Al-Daleel

The Dialectic of Apostasy Punishment and Freedom of Belief in Islamic Thought

Abdul-Aziz Al-Sawafi
PhD in Interpretation and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: alsawafi@aldaleel-inst.com

Abstract

This article discusses the apparent contradiction between the openly declaring of apostasy and the criminal penalties that follow it, notably death, and the freedom of belief in Islamic thought. It questions how one can reconcile the assertion that Islam guarantees freedom of belief with the punitive measures for apostasy. It also raises the point that threatening a Muslim with death for changing their religion could be considered a form of coercion to accept Islam, thereby clearly infringing upon religious freedom, as recognized by the Holy Qur'an. In order to remove this alleged contradiction, we adopted a descriptive approach in defining the terms of the study, and the inductive and analytical approach in citing the guidelines conducive to defending the well-known opinion of the necessity of killing an openly fitri (one who was born into a Muslim family) apostate, and killing an unrepentant milli (one who converted to Islam by choice) apostate if they refuse to repent. We also employed a comparative approach to highlight the strengths, distinctions, and superiority of Islamic thought compared to other legislative systems. The study yielded several results, including: that Islamic thought guarantees realistic freedom of belief for individuals, and that there is a variety of valid justifications, even if some involve reconciling the necessity of punishment for an openly apostate with the freedom to choose one's beliefs.

Keywords: Belief, freedom of belief, apostasy, Islamic thought.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 23, PP .178-210

Received: 25/01/2024; Accepted: 16/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

جدلية عقوبة الارتداد وحرّية العقيدة في الفكر الإسلامي

عبدالعزيز الصوافي
دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى ﷺ العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تناولت هذه المقالة محاولات الإجابة على جدلية دعوى التنافي الظاهري بين عنوان المجاهرة بالارتداد وما يترتّب عليها من عقوبات جزائية في الدين الإسلامي وبين القول بأن الإسلام كفل حرّية الاعتقاد. وقد سلكنا في الوصول إلى رفع ذلك التنافي المزعوم المنهج الوصفي في تعريف مفردات البحث، والمنهج الاستقرائي والتحليلي في ذكر التوجيهات المساقة للدفاع عن رأي المشهور بوجوب قتل المرتد الفطري المجاهر بردّته مطلقًا، وقتل المرتدّ الملّي إذا رفض التوبة. والمنهج المقارن لبيان نقاط القوّة والتميّز والتفوّق في الفكر الإسلامي قياسًا إلى غيره من التشريعات الوضعية. فتمخّض البحث عن نتائج أهمّها: أنّ الفكر الإسلامي قد ضمن للإنسان حرّيته الاعتقادية الواقعية، وأنّ هنالك جملةً من التبريرات الوجيهة في التوفيق بين وجوب عقوبة المرتدّ المجاهر بارتداده وبين الحرّية في اختيار المعتقد. وهي: إمّا بالاستناد إلى مبدإ أصالة التكليف الإلهي للإنسان، وإمّا من خلال بيان الفلسفة أو الحكمة من تشريع معاقبة المرتدّ في الإسلام. وإن مبدأ الحدّ من الحرّية الشخصية لمصلحة المجتمع هو مبدأ مُتّفق عليه لدى العقلاء، كما أنّه لا يمكن أن تمارس الحرّية الشخصية بعيدًا عن توجّهات المجتمع القيمية والأخلاقية والعقدية، من قبيل العدالة وحفظ كرامة الإنسان.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، حرّية العقيدة، الارتداد، الفكر الإسلامي.

مجلة الدليل، 2024، السنة 7، العدد 23، ص. 178 ـ 210
استلام: 2024/01/25، القبول: 2024/02/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

تعدّ حرّية الاعتقاد المحور الأساسي للحرّيات كلّها، لأنها هي التي تعطي للإنسان أجوبة صحيحة عن أسئلته الأساسية حول الوجود والحياة، والإنسان برؤيته العقدية يصدر عنه كلّ سلوك أو موقف.

إنّ الحرّية في اختيار العقيدة، بمعناها الصحيح من التعاليم التي نادي بها الإسلام منذ أوّل ظهوره على وجه الأرض، بينما نجد أنّه بعد أربعة عشر قرنًا من بعثة الإسلام ظهرت بعد ذلك لائحة حقوق الإنسان، فأقرّت في المادّة (18) حرّية الفكر والوجدان والدين، وقد مرّت البشرية بحقب من الاضطهاد بسبب الاختلاف في العقيدة، ومن المعالم البارزة في هذا الطريق محاكم التفتيش الكنسية التي أصبحت مضربًا للأمثال في الاضطهاد والقسوة والوحشية. وهذا الدور الذي مارسته الكنيسة عن طريق محاكم التفتيش مع الذين يختلفون معها في العقيدة قد عارضه الإسلام معارضةً شديدةً، و دعا إلى أن يكون لكلّ إنسانٍ الحقّ في اختيار ما يراه من عقيدة، واعتناق ما يريده من فكر، دون أن يجوّز لأحد إجباره على عقيدة معيّنة، وإلى هذا أشار القرآن الكريم بقوله: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ وغيرها من الآيات.

إنّ إشكالية تنافي حرّية اختيار العقيدة مع عقوبة قتل المرتد التي حدّدها الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه قد غدت موضوع جدل كبير، وقد اتّخذ البعض منها ذريعةً للطعن في الإسلام وشريعته، بوصفها شريعةً تقمع الحرّيات وتناقض حقّ الإنسان في اختيار عقيدته الشخصية والتعبير عنها، والتي هي أحد حقوق الإنسان الأساسية في جميع المدارس الأخلاقية والقانونية. وهذه الشبهة غالبًا ما يثيرها ويروّج لها أعداء الإسلام من مستشرقين ومبشّرين وملاحدة ولا دينيين وغيرهم.

وهي تندرج ضمن الشبهات التي ترتبط بمسألة مدى سعة الحرّيات في الإسلام؛ إذ تعدّ العقوبات الجزائية المترتّبة على الردّة من أكثر التشريعات الإسلامية تعرّضًا للنقد من قبل هؤلاء، بل هنالك من مفكّري المسلمين من شكّك أو أنكر حكم مشهور المسلمين في عقوبة المرتدّ لمجرّد مجاهرته بها!

ويرى أصحاب هذا التيّار أنّ عقوبة الردّة بحسب رأي المشهور تتناقض مع حرّية الاعتقاد وحقّ التعبير عنها؛ لأنّ قتل المرتدّ أو حتّى مجرّد استتابته لمجرّد مجاهرته بالردّة إكراهٌ على البقاء في الدين. ومن هؤلاء: شيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت في كتابه "الإسلام عقيدة وشريعة"؛ وطه جابر العلواني في كتابه "لا إكراه في الدين.. إشكالية الردّة والمرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم"، وغيرهما.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

أوّلًا: معنى حرّية الاعتقاد

أ ـ معنى الحرّية

يُلاحظ أنّ لمصطلح الحرّية معنى مختلفًا ـ تبعًا لمصداقها وما تتعلّق به ـ وأنّ بحث مفهوم الحرّية يتطلّب أيضًا بحث علاقتها بمفاهيم أخرى: كحقيقة الإنسان ومكانته، ومصلحة الفرد والمجتمع، والحقوق العامّة والخاصّة والعدل والأخلاق وغيرها، خصوصًا وأنّ لتلك المفاهيم معاني تختلف باختلاف المذاهب والمدارس الفكرية.

ولهذا السبب لا يوجد تعريف اصطلاحي جامع مانع لها، إلّا أنّها تنضوي بشكل عامّ تحت أحد الأنواع التالية: [انظر: آيزايا برلين، أربع مقالات حول الحرّية، ص 251]

1ـ الحرّية السلبية

وتعني تحرّر الفرد من القيود الخارجية على أفعاله من أيّ فرد آخر أو جماعة (التحرّر من التدخّل)، والشاهد عليها قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لا تكن عبدًا لغيرك وقد جعلك الله حرًّا» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 384].

2ـ الحرّية الإيجابية

وتعني أنّه حالة يستطيع الفرد فيها أن يختار ويقرّر ويفعل ما يريد بإرادته دون أيّ ضغوط خارجية أو داخلية.

أي أنّ عدم وجود ضغوط خارجية لا يؤمّن لوحده الحرّية للفرد؛ لأنّه قد يكون في ظروف وحالة لا يتعرّض فيها لضغوط خارجية من قبل الآخرين، ومع ذلك لا يكون حرًّا؛ بل لا بدّ من وجود الإرادة الحرّة غير المقيّدة ليكون الإنسان حرًّا، والشاهد عليها قول عليٍّ عليه السلام: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانَ حُرًّا» [الكراكجي، كنز الفوائد، ج 1، ص349].

وبناءً على ما سبق عُرّفت الحرّية بحسب الاصطلاح الفلسفي بأنّها: «خاصّية الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 462].

3ـ الحرّية الإيجابية بحدّها الأقصى

ويقصد بها الحرّية التي تتحدّد فيها ـ بالإضافة إلى تحييد القيود الخارجية والداخلية ـ الغايات والأهداف الكفيلة بتحقيق الذات وتكامل النفس، وأنّ الحرّية الحقيقية تتحقّق عند إعداد الأرضية المناسبة لبلوغ تلك الأمور. ومثالها حرّية المسلم المقيّدة في إطار التعاليم الإلهية؛ لأنّها حرّية محدّدة بغايات يحدّدها خالق الإنسان.

ب ـ معنى العقيدة

تُستعمل مفردة العقيدة ـ عند المتكلّمين ـ بمعنيين، هما:

1ـ العقيدة بمعنى ما يُعتقد به، وهو الاستعمال الشائع في تعريفات السابقين للعقيدة، فالعقيدة: «ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل» [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 31].

ولذا عُرّفت العقيدة الدينيّة بأنّها: «ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله، وبعثة الرسل، والعقاب والثواب وغيرها» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 92].

2ـ العقيدة بمعنى التصديق والجزم دون شكٍّ؛ ولذا عُرِفت العقيدة بأنّها: «حصول إدراكٍ تصديقيٍّ ينعقد في ذهن الإنسان» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 117].

وهذا المعنى هو الاستعمال الشائع عند المتأخّرين، فالعقيدة لديهم عمومًا بمعنى «الحكم الّذي لا يقبل الشكّ فيه لدى معتقده» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 29].

ويجمع بين المعنيين السابقين للعقيدة في تعريف حرّية العقيدة بأنّها: «اختيار الإنسان لدين يريده بيقين، وعقيدة يرتضيها عن قناعة، دون أن يكرهه شخص آخر على ذلك» [الشحود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص 511].

ثانيًا: معنى الارتداد

عرف الفقهاء المرتدّ بأنّه من يكفر بعد الإسلام بقول أو فعل، سواء كان قد سبق الإسلام كفر أم لا. [انظر: الحلي ، شرائع الاسلام، ج 4، ص 170؛ النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 600]

والظاهر من عبارة مشهور الفقهاء أنّه لا يكفي في تحقّق الارتداد مجرّد الاعتقاد الباطني بالكفر من دون إظهاره بفعل أو قول أو غير ذلك، إذ أخذوا الإظهار قيدًا في تعريف الارتداد.

ثالثًا: معنى الفكر الإسلامي

عـرّف الفكـر الإسـلامي بأنّـه: «المحـاولات العقليـة لعلمـاء المسـلمين لـشرح أبعـاد الإسـلام في مصـادره الأصليـة، إمّـا تفقّهًـا واسـتنباطًا لأحـكام دينيـة، وإمّـا توفيقًـا بـين مبـادئ الديـن وتعاليمـه وبـين الأفـكار الأجنبيـة، وأمّـا دفـاعًا عـن العقائـد الصحيحـة أو ردّ العقائـد المنحرفـة» [البهـي، الفكـر الإسـلامي في تطـوّره، ص 6].

المبحث الثاني: أجوبة رفع التنافي ما بين أحكام الارتداد وحرّية العقيدة

مـا يهمّنـا في هـذه الدراسـة هـو الارتـداد عنـد مشـهور الفقهـاء؛ لأنّـه هـو الارتـداد الذي تترتّـب عليـه الأحـكام الشرعيـة الخاصّـة بـه، والـتي يزعـم أنّهـا تتنـافى وتتضـادّ مـع حرّيـة اختيـار المعتقـد في الفكـر الإسـلامي، فلـو ارتـدّ شـخص ولـم يظهـر ارتـداده لا بفعـل ولا بقـول، فهـو وإن كان في واقعـه قـد ارتـدّ عـن الإسـلام، لكنّـه لا يعـدّ مرتـدًّا ارتـدادًا شرعيًّـا بحيـث تجـري عليـه عقوبـات الارتـداد الجزائيـة. وقـد أجيـب بإجابتـين أساسـيتين على دعـوى أنّ في معاقبـة المرتـدّ لمجـرد مجاهرتـه بالـردّة مصـادرةً واضحـةً لحرّيـة الاعتقـاد:

أوّلًا: الاستناد إلى مبدإ أصالة التكليف الإلهي للإنسان

إن معقوليـة أن تصـل عقوبـة المرتـدّ حـدّ القتـل عنـد توفّـر شروطهـا وقيودهـا تنطلـق مـن موقـع الديـن ومحوريتـه في حيـاة الإنسـان. فـإنّ الله تعـالى لمـا كان هـو محـور الوجـود وأساسـه، وإنّ منشـأ كلّ الحقـوق الإنسـانية الفرديـة منهـا والاجتماعيـة هـو الله؛ فـإن محاربـة الله ﷻ بالجهـر بالارتـداد والتبشـير بـه ليسـت مسـألة خـروج عـن مقتـضى الفطـرة الإنسـانية فحسـب؛ بـل هي اعتـداء على أسـاس الحيـاة ومبدئـه، والمعتـدي لا بـدّ أن يحاسـب بسـلب نعمـة الحيـاة المعطـاة له.

فأصالـة التكليـف الإلـهي هي الفكـرة الـتي تتفـرّع عنهـا كلّ الحقـوق الإنسـانية في الإسـلام؛ لأنّ صاحـب الحـقّ المطلـق هـو الله تعـالى؛ ولذلـك فـإنّ الارتـداد بمـا فيـه مـن جحـود وعنـاد وتمـرّد واسـتعلاء على صاحـب ذلـك الحـقّ، وخـروج عـن دائـرة عبوديتـه وتجـاوز للحـقّ الممنـوح للإنسـان، وإنـكار للمنعـم الحقيـقي الذي وهـب له الحيـاة وكلّ مـا فيهـا، ونقـض للعهـد الذي التزمـه مـع الله عنـد دخـوله إلى الإسـلام، هـو فعـل مـدان ولا يمكـن تبريـره.

ولذا فإن جواز قتل المرتدّ المعلن لارتداده إن ثبت بالدليل الشرعي كما يذهب لذلك رأي المشهور، لا بدّ من الإذعان والتسليم له، وإن لم نفهم تمام العلّة أو الملاك في تطبيقه؛ اعتمادًا على أصالة التكليف الإلهي للإنسان، الذي تتفرّع منه كلّ الحقوق الإنسانية، فممّا لا يخفى أنّ صاحب الحقّ المطلق في التشريع هو الله ﷻ.

ومن جهة أخرى فإنّ حكم المشهور بقتل المرتدّ عند إعلانه عن ردّته وجهره بها ينطلق من مبدإ متسالم عليه وهو: أنّنا وبعدما عرفنا أنّ الحكم بالأصالة هو لله تبارك وتعالى، وهو حكيم على الإطلاق، فيجب علينا أن نعتقد ونلتزم بأنّ كلّ حكم صادر من قبله ﷻ هو منطلق من المصلحة والحكمة، وهذا أساس قبول الدين واعتناقه، وقد امتدح الباري سبحانه المؤمنين بالغيب بقوله: ﴿**أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [سورة البقرة: 5].

وبعبارة أخرى فإنّ مسألة قتل المرتدّ حكم تعبّدي، ونحن ملزمون بقبول ذلك الحكم، وإن لم نفهم كامل فلسفة قتله أو لماذا يقتل؟

بل يمكن القول إنّ التعرف على العلّة التامّة لحكم الإسلام بقتل المرتدّ لا يمكن للعقل البشري القاصر أن يعرفه بصورة كاملة، فما لم يعلن الشارع صراحةً عن تمام المصلحة أو المفسدة الكامنة في قتل المرتدّ المجاهر، فإنّ العقل البشري يبقى قاصرًا عن الإحاطة بها. نعم، يمكن التعرّف على فلسفة بعض الأحكام لا كلّها.

ومن جهة أخرى فإنّ العقل إنّما يحكم بوجوب الإطاعة والانقياد لما ثبت بالدليل الشرعي. نعم، إنّ لنفس التسليم لأوامر المولى ونواهية موضوعية أو مدخلية يمتحن فيها الإنسان، فيثاب إذا أطاع، ويعاقب إذا عصى. قال تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ [سورة النساء: 65].

ويؤيّد هذه الإجابة إن مسألة معاقبة المرتدّ لا تختصّ بالدين الإسلامي؛ لأنّ الارتداد في الأديان السماوية غير الإسلام يُعدّ من أكبر الجرائم الجنائية وعقوبته الموت. [انظر: الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر الملوك الأول، الإصحاح 18] بل إنّ موضوع الارتداد من المسائل التي تعدّ جريمةً في الأديان كافّةً، فقد ذهب بعض الحقوقيين إلى أنّ الارتداد يُعَدّ جرمًا من وجهة نظر جميع الأديان. [انظر: جعفري لنگرودي، المبسوط في معجم مصطلحات الحقوق، ج 1، ص 256]

مناقشة وتقييم

وهنا قد يشكل على هذه الإجابة التعبّدية بأنّها لا تتضمّن توجيهًا لرفع التنافي بين عقوبة المرتدّ وحرّية العقيدة؛ بل تبتني على القبول بالحكم باعتباره تعبّدًا محضًا، في حين أنّ الباحث في الفكر الديني أو الإسلامي يبحث في التوجيهات العقلائية الممكنة لحلّ هذا التنافي البدوي.

ويجاب على ذلك: إن هذه الإجابة تختصّ بالمتديّنين من المسلمين وغيرهم الذين يعتقدون أنّ الله حكيم على الإطلاق، والذين بمقتضى ذلك يعتقدون ويلتزمون بأنّ كلّ حكم صادر من قبله ﷻ هو منطلق من المصلحة والحكمة، وهذا أساس قبول الدين واعتناقه.

ثانيًا: بيان فلسفة معاقبة المرتدّ في الإسلام

يرى أصحاب هذه الإجابات بأنّه لا بأس أن نتحرّى فلسفة الأحكام الشرعية وحكمتها، والوقوف على مقاصدها، ولا سيّما في الأحكام التي قد لا يكون طابعها العامّ هو التعبّد البحت، من قبيل الأحكام التي تتّصل وترتبط بالنظام العامّ أو بالنشاط الاجتماعي والسياسي كمسألة قتل المرتدّ. ولأجل ما ذكر من عدم كفاية الإجابات التعبّدية الإسكاتية في الإجابة على مثل تلك الإشكالات والشبهات المرتبطة بالنظام العامّ للمجتمع؛ طرحت بعض التوجيهات أو التبريرات العقلائية التي قدّمها ـ أو يمكن أن يقدّمها ـ الفقهاء والمفكّرون الإسلاميون بشأن بيان الحكمة أو الفلسفة من تشريع قتل المرتدّ المجاهر في الشريعة الإسلامية، أهمّها:

التوجيه الأوّل: منع حصول الحرب النفسية على عقيدة المسلمين

إنّ القانون الجزائي ـ بقتل المرتدّ المجاهر ـ قد جاء لحفظ المجتمع الإسلامي من الانهيار العقدي؛ إذ من الضروري في كلّ مجموعة ـ سياسية أو اجتماعية أو حتّى عسكرية أو غيرها ـ أن تحمي نفسها وتحافظ على عقائدها وقيمها وشعائرها الدينية ممّن لا يؤمنون بأيّ مبدإٍ أو عقيدة، فإن كان الخروج من الدين سهلًا غير ممنوع، فهذا ممّا يُطمع هؤلاء بأن يتظاهروا بأنّهم قد ارتدّوا عن دينهم متى ما تتاح لهم الفرصة لذلك، وواضح أنّ هذا ممّا يفتح المجال أمام كلّ فوضوي؛ وإذا كان ثمّة معاقبة لهم فسوف يتذرّعون بأنّهم أحرار في اختيار ما يعتقدون به.

فإذا تحقّق هذا الهدف من الكفّار اندلعت حرب نفسية كبيرة ضدّ حكومة الإسلام والمسلمين، حتّى أنّ الكثير من المسلمين من ضعاف الإيمان قد يتخلّون عن معتقداتهم نتيجة هذه الحرب النفسية الماكرة؛ ولذا منع الإسلام هذه الحيلة، وردع هذه الحرب النفسية بتشريع عقوبة الإعدام على هذا المرتدّ لحماية الدين؛ ولهذا فإنّ حدّ الردّة بقتل مثل ذلك

المرتـدّ بمـنزل سـدّ لهـذا البـاب الذي يهـدّد الديـن، فيمكـن للإنسـان أن لا يسـلم أصـلًا، ولكنّـه عندمـا يسـلم فهنـاك قوانـين يجـب أن يخضـع لهـا.

فالإسـلام لا يـرضى أن يكـون الديـن ألعوبـة لأصحـاب الأهـداف الخبيثـة كمـا كان يفعـل اليهود في صـدر الإسـلام مـن مكيـدة دعـوى الدخـول في الإسـلام، ثـمّ إعـلان الارتـداد منـه بعـد ذلـك بهـدف تشـكيك المسـلمين في دينهـم، كمـا نقـل ذلـك القـرآن في قـوله تعـالى حكايـةً عنهـم: ﴿**وَقَالَـت طَائِفَـةٌ مِّـنْ أَهْـلِ الْكِتَـابِ آمِنُـوا بِـالَّذِي أُنـزِلَ عَلَى الَّذِيـنَ آمَنُـوا وَجْـهَ النَّهَـارِ وَاكْفُـرُوا آخِرنَـهُ لَعَلَّهُـمْ يَرْجِعُـونَ**﴾ [سـورة آل عمـران: 72].

وقـد كشـف الله مكـر هـؤلاء الكفـار وفـرض الله حـدّ الـردة كإجـراء احـترازي مـن هـذه الحيلـة الماكـرة.

ويمكـن القـول إنّ هـذه الحيلـة ليسـت خاصّـةً بزمـن رسـول الله ﷺ فحسـب؛ وعليـه فإنّـه لـو تعارضـت مصلحـة حفـظ العقيـدة مـع مصلحـة حرّيـة الاعتقـاد، فـإنّ مصلحـة حفـظ العقيـدة مـن التلاعـب مقدّمـة على مصلحـة حرّيـة الاعتقـاد.

مناقشة وتقييم

وهنـا قـد يشـكل على التوجيـة السـابق بأنّـه يختـصّ فقـط بالمرتـدّ المـلّي (وهـو الكافـر إذا أسـلم ثـمّ ارتـدّ) ولا تشـمل المرتـدّ الفطـري (وهـو الذي ولد مسـلمًا ثـمّ ارتـدّ عـن الإسـلام)؛ لأنّ المرتـدّ الفطـري غـير موجـود في صـدر الإسـلام، ولأنّ مصـداق الحـرب النفسـية إنّمـا يتحقّـق مـن قبـل المرتـدّ المـلّي فقـط، لأنّـه هـو الذي كان كافـرًا ثـمّ أسـلم وبكفـره بعـد ذلـك سيتسـبّب بـالإضرار بديـن الاسـلام بالتشـكيك في صدقـه؛ كمـا أنّ المرتـدّ المـلّي لا يقتـل إلّا بعـد الاسـتتابه، فيمكنـه أن يكفـر ويحقّـق مـا يبتغيـه مـن الـضرر على ديـن الإسـلام، وبعـد ذلـك يتـوب فـلا يتحقّـق الـردع المرجـوّ مـن تشريـع عقوبـة القتـل بحقّـه.

ويجـاب عـن ذلـك: بـأنّ الآيـة ﴿**وَقَالَـتْ طَائِفَـةٌ مِّـنْ أَهْـلِ الْكِتَـابِ آمِنُـوا بِـالَّذِي أُنـزِلَ عَلَى الَّذِيـنَ آمَنُـوا وَجْـهَ النَّهَـارِ وَاكْفُـرُوا آخِـرهُ لَعَلَّهُـمْ يَرْجِعُـونَ**﴾ [سـورة آل عمـران: 72] ليسـت ناظـرةً إلى المرتـد المـلّي فحسـب بدعـوى عـدم وجـود مرتـدّ فطـري في صـدر الإسـلام؛ بـل تشـمل كليهمـا اسـتنادًا إلى قاعـدة أنّ خصـوص المـورد لا يخصّـص الـوارد؛ ولأنّـه يمكـن أن يقـوم بهـذه المكيـدة أعـداء الإسـلام في كلّ وقـت. كمـا أنّ الآثـار المترتّبـة على الارتـداد لا تختـصّ بالمرتـدّ المـلّي، فـكلٌّ مـن المرتـدّ الفطـري والمـلّي يؤثّـر بمجاهرتـه بالارتـداد في حصـول الحـرب النفسـية على الإسـلام؛ بـل

يمكن أن يقال إنّ أثر ارتداد المرتدّ الفطري النفسي أكبر في المجتمع من المرتدّ الملّي، من جهة أنّه قد عاش في كنف المسلمين وبالرغم من ذلك ارتدّ عن دينهم، ولأنّه قد يشكّك في صدق إسلام المرتدّ الملّي منذ البداية بأن يقال إنّ ذلك المرتدّ الملّي لم يكن صادقًا في إسلامه بل كان منافقًا، فبعد ارتداده يكون قد أفصح عن نيّته المخفيّة، ولعلّ ذلك هو السرّ في أنّ المرتدّ الفطري بحسب رأي المشهور يجب قتله حتّى عند استتابته بخلاف الملّي.

نعم، سبب النزول للآية يختصّ بمنع مكيدة أهل الكتاب من اليهود، ولا مانع من التعميم لغيرهم لعدم الخصوصية، بل إنّ الأولوية تقتضي شمول المرتدّ الفطري كما تبيّن.

وأمّا دعوى أنّ المرتدّ الملّي لا يقتل إلّا بعد الاستتابه، ولذا يمكنه أن يكفر ويحقّق ما يبتغيه من الضرر على دين الإسلام، وبعد ذلك يزعم أنّه رجع عن ارتداده، فلا تلاحقه عقوبة الارتداد. فيجاب عنها أنّه لا معنى لحماية المجتمع الإسلامي من الانهيار العقدي وحماية حرّية الاعتقاد من سوء الاستغلال إذا ارتدّ المرتدّ الملّي للإضرار بالإسلام، ثمّ أعلن توبته؛ لأنّه بإعلانه لتوبته فإنّ فعله السابق عندئذٍ سوف لا يشكّل حربًا نفسيةً على الإسلام. نعم، مع عدم توبته فإنّ في استمرار فعله بالارتداد وإصراره على عدم التوبة سيشكّل حربًا نفسيةً على الإسلام، ومن هنا جاز معاقبتهم لمنع حصول تلك الحرب النفسية على الإسلام والمسلمين منذ البداية.

قد صوّر القرآن الكريم المنافقين ـ كما يعبّر السيّد الطباطبائي ـ بأنّهم جعلوا أمر الله ملعبةً يلعبون به [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 113]؛ لأنّهم دخلوا الإسلام نفاقًا ورياءً، وغرضهم التلاعب في العقيدة والسخرية من المقدّسات مستغلّين الحرّية الدينية المعطاة لهم، فكان من الواجب صيانة الدين والحرّية الدينية من هذا العبث، ليستحق المرتدّ القتل لهذه الجريمة حماية لحرّية العقيدة.

وقد يشكل بأنّ المرتدّ الملّي وحتّى الفطري ليس بالضرورة منشأ ارتداده هو سعيه لبث الفتنة والبلبلة بين المسلمين؛ بل قد يكون منشأ ارتداده الشكوك والأوهام الطارئة فحسب.

وجوابه: أنّ من جهر باختياره الإسلام، فإنّ ارتداده وانحرافه التالي لا يخلو من أحد حالتين:

إمّا أنّ إسلامه السابق كان نفاقًا أو رياءً، وقلبه كافر، ومثله عقوبته عقوبة من يحاول اللعب بمقدّسات الأديان وفتنة الناس عن دينهم، وهي القتل عند مجاهرته بارتداده، خصوصًا وأنّه لا يوجد هناك منع عن أصل اختيار العقيدة أو إلزام بها في البداية، وأمّا أنّه اعتنق الإسلام فعلًا، لكنّه خضع بعد ذلك للشكوك والهواجس الشيطانية. وفي هذه الحالة تبيّن له الحقائق وترفع عنه الشبهات. فإذا تاب المرتدّ الملّي والمرأة المرتدّة تقبل توبتهما؛ وإلّا يُقتل مباشرةً لو كان ارتداده فطرةً.

نعم، يمكن أن يقال إنّ هذا التبرير في رفع التنافي يختصّ بالمرتد الملّي دون الفطري من جهة أنّ الأخير يمكن أن يقال إنّ إسلامه ما كان نفاقًا ورياءً في الغالب، بل منشأ إسلامه التأثّر بالبيئة والتقليد لما يقوله أبواه.

وهنا يمكن إجابتهم بأنّ المرتدّ الفطري حتّى لو افترضنا عدم شموله بالتوجيه الأوّل من جهة أنّ الغرض من ارتداده ليس التلاعب بالأديان أو إثارة الحرب النفسية وزعزعة إيمان المسلمين بعقيدتهم كما كان يفعل اليهود في صدر الإسلام، إلّا أنّه بلا شكّ مشمول بأحد التوجيهات الأخرى كالتوجيه الثاني أو الثالث أو السابع خصوصًا بعد أن اتّضح لدينا سابقًا أنّ تأثير المرتدّ الفطري في عقيدة عوامّ الناس أو أمن وسلامة النظام أو الإضرار بمصلحة المجتمع الإسلامي الصالح هو أقوى من تأثير المرتدّ الملّي بكثير.

التوجيه الثاني: حفظ المبدإ الأساس (عقيدة التوحيد) في المجتمع

اختار هذا التوجيه السيّدان الطباطبائي والصدر، ووجّها رأي المشهور بتجويز قتل المرتد المجاهر بأنّ الأساس الذي بني عليه الإسلام ووضع قانونه عليه هو التوحيد ونفي الشرك بأنواعه كافّةً.

فالمسلم الخالص يرى أنّ توحيد الله تعالى وإقامة العبودية له هي القيم الكبرى التي خلق الله لها الخلق وأرسل لها الرسل وأنزل لها الكتب. قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**﴾ [سورة الأنبياء: 25].

فكيف يمكن للإسلام أن يقرّ أيّ تمرّد على قاعدته الرئيسية؟! وهل ذلك إلّا التناقض الصريح؟!

يقول العلّامة الطباطبائي: «إنّ التوحيد أساس جميع النواميس الإسلامية ومع ذلك كيف يمكن أن يشرّع حرّية العقائد؟ وهل ذلك إلّا التناقض الصريح؟ فليس القول بحرّية العقيدة

إلّا كالقول بالحرية عن حكومة القانون في القوانين المدنية بعينه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 117].

وهذا يعني أنّ الإنسان في الوقت الذي يكون فيه حرًّا سيكون عبدًا أمام الله تعالى! بمعنى أنّ الحرّية أمام الله ﷻ في الأديان يشبه القول بالحرّية أمام حكومة القانون في القوانين المدنية.

ويؤكّد السيّد الصدر المعنى السابق بقوله: «إنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاصّ كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كلّه» [الصدر، مجلّة الأضواء، العدد (2)، ص 33].

وقد بيّن السيّد الصدر أنّ التعامل مع المرتدّين في الإسلام ليس بدعًا في التعامل بقوله: «فكما لا يمكن للحضارة الغربية مهما آمنت بالحرّية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرّية نفسها، وتبنّي أفكار فاشستية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أيّ تمرّد على قاعدته الرئيسية» [المصدر السابق].

وكلام السيّد الصدر وإن كان بخصوص العقيدة التوحيدية وأهمّيتها إلّا أنّه يشمل الارتداد بعمومه. فكلّ أمّة ترغب بانتظام أفرادها ضمنها، ينبغي عليها أن لا تبيح أن يجاهر أحد بما ينقض قاعدتها الفكرية الأساسية، وإلّا اعتبرته خارج القانون وتنصّ على عقوبته التي قد تصل إلى عقوبة الإعدام في بعض الموارد.

فكما أنّ الأنظمة الوضعية ـ بما فيها الأنظمة الغربية الليبرالية ـ تقيّد أفرادها بعدم مخالفة أصل مفهوم الحرّية الليبرالية نفسها؛ ولذا نجدها لا تسمح للأحزاب الفاشية أو الدكتاتورية أو الشيوعية بالعمل أو التأسيس، بل وتحظرها حتّى عن ممارسة نشر أفكارها، وإلّا فإنّها ستنقض نفسها بنفسها.

فكذلك من حقّ الأنظمة الإسلامية ممارسة حقّ تقييد الحرّية والتعبير عنها بما ينسجم مع أسس الإسلام وأصوله.

يقول السيّد الطباطبائي مقرّرًا ذلك المعنى: «لنتساءل: هل يمكن أن تمنح المجتمعات المعاصرة إنسانها حرّية مخالفة القوانين والضوابط السائدة؟ من الواضح أنّ الجواب بالنفي؛ لأنّه مع هذه الحرّية لن يكون ثمّة معنى للقانون أصلًا» [الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص 252].

فالإسلام لا يبيح حرّية اختيار المعتقد بشكل مطلق، بحيث يكون الإنسان حرًّا في اختيار الكفر، أو الردّة بعد الإسلام مع الجهر بهما.

ومن المعلوم والواضح أنّ الارتداد عن الإسلام من أهمّ ما يطال القاعدة التوحيدية، بل هو ينسفها من الأصل؛ ولذا فإنّ مسألة إظهار الارتداد والجهر به، هي مسألة لم ترتضها الشريعة الإسلامية، انطلاقًا من رغبتها في حفظ ثبات عقيدة التوحيد في نفوس الناس، من الانهيار بردع التمرّد عليها.

مناقشة وتقييم

إنّ هذا التوجيه يرجع الهدف من جعل عقوبة الردّة إلى حفظ عقيدة التوحيد الخالص في المجتمع الإسلامي من الانهيار بردع التمرّد عليها.

وهنا قد تثار شبهة أنّ تشريع عقوبة الردّة ـ سواء أكانت القتل أو ما دونه من عقوبات أخرى ـ سيقود إلى عكس الغرض منها، وهو الدفاع عن العقيدة الحقّة؛ لأنّها ستشجّع على ظهور طبقة من المنافقين تبطن الكفر وتظهر الإسلام. وإنّ منطق التبرير بأنّ قتل المرتدّ يهدف إلى حماية عقائد الناس سوف يعزّز نزعة النفاق بين المسلمين؛ لأنّ الكثيرين منهم ونتيجة خوف القتل سوف يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام. والنفاق قد يكون في بعض مظاهره أسوأ وأخطر من الكفر؛ لأنّ الكافر عدو واضح وعلني، أمّا إذا تحول المرتدّ إلى منافق فسوف يكيد إلى الإسلام من الداخل، وهذا سيكون ضرره أكثر من المرتدّ الذي أعلن الكفر وخرج عن الإسلام.

فكيف يصحّ أن نصنع بأيدينا فئةً من المنافقين يضمرون الخطر على الإسلام؟!

والإجابة على هذه الإشكال على التوجيه الثاني يتحدّد بمعرفة أيّهما أقلّ ضررًا: السماح بالردّة المعلنة، التي يعلن صاحبها ارتداده عن الإسلام، وقد ينشط بعد ذلك في الدعوة إلى الردّة، وقد لا ينشط في ذلك ويدعو إلى فعلته بمقتضى الحال لا بالمقال، أم منع الإعلان عن أصل الردّة، بترتيب عقوبة على ذلك، وبالتالي دفع وتشجيع من يرتدّ إلى أن يتحوّل إلى منافق؟

الظاهر أنّ ضرر الردّة المعلنة أكبر من النفاق عادةً؛ لأنّ الردّة المعلنة فيها إشاعة للكفر والتشكيك في عقائد الإسلام، وفيها نشرٌ لذلك التشكيك بين المسلمين، خصوصًا لمن كان في أوّل أمره مسلمًا. أمّا النفاق فهو مطموس في نفس صاحبه، وصاحبه مذموم عادةً موسومٌ بالجبن والخيانة. وهو إن سعى إلى بثّ أفكاره الكفرية بين الناس فإنّ أمره سيظهر ولو بعد حين.

كما إنّ القول بمنع العقاب على الردّة لأنّ تلك العقوبة تؤدّي إلى إيجاد طابور خفي من المنافقين الساعين إلى الإضرار بالإسلام، يقابله القول بأنّ عدم العقاب على الردّة سيوجد طابورًا ظاهرًا من المرجفين المشكّكين في الدين، الداعين إلى ردّتهم بالقول والعمل، إذا قلنا بإعطائهم حرّية الجهر بذلك الاعتقاد.

ومن المعلوم في الإسلام أنّ المعاقبة على الفواحش الظاهرة يختلف عن المعاقبة على الفواحش الباطنة؛ وذلك لما في إظهار وإفشاء الفاحشة من تشجيع للآخرين على ممارستها، أمّا إخفاؤها فإنّه يقلّل من ضررها بين المسلمين. فمثلًا، الشخص الذي يضمر في نفسه اتّهام شخص آخر بالزنا من دون وجه حقّ لا يعاقب بعقوبة القذف؛ لأنّ ضرر تلك التهمة الباطلة يقتصر عليه، فإذا أعلنها طولب بإثباتها، فإن عجز عوقب عقوبة القذف؛ لأنّ في إعلانها من دون دليل قاطع إشاعةً للطعن في أعراض الناس وأنسابهم. ومن ارتكب فاحشة الزنا سرًّا، فقد أتى شيئًا مُضرًّا به وبالمجتمع، ولكن لا يعاقب على ذلك عقوبة دنيوية. فإن هو فعل تلك الفاحشة بصورة تجعل أربعةً من الناس يشهدون وقوعها، يكون قد جاهر بتلك الفاحشة، وفي المجاهرة بالفاحشة إشاعة لها بين الناس، فيستحقّ بذلك عقوبةً دنيويةً. وكذلك من ارتدّ في نفسه عن الدين ولم يعلن ذلك فضرره عليه بالدرجة الأساس، وأمره إلى الله تعالى، فيعامل معاملة المنافق. فإن هو جاهر بردّته قُمِع بعقوبة الردّة للسبب نفسه.

وأمّا الزعم بأنّ الحرية الفكرية في الغرب غير مقيّدة؛ فلا يمنع الفرد من اعتناق أصل الأفكار أيًّا كانت، وهذا ما نجد خلافه في الإسلام في تشريع عقوبة المرتدّ.

يُجاب على ذلك: بأنّ الغرب وإن كان لا يمنع من اعتناق أصل الأفكار، إلّا أنّه يمنع من المجاهرة والدعوة إلى ما يقوّض أصل النظام العلماني أو الليبرالي.

فكذلك الإسلام لا يمنع ويعاقب المرتد إلّا إذا جهر بارتداده وأعلن عنه.

فإنّ المجاهرة بالارتداد هي دعوة وإعلام للعقيدة الفاسدة؛ ولذا فهي تضرّ عقيدة المجتمع المتديّن أكثر من المرض المسري المضرّ للجسد؛ ولهذا جعل الله ﷻ عقوبةً شديدةً للمرتدّ؛ لأنّ المرتدّ يظهر إنكاره للإسلام، ويدعو باقي الناس إلى الضلال.

فمسألة قتل المرتدّ تنطلق من فكرة وجوب الدفاع عن أساس الدين والعقيدة الحقّة للجماعة المسلمة. بعد أن تعرّض المرتدّ لهذا الدين وحاربه بمجاهرته أو تبشيره بإلحاده.

كما إنّ عدم الوقوف الحاسم أمام إستمرار اندفاع المرتدّين في الخروج من الإسلام قد يشجّع على حصول ردّات عامّة ومتلاحقة؛ الأمر الذي قد يزعزع إيمان المسلمين بعقيدتهم لاحقًا.

وهذا مثل عدم ارتضاء الناس من شيوع الأمراض المسرية في المجتمع الإنساني، انطلاقاً من ميلهم إلى حفظ السلامة الجسدية للأشخاص.

وهذا يعني أن الإسلام لا يحجر على الحرية الفكرية بذاتها أيا كانت، بل يحجر على بعض التصرّفات والأفعال، قال تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [سورة الكهف: 29].

فالإسلام لا يعارض الحرّية على مستوى الفكر والاعتناق دون الجهر والإعلان والتبشير بها بين الناس؛ لأنّ كلّ تلك الموارد هي بمنزلة دعوة علنية إلى ترويج العقيدة الفاسدة، وهذه الدعوة قد تقود إلى إفساد ما عند الناس من العقيدة؛ بل إنّ الإسلام يسمح بحرّية الدخول في الإسلام من عدمه؛ فلا إكراه على إعتناق الإسلام.

وإنّ الإسلام نفى الإكراه في العقيدة ومنعه، ولكنّه في الوقت ذاته أوجب أيضًا البحث والتحقيق والتفكير والسؤال عن العقيدة السليمة الصحيحة، حفاظًا على الفرد والمجتمع خصوصًا عند عروض الشبهة وعدم اليقين. قال تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [سورة النساء: 83].

يقول صاحب الميزان في هذا المعنى: «الحرّية في العقيدة والفكر غير الدعوة إلى الشبهة والنظر المخالف، وإشاعته بين الناس قبل العرض والسؤال والتحقيق؛ فإنّ ذلك مفضٍ إلى الاختلاف المفسد لأساس المجتمع القويم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 127].

التوجيه الثالث: حفظ أمن وسلامة النظام الإسلامي

إنّ الإجهار بالردّة يمثّل خيانةً عظمى على أمن النظام الاسلامي وسلامته؛ لأنّها تستبطن التمرّد على الشرائع والقوانين الإسلامية كافّةً؛ ولمّا كان هذا حالها فإنّها ترادف الخيانة العظمى التي تستحقّ عقلائيًّا أشدّ العقوبات الجزائية في القوانين المعاصرة.

ومن المعلوم إن الخيانة العظمى في القوانين المعاصرة هي من أعظم الجرائم والتي ينزل بصاحبها أشدّ العذاب.

فـإذا كانـت النظـم المختلفـة قـد قنّنـت عقوبـات مختلفـة لحمايـة نظامهـا الاجتمـاعي والسـياسي منـذ القـدم، فالإسـلام في هـذا ليـس بـدعًا حينمـا يقـرر أن «مَـن بَـدَّلَ دِينَـهُ فَاقتُلـوهُ» [طاحون، حرّية العقيـدة في الشريعـة الإسـلامية، ص 334].

وبعبـارة أخـرى: إنّ الإسـلام ينظـر إلى العقيـدة الإسـلامية على أنّهـا هويـة الأمّـة وأسـاس قيـام نظامهـا وبقائـه؛ ولذا فـإنّ خـروج فـرد أو جماعـة مـن الإسـلام يشـكّل خيانـةً عظـمى لنظامهـا السـياسي القائـم على تلـك العقيـدة، فالارتـداد يسـتبطن الـضرر والأذى بمصالـح النظام الإسـلامي، كمـا يتسـبّب التجسّـس والعمالـة للأعـداء بذلـك الـضرر والأذى له.

وهـذا مـا يعـني أنّ قضيّـة الـردّة في التشريـع الإسـلامي ليسـت مجـرّد قضيّـة متّصلـة بحرّيـة الاعتقـاد والتعبـير عنهـا، بـل هي قضيّـة متّصلـة أيضًـا بـضرورة الحفـاظ على أمـن النظـام الإسـلامي وسـلامته، فـإذا تعارضـت مصلحـة حفـظ النظـام الإسـلامي مـع مصلحـة حفـظ حرّيـة العقيـدة الشـخصية قدّمـت الأولى.

وذهـب لهـذا التوجيـه السـيّد الخميـني بقـوله: «الديمقراطيـة في الإسـلام، والنـاس فيـه أحـرار في إظهـار عقائدهـم أيضًـا، طالمـا لـم يتآمـروا على النظـام، ولـم يـبرزوا القضايـا الـتي تضلّل الشـباب» [الخميني، صحيفـة الإمـام، ج 5، ص 468].

وهنـا يمكـن أن نسـتنتج مـن كلامـه هـذا أنّ إمكانيـة إصـدار حكـم الارتـداد راجـع إلى حالـة تشـخيص المؤامـرة على أمـن وسـلامة النظـام الإسـلامي.

ويقـول الشـيخ نـاصر مـكارم الشـيرازي أيضًـا: «أمّـا قتـل المرتـد فيمنـع الفـوضى والإخـلال في المجتمـع الإسـلامي، وهـذا الحكـم ـ كمـا أشرنـا سـابقًا ـ هـو حكـم سـياسي؛ لأجـل حفـظ النظـام الاجتمـاعي في قبـال الأخطـار الـتي تهـدّد كيـان النظام الإسـلامي ووحـدة أمنـه الاجتماعي، والإسـلام ـ عادةً ـ لا يفـرض على أحـد قبـول الانتمـاء إليـه، ولكـن إذا اقتنـع أحـد بالإسـلام واعتنقـه، وأصبح جـزءًا مـن المجتمـع الإسـلامي، واطّلـع على أسرار المسـلمين، ثـمّ أراد بعـد ذلـك الارتـداد عـن الإسـلام ممّـا يـؤدّي عمـلًا إلى تضعيـف وضرب قواعـد المجتمـع الإسـلامي، فـإنّ حكمـه سـيكون القتـل بالشرائـط المذكـورة في الكتـب الفقهيـة» [مـكارم الشـيرازي، الأمثـل في تفسـير كتـاب اللـه المنـزل، ج 8، ص 464].

ومـن هنـا فـإنّ خـروج الإنسـان على الإسـلام يمثّـل خروجًـا على النظـام الإسـلامي ذاته، مـع وجود نظـام إسـلامي حاكـم، ومسـألة الخـروج على أيّ نظـام سـياسي تمثّـل تحدّيًـا خطـيرًا لأيّ نظـام قائـم على أصـوله إذا فسـحنا المجـال للانقضـاض عليـه مـن داخلـه، وثانيًـا أنّ عـدم الوقـوف الحاسـم أمام

استمرار اندفاع المرتدين في الخروج من الإسلام قد يشجّع على حصول ردّات عامة ومتلاحقة؛ الأمر الذي قد يزعزع أصل النظام الإسلامي واستمرارية وجوده. وهذا ما قد يؤدّي إلى سقوط النظام تحت تأثير ردّات متلاحقة، ممّا يجعل القاعدة التي يرتكز عليها النظام دون معنى.

ولذا فإنّ الحكم بقتل المرتدّ سدّ لهذا الباب الذي يهدّد النظام بكامله، وهو ما يسمّى في لغة العصر بـ "الطابور الخامس" الذي تعدّه الأنظمة العالمية أخطر من العدوّ الخارجي؛ إذ يلاحظ أنّ جميع النظم السياسية الحاكمة المعاصرة إنّما تحكم بالتجريم الذي قد يصل إلى الحكم بالإعدام على أبنائها إذا ثبت عليهم الخروج على نظام الدولة العامّ، بالتخابر مع جهات أجنبية أو إفشاء أسرار الدولة التي ينتمي إليها فيما يسمى اليوم بـ"الخيانة العظمى"، ولا تتّهم تلك الدول بالتعارض مع دساتيرها التي تعترف بحقوق الإنسان السياسية والاجتماعية. [المطعني، عقوبة الارتداد عن الدين، ص 91]

يقول أحمد فتحي بهنسي: «جريمة الردّة في الفقه الإسلامي فيها شيء من المماثلة لجريمة تغيير النظام الاجتماعي في الفقه الغربي، كالفوضوية وغيرها من المذاهب الهدامة» [بهنسي، المسؤولية الجنائية، ص 18].

فخيانة الدين والمعتقد لا تختلف كثيرًا عن خيانة الوطن إن لم تكن أسوأ؛ لأنّ الردّة ليست مجرّد موقف عقلي أو فردي عند المجاهرة بها، بل هي أيضًا تغيير للولاء وتبديل للهوية.

مناقشة وتقييم

وهنا قد يشكل على هذا التوجيه بعدّة إشكالات، وأهمّها:

أوّلًا: أنّه ليس من الضرورة أنّ الجهر بالارتداد خصوصًا مع الالتزام بقوانين المجتمع العامّة سيقود لتقويض كيان النظام الإسلامي، فكيف يحكم عليه بأنّه قد أخلّ بأمن نظام المجتمع.

ويجاب على ذلك: أنّ المجاهرة بالارتداد إن كانت بمثابة فسخ للعقد الاجتماعي للمواطنة في بلد الإسلام، فمن الواضح أنّه سيشكّل نمطًا من أنماط تقويض كيان الإسلام ونظامه؛ ولذا يحكم عليه بعقوبة الارتداد في الإسلام بحسب هذا التوجيه.

وممّا يؤيّد أن حكم الردّة إنّما يترتّب على الخروج على النظام العامّ للمجتمع لا مجرّد الردّة الفكرية المحضة، أنّ الذي أوجب حقن دم المنافقين ليس مجرّد تلفّظهم المخادع والكاذب بالشهادتين، والمعلوم أنّه مجرّد لقلقة لسان، والنبيّ ﷺ يعلم بنفاق الكثير منهم، وإنّما الذي أوجب حقن دمائهم هو انتمائهم للمجتمع الإسلامي، والتزامهم بالنظام العامّ وإقرارهم بوحدة

الأمّة وكيانها، كما كانت سيرة المنافقين في زمانه ﷺ، إذ إنّهم اندمجوا في المجتمع بحسب الظاهر، وشاركوا في بعض معارك رسول الله ﷺ، فقد شارك بعض المنافقين في معركة بدر وغيرها، كما تشير الآيات النازلة في ذلك. [انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 2، ص863]

وعلى سبيل المثال، فإنّ عبد الله بن أبيّ ابن سلول، وهو رأس المنافقين في زمانه، قد شارك مع النبيّ ﷺ وصحابته في العديد من الغزوات.

وبذلك نستنتج أنّ عنصر الدين يشكّل الهوية السياسية والاجتماعية للفرد، ما يجعل خروج الفرد المسلم عن الدين بمجاهرته بذلك يُترجم عمليًّا بالخروج على نظام الجماعة المسلمة.

أي أنّ مسألة "قتل المرتدّ" ليس الغرض من تشريعها إكراه الناس على الإسلام حتّى يتّبعوه، وأنّ النصوص التي شدّدت في ذلك لم تعنِ الخروج من الإسلام نتيجة عدم الاقتناع ببعض الأصول العقدية، بقدر ما عنت "الخروج على الإسلام" الذي يعدّ جرمًا ضدّ النظام العامّ في الدولة، ويعدّ حينذاك مرادفًا لجريمة "الخيانة العظمى" التي تحرّمها كلّ الشرائع والدساتير والقوانين.

وبذلك يتّضح أنّ تقرير عقوبة على المجاهرة بالردّة خصوصًا إذا كانت هذه العقوبة قائمةً على أساس المحاكمة العلنية العادلة لا يُعدّ مخالفةً للمبادئ الدستورية والقانونية المعاصرة؛ لأنّ حقوق الإنسان إنّما تقرّر في حدود النظام العامّ والآداب، والنظام العامّ في الدولة الإسلامية يأبى أن تكون حرّية الارتداد العلني عن الإسلام مكفولةً، وإلّا فقدت الدولة وصفها بكونها إسلاميةً. [انظر: العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص 254] وهذه نقطة لا ينكرها حتّى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ لأنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يرفض مبدأ الحرّية المطلقة، وهذه نقطة اشتراك بين المرجعية الحداثية وبين الإسلام، فكلاهما لا يعتقد بالحرّية غير المنضبطة بالقانون الأساسي، أو التي تتشبّث بالحقوق المطلقة. لكنّ الفرق بين تحديد الحرّية الشخصية في المفهوم الليبرالي وبين تحديد الحرّية في الإسلام هو في نوع الحدود المقيّدة للحرّية ومداها.

وهناك جواب إلزامي ونقضي على المرجعية الحداثية، ومفاده: لو قبلنا المنظومة والمرجعية الفكرية الغربية جدلًا، فإنّ تبرير حكم القتل للمرتدّ يمكن قبوله حتّى ضمن إطار المفهوم الغربي للحرّية الديموقراطية بلحاظ أنّ التشريعات الوضعية تنبثق عن اختيار ممثّلي الشعب، وفي النظام الإسلامي الذي أقرّه المجتمع الإسلامي المسلم وارتضى أطروحته يعدّ نظامًا ديموقراطيًّا في كثير من جهاته.

فإذا كان الشعب هو من قرّر تنفيذ القاعدة التي آمن برسالتها ورسولها ومرسلها، والتي تقرّر معاقبة المرتدّ بالإعدام، فهل من حقّ أتباع الفكر الليبرالي الغربي الاعتراض عندئذٍ على حكم الارتداد، ولو من الناحية النظرية بدعوى مخالفته لحرّية المجتمع. فإذا كان الشعب قد صوت على تطبيق الشريعة في جميع مناحي الحياة ومن ضمنها مصادقة ممثلي الشعب على معاقبة المرتدّ بالإعدام، فما هي طبيعة الاعتراض الذي يمكن أن يوجّه ضدّ مثل هذا القرار من قبل أتباع المرجعية الحداثية؟!

خصوصًا وأنّ العرف العقلائي جارٍ في المجتمعات العقلائية وأنّ الناس في ظل أيّ حكومة شرعية منتخبة يجب عليهم اتّباع القوانين والمقرّرات المصادق عليها من قبل ممثّلي الشعب، ولا يسمح لهم تحت أيّ ظرف من الظروف بانتهاكها بحجّة ممارسة حرّية اختيار العقيدة أو ممارسة حرّية الفكر المخالف لتلك القوانين؛ لأنّه عندما يصوّت الناس لحكومة ويشكّلون حكومةً، لا يمكنهم عصيان القوانين والأوامر الحكومية المقرّة، فلا يجوز للمسلم أن يقوم بأيّ عمل أو خطاب مخالف لقوانين تلك الحكومة الإسلامية.

التوجيه الرابع: الدفاع عن حرّية الإنسان الواقعية

إنّ مسألة قتل المرتد أو معاقبته هدفها في الحقيقية الدفاع عن حرّية الإنسان الواقعية، سواء حقّ الحرّية العامّ لدى الناس أو حقّ حرّية أختيار العقيدة الخاصّة لكلّ فرد منهم.

أمّا كونها دفاعًا واقعيًّا وحقيقيًّا عن حقّ الحرّية العامّ لدى الناس؛ فلأنّها تنبّه غير المسلم وتحذّره من مغبّة التفكير في الدخول في الإسلام من دون التأكّد من صدق اختياره نتيجة تأثّره بالإغراء أو الضغوط التي يتعرّض له أو ما شابه، بل لا بدّ من أن يتأكّد من قناعاته ورضاه ورغبته الحقيقية وحرّيته التامّة؛ وإلّا إذا دخله بلا قناعة ولا حرّية وأراد الخروج منه فسيُقتل؛ لأن ذلك بمثابة التلاعب بالأديان.

وبعبارة أخرى: لا يرى أصحاب هذا الرأي في تبرير معاقبة المرتدّ تلازمًا ما بين عقوبة المرتدّ وبين منع حرّية الاعتقاد، بل يذهبون إلى أنّ هذه العقوبة إنّما هي جزء من منظومة حماية حرّية الاعتقاد الواقعية وتأكيدها عند الاختيار؛ لأنّ المعنى الصحيح لحرّية الاعتقاد لا يعني أنّ الحرّية مطلقة بطبيعتها؛ بل مؤطّرة بما يضمن تحقيق تكامل الإنسان وسعادته الواقعية؛ وإلّا أصبحت الحرّية مجرّد فوضى وعبثية.

كما أنّها تعمل على إزالة كلّ ما يعيق حركة الإنسان التكاملية عن بلوغ الكمال الواقعي. ولا شكّ أنّ المجاهرة بالكفر والارتداد بصورها وأشكالها كافّةً تؤخّر هذه المسيرة التحرّرية؛ لما لها من آثار ضارّة على أفكار الناس وروحيتهم.

وأمّا كون حدّ الردّة يشكّل دفاعًا حقيقيًّا وواقعيًّا عن حرّية الاعتقاد الخاصّة؛ فلأنّ العقيدة الشخصية هي أساس كلّ عمل يقوم به الفرد؛ إذ إنّ انتشار العقائد الفاسدة بين الناس سيؤدّي إلى تفسّخ المجتمع الإسلامي وتحلّله، وإنّ مكافحتها تعدّ إجراءً صحيحًا نحو تحرير الفكر وهذا ما يوجبه العقل؛ فلا توجد دولة في العالم تسمح ببيع الأغذية الفاسدة أو المسمومة لمواطنيها أو تسمح بنشر الوباء بينهم. وإذا منعت دولة وعاقبت إنسانًا يبيع هذه الأغذية المسمومة أو ينشر الوباء بين الناس فلا يقال عندئذٍ إنّ هذه الدولة وقفت ضدّ حرّية الإنسان وحقوقه، فكيف بالعقيدة الفاسدة؟! فإنّها أكثر خطرًا من الوباء لما فيها من فساد الدين والدنيا معًا، بخلاف الوباء فإنّه لا يضرّ إلّا بدنيا الناس. [انظر: الحيدري، الارتداد وحقوق الإنسان، ص 541]

مناقشة وتقييم

يرى هذا التوجيه أنّ الغرض من عقوبة الارتداد الدفاع عن حرّية الإنسان الواقعية. والسؤال المهمّ في الموقف من حرّية الاعتقاد هنا: ما المعيار والميزان الدقيق لتشخيص حقوق الإنسان في حرّية الاعتقاد والتعبير عنه؛ لكي يستوفي كلّ ذي حقٍّ حقّه ويدافع عنه وبما يرفع تزاحم الحقوق المهمّة بين الناس؟

إنّ الوصول إلى معرفة ذلك المعيار يتطلّب معرفة حقيقة الإنسان بصورة كاملة ودقيقة، ومن ضمنها معرفة هوية الإنسان وطاقاته الذاتية وحقيقة الكمال الحقيقي للإنسان، فكلّ ما يحتاجه الإنسان لبلوغ كماله الحقيقي وفي تحقيق الغاية والهدف من وجوده يعدّ من حقوقه، وكلّ ما يعيق وصوله لتلك الغاية فليس من حقوقه، بل من قيوده ومعوّقاته. فمثلًا هل حقيقة الإنسان هي حقيقة مادّية أم له أبعاد معنوية وروحية أخرى؟

وما الغاية من وجود الإنسان؟ وإلى أين مصيره؟

إنّ الإجابة على كلّ الأسئلة السابقة سيعين على معرفة حقوق الإنسان الحقيقية وحدودها. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 116]

وهنا يلاحظ أنّ الاتّجاه الحداثي ـ وانطلاقًا من رؤيته المادّية للإنسان، وهي رؤية قشرية سطحية ـ ليس لديه القدرة على ضمان سعادة الإنسان وتقرير مصيره.

فالإنسان الذي تدعو المرجعية الحداثية إلى تحقيق سعادته هو إنسان ليس له بعد أعلى من العالم المادّي الفاني ولذائذه الزائلة؛ ولذا من الطبيعي أن ينشأ عن حصر حقيقة الإنسان بالبعد المادّي أن لا تكون له إلّا الحقوق المادّية، والسعي بأقصى ما يمكن نحو تحقيق إشباع لذائذها فحسب.

لكنّ أيّ عاقل يدرك أنّ للإنسان أبعادًا وجوديةً أخرى تميّزه عن غيره من بقيّة الكائنات الحيّة يكشف عن وجودها أدنى مقارنة بين دوافعه وأفعاله وبين دوافع غيره وأفعاله من الحيوانات، فلا شبهة أنّ المائز بينه وبين غيره من الحيوانات ليس ماديًّا، فالإنسان مثلًا لديه الرغبة والقابلية في الكمال بأنّ يضع هدفًا ينشد ويسعى إلى الوصول إليه وتحقيقه [انظر: مصباح اليزدي، معرفة الذات وبناؤها من جديد، ص 8]؛ لأنّ الإنسان مزوّد في أصل خلقته بمقتضيات تجعله مؤهّلًا لمعرفة الكمالات وتمييزها، وقادر على اتّخاذ الأسلوب الصحيح للوصول إليها. وأكبر دليل على وجود تلك القابلية هو تطوّر المجتمعات الإنسانية عمّا كانت عليه، قياسًا بركود بقية المجتمعات الحيوانية وعدم تطوّرها وتكاملها.

التوجيه الخامس: الاستناد إلى قاعدة الإلزام العقلائية

وهي من القواعد المشهورة عند فقهاء الإمامية [انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية، ج 3، ص 179]، ومفادها أنّ من يلتزم بالإسلام فإنّه ملزم بكلّ تشريعاته، ومنها مسألة عقوبة من يرتدّ عنه؛ لأنّه قد اختار جميع أحكام الإسلام بحسن اختياره ومحض إرادته، ومنها عقوبة المرتدّ، فهو نظير من يدخل في وظيفة ما، فإنّه يقبل بجميع شروطها وقيودها.

وقاعدة الإلزام العقلائية هذه لا تختص بالشريعة الإسلامية؛ بل تشمل أيّ نظام تشريعي آخر.

فمن ينتمِ إلى أمّة أو جماعة أو جهة، ثمّ يغيّر انتماءه وولاءه، فلا بدّ من معاقبته عند خرقه القوانين عند العقلاء، وتختلف القوانين الوضعية أو المعاهدات الدولية أو المحلّية أو المؤسّسية في تحديد نوع العقوبة التي يستحقّها من يغيّر انتماءه، وذلك بالعقوبات الجزائية أو الملاحقة القانونية، أو قد تصل إلى حدّ الخيانة وعقوبة الإعدام في بعض الحالات.

مناقشة وتقييم

أشكل على هذا التوجيه بأنّه غير شامل لكلّ أفراد المرتدين؛ لأنّه نافع في الجواب عن توجيه عقوبة الارتداد بخصوص المرتدّ الملّي، لكنّه غير نافع مع المرتدّ الفطري بحسب تفسير المشهور له "من انعقدت نطفته والحال أنّ أبويه مسلمان أو أحدهما مسلمً" [الموسوي الگلپايگاني، تقريرات الحدود والتعزيرات، ج 2، ص 68] ؛ أي أنّ حكمه الإسلام بالتبع لحال والديه.

نعم، هذا الجواب نافع على رأي من يفسّر المرتدّ الفطري بأنّه من كان عارفًا بالإسلام ووصف الإسلام ينطبق عليه عند بلوغه فعليًّا، وإنّه ولد وأبواه مسلمان أو أحدهما مسلم، وبلغ مسلمًا، ثمّ ارتدّ بأن أختار بعد بلوغه دينًا غير الإسلام أو تركه إلى لا دين. [انظر: الفاضل الهندي، كشف اللثام، ج 10، ص 661]

التوجيه السادس: تحقيق المنفعة المادّية والمعنوية للمرتدّ

إنّ التلويح في الحكم بقتل المرتدّ ممّا يصبّ في مصلحة المرتد نفسه؛ أي بمعنى أنّ الحكومة الإسلامية تريد من الداخل في الإسلام أن يستمرّ بممارسة حياته الطبيعية بين المسلمين مع أنّه كافر في باطنه؛ لأنّ علم المرتدّ بعقوبة الارتداد وما يترتّب على الردّة من أحكام وضعية أخرى سيحقّق له جملةً من المنافع، وأهمّها: أنّ علمه بتلك الأحكام القاسية سيشكّل له دافعًا نفسيًّا كبيرًا للدخول في الحوار والتفاعل أكثر وأكثر مع المسلمين، ونتيجةً لتكرار هذا الاحتكاك ستختفي شبهاته وتزول موجبات كفره ولو بعد حين.

خصوصًا وأنّ الإسلام على يقين بعدم وجود سبب سليم ووجيه ومفيد لإنكار الإسلام أو انتقاده.

أي أنّ بقاء الإنسان في الظاهر على إسلامه، مختلط بأسرته، وبمجتمعه الإسلامي في المساجد والمناسبات الجماعية، وحضور دروسهم ووعظهم، قد يحرّك فيه عاطفةً سبق أن تلبّس بها، وقد يدعوه تفكيره وعقله إلى الموازنة بين الإسلام الذي كان عليه، وبين العقيدة الخارجة عنه، فيبدأ إيمانه يقوى حتّى يعود إلى الإيمان الحقّ، فيثبت في قلبه، وقد يفوق في قوّة إيمانه بعد ذلك غيره من المسلمين. خصوصًا وأنّ الإسلام صرّح بإبطال التقليد في اختيار أصول الدين وعدم شرعيته.

بخلاف ما إذا انتقل إلى أهل الدين الجديد وخالطهم، فإنّه سيلقى منهم الفرح والسرور بردّته، وسيشجّعونه على الاستمرار على دينهم، وقد يغرونه بالمناصب والأموال والشهوات

والشبهات التي تجعله يستمرّ في ردّته وتأييده لأهل الملّة الجديدة، وهذا ما نشاهده في واقع الحال في أيّ مرتدٍّ يلجأ إلى أهل الدين الجديد.

كما أنّ هذا الحكم المانع للمرتدّ عن المجاهرة بارتداده سيحول دون تعريض أسرة المرتدّ للكثير من المشاكل القانونية والجنائية والجزائية المترتّبة على إعلان الارتداد، وما يتسبّب فيه إعلان الارتداد من مشاكل في ديمومة العلاقة الزوجية والملكية والمحافظة على أشياء أخرى مثل الحفاظ على سمعة الفرد والعائلة ومركزها في المجتمع.

مناقشة وتقييم

أشكل على هذا التوجيه من جهة أنّه لا معنى لأن يضع الشارع المقدّس قانونًا لقتل من ارتدّ حتّى لا يعلن المرتدّ عن ارتداده، ومن جهة أخرى يقول له هذا بصالحك. أليس كان من المفروض من البداية عدم تشريع قانون كهذا، ومعلوم أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

ويجاب على ذلك بأنّ هذا الإشكال إنّما يصحّ في جانب النفع المادّي بأن يترك الفرد يمارس حياته الطبيعية داخل أسرته من دون وجود عقوبة كهذه، أمّا في الشقّ المعنوي فلا يصح أن يقال إنّ التلويح بعقوبة القتل لمن ارتدّ لا ينفع ولا يغيّر من قناعات المرتدّ نفسه؛ بل هو ينفعه لأنه يعطيه دافعًا نفسيًّا أكبر للتفكير والتروّي أكثر قبل اعتناق أيّ عقيدة مخالفة للإسلام.

التوجيه السابع: الدفاع عن بقاء المجتمع الإسلامي الصالح

صحيح أنّ قتل المرتدّ المجاهر بنفسه قد يراه بعضهم خلاف مقتضى حرّية الاعتقاد، لكن إذا لوحظت المصلحة العامّة، وهي مصلحة بقاء المجتمع الإسلامي الصالح القائم على أساس العقائد السليمة والمفاهيم الأخلاقية القيّمة؛ فإنّها تُقدّم بلا شكّ على مصلحة الفرد.

وتقديم مصلحة المجتمع العامّة على المصلحة الخاصّة ممّا تقرّ به أكثر القوانين والأنظمة العقلائية أو كلّها.

ولعلّ من الأمور الواضحة أنّ العقوبات الجزائية لا تعدّ لا في عرف القانون الوضعي ولا في عرف القانون الشرعي إكراهًا للناس، فعندما يرتّب القانون عقوبةً على السرقة لا نقول إنّ القانون يَحْرِم الناس من حرّية الاختيار بين الأمانة والخيانة، ويُكرههم على اختيار معيّن. وعندما يرتّب الشارع عقوبةً على إعلان الردّة عن الإسلام، لا نقول إنّنا قد حرمنا الإنسان من حرّية الاختيار بين الإيمان والكفر التي كفلها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [سورة الكهف: 29]

فالحكمة في معاقبة المرتدّ ليست الكفر، وإنّما هي ما تحدثه الردّة من فتنة وإفساد وتشكيك في عقيدة وقوانين وأخلاق المجتمع، والدليل على ذلك أنّ المرتدّ إذا لم يعلن عن ردّته ولم يجاهر بها فإنّه لا يكون عُرضةً للمساءلة والعقاب.

فكلّ من يقدّم على إحداث الفتنة والانحراف العقدي ولو بمجرد إعلان ارتداده دون الدعوة إليه في المجتمع لا بدّ من دفعه ولو بقتله واستئصال جذوره ففي قوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ**﴾ [سورة البقرة: 191] علّل الأمر بالقتل فيها بقوله تعالى: ﴿**وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ [سورة البقرة: 217].

والمراد من الفتنة هنا هي فتنة الناس عن عقيدتهم بوسائل الترغيب والترهيب أو التلبيس والتشويه والخداع.

وتعدّ هذه الجريمة في القرآن أشدّ وأعظم من القتل كما نصّت الآية، فإذا كانت أشدّ وأكثر ضررًا فلا تكون عقوبتها أقلّ من عقوبة قتل شخص آخر. [الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام.. الردّة نموذجًا، ص 27]

ومعاقبة صاحب الفتنة والمحدث لها أمر مقبول عقلائيًّا وليس بمستنكر، بل هو لا يخلو من وجاهة ولا تواجهه كثير من الاعتراضات، قال تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُوْلِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [سورة البقرة: 179]. أي أنّ من حقّ كلّ حكومة أن تستخدم نفوذها لردع الفساد الفردي والجماعي ومنعه في المجتمع، ويحقّ لها لذلك منع ما تعدّه إفسادًا للمجتمع.

ولمّا كانت الحكومة الإسلامية تعدّ الكفر المساوي للخروج عن الإسلام مع الجهر به إفسادًا للمجتمع؛ بل هو أسّ الفساد بأشكاله وأنواعه كافّةً؛ باعتبار أنّ العقيدة هي أساس كلّ عمل وسلوك، وأنّ العقائد الفاسدة تؤدي إلى تفسّخ المجتمع وتحلّله، ومن الواضح أنّ النظام الحاكم مسؤول عن كشف ومحاربة الفساد بأشكاله كافّةً، وكلّ القوانين الجزائية في الإسلام هدفها تحقيق ذلك الغرض.

وتفصيل ذلك أن الغرض من تشريع حدّ الردّة هو لمنع انتشار الفساد الفردي والاجتماعي، وهذا ما يمكن تلافيه بتشريع حكم بمنزلة رادع للأفراد عن الجهر بارتدادهم في المجتمع، بحيث يكون رادعًا قويًّا للمرتدّ نتيجة التلويح له بالأضرار القانونية والجزائية المترتّبة على مجاهرته بارتداده. وبهذه الطريقة لا يعلن المرتدّ عن ارتداده أو لا أقلّ يتحاشى ذلك ويتأمّل في القيام

بـه، حـتّى في مركـز أسرتـه وبـين أقربائـه ومجتمعـه؛ حفاظًـا على نفسـه مـن ترتّـب أحـكام الارتـداد القاسـية عليـه، وبذلـك يتـمّ تجنيـب أفـراد أسرتـه ومجتمعـه انهيـار المعتقـد بسـبب تأثـير تجويـز الجهـر له بالـردّة على أفـراد الأسرة، والمتأثّريـن بـه خصوصًـا إذا كان لدى أفـراد الأسرة معرفـة دينيـة ضعيفـة. ولعـلّ الحكمـة في التفريـق في رأي المشـهور بـين حكـم المرتـدّ الملّي وحكـم المرتـدّ الفطـري مـن حيـث قبـول التوبـة لـلأوّل وعدمهـا في الثـاني يمكـن تعليلـه بـأنّ تأثـير المرتـدّ الفطـري في المجتمـع الإسـلامي أقـوى مـن تأثـير المرتـدّ الملّي، فـالذي ولد وهـو مسـلم ثـمّ اختـار الكفـر وأظهـر ذلـك للنـاس يكـون تأثـيره أعظـم وأكـبر في انحـراف النـاس وإشـاعة الفتنـة والفسـاد بينهـم؛ إذ مـن المحتمـل أن يؤثّـر ارتـداده في بعـض النـاس لضعـف عقيدتهـم، فيسـلكوا مسـلكه ويقتـدوا بـه.

بـل قـد يعـدّه بعـض ضعاف الإيمـان حجّـةً على عـدم حقّانية الإسـلام أكثر مـن المرتدّ الملّي الذي قـد يشـكّك في أصـل دخـوله للإسـلام منـذ البدايـة؛ ولذا يحكـم على المرتـدّ الفطـري بمـا هـو أكـثر ردعًا، وهـو القتـل حـتّى لـو تـاب ورجـع عـن ارتـداده؛ لأنّه صـار سـببًا للفسـاد الأعظـم والانحراف العقـدي بمجـرّد إعلانـه الارتـداد؛ باعتبـار أنّ لانتقـاد المسـلم واسـتخفافه بدينـه ـ ولـو بمجـرّد إعلانـه لارتـداده ـ أثـرًا على قلـوب عـوامّ النـاس، وأثـره أكـثر بكثـير مـن أثـر كلام الكافـر الأصلي وفعلـه فيمـا لـو دخـل الإسـلام ثـمّ ارتدّ عنـه. فإنّ عـوامّ النـاس لا يعـيرون لـكلام الكفّـار والأعداء السـابقين أهمّيّـةً؛ لوجـود حاجـز البغـض والحـذر والخـوف مـن العـدوّ والمخالـف. أمّـا الصديـق والصاحـب فإنّهـم يفتحـون له آذانهـم ويسـلّمون له قلوبهـم.

إنّ عـشرات المقـالات والكتـب مـن الأعـداء لا تـؤدّي دور كلمـة واحـدة تصـدر مـن مسـلم ضـدّ الإسـلام. [انظـر: الحيـدري، الارتـداد وحقـوق الإنسـان، ص 541]

كمـا أنّ المرتـد الفطـري المولـود لأبويـن مسـلمين ونشـأ في بيئـة إسـلامية ومـع ذلـك ارتـدّ، فمن غـير المرجّـح ـ بـل ومـن المسـتبعد ـ أن يكـون تراجعـه عـن ارتـداده نتيجـة توبتـه الصادقـة؛ لأنّه بارتـداده العـارض قـد ضـلّ ضـلالًا بعيـدًا، ومـن المسـتبعد عندئـذٍ أن يتـوب أو يتراجـع عنـه؛ كونـه ممّـن أدرك محتـوى الإسـلام بشـكل أوضـح مـن غـيره؛ لأنّـه عاش منـذ ولادتـه في المجتمـع الاسـلامي؛ ولذا فهـو في معـرض الوصـول إلى الأدلّـة على حقّانيـة الإسـلام؛ بـل إنّ قسـمًا فيهـا طرقـت ذهنـه بالفعـل وترسّـخت وتشـكّل على وفقهـا عقلـه ونفسـيته بالقيـاس إلى المرتـدّ الملّي؛ ولأنّ هـؤلاء المرتدّيـن الفطريـين إنّمـا يكـون ارتدادهـم على خـلاف طبائـع النـاس عادةً في الخـروج عـن ديـن الآبـاء والمجتمـع الذي يعيشـه. ولذا تجـد الأغلـب مـن هـؤلاء غـير مسـتعدّين لقبـول مـا

يخالف تلك الأفكار التي رسخت في النفس، ومنه يظهر السرّ في تأكيد الأئمّة عليهم السلام ضرورة تعليم الصبيان أحاديث أهل البيت عليهم السلام قبل الاطّلاع على غيرها، فإنّ الصبيّ إذا استأنس بأحاديث أهل البيت وترسّخت أفكارهم ومعتقداتهم في ذهنه فإنّه لا يتأثر بعده بالأفكار الأخرى، وأمّا إذا ترسّخت في ذهنه الأفكار المخالفة فربّما يصعب مواجهتها وإزالتها.

فعن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مَا يَنْفَعُهُمُ اللهُ بِهِ؛ لَا تَغْلِبُ عَلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ بِرَأْيِهَا» [الصدوق، الخصال، ج 2، ص 614].

هذا بخلاف المرتدّ الملّي؛ إذ إنّه كان صاحب اعتقاد وأفكار وتلقينات تربوية، ومن ثمّ يحتمل جدًّا أنّ تلك الأفكار السابقة هي وراء تردّده وحصول شبهة له، وأنّها أفضت لاحقًا إلى رجوعه عن الإسلام؛ ولذا كان من المفترض أن نرفع عنه هذه الشبهة بشكل كامل.بينما المرتدّ الفطري الشبهة الحاصلة له عارضة؛ ولذا لا يعامل كما يعامل المرتدّ الملّي؛ لأنّه يفترض فيه أنّه لم يرتدّ عن إسلامه إلّا بعد يقين راسخ بصحّة موقفه؛ ولذا يبعد جدًّا أنّه بعد استتابته يكون قد رجع فعلًا عن ارتداده.

يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «وينبغي الالتفات إلى أنّ قبول الإسلام يجب أن يكون طبقًا للمنطق، والذي يولد من أبوين مسلمين وينشأ بين أحضان بيئة إسلامية، فمن البعيد عدم إدراكه محتوى الإسلام؛ ولهذا يكون ارتداده وعدوله عن الإسلام أشبه بالخيانة منه من عدم إدراك الحقيقة؛ ولذلك فهو يستحقّ ما خُطَّ في حقّه من عقاب. على أنّ الأحكام عادةً لا تخصّص لشخص أو شخصين، وإنّما يلحظ فيها المجموع العامّ» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير الكتاب المنزل، ج 8، ص 345].

أمّا المرتدّ الملّي فلا يكون تأثيره على مجتمع المسلمين بارتداده مثل تأثير المرتدّ الفطري، وكذلك المرأة المرتدّة لا تشكّل تهديدًا للإسلام والمجتمع الإسلامي، كما أنّ احتمالية التراجع عن الارتداد والتوبة الصادقة لدى الملّي والمرأة هي أكبر من المرتدّ الفطري؛ لأنّه لم يرتدّ عن دين المجتمع وآبائه، كما أنّ المرأة لا تملك في كثير من الأحيان الاستقلالية الكافية في اتّخاذ القرارات المصيرية قياسًا إلى الرجل، ولأجل ذلك برّر مشهور الفقهاء التفريق في الحكم الشرعي بين المرتدّ الفطري من جهة وبين المرتدّ الملّي والمرأة من جهة أخرى؛ إذ إنّهما يستتابان بخلافه، فإن لم يتوبا يقتل الملّي وتحبس المرأة. [المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 962]

مناقشة وتقييم

هـذا التوجيـه بإرجاعـه الحكمـة مـن جعـل عقوبـة الارتـداد هـو الدفـاع عـن بقـاء المجتمـع الإسـلامي الصالـح، فهنـا قـد يقـال بمنافـاة ذلـك الغـرض لحـقّ الإنسـان المطلـق في الفكـر وحرّيتـه في اختيـار عقيدتـه والتعبـير عنهـا.

ويجـاب على ذلـك بـأنّ ممارسـة حرّيـة الفكـر والعقيـدة والتعبـير عنهـا بشـكل فوضـوي سـيؤدّي إلى خـروج النـاس عـن قيـم المجتمـع وثوابتـه المسـتمدّة مـن العقـل والفطـرة والـوحي أو إلى تعكـير صفـوه أو تلويـث مناخـه الفكـري والأخـلاقي. كمـا يمكـن القـول إنّ مفهـوم حرّيـة اختيـار الفكـر والمعتقـد لدى الغـرب غـير مقيّـدة وفوضويـة؛ لأنّ الحرّيـة الفرديـة مقدّمـة لديهـم على جميـع القيـم الإنسـانية العامّـة واعتبارهـا هي القيمـة العليـا. [انظـر: قلنصـوة، الليبراليـة وإشـكالية المفهـوم، ص 15]

وهـذا مـا ينشـأ عنـه نـوع مـن النسـبية في مفهـوم الحرّيـة؛ نتيجـة كونهـا غـير مقيّـدة بشـكل كامـل وكافٍ. وبعبـارة أخـرى: إنّ دعـوى مخالفـة قتـل المرتـد أو عقوبتـه لحـقّ الإنسـان المطلـق في الفكـر وحرّيتـه في اختيـار عقيدتـه والتعبـير عنهـا أيًّـا كانـت هي فكـرة ذات مضمـون ومحتـوى ليـبرالي خالـص؛ لأنّ قيمتهـا العليـا هي "حرّيـة الإنسـان الفرديـة" بمعناهـا الفوضـوي. أي: اتّبـاع مـا تهـواه النفـس مـن نـزوات حسّـية أو أفـكار وآراء، وإن خالفـت المنظومـة الأخلاقيـة والقيميـة والعقديـة للمجتمـع، فالنظـام الليـبرالي يحـترم اختيـارات أفـراده أيًّـا كانت تلـك الاختيـارات ودون أدنى اعـتراض على مناشـئها أيًّـا كانـت مـا لـم تخالـف حفـظ نظـام المجتمـع الليـبرالي وأسسـه. إنّ تعظيـم هـذه القيمـة (حرّيـة إختيـار العقيـدة والتعبـير عنهـا) وتكميلهـا بحيـث تنتقـص مـن أيّ قيمـة أخـرى أخلاقيـة، سـواءٌ أكانـت فطريـةً أو دينيـةً، ودون السـماح بـأن تنتقـص منهـا أيّ قيمة أخـرى، سـيجعل صاحـب تلـك المرجعيـة الفكريـة الليبراليـة لا يمتلـك مفهومًا محـدّدًا ومشـخّصًا لحرّيـة الإنسـان الفكريـة وحـدود التعبـير عنهـا، فالإشـكال يتّجـه إلى جعـل حرّيـة الاعتقـاد والتعبـير عنـه حرّيـةً فوضويـةً، مـن خـلال اعتبارهـا القيمـة العليـا.

في حـين أنّ صاحـب الرؤيـة الإسـلامية الأصيلـة، قيمتـه العليـا هي الديـن بمكوّناتـه الاعتقاديـة والأخلاقيـة والقيميـة والتعبّديـة، وحرّيـة الإنسـان هي أحـد هـذه المكونـات الأخلاقيـة الـتي رعاهـا الإسـلام، ولكـنّ هـذه القيمـة داخـل المنظومـة الفكريـة الإسـلامية ليسـت بالضخامـة والتراتبيـة الـتي تحتلّهـا في الفكـر الليـبرالي، بـل يسـبقها في الترتيـب ويكبرهـا في الحجـم قيـم أخلاقيـة أو دينيـة أخـرى أهـمّ منهـا، مثـل: توحيـد الله ﷻ وإقامـة العبوديـة له واتّبـاع شريعتـه بمقتـضى مالكيتـه الحقيقيـة للإنسـان، وإقامـة العدالـة ومـراعاة القيـم والمبـادئ الأخلاقيـة.

ويمكن القول إنّه حتّى مع الإقرار بأنّ هنالك مفاسد ناجمةً عن إلغاء وجود المرتدّ المادّي أو محو شخصيته المعنوية في المجتمع؛ لكنّ الأفسد هو في إفساح المجال له ليعلن عن ارتداده ويجاهر به بين الناس.

فالإسلام وحفاظًا على مصلحة المجتمع الإسلامي العامّة جعل مثل هذه العقوبة الشديدة على بعض أفراد المجتمع المجاهرين بالتمرّد على هويته الدينية والثقافية والمنحرفين على أصل نظامه.

أي أنّ المسألة تدخل في باب التزاحم، وتنطبق عليها أحكام ذلك الباب، من تقديم الأهمّ على المهمّ.

الخاتمة

ختامًا نستخلص ممّا سبق عرضه ما يأتي:

1ـ أنّ الفكر الإسلامي يرى أنّ التحرّر من القيود الخارجية وترك الإنسان لحاله ليس أمرًا مطلوبًا في كلّ الأحيان؛ ولذا فالإسلام يميل إلى الحرّية الإيجابية، بتوفير الأسباب والظروف الكفيلة برفع الموانع الداخلية، بل ويتقدّم خطوةً منتقلًا إلى الحرّية الإيجابية بحدّها الأقصى من خلال طرح وتحديد الغايات والأهداف الكفيلة بتحقيق تكامل النفس البشرية.

2ـ أنّ الفكر الإسلامي مبتنٍ على رؤية كونية حقيقية لا تهمل أيّ بعد من أبعاد الوجود الإنساني، فإنّه خلافًا لمدّعيات الأنسنة واتّهاماتها، يضمن حرّية الاعتقاد في الابتداء والحرّية من أجل المراجعة والتصحيح؛ لأنّه ينطلق من فكرة أنّ الاختلاف في الفكر والعقيدة بين البشر أمر طبيعي؛ لأنّها محور التكليف والإبتلاء، لكنّه في مقابل ذلك يدعو إلى التفكّر والتعقّل والتحرّر من سلطان الأهواء والتقليد للكبراء والآباء؛ ليتمكن الإنسان من بناء رؤيته الخاصّة ويعتنق ما استقرّ عليه عقله واطمأنّ إليه قلبه، وفقًا لهذه المنهجية الرصينة.

3ـ أجيب في تبرير حكم المشهور بقتل المرتدّ المجاهر بردّته وعدم منافاة ذلك لحرّية الاعتقاد بإجابتين أساسيتين، إمّا بالاستناد إلى مبدإ أصالة التكليف الإلهي للإنسان، أو من خلال بيان الفلسفة أو الحكمة من تشريع عقوبة قتل المرتدّ في الإسلام.

4ـ تمّ التوصل إلى جملة من التوجيهات الوجيهة بما يعزّز القناعة بفتوى قتل المرتدّ وفق ضوابط وقيود الرأي المشهور، وبما يخرجه عن تعبّديته المحضة، ويسهّل إقناع الآخرين به أو تفهّمه على الأقل.

5ـ أنّ مبدأ الحرّية بوصفه قيمةً إنسانيةً عمومًا لا يمكن أن يمارس بعيدًا عن فضاء المجتمع وتوجّهاته القيمية والأخلاقية والعقدية، فمثلًا هنالك قيم إنسانية عامّة ومطلقة من قبيل العدالة وحفظ كرامة الإنسان لا بدّ من تقييد الحرّية بها؛ ولذلك لا بدّ أن ينسجم نظام الحرّيات في كلّ مجتمع مع المنظومة القيمية والأخلاقية والعقدية المترسّخة في ذلك المجتمع.

6ـ عدم امتلاك المرجعية الحداثية والمتمثّلة في عصرنا بالليبرالية الغربية القائلة بالمادّية والأنسنة والديموقراطية المنفصلة عن الدين لمعيار معرفي واقعي كافٍ لإثبات حقوق الإنسان، وأهمّها حقّ الإنسان في اختيار العقيدة المناسبة، وحقّ التعبير الصحيح عنها.

7ـ أنّ مبدأ الحدّ من الحرّية الشخصية لمصلحة المجتمع مبدأٌ مُتّفق عليه لدى العقلاء، وأقرّته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، إذ نصّت تلك المواثيق على إمكان ذلك لمصلحة السلامة العامّة والنظام العامّ وغيرها، ويبقى الخلاف بين الأنظمة الحاكمة المختلفة في تقدير تلك المبرّرات ونوعها.

قائمة المصادر

آيزايا برلين، أربع مقالات حول الحرية، دار الساقي، ط 1، بيروت، 1999 م.

الإيجيّ، عبد الرحمن بن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن بن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط 1، 1997 م.

البهي، محمد، الفكر الإسلامي في تطوّره، مكتبة وهبي، القاهرة، ط 2، 1981 م.

الحيدري، ليث، الارتداد وحقوق الإنسان، دار الغدير، قم، 1424 هـ.

الخشن، حسين أحمد، الفقه الجنائي في الإسلام.. الردّة نموذجًا، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربي، ط 1، 2011 م.

الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1434 هـ.

الخميني، روح الله، صحيفة الإمام، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1387 ش.

الشحود، علي بن نايف، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ط1، 1432 هـ.

الصدر، محمدباقر ، مجلة الأضواء، العدد (2)، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، السنة الأولى، 1960 م.

الصدوق، محمد بن علي، الخصال، جامعة المدرّسين، قم، ط 1، 1362 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمنشورات، بيروت، ط 1، 1411 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط 1، 1415 هـ.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1، 1995 م.

العوا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، القاهرة، السفير الدولية للنشر، ط 3، 1426 هـ.

الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة.

الكتاب المقدّس (العهد القديم والعهد الجديد)، الترجمة العربية، جمعية الكتاب المقدّس، لبنان، ط 1، 1993 م.

الكراكجي، محمد بن عليّ، كنز الفوائد، قم، دار الذخائر، د. ت.

المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تعليق: صادق الشيرازي، طهران، انتشارات استقلال، ناصر خسرو، ط 2، 1409 هـ.

المطعني، عبد العظيم، عقوبة الارتداد عن الدين، بين الأدلّة الشرعية وشبهات المنكرين، مكتبة وهبة، ط 1، 1414 هـ.

الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل، كربلاء.

الموسوي البجنوردي، حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: محمدحسين درايتي ومهدي مهريزي، قم، نشر الهادي، ط 1، 1377 ش.

الموسوي الگلپايگاني، محمدرضا، الحدود والتعزيرات، موقع مكتبة الفقاهة.

النجفي، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: محمود قوچاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 7، 1362 ش.

اليزدي، محمدتقي، معرفة الذات وبناؤها من جديد، ترجمة: محمدعلي التسخيري، قم، مؤسسة في طريق الحق، ط 1.

بهنسي، أحمد فتحي، المسؤولية الجنائية، القاهرة، دار الشروق، ط 4، 1984 م.

جعفري لنگرودي، محمد جعفر، مبسوط المصطلحات القانونية، طهران، كنز المعرفة، 1390 ش.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982 م.

طاحون، أحمد رشاد ، حرّية العقيدة في الشريعة الإسلامية، القاهرة، إيتراك للنشر والتوزيع، ط 1، 1998 م.

قلنصوة، ياسر، الليبرالية وإشكالية المفهوم، دار رؤية، 2008 م.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2013 م.