

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

Summary

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. 6, No. 4, PP. 179-209

Received: 05/12/2023; Accepted: 21/01/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



جدلية عقوبة الارتداد وحرية العقيدة في الفكر الإسلامي

عبدالعزیز الصوافي

دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى 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 يترتب عليها من عقوبات جزائية في الدين الإسلامي وبين القول بأن الإسلام كفّل حرية الاعتقاد. وقد سلطنا 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 برّدته مطلقاً، وقتل المرتد الملبّي إذا رفض التوبة. والمنهج المقارن لبيان نقاط القوة والتميّز والتفوّق في الفكر الإسلامي قياساً 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 المرتد المجاهر بارتداده وبين الحرية في اختيار المعتقد. وهي: إمّا بالاستناد إلى مبدأ أصالة التكليف الإلهي للإنسان، وإمّا من خلال بيان الفلسفة أو الحكمة من تشريع معاقبة المرتد في الإسلام. وإن مبدأ الحدّ من الحرية الشخصية لمصلحة المجتمع هو مبدأ مُتفق عليه لدى العقلاء، كما أنّه لا يمكن أن تمارس الحرية الشخصية بعيداً عن توجّهات المجتمع القيمية والأخلاقية والعقدية، من قبيل العدالة وحفظ كرامة الإنسان.

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

مجلة الدليل، 2024، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 179 - 209

استلام: 2023/12/05، القبول: 2024/01/21

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقيدية

© المؤلف



المقدمة

تعدّ حرّية الاعتقاد المحور الأساسي للحريّات كلّها، لأنها هي التي تعطي للإنسان أجوبة صحيحة عن أسئلته الأساسية حول الوجود والحياة، والإنسان برؤيته العقيدية 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 قرناً 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 مضرّاً للأمثال في الاضطهاد والقسوة والوحشية. وهذا الدور الذي مارسه الكنيسة عن طريق محاكم التفتيش مع الذين يختلفون معها في العقيدة قد عارضه الإسلام معارضةً شديدةً، ودعا إلى أن يكون لكلّ إنسان الحقّ في اختيار ما يراه من عقيدة، واعتناق ما يريده من فكر، دون أن يجوز 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 اتخذ 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 غالباً ما يثيرها ويروج لها أعداء الإسلام من مستشرقين ومبشرين وملاحدة ولا دينيين وغيرهم.

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

ويرى أصحاب هذا التيار أنّ عقوبة الردّة بحسب رأي المشهور تتناقض مع حرّية الاعتقاد وحقّ التعبير عنها؛ لأنّ قتل المرتد 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 والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم"، وغيرهما.

المقام الأول: مباحث تمهيدية

أولاً: معنى حرية الاعتقاد

1- معنى الحرية

يُلاحظ أنّ لمصطلح الحرية معنى مختلفاً - تبعاً لمصادقها وما تتعلّق به - وأنّ بحث مفهوم الحرية يتطلب أيضاً بحث علاقتها بمفاهيم أخرى: كحقيقة الإنسان ومكانته، ومصلحة الفرد والمجتمع، والحقوق العامة والخاصة والعدل والأخلاق وغيرها، خصوصاً 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 الحرية، ص 251]

أ- الحرية السلبية

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

ب- الحرية 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 الحرية للفرد؛ لأنّه قد يكون في ظروف وحالة لا يتعرّض فيها لضغوط خارجية من قبل الآخرين، ومع ذلك لا يكون حراً؛ بل لا بدّ من وجود الإرادة الحرة غير المقيدة ليكون الإنسان حراً، والشاهد عليها قول عليّ عليه السلام: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانَ حُرّاً» [الكراكي، كنز الفوائد، ج 1، ص 349].

وبناءً على ما سبق عُرفت الحرية بحسب الاصطلاح الفلسفي بأنّها: «خاصية الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته» [صليب، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 462].

ج- الحرية الإيجابية بحدها الأقصى

ويقصد بها الحرية التي تتحدد فيها - بالإضافة إلى تحييد القيود الخارجية والداخلية - الغايات والأهداف الكفيلة بتحقيق الذات وتكامل النفس، وأن الحرية الحقيقية تتحقق عند إعداد الأرضية المناسبة لبلوغ تلك الأمور. ومثالها حرية المسلم المقيّدة في إطار التعاليم الإلهية؛ لأنها حرية محدّدة بغايات يحددها خالق الإنسان.

2- معنى العقيدة

تُستعمل مفردة العقيدة - عند المتكلمين - بمعنيين، هما:

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

ب- العقيدة بمعنى التصديق والجزم دون شك؛ ولذا عُرِفَت العقيدة بأنها: «حصول إدراك تصديقيّ ينعقد في ذهن الإنسان» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 117].

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

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

ثانيًا: معنى الارتداد

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

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

ثالثًا: معنى الفكر الإسلامي

عرّف الفكر الإسلامي بأنه: «المحاولات العقلية لعلماء المسلمين لشرح أبعاد الإسلام في مصادره الأصلية، إمّا تفقّهًا واستنباطًا لأحكام دينية، وإمّا توفيقًا بين مبادئ الدين وتعاليمه وبين الأفكار الأجنبية، وأمّا دفاعًا عن العقائد الصحيحة أو ردّ العقائد المنحرفة» [البهي، الفكر الإسلامي في تطوّره، ص 6].

المقام الثاني: أجوبة رفع التنافي ما بين أحكام الارتداد وحرية العقيدة

ما يهّمنا في هذه الدراسة هو الارتداد عند مشهور الفقهاء؛ لأنّه هو الارتداد الذي تترتب عليه الأحكام الشرعية الخاصّة به، والتي يزعم أنّها تتنافى وتتضادّ مع حرية اختيار المعتقد في الفكر الإسلامي، فلوارتدّ شخص ولم يظهر ارتداده لا بفعل ولا بقول، فهو وإن كان في واقعه قد ارتدّ عن الإسلام، لكنّه لا يعدّ مرتدًا ارتدادًا شرعيًا بحيث تجري عليه عقوبات الارتداد الجزائية. وقد أوجب بإجابتين أساسيتين على دعوى أنّ في معاقبة المرتدّ لمجرد مجاهرته بالردة مصادرة واضحة لحرية الاعتقاد:

أولًا: الاستناد إلى مبدأ أصالة التكليف الإلهي للإنسان

إن معقولة أن تصل عقوبة المرتدّ حدّ القتل عند توقّر شروطها وقيودها تنطلق من موقع الدين ومحوريته في حياة الإنسان. فإنّ الله تعالى لما كان هو محور الوجود وأساسه، وإنّ منشأ كلّ الحقوق الإنسانية الفردية منها والاجتماعية هو الله؛ فإن محاربة الله ﷻ بالجهر بالارتداد والتبشير به ليست مسألة خروج عن مقتضى الفطرة الإنسانية فحسب؛ بل هي اعتداء على أساس الحياة ومبدئه، والمعتدي لا بدّ أن يحاسب بسلب نعمة الحياة المعطاة له.

فأصالة التكليف الإلهي هي الفكرة التي تتفرّع عنها كلّ الحقوق الإنسانية في الإسلام؛ لأنّ صاحب الحقّ المطلق هو الله تعالى؛ ولذلك فإنّ الارتداد بما فيه من جحود وعناد وتمرد واستعلاء على صاحب ذلك الحقّ، وخروج عن دائرة عبوديته وتجاوز للحقّ الممنوح للإنسان، وإنكار للمنعم الحقيقي الذي وهب له الحياة وكلّ ما فيها، ونقض للعهد الذي التزمه مع الله عند دخوله إلى الإسلام، هو فعل مدان ولا يمكن تبريره.

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 العلة أو الملاك في تطبيقه؛ اعتمادًا على أصالة التكليف الإلهي للإنسان، الذي تتفرّع منه كلّ الحقوق الإنسانية، فمّا لا يخفى أنّ

صاحب الحق المطلق في التشريع هو الله ﷻ.

ومن جهة أخرى فإنّ حكم المشهور بقتل المرتدّ عند إعلانه عن ردّته وجهره بها ينطلق من مبدأ متسالم عليه وهو: أنّنا وبعدما عرفنا أنّ الحكم بالأصالة هو الله 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 عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة البقرة: 5].

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

بل يمكن القول إنّ التعرف على العلة التامة 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 قاصراً عن الإحاطة بها. نعم، يمكن التعرف 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 ونواهيته موضوعية أو مدخلية يمتحن فيها الإنسان، فيثاب إذا أطاع، ويعاقب إذا عصى. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 65].

ويؤيد 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 جريمة في الأديان كافة، فقد ذهب بعض الحقوقيين إلى أنّ الارتداد يُعدّ جرماً 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 التعبدية بأنّها لا تتضمّن توجيهاً لرفع التنافي بين عقوبة المرتدّ وحرية العقيدة؛ بل تبتني على القبول بالحكم باعتباره تعبداً محضاً، في حين أنّ الباحث في الفكر الديني أو الإسلامي يبحث في التوجيهات العقلانية الممكنة لحلّ هذا التنافي البدوي.

ويجاء على ذلك: إن هذه الإجابة تختص بالمتدينين من المسلمين وغيرهم الذين يعتقدون أن الله حكيم على الإطلاق، والذين بمقتضى ذلك يعتقدون ويلتزمون بأن كل حكم صادر من قبله ﷺ هو منطلق من المصلحة والحكمة، وهذا أساس قبول الدين واعتناقه.

ثانياً: بيان فلسفة معاقبة المرتد في الإسلام

يرى أصحاب هذه الإجابات بأنه لا بأس أن نتحرى فلسفة الأحكام الشرعية وحكمتها، والوقوف على مقاصدها، ولا سيما في الأحكام التي قد لا يكون طابعها العام هو التعبد البحت، من قبيل الأحكام التي تتصل وترتبط بالنظام العام أو بالنشاط الاجتماعي والسياسي كمسألة قتل المرتد. ولأجل ما ذكر من عدم كفاية الإجابات التعبدية الإسكاتية في الإجابة على مثل تلك الإشكالات والشبهات المرتبطة بالنظام العام للمجتمع؛ طرحت بعض التوجيهات أو التبريرات العقلائية التي قدّمها - أو يمكن أن يقدمها - الفقهاء والمفكرون الإسلاميون بشأن بيان الحكمة أو الفلسفة من تشريع قتل المرتد المجاهر في الشريعة الإسلامية، أهمّها:

التوجيه الأول: منع حصول الحرب النفسية على عقيدة المسلمين

إنّ القانون الجزائي - بقتل المرتد المجاهر - قد جاء لحفظ المجتمع الإسلامي من الانهيار العقدي؛ إذ من الضروري في كل مجموعة - سياسية أو اجتماعية أو حتى عسكرية أو غيرها - أن تحمي نفسها وتحافظ على عقائدها وقيمها وشعائرها الدينية ممّن لا يؤمنون بأيّ مبدأ أو عقيدة، فإن كان الخروج من الدين سهلاً غير ممنوع، فهذا ممّا يُطمع هؤلاء بأن يتظاهروا بأنهم قد ارتدّوا عن دينهم متى ما تباح لهم الفرصة لذلك، وواضح أنّ هذا ممّا يفتح المجال أمام كل فوضوي؛ وإذا كان ثمة معاقبة لهم فسوف يتذرّعون بأنهم 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 المرتد لحماية الدين؛ ولهذا فإنّ حدّ الردّة بقتل مثل ذلك المرتد بمنزل سدّ لهذا الباب الذي يهدّد الدين، فيمكن للإنسان أن لا يسلم أصلاً، ولكنّه عندما يسلم فهناك قوانين يجب أن يخضع لها.

فالإسلام لا يرضى أن يكون الدين ألعباً لأصحاب الأهداف الخبيثة كما كان يفعل

اليهود في صدر الإسلام من مكيدة دعوى الدخول في الإسلام، ثم إعلان الارتداد منه بعد ذلك بهدف تشكيك المسلمين في دينهم، كما نقل ذلك القرآن في قوله تعالى حكايةً عنهم: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكُفُّوا أَعْيُنَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة آل عمران: 72].

وقد كشف الله مكر هؤلاء الكفار وفرض الله حدّ الردة كإجراء احترازي من هذه الحيلة الماكرة.

ويمكن القول إنّ هذه الحيلة ليست خاصّة بزمان رسول الله ﷺ فحسب؛ وعليه فإنّه لو تعارضت مصلحة حفظ العقيدة مع مصلحة حرية الاعتقاد، فإنّ مصلحة حفظ العقيدة من التلاعب مقدّمة على مصلحة حرية الاعتقاد.

مناقشة وتقييم

وهنا قد يشكل على التوجيه السابق بأنّه يختصّ بالمرتدّ المِلّي (وهو الكافر إذا أسلم ثم ارتدّ) ولا تشمل المرتدّ الفطري (وهو الذي ولد مسلماً ثم ارتدّ عن الإسلام)؛ لأنّ المرتدّ الفطري غير موجود في صدر الإسلام، ولأنّ مصداق الحرب النفسية إنّما يتحقّق من قبل المرتدّ المِلّي فقط، لأنّه هو الذي كان كافراً ثم أسلم وبكفره بعد ذلك سيتسبّب بالإضرار بدين الإسلام بالتشكيك في صدقه؛ كما أنّ المرتدّ المِلّي لا يقتل إلّا بعد الاستتابة، فيمكنه أن يكفر ويحقّق ما يبتغيه من الضرر على دين الإسلام، وبعد ذلك يتوب فلا يتحقّق الردع المرجو من تشريع عقوبة القتل بحقه.

ويجاب عن ذلك: بأنّ الآية ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكُفُّوا أَعْيُنَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة آل عمران: 72] ليست ناظرة إلى المرتدّ المِلّي فحسب بدعوى عدم وجود مرتدّ فطري في صدر الإسلام؛ بل تشمل كليهما استناداً إلى قاعدة أنّ خصوص المورد لا يخصّص الوارد؛ ولأنّه يمكن أن يقوم بهذه المكيدة أعداء الإسلام في كلّ وقت. كما أنّ الآثار المترتبة على الارتداد لا تختصّ بالمرتدّ المِلّي، فكلّ من المرتدّ الفطري والمِلّي يؤثر بمجاهرته بالارتداد في حصول الحرب النفسية على الإسلام؛ بل يمكن أن يقال إنّ أثر ارتداد المرتدّ الفطري النفسي أكبر في المجتمع من المرتدّ المِلّي، من جهة أنّه قد عاش في كنف المسلمين وبالرغم من ذلك ارتدّ عن دينهم، ولأنّه قد يشكّك في صدق إسلام المرتدّ المِلّي منذ البداية بأن يقال إنّ ذلك المرتدّ المِلّي لم يكن صادقاً في إسلامه بل كان منافقاً، فبعد ارتداده يكون قد أفصح عن نيّته المخفية، ولعلّ ذلك هو السرّ في أنّ

المرتد الفطري بحسب رأي المشهور يجب قتله حتى عند استنابته بخلاف المي.

نعم، سبب النزول للآية يختص بمنع مكيدة أهل الكتاب من اليهود، ولا مانع من التعميم لغيرهم لعدم الخصوصية، بل إن الأولوية تقتضي شمول المرتد الفطري كما تبين. وأما دعوى أن المرتد المي لا يقتل إلا بعد الاستناب، ولذا يمكنه أن يكفر ويحقق ما يبتغيه من الضرر على دين الإسلام، وبعد ذلك يزعم أنه رجع عن ارتداده، فلا تلاحقه عقوبة الارتداد. فيجيب عنها أنه لا معنى لحماية المجتمع الإسلامي من الانهيار العقدي وحماية حرية الاعتقاد من سوء الاستغلال إذا ارتد المرتد المي للإضرار بالإسلام، ثم أعلن توبته؛ لأنه بإعلانه لتوبته فإن فعله السابق عندئذ سوف لا يشكل حرباً نفسية على الإسلام. نعم، مع عدم توبته فإن استمرار فعله بالارتداد وإصراره على عدم التوبة سيشكل حرباً نفسية على الإسلام، ومن هنا جاز معاقبتهم لمنع حصول تلك الحرب النفسية على الإسلام والمسلمين منذ البداية.

قد صور القرآن الكريم المنافقين - كما يعبر العلامة الطباطبائي - بأنهم جعلوا أمر الله ملعبةً يلعبون به [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 113]؛ لأنهم دخلوا الإسلام نفاقاً ورياءً، وغرضهم التلاعب في العقيدة والسخرية من المقدسات مستغلين الحرية الدينية المعطاة لهم، فكان من الواجب صيانة الدين والحرية الدينية من هذا العبث، ليستحق المرتد القتل لهذه الجريمة حماية لحرية العقيدة.

وقد يشكل بأن المرتد المي وحتى الفطري ليس بالضرورة منشأ ارتداده هو سعيه لبث الفتنة والبلبل بين المسلمين؛ بل قد يكون منشأ ارتداده الشكوك والأوهام الطارئة فحسب.

جوابه: أن من جهر باختياره الإسلام، فإن ارتداده وانحرافه التالي لا يخلو من أحد حالتين:

إما أن إسلامه السابق كان نفاقاً أو رياءً، وقلبه كافر، ومثله عقوبته عقوبة من يحاول اللعب بمقدسات الأديان وفتنة الناس عن دينهم، وهي القتل عند مجاهرته بارتداده، خصوصاً وأنه لا يوجد هناك منع عن أصل اختيار العقيدة أو إلزام بها في البداية، وأما أنه اعتنق الإسلام فعلاً، لكنه خضع بعد ذلك للشكوك والهواجس الشيطانية. وفي هذه الحالة تبين له الحقائق وترفع عنه الشبهات. فإذا تاب المرتد المي والمرأة المرتدة قبل توبتهما؛ وإلا

يُقتل مباشرةً لو كان ارتداده فطرةً.

نعم، يمكن أن يقال إنّ هذا التبرير في رفع التنافي يختصّ بالمرتد الميّ دون الفطري من جهة أنّ الأخير يمكن أن يقال إنّ إسلامه ما كان نفاقاً ورياءً في الغالب، بل منشأً إسلامه التأثير بالبيئة والتقليد لما يقوله أبواه.

وهنا يمكن إجابتهم بأنّ المرتد الفطري حتّى لو افترضنا عدم شموله بالتوجيه الأول 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 خصوصاً بعد أن اتّضح لدينا سابقاً أنّ تأثير المرتد الفطري في عقيدة عوامّ الناس أو أمن وسلامة النظام أو الإضرار بمصلحة المجتمع الإسلامي الصالح هو أقوى من تأثير المرتد الميّ بكثير.

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

اختار هذا التوجيه السيّدان الطباطبائي والصدر، ووجّها رأي المشهور بتجوز 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 العلامة 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 بالحرّية 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 حرّاً سيكون عبداً أمام الله تعالى! بمعنى أنّ الحرّية أمام الله ﷻ في الأديان يشبه القول بالحرّية أمام حكومة القانون في القوانين المدنية.

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

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

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

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

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

يقول العلامة الطباطبائي مقررّاً ذلك المعنى: «لنتساءل: هل يمكن أن تمنح المجتمعات المعاصرة إنسانها حرية مخالفة القوانين والضوابط السائدة؟ من الواضح أنّ الجواب بالنفي؛ لأنّه مع هذه الحرية لن يكون ثمة معنى للقانون أصلاً» [الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص 252].

فالإسلام لا يبيح حرية اختيار المعتقد بشكل مطلق، بحيث يكون الإنسان حرّاً 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، انطلاقاً 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 التمرد عليها.

وهنا قد تثار شبهة أنّ تشريع عقوبة الردّة - سواء أكانت القتل أو ما دونه من عقوبات أخرى - 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 يكيّد إلى الإسلام من الداخل، وهذا سيكون ضرره أكثر من المرتدّ الذي أعلن الكفر وخرج عن الإسلام.

فكيف يصحّ أن نضع بأيدينا فئة من المنافقين يضرّون الخطر على الإسلام؟!

والإجابة على هذه الإشكال على التوجيه الثاني يتحدّد بمعرفة أيّهما أقلّ ضرراً: 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 عادة؛ لأنّ الردّة المعلنة فيها إشاعة للكفر والتشكيك في عقائد الإسلام، وفيها نشرٌ لذلك التشكيك بين المسلمين، خصوصاً لمن كان في أول أمره مسلماً. أمّا النفاق فهو مطموس في نفس صاحبه، وصاحبه مذموم عادةً موسومٌ بالجين 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 طابوراً ظاهراً 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، أما إخفاؤها فإنه يقلل من ضررها بين المسلمين. فمثلاً، الشخص الذي يضر في نفسه اتهام شخص آخر بالزنا من دون وجه حق لا يعاقب بعقوبة القذف؛ لأن ضرر تلك التهمة الباطلة يقتصر عليه، فإذا أعلنها طُلب بإثباتها، فإن عجز عوقب عقوبة القذف؛ لأن في إعلانها من دون دليل قاطع إشاعة للطعن في أعراض الناس وأنسابهم. ومن ارتكب فاحشة الزنا سرّاً، فقد أتى شيئاً مُضراً به وبالمجتمع، ولكن لا يعاقب على ذلك عقوبة دنيوية. فإن هو فعل تلك الفاحشة بصورة تجعل أربعة من الناس يشهدون وقوعها، يكون قد جاهر بتلك الفاحشة، وفي المجاهرة بالفاحشة إشاعة لها بين الناس، فيستحق بذلك عقوبة دنيوية. وكذلك من ارتدّ في نفسه عن الدين ولم يعلن ذلك فضره عليه بالدرجة الأساس، وأمره إلى الله تعالى، فيعامل معاملة المنافق. فإن هو جاهر برّدته قُمع بعقوبة الردّة للسبب نفسه. وأما الزعم بأن الحرية الفكرية في الغرب غير مقيّدة؛ فلا يمنع الفرد من اعتناق أصل الأفكار أيّاً 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 يقوِّض أصل النظام العلماني أو الليبرالي. فكذلك الإسلام لا يمنع ويعاقب المرتدّ إلّا إذا جهر بارتداده وأعلن عنه.

فإنّ المجاهرة بالارتداد هي دعوة وإعلام للعقيدة الفاسدة؛ ولذا فهي تضرّ عقيدة المجتمع المتدين 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 المرتدين في الخروج من الإسلام قد يشجّع على حصول ردّات عامّة ومتلاحقة؛ الأمر الذي قد يزعزع إيمان المسلمين بعقيدتهم لاحقاً.

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 أيّاً كانت، بل يحجر على

بعض التصرفات والأفعال، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: 29].

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

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

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

التوجيه الثالث: حفظ أمن وسلامة النظام الإسلامي

إنّ الإجهار بالردة يمثل خيانةً عظمى على أمن النظام الاسلامي وسلامته؛ لأنّها تستبطن التمرد على الشرائع والقوانين الإسلامية كآفة؛ ولما كان هذا حالها فإنّها ترادف الخيانة العظمى التي تستحق عقلاً أشدّ العقوبات الجزائية في القوانين المعاصرة.

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

فإذا كانت النظم المختلفة قد قننت عقوبات مختلفة لحماية نظامها الاجتماعي والسياسي منذ القدم، فالإسلام في هذا ليس بدعاً حينما يقرر أن «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» [طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ص 334].

وبعبارة أخرى: إنّ الإسلام ينظر إلى العقيدة الإسلامية على أنّها هوية الأمة وأساس قيام نظامها وبقائه؛ ولذا فإنّ خروج فرد أو جماعة من الإسلام يشكّل خيانةً عظمى لنظامها السياسي القائم على تلك العقيدة، فالارتداد يستبطن الضرر والأذى بمصالح النظام الإسلامي، كما يتسبّب التجسس والعمالة للأعداء بذلك الضرر والأذى له.

وهذا ما يعني أنّ قضية الردّة في التشريع الإسلامي ليست مجرد قضية متّصلة بجريّة الاعتقاد والتعبير عنها، بل هي قضية متّصلة أيضًا بضرورة الحفاظ على أمن النظام الإسلامي وسلامته، فإذا تعارضت مصلحة حفظ النظام الإسلامي مع مصلحة حفظ حرّية العقيدة الشخصية قدّمت الأولى.

وذهب لهذا التوجيه السيّد الخميني بقوله: «الديمقراطية في الإسلام، والناس فيه أحرار في إظهار عقائدهم أيضًا، طالما لم يتآمروا على النظام، ولم يبرزوا القضايا التي تضلّل الشباب» [الخميني، صحيفة الإمام، ج 5، ص 468].

وهنا يمكن أن نستنتج من كلامه هذا أنّ إمكانية إصدار حكم الارتداد راجع إلى حالة تشخيص المؤامرة على أمن وسلامة النظام الإسلامي.

ويقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أيضًا: «أمّا قتل المرتد فيمنع الفوضى والإخلال في المجتمع الإسلامي، وهذا الحكم - كما أشرنا سابقًا - هو حكم سياسي؛ لأجل حفظ النظام الاجتماعي في قبال الأخطار التي تهدّد كيان النظام الإسلامي ووحدة أمنه الاجتماعي، والإسلام - عادةً - لا يفرض على أحد قبول الانتماء إليه، ولكن إذا اقتنع أحد بالإسلام واعتنقه، وأصبح جزءًا من المجتمع الإسلامي، واطّلع على أسرار المسلمين، ثمّ أراد بعد ذلك الارتداد عن الإسلام ممّا يؤدي عملاً إلى تضعيف وضرب قواعد المجتمع الإسلامي، فإنّ حكمه سيكون القتل بالشرائط المذكورة في الكتب الفقهية» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 8، ص 464].

ومن هنا فإنّ خروج الإنسان على الإسلام يمثّل خروجًا على النظام الإسلامي ذاته، مع وجود نظام إسلامي حاكم، ومسألة الخروج على أيّ نظام سياسي تمثّل تحدّيًا خطيرًا لأيّ نظام قائم على أصوله إذا فسحنا المجال للانقضاض عليه من داخله، وثانيًا أنّ عدم الوقوف الحاسم 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 يؤدي إلى سقوط النظام تحت تأثير ردّات متلاحقة، ممّا يجعل القاعدة التي يرتكز عليها النظام دون معنى.

ولذا فإنّ الحكم بقتل المرتد سدّ لهذا الباب الذي يهدّد النظام بكامله، وهو ما يسمّى في لغة العصر بـ "الطابور الخامس" الذي تعدّه الأنظمة العالمية أخطر من العدو 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 العام، بالتخابر مع جهات أجنبية أو إفشاء أسرار الدولة التي ينتمي إليها فيما يسمى اليوم بـ"الخيانة العظمى"، ولا تتهم 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 كثيراً عن خيانة الوطن إن لم تكن أسوأ؛ لأنّ الردّة ليست مجرد موقف عقلي أو فردي عند المجاهرة بها، بل هي أيضاً تغيير للولاء وتبديل للهوية.

مناقشة وتقييم

وهنا قد يشكل على هذا التوجيه بعدة إشكالات، وأهمّها:

أولاً: أنه ليس من الضرورة أنّ الجهر بالارتداد خصوصاً مع الالتزام بقوانين المجتمع العامة سيقود لتقويض كيان النظام الإسلامي، فكيف يحكم عليه بأنه قد أخلّ بأمن نظام المجتمع.

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

ومما يؤيد أن حكم الردّة إنّما يترتب على الخروج على النظام العام للمجتمع لا مجرد الردّة الفكرية المحضة، أنّ الذي أوجب حقن دم المنافقين ليس مجرد تلفظهم المخادع والكاذب بالشهادتين، والمعلوم أنّه مجرد لقلقة لسان، والنبي ﷺ يعلم بنفاق الكثير منهم، وإنّما الذي أوجب حقن دمائهم هو انتمائهم للمجتمع الإسلامي، والتزامهم بالنظام العام وإقرارهم بوحدة الأمة 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، ص 863]

وعلى سبيل المثال، فإنّ عبد الله بن أبي ابن سلول، وهو رأس المنافقين في زمانه، قد شارك مع النبي 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 عملياً بالخروج على نظام الجماعة المسلمة. أي أنّ مسألة "قتل المرتد" ليس الغرض من تشريعها إكراه الناس على الإسلام حتى يتبعوه، وأنّ النصوص التي شدّدت في ذلك لم تعن الخروج من الإسلام نتيجة عدم الاقتناع ببعض الأصول العقدية، بقدر ما عنت "الخروج على الإسلام" الذي يعدّ جرماً ضدّ النظام العامّ في الدولة، ويعدّ حينذاك مرادفاً لجريمة "الخیانة العظمى" التي تحرّمها كلّ الشرائع والساتير والقوانين. وبذلك يتّضح أنّ تقرير عقوبة على المجاهرة بالردة خصوصاً 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، وإلاّ فقدت الدولة وصفها بكونها إسلاميةً. [انظر: العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص 254] وهذه نقطة لا ينكرها حتى 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 المقيدة للحرّية ومداها.

وهناك جواب إلزامي ونقضي على المرجعية الحداثية، ومفاده: لو قبلنا المنظومة والمرجعية الفكرية الغربية جدلاً، فإنّ تبرير حكم القتل للمرتدّ يمكن قبوله حتى ضمن إطار المفهوم الغربي للحرّية الديمقراطية بلحاظ أنّ التشريعات الوضعية تنبثق عن اختيار ممثلي الشعب، وفي النظام الإسلامي الذي أقرّه المجتمع الإسلامي المسلم وارتضى أطروحاته يعدّ نظاماً ديمقراطياً 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 العقلاني جارٍ في المجتمعات العقلانية وأنّ الناس في ظل أيّ حكومة شرعية منتخبة يجب عليهم اتباع القوانين والمقرّرات المصادق عليها من قبل ممثلي الشعب، ولا يسمح لهم تحت أيّ ظرف من الظروف بانتهاكها بحجة ممارسة حرية اختيار العقيدة أو ممارسة حرية الفكر المخالف لتلك القوانين؛ لأنّه عندما يصوّت الناس لحكومة ويشكّلون حكومة، 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 حرية الإنسان الواقعية

إنّ مسألة قتل المرتد أو معاقبته هدفها في الحقيقة الدفاع عن حرية الإنسان الواقعية، سواء حقّ الحرية العام لدى الناس أو حقّ حرية اختيار العقيدة الخاصّة لكلّ فرد منهم. أمّا كونها دفاعًا واقعيًا وحقيقيًا عن حقّ الحرية العام لدى الناس؛ فلأنّها تنبّه غير المسلم وتحذّره من مغبّة التفكير في الدخول في الإسلام من دون التأكد من صدق اختياره نتيجة تأثره بالإغراء أو الضغوط التي يتعرّض له أو ما شابه، بل لا بدّ من أن يتأكد من قناعاته ورضاه ورغبته الحقيقية وحرّيته التامة؛ وإلا إذا دخله بلا قناعة ولا حرية وأراد الخروج منه فسيقتل؛ لأن ذلك بمثابة التلاعب بالأديان.

وبعبارة أخرى: لا يرى أصحاب هذا الرأي في تبرير معاقبة المرتد تلازمًا ما بين عقوبة المرتد وبين منع حرية الاعتقاد، بل يذهبون إلى أنّ هذه العقوبة إنّما هي جزء من منظومة حماية حرية الاعتقاد الواقعية وتأكيداتها عند الاختيار؛ لأنّ المعنى الصحيح لحرية الاعتقاد لا يعني أنّ الحرية مطلقة بطبيعتها؛ بل مؤطرة بما يضمن تحقيق تكامل الإنسان وسعادته الواقعية؛ وإلا أصبحت الحرية مجرد فوضى وعشوائية.

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

وأما كون حدّ الردّة يشكّل دفاعًا حقيقيًا وواقعيًا عن حرية 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 يوجب العقل؛ فلا توجد دولة في العالم تسمح ببيع الأغذية الفاسدة

أو المسمومة لمواطنيها أو تسمح بنشر الوباء بينهم. وإذا منعت دولة وعاقبت إنساناً يبيع هذه الأغذية المسمومة أو ينشر الوباء بين الناس فلا يقال عندئذٍ إنّ هذه الدولة وقفت ضدّ حرّية الإنسان وحقوقه، فكيف بالعقيدة الفاسدة؟! فإنّ لها أكثر خطراً من الوباء لما فيها من فساد الدين والدنيا معاً، بخلاف الوباء فإنّه لا يضرّ إلاّ 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 حقّ حقّه ويدافع عنه وبما يرفع تزامم 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. فمثلاً 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 الاتجاه الحداثي - وانطلاقاً من رؤيته المادّية للإنسان، وهي رؤية قشرية سطحية - 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 ولذا هذه الزائلة؛ ولذا من الطبيعي أن ينشأ عن حصر حقيقة الإنسان بالبعد المادّي أن لا تكون له إلاّ الحقوق المادّية، والسعي بأقصى ما يمكن نحو تحقيق إشباع لذائذها فحسب.

لكنّ أيّ عاقل يدرك أنّ للإنسان أبعاداً وجوديةً أخرى تميّزه عن غيره من بقيّة الكائنات

الحياة يكشف عن وجودها أدنى مقارنة بين دوافعه وأفعاله وبين دوافع غيره وأفعاله من الحيوانات، فلا شبهة أنّ المائز بينه وبين غيره من الحيوانات ليس مادّيّاً، فالإنسان مثلاً لديه الرغبة والقابلية في الكمال بأنّ يضع هدفاً ينشد ويسعى إلى الوصول إليه وتحقيقه [انظر: مصباح اليزدي، معرفة الذات وبناءها من جديد، ص 8]؛ لأنّ الإنسان مزوّد في أصل خلقته بمقتضيات تجعله مؤهلاً لمعرفة الكمالات وتمييزها، وقادر على اتّخاذ الأسلوب الصحيح للوصول إليها. وأكبر دليل على وجود تلك القابلية هو تطوّر المجتمعات الإنسانية عمّا كانت عليه، قياساً بركود بقية المجتمعات الحيوانية وعدم تطوّرهما وتكاملها.

التوجيه الخامس: الاستناد إلى قاعدة الإلزام العقلائية

وهي من القواعد المشهورة عند فقهاء الإمامية [انظر: البنوردي، 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 بالشرعية الإسلامية؛ بل تشمل أيّ نظام تشريعي آخر. فمن ينتم إلى أمة أو جماعة أو جهة، ثمّ يغيّر انتماءه وولاءه، فلا بدّ من معاقبته عند خرقه القوانين عند العقلاء، وتختلف القوانين الوضعية أو المعاهدات الدولية أو المحلية أو المؤسسية 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 الملبّي، لكنّه غير نافع مع المرتدّ الفطري بحسب تفسير المشهور له "من انعقدت نطفته والحال أنّ أبويه مسلمان أو أحدهما مسلم" [الموسوي الكلبايگاني، 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 عارفاً بالإسلام ووصف الإسلام ينطبق عليه عند بلوغه فعليّاً، وإنّه ولد وأبواه مسلمان أو أحدهما مسلم، وبلغ مسلماً، ثمّ ارتدّ بأنّ اختار بعد بلوغه ديناً غير الإسلام أو تركه إلى لا دين. [انظر:

التوجيه السادس: تحقيق المنفعة المادية والمعنوية للمرتد

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 يترتب على الردّة من أحكام وضعية أخرى سيحقق له جملةً من المنافع، وأهمّها: أنّ علمه بتلك الأحكام القاسية سيشكّل له دافعاً نفسياً كبيراً للدخول في الحوار والتفاعل أكثر وأكثر مع المسلمين، ونتيجةً لتكرار هذا الاحتكاك ستختفي شبهاته وتزول موجبات كفره ولو بعد حين.

خصوصاً 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 يحرك فيه عاطفةً سبق أن تلبّس بها، وقد يدعو 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. خصوصاً وأنّ الإسلام صرح بإبطال التقليد في اختيار أصول الدين وعدم شرعيته.

بخلاف ما إذا انتقل إلى أهل الدين الجديد وخالطهم، فإنّه سيلقى منهم الفرح والسرور برّدته، وسيشجّعونه على الاستمرار على دينهم، وقد يغرونه بالمناصب والأموال والشهوات والشبهات التي تجعله يستمرّ في ردّته وتأييده لأهل الملة الجديدة، وهذا ما نشاهده في واقع الحال في أيّ مرتدّ 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 المترتبة 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 قانوناً 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.

ويجاء على ذلك بأن هذا الإشكال إنما يصحّ في جانب النفع المادي 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 دافعاً نفسياً 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 تقرّبه أكثر القوانين والأنظمة العقلانية أو كلّها.

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

فالحكمة في معاقبة المرتدّ ليست الكفر، وإنّما هي ما تحدّثه 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: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ﴾ [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 ضرراً فلا تكون عقوبتها أقلّ من عقوبة قتل شخص آخر. [الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام.. الردّة نموذجاً، ص 27]

ومعاقبة صاحب الفتنة والمحدث لها أمر مقبول عقلائيّاً وليس بمستنكر، بل هو لا يخلو من وجهة ولا تواجهه كثير من الاعتراضات، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ 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 إفساداً للمجتمع.

ولمّا كانت الحكومة الإسلامية تعدّ الكفر المساوي للخروج عن الإسلام مع الجهر به إفساداً للمجتمع؛ بل هو أسّ الفساد بأشكاله وأنواعه كافّة؛ 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 كافّة، 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 تلافية بتشريع حكم بمنزلة رادع للأفراد عن الجهر بارتدادهم في المجتمع، بحيث يكون رادعاً قوياً للمرتدّ نتيجة التلويح له بالأضرار القانونية والجزائية المترتبة على مجاهرته بارتداده. وبهذه الطريقة لا يعلن المرتدّ عن ارتداده أولاً أقلّ يتحاشى ذلك ويتأمّل في القيام به، حتّى في مركز أسرته وبين أقربائه ومجمعه؛ حفاظاً على نفسه من ترتّب أحكام الارتداد القاسية عليه، وبذلك يتمّ تجنّب أفراد أسرته ومجمعه انهيار المعتقد بسبب تأثير تجويز الجهر له بالردّة على أفراد الأسرة، والمتأثرين به خصوصاً إذا كان لدى أفراد الأسرة معرفة دينية ضعيفة.

ولعلّ الحكمة في التفريق في رأي المشهور بين حكم المرتدّ الميّ وحكم المرتدّ الفطري من حيث قبول التوبة للأوّل وعدمها في الثاني يمكن تعليله بأنّ تأثير المرتدّ الفطري في المجتمع الإسلامي أقوى من تأثير المرتدّ الميّ، فالذي ولد وهو مسلم ثمّ اختار الكفر وأظهر ذلك للناس يكون تأثيره أعظم وأكبر في انحراف الناس وإشاعة الفتنة والفساد بينهم؛ إذ من المحتمل أن يؤثّر ارتداده في بعض الناس لضعف عقيدتهم، فيسلوكوا مسلكه ويقتدوا به.

بل قد يعدّه بعض ضعاف الإيمان حجّةً على عدم حقّانية الإسلام أكثر من المرتدّ المِلّي الذي قد يشكّك في أصل دخوله للإسلام منذ البداية؛ ولذا يحكم على المرتدّ الفطري بما هو أكثر ردّاً، وهو القتل حتّى لو تاب ورجع عن ارتداده؛ لأنّه صار سبباً للفساد الأعظم والانحراف العقدي بمجرد إعلانهِ الارتداد؛ باعتبار أنّ لانتقاد المسلم واستخفافه بدينه - ولو بمجرد إعلانهِ لارتداده - أثراً على قلوب عوامّ الناس، وأثره أكثر بكثير من أثر كلام الكافر الأصلي وفعله فيما لو دخل الإسلام ثم ارتدّ عنه. فإنّ عوامّ الناس لا يعيرون لكلام الكفار والأعداء السابقين أهميّة؛ لوجود حاجز البغض والحذر والخوف من العدو والمخالف. أمّا الصديق والصاحب فإنّهم يفتحون له آذانهم ويسلمون له قلوبهم.

إنّ عشرات المقالات والكتب من الأعداء لا تؤدّي دور كلمة واحدة تصدر من مسلم ضدّ الإسلام. [انظر: الحيدري، الارتداد وحقوق الإنسان، ص 541]

كما أنّ المرتدّ الفطري المولود لأبوين مسلمين ونشأ في بيئة إسلامية ومع ذلك ارتدّ، فمن غير المرجّح - بل ومن المستبعد - أن يكون تراجعهُ عن ارتداده نتيجة توبته الصادقة؛ لأنّه بارتداده العارض قد ضلّ ضالّاً بعيداً، ومن المستبعد عندئذٍ أن يتوب أو يتراجع عنه؛ كونه ممّن أدرك محتوى الإسلام بشكل أوضح من غيره؛ لأنّه عاش منذ ولادته في المجتمع الإسلامي؛ ولذا فهو في معرض الوصول إلى الأدلّة على حقّانية الإسلام؛ بل إنّ قسماً فيها طرقت ذهنه بالفعل وترسّخت وتشكّل على وفقها عقله ونفسيته بالقياس إلى المرتدّ المِلّي؛ ولأنّ هؤلاء المرتدّين الفطريين إنّما يكون ارتدادهم على خلاف طبائع الناس عادةً في الخروج عن دين الآباء والمجتمع الذي يعيشه.

ولذا تجد الأغلب من هؤلاء غير مستعدين لقبول ما يخالف تلك الأفكار التي رسخت في النفس، ومنه يظهر السرّ في تأكيد الأئمّة عليهم السلام ضرورة تعليم الصبيان أحاديث أهل البيت عليهم السلام قبل الاطلاع 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 عليّ عليه السلام: «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ؛ لَا تَغْلِبْ عَلَيْهِمُ الْمُرْجئةُ بِرَأْيِهَا» [الصدوق، الخصال، ج 2، ص 614].

هذا بخلاف المرتدّ المِلّي؛ إذ إنّّه كان صاحب اعتقاد وأفكار وتلقينات تربوية، ومن ثمّ يحتمل جدّاً أنّ تلك الأفكار السابقة هي وراء تردّده وحصول شبهة له، وأنها أفضت لاحقاً إلى

رجوعه عن الإسلام؛ ولذا كان من المفترض أن نرفع عنه هذه الشبهة بشكل كامل. بينما المرتد الفطري الشبهة الحاصلة له عارضة؛ ولذا لا يعامل كما يعامل المرتد المي؛ لأنه يفترض فيه أنه لم يرتد عن إسلامه إلا بعد يقين راسخ بصحة موقفه؛ ولذا يبعد جداً أنه بعد استتابته يكون قد رجع فعلاً عن ارتداده.

يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «وينبغي الالتفات إلى أن قبول الإسلام يجب أن يكون طبقاً 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 يستحق ما حُظ في حقه من عقاب. على أن الأحكام عادة لا تخص لشخص أو شخصين، وإنما يلحظ فيها المجموع العام» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير الكتاب المنزل، ج 8، ص 345].

أما المرتد المي فلا يكون تأثيره على مجتمع المسلمين بارتداده مثل تأثير المرتد الفطري، وكذلك المرأة المرتدة لا تشكل تهديداً للإسلام والمجتمع الإسلامي، كما أن احتمالية التراجع عن الارتداد والتوبة الصادقة لدى المي والمرأة هي أكبر من المرتد الفطري؛ لأنه لم يرتد عن دين المجتمع وآبائه، كما أن المرأة لا تملك في كثير من الأحيان الاستقلالية الكافية في اتخاذ القرارات المصيرية قياساً إلى الرجل، ولأجل ذلك برّر مشهور الفقهاء التفريق في الحكم الشرعي بين المرتد الفطري من جهة وبين المرتد المي والمرأة من جهة أخرى؛ إذ إنهما يستتابان بخلافه، فإن لم يتوبا يقتل المي وتحبس المرأة. [المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 962]

مناقشة وتقييم

هذا التوجيه بإرجاعه الحكمة من جعل عقوبة الارتداد هو الدفاع عن بقاء المجتمع الإسلامي الصالح، فهنا قد يقال بمنافاة ذلك الغرض لحق الإنسان المطلق في الفكر وحرّيته في اختيار عقيدته والتعبير عنها.

ويجاء على ذلك بأن ممارسة حرّية الفكر والعقيدة والتعبير عنها بشكل فوضوي سيؤدي إلى خروج الناس عن قيم المجتمع وثوابته المستمدة من العقل والفطرة والوحي أو إلى تعكير صفوه أو تلويث مناخه الفكري والأخلاقي. كما يمكن القول إن مفهوم حرّية اختيار الفكر والمعتقد لدى الغرب غير مقيّد وفوضوية؛ لأنّ الحرّية الفردية مقدّمة لديهم على جميع القيم الإنسانية العامّة واعتبارها هي القيمة العليا. [انظر: قلنصوة، الليبرالية وإشكالية المفهوم، ص 15]

وهذا ما ينشأ عنه نوع من النسبية في مفهوم الحرية؛ نتيجة كونها غير مقيّدة بشكل كامل وكاف. وبعبارة أخرى: إنّ دعوى مخالفة قتل المرتد أو عقوبته لحقّ الإنسان المطلق في الفكر وحرّيته في اختيار عقيدته والتعبير عنها أيّاً كانت هي فكرة ذات مضمون ومحتوى ليبرالي خالص؛ لأنّ قيمتها العليا هي "حرية الإنسان الفردية" بمعناها الفوضوي. أي: اتّباع ما تهواه النفس من نزوات حسّية أو أفكار وآراء، وإن خالفت المنظومة الأخلاقية والقيمية والعقدية للمجتمع، فالنظام الليبرالي يحترم اختيارات أفرادها أيّاً كانت تلك الاختيارات ودون أدنى اعتراض على مناقشتها أيّاً كانت ما لم تخالف حفظ نظام المجتمع الليبرالي وأساسه.

إنّ تعظيم هذه القيمة (حرية إختيار العقيدة والتعبير عنها) وتكميلها بحيث تنتقص من أيّ قيمة أخرى أخلاقية، سواءً أكانت فطريةً أو دينيةً، ودون السماح بأن تنتقص منها أيّ قيمة أخرى، سيجعل صاحب تلك المرجعية الفكرية الليبرالية لا يمتلك مفهوماً محدّداً ومشخصاً لحرية الإنسان الفكرية وحدود التعبير عنها، فالإشكال يتّجه إلى جعل حرية الاعتقاد والتعبير عنه حريةً فوضويةً، من خلال اعتبارها القيمة العليا.

في حين أنّ صاحب الرؤية الإسلامية الأصيلة، قيمته العليا هي الدين بمكوّناته الاعتقادية والأخلاقية والقيمية والتعبديّة، وحرية الإنسان هي أحد هذه المكونات الأخلاقية التي رعاها الإسلام، ولكنّ هذه القيمة داخل المنظومة الفكرية الإسلامية ليست بالضخامة والتراتبية التي تحتلّها في الفكر الليبرالي، بل يسبقها في الترتيب ويكبرها في الحجم قيم أخلاقية أو دينية أخرى أهمّ منها، مثل: توحيد الله ﷻ وإقامة العبودية له واتباع شريعته بمقتضى ماله كيته الحقيقية للإنسان، وإقامة العدالة ومراعاة القيم والمبادئ الأخلاقية.

ويمكن القول إنّّه حتّى مع الإقرار بأنّ هنالك مفسد ناجمة عن إلغاء وجود المرتد المادّي أو محو شخصيته المعنوية في المجتمع؛ لكنّ الأفسد هو في إفساح المجال له ليعلن عن ارتداده ويجاهر به بين الناس.

فالإسلام وحفاظاً على مصلحة المجتمع الإسلامي العامّة جعل مثل هذه العقوبة الشديدة على بعض أفراد المجتمع المجاهرين بالتمرد 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:

1- 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 بحدها الأقصى من خلال طرح وتحديد الغايات والأهداف الكفيلة بتحقيق تكامل النفس البشرية.

2- أنّ الفكر الإسلامي مبنيّ على رؤية كونية حقيقية لا تهمل أيّ بعد من أبعاد الوجود الإنساني، فإنّه خلافًا لمذّيعات 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؛ ليتمكّن الإنسان من بناء رؤيته الخاصة ويعتنق ما استقرّ عليه عقله واطمأنّ إليه قلبه، وفقًا لهذه المنهجية الرصينة.

3- أجب في تبرير حكم المشهور بقتل المرتدّ المجاهر برّدته وعدم مناعة ذلك لحرّية الاعتقاد بإيجابتين أساسيتين، إمّا بالاستناد إلى مبدأ أصالة التكليف الإلهي للإنسان، أو من خلال بيان الفلسفة أو الحكمة من تشريع عقوبة قتل المرتدّ في الإسلام.

4- تمّ التوصل إلى جملة من التوجيهات الوجهية بما يعزّز القناعة بفتوى قتل المرتدّ وفق ضوابط وقيود الرأي المشهور، وبما يخرجّه عن تعبّدته المحضة، ويسهّل إقناع الآخرين به أو تفهّمه على الأقل.

5- أنّ مبدأ الحرّية بوصفه قيمةً إنسانيةً عمومًا لا يمكن أن يمارس بعيدًا عن فضاء المجتمع وتوجّهاته القيمية والأخلاقية والعقدية، فمثلاً 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.

6- عدم امتلاك المرجعية الحداثيّة 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.

7- أنّ مبدأ الحدّ من الحرّية الشخصية لمصلحة المجتمع مبدأً مُتَّفَق 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 المبررات ونوعها.

قائمة المصادر

- آيزايا برلين، أربع مقالات حول الحرية، دار الساقى، ط 1، بيروت، 1999 م.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن بن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط 1، 1997 م.
- البهي، محمد، الفكر الإسلامي في تطوره، مكتبة وهبي، القاهرة، ط 2، 1981 م.
- الحيدري، ليث، الارتداد وحقوق الإنسان، دار الغدير، قم، 1424 هـ.
- الحشن، حسين أحمد، الفقه الجنائي في الإسلام.. الردّة نموذجاً، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 2011 م.
- الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1434 هـ.
- الخميني، روح الله، صحيفة الإمام، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1387 ش.
- الشحود، علي بن نايف، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ط 1، 1432 هـ.
- الصدر، محمداقصر، مجلة الأضواء، العدد (2)، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، السنة الأولى، 1960 م.
- الصدوق، محمد بن علي، الخصال، جامعة المدرسين، قم، ط 1، 1362 ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمنشورات، بيروت، ط 1، 1411 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، 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.
- العواء، 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 الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

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

الكراكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، قم، دار الذخائر، د. ت.

المحقق الحلي، 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 الأدلة 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: محمد حسين درايقي ومهدي مهريزي، قم، نشر الهادي، ط 1، 1377 ش.

الموسوي الكلبيگاني، محمدرضا، الحدود والتعزيرات، موقع مكتبة الفقهية.

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

اليزدي، محمدتقي، معرفة الذات وبنائها 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، حرية 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.