

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة ومقارنة الأديان
قسنطينة-
تخصص: مقارنة الأديان

حرية الاعتقاد في المسيحية والإسلام

-دراسة مقارنة-

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في مقارنة الأديان

إشراف الدكتورة
آسيا شكيرب

إعداد الطالبة
زياد وسيلة

تاريخ المناقشة: 2017 / 07 / 02

أعضاء لجنة المناقشة

| رئيسا | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية | أستاذ التعليم العالي | أ.د. بشير كردوسي |
|--------------|--|----------------------|----------------------|
| مشرفا ومقررا | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية | أستاذ محاضر (أ) | د. آسيا شكيرب |
| عضوا مناقشا | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية | أستاذ محاضر (أ) | د. محمد بوذبان |
| عضوا مناقشا | المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة | أستاذ محاضر (أ) | د. نعيمة إدريس |
| عضوا مناقشا | جامعة الحاج لخضر باتنة | أستاذ | أ.د. العربي بن الشيخ |
| عضوا مناقشا | جامعة عباس لغرور، خنشلة | أستاذ | أ.د. موسى معيرش |

السنة الجامعية: 1437هـ / 1438هـ - 2016 / 2017م

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى من لا يمكن للكلمات أن توفيهم حقهم:

إلى روح والدي رحمها الله؛

إلى والدي أمد الله في عمره وبارك لنا فيه؛

إلى زوجي ورفيق دربي الذي شجعني وأخذ بيدي؛

إلى أولادي الأعزاء: براءة، بشرى، عبد الرحمان؛

إلى جميع أفراد أسرتي؛

إلى جميع صديقاتي؛

وإلى كل من مد لي يد العون من بعيد أو قريب.

شكر وتقدير

بداية أشكر الله تعالى على فضله ونعمته، وعلى توفيقه لي في إنجاز هذا العمل الذي أرجو أن يكون عملاً متقبلاً ينتفع به.

كما أتوجه بخالص الشكر إلى الأستاذة المشرفة الدكتورة آسيا شكيرب على تفضلها بالإشراف على هذه الرسالة، وعلى ما قدمته لي من توجيهات وإرشادات قيمة كانت عوناً لي على إتمام هذا البحث، فجزاها الله خيراً في الدنيا والآخرة.

والشكر موصول إلى زوجي وأولادي على صبرهم ومساعدتهم، وإلى أساتذتي الفضلاء والقائمين على الكلية والجامعة، وإلى جميع من مدّ لي يد العون في إتمام هذا البحث.

جزى الله الجميع خيراً الجزاء في الدنيا والآخرة.

جامعة
العلوم الإسلامية

مقدمة

تعد حرية الاعتقاد من الحريات الأساسية التي لا تستقيم حياة الإنسان بدونها؛ فهي من أقدس الحريات لاتصالها بهوية الإنسان الدينية. وهي من أهم القضايا التي شغلت بال المتحدثين عن حقوق الإنسان في العصر الحديث، ولذلك حرصت القوانين والمواثيق الدولية على إقرارها والتأكيد عليها، بداية من الدستورين الفرنسي والأمريكي، ومرورا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من اتفاق الجميع على ضرورة حرية الاعتقاد من حيث المبدأ، إلا أنه توجد خلافات في التفاصيل والتطبيق، سواء من حيث تفسير مفهوم حرية الاعتقاد، أو من حيث بيان حدودها وشروطها. وقد ظلت هذه المسائل محل تجاذبات بين مختلف التيارات الفكرية والأديان.

وفي العصر الحديث رفع الغرب لواء الدفاع عن حقوق الإنسان وحرية الاعتقاد، وأصبحت الانتقادات مركزة على الشرق عموماً، والعالم الإسلامي على وجه الخصوص. وقد نتج عن ذلك هجمات مختلفة ومتنوعة على الإسلام، حيث وُجِّهت له الكثير من الانتقادات والاتهامات حول موقفه من حرية الاعتقاد على أساس أن التشريعات الإسلامية -ولا سيما الجهاد وعقوبة الردة- تتعارض وتتنافى مع الحق في حرية الاعتقاد، في حين يُعزَّض الطرف عن موقف المسيحية واليهودية، وعمما وقع في تاريخ المسيحية من انتهاكات صارخة للحق في حرية الاعتقاد.

ومن هنا رأيت الحاجة إلى هذه الدراسة للتعرف على حقيقة موقف كل من المسيحية والإسلام من حرية الاعتقاد، سواء من حيث المبدأ أم من حيث الممارسة التاريخية. ورأيت أن ذلك يتم من خلال إجراء دراسة لجوانب ثلاثة، هي: الموقف المبدئي من حرية الاعتقاد، وعلاقة عقوبة الردة بحرية الاعتقاد، وعلاقة الحرب بحرية الاعتقاد.

أهمية الموضوع:

يكتسي موضوع حرية الاعتقاد في المسيحية والإسلام كدراسة مقارنة أهمية كبيرة، ولا سيما في عصرنا هذا، وذلك لأمرين: أولهما: أن موضوع "حرية الاعتقاد" يعد من المواضيع الحساسة لارتباطه بعقيدة الإنسان التي تحدد هويته وشخصيته، ولا سيما في المجتمعات المتعددة الديانات.

والثاني: أنه يقارن بين أكثر الأديان شهرة وانتشاراً في العالم؛ إذ من خلال هذا البحث سنقف على الظروف والأسباب الحقيقية التي كانت وراء انتشار كل من المسيحية والإسلام، وموقف كل منهما من حرية الاعتقاد.

والثالث: أننا نرى أن الجهود قد تضافرت في هذا العصر على تقويض أركان الدين الإسلامي، وانتهاك حرمانه ومقدساته، واتهامه بجميع التُّهم، وفي المقابل تبرئة المسيحية وإظهارها بمظهر المتسامح المسلم. فكان لا بد من دراسات علمية ترد على الافتراءات والاتهامات الموجهة ضد الإسلام والمسلمين، وبيان حقيقة موقف المسيحية من حرية الاعتقاد ومقارنتها بموقف الإسلام، خاصة فيما يتعلق بعقوبة الردة والحرب وعلاقتها بحرية الاعتقاد.

إشكالية البحث:

إن كثرة الاتهامات الموجهة - في هذا العصر - ضد الإسلام بشأن موقفه من الحريات الدينية، ومحاولات إظهار المسيحية بمظهر التسامح الديني واحترام حرية الاعتقاد يدعونا إلى النظر في نصوص الديانتين والتجربة التاريخية لكل منهما من أجل الوقوف على حقيقة الأمر. وتتمثل إشكالية هذا البحث فيما يأتي: ما حقيقة الموقف الإسلامي والموقف المسيحي من حرية الاعتقاد من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق التاريخي؟

تحتاج معالجة هذه الإشكالية إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- 1- ما مفهوم حرية الاعتقاد؟ وما مكانتها في الحضارات والديانات القديمة؟
- 2- ما موقف المسيحية من حرية الاعتقاد؟ وما علاقة تجريم الردة وعقوبتها في المسيحية بالحق في حرية الاعتقاد؟
- 3- ما موقف الإسلام من حرية الاعتقاد؟ وهل العقوبة على الردة تتعارض مع الحق في حرية الاعتقاد؟
- 4- ما موقف المسيحية من مشروعية الحرب؟ وهل راعت المسيحية في حروبها ضد أتباع الديانات الأخرى حق تلك الشعوب في حرية الاعتقاد والممارسة الدينية؟
- 5- ما الغايات التي شرع من أجلها الجهاد في الإسلام؟ وهل شرع بغرض إكراه الكفار على الدخول فيه؟ وهل حصل أن أكره الرسول صلى الله عليه وسلم أو المسلمون من بعده أحداً على اعتناق الإسلام؟

أسباب اختيار الموضوع:

لقد تم اختياري لهذا الموضوع لجملة أسباب أهمها الآتي:

- موضوع حرية الاعتقاد غالباً ما يُبحث من الناحية القانونية وعلاقته بحقوق الإنسان باعتباره واحداً منها، أما الدراسات التي تبحث في التأصيل الديني لهذا الحق في الشرائع والديانات فهي قليلة.
- لقد كثرت الدراسات التي تبحث في موقف الإسلام من حرية الاعتقاد مع مقارنتها في بعض الأحيان مع النظم القانونية العالمية، أما من جانب المقارنة مع غيره من الديانات فهو أمر لم يتم استيعابه بالبحث والدراسة.
- قلة الدراسات الأكاديمية حول موضوع حرية الاعتقاد وعلاقتها بالدين المسيحي، ولا سيما موضوع الردة وعقوبتها، والحرب ومشروعيتها.
- الآراء المعاصرة حول كون عقوبة الردة في الإسلام تتنافى مع حرية الاعتقاد التي كفلها القرآن الكريم للناس، وهي مسألة ما زالت تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة.

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى ما يأتي:

- الوقوف على مفهوم حرية الاعتقاد، وعلاقته بمنظومة حقوق الإنسان من جهة، وتبسيط الضوء على مكانة هذا الحق في الديانات والحضارات القديمة من جهة أخرى.
- التعرف على طبيعة عقوبة الردة في المسيحية والإسلام من جهة، وتبيان العلاقة بين تلك العقوبة وحرية الاعتقاد من جهة أخرى.
- معرفة الهدف من الحرب المقدسة في المسيحية وعلاقتها بحرية الاعتقاد، وكذلك الوقوف على الغرض من مشروعية الجهاد (القتال) في الإسلام وعلاقته بحرية الاعتقاد.
- الوقوف على أهم نقاط التشابه ونقاط الاختلاف بين الديانتين حول موقفهما من حرية الاعتقاد.

المنهج المتبع:

تحتاج دراسة هذا الموضوع إلى استخدام مناهج متعددة تتكامل من أجل الوصول إلى الغرض

المطلوب:

المنهج التحليلي النقدي: استعملت المنهج التحليلي في دراسة نصوص القرآن الكريم المتعلقة بالجهاد، ونصوص السنة النبوية وآثار الصحابة المتعلقة بعقوبة الردة. ودراسة نصوص العهد الجديد المتعلقة بجرية الاعتقاد والإكراه على الدين، وعقوبة الردة، والسلم والتسامح. واستعملت المنهج النقدي في نقد أقوال المفسرين حول نسخ بعض الآيات المتعلقة بالسلم والمهادنة، ونقد الآراء المعاصرة المنكرة لوجود عقوبة دنيوية للردة، ونقد الأقوال المسيحية التي تدعي أن المسيحية دين السلم والمحبة والتسامح لا دين العنف والحرب والإكراه.

المنهج المقارن: في المقارنة بين موقفي المسيحية والإسلام من حرية الاعتقاد، وعلاقة عقوبة الردة بجرية الاعتقاد، واستخدام الحرب للإكراه على الدين في الواقع التاريخي للمسيحية والإسلام.

الدراسات السابقة:

لم أقف - حسب اطلاعي - على دراسات وأبحاث أكاديمية خاصة بالمقارنة بين المسيحية والإسلام في حرية الاعتقاد. ولكن توجد دراسات تناولت حق حرية الاعتقاد ضمن منظومة حقوق الإنسان، مثل دراسة - أصلها رسالة دكتوراه - بعنوان: "حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولي" للدكتور خالد بن محمد الشنير، وقد تناول حرية الاعتقاد بالمقارنة بين اليهودية والمسيحية والإسلام ثم مقارنتها مع القانون الدولي، ولكن الجزء المتعلق بالجانب الديني جاء مختصراً ولم يتجاوز الثلاثين صفحة. ومن الدراسات التي وقفت عليها وهي تناول حقوق الإنسان بالمقارنة بين الديانات كتاب: "حقوق الإنسان في الأديان السماوية" لعبد الرزاق رحيم صلال الموحى. وقد تحدث الكاتب في الفصل الثالث من الكتاب بصفة عامة عن حقوق الإنسان في الأناجيل المسيحية، ولم أجد سوى إشارات مقتضبة عن حرية الاعتقاد في ثنايا الفصل. وقد استعنت بهذا الكتاب في الباب الأول من بحثي في تتبع تاريخ حرية الاعتقاد في الديانات والحضارات القديمة. ومن الدراسات القيمة التي وقفت عليها كتاب بعنوان: "الحرية الدينية وتنظيمها القانوني" للدكتورة لونا سعيد فرحات، حيث تناولت موضوع الحرية الدينية من المنظور القانوني والاجتماعي، وذلك من خلال مقارنة واقع الحريات الدينية بين بعض الدول العربية والدول الأوروبية، ولكنها دراسة لم تتوسع في بيان موقف الإسلام والمسيحية من حرية الاعتقاد. وقد استفدت من الباب الأول منها الذي جاء بعنوان: "الحرية الدينية: في النشأة والتطور، نظرة تاريخية، قانونية مقارنة). وهناك دراسة أخرى بعنوان "حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان" لحسن مصطفى الباشا، ولكنها دراسة يغلب عليها طابع حقوق

الإنسان. كما علمت من خلال تصفحي للإنترنت وجود رسالة دكتوراه بعنوان: "حرية الاعتقاد وممارسة شعائر الأديان" لمحمد حسن علي حسن، ولكن لم أتمكن من الحصول على مضمونها.

أما فيما يخص جانب الإسلام، فإن موضوع حرية الاعتقاد قد حظي بالكثير من الدراسة والبحث، سواء بصورة مستقلة أم ضمن أبحاث ودراسات تشتمل على مواضيع متعلقة بحرية الاعتقاد. وقد حاولت الاطلاع على أكبر عدد من تلك الدراسات والأبحاث، إلا أنني لم أتمكن من الحصول عليها جميعاً لتعذر اقتناء بعضها. وهي على كل حال تتشابه في كثير من مضامينها، ويغني بعضها عن البعض الآخر. وأهم دراسة وقفت عليها في ما يتعلق بحرية الاعتقاد في الإسلام -وهي دراسة تقترّب في منهجها من دراستي هذه- كتاب الدكتور عبد الرحمن حللي: **حرية الاعتقاد في القرآن الكريم**، حيث ناقش فيه الباحث العلاقة بين حرية الاعتقاد من جهة وعقوبة الردة والجهاد القتالي والجزية من جهة أخرى. وهي دراسة مفيدة، ولكنها تختلف عن دراستي لتلك الموضوعات لكونها مقتصرة على نصوص القرآن الكريم دون تطرق للسنة النبوية الفعلية والقولية وسيرة الخلفاء الراشدين. هذا فضلاً عما بيننا من اختلاف في المنطلقات والمنهج في تناول الموضوعات، خاصة موضوع عقوبة الردة.

ومن الدراسات التي اعتمدت عليها بشكل خاص فيما يتعلق بموضوع عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد كتاب: **"حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية"** لرشاد طاحون، حيث تطرق لموضوع الردة وخطرها على العقيدة الإسلامية، والكاتب يمثل اتجاه المثبتين لعقوبة الردة واعتبارها حداً شرعياً. وكتاب: **"الردة وآثارها: دراسة مقارنة مع القانون"** لتيسير العمر، وهو يسير في نفس الاتجاه. كما اعتمدت على كتاب **"الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام"** لعبد الحكيم حسن العيلي، وكتاب سليم العوا **"في أصول النظام الجنائي الإسلامي"** بوصفهما يمثلان الاتجاه القائل بثبوت عقوبة للردة، ولكنها عقوبة تعزيرية قد تصل إلى حد القتل. وأما في ما يخص الاتجاه الذي ينفي ثبوت عقوبة للردة في الإسلام، ويرى في تلك العقوبة معارضة لحرية الاعتقاد التي كفلها القرآن الكريم، فقد اعتمدت على دراستين، هما: كتاب **"الحرية الدينية في الإسلام"** لعبد المتعالى الصعيدي، وكتاب **"لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم"** للدكتور طه جابر العلواني.

وزيادة على ما سبق ذكره، اعتمدت على كتب التفسير والسيرة النبوية والتاريخ، والكتب التي تتحدث عن أحكام أهل الذمة، وعن الحرية الدينية، وحرية الفكر، وحقوق الإنسان في الإسلام، وهي مشار إليها في مواضعها.

أما فيما يتعلق بالمسيحية فلم أعثر على دراسة أكاديمية عن حرية الاعتقاد في المسيحية باللغة العربية، إلا أنني وقفت على بعض الدراسات القيمة المترجمة إلى اللغة العربية تحدثت عن الحرية الدينية بصفة عامة في المسيحية وذلك ضمن مواضيع أخرى متعلقة بحرية الاعتقاد.

والإضافة التي تقدمها هذه الدراسة إلى الدراسات السابقة هي التوسع في دراسة موقف المسيحية والإسلام من حرية الاعتقاد من خلال النصوص الدينية والتجربة التاريخية للحكم المسيحي والحكم الإسلامي، والمقارنة بينهما.

أهم المصادر والمراجع:

من أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في الجانب المتعلق بالإسلام زيادة على كتب التفسير، خاصة تفسير ابن الجوزي وابن كثير والطبري:

كتاب "قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم" لابن تيمية، وهي رسالة قيمة في مجال علاقة الجهاد بحرية الاعتقاد.

كتاب "الردة وآثارها: دراسة مقارنة مع القانون" لتيسير خميس العمر، وهو كتاب يتعلق بعلاقة الردة بحرية الاعتقاد.

كتاب "في أصول النظام الجنائي الإسلامي" لسليم العوا، وهو المرجع الأساس في رأي القائلين بأن عقوبة الردة عقوبة تعزيرية لا عقوبة حدية.

كتاب "الحرية الدينية في الإسلام" لعبد المتعالي الصعيدي، وكتاب "لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم" للدكتور طه جابر العلواني، وهما المرجعان الأساس في رأي النافين لعقوبة الردة.

أما فيما يتعلق بالمسيحية فأبرز المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها:

الموسوعة الكاثوليكية (The Catholic Encyclopedia)، والموسوعة البروتستانتية (The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia)، ورسالة القديس أوغسطين إلى مرسلنيوس ورسالته إلى فوستوس، ورسائل القديس أمبروز، والنص الكامل لقرارات مجمع لاتيران الرابع، وهي كلها باللغة الإنجليزية.

كتاب "تاريخ التسامح في عصر الإصلاح" لمؤلفه جوزيف لوكير (1895-1988م) أستاذ العلوم الكنسيّة في الجامعة الكاثوليكية في باريس، وهو كتاب ضخّم (1231 صفحة)، اشتمل على توطئة وثمانية أبواب، تحدث فيه الكاتب عن تشطّي المسيحية وظهور حركة الإصلاح، وعن التعدّدية الدينية في أوروبا والتسامح بين الطوائف المسيحية، ويعتبر من أهم الكتب التي اعتمدت عليها.

كتاب "المهرطقة في المسيحية" لمؤلفه ج. ويلتز، وهو كتاب مترجم عُني بتتبع المهرطات التي ظهرت في التاريخ المسيحي، وقد اعتمدت عليه في قضية الردة وعقوبتها في المسيحية.

كتاب "الخلاصة اللاهوتية" لتوما الأكويني، وهو مرجع أساس في مسائل اللاهوت المسيحي.

كتاب "الكفار: تاريخ الصراع بين العالم المسيحي وعالم الإسلام" لأندرو هويتكروفت، وهو كتاب تناول بالرصد والتحليل أسباب ونتائج الصراع المسيحي الإسلامي.

وينبغي الإشارة إلى أنني واجهت صعوبة في الحصول على عدد كاف من المصادر المتعلقة بالمسيحية على الرغم من الجهود التي بذلتها من أجل ذلك.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وأربعة أبواب، وخاتمة، وفهارس للآيات والأحاديث والآثار والموضوعات.

أما المقدمة: فقد اشتملت على توطئة للموضوع، وأهميته، وإشكالية البحث الكبرى مع التساؤلات الفرعية للبحث، وأسباب اختيار البحث، والأهداف الكبرى للبحث، والمنهج المتبع، والدراسات السابقة، وأهم المصادر والمراجع المعتمدة، ومخطط البحث.

أما الباب الأول فهو دراسة مفاهيمية وتاريخية لحرية الاعتقاد، وقسمته إلى فصلين: الفصل الأول: مفهوم حرية الاعتقاد والسياق التاريخي لظهور إشكالياتها، أما الفصل الثاني: فهو نظرة تاريخية على حرية الاعتقاد، حاولت فيه الوقوف على مكانة حرية الاعتقاد في الحضارات والأديان القديمة.

الباب الثاني: تحدثت فيه عن موقف كل من المسيحية والإسلام من حرية الاعتقاد، ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول. حُصص الأول للحديث عن موقف المسيحية من حرية الاعتقاد، وابتدأته بتمهيد حول موقف المسيحية من الأديان بصفة عامة، ثم قسمته إلى مبحثين. تحدثت في المبحث الأول عن حرية الاعتقاد في نصوص العهد الجديد والفكر المسيحي، ويندرج تحته ثلاثة

مطالب، الأول: حرية الاعتقاد في نصوص العهد الجديد، والثاني: حرية الاعتقاد في اللاهوت المسيحي. والثالث: موقف الكنيسة المعاصرة من الحرية الدينية. والمبحث الثاني من هذا الفصل كان الحديث فيه حول المواقف التاريخية للمسيحيين من حرية الاعتقاد، ويشتمل على ثلاثة مطالب: الأول عن موقف المسيحيين من الحرية الاعتقادية لليهود، وثانيهما: عن موقفهم من الحرية الاعتقادية للوثنيين، وثالثها: عن موقفهم من الحرية الاعتقادية للمسلمين. وقد خصص الفصل الثاني من هذا الباب للحديث عن موقف الإسلام من حرية الاعتقاد وذلك ضمن ثلاثة مباحث، المبحث الأول: الموقف من حرية الاعتقاد من خلال نصوص القرآن الكريم، والمبحث الثاني: الموقف من حرية الاعتقاد من خلال السنة النبوية، والمبحث الأخير: الموقف من حرية الاعتقاد من خلال عصر الخلفاء الراشدين. ثم ختمت الباب بفصل للمقارنة بين الإسلام والمسيحية في موقفهما من حرية الاعتقاد، وقد أدرجت فيه أهم نقاط التشابه والاختلاف بين الموقفين من خلال مبحثين: الأول: الموقف من حرية الاعتقاد، والثاني: التطبيق العملي لحرية الاعتقاد في ظل الحكم المسيحي والحكم الإسلامي.

الباب الثالث: بحث في هذا الباب قضية الردة وعقوبتها، وعلاقتها بحرية الاعتقاد، في كل من المسيحية والإسلام. وقد قسمته إلى ثلاثة فصول، حُصص الفصل الأول للبحث في عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد في المسيحية. واشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث، المبحث الأول: مفهوم الردة من خلال نصوص ولاهوت الكتاب المقدس، وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول: مفهوم الردة عند المسيحيين، والثاني: أسباب الارتداد وصوره وفقاً للمنظور المسيحي. والمبحث الثاني: تناول طبيعة عقوبة الردة في المسيحية. ويتفرع عن هذا المبحث مطلبين، الأول: في تقصي نصوص الكتاب المقدس الواردة في عقوبة الردة، والثاني: تناولت فيه عقوبة الردة من خلال المجامع الكنسية. أما المبحث الثالث: فكان حول عقوبة الردة في ظل السلطة المسيحية، ويندرج تحته ثلاثة مطالب: الأول: العقوبات القانونية للردة في القرون الأولى للسلطة المسيحية، والثاني: عقوبة الردة في القرون الوسطى، والأخير: تحدثت فيه عن تبريرات اللاهوتيين المعاصرين لعقوبة الردة والهرطقة. أما الفصل الثاني من هذا الباب فهو مخصص للبحث في عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد في الإسلام، وقد اشتمل على ثلاثة مباحث: الأول: مفهوم الردة وعقوبتها في الفقه الإسلامي، وذلك من خلال مطلبين: الأول: تناولت فيه مفهوم الردة والمراد بالردة التي يُعاقب عليها في الإسلام، والثاني: عقوبة الردة في الفقه الإسلامي. المبحث الثاني: ناقشت فيه الاعتراضات الواردة على عقوبة الردة، وكان ذلك في ثلاثة مطالب: أولها: الاعتراضات المتعلقة بثبوت العقوبة في القرآن والسنة، والثاني: الاعتراضات المتعلقة بمعنى حديث

الأسباب المبيحة لدم المسلم، والثالث: الاعتراضات المتعلقة بالآثار الواردة عن الصحابة والتابعين. والمبحث الأخير: بينت فيه العلاقة بين عقوبة الردة وحرية الاعتقاد. وختمت هذا الباب بفصل للمقارنة بين المسيحية والإسلام حول عقوبة الردة وعلاقتها بجرية الاعتقاد من خلال الوقوف على أهم نقاط التشابه والاختلاف في الموضوع، وقد اشتمل على مبحثين: الأول: مفهوم الردة وحكمها في كل من المسيحية والإسلام، والثاني: عقوبة الردة وتطبيقها.

الباب الرابع: خصصت هذا الباب للمبحث في قضية الحرب وعلاقتها بجرية الاعتقاد في كل من المسيحية والإسلام. وقسمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول. الفصل الأول: تناولت فيه الحرب المقدسة في المسيحية وعلاقتها بجرية الاعتقاد. واشتمل هذا الفصل على مبحثين: المبحث الأول: تحدثت فيه عن مشروعية الحرب في المسيحية وعلاقتها بجرية الاعتقاد، ويندرج تحته ثلاثة مطالب: المطلب: الحرب والسلم في نصوص الكتاب المقدس، والثاني: موقف اللاهوت المسيحي من مشروعية الحرب، والثالث: علاقة الحرب بجرية الاعتقاد في المسيحية. والمبحث الثاني: تم الحديث فيه عن استخدام الحرب المقدسة للإكراه على الدين في التاريخ المسيحي، ويندرج تحته أربعة مطالب: الأول: الصراعات الداخلية وحرية الاعتقاد، الثاني: الحروب الدينية بين الكنائس وحرية الاعتقاد، الثالث: استخدام الحرب لإكراه الوثنيين على اعتناق المسيحية، الرابع: الحروب الصليبية ضد المسلمين. وأما الفصل الثاني من هذا الباب فقد خصصته للجهاد (القتال) في الإسلام وعلاقته بجرية الاعتقاد، واقتصر فيه على الحديث عن الغاية من القتال في الإسلام وعلاقة ذلك بجرية الاعتقاد، دون حوض في التفاصيل الفقهية المتعلقة بالجهاد (القتال). وقد اشتمل هذا الفصل على مبحثين: المبحث الأول: عن الجهاد وطبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار، وذلك من خلال مطلبين: أولهما عن مفهوم الجهاد، تحدثت فيه المعنى اللغوي والاصطلاحي للجهاد، والثاني: عن طبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار. والمبحث الثاني: عن علاقة الجهاد بجرية الاعتقاد، وذلك من خلال مطلبين: أحدهما: عن الغاية من الجهاد وعلاقة ذلك بجرية الاعتقاد، والثاني: التطبيق العملي للجهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلاقته بجرية الاعتقاد. ثم ختمت الباب بفصل للمقارنة بين المسيحية والإسلام في الهدف من مشروعية الحرب وفي علاقتها بجرية الاعتقاد. وقد اشتمل على مبحثين: الأول: المفهوم والمشروعية والغاية، والثاني: الحرب وحرية الاعتقاد.

خاتمة: وقد اشتملت الخاتمة على ما توصلت إليه الدراسة من نتائج وملاحظات.

الباب الأول

دراسة مفاهيمية تاريخية لحرية الاعتقاد

الفصل الأول: مفهوم حرية الاعتقاد والسياق التاريخي لظهورها

الفصل الثاني: نظرة تاريخية على حرية الاعتقاد

الفصل الأول
مفهوم حرية الاعتقاد والسياق التاريخي لظهورها

المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد

المبحث الثاني: السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في العصر الحديث

المبحث الأول مفهوم حرية الاعتقاد

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب: الأول: في مفهوم الحرية، والثاني: في مفهوم الاعتقاد، والثالث: في المعنى الاصطلاحي لحرية الاعتقاد وعلاقته بالحرية الدينية.

المطلب الأول: مفهوم الحرية الحرية لغة:

مادة (ح ر) لها عدة معاني في اللغة العربية أهمها:

- خلاف العبودية، وخلاف البرد: جاء في معجم مقاييس اللغة في مادة (ح ر): الحاء والراء في المضاعف له أصلان: فالأول ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص، والثاني خلاف البرد.¹ والمعنى الذي يتعلق بهذا البحث هو المعنى الأول، وهو خلاف العبودية. فيكون معنى الحرية: القدرة على الاستقلال بالتصرف؛ لأن العبودية تمنع صاحبها من التصرف بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد.

- الضبط والتدقيق ومنه: حرّر الكتاب: قومه وحسنه، وحرّر الميزان: ضبطه.²

- الخلوص من الشوائب. جاء في المصباح المنير: "الحُرُّ - بالضم - من الرمل ما خُص من الاختلاط بغيره. والحُرُّ من الرجال خلاف العبد، مأخوذ من ذلك لأنه خُص من الرق."³ ويقابل كلمة "حر" في اللغة الإنجليزية كلمة "free" وتأتي كصفة بالمعاني الآتية: عكس السجين والأسير، وقدرة الشخص على الفعل دون خضوع لسلطة ما، والأمن من أي تهديد، ومجاني، وفعل الشيء طوعاً دون إجبار. أما "free" كفعل فإنها تعني: التخليص والإنقاذ والإتاحة.⁴

¹ أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م) ص 223.

² محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين (بيروت: دار الفكر، د.ت) ج3، ص 404.

³ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة ح ر (بيروت: مكتبة لبنان، 1987م) ص 128.

⁴ Oxford Wordpower, Oxford: Oxford University Press, 1999, p.304.

كما يقابلها كلمة "liberty" وهي مشتقة من الكلمات اللاتينية: *libertat, libertas* وأصلها من كلمة *liber*.¹ وكلمة "liberal" في حال كونها صفة تأتي بمعنى: متحرر في تفكيره، وغير متعصب، ومتسامح. أما في حال كونها اسماً "liberal" فإنها تأتي بمعنى: الشخص المتحرر في تفكيره، والشخص المتسامح. أما في حال كونها فعلاً "liberate" فإنها تعني: يحرر ويعتق.²

جاء في قاموس أوكسفورد الموسوعي (The Oxford Encyclopedic English Dictionary) أن معاني الحرية تتلخص في ما يأتي:

- حال كون الشخص حراً من القيود.
- الحرية الشخصية أو المدنية: وتعني ضد العبودية والسجن.
- القدرة على تقرير المصير، والاستقلالية في تحديد المصير.
- حال كون الشخص حراً في الفعل.
- الصراحة والجرأة في الكلام وعدم الالتزام بالرسيمات.
- الخلوص من العيوب والأعباء.
- امتياز ممنوح لمؤسسة أو مدينة.³

الحرية اصطلاحاً:

رأينا في المعنى اللغوي للحرية أنه يتمحور حول الخلوص، ويمتد الخلوص إلى جوانب متعددة، منها: الخلوص من العبودية المادية (العبودية للإنسان) والعبودية المعنوية (العبودية للأشياء والشهوات)، والخلوص من الجبر والإكراه، والخلوص من القيود المادية والأدبية، والخلوص من القيود المعنوية وسطوة الشهوات والرغبات، والخلوص من الشوائب. وبناء على ذلك التعدد في أبعاد الحرية تنوعت الأنظار إليها وتعددت التعريفات بتنوع الأنظار.

فأهل التصوف نظروا إلى الحرية من جانب قدرة الإنسان على التحرر من سلطة الشهوات المادية والمعنوية، يقول الجرجاني: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج من رِقِّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات

¹ *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, Massachusetts: Merriam-Webster Inc., 1993, p.1303.

² *Oxford Wordpower*, p.436.

³ *The Oxford Encyclopedic English Dictionary*, edited by: Joyce M. Howkins and Robert Allen, Oxford: Oxford University Press, 1991, p.559; Jim Sinclair et.al (general consultant), *COLLINS CONCISE Dictionary*, updated from an imprint of Harper Collins Publishers, England, 1995, 565.

لفناء إرادتهم في إرادة الحق...¹ وجاء في مفردات الراغب: "والحرية ضربان... الثاني: من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية."² وقد أدخل القشيري الحرية ضمن المقامات الصوفية، وقال في تعريفها: "الحرية: أن لا يكون العبد تحت رِقِّ المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات. وعلامة صحته: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأعراس." ثم قال: "واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية؛ فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رِقِّ الأغيار حريته."³

أما الفقهاء وأصحاب القانون فمجال اهتمامهم هو جانب المعاملات والتصرفات التي يقوم بها الإنسان، ولذلك يركزون على قدرة الإنسان على التصرف دون قيود أو ضغوط، ودون حاجة إلى إذن من أحد، ويغلب عليهم استعمال الحرية بالمعنى المخالف للعبودية والإكراه، فيكون الحر هو الإنسان القادر على القيام بالتصرفات حسب رغبته وإرادته.

ولما خاض أصحاب علم الكلام في مسائل القضاء والقدر، قادهم ذلك إلى البحث في العلاقة بين الإرادة الفردية والمشئنة الإلهية، ونشأت من ذلك مقولات الجبر والاختيار (الحرية): هل الإنسان مخير فيكون حُرًّا في فعل ما يريد، أم هو مسير فيكون مسلوب الحرية في أفعاله؟⁴

أما المذهب الليبرالي -الذي يقوم على أساس الدعوة إلى تقليص سلطة الدولة على الأفراد إلى أقصى حد ممكن- فإنه ينظر إلى الحرية من جوانبها السياسية والدينية والاقتصادية والذاتية: ففي الجانب السياسي يؤكد على الفصل بين السلطات، وحق المواطنين في صناعة القرارات عن طريق الانتخاب والترشح، والحق في حرية التعبير، وتوفير الضمانات التي تحمي المواطنين من تعسف السلطة الحاكمة. وفي الجانب الديني يؤكد على حرية الاعتقاد وأن وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم

¹ علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات (مصر: المطبعة الخيرية، 1306هـ) ص38.

² أبو القاسم الحسين بن محمد العروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (د.م: مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت) ج1، ص146.

³ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1409هـ/ 1989م) ص378.

⁴ انظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 5، 1993م) ص16؛ عبد الحليم محمود، الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ط2، د. ت) ص145-157؛ ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (بيروت: دار النهضة العربية، د. ت) ص87-89.

الاجتماعي الصالح. وفي الجانب الاقتصادي يؤكد على عدم تدخل الدولة في تنظيم العلاقات الاقتصادية وعلى عدم ممارستها للنشاطات الصناعية والتجارية.¹ وفي المجال الذاتي يدعو إلى حرية الشخص في تحقيق ذاته بالطريقة التي يريدها.

وأما الفلاسفة فإن الكلاسيكيين منهم يركزون مفهوم الحرية في توافق إرادة الإنسان مع إرادة المبدع الخالق. وترتكز الفلسفة الهيجلية مفهوم الحرية في توافق إرادة الفرد مع عقلانية الدولة وهدف التاريخ. أما الفلسفة الماركسية فإنها تربط الحرية بالتخلص من الملكية الفردية والطبقات الاجتماعية من جهة، والتحكم في الطبيعة عن طريق العلم من جهة أخرى. فالبقضاء على الملكية يتحرر الإنسان من تحكّم إخيه الإنسان، وبامتلاك العلوم يتحرر من تحكّم قوى الطبيعة. وعلى نقيض الفلسفتين الهيجلية والماركسية، ترفض الفلسفة الوجودية ربط الحرية بالشروط الخارجية، وتجعلها أمراً نابعا من وجدان الإنسان يقوم على إعطاء الصفة المطلقة للإنسان بوصفه المسؤول عن نفسه وعن العالم.²

وبصفة عامة يمكن أن تعريف الحرية بأنها: "عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته، لا يصرفه عن عمله أمر غيره."³ فالحرية هي الصفة التي تمنح صاحبها السلطة في التصرف عن إرادة وروية، ودون إكراه أو قسْر أو قيود خارجية، فالإنسان الحرّ هو الذي يختار الفعل أو الامتناع عن الفعل عن قدرة واستطاعة. وحقّ الحرية عام وشامل لحقوق متعددة، منها حرية الاعتقاد والتدين، وحرية التفكير، وحرية الرأي والتعبير، وحرية العمل، وحرية التملك والتنقل، وغيرها.⁴

المطلب الثاني: مفهوم الاعتقاد

تعريف الاعتقاد لغة:

جاء في معجم مقاييس اللغة: الاعتقاد من عقد: (العين والقاف والذال) أصل واحد يدلّ على شدّ وشدّة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها. ومن ذلك عقد البناء، والجمع أعتقاد، وعقود. وعقدت الحبل أعتقده عقداً، وقد انعقد، وتلك هي العقدة، وعاقدته مثل عاهدته، وهو العقد، والجمع عقود.⁵

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ت) ص 465-466.

² العروي، مفهوم الحرية، ص 65-69.

³ محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (القاهرة: دار السلام، تونس: دار سحنون، ط3، 2010م) ص 255.

⁴ محمد الزحيلي، مفاهيم الحرية الدينية في الإسلام نظريا وعمليا، مجلة المعيار العدد 17، 2008م، ج 1، ص 298-299.

⁵ أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص 654.

جاء في القاموس المحيط: عقد الحبل والبيع والعهد يعقده: شدّه، وعقد عنقه إليه: لجأ، وعقد الحاسب: حسب. والعقد: الضمان والعهد، واعتقد ضيعة ومالا: اقتناها.¹
اعتقد الشيءُ اشتد وصلب، واعتقد بينهما الإخاء: صدق وثبت، وكذا صدّقه، وعقد عليه قلبه وضميره وتدين به. واعتقد أرضاً: اشتراها. وكل ما يعتقده الانسان من العقار فهو عقدة.²
اعتقد الرجل الكلام، يعتقده اعتقاداً، فهو معتقد: صدقه كأنه جعله عقيدة، واعتقد الرجل الحقيقة: عقد عليها قلبه وضميره مصدّقاً بها. واعتقد الرجل الدين: تدين به.³
الاعتقاد جمعه اعتقادات، وهو التصديق القاطع الجازم بشيء ما أو فكرة ما سواء أكان ذلك حقيقياً أم غير حقيقي.⁴

تعريف الاعتقاد اصطلاحاً:

عرف الباجي الاعتقاد بأنه: "تبيّن المعتقد من غير علم. ومعنى ذلك أن يتبيّن بغير العلم؛ لأن العلم يتضمن التبيّن، ومن علم شيئاً تبيّنه، وقد يتبيّن المتبيّن بغير علم، وهذا هو الاعتقاد. والذي يتميز به اليقين من العلم أن المعتقد يتبيّن الشيء وهو على خلاف ما يعتقده، ومحال أن يعلم الشيء ولا يكون على ما يعلمه."⁵
جاء في الموسوعة الفقهية أن الاعتقاد يطلق على معينين: الأول: التصديق مطلقاً أعمّ من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت. الثاني: أحد أقسام العلم وهو اليقين.⁶

¹ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تعليق: أبو الوفا نصر الموريني المصري الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2007) ص 324-325.

² محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون، باب العين (القاهرة: دار المعارف) ج10، ص 3030-3032. وكذلك أحمد أبو حاقّة، معجم النفايس الوسيط، (دار النفايس، 2007م) ص 836.

³ عصام نور الدين، معجم نور الدين الوسيط: عربي عربي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م) ص 155.

⁴ المرجع نفسه، ص 154.

⁵ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد (بيروت: مؤسسة الزعي للطباعة والنشر، 1973م) ص 28.

⁶ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1986م) ج5، ص 206.

والعلم يطلق بمعنيين: أحدهما: عام، وهو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، يقينيا أو غير يقيني. وبهذا المعنى هو أعمّ من الاعتقاد مطلقا. والثاني: خاص، وهو الجزم واليقين، وبهذا المعنى يكون العلم أخصّ من الاعتقاد بالمعنى الأول ومساويا له بالمعنى الثاني، أي اليقين.

واليقين: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت، أي الذي لا يقبل التشكيك. ويعرفه بعضهم بأنه علم يورث سكون النفس وثلج الصدر بما علم بعد حيرة وشك. واليقين أخص من العلم ومن الاعتقاد.¹

يقول عبد المجيد النجار في بيان معنى الاعتقاد اصطلاحا: "المقصود بالاعتقاد هو الإيمان بجملة من المفاهيم والأفكار على أنها حقّ أو هي الحق، وبخاصة منها تلك التي تفسّر الوجود والكون والحياة، ويتشعب منها كل ما يتعلق بشؤون الإنسان الفردية والجماعية، وقد ينطبق هذا المعنى بدلالة أعمق على ما يتعلق من هذه المفاهيم والأفكار بما هو مصبوغ بصبغة دينية غيبية، إذ الإيمان بما يكون في الغالب أحكم في النفوس وأقوى تأثيرا عليها، وقد يلحق به ما هو مصبوغ بصبغة فلسفية، إذ هو يكون أيضا على قدر من اليقينية والرسوخ."²

الاعتقاد في الاصطلاح الشرعي: هو اليقين الجازم الذي يعتقده القلب، ويسمى بالإيمان. فالاعتقاد والإيمان بمعنى واحد.³

العلاقة بين الاعتقاد والدين:

الاعتقاد هو جمع القلب على الإيمان بشيء، فهو التصديق الجازم بشيء ما أو فكرة ما. ومن هنا يكون المراد بحرية الاعتقاد في الأصل حرية الإنسان في اعتقاد ما يراه موجودا وصوابا، وعدم الاعتقاد فيما يراه خطأ أو غير موجود.

أما التدين فهو مأخوذ من الدين، وكلمة الدين ترد في اللغة العربية بمعاني متعددة منها: السلطان، والقهر، والطاعة، والسياسة، والحساب،⁴ وتعود تلك المعاني المتعددة إلى ثلاثة معاني، هي:

1- "دانه يدينه دينا" بمعنى ملكه وحكمه.

¹ المرجع نفسه، ج5، ص206.

² عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 19 (1434هـ / 2013م)، ج1، ص254.

³ عبد الله بن سعد أبا الحسن، حرية الاعتقاد بين الشريعة والقانون الوضعي، رسالة ماجستير (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2007م) ص29-30.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، المجلد 2، باب الدال، مادة "دين"، ص1469.

2- "دان له" بمعنى أطاعه وخضع له.

3- "دان بالشيء" بمعنى اتخذ دينا ومذهبا، أي اعتقده أو تخلق به.¹

وفي القرآن الكريم وردت كلمة الدين بمعنى منهج الحياة الذي يشمل المعتقدات والسلوكات والشرائع، سواء أكانت تلك المعتقدات والشرائع بشرية وضعية، مثل ما جاء في قوله تعالى عن فرعون: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ ۗ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ۖ) ²، أم كانت المعتقدات والشرائع سماوية، مثل ما جاء في قوله تعالى: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۖ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۖ) ³.

ومن هنا يكون التدين أوسع من الاعتقاد، ويكون الاعتقاد جزءا من التدين؛ لأن الاعتقاد يتعلق بالجانب النظري، أما التدين فهو شامل للاعتقاد والممارسات الدينية المتعلقة بذلك الاعتقاد بجميع أنواعها؛ عبادة كانت أم عادات ومعاملات. فحرية التدين أشمل من حرية الاعتقاد؛ لأنها تشمل حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر التعبديّة، والعيش وفق نظام حياة يتماشى مع تلك المعتقدات ومقتضياتها.

يقول الدكتور عبد المجيد النجار: "المحور الأساسي في كل دين هو الإيمان بجملة من الغيبات تترتب عليه لوازم سلوكية، قد تتسع أو تضيق من دين إلى آخر، ولكن لا يخلو منها دين على الإطلاق؛ ولذلك فإن الحرية الدينية تبتدئ بحرية المعتقد وتمتد إلى سائر لوازمه السلوكية."⁴

المطلب الثالث: المعنى الاصطلاحي لحرية الاعتقاد وعلاقته بالحرية الدينية

الاعتقاد في أصله نتيجة ممارسة ذهنية قائمة على التفكير المجرد، والتفكير الناتج عما يتلقاه الإنسان بحواسه. وهذه الممارسة في أصلها عملية تلقائية يقوم بها عقل الإنسان، ولا تخضع لسيطرة القوى الخارجية؛ فليس لأحد القدرة على أن يعطي شخصا آخر حرية هذه الممارسة أو يمنعه منها. وبناء على ذلك يذكر محمد سعيد رمضان البوطي أن تعبير "حرية الاعتقاد" غير صحيح؛ لأن الاعتقاد

¹ لمزيد من التفصيل في التعريف اللغوي والاصطلاحي لكلمة الدين عند المسلمين والباحثين الغربيين والمستشرقين، وكذلك الفرق بينه وبين الملة والنحلة والشرعة. انظر كتاب: إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها (مصر: مطبعة الأمانة، ط1، 1406هـ/ 1985م) ص13 وما بعدها.

² غافر: 26.

³ النصر: 1-2.

⁴ عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، أبعادها وضوابطها، ص253-254.

نوع من اليقين، واليقين نتيجة قسرية لحركة الفكر أو الوعي في أمر ما إذا توفرت الأسباب والمقدمات التي تؤدي إلى ذلك اليقين، ومثال ذلك الاعتقاد أن زوايا المثلث تساوي 180 درجة، وأن الكون له خالق واحد. ويرى أن التكليف في العقيدة لا يتوجه إلى الاعتقاد نفسه، بل إلى المقدمات التي تقود إلى ذلك الاعتقاد، وهي السبيل الاختياري التي يملكها الإنسان. ويؤيد كلامه بالآيات التي توجب النظر في المقدمات، والسبيل الاختيارية التي يملكها الإنسان للتأكد من القناعة والاعتقاد الصحيح المطابق للواقع.¹

يقول محمد الطاهر ابن عاشور: "فأما حرية الاعتقاد فالاعتقاد الذي أضيف إليه لفظ "حرية" يراد به الاعتقاد فيما وراء الحس وهو المعبر عنه في الإسلام بالإيمان بالغيب، ويعبر عنه الفلاسفة بما بعد الطبيعة أو ما وراء الطبيعة أو الإلهيات. ويحوم هذا الاعتقاد حول وجود خالق العالم وما فيه وما معه، وفيما يوصف به الخالق من الصفات مما دلّ عليه العقل، ثم يتبع ذلك ما أخبرت به الرسل عن الله من إثبات عوالم مغيبة عن المحسوس في حياة الناس وبعد مما تم لا يدل العقل على إثباته ولا يمنع. وهذه الحرية من أوسع الحريات دائرة، لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقد ويجول منه حسب خواطره ولا يحددها له إلا الأدلة والحجج، فهي له وازع يقف عند تحديده باختياره دون إكراه، فإذا بلغ الاعتقاد إلى حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل تعرضت حرية صاحبه ساعتئذ للتحديد".²

أما ما يرد في الدساتير والكتابات المعاصرة من حديث عن حرية الاعتقاد فإنه فيه نوع من التجوُّز في التعبير؛ لأن الاعتقاد لا يكون إلا حراً،³ ويكون المراد بـ "حرية الاعتقاد" حرية إظهار المعتقدات التي يعتقدونها الشخص، وأن لا يتعرض للمساءلة والعقاب على تلك المعتقدات.

يرى محمد أبو زهرة أن حرية الاعتقاد بمعناها الاصطلاحي تتكون من عناصر ثلاثة:

أولها: تفكير حرّ غير مأسور بشيء سابق من جنسية أو تقليد. ثانيها: منع الإكراه على عقيدة معينة، فلا يكره بتهديد من قتل أو نحوه. ثالثها: العمل على مقتضى ما يعتقد ويتدين به.⁴

أما الدكتور عبد المجيد النجار فيعرف حرية الاعتقاد بقوله: "حرية الاعتقاد تعني حرية الاختيار في أن يتبنى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير أو يصل إليه بأي وسيلة أخرى من

¹ محمد الزحيلي، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، ج1، ص402-403.

² ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص160.

³ سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دراسة مقارنة (القاهرة: شركة نضمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006) ص201.

⁴ محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت) ص182.

وسائل البلاغ، فتصبح معتقدات له، يؤمن بها على أنها هي الحق، ويكيف حياته النظرية أو السلوكية وفقها، دون أن يتعرض بسبب ذلك للاضطهاد أو التمييز أو التحقير، ودون أن يُكره بأي طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته، أو تبني معتقدات أخرى مخالفة لها.¹ كما يرى أنها لا تقتصر على مجرد المعتقد الباطن، بل تتعدى إلى ما يرتبط بذلك المعتقد من حياة سلوكية؛ لأن الحرية إذا ما اقتصر على مجرد التصديق القلبي بالمعتقدات فإنها قد لا يكون لها معنى؛ إذ مجرد التصديق أمر خفي لا يرد عليه أي ضرب من ضروب المنع أو الاضطهاد، فهي في الحاصل أمر لا يمكن منعه؛ وعندئذ يصبح الحديث عن الحرية في شأنه أمراً غير ذي موضوع باعتبار أنها من الحاصل الذي لا يمكن منعه. وبناء على ذلك فإنه فضلاً عن عنصر الاعتقاد الباطني، يأتي العنصر الثاني وهو الإعلان عن ذلك المعتقد، والتعبير عنه بتبيان حقيقته وشرح مفهومه والاستدلال عليه، ثم تأتي حرية الممارسة السلوكية للمقتضيات الاعتقادية من قيام بالشعائر التعبديّة، واحتفال بالأعياد الدينية، وتكييف للحياة الفردية والأسرية والاجتماعية بما تتطلبه المعتقدات النظرية. ومن عناصر حرية المعتقد الحرية في الدعوة إليه، والسعي في نشره بين الناس ليصبح معتقداً لهم، مع ما يقتضيه ذلك من حرية إعلامية بوسائلها المختلفة في البلاغ والنشر، ومن حرية في تجمع الناس وتجميعهم من أجل تبليغ المعتقد إليهم وشرحه لهم، وحرية تجميع الأنصار للتداول في شأن معتقدتهم المشترك وتبدير أمر انتشاره، وحرية التنظيم في هيئات ومؤسسات وجمعيات وأحزاب من أجل التناصر على ما يُيسّر ذلك.²

يفرق عبد الرحمن حللي بين حرية الاعتقاد وحرية التدين، حيث يرى أن العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص وجهي. فحرية الاعتقاد عامة شاملة لكل تصور، سواء أكان ذلك التصور يتنافى مع فكرة الدين أم كان تصوراً دينياً. والحرية الدينية خاصة بالنسبة لكونها متعلقة بالدين فقط، وعامة من جهة شمولها لكل متعلقات الدين من تصورات وسلوكات وشعائر دينية. فيكون الاشتراك بين الاعتقاد والتدين في نقطة الاعتقاد الذي يكون تصوراً دينياً.³

بناء على ذلك التفريق يعرف حرية الاعتقاد بأنها: "حق كل إنسان في اعتناق التصور الذي يراه تجاه الإنسان والكون والحياة، والإعلان عن هذا التصور."⁴ أما الحرية الدينية فهي "ترتبط بالتصور

¹ عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، أبعادها وضوابطها، ص 254.

² عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، أبعادها وضوابطها، ص 254.

³ عبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم وفق منهج التفسير الموضوعي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001م) ص 27.

⁴ المرجع نفسه، ص 28.

العقدي الذي يتبناه صاحبه على أنه دين وما يترتب عليه من أثر في التكاليف والسلوك، فهي حرية تتعدى جانب التصور الفكري إلى صعيد الحركة والعمل بمستلزمات هذا التصور، بناء على أن هذه الحركة والعمل من مقتضيات الدين الذي يتصوره الفرد.¹ وتختلف حرية الاعتقاد - في رأيه - عن الحرية الدينية باختصاصها بما هو فكر؛ لذلك فإن حرية الاعتقاد لا تشمل أكثر من الإعلان، وليس من متعلقاتها الدعوة إلى تلك المعتقدات، وممارسة النشاطات التي تترتب على الاعتقاد، فالدعوة إلى المعتقدات وممارسة النشاطات الدينية تدخل ضمن الحرية الدينية.²

أما الكتابات الغربية المعاصرة فإنها لا تفرق عادة بين "حرية الدين / freedom of religion" و"حرية الاعتقاد / freedom of belief"، والتعبير الأكثر شيوعاً هو "حرية الدين".

جاء في قاموس أكسفورد تعريف الحرية الدينية (حرية الدين) على أنها: الحق الكامل للإنسان في اتباع وممارسة أي دين يختاره بكامل إرادته.³

جاء في قاموس أكسفورد القانوني: الحرية الدينية هي واحدة من أهم وأكبر الحريات المدنية التي تمنح الشخص الحرية الكاملة في الإيمان والاعتقاد بأي دين يختاره ويرضاه، كما له الحرية كذلك في أن لا يعتقد أو لا يدين بأي دين إن أراد ذلك. وله الحرية في ممارسة كل ما يتطلبه هذا الاعتقاد من طقوس وشعائر، بغض النظر عن كون هذا المعتقد أو الدين صحيحاً أو فاسداً. ومن أهم مظاهر هذه الحرية كذلك حرية التجمعات الدينية سواء كانت خاصة أو عمومية، بغض النظر عن أسباب هذه التجمعات؛ سواء كان للعبادة أو الدعوة إلى دينهم، أو التعليم الديني للأطفال.⁴

جاء في موسوعة المعرفة (Encyclopedia of knowledge): الحرية الدينية هي مبدأ من المبادئ الأساسية التي تمنع الدولة من التحكم والضغط على أفراد المجتمع فيما يتعلق بحقهم في اختيار الدين أو المعتقد الذي يرونه مناسباً لهم. كما تتطلب الحرية الدينية حقهم كذلك في ممارسة الشعائر الدينية التي يقتضيها هذا الدين أو المعتقد. ولذلك فهي تشمل حرية العبادة، وحرية التعليم الديني للناس وتخريج أساتذة في هذا المجال، وكذلك تتضمن حرية تنظيم المجتمع وغير ذلك. وهكذا فإن الحرية الدينية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بغيرها من الحريات الأخرى كحرية الرأي والتعبير، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ عنها.⁵

¹ المرجع نفسه، ص 26-27.

² المرجع نفسه، ص 26-30.

³ http://oxforddictionaries.com/view/entry/m_en_gb0315030#m_en_gb0315030

⁴ David.M.Walker, *The Oxford Companion to law*, New York, Oxford University Press, 1980, p. 494.

⁵ Grolier, *Encyclopedia of Knowledge*, Connecticut (USA) , Grolier incorporated Danbury, 1993, Vol. 8, p.56.

من خلال التعريفات السابقة نلاحظ أن مفهوم حرية الاعتقاد في الفكر الغربي المعاصر هو امتداد للفكر الليبرالي المتحرر من الالتزام بالدين، حيث يكون للفرد الحرية في التدين بأي دين يريده، أو عدم التدين أصلاً، باعتبار ذلك حقاً من حقوقه الفردية التي لا ينبغي لأحد التدخل فيها.

الخلاصة أن الحرية هي الصفة التي تمنح صاحبها السلطة في التصرف عن إرادة، ودون إكراه خارجي. وحرية الاعتقاد يراد بها حرية الشخص في أن يتبنى ما يقتنع به من المفاهيم والأفكار، وهي أضيق من حرية التدين التي تشمل الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية المرتبطة بذلك الاعتقاد.

أهمية حرية الاعتقاد في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان

تعد الحرية من ضرورات الحياة الكريمة للإنسان، فلا يستطيع الإنسان من دونها أن يعيش حياة آمنة مطمئنة، ولا يستطيع أن يبدع وينتج بكامل قدراته إلا إذا تحرر من القيود المادية والمعنوية التي تحول بينه وبين تحقيق أهدافه ورغباته في الحياة. فالحرية هي سبيل شعور الفرد بإنسانيته وبكرامته، وهي السبب في رفع معنوياته وزيادة إنتاجه وإمكانيات إبداعه وإسهاماته الإيجابية في تنمية مجتمعه. ولذلك فإن الحرية تكون من أسس بناء المجتمع الراقى، إذ لا سبيل إلى تقدم المجتمع إلا بالحرية القائمة على المسؤولية، فهي التي يمكن في ظلها للأفراد أن يفكروا تفكيراً مستقلاً، ويعملوا وفق إرادتهم، فيكونوا بذلك أكثر عطاء وإنتاجاً، وأكثر ثقة في أنفسهم وفي مجتمعهم وأكثر إخلاصاً لأمتهم. إن حاجة المجتمع إلى الحرية لا تقل في أهميتها عن حاجته إلى الموارد الاقتصادية ومتطلبات الصحة والمعيشة، وعن حاجاته إلى التعليم.¹

تعد حرية الاعتقاد والعبادة أحد المكونات الأساسية للحرية، حيث إن التدين شيء مركوز في النفس، مستقر في قلب الإنسان، لا يستطيع أن ينكره، فالنفس خلقها الله تعالى وأودع فيها هذا الاتجاه إلى الخالق، ومهما ابتعد الإنسان عن منهج الله فلن يستطيع أن يغير فطرته. إن الدين عنصر ضروري للكمال النفسي والروحي. فإذا كان الجسم يتغذى بالطعام والشراب، فإن الروح تتغذى بالدين.² وقد ارتبطت حياة الإنسان بالعقيدة الدينية منذ أن وطأت قدمها الأرض. يقول المؤرخ

¹ نور الدين طوابة، الحرية الدينية في الإسلام: مفهومها، قواعدها ومظاهرها، ورقة مقدمة في الملتقى الدولي الثالث حول الحرية الدينية في الإسلام ومواثيق وقوانين حقوق الإنسان، مجلة المعيار، الجزء الأول (العدد: السابع عشر، 2008 م) ص 93-94.

² أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1990م) ص 17 -

الفرنسي هنري برجسون: "لقد وجدت جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكن لم توجد جماعة بغير معابد."¹

وفي الإسلام تعتبر العقيدة الصحيحة جوهر الحياة، وهي على رأس الضروريات الخمس، ولذلك شرع الجهاد في سبيل الدين حفاظاً على العقيدة ومستلزمات المعنوية والمادية لضمان حرية العقيدة وحق التدين، ليحيا الإنسان الحياة الكريمة العزيزة منسجماً مع معتقده ودينه.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ محمد السعيد عبد الفتاح، حرية العقيدة والعبادة وحقوق الإنسان، مقالة من الموقع:

www.benaa-undp.org/common/dir/file/general/instructors.../r16.doc تاريخ التصفح 2010م.

المبحث الثاني

السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في العصر الحديث

من الصعب الحديث عن بداية قضية حرية الاعتقاد؛ لأنها قديمة قدم وجود الاختلاف في المعتقدات والعلاقة بين أصحاب المعتقد الذين يمثلون الأغلبية وأصحاب المعتقدات الأخرى الذين يمثلون الأقلية. وسيقتصر الحديث هنا على مسألة حرية الاعتقاد في العصر الحديث. ويشتمل هذا المبحث على مطلبين: الأول عن السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في الغرب، والثاني في العالم الإسلامي.

المطلب الأول: السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في الغرب

بعد أن أحكمت الكنيسة في العصور الوسطى سيطرتها على الحياة السياسية والدينية والثقافية في أوروبا ضيّقت على الحريات الدينية لغير المسيحيين (الوثنيين واليهود والمسلمين)، وقامت باضطهاد الطوائف المسيحية المخالفة لها في الآراء والمعتقدات بتهمة الهرطقة والردة، ولجأت أحياناً إلى إكراه المخالفين بالسيف على اعتناق معتقداتها.¹ وفي رد فعل على ما كانت تمارسه الكنيسة من اضطهاد وإكراه، ظهرت أصوات تنادي بالحرية الدينية وتقليص سلطة الكنيسة على أفكار الناس ومعتقداتهم. وكان من أوائلها الفيلسوف السياسي مرسيلوس (Marsilius of Padua) (1275-1342م) الذي أعلن أن الإكراه الديني فعل لا يتفق مع طبيعة الدين نفسه، وأنه لا يمكن للاعتقاد الديني أن يتحقق مع الإكراه، ولذلك فإنه لا يحق لأي سلطة مهما كانت -دينية أم سياسية- أن تجبر الناس على اتباع معتقدات معينة دون اقتناع منهم بذلك.² وقد ترسخت تلك الدعوة في المذاهب الأنسية التي ظهرت في أوروبا تدعو إلى التوفيق بين الآراء الدينية المتضاربة، وإلى البحث عن أرضية مشتركة بين أصحاب المذاهب الدينية المختلفة تتيح لهم الاستعاضة عن وسائل العنف بالمبادرات السلمية. وعلى الرغم من أن رواد الحركة الأنسية كانوا حريصين على الوحدة الدينية للمسيحيين، وكانوا يدعون إلى تسخير كل الإمكانيات لتحقيقها، إلا أنهم كانوا يعارضون محاكم التفتيش ويرفضون استخدام القوة من أجل هدف روحي. ومن أبرز رجال تلك النزعة: نيكولا دو كوزا (1401-1464م)، ومارسيل فيسان

¹ سيأتي تفصيل الحديث عن هذا في الفصول المتعلقة بحرية الاعتقاد في المسيحية.

² لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص 87-88.

(1433-1499م)، وبيك دو لا ميراندول (1494-1463م)، ودسيدريوس إراسموس (1466-1536م)، والقديس توماس مور (1535-1478م).¹

وقد تجلّت ملامح قضية حرية الاعتقاد بشكل واضح في أوروبا مع بدايات القرن السادس عشر الميلادي، حيث بدأ الفلاسفة والمفكرون السياسيون وعلماء الأخلاق يثيرون الشكوك حول المعتقدات المسيحية والسلطة الكنسية في محاولة للبحث عن أسس أكثر عقلانية للمعرفة الطبيعية والمبادئ الخلقية والنظام السياسي.² وجاءت الحركة الإصلاحية على يد مارتن لوثر لتعطي دفعا قويا لقضية حرية الاعتقاد من جهة، ولتسهم بشكل كبير في توهين سلطة الكنيسة والتشكيك في مصداقية معتقداتها من خلال الطعن في الكنيسة الكاثوليكية ووصف البابا -صاحب الكرسي الرسولي!- بأنه الشيطان والمسيح الدجال.

لقد كان مَهْدُ الصراع بين الحركة الإصلاحية (الحركة البروتستانتية) والكنيسة الكاثوليكية هو الأراضي الألمانية، ولكنه ما لبث أن توسع ليشمل مناطق واسعة من أوروبا، كما امتد إلى المستعمرات الأوروبية. وقد أدت الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت -التي استمرت عشرات السنين- إلى الخراب والفضى ومقتل الملايين من المسيحيين، وظهرت محاولات كثيرة للحد منها. وكان من أوائل الحلول التي طُرحت الفصلُ بين الكاثوليك والبروتستانت، بحيث يكون لكل أمير الحق في اختيار المذهب الديني الذي تتبعه إمارته، مع إعطاء الحق لأصحاب المذاهب الدينية المخالفة في الهجرة إلى الإمارة التي يشتركون مع أميرها في المذهب الديني. وقد تم تنويع هذه المحاولة بمعاهدة أوغسبرغ (Augsburg) (1555م) التي قامت على مبدأ "الناس على دين ملكتهم". وقد نصت هذه المعاهدة على الامتناع عن السعي إلى فرض مذهب ديني واحد على جميع المقاطعات الألمانية، وأن يكون لكل حاكم الحق في المذهب الديني الذي يريده في إقليمه، وأن كل فرد لا يرضى بالمذهب الديني الذي يقرره حاكم المقاطعة التي يقيم فيها، فعليه أن يهاجر إلى ولاية أخرى تدين بمذهبه دون التعرض له بأي أذى، وله أن يبيع ممتلكاته ويأخذ أمواله معه.³ وعلى الرغم من أن هذه المعاهدة وما تلاها من

¹ جوزيف لوكليير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورج سليمان، مراجعة: سميرة ريشا (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م) ص147-190.

² David West, Continental Philosophy: An Introduction, UK: Polity Press, 2nd ed. 2010, pp. 11-12.

³ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص56-57.

معاهدات وإعلانات للتسامح الديني في مختلف مناطق أوروبا قد حققت بعض النتائج الإيجابية، إلا أنها لم توقف الاضطهادات ولا الصراع الدموي بين الكاثوليك وأتباع الحركات الإصلاحية.¹

وفي محاولة لتدارك ذلك الفشل ظهرت تيارات سياسية وفلسفية تدعو إلى التسامح بوصفه سياسة تُجَنَّبُ البلاد الوقوع في النزاع والتمرد، حيث ظهر في فرنسا حزب سياسي عرف باسم (Des Politiques) يدعو إلى التعايش السلمي بين الكاثوليك والبروتستانت والاعتراف المتبادل بحرية الاعتقاد. وكان من أنصار ذلك الحزب إينوسان جنتيليه (Innocent Gentillet) (1535-1588م) -البروتستانت- الذي شغل منصب رئيس الغرفة المشتركة في برلمان غرينوبل، وكتب مقالات في التنديد بالحرب الأهلية، وفي الدعوة إلى التعايش السلمي بين الكاثوليك والبروتستانت. ومنهم الكاتب البروتستانت فيليب دو بلسيس مورنيه (Philippe du Plessis -Mornay) (1549-1623م) الذي أصدر عام 1579م بياناً ضد الاستبداد الملكي بعنوان "دعوى الطغاة" ينتقد فيه استعمال العنف لفرض المذهب الديني بدعوى الوحدة، ويدعو إلى التسامح والتعايش بين الكاثوليك والبروتستانت. ومنهم جان بودان (Jean Bodin) (1530-1596م) الذي أصدر عام 1576م -أربع سنوات بعد مذبحة سانت بارثولومي ضد البروتستانت- كتاباً بعنوان: "الجمهورية". وعلى الرغم من أنه دعا فيه إلى الحفاظ على الوحدة الدينية، وعدم إخضاع دين الشعب للنقاش والجدال حتى لا يتعرض للتشكيك والضعف، وعدم السماح بنشوء فرق دينية جديدة في مجتمع يسوده مذهب ديني واحد، إلا أنه دعا بإلحاح إلى عدم استخدام القوة ضد المخالفين في الدين، وأن لا يفرض الحاكم مذهبه الديني على جميع الشعب بالقوة، كما دعا إلى التعايش بين الفرق الموجودة في دولة متعددة المذاهب مثل فرنسا.² ومنهم توماس هيلويس (Thomas Helwys) (ت 1615م) الذي وجه في عام 1612م رسالة إلى ملك إنجلترا تحدث فيها عن مسألتين: الأولى: أنه ليس من حق الملك أن يمارس سلطات كنسية لفرض عقيدة محددة على رعاياه، والثانية: أنه من حق الأفراد اختيار العقيدة التي يفتنون بها دون تدخل من الحاكم. ومنهم روجر وليامز (Roger Williams) (1603-1683م) الذي كان من المنتقدين بشدة للاضطهاد الديني وفرض العقوبات على من يتهم بانتهاك الكتاب المقدس، وأصدر عام 1644م وثيقة تاريخية حول ذلك، هاجم فيها الاضطهاد الديني واعتبره غير مقبول عند المسيح ومناقضاً للنص المقدس، واعتبر السعي إلى فرض مذهب ديني على المخالفين سبباً للحروب والاضطرابات. كما تحدث فيها عن كون وظيفة الدولة مدنية وليست دينية، ولذلك فإنه ليس من صلاحيتها التدخل في الأمور الدينية.

¹ المرجع نفسه، ص 57-64.

² جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح الديني، ص 651-658.

ولم يقصر وليامز الدعوة إلى التسامح الديني على الفرق المسيحية، بلا دعا أيضا إلى التسامح مع أصحاب الديانات الأخرى مثل اليهود والمسلمين.¹

استمرت الكتابات الداعية إلى التسامح والتعايش السلمي بين أصحاب المذاهب الدينية إلى عصر التنوير الذي يبدأ من أواخر القرن السابع عشر، حيث ظهرت بقوة النزعة الإنسانية في أوروبا الغربية، وهي نزعة اتسمت بالاعتماد على العقل في مقابلة اللاهوت، والدعوة إلى الحد من سلطة الكنيسة، والحد من صلاحيات السلطة السياسية في التدخل في تفاصيل المعتقدات الدينية لرعاياها، ودعت إلى الحرية الدينية والتعايش والتسامح بين أصحاب المذاهب الدينية المختلفة، بل بين أصحاب الأديان المختلفة. وكان من أبرز فلاسفة هذا التوجه: مونتسكيو (1698- 1755م)، وفولتير (1694- 1778م) وجان جاك روسو (1712- 1778م).²

لقد تُوِّجَت حركة التنوير بالثورة الفرنسية التي تبنت الفصل بين الدين والدولة، وأعلنت حرية العقيدة في الوثيقة التاريخية الصادرة عن الجمعية الوطنية الفرنسية بتاريخ 26 أوت 1789م تحت اسم: "إعلان حقوق الإنسان والمواطن". وهو الإعلان الذي جعل فيما بعد ديباجة لأول دستور صدر بعد الثورة الفرنسية. حيث نصت المادة العاشرة من ذلك الإعلان على أنه: "لا ينبغي المساس بأي شخص بسبب آرائه، حتى لو كانت دينية، إذا لم يكن من شأن إظهارها الإخلال بالنظام العام الذي يؤسس القانون"، وجاء في المادة 11: "من أهم حقوق الإنسان حرية تبليغ الأفكار والمعتقدات إلى الآخرين، فلكل مواطن حرية الفكر والرأي والتعبير بما في ذلك حرية الصحافة، علما أنه يتحمل العواقب أمام القانون في حالة استعماله السيء لهذه الحرية".³

وقد جاء بعد ذلك بوقت قصير إدراج حرية الاعتقاد ضمن الحريات الأساسية للمواطن الأمريكي، وكان ذلك في "وثيقة الحقوق" التي اقترحت في 25 سبتمبر 1789م، وتم إقرارها في 15 ديسمبر 1791م، وكانت ضمن التعديلات العشر الأولى التي أجريت على الدستور الأمريكي الصادر سنة 1787م. ومن أجل تأكيد حماية حرية الاعتقاد من تدخل السلطة السياسية نص الدستور الأمريكي على أنه: "لا يصدر الكونجرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو

¹ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص 91-92.

² المرجع نفسه، ص 97-100.

³ William Doyle, *The French Revolution: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press Inc., 2001, p.14.

يحد من حرية الكلام أو الصحافة، أو يحد من حرية الناس في عقد اجتماعات سلمية، وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف.¹

مع توسُّع سيطرة التوجه العلماني الليبرالي على مراكز السلطة العلمية والسياسية استمر العمل على ترسيخ مبدأ حرية الاعتقاد، ولما تأسست الأمم المتحدة نص ميثاقها على أن من أهدافها: "أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفرق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق فعلا."² ثم جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948م) لينص في (المادة 18) على أن: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة، وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع جماعة".³ وزاد ترسيخ مبدأ حرية الاعتقاد في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966م)، حيث فصلت المادة (18) من هذا العهد ما نصَّ عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بخصوص حرية العقيدة على النحو الآتي:⁴

1- لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة، ويشمل هذا الحق حرته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره، وفي أن يعبر منفردا أو مع آخرين بشكل علني أو غير علني، عن ديانته أو عقيدته سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التعبير أو الممارسة أو التعليم.

2- لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يعطل حرته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها.

3- تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الأخلاق، أو حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في العهد الحالي باحترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين، عند إمكانية تطبيق ذلك، في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تمشيا مع معتقداتهم الخاصة.

¹ النص من موقع: http://www.usconstitution.net/x_const_Am1.html.

² انظر النص الميثاق كاملا على الموقع:

http://www.cdfj.org/look/pdf/melad-convenants/group1/g1_doc1.pdf تاريخ التصفح 8/7/2012م.

³ تاريخ التصفح: 2012/5/1. <http://www.un.org/ar/documents/udhr/index.shtml#a18>.

⁴ تاريخ التصفح: 2012/5/1. <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm>.

ونصت المادة السابعة والعشرون على أنه: لا يجوز - في الدول التي توجد فيها أقليات عرقية أو دينية أو لغوية- أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة، أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره، أو استخدام لغتهم بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم.¹

المطلب الثاني: السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في العالم الإسلامي

إن مبدأ حرية الاعتقاد ليس جديدا على الإسلام، فالإيمان في الإسلام قائم على حرية الاختيار، وحرية الاعتقاد هي أساس التكليف؛ لأن الله عز وجل خلق الإنسان ووهبه القدرة على التمييز بين الخير والشر، وعرفه الخير والشر من خلال إرسال الرسل وإنزال الكتب، ثم ترك له الحرية في أن يختار بينهما، على أن يكون مسؤولا عن اختياره في الدنيا والآخرة. وقد عاشت الأقليات الدينية في ظل الحكم الإسلامي تنعم بحرية الاعتقاد والممارسة الدينية منذ أقام الرسول صلى الله عليه وسلم الدولة الإسلامية الأولى في المدينة وأعطى للأقلية الدينية اليهودية حرية الاعتقاد والممارسة الدينية والحكم الذاتي والعيش مع المسلمين في سلام وأمان.

واستمر الأمر على تلك الحال طوال القرون التي كانت فيها السيادة للحكم الإسلامي. ومن الطبيعي أن تحصل بين المسلمين والأقليات الدينية مناقشات هنا وهناك قد تؤدي إلى بعض التجاوزات في حق تلك الأقليات، ولكن ذلك لم يكن عادة بدافع التضييق على الحرية الدينية، بل كان لأسباب أمنية وسياسية نتيجة المخاوف التي يثيرها تواطؤ أو تأمر الأقليات الدينية مع العدو الخارجي، أو التجاوز وسوء استخدام الحرية الدينية من طرف تلك الأقليات. وظل الأمر على تلك الحال إلى أن دارت الدائرة فضعف المسلمون وتخلفوا ونهضت أوروبا المسيحية وتطورت وأخذت في التوسع على حساب العالم الإسلامي.

ولما ظهرت غلبة أوروبا المسيحية على العالم الإسلامي بدأت مسألة الحقوق الدينية للأقليات تُثار وتُستغل لفائدة الدول المسيحية الاستعمارية. وقد كانت البداية مع سعي الدول المسيحية إلى الحصول على امتيازات اقتصادية وتجارية داخل الدولة العثمانية، ونتج عن ذلك توقيع معاهدات كثيرة بين تلك الدول والدولة العثمانية. وكان من أوائل تلك المعاهدات معاهدة البندقية التي تمت في عهد السلطان سليم عام 1517م بناء على طلب التجار البنادقة، وهي المعاهدة التي سمحت لهم بالتغلغل في البلاد

¹ David Weissbrodt and. Frank Newman, *Selected International Human Rights Instruments*, Anderson publishing co., 1990, p.31.35.

الإسلامية. ثم تتالت المعاهدات التي تمنح للأجانب امتيازات تجارية وقانونية، منها معاهدة مع فرنسا عام 1535م، ومعاهدة مع إنجلترا عام 1579م، ومعاهدة مع هولندا عام 1598م، ومعاهدة مع المجر عام 1615م، ومعاهدة مع روسيا عام 1700م، ومعاهدة مع نابولي عام 1740م، ومعاهدة مع الدانمارك عام 1756م، ومعاهدة مع إسبانيا عام 1872م، ومعاهدة مع أمريكا عام 1830م. وقد كانت تلك المعاهدات تنص على حرية التجارة والملاحة للأجانب، وحرية الدين، وتأمين الإقامة. وأخطر ما كان في تلك المعاهدات هو عدم خضوع الرعايا الأجانب للقضاء المحلي، وإعطاء الصلاحية لقناصلة تلك الدول في الحكم بين أفراد رعيتهم، وحق القنصل في اللجوء إلى السلطان لتنفيذ أحكامه إذا ما اعترضه عارض.¹

لقد كان هدف الدولة العثمانية من تلك المعاهدات هو إيجاد موارد مالية إضافية للدولة والسعي إلى تقوية اقتصادها، ولكن بمرور الوقت أصبحت عبءاً على الاقتصاد العثماني حيث أدت إلى تفوق المنافسين الأوروبيين وخسارة التجار والفلاحين من مواطني الدولة العثمانية.² كما أصبحت تلك المعاهدات والامتيازات شوكة في حلق السلاطين العثمانيين، ومنفذاً إلى التدخل في شؤون الدولة وزعزعة استقرارها. وقد حاول السلطان عبد الحميد إلغاء تلك الامتيازات أو بعضها إلا أنه اضطر للتراجع عن ذلك أمام ضغط الدول الأوروبية.³

وبسبب تلك الامتيازات أصبح للدول الكبرى سلطة داخل الدولة العثمانية. وتدرجياً تحولت تلك السلطة إلى التدخل في الشؤون الداخلية للدولة، ومن ذلك حصول روسيا في معاهدة عام 1774م على حق التدخل الدبلوماسي لصالح النصارى الأرثوذكس المقيمين في الدولة العثمانية.⁴ وأصبحت القنصليات الأجنبية طريقاً إلى إدخال المنشورات المضادة للدولة وتوزيعها في الداخل.⁵ وقد كانت نتيجة المساعدة البريطانية الفرنسية للدولة العثمانية في حرب القرم ضد روسيا (1853-1853)

¹ هدى درويش، العلاقات التركية اليهودية وأثرها على البلاد العربية (دمشق: دار القلم، ط1، 2002م) ج1، ص178-179؛ خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد م. الأرنؤوط (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2002م) ص208-216.

² Arthur Goldschmidt Jr., Lawrence Davidson, *A Concise History of the Middle East*, Philadelphia: Westview Press, 9th ed. 2010, pp.141-142.

³ هدى درويش، العلاقات التركية اليهودية وأثرها على البلاد العربية، ج1، ص180.

⁴ Arthur Goldschmidt Jr., Lawrence Davidson, *A Concise History of the Middle East*, p.152.

⁵ هدى درويش، العلاقات التركية اليهودية وأثرها على البلاد العربية، ج1، ص180.

1856م) هي الضغط على السلطان العثماني لإصدار "المرسوم الهومايوني" عام 1856م وأهم ما نص عليه فيما يتعلق بموضوعنا:¹

- التسوية بين المسلمين والمسيحيين أمام القانون، وبناء على ذلك يحق للمسيحيين دخول جميع المدارس الحكومية ما عدا المدارس الدينية للمسلمين، وتكون جميع وظائف الحكومة مفتوحة لهم.
- تمثيل المسيحيين في مجالس الولايات والمجالس المحلية بنسبة عدد نفوسهم.
- منع المسلمين من وصف المسيحيين بـ"الكفار" واعتبار ذلك جريمة.
- إسقاط الجزية عن المسيحيين مقابل تجنيدهم في الجيش العثماني.
- تتكفل الدولة بدفع رواتب البطارقة والأساقفة والرهبان بوصفهم موظفين حكوميين مقابل منعهم من جمع الإعانات من جماعاتهم الدينية.

هذا على المستوى المركزي للدولة العثمانية، أما على مستوى الولايات التابعة لها فقد انتشرت الإرساليات التبشيرية في سوريا ولبنان وفلسطين ومصر، وقامت تلك الإرساليات بتأسيس المدارس والجمعيات العلمية والمؤسسات الصحفية للنهوض بالأقلية المسيحية من جهة، والتبشير بالمسيحية من جهة أخرى. وأدى ذلك إلى نشر الوعي القومي بين المسيحيين والنهوض بهم من الناحية التعليمية، الأمر الذي حَقَّق لهم التمكين السياسي بمساعدة المستعمرين البريطانيين والفرنسيين.² وكانت قمة ذلك التمكين السياسي أن أصبح منصب الرئيس في لبنان حكرا على المسيحيين.

والواقع أن المسائل التي حدثت مع الأقليات الدينية - خاصة المسيحيين - لم تكن متعلقة في الأساس بحرية الاعتقاد؛ لأن تلك الأقليات ظلت عبر التاريخ الإسلامي تتمتع بحرية الاعتقاد والممارسة الدينية، وإنما كانت تتعلق أساسا بالدور السياسي والوضع القانوني لتلك الأقليات فيما يتعلق بمسألة المواطنة والذمة، وشغل المناصب السياسية والإدارية العليا في الدولة.

ما سبق الحديث عنه هو ما يتعلق بالأقليات الدينية، أما ما يخص الأغلبية المسلمة فقد أدت الحملات الاستعمارية للدول الأوروبية الكبرى إلى وقوع معظم بلدان العالم العربي والإسلامي تحت

¹ يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سلمان (استانبول: مؤسسة فيصل للتمويل، 1990م) ج2، ص55-56.

² محمد بديع شريف وآخرون، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة (د.م: جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، د. ت) ص76-79، 80-83، 248-250.

نفوذ أو سيطرة الاستعمار الأوروبي. وتزامن مع تلك الحملات الاستعمارية نشاط حركة التبشير والاستشراق خدمة للأهداف الاستعمارية. ونتج عن ذلك من جهة نشاط المستشرقين والمبشرين في تشويه صورة الإسلام والتاريخ الإسلامي، ومن ذلك دعوى أن الإسلام انتشر بالسيف، وأن الجهاد الإسلامي وسيلة لإرغام الشعوب على الدخول في الإسلام.¹ وقد انبرى الكُتّاب المسلمون للرد على هذا الافتراء، وفي خضم تلك الردود ظهرت بينهم مناقشات حول مسألة العلاقة بين المسلمين والكفار: هل الأصل فيها السلم أم الحرب؟ وحول دعوى نسخ آيات القتال للآيات المتعلقة بالسلم والمهادنة مع غير المسلمين، وحول طبيعة الجهاد في الإسلام: هل هو دفاعي محض أم يمكن أن يكون هجوميًا أيضًا وهو ما يسمى جهاد الطلب؟

ومن جهة أخرى ظهرت آثار الغزو الفكري الغربي بين أبناء المسلمين، وكانت البداية الكبرى من مصر التي تعرضت للغزو الفرنسي بقيادة نابليون عام 1798م. على الرغم من إنهاء الاستعمار العسكري الفرنسي لمصر عام 1801م على يد تحالف عثماني بريطاني، إلا أن الأثر الثقافي للغزو الفرنسي استمر بعد ذلك، حيث توجه محمد علي باشا -الذي تمكن من الاستيلاء على الحكم في مصر عام 1805م- وجهة فرنسية في عملية التحديث التي قام بها في مصر من خلال الاستعانة بالخبراء الفرنسيين وإرسال البعثات المصرية إلى فرنسا لأغراض التعليم والتدريب سواء في المجالات المدنية أم العسكرية.² كما وقد كثير من المستشرقين إلى مصر للتدريس في معاهدها العليا، ونشطت حركة الترجمة من الفرنسية إلى العربية، وكان يقوم بالترجمة المستشرقون وأبناء البعثات المصرية التي رجعت من الدراسة في فرنسا، وكانت تلك الترجمة شاملة لمختلف المجالات العلمية والأدبية، ومن تلك الترجمات ما قام به رفاعه الطهطاوي حيث ترجم القانون المدني الفرنسي والدستور الفرنسي والنشيد الوطني الفرنسي،³ ونتج عن تلك الحركة ترسيخ النفوذ الثقافي والتشريعي الفرنسي في مصر. ولم يقتصر الأمر على التأثير الفرنسي، حيث انضاف إليه التأثير البريطاني خاصة بعد حصول الانتداب البريطاني على مصر، وكذلك دخل النفوذ الأمريكي مع تأسيس الجامعة الأمريكية في القاهرة عام 1919م. كما امتد النفوذ الفكري الغربي إلى بقية البلدان العربية والإسلامية التي تعرضت للاستعمار الغربي. وظهرت في المشرق العربي حركة القومية العربية -التي كان كثير من منظريها من العرب المسيحيين- ونحت منحى

¹ مصطفى خالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية (بيروت: المكتبة العصرية، 1986، ط3) ص41.

² Arthur Goldschmidt Jr., Lawrence Davidson, A Concise History of the Middle East, Philadelphia: Westview Press, 9th ed. 2010, pp.161-164.

³ محمد بديع شريف وآخرون، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، ص30-31.

علمانيا كثيرا ما كان يتَّسم بالتطرف، وهو الأمر الذي أدى إلى الصدام مع أصحاب التوجُّه الإسلامي، وكان صداما عنيفا في بعض مراحلها.

لقد أدت حالة التخلف الشامل الذي كان يعيشه العالم الإسلامي إلى ظهور محاولات للإصلاح والنهضة منذ نهايات القرن التاسع عشر، وتنوعت مشارب أصحاب تلك المحاولات وتنوعت توجهاتهم بين تيار إسلامي محافظ، وتيار قومي علماني متطرف، وتيار ليبرالي، وتيار وطني يحاول الجمع بين التوجه العلماني في الشؤون السياسية والاقتصادية والتشريعية والمحافظة على الهوية الإسلامية في بعض جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، وتيار شيوعي إلهادي.¹ وفي خضم تلك الحركات الإصلاحية المتعددة المشارب والتوجهات ظهر النقاش حول مسائل فلسفية واقتصادية وسياسية ودينية كثيرة. ومع ظهور الإلحاد واللا دينية والقومية والعلمانية المتطرفة والأفكار المارقة عن الدين والمشككة في قضاياها الأساسية، لم يعد النقاش حول حرية الاعتقاد محصورا في الموقف من الأقليات الدينية، بل امتد إلى صفوف أبناء المسلمين، وبرز النقاش حول المسائل الآتية: هل حرية الاعتقاد عامة تشمل -مع غير المسلمين- المسلمين أيضا فيكون لهم الحق في الارتداد عن الإسلام دون التعرض للأذى أو التمييز؟ أم هي مقصورة على من لم يكن مسلما أصلا؟ وهل القول بمعاينة المرتد يخالف حرية الاعتقاد التي كفلها القرآن الكريم أم لا يعد مخالفا لها؟ وهل العقوبة الدنيوية على الردة ثابتة في الشرع أم أن ثبوتها محل شك؟

¹ كان من طلائع التيار الشيوعي الإلهادي في مصر والعالم العربي إسماعيل أدهم الذي حصل على الدكتوراه في العلوم من جامعة موسكو عام 1931م، وعاد إلى مصر عام 1936م ونشر مؤلفات منها كتاب بعنوان "لماذا أنا ملحد؟" انظر: عصمت نصار، مقدمة كتاب الحرية الدينية في الإسلام لعبد المتعال الصعدي، ص 38.

الفصل الثاني نظرة تاريخية على حرية الاعتقاد

- المبحث الأول: حرية الاعتقاد في حضارة مصر القديمة ووادي الرافدين
- المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في الحضارة الهندية القديمة
- المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في الحضارتين اليونانية والرومانية
- المبحث الرابع: حرية الاعتقاد في الزرادشتية
- المبحث الخامس: حرية الاعتقاد في الحضارة الصينية القديمة

المبحث الأول: حرية الاعتقاد في حضارة مصر القديمة ووادي الرافدين

المطلب الأول: حرية الاعتقاد في حضارة مصر القديمة

إن الناظر في تاريخ الحضارة المصرية القديمة قد يبدو له في تعدد الآلهة واختلافها مظهرا من مظاهر حرية الاعتقاد، ولكن إذا أمعنا النظر في أساطيرهم الدينية وكذلك الصراعات التي كانت بين الأقاليم المصرية، وبين الآلهة المتعددة، يتبين لنا عكس ذلك.

لقد كان من الأسباب الأساسية في عدم تمتع المصري القديم بحريته، لا سيما الحرية الدينية، المؤسسة الفرعونية التي لم تكن إدارة ملكية دنيوية تقليدية كغيرها من المؤسسات الملكية، حيث كان الفرعون يتصرف بوصفه الإله، وكانت أعمال الفرعون ومشيبته وأفكاره هي أعمال الإله ومشيبته وأفكاره. وقد كان الفراعنة يتخذون لأنفسهم ألقابا مثل: الإله العظيم، الإله المحسن، وصانع الأشياء، وغيرها.¹ وقد أشار القرآن الكريم إلى شيء من ذلك في قوله تعالى عن فرعون: (فَحَشَرَ فَنَادَى ﴿١٦٠﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴿١٦١﴾)،² (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي فَأَوْقَدْ لِي يَهْمَمُنْ عَلَى الطَّيْنِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأُظَنُّهُ مِّنَ الْكَاذِبِينَ ﴿١٦٢﴾)،³ وقول فرعون لموسى: (قَالَ لِنِ أَنْتَ أَخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِّنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿١٦٣﴾)،⁴ (قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴿١٦٤﴾).⁵ وهذا يوضح أنه لا حقوق للمحكومين قبل الحاكم، فالحرية في مصر القديمة هي حرية فرعون والفرعون وحده حر في أن يفعل ما يشاء ومتى يشاء، فلا حرية للمحكومين إلا وفقا لمشيبته الملك الإله.⁶

لقد حافظ الفراعنة على نظامهم الظالم بمزيج من الإرهاب والتظاهر بالألوهية المقدسة، وهذا ما نلمسه في قول الملك "خيتي" لابنه "ميريكارع" في حوالي 3000 ق م: "إذا وجدت في المدينة رجلا خطرا يتكلم أكثر من اللازم ومثيرا للاضطراب فاقض عليه إذن واقتله، وأمح اسمه، وأذلّ جنسه وذكره

¹ خزعل الماجدي، الدين المصري، سلسلة التراث الروحي للإنسان (عمان: دار الشروق، 1999م) ص 139-140.

² النزاعات: 23-24.

³ القصص: 38.

⁴ الشعراء: 29.

⁵ غافر: 29.

⁶ أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية (القاهرة: الأترك للنشر والتوزيع، 1998م) ص 8.

وأنصاره الذين يحبونه، فرجل يتكلم أكثر من اللازم كارثة على المدينة.¹ وفي هذا النص نرى كيف كان موقف الفراعنة من مخالفيهم في العقيدة، بل ومخالفهم في الرأي. على الرغم من وجود فترات فُتِح فيها الباب لحرية الاعتقاد، إلا أنه سرعان ما انقلبت الأمور إلى حظر وعنف لما أدت تلك الحرية إلى المساس بوحدة النظام والمؤسسات الملكية. ومثال ذلك ما حدث مع حركة أخناتون التي كانت تدعو إلى السلام والرحمة والتسامح ونبذ الحروب. ففي بادئ الأمر أظهر كهنة الإله "أمون" تقبلاً حذراً لدعوة أخناتون، وسمحوا له أن يشيد معبداً له في رحاب الكرنك، ولكن لما قويت دعوته وزاد مناصروه أدى ذلك إلى انقلاب على كهنة أمون، مما جعل كهنة طيبة يتهمون أخناتون بالكفر ويشنون الحرب عليه ويجرضون الشعب على ذلك.²

المطلب الثاني: حرية الاعتقاد في حضارة وادي الرافدين

لقد شهد وادي الرافدين أقدم الحضارات في العالم (السومرية والبابلية والأشورية)، وقد اهتمت هذه الحضارات عبر مسارها التاريخي بحقوق الإنسان باعتبارها ركناً أساسياً في الحفاظ على بنية المجتمع وتماسكه. فإذا تتبعنا تاريخ هذه الشعوب يظهر لنا مقدار الرقي والتطور الذي وصلت إليه في هذا المجال. وتشهد الكثير من الدراسات للنقوش الأثرية لألواح القوانين التي كانت موجودة في تلك الحقبة أن حقوق الإنسان لم تكن مجهولة في الفكر القانوني والعرفي لتلك الحضارات. فالحرية والعدالة والمساواة كانت من الأفكار الأساسية التي جسدها القوانين المكتوبة، مثل قانون "حمورابي"، وقانون "أشنونة"، وقانون "لبت عشتار"، والإصلاحات التي قام بها حاكم "أوركاجينا"، حيث أكدت تلك الإصلاحات مبدأ الحرية الفردية في حدود القانون. ومما تجدر الإشارة إليه أن إصلاحات "أوركاجينا" هي الوثيقة الأولى في تاريخ البشرية التي وردت فيها كلمة الحرية. ولكن إذا رجعنا إلى حق حرية الاعتقاد فإننا لا نجد تلك القوانين تشير إليه لا من بعيد و لا من قريب، وربما يعود سبب ذلك لكون العقائد الدينية آنذاك خاضعة لسُلطان الملك، ولا يمكن لأحد أن يتجرأ على مخالفة دين الملك.³

وقد ادعى الملوك والزعماء أنهم يستمدون سلطانهم من مصادر إلهية، حيث أصبحوا حلقة وصل بين السماء والأرض، وبذلك امتزجت السلطات الدينية والزمنية. وهذا الامتزاج منح الحكام صلاحية

¹ عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، حقوق الإنسان في الأديان السماوية (د.م: دار المناهج، د.ت) ص22.

² محمود شاكر، موسوعة الحضارات القديمة والحديثة: تاريخ الأمم (الأردن: دار أسامة، 2002م) ج1، ص185-186.

³ مازن ليلو راضي، ود. حيدر أدهم عبد الهادي: المدخل لدراسة حقوق الإنسان، ص4-5. من موقع www.ao.academey.org تاريخ التصفح 2010/5/10م.

الانفراد بالسلطة واسترقاق الآخرين. وامتد الأمر ليشمل طبقات المجتمع كله، وعليه فإنه لم يكن هناك حق إنساني إلا في حدود ما يقره الحاكم.¹

من العوامل الأخرى التي ساعدت على عدم احترام حرية الاعتقاد في المجتمعات القديمة في وادي الرافدين تعدد الآلهة، حيث كانت كثيرا من المدن تخلع على إلهها الخاص صفة السلطان الأعلى، وتمنحه القدرة على كل شيء، ولا يسمحون لأتباعهم بأن يعتقدوا أو يدينوا بغير دينهم.² كما أدى ظهور الديانات التوحيدية ونشر مفاهيمها بعد السبي البابلي إلى تكون طوائف و فرق دينية مختلفة نتج عنها صراعات دينية حادة غاب معها الالتزام بالحقوق، وعلى رأسها حق حرية الاعتقاد.

المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في الحضارة الهندية القديمة

تعتبر الهند من مراكز الحضارة القديمة في العالم، وهي في هذا تنافس مصر والصين وآشور وبابل. وقد كانت الهند مسرحا وأرضا خصبة لالتقاط الأفكار والمعتقدات السائدة في جوارها، ومما ساعد على نمو وازدهار تلك الأفكار والمعتقدات تسامح الشعب الهندي وانفتاحه على كل ما يحيط به من حضارات، فتكاثر فيها الأفكار والمعتقدات الدينية المختلفة.³ ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما فعله بعض ملوك الهند من إطلاق الحرية للناس في اعتقاد ما يخلو لهم من العقائد. فنجد أن الملك "أشوكا قارذانا"، الذي تولى العرش عام 273 ق م، أصدر في العام الحادي عشر من حكمه مرسومات نقشت على الصخور والأعمدة، وكانت تلك المرسومات تشيد بالحرية في الاعتقاد، والتسامح الديني بين العقائد والديانات الموجودة آنذاك، فذكر فيها أنه على المرء أن يحسن إلى كهنة البراهمة كما يحسن إلى كهنة البوذيين سواء بسواء، ولا ينبغي لأحد أن يسيء بالقول إلى عقيدة من العقائد. وأعلن الملك أن كل أفراد شعبه بمثابة أبنائه الذين يحنو عليهم، فهو لن يفرق بينهم بسبب اختلافهم في العقيدة. فمثلا جاء في مرسوم الصخر 12: "... وإن جلاله الملك المقدس الرحيم يقدم إجلاله للناس من شتى المذاهب، وهو يقدم إجلاله هذا بالهدايا وغيرها من مختلف ألوان التوقير، وإن جلاله الملك المقدس لا تعنيه كثيرا هذه الهدايا والتوقير بقدر ما يعنيه أن ينمو في كل هذه العقائد لبها وجوهرها، وذلك اللب إنما يكون بطرائق شتى، ولكن أساسها جميعا هو ضبط اللسان عن الكلام، وأعني بذلك ألا يبجل

¹ المرجع نفسه، ص 2.

² ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران (بيروت: دار الجيل، تونس: جامعة الدول العربية) مج 1، ج 2، ص 213-214.

³ وفاء فرحات، موسوعة الأديان: الديانة الهندية (بيروت: دار اليوسف، 2004/2005م) ص 77.

المرء عقيدته وألا يحط من شأن عقيدة غير عقيدته إلا بما يمليه العقل، وإن الحط من شأن العقائد الأخرى لا ينبغي أن يكون إلا لأسباب عقلية معينة، ذلك لأن عقائد الناس على اختلافها جدرة بالاحترام لهذا السبب أو ذاك، ويمثل هذا التصرف يرفع المرء من عقيدته، وينفع في الوقت نفسه سائر العقائد، وبالتصرف المضاد لهذا يؤدي المرء عقيدته، ويضر عقائد الناس.¹

هذا من حيث الموقف من الديانات الأخرى التي وجدت طريقها إلى الهند، ولكن الناظر في الهندوسية التي تمثل الديانة الغالبة في الهند، يرى أنها لا تعطي لجميع أتباعها حرية الاعتقاد والممارسة الدينية، فنظام الطبقات المقدس في الهندوسية ترتب عنه خنق لحقوق الإنسان، وتأثير قوي في الحريات الدينية لطبقات المجتمع الهندوسي، ولا سيما طبقة المنبوذين الذين حرّمهم المجتمع حقوقهم الإنسانية، ونزل بهم إلى مستوى الحيوان، وكُبِحت حريتهم الدينية، حيث لم يسمح لهم بأن يعتنقوا الدين الهندوسي، أو يتخلقوا بأدابه.² وفي المقابل تؤكد الهندوسية على استعلاء طبقة البراهمة وامتيازاتهم التي وضعوها لأنفسهم في كونهم الخبراء بكتب الفيदा المقدسة، فكانوا يحتكرون قراءتها وفهمها وتفسيرها.³ وقد نتج عن هذه الممارسة الطبقية - التي أُلِست الطابع المقدس - ردات فعل من طبقات المجتمع، وإن كان أغلبها بطريقة سلمية، فظهرت أفكار تحررية مناهضة لاستبداد البراهمة، منها الجينية والبوذية اللتان أصبحتا فيما بعد من الأديان المشهورة في الهند.

أولاً: حرية الاعتقاد في الجينية:

الجينية أو "الجانتية" تعد من الديانات البارزة في الهند، وهي وليدة لتعسف واستبداد البراهمة، وكانت ردة فعل على نظام الطبقات الذي أوجده البراهمة. وهي دين مسالم يبالغ في البعد عن العنف، حيث يعد ذلك المبدأ واحداً من العهود الأربعة التي وضعها "بارسوانات"، وهو جينا الثالث والعشرين. وبسبب هذه المسألة اعترف الجينيون بأهله الهندوس، كما دفعهم ذلك إلى الاعتراف بالبراهمة ودينهم، لكنه بالنسبة لهم قاصر على البراهمة وحدهم. وقد احترموا رجال البراهمة من قبيل المسألة والمجاملة وليس من قبيل الاعتقاد والتدين.⁴

¹ ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة، مج1، ج3، ص103-104.

² أحمد شلي، مقارنة الأديان: أديان الهند الكبرى "الهندوسية - الجينية - البوذية" (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط9، 1987م) ج4، ص57-58.

³ ويل ديورانت، قصة الحضارة، مج1، ج3، ص166.

⁴ إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية من مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها (مصر: مطبعة الأمانة، 1985م) ص120.

ثانيا: حرية الاعتقاد في البوذية:

البوذية في أصلها ليست ديناً كالهندوسية أو الزرادشتية، ولكنها أصبحت فيما بعد ديانة وضعية بكل ما تحملها الكلمة من دلالة. فمؤسس البوذية "غوتاما سيدهارتا" لم يتعرض لمبحث الألوهية الذي تقوم عليه العقائد والديانات، ولم يضع نظاماً لعبادات أو معابد وطقوس، وتركزت أطروحته ووصاياه وتوجيهاته على الفلسفة الأخلاقية وعلى السلوك. وكان اهتمامه بالحياة ونظامها الاجتماعي والإصلاح الاجتماعي، ولكن أتباعه فيما بعد طوروا تعاليمه ورفعوه إلى مقام الألوهية، وأخذت تعاليمه صفة الديانة.¹

على الرغم من أن البوذية ظهرت على أساس السعي للاستغناء عن الكهنوت، إلا أنها قد كونت لنفسها طائفة من النساك الرهبان كما هو الحال في الهندوسية، وقد أحيط كهنتها بكل أسباب المجد التي كان البراهمة يحيطون أنفسهم بها، ولعل سبب ذلك هو أن المتحولين الأوائل إلى البوذية إنما جاءوا من صفوف البراهمة أنفسهم، ثم تحول بعد ذلك إلى البوذية جماعة من أغني الشباب من مختلف مدن الهند.²

كان أتباع البوذية يميلون إلى التسامح مع غيرهم من أصحاب العقائد الأخرى وينبذون التعصب الديني. وكل ذلك أخذوه من معلمهم الأول "بوذا" الذي كان من أبرز صفاته عداوته للتعصب الديني، واعتباره التعصب أعدى أعداء الدين.³ وقد رأى مرة أحد تلاميذه غارقاً في نقاش حاد مع برهمني كان يرمي بوذا بالإلحاد وقلة الورع، وكان يطعن في نظام التسول الذي أيده بوذا، ولما رأى بوذا حماسة تلميذه وجدته أنكر عليه ذلك وقال: "أيها الإخوان، إن كان هناك من يقدر في ذاتي أو في ديني أو في النظام فليس لكم أن تغضبوا أو تحزنوا أو تحقدوا، لأنكم بهذا تعرضون أنفسكم لخطر الخسارة الروحية أولاً، ثم لا تتمكنون في ثورة الغضب من تمحيص أقوال القادح ثانياً."⁴

الأصل أن البوذي لا ينظر إلى الآخرين الذين ينتمون إلى معتقدات أخرى نظرة دونية، كما يعتقد البوذي أن هؤلاء بإمكانهم الوصول إلى الخلاص حتى ولو عاشوا خارج إطار البوذية، لأن المرض والمعاناة يحدثان للفرد أيّاً كان، وعلى الفرد نفسه أن يقطع الطريق من المعاناة إلى السلام والسعادة، وهذا الإدراك يكمن في قرار احترام الخلافات الفردية في المجالات المختلفة في الحياة،

¹ أسعد السحمراني، ترجمان الأديان (بيروت: دار النفائس، 2009م) ص 89.

² ويل ديورانت، قصة الحضارة، مج 1، ج 3، ص 88.

³ حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان (بنغازي: دار الكتب الوطنية، 1426هـ) ص 21.

⁴ أحمد شليبي، مقارنة الأديان: أديان الهند الكبرى: الهندوسية. الجينية. البوذية، ص 154.

وهي الخلافات التي تميز الثقافات البوذية.¹ ومع ذلك فقد اشتبك البوذيون مع التاويين في صراع عنيف للاستحواذ على أرواح الصينيين، حيث وجد التاويون صعوبة في أن يغفروا للبوذيين أنهم سحجوا منهم أتباعهم بتلك الأعداد الغفيرة، وأحنق البوذيين من ناحية أخرى أن يوصم دينهم بأنه ليس سوى صورة أجنبية من التاوية، ونشأ جدل عنيف حول ما إذا كان بوذا معلم "لاوتسو" أم تلميذا له.²

المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في الحضارتين اليونانية والرومانية

المطلب الأول: حرية الاعتقاد في الحضارة اليونانية (القرن 8 ق م - القرن 5 ق م)

كانت اليونان القديمة مكونة من عدة دويلات يطلق على كل منها "الدولة المدينة"، كما هو شأن مدينة أثينا، وكانت مختلفة من حيث الأنظمة باختلاف العصور. فكانت أثينا معروفة بنظام الحكم الديمقراطي، وكانت تعدّ النمودج الذي يمثل الديمقراطية اليونانية القديمة.³ وقد ارتبطت المدينة (أثينا) ارتباطاً وثيقاً خاصة بالديانة اليونانية الكلاسيكية، إذ كان للمدينة آلهتها وعبادتها، وكلاهما متفاوت مرتبة ومنشأ وأهمية حتى في نظرها.⁴ وعلى الرغم من أنها عرفت تسامحاً في تعدد الآلهة وتنوعها حيث كانت لهم حرية اختيار الإله، وكان لكل أسرة إلهها الخاص توحد له في البيت النار وتقدم له القرابين،⁵ إلا أن آلهة (البولياسيون) تأتي في الدرجة الأولى، وتُعد عبادتهم النظام الأساسي للدولة وضمناً لميثاقها الاجتماعي، ويحمي التشريع الديانة المدنية وخاصة (أثينا) حيث يواجه القانون جريمة الزندقة التي تُعرض مرتكبها لأقصى العقوبات، وخاصة عندما تبدو المدينة في خطر.⁶ كما لم يكن قوام الدين هو الإقرار بعقائد معينة، بل كان قوامه الاشتراك في الطقوس الرسمية، وكان في وسع الإنسان أن يؤمن بما يشاء من العقائد شريطة ألا

¹ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني: دراسة مقارنة (بيروت: دار المشرق، 2010م) ص 87.

² جفري بارندر، المعتقدات الدينية عند الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكوي (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993م) ص 268 و 277.

³ حسن الشيخ، دراسات في التاريخ الحضارة القديمة: اليونان (دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، د.ط، د.ت) ص 117.

⁴ موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام: الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريدم. داغر و فؤاد ج أبو ربحان (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط2، 1986م) ج 1، ص 365.

⁵ ويل ديورانت، قصة الحضارة، مج 1، ج 5، ص 316 - 317.

⁶ موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام: الشرق واليونان القديمة، ج 1، ص 365.

يكفر بأهله المدينة أو يسبها.¹ ولذلك لم تكن العبادات الأجنبية المنشأ تتعرض للتحريم البتة، بل لا تكاد تكون موضع شبهة أو ريبة. وقد سمحت مدينة أثينا أن تؤسس جمعيات خاصة يعبد فيها أفرادها الآلهة الغريباء كآلهة (بنديس، ايزيس المصرية وغيرها)، وقد انضم بعض المواطنون إلى عبادتها دونما تستر أو تعرض لأي لوم، وأقرت أثينا بعد ذلك دخول العدد الأكبر من تلك الآلهة إلى العبادة الرسمية. وبالرغم من تصلبها في الدفاع عن استقلالها السياسي إلا أنها لم تكن ترى ضيراً في أن تُصاب بعدوى ديانات البرابرة.²

لقد كان هذا القدر الكبير من احترام حرية اعتقاد المواطنين راجعاً إلى طبيعة الثقافة الإغريقية التي أعطت لاستقلالية الفرد الفكرية أهمية كبرى، وكذلك لأن التوجه لدى الإغريق كان توطيد نفوذ المدينة أثينا بالاعتراف بآلهة الأجانب والاحتفال بالأعياد المحلية الدينية ضمن الأعياد الشاملة. ولقد أعطى الإغريق المثل في احترام معتقدات الأقاليم الخاضعة للحكم اليوناني وطقوسها، فقد كان الاهتمام ينصب على حرية الأفراد الذين كان يحق لهم عبادة أي إله يؤمنون به أو حتى تطوير نظرتهم الفلسفية والفكرية إلى العالم والطبيعة الإنسانية.³

المطلب الثاني: حرية الاعتقاد في الحضارة الرومانية القديمة (31 ق م - 476 م)

أسست روما حسب أرجح الدلائل الأثرية في غضون النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، وكان أول نظام سياسي عرفته هو النظام الملكي.⁴ ولما بسطت روما سلطانها عن طريق التجارة والصلات الحربية والثقافية بينها وبين الدويلات الأخرى وخاصة اليونان، تسربت إليها عقائد وعبادات مختلفة ومتنوعة، فطبقت الحكومة الرومانية آنذاك مبدأ حرية الاعتقاد إلى حد ما مع تلك العقائد الجديدة الوافدة، ونظرت إليها نظرة تسامح في الغالب؛ ذلك لأنها لم تكن تريد أن تسمح للأجانب أن يشاركوا الرومان في عبادتهم، ومن أجل هذا كانت ترى بأن لا تحرمهم من حقهم في حرية العقيدة وممارسة شعائرتهم التي جاءوا بها. لكن كانت تطلب منهم في نظير ذلك أن يكون كل دين أجنبي

¹ ويل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد 1، ج 5، ص 348-349.

² موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام: الشرق واليونان القديمة، ج 1، ص 367.

³ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص 41-42.

⁴ لطفني عبد الوهاب يحيى، تاريخ اليونان والرومان (د.م: دار المعرفة الجامعية، 2010م) ص 213.

متسامحا كذلك مع غيره من الأديان، وأن تتضمن طقوسه ما يشعر بالخضوع إلى عبقرية الإمبراطور وألهة روما، ليعبروا بذلك عن ولائهم للدولة.¹

من مظاهر احترام حرية الاعتقاد من طرف الإدارة الإمبراطورية الرومانية القديمة فرضها لمجموعة قوانين نصت فيها على ألا تتدخل الدولة في إيماء أي ديانة، وأن تحترم كل الديانات والمعتقدات، كما شرع القياصرة ضمن القانون الجنائي عدم معاقبة من يوجّه إهانة إلى الآلهة. ولم تكن القوانين الرومانية تشترط على الناس اعتقاد عقيدة ما. وما دام الشخص لا يهاجم علنا أو في عنف معتقدات الآخرين فليس لأحد أن يحاسبه على إيمانه أو عدم إيمانه، والقانون لا يجبر أحدا على مزاوله عبادة ما، ولكل مواطن الحق في مزاوله العبادة التي يؤمن بها.²

وقد شجع هذا التسامح والتساهل للمعتقدات الوافدة، وخاصة الأديان الشرقية التي انتشرت في روما وأصبحت فيما بعد الأديان الأكثر انتشارا بين العامة. فانتشرت عبادة "إيزيس" و"سرايس" المصرية، ووصلت إيطاليا في بداية القرن الثالث قبل الميلاد، وعمت كامل الإمبراطورية في القرن الثالث قبل الميلاد، وكذلك الإلهة "سيبال" التي كانت في البداية تُعبد في الخفاء وكانت عبادتها ممنوعة على المواطنين الرومان، ولكن بعد تبني الإمبراطور "كلوديوس" لها أصبحت جزءا من الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، ولكن الأمور لم تبق على هذا الحال، حيث أن انتشار المعتقدات الأجنبية الكثيرة وتأثيرها في معتقدات الدولة الأصلية أدى إلى زرع الخوف والاضطراب بين أركان الدولة فيما يتعلق بدينها الرسمي.³ وقد كان المحافظون يعزون أسباب الحرب الأهلية وما جرت به على الدولة من كوارث إلى إهمال الدين الرسمي وغضب آلهة السماء. فلما جاء أغسطس تزعم حركة إحياء الدين، وأدى ذلك إلى تحريم الممارسات والعبادات والطقوس المصرية والأسيوية في روما، ولكنه استثنى اليهود من ذلك التحريم، وأطلق الحرية الدينية لسكان الولايات، وأغدق الهبات على الهياكل، ووجد الاحتفالات والمواكب والأعياد الدينية القديمة.⁴ وهو الأمر الذي جلب الولايات على بعض الديانات الوافدة منها "المانوية"، التي دخلت الرومان عن طريق النساك الفارسيين في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد، فقد عانى أصحابها من أصناف الاضطهاد والعذاب، وللحد من انتشارها في الإمبراطورية الرومانية أصدرت قوانين ضدهم من طرف الإمبراطور "ديوكلتين" سنة 296 ق م نصت

¹ المرجع نفسه، ص 356.

² عبد الرزاق صلال الموحى، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، ص 35.

³ Naphtali Lewis and Meyer Rein, *Roman civilization*, New York, (USA) :Columbia University Press, 1990, 3rd edition, p. 543-547.

⁴ ويل ديورانت، قصة الحضارة، مج 3، ج 2، ص 34-35.

على معاقبتهم بشتى الطرق، كتشيتيتهم وحرقتهم بالنار لزرع الخوف في أوساط أتباعهم ومن تسؤل له نفسه أتباعهم.¹

من أمثلة انتهاك الإمبراطورية الرومانية للحرية الدينية، ما كان في سنة 186 ق م، حيث علمت السلطات الحاكمة أن أقلية معتبرة من الشعب قد اعتنقت الطقوس "الديونية" (نسبة للإله ديونسيوس) اليوناني، وأنه تقام له طقوس وحفلات في الليل سرا، فحرم مجلس الشيوخ هذه الطقوس الدينية وقبض على سبعة آلاف من القائمين عليها، وقضى بإعدام مئات منهم.² ولم يقتصر الأمر عليهم بل عم كل من يهدد وحدة وأمن المجتمع من المسيحيين واليهود آنذاك.

إن ما عاناه المسيحيون من اضطهادات قاسية بسبب عقيدتهم خير مثال على ظلم وانتهاك الحريات الإنسانية، وعلى رأسها الحرية الدينية. وقد بدأت الاضطهادات الرومانية ضد المسيحيين سنة 64م وانتهت عام 313م، ولكنها لم تكن متواصلة. وقد أحصيت خلال هذه الفترة عشر اضطهادات أساسية ارتبطت بالأباطرة الذين أمروا بها، ولم يعرف عدد الذين قتلوا خلالها بطرق مختلفة كالصلب والحرق والحيوانات المفترسة، وهي:

- اضطهاد نيرون سنة 64م الذي بدأ على أثر اتهامه المسيحيين بإحراق روما، وكان أشهر ضحاياه القديسين بطرس وبولس.

- اضطهاد دوميسيانوس سنة 95م الذي ذهب ضحيته عدد كبير، ونفي خلاله القديس يوحنا إلى باتموس.

- اضطهاد ترايانوس بين سنتي 108 و112م، وكان أشهر ضحاياه القديس أغناطيوس الأنطاكي.

- اضطهاد ماركوس أويلوس سنة 177م، وكان أشهر ضحاياه شهداء مدينة ليون الفرنسية والقديس يوسينوس.

- اضطهاد سبتيموس ساويروس سنة 203م، حيث تم منع المسيحيين من نشر إيمانهم والتبشير به، وكان أشهر ضحاياه القديستين القرطاجيتين "بربتوا وفليسيته".

- اضطهاد مكسيموس سنة 236م ضد الأساقفة والكهنة الذين اتهموا بإضعاف الروح القتالية في الإمبراطورية لرفضهم التجنيد الإجباري، وكان من أبرز ضحاياه البابا بنطيانوس، والقديس هيبوليتوس.

¹ Naphtali Lewis and Meyer Rein, *Roman civilization*, p. 548-549.

² ويل ديورانت، قصة الحضارة، مج3، ج1، ص179-198.

- اضطهاد دافيوس بين سنتي 249 و251م، وكان الأقسى والأكثر شمولاً واتساعاً؛ إذ أُجبر جميع المسيحيين من رجال ونساء وأطفال في القرى والمدن على تقديم الأضاحي للآلهة الرومانية.

- اضطهاد قاليانوس بين سنتي 258 و260م الذي أُجبر فيه الأساقفة والكهنة على التخلي عن إيمانهم المسيحي، ومُنِع المسيحيون من ممارسة شعائرهم الدينية، وقد تمكن الإمبراطور نتيجة اضطهاده هذا من سد العجز في خزينة الدولة بعد أن صدر أملاك المسيحيين الأغنياء. وكان من أشهر ضحايا هذا الاضطهاد البابا سكستوس الثاني وشمامسته، وأسقف قرطاجة القديس كبريانوس.

- اضطهاد أوليانوس بين سنتي 270 و275م.

- اضطهاد ديوقلسيانوس وخلفائه بين سنتي 303 و313م، الذي بدأ بطرد المسيحيين من الإدارة والجيش، ثم أمر الإمبراطور بهدم الكنائس وإحراق الكتب المقدسة وسجن الأساقفة. وبعد تنحي ديوقلسيانوس عن عرشه سنة 305م توقف الاضطهاد في الغرب، لكنه استمر واشتد في أوربا الشرقية وآسيا الصغرى وسورية ومصر.¹

أما فيما يتعلق بالحرية الدينية لليهود في ظل الإمبراطورية الرومانية، فإننا نجد أن اليهود تعرضوا في مراحل متعددة لاضطهاد كبير بسبب ديانتهم. فمثلاً في عصر هدران (ببوليوس أيلوس هاديانوس) أعلن سنة 130م أنه يعترم بناء معبد لجوبيتر في مكان الهيكل، وأصدر سنة 131م مرسوماً بتحريم الختان وتعليم الشريعة اليهودية علناً، وحرّم كذلك الإسبات والاحتفال بأي عيد من الأعياد اليهودية، أو إقامة أي طقس من الطقوس اليهودية علناً، وأنذر كل من خالف ذلك بالإعدام، وفعلاً أعدم عدداً من الأحرار الذين خالفوا أوامره.²

المبحث الرابع: حرية الاعتقاد في الزرادشتية

الزرادشتية أشهر أديان بلاد الفرس وتعد من الديانات القديمة التي لا تزال حية، مؤسسها زرادشت بن يورشب، ظهر في القرن السادس قبل الميلاد، في عهد الملك "كشتاسب" وتسمى المجوسية.³

تعطي الزرادشتية للإنسان حرية اختيار المعتقد؛ فكل إنسان له حرية الاختيار في اتباع تعاليم السماء أو اتباع الشيطان، إلا أنها تنظر إلى غير المنتسب إلى الله تعالى بالإيمان على أنه كافر، والكافر كما يصفه الابتساق: "فاسد العقيدة خبيث الباطن قدر النفس، وهو بقذارة حياته يلوث كل ما حوله، يلوث عباد الله الأحياء، ويمنعهم من التمتع بالأغذية والألبسة وسائر نعم الحياة، ويؤثر أيضاً

¹ مجموعة من المؤلفين، موسوعة الأديان المسيحية (بيروت: دار النفائس، 2001م) ص 93-94.

² كامل سعفان، اليهود تاريخاً وعقيدة (القاهرة: دار الاعتصام، 1988م) ص 30.

³ أسعد السحمراني، البيان في مقارنة الأديان، ص 111-113.

بظلمه لنفسه على الماء فيفسده وعلى الزراعة والماشية فيهلكها ولا يرتاح الخلق ولا يبطل فسادة إلا بموته".¹ والمؤمن المنتسب إلى الإيمان لا بد له من أداء الشهادة وترديدها طوال حياته، وذلك حين يبلغ الزرادشتي الحلم، حتى يعرف الناس بنسبته وانتسابه لله تعالى ولفظ الشهادة: "أشهد بأني مؤمن بالله الخير الغني وعابد له، واتبع زرادشت رسوله الكريم، ومعاذ للشيطان وأعوانه، كما أقر بأني مسلم مصدق بالعقيدة الزرادشتية وأثني على ملائكة الله، وأنسب كل خير وكل شئ في الوجود لله تعالى". وعقب النطق بالشهادة يحرم على المؤمن تحريما قاطعا الارتداد عن الدين، ويعد الارتداد أو الخروج عن الدين كفرا صريحا وجريمة كبرى ورأس الخطايا، وكل مرتد ومارق يعاقب بالإعدام من غير توان، وبسرعة شديدة منعا لأي تلاعب في الدين وحفاظا على قدسية الشهادة واحترامها.²

هذا ما طُبِّق فعلا في العهود الأولى للساسانيين (600 ق م - 650م) الذين اتحدوا مع رجال الدين، واستمرت الصلات الوثيقة بين الدين والدولة خلال عهدهم، وعندما ظهرت مذاهب دينية أخرى واجهها رجال الدين والملوك بشدة بالغة وأوقعوا بمعنتيها العقوبات القاسية. كذلك الحال عندما أخذت المسيحية تنتشر في بلاد فارس، فقد عمد ملوك الفرس إلى معاقبة المرتدين عن الديانة الفارسية بعقوبات قاسية وأخضعوهم لتعذيب بشع. وكان الجرم أشد إذا ارتكبه الإيرانيون الذين تخلوا عن دين آبائهم. وفيما بعد عهد كسرى الأول تسامحت نصوص "الابتساق"، بعد إعادة جمعها وترتيبها، مع المرتد والخارج عن الدين، فنصت على حبسه أولا، وأن يداوم رجال الدين على تلاوة أحكام الشريعة عليه مدة عام، وينصحونه خلالها، ويبينون له بالبراهين المفحمة صدق الوحي المنزل على زرادشت، ويزيلون عنه الشبهات التي أبعدهت عن الحق، فإذا تاب وأتاب واستغفر أطلقوه من حبسه، وإذا حمله الإصرار والاستكبار على الردة أمروا بقتله.³

وكل من يدعو إلى دين آخر غير دين زرادشت، أو شريعة أخرى غير شريعته، أو يعلم الناس عقيدة باطلة قاصدا بدعوته وتعليمه إخراج الزرادشتيين من دينهم فهو في نظر الشريعة جالب الخراب غير المرئي للدين، وجالب الهلاك الظاهر للناس، وكل من يفعل ذلك يعاقب بالجلد مائتي جلدة.⁴

¹ عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، حقوق الانسان في الأديان السماوية، ص44.

² الشفيح الماحي أحمد، زرادشت والزرادشتية (جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي، الحولية 21، الرسالة 160، 2001م) ص49-51.

³ محمود سلام زناقي، مدخل تاريخي لحقوق الإنسان، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1987م). ص174-176.

⁴ الشفيح الماحي، زرادشت والزرادشتية، ص51.

كما أن الزرادشتيين لا يسمحون بدعوة أتباعهم إلى دين آخر، وهم في المقابل لا يسمحون بالدعوة إلى دخول دينهم، فهي من الديانات التي تحصر نفسها في عرق معين وتغلق أبواب دعوتها على من لا ينحدر من ذلك العرق، ولذلك أشرف عددهم على الانقراض.¹ وينقل د. أسعد السحمراني عن "رستم شهرزادي" المرجع الأعلى للطائفة في إيران قوله: "إننا لسنا كالأديان الأخرى نقبل بانتماء الآخرين إلى ديانتنا، فالديانة الزرادشتية لا تقبل بانضمام أي فرد آخر إليها ما لم يكن من أبوين مجوسيين، وهذه القاعدة تعمل بها وعمل بها زعماءنا الدينيون منذ الفتح الإسلامي لإيران قبل أكثر من ألف وثلاثمائة عام".²

المبحث الخامس: حرية الاعتقاد في الحضارة الصينية

أشهر الديانات التي عرفتها الحضارة الصينية هي الكونفوشية. وقد جعل كونفوشيوس الصلاح مقياسا للمجتمع العادل، فالجميع يجب أن يتحلوا بفضائل الأخلاق التي تنتج عنها الحقوق مجتمعة؛ فعندما يحترم الإنسان ذاته ويعرف ما عليه من حقوق وواجبات، يحترم حقوق الآخرين، فلا يعتدي عليها. وإخلاصه لتلك الحقوق وإقامتها يوئد الخير للآخرين ويطردهم الشر، وينذر الظالمين بالعقوبة والحرمان.³

لا يهتم كونفوشيوس بالطقوس الدينية بقدر اهتمامه بمشكلات الإنسان. وقد ورد عنه أنه أجاب عن سؤال وُجّه إليه عن أهمية الطقوس الدينية بقوله: "إن خدمة الإله تصبح لا معنى لها إذا أهملت خدمة الناس".⁴ وقد كان اهتمامه منصبا على مشكلات الإنسان الأخلاقية والاجتماعية، وذلك هو جوهر تعاليمه. ولا يعترض كونفوشيوس على مخالفته في العقيدة والرأي، ويؤمن بحرية الناس في اختيار العقيدة التي يرونها مناسبة.⁵ ولم يقل كونفوشيوس بإمكانية فرض إيمان أو معتقد على أي إنسان لأن إرادة الإنسان لا يمكن انتزاعها؛ فلكل فرد الحق في اتخاذ

¹ أحمد البغدادي، التنوع الفكري وحرية الدين والمعتقد من منظور إسلامي، من موقع:

www.alwihda.com/fikr/adab_ikhtilaf/2010-04-26-1194.ht. تاريخ التصفح: 2011/7/13م.

² أسعد السحمراني، البيان في مقارنة الأديان، ص 111-113.

³ جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 43.

⁴ المرجع نفسه، ص 242.

⁵ شوقي أبو خليل، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق:

دار الفكر، ط3، 2007م) ص 59-60.

القرار الذي يراه مناسباً في الأمور الروحية، ولا يمكن لأيّ قوة خارجية أن تولّد تحولاً أصيلاً في نفسه، واستعمال الإكراه في رأي كونفوشيوس أو الجبر لتنظيم المعتقد وسلوك الآخرين هو علامة ضعف. وقد سأل أحد الوزراء Chi K`ang Tzu كونفوشيوس: هل يستطيع أن يقتل كل من يخالف "الطريقة" من أجل التقرب إلى هؤلاء المخلصين لها؟ فكان الرد هو أن الحاكم لا يحتاج إلى القتل لإدارة حكومته، بل ما يحتاج إليه الحاكم هو فعل الصواب، لأنّ الحكم يعني تصحيح الخطأ، وبفعل ما هو صحيح لن يتجرأ أحد على فعل ما هو خطأ.¹

وقد أصبحت الكونفوشية ديانة الأغلبية في الصين، وحازت على تأييد من الأباطرة وأصبحت الديانة الرسمية للبلاد، حيث اعترف بها رسمياً في عهد أسرة "هان"، لكن عندما دخلت ديانات أخرى إلى الصين تغيرت نظرتها التسامحية مع غيرها من الديانات الوافدة مما ولد عدة صراعات بينهم، وأصبحت الكونفوشية خصماً للتاوية منذ العصور الكلاسيكية، كما كانت خصماً للديانة البوذية كذلك، ونظرت إليها على أنها ديانة أجنبية، واعتبرتها غير وطنية.² مع ازدياد عدد أتباع الجماعات البوذية المتنوعة في الصين تعرضوا للكثير من الاضطهاد والانتهاك لحريتهم الدينية، ومثال ذلك ما كان من شأن الإمبراطور الكونفوشي "ووتسونغ" من سلالة "تانغ" الذي دمر سنة 840 م خمسة وأربعين ألفاً من الأبنية البوذية، وذوب عشرات الألوف من صور بوذا، وأعاد أكثر من أربعمائة ألف راهب وراهبة وخادم معبد إلى حياة الدنيا المادية.³

لقد كانت الديانات في الصين الإمبراطورية خاضعة لسيطرة الحكومة المركزية وشملت السيطرة جميع الديانات التي كانت منتشرة، ومنها البوذية والتاوية والإسلام والمسيحية، والتسامح الموجه إلى تلك الديانات كان يتراجع كلما أظهرت أيّ مجموعة دينية تهديداً لوحدة الإمبراطورية السياسية التي كانت مستقاة من حرص التعاليم الكونفوشية على تحقيق الهدف النهائي، وهو ضمان السلم العام والنظام في الإمبراطورية. وبناء على ذلك رأى بعض أتباع الكونفوشية أن التاوية والبوذية من شأنهما أن تكونا مصدر خطر على المجتمع؛ لأنهما تدمران مبدأ العلاقات

¹ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص 86.

² جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 259-267.

³ فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الرابع: الهندوسية - البوذية - التاوية - الكونفوشية - الشنتو (دمشق:

دار علاء الدين، 2006م) ص 188.

الإنسانية، ولا يمكن للناس -تحت تأثير هذين المعتقدين- أن يؤدوا واجباتهم ويقوموا بأعمالهم الاجتماعية. كذلك كان يُنظر أحياناً إلى الكاثوليكية وما تقوم به من أعمال التبشير على أنه تهديد للنظام العام. وعلى الرغم من أن وصول أول إرسالية تبشير للديانة المسيحية يعود إلى القرن السابع الميلادي، فإنه استمر النظر إلى المسيحية كديانة أجنبية، ولم يكن لها تأثير قوي في تركيبة السكان الثقافية. وقد تعرض المسلمون لسياسة الاضطهاد إبان حكم أسرة مانشو التي حكمت من 1644 إلى 1911م مما دفع المسلمين إلى إعلان ثورة ضد الحكومة والمطالبة بالحرية الدينية، وقد أصدر الإمبراطور "يوانج تشين" بياناً يهدف إلى تهدئة المسلمين الصينيين ويؤكد لهم أنهم من الرعايا، ويطلق لهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية.¹

¹ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص 33-35.

الباب الثاني

موقف المسيحية والإسلام من حرية الاعتقاد

الفصل الأول: موقف المسيحية من حرية الاعتقاد

الفصل الثاني: موقف الإسلام من حرية الاعتقاد

الفصل الأول
موقف المسيحية من حرية الاعتقاد

المبحث الأول: حرية الاعتقاد في نصوص الكتاب المقدس والفكر المسيحي
المبحث الثاني: المواقف التاريخية للمسيحية من حرية الاعتقاد

الفصل الأول

موقف المسيحية من حرية الاعتقاد

يشتمل هذا الفصل على تمهيد ومبحثين. أما التمهيد فيدور حول موقف المسيحية من الأديان الأخرى، وأما المبحث الأول: فهو حول حرية الاعتقاد في نصوص الكتاب المقدس والفكر المسيحي، والثاني: حول المواقف التاريخية للمسيحية من حرية الاعتقاد.

تمهيد: موقف المسيحية من الأديان الأخرى

قبل الحديث عن موقف المسيحية من حرية الاعتقاد يجدر بنا أن نمهد لذلك بحديث مختصر عن موقف المسيحية من الأديان الأخرى؛ لأن نظرة المسيحية إلى الأديان الأخرى كان لها تأثير مباشر في موقفها من حرية الاعتقاد لأتباع تلك الديانات.

لقد كان الموقف التقليدي للكنيسة من الأديان الأخرى هو الموقف الحصري الذي يرى أن الإيمان المسيحي هو الحق المطلق، وأن الأديان الأخرى كلها باطلة، وأن الخلاص لا يتأتى إلا بالإيمان بيسوع وحده استناداً لما جاء في أعمال الرسل: "ليس بأحدٍ غيره الخلاص، لأنَّ ليس اسمٌ آخرٌ تحت السَّماء قد أُعْطِيَ بين الناس به ينبغي أن نَحْلُصَ".¹ ومن العبارات التي تمثل حصر الحق في المسيحية عبارة "لا خلاص خارج الكنيسة"، حيث تعتقد الكنيسة الكاثوليكية أن الناس لا يستطيعون الخلاص ولا ينالون الحياة الأبدية إن بقوا خارجها، وهذا ما أعلنه مجمع فلورنسا (1438-1445م) الذي نص على أن كل من كان خارج الكنيسة الكاثوليكية (اليهود والمسلمون والوثنيون والهرطقة والمنشقون عن الكنيسة) مصيرهم إلى النار الأبدية.² والإنجيليون الأصوليون هم أيضاً من أتباع النظرة الحصرية؛ لأن الخلاص والحق -عندهم- في المسيحية الكتابية فقط، وكلُّ الأديان والطرق الأخرى باطلة وتؤدي إلى الهلاك.³

¹ أعمال الرسل (4:12).

² Tord Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies of Today*, New York, Canada: The Edwin Mellen Press, 1995, pp.11-12.

³ دين محمد ميرا صاحب، "علاقة المسيحية بالأديان الأخرى في ظل الموقف الحصري لكارل بارث"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، العدد 24، 1427هـ/ 2006م، ص 211-212؛ جورج صبرا، اللاهوت المعاصر

ويرى القس إكرام لمعي أن هذا التوجه قد خلق "نوعاً من إنكار صلاحية الديانات الأخرى، وإنكار احتوائها على أي جزء من الحق، بل إنكار حتى حق وجودها واستمرارها بجوار المسيحية."¹ وهذا ما سنراه في المبحث الثاني من هذا الفصل.

وقد ظهر في العصر الحديث بين رجال اللاهوت المسيحي من سعى إلى تجاوز تلك النظرة الحصرية، فظهر منهم من يتبنى الموقف الشمولي (الاحتواء)، وهو يعني "أن ثمة حقيقة وخلصاً عند الآخرين في أديانهم، لكن ليس باستقلال عن المسيح، فالمسيحية في شكل أو في آخر تشمل الأديان الأخرى، وتشمل الحق والخلص فيها".² وهذا يعني أن الديانات الأخرى بما تملكه من حق جزئي يمكنها أن تستنير بالنور الكلي من خلال الإنجيل، وبذلك تكون المسيحية متممة للديانات الأخرى. وقد قاد هذا الموقف أستاذ الأديان الشرقية والأخلاق في أكسفورد زهيفر (zaehver)، وهو ما حاول فعله سووير (swearer) في دراسته لديانات الشرق غير المسيحية، حيث حاول أن يرى في تلك الديانات إنجيلاً مخفياً.³

وقد يظهر لأول وهلة أن المجمع الفاتيكاني الثاني قد مال إلى هذا التوجه حين نصّ على أن "الكنيسة الكاثوليكية لا تزدل شيئاً مما هو حق ومقدس في هذه الديانات، بل تنظر بعين الاحترام والصرامة إلى تلك الطرق، طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالباً ما تحمل شعاعاً من تلك الحقيقة التي تنير كل الناس بالرغم من أنها تختلف في كثير من النقاط عن تلك التي تتمسك بها هي نفسها وتعرضها، ولذا فهي تبشّر وعليها أن تبشّر بالمسيح دون انقطاع، لأنه كما قال عن نفسه: "قال له يسوع أنا هو الطريق والحق والحياة، ليس أحدٌ يأتي إلى الآب إلا بي" (يوحنا 14: 6)، فيه يجد الناس كمال الحياة الدينية وبه صالح الله كل شيء".⁴ ولكن التدقيق في بيان ذلك المجمع يُظهر أنه لم يخرج عن النظرة الحصرية، فعلى الرغم من اعتراف الكنيسة بوجود عناصر إيجابية في الأديان الأخرى، إلا أنها لم تفتأ تؤكد على حصر الحق فيها، وأنها هي وخصها تملك الطريق الوحيد للخلص:

والأديان الأخرى، مقال على الموقع: http://www.maaber.org/issue_may04/lookout1.htm1 تاريخ التصفح: 2016/7/10.

¹ إكرام لمعي، المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر، ضمن كتاب: رقية طه جابر العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية (دمشق: دار الفكر، 2008م) ص 212.

² جورج صبرا، اللاهوت المعاصر والأديان، الموقع السابق.

³ إكرام لمعي، المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر، ص 212.

⁴ بيان في علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية، على الموقع:

<https://vatican2eglisesorientales.wordpress.com/2014/04/14> تاريخ التصفح: 2016/10/15.

"ونحن نؤمن أن الديانة الحقيقية الوحيدة قائمة في الكنيسة الكاثوليكية والرسولية التي وكل إليها السيد المسيح أمر نشرها بين جميع الناس... فعلى جميع الناس إذن أن يطلبوا الحقيقة، ولا سيما في ما يتعلق بالله وكنيسته، حتى إذا ما عرفوها اعتنقوها وكانوا لها محافظين".¹ ومن خلال هذا يتبين أن المجمع الفاتيكاني الثاني لم يعترف بوجود الخلاص خارج المسيحية، وإنما اكتفى بالاعتراف بوجود عناصر من الخير في الأديان الأخرى، وهو بذلك لم يخرج في حقيقته عن الموقف الحصري.

كما ظهر بعض رجال اللاهوت الذين يتبنون الموقف التعددي، وهو موقف ينطلق أصحابه من كون المسيحية إحدى الديانات العالمية العديدة، وهي مثل غيرها من الأديان الأخرى لها واقع تاريخي معين يستجيب بطريقته الخاصة للحقيقة النهائية لهذا الكون. والفكرة الجوهرية لهذا التوجه أن الله تعالى سرٌّ لا يُسبَرُ غوره، وهو يكشف ذاته للبشر في صور مختلفة في الأديان، وفي أوضاع مختلفة، وكل الأديان تتمحور حول الله: فبالنسبة للمسيحيين المسيح هو الذي يكشف لهم الحقيقة النهائية، وبالنسبة لغير المسيحيين هناك طرق وتجسّدات أخرى تكشف لهم عن تلك الحقيقة، وليس يسوع وحده هو الحقيقة الإلهية الكاملة النهائية، بل ثمة إظهارات أخرى للحقيقة النهائية إلى جانب المسيح. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن كل الأديان هي مجالات خلاص وتحرير لأتباعها. وهذا الموقف في النهاية يرسو على مفهوم نسبي للحقيقة. وعليه فهم يرون أن الأديان غير المسيحية تمتلك الحق بما تؤمن به، وكل دين يمتلك الحق كاملاً، وعلى البقية احترام هذا الفكر والحوار معه.²

ومن ممثلي هذا الموقف بول كنتر (Paul F. Knitter) الكاثوليكي³ وزميله البروتستانتي جون هيك (John Hick)،⁴ واللاهوتي الكاثوليكي الألماني كارل رانر (Karl Rahner) (1904-1984م) الذي نادى بشمولية الخلاص في جميع الأديان، وذلك يعني تعدد طرق الوصول للخلاص، أو بمعنى

¹ المرجع نفسه، ص 607-608.

² جورج صبرا، اللاهوت المعاصر والأديان، مرجع سابق؛ وإكرام لمعي، المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر، ص 214.

³ Paul Knitter: "Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue" in: John Kick and Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, England: Oneworld Publications, 2001, pp.146-155.

⁴ John Hick: "The Theological Challenge of Religious Pluralism" in: John Kick and Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, pp.156-171.

آخر أن هناك مسيحيين في كل الأديان حتى لو لم يدركوا هذا، وهو ما سماه بالمسيحيين المجهولين.¹
كما انتشر هذا التوجُّه بين اللاهوتيين البروتستانت المتحررين.²

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ Karl Rahner: "Christianity and the Non-Christian Religions" in: John Kick and Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, pp.19-38.

² إكرام لمعي، المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر، ص 207.

المبحث الأول

حرية الاعتقاد في نصوص الكتاب المقدس والفكر المسيحي

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب: أولها: حول حرية الاعتقاد في نصوص العهد الجديد، والثاني: حول حرية الاعتقاد في اللاهوت المسيحي، والثالث: حول موقف الكنيسة المعاصرة من الحرية الدينية.

المطلب الأول: حرية الاعتقاد في نصوص العهد الجديد

عند النظر في نصوص الأناجيل التي تتحدث عن موقف المسيح من الإيمان يتبين لنا أنه لم يمارس أي نوع من الإكراه على الإيمان بدعوته، بل كان يقتصر على الدعوة بالحسنى، ومما يوضح ذلك ما يأتي:

1- لقد كان المسيح عليه السلام يدرك أن مسألة الإيمان نعمة من الله تعالى تُلقى في قلب من يستحقها، وأن المسيح وأتباعه ينبغي أن لا يجزئوا إذا رأوا من الناس من يرفض الإيمان برسالته. جاء في إنجيل يوحنا: "فأجاب يسوع وقال لا تتذمروا فيما بينكم، لا يقدر أحد أن يُقبَل إليَّ إن لم يجتذبه الأب الذي أرسلني، وأنا أقيم في اليوم الأخير، إنه مكتوب في الأنبياء ويكون الجميع متعلمين من الله..."¹ جاء في تفسير هذا النص: "فالله هو الجزء الفعال في الخلاص وليس البشر، فعندما يختار إنسان أن يؤمن بيسوع المسيح مخلصاً له فإنه يفعل ذلك استجابة لحث روح الله القدوس، إن الله هو العامل فينا، وبعد ذلك نقرر نحن إن كنا نؤمن أو لا نؤمن، وهكذا لا يمكن لأحد أن يؤمن بالمسيح بدون معرفة الله."²

2- كان المسيح يوصي تلاميذه عندما يرسلهم إلى الكرازة بترك من لا يقبل دعوتهم والخروج من ديارهم، جاء في إنجيل متى: "وأية مدينة أو قرية دخلتموها فافحصوا من منها مستحق، وأقيموا هناك حتى تخرجوا، وحين تدخلون البيت سلموا عليه، فإن كان البيت مستحق فليأت سلامكم عليه... ومن لا يقبلكم ولا يسمع كلامكم فاخرجوا خارجاً من ذلك البيت أو من تلك المدينة وانفضوا غبار

¹ إنجيل يوحنا (6: 43-47).

² التفسير التطبيقي للكتاب المقدس (القاهرة: شركة ماستر ميدبا، 2004) ص 2193.

أرجلكم.¹ وأمرُ المسيح لتلاميذه بنفض غبار أرجلهم يشير إلى عادة يهودية في زمنه، حيث كان اليهود الأتقياء عند مغادرتهم مدن الأمم التي لا تدين باليهودية ينفضون الغبار عن أرجلهم إعلاناً لانفصالهم عن ممارسات تلك الأمم. فكان معنى ذلك إعلان تلاميذ المسيح انفصالهم عن اليهود الذين رفضوا المسيح، وكانت هذه الحركة إشارة للناس على أنهم يخطئون الخيار، وأنه قد لا تتاح لهم فرصة أخرى لاختيار المسيح.²

3- كان المسيح يعلم أن مهمته هي الدعوة وتخليص الناس من الشرك والفساد، وأنه ليس له سلطة على الناس لحملهم على الإيمان به واتباع التعاليم التي جاء بها، ولذلك كان يقول: "وإن سمع أحدٌ كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه، لأني لم آت لأدين العالم بل لأخلص العالم."³ ولما رفض أهل قرية للسامريين استقباله، وطلب منه تلميذاه أن يدعو عليهم بأن تنزل نار فتحرقهم، رفض ذلك وأعلن أنه لم يأت ليهلك الناس، بل جاء ليخلصهم، وأمرهم بترك القرية والتوجه إلى قرية أخرى. جاء في إنجيل لوقا: "وأرسل أمام وجهه رسلاً، فذهبوا ودخلوا قرية للسامريين حتى يُعدوا لهُ. فلم يقبلوه لأن وجهه كان مُتجهماً نحو أورشليم. فلما رأى ذلك تلميذاه يعقوب ويوحنا قالوا: يا رب أتريد أن ننزل ناراً من السماء فتُفنيهم كما فعل إيليا أيضاً. فالتفت وانتهرهما وقال: لسئما تعلمان من أي روح أنتم. لأن ابن الإنسان لم يأت ليهلك أنفس الناس، بل ليُخلص. فمضوا إلى قرية أخرى."⁴

على الرغم من أن المسيح قد أعطى للناس الحرية في الإيمان به أو عدم الإيمان به، إلا أن ذلك لا يعني إعفاءهم من المسؤولية المترتبة على الاختيار. وقد ضرب لهم مثلاً لحال الإنسان الذي علم بدعوة المسيح ومع ذلك رفض الإيمان به، فقال: "فكل من يسمع أقوالي هذه ويعمل بها أشبهُه برجل عاقل بنى بيته على الصخر، فنزل المطر وجاءت الأنهار، وهبّت الرياح ووقعت على ذلك البيت فلم يسقط؛ لأنه كان مؤسساً على الصخر. وكل من يسمع أقوالي هذه ولا يعمل بها، يُشَبَّه برجل جاهل بنى بيته على الرمل، فنزل المطر وجاءت الأنهار، وهبّت الرياح وصدمت ذلك البيت فسقط، وكان سقوطه عظيماً."⁵ جاء في تفسير هذا النص: "وهذه عواقب من تجاهل رسالة المسيح ولم يؤمن بها،

¹ إنجيل متى (10: 11-15).

² التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص 1904.

³ إنجيل يوحنا (12: 48).

⁴ إنجيل لوقا (9: 51-56).

⁵ إنجيل متى (7: 24-27).

لأن حياة الجاهل برسالة ودعوة المسيح تنهار كما ينهار بيت الورق.¹ كما نص المسيح على أن من رفض الإيمان به فسينال غضب الله وعقابه. جاء في إنجيل يوحنا: "الذي يؤمن بالابن له حياة أبدية، والذي لا يؤمن بالابن لن يرى حياة بل يمكثُ عليه غضب الله."² وجاء في إنجيل مرقس: "من آمن واعتمد خلص، ومن لم يؤمن يُدَن."³ وهذه الإدانة لا تعني تقييد حرية الاعتقاد، وإنما تعني تحميل الناس مسؤولية اختيارهم الخاطيء.

4- دعا المسيح إلى التسامح مع الأشرار، وإمهالهم إلى يوم الدينونة، وضرب لذلك مثلاً أطلق عليه اسم مثل الزوان، فقال: "يشبه ملكوت السماوات إنساناً زرع زرعاً جيداً في حقله، وفيما الناس نيام جاء عدوه وزرع زواناً في وسط الحنطة ومضى. فلما طلع النبات وصنع ثمرًا حينئذ ظهر الزوان أيضاً، فجاء عبيد رب البيت وقالوا له يا سيد أليس زرعاً جيداً زرعت في حقلك فمن أين له زوان؟ فقال لهم: إنسان عدو فعل هذا، فقال له العبيد أتريد أن نذهب ونجمعه؟ فقال: لا، لئلا تقلعوا الحنطة مع الزوان وانتم تجمعونه. دعوها ينميان كلاهما معاً إلى الحصاد، وفي وقت الحصاد أقول للحصادين اجمعوا أولاً الزوان واحزموه حزمًا ليحرق، وأما الحنطة فاجمعوها إلى مخزني... حينئذ صرف يسوع الجموع وجاء إلى البيت فتقدم إليه تلاميذه قائلين فسر لنا مثل زوان الحقل. فأجاب وقال لهم الزارع الزرع الجيد هو ابن الإنسان، والحقل هو العالم، والزرع الجيد هو بنو الملكوت، والزوان هو بنو الشرير، والعدو الذي زرعه هو إبليس، والحصاد هو انقضاء العالم، والحصادون هم الملائكة. فكما يجمع الزوان ويحرق بالنار هكذا يكون في انقضاء هذا العالم: يرسل ابن الإنسان ملائكته فيجمعون من ملكوته جميع المعثر وفاعلي الإثم، ويطرحونهم في أتون النار."⁴ وهذا النص يؤكد أن دعوة المسيح قائمة على عدم الإكراه في الدين.

5- جاء في ختام مثل الوليمة الوارد في إنجيل لوقا كلاماً للمسيح يشير إلى إمكان إرغام الناس على سماع كلامه أو الدخول في دعوته، وهو قوله: "فقال العبد يا سيّد قد صار كما أمرتَ ويوجد أيضاً مكان، فقال السيد للعبد: اخرج إلى الطرق والسيارات وألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي."⁵

¹ التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص 1894.

² إنجيل يوحنا (3: 36).

³ إنجيل مرقس (16: 16).

⁴ إنجيل متى (13: 24-30، 36-43).

⁵ إنجيل لوقا (14: 22-23).

وقد ذهب القديس كيرلس الإسكندري¹ إلى أن هذا المثل يتحدث عن غير الإسرائيليين، وأنه يوجّه المسيحيين إلى كيفية التعامل مع الوثنيين وإجبارهم على سماع الدعوة المسيحية، ويرر ذلك الإجماع بقوله: "كان الأمم في الزمان القديم لهم ذهن غير مثقف، وسُدَّجا في الفهم، أي أنهم كانوا خارج المدينة، كما لو كانوا يعيشون في إباحية، ويشابهون البهائم أكثر من البشر، ويستخدمون العقل قليلا، وبسبب هذا الاعتبار فإن الداعي إلى العشاء أرسل إلى الطرق خارج المدينة وإلى السياجات في الحقول، بل والأكثر من هذا، فإنه أمر من هذا الذي أرسله، لا أن يدعوهم ويحضهم فقط، بل وأيضا يلزمهم. إن الإيمان بالنسبة لجميع الناس هو فعل إرادي، ببلوغ البشر بحريتهم الخاصة إليه يكونون مقبولين لدى الله وينالون عطايه بوفرة. ولكن كيف (في هذا المثل) أن الناس يُلزمون بالدخول؟ هذا ذكر هنا عن قصد، وكان هذا ضروريا، بل وضروريا على نحو جازم، بالنسبة للأمم الذين كانوا مقيدين بطغيان لا يُحتمل، والذين كانوا جاهلين تماما بهذا الذي هو بالطبيعة والحق الله، فكان يلزم أن تكون دعوتهم بإلحاح كما لو كانت باستخدام القوة، حتى يكونوا قادرين على أن يتطلعوا نحو الله، ويتذوقوا التعاليم المقدسة، وأن يتركوا ضلالهم السابق، وأن يخرجوا من يد الشيطان."²

وكذلك نجد القديس برونو دو كيرفورت (Bruno of Querfurt)³ يستدل به على تبرير إجبار الوثنيين بالسيف على اعتناق المسيحية.⁴

أما القديس أوغسطين⁵ فقد دعا إلى تفسير تلك العبارة بالمعنى الحرفي، وهو إكراه الهراطقة على

¹ كيرلس الإسكندري Cyril of Alexandria ولد في حوالي 380م، أقيم خليفة لعمه البطريك ثيوفليس سنة 412. قام بدور طليعي في مجمع أفسس 431م، حيث طلب إعلان أمومة مريم الإلهية. عُزل عن كرسيه بأمر من ثيودوسيوس الثاني، لكنه ما لبث أن أعيد إليه، كان له سيطرة على الشرق المسيحي حتى وفاته (444م)، ترك شروحا للكتاب المقدس ومؤلفات دفاعية وعقائدية هامة. (صباحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، بيروت: دار المشرق، ط2، 1998م، ص406).

² القديس كيرلس الإسكندري، تفسير إنجيل لوقا، ترجمة نصحي عبد الشهيد (القاهرة: مؤسسة القديس أنطونيوس، ط2، 2007م) ص504.

³ برونو دو كيرفورت (Bruno of Querfurt): راهب فسيس مبشر، ولد عام 974م وقتل عام 1009م في ليتوانيا أثناء مشاركته في عمليات التبشير والقتال ضد اللوثنيين. (Bruno of Querfurt): راهب فسيس مبشر، ولد عام 974م وقتل عام 1009م في ليتوانيا أثناء مشاركته في عمليات التبشير والقتال ضد اللوثنيين. Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.3, p.18

⁴ جوزيف لوكليبر، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص112.

⁵ القديس أوغسطين (Augustine Aurelius) أشهر آباء الكنيسة اللاتينية (354-430م). بطربارك مدينة (Hippo) عنابة الحالية في الجزائر. ولد في (Tagista)، وتعلم الخطابة في قرطاجنة. كانت أمه مسيحية، ولكنه لم يكن يتبع دينها، وكان وثنيا ثم اعتنق المذهب المانوي لمدة تسع سنين، ثم التزم بالمسيحية بتأثير من القديس أمبروسيوس (أمبروز الميلاني) الذي

العودة إلى المسيحية،¹ واستخدم هذا المثل لتبرير استعانة الكنيسة بالسلطة السياسية في اتخاذ الإجراءات العقابية ضد الهرطقة والمنشقين لإرغامهم على العودة إلى حظيرة الكنيسة، وقد كتب معلّقاً على هذا المثل بقوله: "أما الذين قدموا بملء إرادتهم فيمثلون الطاعة الكاملة، وأما الذين جاءوا مرغمين فيمثلون العصيان المقموع." ثم يقول: "لذا كان للكنيسة، بفضل السلطان المعطى لها أن تستعين في الوقت المناسب بالملوك الدينيين والمؤمنين معا لإرغام من تصادفهم في الطرقات والسيارات الشائكة من هراطقة ومنشقين على الرجوع إلى أحضانها، فالأولى بهؤلاء ألا يتبرموا من إلزامها، بل ينظروا إلى أين تدفع بهم."²

لقد كان هذا الاستدلال الذي قدمه أوغسطين من الحجج التي استخدمها فيما بعد المدافعون عن محاكم التفتيش الدينية.³

أما القديس توما الإكويني⁴ فيرفض الاحتجاج بهذا المثل على إكراه الكفرة (غير المسيحيين) على اعتناق المسيحية، ولكنه يستدل به على إكراه الهرطقة والمرتدين من المسيحيين، حيث يقول: "من الكفرة من لم يؤمنوا قط كالوثنيين واليهود، وهؤلاء لا ينبغي بوجه من الوجوه إكراههم على أن يؤمنوا؛ لأن الإيمان من أفعال الإرادة، إلا أنه يجب على المؤمنين إذا قدروا أن يكرهوهم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالتجديف أو بنبذ الكلام أو بالاضطهاد الظاهر أيضاً، ولهذا السبب كثيرا ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليكرهوهم على الإيمان (لأنهم ولو انتصروا عليهم واستأسروهم يتركون أمر إيمانهم لحرثتهم)، بل ليكرهوهم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالمسيح. ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الإيمان يوما وهم يقرون به كالمبتدعة أو أهل الردة، وهؤلاء يجب إكراههم حتى بالعقوبات البدنية أيضا على

عمده، وقد كتب تفصيل حياته في كتابه "الاعترافات". عُيّن كاهنا عام 391م، ثم عاد إلى موطنه حيث عين بطريركاً لمدينة هيبو وعاش فيها حتى وفاته. حارب مذاهب المانويين والدوناتيين والبيلاجيين. وأشهر أعماله "مدينة الله"، وقد أجاز استخدام وسائل الإكراه والإجبار ضد الهرطقة. (صباحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 80، وكذلك: عرفان عبد الحميد فتاح، النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها (ماليزيا: دار التجديد، ط2، 1426هـ - 2005م) ص 164.

¹ Tord Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies of Today*, p.11.

² جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 93-94.

³ المرجع نفسه، ص 92.

⁴ **توما الأكويني** (Thomas Aquinas) (1225 - 1274م)، راهب دومينيكاني وُلد في إيطاليا وعلم في جامعة باريس. من معلمي الكنيسة وحججها في اللاهوت والفلسفة المدرسية، من أشهر مؤلفاته "الخلاصة اللاهوتية" و"خلاصة الرد على الأمم". انظر: صباحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 159.

أن ينجزوا ما وعدوا به، ويلزموا ما اعتنقوه من قبل.¹

المطلب الثاني: حرية الاعتقاد في اللاهوت المسيحي

أولاً: المفهوم المسيحي للحرية

لقد تركز حديث العهد القديم من الكتاب المقدس عن الحرية والتحرر حول تخلص بين إسرائيل من العبودية؛ ومن أبرز الأمثلة على ذلك التحرر من عبودية المصريين من خلال خروج موسى ببني إسرائيل من مصر، والعودة من الأسر البابلي. أما العهد الجديد فإنه مع احتفاظه بأتموجج التحرر بوصفه إطاراً لكتابات، إلا أنه لم يُعَدَّ يستعمله في بُعد سياسي والزمني، واستعاض عنه بالحديث عن الخلاص والفداء.² ونجد أن الحديث عن الحرية في الإنجيل يجري تحت تسميات متعددة ومتكاملة نحو: "الافتداء" بمعنى التخليص، و"المسيح ينبوع تحرير"، و"حياة جديدة"، و"الحق يحرركم"، و"تصرفوا كأشخاص أحرار".³ غير أن "الخلاص" هو التعبير الديني المرادف لعبارة "الحرية" و"التحرر" و"التحرير" التي يستعملها الإنسان يومياً. ومن هذا المنطلق لم تذكر الأناجيل عبارتي الحرية والعبودية إلا نادراً، فالحرية في مفهومها أصبحت خلاصاً؛ فكأن الإنجيليين حين يقولون إن يسوع هو الحرية يؤكدون أنه هو المخلص؛ وذلك لأن المسيح قال لليهود الذين آمنوا به: "إن ثبتم في كلامي فبالحقيقة تكونون تلاميذي، و تعرفون الحق والحق يحرركم".⁴

بما أن الخلاص والفداء عند المسيحيين قد تحقق بما يعتقدونه من صلب المسيح، فالحرية عندهم ليست ثمرة عقيدة ذهنية مجردة من الزمن، وإنما هي نتيجة حدث تاريخي هو موت المسيح الظاهر، واتصال مباشر هو الاتحاد بالمسيح في المعمودية، وبذلك يكون المسيحي قد تحرر بما يعتقد أنه قد ناله في المسيح من قوة على أن يعيش إلى الأبد في صلة حميمة مع الأب، دون أن تعرقه الخطيئة والموت

¹ توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الى العربية: المطران بولس عواد (بيروت: المطبعة الأدبية، 1908) ج5، ص501-502.

² كليمنص حلو، بين الحرية والتحرر، ضمن كتاب: الأب أيوب شهوان، الحرية في الكتاب المقدس (لبنان: الرابطة الكتابية، 2006م) ص83-84.

³ للمزيد من التفصيل راجع: الأب أيوب شهوان، الحرية في الكتاب المقدس، ص11-15.

⁴ إنجيل يوحنا (08: 31-32). انظر: باسمه الخوري الأنطونية، تعرفون الحق والحق يحرركم، ضمن كتاب: الأب أيوب شهوان، الحرية في الكتاب المقدس، ص123-124.

إن النظر في حديث الأناجيل عن الحرية يظهر أنها تتلخص في المعاني الآتية:

- الإنسان مزود بقدرة التلبية الحرة لمقاصد الله نحوه،² حيث يعتقد المسيحيون أن المسيح الإله هو من يمدُّهم -عن طريق سلطة الكنيسة- بالمعرفة والقدرة، وحين يوشك المسيحي على فقدان تلك القدرة يقوم المسيح بإنقاذه. فالمسيح -عندهم- هو المنقذ والمحرر، وكنيستُه التي اتَّحد فيها هي الوسيلة الحية للخلاص، وهي حامية الحرية، وعن طريقها يكون المسيح المحرر العالمي. فحرية المسيحي لا بد أن تكون في نطاق سلطة الكنيسة.³

- تحرير أتباع المسيح من الخطيئة،⁴ كما جاء في إنجيل يوحنا: "تعرفون الحق والحق يحرركم، أجابوه إننا ذرية إبراهيم ولم نُستعبد لأحد قط، كيف تقول أنت إنكم تصيرون أحراراً، أجابهم يسوع الحق الحق أقول لكم إن كل من يعمل الخطية هو عبد للخطية، والعبد لا يبقى في البيت إلى الأبد، أما الابن فيبقى إلى الأبد، فإن حرركم الابن فبالحقيقة تكونون أحراراً."⁵ وفي الرسالة الأولى إلى روما يقول بولس: "لأنكم لما كنتم عبيد الخطية كنتم أحراراً من البر، فأني ثمِّر كان لكم حينئذٍ من الأمور التي تَسْتَحْسِنون بها الآن، لأن نهاية تلك الأمور هي الموت، وأما الآن إذ أُعْتِقْتُم من الخطية وصرتم عبيداً لله فلکم ثمرکم للقداسة، والنهائية حياة أبدية."⁶ ويقول في الإصحاح الثامن من الرسالة نفسها: "لأن الخليقة نفسها أيضاً ستعتق من عبودية الفساد إلى حرية مجد أولاد الله."⁷ كما نجد بولس يستعمل مصطلح "الحرية" بهذا المعنى (عبيد للخطيئة وأحرار للبر) في رسائله، وهي: رسالته الأولى إلى روما (6: 20)، ورسالته الأولى إلى الكورنثيين (7: 19 - 23)، ورسالته إلى أهل غلاطية (2: 4).⁸

¹ انظر: فاضل سيداروس وآخرون، معجم اللاهوت الكتاني (بيروت: دار المشرق، ط6، 2008م)، ص 191.

² المرجع نفسه، ص 189.

³ آسيا شكير، مقارنة ابيتمولوجية لحرية المعتقد في المسيحية والإسلام، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، (العدد: 12 2012م) ص 63.

⁴ انظر في ذلك: صبحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 188-189؛ الأب أندره رزق الله، حرية أبناء الله في رسائل القديس بولس، ضمن كتاب: أيوب شهوان، الحرية في الكتاب المقدس، ص 190-195.

⁵ إنجيل يوحنا (8: 32-36).

⁶ رسالة بولس إلى أهل روما (6: 21-22).

⁷ رسالة بولس إلى أهل روما (8: 21).

⁸ كليمنص حلو، بين الحرية والتحرر، ص 73-74.

- تحرير تلاميذ المسيح من دفع جزية الهيكل¹ (وهي اشتراك سنوي كان اليهود يدفعون للسلطة القائمة على الهيكل): جاء في إنجيل متى: "... ممن يأخذ ملوك الأرض الجباية أو الجزية أمن بنينهم أم من الأجانب، قال له بطرس من الأجانب، قال له يسوع فإذا البنون أحرار."²

- تحرير المسيحيين من الشريعة الموسوية (الناموس)، والدعوة إلى التحرر من "الناموس" هي دعوة بولس وليست دعوة المسيح.³ جاء في رسالة بولس إلى أهل روما: "فماذا إذاً، أخطئ لأننا لسنا تحت الناموس بل تحت النعمة؟ حاشا، أستم تعلمون أن الذي تُقدمون ذواتكم له عبداً للذي تُطيعونه إما للخطية للموت أو للطاعة للبر"⁴

- التحرير من الخوف من الموت، كما جاء في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس: "أين شوكتك يا موت، أين غلبتك يا هاوية، أما شوكة الموت فهي الخطية، وقوة الخطية هي الناموس، ولكن شكراً لله الذي يعطينا الغلبة برنا يسوع المسيح."⁵

ثانياً: المفهوم المسيحي لحرية الاعتقاد

يرى اللاهوتيون المسيحيون أن الحرية الدينية مترسخة في التعامل الإلهي مع البشر؛ فالله خاطب الناس جميعاً وبطرق شتى، ممّا يعني أن الإرادة الإلهية تسعى لأن يسمع الجميع كلام الله من دون أي تمييز. فحرية الإنسان مصدرها من الله، ولكي يحقق الإنسان حريته الكاملة عليه أن يكون متحداً بالله، وحيث يكون الله حاضراً تكون الحرية موجودة، والإنسان المتصالح مع الله هو الإنسان الحر.⁶

تقول كليمنص حلو عن حرية الاعتقاد: "إن الحرية على مستوى العقيدة معناها اختيار، وهي القدرة على النمو والنضج في الحقيقة والخير، وهي لا تبلغ كمالها إلا بالبحث عن الله، والالتصاق به، والتعرف إليه، والسير في خطاه ومشاهدة وجهه في كل وجه."⁷

¹ المرجع نفسه، ص 73.

² إنجيل متى (17: 26).

³ جاك خليل، لماذا المسيحي حر من الناموس الموسوي بحسب تعليم بولس الرسول؟ ضمن كتاب: أيوب شهوان، الحرية في الكتاب المقدس، ص 83.

⁴ رسالة بولس إلى أهل روما (6: 15-16).

⁵ رسالة بولس إلى أهل كورنثوس (15: 55-57).

⁶ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص 106.

⁷ كليمنص حلو، بين الحرية والتحرر، ص 72.

ويقول متى المسكين: "وعلاوة الحرية الحققة هي أن يكف الإنسان عن فعل الخطية؛ لأن عمل الخطية دلالة العبودية "من يعمل الخطية فهو عبد للخطية" (يوحنا: 8: 34)، ولذلك فإن الذي يبلغ الحرية الحققة أو حرية الحق هو الذي يكون تمسكه بالدين تمسكا سويا. أما الذي لم يبلغ الحرية بمعناها الحقيقي فقد أخفق في معرفة الحق.¹

يظهر مما سبق أن مفهوم حرية الاعتقاد أو الحرية الدينية بمعناها الشامل في تصور اللاهوت المسيحي منبثق من مفهوم أصحابه للحرية؛ فالإنسان لا يكون حراً إلا بقدر ما ينفذ إلى طريق معرفة الحق، والحرية الدينية ليست غاية، بل وسيلة لتحقيق غرض أسمى، هو الحفاظ على الكرامة الإنسانية. فالدعوة التي يحملها المسيح تنطوي على احترام حرية كل فرد، وعلى التخلي عن كل شكل من أشكال الإخضاع والإكراه. فصورة الإنسان هي الركن الذي تستند إليه حرية الشخص البشري وكرامته، وعلى الإنسان تقع المسؤولية في قبول دعوة المسيح أو رفضها.²

إن مدلول حرية الاعتقاد في اللاهوت المسيحي يتضمن في طياته ماهية المعتقد المسيحي، وبذلك يكون مدلول حرية المعتقد في التصور المسيحي "الإيمان الذي لا يرقى إليه الشك بالخلاص عن طريق المسيح والسلطة الكنسية من الخطيئة".³ وحتى يكون الإنسان حراً في التصور المسيحي لا بد أن يعرف جيدا نهايته الحقيقية، ولا بد أن يختار الطريق والوسائل الموصلة لتلك النهاية، وأن تكون لديه الشجاعة والقدرة على السعي في ذلك الطريق، والمسيح الإله هو المخلص المحرر، وكنيسته هي الوسيلة الحية للخلاص؛ لأن المسيح -المتحد فيها- قد أسسها في وسط الإنسانية لتكون أكبر محرر للأرواح والشعوب، وهي حارسة وحامية الحرية، وعن طريقها يكون المسيح المحرر العالمي، فحرية المسيحي لا بد أن تكون في نطاق سلطة الكنيسة.⁴

ثالثاً: موقف الآباء الأوائل للكنيسة من حرية الاعتقاد

أهم الكتابات المسيحية التي تتحدث عن حرية الاعتقاد صدرت من الآباء الأوائل الذين عاشوا فترات عدم التسامح والاضطهاد الديني الذي مارسته عليهم الدولة الرومانية الوثنية. ومن أشهر أولئك الآباء الذين كتبوا في الدفاع عن حرية الاعتقاد:

¹ متى المسكين، الكنيسة والدولة - الطائفية والتعصب (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مرقس، 1963م) ص 60.

² لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، ص 106، 107.

³ آسيا شكير، مقارنة ابيتمولوجية لحرية المعتقد في المسيحية والإسلام، ص 64.

⁴ المرجع نفسه، ص 63.

1- **ترتليان** (Tertullien)¹ الذي كتب خطاباً عام 212م إلى سكابولا والي أفريقيا (211-213م) الذي كان يضطهد المسيحيين وبالغ في ذلك يشرح له مبدأ حرية العبادة المستند إلى الحق الطبيعي الخاص بكل فرد: "من حق كل امرئ بشرياً وطبيعياً، أن يتمكن من عبادة ما يريد. إن معتقد الفرد الديني لا يعود على الآخرين بأي نفع أو ضرر، كما ليس من طبيعة الدين الإرغام على اعتناق أي ديانة، لأن فعل الاعتناق هذا يتم عفواً لا عنوة، وما دامت الذبائح الطوعية وحدها مطلوبة فإنكم إن أرغتمونا عليها لم تقدموا شيئاً لآهنتكم التي لا تعوزها ذبائح يُدفع إليها العابد مُكرهاً." وكتب يقول: "إن القانون الطبيعي يحوّل للإنسان أن لا يتبع سوى صوت ضميره فيما يتعلق بالممارسة الدينية؛ لأن قبول دينٍ ما يقوم على حرية الاختيار لا على الإكراه."² ومما جاء في تلك الرسالة: "إنه حق جوهرى للإنسان، أو امتياز طبيعي، أن كل إنسان يؤدي العبادة طبقاً لمعتقداته: ذلك أن ديانة لا تضر ولا تساعد إنساناً آخر، ومن المؤكد أنه ليس من الديانة في شيء أن تُفرض الديانة فرضاً."³

2- **لكطانطيوس**⁴ (Lactantius) الذي ركّز في كتابه "في التعاليم الإلهية" أو "القوانين الإلهية" (Divine Institutes) على فكرة أن عقاب الجريمة الدينية يجب أن يترك لله، ويقول في انتقاد إكراه المسيحيين على تقديم القرابين لآلهة الوثنيين: "إن آلهة يُضحى لها بدماء تسيل من الأعضاء البشرية كلها ممزوجة بالدمع والتنهّد والأين هي جديرة بمقت البشر وسخطهم. أما نحن فإننا، بعكس ذلك، لا نطلب أن يُعصب أحد على عبادة إلهنا مع أنه إله جميع البشر شأؤوا أم أبوا، ولا نغضب إن كان ثمة من يرفض عبادته، بل نسلّم أمرنا إلى عظمتها القادرة على الانتقام لكل ازدراء وإهانة موجهين إلى عباده."⁵

¹ **ترتليان** (Tertullien) (160 - 225م)، ولد وعاش في قرطاجنة بشمال أفريقيا. يعد من أهم الكتاب المسيحيين الأوائل المدافعين عنها. كان له أثر في الفكر اللاهوتي المسيحي، وانظم إلى الموتانيين عام 207م. له العديد من الكتابات من أهمها Apologeticum الذي يعد ذروة وتاج كل أعماله الفكرية. وقد كان من الدعاة إلى التعددية الدينية ورفض الإكراه في الدين، وأكد أن الاختيار حق ثابت للإنسان. انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، النصرانية، ص 146، وعادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة (القاهرة: دار الثقافة، ط2، 2006م) ج2، ص 156 وما بعدها.

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1907, vol.8, p.66.

³ عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ج2، ص 164.

⁴ **لكطانطيوس** (Lactantius) (260 - 330م تقريباً): ولد في بروكونسو لاريس بأفريقيا، يُرجح اعتناقه المسيحية إبان اضطهاد دقلديانوس أو قبله، وهو أحد الكتاب الكنسيين. من أهم أعماله: عن عمل الله، غضب من الله، ويُعد عمله المعروف ب"القوانين الإلهية" (divine institutes) في سبعة كتب هو عمله الرئيس. انظر: موسوعة آباء الكنيسة، ج2، ص 222 وما بعدها.

⁵ جوزيف لوكليير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 65.

أما عن العلاقة بين الدين والحرية فيقول: "الدين هو الشيء الوحيد الذي اختارته الحرية مقررًا لها، إنه أكثر الأمور ارتهاً للإرادة، ويستحيل إكراه أحدٍ على عبادة ما لا يريد، ما يعني أن الروح الدينية وروح الاضطهاد على طرفي نقيض".¹ ويقول: "بما أن الدين مسألة قائمة على الإرادة، فإنه لا يمكن إرغام أي شخص عليه. وفيما يتعلق بهذا الأمر من الأفضل استخدام الكلمات بدلا من اللكمات. ما الفائدة من القسوة؟ بالتأكيد لا توجد علاقة بين الحق والعنف، ولا بين العدل والقسوة. صحيح أنه ليس هناك شيء أعلى من الدين، وأن الإنسان ينبغي أن يدافع عنه بأي ثمن. صحيح إن الدين ينبغي أن يحفظ، ولكن حفظه يكون بالموت من أجله لا بقتل الآخرين، بالمعاناة الطويلة لا بالعنف، بالأخلاق لا بالجريمة. إذا أردت الدفاع عن الدين بالتعذيب وإراقة الدماء، فإن ما تفعله ليس دفاعا، وإنما هو تدنيس وإهانة؛ لأنه ليس هناك شيء يكون أمرا باطنيا قائما على الإرادة الحرة مثل الدين".²

المطلب الثالث: الموقف الحديث للكنيسة من الحرية الدينية

يذكر اللاهوتي الأمريكي جون موراي (John Courtney Murray) (1904-1967م) أن القاعدة الأساسية التي تقوم عليها سياسة الكنيسة الكاثوليكية هي عدم التسامح كلما كان ذلك ممكنا، ولا يكون التسامح معمولا به إلا في حال الضرورة. فالأصل أن الدولة المسيحية يجب عليها اعتماد الكاثوليكية ديانة للدولة واعتبارها الديانة الوحيدة الصحيحة، وليس لأي ديانة أخرى حق قانوني في التواجد في المجتمع المسيحي؛ وبناء على ذلك فإنه ينبغي القضاء على جميع الديانات الباطلة في المجتمع المسيحي. ولما كان الواقع العملي لا يسمح بذلك دائما، خاصة عندما يكون الكاثوليكون أقلية أو ليس لهم سلطة سياسية، فعند ذلك يكون الانتقال إلى العمل بقاعدة التسامح، حيث يرفع المسيحيون شعار التسامح والدعوة إليه لأنه يسمح لهم بالعيش في أفضل الظروف، ويمثل أخف الشرّين بالنسبة لهم.³

لقد ظلت الكنيسة تعارض السماح بحرية الاعتقاد لأصحاب الأديان الأخرى حتى بعد انتصار حركة التنوير وسيادة العلمانية، حيث اعترض - في مطلع القرن التاسع عشر - البابا بيوس السابع على الذهاب إلى فرنسا للمشاركة في تتويج نابليون معلنا أنه لن تطأ قدمه أرض دولة يسمح فيها القانون رسميا بحرية العبادة.⁴

¹ المرجع نفسه، ص 64، 65.

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.8, p.67.

³ Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, pp.16-17.

⁴ Bomberger, D. D., *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, Philadelphia: Lindday & Blakiston, 1860, vol.2, p.535.

كما أصدر البابا غريغوري السادس عشر (Gregory XVI) في عام 1832م خطاباً رسولياً يُدين فيه الحريات، وخاصة حرية العقيدة التي تعني بالنسبة للمجتمع الأوربي التحرُّر من طغيان التعقيم وسيادة عصور الظلمات وتهديم كيان الكنيسة، وفي 1863م أصدر البابا بيوس التاسع (Pius IX) (السيلابوس Syllabus) وهي وثيقة تضم قائمة الممنوعات والأخطاء الخاصة بالفكر الحديث التي أداها البابا، ومنها حرية العقيدة، والتسامح أو قبول الديانات الأخرى في البلدان الكاثوليكية.¹ وفي مطلع القرن العشرين كتب أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية يقول: "إن مبدأ حرية التفكير في حد ذاته يتعارض مع العقائد الأساسية للكنيسة؛ لأنه بقبول العضوية في الكنيسة يكون الشخص قد قبل بصورة تلقائية عقائدها الأساسية وأعلن تخليه عن حرية التفكير فيما يتعلق بتلك العقائد."²

يقول تشارلز كوران (Charles E. Curran): "على العموم، كان إسهام الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والتيار الرئيس في المسيحية البروتستانتية في قبول الحرية الدينية في الغرب ضعيفاً أو معدوماً. لقد دخلت الكنائس المسيحية واللاهوت المسيحي المشهد في وقت متأخر وبدون نَفَس. ولم يحصل تأييد للحريات الدينية في الغرب من طرف الكنيسة واللاهوت المسيحي إلا بعد أن أصبحت تلك الحرية الدينية مقبولة بشكل تام في العالم كله."³

أخيراً - تحت ضغط الواقع الجديد - جاء الانضمام الرسمي للكنيسة الكاثوليكية إلى ركب المتحدثين عن الحرية الدينية في قرارات مجمع الفاتيكان الثاني، حيث نصت على الآتي: "إن الحرية الدينية حق شخصي للشخص الإنساني، وهذه الحرية تقوم بأن يكون جميع الناس بمعزل عن الضغط سواءً أتى من أفراد أو من الهيئات الاجتماعية أو أتى من أي سلطةٍ بشرية، وهكذا ففي أمور الدين لا يجوز لأحدٍ أن يُكْرَه على عمل يخالف ضميره، ولا أن يُمنع من العمل، في نطاق المعقول، وفاقاً لضميره، سواء كان عمله في السر أو في العلانية، وسواء كان فردياً أو جماعياً، وهو إلى ذلك يُعلن أن حق الحرية الدينية متجذر في كرامة الشخص البشري نفسها."⁴ ولكن الواضح من الإعلان أن الهدف الأعلى لتحقيق الحرية الدينية هو تمكين الكنيسة الكاثوليكية من حرية التبشير، فقد جاء فيه: "من

¹ زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه (الصفحة السوداء للكنيسة) (القاهرة: دار الكتاب العربي، 2004م) ص 108، 110.

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p. 257.

³ Leonard Swidler (ed.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and in Religions*, Philadelphia: Ecumenical Press, New York: Hippocrene Books, 1986, p.145.

⁴ المجمع الفاتيكاني الثاني (دساتير - قرارات - بيانات)، ترجمة: الأب حنا الفاخوري (لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ط3: 2012م) بيان في الحرية الدينية، ص 608.

أهم الأمور لخير الكنيسة أن تمتلك امتلاكاً كاملاً حرية العمل التي تحتاج إليها في السهر على خلاص البشر، هذه الحرية يجب الدفاع عنها من كل ضغط في كل زمان ومكان... وكل من يناهض الكنيسة يناهض إرادة الله... والكنيسة الكاثوليكية وفقاً لإرادة المسيح هي معلّمة الحقيقة، وتمثل مهمتها في التعبير عن تلك الحقيقة التي هي المسيح، وفي التعليم الصحيح للغير، وبما لها من سلطان... وبالتالي على المسيحيين أن يلتفتوا بمن هم خارج الكنيسة في حكمةٍ باذلين جهدهم... لنشر نور الحياة بكل إقدام رسولي، وأن يكون ذلك منهم إلى حدّ سفك الدم.¹

لقد أحسن جون لوك وصف سلوك الكنيسة حين قال: "عندما لا تكون لهم سلطة للقيام بالاضطهاد ويصبحوا السادة، فإنهم يرغبون أن يعيشوا في أفضل الظروف ويدعون إلى التسامح."²

¹ المرجع نفسه.

² Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, pp.16-17.

المبحث الثاني

المواقف التاريخية للمسيحيين من حرية الاعتقاد

بعد أن أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، أصبحت الكنيسة مرتبطة بالدولة، وأصبح كل طرف يستخدم قوته لحماية وتدعيم وتعزيز الطرف الآخر، فالحكام أصبحوا يرون في أنفسهم حماة الكنيسة، ورجال الدين يلهمون الحكام ويعطون لهم المشروعية في كثير من المناسبات. وأصبح توسع التبشير المسيحي يعني توسع رقعة الدولة المسيحية، وتوسع رقعة الدولة المسيحية يعني توسع رقعة الديانة المسيحية، وأصبح القانون الوطني والشرع الكنسي يكملان بعضهما البعض، وبذلك حصل التعاون والتكامل بين السلطة العلمانية والسلطة الروحية لتحقيق الأهداف المشتركة.¹ وفي هذه المرحلة خفّت صوت الحديث عن حرية الاعتقاد والممارسة الدينية التي كان يتحدث عنها الآباء الأوائل للكنيسة في عهد الاضطهاد الروماني، وبدأ الحديث عن مشروعية استخدام القوة سواء ضدّ غير المسيحيين أم ضدّ المسيحيين الذين صنّفهم الكنيسة هراطقة ومرتدين.

المطلب الأول: موقف المسيحيين من الحرية الاعتقادية لليهود

لقد كانت دعوة المسيح عليه السلام موجهة في الأساس إلى بني إسرائيل (اليهود)، حيث يقول: "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة"،² ولم يتجاوز بشارته منطقة الجليل والقدس التي دخلها في آخر حياته، وكانت توجيهاته إلى تلاميذه كالأتي: "هؤلاء الاثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلاً، إلى طريق أمم لا تمضوا وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا، بل اذهبوا بالبحري إلى خراف بيت إسرائيل الضالة."³ فدعوته في أصلها حركة تصحيحية لليهودية من داخلها، وقد كان هو نفسه يهودياً ملتزماً بشريعة التوراة.

¹ Hans Kung, *Religion, violence and "holy wars"*, *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 858 June 2005, p.258.

² إنجيل متى (15: 24).

³ إنجيل متى (10: 5-6).

إن جذور التوتّر بين اليهودية والمسيحية تعود إلى موقف عامة اليهود من المسيح عليه السلام، حيث رفضوا نبوّته، واتهموه بادعاء المسيحية الكاذبة والتجديف،¹ وسعوا إلى التخلّص منه إما بدعوى التجديف وإفساد الديانة اليهودية،² أو بدعوى الخوف من أن تتخذ السلطات الرومانية دعوته ذريعة للبطش باليهود.³

لقد كان أتباع المسيح الأوائل من اليهود، وكذلك كانت الكنيسة الأولى مكونة من أبناء المجتمع اليهودي، وقد بدأ الانفصال عن اليهودية مع بولس الذي ركّز في دعوته على الوثنيين، وأعفاهم من الالتزام بالشريعة اليهودية،⁴ وأثار فكرة نسخ المسيح عليه السلام للشريعة اليهودية. وقد ترسخ في اعتقاد المسيحيين - خاصة أتباع بولس الذين كانوا من أصول وثنية - أن بشارته المسيح عليه السلام عهد رباتي جديد حلّ محلّ العهد الرباني لموسى عليه السلام، ومن ثم فلا مشروعية تُذكر للعهد القديم؛ لأنه نُسخ وحلّ بديلاً عنه الإيمان بالمسيح: "أنا هو الطريق والحق والحياة، ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي."⁵ وقد تجسّدت دعوى المسيحية في نسخ شريعة موسى عليه السلام منذ القرن الثاني الميلادي في محاولات متميزة ومتكررة لقطع العلاقة بين الديانتين وبين العهدين القديم والموسوي والجديد المسيحي.⁶ ومن أشهر آباء الكنيسة الأوائل الذين رسخوا تلك الفكرة أوريجون الإسكندري⁷ (185-185).

¹ انظر في ذلك مثلاً ما جاء في إنجيل متى أنه لما قال عيسى عليه السلام: "منذ الآن سوف ترون ابن الإنسان جالساً عن يمين القدرة ثم آتياً على سحُب السماء" صرخ رئيس الكهنة في وجهه قائلاً: "قد جَدَّف، لا حاجة بنا بعد إلى شهود. وها أنتم قد سمعتم تجديفه. فما رأيكم؟"، فأجاب الحضور: "يستحق عقوبة الموت." (إنجيل متى، 26: 64-66). "فقامت جماعتهم كلها، وساقوا يسوع إلى بيلاطس. وبدأوا يتهمونه قائلين: تبيّن لنا أن هذا يضلّ أمتنا، ويمنع أن تُدفع الجزية للقيصر، ويدّعي أنه المسيح الملك." (إنجيل لوقا، 23: 1-2).

² وما يدل على ذلك ما جاء في إنجيل يوحنا: "فقال لهم بيلاطس: بل خذوه أنتم وأصلبوه، فإنني لا أجد فيه ذنبا، فأجابه اليهود: لنا شريعة. وبحسب شريعتنا يتحتمّ عليه الموت، لأنه جعل نفسه ابن الله." (إنجيل يوحنا، 19: 6-7).

³ انظر في تفصيل ذلك: زياد وسيلة، موقف عيسى عليه السلام من سلطة زمانه: دراسة في الخطات الكبرى لدعوة المسيح، مقال منشور في مجلة جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، العدد 3، ص 65-70.

⁴ أعمال الرسل (15: 6-29)

⁵ إنجيل يوحنا (14: 6).

⁶ عرفان عبد الحميد فتاح، النصرانية، ص 88.

⁷ أوريجون أو أوريجانوس ادامانتوس (Origen Adamantius) (185-254م)، الملقب بالرجل الماسي أو الحديدي. قضى سنوات نضجه الفلسفي في مدينة قيصرية، وهو يُعد الأب المؤسس للاهوت الرهباني والداعية الأول للتصوف النظري القائم على التأمل. من أهم مؤلفاته "المبادئ". Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.11, p.306-308.

254م)، وهو مصدر الفكرة التي ثبتت في أذهان النصارى ووعيههم الجمعي، ومفادها: أن انتصار المسيحية ما دام قد تزامن مع انحلال المؤسسات اليهودية فإنها قد نسختها وحلت محلها.¹ ومن بين الشخصيات اللاهوتية التي ظهرت في القرن الرابع وعمّقت مفاهيم القطيعة والعداء مع اليهود يوحنا خريسوستم (John Chrysostom) (349-409م) المعروف بيوحنا ذهبي الفم الذي وصف اليهود بأشنع الصفات، حيث أعلن أن المعابد اليهودية أعشاش لحركات مناوئة للمسيحية، ومراكز للشر، ومقرات للشياطين، وأنه لا ينفع مع اليهود دعوتهم للدخول في المسيحية، بل الذي يحسن بهم هو القتل الجماعي. وعدّ خريسوستم اليهود المنتصرين ممن كانوا يجمعون بين الاعتقاد ببشارة السيد المسيح والالتزام الكامل بشريعة موسى قوماً مرتدين؛ لأنهم لا يؤمنون بأن السيد المسيح هو المسيح الفادي والمخلص. ولهذا عدّ عدد من مؤرخة اليهود كتابات يوحنا فم الذهب بمثابة المستودع التاريخي لموجات العداء لليهود.²

لقد شاع بين المسيحيين وصف اليهود بأنهم "قتلة الرب" استناداً إلى ما جاء في إنجيل متى: "فأجاب جميع الشعب وقالوا دمه علينا وعلى أولادنا"،³ وكذلك ما جاء في رسالة بولس إلى تسالونيكي الأولى: "فإنكم أيها الإخوة صرتمتمثلين بكنايس الله التي هي في اليهودية في المسيح يسوع لأنكم تألتم أنتم أيضاً من أهل عشيرتكم الآلام عينها كما هم أيضاً من اليهود، الذين قتلوا الرب يسوع وأنبيائهم واضطهدونا نحن، وهم غير مُرضيين لله وأضداد لجميع الناس"⁴. ولقد رسخت هذه التهمة في عقول المسيحيين الكراهية والحقد لليهود على مدى عصور طويلة.⁵

عندما أعلن الامبراطور ثيودوسيوس الأكبر (Theodosius I) الذي تولى الحكم في الفترة (379-395م) عن جعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية، وجعل يوم الأحد بدلاً من السبت يوم راحة واستراحة، صار التهوّد بدعة دينية وجريمة سياسية يستحق صاحبها العنت والاضطهاد ويتعرض للمساءلة القانونية، وتم غلق المدارس الدينية اليهودية، وبلغت الحياة العامة لجمهور اليهود حداً من الضيق لا يطاق. أما على عهد ثيودوسيوس الثاني (Theodosius II) الذي تولى الحكم في الفترة

¹ عرفان عبد الحميد، النصرانية، ص144.

² المرجع نفسه، ص131.

³ إنجيل متى (27: 25).

⁴ رسالة بولس إلى تسالونيكي الأولى (2: 14-15).

⁵ سناء عبد اللطيف بن صبري، الجيتو اليهودي، دراسة للأصول الفكرية والثقافية والنفسية للمجتمع الإسرائيلي (دمشق: دار القلم، 1999م) ص 100 وما بعدها.

(401-450م) فقد سُحبت الشرعية الدينية عن اليهودية بصورة كاملة من خلال قانون رسمي عُرف باسمه أصدره عام 439م، وغدت ديانة محظورة وغير شرعية لا تعترف بها القوانين.¹

أما عن موقف الكنيسة من اليهود فقد كان أسوأ من موقف الأباطرة، ومما يدل على ذلك أنه وقع على عهد ثيودوسيوس الأكبر حرق كنيس يهودي في مدينة كالينوكوم (Callinicum) (الواقعة على نهر الفرات)، وكان ذلك الفعل بتحريض من الأسقف المسيحي لتلك المنطقة. ولما اشتكى اليهود إلى الإمبراطور ثيودوسيوس (Theodosius) من ذلك الفعل، غضب الإمبراطور وأمر بأن يقوم الأسقف نفسه بإعادة بناء الكنيس. وقد كان موقف القديس أمبروز الميلاني في غاية السلبية، حيث غضب من قرار الإمبراطور غضبا شديدا، وكتب إليه رسالة يلتمس منه إلغاء ذلك القرار، ويمجد فعل ذلك الأسقف الذي حرض على هدم الكنيس ويعتبره شهيدا لو أنه قُتل بسبب رفض أمر الإمبراطور بإعادة بناء الكنيس. وقد علل القديس أمبروز غضبه واعتراضه على قرار الإمبراطور بأن الكنيس مكان لا يعرفه المسيح، وهو موضع لممارسة الكفر، ولا يستحق الحماية، وأن إعادة بنائه بأموال مسيحية فعل من أفعال الردة، وأن قرار إعادة بناء الكنيس يعد نصرا لليهود على كنيسة المسيح، وإعانة للكفار على المسيحيين. وكتب القديس أمبروز يحذر الملك من العقوبة الإلهية التي قد تحلّ به إن هو مضى في قراره ولم يتراجع عنه، وبقي يتوسل إلى الإمبراطور ويلح في التوسل إلى أن تراجع الإمبراطور عن قراره.²

لقد بدأ الاضطهاد الكنسي لليهود في وقت مبكر، ومن أوائل المجامع المسيحية التي أصدرت قوانين تتعلق بمقاطعة اليهود مجمع ألفيرا (Elvira/ Illiberis) الذي عقد في إسبانيا في حدود سنة (305-306م)، حيث صدرت عنه قرارات تمنع النصارى من الزواج من اليهود، وتمنعهم من الاشتراك في احتفالاتهم، أو إقامة أي علاقات ودية معهم.³

أما مجمع لاتيران الرابع (Lateran IV) الذي عقد بزعمارة روحية من البابا إينوسنت الثالث عام 1215م، فقد أصدر مجموعة من القوانين تتعلق بالتعامل مع اليهود، منها:

- القانون رقم 67: تناول قضية أخذ أصحاب رؤوس الأموال اليهود فوائد ربوية عالية جدا من المسيحيين، ونص على أنه يجب على السلطة الدينية والأمرء حماية المسيحيين من هذه المعاملة اليهودية

¹ عرفان عبد المجيد فتاح، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية (الأردن: دار عمار، ط1، 2002م) ص100-101.

² Nicene and Post-Nicene Letters of the Christian Church, translated by H. De Romestin (Oxford: Messrs. James Parker and Co., n.d.) Vol.10, pp.441-443.

³ James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Scotland: T&T Clark Ltd, 1994, vol. 1, p.624.

القاسية، وأنه إذا استمر اليهود في هذا التعامل الظالم فإنه ينبغي قطع جميع المعاملات التجارية معهم، وينبغي على السلطات الكنسية إرغام المسيحيين على وقف المعاملات التجارية معهم.

- القانون رقم 68: نص على إصدار أمر إلى اليهود والمسلمين رجالا ونساء بالتميز بلباس خاص يميزهم عن المسيحيين في جميع البلدان المسيحية وفي جميع الأوقات. وزيادة على ذلك التميز باللباس، فإنهم يمنعون منعاً باتاً من الخروج إلى الأماكن العامة في الأيام الثلاثة التي تسبق عيد الفصح، وخاصة يوم الجمعة العظيمة، وينبغي على الحكام السهر على تطبيق هذا الأمر وفرض العقوبات المناسبة لذلك.

- القانون رقم 69: نص على منع المجدفين على المسيح (اليهود) من أن تكون لهم أي سلطة على المسيحيين، ولذلك فإنه يمنع منعاً باتاً إسناد أي وظيفة حكومية إلى يهودي، ومن خالف هذا الأمر فأسند منصباً عاماً إلى يهودي فإنه ينبغي على السلطة الكنسية المحلية منعه من ذلك، كما ينبغي إيقاف جميع المعاملات مع ذلك الموظف في انتظار صدور قرار من الأسقف باسترجاع جميع الأموال التي تقاضاها ذلك الموظف اليهودي من منصبه العام وإنفاقها في تلبية احتياجات المسيحيين الفقراء.

- القانون رقم 70: نص على منع اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية وخضعوا للتعميد -طواعية- من الارتداد إلى اليهودية، وإجبارهم على الاستمرار على المسيحية والتخلي عن بقايا اليهودية. وفي مجمع ناربون (Narbonne) الذي عقد عام 1227م صدر قرار (القانون الثالث) يلزم اليهود بوضع شارة بيضاوية على الصدر، ومنعهم من العمل في الأماكن العامة في أيام الأحد والأعياد المسيحية.¹ وقد تم التأكيد على لزوم حمل اليهود علامة تمييزية في مجمع زامورة (Zamora) الذي عقد عام 1312م.²

نتج عن قرارات مجمع لاتيران الرابع إجبار اليهود في معظم دول أوروبا الغربية على العيش في مناطق مغلقة ومعزولة (الغيتو)، وقد صدر قرار رسمي بذلك من ملكة قشتالة عام 1412م. وفي عام 1415م صدر قرار بعزل اليهود في مملكة أراغون، ومُنِعوا من حيازة التلمود، وحُدِّدَت أماكن العبادة لهم بكنيس واحد في كل حي، وصدر مرسوم (ولكنه لم يتم تطبيقه) بإلزامهم بحضور ثلاث خطب مسيحية في السنة، هي: الأحد الثاني لقدم المسيح، والاثنين المصادف لعيد الفصح، واليوم الثالث تحده السلطات

¹ انظر الوثائق الكاملة لمجمع لاتيران الرابع ضمن موقع جامعة فوردهام لوثائق القرون الوسطى:

<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/latiran4.asp> تاريخ التصفح: 2016/7/1.

² جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، ترجمة مصطفى أمادي (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2012م) ص 13.

المحلية.¹ وفي مجمع فلورنس الديني (1442م) أعلنت الكنيسة بلغة حاسمة أن الوثنيين واليهود والهراطقة المنشقين عن الكنيسة لا حظّ لهم في الحياة الأبدية، بل إن مصيرهم جميعاً إلى سعي جهنم.²

من رجال الكنيسة الذين كانوا ناشطين في التحريض ضد اليهود فرناند مرتينيز (Fernand Martinez) رئيس شمامسة إيسيجا (Ecija)، حيث دعا المسيحيين إلى قطع كافة العلاقات مع اليهود وتدمير كنائسهم. وبعد وفاة مطران إشبيلية في عام 1390م (الذي كان يعارض خطب فرناند التحريضية ضد اليهود) أصبح فرناند هو رئيس الأبرشية، ووجد الفرصة مواتية لتنفيذ مخططاته، فقام بهدم الكنائس اليهودية، ومصادرة كتب صلواتهم. وقد كان من نتائج ذلك أن توسعت أعمال الشغب ضد اليهود من إشبيلية لتعم جميع مملكة قشتالة، ثم بعد ذلك مملكة أراغون.³ وقد أدت أعمال الشغب والاضطهاد الموجهة ضد اليهود إلى إعلان كثير منهم اعتناق المسيحية، ولكن كثيراً منهم أعلن ذلك ظاهرياً دون الاقتناع بذلك باطنياً. ومع كثرة اليهود الذين أعلنوا تنصّرهم مع بقاء ولائهم الباطني لليهودية وممارسة بعض الشعائر اليهودية سرّاً، بدأ توجّس المسيحيين منهم، ثم تطوّر ذلك التوجّس إلى تقارير تُرفع إلى السلطة الملكية تتحدث عن مخاطرهم، ووصل الأمر إلى صدور قرار من الملكين فرديناند وإيزابيلا بتأسيس محاكم التفتيش في إسبانيا للتحقيق مع أولئك اليهود المنتصرين، وتم تعيين أول محقّقين للديوان المقدس (محكمة التفتيش) لأبرشية إشبيلية بتاريخ 27 سبتمبر 1480م. وقد أظهرت محكمة إشبيلية قسوة شديدة، حيث أصدرت ما بين 1481م و1488م حوالي سبعمائة حكم بالإعدام، وآلاف العقوبات الأخرى. ونتج عن تلك القسوة احتجاجات كثيرة، وتوجه بعض أقارب الضحايا إلى البابا سيكستوس الرابع لإعلامه بذلك، فأصدر البابا عام 1482م استنكاراً لبعض أعمال المحقّقين أممها منع المدانين من استئناف الأحكام الصادرة ضدهم أمام محكمة روما، كما أصدر مرسوماً يُقيّد عمل المحقّقين ببعض الشروط، منها: تقديم تقرير لأساقفة المنطقة، والتوقّف عن التكتّم على أسماء الشهود، وإعطاء الحق للمدانين لاستئناف الأحكام أمام محكمة روما. ولكن الملك فرديناند رفض تلك الشروط، ولم يقبل سوى باستئناف الأحكام أمام مطران إشبيلية. وقد أدت وفاة البابا سيكستوس الرابع إلى زوال تلك التحفظات، حيث وافق البابا التالي (إنوسنت الثامن) على الصلاحيات التي أعطاها الملك فرديناند وإيزابيلا للمحقّقين، بل تنازل حتى عن شرط الاستئناف أمام مطران إشبيلية.⁴

¹ المرجع نفسه، ص 22-23.

² عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية، ص 101-102.

³ جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، ص 19-20.

⁴ المرجع نفسه، ص 41-43.

لقد وصل أمر الاضطهاد الديني لليهود إلى حدّ إصدار قرارات بإبعادهم من البلاد المسيحية في أوروبا الغربية، حيث تم إجلاؤهم عن إنجلترا عام 1290م، وعن فرنسا عام 1394م، وعن ألمانيا عام 1349م، وعن إسبانيا عام 1492م، مما اضطر الكثير من اليهود إلى الردة وترك دينهم واعتناق المسيحية ظاهرياً تقيّة على أنفسهم من الهلاك، ولُقّبوا بـ "المرتوز marranos"، وهي كلمة إسبانية تعني خنزير.¹

مع اندلاع حركة الإصلاح الديني في ألمانيا أبدى زعيمها مارتن لوثر (1453 - 1549م) تعاطفاً مع اليهود في البداية، حيث كان لا يرى موجباً لحملهم على التنصّر لأن المسيحية بذاتها يهودية الأصل والمنبت، وكان يقول إن اليهود هم إخوة للنصارى وأبناء عمومة، ويصفهم بأنهم أصدقاء الرب (المسيح)، ودعا إلى معاملتهم بشريعة المحبة في المسيحية، وبقي على موقفه هذا حتى عام 1538م. وبعد ذلك غيّر مارتن لوثر رأيه في اليهود نتيجة إحباطه في محاولة التوافق مع اليهودية، وتساعد عدد المتهودين من المسيحيين، وأصدر كتاباً بعنوان: "عن اليهود وأكاذيبهم" أعلن فيه أن الأمر لم يعد تبشيراً بالإنجيل بين اليهود أو الدخول معهم في حوار ديني، بل الواجب معادتهم ومعاملتهم بالغلظة، وردّد مثل سابقه من المسيحيين مقولة إن اليهود قتلوا الرب، واقترح خُططاً عملية يجب على السلطة السياسية الأخذ بها، كحرق معابدهم وتدمير دورهم وإتلاف كتبهم المقدسة، ومصادرة أموالهم.² وقد تردّد صدى وصف مارتن لوثر لليهود بأنهم "ذرية الأفاعي" عند هتلر في خطابه المشهور عام 1922م الذي كرّر فيه مراراً بأنه مسيحي: "شعوري كمسيحي يوجهني نحو إلهي ومخلصي كمحارب، ويجب لا منتهى كمسيحي وكرجل أقرأ من خلال العبارات التي تقول لنا كيف انتصب الإله في قدرته أخيراً وأخذ السوط بيده لطرده ذرية الأفاعي من المعبد، كانت حربه مثلاً مثالياً ضد السم اليهودي. واليوم بعد ألفي عام وبأعمق العواطف أعرف بثقة لم أعرفها قبلاً بأنه من أجل ذلك قد بذل دمائه على الصليب".³

والجدير بالذكر أنه لم يخل تاريخ الكنيسة من رجال يعترضون على المبالغة في اضطهاد اليهود والسعي إلى تنصيرهم بالقوة، ومنهم البابا غريغوري الأول (Gregory I) الذي تولى كرسي البابوية في الفترة (590 - 604م)، حيث كتب في رسالة إلى فيرجيلوس (Virgilius) أسقف أرلز (Arles)

¹ عرفان عبد المجيد فتاح، اليهودية، ص 105، 107.

² المرجع نفسه، ص 108-110.

³ حلمي القمص يعقوب، رحلة إلى قلب الإلحاد: الإلحاد بذار ورجال (الإسكندرية: كنيسة القديس مارمرقس والبابا بطرس) ص 27.

يعترض على تنصير اليهود بالقوة، وينصحه بتنصيرهم عن طريق الإقناع بدلا من الإرغام. كما أنه كتب في رسالة إلى راعي مدينة بانورموس (Panormus) يعترض على ما قام به الأسقف فيكتور (Victor) من اغتصاب بعض معابد اليهود في تلك المدينة وتحويلها إلى كنائس، حيث طالب في مثل هذه الحالات أن يتم تعويض اليهود بالمبلغ الذي تقدره الكنيسة ثمنا لذلك المكان؛ لأن المكان الذي يتم ترسيمه كنيسة لا يمكن بعد ذلك إرجاعه إلى أصله.¹

وبعد انحصار سلطة الكنيسة وسيطرة الحكم العلماني عاد لليهود اعتبارهم في المجتمعات المسيحية، وعاد لهم تأثيرهم الاقتصادي والسياسي، وظهر تعاون كبير بين الكنائس الإنجيلية واليهود، وتعاطف من تلك الكنائس مع قيام دولة إسرائيل اعتقادا منهم أن ذلك من العلامات الكبرى على قرب عودة المسيح وقيام الحكم الألفي السعيد. وأخيرا أعلنت الكنيسة الكاثوليكية السير في ركب التسامح والتعاطف مع اليهود، وجاء ذلك من خلال مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965م) حيث جاء في إعلانه: "... لا تستطيع الكنيسة أن تنسى أنها قبلت وحي العهد القديم بواسطة ذلك الشعب ... ولذا تؤمن الكنيسة بأن المسيح -سلامنا- صالح بصليبه اليهود والأمم وجعل الاثنين واحدا في ذاته... وأنها تذكر أيضا بأن الرسل الذين هم عواميد الكنيسة وأساساتها ولدوا من الشعب اليهودي... غير أن اليهود -كما يقول الرسول- لا يزالون بسبب الآباء أعزاء لدى الله... وبما أن للمسيحيين ولليهود تراثا روحيا مشتركا وساميا، يريد هذا المجمع المقدس أن يوصي بالمعرفة والاعتبار المتبادلين وأن يعززهما بين الاثنين... وإن تكن سلطات اليهود وأتباعها هي التي حرضت على قتل المسيح، لا يمكن مع ذلك أن يُعزى ما اقترُف أثناء آلامه إلى كل اليهود الذين كانوا يعيشون آنذاك دونما تمييز ولا إلى يهود اليوم... إن الكنيسة التي تشجب الاضطهادات كلها ضد الناس أيا كانوا، تتأسف للبغضاء وللاضطهادات ولكل مظاهر مقاومة السامية التي استهدفت اليهود في أي زمن كان وأيما كان مقترفوها، والكنيسة لا تدفعها في ذلك الدوافع السياسية بل محبة الإنجيل الدينية متذكرة التراث المشترك مع اليهود. أضف إلى ذلك أن المسيح بمحبته الفائقة قدم ذاته طوعاً إلى الآلام والموت بسبب خطايا جميع الناس لكي يحصلوا جميعهم على الخلاص..."²

¹ Caitlin Stapleton, "The Legal Legacy of Pope Gregory I: In Life and in Letters", in: Ave Maria Law Review, Vol. 9:2, 2011, pp.318-319.

² بيان في علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية، على الموقع:

<https://vatican2eglisesorientales.wordpress.com/2014/04/14> تاريخ التصفح: 2016/10/15.

المطلب الثاني: موقف المسيحيين من الحرية الاعتقادية للوثنيين

بعد أن رفض عامة اليهود اتباع المسيح عليه السلام، توجه بعض الرُّسل -وعلى رأسهم بولس- بالتبشير بالمسيحية إلى الوثنيين، وأعطوهم تسهيلات من أجل اعتناقهم المسيحية، وأعطيت المشروعية لتلك التسهيلات في أول مجمع مسيحي، وهو مجمع أورشليم الذي عقد عام 48 أو 49م، حيث قُرر فيه قبول الوثنيين كمسيحيين دون مطالبتهم بالالتزام بالختان وبما جاء في شريعة موسى: "لأنه قد رأى الروح القدس ونحن أن لا نَضَع عليكم ثقلاً أكثر غير هذه الأشياء الواجبة، أن تمتنعوا عما دُبِح للأصنام، وعن الدم، والمخنوق، والزنا، التي إن حفظتم أنفسكم منها فبِعَمَّا تفعلون. كونوا مُعافين"¹ وعلى الرغم من مظاهر التودد التي كان يبديها بولس للوثنيين، فإنه كان يدعو الذين دخلوا منهم في المسيحية إلى قطع علاقاتهم مع أولئك المصّرّين على وثنيّتهم، فنجده مثلاً في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس يقول: "وأما الآن فكتببت إليكم إن كان أحدٌ مدعواً أخاً زانياً أو طماعاً أو عابداً وثنيّاً أو شتّاماً أو سكيراً أو خاطفاً أن لا تُخالطوا ولا تُؤاكلوا مثل هذا، لأنه ماذا لي أن أدين الذين من الخارج، أستم أنتم تدينون الذين داخل، أما الذين من خارج فالله يدينهم. فاعزلوا الخبيث من بينكم."²

عندما كانت السيادة في الدولة الرومانية للوثنيين كان المسيحيون يعانون في بعض الأحيان من التضييق والعنف والاضطهاد، فلما تحوّل الإمبراطور الروماني قسطنطين الأكبر من الوثنية إلى المسيحية بدأ حياته المسيحية بإعلان الحرية الدينية للمسيحيين والوثنيين على السواء، وقد تجلّى ذلك في مرسوم ميلانو (313م) الذي أصدره القيصران قسطنطين (حاكم المملكة الغربية) -الذي اعتنق المسيحية- وليسينيوس (Licinius) (حاكم المملكة الشرقية) -الذي كان مازال على الوثنية- ونصّ على احترام الديانة المسيحية والعبادات الوثنية على السواء، وعدم التعرض لأي منهما بالأذى، ومما جاء فيه: "لما كنا نحن الموقرين: قسطنطين، وأنا ليسينيوس، وقد اجتمعنا في ميلانو لمعالجة القضايا المتعلقة بمصلحة الإمبراطورية وأمنها، فقد رأينا أن ليس بين الموضوعات التي تشغلنا ما هو أجدى لشعبنا من أن نَعمد أولاً إلى تنظيم طريقة تكريم الآلهة، لذا اتفقنا على إعطاء المسيحيين حرية ممارسة الديانة التي يفضلون أسوة بالآخرين، كما تعطف علينا الآلهة المتربعة في علياء سمائها وتؤيدنا نحن وجميع الخاضعين لسلطاننا، لقد رأينا من الحكمة والصلاح ألا نرفض لأي مواطن مسيحياً كان أو متعبداً لآلهة أخرى حق ممارسة الديانة التي تناسبه على أفضل وجه، حتى إذا انصرفنا كلنا إلى تكريم الإله الأعظم بملء حريتنا، رجونا أن نحظى برضاه وفضله المعهودين، لذا وجدنا من المناسب أن نُعلم سيادتكم [الرسالة موجهة إلى

¹ أعمال الرسل (15: 28). انظر: عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ج2، ص38-39.

² رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (5: 11-13).

حُكَّام الولايات] بجدفنا القيود المتضمنة في القرار السابق بشأن المسيحيين (القرار 312) والسماح لهم بممارسة ديانتهم ابتداء من هذه اللحظة من دون التسبب لهم بأي كدر أو إزعاج. لقد أصررنا على إعلامكم بالأمر على أوضح وجه لكي تكونوا على بينة من أننا نترك للمسيحيين الحرية التامة والمطلقة في ممارسة شعائرهم الدينية، ولما كنا قد منحنا هذا الحق للمسيحيين فليس يفوت سيادتكم بالطبع أن ما يحق لهؤلاء بحق للآخرين أيضاً، ومتى منحنا رعايانا كافةً كامل الحرية في عبادة الإله الذي اختاروه، ولم نضنّ على أي من الآلهة بالإجلال المتوجب لها، حققنا إنجازاً يليق بعصرنا ويتلاءم مع حال الهدوء والاستقرار التي تنعم بها الإمبراطورية".¹

على الرغم من أن التضييق على الوثنيين في ممارسة شعائرهم بدأ في عصر الإمبراطور قسطنطين الأكبر (ت 337م)، حيث بدأت في عصره مقاومة القرابين والاحتفالات الوثنية، إلا أنه لم يمنعها منعاً باتاً. ولما تولى ابنه قنسطانس (Constans) حُكم جزء من الإمبراطورية (شمال إفريقيا وإيطاليا والقسطنطينية) منع القرابين والاحتفالات الوثنية في منطقة حكمه منعاً باتاً وأُذِر من يعصي أمره بالموت. وبعد أن تمكن الابن الثاني قنسطنطيوس (Constantius) -الذي كان حاكماً لمنطقة آسيا الصغرى وسوريا ومصر- من السيطرة على جميع الدولة الرومانية في عام 356م أمر بإغلاق جميع الهياكل الوثنية في الدولة، ومنع جميع الطقوس الوثنية، وجعل عقوبة من يخالف هذا الأمر القتل ومصادرة أمواله،² وهدّد بتطبيق العقوبة نفسها على حُكَّام الولايات الذين يهملون تنفيذ هذا الأمر.³ وبعد وفاة قنسطنطيوس (ت 361م) تولى الحكم ابن عمه جوليان (Julianus) الذي يلقبه المسيحيون (جوليان المرتد)، وكان وثنياً، فأمر بإصلاح الهياكل الوثنية وفتحها، وردّ إليها ما صودر من أملاكها.⁴

وبعد موت جوليان (ت 363م) عاد التضييق على الوثنية، وسرعان ما حلّ الاضطهاد محلّ الحرية الدينية. ففي عام 380م اجتمع في مدينة تسالونيكي قيصر الشرق الروماني تيودوسيوس الأول (Theodosius I) (347-395م) مع قيصر الغرب الروماني فالنتينيان الثاني (Valentinian II) (371-392م) وشقيقه غراتيان (Gratian) المشارك له في السلطة، وصدر قرار تسالونيكي الذي

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 71.

² Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p.14.

³ ويل واريل ديورانت، قصة الحضارة: عصر الإيمان، ترجمة: حميد بدران (بيروت: دار الجيل) ج 12، ص 21.

⁴ المرجع نفسه، ج 12، ص 34.

جعل المسيحية هي الديانة الوحيدة للدولة الرومانية، ونص على حظر الممارسات الوثنية والتهديد بالعقاب عليها. ومما جاء فيه: "جميع الشعوب التي نَحْكَمها حكما رفيقا معتدلا، عليهم ... أن يعتنقوا الدين الذي نقله الرسول الإلهي بطرس إلى الرومانيين... والذي يعترف به اعترافا واضحا حَبْرَ دمشق وكذلك أيضا بطرس أسقف الإسكندرية." "هذا يعني أننا، وفقا لأمرٍ رسولي وتعليم إنجيلي، نؤمن بإله واحد، آب وابن وروح قدس، بجلال واحد وثالوث واحد. فالذين يتبعون هذا القانون فقط يجوز لهم أن يدعوا مسيحيين أعضاء الكنيسة الجامعة. أما الباقون، الذين نعلن أنهم حقا مجانين وشاردو العقل، فعليهم أن يتحملوا خزي التعليم المتأتي من البدعة، وفي النهاية يحق أن ينالهم أولا العقاب الإلهي، وبعد ذلك عقابنا العادل الذي أوكلنا به القضاء السماوي."¹

في عام 392م صدر قرار القسطنطينية بمنع جميع النشاطات والعبادات الوثنية حتى لو كانت فردية، ومما جاء في القرار: "قضت إرادتنا أن يلتزم جميع من يقعون تحت حكمنا بالدين الذي نقله الرسول بطرس إلى روما." وهكذا تم الحظر الشامل للوثنية القديمة واستتب الأمر لمصلحة المسيحية.² لقد استمرت عمليات الاضطهاد للوثنيين في ظل الحكم المسيحي، ومن أشهر العمليات التي قامت بها السلطات المسيحية من أجل إكراه الوثنيين على اعتناق المسيحية ما فعله الملك شارلمان (Charlemagne) (742-814م) في بلاد الساكس، وما قامت به -عموما- الحملات الجرمانية من حروب ضد وثنيي أوروبا الشرقية من السلاف، والبروسيين، والفنلنديين، والليتوانيين، حيث تم إجبارهم بالسيف على اعتناق المسيحية.³ وسيأتي الحديث عن هذا في الفصل الخاص بالحرب وعلاقتها بحرية الاعتقاد في المسيحية.

أما فيما يخص موقف رجال الكنيسة من حرية الاعتقاد للوثنيين، فإنه لم يمر وقت طويل على تحوّل السلطة الرومانية من الوثنية إلى المسيحية حتى بدأت الإشارات التحريضية ضد الوثنية تصدر من رجال الكنيسة، ومن ذلك ما فعله فيرميقوس ماترنس عام 346م حين كتب -في إشارة إلى الأباطرة الرومان- يقول: "لم يكن يعوزكم إلا القليل في تطبيق شعاركم لكي يُهزم الشيطان وتبطل عبادة الأوثان وتزول تلك العدوى المشؤومة... ألا ارفعوا راية الإيمان فهذا هو الدور الذي أوكلته إليكم الألوهية... إن المسيح بجزيل عطفه قد أعد لشعبه على يدكم نعمة القضاء على عبادة الأوثان وتدمير

¹ هوبرتس هوفمان، قانون التسامح، ترجمة عادل خوري (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2015م) ص 207.

² عرفان عبد الحميد فتاح، النصرانية، ص 136؛ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 76.

³ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 110-111.

الهيكل فانزعوا زخارف الهيكل بلا وِجَل، ولتجر تلك الآلهة المعدنية في مِصْهَر دراهمكم ولهب مناجمكم. صادروا كل تقادهمم وضموها إلى ملكيتكم فتعاضم أرباحكم، واعلموا أن القدرة الإلهية لم تزدكم إلا قوة منذ تهديمكم الهيكل.¹

ومن رجال الكنيسة الكاثوليكية من كان له دور مباشر في الدعوة إلى إكراه الوثنيين بالسيف على اعتناق المسيحية، مثل القديس برونو دو كيرفورت (Bruno of Querfurt) الذي قتل عام 1009م أثناء قيامه بأعمال التبشير بين الوثنيين في ليتوانيا، ومنهم من كان قائدا في تلك الحرب، مثل المطران ألبير دي ريغا (Albert of Riga/ Albert of Livonia) وهو أسقف مدينة ريغا الذي قاد حربا صليبية في منطقة البلطيق الشرقية وأرغم سكانها الوثنيين على اعتناق الكاثوليكية، وبعد نجاح تلك الحرب عيّنهُ الملك فيليب أميراً للإمبراطورية الرومانية المقدسة.² وسيأتي الحديث عن هذين الشخصين في الفصل الخاص بالحرب وعلاقتها بحرية الاعتقاد في المسيحية.

أما القديس توما الأكويني، فعلى الرغم من أنه لم يكن يدعو إلى إكراه الوثنيين على اعتناق المسيحية، إلا أنه أعطى المشروعية للمسيحيين لشنّ الحرب عليهم بغرض منعهم من الصدّ عن المسيحية، حيث يقول: "من الكفرة من لم يؤمنوا قط كالثنيين واليهود، وهؤلاء لا ينبغي بوجه من الوجوه إكراههم على أن يؤمنوا؛ لأن الإيمان من أفعال الإرادة، إلا أنه يجب على المؤمنين إذا قدرُوا أن يكرهوهم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالتجديف أو بجنث الكلام أو بالاضطهاد الظاهر أيضا. ولهذا السبب كثيرا ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليكرهوهم على الإيمان (لأنهم ولو انتصروا عليهم واستأسروهم يتركون أمر إيمانهم لحريتهم)، بل ليكرهوهم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالمسيح."³

كما أنه كان يدعو إلى عدم التسامح مع عبادات وطقوس الوثنيين، فيقول: "أما طقوس سائر الكفرة [الوثنيين] التي لا تثبت ولا تُفيد شيئا فلا ينبغي احتمالها بوجه إلا لاجتناب شرّ كالتشكيك أو النزاع مما قد يلزم عن عدم احتمالها، أو كمنع خلاص بعض ممن إذا احتُمل ذلك منهم اهتدوا تدريجياً إلى الإيمان، ولهذا السبب احتملت الكنيسة أحيانا طقوس المبتدعة والوثنيين أيام كان جمهور الكفرة عديداً."⁴ ويتضح من كلام توما الأكويني أن تسامح الكنيسة مع الوثنيين وإعطاءهم حريتهم

¹ المرجع نفسه، 73.

² جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 111-112. Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.260

³ توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 501-502.

⁴ المرجع نفسه، ج 5، ص 509-510.

في ممارسة عباداتهم وطقوسهم إنما يكون في حال قوتهم والخوف من وقوع شرٍّ منهم، أو في حال التلطف والتدرُّج مع الذين يُرجى تحوُّلهم إلى المسيحية.

ولكن لم يكن جميع رجال الكنيسة راضين عن استخدام السيف لإكراه الوثنيين على اعتناق المسيحية، بل منهم من كان لا يفضل أسلوب الإرغام بالسيف، ويرى أن الأولى ممارسة التبشير بينهم ومحاولة إقناعهم باعتمادها، ومنهم البابا نيكولا الأول (Nicholas I) الذي شغل كرسي البابوية في الفترة (858-867م)، حيث كتب في عام 866م إلى ملك بلغاريا (بوريس) بخصوص الوثنيين يقول: "لا يسعنا أن نشير عليكم بسوى ضرورة العمل على إقناعهم ببطلان الأصنام عن طريق الحضّ والإرشاد والنصح والبرهان بدلا من اللجوء إلى القوة."¹

المطلب الثالث: موقف المسيحيين من الحرية الاعتقادية للمسلمين

لقد شكّل الإسلام تحديا عقديا للكنيسة وتحديا سياسيا للسلطة المسيحية. فعلى عكس اليهود الذين وصفوا المسيح عليه السلام بأنه مسيح كاذب وبدلوا جهدهم في التعاون مع السلطة الرومانية للتخلص منه، نجد الإسلام ينص على أن المسيح هو المسيح الحق، وأنه رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم. وكان من المفترض أن يكون هذا الموقف الإسلامي عنصرا إيجابيا في التأليف بين المسيحية والإسلام، ولكن على العكس من ذلك نظر غالب رجال الدين المسيحي إلى هذا العنصر الإيجابي على أنه يمثل تحدياً للمسيحية؛ لأن الإسلام باعترافه برسالة المسيح ومشروعية المسيحية - مع هدمه لعقيدة التثليث - يُسهِّلُ قبُولَهُ من عامة المسيحيين لو تركت لهم فرصة التعرف على حقيقته، ولذلك سعى رجال الكنيسة إلى تشويه صورة الإسلام وصورة الرسول صلى الله عليه وسلم. يقول اندرو هويتكروفت: "لقد كان المسلمون هم العدو الخارجي والعدو الداخلي في آن معا بعقيدتهم التي كانت تتحدى ما كان قد صار المبدأ الجوهرى للإيمان الأرثوذكسي. فبالنسبة لبعض الكُتَّاب الأرثوذكس كان المسلمون مجرد هراطقة، أي يقفون على قدم المساواة مع اليعاقبة والنساطرة والأقباط وغيرهم من المنشقين. وبالنسبة للبعض الآخر، كانوا هم الوحش الذي تنبأ به سفر الرؤيا؛ عصا الرب وأداة الجحيم للانتقام الإلهي من المسيحية الخاطئة."²

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 109.

² اندرو هويتكروفت، الكفار: تاريخ الصراع بين عالم المسيحية وعالم الإسلام، ترجمة: قاسم عبده قاسم (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2013م) ص 117.

أما من الناحية السياسية فقد كان دخول المعازل الأولى للمسيحية (فلسطين، سوريا، مصر) تحت سطة الإسلام تحدياً كبيراً للسلطة المسيحية. وقد ساد في الفكر المسيحي -الشرقي والغربي- أن الإسلام هو القوة التي ابتلعت القسم الأكبر من أراضي الإمبراطورية البيزنطية التي كانت تمثل المسيحية. وقد أدى فتح الأندلس -الذي أدى إلى غلبة الثقافة العربية الإسلامية- إلى الزيادة في حدة الشعور بالخوف على وجود المسيحية ذاتها، الأمر الذي دعا الكثير من القساوسة والرهبان الأسبان والفرنسيين إلى نقل صورة في غاية البشاعة عن الإسلام ونبيه صلى الله عليه وسلم مستغلين الجهل العام بين المسيحيين الذين لا يُجيدون العربية أو غير المتصلين بالمسلمين.¹ لقد صور رجال الدين المسيحي في الغرب النبي صلى الله عليه وسلم على أنه ساحر كبير استطاع بسحره وخداعه تحطيم الكنيسة في الشرق وأفريقيا، وأنه سمح بالدعارة والفسق لكسب مزيد من الأتباع،² وكانوا يقولون عن المسلمين إنهم يعبدون محمداً الذي هو كلمة الشيطان بدلاً من يسوع الذي هو كلمة الرب.³ وكانت الكنيسة تشير إلى المسلمين باسم السراكنة (Saracens) وهو اسم كان الرومان يستعملونه للإشارة إلى سكان الصحراء العربية،⁴ وكان البعض يسميهم "الإسماعيليين" لكي يفرقوا بين سلالتهم وسلالة إبراهيم الشرعيين، أو يسموهم "الهاجريين" نسبة إلى هاجر أم إسماعيل،⁵ وكان توما الأكويني يشير إلى القرآن باسم "قوانين محمد".⁶ وقد صارت الكلمات المستخدمة لوصف المسلمين هي نفسها رموز الإساءة الشائعة، ومنها: (التركي الفاجر)، (عرب الشوارع)، وهي مصطلحات تعود في أصلها إلى الأفكار التي كانت منتشرة عن الشرق، وتطورت بصورة ثابتة منذ القرن السابع عشر.⁷

¹ ياسر تاج الدين حامد، مراحل الحديث عن الإسلام في الغرب، من الموقع: www.alukah.net/sharia/0/91403/ تاريخ التصفح: 2016 /6/10.

² ريتشارد سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006م) ص 67. ومن رجال الكنيسة الذين كتبوا مثل هذا الكلام هيلدبرت أسقف ليمونز ورئيس أساقفة تور سنة 1133م. انظر: كامل سغفان، الصليب والسيوف (القاهرة: دار الأمين، 1420هـ/ 2000م) ص 174.

³ اندرو هويتكروفت، الكفار، ص 235.

⁴ انظر مثلاً ما جاء في نصوص مجمع لاتيران الرابع، القانون 68 الذي ينص على وجوب ارتداء اليهود والبدو (المسلمين) ملابس تميزهم عن المسيحيين (ص 76 من هذا البحث).

⁵ اندرو هويتكروفت، الكفار، ص 116-117.

⁶ كامل سغفان، الصليب والسيوف، ص 175.

⁷ اندرو هويتكروفت، الكفار، ص 97.

الملاحظ أن الكُتَّاب المسيحيين ظلوا عبر التاريخ إلى العصر الحديث يُصْرِّون على عدم تسمية المسلمين باسم "المسلمين"، بل يسمونهم في أحسن الأحوال بالمحمديين. وأخيرا اعترفت الكنيسة الكاثوليكية من خلال مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965م) أن الإسلام ديانة توحيد، وأن المسلمين يعبدون الإله الواحد، وليس الشيطان كما كانوا يقولون في القرون الوسطى، كما اعترفت بعلاقة الديانة الإسلامية بإبراهيم عليه السلام. ولكن موقف الكنيسة من المسلمين كان أدنى بكثير من موقفهم من اليهود، حيث إن الكنيسة أعربت عن أسفها لما تعرض له اليهود من اضطهاد، وهو اعتذار ضمني عمّا تعرض له اليهود من اضطهاد على يد الكنيسة وأتباعها، ولكنها لم تعرب عن الأسف لما تعرض له المسلمون من اضطهاد وتنصير قسري في الأندلس، بل اكتفت فقط بالقول: "وإذا كانت قد نشأت -على مرّ القرون- منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل".¹

إن معرفة حقيقة الموقف المسيحي من الحرية الدينية للمسلمين يتطلب منا أن نتحدث عن الأوقات والأماكن التي كان فيها المسلمون يعيشون أقلية تحت حكم سلطة مسيحية تستمد مشروعيتها وتوجيهاتها العامة من الكنيسة، وليس في المراحل التي عاش فيها المسلمون أقلية في بلدان أصلها مسيحي ولكن السلطة السياسية فيها علمانية. وأبرز مثال لهذه الحال هو حال الأقلية المسلمة التي بقيت في الأندلس بعد سقوطها في يد السلطة المسيحية. ولما كانت محنة الأقلية المسلمة التي بقيت في الأندلس بعد سقوطها والاضطهاد الديني الذي عانته في غاية الشهرة، ولا ينكرها أحد حتى المسيحيون أنفسهم، فإنه لا حاجة للتفصيل فيها، وسنكتفي بإيراد نماذج من تلك المحنة تبين لنا موقف المسيحية من حرية الاعتقاد للمسلمين.

لقد كانت المواثيق والاتفاقيات التي تسلم بموجبها المسيحيون المناطق التي كان يحكمها المسلمون تنص على حفظ الحقوق الدينية والكثير من الحقوق المدنية للمسلمين تحت السلطة المسيحية، ولكن تلك المواثيق النظرية لم تصمد أمام الواقع، فبعضها لم يطبق مطلقا، وبعضها طبق لفترة وجيزة جدا، ثم صار مهملًا. وقد بدأت عملية التنصير الإجباري بعد بسط المسيحيين سلطتهم ببضع سنوات. فمثلا بدأ الكاردينال سيثيروس عملية تنصير إجباري بين مسلمي غرناطة، وقد أدى ذلك إلى انتفاضة في ديسمبر 1499م انتهت بالفشل بعد ثلاثة أيام، وكانت نتيجتها العفو على من يتنصّر، ومعاقبة من

¹ بيان في علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية، على الموقع:

<https://vatican2eglisesorientales.wordpress.com/2014/04/14> تاريخ التصفح: 2016/10/15.

يرفض ذلك. وتبع ذلك ثورات أخرى في مدن متعددة انتهت كلها بالفشل وإرغام الأقلية المسلمة على التنصّر.¹

أما في مملكة قشتالة فقد أعلن الملك فريديناند أنه يجب أن ينتهي الإسلام في قشتالة، و"أن أولئك المسلمين يجب تعميدهم، وإذا لم يصيروا مسيحيين فإن أولادهم وأحفادهم سوف يكونون مسيحيين"، كما أعلنت الملكة إزابيلا الكاثوليكية أنه: "إما أن يتنصروا أو يتركوا مملكتنا، لأننا لا يمكن أن نؤوي الكفار"، وفي 12 فبراير عام 1502م صدر مرسوم ملكي يخير مسلمي قشتالة بين التنصير والنفي،² وقد نتج عن ذلك حركة جماعية لإعلان التنصّر. ويبدو أن أفراد الأقلية المسلمة كانوا يظنون أنهم بمجرد إعلان تحولهم إلى المسيحية وخضوعهم للتعميد سيتركون لحالهم، ولكن السلطة المسيحية كانت على يقين أنه ليس من السهل على المسلمين (الموريسكيين³) أن يصبحوا مسيحيين حقيقيين بسرعة، فقاموا بتنفيذ حملة منظمة لتسريع تلك العملية. وكان من بين الشروط التي فرضت على الأقلية المسلمة أن يكون ذبح الحيوانات على الطريقة المسيحية، وأن يتخلوا عن ثيابهم الإسلامية - خاصة النساء - واستبدالها بثياب جديدة مناسبة.⁴

ومن الإجراءات التي اتخذت لضمان تسريع عملية التنصير ما قام به الكاردينال خيمينيز دي سسنيروس -رئيس أساقفة إسبانيا- في سنة 1499م، حيث أمر بجمع نسخ القرآن الكريم وغيره من الكتب الدينية، ثم أصدر أمرا بتدميرها، وأحرقت تلك الكتب في الميدان الرئيسي في غرناطة.⁵ وفي 12 أكتوبر 1501م صدر أمر ملكي يقضي بإحراق الكتب الإسلامية كلها. ولم يقتصر الأمر على الكتب الدينية، بل تعدى إلى اللغة العربية وجميع مظاهر الهوية الإسلامية والعربية، حيث نص مرسوم غرناطة في ديسمبر 1526م على منع استخدام اللغة العربية، كما منعت الأسماء الإسلامية، ومنع اللباس الإسلامي للرجال والنساء، وحُرمت عملية الختان وصارت عقوبتها النفي الدائم ومصادرة جميع

¹ أنطونيو دومينغيز هورتز وبرنارد بنثنت، تاريخ مسلمي الأندلس الموريسكيون "حياة... ومأساة أقلية"، ترجمة عبد العال صالح طه (قطر: دار الإشراف للطباعة والنشر، 1408هـ/ 1988م) ص 21-22.

² اندرو هويتكروفت، الكفار، ص 240-241.

³ الموريسكيون: بالقشتالية هم الإسبان المسلمون الذين تم تعميدهم بمقتضى مرسوم 1502م، وفي قواميس اللغة الإسبانية كلمة "موريسكي" التي مصدرها (مورو) تعني سكان شمال إفريقيا، ثم تحولت إلى موريسكي ومعناها المسلمين الذين بقوا في إسبانيا تحت الحكم المسيحي بعد سقوط الممالك الإسلامية، وأجبروا على اعتناق المسيحية.

⁴ أنطونيو دومينغيز هورتز وبرنارد بنثنت، تاريخ مسلمي الأندلس الموريسكيون، ص 22-23.

⁵ اندرو هويتكروفت، الكفار، ص 255.

الممتلكات، وبذلت السلطات جهوداً كبيرة في تعقب أولئك الذين كانوا يقومون بعملية الختان سرّاً، وقد حُكم على أحدهم بالحرق حياً في فالنسيا سنة 1587م.¹

وفي مملكة قشتالة تم نشر مرسوم في عيد رأس السنة لعام 1568م يوجب أخذ جميع أطفال الموريسكيين فيما بين السنة الثالثة والخامسة عشرة إلى القسيس المحلي الذي سيضعهم في مدرسة حيث يجب أن يتعلموا اللغة القشتالية والدين المسيحي، وعندما احتج بعض الأهالي لدى رئيس مجلس القضاء الأعلى، أخبرهم بأن الملك قد عزم على إنقاذ أرواح الأطفال الخالدة! وأن القرار نهائي لا مساومة حوله.²

وللمزيد من التضييق على حرية الموريسكيين المسلمين الدينية أصدر المفتش العام الخامس دون ألفونسو مانريك أسقف إشبيلية قائمة بمجموعة كبيرة من الاتهامات ضد الموريسكيين التي تدل على الشكّ في تحولهم إلى المسيحية وينبغي التبليغ عنها من طرف المسيحيين، وهي الاتهامات التي تجعل صاحبها يخضع لإجراءات محاكم التفتيش.³

وعلى الرغم من استمرار عمليات التنصير الإجماعي ومحاولات إخضاع الموريسكيين من خلال محاكم التفتيش والتهجير القسري، إلا أنها لم تنجح في تحقيق جميع أغراضها، وكان الموريسكيون يثرون هنا وهناك من وقت لآخر ضدّ عمليات الاضطهاد الديني والثقافي. وبعد قرن من الزمن من تلك العمليات بقي المسيحيون يشعرون بالمرارة من صعوبة الإخضاع الديني والثقافي لتلك الأقلية المسلمة، ويتجلى ذلك فيما قاله أحد أساقفة سيجوربي: "هذا الشعب الشرير أعمى وتمرّد في كفره بشروره الخالصة وروح التمرد عنده."⁴

في عام 1580م اجتمع الملك فيليب الثاني بمستشاريه في مدينة ليسبون (Lisbon) لمناقشة المسألة الموريسكية، وطلب بعد ذلك مقترحات لإيجاد حل دائم لهذه المشكلة. وعلى مدى العقدين التاليين تم اقتراح مشروعات جنونية، منها تكديس السكان الموريسكيين جميعاً على متن سفن قديمة ثم يتم

¹ أنطونيو دومينغيز هورتر وبرنارد بنثنت، تاريخ مسلمي الأندلس الموريسكيون، ص 24، 26؛ اندرو هويتكروف، الكفار، ص 262.

² اندرو هويتكروف، الكفار، ص 266.

³ انظر المزيد في شأن هذه القائمة كتاب لوي كاردياك، الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون (المجاهة الجدلية 1422-1640) تعريب: عبد الجليل التميمي (تونس، المجلة التاريخية المغربية، ط1، 1983) ص 114-115.

⁴ اندرو هويتكروف، الكفار، ص 270.

إغراقها في البحر بمن على متنها، ولكن الصعوبات اللوجستية كانت حائلا دون تحقيق ذلك المقترح. ومنها اقتراح بتشغيل جميع الذكور في السفن حتى موتهم، وبذلك يتحقق نفع اقتصادي للدولة من جهة وينقرض نسل الموريسكيين من جهة أخرى. ومنها اقتراح من مارتن دي سالفاتييرا (Marin de Salvetierra) أسقف مدينة سيجوربي (Segorbe) في عام 1587م بأن يتم خصي جميع الذكور واستئصال مبايض النساء، ثم يمكن أخذهم إلى أماكن خاوية في العالم الجديد ويتركون هناك.¹

لقد وُجدت أصوات قليلة بين رجال الكنيسة تطالب بتنصير المسلمين بالحجة والإقناع بدلا من العنف والإجبار، مثل روجر باكون (Roger Bacon) الذي كان يرى أن الحروب المقدسة عديمة الجدوى والنجاح، وحتى في حال نجاحها في الاستيلاء على أرض الكفار (غير المسيحيين) فإنها تعجز عن هدايتهم إلى الحق. وكان يرى أن المسيحية لن تنتصر وتنتشر بغير التبشير السلمي والموعظة الحسنة، وقد كتب كتابات كثيرة في محاولة في فهم الكفار (غير المسيحيين) وفي الرد على عقائدهم وتفنيدها.² وكذلك وليام الطرابلسي (ت1273م) (William of Tripoli) الذي اختتم كتابه "حالة المسلمين" بقوله: "فقط بكلمة الرب وحدها، دونما جدل فلسفي ودون أسلحة عسكرية سوف يسعون مثل قطع بسيط من الخراف إلى معمودية المسيح، وسوف يدخلون في شعب الرب."³ ولكن أصحاب هذا الرأي كانوا قليلين جدا وكانت أصواتهم غير مسموعة، أما أصحاب الرأي الأكثر شيوعاً فهم الذين يصنفون المسلمين مع الهراطقة الكفار الموصومين وصمة لا شفاء منها، ولذلك يجب قتلهم بواسطة أي سلطة قانونية، وقد نص بينو اللينيان (Benoit of Alignan) (ت1268م) أسقف مرسيليا الفرنسية (الذي كان أحد المشتركين في الحرب الصليبية) في كتابه "Tractatus Fidae" على أن "سخافات محمد يجب استئصالها بالنار والسيوف".⁴

ويبرّر المسيحيون هذا الاضطهاد الديني للأقلية المسلمة بأمرين: أحدهما: أنه لا خلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية، وأن قصدهم شريف في إنقاذ أرواح الموريسكيين بأي ثمن! والأمر الثاني: هو الدفاع عن وحدة العقيدة والقيم الاجتماعية ضد كل البدع.⁵

¹ المرجع نفسه، ص 268-269.

² ريتشارد سوزرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ص 100-103.

³ اندرو هويتكروفت، الكفار، ص 324.

⁴ المرجع نفسه، ص 325.

⁵ انظر: لوي كاردياك، الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون، ص 111.

في ختام هذا الفصل نخلص إلى أن المسيحية بدأت دعوة سلمية تسعى إلى شقّ طريقها وسط المجتمع اليهودي، ثم المجتمع الوثني. وقد استمرت في دعوتها السلمية لمدة تزيد على القرنين كانت فيها لا تمتلك سلطة سياسية. ولكنها لما امتلكت السلطة السياسية تخلت بصورة كاملة وسريعة عن مبدأ التسامح الديني الذي كان يدافع عنه القديس ترتليان مع غروب القرن الثاني، وأظهرت عداؤها لأصحاب الديانات التي كانت تحت سلطتها السياسية.¹ واستمر ذلك العدا في التصاعد إلى أن بلغ ذروته في العصور الوسطى وتحوّل إلى إجبار بالسيف على اعتناق المسيحية بالنسبة للوثنيين في أوروبا الشرقية والبلطيق، وتنصير قسري واضطهاد وحشي من خلال محاكم التفتيش للأقليات اليهودية والمسلمة في الأندلس. وعلى الرغم من وجود أصوات من بعض رجال الكنيسة تعارض التنصير الجبري، إلا أنها كانت أصواتا قليلة ولم تجد من يستمع إليها.

¹ Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, p.14.

الفصل الثاني

موقف الإسلام من حرية الاعتقاد

(من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين)

المبحث الأول: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم

المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في السنة النبوية

المبحث الثالث: حرية الاعتقاد لغير المسلمين في عصر الخلفاء الراشدين

الفصل الثاني

موقف الإسلام من حرية الاعتقاد

(من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين)

يشتمل هذا الفصل على تمهيد وثلاثة مباحث: المبحث الأول: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في السنة النبوية، المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في عصر الخلفاء الراشدين.

تمهيد

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان واستعمره في الأرض ليتحقق بالعبودية لله تعالى؛ قال عز وجل: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾).¹ وقبل أن يخلق الله عز وجل الإنسان علمه التوحيد وغرسه في نفسه، حتى لا تكون له حجة فيما بعد بأنه عجز عن إدراك التوحيد؛ قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٥٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٥٣﴾ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٤﴾).² قال القاسمي في تفسيرها: "والقصد من الآية الاحتجاج على المشركين بمعرفتهم ربوبيته تعالى معرفة فطرية، لازمة لهم لزوم الإقرار منهم والشهادة."³ وقال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٠٢﴾).⁴ قال الزمخشري في تفسيرها: "والمعنى: أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوبا للعقل، مساوقا للنظر الصحيح، حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر، ومن غوى منهم فباغواء

¹ الذاريات: 56.

² سورة الأعراف: 172-174.

³ محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ) ج5، ص217.

⁴ الروم: 30.

شياطين الإنس والجن.¹ ثم بعد ذلك عزّز الله عزّ وجلّ تلك الفطرة بإرسال الرسل لتذكير الناس بالتوحيد وهدايتهم إلى الرشد؛ قال تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿٥٠﴾).² وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون الحياة الدنيا دار اختبار وتكليف، وأن تكون للإنسان القدرة على الاختيار الديني، وتكون له الحرية في ذلك؛ ليكون مستحقاً للثواب أو العقاب. وهذا ما سنبيّنه فيما يأتي.

¹ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ) ج3، ص479.

² الإسراء: 15.

المبحث الأول

حرية الاعتقاد في القرآن الكريم

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب: الأول: نظرة عامة على الآيات المتعلقة بحرية الاعتقاد، والثاني: تفصيل القول في آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، والثالث: حول متطلبات تحقيق حرية الاعتقاد.

المطلب الأول: نظرة عامة على الآيات المتعلقة بحرية الاعتقاد

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن حرية الاعتقاد. ونظرا لكثرتها فإنه من الصعب عرضها جميعا مع بيان معانيها؛ ولذلك فسأقتصر على إيراد أهم تلك الآيات -وهي التي تكون أكثرها صراحة في الدلالة على حرية الاعتقاد- وتصنيفها إلى مجموعات، ثم ذكر أقوال المفسرين في بعض تلك الآيات. ونظرا لأهمية آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) فسأفردا بمطلب خاص.

المجموعة الأولى:

الآيات التي تتحدث عن أن الله تعالى عرّف الإنسان سبيل التوحيد والتقوى وسبيل الكفر والضلال، وزوّده بوسائل الإدراك والتمييز، وأعطاه القدرة على الاختيار بين السبيلين، ثم أرسل -عزّ وجلّ- الرسل وأنزل معهم الكتب لبيان الحق وهداية الناس، وأعطاهم حرية الاختيار بين الطريقتين، وألزمهم بالمسؤولية عن اختيارهم، ورَتَّبَ الثواب أو العقاب على حسب ذلك الاختيار. قال عز وجل: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠١﴾)،¹ قال ابن الجوزي في تفسير هذه الآية: "فيه ثلاثة أقوال: أحدها: سبيل الخير والشر... وقال الرَّجَّاح: النَّجْدَانِ: الطَّرِيقَانِ الْوَاضِحَانِ، وَالنَّجْدُ: الْمَرْتَفَعُ مِنَ الْأَرْضِ، فَالْمَعْنَى: أَلَمْ نَعْرِفْهُ طَرِيقَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَتَبْنَا الطَّرِيقَيْنِ الْعَالِيَيْنِ. وَالثَّانِي: سَبِيلَ الْهُدَى وَالضَّلَالِ... وَالثَّلَاثُ: الثَّدْيَيْنِ لِيَتَغَذَى بِلَبْنِهِمَا."² وقال تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَهْمَهَا جُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ

¹ البلد: 10.

² أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير في علم النفس (بيروت: دار ابن حزم، المكتب الإسلامي، 1423هـ/2002م) ص1552-1553. وقد استبعد الطبري أن يكون المراد بالنجدين الثديين. ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بيروت: دار الفكر، ط1، 2001م) ج24، ص419.

خَابَ مَنْ دَسَّنَهَا ﴿١٠﴾¹. قال ابن عطية في معنى قوله تعالى: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا): "أي عرفها طُرُق ذلك، وجعل لها قوة يصحَّ معها اكتساب الفجور أو اكتساب التقوى."² ومن أقوى الآيات دلالة على هذا المعنى ما جاء في سورة (الكهف: 29)، وسورة (يونس: 108)، وفيما يأتي بيان معناهما:

1- قوله تعالى: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ^ط فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ^ف إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا^ع مِنْ سُرَادِقُهَا^ع وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي^ع الْوُجُوهَ^ع بِئْسَ^ع الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا^ع).³

محلّ الشاهد في الآية هو قوله تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)، حيث يشير ظاهر الآية إلى تخيير الناس بين الإيمان والكفر، ومقتضاه إعطاؤهم الحرية في الاعتقاد.

ذكر ابن الجوزي أن في معنى الآية ثلاثة أقوال: أحدها: من شاء الله فليؤمن، ومن شاء الله فليكفر، بإرجاع المشيئة إلى الله تعالى لا إلى الإنسان. والثاني: أنه وعيد وإنذار، وليس بأمر. والثالث: لا تنفعون الله بإيمانكم ولا تضرونه بكفركم، وهو إظهار للغنى، لا إطلاق في الكفر.⁴

قال الزجاج: "هذا الكلام ليس بأمرٍ لهم، ما فعلوه منه فهم فيه مطيعون، ولكن كلامٌ وعيد وإنذار قد بيّن بعده ما لكل فريقٍ من مؤمنٍ وكافر." ⁵ ونقل الطبري عن ابن زيد قوله: "هَذَا كُلهُ وَعِيدٍ لَيْسَ مُصَانَعَةً وَلَا مُرَاشَاةً وَلَا تَفْوِيضًا."⁶

قال الزمخشري في معناها: "والمعنى: جاء الحق وزاغت العلل، فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك. وجيء بلفظ الأمر والتخيير، لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء، فكأنه مُحَيَّرٌ مأمورٌ بأن يتخيَّر ما شاء من النجدين."⁷

¹ الشمس: 7-10.

² أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، الخمر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ) ج5، ص488.

³ الكهف: 29.

⁴ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص849.

⁵ أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ/ 1988م) ج3، ص281.

⁶ الطبري، جامع البيان، ج15، ص265.

⁷ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج2، ص719.

أما ابن عاشور فقد عقب عليها بقوله: "... وَالْأَمْرُ فِي قَوْلِهِ: فَلْيُؤْمِنْ وَقَوْلِهِ: فَلْيَكْفُرْ لِلتَّسْوِیَةِ الْمُكْتَنَى بِمَا عَنِ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ."¹

لقد تنازع الكتاب المعاصرون الذين كتبوا حول "الردة وحرية الاعتقاد" هل هذه الآية واردة في سياق الوعيد، فلا تفيد تحييراً؟ أم أنها واردة في سياق التخيير؟ فالذين يقولون بوجود عقوبة شرعية دنيوية للردة يقولون إنها في سياق الوعيد لا التخيير؛ لأنهم يعتقدون أن التخيير يتنافى مع العقوبة. أما الذين يقولون بعدم وجود عقوبة شرعية دنيوية على الردة فإنهم يقولون إنها في سياق التخيير. وقد عرض عبد المتعال الصعيدي - في معرض مناقشته للشيخ عيسى منون حول عقوبة الردة - ذلك النزاع، وانتصر للقول بأنها للتخيير وليس للتهديد.² والذي يظهر من النقاش بين الفريقين أن الذين يحملونها على الوعيد يريدون بذلك نفي ما قد يقع من توهم أن الشارع يجيز الكفر ولا يُرتب عليه عقوبة دنيوية. أما الذين ينصرون القول بحملها على التخيير فيريدون من وراء ذلك إثبات حرية الإنسان في اختيار أفعاله بما ينافي ترتيب عقوبة دنيوية على الردة.

والظاهر أن الآية تشتمل على التخيير والوعيد معاً. فكون الشارع أعطى للإنسان القدرة على الاختيار بين الكفر والإيمان، وبين الخير والشر، أمرٌ ثابتٌ في نصوص القرآن لا ينفيه القول بأن الخطاب في هذا الجزء من الآية للوعيد. كما أن الوعيد على اختيار الكفر أمرٌ ثابتٌ في الشرع، ليس في هذه الآية فقط بل في العشرات من آيات القرآن الكريم، وهو ظاهر في نهاية الآية (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا)، ولا ينفيه إثبات التخيير فيها. وكون هذين الأمرين ثابتين مسألة لا ينبغي أن يكون فيها نزاع.

إن هذه الآية - وما يشبهها من آيات - تقرر أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان على هيئة تجعله قادراً على اختيار الإيمان والخير، أو اختيار الكفر والشر، وأنه سبحانه وتعالى أعطاه حرية الاختيار بين هذين الطريقين. فكون الله سبحانه وتعالى قد خلق في نفس الإنسان الاستعداد لفعل الخير وفعل الشر، والقدرة على الاختيار بينهما، أمرٌ ثابت، وهذا هو أساس التكليف. كما أن كون الإيمان الحقيقي هو الإيمان القائم على حرية الاقتناع المصاحبة - عادة - لحرية الاختيار أمرٌ ثابت في الشرع. ولكن هذا التخيير واردٌ في سياق تحميل الإنسان مسؤولية اختياره.

¹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م) ج 15، ص 307.

² عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1912م) ص 67-72.

فهذه الآية - وما يشبهها من الآيات - واردة في معرض إقامة الحجة على الناس، بيان أن لهم القدرة على الاختيار بين الإيمان والكفر، وبين الخير والشر، ولا حُجَّة يوم القيامة لمن اختار منهم طريق الكفر والشر. والمراد بالتكليف استحقاق الثواب أو العقاب، وليس المراد به إعطاء الإنسان حرية الاختيار المجردة من المسؤولية.

2- قوله تعالى: (قُلْ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ۝١٠٤).¹

يقول الطبري في معناها: "...فمن استقام فَسَلَّكَ سَبِيلَ الْحَقِّ، وَصَدَّقَ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنَ الْبَيَانِ... فَإِنَّمَا يَسْتَقِيمُ عَلَى الْهُدَى، وَيَسْتَلُكُ قَصْدَ السَّبِيلِ لِنَفْسِهِ، فَإِيَّاهَا يَنْبَغِي الْحَيْرُ بِفَعْلِهِ ذَلِكَ لَا غَيْرَهَا... وَمِنْ أَعْوَجَّ عَنِ الْحَقِّ الَّذِي أَتَاهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، خَالَفَ دِينَهُ وَمَا بَعَثَ بِهِ مُحَمَّدًا، وَالْكِتَابَ الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَيْهِ... فَإِنَّ ضَلَالَهُ ذَلِكَ إِنَّمَا يَجْنِي بِهِ عَلَى نَفْسِهِ لَا عَلَى غَيْرِهَا؛ لِأَنَّهُ لَا يُؤْخَذُ بِذَلِكَ غَيْرَهَا... وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِمُسَلِّطٍ عَلَى تَقْوِمِكُمْ، إِنَّمَا أَمْرُكُمْ إِلَى اللَّهِ، وَهُوَ الَّذِي يُقَوِّمُ مِنْ شَاءَ مِنْكُمْ، وَإِنَّمَا أَنَا رَسُولٌ مُبَلِّغٌ أُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ."²

يقول الزمخشري: "قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ فَلَمْ يَبْقَ لَكُمْ عِذْرٌ وَلَا عَلَى اللَّهِ حِجَّةٌ، فَمَنْ اخْتَارَ الْهُدَى وَاتَّبَعَ الْحَقَّ فَمَا نَفَعَ بِاخْتِيَارِهِ إِلَّا نَفْسَهُ، وَمِنْ آثَرِ الضَّلَالِ فَمَا ضَرَّ إِلَّا نَفْسَهُ، وَاللَّامُ وَعَلَى: دَلَالًا عَلَى مَعْنَى النِّفَعِ وَالضَّرِّ. وَكَلَّ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ بَعْدَ إِبَانَةِ الْحَقِّ وَإِزَاحَةِ الْعُلَلِ. وَفِيهِ حَثٌّ عَلَى إِثَارِ الْهُدَى وَاطْرَاحِ الضَّلَالِ مَعَ ذَلِكَ، (وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ) بِحَفِظِ مَوْكُولٍ إِلَى أَمْرِكُمْ وَحَمْلِكُمْ عَلَى مَا أُرِيدُ، إِنَّمَا أَنَا بِشِيرٍ وَنَذِيرٍ."³

ذهب بعض المفسرين إلى أن هذه الآية منسوخة. يقول ابن عطية: "الْحَقُّ هُوَ الْقُرْآنُ وَالشَّرْعُ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ، (فَمَنِ اهْتَدَى)، أَي اتَّبَعَ الْحَقَّ وَتَدَيَّنَ بِهِ فَإِنَّمَا يَسْعَى لِنَفْسِهِ لِأَنَّهُ يُوجِبُ لَهَا رَحْمَةَ اللَّهِ، وَيُدْفَعُ عَذَابَهُ، (وَمَنْ ضَلَّ) أَي حَادَ عَنِ طَرِيقِ الْحَقِّ وَلَمْ يَنْظُرْ بِعَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَكَفَرَ بِاللَّهِ عِزَّ وَجَلَّ فِيضَلَّ

¹ يونس: 108.

² الطبري، جامع البيان، ج 11، ص 305.

³ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج 2، ص 375.

ذلك، وقوله: (وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ)، أي لست بأخذكم ولا بُدَّ بالإيمان وإنما أنا مُبلغ، وهذه الآية منسوخة بالقتال.¹

ولكن ابن الجوزي ردَّ دعوى النسخ، حيث يقول: "قوله تعالى: (وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ) أي: في منعكم من اعتقاد الباطل، والمعنى: لست بحفيظ عليكم من الهلاك كما يحفظُ الوكيلُ المتاعَ من الهلاك. قال ابن عباس: وهذه منسوخة بآية القتال... والصحيح: أنه ليس ها هنا نسخ."²

وبهذا يتبين أنه لا يستقيم القول بنسخ الآية، فهي تنص على حقائق وسنن ربانية متعلقة بوظيفة الأنبياء ومبادئ الهدى والضلال بين البشر. إن مبدأ التكليف القائم على حرية الاختيار بين الخير والشر لا يمكن القول بنسخه، وهو أمر أكده القرآن الكريم في مواضع متعددة بما لا يدع مجالاً للشك في ثبوته واستمراره.

المجموعة الثانية:

الآيات التي تتحدث عن أن مهمة الرسل البلاغ عن الله تعالى، وأن لأقوامهم حرية الاستجابة لدعوتهم أو رفضها، ومنها:

- قوله تعالى: (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ)³.
- قوله تعالى: (وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيغُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ)⁴.
- قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا)⁵.
- قوله تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)⁶.

¹ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج3، ص147.

² ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص640.

³ المائدة: 99.

⁴ يونس: 41.

⁵ الفرقان: 56.

⁶ البقرة: 272.

- قوله تعالى: (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فَعْتَيْنَ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ^ط وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾).¹

- قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَمِّرَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ^ع وَتَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٩٠﴾).²

- قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً^ط وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿٩١﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ^ع وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ^ط وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾).³

- قوله تعالى: (أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ^ط سُوءُ عَمَلِهِ^ط فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ^ط مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي^ط مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ^ع إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ^ط بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٩٣﴾).⁴

هذه الآيات تشير إلى أن الهداية بيد الله تعالى، وليس بيد الرسل، وأن مهمة الرسل هي البلاغ والتبشير والإنذار. وكون البشر - ومنهم الأنبياء والرسل - ليس لهم القدرة على تحقيق الهداية وإحداث القناعات الإيمانية لدى الكفار أمر لا جدال فيه. وفي تذكير الأنبياء والرسل بهذه الحقيقة مواساة لهم عما يبذلونه من جهد ويرجونه من خلاص لأقوامهم مقابل عبث أولئك الأقوام وتماديهم في الإنكار والاستهزاء.

إن نفي سلطة الرسل والأنبياء على أقوامهم في تحقيق الهداية والاتباع أمر ثابت بهذه الآيات، ولكنه لا يعني إعفاء أولئك الناس من المسؤولية الدنيوية والأخروية عن سوء الاختيار.

المجموعة الثالثة:

الآيات التي تنفي إكراه الأنبياء والرسل أقوامهم على الإيمان، ومنها:

1- قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ^ط مَنْ فِي الْأَرْضِ^ط كُلَّهُمْ^ط جَمِيعًا^ع أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ^ط النَّاسَ^ط حَتَّى^ط يَكُونُوا^ط مُؤْمِنِينَ ﴿٩٤﴾).⁵

1 النساء: 88.

2 يونس: 100.

3 هود: 118-119.

4 فاطر: 8.

5 يونس: 99.

جاء في تفسير الطبري عن ابن عباس أن معناها: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحرص أن يؤمن جميع الناس ويتابعوه على الهدى، فأخبره الله أنه لا يؤمن إلا من قد سبق له من الله السعادة في الذكر الأول، ولا يضل إلا من سبق له من الله الشقاء في الذكر الأول."¹

يقول الطبري في تفسير المقطع الأخير من الآية: "يقول جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: إنه لن يصدقك يا محمد ولن يتبعك ويقر بما جئت به إلا من شاء ربك أن يصدقك، لا بإكراهك إياه ولا بحرصك على ذلك."²

قال الرازي في تفسير قوله تعالى: (أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ): "والمعنى أنه لا قدرة لك على التصرف في أحد، والمقصود منه بيان أن القدرة القاهرة والمشية النافذة ليست إلا للحق سبحانه وتعالى."³ وقد ذهب بعض المفسرين إلى القول بأنها منسوخة، ومن ذلك ما نُسب إلى مقاتل بأنه يرى أنها منسوخة بآية السيف،⁴ والقول بالنسخ مبني على اعتقاد أصحابه بأن "آية السيف" أباحت الإكراه على الدين، وظنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أكره مشركي العرب على الإيمان. وسيأتي بيان عدم صحة هذا الظن في مبحث الجهاد وحرية الاعتقاد. وقد اعترض ابن الجوزي على القائلين بالنسخ، وقال: "والصحيح أنه ليس ها هنا نسخ، لأن الإكراه على الإيمان لا يصح؛ لأنه عمل القلب."⁵

وعند النظر في سياق الآية يتبين أن معناها نفي قدرة النبي صلى الله عليه وسلم على إدخال الإيمان في قلوب الناس. ويدل على ذلك الآية التي بعدها، وهي قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَتَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ).⁶

2- قوله تعالى على لسان النبي هود عليه السلام: (قَالَ يَنْقَوْمِرَأْرَاءِ يَتِّمُّ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَنِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنْزِلْ كُفْرَهُمْ وَأَنْتُمْ هَاهُنَا كَارِهِونَ).⁷

¹ الطبري، جامع البيان، ج12، ص298.

² المرجع نفسه، ج12، ص298.

³ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، ج17، ص305.

⁴ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص639.

⁵ المرجع نفسه، ص639.

⁶ يونس: 100.

⁷ هود: 28.

قال ابن الجوزي: "قوله تعالى: (أَنْزَلْنَاهُ كُتُوبًا) أي: أنزلناكم قلوبها؟ وهذا استفهام معناه الإنكار، يقول: لا نقدر أن نلزمكم من ذات أنفسنا. قال قتادة: والله لو استطاع نبي الله صلى الله عليه وسلم لألزمها قومه، ولكن لم يملك ذلك."¹

3- قوله تعالى: (حَنْ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَن سَخَفَ وَعِيدٍ ﴿٤٥﴾).²

قيل في تفسير قوله تعالى: (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ): وما أنت عليهم بمسلط، وقيل: لا تتجبر عليهم.³

قال محمد الطاهر ابن عاشور: "وقوله: (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ) تطمين للرسول صلى الله عليه وسلم بأنه غير مسؤول عن عدم اهتدائهم؛ لأنه إنما بعث داعيا وهاديا، وليس مبعوثا لإرغامهم على الإيمان، والجار مشتق من جبره على الأمر بمعنى أكرهه. وفرع عليه أمره بالتذكير لأنه ناشئ عن نفي كونه جبارا عليهم وهذا كقوله تعالى: (فَذَكَرْنَا أَنْتَ مُذَكِّرًا ﴿٤٦﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٤٧﴾)،⁴ ولكن خص التذكير هنا بالمؤمنين لأنه أراد التذكير الذي ينفع المذكور.⁵

وقد ذهب البعض إلى القول إنها منسوخة بآية السيف،⁶ وهو قول لا دليل عليه. والظاهر أن الذي حملهم على ذلك هو أخذهم إياها بمعنى القتال واعتقادهم أن النبي صلى الله عليه وسلم أكره مشركي العرب على الإسلام عندما لم يقبل منهم الجزية، وهذا غير صحيح، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يُجبر مشركي العرب على الدخول في الإسلام. وسيأتي بيان ذلك في مبحث الجهاد وحرية الاعتقاد.

4- قوله تعالى: (فَذَكَرْنَا أَنْتَ مُذَكِّرًا ﴿٤٦﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٤٧﴾).⁷

¹ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص 650.

² ق: 45.

³ الطبري، جامع البيان، ج 21، ص 277.

⁴ العاشية: 21، 22.

⁵ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 26، ص 333.

⁶ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص 1346.

⁷ العاشية: 21-22.

يقول ابن محمد الطاهر بن عاشور: "... رتب على ذلك أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بالدوام على تذكيرهم وأنه لا يؤيسه إصرارهم على الإعراض وعدم اذكارهم بما ألقى إليهم من المواعظ، وتثبيته بأنه لا تبعه عليه من عدم إصغائهم إذ لم يُبعث ملجئا لهم على الإيمان. فالأمر مستعمل في طلب الاستمرار والدوام... وجملة (إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ) تعليل للأمر بالدوام على التذكير مع عدم إصغائهم... والقصر المستفاد بـ (إِنَّمَا) قصر إضافي، أي أنت مذكر لست وكيلا على تحصيل تذكيرهم فلا تتخرج من عدم تذكيرهم فأنت غير مقصر في تذكيرهم وهذا تطمين لنفسه الزكية. وجملة لست عليهم بمصيطر بدل اشتغال من جملة القصر باعتبار جانب النفي الذي يفيد القصر. والمصيطر: المخير المكروه... ونفي كونه مصيطرا عليهم خبر مستعمل في غير الإخبار لأن النبي صلى الله عليه وسلم يعلم أنه لم يكلف بإكراههم على الإيمان، فالخبر بهذا النفي مستعمل كناية عن التطمين برفع التبعة عنه من جراء استمرار أكثرهم على الكفر، فلا نسخ لحكم هذه الآية بآيات الأمر بقتالهم. ثم جاء وجوب القتال بتسلسل حوادث كان المشركون هم البادئين فيها بالعدوان على المسلمين إذ أخرجوهم من ديارهم، فشرع قتال المشركين لخصد شوكتهم وتأمين المسلمين من طغيانهم. ومن الجهلة من يضع قوله: لست عليهم بمصيطر في غير موضعه ويحيد به عن مهيعه فيريد أن يتخذ حجة على حرية التدين بين جماعات المسلمين. وشتان بين أحوال أهل الشرك وأحوال جامعة المسلمين. فمن يلحد في الإسلام بعد الدخول فيه يستتاب ثلاثا فإن لم يتب قتل، وإن لم يقدر عليه فعلى المسلمين أن يتبذوه من جامعتهم ويعاملوه معاملة المحارب.¹

وقد حمل بعض المفسرين معنى قوله تعالى: (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ) على مقاتلة الكفار في الدين، ولذلك ذهبوا إلى أنها منسوخة بالآيات التي أجازت قتالهم. قال البغوي: "(لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ) بِمُسَلِّطٍ فَتَقْتُلُهُمْ وَتُكْرَهُهُمْ عَلَى الْإِيمَانِ. نَسَخَتْهَا آيَةُ الْقِتَالِ."² وقال ابن الجوزي: "أي: بمسلط، فتقتلهم وتكرههم على الإيمان. ثم نسختها آية السيف."³ وقال الرازي: "والمعنى أنك ما أمرت إلا بالتذكير، فأما أن تكون مسلطاً عليهم حتى تقتلهم، أو تكرههم على الإيمان فلا، قالوا: ثم نسختها آية القتال."⁴ وكلام محمد الطاهر بن عاشور في بيان معناها يوضح أنه لا حاجة للقول بأنها منسوخة.

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص306-307.

² أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي) (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ) ج5، ص246.

³ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص1548.

⁴ الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج31، ص146.

المطلب الثاني: آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ):

آية عدم الإكراه في الدين الواردة في سورة البقرة في قوله عز وجل: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾).¹ كانت وما زالت محل نقاش بين قائل بنسخها وقائل بأنها محكمة غير منسوخة، كما أنها محور حديث المعاصرين عن حرية الاعتقاد في الإسلام، ولذلك فلا بد من الحديث عنها بالتفصيل.

معنى قوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)

قوله عز وجل: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) يحتمل معنيين:²

أحدهما: أن يكون معناه النفي الخالص، بمعنى الإخبار بأن الله تعالى لم يُجْرِ أمرَ الإيمان على الإكراه، بل على التمكين والاختيار.³ بمعنى أن الإكراه لا يُنشئ الدين؛ فالذي يعلن إسلامه خوفاً - دون أن يكون ذلك الإعلان ناتجاً عن قناعة داخلية - لا يُعدُّ إسلامه صحيحاً؛ لأنه غير ناشئ عن اعتقاد صحيح.

ومن الذين ذهبوا إلى أن الآية بمعنى النفي الخالص الزمخشري، حيث يقول: " (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) أي لم يُجْرِ اللهُ أمرَ الإيمان على الإكراه والقسر، ولكن على التمكين والاختيار. ونحوه قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) أي لو شاء لفسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار."⁴

مما سبق يتبين أننا إذا أخذنا الآية على أنها بمعنى النفي الخالص فإنه بذلك تنتفي الحاجة إلى الحديث عن نسخها؛ لأنها لا تتضمن حكماً تكليفاً حتى نتكلم في نسخها. فقوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ

¹ البقرة: 256.

² وقد ذكر الرازي أن في الآية ثلاثة معان: أولها: أن الله تعالى ما بنى أمر الإيمان على الجبر والقسر، وإنما بناه على التمكُّن والاختيار. والثاني: أن الإكراه أن يقول المسلم للكافر: إما أن تؤمن وإما أن أقتلك. والثالث: لا تنسبوا من دخل في الدين بعد الحرب إلى الإكراه، أي لا تقولوا إنهم أُكْرِهوا على الإسلام، لأنه إذا رضي بعد الحرب وصحَّ إسلامه فليس بمكْرَه. وفي هذا إشارة إلى عدم تعبير من دخل في الإسلام بعد الحرب بأنه إنما دخل خائفاً مُكْرَها. انظر: الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج7، ص15.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص28.

⁴ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص303.

في الدين) هو بيان لسنة من سنن الله تعالى، وهي أن الدين قائم على الاقتناع لا على الإكراه، وأن الإكراه لا يُنشئ إيماناً صحيحاً، وهذه سنة إلهية قائمة منذ بداية الرسالات السماوية. ولم يتبين الرشد من الغي بعد فتح مكة فقط، بل كان الرشد متبيناً من الغي من عهد آدم، وكان الإيمان مبيناً على القناعة لا على الإكراه من لدن أول رسول، وكان الكفار بالرسل غير معذورين في كفرهم منذ ذلك الوقت. ونجد هذا واضحاً في قصة نوح عليه السلام، حيث إنه لو كان الإكراه على الدين ممكناً لأكرهه نوح ابنه وزوجته على الإيمان. وهذا يدل على أن آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) ليست خاصة بالرسول صلى الله عليه والمسلمين حتى يُقال إنها منسوخة أو ناسخة، وإنما هي ناطقة بسنة إلهية جارية منذ بدء الرسالات السماوية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ومما يدل على هذا أن الآية جاءت في سياق الحديث عن قصص الأنبياء السابقين، فهي مسبقة بذلك ومتبوعة به.¹

ولا يوجد تعارض بين القول بأنها إخبار عن سنة الله الكونية والشرعية في الإيمان وبين ما ذكره المفسرون في سبب نزولها؛ لأنه إذا صححت تلك الروايات في سبب النزول فيكون المراد أنها نزلت في تلك المناسبات تذكيراً للمسلمين بأن سنة الله تعالى قد جرت بأن الإيمان لا يقوم على الإكراه، بل على الاقتناع والاختيار، وأن هذه سنة الله تعالى منذ بدء الرسالات السماوية.

المعنى الثاني: أن يكون المراد النفي في معنى النهي، بمعنى أن الآية نهي من الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين من بعده أن يقوموا بإكراه أحد على اعتناق الإسلام؛ لأن الرشد قد تبين من الغي.²

¹ اقرأ قبلها قوله تعالى: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْبُوتَ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۖ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ أَخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ ۖ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾ (البقرة: 253). وقرأ بعدها قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ ۗ قَالَ إِبرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ (البقرة: 258)

² يقول محمد الطاهر ابن عاشور: "وَنَفَى الْإِكْرَاهَ خَبْرٌ فِي مَعْنَى النَّهْيِ، وَالْمُرَادُ نَفَى أَسْبَابِ الْإِكْرَاهِ فِي حُكْمِ الْإِسْلَامِ، أَيْ لَا تُكْرَهُوا أَحَدًا عَلَى اتِّبَاعِ الْإِسْلَامِ قَسْرًا، وَجِيءَ بِنَفْيِ الْجِنْسِ لِقَصْدِ الْعُمُومِ نَصًّا. وَهِيَ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى إِبْطَالِ الْإِكْرَاهِ عَلَى الدِّينِ بِسَائِرِ أَنْوَاعِهِ، لِأَنَّ أَمْرَ الْإِيمَانِ يَجْرِي عَلَى الِاسْتِدْلَالِ، وَالتَّمَكِينِ مِنَ النَّظَرِ، وَبِالِاخْتِيَارِ." (التحرير والتنوير، ج3، ص26).

وقد اختلف الذين اختاروا هذا المعنى في دلالتها بين الخصوص والعموم، كما اختلفوا في كونها منسوخة أو غير منسوخة. وقد لخص الطبري ذلك في ثلاثة أقوال:¹

القول الأول: أنها نزلت في سبب خاص، وذكروا من ذلك سببين: أحدهما: أنها نزلت في قوم من الأنصار كان لهم أولاد هودوهم، أو تنصروا، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام. والثاني: أنها نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف، يقال له: الحصين، كان له ابنان، فقدم تجار من الشام إلى المدينة، فلما أرادوا الخروج أتاهم ابنا الحصين فدعوهما إلى النصرانية فتنصرا ومضيا معهم إلى الشام، فأتى أبوهما رسول الله صلى الله عليه وسلم مشتكيا أمرهما، ورغب أن يبعث رسول الله من يردهما فنزلت الآية.

القول الثاني: أن معناها: لا يُكره أهل الكتاب على الدين إذا أعطوا الجزية. وبهذا تكون الآية -على رأيهم- في خاص من الكفار، هم أهل الكتاب، ولم يُنسخ منها شيء.

القول الثالث: أنها منسوخة، وإنما نزلت قبل أن يُفرض القتال. ومما ذكره من الآيات التي نسختها قوله تعالى: (يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ جَهْدُ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَعْلَظَ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَبئس المصيرُ ﴿٧٣﴾).²

واختار الطبري القول بأنها نزلت في خاص من الناس، هم أهل الكتابين والمجوس، وكل من جاء إقراره على دينه المخالف للحق وشرع أخذ الجزية منه، وأنه لا نسخ فيها.³

أما محمد الطاهر ابن عاشور فله رأي مخالف للأقوال التي أوردتها الطبري، حيث يرى أن آية (لا إكراه في الدين) هي التي نسخت آيات القتال. ويبدو أنه بنى رأيه هذا على الأثر الذي رواه الطبري منسوباً إلى ابن عباس رضي الله عنهما أن هذه الآية نزلت بعد أن دخل الناس في الإسلام وأعطى أهل الكتاب الجزية.⁴ ولذلك ذهب ابن عاشور إلى أنها نزلت بعد فتح مكة وسيطرة الإسلام على بلاد العرب، حيث يقول: "فَنَسَخَتْ حُكْمَ الْقِتَالِ عَلَى قَبُولِ الْكَافِرِينَ الْإِسْلَامَ وَدَلَّتْ عَلَى الْإِقْتِنَاعِ مِنْهُمْ بِالْدُخُولِ تَحْتَ سُلْطَانِ الْإِسْلَامِ وَهُوَ الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِالذِّمَّةِ، وَوَضَّحَهُ عَمَلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَلِكَ حِينَ خَلَصَتْ بِلَادُ الْعَرَبِ مِنَ الشِّرْكِ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ وَبَعْدَ دُخُولِ النَّاسِ فِي الدِّينِ أَفْوَاجًا حِينَ جَاءَتْ وَفُودُ الْعَرَبِ بَعْدَ الْفَتْحِ، فَلَمَّا تَمَّ مُرَادُ اللَّهِ مِنْ إِنْقَاذِ الْعَرَبِ مِنَ الشِّرْكِ وَالرُّجُوعِ بِهِمْ إِلَى مِلَّةِ

¹ الطبري، جامع البيان، ج3، ص19 وما بعدها.

² التوبة: 73.

³ الطبري، جامع البيان، ج3، ص22.

⁴ المرجع نفسه، ج3، ص22.

إبراهيم، وَمِنْ تَخْلِيصِ الْكَعْبَةِ مِنْ أَرْحَاسِ الْمُشْرِكِينَ، وَمِنْ تَهْيِئَةِ طَائِفَةٍ عَظِيمَةٍ لِحَمْلِ هَذَا الدِّينِ وَحِمَايَةِ بَيْضَتِهِ، وَتَبَيَّنَ هَدْيُ الْإِسْلَامِ وَزَالَ مَا كَانَ يَحُولُ دُونَ اتِّبَاعِهِ مِنَ الْمُكَابَرَةِ، وَحَقَّقَ اللَّهُ سَلَامَةَ بِلَادِ الْعَرَبِ مِنَ الشِّرْكِ ... لَمَّا تَمَّ ذَلِكَ كُلُّهُ أَبْطَلَ اللَّهُ الْقِتَالَ عَلَى الدِّينِ وَأَبْقَى الْقِتَالَ عَلَى تَوْسِيعِ سُلْطَانِهِ، وَلِذَلِكَ قَالَ: (قَاتِلُوا الدِّينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا تُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الدِّينِ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾)¹، وَعَلَى هَذَا تَكُونُ الْآيَةُ نَاسِخَةً لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ آيَاتِ الْقِتَالِ مِثْلَ قَوْلِهِ قَبْلَهَا: (يَتَأَيُّمُ النَّبِيُّ جِهَادَ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ ﴿٢٩﴾)².

مقتضى كلام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن الإكراه على الدين بالقتال كان مشروعاً قبل فتح مكة، فلما فُتِحَتْ مكة وخضعت بلاد العرب للإسلام نُسخَ القتال الذي كان لحمل العرب على الإسلام بالقوة، وصار الإكراه غير مشروع، وكان نسخ الإكراه على الدين بآية (لا إكراه في الدين) وآية (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ).

عند النظر في كلام القائلين بأن الآية ناسخة أو منسوخة يظهر أن قولهم ذلك مبنيٌّ على الظن بأن القرآن شرع للنبي صلى الله عليه وسلم مقاتلة مشركي العرب من أجل إكراههم على الدخول في الدين، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم فعل ذلك. روى الطبري في تفسيره عن قتادة قوله: "كانت العرب ليس لها دين، فأكرهوا على الدين بالسيف، ولا يُكره اليهود ولا النصارى والمجوس إذا أعطوا

1 التَّوْبَةُ: 29.

2 التَّوْبَةُ: 73.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 26-27. ويصنّف ابن عاشور الآيات النازلة في القتال ثلاثة أنواع: أحدها: آياتُ أَمَرَتْ بِقِتَالِ الدِّفَاعِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً) (التَّوْبَةُ: 36)، وَقَوْلِهِ: (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾) (البَقَرَةُ: 194). وهو يرى أن "هَذَا قِتَالٌ لَيْسَ لِلْإِكْرَاهِ عَلَى الْإِسْلَامِ بَلْ هُوَ لِدَفْعِ غَائِلَةِ الْمُشْرِكِينَ". النَّوْعُ الثَّانِي: "آيَاتُ أَمَرَتْ بِقِتَالِ الْمُشْرِكِينَ وَالْكَفَّارِ وَلَمْ تُعَيِّنْ بَعَايَةَ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِطْلَاقُهَا مُقَيِّدًا بِعَايَةِ آيَةِ (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ) (التَّوْبَةُ: 29). وَحِينَئِذٍ فَلَا تُعَارِضُهُ آيَتُنَا هَذِهِ (لَا إكْرَاهَ فِي الدِّينِ).

النَّوْعُ الثَّلَاثُ: "مَا عُيِّنَ بِعَايَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ آنَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾) (البَقَرَةُ: 193). فَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ مَنْسُوخًا بِهَذِهِ الْآيَةِ، وَآيَةِ (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ) (التَّوْبَةُ: 29)، كَمَا نُسِخَ حَدِيثُ «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ».

الجزية.¹ وهذا لا يصح؛ لأنه لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أكره مشركي العرب أو غيرهم من الكفار على الدين قبل فتح مكة ولا بعد فتحها، ولم يكن قتال النبي صلى الله عليه وسلم قبل فتح مكة ولا بعده بغرض إكراه الناس على الدخول في الدين، بل كان لأغراض أخرى. وسيأتي في مبحث "الجهاد وحرية الاعتقاد" تفصيل القول في ذلك.

الخلاصة أن الآية غير منسوخة ولا مخصوصة، ويؤكد ذلك ما ذكره ابن تيمية أن جمهور العلماء على أنها ليست مخصوصة ولا منسوخة، حيث يقول: "جمهور السلف والخلف على أنها ليست مخصوصة ولا منسوخة، بل يقولون إننا لا نكره أحدا على الإسلام، وإنما نقاتل من حاربنا، فإن أسلم عصم دمه وماله، ولو لم يكن من فعل القتال لم نقتله ولم نكرهه على الإسلام."²

المطلب الثالث: متطلبات تحقيق حرية الاعتقاد

لقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان على فطرة التوحيد، وأعطاه حرية الاختيار بين الإيمان والكفر، وبين الخير والشر، وجعل له القدرة على توجيه إرادته الوجهة التي يريد، سواء بالقيام بفعل أم بالامتناع عنه. ويكون ذلك على مستوى الأفكار والمعتقدات، وعلى مستوى الأفعال الحسية. وتلك القدرة وحرية الاختيار هي أساس التكليف الذي يترتب عليه الجزاء من ثواب وعقاب، ولولاها لما كان للتكليف معنى. ومن أجل مساعدة الإنسان على حُسن الاختيار أرسل الله عز وجل الرسل وأنزل معهم الكتب، وبشره بالجنة إن هو اختار الإيمان والخير، وتوعده بالعقاب إن هو اختار الكفر والشر. وذلك يعني أن حرية الاختيار التي أعطيت للإنسان تترتب عليها مسؤوليته عما يختاره. ومن أجل أن تتحقق للإنسان القدرة الكاملة على حرية الاختيار الديني، دعا القرآن الكريم إلى التحرر مما يأتي:

1- التحرر من سلطان الموروثات الفكرية والاجتماعية التي تسلب الإنسان حرية الاختيار، وتجعله أسير تقليد البيئة التي نشأ فيها؛ قال تعالى في وصف حال الكفار: (إِنَّهُمْ أَلَفُوا أَبَاءَهُمْ ضَالِّينَ

¹ الطبري، جامع البيان، ج3، ص22.

² أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم مجرد كفرهم، دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد، ص123-124.

﴿ فَهُمْ عَلَىٰ آثَرِهِمْ يُرْعُونَ ﴾¹. وقال صلى الله عليه وسلم: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَىٰ الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجِجُ الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةِ جَمْعَاءَ، هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ).²

2- التحرر من سلطان الهوى والشيطان؛ فأهواء النفس قيودٌ تقيد الإنسان، وعوائق تعوقه عن حرية الاختيار وعن اتباع الحق. فإذا سقط الإنسان أسيراً لأهوائه وشهوته ولم يتمكن من التحرر منها فإنه لن يتمكن من الاستجابة للحق واتباعه؛ قال تعالى: (فَإِنَّ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾)³، وقال تعالى: (وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٥١﴾).⁴

3- تحرير الناس من السلطات الدينية والسياسية التي تسلبهم حرية الاختيار، وتدفعهم دفعا إلى اتباع معتقداتها سواء بالإكراه الظاهر أم بالإكراه الخفي من خلال منع الحق من الانتشار بين الناس حتى لا تكون لهم فرصة للتعرف عليه والاختيار الحرّ بينه وبين معتقداتهم الموروثة. إن منع الناس من التعرف على الدين الحق، سواء أكان ذلك بحجبه عنهم أم بتشويه صورته في أعينهم، يُعدّ من الإكراه الخفي؛ لأنه يجرمهم من حرية الاختيار بينه وبين ما هم عليه من معتقدات فاسدة وسلوك خاطئ، ويجبرهم على البقاء على تلك المعتقدات الفاسدة؛ لأنهم لا يرون بديلا عنها يستحقّ الاتّباع. ولذلك نجد القرآن الكريم شرع القتال من أجل إظهار دين الله الحق للناس، فقال تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾)،⁵ وأمر الذين لا يستطيعون اتباع الدين الحق وممارسته في أوطانهم بالهجرة، فقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ الظَّالِمَاتِ أَنفُسَهُنَّ فَأَقُولُوا فِيهِمْ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَكُم مَّاؤُلَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٥٢﴾).⁶ وسيأتي تفصيل هذا في مبحث الجهاد وحرية الاعتقاد.

¹ الصفات: 69-70.

² محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: (لا تبديل لخلق الله)، ج6، ص114.

³ القصص: 50.

⁴ ص: 26.

⁵ البقرة: 193.

⁶ النساء: 97.

المبحث الثاني

حرية الاعتقاد في السنة النبوية

السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع في الإسلام، والسنة العملية هي التطبيق العملي للأحكام التي جاء بها القرآن الكريم. وسيتناول هذا المبحث موقف النبي صلى الله عليه وسلم من حرية الاعتقاد لغير المسلمين، سواء أكانوا يعيشون داخل المجتمع المسلم أم كانوا يعيشون خارجه. ولن يتطرق هذا المبحث للحديث عن المرحلة المكية؛ لأنها مرحلة لم تكن فيها للمسلمين سلطة حتى نتحدث عن إعطائهم حرية الاعتقاد لغيرهم أو منعهم منها. وسيكون الحديث عن المرحلة المدنية التي شهدت قيام الدولة الإسلامية بعد الهجرة، حيث أصبح للمسلمين القدرة المادية على إكراه الناس في دينهم لو كان ذلك مشروعاً وأرادوا فعله. والنصوص والمواقف التي تدل على حرية الاعتقاد في السنة والسيره النبوية كثيرة جداً، وسيكون الاقتصار على بعض النماذج التي حدثت في مواطن يسهل فيها الإكراه على الدين، وذلك من خلال ثلاثة مطالب: الأول: عن وثيقة المدينة مع اليهود، والثاني: عن معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم لغير المسلمين في حال النصر، والثالث: عن كُتُب النبي صلى الله عليه وسلم للنصارى واليهود.

المطلب الأول: وثيقة المدينة مع اليهود

أول واقعة تتعلق بموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من حرية الاعتقاد لغير المسلمين تتمثل في الموقف من قبائل اليهود التي كانت تعيش في المدينة أو بجوارها. وأبرزهم بنو قينقاع الذين كانوا يعيشون في حي من أحياء المدينة، وبنو قريظة وبنو النضير الذين كانوا يعيشون على أطراف المدينة. وقد عقد معهم النبي صلى الله عليه وسلم معاهدة تنص على التعايش والاحترام المتبادل والتعاون في المصالح المشتركة. وفيما يأتي أبرز بنود المعاهدة المتعلقة بذلك:

- إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن لليهود بني النجار وبني الحارث وبني ساعدة وبني الجشم

وبني الأوس وبني ثعلبة وجفنة بني الشطنة مثل ما ليهود بني عوف. وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.

- وإن على يهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم، وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

- وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم، وإن الله جاز لمن برّ واتقى.¹

هذه الوثيقة تعدّ من أشهر الوثائق الدستورية في مجال حقوق الإنسان، حيث تقرر التلاحم والتضامن الكامل بين المؤمنين، كما تقرّر تعايشاً سلمياً عادلاً بين المؤمنين واليهود؛ ففيها التعاون على حماية المدينة التي هي وطن الطرفين، وفيها احترام حرية الإنسان في عقيدته ودينه.²

لقد وقيّ المسلمون بما تعهدوا به من احترام الحرية الدينية والاقتصادية والسياسية للقبائل اليهودية، وظل الأمر على ذلك، فلم يُعبّروا شيئاً، ولم يخالفوا بنود المعاهدة أو ينقضوها، إلى أن نقضها اليهود أنفسهم، وخانوا العهد.

ويبدو أن خيانة اليهود للعهد ترجع إلى أنهم لم يكونوا راضين بالوضع الجديد في المدينة، حيث كانوا يرون أن تآلف القبائل العربية في يثرب، خاصة الأوس والخزرج، ودخولهم تحت قيادة موحدة تتمثل في شخص النبي صلى الله عليه وسلم سيضعف نفوذهم السياسي وسيطرتهم التجارية،³ هذا فضلاً عن فقدهم السيادة الدينية، حيث كانت سيادتهم الدينية قائمة على كونهم أصحاب كتاب سماوي في مقابل مشركين يعبدون الأوثان، أما في الوضع الجديد فقد أصبحوا أصحاب كتاب سماوي

¹ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد (القاهرة: دار السلام، ط1، 2011م) ج2، ص704-705؛ صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم (المنصورة/مصر: دار الوفاء، ط20، 2009م) ص180-181.

² حنان اللحام، هدي السيرة النبوية في التغيير الاجتماعي (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، 2001م) ص176.

³ المباركفوري، الرحيق المختوم، ص172.

تعرض للتحريف مقابل أصحاب كتاب سماوي ينزل بالحق المبين، ويفضح تحريفاتهم وتلاعبهم بالدين. وقد دفعهم ذلك إلى السعي إلى تفريق صفّ المسلمين، وإلى الطعن في الرسول صلى الله عليه وسلم وفي الوحي المنزّل عليه.

بعد غزوة بدر أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يذكر يهود بني قينقاع بالإسلام، ويذكرهم بسنن الله تعالى في خلقه، وأنهم ليسوا في مأمن من أن يصيبهم ما أصاب قريشا، ولكن يبدو أنهم شعروا بالاستفزاز وأخذتهم الحمية، وظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يهددهم، في حين أنه كان ينصح لهم، فكان ردّهم الجحود والتعنّت. فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أصاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قريشاً يوم بدرٍ وقدم المدينة جمع اليهود في سوق بني قينقاع، فقال: "يا معشر يهود، أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشاً" قالوا: يا محمد، لا يعزّتك من نفسك أنك قتلت نَفراً من قريش كانوا أعماراً لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا لعرفت أننا نحن الناس وأنك لم تلق مثلنا، فأنزل الله في ذلك: (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سِتْغَابُونَ...) ¹.

أخذ يهود بني قينقاع يتحرشون بالمسلمين ويستفزوهم، والمسلمون صابرون على ذلك، إلى أن وقعت حادثة كبيرة أدت إلى إنهاء العهد معهم. وخلاصة الحادثة أن امرأة من المسلمين جاءت بسلة إلى سوق بني قينقاع فباعتها، وجلست إلى صائغ يهودي تريد شراء شيء، فجعلوا يريدونها على كشف وجهها فأبت، فعمد الصائغ - في غفلة منها - إلى طرف ثوبها فعقده إلى ظهرها، فلما قامت انكشفت عورتها، فضحكوا منها، فصاحت، فوثب رجل من المسلمين على الصائغ فقتله، واجتمع اليهود على المسلم فقتلوه. وقد كان هذا نقضا صارخا للعهد، فقرر النبي صلى الله عليه وسلم غزوهم، وانتهى الأمر بإخراجهم من المدينة. ²

أما يهود بني النضير فقد استمروا على عهدهم، واستمر المسلمون في الوفاء لهم بعهدهم إلى السنة الثالثة من الهجرة، حين نقضوا العهد بمحاولتهم اغتيال الرسول صلى الله عليه وسلم لما ذهب إليهم يستعين بهم في دفع دية رجلين من بني عامر قتلها عمرو بن أمية رضي الله عنه عند رجوعه من وقعة بئر معونة ولم يكن يعلم أنه كان لقبيلتهم عهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد انتهى الأمر معهم إلى إخراجهم من المدينة، فذهب بعضهم إلى خيبر وذهب آخرون إلى الشام. ³

¹ آل عمران: 12-13.

² ابن كثير، السيرة النبوية، ج3، ص910-911.

³ المرجع نفسه، ج3، ص1025-1028.

وأما يهود بني قريظة فاستمر عهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السنة الخامسة من الهجرة حين نقضوا العهد وتحالفوا مع الأحزاب ضد المسلمين، فأعلن الرسول صلى الله عليه وسلم الحرب عليهم، وانتهى الأمر باستسلامهم وخضوعهم لحكم سعد بن معاذ رضي الله عنه، فحكم فيهم بقتل الرجال البالغين منهم.¹

يتضح مما سبق أن الرسول صلى الله عليه وسلم أعطى الحرية الدينية لليهود الموجودين في الدولة الإسلامية بالمدينة، وسمح لهم بالعيش في كنفها، وأقرّ التعاون معهم في ما فيه مصلحة مشتركة، ولم يخرجهم من المدينة وضواحيها إلا بسبب خياناتهم وعدوانهم.

المطلب الثاني: موقف الرسول من حرية الاعتقاد لغير المسلمين في حال النصر

أولاً: الموقف من حرية الاعتقاد للأسرى

لا شك أن أسرى الحرب يكونون عادة في موقع ضعف، وبذلك يكونون عُرضة للإكراه والابتزاز، ويكون من السهل إكراههم على اعتناق ديانة المنتصرين بالترهيب والترغيب. ولكننا عند النظر في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم نجد الأمر على خلاف ذلك، حيث نجد أنه لم يُكره أحداً من الأسرى على الدخول في الإسلام، بل كان يعامل المحسن منهم بالحسنى، وكان يترك لهم الحرية في الدخول في الإسلام أو البقاء على دينهم، بل كثيراً ما كان يطلق سراح الفقراء منهم وأصحاب الخلق الحسن دون مقابل. وفي السيرة النبوية نماذج كثيرة من ذلك نذكر منها ما يأتي:

1- موقفه صلى الله عليه وسلم من أسرى غزوة بدر، حيث أوصى بهم خيراً، فقال: "استوصوا بهم خيراً". ويروي أبو عزيز بن عمير أخو مصعب بن عمير -وهو أحد الأسرى- كيف نفذ الصحابة تلك الوصية فيقول: "فكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر، فكانوا إذا قدموا غداهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بنا."²

لم يكن وارداً في خاطر النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين إكراه أولئك الأسرى على الدخول في الإسلام، بل استشار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في الموقف من الأسرى بين القتل وقبول الفداء.³ واستقر أمر المسلمين على قبول الفداء، فقبل الرسول صلى الله عليه وسلم من فُدي منهم وأطلق سراحهم على كفرهم. بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم منّ على بعض الأسرى فأطلق سراحهم

¹ المرجع نفسه، ج3، ص1086 وما بعدها.

² المرجع نفسه، ج2، ص822.

³ المرجع نفسه، ج2، ص808-809.

على كفرهم دون أي مقابل. منهم: أبو العاص بن الربيع، والمطلب بن حنطب بن الحارث، وصيفي بن أبي رفاعة، وأبو عزة عمرو بن عبد الله بن عثمان الذي كان فقيرا وله عيال فالتمس من النبي صلى الله عليه وسلم أن يمنّ عليه، فمنّ عليه الرسول صلى الله عليه وسلم على أن يعاهده بأن لا يظهر عليه أحدا.¹ كما أنزل الله عزّ وجل في أسرى بدر قوله: (يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِّمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٠﴾).²

وبهذا يتبين أنه لا القرآن الكريم أمر بإكراه الأسرى على الإسلام، ولا النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك، بل شجّعهم القرآن الكريم على الإيمان، ووعد من كان في قلبه خيرا فآمن بأن يعوّضه الله تعالى خيرا مما ذهب منه. كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق منهم من أطلق مقابل الفدية، ومنّ على بعضهم فأطلق سراحه دون مقابل، وكان الجميع باقين على كفرهم. ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم مُكرها أحدا على الدين لأكره أولئك الأسرى، وهم أسهل من يُكره لكونهم في ذلّ الأسر.

2- قصة أبي العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد كان رجلا وفيًا أمينًا فاضلا، فلما أُسر في غزوة بدر أطلق النبي صلى الله عليه وسلم سراحه على كفره بشرط أن يأذن لزينب رضي الله عنها بالهجرة إلى المدينة، فوفى بذلك.³ واستمر أبو العاص على كفره إلى أن خرج قبل فتح مكة إلى الشام في تجارة لقريش، فلما كان راجعا لقيته سرّية من المسلمين فأخذوا ما معه وتمكن هو من الفرار. ولما كان الليل دخل المدينة حتى وصل إلى بيت زينب رضي الله عنها وطلب منها أن تجيره فأجارته، وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الإجارة، وطلب من الصحابة أن يردوا عليه الأموال التي أخذوا منه، فردوها عليه، وسمحوا له بالرجوع إلى مكة. وقد تأثر بتلك المعاملة الحسنة من النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين فأعلن إسلامه في مكة بعد أن رد جميع الأموال إلى أصحابها.⁴

3- قصة ثمامة بن أثال - سيّد أهل اليمامة - الذي أسره المسلمون وأحضروه إلى المدينة وربطوه بسارية من سواري المسجد النبوي، فخرج إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «ماذا عندك يا ثمامة؟» فقال: عندي يا محمد خير، إن تقتل تقتل ذا دم، وإن تُنعم تُنعم على شاكر، وإن كنت تريد

¹ المرجع نفسه، ج2، ص829-830، ص851.

² الأنفال: 70.

³ ابن كثير، السيرة النبوية، ج2، ص854-855.

⁴ المرجع نفسه، ج2، ص857.

المال فسَلَّ تُعْطَ منه ما شئت، فتركه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم كرر عليه القول مرتين في اليومين التاليين، وكان الجواب نفسه. وبعد المرة الثالثة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أطلقوا ثمامة"، وكان ما زال على شركه. وقد كانت نتيجة ذلك الموقف الكريم من الرسول صلى الله عليه وسلم أن انطلق ثمامة إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل، ثم دخل المسجد وأعلن إسلامه.¹

ثانيا: موقف النبي صلى الله عليه وسلم عند فتح مكة

لما فتح المسلمون مكة وتمكنوا من أهلها، لم ينتقم منهم الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا أكرههم على الدخول في الإسلام، ولو كان الإكراه على الدين مشروعاً لكان أهل مكة الذين اضطهدوا المسلمين في دينهم، وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم، وقتلوهم وحرصوا القبائل على قتالهم سنوات طويلة، أولى الناس بالإكراه والانتقام، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعل شيئاً من ذلك. وبدلاً من الانتقام والإكراه وقف النبي صلى الله عليه وسلم على باب الكعبة يعلن العفو، فقال في خطبته: "لا إله إلا الله وحده لا شريك، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ألا كل مأثرة أو مال أو دم فهو تحت قدمي هاتين، إلا سدانة البيت وسقاية الحاج... يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظُّمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم من تراب... يا معشر قريش ما ترون أبي فاعل بكم؟ قالوا: خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، قال: فإني أقول لكم كما قال يوسف لإخوته (لا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ) اذهبوا فأنتم الطلقاء".²

لقد أسلم من أهل مكة من أسلم بعد الفتح مباشرة، واستمر بعضهم على الشرك إلى أن أسلموا فيما بعد. وقد سار بعضهم في جموع المسلمين التي خرجت إلى غزوة حنين وهم مازالوا على شركهم،³ وكان منهم صفوان بن أمية الذي استعار منه النبي صلى الله عليه وسلم مائة درع للاستعانة بها على القتال في غزوة حنين، ولم يفرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم الدخول في الإسلام.⁴

¹ انظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: ربط الأسير وحبسه وجواز المن عليه، ج3، ص1386.

² صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص348.

³ ابن كثير، السيرة النبوية، ج3، ص1407 وما بعدها.

⁴ المرجع نفسه، ج3، ص1402-1403.

المطلب الثالث: المواثيق النبوية حول حرية الاعتقاد لأهل الكتاب

أولاً: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم لأساقفة نجران

ذكر ابن إسحاق أن وفد نصارى نجران لما كان في المسجد النبوي وقد حان وقت صلاتهم، قاموا يصلون إلى المشرق، فلم يمنعهم الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك، وقال لأصحابه: "دعوهم".¹ ومما جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم إلى أساقفة نجران: "بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي إلى الأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ورهبانهم. كل ما تحت أيديهم من قليل وكثير من جوار الله ورسوله، لا يُغَيَّر أسقف من أسقفه، ولا راهب من رهبانته، ولا كاهن من كهنته، ولا يغيَّر حق من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا ما كانوا عليه من ذلك، جوار الله ورسوله أبدا ما أصلحوا ونصحوا عليهم، غير مبتلين بظلم ولا ظالمين".²

هذا الكتاب الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم لنصارى نجران صريح في عدم إكراههم على الدخول في الإسلام، وعدم إخضاعهم لأي ضغط من أجل ذلك، وعدم التدخل في شؤونهم الدينية، والوفاء لهم بذلك ما لم تصدر منهم خيانة أو ظلم.

ثانياً: كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم لملوك حمير

في السنة التاسعة للهجرة، بعد عودة النبي صلى الله عليه وسلم من غزوة تبوك، جاء كتاب ملوك حمير يعلن إسلامهم. وقد كتب إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا جاء فيه: "...وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المؤمنين، له ما لهم وعليه ما عليهم. ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُرَدُّ عنها وعليه الجزية ... فمن أدى ذلك إلى رسول الله فإن له ذمة الله وذمة رسوله، ومن منعه فإنه عدوٌ لله ولرسوله".³

وهذا الكتاب أيضا نص صريح على احترام الحرية الدينية لليهود والنصارى، وعدم تعريض أيٍّ منهم للإكراه على الدخول في الإسلام.

¹ المرجع نفسه، ج4، ص1589.

² المرجع نفسه، ج4، ص1588.

³ محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، (بيروت: دار النفائس، ط6، 1987م)، ص221؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ج4، ص1617.

ولم يثبت في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أكره أحدا على الإسلام، أو أمر المسلمين بذلك. أما ما يتحدث عنه بعض المفسرين من أن النبي صلى الله عليه وسلم أكره مشركي العرب على الإسلام بعد نزول سورة التوبة، فهو أمر لا يصح، وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل في مبحث الجهاد وحرية الاعتقاد.

مكتبة الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الثالث

حرية الاعتقاد في عصر الخلفاء الراشدين

نورد في هذا المبحث نماذج من المعاهدات التي تمت بين أمراء المسلمين وأهل بعض البلدان المفتوحة لبيان موقف المسلمين في عهد الخلفاء الراشدين من حرية الاعتقاد والحقوق الدينية للشعوب التي أصبحت تحت سلطة الحكم الإسلامي، ونبدأه بوصية أبي بكر رضي الله عنه لجيش أسامة رضي الله عنهما: "يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبجوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرن بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شيء فاذكروا اسم الله عليها، وتلقون أقواماً قد فحصوا أوساط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب، فاحققوهم بالسيف خفقا. اندفعوا باسم الله."¹ ومحل الشاهد هنا قوله رضي الله عنه: "وسوف تمرن بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له"، وهو تأكيد على احترام الممارسة الدينية للذين لا يتصدون لقتال المسلمين.

المطلب الأول: نماذج من المعاهدات مع أهل البلاد المفتوحة

الهدف من ذكر هذه النماذج هو بيان أن الصحابة رضي الله عنهم لم يكرهوا أهل البلاد التي فتحوها على اعتناق الإسلام، ولم يحرموهم من حرية الاعتقاد وممارسة شعائرهم الدينية والمحافظة على معابدهم، ولم يقيدوا حريتهم في اختيار قياداتهم الدينية.

أولاً: معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل ماه بھراذان

جاء في تلك المعاهدة: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى النعمان بن مقرن أهل ماه بھراذان، أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم. لا يغيرون عن ملّة، ولا يحال بينهم وبين شرائعهم، ولهم المنعة ما أدوا الجزية في كل سنة إلى من وليهم. على كل حالم في ماله ونفسه على قدر طاقته؛ وما أرشدوا ابن السبيل، وأصلحوا الطّرق، وقروا جنود المسلمين ممن مرّ بهم، فأوى إليهم يوماً وليلة،

¹ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (بيروت: دار التراث، ط3، 1387هـ) ج3، ص226-227.

ووفوا ونصحوا. فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بريئة. شهد عبد الله بن ذي السهمين، والقعقاع بن عمرو، وجرير بن عبد الله.¹

نلاحظ في هذه المعاهدة وجود نص صريح على عدم إكراههم على تغيير دينهم، أو إكراههم على الامتناع عن العمل بشرائعهم.

ثانيا: معاهدة حذيفة بن اليمان مع أهل ماه دينار

بعد فتح المسلمين لهاوند وخضوع همدان ودخولها في العهد مع المسلمين مقابل الجزية، قرّر أهل ماه دينار طلب المعاهدة مع المسلمين،² فقبل حذيفة بن اليمان منهم ذلك وكتب لهم كتابا نصه: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى حذيفة بن اليمان أهل ماه دينار: أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأرضيهم لا يُغيّرون عن ملّة، ولا يُحال بينهم وبين شرائعهم. ولهم المنعة ما أدّوا الجزية في كل سنة إلى من وليّهم من المسلمين: على كل حالم في ماله ونفسه على قدر طاقته؛ وما أرشدوا ابن السبيل، وأصلحوا الطّرق، وقوّوا جنود المسلمين من مرّ بهم فأوى إليهم يوما وليلة، ونصحوا. فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بريئة. شهد القعقاع بن عمرو، ونعيم بن مقرن، وسويد بن مقرن.³

ثالثا: معاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان

جاء في معاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عتبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين أهل آذربيجان: سهلها وجبلها وحواشيتها وشفارها وأهل مملّتها كلهم، الأمان على أنفسهم وأموالهم ومملّتهم وشرائعهم، على أن يؤدّوا الجزية على قدر طاقتهم. ليس على صبي ولا امرأة ولا زمنٍ ليس في يديه من الدنيا شيء. لهم ذلك ولمن سكن منهم، وعليهم قزّي المسلم من جنود المسلمين يوما وليلة، ودلالته. ومن حشر منهم في سنةٍ وُضع عنه جزاء تلك السنة. ومن أقام فله مثل ما لمن أقام من ذلك. ومن خرج فله الأمان حتى يلجأ إلى حرزه. وشهد بكير بن عبد الله الليثي، وسمك بن خرشة الأنصاري. وكتب في سنة ثمان عشرة".⁴

¹ محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 440-441.

² الطبري، تاريخ الطبري، ج 4، ص 135-136.

³ المرجع نفسه، ج 4، ص 137.

⁴ محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 446. محمد بن جرير الطبري، تاريخ

الطبري، ج 4، ص 155.

رابعاً: معاهدة حبيب بن مسلمة مع أهل ديبيل (في أرمينيا)

مما جاء في معاهدة حبيب بن مسلمة مع أهل ديبيل: "بسم الله الرحمن الرحيم. من حبيب بن مسلمة لنصارى أهل ديبيل، ومجوسها، ويهودها، وشاهدهم، وغائبهم: إني أمنتكم على أنفسكم وأموالكم، وكنائسكم وبيعكم، وسور مدينتكم، فأنتم آمنون، وعلينا الوفاء لكم بالعهد ما وفيتم، وأدّيتم الجزية والخراج".¹

خامساً: معاهدة خالد بن الوليد مع أهل دمشق

مما جاء في معاهدة خالد بن الوليد مع أهل دمشق: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل دمشق: إني قد أمنتهم على دمائهم وأموالهم وكنائسهم. [وسور مدينتهم لا يهدم. ولا يسكن شيء من دورهم. لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم والخلفاء والمؤمنين. لا يعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية]".²

سادساً: كتاب عمر مع أهل إيلياء (القدس)

جاء في كتاب عمر لأهل القدس: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، وكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها. إنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم ولا يضارّ أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن. وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم. ومن أقام منهم فهو آمن. وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمنهم. ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية؛ ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله. فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في هذا الكتاب عهدُ الله وذمةُ رسوله، وذمةُ الخلفاء وذمةُ المؤمنين، إذا أعطوا

¹ محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 452.

² المرجع نفسه، ص 457.

الذي عليهم من الجزية. شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان.¹

نلاحظ في جميع المعاهدات السابقة أنها تنص على احترام حرية الاعتقاد والممارسة الدينية لأتباع مختلف الأديان والملل الذين دخلوا تحت سلطة الإسلام، وفيها النص على عدم التدخل في الشؤون الدينية لأصحاب تلك الديانات، مثل تنصيب الزعامات الدينية وتغييرها، وأن من أراد من أهل تلك البلاد الخروج منها للانتحاق ببلاد العدو فلا يمنع من ذلك، ولا يتعرض له أحد إلى أن يبلغ مأمنه.

لقد وضع الفقهاء بعد ذلك بعض تفاصيل الحدود التي يمارس فيها أهل الذمة حرمتهم الدينية بما لا يحدث ضرراً وفساداً للمجتمع المسلم، وذلك فيما يتعلق بجلب الخمر والخنازير إلى المدن والأحياء التي يسكنها المسلمون، وبناء الكنائس وغيرها من دور العبادة في تلك المدن والأحياء. وقد روى الإمام أحمد أن ابن عباس سئل عن ذلك فقال: "أبما مَصْرٍ مَصْرْتُهُ العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة، ولا يضربوا فيه ناقوساً، ولا يشربوا فيه خمرًا، ولا يتخذوا فيه خنزيراً. وأبما مصر مَصْرْتُهُ العجم ففتح الله عز وجل على العرب فنزلوا فيه فإن للعجم ما في عهدهم، وعلى العرب أن يوفوا بعهدهم، ولا يكلفوهم فوق طاقتهم."²

أما فيما يتعلق بالقواعد التي تحكم بناء دور العبادة لأهل الذمة فقد رجح ابن قيم الجوزية - بعد عرض أقوال الفقهاء - أن الإمام يفعل في ذلك ما هو الأصلح للمسلمين، وحسب حاجة أهل الذمة إلى ذلك.³

لقد دفعت الخيانات التي كانت تقع من بعض أهل الذمة - والتاريخ الإسلامي مليء بها -⁴ الحكام المسلمين في بعض المراحل إلى إلزامهم بلباس خاص يميزهم عن المسلمين. وذكر ابن قيم الجوزية

¹ محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 488. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 609.

² ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة (بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1429هـ / 2008م) ص 447.

³ المرجع نفسه، ص 456.

⁴ من أمثلة ذلك ما حصل في حكم الخليفة الفاطمي العزيز بالله الذي عين عيسى بن النسطورس وزيراً له، ولما علم الخليفة الفاطمي بأن الإمبراطور البيزنطي باسيلوس قد هاجم بلاد الشام، قرر أن يرد على ذلك بمهاجمة بلاد الروم، وأمر وزيره عيسى بن نسطورس أن يجهز أسطولاً يسير معه في ذلك الهجوم، وبعد أن تم تجهيز الأسطول أشعلت فيه النيران في اليوم الذي كان من المقرر أن يسير فيه الأسطول. حسن الممي، أهل الذمة في الحضارة الإسلامية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م) ص 86-87.

أن أول حادثة من هذا النوع وقعت في زمن عمر بن الخطاب، وكان سبب ذلك أن امرأة نصرانية في الكوفة أسلمت، فأخذ زوجها يضربها من أجل إكراهها على الرجوع إلى النصرانية، فاشتكت إلى خالد بن عرفطة أمير الكوفة، وأقامت على ذلك البيّنة، فضربه خالد وحلق شعره، وفرّق بينه وبينها. وبناء على تلك الحادثة أمر عمر بن الخطاب أن يلبس أهل الذمة لباساً يختلف عن لباس المسلمين حتى يُعرفوا من بينهم.¹ والناظر في في التاريخ الإسلامي يجد أن أهل الذمة لم يكونوا يُلزمون دائماً بلباس خاص يميّزهم، والظاهر أن ذلك كان حسب الظروف السياسية والأمنية والخوف من الخيانات التي تحصل منهم. وقد بالغ بعض الفقهاء في ذكر تفاصيل ما ينبغي على أهل الذمة الالتزام به للتمييز عن المسلمين في ملابسهم ومراكبهم ومسكنهم، وفي كيفية أداء الجزية بما يُظهر الصغار، وهي تفاصيل مُستحدثة لا نجد لها ذكراً في ما ورد من معاهدات النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم مع أهل البلاد التي فتحوها.

المطلب الثاني: نماذج من موقف عمر بن الخطاب من الحرية الاعتقادية لغير المسلمين

يهدف هذا المطلب إلى إيراد نماذج من مواقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه التي تدل على احترام الحرية الدينية لغير المسلمين، وعدم إكراه أي أحد منهم على اعتناق الإسلام.

أولاً: موقف عمر في تخيير سبايا الإسكندرية بين الإسلام والبقاء على دينهم

لما افتتح عمرو بن العاص مصر ووصل إلى منطقة بلهيب، أرسل حاكم الإسكندرية إلى عمرو بن العاص يعرض عليه الصلح مع دفع الجزية على أن يرّد عليه من وقع في السبي من قبل، فأرسل عمرو بن العاص إلى عمر الخطاب يسأل في ذلك، فجاء كتاب عمر بن الخطاب بالآتي: "أما بعد: فإنه جاءني كتابك تذكر أن صاحب الإسكندرية عرض أن يعطيك الجزية على أن ترّد ما أصيب من سبايا أرضه. ولعمري لجزية قائمة تكون لنا ولمن بعدنا من المسلمين، أحب إليّ من فيء يقسم ثم كأنه لم يكن. فاعرض على صاحب الإسكندرية أن يعطيك الجزية، على أن تخيروا من في أيديكم من سبيهم بين الإسلام وبين دين قومه فمن اختار منهم الإسلام فهو من المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم. ومن اختار دين قومه وضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه. فأما من تفرّق من سبيهم بأرض

وقد أورد ابن قيم الجوزية نماذج من المظالم والخيانات التي أحدثها أهل الذمة من النصارى واليهود الذين تولوا مناصب رفيعة في الدولة العباسية. انظر: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 158-173.

¹ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 173.

العرب فبلغ مكة والمدينة واليمن فإنّنا لا نقدر على ردّهم، ولا نحبّ أن نصالحهم على أمر لا نفي به.¹

في هذا الكتاب نص صريح على تخيير السبايا بين الإسلام وبين البقاء على دينهم، ولم يحاول المسلمون إكراه السبايا على الدخول في الإسلام، بل تركوا لهم مطلق الحرية في اختيار الدخول في الإسلام أو البقاء على دينهم والرجوع إلى أهلهم.

ثانياً: موقف عمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب

ذكرت كتب التاريخ أنه لما قدم الوليد بن عقبة على بني تغلب خرجت قبيلة إياد بن نزار، وكانوا نصارى، فلحق أهلها بأرض الروم. فكتب بذلك الوليد إلى عمر بن الخطاب، ولما قدم الكتاب من الوليد على عمر، كتب عمر إلى ملك الروم: "إنه بلغني أن حيّا من أحياء العرب ترك دارنا وأتى دارك. فوالله لتخرجنّه، أو لنبذنّ إلى النصارى ثم لنخرجنهم إليك." فأخرجهم ملك الروم، فخرجوا، فتّم منهم على الخروج أربعة آلاف مع أبي عدي بن زياد. وأبى الوليد بن عقبة رضي الله عنه أن يقبل منهم إلا الإسلام أو القتال، فاعترضوا على ذلك. فكتب فيهم الوليد بن عقبة إلى عمر بن الخطاب، فأجابه عمر: "إنما ذلك لجزيرة العرب: لا يُقبل منهم فيها إلا الإسلام. فدعهم على أن لا ينصّروا وليداً، واقبل منهم إذا أسلموا." فقبل منهم على أن لا يُنصّروا وليداً، ولا يمنعوا أحداً منهم من الإسلام.²

تبين هذه المراسلة كيف أن عمر بن الخطاب اعترض على موقف الوليد بن عقبة حين رفض من نصارى بني تغلب الجزية، وأراد أن يخيّرهم بين الإسلام والقتال، وبيّن له أن ذلك كان خاصاً بمشركي جزيرة العرب الذين نقضوا عهودهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

¹ محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 506. الطبري، تاريخ الطبري، ج 4، ص 105-106.

² محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 523-525. وقد ذكر أهل السير أن وفداً من بني تغلب - يتكوّن من مسلمين ونصارى - قد وقّد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غزوة تبوك "فصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم النصارى على أن لا يُتبعوا أولادهم في النصرانية، وأجاز المسلمين منهم." ² وقد أورد أبو داود في سننه رواية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه تشير إلى ذلك، وهي قول علي: "لئن بقيت لنصارى بني تغلب، لأقتلن المقاتلة ولأسبين الذرية، فإني كتبت الكتاب بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم، على أن لا يُنصّروا أبناءهم." ثم عقّب أبو داود على هذه الرواية بتضعيفها، فقال: "هذا حديث مُنكّر. بلغني عن أحمد أنه كان يُنكر هذا الحديث إنكاراً شديداً. قال أبو علي [اللؤلؤي]: ولم يقرأه أبو داود في العرصة الثانية." وقد عقّب ابن قيم الجوزية على ذلك بقوله: "والمشهور أن عمر هو الذي صالحهم." ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، (بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1429هـ/ 2008م) ص 60.

أما مسألة اشتراط عدم تنصير الأبناء فإننا لا نجد في المعاهدات التي عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم والأمراء المسلمين في عهد الخلفاء الراشدين، وقد كانت خاصة بنصارى بني تغلب، مثلما حُصِّوا بعدم أخذ الجزية منهم، وأخذ الزكاة مضاعفة على أموالهم بدلا من الجزية. ويبدو أن سبب ذلك كما ذكر ابن قيم الجوزية: "أنهم لم يدينوا بدين أهل الكتاب، بل انتسبوا إليهم، ولم يتمسكوا به عملا"¹، فكان دخولهم في النصرانية دخولا صوريا، ولم يكونوا نصارى حقيقيين، ولذلك روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: "لا تأكلوا ذبائح نصارى بني تغلب؛ فإنهم لم يتمسكوا من دينهم إلا بشُرْب الخمر."² فكان عمر رضي الله عنه أقرهم على ما يدعون من النصرانية، ولكنه اعتبرهم في حكم مشركي العرب فمنعهم من تنصير أولادهم. وإذا نظرنا إلى شرط المنع من تنصير الأولاد من جانب حقوق الأولاد ومصالحهم، فإنه يمثل حفظا للحرية الدينية لأولئك الأولاد حتى لا يُحمَلوا على النصرانية حملا وهم أطفال صغار دون اختيار منهم، بل يُتركوا إلى أن يبلغوا لعلمهم يختاروا دين الحق. ولا شك أن منع والديهم من تنصيرهم هو إنقاذ لهم من الكفر، وحفظ لحقهم في اختيار الدين؛ لأن الطفل الصغير ليس له القدرة على الاختيار، وتنشئته على النصرانية ليس اختياره وإنما هو اختيار والديه وبيئته. أما إذا نظرنا إليه من جانب حق الشخص في تعليم أولاده الدين الذي يتبعه هو، فإن هذا يكون مناقضا لهذا الحق.

يرى توماس ارنولد أن شرط عدم تنصير الأطفال يختلف عن سياسة التسامح التي تعود النبي صلى الله عليه وسلم أن يسير عليها إزاء العرب المسيحيين، حيث سمح لهم بأن يختاروا بين الإسلام ودفع الجزية، ولم يرغبوا قط على ترك دينهم، كما أنه يخالف سياسة عمر بن الخطاب حين منع من استخدام أية وسيلة للضغط عندما أظهروا أنهم لا يرغبون في ترك دينهم القديم، وأعطى لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية على أن لا يقفوا في سبيل أي فرد من أفراد قبيلتهم يرغب في التحول إلى الإسلام وأن لا يُعمدوا وليدا ممن أسلم أبواه. ولذلك فهو يعتقد أن الأسر المسيحية من تغلب هي التي اقترحت هذا الشرط من تلقاء نفسها بدوافع اقتصادية، ويرى أن بقاء المسيحية طويلاً في هذه القبيلة يدل على أن ذلك الشرط لم يكن معمولاً به في حقيقة الأمر. ثم يقول: "ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في

¹ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 67.

² محمد بن إدريس الشافعي، مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ) ص 340.

الإسلام بالقوة عندما انضوا بادئ الأمر تحت لواء الحكم الإسلامي لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانهم حتى عصر الخلفاء العباسيين".¹

في ختام هذا الفصل نخلص إلى النتائج الآتية:

أولاً: لقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان على فطرة التوحيد، وأعطاه حرية الاختيار بين الإيمان والكفر، وبين الخير والشر. ومن أجل مساعدته على حُسن الاختيار أرسل الرسل وأنزل معهم الكتب، وبشره بالجنة إن هو اختار الإيمان والخير، وتوعده بالعقاب إن هو اختار الكفر والشر.

ثانياً: ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تبين أن مهمة الأنبياء والرسل هي التبليغ ومحاولة إقناع الناس بالإيمان والتزام العمل الصالح، وليس مهمتهم إرغام الناس على النطق بالشهادة واستبطان العقائد الصحيحة؛ لأن ذلك غير ممكن لهم من الناحية العملية، وحتى لو حصل الإرغام على النطق بالإيمان، فلن يتجاوز ذلك أفواههم إلى قلوبهم، وما دام الأمر كذلك فالإكراه على الدين لا جدوى منه. وبهذا يتبين أنه لا وجه لقول القائلين بأن تلك الآيات نُسخت بآيات القتال؛ لأن قتال الكفار - سواء أكانوا من مشركي العرب أم من غيرهم - لم يكن بغرض الإكراه على اعتناق الإسلام، وسيأتي بيان ذلك في مبحث الجهاد وحرية الاعتقاد.

ثالثاً: لم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أكره أحداً من الكفار على الإسلام، وما كان من قتال بينه صلى الله عليه وسلم وبين الكفار لم يكن بقصد إكراههم على الإسلام.

رابعاً: لم يكن قتال الصحابة الكفار بقصد إكراههم على الإسلام، بل حفظوا لجميع أهل البلاد التي فتحوها حقهم في الاختيار بين الإسلام والبقاء على ديانتهم والالتزام بشرائعهم. وعند النظر في المواثيق التي عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود والكتب التي كتبها للنصارى، وفي المعاهدات التي عقدها الصحابة بعده مع أهل البلاد المفتوحة نجد أنها تنص على احترام حرية الاعتقاد والممارسة الدينية لأتباع مختلف الأديان والملل الذين دخلوا تحت سلطة الإسلام، وفيها النص على عدم التدخل في الشؤون الدينية لأصحاب تلك الديانات؛ مثل تنصيب الزعامات الدينية وتغييرها، وفيها التأكيد على عدم إكراههم على تغيير دينهم، أو إكراههم على الامتناع عن العمل بشرائعهم، وأن من أراد من أهل تلك البلاد الخروج منها للالتحاق ببلاد العدو فلا يُمنع من ذلك، ولا يتعرض له أحد إلى أن يبلغ

¹ سير توماس و. ارنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم حسن وآخرون (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1971م) ص 67-68.

مأمّنه. كما تنص تلك المعاهدات والمواثيق على دفع الجزية حسب طاقة أهل البلد دون تحديد لمبلغ معيّن - كما ورد في بعضها- أو بمبلغ محدد - كما ورد في بعضها الآخر-. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوصي أن تؤخذ الجزية برفق، وأن يؤخر أصحابها إلى وقت نضوج غلاتهم، وأن لا يُجبروا على بيع متاعهم الذي يحتاجون إليه من أجل دفع الجزية، ولكن يؤخذ منهم مما سهل عليهم دفعه.¹ ولا تؤخذ الجزية من فقير عاجز عن أدائها، كما لا تؤخذ من شيخ فانٍ أو عاجز مقعد أو مريض لا يرجى برؤه وإن كانوا موسرين.²

ولا نجد في تلك المعاهدات والمواثيق إلزام أهل الذمة بلباس معيّن يميزهم عن غيرهم، كما لا نجد فيها التنصيص على أن الجزية تُدفع بطريقة معيّنة تُظهر ذل وصغار الدافع. قال ابن قيم الجوزية: "وأما الغيار [أي إلزامهم بلباس يغيّر لباس المسلمين] فلم يُلزموا به في عهد النبي صلى الله عليه وسلم."³

¹ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 31-32.

² المرجع نفسه، ص 39-40.

³ المرجع نفسه، ص 173.

الفصل الثالث

مقارنة بين موقف المسيحية وموقف الإسلام من حرية الاعتقاد

المبحث الأول: الموقف من حرية الاعتقاد

المبحث الثاني: التطبيق العملي لحرية الاعتقاد في ظل الحكم المسيحي والحكم الإسلامي

المبحث الأول

الموقف من حرية الاعتقاد

يشتمل هذا المبحث على مطلبين: الأول: موقف المسيحية والإسلام من الأديان الأخرى، والثاني: التأصيل الديني لحرية الاعتقاد بين المسيحية والإسلام.

المطلب الأول: موقف المسيحية والإسلام من الأديان الأخرى

عندما نتحدث عن موقف المسيحية من الأديان السماوية الأخرى، فإننا نفرق بين موقف المسيح عليه السلام، وموقف المسيحيين فيما بعد.

أما بالنسبة لموقف المسيح عليه السلام من اليهودية فإنه هو نفسه كان من أصل يهودي، وكان يتبع الديانة اليهودية، وكان واضحاً في دعوته أنه جاء لتكميل دعوة موسى عليه السلام وشريعته، وتصحيح الانحرافات التي أحدثها اليهود. ومما جاء في بيان ذلك قوله: "لَا تَتَنُؤُوا أَيُّ جِنْتٍ لَأَنْفُضَ النَّامُوسَ أَوْ الْأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لَأَنْفُضَ بَلْ لَأُكَمِّلَ".¹ وبما أنه رسول الله إلى بني إسرائيل، فإنه وجب عليهم الإيمان به واتباعه، وأصبح خلاصهم مرهوناً بالإيمان به. وقد أكد القرآن الكريم ذلك في مواضع منها قوله تعالى: (وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ لِكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ² وَجِئْتُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا³).

أما عن موقف المسيح عليه السلام من الإسلام، فقد أخبرنا القرآن الكريم أنه قد بشر أتباعه ببعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ⁴ فَأَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ⁵).

¹ إنجيل متى (5: 17).

² آل عمران: 50.

³ الصف: 6.

أما موقف المسيحيين من رسالة الإسلام بعد بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، فإن منهم أعدادا لا بأس بها أقرت بالحق وأمنت به صلى الله عليه وسلم واتبعت رسالته، ولكن الموقف الرسمي للكنائس المسيحية كان هو إنكار نبوته صلى الله عليه وسلم، واتهامه بالكذب والافتراء، ووصفه بأبشع الأوصاف، ولم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بكون الإسلام ديانة توحيد سوى في المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م).

في المقابل نجد أن موقف الإسلام من الديانات السماوية السابقة -وعلى رأسها اليهودية والمسيحية- كان إيجابيا، حيث نصّ القرآن الكريم على أن تلك الديانات أصلها من عند الله تعالى، وأن أصحابها الذين اتبعوها يُعدُّون من أهل الفوز والفلاح، ومما ورد في بيان ذلك قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) ¹.

وقد نص القرآن الكريم على أن اليهود والنصارى قد حرفوا دينهم عقيدةً وشرعيةً، وأن شريعة الإسلام جاءت مهيمنة على تلك الشرائع السابقة: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ²)، وبذلك أصبح من الواجب على أهل الأرض اتباع القرآن الكريم وما جاء به خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ³، وقال صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم لم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار." ⁴

وعلى الرغم من ذلك فإن القرآن الكريم قد جعل لليهود والنصارى مكانة خاصة، وأمر بملاطفتهم ومجادلتهم بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم، فقال تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ

¹ البقرة: 62.

² المائدة: 48.

³ آل عمران: 85.

⁴ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ج1، ص134.

وَوَحَّنْ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾¹، وأعطاهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية في ظل الدولة الإسلامية كما رأينا من خلال أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم.

المطلب الثاني: التأصيل الديني لحرية الاعتقاد بين المسيحية والإسلام

من خلال النظر في نصوص العهد الجديد نجد تطابقاً بين موقف المسيح عليه السلام وموقف الإسلام في كون الهداية إلى الإيمان نعمة من الله تعالى يقذفها في قلب من يستحقها. ففي الإنجيل نجد المسيح عليه السلام يؤكد ذلك بقوله: "لا يقدر أحدٌ أن يقبل إلي إن لم يجتذبه الآب الذي أرسلني"²، وهو ما تؤكد آيات القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَبِجَعْلِ الرَّجْسِ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٥١﴾)³، وكذلك قوله تعالى: (أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٌ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٥٢﴾)⁴.

كما توضح أقوال المسيح أن مهمته تقتصر على الدعوة والتبليغ والنصح دون أي نوع من الإكراه للناس على اتباعه، وكان يوصي أتباعه بذلك: "وأيةً مدينةً أو قريةً دخلتموها فاحصوا من منها مستحقّ... ومن لا يقبلكم ولا يسمع كلامكم فاخرجوا خارجاً من ذلك البيت أو من تلك المدينة وانفضوا غبار أرجلكم."⁵ وكذلك بيّن القرآن الكريم أن مهمة الرسل تقتصر على البلاغ المبين، ثم بعد ذلك تكون للناس حرية الإجابة أو الرفض، ومن ذلك قوله تعالى: (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٥٣﴾)⁶. وقوله تعالى: (وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٥٤﴾)⁷. كما تشترك دعوة المسيح عليه السلام ودعوة الرسول صلى الله عليه وسلم في نفي إكراه الأنبياء والرسل أقوامهم على قبول دعوتهم والإيمان بها، فجاء على لسان المسيح: "وإن سمع أحدٌ كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه، لأني لم آت لأدين العالم بل لأخلص العالم."⁸

¹ العنكبوت: 46.

² إنجيل يوحنا (6: 43).

³ يونس: 100.

⁴ فاطر: 8.

⁵ إنجيل متى (10: 11-15).

⁶ المائدة: 99.

⁷ يونس: 41.

⁸ إنجيل يوحنا (12: 48).

وكذلك نجد في القرآن الكريم نفي الإكراه على الدين، مثل قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿١٠٩﴾).¹

كما نجد تشابهاً في الموقف من حرية الاعتقاد، حيث إن الله تعالى عرّف الإنسان طريق الحق وطريق الباطل ومكّنه من القدرة على الاختيار بينهما ليتحمّل مسؤولية اختياره. قال تعالى: (الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿١٠٩﴾).² وجاء في الإنجيل عن المسيح قوله: "فكل من يسمع أقوالي هذه ويعمل بها أشبّهه برجل عاقل بنى بيته على الصخر، فنزل المطر وجاءت الأنهار، وهبّت الرياح ووقعت على ذلك البيت فلم يسقط؛ لأنه كان مؤسساً على الصخر. وكل من يسمع أقوالي هذه ولا يعمل بها، يُشَبَّه برجل جاهل بنى بيته على الرمل، فنزل المطر وجاءت الأنهار، وهبّت الرياح وصدمت ذلك البيت فسقط، وكان سقوطه عظيماً."³ أما ما ورد في الإنجيل في نهاية مَثَلِ الوليمة: "... فقال السيد للعبد: اخرج إلى الطرق والسيارات وألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي"⁴، فإنه يُستفاد منه إمكان إكراه الناس على الدخول في دعوة المسيح عليه السلام، ولذلك استدل به بعض رجال الكنيسة على إكراه الناس على الاستماع إلى مواظب الكنيسة والدخول في المسيحية. والواقع أن الإكراه على الدين أمرٌ لا يمكن نسبته إلى المسيح عليه السلام، وإذا كان المَثَل قد صدر منه فعلاً، فلا بد أن يكون قد وقع فيه تصرف في النقل أو الترجمة.

¹ يونس: 99.

² الكهف: 29.

³ إنجيل متى (7: 24 - 27).

⁴ إنجيل لوقا (14: 22 - 23).

المبحث الثاني

التطبيق العملي لحرية الاعتقاد في ظل الحكم المسيحي والحكم الإسلامي

يشتمل هذا المبحث على أربعة مطالب: الأول: الموقف العام من الأديان الأخرى، الثاني: وضع المسيحيين في ظل الحكم الإسلامي، الثالث: وضع المسلمين في ظل الحكم المسيحي، الرابع: الموقف من اليهود.

المطلب الأول: الموقف العام من الأديان الأخرى

لقد كان المسيحيون في القرون الثلاثة الأولى يعيشون أقلية في ظل المجتمع اليهودي أو الدولة الرومانية الوثنية، ولم تكن لهم سلطة سياسية تدافع عنهم، فكانوا يتعرضون للاضطهاد من حين لآخر، ولذلك كان كُتَّابهم في تلك الفترة يدافعون بقوة عن حرية الاعتقاد، وينادون بالتسامح. ولكن سرعان ما حَقَّتْ زَحْم تلك الكتابات وتبدد صداها بعد أن أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، وأصبحت الكنيسة مرتبطة بالدولة. يقول هوبرتس هوفمان: "إن اتحاد المسيحية كدين للدولة دحرت الدين الروماني المتداول منذ القَدَم إلى خارج القانون كأمر معادٍ للدولة، فقلب التعامل وقام بدل السماح عدم الصبر على الدين القديم، فالانتماء إلى المسيحية صار كما كان الوضع بالنسبة إلى عالم الآلهة بروما... فمن لا يعترف بنفسه أنه مسيحي يُعادي الدولة والقيصر، وبهذا بدأت حقبة عدم التسامح الطويلة في تاريخ المسيحية الذي ساد من عام 380م إلى عصر الحداثة في أوروبا وفي المستعمرات الجديدة."¹

بينما نجد في الإسلام العكس، فأول شيء اهتمت به دولة الإسلام في المدينة بقيادة النبي صلى الله عليه وسلم وأقرته هو حرية الاعتقاد، فقد كان أول موقف للرسول صلى الله عليه وسلم من حرية الاعتقاد لغير المسلمين مع يهود المدينة، حيث كتب معهم وثيقة المدينة، وهي زاخرة بمفاهيم وقواعد حقوق الإنسان وعلى رأسها حرية الاعتقاد. وبذلك نجد أن ما أكدته الآيات القرآنية عن حرية الاعتقاد ترجمته أفعال وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وتجلى ذلك في كل مواقفه، ومنها وثيقة

¹ هوبرتس هوفمان، قانون التسامح، ص 208.

المدينة، وموقفه من أسرى بدر، وموقفه من أهل مكة عند فتحها، وموقفه مع الوفود النصرانية التي جاءت إليه بعد فتح مكة.

ولم يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم أكره أحداً من أهل الكتاب على الدخول في الإسلام، سواء من خلال تصرفاته بوصفه قائداً للدولة الإسلامية، أو في الكتب التي أرسلها إلى زعماء الدول والقبائل، أو في العهود والمواثيق التي كتبها مع اليهود والنصارى الذين قبلوا دفع الجزية والعيش في ظل الدولة الإسلامية، وكانت جميع تلك الكتب والمعاهدات تؤكد على أنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُفْتَنُ عنها، وعليه الجزية، وأنهم متى قبلوا أداء الجزية فلهم ذمة الرسول صلى الله عليه وسلم وذمة المؤمنين، ويتمتعون بحقوقهم في ممارسة شعائرهم الدينية. ولم يُسمع عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قتل أحداً من أهل الكتاب أو غيرهم من الكفار لعدم إسلامه، ولا أنه عذّب أحداً أو منعه من ممارسة عبادته وشعائره، بل كل ما أثر عنه هو التسامح الكبير نحو أهل الذمة لدرجة أنه سمح لنصارى نجران بالصلاة في مسجده.

وإذا رجعنا إلى عهد الخلفاء الراشدين، حيث أصبحت كثير من الشعوب تحت سلطة الحكم الإسلامي، فإننا نجد أفضل عهود المسلمين في تطبيق حقوق الإنسان ولا سيما حرية الاعتقاد، لأنهم ساروا على منهج النبوة، فكان عصرهم استمراراً تشريعياً لما قبله، بدءاً بأبي بكر الصديق في وصيته لجيش أسامة، التي أكد فيها على ضرورة احترام الممارسة الدينية لأصحاب الديانات الأخرى، إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما فتح القدس عام 637م، حيث كان مثال التسامح مع الأديان، فعندما أدركته صلاة الظهر أثناء تفقده كنيسة القيامة، أشار عليه البطريك "صفرونيوس" أن يصلي فيها فاعتذر عن ذلك مخافة أن يأتي من المسلمين في المستقبل من يقول هذا مكان صلى فيه أمير المؤمنين فيصير حقاً لهم، ثم خرج وصلى بمفرده خارج الكنيسة على الدرجة التي على بابها، وكتب بعد ذلك كتاباً يتضمن أنه لا يصلي أحد من المسلمين على الدرجة إلا واحداً، ولا يجتمعون بها للصلاة. وعُقد اتفاق القدس بين المسلمين والمسيحيين، وهي وثيقة تضمن للمسيحيين الأمن لأشخاصهم، وأملاكهم، ولكنائسهم وممتلكاتهم، وتضمن لهم حرية الممارسة الدينية. وقد كانت من أبرز المعاهدات التي تدل على سماحة الإسلام.¹

وكذلك كان الأمر في الفتوحات الإسلامية التي كانت في عصر الخلفاء الراشدين والصحابة رضوان الله عليهم، حيث ساروا على نفس نهج النبي صلى الله عليه وسلم في الإقرار بحرية الاعتقاد

¹ المرجع نفسه، ص 109.

لغير المسلمين في جميع معاهداتهم ومواقفهم، والنص على عدم التدخل في شؤونهم الدينية، مثل تنصيب الزعامات الدينية وتغييرها، وأن من أراد من أهل تلك البلاد الخروج منها لالتحاق ببلاد العدو فلا يمنع من ذلك، ولا يتعرض له أحد إلى أن يبلغ مأمنه. ولذلك كان نصارى الشام يفضلون أن يكونوا تحت حكم المسلمين على أن يكونوا تحت حكم إخوانهم أتباع الكنيسة الرومانية. ومن الأمثلة التي تشهد على ذلك أنه لما بلغ الجيش الإسلامي بقيادة أبي عبيدة بن الجراح وادي الأردن وعسكر هناك كتب إليهم الأهالي المسيحيون في تلك البلاد يقولون: يا معشر المسلمين أنتم أحب إلينا من الروم، وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا وأرفأ بنا، وأكف عن ظلمنا، وأحسن ولاية علينا، ولكنهم غلبونا على أمرنا، وعلى منازلنا. وكذلك ما حصل من أهل حمص حين أغلقوا أبواب مدينتهم في وجه جيش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم.¹

المطلب الثاني: وضع المسيحيين في ظل الحكم الإسلامي

رأينا في بداية هذه المقارنة الفارق الكبير بين موقف الإسلام من المسيحية وموقف المسيحيين من الإسلام: فموقف الإسلام من المسيحية كان موقفا إيجابيا، حيث اعترف بكونها ديانة سماوية، ولكنها بحكم سنة الله تعالى في إرسال الرسل وإنزال الشرائع قد أصبحت منضوية تحت الشريعة التي جاءت بعدها، وهي شريعة الإسلام. كما أمر القرآن الكريم بملاطفة أهل الكتاب ومجادلتهم بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم.

وقد كانت نتيجة هذا الموقف الإيجابي أن المسيحيين ظلوا يتمتعون بحقوقهم الدينية والاقتصادية طوال التاريخ الإسلامي. يقول توماس أرنولد عن وضع المسيحيين تحت الحكم الإسلامي: "إن المسيحيين يعيشون في مجتمعهم آمنين على حياتهم وممتلكاتهم ناعمين يمثل هذا التسامح الذي منحهم حرية التفكير الديني."² ويذكر توماس أن هذه الحرية ساعدت في نهضة بعض الكنائس المسيحية - التي حرمت من حرمتها الدينية في ظل الحكم البيزنطي - مثل ما كان مع الكنيسة النسطورية، حيث تمكنت من ممارسة دينها والتبشير به.³

أين هذا الموقف من معاملة المسيحيين للمسلمين (المورييسكيين) في الأندلس! إذ لم يتركوا لهم الحق حتى في ممارسة دينهم، فما بالك بالدعوة إليه!!

¹ توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص 74.

² المرجع نفسه، ص 85.

³ المرجع نفسه، ص 87.

وفي ظل حكم المسلمين وخاصة في عصر الخلافة الأموية تمكن المسيحيون من بناء المعابد والكنائس والبيع بحرية لم تشهد مثلها أي سلطة زمنية،¹ ويسرد توماس أرنولد الكثير من أمثلة بناء المسيحيين للكنائس في ظل حكم المسلمين سواء داخل أمصار المسلمين أو خارجها.² وعندما هدمت الزلازل جانباً من بيعة الرها الكبرى أمر معاوية بترميمها وإعادةها إلى سابق عهدها، كما بنيت أول كنيسة بالفسطاط في حارة الروم، وُئِي غيرها من الكنائس. وقد كان أمر عمر بن عبد العزيز إلى عماله أن "لا يهدموا كنيسة ولا بيعة أو بيت نار صولحووا عليه"³، وكذلك كان الحال في عصر الخلافة العباسية. أما عصر الدولة الأيوبية الذي يعد مثالياً لدراسة أحوال أهل الكتاب ولا سيما النصارى، لأنه عصر جمع بين المسالمين منهم والمحاربين الصليبيين، فإنه يكفي فيه الإشارة إلى موقف صلاح الدين حين دخوله إلى القدس، وهو موقف كان في غاية التسامح. وقد كان المسيحيون في ظل الدولة العثمانية يتمتعون بحريتهم الدينية، وفي ذلك يقول المؤرخ الإنجليزي برنارد لويس: "وعندما انتهى الحكم العثماني في أوروبا كانت الأمم المسيحية التي حكمها العثمانيون خلال عدة قرون لا تزال هناك بلغتها وثقافتها وديانتها وحتى - إلى حد ما بمؤسساتها - أما إسبانيا وصقلية فليس فيهما اليوم مسلمون أو ناطقون بالعربية".⁴

¹ اختلف الفقهاء في دور عبادة أهل الذمة التي تكون في ديار الإسلام على حسب نظرهم لتلك الديار، وما إذا كانت مما فُتِح عنوة أو صلحاً، أم من الأمصار التي أنشأها المسلمون إنشاءً مثل الكوفة والبصرة وبغداد. وقد رجح الدكتور عبد الكريم زيدان ما ذهب إليه ابن القاسم المالكي أن لأهل الذمة إحداث الكنائس والمعابد الأخرى في أمصار المسلمين، وفيما فتحوه عنوةً (زيادة على ما فُتِح صلحاً) إذا أذن لهم الإمام بذلك، لأن الإسلام يُقر أهل الذمة على عقائدهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء المعابد، إلا إذا وُجد مانع من ذلك. (ص 98-99). وبالنسبة لإقامة شعائرهم فلهم الحق في ذلك داخل معابدهم، أما خارج المعابد فقد نص الحنفية على عدم السماح بذلك في مدن المسلمين، أما في القرى والمدن التي يسكنها أهل الذمة فلهم أن يظهروا تلك الشعائر خارج أماكن العبادة. ويرى الدكتور عبد الكريم زيدان أن علة المنع هي مراعاة المصلحة العامة للدولة الإسلامية، لئلا يحدث من إظهارها شيء من الفتنة أو الاضطراب، وليس المنع منصباً على ذات الشعائر، وإلا لمنعوا من شعائرهم في كل مكان. وبناء على ذلك فإنه يجوز للحاكم أن يسمح لهم بإظهار تلك الشعائر إذا لم يكن في ذلك ضرر بمصالح الدولة المسلمة. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ / 1982م) ص 99-100.

² توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص 85 وما بعدها.

³ راغب السرجاني، مستقبل النصارى في الدولة الإسلامية (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط3، 1432هـ / 2011م)، ص 200.

⁴ من كتاب برنارد لويس: السياسة والحرب، دراسة منشورة في كتاب "تراث الإسلام" بإشراف شاخت وبوزوروث، ص 228-229 نقلاً عن راغب السرجاني، مستقبل النصارى في الدولة الإسلامية، ص 225.

أما ما فُرض على أهل الذمة من المسيحيين واليهود في بعض المراحل في بعض البلاد الإسلامية من قيود، مثل أمرهم بأن يلبسوا لباساً يميزهم عن غيرهم، فلم يكن ذلك - في الغالب - بدافع التعصب الديني أو بغرض الاضطهاد الديني لهم، بقدر ما كان أثراً للظروف السياسية السائدة، مثل الشك في ولائهم الذي كانت تثيره دسائس المسيحيين الغرباء وأعداء الإسلام، أو الشعور السيء الذي أثاره ذلك المسلك القائم على الخيانة والقسوة الذي ظهر به أولئك الأجانب نحو المسلمين.¹

المطلب الثالث: وضع المسلمين في ظل الحكم المسيحي

أما موقف المسيحيين من المسلمين فقد كان أشدّ عداءً منه مع اليهود، لأن الإسلام كان يمثل تحدياً عقدياً للمسيحية وتحدياً سياسياً لسلطتها الحاكمة. وقد عانى المسلمون تحت حكم السلطة المسيحية وخاصة في الأندلس، حيث كان المسلمون (المريسكيون) مخيَّرين بين التنصُّر الإجمالي أو مواجهة الموت أو النفي، وزيادة على إكراههم على التنصُّر، حرّموا من التمسك بمظاهر ثقافتهم العربية، فأرغموا على تغيير ملابسهم العربية، واستبدال لغتهم العربية، وطمس كل ما يتصل بهويتهم العربية أو الإسلامية. وحتى أولئك الذين أعلنوا اعتناقهم المسيحية لم يتركوا لحالهم، بل أصبحوا تحت المراقبة والمطاردة بحجة أنهم تنصُّروا ظاهراً، واحتفظوا بالإسلام باطناً، وأقيمت لهم محاكم التفتيش، وأصدر المفتش العام الخامس دون ألفونسو مانريك -أسقف إشبيلية- قائمة بمجموعة كبيرة من الاتهامات ضد الموريسكيين التي تدل على الشكّ في تنصُّرهم ويتبغى التبليغ عنها من طرف النصارى، وهي الاتهامات التي تجعل صاحبها يخضع لإجراءات محاكم التفتيش.² تقول زجريد هونكه عن حال المسلمين تحت الحكم المسيحي في الأندلس: "أما الإجهاز على السماحة والتسامح نهائياً في إسبانيا، فقد تم نهائياً على أيدي الدويلات المسيحية... التي أقصت العرب... إذ لم يكن انتصار المسيحية في الأندلس يعني إلا طرد المسلمين واليهود، واضطهادهم وإكراههم على التنصُّر، واستئناف نشاط محاكم التفتيش التي قامت بتعقُّب كل من لا يتخذ سوى الكاثوليكية ديناً، والحرق العلني في احتفالات رسمية تحفها الطقوس والشعائر الكنسية لكل من اعتنق الإسلام أو اليهودية."³ وبالرغم من وجود بعض الأصوات من رجال الكنيسة التي كانت تطالب بتنصير المسلمين بالحجة والإقناع بدلا من الإجماع مثل وليم الطرابلسي (ت1273م)، لكنها كانت قليلة جدا لا يكاد صداها يتعدى أصحابها.

¹ توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص95، 96.

² لوي كاردياك، الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون، ص114، 115.

³ زجريد هونكه، ليس الله كذلك، ترجمة غريب محمد غريب (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1417هـ/ 1996م) ص45.

والخلاصة أن وضع المسلمين في الأندلس تحت حكم المسيحيين لا يُقارن مع وضع المسيحيين تحت حكم المسلمين هناك، حيث كانت الحرية الدينية والتسامح شعار الدولة الإسلامية. وعاش غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي للأندلس أحراراً في عقائدهم، وبقيت الكنيسة تمتلك بعض الأراضي، واختلط كثير منهم بالمسلمين وتقبلوا لغتهم وكثيراً من عاداتهم، فكان المسجد بجانب الكنيسة، ولم تُحوّل الكنائس إلى مساجد إلا في حالات استبدالها أو هجرها بسبب دخول الناس في الإسلام.¹

المطلب الرابع: الموقف من اليهود

لقد كان اليهود الذين عاشوا في ظل الدولة المسيحية من أوائل من قُمعت حريتهم في الاعتقاد. وقد كانت بداية التوتر من دعوى المسيحية نسخ شريعة موسى، وقطع العلاقة بين العهد القديم الموسوي والعهد الجديد المسيحي، إلى وصف اليهود بأنهم قتلة الرب، وصار الانتماء إلى اليهودية بدعة يُعاقب عليها القانون. يقول هوبرتس هوفمان: "كان اليهود قد حُمّلوا في عهد المسيحية الأولى مسؤولية موت المسيح، فدُحروا واضطُهدوا وأُعدموا في حملات عدائية."² وُحرم اليهود في بعض الفترات من حيازة كتبهم الدينية، وحرقت معابدهم، ومُنعوا من بناء أماكن العبادة الخاصة بهم، وعُزلوا عن المجتمعات المسيحية وعن وظائفهم الحكومية، بل وحُمّلوا على اعتناق المسيحية عنوة كما حدث مع (المارانوز). ولم تقم قائمة لليهود في البلاد المسيحية إلا بعد انحسار سلطة الكنيسة وسيطرة الحكم العلماني، حيث عاد الاعتبار لليهود داخل المجتمعات المسيحية واستردوا حريتهم الدينية. وأخيراً أصدرت الكنيسة الكاثوليكية في المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) تأسفاً عما حصل لليهود على أيدي المسيحيين، وأعدت لهم الاعتبار الديني.

أما عن مكانة اليهود في ظل الحكم الإسلامي فإن بداية ذلك تعود إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم، حيث إنه رحب بالعلاقة معهم، وعقد معهم معاهدة تكافل في وثيقة المدينة. وقد وقى لهم المسلمون بما اتفقوا عليه، وكفلوا لهم حريتهم الدينية والاقتصادية وسلطتهم السياسية والإدارية الداخلية، ولم يتدخلوا في شؤونهم الداخلية، ولكن اليهود غدروا وخانوا العهد، فاضطر النبي صلى الله عليه وسلم إلى إخراجهم من المدينة وأطرافها.

وقد ظل اليهود الذين عاشوا تحت الحكم الإسلامي محافظين على مكانتهم وحريتهم الدينية، وبلغت فيها ثقافتهم عصرها الذهبي. وهذه حقيقة تاريخية أكدها الكثير من المؤرخين لليهودية سواء

¹ راغب السرجاني، مستقبل النصارى في الدولة الإسلامية، ص210.

² هوبرتس هوفمان، قانون التسامح، ص208.

من اليهود أو غيرهم، يقول آيسدور أبستائين: "إن مصير اليهود وشأنهم قد تحسن وتطور باستمرار حيثما ساد الهلال" ¹

ونختتم هذه المقارنة بذكر مثال على رعاية المسلمين لأهل الذمة، وهو ما حدث حين أراد أمير التتار قطلوشاه إطلاق سراح الأسرى المسلمين دون الذميين، فرفض شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك، وطالب الأمير بإطلاق الأسرى من اليهود والنصارى الذين كانوا أهل ذمة المسلمين، وأخبره أنهم لن يدعوا أسيراً لا من أهل الملة ولا من أهل الذمة، وأصر المسلمون على هذا الموقف حتى أطلق سراح الجميع. ²

عبد الحميد فتحاح
عبد القادر للعطوم الإسلامية

¹ عرفان عبد الحميد فتحاح، اليهودية، ص112، 113.

² فهمي هويدي، أهل الذمة: قراءة في النصوص، مقال في مجلة العربي، العدد 270، مايو 1981، ص40.

الباب الثالث

حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في المسيحية والإسلام

الفصل الأول: حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في المسيحية

الفصل الثاني: حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في الإسلام

الفصل الأول

حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في المسيحية

المبحث الأول: مفهوم الردة من خلال نصوص ولاهوت الكتاب المقدس

المبحث الثاني: عقوبة الردة في المسيحية

المبحث الثالث: عقوبة الردة في ظل السلطة المسيحية

الفصل الأول

حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في المسيحية

تحدثنا في الباب السابق عن موقف المسيحية من حرية الاعتقاد لغير المسيحيين، وفي هذا الباب نتحدث عن موقف المسيحية من حرية الاعتقاد للمسيحيين الذين اختاروا التحول عن المسيحية إلى ديانة أخرى، أو تبنوا عقائد وآراء تخالف المعتقدات الرسمية للكنيسة. ويكون هذا من خلال بحث موقف المسيحية من المرتدين ومن في حكمهم من الهرطقة. وقد جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث: الأول: مفهوم الردة من خلال نصوص ولاهوت الكتاب المقدس، والثاني: عقوبة الردة في المسيحية، والثالث: عقوبة المرتد في ظل السلطة المسيحية.

المبحث الأول مفهوم الردة من خلال نصوص ولاهوت الكتاب المقدس

يشتمل هذا المبحث على مطلبين: الأول حول مفهوم الردة عند المسيحيين، والثاني حول أسباب الارتداد وصوره في المنظور المسيحي.

المطلب الأول: مفهوم الردة عند المسيحيين

أولاً: تعريف الردة

الردة أصلها الكلمة اليونانية (apostasia) التي تعني: الانفصال، الانطلاق، الثورة، التمرد. أما في اصطلاح المسيحيين فهي: "الرفض الاختياري الحاسم للمسيح وتعاليمه من طرف شخص كان مؤمناً بالمسيحية."¹ وجاء تعريفها في الموسوعة الكاثوليكية بأنها: "الهجران الكامل الاختياري للدين المسيحي، سواء اعتنق المرتد ديانة أخرى، مثل الوثنية، اليهودية، الإسلام،... إلخ، أم اكتفى بالقول بالمذهب الطبيعي أو العقلاني،... إلخ."²

ثانياً: التحذير من الردة

لقد كان المسيحيون الأوائل يعيشون وسط مجتمعات وثنية تسيطر عليها عبادة الأوثان وتقديم القرابين لها، كما أن المسيحيين كانوا أقلية تتعرض للضغط المعنوي وأحياناً للاضطهاد المادي، هذا فضلاً عن أن الكثير من أتباع الكنيسة الأوائل كانوا من الوثنيين الذين بقيت لبعضهم صلوات بممارساتهم الدينية السابقة؛³ وبسبب ذلك كان بعضهم عُرضة للانخراط مع المجتمعات الأخرى في عبادة الأوثان وتقديم القرابين لها، والأكل من الذبائح التي تذبح لتلك الأوثان. ولذلك كثرت تحذيرات كُتِّب الأناجيل ورجال الدين المسيحي الأوائل من الردة. ومن النصوص الواردة في ذلك ما يأتي:

- "من هذا الوقت رجع كثيرون من تلاميذه إلى الوراء ولم يعودوا يمشون معه."⁴
- "ولكن الروح يقول صريحاً أنه في الأزمنة الأخيرة يرتد قوم عن الإيمان تابعين أرواحاً مضلة،

¹ Muller, Richard A. *Dictionary of Greek and Latin Theological Terms*: Grand Rapids: Baker Book House, 1985).

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.624.

³ Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., New York: Macmillan Reference USA/ Thomson Gale, 2005, vol.1, p.432.

⁴ إنجيل يوحنا (6: 66).

وتعاليم شياطين.¹

- "... فلا تكونوا عبدة أوثان كما كان أناس منهم فسقط في يوم واحدٍ ثلاثة وعشرون ألفاً، ولا تُجربوا المسيح كما جرب أيضاً أناس منهم فأهلكتهم الحياة، ولا تتدمروا كما تدمر أيضاً أناس منهم فأهلكهم المهلك، فهذه الأمور جميعاً أصابتهم مثلاً ... إذن من يظنُّ أنه قائم فليُنظر أن لا يسقط... لذلك يا أحبائي اهربوا من عبادة الأوثان.²

- "فأنتم أيها الأحياء إذ قد سبقتم فعرفتم احترسوا من أن تنقادوا بضلال الأرياء فتسقطوا من ثباتكم."³

ثالثاً: العبارات الدالة على الردة في الكتاب المقدس

وردت الردة باشتقاقها المتنوعة عدة مرات في الكتاب المقدس بشقيه: العهد القديم والعهد الجديد،⁴ وورد التعبير عنها بصيغ متعددة، أهمها:

1- كلمة "الارتداد": ومن ذلك ما جاء في سفر العدد: "لأن العمالقة والكنعانيين هناك قدامكم تَسْقُطون بالسيف، إنكم قد ارتددتم عن الرب فالرب لا يكون معكم"⁵، وما جاء في سفر الأمثال: "والآن أيها البنون اسمعوا إلي ولا ترتدوا عن كلمات فمي."⁶

أما في العهد الجديد، فمنها ما جاء في إنجيل لوقا: "والذين على الصخر هم الذين متى سمعوا يقبلون الكلمة بفرح، وهؤلاء ليس لهم أصل فيؤمنون إلى حين وفي وقت التجربة يرتدون."⁷

وجاء في رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس: "ولكن الروح يقول صريحاً إنه في الأزمنة الأخيرة يرتدّ

¹ رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس (1: 4).

² رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس (10: 1-12).

³ رسالة بطرس الثانية (3: 17).

⁴ فقد وردت كلمة يرتدون في (ار46: 21)، (هو7: 14)، (لوقا8: 13)، (2بط2: 21)، أما كلمة "ارتد" فذكرت كثيراً نحو: (العدد: 14: 43)، (عدد15: 32)، (أخ 12: 12)، (أخ 20: 27)، (مز 53: 3)، (مز 78: 57)، (أم1: 32)، (اش 1: 4)، (اش 12: 1)، (اش 42: 17)، (ار8: 5)، (حز 14: 5)، (2تس 2: 3)، (2تس 1: 15)، (عب3: 12)، (عب10: 38)، (عب10: 39). أما كلمة مرتد فجاءت في: (صف1: 6)، (تي 1: 14)، (عب12: 25).

⁵ سفر العدد (14: 43).

⁶ سفر الأمثال (5: 7).

⁷ إنجيل لوقا (8: 13).

قوم عن الإيمان تابعين أرواحا مضلة، وتعاليم شياطين.¹ وجاء في رسالته إلى العبرانيين: "أما البارّ فبالإيمان يحيا وإن ارتدّ لا تسرّ به نفسي، وأما نحن فلسنا من الارتداد للهلاك بل من الإيمان لا فتناء النفس."²

وجاء في رسالته الثانية إلى تسالونيكي: "لا يخذعنكم أحدٌ على طريقة ما لأنه [المسيح] لا يأتي إن لم يأت الارتداد أولاً، ويُستَعْلَنُ إنسانُ الخطية ابنُ الهلاك."³

2- كلمة "السقوط": ومن النصوص الواردة في ذلك:

- "... فلا تكونوا عبدة أوثان كما كان أناس منهم فسقط في يوم واحدٍ ثلاثة وعشرون ألفاً، ولا تُجربوا المسيح كما جرّب أيضاً أناس منهم فأهلكتهم الحياة، ولا تتدمروا كما تدمر أيضاً أناس منهم فأهلكهم المهلك، فهذه الأمور جميعاً أصابتهم مثالا ... إذن من يظنُّ أنه قائم فلينظر أن لا يسقط... لذلك يا أحبائي اهربوا من عبادة الأوثان."⁴

- "فأنتم أيها الأحباء إذ قد سبقتم فعرفتكم احترسوا من أن تنقادوا بضلال الأريدياء فتسقطوا من ثباتكم."⁵

3- عبارة "الرجوع إلى الورا": ومن النصوص الواردة في ذلك ما يأتي:

- "تركوا الرب، استهانوا بثُدُوس إسرائيل، ارتدوا إلى الورا."⁶

- "رجع كثيرون من تلاميذه إلى الورا، ولم يعودوا يمشون."⁷

4- كلمة "الزنا": وهي من أكثر العبارات التي ورد بها تصوير الردة في العهد القديم.⁸ وهذا

¹ رسالة بولس الأولى إلى ثيموثاوس (4: 1).

² رسالة بولس إلى العبرانيين (10: 38).

³ رسالة بولس الثانية إلى تسالونيكي (2: 3).

⁴ رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس (10: 1-12).

⁵ رسالة بطرس الثانية (3: 17).

⁶ سفر إشعيا (1: 4).

⁷ إنجيل يوحنا (6: 66).

⁸ انظر مثلاً ما ورد في سفر إرميا: "وقال الرب لي في أيام يوشيا الملك: هل رأيت ما فعلت العاصية إسرائيل؟ انطلقت إلى كل جبل عال وإلى كل شجرة خضراء وزنت هناك (7) فقلت بعدما فعلت كل هذه: ارجعي إلي، فلم ترجع. فرأت أختها الخائنة يهوذا (8) فرأيت أنه لأجل كل الأسباب إذ زنت العاصية إسرائيل فطلقتها وأعطيتها كتاب طلاقها. لم تخف الخائنة

التصوير قائم على ما نجده في العهد القديم من وصف إسرائيل بأنها عروس "يهوه"¹ ولذلك يتم تصوير ارتداد بني إسرائيل عن عبادة "يهوه"، والوقوع في عبادة الأوثان وانشغال قلوبهم بما بدلا من انشغالها بذكر الرب بخيانة الزوجة لزوجها ووقوعها في أحضان شخص لا يحل لها،² فبدلا من أن يكون قلبها مشغولا بزوجها يصير قلبها مشغولا بشخص آخر لا يحل لها.³ ومن النصوص الواردة في ذلك في العهد القديم ما يأتي:

- "ولقضاؤهم أيضاً لم يسمعوا، بل زنوا وراء آلهة أخرى."⁴

- "فيعاملونك بالبغضاء ويأخذون كل تعبك ويتركونك عُريانة وعارية فنكشف عورة زناك وزديلتك وزناك، أفعل بك هذا لأنك زنت وراء الأمم، لأنك تَنَجَسْت بأصنامهم."⁵

ونجد المعنى نفسه في العهد الجديد: "أيها الزناة والزواني أما تعلمون أن محبة العالم عداوة لله."⁶ يقول وليم باركلي في تفسيره لهذا النص: "...فقد انتقلت نفس الفكرة إلى المسيحية فأصبحت الكنيسة عروس المسيح (2 كورنثوس 11: 1-3)، فعدم طاعة الله تشبه كسر عهد الزوجية. إن هذا التشبيه يعني أن علاقتنا بالله ليست كصلة الملك بالرعية، أو السيد بالعبد، ولكنها كالصلة المتينة بين الزوج وزوجته، وهذا يعني أن الخطية خيانة للمحبة وكسر لقلب الرب."⁷

5- التمرد: ونجد ذلك في العهد القديم: "إله الآلهة الرب هو يَعْلَم، وإسرائيل سَيَعْلَم. إن كان

يهودا أختها بل مضت وزنت هي أيضا (9) وكان من هوان زناها أنها نجست الأرض وزنت مع الحجر ومع الشجر (10) وفي كل هذا أيضا لم ترجع إلي أختها الخائنة يهوذا بكل قلبها بل بالكذب يقول الرب). (إرميا: 3: 6-10).

¹ انظر مثلا ما ورد في سفر هوشع: "وأخطبك لنفسي إلى الأبد. وأخطبك لنفسي بالعدل والحق والإحسان والمراحم (20) أخطبك لنفسي بالأمانة فتعرفين الرب." (هوشع: 2: 19-20)

² انظر مثلا ما جاء في سفر إرميا: "حقاً إنه كما نخون المرأة قرينها هكذا خنتموني يا بيت إسرائيل يقول الرب." (إرميا: 3: 22)

³ ومثال ذلك وقوعهم في عبادة الصنم "بعليم". جاء في سفر هوشع: "وأعاقبها على أيام بعليم التي فيها كانت تبخر لهم وتترين بخزائنها وحليها وتذهب وراء محبيها وتنساني أنا، يقول الرب" (هوشع: 1: 13)

⁴ سفر القضاة (2: 17).

⁵ سفر حزقيال (23: 29-30). وانظر: صبحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 249.

⁶ رسالة يعقوب (4: 4).

⁷ وليم باركلي، تفسير العهد الجديد، رسائل يعقوب وبطرس، نقلها الى العربية: ادوارد وديع عبد المسيح (القاهرة: دار

الثقافة المسيحية، ط2) ص 133، 134.

بتمرد وإن كان بخيانة على الرب، لا نُخلصنا هذا اليوم.¹

رابعاً: الردة والمصطلحات ذات الصلة بها

في سياق الحديث عن مفهوم الردة في المسيحية لا بد من الإشارة إلى المصطلحات ذات الصلة بها، وهي: الهرطقة، والانشقاق.

1- الهرطقة: أصلها من الكلمة اللاتينية (haeresis) التي هي ترجمة للأصل اليوناني (haireisis). وتعني في الأصل: الاختيار، حزب، طائفة، فرقة. ثم أعطيت في الكتابات الكنسية معنى سلبياً، حيث أصبحت تطلق على الأفكار المخالفة للعقائد التي أثبتتها الكنيسة.² جاء في معجم الإيمان المسيحي: "هرطقي (heterodox): ضد مستقيم الرأي، وتدل هذه الكلمة على من لا يوافق على صيغة الإيمان. وهرطوقي (heretic): صاحب بدعة، ومعنى توسعي من يرفض إحدى عقائد الإيمان، ولكن بدون ذنب شخصي، ومعناها أيضاً صفة للقضية التي تخالف الإيمان.³ وعادة ما يسمى اللاهوتيون كل عقيدة تتعارض مع الإيمان الذي تقرره السلطة الكنسية كفرة، أي غياب فضيلة الإيمان الموحى بها أو القضاء عليها.⁴

تُرجع الكتابات الكنسية الهرطقة إلى ما ورد في الأناجيل من التحذير من المعلمين الكذبة ومن ادعاء المسيحانية،⁵ مثل ما نسبه مرقس إلى المسيح أنه قال: "انظروا لا يضلكم أحد؛ فإن كثيرين سيأتون باسمي قائلين إني أنا هو، ويضلون كثيرين."⁶ وقوله: "حينئذ إن قال لكم أحد هو ذا المسيح هنا، أو هو ذا هناك، فلا تصدقوا؛ لأنه سيقوم مسحاء كذبة، وأنبياء كذبة، ويعطون آيات وعجائب لكي يضلوا لو أمكن المختارين أيضاً. فانظروا أنتم. هنا قد سبقت وأخبرتكم بكل شيء."⁷ وما جاء في رسالة بطرس الثانية: "ولكن كان أيضاً في الشعب أنبياء كذبة كما سيكون فيكم أيضاً معلمون كذبة الذين يدسون بدع هلاك، وإذ هم ينكرون الرب الذي اشتراهم يجلبون على أنفسهم هلاكاً

¹ سفر يشوع (22: 22).

² Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, p.3926.

³ ج. ويلتر، *الهرطقة في المسيحية: تاريخ البدع الدينية المسيحية*، ترجمة: جمال سالم (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م) ص 20؛ وانظر كذلك: صبحي حموي اليسوعي، *معجم الإيمان المسيحي*، ص 525-526.

⁴ ج. ويلتر، *الهرطقة في المسيحية*، ص 24.

⁵ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, p.257.

⁶ إنجيل مرقس (13: 5-6)

⁷ إنجيل مرقس (13: 21-23).

سريعاً.¹

والواقع أن أهم سبب في حديث بولس ومن جاء بعده من رجال الكنيسة عن الهرطقة والبدعة هو الخلافات التي وقعت في الصفّ المسيحي في القرون الأولى، وكانت بدايتها مع بولس الذي كان يدافع عن كونه رسولا، وحاول فرض آرائه بالتحذير من المخالفين له ووصفهم بالمعلمين المضللّين، والدعوة إلى التمسك بما يعرضه من آراء والتحذير مما يخالفها. كما نجد أن حديث الكنائس عن الهرطقة - في الغالب - يشير إلى المعتقدات التي اعتبرتها الجماع المعترف بها من قبل الكنيسة الكاثوليكية جالبة للّعنة.

تفرق الكنيسة الكاثوليكية بين نوعين من الهرطقة: أحدهما: الهرطقة الرسمية، وهي الاتباع الإرادي المتكرر للمعتقدات الخاطئة. وهذه الهرطقة تعد من كبائر الذنوب، وتجلب لصاحبها الحرمان. والنوع الثاني: الهرطقة الموضوعية، وهي اتباع الشخص لبعض المعتقدات الخاطئة دون أن يكون مسؤولاً عنها، ومثال ذلك أن يكون عضواً في طائفة من الطوائف التي تعدها الكنيسة الكاثوليكية منحرفة كالبروتستانتية، أو يكون ذلك ناتجاً عن جهل بالعقائد المعتمدة من قبل الكنيسة.² وحُكم الكنيسة على الهرطقة الرسمية يتمثل في القاعدة الآتية: "كل هرطوقي أو انشقاقي له نصيب مع الشيطان وأعوانه في نار الخلد، إلا إذا تاب وعاد إلى الكنيسة الكاثوليكية قبل موته"،³ أما أصحاب الهرطقة الموضوعية فإنهم محكومين بمقولة القديس أوغسطين: "إن الذين لا يدافعون بحماسة كبيرة عن آرائهم الخاطئة والمنحرفة لا يعدون هراطقة، خاصة عندما لا تكون تلك الأفكار ناتجة عن تفكيرهم المتهور، بل انتقلت إليهم من آبائهم المرتدين والمغوين، ويبحثون عن الحق باهتمام، ولهم استعداد لتصحيح أخطائهم."⁴

2- الانفصال: ويعني الانفصال داخل مجموعة دينية واحدة، بحيث يصبح أحد القسمين ينظر إلى الطرف الآخر على أنه منحرف ولا يمثل حقيقة تلك الجماعة الدينية، فينفصل عنه. وفي الاستعمال الكنسي يكون المقصود بالانفصال: الانفصال الرسمي المتعمد عن الكنيسة، وشقّ وحدتها، دون أن يكون ذلك الانفصال مبنياً على اختلاف في العقائد الأساسية عادة، ولكنه قد يتضمن رفض الاعتقاد في عصمة بابا الكنيسة الكاثوليكية، وذلك الرفض يُعدُّ نوعاً من الهرطقة، مثل ما هو الحال مع

¹ رسالة بطرس الثانية (2: 1).

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p. 256

³ *ibid*, p. 261.

⁴ *ibid*, p. 261.

المسيحيين البروتستانت الذين لا تعترفون بعصمة البابا.¹

بناء على ذلك يكون الفرق بين الهرطقة والانفصال كالاتي: الردة تعني التخلي الكامل عن المسيحية بجرية بعد أن يكون الشخص قد آمن بها؛ والانفصال يعني الانفصال الرسمي المتعمد عن الكنيسة وشق وحدتها دون أن يكون ذلك الانفصال مبنياً على اختلاف في العقائد الأساسية؛ أما الهرطقة فهي الإنكار الرسمي أو الشكّ في بعض العقائد الأساسية للإيمان المسيحي كما أقرتها المجامع الكنسية.²

على الرغم من هذا التفريق النظري، فإن الكنيسة الرومانية على درجة من الحرص في الدفاع عن سلامة الإيمان بحيث تفرض على المرتد والهرطوقي، وحتى المنشق، العقوبة نفسها، خاصة أولئك الذين سقطوا في الانفصال أو الهرطقة ويصرون عليهما، أو يعودون إليهما بعد إعلان التوبة.³

نخلص مما سبق إلى أن الردة في أصلها تعني الهجران الاختياري للدين المسيحي، وقد ورد التعبير عنها في نصوص الكتاب المقدس بمصطلحات متعددة أبرزها: الارتداد، والسقوط، والزنا، والرجوع إلى الورا. وغالبا ما تصنّف الكنيسة الهرطقة والمنشقين ضمن المرتدين.

المطلب الثاني: أسباب الارتداد وصوره

أولاً: أسباب الارتداد

يرى أوروبيزا (B. J. Oropeza) أن نصوص العهد الجديد التي تحذّر من الردة تشير إلى ثلاثة مخاطر تؤدي إلى الوقوع في الردة،⁴ هي: أولاً: الإغراء مثل ما جاء في رسالة يعقوب: "أيها الزناة والزواني أما تعلمون أن محبة العالم عداوة لله"⁵، وثانياً: التعاليم الضالة مثل ما جاء في رسالة بطرس الثانية: "فأنتم أيها الأحباء إذ قد سبقتم فعرفتم احترسوا من أن تنقادوا بضلال الأرياء فتسقطوا من ثباتكم."⁶ وما جاء في رسالته الثانية إلى تسالونيكي: "لا يخدعنكم أحدٌ على طريقة ما لأنه [المسيح] لا يأتي إن لم

¹ Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, vol. 12, p.8151, 8154; Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p. 256.

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p. 256.

³ ج. ويلترز، *الهرطقة في المسيحية*، ص 19.

⁴ Oropeza, B. J. *Paul and Apostasy: Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), p.2-3.

⁵ رسالة يعقوب (4: 4).

⁶ رسالة بطرس الثانية (3: 17).

يأتِ الارتداد أولاً، ويُستَعْلَنُ إنسانُ الخطية ابنُ الهلاك.¹، وثالثاً: الاضطهاد مثل ما جاء في إنجيل لوقا: "والذين على الصخر هم الذين متى سمعوا يقبلون الكلمة بفرح، وهؤلاء ليس لهم أصل فيؤمنون إلى حين وفي وقت التجربة يرتدون."².

ويُرجع بول بارنت (Paul Barnett) الردة إلى أربعة أسباب: أولها: السقوط الخلقى أو الروحي، والثاني: الاضطهاد، والثالث: التعاليم الضالة، والرابع: الاختيار الشخصي.³

أما القس شنودة فيرى أن الارتداد يرجع إلى أسباب: أولها: عدم المعرفة والجهل بالكتب المقدسة، والثاني: الاضطهاد والطمع ومحبة العالم (الروح الدنيوي) كما جاء في رسالة بولس الثانية لتسالونيكى: "لأن ديماس قد تركني إذ أحب العالم الحاضر، وذهب إلى تسالونيكى"⁴، والثالث: التمرد عن وصايا الرب كما قال القديس بطرس في رسالته الثانية: "كان خيراً لهم لو لم يعرفوا طريق البرّ من أنهم بعدما عرفوا يرتدون عن الوصية المقدسة المسلمة لهم."⁵

ثانياً: صور الارتداد

استعمل الكُتّاب المسيحيون مصطلح "الردة" بمعاني متعددة يجمعها معنى "الرجوع عن الله". ويكون ذلك الرجوع على أنحاء مختلفة - حسب اتصال الإنسان بالله - حيث إن الإنسان يتصل بالله عن طريق الإيمان أولاً، ثم بما ينبغي من خضوع الإرادة له وانقيادها لرسومه ثانياً، ثم أخيراً ببعض النوافل المخصوصة كالرهبة أو الإكليريكية. وقد يرتد الإنسان عن الله بخلعه الحالة الرهبانية، أو بتمرد النفس على أوامره، أما إذا خلع الإيمان فحينئذ يظهر أنه أعرض عن الله كلية وهذا هو المراد بالردة على الإطلاق، وهي بهذا المعنى من قبيل الكفر، وهي الحال المجسّمة للكفر.⁶ ويذهب بعضهم إلى حدّ إدخال إعادة التعميد، وعصيان أوامر سلطة دينية شرعية ضمن الردة بهذا المفهوم العام.⁷

تنقسم الردة من حيث مضمونها إلى ثلاثة أقسام:

¹ رسالة بولس الثانية إلى تسالونيكى (2: 3).

² إنجيل لوقا (8: 13).

³ Martin, Ralph P. and Davids, Peter H., editors, *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997), p.75.

⁴ رسالة بولس الثانية لتسالونيكى (4: 10).

⁵ رسالة بطرس الثانية (2: 21). القس شنودة جيرة اقلاديوس، المرتد (القديس كبريانوس والقديس بطرس رئيس أساقفة

الإسكندرية)، ط1 (2009م) ص16.

⁶ توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج5، ص524 - 525.

⁷ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.624.

1- الارتداد الديني: وهو أن يترك الشخص المسيحية، ويتحول إلى ديانة أخرى، أو إلى مذهب فكري معاصر كالشيعية أو الوجودية.¹ ويدخل ضمن هذا النوع ما يسميه المسيحيون "الخطيئة التي لا تغتفر" الوارد ذكرها في الإنجيل: "الحق أقول لكم أن جميع الخطايا تُغتفرُ لبني البشر والتجديف التي يُجدفونها، ولكن من جدّف على الروح القدس فليس له مغفرة إلى الأبد، بل هو مستوجب دينونة أبدية."² والسبب في جعل التجديف على الروح القدس خطيئة لا تغتفر أن الإنسان حينما يخطئ خطيئة عادية يسيء إلى نفسه، أما عندما يسيء إلى الروح القدس فإنه يكون قد نصب نفسه عدواً لله، وهذا شيء من خصائص الشيطان الذي نال اللعنة الأبدية.³

2- الردة عن حياة الرهبنة والردة عن الممارسة الإكليريكية:⁴ والمراد بالردة عن حياة الرهبنة إخلال الشخص بالوعد الذي قطعه على نفسه بأن يعيش حياة الرهبنة، ومغادرته ديره دون إذن من السلطة العليا المخوّلة بذلك، بقصد عدم الرجوع إليه، سواء ليصبح إنساناً عادياً، أو للانخراط في السلك الإكليريكي.⁵ أما الراهب الذي يغادر ديره مع نية العودة إليه فلا يعد مرتداً، بل هارباً من حياة الرهبنة.⁶ والمراد بالردة عن الممارسة الإكليريكية هجران اللباس والحالة الإكليريكية والانخراط في الحياة الدنيوية العادية.⁷

لم يكن الرهبان في العصر الأول للكنيسة يقسمون على الالتزام بحياة الرهبنة مدى الحياة، كما أن الامتناع عن الزواج لم يكن من شروط الانخراط في السلك الديني، حيث نجد أن القوانين التي وضعها مؤسس نظام الرهبانية المسيحية القديس باشوميوس (St. Pachomius) (292-348م) لا تمنع الرهبان من ترك ديارهم، ولكن بدءاً من القرن الرابع صار المتدينون الذين يدخلون حياة الرهبنة يُمنعون من تركها والعودة إلى الحياة العادية، وقد أكد ذلك مجمع خلقيدونية (451م)، حيث نصّ على معاقبة من يفعل ذلك بالحرمان والأناثيما، دون تفریق بين رتبة وأخرى. ونصت قرارات مجمع أرسلس

¹ القس شنودة جبرة اقلاديوس، المرتد، ص15؛ زكريا بطرس، تمموا خلاصكم (د.م: دار الأب زكريا، دت) ص 11.

² إنجيل مرقس (3: 28)، إنجيل متى (12: 32).

³ متى المسكين، الإنجيل بحسب القديس متى، ص407.

⁴ الإكليريكية: نسبة إلى إكليرس، أي غير العلمانيين، وهناك الإكليرس القانوني الذي أعضاؤه رهبان، والعلماني الذي لا ينتمي إلى مؤسسة رهبانية. والإكليريكي هو من اختار المهنة الكنسية واضطلع بخدمة من خدمات الكنيسة. انظر: صبحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص57.

⁵ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.1, p.208.

⁶ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.625.

⁷ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.1, p.208.

الثاني (Arles II) (353م) على تسمية من يفعل ذلك مرتدا. واستمرت تلك الممارسة إلى القرون الوسطى، حيث نجد من قرارات مجمع رايمس (Reims) الذي عقد برئاسة البابا ليو التاسع (Leo IX) عام (1049م) تنص على منع جميع الكهنة والقساوسة من هجران مناصبهم بغض النظر عن رتبهم. وكذلك الأمر في قرارات البابا غريغوري التاسع (Gregory IX) التي نشرت عام (1234م). وقد تم تخفيف هذه الأحكام في مجمع ترانت (Trent) الذي انعقد في الفترة (1545 - 1563م)، حيث أصبح المنع مقصورا على أصحاب المناصب العالية، أما أصحاب المناصب الدنيا فقد سُحح لهم ضمنا بالتخلي عن حال الرهبنة، ولكنهم إذا قرروا ذلك فإنهم يفقدون جميع امتيازاتهم الإكليريكية بمجرد تخليهم عن تلك الحال.¹ ومع ظهور الحركة البروتستانتية للإصلاح الديني أصبح أتباع هذه الحركة لا يعتبرون هذا الفعل نوعا من الردة.² وفي العصر الحاضر ألغى مجمع الفاتيكان الثاني إجبار الراهبات على الاستمرار في حياة الرهبنة مدى الحياة، وسمح لمن يرغب في التخلي عن حياة الرهبنة بأن يفعل ذلك.³

3- الارتداد العقدي: وهو أن يترك الإنسان عقيدته ويؤمن بطائفة أخرى من طوائف المسيحية، وهو الارتداد بالسقوط في ما تعتبره الكنيسة هرطقات وتعاليم باطلة، دون أن يفصل صاحبها نفسه عن الكنيسة.⁴

تنقسم الردة من حيث استمرارها إلى نوعين:⁵

النوع الأول: الارتداد إلى حين الذي تعقبه ندامة وتوبة وطلب المغفرة. ويوضح هذا النوع من الارتداد مثال الابن الضال الذي ترك أباه وذهب إلى كورة الخنازير وقضى فيها زمان ارتداده، وأخيراً رجع إلى نفسه وعاد ثانية في توبة صادقة ليمجد أباه.⁶ وهذا النوع من الارتداد لا تكون نهايته الهلاك، كما جاء في سفر المزامير: "من قَبِلَ الرَّبَّ تَتَبَّثُ خطواتُ الإنسان وفي طريقه يُسْرُّ، إذا سقط لا ينطرح؛ لأن الرب مُسندٌ يدهُ."⁷

¹ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.625.

² Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.1, p.208.

³ David G. Bromley (ed.), *Falling from the Faith: Causes and consequences of Religious Apostasy*, California: SAGE Publications, Inc. 1988, p100.

⁴ القس شنودة جبرة اقلادبوس، المرتد، ص15؛ زكريا بطرس، تمموا خلاصكم، ص 11.

⁵ زكريا بطرس، تمموا خلاصكم، ص19-20.

⁶ انظر: إنجيل لوقا (15: 11-32)

⁷ سفر المزامير (مزمو 37: 24).

النوع الثاني: وهو حالة رفض الإيمان بالمسيح واحتقاره، وهو أيضاً أزدراء بروح النعمة وسقوط منها. وهو الارتداد الدائم الذي أشار إليه إرميا: "فلماذا ارتد هذا الشعب في أورشليم ارتداداً دائماً. تمسكوا بالمكر. أبؤ أن يرجعوا... ليس أحد يتوب عن شره قائلاً ماذا عملت"،¹ وقد أشار إليه بولس في رسالته إلى غلاطية: "قد تبطلتم عن المسيح أيها الذين تبررون بالناموس. سقطتم من النعمة".² ونهاية هذا النوع من الردة هو الهلاك الأبدي إذا لم تعقبه توبة، بحسب ما جاء في رسالة بولس إلى فيليبي: "لأن كثيرين يسرون ممن كُنْتُ أذكُرهم لكم مراراً، والآن أذكُرهم أيضاً باكياً، وهم أعداء صليب المسيح الذين نهايتهم الهلاك..."³

¹ سفر إرميا (8: 5-6).

² رسالة بولس إلى غلاطية (5: 4).

³ رسالة بولس إلى فيليبي (3: 18-19).

المبحث الثاني عقوبة الردة في المسيحية

يشتمل هذا المبحث على مطلبين: الأول حول عقوبة الردة من خلال نصوص الكتاب المقدس، والثاني: حول عقوبة الردة من خلال المجامع الكنسية.

المطلب الأول: عقوبة الردة من خلال نصوص الكتاب المقدس أولاً: النصوص المتعلقة بعقوبة الردة

إذا نظرنا في العهد القديم من الكتاب المقدس نجد أن نصوصه تأمر بقتل المرتدين الذين يرتدون عبادة الأوثان، ومن ذلك ما يأتي:

- "إذا وُجدَ في وسطك في أحد أبوابك التي يُعطيك الرب إلهك رجل أو امرأة يفعل شرًا في عيني الرب إلهك بتجاوز عهده، ويذهبُ ويعبدُ آلهةً أخرى ويسجدُ لها أو للشمس أو للقمر أو لكل من جُند السماء. الشيء الذي لم أوص به. وأُخِرتَ وسمعتَ وفحصتَ جيدًا وإذا الأمر صحيحٌ أكيدٌ قد عُمِلَ ذلك الرَّجْسُ في إسرائيل، فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة الذي فعل ذلك الأمر الشرير إلى أبوابك، الرجل أو المرأة، وارجمه بالحجارة حتى يموت. على فم شاهدين أو ثلاثة شهود يُقتل الذي يُقتل، لا يُقتل على فم شاهد واحد. أيدي الشُّهود تكون عليه أولاً لقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيراً فتنزَعُ الشَّرُّ من وَسَطِكَ."¹

- "إن سمعت عن إحدى مدنك التي يعطيك الرب إلهك لتسكن فيها قولاً، قد خرج أناس بُنُو لئيم من وسطك وطوّحوا سكان مدينتهم قائلين نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفوها، وفحصت وفتشت وسألت جيداً وإذا الأمر صحيحٌ وأكيدٌ قد عُمِلَ ذلك الرجس في وسطك، فضرِباً تَضْرِبُ سكان تلك المدينة بحد السيف وتُحرمها بكل ما فيها مع بهائمها بحد السيف، تَجْمَعُ كل أمتعتها إلى وسط ساحتها وتُحرقُ بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملةً للرب إلهك فتكون تلا إلى الأبد لا تُبنى بعد."²

- "من لعن إلهه تحمّل عاقبة خطيئته، ومن جدّف على اسم الرب يُقتل قتلاً، ترجمه كل الجماعة،

¹ سفر التثنية (17: 2-7).

² سفر التثنية (13: 12-16).

دخيلا كان أم أصيلا.¹

أما في العهد الجديد فإن أشهر ما جاء في الأناجيل بشأن المرتد عن الإيمان ما يأتي:

1- مَثَلُ الكَرْمَةِ بِأَغْصَانِهَا المَثْمِرَةِ واليَابِسَةِ: وقد ورد التعبير عنه بأكثر من صيغة حسب الآتي:
- "هكذا كل شجرة جيدة تصنع أثماراً جيدة وأما الشجرة الرديئة فتصنع أثماراً رديئة... كل شجرة لا تصنع ثمرًا جيدًا تُقَطَّعُ وتُلْقَى في النار. فإذا من ثمارهم تعرفونهم."²
- "أنا الكرمة الحقيقية، وأبي هو الكرم... أنا الكرمة وأنتم الأغصان، الذي يثبت فيّ وأنا فيه، هذا يأتي بثمر كثير، لأنكم بدوني لا تقدرون أن تفعلوا شيئاً، إن كان أحد لا يثبت فيّ يُطرح خارجاً كالغصن فيجفّ ويجمعونه ويطرحونه في النار فيحترق."³

جاء في تفسير هذا المقطع: المسيح هو الكرمة، والله هو الكرم الذي يعتني بالأغصان حتى تثمر، والأغصان هي كل إنسان يتبع المسيح، والغصن المثمر هو المؤمن الحقيقي الذي باتحاده الحي بالمسيح ينتج ثمرًا أكثر، وأما من لا يثمر فيسقطه من الكرمة، وذلك مَثَلُ الإنسان الذي يرتد عن المسيح بعد أن يقطع هذا الإنسان على نفسه تعهداً سطحياً، والأتباع غير المثمرين هم كالموتى وسيفصلون ويلقون خارجاً.⁴

يقول القمص تادرس ملطي: "هنا يحذرنا من الرياء، إذ يوجد من لهم اسم المسيح دون الشركة معه والثبوت فيه. مثل هؤلاء يُشبهون أغصاناً تثقل على الشجرة بلا نفع، ولا حاجة إليها، فإنهم إذا رذلوه عملياً يصيرون مردولين، وإذا رفضوا الشركة معه لا يتمتعون بالحياة الخفية فيه، ولا يستحقون إلا الطرح في النار لأنهم جافون، النار هي أنسب مكان للخلاص من الأغصان الجافة." ويضيف تادرس الملطي في بيان معنى (يُطرح خارجاً) "إذ يعزل الشخص نفسه عن الكرمة يخرج من دائرتها، فلا يحمل فيه حياة المسيح، ولا يشرق فيه نوره... هذا هو حال المسيحي الذي صار غصناً في الكرمة يعتقد بإمكانيته ومواهبه وفكره الخاص فيطرح نفسه خارجاً ويصير فرعاً جافاً مبتوراً لا يصلح إلا للحريق."⁵

¹ سفر اللاويين (24: 15-16).

² إنجيل متى (7: 17-19).

³ إنجيل يوحنا (15: 1-7).

⁴ انظر: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس (القاهرة: شركة ماستر ميديا، 2004م) ص 2224.

⁵ القمص تادرس الملطي، الإنجيل بحسب يوحنا (القاهرة: كنيسة الشهيد مارجرس باسيورتنج، 2003م) الكتاب موجود

على الموقع: <http://alkalema.net/newtestament/john15.htm> تاريخ التصفح: 16-9-2016م.

استلهاما لروح مَثَل الكرمة الوارد عن المسيح، قال بولس: "لأن أرضاً قد شربت المطر الآتي عليها مراراً كثيرة، وأنتجت عشباً صالحاً للذين فُلِحَت من أجلهم تنال بركةً من الله، ولكن إن أخرجت شوكةً وحسكاً فهي مرفوضةٌ وقريبةٌ من اللعنة التي نهايتها للحريق."¹

وتأسيساً على مَثَل الكرمة الوارد في الإنجيل قال القديس أوغسطين مقولته المشهورة: "يصلح الغصن فقط لأحد الأمرين: إما في الكرمة أو في النار، إن لم يكن في الكرمة فمكانه يكون في النار، ولكي يهرب من النار يلزمه أن يكون في الكرمة."²

لقد اشتهر ضرب مثل الغصن الجاف للمرتد، ولكن بعض الكتاب المسيحيين يجريه أيضاً على المسيحيين الذين لم يرفضوا الديانة المسيحية جملة ولكنهم ينتسبون إليها اسماً فقط. يقول بينيامين بنكرتن معلقاً على مثل الكرمة: "... وعادة الناس هي أن يجمعوا الأغصان الجافة للحريق، هكذا الذين يتظاهرون إلى حين بأنهم قد تعلقوا بالمسيح بالإيمان فلا بد أنهم يرتدون يوماً ما، ولا يصلحون إلا للحريق فقط، فنحن النصراني قد رُبِّينا في الإيمان المسيحي، وقد صارت حالة المسيحيين منحطة روحياً إلى أقصى درجة، فلذلك يمكن للجماهير أن يعيشوا كأغصان يابسة مع أنهم لا يرفضون الديانة المسيحية."³

2- مَثَلُ الزوان، حيث جاء في الإنجيل: "يُشبه ملكوت السماوات إنساناً زرع زرعاً جيداً في حقله، وفيما الناس نيام جاء عدوه وزرع زواناً في وسط الحنطة ومضى. فلما طلع النبات وصنع ثمرًا حينئذ ظهر الزوان أيضاً، فجاء عبيد رب البيت وقالوا له يا سيد أليس زرعاً جيداً زرعت في حقلك فمن أين له زوان؟ فقال لهم: إنسان عدو فعل هذا، فقال له العبید أترید أن نذهب ونجمعه؟ فقال: لا، لئلا تقلعوا الحنطة مع الزوان وانتم تجمعونه. دعوها ينميان كلاهما معاً إلى الحصاد، وفي وقت الحصاد أقول للحصادين اجمعوا أولاً الزوان واحزموه حزماً ليحرق، وأما الحنطة فاجمعوها إلى مخزني... حينئذ صرف يسوع الجموع وجاء إلى البيت فتقدم إليه تلاميذه قائلين فسر لنا مثل زوان الحقل. فأجاب وقال لهم الزارع الزرع الجيد هو ابن الإنسان، والحقل هو العالم، والزرع الجيد هو بنو الملكوت، والزوان هو بنو الشرير، والعدو الذي زرعه هو إبليس، والحصاد هو انقضاء العالم، والحصادون هم

¹ رسالة بولس إلى العبرانيين (6: 7-8).

² القمص تادرس الملطي، الإنجيل بحسب يوحنا، الموقع السابق.

³ بينيامين بنكرتن، شرح إنجيل يوحنا. الكتاب موجود على الموقع:

الملائكة. فكما يجمع الزَّوان ويحرق بالنار هكذا يكون في انقضاء هذا العالم: يرسل ابن الإنسان ملائكته فيجمعون من ملكوته جميع المعثر وفاعلي الآثم، ويطرحونهم في أتون النار.¹

اختلف اللاهوتيون في تفسير هذا المثل: هل المراد بالزوان الذي ينبغي التسامح معه غير المسيحيين، أم المسيحيين الذين وقعوا في الخطيئة والهرطقة والارتداد؟ كما اختلفوا في حدود التسامح الذي يدعو إليه هذا المثل.

فمن حيث مدى التسامح نجد يوحنا ذهبي الفم² -مثلا- يرى أن حدود التسامح تقتصر على عدم القتل ولا تشمل تقييد الحرية والحرمان الكنسي.³ أما القديس أوغسطين فيرى أن نهي المسيح عن اقتلاع الزوان يكون في حال اختلاطه بالقمح، أما إذا كان الزوان ظاهرا ومنفصلا ويمكن قلعه دون إضرار بالقمح فإنه يرى قلعه، وكتب في ذلك يقول: "لما قال السيد المسيح لخدمه الذين كانوا يريدون جمع الزوان (اتركوهما لينبتا معا إلى يوم الحصاد) علل ذلك بقوله: (مخافة أن تقتلعوا القمح وأنتم تجمعون الزوان) ما يظهر بوضوح أنه في حال غياب مثل هذا الخوف والتأكد من رسوخ نبتة القمح، إي عندما تكون جريمة أحدهم معلنة ومستنكرة من قبل الجميع بحيث لا يجد الجاني مدافعا عنه (بل مدافعين، كما لو لم يكن الانقسام باعثا على الخشية)، ينبغي ألا تغفل صرامة التأديب؛ لأنه بقدر ما يكون التسامح في الحفاظ على المحبة عظيما يكون تقويم الانحراف أجدى.⁴ وقد كان هذا التفسير الذي قال به أوغسطين واحدا من الأسس التي اعتمد عليها رجال الكنيسة في العصور الوسطى لتبرير أعمال محاكم التفتيش وتطبيق عقوبة الإعدام ضد الهرطقة والمرتدين.⁵

أما من حيث المراد بالزوان فإننا نجد من اللاهوتيين من يحصره في المسيحيين الهرطقة والمرتدين، وبالتالي يحصر لفظ "الحقل/العالم" في عالم الكنيسة. يقول جوزيف لوكليير: "وقد أسفرت شروحات المعلم هذه عن استنتاج عام، أو هذا -على الأقل- ما جنته منه العهود المسيحية القديمة منذ البابا كاليستوس: على الكنيسة أن تتعامل مع الخطاة المقيمين في وسطها بصبر منتظرة يوم الدينونة الذي

¹ إنجيل متى (13: 24-30، 36-43).

² يوحنا ذهبي الفم: John Chrysostom (347-407م)، ولد في انطاكية وتلقى فيها تنشئته اللاهوتية، رُسم كاهنا في 386م، وأسقفا للقسطنطينية في 398م، أولته أعماله الأدبية مكانة طليعة في آباء الكنيسة. من أعماله: "رسائل إلى أولمبياس" ومقالات روحانية "في كهنوت" وتفاسير. انظر: معجم الإيمان المسيحي، ص 555.

³ توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 501.

⁴ توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 502، جوزيف لوكليير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 90.

⁵ جوزيف لوكليير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 90.

يتم فيه فصل الأبرار عن الأشرار بصورة نهائية." ويقول: "يمكن أن يظن للوهلة الأولى أن المثل المذكور لا يستهدف الكنيسة وحدها بل العالم كله، طالما أن "الحقل هو العالم"، على حدّ قول المسيح. وفي هذه الحالة، يجوز القول بأن الكنيسة مطالبة بعدم اعتماد العنف في تعاملها مع الوثنيين وخصومها المضطهدين. هذه المشورة تتفق تماما مع الخط الإنجيلي، كما رأينا، لكن تنمة الكلام الذي تفوّه به ربّنا تبين أن المقصود هو الزّوان داخل الكنيسة لا خارجها.¹

في حين نجد من اللاهوتيين من يرى أن الحقل هو العالم كله، ومنهم متى المسكين في تفسيره لإنجيل متى، حيث يذهب إلى أن المراد بالحقل هو العالم كله، وليس الكنيسة فقط، والزوان يشمل كل أعداء الكنيسة الرسمية الذين يموتون على تلك الحال سواء أكانوا من الهراطقة والمتردين المسيحيين أم من غير المسيحيين.² وجاء في التفسير التطبيقي: "إن الزوان الصغير ونبات القمح متشابهان ولا يمكن التمييز بينهما إلى أن ينضجا وقت الحصاد. فيجب أن ينمو الزوان (غير المؤمنين) والقمح (المؤمنون) جنبا إلى جنب في هذا العالم، فالله يسمح لغير المؤمنين أن يستمروا بعض الوقت، كما يسمح للفلاح للزوان أن يستمر في الحقل، حتى لا يُقتلع القمح مع الزوان، أما في الحصاد فسيُقتلع الزوان ويلقى بعيدا. وحصاد الله (الدينونة) لكل الجنس البشري آت لا ريب فيه."³

لقد استخدم مثل الزوان قبل ظهور السلطة السياسية المسيحية (خاصة في القرن الثالث في فترة الاضطهاد الروماني للمسيحيين) في التسامح مع المذنبين والسااطقين داخل الكنيسة، حيث استخدمه القديس كبريانوس في الردّ على المتشدددين في مسألة المسيحيين الذين سقطوا في الردّة تحت الاضطهاد الروماني، واستشهد بهذا المثل للتسامح معهم وقبولهم في الكنيسة.⁴

وبعد ظهور السلطة السياسية المسيحية وسيطرة التيار الذي تبنى عقيدة الثلثية -الذي كان من أبرز زعمائه أثناسيوس الإسكندري-⁵ على السلطة الكنسية المتعاونة مع السلطة السياسية، أصبح

¹ جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص58.

² الأب متى المسكين، الإنجيل بحسب القديس متى: دراسة وتفسير وشرح (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، ط1، 1999م) ص431-433.

³ التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص1916.

⁴ جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص69-70.

⁵ ولد القديس أثناسيوس الإسكندري (أثناسيوس الرسولي) عام 286م بالإسكندرية من أبوين وثنيين وتوفي عام 373م. التحق بالمدرسة المرقسية اللاهوتية بالإسكندرية، ورُسم شماسا عام 319م، وفي أواخر عام 326م تم تعيينه بطريكا

هذا المثل يُستخدم في الاحتجاج للتعامل ضد مخالفينهم الذين يصفونهم بالهرطقة. فنجد مثلا يوحنا ذهبي الفم يستدل بهذا المثل من جهة على المنع من قتل الهرطقة، ويستدل به من جهة أخرى على جواز قمعهم وتقييد حريتهم، حيث يقول: "إذا ما تأملنا هذه العبارة (مخافة أن تقتلعوا القمح وأنتم تجمعون الزوان) وجدنا أن قصد المسيح هو الآتي: إن حملتم السلاح لقتل الهرطقة خاطرتم في الوقت نفسه بقتل أناس أبرار. ناهيك بإمكان تحول كثيرين من حبة زوان إلى حبة قمح، فإن بكرنا باقتلاعهم أسأنا إلى الحصاد المقبل. فالمسيح لا يمنع قمع الهرطقة وكم أفواههم وسلبهم حرية الكلام والاجتماع وإنشاء الجمعيات، لكنه ينهى عن قتلهم وحسب."¹

أما عن موقف الحركة الإصلاحية التي ظهرت في العصر الوسيط فإننا نجد أن مارتن لوثر² كان في البداية يفسّر هذا المثل على أنه من باب التسامح مع الهرطقة والمتردين، حيث كتب في عام 1525 م يقول: "أما الهرطقة والعلماء المزيفون فلا ينبغي أن نقتلعهم أو نبدهم، طالما أن المسيح قد أعلن بملء فيه ضرورة تركهم ينمون ... لذا قال الرب إن حبة الحنطة ربما اقتلعت مع الزوان، وهذا مكروه في عين الرب ولا مبرر له على الإطلاق."³

ولكنه غيّر رأيه فيما بعد وأصبح يفسره على أن النهي عن قلع الزوان متوجه إلى وعاظ الكنيسة فقط، أما السلطة السياسية المسيحية فإنه من حقها قلع الزوان في أي وقت، حيث كتب يقول: "دعوها ينبتان (الزوان والحنطة) معا إلى يوم الحصاد: هذه الآية ليست موجّهة إلى السلطات بل إلى الوعاظ كي لا يتخذوا من وظيفتهم غطاء لممارسة أي إكراه جسدي، بعكس السلطة العامة التي

للإسكندرية. كان من أشد المحاربين للأريوسية ومن أبرز زعماء تيار الثلاث، وكان له دور فعال في فرض عقيدة التثليث في مجمع نيقية. انظر ترجمته في: كيرلس الأنطوني، موسوعة عصر الجماع (مصر: دار المحبة، ط1، 2002م) ص52-80.

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص95.

² مارتن لوثر: Martin Luther (1482-1546م)، ولد في ألمانيا، في عام 1505م، نال شهادة أستاذ في العلوم من جامعة إيرمورت ثم تحول بعدها إلى الدراسات اللاهوتية، وعين قسيسا في عام 1510م لرعاية كنيسة كاتدرائية بألمانيا. يعتبر زعيم ومطلق حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر التي جاءت كرد فعل على كل من المؤسسات الرهبانية والبابوية الكاثوليكية. توفي في بلدة وتبرج عام 1546م مخلفا مجموعة من الكتب والمؤلفات التي تؤصل قواعد دعوته. انظر: مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (الرياض: دار الندوة، ط4، 1420هـ) ج2، ص616.

³ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص203.

يتعين عليها - كما هو واضح في الكتب - قمع التجديف والتعاليم الخاطئة والمهرطقة، وإنزال العقوبات الجسدية باتباعها.¹

ثانياً: موقف بولس من عقوبة الردة

لم يكن بولس الرسول يرى ضرورة العودة إلى الشريعة الموسوية فيما يتعلق بمعاينة الهراطقة والمرتدين بالقتل، بل اكتفى بعقوبة الفصل من المجتمع الكنسي، حيث يقول: "ولك إيمانٌ وضميرٌ صالح الذي إذ رفضه قوم انكسرت بهم السفينة من جهة الإيمان أيضاً. الذين مِنْهُمْ هيمينائُسُ والإسكندر اللذان أسلَّمْتُهُما للشيطان لكي يُوَدِّبَا حتى لا يُجِدِّفَا."² ويقول: "الرجل المبتدع بعد الإنذار مرة ومرتين أعرض عنه. عالماً أن مثل هذا قد انخرق وهو يخطئ محكوماً عليه من نفسه."³

وكذلك كان الموقف الغالب في القرون الثلاثة الأولى هو الاكتفاء بمعاينة المرتدين والهراطقة بالفصل والحرمان،⁴ حيث كان آباء الكنيسة في تلك القرون يرون أن العقوبات الواردة في العهد القديم قد نُسخَت.⁵

ثالثاً: عقوبة الردة في العهد الجديد

تتلخص العقوبات الواردة في العهد الجديد بخصوص الردة في ما يأتي:

1- الحرمان (الحرم): ويعني الفصل من الكنيسة، وحرمان الشخص من الاشتراك في القربان المقدس. ويرجع الأصل النظري لعقوبة الحرمان إلى نصوص إنجيلية،⁶ منها: "وإن أخطأ إليك أخوك فاذهب وعاتبه بينك وبينه وحدكما، إن سمع منك فقد ربحت أخاك، وإن لم يسمع فخذ معك أيضاً واحداً أو اثنين لكي تقوم كل كلمة على فم شاهدين أو ثلاثة، وإن لم يسمع منهم فقل للكنيسة، وإن لم يسمع من الكنيسة فليكن عندك كالوثني والعشأ، الحق أقول لكم كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء."⁷ وكذلك ما ورد في الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس بشأن عدم مخالطة الزناة، وعبدة الأوثان، والطماعين، والخاطفين، والسكارى، وعدم مؤاكلتهم، وإخراجهم من المجتمع المسيحي: "...فاعزلوا الخبيث من

¹ المرجع نفسه، ص 216.

² رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس (1: 19-20).

³ رسالة بولس إلى تيطس (3: 10-11).

⁴ Charles G. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, vol.14, p.288, vol. 8, p.66.

⁵ *ibid*, vol.14, p.288, vol. 8, p.68.

⁶ Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, vol. 5, p.2920.

⁷ إنجيل متى (18: 15-18).

كانت الكنيسة في العصور الأولى تطبق عقوبة الحرمان على المرتدين، كما تطبقها على العصاة والمنشقين عن الكنيسة، واستمر ذلك إلى القرن الثالث عشر حين جعلها القديس إنوسنت الثالث (Innocent III) عقوبة تأديبية خالصة يُقصد بها معالجة الجانحين عن تعاليم الكنيسة.²

2- الأناثيما (anathema): وهي كلمة يونانية تعني اللعنة، ونجد أصلها الإنجيلي في رسالة بولس الأولى لغلاطية: "إني أتعجب أنكم تنتقلون هكذا سريعاً عن الذي دعاكم بنعمة المسيح إلى إنجيل آخر، ليس هو آخر غير أنه يوجد قوم يُزعجونكم ويريدون أن يحولوا إنجيل المسيح، ولكن إن بشرناكم نحن أو ملائكة من السماء بغير ما بشرناكم فليكن أناثيما."³ وتشير "الأناثيما" إلى نوع من العقاب الديني يتجاوز الحرمان الكنسي، ويسمى الحرمان الأعظم. وتتضمن الأناثيما تسليم المطرود من الكنيسة للشيطان، كما جاء في رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس: "باسم ربنا يسوع المسيح إذ أنتم وروحي مجتمعون مع قوة ربنا يسوع المسيح، أن يُسلّم مثل هذا للشيطان لهلاك الجسد لكي تخلص الروح في يوم الرب يسوع، ... نُفّوا منكم الخميرة العتيقة لكي تكونوا عجينا جديداً كما أنتم فطير."⁴ وحين يُسلّم للشيطان يُؤدبه جسدياً، لعل ذلك يقوده للتوبة فتخلص الروح.⁵

بعد مجمع ألفيرا (Elvira) (305 أو 306م) أصبحت هذه العقوبة هي الطريقة الشائعة لفصل الهراطقة. وبدءاً من القرن الخامس حدث تمييز رسمي بين اللعنة والحرمان، حيث تشير الأناثيما إلى الفصل التام عن الكنيسة، أما الحرمان فيعني حرمان الشخص من حضور شعيرة القربان المقدس.⁶ ويُرجع القائلون على الكنيسة سلطتهم في اللعنة والطرْد إلى السلطان الذي أعطاه لهم المسيح في الحل والربط، كما جاء في إنجيل متى: "الحق أقول لكم: كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء."⁷

¹ رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (5: 1-13).

² Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, vol. 5, p.2921.

³ رسالة بولس لغلاطية (1: 8-9).

⁴ رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس (5: 4-8).

⁵ القس انطونيوس فكري، تفسير رسالة تيموثاوس الأولى (كنيسة السيدة العذراء بالفجالة: الإصدار الثاني، 2012م) ص 9-10. وانظر كذلك: صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 480.

⁶ Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, p.2105.

⁷ إنجيل متى (18: 18-19).

المطلب الثاني: عقوبة الردة من خلال المجامع الكنسية

تعد المجامع الكنسية من أبرز المحطات في تاريخ الكنيسة، حيث إنحأ هي التي أرسأ العقائد الرسمية، كما أنها استعملت وسيلة لردع مخالفي التيار الفكري الذي سيطر على الكنيسة، وإبطال عقائدهم التي كانت تسميها بدعاً وهرطقات، حيث كان يوصف أولئك المخالفون بالمنشقين والمرتدين عن الدين المستقيم.

وقد كان من المسائل التي أار حولها خلاف بين اللاهوتيين في القرون الأولى مسألة التعامل مع المرتدين (الساقطين / *lapsi*)، خاصة ما يتعلق بإعادة قبولهم في الكنيسة بعد توبتهم. وقد تبلورت ثلاثة اتجاهات حول إعادة قبول التائبين من الردة في الكنيسة:

الاتجاه الأول: يرى أصحابه عدم قبول توبة الساقطين، ومنع إعادتهم إلى الكنيسة. وكان من أبرز الممثلين لهذا التوجه القديس نوفاتيان (Novatian)¹ الذي عاش في الفترة (200 - 258م). وقد توجت آراء هذا التوجه بقرارات مجمع ألفيرا (Elvira/ Illiberis) الذي عقد في حدود سنة (305 أو 306م) في وقت الاضطهاد الروماني، حيث صدرت عنه قرارات تمنع قبول توبة المرتدين، وتمنع إعادتهم إلى الكنيسة، مهما كان سبب وقوعهم في الردة، وتمنع النصارى من الزواج من اليهود الوثنيين، وتمنعهم من الاشتراك في احتفالات اليهود، أو إقامة أي علاقات ودية معهم.²

وقد كان القديس هرماس (Hermas)³ يُعلم أنه لا مغفرة للخطيئة بعد التعميد، ولكنه غير بعد ذلك رأيه وصار يقول إن التوبة مقبولة حتى بعد التعميد. وكذلك كان القديس ترتوليان (Tertullian) يرى أن كبائر الذنوب لا تُغتفر، وأنها في حكم الوثنية والقتل، وكان ينتقد أسقف روما على قبوله في الكنيسة التائبين من مرتكبي كبائر الذنوب.⁴

الاتجاه الثاني: كان أصحابه يتساهلون مع التائبين من الردة، خاصة في زمن الاضطهاد الروماني، ويعيدونهم إلى الكنيسة دون إخضاعهم لشرط إظهار أعمال التوبة، ودون وضعهم تحت الاختبار.

¹ نوفاتيان Novatian: عاش في القرن الثالث، في الفترة (200 - 258م)، كان لاهوتياً وكاهناً، أطلق عليه بعض الكتاب الإغريق اسم (نوفاتيانوس)، وهو أول لاهوتي روماني يكتب باللاتينية، أهم مؤلفاته: "غذاء اليهود" و"في الثالث". انظر:

Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.11, p.138-139

² James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Scotland: T&T Clark Ltd, 1994, vol. 1, p.624.

³ هرماس Hermas: مسيحي من روما، ربما كان عضواً من أعضاء جماعة مسيحية من أصل يهودي، شقيق البابا بيوس الأول، ومؤلف كتاب "الراعي" في عام 140م وهو بحث في الإصلاح الخلقي للكنيسة وإعلان التوبة، وكان لكتابه "الراعي" في القرنين الثاني والثالث شأن كبير في الكنيسة، خاصة في الشرق. انظر: **معجم الإيمان المسيحي**، ص526.

⁴ James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 1, p.624.

وكان من أبرز الممثلين لهذا التوجّه فليسيسيموس (Felicissimus)¹ ورفاقه من شمامسة قرطاجنة الذين عزلوا كبريانوس عن أسقفية قرطاجنة، ثم انشقوا على الكنيسة، وكونوا فرقة خاصة بهم بعد أن تمكّن كبريانوس من إعادة تنصيب نفسه.

الاتجاه الثالث: يرى أصحابه إمكانية إعادة المرتدين الثابتين إلى الكنيسة، ولكن بعد إخضاعهم لبعض الإجراءات سيأتي بيانها عند الحديث عن المجامع التي تناولت هذه القضية. ومن أصحاب هذا التوجه أسقف روما كورنيليوس (Cornelius) الذي شغل ذلك المنصب في الفترة (251 - 253م)، ومنهم القديس كبريانوس (Cyprian) أسقف قرطاجنة في الفترة (249 - 258م)، الذي أنكر على شمامسة قرطاجنة -الذين حاولوا عزله- قبول المرتدين في شركة الكنيسة تحت ادعاء الرحمة، واعتبر ذلك مخالفاً لتعاليم الإنجيل، وكان يرى أن هذا السلام الممنوح لهم ما هو إلا سلام كاذب؛ لأنهم عادوا من مذابح الشيطان للاقتراب من موضع الرب المقدس، معتمداً في ذلك على ما جاء في سفر اللاويين: "أما النفس التي تأكل لحماً من ذبيحة السلامة التي للرب نجاستها عليها فتقطع تلك النفس من شعبها."² ويرى كبريانوس أن التساهل مع المرتدين لا يهب الشركة، بل يعوق الخلاص؛ لأنه اضطهاد آخر وتجربة أخرى؛ ولأن "من ينكر الرب عندهم أمام الناس يُنكره هو أمام ملائكة أبيه الذي في السموات."³ كما استشهد بقصة موسى عندما طلب الصفح عن الذين عبدوا العجل، حيث جاء في سفر الخروج: "وكان في الغد أن موسى قال للشعب أنتم قد أخطأتم خطية عظيمة، فأصعدُ الآن إلى الربِّ لعلِّي أُكفِّر خطيتكم، فرجع موسى إلى الرب، وقال آه قد أخطأ هذا الشعب خطيةً عظيمة، وصنعوا لأنفسهم آلهة من ذهب، والآن إن غفرت خطيتهم، وإلا فامحني من كتابك الذي كتبت، فقال الربُّ لموسى من أخطأ إليَّ أمحوه من كتابي."⁴

أهم المجامع التي تناولت قضايا المرتدين والمنشقين أصحاب البدع والهرطقات، وأصدرت في حقهم قوانين، واتخذت إجراءات لردعهم ومعاقبتهم: مجمع قرطاجنة، ومجمع أنقرا، ومجمع اللاذقية. وسأذكرها

¹ فليسيسيموس Felicissimus: (؟- 271م) كان رئيساً لشمامسة قرطاجنة، ومتعاوناً مع نوفوتيان. اختلف مع كبريانوس في مسائل منها قضية قبول الساقطين (المرتدين) بسبب الاضطهاد الروماني. قام هو وجماعة معه بعزل كبريانوس من أسقفية قرطاجنة، ولكنه تمكن في الأخير من التغلب عليهم والعودة إلى منصبه.

http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=Felicissimus,%20deacon%20of%20Carthage تاريخ النصح: 2016 / 8 / 20

² سفر اللاويين (7: 20).

³ انظر: إنجيل لوقا (12: 8).

⁴ سفر الخروج (32: 30-33). المرتد: المرجع نفسه، ص 60.

حسب تسلسلها الزمني، مع الاختصار على ما ورد فيها من قوانين تتعلق بالمرتدين.

أولاً: مجامع قرطاجنة (251 - 256م):

هي سلسلة من المجمع عقدت تحت إشراف القديس كبريانوس (Cyprian)¹ للنظر في بعض المسائل المتعلقة بالساقطين (المرتدين)، خاصة الذين سقطوا أيام الاضطهاد الروماني. وكان السبب في انعقادها احتدام الخلاف حول إمكانية قبول التائبين منهم في الكنيسة وشروط إعادتهم إليها. وقد كان القديس نوفاتيان (Novatian) وأتباعه يرفضون رفضاً مطلقاً إعادة الساقطين إلى الكنيسة، وفي المقابل كان فريق من شمامسة قرطاجنة بقيادة فليسيسيموس (Felicissimus) يطالبون بالتساهل المطلق في إعادة الساقطين أيام الاضطهاد الروماني إلى الكنيسة دون شروط أو بشروط مُخَفَّفة. وقد عقدت ثلاثة مجامع في السنوات (251م، 252م/253م، 254م) كان محورها الأساس هو مناقشة مسألة قبول توبة الساقطين الراغبين في العودة إلى الكنيسة، وأهم ما تقرر في تلك المجمع: قبول توبة الساقطين من حيث المبدأ، أما شروط القبول فتكون حسب جسامة الجرم الذي وقع فيه الساقط (المرتد) وظروف سقوطه. ثم عقد مجمع آخران عامي (255م، 256م أو 256م، 257م) لمناقشة صحة المعمودية التي يقوم بها أصحاب الفرق الموصوفة بالهرطقة؛ وذلك بسبب الخلاف الشديد الذي وقع حولها بين استيفانوس الأول (Stephanus I) أسقف روما في الفترة (254 - 257م) ومؤيديه الذين كانوا يرون صحتها وبين كبريانوس ومؤيديه الذين كانوا يرون عدم صحتها.² وتقرر فيهما ما يأتي:

أولاً: إن كل الذين كانوا في الكنيسة إكليريكيين، ثم هجروا الإيمان (ارتدوا) يُقبلون حين رجوعهم كالعوام.

ثانياً: إن كل معمودية قام بها المبتدعون باطلّة، وكل من يرجع إلى الكنيسة بعد تلك المعمودية يجب أن يُعمّد معمودية أرثوذكسية.³

¹ كبريانوس Cyprian (200-258م): الملقب ثاسيوس، ولد في إفريقية ولعل ذلك كان في قرطاجنة، كان متأثراً بترتليانوس. عرف الإيمان المسيحي بتأثير من القس سيسليون حوالي عام 245م، انتقل إلى الكهنوت سنة 248م، أُنتخب أسقفاً لمدينة قرطاجنة سنة 249م، ونفي إلى كوربيس سنة 257م وبعدها بسنة قطعت رأسه في أجروسيكستس (Agro sexti) سنة 258م. من أبحاثه ودراساته: "إلى دوناتس"، "بشأن المرتدين"، "عن وحدة الكنيسة" وغيرها. انظر: موسوعة آباء الكنيسة، ج2، ص 197 وما بعدها.

² Charles G. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, vol.14, p.288, vol. 4, p586.

³ حنانيا إلياس كساب، مجموعة الشرع الكنسي: أو قوانين الكنيسة المسيحية الجامعة (لبنان: منشورات النور، ط2، 1989م) ص 755-757.

ثانياً: مجمع أنقرا المقدس سنة 314م:

لم يحضر هذا المجمع إلا نحو 12 من الأساقفة، ومع ذلك فهو يحتل منزلة عالية. وقد انعقد بعد انتهاء الاضطهاد الروماني للمسيحيين من أجل إصدار القوانين التأديبية، ووضع الإجراءات العملية للتعامل مع الساقطين (المرتدين). ومن مظاهر الارتداد التي وُجِدَت في عصر الاضطهاد: إنكار السيد المسيح باللسان، وتقديم الذبائح للأصنام، والاشتراك في الولائم المقامة لتكريم آلهة الوثنيين والأكل منها. وقد كان أولئك المرتدون يُمنحون شهادات تثبت اشتراكهم في تلك المظاهر حتى لا يتعرضوا لاضطهادات أخرى. وكان الساقطون في هذا الارتداد من عامة المسيحيين، ومن الشمامسة والكهنة، وبعض الموعوظين الذين لم يكونوا قد قبلوا الإيمان بالمسيحية بعد.

تمخض هذا المجمع عن وضع خمس وعشرين قانوناً تخص الذين جحدوا الإيمان بالمسيح في عهد ماكسيميان (الذي كان إمبراطوراً في الفترة 286 - 305م) وضحووا للأوثان، ثم رجعوا بعد ذلك إلى الإيمان والكنيسة،¹ تقتصر منها على ما له صلة مباشرة بعقوبة المرتدين، وهي كالاتي:

القانون الأول: الكهنة الذين كان ارتدادهم مجرد تقديم ذبائح للأصنام، ثم رجعوا بإخلاص فإنهم يجرمون من القيام بأي عمل من أعمال الكهنوت.

القانون الثاني: الشمامسة الذين قاموا بنفس النوع من الردة يتمتعون بكرامتهم، ولكن يتعدون عن كل خدمة مقدسة، ولا ينادون للشعب بالصلاة.

القانون الثالث: الذين ارتدوا مكرهين تحت وَقَع الاضطهاد، ثم رجعوا إلى المسيحية فهم مبرؤون من الذنب، وليس عليهم عقوبة.

القانون الرابع: الذين أُجبروا على الاشتراك في الذبائح الوثنية، لكنهم أظهروا البشاشة والفرح بذلك، يقفون مع السامعين² لمدة سنة، ومع الساقطين ثلاث سنوات، ويشتركون بعد سنتين، ثم يرجعون إلى الشركة الكاملة (كنيسة المسيح) بعد ست سنوات.

القانون الخامس: الذين صعّدوا بثياب الحداد، وأكلوا بالدموع، فليكونوا راکعين ثلاث سنوات، أما إذا لم يأكلوا فليقيموا راکعين سنتين، وحسب صلاح سيرتهم أو فسادها قبل ذلك وبعده يكون

¹ حنانيا إلياس كساب، مجموعة الشرع الكنسي، ص 15-16، ص 123-124.

² المقصود بالسامعين الذين يريدون أن يصيروا مسيحيين، حيث كانوا يقومون أولاً للمعلمين ليتعرفوا على العقيدة المسيحية، ثم بعدها يشاركون في التعاليم المسيحية العامة، لذلك كانوا يسموهم سامعين، ثم يطلبوا العماد عندما يتقنون التعاليم. انظر: القس صليب سوريال، دراسات في القوانين الكنسية، ص 191.

الأسقف رحيماً أو صارماً. وهذا يعني أنه يجوز لهم حضور الخدمة المقدسة، ولكن لا يجوز لهم تقديم قربانهم، أو تناول سرّ الشركة مع المؤمنين.

القانون السادس: الذين ارتدوا لمجرد التهديد، ولم يتوبوا أو يرجعوا، يقبلون كساقطين لمدة ثلاث سنوات، وستين يشتركون بدون قربان، ثم إلى الشركة الكاملة ليكملوا ست سنوات.

القانون السابع: الذين اشتركوا في ولائم الوثنيين في معابدهم لكنهم لم يأكلوا معهم، عاقبهم المجمع بقصاص التوبة سنتين، وترك لكل أسقف الخيار في أن يقبلهم في الشركة عند نهاية المدة أو يقيهم مدة أطول في التوبة. ومرّد هذا القانون إلى اعتقادهم أن بولس أمر بالامتناع عن الأكل من ذبائح الأوثان لا لأن هذا الطعام نجس بحد ذاته؛ إذ ليس الأصنام بشيء، ولكن المنع كان لسببين: الأول: لأنه إذا كان البعض لا يزالون يؤمنون بالأصنام في قلوبهم أو ما لبثوا متعلقين بعبادتهم فبأكلهم من ذبائحها يرتكبون خطيئة الاعتقاد الباطل، ثانياً: رياء هؤلاء المسيحيين وظهورهم في وجهين.¹

القانون الثامن: الذين أكرهوا وأجبروا على الذبح للأصنام عدة مرات، يقيمون مع الساقطين أربع سنوات، ويشتركون بدون قربان لمدة سنتين، وفي السنة السابعة يقبلون في الشركة الكاملة. ويفيد هذا القانون أن الكنيسة اتبعت مبدأ الزيادة في العقوبة إذا تكرر الذنب، ولذلك شاع الاعتقاد أن على الخاطيء أن يعترف بعدد المرات التي أخطأ فيها؛ ليكون العقاب على مقدار الذنب، فتطول مدة التوبة والتجربة أو تقصر.²

القانون التاسع: الذين ارتدوا وأكرهوا ذويهم على الارتداد أيضاً، يقفون مع السامعين ثلاث سنوات، ومع الساقطين ست سنوات، ثم يشتركون بدون قربان سنتين، وعندما يكملون عشر سنوات يشتركون في تناول، ويقفون تحت المراقبة طوال حياتهم.

القانون العاشر: وهذا القانون جاء تحت الرقم 12 في ترتيب القوانين التي أصدرها المجمع ولكنه متعلق بالمرتدين، حيث تقرر فيه أن الذين يقدمون ذبائح للأصنام قبل عمادهم ثم تعمدوا بعد ذلك، يجوز ترفيتهم إلى المرتبة الكهنوتية؛ لأن المعمودية غسلت كل أدناسهم، فلا يحتاجون إلى قانون التوبة. والمقصود بهذا القانون هم الموعوظون الذين أقبلوا إلى الإيمان المسيحي، ولكنهم اضطروا تحت الضغط في فترة وعظهم - قبل عمادهم - إلى أن يقدموا ذبائح للأوثان.³

¹ حنايا إلياس كساب، مجموعة الشرع الكنسي، ص 129.

² المرجع نفسه، ص 129.

³ المرجع نفسه، ص 130-131.

ثالثاً: مجمع اللاذقية (343 - 381م):

وقد صدرت عنه جملة قوانين، نذكر منها فيما يأتي ما يتعلق بموضوع الردة:

القانون السابع: إن الراجعين إلى الكنيسة من أصحاب البدع، سواءً أكانوا من الموعوظين أم من المشتركين، لا يجوز قبولهم حتى يندوا كل بدعة، ولا سيما البدعة التي ابتدعوها، وبعد ذلك فمن كانوا من المشتركين وقد تلقنوا دستور الإيمان ومُسحوا بالمسحة المقدسة يُسمح لهم بالاشتراك في الأسرار المقدسة.¹

القانون الثامن: إذا ارتد "الفريجيون"² يجب أن تُعاد معموديتهم كلهم بما فيهم من الإكليريكين المعرفين.

القانون الخامس والثلاثون: لا يجوز للمسيحيين أن يتركوا كنيسة الله ويذهبوا ويبتهلوا للملائكة ويجمعوا جماعات، فكل هذا ممنوع، وكل من يمارس عبادة الأصنام هذه فليكن مُبسلًا؛ لأنه ترك ربنا المسيح وتبع عبادة الأوثان.³

نلاحظ مما سبق أن هذه المجامع الثلاثة هي تمثيل للتوجه الثالث الذي يرى أصحابه إمكانية إعادة المرتدين التائبين إلى الكنيسة بعد إخضاعهم لبعض إجراءات التوبة.

¹ المرجع نفسه، ص 197.

² الفريجيون: اسم مجتمع البربر الذي كان يسكن في جنوب قرطاجنة، وثمة تفسير آخر مفاده أنه اسم لمنطقة مثمرة هي تونس حالياً، وكانت تعني سنابل القمح. انظر: عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ج2، ص 146.

³ حنانيا إلياس كساب، مجموعة الشرع الكنسي، ص 199، 226.

المبحث الثالث

عقوبة الردة في ظل السلطة المسيحية

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب: الأول: حول العقوبات القانونية للردة في القرون الأولى للسلطة السياسية المسيحية، والثاني: حول تشديد عقوبة الردة والهراطقة في القرون الوسطى، والثالث: حول تبرير اللاهوتيين المعاصرين لعقوبة الردة والهراطقة.

المطلب الأول: العقوبات القانونية للردة في القرون الأولى للسلطة المسيحية

بعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية، وجعلها الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، دخلت الديانة المسيحية مرحلة السلطة السياسية، وأصبح بإمكانها إخضاع المرتدين للعقوبة المادية فضلا عن العقوبات الدينية التي كانت تمارسها الكنيسة من قبل.

في هذه المرحلة أصبحت الردة عن المسيحية جريمة يعاقب عليها القانون، وأصبح المرتد عن المسيحية إلى اليهودية يعاقب بمصادرة أمواله، وحرمانه من جميع الحقوق المدنية، مثل: حق الوصية، وحق الميراث، وحق الإدلاء بالشهادة في المحاكم، كما يعاقب بتجريدته من جميع المناصب الشرفية.¹ ولم تقتصر تلك العقوبات على المرتدين، بل امتدت لتشمل المتهمين بالهراطقة. وأبرز القوانين الرومانية في العصر المسيحي المتعلقة بالردة والهراطقة القانون الذي صدر سنة 382م في عهد الإمبراطور تيودوسيوس الأول (Theodosius I) الذي حكم الإمبراطورية الرومانية في الفترة (379 - 395م)، ومجموعة القوانين التي صدرت في عهد ابنه تيودوسيوس الثاني (Theodosius II) الذي حكم الجزء الشرقي من الإمبراطورية الرومانية في الفترة (408 - 450م) وعرفت باسم (codex theodosianus) وقد جمع فيها القوانين الصادرة في الإمبراطورية الرومانية المسيحية من عهد قسطنطين (312م) إلى عهده، واشتملت على 16 كتابا. وقد نصت تلك القوانين على اعتبار الهراطقة جريمة كبرى يعاقب عليها بمصادرة الأموال، والمنع من البيع والشراء، والنفي، والجلد، والمنع من جميع النشاطات الاجتماعية والدينية، وإحراق كتب الهراطقة، وقد تصل العقوبة إلى الحكم بالإعدام، وإن كانت عقوبة الإعدام لم تكن تنفذ في غالب الأحيان. وقد تعدت العقوبة الأشخاص المتهمين بالهراطقة لتشمل أولادهم، حيث

¹ James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 1, p.624.

كانوا يمنعون من الميراث، إلا إذا أثبتوا رجوعهم إلى الكنيسة الرسمية.¹ كما نصت على معاقبة المحرض على الردة بالقتل.² ولا غرابة في جمع الكنيسة الكاثوليكية بين عقوبة الردة والمهرطقة؛ فإن توما الأكويني (1225 - 1274م) يرى أن المهرطقة نوع من الكفر في الإنسان الذي يعلن إيمانه بالمسيح، ثم يفسد عقيدته بعد ذلك، ولا يمكن التساهل معهم إلا إذا كان استئصالهم يسبب للكنيسة ضرراً.³ ويرى أن هناك طريقان للانحراف عن المسيحية: أحدهما: رفض الإيمان بالمسيح نفسه، وهو كفر اليهود الوثنيين، والثاني: قصر الإيمان على بعض عناصر العقيدة المسيحية تبعا لهوى الشخص ورغبته، وهو طريق المهرطقة.⁴

وقد أثار فرض عقوبة الإعدام على الردة والمهرطقة خلافا بين اللاهوتيين بين المعارضة والتأييد. فذهب بعضهم إلى الاعتراض عليها، منهم: القديس كبريانوس الذي كان يرى أنه بما أن الدين مسألة روحية، فإن العقوبات المتعلقة به تكون كذلك روحية، وكان يرى أن عقوبة الحرمان بديل كاف عن عقوبة القتل. ومنهم القديس يوحنا ذهبي الفم (كريسوستوم / John Chrysostom) أسقف القسطنطينية في الفترة (397 - 407م) الذي كان يرى أن إعدام المهرطقة يعد مخالفة شرعية؛ لأن الرب حرّم قتلهم، ولكن لم يحرم تأديبهم ومعاقبتهم، ومنعهم من حرية الكلام، ومن الاجتماع بالناس. ومنهم القديس أوغسطين، والقديس إسيذور (Isidore) أسقف مدينة سفيل (Seville) في الفترة (600 - 631م) الذي كان يرفض تطبيق عقوبة الإعدام على المهرطقة. واستمر وجود من يعارض عقوبة الإعدام إلى القرن الثاني عشر، حيث نجد القديس بطرس كانتر (Peter Canter) من المعترضين على قتل المهرطقة من الكاثاريين، وكان يرى أن بولس الرسول أمر بهجران المهترق بعد وعظه ثلاث مرات، ولكنه لم يأمر بقتله.

في المقابل نجد فريقا آخر يؤيد حق السلطة المدنية المسيحية في معاقبة المرتدين والمهرطقة بالإعدام، منهم: القديس جيروم (Jerome) (347 - 420م) الذي ذهب إلى تأييد تلك العقوبة والاحتجاج لها بما ورد في نصوص العهد القديم: "وإذا أغواك سرا أخوك ابن أمك أو ابنك أو ابنتك أو امرأة حضنك أو صاحبك الذي مثل نفسك قائلاً نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفها أنت ولا آباؤك، من آلهة الشعوب الذين حولك القريبين منك أو البعيدين عنك من أقصاء الأرض إلى أقصائها، فلا ترض منه ولا تسمع له ولا تُشفق عينك عليه ولا ترق له ولا تستره، بل قتلاً تقتله، يدك تكون عليه أولاً

¹ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p.260.

² *ibid*, vol.1, p.625.

³ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.535.

⁴ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p. 256.

لقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيراً، ترجُّهُ بالحجارة حتى يموت، لأنه التمس أن يُطَوَّحَ عن الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية، فيسمع جميع إسرائيل ويخافون ولا يعودون يعملون مثل هذا الأمر الشرير في وسطك.¹ كما أقرها البابا ليو الأول (Leo I) الذي شغل كرسي البابوية في الفترة (440 - 461م)، حيث أصدر تعليمات بوجوب قتل بعض أتباع بريسيليان (Priscillian) من أجل إيقاف انتشار مذهبه.²

وعلى الرغم من تأييد الكنيسة -على العموم- لعقوبة الإعدام إلا أنها لم تصدر تشريعا كنيسيا رسميا بذلك، بل أوكلت تنفيذها إلى السلطة المدنية حتى لا تظهر هي بمظهر من يسفك الدماء.³

ومن أشهر الأمثلة التي ظهر فيها الخلاف حول إعدام المتهمين بالهرطقة واقعة إعدام القديس بريسيليان (Priscillian) أسقف مدينة أفيلبا بإسبانيا (Avila) في الفترة (380 - 385م)، حيث كانت عدة مجامع محلية قد اتهمته رسميا بالهرطقة والشعوذة، وحكمت عليه بالحرمان الكنسي، وبناء على ذلك حكمت عليه السلطات المدنية بالإعدام. وقد أدى إعدامه إلى اعتراض وغضب القديس مارتن (St. Martin of Tours) أسقف تور في الفترة (371 - 397م)، وكذلك القديس أمبروز (Ambrose) أسقف ميلان في الفترة (374 - 397م) الذي وصف إعدامه بأنه جريمة، وقاطع القساوسة الذين حضوا على إعدامه.⁴

المطلب الثاني: عقوبة الردة في القرون الوسطى

في القرون الوسطى زادت شدة العقوبات الموجهة ضد المرتدين والهرطقة، حيث بدأت في القرن الحادي عشر عقوبة الحرق. ففي عام 1076/1077م حكم القديس جيرارد الثاني (Gerard II) أسقف كومبراي (Combrai) في الفترة (1076 - 1092م) على واحد من فرقة الكاثارين (Catharist)⁵ بالإعدام حرقا على الخشبة. وفي عام 1122م حكم الملك الفرنسي روبرت الثاني

¹ سفر التثنية (13: 6-16).

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.8, p.67-73.

³ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.636.

⁴ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.8, p.69.

⁵ لفظ الكاثاري مشتق من كلمة يونانية معناها "الطاهر"، وقد كانوا يسمون أنفسهم "الرجال الصالحون"، "والمسيحيون الصالحون". وهم فرقة مسيحية تأثرت ببعض الأفكار المانوية والغنوصية، حيث كانوا يعتقدون أن الله هو إله العهد الجديد وهو إله الخير وخالق الروح، أما خالق العالم المادي فهو إله العهد القديم أو الشيطان. وكانوا يعيشون حياة العزوبة والتقشف ولا يأكلون لحوم الحيوانات ومنتجاتها، كما كانوا يجرمون القتل والحروب والاشتراك فيها. وقد أطلق مجمع تور الكاثوليكي

(Robert II) على ثلاثة عشر من المواطنين المشهورين بالإعدام حرقا بتهمة الهرطقة من أجل تطهير المملكة منهم وتخليص أرواحهم، وكانوا من فئات مختلفة: بعضهم من رجال الدين، وبعضهم من غير رجال الدين، وتم تنفيذ الإعدام حرقا في مدينة أورليان (Orleans). وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر اعتمدت الكنيسة - خاصة في ألمانيا وفرنسا وإسبانيا - عقوبة الحرق لمواجهة انتشار حركة الكاثاريين المصنفة حركة هرطقية غنوصية.¹ ومن الأساقفة الذين اشتهروا بتأييد عقوبة الإعدام حرقا الكاردينال وليام صاحب الأيدي البيضاء (William of the White Hands) أسقف ريمز (Reims) في الفترة (1175 - 1202م)، حيث كان مساعدا للدوق فيلب الفلندري (Duke Philip of Flanders) عام 1183م في الحكم بالإعدام حرقا على عدد كبير من المتهمين بالهرطقة، ومصادرة أموالهم. وكذلك الأسقف هوجو (Hugues de Noyers) أسقف أوكسير (Auxere) في الفترة (1183 - 1206م)، حيث طبق هذه العقوبة على المانويين الجدد.

أما التشريع الرسمي لعقوبة الحرق من طرف الكنيسة فقد تم في رسالة البابا إلى لومبردي (Lombardy) عام 1224م، حيث أصبحت عقوبة الحرق عقوبة كنسية رسمية.² وفي عام 1243م تم تشريع تعذيب الهرطقة أثناء المحاكمة، ثم معاقبتهم - بعد الإدانة - بالحرق على الخشبة. وقد وردت تلك العقوبات ضمن القوانين التي سنّها كلٌّ من الإمبراطور فردريك الثاني (Frederick II) ملك سيسيليا في الفترة (1220 - 1250م)، وملك فرنسا لويس التاسع (Louis IX) الذي حكم في الفترة (1226 - 1270م) وكان يلقّب لويس القديس، وقد حظيت تلك التشريعات بإقرار البابا إنوسنت الرابع (Innocent IV) الذي شغل كرسي البابوية في الفترة (1243 - 1254م)،³ وكذلك نجد الأمر نفسه في إسبانيا، حيث جعل الملك لويس العاشر الانتقال من المسيحية إلى اليهودية جريمة يعاقب عليها بالإعدام.⁴ وفي عام 1252م أصدر البابا إنوسنت الرابع (Innocent IV) تشريعا بالسماح للسلطات المدنية باستخدام التعذيب للمتهمين المعتقلين، ليس فقط للحصول على الاعترافات، بل لإرغامهم على الشهادة على غيرهم بالهرطقة.⁵

أما محاكم التفتيش الكنسية فتعود أصولها إلى مجمع فيرونا (Verona) (1184م) الذي فرض

على المجموعات التي كانت منهم في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا اسم الألبجنسيين (Albigensian) ربما نسبة إلى مدينة ألي

(Albi) التي كانوا يكثرون فيها. The Catholic Encyclopedia, vol.1, p.268.

¹ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.8, p.76.

² *ibid*, vol.8, p.72-76.

³ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p.260.

⁴ James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 1, p.624.

⁵ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.636.

على الأساقفة البحث عن الهرطقة في مناطقهم وتسليمهم إلى السلطة الحاكمة، وكذلك فعلت مجامع كنسية أخرى مثل مجمع لاتيران الرابع (Lateran IV) برئاسة البابا إنوسنت الثالث (Innocent III)، الذي عقد بقصر لاتيران بروما عام 1215م، حيث صدرت الأوامر بتكليف الأساقفة والشمامسة بمتابعة التفتيش عن الهرطقة ومحاکمتهم. ثم اكتمل بناؤها في عصر البابا غريغوري التاسع (Gregory IX) في مجمع تولوز (Toulouse) عام 1229م، وأصبحت مؤسسة بابوية رسمية.

لم يختلف موقف الحركة البروتستانتية من الردة والهرطقة عن موقف الكنيسة الكاثوليكية. فعلى الرغم من أن الزعيم الأول للحركة الإصلاحية مارتن لوثر (1482 - 1546م) كان يتحدث في بدايات دعوته عن التسامح مع المخالفين (المتهمين بالهرطقة)، حيث كتب عام 1525م يقول: "ليس للسلطة المدنية أن تمنع أحداً من تعليم ما يشاء، والإيمان بما يشاء سواء كان الإنجيل أم وهماً كاذباً."¹ كما كتب يقول: "لا نتصر على الهرطقة بالنار بل بالكتابات كما كان يفعل الآباء القدماء، ولو كانت البراعة تكمن في الانتصار على الهرطقة بالنار لكان الجلادون أعلم العلماء."² ويقول: "الهرطقة شأن روحي، لذا كان يستحيل أن تضرب بالحديد أو تحرق بالنار أو تغرق بالماء. وحدها كلمة الله تستطيع أن تجهز عليها؛ لأنه كما يقول القديس بولس: ليس سلاح جهادنا بشرياً، ولكنه قادر في عين الله على هدم الحصون."³ إلا أنه غير رأيه فيما بعد، حيث تحلى بنزعة التشدد، ورسم ثلاثة أهداف من أجل نشر الإنجيل وتنظيمه: الأول: تشجيع التبشير بالكتاب المقدس، والثاني: منع التبشير بالتعاليم الخاطئة والهرطوقية، وقمع كل اعتداء خارجي على العزة الإلهية، والثالث: العمل على إسماع الجميع كلمة الله الحق وإرغامهم على ذلك إن اقتضى الأمر. وينفي مارتن لوثر عن هذه الأهداف التي رسمها صفة الإكراه، ويرى أنها لا تمس حرية المعتقد؛ لأن الهرطوقي لا يُلاحق بسبب هرطقته، بل بهدف منعه عن الكلام، وأنه لا يتم إكراه أحد على الإيمان، بل يُفرض على الجميع سماع كلمة الله.⁴ وفي عام 1529م كتب يقول: "حتى ولو كان الناس لا يؤمنون يجب حثهم على سماع الوعظ، على نحو ما تأمر به الوصايا العشر، أقله كي يتعلموا أعمال الطاعة الخارجية."⁵

وقد وصل به الأمر إلى درجة المطالبة بمعاينة الهرطقة المرتدين بالعقوبات المذكورة في العهد القديم

¹ جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 203.

² المرجع نفسه، ص 201.

³ المرجع نفسه، ص 202.

⁴ المرجع نفسه، ص 203.

⁵ المرجع نفسه، ص 211.

المتعلقة بالمجدفين والعلماء المزيفين،¹ ويبرر ذلك بقوله: "لكن من الهرطقة من يرغب في تعليم ما يتنافى مع بعض العقائد الإيمانية الرسمية التي تم التأسيس لها في الكتاب المقدس والاعتراف بها... ككون أن المسيح لا يعدو أن يكون نبيا مثل سائر الأنبياء كما يعلن الأتراك والأنابابتست، وليس يفترض بنا القبول بهؤلاء الأشخاص، بل الأحرى معاقبتهم بتهمة التجديف العلي، وقد أمر موسى في شريعته برجم أمثال هؤلاء المجدفين، بل وجميع العلماء المزيفين أيضاً." كما كان لوثر مؤيدا للدعوة التي أطلقها زميله ميلانختون بإنزال عقوبة الإعدام حتى على المسلمين من الأنابابتست، وقد وقع لوثر على المذكرة التي تقر بذلك، ويقول في ذلك: "لن يكن من القسوة الموافقة على معاقبتهم بالسيف، فإن في إدانة هؤلاء للوعظ وإقدامهم على نشر العقائد الخطرة وإبطاهم التعليم المستقيم وإسقاطهم ممالك هذا العالم ما يفوق ذلك قسوة".²

كذلك كان الأمر مع الزعماء الآخرين للحركة البروتستانتية، حيث نجد -مثلا- الكالفيني جيروم زانكيا في عام 1576م يقدم مقترحين للتعامل مع الكاثوليك: الأولى: لا يجوز للأمر التقي أن يسمح لرعاياه الكاثوليك بإقامة هياكل على أراضيه يمارسون فيها عباداتهم الوثنية ويؤشرون بالهرطقة، فإما أن يهدم تلك الهياكل بما تحويه من أصنام وعبادات باطلة، وإما أن يجرهم من كل أدوات تراثاتهم، والثانية: من حق الأمير التقي إجبار رعاياه الوثنيين أمثال الكاثوليك على حضور الطقوس الصحيحة، على أن من واجبه أن يكون قد اهتم قبل ذلك بتنشئتهم جيدا لحملهم على إنكار معتقدتهم الكفري، وتعلم العقيدة الصحيحة.³ وقد كان من المؤيدين لعمليات التقتيل التي قام بها البروتستانت ضد فرقة الأنابابتست - التي حُكِم على أصحابها بالهرطقة - في سويسرا.⁴

أما كالفن⁵ فقد ذهب أبعد مما ذهب إليه لوثر وجيروم، حيث كان يرى أنه من الواجب على الدولة أن تعامل الهرطقة بالعقوبة نفسها التي تفرض على التجديف، وأن تنزل على الهرطقة أشد العقوبات.⁶ ومن أبرز الأمثلة على الموقف المتشدد للحركة البروتستانتية من المخالفين لهم الذين

¹ جاء في سفر الأخبار (24: 16): "من جدف على اسم الرب فليقتل قتلاً".

² جوزيف لوكليير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 214-215.

³ المرجع نفسه، ص 366.

⁴ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.535.

⁵ كالفن: (1509 - 1564) محامي فرنسي متأثر بالنزعة الإنسانية، انضم إلى الحركة الإصلاحية، وقد أثارت أفكاره الإصلاحية سلطات المدينة فحكمت بطرده منها عام 1536م، ثم عاد إليها بعد ثلاث أعوام حتى توفي عام 1564م، من أشهر كتبه "مؤسسات الدين المسيحي". انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، النصرانية، ص 262-263.

⁶ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.535.

يصفونهم بالهرطقة ما حصل في 27 أكتوبر 1553م حيث تم إحراق ميشال سيرفيه (Michael Servetus) في جنيف بأمر من مجلس المدينة الذي أحاله إليه كالفن بتهمة الهرطقة والتجديف بسبب آرائه المخالفة لعقيدة التثليث.¹ كما أن مجلس المدينة حكم -بناءً على رأي قسيسين وأساتذة اللاهوت البروتستانتين- على نيكولا أنطوان من اللورين بالموت وذلك بأن يُخنق بالطريقة المعهودة ثم يُحرق جثمانه ويحوّل إلى رماد؛ لأنه ارتد إلى اليهودية، واحتقر العهد الجديد، ووصف الثالوث بالوحش ذي الرؤوس الثلاثة.²

وقد انتهت تلك المسيرة في العصر الحديث بعد أن سيطر التوجه العلماني على الحكم وفقدت الكنيسة السلطة المدنية، حيث اضطرت الكنيسة إلى تعليق العقوبات المادية التي كانت تفرض على المرتدين والهرطقة³ مع الاستمرار في عدم التفريق في العقوبة بين الردة والهرطقة الرسمية،⁴ وأصبحت العقوبات مقتصرة على العقوبات الدينية، وهي: الحرمان الكنسي، وفسخ الزواج، ومنع المرتد أو الهرطقي من الزواج ممن هو متمسك بالإيمان المسيحي. وتمتد عقوبة الحرم إلى كل من يتبع أولئك المرتدين والهرطقة، أو يساعدهم، أو يحميهم من سلطة القانون ويدافع عنهم، وإلى الطوائف التي ينتمون إليها، كما تمتد آثار تلك العقوبة إلى أولادهم.⁵

المطلب الثالث: تبرير اللاهوتيين المعاصرين لعقوبة الردة والهرطقة

التشديد في عقوبة الهرطقة -من وجهة نظر الكاثوليك- يرجع إلى اعتقادهم بأن الهرطقة تهدم أساسين من الأسس التي تقوم عليها العقيدة المسيحية: أحدهما: وحدة الكنيسة، والثاني: السلطة الكنسية المعصومة التي تحمي تلك الوحدة؛ ولذلك فإنه لا مجال للآراء الشخصية في المسائل العقديّة، وأي رأي يخالف المعتقدات التي نصت عليها السلطة الكنسية المعصومة يُعدّ تحدياً للسلطة الربانية للكنيسة وطعناً في مصدر الإيمان المسيحي، كما أن الهرطقات بجميع مراتبها تشترك في عنصر واحد هو التمرد على سلطة مصدرها رباني؛⁶ لأن الكاثوليك يعتقدون أن الكنيسة أقامها ابن الله، وأن كل هجوم على المذهب الكاثوليكي يُعدّ جريمة موجهة إلى الله نفسه، وأن الضال العاصي أداة للشيطان أُرسِل للقضاء على عمل المسيح، وهو أكثر شراً من المسلم أو اليهودي؛ لأن المسلم أو اليهودي

¹ Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, p.20.

² ويلتر، *الهرطقة في المسيحية*، ص201.

³ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.535.

⁴ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.625.

⁵ *ibid*, vol.7, p.225, 257.

⁶ *ibid*, vol.7, p.257.

يعيشان إما خارج العالم المسيحي، أو يخضعان لقانون نظامي صارم إذا كانا في داخله، أما الضال فهو الخائن في داخل البلاد يُقوض أسس المسيحية.¹

أما وصف عقوبة الردة والهرطقة بكونها منافية للتسامح فيرد عليه اللاهوتيون بأن تلك العقوبة في أصلها قائمة على عدم التسامح مع التعاليم المفسدة للإيمان؛ فعدم التسامح مع تلك التعاليم ومع أصحابها أصل من أصول المسيحية. وعدم التسامح مع المرتدين والهرطقة ضروري؛ لأن التسامح مع العناصر الهدامة في الجماعة يعني الانتحار. وأنه من طبيعة الإجراءات القمعية أن تسبب نوعا من المعاناة والإزعاج. كما يرفضون وصف محاكم التفتيش بالقسوة والاعتداء على المشاعر الإنسانية، ويبررون ما كانت تقوم به بمبررات منها:

- أن الناس في ذلك الوقت لم يكونوا ينظرون إلى ما كانت تقوم به محاكم التفتيش على أنه قسوة أو خرق للمشاعر الإنسانية، ولم يكونوا يرون عيبا في ذلك النظام؛ لأنهم كانوا ينظرون إلى الهرطقة والردة على أنهما أسوأ من الخيانة العظمى، وأنه يجب حماية الإيمان الصحيح (الذي تقرره الكنيسة) بأي ثمن.

- أن ما قامت به محاكم التفتيش لم يكن أمرا جديدا، بل إن الهرطقة والمرتدين كانوا يحرقون من قبل الجماهير قرونا قبل تأسيس محاكم التفتيش.

- أن وصف عمل محاكم التفتيش بالقسوة والاعتداء على المشاعر الإنسانية هو وصف المتأخرين الذين لم يعد لهم اهتمام بصفاء العقيدة.

- أن التسامح إنما يسود عندما يذهب الإيمان، أما عندما يكون الإيمان قويا وسائدا فإنه لا يكون هناك تسامح مع الذين يفسدون الإيمان.

- أن محاكم التفتيش كان عملها مقصورا على التحقيق وإعلان التهمة، ثم بعد ذلك مجال الشخص إلى المحاكم التابعة للدولة لتطبيق العقوبة المنصوص عليها في القوانين التي سنّها الأباطرة والملوك.²

- أن تلك الممارسة لم تكن مقصورة على الكنيسة الرسمية (الكاثوليكية)، بل كان أصحاب الفرق الموصوفة بالهرطقة يفعلون الشيء نفسه مع المخالفين لهم.³

¹ ويل واريل ديورانت، قصة الحضارة، ج 15 - 16، ص 91-92.

² وهذا الزعم غير صحيح، فقد رأينا كيف كان رجال الكنيسة يحكمون بالإعدام حرقا على الهرطقة والمرتدين.

³ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p. 262.

نخلص مما سبق إلى أن الكنيسة تنظر إلى الردة والهراطقة على أنهما خطر يهدد الإيمان المسيحي وكيان الكنيسة، ولذلك ينبغي التصدي لهما بحزم. وقد كانت الكنيسة خلال القرون الثلاثة الأولى تعاقب المرتدين والهراطقة بالحرمان الكنسي والأناثيما (اللعن)، ولما أصبح للمسيحية سلطة سياسية توسّعت تلك العقوبات لتشمل الحرمان من الحقوق المدنية والسياسية، ومصادرة الأموال، وعقوبة الإعدام، وبلغت الذروة في القرون الوسطى حين كانت الكنيسة تعمل بكل الوسائل على إكراه الهراطقة والمرتدين على العودة إلى الكنيسة الرسمية أو مواجهة عقوبات قاسية تصل إلى الحرق على قيد الحياة. وفي العصر الحديث -بعد أن خسرت الكنيسة سلطتها السياسية- عادت العقوبات إلى ما كنت عليه في القرون الثلاثة الأولى.

الفصل الثاني حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في الإسلام

المبحث الأول: مفهوم الردة وعقوبتها في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: الاعتراضات الواردة على عقوبة الردة

المبحث الثالث: علاقة عقوبة الردة بحرية الاعتقاد

الفصل الثاني

حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في الإسلام

تمهيد

رأينا أثناء الحديث عن موقف الإسلام من حرية الاعتقاد - في الباب السابق - أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان على فطرة التوحيد، وأعطاه حرية الاختيار بين الإيمان والكفر، وبين الخير والشر، وأن مهمة الأنبياء والرسل هي التبليغ ومحاولة إقناع الناس بالإيمان والتزام العمل الصالح، وليس مهمتهم إرغام الناس على النطق بالشهادة واستبطن العقائد الصحيحة، وأنه لم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أكره أحدا على الإسلام، ولكن ورد في السنة النبوية القول بقتل المرتد إذا رفض التوبة، والسؤال الذي يثور هنا: هل القول بمعاقبة المرتد يُعدُّ مناقضا لحرية الاعتقاد التي كفلها القرآن الكريم؟ هذه الإشكالية هي التي يسعى هذا الفصل إلى معالجتها.

الظاهر أنه لم تكن هذه الإشكالية مثارة عند المتقدمين من المسلمين، فلم يكونوا يرون عقوبة المرتد مناقضة لحرية الاعتقاد، ولكن ظهر نقاش بين الكُتَّاب المعاصرين حول ثبوت عقوبة الردة وعلاقتها بجرمة الاعتقاد. ولما كان الجزء الأكبر من ذلك النقاش يدور حول ثبوت عقوبة الردة في الشريعة الإسلامية، فإنه لا مناص من الحديث عن ثبوت تلك العقوبة قبل الحديث عن علاقتها بجرمة الاعتقاد.

وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول: مفهوم الردة وعقوبتها في الفقه الإسلامي. المبحث الثاني: الاعتراضات الواردة على عقوبة الردة. المبحث الثالث: علاقة عقوبة الردة بجرمة الاعتقاد.

المبحث الأول مفهوم الردة وعقوبتها في الفقه الإسلامي

يشتمل هذا المبحث على مطلبين: الأول: حول مفهوم الردة، والثاني: حول عقوبة الردة في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: مفهوم الردة أولاً: الرِّدَّة لغة

الرِّدَّة مصدر قولك: رَدَّهُ يَرُدُّهُ رَدًّا ورِدَّةً، والرِّدَّة الاسم من الارتداد. ومن معانيها: التحوُّل، والرجوع، ومنه الردة عن الإسلام، أي الرجوع عنه.¹

ثانياً: الردة اصطلاحاً

نجد في كتب الفقه تعريفات كثيرة للردة، قد تختلف باختلاف ما يضعه الفقهاء من قيود وتفصيل، وليس يعيننا الخوض في تفاصيل تلك التعريفات، ونكتفي بإيراد تعريف واحد لإعطاء فكرة عامة عن مفهوم الردة عند الفقهاء، وقد وقع الاختيار على تعريف الفقيه المالكي الدسوقي، حيث عرفها بقوله: "كفر المسلم -المتقرر إسلامه بالنطق بالشهادتين- مختاراً، بقول صريح، أو لفظ يقتضيه، أو فعل يتضمنه."²

من خلال التعريف السابق يتبين أن الردة خروج عن الإسلام باعتقاد، أو قول، أو عمل. مثل إنكار وجود الله تعالى، أو نفي وجود الرسل، أو تكذيب رسول، أو إنكار حكم شرعي معلوم من الدين بالضرورة، أو تحليل حرام مجمع على تحريمه، أو إتيان فعل من أفعال الكفار في العقيدة أو العبادة بشروط معينة. قال النووي: "والأفعال الموجبة للكفر هي التي تصدر عن تعمد واستهزاء بالدين صريح، كالسجود للصنم أو للشمس، وإلقاء المصحف في القاذورات... وتحصل الردة بالقول الذي هو كفر، سواء صدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء."³

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة (ردد)، ج3، ص1621.

² الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (د. م: دار الفكر، د. ت) ج4، ص301.

³ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م) ج7، ص283-284.

ثالثاً: المراد بالردة التي يُعاقبُ عليها في الفقه الإسلامي

قبل الحديث عن تفاصيل الآراء حول عقوبة الردة في الفقه الإسلامي ينبغي أن نحرر محل النقاش ببيان نوع الردة التي يتحدث الفقهاء عن عقوبتها.

إن إتيان الشخص بمكفر من المكفرات التي تجعله مرتداً عن الإسلام قد يكون سراً وقد يكون جهراً. والمراد بالردة التي يتحدث الفقهاء عن عقوبتها هو الردة التي أعلنها صاحبها وصرح بها، أما ما يجول في خاطر بعض الناس من أفكار ومعتقدات قد تخرج صاحبها من الدين، أو ما انعقدت عليه قلوب بعض الناس من أفكار كفرية دون أن يحصل منهم مجاهرة بذلك وإعلان له، فهذا لا يدخل في نطاق الردة التي نتحدث عنها في هذا الفصل، وأمر صاحبها موكول إلى الله تعالى، وليس من وظيفة الدولة أو الأفراد امتحان الناس في عقائدهم وأفكارهم، أو طلب الكشف عنها. ولا يتعرض الشخص للمساءلة عن معتقداته إلا إذا ظهر منه ما يوجب الردة؛ فعندئذ تكون المساءلة للتأكد من أنه قصد بذلك الارتداد عن الدين. وإذا تبين عدم قصده الارتداد فلا شيء عليه، أما إن كان قاصداً لما قال أو فعل، فعندئذ يكون السعي لكشف الشبهات عنه وإعائته على التخلص من تلك المعتقدات أو الأفعال المكفّرة، قبل أن ينتقل الحديث إلى مسألة العقاب. إن الحكم بالردة في الإسلام حكم قضائي، والقاعدة في القضاء الإسلامي أن الحكم يكون على الظاهر، فلا يمكن اتهام شخص بالردة إلا إذا ظهر منه ما يدل على ذلك. قال ابن حجر: "وكلهم أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر والله يتولى السرائر."¹ وعند استتابة من ظهرت منه الردة فإن المأمول أن تكون توبته صادقة، ولكن ما تنطوي عليه السرائر لا يعلمه إلا الله تعالى ولذلك يكتفى في التوبة أن يُظهر الشخص رجوعه عما أظهره من مكفّرات، فإذا فعل ذلك سقطت عنه تهمة الردة، أما ما تنطوي عليه سريره من كون تلك التوبة صادقة أو غير صادقة فهذا أمر خارج عن موضوع عقوبة الردة.

المطلب الثاني: عقوبة الردة في الفقه الإسلامي

الردة عن الإسلام توجب لصاحبها الكفر، وتُجبط عمله الذي عمله في إسلامه، وتوجب له الخلود في النار إن مات على الردة. كل ذلك منصوص عليه صراحة في قوله تعالى: (وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ

¹ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق وتعليق عبد القادر شيبه الحمد، (د.م. د.ن.، ط1، 2001م) ج12، 285.

عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٦٧﴾¹.

أما عن العقوبة الدنيوية للردة فقد وردت في ذلك أحاديث نبوية وآثار عن الصحابة رضي الله عنهم، ولكن اختلفت الآراء حول تلك العقوبة،² ويمكن تصنيف تلك الآراء إلى ثلاثة توجهات: الأول: يرى أنها عقوبة حدية، والثاني: يرى أنها عقوبة تعزيرية، والثالث: ينكر وجود عقوبة دنيوية للردة.

التوجه الأول: القول المستقر عند فقهاء الإسلام - وهو الرأي الذي سار عليه أغلب العلماء المعاصرين - أن عقوبة المرتد القتل، وأنها عقوبة حدية. وخلاصة ما يستدل به القائلون بأن عقوبة الردة عقوبة حدية ما يأتي:

1- السنة النبوية: أبرز ما يستدلون به من السنة النبوية حديثان: أولهما: حديث: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ."³ والثاني: حديث: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبِ الزَّانِي، وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكِ لِدِينِهِ الْمُفَارِقِ لِلْجَمَاعَةِ."⁴

¹ البقرة: 217.

² ظهرت كتابات معاصرة كثيرة تناقش عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد من أبرزها: عبد العظيم إبراهيم المطعني، عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1993م)؛ حسن بن فرحان المالكي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية مع تفصيل في أحاديث حد الردة وسياقات الفقهاء وأهل الحديث، منشور على موقع www.al-Malky.com؛ جمال البناء، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د.ت)؛ أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية (القاهرة: الأترك للنشر والتوزيع، 1998م)؛ تيسير خميس العمر، الردة وآثارها: دراسة مقارنة مع القانون (سوريا: دار النوادر، ط1، 2012م)؛ عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1912م)؛ طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط2، 2006م)؛ تيسير خميس العمر، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام (دمشق: دار الفكر، 1998م)؛ يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة (عمان: دار الفرقان، 1996م)؛ يحيى جاد، الردة وحرية الاعتقاد رؤية إسلامية جديدة (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011م).

³ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر (د.م: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ) ج4، ص61.

⁴ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت) ج3، ص1302.

2- آثار الصحابة: يستدلون بما ورد من آثار عن الصحابة بقتل المرتد، منهم: ابن عباس، وأبو موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وابن مسعود، وعائشة، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، ومعاوية بن حيدة.¹

3- الإجماع: يرون أن الإجماع انعقد على ذلك، ومما ورد بشأن ذلك الإجماع ما جاء في كتاب التمهيد لابن عبد البر: "من ارتد عن دينه حل دمه، وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته."² وقال أيضا: "فالقتل بالردة على ما ذكرناه لا خلاف بين المسلمين فيه، ولا اختلفت الرواية والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه. وإنما وقع الاختلاف في الاستتابة."³

جاء في المغني لابن قدامة بعد ذكر الأدلة: "وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى، وابن عباس، وخالد، وغيرهم. ولم يُنكر ذلك فكان إجماعا."⁴

التوجه الثاني: يرى بعض الكُتّاب المعاصرين أن العقوبة الدنيوية للردة ثابتة ولكنها عقوبة تعزيرية قد تصل إلى القتل، ولا تكون بالضرورة القتل في جميع الأحوال، وهي متروكة للسلطة المختصة لتقرر فيها ما تراه مناسبا من العقوبات، ومنها الإعدام إذا رأت ذلك مناسبا.⁵ ومن القائلين بهذا الرأي الدكتور سليم العوا، والدكتور عبد الحكيم العيلي.⁶ ويستدلون على رأيهم بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: القول بأن عبارة "التارك لدينه المفارق للجماعة" الواردة في قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَخْدَى ثَلَاثٍ: التَّيَّبُ

¹ انظر: أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية (القاهرة: الأترك للنشر والتوزيع، 1998م) ص323 وما بعدها، تيسير العمر، الردة وآثارها: دراسة مقارنة مع القانون (سوريا: دار النوادر، ط1، 2012م) ص229-239.

² ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ) ج5، ص306.

³ المرجع نفسه، ج5، ص318.

⁴ موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968م) ج9، ص3.

⁵ سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة (القاهرة: شركة نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006م) ص191.

⁶ عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1983م) ص423-432.

الرَّائِي، وَالتَّنْفُسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ"¹ المراد بها الحراية وليس مجرد الردة، يقول سليم العوا: "الحديث الذي نحن بصدده لا يقرر حكم الردة المجردة، وإنما يقرر حكم المحارب. والمحارب يُقتل سواء كان مسلماً أو غير مسلم، فلا يسوغ الاستناد إلى قوله صلى الله عليه وسلم "المارق من الدين المفارق للجماعة" في إثبات عقوبة القتل حداً للمرتد."²

الدليل الثاني: أن الأمر في حديث: "من بدل دينه فاقتلوه" ليس على الوجوب وإنما هو على الإباحة، ويكون معنى الحديث: "أن من بدل دينه فيجوز أن يعاقب بالقتل، لا أنه يجب حتماً قتله."³ وقد استند سليم العوا في صرف دلالة الحديث إلى الإباحة إلى أنه لم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه عاقب على الردة بالقتل، ومما يدل على ذلك حديث الأعرابي الذي طلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيه بيعته؛⁴ وحديث النصراني الذي أسلم وقرأ البقرة وآل عمران ثم ارتد؛⁵ وحادثة الردة الجماعية لليهود الواردة في قوله تعالى: (وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكَتَّابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرُهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٦٧﴾).⁶

وسياتي في المبحث التالي بيان أن عدم تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم عقوبة الردة لا يعني عدم ثبوتها، وأن حديث الأعرابي الذي طلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيه بيعته ليس فيه دلالة

¹ صحيح مسلم، ج3، ص1302.

² سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص187.

³ المرجع نفسه، ص193.

⁴ وقد عتّب على تلك الواقعة بقوله: "وقد ذكر الحافظ ابن حجر والإمام النووي نقلاً عن القاضي عياض وغيره من العلماء أن الأعرابي كان يطلب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إقالته من الإسلام، فهي حالة ردة ظاهرة، ومع ذلك لم يعاقب رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل ولا أمر بعقابه، بل ترك يخرج من المدينة دون أن يعرض له أحد". سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص191-192. وسياتي ذكر القصة كاملة والتعليق عليها في المبحث التالي الخاص بالاعتراضات الواردة على عقوبة الردة.

⁵ سياتي ذكر النص الكامل للواقعة في الفصل التالي المتعلق بالاعتراضات الواردة على عقوبة الردة. وقد عتّب سليم العوا على هذه الواقعة بقوله: "ففي هذا الحديث أن الرجل تنصر بعد أن أسلم وتعلم سورتي البقرة وآل عمران، ومع ذلك لم يعاقبه النبي صلى الله عليه وسلم على رده". سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص192.

⁶ آل عمران: 72. يقول سليم العوا معقّباً على هذه الآية: "وقد كانت هذه الردة الجماعية في المدينة، والدولة الإسلامية قائمة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حاكمها، ومع ذلك لم يعاقب هؤلاء المرتدين الذين يرمون -بص القرآن الكريم- إلى فتنة المؤمنين في دينهم وصدهم عنه."

على وقوع الردة من ذلك الأعرابي، وأن النصراني الذي ارتد لم يعلن رده في حضور النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما فرّ من المدينة فرارا وأعلن رده، أما الردة الجماعية لليهود فلم يثبت وقوعها أصلا.

الدليل الثالث: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مسألة النفر البكرين، وتفريق عمر بن عبد العزيز بين من عرف شرائع الإسلام ومن لم يعرفها. واستخلص من تلك الآثار أن هذا كان فهما منهم بأن العقوبة الواردة في الحديث النبوي الشريف إنما هي عقوبة تعزيرية، وليست عقوبة حدية.¹

أما ما يتعلق برأي عمر بن عبد العزيز فالرواية الصحيحة عنه هي ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن سماك بن الفضل أن عروة كتب إلى عمر بن عبد العزيز في رجل أسلم ثم ارتد، فكتب إليه عمر: أن سلّه عن شرائع الإسلام، فإن كان قد عرفها فاعرض عليه الإسلام، فإن أبي فاضرب عنقه، وإن كان لم يعرفها فغلط الجزية، ودعه.²

وهذه الرواية تؤكد أن عمر بن العزيز يقول بقتل المرتد، وليس فيها ما يصرح بكون عقوبة الردة عقوبة تعزيرية قد تصل إلى القتل، ولكن يستفاد منها بعض شروط تطبيق عقوبة الردة. والرواية صريحة في أن عقوبة الردة القتل، ولكن هذه العقوبة لا تطبق إلا على الشخص الذي دخل الإسلام وعقل شرائعه، أما إذا كان الشخص قد أعلن دخوله الإسلام عرضا ثم أعلن رجوعه عن الإسلام دون أن يعقل شرائعه وحقيقته، فإنه لا يعاقب على رده. وكأن عمر بن عبد العزيز رأى أن مثل هذا الشخص لم يستقر إسلامه، فلا يعد قد أسلم حقيقة، وإنما كان إعلان الإسلام أمرا عارضا لا حقيقة له. ويدل على ذلك أنه أمره بأن يسأله عن شرائع الإسلام، فإن كان قد عرفها فقد استقر إسلامه واستحق العقوبة إن لم يثبت.

وقد رويت رواية أخرى عن عمر بن عبد العزيز في مصنف عبد الرزاق عن معمر قال: أخبرني قوم من أهل الجزيرة أن قوما أسلموا، ثم لم يمكثوا إلا قليلا حتى ارتدوا، فكتب فيهم ميمون بن مهران إلى عمر بن عبد العزيز، فكتب إليه عمر: أن ردّ عليهم الجزية ودعهم.³ وهي رواية فيها جهالة في الرواية، حيث قال معمر: "أخبرني قوم من أهل الجزيرة"، ولذلك فهي من حيث قواعد الحديث لا

¹ سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص194.

² أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق وتخرّيج حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت) ج10، ص171.

³ المرجع نفسه، ج10، ص171.

يمكن الاستدلال بها. وبذلك يتبين ضعف استدلال سليم العوا بما على أن عمر بن عبد العزيز كان يرى أن عقوبة الردة عقوبة تعزيرية.

وأقوى ما يمكن الاستدلال به على المرونة في تطبيق عقوبة الردة - وهو ما لم يذكره سليم العوا- ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن قيس بن أبي حازم قال: جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: إني مررت بمسجد من مساجد بني حنيفة، فسمعتهم يقرأون شيئاً لم ينزله الله "الطاحنات طحنا، العاجنات عجنا، الخابزات خبزاً، اللاقمت لقمًا". قال: فقدم ابن مسعود ابن النواحة إمامهم فقتله، واستكثر البقية، فقال: لا أُجزئهم اليوم الشيطان، سيروهم إلى الشام حتى يرزقهم الله توبة، أو يفنيهم الطاعون. قال: وأخبرني إسماعيل عن قيس أن ابن مسعود قال: إن هذا - لابن النواحة - أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعثه إليه مسيلمة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لو كنت قاتلاً رسولا لقتلته.¹ فهذه الرواية عن ابن مسعود يمكن أن يستفاد منها أن تطبيق عقوبة الردة فيه نظر للحاكم ويمكنه أن يتصرف فيه أحياناً بما تقتضيه المصلحة.

التوجه الثالث: ينفي أصحاب هذا التوجه - وهم بعض الكتاب المعاصرين - وجود عقوبة دنيوية للردة في الإسلام، ويرون أن عقوبة الردة تتناقض مع حرية الاعتقاد. ونظراً لاختلاف هذا التوجه عما هو معروف في الفقه الإسلامي وإثارته لاعتراضات عديدة على عقوبة الردة واعتبارها مخالفة لحرية الاعتقاد فسنفرد بمبحث خاص، وهو المبحث التالي.

¹ المرجع نفسه، ج10، ص169.

المبحث الثاني الاعتراضات الواردة على عقوبة الردة

ذهب بعض الكُتَّاب المعاصرين إلى نفي ثبوت عقوبة دنيوية للردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومنهم عبد المتعال الصعيدي في كتابه "الحرية الدينية في الإسلام"،¹ و عبد الحميد متولي في كتابه "مبادئ نظام الحكم في الإسلام"،² وجمال البنا في كتابه "حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام"،³ و طه جابر العلواني في كتابه "لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمتردين من صدر الإسلام إلى اليوم"، وغيرهم. وتتشابه استدلالات هؤلاء الكتاب، وسنلخصها في ما يأتي من خلال بعض كتبهم، خاصة كتاب الدكتور طه جابر العلواني. وقد جاءت في ثلاثة مطالب: الأول: الاعتراضات المتعلقة بثبوت العقوبة في القرآن والسنة، الثاني: الاعتراضات المتعلقة بمعنى حديث الأسباب المبيحة لدم المسلم، الثالث: الاعتراضات المتعلقة بالآثار الواردة عن الصحابة والتابعين.

المطلب الأول: الاعتراضات المتعلقة بثبوت العقوبة في القرآن والسنة

أولاً: عدم ثبوت عقوبة الردة في القرآن الكريم

أساس هذا الاعتراض أنه لم يرد في القرآن الكريم ذكر عقوبة دنيوية للمترد، وأن القرآن الكريم قد تضمن عقوبات محددة لجرائم أقل شناعة من الردة ومع ذلك لم يذكر عقوبة للردة، وفي هذا دلالة على أن القرآن الكريم يقصد إلى عدم تشريع عقوبة دنيوية للردة.⁴

يرى محمد الطاهر بن عاشور أن قول الله عز وجل: (وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) ⁵ إشارة إلى معاقبة المترد بالقتل، حيث يقول في تفسيرها: "وقد أشار العطف في قوله: "فَيَمُتْ" بالفاء المقيدة

¹ انظر: عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ص 106-173.

² انظر: عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة (القاهرة: منشأة المعارف، 2008م) ص 304-311.

³ انظر: جمال البنا، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د. ت) ص 6-38.

⁴ العلواني، لا إكراه في الدين، ص 9.

⁵ البقرة: 217.

للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم كلُّ أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بما دليلاً على وجوب قتل المرتد.¹ وهذا استدلال فيه نظر؛ لأن التعقيب هنا لا يشترط فيه أن يكون الموت عقب الإتيان بالردة مباشرة، بل يمكن أن يكون المراد به اتصال الردة بالموت، بمعنى أن الموت يعقب الردة المستمرة، حيث لا يعود المرتد إلى الإسلام إلى أن يأتيه الموت وهو على رده. فالردة هنا فعل مستمر يعقبه الموت، وهذا هو المعنى الظاهر والله أعلم.

والظاهر أن القرآن الكريم لم ينص على عقوبة دنيوية للردة، ولكن السؤال: هل عدم ورود عقوبة للردة في القرآن الكريم يعني نفي إمكان ورود السنّة النبوية بعقوبة لها؟ وهل منهج القرآن الكريم في التشريع هو النص على عقوبات لجميع الجرائم؟ الواقع أن عدم ذكر عقوبة الردة في القرآن الكريم لا ينهض دليلاً على عدم مشروعيتها. فالقرآن الكريم حرم أشياء كثيرة، ولكنه نص على العقوبة الدنيوية لبعض تلك المحرمات فقط. ويكفي هنا أن نورد عقوبة شرب الخمر، فقد حرم القرآن الكريم الخمر، ولم ينص على عقوبة دنيوية على شربها، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم عاقب شارب الخمر بعقوبة قدرها الصحابة رضي الله عنهم بنحو أربعين ضربة. ثم زاد الصحابة في خلافة عمر بن الخطاب على تلك العقوبة، وجعلوها ثمانين جلدة.² هذه الواقعة المتفق عليها تدل على أن عدم نص القرآن الكريم على عقوبة دنيوية لجريمة من الجرائم لا يعني عدم مشروعيتها فرض عقوبة على تلك الجريمة.

ثانياً: الاعتراضات المتعلقة بالسنة النبوية

تتلخص الاعتراضات المتعلقة بالسنة النبوية في ثلاثة أمور: أحدها: التشكيك في صحة حديث "من بدل دينه فاقتلوه"، والثاني: عدم تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم لعقوبة الردة، والثالث: أن الأحاديث الواردة في عقوبة الردة هي أحاديث آحاد.

1- التشكيك في صحة حديث "من بدل دينه فاقتلوه":

يشكك أصحاب هذا التوجه في صحة الحديث المروي عن عكرمة -مولى ابن عباس- أن النبي

¹ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص335.

² أخرج مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك، "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ"، قَالَ: وَقَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَحْفَفَ الْخُدُودَ ثَمَانِينَ، فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ". صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب: حد الخمر، ج3، ص1330.

صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»¹ وذلك على أساس الطعن في عدالة عكرمة. وعند النظر في ترجمة عكرمة نجد أن علماء الجرح والتعديل قد اختلفوا في توثيقه. ومن نُسب إليه الطعن في عكرمة: عبد الله بن عمر، وسعيد بن المسيّب، وعليّ بن عبد الله بن عباس، وابن سيرين، وعطاء، ويحيى بن سعيد الأنصاري، ومالك بن أنس، وابن سعد. أما من نُسب إليه توثيق عكرمة فمنهم: جابر بن زيد، والشعبي، وسعيد بن جبير، وقتادة، وأيوب، وسفيان الثوري، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو ثور، والبخاري حيث قال: "ليس أحد من أصحابنا إلا احتج بعكرمة."²

الخلاصة أن عكرمة اختلف علماء الجرح والتعديل في توثيقه، والخلاف في توثيق الرواة لم يقع في عكرمة فقط، بل هناك رواةٌ كُثُرَ اختلف في تعديلهم أو تجريحهم، ومن الطبيعي أن من ترجّح لديه تعديل راوٍ من الرواة يصحح الرواية عنه، ومن ترجّح لديه الطعن في عدالته لم يقبل حديثه. والبخاري وغيره من أصحاب السنن ترجّح لديهم توثيقه فأخرجوا له أحاديث، في حين أعرض الذين مالوا إلى عدم توثيقه عن رواية أحاديثه.

وحتى إذا قلنا بعدم توثيق عكرمة واستبعدنا روايته، فإن حديث قتل من بدل دينه ورد بروايات أخرى صحيحة غير رواية عكرمة، فقد روي الحديث نفسه عن أنس بن مالك. جاء في مسند أحمد عن أنس بن مالك أن عليّاً، أُبيّ بن ناسٍ من الرُّطِّ يَعْبُدُونَ وَثَنًا، فَأَحْرَقَهُمْ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ."³

كما روي قتل المرتد عن أبي موسى الأشعري في الصحيحين: ففي صحيح البخاري عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن، ثم أرسل بعده معاذ بن جبل، فلما قدم معاذ بن جبل على أبي موسى ألقى له وسادة وقال: انزل، وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثِقٌ، قَالَ: مَا هَذَا؟

¹ صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، ج4، 61.

² المرجع نفسه، ص447-450.

³ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001م) ج5، ص119. قال عنه المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

قَالَ: كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، قَالَ: اجْلِسْ، قَالَ: لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ، قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. فَأَمَرَ بِهِ فُقْتُلَ. ¹

2- عدم تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم لعقوبة الردة:

يقول طه جابر العلواني: "ولم نجد واقعة واحدة من وقائع عصر النبوة تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلاً على قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بتطبيق عقوبة دنيوية ضد من يغيرون دينهم، مع ثبوت ردة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده صلى الله عليه وسلم، ومعرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم." ²

وفيما يأتي الوقائع التي يستشهد بها أصحاب هذا التوجه على عدم تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم لعقوبة الردة مع توفر دواعي ذلك.

أولاً: قصة الأعرابي الذي طلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيله ببعته ثم ارتد وخرج من المدينة: والقصة وردت في صحيح البخاري وصحيح مسلم وموطأ مالك ومسنند الحميدي، ونصّها عن جابر بن عبد الله قال: قَدِمَ أَعْرَابِيٌّ الْمَدِينَةَ، فَبَايَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْهَجْرَةِ، ثُمَّ حُمِّ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْلِبْنِي بَيْعِي، قَالَ: «لَا»، فَلَمَّا اشْتَدَّتْ بِهِ الْحُمَّى أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْلِبْنِي بَيْعِي، قَالَ: «لَا»، ثُمَّ اشْتَدَّتْ بِهِ الْحُمَّى، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْلِبْنِي بَيْعِي، قَالَ: «لَا»، ثُمَّ اشْتَدَّتْ بِهِ الْحُمَّى، فَخَرَجَ هَارِبًا مِنَ الْمَدِينَةِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا، وَتَنْصِعُ طَبِيبَهَا.» ³

¹ صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة استتابتهم، ج 9، ص 15، ج 9، ص 65. والحديث أيضا في صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ج 3، ص 1456. وجاء في مسند أحمد عن أبي بريدة، قَالَ: قَدِمَ عَلَيَّ أَبِي مُوسَى مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، بِالْيَمَنِ، فَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ، قَالَ: مَا هَذَا؟ قَالَ: رَجُلٌ كَانَ يَهُودِيًّا، فَأَسْلَمَ، ثُمَّ تَهَوَّدَ، وَنَحْنُ نُرِيدُهُ عَلَى الْإِسْلَامِ مُنْذُ، قَالَ: أَحْسَبُهُ، شَهْرَيْنِ. فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أَفْعُدُ حَتَّى تَضْرِبُوا عَنْقَهُ. فَضْرِبَتْ عَنْقُهُ، فَقَالَ: قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ: "أَنَّ مَنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ فَأَقْتُلُوهُ" أَوْ قَالَ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ." (مسند أحمد، ج 36، ص 343. قال عنه المحقق: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين.)

² العلواني، لا إكراه في الدين، ص 10.

³ أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، مسند الحميدي، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الداراني (دمشق: دار السقا، ط 1، 1996م) ج 2، ص 328، رقم (1277).

ينبغي الإشارة أولاً إلى أن طلب هذا الأعرابي من النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيله بيعته يحتل أمرين: أحدهما: أقالته من بيعة الهجرة التي توجب عليه البقاء في المدينة، حيث كانت المبايعة على الهجرة في ذلك الوقت تحرم على صاحبها العودة إلى البادية، وعلى هذا الاحتمال لم يكن الرجل يريد الارتداد، وإنما كان يريد العودة إلى البادية. الثاني: أن المراد بها إقالته من بيعة الإسلام. وقد نقل الزرقاني ما ذكره الباجي من أقوال العلماء في مراد الإعرابي بإقالته من البيعة، وترجيحه قول الذين ذهبوا إلى أن المعنى إقالته من الهجرة وليس الارتداد عن الإسلام، بدليل أنه إنما طلب ذلك بعد مرضه، فأراد الخروج من المدينة بسبب الحمى التي أصابته.¹ كما رجح أبو جعفر الطحاوي أن المراد ليس طلب الردة عن الإسلام، وإنما طلب التحلل من بيعة الهجرة، وذكر أن البيعة في ذلك الوقت كانت على نوعين: بيعة الأعرابي التي لا تلزمه بالهجرة، وبيعة المهاجر التي توجب لصاحبها الإقامة في دار الهجرة (المدينة) ويحرم على صاحبها نقضها.²

إذا أخذنا بقول من قال إنه ليس المراد إقالته من بيعة الإسلام وإنما إقالته من بيعة الهجرة إلى المدينة، فلا وجه عندئذ للاستدلال بهذه القصة على عدم قتل المرتد؛ لأن القصة ليس فيها ردة أصلاً. وحتى إذا أخذنا الحادثة على أن المراد بها طلب الردة والإقالة من بيعة الإسلام، فإنها تدل على عكس ما يستدل به هؤلاء؛ لأن الرجل لم يعلن رده أمام النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعلن نقضه البيعة، بل طلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيله بيعته ثلاث مرات، وكان النبي صلى الله عليه وسلم في كل مرة يرفض إقالته البيعة. فإذا أخذنا إقالة البيعة هنا بمعنى الارتداد، فإن الرجل طلب من الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات أن يأذن له بالردة، فلم يأذن له فيها جميعاً، وبعد ذلك خرج الرجل من المدينة دون علم الرسول صلى الله عليه وسلم. ولما علم الرسول صلى الله عليه وسلم بهروبه وصفه بأنه خَبَثُ نفته المدينة.³

إنما كان يصح الاستدلال بهذه الحادثة لو أن الأعرابي جاء النبي صلى الله عليه وسلم وأعلن الردة ونقض البيعة أمام النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك تركه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبه. أو لو أنه لما استقال البيعة أقاله النبي صلى الله عليه وسلم وأذن له في الردة ثم تركه يخرج دون أن يعاقبه وكل ذلك لم يحصل. أمّا وقد رفض النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيله البيعة، كما أن الأعرابي لم يعلن

¹ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، (د. م.: المطبعة الخيرية، د.ت) ج4، ص63.

² أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415 هـ، 1494م) ج4، ص427 وما بعدها.

³ أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، مسند الحميدي، ج2، ص328.

ردته ونقض بيعته في حضور النبي صلى الله عليه وسلم، بل خرج هاربا من المدينة، فليس في الحديث ما يدل على عدم قتل المرتد.

ثانيا: قصة النصراني الذي أسلم وقرأ البقرة وآل عمران ثم ارتد: جاء في صحيح البخاري عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ رَجُلٌ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ، وَقَرَأَ الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ، فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعَادَ نَصْرَانِيًّا، فَكَانَ يَقُولُ: مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ فَدَفَنُوهُ، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ، فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا فَأَلْقَوْهُ. فَحَفَرُوا لَهُ فَأَعْمَقُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ، فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ فَأَلْقَوْهُ. فَحَفَرُوا لَهُ وَأَعْمَقُوا لَهُ فِي الْأَرْضِ مَا اسْتَطَاعُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ، فَعَلِمُوا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ، فَأَلْقَوْهُ.¹

عند النظر في هذه الواقعة نجد أن الرجل قد هرب، وما دام قد هرب فكيف يقول قائل إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعاقبه على رده. وإنما كان يستقيم الاستدلال بهذه الواقعة لو ثبت أن الرجل ارتد وأقام في المدينة بين أظهر المسلمين ومع ذلك لم يعاقبه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك. بهذا يتبين أن الاستدلال بهذه الواقعة، وواقعة الأعرابي الذي طلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيله بيعته على عدم معاقبة النبي صلى الله عليه وسلم للمرتدين استدلال في غير محله، وإنما يمكن الاستدلال بهما على أن المرتد إذا خرج من البلاد التي يحكمها الإسلام فلا ينبغي طلبه.

ثالثا: الردة الجماعية لليهود: يرى أصحاب هذا التوجه أن قول الله تعالى: (وَقَالَتْ طَافِيَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهِ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٦٧﴾)² يشير إلى وقوع ردة جماعية من طرف جماعة من اليهود أعلنوا دخولهم في الإسلام، ومع ذلك لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام عليهم عقوبة الردة.³

والواقع أنه لا يوجد ما يثبت وقوع ردة جماعية من اليهود في المدينة، بل الظاهر ما ذكره الطبري من أن اليهود تأمروا بينهم على فعل ذلك، ولكن الله تعالى المطلع على أسرارهم فضحهم في ما كانوا يبيتون فعله.

¹ صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، ج4، 202-203.

² آل عمران: 72.

³ سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص193.

جاء في تفسير الطبري في سبب نزول الآية عن السدي: (وَقَالَتْ طَافِيْفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٦﴾):¹ "كَانَ أَحْبَابُ قُرَيْ عَرَبِيَّةٍ اثْنِي عَشَرَ حَبْرًا، فَقَالُوا لِبَعْضِهِمْ: ادْخُلُوا فِي دِينِ مُحَمَّدٍ أَوَّلَ النَّهَارِ، وَقُولُوا نَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا حَقٌّ صَادِقٌ، فَإِذَا كَانَ آخِرُ النَّهَارِ فَاكْفُرُوا وَقُولُوا: إِنَّا رَجَعْنَا إِلَىٰ عُلَمَائِنَا وَأَحْبَابِنَا فَسَأَلْنَاهُمْ فَحَدَّثُونَا أَنَّ مُحَمَّدًا كَاذِبٌ، وَأَنْتُمْ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ، وَقَدْ رَجَعْنَا إِلَىٰ دِينِنَا فَهُوَ أَعْجَبُ إِلَيْنَا مِنْ دِينِكُمْ، لَعَلَّهُمْ يَشْكُونَ، يَقُولُونَ: هَؤُلَاءِ كَانُوا مَعَنَا أَوَّلَ النَّهَارِ، فَمَا بَالُهُمْ؟ فَأَحْبَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ".²

هذا الكلام يشير إلى أن الذي وقع هو تأمر بالتظاهر بالإسلام ثم الارتداد عنه، فكشف الله تعالى ما تأمروا عليه، وافتضح تأمرهم وبطلت حيلتهم قبل وقوعها. فالحديث عن وقوع "ردة جماعية" كما يقول أصحاب هذا الرأي لا يوجد ما يؤكد، ولا نجد في أحداث السيرة النبوية حديثاً عن وقوع شيء من تلك الردة.

3- النصوص الواردة في عقوبة المرتد أحاديث آحاد:

يرى أصحاب هذا التوجه أن النصوص التي وردت فيها عقوبة الردة أحاديث آحاد، وحديث الآحاد لا يُعمل به في الحدود. يقول محمود شلتوت في معرض حديثه عن عقوبة الردة: "وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد."³ الملاحظ على كلام محمود شلتوت أنه لم يورد أسماء الفقهاء القائلين بعدم العمل بخبر الآحاد في الحدود ولا أشار إلى دليلهم في ذلك. والمعروف أن المسلمين يعملون بأخبار الآحاد منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم.⁴

¹ آل عمران: 72.

² الطبري، جامع البيان، ج3، ص382. وجاء في الصفحة نفسها: عن أبي مالك الغفاري قال: "قَالَتِ الْيَهُودُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: أَسْلِمُوا أَوَّلَ النَّهَارِ وَازْتَدُوا آخِرَهُ، لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ، فَاطَّلَعَ اللَّهُ عَلَى سِرِّهِمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (وَقَالَتْ طَافِيْفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٦﴾) [آل عمران: 72]. "وَقَالَ آخِرُونَ: بَلِ الَّذِي أَمَرْتَ بِهِ مِنَ الْإِيمَانِ الصَّلَاةُ، وَحُضُورُهَا مَعَهُمْ أَوَّلَ النَّهَارِ، وَتَرْكُ ذَلِكَ آخِرُهُ."

³ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة (القاهرة: دار الشروق، د. ت) ص281.

⁴ انظر في رد شبهة عدم العمل بخبر الآحاد في الحدود: تيسير خميس العمر، الردة وآثارها، ص364-366، رشاد

طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ص367.

وفضلاً عن ذلك، فإن قتل المرتد كان معروفاً مشهوراً بين الصحابة رضي الله عنهم، وهذا يضعف احتمال عدم ثبوت عقوبة الردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم. فكيف يقضي كبار الصحابة رضي الله عنهم، مثل معاذ بن جبل، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، بقتل المرتد، ويصف معاذ بن جبل رضي الله عنه ذلك بأنه قضاء الرسول صلى الله عليه وسلم، دون أن يكون قد ثبت لهم ذلك عن الرسول صلى الله عليه وسلم؟

والقول بأن الحدود يتطلب إقامة القطع ولا يكفي فيها الظن غير صحيح، ولم يشترط أحد من الفقهاء توفر عنصر القطع في إقامة العقوبات الحدية. نعم، القاعدة المتفق عليها بين الفقهاء عدم ترتيب عقوبة حدية على جريمة يكتنف ثبوتها شبهة؛ حيث يكون تفسير شبهة لصالح المتهم. والشبهة ظن معتبر يشكك في ثبوت الجريمة، ومع قيام هذا الظن المعتبر تطبق قاعدة: الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة.

المطلب الثاني: الاعتراضات المتعلقة بمعنى حديث الأسباب المبيحة لدم المسلم

يقوم هذا الاعتراض على تفسير الأحاديث المتعلقة بالأسباب المبيحة لدم المسلم على أنها في المرتد المحارب، وليست في المرتد الذي ارتد ردة مجردة دون محاربة، وأن الروايات التي لم يذكر فيها مفارقة الجماعة محمولة على رواية ابن مسعود التي ذكر فيها مفارقة الجماعة، وتفسير مفارقة الجماعة بالخروج المسلح على جماعة المسلمين.¹ يقول طه جابر العلواني: "وقد تبين أن الفقهاء كانوا يعالجون جريمة غير التي نعالجها؛ إذ كانوا يناقشون جريمة مركبة اختلط فيها السياسي والقانوني والاجتماعي، بحيث كان تغيير المرتد دينه أو تدينه نتيجة طبيعية لتغيير موقفه من الأمة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسية والنظم التي تتبناها الجماعة، وتغيير الانتماء والولاء تغييراً تاماً."²

إذا نظرنا بالتفصيل في روايات الحديث الذي ينص على الأسباب المبيحة لدم المسلم نجد أنه قد ورد بصيغتين: **الصيغة الأولى**: ورد فيها ذكر مفارقة الجماعة، **والصيغة الثانية**: وردت مجردة من ذكر مفارقة الجماعة.

¹ عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ص 107-109.

² العلواني، لا إكراه في الدين، ص 10.

أما الرواية التي ورد فيها ذكر "مفارقة الجماعة" فهي مروية عن صحابي واحد فقط هو ابن مسعود رضي الله عنه من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة، عن مسروق، عن ابن مسعود رضي الله عنه.¹ ونصها عند البخاري كالآتي: "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّيْبُ الرَّائِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ."² أما نصها عند مسلم فكالآتي: "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ: التَّيْبُ الرَّائِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ."³

أما الروايات التي لم يرد فيها ذكر "مفارقة الجماعة" وإنما ورد فيها "قتل من كفر بعد إسلامه"، فهي مروية عن ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم: عثمان بن عفان، وأبو هريرة، وعائشة أم المؤمنين، وهي كالآتي.

أ- حديث عثمان رضي الله عنه: وهو مروى من عدة طرق،⁴ منها طريق حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن أبي أمامة بن سهل عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ: رَجُلٌ كَفَرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ، أَوْ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ، أَوْ قَتَلَ نَفْسًا فَيُقْتَلُ بِهَا."⁵

ب- حديث أبي هريرة: أخرجه البزار عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يجل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، أو كفر بعد إسلام، أو قتل نفسا متعمدا فيقتل به."⁶

¹ وردت رواية واحدة عند البزار من طريق مسلم (وهو أبو الضحى) عن مسروق عن عبد الله بن مسعود. وعقب البزار على تلك الرواية بقوله: "وَحَدِيثُ مُسْلِمٍ غَيْرُ مَحْفُوظٍ، وَإِنَّمَا يُحْفَظُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْثَةَ." أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق المعروف بالبزار، مسند البزار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988م) ج5، ص331.

² صحيح البخاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: (أن النفس بالنفس...)، ج9، ص5.

³ صحيح مسلم، كتاب القسامة والمخربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، ج3، ص1302.

⁴ ومنها: طريق نافع عن ابن عمر عن عثمان (مسند أحمد، ج1، ص502)، ومنها: طريق محمد بن مجبر عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان (مسند أحمد، ج3، ص20)، ومنها: طريق ابن جريج عن أبي النضر، عن بسر بن سعيد، عن عثمان بن عفان. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شليبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م) ج3، ص441.

⁵ مسند أحمد، ج1، ص491.

⁶ مسند البزار، ج17، ص180.

ج- حديث عائشة رضي الله عنها في قصتها مع الأشر: وهو مروى من طريق أبي إسحاق السبيعي عن عمر بن غالب عن عائشة. وقد روي بألفاظ متقاربة هي: (كفر بعدما أسلم) (رجل ارتد أو ترك الإسلام)، (رجل ارتد بعد إسلامه)، (التارك للإسلام). ونكتفي هنا بإيراد رواية واحدة صحيحة هي: جاء في مسند أحمد عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَا يَجِلُّ دَمُ رَجُلٍ، إِلَّا رَجُلًا ارْتَدَّ، أَوْ تَرَكَ الْإِسْلَامَ، أَوْ زَنَى بَعْدَ مَا أُحْصِنَ، أَوْ قَتَلَ نَفْسًا بَغَيْرِ نَفْسٍ."¹ بعد عرض الروايات الواردة في الأسباب المبيحة لدم المسلم، نرى أن أغلبها ورد دون ذكر "مفارقة الجماعة"، والرواية الوحيدة التي وردت بذكر "مفارقة الجماعة" هي رواية ابن مسعود.

وعبارة "المفارق للجماعة/ التارك للجماعة" تحتل معنيين: أحدهما: المفارقة الحسية المصحوبة بالخروج على المسلمين بقتالهم أو بمساعدة أعدائهم من الكفار، وعلى هذا الاحتمال يكون معنى "المفارق للجماعة" الخارج على جماعة المسلمين بقتالهم أو بمساعدة الكفار على قتالهم.

المعنى الثاني: المفارقة المعنوية، بمعنى الخروج من جماعة المسلمين بالخروج من الدين الإسلامي، فالخارج من الإسلام يكون قد فارق جماعة المسلمين وانتمى إلى جماعة الكفار، حتى لو كان باقياً في ديار المسلمين مسالمهم ومتعايشاً معهم. وبهذا تكون عبارة "المفارق للجماعة" تفسيراً لعبارة "التارك لدينه". وهذا المعنى الثاني هو الذي فهمه العلماء المتقدمون؛ يقول ابن دقيق العيد: "وَكَذَلِكَ الْمَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ" كالتفسير لقوله "التَّارِكُ لِدِينِهِ"، وَالْمُرَادُ بِالْجَمَاعَةِ: جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّمَا فَرَّقَهُمْ بِالرَّدِّ عَنْ الدِّينِ."² ولذلك قالوا باستحقاق المرتد العقوبة بمجرد ثبوت الردة عليه، ولم يشترطوا في إباحتها دم الخرج على المسلمين بالسلاح.

والظاهر أن المراد بـ"مفارقة الجماعة" المفارقة المعنوية، بمعنى أن الردة تُخرج صاحبها من جماعة المسلمين إلى جماعة الكفار، وليس المراد بها الخروج على جماعة المسلمين بقتالهم أو بمساعدة من يقاتلهم من الكفار. ويؤيد هذا الترجيح ما يأتي:

1- أن رواية ابن مسعود رضي الله عنه التي ذكر فيها مفارقة الجماعة لم ترد في أي صيغة من صيغها بلفظ "الخروج على الجماعة" (بحرف "على")، وهي الصيغة التي تدل بشكل صريح على قتال المسلمين أو الإعانة على قتالهم. وقد تتبعت جميع ألفاظ الرواية فوجدتها وردت بالعبارات الآتية: عبارة

¹ مسند أحمد، ج42، ص307. وانظر أيضاً: مسند أحمد، ج40، ص349. قال عنه المحقق: حديث صحيح. والحديث

مروي أيضاً في مسند أبي داود الطيالسي، ومصنف ابن أبي شيبة، ومسند إسحاق بن راهويه، والسنن الكبرى للنسائي.

² ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (د. م: مطبعة السنة المحمدية، د. ت) ج2، ص217.

"التارك لدينه المفارق للجماعة"، وعبارة "التارك لدينه المفارق الجماعة"، وعبارة "التارك الإسلام والمفارق الجماعة"، وعبارة "المارق من الدين التارك للجماعة". وهي جميعها عبارات أقرب إلى الدلالة على المفارقة المعنوية منها إلى الدلالة على المفارقة الحسية.

2- الروايات التي وردت بذكر الارتداد عن الإسلام دون ذكرٍ لمفارقة الجماعة هي أكثر عدداً وأصح دلالة. وأقوى تلك الروايات رواية عثمان رضي الله عنه، حيث ورد فيها "رجل كفر بعد إسلامه"، ثم قال: "ولا أحببت بديني بدلا منذ هداني الله عز وجل"، وهو صريح في أن المراد مجرد الردة ولا علاقة لذلك بالخروج على جماعة المسلمين وقتالهم.

3- أن الخروج على جماعة المسلمين جريمة تستقل بجواز قتال صاحبها دون انضمام الردة إليها؛ فمن قاتل جماعة المسلمين حلّ قتالُه سواء أكان كافرا أصليا أم مرتداً أم مسلماً مقيماً على الإسلام. وإذا كان الخروج المسلح على جماعة المسلمين يُجِلُّ دم صاحبه بمفرده، فذكر الردة معه زيادة لا فائدة منها، بل يمكن الاستغناء عنها.

4- الظاهر أن المراد بإحلال الدم في هذا الحديث إباحة قتل الشخص قضاءً؛ ولذلك ربط بترك الدين وورد مقروناً بجريمي الزنا بعد الإحصان والقتل العمد. وهذا ينطبق على جريمة الردة بغض النظر عن اقتنائها بالخروج على جماعة المسلمين. أما قتل الشخص في حال كونه مقاتلاً للمسلمين فهو لا يحتاج إلى حكم قضائي قائم على إثبات الجريمة، بل هو قتل لعارض الاعتداء على المسلمين، وهو غير خاص بالمرتد، بل يعم الكافر الأصلي والمسلم الباغي.

المطلب الثالث: الاعتراضات المتعلقة بالآثار الواردة عن الصحابة والتابعين

أولاً: رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قتل المرتد

احتج المنكرون لعقوبة الردة والقائلون بأنها عقوبة تعزيرية بأثرين مرويين عن عمر بن الخطاب رضي الله، ولكنهم أغفلوا الآثار الأخرى المروية عنه واقتصروا في النقل على ما يوافق رأيهم. وعند النظر في الآثار المروية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بشأن عقوبة الردة نجدتها على ثلاثة أنواع:

أولها: الرواية الصحيحة عنه بأنه يقول بقتل المرتد. روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه قال: أخذ ابن مسعود قوما ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق، فكتب فيهم إلى عمر، فكتب إليه: أن اعرض عليهم دين الحق، وشهادة أن لا إله إلا الله، فإن قبلوها

فخلّ عنهم، وإن لم يقبلوها فاقتلهم، فقبلها بعضهم فتركه، ولم يقبلها بعضهم فقتله.¹ هذه رواية صحيحة صريحة في القول بقتل المرتد، وليس في هذه الرواية ما يدل على أن هؤلاء الناس قد قاتلوا المسلمين أو أعانوا على قتالهم، بل فيها ذكر مجرد الردة.

الثاني: أخرج مالك في «الموطأ» في كتاب الأفضية من طريق عبد الرحمن بن عبد القاري، عن أبيه أنه قال: قدم على عمر بن الخطاب رجلاً من قبل أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس، فأخبره، ثم قال له عمر: هل كان فيكم من مُعَرِّية خَبَرَ؟ فقال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه. قال: فما فعلتم به؟ قال: قَرَّناه، فضربنا عنقه. فقال عمر: أفلا حبستموه ثلاثاً، وأطعتموه كل يوم رغيفاً، واستبتموه، لعله يتوب، ويراجع أمر الله؟! ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضُر، ولم آمر، ولم أرضَ إذْ بلغني.²

وهذه الرواية التي تمسك بها المنكرون لعقوبة الردة لم يثبت صحتها؛ لأنها لم تتوفر فيها شروط الاتصال الذي هو أحد شروط صحة الرواية. وقد نقل البيهقي عن الإمام الشافعي ذلك فقال: "وضَعَفَ رحمه الله تعالى ما روي عن عمر رضي الله عنه فقال: الذي روي عن عمر: "لو حبستموه ثلاثاً" ليس بثابت؛ لأنه لا نعلمه متصلاً."³

وحتى لو قلنا بصحة هذا الأثر وأخذنا به، فإنه في الاستتابة وليس في القول بعدم قتل المرتد؛ لأنه وقَّتَ الحبس بثلاثة أيام، ومقتضى ذلك أنه يقتل بعد ذلك إن لم يتب، ولذلك استدل الفقهاء بهذا الأثر على وجوب الاستتابة أو استحبابها، ولم يستدلوا به على أن حكم المرتد الحبس بدلا من القتل.

الثالث: ما رواه عبد الرزاق في مصنفه عن الثَّورِيِّ، عَن دَاوُدَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو مُوسَى بِفَتْحٍ تُسْتَرَّ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَسَأَلَنِي عُمَرُ - وَكَانَ سِنَّهُ نَفَرٍ مِنْ بَنِي

¹ أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق وتخريج حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت) ج10، ص168-169، (رقم: 18707).

² الإمام مالك، الموطأ، كتاب الأفضية (18)، ج2، ص280-281. والأثر أخرجه أيضا البيهقي في السنن الكبرى، وعبد الرزاق في مصنفه، وابن أبي شيبه في مصنفه، وسعيد بن منصور في سننه.

³ أحمد بن فرح اللخمي الإشبيلي الشافعي، مختصر خلافيات البيهقي، تحقيق ودراسة الدكتور إبراهيم الخضير (الرياض: مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط1، 1997م) ج4، ص405. وقال البيهقي في السنن الصغرى بعد ذكر هذه الرواية: "وَكَانَ الشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِهَذَا فِي الْقَدِيمِ، ثُمَّ قَالَ فِي الْقَوْلِ الْآخَرَ: ثَبَتَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "بِحُلِّ الدَّمِ بِثَلَاثٍ: كُفْرٌ بَعْدَ إِيمَانٍ" وَلم يَأْمُرْ فِيهِ بِأَنَاءٍ مُؤَقَّتَةٍ تَتَّبَعُ، وَلَمْ يَثْبُتْ حَدِيثُ عُمَرَ لِانْقِطَاعِهِ، ثُمَّ حَمَلَهُ عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ فَإِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ قَبْلَ ثَلَاثِ شَهْرٍ. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/ 1986م) ج3، ص279.

بَكَرِ بْنِ وَاثِلٍ قَدْ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، وَلِحُقُوفِ بِالْمُشْرِكِينَ - فَقَالَ: «مَا فَعَلَ النَّفَرُ مِنْ بَكَرِ بْنِ وَاثِلٍ؟» قَالَ: فَأَخَذْتُ فِي حَدِيثِ آخَرَ لِأَشْغَلَهُ عَنْهُمْ، فَقَالَ: «مَا فَعَلَ النَّفَرُ مِنْ بَكَرِ بْنِ وَاثِلٍ؟» قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَوْمٌ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، وَلِحُقُوفِ بِالْمُشْرِكِينَ، مَا سَبِيلُهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ، فَقَالَ عُمَرُ: «لَأَنْ أَكُونَ أَخَذْتُهُمْ سِلْمًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعْتَ عَلَيْهِ الشَّمْسُ مِنْ صَفْرَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ»، قَالَ: قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَمَا كُنْتُ صَانِعًا بِهِنَّ لَوْ أَخَذْتَهُمْ؟ قَالَ: «كُنْتُ عَارِضًا عَلَيْهِمُ الْبَابَ الَّذِي خَرَجُوا مِنْهُ أَنْ يَدْخُلُوا فِيهِ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ قَبِلْتُ مِنْهُمْ، وَإِلَّا اسْتَوْدَعْتُهُمُ السِّجْنَ».¹ وهذا الأثر صحيح، ولكن يلاحظ عليه ما يأتي:

أولاً: أنه ليس فيه نصٌّ على عدم القتل، وإنما فيه نص على الحبس دون تحديد أمد معين لذلك. ثانياً: أن هؤلاء المرتدين قد لحقوا بالكفار وقُتِلُوا في المعركة، فحُرِّمَتْهُمْ لم تكن مجرد الردة، بل كانت الردة مصحوبة بالقتال ضد المسلمين، فهم كانوا يستحقون القتل حتى على رأي من يقول إن المرتد لا يقتل إلا إذا حارب. ومع ذلك قال عمر ما قال في شأن حبسهم واستتابتهم لو أخذهم سِلْمًا. وهو أمر يوحى بوجود خصوصية في قصة هؤلاء النفر جعلت عمر يقف منهم هذا الموقف. ومبادرة عمر إلى السؤال عن أولئك النفر وما حدث لهم يدل على أن لهم قصة سابقة لحادثة الردة والانضمام إلى صفوف الكفار المحاربين ومقتلهم في تلك الموقعة، وتجنب أبي موسى الأشعري الجواب عن السؤال يدل أيضاً على أن لهم قصة سابقة، ولذلك حاول أن يتجنب الخوض في المسألة، ولم يتكلم فيها إلا بعد إصرار عمر على ذلك. هذه القرائن تدل على وجود قصة خاصة لهؤلاء النفر لم يذكرها الرواة.

وإذا لم تكن هناك أسباب أخرى - غير مسألة الردة - دفعت عمر إلى هذا الموقف، فإن الذي يستفاد من هذه الرواية أن عمر بن الخطاب رضي الله يري جواز ترك قتل المرتد حتى لو كان محارباً قد لحق بصفوف العدو وقاتل المسلمين، وأنه يمكن بدلا من قتله حبسه أملاً في توبته. وعلى كل حال، فهذا الأثر يمكن أن يكون شاهداً على أن عقوبة القتل للمرتد يمكن وقفها في بعض الأحوال والإبقاء على حبسه واستتابته، وليس فيها نفي لمعاقبة المرتد بالقتل.

الخلاصة أنه صحَّ عن عمر بن الخطاب قوله بقتل المرتد، كما صحَّ عنه في النفر البكرين أنه قال بحبسهم وعرض الإسلام عليهم، أي استتابتهم. ولا يمكن القول إن أمره بقتل المرتد يكون في من حارب، وعدم أمره بالقتل يكون في من لم يحارب؛ لأن ما روي عنه هو عكس هذا. فقد أمر بقتل المرتدين في قصة ابن مسعود بعد استتابتهم مع أنه لم يرد فيها ذكر كونهم محاربين، وقال في النفر

¹ عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ج10، ص165.

البكرين - الذين ارتدوا ولحقوا بالكفار في حال قتالهم للمسلمين - إنه لو أمسك بهم سلماً لحبسهم وعرض عليهم الإسلام مع كونهم مرتدين محاربين.

ثانياً: رأي إبراهيم النخعي

مما استدلل به المنكرون لعقوبة الردة والقائلون بأنها عقوبة تعزيرية قولهم بأن التابعي إبراهيم النخعي كان يرى عدم قتل المرتد، وأنه يستتاب أبداً.

وعند النظر فيما روي عن إبراهيم النخعي نجد أنه روي عنه القول بقتل المرتد بعد استتابته، فقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن هُشَيْمٍ، عَنِ مُغِيرَةَ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ [النخعي]، فِي الْمُرْتَدِّ يُسْتَتَابُ، فَإِنْ تَابَ تَرَكَ وَإِنْ أَبَى قُتِلَ.¹

ووردت عنه رواية قد يُفهم منها أنه يرى عدم قتل المرتد، وهي التي استند إليها منكرو عقوبة الردة. جاء في مصنف عبد الرزاق: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنِ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ فِي الْمُرْتَدِّ: «يُسْتَتَابُ أَبَدًا» قَالَ سُفْيَانُ هَذَا الَّذِي نَأْخُذُ بِهِ.²

هذه الرواية تشير إلى أن المرتد يستتاب أبداً، ولكن عند النظر في هذه الرواية نجد أن عبد الرزاق أورد بعدها مباشرة أثراً آخر نصه: عن حماد عن إبراهيم قال: كان يُقال: ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإذا وجدتم للمسلم مخرجاً فادروا عنه، فإنه أن يُخطأ حاكم من حكام المسلمين في العفو خير من أن يُخطأ في العقوبة.³ وهذا يشير إلى أن الذي يقول إبراهيم النخعي باستتابته أبداً هو الزنديق الذي تتكرر منه الردة والتوبة، فُتُقْبَلُ تَوْبَتُهُ وَإِنْ كَانَ فِي صَدْقِهَا شَكٌّ. فما دام هناك ما يدل على الإسلام فإن العقوبة تُدرأ عنه مخافة أن تكون التوبة صادقة. والخطأ في ترك كافر دون عقاب أفضل من الخطأ في قتل مسلم بريء.

ومما يرجح قول إبراهيم النخعي بقتل المرتد أنه كان يرى قتل المرأة المرتدة بعد استتابتها، فقد روى عبد الرزاق عن معمر عن سعيد [بن أبي عروبة] عن أبي معشر عن إبراهيم [النخعي] في المرأة ترتد،

¹ ابن أبي شيبة، المصنف، مرجع سابق، ج9، ص398.

² عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ج10، ص166.

³ المرجع نفسه، ج10، ص166.

قال: "تستتاب، فإن تاب، وإلا قتل".¹ وإذا كان يقول بقتل المرأة المرتدة - التي اختلف الفقهاء في قتلها - فمن باب أولى يقول بقتل المرتد.²

نخلص مما سبق إلى أن عقوبة الردة ثابتة، وأن الاعتراضات التي أوردها منكر هذه العقوبة ضعيفة ولا تقوى على الطعن في النصوص الصحيحة التي تثبت العقوبة، ولكن يبقى السؤال: أليس القول بترتيب عقوبة ذنوبية على الردة انتهاكا لحرية الاعتقاد للشخص المرتد؟ هذا ما سنناقشه في المبحث التالي.

¹ عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ج10، ص176. كما روى ابن أبي شيبة أيضا عن إبراهيم النخعي في المرأة ترتد عن الإسلام، قال: "تستتاب، فإن تاب وإلا قتل". ابن أبي شيبة، المصنف، ج9، ص400.

² مقابل الروايات الواردة في قتل المرتدة، وردت رواية في مصنف ابن أبي شيبة بعدم قتل المرتدة نصها: "حدثنا حفص، عن عبيدة، عن إبراهيم قال: لا تقتل." (المصنف، ج9، ص400). والنظر في الروايات المتعلقة بقتل المرتدة يبين أن القول بإثبات القتل ورد من طريقين مختلفين، هما: طريق سعيد بن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم النخعي، وطريق هشام عن حماد عن إبراهيم النخعي. في حين ورد عدم قتلها من طريق واحد، هو طريق حفص عن عبيدة عن إبراهيم النخعي. وقد رجح البخاري الروايات التي تثبت قول إبراهيم النخعي بقتل المرتدة، حيث جاء في: "بَابُ حُكْمِ الْمُرْتَدَةِ وَالْمُرْتَدَةِ" قوله: "وَقَالَ ابْنُ عَمَرَ وَالزُّهْرِيُّ، وَإِبْرَاهِيمُ: "تُقْتَلُ الْمُرْتَدَةُ." (صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ج9، ص14). وكذلك فعل ابن حجر، حيث قال: "وأخرج ابن أبي شيبة عن حفص عن عبيدة عن إبراهيم لا تقتل. والأولى [يعني رواية القتل] أقوى؛ فإن عبيدة ضعيف، وقد اختلف نقله عن إبراهيم." (ابن حجر، فتح الباري، ج12، ص280).

المبحث الثالث

علاقة عقوبة الردة بحرية الاعتقاد

الأمر الثابت الذي لا خلاف فيه بين المسلمين أن الدخول في الإسلام قائم على حرية الاختيار، وأنه لا يجوز إكراه أحد على الدخول فيه، وأن الإكراه الظاهري لا يُنشئُ إيماناً صحيحاً؛ لأن الإيمان لا يمكن أن يتحقق بالإكراه أصلاً، ولكن اختلفت الآراء حول علاقة عقوبة الردة بحرية الاعتقاد: هل ترتيب عقوبة على الردة يُعدُّ منافياً لحرية الاعتقاد المكفولة في الإسلام أم أنه لا منافاة بينهما؟ يرى جُلُّ علماء المسلمين - وهم القائلون بمشروعية عقوبة الردة - أن تلك العقوبة لا تعارض حرية الاعتقاد التي كفلتها الشريعة الإسلامية، في حين يرى بعض الكتاب المعاصرين أن إثبات عقوبة دنيوية للردة يعارض حرية الاعتقاد. وبناء على ذلك قسمت هذا المبحث إلى مطلبين: أولهما: القول بعدم تعارض عقوبة الردة مع حرية الاعتقاد، والثاني: القول بتعارض عقوبة الردة مع حرية الاعتقاد.

المطلب الأول: القول بعدم تعارض معاقبة المرتد مع حرية الاعتقاد

لا يرى القائلون بمعاقبة المرتد تعارضاً بين تلك العقوبة وحرية الاعتقاد، بل يذهبون إلى أن معاقبة المرتد إنما هي جزء من منظومة حماية حرية الاعتقاد، كما أنهم لا يصنفون الردة ضمن المسائل المتعلقة بحرية الاعتقاد، بل يصنفونها ضمن الجرائم المُخَلَّةً بالنظام العام.

أما فيما يتعلق بعلاقة الردة بحرية الاعتقاد فإنهم ينطلقون من افتراض أن من أسلم عن قناعة ودخل الإيمان في قلبه لا يمكن أن يرتد، وأن الإسلام قد وضع ضماناً ضد الردة بالنهي عن إكراه الناس على الدخول فيه، فلا يدخل الإسلام أحد إلا عن قناعة واختيار، وطبيعة الإسلام الموافقة للفطرة تمنع من خروج الشخص منه سخطاً من الدين نفسه، ولا يكون الخروج منه عن حرية واختيار،¹ وبناء على ذلك فإن من يرتد يُفترض فيه أنه لم يدخل الإسلام بصدق وحسن نية، وإنما أعلن دخوله ثم رده بقصد سيء هو استغلال الحرية الدينية للإرجاف والتشكيك في الإسلام، وهو بذلك يستحق عقوبة الإعدام.² يقول محمد الزحيلي في ربط الردة بقصد التلاعب بالدين: "إن ارتد بعد ذلك فهو

¹ سليمان أبا الخيل، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، ج1، ص171-172.

² رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ص326-329؛ تيسير العمر، الردة وآثارها، ص585-586.

إما دخل الإسلام نفاقاً، ورياءً، ولمصلحة خسيصة، وبقي على الكفر في قلبه، فأعلنه. فهذا يتلاعب في العقيدة، ويسخر من المقدسات، ويستغل الحرية الدينية لأهواء وشهوات، فكان الواجب صيانة الدين والحرية الدينية من هذا العبث، ليستحق المرتد القتل لهذه الجريمة حماية لحرية العقيدة.¹

أما عن كون عقوبة الردة خادمة لحرية الاعتقاد، فإن ترتيب هذه العقوبة يجعل من يريد إعلان إسلامه يتمهل في ذلك، ولا يعلن إسلامه إلا إذا كان مقتنعا بذلك ومستعداً للثبات على عقيدته، فلا يعتنق الإسلام إلا عن تثبت وبصيرة. وهذا يغلق الباب في وجه من يريد إعلان إسلامه نفاقاً للدولة الإسلامية وأهلها وطلباً للمكاسب المادية والاجتماعية.² وبذلك تكون عقوبة الردة إجراء وقائياً لمنع إساءة استخدام حرية الاعتقاد واستغلالها لأغراض سيئة.

كما يرى أصحاب هذا التوجه أن الردة لا تدخل ضمن حرية الاعتقاد، فحرية الاعتقاد ممنوحة للكافر، حيث لا يجور إكراه أحد على الدخول في الإسلام، أما من دخل الإسلام فإنه أعلن انقياده لأحكامه وشرائعه، ومن تلك الأحكام والشرائع عقوبة المرتد، فهي عقوبة -مثل العقوبات الأخرى- شرعت لحفظ الأمن والنظام العام، ومن وقع في تلك الجريمة طُبق عليه العقوبة.³ ويرون أن الحرية الشخصية لها حدود، خاصة إذا أضرت بالمصلحة العامة، والردة مجاوزة للخطوط الحمراء للحرية الشخصية بسبب إضرارها بالمصلحة العامة المتمثلة في حفظ النظام العام، فكان لا بد من تقييد الحرية الشخصية من أجل تحقيق التوازن بينها وبين المصلحة العامة.⁴ ويذهب بعضهم إلى وصف الردة بالخروج عن النظام الاجتماعي الإسلامي ويُشبهه بالخيانة العظمى عند المجتمعات الأخرى، وهي الجريمة التي تصل عقوبتها إلى الإعدام.⁵

¹ محمد الزحيلي، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، ج1، ص444؛ رشاد طاحون، حرية العقيدة

في الشريعة الإسلامية، ص328، 333، تيسير خميس العمر، الردة وآثارها، ص229-239، ص585-586

² صالح بن عبد الله بن حميد، الحرية الدينية في الحضارة الإسلامية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 19 (1434هـ/2013م)، ج1، ص212.

³ عبد الستار أبو غدة، الحرية الدينية في الحضارة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، ج1، ص240.

⁴ سليمان أبا الخيل، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، ج1، ص172.

⁵ عبد الستار أبو غدة، الحرية الدينية في الحضارة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، ج1، ص242؛ عبد المجيد النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، ج1، ص271.

وعند النظر في التبريرات السابق ذكرها نرى أن القول بأن حماية حرية الاعتقاد من سوء الاستغلال للعبث بالدين والنظام الاجتماعي الإسلامي تقتضي معاقبة المرتد الذي لم يدخل في الدين حقيقة وإنما أعلن دخوله ثم رده من أجل التشكيك في الدين، قولٌ وجيهٌ ومعقول.

أما تعليل معاقبة الذي ارتد بسبب الشكوك والأوهام الطارئة بحماية الحرية الدينية فهو أمر لا يستقيم، والأولى تعليل ذلك بحماية النظام الاجتماعي للمجتمع المسلم.

وينبغي النظر إلى الردة الناشئة عن الشكوك والشبهات والانهمام الفكري على أنها مشكلة فكرية اجتماعية قد يقع فيها بعض الناس، وينبغي النظر إلى أصحابها بعين الشفقة. وهو وضع يتطلب سعي المجتمع المسلم إلى معالجة الأسباب الاجتماعية والفكرية التي أوقعت أولئك الأشخاص في الحيرة والضلال، وبذل الجهد لمساعدتهم على الخروج من تلك الأزمة قبل النظر إلى المشكلة على أنها مسألة قانونية تتطلب تطبيق القانون بصرامة على أصحابها.

المطلب الثاني: القول بتعارض معاقبة المرتد مع حرية الاعتقاد

يرى بعض الكتاب المعاصرين أن ترتيب عقوبة ذنوبية على الردة يتعارض مع حرية الاعتقاد التي كفلها القرآن الكريم للناس، ولا يرون في ذلك فرقا بين الكافر الأصلي والمسلم الذي يريد الردة، فكما أن الشرع يكفل للإنسان حرية الاختيار بين الدخول في الإسلام أو البقاء على الكفر، فهو كذلك يكفل للإنسان حرية الاختيار بين الاستمرار على الإسلام أو الارتداد عنه. كما يعللون اعتراضهم على معاقبة المرتد بكون ذلك لا يفيد، بل يؤدي إلى تكوين طبقة من المنافقين تبطن الكفر وتظهر الإسلام، وهي طبقة ضررها على المسلمين أكبر من نفعها. فكيف يصح لنا أن نصنع بأيدينا فئة من المنافقين يضمرون للإسلام الشر ويتربصون به الدوائر؟¹

أما القول بأن عقوبة المرتد تعارض حقه في حرية الاعتقاد التي كفلها القرآن الكريم في قوله تعالى: (لا إكراه في الدين)، فقد بينا في الفصل المتعلق بحرية الاعتقاد في الإسلام المراد بهذه الآية، وبيّنا أن حرية الاعتقاد مكفولة في الإسلام وأنه لا تعارض بينها وبين مشروعية قتال الكفار ومعاقبة المرتدين. وأما كون تقرير عقوبة على الردة لا يجدي في حمل المرتد على الرجوع إلى الإسلام فهو أمر وارد؛ لأن المعتقدات نابعة من قناعات فكرية، والقناعات الفكرية تتغير بالإقناع أكثر منه بالعقاب المادي.

¹ انظر: عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ص 38-39؛ سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 204.

كما أن القول بأن تقرير عقوبة القتل على الردة قد يحوّل المرتدين إلى منافقين أمرٌ وارد أيضا. ولكن السؤال: أيهما أخفّ ضررا: السماح بالردة المعلنة، التي يعلن صاحبها ارتداده عن الإسلام، وقد ينشط بعد ذلك في الدعوة إلى الردة، وقد لا ينشط في ذلك ولكنه يدعو إلى فعلته بمقتضى الحال لا بالمقال، أم منع الإعلان عن الردة بترتيب عقوبة على ذلك حتى لو تحوّل المرتد إلى منافق؟

الظاهر أن ضرر الردة المعلنة أكبر من ضرر النفاق. فالردة المعلنة فيها إشاعة للكفر والتشكيك في عقائد الإسلام، وفيها نشرٌ لذلك التشكيك. أما النفاق فهو مطموس في نفس صاحبه، وصاحبه مذموم عادة موسومٌ بالجن والخيانة. وإذا سعى المنافق إلى بثِّ أفكاره الكفرية بين الناس فإن أمره سيظهر ويُصنّف ضمن دائرة الزندقة التي وضع لها الفقهاء حكما خاصا بها.

إن القول بمنع العقاب على الردة لأن تلك العقوبة تؤدي إلى إيجاد طابور خفي من المنافقين الساعين إلى الإضرار بالإسلام، يقابله القول بأن عدم العقاب على الردة سيوجد طابورا ظاهرا من المرجفين المشككين في الدين الداعين إلى ردّهم المشجعين عليها سواء بلسان القول أم بلسان الحال.

ومن المعلوم في الإسلام أن المعاقبة على الفواحش الظاهرة تختلف عن المعاقبة على الفواحش الباطنة، وذلك لما في إظهار الفاحشة من تشجيع عليها، أما إخفاؤها فإنه يقلل من ضررها. فمثلا، الشخص الذي يضمّر في نفسه اتهام شخص آخر بالزنا لا يعاقب بعقوبة القذف؛ لأن ضرر تلك التهمة قاصر، فإذا أعلنها صاحبها طوّل بإثباتها، فإن عجز عوقب بعقوبة القذف؛ لأن في إعلانها إشاعة للطعن في أعراض الناس وأنسابهم. ومن ارتكب فاحشة الزنا سرا، فقد أتى شيئا مُضرا به وبالجمتمع، 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 الجاهرة بالفاحشة إشاعة لها بين الناس وتشجيعا عليها، فيستحق بذلك عقوبة دنيوية. وكذلك من ارتد في نفسه عن الدين ولم يعلن ذلك فضرره قاصر على نفسه، وأمره إلى الله تعالى. فإن أخذ يبيّثُ سمومه ويدعو إليها سرا فمع بعقوبة الزندقة، وإن هو جاهر بردته فمع بعقوبة الردة. والهدف من ذلك كله هو منع إظهار الفواحش - ومنها الردة - في المجتمع، وإبقائها مطموسة حتى يبقى ضررها قاصرا على أصحابها.

نعم، إن ترتيب عقوبة على المرتد فيه حدٌّ من حرّيته الدينية بإجباره على إخفاء أفكاره خوفا من العقاب والحدّ من حرّيته في ممارسة معتقداته الجديدة إذا استمر على الردة، أو بلجونه إلى الهجرة إلى بلاد إخوانه من الكفار ليعيش معهم حياة الكفر. ولكن لا يمكن اعتبار ترتيب عقوبة على الردة بمثابة الإكراه في الدين؛ لأن العقوبات تصنف ضمن الزواجر وليس ضمن الإكراه. والفرق بين الزجر والإكراه

أن الزجر يكون بترتيب عقوبة على فعل مُضَرّ بالإنسان نفسه أو بالمجتمع. ويكون القصد من ترتيب تلك العقوبة زجر الناس عن ارتكاب ما يُعد في العرف الشرعي أو القانوني جريمة. أما الإكراه فهو حمل إنسان بالقوة أو التهديد على فعل شيء لا يرغب في فعله.

والعقوبات في أصلها تشرع للزجر عن ارتكاب الجرائم، ولا تُعدّ في عرف القانون الوضعي ولا الشرعي إكراها للناس. فعندما يرتب القانون عقوبة على السرقة لا نقول إن القانون يَحْرِمُ الناس من حرية الاختيار بين الأمانة والخيانة، ويُكرههم على اختيار معيّن. وعندما يرتب القانون عقوبة على تعاطي المخدرات، لا نقول إن القانون يحرم الناس من حرية الاختيار ويجبرهم على اختيار معيّن. وعندما يرتب الشارع عقوبة على إعلان الردة عن الإسلام، لا نقول إننا قد حرّمنا الإنسان من حرية الاختيار بين الإيمان والكفر التي كفلها القرآن الكريم في قوله تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)¹؛ فحرية الاختيار لا تزال قائمة في نفس الإنسان، ولكنه يُمنع من إعلان ذلك الاختيار الذي يعده الشارع مضرا بالمجتمع ومفسدا له. فالعلة في معاقبة المرتد ليست الكفر، وإنما هي ما تحدثه الردة من إرجاف وتشكيك في الدين. والدليل على ذلك أن المرتد إذا لم يعلن رده ولم يجاهر بها فإنه لا يكون عُرضة للمساءلة والعقاب.

وكون عقوبة الردة فيها حدٌّ من الحرية الدينية للمرتد لا يطعن في احترام الشريعة الإسلامية لحرية الاعتقاد؛ لأن مبدأ الحد من الحرية الدينية لمصلحة المجتمع مبدأ مُتَّفَق عليه، وأقرته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان. فقد نصت تلك المواثيق على إمكان الحد من الحرية الدينية لمصلحة السلامة العامة، والنظام العام، والصحة العامة، وغيرها. جاء في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966م) المادة 18 (3): "تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الأخلاق، أو حقوق الآخرين وحياتهم الأساسية."²

ويبقى الخلاف عند التطبيق في تقدير تلك المبررات ونوعها. ففي نظام علماني يسوّي بين الأديان، ويعتبر الدين ممارسة شخصية يلجأ إليها الأفراد لتلبية احتياجاتهم النفسية والروحية، تكون معاقبة المرتد أمرا غير مقبول؛ لأنها لا تهدد السلامة العامة والنظام العام، فكل شخص له الحق في اختيار الطريق

¹ الكهف: 29.

² Paul M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, UK: Cambridge University Press, 2005, pp.292-332.

الذي يلبي به احتياجاته الروحية، وأن يتنقل بين تلك الطرق أو يجمع بينهما، فهي كلها سواء. ومع ذلك فإننا حتى في الدول العلمانية التي تعتبر نفسها أكثر الدول احتراماً لحرية الاعتقاد، وهي الدول الأوروبية، نجد تقييداً واضحاً للحرية الدينية للمسلمين بحجج واهية، فمثلاً يُمنع الأذان ويُسمح بقرع أجراس الكنائس، وفي فرنسا تمنع النساء المسلمات من ارتداء الحجاب بحجة حماية النظام اللائكي ومبادئ الجمهورية، وغيرها من الأمثلة كثير.

أما في نظام يقوم على الدين - مثل النظام الإسلامي - ويعدّ الأمن الديني - بمعنى مساعدة الناس على المحافظة على دينهم وممارستهم له - في قمة الأولويات، فإن الردة بالنسبة له تُعدّ من الجرائم التي تهدد الأمن الديني للمجتمع، وتنقل أفرادها من طريق الأمن والسلامة إلى طريق الهلاك؛ ولذلك يرتب عليها عقوبة زاجرة لمنع إحداث الفتنة بين الناس.

في ختام هذا الفصل نستخلص مما سبق عرضه في موضوع الردة ما يأتي:

- عقوبة الردة ثابتة لا يمكن إنكارها، وأكبر دليل على ثبوتها في السنة شيوع القول والعمل بها بين الصحابة رضي الله عنهم، ولو لم تكن ثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم لما شاع القول والعمل بها بينهم. أما هل تسمى العقوبة حداً أم تعزيراً، فهذا ليس له أهمية كبيرة؛ لأن هذه التسميات مجرد اصطلاحات وضعها الفقهاء لتصنيف العقوبات.

- تدل النصوص الشرعية وتطبيقات الصحابة والتابعين على أن الأصل في عقوبة الردة هي الإعدام، ولكن قد تخفف هذه العقوبة في ظروف تقتضي ذلك التخفيف. وهذا ما استفاد من حادثة ابن مسعود رضي الله عنه مع النفر من بني حنيفة عندما رأى عددهم كثيراً وكان له أمل أن يرجع بعضهم إلى الدين ولا يذهبوا جميعاً ضحايا للشيطان، ومقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النفر البكرين. كما أنها قد لا تطبق على من كان إسلامه عرضاً دون أن يثبت إسلامه كما يدل عليه موقف عمر بن عبد العزيز حين طلب من الوالي أن يسأل ذلك المرتد إن كان قد عرف شرائع الإسلام بعد إسلامه أم لا؟ فإن لم يكن قد عرف شرائع الإسلام، بمعنى أن إسلامه كان أمراً عارضاً، تركه ولم يعاقبه على رده.

- يُستفاد من رأي إبراهيم النخعي أن توبة المرتد تقبل في جميع الأحوال حتى لو تكررت منه الردة والتوبة مرات كثيرة ووُجد الشك في صدق توبته، وذلك بناء على قاعدة الخطأ في العفو أفضل من الخطأ في العقاب.

- لا يستقيم إدراج عقوبة الردة ضمن الإكراه في الدين، ولكن لا يمكن إنكار أن هذه العقوبة تتضمن تقييدا للحرية الدينية للمرتد، وتجعله بين ثلاثة خيارات: إما الهروب من بلاد الإسلام واللحاق بإخوانه في بلاد الكفار، وعندئذ فلن يسأل عنه أحد؛ أو إخفاء رده وامتناعه عن المجاهرة بما يتعلق بها من شعائر دينية؛ أو المجاهرة بالردة ومواجهة العقوبة المقررة لذلك.
- مبدأ الحدّ من الحرية الدينية لمصلحة المجتمع مبدأ مُتَّفَق عليه، وأقرته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، حيث نصت تلك المواثيق على إمكان الحدّ من الحرية الدينية لمصلحة السلامة العامة، والنظام العام، والصحة العامة، وغيرها، ويبقى الخلاف عند التطبيق في تقدير تلك المبررات ونوعها.
- مع القول بثبوت عقوبة المرتد فإنه ينبغي النظر إلى الردة على أنها مشكلة فكرية اجتماعية قبل النظر إليها على أنها قضية قانونية، وذلك يقتضي السعي إلى مساعدة أصحاب الردة الناشئة عن أزمات فكرية واجتماعية على تجاوز تلك الأزمات والأخذ بأيديهم إلى طريق النجاة.

الفصل الثالث

مقارنة بين المسيحية والإسلام في علاقة عقوبة الردة بحرية الاعتقاد

المبحث الأول: مفهوم الردة وحكمها في المسيحية والإسلام

المبحث الثاني: عقوبة الردة وتطبيقها

المبحث الأول مفهوم الردة وحكمها في المسيحية والاسلام

يشتمل هذا المبحث على مطلبين: الأول: حول مفهوم الردة، والثاني: حول الفعل الموجب للردة.

المطلب الأول: المفهوم

بالنسبة إلى مفهوم الردة في كل من المسيحية والإسلام نجد تشابها في أصله، حيث يتفق كل منهما على أنه الخروج من الدين الأصلي إلى دين آخر عن طواعيه واختيار من بعد الإيمان به. فالردة في اصطلاح المسيحية هي "الهجران الكامل الاختياري للدين المسيحي، سواء اعتنق المرتد ديانة أخرى مثل الوثنية أو اليهودية أو الإسلام، أم اكتفى بالقول بالمذهب الطبيعي أو العقلاني".¹ وفي الإسلام الردة تعني: "خروج عن الإسلام باعتقاد أو قول أو عمل، كإنكار وجود الله والأنبياء أو تكذيبهم، أو إنكار حكم شرعي معلوم من الدين بالضرورة، أو تحليل حرام مجمع على تحريمه، أو إتيان فعل من أفعال الكفار في العقيدة أو العبادة بشروط معينة".²

وكذلك نجد شيئا من التشابه في التحذير من الردة، حيث كثر التحذير من الردة في العهد الجديد بسبب عيش المسيحيين وسط مجتمعات وثنية تسيطر عليها عبادة الأوثان وتقديم القرابين لها، وكونهم أقلية تتعرض للضغط المعنوي وأحيانا للاضطهاد المادي، فضلا عن أن الكثير من أتباع الكنيسة الأوائل كانوا من الوثنيين الذين بقيت لبعضهم صلوات بممارساتهم الدينية السابقة؛ فكانوا عُرضة للانحراف مع المجتمعات الأخرى في عبادة الأوثان وتقديم القرابين لها، والأكل من الذبائح التي تذبح لتلك الأوثان.³ وكذلك نجد في القرآن الكريم التحذير الشديد من الوقوع في الردة، والحكم على المرتدين بحبوط العمل والخلود في النار.⁴

وقد تميزت الكنيسة بالتوسع في مفهوم الردة حيث أدخلت فيها المرطقة، وهي مصطلح يُطلق

¹ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.624

² أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، *روضة الطالبين*، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ / 2003م) ج7، ص283-284.

³ Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., New York: Macmillan Reference USA/ Thomson Gale, 2005, vol.1, p.432.

⁴ (البقرة: 217)، (محمد: 25).

على الأفكار المخالفة للعقائد الرسمية التي أثبتتها الكنيسة.¹ وقد ربطت الكنيسة الهرطقة بما ورد في الأناجيل من التحذير من المعلمين الكذبة ومن أدعياء المسيحية،² واستغل رجال الكنيسة الرسمية ذلك للتمكين لآرائهم ومعتقداتهم ومهاجمة الآراء والمعتقدات المسيحية المخالفة لهم. وقد كان بولس الرسول أول من قام بذلك، حيث كان يدافع عن كونه رسولا، وكان يدعو إلى التمسك بما يعرضه من آراء ويحذر مما يخالفها، وسعى إلى فرض آرائه بالتحذير من المخالفين له ووصفهم بالمعلمين المضللين. والقاعدة المعتمدة لدى الكنيسة أن "كل هرطوقي أو انشقاقى له نصيب مع الشيطان وأعوانه في نار الخلد، إلا إذا تاب وعاد إلى الكنيسة الكاثوليكية قبل موته."³ وقد طبقت الكنيسة الكاثوليكية على الهرطقة والمنشقين العقوبة نفسها التي تفرض على المرتد، خاصة أولئك الذين سقطوا في الانفصال أو الهرطقة ويصرون عليهما، أو يعودون إليهما بعد إعلان التوبة.⁴

وفي القرن الرابع أدخلت الكنيسة التخلي عن حياة الرهبنة وعن الممارسة الإكليريكية ضمن الردة. والمراد بالردة عن حياة الرهبنة إخلال الشخص بالوعد الذي قطعه على نفسه بأن يعيش حياة الرهبنة ومغادرته ديره - دون إذن من السلطة العليا - بقصد عدم الرجوع إليه، سواء ليصبح إنسانا عاديا أو للانخراط في السلك الإكليريكي.⁵ والمراد بالردة عن الممارسة الإكليريكية هجران اللباس والحالة الإكليريكية والانخراط في الحياة الدنيوية العادية.⁶ وقد أكد ذلك مجمع خلقيدونية (451م)، حيث نصّ على معاقبة من يفعل ذلك بالحرمان والأناثيما، دون تفریق بين رتبة وأخرى. ونصت قرارات مجمع أرسلس الثاني (Arles II) (353م) على تسمية من يفعل ذلك مرتدا. واستمرت تلك الممارسة إلى القرون الوسطى، حيث نجد ذلك ضمن قرارات مجمع رايمس (Reims) الذي عقد برئاسة البابا ليو التاسع (Leo IX) عام (1049م) وقرارات البابا غريغوري التاسع (Gregory IX) التي نشرت عام (1234م).

المطلب الثاني: الفعل الموجب للردة

يوجد تشابه بين المسيحية والإسلام في الحكم بالردة على من أتى بأفعال مخالفة لحقيقة الإيمان بالله تعالى، مثل عبادة الأوثان أو تقديم القرابين لها. ولكن يوجد اختلاف كبير في ما يتعلق بالتأويلات

¹ Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, p.3926.

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, p.257.

³ Ibid, p. 261.

⁴ ج. ويلتر، *الهرطقة في المسيحية*، ص 19.

⁵ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.1, p.208.

⁶ Ibid, p.208.

والآراء. ففي الإسلام لا يُحكم على الشخص بالردة إلا إذا أنكر معلوما من الدين بالضرورة، بمعنى ما هو صريح وقطعي في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وهو عادة محلّ اتفاق بين أهل العلم المعتبرين (الإجماع)، أما المسائل التي تحتمل الاختلاف في الفهم، والآراء الخاصة بالأفراد والجماعات فلا يُحكم بالردة على من يخالف فيها أو ينكر بعضها.

أما في المسيحية فإن رجال الكنيسة خاضوا في تأويلات كثيرة حول طبيعة المسيح عليه السلام: هل هي طبيعة بشرية محضة، أم طبيعة إلهية محضة، أم خليط بينهما؟ وحول مريم العذراء: هل يمكن تسميتها أم الإله أم لا؟ وحول ما يسمى "أسرار الكنيسة"، وحول مكانة البابوات وعصمتهم، وغيرها من المسائل. وقد اختلفوا في كل ذلك اختلافا عظيما، وراحت كل فرقة تحكم على الفرق المخالفة لها في الرأي بالهرطقة والردة. ووصل الأمر بالكنيسة في العصور الوسطى إلى أن أصبحت تتدخل في المسائل العلمية وتتهم المخالفين لمعتقداتها في تلك المسائل بالهرطقة والردة، وتحاكمهم وتقضي عليهم بالقتل أو السجن، ومن أمثلة ذلك ما حصل مع عالم الفلك جاليليو الذي حُوكم مرتين وقضي عليه في آخرهما بالسجن ثم حُفف إلى الإقامة الجبرية في بيته ما بقي من عمره، ومُنعت كُتُبُه من التداول والنشر، بسبب تبنيه النظرية التي تقول بمركزية الشمس ودوران الأرض حولها.¹

¹ Drake, Stillman, *Galileo at Work*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p.367.

المبحث الثاني عقوبة الردة وتطبيقها

يشتمل هذا المبحث على أربعة مطالب: الأول: عقوبة الردة ، الثاني: توبة المرتدين، الثالث: تطبيق عقوبة الردة، الرابع: تبرير عقوبة الردة.

المطلب الأول: عقوبة الردة:

يتفق كل من المسيحية والإسلام على النظر إلى الردة على أنها شيء خطير يهدم أساس الدين في نفس صاحبه، ويخرجه من دائرة أتباع الديانة، ويعرضه للعقوبة إن لم يتب ويرجع إلى الدين. ولذلك كثرت التحذيرات منها، فنجد ذلك كثيرا في أسفار العهد القديم وأناجيل العهد الجديد، مثل ما ورد في سفر الأمثال (5: 7)، وإنجيل يوحنا (6: 66)، ورسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس (4: 1) وغيرها. وكذلك حذرت الكثير من الآيات القرآنية من الارتداد وعواقبه، مثل ما جاء في سورة البقرة (217)، وسورة النساء (138)، وسورة المائدة (55)، وسورة النحل (107)، وسورة محمد (26).

أما عن عقوبة الردة فإن نصوص العهد القديم من الكتاب المقدس نصت على عقوبة القتل للمرتد، مثل ما جاء في سفر التثنية (13: 12-16)، (17: 2-7)، وسفر اللاويين (24: 15-16). أما في أناجيل العهد الجديد فإننا لا نجد نصا صريحا على قتل المرتد، وإنما نجد ذكرا لعقوبات دينية اجتماعية، هي: العزل من الجماعة وهو العقوبة التي أصبحت فيما بعد تعرف باسم الحرمان (الحرم) الكنسي، والأناثيما (اللعن)، وهاتان العقوبتان محل اتفاق بين رجال الدين المسيحي. ويُرجع القائمون على الكنيسة سلطتهم في اللعنة والطرده إلى السلطان الذي أعطاه لهم المسيح في الحل والربط، كما جاء في الإنجيل: "الحق أقول لكم: كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطا في السماء، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا في السماء."¹

لقد كان الموقف الغالب في القرون الثلاثة الأولى هو الاكتفاء بمعاقبة المرتدين والهرطقة بالفصل والحرمان،² كما كان آباء الكنيسة في تلك القرون يرون أن العقوبات الواردة في العهد القديم قد نُسخت.³ فلما أصبحت للمسيحية سلطة سياسية، أرادت الدولة المسيحية تطبيق عقوبات أخرى،

¹ إنجيل متى (18: 18-19).

² Charles G. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, vol.14, p.288, vol. 8, p.66.

³ *ibid*, vol.14, p.288, vol. 8, p.68.

وأصبح بإمكانها إخضاع المرتدين للعقوبة المادية فضلا عن العقوبات الدينية التي كانت تمارسها الكنيسة من قبل. في هذه المرحلة أصبحت الردة عن المسيحية جريمة يعاقب عليها القانون، وأصبح المرتد عن المسيحية إلى اليهودية يعاقب بمصادرة أمواله، وحرمانه من جميع الحقوق المدنية، مثل: حق الوصية، وحق الميراث، وحق الإدلاء بالشهادة في المحاكم، كما يعاقب بتجريدته من جميع المناصب الشرفية.¹ ولم تقتصر تلك العقوبات على المرتدين، بل امتدت لتشمل المتهمين بالهرطقة، حيث نصت القوانين على اعتبار الهرطقة جريمة كبرى يعاقب عليها بمصادرة الأموال، والمنع من البيع والشراء، والنفي، والجلد، والمنع من جميع النشاطات الاجتماعية والدينية، وإحراق كتب الهرطقة، وقد تصل العقوبة إلى الحكم بالإعدام. وقد تعدت العقوبة الأشخاص المتهمين بالهرطقة لتشمل أولادهم، حيث كانوا يمنعون من الميراث، إلا إذا أثبتوا رجوعهم إلى الكنيسة الرسمية.² كما نصت على معاقبة المحرض على الردة بالقتل.³

ولما أدخلت عقوبة الإعدام ضمن عقوبات الردة والهرطقة وقع الاختلاف بين رجال الكنيسة حولها، حيث ذهب طائفة منهم إلى معارضة تلك العقوبة والاكتفاء بالعقوبات الدينية، وذهب أغلبهم - خاصة في العصور الوسطى - إلى تأييد تلك العقوبة، حتى وصل الأمر إلى اعتماد الكنيسة عقوبة الحرق على قيد الحياة. وقد استند المؤيدون لعقوبة الإعدام إلى ما جاء في نصوص العهد القديم، وإلى مثل الكرمة بأغصانها المثمرة واليابسة الوارد في إنجيل متى: "هكذا كل شجرة جيدة تصنع أثمارا جيدة وأما الشجرة الرديئة فتصنع أثماراً رديئة... كل شجرة لا تصنع ثمرا جيدا تُقطع وتُلقى في النار. فإذا من ثمارهم تعرفونهم."⁴ وفي إنجيل يوحنا: "أنا الكرمة الحقيقية، وأبي هو الكرم... أنا الكرمة وأنتم الأغصان، الذي يثبت فيّ وأنا فيه، هذا يأتي بثمر كثير، لأنكم بدوني لا تقدرُونَ أن تفعلوا شيئا، إن كان أحد لا يثبت فيّ يُطرح خارجاً كالغصن فيجف ويجمعونه ويطرحونه في النار فيحترق."⁵ وكذلك مثل الزوان، حيث جاء في الإنجيل: "يشبه ملكوت السماوات إنساناً زرع زرعاً جيداً في حقله، وفيما الناس نيام جاء عدوه وزرع زواناً في وسط الحنطة ومضى. فلما طلع النبات وصنع ثمرًا حينئذ ظهر الزوان أيضاً، فجاء عبيد رب البيت وقالوا له يا سيد أليس زرعا جيدا زرعت في حقلك فمن أين له زوان؟ فقال لهم: إنسان عدو فعل هذا، فقال له العبيد أتريد أن نذهب ونجمعه؟ فقال: لا، لئلا تقلعوا الحنطة مع

¹ James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 1, p.624.

² Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p.260.

³ *ibid*, vol.1, p.625.

⁴ إنجيل متى (7: 17-18).

⁵ إنجيل يوحنا (15: 1-7).

الزوان وانتم تجمعونه. دعوها ينميان كلاهما معا إلى الحصاد، وفي وقت الحصاد أقول للحصادين اجمعوا أولا الزوان واحزموه حزما ليحرق، وأما الخنطة فاجمعوها إلى مخزني... حينئذ صرف يسوع الجموع وجاء إلى البيت فتقدم إليه تلاميذه قائلين فسر لنا مثل زوان الحقل. فأجاب وقال لهم الزارع الزرع الجيد هو ابن الإنسان، والحقل هو العالم، والزرع الجيد هو بنو الملكوت، والزوان هو بنو الشرير، والعدو الذي زرعه هو إبليس، والحصاد هو انقضاء العالم، والحصادون هم الملائكة. فكما يجمع الزوان ويحرق بالنار هكذا يكون في انقضاء هذا العالم: يرسل ابن الإنسان ملائكته فيجمعون من ملكوته جميع المعائر وفاعلي الآثم، ويطرحونهم في أتون النار.¹

وفي الإسلام نجد أن ثبوت عقوبة دنوية للردة أمر مُتَّفَقٌ عليه بين علماء الإسلام، وإن كان بعض الكُتَّاب المعاصرين يرون عدم ثبوت عقوبة شرعية على الردة المجردة من الخروج على الدولة المسلمة. وتدل نصوص السنة النبوية وتطبيقات الصحابة والتابعين على أن الأصل في عقوبة الردة هي الإعدام، ولكن قد تخفف هذه العقوبة في ظروف تقتضي ذلك التخفيف. ويستفاد هذا من حادثة ابن مسعود رضي الله عنه مع النفر من بني حنيفة عندما رأى عددهم كثيرا وكان له أمل في أن يرجع بعضهم إلى الدين ولا يذهبوا جميعا ضحايا للشيطان، ومقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النفر البكرين. كما أنها قد لا تطبق على من كان إسلامه عرضاً دون أن يثبت إسلامه كما هو موقف عمر بن عبد العزيز حين طلب من الوالي أن يسأل ذلك المرتد إن كان قد عرف شرائع الإسلام بعد إسلامه أم لا؟ فإن لم يكن قد عرف شرائع الإسلام، بمعنى أن إسلامه كان أمرا عارضا، تركه.

أما فيما يتعلق بالزنديق الذي تتكرر منه الردة والتوبة فقد ذهب بعض العلماء على عدم قبول توبته وتطبيق عقوبة الردة عليه، لأن إعلانه التوبة مجرد تضليل وخداع، في حين يرى بعض العلماء - وعلى رأسهم إبراهيم النخعي - أن توبة المرتد تقبل في جميع الأحوال حتى لو تكررت منه الردة والتوبة مرات كثيرة ووُجد الشك في صدق توبته، وذلك بناء على قاعدة الخطأ في العفو أفضل من الخطأ في العقاب.

المطلب الثاني: توبة المرتدين:

يتفق كل من المسيحية والإسلام في الحرص على منع أتباعهما من الردة، والعمل على عودة المرتدين إلى الدين، ولكن إجراءات الاستتابة تختلف. ففي الإسلام يكفي للمرتد مهما كان نوع رده

¹ إنجيل يوحنا (15: 1-7).

ومدتها أن يعلن توبته وتراجعته عن الأفعال أو المعتقدات التي كانت سببا في رذته، وبمجرد حصول ذلك يكون قد عاد إلى الإسلام، ولا يحتاج إلى الخضوع لإجراءات معينة أو الانتظار مدة زمنية معينة. كما أنه لا خلاف بين المسلمين في قبول توبة المرتد مهما كان نوع رذته وسببها. أما اختلافهم في قبول توبة الزنديق، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الاعتداد بتلك التوبة، فليس مرجعه إلى عدم قبول توبة المرتد بسبب غلظة رذته، وإنما مرجعها إلى اعتقادهم عدم الصدق في تلك التوبة، حيث إن الزنديق إنما يفعل ذلك من باب التلاعب والتهرب من العقوبة. أما إذ ظهرت علامات صدق الزنديق في توبته فلا خلاف في قبولها.

أما في المسيحية فقد حصلت خلافات بين رجال الكنيسة حول إعادة قبول المرتدين في الكنيسة، وتبلورت تلك الاختلافات في القرون الأولى في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أصحابه عدم قبول توبة الساقطين، ومنع إعادتهم إلى الكنيسة. وكان من أبرز الممثلين لهذا التوجه القديس نوفاتيان (Novatian). وقد توجت آراء هذا التوجه بقرارات مجمع ألفيرا (Elvira/ Illiberis)، حيث صدرت عنه قرارات تمنع قبول توبة المرتدين، وتمنع إعادتهم إلى الكنيسة، مهما كان سبب وقوعهم في الردة، وتمنع النصارى من الزواج من اليهود الوثنيين، وتمنعهم من الاشتراك في احتفالات اليهود، أو إقامة أي علاقات ودية معهم.¹ وكذلك كان القديس ترتوليان (Tertullian) يرى أن كبائر الذنوب لا تُعتفر، وأنها في حكم الوثنية والقتل، وكان ينتقد أسقف روما على قبوله في الكنيسة التائبين من مرتكبي كبائر الذنوب.²

الاتجاه الثاني: كان أصحابه يتساهلون مع التائبين من الردة، خاصة في زمن الاضطهاد الروماني، ويعيدونهم إلى الكنيسة دون إخضاعهم لشرط إظهار أعمال التوبة، ودون وضعهم تحت الاختبار. وكان من أبرز الممثلين لهذا التوجه فليسيسيموس (Felicissimus) ورفاقه من شمامسة قرطاجنة الذين عزلوا كبريانوس عن أسقفية قرطاجنة، ثم انشقوا على الكنيسة، وكونوا فرقة خاصة بهم بعد أن تمكن كبريانوس من إعادة تنصيب نفسه.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الغالب الذي سارت عليه المجامع الكنسية، ويرى أصحابه إمكانية إعادة المرتدين التائبين إلى الكنيسة، ولكن بعد إخضاعهم لبعض الإجراءات. وقد تنوعت تلك الإجراءات حسب رتبة المرتدين والذنوب التي ارتكبوها في وقت الردة.

¹ James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Scotland: T&T Clark Ltd, 1994, vol. 1, p.624.

² *Ibid*, vol. 1, p.624.

كانت أشد الإجراءات مع الذين ارتدوا وأكروهو ذويهم على الارتداد أيضاً، فهؤلاء يقفون مع السامعين ثلاث سنوات، ومع الساقطين ست سنوات، ثم يشتركون بدون قربان سنتين، وعندما يكملون عشر سنوات يشتركون في التناول، ويقفون تحت المراقبة طوال حياتهم. وكذلك الذين كانوا في الكنيسة إكليريكيين، ثم هجروا الإيمان (ارتدوا) يُقبلون حين رجوعهم كالعوام ويمنعون من القيام بأي عمل من أعمال الكهنوت.¹

وكانت أسهل الإجراءات مع الذين ارتدوا مكرهين تحت وُقوع الاضطهاد، ثم رجعوا إلى المسيحية فهم مبرؤون من الذنب، وليس عليهم عقوبة، ومع الذين صعدوا بثياب الحداد وأكلوا بالدموع، فليكونوا راعين ثلاث سنوات، أما إذا لم يأكلوا فليقيموا راعين سنتين، وحسب صلاح سيرتهم أو فسادها قبل ذلك وبعده يكون الأسقف رحيماً أو صارماً. وهذا يعني أنه يجوز لهم حضور الخدمة المقدسة، ولكن لا يجوز لهم تقديم قرابينهم، أو تناول سرّ الشركة مع المؤمنين.²

المطلب الثالث: تطبيق عقوبة الردة:

يوجد اختلاف كبير بين المسيحية والإسلام في التطبيق العملي لعقوبة الردة عبر التاريخ. ففي المسيحية كانت معاقبة المرتدين في القرون الثلاثة الأولى -قبل نشوء سلطة سياسية مسيحية- مقصورة على عقوبة الحرمان الكنسي والأناثيما (اللعن). ولما أصبحت للكنيسة سلطة سياسية بدأت تلك السلطة في تشريع العقوبات المادية ضد المخالفين لمعتقدات الكنيسة الرسمية المتحالفة مع السلطة السياسية المسيحية، وقد شملت تلك العقوبات الحرمان من الحقوق المدنية، والسجن، والقتل. وقد كان تطبيق تلك العقوبات يخضع لصرامة الحكام ومدى وقوعهم تحت التأثير المباشر للكنيسة الرسمية. وفي العصور الوسطى أصبحت للكنيسة الكاثوليكية سلطة مباشرة على بعض الحكام ونفوذ قوي لدى البعض الآخر، وأصبحت يدها مطلقة في متابعة المتهمين بالهرطقة والردة. وقد فرض مجمع فيرونا (Verona) (1184م) على الأساقفة البحث عن الهرطقة في مناطقهم وتسليمهم إلى السلطة الحاكمة، وكذلك فعلت مجامع كنسية أخرى مثل مجمع لاتيران الرابع (Lateran IV) (1215م)، حيث صدرت الأوامر بتكليف الأساقفة والشمامسة بمتابعة التفتيش عن الهرطقة ومحاکمتهم. ثم اكتمل بناء محاكم التفتيش الكنسية في عصر البابا غريغوري التاسع (Gregory IX) في مجمع تولوز (Toulouse) عام 1229م، وأصبحت

¹ حنايا إلياس كساب، مجموعة الشرع الكنسي: أو قوانين الكنيسة المسيحية الجامعة (لبنان: منشورات النور، ط2، 1989م) ص755-757.

² المرجع نفسه، ص129 وما بعدها.

مؤسسة بابوية رسمية. وفي عام 1252م أصدر البابا إنوسنت الرابع (Innocent IV) تشريعا بالسماح للسلطات المدنية باستخدام التعذيب للمتهمين المعتقلين، ليس فقط للحصول على الاعترافات، بل لإرغامهم على الشهادة على غيرهم بالهرطقة.¹

وقد كانت نتيجة محاكم التفتيش سجن أو قتل أو حرق عشرات الألوف من المخالفين لمعتقدات الكنيسة الرسمية بتهمة الهرطقة والردة. فمثلا في فترة توماس التركمادي (Tomas de Torquemada) الذي شغل منصب كبير المفتشين في محاكم التفتيش الإسبانية في الفترة (1483 - 1498م) كانت حصيلة ضحايا محاكمه كالاتي: إحراق 8800 أحياء، ومعاقبة 90000 بعقوبات مختلفة.

وفي فترة المفتش العام الذي جاء بعده دييغو دو ديزا تافيرا (Diego de Deza Tavera) الذي شغل منصب المفتش العام في الفترة (1498 - 1507م) كانت الحصيلة كالاتي: تعليق 1664 على الخشبة، وإحراق 832، ومعاقبة 32456 بعقوبات مختلفة.

وفي فترة المفتش العام الثالث فرنسيس جيمينز سيسنيرو (Francis Ximenes Cisneros) الذي شغل منصب المفتش العام في الفترة (1507 - 1517م) كانت الحصيلة كالاتي: إعدام 2536، وإحراق 1368، ومعاقبة 47263 بعقوبات مختلفة.²

وفي المقابل فإنه لا وجود لمحاكم التفتيش أو ما يشبهها في تاريخ الإسلام، فالردة في الإسلام جريمة تخضع -مثل غيرها من الجرائم- لإجراءات القضاء العادية، ولم تنصب لها محاكم خاصة، ولم توجد في الإسلام سلطة تقوم بتتبع الناس واستجوابهم والتفتيش في أفكارهم بحثا عن المرتدين، ولذلك نجد أن الحالات التي طُبقت فيها عقوبة الردة قليلة جدا. ونحن لا نتحدث هنا عن حروب الردة التي كانت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ لأن تلك الحروب لم تكن من باب تطبيق عقوبة الردة على المرتدين، وإنما كانت من باب محاربة المتمردين والثائرين على الدولة الإسلامية، وقد كانت بعض حالات ذلك التمرد والثورة بسبب الردة عن الإسلام، وبعضها بسبب منع الزكاة والخروج على الدولة الإسلامية.

المطلب الرابع: تبرير عقوبة الردة:

يرى القديس توما الأكويني أن الدخول في المسيحية يقوم على الحرية والاختيار، ولكن من دخل المسيحية لا تبقى له بعد ذلك حرية الاختيار بين الاستمرار عليها أو تركها، ولا يحق له الخروج منها، ويكره إكراهها على الاستمرار فيها، ويستدل على ذلك بتشبيه الدخول في المسيحية بالندى، حيث

¹ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.636.

² idib, p.639.

يقول: "كما أن النذر اختياري إلا أن الوفاء به اضطراري، كذلك اعتناق الإيمان اختياري، إلا أن التزامه بعد اعتناقه ضروري، ولهذا ينبغي إكراه المبتدعة على التزام الإيمان."¹ ويقول عن اليهود الذين دخلوا المسيحية ثم ارتدوا عنها: "اليهود إذا كانوا لم يعتنقوا الإيمان قط فلا ينبغي إكراههم عليه، أما إذا كانوا قد اعتنقوه فينبغي إكراههم بالقوة على لزومه."²

ويبرر رجال الكنيسة الكاثوليكية عدم التسامح مع المرتدين والهراطقة بأن عقوبة الردة والهراطقة في أصلها قائمة على عدم التسامح مع التعاليم المفسدة للإيمان؛ فعدم التسامح مع تلك التعاليم ومع أصحابها أصل من أصول المسيحية. وعدم التسامح مع المرتدين والهراطقة ضروري؛ لأن التسامح مع العناصر الهدامة في الجماعة يعني الانتحار. ومن طبيعة الإجراءات القمعية أن تسبب نوعاً من المعاناة والإزعاج. كما يرفضون وصف محاكم التفتيش بالقسوة والاعتداء على المشاعر الإنسانية.³

يقول مارتن لوتر في تبرير القسوة في معاقبة المتهمين بالردة بسبب مخالفتهم لمذهبه الذي يعتقد: "لئن يكن من القسوة الموافقة على معاقبتهم بالسيف، فإن في إدانة هؤلاء للوعظ وإقدامهم على نشر العقائد الخطرة وإبطالهم التعليم المستقيم، وإسقاطهم ممالك هذا العالم ما يفوق ذلك قسوة."⁴ ومن رجال الكنيسة من يرى في العقوبات المادية للهراطقة والمرتدين دافعاً لهم على الرجوع إلى الكنيسة خوفاً من تلك العقوبات، ومنهم البابا ليو الأول (Leo I) الذي كتب في عام 447م عن العقوبات القاسية التي تفرضها السلطة المسيحية على الهراطقة والمرتدين يقول: "هذه الصرامة تعود بالمنفعة على الرأفة الكنسية. وإذا كان من واجب الكنيسة الابتعاد عن القمع الدموي والاكتفاء بحكم كهنوتي، فإن من شأن القرارات الصارمة الصادرة عن الأمراء المسيحيين أن تعينها أحياناً على تحقيق ما تريد، إذ يحدث أن يلجأ المذنبون إلى العلاجات الروحية خوفاً من العذابات الجسدية."⁵

وتضيف الكنيسة الكاثوليكية إلى المبررات السابقة كون الردة (مخالفة المعتقدات الرسمية للكنيسة) تخدم وحدة الكنيسة وسلطتها الدينية المعصومة، وأي رأي يُخالف تلك السلطة يُعد تحدياً وطعناً في مصدر الإيمان، كما أن الهراطقة والمرتدين يعملون على التمرد على السلطة التي مصدرها رباني.⁶

¹ توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج5، ص502-503.

² المرجع نفسه، ص502.

³ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p. 262.

⁴ جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح، ص214، 215.

⁵ المرجع نفسه، ص98-99.

⁶ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.7, p.257.

أما في الجانب الإسلامي فإن العقوبة على الردة ليس القصد منها إكراه المرتدين على الرجوع إلى الإسلام، وإنما القصد منها حماية النظام الاجتماعي للمجتمع المسلم من الإرجاف والتشكيك، وإذا لم يجاهر المرتد برده واحتفظ بأفكاره لنفسه فلا أحد يسأل عنه أو يعقد له محكمة تفتيش، وأمره إلى الله تعالى. ولذلك فإن ترتيب عقوبة على الردة لا يعدّ بمثابة الإكراه في الدين؛ لأن العقوبات تصنف ضمن الزواجر وليس ضمن الإكراه.

الأمير عبد القادر القادر للعلوم الإسلامية

الباب الرابع
الحرب وحرية الاعتقاد في المسيحية والإسلام

الفصل الأول: الحرب المقدسة وحرية الاعتقاد في المسيحية

الفصل الثاني: الجهاد وحرية الاعتقاد في الإسلام

الفصل الأول
الحرب المقدسة وحرية الاعتقاد في المسيحية

المبحث الأول: مشروعية الحرب في المسيحية وعلاقتها بحرية الاعتقاد
المبحث الثاني: استخدام الحرب للإكراه على الدين في التاريخ المسيحي

الفصل الأول

الحرب المقدسة وحرية الاعتقاد في المسيحية

تمهيد

هل كان انتشار المسيحية في العالم بالمحبة والتبشير السلمي فقط أم أنه كان أحيانا بالإكراه بالسيف؟ وهل راعت الكنيسة في الحروب المقدسة التي خاضتها حق الشعوب في حرية الاعتقاد والممارسة الدينية؟ هذا ما يسعى هذا الفصل للإجابة عنه. وقبل الإجابة عن تلك التساؤلات لا بد من الحديث عن مشروعية الحرب في المسيحية حتى يتسنى بعد ذلك الحديث عن علاقتها بحرية الاعتقاد. وبناء على ذلك فإن هذا الفصل يشتمل على مبحثين: الأول: عن مشروعية الحرب في المسيحية وعلاقتها بحرية الاعتقاد، والثاني: استخدام الحرب للإكراه على الدين في التاريخ المسيحي.

المبحث الأول

مشروعية الحرب في المسيحية وعلاقتها بحرية الاعتقاد

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب: الأول: الحرب والسلم في نصوص العهد الجديد، والثاني: موقف اللاهوت المسيحي من مشروعية الحرب، والثالث: علاقة الحرب بحرية الاعتقاد في المسيحية.

المطلب الأول: الحرب والسلم في نصوص العهد الجديد

لا شك أن دعوة المسيح عليه السلام في طابعها العام تتسم بكونها سلمية، وأنها دعوة ركزت على مكارم الأخلاق وتركيزية النفس وتطهيرها، والاهتمام بالجانب الروحي بدلا من الاكتفاء بالشكليات والمظاهر، ومع ذلك فإن سيرته عليه السلام لا تخلو من مواقف وإشارات تدل على مشروعية استخدام القوة.

لقد بُعث المسيح عليه السلام في فترة نفشت فيها المادية المُفْرِطَة بين اليهود، وضاع جوهر الرسالة الموسوية وسط جري اليهود وراء المصالح المادية والسعي لإشباع رغباتهم الدنيوية على حساب أهداف وتعاليم الرسالة الموسوية. ولذلك نجد المسيح ينتقد كهنة اليهود - من الفريسيين والصدوقيين - انتقادا شديدا فيما أحدثوه من بدع وخرافات، وفيما أحدثوه من تحريفات لم يأت بها موسى عليه السلام، كما أنه كان دائم الانتقاد لتظاهرهم بالمحافظة على الطقوس الشكلية مع خوائهم الروحي وإهمالهم لحقائق الشريعة والقيم الخلقية التي جاءت بها.¹

¹ من ذلك - مثلا - ما جاء في إنجيل متى: "فكلّ ما قالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه، ولكن حسب أعمالهم لا تعملوا؛ لأنهم يقولون ما لا يفعلون (3)... وكل أعمالهم يعملونها لكي تنظرهم الناس (5) ... ويجيئون المتكأ الأول في الولايم والمجالس الأولى في المجامع (7) والتحيات في الأسواق، وأن يدعوهم الناس: سيدي سيدي (7) ... لكن ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراءون لأنكم تغلقون ملكوت السماوات قدام الناس، فلا تدخلون أنتم ولا تدعون الداخلين يدخلون (13). إلى آخر ما جاء في الإصحاح الثالث والعشرين.

كما أنه من الثابت أن المسيح لم يشترك بنفسه في حرب من الحروب، وأنه لم يَسْعَ بشكل مباشر إلى إقامة دولة ذات سلطة سياسية، بل كان عمله مركزا على الوعظ والدعوة إلى مكارم الأخلاق وتزكية النفس.

وسنشير في هذا المطلب إلى بعض النصوص التي تتحدث عن التسامح والصبر والسلم، كما نشير إلى بعض المواقف التي استخدم فيها المسيح القوة أو أشار إلى استخدامها، وبعض النصوص التي تحدث فيها عن العنف الذي سيقع عند انتشار الدعوة المسيحية.

الفرع الأول: التسامح والسلم في الأناجيل وتاريخ الآباء الرسولين

الناظر في الأناجيل يجد مجموعة من تعاليم التسامح والسلام والمعاملة بالتي هي أحسن، وهي النصوص التي يكثر المسيحيون الحديث عنها لإبراز الطبيعة السلمية والأخوية للمسيحية، ويسعون من خلال التركيز عليها إلى نفي البغض والعنف عن المسيحية. وفيما يأتي نستعرض أهم تلك النصوص والسياقات التي وردت فيها.

أولاً: ما ورد في إنجيل متى: "سمعتم أنه قيل عين بعين وسنٌ بسنٍ. وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشرّ، بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا. ومن سحرّك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين. من سألك فاعطه ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده. سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيك، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات فإنه يُشرقُ شمسُهُ على الأشرار والصالحين ويُمطر على الأبرار والظالمين. لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأجر لكم؟ أليس العشارون أيضا يفعلون ذلك؟ وإن سلمتم على إخوانكم فقط فأجر لكم؟ أليس العشارون أيضا يفعلون هكذا؟ فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السماوات هو كامل." ¹

وهذه وصايا من المسيح عليه السلام تأمر بمكارم الأخلاق مثل الصبر والإحسان والحب والمعاملة بالتي هي أحسن، وتبالغ في التوصية بالتمسك بها، ولكنها لا تؤخذ على إطلاقها. فمثلا عبارة: "من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضا... أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيك" لا يؤخذ على ظاهره؛ لأننا نعلم أن المسيح عليه السلام لم يكن يحب عدوّه بيلاطس،

¹ إنجيل متى (5: 38-48).

وكيف يجبه وهو يصفه بالثعلب في قوله لمن أنذره بقتل بيلاطس له: "... اذهبوا، قولوا لهذا الثعلب: ها أنا أطرد الشياطين وأشفي المرضى اليوم وغدا. وفي اليوم الثالث يتمُّ بي كلُّ شيء."¹

كما أننا لا نجد في الأناجيل ما يدلنا على أن المسيح قد أدار خده الأيسر لمن لطمه على خده الأيمن، بل نجد العكس، فعندما قبض اليهود على المسيح وأرسلوه مقيّداً إلى رئيس الكهنة حدث ما يأتي: "فسأل رئيس الكهنة يسوع عن تلاميذه وعن تعليمه. أجابه يسوع: أنا كلّمْتُ العالم علانية، أنا علّمْتُ كل حين في المجمع وفي الهيكل حيث يجتمع اليهود دائماً، وفي الخفاء لم أتكلم بشيء. لماذا تسألني أنا؟ اسأل الذين قد سمعوا ماذا كلّمْتهم! هو ذا هؤلاء يعرفون ماذا قلت أنا. ولما قال هذا لطم يسوع واحداً من الخدام كان واقفاً قائلاً أهكذا تجاوب رئيس الكهنة؟ أجابه يسوع: إن كنتُ قد تكلمتُ ردياً فاشهد على الردي، وإن حسنا فلماذا تضربني؟ وكان حنانيا قد أرسله موثقاً إلى قيافا رئيس الكهنة."² فهذا المسيح -الذي كان مقيّداً اليدين- لم يُدِرْ الخدَّ الآخر للخدام، بل احتجَّ على ضربه!

وكذلك بولس -مُنظِّر المسيحية- بالتأكيد أنه لم يكن يجب رئيس الكهنة اليهودي، ولم يقل له خيراً مقابل الشرِّ، ولم يحسن إليه عندما أمر بضربه، بل ردَّ عليه بالشتيم. جاء في أعمال الرسل: "فأمر حنانيا -رئيس الكهنة- الواقفين عنده أن يضربوه على فمه. حينئذ قال له بولس: سيضربك الله أيها الحائط المبيّض، أفانت جالس تحكّم عليّ حسب الناموس وأنت تأمر بضربي مخالفاً للناموس."³

ولذلك نجد أن القديس أوغسطين لما تحدث عن هذه المسألة في الفصل الثاني من رسالته إلى مرسلينوس (Marcellinus) لم يأخذ هذه العبارة على ظاهرها، واعتبر أن المراد بها ليس فعل الجسد، ولكن تحقيق صفة نفسية محلها القلب؛ وهي تعليم الصبر. ويكون المراد بعبارة المسيح: أن من ظلمك في ما هو عزيز عليك فاعطه ما هو أدنى من ذلك، ولا تكن مهتمّاً بالانتقام أكثر من اهتمامك بالتحمُّل، حتى لا تقدّم ما هو دنيوي زائل على ما هو خالد. والمراد من ذلك التحمُّل أن يكون وسيلة لتربية الظالم وتخليصه من الشرِّ الذي في نفسه، أما من حيث الفعل المادي فإنه ليس من الضروري إدارة الخدِّ الآخر لمن لطمك على خدك الأيمن، بل ينبغي على الشخص أن يتصرف بالطريقة التي يراها مناسبة لمصلحة أولئك الذين نريد أن نجلب لهم الخير. وهذا يعني أنه إذا كانت مصلحة الظالم

¹ إنجيل لوقا (13: 31-33).

² إنجيل لوقا (18: 19-24).

³ أعمال الرسل (23: 2-3).

تقتضي معاقبته فينبغي التصرف بذلك. ثم استدل على عدم أخذ العبارة على ظاهرها بأن المسيح نفسه لم يُدرَّ خدّه الآخر للذي لطمه عندما أُخْضِرَ أمام رئيس الكهنة، وكذلك بولس حين شتمَّ رئيس الكهنة.¹ وقد أشار إلى هذا المعنى أيضا في رده على فوستوس المانوي (Fautus).²

كما أننا نجد يوحنا ذهبي الفم -قبل أوغسطين- يذكر أن مسألة إدارة الخد الأيسر لمن لطم شخصا على خده الأيمن المراد بها تسليية المظلوم، وردع الظالم وليس إعفاؤه من العقاب.³

وزيادة على ما سبق، فإننا نجد أن المسيحيين -وعلى رأسهم آباء الكنيسة- لم يكونوا يحبون أعداءهم، ولا كانوا يديرون لهم الخدّ الأيسر بعد لطم الخد الأيمن. بل يحدثنا التاريخ أنهم حكموا على خصومهم المسيحيين بالهرطقة والحرمان من مملكة السماء، وصادروا ممتلكاتهم، وعذبوهم، وأحرقوا الآلاف منهم أحياء في محاكم التفتيش، وأعدمو الآلاف، وسجنوا ونفوا عشرات الألوف.

وحتى أولئك الآباء الأوائل للكنيسة -الذين عاشوا قبل بلورة مفهوم الحرب العادلة وقبل أن تصبح للمسيحيين سلطة سياسية- كانوا يتحدثون عن الانتقام من مضطهديهم، يقول لكطانطيوس (Lactantius) (ت325م): "لذا كنا أيضا نعرض عن الشكوى والتبرّم لدى اقتيادنا إلى العذاب والاضطهاد تاركين لله فرصة الانتقام."⁴ وهو نفسه كتب كتابا بعنوان "موت المضطهدين" يتحدث فيه عن النهاية المأساوية للذين اضطهدوا المسيحيين، "وغاية الكتاب إثبات أن كل معارضي الكنيسة لاقوا نهاية فضيعة."⁵

صحيح أن المسيحيين الأوائل في عصر الاضطهاد لم يحملوا السلاح ضد مضطهديهم من الرومانيين، ولكن التزامهم بتجنّب المقاومة العنيفة والاكتفاء بالمقاومة السلمية من خلال كتاباتهم الدفاعية والاحتجاجية الكثيرة الموجهة إلى الزعماء السياسيين والفكرين للرومانيين، قد يكون راجعا

¹ رسالة أوغسطين إلى مرسلينوس، الفصل الثاني. الرسالة موجودة على الموقع:

<http://www.newadvent.org/fathers/1102138.htm> تاريخ التصفح: 2016/8/6.

² رسالة أوغسطين إلى فوستوس. الرسالة موجودة على الموقع: <http://gnosis.org/library/contf2.htm> تاريخ التصفح: 2016/8/5.

³ يوحنا فم الذهب، تفسير القديس يوحنا فم الذهب على إنجيل مار متى البشير (د.م: مطبعة الوطن، 1884م)

ج1، ص240، 272. وأنظر أيضا: يوحنا الذهب الفم، تفسير عظة ربنا يسوع المسيح على الجبل، ترجمة دكتور جرجس كامل يوسف (القاهرة: كنيسة مار جرجس باسبورتنج، 2005م) ص28-29، 45.

⁴ جوزيف لوكليير، تاريخ التسامح، ص65.

⁵ عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ج2، ص227.

إلى التزامهم بتعاليم السلم والتسامح الواردة في الإنجيل، وقد يكون راجعا إلى أنهم كانوا يخشون أن يؤدي استعمال المقاومة المسلحة إلى نتائج أسوأ، خاصة وأنهم قد رأوا كيف كانت الثورات اليهودية ضد الرومان كارثية عليهم. وليس من المتوقع أن أولئك المسيحيين كانوا يجنون مضطهديهم، بل إنهم كانوا يتمنون لهم الهلاك ويتشفون في هلاكهم.

ثانيا: ما ورد في إنجيل متى على لسان المسيح: "... طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يُدعون."¹ وهذه دعوة صريحة للسعي من أجل تحقيق السلام. وهذا أمر لا خلاف فيه من حيث المبدأ، ولكن المشكلة تكمن في الظروف والشروط التي يكون فيها السعي إلى تحقيق السلام.

ثالثا: إنكار المسيح على أحد تلاميذه استخدام السيف عندما حاول بعض اليهود اعتقال المسيح، حيث ورد في إنجيل متى: "... حينئذ تقدموا وألقوا الأيدي على يسوع وأمسكوه، وإذا واحد من الذين مع يسوع مَدَّ يده واستلَّ سيفه وضرب عبد رئيس الكهنة فقطع أُذنه، فقال له يسوع رُدَّ سيفك إلى مكانه، لأن كل الذين يأخذون السيف بالسيف يَهْلِكُون، أتظن أني لا أستطيع الآن أن أطلب إلى أبي فيقدِّم لي أكثر من اثني عشر جيشاً من الملائكة؟ فكيف تُكملُ الكتب أنه هكذا ينبغي أن يكون."²

وهذا النص فيه نهي عن استخدام السيف، وفيه تصريح بعدم استعانة المسيح بقوة أرضية أو سماوية للدفاع عنه، ولكن ذلك الإحجام معلن بكونه لتحقيق النبوءة التي تتحدث عن نهاية دعوته، بمعنى أنه لا جدوى من استخدام القوة؛ لأن ما كان مقدَّر الوقوع سيقع مهما حاول هو وأتباعه منع وقوعه. صحيح أنه فيه إشارة إلى أن استعمال العنف يولِّد العنف، وهذا موافق للواقع ولطبيعة دعوة المسيح عليه السلام، ولكن ليس فيه نهي عن استخدام السيف في جميع الأحوال، لذلك وجدنا المسيحيين يستعملون السيف، بل يسرفون في استعماله عندما يظنون أن ذلك يخدم أغراضهم.

الفرع الثاني: مشروعية استخدام القوة في الأناجيل

توجد في الأناجيل نصوص تشير إلى مشروعية استخدام القوة من أجل إزالة المنكر، كما أن في حياة المسيح مواقف ذهب بعض الباحثين إلى تفسيرها بأنها تمثل مواقف ثورية منه. وفي ما يأتي أهم تلك النصوص والمواقف.

¹ إنجيل متى (5: 10-11).

² إنجيل متى (26: 50-54).

أولاً: استعمال المسيح القوة في تغيير الفساد الذي كان في الهيكل، فقد جاء في إنجيل يوحنا: "ووجد في الهيكل الذين كانوا يبيعون بقرًا وغنماً وحماماً والصيافر جلوساً، فصنع سوطاً من حبال وطرده الجميع من الهيكل: الغنم والبقر وكبّ دراهم الصيافر وقلب موائدهم".¹ وفي إنجيل مرقس: "ووصلوا إلى أورشليم، فدخل يسوع الهيكل وأخذ يطرد الذين كانوا يبيعون والذين كانوا يشترون في الهيكل، وقلب موائد الصيارفة ومقاعد باعة الحمام. ولم يدع أحداً يمرّ عبر الهيكل وهو يحمل متاعاً. وعلمهم قائلاً: أما كتب: إن بيتي بيتاً للصلاة يُدعى عند جميع الأمم؟ أما أنتم فقد جعلتموه مغارة لصوص!"²

وقد اختلفت آراء الباحثين المسيحيين حول دوافع هذا الدخول. فالبعض يرى أن تصريحات المسيح أثناء عملية تطهير الهيكل توحى بأن العملية ذات صبغة دينية أساساً، وأنها إنكار للفساد الذي صار إليه الكهنة من العبث بالشرعية الموسوية، والعيث فساداً في أماكن العبادة المقدسة، كما أن تصريحاته قبل الدخول تدل على أن قرار الدخول جاء تحقيقاً لنبؤة زكريا عليه السلام، ففي إنجيل متى: "...أرسل يسوع اثنين من تلاميذه، قائلاً لهما: ادخلا القرية المقابلة لكما، تجدان في الحال أتاناً مربوطة ومعها جحش، فحلاً رباطهما وأحضراهما إليّ. فإن اعترضكما أحد، فقولوا: الرب بحاجة إليهما. وفي الحال يرسلهما. وقد حدث هذا ليتّم ما قيل بلسان النبي القائل: بشروا ابنة صهيون: ها هو ملكك قادم إليك وديعاً يركب على أتان وجحش ابن أتان!"³ وفي ردّه على من أنذره بقتل بيلاطس له قال: "...اذهبوا، قولوا لهذا الثعلب: ها أنا أطرده الشياطين وأشفي المرضى اليوم وغداً. وفي اليوم الثالث يتّم بي كلّ شيء. ولكن لا بد أن أكمل مسيرتي اليوم وغداً وما بعدهما، لأنه لا يمكن أن يهلك نبي إلا في أورشليم!"⁴

ويرى بعض الباحثين أنها كانت محاولة للاستيلاء على الهيكل وأورشليم، ولكنها باءت بالفشل.⁵ ويستبعد صموئيل جورج فردريك براندن (S.G.F. Brandon).⁶ أن تكون عملية تطهير

¹ إنجيل يوحنا (2: 14-15)، إنجيل مرقس (11: 15-17).

² إنجيل مرقس (11: 15-17).

³ إنجيل متى (21: 1-5)، وانظر القصة أيضاً في: إنجيل مرقس، 7-1/11، وإنجيل لوقا، 19/29-35. وانظر

Irving M. Zeitlin., *Jesus and the Judaism of His Time*, p149

⁴ إنجيل لوقا (13: 31-33).

⁵ Irving M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time*, p.129-130.

⁶ قسيس بريطاني وباحث في مقارنة الأديان، ولد عام 1907م، وتوفي عام 1971م. شغل كرسي الأستاذية في مقارنة الأديان في جامعة مانشستر عام 1951م.

الهيكل عملاً فردياً للمسيح عليه السلام، بل يرى أنه كان مصحوباً في ذلك بحوارييه ومدعوماً بالجمع الهائج الذي خرج معه. ومن الشواهد التي تستند هذا الرأي الكيفية التي استُقبل بها المسيح عليه السلام عند دخوله أورشليم، ومضمون هتافات الجماهير في وصفه بالملك، والاستبشار بقدم مملكة داود: "وأخذ السائرون أمامه والسائرون خلفه يهتفون: أُصنّا! (المجد لله) مبارك الآتي باسم الرب! مباركة مملكة أبينا داود الآتية! أوصنا في الأعالي!"¹ وفي إنجيل يوحنا: "وفي اليوم التالي، عرف الجمهور الكبير الذي جاء إلى العيد أنّ يسوع قادم إلى أورشليم، فحملوا سعف النخل وخرجوا لاستقباله هاتفين: أوصنّا، تبارك الآتي باسم الرب، إنه مَلِكُ إسرائيل."²

ويحاول الربط بين هذا الحادث وبين ما ورد في إنجيلي مرقس ولوقا عن وقوع أحداث شغب في المدينة في وقت قريب من هذا، ففي إنجيل مرقس: "... وكان المدعو باراباس مسجوناً عندئذ مع رفاقه المشاغبين الذين ارتكبوا القتل في أثناء الشغب"³، وفي إنجيل لوقا: "وكان ذاك (باراباس) قد أُلقي في السجن بسبب فتنة حدثت في المدينة وبسبب قتل."⁴ فهو يرى تزامن الواقعتين، وأن المسيح بعد أن أدرك فشل ثورته ترك المدينة ليلاً هارباً مع حوارييه، ويدل عليه ما جاء في إنجيل مرقس: "ولما حلّ المساء، انطلقوا إلى خارج المدينة"⁵ وهو يرى أنّ هذا الفرار كان مُحطّطاً له من قَبْل؛ بدليل أن يهوذا الإسخريوطي كان يعرف المكان المتواعد على اللقاء فيه. ويدعم رأيه بأن كلا من الحواريين والقوات التي ذهبت للقبض على المسيح كانا مسلّحين، مما يوحي بأن القوات التي ذهبت للقبض عليه كانت تتوقّع مقاومة مسلّحة.⁶

ومع أن التفسير الأول أقرب إلى الواقع، إلا أنه لا ينبغي عن الدخول إلى أورشليم البعد السياسي؛ إذ إنه من العسير الفصل بين البعدين الديني والسياسي، فالدخول عنوة إلى أورشليم والهيكل في حدّ ذاته - مهما يكن الباعث عليه - يمثّل تحدياً صارخاً للسلطة الكهنوتية، والسلطة الرومانية التي نصبتهَا. واستقبال المسيح بالترحاب والتهافتات من قبل الجماهير، ووصفه بالمَلِك يشير إلى نوع من التمرد على السلطة القائمة، كما أنّ قلب مواقد الصيارفة، وغلق السوق التي كانت تقام

¹ إنجيل مرقس (11: 9-10).

² إنجيل يوحنا (12: 12-13).

³ إنجيل مرقس (15: 7).

⁴ إنجيل لوقا (23: 19).

⁵ إنجيل مرقس (11: 19).

⁶ Irving M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time*, p136-37.

في محيط الهيكل، وتطهير الهيكل من تلك المعاملات، كلها أعمال تُعدُّ خرقاً للقوانين القائمة، وتحدياً صارخاً للسلطات الحاكمة، ولذلك فهي عمل ذو بعد سياسي واضح. وتحقيق نبوءة زكريا بدخول المسيح عليه السلام إلى أورشليم، ووصفه بأنه مَلِكُهُا، يحمل في طياته دلالة على عدم الاعتراف بالسلطة الرومانية القائمة.

ويذكر جوزيف لوكير أن هذا المشهد قد أصبح مستندا كتابيا للمسيحيين الذين يقولون بجوى استخدام القوة في خدمة الغرض الديني.¹

ثانياً: ذُكِرَ المسيح عليه السلام لما سيقع بسبب دعوته من انقسام وعداوات، ولا شك أن تلك الانقسامات والعداوات ستقود إلى صراعات وحروب. جاء في إنجيل متى: "لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض السلام. ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً. فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها، والكنة ضد حماها. وأعداء الإنسان أهل بيته."² ويكمل هذا النص ما جاء في إنجيل لوقا: "جئت لألقي ناراً على الأرض، فماذا أريد لو اضطرمت، ولي صبغة أضطبعها وكيف أنحصر حتى تُكْمَل؟ أتظنون أني جئت لأعطي سلاماً على الأرض؟ كلا أقول لكم بل انقساماً، لأنه يكون من الآن خمسة في بيت واحد مُنقسمين ثلاثة على اثنين واثنان على ثلاثة. ينقسم الأب على الابن والابن على الأب، والأم على البنت والبنت على الأم، والحماة على كنتها والكنة على حماها."³

وذُكِرَ السيف في مقابل السلام يشير إلى ما سيقع من عنف يُستعمل فيه السيف، وهو نص يمكن للمسيحي في أي وقت أن يستند إليه في استعمال السلاح. وعلى الرغم من صراحة هذا النص، إلا أن بعض الكُتَّاب المسيحيين يحاولون صرفه عن ذلك المعنى، إما بالقول إن المسيح كان يشير إلى ما سيتعرض له المسيحيون من اضطهاد كما يقول جوزيف لوكير: "ولم يرد ربنا هنا بهذا الكلام أن البشارة بالإنجيل ستم بالوسائل الحربية، بل سبق فأبأنا بأن المبشرين المسيحيين ربما تعرضوا للمضايقة فانقسمت بشأهم العائلات والأمم، كما حصل لمعلمهم بالذات."⁴ وإما بصرفه إلى معنى مجازي، هو

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 51.

² إنجيل متى (10: 34-36).

³ إنجيل لوقا (12: 49-53).

⁴ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 52.

سيف الحق¹، كما يقول الأب متى المسكين: "فهو إذن سيف الحق الذي يصرع المنافق. وهكذا تبدأ الفُرقة بسقوط المنافق الراض للحق، وقيامه البارّ والمتمسك بالحق. ليس أداة حرب وعراك، بل فُرقة، وإذا بلغت الفُرقة حدّ الشدة والخطورة غير المعقولة اعتُبرت أنها كالسيف."²

ثالثاً: أمرُ المسيح باقتناء السيف الوارد في إنجيل لوقا: "ثم قال لهم حين أرسلتكم بلا كيسٍ ولا مزودٍ ولا أحذيةٍ هل أعوزكم شيء؟ قالوا: لا، فقال لهم الآن من له كيسٌ فليأخذه ومزود كذلك، ومن ليس له فليبع ثوبه ويشتر سيفاً، لأني أقول لكم إنه ينبغي ان يتم فيّ أيضاً هذا المكتوب: وأُحصي مع أُمَّةٍ، لأنّ ما هو جهتي له انقضاءً، فقالوا يارب هو ذا هنا سيفان، فقال لهم يكفي."³

ويفسر القديس كيرلس الإسكندري (ت444م) هذا النص بأن المسيح كان يتنبأ بما سيقع من هجوم على أرض اليهود من طرف الرومان، "وبعني بذلك أن من له ممتلكات خاصة في إقليم اليهودية فعليه أن يجمع كل شيء ويهرب، حتى يمكنه بأي طريقة أن يُنجي نفسه. أما من ليس له الوسائط لتجهيز نفسه للرحيل، بسبب شدة فقره، فيلزمه أن يبقى في الأرض. فيقول: إن مثل هذا "فليبع ثوبه ويشتر سيفاً"، لأن السؤال لهؤلاء الذين سوف يبقون في الأرض لن يكون إن كانوا يمتلكون شيئاً أم لا، بل بالحري يكون السؤال هو هل يمكنهم الإبقاء على حياتهم؛ لأن الحرب سوف تحل بهم بعنف لا يُحتمل، حتى لا يستطيع أحد أن يقف ضدها...". ولكن التلاميذ فهموا أنه كان يطلب منهم الاستعداد للدفاع عنه وعن أنفسهم ضد الهجوم الذي يوشك أن يقع عليهم للقبض على المسيح، فقالوا: هو ذا هنا سيفان، فأجابهم ساخراً: يكفي! لأنه كان يعرف أن التلاميذ لم يفهموا معنى ما قال.⁴

قد اختلفت تفسيرات اللاهوتيين المسيحيين لعبارة "هُوَ ذَا هُنَا سَيْفَان"، فبعضهم يفسرها بالعهد

¹ جل اللاهوتيين المسيحيين يذهبون إلى هذا التفسير المجازي لأنهم يقولون أن مثل هذه المقاطع من الكتاب المقدس تصير مخالفة للسماحة عندما تفصل عن قرائنها في النصوص، فيسوع كان يعيش ويتكلم بالأمثال، لذلك لا يجوز فهم كلماته هذه حرفياً، بل يجب مراعاة مجمل القرائن. انظر: هوبرتس هوفمان، قانون التسامح، ص183.

² الأب متى المسكين، الإنجيل بحسب القديس متى: دراسة وتفسير وشرح (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، ط1، 1999م) ص368.

³ إنجيل لوقا (22: 35-38).

⁴ القديس كيرلس الإسكندري، تفسير إنجيل لوقا، ص707-709. والاقْتباس من ص707.

القديم والعهد الجديد، وبعضهم يفسرها بأنهما سيف الكلمة وسيف الأُم.¹ وفي العصور الوسطى شاع تفسير السيفين بأنهما سيف السلطة السياسية المسيحية وسيف الكنيسة. وقد كتب الملك فريدريك الثاني إلى البابا غريغوريوس التاسع في عام 1232م يقول: "ثمة سيفان غمدهما الكنيسة أمنا الوحيدة التي ولدتنا في الإيمان... وما أبعدنا، أيها الأب وراعي الكنيسة، عن الفكرة النائية التي تقول بفسخ الوحدة الجوهرية، وحدة الأب والابن الجامعة بين السيفين، بل على العكس، نؤمن بإيماننا ثابتا بأننا نحن الاثنين واحد، كما إن الأب والابن واحد، فلنعمل بروح واحدة من أجل إنقاذ الإيمان المشترك."²

وفي عام 1311م كتب ريمون للول/ريموند لول (Ramon Lull/Raymond Lull)، وهو راهب فرنسيسكاني يقول: "للكنيسة الكاثوليكية سيفان، كما هو مذكور في الإنجيل: زمني يفيد المعنى الشائع المتداول، وروحي يتمثل في العلم والعبادة. بهذين السيفين تمتلك الكنيسة كل ما يلزم لرد الكفار كلهم إلى جادة الحقيقة. وعليه، فإن بمستطاع البابا أولاً أن يرسل إلى المسلمين والأتراك والتتار رجالاً حكماء ومتبصرين مستعدين للموت فيبينوا لهؤلاء أخطاءهم ويعلنوا لهم حقيقة الإيمان الكاثوليكي المقدس، بانتظار أن يتقدموا من تلقاء ذواتهم إلى المعمودية. أما في حال المقاومة العنيفة فلا مندوحة للبابا من استعمال السيف العلماني ضدهم."³

رابعاً: مثل الملك الوارد في إنجيل لوقا والذي جاء في ختامه: "أما أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامي"⁴. يفسر كيرلس الإسكندري الأعداء هنا بأنهم أولئك الذين رفضوا الدخول في مملكة المسيح، وهم اليهود والهراطقة، فيقول: "كان هذا مصير الجنس الإسرائيلي لأنهم إذ أنكروا ملك المسيح، فإنهم سقطوا في بلايا شديدة، ولأنهم أشرار فقد هلكوا هلاكاً ردياً. كذلك زمرة الهراطقة الأشرار أيضاً ينكرون ملك المسيح... وهؤلاء أيضاً يكابدون عقوبة مثل التي لأولئك المذكورين أعلاه، وسوف يمضون إلى الهلاك."⁵

وهذا كلام صريح في أن الذين رفضوا الدخول في مملكة المسيح يستحقون القتل. أما بالنسبة

¹ ميشال نجم وآخرون، التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس: العهد الجديد 3: الإنجيل كما دونه لوقا (د.م): منشورات جامعة البلنند، 2007م) ص 516-517.

² جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 107.

³ المرجع نفسه، ص 115.

⁴ إنجيل لوقا (19: 27).

⁵ كيرلس الإسكندري، تفسير إنجيل لوقا، ص 620.

لليهود فهو يشير إلى الهلاك الذي لحقهم في حربهم ضدّ الرومان، وقد يقصد أيضا الاضطهاد الذي لحقهم تحت سلطة المسيحيين. وأما بالنسبة للهرطقة فإنهم لم يلحقهم اضطهاد إلا على أيدي إخوانهم المسيحيين، وكلامه هذا يشير إلى أنهم يستحقون تلك الاضطهادات؛ لأنها جزاء رفضهم الدخول في سلطة المسيح، أي سلطة الكنيسة الرسمية.

المطلب الثاني: موقف اللاهوت المسيحي من مشروعية الحرب

يرى الكاتب المسيحي جان فلوري أن المسيحية ديانة سلم تبدأ استخدام العنف والأسلحة وتدينه، ولكن موقف المسيحية من الحرب تطور إلى درجة أن وصل الأمر بالبابا أربان الثاني (Urban II)¹ إلى الدعوة إلى الحرب الصليبية لاسترجاع القبر المقدس الذي وقع قبل ذلك بأربعة قرون ونصف تحت سلطة المسلمين. وزعم فلوري أن ذلك التطور في الموقف من الحرب يرجع إلى المجاهدة المسلحة بين المسيحية والإسلام بسبب الفتوحات الإسلامية في القرنين الثامن والتاسع التي كانت على حساب الإمبراطورية الرومانية والممالك المسيحية التي أعقبتها.² وهو يعني بذلك أن الكنيسة كانت مضطرة إلى تبني الحرب لمواجهة الحرب التي شنها المسلمون على البلاد المسيحية. ولكنه بعد ذلك يستدرك ويعترف بأن بداية التطور في نظرة الكنيسة إلى الحرب ترجع إلى عهد الإمبراطور قسطنطين بسبب هجمات البرابرة الذين كانوا يهددون تخوم الدولة الرومانية، وحينذاك تم تبرير الحرب الدفاعية على يد اللاهوتيين وعلماء الأخلاق، ولكن دون إعطائها صفة القداسة. أما إعطاء تلك الحرب صفة القداسة فقد ظهر على وجه الخصوص إبان الفتوحات الإسلامية في الشرق بداية، ثم في الغرب، وتدعمت تلك القداسة فيما بعد عندما تورطت الكنيسة في المجتمع الإقطاعي، حيث صار اللجوء إلى العنف المسلح للدفاع عن الكنيسة وعن أفرادها وثرواتها الدنيوية. واكتملت القداسة إبان حرب الإسبان لاستعادة الأرض التي احتلها المسلمون.³

وما زعمه جان فلوري غير صحيح لأن الإمبراطورية الرومانية كانت في عصرها الوثني منخرطة في حروب استعمارية وحروب دفاعية عن تلك المستعمرات، واستمرت على تلك الحال بعد أن أصبحت

¹ أوربانوس الثاني Urban II (1042-1099م)، ولد في فرنسا باسم أوتو اللاجيري، شغل كرسي البابوية من 1088م إلى 1099م. تُعتبر دعوة أربانوس الثاني للحروب الصليبية هي الأولى من نوعها في تاريخ المسيحية، كما كانت بداية لما

يسمى بصكوك الغفران. انظر: Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.11, p.138-139.

² جان فلوري، الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية، العنف والدين في المسيحية والإسلام، ترجمة غسان مايسو (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر) ص4-5.

³ المرجع نفسه، ص6.

مسيحية، ولم تتخلّ عن الحروب بسبب اعتناق المسيحية. وعلى الرغم من اتهام بعض الكُتّاب الوثنيين -ومنهم فولوسيانوس (Volusianus) المعاصر للقديس أوغسطين- للديانة المسيحية بأنها أضعفت العقيدة الحربية في الإمبراطورية بسبب طبيعتها السلمية الراضية للقتال ومقابلة الشرّ بالشرّ مما أدى في النهاية إلى سقوط روما نفسها، إلا أنه ليس من الواضح هل هذا الاتهام صدر عن حقائق واقعية، أم أنه مجرد فصل من فصول الصراع الوثني المسيحي؟ والظاهر أنه مجرد فصل من فصول الصراع والجدل بين الوثنيين والمسيحيين، ولم يكن اتّهاما مبنياً على حقائق واقعية، فقد تحدث ول ديورانت عن أسباب سقوط روما ولم يُشر ضمنها إلى هذا السبب.¹

لقد نظّر القديس أوغسطين للحرب المسيحية (الحرب العادلة) قبل مجيء الإسلام بحوالي قرنين من الزمن، وردّ في رسالته إلى مرسلينوس (Marcellinus) على اتهام المسيحية بإضعاف الروح القتالية في الإمبراطورية الرومانية، حيث أرجع سقوط روما إلى الشرور والمعاصي التي كانت ترتكب فيها، وليس إلى اعتناقها المسيحية.²

تحدث القديس أوغسطين عن مشروعية الحرب في المسيحية في مواضع أهمها رسالته التي كتبها في الرد على فوستوس (Faustus). فقد كتب فوستوس الوثني ينتقد ما ورد في العهد القديم من حروب وحشية وقتل جماعي، فرد عليه أوغسطين يدافع عن تلك الحروب، خاصة التي خاضها موسى عليه السلام، حيث بيّن أن موسى إنما خاض تلك الحروب بأمر من الله، وأن الله عندما أمره بتلك الحرب لم يكن يقصد القسوة بل العقاب العادل ليُنزِل بالظالمين ما يستحقون ويحذر أولئك الذين يحتاجون إلى تحذير. ثم يتساءل أوغسطين: ما الشرّ الموجود في الحرب: هل هو موت بعض أولئك الذين سيموتون عاجلاً في كل حال من أجل أن يعيش الآخرون في خضوع سلمي؟ ويجب بأن هذا ليس شراً، بل مجرد كره جبان وليس نابعا من أي شعور ديني. ثم يقرر أن الشرّ الحقيقي في الحرب هو حُبّ العنف والانتقام القاسي، والعداوة الشديدة، والمقاومة المتوحشة، والرغبة في السلطة، وما يشبهها. ثم يقول إن استعمال القوة استجابة لأمر الله أو لأمر السلطة الشرعية في معاقبة مثل تلك الشرور، عندما يكون ذلك هو الطريق المناسب، أمرٌ مشروع.

ويستدل أوغسطين على مشروعية الانحراط في الجيش بفعل يوحنا المعمدان عندما جاءه بعض الجنود للتعميد وسأله: ما الذي ينبغي علينا فعله؟ فقال لهم: "لا تظلموا أحداً ولا تشؤوا بأحدٍ واكتفوا

¹ انظر ما كتبه ول ديورانت عن أسباب سقوط روما في كتابه: قصة الحضارة، ج11، ص404 وما بعدها.

² رسالة أوغسطين إلى مرسلينوس (Marcellinus). الفصل الثاني، الموقع السابق.

بعلائفكم.¹ ويعلق أوغسطين على ذلك بأن يوحنا المعمدان لم يقل لهم اتركوا أسلحتكم واستقبلوا من الجيش، أو لا تهاجموا أبدا ولا تجرحوا ولا تسيبوا إعاقة لأحد؛ لأن مثل هذه الأفعال في الحرب لا تُعدّ جريمة، بل هي قانونية. والجنود لا ينتقمون لأنفسهم، بل يدافعون عن الأمن العام. كما يستدل بقصة المسيح مع رئيس مجموعة الجند الرومان عندما جاءه يطلب منه شفاء ابنه المفلوج، حيث امتدحه المسيح وقال: "الحق أقول لكم، لم أجد ولا في إسرائيل إيمانا بمقدار هذا."² ففي هذه الواقعة نجد أن المسيح مدحه على إيمانه، ولم يأمره بترك الخدمة في الجيش. كما استدل بما ورد في الإنجيل أن المسيح قال: "أعطوا ما لقيصر لقيصر" ويفسر ذلك بأن الضريبة التي تُدفع لقيصر إنما هي لغرض دفع رواتب الجنود في الحروب.

ويخلص أوغسطين إلى أن الحكم على مشروعية الحرب يعتمد على أسباب شتّى والمشروعية التي يمكنها أولئك الذين يقومون بالحرب. ويرى أن القانون الطبيعي يعطي للأمر السلطة والمشروعية لخوض الحرب إذا كانت منصوحا بها، كما أنه ينبغي على الجنود القيام بواجباتهم العسكرية من أجل حفظ السلم والأمن في المجتمع. وعندما تُشنّ الحرب طاعة لأوامر الله فإنه يجب أن يُسمح بها، وفي هذه الحال تكون حربا عادلة؛ لأن الله لا يأمر بما هو خطأ. كما يمتدح أوغسطين الملوك المسيحيين بقوله: "لقد رأينا الأباطرة المسيحيين الذين وضعوا ثقتهم في المسيح قد حازوا على انتصارات رائعة على أعدائهم الشريرين الذين كان أملهم في الشعائر الوثنية وعبادة الشيطان."³ وهذا الامتداح لأولئك الأباطرة المسيحيين إقرار بمشروعية الحروب التي كانوا يخوضونها.

والخلاصة أن الحرب تكون مشروعة عند أوغسطين بالشروط الآتية:

- 1- يجب أن تكون متوافقة مع قانون الطبيعة، أو بأمر إلهي.
- 2- يجب أن تكون تحت قيادة شرعية، عندما ترى تلك القيادة أن شن الحرب أمر مستحسن.
- 3- يجب أن تكون الحرب لهدف نبيل بأن تكون قائمة على المحبة رغم استخدام العنف، وأن تكون لسبب عادل كاستعادة الحقوق أو معاقبة المعتدي.

¹ جاء في إنجيل لوقا: "... وجاء عشرون أيضاً ليعتمدوا فقالوا له يا معلم ماذا نفعل، فقال لهم لا تستوفوا أكثر مما فُرض لكم، وسأله جنديون أيضاً قائلين وماذا نفعل نحن، فقال لهم لا تظلموا أحداً ولا تشوا بأحدٍ واكتفوا بعلائفكم." إنجيل لوقا (3: 12-14).

² إنجيل متى (8: 10).

³ رسالة أوغسطين إلى فوستوس، الموقع السابق.

وإذا كانت هذه الضوابط قد تبدو في ظاهرها أنها تضع قيوداً على الحرب حتى تكون عادلة، فإنها في الواقع تشريع مُطلق للحرب وتبرير لها؛ لأن كل طرف يشنّ الحرب سيقول إنها أمرٌ مُستحسن لا بد منه، وأن الهدف منها هو تحقيق السلام من خلال القضاء على خطر الطرف الآخر الذي يهدد الأمن والسلم، وأنه إنما يشن الحرب من باب تحقيق الخير لشعبه، بل وربما للعدو أيضاً! وليس من السهل أن تجد دولة من الدول تشنّ حرباً على طرف آخر وتعترف بأن تلك الحرب عدوان وظلم! بل أصحاب الحروب جميعاً يبررونها بأنها للدفاع عن الأمن الوطني والسلم الاجتماعي، أو أنها للمحافظة على الحقوق أو استرجاعها ومعاقبة المعتدين.

وفي النص الآتي تشريع واضح للحرب ضدّ المسيحيين المُتهمين بالهرطقة المنشقين عن الكنيسة الرسمية، حيث يقول القديس أوغسطين: "ليس أحد منا يريد موت المبتدع، غير أن بيت داود لم يستحق أن يستولي عليه السلام إلا بمصرع ابنه أبشالوم في الحرب التي أثارها على أبيه، وكذلك الكنيسة الكاثوليكية فهي إذا كان هلاك البعض سبباً لانضمام الباقين إليها تشفي ألم قلبها الوالدي بنجاة شعوب كثيرة."¹

وبغض النظر عن الكلام الوارد في الكتابات اللاهوتية فإن مشروعية الحرب في المسيحية ترسّخت عندما أصبحت للكنيسة سلطة دنيوية زيادة على السلطة الدينية. يقول ديورانت عن موقف الكنيسة من الحرب بعد أن أصبحت السلطة السياسية مسيحية: "أما الآن فإن الكنيسة، وقد أصبحت تحت حماية الدولة، قد رضيت بالحروب التي تراها ضرورية لحماية الدولة أو الكنيسة، وكانت الكنيسة نفسها عاجزة عن اصطناع القوة، ولكنها إذا رأت أن القوة لازمة لها كانت تلجأ إلى القوة الدنيوية لفرض إرادتها. وكانت تتلقى من الدولة ومن الأفراد هبات قيمة من المال والمعابد والأراضي، فأثرت وأصبحت في حاجة إلى الدولة لتحمي كل ما كان لها من حقوق الملكية."²

ومما زاد مشروعية الحرب عند الكنيسة ترسيخاً أن الكنيسة أصبحت ترى أن مملكة المسيح في الأرض (الأرض الواقعة تحت السلطة المسيحية) تحتاج إلى حماية، بل إلى توسيعها أيضاً، ولا يتحقق ذلك دون حرب. وقد كتب أوتو (Otto) أسقف فريسينغ (Freising) في عام 1145م يقول: "يُجِبُّ إلي أنني لن أروي بعد اليوم تاريخ مدينتين، بل تاريخ مدينة واحدة أسميها الكنيسة. وما ذاك لأن الشعوب، باستثناء قلةٍ منها، أصبحت كلها كاثوليكية، بل لأن الأمراء باتوا أيضاً كذلك." ويقول عن

¹ توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج5، ص503.

² ول ديورانت، قصة الحضارة، ج12، ص94-95.

قبول المسيح أن يُحصى منذ ولادته في عداد الرعايا الرومان: "لا شك في أن هذه المدينة الغارقة في الوثنية كانت تمثل مدينة هذا العالم، فلماذا أراد رأس كنيسة الله أن يكتب فيها منذ ولادته؟ لست أرى لذلك إلا دافعا واحدا ألا وهو أن يظهر للعالم أن مجيئه إلى الأرض كان من أجل أن يجعل من مدينة هذا العالم بوسائله العجيبة مدينته الخاصة."¹ وهكذا أصبح هذا العالم هو المدينة الخاصة للمسيح، وبذلك كان لابد من الدفاع عن مدينة المسيح هذه، بل والسعي إلى توسيعها بالحرب.

المطلب الثالث: علاقة الحرب (الحرب المقدسة) بحرية الاعتقاد في المسيحية

لم يوجد خلاف بين اللاهوتيين في استخدام الحرب لتوسيع رقعة الدولة المسيحية وبالتالي إضافة أعداد جديدة من المؤمنين إلى الكنيسة، ولكن وجد خلاف بينهم حول المدى الذي يمكن أن تصل إليه تلك الحرب: هل يُكتفى بكونها وسيلة لتوسيع رقعة الدولة المسيحية وفتح الباب للتصير بين أبناء البلاد المستعمرة، أم يمكن المضي بها قدما لتبلغ مداها بتخيير أبناء تلك البلاد المستعمرة بين التعميد أو القتل؟ فكان منهم من يرى أنها لا ينبغي أن تكون وسيلة للتصير بالإكراه تحت حدّ السيف، ولكن وسيلة إلى إخضاع الشعوب غير المسيحية للسلطة المسيحية من أجل إتاحة الفرصة للمبشرين لنشر المسيحية بين تلك الشعوب. منهم القديس توما الأكويني الذي يقول: "إلا أنه يجب على المؤمنين إذا قدروا أن يُكروههم على أن لا يصدّوا عن الإيمان بالتجديف أو بحبث الكلام أو بالاضطهاد الظاهر أيضا. ولهذا السبب كثيرا ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليكروههم على الإيمان (لأنهم ولو انتصروا عليهم واستأسروهم يتركون أمر إيمانهم لحريتهم)، بل ليكروههم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالمسيح. ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الإيمان يوما وهم يقرون به كالمبتدعة أو أهل الردة، وهؤلاء يجب إكراههم حتى بالعقوبات البدنية أيضا على أن ينجزوا ما وعدوا به، ويلزموا ما اعتنقوه من قبل."²

وقد كتب البابا غريغوريوس³ إلى جناديوس الحاكم الروماني المسيحي لأفريقيا يهنئه على انتصاراته

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 106.

² توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 501-502.

³ البابا غريغوريوس الأول (Pope Gregory I) (540-604)، روماني من عائلة ارستقراطية، في عام 573م عيّن حاكما لروما، وفي عام 586م أصبح حاكماً لدير القديس أندرو، وفي عام 590م أصبح البابا الكاثوليكي، وفي 593م قام بكتابة كتب "الحوارات الاربع"، وفي 569م أرسل البابا غريغوري أوغسطين ورهبان آخرين لتبشير الإنجليز. وتوفي في 12 مارس من العام 604.

ويقول: "ليس هدفك سفك الدماء، بل توسيع هذه الدولة التي يُعبد فيها الإله الحق توسيعا يتيح لاسم المسيح أن يعم الأمم التي تم إخضاعها بفضل التبشير بكلمة الإيمان."¹

وكان منهم من لا يمانع في أن تكون الحرب وسيلة للإكراه على اعتناق المسيحية، خاصة في صفوف الوثنيين، بل منهم من كان يدعو إلى ذلك صراحة ويشترك فيه بنفسه، منهم القديس برونو دو كيرفورت (Bruno of Querfurt) الذي قُتل عام 1009م أثناء قيامه بأعمال التبشير بين الوثنيين في ليتوانيا. وقد كان هذا القديس يستدل بمثل الوليمة الذي ورد فيه: "فقال العبد يا سيّد قد صار كما أمرتَ ويوجد أيضا مكان، فقال السيد للعبد: اخرج إلى الطرق والسيارات وألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي"² على تبرير إجبار الوثنيين بالسيف على اعتناق المسيحية، حيث كتب يقول في مدح أحد الملوك الذين كانوا يشنون حربا صليبية على الليتوانيين من أجل احتلال أرضهم وإرغامهم على اعتناق المسيحية: "ما دام الليتوانيون وثنيين يعبدون الأصنام (مع الأسف)، فلم لا يكون الله قد وضع في قلب هذا الملك العزم على شنّ حرب تعود بالنصر على المسيحية إرغاما لهم على الدخول حسب ما يأمر الإنجيل. أفلا يكون ذلك فخرا عظيما وخلاصا للملك الذي يكون بعمله هذا قد وسّع مساحة الكنيسة مكتسبا أمام الله اسما رسوليا بعمله على عماد الوثنيين."³

وقد علّق جوزيف لوكليز على ذلك بقوله: "هنا يتخطى برونو التفسير الأغسطيني لعبارة الإرغام على الدخول الواردة في مثل المدعوين إلى الوليمة، فلا يعود يطبقه - شأن أسقف هيوننة - على الهراطقة والمنشقين فحسب، بل على الوثنيين المرتدين أيضا."⁴

ومن رجال الكنيسة الكاثوليكية الذين كان لهم دور مباشر في إكراه الوثنيين بالسيف على اعتناق المسيحية المطران ألبير دي ريغا (Albert of Riga/ Albert of Livonia) وهو أسقف مدينة ريغا الذي قاد حربا صليبية في منطقة البلطيق الشرقية وأرغم سكانها الوثنيين على اعتناق الكاثوليكية، وبعد نجاح تلك الحرب عينه الملك فيليب أميراً للإمبراطورية الرومانية المقدسة.⁵ ومن وقائع تلك الحرب الصليبية

¹ جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص114.

² إنجيل لوقا (14: 22-23).

³ جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص112.

⁴ المرجع نفسه، ص112.

⁵ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.260

أنه في عام 1227م اجتاحت ذلك المطران - بجيش قوامه عشرين ألف جندي - جزيرة أوزيل وحاصر عاصمتها في بحر البطليق، وأرغم سكانها الوثنيين تحت السيف على التحول إلى المسيحية.¹

نخلص مما سبق إلى أن اللاهوتيين لم يكونوا يمانعون في استخدام الحرب لتوسيع رقعة الدولة المسيحية والسعي إلى تنصير شعوب البلاد المستعمرة، ولكن بعضهم كانوا يفضلون أن يتم التنصير بالطرق السلمية، في حين كان منهم من يشجع على إكراه تلك الشعوب بالقوة على اعتناق النصرانية أو يشرف هو بنفسه على عمليات الإكراه على اعتناق المسيحية.

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص111.

المبحث الثاني

استخدام الحرب للإكراه على الدين في التاريخ المسيحي

رأينا في المبحث الأول كيف أن الحرب أصبحت أمرا واقعا بالنسبة للمسيحيين بمجرد أن أصبحت لهم سلطة سياسية، أما المناقشات النظرية حول مشروعية الحرب التي نجدتها في كتابات اللاهوتيين مثل أوغسطين فقد كانت في سياق الكتابات الدفاعية ضد الاتهامات التي أثارها بعض الفلاسفة الوثنيين والمانويين. وقد كانت تلك الاتهامات والدفاع المضاد لها على محورين: أحدهما: ما ورد في العهد القديم من نصوص تتحدث عن حروب عنيفة وقتل وحشي، وهي النصوص التي كانت مثار تشنيع من الوثنيين والمانويين خاصة بعد تحوّل السلطة السياسية الرومانية إلى المسيحية. والثاني: النصوص الواردة في الأناجيل حول السلم والتسامح وعدم مقابلة الشرّ بالشرّ، وهي النصوص التي اتخذها خصوم المسيحية في ذلك الوقت أساسا لاتهامها بإضعاف الروح القتالية في الإمبراطورية الرومانية.

والواقع أن النصوص الواردة في الأناجيل حول السلم والتسامح وعدم مقابلة الشرّ بالشرّ أصبحت -في عصر السلطة المسيحية- مبادئ نظرية يتحدث عنها القساوسة في الكنائس، أو قد يمارسها بعض الرهبان الذين آثروا حياة الرهينة، أما المسيحيون الذين كانوا جزءا من السلطة السياسية المسيحية أو متعاونين مع تلك السلطة، سواء أكانوا من العامة أم من رجال الكنيسة، فإن الحرب بالنسبة لهم كانت أمرا مشروعاً وواقعا تتم ممارسته في جميع الظروف المواتية، أما تلك النصوص فهي بالنسبة لهم ليست على ظاهرها، بل هي محلّ تأويل.

المطلب الأول: الصراعات الداخلية وحرية الاعتقاد

لقد كان المسيحيون -منذ وقت مبكر- يعيشون بينهم الكراهية والحقد والصراع العنيف بسبب الاختلافات العقديّة التي كان أكثرها حول مسألة الطبيعة البشرية والإلهية للمسيح عليه السلام. فمثلا بعد وفاة البابا ليبريوس (Liberius) عام 366م، حدث نزاع حول من يشغل كرسي البابوية بعده بين دماسوس (Damasus) ويورسينوس (Ursinus)، وتحول النزاع بين الشخصين إلى صدام عنيف بين أتباعهما وقتلوا بعضهم بعضا داخل الكنائس، وكانت النتيجة مقتل المئات، وقد قُتل في يوم واحد داخل كنيسة واحدة 137 شخصا. ولم يتوقف الاقتتال إلا بعد تدخّل حاكم روما الوثني لإنهائه،

حيث قام بنفي يورنسوس من روما.¹

وفي القرن الرابع أيضا كتب القديس جيروم -صاحب الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس- يقول عن أخيه المسيحي يوحنا بطريرك القدس: إن جهنم لا تجد فيها ما يليق به من العقاب، ويصفه بالشيطان، ويُشَبِّهه بيهودا خائن المسيح، كما وصف القديس أمبروز بأنه غراب مُشَوِّه الخلق. وفي المقابل كان خصومه المسيحيين يتهمونه أحيانا بالتأثر بالوثنية، وأحيانا بالردة إلى اليهودية.²

وقد وصل الحقد والصراع بين رجال الكنيسة إلى درجة أن البابا -الذي يعتقد المسيحيون بأنه معصوم وأنه الناطق باسم المسيح وأن ما يربطه في الأرض فهو مربوط في السماء وما يحله فهو محلول فيها- ينبش قبر بابا سابق له - كان هو أيضا معصوما وناطقا باسم الرب - ويحاكم جثته. فقد أصدر البابا ستيفان السادس (Stephen VI) الذي تولى كرسي البابوية في الفترة (896 - 897م) أمرا بإخراج جثة البابا فورموسوس (Formosus) الذي شغل كرسي البابوية في الفترة (891 - 896م)، وبعد إحضار جثته إلى مكتب البابا، أُلْبِسَتْ تلك الجثة لباس البابوية، وأُجْلِسَتْ على كرسي البابا، وعُقِدَ لها مجلس محاكمة عرف باسم "مجلس الهيكل العظمي" لمحاكمتها، وبعد ثبوت الإدانة، حُكِمَ عليه بعدم استحقاقه منصب البابوية وإلغاء جميع القرارات التي أصدرها، وقُطِعَت الأصابع الثلاثة من يده اليمنى التي كان يكتب بها المراسيم التي أصدرها (عقابا له على إصدارها وتأكيدها لإلغائها)، ثم أُلْقِيَتْ تلك الجثة في نهر التيبر.³ وكان كل ذلك بسبب صراعات على السلطة الدينية والسياسية.

أما الحرب الدينية التي أعلنتها وخاضتها الكنائس الغربية باسم (محاكم التفتيش) عندما أعلنت أن خلاص المخالفين (الهرطقة) إنما يتحقق بتخليصهم من الحياة بعد صب صنوف العذاب عليهم، فقد دامت قرونا، وكانت نتيجتها حرق وإعدام وسجن مئات الألوف. في فترة توماس التركمادي (Tomas de Torquemada) الذي شغل منصب كبير المفتشين في محاكم التفتيش الإسبانية في الفترة (1483 - 1498م) كانت حصيلة ضحايا محاكمه كالأتي: إحراق 8800 أحياء، ومعاينة 90000 بعقوبات مختلفة. وفي فترة المفتش العام الذي جاء بعده دييغو دو ديزا تافيرا (Diego de Deza Tavera) الذي شغل منصب المفتش العام في الفترة (1498 - 1507م) كانت الحصيلة كالأتي: تعليق 1664 على الخشبة، وإحراق 832، ومعاينة 32456 بعقوبات مختلفة. وفي فترة المفتش العام الثالث فرنسيس جيمينز سيسنيرو (Francis Ximenes Cisneros/ Francisco Jiménez)

¹ ول ديورانت، قصة الحضارة، ج12، ص104.

² المرجع نفسه، ج12، ص112-113.

³ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.6, p.141.

(de Cisneros) الذي شغل منصب المفتش العام في الفترة (1507 - 1517م) كانت الحصيلة كالاتي: إعدام 2536، وإحراق 1368، ومعاقبة 47263 بعقوبات مختلفة.¹

نخلص مما سبق إلى أن الناظر في تاريخ المسيحية يجد أن طابعها العام هو العداوة والصراع الدموي، وتبادل الاتهام بالكفر والحكم بالحرمان، وغياب احترام حرية الاعتقاد وحرية الاختلاف.

المطلب الثاني: الحروب الدينية بين الكنائس وحرية الاعتقاد

أولاً: الحرب بين الكاثوليك والبروتستانت

لقد خاضت الكنائس الغربية -بعضها ضد بعض- عشرات الحروب الدينية لإبادة المخالفين في المذهب، أو إكراههم على تغيير عقيدتهم، وقد مثلت تلك الحروب عصراً من عصور الحضارة المسيحية الغربية، وامتدت أكثر من قرنين بين الكاثوليك وبين البروتستانت، منها:

- حرب (1562 - 1563م) وكان سبب اشتعالها قيام الدوق فرنسوا دو غيز (Duke François de Guise) بقتل مائة من البروتستانت أثناء اجتماعهم -في الأول من شهر مارس عام 1562م- لأداء بعض الطقوس التبعية في مدينة واسي (Wassy)، وهو الأمر الذي جعل لويس دو بوربون (Louis de Bourbon) أمير كوندي (Condé) يدعو البروتستانت إلى حمل السلاح وأعلان الحرب ضد الكاثوليك، ثم انتشرت الحرب في أنحاء المملكة الفرنسية واستمرت سنة كاملة؛

- حرب (1567 - 1768م) وقد أشعل شرارة هذه الحرب البروتستانت عندما رأوا تزايد نفوذ كاردينال لوران (Lorraine) الكاثوليكي على الملك الشاب شارل التاسع (Charles IX)، وخشوا من أن يصبح الملك أداة في يد الكاردينال، فأرادوا تخليصه من نفوذه بالقوة؛

- حرب (1568 - 1570م) وكان سبب انطلاقها تعاطف البروتستانت الفرنسيين مع مجموعة من البروتستانت في هولندا كانوا خاضعين لسلطة الملك الإسباني فيليب الثاني (Philip II) تعرضوا لقمع عنيف من طرف دوق ألب (Albe)، فهب البروتستانت الفرنسيين لمساعدتهم، وأدى ذلك إلى نشوب حرب بين البروتستانت والكاثوليك الفرنسيين تركزت في ثلاث مقاطعات، هي: بواتو (Poitou)، وسانتونج (Saintonge)، وغيان (Guyenne)، واستعان البروتستانت بإنجلترا في حين استعان الكاثوليك بإسبانيا؛

- حرب (1572 - 1573م) وقد تركزت هذه الحرب في مناطق غرب وجنوب فرنسا، وكان سبب اشتعالها مذبحة القديس برثلومي التي ارتكبتها الكاثوليك ضد البروتستانت في شهر أوت 1572م؛

¹ Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.2, p.639.

- حرب (1574 - 1576م) وكانت بين تحالف البروتستانت ومجموعة من الكاثوليك المعتدلين من جهة والملك هنري الثالث (Henri III) ومن معه من الكاثوليك المتعصبين، وقد انتهت تلك الحرب بمعاهدة سلام تمنح للبروتستانت حرية العبادة في جميع مناطق فرنسا باستثناء باريس وضواحيها، وإعطاء السلطة للبروتستانت في ثمانية حصون، ومقاعد محدودة في كل برلمان؛

- حرب (1576 - 1577م) وهي امتداد للحرب السابقة، حيث اعترض الكاثوليك الغاضبون على المعاهدة التي أنهت الحرب السابقة، وكونوا مجموعات مسلحة تحت اسم رابطات الدفاع، وتمكنوا من إقناع السلطة بإلغاء المعاهدة، وأدى ذلك إلى اندلاع الحرب من جديد؛

- حرب (1579 - 1580م) وقد كانت أغلبها في مناطق محلية، وانتهت بمعاهدة فليكس (Fleix) بتاريخ 26 نوفمبر 1580م؛

- حرب (1585 - 1598م) وهي حرب طويلة على أصعدة متعددة، انتهت بمعاهدة نانت (Nantes) في أبريل 1598م، وبذلك وضع حد للحروب الدينية التي دمرت فرنسا؛

وقد ذهب ضحية تلك الحروب 40% من سكان وسط أوروبا وفقاً لإحصاء فولتير (1694 - 1778م)، وهم حوالي عشرة ملايين إنسان.¹

ثانياً: الحرب الصليبية ضد الألبجنسيين

كما خاضت الكنيسة الغربية حروباً صليبية ضد الموصوفين بالهرطقة والردة، أبرزها الحرب التي شنتها الكنيسة ضد الألبجنسيين² (Albigensian) وهم فرقة من الكاثاريين انتشرت بقوة في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وأصبحت تشكل خطراً على سلطة الكنيسة الكاثوليكية في تلك البلاد. ولما تولى إنوسنت الثالث كرسي البابوية في عام 1198م أعلن أنهم أولى بالحرب الصليبية من المسلمين، وقرر الشروع في حرب صليبية ضدهم،³ وكتب إلى رئيس أساقفة أوتش (Auch) رسالة جاء في ختامها: "وفي وسعكم إذا اضطررتم أن تجعلوا الأمراء والشعب يقضون عليهم

¹ انظر: محمد عمارة، *حقائق وشبهات حول الحرب الدينية والجهاد والقتال والإرهاب* (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2010م) ص 50-51.

والموقع: <http://www.museeprotestant.org/en/notice/the-eight-wars-of-religion-1562-1598> تاريخ التصفح: 2016/10/30.

² هم مجموعات كبيرة من الكاثاريين كانوا في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا، أطلق مجمع تور الكاثوليكي اسم الألبجنسيين (Albigensian) ربما نسبة إلى مدينة ألبى (Albi) التي كانوا يكتفون فيها. The Catholic Encyclopedia, vol.1, p.268.

³ Charles G. et al, *The Catholic Encyclopedia*, vol.1, p.268-269.

بجد السيف. " وكتب إلى ملك فرنسا فيليب أوغستوس (Philip Augustus) يستحثه أن يتولى هو أو ابنه قيادة الحرب الصليبية ضد الكاثاريين (الألبجنسيين)، وقد اعتذر ملك فرنسا عن ذلك، لكنه سمح للكثيرين من بارونات مملكته بالاشتراك في تلك الحرب. وأصدر البابا وعدا بالغفران الشامل لكل من يشارك في تلك الحرب الصليبية، مثل الغفران الذي منح لمن يشارك في الحرب الصليبية ضد المسلمين، كما منحهم البابا الحق في الاستيلاء على أراضي الكاثاريين والإقطاعيين المسيحيين الذين يأوون أولئك الهراطقة.

وقد كان موقف الكاثوليكين الذين يعيشون في مناطق الكاثاريين جنوب فرنسا يتسم بالتحفظ والاعتراض على تلك الحملة، لأنهم كانوا يرون أن هدف أولئك الصليبيين القادمين من الشمال هو محاولة الاستيلاء على أرضهم تحت ستار الغيرة الدينية، وقد اشترك بعضهم في مقاومة أولئك الصليبيين القادمين من الشمال. ولما وصل الصليبيون مدينة بيزيار (Béziers) عرضوا على أهلها تجنيبهم ويلات الحرب إن هم سلموا قائمة الهراطقة التي أعدها أسقف المدينة، كما عرضوا على الكاثوليكين الخروج من المدينة إن شاءوا، ولكن طلب الصليبيين قبول بالرفض، فوقع الهجوم عليها، وقتلوا من أهلها عشرين ألفا من الرجال والنساء والأطفال، حتى الذين لجأوا إلى الاحتباء بالكنيسة قُتلوا هم أيضا. ويروى أنه لما سُئِل قائد الحملة القسيس أنرود أموري (Arnaud Amaury) وهو مندوب البابا: كيف يفرقون بين الكاثوليكين والكاثاريين؟ قال: "اقتلوهم جميعا فالله يعلم من هم أنصاره." وبعد الفراغ من عمليات القتل الوحشي أحرقوا ما بقي من المدينة. ثم واصلت الحملة الصليبية التقدم تسحق المدينة تلو الأخرى وتُخَيَّر الناس بين قسم الولاء للكنيسة الرومانية أو القتل بتهمة المروق، واستمرت تلك الحرب الصليبية حوالي ثلاثين سنة.¹

إن النظر في تلك الصراعات والحروب يبيّن أن من سمات التاريخ المسيحي التعصب وانتهاك الحريات الدينية للآخرين، وغياب التسامح حتى بين الفرق المسيحية نفسها.

المطلب الثالث: استخدام الحرب لإكراه الوثنيين على اعتناق المسيحية
لقد شنت الممالك المسيحية في أوروبا حروبا كثيرة ضد الممالك الوثنية، وكانت تلك الحروب مدفوعة بدوافع متعددة، منها الاقتصادي والسياسي والديني. وقد صاحبت تلك الحروب حملات تنصير عامة، استخدمت فيها وسائل الدعوة السلمية ووسائل الإكراه بالسيف. وسنقتصر هنا على

¹ ول ديورانت، قصة الحضارة، ج16، ص83-89.

نماذج قليلة تبين كيفية نشر المسيحية تحت ضغط الإكراه بالسيف.

من أبرز الأمثلة على عمليات التنصير بالإكراه بالسيف ما حصل مع قبائل السكسون الألمانية، حيث إن تلك القبائل كانت في حال حربٍ كَرٍّ وفَرٍّ ضد شارلمان، وقد دخل شارلمان (Charlemagne) (742 - 814م) في حربٍ طويلةٍ ضدهم ما بين عام 772م حتى عام 798م، وكانت حرباً وحشية. ومن نماذج تلك الوحشية أنه في عام 782م قطعت أمامه في يوم واحد رؤوس 4500 من الثوار السكسون الذين أسرتهم قوات شارلمان. وكان شارلمان كلما انتصر على قبيلة من القبائل أو مدينة من المدن يضع اعتناقها المسيحية شرطاً من شروط السلام، وكان اعتناق المسيحية ثمناً يدفعه السكان مقابل تمتعهم بحماية الإمبراطور. وبعد الاستيلاء على مناطق الساكس كان أول أمر ملكي أصدره ينص على أنه: "يعاقب بالموت، من الآن فصاعداً، كل إنسان ساكسي غير مُعمَّد يسعى إلى التستر والاحتماء بمواطنيه، ويفرض تقبُّل سرِّ المعمودية مصرّاً على البقاء وثنياً."¹ كما أصدر قوانين تنص على إعدام كلِّ من يرفض الدخول في المسيحية والتعميد، وكل من يقسم بالآلهة الوثنية، أو يمارس عملية الدفن وفقاً للشعائر الوثنية، وكل من لا يلتزم بالصوم المسيحي الذي يكون بالامتناع عن أكل اللحم.² وبذلك تمكّن شارلمان من فرض المسيحية بالتبشير أحياناً، والابتزاز والإكراه بالسيف في أغلب الأحيان على قبائل السكسون والسلاف. وكذلك ما قامت به الحملات الجرمانية من حروب ضد وثنيي أوروبا الشرقية من السلاف، والبروسيين، والفنلنديين، والليتوانيين، حيث تم إجبارهم بالسيف على اعتناق المسيحية.³

وقد كانت سياسة شارلمان في التنصير الإجباري على صلةٍ وطيدةٍ بسياسة الكنيسة، حيث إن كبار مستشاريه كانوا من رجال الكنيسة. يقول جوزيف لوكير: "ومع إطلاقة عهد شارلمان حوالي العام 800م بدأت مدينة جديدة في التكوّن تدريجياً. وما يميز هذه الأخيرة هو استيحاؤها في كل المجالات تقريباً من الكنيسة التي لم تكن حارسة القيم الفكرية والثقافية في العالم الغربي وحسب، بل أيضاً القوة الوحيدة المنظمة التي لم تكن غريبة عن مفهوم الشأن العام والتدبير السياسي. ربما بدا من الوهلة الأولى أن شخصية قوية علمانية نظير شارلمان هي التي تسيطر على الكنيسة، لكن الحقيقة هي أن السيطرة الفعلية كانت للكنيسة على شارلمان؛ فكبار مستشاريه كانوا كلهم من الإكليروس، وهو لم يعيش ولم يفكر إلا ضمن مناخ كنسي، حتى لتلبس علينا أحياناً أوامره العالية وتحذيراته التي تبدو أشبه بإرشادات الوعاظ والقوانين الجمعية. وإذا

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص110.

² Bomberger, *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, vol.1, p642-643.

³ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص111.

كانت هذه المدينة الجديدة قد سُميت بحق مسيحية، فلعلنا لا نخطئ أيضا بتسميتها مدينة كنسيّة، نظرا إلى تأثيرها الكبير بالإكليروس ورجال الكنيسة.¹

وبمثل هذا الأسلوب نُشرت المسيحية في بريطانيا، والنرويج، وبروسيا، وفنلندا، وبولندا، وبحر البلطيق، والمجر، وروسيا، وفنلندا، والسويد، والنرويج.² ويعترف المبشر المسيحي ستيفن نيل بذلك فيصف تحوُّل أوروبا إلى المسيحية بقوله: "لقد كان عملا طويلا وبطيئاً، شاركت فيه كل أنواع الصفات والأفعال ابتداءً من الطهارة الخاصة البطولية إلى أن تصل إلى أخطأ أنواع الخداع والعنف."³

وفي روسيا فرض ملكها فلاديمير (Vladimir) على شعبه اعتناق المسيحية بعد أن اعتنقها هو في سنة 988م، حيث أصدر في اليوم التالي لتعميده مرسوماً يقضي بأن يدعن الروس كافة سادةً وعبداً، فقراء وأغنياء للتعميد وفقاً لطقوس الديانة المسيحية.⁴

ومن شواهد الوحشية المسيحية والتنصير الإجباري ما فعله المسيحيون الإسبان في القارة الأمريكية. وقد كتب المطران برتولومي دي لاس كازاس، وهو قسيس مسيحي إسباني من مملكة قشتالة سافر مع الحملة الإسبانية إلى أمريكا اللاتينية، وعمل قسيسا هناك لعشرات السنين، ولكنه لم يكن راضيا عن الممارسات الوحشية التي كان يقوم بها المسيحيون الإسبان بما فيهم رجال الكنيسة، فكتب كتابا سجل فيه شهادته على المجازر الوحشية التي ارتكبتها المسيحيون المبشرون والمستعمرون. جاء في مقدمته وهي رسالة موجهة إلى ملك قشتالة الإسبانية: "وإن المرء لا يستطيع أن يتخيل أبدا أن في قدرة البشر أن يقوموا بمثل هذا التخريب."⁵ وجاء فيها: "لقد قال السيد المسيح: ها أنا أرسلكم كغنم في وسط الذئاب، فلماذا يا سادتي ترسلون الذئاب الجائعة المتوحشة التي تذبح وتهلك النعاج."⁶

وتحدث عن الخصال الحميدة لشعوب تلك القارة، خاصة تواضعهم وسلامة سيرتهم وصبرهم ومسالمتهم، ثم يقول: "لقد غشي الإسبان هذه الخراف الوديدة غشيان الذئاب والنمور والأسود

¹ المرجع نفسه، ص102.

² انظر: أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر (القاهرة: مكتبة وهبة، 1401هـ/ 1981م) ص91 وما بعدها.

³ المرجع نفسه، ص103.

⁴ توماس ارنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص275.

⁵ المطران برتولومي دي لاس كازاس، المسيحية والسيوف: وثائق إبادة هنود القارة الأمريكية على أيدي المسيحيين الإسبان - رواية شاهد عيان، ترجمة سميرة عزمي الزين (د.م: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.ت) ص19.

⁶ المرجع نفسه، ص15.

الوحشية التي لم تجد طعامها أياما وأياما. ومنذ أربعين سنة وهم يقطعون أوصالها ويقتلونّها ويروعونها... كانت هذه الفظائع شديدة لم يبق في الجزيرة الإسبانية اليوم سوى مائتي هندي من أصل ثلاثة ملايين.¹ وهذا -طبعاً- يتعلق بجزيرة واحدة، وقد حدث مثله مع الجزر الأخرى. ثم يتحدث كيف يشنقون بعضهم شنقا، ويطلقون آخرين تقطيعا وهم أحياء، ويربطون آخرين بحُزم من العشب اليابس ثم يشعلون فيهم النار فيحرقونهم أحياء، ويشنون رؤساءهم أحياء فوق نار هادئة.²

أما عن أهداف ذلك القتل فيقول: "لقد قتل المسيحيون كل هذه الأنفس البريئة، وفتكوا كل ذلك الفتك باسم الدين ليحصلوا على الذهب ويكتنزوا الثروات ويصلوا إلى مراكز أكبر من أشخاصهم."³ ولم يكن جمع الذهب خاصا بالعساكر والضباط فقط، بل كان لبعض رجال الكنيسة نصيب من ذلك، حيث يقول: "كان ذلك شأن ضباط الملك أيضا كما هو شأن رئيس المطارنة في هذه الجزيرة، فقد كان هو أيضا يرسل خدمه ليأتوه بحصته من الذهب."⁴

نخلص مما سبق إلى أن المسيحيين الأوروبيين في حروبهم التي خاضوها ضد الشعوب الأخرى لم يكونوا يحترمون حرية الاعتقاد والتدين لتلك الشعوب، وكانت تلك الحروب مصحوبة بعمليات إكراه لتلك الشعوب على تغيير دينها واعتناق المسيحية.

المطلب الرابع: الحروب الصليبية ضد المسلمين

يُرجع جان فلوري أسباب الحرب الصليبية إلى أمرين: أحدهما: حاجة المسيحيين إلى ردّ الاجتياح الإسلامي في الشرق المتمثل في الأتراك، وفي الغرب المتمثل في المرابطين. والسبب الثاني: رواج عمليات الحج إلى القدس عند المسيحيين وهو الأمر الذي كان يتطلب استرداد الأراضي التي فقدتها الإمبراطورية الرومانية، بما في ذلك قبر المسيح.⁵

ويرى ميلر -المبشر البروتستانتي- أن هدف الكنيسة الكاثوليكية من إثارة الحروب الصليبية ضد المسلمين لم يكن تحويل الكفار إلى اعتناق المسيحية، بل كان الهدف منه استنزاف طاقات أمراء أوروبا

¹ المرجع نفسه، ص 24.

² المرجع نفسه، ص 28.

³ المرجع نفسه، ص 26.

⁴ المرجع نفسه، ص 40.

⁵ جان فلوري، الحرب المقدسة، ص 6.

وإضعافهم حتى تتمكن السلطة البابوية من فرض سيطرتها.¹

ويُرجع ول ديورانت الحروب الصليبية إلى ثلاثة أسباب: أولها: استيلاء الأتراك السلاجقة على القدس وما حصل منهم من تضيق على الحجاج المسيحيين، والثاني: استنجد الإمبراطور البيزنطي بالبابا إربان الثاني (Urban II) من أجل حث أوروبا اللاتينية على مساعدته على وقف المدّ التركي الإسلامي في آسيا الصغرى، حيث كتب إليه يقول: "إن من الحكمة أن يُجَارَب الأتراك في أرض آسية بدل أن ننتظرهم حتى يقتحموا بحافلهم بلاد البلقان إلى عواصم أوروبا الغربية." والثالث: رغبة المدن التجارية الإيطالية في توسيع مدى سلطانها التجاري الآخذ في الازدياد.²

أما الذي أطلق شرارة الحروب الصليبية ضد المسلمين فهو بطرس الناسك³ الذي حمل في عام 1088م رسالة من سمعان بطريك القدس إلى البابا إربان الثاني (Urban II) يتحدث فيها عن الاضطهاد الذي يعانيه المسيحيون في القدس تحت حكم الأتراك السلاجقة ويستغيث بالكنيسة اللاتينية. ومنذ ذلك الوقت بدأ النقاش حول تلك الحرب، وقد نوقش الأمر في مجمع بياسنزا (Piacenza) (1095م) وتمت الموافقة على شرّ حرب صليبية. وبعدها بدأ البابا في جولة طويلة في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا يستطلع آراء الأمراء ويحثهم على المشاركة في تلك الحرب، وانتهى الأمر بعقد مجمع كليرمنت (Clermont) بفرنسا من 18 - 28 نوفمبر 1095م، وألقى فيه البابا خطابا ناريا، ومما جاء فيه: "... لقد جاءت من تخوم فلسطين، ومن مدينة القسطنطينية، أنباء أن جنسا لعينا أبعد ما يكون عن الله، قد طغى وبغى في تلك البلاد بلاد المسيحيين، وخرّبها بما نشره فيها من أعمال السلب والحرق، ولقد ساقوا بعض الأسرى إلى بلادهم وقتلوا بعضهم الآخر بعد أن عذبوهم أشنع التعذيب. وهم يهدمون المذابح في الكنائس بعد أن يدنسوها برجسهم... على من إذن تقع تبعه الانتقام لهذه المظالم واستعادة تلك الأصقاع إذا لم تقع عليكم أتم... فقوموا بهذه الرحلة راغبين متحمسين تتخلصوا من ذنوبكم، وثقوا بأنكم ستنالون من أجل ذلك مجدا لا يفنى في ملكوت السماوات."⁴ واستمر البابا

¹ Andrew Miller, *Short Papers on Church History*, p.309.

² ول ديورانت، قصة الحضارة، ج15، 11-14.

³ بطرس الناسك (Peter the Hermit) (1050 - 1115م)، راهب من مدينة أميان الفرنسية، وإحدى الشخصيات المحورية في تاريخ الحروب الصليبية، كان له تأثير قوي على القرى والمدن التي كان يجوبها لدعوة الناس للحرب من أجل المسيح، حيث جمع ما يقارب عشرة آلاف من الأتباع وقت وصوله بجيشه إلى كولونيا في بدايات 1096م. انظر: أندرو هويتكروفت، الكفار، ص302.

⁴ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج15، ص15-16.

يجوب مدن فرنسا وإيطاليا لمدة شهور طويلة يُخطب ويحرض على تلك الحرب. ومن أجل إعطاء دفع قوي لتلك الحرب أصدر أوامر بتحرير رقيق الأرض حتى يتمكنوا من المشاركة في الحرب، وأعطى التابعين للإقطاعيين من ولائهم لسادتهم مدة الحرب، وتكفلت الكنيسة بحماية ممتلكات المحاربين مدة غيابهم عنها.¹ وأصدرت الكنيسة صك غفران لمن يشترك في تلك الحرب، فقد جاء في نص رسالة من البابا إربان الثاني: "بتقدير الله القدير وبركات بطرس أمير الرسل، وبتنازل رباني من الله، فإننا نمنح الغفران والتطهير من الذنوب، كما وضع ذلك سلفنا؛ وذلك بطريقة تعتبر أن كل من يبدأ ويكمل هذه الرحلة المقدسة أو يموت أثناءها سيحصل على تطهير من كل الذنوب التي قام باعتراف بها بقلب متواضع ونفس نادمة غاية الندم، وسوف يتلقى هذا الصليبي ثوابه الأبدي ممن يكافئ الخلق أجمعين."²

على الرغم من أن تلك الحروب الصليبية لم تكن موجّهة إلى إكراه المسلمين على اعتناق المسيحية، إلا أنها كانت حروبا وحشية تكشف عن الطبيعة الخلقية والدينية للمسيحيين، وتهدف أساسا إلى سحق المسلمين والاستيلاء على أرضهم، خاصة تلك الأراضي التي كان المسيحيون يعتقدون أنها لهم. والهدف من الحديث عن هذه الحروب هنا هو إبراز أخلاق المسيحيين الذين لا يملون من الحديث عن كون المسيحية ديانة الحب والسلم، وأن أبرز تعاليمها عدم مقابلة الشرّ بالشرّ وإدارة الخد الآخر لمن يلطم الخد الأيمن!

انطلقت الجموع المتوحشة التي لم تقدر حقيقة طول الرحلة في الحملة الصليبية الأولى، فلم يصطحبوا معهم ما يكفي من المال والطعام، فلما فرغت أموالهم وعرضهم الجوع، اضطروا إلى نهب ما في طريقهم من الحقول والبيوت في القرى والمدن المسيحية التي مروا بها، ولما وصلوا إلى القسطنطينية أمدهم إمبراطورها بالمؤن، ولكنها لم تكن كافية فانطلقوا في أرجاء المدينة ونهبوا الكنائس والمنازل والقصور، فأسرع الإمبراطور إلى مدّهم بمزيد من المؤن والسفن التي تعبر بهم مضيق البوسفور للخروج من المدينة. وقد تعلّم حكام القسطنطينية المسيحيون من ذلك الدرس فلم يسمحوا لمن جاءوا في الحملات التالية بدخولها حتى لا تتعرض للنهب والسلب من إخوانهم في المسيحية.³

وقد بلغت وحشية تلك الجموع الصليبية قممتها عندما دخلوا القدس وقتلوا المسلمين المدنيين الذين كانوا فيها، وقد بلغ عددهم سبعين ألفا، ومما ورد في وصف تلك المجزرة ما كتبه القس ريمند

¹ المرجع نفسه، ج15، ص15-17.

² علي سعود عطية، تاريخ الحروب الصليبية (القاهرة: الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، 2010م) ص13.

³ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج15، ص19-22.

الإجيلي الذي كان شاهد عيان لتلك المجزرة: "وشاهدنا أشياء عجيبة، إذ قطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين، وقتل غيرهم رميا بالسهم، أو أرغموا على أن يلحقوا أنفسهم من فوق الأبراج، وظل بعضهم الآخر يعذبون عدة أيام، ثم أحرقوا بالنار. وكنت ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال والخيل." ويذكر ديورانت أن غيره من المعاصرين روى تفاصيل مروعة، "حيث كان النساء يُقتلن طعنا بالسيوف والحرايب، والأطفال الرضع يُختطفون بأرجلهم من أنداء أمهاتهم ويُتخذ بهم من فوق الأسوار، أو تُهشم رؤوسهم بدقها بالعُمد. ودُبح السَّبْعون ألفا من المسلمين الذين بقوا في المدينة، أما اليهود الذين بقوا أحياء فقد سيقوا إلى كنيس لهم، وأُشعلت فيهم النار وهم أحياء."¹

في نهاية هذا الفصل نلخص إلى النتائج الآتية:

- كانت دعوة المسيح عليه السلام لفترة زمنية وجيزة، وكانت كلها مخصصة للدعوة والإرشاد، ولم يُقم دولة، ولا سعى إلى ذلك. كما أنه لم يشترك في حرب من الحروب، ولم يتحدث عن قوانين الحرب وشروطها؛ لأن دعوته لم يكن في حاجة إلى ذلك أصلا.
- كانت دعوة المسيح -مثل غيره من الأنبياء والرسل- سلمية قائمة على الاختيار، ولم يثبت عنه أنه أكره أحدا على الدخول في دعوته.
- لقد استخدم المسيح عليه السلام العنف في تغيير المنكرات الواقعة في الهيكل عندما دخله، كما أن مثَل الزوان المنسوب إليه في الإنجيل يُستفاد منه إمكان الإكراه على الدخول في المسيحية، وقد استعمله بعض رجال الكنيسة في تبرير الإكراه على الدين.
- على الرغم من تعاليم السلام والتسامح والعفو الموجودة في الأناجيل، إلا أن تاريخ الكنائس المسيحية حافل بالصراع والعنف والممارسات الوحشية.
- على الرغم من عدم وجود كلام مباشر عن مشروعية الحرب في الأناجيل، إلا أن اللاهوتيين لم يجدوا أية صعوبة في تشريع الحرب وتبريرها عندما ظهرت الحاجة إليها بعد قيام دولة مسيحية. وقد اعتمدوا في ذلك على نصوص العهد القديم، والإشارات الواردة في العهد الجديد.
- استخدم الحكام المسيحيون واللاهوتيون الحرب بشكل واسع في الاضطهاد الديني والإكراه على الدين. ومن أبرز الأمثلة على استخدام الحرب للاضطهاد الديني الحروب التي كانت ضد الفرق

¹ المرجع نفسه، ج15، ص25.

الموصوفة بالهرطقة، والحروب التي كانت بين الكاثوليك والبروتستانت. ومن أبرز الأمثلة على استخدام الحرب للإكراه على اعتناق المسيحية ما حصل مع الليتوانيين وقبائل الساكس. وهذا كله يدل على أن من أبرز سمات التاريخ المسيحي التعصب وعدم التسامح وانتهاك حرية الاعتقاد والتدين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني
الجهاد وحرية الاعتقاد في الإسلام

المبحث الأول: الجهاد وطبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار
المبحث الثاني: علاقة الجهاد بحرية الاعتقاد

الفصل الثاني الجهاد وحرية الاعتقاد في الإسلام

تمهيد

كان المسلمون في المرحلة المكية مأمورين بالصبر وعدم دفع الظلم بقوة السلاح، ثم شرع الله عز وجل الجهاد في المرحلة المدنية، ومارسه النبي صلى الله عليه وسلم، كما مارسه الصحابة والمسلمون من بعده. فهل كان تشريع القتال بغرض فرض الإسلام على الناس وإكراههم على الدخول فيه؟ وهل وقع فعلاً أن أكره النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابة أو المسلمون بعدهم أصحاب الديانات الأخرى على اعتناق الإسلام تحت الإكراه بالسيف؟

هذا ما سيناقشه هذا الفصل. ولما كان الهدف من هذا البحث هو دراسة العلاقة بين الجهاد وحرية الاعتقاد، فلا داعي للخوض في التفاصيل الفقهية لموضوع الجهاد. وسيتم تناول الموضوع من خلال المباحث الآتية: المبحث الأول: الجهاد وطبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار، والمبحث الثاني: علاقة الجهاد بحرية الاعتقاد.

المبحث الأول الجهاد وطبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار

المطلب الأول: مفهوم الجهاد

أولاً: المعنى اللغوي:

الجهاد في اللغة مشتق من "الجهد" بضم الجيم وفتحها.

جاء في لسان العرب: جهد: الجهدُ والجهدُ: الطاقة. وقيل الجهدُ: المشقة. والجهدُ الطاقة. ونقل عن الأزهري قوله: الجهد: بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه. وجهد الرجل في كذا أي جدّ فيه وبالغ. والجهاد المبالغة واستفراغ ما في الوُسع والطاقة من قول أو فعل. وقال الليث: الجهد: ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق، فهو مجهد. وجاهد فلان في سبيل الله: بذل وسعه، وفي القرآن (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ).¹ والجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو باللسان أو ما أطاق من شيء.²

مما سبق يتضح أن مفهوم الجهاد على المستوى اللغوي ليس مرادفاً للحرب والقتال، بل هو أعمّ منهما.

ثانياً: الجهاد في الاصطلاح الشرعي:

قال ابن حجر في تعريف الجهاد شرعاً: "بذل الجهد في قتال الكفار، ويطلق أيضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفساق. فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ثم العمل بها ثم على تعليمها. وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما يأتي به من الشبهات وما يزينه من الشهوات. وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب. وأما مجاهدة الفساق فاليد ثم اللسان ثم القلب".³

¹ الحج: 78.

² ابن منظور، لسان العرب، ص 708-710.

³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 6، ص 5.

وقال الكاساني في تعريفه: "وأما الجهاد في اللغة فعبارة عن بذل الجهد بالضم، وهو الوسع والطاقة، أو عن المبالغة في العمل من الجهد بالفتح. وفي عرف الشرع يستعمل في بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك، أو المبالغة في ذلك."¹

وقد استعمل القرآن الكريم مفردة "الجهاد" بالمعنى اللغوي المتداول، الذي هو بذل الوسع والطاقة، وبمعنى تحمُّل المشقة في سبيل شيء ما،² كما استخدمها بمعنى البذل والتضحية والقتال في سبيل الله.³ الفرق بين الجهاد والحرب من وجهين: أحدهما: أن الجهاد أعم من الحرب؛⁴ لأنه يشمل الجهاد بالنفس والمال واللسان، وجهاد النفس والشيطان. أما الحرب فهي تقابل الجهاد بالنفس. الثاني: أن الجهاد الشرعي يكون في سبيل الله، فهو لا يكون إلا في غرض مشروع، وإذا لم يكن في غرض مشروع فلا يُعدّ في الشرع جهادا، أما الحرب فقد تكون مُحقَّقة وقد تكون غير مُحقَّقة، كما أنها تكون مشروعة وغير مشروعة.⁵

أما العلاقة بين الجهاد والقتال⁶، فإن الجهاد أعم من القتال؛ لأن القتال يقابل نوعا من الجهاد؛ هو الجهاد بالنفس. وإذا كان القتال في سبيل الله فهو جهاد بالنفس، أما إذا كان القتال لغرض دنيوي، أو كان القتال ظلما فهو لا يكون جهادا بالمعنى الشرعي.

¹ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/ 1986م) ج7، ص97.

² محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (لبنان: دار البيارق، دار ابن حزم، د.ت) ج1، ص40. وذلك في الآيات الآتية: (العنكبوت: 6)، (العنكبوت: 8)، (العنكبوت: 69).

³ مثال ذلك ما ورد في سورة النساء: 95.

⁴ وردت كلمة "حرب" في القرآن الكريم بمعنى القتال في ثلاثة مواضع، هي: (المائدة: 64)، (الأنفال: 57)، (محمد: 4). ووردت في موضع واحد بمعنى غير القتال في سورة البقرة: 278-279.

⁵ عبد الحافظ عبد ربه، فلسفة الجهاد في الإسلام (بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1402-1982م) ص37-39.

⁶ مصطلح "القتال" ورد في القرآن الكريم في سبع وثلاثين موضعا بمعنى الحرب وهي كالتالي: (البقرة: 190)، (البقرة: 191)، (البقرة: 193)، (البقرة: 217)، (البقرة: 244)، (البقرة: 246)، (آل عمران: 13)، (آل عمران: 111)، (آل عمران: 146)، (آل عمران: 167)، (آل عمران: 195)، (النساء: 74)، (النساء: 75)، (النساء: 76)، (النساء: 84)، (النساء: 90)، (الأنفال: 39)، (التوبة: 12)، (التوبة: 13)، (التوبة: 14)، (التوبة: 29)، (التوبة: 36)، (التوبة: 83)، (التوبة: 111)، (التوبة: 123)، (الحج: 39)، (الأحزاب: 20)، (الفتح: 16)، (الفتح: 22)، (الحجرات: 9)،

المطلب الثاني: طبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار

نتحدث في هذا المبحث عن طبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار: هل هي علاقة عداوة وحرب مستمرة، أم أنها علاقة قائمة على المعاملة بالمثل: فنحارب من حارب الإسلام والمسلمين ومنع الناس من حرية الاختيار الديني، ونسلم من سلم المسلمين وترك للناس حرية الاعتقاد الديني؟ فإذا كانت العلاقة مع غير المسلمين علاقة حرب مستمرة وكان قتالهم لأجل كفرهم فإن في ذلك شبهة الإكراه على الدين، أما إذا ثبت أن قتال الكفار ليس لمجرد كفرهم، ولكن بسبب عدوانهم وظلمهم، وأن من سلم المسلمين وامتنع عن الصّد عن دين الله فإن العلاقة معه تكون المسالمة، فإنه بذلك تنتفي شبهة استخدام القتال في الإسلام بغرض الإكراه على الدين.

إن الناظر في القرآن الكريم يجد فيه آيات تأمر المسلمين بمقاتلة من يقاتلهم ومسالمة من يسلمهم، وتنهاهم عن العدوان، وهذه الآيات تشير إلى أن الأصل في العلاقة بين المسلمين والكفار هو المعاملة بالمثل. وفي ما يأتي أهم تلك الآيات مع بيان معناها والتعليق عليها.

1- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾).

أورد ابن كثير رواية عن أبي العالية أن هذه الآية (البقرة: 190) هي أول آية نزلت في القتال بالمدينة، فلما نزلت كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله، ويكفّ عمن كفّ عنه، حتى نزلت سورة براءة. وفسّر ابن كثير النهي عن الاعتداء بما جاء في وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم من النهي عن المثلة، والغلول، وقتل النساء والصبيان والشيوخ والرهبان ممن لا يشتركون في القتال، وتحريق الأشجار وقتل الحيوان لغير مصلحة.² وروى الطبري هذا المعنى منسوباً إلى ابن عباس، حيث قال في تفسيرها: "لا تقتلوا النساء، ولا الصبيان، ولا الشيخ الكبير، ولا من ألقى إليكم السلم وكفّ يده، فإن فعلتم هذا فقد اعتديتم."³

وذكر ابن الجوزي أن في معنى العدوان في قوله تعالى: (وَلَا تَعْتَدُوا) أربعة أقوال: أحدها: أن الاعتداء المراد به قتل من لم يقاتل، مثل الأطفال والنساء والشيوخ والرهبان، وهو منسوب إلى ابن

(الحديد: ١٠)، (الحشر: ١٤)، (المتحنة: ٨)، (المتحنة: ٩)، (الصف: ٤)، (المزمل: ٢٠). وورد في موضعين بمعنى غير الحرب، هما: (التوبة: 30)، (المنافقون: 4).

¹ البقرة: 190.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 491.

³ الطبري، جامع البيان، ج 2، ص 234.

عباس ومجاهد.¹ والثاني: معناه لا تقاتلوا من لم يقاتلكم، وهو منسوب إلى سعيد بن جبير، وأبي العالية، وابن زيد. الثالث: معناه النهي عن ابتدائهم بالقتال في الحرم في الشهر الحرام. الرابع: أنها عامة في النهي عن إتيان ما نهى الله عنه، وليست خاصة بمسألة قتال الكفار، وهو منسوب إلى الحسن البصري.²

نستخلص مما سبق أن الآية تأمر بقتال من قاتل المسلمين وتنهى عن العدوان. والمراد بالنهي عن العدوان فيما يتعلق بالعلاقة مع الكفار يشمل ثلاثة أمور: أحدها: إتلاف أموالهم في حال القتال من غير ضرورة ولا مصلحة، وهذا محل اتفاق بين العلماء على عدم جوازه. والثاني: قتل من لا يستطيع القتال أو لم يُعِدَّ نفسه للقتال، مثل النساء والشيخوخ والأطفال والرهبان، وهذا أيضا محل اتفاق بين العلماء على عدم جواز فعله قصدا ودون ضرورة. والثالث: ابتداء المشركين -الذين لم يُقاتلوا المسلمين أو يُبَيِّنُوا النية لقتالهم- بالقتال. وهذا المعنى الثالث هو الذي قال به جمهور العلماء، حيث يرون مسالة الكفار الذين لم يعتدوا على المسلمين ولم يبيتوا النية للعدوان عليهم،³ ولكن بعض المفسرين يرون أن النهي عن بدأ الكفار بالقتال منسوخ بما يسمونه "آية السيف"،⁴ وسنعرض فيما بعد لمناقشة دعوى النسخ.

2- قوله تعالى: (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ تَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِيكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ (٥).

رجح ابن كثير أنها نزلت في غزوة بدر، وذكر أنه نُسب إلى ابن عباس، ومجاهد، وزيد بن أسلم، وعطاء الخراساني، وعكرمة، والحسن، وقتادة أنها منسوخة بآية السيف في "براءة" (قَتِلُوا الَّذِينَ لَا

¹ وهذا الذي ذهب إليه ابن كثير، حيث فسّر النهي عن الاعتداء بما جاء في وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم من النهي عن المثلة، والغلول، وقتل النساء والصبيان والشيخوخ والرهبان ممن لا يشتركون في القتال، وتحريق الأشجار وقتل الحيوان لغير مصلحة. (تفسير ابن كثير، ج1، ص490).

² ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص111.

³ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم مجرد كفرهم، دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد، ص101.

⁴ الطبري، جامع البيان، ج2، ص237 وما بعدها؛ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص111. وقد اختلفت أقوال المفسرين حول المراد ب"آية السيف"، وهي في الغالب تستعمل بوصفها اسم جنس لكل آية فيها الأمر بالجهاد؛ فكل آية ورد فيها الأمر بالقتال فهي سيف. (ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص116). وأبرز الآيات التي يشار إليها باصطلاح "آية السيف" أربع، هي: (التوبة: 5)، (التوبة: 29)، (التوبة: 36)، (التوبة: 41).

⁵ الأنفال: 61-62.

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ] [التوبة: 29]، ثم عَقَّبَ على ذلك بقوله: "فيه نظر أيضا؛ لأن آية براءة فيها الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك، فأما إذا كان العدو كثيفا، فإنه تجوز مهادنتهم، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة، وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص، والله أعلم."¹

وما رجحه ابن كثير من انتفاء النسخ هو الصواب؛ لأنه لا دليل على النسخ، ولا تعارض بين الآيتين، وسيأتي مزيد من البيان حول نفي دعوى النسخ.

3- قوله تعالى: (لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دَيْرِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (١) إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِنْ دَيْرِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢).

اختلف أهل التفسير في من نزلت هذه الآيات على خمسة أقوال: أحدها: أنها نزلت في أسماء بنت أبي بكر حين قدمت عليها أمها المدينة بهدايا وهي ما زالت على الشرك، فلم تدخلها منزلها ولم تقبل هداياها، فسألت لها عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآيات، وأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تدخلها منزلها وتقبل هداياها. الثاني: أنها نزلت في خزاعة وبنو مدلج، أو في خزاعة وبنو الحارث بن عبد مناف، وكانوا صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ألا يقاتلوه، ولا يعينوا عليه أحدا. والثالث: أنها نزلت في قوم من بني هاشم منهم العباس. الرابع: أنها نزلت في النساء والصبيان. والخامس: أنها عامة في جميع الكفار.³

قال الطبري في تفسيرها بعد عرض ما روي من الأقوال المختلفة فيها: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم، وتقسطوا إليهم، إن الله عز وجل عم بقوله: (الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دَيْرِكُمْ) جميع من كان ذلك صفته، فلم يخص به بعضا دون بعض، ولا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ، لأن بر المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير مُحَرَّم ولا منهِّي عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص91.

² الممتحنة: 8-9.

³ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص1425.

لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح. قد بين صحّة ما قلنا في ذلك الخبر الذي ذكرناه عن ابن الزبير في قصة أسماء وأمها. وقوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) يقول: إن الله يحبّ المنصفين الذين ينصفون الناس، ويعطونهم الحقّ والعدل من أنفسهم، فيبرّون من برّهم، ويُحسنون إلى من أحسن إليهم.¹

ما سبق ذكره هو أهم الآيات التي تؤسس لمبدأ المعاملة بالمثل مع الكفار، وقد ورد عن بعض السلف القول بأن آيات القتال الواردة في سورة التوبة قد نسخت عهود السلم والمهادنة التي كانت بين النبي صلى الله عليه وسلم والمشركين، وأخذ بعض المفسرين تلك الأقوال وبالغ في القول بالنسخ، ومن ذلك ما نقله ابن الجوزي معلقاً على الآية الخامسة من سورة التوبة: "وقد ذكر بعض من لا فهم لهم من ناقلي التفسير أن هذه آية السيف نسخت من القرآن مائة وأربعاً وعشرين، ثم صار آخرها ناسخاً لأولها وهو قوله تعالى: "فإن تابوا وأقاموا الصلاة... وهذا سوء فهم."²

ويبدو أن سوء الفهم الذي يشير إليه ابن الجوزي وقع بسبب الغفلة عن إدراك مراد علماء السلف بالنسخ،³ ذلك أن القول بالنسخ المنسوب إليهم يحتمل أمرين:

أحدهما: أنهم يتحدثون عن مشركي مكة وما حولها من القبائل فقط. فهؤلاء تدبّر معهم الإسلام في القتال، حيث كفّ النبي صلى الله عليه وسلم عن ردّ عدوانهم بالقوة في المرحلة المكية، ثم أُذن له بعد الهجرة في قتالهم إن هم اعتدوا على المسلمين، أو هُمّوا بذلك، وأُذن له في مهادنة ومسالمة من يريد

¹ الطبري، جامع البيان، ج28، ص74.

² ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق ودراسة محمد أشرف علي الملباري (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط2، 1423هـ/2003م) ص465.

³ ينبغي الإشارة إلى الفرق والاختلاف في استعمال اصطلاح "النسخ" عند علماء الصدر الأول، وبين الأصوليين وما شاع عند المتأخرين. فالنسخ عند المتأخرين هو أن يأتي خطابٌ بحكم يلغي حكماً ثبت بخطاب سابق. (انظر: الجويني، البرهان، ج2، ص246، الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص65). أما في عرف علماء السلف من الصحابة والتابعين فإنهم كانوا يطلقون النسخ إطلاقاً عاماً يشمل الاستثناء، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وصرف النص عن ظاهره إلى معنى من المعاني يحتمله. قال ابن قيم الجوزية: "ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملة تارة، وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مُطلق على مقيّد وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم ليسمّون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً، لتضمّن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد من اللفظ بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يُحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر." ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م) ج1، ص29.

منهم السلم والمهادنة. ومع تكرّر عدوانهم ونقضهم للعهد التي كانت بينهم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم، جاءت سورة براءة بالتبرؤ منهم وإعلان الحرب الشاملة عليهم. فهؤلاء القوم قد جاء الأمر بإعلان الحرب الشاملة عليهم، ولم يعد يجدي مسالمتهم ولا مهادنتهم، والتعامل معهم بالمهادنة والمسلمة أصبح منسوخا. وهذا يعني أن النسخ مخصوص بأولئك القوم، وليس نسخا مطلقا لآيات المسلمة والمهادنة.

الثاني: أن المراد نسخ حكم المهادنة والمسلمة مع الكفار مطلقا، فيكون حكم مسالمة الكفار المسلمين منسوخا بإطلاق، ويكون الحكم الشرعي الأخير هو وجوب قتال جميع الكفار وعدم جواز مهادنة أحدٍ منهم، باستثناء أهل الكتاب والمجوس عند دفعهم الجزية.

الظاهر أن مراد أولئك السلف بالنسخ هو المعنى الأول وليس الثاني. ومما يشير إلى ذلك ما أورده ابن كثير من قول الضحاك بن مزاحم أن الآية الخامسة من سورة التوبة هي آية السيف التي نسخت كل عهد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أحد من المشركين، وكل عهد وكل مدة.¹ فما أورده ابن كثير منسوبا إلى الضحاك يتحدث عن كون آية السيف ناسخة للعهد بين الرسول صلى الله عليه وسلم ومشركي مكة وما حولها الذين نقضوا عهودهم مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يتحدث عن كونها ناسخة لآيات المسلمة والمهادنة بإطلاق. ولا شك أن هذا المعنى صحيح لا خلاف فيه.

أما المعنى الثاني فإنه من المستبعد أن يكون هو مراد أولئك العلماء، لأن هذا المعنى مخالف لما هو معمول به عند المسلمين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة التوبة، وفي زمن الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم. وما زال علماء المسلمين يفتون بجواز مسالمة الكفار ومهادنتهم إذا توفرت شروط ذلك من زمن الصحابة إلى يومنا هذا، وهذا أكبر دليل على بطلان دعوى النسخ المطلق لآيات المهادنة والمسلمة.

وفي ما يأتي أهم الآيات التي يقولون إنها نسخت آيات المسلمة والمهادنة ومناقشة دعوى النسخ.

1- قوله تعالى: (فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ^ع فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ^ع إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^ع).²

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص121.

² التوبة: 5.

هذه الآية هي أكثر ما يشار إليه بـ "آية السيف"، وهي أبرز ما يعتمد عليه القائلون بنسخ آيات المسالمة والمهادنة. وهي آية ورد فيها النص على إعلان الحرب الشاملة على المشركين بالقتل، والأسر، والحصار، والترصّد لهم في كل طريق يسلكونه.¹ وهي التي قال فيها الضحّاك بن مزاحم إنّها نسخت كل عهد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أحد من المشركين، وكل عهد وكل مدة.²

وما نسبوه إلى الضحّاك صحيح المعنى؛ فإنّ هذه الآية والآيات التي قبلها من سورة التوبة قد نسخت العهود التي كانت بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين المشركين، إلاّ العهود التي لم ينقضها أصحابها ولم يظاهروا أحدا على المؤمنين فإنّها مستمرة إلى أجلها. وينبغي التنبّه هنا إلى أنّ الضحّاك لم يقل إنّها نسخت آيات المسالمة والمهادنة بإطلاق، وإنّما قال نسخت العهود التي كانت بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين المشركين الذين نقضوا عهودهم. والفرق بين الأمرين واضح.

وذهب البعض إلى أنّها نسخت كل آية في القرآن فيها ذكر الإعراض والصبر على أذى الأعداء، ومن نُسب إليه هذا الحسين بن الفضل. وذهب آخرون إلى أنّها منسوخة وليس ناسخة، فقد نسبوا إلى الضحّاك والسدي وعطاء أنّها منسوخة بقوله تعالى: (فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً).³ وذهب ابن زيد إلى أنّ الآيتين محكمتين لم ينسخ أحدهما الآخر، وصحّحه القرطبي.⁴

عند النظر في الكلام السابق عن كون الآية ناسخة أو منسوخة يتبيّن اضطراب اجتهادات أولئك المفسرين في القول بكون هذه الآية ناسخة أو منسوخة، بل نجد التناقض في ما نُسب إليهم؛ فالضحّاك نُسب إليه القول بأنّها ناسخة لعهود الرسول صلى الله عليه وسلم مع المشركين فيما أورده ابن كثير، ونُسب إليه القول بأنّها منسوخة فيما أورده القرطبي، وبعد ذلك نجد القرطبي نفسه ينسب إلى الضحّاك القول بأنّها نسخت الآية التي بعدها، وهي قوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ).⁵ وهذا اضطراب يُشكّك في صحة ما نُسب إلى الضحّاك، ويشكّك في مصداقية القول بكونها ناسخة أو منسوخة.

¹ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1425هـ/2004م، ج15، ص179-180.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص121.

³ محمد: 4.

⁴ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1428هـ/2008م) ج8، ص10.

⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص12.

الظاهر أن الذي دفع بعض المفسرين إلى القول إنها نسخت آيات المسالمة هو أخذهم كلمة "المشركين" على أنها عامة في جميع المشركين وفي جميع الأحوال. جاء في تفسير القرطبي في تفسير قوله تعالى: (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ): "عام في كل مشرك، لكن السُّنَّةُ حَصَّتْ منه ما تقدم بيانه في سورة البقرة من امرأة وراهب وصبي وغيرهم. وقال الله تعالى في أهل الكتاب (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ)، إلا أنه يجوز أن يكون لفظ المشركين لا يتناول أهل الكتاب، ويقتضي ذلك منع أخذ الجزية من عبدة الأوثان وغيرهم."¹

إن القول بعموم كلمة "المشركين" يخالف سياق الآية، ويخالف الآية التي قبلها والتي بعدها. فالآية التي قبلها تنص على أنه: (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ).² قال الرازي في تفسيرها: "لأجل أنهم ما نكثوا وما نقضوا. قيل: إنهم بنو كنانة وبنو ضمرة، فتربصوا أمرهم ولا تقتلوهم، فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله."³ وبغض النظر عن اسم القبيلة أو القبائل المقصودة، فإن الآية صريحة في النص على أن المشركين الذين وقَّفاً بعهودهم لا يدخلون في "المشركين" الذين أعلنت عليهم الحرب. وهو الأمر نفسه الذي أكدته الآية السابعة من السورة في قوله تعالى: (كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ).⁴

كما أن الآية التالية لها تنص على أن المستجير - من المشركين الذين أعلنت عليهم الحرب - لا يُقتل، بل يُعطى الفرصة لسماع كلام الله تعالى لعله يهتدي، ثم يُبلغ مأمنه: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ).⁵ وبهذا يتبين أن سياق الآية يدل دلالة واضحة على أن كلمة "المشركين" تتحدث عن مشركي القبائل العربية الذين نقضوا عهودهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم، وهم الذين جاءت الآيات السابقة لهذه الآية بإعلان

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص9.

² التوبة: 4.

³ الرازي، التفسير الكبير، ج15، ص183.

⁴ التوبة: 7.

⁵ التوبة: 6.

البراءة منهم ومن عهودهم، وتأجيلهم أربعة أشهر لينظروا في أمرهم، ولا تدل على المشركين بإطلاق في كل زمان ومكان، بل لا تشمل حتى مشركي الجزيرة العربية الذين لم ينقضوا عهودهم.¹

ومما يثبت ذلك من الآثار، ما جاء عن سعيد بن جبير، قال: جاء رجل إلى علي بن أبي طالب [بعد نزول أوائل سورة التوبة] فقال: إذا أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء الأربعة الأشهر فيسمع كلام الله أو يأتيه بحاجة قتل؟ فقال علي بن أبي طالب: لا، إن الله عز وجل يقول: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ).²

وقد ذكر ابن تيمية أن مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية والحنابلة أن سبب قتال الكفار المقاتلة وليس مجرد الكفر. وأن مذهبهم هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار.³ كما ذكر أن مذهب مالك، وأبي حنيفة، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وهي الرواية المنصوصة عنه صريحاً، قبول الجزية من جميع المشركين، وليس من أهل الكتاب والمجوس فقط.⁴ وهذه الأقوال تؤكد رفض دعوى النسخ في هذه الآية.

2- قوله تعالى: (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ).⁵

ومحل الشاهد في هذا الآية هو قوله تعالى: (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً)، حيث يرى البعض أن كلمة "كافة" عامة تدل على قتال المشركين كافة.

قال الرازي: "في قوله تعالى: (كَافَّةً) قولان: الأول: أن يكون المراد قاتلوهم بأجمعهم مجتمعين على قتالهم، كما أنهم يقاتلونكم على هذه الصفة. يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تتخاذلوا ولا تتقاطعوا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين في مقاتلة الأعداء. والثاني: قال ابن عباس: قاتلوهم بكليتهم ولا تُحَابُوا بعضهم بترك القتال، كما أنهم يستحلون قتال جميعكم. والقول الأول أقرب حتى يصح

¹ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 118.

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 12.

³ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 78-90.

⁴ المرجع نفسه، ص 125-126.

⁵ التوبة: 36.

قياس أحد الجانبين على الآخر.¹ واختيار الرازي هو الذي ذهب إليه الطبري، حيث قال في تفسيرها: "وقاتلوا المشركين بالله أيها المؤمنون جميعا غير مختلفين، مؤتلفين غير مفترقين، كما يقاتلكم المشركون جميعا مجتمعين غير متفرقين."²

قال ابن كثير: "... يحتمل أنه منقطع عما قبله، وأنه حكم مستأنف، ويكون من باب التهيج والتحضيض، أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم أيضا لهم إذا حاربتموهم، وقاتلوهم بنظير ما يفعلون. ويحتمل أنه إذن للمؤمنين بقتال المشركين في الشهر الحرام إذا كانت البداءة منهم."³

قال ابن عطية: "قال بعض الناس: كان الفرض بهذه الآية قد توجه على الأعيان، ثم نسخ ذلك بعد، وجعل فرض كفاية. قال القاضي أبو محمد: وهذا الذي قالوه لم يعلم قط من شرع النبي صلى الله عليه وسلم أنه أزم الأمة جميعا النفير، وإنما معنى الآية الحضُّ على قتالهم والتحزُّب عليهم وجمع الكلمة، ثم قيدها بقوله (كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ)؛ فبحسب قتالهم واجتماعهم لنا يكون فرض اجتماعنا لهم، وأما الجهاد الذي يُتَدَبُّ إليه فإنما هو فرض على الكفاية إذا قام به بعض الأمة سقط عن الغير."⁴

والجدير بالذكر أن من المفسرين من ذهب إلى أن كلمة "كافة" تعود على الشهور وليس على المشركين أصلا، والمراد جواز مقاتلة المشركين في جميع الأشهر بما فيها الأشهر الحرم إذا بدأ فيها المشركون بالقتال.⁵

من خلال ما سبق عرضه حول معنى الآية يتبين عدم صحة القول بأنها ناسخة لآيات المهادنة والمسالمة.

3- (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ^٦ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ^٧ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِن قَتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ^٨ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ^٩).⁶

¹ الرازي، التفسير الكبير، ج16، ص44.

² الطبري، جامع البيان، ج10، ص152.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص160.

⁴ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، الخمر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ) ج3، ص31.

⁵ الطبري، جامع البيان، ج2، ص435.

⁶ البقرة: 191.

ومحل الاستشهاد قوله تعالى: (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ)، حيث يرى البعض أنها أمرٌ بقتال الكفار مطلقاً. وهو قول يخالف سياق الآية؛ لأن الضمير يعود على المشركين الذين يقاتلون المسلمين كما هو مذكور في الآية قبلها: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) ¹. يقول الطبري في تفسيرها: "واقتلوا أيها المؤمنون الذين يقاتلونكم من المشركين حيث أصبتم مقاتلتهم وأمكنكم قتلهم، وذلك هو معنى قوله: (حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ)... اقتلوهم في أي مكان تمكنتم من قتلهم وأبصرتم مقاتلتهم." ²

يتبين من كلام الطبري أن الخطاب متعلق بالمشركين الذين يقاتلون المسلمين، وليس بعموم المشركين.

ويرى ابن تيمية أن القرآن عبر بـ"اقتلوهم" وليس "قاتلوهم" ليكون ذلك راجعاً إلى الذين يقاتلونكم، بمعنى أنه أمر بقتل من وُجدَ من أهل القتال حيث وجد، وإن لم يكن من طائفة ممتعة. ³

4- (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) ⁴.

روى الطبري عن ابن زيد أنه قال في الناس المقصودين بهذه الآية: "هم الروم، قال: فوجه إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم." ⁵ وقال في موضع آخر: "وذكر أن هذه الآية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمره بحرب الروم، فغزا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزولها غزوة تبوك." ⁶ ونُسب إلى مجاهد قوله: "وعند نزول هذه الآية أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزو الروم، ومشى نحو تبوك." ⁷ ومما يؤكد أن المقصود بها الروم أننا عند النظر في سورة التوبة نجد القسم الأول منها يتحدث عن البراءة من المشركين الذين نقضوا عهودهم، وإعلان الحرب الشاملة عليهم، وبيان سبب ذلك. ثم جاء القسم الثاني -ومنه هذه الآية- يجرى المسلمين على قتال الروم النصارى الذين

¹ البقرة: 190.

² الطبري، جامع البيان، ج2، ص235-236.

³ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص92.

⁴ التوبة: 29.

⁵ الطبري، جامع البيان، ج2، ص244.

⁶ المرجع نفسه، ج10، ص128.

⁷ ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3، ص21.

حشدوا الحشود مع عملائهم الغساسنة لمهاجمة المسلمين، فقرر الرسول صلى الله عليه وسلم الخروج إليهم لإظهار قوة المسلمين وردعهم عن التفكير في مهاجمة المدينة.¹ وبذلك يتبين أن الآية لا تتحدث عن مطلق القتال لأهل الكتاب في جميع الأحوال، بل هي واردة في سياق معيّن تُطبّق عليه وعلى ما يكون في معناه.

جمعية الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

¹ صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 368-369.

المبحث الثاني علاقة الجهاد بحرية الاعتقاد

من أجل التعرف على علاقة الجهاد بحرية الاعتقاد لابد من النظر في أمرين: أحدهما: الأهداف التي شرع من أجلها الجهاد: هل شرع الجهاد لغرض انتهاك حرية الاعتقاد للناس وإكراههم على الدخول في الإسلام؟ أم أنه شرع لأغراض أخرى؟ الأمر الثاني: كيف كانت ممارسة النبي صلى الله عليه وسلم للجهاد: هل استخدمه لغرض إكراه الناس على الدخول في الإسلام؟ وبناء على ذلك فإن هذا المبحث يشتمل على مطلبين: أحدهما: عن الغاية من الجهاد، والثاني: التطبيق العملي للجهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم للجهاد.

المطلب الأول: الغاية من الجهاد

تحدث القرآن الكريم في آيات كثيرة عن الغاية من تشريع الجهاد، ولا نجد ضمن تلك الغايات انتهاك حرية الاعتقاد وإكراه الناس على الدخول في الإسلام، بل الآيات جميعها تؤكد أن الغاية هي رفع الظلم أو دفعه، وتوفير البيئة المناسبة للحرية الحقيقية للاختيار الديني. وفيما يأتي بيان تلك الأغراض.

أولاً: رفع الظلم ودفعه

الغاية الأولى التي شرع من أجلها القتال هي رفع الظلم الواقع، خاصة على المسلمين، أو دفع الظلم الذي يوشك أن يقع عليهم. ويدل على ذلك الآيات الآتية:

1- قوله تعالى: (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِإِنْفُسِهِمْ أَنْ يُقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَيَتَمِيزُوا بَيْنَ الْعَدُوِّ وَالْإِسْلَامِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿١٦٠﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْجِبَالُ ۗ وَسِعَ اللَّهُ عَرْشَهُ السَّمَاءَ كُلَّهَا ۗ عَالِمُ الْغُيُوبِ ﴿١٦١﴾ لَقَوِيَ عَزِيزٌ ﴿١٦٢﴾. ¹ فهذه الآيات تنص على أن القتال شرع لدفع الظلم ورفع. ²

¹ الحج: 39-40.

² انظر في بيان في معنى الآية: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص 960.

2- قوله تعالى: (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾).¹

والآية صريحة في الدلالة على مشروعية القتال لرفع الظلم الواقع على المستضعفين من المسلمين الذين عجزوا عن حماية أنفسهم أو الهجرة من دار الكفر.

3- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٧٦﴾ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَأَلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ).²

فقوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) يشير إلى أن الغاية من القتال هي دفع ظلم الكفار الذين يقاتلون المسلمين. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن هذه الآية منسوخة بالآية التي بعدها، وهي قوله تعالى: (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ).³ ولكن ذكر ابن تيمية أن جمهور المفسرين يقولون إنها غير منسوخة، وعلق على الرأي القائل بالنسخ بقوله: "ضعيف، فإن دعوى النسخ يحتاج إلى دليل، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية، بل فيه ما يوافقها."⁴ ويؤكد ابن تيمية قول جمهور العلماء بعدم نسخ الآية بكون الغاية من قتال الكافر هي "دفع شره وعدوانه، وصدّه لغيره عن دين الله، وهذا الشر يزول بالصغار والجزية مع العهد، فإنه مع العهد كفَّ يده ولسانه."⁵

والذين ذهبوا إلى القول بأنها منسوخة، ذهبوا إلى ذلك بناء على تفسيرهم قوله تعالى: (الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ) بمعنى الذين يبدأونكم بالقتال، وتفسيرهم قوله تعالى: (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ) بمعنى قتل جميع الكفار، فقالوا -بناء على ذلك الفهم- إن الثانية التي تفيد قتل جميع الكفار نسخت الأولى التي تحصر قتال الكفار في الذين يبدأون المسلمين بالقتال. ولكن من المفسرين من يرى أن قوله تعالى:

¹ النساء: 75.

² البقرة: 190-191.

³ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص 111.

⁴ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ص 101.

⁵ المرجع نفسه، ص 214.

(وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ) لا يعني قتل جميع الكفار؛ لأنه لم يقل: (واقتلوا الكفار حيث ثقتموهم)، بل قال: (وَأَقْتُلُوهُمْ)، والضمير فيها عائد على الذين ذُكروا في الآية السابقة، وهو قوله تعالى: (الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ). فالضمير ليس عائداً إلى جميع الكفار، بل هو عائداً إلى أولئك الذين يُقاتلون المؤمنين، فمن "كان من المحاربين المقاتلين للمؤمنين فإنه يُقتل حيث تُقف، وليس من حُكمه أن لا يُقاتل إلا في حال قتاله، بل متى كان من أهل القتال الذي يخيف المسلمين، ومن شأنه أن يُقاتل، قُتل قائماً أو قاعداً أو نائماً."¹

وبهذا التفسير للآيتين ينتفي الداعي إلى القول بالنسخ، ويتبين أن الآية الثانية مكملة للآية الأولى ومفسرة لها، والضمير فيها عائد على من ذُكروا في الآية الأولى، وهم الذين يقاتلون المسلمين. وبهذا يتبين عدم صحة القول بالنسخ؛ لأنه قائم على تفسير الآية الثانية بمعزل عن الآية الأولى، مع أنها في الواقع مكملة ومفسرة لها.

ثانياً: منع الفتنة في الدين

الغاية الثانية من تشريع القتال هي منع فتنة² الناس عن الإسلام، ويدل على ذلك الآيات الآتية:

1- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) وَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَانِكُمْ نِعَمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعَمَ النَّصِيرِ) ³.

2- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ) ⁴.

¹ المرجع نفسه، ص 102-103.

² جاء في لسان العرب: "الفتنة الاختبار، والفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، والفتنة الإحراق بالنار." (ابن منظور، لسان العرب، مادة (فتن)، ص 334). وتُميّت هذه الأشياء فتنة لأنها تشغل الإنسان عن ما يجب عليه، وتصرفه عن وجه الحق والعدل. والمراد بها العمل على صرف المسلمين عن دين الحق بالتخويف والتعذيب والإغراء.

³ الأنفال: 39-40. انظر في بيان معناها مثلاً: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/ 2005م) ج 4، ص 61؛ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 92-94؛ صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: تفسير سورة الأنفال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)، ج 6، ص 62.

⁴ البقرة: 193. انظر مثلاً في بيان المراد بالآية: محمد رشيد رضا، تفسير المنار (بيروت: دار المعرفة، ط 2، د. ت) ج 9، ص 211.

نلاحظ في هاتين الآيتين أن الأمر بالقتال مغيا بغايتين: الأولى: تتعلق بأمر عدمي، وهو انعدام فتنة الناس عن الدين الحق والعقيدة الصحيحة. الثانية: تتعلق بأمر وجودي وهو صيرورة الدين كله لله، بأن يخضع الجميع لسلطان الله.¹ والغايتان متكاملتان؛ فالفتنة في الدين لن تزول تماما إلا إذا كان الدين كله لله، بمعنى أن يكون السلطان لدين الله تعالى. وهذا يعني أن كون السلطان لدين الله تعالى ضروري لزوال الفتنة وتوفير الحرية الحقيقية للاختيار الديني.

ثالثا: أن يكون الدين كله لله

هذه الغاية في الغالب تكون جزءا من الغاية الثانية ومكملة لها؛ لأن انتفاء الفتنة في الدين يتحقق بكون السلطة للإسلام. وقوله تعالى: (وَيَكُونُ الْدِّينُ لِلَّهِ) (البقرة: 193) يحتمل أن يكون معناه أن يدخل الناس جميعا في دين الإسلام، ويحتمل أن يكون معناه: "أي يكون دين الله هو الظاهر العالي على سائر الأديان."² والمعنى الأول غير مقصود؛ لأن القرآن الكريم سمح لأهل الكتاب أن يقيموا على دينهم في ظل الحكم الإسلامي بعد الخضوع للسلطان السياسي للإسلام ودفع الجزية. وكذلك كان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده، حيث سمحوا لأهل الكتاب والمجوس بالبقاء على دينهم في ظل حكم الإسلام. فيكون المراد بأن يكون الدين لله: "أن لا يكون هناك استعلاء للكفر. ويكون المعنى قاتلوا في سبيل الله حتى لا يكون الاستظهار والاستعلاء للكفر، وإنما الاستظهار لدين الله الذي هو الإسلام."³

يقول ابن تيمية: "فالمقصود أن يكون الدين كله لله، أن تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه."⁴ ويقول: "وهذا يحصل إذا ظهرت كلمة الإسلام، وكان حكم الله ورسوله عاليا، فإنه قد صار الدين لله. ويدل على ذلك أنا إذا قاتلنا أهل الكتاب، فإننا نقاتلهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله، وهذا المقصود يحصل إذا أدوا الجزية عن يدٍ وكانوا صاغرين."⁵

¹ محمد نعيم ياسين، افتراءات حول غايات الجهاد (أنقرة: دار الأرقم، ط1، 1404هـ - 1984م) ص31.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص493.

³ حسن أحمد الخطاف، "قراءة في كتاب حرية الاعتقاد في القرآن الكريم للدكتور عبد الرحمن حلي"، مقال منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية لكلية الشريعة بجامعة دمشق، المجلد 22، العدد 69، جوان 2007، ص104.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمعه ورتبه: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، ج28، ص263.

⁵ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص94-95.

المطلب الثاني: التطبيق العملي للجهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلاقته بحرية الاعتقاد

رأينا في الفصل المتعلق بحرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة والنبوية وتاريخ الخلفاء الراشدين أنه لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم انتهك حرية الاعتقاد سواء للمشركين أم لأهل الكتاب، وأنه لم يكره أحدا على الدخول في الإسلام، وأن حروبه صلى الله عليه وسلم كلها كانت لأسباب موضوعية تتماشى مع الغايات التي حددها القرآن الكريم للجهاد، وأن موثيقه ومعاهداته مع الكفار كانت كلها تنص على احترام حرية الاعتقاد، وكذلك كان الأمر في الحروب والمعاهدات التي كانت في زمن الخلفاء الراشدين. ولكن ورد في بعض كتب التفسير القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم أكره مشركي العرب على الدخول في الإسلام، وهي دعوى تحتاج إلى تمحيص ومناقشة، وقد خصصت لها هذا المطلب.

روى الطبري في تفسيره عن قتادة أنه قال: "كانت العرب ليس لها دين، فأكروها على الدين بالسيف، ولا يكره اليهود ولا النصارى والمجوس إذا أعطوا الجزية."¹ وقال الطبري في معرض تعقيبه على الأقوال المختلفة في كون آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) [البقرة: 256] محكمة أم منسوخة: "وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ جَمِيعًا قَدْ نَقَلُوا عَنْ نَبِيِّهِمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ أَكْرَهَ عَلَى الْإِسْلَامِ قَوْمًا، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْإِسْلَامَ، وَحَكَّمَ بِقَتْلِهِمْ إِنْ ائْتَنَعُوا مِنْهُ، وَذَلِكَ كَعَبْدَةِ الْأَوْثَانِ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ، وَكَالْمُرْتَدِّ عَنْ دِينِهِ دِينَ الْحَقِّ إِلَى الْكُفْرِ وَمَنْ أَشْبَهَهُمْ، وَأَنَّهُ تَرَكَ إِكْرَاهَ آخَرِينَ عَلَى الْإِسْلَامِ بِقَبُولِهِ الْجُزْيَةَ مِنْهُ، وَإِفْرَارِهِ عَلَى دِينِهِ الْبَاطِلِ، وَذَلِكَ كَأَهْلِ الْكِتَابَيْنِ، وَمَنْ أَشْبَهَهُمْ؛ كَانَ بَيِّنًا بِذَلِكَ أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) [البقرة: 256] إِنَّمَا هُوَ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ لِأَحَدٍ مِّنْ حَلِّ قَبُولِ الْجُزْيَةِ مِنْهُ بِأَدَائِهِ الْجُزْيَةَ، وَرِضَاةٍ بِحُكْمِ الْإِسْلَامِ."²

إن الذي حمل هؤلاء العلماء على القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم أكره مشركي العرب على الإسلام كونه لم يقبل منهم - بعد نزول سورة التوبة - الجزية أو البقاء على عبادة الأوثان، بل خيرهم بين الإسلام والقتال، وذلك طبقا لما جاء في قوله تعالى: (فَإِذَا أَنْزَلْنَا الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).³ وقد ذكر ابن كثير أن هذه هي آية السيف التي قال فيها الضحاك بن مزاحم إنها نسخت كل عهد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أحد من المشركين،

¹ الطبري، جامع البيان، ج3، ص22.

² المرجع نفسه، ج3، ص23.

³ التوبة: 5.

وكل عهد وكل مدة.¹ ومرادهم بالإكراه مقاتلة من أبى الدخول في الإسلام أو الانقياد لحكمه بدفع الجزية؛ قال ابن كثير: "فإن أبى أحد منهم الدخول فيه، ولم يَنْقُدْ له ويبدل الجزية، قوتل حتى يُقتل، وهذا معنى الإكراه."² فهم يعدون التخيير بين الإسلام والقتال إكراها لهم على الإسلام. ولأجل ذلك ذهب من ذهب إلى أن هذه الآية نسخت قوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ).³

الواقع أننا إذا نظرنا في آيات سورة التوبة التي جاءت بنبد العهود وقتال مشركي العرب لا نجد فيها حديثاً عن إكراههم على الإسلام، وإنما نجد ما يدل على خلاف ذلك. وأقوى ما يدل على أن تلك الحرب لم تكن لإكراه مشركي العرب على الإسلام قوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ⁴ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ⁵)، وهذه الآية في غاية الصراحة بأن أمر الإسلام قائم على القناعة والاختيار، لا على الإكراه. وقد جاءت هذه الآية مباشرة بعد قوله تعالى: (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ⁶ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ⁷ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ⁸).⁵ ولو كان القصد من إعلان الحرب عليهم إكراههم على الدين لأمر الله تعالى رسوله بإمساك هؤلاء الذين يستجرون به وعدم إطلاق سراحهم حتى يعلنوا إسلامهم اختياراً أو إكراها. ولكن الواقع خلاف ذلك، حيث أمره بإجارتهم وإسماعهم كلام الله، ثم إبلاغهم بعد ذلك إلى مكان يأمنون فيه، ولهم كامل الحرية في الإسلام أو البقاء على الكفر. قال ابن الجوزي في تفسير الآية: "قال المفسرون: وإن أحد من المشركين الذين أمرتك بقتلهم استأمنك يتغي أن يسمع القرآن وينظر فيما أمر به ونهى عنه، فأجره، ثم أبلغه الموضوع الذي يأمن فيه."⁶

ومما يدل أيضاً على أن القصد لم يكن إكراههم على الإسلام أنه عز وجل استثنى من البراءة الذين كان لهم عهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينقضوا عهودهم، وأمر بالوفاء لهم بعهودهم.

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص121.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص679. ثم أورد بعد هذا الكلام قوله تعالى: (سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي نَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ) (الفتح: 16).

³ البقرة: 256.

⁴ التوبة: 6.

⁵ التوبة: 5.

⁶ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص569.

قال تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿١٠١﴾).¹ وهؤلاء الذين استثناهم كانوا من مشركي العرب، ولو كان المراد من إعلان الحرب إكراه مشركي العرب على الإسلام، لاستوى في ذلك من نقض عهده ومن لم ينقضه؛ لأنهم سواء في الشرك، ويستحقون الإكراه على الدين.

كما أن آيات سورة التوبة قد فصلت أسباب إعلان الحرب على مشركي العرب، ولم تذكر منها إكراههم على الدين. وفيما يأتي الآيات التي وردت في بيان أسباب إعلان الحرب عليهم:

1- أنهم أهل حقد على المسلمين وأهل غدر وعدوان، ولا يرقبون في المسلمين قرابة ولا جوارا ولا عهدا. (كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ ﴿١٠٨﴾).² (لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ ﴿١٠٩﴾).³

2- أنهم يصدون عن سبيل الله: (أَشْرَوْا بِعَايَتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ ؕ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١٠﴾).⁴

3- أنهم ينكثون العهود، وأنهم أول من بدأ المسلمين بالأذى والقتال: (أَلَا تَقْتُلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ؕ أَتُحْشَوْنَ لَهُمُ فَأَلَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٤﴾).⁵

4- أنهم ليس لهم الحق أن يعمرُوا بيت الله الحرام بسبب شركهم وملتهم الكعبة بالأوثان: (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكَفْرِ ؕ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٢٥﴾).⁶ (يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ؕ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٢٦﴾).⁷

1 التوبة: 4.

2 التوبة: 8.

3 التوبة: 10.

4 التوبة: 9.

5 التوبة: 13.

6 التوبة: 17.

7 التوبة: 28.

لقد بينا في الفصل الخاص بحرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية أنه لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أكره أحدا على الإسلام. قال ابن تيمية: "قد أسر النبي صلى الله عليه وسلم ثمامة بن أثال وهو مشرك، ثم منَّ عليه، ولم يكرهه على الإسلام حتى أسلم من تلقاء نفسه، وكذلك منَّ على بعض أسرى بدر. وأما سبي المشركات فكان كثيرا، ولم يكره امرأة على الإسلام. فلم يكره على الإسلام لا رجلا، ولا امرأة."¹

ومن الأمور التي قد توهم القصد إلى الإكراه في الدين تفسير قوله تعالى في ختام الآية: (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) على أن المراد منه أن قتال المشركين مُعَيَّنًا بتوبتهم وإقامتهم الصلاة وإيتاء الزكاة، ولكن المراد غير ذلك، فالآية تتحدث عن أسباب عصمة الدم، بمعنى أن من ترك الشرك ودخل في الإسلام وثبت دخوله الإسلام بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فقد حرم دمه، ووجب الكف عنه. ونظيره قوله تعالى بعد ذلك: (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٠﴾).²

يقول ابن تيمية: "والمعنى أي لم أوامر بالقتال إلا إلى هذه الغاية. ليس المراد أي أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية، فإن هذا خلاف النص والإجماع. فإنه لم يفعل هذا قط، بل كانت سيرته أن من ساله لم يقاتله. وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس إذا أدوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون حُرِّمَ قتالهم."³

وبهذا يتبين أن ما جاء في سورة التوبة من إعلان الحرب على مشركي العرب ليس فيه تخيير بين السيف والإسلام، بل فيه إعلان الحرب على المشركين الذين صدوا عن سبيل الله وحاربوا الإسلام والمسلمين قبل فتح مكة وبعدها، وبعد إعلان الحرب هم مخيرون بين أن يواجهوا المسلمين في الحرب فينتصروا أو يهزموا، وبين أن يفروا بأنفسهم إلى أماكن أخرى خارج جزيرة العرب، وأما من اختار منهم الدخول في الإسلام فإن ذلك سيعصم دمه؛ لأن الإسلام يَجِبُ ما قبله. وما جاء في الكف عن قتال من انتهى عن الكفر ودخل الإسلام ليس تخييرا بين الإسلام والقتل، وإنما هو بيان لحكم من دخل في الإسلام من أولئك الكفار، وهو عدم جواز قتاله.

¹ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 130.

² التوبة: 11.

³ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 95-98.

ومن النصوص التي قد توهم أنه كان من أغراض ممارسة النبي صلى الله عليه وسلم للجهاد إكراه الناس على الدخول في الإسلام حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ."¹

وقد فهم البعض من ظاهر هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بمقاتلة الكفار حتى يدخلوا في الإسلام، بمعنى أن الغرض من القتال هو إدخالهم في الإسلام. وبناء على هذا الفهم اختلفت أقوالهم في شرح هذا الحديث، فجعل بعضهم هذا الحديث خاصا بعبدة الأوثان دون أهل الكتاب، ومنهم البغوي في شرح السنة حيث قال: "وَقَوْلُهُ: 'حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ'، أَرَادَ بِهِ عَبَدَةَ الْأَوْثَانِ دُونَ أَهْلِ الْكِتَابِ، لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ لَا يُرْفَعُ عَنْهُمْ السَّيْفُ حَتَّى يَقْرَأُوا بِنُبُوءَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ يُعْطُوا الْجَزِيَّةَ."²

وأخذ بعضهم كلمة "الناس" على عمومها، ففهم منها أنه صلى الله عليه وسلم أمر بقتال جميع الناس حتى يدخلوا في الإسلام، ورأوا أن الحديث معارضٌ لآية (لا إكراه في الدين)، وذهبوا في التوفيق بينهما مذاهب: فذهب محمد الطاهر ابن عاشور إلى أن الحديث منسوخ بتلك الآية،³ وذهب آخرون إلى عكس ذلك، حيث جعلوا هذا الحديث مع ما يسمى "آية السيف" ناسخين لآيات مسلمة الكفار.⁴

وما ذهب إليه ابن عاشور من القول بأن الحديث منسوخ يعارضه ما روي عن احتجاج أبي بكر رضي الله عنه به في قتال مانعي الزكاة والمرتدين، ولو كان الحديث منسوخا لعلمه أبو بكر، أو لاعتراض عليه من الصحابة من علم أنه منسوخ. ومن المستبعد أن يكون الحديث منسوخا ولا يعلم الصحابة رضي الله عنهم أمر نسخه.

¹ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم)، ج1، ص14.

² البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق محمد شعيب الأرنؤوط، وزهير الشاويش (دمشق/ بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/ 1983م) ج1، ص66.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص26-27.

⁴ محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه، وكيف نمارسه (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، 1414هـ- 1993م) ص53.

وأفضل من يبين حقيقة المراد بهذا الحديث ابن تيمية، حيث يقول في بيانه: "ليس المراد أبي أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية، فإن هذا خلاف النص والإجماع. فإنه لم يفعل هذا قط، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله. وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس إذا أدوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون حُرِّمَ قتالهم."¹

ويتضح هذا المعنى الذي ذكره ابن تيمية بالنظر في القصة التي ورد فيها الحديث، حيث يتبين لنا أنه ورد في سياق بيان ما يحرم به دم الإنسان، وهو النطق بالشهادتين؛ فإذا نطق بالشهادتين لم يحل دمه بعدها إلا إذا جاء بجرمة توجب القتل في الإسلام، وهو الذي عبر عنه بقوله "بحقها". أخرج الإمام أحمد في مسنده عن أوس الثقفي قال: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَفْدٍ تَقِيْفٍ، فَكُنَّا فِي قُبَّةٍ، فَقَامَ مَنْ كَانَ فِيهَا غَيْرِي وَغَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَاءَ رَجُلٌ فَسَارَهُ، فَقَالَ: "أَذْهَبَ فَأَقْتُلُهُ"، ثُمَّ قَالَ: "أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟" قَالَ: بَلَى، وَلَكِنَّهُ يُقُوهُمَا تَعَوُّدًا، فَقَالَ: "رَدَّهُ"، ثُمَّ قَالَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا حُرِّمَتْ عَلَيَّ دِمَاؤُهُمْ، وَأَمْوَالُهُمْ، إِلَّا بِحَقِّهَا."² والرواية نفسها موجودة في مسند الطيالسي،³ ومصنف ابن أبي شيبة.⁴

ومما يؤكد هذا المعنى احتجاج عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بأن من نطق بالشهادتين حرم دمه، فرد عليهم أبو بكر رضي الله عنه بلفت نظرهم إلى ما جاء في آخر الحديث، وهو أن التفريط في حقوق الشهادتين توجب القتال. ففي مسند أن أبا هريرة قال: "لَمَّا تُوِّجِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ؟" قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ - قَالَ أَبُو الْيَمَانِ: لَأَقْتُلَنَّ - مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّوْنَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا. قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ."⁵

¹ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 95-98.

² مسند أحمد، ج 26، ص 81. قال عنه المحقق: حديث صحيح، وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الصحيح.

³ مسند أبي داود الطيالسي، ج 2، ص 434.

⁴ مصنف ابن أبي شيبة، ج 6، ص 480.

⁵ مسند أحمد، ج 1، ص 270.

بهذا يتبين أنه ليس المراد بالحديث أن قتال الكفار مجرد كفرهم وأن من غايات القتال إدخال الناس في الإسلام، بل المراد به أنه لا يجوز قتل من أعلن الشهادتين بسبب الشك في إسلامه أو ولائه، فالنطق بالشهادتين يجعل دم صاحبه معصوما لا يباح إلى بجرمة تستحق قتله شرعا. وبناء على ذلك فإنه لا علاقة لهذا الحديث بالإكراه على الدين، ولا يتضمن أي معارضة لحرية الاعتقاد. ومن الأحاديث التي قد توهم أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد مارس الجهاد بغرض إكراه الناس على الدخول في الإسلام ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم"¹

قال المناوي في بيان معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "بعثت بين يدي الساعة بالسيف": "خص نفسه به وإن كان غيره من الأنبياء أمر بالقتال لأنه لا يبلغ مبلغه فيه."² وجاء في شرح صحيح البخاري لابن بطال: "قال المهلب: وفيه أن الرسول خص بإحلال الغنائم، وأن رزقه منها، بخلاف ما كانت الأنبياء قبله عليه."³

المراد بقوله صلى الله عليه وسلم (وجعل رزقي تحت ظل رمحي) أنه أتيح له الأكل من الغنائم، وليس معناه أنه يقاتل من أجل تحصيل الغنائم؛ لأنه صلى الله عليه وسلم نهي عن القتال من أجل الغنائم، وجعل القتال من أجل ذلك في غير سبيل الله، وحاشا له صلى الله عليه وسلم ولأصحابه أن يقاتلوا في غير سبيل الله عز وجل. جاء في صحيح البخاري عن أبي موسى رضي الله عنه قال: "جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال الرجل: يُقاتل للمغنم، والرجل يُقاتل للدكر، والرجل يُقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»."⁴

¹ أخرجه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة ومسند عبد الله بن عمر، ج4، ص8. وأورد البخاري القطعة المتعلقة بالرمح بصيغة التعليق، حيث قال: "ويذكر عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «جعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري»». صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما قيل في الرمح، ج4، ص40.

² المناوي، زين الدين محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ط3، 1408هـ - 1988م) ج1، ص434.

³ ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ/ 2003م) ج5، ص103.

⁴ صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، ج4، ص20.

خلاصة مضمون الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث في آخر الزمان، وهو خاتم الرسل، وأنه بعث بالقرآن والسيف. فالقرآن لدعوة الناس وهدايتهم لعبادة الله تعالى وحده لا شريك له، والسيف لحماية المؤمنين بالقرآن الكريم المهتدين بهديه، وحماية الدعوة. والمراد أنه صلى الله عليه وسلم شرع له القتال لتحقيق غاياته وهي: دفع الظلم ورفعها، ومنع الفتنة في الدين، وتوفير البيئة المناسبة للحرية الدينية. وأُجِلَّتْ له الغنائم وقد كانت محرمة على الأنبياء السابقين وعلى أقوامهم أن يأكلوا منها. ففي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُعْطِيَتْ حُمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرٍ وَأَسْوَدٍ، وَأُجِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَلَمْ تُحَلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طَيِّبَةً طَهُورًا وَمَسْجِدًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ صَلَّى حَيْثُ كَانَ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ بَيْنَ يَدَيْ مَسِيرَةِ شَهْرٍ، وَأُعْطِيَتْ الشَّفَاعَةَ.»¹ وليس في الحديث دلالة على أنه من أهداف النبي صلى الله عليه وسلم إكراه الناس بالقتال على اعتناق الإسلام، ويؤكد ذلك السيرة العملية له صلى الله عليه وسلم، حيث لم يثبت أنه أكره أحدًا على الدخول في الإسلام لا بالقتال ولا بغيره من وسائل الإكراه.

في ختام هذا الفصل نخلص إلى أن الإسلام دين يوفّر لأتباعه الحماية من أعدائهم، ومن أجل ذلك شرع لهم القتال (الجهاد) لغرض الدفاع ونصرة المستضعفين وحماية الدعوة ومنع فتنة المسلمين عن دينهم، لتكون كلمة الله هي العليا. ولم يشرع الجهاد لغرض إكراه الناس على الدخول في الإسلام، ولم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه استعمال الجهاد لإكراه الناس على الدخول في الإسلام. وقد شرع القرآن الكريم قتال من اعتدى على المسلمين، أو سعى إلى فتنهم في دينهم، أو سعى إلى استعباد الناس وإكراههم على الكفر، وأمر بالوفاء لمن وُفِّيَ بعهدته مع المسلمين، ونهى عن العدوان وأمر بالتقوى. والذين يقولون إن ما يُسمى "آية السيف" قد نسخ آيات المسالمة والمهادنة يغفلون عن حقيقة مهمة هي أن القرآن الكريم جاء لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، وأحوال الجماعات المسلمة متقلبة بين ضعف وقوة بين عصر وعصر. وإذا قلنا إن آيات المسالمة والمهادنة قد نُسخَتْ، فهذا يعنى أنه لا يجوز العمل بتلك الآيات المنسوخات منذ نسخت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، مهما كانت ظروف الجماعة المسلمة وأحوالها؛ لأن المنسوخ لم يُعُدْ شرعاً لله تعالى، وإنما الشرع هو الناسخ،

¹ صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت) ج1، ص370.

ولا يجوز لمن علم ذلك النسخ أن يعمل به. ويكفي في الدلالة على عدم صحة هذا القول بالنسخ أن علماء المسلمين ما زالوا منذ عهد الخلفاء الراشدين إلى يومنا هذا يفتون بالصلح والمهادنة مع الكفار إذا توفرت شروط ذلك. ومسألة النسخ لا يكفي في القول بها مجرد التقدم والتأخر في الزمن، وما قد يبدو للبعض من تعارض بين الآيات؛ فالمسائل التي تختلف باختلاف أحوال المسلمين وظروفهم لا يقال فيها بنسخ المتأخر للمتقدم، حتى لو ظهر للبعض التعارض بينها، ما لم يكن تصريح من الشارع بالنسخ؛ لأن تلك النصوص في الواقع تعالج ظروفًا مختلفة للجماعة المسلمة، يُطبَّق كلُّ نص منها بحسب الظروف المناسبة له.

الفصل الثالث
مقارنة بين المسيحية والإسلام في علاقة الحرب بحرية الاعتقاد

المبحث الأول: المفهوم والمشروعية والغاية

المبحث الثاني: الحرب وحرية الاعتقاد

المبحث الأول المفهوم والمشروعية والغاية

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب: الأول: المفهوم، الثاني: المشروعية، الثالث: الغاية.

المطلب الأول: المفهوم

نجد في النصوص الشرعية والكتابات الإسلامية ثلاثة مصطلحات: أولها: الجهاد، والثاني: القتال، والثالث: الحرب. والمصطلحان الأكثر شيوعاً هما: الجهاد (الجهاد في سبيل الله)، والقتال (القتال في سبيل الله). ومصطلح الجهاد (الجهاد في سبيل الله) أعم من القتال والحرب؛ لأن القتال والحرب مخصوصان بالصدام المسلح، أما الجهاد فهو بذل الجهد في قتال الكفار، ومجاهدة النفس والشيطان والفساق، ويقع الجهاد باليد والمال واللسان والقلب.¹ ومصطلح الجهاد في الإسلام لا يقتصر بصفة "المقدس"، فلا يوصف الجهاد أو القتال في الإسلام بأنه حرب مقدسة، أما مصطلح "الحرب المقدسة" الذي يطلقه بعض الكتّاب الغربيين على الجهاد/القتال في الإسلام فهو من اختراعهم.²

أما في الكتابات المسيحية فقد استُخدم مصطلح "الحرب العادلة"، ومن أبرز اللاهوتيين الذين استخدموا هذا المصطلح القديس أوغسطين. وكان استخدام هذا المصطلح في سياق تبرير الحروب التي ورد ذكرها في العهد القديم من الكتاب المقدس والحروب التي كانت تقوم بها الدولة المسيحية، سواء أكانت حروباً دفاعية أم هجومية. وفي العصور الوسطى شاع استخدام مصطلح "الحرب المقدسة"، ومن أوائل من استخدم هذا الوصف البابا إربان الثاني، حيث وصف الحرب التي دعا إليها بالحرب المقدسة؛ لكونها باسم المسيح وغايتها مقدسة، وهي تحرير قبر المسيح والأرض المقدسة من أيدي المسلمين. كما شاع استخدام مصطلح "الحرب الصليبية" لوصف تلك الحروب التي كانت موجهة ضد المسلمين، والحروب التي خاضتها الكنيسة ضد الهرطقة والمرتدين في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا.

¹ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج6، ص5.

² يطلق الكثير من الكتّاب الغربيين على الجهاد لفظ "حرب دينية مقدسة" ضد أصحاب الديانات الأخرى، حيث يكون معيار البراء والعداء والصراع فيها هو الاختلاف في المعتقدات وذلك قياساً على الحروب الصليبية التي شنّها الغرب النصراني على الشرق الإسلامي. محمد عمارة، حقائق وشبهات، ص143.

المطلب الثاني: المشروعية:

القتال في الإسلام ليس من أغراضه فرض الإيمان على الناس بالقوة، وإجبارهم على اتباع التعاليم السماوية، ولذلك فإننا نجد الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع إلى القتال، ولم يمارسه في مرحلة الدعوة الخالصة قبل تأسيس الدولة، بل كان يأمر أتباعه بالصبر وكف أيديهم. قال ابن الجوزي في تفسير الآيتين (39 - 40) من سورة الحج: "قال ابن عباس: كان مشركو أهل مكة يؤذون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول لهم: اصبروا، فإنني لم أؤمر بالقتال. حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله هذه الآية، وهي أول آية نزلت في القتال."¹

وكذلك نجد الأمر نفسه مع المسيح عليه السلام، فهو في مرحلة الدعوة كان يأمر أتباعه بالدعوة بالتي هي أحسن، وبنهاهم عن الصدام مع المنكرين لدعوته، ففي إنجيل متى: "وأية مدينة أو قرية دخلتموها فافحصوا منها مستحق، وأقيموا هناك حتى تخرجوا، وحين تدخلون البيت سلموا عليه، فإن كان البيت مستحق فليأت سلامكم عليه... ومن لا يقبلكم ولا يسمع كلامكم فاخرجوا خارجاً من ذلك البيت أو من تلك المدينة وانفضوا غبار أرجلكم."²

ولما قامت للمسلمين دولة في المدينة النبوية صار من ضرورات حماية تلك الدولة من هجمات الأعداء تشريع القتال، فجاء تشريع القتال في قوله تعالى: (أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿١٩١﴾)،³ وقوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٢﴾).⁴

أما بالنسبة للمسيح عليه السلام فإن فترة رسالته القصيرة كانت مرحلة دعوة خالصة، ولم يكن من أهدافه إقامة سلطة سياسية (دولة) لحماية تلك الدعوة، إما بسبب قصر تلك الفترة التي لا تتجاوز ثلاث سنوات حسب روايات الأناجيل، وإما لأنها حركة تصحيحية داخل اليهودية التي كانت قائمة بشرائعها وسلطاتها الدينية والسياسية. إن الحرب عادة مرتبطة بوجود سلطة سياسية مستقلة (دولة)،

¹ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص 960.

² إنجيل متى (10: 11-15).

³ الحج: 39-40.

⁴ البقرة: 190.

حيث تستخدم تلك السلطة السياسية الحرب للدفاع عن كيانها وحماية مصالحها، والمسيح عليه السلام لم تكن له سلطة سياسية، ولا سعى إلى إقامة دولة، ولذلك فمن الطبيعي أن لا يكون قد دعا إلى القتال أو شارك فيه، أو وضع له قوانين وشروطا، لعدم وجود ما يستلزمه. ومع ذلك فإن تعاليمه لا تخلو من إشارات لاستخدام القوة، كما أن دخوله الهيكل في آخر حياته وما قام به من إخراج الباعة وقلب موائد الصيارفة، يؤكد على مشروعية استخدام القوة لتغيير المنكر.

ولم يكن المسيحيون في القرون الأولى يدعون إلى الحرب أو يمارسونها؛ لأنهم كانوا في مرحلة الدعوة والاضطهاد، فلما قامت لهم سلطة سياسية -عندما تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية- ظهرت الحاجة إلى الحرب، ولم يتردد الحكام المسيحيون في ممارسة الحرب الدفاعية والهجومية، كما لم يتردد اللاهوتيون في التنظير لتلك الحروب وتبريرها، وإن كان كثير منهم في سياق الجدل الديني والكتابات الدفاعية ينكرون وجود ما يشير إلى تشريع الحرب في العهد الجديد، ويقولون إن المسيحية هي دين سلام ومحبة لا دين عنف وسيف. وقد رأينا ما كتبه القديس أوغسطين في تبرير الحروب الواردة في العهد القديم من الكتاب المقدس والحروب التي كان الأباطرة الرومانيون المسيحيون يخوضونها.

المطلب الثالث: الغاية من تشريع القتال:

أما فيما يتعلق بالغاية من تشريع القتال، فإنه قد شرع في الإسلام لثلاث غايات رئيسة لها علاقة وطيبة بحماية حرية الاعتقاد، وتلك الغايات هي:

1- دفع الظلم والعدوان: نجد ذلك -مثلا- في قوله تعالى: (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا) وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾¹، وقوله تعالى: (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ هُدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾)².

2- منع الفتنة في الدين: نجد ذلك -مثلا- في قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ

¹ النساء: 75.

² الحج: 39-40.

وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾¹.

3- أن يكون الدين كله لله: نجد ذلك في قوله تعالى: (وَقَتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾)²، وقوله تعالى: (وَقَتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ)³.

وهذه الغايات كلها تهدف إلى حماية حرية الاعتقاد: فدفع ظلم المعتدين على بلاد المسلمين فيه حماية لحقوقهم وحررياتهم، ومنها حرية الاعتقاد. ورفع الظلم والعدوان عن الشعوب المستضعفة والمضطهدة فيه حماية لحقوق تلك الشعوب والأقليات ومنها حرية الاعتقاد. وكون الدين لله، بمعنى كون كلمة الله هي العليا، يوفّر أجواء الحرية الدينية للناس جميعاً، ويمكّنهم من التعرف على دين الله تعالى، ويزيل الضغوط المعنوية والمادية عن الذين يقررون اختيار ذلك الدين.

أما عن موقف اللاهوت المسيحي من الغاية من الحرب فإنه لا يختلف كثيراً عن ما هو موجود عند المسلمين. أما بالنسبة للحرب الدفاعية فإن مشروعيتها محلّ اتفاق بين جميع البشر، ولا أحد ينكر مشروعية الحرب لتلك الغاية. وقد تحدث القديس أوغسطين عن الحرب العادلة وذكر منها أن تكون الحرب متوافقة مع قانون الطبيعة، أو بأمر من الله، أو أن تكون لدفع الظلم. ويخلص أوغسطين إلى أن الحكم على مشروعية الحرب يعتمد كثيراً على أسباب شتّى، والمشروعية التي يمكنها أولئك الذين يقومون بالحرب. وهو يرى أن القانون الطبيعي يعطي للأمر السلطوي والمشروعية لخوض الحرب إذا كانت منصوحاً بها، كما أنه ينبغي على الجنود القيام بواجباتهم العسكرية من أجل حفظ السلم والأمن في المجتمع. كما يرى أنه عندما تُشجّر الحرب طاعة لأوامر الله فإنه يجب أن يُسمح بها، وفي هذه الحال تكون حرباً عادلة؛ لأن الله لا يأمر بما هو خطأ. كما يمتدح أوغسطين الملوك المسيحيين بقوله: "لقد رأينا الأباطرة المسيحيين الذين وضعوا ثقتهم في المسيح قد حازوا على انتصارات رائعة على أعدائهم الشريرين الذين كان أملهم في الشعائر الوثنية وعبادة الشيطان."⁴ وهذا الامتداح لأولئك الأباطرة المسيحيين إقرار بمشروعية الحروب التي كانوا يخوضونها.

1 الأنفال: 39.

2 الأنفال: 39.

3 البقرة: 193.

4 رسالة أوغسطين إلى فوستوس. الرسالة موجودة على الموقع: <http://gnosis.org/library/contf2.htm> تاريخ التصفح:

2016/8/5.

كما أن رجال اللاهوت المسيحي يرون مشروعية الحرب لتوسيع رقعة الدولة المسيحية وإزالة العوائق التي تعترض التبشير بالمسيحية وتمنع الناس من الاستجابة لذلك التبشير، وفي ذلك يقول البابا غريغوريوس الأول في رسالة إلى الحاكم الروماني المسيحي لأفريقيا يهنئه على انتصاراته: "ليس هدفك سفك الدماء، بل توسيع هذه الدولة التي يُعبد فيها الإله الحق توسيعا يتيح لاسم المسيح أن يعم الأمم التي تم إخضاعها بفضل التبشير بكلمة الإيمان."¹ ويقول القديس توما الأكويني: "إلا أنه يجب على المؤمنين إذا قدروا أن يُكرهوهم على أن لا يصدّوا عن الإيمان بالتجديف أو ببحث الكلام أو بالاضطهاد الظاهر أيضا. ولهذا السبب كثيرا ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليُكرهوهم على الإيمان (لأنهم ولو انتصروا عليهم واستأسروهم يتركون أمر إيمانهم لحريتهم)، بل ليُكرهوهم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالمسيح."²

ونقطة الاختلاف أننا لا نجد في الإسلام دعوة إلى قتال الكفار من أجل إكراههم على الدين. أما ما وقع في عبارات بعض المفسرين أن الرسول صلى الله عليه وسلم أكره مشركي العرب على الدين بعد نزول سورة براءة بنقض العهود التي كانت معهم، فقد رأينا -أثناء مناقشة هذه المسألة- عدم صحة ذلك التعبير، وأنه ليس في ما نزل من سورة براءة، ولا في ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم من حرب ضد مشركي العرب ما يدل على إكراههم على الدين.

أما في المسيحية فإننا نجد من رجال الكنيسة من كان يدعو إلى استخدام الحرب وسيلة للإكراه على اعتناق المسيحية، خاصة في صفوف الوثنيين، ومنهم القديس برونو دو كيرفورت (Bruno of Querfurt) الذي كان يستدل بمثل الوليمة³ على تبرير إجبار الوثنيين بالسيف على اعتناق المسيحية، حيث كتب يقول في مدح أحد الملوك الذين كانوا يشنون حربا صليبية على الليتوانيين من أجل احتلال أرضهم وإرغامهم على اعتناق المسيحية: "ما دام الليتوانيون وثنيين يعبدون الأصنام (مع الأسف)، فلم لا يكون الله قد وضع في قلب هذا الملك العزم على شنّ حرب تعود بالنصر على المسيحية إرغاماً لهم على الدخول حسبما يأمر الإنجيل. أفلا يكون ذلك فخرا عظيما وخالصا للملك الذي يكون بعمله هذا قد وسّع مساحة الكنيسة مكتسبا أمام الله اسما رسوليا بعمله على عماد الوثنيين."⁴

¹ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص114.

² توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج5، ص501-502.

³ إنجيل لوقا (14: 22-23).

⁴ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص112.

نخلص مما سبق إلى أن القتال مشروع في كل المسيحية والإسلام لغرض الدفاع ورفع الظلم، ولكننا لا نجد في نصوص الشريعة الإسلامية والتراث الفقهي تبريرا لاستعمال القتال لغرض انتهاك حرية الاعتقاد والتدين لأتباع الأديان الأخرى، في حين نجد في التراث المسيحي تبريرا من بعض رجال اللاهوت لاستخدام الحرب لانتهاك حرية الاعتقاد لأتباع الأديان الأخرى وإكراههم على اعتناق المسيحية، بل التشجيع على ذلك.

المبحث الثاني الحرب وحرية الاعتقاد

يشتمل هذا المبحث على مطلبين: الأول: علاقة النصوص المتعلقة بالقتال بحرية الاعتقاد، الثاني: استخدام الحرب في الإكراه على الدين.

المطلب الأول: علاقة نصوص القتال بحرية الاعتقاد

من خلال عرضنا السابق للآيات والأحاديث التي تتحدث عن القتال، تبين لنا طبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم، سواء من المشركين الوثنيين أم من أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، حيث إن القاعدة العامة في الإسلام هي: مسالمة من يسلم المسلمين، ومحاربة من يحاربهم. وقد نص على ذلك القرآن في قوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُم مَّا كَفَرُوا بِإِذْنِ اللَّهِ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾)،¹ ومن الظلم المنهي عنه سلب الناس حرية الاعتقاد وإكراههم على الدين. وقد رأينا أن هذه الآية غير منسوخة، وأنه لا تعارض بينها وبين الآيات الأخرى التي قد يبدو من ظاهرها عموم الأمر بالقتال وإطلاقه، لأننا عند النظر في سياق تلك الآيات نجد أنها تتحدث عن أقوام يستحقون القتال بسبب اعتدائهم على المسلمين وصدّهم عن سبيل الله، وليس المراد منها عموم القتال وإطلاقه في جميع الكفار وفي جميع الأحوال. ويؤيد تلك القاعدة قوله الله عز وجل: (لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ تُخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿١٩١﴾) إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١٩٢﴾).² وقد بين الطبري الصحيح في معنى هذه الآية في قوله: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم، وتقسطوا إليهم، إن الله عز وجل عم بقوله: (الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ تُخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ) جميع من كان ذلك صفته، فلم يخص به بعضاً دون بعض، ولا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ،

¹ البقرة: 190.

² الممتحنة: 8-9.

لأن برّ المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب، غير مُحَرَّم ولا منهي عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح.¹

أما عن الغرض من الجزية² التي يحاول بعض خصوم الإسلام تصويرها على أنها نوع من الاضطهاد الديني، فإنه يكفي في بيان الغرض منها قول توماس ارنولد في كتابه "الدعوة إلى الإسلام": "ولم يكن الغرض من فرض هذه الضريبة على المسيحيين - كما يريدنا بعض الباحثين الظن - لوناً من ألوان العقاب لامتناعهم عن قبول الإسلام، وإنما كانوا يؤدونها مع سائر أهل الذمة وهم غير المسلمين من رعايا الدولة الذين كانت تحول ديانتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش في مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين.³ والجزية في الواقع ضريبة لا تختلف عن الضرائب التي كان اليهود والمسيحيون وغيرهم يدفعونها للدول التي يقيمون فيها، بل كانوا يدفعون أكثر منها. وقد كانت الدولة الرومانية المسيحية ترهق كاهل سكانها وسكان مستعمراتها بضرائب باهضة. وكذلك كان المسلمون الذين يعيشون أقليات في بلاد غير إسلامية مُلزمين بدفع تلك الضرائب.

أما فيما يخص النصوص الواردة في الإنجيل فإننا لا نجد نصاً عن المسيح يدعو إلى إكراه الناس بالقوة على اعتناق المسيحية، إلا ما ورد في مثل الولىمة: "فقال السيد للعبد: أخرج إلى الطرقات والسيارات وألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي."⁴ وهذا النص فيه ذكر الإلزام على الدخول في مملكة المسيح، وهو ينافي حرية الاعتقاد، ولكننا نستبعد أن يكون المسيح قد أراد الإكراه على أتباعه؛ لأن

¹ الطبري، جامع البيان، ج28، ص74.

² الجزية ضريبة مالية عرفتها كل الشعوب؛ ففي المسيحية تروي الأناجيل إقرار المسيح عيسى بحق القياصرة في أخذها: "فأرسلوا إليه تلاميذهم مع الهيرودسين قائلين: يا معلّم نعلم أنك صادق، وتعلّم طريق الله بالحق، ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس. فقل لنا: ماذا تظن: أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟ .. فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له: لقيصر. فقال لهم: أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر، وما لله لله" (إنجيل متى 22/16-21). ويعتبر العهد الجديد أداء الجزية حقاً مشروعاً، حيث جاء في رسالة بولص إلى أهل روما: "لتخضع كل نفس للسلطين، السلطين الكائنة هي مُرتبة من الله. حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة... إذ هو خادم الله، منتقم للغضب من الذي يفعل الشر. لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً، إذ هم خدام الله مواظبون على ذلك بعينه، فأعطوا الجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف، والإكرام لمن له الإكرام" (رومية 13/7-1).

³ توماس ارلوند، الدعوة إلى الإسلام، ص79.

⁴ إنجيل لوقا (14: 22-23).

هذا مخالف لطبيعة دعوة الأنبياء والرسل. وما ورد في هذه العبارة إما أنه لا تصح نسبته إليه، أو أنه حدث تصرف في العبارة بحيث لم تُنقل عبارة المسيح بدقة. والمهم في الأمر أننا نجد من رجال الكنيسة من اتخذ هذا النص مستندا لاستخدام القتال من أجل الإكراه على المسيحية، ومنهم القديس برونو دو كيرفورت الذي ذهب إلى حد اعتبار انتهاك حرية الاعتقاد لدى الوثنيين مفخرة لكونه نُصرة للمسيحية: "أفلا يكون ذلك فخراً عظيماً وخلصاً للملك الذي يكون بعمله هذا قد وسع مساحة الكنيسة مكتسباً إمام الله اسماً رسولياً بعمله على عماد الوثنيين."¹ وبهذا التصرف نجد أن رجال الكنيسة يقبلون مسيحيين بقلوب وثنية، عكس الإسلام الذي لا يقبل إلا من آمن بصدق.

أما النص الذي يتحدث عن اقتناء السيوف (لوقا 22: 35-38)، فإنه لا يتعارض مع حرية الاعتقاد؛ لأن الغرض منه هو التسلح للدفاع، وهذا شيء مشروع لا علاقة له بحرية الاعتقاد. إلا أن بعض رجال الكنيسة قد فسره بما يفيد استخدام السيف للإكراه على اتباع المسيحية، مثل ما نجده عند الراهب الفرنسي ريمون لُول (Ramon Llull) الذي يقول: "للكنيسة الكاثوليكية سيفان، كما هو مذكور في الإنجيل: زمني يفيد المعنى الشائع المتداول، وروحي يتمثل في العلم والعبادة. بهذين السيوفين تمتلك الكنيسة كل ما يلزم لرد الكفار كلهم إلى جادة الحقيقة. وعليه، فإن بمستطاع البابا أولاً أن يرسل إلى المسلمين والأتراك والتتر رجالاً حكماء ومتبصرين مستعدين للموت فينبوا لهؤلاء أخطاءهم ويعلنوا لهم حقيقة الإيمان الكاثوليكي المقدس، بانتظار أن يتقدموا من تلقاء ذاتهم إلى المعمودية. أما في حال المقاومة العنيفة فلا مندوحة للبابا من استعمال السيف العلماني ضدهم."² وهذا يتنافى مع حرية الاعتقاد؛ لأنه يرى أن الذي لا يقبل الإيمان بالمسيحية بالطرق السلمية يُجبر على ذلك بالسيف.

أما مثلاً الملك الوارد في إنجيل لوقا والذي جاء في ختامه: "أما أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامي."³ فظاهره دعوة صريحة إلى قتل الذين يرفضون الإيمان بالمسيح، ولكن من المستبعد أن يكون المسيح أراد ذلك - إن صحت نسبة النص إليه أصلاً - لأنه ورد في معرض ضرب المثل. وعلى كل فقد فسره بعض رجال الكنيسة بذلك، فالقديس كيرلس الإسكندري - مثلاً - يفسر الأعداء بأنهم أولئك الذين رفضوا الدخول في مملكة المسيح، وهم اليهود والهرطقة، فيقول: "كان هذا مصير الجنس الإسرائيلي لأنهم إذ أنكروا ملك المسيح، فإنهم سقطوا في

¹ جوزيف لوكليز، تاريخ التسامح، ص 112.

² المرجع نفسه، ص 115.

³ إنجيل لوقا (19: 27).

بلايا شديدة، ولأنهم أشرار فقد هلكوا هلاكاً ردياً. كذلك زمرة الهراطقة الأشرار أيضاً ينكرون مُلك المسيح... وهؤلاء أيضاً يكابدون عقوبة مثل التي لأولئك المذكورين أعلاه، وسوف يمضون إلى الهلاك.¹ وهذا كلام صريح في أن الذين رفضوا الدخول في مملكة المسيح يستحقون القتل.

والجدير بالذكر أن المسيحيين في حروبهم التي خاضوها لم يكونوا يعتمدون كثيراً في تشريع ذلك على نصوص العهد الجديد، بل كانوا يستندون أكثر إلى نصوص العهد القديم، خاصة ما جاء في سفر التثنية،² وهو سفر لا يوجد في نصوصه ما يدعو إلى احترام حق حرية الاعتقاد ولا غيره من الحقوق.

المطلب الثاني: استخدام الحرب في الإكراه على اعتناق الدين

لقد رأينا في الفصل المتعلق بالجهاد كيف أن الآيات التي تبدو في ظاهرها أنها تأمر بقتال الكفار دون استثناء وبصفة مطلقة، وهي التي يسميها بعض المفسرين "آية السيف" ويعتبرها بعضهم ناسخة لآيات السلم والتسامح، هي في الواقع واردة في سياق قتال الكفار الذين يستحقون القتال، وأنها ليست ناسخة لآيات السلم والتسامح، وقد ذكر ابن تيمية أن هذا هو مذهب جمهور الفقهاء، وأنه هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار.³ ولذلك فإن تلك الآيات لا تعارض حرية الاعتقاد، وأن الأصل في حرية الاعتقاد في الإسلام هو قوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ).⁴

وإذا نظرنا في الحروب التي خاضها الرسول صلى الله عليه وسلم لا نجد فيها حرباً كان الغرض منها الإكراه على الدين. فغزوة بدر لم يخطط المسلمون لخوضها أصلاً، بل فرضت عليهم فرضاً. وإخراج بني قينقاع من المدينة كان بسبب خيانتهم واعتدائهم على امرأة مسلمة ثم قتلهم المسلم الذي قام يدافع عنها. وغزوة أحد كانت دفاعاً عن المدينة وأهلها. وإخراج يهود بني النضير من المدينة كان بسبب نقضهم العهد ومحاولة اغتيال النبي صلى الله عليه وسلم. وغزوة الأحزاب كانت دفاعاً عن المدينة التي هاجمها كفار قريش والقبائل المتحالفة معهم. وغزوة بني قريظة كانت رداً على خيانتهم

¹ كيرلس الإسكندري، تفسير إنجيل لوقا، ص 620.

² يقول القمص تادرس يعقوب ملطي في مقدمة تفسيره لسفر التثنية: إنه سفر عالج الحرب المقدسة فوضع نظاماً للسلوك في الحرب (20: 1-9)، وكيفية التعامل مع المدن التي تسقط في أيديهم (20: 10-18)، ومع المسببات (21: 10-14)، وقدمية رجال الحرب (23: 10-14)، نقلاً عن: علي ريس، الحرب المقدسة (د.م. د.ن.، د.ت) ص 7.

³ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 78-90.

⁴ البقرة: 256.

العهد وتحالفهم مع الأحزاب للقضاء على المسلمين. وغزوة بني المصطلق كانت بسبب أن رئيس بني المصطلق الحارث بن أبي ضرار جمع حوله قومه وبعض العرب الذين كانوا يرغبون في محاربة المسلمين، فلما بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع الصحابة وقرر الخروج إلى غزوهم قبل أن يهاجموا المدينة. وغزوة خيبر كانت بسبب الدور الذي قام به زعماء اليهود في خيبر بتحريض القبائل على قتال المسلمين، ومساعدتهم على ذلك، والتعاون مع المنافقين لتقويض دعائم الدولة الإسلامية. وغزوة مؤتة كانت بسبب ما قام به شرحبيل بن عمرو الغساني -الذي كان عاملا للروم المسيحيين على البلقاء من أرض الشام- حيث قتل الحارث بن عمير الأزدي الذي بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم بكتابه إلى عظيم بصرى، فبعث الرسول صلى الله عليه وسلم جيشا بقيادة زيد بن حارثة لقتالهم، وقد كانت هذه الغزوة بداية الحرب بين المسلمين والروم المسيحيين. وغزوة فتح مكة كانت بسبب نقض قريش وحلفائها صلح الحديبية. وغزوة حنين كانت لمواجهة الهجوم الذي قامت به بعض القبائل -وعلى رأسها هوازن وثقيف- بقيادة مالك بن عوف النصري على المسلمين في مكة بعد فتحها. أما غزوة تبوك -وهي آخر غزوة غزاها الرسول صلى الله عليه وسلم- فقد كانت بسبب ما بلغ المسلمين من إعداد الروم المسيحيين مع حلفائهم الغسانيين للهجوم على المسلمين، فقرر النبي صلى الله عليه وسلم الخروج بجيش إلى حدود الدولة الرومانية المسيحية التي كانت تتأهب للانقضاض على المسلمين لإظهار قوة المسلمين وردع الروم عما كانوا يعدون له، وقد تحقق للمسلمين ما أرادوه.¹ وعلى الرغم من أن النصر كان حليف المسلمين في أغلب تلك الغزوات، إلا أننا لا نجد فيها واقعة واحدة تدل على استخدام القوة لإكراه أحد على الدخول في الإسلام، حتى أسرى الحرب -الذين هم أقرب الناس إلى إمكانية الإكراه على الدين- كانوا تترك لهم الحرية كاملة في اعتناق الإسلام أو البقاء على دينهم.

وكذلك الحروب التي خاضها المسلمون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن فيها أي إكراه على الدين، وقد كان دستورها واضحا من أول حرب كانت بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، حيث أعلن أبو بكر الصديق ذلك الدستور في وصيته لجيش أسامة: "يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا صغيرا، ولا شيخا كبيرا ولا امرأة، ولا تعقروا نخلا ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرا إلا للمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئا بعد شيء فاذكروا اسم الله

¹ انظر: المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 217-218، 225-226، 262-263، 267، 287، 286، 316-317، 334، 340، ص 356. ص 368-373.

عليها، وتلقون أقواما قد فحصوا أوساط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب، فاختفقوهم بالسيف خفقا. اندفعوا باسم الله.¹

والتاريخ يشهد أن ما قام به المسلمون من فتوحات² لم يكن غرضها إكراه الشعوب على الإسلام، واغتصاب حقها في حرية الاعتقاد، بل نجد العكس، حيث كان الهدف المركزي من تلك الحروب هو تمكين الناس من التعرف على الإسلام عن قرب، دون سعي إلى إكراه أحد على اعتناقه، فهي كانت تستهدف توفير الظروف الموضوعية التي تساعد الناس على الاختيار الحرّ بين اعتناقه وبين أداء الجزية والعيش في ظل عدالة الإسلام.³ يقول غوستاف لوبون عن سياسة الخلفاء: "فعرفوا كيف يُجمون عن حمل أحدٍ بالقوة على ترك دينه، وعرفوا كيف يتعدون عن أعمال السيف فيمن لم يُسلم، وأعلنوا في كل مكان أنهم يحترمون عقائد الشعوب وعرفها وعاداتها، مكتفين بأخذهم في مقابل حمايتهم جزية زهيدة تقل عما كانت تدفعه إلى ساداتها السابقين من الضرائب."⁴ وتقول زيجريد هونكة: "يثبت التاريخ أن الدور الحاسم في انتشار الإسلام يرجع إلى التسامح العربي... لم يكن الهدف أو المغزى للفتوحات العربية نشر الدين الإسلامي، وإنما بسط سلطان الله في أرضه، فكان للنصراني أن يظل نصرانيا ولليهودي أن يظل يهوديا كما كانوا من قبل، ولم يمنعهم أحدٌ أن يؤدوا شعائر دينهم، وما كان الإسلام يُبيح لأحد أن يفعل ذلك، ولم يكن أحدٌ لينزل الأذى أو الضرر بأجبارهم أو قساوستهم ومراجعهم وبيعهم وصوامعهم وكنائسهم."⁵

ويقول الأسقف ميخائيل السرياني (1126-1199م) "إن الإمبراطور الروماني لم يسمح لكنيستنا بالظهور (لم يكن معترفا بها)، ولم يصغ إلى شكاوي الأساقفة فيما يتعلق بالكنائس التي تُهبت، ولهذا فقد انتقم الرب منه. لقد نخب الرومان الأشرار كنائسنا وأديرتنا بقسوة بالغة، واتهمونا دون شفقة، ولهذا جاء إلينا من الجنوب أبناء إسماعيل لينقذونا من أيدي الرومان، وتركنا العرب نمارس

¹ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج3، ص226-227.

² أطلق المؤرخون المسلمون على حروب التحرير مصطلح الفتوحات، وهي لا تعني التغلب والقهر وإنما تعني إعلاء كلمة الله في الأرض وإظهار الحقيقة للناس. محمود شاكر، موسوعة الفتوحات الإسلامية (عمان: دار أسامة للنشر، 2002م) ص8.

³ محمود شاكر، موسوعة الفتوحات الإسلامية، ص11.

⁴ غوساف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م) ص134.

⁵ زيجريد هونكة، الله ليس كذلك، ص41.

عقائدنا بحرية، وعشنا في سلام".¹

أما الصراعات الداخلية التي وقعت بين المسلمين، فإن العالم الإسلامي شهد منذ عهد الصحابة -رضي الله عنهم- مئات الحروب بين الدول والقبائل والعشائر المختلفة، ولكنها في مجملها لم تكن حروبا دينية بغرض فرض عقيدة طرف على طرف آخر، بل كانت حروبا بسبب الخلافات السياسية والصراعات الاجتماعية.² ومع ذلك فقد وقعت في القرون المتأخرة من التاريخ الإسلامي بعض الحروب والاضطهادات الدينية بهدف إرغام الناس على تحويل معتقداتهم، أبرزها ما فعله الشيعة الصفويون في إيران، حيث أرغم الشاه إسماعيل الصفوي (892- 930هـ) غالب أهل السنة في إيران وضواحيها على اعتناق المذهب الشيعي بالتهديد والقتل والتعذيب ومصادرة الممتلكات، ولم يخل الصراع الصفوي العثماني من الصفة الطائفية في بعض مراحلها، حيث قام بعض الحكام العثمانيين بقتل مجموعات من الشيعة كرد فعل على ما كان يقوم به الصفويون ضد أهل السنة، أو خوفا من أن يتحولوا إلى طابور خامس يساعد الصفويين ضد الحكم العثماني.³ وعلى العموم فإن الاضطهادات الدينية التي وقعت بين المسلمين كانت محدودة جدا، ولم تكن بالحجم الذي وقعت فيه بين المسيحيين خاصة بين الكاثوليك والبروتستانت لقرون طويلة.

أما بالنسبة للمسيحية فقد رأينا كيف أن نصوص الأناجيل التي تتحدث عن السلم والتسامح ونبتذ العنف واستعمال القوة مع الغير بدأ أثرها يخفت بمجرد أن امتلكت المسيحية السلطة السياسية وأصبحت لها دولة، وأشدت الأمر في العصور الوسطى عندما أصبح للكنيسة سلطة على الملوك، حيث أصبحت تلك النصوص مجرد مبادئ نظرية يتحدث عنها القساوسة داخل الكنيسة أو في معرض الجدل الديني مع غير المسيحيين. وقد كان الطابع العام للحروب المسيحية -سواء أكانت داخلية أم مع غير المسيحيين- العنف وانتهاك الحقوق.

فبالنسبة للصراعات بين المسيحيين وما جلبته من حروب دينية خاضتها الكنائس الغربية لإبادة المخالفين في المذهب وإكراههم على تغيير عقيدتهم، نجد أنه لم يعرف لها التاريخ نظيرا، وخاصة بين الكاثوليك والبروتستانت، وأشهرها مذبحه سان بارثيلمي (Saint-Barthélemy) في فرنسا عام

¹ محمد عمارة، حقائق وشبهات، ص 168.

² المرجع نفسه، ص 118.

³ محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الصفوية في إيران (بيروت: دار النفائس، 2009م) ص 54-55؛ حسن كرم الجاف، موسوعة تاريخ إيران السياسي (لبنان: الدار العربية للموسوعات، 2008م) ج 3، ص 19-21.

1572م في عهد الملك شارل التاسع، التي قام بها الكاثوليك ضد البروتستانت وقتل فيها عدد غير محدد قد يصل إلى ثلاثين ألفاً،¹ والحرب الصليبية على الألبجستيين التي أعلنها البابا إنوسنت الثالث، وقتل فيها عشرات الألوف من الكاثارين الذين رفضوا الخضوع لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

ومن خلال تاريخ الحروب المسيحية نجد حالات كثيرة من الإكراه على الدين لشعوب كثيرة، خاصة من الوثنيين، على اعتناق المسيحية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به شارلمان مع قبائل السكسون الألمانية، حيث وضع شرط اعتناق المسيحية مقابل السلام، وسنّ قوانين تجبرهم على اعتناق المسيحية، وتعاقب بالقتل من يرفض التعميد.

ولم تقتصر الحروب المسيحية على إكراه بعض الشعوب على اعتناق المسيحية تحت تهديد السيف وبخس حقها في حرية الاعتقاد، بل تعدى الأمر إلى انتهاك جميع حقوقها، فقد اقترنت تلك الحروب بممارسات وحشية، وقتل ودمار، وسلب ونهب، مثل ما كان مع هنود القارة الأمريكية، حيث يقول المطران المسيحي برتولومي دي لاس كازاس: "لقد قتل المسيحيون كل هذه الأنفس البريئة، وفتكوا كل ذلك الفتك باسم الدين ليحصلوا على الذهب ويكتنزوا الثروات ويصلوا إلى مراكز أكبر من أشخاصهم."² ولم يكن جمع الذهب خاصاً بالعساكر والضباط فقط، بل كان لبعض رجال الكنيسة نصيب من ذلك، حيث يقول: "كان ذلك شأن ضباط الملك أيضاً كما هو شأن رئيس المطارنة في هذه الجزيرة، فقد كان هو أيضاً يرسل خدمه ليأتوه بمحضته من الذهب."³

ولا سبيل للمقارنة كذلك فيما فعله الصليبيون عندما دخلوا القدس بما فعله القائد المسلم صلاح الدين الأيوبي عندما حررها من الصليبيين. فهذا ما فعله المسيحيون يرويه رجال منهم، حيث كتب القس ريمند الإجيلي الذي كان شاهد عيان لتلك المجزرة: "وشاهدنا أشياء عجيبة، إذ قطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين، وقتل غيرهم رمياً بالسهم، أو أرغموا على أن يلقوا أنفسهم من فوق الأبراج، وظل بعضهم الآخر يعذبون عدة أيام، ثم أحرقوا بالنار. وكنت ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال والخيل." ويذكر ديورانت أن غيره من المعاصرين رووا تفاصيل مروعة، "حيث كان النساء يُقتلن طعناً بالسيوف والحرايب، والأطفال الرضع يُختطفون بأرجلهم من أئداء أمهاتهم ويُتذف بهم من فوق الأسوار، أو تُهشم رؤوسهم بدقها

¹ Fernandez-Armesto, F. & Wilson, D. *Reformation: Christianity and the World 1500 - 2000*, London: Bantam Press, 1996, pp. 235-37.

² برتولومي دي لاس كازاس، *المسيحية والسيوف*، ص 26.

³ المرجع نفسه، ص 40.

بالمُعْتَد. ودُيْح السَّبْعون ألفا من المسلمين الذين بقوا في المدينة، أما اليهود الذين بقوا أحياء فقد سيقوا إلى كنيس لهم، وأُشعلت فيهم النار وهم أحياء.¹

وهذا ما فعله صلاح الدين بشهادة المؤرخ المسيحي أندرو ملر: "ولكن مع ذلك تصرف صلاح الدين وهو المسلم المنتصر، خالياً كلّ الخلوّ من روح الانتقام التي ظهرت من الفرنجة بقيادة جدفري، فقد حافظ على القبر المقدس وسمح للمسيحيين بزيارته في نظير إتاوة معلومة، أما كرمه وتسامحه في معاملة أسراه فهو أمر قد أشاد به كل الكُتّاب، وأجمع عليه كل المؤرخين".²

نخلص مما سبق إلى وجود فرق واضح بين تعامل المسلمين وتعامل المسيحيين مع أتباع الأديان الأخرى، حيث إنه على الرغم من فتح المسلمين لبلدان كثيرة إلا أننا لا نكاد نجد في التاريخ الإسلامي انتهاكا لحرية الاعتقاد لأتباع الأديان الأخرى. أما في المسيحية فإن تاريخها مملوء بحوادث انتهاك الحرية الدينية للشعوب الأخرى وإكراههم على اعتناق المسيحية. ولم يقتصر ذلك الانتهاك على غير المسيحيين، بل شنت الكنيسة حروبا كثيرة ضد الفرق المسيحية المتهمه بالهرطقة بغرض إكراهها على تغيير معتقداتها وممارساتها الدينية.

¹ ول ديورانت، قصة الحضارة، ج15، ص25.

² اندرو ملر، مختصر تاريخ الكنيسة، ص226، نقلا عن علي الريس، الحرب المقدسة، ص131.

خاتمة

بعد الحديث المفصل عن حرية الاعتقاد في المسيحية والإسلام، وعلاقة عقوبة الردة والقتال بحرية الاعتقاد في كل من المسيحية والإسلام، نصل إلى تسجيل أهم نتائج البحث، وهي كالآتي:

- الحق في حرية الاعتقاد له أهمية كبيرة وأثر بالغ في حياة الأفراد والشعوب والحضارات، وقد نصت عليه الديانات السماوية، وأكدت المواثيق العالمية والإقليمية لحقوق الإنسان.

- حرية الاعتقاد التي منحها الله تعالى للإنسان هي قدرته على توجيه إرادته الوجهة التي يُريدها، سواء بالقيام بفعل أو بالامتناع عنه، ويكون ذلك على مستوى الأفكار والمعتقدات وعلى مستوى الأفعال الحسية، وتلك القدرة وحرية الاختيار هي أساس التكليف الذي يترتب عليه الجزاء من ثواب وعقاب، فلولاها لما كان للتكليف معنى. ولتمكين الإنسان من ممارسة حقه في حرية الاعتقاد دعا القرآن الكريم إلى التحرر من سلطان الموروثات الفكرية والاجتماعية، ومن سلطان الهوى والشياطين، والتحرر من تأثيرات السلطة الدينية التقليدية والسلطة السياسية؛ لأن الخضوع لتلك السلطات من شأنه أن يُعيق حرية الاعتقاد.

- مهمة الأنبياء والرسول هي التبليغ ومحاوله إقناع الناس بالإيمان والتزام العمل الصالح، وليس مهمتهم إرغام الناس على النطق بالشهادة واستبطان العقائد الصحيحة؛ لأن ذلك غير ممكن لهم من الناحية العملية؛ فحتى لو حصل الإرغام على النطق بالإيمان، فلن يتجاوز ذلك الأفواه إلى القلوب. وما دام الأمر كذلك فالإكراه على الدين لا جدوى منه.

- الأصل في المسيحية أنها دين قام على الدعوة السلمية، والتسامح مع غيرها من الديانات شأن جميع الرسالات السماوية. ولكنها بعد القرون الثلاثة الأولى التي تلت عصر المسيح عليه السلام عدلت عن مسارها السلمي. فبعدما امتلكت المسيحية السلطة السياسية بحُست غيرها من أصحاب الديانات (وثنيين، يهود، ومسلمين) حقهم في حرية الاعتقاد، ووصلت - في العصور الوسطى - إلى حد إجبار المخالفين بالسيف على اعتناق المسيحية. واستمرت الكنيسة تُعارض السماح بحرية الاعتقاد لأصحاب الديانات الأخرى حتى بعد انتصار حركة التنوير وسيادة العلمانية، وأدانت الكنيسة حرية الاعتقاد مع غيرها من الحريات باعتبارها من الأفكار الخاطئة التي ينبغي التصدي لها، وأبرز مثال لذلك ما فعله

البابا غريغوري السادس سنة 1832م. وأخيرا - في المجمع الفاتيكاني الثاني 1962-1965م- انضمت الكنيسة الكاثوليكية إلى ركب المتحدثين عن الحرية الدينية، وأعلنت أن الحرية الدينية حقٌّ متجدر في كرامة الشخص البشري. ولكن لا يخفى من خلال بيان الكنيسة الذي يتحدث عن الحرية الدينية أن التركيز فيه ينصب على فتح الأبواب لها بغرض التبشير وتنصير الشعوب.

- تأكد لدينا من خلال المواثيق والعهد التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود والنصارى، والمعاهدات التي عقدها الصحابة رضي الله عنهم من بعده مع أهل البلاد المفتوحة، عدم إكراههم على تغيير دينهم أو على الامتناع عن العمل بشرائعهم. فجميع عقودهم وعهودهم نصت على ضرورة احترام حرية الاعتقاد والممارسة الدينية لمختلف الأديان والملل التي دخلت تحت سلطة الإسلام، مع دعوة الناس بالتي هي أحسن للدخول فيه.

- لقد كان موقف الإسلام من غيره من الديانات السماوية موقفاً إيجابياً، عكس ما كان عليه موقف المسيحيين اتجاه الأديان السماوية الأخرى. فقد جعل لهم القرآن الكريم مكانة خاصة، وأمر بملاطفتهم ومجادلتهم بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم [العنكبوت: 46]، وأعطاهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية في ظل الدولة الإسلامية.

- يوجد اتفاق بين المسيحية والإسلام في النظر إلى الردة على أنها شيء خطير يهدم أساس الدين في نفس صاحبه، ويخرجه من دائرة أتباع الديانة، ويعرضه للعقوبة إن لم يتب ويرجع إلى الدين. - نص العهد القديم من الكتاب المقدس على معاقبة المرتد بالقتل، ولم ينص العهد الجديد على تلك العقوبة، ولكن ذهب الكثير من المسيحيين - ولاسيما في العصور الوسطى - إلى تأييد عقوبة القتل استناداً إلى نصوص العهد القديم، ودعموا ذلك بما جاء في العهد الجديد في مثل الكرمة (متى 7: 17-19)، (يوحنا 15: 1-7)، ومثل الزوان (متى 13: 24-43).

- كانت الكنيسة المسيحية في القرون الثلاثة الأولى - قبل أن يكون لها سلطان سياسي - تقتصر على معاقبة المرتدين بالحرمان الكنسي والأناثيما (اللعن). ولما أصبحت للكنيسة سلطة سياسية بدأت تلك السلطة في تشريع العقوبات المادية ضد المخالفين لمعتقدات الكنيسة الرسمية المتحالفة مع السلطة السياسية المسيحية، وقد شملت تلك العقوبات الحرمان من الحقوق المدنية، والسجن، والقتل. وكان تطبيق تلك العقوبات يخضع لصرامة الحكام ومدى وقوعهم تحت التأثير المباشر للكنيسة الرسمية. وفي العصور الوسطى أصبحت للكنيسة الكاثوليكية سلطة مباشرة على بعض الحكام ونفوذ قوي لدى البعض الآخر، وأصبحت يدها مطلقة في متابعة المتهمين بالهرطقة والردة، فأقيمت محاكم التفتيش

لمحاكمة المتهمين بالهرطقة والردة، وسجن أو قتل أو أحرق على قيد الحياة عشرات الألوف من المخالفين لمعتقدات الكنيسة الرسمية بتهمة الهرطقة والردة. وفي العصر الحديث - بعد أن خسرت الكنيسة سلطتها السياسية وسيطرت العلمانية على الدول الغربية - عادت العقوبات على الردة إلى ما كانت عليه في القرون الثلاثة الأولى.

- عقوبة الردة في الإسلام ثابتة لا يُمكن إنكارها، وقد دلت النصوص الشرعية وتطبيقات الصحابة والتابعين على أن الأصل في عقوبة الردة هي الإعدام، ولكن قد تخفف هذه العقوبة في ظروف تقتضي ذلك التخفيف. ويستفاد ذلك من حادثة ابن مسعود رضي الله عنه مع النفر من بني حنيفة عندما رأى عددهم كثيرا، وكان له أمل أن يرجع بعضهم إلى الدين ولا يذهبوا جميعا ضحايا للشيطان، ومن مقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النفر البكرين. كما أنها قد لا تطبق على من كان إسلامه عَرَضًا دون أن يثبت إسلامه، ويُستفاد هذا من موقف عمر بن عبد العزيز حين طلب من الوالي -الذي كتب إليه يسأله عن حكم شخص ارتد- أن يسأل ذلك المرتد إن كان قد عرف شرائع الإسلام بعد إسلامه أم لا؟ فإن لم يكن قد عرف شرائع الإسلام، بمعنى أن إسلامه كان أمرا عارضا، تركه ولم يطبق عليه عقوبة الردة.

- تتفق المسيحية مع الإسلام في السعي إلى استنابة المرتدين ومحاولة إرجاعهم إلى الدين قبل تطبيق العقوبة عليهم، ولكن إجراءات الاستنابة تختلف. ففي الإسلام يكفي للمرتد -مهما كان نوع رده ومدتها- أن يعلن توبته وتراجع عن الأفعال أو المعتقدات التي كانت سببا في رده، وبمجرد حصول ذلك يكون قد عاد إلى الإسلام، ولا يحتاج إلى الخضوع لإجراءات معينة أو الانتظار مدة زمنية معينة. ولا خلاف بين المسلمين في قبول توبته. وقد وجد اختلاف في قبول توبة الزنديق، حيث يرى بعض الفقهاء عدم قبولها في حال تكررها، ولكن ذلك لسبب خاص، هو اعتقاد كذبه في تلك التوبة لأنها جزء من عقيدته، ويرى بعضهم -مثل إبراهيم النخعي- أن توبة المرتد تُقبل في جميع الأحوال، حتى لو تكررت منه الردة والتوبة مرات كثيرة ووُجد الشك في صدق توبته، وذلك بناء على قاعدة الخطأ في العفو أفضل من الخطأ في العقاب.

أما في المسيحية فقد حصلت خلافات بين رجال الدين المسيحي حول إعادة قبول المرتدين في الكنيسة في القرون الأولى تمثلت في ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول: كان يقول بعدم قبول توبة الساقطين ومنع إعادتهم إلى الكنيسة، والاتجاه الثاني: يقول بقبول توبتهم دون إخضاعهم لشرط إظهار أعمال التوبة ودون اختبارهم، والاتجاه الثالث: يرى قبول توبتهم بعد إجراءات وشروط. وقد وضعت المجامع

الكنسية التي سارت على الرأي الثالث، قوانين كثيرة في تفصيل تلك الشروط حسب نوع الردة التي وقع فيها الشخص، وتصل مدة الاستتابة والاختبار في بعضها إلى عشر سنوات.

- إن تطبيق عقوبة الردة في الإسلام كان أكثر احتراماً ومراعاة لحرية الاعتقاد، حيث لم توجد في الإسلام سلطة تقوم بتتبع الناس واستجوابهم والتفتيش في أفكارهم بحثاً عن المرتدين. فالردة في الإسلام جريمة تخضع -مثل غيرها من الجرائم- لإجراءات القضاء العادية، ولم تنصب لها محاكم خاصة، ولذلك نجد أن الحالات التي طُبقت فيها عقوبة الردة قليلة جداً. أما في المسيحية فقد نصبت الكنيسة والسلطة السياسية المسيحية محاكم للتفتيش -دامت قروناً من الزمن- تفتش عن المرتدين، وتمتحن المشكوك في إيمانهم، وكان ضحاياها عشرات الألوف من المعدومين حرقاً أو شنقاً، وعشرات الألوف من المسجونين، وعشرات الألوف من الذين صودرت ممتلكاتهم.

- ليس القصد من عقوبة الردة في الإسلام إكراه الناس على الإيمان، وإنما هي زاجر لحماية النظام الاجتماعي والأمن الديني من الإرجاف والتشكيك. أما في المسيحية فقد كانت بغرض الإكراه على لزوم الإيمان كما ذكره توما الأكويني -وغيره من رجال الكنيسة- في تبريره لعقوبة الردة.

- لا شك أن القول بمعاقبة المرتد في الإسلام يتضمن تقييداً لحرية الدين، ولكن ليس في ذلك مناقضة لحرية الاعتقاد؛ لأن مبدأ تقييد الحرية الدينية لمصلحة المجتمع مبدأ مُتفق عليه، وأقرته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، حيث نصت تلك المواثيق على إمكان الحد من الحرية الدينية لمصلحة السلامة العامة، والنظام العام، والصحة العامة، وغيرها. ويبقى الخلاف بين الأنظمة الحاكمة في تقدير تلك المبررات ونوعها.

- لم يمارس المسيحيون القتال في عصر المسيح عليه السلام ولا في القرون الثلاثة الأولى؛ وذلك لأنه لم تكن لهم سلطة سياسية ولا دولة تستوجب الدفاع عنها وحمايتها، فلما نشأت لهم سلطة سياسية بدأوا يمارسون الحرب، ولم يجد رجال الكنيسة صعوبة في تبرير تلك الحروب وتشريعها. وكذلك نجد أن القتال في الإسلام شُرع بعد أن قامت دولة الإسلام في المدينة المنورة، وكان من الضروري حمايتها من هجمات الأعداء والدفاع عنها.

- لم تكن دعوة المسيح عليه السلام مبنية على الإكراه، ولا نجد نصاً منه يدعو إلى ذلك، ولكن المسيحيين فيما بعد استندوا إلى مَثَلِ الْوَلِيمَةِ (إنجيل لوقا 14: 22-23) في استخدام القتال وسيلة لإكراه الناس على اعتناق المسيحية.

- يشهد التاريخ أن المسيحيين استعملوا الحرب وسيلة لإكراه الناس على اعتناق المسيحية، وكذلك لإبادة المخالفين في المذهب أو إكراههم على تغيير عقيدتهم، مثل الحروب التي كانت بين الكاثوليك والبروتستانت، وفي إكراه الوثنيين مثل ما فعله شارلمان مع قبائل السكسون الألمانية.

- شرع الجهاد (القتال) في الإسلام لغرض الدفاع، ونصرة المستضعفين، وحماية الدعوة، ومنع فتنة المسلمين عن دينهم، ولتكون كلمة الله هي العليا حتى تتوفر الظروف الموضوعية لحرية الاعتقاد. وقد شرع القرآن الكريم قتال من اعتدى على المسلمين، أو سعى إلى فتنهم في دينهم، أو سعى إلى استعباد الناس وإكراههم على الكفر. ولم يشرع الجهاد لغرض إكراه الناس على الدخول في الإسلام، ولم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه استعمال الجهاد لإكراه الناس على الإسلام.

- إن تشريع الجهاد (القتال) في الإسلام لم يكن لإكراه الشعوب على اعتناق، بل كان شعار الإسلام دائماً: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن."¹ وسبب انتشار الإسلام هو سماحته واحترامه لحق الشعوب في حرية الاعتقاد، فكثير من الشعوب في العالم دخلت في الإسلام دون أن تصلها جيوش المسلمين، مثل دول جنوب شرق آسيا والصين وروسيا.

- القول بأن ما يسمى "آية السيف" قد نسخت آيات المهادنة والمسالمة، غير صحيح؛ لأن القرآن الكريم جاء لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، وأحوال المسلمين متقلبة بين الضعف والقوة بين عصر وعصر. كما أن موقف الكفار من الإسلام قد يختلف من قوم إلى قوم ومن زمن إلى زمن بين المسالمة والمهادنة، والعداوة وإعلان الحرب، وذلك يقتضي أن يكون التعامل حسب ظروف المسلمين وحسب موقف الكفار من الإسلام والمسلمين. ومما يدل على عدم وقوع النسخ أن علماء المسلمين ما زالوا منذ عهد الخلفاء الراشدين يفتنون بالصلح والمهادنة مع الكفار إذا توفرت شروط ذلك.

- يشهد التاريخ أن ما قام به المسلمون من فتوحات لم يكن غرضها إكراه الشعوب على الإسلام، واغتصاب حقها في حرية الاعتقاد، بل نجد العكس، حيث كان الهدف المركزي من تلك الحروب هو تمكين الناس من التعرف على الإسلام عن قرب، دون سعي إلى إكراه أحد على اعتناقه. لقد كانت تلك الفتوحات تستهدف توفير الظروف الموضوعية التي تساعد الناس على الاختيار الحرّ بين اعتناقه وبين أداء الجزية والعيش في ظل عدالة الإسلام. وقد كان السبب الرئيس -حسب اعتراف توماس أرنولد- في استمرار الأقليات المسيحية في بلاد المسلمين إلى يومنا هذا هو احترام الإسلام لحقها في

¹ النحل: 125.

حرية الاعتقاد، ولو أن المسلمين فعلوا معهم مثل ما فعل المسيحيون مع الأقلية المسلمة في الأندلس، لما بقي للمسيحية أثر في العالم الإسلامي.

في ختام هذا البحث، توصي الباحثة بمزيد من الدراسات حول الموضوعات الآتية:

- المقارنة بين موقف الإسلام وموقف اليهودية من حرية الاعتقاد، وكذلك الدراسات المقارنة بين موقف اليهودية وموقف المسيحية من حرية الاعتقاد.

- المقارنة بين عقوبة الردة بين الديانات الوضعية والديانات الكتابية.

- تأثير الأفكار العلمانية عبر التاريخ في إطلاق الحق في حرية الاعتقاد ورفع القيود عنه.

- تأثير نصوص العهد القديم في تغيير موقف المسيحية من غيرها من الأديان في احترام حقها في حرية الاعتقاد.

قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم برواية حفص.

-الكتاب المقدس (الشرق الأوسط: دار الكتاب المقدس، 1994م).

كتب التفسير:

ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بيروت: دار الفكر، ط1، 1421هـ/2001م).

أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ/1988م).

أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم (القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/2005م).

أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (بيروت: دار ابن حزم، المكتب الإسلامي، 1423هـ/2002م).

أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق ودراسة محمد أشرف علي الملباري (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط2، 1423هـ/2003م).

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ).

أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1428هـ/2008م).

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ).

أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي) (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ).

أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ).

كتب السنة:

ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ / 2003م).

ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق وتعليق عبد القادر شيبه الحمد، (د.م.) (د.ن.)، ط1، 1421هـ / 2001م).

ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، بيروت/ مؤسسة الرسالة، 1422هـ / 2001م).

ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ).

أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، مسند البزار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988م).

أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق وتخرّيج حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت).

أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، مسند الحميدي، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الداراني (دمشق: دار السقا، ط1، 1996م).

أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415 هـ، 1494م).

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ / 1986م).

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شليبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ / 2001م).

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001م).

أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق محمد شعيب الأرنؤوط، وزهير الشاويش (دمشق/ بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ / 1983م).

مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425هـ / 2004م).

محمد بن إدريس الشافعي، مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ).

محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، د.م.: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).

محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ (د. م: المطبعة الخيرية، د.ت).

محمد ناصر الدين الألباني، صحيح أبي داود (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ - 2002)

مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

كتب الفقه والأصول:

ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د. ت).

ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1429هـ / 2008م).

ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ / 1991م).

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)

أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م).

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **كتاب الحدود في الأصول**، تحقيق نزيه حماد (بيروت: مؤسسة الرعي للطباعة والنشر، 1392هـ/1973م).

أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **روضة الطالبين**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ/2003م).

أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**، دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزبير آل حمد (الرياض: عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، 1425هـ/2004م).

أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمعه ورتبه: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم النجدي (د.م: د.ن، تصوير الطبعة الأولى، 1398هـ).

أحمد بن فرح اللخمي الإشبيلي الشافعي، **مختصر خلافيات البيهقي**، تحقيق ودراسة الدكتور إبراهيم الخضير (الرياض: مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ/1997م)

بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عمر سليمان الأشقر (الكويت: دار الصفوة، 1409هـ/1988م).

الدسوقي، محمد بن أحمد، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (د.م: دار الفكر، د.ت).

زين الدين محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي، **التييسير بشرح الجامع الصغير** (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ط3، 1408هـ - 1988م).

عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ/1982م).

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م).

موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، **المغني** (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/ 1968م).
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،
ط2، 1406هـ/ 1986 م).

القواميس والموسوعات:

- إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط** (مصر: دار المعارف، 1393هـ/ 1973م).
ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ردد) (القاهرة: دار المعارف، د. ت).
أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة** (بيروت: دار احياء التراث العربي، 1422هـ/
2001م)
أحمد أبو حاقه، **معجم النفايس الوسيط** (الأردن: دار النفايس، 1432هـ/ 2007م).
عصام نور الدين، **معجم نور الدين الوسيط**: عربي عربي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ/
2005م).
فراس السواح، **موسوعة تاريخ الأديان**، الكتاب الرابع: الهندوسية -البوذية -التاوية- الكونفوشسية-
الشتو (دمشق: دار علاء الدين، 2006م).
مانع بن حماد الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة** (الرياض: دار
الندوة، ط 4، 1420هـ).
مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي** (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1402هـ/
1983م).
مجموعة من المؤلفين، **موسوعة الأديان الميسرة** (بيروت: دار النفايس، 1422هـ/ 2001م).
محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم
محمد الشاذلي، ج 10، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تعليق: أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي (بيروت:
دار الكتب العلمية، ط2، 1428هـ/ 2007).
محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين** (بيروت: دار الفكر، د.ت) ج3.

محمد شاکر، موسوعة الحضارات القديمة والحديثة: تاريخ الأمم، ج1 (الأردن: دار أسامة، 2002م).

محمد شاکر، موسوعة الفتوحات الإسلامية (عمان: دار أسامة للنشر، 2002م).

وفاء فرحات، موسوعة الأديان: الديانة الهندية (بيروت: دار اليوسف، 2004/2005م).

كتب عامة:

ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (المملكة العربية السعودية: الحرس الوطني السعودي، د. ت).

أبو الفداء إسماعيل بن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد (القاهرة: دار السلام، ط1، 1432هـ / 2011م).

أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحلیم محمد ومحمود بن الشريف (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1409هـ / 1989م).

أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية (القاهرة: الأترك للنشر والتوزيع، 1998م).
أحمد شلي، مقارنة الأديان: أديان الهند الكبرى "الهندوسية-الجينية البوذية" (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط9، 1987).

أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1410هـ / 1990م).

أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر (القاهرة: مكتبة وهبة، 1401هـ / 1981م).

أسعد السحمراني، البيان في مقارنة الأديان (بيروت: دار النفائس، 2001م).

أسعد السحمراني، ترجمان الأديان (بيروت: دار النفائس، 1430هـ / 2009م).

إكرام لمعي، المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر، ضمن كتاب: رقية طه جابر العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية (دمشق: دار الفكر، 1429هـ / 2008م).

أندره رزق الله، حرية أبناء الله في رسائل القديس بولس، ضمن كتاب: أيوب شهوان (ناشر)، الحرية في الكتاب المقدس (لبنان: الرابطة الكتابية، 2006م).

أندرو هويتكروفت، الكفار: تاريخ الصراع بين العالم المسيحية وعالم الإسلام، ترجمة: قاسم عبده قاسم (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م).

أنطونيو دومينغيز هورتز وبرنارد بننت، تاريخ مسلمي الأندلس الموريسكيون "حياة... ومأساة أقلية"، ترجمة عبد العال صالح طه (قطر: دار الإشراف للطباعة والنشر، 1408هـ / 1988م).

انطونيوس فكري، تفسير رسالة تيموثاوس الأولى (كنيسة السيدة العذراء بالفجالة: الإصدار الثاني، 2012م).

أيوب شهوان، الحرية في الكتاب المقدس (لبنان: الرابطة الكتابية، 2006م)..

باسمة الخوري الأنطونية، تعرفون الحق والحق يحرككم، ضمن كتاب: الأب أيوب شهوان (ناشر)، الحرية في الكتاب المقدس (لبنان: الرابطة الكتابية، 2006م).

ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (بيروت: دار النهضة العربية، د. ت).

التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، (القاهرة: شركة ماستر ميدبا، 2004).

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الى العربية: المطران بولس عواد (بيروت: المطبعة الادبية، 1908).

توماس و. ارنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم حسن وآخرون (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1971م).

تيسير العمر، الردة وآثارها: دراسة مقارنة مع القانون (سوريا: دار النوادر، ط1، 1433هـ / 2012م).

ج. ويلتزر، الهرطقة في المسيحية: تاريخ البدع الدينية المسيحية، ترجمة: جمال سالم (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007).

جاك خليل، لماذا المسيحي حر من الناموس الموسوي بحسب تعليم بولس الرسول؟ ضمن كتاب: أيوب شهوان (ناشر)، الحرية في الكتاب المقدس (لبنان: الرابطة الكتابية، 2006م).

- جان فلوري، الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية، العنف والدين في المسيحية والإسلام، ترجمة غسان مایسو (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر).
- جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. عبد الغفار مكوي (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993م).
- جمال البناء، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د.ت).
- جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، ترجمة د. مصطفى أمادي (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2012م).
- جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورج سليمان، مراجعة: سميرة ريشا (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م).
- حسن الشيخ، دراسات في التاريخ الحضارة القديمة: اليونان (دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، د.ط، د.ت).
- حسن الممي، أهل الذمة في الحضارة الإسلامية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م).
- حسن كرم الجاف، موسوعة تاريخ إيران السياسي (لبنان: الدار العربية للموسوعات، 1428هـ/2008م).
- حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان (بنغازي: دار الكتب الوطنية، 1426هـ).
- حلمي القمص يعقوب، رحلة إلى قلب الإلحاد: الإلحاد بذار ورجال (الإسكندرية: كنيسة القديس مارمرقس والبابا بطرس).
- حنان اللحام، هدي السيرة النبوية في التغيير الاجتماعي، (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، 2001م).
- حنانيا إلياس كساب (جمع وترتيب وترجمة)، مجموعة الشرع الكنسي: أو قوانين الكنيسة المسيحية الجامعة (لبنان: منشورات النور، ط2: 1989م).
- خزعل الماجدي، الدين المصري: سلسلة التراث الروحي للإنسان (عمان: دار الشروق، 1999م).

خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد م. الأرنؤوط (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2002م).

راغب السرجاني، مستقبل النصارى في الدولة الإسلامية، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط3، 1432هـ/2011م)

ريتشارد سوزن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006م).

ريتشارد سوزن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006م).

زكريا بطرس، تمموا خلاصكم (د.م: دار الأب زكريا، د ت).

زيجريد هونكه، ليس الله كذلك، ترجمة د. غريب محمد غريب (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1417هـ/1996م).

زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه: الصفحة السوداء للكنيسة، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 2004م).

سعاد محمد الصباح، حقوق الإنسان في العالم المعاصر، (الكويت: دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، 1996م).

سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة (القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006م).

سناء عبد اللطيف بن صبري، الجيتو اليهودي، دراسة للأصول الفكرية والثقافية والنفسية للمجتمع الإسرائيلي (دمشق: دار القلم، 1999م).

الشفيع الماحي أحمد، زرادشت والزرادشتية (جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي، الحولية 21، الرسالة 160، 1422هـ/2001م).

شوقي أبو خليل، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط3، 1428هـ/2007م).

صباحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي (بيروت: دار المشرق، ط2، 1998م).

- صليب سوريال، دراسات في القوانين الكنسية: الكتاب الثالث في عصر المجامع الكنسية (مصر: مطبعة الكلية الإكليريكية واللاهوتية للقبط الأرثوذكس، د.ت).
- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط2، 1427هـ / 2006م).
- عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة (القاهرة: دار الثقافة، ط2، 2006م).
- عبد الحافظ عبد ربه، فلسفة الجهاد في الإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، (1402-1982).
- عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1983م).
- عبد الحلیم محمود، الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ط2، د. ت).
- عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة (القاهرة: منشأة المعارف، 2008م).
- عبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم وفق منهج التفسير الموضوعي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001).
- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، حقوق الإنسان في الأديان السماوية (دار المناهج، د.ط، د.ت).
- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ / 1982م).
- عبد الله العروى، مفهوم الحرية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 1993م).
- عبد الله بن سعد أبا الحسن، حرية الاعتقاد بين الشريعة والقانون الوضعي، رسالة ماجستير (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1428هـ / 2007م).
- عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1433هـ / 1912م).

- عرفان عبد الحميد فتاح، النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، (ماليزيا: دار التجديد، ط2، 1426هـ - 2005م).
- عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، (الأردن: دار عمار، ط1: 1422 - 2002).
- علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات (مصر: المطبعة الخيرية، 1306هـ).
- علي ريس، الحرب المقدسة (د.م: د.ن.، د.ت).
- علي سعود عطية، تاريخ الحروب الصليبية (القاهرة: الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، 2010م).
- غوساف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م).
- فاضل سيداروس وآخرون، معجم اللاهوت الكتابي (بيروت: دار المشرق، ط6، 2008م).
- القديس كيرلس الإسكندري، تفسير إنجيل لوقا، ترجمة د. نصحي عبد الشهيد (القاهرة: مؤسسة القديس أنطونيوس، ط2، 2007م).
- القس شنودة جبرة أقالديوس، المرتد (القديس كبريانوس والقديس بطرس رئيس أساقفة الإسكندرية)، (القاهرة: القس شنودة جبرة أقالديوس، ط1، 2009م).
- كامل سعفان، الصليب والسيوف (القاهرة: دار الأمين، 1420هـ / 2000م).
- كامل سعفان، اليهود تاريخاً وعقيدة، (القاهرة: دار الاعتصام، 1988م).
- كليمنص حلو، بين الحرية والتحرر، ضمن كتاب: الأب أيوب شهوان (ناشر)، الحرية في الكتاب المقدس (لبنان: الرابطة الكتابية، 2006م).
- كيرلس الأنطوني، موسوعة عصر المجامع (مصر: دار المحبة، ط1، 2002م).
- لطفني عبد الوهاب يحيى، تاريخ اليونان والرومان (د.م: دار المعرفة الجامعية، 2010م).
- لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني: دراسة مقارنة (بيروت: دار المشرق، 2010م).

- لوي كاردياك، الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون (المجاهة الجدلية 1422-1640) تعريب وتقديم: عبد الجليل التميمي (تونس، المجلة التاريخية المغربية، ط1، 1983).
- متى المسكين، الإنجيل بحسب القديس متى: دراسة وتفسير وشرح (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، ط1، 1999م).
- متى المسكين، الإنجيل بحسب القديس متى: دراسة وتفسير وشرح (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، ط1، 1999م).
- متى المسكين، الكنيسة والدولة- الطائفية والتعصب (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، 1963م).
- المجمع الفاتيكاني الثاني (دساتير، قرارات، بيانات) ترجمة: الأب حنا الفاخوري، (لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ط3: 2012م).
- محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها (مصر: مطبعة الأمانة، ط1، 1406هـ / 1985م).
- محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت).
- محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (القاهرة: دار السلام، تونس: دار سحنون، ط3، 1431هـ / 2010م) ص255.
- محمد بديع شريف وآخرون، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة (د.م: جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، د. ت).
- محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، (بيروت: دار النفائس، ط6، 1407هـ - 1987م).
- محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، لبنان: دار البيارق، دار ابن حزم، د. ت).
- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه. وكيف نمارسه (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، 1414هـ - 1993م).
- محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الصفوية في إيران (بيروت: دار النفائس، 1430هـ / 2009م).

محمد عمارة، حقائق وشبهات حول الحرب الدينية والجهاد والقتال والإرهاب (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2010م).

محمد نعيم ياسين، افتراءات حول غايات الجهاد (أنقرة: دار الأرقم، ط1، 1404هـ - 1984م).

محمود سلام زناطي، مدخل تاريخي لحقوق الإنسان، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1407هـ / 1987م).

محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة (القاهرة: دار الشروق، د. ت).

مصطفى خالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية (بيروت: المكتبة العصرية، 1986، ط3).

المطران برتولومي دي لاس كازاس، المسيحية والسيوف: وثائق إبادة هنود القارة الأمريكية على أيدي المسيحيين الإسبان - رواية شاهد عيان، ترجمة سميرة عزمي الزين (د.م: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.ت).

موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريدم. داغر و فؤاد ج أبو ربحان، (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط2، 1986م). موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ / 1968م).

موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريدم. داغر و فؤاد ج أبو ربحان، (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط2، 1986م).

ميشال نجم وآخرون، التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس: العهد الجديد 3: الإنجيل كما دونه لوقا (د.م: منشورات جامعة البلمند، 2007م).

هدى درويش، العلاقات التركية اليهودية وأثرها على البلاد العربية (دمشق: دار القلم، ط1، 2002م).

هوبرتس هوفمان، قانون التسامح، ترجمة د. عادل خوري (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2015م).

وليم باركلي، تفسير العهد الجديد، رسائل يعقوب وبطرس، نقلها الى العربية: ادوارد وديع عبد المسيح (القاهرة: دار الثقافة المسيحية، ط2).

ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران (بيروت: دار الجيل، تونس: جامعة الدول العربية).

ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران (بيروت: دار الجيل، تونس: جامعة الدول العربية).

يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سلمان (استانبول: مؤسسة فيصل للتمويل، 1990م).

يوحنا الذهب الفم، تفسير عظة ربنا يسوع المسيح على الجبل، ترجمة دكتور جرجس كامل يوسف (القاهرة: كنيسة مار جرجس باسبورتنج، 2005م).

يوحنا فم الذهب، تفسير القديس يوحنا فم الذهب على إنجيل مار متى البشير (د.م: مطبعة الوطن، 1884م).

الدوريات والمجلات:

مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، العدد الثاني عشر - (1434هـ - 2012م).

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية لكلية الشريعة بجامعة دمشق، المجلد 22، العدد 69، جوان 2007.

مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، العدد 24، 1427هـ / 2006م

مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 19 (1434هـ / 2013م).

مجلة العربي، العدد 270، مايو 1981.

مجلة المعيار، العدد 17، 2008م.

مجلة المعيار، الجزء الأول، العدد السابع عشر (1429هـ - 2008).

مجلة جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، العدد 3، 2014م.

المراجع الأجنبية:

Arthur Goldschmidt Jr., Lawrence Davidson, *A Concise History of the Middle East*, Philadelphia: Westview Press, 9th ed. 2010.

- Bomberger, D. D., *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopedia*, Philadelphia: Lindday & Blakiston, 1860,
- Caitlin Stapleton, "The Legal Legacy of Pope Gregory I: In Life and in Letters", in: *Ave Maria Law Review*, Vol. 9:2, 2011.
- Charles G. Herbermann et al. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1907.
- David .M. Walker, *The Oxford Companion to law*, Oxford University Press, new York, 1980.
- David G. Bromley (ed.), *Falling from the Faith: Causes and consequences of Religious Apostasy*, California: SAGE Publications, Inc. 1988.
- David WEISSBRODT and Frank Newman, *International Human Rights Instruments*, Anderson publishing co., 1990 (international covenant on civil and political rights)
- Drake, Stillman, *Galileo at Work, Chicago: University of Chicago Press, 1978.*
- Edward Lawson, Taylor and Francis Inc., *Encyclopedia of Human Rights*, New York – Philadelphia – Washington – London, 1991
- Fernandez-Armesto, F. & Wilson, D. *Reformation: Christianity and the World 1500 - 2000*, London: Bantam Press, 1996,.
- Grolier, *Encyclopedia of Knowledge*, Grolier incorporated Danbury, Connecticut (USA) 1993.
- Hans Kung, *Religion, violence and "holy wars"*, *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 858 June 2005.
- Irving M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time*, Polity Press, 1988.
- James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Scotland: T&T Clark Ltd, 1994.
- Jim Sinclair et.al (general consultant), *COLLINS CONCISE Dictionary*, updated from an imprint of Harper Collins Publishers, England, 1995.
- John Kick and Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, England: Oneworld Publications, 2001.
- Leonard Swidler (ed.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and in Religions*, Philadelphia: Ecumenical Press, New York: Hippocrene Books, 1986.
- Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., New York: Macmillan Reference USA/ Thomson Gale, 2005.
- Martin, Ralph P. and Davids, Peter H., editors, *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Greek and Latin Theological Terms*: Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
- Naphtali Lewis and Meyer Rein, *Roman civilization*, New York: Columbia University Press, 1990, 3rd edition.

Nicene and Post-Nicene Letters of the Christian Church, translated by H. De Romestin (Oxford: Messrs. James Parker and Co., n.d.) Vol.10.

Oropeza, B. J. *Paul and Apostasy: Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

Oxford Wordpower, Oxford: Oxford University Press, 1999, p.304.

Paul M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, UK: Cambridge University Press, 2005.

Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

The Oxford Encyclopedic English Dictionary, edited by: Joyce M. Howkins and Robert Allen, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Tord Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies of Today*, New York, Kanada: The Edwin Mellen Press, 1995.

William Doyle, *The French Revolution: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press Inc., 2001.

مقالات على الإنترنت:

<http://mycommandmets4.wordpress.com/>، الموسوعة المسيحية العربية،

ياسر تاج الدين حامد، *مراحل الحديث عن الإسلام في الغرب*، من الموقع:

www.alukah.net/sharia/0/91403/

جورج صبرا، *اللاهوت المعاصر والأديان*، على الموقع: http://www.maaber.org/issue_may04/lookout1.htm

الوثائق الكاملة لمجمع لاتيران الرابع ضمن موقع جامعة فوردهام لوثائق القرون الوسطى:

<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/latran4.asp>

رسالة أوغسطين إلى فوستوس. الرسالة موجودة على الموقع: <http://gnosis.org/library/contf2.htm>

رسالة أوغسطين إلى مرسلينوس (Marcellinus). الرسالة موجودة على الموقع:

<http://www.newadvent.org/fathers/1102138.htm>

محمد السعيد عبد الفتاح، *حرية العقيدة والعبادة وحقوق الإنسان*، مقالة من الموقع-[www.benaa-](http://www.benaa-undp.org/common/dir/file/general/instructors.../r16.doc)

[undp.org/common/dir/file/general/instructors.../r16.doc](http://www.benaa-undp.org/common/dir/file/general/instructors.../r16.doc)

مازن ليلو راضي، ود. حيدر أدهم عبد الهادي: *المدخل لدراسة حقوق الإنسان*، من موقع

www.ao.academey.org

أحمد البغدادي، *التنوع الفكري وحرية الدين والمعتقد من منظور إسلامي*، من موقع:

[www.alwihda.com /fikr/adab_ikhtilaf/2010-04-26-1194.ht](http://www.alwihda.com/fikr/adab_ikhtilaf/2010-04-26-1194.ht)

حرية العقيدة بين المواثيق الدولية والشرائع السماوية / مقالة من موقع www.abhatoon.net.m

نقلا عن مركز الماعت للدراسات الحقوقية والدستورية

<http://www.maatlaw.org/abhas/05/Proo1.htm>

المواقع الإلكترونية:

http://oxforddictionaries.com/view/entry/m_en_gb0315030#m_en_gb0315030

<http://www.merriam-webster.com/dictionary/liberty>

http://www.usconstitution.net/x_const_Aml.html

http://www.cdfj.org/look/pdf/meladconvenants/group1/g1_doc1.pdf

<http://www.un.org/ar/documents/udhr/index.shtml#a18>.

<http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm>.

<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/am2.htm>

<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/a005.html>

<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/a003.html>

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الآثار

فهرس الموضوعات

عبد القادر للعطوم الإسلامية

فهرس الآيات

| الصفحة | الرقم | الآية |
|---|-----------|--|
| سورة البقرة | | |
| 127 | 62 | إن الذين آمنوا والذين هادوا... |
| -254 -225 -264 -263 -282 -267 287- 284 | 190 - 191 | وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ... |
| -107 -105 -268 -269 283 | 193 | وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ... |
| 105 | 194 | الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ... |
| 207 -185 | 217 | (وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ... |
| 102 | 253 | تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ... |
| -272 -101 290 | 256 | لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ... |
| 102 | 258 | أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ... |
| 96 | 272 | لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.... |
| آل عمران | | |
| 110 | 13 -12 | قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سُدُودٌ... |
| 126 | 50 | وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ... |
| 127 | 85 | وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ... |
| -189 -181 190 | 72 | وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ... |
| النساء | | |
| 283 -267 | 75 | وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... |
| 96 | 88 | فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ... |
| 107 | 97 | إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ... |
| المائدة | | |

| | | |
|------------------|---------|--|
| 127 | 48 | وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ... |
| 129 -95 | 99 | مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ... |
| الأعراف | | |
| 89 | 174-172 | وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ... |
| الأنفال | | |
| 284 -269 | 40 -39 | وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ... |
| 256 | 62-61 | وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا... |
| 112 | 70 | يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى... |
| التوبة | | |
| 273 -260 | 4 | إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ... |
| -271 -259 272 | 5 | فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ... |
| 272 -261 | 6 | وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ... |
| 261 | 7 | كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ... |
| 273 | 8 | كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً... |
| 273 | 9 | اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ... |
| 273 | 10 | لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً... |
| 274 | 11 | فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ... |
| 273 | 13 | أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ... |
| 274 | 17 | مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ... |
| 274 | 28 | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ... |
| -257 -105 264 | 29 | قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ.... |
| 262 -104 | 36 | وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً... |
| 104 | 73 | يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ... |
| يونس | | |
| 129 -96 | 41 | وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ... |

| | | |
|------------------|---------|--|
| 129 -97 | 99 | وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ... |
| 128 -98 | 100 | وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... |
| 94 | 108 | قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ... |
| هود | | |
| 98 | 28 | قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي... |
| 96 | 119-118 | وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً... |
| الإسراء | | |
| 90 | 15 | وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا... |
| الكهف | | |
| -129 -92 203 | 29 | وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ... |
| الحج | | |
| -282 -267 284 | 40 -39 | أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا... |
| 252 | 78 | وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ... |
| الفرقان | | |
| 96 | 56 | وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا... |
| الشعراء | | |
| 35 | 29 | قَالَ لَعْنِ ااتَّخَذَتْ إِيَّاهَا غَيْرِي... |
| القصص | | |
| 35 | 38 | وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ... |
| 107 | 50 | فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ... |
| العنكبوت | | |
| 128 | 46 | وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ... |
| الروم | | |
| 90 | 30 | فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... |
| فاطر | | |
| 128 -97 | 8 | أَفَمَنْ رُؤِيَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ... |

| | | |
|-----------------|--------|--|
| الصفات | | |
| 106 | 70 -69 | إِنَّهُمْ أَلَفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ... |
| ص | | |
| 107 | 26 | وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... |
| غافر | | |
| 18 | 26 | وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى... |
| 35 | 29 | قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى... |
| محمد | | |
| 260 | 4 | فَإِذَا لَقَيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ... |
| ق | | |
| 99 | 45 | نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ... |
| الذاريات | | |
| 89 | 56 | وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ... |
| المتحنة | | |
| 287 -256 | 9 -8 | لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ... |
| الصف | | |
| 127 | 6 | وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ... |
| النازعات | | |
| 35 | 24 -23 | فَحَشَرَ فَنَادَى... |
| الغاشية | | |
| 99 | 22 -21 | فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ... |
| البلد | | |
| 91 | 10 | وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ... |
| الشمس | | |
| 92 | 10-7 | وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا... |
| النصر | | |

| | | |
|----|-----|---|
| 18 | 2-1 | إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ... |
|----|-----|---|

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

| الصفحة | طرف الحديث |
|-----------------|---|
| 276 | أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَفْدِ ثَقِيفٍ، فَكُنَّا فِي قُبَّةٍ، فَقَامَ مَنْ كَانَ فِيهَا غَيْرِي... |
| 111 | استوصوا بهم خيرا. |
| 278 | أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً... |
| 276، 275 | أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... |
| 108 | إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... |
| 185 | أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب الخمر... |
| 114 | بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي إلى الأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ورهبانهم... |
| 277 | بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له... |
| 278 | جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ الرَّجُلُ: يُقَاتِلُ لِلْمَعْنَمِ، وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلدِّكْرِ... |
| 187 | قَدِمَ أَعْرَابِيٌّ الْمَدِينَةَ، فَبَايَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْهَيْجَرَةِ، ثُمَّ حُمَّ... |
| 189 | كَانَ رَجُلٌ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ، وَقَرَأَ الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ، فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعَادَ نَصْرَانِيًّا... |
| 113 | لا إله إلا الله وحده لا شريك، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده... |
| 179 - 180 - 192 | لَا يَجِلُّ دَمٌ أَمْرِيٍّ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَخْدَى ثَلَاثٍ... |
| 193 | لَا يَجِلُّ دَمٌ رَجُلٍ، إِلَّا رَجُلٌ ارْتَدَّ، أَوْ تَرَكَ الْإِسْلَامَ، أَوْ زَنَى بَعْدَمَا أُحْصِنَ، أَوْ قَتَلَ نَفْسًا بَعِيرٍ نَفْسٍ... |
| 183 | لو كنت قاتلا رسولا لقتلته. |
| 106 | مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ... |

| | |
|-----------------------|---|
| 113 | ماذا عندك يا ثمامة؟ |
| -181 -179 186 -185 | مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ. |
| 128 | والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم لم يؤمن بالذي أرسلت به ... |
| 114 | وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المؤمنين، له ما لهم وعليه ما عليهم... |
| 110 | يا معشرَ يهودَ، أسلموا قبلَ أن يُصِيبَكُم مثلُ ما أصابَ قُرَيْشًا. |

عبد القادر للعطوم الإسلامية

فهرس الآثار

| الصفحة | طرف الأثر |
|--------|--|
| 195 | أخذ ابن مسعود قوما ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق، فكتب فيهم إلى عمر... ... |
| 197 | ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم... ... |
| 120 | أما بعد: فإنه جاءني كتابك تذكر أن صاحب الإسكندرية عرض أن يعطيك الجزية... ... |
| 183 | أن ردّ عليهم الجزية ودعمهم. ... |
| 182 | أن سلّه عن شرائع الإسلام، فإن كان قد عرفها فاعرض عليه الإسلام... ... |
| 186 | أَنَّ عَلِيًّا أُتِيَ بِأُنَاسٍ مِنَ الرُّطِّ يَعْبُدُونَ وَثَنًا، فَأَحْرَقَهُمْ... ... |
| 121 | إنه بلغني أن حيّا من أحياء العرب ترك دارنا، وأتى دارك... ... |
| 198 | عن إبراهيم [النخعي] في المرأة تترد، قال: "تستتاب، فإن تابت، وإلا قتلت... ... |
| 197 | عَنْ إِبْرَاهِيمَ [النخعي]، فِي الْمُرْتَدِّ يُسْتَتَابُ، فَإِنْ تَابَ تَرَكَ وَإِنْ أَبَى قُتِلَ... ... |
| 197 | عَنِ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ فِي الْمُرْتَدِّ: «يُسْتَتَابُ أَبَدًا» قَالَ سُفْيَانُ هَذَا الَّذِي نَأْخُذُ بِهِ... ... |
| 187 | قَدِمَ عَلَى أَبِي مُوسَى مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، بِالْيَمَنِ، فَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ، قَالَ: مَا هَذَا؟... ... |
| 183 | لا أجزؤهم اليوم الشيطان، سيروهم إلى الشام حتى يرزقهم الله توبة، أو يفنيهم الطاعون... ... |
| 122 | لا تأكلوا ذبائح نصارى بني تغلب... ... |
| 196 | مَا فَعَلَ النَّفَرُ مِنْ بَكْرِ بْنِ وَاثِلٍ؟... ... |
| 195 | هل كان فيكم من مغرّبة خبر؟ فقال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه... ... |
| 277 | وَاللَّهِ لَأَقَاتِلَنَّ - قَالَ أَبُو الْيَمَانِ: لَأَقْتُلَنَّ - مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ... ... |
| 116 | يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني... ... |

فهرس نصوص الكتاب المقدس

| | | |
|-------------------|-----------------------|---|
| نصوص العهد القديم | | |
| الخروج | | |
| 161 | (الأصحاح 32: 30 - 33) | "وكان في الغد أن موسى قال للشعب..." |
| اللاويين | | |
| 161 | (الأصحاح 7: 20) | "وأما النفس التي تأكل لحماً من ذبيحة السلامة..." |
| 152 | (الأصحاح 24: 15 - 16) | "من لعن إلهه تحمّل عاقبة خطيئته..." |
| العدد | | |
| 142 | (الأصحاح 14: 43) | "لأن العمالقة والكنعانيين هناك قدامكم تسقطون بالسيف..." |
| التثنية | | |
| 167 | (الأصحاح 13: 6 - 16) | "وإذا أغواك سرا أخوك ابن أمك..." |
| 152 | (الأصحاح 13: 12 - 16) | "إن سمعت عن إحدى مدنك..." |
| 152 | (الأصحاح 17: 2 - 7) | "إذا وُجدَ في وسطك في أحد أبوابك..." |
| يشوع | | |
| 144 | (الأصحاح 22: 22) | "إله الآلهة الرب هو يَعْلَم، وإسرائيل سَيَعْلَم..." |
| القضاة | | |
| 144 | (الأصحاح 2: 17) | "ولقضاةهم أيضاً لم يسمعوا..." |
| المزامير | | |
| 150 | (مزمور 37: 24) | "من قِبَلِ الرَّبِّ تَتَثَبَّثُ خطواتُ الإنسان" |
| الأمثال | | |
| 142 | (الأصحاح 5: 7) | "والآن أيها البنون اسمعوا إلي..." |
| إشعيا | | |
| 143 | (الأصحاح 1: 4) | "تركوا الرب، استهانوا بقدوس إسرائيل..." |
| إرميا | | |

| | | |
|--------------------------|-------------------------------|---|
| 151 | (الأصحاح 8: 5-10) | "فلماذا ارتد هذا الشعب في اورشليم ارتداداً دائماً..." |
| حزقيال | | |
| 144 | (الأصحاح 23: 29-30) | "فيعاملونك بالبغضاء ويأخذون كل تعبك..." |
| نصوص العهد الجديد | | |
| متى | | |
| 225 | (الأصحاح 5: 5-10) | "طوبى لصانعي السلام..." |
| 126 | (الأصحاح 5: 17) | " لا تظنوا أنني جئت لأنقضّ الناموس أو الأنبياء..." |
| 222 | (الأصحاح 5: 38-48) | "سمعتم أنه قيل عين بعين وسنٌ بسنٍ..." |
| 211 - 153 | (الأصحاح 7: 17-19) | "هكذا كل شجرة جيدة تصنع أثماراً جيدة.." |
| 129 - 56 | (الأصحاح 7: 24-27) | "فكل من يسمع أقوالي هذه..." |
| 233 | (الأصحاح 8: 10) | "الحق أقول لكم، لم أجد ولا في إسرائيل إيمان..." |
| 68 | (الأصحاح 10: 5-6) | "هؤلاء الاثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلاً..." |
| - 128-55 282 | (الأصحاح 10: 11-15) | "وأية مدينة أو قرية دخلتموها فافحصوا من منها مستحق..." |
| 228 | (الأصحاح 10: 34-36) | "لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً..." |
| -154 -57 211 | (الأصحاح 13: 24-30، 36-43) | "يُشبه ملكوت السماوات إنساناً زرع زرعاً جيداً في حقله..." |
| 72 | (الأصحاح 15: 24) | "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة.." |
| 68 | (الأصحاح 17: 26) | "..من يأخذ ملوك الأرض الجباية أو الجزية..." |
| 158 | (الأصحاح 18: 15-19) | "وإن أخطأ إليك أخوك فاذهب وعاتبه..." |

| | | |
|-------------|----------------------|--|
| 226 | (الأصحاح 21: 1- 5) | "أرسل يسوع اثنين من تلاميذه..." |
| 225 | (الأصحاح 26: 50- 54) | "حينئذٍ تقدموا وألقوا الأيدي على يسوع..." |
| 129_56 | (الأصحاح 27: 24- 27) | "فكل من يسمع أقوالي هذه ويعمل بها أشبهه برجل عاقل بنى بيته على الصخر..." |
| 70 | (الأصحاح 27: 25) | "فأجاب جميع الشعب وقالوا دمه علينا..." |
| مرقس | | |
| 149 | (الأصحاح 3: 28) | "الحق أقول لكم أن جميع الخطايا تُغتفرُ لبني البشر..." |
| 227 | (الأصحاح 11: 9- 10) | "وأخذ السائرون أمامه والسائرون خلفه يهتفون..." |
| 226 | (الأصحاح 11: 15- 17) | "ووصلوا إلى أورشليم، فدخل يسوع الهيكل..." |
| 227 | (الأصحاح 11: 19) | "ولما حلّ المساء، انطلقوا إلى خارج المدينة..." |
| 145 | (الأصحاح 13: 5- 6) | "انظروا لا يضلكم أحد..." |
| 145 | (الأصحاح 13: 21- 23) | "حينئذٍ إن قال لكم أحد هو ذا المسيح هنا..." |
| 227 | (الأصحاح 15: 7) | "وكان المدعو باراباس مسجوناً عندئذٍ مع رفاقه..." |
| 57 | (الأصحاح 16: 16) | "من آمن واعتمد خلص..." |
| لوقا | | |
| 233 | (الأصحاح 3: 12- 14) | "لا تظلموا أحداً ولا تشؤوا بأحد..." |
| 148-142 | (الأصحاح 8: 13) | "والذين على الصخر هم الذين متى سمعوا يقبلون الكلمة..." |
| 56 | (الأصحاح 9: 51- 56) | "وأرسل أمام وجهه رسلاً، فذهبوا ودخلوا قرية للسامريين..." |
| 228 | (الأصحاح 12: 49- 53) | "جئت لألقي ناراً على الأرض..." |

| | | |
|--------------------|------------------------|---|
| 226 - 223 | (الأصحاح 13 : 31 - 33) | "ها أنا أطرِد الشياطين وأشفي المرضى..." |
| 236 - 57 | (الأصحاح 14 : 22 - 23) | "فقال العبد يا سيّد قد صار كما أمرت ويوجد أيضا مكان..." |
| 223 | (الأصحاح 18 : 19 - 24) | "فسأل رئيس الكهنة يسوع عن تلاميذه وعن تعليمه..." |
| 289 - 230 | (الأصحاح 19 : 27) | "أما أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم..." |
| 229 | (الأصحاح 22 : 35 - 38) | "ثم قال لهم حين أرسلتكم بلا كيس ولا مزود..." |
| 227 | (الأصحاح 23 : 19) | "وكان ذاك (باراباس) قد أُلقي في السجن بسبب فتنة..." |
| يوحنا | | |
| 226 | (الأصحاح 2 : 14 - 15) | "ووجد في الهيكل الذين كانوا يبيعون بقرًا..." |
| 57 | (الأصحاح 3 : 36) | "الذي يؤمن بالابن له حياة أبدية..." |
| 55 | (الأصحاح 6 : 43 - 47) | "فأجاب يسوع وقال لا تتدمروا فيما بينكم..." |
| 143 - 141 | (الأصحاح 6 : 66) | "من هذا الوقت رجع كثيرون من تلاميذه إلى الوراء..." |
| 61 - 60 | (الأصحاح 8 : 31 - 36) | "تعرفون الحق والحق يحرركم..." |
| 227 | (الأصحاح 12 : 12 - 13) | "تبارك الآتي باسم الرب، إنه ملك إسرائيل..." |
| 129 | (الأصحاح 12 : 48) | "وإن سمع أحد كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه..." |
| 52 | (الأصحاح 14 : 6) | "أنا هو الطريق والحق والحياة..." |
| 211 - 153 | (الأصحاح 15 : 1 - 7) | "أنا الكرمة الحقيقية، وأبي هو الكرم..." |
| أعمال الرسل | | |

| | | |
|--|---------------------|---|
| 51 | (الأصحاح 12: 4) | "ليس بأحد غيره الخلاص..." |
| 76 | (الأصحاح 15: 28) | "لأنه قد رأى الروح القدس..." |
| 223 | (الأصحاح 23: 2-3) | "فأمر حنايا -رئيس الكهنة- الواقفين عنده..." |
| رسالة بولس إلى أهل روما | | |
| 61 | (الأصحاح 6: 21-22) | "لأنكم لما كنتم عبيد الخطية كنتم أحراراً من البر..." |
| 61 | (الأصحاح 8: 21) | "لأن الخليقة نفسها أيضاً ستعتق من عبودية الفساد..." |
| 62 | (الأصحاح 6: 15-16) | "فماذا إذاً، أنخطئ لأننا لسنا تحت الناموس بل تحت النعمة..." |
| رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس | | |
| 159 | (الأصحاح 5: 4-8) | "باسم ربنا يسوع المسيح إذ أنتم وروحي مجتمعون..." |
| 76 | (الأصحاح 5: 11-13) | "وأما الآن فكتبت إليكم إن كان أحدٌ..." |
| 158 | (الأصحاح 5: 1-13) | "...فاعزلوا الخبيث من بينكم." |
| 143-142 | (الأصحاح 10: 1-12) | "...فلا تكونوا عبدة أوثان كما كان أناس منهم..." |
| 62 | (الأصحاح 15: 55-57) | "فماذا إذاً، أنخطئ لأننا لسنا تحت الناموس بل تحت النعمة..." |
| رسالة بولس إلى أهل غلاطية | | |
| 159 | (الأصحاح 1: 8-9) | "إني أتعجب أنكم تنتقلون هكذا سريعاً..." |
| 151 | (الأصحاح 5: 4) | "قد تبطلتم عن المسيح أيها الذين تنبرون بالناموس..." |
| رسالة بولس إلى فيليبي | | |

| | | |
|---|----------------------|---|
| 151 | (الأصحاح 3: 18 - 19) | "لأن كثيرون يسرون ممن كُنتُ أذكُرهم لكم.." |
| رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي | | |
| 70 | (الأصحاح 2: 14 - 15) | "فإنكم أيها الإخوة صرتم ممثلين بكنائس الله.." |
| رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي | | |
| 147 - 143 | (الأصحاح 2: 3) | "لا يخذعنكم أحدٌ على طريقة ما ..." |
| 148 | (الأصحاح 4: 10) | "لأن ديماس قد تركني إذ أحب العالم الحاضر..." |
| رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس | | |
| 158 | (الأصحاح 1: 19 - 20) | "ولك إيمانٌ وضميرٌ صالح..." |
| 141 | (الأصحاح 4: 1) | "ولكن الروح يقول صريحاً أنه في الأزمنة الأخيرة..." |
| رسالة بولس إلى تيطس | | |
| 158 | (الأصحاح 3: 10 - 11) | "الرجل المبتدع بعد الإنذار مرة ومرتين..." |
| رسالة بولس إلى العبرانيين | | |
| 154 | (الأصحاح 6: 7 - 8) | "لأن أرضاً قد شربت المطر الآتي عليها مراراً كثيرة..." |
| 143 | (الأصحاح 10: 38) | "أما البارّ فبالإيمان يحيا وإن ارتدّ لا تسرُّ به نفسي..." |
| رسالة يعقوب | | |
| 147 - 144 | (الأصحاح 4: 4) | "أيها الزناة والزواني..." |
| رسالة بطرس الثانية | | |
| 145 | (الأصحاح 2: 1) | "ولكن كان أيضاً في الشعب أنبياء كذبة..." |
| 148 | (الأصحاح 2: 21) | "كان خيراً لهم لو لم يعرفوا طريق..." |

| | | |
|------------------|----------------|---|
| -143 -142 147 | (الأصاح 3: 17) | "فأنتم أيها الأحباء إذ قد سبقتم فعرفتكم..." |
|------------------|----------------|---|

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

| | |
|----|--|
| | مقدمة |
| 1 | أهمية الموضوع |
| 2 | إشكالية البحث |
| 2 | أسئلة البحث |
| 3 | أسباب اختيار الموضوع |
| 3 | أهداف البحث |
| 3 | المنهج المتبع |
| 4 | الدراسات السابقة |
| 7 | خطة البحث |
| | الباب الأول: دراسة مفاهيمية وتاريخية لحرية الاعتقاد |
| | الفصل الأول: مفهوم حرية الاعتقاد وعلاقتها بحقوق الإنسان |
| 12 | المبحث الأول: مفهوم حرية الاعتقاد |
| 12 | المطلب الأول: مفهوم الحرية |
| 12 | الحرية لغة |
| 13 | الحرية اصطلاحاً |
| 15 | المطلب الثاني: مفهوم الاعتقاد |
| 15 | تعريف الاعتقاد لغة |
| 16 | تعريف الاعتقاد اصطلاحاً |
| 17 | العلاقة بين الاعتقاد والدين |
| 18 | المطلب الثالث: المعنى الاصطلاحي لحرية الاعتقاد وعلاقته بالحرية الدينية |
| 22 | أهمية حرية الاعتقاد في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان |
| 24 | المبحث الثاني: السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في العصر الحديث |
| 24 | المطلب الأول: السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في الغرب |

| | |
|----|--|
| 29 | المطلب الثاني: السياق التاريخي لظهور قضية حرية الاعتقاد في العالم الإسلامي |
| | الفصل الثاني: نظرة تاريخية على حرية الاعتقاد |
| 35 | المبحث الأول: حرية الاعتقاد في حضارة مصر القديمة ووادي الرافدين |
| 35 | المطلب الأول: حرية الاعتقاد في حضارة مصر القديمة |
| 36 | المطلب الثاني: حرية الاعتقاد في حضارة وادي الرافدين |
| 37 | المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في الحضارة الهندية القديمة |
| 38 | أولاً: حرية الاعتقاد في الجينية |
| 39 | ثانياً: حرية الاعتقاد في البوذية |
| 40 | المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في الحضارتين اليونانية والرومانية |
| 40 | المطلب الأول: حرية الاعتقاد في الحضارة اليونانية |
| 42 | المطلب الثاني: حرية الاعتقاد في الحضارة الرومانية القديمة |
| 45 | المبحث الرابع: حرية الاعتقاد في الزرادشتية |
| 46 | المبحث الخامس: حرية الاعتقاد في الحضارة الصينية |
| | الباب الثاني: موقف المسيحية والإسلام من حرية الاعتقاد |
| 51 | الفصل الأول: موقف المسيحية من حرية الاعتقاد |
| 51 | تمهيد: موقف المسيحية من الأديان الأخرى |
| 55 | المبحث الأول: حرية الاعتقاد في نصوص الكتاب المقدس والفكر المسيحي |
| 55 | المطلب الأول: حرية الاعتقاد في نصوص العهد الجديد |
| 60 | المطلب الثاني: حرية الاعتقاد في اللاهوت المسيحي |
| 60 | أولاً: المفهوم المسيحي للحرية |
| 62 | ثانياً: المفهوم المسيحي لحرية الاعتقاد |
| 63 | ثالثاً: موقف الآباء الأوائل للكنيسة من حرية الاعتقاد |
| 65 | المطلب الثالث: الموقف الحديث للكنيسة من الحرية الدينية |
| 68 | المبحث الثاني: المواقف التاريخية للمسيحيين من حرية الاعتقاد |
| 68 | المطلب الأول: موقف المسيحيين من الحرية الاعتقادية لليهود |

| | |
|-----|--|
| 76 | المطلب الثاني: موقف المسيحيين من الحرية الاعتقادية للوثنيين |
| 80 | المطلب الثالث: موقف المسيحيين من الحرية الاعتقادية للمسلمين |
| | الفصل الثاني: موقف الإسلام من حرية الاعتقاد (من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين) |
| 89 | تمهيد |
| 91 | المبحث الأول: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم |
| 91 | المطلب الأول: نظرة عامة على الآيات المتعلقة بحرية الاعتقاد |
| 101 | المطلب الثاني: آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) |
| 106 | المطلب الثالث: متطلبات تحقيق حرية الاعتقاد |
| 108 | المبحث الثاني: حرية الاعتقاد في السنة النبوية |
| 108 | المطلب الأول: وثيقة المدينة مع اليهود |
| 111 | المطلب الثاني: موقف الرسول من حرية الاعتقاد لغير المسلمين في حال النصر |
| 111 | أولاً: الموقف من حرية الاعتقاد للأسرى |
| 113 | ثانياً: موقف النبي صلى الله عليه وسلم عند فتح مكة |
| 114 | المطلب الثالث: المواثيق النبوية حول حرية الاعتقاد لأهل الكتاب |
| 114 | أولاً: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم لأساقفة نجران |
| 114 | ثانياً: كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم لملوك حمير |
| 116 | المبحث الثالث: حرية الاعتقاد في عصر الخلفاء الراشدين |
| 116 | المطلب الأول: نماذج من المعاهدات مع أهل البلاد المفتوحة |
| 116 | أولاً: معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل ماه بخراذان |
| 117 | ثانياً: معاهدة حذيفة بن اليمان مع أهل ماه دينار |
| 117 | ثالثاً: معاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان |
| 118 | رابعاً: معاهدة حبيب بن مسلمة مع أهل ديبيل (في أرمينيا) |
| 118 | خامساً: معاهدة خالد بن الوليد مع أهل دمشق |
| 118 | سادساً: كتاب عمر مع أهل إيلياء (القدس) |
| 120 | المطلب الثاني: نماذج من موقف عمر بن الخطاب من الحرية الاعتقادية لغير المسلمين |

| | |
|-----|--|
| 120 | أولاً: موقف عمر في تختيار سبايا الإسكندرية بين الإسلام والبقاء على دينهم |
| 121 | ثانياً: موقف عمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب |
| | الفصل الثالث: مقارنة بين موقف المسيحية وموقف الإسلام من حرية الاعتقاد |
| 126 | المبحث الأول: الموقف من حرية الاعتقاد |
| 126 | المطلب الأول: موقف المسيحية والإسلام من الأديان الأخرى |
| 128 | المطلب الثاني: التأصيل الديني لحرية الاعتقاد بين المسيحية والإسلام |
| 131 | المبحث الثاني: التطبيق العملي لحرية الاعتقاد في ظل الحكم المسيحي والحكم الإسلامي |
| 131 | المطلب الأول: الموقف العام من الأديان الأخرى |
| 133 | المطلب الثاني: وضع المسيحيين في ظل الحكم الإسلامي |
| 135 | المطلب الثالث: وضع المسلمين في ظل الحكم المسيحي |
| 136 | المطلب الرابع: الموقف من اليهود |
| | الباب الثالث: حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في المسيحية والإسلام |
| | الفصل الأول: حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في المسيحية |
| 141 | المبحث الأول: مفهوم الردة من خلال نصوص ولاهوت الكتاب المقدس |
| 141 | المطلب الأول: مفهوم الردة عند المسيحيين |
| 141 | أولاً: تعريف الردة |
| 141 | ثانياً: التحذير من الردة |
| 142 | ثالثاً: العبارات الدالة على الردة في الكتاب المقدس |
| 145 | رابعاً: الردة والمصطلحات ذات الصلة بها |
| 147 | المطلب الثاني: أسباب الارتداد وصوره |
| 147 | أولاً: أسباب الارتداد |
| 148 | ثانياً: صور الارتداد |
| 152 | المبحث الثاني: عقوبة الردة في المسيحية |
| 152 | المطلب الأول: عقوبة الردة من خلال نصوص الكتاب المقدس |
| 152 | أولاً: النصوص المتعلقة بعقوبة الردة |

| | |
|-----|--|
| 158 | ثانيا: موقف بولس من عقوبة الردة |
| 158 | ثالثا: عاقوبة الردة في العهد الجديد |
| 160 | المطلب الثاني: عقوبة الردة من خلال المجامع الكنسية |
| 162 | مجامع قرطاجنة (251 - 256م) |
| 163 | مجمع أنقرا المقدس سنة 314م |
| 165 | مجمع اللاذقية (343 - 381م) |
| 166 | المبحث الثالث: عقوبة الردة في ظل السلطة المسيحية |
| 166 | المطلب الأول: العقوبات القانونية للردة في القرون الأولى للسلطة المسيحية |
| 168 | المطلب الثاني: عقوبة الردة في القرون الوسطى |
| 172 | المطلب الثالث: تبرير اللاهوتيين المعاصرين لعقوبة الردة والمهرطقة |
| | الفصل الثاني: حرية الاعتقاد وعقوبة الردة في الإسلام |
| 176 | تمهيد |
| 177 | المبحث الأول: مفهوم الردة وعقوبتها في الفقه الإسلامي |
| 177 | المطلب الأول: مفهوم الردة |
| 177 | أولا: الردّة لغة |
| 177 | ثانيا: الردة اصطلاحا |
| 178 | ثالثا: المراد بالردة التي يعاقب عليها في الفقه الإسلامي |
| 178 | المطلب الثاني: عقوبة الردة في الفقه الإسلامي |
| 184 | المبحث الثاني: الاعتراضات الواردة على عقوبة الردة |
| 184 | المطلب الأول: الاعتراضات المتعلقة بثبوت العقوبة في القرآن والسنة |
| 185 | أولا: عدم ثبوت عقوبة الردة في القرآن الكريم |
| 185 | ثانيا: الاعتراضات المتعلقة بالسنة النبوية |
| 185 | 1- التشكيك في صحة حديث "من بدل دينه فاقتلوه" |
| 187 | 2- عدم تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم لعقوبة الردة |
| 190 | 3- النصوص الواردة في عقوبة المرتد أحاديث آحاد |
| 191 | المطلب الثاني: الاعتراضات المتعلقة بمعنى حديث الأسباب المبيحة لدم المسلم |

| | |
|-----|--|
| 194 | المطلب الثالث: الاعتراضات المتعلقة بالآثار الواردة عن الصحابة والتابعين |
| 194 | أولاً: رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قتل المرتد |
| 197 | ثانياً: رأي إبراهيم النخعي |
| 199 | المبحث الثالث: علاقة عقوبة الردة بجرية الاعتقاد |
| 199 | المطلب الأول: القول بعدم تعارض معاقبة المرتد مع حرية الاعتقاد |
| 201 | المطلب الثاني: القول بتعارض معاقبة المرتد مع حرية الاعتقاد |
| | الفصل الثالث: مقارنة بين المسيحية والإسلام في علاقة عقوبة الردة بجرية الاعتقاد |
| 207 | المبحث الأول: مفهوم الردة وحكمها في المسيحية والإسلام |
| 207 | المطلب الأول: المفهوم |
| 208 | المطلب الثاني: الفعل الموجب للردة |
| 210 | المبحث الثاني: عقوبة الردة وتطبيقها |
| 210 | المطلب الأول: عقوبة الردة |
| 212 | المطلب الثاني: توبة المرتدين |
| 214 | المطلب الثالث: تطبيق عقوبة الردة |
| 215 | المطلب الرابع: تبرير عقوبة الردة |
| | الباب الرابع: الحرب وحرية الاعتقاد في المسيحية والإسلام |
| | الفصل الأول: الحرب المقدسة وحرية الاعتقاد في المسيحية |
| 220 | تمهيد |
| 221 | المبحث الأول: مشروعية الحرب في المسيحية وعلاقتها بجرية الاعتقاد |
| 221 | المطلب الأول: الحرب والسلم في نصوص العهد الجديد |
| 222 | الفرع الأول: التسامح والسلم في الأناجيل وتاريخ الآباء الرسولين |
| 225 | الفرع الثاني: مشروعية استخدام القوة في الأناجيل |
| 231 | المطلب الثاني: موقف اللاهوت المسيحي من مشروعية الحرب |
| 235 | المطلب الثالث: علاقة الحرب (الحرب المقدسة) بجرية الاعتقاد في المسيحية |
| 238 | المبحث الثاني: استخدام الحرب للإكراه على الدين في التاريخ المسيحي |

| | |
|-----|---|
| 238 | المطلب الأول: الصراعات الداخلية وحرية الاعتقاد |
| 240 | المطلب الثاني: الحروب الدينية بين الكنائس وحرية الاعتقاد |
| 240 | أولاً: الحرب بين الكاثوليك والبروتستانت |
| 241 | ثانياً: الحرب الصليبية ضد الألبجنسيين |
| 242 | المطلب الثالث: استخدام الحرب لإكراه الوثنيين على اعتناق المسيحية |
| 245 | المطلب الرابع: الحروب الصليبية ضد المسلمين |
| | الفصل الثاني: الجهاد وحرية الاعتقاد في الإسلام |
| 251 | تمهيد |
| 252 | المبحث الأول: الجهاد وطبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار |
| 252 | المطلب الأول: مفهوم الجهاد |
| 252 | أولاً: المعنى اللغوي |
| 254 | ثانياً: الجهاد في الاصطلاح الشرعي |
| 255 | المطلب الثاني: طبيعة العلاقة بين المسلمين والكفار |
| 266 | المبحث الثاني: علاقة الجهاد بحرية الاعتقاد |
| 266 | المطلب الأول: الغاية من الجهاد |
| 266 | أولاً: رفع الظلم ودفعه |
| 268 | ثانياً: منع الفتنة في الدين |
| 269 | ثالثاً: أن يكون الدين كله لله |
| 270 | المطلب الثاني: التطبيق العملي للجهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلاقته بحرية الاعتقاد |
| | الفصل الثالث: مقارنة بين المسيحية والإسلام في علاقة الحرب بحرية الاعتقاد |
| 280 | المبحث الأول: المفهوم والمشروعية والغاية |
| 281 | المطلب الأول: المفهوم |
| 282 | المطلب الثاني: المشروعية |
| 283 | المطلب الثالث: الغاية من تشريع القتال |
| 287 | المبحث الثاني: الحرب وحرية الاعتقاد |

| | |
|-----|--|
| 287 | المطلب الأول: علاقة نصوص القتال بحرية الاعتقاد |
| 290 | المطلب الثاني: استخدام الحرب في الإكراه على اعتناق الدين |
| 296 | خاتمة |
| 302 | قائمة المصادر والمراجع |
| 320 | فهرس الآيات |
| 325 | فهرس الأحاديث |
| 327 | فهرس الآثار |
| 328 | فهرس نصوص الكتاب المقدس |
| 335 | فهرس الموضوعات |

إ.ب. القادر للعلوم الإسلامية

ملخص البحث

اشتمل هذا البحث على مقدمة، وأربعة أبواب، وخاتمة. أما المقدمة: فقد اشتملت على توطئة للموضوع، وأهميته، وإشكالية البحث الكبرى مع التساؤلات الفرعية للبحث، وأسباب اختيار البحث، والأهداف الكبرى للبحث، والمنهج المتبع، والدراسات السابقة، وأهم المصادر وأهم المراجع المعتمدة، ومخطط البحث.

أما الباب الأول فهو باب تمهيدي خصصته للمصطلحات والمفاهيم الأولية، وقسمته إلى فصلين: الفصل الأول عن مفهوم حرية الاعتقاد والسياق التاريخي لظهور إشكالياتها، أما الفصل الثاني فهو نظرة تاريخية على حرية الاعتقاد، حاولت فيه الوقوف على مكانة حرية الاعتقاد في الحضارات والأديان القديمة. وقد خلص هذا الباب إلى أن الحق في حرية الاعتقاد له أهمية كبيرة وأثر بالغ في حياة الأفراد والشعوب والحضارات، وقد نصت عليه الديانات السماوية، وأكدته المواثيق العالمية والإقليمية لحقوق الإنسان.

الباب الثاني: تحدثت فيه عن موقف كل من المسيحية والإسلام من حرية الاعتقاد، ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول. حُصص الأول للحديث عن موقف المسيحية من حرية الاعتقاد، والثاني للحديث عن موقف الإسلام من حرية الاعتقاد، ثم ختمت الباب بفصل للمقارنة بين الإسلام والمسيحية في موقفهما من حرية الاعتقاد. وقد خلص الفصل الأول من هذا الباب إلى أن الأصل في المسيحية أنهما دين قام على الدعوة السلمية، والتسامح مع غيرها من الديانات شأن جميع الرسالات السماوية. ولكنها بعد القرون الثلاثة الأولى التي تلت عصر المسيح عليه السلام عدلت عن مسارها السلمي. فبعدما امتلكت المسيحية السلطة السياسية بخست غيرها من أصحاب الديانات (وثنيين، يهود، ومسلمين) حقهم في حرية الاعتقاد، ووصلت إلى حد إجبار المخالفين بالسيف على اعتناق المسيحية في العصور الوسطى. أما الفصل الثاني فقد خلص إلى أن القرآن الكريم قد أعطى للإنسان حرية الاعتقاد، التي تعني قدرته على توجيه إرادته الوجهة التي يُريدها والاختيار بين الإيمان والكفر، لأن تلك القدرة وحرية الاختيار هي أساس التكليف الذي يترتب عليه الجزاء من ثواب وعقاب. كما أن موقف الإسلام من غيره من الديانات السماوية كان موقفا إيجابيا، عكس ما كان عليه

موقف المسيحيين اتجاه الأديان السماوية الأخرى. وقد تأكد لنا من خلال المواثيق والعهود التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود والنصارى، والمعاهدات التي عقدها الصحابة رضي الله عنهم من بعده مع أهل البلاد المفتوحة، عدم إكراههم على تغيير دينهم أو الامتناع عن العمل بشرائعهم.

الباب الثالث: بحث في هذا الباب قضية الردة وعقوبتها، وعلاقتها بجزية الاعتقاد، في كل من المسيحية والإسلام. وقد قسمته إلى ثلاثة فصول، خُصص الفصل الأول للبحث في عقوبة الردة وعلاقتها بجزية الاعتقاد في المسيحية. أما الفصل الثاني من هذا الباب فهو مخصص للبحث في عقوبة الردة وعلاقتها بجزية الاعتقاد في الإسلام. وختمت هذا الباب بفصل للمقارنة بين المسيحية والإسلام حول عقوبة الردة وعلاقتها بجزية الاعتقاد من خلال الوقوف على أهم نقاط التشابه والاختلاف في الموضوع. وقد خلص الفصل الأول من هذا الباب إلى أن كانت الكنيسة المسيحية في القرون الثلاثة الأولى -قبل أن يكون لها سلطان سياسي- تقتصر على معاقبة المرتدين بالحرمان الكنسي والأناثيما (اللعن). ولما أصبحت للكنيسة سلطة سياسية بدأت تلك السلطة في تشريع العقوبات المادية ضد المخالفين لمعتقدات الكنيسة الرسمية المتحالفة مع السلطة السياسية المسيحية. وفي العصور الوسطى أصبحت للكنيسة الكاثوليكية سلطة مباشرة على بعض الحكام ونفوذ قوي لدى البعض الآخر، وأصبحت يدها مطلقة في متابعة المتهمين بالهرطقة والردة، فأقيمت محاكم التفتيش لمحاكمة المتهمين بالهرطقة والردة، وسجن أو قتل أو أحرق على قيد الحياة عشرات الألوف من المخالفين لمعتقدات الكنيسة الرسمية بتهمة الهرطقة والردة. وفي العصر الحديث -بعد أن خسرت سلطتها السياسية وسيطرت العلمانية على الدول الغربية- عادت العقوبات على الردة إلى ما كانت عليه في القرون الثلاثة الأولى. وخلص الفصل الثاني إلى أن معاقبة المرتد في الإسلام تتضمن تقييدا لحرية الدينية، ولكن ليس القصد منها إكراه المرتدين على الإيمان، وإنما هي زاجر لحماية النظام الاجتماعي والأمن الديني من الإرجاف والتشكيك. ومبدأ تقييد الحرية الدينية لمصلحة المجتمع مبدأ مُتفق عليه، وأقرته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

الباب الرابع: خصصت هذا الباب للبحث في قضية الحرب وعلاقتها بجزية الاعتقاد في كل من المسيحية والإسلام. وقسمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول. الفصل الأول: تناولت فيه الحرب

المقدسة في المسيحية وعلاقتها بحرية الاعتقاد. وأما الفصل الثاني من هذا الباب فقد خصصته للجهاد (القتال) في الإسلام وعلاقته بحرية الاعتقاد، واقتصرت فيه على الحديث عن الغاية من القتال في الإسلام وعلاقة ذلك بحرية الاعتقاد، دون خوض في التفاصيل الفقهية المتعلقة بالجهاد (القتال). ثم ختمت الباب بفصل للمقارنة بين المسيحية والإسلام في الهدف من مشروعية الحرب وفي علاقتها بحرية الاعتقاد. وقد اشتمل على مبحثين: الأول: المفهوم والمشروعية والغاية، والثاني: الحرب وحرية الاعتقاد. وقد خلص الفصل الأول من هذا الباب إلى أن المسيح عليه السلام لم يشترك في حرب ولم يدع إليها، وكذلك كان أتباعه في القرون الثلاثة الأولى، ولكن بعد أن أصبحت للمسيحية دولة بدأ أتباعها يخوضون الحرب مثل غيرهم، سواء بغرض الدفاع أم بغرض توسيع رقعة الدولة المسيحية، وفي القرون الوسطى استعمل المسيحيون الحرب بشكل واسع لإكراه بعض الشعوب على اعتناق المسيحية. وخلص الفصل الثاني إلى أنه على الرغم من أن المسلمين خاضوا حروباً كثيرة، ولكن تلك الحروب لم تستخدم في يوم من الأيام لانتهاك حرية الاعتقاد أو بغرض الإكراه على اعتناق الإسلام.

خاتمة: وقد اشتملت الخاتمة على ما توصلت إليه الدراسة من نتائج وملاحظات.

Abstract

This thesis consists of introduction, four parts, and conclusion.

The introduction includes the background of the study, its importance, the statement of problem, research questions, the reasons for choosing this topic, research aims, methodology, literature review, and chapterization.

Part one, being a preliminary chapter, deals with concept and term of the study and a historical background. It consists of two chapters. Chapter one is a conceptual study of “freedom of belief”. Chapter two is about the position of “freedom of belief” in ancient religions and civilizations. This part concluded that the right to freedom of belief has great impact on the lives of individuals, communities and civilization. It was guaranteed by divine religions and stressed by regional and global covenants, charters and declarations.

Part two discusses the stand of Christianity and Islam on “freedom of belief”. It consists of three chapters. Chapter one deals with the stand of Christianity on “freedom of belief”. Chapter two discusses the stand of Islam on “freedom of belief”. Chapter three is about comparison between Christianity and Islam on freedom of belief. The first chapter of this part concluded that Christianity was originally peaceful and tolerant towards other religions. But towards the middle of the fort century, when it gained political authority, Christians changed their attitude and started persecuting the followers of other religions. That persecution reached its peak in middle ages when Christians used wars and inquisition to force followers of other religions to convert to Christianity, or to force other Christians to follow the doctrines adopted by the Catholic Church. The second chapter concluded that the Qur’an gave freedom of belief to people, and that Islam was positive with other divine religions by commanding Muslims to treat them nicely and argue with them in best manner. It was very clear from the covenant and treaties between the Prophet (saw) and Jews and Christians and those treaties made between the Companions and the people of the conquered lands that people were given full freedom to follow Islam or maintain their religion and enjoy freedom of belief and practice.

Part three focuses on the relationship between punishment on apostasy and freedom of belief in both Christianity and Islam. It consists of three chapters. Chapter one is about apostacy in Christianity. Chapter two deals with the relationship between punishment on apostasy and freedom of belief in Islam. Chapter three is about comparison between Christianity and Islam on apostasy. The first chapter concluded that the Church was not

so severe towards apostates in the first three centuries, and it was punishing apostate excommunication and anathema only. However, when Christianity gained political power, the Christian rulers started imposing physical and monetary punishments. In middle ages, when the Church became powerful and controlling, or having powerful influence on, rulers it became very aggressive and harsh towards apostates and heretics to the extent of burning them alive. The second chapter concluded that it cannot be denied that imposing capital punishment on apostates restricts their religious rights, but it does not intend to force them to return to Islam. It, rather, intends to deter them from making their apostasy public to avoid creating confusion among Muslims.

Part four is about the relationship between war and freedom of belief in Christianity and Islam. It consists of three chapters. Chapter one discusses war and its relationship with freedom of belief in Christianity. Chapter two focuses on the relationship between war (*jihad*) and freedom of belief in Islam. Chapter three is about comparison between Christianity and Islam on the relationship between war and freedom of belief. The first chapter concluded that Jesus never participated in war or called for it. The early Christians during the first three centuries did not wage wars or call for it. However, once they gained political power and the Roman empire became Christian, they started waging wars for defense as well as for the expansion of Christian territories. During the middle years, Christians used war extensively to force the followers of other religions to convert to Christianity. The second chapter concluded that although Muslims were involved in so many wars, those wars were never used to undermine freedom of belief or to force people to convert to Islam.

Conclusion: research findings.

Abstrait

Cette thèse consiste en une introduction, quatre parties, et une conclusion.

L'introduction comprend le contexte de l'étude, son importance, l'énoncé du problème, les questions de recherche, les raisons de choisir ce sujet, les objectifs de recherche, la méthodologie, l'examen de la littérature et la chapitretisation.

La première partie, qui est un chapitre préliminaire, traite du concept et du terme de l'étude et d'un contexte historique. Il se compose de deux chapitres. Le premier chapitre est une étude conceptuelle de la "liberté de croyance." Le chapitre deux traite de la position de «liberté de croyance» dans les anciennes religions et civilisations. Cette partie a conclu que le droit à la liberté de croyance a un grand impact sur la vie des individus, des communautés et de la civilisation. Elle était garantie par les religions divines et soulignée par des pactes et chartes régionaux et mondiaux.

La deuxième partie discute la position du christianisme et de l'islam sur la «liberté de croyance». Il se compose de trois chapitres. Le premier chapitre traite la position du christianisme sur la «liberté de croyance». Le chapitre deux discute la position de l'islam sur la «liberté de croyance». Le chapitre trois traite de la comparaison entre le christianisme et l'islam sur la liberté de croyance. Le premier chapitre de cette partie conclut que le christianisme était à l'origine pacifique et tolérant envers les autres religions. Mais vers le milieu du siècle de fort, quand il a gagné l'autorité politique, les chrétiens ont changé leur attitude et ont commencé à persécuter les disciples d'autres religions. Cette persécution a atteint son apogée au moyen âge où les chrétiens ont utilisé les guerres et l'inquisition pour obliger les adeptes d'autres religions à se convertir au christianisme, ou pour forcer d'autres chrétiens à suivre les doctrines adoptées par l'Église catholique. Le deuxième chapitre conclut que le Coran donne la liberté de croyance aux gens et que l'islam est positif avec les autres religions divines en commandant aux musulmans de les traiter et de discuter avec eux de la meilleure manière possible. Il était très clair de l'alliance et des traités entre le Prophète (saw) et les Juifs et les chrétiens et les traités conclus entre les Compagnons et les gens des pays conquis que les gens ont eu pleine liberté de suivre l'Islam ou de maintenir leur religion et jouissent de la liberté de La croyance et la pratique.

La troisième partie porte sur la relation entre la punition sur l'apostasie et la liberté de croyance dans le christianisme et l'islam. Il se compose de trois chapitres. Le chapitre un traite de l'apostasie dans le christianisme. Le chapitre deux traite de la relation entre la punition sur l'apostasie et la liberté de croyance en Islam. Le chapitre trois traite de la comparaison entre le christianisme et l'islam sur l'apostasie. Le premier chapitre conclut que l'Église n'était pas si sévère envers les apostats au cours des trois premiers siècles et qu'elle punissait l'excommunication apostate et l'anathème seulement. Cependant, quand le christianisme a gagné le pouvoir politique, les dirigeants chrétiens ont commencé à imposer des punitions physiques et monétaires. Au moyen âge, quand l'Église est devenue puissante et contrôle, ou ayant une influence puissante sur les dirigeants, elle est devenue très agressive et dure envers les apostats et les hérétiques au point de les brûler vivants. Le deuxième chapitre conclut qu'il ne faut pas nier que l'imposition de la peine capitale aux apostats restreigne leurs droits religieux, mais n'a pas l'intention de les forcer à retourner à l'Islam. Il a plutôt l'intention de les dissuader de rendre leur apostasie publique pour éviter de créer la confusion parmi les musulmans.

La quatrième partie traite la relation entre la guerre et la liberté de croyance dans le christianisme et l'islam. Il se compose de trois chapitres. Le premier chapitre traite la guerre et sa relation avec la liberté de croyance dans le christianisme. Le chapitre deux se concentre sur la relation entre la guerre (jihad) et la liberté de croyance en Islam. Le premier chapitre conclut que Jésus n'a jamais participé à la guerre ni demandé. Les premiers chrétiens, au cours des trois premiers siècles, n'ont pas fait de guerres ou n'en ont pas fait la demande. Cependant, une fois qu'ils ont gagné le pouvoir politique et l'empire romain est devenu chrétien, ils ont commencé à mener des guerres pour la défense aussi bien que pour l'expansion des territoires chrétiens. Pendant les années intermédiaires, les chrétiens ont utilisé la guerre pour imposer aux fidèles d'autres religions de se convertir au christianisme. Le deuxième chapitre a conclu que bien que les musulmans aient été impliqués dans tant de guerres, ces guerres n'ont jamais été utilisées pour saper la liberté de croyance ou de forcer les gens à se convertir à l'islam.

Conclusion: résultats de la recherche.