الاسلام وحرية العقيدة
«ملاحظات أوّلية»

د. محمد نور فرحات (*)

مقدّمة :

مسألة الإسلام وحريّة العقيدة من المسائل الّتي ذاعت فيها البحوث والكتابات وكثر فيها الكلام والجدل من العلماء والخطباء والوعاظ على حد سواء. فمن قائل إنّ الإسلام ينتصر لحرية العقيدة ويستشهد بالعديد من آيات القرآن الكريم والسنة النبويّة وممارسات التاريخ الاسلامي. ومن قائل إنّ الاسلام لا مجال فيه لحرية الاعتقاد ويسوق مايراه من براهين وحجج للتدليل على رأيه الفاسد. ومن قائل إنّ موقف الإسلام وسط بين هذين النقيضين، فحريّة الاعتقاد عنده مرهونة بضوابط ومحاطة بقيود لصالح الدين وجماعة المتدينين.

هذا الموقف الوسط الأخير هو أكثر المواقف إغراء للباحثين وخاصة هؤلاء الّذين يبحثون عن السلامة في بحر لجّي لا يأمن الخائض فيه من الغرق أو من مصارعة حيتان الفكر والثقافة، فلا بأس من ايثار السلامة بالوقوف في جزيرة الوسط. ولكن هذا لا يعني أنه بالضرورة هو الموقف الصحيح الّذي يميط اللثام عن إشكالية فكريّة لعلها كانت إحدى العلامات الكبرى في الصراع الفكري طوال التاريخ العقلي المرتبط بالاسلام.

فلا مندوحة، وفاء للدين والعلم والحقيقة معا، أن نأخذ الأمور بالجدية اللازمة في مجتمع العقلاء بعيدا عن منطق الوعظ والإرشاد والخطابة ونداءات

---

* أستاذ فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة الزقازيق ـ مصر، ـ مدير مركز البحوث والدراسات القانونية باتحاد المحامين العرب، ـ عضو مجلس ادارة المعهد العربي لحقوق الانسان

الهدايـة، وبعيدا أيـضا عن منطق الهـجوم والافـتراء وتجاهـل نسبيـة الأفكار والمبادئ والنظم في سياق التاريخ. فهل نحن مقدمون ؟

وضع المسألة - ضبط المفاهيم.

علينا أن نحدد أولا ماذا نقصد باصطلاح «حـريّة العقيدة». وهناك معنى شائع ومـتداول في الفقه الدولي والدسـتوري لمعنى حرية العقـيدة يكاد يكون مرادفـا لحرية الإيمان الديني. نجد هذا المعنى واضـحا في إعلان الأمم المتـحدة لمناهضة التـعصب. فهـو يعرّف التعـصب – وأحد مظاهره التـعصب الديني – تعريفا سلبيا باعتباره نقـيض التسامح الديني ونقيض الإقرار بالحريّة الدينيّة، والحريّة الدينيّـة في مفهوم إعـلان الأمم المتحدة هي حق الشـخص في اعتناق الدين الّذي يعتقد صحته وفي تغيير هذا الاعتقاد إلى اعتقاد آخر، وحقه أيضا في ألا يكون له دين، هذا بالاضافة الى حق المتدينين في الإعلان عن عقائدهم الدينيّة وممارسة عباداتها وشعائـرها دون قيود، اللهم إلا تلك القيود الضروريّة لنظام الجماعة المقبولة في المجتمع الديمقراطي الحر. وهكذا يجمع اعلان الأمم المتحدة مفاهيم حرية الاعـتقاد الديني وحرية التعبير الديني وحـريّة العبادة الدينيّة في مفهوم واحد هو مفهوم الحريّة الدينيّة وواجب مناهضة التعصب. ويبدو أن هذا الطرح الدولي لمفـهوم الحرية الدينيّـة هو الأقرب إلى الاعتـبارات العـمليّة رغم التحفظات النظرية التي ترد عليه لأنّه من الصعب عملا الفصل بين حريّة العقيدة الدينيّة من ناحية وحريّة الاعلان عنها وممارسة شعائرها من ناحية ثانية.

أمّا المفـهوم الدسـتوري المعـاصر فـيتمـثل في النص على حمـاية الرأي والفكر والمعتقـد والتعبير بقيـود أهمها عدم مخالفـة النظام العام والآداب. وقد قيّدت بعض أحكام مجـلس الدولة المصري الحماية القانونيّة لحـريّة المعتقد بأن يكون ذلك في إطار ضوابط الشريعة الاسلاميّة.

وليس هدفنا الدخول في تفـصيلات فقـهية حول المعنى القـانوني لحرية المعتقـد وضوابطها القانونيّة. ولكننا نتـوقف هنا عند مسألة نحسبـها هامة من الوجهة الأصوليّة، وهي الفارق بين حرية العـقيدة الدينيّة وحرية الفكر.. ويبدو لنا من تأمل المسألة أنّ حـرية الفكر أعم وأشمل من حريّة العقـيدة الدينيّة، فكلّ عقيدة دينيّة فكر والعكس غيـر صحيح. أي أنّ هناك جوانب من الفكر الانساني خارج اطار العقيدة الدينيّة وبالتـالي لا تنطبق عليه ضوابط الحريّة الدينيّة لدى القائلين بهـذه الضوابط. ومع ذلك فـإنّ هذا الفارق نفسـه سرعان مـا يتلاشى وتنهار الحـواجز بين العـقيدة والفـكر لدى القائلين بشـمولية العـقيـدة الدينيّة

وهيمنتها على كلّ تفاصيل دروب النشاط العقلي للانسان بل وسلوكه. بحيث يصبح كلّ فكر لدى هؤلاء هو بالضرورة خاضع لمقاييس الصحة والخطأ، بل والايمان والكفر المتضمنة في العقيدة الدينيّة، والشواهد في التاريخ الديني كثيرة، نجدها في محاكمات الزنادقة وفي محاكم التفتيش على السواء. وبعبارة أوضح إنّ اقتصار دائرة العقيدة الدينيّة على مجال الألوهيةوالعلاقة بين العبد وربه أيا كانت القيود التي تفرضها هذه العقيدة على الحرية الدينيّة لمعتنقيها من شأنه أن يفتح مجالات الحريّة في دوائر الفكر الانساني التي لا تقترب من دائرة الدين، وعلى العكس، فإنّ هيمنة العقيدة الدينيّة على المجالات (الدنيويّة) للفكر من شأنها أن تخضع الفكر الانساني بأكمله أيا كانت دائرة نشاطه لمقولة الحلال والحرام فيصبح كل ما يفكر فيه الانسان أو ما يمكن أن يفكر فيه هو من قبيل المعتقد الديني بشكل مباشر أو أقل مباشرة. ومن المهم هنا أن نثبت أنه في أوقات الازدهار العقلي للمجتمعات الانسانيّة، بما فيها المجتمعات الاسلاميّة في العصرين الأموي والعباسي حدث فصل واضح بين مجال العقيدة الدينيّة التي لا يتسامح المجتمع (على درجات متفاوتة) في الزيغ عنها وبين مجالات الفكر الأخرى في الفلسفة وعلوم المادة والعمران البشري والفلك التي شهدت ممارستها أقصى درجات الحريّة. أمّا في الفترات التي ينزع فيها المجتمع نحو تديين الفكر قاطبة فقد كان ذلك إيذانا بغلق نوافذ الفكر واعتقاله في سجون يحرسها الساسة المتدينون أو رجال الدين المسيّسون.

اصطلاح أخر لابدّ من ضبطه عند الحديث عن موقف الاسلام من حريّة العقيدة وهو المقصود تحديدا : بـ «الاسلام». وبطبيعة الحال نحن لانبحث عن تعريف ديني لمعنى الاسلام فكلنا نعرف أنه «ماوقر في القلب وصدقه العمل»، وأن «المسلم من سلم الناس من لسانه ويده»، وأن «أركان الاسلام خمس» وأنّ «الاسلام غير الإيمان» «قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» (الآية)، ولكننا نرغب في تدقيق المعاني المختلفة التي يعنيها الباحثون عندما يتحدثون عن «الاسلام» في سياق حديثهم عن الإسلام وحرية المعتقد. هذا التدقيق لمعنى المصطلح من شأنه أن يرفع كثيرا من صور التناقض والاضطراب التي نلحظها في الكتابات المتعلقة بهذا الموضوع.

فعندما يريد البعض أن يتحدث عن الحرية الدينيّة المكفولة في أكمل صورها فإنه يستشهد بالعديد من آيات القرآن الكريم الّذي انحاز انحيازا كاملا نحو تأكيد الحريّة الدينيّة وحث على إعمال الفكر. وعندما يريد البعض أن يثبت وجوب قتل المرتدين ومصادرة أموالهم وتفريقهم عن أزواجهم، فإنّه يسوق

بعض أحاديث الآحاد المنسوبة الى النبي صلّى اللّه عليه وسلم ويستشهد ببعض ممارسات الصحابة. ولن يعدم الباحث أمثلة عديدة على محاربة خلفاء المسلمين لظواهر الردة والزندقة، كما لن يعدم الباحث أيضا في ذات التاريخ الاسلامي عن رصد العديد من صور التسامح الديني وحريّة الرأي والمعتقد والفكر.

ولهذا فمن أجل ضبط الأمور ورفع الاضطراب البحثي لابدّ عندما نتحدث عن موقف الاسلام من حرية العقيدة أنّ نبين أولا ماذا نقصد بحريّة العقيدة : هل هي حريّة التدين فقط ومايرتبط بها من حرية الشعائر، أم هي حرية الرأي والفكر عموما ؟ وأن نحدد مرجعيتنا الاسلاميّة التي نستند إليها، هل هي القرآن الكريم – وله المرجعيّة الأعلى في كلّ ما يمس أمور المسلمين، أم هي السنة النبوية الصحيحة، أم هي السنة النبويّة الصحيحة المتواترة والسنة الضعيفة والمرسلة معا، أم هي ممارسات التاريخ الاسلامي المتعلقة بحريّة الاعتقاد والفكر ؟ ولنا على كلّ ذلك ملاحظات سريعة.

«القرآن الكريم» دستور الحريّة

إنّ جميع آيات القرآن الكريم التي تعرضت لمسألة حريّة الدين والاعتقاد قد انحازت الى صف الحريّة الانسانيّة على طول الخط في صياغات محكمة لاتحتمل لبسا أو تأويلا. يقول القرآن في وضوح كامل«لاإكراه في الدين» (البقرة 256). ويعترف القرآن بالتعدديّة الدينيّة بقوله «لكم دينكم ولي دين» (الكافرون 6). وفي اطار هذه التعدديّة والإقرار بمشروعيتها يكفل القرآن حريّة المناقشة الدينيّة، لان الاعتقاد يتحقق بالاقتناع العقلي لا بالقهر والتهديد، يقول تعالى «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن» (النحل 125). ثمّ بعد ذلك فإنّ الانسان هو الّذي يقرر بعقله حرا مختارا الإيمان أو الكفر، والجزاء على ذلك ليس جزاء دنيويا بالقتل أو الزجر أو العقاب، بل هو جزاء أخروي يوم الحساب، يقول تعالى «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، ثمّ يتبع ذلك بالحديث عن الجزاء قائلا : «إنا أعددنا للكافرين نارا أحاط بهم سرادقها». ويبين القرآن حكم الردة عن الإسلام بنص صريح خلا من أي حديث عن العقاب الدنيوي لأن مسائل الإيمان والعقيدة والزيغ عنهما هي من المسائل الباطنيّة حسابها عند الله وحده، يقول تعالى : إنّ الّذين آمنوا ثمّ كفروا ثمّ آمنوا ثمّ كفروا ثمّ ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا». ويقول تعالى : «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا، أفأنت تكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين».

ومكانة الرسول صلّى اللّه عليه وسلم كما يحددها القرآن ليست هي مكانة المسيطر الجبار، بل هي مكانة مبلغ الرسالة الإيمانية الى عقول البشر الّذين عليهم وحدهم تقع مسؤولية الإيمان والكفر يسألون عنها يوم القيامة : قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولايشرك بعبادة ربه أحدا» (الكهف)، وقوله تعالى : «فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا، إن عليك إلا البلاغ»، (الشورى) وقوله : قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولّوا فإنما عليه ما حمّل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلاّ البلاغ المبين» (النور)، وقوله مخاطبا الرسول : «وما أنت عليهم بجبار» (سورة ق)، وقوله أيضا :« لست عليهم بمسيطر» (الغاشية).

والحرية كما أكدها القرآن الكريم في كلّ نصوصه هي لازمة العقل لأنّ الاختيار بين الإيمان والكفر رهين تدبر كلّ منهما. فلم تقم دعوة النبي على قدرته على القيام بالخوارق بل قامت على مخاطبة العقل والاحتكام له وحده. " قل لاأملك لنفسي نفعا ولاضرا إلا ماشاء اللّه، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون " (الأعراف)، «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون» (الأنعام).

يعلق عباس محمود العقاد على هذا المنهج العقلي للقرآن وصلة ذلك بتأكيد الحرية فيقول : «بهذه الفكرة الرشيدة عن النبوة يفرق الإسلام بين طريقتين شاسعتين في تاريخ الأديان، طريقة موغلة في القدم تنحدر إلى مهد النبوات الوثنية حيث تشتبك العبادة بالسحر والكهانة ... وطريق تليها موغلة في المستقبل يفتتحها صاحب النبوّة فيعلن أنه يفنّد السحر والكهانة ويزرى بقداسة الجنون أو جنون القداسة ويروض بصيرة الإنسان على قبول الهداية " (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار القلم، 1962 ص 60).

أما عن حرية الفكر والنظر والتدبر وإعمال العقل فهي بصريح نصوص القرآن الكريم ليست مجرد رخصة للمسلم بل واجب عليه مأمور به والآيات القرآنية الدالة على ذلك تفوق الحصر.. «قل انظروا ماذا في السماوات والأرض» (يونس)، «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق» (العنكبوت)، «أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وماخلق الله من شيء» (الأعراف)، «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت)،

«كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون» (البقرة)، «كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون» (الروم). والعديد من الآيات الأخرى في القرآن الكريم التي تأمر بإعمال النظر والفكر والعقل توصل إلى الإيمان بحقيقة الرسالة. والإيمان الّذي يستند إلى أسس راسخة من ممارسة حرية النظر وإعمال الفكر هو الإيمان الثابت الدعائم: «قل هل يستوي الّذين يعلمون والّذين لايعلمون» (الزمر)، «والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربنا» (آل عمران).

فالموقف القرآني من الحرية الدينيّة هو موقف منحاز لهذه الحريّة على طول الخط: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، هذا الانحياز القرآني للحرية مرتبط تماما بالانحياز للعقل، فالعقل هو طريق الإيمان ولامكان للخرافة والخوارق في حث الإنسان على قبول دعوة الإسلام، بل الفكر والعقل والنظر في إطار ممارسة الحريّة الإنسانيّة.

"فقه الحريّة"

والفقهاء الّذين اعتمدوا المنهج القرآني وحده في مسألة الحرية الدينية، وقفوا في صف الحرية الدينيّة على طول الخط. حقيقة أننا لن نجد مثل هذا الموقف لدى أغلب ممثلي الفقه القديم لأسباب سنعرضها حالا، وإنما نسوق الآن نموذجا لفقه الحريّة المعاصر ماكتبه الشيخ محمد عبده. يقول الإمام الشيخ في كتابه "الإسلام دين العلم والمدنية": «من أصول الأحكام في الإسلام البعد عن التكفير... فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولايجوز حمله على الكفر». ويتحدث الإمام الشيخ عن العلاقة بين العقل والنص وهذه العلاقة كما هو معلوم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة حرية العقيدة، إذ أنها تحدد المجال المسموح به لحرية العقل في مواجهة النص الشرعي، إذ كلما ضاق المجال سهل اتهام العقلاء بالكفر والعكس صحيح. يقول الإمام الشيخ «أسرع اليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم فيه قبل أن أنتقل إلى غيره. اتفق أهل الملة الإسلامية إلاّ قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتّى يتفق معناه مع ما أثبته العقل» (الإسلام دين العلم والمدنية، ص 56).

مثال آخر من فقه الحرية لدى الفقهاء المعاصرين نجده في كتابات فضيلة الشيخ نديم الجسر (فلسفة الحرية في الإسلام وصلاحها لمعالجة مشاكل المجتمع الكبرى في العصر الحديث – سلسلة التوجيه الاجتماعي في الإسلام، مطبوعات مجمع البحوث الإسلاميّة، جـ 1، ص 153 وما بعدها، ط 1971). يقول فضيلة الشيخ الجسر متحدثا عن مشكلة الإيمان والإلحاد : «مامن شريعة استطاعت أن تجد لهذه المشكلة حلا صحيحا جذريا يتلاءم مع الحرية الشخصية ومع خير المجتمع كشريعة الإسلام الّذي يقول في سورة البقرة «لاإكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ»، ويقول في سورة يونس «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»، ثمّ يتعرض فضيلة الشيخ لرأيه في مسألة الإلحاد فيتابع قائلا : «أما الإلحاد المطلق بوجود الله فتختلف نظرة الإسلام إليه ويختلف حكمه بين إلحاد يبقى في التفكير العقلي والنقاش الجدلي الخافت الهادئ الّذي يراد منه البحث عن الحق عن طريق العقل، وبين إلحاد يتعمد صاحبه – بسوء نية – نشر الإلحاد والتبشير به بالخطابة والكتابة والنشر تبشيرا صارخا. فإذا اقتصر الأمر على كونه تفكيرا بريئا من سوء النية ونقاشا علميا محض فإنّ حرية الإنسان عند هذا القدر لاتكون محدودة بأي قيد...»

ويلاحظ أن أصحاب هذا الفقه لم يشيروا إلى مسألة حد الردة من قريب أو بعيد بل تجنبوها قدر استطاعتهم، وكلّ همّهم إشاعة مناخ من الحرية والعقلانيّة والتسامح في المجتمع الإسلامي استنادا إلى النصوص الصريحة في القرآن الكريم.

«السّنة والفقه ومسألة الردّة»

كما سبق أن ذكرنا، يخلو القرآن الكريم من نص على عقوبة دنيوية لمن ارتد عن الإسلام، بل توعد المرتد بالعذاب في الآخرة، وهذا موقف يتسق مع انحياز القرآن لمبدإ الحرية الدينيّة. ومع ذلك فقد تبلور مع الزمن على يد فقهاء المذاهب نظام قانوني متكامل لمسألة ردّة المسلم من حيث تعريفها وشروطها وأحكامها التي أظهرها قتل المرتد ومصادرة ماله لصالح بيت مال المسلمين. وأحكام الردة في الفقه الإسلامي تستند كلها إلى أحاديث الآحاد. من ذلك مارواه البخاري وأبو داود من أن الرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم قال «من بدّل دينه فاقتلوه»، وهو حديث منسوب إلى ابن عباس إذ علم أن عليا قد أحرق الزنادقة فقال : «ماكنت لأحرقهم بل لأقتلهم لأني سمعت رسول الله صلّى اللّه عليه وسلم يقول : «من بدّل دينه فاقتلوه، والزندقة تاريخيا ليست مجرد زندقة

دينيّة بل إنها فوق ذلك شرعة سياسيّة ترجع إلى أتباع مذهب بفارس. ومن ذلك أيضا ماروي من أنّ النبي صلّى اللّه عليه وسلم قال : «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة».. ومن ذلك ماروّاه الدار قطني من أنّ امرأة يقال لها «أم مروان» ارتدت عن الإسلام فبلغ أمرها النبي صلّى اللّه عليه وسلم فأمر أن تستتاب وإلا قتلت. وقاتل أبو بكر المرتدين مانعي الزكاة، وقال قولته الشهيرة : «واللّه لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله صلّى اللّه عليه وسلم لقاتلتهم عليه». واستنادا إلى هذه الأدلة أقام الفقهاء صرحا كاملا للنظام القانوني للردة. فالمرتد من خرج عن الإسلام بعد أن كان فيه، ومن علاماته سبّ النبي صلّى الله عليه وسلم وإنكار المحرمات الثابتة بدليل قطعي، وإنكار أمر علم من الدين بالضرورة، وإنكار أمر من أمور الاعتقاد الثابتة بدليل شرعي، وجحد الفرائض التي ثبتت بدليل شرعي. والمرتد يستتاب على خلاف بين الفقهاء في عدد المرات، ولا استتابة لمن تكررت ردّته وتوبته أو من عرف عنه الزندقة بإظهار الإسلام وإخفاء الكفر، وذلك عند الجمهور. (راجع محمد أبو زهرة، نظرة إلى العقوبة في الإسلام، في كتاب التوجيه التشريعي للإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1972، ص 130). والمرتد مباح الدم، وماله ملك لبيت مال المسلمين على خلاف، إلى غير ذلك من الآثار التي محصلتها حرمانه من الوجود المادي والكيان المعنوي.

ونلاحظ على النظام القانوني للردّة مجموعة من الملاحظات، أولها : أن هذا النظام بأكمله نتاج النشاط الاجتهادي للفقهاء في القرون الأولى للهجرة، وثانيها : أنه لا يستند إلى نصوص القرآن الكريم بل إلى أحاديث آحاد منسوبة إلى رسول اللّه صلّى الله عليه وسلم ثالثها : أنّ من الفقهاء الأقدمين والمعاصرين – ومنهم المغفور له فضيلة الشيخ محمد الغزالي من يرى أنه لاحجة لأحاديث الآحاد إن خالفت نصا في القرآن. (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث)، رابعها : أن اعتبارات التاريخ والسياسة تلقي بظلالها على بعض الأدلة التي استند إليها الفقهاء للتشريع للرّدة. فقتال أبو بكر للمرتدين كان أساسا بسبب منعهم الزكاة عن الدولة الاسلاميّة مما كان من شأنه أن يهدد الدولة بالانهيار، ولم تكن الحرب حربا عقائدية كما يحاول البعض أن يصوّر بدليل قول أبي بكر : «واللّه لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلّى اللّه عليه وسلم لقاتلتهم عليه». وعلى فرض صحة وثبوت الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلّى الله عليه وسلم بشأن قتل المرتد إلاّ أن

سؤالا هاما لابد من الإجابة عليه، وهو : هـل كانت هذه الأحاديث من قبيل سنة التبليغ والوحي باعتباره صلّى اللّـه عليه وسلم رسولا يوحى إليه، أم كانت من قبيل تصرفـات الإمامة والسياسة الصـادرة عن الرسول صلّى اللّه عليه وسلم باعتباره عالما وإمامـا، فالأولى بإجماع الفقه لها كلّ الحجيـة باعتبارها مصدرا للتشريع، والثانية لاحجية لها باعتبارها تشريعا زمنيا موقوتا بوقته تتحكم فيه مصالح الزمان والمكان وقت التشريع. هذه التفـرقة التي كانت واضحة في فقه الأقدمين نجدها غائبة في فقه المعـاصرين رغم أهميتها وخطورتها. ونحن نميل إلى اعتـبار أحكام الردة شـأنها شـأن كثيـر من الأحكام المتعلقـة بإدارة الدولة الإسلاميّة الأولى وتـسيير جيوشهـا من قبيل أحكام السياسة الوقـتية في ظل فلسفة سـياسية سيطرت علـى كثير من المجتـمعات الانسانيّة وقـتئذ ، وهو أن الدين هو قوام المواطنة وهو المعـيار الأوحد لرابطة الولاء للدولة الدينيّـة، وكان من شـــأن إعـلان الخـــروج عن الدين إعـــلان بفض رابطة الولاء للـدولة بكلّ ماتنطوي عليه من آثار خطيرة. فـهل هذا هو الحال في روابط القانون العام في مجتمعنا المعاصر ؟

هذا التفسيـر التاريخي لأحكام الردة، والذي يجردها من طابع الإطلاق، ويجعلهـا محـددة بحدود التاريخ والثـقافة في عـصر مـضى وهو وحده الّذي يجعل عبارات أنصار حكم الـرّدة في مجتمعنا المعاصر عبارات مـفهومة. يقول فضـيلة الشيخ محـمد أبو زهره في بحـثه السابق الإشـارة إليه : "... على ذلك تكون عقوبة الردة القاسـية لحماية التدين الحقيـقي من أن يعبث به العابثون... هذه هي الحرية الد ينيّة الحقيقيّة، إن العـقوبة القاسية في الإسلام لحماية هذه الحـرية وصونهـا وصون الإســلام من أن يكون مـوضـع عـبث العابثين ولهـو اللاهين، وفـســاد المـفـسـدين، ويجب أن يعلم أن الإســلام هـو قـانون الدولة الإسلامـيّة، فمن يتعـابث به من رعاياها مسلمين وغـير مسلمين فإنما يتـعابث بنظام الدولة من أسـاسـه» (المرجع السابـق – ص 136). هذه العبـارات رغم جرسهـا الخطابي إنما تقوم على افتراض أن رابطة الولاء السـياسي في الدولة هي رابطة الدين وحدها، وهو افتراض تجاوزته تطورات عـلاقات السياسة منذ قـرون مضت. ويـصبح فـهـمنا لأحكام الردة باعـتـبارها من أحـكام الإمامـة والسياســة لا من أحكام الوحي والتبليغ فهمـا أقرب إلى الصواب.. بل إن بعض علامـات الردة التي صاغهـا الفقهاء لا يمكن فـهمهـا إلاّ في اطار الصراع الّذي شـغل حيـزا كبـيرا من التـاريخ العقلي الإســلامي بين أهل النقل وأهل العـقل.

فبالنظر إلى علماء الكلام من أهل العقل وقف الفقهاء في معسكر النقل. وبالنظر إلى أهل الرأي من الفقهاء وقف أهل الحديث في معسكر النقل. وبالنظر إلى المعتزلة العقلانيين وقف الأشاعرة في معسكر النقل. وبمقابلة هؤلاء جميعا يقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد وأبي حيان التوحيدي والفارابي، وغيرهم، باعتبارهم من معسكر العقل في أبهى صوره. في إطار هذه الازدواجية العقلية – النقلية التي ظللت الفكر الإسلامي طوال تاريخه كانت الصياغة الفقهية لمفهوم «إنكار ما علم من الدين بالضرورة»، وإنكار أمر من أمور الاعتقاد الثابتة بدليل قطعي أمرا لازما من وجهة النظر الفقهية لوضع حد إلزامي قانوني للشطحات العقلية في شرائح الفكر الإسلامي.

نحن إذن أقرب إلى الاعتقاد أن مجمل النظام القانوني للردة الّذي صاغه الفقه الإسلامي القديم في القرون الأولى للهجرة هو نظام أدخل في باب التاريخ منه في باب العقيدة وثوابت الشريعة، ومن هنا تصبح محاولة بعض الفصائل المعاصرة إحياء هذا النظام اليوم واستخدامه سلاحا في معترك الصراع السياسي محاولة لاتستند إلى أصل من ثوابت الشريعة وإنما تستند في مرجعيتها إلى مجرّد ممارسات التاريخ.

هذا التفسير التاريخي يتردد بشكل أو بآخر في كتابات عدد من الباحثين الاسلاميين المعاصرين عندما يتحدثون عن مسألة الردة في الاسلام أو عن موقف الإسلام من الآخر المختلف في العقيدة بصفة عامة إذ يثير هؤلاء الباحثون في سعيهم لإظهار الوجه (الليبرالي) للإسلام أن أحكام الردة كما صاغها الفقه ليس مرجعها اعتبارات العقيدة والشريعة وإنما مرجعها اعتبارات التاريخ والممارسة.

من قبيل ذلك مثلا ماذكره مؤلفو كتاب «الإسلام بين الحقيقة والادعاء» (القاهرة 1994، وهم د. أحمد شلبي، د. احمد عمر هاشم، د. أحمد كمال أبو المجد، د. عبد الصبور شاهين، د. عبد الصبور مرزوق، د. محمد حمدي زقزوق – تحرير حامد الطاهر – ص 85) عند التعليق على حديث «من بدل دينه فاقتلوه» بالقول : «والظاهر أنه ورد بشأن الّذي يهجر معسكر المسلمين الى معسكر الأعداء وقت الإعداد للحرب».. وهذا من ناحية يؤكد وجهة نظرنا التي ذكرناها من أن الحديث لا يدخل في سنة الوحي والتبليغ وإنما أدخل في سنة الإمامة والسياسة وإدارة شؤون المسلمين في زمن الرسول صلّى اللّه عليه وسلم ومن ناحية ثانية يؤكد أن الأمر لم يكن متعلقا بحرية العقيدة الدينيّة وإنما

تعلق بالمقام الأول بالحفاظ على النظام العام في الدولة الإسلاميّة حين كان الدين هو الأساس الوحيد للمواطنة.

وقريب من ذلك من حيث منهج الاعتداد بالتاريخ في تفسير الأحكام الفقهية ماذهب إليه الكاتب الإسلامي فهمي هويدى عند تفسيره لموقف بعض ممثلي الفقه الإسلامي من الآخر أو من أهل الذمة تحديدا، وأيضا عند تفسيره لموقف الفقه من تقسيم المجتمع الدولي إلى دار للإسلام ودار للحرب. هذا الموقف العدائي الّذي وقفه الفقه من الآخر يجد تفسيره عند الكاتب لا في قدسية الفقه واعتباره كشفا عن حكم الله كما يذهب إلى ذلك البعض (محمد مصطفى شلبي، تطبيق الشريعة بين المؤيدين والمعارضين، القاهرة 1984) وإنما في ظروف التاريخ وملابساته التي تجعل من هذا الموقف موقفا زمنيا مؤقتا لا يدخل في ثوابت الشريعة. يقول الكاتب «لقد كان الآخر محاربا، وكان الآخر الداخلي من غير المسلمين موضع شك فألحق به، واستقرت هذه الصيغة بمضي الوقت. ولم يرد على لغة الخطاب الفقهي احتمال أن يكون الآخر – الأجنبي – غير محارب أو غير معاهد» ثمّ يتابع الكاتب قائلا : «وبالمثل لم يخطر على بال فقهاء السلف أن يكون الآخر غير المسلم في الدولة الإسلاميّة شريكا في الوطن»، (فهمي هويدى، الإسلام والديمقراطية – القاهرة 1993، ص 17). حقيقة إن الكاتب هنا لم يتعرض تحديدا لمسألة موقف الفقه من الردة وإنما تعرض لموقفه من الآخر عموما، وإنما يعنينا في هذا المقام الإقرار بأثر التاريخ في صياغة الفقه وهو القول الّذي يمكن أن ينسحب أيضا على تفسير موقف الفقه من مسألة الردة، ويعنينا أيضا في هذا التفسير التاريخي الصائب لموقف الفقه من الآخر عموما، الأمر الّذي يفسر تاريخيا أيضا هذا الموقف الفقهي المتشدد من مسألة الانتقال من معسكر (الأنا) إلى معسكر (الآخر) أي ما عرف بقتل المرتد.

«حريّة العقيدة والصحوة العقلية»

ونقطع أنّ التاريخ الاسلامي لم يكن تاريخ ترصد المفكرين ومطاردتهم بعقوبة الردة حتّى وإن شطحت أفكارهم بعيدا عن جادة الالتزام بحدود العقيدة كما رسمها الفقهاء.

وبداية نقرر أن يكون النظام الاسلامي للردة قد جادت به قرائح الفقهاء ولم يكن نتاج الجهد العقلي لعلماء الكلام أو الفلاسفة هو أمر يجد تفسيره في أن النظام المعرفي الفقهي هو أكثر النظم المعرفيّة محافظة في التاريخ الفكري

الاسلامي.. يرجع ذلك لطبيعة النشاط العقلي للفقهاء فهو يقوم على "استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيليّة"، فالمرجعيّة لدى الفقهاء ليست مرجعيّة العقل أو حتّى المقاصد (باستثناء الشاطبي ومدرسته) وإنما هي مرجعيّة النص الديني وما يحمله من دلالات لغويّة. لذا كان الخروج السافر من مقتضى الدلالات اللغويّة للنصوص هو خروج عن مجمل نظام الشرعيّة الاسلاميّة كما صاغها الفقهاء، وكان النظام القانوني للردة هو سياج الحراسة الجزائي لهذا النظام. ومع ذلك فقد وضع الفقهاء من الضوابط الموضوعيّة والإجرائيّة ما يمنع الأحكام الفقهيه للردة من أن تصبح سيفا مسلطا على عقول المسلمين. من ذلك مبدأ حمل الكلام على وجه الإيمان إن احتمل أكثر من وجه. ومن ذلك أيضا إعطاء المرتد مكنة التوبة قبل توقيع الحد.

ومع ذلك فنكرر القول إننا لانظن أنّ حد الردة كان سيفا مسلطا على عقول المفكرين في التاريخ الإسلامي وإن كان في الواقع سيفا مسلطا على المعارضين السياسيين. والدليل على ذلك تلك الصحوة العقلية المجيدة التي شهدها العقل الاسلامي في مجالات ألصق بأساسيات العقيدة مثل علم الكلام والفلسفة والتي كانت فيها قضايا مثل الألوهية والعدل والتحسين والتقبيح العقليين وموقع العقل من المسؤولية والجبر والاختيار قضايا يثور حولها الجدل عنيفا في المجتمع الإسلامي. حقيقة إنّ الاتهام بالزندقة كان يتردد أحيانا بين المتحاورين إلا أنه لم يكن ليصل إلى المطالبة بتوقيع الحد كما يحاول البعض منا أن يفعل اليوم.

يقول فضيلة الإمام الأكبر الشيخ عبد الرحمن بيصار في دراسته الهامة عن إثبات العقائد الاسلاميّة بين النصيين والعقليين: "إلا أنّ المواجهة في محيط الفكر الإسلامي وفي موضوع العقيدة بالذات لم تكن حادة وصريحة بمثل ما كانت بين النصيين والعقليين بصفة خاصة. فلم يكفّ النصيون عن تسفيه منهج العقليين وتحقير أساليبهم حتّى وصل بهم الأمر إلى اتهامهم بالزندقة حينا والكفر والإلحاد حينا آخر. مما تصوره العبارة الشائعة (من تمنطق فقد تزندق)" (من بحوث: التوجيه التشريعي في الإسلام، مجمع البحوث الإسلاميّة، القاهرة 1972، ص 14). في هذا المناخ من الازدهار العقلي لم يكن في المناخ الفكري من قيود على إبحار المفكر بشراع فكره إلى آفاق المعرفة والحقيقة. ولم تكن هناك خشية فكرية من توقيع حد الردة كما بلوره الفقهاء. يعبر عن ذلك إمام الحرمين أبو المعالي الجويني قائلا: "لقد قرأت خمسين ألفا في خمسين ألف، ثمّ خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها،

وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الّذي نهى الإسلام عنه، كلّ ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز، وتختم عاقبة أمري عند الرحيل على نزهة أهل الحق وكلمة الإخلاص، لاإله إلا اللّه، فالويل لابن الجويني" (المرجع السابق، ص 16). ويعبّر الجويني عن المنهج العقلي الّذي كان سائدا في عصره قائلا : "أجمعت على وجوب معرفة الباري تعالى واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب" .. ومع ذلك فقد كان للسياسة شأن آخر مع العقيدة.

«العقيدة والسياسة»

وكما لاحظ أحمد أمين بحق في موسوعته عن فجر الإسلام وظهره وضحاه، فإنّ التاريخ السياسي الإسلامي يفتقد إلى موقف ثابت متسق من مسألة الحريّة الدينيّة. فبعد فتح مكة يمثل أبو سفيان زعيم معسكر الكفار أمام الرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم لينطق بالشهادتين، فيشهد ألا إله إلا اللّه.. ولكنه يتوقف عن الشهادة بأنّ محمدا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم قائلا له أما هذه ففي النفس شيء منها، ومع هذا يطلق الرسول سراحه قائلا : "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ... وعمر بن الخطاب عندما يبلغه أنّ قوما قتلوا مرتدّا يبكي قائلا : اللهم إني لم آمر.. اللهم إني بريء من دمه" ، وعلي بن أبي طالب يحرق الزنادقة. وفي عصر الدولة العباسيّة ينتشر أدب الزندقة والتطرف بالزيغ عن العقيدة حتّى أن بشار بن برد يقول :

يانظرا في الدين ما الأمر لا قدر صح ولاجبر
ماصحّ عندي من جميع الّذي تذكر إلاّ الموت والقبر

ولايقربه أحد إلا عندما يهجو وزير الخليفة فتقطع رأسه. ويظل أبو منصور الحلاج يردد هرطقته حتّى يجند القرامطة في قصر الخليفة فيصلب ويحرق. ويشكل الخليفة المهدي فرق مطاردة الزنادقة والكفار كذريعة للتخلص من المعارضين السياسيين. وبينما كان الخليفة المأمون نائما إذا به يحاور «أرسطو» في منامه، فيعمد في يقظته إلى إطلاق كلّ صور حرية الفكر لتشتعل دولة الخلافة بالجدل بين الفرق الفكرية، ومع ذلك لا يتورع المأمون وخلفاؤه عن تعذيب معارضيه في مسألة قدم القرآن، ومنهم فقهاء السنة أنفسهم.

كانت موجات الفكر في التاريخ الإسلامي تتراوح بين مدّ العقلانية والتسامح، وجزر التعصب المقيت. وكان سلاح "إنكار ماهو معلوم في الدين بالضرورة" يستخدم عند الضرورة للانحياز لأهواء السياسة أو للتنكيل بالخصوم السياسيين. ووصل الأمر إلى جلد أحمد بن حنبل، وسجن الإمام مالك وأبي حنيفة، وغير هؤلاء. وكان الأمر في هذا كله أمر سياسة لا أمر دين. وكان جوهر الإسلام كما حدده القرآن في حرية العقيدة غائبا عن هذا الصراع. ووصل الأمر في فترات التدهور إلى أنّ بعض الفقهاء اختلفوا في زواج الحنفية من شافعي، وبعضهم أجازه قياسا على زواج الكتابية (راجع، سيد سابق، فقه السنة ج 3).

والحديث عن التعصب في التاريخ الاسلامي حديث يطول مثلما يكون الحديث عن الحرية. وبينما كانت الحرية أقرب إلى جوهر الدين كان التعصب أقرب إلى نوازع السياسة. وبينما كان إعلاء قيمة الحرية في فترات الازدهار الحضاري والعقلي كان التعصب ورمي المخالفين في الرأي بالردة والكفر قريبا للتدهور والانحدار والانغلاق.

«عود على بدء»

فالقرآن يؤكد قيمة الحرية الدينيّة والعقلية على إطلاقها. والفقه شرع لحد الردة استنادا إلى أحاديث آحاد تمثل - إن صحت - سنة لانحسبها تشريعية وإنما هي من قبيل الحكم والسياسة. والتاريخ الإسلامي - شأنه شأن تاريخ البشر، مليء بصور إعلاء قيمة الحرية واحترام الحق في الاختلاف، وأيضا بصور التعصب وقهر الرأي الآخر. فالأمر إذن لم يكن أمر دين بل أمر سياسة.

لذا تصبح مسألة انحياز المسلم المعاصر لمبدإ الحريّة مسألة وفاء للدين، ووفاء للوطن، ووفاء للعقل. ويصبح فهم أحكام الردة في سياقها التاريخي أمرا واجبا. ويصبح الإقرار بحق الناس في الاعتقاد وبحرية الرأي والفكر والضمير واحترام التعددية الفكرية والسياسيّة من الفرائض المفروضة على المسلم في المجتمع المعاصر حيث يواجه الدين تحديات عصر الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو قادر على المواجهة.

وباللّه التوفيق.