

مبادئ وضوابط الحرية في الفقه الإسلامي

نوزاد سلام ابراهيم

(جامعة بنفول / معهد العلوم الاجتماعية / قسم الفقه الإسلامي)

إشراف الأستاذ الدكتور (ابراهيم أوزدمير).

الملخص

يتناول هذا البحث مبادئ وضوابط الحرية في الفقه الإسلامي، مبرراً أن الحرية في التصور الشرعي ليست حرية مطلقة، بل حرية مسؤولة مضبوطة بجملة من القيود الشرعية التي توازن بين مصلحة الفرد واستقرار المجتمع. وقد تناول البحث أبرز هذه الضوابط، مثل الالتزام بعقيدة التوحيد، وعدم الإضرار بالآخرين، واحترام النظام العام، وتحقيق مقاصد الشريعة الخمسة، وربط الحرية بالمسؤولية، ومنع استغلال الحرية في نشر الفساد، واحترام سلطة ولي الأمر في تنظيم الحريات. كما ناقش البحث المبادئ الرئيسة لحرية المعتقد في الإسلام، وعالج العلاقة بين حرية الاعتقاد وحكم الردة، موضحاً الفهم المقاصدي الذي يوفق بين صيانة الدين وصون حرية الضمير. اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، مع الاستفادة من المنهج المقاصدي والمقارن حيث اقتضى الأمر. الكلمات المفتاحية: الحرية، الفقه الإسلامي، الضوابط الشرعية، حرية المعتقد، الردة، المقاصد الشرعية.

المقدمة

تُعد الحرية من القيم الإنسانية العليا التي أكد عليها الإسلام، بوصفها أساساً للتكليف الإلهي ومساراً لتحقيق كرامة الإنسان واستخلافه في الأرض. وقد نظر الفقه الإسلامي إلى الحرية بوصفها حقاً مشروعاً، لكنها حرية مسؤولة تُمارس ضمن إطار من الضوابط الشرعية التي تضمن تحقيق المصالح العامة، وحفظ مقاصد الشريعة الكبرى في الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتمنع الفوضى والانحراف. ومع التغيرات الفكرية والاجتماعية المعاصرة، وما صاحبها من تصورات تدعو إلى إطلاق الحرية دون قيد ديني أو أخلاقي، برزت الحاجة الملحة إلى بيان التصور الإسلامي للحرية، والتمييز بين الحرية المشروعة المنضبطة والانفلات المفضي إلى الإضرار بالنظام العام. ومن هنا، يتناول هذا البحث بيان أبرز الضوابط التي تنظم ممارسة الحرية في الفقه الإسلامي، مثل الالتزام بعقيدة التوحيد، وعدم الإضرار بالآخرين، واحترام النظام العام والعرف السليم، وربط الحرية بتحقيق المصالح الكلية. كما يناقش المبادئ الأساسية لحرية المعتقد، ويحلل العلاقة بين حرية الضمير وحكم الردة، مستنداً إلى المنهج الاستقرائي التحليلي والمقاصدي، بما يبرز توازن الشريعة بين صيانة العقيدة، وضمان حرية الإنسان ضمن حدود الشرع والمصلحة العامة...

أهمية البحث

تتبع أهمية هذا البحث من عدة جوانب، أبرزها:

1. تسليط الضوء على تصور الفقه الإسلامي المتكامل للحرية، وإبراز توازنه بين حقوق الفرد وحماية المجتمع.
2. معالجة الإشكالات المثارة في الفكر المعاصر حول تعارض الحرية مع الالتزام الديني، من خلال عرض الضوابط الشرعية والمقاصدية المنظمة للحرية.

3. بيان الأسس الشرعية لحرية المعتقد، وإبراز الموقف الفقهي من الردة بصورة دقيقة، تجمع بين النصوص والمقاصد، وتراعي متغيرات الواقع.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في محاولة الإجابة عن التساؤل الرئيس الآتي: كيف نظم الفقه الإسلامي ممارسة الحرية بضوابط شرعية تحقق التوازن بين حرية الفرد واستقرار الجماعة، مع المحافظة على مقاصد الشريعة في حماية الدين والنفس والعقل والمجتمع؟

أسئلة البحث

ينبثق عن مشكلة البحث الأسئلة الفرعية التالية:

١. ما أبرز الضوابط الشرعية التي تُقيد ممارسة الحرية في الفقه الإسلامي؟
٢. كيف توازن الشريعة الإسلامية بين الحرية الفردية والمصلحة العامة؟
٣. ما المبادئ الشرعية المؤطرة لحرية المعتقد في الإسلام؟
٤. كيف يُوفق الفقه الإسلامي بين حرية الاعتقاد وحكم الردة؟

أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

١. بيان حقيقة الحرية في الفقه الإسلامي وضوابطها الشرعية.
٢. توضيح الأسس الشرعية التي تحفظ التوازن بين حرية الفرد واستقرار المجتمع.
٣. تحليل المبادئ الأساسية لحرية المعتقد في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد.
٤. تقديم قراءة فقهية مقاصدية لعلاقة حرية الاعتقاد بحكم الردة، تجمع بين الثوابت الشرعية وروح العصر.

حدود البحث

- **الحدود الموضوعية:** يتناول البحث مفهوم الحرية من منظور الفقه الإسلامي فقط، مع التركيز على الضوابط الشرعية والمقاصدية، ولا يتعرض بالتفصيل للنظريات الغربية حول الحرية إلا بمقدار الضرورة المقارنة.
- **الحدود الزمانية:** لا يتقيد البحث بزمان محدد، بل يستعرض الأحكام الفقهية التراثية والمعالجات المقاصدية المعاصرة.
- **الحدود المكانية:** يركز البحث على التصور الإسلامي للحرية في المجتمعات الإسلامية، مع الإشارة إلى بعض التطبيقات المعاصرة حيث تقتضي الحاجة.

منهج البحث

اعتمد الباحث في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال تتبع النصوص الشرعية والمواقف الفقهية المتعلقة بالحرية، واستقراء المبادئ والضوابط التي تحكمها. كما استُعين بالمنهج المقاصدي لربط الضوابط الجزئية بالمقاصد الكلية للشريعة. واستُخدم المنهج المقارن عند مناقشة الرؤى الفقهية المختلفة أو الاجتهادات المعاصرة حول قضايا الحرية والردة.

المطلب الأول: أبرز ضوابط الحرية في الفقه الإسلامي.

أولاً: الالتزام بعقيدة التوحيد وعدم المساس بالثوابت الدينية.

يُعد الالتزام بعقيدة التوحيد واحترام الثوابت الدينية من أعظم الضوابط التي تُقيد ممارسة الحريات في الإسلام، إذ إن الإيمان بالتوحيد هو أصل الدين، وأساس التصور الإسلامي للحياة، وبدونه لا يكون للحرية معنى مشروع. فلا يجوز بحال من الأحوال أن تُوظف الحرية لتقويض العقيدة الإسلامية، أو المساس بمقدساتها، أو التشكيك في أركانها، لأن هذه المسائل مبنية على النصوص القطعية التي لا مجال للاجتهاد في أصولها. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، مما يدل على أن العقيدة ليست محل خيار شخصي يتقلب فيه الإنسان دون ضابط، بل هي التزام جوهري ومحدد. وقد قرّر العلماء، أن الثوابت الاعتقادية من الضروريات التي تُبنى عليها سائر الأحكام، ولا يجوز تسويغ نقضها باسم حرية الفكر أو التعبير، لأن ذلك يؤدي إلى تقويض أصل الشريعة، ويفتح باب الفتنة. وأن الطعن في الثوابت العقديّة يُعد نوعاً من الإفساد الأعظم، لا سيما إذا وقع علناً أو قصد به الترويج لأفكار تنقض الدين. ومن هنا، فإن حرية الفكر في الإسلام لا تشمل سب الذات الإلهية، أو التهجم على النبي ﷺ، أو إنكار معلوم من الدين بالضرورة، كما لا تشمل ترويج الإلحاد أو الزندقة في المجتمع المسلم. بل إن الإجماع منعقد على أن المساس بهذه الثوابت يُعد جريمة شرعية، يُعاقب عليها بنصوص الحدود أو التعزير، بحسب طبيعتها وسياقها. وهكذا، فإن الإسلام إذ يفتح باب التفكير والتعبير، فإنه يغلق باب العدوان على الأصول العقديّة، إعلاءً لقيمة "لا إله إلا الله" التي تُعد جوهرًا للحرية المؤطرة لا ذريعة للفوضى الاعتقادية^(١).

ثانياً: عدم الإضرار بالآخرين. يمثل ضابط عدم الإضرار بالآخرين قاعدة أصيلة في الفقه الإسلامي، تُقيد حرية الفرد وتضبط سلوكه، بما يحول دون تعدي مصالحه على مصالح غيره، ويضمن سلامة التعايش في المجتمع. وقد قررت الشريعة هذا المبدأ بوضوح في الحديث النبوي الشريف: "لا ضرر ولا ضرار"، وهي قاعدة فقهية كبرى، جعلها العلماء من الأصول المحكمة التي يُرجع إليها عند التعارض بين الحقوق والحريات. والمقصود بالضرر هنا كل ما يلحق الأذى المادي أو المعنوي بالغير، سواء في الدين أو النفس أو العرض أو المال أو العقل. وأن الحرية مقيدة بعدم إلحاق

المفسدة بالناس، وأن المصلحة الخاصة تُقدَّر بقدرها، فإن زاحمت المصلحة العامة أو أوقعت ظلمًا، مُنعت بمقتضى قواعد الشريعة. وهذا المعنى المقاصدي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمقصد حفظ النظام والاستقرار والروابط الاجتماعية، التي لا تقوم إلا على الاحترام المتبادل والامتناع عن الإيذاء والاعتداء. كما نصَّ الفقهاء على أن الإنسان مسؤول شرعاً عن تبعات أفعاله، وإن كانت بدافع الحرية، ما دامت تُقضي إلى ضررٍ حقيقي أو محتمل. فمثلاً، لا يجوز لفرد أن يتحدث بحرية في مواضيع تثير الفتنة الطائفية، أو ينشر شائعات تمس السلم المجتمعي، أو يستعمل أملاكه في إضرار الجيران، وإن ادَّعى أن ذلك من باب الحرية. وفي النظم القانونية المستمدة من الفقه الإسلامي، نجد تطبيق هذا الضابط واضحاً في قوانين الصحافة، وأنظمة التجمعات، ولوائح التملك والاستعمال، حيث تُقيد حرية التصرف متى ما ترتب على ممارستها ضررٌ بالغير أو بالمصلحة العامة، كما في قوانين منع التلوث السمي أو البصري أو العقائدي، وضوابط الخطاب الديني والإعلامي، وتنظيم حرية السوق ومنع الاحتكار، وغيرها من المجالات التي تُبرز توازن الشريعة بين حرية الفرد وحق الجماعة⁽²⁾.

ثالثاً: احترام النظام العام والعرف السليم يمثل احترام النظام العام والعرف السليم أحد الضوابط الجوهرية التي وضعها الفقه الإسلامي لضبط الحرية الشخصية، وتحقيق الانسجام الاجتماعي، والمحافظة على الاستقرار العام، والنظام العام في المفهوم الإسلامي لا يقتصر على النواحي الأمنية، بل يشمل ما يرتبط بالمصالح الكلية للمجتمع في العقيدة، والأخلاق، والآداب، والتعايش، وسائر ما يحقق المصلحة العامة⁽³⁾. وقد دلَّ على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْغَدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، أي أن كل سلوك أو حرية إذا أدت إلى عدوان أو اختلال في المجتمع، خرجت عن مشروعيتها⁽⁴⁾. وقد نصَّ الإمام الشاطبي في الموافقات على أن الشريعة جاءت لحفظ نظام الأمة واستمرار صلاحها، وأن كل تصرف يفرض على اضطراب هذا النظام لا تُقره الشريعة، ولو كان في أصله من المباحات⁽⁵⁾. والعرف السليم هو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، بشرط ألا يخالف نصاً شرعياً⁽⁶⁾، ويُعتبر العرف السليم في الفقه من المرجعيات الفقهية التبعية التي يُعتمد بها في فهم الأحكام وتنظيم المعاملات، لقوله ﷺ: ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن))⁽⁷⁾. وأن مراعاة العرف داخل في باب السياسة الشرعية، وأن من مهام وليّ الأمر تقنين الحريات العامة بحسب ما يجري به العرف الجاري والمصلحة الظاهرة، لا سيما فيما يتعلق بمظاهر اللباس والسلوك العام، والنشاط التجاري، والعلاقات الاجتماعية، شرط ألا يخالف ذلك نصّاً صريحاً. وفي الواقع، تعتمد العديد من الدول الإسلامية مبدأ "النظام العام" في دساتيرها وقوانينها، كمرجع يُقيد بعض الحريات عند تعارضها مع أمن الدولة، أو الآداب العامة، أو تقاليد المجتمع. ويُمنع على سبيل المثال نشر المحتوى الإعلامي المخالف للقيم الأسرية، أو تنظيم فعاليات تخلّ بالحياء العام، أو اعتماد لباس فاضح في المؤسسات العامة، وهذا يُعد تطبيقاً معاصراً لضابط فقهي راسخ، يجعل من الحرية حركة منضبطة داخل نسق جماعي سليم، لا خروجاً على المجتمع باسم الفردانية⁽⁸⁾.

رابعاً: تحقيق مقاصد الشريعة الخمسة: ترتبط الحرية في التصور الإسلامي ارتباطاً وثيقاً بمقاصد الشريعة، إذ لا تُمارس الحرية بوصفها غاية قائمة بذاتها، بل تُفهم دائماً في ضوء الغاية الكبرى للتشريع، وهي تحقيق المصالح ودرء المفاسد في العاجل والأجل. وقد تقرر في علم المقاصد أن كل حرية معتبرة شرعاً لا بد أن تكون وسيلة لخدمة الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة لحفظها: الدين، النفس، العقل، النسل، والمال. قال الإمام الشاطبي: "إن الشريعة إنما وضعت لحفظ مقاصدها، وأعظمها الضروريات التي إذا اختلت اختل نظام الأمة وهلكت البشرية". ولهذا، قرر الفقهاء أن كل تصرف - ولو كان مباحاً في أصله - إذا أفضى إلى الإخلال بهذه المقاصد يُمنع أو يُقيد، تغليياً لمصلحة الجماعة، وانسجاماً مع قاعدة: "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح"، وقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما". وقد دلَّ على ذلك نصوص كثيرة، منها: قوله تعالى في حفظ النفس: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]، وفي حفظ المال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وفي حفظ النسل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ﴾ [الأعراف: ٣٣]، مما يدل على أن هذه الضروريات من الثوابت التي تُقدّم على كل مصلحة جزئية محتملة. ومن التطبيقات العملية لهذا الضابط: تقييد حرية تداول الأفكار الهدامة أو الدعوة إلى الإلحاد لما فيها من تهديد لمقصد حفظ الدين، أو منع حرية تعاطي المخدرات والمسكرات لما فيها من إفساد للعقل، أو منع التعاملات الربوية والقمارية لحماية لمقصد المال، أو منع العلاقات غير الشرعية التي تنتهك حدود النكاح المشروع، حفاظاً على النسل والأسرة. وعليه، فإن الحرية في الفقه الإسلامي وإن كانت مطلوبة في أصلها، إلا أنها مقيّدة بمراعاة المقاصد الكلية، بحيث إذا تعارضت مع حفظ هذه الضروريات، فإن المصلحة العامة تُقدّم على المصلحة الفردية. ومن ثم، فإن الحرية المشروعة هي تلك التي تُسهم في ترسيخ البناء الأخلاقي والاجتماعي للأمة، لا في تقويضه، وتُمارس في إطار الشريعة لا خارجها.

خامساً: ارتباط الحرية بالمسؤولية.

يُعد الربط بين الحرية والمسؤولية من أعمق الضوابط التي تؤسسها الشريعة الإسلامية لتنظيم ممارسة الحرية، وتوجيهها نحو تحقيق مقاصد التشريع، إذ لا حرية حقيقية في الإسلام دون التزام، ولا حق يُمنح دون مساءلة. فالحرية ليست مطلقة تؤخذ بلا ضابط، وإنما هي أمانة وتكليف، يُحاسب عليها الإنسان في الدنيا أمام القانون، وفي الآخرة أمام الله. قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدر: ٣٨]، وقوله: ﴿وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤]، مما يدل على أن كل فعل يصدر من الإنسان في دائرة "الحرية" هو محل مساءلة ومحاسبة، ولما كان التكليف الإلهي للإنسان نوعاً من المسؤولية الملزمة، فقد اقتضى العدل الإلهي منح الإنسان حرية الاختيار؛ إذ لا مسؤولية من غير حرية اختيار، وبذا، تكون العلاقة بين الحرية والمسؤولية علاقة جدلية تنتهي بانتفاء أحد قطبيها^(٩)، وأن الشريعة حين أقرت للإنسان حريته، فقد أقرت معها مسؤوليته الكاملة عن أثر تصرفه على نفسه وعلى مجتمعه، وأن أصل التكليف ذاته مبني على العقل والقدرة، وهما مناط المسؤولية الشرعية. ولهذا، جعل الإسلام ممارسة الحرية مرهونة بتحقيق الخير ودفع الضرر، لا بالإطلاق الغريزي أو الهوى الشخصي^(١٠). ومن أبرز صور هذا الربط في الفقه: أن حرية القول تُقيد بعدم القذف أو الكذب أو إثارة الفتنة، وحرية الإنفاق تُضبط بمنع التبذير والإسراف، وحرية التعبير تُقيد بما لا يهين العقائد أو يهدد وحدة الأمة. بل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وهما من صور ممارسة الحرية المجتمعية - واجب على من كان قادراً، وهو مسؤول عن تركه إن فرط، كما قال النبي ﷺ: ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ...))^(١١). ويُعد هذا المبدأ أيضاً من أسس الفكر السياسي الإسلامي، إذ يفهم الحاكم والمحكوم على السواء بوصفهم مسؤولين عن صلاح المجتمع وحماية القيم^(١٢). وقد عبّر الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن هذا المفهوم بقوله في أول خطبة له: "إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"^(١٣)، دلالة على أن الحرية لا تعني الانفكاك من المحاسبة، بل تستوجب المشاركة في الإصلاح. وفي النظم القانونية الإسلامية الحديثة، يتجلى هذا الضابط في قوانين الإعلام، والعمل، والأسرة، حيث تُحمل الجهات والأفراد مسؤوليات متناسبة مع صلاحياتهم، وتُقيّد الحرية كلما تحوّلت إلى وسيلة للإضرار أو الإخلال بالنظام. وبهذا، تتحقق المعادلة المقاصدية الدقيقة: حرية مسؤولية، لا فوضى مباحة^(١٤).

سادساً: منع استغلال الحرية في نشر الفساد أو الانحلال. من المبادئ الراسخة في الفقه الإسلامي أن الحرية لا يجوز أن تُستغل وسيلةً لنشر الفساد أو الترويج للانحلال الخلقي والفكري، لأن ذلك يتعارض مع مقاصد الشريعة في حفظ الدين، والعقل، والنسل، والمجتمع. فليس من الحرية في شيء أن يُستخدم التعبير، أو الفن، أو الكتابة، أو الوسائط الإلكترونية، لهدم القيم أو إشاعة الفاحشة أو تقويض الاستقرار العقدي والأخلاقي للأمة^(١٥). وقد قرر القرآن هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ١٩]، وفي قوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، مما يدل على أن مجرد محبة إشاعة الفساد تستوجب الإثم، فكيف بمن يمارسه ويبرره باسم الحرية؟ لأن كل ما يؤدي إلى هدم أصل من أصول الشريعة أو تفكيك بنائها الأخلاقي يُعدّ مفسدة يجب منعه^(١٦)، ولو اتخذ صورة مشروعة في الأصل، كالنشر أو الإبداع الفني أو الكتابة العامة. فالشريعة تراعي المال، ولا تكتفي بالنظر إلى ظاهر الفعل، بل تقيسه بنتائجه. ولهذا، فإن سدّ الذرائع أحد الأسس التي تبرر تقييد بعض صور الحرية إذا آلت إلى مآلات فاسدة. ومن التطبيقات الواقعية لهذا الضابط: منع بثّ البرامج الإعلامية التي تُروّج للعلاقات غير الشرعية، أو تسوّغ الإلحاد، أو تُشيع الإباحية، ولو بغطاء ثقافي أو فني^(١٧). وكذلك تقييد حرية النشر الرقمي إن كانت المحتويات تُحرّض على التمرد أو تهزّ العقائد، أو تُشجع على الشذوذ والانحلال، ومنع الإساءة إلى القيم الإسلامية أو إثارة الفتنة الأخلاقية أو الطعن في العقيدة^(١٨). سابعاً: احترام سلطة ولي الأمر في تقييد بعض الحريات للمصلحة العامة. من الضوابط المعتبرة في الفقه الإسلامي أن لولي الأمر صلاحية تقييد بعض صور الحرية المباحة إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة راجحة، شريطة أن يكون هذا التقييد منضبطاً بأحكام الشريعة ومقاصدها، وألا يكون تعسفياً أو مخالفاً لحقوق أصلية محفوظة بنص شرعي قطعي^(١٩). وقد دلّ على هذا الضابط ما قرره الفقهاء في باب "السياسة الشرعية"، وهو ما عبر عنه السيوطي بقوله: "تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعْيَةِ مُنَوِّطٌ بِالْمَصْلَحَةِ"^(٢٠)، أي أن القرارات التقييدية المشروعة يجب أن تستند إلى تحقيق منفعة معتبرة، أو دفع مفسدة متحققة أو مظنونة. وقد أشار القرآن الكريم إلى مشروعية تقييد بعض المباحات من قبل السلطة القائمة عند الحاجة، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وبين النبي ﷺ في حديثه عن الطاعة في المعروف: ((السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ))^(٢١)، ما يدل على أن الطاعة السياسية ليست مطلقة، لكنها لازمة في نطاق المباحات ومراعاة المصلحة^(٢٢). ومن الأمثلة التطبيقية لذلك: منع التجمعات في أوقات الطوارئ، أو فرض قيود على التنقل زمن الأوبئة، أو إلزام الناس بالتسجيل الرسمي في المعاملات، أو تحديد مواقيت عمل معينة، أو تقييد الملبس في المؤسسات التعليمية أو القضائية، وكلها قيود على حرية الأصل، لكنها تدخل في باب التنظيم لا المنع الشرعي المطلق^(٢٣). كما يجوز للدولة أن تفرض أنظمة تتعلق بالإعلام، واللباس العام، والسلوكيات المدنية، متى كان ذلك لحماية الأمن، أو النظام، أو القيم العامة. ومن ثم، فإن الفقه الإسلامي يفرق

بين الحريات الذاتية الثابتة التي لا يجوز انتهاكها، كحرية المعتقد وعدم الإكراه على الدين، وبين الحريات المباحة القابلة للتنظيم، والتي تخضع لرؤية ولي الأمر في إطار المصلحة وضوابط الشرع⁽²⁴⁾. وهذا ينسجم مع مقاصد الشريعة التي تسعى إلى تحقيق المصلحة وجلب النظام ودرء الفتنة، دون المساس بكرامة الإنسان أو حقوقه الأصلية. يتضح من العرض السابق أن الحرية في الفقه الإسلامي ليست مفهوماً معزولاً عن بقية القيم الشرعية، بل هي جزء من منظومة متكاملة تقوم على التوازن بين الحقوق والواجبات، بين التمكين والمسؤولية، وبين الحرية الفردية والمصلحة العامة. وقد قرر الفقهاء، تأسيساً على نصوص الوحي وقواعد المقاصد، أن الحرية المشروعة لا تُمارَس إلا بضوابط تحفظ مقاصد الشريعة، وتمنع التعدي على حدود الله، أو إلحاق الضرر بالناس، أو هدم النظام العام، أو نشر الفساد والانحلال. وهذه الضوابط - كالاتزام بعقيدة التوحيد، واحترام النظام العام، ومراعاة المصلحة، وتحقيق الضروريات الخمس، وربط الحرية بالمسؤولية، ومنع الاستغلال السيئ لها، واحترام سلطة ولي الأمر عند التقيد - تشكل في مجموعها سياقاً تشريعياً وأخلاقياً يضبط الحرية، ويحفظ المجتمع من الفوضى، دون أن يُصادر حق الإنسان في الكرامة والاختيار. وبذلك، يتجلى التصور الإسلامي للحرية بوصفه تصورًا متوازنًا، يُوصِّل للحرية كقيمة إنسانية، لكنه لا يطلقها على حساب الحق والعدل والاستقامة، بل يجعلها تعمل في خدمة الفرد والأمة، وفي ظل الشريعة لا خارجها، وفي ضوء المقاصد لا على حسابها.

المطلب الثاني: المبادئ الرئيسية لحرية المعتقد في الإسلام.

أولاً: حرية اختيار الدين. تُعد حرية اختيار الدين من المبادئ الأساسية التي قررها الإسلام ضمن مقصده الأسمى في حفظ الدين، وهي تُفهم في ضوء القاعدة القرآنية الكبرى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، التي دلّت على نفي الجبر في أصل الإيمان، وإثبات حرية الإنسان في اعتقاد ما يراه حقاً بعد البيان. فالإسلام لا يفرض الإيمان بالقهر، بل يعرضه بالحجة والدعوة، ويترك للإنسان أن يختار عن قناعة ويقين⁽²⁵⁾. وقد دعم القرآن هذا التوجه بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. وقد أكدت السنة النبوية هذا المعنى العملي؛ فالنبي ﷺ لم يُكره أحدًا على الدخول في الإسلام، بل كان يوصي دعائه وقادة جيوشه بالدعوة أولاً، كما في وصيته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: "فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله..."⁽²⁶⁾، ولم يأمره بالإجبار أو الإكراه، بل بالدعوة بالحكمة والتدرج. وهو ما يظهر أيضًا في العهدة العمرية التي أقر فيها عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لأهل إيلياء بالأمان على أنفسهم وكنائسهم ومعتقداتهم، دون إلزامهم بتغيير دينهم، في تجلٍ عملي لمبدأ الحرية الدينية في إطار عقد الذمة⁽²⁷⁾. وقد أكد علماء المقاصد، أن الإيمان لا يتحقق إلا بالاختيار الحر، وأن الغرض من التشريع هو تحقيق المصالح ورفع الحرج، وأن حرية العقيدة تدخل ضمن الحاجيات الضرورية لصيانة الدين والعقل والكرامة الإنسانية⁽²⁸⁾. وبين ابن عاشور أن هذه الحرية أصل مؤسس، لا استثناء، وأن الدعوة لا تثمر إلا في بيئة منفتحة على الحوار والاختيار، لأن التزام الدين عن إكراه لا يأتي بالغرض المطلوب⁽²⁹⁾. ومن ثم، فإن الإسلام لا ينظر إلى الإيمان بوصفه مسألة شكلية أو انقيادًا قهريًا، بل بوصفه قناعة عقلية وروحية تتطلب حرية داخلية، وتُمارَس ضمن بيئة تحفظ كرامة الإنسان وتحترم خياراته ما لم يتعدّ بها على غيره. وهكذا، يظهر أن حرية اختيار الدين أصل مقاصدي راسخ في الشريعة، ومظهر من مظاهر عدلها ورحمة نظامها⁽³⁰⁾.

ثانياً: حرية المناقشة الدينية: تُعد حرية المناقشة الدينية من لوازم حرية المعتقد في الإسلام، حيث يؤمن الإسلام بأن الإيمان الحق لا يقوم إلا على الاقتناع العقلي والنظر الحرّ، وأن طريق الدعوة إلى الله يمرّ عبر الإقناع لا الإكراه، والبيان لا القهر⁽³¹⁾. ولهذا قرر القرآن منهجاً واضحاً في الخطاب الديني، يقوم على المجادلة بالحسنى والاحتكام إلى الحجة والدليل، كما في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]. وقد مارس النبي ﷺ هذا المنهج في حياته العملية، إذ كان يستقبل وفود غير المسلمين، ويحاورهم دون إقصاء أو تعنيف، ومن ذلك استقباله وفد نصارى نجران في مسجده، ومحاورته لهم في أدق مسائل العقيدة⁽³²⁾. وقد أقرّ القرآن هذا المبدأ، حتى في الخلاف العقدي، بقوله: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، في خطاب يتسم بأدب المناظرة واحترام الآخر. كما أكد العلماء المقاصديون أن حرية النقاش الديني تخدم مقصد حفظ الدين والعقل معاً، لأنها تفتح المجال لتكوين القناعة الراشدة، وتعزز مبدأ "لا حرج"، وتُمهّد طريق الهداية لكل باحث عن الحق، فهذا الدين العظيم (الإسلام) فتح باب الحوار العقدي بكل موضوعية وشفافية، وكفل حرية النقاش والجدال بالحسنى، وعدم الاستهزاء بالمقابل⁽³³⁾. ومن ثم، فإن الإسلام لا يكتفي بمنح حرية الاعتقاد، بل يضمن حق مناقشة الأفكار الدينية والتفاعل معها بالعقل والحوار، شريطة أن يكون ذلك في إطار الاحترام، لا السخرية؛ وفي سياق الإصلاح، لا الإفساد⁽³⁴⁾، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

ثالثاً: الإقناع والاختناع كأساس للإيمان: يُقرّ الإسلام بأن الإيمان لا يصح إلا عن اقتناع ذاتي وإرادة حرة، لأن حقيقته تقوم على التصديق الجازم المبني على العلم والنظر، لا على القهر أو التقليد⁽³⁵⁾. وقد دلّ القرآن الكريم على هذا الأصل في مواضع متعددة، كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي

الدِّينِ ﴿البقرة: ٢٥٦﴾، وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ومن هنا كان منهج القرآن في الدعوة قائماً على الاستدلال، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]. مما يدل على أن الإيمان في الإسلام يُبنى على الوعي لا على التقليد. ومن جهة مقاصدية، فإن تحقيق الاقتناع شرط في صحة الإيمان، لأن الشريعة تهدف إلى بناء الإنسان المسؤول عن اختياراته، وتعظيم منزلة العقل في إدراك الحقائق، لأن الإيمان المكروه عليه لا يعتد به شرعاً، لأنه يناقض مقصد الشريعة في التكليف، وتظهر هذه الرؤية في الواقع العملي من خلال إقرار الإسلام بحرية الحوار في العقائد، وإفساح المجال للنقاش الهادئ مع غير المسلمين، ضمن ضوابط تحفظ الاحترام وتُحقق غاية الهداية دون تسلط أو استعلاء⁽³⁶⁾.

رابعاً: العلاقة بين الفتوحات الإسلامية وانتشار الإسلام: جاء قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة استناداً إلى رضا غالبية سكانها وقبولهم الطوعي بالإسلام وتعاليمه، فقد استقبل أهل المدينة النبي ﷺ وأصحابه مهاجرين، وأبدوا ترحيباً صادقاً بهم، ثم بايعوه على السمع والطاعة، وشاركوا في تأسيس الدولة الإسلامية الوليدة عن وعي واختيار، وعندما دخل النبي ﷺ المدينة، لم يكن فاتحاً بحدّ السيف، بل قائداً مختاراً من أهلها، فأُسّس نواة الدولة الإسلامية على أساس من التراضي والمشاركة المجتمعية⁽³⁷⁾، وتُظهر العلاقة بين الفتوحات الإسلامية وانتشار الإسلام أن الإسلام لم يُفرض بقوة السلاح، وإنما انتشر في كثير من الأحيان عبر الدعوة السلمية والمعاملة الأخلاقية الراقية، كما حدث في مناطق مثل إندونيسيا وماليزيا وجزر القمر التي دخلها الإسلام عن طريق التجار والدعاة لا الجيوش. وقد وُفّرت الفتوحات الإسلامية في المناطق التي دخلتها، كالشام والعراق ومصر، بيئة آمنة لحرية الاعتقاد، دون أن تُجبر الشعوب على تغيير أديانها، والدليل على ذلك أن اعتناق الإسلام تم على مراحل زمنية طويلة بعد الفتح، مما يعكس أن الدعوة الإسلامية قامت على مبدأ التخيير لا الإكراه⁽³⁸⁾، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضْطَرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢]. وكان الجهاد في الإسلام وسيلة لإزالة الحواجز السياسية والعسكرية التي تعيق وصول الرسالة، لا لفرض العقيدة على الشعوب، كما تدل عليه سيرة النبي ﷺ، الذي لم يُكره أحداً على الدخول في الإسلام، بل أقرّ المخالفين على دينهم، كما فعل مع أهل مكة بعد الفتح بقوله: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، مما يؤكد أن مقصد الجهاد هو التمكين للدعوة لا فرض الدين، وهنا يتعين التمييز بين حرية الاعتقاد - أي اختيار الدين واعتناقه - وحرية التفكير الديني، أي مناقشة المفاهيم والنصوص والشبهات. فالإسلام يقرّ الأولى باعتبارها حقاً ثابتاً لا يُكره عليه أحد، ويضبط الثانية بضوابط العلم والأدب، ويمنع أن تتحول إلى وسيلة للطعن أو الإفساد، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. وبذلك، تتكامل الرؤية الإسلامية التي تفصل بين احترام قناعة الفرد، وضبط الفضاء العام للحوار الديني، بما يضمن حرية الدين دون فوضى عقدية، ويحقق مقصد الشريعة في صون الدين على أساس من الحرية والاقتناع لا القسر والإكراه، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً⁽³⁹⁾.

المطلب الثالث: حرية المعتقد وعلاقتها بحكم الردة.

أولاً: تعريف الردة لغة واصطلاحاً.

الردّة لغة: مصدر قولك رده يرده ردّاً ورذّة، والردّة: الاسم من الارتداد، والارتداد: الرجوع، ومنه المرتد، واسترد الشيء سألته أن يرده علي، ورجل مُرَدَّدٌ: حائرٌ بائِرٌ، والارتدادُ: الرجوع، ومنه المُرَدُّ⁽⁴⁰⁾. الردّة في التعريف الاصطلاحي: تُعرّف الردّة في الاصطلاح الفقهي وفقاً للمذاهب الأربعة بتباين في الصياغة، إلا أنها تتفق في مضمونها على كونها خروج المسلم عن دين الإسلام بسبب قول أو فعل أو اعتقادٍ يوجب ذلك، فقد عرّفها الحنفية، بأنها "الرجوع عن الإيمان"⁽⁴¹⁾، بينما ذهب المالكية، وفقاً لتعريف خليل، إلى أنها كفر المسلم بلفظٍ صريحٍ أو بلفظٍ يستلزم ذلك، أو بفعلٍ يتضمنه⁽⁴²⁾، أما الشافعية، فقد عرّفها النووي بأنها "قطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل سواء قاله استهزاء أو عناداً أو اعتقاداً"⁽⁴³⁾، في حين أن ابن قدامة، من فقهاء الحنابلة، عرّفها بأنها الإتيان بما يُخرج عن الإسلام، سواء كان ذلك بالنطق أو الاعتقاد أو الشك الذي يؤدي إلى الخروج عن الملة⁽⁴⁴⁾. يبدو أنه بالرغم من هذا الاختلاف في الصياغات الفقهية، فإنها تشترك جميعاً في تحديد الردّة باعتبارها كفراً يترتب عليه خروج الشخص من دائرة الإسلام، مع تفاوتٍ في مدى شمولية التعريفات لمختلف الأفعال والأقوال والاعتقادات التي قد تؤدي إلى ذلك..

ثانياً: موقف الفقه الإسلامي من الردّة. حظيت مسألة الردّة باهتمام كبير في الفقه الإسلامي، نظراً لارتباطها الوثيق بأصول العقيدة واستقرار المجتمع الإسلامي. وتُعرف الردّة بأنها ترك الإسلام بعد الدخول فيه اختياراً، ولها أبعاد دينية وفكرية وقانونية⁽⁴⁵⁾. وقد استند الفقهاء في موقفهم إلى نصوص قطعية من الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقول النبي ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه" [رواه البخاري]. أجمع جمهور الفقهاء، من المالكية والشافعية والحنابلة، على أن الردّة جريمة دينية تستوجب عقوبة دنيوية وهو وجوب قتل المرتد، وذلك حماية لمقصد حفظ الدين، الذي يُعد من الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة برعايتها⁽⁴⁶⁾. واشترط الفقهاء لإثبات

الردة شروطاً دقيقة، منها: البلوغ والعقل والاختيار، ووجوب الاستتابة قبل إقامة الحد، مما يبرز البعد الاحترازي والحقوق في التعامل مع هذه الجريمة⁽⁴⁷⁾. وقد مثلت حروب الردة في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه نموذجاً تطبيقياً لهذا الفقه، حيث فرّق بين الممتنعين عن الزكاة الذين أظهروا العصيان المسلح، وبين غيرهم ممن لم تثبت ردتهم اعتقادياً، مما يدل على أن الردة كانت تُعامل باعتبارها تهديداً دينياً وسياسياً معاً لأن الحرب وقع بناءً على هذين العاملين: الردة الدينية والعصيان السياسي المتمثل بمنع الزكاة⁽⁴⁸⁾، ويقول د. هاشم عبد الراضي: "ومما هو جدير بالذكر أن حركة الردة جاءت على ثلاث صور، الأولى منها: المنتبئون، وهم الذين ادعوا النبوة، والثانية: المرتدون، أي: الذين تركوا الإسلام وعادوا لأديان الجاهلية، والثالثة: مانعو الزكاة، وهم الذين توقفوا عن دفع الزكاة، وهذه الأسماء وإن كانت مختلفة، إلا أنها يجمعها جميعاً هدف واحد، وهو التمرد والعداوة للإسلام، ومحاولة القضاء على نفوذه"⁽⁴⁹⁾، وفي الفقه المعاصر، برز اتجاه مقاصدي جديد دعا إليه بعض العلماء كعبد المتعال الصعيدي وطه جابر العلواني، يرون فيه أن العقوبة الدنيوية للمرتد لا تُطبّق إلا إذا اقترنت بالخيانة أو تهديد الأمن العام، معتبرين أن مجرد التحول الفردي في المعتقد لا يوجب العقوبة إذا لم يتضمن تمرداً على الجماعة أو زعزعة للنظام العام. وهذا الاجتهاد يستند إلى قراءة معاصرة لمقاصد الشريعة التي تسعى إلى تحقيق التوازن بين حفظ الدين وصون حرية الاعتقاد ضمن إطار من السلم الاجتماعي. وهكذا، يظهر أن موقف الفقه الإسلامي من الردة يقوم على التوفيق بين ضرورة صيانة الدين من الانهيار الجماعي، واحترام حرية الضمير الفردي ما لم تتحول إلى فتنة أو تهديد حقيقي للأمة⁽⁵⁰⁾.

ثالثاً: التوفيق بين حرية المعتقد وحكم الردة. تُعد حرية الاعتقاد من المقاصد الكبرى في الشريعة الإسلامية، إذ تقرر أن الإيمان لا يصح إلا عن قناعة واختيار، كما قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، مما يدل على إقرار الإسلام بحرية الإنسان في اختيار معتقده دون إكراه خارجي. إلا أن الإشكال يثور عند النظر إلى حكم الردة، حيث يبدو - ظاهرياً - أن ثمة تعارضاً بين حرية الاعتقاد وفرض عقوبة دنيوية على من يترك الإسلام بعد الدخول فيه. وهنا يأتي دور الفهم المقاصدي لتوضيح العلاقة بين الأمرين، إذ تميز الشريعة بين حرية الضمير والاعتقاد الشخصي، وبين الجنوح العلني إلى نقض النظام العقدي للمجتمع، خاصة إذا اقترن ذلك بالتحريض أو التهديد للأمن الديني والاجتماعي، فالردة، في الفقه الإسلامي، ليست مجرد تحوّل داخلي في القناعة، بل تتعلق غالباً بإعلان الانسلاخ عن جماعة المسلمين، بما يمثله ذلك من فتنة محتملة أو خرق للبيعة الجماعية، ولذلك اعتُبر حكمها من التدابير الرامية إلى حفظ الدين، أحد الضروريات الخمس. وقد أكد الفقهاء أن العقوبة لا تُنفذ إلا بعد تحقق الشروط، كالعقل والبلوغ والاختيار، وإقامة الحجة، والاستتابة، مع مراعاة الفرق بين الردة الاعتقادية والعدوانية⁽⁵¹⁾. كما شدد الإمام الشاطبي على أن الحدود لا تُشرع إلا لدفع مفسدة راجحة تهدد كيان الأمة، لا لمجرد المخالفة الفردية الباطنية. من هذا المنطلق، برزت اجتهادات معاصرة - كأراء ابن عاشور، وعبد الكريم زيدان، وسليم العوا - تفرّق بين الردة الفكرية التي لا يترتب عليها ضرر عام، وبين الردة التي تتخذ طابعاً عدائياً سياسياً أو أمنياً، معتبرين أن الأولى لا تستوجب حداً دنيوياً، بل تظل ضمن دائرة الحرية الاعتقادية التي لا سلطان لأحد عليها. وبهذا الفهم، يتبين أن العلاقة بين حرية الاعتقاد وحكم الردة في الإسلام ليست علاقة تعارض، بل علاقة تنظيم تحفظ فيها الشريعة حرية الضمير، وتقيد فقط ما يتصل بسلامة الجماعة العقدية والنظام العام، تحقيقاً للتوازن بين حفظ الدين من جهة، وصيانة الحرية الفردية من جهة أخرى، ضمن المنظومة المقاصدية المتكاملة⁽⁵²⁾.

الخاتمة

بعد استقراء مبادئ الحرية في الفقه الإسلامي وضوابطها، يتبين أن التصور الإسلامي للحرية يقوم على تحقيق التوازن الدقيق بين حقوق الأفراد ومصالح الجماعة، وبين الحرية الشخصية والضوابط الشرعية والمقاصدية. فالحرية في الإسلام ليست مطلقة بلا قيد، بل هي مرتبطة بالمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية، ومؤطرة بقواعد شرعية تهدف إلى حفظ النظام العام، وصيانة مقاصد الشريعة في الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقد أبرز البحث أن الفقه الإسلامي يعترف بحرية المعتقد، ويربطها باحترام الثوابت العقدية، ويمنع استغلال الحرية للإضرار بالمجتمع أو المساس بالضروريات الشرعية. كما تناول البحث فهم الفقهاء لمسألة الردة، موضحاً أن العقوبات المرتبطة بها تراعي البعد الجماعي وحماية النظام العام أكثر مما تتعلق بالقناعات الباطنية الفردية، مما يكشف عن عمق الرؤية الإسلامية التي تجمع بين صيانة العقيدة وحفظ حرية الإنسان ضمن ضوابط راسخة.

التائج

١. الحرية في الفقه الإسلامي قيمة معتبرة لكنها مقيدة بضوابط شرعية تحقق التوازن بين مصلحة الفرد والجماعة.
٢. أبرز ضوابط الحرية تتمثل في الالتزام بعقيدة التوحيد، وعدم الإضرار بالآخرين، واحترام النظام العام والعرف السليم.

٣. الحرية في الإسلام تخضع لتحقيق مقاصد الشريعة الكبرى، ولا يجوز توظيفها لهدم الدين أو إشاعة الفساد.
٤. حرية المعتقد أصل مقرر في الإسلام بنصوص صريحة، مع التفريق بين حرية الضمير الفردي وبين التهديد العلني للعقيدة الجماعية.
٥. حكم الردة في الفقه الإسلامي يراعي حماية النظام العقدي والاجتماعي، ويُضبط بشروط دقيقة تراعي مبدأ الاستتابة ومنع الفتنة.
٦. المنهج المقاصدي يقدم إطاراً متوازناً لفهم العلاقة بين الحرية والضوابط الشرعية، بما يراعي تطورات الواقع ومتغيراته.

التوصيات

١. ضرورة إبراز مفهوم الحرية المنضبطة في الخطاب الفقهي والدعوي، لمواجهة التصورات المغلوطة عن الحرية في الإسلام.
 ٢. الدعوة إلى مزيد من الدراسات المقاصدية المعاصرة التي تجمع بين حفظ الثوابت الدينية وصيانة الحريات المشروعة.
 ٣. تعزيز التربية على المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية بوصفها الضامن الحقيقي لممارسة الحرية بطريقة شرعية رشيدة.
 ٤. مراجعة التشريعات القانونية الحديثة في الدول الإسلامية بما يضمن التوازن بين حماية الحريات الفردية وصيانة النظام العام والقيم الدينية.
 ٥. تشجيع الحوار العلمي حول مفهوم الردة وحدوده الشرعية، في ضوء مستجدات العصر ومراعاة مقاصد الشريعة في تحقيق العدل والاستقرار.
- ## **هوامش البحث**

- (١) خطاطبة، عدنان مصطفى، الأصل التشريعي للتربية الإسلامية، (دار الكتاب الثقافي للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠١٧م)، ٢١١. وفتحي حسين عامر، نظريات الإعلام الجديد وعناصره في القرآن الكريم، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠٢٣م)، ٩٧. والنعمي، صلاح الدين محمد قاسم، أثر المصلحة في السياسة الشرعية، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠٠٩)، ١٢٩.
- (٢) ينظر: الرُّحَيْلِي، وَهْبَةُ بن مصطفى الرُّحَيْلِي الفِقه الإسلامي وأدلته، مصدر سابق، ٧/ ٥٧٨١. وإحسان علو حسين، الأضرار التي تلحق بالمتهم وعلاجها - دراسة مقارنة في الفقه، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠١٩م) ٤١. والتوقادي، عبد القادر محمد علي، مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، تحقيق: عبد القادر محمد علي، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠٢١م) ٧٦/٣. والكبيسي، سامي جميل الفياض، رفع المسؤولية الجنائية في أسباب الإباحة، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠٠٥م)، ١٢.
- (٣) عالية، سمير، نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام: دراسة مقارنة، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م)، ٤٨.
- (٤) ينظر: الصغير، عبد العزيز بن محمد الصغير، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، (المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، مصر، ٢٠١٥م)، ١٥.
- (٥) ينظر: الموافقات، مصدر سابق، ٦٢/٢.
- (٦) ينظر: الجبدي، عمر بن عبد الكريم، العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، (مطبعة فضالة، المغرب، ١٩٨٤م)، ٣٤.
- (٧) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ٨٤/٦، رقم: ٣٦٠٠.
- (٨) ينظر: البياتي، عبد الغفور محمد، القواعد الفقهية في القضاء (سلسلة الرسائل والدراسات الجامعية)، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠١٥م)، ٤٩. والنعمي، صلاح الدين محمد قاسم، أثر المصلحة في السياسة الشرعية، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠٠٩م)، ١٣٨. والرُّحَيْلِي، وَهْبَةُ بن مصطفى الرُّحَيْلِي الفِقه الإسلامي وأدلته، مصدر سابق، ١/ ١٣٩.
- (٩) نماء محمد البنا، عبد العزيز محمد الخلف، عبد الرازق عبد الله حاش، مسفر بن علي القحطاني، سارة بنت عبد المحسن، حسان عبد الله حسان، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد ٦٧، ٢٠١٢م، ص ١٠٤.
- (١٠) الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م)، ١/ ١٨٠.
- (١١) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي - بيروت)، ٦٩/١، رقم: ٤٩.

- (12) الزبياري، إياد كامل إبراهيم، التداول السلمي للسلطة في نظام الحكم الإسلامي، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠١٢م)، ٧٥.
- (13) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: ٣١٠ هـ)، تاريخ الأمم والملوك، (دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٧ هـ)، ٢/٢٣٨.
- (14) رسلان، صلاح الدين بسيوني، قيم أخلاقية إسلامية، (دار الثقافة، مصر، ١٩٨٢م)، ٢٠.
- (15) ينظر: المركز الوطني لأبحاث الشباب، الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، أبحاث ووقائع اللقاء الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي، المنعقد في الرياض من ١٨-٢٥ مارس ١٩٧٩م، المجلد ١، ص ١٧٨.
- (16) ينظر: الموافقات، مصدر سابق، ٣/١٢٤.
- (17) ينظر: العطيفي، جمال الدين، آراء في الشريعة وفي الحرية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م)، ٣٧٩.
- (18) ينظر: رؤساء وأمناء المجمع، قرار بشأن حرية التعبير عن الرأي: ضوابطها، وأحكامها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ٣٠ أبريل، ٢٠٠٩.
- (19) ينظر: عيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة، (دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م)، ٥٤٥.
- (20) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م)، ١٢١.
- (21) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر، مصدر سابق، ٦٣/٩، رقم: ٧١٤٤.
- (22) أبو الخير، عادل السعيد محمد، الضبط الإداري وحدوده، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م)، ٢٢٢.
- (23) ينظر: بخيت، وسف محمود محمد علي، جائحة كورونا إشكالات وحلول من منظور الشريعة الإسلامية، أبحاث المؤتمر الدولي العالم في ظل أزمة كورونا: إشكاليات وحلول، (جامعة جبرسون، المنتدى العربي للتركي للتبادل اللغوي، ٢٠٢٠م).
- (24) النعيمي، احمد حميدة سعيد، السلامي، ابراهيم شحادة جاسم، أحكام قوانين الاحوال الشخصية بين الشريعة الإسلامية والقانون دراسة مقارنة، (دار المعترف للنشر والتوزيع، الاردن، ط١، ٢٠١٦م)، ١١٢.
- (25) علي جمعة محمد عبد الوهاب، المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق، (دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٤م)، ١٥٩.
- (26) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، أجامعُ المُسنَدُ الصَّحيحُ المُختَصَرُ من أمور رسول الله ﷺ وسُنَّته، مصدر سابق، ٤/١٥٨٠، رقم: ٤٠٩٠.
- (27) رمضان، محمد عطا سعيد رمضان، خلاصة التحقيقات في الرد على الشبهات والتصورات، (دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ٢٠١٠م)، ٨٣.
- (28) طاحون، أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، (إيتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٩٨)، ٥٧.
- (29) بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (المتوفى: ١٣٩٣ هـ)، التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ)، ٧/٩.
- (30) ينظر: عبد الحليم عويس، إنسانيات الإسلام مبادئ شرعية وتجارب واقعية، مصدر سابق، ٥٠.
- (31) وافي، علي عبد الواحد، الحرية في الإسلام، (دار المعارف، الامارات العربية المتحدة، ١٩٩٨م)، ٦٣.
- (32) بن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة، مصر، ط١، ١٩٩٧م)، ٤/١٠٧.
- (33) التكريتي، محمد هادي شهاب، فلسفة الحرية في الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، (دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٧م)، ٨٥.
- (34) ينظر: عبد الحليم عويس، إنسانيات الإسلام مبادئ شرعية وتجارب واقعية، المصدر السابق، ٥٠-٥١.
- (35) طه، علي حسن، بحوث في معالم الكفر والإيمان من السنة والقرآن، (الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩٢م)، ٢١.
- (36) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤ هـ)، تفسير المنار، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، ٧٧/٢.
- (37) ينظر: مجدي أحمد حسين، الإسلام والحكم، (المركز العربي للدراسات، ٢٠٠٦م)، ٧٤.

- (38) غضبان، ياسين، حاضر العالم الإسلامي: المسلمون بين قرنين، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م)، ١٥١.
- (39) ينظر: سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥ هـ)، في ظلال القرآن، (دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط١٧، ١٤١٢ هـ)، ٢٩١/١. ومحمد فتح الله الزيايدي، ظاهرة انتشار الاسلام ومواقف بعض المستشرقين منها، (المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلام، طرابلس، ليبيا، ط١، ١٩٨٣م)، ١٤٥.
- (40) الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى الفارابى، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م)، ٢/٤٧٣.
- (41) الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦م)، ٧/١٣٤.
- (42) ينظر: المواقىء الغرناطية، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطى، أبو عبد الله المواقىء المالكي (المتوفى: ٨٩٧ هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م)، ٨/٣٧٠.
- (43) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، (دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥م)، ٢٩٣.
- (44) ينظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ)، ٣/٣٦.
- (45) ينظر: قرامي، آمال، قضية الردة في الفكر الاسلامي الحديث، (دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٦م)، ١٠٦. والرُّحَيْلِيُّ، وَهْبَةُ بن مصطفى الرُّحَيْلِيُّ الفِقهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، مصدر سابق، ٧/٥٥٦٦.
- (46) الرُّحَيْلِيُّ، وَهْبَةُ بن مصطفى الرُّحَيْلِيُّ الفِقهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، نفس المصدر، ٧/٥٥٨٠.
- (47) ينظر: قادري، عبد الله بن أحمد، الردة عن الإسلام، وخطرها على العالم الإسلامي، (مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ١٩٨٥م)، ٨٩.
- (48) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تاريخ الطبري، مصدر سابق، ١١/٥٤١. وشاهين، حمدي شاهين محمد، الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، (مكتبة النصر، القاهرة)، ٥٧.
- (49) هاشم عبد الراضي عبد الله، قضايا ومواقف من تاريخ الراشدين، (دار النصر، القاهرة، ١٩٩٩م)، ص١٩٢.
- (50) جاد الله، أحمد جاد الله شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٦، ١٩٨٢م)، ١/٥٧٧-٥٧٨. وسيوفي، أحمد، محاكمة المرتدين، ١٩٩٤، ص٤٩. وحكم مانع الزكاة عمدا، أو مستهزئا بفرضيتها، موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجمهورية الجزائرية: <https://tinyurl.com/rvncctc2>
- (51) ينظر: عمر، تيسير خميس، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، (دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٩٨)، ٤٩٣.
- (52) ينظر: أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى الششتاوي، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، (مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٩)، ٣١٩.