(٢).

وقال ابن سيرين: «كانوا يرون أهل الردّة وأهل تقحّم الكفر هم أهل الأهواء»(٣).

ولهذا تجد أن البدعة أحبُّ إلى إبليس من المعصية كما قال سفيان الثوري ~؛ لأن المعصية يُتاب منها والبدعة لا يُتاب منها(٤).

وقصّة حدوث الشرك في قوم نوح دليل على أنَّ البدعَ سببٌ لتغيير الاعتقاد، ويدل على ذلك أيضاً حدوث الشرك في العرب حيث «كانوا قبل ظهور عمرو بن لُحي الخزاعي فيهم على بصيرة من أمرهم يتعبدون بشريعة خليل الرحمن سيدنا إبراهيم #، وقد تلقوها من ولده نبي الله إسماعيل #، وهي الحنيفية التي جاء بها محمد @.

فلما طال عليهم الأمر وبعدوا عن زمن النبوة كثر فيهم الجهل وقلّت معرفتهم بما جاءت به شريعتهم من الهدى والدين المبين،

---

(١) ابن القيم: «إغاثة اللهفان»، (٣٣٤/١ – ٣٣٦).
(٢) ابن تيمية: «مجموع الفتاوى»، (٥٥٢/٥).
(٣) رواه اللالكائي، هبة الله بن الحسن: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»، ت: أحمد سعد الحمدان، دار طيبة، الرياض، ط (٢)، ١٤١١هـ، (١٣١/١).
(٤) اللالكائي: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١٣٢/١)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٤)، ١٤٠٥هـ، (٢٦/٧).

وجروا على شهوات أنفسهم واتبعوا كل ناعق وراجت عليهم الآراء الفاسدة، والمذاهب الخبيثة الكاسدة حتى افترقت كلمتهم كل الافتراق سيما بعد أن ظهر فيهم الخزاعي وشرع لهم من الدين ما لم يأذن به الله»[(١)].

قال ابن كثير: «والمقصود أن عمرو بن لُحَيٍّ – لعنه الله – كان قد ابتدع لهم أشياء في الدين غير بها دين الخليل فأتبعه العرب في ذلك فضلوا بذلك ضلالاً بعيداً، بيّنا فظيعاً شنيعاً، وقد أنكر الله تعالى عليهم في كتابه العزيز، في غير آية منه، فقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ ﴾ [النحل: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖۙ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾ [المائدة: ١٠٣]» [(٢)]. اهـ.

وذكر الإمام محمد بن عبد الوهاب ~ فوائد قصة ودّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر، فقال: «من فوائد القصة: مضرّة البدع، ولو صحّ قصد مبتدعها، وأنها سبب للخروج عن الإسلام»[(٣)]. اهـ.

---

(١) الألوسي، محمود شكري: «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب»، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص (١٩٤، ١٩٥)، باختصار.

(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: «البداية والنهاية»، ت: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط (١)، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م، (١٩٢/٣، ١٩٣).

(٣) «الدرر السنية»، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط (٦)، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م، (١٤٧/٢).

المطلب الثاني: أسباب تحريف الاعتقاد في الأديان السماوية المحرّفة:

أولاً: الاضطهادات:

كان للاضطهادات أثرٌ كبير في انحراف النصرانية، فقد واكبت الاضطهاداتُ نشأةَ النصرانية، وكما هو معروف فقد كان اليهود والرومان وراء محاولة قتل المسيح #، ثم لاحقوا من بعده أتباعه في كل مكان، ونكلوا بهم واستمر هذا التنكيل والقتل الجماعي لهم مدة ثلاثة قرون[1] إلى أن جاء الملك قسطنطين الذي تعاطف مع النصارى، فرفع الاضطهاد عنهم، ثمّ في آخر أمره تنصّر.

فوقعت بعده على النصارى اضطهاداتٌ من نوعٍ آخر، وهي: اضطهادات النّصارى للنّصارى، فقد تعقّب النصارى الذين قالوا بالتثليث مخالفيهم بالقتل والتعذيب، وتعقّبوا كلَّ فكرةٍ تخالفُ مذهبهم إلى عهد النّهضة الأوروبية والثورة على الكنيسة، وكان لهذه الاضطهادات أعظم الأثر في اندراس معالم النصرانية الصحيحة، وضياع الإنجيل، وانقطاع سنده، وإلجام الأصوات التي تدعو إلى الحق وإلى التوحيد[2].

ثانياً: ضياع الإنجيل وانقطاع السَّند:

الأناجيل الموجودة ليس منها شيء منسوب إلى عيسى #، ولا يُعرف أثرٌ لإنجيل عيسى، فالنصارى لم يعتنوا بالتدوين مباشرةً بعد رفع المسيح،

(١) ينظر: القيصري، يوسابيوس: «تاريخ الكنيسة»، ترجمة: القمص مرقس داود، القاهرة الحديثة للطباعة، مكتبة المحبة (٨٩/١، ١٢٦).

(٢) التركي، إبراهيم خلف: «أهم عوامل انحراف النصرانية»، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية مطبوعة على الآلة الكاتبة، ص (٢٤٠).

وإنما تأخروا في التدوين مما جعل كثيراً من الأناجيل تظهر، ولا يُعرف – على اليقين – من صاحبها، ولا من أين أخذ معلوماته.

وهذا انحرف بالنصرانية عن وجهها الصحيح؛ لأنّ أصحاب هذه الأناجيل ليسوا معصومين، فوقعوا في أخطاء كثيرة، وسوء فهم، وغير ذلك من العوارض التي تعرض للبشر، مما جعل الديانة المعتمدة على مثل هذه الكتب المليئة بالأخطاء تبدو ديانةً مرتبكةً مختلّة التركيب كما هو حال النصرانية.

ثالثاً: بولس (شاؤول اليهودي):

هو شاؤول اليهودي أحد ألدّ أعداء النصرانية، وأحد اليهود المتعصبين لليهودية، ولد وتربى في طرسوس التي كانت مركزاً من مراكز الفلسفة وتنوع الثقافات الوثنية في ذلك الوقت.

وانتقل بولس إلى «أورشليم»، وتعلّم الشريعة اليهودية، وكان من أشدّ الناس تعصباً لها، ثم لما بعث المسيح # كان من أشد الناس على ديانته وعلى أتباعها.

فهو يقول عن نفسه: «سمعتم بسيرتي قبلاً في الديانة اليهودية، إني كنت أضطهد كنيسة الله بإفراط وأُتلفها، وكنت أتقدم في الديانة اليهودية على كثيرين من أترابي في جنسي إذ كنت أوفرَ غيرةً في تقليداتِ آبائي»[1].

ثم إنّ هذا الرجل بدهائه وخبثه لما رأى أن التنكيل لا يُجدي اتّخذ لنفسه مع هذا الدين الجديد أسلوباً آخر، وهو محاولة هدم أصله بالتحريف، فزعم بناءً على ذلك أنه دخل في النصرانية.

---

(١) «رسالة بولس إلى أهل غلاطيه» (١٣/١)، نقلاً عن الخلف: «دراسات في الأديان»، ص (٢٥٥).

وفي هذا يقول «لوقا»[١]:

«أما شاؤول فكان لم يزل ينفث تهدداً وقتلاً على تلاميذ الرّبّ، فتقدم إلى رئيس الكهنة وطلب منه رسائل إلى دمشق إلى الجماعات، حتى إذا وجد أُناساً من الطريق رجالاً أو نساءً، يسوقهم موثقين إلى أورشليم، وفي ذهابه حدث أنه اقترب إلى دمشق فبغتةً أبرقَ حوله نورٌ من السماء، فسقط على الأرض، وسمعَ صوتاً قائلاً له: شاؤول شاؤول، لماذا تضطهدني؟ فقال: من أنت يا سيد؟

فقال الرب: أنا يسوع الذي أنت تضطهده، صعب عليك أن ترفس مناخس[٢].

فقال – وهو مرتعد ومتحير –: يا ربّ ماذا تريد أن أفعل؟

فقال له الرب: قم وادخل المدينة... وكان شاؤول مع التلاميذ الذين في دمشق أياماً وللوقت جعل يكرّز في المجامع أن هذا هو ابن الله».

وبهذه القصة التي لا دليل عليها ولا شاهد إلا دعواه، زعم أنّه دخل المسيحية، وحين قدّم نفسه للحواريين لم يقبله الحواريون، لمعرفتهم بعداوته وبطشه بهم، ولكن (برنابا) أحد الحواريين توسّط له عندهم فقبلوه[٣].

فنَشِطَ بعد قبولهم له، وصار رأساً في النصرانية يبني الكنائس،

---

(١) في «أعمال الرسل» (١/٩)، نقلاً عن الخلف: «دراسات في الأديان»، ص (٢٥٥).

(٢) مناخس: جمع منخس، وهو الحديدة التي تنخس بها الحيوانات، والمراد: أنّ رفس المناخس صعبٌ ولا يعود بفائدة بل يضرّ.
ينظر: «الكتاب المقدس»، ص (٩٦٣).

(٣) «أعمال الرسل» (٢٦/٩)، نقلاً عن الخلف: «دراسات في الأديان»، ص (٢٥٦).

ويطوف البلاد شرقاً وغرباً يدعو للمسيحية، ويرسل الكتب والرسائل يبين فيها ديناً وأمراً غريباً عن الحواريين وعن شريعة عيسى #.

وأهمّ التحريفات التي دعى إليها بولس (شاؤول):

١ – دعواه أن المسيحَ # ابن الله.

٢ – أن المسيحية دينٌ عالميٌّ ليس خاصّاً ببني إسرائيل بل هو لجميع الأمم، وهذا خلاف ما جاء على لسان المسيح أنه مرسل لخراف بني إسرائيل الضّالة[١].

٣ – أن عيسى # إنما صُلب تكفيراً لخطايا البشر.

٤ – قيامة عيسى # من الأموات، وأنه صعد وجلس عن يمين الله[٢].

هذه أظهر المبادئ التي دعى إليها بولس، والواقع أنه قلب بها الديانة النصرانية رأساً على عقب، فاستبدل الوثنية بالتوحيدَ، والباطل بالحقّ.

وهذه المبادئ التي جاء بها قد ردّها النصارى أولاً، ولم يقبلوها.

فقد صرح هو في «رسالته الثانية إلى تيموثاوس» (١/١٥): «إن جميع الذين في آسيا ارتدّوا عني».

وهذا هو المتوقع من الحواريين، والذين عرفوا الحقَّ، ورأوا

---

(١) ينظر: «إنجيل متى» (١٥/٢٤)، نقلاً عن الخلف: «دراسات في الأديان»، ص (٢٥٦).

(٢) الخطيب، عبد الكريم: «المسيح في القرآن»، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٦هـ، ص (٢٤٠). والتركي: «أهم عوامل انحراف النصرانية»، ص (١٢٨).

المسيح #.

ولكن هذه المبادئ وجدَت رواجاً لدى الرُّومان واليونان وخاصة في غرب أوروبا، حيث كان الغالبية وثنيين فناسبتهم هذه المبادئ فأخذوا بها، ثم طبعها بطابع الشُّمول والإلزام مجمعُ نيقية سنة ٣٢٥م[١] حيث قرروا فيه ألوهية المسيح #، وأنه نزل ليُصلب تكفيراً لخطايا البشر كما تقدم.

فأصبحت الديانة النصرانية مدينةً في الواقع لبولس، وليس للمسيح منها إلا الاسم فقط.

رابعاً: التأثر بالفلسفات الوثنية:

لقد نادى المسيح # بأنه لم يُرسل إلا إلى خراف إسرائيل الضالة، بل نهى أتباعه عن الذهاب إلى قرى غير اليهودية[٢]، إلا أن أتباعه فيما بعد خالفوا ذلك، وتوجهوا إلى الوثنيين من الرومان واليونان والفرس وغيرهم في المناطق المجاورة، والأماكن التي أمكنهم الوصول إليها.

ولما لم تكن الديانة المسيحية فيها مقومات التأثير في تلك المجتمعات، حيث كانت دعوةً لبني إسرائيل خاصّة، وليس لها الصبغة العالمية التي يمكن أن تتغلب بها على تلك الأديان والفلسفات، فلهذا فقد غُلبت وأمكن للديانات الوثنية أن تصبغها

---

(١) وهو مجمع نصراني عالمي، ويُقال عنه: «مسكوني» بُحثت فيه أقوال للنصارى، ويسمون مثل هذه المجامع بالمجامع المسكونية، ويقابلها: المجامع المحلية التي تبحث في الشؤون المحلية للكنائس التي تنعقد فيها.
ينظر: الخلف: «دراسات في الأديان»، ص (١٧٨).

(٢) ينظر: «إنجيل متى» (٥/١٠)، نقلاً عن الخلف: «دراسات في الأديان»، ص (٢٥٦).

بصبغتها، بل ألغتها تماماً، واحتلّت مكانها، وأخذت مسمَّاها، وهذا أمر يتضح لكل ناظر في الديانة النصرانية المحرّفة، وقد أكّد علماء الأديان والتاريخ ذلك، وأنّ الديانة النصرانية قد اصطبغت بالصبغة الوثنية، وأنها أخذت عقيدتها وعبادتها من تلك الوثنيات فضمتها إليها ووضعت عليها اسمها، وقد صدق من قال: «إن الرّوم لم يتنصّروا، ولكنّ النصرانية تروّمت»(١).

ومن الأمثلة على ذلك:

١ – أن التثليث قبل النصارى موجود عند الهنادكة والبوذيين:

وفي هذا يقول «فابر» في كتابه «أصل الوثنية»: «وكما نجد عند الهنود ثالوثاً مؤلفاً من برهمة وفشنو وسيفا، هكذا نجد عند البوذيين فإنهم يقولون إن بوذا إله ويقولون بأقانيمه الثلاثة...».

كما كان يُوجد ذلك أيضاً لدى المصريين والفرس واليونان والرومان والأشوريين والفينيقيين والاسكندنافيين والتتر والمكسيكيين والكنديين(٢).

٢ – أن الصلب – فداء للبشر – عقيدة وثنية كانت موجودة لدى الهنادكة.

وفي هذا يقول «هوك» في كتابه «رحلة هوك»: «ويعتقد الهنود بتجسد أحد الآلهة وتقديم نفسه ذبيحة فداء عن الناس من الخطيئة».

---

(١) العبده، محمد: «التعصّب الأوروبي أم التعصّب الإسلامي»، دار ابن حزم، ط (٢)، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ص (٦).

(٢) ينظر في النقول عن هذه الديانات: التنير، محمد طاهر: «العقائد الوثنية في الديانة النصرانية»، نشر: محمد إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط (١)، ١٤٠٨هـ، ص (٣٥ – ٤٥).

وقال «دوان» في كتابه «خرافات التوراة والإنجيل» ما نصه: «ويعتقد الهنود بأن كرشنا المولود البكر الذي هو نفس الإله فشنو والذي لا ابتداء ولا انتهاء له على رأيهم، تحرك حنوا كي يخلص الأرض من ثقل حملها فأتاها وخلص الإنسان بتقديم نفسه ذبيحة عنه».

وقالت «مسز جمسون» في كتابها «تاريخ سيدنا من الآثار»: «كان الميليتيون يمثلون الإله إنساناً مصلوباً، مقيد اليدين والرجلين بحبل خشبة وتحت رجله صورة حمل، والسوريون يقولون: إن تموز الإله، المولود البكر من عذراء، تألم من أجل الناس، ويدعونه: المخلص، والفادي والمصلوب»[1].

٣ – اعتقاد أن إلهاً تجسد وولد من عذراء هو كذلك من عقائد الوثنيين.

ففي هذا يقول «دوان» في كتاب السابق: «والهنود يقولون إن كرشنة هو ابن العذراء النقية الطاهرة ديفاكي ويدعونها والدة الإله.

ويقول المصريون: إن هورس المخلص وُلد من العذراء إيسيس، وأنه المنبثق الثاني من عامون، ويقولون الابن المولود، ويصورنه إما على يدي أمه أو على حضنها»[2].

فهذه أمثلة واضحة على تأثر الديانة النصرانية بالأديان الوثنية قبلها بل إن الأديان الوثنية تغلبت على الديانة المسيحية وصبغتها بصبغتها.

وقد صرح المؤرخ «هـ. فيشر» بذلك التشابه حيث قال: «غير أنه ليس ثمة شك أن اتخاذ المسيحية – فيما بعد – ديانة رسمية

(١) نقلاً عن «المرجع السابق»، ص (٤٩ – ٥٣).
(٢) نقلاً عن «المرجع السابق»، ص (٦٠ – ٦٦).

للبلاد – يعني الامبراطورية الرومانية – ساعد على ازدياد صفوف المسيحيين زيادة سريعة، سيما أن التحول عن الوثنية إلى المسيحية لم يكن انتقالاً إلى جوٍّ غريب تمام الغرابة، أو شعوراً بانقلاب باغتٍ مفاجئ، بل بدا الولوج في المسيحية عمليَّةً رفيقةً في كثير من التدرج الشعوري العاطفي، إذ شابهت طقوس الديانة المسيحية وأسرارها المقدسة ما للديانة القديمة من طقوس وأسرار، كما اشتملت تعاليمها على تعاليم الأفلاطونية الحديثة[1]، يُضاف إلى ذلك أن القول بوجود واسطة بين الله والناس أمرٌ مألوفٌ عند الفُرس وأهل الأفلاطونية الحديثة[2] سواء»[3].

وفي نفس الموضوع يقول «شارل جنيبر» رئيس قسم تاريخ الأديان في جامعة باريس: «إن المسيحية لم تكن تستطيع مدافعةً أمام هذه النزعات والشعائر السائدة، وإذا كانت – أي النصرانية – قد انتصرت في القرن الثالث على سائر ألوان «التأليف» الديني الوثني، فذلك لأنها كانت قد تطورت هي الأخرى إلى تأليفٍ ديني تجتمع فيه سائر العقائد الخصبة والشعائر الجوهرية النابعة من

(١) الأفلاطونية الحديثة هي فلسفة دينية ذهبت إلى احتواء المعتقدات السائدة والأساطير، والطقوس، وعبادات الشرق، والسحر، والكيمياء القديمة.
ينظر: الحفني، عبد المنعم: «الموسوعة الفلسفية»، دار ابن زيدون، ط (١)، (د.ت)، ص (٥٦).

(٢) «أفلوطين» مؤسس الأفلاطونية الحديثة جعل الخلق والوجود المادي مشتقاً وصادراً عن الأول وهو الله. وفيلون اليهودي أكبر من تنسب إليه الأفلاطونية الحديثة قال: بفكرة الوسيط بين المبدع الأول وهو «الله» وبين الخلق.
ينظر: بدوي، عبد الرحمن: «موسوعة الفلسفة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط (١)، ١٩٨٤م، (١٩١/١).

(٣) فيشر: «تاريخ أوربا في العصور الوسطى»، ترجمة: محمد زيادة وزميله، دار المعارف، مصر، (د.ط)، ١٩٥٠م، ص (٧ – ٨).

العاطفة الدينية الوثنية، قامت هي – أي النصرانية – بترتيبها، وتركيبها، وأضفت عليها الانسجام الذي تفتقر إليه، بحيث استطاعت أن تقف مفردها أمام أشتات المعتقداتِ والشعائر التي يؤمن بها أعداؤها دون أن تُظهر ضعفاً أو نقصاً عليها في أي من المجالات الهامة.

وتمت ظاهرة التشرب هذه – وهي من الظواهر الأساسية في تاريخ المسيحية – في بُطءٍ بطيء معتمدةً على الاتصال الدائب بتطور الإيمان بين جميع طبقات المجتمع الوثني، ذلك المجتمع الذي اختلفت فيه صور الإيمان باختلاف بيئاته وباختلاف العهود التي مرَّ بها،... وإنها لظاهرة تفسّر لنا كيف جاء العصر الذي استطاعت فيه المسيحية أن تكسب عطفاً نشيطاً بين رحاب العالم اليوناني والروماني»[1].

فهذا يكفي في الدلالة على تشرب الديانة النصرانية للأديان الوثنية التي توجهت إليها، وهذا في عرف الدين الحق انحلال وكفر بالدين الإلهي، الذي يجب أن يكون صحيحَ النسبة إلى الله ﷻ، في أصوله وفروعه، نقيّاً في عقائده وتشريعاته من خرافات البشر، وإملاءات الشياطين.

ولكن كيف تشربت الديانة النصرانية الأديان الوثنية؟

إن الناظر في كبار الدعاة إلى النصرانية في العصور الأولى والذين يُشار إليهم بأنهم من أعظم الناس أثراً وتأثيراً في الديانة النصرانية نجدهم فلاسفة بل تعمقوا في الفلسفات الوثنية، وبعد تنصّرهم نقلوا تلك الفلسفات معهم إلى الدين الجديد، وحاولوا أن يسدّوا الثغرات التي يجدوها في الديانة النصرانية

(١) جنيز، شارت: «المسيحية نشأتها وتطورها»، تقديم: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص (١٥٤ – ١٥٥).

– وما أكثرها – بمزيج من الفلسفات التي كانوا عليها من قبل، ومن هؤلاء الذين كان لهم دور في ذلك:

* بولس (شاؤول اليهودي): وسبق الحديث عنه.
* «بوستن» (الشهيد): الذي ولد سنة ١٠٠ أو ١٠٥م فقد ولد من أبوين وثنيين، وتربى على الديانة الوثنية وتعلم الفلسفة الرواقية[١] ثم درس فلسفة الأكاديميين[٢] والفيثاغوريين[٣][٤].
* «تاتيان السوري»: المولود عام ١١٠م من عائلة وثنية، درس الفلسفة في بلاد اليونان، ثم ذهب إلى روما ودرس

---

(١) الفلسفة الرواقية: هي فلسفة شاعت في الفترة الرومانية، أسسها زينون الأكيتومي في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وتستمد أسمها من «الروّاق» (وهو بهو ذو أعمدة) حيث كان زينون يلقي دروسه في أثينا.
ينظر: «الموسوعة الفلسفية المختصرة» بإشراف ومراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، مؤسسة طباعة الألوان المتحدة، القاهرة، (د.ت) (د.ط)، ص (١٦٢).

(٢) الأكاديمية نسبة إلى المدرسة التي أنشأها أفلاطون وسماها أكاديميا وكانت تدرس الفلسفة اليونانية.
ينظر: الحفني: «الموسوعة الفلسفية»، ص (٦٠).

(٣) الفيثاغوريون: هم الجماعة التي أسسها فيثاغورس الذي نزح من «ساموس» إلى إحدى المستعمرات اليونانية في إيطاليا الجنوبية وأسمها «كروتون»، وكانت الفيثاغورية تنقسم إلى جانب رياضي وجانب ديني. وكانت أولاً جماعة دينية أخلاقية صوفية، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر، لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي، بل الأحرى أن يقال: إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق.
ينظر: بدوي «موسوعة الفلسفة»، (٢٢٨/٢)، (٢٣٢/٢)، و«الموسوعة الفلسفية المختصرة»، إشراف: زكي نجيب محمود، ص (٢٣٩، ٢٢٢).

(٤) الخضري، حنا جرجس: «تاريخ الفكر المسيحي»، دار الثقافة المسيحية، دار الطباعة القومية،= =(٤٤٤/١).

دياناتهم وفلسفاتهم، ثم تتلمذ على بوستن الشهيد[١].

* «أثنيا غورس الأثيني»: كان معاصراً «لتاتيان السوري»، ويحب الفلسفة والشعر، وكتاباته مليئة بالاقتباسات الشعرية والفلسفية.
* «ثيوفيلوس الأنطاكي»: وُلد من أبوين وثنيين، وكانت ثقافته يونانية وثنية، وهو أول من استعمل كلمة الثالوث في تاريخ العقيدة النصرانية[٢].

ولا نريد أن نطيل في عرض هذا الموضوع إنما المراد الإشارة إلى أن العقائد الوثنية التي اصطبغت بها النصرانية دخلتها عن طريق هؤلاء وأمثالهم الذين كانوا رواداً للديانة في بداية انطلاقها إلى البلدان الوثنية حيث عبرت إلى الوثنيين عن طريق هؤلاء المتشبعين بالفلسفات والوثنيات، حيث صبغوها بفهومهم ومعارفهم وعقائدهم السابقة وقدموها للناس شارحين ومدافعين ديانة وثنية وضعية في ثوب ديانة توحيدية سماوية.

خامساً: تدخل الإمبراطور قسطنطين:

وهو إمبراطور الدولة الرومانية، والذي رفع الاضطهاد عن النصارى بعد أن دام ما يقارب (٣٠٠) سنة من قبل اليهود والرومان، فقرّب هذا الإمبراطور النصارى إليه، ورفع الاضطهاد عنهم، فانحازوا هم إليه، وقبَلوا منه ذلك، ثم إنه لما رأى اختلافهم وتباين أقوالهم دعاهم إلى مجمع نيقية سنة ٣٢٥م فاجتمعوا في ذلك المَجْمَع، ولما كان هو وثنيّاً، ولا علم عنده أيضاً بالمسيحية، انحاز

(١) المرجع السابق (٤٥٤/١).
(٢) ينظر في هاتين الشخصيتين: المرجع السابق (٤٥٩/١، ٤٦٢).

إلى ما يوافق هواه ورغبته، فنصَرَ قول القائلين بألوهية المسيح #، وأمر بلعن وطرد من خالفهم وملاحقته، وبالفعل كان ذلك حتى تمّ بعد ذلك بسنوات طويلة القضاء تماماً على التوحيد، واندراس معالم ديانة المسيح الصحيحة، وانتشار النصرانية المثلّثة بقوّة السلطان، وأولهم «قسطنطين» الذي كان حين انحاز إلى النصارى وثنيّاً، ولم يدخل في الديانة النصرانية إلا وهو على فراش الموت[١].

سادساً: المجامع النصرانية:

وهي – كما يعرّفها النصارى –: هيئات شوريَّة[٢] في الكنيسة تبحث في الأمور المتعلقة بالديانة النصرانية وأحوال الكنائس[٣].

والمجامع النصرانية نوعان:

١ – **مجامع محلية:** وهي التي تبحث في الشؤون المحلية للكنائس التي تنعقد فيها.

٢ – **مجامع مسكونية (عالمية):** تبحث في العقيدة النصرانية ومواجهة بعض الأقوال التي يرى غرابتها ومخالفتها للديانة.

وأول المجامع كما يذكر كتاب أعمال الرسل كان مجمع

---

(١) سبق الحديث عن قسطنطين في الكلام على مجمع نيقيه.

(٢) هكذا يزعم النصارى أنها هيئات شورية، والناظر في تلك المجامع خاصة التي بحثت في العقدية يجد أنها تنتهي ولم يتفق المجتمعون على الأمور التي بحثت، فيكون هناك جبر وموافقة قسرية على قول من تلك الأقوال، أو إذا لم يمكن الجبر والقسر يحدث الانقسام بأن تذهب كل مجموعة بقولها= =الذي جاءت به كما سيتضح من دراسة تلك المجامع، وهذا يتنافى مع كونها هيئات شورية إلا أن يقال أنها هيئات شورية إلزامية.

(٣) ينظر: شلبي، رؤوف: «يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء»، دار الاعتصاد، ط (٢)، ١٤٠٠هـ، ص (٢٠٣)، فقد نقل عن تاريخ الأقباط لزكي شنودة، وكتاب الكنيسة المصرية لميشيل جرجس.

أورشليم الذي عقد أيام الحواريين من أجل النظر في إلزام غير اليهود بالشريعة الموسوية أم لا، حيث قرر المجتمعون هناك أنهم لا يلزمون بالختان ولا بالشرائع الموسوية، وإنما يلزمون فقط بالامتناع عن الذبح للأصنام والزنى وأكل المخنوق والدم[١].

«وأهم قرارات أوّل مجمع من المجامع المسكونية وأخطرها والمعروف باسم مجمع نيقية سنة ٣٢٥م:

أنه قرر ألوهية المسيح # وأنه ابن الله – في زعمهم – أي من ذات الله، وأنه مساوٍ لله جل وعلا، وأنه مولود غير مخلوق – تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

كما قرروا أن هذا الإله تجسّد بصورة البشر لخلاص الناس، ثم ارتفع إلى السماء بعد قيامته من الموت»[٢].

وتقدم ذكر المجامع وأهم قراراتها[٣]، فتبين لنا أن هذه المجامع هي التي كونت الديانة النصرانية، ووضعت أهم أسسها، وهي التي حاربت التوحيد عن طريق قراراتها، فأصبحت الديانة النصرانية تدين في الواقع لهذه المجامع في تكوينها، وفي دعوتها لمحاربة وتكفير كل قول يخالف قرارات هذه المجامع.

* * *

(١) ينظر: «سفر أعمال الرسل»، الإصحاح الخامس عشر.
(٢) الخلف: «دراسات في الأديان»، ص (١٧٩ – ١٨٢).
(٣) ينظر: ص (٩٥).

المبحث الرابع
المؤثرات على حرية الاعتقاد

تمهيد:

هناك مؤثرات على الحريات أيّاً كان المقصود بها، وذلك بالنظر إلى توجّه التأثير إلى ذات الحرية لا إلى ما تعلّقت به، أو أضيفت إليه، ومن هنا يشترك الاعتقاد مع غيره من مفردات الحريات العامة من جهة التأثّر بهذه المؤثرات.

فما يؤثّر على حرية الرأي – مثلاً – يمكن أن يكون مؤثراً على حرية الاعتقاد، وحرية الفكر، وهكذا.

والمؤثّرات على الحرية – أياً كانت – تختلف، فمنها ما تأثيره إيجابي، كإرسال الرسل &، ومنها ما تأثيره سلبي، كالشيطان، ومنها ما يصدر من داخل الإنسان نفسه، كالهوى وحبِّ الدنيا، ومنها ما مصدره خارجٌ عن الإنسان، كالطغيان من قبل الإنسان للإنسان.

ومع اختلاف المؤثرات تجد أنها متداخلة، فالمؤثرات الخارجية تشترك وتتداخل في التأثير على الحرية، ومثال ذلك:

أنّ من المؤثرات السلبية الخارجية: الأبوين، ومنها: الشيطان، فكلاهما مؤثّر، لكنهما يتداخلان، فالشيطان هو المؤثر على الأبوين قبلُ[1].

ومن المؤثرات السلبية الداخلية: الهوى، ومنها: حبّ الدنيا، فكلاهما مؤثّر، لكنّهما يتداخلان، فحبُّ الدنيا داخلٌ في الهوى، كما

(١) ينظر: اليحيى، تركي بن محمد: «حرية الرأي: دراسة مقارنة»، بحث تكميلي لنيل الماجستير،= =جامعة الإمام، المعهد العالي للقضاء، ص (٢٥٦).

أنّه يشترك معه في التأثير السلبي على الحرية.

إذا تبين ذلك فإنني سأتناول المؤثرات بدون نظر إلى تداخلها مع غيرها أو اشتراكها معه في المعنى، وسأبدأ بالمؤثرات الإيجابية بإجمال، ثم السلبية الخارجية فالسلبية الداخلية.

أولاً: المؤثرات الإيجابية على حرية الاعتقاد:

١ – الإسلام، فما عرف تاريخ البشرية حرّية الاعتقاد كما عرفها بعد دين الإسلام.

٢ – بعثة الرسل &، إذ لم يكن في دعوتهم إكراه، وخاتمهم محمد @ الذي أُنزل عليه قرآن يُتلى منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، وفيه: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] (١).

٣ – القرآن الكريم، الذي حُفظ من التغيير والتبديل والتحريف، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، وبحفظ القرآن تُحفظ شريعة القرآن التي لم تصادم حرية الاعتقاد بل أتاحتها وأذنت بها ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴾ [التكوير: ٢٨].

ومثلُ القرآن في التأثير: الكتبُ التي أنزلها الله كالتوراة على موسى #، والإنجيل على عيسى #، إلا أنّ هذه الكتب دخلها التحريف والتغيير وضاعت أسانيدها.

٤ – عدلُ الحُكّام: فبسببه تبقى للإنسان حقوقه التي أهمُّها

(١) يُنظر: المرزوقي، إبراهيم عبد الله: «حقوق الإنسان في الإسلام»، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط (٣)، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م، ص (١٠٤).

وأبرزها حقّ حرية اختيار الديانة التي يعتقدها ويدخل فيها.

ومثال ذلك:

النجاشي ~ ورضي عنه الذي أتاح للمسلمين المهاجرين حرية اعتناق دين الإسلام في بلده، وكان نصرانياً[1]، في حين أنّ أهل مكة اضطهدوا المسلمين ومنعوهم من اعتناق الإسلام، وعذّبوا المجاهرين بالدخول فيه.

٥ – العلم بشرع الله تعالى المنُزّل، فهو يُثمر العدل، ولا عدل مع اضطهاد الحريات.

٦ – علماء الحق والعدل والصدق، ومثالهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي } حيث لم يأمروا بغير أمر الإسلام ولم يتأوّلوا.

قال @: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين»[2]، فالعلماء يحفظون شرع الله تعالى من

---

(١) قال ابن كثير: «وهو أصحَمَةُ بنُ أبْجَرَ، كان عبداً صالحاً لبيباً ذكياً عادلاً عالماً >. وأصحَمِةُ تعني بالعربية: عَطيّة. والنجاشي علمٌ لمن ملك الحبشة». (١٩٢/٤، ١٩٣).

روي البخاري في «صحيحه» عن النبي @ أنه قال رسول الله @ حين مات النجاشي: «مات اليوم رجل صالح، فقوموا فصلوا على أخيكم أصحَمَةٌ»، وينظر: كتاب: مناقب الأنصار، باب: موت النجاشي.

(٢) رواه ابن عبد البر في «التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد»، ت: سعيد أحمد أعراب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، (٥٩/١، ٦٠)، وذكر أسانيده وطرقه، وصححه، وقال ابن الوزير اليماني: «هو حديث مشهور صححه ابن عبد البر، وروي عن أحمد بن حنبل أنه قال: هو حديث صحيح». اهـ.

التحريف والتبديل، كما أنهم يأمرون بالعدل وينهون عن الظلم، ومثال ذلك:

الإمام الأوزاعي ~ كتب رسالةً إلى صالح بن علي بن عبد الله بن عباس يوصيه فيها بالعدل في معاملة غير المسلمين، وذلك أن بعضهم خرج على عامل خراج بعلبك، فأرسل صالح من قتل مقاتلتهم، وأقرّ من بقي منهم على دينه، وردّهم إلى قراهم، وأجلى قوماً من أهل لبنان، وهو بهذا قد أخطأ في حق من لم يخرج من أهل الكتاب على الدولة الإسلامية، إذ عامل الجميع معاملة واحدة، بينما كان ينبغي عليه أن لا يعامل من لم يخرج كما يعامل من خرج، جاء في تلك الرسالة الطويلة: «وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن مماثلاً لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم، ورددت باقيهم إلى قراهم ما قد علمت، فكيف يؤخذ عامةٌ بذنوب خاصّة حتى يُخرجوا من ديارهم وأموالهم، وحكم الله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [النجم: ٣٨]: وهو أحق ما وقف عنده، واقتدى به، وأحق الوصايا أن تحفظ وترعى: وصية رسول الله @ فإنه قال: «من ظلمَ معاهداً أو كلّفه فوق طاقته، فأنا حجيجه»[(١)]، ثم ذكر كلاماً[(٢)].

العواصم والقواصم في الذّبّ عن سنّة أبي القاسم، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:٢، ١٤١٢هـ، (٢٨٨/١).

(١) رواه أبو داود في «سننه»، كتاب: «الخراج والإمارة والفيء»، باب: «في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات»، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت)، (١٧٠/٣).

(٢) البلاذري، أحمد بن يحيى: «فتوح البلدان»، ت: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٢هـ، ص (١٦٧).

والإمام أبو يوسف ~ أوصى الخليفة هارون الرشيد ~ بحسن معاملة غير المسلمين، تطبيقاً لسنة الرسول @ حيث قال له: «وقد ينبغي يا أمير المؤمنين – أيدك الله – أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد @ والتفقد لهم حتى لا يُظلموا ولا يُؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحقٍّ يجب عليهم، فقد روي عن رسول الله @ أنه قال: «من ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه»[1].

وشيخ الإسلام أحمد بن تيمية ~ ذهب إلى التتار الغازين لأرض الشام، وكانت تحت حكم المسلمين، وبينهم أهل الذمّة فغزاهم التتار، وأسروا عدداً من المسلمين وأهل الذمة، فذهب ابن تيمية لفكاك الأسرى، فسُمح بإطلاق المسلمين، ومُنع من إطلاق النصارى واليهود، فقال: «بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا، فإنا نفتكّهم، ولا ندع أسيراً لا من أهل الملّة، ولا من أهل الذمّة»[2]. اهـ.

ثانياً: المؤثرات السلبية الخارجية على حرية الاعتقاد:

١ – بالنظر إلى حديث «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصر انه أو يمجسانه»، يمكن أن نستنتج تأثير الأبوين على حرية الاعتقاد، فلو تُرك الطفل بلا تأثير الأبوين لنشأ مختاراً لعقيدة يقتنع بها، وتستجيب لها فطرته، لكن الأبوان يؤثران على اعتقاد الابن بطريق

(١) أبو يوسف: «الخراج»، ت: أحمد شاكر، المطبعة السلفية، ط (٣)، (د.ت)، والحديث تقدم تخريجه.

(٢) مجموع الفتاوى (٦١٧/٢٨، ٦١٨).

مباشر أو غير مباشر، وبالقول أو الفعل، فيتهوّد أو يتنصّر أو يتمجّس، ولو تُرك له الاختيار بلا تأثير لبقي على الفطرة مائلاً معها، موافقاً لها.

ومثل تأثير الأبوين على حرية الاعتقاد: تأثير البيئة المحيطة بالإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه، ولهذا شرع الله تعالى الهجرة، وهي الانتقال من بلد الكفر إلى بلد الإسلام[١]، ويختلف حكمها باختلاف حال المسلم في بلد الكفر، فإذا كان لا يستطيع إظهار دينه فالهجرة واجبة، وإذا كان يستطيع إظهار دينه فإن الهجرة في حقّه مستحبة، وإذا كان يستطيع مع إظهار دينه أن يدعو إليه فإن الهجرة في حقه غير واجبة وغير مستحبة[٢]، فالمقصود من مشروعية الهجرة أن يُظهر المسلم دينه[٣]؛ لأنه إذا لم يتمكن من إظهار دينه فإنّ اعتقاده يصبح عرضة للتأثر والتغير، ولهذا هاجر بعض الصحابة } إلى الحبشة مرتين طلباً للأمان على دينهم وخوفاً من الافتتان[٤]، حتى إن أبا بكر الصديق > عزم على الهجرة وخرج من مكة إلى الحبشة إلا أنّ ابن الدِّغِنّةِ أرجعه وجعله في جواره، فرجع وأظهر دينه في جوار ابن الدَّغِنّة[٥].

---

(١) ينظر: ابن قدامة: «المغني» (١٤٩/١٣)، وابن حجر: «فتح الباري» (٨٦/١)، و(٢٢٠/٦).

(٢) ابن قدامة: «المغني» (١٥١/١٣)، وابن حجر: «فتح الباري» (٢٢٠/٦).

(٣) ينظر: ابن حجر: «فتح الباري» (٢٢٠/٦) حيث علّق حكم الهجرة على إمكان إظهار الدين وأداء الواجبات.

(٤) ينظر: أحمد، مهدي رزق الله: «السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية»، ص (١٩٦)، وص (٢٠٦).

(٥) روى القصة ابن هشام في «سيرة النبي @»، (٣٩٤/١).

ويؤيّد تأثير البيئة والمجتمع على الاعتقاد أن الله تعالى حرّم على المسلم الإقامة في دار الكفر بلا حاجة، قال @: «أنا بريء من مسلم يقيم بين ظهراني المشركين»[١]، بل حرّم سبحانه التشبه بالكفّار في اللباس ونحوه من المظاهر[٢]؛ لأن التشبه بالمشركين في الظاهر بوّابة للتشبه بهم في اعتقادهم[٣].

٢ – الشيطان، يدل على ذلك قول النبي @ فيما يرويه عن الله جل وعلا أنه قال: «إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين»[٤].

«والشيطان أحرص ما يكون على الإنسان عندما يهمُّ بالخير، ويدخل فيه، فهو يشتد حينئذ ليقطعه عنه، وكلما كان الفعل أنفع للعبد وأحبّ إلى الله كان اعتراض الشيطان له أكثر»[٥].

قال الله تعالى إخباراً عن عدوّه إبليس، لما سأله عن امتناعه عن السجود لآدم واحتجاجه بأنه خير منه وإخراجه من الجنة فسأله

---

(١) رواه أبو داود (٤٣/٢) ، والترمذي (١٠٤/٧، ١٠٥).

(٢) ينظر: ابن تيمية: «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم» (٩٩/١) وما بعدها، ت: ناصر العقل.

(٣) المرجع السابق (٩٣/١).

(٤) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب: «الجنة وصفة نعيم أهلها»، باب: «الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار».

(٥) ابن القيم: «إغاثة اللهفان» (١٥٠/١ – ١٥١)، وروى الإمام أحمد (٤٨٣/٣) أن النبي @ قال: «إن الشيطان قعد لابن آدم بأطرقه»، وحسّن إسناده الحافظ ابن حجر في «الإصابة في تمييز أسماء الصحابة»، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، (٣١/٣).

أن يُنظره، ثم قال: ﴿ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝١٦ ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٦ – ١٧].

«قال جمهور المفسرين والنحاة عن قوله: ﴿ لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾: حذف «على» فانتصب الفعل، والتقدير: لأقعدنّ لهم على صراطك. والظاهر أن الفعل مضمر، فإن القاعد على الشيء ملازم له، فكأنه قال: لألزمنّه، ولأرصدنّه، ولأعوجنّه، ونحو ذلك»[1].

فالشيطان تعهد بإغواء الإنسان عن طرق الخير كلها، وعلى رأسها ما يهديه إلى الاعتقاد الصحيح، أو يبقيه على الفطرة.

٣ – طغيان الإنسان على الإنسان:

سواء كان طغياناً من جهة السلطة السياسية، أو من جهة السلطة الدينية؛ كما في اضطهاد النصارى لبعضهم، أو غير ذلك.

وأغلب ما يكون الاضطهاد عن طريق السلطة السياسية بشكل مباشر أو غير مباشر، كمن يستفيد من ميل الحاكم له فيستغل ذلك الميل ويضطهد الآخرين في أديانهم.

وأوضح مثال للطغيان قصة أصحاب الأخدود الذين خدّدوا الأخاديد وأوقدوا فيها النيران، فمن آمن بربوبية الحاكم الطاغي تركوه، ومن آمن برب الحاكم ألقوه في هذه الأخاديد، وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ ۝٤ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلۡوَقُودِ ۝٥ إِذۡ هُمۡ عَلَيۡهَا

(١) ابن القيم: «إغاثة اللفهان»، (١٦٣/١).

﴿قُعُودٌ ۝٦ وَهُمۡ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ شُهُودٌ ۝٧ وَمَا نَقَمُواْ مِنۡهُمۡ إِلَّآ أَن يُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝٨﴾ [البروج: ٤ – ٨].

ومثل هذا الخبر في القرآن خبرٌ آخر في السنّة، قال @: «إن من كان قبلكم كان يُنشر بالمنشار من رأسه إلى مفرق قدميه لا يردّه ذلك عن دينه»[١].

وسيرة النبي @ المكية تُظهر صوراً لما لاقاه وصحابته } من طغيان يقفُ سدّاً لحرية الإنسان في الاعتقاد.

وفي سيرة رسول الله عيسى # مثالٌ للطغيان الذي لاقاه وحواريّوه } الذين آمنوا برسالة عيسى # ووحدانية الله جل وعلا، فاضطهدوا اضطهاداً حفظه التاريخ حتى كاد عيسى # أن يُقتل فرفعه الله إليه وشبّه على المضطهدين فأوقعوا القتل والصلب على غيره ظناً منهم أنه عيسى #: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡ﴾ [النساء: ١٥٧].

«وكما هو معروف فقد كان اليهود والرومان وراء محاولة قتل المسيح #، ثم لاحقوا من بعده أتباعه في كل مكان، ونكلوا بهم واستمر هذا التنكيل والقتل الجماعي لهم مدة ثلاثة قرون[٢] إلى أن جاء الملك قسطنطين الذي تعاطف مع النصارى فرفع الاضطهاد عنهم ثم في آخر أمره تنصَّر.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الإكراه»، باب: «من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر»، (٢٥٤٦/٦).
(٢) ينظر: «تاريخ الكنيسة» (٨٩/١، ١٢٦).

فوقعت بعده على النصارى اضطهادات من نوع آخر وهي: اضطهادات النصارى للنصارى، فقد تعقب النصارى الذين قالوا بالتثليث مخالفيهم بالقتل والتعذيب وتعقبوا كل فكرة تخالف مذهبهم إلى عهد النهضة الأوروبية والثورة على الكنيسة، وكان لهذه الاضطهادات أعظم الأثر في اندراس معالم النصرانية الصحيحة، وضياع الإنجيل، وانقطاع سنده، وإلجام الأصوات التي تدعو إلى الحق وإلى التوحيد»[1].

ومثل محمد وعيسى ^ رسول الله موسى @، فقد وقف في وجه حرية اعتقاده وحرية اعتقاد بني إسرائيل فرعون وهامان وقارون الذي قال الله تعالى عنهم: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ مِنْ عِندِنَا قَالُواْ ٱقْتُلُوٓاْ أَبْنَآءَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ وَٱسْتَحْيُواْ نِسَآءَهُمْ ۚ وَمَا كَيْدُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴿٢٥﴾ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِىٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ ﴾ [غافر: ٢٥ – ٢٦].

فالاضطهاد والطغيان مؤثر على حرية الاعتقاد.

٤ – علماء السوء والعباد الجهال:

قال تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]، فالأحبار هم العلماء، والرهبان هم العباد.

عن عديّ بن حاتم > أنه سمع النبي @ يقرأ هذه الآية: ﴿

(١) ينظر: التركي: «أهم عوامل انحراف النصرانية»، ص (٢٤٠)، وما بعدها.

﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]، فقلت له: إنا لسنا نعبدهم، قال: «أليس يحرمون ما أحلّ الله فتحرمونه، ويحلون ما حرّم الله فتحلونه» فقلت: بلى، قال: «فتلك عبادتهم»(١).

وإذا أخذنا ما آلت إليه الكنيسة الكاثوليكية من اضطهادات للنصارى البروتستانت وجدنا أنّ دافع استمرار الاضطهاد علماءُ سوء ورُهبان ضلالة.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣٤]، وقال: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [المائدة: ٧٧].

٥ ــ الأتباع:

لا تتوقف المؤثرات على حرية الاعتقاد على من بيده السلطة السياسية، بل إن «صوت الشارع» وقوة الشعب ربما يؤثران على اختيار الاعتقاد الذي يراه الإنسان ويقتنع به.

يوضّح ذلك ما حدث لعظيم الروم وملكها «هرقل» الذي سأل عن محمد @ وعن دعوته وعقيدته، حتى أقرّ واعترف قائلاً: «وقد كنت أعلم أنه خارج، لم أكن أظن أنه منكم فلو أني أعلم أني

(١) رواه الطبراني في «المعجم الكبير»، (٩٢/١٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى»، (١١٦/١٠).

أخلص إليه لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه».

ثم دعا بكتاب رسول الله @ الذي أُرسل إليه فقرأه، فإذا فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى.

أما بعد:

فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلِم تسلم، أسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإذا توليت فإن عليك إثم الأريسيين ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤].

قال أبو سفيان – وكان حاضراً مجلس هرقل –: «فلما قال ما قال، وفرغ من قراءة الكتاب، كثر عنده الصّخب، وارتفعت الأصوات، وأُخرجنا، فقلت لأصحابي حين أُخرجنا: لقد أَمِرَ أَمْرُ ابن أبي كبشة، إنه يخافه مَلِكُ بني الأصفر».

وكان ابن الناطور – صاحب إيلياء[1] وهرقل – سُقُفاً[2] على نصارى الشام يُحدث: أن هرقل حين قدم إيلياء أصبح يوماً خبيث النفس، فقال بعض بطارقته: قد استنكرنا هيئتك، قال ابن الناطور: وكان هرقل حَزّاءً ينظر في النجوم، فقال لهم حين سألوه: إني رأيت

(١) يعني أمير إيلياء، «فتح الباري» لابن حجر (٥٤/١).

(٢) الأسقف والسُّقُف لفظ أعجمي، ومعناه: رئيس دين النصارى. «فتح الباري» لابن حجر (٥٤/١).

الليلة حين نظرت في النجوم ملك الختان قد ظهر، فمن يختتن من هذه الأمة؟ قالوا: ليس يختتن إلا اليهود، فلا يهمّنّك شأنهم، واكتب إلى مدائن ملكك فيقتلوا من فيهم من اليهود. فبينما هم على أمرهم أُتي هرقل برجل أرسل به ملكُ غسّان يخبر عن خبر رسول الله @، فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا أمختتن هو أم لا؟ فنظروا إليه، فحدّثوه أنه مختتن، وسأله عن العرب فقال: هم يختتنون، فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر، ثم كتب هرقل إلى صاحبٍ له برومية، وكان نظيره في العلم، وسار هرقل إلى حمص، فلم يرم حمص حتى أتاه كتاب من صاحبه يوافق رأي هرقل على خروج النبي @ وأنه نبي. فأذن هرقل لعظماء الروم في دسكرة له بحمص، ثم أمر بأبوابها فغُلّقت، ثم اطّلع فقال: يا معشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبي؟ فحاصوا حيصة حُمرِ الوحش إلى الأبواب فوجدوها قد غلقت، فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان قال: رُدّوهم علي.

وقال: إني قلت مقالتي آنفاً أختبر بها شدّتكم على دينكم، فقد رأيت، فسجدوا له ورضوا عنه[1].

ثالثاً: المؤثرات السلبية الداخلية:

١ – الجهل:

فبسببه قُبل تحريف المحرّفين، وتبديل المبدّلين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وبسببه تمكّن علماءُ السوء من الفساد والإفساد، وبسببه أُكره في الدين، وبسببه لم يُميّز بين الحق

(١) قصة هرقل: رواها البخاري في «صحيحه»، كتاب: «بدء الوحي»، الباب السابع.

والباطل، والخير والشر، قال تعالى عن قوم شعيب: ﴿ قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ ﴾ [هود: ٩١].

فلا عَجَبَ أن يكون سبباً للإكراه في الدّين.

٢ – التقليد:

قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ٢٣ ۞ قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٣ – ٢٤].

فأمر الله تعالى عباده بقوله: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٣].

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ ﴾، قال: ﴿ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠].

«فهذه الآيات تدلُّ على أن أهل الجاهلية كانوا في ربقة التقليد، لا يُحكّمون لهم رأياً، ولا يُشغلون فكراً؛ فلذلك تاهوا في أودية الجهالة.

وهكذا كل من سلك مسلكهم في أيّ عصر كان»[(١)].

٣ – حب الدنيا (المال، المنصب، الشرف).

قال @: «ما ذئبان جائعان، أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه»[(٢)].

وقال @: «اتقوا الشحّ فإن الشحّ أهلك من كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم»[(٣)].

قال تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة:٧٩].

٤ – الهوى:

قال ابن رجب ~: «المعروف في استعمال الهوى عند الإطلاق أنه الميل إلى خلاف الحق، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ

---

(١) الآلوسي، محمود شكري: «شرح المسائل التي خالف فيها رسول الله @ أهل الجاهلية» للإمام محمد بن عبد الوهاب، ت: يوسف السعيد، ط (١)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ص (٦١).

(٢) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٤٥٦/٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٣٣١/١١) برقم (٦٤٤٩)، ت: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، دمشق، بيروت، ط (١)، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
قال الهيثمي: «رواه أبو يعلى بإسناد صحيح غير محمد بن عبد الملك بن زنجويه، وعبد الله بن محمد بن عقيل، وقد وُثقا» اهـ. «مجمع الزوائد»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٢هـ، (٢٥٠/١٠).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب: «البرّ والصلة»، باب: «تحريم الظلم»، برقم (٢٥٧٨).

﴿ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، قد يطلق الهوى بمعنى المحبة والميل مطلقاً، فيدخل فيه الميل إلى الحق وغيره»[(١)]. اهـ.

فالهوى إذا نُصر ذهب الرأي[(٢)].

قال @: «ثلاث مهلكات: هوى متبع، وشحٌّ مطاع، وإعجاب المرء بنفسه»[(٣)].

* * *

(١) ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين: «جامع العلوم والحكم»، ت: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، (٣٩٨/٢).

(٢) ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن أبي الحسن: «ذمّ الهوى»، ت: مصطفى عبد الواحد، (د.ن)، (د.ط)، ١٩٦٢م، ص (٢٥).

(٣) رواه الطبراني في «المعجم الأوسط»، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، (د.ط)، ١٤١٥هـ، (٣٢٨/٥) برقم (٥٤٥٢) قال: المنذري: «الحديث بمجموع أسانيده حسن» «الترغيب والترهيب»، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١١هـ، (١٦٢/١).
وينظر: الألباني، محمد ناصر الدين: «سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها»، مكتبة المعارف، الرياض، ط (٤)، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، (٤١٢/٤ ـ ٤١٦)، برقم (١٨٠٢).

الفصل الثالث
حرية الاعتقاد في الإسلام

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد في الإسلام.
- المبحث الثاني: الأدلة على حرية الاعتقاد في الإسلام.
- المبحث الثالث: تطبيق حرية الاعتقاد في تاريخ المسلمين.
- المبحث الرابع: ضوابط حرية الاعتقاد في الإسلام.
- المبحث الخامس: الاعتراضات المثارة ضدّ حرية الاعتقاد في الإسلام، والردّ عليها.

المبحث الأول
مفهوم حرية الاعتقاد في الإسلام

«الحرية نسبية وليس في العالم من الوجهة العملية حرية بهذا المعنى، فإذا نظرنا نظرةً كونيةً في العالم من حولنا أو من أمامنا أو

من فوقنا، فإننا لا نجد حريةً مطلقةً بل كلُّ حريّةٍ مقيدة إلى حدٍّ ما.

الحرية المطلقة عملية نظرية، أي مثالية غير واقعية، فالحريات لها حدود، وأيُّ نظام في الدنيا لابدّ أن يقيد الحرية بشيء ما، حتى النُّظُم التي تُسمّى «بالديمقراطية»[١] لا تعطي الحرية بهذا المعنى، ولو أعطتها لكان معناها أن يهدم النظام نفسه بنفسه، ولذلك هناك في كل الأنظمة أسس معينة تُعتبر هي الدعائم التي يقوم عليها المجتمع، وفلسفته في الحياة، ونظرته إلى الوجود، وإلى التاريخ، وهذه الفلسفة وهذه الأسس العقدية والأخلاقية، والفكرية، والاجتماعية لا يجيز المجتمع لأحد أن يعتدي عليها، فإذا اعتدى عليها أحد فهو يعتدي على أسس كيانه المعنوي، ويمكّن من هدم المجتمع، فلهذا تظل هناك أشياء في ظِلِّ المجتمع خارج دائرة الحرية، لا يبيح لك أي نظام كان أن تهدم نظامه»[٢].

ولهذا نجد «الحرية في الفقه القانوني هي قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضرّ بالآخرين»[٣].

فأنيطت الحرّيّة بالقانون الذي تصدره السلطة فهو الذي ينظمها ويحددها[٤].

وإذا نظرنا إلى الشريعة الإسلامية وجدنا أن التكاليف الشرعية التي وردت في الأحكام الشرعية ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق.

---

(١) الديمقراطية: كلمة يونانية تعني حكم الشعب، أو سلطة الشعب، وهي شكل من الحكم السياسي يتميز بمشاركة الشعب في الإدارة والتساوي أمام القانون.
(٢) ينظر: العمر: «حرية الاعتقاد في ظل الإسلام»، ص (٥٤).
(٣) المادة الرابعة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٧٨٩م.
(٤) عصفور: «الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي»، ص (١٩).

وقد قسم علماء الأصول[١] هذه المقاصد إلى ثلاثة أقسام هي التي عليها مصالح الناس.

فهي إما مقاصد ضرورية، وإما مقاصد حاجية، وإما مقاصد تحسينية.

كما يقرر علماء الأصول[٢] أن كلّ حق فردي مشوب بحق الله الذي يتضمن المحافظة على حق الغير، فرداً كان أو جماعة، وأن المحافظة على حق الغير لا يكون بالامتناع عن الاعتداء فقط، بل وعن استعمال هذا الحق إذا ترتب عليه ضرر بالغير[٣].

فإذا تصرف الإنسان بما يحقق المقاصد الشرعية كان تصرفه محققاً للمصلحة دافعاً للضرر، فهو في نطاق حقوقه وله في ذلك الحرية الكاملة.

أما إذا ما تعدّى هذه الحدود أو بغى الفساد والضرر فهنا حِمى الحرية وهو الحرام، يقول رسول الله @: «من حامَ حولَ الحِمى أو شك أن يقع فيه، ألا إنّ حِمى الله محارمُه»[٤].

وعلى ذلك فالحرية في الإسلام تقوم على إطلاق الحرية للفرد في كل شيء ما لم تتعارض أو تصطدم بحق الآخرين، أو

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى: «الموافقات»، ت: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، ط (١)، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، (١٨/٢ – ٢١).

(٢) الشاطبي: «الموافقات»، (١٧١/٣).

(٣) الدريني، فتحي: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده»، مؤسسة الرسالة، بيروت،= =١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص (٢٣).

(٤) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب «الإيمان»، باب: «من استبرأ لدينه».

المصلحة العامة، أو حدود الشرع[1]، فإذا تعدّت تلك الحدود فإنّ الحرية تصبح اعتداءً يتعين وقفه وتقييده.

وإذا ما طبقنا ذلك على مقاصد الشريعة الضرورية وجدنا أنه في المحافظة على الدين يكفل الإسلام للفرد أن يعتنق ما يشاء من عقيدة – ما دام أنه لم يدخل في الإسلام –، وأن يمارس عبادته كما يريد.

قرر الإسلام ذلك في آية صريحة من كتاب الله فيقول جل وعلا: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وأكّد هذه الحرية مُنكراً الإكراه عليها، فيقول الله تعالى لنبيه الكريم @: ﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩].

وفي سبيل المحافظة على الدين، يقف الإسلام في وجه العاملين على نشر الإلحاد، ما داموا بذلك قد خرجوا عن حدود العقيدة إلى دائرة الاعتداء على الدين والتبشير بالفوضى، وبذلك يكون موقفهم خروجاً عن الحق وصداماً مع الخير وتعدّياً على حدود الشرع، مما يستلزم الحدّ من حريتهم.

فالقيود التي يضعها الإسلام على الحرية الفردية في شتى فروعها لا تهدف إلا إلى ضمان تأكيد المصلحة العامة في إطار ما أذن به الشرع.

أمّا ما تعدّى إلى الشرّ والضرر والضرار فهو مقيد ومحظور،

(١) جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام: «لكل شخص أو يُفكّر ويعتقد، ويعبّر عن فكره ومعتقده دون تدخل أو مصادرة من أحد، ما دام يلتزم الحدود العامّة التي أقرّتها الشريعة»، برقم (١١)، الفقرة: (أ).

كما قال @: «لا ضرر ولا ضرار»[(١)].

وإذا ثبت أن حرية الاعتقاد حق للفرد، فإن هذا لا يعني إطلاق إباحة الكفر أو عدم مسؤولية الكافر أمام الله تعالى، وإنما هي حق دنيوي.

وكما أن حرية الاعتقاد لا تعني إباحة الكفر وعدم مسؤولية الكفار أمام الله تعالى، فإنها أيضاً لا تعني فوضى الاعتقاد بأن يتسلّى الإنسان بالتنقل بين الأديان فالحرية لا تنفصل عن المسؤولية[(٢)].

وحرية الاعتقاد في الإسلام تنبثق من أمور، ويمكن أن نجملها فيما يلي:

١ – «أن الإنسان في عقيدة الإسلام من أفضل خلق الله وأكرمهم على الله، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وبناءً على هذا التفضيل منحهم حقوقاً معينة ثابتة يتحقق

(١) رواه الإمام مالك في «الموطأ»، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، (د.ط)، (د.ت)، (٧٤٥/٢).
قال الحافظ ابن رجب: «قال أبو عمرو بن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدار قطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسّنه، وقد تقبّله جماهير أهل العلم، واحتجوا به، وقولُ أبي داود: إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يُشعرُ بكونه غير ضعيف». اهـ «جامع العلوم والحكم»، ت: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، (٢١١/٢).

(٢) ينظر: حللي، عبد الرحمن: «حرية الاعتقاد في القرآن»، ص (٢٩، ٣٠).

بها التفضيل فعلاً على بقية المخلوقات»[1].

«وهذه الكرامة المقررة توجب لكل إنسان حق الاحترام والرعاية»[2].

٢ ــ اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، الذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يفعل ويدع:

﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴾ [هود: ١١٨].

والمسلم يوقن أن مشيئة الله لا راد لها ولا معقب، كما أنه لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة، علم الناس ذلك أو جهلوه، ولهذا لا يفكر المسلم يوماً أن يجبر الناس ليصيروا كلهم مسلمين، كيف وقد قال الله تعالى لرسوله الكريم: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩].

٣ ــ ليس المسلم مكلفاً أن يحاسب الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه، وليس موعده هذه الدنيا، إنما حسابهم إلى الله في يوم الحساب، وجزاؤهم متروك إليه في يوم الدين، قال تعالى: ﴿ وَإِن

(١) أحمد، فؤاد عبد المنعم: «أصول نظام الحكم في الإسلام»، بواسطة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤١١هـ ــ ١٩٩١م، ص (٢٥٢، ٢٥٣).

(٢) القرضاوي، يوسف: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٤)، ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م، ص (٤٩).

جَـٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٦٨﴾ ٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِ فِيمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ﴾ [الحج: ٦٨ – ٦٩].

وقال يخاطب رسوله في شأن أهل الكتاب: ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَـٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمۡۖ لَنَآ أَعۡمَـٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَـٰلُكُمۡۖ لَا حُجَّةَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَاۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١٥].

وبهذا يستريح ضمير المسلم، ولا يجد في نفسه أي أثر للصراع بين اعتقاده بكفر الكافر، وبين مطالبته ببره والإقساط إليه، وإقراره على ما يراه من دين واعتقاد.

٤ – إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل، ويحب القسط، ويدعو إلى مكارم الأخلاق، ولو مع المشركين، ويكره الظلم ويعاقب الظالمين، ولو كان الظلم من مسلم لكافر، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ [المائدة: ٨].

وقال @: «دعوة المظلوم – وإن كان كافراً – ليس دونها حجاب»[(١)(٢)].

(١) رواه الإمام أحمد في «المسند»، (١٥٣/٣).
(٢) القرضاوي، يوسف: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٤٩ – ٥٠)، والعمر: «حرية الاعتقاد في ظل الإسلام»، ص ٢١٤ – ٢١٦.

ومما يؤكّد عليه: أن حق حرية الاعتقاد في الإسلام يختلف بحسب الفرد نفسه، فمن كان على غير الإسلام فإنه لا يُكره على الإسلام، وله حرية البقاء على دينه أو الانتقال منه إلى غيره[١].

أما من كان مسلماً فإنه بدخوله الإسلام واعتناقه له يكون قد وصل إلى قناعة أكيدة بأن هذا هو الاعتقاد الحق الذي تدلّ عليه البراهين والأدلة النقلية والعقلية، ومن هنا فإن الإسلام لا يُبيح للمسلم الانتقال منه إلى غيره من الأديان.

وإذا فعل ذلك فإنه يُقتل؛ لأنه ارتكب مغالطةً واضحةً، وصار بفعله هذا مهدِّداً لأمن المجتمع المسلم، ومؤيّداً لأيّ فكرٍ معادٍ له، ولذلك جاء الحديث الصحيح عن النبي @: «من بدّل دينه فاقتلوه»[٢]، وعقَدَ علماء الفقه أبوابَ حكم المرتدّ في كتب الفقه.

«فالردّة خيانةٌ عظمى وإخلال للمسلم بالتزاماته ومفسدةٌ للمجتمع، والقول بحرية الارتداد معناها الوحيد: إعطاء الآخرين حرية الإساءة إلى الإسلام وإهانة عقيدته والاحتيال على شريعته، وهذا يخالف النظام العام في الإسلام، وتُقرَّرُ له العقوبة التي حدّدها النظام»[٣].

* * *

(١) على خلاف بين أهل العلم، يأتي ذكره في مبحث ضوابط حرية الاعتقاد في الإسلام من هذا الفصل إن شاء الله، تحت الكلام على الضابط السابع.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الجهاد والسير»، باب: «لا يُعذب بعذاب الله».

(٣) أحمد، فؤاد عبد المنعم: «أصول نظام الحكم في الإسلام»، ص (٢٧٥).

المبحث الثاني
الأدلة على حرية الاعتقاد في الإسلام

من القرآن:

قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٦].

مناسبة الآية:

الآية بيان لما قد يتبادر في آية متقدمة، وهي: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ٢٤٤]، إذ يبدو للسامع أن القتال لأجل دخول العدوِّ في الإسلام؛ فبيّن في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام(١).

سبب نزول الآية:

تعددت الآراء في سبب النزول، ونُجملها فيما يلي:

الأول: رأي ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي.

أنها نزلت في رجل من الأنصار، أو في قوم منهم، كان لهم أولاد قد هوَّدُوهم أو نصَّروهم؛ فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول

(١) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: «تفسير التحرير والتنوير»، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، (٢٥/٣).

في الإسلام.

حدَّث حميد بن مسعدة بسنده عن عامر قال: كانت المرأة تكون مقلاةً لا يعيش لها ولد فتنذر إن عاش ولدها أن تجعله مع أهل الكتاب على دينهم، فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على دينهم فقالوا: إنما جعلناهم على دينهم ونحن نرى أن دينهم أفضل من ديننا، وإذ جاء الله بالإسلام فلنكرهنهم فنزلت: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فكان فَصلُ ما بين من اختار اليهودية والإسلام، فمن لَحِقَ بهم اختار اليهودية ومن أقام اختار الإسلام(١).

وقد تعدد الروايات في هذا المعنى ذكرها الطبري والسيوطي في تفسيرهما.

الثاني: رأي مجاهد والحسن.

أنها نزلت في استرضاع بعض الأنصار أولادهم في بني النضير.

حدَّث محمد بن عمرو بسنده عن مجاهد قال: كانت اليهود يهود بني النضير أرضعوا رجالاً من الأوس، فلما أمر النبي @

(١) ينظر: الطبري، محمد بن جرير: «جامع البيان عن تأويل القرآن»، (٥٤٦/٤، ٥٤٧)،
القرطبي، محمد بن أحمد: «الجامع لأحكام القرآن»، ت: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط (٢)، ١٣٧٢هـ، (٢٨٠/٣)، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي: «زاد المسير في علم التفسير»، المكتب الإسلامي، ط (٤)، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م، (٣٠٥/١)، ابن كثير، إسماعيل بن عمر: «تفسير القرآن العظيم»، ت: سامي السلامة، دار طيبة، ط (١)، ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م، (٦٨٢/١)، السيوطي، جلال الدين: «الدر المنثور في التفسير المأثور»، دار الثقافة، بيروت، (٣٢٩/١)، والواحدي، علي بن أحمد: «أسباب النزول»، مصر، ١٣١٥هـ، ص (٥٩).

بإجلائهم، قال أبناؤهم لنذهبن معهم ولندينن بدينهم، فمنعهم أهلوهم، وأكرهوهم على الإسلام، ففيهم نزلت هذه الآية؛ وفي رواية أخرى عن مجاهد أيضاً: كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة[١].

الثالث: رأي السُّدي ومسروق.

أنها نزلت في رجل من الأنصار من بني عوف.

حدَّث ابن حميد بسنده عن ابن عباس قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبي @: «ألا أستكرهما، فإنهما أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك»[٢].

الرابع: رأي آخر لمجاهد.

أنها نزلت في رجل من الأنصار كان له غلام أسود يقال له (صُبح) وكان يكرهه على الإسلام[٣].

الخامس: رأي أنس.

أنها نزلت فيمن قال له الرسول: أسلم، فقال: أجدني كارهاً[٤].

قال الحافظ ابن كثير: «وقد ذكروا أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار، وإن كان حكمها عاماً»[٥]. اهـ.

---

(١) ينظر: الطبري، القرطبي، ابن الجوزي، السيوطي، الواحدي، نفس المصادر السابقة.

(٢) ينظر: الطبري، القرطبي، ابن الجوزي، ابن كثير، السيوطي، نفس المصادر السابقة، الواحدي، نفسه: (٥٨).

(٣) ابن الجوزي، الواحدي، نفس المصدر.

(٤) ابن حيان، محمد بن يوسف: «البحر المحيط»، دار السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ، (٢٨١/٢).

(٥) ابن كثير: «تفسير القرآن العظيم»، (٦٨٢/١).

وقال ابن جرير: «الآية قد تنزل في خاصٍّ من الأمر، ثمّ يكون حكمها عاماً في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه». اهـ.

والمقصود بالآية:

كما قال البيضاوي: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، إذ الإكراه في الحقيقة إلزامُ الغيرِ فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمله عليه ولكن ﴿ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] تميز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة، ودلّت الدلائل على أنّ الإيمان رُشدٌ يوصل إلى السعادة الأبدية، والكفرَ غيٌّ يؤدّي إلى الشقاوة السرمدية، والعاقلُ متى تبيّن له ذلك بادرت نفسه إلى الإيمان طلباً للفوز بالسعادة، والنجاة، ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء[١]. اهـ.

ومعظم المفسرين يعبرون عن حكم الآية بقولهم: «إخبارٌ في معنى النهي»[٢].

يؤكد هذا المعنى الشيخ الطاهر ابن عاشور بقوله: «نفي الإكراه خبرٌ في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تكرهوا أحداً على اتباع الإسلام قسراً، وجئ بنفي الجنس لقصد العموم نصاً، وهي دليل على إبطال الإكراه بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر والاختيار»[٣].

---

(١) البيضاوي: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت) (٥٥٧/١).

(٢) ينظر: الزمخشري، جار الله بن محمود: «الكشاف» (٣٨٧/١)، البيضاوي (٢٨١/٢).

(٣) ابن عاشور (٢٦/٣).

وهناك قولان في الآية ذكرهما البيضاوي: فقال: «النهي في الآية إما عام منسوخ، أو خاص بأهل الكتاب» وفيما يلي أذكر القولين:

القول الأول: الآية عامة منسوخة بآيات الأمر بالقتال كقوله تعالى:

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً ﴾ [التوبة: ٣٦]، وقوله: ﴿ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [التوبة: ٧٣].

وأصحاب هذا الرأي هم: سليمان بن مقاتل، وزيد بن أسلم، والسُّدي، وابن زيد، وهو المروي عن ابن مسعود[(١)].

القول الثاني: أنّ الآية في خاصٍّ من الكفار، ولم ينسخ منها شيء.

فعن قتادة: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] قال: أُكره عليه هذا الحيّ من العرب، لأنهم كانوا أمةً أمية ليس لهم كتاب يعرفونه، فلم يُقبل منهم غير الإسلام، ولا يُكره عليه أهل

(١) ينظر: النحاس، أحمد بن محمد: «الناسخ والمنسوخ»، ت: سليمان اللاحم، ط (١)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٤١٢هـ، (٩٩/٢)، الطبري: «التفسير» (٥٥٣/٤)، القرطبي:= =«التفسير» (٢٨٠/٣)، الزمخشري: «التفسير» (٢٨٧/١)، أبو السعود، محمد بن محمد: «تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت) (٢٤٩/١)، ابن حيان: «التفسير» (٢٨١/٢)، ابن العربي: «أحكام القرآن» (٢٣٣/١)، السيوطي: «الدر المنثور في التفسير المأثور» (٢٣٠/١)، ابن الجوزي: «زاد المسير» (٣٠٦/١).

الكتاب إذا أقروا بالجزية أو بالخراج ولم يُفتنوا عن دينهم، فخُلّي عنهم، لم يقبل منهم إلا القتلُ أو الإسلام، وقال: ولا يُكره اليهود والنصارى والمجوس إذ أُعطوا الجزية.

وعن الضحاك: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] أمر أن يُقاتل جزيرة العرب من أهل الأوثان فلم يقبل منهم إلا «لا إله إلا الله» أو السيف، ثم أُمر في من سواهم بأن يقبل منهم الجزية، فقال: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦][(١)].

ورجّح ابن جرير الثاني، فقال: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قولُ من قال: نزلت هذه الآية في خاصٍّ من الناس»، وقال: «عني بقوله تعالى ذكره: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. أهل الكتابين والمجوس، وكل من جاز إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه. وأنكر أن يكون منها شيء منسوخ».

وبنى ترجيحه على ما يراه من أن الناسخ غير كائن ناسخاً إلا ما نفى حكم المنسوخ، فلم يَجُز اجتماعهما فيما قد كان ظاهره العموم من الأمر والنهي وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الآية عامة»[(٢)].

وقال: «جمهور السلف والخلف على أنها ليست مخصوصة

(١) الطبري: «جامع البيان عن تأويل آيات القرآن»، (٥٥١/٤، ٥٥٢).
(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم»، ص (١٢٢).

ولا منسوخة، بل يقولون: إنا لا نُكره أحداً على الإسلام»[١]. اهـ.

وقال ابن القيم: «والصحيح أن الآية على عمومها في حق كل كافر»[٢].اهـ.

وهذا القول هو الراجح لما يلي:

١ – تاريخ النزول: ادعاء النسخ بآيات القتال يتنافى مع نزول الآية في المدينة بعد تشريع الجهاد، مما يتنافى مع القول بأنها من آيات الموادعة التي ادعي نسخها بآيات القتال، وهذا الرد إنما ينطبق على من أطلق النسخ وربطه بتشريع الجهاد بشكل عام؛ وقد اختلف في تاريخ نزولها فقيل: نزلت في السنة الثانية[٣]، وقيل: في السنة الرابعة[٤]، وقيل: في السنة الثامنة[٥].

٢ – علة الحكم الذي يدل عليه النص: انتفاء الإكراه في الآية معلل بقوله تعالى: ﴿ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، قال أبو السعود: «استئنافٌ تعليلي صُدّر بكلمة التحقيق لزيادة تقرير مضمونه أي: إذ قد تبين بما ذُكر من نعوته تعالى التي يمتنع توهم اشتراك غيره في شيء منهما الإيمان الذي هو الرّشد الموصل إلى السعادة الأبدية من

(١) المرجع السابق: ص (١٢٣).
(٢) ابن القيم: «هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى»، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص (١٢).
(٣) ينظر: ابن جزي: «التسهيل» (٢٦/٣).
(٤) ينظر: الزحيلي، وهبه: «التفسير المنير»، دار الفكر، دمشق، ط (١)، ١٩٩١م، (٢٣/٣).
(٥) ينظر: ابن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير» (٢٦/٣).

الكفر الذي هو الغي المؤدي إلى الشقاوة السرمدية»[1].
اهـ.
و«الناسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ نفس الحكم، ومعلوم أن تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع، فالعلة في الآية هي وضوح الحق وتميزه عن الباطل وذلك من خلال الدلائل والآيات البينات التي أقامها الله ﷻ للحق والرشد، والتي تدل على التوحيد والدين الحق، وتميزه عن الغي والباطل»[2].

٣ – عدم صحة نقل دعوى النسخ فدعوى النسخ مروية عن ابن زيد وهو شديد الضعف لا يحتج به، وعن السُّدي وقد أتهم بالتخليط، وعن الضحاك وهو لم يلق ابن عباس ولم يسمع عنه[3].
قال الإمام الطبري: «لا يجوز أن يحكم على حكم الله في كتابه بأنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم بها من خبر أو عقل»[4].

---

(١) أبو السعود، محمد بن محمد، «تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، (٢٤٩/١).
(٢) حللي، عبد الرحمن: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، ص (٤٣).
(٣) ينظر: زيد، مصطفى: «النسخ في القرآن الكريم»، دار الوفاء، مصر، ط (٣)، ١٤٠٨هـ، (٣٨٥/١)، (٥١٢/٢، ٥١٣).
وقد نقل الحكم على هؤلاء عن ابن الجوزي في مخطوطته «نواسخ القرآن»، الأوراق: (٢، ٥٠، ٥١). نقلاً عن حللي: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، ص (٤٣).
(٤) الطبري: «جامع البيان»، (١٢٤/٣)، (٤٢١/١٨).

ومن أدلة القرآن أيضاً قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٰمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩].

قال ابن عباس {: كان رسول الله @ حريصاً على إيمان جميع الناس فأخبره الله تعالى أنه لا يؤمن إلا من سبقت له السعادة.

قال الأخفش: جاء بقوله: «جميعاً» مع «كل» تأكيداً كقوله: ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ﴾[1] [النحل: ٥١].

ومن أدلة القرآن أيضاً قوله تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية: ٢١ – ٢٢].

ومثلها قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ [الشورى: ٤٨]، وقوله: ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ [المائدة: ٩٩].

(١) ابن الجوزي: «زاد المسير» (٦٧/٤).

ومن السنة:

١ – «لما سبى رسول الله @ ريحانة عرض عليها الإسلام فأبت، وقالت: أنا على دين قومي، فقال رسول الله @: «إن أسلمت اختارك رسول الله لنفسه»، فأبت، فشق ذلك على رسول الله @ فبينا رسول الله جالس في أصحابه إذ سمع خفق نعلين فقال: هذا ابن سعية يبشرني بإسلام ريحانة فجاءه فأخبره أنها قد أسلمت»[(١)].

٢ – عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: هذا كتاب رسول الله @ عندنا الذي كتبه لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن، فذكره، وفي آخره: «وأنه من أسلم من يهودي أو نصراني إسلاماً خالصاً من نفسه فدانَ دين الإسلام فإنه من المؤمنين، له مالهم وعليه ما عليهم، ومن كان على نصرانية أو يهودية فإنه لا يُفتن عنها، وعلى كلِّ حالمٍ ذكرٍ أو أنثى حرٍّ أو عبدٍ دينارٌ واف أو عرضه من الثياب، فمن أدى ذلك فإن له ذمة الله وذمة رسوله، ومن منع ذلك فإنه عدو الله ورسوله والمؤمنين»[(٢)].

---

(١) ابن سعد، محمد: «الطبقات الكبرى»، دار صادر، بيروت، (١٣١/٨).

(٢) رواه البيهقي، أحمد بن الحسين: «السنن الكبرى»، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، (١٩٤/٩).
قال البيهقي: «هذا منقطع وليس في الرواية الموصولة». اهـ.
=
=وقال الحافظ ابن حجر: «قال أبو عبيد في الأموال عن عثمان بن صالح عن بن لهيعة عن

٣ – جاء في كتاب النبي @ إلى أهل نجران: «ولنجران وأهل ملتها ولجميع من ينتحل النصرانية جوار الله، وذمة محمد رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير... أن أحمي جانبهم، وأذبّ عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم ومواضع الرهبان، ومواطن السياح حيث كانوا من بر أو بحر شرقاً وغرباً، بما أحفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي»[١].

وجاء في الكتاب أيضاً: «إذا صارت النصرانية عند المسلم فعليه أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هواها في الاقتداء برؤسائها والأخذ بمعالم دينها، ولا يمنعها من ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شيء من أمر دينها فقد خالف عهد الله، وعصى ميثاق رسول الله، وهو عند الله من الكاذبين».

٤ – وثيقة النبي @ لليهود حيث جاء في صحيفة المدينة: «يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... ومن تبعنا من يهود فإن لهم النصر والأسوة، غير

أبي الأسود عن عروة قال كتب رسول الله @ إلى أهل اليمن أنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية على كل حالم ذكر أو أنثى عبد أو أمة دينار واف أو قيمته، ورواه ابن زنجويه في الأموال عن النضر بن شميل عن عوف عن الحسن، قال كتب رسول الله فذكره، وقال: هذان مرسلان يقوي أحدهما الآخر». اهـ.

(١) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: «الخراج»، المطبعة السلفية، القاهرة، ط (٣)، ١٣٨٢هـ، ص (٧٢).

مظلومين ولا متناصر عليهم...» [1].

* * *

(١) أحمد، مهدي رزق الله: «السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية»، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط (١)، ١٤١٢هـ ـــــــــــــــــــــــــــــــ ١٩٩٢م، ص (٣٠٦، ٣٠٧). الحيدرآبادي، محمد حميد الله: «مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة»، القاهرة، ١٩٥٦م، ص (١٧ – ٢١).

المبحث الثالث
تطبيق حرية الاعتقاد في تاريخ المسلمين

حَفل تاريخ المسلمين بعد رسول الله @ بامتثال ما نصت عليه نصوص القرآن والسنّة في شأن حرية الاعتقاد، ومن ذلك:

١ – وصّى أبو بكر الصديق > جيش أسامة بن زيد { لما توجّهوا إلى الشام فقال: «يا أيها الناس، قفوا، أوصيكم بعشرٍ فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تَغُلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأةً، ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرةً مثمرةً، ولا تذبحوا شاةً، ولا بقرةً، ولا بعيراً إلا لمأكله، وسوف تمرّون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع فَدَعُوْهُم، وما فرّغوا أنفسهم له»[١].

وفي زمنه > صالحَ خالدُ بن الوليد > أهلَ الحيرة لما سألوه الصُّلح، وذلك على مائة ألف درهم في كلّ عام، وعلى أن يكونوا عيوناً للمسلمين على أهل فارس، وأن لا يهدم لهم بيعةٌ ولا قصراً[٢].

وجاء في عهدِ خالد بن الوليد > لأهل «عانات»[٣]: «...

---

(١) ابن عساكر، علي بن الحسن: «تاريخ مدينة دمشق»، ت: عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م، (٥٠/٢).

(٢) البلاذري، أحمد بن يحيى: «فتوح البلدان»، ت: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية،= =بيروت، ١٤٠٣هـ، ص (٢٤٤).

(٣) «عانات» مدينة صغيرة في وسط الفرات، يطيف بها خليج من الفرات.
ينظر: الحسني، محمد بن عبد الله: «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، دار عالم

ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاؤوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يُخرجوا الصلبان في أيام عيدهم»[1].

٢ – في زمن عمر > فُتحت مدينة دمشق، فعاهدَ خالدُ بن الوليد > أهلَهَا عهداً، وكتب لهم كتاباً، أعطاهم فيه الأمان على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم، جاء في نصّ ذلك العهد والكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق، إذا دخلها أعطاهم أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم، لا يُهدم ولا يسكن شيء من دورهم، لهم بذلك عهد الله، وذمة رسول الله @ والخلفاء والمؤمنين، لا يعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية»[2].

وفي زمن عمر بن الخطاب > أيضاً، صالح أهلَ إيلياء، وكتب لهم: «هذا ما أعطى عبد الله عمرُ أميرُ المؤمنين أهلَ إيلياءَ من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيّزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضارّ أحدٌ منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم

الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، (٦٥٦/٢).

(١) أبو يوسف: «الخراج»، ص (١٤٦).

(٢) البلاذري: «فتوح البلدان»، ص (١٢٨).

أحدٌ من اليهود»[١].

وعندما فتح المسلمون فارس، وكان أهلها مجوساً يعبدون النار ويقولون بإلهين أحدهما للخير والنور، والآخر للشرّ والظلمة، قال أميرُ المؤمنين عمرُ بن الخطاب >: «ما أدري كيف أصنع بالمجوس»؟ فوثبَ عبد الرحمن بن عوف > وقال: أشهد على رسول الله @ أنه قال: «سُنّوا فيهم سنّة أهل الكتاب»[٢].

وفتح عمرو بن العاص > مصر صلحاً، وكتب لهم الأمان، وفيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملّتهم وأموالهم وكنائسهم وصُلُبِهم وبرّهم وبحرهم»[٣].

٣ ــ سار عثمان > سيرة عمر > مع أهل الذمّة ما داموا يؤدّون الجزية والخراج.

وفي زمنه انتفضت الإسكندرية في مصر، فافتتحها عمرو

---

(١) الطبري، محمد بن جرير: «تاريخ الطبري»، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط) (د.ت)، (٤٤٩/٢).

(٢) البلاذري: «فتوح البلدان»، ص (٢٦٧)، والحديث رواه أبو يعلى في «المسند»، ومالك في «الموطأ»، قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٢٦١/٦): «إسناده منقطع مع ثقة رجاله». اهـ.

وروى أبو عبيد عن حذيفة >: «لولا أني رأيت أصحابي أخذوا الجزية من المجوس ما أخذتها»، رواه الدار قطني في «سننه» (١٥٥/٢) وقال الحافظ في «الفتح»: «إسناده صحيح» (٢٦١/٦).

(٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: «البداية والنهاية»، ت: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط (١)، ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٨م، (٩١/١٠، ٩٢).

بن العاص >، وبعث بسَبْيها إلى المدينة فردّهم عثمان > إلى ذمّتهم لأنهم كانوا صلحاً، ولأنّ الذرّيّة لم تنقض[١].

وركب معاوية > البحر تحت قيادة عثمان >، وافتتح قبرص، ومع ذلك صالح أهلها وهادنهم[٢].

وحَصَرَ الأحنفُ بنُ قيس مروَ الرّوذ، ثم صالح أهلها، وكتب لهم كتاباً جاء فيه: «وإن عليك نصرة المسلمين – يقصد المرزبان – وقتال عدوّهم بمن معك من الأساورة – إن أحبّ المسلمون ذلك وأرادوه – وإنّ لك على ذلك نصرة المسلمين على من يقاتل من وراءك من أهل ملتك»[٣].

٤ – وفي زمن الأمويين أراد معاوية بن أبي سفيان > أن يزيد كنيسة يوحنّا في المسجد بدمشق فأبى النصارى ذلك فأمسك، ثم طلبها عبد الملك ابن مروان في أيامه للزيادة في المسجد، وبذل لهم مالاً فأبوا أن يسلموها إليه، ثم إنّ الوليد بن عبد الملك جمعهم في أيّامه، وبذل لهم مالاً عظيماً على أن يعطوه إياها، فأبوا، فقال: لئن لم تفعلوا لأهدمنّها، فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين، إنّ من هدم كنيسةً جُنّ وأصابته عاهة، فأحفَظَهُ قولُه، ودعا بمعولٍ، وجعلَ يهدمُ بعضَ حيطانها بيده، وعليه قِباءُ خَزٍّ أصفرَ، ثم جمعَ الفَعَلَة والنّقّاضين فهدموها، وأدخلها في المسجد، فلمّا استُخلف

(١) الفسوي، المطهر بن طاهر: «البدء والتاريخ»، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، (١٩٩/٥).
(٢) ابن كثير: «البداية والنهاية»، (١٠/ ٢٢٨، ٢٢٩).
(٣) الطبري: «تاريخ الطبري»، (٦٢١/٢).

عمرُ بن عبد العزيز ~، شكا النصارى إليه ما فعل الوليدُ بهم في كنيستهم، فكتَبَ إلى عاملهِ يأمره بردِّ ما زاده في المسجد عليهم، فكرهَ أهلُ دمشقَ ذلك، وقالوا: تهدم مسجدنا بعد أن أدّنّا فيه وصلّينا، ويُردُّ بيعةً، وفيهم يومئذ سليمان بن حبيب المحاربي وغيره من الفقهاء، وأقبلوا على النصارى فسألوهم أن يعطوا جميع كنائس الغوطة التي أخذت عنوةً وصارت في أيدي المسلمين على أن يصفحوا عن كنيسة يوحنّا ويمسكوا عن المطالبة بها، فرضوا بذلك، وأعجبهم، فكُتب به إلى عمرَ فسرّه وأمضاه[١].

وبنيت في عهد الأمويين أول كنيسة بالفسطاط في حارة الرّوم، وذلك في ولاية مسلمة بن مخلد على مصر بين عامي ٤٧، ٦٨هـ.

وكنيسة «ما مرقص» بالإسكندرية بنيت في عهدهم أو عهد علي بن أبي طالب >.

ولما أنشا عبد العزيز بن مروان مدينة «حلوان» سمح ببناء كنيسة فيها، وسمح لبعض الأساقفة ببناء ديرين[٢].

ولأجلِ مواقف الأمويين امتدحهم «جوزي» حيث أشاد بمساواتهم بين طبقات الفرس، ومعاملتهم الحسنة لأهل الذمة[٣] خصوصاً عمر ابن عبد العزيز ~، الذي دافع عنه

(١) البلاذري: «فتوح البلدان»، ص (١٣١، ١٣٢).
(٢) ينظر: القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع المسلم»، ص (٢٠).
(٣) الخربوطلي، علي حسن: «الإسلام وأهل الذمّة»، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الكتاب التاسع والأربعون، ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩م، ص (١٢٢).

«بارتولد» حينما زُعم أنه منع النصارى من بناء كنائس جديدة وإصلاح قديمة[١].

٥ – والعباسيون ساروا على سيرة من سلفهم، يُثبت ذلك أن السير توماس أرنولد ذكر أن زعيم المانوية (أتباع ماني يزعمونه خاتم الأنبياء ويسمون بالثنوية أيضاً) المجوس في فارس، واسمه «يزدانبخت» قد أتى بغداد، وناظر المتكلمين المسلمين في حضرة الخليفة المأمون، فلمّا أفحمه علماء الإسلام. تاق المأمون إلى أن يسلم «يزدانبخت»، ففاتحه في ذلك، لكنّه رفض، وقال للخليفة: «نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنّك ممن لا يُجبرُ الناس على ترك مذهبهم».

فتركه المأمون وشأنه، بل طلب حمايته من العامة حتى يبلغَ مأمنه بين أتباعه وأنصار مذهبه المجوس»[٢].

ومثل العباسيين العثمانيون، يقول جواد بولس: « إن الدولة العثمانية الإسلامية الديمقراطية بجوهرها، كجميع الدول التي تعاقبت خلال القرون السابقة كانت كما ذكرنا سابقاً تميّز المسلمين من غير المسلمين من رعاياها... لكن عقائدهم وحقوقهم كانت تُصان لقاء الضرائب القانونية

(١) الخزرنجي، السيد أحمد: «العدل والتسامح الإسلامي»، سلسلة شهرية تصدر عن إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، السنة السادسة، العدد (٦٧)، شوال ١٤٠٧هـ – يونيو ١٩٨٧م، ص (٩٦).

(٢) أرنولد، سير توماس. و.: «الدعوة إلى الإسلام»، ترجمة وتعليق: إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط (٣)، ١٩٧٠م، ص (١٠٣ – ١٠٥).

(الجزية) التي كانوا يدفعونها»[1]. اهـ.

«واستمر الحال في الدولة الإسلامية على ذلك النحو في حسن معاملة غير المسلمين، التزاماً بالنصوص الشرعية الواردة في هذا الشأن، وتطبيقاً لما أرشد إليه الرسول @ من تسامح ديني، وحرية في الاعتقاد، وذلك حتى يومنا الحاضر، إذ نجد البلاد الإسلامية تحتضن الكثير من معابد غير المسلمين، وتمارس الطوائف الدينية المختلفة شعائرها دون أدنى تضييق أو إكراه على الدخول في الإسلام، بل يسوي الإسلام بين أتباعه وأتباع الأديان الأخرى في كثير من الشؤون»[2].

وشهدَ الغربيون أنفسهم بذلك، ولأهمية شهاداتهم جمعت ما وقفت عليه منها، فجاءت كما يلي:

١ – قال المؤرخ (توماس أرنولد) في كتابه «الدعوة إلى الإسلام»: «إن محمداً قد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم في أمن وطمأنينة، وقد وحّدَ حلفٌ كهذا بين أتباع النبي ومواطنيهم، مما جعل هؤلاء المواطنين يظهرون ولاءهم للحكومة الجديدة». اهـ.

ويقول: «أثبتت معاملة الرسول @ لأهل الذمة أن

(١) جواد بولس: «التحولات الكبيرة في الشرق الأدنى منذ الإسلام»، دار عواد للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٧٣م، ص (٣١٤).

(٢) نور، زهير عثمان علي: «وضع غير المسلمين في ظلّ الدولة الإسلامية»، دار الشريعة للنشر والطباعة، الخرطوم، السودان، (د.ط)، (د.ت)، ص (١٥).

الإسلام دين التسامح، الذي يحرص على حقوق الإنسان وكانت رسالة محمد @ إلى رهبان دير سانت كاترين في جبل سيناء دليلاً ناصعاً على تسامح الحكومة الإسلامية الوليدة في معاملة رعاياها من غير المسلمين، مهما كان دينهم، وقد حرص الرسول على أن يُملي رسالته على مسمعٍ من صحابته، ليعلم الجميع ما يحضُّ الإسلامُ عليه من تسامح»[1].

ويقول أيضاً: (عن الولايات البيزنطية التي استولى عليها المسلمون): «قد سُمح لهم أن يؤدوا شعائرهم الدينية دون أن يتعرض لهم أحد، اللهم إلا إذا استثنينا بعض القيود التي فرضت عليهم منعاً لإثارة أي احتكاك بين أتباع الديانات المتنافسة، أو إثارة أي تعصب ينشأ عن إظهار الطقوس الدينية في مظهر المفاخرة حتى لا يؤذي ذلك الشعور الإسلامي»[2].

٢ – ويقول (ماسينيون): «وللإسلام ماضٍ بديع من تعاون الشعوب وتفاهمها، وليس من مجتمع آخر له مثل ما للإسلام، ماض كلُّه التوفيق في جمع كلمة مثل هذه الشعوب الكثيرة المتباينة على بساط المساواة في الحقوق والواجبات، ولقد برهنت الطوائف الإسلامية الكبرى في إفريقية والهند الشرقية، والجماعات الإسلامية في الصين واليابان، على أن الإسلام يستطيع أن يوفّق بين العناصر

(١) أرنولد: «الدعوة إلى الإسلام»، ص (٥١).
(٢) المرجع السابق، ص (٧٩).

التي لا سبيل إلى التوفيق بينهما»[1].

٣ ـ قال الفرنسي (غوستاف لوبون): «مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، مما لم يقل بمثله مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته، وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوربة المنصفون القليلون الذين أنعموا النظر في تاريخ العرب، والعبارات الآتية التي أقتطفها من كتب الكثيرين منهم تثبت أن رأينا في هذه المسألة ليس خاصاً بنا:

قال روبرتسون في كتابه: (تاريخ شارلكن): «إن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، فهم مع امتشاقهم الحسام نشراً لدينهم تركوا من لم يرغبوا فيه أحراراً في التمسك بتعاليمهم الدينية».

وقال ميشود في كتابه: «تاريخ الحروب الصليبية»: «إن الإسلام الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، فقد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحَرم محمد قتل الرهبان على الخصوص، لعكوفهم على العبادات، ولم يمس عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح القدس، فذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود بلا رحمة وقتما دخلوها».

وقال الراهب ميشو في كتابه: (رحلة دينية في الشرق):

(١) القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٢١).

«ومن المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح الذي هو آية الإحسان بين الأمم واحترام عقائد الآخرين وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة»[١]. اهـ.

٤ – يقول (جولد زيهر): «إن ما يشاهد اليوم من تسامح الحكومات الإسلامية يرجع إلى ما كان في النّصف الأول من القرن السابع الميلادي من مبادئ الحرية الدينية التي منحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية... وروح التسامح في الإسلام قديماً، هي تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً، كان لها أصلها في القرآن: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]»[٢].

٥ – يقول (بارتولد): «إن النصارى كانوا أحسن حالاً تحت حكم المسلمين، إذ أن المسلمين – كما يذكر جولد تسيهر – اتبعوا في معاملاتهم المدنية والاقتصادية لأهل الذمة مبدأ الرعاية والتساهل[٣].

٦ – يذكر (شِدْ) أن العرب عاملو النصارى واليهود معاملة تمتاز بالتسامح[٤].

٧ – يقول (لو ثروب ستودارد): «ما كان العرب قطّ أمة تحب

(١) غوستاف لوبون: «حضارة العرب»، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط (٣)، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ص (١٦٢).
(٢) القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٢١).
(٣) المرجع السابق.
(٤) الخربوطلي: «الإسلام وأهل الذمة»، ص (١٢٢).

إراقة الدماء وترغب في الاستلاب والتدمير، بل كانوا على الضّدّ من ذلك، أمة موهوبة عظيمة الأخلاق والسجايا، تواقة إلى ارتشاف العلوم محسنة في اعتبار نعم التهذيب... وقد سارت الممالك الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى من تاريخها (٦٥٠ – ١٠٠٠م) أحسن سير، فكانت أكثر أصقاع العالم حضارة ورقياً، وتقدماً وعمراناً، وما انفك الشرق الإسلامي خلال هذه القرون الثلاثة يرسل على الغرب النصراني نوراً»[١].

* * *

(١) المرجع السابق.
وينظر للمزيد من شهادات الغرب: عيسى، إبراهيم سليمان: «معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام»، دار المنار، القاهرة، مصر، ط (١)، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م، ص (١٠١ – ١٢٤).

المبحث الرابع
ضوابط حرية الاعتقاد في الإسلام

«إن المضيّ في ممارسة الحرية بغير حدود ولا ضوابط من شأنه أن يدفع بالبعض إلى الاعتداء على حقوق الآخرين، وإلى تهديد أمن الأفراد وحريّاتهم وحقوقهم»[١].

يقول رشيد رضا: «ومن المثلات والعبر في هذا أن المسلمين أباحوا في حال عزتهم وسلطانهم لأهل الملل الأخرى حريةً واسعةً في دينهم ومعاملاتهم في بلاد الإسلام عادت على المسلمين ودولهم بأشد المضار والمصائب في طور ضعفهم، كامتيازات الكنائس ورؤساء الأديان التي جعلت كل طائفة منهم ذات حكومة مستقلة في داخل الحكومة الإسلامية»[٢]. اهـ.

ولأجل ذلك أرى لزاماً أن أذكر ضوابط حرية الاعتقاد في الإسلام، وهي كالتالي:

الضابط الأول: عدم المساس بمقدسات الإسلام:

حرية الاعتقاد في الإسلام لا تعني إعطاء الإذن بالنيل من الإسلام أو تنقيصه أو حتى إعلان تفضيل غيره عليه.

يقول القرضاوي: «الواجب عليهم أن يحترموا شعور المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم، وأن يراعوا هيبة الدولة

---

(١) أبو المجد، أحمد كمال: «حوار لا مواجهة»، الكويت، سلسلة إصدارات العربي، ١٩٨٥م، ص (٥١).

(٢) رضا، محمد رشيد: «تفسير المنار»، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، (د.ت)، (٩٨/١٠).

الإسلامية التي تظلّهم بحمايتها ورعايتها، فلا يجوز لهم أن يسبّوا الإسلام ورسوله وكتابه جهرة»[1]. اهـ.

قلت: وخفية.

ولأجل هذا الضابط حرّمت المعاهدات التي عُقدت بين المسلمين وغيرهم النيل من الإسلام.

بل إن الله جل وعلا نهى عن سبّ آلهة المشركين – وإن كان ذلك جائزاً – لأجل أن لا يُفضي هذا السبّ إلى التعرض لله جل وعلا بتنقيص أو ما شابهه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

قال ابن كثير: «يقول تعالى ناهياً لرسوله @ والمؤمنين عن سبّ آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة، إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسبِّ إلهِ المؤمنين، وهو الله لا إله إلا هو»[2]. اهـ.

فيدخل في هذا الضابط ما يتعلق بالمساس بوحدانية الله وجلاله، كما يدخل فيه ما يتعلق بكتابه ورسوله @.

ومما يدخل في هذا الضابط ما يتعلق بالمساس بنَقَلَةِ الشريعة، فيدخل في ذلك الصحابة } ونَقَلَةِ الشريعة بعدهم من رواة الأحاديث ومفسّري النصوص ومبيني الأحكام إلى زماننا هذا، قال @: «وإن العلماء ورثة الأنبياء»[3].

---

(١) القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٤١).
(٢) ابن كثير: «تفسير القرآن العظيم»، (٣/٣١٤).
(٣) رواه أبو داود في «السنن»، كتاب: «العلم»، باب: «الحث على طلب العلم»، (٣/٣١٧).

جاء في العهد الذي وضعه الإمام الشافعي ~[1]: «وإذا ثبت بالدليل والبرهان أنّ أحداً منكم ذكر محمداً @ أو كتاب الله ﷻ أو دينه بما لا ينبغي أن يذكره به، فقد برئت منه ذمة أمير المؤمنين، وذمة جميع المسلمين، ونقض ما أعطى عليه الأمان، وحلّ لأمير المؤمنين مالُه ودمُه كما تحلّ أموال أهل الحرب ودماؤهم»[2].

الضابط الثاني: عدم الجهر بما فيه تشكيك لعقيدة المسلمين:

من عقيدة غير المسلمين ما يُعتبر تشكيكاً لاعتقاد العامة من المسلمين، فالقول بإلهية عيسى # عند النصارى، وربوبية العُزير # عند اليهود، ودلالات النّار عند المجوس يُعتبر تشكيكاً لاعتقاد توحيد الله تعالى عند السُّذج من المسلمين، ولهذا يلزم غير المسلمين أن لا يُظهروا ما فيه تشكيك لاعتقاد المسلمين.

وإذا كان عمر بن الخطاب > ضرب صَبيغاً بسبب تشبيهاته التي لا تُخرج عن الإسلام، فما الظن بتشبيهات تخرج عن دائرته؟

يقول القرضاوي: «فلا يجوز لهم أن يروّجوا من العقائد والأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ودينها، ما لم يكن جزءاً من عقيدتهم كالتثليث والصّلْبِ عند النصارى». اهـ.

«ومفهوم كلامه أنه إذا كان من عقيدتهم جاز»[3].

قلت: إن كان في معرض الجدال والنّقاش فلهم ذلك، كما قال تعالى:

---

(١) هو عهدٌ نصّ عليه الإمام الشافعي في الأمّ كمثال للعهد الذي يُعاهد عليه أهل الكتاب.

(٢) «الأم» للشافعي، (١١٨/٤).

(٣) نادر، مثنى أمين: «حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية»، دار البلد، الخرطوم، ١٩٩٩م، (د.ط)، ص (١٠٢).

﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ ﴾ [العنكبوت: ٤٦] (١).

فجواز «ذلك تعبيرٌ واضح عن تسامح الإسلام، وعلى المنزلة العليا التي أولاها للعقل وللعلم والحرية»(٢).

أما تجاوز حدود «الجدال» فلا دليل على جوازه في الإسلام، ولقد رأى مثنى نادر ذلك، ونقل عن المودودي والقرضاوي والغنوشي وزيدان ما يرى أنه يؤيد وجهته، ثم قال: «وأدلة هؤلاء العلماء قوية في الواقع، بل هذا هو الصواب الذي ينبغي الذهاب إليه لما ذكروه من الأدلة، ولأن هذا هو الأصل في إقرارهم على دينهم، ولم يذكر أحد من علماء السلف أن من أسباب نقض عقد الذمة (دعوة أهل الكتاب إلى دينهم) ولم يشترط الرسول @ والصحابة ذلك عليهم، بل إن الرسول كان يناقش أهل الكتاب بمحضر الصحابة، والقرآن نقل أقوال كل الملل والطوائف وذكر شبهاتهم على التوحيد وحججهم ثم قام بالرد عليها، وهذه الشبهات كانت تنتشر في المجتمع الإسلامي آنذاك إلا أن الرسول @ ما كان يهمه أن يتتبع مصدر هذه الشبهات ومن يثيرها، بل كان يرد عليها أو ينتظر الرد الإلهي، وفي كل الأحوال كان محضر الجلسات والنقاشات وأقوال كل الأطراف كانت تنتشر في القرآن الكريم، والقرآن يأمر بالمجادلة بالتي هي أحسن: ﴿ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾

(١) زيدان، عبد الكريم: «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، مكتبة القدس، بغداد، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص (١٠١).

(٢) الغنوشي، راشد: «الحريات العامة»، ط: مركز دراسات الوحدة العربية، ص (٤٧).

[النحل: ١٢٥] والمجادلة مفاعلة للمشاركة وتقتضي أن تسمح للطرف الآخر ليأتي بكل حججه وبراهينه، بل نادى القرآن بذلك: ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ١١١].

وأخيراً نقول لكل من لا يرى هذا الرأي، هل الإسلام ضعيف حتى يخشى من الحوار والمناظرة؟ وهل يجوز أن ندعو إلى حرية الدعوة الإسلامية في العالم ودول النصرانية وغيرها من الأديان ثم نمنع نحن دعوة الأديان الأخرى في بلادنا؟ هذه ازدواجية وكيل بمكيالين، لا تليق بالمسلمين»[(١)]. اهـ.

قلت: وبالنظر إلى ما نقله عن المودودي وزيدان والغنوشي لم أصل إلى أنه يصحّ نسبة هذا القول إليهم، أما ما نسبه إلى القرضاوي فصحيح، ولا دليل عليه.

وكل ما ذكره من كلام واستدلال فإنه لا يخرج عن القول بجواز ذلك إذا كان في حدود الجدال والمناظرة، ومما يدل على ذلك – أيضاً – ما جاء في العهد الذي وضعه الإمام الشافعي:

«على أن أحداً من رجالكم إن فتن مسلماً عن دينه فقد نقض عهده، وأحلّ دمه وماله»[(٢)].

الضابط الثالث: أن لا يُظهروا شعائرهم التعبدية أمام المسلمين.

فعقيدة اليهود والنصارى مثلاً لا تخلو من قول أو فعل حَكَمَ

(١) نادر، مثنى أمين: «حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية»، ص (١٠٢ – ١٠٥).

(٢) الشافعي، محمد بن إدريس: «الأم»، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٢م، (١٩٧/٤).

عليه الإسلام بالكفر، ومرجع الكفر ليس كتابهم المنزّل، وإنما شرعهم المبدّل، وإذا كان ذلك في عقيدة اليهود والنصارى فإن عقيدة غيرهم مما لا يستند في الأصل إلى كتاب منزّل من باب أولى.

الضابط الرابع: أن لا تؤدّي الحرية المتاحة إلى النيل من عوامل وحدة المجتمع المسلم.

فكلّ ما يؤدّي إلى تفريق جماعة المسلمين مما هو منصوص عليه في اعتقاد غير المسلمين فإن حرية الاعتقاد المتاحة لا تشمله فبثّ الأفكار أو الشّبه أو دعم المعارضات الداخلية بأي شكل مرفوضة وممنوعة.

الضابط الخامس: عدم التعرّض لمفسدات أمن الدولة، وهذا له شقان:

الشق الأول: ما يتعلق بالأمن الداخلي، وقد تقدمت الإشارة إليه في الضابط الرابع، ويُضاف إليه أيضاً: عدم تكوين معارضة سياسية خاصّة بأهل الاعتقاد المغاير.

الشق الثاني: ما يتعلّق بالأمن الخارجي، فحرية الاعتقاد المتاحة لغير المسلمين لا تعني دعمَ أو تأييدَ غيرِ المسلمين الذين بيْنهم وبين المسلمين حروبٌ، يؤيّد ذلك ما جاء في العهد الذي كتبه الإمام الشافعي ~:

«على أن أحداً من رجالكم إن أعان المحاربين على المسلمين بقتال، أو بدلالة على عورة وإيواء لعيونهم فقد نقض عهده، وأحلّ دمه وماله»[1]. اهـ.

(١) الشافعي: «الأم»، (١٩٧/٤).

وكذلك لا تعني تهييجَ العدوّ الخارجي ضدّ المسلمين، وإفشاءَ أسرار الدولة له، أو غير ذلك مما له مساس بأمن الدولة الإسلامية.

ويدخل في الأمن ما يتعارض مع سياسة الدولة وعلاقاتها، مما يكون موجوداً في اعتقاد غير المسلمين، فعلى غير المسلمين أن لا يتعرّضوا لما يُثير أهلَ الأديان الأخرى في غير الدولة مما يؤثّر في علاقات الدولة مع غيرها ومعاهداتها واتفاقياتها.

الضابط السادس: مراعاة القيود المكانية:

«جزيرة العرب حرمُ الإسلام، فهي معلمه الأول، وداره الأولى، قصبةُ الديار الإسلامية، وعاصمتها، وقاعدةٌ لها على مرّ العصور، وكرّ الدهور»[(١)].

فهي «حرمُ الإسلام، وللحرم حرماته التي لا تُنتهك»[(٢)].

ومن حرماتها أن لا يجتمع فيها دينان.

عن عمر > أنه سمع رسول الله @ يقول: «لأخرجنّ اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع إلا مسلماً»[(٣)].

وعن عائشة <؛ أن رسول الله @ قال: «قاتل الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، لا يبقين دينان في أرض العرب»[(٤)].

---

(١) أبو زيد، بكر: «خصائص جزيرة العرب»، دار ابن الجوزي، ط (١)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ص (٢٩).

(٢) المرجع السابق، ص (٣٠).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه»، برقم (١٧٦٧).

(٤) رواه البيهقي في «السنن الكبرى» (١٣٥/٦)، ومالك في «الموطأ» (٨٩٢/٢)، وقال الدار قطني في «علله»: هذا حديث صحيح، نصب الراية (٤٥٤/٣).

وعن عائشة < قالت: «آخر ما عهد رسول الله @: «لا يترك بجزيرة العرب دينان»[١].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه الجزيرة من المنطقة الإسلامية «هي معقل الإسلام والمسلمين، وعاصمته الخالدة، وقلب العالم الإسلامي؛ كمركز القلب في الجسم الإنساني، ورأس مال المسلمين، والخطّ الأخير في الدفاع عن الوجود الإسلامي»[٢].

قال الندوي عن جزيرة العرب: «هي في العالم الإسلامي (بمثابة) مركز القلب في الجسم الإنساني، الذي إذا عاش وقوي وأدى رسالته في الجهاز الجسمي والنظام الحيوي الصحي؛ عاش الجسم، وقوي، وإذا دب الوهن إلى هذا القلب، أو اعتلّ، وتخلّى عن وظيفته ودوره، أسرع إليه الموت، واستولت عليه الأمراض والعلل، وعجز الأطباء الحاذقون عن إعادة الحياة إليه بالطرق الصناعية.

وقد أشار إلى هذه الصلة الدقيقة العميقة بين القلب والجسد الحديث الصحيح المشهور الذي جاء فيه:

«إلا إن في الجسد مضغة، إذا صلحت؛ صلح الجسد كله، وإذا فسدت؛ فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»[٣].

وذلك لأن الحجاز مهبط الوحي، ومبعث الإسلام، ومصدر الدعوة الإسلامية، ومركز الإسلام الدائم، وعاصمته الخالدة، وهو البلد المثالي، والمقياس الصحيح الدائم للحياة الإسلامية، وتعاليم

---

(١) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٦/٢٧٤).
(٢) أبو زيد: «خصائص جزيرة العرب»، ص (٧٦).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، برقم (٣٢) كتاب: «الإيمان»، باب: «فضل من استبرأ لدينه».

الإسلام العالمية، وصلاحيتها للبقاء والتطبيق، وظهور المجتمع الإسلامي في حيويته وأصالته وجماله وقوته، فالرسالة الإسلامية مهما كانت عالمية آفاقية، لابد لها من مركز يُعد مقياساً وميزاناً لعمليتها وواقعيتها، وأسوة وقدوة لجميع المدن والقرى والمجتمعات التي تؤمن بهذه الرسالة، وتحتضن هذه العقيدة والدعوة.

والإنسان مفطور على البحث عن المقياس الصحيح، والبلد المثالي، والموئل الذي يأوي إليه، والمصدر الذي يستمد منه القوة والثقة والحماسة والاندفاع؛ سواء في الأديان والشرائع، والنظم، والفلسفات، والحضارات، والمدنيات، والآداب، والعادات، واللغات، واللهجات، والأناقة، والثقافة، وسلامة الذوق، ورقة الشعور.

فكان لكل دين مركز يحتج بعمله وأعرافه، وكان لكل حضارة بلد مثالي، أو عاصمة، أو قاعدة؛ يستدل بأساليب الحياة فيها، والأنماط المدنية، والمثل الاجتماعية في نواحيها، ولكل لغةٍ وأدبٍ مركز يستند إليه في معرفة الصحيح الفصيح من التعبير والبيان، ومناهج اللغة والكلام، والحكم على المفردات واللغات بالصحة والخطأ، ولكلِّ عصرٍ وإقليمٍ بلدٌ مثاليٌّ يتظرَّفُ الناس ويتنبّلون بتقليد عاداته وتقاليده، واتخاذ مثله وقيمه أمثلة كاملة للحياة الراقية والأخلاق الفاضلة.

وقد عقد الله بين العرب والإسلام، ثم بين الحجاز والأمة الإسلامية، ثم بين الحرمين الشريفين وقلوب المسلمين للأبد، وربط مصير أحدهما بالآخر.

وقد حرص رسول الله @ – وكان في ذلك نبياً ملهماً وحكيماً كل الحكمة – على بقاء هذا الرباط الوثيق المقدس، بين جزيرة العرب والإسلام، فضلاً عن الحجاز والحرمين الشريفين، وحرص

على سلامة هذا المركز وهدوئه، وشدة تمسكه بهذا الدين، وعضه عليه بالنواجذ؛ لأن العاصمة يجب أن تكون بعيدة عن كل تشويش، وعن كل فوضى، وعن كل صراع عقائدي، أو مبدئي، فشرع لذلك أحكاماً بعيدة النتائج، واسعة المدى، وأوصى لذلك وصايا دقيقة حكيمة، وأخذ لذلك من أصحابه وأمته عهوداً ومواثيق.

وقد ذكرت عائشة أم المؤمنين <، قالت: كان آخر ما عهد رسول الله @ أن قال: «لا يُترك بجزيرة العرب دينان»[١].

وعن جابر بن عبد الله > قال: أخبرني عمر بن الخطاب > أنه سمع رسول الله @ يقول: «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلماً»[٢].

وأخذ بذلك الخلفاء الراشدون المهديون، فكانوا ينظرون دائماً إلى جزيرة العرب كمَعْقِلٍ للإسلام، ورأس مال الدعوة الإسلامية[٣]. اهـ.

إذا تبين لنا حرمة جزيرة العرب[٤] على غير المسلمين، فإنّ حرية الاعتقاد في الإسلام لا تعني جواز بقاء غير الإسلام في جزيرة العرب، ولا بناء كنيسة أو بيعة أو بيت نار، فممّا أجمع عليه العلماء أنه «لا يجوز لأهل الكتاب إحداثُ الكنائس ونحوها

(١) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٦/٢٧٤).
(٢) رواه مسلم في «صحيحه»، برقم (١٧٦٧).
(٣) الندوي، أبو الحسن: «كيف ينظر المسلمون إلى الحجاز وجزيرة العرب»، ص (٣ – ٥).
(٤) اختُلف في تحديد جزيرة العرب، وأعرضتُ عن ذكره لأن نتيجة الخلاف واحدة بالنسبة لبحث هذا الضابط، أعني بالنتيجة: أن جزيرة العرب مهما قيل في حدودها تُعتبر من القيود الشرعية في حرية الاعتقاد في الإسلام.

في أرض الحجاز»[1]، ومثل الكنيسة والبيعة، الوثنُ والضريحُ وغير ذلك من مظاهر الاعتقادات الشركية والكفرية.

وكما أنّ الصليب الذي هو شعار النّصارى لا يجوز تعليقه في مساجد المسلمين، فكذلك غير الإسلام لا يجوز بقاؤه واستيطانه في جزيرة العرب.

الضابط السابع: من دخل في الإسلام فإنه لا يخرج منه إلى غيره من الأديان.

لقول النبي @: «من بَدّل دينه فاقتلوه»[2]، وقوله @: «لا يحلُّ دمُ امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[3].

ويتعلق بهذا الضابط مسألة، وهي هل يُمنع النصراني من التهوّد أو التمجّس، أو العكس أم لا؟

قال ابن القيم ~: «وقد علم @ أن من أبناء الأنصار من دخل في اليهودية بعد النسخ والتبديل» كما روى أبو داود في سننه[4] عن ابن عباس { قال: «كانت المرأة تكون مِقلاتاً فتجعل على نفسها

---

(١) نقل الإجماع أبو جعفر الطحاوي، أحمد بن سلامة: «مختصر اختلاف العلماء»، ت: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (٢)، ١٤١٧هـ، (٤٩٧/٣).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الجهاد والسير»، باب: «لا يُعذَّبُ بعذاب الله».

(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الديات»، باب: قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ = =وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

(٤) (٧٨/٣) برقم (٢٦٨٢) باب: «في الأسير يكره على الإسلام».

إن عاش لها ولدٌ أن تهوّده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله ﷻ: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]»، قال أبو داود: «المقلات التي لا يعيش لها ولد».

وهو يدل على أن من تهّود وإن كان أصله غير يهودي فإنه مثلهم، والنبي @ لم يمنع قبل فرض الجهاد ولا بعده وثنياً دخل في دين أهل الكتاب، بل ولا يهودياً تنصّر، أو نصرانيّاً تهوّد، أو مجوسياً دخل في التهود والتنصر؛ بل جمهور الفقهاء اليوم يقرونه على ذلك كما هو مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايات عنه، وعنه رواية ثانية: لا يقبل منه إلا الإسلام، وعنه رواية ثالثة: لا يقبل منه إلا الإسلام أو دينه الأول إن كان ديناً يقرُّ أهله عليه»[1]. اهـ.

* * *

(١) أحكام أهل الذمة (٦٩/١، ٧٠).

المبحث الخامس
الاعتراضات المثارة ضدّ حرية الاعتقاد في الإسلام، والردّ عليها

تمهيد:

أدّلة حرية الاعتقاد في الإسلام ظاهرة، وشواهد التاريخ تؤكّدها، إلا أنّ بحث حرية الاعتقاد في الإسلام يحتاج لردّ الاعتراضات التي تُعكّر صَفاء صورته، وتعيق الوصول إلى حقيقة سماحته، ولهذا من المهم أن أذكر أبرز الاعتراضات والشُّبَه التي ربما يستدلُّ بها معترضٌ على نقض حرية الاعتقاد في الإسلام.

ولن أتعرّض لحاملي لواء بثِّ الشُّبهِ على الإسلام، ومبرّرات حَمَلاتهم المتوالية، وإنما سأكتفي بذكر الاعتراض أو الشبهة والردّ عليها.

الاعتراض الأول: قتل المرتدّ.

ويمكن صياغة هذا الاعتراض على حرية الاعتقاد في الإسلام كما يلي:

«أين حرية المعتقد، والراجع عن دين الإسلام يُعدُّ مرتداً وعقوبته الموت؟»[1].

وقبل الجواب على الاعتراض أتناول باختصارٍ تعريفَ الردّة وشروطها وحكم المرتدّ.

أولاً: تعريف الردّة:

الردّة لغة:

(١) أحمد، فؤاد عبد المنعم: «أصول نظام الحكم في الإسلام»، ص (٢٧٤).

قال ابن منظور: «ارتدّ عنه تحوّل، وفي التنزيل: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢١٧]، والاسم: الردّة، ومنه الردّة عن الإسلام، أي الرجوع عنه، وارتدّ فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه»[١]. اهـ.

الردّة اصطلاحاً:

الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر[٢].

ثانياً: شروط الردّة:

لا تقع الردّة من المسلم إلا إذا توافر فيه أمران، وهما:

الأول: العقل:

فلا تصحّ الردّة إلا من عاقل، أما من لا عقل له – كالطفل والمجنون ومن زال عقله – فلا تصحّ ردّته، ولا حُكم لكلامه، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن المجنون إذا ارتدّ في حال جنونه أنه مسلم على ما كان عليه قبل ذلك، ولو قتله قاتل عمداً كان عليه القَوَد إذا طلب أولياؤه[٣].

ودليل ذلك قول النبي @: «رُفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»[٤].

---

(١) «لسان العرب» (١٧٣/٣)، وينظر: ابن سيده: «المحكم والمحيط الأعظم» (٢٢٧/٩).

(٢) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد: «المغني»، ت: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط (٣)، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م، (٢٦٤/١٢).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٢٦٦/١٢).

(٤) رواه الإمام أحمد في «المسند» (١١٨/١)، والترمذي (٣٢/٤) وقال: حسن غريب.

قال الإمام الشافعي ~: «فمن أقرّ بالإيمان قبل البلوغ وإن كان عاقلاً، ثم ارتدّ قبل البلوغ أو بعده، ثم لم يتب بعد البلوغ، فلا يُقتل، لأن إيمانه لم يكن وهو بالغ، ويؤمر بالإيمان، ويُجهد عليه بلا قتل»[1]. اهـ.

الثاني: الاختيار:

فالمكره على الردّة لا يصبح كافراً بردّته، لقوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ١٠٦].

وجاء عن عمار بن ياسر { أن المشركين حملوه على الكفر فجاء إلى النبي @ فقال له: «إن عادوا فعُد»[2].

ثالثاً: عقوبة المرتد:

القتل، لقول النبي @: «من بَدّل دينه فاقتلوه»[3]، وقوله @: «لا يحلُّ دمُ امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[4].

---

(١) «الأم»: (٦٤٩/٦).

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك» (٣٨٩/٢) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال الحافظ في «الفتح» (٣١٢/١٢): مرسّل ورجاله ثقات.

(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الجهاد والسير»، باب: «لا يُعذَّبُ بعذاب الله».

(٤) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الديات»، باب: قول الله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞ ﴾

ولما قدم معاذُ بن جبل على أبي موسى {، ووجد عنده رجلاً موثقاً، فقال: ما هذا؟ قال: رجلٌ كان يهودياً فأسلم، ثم راجع دينه دين السُّوء فتهوّد.

قال: لا أجلسُ حتى يُقتل، قضاء الله ورسوله، قال: أجلس.

قال: لا أجلس حتى يُقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقُتل[1].

«وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدّين»[2] إلا أن أكثر أهل العلم على أنه لا يُقتل حتى يستتاب، يدلّ عليه أن امرأةً يُقال لها: أم مروان ارتدت عن الإسلام، فبلغ أمرها إلى النبي @، فأمر أن تستتاب، فإن تابت، وإلا قتلت[3].

وعن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله ابن عبد القارئ عن أبيه أنه قدم على عمر > رجلٌ من قِبل أبي موسى >، فقال له عمر: هل كان من مُغَرِّبةٍ خَبَرٌ؟

قال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه، فقال: ما فعلتم به؟ قال: قرّبناه، فضربنا عُنقَه، فقال عمر >: فهلاّ حبستموه ثلاثاً، فأطعمتموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه، لعلّه يتوب، أو يراجع أمر الله؟ اللهم إني لم أحضر، ولم آمُر، ولم أرض إذ بلغني[4].

ومن تعليلات الفقهاء: أن الردّة إنما تكون لشبهة، ولا تزول في

[المائدة: ٤٥].

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب:المغازي، باب: بُعث أبي موسى ومعاذ بن جبل { إلى اليمن قبل حجة الوداع.

(٢) ابن قدامة: «المغني» (٢٦٤/١٢).

(٣) رواه الدار قطني في «السنن» (١١٨/٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٢٠٣/٨).

(٤) رواه مالك في «الموطأ» (٧٣٧/٢).

الحال، فوجب أن يُنتظر مُدّةً يرتئ فيها، وأولى ذلك ثلاثة أيام كما في أثر عمر >[1].

إذا تبين تعريف الردّة وشروطها وحكم قتل المرتدّ واستتابته قبل القتل فإنّه يمكن أن يُردّ على الاعتراض بما يلي:

الإسلام لم يُكره أحداً على الدخول فيه، وبيّن – مع ذلك – للرّاغب الدخول في الإسلام أن الخروج منه بعد الدّخول فيه يُعدُّ جريمةً فيه، وهذه الجريمة رُتّب عليها عقوبة القتل.

ومن شأن هذا التشريع المحكم أن يجعل راغبَ الدخول في الإسلام أكثرَ تفكّراً ومراجعةً قبل أن يتخذ قراره بالدخول فيه.

وحرية الاعتقاد المُتاحة في الإسلام لا تعني تعريضَ دين الإسلام للتنقيص أو الاستخفاف أو التشكيك.

يقول فؤاد عبد المنعم: «والواقع أن الإسلام نظامٌ عقائدي له أصوله ومبادؤه فهو إن قرّر حرية العقيدة ولم يكره أحداً على الدخول فيه، فعلى من دخل فيه عن وعيٍ واقتناعٍ أن لا يخرج منه وأن يلتزم نصوصه، لأن الخروجَ خروجٌ على النظام وإحداث فتنة بين المسلمين وإساءة إلى المجتمع الإسلامي.

قال الله تعالى: ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٢].

فالردة خيانة عظمى وإخلال للمسلم بالتزاماته ومفسدة للمجتمع، فحرية الارتداد معناها الوحيد: إعطاء الآخرين حرية الإساءة إلى الإسلام وإهانة عقيدته والاحتيال على شريعته، وهذا

(١) ينظر: ابن قدامة: «المغني» (٢٦٧/١٢).

يخالف النظام العام في الإسلام، وتقرر له العقوبة التي حددها النظام»[١].

وسبب تجريم المرتد وعقوبته أنه اعتدى على المسلمين وحاربهم وحاول فتنتهم عن دينهم فتبين[٢] أن الباعث لهذه العقوبة التي حدّدها الإسلام لجريمة الردّة حمايةُ الإسلام وحماية المسلمين، يقول الندوي: «سايرتُ ركب التاريخ الإسلامي خطوة خطوة، ورأيت المرتدّ عن الله هو كالثائر الموتور الذي يشتعل حماساً ضدّ الإسلام، وبغضاً متأججاً ملتهباً، وإن كل من قرأ التاريخ لابُدّ أن يؤيدّ في استخراج هذه النتيجة»[٣].

فالمرتدّ أخطر الأعداء على الإسلام وأهله، ويزداد هذا الأمر جلاء ووضوحاً، لما نعلم أن المرتدّ سيتعمد تشويه الإسلام زوراً وبهتاناً، وسيدسُّ على الدين، وهذا ما لا يقدر عليه الكفّار، وعندئذ سيُخدع الكثير ممن لا معرفة لهم بالإسلام «إذ الفرق كبير بين مسلم يرتد، ثم يهاجم الإسلام، وغير مسلم يهاجم الإسلام، إذ الأول يدسُّ سمومه تحت شعار علمه بحقيقة الدين، وينفث أحقاده تحت ظلال خبرته المدّعاة بتعاليم الدين وأحكامه... مما يجعل مستمعه أقرب إلى تصديقه من شخص غير مسلم، ولما كانت خطورة المرتد بهذه المثابة كانت عقوبته بقدر جنايته»[٤].

---

(١) أحمد، فؤاد عبد المنعم: «أصول نظام الحكم في الإسلام»، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، ص (٢٧٥).

(٢) المرجع السابق، ص (٢٧٥، ٢٧٦).

(٣) الندوي، أبو الحسن: «ردّة ولا أبو بكر لها»، المختار الإسلامي، ط (٣)، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص (٢٤).

(٤) ينظر: الشاذلي، حسن: «أثر تطبيق الحدود في المجتمع»، طبع جامعة الإمام محمد

يقول العُمر: «إن الردة تحمل في طياتها فساداً للأمة والأفراد، فإجبار المرتدّ على البقاء في الإسلام إنما هو حذراً من تمزيق الوحدة، واختلال النظام في المجتمع، ولو خلي السبيل للذين ينبذون الدين جهرة، وتحدى المجتمع الإسلامي والمبدأ القائم عليه، فإن المرتدين يصبحون كاليد الشلاء لا تعمل في الجامعة الإسلامية خيراً، ولا يخلو بقاؤهم من ضرر، وهم في صورة أعضاء عاطلة، ولا ننسى أن لكل أمة أسراراً للدولة، لا ينبغي لها أن يطلع غير أولياء الدولة ومن كان متلبساً بصفة الإسلام شأنه الخبرة بأحوال المسلمين، والمعرفة بخفايا أمورهم.

وفي جعل عقوبة المرتدّ إباحة دمه زجرٌ للأمم الأخرى عن الدخول في الدين مشايعةً للدولة، ونفاقاً لأهلها، وباعثٌ لهم على التثبت في أمرهم فلا يعتنقونه إلا على بصيرة وسلطان بيّن، إذ الداخل في دين الله محاباة، ومشايعة يتعسّر عليه الاستمرار على الإسلام وإقامة شعائره»[1]. اهـ.

فالباعث لهذه العقوبة الشديدة في حق المرتدّ ليس الكفر ذاته وحسب، قال ابن تيمية ~: «ما قتلة الرّجل المرتدّ لمجرّد كفره بل لكفره وجراءته»[2].

فمن لا يضرُّ بالمسلمين من الكفار لا يُقتل، ولهذا جاء استثناء الرهبان والنساء وغيرهم في حال مقاتلة الكفّار، وشرُع أخذ الجزية

بن سعود الإسلامية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص (١٥).

(١) العُمر، تيسير خميس: «حرية الاعتقاد في ظل الإسلام»، ص (٢٩٤).

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرّد كفرهم»، ت: عبد العزيز الزير، ط (١)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ص (٢١١).

لمنع الاعتداء على أهل الذمّة.

قال ابن تيمية ~: «وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير، والأعمى، والزَّمِنُ ونحوهم، فلا يُقتل عند جمهور العلماء إلا أن يُقاتل بقوله أو فعله»[(١)]. اهـ.

وقال ابن القيم ~: «القتل إنما وجب في مقابلة الحراب لا في مقابلة الكفر، ولذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الزمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون»[(٢)]. اهـ.

والمرتدّ كافر كفراً مغلّظاً، يقول ابن تيمية: «مجرّد الكفر ليس موجباً للقتل، بل الموجب هو الكفر المغلّظ، وتغليظه تارةً يكون بحربِ صاحبه، وتارةً بردّته عن الإسلام»[(٣)].

إذاً: فـ«الإسلام بمفهومة الشرعي يُعتبر إطار عمل قانوني للجميع، والنظام العام الذي يتّم حماية المجتمع الإسلامي من خلاله، وبناءً عليه فإن الارتداد عن الدّين الإسلامي يشكل محاولة عدوانية ضدّ النظام العام، وضدّ مصلحة المجتمع، وبهذا لا تُعتبر عقوبة الردّة متعارضة مع مبدأ حرية العقيدة الدينية الذي تقرّه الشريعة الإسلامية؛ لأن الإسلام بالنسبة للمجتمع الإسلامي لا يمثل مجرّد عقيدة أو شكل من أشكال العبادات، بل هو شريعة وقانون يُسيِّر

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «مجموع الفتاوى»، (٢٧٤/١٨).
(٢) أحكام أهل الذمّة (١٧/١).
(٣) ابن القيم: «أحكام أهل الذمة»، ت: يوسف أحمد البكري، وشاكر توفيق العاروري، دار ابن حزم، ورمادي للنشر، الدمام، وبيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م، (١١٠/١).

ويحكم حياة الأفراد الشخصية، وحياة المجتمع ككل»[1].

(١) ينظر: المرزوقي، إبراهيم عبد الله: «حقوق الإنسان في الإسلام»، ترجمة: محمد حسين مرسي، المجتمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص (٤٥٣، ٤٥٤).

الاعتراض الثاني: الجزية في الإسلام.

ويمكن صياغة الاعتراض بالجزية كما يلي:

إنّ فرض الجزية على غير المسلمين دليلٌ على محاولة التضييق عليهم، ليدخلوا في الإسلام، ويتركوا ما هم عليه من اعتقاد.

والجواب عن هذا الاعتراض يكون بما يلي:

أولاً: تعريف الجزية:

أما في اللغة:

فهي جزية الناس التي تؤخذ من أهل الذمّة، وجمعها: الجزى، وهي في كلام العرب: الخراج المجعول على الذّمِّي، سميت جزية لأنها قضاءٌ منه لما عليه، أخذ من قولهم: جزى يجزئ، إذا قضى»[(١)].

أما في الاصطلاح:

فقد «اختلفت وجهات نظر الفقهاء في تعريف الجزية تبعاً لاختلافهم في طبيعتها، وفي حكم فرضها على المغلوبين الذين فتحت أرضهم عنوة (أي قهراً لا صلحاً)»[(٢)].

وخَلُص الدكتور عبد الكريم زيدان إلى أنّ المراد بالجزية: هو المال المقدّر المأخوذ من الذّمّي[(٣)].

ثانياً: أدلة مشروعية الجزية:

---

(١) الأزهري: «تهذيب اللغة» (١٠١/١١)، وينظر: النووي: «تهذيب الأسماء واللغات»، دار الكتب العلمية، بيروت، (٥١/٣).

(٢) «الموسوعة الفقهية الكويتية»، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط (٤)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، (١٥٩/١٥).

(٣) «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، ص (١٣٨).

الأصل فيها الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

وأما السنة: فقد قال المغيرة بن شعبة >، أنه قال لجُند كِسرى يوم «نهاوند»: أمرنا نبيُّنا رسولُ ربِّنا أن نُقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده، أو تؤدّوا الجزية[(١)]. وعن بريدة > أنه قال: كان رسول الله @ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش، أوصاه بتقوى الله تعالى في خاصِّة نفسه، وبمن معه من المسلمين خيراً، وقال له: «إذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى إحدى خصالٍ ثلاث؛ ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن أبوا، فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكُفّ عنهم، فإن أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم»[(٢)].

وثبتَ عنه @ أنه أخذَ الجزية من مجوس البحرين، كما أخذها عمرُ بن الخطّاب > من مجوس سواد العراق بلا إنكارٍ من أحد[(٣)]، وأخذها عمرو بن العاص > من أقباط مصر من كلّ حالم دينارين،

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الجزية»، باب: «الجزية والموادعة مع أهل الحرب...»، (١١٨/٤).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٣٥٧/٣، ١٣٥٨).

(٣) الجصاص: «أحكام القرآن»، (٩٢/٣ – ٩٣)، والطبري: «اختلاف الفقهاء»، ص (١٩٩)، «مغني المحتاج»، (٢٤٢/٤).

وكتب بذلك إلى عمرَ بن الخطاب > فأجازه[١].

«فأخذُ الجزية من غير المسلم أمر مشهور ثابت في شرع الإسلام وعليه انعقد إجماع الأمة»[٢].

ثالثاً: شروط وجوب الجزية:

لوجوب الجزية شروط يمكن تلخيصها في الآتي:

أولاً: العقل والبلوغ والذكورة.

ثانياً: السلامة من الزمانة والعمى والكبر.

ثالثاً: الحرية، فلا تجب على العبد.

رابعاً: أن لا يكون الذمي فقيراً غير معتمل، وهو الذي لا قدرة له على العمل والكسب.

خامساً: أن لا يكون راهباً[٣].

رابعاً: سبب وجوب الجزية:

«هو عقد الذمة»[٤]، قال الماوردي: الجزية مشتق من الجزاء؛ إما جزاءً على كفرهم لأخذها منهم صغاراً، أو جزاءً على أماننا

---

(١) «تاريخ البلاذري»، ص (٣٠١، ٣٠٣)، والقبط من أهل الكتاب، وفي محاورة عمرو بن العاص > مع أبي مريم من قسيس الأقباط: ومما عهد به إلينا أميرنا، أي عمر بن الخطاب >، أن استوصوا بالقبطيين خيراً لأن لهم رَحِماً وذمة: «تاريخ الطبري»، (٢٢٨/٥).

(٢) ابن قدامة: «المغني»، (٤٩٦/٨).

(٣) زيدان، عبد الكريم: «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ومكتبة القدس، بغداد، ط (٢)، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص (١٣٩ ـ ١٤٢).

(٤) الكاساني: علاء الدين: «بدائع الصنائع»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٢م، (١١١/٧).

لهم لأخذها منهم رفقاً[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والثاني أصحّ، يعني جزاءً على أماننا لهم[٢].

وهناك حوادثُ تاريخية تدلُّ على أنّ وضع الجزية على الذميين إنما كان بدلاً عن حمايتهم من قبل الدولة الإسلامية، فالإسلام لم يلزمهم بواجب الدفاع عن دار الإسلام، وهي كالتالي:

أولاً: كتاب خالد بن الوليد > لأهل الحيرة، وقد جاء فيه: «.... وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدّوه إلى المسلمين فلهم ما للمعاهد وعلينا المنع لهم»[٣].

وفي تاريخ الطبري: «ولما صالح أهلَ الحيرةِ خالدُ بن الوليد، خرجَ صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف فصالحه على بانقيا وبسما... وكتب لهم كتاباً:

بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتابٌ من خالد بن الوليد لصلوبا ابن نسطونا وقومه، إنّي عاهدتكم على الجزية والمَنَعة... وإنكَ نقيبٌ على قومك، وإنّ قومك قد رضوا بك، وقد قبلت ومن معي من المسلمين، ورضيت، ورضي قومك، فلك الذمّة والمَنَعة، فإن منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا حتى نمنعكم»[٤].

---

(١) الماوردي، علي بن محمد: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص (٢٥١).

(٢) ينظر: المرداوي، علي بن سليمان: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، مطبوع مع الشرح الكبير، ت: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط (١)، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، (٤١٦/١٠).

(٣) أبو يوسف: «الخراج»، ص (١٤٤).

(٤) «تاريخ الطبري»، (١٦/٤).

ثانياً: كتاب سويد بن مقرن قائد جيش المسلمين في بلاد فارس، في زمن عمر بن الخطاب >، إلى ملك جرجان، فقد جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتابٌ من سويد بن مقرن لرزبان صول بن رزبان وأهل دهستان وسائر أهل جرجان أنّ لكم الذمّة وعلينا المنعة»[1].

ثالثاً: قال أبو يوسف في كتابه الخراج: «فإنّما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمة في أداء الجزية، وفتحت المدن على أن لا تهدم بِيَعُهُم، وعلى أن يقاتلوا من ناوأهم من عدوّهم، ويذبّوا عنهم، فأدّوا الجزية على هذا الشرط، فافتتحت الشام كلّها على هذا»[2].

وقد ساق زيدان هذه الحوادث ثمّ علق عليها بقوله: «فهذه العهودُ كلُّها تشير إلى أنّ الجزية وجبت بدلاً عن الحماية، ولم يُنقل لنا خلافٌ في هذه المسألة، فتكون من مسائل الإجماع السكوتي». اهـ.

أما قول بعض الفقهاء بأن الجزية فُرضت عقوبة في حق الذمّي لبقائه على الكفر فيردّه ما يلي:

١ – قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

٢ – عمل الصحابة } وعهودهم سابقة الذكر.

٣ – أنها لم تجب على جميع أهل الذمة، فاستُثني منهم الرهبان والشيوخ وغيرهم.

٤ – سقوط الجزية عندما تعجز الدولة الإسلامية عن حمايتهم.

---

(١) «تاريخ الطبري»، (٢٥٤/٥).

(٢) أبو يوسف: «الخراج»، ص (١٣٨).

حيث جاء في صلح خالد بن الوليد > مع صلوبا بن نسطونا – صاحب قس الناطف في منطقة الحيرة – ما يأتي: «إني عاهدت على الجزية والمنعة... فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم»[1].

وكذلك أبو عبيدة عامر بن الجراح > عندما أعلمه نوابه على مدن الشام بتجمع الروم كتب إليهم: «أن ردّوا الجزية على من أخذتموها منه»، وأمرَهم أن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنّه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع، وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وأنّا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشروط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم»[2].

وفي كتاب حبيب بن مسلمة لأهل تفليس: «والجزية على كل أهل بيت دينار... وإن عَرَضَ للمسلمين شغلٌ عنكم فقهركم عدوُّكم فغير مأخوذين بذلك، ولا هو ناقض عهدكم»[3].

٥ – سقوط الجزية باشتراك الذميين في الدفاع عن دار الإسلام، فهناك حوادث تاريخية حصلت في زمن الصحابة } تدل على ذلك أذكر منها:

أولاً : كتاب عتبة بن فرقد إلى أهالي أذربيجان، فقد جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عتبةُ بنُ

(١) «تاريخ الطبري»، (١٦/٤).
(٢) أبو يوسف، «الخراج»، ص (١٣٩).
(٣) «تاريخ البلاذري»، ص (٢٨٣ – ٢٨٤).

فرقد عاملُ عمرَ بن الخطاب أميرِ المؤمنين أهلَ أذربيجان سهلَهَا وجبلَهَا وحواشيَها وأهلَ مللهَا كلَّهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم... ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة»[1].

ثانيـــاً: روى الطبري عن ملك «الباب» في نواحي أرمينيا، واسمه شهر براز، أنه طلبَ من سُراقة بن عمرو، أميرِ تلك المناطق، أن يضع عنه وعمن معه الجزية على أن يقوموا بما يريده منهم ضدَّ عدوّهم، فقبلَ سراقةُ وقال له: «وقد قبلنا ذلك ممن كان معك على هذا ما دام عليه، ولابدّ من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض»، فقبلَ ذلك، وصار سنَّةً فيمن كان يحارب العدوَّ من المشركين، وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة، وكتب سراقة إلى عمر بن الخطاب > بذلك فأجازه وحسّنه»[2].

ثالثـــاً: كتاب سراقة لأهل أرمينية، فقد جاء فيه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى سراقة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شهر براز وسكان أرمينية والأرمن من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وملتهم أن لا يضارّوا ولا

(١) «تاريخ الطبري»، (٢٥٠/٥).
(٢) «تاريخ الطبري»، (٢٥٦/٥).

ينتقصوا، وعلى أهل أرمينية و... أن ينفروا لكل غارةٍ، وينفروا لكلّ أمرٍ نابَ أو لم ينب، رآه الوالي صلاحاً على أن توضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك»[١].

رابعـــاً: كتب سويد بن مقرن قائد جيش المسلمين في بلاد فارس زمن عمر ابن الخطاب >، إلى ملك جورجان: «بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتابٌ من سويد بن مقرن لرزبان صول بن رزبان وأهل دهستان وسائر أهل جورجان أن لكم الذمة وعلينا المنعة... ومن استعان به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً عن جزائه»[٢].

خامساً: أن الجراجمة في جبل اللكام في نواحي أنطاكية، نقضوا العهد فوجّه أبو عبيدة بن الجراح > إلى أنطاكية من فتحها ثانية، وولّى عليها بعد فتحها حبيب بن مسلم الفهري، فغزا الجرجومة – مكان الجراجمة – فلم يقاتله أهلها، ولكنّهم طلبوا الأمانَ والصلحَ، فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين، وعيوناً ومسالح في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية... ودخل من كان في مدينتهم في هذا الصلح[٣].

فهذه الحوادث التاريخية صريحةٌ في سقوط الجزية

(١) المرجع السابق، ص (٢٥٧).
(٢) المرجع السابق، ص (٢٥٤).
(٣) «تاريخ البلاذري»، ص (٢١٧).

عمن يحارب مع المسلمين، ويشارك في الدفاع عن دار الإسلام، حتى صار هذا الأمر مألوفاً شائعاً «وسنَّةً فيمن كان يحارب العدو من المشركين»[1]، «ولم ينقل لنا خلاف فيه، بل إن عمر بن الخطاب > قد حسّن هذا الإجراء عندما أخبره به سراقة، مما يدلّ على أنّ هذا الحكم كان مجمعاً عليه في زمن الصحابة }»[2].

ونخلص من ذكر هذا المختصر في الجزية وأدلتها وعمل المسلمين فيها، وشروطها أن الاعتراض بالجزية على مبدأ حرية الاعتقاد في الإسلام غير صحيح، فهي ليست في مقابل الكفر، وإنما في مقابلة الحماية والمنعة، كما أنها ليست تضييقاً على غير المسلمين في دينهم، وإلا لأُخذت من الرهبان والعجائز والعميان والفقراء.

(١) كما قال ابن جرير الطبري ~، ينظر: «تاريخ الطبري» (٥٤٠/٢).
(٢) ينظر: زيدان: «أحكام المستأمنين»، ص (١٥٧).

الاعتراض الثالث: فرضية الجهاد:

ويمكن صياغة هذا الاعتراض كالتالي: «إن الإسلام أوجب الجهاد على المسلمين ضدّ الكافرين لأجل كفرهم، وهذا يناقض القول بحرية الاعتقاد في الإسلام».

ويُستدل لهذا الاعتراض بأدلة مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [سورة التوبة: ٥]، وقوله: ﴿ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ﴾ [سورة التوبة: ١٢]، وقوله سبحانه: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ [التوبة: ٣٦].

وقول النبي @: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[(١)]، وقوله @: «لغدوة أو روحةٌ في سبيل الله خيرٌ من الدنيا وما فيها»[(٢)]، وقوله: «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة»[(٣)].

ويَستأنِس أصحابُ هذا الاعتراض ببعض النقول عن أهل العلم التي تؤيد وجهة المعترضين كقول الإمام الشافعي ~[(٤)] الذي ينصّ على أنّ الكفر هو سبب المقاتلة.

والجواب عن هذا الاعتراض يكون بالتالي:

أولاً: المخاطبةُ بجهاد الأعداء في الإسلام لا تعني المخاطبة بالمقاتلة بالسيف دائماً، فجهاد الأعداء نوعان:

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٠).
(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٨٨١) و (١١٤).
(٣) رواه أبو داود في «سننه» (١٨/٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٢٨٧/٧)، قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٥٦/٦): «في إسناده ضعف».
(٤) «الأم» (٢٥٧/١)، (٢٤١/٤).

أحدهما: جهادٌ بالحجة والبيان، ويدل عليه قوله تعالى:

﴿ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا ﴾ [الفرقان: ٥٢]، أي بالقرآن كما جاء عن ابن عباس {، قال ابن تيمية ~: «كان النبي @ في أول الأمر مأموراً أن يجاهد الكفار بلسانه لا بيده، فيدعوهم ويعظهم ويجادلهم بالتي هي أحسن، ويجاهدهم بالقرآن جهاداً كبيراً»[١].

والثانية: جهادٌ بالسيف والسنان، ويدل عليه آيات الأمر بقتل من قاتل، والأمر بصدّ اعتداء المعتدي، وهي آيات كثيرة.

وللجهادِ معنىً أوسع من مواجهة العدوّ الحسي: كجهاد النفس، والهوى، والشيطان، فليس الأمر بالجهاد يعني الأمر بالقتال في كلّ الأحوال، قال @: «والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله»[٢].

ثانياً: «المقصود بالقتال دفعُ ظلم الظالم واعتداء المعتدي، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدّين كلُّه لله، وأن لا تكون فتنة، أي: لا يكون أحدٌ يفتن أحداً عن دين الله»[٣].

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»، ت: علي حسن ناصر، وعبد العزيز العسكر، وحمدان محمد، دار العاصمة، الرياض، ط (١)، ١٤١٤هـ، (٣٦٢/١).

(٢) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٢٠/٦)، والترمذي (١٦٥/٤) وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) ابن تيمية: «الصارم المسلول على شاتم الرسول»، ت: محمد عبد الله عمر

وليس المقصود بالقتال كفرَ الكافرين.
«فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه»[1]، وبالتالي لا يقاتل لعدم وجود مسوّغ لقتاله أو قتله.
فالإسلام يعتبر السلامَ قاعدةً أساسية في نظامه التشريعي، والنصوص التي تحث على الجهاد وتأمر به لم تتناول أحكام الحرب إلا في أحوال استثنائية تُعدُّ فيها الحرب مشروعة.
فكلمة الإسلام، كما يبين من الآيات القرآنية مشتقة من نفس الجذر الذي اشتقت منه كلمات: «السلم» و«السلام» و«السلامة»، كما قال سبحانه: ﴿ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [سورة المائدة: ١٦]، وقال: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ﴾ [الحشر: ٢٣].
وكلمة «السِّلْم» ومشتقاتها، وردت في أكثر من مائة آية في القرآن، على حين أن كلمة «الحرب» ومشتقاتها، لم تُذكر إلا في ستّ آيات فقط، وهي (سورة البقرة آية ١٧٩، وسورة المائدة آية ٣٣، ٦٤، وسورة الأنفال آية ٥٧، وسورة التوبة آية ١٠٧، وسورة محمد

الحلواني، ومحمد كبير، وأحمد شودري، دار ابن حزم، بيروت، ط (١)، ١٤١٧هـ، (٥١٥/٢).
(١) ينظر: ابن تيمية: «مجموع الفتاوى»، (٣٥٥/٢٨).

آية ٤)[١].

ومما يؤيّد أنه ليس المقصود بالقتال في الإسلام كفر الكافر ما يلي:

١ – أنه لا يحلّ قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى ونحوهم، مع أنهم كفار.

قال ابن تيمية: «فعُلم أن شرط القتال كون المُقاتَلِ مُقاتِلاً»[٢]، ولو كان المقصود بالقتال هو الكفر، لا المحاربة والظلم والاعتداء لما أُبقي على كافر، صغيراً كان أو كبيراً ذكراً أو أنثى.

قال ابن القيم: «قتل الكفار لم يكن في مقابلة الكفر، وإنما في مقابلة الحراب ولذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الزمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون بل نقاتل من حاربنا»[٣].

٢ – مشروعية المعاهدات والمصالحات مع الكفار، قال تعالى:

﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦١]، وقال سبحانه: ﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾ [النساء: ٩٠].

٣ – مشروعية الجزية كما قال سبحانه: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ

(١) غزوي: «الحريات العامة»، ص (٨٩).
(٢) ابن تيمية: «الصارم المسلول»، (٥١٣/٢).
(٣) «أحكام أهل الذمة» (١١٠/١).

﴿ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

وتقدم أنها ليست مقابل الكفر، وإنما مقابل الحماية والمنعة، وأن هناك من يُستثنى من دفعها كالرهبان والفقراء.

٤ – سيرة النبي @ وسيرة خلفاءه الراشدين والمهاجرين والأنصار الذين هم أتبع الناس للنبي @ وأطوعهم لأمره وأحفظهم لعهده.

فالمعروف عن هؤلاء أنهم إنما قاتلوا من قاتلهم، ولم يُعرف عنهم الابتداء بالقتال لأجل كفر المُقاتَل، بل إنّ من سالمهم من أهل الكتاب والكفار عامّةً سالموه وهادنوه، ومن ابتدأهم بقتالٍ فإنّهم امتثلوا فيه قول الله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ﴾ [البقرة: ١٩٠] (١).

قال ابن تيمية ~: «الكفار إنما يقاتلون بشرط الحراب، كما ذهب إليه جمهور العلماء، وكما دلَّ عليه الكتاب والسنة»(٢).اهـ.

وقال ابن القيم ~: «ولم يكره أحداً قطُّ على الدين، وإنّما كان يقاتل من يحاربَه ويقاتلُه، وأمّا من سالمه وهادنه فلم يقاتله، ولم يكرهه على الدخول في دينه امتثالاً لأمر ربِّه سبحانه»(٣).

(١) ينظر: ابن تيمية: «مجموع الفتاوى» (٢٠٥/٤).
(٢) ابن تيمية: «النبوات»، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٦هـ، ص (١٤٠).
(٣) «هداية الحيارى»، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص (١٢).

ثالثاً: الآيات – المتقدمة – التي يُستدلُّ بها عند ذكر هذا الاعتراض يُجاب عنها بأنها: «آياتٌ مطلقة لم تذكر سببَ القتال كما ذكرتهُ الآياتُ المقيدةُ، مثل قوله تعالى: ﴿ فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ﴾ [البقرة: ١٩١]، وقوله سبحانه: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وبالتالي يُحمل المطلقُ على المقيد، ويكون المرادُ من النّصّ المطلق هو المرادُ من النّصّ المقيد، والذي يوضح أن القتال لم يُؤذن به إلا لدفع الظلم وحماية الدعوة»[(١)].

وهناك – من أهل العلم – من يرى أنّ الآياتِ التي يُستدلُّ بها في معرض هذا الاعتراض ناسخةٌ للآيات المقيدة بسبب القتال فيُجاب عن ذلك بأن يُقال: كيف تكون الآيات المقيدة منسوخة؛ مع أن وجوب القتال لدفع العدوان مجمع عليه، ولم يقل بنسخ هذا الوجوب أحد، فالقول بنسخ المطلق للمقيد يترتب عليه نسخ الكثير من الآيات، حتى قيل إن المنسوخ بالآية المطلقة «فإذا انسلخ الأشهر الحرم» عشرات الآيات، ومن هذه الآيات المنسوخة كل ما ينفي عن الإكراه على الدين، وكل ما يدعو إلى الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالحسنى[(٢)].

وينظر: غزوي: «الحريات العامة»، ص (٨٧).

(١) غزوي: «الحريات العامة»، ص (٨٥).

(٢) ينظر: الزحيلي، وهبة: «آثار الحرب في الفقه الإسلامي» ص (١١٢).

رابعاً: حديث النبي @: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماؤهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»[١].

فالجواب عليه: «الحديث يذكر الغاية التي يُباح قتالهم إليها، بحيث إذا فعلوها حُرم قتالهم. والمعنى: أني لم أؤمر بالقتال إلا إلى هذه الغاية ليس المراد: أمرتُ أن أقاتل كلّ أحدٍ إلى هذه الغاية»[٢].

يؤيد ذلك ما يلي:

١ – قولُه تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

فهذا يدلّ على أنهم إذا أعطوا الجزية كُفّ عن قتالهم مع أنهم لم يقولوا لا إله إلا الله.

٢ – الإجماع على ذلك[٣].

٣ – أن النبي @ لم يفعل هذا قطُّ، بل كانت سيرته أنّ

(١) رواه مسلم في صحيحه (٢٠).
(٢) ابن تيمية: «قاعدة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم»، ص (٩٥).
(٣) المرجع السابق، ص (٩٦).

من سالمه لم يُقاتله مع أنه لم يقل لا إله إلا الله[١].

خامساً: قول الإمام الشافعي ~ المتضمّن: «أن سبب قتال الكفار هو الكفر» يمكن الجواب عليه بما يلي:

١ – أن الرهبان لا يُقتلون، وهذا لا نزاع فيه.

٢ – سيرة النبي @ خصوصاً فتح مكة وصحابته }.

٣ – تعليق الله تعالى لحكم القتال بكون المُقاتَلِ مُقاتِلاً، كما قال سبحانه: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ ﴾ [البقرة: ١٩٠] فدلّ على أن هذا عِلّة الأمر بالقتال[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإنما يقاتل من كان ممانعاً عن ذلك، وهم أهل القتال، فأما من لا يقاتل عن ذلك فلا وجه لقتله، كالمرأة والشيخ الكبير والراهب ونحو ذلك»[٣].

٤ – أن النبي @ مرّ في بعض مغازيه على امرأةٍ مقتولة فقال: «ما كانت هذه لتقاتِل»[٤].

ومثله ما جاء في الصحيح عن ابن عمر { أن النبي @ نهى عن قتلِ النساء والصبيان[٥].

---

(١) ينظر: المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق، ص (٩١).
(٣) ابن تيمية: «الصارم المسلول» (٥١٥/٢).
(٤) رواه أبو داود (ح/٢٦٦٩)، والنسائي في «الكبرى» (٨٦/٥)، وصححه ابن حبان (ح/٤٧٨٩)، والحاكم (١٣٣/٢) وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه من حديث رياح بن الربيع >.
(٥) البخاري (٢٨٥٢)، ومسلم (١٧٤٤).

٥ – تشريع الجزية، فمتى أعطوا الجزية كُفّ عنهم مما يدلّ على أن القتال ليس لأجل كفرهم.

أخلُصُ من هذا المختصر المتعلّق بالجهاد أن الاعتراض بتشريعه على حرية الاعتقاد المتُاحة في الإسلام غير صحيح، فهو: لم يُشرع لأجل كفر الكافرين، وإنما لئلا تكون فتنة.

الاعتراض الرابع: بعض الحوادث التاريخية، وهي كالتالي:

أولاً: حوادث الشّغَبِ والهياج على النّصارى:

«هناك حوادث قام بها عوامٌ ورَعاع في بعض البلاد، وبعض الأزمنة، وذلك نتيجة لظروف وأسباب خاصّة، تحدث في كل بلاد الدنيا»[١].

يقول سير توماس آرنولد: «فلقد كان مردّ هذه الاضطهادات إلى ظروف محليةٍ أكثر مما كانت ثمرة لمبادئ التعصّب وعدم التسامح» [٢].

وعلى هذا، يمكننا القول بأن: «التوترات الطائفية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، والتي ألحقت قدراً من الضيق والتضييق والتمييز والأذى بالأقليات غير الإسلامية، إنما كانت عارضة وعابرة، وكانت أغلبُ أسبابها وافدةً على الموقف الإسلامي الثابت والأصيل، ومفروضة على المنهاج الطبيعي للتطبيقات الإسلامية لهذا المنهاج»[٣].

ولهذا كانت فترات التوتر والاضطهاد لغير المسلمين في الحضارة الإسلامية قصيرة، كما يُعبر عن ذلك المؤرخ النصراني جورج قرم[٤].

مما يؤكد أنها لا تعكس صورة الإسلام.

---

(١) القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٦٣).
(٢) آرنولد: «الدعوة إلى الإسلام»، ص (١٠٣، ١٠٥).
(٣) عمارة، محمد: «الإسلام والأقليات»، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، ص (٢٤).
(٤) «تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة»، ص (٢١١)، بيروت، ١٩٧٩م، «والنصّ في الملل والنحل والأعراق»، ص (٧٢٩، ٧٣٠)، نقلاً عن عمارة: المرجع السابق.

ويمكن حصر الأسباب التي كانت وراء تلك الحوادث فيما يلي:

١ – أن التسامح الإسلامي هيّأ لكثيرٍ من أهل الذمة مراكزَ قويةً في النّواحي المالية والإدارية، فلم يحسنوا معاملة المسلمين، بل أظهروا التسلّط والتعنّت والجبروت[١].

وقد أكّد هذا السبب المؤرخ النصراني اللبناني جورج القرم، فذكر «أن من عوامل الاضطهادات لغير المسلمين في الحضارة الإسلامية، تردّي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لسواد المسلمين، والظلم الذي يمارسه بعض الذميين المعتلين لمناصب إدارية عالية»[٢]. اهـ.

وفي هذا يقول المؤرّخ الغربي «آدم ميتز»: «وكانت الحركات التي يقصد بها مقاومة النصارى موجّهةً أولاً إلى محاربة تسلّط أهل الذمّة على المسلمين»[٣].

ويقول أيضاً: إن أكثر الفتن التي وقعت بين النصارى والمسلمين بمصر – يعني في القرون الأولى – نشأت عن تجبر المتصرفين الأقباط[٤].

٢ – يقول جورج القرم: «ومن العوامل التي أدّت إلى اضطهاد غير المسلمين في الحضارة الإسلامية: مزاجُ الخلفاء الشخصي، فأخطر اضطهادين تعرض لهما

(١) القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٦٣).
(٢) عمارة: «الإسلام والأقليات»، ص (٢٤).
(٣) «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، (١٠٦/١)، نقلاً عن القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٦٣).
(٤) المرجع السابق.

الذميون وقعا في عهد المتوكل (٢٠٦ – ٢٤٧هـ/ ٨٢١ – ٨٦١م) الخليفة الميال بطبعه إلى التعصّب والقسوة، وفي عهد الخليفة الحاكم بأمر الله (٣٧٥ – ٤١١هـ/ ٩٨٥ – ١٠٢١م) الذي غالى في التصرف معهم بشدة [وكلا هذين الحاكمين عمّ اضطهادهما المسلمين وغير المسلمين]»[(١)]. اهـ.

يقول القرضاوي: «ولا ننكر أن هناك حكّاماً ظلموا أهل الذمّة أو شدّدوا عليهم، ولكنّ مثل هذا يعتبر شذوذاً من القاعدة العامة في التسامح الإسلامي مع غير المسلمين، وفي الغالب أن هذا النوع من الحكام يظلم المسلمين قبل اليهود والنصارى، فإنّ الظالم لا يقفُ ظلمُه عند حدٍّ.

بل إن كثيراً من ظلام الحكام كان يرفق بأهل الذمّة رعاية لذمّتهم، على حين يقسو على أهل ملّته من المسلمين، ويحيفُ عليهم، حتى وجدنا الشيخ الدردير علامة المالكية، وشيخ علماء عصره في مصر، يذكر عن أمراء زمانه أنهم أعزّوا أهل الذمة، ورفعوهم على المسلمين، حتى يقول: ويا ليت المسلمين عندهم كمعشار أهل الذمة! وترى المسلمين كثيراً ما يقولون: ليت الأمراء يضربون علينا الجزية كالنصارى واليهود، ويتركوننا بعد بذلك كما تركوهم! ﴿ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء: ٢٢٧]»[(٢)][(٣)]. اهـ.

٣ – ومن العوامل ما ذكره جورج القرم أيضاً حيث ذكر أن

(١) عمارة: «الإسلام والأقليات»، ص (٢٤).
(٢) ينظر: الدردير: «الشرح الصغير» المطبوع مع حاشية الصاوي، (٣٦٩/١).
(٣) القرضاوي: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ص (٦٤ – ٦٥).

من عوامل ذلك ما «هو مرتبط بفترات التدخل الأجنبي في البلدان الإسلامية وقيام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة»[1].

يقول: «إن الحكام الأجانب – بمن فيهم الإنجليز – لم يحجموا عن استخدام الأقلية القبطية في أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب – وهذه ظاهرة نلاحظها في سوريا أيضاً – حيث أظهرت أبحاث «جب» و«بولياك» كيف أن هيمنة أبناء الأقليات في المجال الاقتصادي أدت إلى إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة ١٨٦٠م، وبين الموارنة والدروز في جبال لبنان سنة ١٨٤٠م وسنة ١٨٦٠م ونهاية الحَمَلات الصليبية قد أعقبتها في أماكن عديدة أعمالُ ثأرٍ وانتقامٍ ضدّ الأقليّات المسيحية – ولاسيما الأرمن – التي تعاونت مع الغازي.

بل إنه كثيراً ما كان موقف أبناء الأقليات أنفسهم من الحكم الإسلامي – حتى عندما كان يعاملهم بأكبر قدر من التسامح – سبباً في نشوب قلاقل طائفية، فعلاوة على غلو الموظفين الذميين في الابتزاز، وفي مراعاتهم وتحيزهم، إلى حد الصفاقة أحياناً، لأبناء دينهم، ما كان يندر أن تصدر منهم استفزازات طائفية بكل معنى

(١) جورج قرم: «تعدد الأديان ونظم الحكم»، بيروت، ١٩٧٩م، (د.ط)، ص (٢١١-٢١٣).

الكلمة... »[1].

ويعلق د. عمارة على العوامل التي ذكرها جورج القرم فيقول: «وإذا شئنا الإشارة إلى وقائع من التاريخ – الوسيط والحديث – تؤكد صدق هذا التحليل الذي قدمه الدكتور «جورج القرم» لأسباب التوترات الطائفية العارضة، وخاصة بسبب الغوايات الاستعمارية لبعض أبناء الأقليات الدينية، فإن هناك واقعة دالة إبان الغزوة التترية، عندما استقوى نصارى دمشق بالقائد التتري «كتبغا» – وكان نصرانياً نسطورياً – فانحازوا للغزاة ضد المسلمين، وتحولوا إلى أداة إذلال واضطهاد للمسلمين في ظل الاحتلال التتري... ولقد تحدث مؤرخ العصر المقريزي (٧٦٦ – ٨٤٥هـ/ ١٣٦٥ – ١٤٤١م) عن هذا الاستعلاء والاستقواء النصراني بالتتار، فقال: «واستطال النصارى بدمشق على المسلمين، واحضروا فرماناً من «هولاكو» بالاعتناء بأمرهم وإقامة دينهم، فتظاهروا بالخمر في نهار رمضان، ورشّوه على ثياب المسلمين في الطرقات، وصبّوه على أبواب المساجد، وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام إذا مروا بالصليب عليهم، وأهانوا من امتنع عن القيام للصليب، وصاروا يمرّون به في الشوارع إلى كنيسة «مريم»، ويقفون به ويخطبون في الثناء على دينهم، وقالوا جهراً: «ظهر الدين الصحيح، دين المسيح»، وخرّبوا مساجد ومآذن كانت بجوار كنائسهم، فقلق المسلمون من ذلك، وشكوا أمرهم لنائب «هولاكو» – وهو «كتبغا» – فأهانهم وضرب بعضهم، وعظَّم قدر قسوس النصارى، ونزل إلى كنائسهم وأقام شعارهم».

(١) المرجع السابق.

وأمام هذه الخيانة، والاحتماء بالعدو الغازي، وإهانة واضطهاد الأقلية للأغلبية، ما كان من السلطان «قطز» (٦٥٨هـ ـ ١٢٦٠م) إلا أن أوقع بنصارى دمشق، وترك الناس «فخربوا دورهم ونهبوها»، عقب الانتصار على التتار في «عين جالوت» (٦٥٨هـ ـ ١٢٦٠م).

ولقد تكرر مشهد الغواية والخيانة في مطلع العصر الحديث، عندما جاء بونابرت (١٧٦٩م – ١٨٢١م) على رأس الحملة الفرنسية لغزو مصر (١٢١٣هـ ـ ١٧٩٨م) وألقى حبال الغواية لأبناء الأقليات الدينية، ووقع في هذه الحبال نفر من أقباط مصر – خانوا أمتهم وطائفتهم وكنيستهم – قادهم «المعلم يعقوب حنا» (١٧٤٥م – ١٨٠١م) وكونوا «فيلقاً قبطياً» تزيّا بزي الجيش الفرنسي، وحارب المصريين وأذلهم لحساب الفرنسيين، ولقد تحدث مؤرخ العصر «الجبرتي» (١١٦٧ – ١٢٣٧هـ/ ١٧٥٤ – ١٨٢٢م) عن صنيع «بونابرت» مع هذه القلة الخائنة، عندما جعل لهم نصف عضوية «ديوان المشورة»، والسلطة الفعلية في الجهاز المالي والإداري... وبعبارة الجبرتي، فلقد فوض الجنرال «كليبر» (١٧٥٣م – ١٨٠٠م) للجنرال يعقوب «أن يفعل بالمسلمين ما يشاء... حتى تطاول النصارى – من القبط ونصارى الشوام – على المسلمين بالسب والضرب، ونالوا منهم أغراضهم، وأظهروا حقدهم، ولم يبقوا للصلح مكاناً، وصرحوا بانقضاء ملّةِ المسلمين وأيام الموحدين».

فكان السقوط في شراك الغواية الاستعمارية من أكثر أسباب التوتر الطائفي تأثيراً، في الفترات العارضة التي شابت فيها هذه التوترات تلك الوحدة التي حققها الإسلام مع الآخر الديني – في

الأمة والدولة ومقومات الهوية الوطنية والحضارية – على امتداد تاريخ الإسلام»[1]. اهـ.

ثانياً: ختمُ رقاب أهل الذّمّة:

يرى بعض غير المسلمين أن في ذلك اضطهاداً لأهل الذمة بسبب دينهم، والحقيقة أن هذا الادّعاء غيرُ صحيح لما يلي:

١ – قال اليعقوبي: «إن ختم الرقاب كان وقت جباية جزية رؤوسهم ثم تكسر الخواتيم»[2]، فكان ذلك وقت جباية الجزية فقط، قال أبو يوسف: «ينبغي أن تختم رقابهم في وقت جباية جزية رؤوسهم، حتى يفرغ من عرضهم ثم تكسر الخواتيم»[3]،وهذا يدلّ أن ختم الرّقاب لم يكن دائماً مستمراً.

٢ – يذكر الدكتور علي حسن الخربوطلي: «أن السياسة التي سار عليها المسلمون في ختم الرقابة وقت تأدية الجزية، جرياً على ما كان متبعاً عند الرومان البيزنطيين، ليست صورة لاضطهاد أو إذلال، ولكنها وسيلة لمعرفة وتمييز من أدى الضريبة ومن لم يؤدها، وخاصة أن الطباعة لم تكن قد ظهرت بعد، وكان من العسير تدوين إيصالات واضحة ثابتة، تثبت تأدية الجزية ولا يمكن تزييفها، وما زالت بعض الدول الأفريقية والآسيوية في القرن العشرين

(١) عمارة: «الإسلام والأقليات»، ص (٢٥، ٢٦).
(٢) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: «تاريخ اليعقوبي»، دار صادر، بيروت، (١٥٤/٢).
(٣) أبو يوسف: «الخراج»، ص (٧٢).

تتبع هذه السياسة في الانتخابات، فيقومون بختم أيدي الناخبين بنوع من الأختام لا تزول إلا بعد يومين أو أكثر، حتى لا يعطي صوته أكثر من مرة»[١].

٣ – أن من المؤرخين المستشرقين أنفسهم من درس هذه القضية درساً فاحصاً، ووصل إلى أن المسلمين لم يخترعوا هذه الطريقة وإنما قلدوا البيزنطيين قبلهم، وأن هذا الفعل ليس فيه اضطهاد لأهل الذمّة[٢].

* * *

الفصل الرابع
حرية الاعتقاد في القانون الوضعي

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

- التمهيد: حرية الاعتقاد في الأديان السماوية غير الإسلامية.
- المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد في القانون الوضعي.
- المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في المواثيق الدولية.
- المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في قوانين بعض الدول.
- المبحث الرابع: ضوابط حرية الاعتقاد في القانون الوضعي.

(١) الخربوطلي، على حسن: «الإسلام وأهل الذمة»، ص (٧٢).
(٢) المرجع السابق.

التمهيد
حرية الاعتقاد في الأديان السماوية غير الإسلامية

آمن الإنسان منذ القدم بضرورة وجود دين يؤمن به ويعتقده، وفكرة التدين عميقة الجذور في التاريخ، وقديمة قدمَ الإنسان ذاته، إذ يتعذر أن نجد أمة من الأمم أو جماعة من الجماعات البشرية في التاريخ إلا ولها دين، سواء اعتمد على أصلٍ سماوي كاليهودية أو وضعي كالبوذية والبرهمية ونحوها.

والأديان وما تشتمل عليه من المعتقدات هي من الأمور المسلّمة لدى أصحابها، وكذا تعاقدت كل أمة على أنها على حق، وغيرها على باطل.

وقد وقف الإنسان صاحب المعتقد والدين يدافع عن عقيدته، ويسعى للدعوة إليها، وتفنيد ما عداها، محاولاً حجب أنظار من حوله عن غيرها.

وأمام هذه الاعتبارات جميعاً، وبها شهد العالم على مر التاريخ صنوفاً من الظلم والاضطهاد، والحروب المتواصلة، حمل لواءها المتزمتون، يقول (جون سيمون) في كتابه حرية الاعتقاد: «إن حرية الأديان ليست ببعيدة العهد، فإن تاريخ العالم هو عبارة عن تاريخ الحقد الديني، وهذا الحقد الديني هو أقدم من الحرية، يتصاعد

إلى أبعد عصر في التاريخ»[١].

ولعل أكثر أمة وقع عليها ومنها الاضطهاد، وانتهكت بسببها الحرية الدينية في التاريخ البشري كله هي المسيحية، فيحدّثنا تاريخها عن صور سوداء، وحوادث رهيبة، ومجازر تقشعر لها الأبدان، وتتقزز من بشاعتها النفوس.

وكانت الاضطهادات ذات الصلة بالمسيحية على نوعين:

١ – ما نزل بالمسيحيين من غيرها في عهد المسيحية الأولى.

٢ – ما أنزله المسيحيون بغيرهم حين اشتد عودهم وأصبح لهم الأمر، ثم ما أنزلوه ببعضهم البعض من حروب ومجازر أبشع.

وبين يدي ذلك نبدأ باستعراض بداياته مع اليهود والرومان:

فاليهود يعتبرون أنفسهم الشعب المختار باعتبار أن دينهم هو الدين المختار[٢]، وأنهم منسوبون إلى الرب وأنهم أصفياء الله[٣]، ولذلك انبروا يحاربون الأديان الأخرى وأصحابها بكل وسيلة.

وكان ما نزل بالمسيحيين في عهدهم الأول على يد اليهود عظيماً وشاقاً، عظّم كرهَ اليهود لهم، فاليهود يبيحون أموال النصارى وأعراضهم ودماءهم، بل يعتبرون أن سفك دم المسيحي قربة يتقرب بها اليهودي في دينه، فيحدد «التلمود» – وهو كتاب

---

(١) طبارة، عفيف عبد الفتاح: «روح الدين الإسلامي»، دار العلم للملايين، بيروت، ط (٨)، ١٩٦٩م، ص (٢٧١).

(٢) ينظر: الإصحاح السابع (سفر التثنية) من الكتاب المقدس، العهد القديم، مصر، ١٩٦٦م، ص (٢٩٠).

(٣) ينظر: الإصحاح الثاني عشر (سفر صموئيل) الكتاب المقدس، المرجع السابق، ص (٤٤٤).

يعتبره اليهود مقدساً وهو من وضع علمائهم – أنواعاً من الطُّهر لا يصل إليها اليهودي إلا باستعمال الذبائح البشرية من المسيحيين، وقد وقعت حوادث رهيبة ارتكب فيها اليهود جرائم شتى في حق المسيحيين، وقتلوا منهم أعداداً لهذا الغرض، وهناك نماذج في كتابهم (الكنز المرصود) [١] تبين ذلك[٢]، أما عداؤهم الدائم للإسلام والمسلمين وحوادثه فلا تكاد تحصى لكثرتها.

أما عند الرومان فكان انتشار المسيحية واجتذابها الناس إليها تحت الحكم الروماني سبباً لخشية أباطرة الرومان على حكمهم، فانبرى بعض هؤلاء الأباطرة لمقاومة تعاليم المسيحية، واضطهاد أتباعها، وكانت بداية الاضطهاد في عهد الطاغية (نيرون)[٣] عام ٦٤ بعد ميلاد المسيح والامبراطور (دوميشيان) عام ٩٦م.

كذلك أصدر الامبراطور (سبتموس سفريوس) – ٢٠٢م – أمراً باضطهاد المسيحيين، وتبعه في ذلك الامبراطور

(١) روهلنج: «الكنز المرصود في قواعد التلمود»، ترجمة: يوسف نصر الدين، دار القلم، ط (١)، ١٤٠٨هـ.

(٢) شلبي، أحمد: «اليهودية»، مكتبة النهضة المصرية، ط (٧)، ١٩٨٤م، ص (٢١٧)، وشلبي، أحمد: «المسيحية»، مكتبة النهضة المصرية، ط (٨)، ١٩٨٤م، ص (٦٣) وما بعدها.

(٣) ومن ذلك: عندما أمر نيرون بإحراق روما ليستمتع بمرآها وهي تشتغل، فلبثت تحترق ستة أيام، خشي على أثرها نيرون غضب الشعب، فعمد إلى اتهام المسيحيين بإحراقها، ليشفي غليل الحقد في نفسه على المسيحية وتعاليمها، فهاج الشعب حقداً على المسيحية، وكابد المسيحيون من جراء ذلك عنتاً شديداً، حيث بدأت المأساة حين ألبس بعضهم جلود الوحوش ثم ألقوا إلى الكلاب الجائعة تنهش أجسادهم، كما طليت أجسام آخرين بالقار والشمع وأشعلت فيهم النيران.
الطويل، توفيق: «قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام»، ص (٣٣ – ٣٤).

(دوقلـديانوس) عـام ٣٠٥م، والـذي نـزع كأسـلافه إلـى اضـطهاد المسيحيين، وأمر بهدم كنائسهم، وإحراق كتبهم المقدسة، واعتبر المسيحيين مدنسين تسقط حقوقهم المدنية، وعمم أمره ذلك على جميع حكام مناطق الامبراطوية.

وذلك عقب أمره لهم بتأليهه وعبادته، فلما رفضوا تولاهم كذلك بالإحراق على نار بطيئة أهلك بها خلقاً كثيراً، حتى سمي ذلك العهد بعصر الشهداء عند المسيحية[١].

وهكذا شهدت تلك القرون الثلاثة أفظع حالات الانتهاك لحرية العقيدة، مما يؤكد أن الرومان لم يعرفوا الحرية الدينية ولم يراعوها.

ومنذ أن ظفرت الكنيسة بسلطة مدنية في عهد الامبراطور (قسطنطين) أخذ المسيحيون على عاتقهم مهمة أباطرة الرومان السابقة في انتهاك الحرية الدينية، وبدأ الكبح البغيض لهذه الحرية واستمر مدة عشرة قرون شداد رُسفَ فيها العقل والقلب في القيود، ومارست المسيحية خلالها اضطهاداً شديداً لأصحاب الديانات الأخرى كاليهود والوثنيين والمسلمين، بل والمسيحيين الذين خالفوا المذهب الكاثوليكي – وهو مذهب باب روما –[٢].

شرع المسيحيون باضطهاد اليهود حين أصدر (قسطنطين) قانوناً يقضي بإحراق كل يهودي يمارس على مرأى عبادته، أو يدعو نصرانياً إلى دينه، وبإحراق كل نصراني يتهوّد، ثم بدأ بعد ذلك اضطهاد الوثنيين فصدر (قانون ثيودوسيوس) عام ٣٩٥م والذي يقضي بإعدام الوثنيين على إلحادهم، وحاول به

(١) أبو طالب، صوفي: «الوجيز في القانون الروماني»، ١٩٦٨م، (٩٥/١).
(٢) الطويل: «قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام»، ص (٥١).

(ثيودوسيوس) استئصال الوثنيين والقضاء عليهم، فهدمت معابدهم، وحطمت صورهم، ومنعت مزاولة كافة عبادات وشعائر الوثنية[١]، مما لم يترك مجالاً لحرية التدين أو ممارسة الشعائر الدينية لغير المسيحيين، وكان (قانون ثيودوسيوس) أول قانون حمل اسم «مفتش الإيمان أو رجال محكمة التفتيش» وبه بدأ الإعدام في عهد المسيحية[٢].

وبعد أن فرغ المسيحيون والكنيسة المسيحية من القضاء على غير المسيحيين، بدأوا باضطهاد المسيحيين أنفسهم من معارضي مذهب البابا في روما – وهو المذهب الكاثوليكي – فاستمرت الحرية الدينية في أزمتها عند المسيحية باستمرار سلطة البابا والكنيسة، ومحاكم التفتيش فيما بعد وإجراءاتها التعسفية اللا

(١) وقد جاء في قانون (ثيودوسيوس) ما نصه: «إن رغبتنا في أن تستمر الأمم العديدة في ممارسة هذا الدين الذي جاء به بطرس الرسول إلى الرومان، ونحن نأذن للعاملين في هذا القانون أن يطلقوا على أنفسهم اسم (المسيحيين الكاثوليك)، أما الآخرون الذين نعتقد أنهم مصابون بالخبل والجنون، فإننا نأمر بأن يطلق عليهم اسم مشين هو (الضالون)، ولن نسمح بأن تسمى معابدهم كنائس. وسيعانون أولاً من العقاب المقدس الذي سينزل عليهم، وثانياً من العقاب الذي سنقرر فرضه عليهم طبقاً لإرادة السماء. صول بادوفر: «معنى الديمقراطية». ترجمة جورج عزيز ١٩٦٧م، ص (٨٨).

(٢) وكان أول من طبق عليه ذلك الحكم (بريسكليان) وهو وثني أسباني، ولم يكن الملوك والأباطرة المسيحيون في ذلك الاضطهاد إلا منفذين لأوامر الكنيسة المسيحية وتوجيهات رجالها، ومن أبرزهم في هذا المجال (القديس أوغسطين) ٤٣٠م، والذي اقترن اسمه بأبشع صور الاضطهاد، بل أصبح مجرد اسمه عنواناً للكبت والقمع. ويقترن اسم هذا الرجل باسم محاكم التفتيش في هذا= =المجال لأنه هو الذي برّر الاضطهاد ووضع دستوراً يهتدي به من يجيء بعده.
كرم، يوسف: «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط»، ص (٢٠)، وصول بادوفر: «معنى الديمقراطية»، ص (٥٧ – ٥٩)، وأباظة، إبراهيم، والغنام، عبد العزيز: «تاريخ الفكر السياسي» ص (١١٣).

إنسانية، واتخذ مع مرور الزمن شكل الاضطهاد الجماعي للمعارضين[١] كما حصل مع الألبيين[٢] في جنوب فرنسا.

وبعد القضاء على الألبيين أنشئت محاكم التفتيش بشكل رسمي، وقد أثارت هذه المحاكم الهلع والرعب في العالم المسيحي بأسره في طول أوروبا وعرضها، مما تبلور معه نظام الاضطهاد كجزء رئيسي من نظام المجتمع والحكم في ذلك الوقت ومارست تلك المحاكم أبشع صور الكبح والكبت للنفس والعقل الحر والضمير الحي، وكان للمبدأ الذي أصدره البابا عقب مذبحة الألبيين والذي قرر فيه بأن «يحتفظ الحاكم بعرشه متى قام بواجبه في استئصال الإلحاد، فإن تردد في الاستجابة لأمر البابا في اضطهاد الملحدين أكره على الطاعة وصودرت أملاكه وبيعت لأعوان الكنيسة، وعرض نفسه للإذلال والاعتقال والخلع...»[٣]، وكان لذلك المبدأ أكبر الأثر على الحكام في أوروبا الذين سارعوا إلى إصدار قوانين تقضي بإهدار دم الملحدين، ومصادرة أملاكهم وإحراق المرتدين وسجن التائبين العائدين عن ردتهم، فتوطد بذلك

---

(١) كما حصل في مذبحة (الالبيجيين) أو الالبيين كما سماهم البعض بعد أن رماهم الباب (اينوشنتي) بالكفر والضلال، وأعلن الحرب عليهم فقتل منهم عشرين ألفاً دون أن يستثنوا النساء أو الأطفال أو القساوسة، وكان ذلك عام ١٢٠٨م، واستمرت الحروب الصليبية الألبيجية مدة خمس وثلاثين سنة أسفرت عن قتل ما لا يقل عن مليون نسمة في جنوب فرنسا وحدها، صول بادوفر: «معنى الديمقراطية»، ص (٩٠)، والطويل، توفيق: «قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام»، ص (٦٧).

(٢) «الألبيين» نسبة إلى «ألبي» إحدى مدن فرنسا، تشكلت فيها جمعية سرّية تعمل – في نظر رجال الكنيسة – على هدم الدين وبث الإلحاد في عقول الناس.
مظهر، علي: «محاكم التفتيش بأسبانيا والبرتغال وفرنسا وغيرها»، مطبعة أنصار السنة المحمدية، مص، (د.ط)، ١٣٦٦هـ – ١٩٤٧م، ص (٦٩).

(٣) الطويل، توفيق: «قصة الاضطهاد الديني»، ص (٦٧).

نظام الاضطهاد في سائر أنحاء أوروبا[١].

ثم أنشئت محاكم في أسبانيا لاضطهاد بقايا المسلمين في مدن (قشتاله) و(أشبيلية) و(غرناطة) وغيرها، فأذاقوا المسلمين ألواناً رهيبة من العذاب، فقتل من قتل منهم شهيداً واضطر البقية للهجرة من الأندلس، وسائر الأراضي الأسبانية فراراً بدينهم عام ١٦٠٩ – ١٦١٠م بعد أن رووا بدمائهم الطاهرة أرض الأندلس، وسطروا بثباتهم على دينهم أنصع الصفحات في تاريخ الجهاد في سبيل الله[٢].

وكان أن تطور أسلوب محاكم التفتيش فيما بعد، فأصبحت تلك المحاكم تنزل العقاب بمن ثبتت معرفته عن وجود ملحد ولم يبلّغ عنه، وبذلك استغلت تهمة الإلحاد لاقتصاص الناس من بعضهم البعض[٣].

هذا وقد أثر ذلك الوضع من الاضطهاد في أوروبا حتى على

---

(١) ففي انجلترا قرر الإعدام باستعمال الخازوق وفي عهد الملك هنري الرابع، وكذلك في أسبانيا والتي طاردت فيها محاكم التفتيش بقايا الألبيين الفارين إليها من فرنسا. المرجع السابق: ص (٧٢).

(٢) المرجع السابق، ص (٧٣) وما بعدها.

(٣) يقول الكاتب الغربي (جيبون): «أن ذلك أضر بقيمة الحقيقة ذاتها في نظر الإنسان، وأصبح مشروعاً اتخاذ أية وسيلة تؤدي إلى تقوية المعتقد الديني بالغاً ما بلغ زيفها وخداعها... وقد راح ضحية ذلك كثيرون...» المرجع السابق، ص (٧٢) وما بعدها، وتلت ذلك مذابح رهيبة وحروب طاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت – وهو المذهب المنشق من المسيحيين على الكاثوليك، ومن أهم مبادئهم المناداة بالحرية الدينية – واستمرت الحروب بين الطرفين؛ كحرب الثلاثين عاماً في ألمانيا وحروب سويسرا، ثم مذبحة (سان بارثلميو) في فرنسا في ٢٤ أغسطس ١٥٧٢م والتي ذهب ضحيتها ألفان من البروتستانت الذين قام الكاثوليك بذبحهم في باريس في ليلة واحدة، وأكثر من ثمانية آلاف في بقية أقاليم فرنسا.

فلاسفة النظريات السياسية من أمثال (توماس هوبز) ١٦٧٩م والذي نادى بضرورة جمع السلطة التشريعية والتنفيذية والدينية في يد حاكم مستبد، وباستبداده العادل – على حد رأيه – ترتفع الموضوعات الدينية عما أريد بها من الجدل، ويكون من حق ذلك الحاكم وحده أن يفرض الدين الذي يراه، وبهذا يكون هوبز قد أقر الاضطهاد الديني، بإبقائه السبيل إليه مفتوحاً حيث نقله بهذا الرأي من رجال الكنيسة إلى يد الحاكم.

وتبعه في ذلك (جون لوك) ١٧٠٤م – وهما من فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي – والذي انطلق يبشر بالحرية الدينية ولكنه استثنى من تلك البشرى وذلك الحق الكاثوليك والموحدين، مدعياً بأنهم ملحدون ولا تعطيهم أديانهم ومعتقداتهم الحق في طلب الحرية الدينية والتسامح من قبل الآخرين، وبذلك كانت الحرية الدينية التي نادى بها بتراء عديمة القيمة[١].

وبذلك يمكن القول بقدر تام من الثقة بأن أوروبا والمسيحية لم تعرف الحرية الدينية ولا التسامح الديني طوال قرابة عشرة قرون، ذاقت فيها الأقليات الدينية وغيرها صنوفاً من العذاب والخوف والقتل والتشريد والحرق، وعمليات الإبادة الجماعية، وبعدها سُدل الستار على تلك العهود حينما قام رجال من مفكري وفلاسفة أوروبا[٢] – ولكن بعد نوم طويل وسبات عميق – بمراجعة وتقييم الدوافع التي قام على أساسها الاضطهاد، فبدأوا يبثون بذور الشك

(١) أباظة، والغنام: «تاريخ الفكر السياسي»، ص (١٩٨) وما بعدها. والطويل: «قصة الاضطهاد الديني»، ص (١٢٢ – ١٢٣).

(٢) وذلك من أمثال (فونتاني) و(سانشيه) و(فولتير) من فرنسا وغيرهم، الطويل: «قصة الاضطهاد الديني»، ص (١٢٥) وما بعدها.

في تلك الدوافع وسيطر الأسلوب العقلي في تقييم الأمور، وبذلك بدأ الطريق يتمهد لإقرار التسامح الديني في أوروبا[١]، ولم يتم ذلك في أوروبا إلا في القرن الماضي، يقول (جون سيمون) في كتابه حرية الاعتقاد: «وأخيراً توصلت الروح الفلسفية إلى تقرير حرية الأديان في ٤ آب ١٧٨٩م ولكن هذه الأمنية العادلة لم تتحقق للبشرية إلا في عام ١٧٩١م وهو تاريخ تحرير اليهود من المظالم...»[٢]، وليس صحيحاً قول (جون سيمون) هذا بإطلاقه لأن الحرية الدينية كان إقرارها قبل أربعة عشر قرناً، وذلك على يد الشريعة الإسلامية.

* * *

(١) ففي بريطانيا أقر مبدأ التسامح عام ١٨٤٠م للجميع، وإن لم يشمل عملياً الموحدين والكاثوليك إلا عام ١٨٥٨م، وفي ألمانيا أقر مبدأ التسامح في عهد فردريك الأكبر الذي قال عبارته المشهورة: «إن من حق كل امرئ أن يصل إلى الجنة بالطريقة التي تروقه»، وأقرت في دستور بروسيا عام ١٧٩٤م، ثم تتابعت دويلات ألمانيا – قبل توحيدها – السير على ذلك المنهج، ثم تلتها النمسا، ثم إيطاليا إلا أن البابا (جريجوري السادس عشر) تصدى لفكرة التسامح، وأصدر بياناً عام ١٨٣٢م يأمر فيه بمقاومته، ثم تبعه البابا (بيوس) على نهجه، فأصدر منشوراً عام ١٨٦٤م يقاوم فيه فكرة التسامح، واستمر الأمر على ذلك، ولم يقر مبدأ التسامح الديني والحرية الدينية لمختلف الطوائف المسيحية إلا في القرن الماضي، أما العسف الذي استمر من بعد باليهود فكان لأسباب دينية وسياسية في نفس الوقت.
الطويل: المرجع السابق، ص (١٢٥) وما بعدها، وشلبي: «المسيحية»، ص (٧١) وما بعدها.

(٢) طبارة، عفيف عبد الفتاح: «روح الدين الإسلامي»، ص (٢٧١ – ٢٧٢)، معزواً لجون سيمون.

المبحث الأول
مفهوم حرية الاعتقاد في القانون الوضعي

القوانين الوضعية مرجعها الإنسان، فبحسب إدراكه وعلمه ومعرفته يُقنّن، ولقد أثّر تسلّط الكنيسة قبل القرون الوسطى على الإنسان الأوروبي، فلما تخلّص من ربقتها الجائرة أدار ظهره إليها، ورفض تدخّلها في شؤون المجتمع، فأكثر القوانين الوضعية الحديثة إنما هي ردّة فعل لتسلّط الكنيسة السابق.

إذا تبيّن ذلك فإن «حرية الاعتقاد» في القانون الوضعي تستعمل عادة مرادفة للحرية الدينية، وتمتد لتمثل حق إقامة الشعائر الدينية داخل أماكن العبادة، وخارجها، وقد استقرت معظم الدول الغربية على مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة ضماناً لهذه الحرية، ومنعاً من مساندة الدول مذهباً دينياً دون آخر.

وتقرر هذا الفصل في فرنسا عام (١٩٠٥م)، كما نصَّ عليه في الولايات المتحدة التعديل الدستوري الأول، غير أن تطبيقه أثار صعوبات كثيرة ترجع إلى حرص بعض الدول حديثاً على التدخل لتشجيع النشاط الديني حماية للشعوب من التيارات المادية التي كانت تروجها الشيوعية[١].

ومن تعريفات حرية العقيدة أنها حق الإنسان بأن يختار الدين الذي يشاء، بل وأن يختار ألا يكون مؤمناً بأي دين كان[٢]، وهذا

(١) «الموسوعة العربية الميسرة»، بإشراف: محمد شفيق غربال، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، (د.ط)، (د.ت)، (٧١٢/١).

(٢) ربّاط، أدمون: «الوسيط في القانون الدستوري العام»، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٦٥م، ط (١)، (٢٣١/٢)، وينظر: الزين، سميح عاطف: «الإسلام وثقافة

التعريف يجعل الإلحاد طرفاً من حرية التدين، فهو يعتبر أن للحرية طرفين؛ الأول: حرية الضمير وحرية إظهار مكنونات الضمير، بشكلها الإيجابي، أي الإيمان وممارسة شعائره من جهة.

والسلبي: أي الإلحاد، والإعلان عنه بشرط ألا يمس هذا الإعلان شعور الغير من جهة ثانية.

ويرى علماء الغرب أن حرية العقيدة لا تكون مصونة إلا إذا كانت الدولة على الحياد، وهذا ما يسمى بعلمانية الدولة، وهذا التقسيم منشؤه كنسي.

فالكنيسة قسمت الإنسان الذي لا يمكن تقسيمه إلى جزأين مادي وروحي، فاختصت بالروحي، وأعطت المادي للدولة أو السلطة الزمنية – على حسب تعبيرهم – لكن الكنيسة لم تسلم بهذا التقسيم دائماً، بل امتدت يدها في العصور الوسطى لتحكم القبضة على السلطتين، وتفتح محاكم التفتيش، فحجرت على العلماء تحت شعار محاربة الهرطقة، وبعدها بدأت الدولة المطالبة بالحرية الدينية، حيث ظفرت الدولة في فرنسا بالحرية الدينية في ثورتها الكبرى، وانطلقت بعدئذ العلمانية، إثر نضال طويل استمر قرناً كاملاً، في قانونها الشهير الصادر في (٥ كانون الأول سنة ١٩٠٥م)، وكذلك في أكثر الدول الغربية بعهود مختلفة «كالولايات المتحدة في التعديل الأول لدستورها، وجمهورية ألمانيا الفدرالية في المادتين الرابعة، والسابعة في

الإنسان»، دار الكتاب اللبناني، ط (٨)، ١٩٨٢م، ص (١١٣، ١١٤).

قانونها الأساسي»[١].

ثم جاء بعد ذلك إعلان الرئيس الأمريكي (روزفلت) ٦ يناير ١٩٤١م، في رسالة (للكونجرس) أنه يجب أن تسود العالم حريات أربع: حرية التعبير وحرية العبادة، والتحرر من الحاجة، والتحرر من الخوف، وقد جمعت في ميثاق الأطلنطي[٢].

ومن ثمَّ أصبحت الحرية حقاً من الحقوق الشخصية، التي تنص عليها القوانين والدساتير، تسهر الدول على رعايتها، وتحافظ على سلامتها، وهي جزء من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد عبرت المادة (١٨) منه عن ذلك بما يلي: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير، والدين ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته، أو عقيدته وحرية الإعراب عنها بالتعاليم، والممارسة، وإقامة الشعائر، ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع جماعة»[٣].

ثم جاءت المادة (١٩) من الإعلان المشار إليه موضحة بدورها المقصود بالحقوق المعنوية للإنسان في شقها الآخر الخاص بحرية الرأي والتعبير مقررة بأنه «لكل إنسان الحق في حرية الرأي، وحرية التعبير، وهذا الحق يتضمن حرية اعتناق الآراء بغير تدخل وأن يلتمس ويتلقى، وينقل المعلومات، والأفكار من خلال أي وسيلة إعلامية، وبغض النظر عن الحدود السياسية».

* * *

(١) ربّاط: «الوسيط في القانون الدستوري العام»، (٢/٢٣٤ – ٢٣٥).
(٢) «الموسوعة العربية الميسرة»، (١/٧١١).
(٣) ربّاط: «الوسيط في القانون الدستوري العام»، (٢/٢٤٠).

المبحث الثاني
حرية الاعتقاد في المواثيق الدولية

المواثيق الدولية هي: «الإعلانات والاتفاقيات الصادرة على مستوى المجموعة الدولية»[1]، ويدخل فيها:

١ – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م، ويرمز له (UDHR).

٢ – الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية لسنة ١٩٦٦م، المنفذة اعتباراً من مارس ١٩٧٦م، ويرمز لها (ICPR).

٣ – الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦م، المنفذة اعتباراً من يناير ١٩٧٦م، ويرمز لها (ICES).

وتُدخل في المواثيق الدولية: الإعلانات والاتفاقيات الصادرة على المستوى الدولي الإقليمي، وهي:

١ – الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته لسنة ١٩٤٨م، ويرم له (ADRD).

٢ – الاتفاقيات الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية لسنة ١٩٥٠م، المنفذة من سبتمبر ١٩٥٣م، ويرمز لها (HER).

---

(١) عوض، محمد محيي الدين: «حقوق الإنسان في الإجراءات الجنائية»، ١٦٨٩م، ص (٢٩).

٣ – الميثاق الأوروبي الاجتماعي لسنة ١٩٦٥م، ويرمز له (ESC).
٤ – الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لسنة ١٩٦٩م، والمنفذة اعتباراً من سنة ١٩٧٨م، ويرمز لها (AMR).
٥ – الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الأفريقية لسنة ١٩٨١م، الصادر عن منظمة الوحدة الأفريقية، ويرمز لها (AFR).

وفيما يتعلق بحرية الاعتقاد في هذه المواثيق، ورد في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان ما نصُّه: «لا يجوز إزعاج أي شخص بسبب آرائه، وهي تشمل معتقداته الدينية، بشرط أن لا تكون المجاهرة بها سبباً للإخلال بالنظام العام المحدد بالقانون»[(١)].

فأضاف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لمفهوم هذه الحرية زيادة ذات بال وهي: «حرية الشخص في الإعراب عن معتقده، بالتعليم – ويقصد به التعليم الديني – وذلك بالإضافة إلى حرية الإعراب عنها بالممارسة، وتطبيق الشعائر التي يريدها بمفرده وبمعزل عن الناس أو مع جماعة»[(٢)].

وجاء في الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان:

١ – «لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة،

(١) المادة (١٠) من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٧٨٩م، إيرون ألكسندر: «الدستور البريطاني ونظام الحكم في مجموعة الأمم البريطانية»، ترجمة: محمد الهمشري وجماعة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٠م، ص (١٠٥).
(٢) المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. أبو أتله، محمد وفيق: «موسوعة حقوق الإنسان»، تقديم ومراجعة: جمال العطيفي، القاهرة، (الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع)، ١٩٧٠م، ص (١٣).

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».

٢ – «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 وحرياتهم».

٣ – «ولكل إنسان الحق في حرية التعبير، هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية، وذلك دون إخلال بحق الدولة في طلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما».

٤ – «هذه الحريات تتضمن واجبات ومسئوليات، لذا يجب إخضاعها لشكليات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محدودة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير،وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع إفشاء الأسرار، أو تدعيم السلطة وحياد القضاء».

وقد حظيت هذه الحرية بتفصيلات أوضح في (الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية) الصادرة عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٦م حيث نصت على الآتي:

«١ – لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة، ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره، وفي أن يعبر منفرداً أو مع آخرين بشكل علني أو غير علني عن ديانته أو عقيدته، سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التعبير أو الممارسة أو التعليم.
٢ – لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يعطل حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها.
٣ – تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون، والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
٤ – تتعهد الدول الأطراف في الاتفاقية باحترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين – عند إمكانية تطبيق ذلك – في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تمشياً مع معتقداتهم الخاصة»[١].

* * *

(١) المادة (١٨) من الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية، المرجع السابق ص (٢٦ – ٢٧).
وينظر: المادة (٩) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية الصادرة عام ١٩٥٠م في روما، نفس المرجع ص (٥٧ – ٥٨).

المبحث الثالث
حرية الاعتقاد في قوانين بعض الدول

روعيت حرية العقيدة وممارسة شعائر العبادات في دساتير الدول العربية فينص دستور جمهورية مصر العربية الصادر عام ١٩٧١م على أن «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية»[١].

كما كفل الدستور الأردني الصادر عام ١٩٥٢م حماية الدولة لحرية وممارسة شعائر العقائد والأديان الموجودة في الأردن، تبعاً للعادات المرعية فيها ما لم تتعارض مع الآداب والنظام العام»[٢].

ولقد اتفقت دساتير الدول العربية بوجه عام على ضمان حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية لجميع مواطنيها، ما لم تخلّ تلك الممارسة بالقانون والنظام العام والآداب المرعية في كل دولة.

أما فيما يتعلق بأنظمة الأحوال الشخصية للطوائف والأقليات التي تسكن البلاد العربية، فقد اختلفت آراء الدساتير في ذلك، فنلاحظ أن بلداً كلبنان يوافق في دستوره على أن تتولى كل طائفة مسؤولية النظر في الأحوال الشخصية لأفراد تلك الطائفة حسب

---

(١) المادة (٤٦) من الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١م، حلمي، محمود: «دستورنا الجديد ما أقر وما أضاف» (مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الأول من السنة السابعة ص ٣٨) وقد كان دستور مصر الصادر عام ١٩٢٣م ينص على أن «حرية الاعتقاد مطلقة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية، على أن لا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب» المادة ١٢، ١٣، وقد نقل نفس النص إلى دستور ١٩٥٦م المادة (٤٣)، وإلى دستور ١٩٦٤م المادة (٣٤).

(٢) المادة (١٤) من دستور المملكة العربية الهاشمية الصادر عام ١٩٥٢م.

طقوس ديانتها.

ويضمن الدستور احترام تلك الأنظمة للطوائف والمذاهب والأديان[١]، فينص دستور الجمهورية اللبنانية على أن «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضاً للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية»[٢].

بينما نجد في المقابل بلداً كالمملكة المغربية لا يوافق على أن تتولى الطوائف المتواجدة على أرضه شئون القضاء في الأحوال الشخصية، أو البت في منازعاتها عن غير طريق المحاكم النظامية وسلطات الدولة المختصة[٣] هذا إلى جانب ضمان الدستور

---

(١) وقد راعى المشرع اللبناني وضع لبنان الفريد من نوعه والذي تتواجد على أرضه أديانٌ وملٌ ومذاهب وطوائف متنوعة مختلفة.

(٢) المادة (٩) من الدستور اللبناني الصادر عام ١٩٢٦م، والمعدّل عام ١٩٤٧م.

(٣) ينظر: حكم المجلس الأعلى بالمملكة المغربية، الحكم المدني رقم ٢٥١ الصادر في ٥ يوليو ١٩٦٧م، في شأن القضية المرفوعة بنقض حكم المحكمة الكنسية بالرباط، والتي حكمت بالتفريق الجسماني بين الزوجين الأسبانيين (بيريا وكيرادو) وجاء في تبرير المحكمة لقرارها: «.... أن الأسقفية بالرباط= =لا تتمتع بأي تفويض مباشر، أو بواسطة معاهدة دولية تبيح لها حق ممارسة القضاء في التراب المغربي للبت في المنازعات القائمة بين المسيحيين الكاثوليك، ولو كانت منحصرة في الأحوال الشخصية، وحيث أن الاتفاقية الخاصة بين فرنسا وأسبانيا بتاريخ ٢ ديسمبر ١٩٢٢ والتي نالت موافقة الفاتيكان والتي بمقتضاها باشرت أسقفية الرباط – في عهد الحماية – البت في المنازعات... لم يبق لها أي مفعول بعد استقلال المغرب والحصول على كامل سيادته».
«مجلة الحق»، السنة الثانية، العدد الأول، ١٩٧١م، القاهرة، يصدرها اتحاد المحامين العرب،

المغربي حرية الاعتقاد وممارسة الشؤون الدينية للأفراد والذي ينصُّ على أنّ «دين الدولة الإسلام، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شئونه الدينية»[1].

وفي مجال الدول الديمقراطية – نعني بها الديمقراطيات السياسية الغربية – فقد ثبت – على ما أسلفنا – أنها لم تعرف الحرية الدينية ولا التسامح الديني إلا منذ قرن ونيف، وذلك بعد قرون مظلمة من التعصب الديني والاضطهاد والحروب المتواصلة والمجازر الرهيبة التي ذهبت ضحيتها أعداد كبيرة من البشر.

إلا أنه وكامتداد للأفكار التحررية التي أعقبت الثورة الفرنسية، والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، فقد بدأت الحرية الدينية والتسامح الديني يعرفان طريقهما إلى دساتير تلك الدول، فقد نصت وثيقة الحقوق الأمريكية على ما يلي:

«لا يصدر الكونجرس قانوناً يتعلّق بنشأة دين من الأديان أو يمنع حرية ممارسته»[2].

أما الدستور الإيطالي فإنه ينص على أن لجميع المواطنين

ص (٩٦ – ٩٩).

(١) الفصل السادس من الدستور المغربي، والمادة ٢٨ من دستور الجمهورية العراقية، والفصل الخامس من الدستور التونسي الصادر عام ١٩٥٩م والذي أباح حرية ممارسة الشعائر ما لم تخل بالأمن العام، وفيما عدا ذلك أكد الدستور ضمان الجمهورية لحرية الفرد في الاعتقاد.

(٢) التعديل الأول ضمن وثيقة الحقوق الصادرة عام ١٧٩١م، الذي ضُمّ إلى الدستور الأمريكي، وتأسيساً على ذلك فقد نص القانون الأمريكي على أنه لا يجوز أن يلزم أحد من مواطني الولايات المتحدة الأمريكية بأداء اختبار ديني معيّن لتسلّم وظيفة مدنية أو أكاديمية (كينيث بير: «كل شيء عن أمريكا»، ترجمة لجنة من الأخصائيين، دائرة المعارف العامة، ص ٧٢).

الإيطاليين حق ممارسة عقيدتهم الدينية، والإعلان عنها، والدعوة إليها، وإقامة شعائرها بصورة علنية أو غير علنية، بشرط أن لا يخل شيء من ذلك مع الآداب العامة المرعية[١].

كما نص على حرية الاعتقاد الديني دستور جمهورية ألمانيا الاتحادية، وأضاف إلى هذه الحرية حقّاً جديداً[٢] – ولعله فريد في الدساتير – ليؤكد به ضمان حرية الاعتقاد الديني فنص على أن:

«١ – حرية العقيدة وحرية الاعتقاد، وكذلك حرية اعتناق مذهب في الدين أو أحد المذاهب العالمية مصونة ولا يجوز المساس بها.

٢ – حرية القيام بالشعائر الدينية مكفولة.

٣ – لا يجوز إجبار أحد على أداء الخدمة المسلحة أثناء الحرب إذا كان ذلك يخالف عقيدته، وينظم قانون اتحادي

---

(١) المادة (١٩) من الدستور الإيطالي الصادر عام ١٩٤٧م، والمادة (٢) من الدستور الفرنسي الصادر ١٩٥٨م ولكن فرنسا كسلطة لم تلتزم بما جاء في دستورها في شأن حرية الاعتقاد، فقد ظلت تحارب الديانات غير المسيحية وأصحابها، وسنورد لذلك مثلاً عن مجلة كنسية تصدر في مدينة بروكسل، فقد كتبت مجلة (ايتودر) بحثاً عن الحركة التبشيرية في منطقة تشاد في إفريقيا الاستوائية تحدثت فيه المجلة عن حركة الدعوة إلى الإسلام التي يقوم بها زعيم ديني مسلم اسمه (رياح) من تلك المنطقة فتذكر المجلة بفخر: أن السلطات الفرنسية المستعمرة قد تصدت لهذه الحركة ومنعت المسلمين من إقامة شعائرهم، بل و«حاربت فرنسا هذه الحركة حرباً مبيدة قضت على أنصار هذا الزعيم، ولكنها لم تستطع أن تقتلع الجذور العميقة التي تركتها هذه الحركة في أهل هذه المنطقة التي يسكنها الآن أكثر من أربعمائة ألف مسلم...».
محمد الغزالي: «الاستعمار أحقاد وأطماع»، الدار السعودية للنشر، ١٩٧٠م، ص (٢٥١).

(٢) مؤداه أنه لا يجوز إجبار أحد على الاشتراك في أداء الخدمة العسكرية وقت الحرب إذا كان الاشتراك في تلك الحرب بالذات مخالفاً لعقيدته الدينية.

الأحكام التفصيلية الخاصة بذلك»[١].

وهناك دساتير أوروبية تحدّ من حرية ممارسة الشعائر الدينية فلا يبيح بعضها ممارسة تلك الشعائر إلا في أماكن محدودة ومقفلة[٢]، وعلى الرغم من كونها من الدول الموقعة والمصادقة على الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، والتي تنص على تقرير: «.... حرية ممارسة الشعائر ومراعاتها سواء كان ذلك بصورة فردية أو جماعية في السر أو في العلن»[٣].

كما تنص الاتفاقية الأوروبية على أن لكل إنسان اعتدى على حقوقه وحرياته المقررة في هذه الاتفاقية الحق في أن يمنح وسيلة فعالة لعرض الأمر على محكمة قومية، وذلك يعني أن على كل دولة أن تنشئ محكمة لتيسير الطعن الدستوري للأفراد مباشرة فيها، ولكن لم يتم إنشاء مثل هذه المحاكم في غالبية الدول الموقعة»[٤]، مما حدا بدولة أوروبية موقعة على الاتفاقية هي (هولندا) إلى أن تحكم بعدم شرعية قيام أحد رجال الدين الكاثوليك

---

(١) المادة (٤) من (القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية) الصادر عام ١٩٤٩م ومما يذكر أن ألمانيا الاتحادية عضو في الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية منذ ٥ ديسمبر عام ١٩٥٢م. (سرحان، عبد العزيز محمد: «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية»، ص ٦٨).

(٢) كدستور هولندا الحالي في المادة ١٨٤ من الفصل الثاني، والسابق في المادة ١٦٧ من الفصل الثاني من الدستور الهولندي. (سرحان: «المرجع السابق»، ص ٢٣٥).

(٣) المادة (٩) من الاتفاقية الأوروبية، أبو أتله: «موسوعة حقوق الإنسان»، ص (٥٨).

(٤) ولم تنشئ مثل هذه المحكمة إلا ألمانيا الاتحادية من ضمن الدول الأوروبية الموقعة على الاتفاقية.
(سرحان: «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية»، ص ٢٣٥).

عام ١٩٥٧م في موكب ديني يضم عدداً من الأشخاص وهم يلبسون الملابس الخاصة بالطقوس الدينية للكنيسة الكاثوليكية، ثم أدائهم الصلاة علناً، وذلك استناداً إلى الدستور الهولندي الذي ينص على على عدم جواز إقامة العبادات الدينية خارج الأماكن المقفلة والمعدة لذلك[١]، ثم قبض على هذا القس وقُدم للمحاكمة، فحكمت محكمة الدرجة الأولى الهولندية التي قدم إليها، أن هذا الرجل لم يعد معاقباً على ذلك الفعل في هولندا استناداً إلى المادة التاسعة من الاتفاقية الأوروبية لأن هولندا طرف في تلك الاتفاقية، ثم أيدت محكمة الاستئناف ذلك الحكم، ولكن النيابة العامة طعنت في هذا الحكم محتجة بأن حكم محكمة الاستئناف يستند إلى تفسير خاطئ لنص المادة التاسعة من الاتفاقية، وأن المتهم قد خالف القانون في تصرفه، ولم يجد رجل الدين بالتالي محكمة قومية تنظر دستورية ذلك الحكم طبقاً لما نصت عليه الاتفاقية».

وهكذا فإن مجرد التصديق على الاتفاقية من قبل الدول الأوروبية الموقعة لم يخدم حقوق الأفراد في هذه الدول.

ويؤكد ذلك ما أعلنته النمسا[٢] صراحة، في المذكرة الإيضاحية للقانون الدستوري الفيدرالي لجمهورية النمسا: بأن الاتفاقية الأوروبية والبروتكول الملحق بها ليس لهما قوة السريان المباشر في القانون الداخلي[٣].

---

(١) المادة (١٨٤) من الدستور الهولندي.

(٢) أودعت جمهورية النمسا الفيدرالية وثائق التصديق على الاتفاقية لدى الأمين العام لمجلس أوروبا بتاريخ ٣ سبتمبر ١٩٥٨م. (سرحان: «المرجع السابق»، ص ٢٤٧).

(٣) وقد جاء في المذكرة الإيضاحية ما نصه: «أن الاتفاقية في جميع الحالات لا تسري مباشرة في القانون الداخلي للنمسا، وأن القوانين بالنمسا والخاصة بالحقوق

فليس للاتفاقية الأوروبية أي قوة ملزمة، وأن مسألة الالتزام بمواد هذه الاتفاقية وتطبيقها غير مضمون، وغير منسجم مع قداسة الحقوق التي نادت بها الاتفاقية.

هذا هو الموقف في أوروبا بالنسبة لحقوق الإنسان، مع أن فلسفتها السياسية قائمة على مبدأ الحرية الفردية وحفظ حقوق الإنسان.

وفي مجال الدول الاشتراكية فإن حرية العقيدة – كحرية التملك – تعتبر من أدق المقاييس التي يمكن من خلالها قياس مدى يسارية النظام الاشتراكي أو قربه لليمين – أي مدى قربه للنظام الشيوعي التام أو للرأسمالي –[1].

ولنبدأ ببيان موقف دساتير الدول الاشتراكية الشيوعية من حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية في تلك الدول، فلقد ورد في دستور الاتحاد السوفيتي نصاً في حرية العقيدة يعتبر الفريد من نوعه بين نصوص دساتير العالم اليوم في شأن هذه الحرية.

يقول النص: «لكي تؤمن للمواطنين حرية المعتقد الديني،

الأساسية لم تتأثر مباشرة بالاتفاقية». (سرحان: «المرجع السابق»، ص ٢٣٧).

(١) يرجع مفهوم اليسار واليمين في المفهوم السياسي واستعماله لأول مرة إلى عهد الجمهورية الفرنسية الأول «حيث كان يجلس أعضاء البرلمان الفرنسي في المجلس – طبقاً لاتجاهاتهم السياسية – على شكل نصف دائرة وكان ترتيبهم على النحو الآتي: دعاة الإصلاح الاجتماعي والمساواة كانوا يجلسون إلى أقصى اليسار في المجلس، والاستقراطيون والمحافظون في أقصى اليمين، والمتوسطون في آرائهم في الوسط ومن هنا جاء إطلاق اليسارية واليمينية والوسط على أصحاب الاتجاهات السياسية».
أباظة، والغنام: «تاريخ الفكر السياسي»، ص (٣٧٧).

تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيتي عن الدولة، والمدرسة عن الكنيسة ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية وبحرية الدعاية اللادينية»[1].

وبهذا طلع الدستور السوفيتي على العالم – وبسبب تناقض فلسفته الشيوعية والأديان – بحرية جديدة أسماها بحرية الدعاية «اللاِدينية»، وهو بذلك إنما يصوغ لأتباع فلسفته نصّاً يستحث به رغبتهم وهممهم للعمل ضد الأديان، وهو أمر لا يخدم حرية العقيدة، إذ إن إعطاء الحرية في أمر معين إنما يعني الاعتراف بحق الإنسان في ممارسة تلك الحرية، والرغبة في تحقيق تلك الممارسة، أو على الأقل عدم التناقض في فعل ما من الأفعال حيال الحق الممنوح وصاحبه، مع إمكانية ممارسة هذه الحرية، والتمتع بذلك الحق، أما أن يعطي الدستور في صدر مادة منه حرية العقيدة، ويأتي في عجزها بالإباحة للآخرين في التصدي لها، فهو أمر مختلف تماماً عن مألوف الصواب والصحة للأشياء.

ذلك أن عبارة «وبحرية الدعاية اللادينية» في الدستور السوفيتي إنما تعني ضمن أمور أخرى:

١ – حرية قيام المعارضين للأديان باحتقار الدين والمتدينين وتحقيرهم.

٢ – حرية التصدي لكل ما ينمي الاتجاه الديني عند الناس.

٣ – حرية القيام بمنع أو تعويق ممارسة الشعائر لأنه نوع من العمل في الدعاية اللادينية.

٤ – أن النظام السوفيتي أعطى لنفسه الحق في تهيئة من

(١) المادة ١٢٤ من دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية.

يعملون لعرقلة ممارسة حرية العقيدة الدينية، كما يعمل النظام السوفيتي جاهداً للقضاء على الأديان بتعطيل أماكن العبادة[١] مع التركيز الإعلامي على محاربة الأديان[٢] من قبل السلطات الرسمية فيه.

٥ – كما تعني عبارة – وحرية الدعاية «اللادينية» – في الدستور السوفيتي رغبة ذلك النظام القضاء على الدين والعقيدة لدى الناس، وذلك واضح من نص العبارة فكلمة – الدعاية – الواردة في النص مشتقة من الدعوة، والدعوة هي إحدى الوسائل لتحقيق غاية معينة.

إذن فذلك النص يعني أن هدف المشرع السوفيتي هو القضاء على الأديان وعلى ممارسة شعائرها في النهاية، وليس منح الحرية لممارستها أو اعتقادها.

ولا يبدو ذلك غريباً من نظام قدمت فلسفته على المادية الجدلية، والتفسير المادي للتاريخ، نظام وصف فلاسفته الدين بأنه (أفيون الشعوب)، وتأسست نظرياتهم على الإلحاد، وعلى وصف الدين بأنه خرافات بائدة من صنع الاقطاعيين والرأسماليين

(١) لقد قامت السلطات السوفيتية بإغلاق المساجد والكنائس وتحويل بعضها إلى متاحف ومخازن للحبوب وإسطبلات، برتراندراسل وجماعة: «الماركسية في أبعادها المختلفة». دار الكاتب العربي للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص (٤٩).

(٢) فلقد وقف (زينوفييف) مرة يخاطب مؤتمر الحزب الشيوعي – وهو أحد أعضائه – فقال بكل صراحة وجلاء: «أنه يعتبر الدين والقومية والأسرة هي العقبات الثلاث الكبرى التي تعترض طريق الثورة العالمية، وقال: إن الشيوعيين سيقمعون الأديان وسيحولون الروح الوطنية والقومية إلى فكرة اشتراكية، أما الأسرة فإنها ستصبغ بالصبغة الاشتراكية بحزم...» المرجع السابق، ص (٤٨).

المستغلين، لتخدير الشعوب وإلهائها عن الصراع الطبقي[١].

أما الصين الشيوعية فقد نصّ دستورها بشكل مختصر على حرية الأديان، يقول النص: «لمواطني الجمهورية الشعبية الصينية حرية الاعتقاد الديني»[٢].

«والصين دولة اشتراكية شيوعية كالاتحاد السوفيتي، إلا إنها خالفتها في طريقة صياغة نص حرية الاعتقاد في دستورها، ولسنا هنا بصدد المقارنة بين النصين في اللفظ، ولا يهمنا ذلك، بقدر ما يهمنا معرفة أسلوب التطبيق لهذا النص في الصين، ورغم ضآلة المعلومات المتوفرة، إلا أننا نعتقد أن ليس هنالك فارق كبير بين الطرفين في شأن التطبيق»[٣].

كما نصّ دستور جمهور ألمانيا الديمقراطية – في ثمان مواد مطولة – على حرية العقيدة، وضمّنها أموراً تتعلق بحرية العقيدة الدينية منها النص على ضمان الدولة لحرية الفرد حين ممارسته للشعائر الدينية، كما أباح الدستور للجماعات الدينية جمع التبرعات من أعضائها، وبحرية القيام بالتعليم الديني، وحق استملاك الجماعات الدينية لهذه المعاهد، وأباح للجماعات الدينية تقديم الخدمات الدينية للمستشفيات والإصلاحيات وبتقديم المعونات إذا طلب إليها ذلك، ولكن الدستور قد ألزم الفرد إذا أراد الانضمام لهذه الجماعات الدينية أو إحداها أو الخروج منها أن يعلن عن ذلك في

---

(١) قطب، محمد: «الإنسان بين المادية والإسلام»، دار الشروق، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص (٦٥).

(٢) المادة (٨٨) من دستور الجمهورية الشعبية الصينية الصادر عام ١٩٥٤م.

(٣) الشيشاني، عبد الوهاب عبد العزيز: «حقوق الإنسان وحريّاته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة»، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص (٩٣).

محكمة، أو أن يقدم بذلك تصريحاً مكتوباً ومصدقاً عليه من جهة رسمية[١].

«وواضح المقصود من هذا الطلب، إذ إن من الأمور ذات المغزى عند هذه الأنظمة – الأنظمة الشيوعية – أن يبقى المتدين أو صاحب العقيدة الدينية تحت المجهر يراقب من قبل السلطات باستمرار، لأنه يعتبر في نظرهم من وقود الثورة المضادة، ويخشون دائماً أن يشتعل النار تحت الرماد، ذلك لأن فكرة الدين تتناقض مع فكرة المادية الجدلية ولذلك نلاحظ أن الأنظمة الشيوعية وإن كانت قد اضطرّت للنصّ على حرية الاعتقاد في دساتيرها، إلا أنها قد اجتهدت في وضع العراقيل أمامها، حتى تفرع ذلك النص من كل محتوى إيجابي في التطبيق»[٢].

* * *

(١) المواد من ٤١ إلى ٤٨ من الدستور الألماني الصادر عام ١٩٤٩م.
(٢) الشيشاني: «حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة»، ص (٩٣).

المبحث الرابع
ضوابط حرية الاعتقاد في القانون الوضعي

سبقت الإشارة إلى أن الحرية نسبية حتى عند النظم الديمقراطية، ولهذا فإن حرية الاعتقاد في القانون الوضعي ضُبطت بضوابط رآها واضعو هذه القوانين.

يدل على ذلك ما جاء في الاتفاقية الأوروبية:

«هذه الحريات تتضمن واجبات ومسئوليات، لذا يجوز إخضاعها لشكليات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محدودة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع إفشاء الأسرار، أو تدعيم السلطة وحياد القضاء»[1].

وبتأمل القانون الوضعي – سواءً كان مواثيق واتفاقات دولية أو إقليمية أو قانون دولة واحدة – نجد أنها احتوت نظرياً على ضوابط اتفقت عليها، لكن هناك ضوابط اختلفت القوانين فيما بينها فيها.

ولهذا فإنني – ربما – أذكر كل ضابطٍ وأعزوه إلى مصدره معتبراً أنه وجه للقانون الوضعي، وهذه الضوابط كما يلي:

الضابط الأول: اتفقت المواثيق والقوانين الوضعية على اعتبار قيدٍ على الحرية الاعتقادية، وهو ما يضعه القانون قيداً ليحمي به حريات الآخرين وحقوقهم ويحفظ به النظام العام.

---

(١) أبو أتله: «موسوعة حقوق الإنسان»، ص (٥٧).

الضابط الثاني: توفّر إذن الدولة في طلب الترخيص بنشاط في مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما، جاء في الاتفاقية الأوروبية: «لكل إنسان الحق في حرية التعبير، هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية، وذلك دون إخلال بحق الدولة في طلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما»[١].

الضابط الثالث: تُعطى للإنسان حرية الاعتقاد شريطة أن يطبق الشعائر التي يريدها بمفرده وبمعزل عن الناس، جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «حرية الشخص في الإعراب عن معتقده، بالتعليم – ويقصد به التعليم الديني – وذلك بالإضافة إلى حرية الإعراب عنها بالممارسة، وتطبيق الشعائر التي يريدها بمفرده وبمعزل عن الناس أو مع جماعة»[٢].

وفي القانون الهولندي: «لا تبيح الممارسة إلا في أماكن محدودة ومقفلة»[٣].

بينما جاء في الاتفاقية الأوروبية: «سواء على انفراد أو باجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص»[٤].

الضابط الرابع: عدم التعارض مع الآداب والنظام العام:

---

(١) المرجع السابق، ص (٥٧).
(٢) المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص (١٣).
(٣) سرحان: «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية»، ص (٦٨).
(٤) أبو أتله: «موسوعة حقوق الإنسان»، ص (٥٧).

جاء في القانون الأردني: «تبعاً للعادات المرعية ما لم تتعارض مع الآداب والنظام العام»[١].

وفي القانون اللبناني: «على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام»[٢].

وفي القانون الإيطالي: «بشرط أن لا يخل شيء من ذلك مع الآداب العامة المرعية»[٣].

الضابط الخامس: اشترط قانون الاتحاد السوفيتي أن تُفصل الكنيسة عن الدولة، والمدرسة عن الكنيسة[٤].

الضابط السادس: اشترط قانون ألمانيا الديمقراطية أن يعلن عن طريق محكمة دخوله في جماعة[٥].

* * *

(١) المادة (١٤) من دستور المملكة العربية الهاشمية الصادر عام ١٩٥٢م.
(٢) المادة (٩) من الدستور اللبناني الصادر عام ١٩٢٦م، والمعدّل عام ١٩٤٧م.
(٣) المادة (١٩) من الدستور الإيطالي الصادر عام ١٩٤٧م.
(٤) المادة (١٢٤) من دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية.
(٥) المواد من (٤١) إلى (٤٨) من الدستور الألماني الصادر عام ١٩٤٩م.

الفصل الخامس
مقابلة بين
حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: مقابلة بين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.
- المبحث الثاني: مقابلة بين حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

المبحث الأول

مقابلة[1] بين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

الإسلام لا يزداد عندما تشابهه أو توافقه أنظمة بشرية؛ فهو غني وكامل كمالاً مطلقاً؛ لأنه من تشريع صاحب الغنى والكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجهٍ من الوجه جل وعلا وتقدّس وتعاظم.

١ – من حيث المصدر:

حقوق الإنسان في الإسلام إلهية المصدر، فواضعها هو الذي خلق الإنسان، وهو أعلم بما يصلحه في دينه ودنياه، وأعلم بما في داخل النفس الإنسانية وما يتفق معها وما يتعارض مع ميولها وطبيعتها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

وحقوق الإنسان في الوثائق الوضعية بشرية المصدر، والبشر

---

(١) يستخدم بعض الكُتاب كلمة «مقارنة» عندما يُقابل الشريعة الإسلامية التي شرّعها ربّ العباد ﷻ بشرائع البشر، ويرى أبو زيد في «معجم المناهي اللفظية»، ص (٤٢٠، ٤٢١): «أن اصطلاح «الفقه المقارن» تنبغي منابذته وضعاً وشرعاً دفعاً للتوليد والمتابعة». اهـ.
ولهذا فإن كتّاباً آخرين يؤثرون كلمة «مقابلة» على كلمتي «مقارنة» أو «موازنة»، وذلك «لأن المقارنة تقتضي المماثلة والمساواة بين الشيئين المقارن بينهما، كما في «لسان العرب» (٣٣٦/١٣)، والموازنة هي زنة شيء بشيء مثله، كما في «لسان العرب» (٣٤٦/١٣)، والإسلام أعظم وأجل من أن تقارنه أو توازنه بفعل البشر، أما المقابلة فهي في اللغة تعني المواجهة، كما في «لسان العرب»، (٥٤٠/١١)، ولا ضير أن نواجه الإسلام بغيره فهي مواجهة القوي أمام الضعيف والحق مع الباطل، فلا مساواة ولا مماثلة».
وينظر: الظهار، راوية بنت أحمد عبد الكريم: «حقوق الإنسان في الإسلام»، دار المحمدي، جدة، ط (١)، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ص (١١٧).

لا يعلمون حقيقة النفس الإنسانية وما يناسب فطرتها التي فطرها الله عليها[١].

وبالتالي: فإن مصدر الحقوق سينعكس على شرعية الحقوق ذاتها، كما سينعكس على قبول الإنسان وقناعته بها.

ولهذا يؤكد جريشة على أنه «لما كانت حقوق الإنسان في الإسلام صادرة من جهة أعلى وأسمى من أي فرد أو جماعة، فإنها اتصفت بالسموّ والقوّة كما أنها صارت أعمق في القلوب وأوثق في الأفئدة»[٢].

٢ – إن الحقوق في الإسلام غير قابلة للتعديل ولا التبديل ولا الإلغاء:

قال تعالى: ﴿ لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ٦٤]، وقال: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، مهما مرت الأعوام وطالت الأزمان، أما في الوثائق الوضعية فما دامت من صنع البشر ويتصف بالضعف ﴿ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ﴾ [النساء: ٢٨]، فهي تصطبغ بصبغة واضعها وتشاركه الضعف والوهن فهي إذا قابلة للتعديل والتبديل والإلغاء وتتصف بعدم الثبات والاستقرار.

وهذه الوثائق مهما جرى تحصينها بالنصوص، فإن الجمود الذي فرضوه على الدساتير لم يحمها من التعديل بالأغلبية الخاصة،

---

(١) الدرعان، عبد الله: «المدخل للفقه الإسلامي»، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤١٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص (٣٨)، عودة، عبد القادر: «التشريع الجنائي الإسلامي»، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (١٤)، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص (١٨).

(٢) ينظر: جريشة، علي: «حرمات لا حقوق»، دار الاعتصام، ودار النصر للطباعة، مصر (د.ت)، (د.ط)، ص (٧٠).

ولم يحمها من الإلغاء والتبديل عن طريق ما سمي بالثورات حتى لقد جرى فقه وضعي مقتضاه أن نجاح ثورة ما معناه سقوط الدستور بقوة القانون حتى ولو لم يعلن عن هذا السقوط أو الإلغاء[١].

٣ – المشرع في الإسلام ليس له مصلحة خاصة يريدها من خلال تشريعاته.

أما واضعوا حقوق الإنسان فقد كانت لهم مصالح سياسية واقتصادية يسعون لها من وراء هذه الإعلانات، وليست في واقعها الممارس إلا خدمة للمصالح الغربية وخطوة من خطوات التكتيك السياسي، أو شعار من الشعارات البراقة تخدع به الشعوب المنكوبة، أو ورقة ضغط تستخدمها القوى العظمى ضد الدول الضعيفة، لقد جعل الغرب قضية حقوق الإنسان بمفهومهم الخاص أحد الأسلحة التي يشهرونها في وجه من شاءوا، وجعلوها معياراً في تقديم المساعدات لمن يحتاجها، وجعلوها باباً واسعاً للتدخل غير المبرر في الشؤون الداخلية للدول كل ذلك تحت شعار حقوق الإنسان[٢].

٤ – من حيث الأسس التي بنيت عليها الحقوق:

الأسس التي بنيت عليها حقوق الإنسان في الإسلام التكريم الإلهي، أما حقوق الإنسان في الفكر الغربي فهي مستمدة من فكرة الحق الطبيعي.

---

(١) جريشة: «حرمات لا حقوق»، ص (٧١).

(٢) الزهراني، سعيد بن عائض: «عرض دور الإسلام في حفظ حقوق الإنسان»، بحث مُقدّم لندوة حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الوضعي، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، المنعقدة في ١١ – ١٣ /١١/١٤٢١هـ – ٥ – ٢٠٠٠/٢/٧م.

ويؤكد الإسلام أن ميزان التكريم يعتمد على الارتباط العقائدي للإنسان وهذا الارتباط يختاره الإنسان بإرادته ورغبته.

ويرى أن الإنسان مكرم لتكريم الله تعالى له ومنحه إياه ذلك ويرتبط التكريم بعبودية الإنسان لربه، بينما يرى الفكر الغربي ذلك حقاً طبيعياً ينبع من السيادة المطلقة للإنسان التي لا تعلوها سيادة.

والتكريم في الإسلام حين ينطلق من كونه منحة ترتبط بالعبودية يعني أن هناك أحوالاً يرتكس فيها الإنسان ويتجرد فيها من ذلك التكريم بكفره وبعده عن المنهج الشرعي الحق الذي تزدان به إنسانيته، بينما لا يقر الفكر الغربي ذلك حيث يرى أن الإنسان ذو حقوق طبيعية ثابتة ينالها مهما كان مرتكباً للسوء طافحاً بالإثم والرذيلة.

كما أن الفكر الغربي يربط بين حقوق الإنسان وسيادة وحرية الإنسان الفردية دوماً، وينجم عن ذلك قيام النظام الديمقراطي المستند إلى فكرة العقد الاجتماعي، المؤكدة على أسبقية الحقوق الفردية للوجود السياسي وينجم عنه أيضاً مبدأ الحرية الاقتصادية والذي يقوم عليه التنظيم الاقتصادي للمجتمع بغض النظر عن الجوانب الأخلاقية أو البدنية المتعلقة بذلك[1].

٥ – من حيث الأسبقية: «وثيقة الإسلام أسبق»:

ففي وقت لم تكن الإنسانية تدري ما الكتاب ولا الإيمان عرف المسلمون ما الكتاب وما الإيمان، وعرفوا من خلالها حقوقاً بلغت

(١) ينظر: مفتي، محمد أحمد، والوكيل، سامي صالح: «النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية»، كتاب الأمة، قطر، ط (١)، ١٤١٠هـ، ص (٣٥).

حـــــــــــــــــد الحرمـــــــــــــــــــــــــات، والفارق بين الوقت الذي عرف فيه المسلمون هذه الحرمات وبين ما عرفته البشرية بعد ذلك ليس مائة عام ولا مائتين ولا ثلاثمائة، إنه بضعة بل جملة قرون أدناها أثنا عشر، ففي القرن السابع الميلادي، كـــــــــــــــان مــــــــــــــــيلاد رســــــــــــــالة الإسلام ومعها وثيقة حقوق الإنسان»[1]، بينما نجد أنه في القرن الثالث عشر (١٢١٥م) كان أول ميلاد لأول وثيقة بشرية لحقوق الإنسان، وفارق كبير بين الزمانين[2].

٦ – من جهة الشمول:

الإسلام دين متسم بالشمولية، قال الله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾ [المائدة: ٣]، وفي إكمال الدين وبيان جميع أحكامه كلُّ نِعَم الدارين، ولهذا قال سبحانه: ﴿ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي ﴾.

وهذه الآية الكريمة نصٌّ صريح في أن دين الإسلام لم يترك شيئاً يحتاج إليه الخلق في الدنيا ولا في الآخرة إلا أوضحه وبيّنه كائناً ما كان[3].

ومن هنا فإن الإنسان – حتى غير المسلم – في الإسلام لم

---

(١) جريشة: «حرمات لا حقوق»، ص (٦٩).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، الإسلام دين كامل، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ط(٢)، ص (٦، ٧).

يُفصل عن حقوقه صغيرة أو كبيرة، أما الإنسان في القانون الوضعي فإنه يفتقد بعضاً من حقوقه من الجهة النظرية – على الأقل – فضلاً عن الواقع الذي يُثبت الخيالية لتلكم الحقوق المسطرة.

ومن الأمثلة التي تبين أن حقوق الإنسان في الإسلام أشمل منها في القانون الوضعي بشكل عام أنه بالنظر إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام (١٩٤٨م) والإعلان الإسلامي الذي صدر عام (١٩٨٨م) نجد أن الإعلان الإسلامي نصّ على حق الحفاظ على الأفراد البريئين كالشيخ والمرأة والطفل أثناء النزاعات، ومداواة الجرحى، والحفاظ على الأسرى، وحرمة التمثيل بالقتلى.

أما الإعلان العالمي فقد خلا من ذلك، ولكنه – كدليل يثبت شمولية الإسلام – جاء في مواثيق واتفاقيات دولية لاحقة كمعاهدة جنيف والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية، والحقوق المدنية، والسياسية[١].

ويرى جريشة بعد عرضه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م، أنه قاصر إذ لم يشمل حقوقاً شملها إعلان رسول الله @ المتمثل في خطبة حجة الوداع[٢].

٧ – من حيث الوضوح:

إن الحقوق في الإسلام فصلت بغاية الوضوح ولم تترك لمفاهيم عامة مبهمة، وجاءت النصوص الشرعية في القرآن الكريم

(١) ينظر: الزحيلي، محمد: «حقوق الإنسان في الإسلام»، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، ط (٤)، ص (١٢٤).
(٢) جريشة: «حرمات لا حقوق»، ص (٤٥)، و ص (٧٢ – ٧٤).

والسنة محددة للحقوق ومنعت تجاوزها وانتهاكها نحو تحريم القتل لحفظ الحياة الإنسانية، وتحريم الزنا والقذف حماية للأعراض والكرامات، وتحريم الربا والاحتكار لضمان ممارسة حق الكسب.

أما تحديد وتفصيل الحقوق في الفكر الغربي فيقتصر في الكثير من الأحيان على مبادئ عامة مجردة تستند على مفهوم الحرية نحو العدالة والمساواة ومنع التعذيب دون بيان للتقنينات التفصيلية التي تحددها هذه العدالة وتقرر حقيقة صيانة الكرامة الإنسانية، ولهذا تتباين القوانين والتشريعات المنظمة للحقوق في المجتمع الغربي من دولة لأخرى ومن زمن لآخر، ولعل أقرب مثال لهذا الخصوص الحركات السياسية في الغرب والتي تنادي بالمساواة بين المرأة والرجل وتطالب بما يسمى بحقوق المرأة بسبب غياب التقنينات التفصيلية التي تظهر تلك الحقوق في النظم الغربية[1].

٨ – من جهة ضمان حماية الحقوق:

لقد شهد العصر الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً نظاماً متكاملاً ودقيقاً وعادلاً لحماية الأفراد وحرياتهم الأساسية لم يعرفه أي عصر آخر من العصور التي سبقته أو لحقت به حتى اليوم، فالحقوق في الإسلام محمية بضمانات تشريعية وتنفيذية وليست مجرد توصيات[2].

فهي حقوق مسلّمة، وتدعمها الواجبات، ومن بعد الواجبات

(١) مفتي والوكيل: «النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية»، ص (٣٩ – ٤٠).

(٢) الظهار، راوية بنت أحمد: «حقوق الإنسان في الإسلام»، دار المحمدي، جدة، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م، ط (١)، ص (١٢١).

تحميها الحدود، ومن بعد الحدود ترتفع إلى الحرمات[١].

فلم يكتف الإسلام بتقرير هذه الحقوق وإغراء الناس بها والتدليل على فائدتها وأهميتها بل اعتبر انتهاكها والاعتداء عليها جريمة، وجعل عقوبتها محددة بالنص غير قابلة للاجتهاد وتقدير القضاة والحكام[٢].

أما ميثاق حقوق الإنسان فإنه لم يضع تصوراً للوسائل الكفيلة بالحماية الفعلية لتلكم الحقوق عن طريق توفير الأدوات والوسائل الإجرائية والقضائية[٣].

وبالتالي اكتفى الميثاق بالنصّ على ضرورة صيانة تلكم الحقوق ولم يحدد الوسائل الدولية لكفالة التمتع بها مما يجعل حقوق الإنسان خاضعة لاعتبارات ذاتية ترتبط بمصلحة الدولة أو مصلحة الحكام دون النظر إلى الاعتبارات الموضوعية المتعلقة بإقرار الحقوق والواجبات.

أضف إلى ذلك أن الحماية التي كفلتها الدساتير الغربية وغيرها... قد قيدت بالنصوص القانونية الوضعية التي تنص عادة على عدم جواز الاعتقال أو الحبس أو التجسس إلا بحكم القانون، ولما كان القانون أصلاً من وضع الحكام فقد نجم عن ذلك في كثير من الأحيان فقدان الحقوق الإنسانية وانتهاك كرامة الأفراد باسم القانون وتفنين تلك الانتهاكات بوضعها في نصوص تشريعية نحو

---

(١) جريشة: «حرمات لا حقوق»، ص (٧٠).

(٢) مفتي والوكيل: «النظرة السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية»، ص (١٦)، من كلمة تقديم لعمر عبيد حسنة.

(٣) مجذوب، محمد سعيد: «الحريات العامة وحقوق الإنسان»، طرابلس، لبنان، ١٩٨٦م، ص (٩٠).

قانون الطوارئ، والأحكام العرفية، والمحاكم الاستثنائية وغيرها من الاستثناءات التي تصير في نهاية الأمر هي الأصل في تقرير الحقوق الإنسانية، ولقد ترتب على ما سبق أن يتقلص عدد المنتفعين عملياً في واقع الأمر من الألفاظ الرنانة الفخمة التي تضمنتها هذه الوثائق وتصبح مزاياها وقفاً على فئة محددة من القابضين على السلطان تمارس الحكم بدكتاتورية متجبرة تقمع أغلبية الشعب، وتصفي شركائها في الحكم أولاً بأول ليحتكر الحقوق أقل عدد من الأفراد[1].

٩ – من حيث الغاية:

إن حقوق الإنسان في الإسلام ترتبط بالغاية الكبرى من مقصود التشريع الإسلامي وهي تحقيق عبودية الخالق لله ﷻ[2]، وحفظ مقاصد الشريعة في الوجود الإنساني، والتي هي المحافظة على ضروريات وجود الإنسان والتي حددها علماء الأصول بحفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض فضلاً عن حفظ حاجيات هذا الوجود وذلك بوضع أحكام العلاقات الإنسانية في سائر المعاملات وأخيراً حفظ تحسينات الوجود الإنساني من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

أما غاية التشريع لأحكام الحقوق في الفكر الغربي: فهي تقرير القيم الغربية للحياة عن طريق إثبات أهمية تلك الحقوق والدعاية لها، وكذلك جعل مصدر التنظيم الاجتماعي وصياغة الحضارة

(١) مفتي، والوكيل: «النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية»، ص (٣٣).

(٢) الأشقر، عمر سليمان: «خصائص الشريعة الإسلامية»، مكتبة الفلاح، الكويت، ط (١)، ١٩٨٢م، ص (٢٦).

الإنسانية وفقاً للحضارة الغربية باعتبارها المنشأ الذي صدرت منه تلك المفاهيم لحقوق الإنسان[١].

وهذه غاية نفعية محضة قاصرة على تنظيم الظواهر فقط التي لا يملك واضعو تلك القوانين غيرها تنظم على أي لون من الألوان وافق الأخلاق أو خالفها، بل أكثر من ذلك فقد وجدناها تبيح وتنظم بعض ما يحرمه الدين وتنفر منه الأخلاق كالزنا والربا وغيرها[٢].

١٠ – من جهة الصلاحية للتطبيق في كل زمان ومكان.

لقد اعتمد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (القانون الوضعي) على الفكر الفلسفي البشري الغربي في نصوصه، وهذا أدى بدوره إلى تصادمه مع أديان وعقائد وقيم وفلسفات بعض الشعوب مما جعل بعض نصوصه مستحيلة التطبيق[٣].

١١ – من جهة الضوابط:

فالحقوق في الإسلام ليست مطلقة بل هي مقيدة بضوابط منها:

١ ــ إنها مقيدة ومحمية بضمانات تشريعية وتنفيذية:

وهي ليست مجرد توصيات أو أحكام أدبية لا ضامن لها كما هو في مواثيق المنظمات الدولية، وبالنتيجة فإن للسلطة العامة في الإسلام حق الإجبار على تنفيذ هذه الحقوق ومعاقبة المتخلفين عن تنفيذها[٤]، وللسلطة حق حمايتها، فمثلاً:

---

(١) مفتي، والوكيل: «النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية»، ص (٤١).

(٢) شلبي، محمد مصطفى: «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص (٢٧٤).

(٣) الزهراني: «عرض دور الإسلام في حفظ حقوق الإنسان»، ص (٢٧).

(٤) الدواليبي، محمد معروف: «ندوات علمية حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان

حرية الرأي والتعبير: فقد كفل الإسلام هذه الحرية التي تعني 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، ومع اهتمام الإسلام بحرية الرأي والتعبير إلا أنه قد حرص على عدم تحريرها من القيود والضوابط الكفيلة بحسن استخدامها وتوجيهها إلى ما ينفع الناس ويرضي الخالق جل وعلا ومن هذه الضوابط:

أ – يجب أن تمارس حرية الرأي والتعبير بأسلوب سلمي قائم على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، دون اللجوء إلى أية صورة من صور العنف أو الإكراه غير المشروع أو الذي لا يسبقه نقاش تقارع فيه الحجة البرهان.

ب – يجب حظر الإفصاح عن الرأي والتعبير عنه فيما يضر الناس أو يؤدي للاعتداء على حرماتهم إذا كان القصد من ورائه الخوض في الأعراض أو انتهاك الحرمات أو إفشاء الأسرار.

ج – يجب ألا تتضمن ممارسة حرية الرأي والتعبير الإضرار بالإسلام وأهله عامة، إذ تجب العقوبة حداً أو تعزيراً في هذه الحالة على المفسد المسيء لاستخدام الحرية التي اعترف له بها من أجل جلب المنفعة ودفع الضرر على المستويين الفردي والجماعي[1].

في الإسلام»، (د.ن)، (د.ب)، (د.ط)، (د.ت)، ص (١٩٨).

(١) الحقيل، سليمان بن عبد الرحمن: «حقوق الإنسان في الإسلام»، (د.ن)، (د.ب)، ط

٢ ـ أنها مقيدة بضوابط مصلحة الجماعة وعدم الإضرار بها:

لقد منح الإسلام الفرد حقوقاً وحريات، وفرض عليه واجبات تكافئها وقيد هذه الحقوق والحريات الفردية بأن تكون في حدود مصلحة الجماعة، وألا تكون فيها مضرة للغير، وليس للفرد أن يستخدم حقه فيما يؤذي الجماعة ويضرها[١]، وإذا تتبعنا تشريعات الإسلام وجدنا الشارع في كل موضوع يجعل للفرد حقاً فيه يرسم له طريقة استيفائه والتمتع به حتى لا يلحقه الضرر بغيره[٢].

أ ـ لقد جعل الإسلام الطلاق بيد الرجل وأرشده إلى طريقة إيقاعه لئلا يضر بالطرف الآخر: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وفي آية بعدها يقول: ﴿ وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖۚ وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ ﴾ [البقرة: ٢٣١].

ب ـ أباح الشرع التجارة وجعلها طريقاً من طرق كسب المال ثم رسم لها طريقة مستقيمة لا يلحق الناس فيها ضرر أو

---

(١)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ص (٥٤ ـ ٥٥).

(١) القرضاوي، يوسف: «الخصائص العامة للإسلام»، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (د.ط)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص (١٥١).

(٢) شلبي: «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»، ص (٢٧٥).

أذى فمنع الغش ونفر منه: «من غش فليس مني»[١].

قالها الرسول @ حينما دخل السوق ووضع يده فيما يبيعه أحد التجار من الطعام فوجد بللاً[٢].

وحق الفرد إذا تعارض مع حقوق الجماعة فإن حق الجماعة أولى بالتقديم.

فالحياة التي صانها الإسلام للفرد إذا اقتضى المجتمع المسلم بذلها لحمايته وجب عليه أن يقدمها راضي النفس قرير العين معتقداً أن الموت هنا هو عين الحياة[٣].

٣ ــ أنها مقيدة بضوابط المصالح والمفاسد:

فالشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها على وجه العموم وإذا تعارضت المصالح والمفاسد رجح بينها وما كان غالباً اعتبر، فإن كانت المصلحة أكبر من المفسدة علم بهذه المصلحة مع وجود المفسدة لأنها أقل، وما كانت المفسدة فيه أكبر ترك العمل به لأن المفسدة أكبر مع وجود مصلحة فمثلاً:

إيقاع عقوبة القتل على قاتل النفس فيه مفسدة على ذلك الجاني، وهذا ما لا ينكره عاقل، ولكن المصلحة المترتبة أكبر وذلك لأن فيه إعطاء المجني عليه حقه، ثم إن فيه إقامة للعدل، وفيه إرساء للأمن في المجتمع، وإطفاء للثأر، ولا شك أن هذه المصالح أكبر بكثير من تلك المفسدة الجزئية التي وجدت بناء على فعل الجاني، وعليه أن يتحمل مسئولية أعماله فهو قد أهدر حقوق الآخرين فكيف لا

---

(١) «صحيح مسلم»، كتاب: «الإيمان»، باب: قول النبي @: «من غشنا فليس منا» (٩٩).

(٢) شلبي: «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»، ص (٢٧٦).

(٣) القرضاوي: «الخصائص العامة للإسلام»، ص (١٥٢).

يؤخذ الحق منه[1].

٤ ـ أنها مقيدة بضوابط الأخلاق:

إن الأخلاق في الإسلام لم تدع جانباً من جوانب الحياة الإنسانية روحية أو جسمية، دينية أو دنيوية، عقلية أو عاطفية، فردية أو اجتماعية إلا رسمت لها المنهج الأمثل للسلوك الرفيع، والحقوق في الإسلام كلها مقيدة برعاية أخلاق المجتمع وعقائده ومثله العليا.

فليس معنى حرية الاعتقاد أو الرأي إباحة الطعن على الإسلام وأهله وإذاعة الكفر بالله ورسوله وكتابه، ونشر الخلاعة والفجور، فإن حرية الإفساد لا يقرها عقل ولا شرع[2].

* * *

(١) الزهراني: «عرض دور الإسلام في حفظ حقوق الإنسان»، ص (٢٥).
(٢) القرضاوي: «الخصائص العامة للإسلام»، ص (١١٧ ـ ١٥٣).

المبحث الثاني
مقابلة بين حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

أولاً : أن مصدر «حرية الاعتقاد» في الشريعة الإسلامية هو الوحي: القرآن والسنة، لا التجارب، ولهذا جاءت حرية الاعتقاد في الإسلام وسطاً بين الغالين والجافين، إذ لم ينفِ هذا المبدأ، ولم يضطهد غير المسلمين بسبب أديانهم، كما فعلت الكنيسة الكاثوليكية – مثلاً –، وفي المقابل لم يثبته كيفما اتفق.
أما «حرية الاعتقاد» في القانون الوضعي فمصدرها الإنسان بتجاربه ومعاناته، فجاءت كردّة فعلٍ لطغيان الكنيسة وتسلّطها.

ثانيـــاً: من جهة الضمانات نجد أن حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية مُحاطة بضمانات، أما القانون الوضعي فلم يصل إلى كمال الإسلام في تشريعه، ولم يُقاربه.

ثالثـــاً: وافق القانون الوضعي شريعة الإسلام في مبدأ إعطاء الإنسان حرية الاعتقاد شريطة أن لا يمس حريات الآخرين وحقوقهم، ولا يخلّ بالنظام العام.

رابعـــاً: وافق القانون الوضعي شريعة الإسلام في اشتراطه إذن الدولة عند القيام بنشاط ما كالنشاط في مؤسسات الإذاعة والتلفزيون.

خامساً: في حين أن الإسلام أذن لغير المسلمين بالبقاء على دياناتهم، وإقامة شعائرهم التعبدية في أماكن العبادة المخصّصة لهم، نجد أن القانون الوضعي وصل إلى ما

قرّره الإسلام في هذا الشأن، إلا أنه انقسم؛ فهناك قانون لا يُبيح ممارسة التعبدات إلا في أماكن مغلقة ومحدودة، وهناك ما يبيح الممارسة بشكل علني.

سادساً: عندما اشترط قانون ألمانيا الديمقراطية أن يعلن عن طريق محكمةٍ دخوله في جماعة فإنه بذلك قارب الإسلام.

سابعاً: اعتبر الإسلام خروج المسلم عن الإسلام ردّة يُعاقب عليها بالقتل، بينما خالف القانون الوضعي الإسلام في ذلك.

* * *

الفصل السادس
آثار حرية الاعتقاد في تحقيق الأمن

التمهيد

إن مبدأ إعطاء حرية الاعتقاد يجعل الإنسان في طمأنينة داخلية، وعند ذلك قل شعوره بالغبن أو الظلم بدرجة عالية، فتقل نوازع الانتقام أو البحث عن طريق يؤدي إلى تحصيل المراد، ولا أجلّ من مُراد الاعتقاد واختيار الديانة التي يدين بها الإنسان؛ فهذه تمثل أهم وأكبر ركائز الإحساس بالحرية.

أما عندما يمنع الإنسان من اختيار الدين الذي يقتنع به، فإن ذلك سيؤدي به إلى الإحساس بالظلم المستمر الذي يُصبح معه ويمسي، فلا ينقطع ولا يُنسى مثل هذا الاضطهاد والاستبداد والجور.

عند ذلك سيلجأ الإنسان إلى البحث عن أي طريق لدفع هذا

الظلم والتعدي، أو للانتقام منه.

ولقد دخل المسلمون بلدان غيرهم على اختلاف مللهم ونِحلهم، فما عرف التاريخ دولة حققت أمناً وأماناً لرعاياها على اختلاف مللهم بنسبة ما حققته الدولة الإسلامية.

ودخل غير المسلمين بلداناً تختلف معهم في الديانة فسطّر التاريخ حقائق لا يمكن إلغاؤها أو التغافل عنها؛ منها ما يتعلق بأمن رعاياها «أبناء دينها»، ومنها ما يتعلق بأمن الدولة كلها.

لقد حكم كلٌ من الداخلين «المسلمين أو غير المسلمين» تلكم البلدان التي تمكنوا منها، وكلٌ من هؤلاء وهؤلاء كان يندفع في إدارة من تحت يده وفق ما تمليه عقيدته وديانته، فأثرت هذه الإدارة وفق العقيدة على الأمن الداخلي والخارجي.

ولن أتحدث عن الآثار الأمنية لحكم الإسلام والمسلمين، أو الآثار الأمنية لحكم غير المسلمين، وإنما سأقتصر في الحديث على الآثار الأمنية لمبدأ حرية الاعتقاد، مستعرضاً وقائع تاريخية تدل على هذه الآثار.

أولاً : كلّ من اضطُهِدَ في دينه، فإنه سيلجأ إلى العمل السّرّي، وهذا من شأنه أن يهيئ بيئةً لكلّ معوّقات الأمن ومفسداته.

ولأجل ذلك عانى النصارى «الكاثوليك» من جرّاء ما انبثق من نتائج اضطهادات لغير أبناء عقيدتهم، فعندما تمكنوا من الأندلس وحكموا من فيها من المسلمين واليهود والنصارى «البروتستانت» وغيرهم، واضطهدوهم، وأكرهوهم على انتحال عقيدة الدولة، حصلت اجتماعات سرية للمُضطَهَدِين، وانبثقت من الاجتماعات السرية دعوات للثورة، ولهذا شهدت الأندلس عدّة ثورات؛ كتمرد

الموريسيكيين[1] في غرناطة عام ١٥٦٨ ــ ١٥٧٠م.
وخلفيات هذا الانفلات الأمني هو أن «فيليب علم أن المغاربة في أسبانيا ما زالوا يمارسون شعائر الإسلام رُغم تظاهرهم بالكثلكة، فأصدر عام ١٥٦٧م أمراً عالياً يُحرّم كل العادات الإسلامية، ويحظر استخدام اللغة العربية واقتناء الكتب العربية.
فقام المغاربة بالتمرّد عام ١٥٦٨م، واستولوا على إقليم كبير جنوبي غرناطة، وأخمد هذا التمرد بعد سنتين»[2].

ثانيـــاً: وكما أن مبدأ الاضطهاد لأجل الدين يؤدي إلى تنظيم سرّي يقوم به المضطهدون وتنبثق منه ثورات عندما تحصل القدرة الذاتية كما حصل من الموريسيكيين وغيرهم في أرض الأندلس أكثر من مرة، فإنه أيضاً سيؤدي إلى مساندة قوى سياسية داخلية تنازع في الزعامة وتصارع عليها، أو تساند الفتن الداخلية في البلاد.
وسأنقل صفحة من تاريخ الموريسيكيين في أسبانيا توضّح هذا الأثر سطّرها مؤرّخان: أحدهما الأسباني أنطونيو، والآخر فرنسي واسمه برنارد في كتابٍ لهما بعنوان «تاريخ مسلمي الأندلس» جاء فيها:
«في عام ١٥٨٥م بدأ الصراع بين النصارى «سكان

---

(١) الموريسيكيون هم من بقي من المسلمين المغاربة في الأندلس، واندمجوا بالبرتغال والأسبان، وتكلموا لغتهم مع الحفاظ على العربية، حتى كتبوها بالأسبانية، ويسمّونها الخميادو.
ينظر: مظهر، علي: «محاكم التفتيش بأسبانيا والبرتغال وفرنسا وغيرها»، ص (٢١)، وول= =ديورانت: «قصة الحضارة»، (٨٠/٢٩).

(٢) ينظر: ول ديورانت: «قصة الحضارة» (٩٥/٢٩).

الجبال» والموريسيكيين «سكان السهول» وذلك في أراجون، واستمرت الهجمات بينهما على مدى ثلاث سنوات، وهذا ما يؤكده أحد رجال الدير البندكيتي في رويدا حيث يقول: «لقد أحدث الصراع على مدى تسعة أشهر كثيراً من القتلى، ولم يعاقب طيلة ذلك الوقت أحد من سرقسطة إلا رجل فقير لمخالفته قرار الطرد، فكم هي سيئة العدالة هنا... »، وبعد اغتيال اثنين من الجبليين في كودو في أغسطس عام ١٥٨٦م على أيدي بعض الموريسكيين، وخمسة عشر آخرين في أكتوبر عام ١٥٨٨م، كما قام النصارى النصارى بنهب وتدمير القرى الموريسيكية التالية: «كودو، ساستاقو، وبينا»... وذلك بواسطة عصابات لوبيرسيو لاطراس، وميغل خوان بيربير، وكان شعار تلك العمليات «الموريسيكيون الكلاب».

لقد استمرّ الرعب والخوف عدة سنوات في منطقة بيجانب والبرو وسرقسطة، وقد أصبح الصراع خطيراً بعد أن اشتبه أنه اندس خلف الموريسيكيين آخرون مثل النبلاء والبروتستانت في بيرني، وهناك خطر آخر هو الذي سبب توتراً كبيراً في تلك الفترة، وقد حدث بين عامي ١٥٩٢ ــ ١٥٩٣م، وهو أن أنطونيو بيريز الذي كان لاجئاً في فرنسة ويساعده الأمير إيزيكي الرابع كان يتمتع بمساعدة الموريسيكيين، وقد كان يعد لغزو أراجون»[١]. اهـ.

(١) هورتز، أنطونيو دومينقير، وبنشنت، برنارد: «تاريخ مسلمي الأندلس الموريسيكيون»، ترجمة:= =عبد العال صالح طه، دار الأشراف للطباعة والنشر،

ففي هذه الصفحة من تاريخ دولة الكاثوليك القائمة على الاضطهاد لغير الكاثوليكي دلالةٌ على أنّ من شأن اضطهاد الإنسان في دينه أن يهيأه لمدّ يدِ المعاونةِ ضدَّ الدولة عندما تحصل فيها نزاعات سياسية أو فتن محلية.

وفي مقابل هذه الصفحة من تاريخ المسلمين الموريسيكين بالأندلس أذكر صفحة من تاريخ المسلمين الصحابة }، والذين أُتيحت لهم حُريّة الاعتقاد في أرض النصارى الحبشة تحت حكم ملكٍ عادلٍ وهو النجاشي (أصحمة).

تقول أمّ سلمة <: «لما نزلنا أرض الحبشة جاورنا بها خير جار «النجاشي» أمنّا على ديننا، وعبدنا الله لا نُؤذى ولا نسمع شيئاً نكرهه»، وذكرت < محاولة أهل قريش في ردّهم عن أرض الحبشة وإعادتهم إلى مكة، إلاّ أن النجاشي امتنع، وقال للمسلمين: «اذهبوا فأنتم سيوم بأرضي، والسيوم: الآمنون، ومن سبّكم غرم، ثم من سبّكم غرم، فما أحبّ أن لي دِبْرَاً ذهباً وأني آذيت رجلاً منكم – والدِّبْرُ بلسان الحبشة: الجبل –».

ثم ذكرت <: أن ملكاً نازع النجاشي في ملكه فحزن المسلمون وخافوا أن ينتصر على النجاشي فيأتي رجل لا يعرف حقّهم كما عرفه النجاشي، ولهذا جاء المهاجرون إلى النجاشي فقالوا: إنا نحن نخرج إليهم فنقاتل معك، وترى جزاءنا، ونجزيك بما صنعت بنا»، ولم يرضَ النجاشي ذلك من المسلمين، فبقي المسلمون يدعون الله له

الدوحة، قطر، ط (١)، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص (٧٥).

حتى انتصر على عدوّه[1].

فدلّت هذه الصفحة من تاريخ المسلمين في الحبشة أن إتاحة حرية الاعتقاد لها أثر في تحقيق الأمن، كما أن الاضطهاد في الدّين يفتح ثغرةً للعدّو الخارجي كما في قصة الموريسيكيين المتقدمة.

ثالثـــاً: يلجأ المضطهدون إلى انتظار فرصةٍ مناسبة ليتخلصوا من ظلم وجور المضطهدين، ولهذا ما إن تضطرب العلاقات الخارجية للدولة إلا ويمدّ المُضطهدون أيديهم لمساندة أي قوىً أجنبية.

في بلاد الأندلس «اكتشف فيليب الثالث الذي كان مسقط رأسه «بلنسية» أن المغاربة الذين يعيشون فيها ويبلغ عددهم ثلاثين ألفاً قد احتفظوا – بدافع من سخطهم لاضطهاد فيليب الثاني – باتصالات خائنة في نظره مع مسلمي أفريقيا وتركيا، ومع هنري الرابع ملك فرنسا»[2].

وفي مقابل هذا الموقف من الموريسيكيين في الأندلس، نجد أن

الأقباط بمصر لم يمّدوا أيديهم للحملة الصليبية التي اجتاحت الشام وهدت مصر، بل وقفوا جنباً إلى جنب مع الدولة الإسلامية التي أتاحت لهم حرية الاعتقاد، مما جعل

---

(١) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٢٠١/١ – ٢٠٣) و (٢٩٠/٥ – ٢٩٢) إلاّ ما يتعلق بمجيء المهاجرين إلى النجاشي وطلبهم الخروج معه للقتال، فهذه الزيادة ليست عند الإمام أحمد ولم أقف عليها فيما رجعت إليه من كتب السيرة وكتب الحديث إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية ذكرها بإسنادها استطراداً في كتاب «الجواب الصحيح» (٢٥٩/١) أثناء سياقه لقصّة الهجرة إلى الحبشة.

(٢) ول ديورانت: «قصة الحضارة» (٩٩/٢٩).

الصليبيين يصفونهم بالمرتدّين ويمنعونهم من الحج إلى القدس جزاءً لوقوفهم مع الدولة الإسلامية ضدّهم.

رابعاً: عندما لا يتمكن الإنسان المُضطهد في دينه من تشكيل تنظيم سّري، أو القيام بثورة أو دعم ثورات وفتن داخلية فإنه – ربما – يندفع إلى القيام بأعمال إجرامية في نظر السلطة السياسية في البلد، ولهذا نجد أن قريشاً – مثلاً – ما كادت تنتهي من عمليات قطع مواردها الاقتصادية «رحلتي الشتاء والصيف» وذلك من خلال معاهدة مع النبي @ ومن تحت ولايته، حتى تورّطت في عمليات أخرى مشابهة قام بها مضطهدون في دينهم، على رأسهم أبو بصير وأبو جندل {.

وبلغَ بها الحال أن تتنازل عن بعض بنود المعاهدة لكي تتخلّص من هذه العمليات التي تهدّد أمن قوافلها التجارية[1].

وفي أرض الأندلس لجأ مُضطهدون إلى الحياة الإجرامية، فقد جاء في «تاريخ مسلمي الأندلس» ما يوضح ردود أفعالهم تجاه، كبتِ حريتهم الاعتقادية، يقول المؤلّفان:

«من ردود أفعال الموريسيكيين ما يلي:

أ – الهرب:

من ناحية الموريسيكيين، كان بعض الأفراد لا يطيقون

(١) ينظر: أحمد، مهدي رزق الله، «السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية»، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط (١)، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ص (٤٩٦).

الاستمرار بممارسة التقية؛ فيقومون ببعض ردود الأفعال المهددة للأغلبية النصرانية.

ويمكن أن تظهر بثلاث صور: الأولى: وتبدو في ظاهرها سلمية وهي الهروب إلى شمال أفريقيا، وقد رأينا في فصل سابق الازدهار الذي أوجدته تلك الظاهرة، وهذا النزيف كان يقلق السلطات، ليس لأنهم يأسفون لغياب الموريسيكيين، لكن لأنهم يعلمون أن المهاجرين سيزيدون من خطر هجمات القراصنة البربر لسواحل البلاد، وهذه الظاهرة التي تعد بالعشرات خلال القرن السادس عشر، كان يتم الإعداد لها بدقة من تونس أو لاراتش وبخاصة من تطوان والجزائر، وفي بعض الأحيان تتكون الحملة من بعض السفن الصغيرة، وفي أحيان أخرى تشتمل على العديد من السفن الكبرى والمراكب الصغيرة... الخ تبعاً لأهمية الهدف، هذا يحتاج أن يكون الهدف معروفاً بوضوح، وهذا بدوره يحتاج لجهاز إعلامي [مخابرات] فعال يحدد الأماكن وحجم القوات التي يمكن أن تعترض طريق الحملة، والموريسيكيون هم القادرون على إمداد القراصنة بتلك المعلومات، فعندما كانوا يصلون إلى النقطة المحددة للنزول، فإن مقاومة الموريسيكيين، الذي تم الاتفاق عليه في السابق يضمن نجاح الحملة في أغلب الأحيان، فمثلاً في عام ١٥٥٥م، وعندما تم غزو قرية لوكاينيسنا دي لاس توريس فإن أحد متقدمي السن من الموريسيكيين هو الذي دل القراصنة على بيوت أسر النصارى الخمسة التي تعيش في ذلك المكان، وقد اقتيدوا

إلى الشاطئ الآخر للبحر المتوسط [أي إلى شمال أفريقيا].
المثال الأكثر وضوحاً ربما ينطبق على الحملة التي تمت في ٢٦ سبتمبر عام ١٥٦٦م، فقد هرب بعض الموريسيكيين، أحدهم من تابيرناس ويسمى لويس الحافظي، والثاني من الميرية ويسمى دييغو الكانكار حيث وصلوا إلى موستاقنين في الجزائر، واتفقوا مع القراصنة على مهاجمة تابيرناس حيث نهبوا القرية، وشوهوا الكنيسة وأماكن العبادة، وقتلوا أحد النصارى وأسروا أربعين، ورحل معهم ما بين ٢٠٠ إلى ٤٠٠ موريسيكي، ثم بعد القيام بعملية مشابهة في لوكانينا والاشتراك في عملية قتالية مع جنود الميرية، عادوا فركبوا سفنهم؛ ودارت العملية يومين.
ويمكن بهذه الطريقة أن تتخيل الخوف الذي كان يسيطر على السكان النصارى في قرى ذات أغلبية موريسيكية، وبخاصة أولئك الذين يسكنون قرى تبعد بين ٥٠ ــ ٦٠ كيلومتراً من الساحل، حيث أن الحملات لا يمكن أن تتوغل أكثر من هذا، وفي حالة توغلها تفقد طابع المفاجأة، وقد تتعرض لرد فعال من جانب النصارى.
إن عدم وجود شبكة لحراسة السواحل في مملكة بلنسية حتى عام ١٥٦٠م، وكذلك عدم فعالية النظام الدفاعي في مملكة غرناطة وضعت قطاعاً كبيراً من السكان النصارى تحت رحمة حملات القراصنة التي يمكن أن تتم في أي لحظة.
وهذا الوضع كان يسود كل شواطئ أسبانيا وحتى الشمال،

وقد وصل عدد الأسرى النصارى في أواسط القرن السادس عشر إلى خمسة آلاف في تطوان، وإن كان يبدوا أن هذا الرقم فيه بعض المبالغة؛ لكن لا شك يعتبر هذا الرقم أقل بكثير عند مقارنته بعدد الموجودين في الجزائر، وإن صيحة «المسلمين على الشاطئ» كانت تسبب الهلع حتى بداية القرن التاسع عشر.

ب – قُطاع الطرق:

ظاهرة قُطاع الطرق كانت قريبة في روحها ووسائلها مع الحملات البربرية، وقد كانت العلاقة بين هذين النشاطين قريبة جداً لدرجة أن كثيراً من المنفيين كانوا يهربون لشمال أفريقيا قد يتم نسيانهم، ثم يعودون وقد جهزوا حملة ضد الشواطئ الأسبانية، وعندما حدث غزو تابيرناس فإن ثلاثة عشر من سكان تلك القرية، وكانوا قد اتخذوا الكنيسة ملجأ لهم حيث تمتعوا بحرمة وحماية الأماكن المقدسة، ذهبوا جميعاً مع القراصنة إلى شمال أفريقيا... هذا المثال يعلمنا إلى أي درجة كان أولئك الذين اختاروا طريق التمرد المسلح يتمسكون بوضعهم الجغرافي حيث يمدهم بالغذاء والتأييد، لقد كان هؤلاء يمثلون – داخل المجتمع الموريسيكي – ظاهرة الرفض الكامل.

وكل هؤلاء عندما كانوا يمارسون نشاطاتهم كانوا يعبرون عن احتجاجهم، فرجال العصابات، مثل الأراجواني السولايا، وبطل البلنسيين خوان بن سودة، الونسو الخواريقي بطل الغرناطيين، كانوا يقيمون بنشاطاتهم على بصيرة وإدراك فيفضلون في هجومهم القساوسة، ورجال

الضرائب، ورجال القضاء، كذلك التجار، أي باختصار رجال المال والسلطة، وإحدى هذه المحاولات التي تمثل هذا الصراع هو محاولة الاغتيال التي قام بها أحدهم: عرّوبة، حين حاول اغتيال أسقف توى، ابيجنيدا، رئيس المحكمة العليا في غرناطة وقد قام بمحاولته في قلب العاصمة.

لقد كان رجال العصابات رواداً للشعب الموريسيكي، ولهذا فقد اندمجوا فيهم عند حدوث الأحداث العظيمة الجماعية مثل تمرد عام ١٥٦٨م، ولا نعرف الظروف والأحوال التي دفعت المنفيين ورجال العصابات وغيرهم لتبني هذه الصورة من النشاط، لكن يمكن أن نفترض – كنقطة بداية – عدم تمكن الأفراد من إسكات وتصنيع الكراهية التي يحملونها في صدورهم.

ومن ناحية أخرى فإن ممارسة التُقية تعني تحكم كامل ودقيق للإنسان على نفسه أمام استفزازات النصارى الدائمة، وبصورة فجائية ينتهز أحدهم الفرصة فيعلن بطريقة وحشية قناعاته العميقة، ونظراً لخوفه من محاكم التفتيش ينطلق [يهرب] إلى الجبل[١]. اهـ.

وتحدّث المؤلفان عن مشكلة القراصنة الأمنية التي تعاني منها أسبانيا، فجاء في أثناء الحديث ما يدلّ على أن كتب الحرية الاعتقادية لرعايا الدولة «غير الكاثوليك» ساهم في المشكلة بشكل واضح.

(١) انطونيو دومينتير هورتز، د. برنارد بنشنت: «تاريخ مسلمي الأندلس الموريسيكيون»، ص (١٧٨ – ١٨٠).

يقول المؤلفان:

«لقد أصبح البحر المتوسط محكوماً بالمسلمين، وأصبحت هجمات القراصنة أكثر جرأة، حتى تغلغل بعضهم داخل البلاد مثل: هجوم عام ١٥٦٠م، الذي نزل فيه القراصنة في كستيل دي فيررو إلى أن وصلوا إلى نوتايس وهي قرية تابعة للبخاري، وكذلك هجوم عام ١٥٦٥م الذي كان هدفه أورخيبا، وأخيراً هجوم عام ١٥٦٦م، الذي كان هدفه بعض قرى الميريا.

وعلى الرغم من نظام حراسة الشواطئ المعقد، ومن قيام العديد من الكتائب بحراسات مستمرة فإن القراصنة كانوا يهاجمون دون أن يستطيع ردهم أحد.

فخلال الحملة على أورخيبا ظل (٤٠٠) رجل من القراصنة أربعين ساعة دون أية مقاومة، وفي حملة أخرى ظلوا (٢٤) ساعة دون أن يطاردوا «ثم طوردوا بعد ذلك بدون جدوى».

أما الموريسيكيون المجاورون للأماكن المهاجمة فكانوا ينتهزون الفرصة للهرب مع القراصنة إلى شمال أفريقيا.

لقد أفصح دون لوبي دي أوبريقون بدقة عن انطباعاته بشأن هذه الهجمات بعد أحداث أورخيبا بخطابه للملك جاء فيه: «ما حدث كان شيئاً جديداً في هذه المملكة، لقد أحدث دهشة كبيرة لدى الجميع، فالنصارى القدامى الذين يعيشون في أماكن موريسيكية عانوا من خوف كبير لدرجة أنه بدا لهم أن مجموعة أخرى من القراصنة ستأتي لمهاجمتهم، كما ظهر أن للموريسيكيين يداً فيما حدث، بالإضافة إلى أن

الدفاع كان ضعيفاً والاتصالات بطيئة»[1].اهـ.

خامساً: الشائعات والأراجيف سلاح من أسلحة المُضطهد، وهذا السلاح من شأنه أن يُحدث الخوف والقلق والاضطراب، يدلّ على ذلك أن الاصطدامات المتكررة في أسبانيا مع غير الكاثوليك أدّى إلى رعبٍ مستمرٍّ وخوفٍ دائم لدى الأهالي «الكاثوليك».

سادساً: ساهم طرد المغاربة عام ١٦٠٩م في غلاء المنتجات الأسبانية، وذلك لأن الموريسيكيين كانوا يعملون في الزراعة بشكل حرفي ومتميز، في حين أن الأسبان كانوا يحتقرون العمل ويرون أن العرق شأن المسلمين والعبيد.

ومن جهة أخرى أدّى هذا الطّرد إلى اضمحلال الصناعة في أسبانيا؛ لأن كثيراً من الصناعة في الأندلس تقوم على أكتاف المغاربة «المورسكو»[2].

فالطّرد أدّى إل اهتزاز الرّكيزة الاقتصادية في الدولة، وعندما يحصل مثل هذا النوع من الاهتزاز في ركيزة من ركائز الأمن فإنه سيختل ويضطرب، وسيكون لهذا الاضطراب صورٌ لا تقع تحت حصر.

يُضاف إلى ذلك أن الدولة قد اهتزت اقتصادياً قبل حوالي مائة عام، وذلك حينما قامت بطرد اليهود الذين كانوا ممسكين بزمام التجارة والمال[3] في الدولة، فما كادت الدولة تتعافى من آثار اضطهاد اليهود إلا و مُنيت بآثار

(١) المرجع السابق، ص (٣٥، ٣٦).
(٢) ينظر: ول ديورانت: «قصة الحضارة»، (٨٠/٢٩).
(٣) المرجع السابق، (٨٠/٢٩).

اضطهاد المسلمين، وأحدثت بهذين الاضطهادين فجوات أمنية استغلها أصحاب المآرب والشهوات.

سابعـاً: الأمن الفكري:

يُعرّف الأمن الفكري من الناحية الاصطلاحية بأنه: «النشاط والتدابير المشتركة بين الدولة والمجتمع لتجنيب الأفراد والجماعات شوائب عقدية أو فكرية أو نفسية تكون سبباً في انحراف السلوك والأفكار والأخلاق عن جادة الصواب أو سبباً للإيقاع في المهالك»[(١)].

كما يُعرّف على أنه: «حماية فكر المجتمع وعقائده من أن ينالها عدوان أو ينزل بها أذى... لأن ذلك من شأنه إذا حدث أن يقضي على ما لدى الناس من شعور بالهدوء والطمأنينة والاستقرار، ويهدد حياة المجتمع»[(٢)].

ويفسر أيضاً بأنه: «حماية عقل الإنسان وفكره ومبتكراته ومعارفه ومنتجاته ووجهات نظره وحرية رأيه من أي مؤثر سواء من قبل الشخص نفسه أو من قبل الغير»[(٣)].

ومن ناحية الاتزان الفكري فإن عملية التفكير، أي توافر

---

(١) عقيد، محمد محمد نصير: «الأمن والتنمية»، شركة العبيكان، الرياض، السعودية، (د.ط)، ١٤١٣هـ، ص (١٢).

(٢) المجدوب، أحمد على: «الأمن الفكري والعقائدي: مفاهيمه وخصائصه وكيفية تحقيقه»، أحد أبحاث الندوة العلمية الرابعة، «نحو استراتيجية عربية للتدريب في الميادين الأمنية»، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ١٤٠٨هـ، الرياض، السعودية، ص (٥٤).

(٣) الدعيج، فهد عبد العزيز: «الأمن والإعلام في الدولة الإسلامية١٤٠٨هـ»، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، السعودية، ١٤٠٦هـ، ص (١٠٤) بتصرف.

الأمن الفكري، لدى الأفراد والباحثين في إطار الثوابت الأساسية في الإسلام، يخدم هذا التفكير ويبنيه ولا يهدمه[١].

والأمن الفكري في حياة المسلم يعني: «سلامة اعتقاده وسلوكه من كل فكر دخيل»[٢].

وحرية الاعتقاد بحسب القانون لها جانبان، أحدهما إيجابي من جهة الإنسان الذي يخالف دينه دين الأكثرية أو دين الدولة التي يعيش فيها.

والجانب الآخر سلبي، وهو ما تسبّبه هذه الحرية من تجاوزات تؤثر على اعتقاد الآخرين.

ولهذا تباينت القوانين الوضعية في ساحة الحرية التي تُعطي للفرد، ومع أن الأعم الأغلب أنه يُعطى من الحرية ما يُسمح له به أن يُظهر عقيدته، وما تستتبعه من ممارسات تعبدية إلا أن هناك قوانين قيّدت هذه الحرية فجلعت لها مكاناً خاصاً.

ومن جهة أخرى: لم تمنع القوانين الوضعية من تغيير الدين بل أذنت بذلك بلا حدود.

أما الدين الإسلامي فقد استثنى المسلم فمنعه من تغيير دينه، ورتب على هذا الفعل عقوبة القتل محققاً بذلك حماية اعتقاد الآخرين.

---

(١) العسكر، عبد العزيز إبراهيم: «تحصين المواطن وتعزيز ثقافته الوطنية»، ندوة بصحيفة عكاظ السعودية، العدد ١١٢٤٧، بتاريخ ١٤١٨/١/٢٧هـ.

(٢) العبيدان، حمد علي: «الأمن الفكري»، مجلة الأمن، الرياض، السعودية، وزارة الداخلية، العدد الحادي عشر، رجب ١٤٠٥هـ، ص (٣٨).

فهذا التشريع في الإسلام له بُعدٌ أمني على المستوى الفكري، إذ واجب على الدولة أن تؤمّن عقيدة أهلها وتحميها من حملات التشكيك والتضليل.
ومن جهة أخرى فإن الإسلام حقق أمن فكر أفراد الدولة، حينما ضبط حرية اعتقاد المخالفين ورسم لها طريقاً، ووضع لها إطاراً يوازن بين إعطاء الحرية وحماية الأمن.
«فالفكر السليم السوي هو الأساس في استقامة سلوك الأفراد وأمنهم، ولذلك فإن من موجبات تحقيق الأمن والاستقرار في أي مجتمع، ضرورة تحصينه فكرياً من المبادئ الإلحادية والنزعات الفلسفية، والمغالاة في الاتجاهات الدينية التي تخرج الفرد في سلوكه عن القيم والمُثل والمبادئ الإسلامية، وهذا التحصين الفكري القائم على مبادئ الشريعة الإسلامية، يقدم حماية أمنية فكرية تصون المجتمع من الاعتداء على كيانه وفكره، الأمر الذي يساعد المجتمع على حماية مقدراته الحضارية، ويحقق النمو والتطور في كافة جوانبه المختلفة»[1].

ثامناً: المسلمون بمبدأ «لا إكراه في الدين» استطاعوا كسب عدّة تحالفات تؤمّن حدود دولتهم، بل وتدعم فتوحاتهم في القرن الأول ضدّ جيوش القيصرية الرومانية والكسروية الفارسية، يقول عمارة: «لقد وقف أهل تلك البلاد – وهم على دياناتهم القديمة – مع جيوش الفتح الإسلامي،

(١) الحيدر، حيدر بن عبد الرحمن، «الأمن الفكري في مواجهة المؤثرات الفكرية»، ط (١)، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص (٣٣٥).

وشاركوا في هذه الفتوحات، ورأوا فيها تحريراً لأوطانهم من القهر الاستعماري الروماني، وتحريراً لضمائرهم وعقائدهم من القهر الديني والحضاري، بل رأوها إنقاذاً إلهياً لهم – على يد المسلمين – وعقاباً إلهياً للمستبدين الرومان»[١].

وبهذه الحقيقة شهد الأسقف «يوحنا النقيوسي» – وهو شاهد عيان على الفتح الإسلامي لمصر – فقال: «إن الله» الذي يصون الحق، لم يهمل العالم، وحكم على الظالمين، ولم يرحمهم لتجرئهم عليه، وردهم إلى يد الإسماعيليين[٢] ثم نهض المسلمون وحازوا كل مدينة مصر... وكان «هرقل» [٦١٠ – ٦٤١م] حزيناً... وبسبب هزيمة الروم الذين كانوا في مدينة مصر، وبأمر الله الذي يأخذ أرواح حكامهم، مرض «هرقل» ومات... وكان عمرو ابن العاص يقوى كل يوم في عمله، ويأخذ الضرائب التي حددها، ولم يأخذ شيئا من مال الكنائس، ولم يرتكب شيئاً ما سلباً أو نهباً، وحافظ على الكنائس طوال الأيام... »[٣].

وشهد بذلك أيضاً الأسقف «ميخائيل السرياني»، فقال: «لم يسمح الإمبراطور الروماني لكنيستنا بالظهور، ولم يصغ إلى شكاوى الأساقفة، فيما يتعلق بالكنائس التي

(١) عمارة، محمد، «هذا هو الإسلام»، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ص (٢٠).

(٢) أي ذرية النبي إسماعيل #، وهم – عند المؤلف – العرب والمسلمون.

(٣) يوحنا النقيوسي، «تاريخ مصر ليوحنا النقيوسي»، ترجمة ودراسة: عمر صابر عبد الجليل، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص (٢٠١، ٢٠٢).

نهبت، ولهذا، فقد انتقم الرب منه، لقد نهب الرومان الأشرار كنائسنا بقسوة بالغة، واتهمونا دون شفقة، ولهذا جاء إلينا من الجنوب أبناء إسماعيل لينقذونا من أيدي الرومان، وتركنا العرب نمارس عقائدنا بحرية، وعشنا في سلام»[١].

يقول شكيب أرسلان: «فالإسلام لم يكن ليقيد عقل العربي فبات العربي تواقاً إلى اقتباس العلوم واجتناء ثمراتها، والتبسط في شئون الحياة وتوفير أحوالها... لهذا لما نشر العرب فتوحهم ومدّوا سلطانهم على الأمصار الأجنبية عكفوا جادّين على ترقية الفنون والعلوم والآداب وآراء الحضارات القديمة، فسادت الحرية العقلية وابتكرت الآراء والأفكار العلمية، ووضعت القواعد والأصول، واستنبطت الأحكام بيد أن هذا لم يكن من صنيع العرب وحدهم، بل شاركهم فيه كثير ممن كانوا متظللين ظلّ دولتهم من النصارى واليهود والفرس الذين كانوا في عهد ملوكهم قبل الفتح الإسلامي يذوقون الأمرّين ويسامون خسفاً شديداً في سبيل آرائهم ومعتقداتهم الدينية التي كانوا يخالفون فيها النصرانية البوزنطية والمجوسية الفارسية»[٢].

* * *

(١) سليم، صبري أبو الخير، «تاريخ مصر في العصر البيزنطي»، القاهرة، ٢٠٠١م، ص (٦٢).

(٢) ستوادر، لوثروب، «حاضر العالم الإسلامي»، ترجمة: عجاج نويهض، دار الفكر، ط (٤)، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٣م، ص (٨).

الخـاتـمـة

الخاتمة

الحمد لله على ما يسر من إتمام هذا البحث، ولعل ما ضمنته في ثناياه أو توصلت إليه يكون إضافة للمكتبة العلمية، ومعيناً لدراسات وبحوث ذات علاقة.

ومن أبرز ما توصلت إليه من نتائج ما يلي:

أولاً: أن الحرية مصطلح نسبي، ومن ثمّ فإن مدلولها وحدودها في الشريعة الإسلامية يختلف عن مدلولها وحدودها في القانون الوضعي.

وإذا كان كذلك فليس من الحرية أن تَفرض على الآخر مفهوماً للحرية متحداً من خارج مرجعيته، وعليه فإن الإسلام مرجعية المسلمين، وهو الذي يحدّد للحرية مفهومها ومداها، لاسيما وأن الشريعة الإسلامية سبقت القانون الوضعي بقرون طويلة في تقرير مبدأ حرية الاعتقاد.

ثانياً: لم يشهد التاريخ إلى زماننا هذا ممارسة عملية لمبدأ «حرية الاعتقاد»، كما شهده في الدّولة الإسلامية على مرّ العصور.

وفي زماننا هذا ملأ «دعاة الحرية» الآذان بهذا الشعار إلا أن الأبصار لم تشاهد إلا مخلفات الاضطهاد والكبت.

ثالثاً: "حرية الاعتقاد" في القانون الوضعي جاءت نتيجة ردّة فعل لطغيان الكنيسة، وما خلّف ذلك من كوارث إنسانية وأنتج من ركام ضحايا بشرية مما جعله يتلقّت باحثاً عن مخرج، فتمثل مخرجه في مبدأ فصل الدين عن الدولة.

أما الإسلام فإن "حرية الاعتقاد" مصدرها الدين نفسه، فلولاه ما عرف المسلمون هذا المبدأ، ومن هنا لم تحتج الدولة الإسلامية المطبقة لشرع الله تعالى إلى ما أحتاج إليه رجال القانون من فصل الدين عن الدولة.

مفهوم حرية الاعتقاد في القانون الوضعي لم يتوافق مع مفهوم حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية، فالقانون

جعل خروج المسلم من دينه الإسلامي متاحاً له وهذا يتعارض مع شريعة الإسلام الذي يقرّر عقوبة الردّة للمسلم الذي يخرج عن دينه، وهذا من التوازن والاعتدال في إعطاء حق حرية الاعتقاد لما تحمله الردّة من تعدٍّ على ضمانات حق حرية الاعتقاد بالنسبة للمسلمين إذ يحفظهم من التشكيك والتضليل.

فإذا كان من حرية الفرد أن يعتنق ما شاء فإن من حرية الدين الإسلامي أن يحفظ ذاته من العبث والتلاعب بما يراه مانعاً من العبث والتلاعب، وبهذا يكون التوازن بين حرية الدين وحرية الفرد بدون أن يطغى جانب على جانب.

رابعاً: تتأثر "حرية الاعتقاد" بعدة مؤثرات، وإعطاء هذا الحق يحتاج إلى حماية من هذه المؤثرات، وبالتالي فإن إعطاء حق حرية الاعتقاد لا يعني إعطاء حق التعدّي على حقوق الآخرين فهو كحق من حقوق الإنسان يقضي على حدود حقوق الآخرين.

ومن هنا فإن حرية الاعتقاد في الإسلام لها ضوابط ومنها منع نشر المبادئ المخالفة للإسلام في الدولة الإسلامية.

ولا ينبغي علينا أن نتغافل عن هذا الضابط بالتحديد ولا أن يرضى بالتشكيك فيه، وإن كان المسلمون يمرّون بمرحلة ضعف.

خامساً: مبدأ «حرية الاعتقاد» يحتاج إلى ضمانات، وقد تكفّل بها الإسلام، إلا أن القانون الوضعي لا يكاد يصل إلى ضمانة فعلية إلا ويجد لها من القانون نفسه معوقاً لها.

سادساً: سبب وجوب الجزية في الإسلام هو الأمان الذي يُحقَّق لغير المسلمين في الدولة الإسلامية وليست من باب التضييق على غير المسلمين ليدخلوا في الإسلام.
كما أن الجهاد شرع في الإسلام للضرورة، وليس منها أطرُ الناس ليدخلوا في الإسلام ويتركوا دينهم.
وأبرز مقاصد الجهاد: حماية الإسلام والمسلمين ورفع المؤثرات على حرية الاعتقاد ليختار الناس ما يقتنعون به من الأديان.

أما التوصيات فأبرزها:

١ – التعمّق في بحث ضوابط حقوق الإنسان في القانون الوضعي، ودراسة ذلك بما يشفي ويكفي بحيث يعرف الإنسان ضمانات حقوقه في القانون الوضعي.

٢ – دراسة ضمانات حق حرية الاعتقاد في القانون الوضعي لأنه يكشف مدى الحرية المتاحة فعلاً في القانون الوضعي.

٣ – التصدّي المواصل لكل ما يشكك في ضوابط الشريعة الإسلامية أو يخفف منها لأن هناك من يتنازل – متأولاً – عن شيء من الضوابط وينسب ذلك للإسلام.

* * *

مراجع البحث

(١) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن أبي الحسن: «ذمّ الهوى»، ت: مصطفى عبد الواحد، (د.ن)، (د.ط)، ١٩٦٢م.
(٢) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي: «زاد المسير في علم التفسير»، المكتب الإسلامي، ط (٤)، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
(٣) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: «أحكام أهل الذمة»، ت: يوسف أحمد البكري، وشاكر توفيق العاروري، دار ابن حزم، ورمادي للنشر، الدمام، وبيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
(٤) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان»، ت: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، ومكتبة الخاني، بيروت، الرياض، ط (٢)، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
(٥) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: «الصارم المسلول على شاتم الرسول»، ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، ومحمد كبير، وأحمد شودري، دار ابن حزم، بيروت، ط (١)، ١٤١٧هـ.
(٦) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: «زاد المعاد في هدي خير العباد»، ت: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢٣)، ١٤٠٩هـ.
(٧) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: «هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى»، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
(٨) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»، ت: علي حسن ناصر، وعبد العزيز العسكر،

وحمدان محمد، دار العاصمة، الرياض، ط (١)، ١٤١٤هـ.
(٩) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «النبوات»، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
(١٠) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم»، ت: د. عبد العزيز بن عبد الله الزير، ط (١)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
(١١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «مجموع الفتاوى»، جمع: عبد الرحمن ابن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د.ط)، ١٤١٦هـ.
(١٢) ابن حيان، محمد بن يوسف: «البحر المحيط»، دار السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ.
(١٣) ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين: «جامع العلوم والحكم»، ت: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
(١٤) ابن سعد، محمد: «الطبقات الكبرى»، دار صادر، بيروت.
(١٥) ابن سيده، علي بن إسماعيل: «المحكم والمحيط الأعظم»، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ٢٠٠٠م.
(١٦) ابن عاشور، محمد الطاهر: «تفسير التحرير والتنوير»، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
(١٧) ابن عساكر، علي بن الحسن: «تاريخ مدينة دمشق»، ت: عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
(١٨) ابن فارس، أحمد بن فارس: «معجم مقاييس اللغة»، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، (د.ط).

(١٩) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد: «المغني»، ت: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط (٣)، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
(٢٠) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: «البداية والنهاية»، ت: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط (١)، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
(٢١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: «تفسير القرآن العظيم»، ت: سامي السلامة، دار طيبة، ط (١)، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
(٢٢) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
(٢٣) أبو أتله، محمد وفيق: «موسوعة حقوق الإنسان»، تقديم ومراجعة: جمال العطيفي، القاهرة، (الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع)، ١٩٧٠م.
(٢٤) أبو السعود، محمد بن محمد: «تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
(٢٥) أبو المجد، أحمد كمال: «حوار لا مواجهة»، الكويت، سلسلة إصدارات العربي، ١٩٨٥م.
(٢٦) أبو زهرة، محمد: «التكافل الاجتماعي في الإسلام»، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت)، (د.ط).
(٢٧) أبو زهرة، محمد: «تنظيم الإسلام للمجتمع»، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.
(٢٨) أبو زيد، بكر بن عبد الله: «خصائص جزيرة العرب»، دار ابن الجوزي، ط (١)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
(٢٩) أبو زيد، بكر بن عبد الله: «معجم المناهي اللفظية»، دار

العاصمة، الرياض، ط (٣)، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
(٣٠) أبو طالب، صوفي: «الوجيز في القانون الروماني»، ١٩٦٨م.
(٣١) أبو يعلى في «المسند»، ت: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، دمشق، بيروت، ط (١)، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
(٣٢) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: «الخراج»، ت: أحمد شاكر، المطبعة السلفية، القاهرة، ط (٣)، ١٣٨٢هـ.
(٣٣) أبي السعادات، ابن الأثير: «النهاية في غريب الحديث»، ت: عبد السلام علوش، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
(٣٤) أحمد، فؤاد عبد المنعم: «أصول نظام الحكم في الإسلام»، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.
(٣٥) أحمد، مهدي رزق الله: «السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية»، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط (١)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
(٣٦) أرنولد، سير توماس. و.: «الدعوة إلى الإسلام»، ترجمة وتعليق: إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط (٣)، ١٩٧٠م.
(٣٧) الأشقر، عمر سليمان: «خصائص الشريعة الإسلامية»، مكتبة الفلاح، الكويت، ط (١)، ١٩٨٢م.
(٣٨) الأشقر، عمر: «نحو ثقافة إسلامية أصيلة»، دار النفائس، عمان، الأردن، ط (١٢)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.
(٣٩) آل الشيخ، عبد الرحمن بن حسن: «فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد»، ت: الوليد الفريان، دار الصميعي، الرياض، ط (١)، ١٤١٥هـ.

(٤٠) الألباني، محمد ناصر الدين: «سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها»، مكتبة المعارف، الرياض، ط (٤)، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
(٤١) الألوسي، محمود شكري: «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب»، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
(٤٢) الآلوسي، محمود شكري: «شرح المسائل التي خالف فيها رسول الله @ أهل الجاهلية» للإمام محمد بن عبد الوهاب، ت: يوسف السعيد، ط (١)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
(٤٣) الأندلسي، أبو حيان: «البحر المحيط»، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، (د.ط).
(٤٤) إيرون ألكسندر: «الدستور البريطاني ونظام الحكم في مجموعة الأمم البريطانية»، ترجمة: محمد الهمشري وجماعة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠م.
(٤٥) بدوي، عبد الرحمن: «موسوعة الفلسفة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط (١)، ١٩٨٤م.
(٤٦) برتراندراسل وجماعة: «الماركسية في أبعادها المختلفة». دار الكاتب العربي للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
(٤٧) برلين، ايزايا: «حدود الحرية، ترجمة: جمانا طالب، دار الساقي، (د. ت)، (د. ط).
(٤٨) بري، محمد زكريا: «الإسلام وحقوق الإنسان»، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد (٤)، ١٩٧١م.
(٤٩) البلاذري، أحمد بن يحيى: «فتوح البلدان»، ت: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٢هـ.

(٥٠) البيضاوي: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
(٥١) البيهقي، أحمد بن الحسين: «السنن الكبرى»، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
(٥٢) التركي، إبراهيم خلف: «أهم عوامل انحراف النصرانية»، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية مطبوعة على الآلة الكاتبة.
(٥٣) التنير، محمد طاهر: «العقائد الوثنية في الديانة النصرانية»، نشر: محمد إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
(٥٤) التهانوي، محمد علي الفاروقي: «كشاف اصطلاحات الفنون»، ت: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، (د.ط)، ١٣٨٢هـ.
(٥٥) الجربوع، عبد الله: «أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضدّ الأفكار الهدّامة».
(٥٦) جريشة، علي: «حرمات لا حقوق»، دار الاعتصام، ودار النصر للطباعة، مصر (د.ت)، (د.ط).
(٥٧) جعفر، كمال: «الإنسان والأديان»، دار الثقافة، قطر، ط (١)، ١٤٠٦هـ.
(٥٨) الجندي، أنور: «أخطاء المنهج الغربي الوافد»، دار الكتاب اللبناني، ط (١)، ١٩٧٤م.
(٥٩) جنيز، شارت: «المسيحية نشأتها وتطورها»، تقديم: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت).

(٦٠) جواد بولس: «التحولات الكبيرة في الشرق الأدنى منذ الإسلام»، دار عواد للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٧٣م.
(٦١) الجوهري، إسماعيل بن حماد: «الصحاح»، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، ط(١).
(٦٢) الحافظ ابن حجر: «الإصابة في تمييز أسماء الصحابة»، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
(٦٣) الحسني، محمد بن عبد الله: «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، دار عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
(٦٤) الحفني، عبد المنعم الحفني: «موسوعة علم النفس والتحليل النفسي»، القاهرة، مصر، مكتبة مدبولي، (د.ط)، ١٩٩٤م.
(٦٥) الحفني، عبد المنعم: «الموسوعة الفلسفية»، دار ابن زيدون، ط (١)، (د.ت).
(٦٦) الحقيل، سليمان بن عبد الرحمن: «حقوق الإنسان في الإسلام»، (د.ن)، (د.ب)، ط (١)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
(٦٧) حللي، عبد الرحمن: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١م، ط (١).
(٦٨) حلمي، محمود: «دستورنا الجديد ما أقر وما أضاف»، مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الأول من السنة السابعة.
(٦٩) الحيدر، حيدر بن عبد الرحمن، «الأمن الفكري في مواجهة المؤثرات الفكرية»، ط (١)، ١٤٢٣هـ ـ٢٠٠٢م.
(٧٠) الحيدرآبادي، محمد حميد الله: «مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة»، القاهرة، ١٩٥٦م.

(٧١) الخربوطلي، علي حسن: «الإسلام وأهل الذمّة»، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الكتاب التاسع والأربعون، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.
(٧٢) الخزرنجي، السيد أحمد: «العدل والتسامح الإسلامي»، سلسلة شهرية تصدر عن إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، السنة السادسة، العدد (٦٧)، شوال ١٤٠٧هـ ـ يونيو ١٩٨٧م.
(٧٣) الخضري، حنا جرجس: «تاريخ الفكر المسيحي»، دار الثقافة المسيحية، دار الطباعة القومية.
(٧٤) الخطيب، عبد الكريم: «المسيح في القرآن»، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٦هـ.
(٧٥) الخلف، سعود بن عبد العزيز: «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية»، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
(٧٦) دانو، أورانج كاي رحمات: «كتاب التفكير الديني في العالم قبل الإسلام»، ترجمة: رؤوف شلبي، دار الثقافة، الدوحة، (د.ط)، (د.ت).
(٧٧) دراز، محمد عبد الله: «الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان»، مطبعة الحرية، بيروت، ط (٣)، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
(٧٨) الدرعان، عبد الله: «المدخل للفقه الإسلامي»، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤١٣هـ ـ ١٩٨٣م.
(٧٩) الدريني، فتحي: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
(٨٠) الدعيج، فهد عبد العزيز: «الأمن والإعلام في الدولة الإسلامية١٤٠٨هـ»، دار النشر بالمركز العربي للدراسات

الأمنية والتدريب، الرياض، السعودية، ١٤٠٦هـ.
(٨١) الدواليبي، محمد معروف: «ندوات علمية حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام»، (د.ن)، (د.ب)، (د.ط)، (د.ت).
(٨٢) الدوري، عدنان: «أسباب الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي»، منشورات ذات السلاسل، الكويت.
(٨٣) الديرشوي، عبد الله محمد نوري: «الرأي ومدى المسؤولية عنه في التشريع الإسلامي»، رسالة استكمال لدرجة الماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٠م.
(٨٤) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: «المفردات في غريب القرآن»، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، لبنان.
(٨٥) ربّاط، أدمون: «الوسيط في القانون الدستوري العام»، دار العلم للملاين، بيروت، لبنان، ١٩٦٥م، ط(١).
(٨٦) رضا، محمد رشيد: «تفسير المنار»، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، (د.ت).
(٨٧) روهلنج: «الكنز المرصود في قواعد التلمود»، ترجمة: يوسف نصر الدين، دار القلم، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
(٨٨) الزحيلي، محمد: «حقوق الإنسان في الإسلام»، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، ط (٤).
(٨٩) الزحيلي، وهبه: «التفسير المنير»، دار الفكر، دمشق، ط (١)، ١٩٩١م.
(٩٠) الزهراني، سعيد بن عائض: «عرض دور الإسلام في حفظ

حقوق الإنسان»، بحث مُقدّم لندوة حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الوضعي، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، المنعقدة في ١١ – ١٣ /١١/١٤٢١هـ ـــ ٥ – ٢٠٠٠/٢/٧م.

(٩١) زيد، مصطفى: «النسخ في القرآن الكريم»، دار الوفاء، مصر، ط (٣)، ١٤٠٨هـ.

(٩٢) زيدان، عبد الكريم: «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، مكتبة القدس، بغداد، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

(٩٣) الزين، سميح عاطف: «الإسلام وثقافة الإنسان»، دار الكتاب اللبناني، ط (٨)، ١٩٨٢م.

(٩٤) السّاموك، سعدون محمود: «موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة»، دار المنهاج، عمان، الأردن، ط (١)، ١٤٢٢هـ ـــ ٢٠٠٢م.

(٩٥) ستوادر، لوثروب، «حاضر العالم الإسلامي»، ترجمة: عجاج نويهض، دار الفكر، ط (٤)، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٣م.

(٩٦) سليم، صبري أبو الخير، «تاريخ مصر في العصر البيزنطي»، القاهرة، ٢٠٠١م.

(٩٧) السيوطي، جلال الدين: «الدر المنثور في التفسير المأثور»، دار الثقافة، بيروت، (٣٢٩/١).

(٩٨) الشاذلي، حسن: «أثر تطبيق الحدود في المجتمع»، طبع جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

(٩٩) الشاطبي، إبراهيم بن موسى: «الموافقات»، ت: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، ط (١)، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(١٠٠) الشافعي، محمد بن إدريس: «الأم»، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٢م.
(١٠١) شلبي، أحمد: «المسيحية»، مكتبة النهضة المصرية، ط (٨)، ١٩٨٤م.
(١٠٢) شلبي، رؤوف: «يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء»، دار الاعتصاد، ط (٢)، ١٤٠٠هـ.
(١٠٣) شلبي، محمد مصطفى: «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
(١٠٤) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، الإسلام دين كامل، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ط(٢).
(١٠٥) الشيشاني، عبد الوهاب عبد العزيز: «حقوق الإنسان وحريّاته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة»، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
(١٠٦) صالح، نبيل: «الحريات المدنية»، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ١٩٩٦م، ط (١).
(١٠٧) صبح، يوسف محمود: «حقوق الإنسان في القانون والشريعة الإسلامية»، كلية الشريعة والقانون، (د.ط)، (د.ت).
(١٠٨) الصعيدي، عبد المتعال: «حرية الفكر في الإسلام»، دار الفكر العربي ، القاهرة، ط (٢).
(١٠٩) صليبا، جميل: «المعجم الفلسفي»، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة.
(١١٠) صول بادوفر: «معنى الديمقراطية». ترجمة جورج عزيز

١٩٦٧م.
(١١١) ضميرية، عثمان بن جمعة: «أثر العقيدة الإسلامية في اختفاء الجريمة»، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، ط (١)، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
(١١٢) طبارة، عفيف عبد الفتاح: «روح الدين الإسلامي»، دار العلم للملايين، بيروت، ط (٨)، ١٩٦٩م.
(١١٣) الطبراني في «المعجم الأوسط»، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، (د.ط)، ١٤١٥هـ.
(١١٤) الطبري، محمد بن جرير: «تاريخ الطبري»، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط) (د.ت).
(١١٥) الطبري، محمد بن جرير: «جامع البيان عن تأويل آيات القرآن»، ت: عبد الله التركي، دار الهجرة، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
(١١٦) طبلية، القطب محمد: «الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة»، دار الفكر العربي، ط (٢)، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
(١١٧) الطحاوي، أحمد بن سلامة: «مختصر اختلاف العلماء»، ت: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (٢)، ١٤١٧هـ.
(١١٨) الظهار، راوية بنت أحمد عبد الكريم: «حقوق الإنسان في الإسلام»، دار المحمدي، جدة، ط (١)، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
(١١٩) عبد العزيز بن باز: «العقيدة الصحيحة وما يضادّها»، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ط

(٥)، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
(١٢٠) العبده، محمد: «التعصّب الأوروبي أم التعصّب الإسلامي»، دار ابن حزم، ط (٢)، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
(١٢١) العبيدان، حمد علي: «الأمن الفكري»، مجلة الأمن، الرياض، السعودية، وزارة الداخلية، العدد الحادي عشر، رجب ١٤٠٥هـ.
(١٢٢) العسكر، عبد العزيز إبراهيم: «تحصين المواطن وتعزيز ثقافته الوطنية»، ندوة بصحيفة عكاظ السعودية، العدد ١١٢٤٧، بتاريخ ١٤١٨/١/٢٧هـ.
(١٢٣) عطّار، أحمد عبد الغفور: «الديانات والعقائد في مختلف العصور»، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
(١٢٤) العقاد، عباس محمود: «موسوعة العقاد الإسلامية»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)، ١٩٧٠م.
(١٢٥) عقيد، محمد محمد نصير: «الأمن والتنمية»، شركة العبيكان، الرياض، السعودية، (د.ط)، ١٤١٣هـ.
(١٢٦) عمارة، محمد: «الإسلام والأقليات»، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
(١٢٧) عمارة، محمد، «هذا هو الإسلام»، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
(١٢٨) العمر، تيسير خميس: «حرية الاعتقاد في ظل الإسلام»، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ط (١).
(١٢٩) عودة، عبد القادر: «التشريع الجنائي الإسلامي»، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (١٤)، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
(١٣٠) عوض، محمد محيي الدين: «حقوق الإنسان في الإجراءات الجنائية»، ١٦٨٩م.

(١٣١) عيسى، إبراهيم سليمان: «معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام»، دار المنار، القاهرة، مصر، ط (١)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
(١٣٢) العيلي، عبد الحكيم حسن: «الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة»، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، (د.ط).
(١٣٣) العيني، محمود بن أحمد: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط (١)، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.
(١٣٤) غزوي، محمد سليم: «الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية»، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر.
(١٣٥) الغنوشي، راشد: «الحريات العامة»، ط: مركز دراسات الوحدة العربية.
(١٣٦) غوستاف لوبون: «حضارة العرب»، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط (٣)، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
(١٣٧) الفسوي، المطهر بن طاهر: «البدء والتاريخ»، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد.
(١٣٨) الفوزان، صالح بن فوزان: «عقيدة التوحيد»، دار العاصمة، الرياض، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ط(١).
(١٣٩) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: «القاموس المحيط»، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٢)، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
(١٤٠) فيشر: «تاريخ أوربا في العصور الوسطى»، ترجمة: محمد زيادة وزميله، دار المعارف، مصر، (د.ط)،١٩٥٠م.
(١٤١) القرضاوي، يوسف: «الخصائص العامة للإسلام»، مؤسسة

الرسالة، بيروت، لبنان، (د.ط)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
(١٤٢) القرضاوي، يوسف: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٤)، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
(١٤٣) القرطبي، محمد بن أحمد: «الجامع لأحكام القرآن»، ت: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط (٢)، ١٣٧٢هـ.
(١٤٤) قطب، محمد: «الإنسان بين المادية والإسلام»، دار الشروق، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
(١٤٥) القيصري، يوسابيوس: «تاريخ الكنيسة»، ترجمة: القمص مرقس داود، القاهرة الحديثة للطباعة، مكتبة المحبة.
(١٤٦) الكاساني: علاء الدين: «بدائع الصنائع»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٢م.
(١٤٧) كشاكش، كريم يوسف أحمد: «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة»، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٧م، (د. ط).
(١٤٨) كينيث بير: «كل شيء عن أمريكا»: ترجمة لجنة من الأخصائيين، دائرة المعارف العامة.
(١٤٩) اللالكائي: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٤)، ١٤٠٥هـ.
(١٥٠) اللالكائي، هبة الله بن الحسن: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»، ت: أحمد سعد الحمدان، دار طيبة، الرياض، ط (٢)، ١٤١١هـ.
(١٥١) الماوردي، علي بن محمد: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
(١٥٢) المجدوب، أحمد على: «الأمن الفكري والعقائدي: مفاهيمه وخصائصه وكيفية تحقيقه»، أحد أبحاث الندوة العلمية الرابعة،

«نحو استراتيجية عربية للتدريب في الميادين الأمنية»، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ١٤٠٨هـ، الرياض، السعودية.
(١٥٣) مجذوب، محمد سعيد: «الحريات العامة وحقوق الإنسان»، طرابلس، لبنان، ١٩٨٦م.
(١٥٤) محمد الغزالي: «الاستعمار أحقاد وأطماع»، الدار السعودية للنشر، ١٩٧٠م.
(١٥٥) المرداوي، علي بن سليمان: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، مطبوع مع الشرح الكبير، ت: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط (١)، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
(١٥٦) مظهر، علي: «محاكم التفتيش»، مطبعة أنصار السنة المحمدية، مص، (د.ط)، ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.
(١٥٧) مفتي، محمد أحمد، والوكيل، سامي صالح: «النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية»، كتاب الأمة، قطر، ط (١)، ١٤١٠هـ.
(١٥٨) ملكاوي، محمد أحمد محمد عبد القادر خليل: «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم»، مكتبة الرشد، الرياض، (د.ط)، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
(١٥٩) منصور، عبد المجيد: «السلوك الإجرامي والتفسير الإسلامي»، الرياض ١٤١٠هـ.
(١٦٠) منقوش، ثريا: «التوحيد في تطوره التاريخي»، دار الطليعة، بيروت، ط (١)، ١٩٧٧م.
(١٦١) نادر، مثنى أمين: «حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية»، دار البلد، الخرطوم، ١٩٩٩م، (د.ط).

(١٦٢) النجار، عبد المجيد: «حرية الرأي من منظور إسلامي: شرعيتها العقدية ودورها في الوحدة الفكرية»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت، العدد (٢٣)، شهر ربيع الأول من عام ١٤١٥هـ.
(١٦٣) نجيب، محمد: «الإنسان في ظل الأديان»، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٠هـ.
(١٦٤) النحاس، أحمد بن محمد: «الناسخ والمنسوخ»، ت: سليمان اللاحم، ط (١)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٤١٢هـ.
(١٦٥) الندوي، أبو الحسن: «ردّة ورد أبو بكر لها»، المختار الإسلامي، ط (٣)، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.
(١٦٦) النشار، علي سامي: «نشأة الدين»، مكتبة الخانجي بمصر، (د.ط)، (د.ت).
(١٦٧) نور، زهير عثمان علي: «وضع غير المسلمين في ظلّ الدولة الإسلامية»، دار الشريعة للنشر والطباعة، الخرطوم، السودان، (د.ط)، (د.ت).
(١٦٨) النووي: «المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط (٣).
(١٦٩) النووي: «تهذيب الأسماء واللغات»، دار الكتب العلمية، بيروت.
(١٧٠) هورتز، أنطونيو دومينقير، وبنشنت، برنارد: «تاريخ مسلمي الأندلس الموريسيكيون»، ترجمة: عبد العال صالح طه، دار الأشراف للطباعة والنشر، الدوحة، قطر، ط (١)، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
(١٧١) الواحدي، علي بن أحمد: «أسباب النزول»، مصر، ١٣١٥هـ.
(١٧٢) وافي، علي عبد الواحد: «بحوث في الإسلام»، مكتبة نهضة

مصر، (د.ط)، (د.ت).
(١٧٣) ول ديورانت: «قصة الحضارة»، دار الجيل، بيروت، لبنان، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ط (١)، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
(١٧٤) اليحيى، تركي بن محمد: «حرية الرأي: دراسة مقارنة»، بحث تكميلي لنيل الماجستير، جامعة الإمام، المعهد العالي للقضاء.
(١٧٥) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: «تاريخ اليعقوبي»، دار صادر، بيروت.
(١٧٦) يوحنا النقيوسي، «تاريخ مصر ليوحنا النقيوسي»، ترجمة ودراسة: عمر صابر عبد الجليل، القاهرة، ٢٠٠٠م.

* * *

محتويات البحث

المحتوى	الصفحة
۞ مقدمة	١ ـ ٣
۞ الفصل التمهيدي: المدخل إلى الدراسة، وفيه ثلاثة مباحث:	٤ ـ ٢٢
۞ المبحث الأول: الإطار المنهجي للدراسة	٥
۞ المبحث الثاني: الدراسات السابقة	١٣
۞ المبحث الثالث: تنظيم فصول الدراسة	٢٠
۞ الفصل الأول: حرية الاعتقاد وعلاقتها بحقوق الإنسان، وفيه أربعة مباحث:	٢٣ ـ ٤٩
۞ المبحث الأول: تعريف الحرية	٢٤
۞ المبحث الثاني: تعريف الاعتقاد	٢٩
۞ المبحث الثالث: الفرق بين الاعتقاد وغيره من المصطلحات المشابهة، وفيه:	٣٥
۞ أولاً: الدين	٣٥
۞ ثانياً: الفكر	٣٨
۞ ثالثاً: الرأي	٤١
۞ المبحث الرابع: العلاقة بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان، وفيه مطلبان:	٤٤
۞ المطلب الأول: تعريف الحق	٤٤
۞ المطلب الثاني: وجه الارتباط بين حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان	٤٩
۞ الفصل الثاني: منشأ الاعتقاد وتغيّره، وفيه أربعة مباحث	٥٠ ـ ١١٣
۞ المبحث الأول: أهمية الاعتقاد	٥١
۞ المبحث الثاني: تاريخ الاعتقاد	٥٨
۞ المبحث الثالث: أسباب تغيير الاعتقاد	٦٧

المحتوى	الصفحة
۞ المبحث الرابع: المؤثرات على حرية الاعتقاد	٩٧
۞ الفصل الثالث: حرية الاعتقاد في الإسلام، وفيه خمسة مباحث:	١١٤-١٩٨
۞ المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد في الإسلام	١١٥
۞ المبحث الثاني: الأدلة على حرية الاعتقاد	١٢٣
۞ المبحث الثالث: تطبيق حرية الاعتقاد في تاريخ المسلمين	١٣٦
۞ المبحث الرابع: ضوابط حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية	١٤٨
۞ المبحث الخامس: الشبهات المثارة على الإسلام المتعلقة بحرية الاعتقاد والردّ عليها، وفيه أربعة اعتراضات:	١٦١
۞ الاعتراض الأول: الردّة	١٦١
۞ الاعتراض الثاني: الجزية	١٧١
۞ الاعتراض الثالث: الجهاد	١٨٢
۞ الاعتراض الرابع: بعض الحوادث التاريخية	١٩١
۞ الفصل الرابع: حرية الاعتقاد في القانون الوضعي، وفيه تمهيد وأربعة مباحث:	١٩٩-٢٣٤
۞ التمهيد: حرية الاعتقاد في الأديان السماوية غير الإسلامية	٢٠٠
۞ المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد في القانون الوضعي	٢١٠
۞ المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في المواثيق الدولية	٢١٤
۞ المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في قوانين بعض الدول	٢١٩
۞ المبحث الرابع: ضوابط حرية الاعتقاد في القانون الوضعي	٢٣١
۞ الفصل الخامس: مقابلة بين حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، وفيه مبحثان:	٢٣٥-٢٥٣
۞ المبحث الأول: مقابلة بين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي	٢٣٦

المحتوى	الصفحة
۞ المبحث الثاني: مقابلة بين حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي	٢٥٢
۞ الفصل السادس: أثر حرية الاعتقاد على الأمن	٢٥٤ـ ٢٧٤
۞ الخاتمة، وتشتمل على:	٢٧٥ـ ٢٧٩
۞ النتائج	٢٧٦
۞ التوصيات	٢٧٩
۞ قائمة المراجع	٢٨٠
۞ محتويات البحث	٣٠٠

❋ ❋ ❋