

الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري
دراسة مقارنة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل م د في العلوم الإسلامية
تخصص: الشريعة والقانون

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد الرحمن رداد

إعداد الطالب:
مولود محصول

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
أ.د/ محمد العايب	رئيسا	أستاذ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1
أ.د/ عبد الرحمن رداد	مشرفا ومقررا	أستاذ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1
أ.د/ طروب كامل	عضوا ممتحنا	أستاذ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1
أ.د/ أحمد بروال	عضوا ممتحنا	أستاذ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1
أ.د/ عبد المالك بوضياف	عضوا ممتحنا	أستاذ	جامعة محمد خيضر بسكرة
أ.د/ الهاشمي تافرونت	عضوا ممتحنا	أستاذ	جامعة عباس لغرور خنشلة

السنة الجامعية: 1445هـ - 1446هـ / 2023م - 2024م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

وأنا أضع نقطة النهاية
في مشروع إنجاز أطروحة الدكتوراه،
فإنني أشكر الله عز وجل على حسن توفيقه،
وكرم مدده وعونه،

كما لا يسعني في هذا المقام، إلا أن أتقدم بخالص الشكر والعرفان، وجميل التقدير
والامتنان،

لأهل الفضل والإحسان،

أولاً: لأستاذي ومشرفي الأستاذ الدكتور "عبد الرحمن رداد" على قبوله الإشراف
على هذه الأطروحة، وحسن رعايته لها، وتعهده لصاحبها، بالتوجيه والنصح والتقويم،
مذ كانت مشروعاً، وحتى نضجت هندستها واكتمل بنياؤها،

ثانياً: لأعضاء لجنة التكوين المحترمة على اجتهادها في توفير تكوين نوعي لطلبة
الدفعة،

ثالثاً: لأعضاء لجنة المناقشة الموقرة، على تفضلهم بمراجعة هذه الأطروحة واجتهادهم
في تقييمها وتقويمها،

رابعاً: لإدارة كلية العلوم الإسلامية على حسن المرافقة والخدمات المقدمة،

خامساً: لكل من قدّم لي يد المساعدة على إنجاز هذه الأطروحة،

سائلاً المولى العلي القدير أن يجعل جهد كل ذي جهد في ميزان حسناته،

يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

الإهداء

إلى والدي الكريمين،
إلى زوجتي وأبنائي،
إلى أهلي وأقاربي،
إلى أساتذتي،
إلى أصحاب الفضل علي،
إلى كل من شاركني الأمل،
أهدي هذا العمل.

قائمة المختصرات

- ج الجزء.
مج المجلد.
ص الصفحة.
ص. ص من الصفحة إلى الصفحة.
ط الطبعة.
د. ط دون طبعة.
د. م. دون مكان نشر.
د. د. دون دار نشر.
د. س. دون سنة نشر.
د. ج. دينار جزائري.
م. ميلادي.
هـ هجري.

- s. d. pub** Sans date de publication.
s. l. pub Sans lieu de publication.
s. n. é Sans le nom de l'éditeur.
p Page.
éd. Édition.
Op. Cit Ouvrage précité.
p. p De page à page.
N° Numéro.

مقدمة

مقدمة

تعد الحرية القيمة المركزية الأولى في حياة الإنسان، التي تصنع له اعتباره وكرامته، ووجوده الفاعل في العالم، إلى درجة يمكن القول إنها القيمة الفطرية التي ولدت معه، والتي سبقت كل الحقوق والحريات، ولا يتصور وجود الإنسان من غيرها، فهو الكائن الوحيد الذي زوّده العناية الإلهية بملكة حرية الإرادة والاختيار، وبسببها كان المخلوق الوحيد من بين سائر المخلوقات، الذي تحمّل أمانة التكليف، والمسؤولية والجزاء، على أفعاله وتصرفاته واختياراته في الحياة.

إن من أهم الحريات التي تتعلق بها المسؤولية والجزاء، دنيويا وأخرويا، الحرية الدينية، التي تمنح الإنسان حق الاختيار، وبناء القناعة والموقف من الأسئلة الكبرى، المرتبطة بالوجود والحياة والمصير.

لم يكن سعي الإنسان في العالم الواقعي للحصول على الحرية الدينية والتمتع بها سهلا ميسورا، كما قد يتصور البعض، رغم بعدها الفطري، فلم يتحقق له منها ما تحقق، إلا بعد نضالات طويلة وشاقة، بذلها عبر العصور المختلفة، لم ينفق في معاركها أوقاته أو أمواله أو جهوده فحسب، بل أنفق فيها نفسه وروحه ودمه، ضد الاستبداد الأعمى والتخلف والجهل، والقراءات الخاطئة للنصوص الدينية، وغيرها من التحديات التي شكلت أمامه عبر مختلف مراحل التاريخ، جدار الصد المانع من الوصول إليها.

مما ينبغي التأكيد عليه، أن هناك مصادر متعددة سماوية وأرضية، قد ساهمت في صياغة وعي الإنسان بهذه الحرية، والتمكين لها في القلوب والعقول، حتى شكلت هذا النهر الكبير، الذي شق طريقه عبر القرون المتطاولة، حتى وصل إلى وجهته، كانت مصدر الحكمة والفهم والإلهام والتنوير، التي رفعت غشاوة الجهل والتخلف عن عيون وعقول وقلوب البشر،

تمثلت المصادر السماوية في الأديان والعقائد، وتمثلت المصادر الأرضية في الثورات العلمية والمعرفية والفلسفية المختلفة، التي كانت سببا في تطور النظم السياسية والاجتماعية والثقافية، التي دفعت بعجلة حقوق الإنسان ومنها الحرية الدينية إلى الأمام.

وإن الحقيقة التي ينطق بها التاريخ، أن إسهامات هذه المصادر لم تكن واحدة متساوية، بل كانت مختلفة متباينة، فلئن كان أثر المسيحية واليهودية محدودا بالنسبة للأديان السماوية، فإن أثر الإسلام باعتباره الدين الخاتم لم يكن متجاوزا للزمان والمكان والتاريخ والفكر فحسب، بل كان حاسما ونهائيا في الموضوع، ليس كما يمكن أن يدعي المسلمون بل كما يشهد به الدارسون المنصفون من غير المسلمين كذلك، ولئن كان أثر بعض الحركات والنظريات ضعيفا ومحدودا مثل الحركات الاستبدادية والفاشية، فإن أثر الحركات الليبرالية والديمقراطية الحديثة كان فارقا كذلك.

ومهما كان الأثر الذي تركته الأديان والمذاهب والفلسفات المختلفة على تطور حرية المعتقد والحرية الدينية، فإنها لم تنتقل إلى التجسيد الفعلي إلا يوم أن أصبحت محل انشغال والتزام مع ظهور حركة التقنين لحقوق الإنسان، بظهور نصوص مختلف المعاهدات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان في هذا الشأن.

ومن غير التقليل من قيمة كل النصوص والوثائق الحقوقية التي عرفها العالم القديم، فإن البداية الحقيقية للتجسيد الفعلي والواقعي لحقوق الإنسان كانت مع حركة التقنين الدولية المعاصرة، التي سمحت بتحويل كل الأفكار والنضالات التي عرفها التاريخ في مجال حقوق الإنسان -ومنها حرية الدين والمعتقد- إلى إعلانات واتفاقيات ومعاهدات، فرضت إلزاميتها واحترامها على المجتمع الدولي، ووجدت سريانها إلى التشريعات والقوانين الداخلية للدول مع الزمن، وأصبحت تحتل مكانة مركزية في صلب الدساتير والقوانين المختلفة.

وقد كان الإعلان العالمي لحقوق الانسان الذي صدر في 10 ديسمبر 1948م بداية التدشين الفعلي والواقعي لحرية المعتقد والحرية الدينية على المستوى الدولي، من حيث إنه خصص عددا من قواعده وبنوده للحديث عن حرية الضمير والدين، ثم تبعته إعلانات واتفاقيات ومعاهدات أخرى متعددة دولية وإقليمية.

إذا كانت هذه النصوص والوثائق قد حجّمت من مساحة الجدل حول مشروعية الحق في حرية الدين والمعتقد، بحيث أصبح واقعا دوليا لا مجال لنكرانه، فإنها لم تستطيع أن توحد الآراء والاتجاهات حول مفهومه وكيفيات تطبيقه بين دول العالم وشعوبه، نتيجة اختلاف هذه الدول والشعوب في المعتقدات والأديان والثقافات والعادات والتقاليد وغيرها.

فقد بقي مفهوم هذا الحق محل اشتباك بين تشريعات العالم وقوانينه واجتهاداته الفقهية والحقوقية، فالاتجاهات التي تشترك في المرجعية المادية تريد أن تتجاوز بهذا الحق الأديان والمعتقدات، وتربطه بالشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية فقط، والاتجاهات الدينية لا ترى لهذا الحق من وجود خارج المنظور الديني والعقدي والثقافي للأمم والشعوب.

ومهما يكن من أمر، فإن الحرية الدينية لا سلطان للرقابة عليها من حيث هي قناعة ذهنية داخلية، فلا يمكن أن تكون محل تنظيم أو ضبط بأي حال من الأحوال، لكن من حيث هي ممارسة جماعية وسلوك ظاهر، فهي تخضع للضبط والتنظيم والحماية، بما يحفظ الحق من جهة، ويحفظ المصالح الجوهرية للمجتمع من جهة أخرى، كما نصت على ذلك الصكوك والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان التي قيدت الممارسة الدينية بما يسمح به القانون.

لما كان الإسلام دين للعالمين وليس لقوم دون قوم آخر، وكان تواجد غير المسلمين أمرا عاديا ومألوفا في السياق المجتمعي للبلدان العربية والإسلامية، بحكم التاريخ، والرحلة، وسنة التبادل التجاري والثقافي والاجتماعي بين الشعوب والأمم، فقد كانت حقوقهم كملة محل حماية

في المجتمع الإسلامي من زمن النبي صلى الله عليه وسلم، الذي وضع قواعد الحماية لحریتهم الدينية في صلب دستور المدينة الذي يعد من أوائل الدساتير المكتوبة في التاريخ، كما خصهم الفقه الإسلامي بمدونة من الأحكام التي تنظم ممارستهم الدينية، على غرار النظام الذي تخضع له الممارسة الدينية لشركائهم المسلمين، سبق بها الصكوك والإعلانات الدولية لحقوق الإنسان التي يفخر بها العالم اليوم.

01- إشكالية البحث:

تأتي هذه الدراسة الموسومة بـ "الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري -دراسة مقارنة"، لتبحث في موضوع يطرح بقوة في فضائنا المجتمعي الجزائري، منذ وقت بعيد، وتتداوله الأفكار والمواقف بكثير من التضارب والاختلاف، والمزايدات السياسية والإعلامية والإيديولوجية، تجاوزت في حدودها نطاق التداول العلمي أو الأكاديمي النخبوي إلى الصخب والضجيج العام، وهذا ليس نتيجة اختلاف المرجعيات أو المنطلقات وزوايا النظر فحسب، بل نتيجة الجهل بأحكامها والتقييم السيئ لوضعها، ومكانتها في المدونة الفقهية والقانونية الحاكمة لها، في مجتمعنا الجزائري كذلك، والمقصود بها أحكام الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

فهناك نخب وشرائح اجتماعية تقدم تقييما سيئا لوضع الحرية الدينية في المجتمع الجزائري، انطلاقا من وجود خلل وتخلف في أحكام الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، يضيق من مساحة ممارستها ويمنع من تكريسها بشكل يحقق المعايير الدولية، وهي النخب والشرائح التي تتشكل من ممثلي الأديان الموجودة العاملة في الجزائر، والظهير السياسي والإعلامي والثقافي الداعم لها في الخارج، إلى جانب القوى الفكرية والسياسية المحلية ذات التوجهات العلمانية، وعلى الطرف المقابل هناك نخب وشرائح أخرى تقدم تقييما سلبيا لوضع الحرية الدينية

لغير المسلمين في الجزائر، انطلاقاً من أن مرجعية التشريع الجزائري الذي يُوَطرها تقترب من مرجعية العهود والمواثيق الدولية ذات الأصول الفلسفية العلمانية وليس من مرجعية الفقه الإسلامي المعبرة عن هوية الأمة وأصالتها، وتتمثل في النخب والشرائح ذات التوجهات المحافظة، وهناك طرف ثالث يدخل ساحة السجال انطلاقاً من البحث في التمييز والمفاضلة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في موضوع الحرية الدينية لغير المسلمين، فربما يجمع بينهما وربما يفاضل بينهما، فيعطي الأفضلية للفقه الإسلامي أو للتشريع الجزائري على حسب الهوى والمزاج، ويتشكل من نخب وشرائح ذات توجهات غير محددة، يغلب عليها طابع الفضول والجدل أكثر من أي شيء آخر.

إن هذا الاختلاف والتضارب في النظر والتقييم، بقدر ما يغيب الحقيقة وبضفي على الموضوع هالة من الضبابية والغموض والشك في النفوس والعقول، بقدر ما يقوي الرغبة في المعرفة والبحث والتطلع إلى فحص مختلف الأحكام والمواقف لتمييز الصادق من الزائف منها، ولا سبيل للوصول إلى ذلك إلا عبر الإجابة العلمية المنهجية على الإشكالية الكبرى الآتية:

كيف نظم الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين وماهي الفروق والموافقات بينهما في ذلك؟

تدخل تحت هذه الإشكالية إشكاليات أخرى جزئية أو فرعية منها:

- ما مفهوم الحرية الدينية لغير المسلمين؟
- هل تحظى بتأصيل وتأسيس كاف لها في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري؟
- ما هو نطاق الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري وإلى أي مدى يسمحان بحق الردة والرجوع عن الدين؟

- ما طبيعة القيود التي يفرضها كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري على ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين؟ وهل هي ضمن الحدود المسموح بها أم هي قيود زائدة عن الحاجة؟
- ما مدى قوة الضمانات التي يقدمها كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين؟
- ما مدى فعالية الآليات التي ينص عليها الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في تجسيد الحماية المقررة للحرية الدينية لغير المسلمين؟

02- أهمية موضوع البحث:

إن هذا الموضوع يحوز من المزايا العلمية والعملية ما يجعله جديرا بالبحث والدراسة، فإضافة إلى كونه يطرق موضوعا جديدا غير مستكشف وغير مبحوث بالشكل الكافي، ويحاول أن يجيب عن سؤال معلق، ويغطي فراغا في المكتبة الجامعية، فإنه من شأنه أن يعزز مكانة الحرية الدينية في العالم عامة وفي المجتمع الجزائري خاصة، من حيث إنه يساهم في التأصيل لها، ويثري أساليب المناظرة والمحااجة والمرافعة عنها، كما يساهم في تصحيح المفاهيم المشوهة والمغلوطة حول مكانتها في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، من خلال الاجتهاد في قراءات جديدة للنصوص الدينية والقانونية التي تناولتها، لبناء منظور ينقض الأسس العلمية والفكرية والثقافية والاجتماعية التي قامت عليها هذه الأفكار والمفاهيم المغلوطة، ويوضح السياق الحضاري الذي انتجها.

كما تعمل على توسيع مجالات وآفاق الحرية الدينية من خلال إعطائها أبعادها الحقيقية، والتطرق إلى كل الجوانب الضرورية لوجودها واستمرارها، من خلال دراسة هذا الحق في علاقته

بالحقوق الأخرى الخادمة له، إلى جانب تعميق الفكر والنظر في مختلف المسائل والقضايا المرتبطة به، والغوص في طرح الأسئلة وعرض ومناقشة المواقف والطروحات التي قامت حوله.

ولا تريد هذه الدراسة تسليط الضوء على نقاط الظل ومناطق الفراغ الفقهي والتشريعي في موضوع الحرية الدينية فحسب، بل تريد فتح الأفق على بحوث أخرى في جوانب أبرز الموضوع الحاجة إلى البحث فيها، تتعلق بالجانب الإجرائي والوظيفي، وبالجوانب التي تتعلق بممارسة مختلف الحقوق الدستورية التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، والتي تخدم قضايا التعايش والاندماج الإنساني.

ولا تقتصر مزايا البحث على الجوانب النظرية بل تتعداها إلى الجوانب العملية التطبيقية النظرية، فإن البحث في هذا الموضوع من شأنه أن يذلل العقبات، ويمنح فرصا كثيرة للارتقاء بالمجتمع على مختلف الصعد، فمن شأنه أن يساهم في التخفيف من حدة التعصب وخطاب الكراهية، وكل السلوكات والممارسات العنيفة المتكئة على الدين، كما من شأنه أن يساهم في تحسين وضعية غير المسلمين في المجتمع الجزائري، ويرتقي بثقافة احترام حقوق الإنسان، ويساهم في تطوير المنظومة التشريعية المؤطرة للحياة الدينية عامة ولغير المسلمين خاصة، إلى جانب مساعدة القضاء على تطبيق أفضل لأحكام التشريع، وتطوير الخطاب الديني والبحوث الفقهية الإسلامية المتعلقة بالحرية الدينية، ودعم عوامل المحافظة على الأمن والاستقرار وسيادة القانون في المجتمع، ودعم التنمية الاقتصادية والاجتماعية، إلى جانب فتح آفاق جديدة على بحوث تطبيقية أخرى، في مجالات تتعلق بحل الإشكالات الخاصة بحياة غير المسلمين في الجزائر والعالم وغيرها من المزايا العملية.

03- أسباب اختيار البحث: وهي أسباب ذاتية، وموضوعية.

أ- الأسباب الذاتية، وتتمثل في:

- الرغبة الشخصية في بحث هذا الموضوع.
- الاختصاص الدراسي في الشريعة والقانون.
- الاختصاص الوظيفي المتمثل في العمل في قطاع الشؤون الدينية والأوقاف.
- الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان، ومتابعة القضايا الأكثر إثارة للجدل والنقاش على الساحة الإعلامية والثقافية العالمية.
- ب- الأسباب الموضوعية، فتتمثل في:
 - قلة الدراسات والأبحاث المقارنة حول موضوع الحرية الدينية في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.
 - الانتقادات المثارة حول موقف الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري من قضايا الحرية الدينية لغير المسلمين والرد عليها.
 - الغبش الذي يكتنف النظرة إلى الحرية الدينية لغير المسلمين في المجتمع الجزائري.
 - ردود الأفعال المحلية والدولية حول قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.
 - حملات التنصير التي تستهدف الجزائر والخلط بينها وبين حرية المعتقد والحرية الدينية.
 - الآراء القديمة والتقليدية التي لايزال جانب من الفقه الإسلامي يرددها عن حرية الأديان وصناعتها لعقلية متأزمة قلقة ترفض الآخر.

04- أهداف البحث: يرمي البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف من أبرزها:

- إثراء المكتبة الجامعية ببحث متخصص يغطي الفراغ الموجود في بابه، ويوفر مرجعا للطلبة والباحثين في موضوع حساس وحيوي، يتعلق بمعرفة أحكام دينهم، وقواعد منظومتهم القانونية، وحاجة مجتمعهم.
- المساهمة في خدمة الفقه الإسلامي والمنظومة التشريعية الجزائرية والعمل على تطويرهما وإثرائهما.
- المساهمة في التخفيف من حدة الصراعات والتوترات الدينية والطائفية والعرقية التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية.
- تعريف المجتمع الجزائري بالحقوق الشرعية والقانونية للجاليات والأقليات غير الإسلامية التي تعيش بين ظهرانيه.
- تعريف غير المسلمين الذين يعيشون في الجزائر بالحقوق التي يضمنها لهم الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، في القضايا المتعلقة بالحرية الدينية، والتي ربما تفوق تلك الحقوق التي توفرها التشريعات العالمية، حتى لا يقعوا في فخ المغالطات والمؤامرات التي تزور الحقائق.
- مساعدة رجال القانون والقضاء على التعرف على منظومة الأحكام الفقهية والقانونية المتعلقة بالحرية الدينية لغير المسلمين، وعلى حسن تطبيقها والقضاء بها في الميدان، من خلال جمعها وشرح مضامينها والتعليق على أحكامها وتبيان السياقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية الضرورية لتطبيقها، والمقارنة بينها، والوقوف على الفروق والموافقات بينها.
- نشر ثقافة حقوق الإنسان في المجتمع الجزائري وتكريسها، وتعميق الوعي بأهميتها، ودورها في حياة المجتمع، انطلاقا من مصادرها التأسيسية الصحيحة، بعيدا عن المفاهيم المضللة والمعرضة، التي يتم ترويجها بدوافع سياسية، تهدف إلى النيل من وحدة المجتمع واستقراره.

- إبراز الصلة المرجعية بين التشريع الجزائري والفقہ الإسلامي في موضوع الحرية الدينية، والوقوف على جوانب التناغم والانسجام بينهما في ذلك.

05- الدراسات السابقة: استفاد البحث من كثير من الدراسات والأبحاث الجامعية التي تقدمت عليه، والتي اشتغلت على حرية المعتقد والحرية الدينية لغير المسلمين، سواء في مرحلة الماجستير أو الدكتوراه، وسواء في الفقہ الإسلامي أو في التشريع الجزائري.

وعند محاولة تصنيف هذه الأبحاث والدراسات من حيث قربها أو بعدها من موضوع البحث، نجدها مختلفة ومتباينة إلى حد كبير، فأغلبها من النوع الذي يتصل بالموضوع اتصالاً عاماً أو اتصالاً خاصاً بأحد متغيرات أو جوانب البحث، وأقلها تلك الأبحاث والدراسات التي تصب في صميم البحث نستعرضها وفق تسلسل زمني تاريخي مبتدئين بالأحدث من رسائل الدكتوراه ثم الماجستير، ثم الأبحاث العامة.

أ- رسائل الدكتوراه.

- البحث الأول: وهو البحث الذي أعده " أحمد المبارك عباسي والموسوم بـ "حرية المعتقد بين النص وإشكالات التطبيق، دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون"، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية، معهد العلوم الإسلامية جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، سنة 2020/2019م، وقد عني بضبط المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بحرية المعتقد، والتأصيل لها، بالاعتماد على النصوص الشرعية والقانونية، مع الوقوف عند إشكالات التطبيق لاسيما إشكالية الردة، وقد استفاد منه بحثنا في توضيح بعض الأفكار العامة للبحث، لكنه اختلف عنه في هندسة الخطة وتقسيماتها، وفي زاوية النظر وطريقة المعالجة، وفي النتائج المتوصل إليها، لاسيما الموقف من الردة التي رآها البحث المذكور قيماً على حرية المعتقد،

بينما توصل بحثنا إلى أنه لا يوجد حسم في موضوع الردة على مستوى الفقه الإسلامي من حيث هي قناعة ذهنية، وبالتالي لا يمكن اعتبارها قيда على حرية المعتقد بهذا الاعتبار.

- البحث الثاني: هو الذي أعدته سليمة بولطيف والموسوم ب "حرية المعتقد في الجزائر - دراسة تحليلية قانونية على ضوء التطورات الداخلية والخارجية"، وهو مقدم لنيل درجة الدكتوراه علوم في الحقوق بكلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة باتنة سنة 2018/2017م، وقد عالجت الباحثة من خلاله إشكالية مدى إمكانية القول بأن تصدي الدولة الجزائرية لظاهرة التنصير يشكل انتهاكا للحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، على غرار ما روجت له بعض الدول الغربية، والبارز في هذه الرسالة أنها ركزت على ظاهرة التنصير وتجاوزت في منهجها حدود القانون إلى مناقشة المواقف والخلفيات السياسية، وقد استفاد منه بحثنا في جوانب شتى من الرسالة ولاسيما الجانب المتعلق بالردة وبالتنصير وبتنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وتميز عنه بحثنا بطابع الاختصاص إذ جاء أخص منه إذ تناول الحرية الدينية لغير المسلمين، كما أنه جاء مقارنا بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، إضافة إلى أنه تميز عنه بطابع الشمول الموضوعي، إذ لم يركز على التنصير فقط، وإنما حاول استيعاب كل الجوانب المتعلقة بالحرية الدينية لغير المسلمين، هذا إلى جانب اختلافه عنه في زاوية الدراسة والتحليل والنتائج المتوصل إليها.

- البحث الثالث: هو البحث الذي أعده نبيل قرقور والموسوم ب "الحماية الجنائية لحرية المعتقد - دراسة مقارنة"، وهو مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق بجامعة بسكرة للسنة الدراسية 2014/2013م، وقد عالج إشكالية تتعلق بالحماية الجنائية المقررة لحرية المعتقد في التشريعات المقارنة ومنها التشريع الجزائري، وقد استفاد منه بحثنا في جوانب كثيرة، ولاسيما ما تعلق بجانب الحماية الجنائية المقررة لحرية المعتقد في التشريع الجزائري خاصة، غير أن بحثنا يختلف عن

الرسالة المذكورة من حيث الاختصاص الموضوعي والقانوني، كما يختلف من حيث المنهج والأدوات والتحليل والنتائج.

- البحث الرابع: أعده إدريس محمد حسن الجبوري والموسوم ب "الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية"، وهو كتاب أصله رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق بكلية الحقوق جامعة النهريين بالعراق، وقد اشتمل على دراسة مدى اعتراف الشريعة الإسلامية والنظم القانونية بالحرية الدينية؟ وقد استفاد منه بحثنا في هندسة الخطة وفي المعالجة العلمية للموضوع وفي الإحالة على المصادر والمراجع، لكن رسالتنا تميزت عنه من حيث التخصص وفي المنهج وطريقة المعالجة والنتائج.

ب- رسائل الماجستير.

- البحث الأول: هو البحث الذي أعدته الباحثة لخضر بن ناصر عائشة والموسوم ب "حق غير المسلمين في ممارسة الشعائر الدينية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية -الجزائر نموذجاً"، وهو مقدم لنيل درجة الماجستير بكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية جامعة وهران سنة 2012/2011م، والبحث وإن كان دراسة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، فهو قريب من بحثنا حيث اتخذ من الحالة الجزائرية والتشريع الجزائري أنموذجين ودرسهما دراسة تحليلية نقدية، وقد استفدنا منه في هندسة خطة الموضوع وفي التعرف على كثير من المصادر والمراجع، كما سمح لنا بالاطلاع على مختلف الآراء والتحليل المتعلقة بالتشريع الجزائري المؤطر للحرية الدينية لغير المسلمين، ويتميز عنه بحثنا في كونه تخصص في دراسة الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، وتناولها بشكل مقارن وموسع وبمنهج مختلف وأدوات مختلفة وتوصل إلى نتائج مختلفة.

- البحث الثاني: هو الذي أعده الباحث بلحاج منير وهو موسوم ب "الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية"، وهو بحث مقدم لنيل درجة الماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة وهران للسنة الدراسية 2012/2011م، وهو إن كان دراسة قانونية عامة درست الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية من خلال النظم والقوانين المختلفة، فإنه قريب من بحثا إذ تناول فيه أحكام الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، واستفدنا منه في التعرف على هندسة الموضوع والوقوف على إطاره العام كما ورد في القوانين الدولية، كما استفدنا من دراسته وتقييمه ونقده لأحكام التشريع الجزائري المتعلقة بالحرية الدينية لغير المسلمين، وتميز بحثنا عنه في كونه دراسة متخصصة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري وليست دراسة عامة، كما تميز بمنهجه وأدوات دراسته وتحليله ونتائجه.

- البحث الثالث: هو الذي أعدته الباحثة فوزية فتيسي لنيل درجة الماجستير والموسوم ب "الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان"، قدم لنيل درجة الماجستير بقسم العلوم القانونية جامعة باتنة في السنة الدراسية 2010/2009م، وهو عبارة عن دراسة قانونية عامة تناولت التعريف بحق ممارسة الشعائر الدينية والقيود الواردة عليه كما وردت في الفقه القانوني وفي الأنظمة القانونية الدولية المختلفة، ولم يقف عند التشريع الجزائري إلا باعتباره مثلا كغيره من الأمثلة التطبيقية العملية، وقد استفاد منه بحثا خاصة في الجانب المتعلق بضوابط وقيود حق ممارسة الشعائر الدينية كما نص عليها الفقه والقانون، وقد تميز عنه بحثا في الاختصاص كذلك وفي المنهج، وفي طريقة العرض والتحليل وفي النتائج.

- البحث الرابع: هو البحث الذي أعدته الباحثة مالطي نهار فائزة والمرسوم ب "حرية الديانة بين النظرية والتطبيق"، وهو مقدم لنيل درجة الماجستير بكلية الحقوق جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان خلال السنة الدراسية 2006/2005م، وهو بحث قانوني تناول موضوع حرية الديانة بصفة عامة كما ورد في النظم القانونية المختلفة ومنها التشريع الجزائري، وقد استفاد منه بحثنا

في هندسة الخطة، وفي التعرف على كثير من المصادر والمراجع الضرورية للبحث، كما استفاد منه في الاطلاع على كثير من المعارف والنماذج التطبيقية لحرية المعتقد والحرية الدينية، وبصفة خاصة في دراسة المنظومة القانونية الجزائرية المؤطرة للحرية الدينية لغير المسلمين، غير أن بحثاً اختلف عنه من حيث الاختصاص في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، كما اختلف عنه من حيث الإحاطة والشمول بجوانب موضوع الحرية الدينية، ومن حيث المنهج وطريقة العرض والتحليل والأحكام والنتائج.

ج- الأبحاث العامة.

- البحث الأول: هو البحث الذي أعده الباحث محمد الزحيلي والمرسوم ب "الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها"، والمنشور بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية المجلد 27 العدد الأول 2011م، وقد تناول الباحث من خلاله الحرية الدينية من حيث مكانتها ومبادئها وضوابطها ونطاقها وغيرها، وبالرغم من استفادة بحثنا من كثير من الجوانب والمسائل المدروسة في هذا البحث فإنه يتميز عنه في جوانب أخرى كثيرة منها أن بحثنا تخصص في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، وجاء أكثر تفصيلاً وشمولاً للعناصر المتعلقة بالحرية الدينية مثل جانب الحماية بضماناته وآلياته ومنها المنهج المقارن والأحكام والنتائج المتوصل إليها.

- البحث الثاني: أعده الباحث سليمان بن عبد الله أبا الخيل والموسوم ب "الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها"، وهو بحث مقدم ضمن أعمال مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته التاسعة عشرة بإمارة الشارقة دولة الامارات العربية المتحدة، وهو بحث ذو منحنى مفاهيمي تأصيلي، اشتغل على التأصيل للحرية الدينية في الشريعة الإسلامية من خلال النصوص الشرعية قرآناً وسنة إلى جانب تبيان ضوابط ممارستها،

وقد استفاد منه بحثنا في كثير من الجوانب، غير أنه اختلف عنه في جوانب أخرى كثيرة مثل الاختصاص في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، والمنهج المقارن بين الفقه والتشريع والشمول والاستيعاب لمختلف عناصر الموضوع، والمنحى التطبيقي العملي وغيرها من الجوانب.

- البحث الثالث: أعده محمد بشاري وهو موسوم ب" الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها"، وهو مقدم لمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته التاسعة عشرة بالشارقة دولة الإمارات العربية المتحدة، وقد تناول على الخصوص مكانة الحرية الدينية وضوابطها في الإسلام، مع التركيز في مسألة الضوابط على الردة، وقد استفاد بحثنا من مختلف موضوعاته ومحاوره، مع التميز عنه في عديد الجوانب مثل الجمع بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، والاحاطة والشمول الواقعية وغيرها من الجوانب.

06- منهج البحث: لإنجاز البحث والوصول إلى تحقيق الأهداف والنتائج المتوخاة منه، اقتضت الدراسة الاستعانة بعدة مناهج، كانت درجة الاعتماد عليها مرتبة على النحو الآتي:

أ- **المنهج المقارن:** حيث شكل المنهج المركزي في الدراسة، كونها تتناول الحرية الدينية لغير المسلمين في كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، فكان لازما التوسل بالمنهج المقارن كمنهج أساسي ومحوري في هذه الدراسة، وقد برزت الحاجة إليه من أجل تجاوز كثرة الأقوال والمواقف الفقهية وتعددتها، والوصول إلى أرضية فقهية متجانسة تمثل عنوان الموقف الإسلامي من مختلف المواضيع والجوانب التي غطّاها البحث من جهة، كما ظهرت الحاجة إليه للوقوف على الفروق والموافقات بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في الموقف من مختلف الموضوعات من جهة أخرى.

ب- **المنهج الاستقرائي:** كما توسل البحث بالمنهج الاستقرائي الوصفي، وإن كان الأخذ به يأتي في المرتبة الثانية بعد المنهج المقارن، فقد كانت الحاجة إليه ماسة، باعتباره المنهج الذي يسمح

بجمع المعلومات والمعطيات والنصوص والوثائق المختلفة التي تمكن من إعطاء صورة واضحة وشاملة حول موقف الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري من مختلف الموضوعات المدروسة، فقد تتبعنا في كل عنصر من العناصر منهج جمع الآراء والمواقف والنصوص المتعلقة به حتى تظهر صورته بكل تفاصيلها، ويظهر موقف الفقه الإسلامي أو التشريع الجزائري واضحا جليا منه.

ج- المنهج التحليلي: تمت الاستعانة بهذا المنهج في دراسة النصوص والأقوال المختلفة، وسبر أغوارها، والوقوف على أبعادها ومضامينها، ونقد أفكارها، حتى تظهر قيمتها، ويمكن الحكم على ثبوتها من عدم ثبوتها، صحتها من خطأها، صلاحيتها من عدم صلاحيتها... إلخ

د- المنهج التاريخي: وقد تم الاعتماد عليه في تتبع تطور الحق في الحرية الدينية، وفي تطور الأحكام الفقهية والقانونية وتحولاتها عبر المراحل التاريخية من مختلف المسائل المرتبطة بالحرية الدينية سواء في الفقه الإسلامي أو التشريع الجزائري.

07- صعوبات البحث: رغم تمكننا من إتمام هذا البحث، فيمكن القول إن الطريق إلى إنجازه لم تكن سهلة ميسرة خالية من العوائق، بل اكتفتها بعض الصعوبات نذكر منها:

- سعة الموضوع وتشعبه وكثرة الآراء والاختلافات حوله.

- قلة الدراسات المقارنة لموضوع الحرية الدينية بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، مما جعلنا نعتمد في الغالب الأعم على اجتهادنا الخاص في القيام بهذه المهمة الشاقة.

- الاختلاف بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في تناول الموضوع، وهندسة خطته وترتيب عناصره مما يصعب من مهمة إيجاد قالب جامع بينهما في ذلك.

- كثرة الآراء والاختلافات حول مسائل الحرية الدينية وحرية المعتقد، مما يحتم إجراء دراسة مقارنة داخل الفقه الإسلامي، لمحاولة الوصول إلى أرضية جامعة يقف عليها الفقه الإسلامي في الموضوع قبل المرور إلى القانون والتشريع.

- قلة المادة العلمية الخاصة بالجوانب الإجرائية والوظيفية المتعلقة بالموضوع في الفقه الإسلامي.

- الالتزامات المهنية للباحث التي ضيققت من المساحة الزمنية الضرورية لإنجاز البحث.

08- خطة البحث: اقتضت الإحاطة بعناصر الموضوع، ومعالجة مختلف إشكالياته انتظام الدراسة في بابين:

- الباب الأول: جاء تحت عنوان "التأصيل لحق غير المسلمين في الحرية الدينية"، وقد اشتمل على الإطار المفاهيمي والتأسيسي للموضوع محل البحث، بحيث حفر في التأصيل المفهومي لمصطلحي الحرية الدينية وغير المسلمين من خلال فصله الأول، ونقب في المصادر عن الأصول الشرعية والقانونية التي تركز وجود الحرية الدينية لغير المسلمين كحق أصيل وثابت معترف به لأصحابه، سواء عندما تكون كقناعة في الحيز الذهني الداخلي أو عندما تكون ممارسة في العالم الخارجي من خلال فصله الثاني.

- الباب الثاني: جاء تحت عنوان "نظام الممارسة الدينية لغير المسلمين"، وتناول الحرية الدينية لغير المسلمين في حيز الواقع من حيث حدودها والضوابط المطلوبة لممارستها ومن حيث مظاهر الحماية المقررة لها، فقد عني الفصل الأول ببيان مدى حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية كما هو مقرر في القوانين والتجارب الدولية، كما عني ببيان الضوابط المطلوبة للممارسة الدينية في ظل الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري سواء في الظروف العادية أو في الظروف الاستثنائية، وعني الفصل الثاني بالبحث في الحماية المقررة للحرية الدينية لغير المسلمين من

حيث الضمانات الشرعية والدستورية والقانونية، والآليات المؤسسية الحكومية وغير الحكومية الحارسة على هذه الحرية والضامنة لاحترامها وتمكين أهلها من ممارستها.

الباب الأول

التأصيل لحق غير المسلمين في
الحرية الدينية

الباب الأول

التأصيل لحق غير المسلمين في الحرية الدينية.

يعد موضوع الحرية الدينية من الموضوعات الأكثر أهمية وحساسية في باب الحقوق والحريات عالميا وإنسانيا، بسبب حاجة الناس إليها، وحرصهم عليها، وبسبب الاختلاف في المفاهيم والتصورات حول كيفية تكريسها وتنظيمها، وانطلاقا من هذا، يحظى موضوع الحرية الدينية لغير المسلمين باهتمام خاص في المجتمعات العربية والإسلامية ومنها الجزائر، اهتمام ينطلق من البحث في التأصيل لهذه الحرية، الذي يعني في مجال الدراسات الفقهية والقانونية العودة إلى النصوص الشرعية والقواعد القانونية الدالة على الاعتراف بها، وكفالتها لأهلها، ومحاولة الإجابة على مختلف الأسئلة التي تتعلق ببيان حدودها ونطاقها، وعرض مذاهب الفقهاء في فهمها وتقدير المساحة التي تفتحها أمامها، والاعتراضات أو الانتقادات الواردة عليها، وبيان منهج كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في تكريسها، والوقوف على أوجه الاتفاق والتباين بينهما في ذلك، وغيرها من الجوانب، وهو ما سيشتغل البحث على بيانه بداية بالتأصيل للمفاهيم المفتاحية للبحث: الحرية الدينية وغير المسلمين (الفصل الأول)، وبعدها التأصيل الفقهي والقانوني لحق غير المسلمين في الحرية الدينية (الفصل الثاني).

الفصل الأول

التأصيل لمفهوم الحرية الدينية وغير المسلمين.

سبق الإشارة إلى أن أي بحث لا يمكن أن يستقيم أو يحقق الهدف المتوخى منه، من دون الانطلاق من تحديد مفاهيمه وحدوده بشكل واف، ولذلك، فإن بحث موضوع الحرية الدينية لغير المسلمين، يقتضي الوقوف على مضامين المفاهيم المفتاحية، التي تشكل المرتكزات الأساسية التي يقوم عليها، وتتمثل هذه المفاهيم في بحثنا في مفهوم الحرية الدينية وغير المسلمين، وكل مفهوم أنتجت حوله أفكارا كثيرة وتصورات ومقاربات متعددة ومختلفة، وحتى متناقضة في الكثير من الأحيان، فمفهوم الحرية الدينية من أعقد المفاهيم وأكثرها نسبية، لذلك تشتد الحاجة إلى تعريفها، وإبراز خصائصها، وتبيان موقعها من منظومة المقاصد الشرعية ومنظومة الحقوق والحريات، وتتبع مراحل تطور فكرة الحق فيها، ومختلف النضالات والجهود التي أسهمت في ذلك التطور (المبحث الأول)، ومفهوم غير المسلمين كذلك من المفاهيم التي تحتاج إلى تحديد وضبط، من حيث تعريفهم، وتعداد فئاتهم، وتحديد نوعية علاقتهم بالمجتمع الإسلامي، سواء باعتبار أشخاصهم أو باعتبار أديانهم (المبحث الثاني).

المبحث الأول

التأصيل المفاهيمي والتاريخي للحرية الدينية.

إن الحرية الدينية من المفاهيم الشائكة والمعقدة، التي تعددت جوانبها، واختلفت الأنظار حولها، ليس عند الفقهاء والباحثين وحدهم، بل حتى عند عامة الناس، ومن أجل بناء تصور علمي موضوعي حولها، وللوقوف على أرضية صلبة لمضامينها وأبعادها، ينبغي التأصيل لها من جانبين على الأقل، يعنى الجانب الأول بالتأصيل المفاهيمي الذي يتناولها في مختلف السياقات اللغوية والاصطلاحية (المطلب الأول)، ويعنى الجانب الثاني بالتأصيل التاريخي الذي يقف عند أبرز مراحل تطورها، والمصادر التي أسهمت في ذلك التطور عبر التاريخ (المطلب الثاني).

المطلب الأول

التأصيل المفاهيمي للحرية الدينية.

يرمي التأصيل المفاهيمي للحرية الدينية -كما سبقت الإشارة- إلى تعريفها وتحديد معانيها، من خلال ما وضعه الفقهاء والباحثون من تعاريف لها، وما أنتجوه من أفكار وآراء متعددة ومختلفة حول معانيها، سواء عندما تكون في الحيز الذهني الداخلي للإنسان، أو عندما تكون في الحيز الواقعي (الفرع الأول)، كما يرمي إلى إبراز الخصائص التي تميزها عن غيرها من المفاهيم، وتقدير موقعها من منظومة المقاصد والحقوق الشرعية والقانونية (الفرع الثاني).

الفرع الأول

تعريف الحرية الدينية.

إن تعريف الحرية الدينية تتداخل في تكوينه عناصر متعددة، تنتظم في جانبين أساسيين؛ يتمثل الجانب الأول في تعريفها باعتبارها تركيباً لغوياً، وهو ما يتعلق بتعريف

مفرداتها وهي الحرية والدين في مختلف السياقات اللغوية والاصطلاحية (البند الأول)، ويتمثل الثاني في تعريفها باعتبارها لقباً على حق مخصوص، من حيث مضامينها الشرعية والقانونية والإجرائية (البند الثاني).

البند الأول

تعريف الحرية الدينية باعتبارها مركباً لغوياً.

يقتضي تحديد معنى مصطلح الحرية الدينية بهذا الاعتبار تفكيكه، وتحديد مفهوم المفردتين المشكلتين له، وهما مصطلحا الحرية (أولاً)، والدين (ثانياً).

أولاً- تعريف الحرية: كلمة حرية واحدة من الكلمات التي تتسم بقدر كبير من التجريد والنسبية، وهو ما جعل الاجتهادات في تعريفها وتحديد معناها تأخذ مسارات متعددة ومتباينة، سواء في جانب تعريفها اللغوي (01)، أو في جانب تعريفها الاصطلاحي (02).

01-تعريف الحرية لغة: يقود البحث اللغوي المعجمي في تعريف كلمة حرية، إلى أنها مصدر صناعي، مشتق من الفعل حرر يحرق تحريراً، والاسم حرية¹.

ويتم إيرادها في صيغ وسياقات مختلفة كلها إيجابية وجميلة، فالحر من الناس خيارهم، وإذا وصف شخص بأنه حر فهذا يعني أنه لا يقبل الضيم، وينأى عن الأفعال الخسيسة، والحرية من النساء الكريمة الشريفة، وإذا قيل عن امرأة إنها حرة، فهذا يعني أنها من أصل طيب ومنبت حسن ونسب أصيل، تحافظ على سمعتها وشرفها، وسحابة حرة بكر كثيرة المطر، ومعدن حر وذهب حر أي خالص من الشوائب، وطين حر أي لا رمل فيه، والحر كل شيء فاخر... إلخ².

¹ - انظر: جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، مج4، دار صادر، بيروت، لبنان، د. س، ص181.

² - انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

غير أن أبرز سياق استعملت فيه كلمة حرية عند العرب قديماً، هو سياق التحرر من الرق والعبودية، فالحر (بالضم) نقيض العبد، والجمع أحرار، وحرره أعتقه¹، وهو ما يتجلى من خلال تتبع طرق وأساليب استعمالها في القرآن الكريم، إذ تبرز لنا أن السياق الغالب الذي استعملت فيه هذه الكلمة هو سياق التحرر من رق العبودية، فقد ورد لفظ "الحر"، وهو وصف للإنسان غير الخاضع لنظام الرق والعبودية في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ" (سورة البقرة، الآية 179)، وورد لفظ "التحرير" الدال على الفعل الرامي إلى تخليص الآخرين من نظام الاسترقاق والعبودية في مواطن عديدة منها قوله تعالى: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (سورة النساء، الآية 92)، وقوله تعالى: "أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" (سورة المائدة، الآية 89)، وقوله تعالى: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسًا" (سورة المجادلة، الآية 3)، كما ورد في مواطن أخرى بأساليب لا تكاد تخرج عن معنى الرق والعبودية².

وما يمكن الانتهاء إليه هو أن معاني كلمة حرية تدور حول الخلوص والخيار وأصالة الشيء وجودة أصله الشريف، والتحلل من القيود والموانع المعيقة³.

هذه المعاني والاستعمالات المختلفة التي تمت الإشارة إليها، تبرز في الاعتبار الأول أن معاجم اللغة العربية لم تعرف الحرية باعتبارها وصفاً، وإنما اقتصر على معرفتها باعتبارها موصوفاً⁴، وفي الاعتبار الثاني على أنها لم تضع لها أي مقابل أو مرادف آخر يقوم مقامها أو يؤدي معناها، وفي الاعتبار الثالث على أن المعاني والاستعمالات التي أعطيت لها هي وليدة البيئة الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك المرحلة التاريخية، والتي تتميز بالطبقية وانقسام

¹ - انظر: جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، مج4، مصدر سابق، ص181.

² - انظر: حسين بلحيرش، تقييد حرية الفكر والعقيدة بين العالمية والخصوصية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة البليدة، الجزائر، 2014م - 2015م، ص39.

³ - انظر: عبد الله بن سعد أبا حسين، حرية الاعتقاد بين الشريعة والقانون الوضعي، دراسة تأصيلية مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2007م، ص27.

⁴ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 2008م، ص6.

الناس إلى أحرار وعبيد وسادة ومملوكين، وهي البيئة الاجتماعية التي نجد صورتها في الفقه الإسلامي القديم، الذي نقل لنا معالمها ومحدداتها ووقائعها أولاً، والآليات والإجراءات التي وضعها لتجاوزها ثانياً¹.

غير أن هذا لا يعني أن تلك المعاني والاستعمالات لكلمة "حرية"، قد جاءت خالية تماماً من المعاني الحقيقية للحرية كما ينبغي أن تكون، فرغم قصور تلك التعاريف والاستعمالات عن المعنى المراد، فقد بقيت ماهيتها كما بقيت توظيفها يحيل على المعنى الواسع والشامل لها.

فعندما يقال بأن الحرية تعني الخلوص أو النفاذ، وأن الحر نقيض العبد، فإن المعنى هنا يحيل على المعنى العميق، الذي هو الثورة على الاستبداد والظلم والانعقاد من رقة التبعية، واستحقاق الكرامة وسيادة العقل والأحقية بالتصرف.

02- تعريف الحرية اصطلاحاً: اجتهد في تعريف الحرية اصطلاحاً، عدد يستعصي على التحديد من العلماء والباحثين، من مختلف التخصصات والحقول العلمية والمعرفية، وتماشياً مع طبيعة البحث سنحاول هنا التقرب من تعريفها عند العلماء والباحثين في حقل الفقه الإسلامي (أ) والقانون الوضعي (ب)، للوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في ذلك.

أ- تعريف الحرية في الفقه الإسلامي: تقود عملية تتبع تعاريف الفقهاء المسلمين لمصطلح الحرية إلى تصنيفها في اتجاهين اثنين: اتجاه مضيق، واتجاه موسع.

فأما الاتجاه المضيق، فهو الاتجاه الذي يكاد يحصر مفهوم الحرية في بعد واحد، هو البعد النفسي أو الروحي أو العالم الداخلي للإنسان، لا يكاد يتعداه إلى غيره من الأبعاد الخارجية، التي لها علاقة بالبيئة الإنسانية والاجتماعية، التي يحيا فيها، وفي هذا الاتجاه تصب غالبية تعاريف علماء وفقهاء المسلمين لاسيما القدامى منهم وخاصة ذوي الاتجاه الصوفي.

¹- انظر: حسين بلحيرش، مرجع سابق، ص 39.

فالحرية عند علال الفاسي، "أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به، وما فيه الخير لصالح البشر جميعاً"¹، وعند فتحي الدريني "الحرية هي المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء تمكنا لهم من التصرف على خيرة أمرهم دون الإضرار بالغير"².

وما يمكن الاعتراض به على هذا الاتجاه، أن تحقق الحرية الداخلية ليست كافية لجعل الإنسان حراً، فغالب تصرفاته يقوم بها في العالم الخارجي، ولا يكون حراً في القيام بهذه التصرفات، إلا إذا كان هذا العالم الخارجي خال من العوائق التي تمنعه من ذلك.

وأما الاتجاه الموسع، فهو الاتجاه الذي لا يكتفي بالبعد الفطري أو النفسي في تعريف الحرية، بل يتعداه إلى أبعاد أخرى خارجية، لها ارتباط وثيق بموضوع الحرية، وهو على اتجاهين أو أكثر كذلك، اتجاه يوسعها إلى البيئة الخارجية، حيث يرى أن تحقق الحرية لا يتوقف عند نطاق الملكة النفسية أو الفطرية فحسب، وإنما يتعداه إلى انتفاء العوائق والمؤثرات الموجودة في البيئة الخارجية.

ومن الأسماء الباحثة التي عبرت عن هذا الرأي، يمكن ذكر اسم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي يرى أن الحرية تتحقق عندما يتمتع الشخص بالقدرة على التصرف في نفسه وشؤونه دون وجود اعتراض من أحد³، وكذلك الباحث محمد الزحيلي، الذي يعبر عنها بـ "الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق عن غيره، وتمنحه السلطة في التصرف في الأفعال عن إرادة ورأي ودون إكراه أو إجبار أو قسر خارجي"⁴، والرأي نفسه نجده عند مختار نصيرة، الذي ذهب إلى أنه "يقصد بالحرية الدينية قدرة الإنسان على فعل الشيء، أو تركه بإرادته

¹ - انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، المغرب، 1993م، ص248.

² - انظر: فتحي محمد الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م، ص404.

³ - انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الطاهر الميساوي، ط2، الأردن، 2001م، ص390.

⁴ - انظر: محمد الزحيلي، مفاهيم حول الحرية الدينية في الإسلام، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص297.

الذاتية، وهي ملكة خاصة يتمتع بها كل إنسان عاقل، ويصدر بها أفعاله بعيدا عن سيطرة الآخرين، لأنه ليس مملوكا لأحد لا في نفسه ولا في بلده ولا في قومه ولا في أمته¹.

من مزايا هذا الاتجاه أنه أضاف بعدا مهما لمفهوم الحرية، ألا وهو البعد الموضوعي أو الخارجي، فإن البيئة الخارجية، لا سيما البيئة الاجتماعية منها، ذات تأثير كبير على الإنسان، ومن ثمة، فإن حريته لا تتحقق إلا بانتقاء عوائق تلك البيئة، لكن ما يعاب على هذا الاتجاه، أنه لا يهتم بطبيعة السلوك الإنساني، وما إذا كان له تأثير أم لا على الحرية.

وهناك اتجاه آخر يوسعها إلى العنصر الأخلاقي أو القانوني، حيث لا يكتفي بالبعد النفسي والموضوعي الخارجي، بل يضيف إليهما بعدا ثالثا، هو بعد طبيعة السلوك الذي يصدر عن الإنسان، والذي يرى أنه لا بد أن يكون سلوكا منضبطا بالقواعد الأخلاقية والقانونية، التي لا تجعله يعود على حرية الإنسان بالإبطال، أو يمس بحقوق وحریات غيره من الناس الآخرين.

وفي هذا الاتجاه تصب آراء كثير من الباحثين، منهم عبد المجيد النجار، الذي يقول "تعني الحرية في أقرب معانيها، أن يكون الإنسان متمكنا من الاختيار بين وجوه ممكنة من القناعات الذهنية، والتعبيرات القولية، والتصرفات السلوكية، سواء على مستوى الفرد في خاصة نفسه أو على مستوى انتمائه الجماعي"²، لكنه يشترط ألا يعود هذا الاختيار على أصل الحرية بالنقض، مثل إلحاق الضرر بالآخرين من الناس، الذي لا يؤدي إلى هدم الحياة الجماعية فحسب، بل قد يؤول إلى هدم الحياة الإنسانية برمتها، وعليه لا يمكن تصور معنى حقيقي

¹ - انظر: مختار نصيرة، حرية معتقد أهل الكتاب، دراسة في ضوء السنة النبوية الشريفة، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشرعية والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص400.

² - انظر: عبد المجيد النجار، الحرية والحرية الدينية بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشرعية والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص113.

للحرية-في نظره- إلا في نطاق بعض الضوابط الضرورية التي تمنعها من الانقلاب إلى فوضى مدمرة قد تأتي عليها من الأصل¹.

إن إضافة هذا البعد يبدو ضرورياً لاكتمال معنى الحرية بمعناها الإيجابي البناء، الذي يكون في صالح الإنسان، فلا يمكن تصور حرية مطلقة أو منفصلة تؤدي إلى إعدام نفسها، سواء لدى الشخص نفسه أو لدى غيره من الأشخاص، من خلال خرق القواعد الأخلاقية والقانونية والاجتماعية النازمة للسلوك الفردي والجماعي، بشرط أن تكون هذه القواعد في الإطار الذي يحمي الحرية ولا ينتقص منها أو يلغيها.

ب- تعريف الحرية في الفقه الوضعي: يفضي البحث في هذا المجال -كذلك- للوقوف على اتجاهين اثنين أحدهما مضيق والآخر موسع، فأما الأول فهو الاتجاه الذي يركز على البعد الذاتي أو الشخصي للحرية، ويكاد يقصرها على الجانب الداخلي للفرد، وهذا الاتجاه يوجد في الفكر الوضعي الغربي كما يوجد في الفكر الوضعي العربي.

ففي الفكر الوضعي الغربي، يرى 'فيورباخ' أن الحرية "هي ملكة القيام بكل شيء من أجل السعادة الفردية أن يضر ذلك بسعادة الآخرين"²، وعند 'طوكفيل' إن معنى الحرية الصحيح هو "أن كل إنسان نفترض فيه أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، يملك حقاً لا يقبل التقويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين، في كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية"³.

¹- انظر: عبد المجيد النجار، مرجع سابق، ص113.

²- أشار إلى هذا التعريف سلطان بن عبد الرحمن العمري، فضاءات الحرية، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، سنة 2013م، ص47.

³- انظر: طوكفيل، الحالة الاجتماعية والسياسية في فرنسا سنة 1826م، نقلاً عن عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، لبنان، سنة 2012م، ص56.

وفي الفكر العربي يذهب علي بن حمزة العمري إلى أن الحرية "هي من ماهية الإنسان، وإنتاج وجوده الأساسي"¹، وبضيف "وهي سلوك فطري، أو نسق فكري، يدخل في نشاط الإنسان، وإفراز أبعاده النفسية والسلوكية والفلسفية والحركية"²، ويرى زكريا إبراهيم أنها تعني الاختيار عن روية بين الفعل وعكس الفعل وعدم الفعل³، ويقول خضر خضر "الحرية هي القدرة المطلقة للسيطرة على الذات"⁴.

ولا يحتاج الباحث أو الناقد كبير عناء، كي يكشف محدودية هذا الاتجاه، وقصوره عن الإحاطة بأبعاد الحرية، فالإنسان ليس ذاتا معزولة عن عالمها وبيئتها، وبالتالي فإن حريته لا تقتصر على عالمه الداخلي النفسي، وإنما تتعلق كذلك بعالمه الخارجي الموضوعي، بيئته ومحيطه الاجتماعي خاصة.

فأما الاتجاه الثاني فهو الذي لا يقصر معنى الحرية على الجوانب الشعورية والعوالم الداخلية للإنسان، بل يجعل من البيئة الخارجية التي يتحرك فيها الإنسان عاملا رئيسا في تحديد معناها، بحيث يربط تحقق حرية الإنسان بانقفاء العوائق الخارجية التي من شأنها الحد من اختياراته سواء في نفسه أو جماعته.

فلا يمكن أن تتحقق الحرية بمفهومها الصحيح - عند هوبز - إلا بغياب القيود الخارجية التي تحول بينه وبين الفعل الذي يمليه عليه عقله وتميله عليه حكمته⁵.

¹ - انظر: علي بن حمزة العمري، آفاق الحرية، ط1، نشر وتوزيع الأمة، جدة، المملكة العربية السعودية، سنة 2014م، ص83.

² - انظر: المرجع نفسه، ص85.

³ - انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، 1963م، ص16.

⁴ - انظر: خضر خضر، المدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2005م، ص23.

⁵ - انظر: سلطان بن عبد الرحمن العمري، مرجع سابق، ص47.

ولأن الحرية من المفاهيم الإشكالية التي تستعصي عن أي تحديد دقيق وجازم، لكونها محل تجاذبات دينية وإيديولوجية وقانونية واجتماعية دائمة، فإنها تبقى خارج أي تحديد دقيق وجازم¹، وعليه فإنه يبدو أن الاتجاه الأسلم في تعريفها هو الجمع بين مختلف التعريفات وليس الترجيح بينها، ومن ثم يكون تعريفها قائم على ثلاثة عناصر أساسية:

العنصر الأول: هو العنصر الذاتي أو النفسي أو الفطري، الذي يعني أن الحرية فطرة في النفس، وإحساس أصيل مكون في أعماق الإنسان.

العنصر الثاني: هو العنصر الموضوعي، وهو أن الحرية تعني انتفاء العوائق الموضوعية أو الخارجية، التي تحد من سلطة الإنسان وإرادته على القول أو الفعل، أو القيام بأي تصرف كان.

العنصر الثالث: هو العنصر القيمي، وهو أن الحرية ينبغي أن تمارس في إطار القيم الأخلاقية والقانونية الضرورية لوجودها، سواء عن ذات الإنسان أو عن غيره من الناس.

غير أن هذا لا يعني أن هناك بالضرورة تطابقاً أو تماهياً بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي للحرية، فقد ميز الكثير من الباحثين بينهما في عدد من الجوانب نشير إلى أبرزها في الآتي:

- منطلق الحرية في الغرب هو الحق الطبيعي الذي ينبع من ذاتية الإنسان، بينما تنطلق الحرية في الإسلام من منطلق التكريم الإلهي الذي يجعلها منحة من الله عز وجل تمارس في إطار شرعه وهديه.

- مصدر الحرية في الإسلام هو الأوامر والنواهي التي جاء بها الوحي الأعلى، أما في الغرب فمصدرها إرادة الأفراد في اختيار تصرفاتهم في حدود القيود التي تضعها الدولة.

¹- انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص23.

- الحرية في المنظور الإسلامي شمولية للجنس البشري كله، أما المنظور الغربي فيربطها بقدرة الأفراد في الحصول عليها واقعياً، وهو ما جعل الفقهاء يقننون لحمايتها بوضع قيود على سلطة الدولة، حتى لا تضيق عليهم ممارستهم لها.

- نشأت الحرية في المدرسة الغربية نتيجة الاستبداد وهيمنة الكنيسة، بعكس الحرية في الإسلام التي تنبع من فكرة متعالية على إرادة البشر ومنفصلة عن صراعاتهم، فهي مقررة ابتداءً للعامة يتمتع بها الفرد في مواجهة الغير وليس في مواجهة السلطة وحدها¹.

ثانياً-تعريف الدين: إن مفهوم كلمة الدين ينصرف في المخيال العام، إلى تلك التعاليم المطلقة المتعالية، التي خاطب بها الله عز وجل بني البشر، والمنزلة على الأنبياء والرسل، لكن عندما نخضعها للمقاربة اللغوية (01)، والاصطلاحية (02)، نجد معناها يفتح على عوالم أخرى متعددة ومختلفة.

01- تعريف الدين لغة: الدين لغة مشتق من الفعل الثلاثي "دان"، وهذا الفعل يأتي متعدياً بطرق وأساليب مختلفة، فتارة يتعدى بحرف "اللام"، وتارة أخرى يتعدى بحرف "الباء" وهكذا، وإن صفة التعدي هذه، تجعل منه مصطلحاً خصباً، تتعدد معانيه، وتتنوع دلالاته، بتنوع حالات تعديته، فإذا تعدى بنفسه، يكون "دانه" بمعنى حكمه، وساسه، وملكه، وقهره، وحاسبه، وجزاه، وإذا تعدى بحرف "الباء"، يكون "دان به" بمعنى اتخذه ديناً وشرعاً ومذهباً وقانوناً وملة... إلخ².

إن تتبع معاني كلمة "دين"، واستقراء الصيغ والسياقات التي تستعمل فيها، وجمع بعضها إلى بعض، تقضي إلى أن مدارها على أربعة معاني أساسية هي³:

¹- انظر: علي بن حسين بن أحمد فقيهي، مفهوم الحرية، دراسة تأصيلية، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، كلية الشريعة، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1431-1432هـ، ص. ص. 64-67.

²- انظر: جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، مج13، مرجع سابق، ص. ص. 169-170.

- أحمد بن فارس أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ج2، دار الفكر، 1399هـ-1979م، ص. 319.

³- انظر: محمد الزحيلي، مفاهيم الحرية الدينية في الإسلام نظرياً وعملياً، مجلة المعيار، مرجع سابق، ص. ص. 288-289.

- **الحكم والسلطة:** وما تتضمنه من أمر ونهي وإكراه وقوة، نحو "دانه دينا" أي حكمه وساسه.
- **الطاعة والانقياد:** وما تتضمنه من التسخير والائتمار بأمره، والذلة والخضوع.
- **الاعتقاد والإيمان:** وما يتضمنه ذلك من اتخاذه شرعا وقانونا وملة ومذهبا يتبعه، ويضبط حركته وسلوكه به.

- **الجزاء والمكافأة والقضاء والحساب:** مثل قول العرب "كما تدين تدان"، وقوله تعالى "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ" (سورة الفاتحة، الآية 4)، أي يوم الجزاء والحساب، يوم القيامة.

كل هذه المعاني، تعمل على إيجاد علاقة بين طرفين، أحدهما فاعل والآخر منفعل، الفاعل يتمتع بالسلطة والحكم والغلبة، والأمر والنهي والمحاسبة والمساءلة والجزاء... إلخ، والمنفعل يتصف بالخضوع والذل والانكسار، وتطبيق الأمر والاتباع والاستكانة والعبادة والورع¹.

02- تعريف الدين اصطلاحا: يتسم مصطلح الدين بكثير من النسبية، وهو ما يجعل الحقول المعرفية تختلف في التعبير عن معناه وتحديد مدلوله، ولا سيما بين علماء الفقه الإسلامي وعلماء القانون الوضعي، فكيف عرف الفقه الإسلامي الدين يا ترى (أ)، وكيف عرفه فقهاء القانون (ب)، وما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في ذلك؟

أ- تعريف الدين في الفقه الإسلامي: إن الباحث عن تعريف للدين في اصطلاحات الفقهاء والباحثين، يظفر بتعاريف كثيرة، تصب غالبا في اتجاهين اثنين، اتجاه مضيق، واتجاه موسع، فأما الأول فهو الذي يحصر الدين في الخضوع للشرع الإلهي المتلقى عن طريق الوحي ولا يوسعه إلى غيره، وفي هذا السياق تدرج معظم تعاريف علماء المسلمين.

- انظر: عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن، نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، تحقيق: محمد أجمل أيوب الأصطحي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م، ص147.

¹- انظر: محمد الزحيلي، مفاهيم الحرية الدينية في الإسلام نظريا وعمليا، مرجع سابق، ص. ص287-288.

فعد الإمام التهانوي من علماء المسلمين المتقدمين، الدين هو عبارة عن "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه، إلى الصلاح في الحال والمآل"¹، وعند محمد الزحيلي من علمائهم المعاصرين هو "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوكيات والمعاملات"²، وعند إدريس حسن الجبوري من المعاصرين كذلك "الدين هو مجموعة الأحكام المنظمة لكافة أحوال الناس في الدنيا والآخرة والتي يكون مصدرها الوحي الإلهي"³.

واضح من إتيانها على نسق واحد اغتراف المتأخرين من المتقدمين في هذه التعاريف، حيث استعارت التعاريف المتأخرة من التعاريف المتقدمة الهندسة الاصطلاحية والأسلوبية حتى لكأنها صورة من صورها، وليست تعاريف مستقلة.

وعند الأب "شائل" وهو من علماء غير المسلمين في كتابه 'قانون الإنسانية' "الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، واجباته نحو نفسه"⁴، وهو تعريف ينحو منحى التعاريف السابقة في الاتجاه وزاوية النظر والمقاربة، وإن اختلف معها في المعتقد.

والملاحظ على التعاريف التي تتدرج في هذا الاتجاه، أي الاتجاه المضيق في تعريف الدين، أنها تقصر الدين على الخضوع للشرع الذي يكون مصدره الوحي أو الله، ولا تدخل في نطاقه الشرائع والمعتقدات المادية أو الوثنية أو غيرها.

أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الذي يوسع من مدلول الدين، ليشمل الشعور بالتبعية والخضوع لكل القوى، سواء كانت غيبية أو غير غيبية، ونجد الشاهد عليه في كتابات وآراء

¹ - انظر: محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، ص814.

² - انظر: محمد الزحيلي، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، أبعادها وضوابطها، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج27، العدد الأول، 2011م، ص369.

³ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص10.

⁴ - انظر: محمد الزحيلي، مفاهيم الحرية الدينية في الإسلام نظريا وعمليا، مرجع سابق، ص291.

كثير من الفقهاء والباحثين المسلمين، على غرار سعد الدين الهلالي الذي يرى أن الدين له إطلاقات متعددة بحسب ما ورد في القرآن الكريم منها الشرع، لقوله تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" (سورة المائدة، الآية 3)، ومنها ملة كل نبي لقوله تعالى: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ" (سورة المائدة، الآية 77)، ومنها كل ملة ولو من غير أهل الكتاب لقوله تعالى: "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾" (سورة الكافرون، الآية 6) ومنها ملة الإسلام لقوله تعالى "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ" (سورة آل عمران، الآية 19)¹.

ومنهم عبد الله بن سعد أبا حسين، الذي يرى أن "كل ما يتخذه الناس ويتعبدون به فهو دين، سواء كان سماويا أو غير سماوي"²، مستدلا على ذلك بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾" (سورة آل عمران، الآية 85)، وقوله تعالى: "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)" (سورة الكافرون، الآية 6)، ووجه الاستدلال عنده من هاتين الآيتين وغيرهما تسمية ما عليه مشركو العرب من الوثنية دينا.

ب- تعريف الدين في الفقه الوضعي: إن تتبع تعريفات العلماء الغربيين المختصين في الحقول الاجتماعية والإنسانية عموما، يجدها تشترك في تقديم تعريف موسع للدين يسري على كل علاقة تبعية للغيب مهما كان نوعها وشكلها، لا فرق في ذلك بين التبعية للقوى الإلهية المطلقة وبين القوى الزمنية أو الطبيعية، مع الاختلاف بينهم في ماهية الدين، وجوهر القوة التي يكون الإنسان في تبعية لها.

فالفيلسوف والفقير 'تبليه' لم يعط للدين أي مضمون عملي معين، بل هو -عنده- مجرد شعور عند الإنسان، أو إحساس داخلي بالتبعية لقوة عليا، من غير تحديد لطبيعة هذه القوة، وهل هي قوة سماوية أم أرضية، روحية أم مادية³؟

¹- انظر: سعد الدين الهلالي، الإسلام وإنسانية الدولة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2018م، ص35.

²- انظر: عبد الله بن سعد أبا حسين، حرية الاعتقاد بين الشريعة والقانون الوضعي، دراسة تأصيلية مقارنة، مرجع سابق، ص27.

³- انظر: اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، دار الكتاب المصري، بيروت، لبنان، 1946م، ص3.

ويشاركه 'شلاير ماخر' الذي لا يختلف مفهومه للدين عن مفهوم سابقه، سوى في جوهر هذه القوة التي يشعر الإنسان بالخضوع لها، ف 'تبليه' نسبها إلى السماء، وقال: "هي قوة عليا"، بينما 'شلاير ماخر' قال: هي "قوة"، دون أن ينسبها لا إلى السماء، ولا إلى الأرض، ولا إلى أي مكان آخر¹.

وأما 'جون دوفار' فذهب إلى أن الدين تعبير عن علاقة الإنسان بالغيب، لكن دون أن يوضح ما إذا كانت هذه العلاقة شعورية فقط أم علاقة عملية حقيقية، ودون أن يوضح ما المراد بالغيب، هل يتمثل في قوة معينة أم له مضمون آخر².

إذا كان يحمد لهذا الاتجاه أنه وسع تعريف الدين إلى ديانات أخرى غير تلك المنزلة من السماء، فإنه يؤخذ عليه أنه اعتبر الدين مطلق التبعية، دون تمييز بين التبعية التي يراد منها التعبد والتقديس، وتلك التبعية التي تكون عن خوف وقهر خال من معنى التعبد والتقديس، ومعنى الدين وإن شمل الإثنين من حيث اللغة، فإنه ربما يصدق على الأولى دون الثانية من حيث الاصطلاح.

ويمكن عزو التباين بين الاتجاهين في تعريف الدين إلى عوامل شتى، منها اختلاف المشارب الفكرية والإيديولوجية، وتنوع الحقول والتخصصات المعرفية للعلماء والباحثين من جهة، وإنكار الدين والجهل بحقيقته، وعدم تمييز بين الأديان من جهة أخرى.

ما يمكن أن نصل إليه من الجمع بين هذه التعاريف، هو أن حقيقة الدين تصدق على كل شرعة يعتقد الناس سموها وقدسيتها، وضرورة الخضوع لها، ونسج حياتهم على منوال توجيهاتها وأحكامها، سواء كانت سماوية أم أرضية.

¹- انظر: محمد الزحيلي، مفاهيم الحرية الدينية في الإسلام نظريا وعمليا، مجلة المعيار، مرجع سابق، ص291.

²- jean duffar. Laliberte religieuse dans les textes internationaux.

https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-E-1996-10007700112+

وبهذا يكشف تعريف الحرية الدينية باعتبارها مركبا، أنها تتكون من مصطلحات تتميز بالثراء والخصوبة في معناها، وفي سياقات استعمالها، وهو ما يصعب من مهمة الاتفاق على مفاهيم محددة لها، ويجعلها مفتوحة على التأويل المتعدد، لكن مفهومها بهذا الاعتبار يبقى قاصرا عن ترجمة المعنى المراد، ونبقى في حاجة إلى مفهوم آخر، يعطيها مضمونها المعرفي والعملية المطلوب، أي مفهومها باعتبارها لقبا على حق مخصوص.

البند الثاني

تعريف الحرية الدينية باعتبارها لقبا.

بعد تحديد مفهوم الحرية الدينية باعتبارها مركبا لغويا، صار ممكنا المرور إلى تحديد مفهومها باعتبارها لقبا على حق مخصوص.

ومع علمنا بأن هذا اللقب لم يرد في القواميس العربية¹، ولم يعرف عند علمائنا القدامى، وإنما هو من المصطلحات والمفاهيم الحادثة المعاصرة، التي ظهرت مع الحديث عن الحقوق والحريات في العالم²، فإنه يمكن التأكيد على أن البحث في مضامينه، شكل هاجسا معرفيا كبيرا للمختصين، سواء على مستوى حقل الدراسات الفقهية الإسلامية أو القانونية الوضعية، ويختلف الفقهاء والباحثون في نظرهم إلى الحرية الدينية باعتبارها لقبا، تبعا لاختلاف منطلقاتهم العقدية والثقافية والسياسية.

وإن السعي إلى تعريف الحرية الدينية، يقتضي التمييز بين التعريف الفقهي، الذي يعنى ببيان مذاهب الفقهاء والباحثين في تعريفها (أولا)، والتعريف الإجرائي، الذي يمكن أن يتخذ كتعريف مرجعي في الدراسة (ثانيا).

¹ - انظر: وصفي عاشور أبو زيد، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص211.

² - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أولاً- التعريف الفقهي للحرية الدينية: نحاول من خلاله تلمس نطاق الحرية الدينية وآفاقها في اجتهادات الباحثين في الفقهين الإسلامي(01)، والقانوني (02)، للوقوف على مواطن الاتفاق والاختلاف بينهما في ذلك.

01- تعريف الحرية الدينية في الفقه الإسلامي: إن مصطلح الحرية الدينية من المصطلحات المعاصرة، التي شاعت مع شيوع ثقافة حقوق الإنسان في العالم، ولهذا فإنه من المتعسر العثور على تعريف له عند الفقهاء القدامى، لأنه لم يكن معروفا عندهم، أما الفقهاء المعاصرون فإن تعريفهم له جاء في اتجاهين، بين مضيق وموسع.

فأما الاتجاه المضيق، فهو الاتجاه الذي يركز في تحديده لمعنى الحرية الدينية على عدم وقوع الإنسان تحت سلطة القسر والإكراه في تكوين الاختيار والموقف الشخصي الداخلي من مسألة الأديان والعقائد، دون إعاقة الاهتمام لما يستلزمه هذا المعتقد من طقوس وممارسة.

فيذهب عبد الكريم زيدان إلى أن الشريعة الإسلامية قد اعترفت بالحرية الدينية للناس، "بمعنى عدم إكراههم على اعتناق الإسلام، وإن كانت تدعوهم إلى الدخول فيه"¹.

وتعني- عند أحمد رشاد طاحون- أن يتمتع الإنسان ابتداء بحق اختيار ما يؤمن به، وفقاً لما استقر في قلبه وضميره ووجدانه من غير ضغط أو قسر أو إكراه خارجي².

وعند ناصر الميمان يتمثل معناها في وجود الشعور بها عند اعتناق الأديان والمعتقدات بعيداً عن الجبر والإكراه³.

وهو ما يستخلص كذلك من تعريف وصفي عاشور أبو زيد، الذي يرى أن الحرية الدينية "تعني اختيار الإنسان لدين يعتنقه ويؤمن به بناء على اقتناع تام ونظر كامل، بكامل إرادته

¹- انظر: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ط2، د. د، بغداد، العراق، 1976م، ص95.

²- انظر: أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، أبتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998م، ص93.

³- انظر: ناصر الميمان، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، الدورة التاسعة عشر، الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص5.

دون إكراه أو جبر من أحد"¹، وعلى هذه الشاكلة جاءت باقي التعاريف التي يمكن أن تدخل ضمن هذا الاتجاه².

أما الاتجاه الموسع لمفهوم الحرية الدينية، فهو الاتجاه الذي يخرج بتعريف الحرية الدينية عن حيزها الداخلي الذهني إلى حيز الشروط الضرورية لممارستها في العالم الخارجي الموضوعي.

من الباحثين الذين يمكن الإحالة عليهم في هذا السياق محمود السيد حسن داود، الذي وسع من نطاق الحرية الدينية، لتشمل ممارسة شعائر الدين، والدعوة إليه، وتعلمه، وتعليمه، وغيرها من الجوانب، ولم يضع عليها من قيود سوى الردة الوارد منعها بالنصوص الشرعية قرآنا وسنة، كما يتبين ذلك من تعريفه لها بقوله "قدرة الإنسان التامة على اختيار الدين الحقيقي الذي يريد بيقين، وما يترتب على هذا الاختيار من ممارسته، والدعوة إليه، وغير ذلك، مع الالتزام بحكم هذا الدين في مدى جواز الخروج منه"³.

وهناك من يتجاوز الإشارة إلى ممارسة الشعائر الدينية، ويوسع معناها إلى تقرير حق الدفاع عنها وحمايتها مثلما فعل الشيخ محمد أبو زهرة وعبد الحكيم حسن العيلي، اللذان ذهبا إلى أنه من معاني الحرية الدينية حق الإنسان في حماية دينه ودفاعه عنه ولو بالقوة إن اقتضى الأمر ذلك⁴.

¹ - انظر: وصفي عاشور أبو زيد، مرجع سابق، ص 211-212.

² - انظر: عمر عبيد حسنة، حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة الإسلامية، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد 87، 2002م، ص 18.

³ - انظر: محمود السيد حسن داود، حق الإنسان في الحرية الدينية، د. ط، دار الكلمة، القاهرة، 2013م، ص 16.

⁴ - انظر: محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د. س، ص 182.

- انظر: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1974، ص 383.

02- تعريف الحرية الدينية في الفقه الوضعي: من يتتبع تعاريف فقهاء القانون للحرية الدينية

يجدها -كذلك- تأخذ اتجاهين رئيسيين أحدهما مضيق والآخر موسع.

فالاتجاه المضيق، هو الذي يحصر الحرية الدينية في العوالم الداخلية غير المرئية أو الملموسة للإنسان، من الحس والشعور والقلب والعقل، وعزلها عن السياق الاجتماعي والسياسي المادي الملموس والمتحرك.

في هذا السياق يأتي تعريف إدريس حسن محمد الجبوري، الذي يعبر عنها بقوله: "يقصد بالحرية الدينية كذلك حرية الإنسان في اختيار ما يؤدي إليه اجتهاده في الدين وليس لغيره إكراهه على عقيدة معينة أو على تغيير ما يعتقده بوسيلة من وسائل الإكراه"¹.

يُظهر هذا الاتجاه الحرية الدينية وكأنها مفهوم فلسفي مجرد، ولا صلة لها بالواقع والحياة، أو مفهوم هلامي غامض، غير قابل للتطبيق والحياة، وغير قابل للقياس².

وهو القصور الذي حاول بعض الفقهاء الآخرين أن يستدركوه من خلال تأكيدهم على المعنى الواقعي المعاش، الذي يربط الحرية الدينية، بالشروط القانونية والاجتماعية والسياسية، التي تعطي لهذه الحرية وجودها الفعلي في الواقع، وهو ما استدركه أصحاب الاتجاه الموسع، الذين لم يتوقفوا عند المضمون الداخلي الذهني والشعوري للحرية الدينية، -كما فعل أصحاب الاتجاه الأول- وإنما تعدوه إلى محاولة تبيان مختلف العناصر التي تدخل في تركيب هذا الاسم أو اللقب، وإعطائه وجوده الفعلي، وجعل الأفراد يعيشونه ويتلمسون آثاره في الواقع، من خلال ممارسته والتمتع بكل الحقوق والامتيازات التي يوفرها.

وهو ما نقف عليه في كتابات كثير من الباحثين، من أمثال خضر خضر الذي لا تتوقف الحرية الدينية بالنسبة له عند وجه واحد بل تتعداه إلى وجهين "الأول حق الإنسان في

¹ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص11.

² - انظر: سلطان بن عبد الرحمن العمري، فضاءات الحرية، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، د. د. م، 2013م، ص244.

اختيار المعتقد الذي يريد، أي الحرية في تغيير دينه، والثاني الحق في عدم الايمان بدين معين، انطلاقاً من معنى الحرية نفسه، الذي يجب أن يوفر لهذا الانسان إمكانية الاختيار¹.

كما يوسعها مجاهد مصطفى بهجت إلى حق الممارسة الحرة للشعائر الدينية البعيدة عن أشكال الضغط المختلفة المؤثرة في إرادة الانسان، وذلك من خلال التعريف الذي تبناه للحرية والذي يعتقد فيه "بأنها حق الأفراد في اعتناق العقيدة أو الدين الذي يؤمنون به، وممارسة الشعائر المرتبطة به بحرية تامة، دون خوف أو جبر أو إكراه"².

وهو البعد الذي يؤكد عليه هاني سليمان الطعيمات من جهته، بذهابه إلى أن الحرية الدينية تتضمن معنى مزدوجاً، يتجلى الأول في حرية العقيدة ويتجلى الثاني في حرية العبادة يقول: "وبتعبير آخر، فإن الحرية الدينية تتضمن معنى مزدوجاً: حرية العقيدة التي تتيح للفرد أن يعتنق ديناً معيناً، حرية العبادة أي حق الفرد في ممارسة الشعائر الخاصة بدين"³.

وتزداد هذه الحرية توسعاً عند حمود حنبلي لتشمل "حرية الفرد في أن يؤمن بما يشاء من دين وعقيدة، وفي أن يتبنى ما يشاء من الآراء والأفكار، وأن يتمكن من تعلمها، ومن التعبير عنها، وتتفرع هذه الحريات إلى حريات فرعية، وهي حرية العقيدة والعبادة، أو الديانة وحرية التعليم وحرية الصحافة والكتابة ووسائل الإعلام وغيرها"⁴.

وفي سياق التأكيد على العناصر السابقة، وإدراج عناصر جديدة، انصبت كل الجهود العلمية الرامية إلى إبراز مضامين الحرية الدينية، فما من باحث أو فقيه يتعرض لتعريف الحرية

¹ - انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص346.

² - انظر: مجاهد مصطفى بهجت، الحرية الدينية ومصادرها في نصوص الوحي، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص182.

³ - انظر: هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط1، دار الشروق، عمان، 2006، ص161.

⁴ - انظر: حمود حنبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، عرض وتلخيص مصطفى بيظام، جامعة باتنة، مجلة الثقافة الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية، العدد 8، 2000م، ص47 وما بعدها.

الدينية إلا ونجده يؤكد على العناصر السابقة ويضيف عناصر جديدة، توسع من دائرة هذه الحرية، وتحاول إدراج كل العناصر التي من شأنها توفير بيئة مناسبة لوجودها وازدهارها.

إن هذا ما يعني أن مفهوم الحرية الدينية مفهوم مركب وظيفي عملي، مفتوح على جوانب متعددة، وليس قاصراً على جانب واحد، يتوسع ويتعقد كلما توسعت وتعقدت الحياة، وهو ما يصعب من مهمة القبض على مضمون ثابت ونهائي له.

ثانياً - التعريف الإجرائي للحرية الدينية: إن الوقوف على النتيجة السابقة لا يعني غياب أي أرضية أو منطلق لتحديد مضمون الحرية الدينية، فإن عملية تتبع الجهود الفقهية والنصوص القانونية الدولية، تمكن من الوقوف على المحددات الرئيسية التي من شأنها أن تشكل مضمونا مرجعياً وتعريفياً إجرائياً، لكل من يريد أن يقف على معنى الحرية الدينية أو يبحث فيها.

تتمثل أبرز هذه المحددات في: حق حرية اعتناق الدين، حق حرية الخروج من الدين، حق حرية ممارسة شعائر الدين، حق حرية الدفاع عن الدين، حق حرية التعبير عن الدين، حق حرية تعليم الدين، حق حرية الكتابة والإعلام والنشر، حق حرية الاجتماع، حق حرية تربية الأبناء على الدين... الخ¹.

وإلى هذا الاتجاه، ذهب مختلف الإعلانات والمواثيق والصكوك، التي تشكل الشريعة الدولية لحقوق الإنسان.

فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ينص في المادة 18 منه على أنه "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية

¹ - انظر: الجبلاي تشوار، حرية الديانة وموقف القوانين المغاربية للأسرة منها، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص. 222-223.

الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة¹.

والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في المادة 18 التي تنص على أنه "لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حرّيته في أن يدين بدين ما، وحرّيته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة وأمام الملاء أو على حدا"².

والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التعصب، تنص في المادة الأولى منها على أنه "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين. ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهاً أو سرا"³، وغيرها من النصوص والوثائق.

غني عن البيان أن هذه المحددات محل تباين وحتى تناقض بين المفهوم الفقهي الإسلامي والمفهوم الفقهي الوضعي، وخاصة الغربي منه في الكثير من العناصر والمكونات، وعلى رأسها مسألة حرية الردّة والرجوع عن الدين.

¹ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 217 ألف (د-3)، المؤرخ في 10 ديسمبر 1948م، والمتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الجريدة الرسمية، العدد 64، مؤرخ في 1 سبتمبر 1963م.

² - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 2200 ألف (د-21)، المؤرخ في 16 ديسمبر 1966، المتضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، تم إعداده من طرف اللجنة الفرعية سنة 1954، دخل حيز النفاذ في 23 مارس 1976م، صادقت عليه الجزائر في 16 ماي 1989م، الجريدة الرسمية، العدد 20، مؤرخ في 17 ماي 1989م.

³ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 36-55، المؤرخ في 25 نوفمبر 1981م، المتضمن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، دخل حيز النفاذ بموجب القرار 33/2000، المؤرخ في 20 أبريل 2000م.

فالمفهوم الفقهي الوضعي يعتبر حرية الخروج من الدين والردة عنه مكونا أساسيا من الحرية الدينية، بينما في المفهوم الفقهي الإسلامي فإن اعتبارها أو عدم اعتبارها جزءا من الحرية الدينية مسألة لا تزال محل خلاف وجدال، وجبهة المعارضين فيها أوسع¹.

إلا أن ذلك لا يمنع من القول إن هذه المحددات هي التي أصبحت المحددات المرجعية المعتمدة لدى مختلف المؤسسات والهيئات الدولية في الوقت الراهن، ولأنه لا يسع أي باحث إغفالها أو تجاوزها، فإننا سنجعل منها أرضية للانطلاق في دراسة الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي، ليس من منطلق القناعة أو عدم القناعة بها ولكن من منطلق الضرورة العلمية والمنهجية قبل ذلك.

الفرع الثاني

خصائص الحرية الدينية ومكانتها.

إن مما عنيت به الأبحاث والدراسات الفقهية الإسلامية منها والوضعية، وهي تحاول استجلاء مفهوم الحرية الدينية وإبراز أبعادها ومضامينها، هو البحث في الخصائص التي تشكل هويتها وتميزها عن غيرها، والمكانة التي تحتلها بحيث مكنت الجهود التي بذلت في ذلك من الوقوف على عدد من الخصائص التي تتميز بها، بعضها ينفرد بها الفقه الإسلامي، وبعضها الآخر يشترك فيها الفقه الإسلامي مع الفقه القانوني الوضعي (البند الأول)، كما مكنت من إبراز المكانة التي تتمتع بها سواء ضمن منظومة المقاصد الشرعية أو ضمن منظومة حقوق الإنسان (البند الثاني).

¹ - انظر: الجيلالي تشوار، مرجع سابق، ص. 222-223.

البند الأولخصائص الحرية الدينية.

تتميز الحرية الدينية بمجموعة من الخصائص تميزها عن باقي الحريات المقررة للأفراد، هذه الخصائص منها ما تنفرد بها في إطار الفقه الإسلامي (أولاً)، ومنها ما هي مشتركة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي (ثانياً).

أولاً- الخصائص التي تنفرد بها الحرية الدينية في إطار الفقه الإسلامي: تتمثل هذه الخصائص في علوية المصدر (01)، الأساس العقدي (02)، الأساس الأخلاقي (03)، الديمومة والثبات (04)، الأصالة (05).

01- علوية المصدر: فهي هبة إلهية وهبها الله لجميع البشر، وليست منة أو تفضلاً من أحد، وهو ما يرتب جملة من النتائج، منها اتصافها بالكمال، وتمتعها بالهيبة والقدسية التي تمنحها الطاعة الاختيارية، والإلزامية التي تمنحها الحصانة ضد انتهاكات الأفراد والمؤسسات¹.

02- الأساس العقدي²: إذ تقوم هذه الحرية على مبدأ التكريم الذي يتحقق به التفضيل على سائر المخلوقات، كما جاء في قوله تعالى "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴿٧٠﴾" (سورة الإسراء، الآية 70)، ويتحقق به الاستخلاف، بحيث يجعل الإنسان خليفة لله في الأرض يتمتع بحقوق أساسية، تتصف بالتعدد

¹ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص 213 وما بعدها.

- عبد الله بن سعد أبا حسين، حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مرجع سابق، ص. 113-115.

² - انظر: عبد المجيد النجار، الحرية والحرية الدينية بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية، مرجع سابق، ص. 116-119.

- إبراهيم محمد خالد برقان، حقوق الإنسان في الإسلام، خصائصاً ومجالاتها، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج 10، العدد 4، 1436هـ-2014م، ص. 9-13.

والتكامل تؤهله للقيام بتلك الوظيفة¹، وعلى أن اختلاف الناس في الدين هو مشيئة إلهية قدرية لا سبيل إلى إنكارها أو مدافعتها، قال تعالى "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ" (سورة هود، الآية 118)، وعلى أن حساب الكافرين على كفرهم، أو عقاب الظالمين على ضلالهم حق الله وليس حق البشر، قال تعالى: "وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (٦٨) اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٦٩)" (سورة الحج، الآيتان 68-69)، وعلى أنه لا سيطرة لأحد في الإسلام على الحرية الدينية، فهي خارج سطوة البشر وقهرهم، حتى وإن كانوا من أقرب المقربين كالوالدين²، قال تعالى: "وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا" (سورة لقمان، الآية 15).

03- الأساس الأخلاقي: وهي أنها قيمة أخلاقية، يدل بعدها الانطولوجي على حاجة الناس إليها عندما يخرجون من وجودهم الطبيعي إلى وجودهم الاجتماعي، يكابد الإنسان لبلوغ الكمال فيها، كما يكابد لبلوغ الكمال في غيرها من الأخلاق، ولهذا كانت من الأخلاق التي أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه بعث لاستكمال تحقيقها في بني البشر³.

04- الديمومة والثبات: فتعاليم الإسلام تتسم بالثبات، لا تقبل الحذف والإلغاء، وما جاء عن الحرية الدينية يندرج ضمن هذا السياق من الثبات والديمومة، سواء من حيث الأحكام أو من حيث منزلته القيمية، فهو ثابت عن طريق استقراء نصوص الوحي الخالد، الذي لا يقبل النسخ أو التعديل أو الإلغاء، وهو ما يعني أن الأوامر والنواهي المتعلقة بهذه القيمة وردت على سبيل الإلزام أو الواجب الديني الذي لا يجوز مخالفته.

¹ - انظر: محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، ط1، دار المصرية العامة للكتاب، مصر، 2011م، ص. 189-190.

² - انظر: عبد اللطيف بن سعيد الغامدي، حقوق الإنسان في الإسلام، مركز الدراسات والبحوث، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1، الرياض، السعودية، 2000م، ص150.

³ - انظر: فيصل الأمين بقالي، مفهوم الحرية في الإسلام، تأملات في التأصيل والتنزيل، دراسات ميلون، ميلون للثقافة والترجمة والنشر، 2021م، ص. 8-9.

05- الأصالة: إن مبدأ الحرية الدينية يضرب بجذوره في أصل المعتقد الإسلامي، وهو ما يجعل الإيمان به يضرب في حساب الإيمان بالدين نفسه، وربما أدى الإخلال به إلى الإخلال بالدين كذلك، وعلى أساس هذه المنزلة العقدية للحرية الدينية، جاءت الأحكام التنزيلية أو التطبيقية لهذه القيمة في الواقع، بحيث جعلت منها أحكاما ملزمة للمخاطبين بها، سواء على أنفسهم إن كانت من باب الحرية الشخصية، أو في السياق الاجتماعي إن كانت من باب الحريات العامة.

ثانيا- الخصائص المشتركة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي: هناك جانب من خصائص الحرية الدينية يشترك فيه الفقه الإسلامي مع القانون الوضعي، ومن ضمنها¹: عدم قابليتها للتقويم المالي (01)، عدم قابليتها للتنازل (02)، عدم قابليتها للانتقال بالتوارث (03)، الجمع بين الاطلاق والتقييد (04) وأخيرا الشمول والعموم (05).

01- عدم قابليتها للتقويم المالي: فهي لا تقوم بالنقود، لكنها تترتب عليها آثار مالية في حال الاعتداء عليها، بالتعويض عن الأضرار التي تترتب عن المساس بها.

02- عدم قابليتها للتنازل: فهي امتداد لكيان الإنسان، وضرورة لوجوده، وهي بهذه الصفة غير قابلة للتصرف فيها، أو التنازل عنها، سواء بمقابل أو بغير مقابل.

03- عدم قابليتها للانتقال بالتوارث: فهي لصيقة بشخص الإنسان لا تنفك عنه، وليست قابلة للانتقال عن طريق الوراثة بعد الموت.

¹ انظر: سمية مداود، خصائص الحقوق الشخصية للصيقة بشخص الإنسان في القانون، مجلة القانون والعلوم السياسية، مج3، العدد 3، ص. ص 477-499.

- صبحي العادلي، خصائص حقوق الإنسان، دراسة مقارنة في الشريعة والقانون، مجلة جامعة كربلاء العلمية، مج6، العدد2، 2008م، ص. ص 28-32.

04- الجمع بين الإطلاق والتقييد: فمن جهة هي مطلقة تسري في مواجهة كافة، ويحتج بها في مواجهة كافة، ومن جهة أخرى هي حرية مقيدة بالنظام العام والآداب العامة، وحقوق وحرقات الآخرين وغيرها من المبررات، ضمن الشروط والضوابط المطلوبة لذلك.

05- الشمول والعموم: وذلك من حيث أن ممارستها ينبغي أن تكون متاحة لجميع المواطنين في الدولة، بغض النظر عن جنسهم أو لونهم أو معتقداتهم أو مركزهم الاجتماعي أو غيرها من الاعتبارات، وقد ثار خلاف بين الفقهاء حول السبب الذي يجعل حرية ما توصف بأنها عامة، فهناك من أرجع السبب إلى ما يترتب عليها من واجبات سواء كانت إيجابية أم سلبية، وهناك من أرجعه إلى كونه يشير إلى تدخل الدولة في تنظيمه، وهناك من أرجعه لكونها مقررة لجميع البشر¹.

البند الثاني

مكانة الحرية الدينية.

تحتل الحرية الدينية مكانة مركزية ضمن منظومة المقاصد الشرعية (أولاً)، ومنظومة الحقوق والحرقات (ثانياً)، ما يبين اهتمام الشرائع والقوانين بها، واحترام البشر لها، واحتجهم إليها.

أولاً- موقع الحرية الدينية من منظومة المقاصد الشرعية: استرعت الحرية الدينية اهتمام العلماء والباحثين المقاصديين قديماً وحديثاً، الذين بحثوها من جوانب عدة، وطرحوا حولها عدة أسئلة وإشكاليات، على غرار مسألة طبيعة الحرية الدينية، وهل هي حق فطري أم جعلي؟ (01)، ومسألة مدى مقصدية الحرية الدينية (02)، ومسألة مرتبة الحرية الدينية من أصول

¹-انظر: بن السيمحو محمد المهدي بن مولاي مبارك، أسس وضوابط الحريات العامة، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، 2015م-2016م، ص23.

المقاصد الثلاث (03)، وهي المسائل التي نحاول توضيح مواقف ومذاهب الفقهاء المقاصديين حولها¹.

01- الحرية الدينية حق فطري أم جعلي؟ اختلفت آراء علماء المقاصد حول مسألة طبيعة

الحرية الدينية، وهل هي حق فطري أم جعلي؟ وتفرقوا في مواقفهم حولها إلى فريقين:

أ- الفريق الأول: يرى أن الإنسان لم يخلق مزودا بالحرية، وأن الشارع الحكيم هو من وهب له هذه الحرية وأثبتها له.

وممن ذهب إلى هذا الرأي، علال الفاسي، وفتحي الدريني، وجمال الدين عطية، وثروت بدوي وغيرهم، معتمدين على أدلة كثيرة منها: إنه لولا الوحي الأعلى لما استطاع الإنسان أن يدرك حريته، وإنه لو كانت الحرية وهبية وغريزة فطرية مركوزة في أصل خلقة الإنسان لما استطاع أحد تقويتها.

ب- الفريق الثاني: يرى أن الحرية عموماً، ومنها الحرية الدينية، حق فطري، وهبي، مرتبط بأصل خلق الإنسان، فالإنسان حر بفطرته، ولا يحتاج إلى اكتسابها، أو لمن يعطيها له، ومن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي محمد الطاهر بن عاشور، الشيخ البوطي، والشيخ القرضاوي، والشيخ وهبه الزحيلي وغيرهم، معتمدين على أدلة من أبرزها:

- أن الحرية الدينية من خلقة الإنسان وفطرته، وهي مظهر من مظاهر تكريم الإنسان.

- الحرية هي التي أهلت الإنسان للقيام بوظيفة الاستخلاف.

وحسب الباحثة حبيبة معنصر، فإن الخلاف بين الفريقين منشأ أمران أساسيان، هما منشأ الحق، وامتلاك هذا الحق¹.

¹ - انظر: حبيبة معنصر، حق الحرية الدينية وتطبيقاتها على غير المسلمين في الأندلس، كتاب أعمال ملتقى وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، منشورات كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر، 2014م، ص. ص 208-

02- الحرية الدينية مقصد شرعي أم مبدأ من المبادئ: من المسائل التي تناولها الباحثون

المقاصديون وتباينت آراؤهم بشأنها، مسألة الحرية وبالتبعية الحرية الدينية، وهل هي مقصد شرعي أم هي مجرد قاعدة وأساس فقط.

فهناك فريق ذهب إلى أنها مجرد قاعدة وأساس يبني عليها لتحقيق مقاصد أخرى، وممن ذهب إلى هذا الاتجاه الباحث وصفي عاشور أبو زيد وغيره مستندين إلى أن الحرية داخلية في الكليات الضرورية.

وهناك فريق ميز بين معنى المبدأ ومعنى المقصد، فالمبدأ هو المنطلق، بينما المقصد هو الغايات التي يتغياها الشارع من تشريع الحكم.

في حين هناك فريق ثالث ذهب إلى أن الحرية عموماً ومنها الحرية الدينية ترتقي لأن تكون مقصداً شرعياً مستقلاً، وممن ذهب إلى هذا الاتجاه محمد الطاهر بن عاشور، ويوسف القرضاوي، وسعيد رمضان البوطي وطه جابر العلواني، محمد سليم العوا وحببية معنصر وغيرهم، مستدلين بأدلة من قواعد الفقه مثل قول الفقهاء "الشارع متشوف للحرية" وقولهم "مفهوم المقصد ينطبق تماماً على مقصد الحرية" وغيرها من القواعد.

ما يمكن أن يستنتج أن محل الخلاف يرجع في أصله إلى عنصرين أساسيين هما: الاختلاف في مفهوم ومعنى الحرية، والتباين في أهميتها وعموميتها وشموليتها.

إن القاعدة التي يمكن الرسو عليها من هذا النقاش العلمي، أن الحرية تحمل المعنيين معاً، فهي ترتقي لتكون مقصداً شرعياً مطلوباً بذاته، باعتبار النصوص والشواهد التي جاءت تطلبها لذاتها، كما يمكن اعتبارها مبدأ وأساساً يبني عليها لتحقيق مقاصد أخرى.

03- موقع الحرية الدينية من أصول المقاصد الثلاثة: إن العلماء الذين اتفقوا حول اعتبار

الحرية مقصداً شرعياً مستقلاً وقائماً بذاته، اختلفوا حول رتبة هذا المقصد، هل هو من المقاصد

¹- انظر: حببية معنصر، مرجع سابق، ص 211.

الحاجية، أم من المقاصد الضرورية؟ ويمكن التمييز بين اتجاهين عند العلماء في الموقف من هذه المسألة.

فالاتجاه الأول؛ يرى بأن الحرية بكل أشكالها ومظاهرها، هي من قبيل الحاجية، وممن ذهب إلى هذا الرأي فتحي الدريني ومحمد سعيد رمضان البوطي وغيرهما.

والاتجاه الثاني؛ يذهب إلى أن الحرية من قبيل المقاصد الضرورية، وممن ذهب إلى هذا الرأي محمد الطاهر بن عاشور وعبد المجيد النجار وأحمد الريسوني...إلخ.

وعند التحقيق والتحرير نجد أن محل الخلاف يتعلق بصفة أساسية في الاختلاف حول تقدير أهمية الحرية، وآثارها في حياة الإنسان والمجتمع، وهل هي مجرد حاجة لا تضطرب ولا تختل الحياة بدونها، أم هي ضرورة لا تستقيم الحياة بدونها؟

إن الذي يتضح بعد التأمل والنظر في أهمية الحرية، وحاجة الناس إليها أفراداً وجماعات، والخراب الذي يصيب الأمم والحضارات لغيابها، هو أن الحرية ليست مجرد مقصد حاجي فحسب، بل هي مقصد ضروري لا تنتظم حياة بدونه، فهي من بين أولى حقوق الإنسان التي يثبت بها وصف إنسان، ومن يسلب من الإنسان حريته الدينية فإنما يكون قد سلب منه إنسانيته¹، فهي تأتي بعد حق الحياة إن لم تسبقه وتتفوق عليه، فالدين أحد الضروريات الخمس، وهو أهمها على الإطلاق، وهو يقدم على حق الحياة، لذلك شرع الجهاد بالنفس والتضحية بالحياة، لأجل الدين، الحرية، العقيدة أو حق التدين، ونشر الدعوة الصحيحة².

فالحرية بكل أشكالها، ومنها الحرية الدينية، تعمل على إحداث نقلة معرفية حاسمة في المجتمع، تفتح أمامه أفق الاجتهاد والابداع، والوعي بالذات والآخر، وبالقوق والحريات، والمحافظة على القيم الحية الفاعلة، التي لا تتنافى مع القيم الإنسانية المشاعة بين بني البشر،

¹ - انظر: عبد اللطيف بن سعيد الغامدي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط1، مركز الدراسات والبحوث، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، السعودية، 2000م، ص148.

² - انظر: محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط3، دار ابن كثير، د. م، د. س، ص171.

وهو ما يحقق مقصد الحفاظ على التجانس والتماسك الاجتماعي والإنساني، كما يعمل على إحداث التوازن الثقافي داخل المجموعة الإنسانية، ومعالجة مظاهر الشرخ التي أحدثتها المفاهيم المغلوطة بين مكوناتها¹.

ثانياً- موقع الحرية الدينية من منظومة الحقوق والحريات: تنتمي الحرية الدينية جلياً إلى الجيل الأول لحقوق الإنسان، وهي الحقوق المدنية والسياسية، وهي الحقوق التي تم التنصيص عليها في الإعلانات الأولى لحقوق الإنسان، مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وغيره من الإعلانات، وتحتل مكانة بارزة ضمن منظومة الحقوق والحريات عموماً، سواء في الفقه الإسلامي² أو في القانون الوضعي، وسواء من حيث هي قيمة قائمة بذاتها، أو باعتبار عناصرها ومظاهرها، بحيث نجدها تدخل في جميع مجالات حقوق الإنسان.

الحرية الدينية من حيث هي قيمة أو حق قائم بذاته تدخل ضمن الحقوق الأساسية أو العامة، وهي الحقوق اللصيقة بشخص الإنسان، بحيث لا يمكن أن يستغنى عنها بأي شكل من الأشكال³.

يذهب بعض علماء الفقه والقانون إلى أن الحرية الدينية تحتل مكان الصدارة ضمن هذه الحقوق، وهي مقدمة حتى على الحق في الحياة عند بعضهم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك⁴.

الحرية الدينية -كذلك- وثيقة الصلة بالحقوق الاجتماعية، من حيث إنها لا ينبغي أن تكون عائقاً أمام الشخص تمنعه من التمتع بحقوقه الاجتماعية، مثل الزواج وتكوين أسرة، أو

¹ - انظر: عزيز العرابوي، مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، رؤية بانورامية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، ماي، 2016م، ص3.

² - انظر: عبد الله بن سعد أبا حسين، مرجع سابق، ص50.

³ - انظر: جابر إبراهيم الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ط1، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، 2008م، ص170.

⁴ - انظر: عبد الله بن سعد أبا حسين، مرجع سابق، ص50.

الحق في العمل، أو السكن، أو عائفاً أمام تمتعه بالرعاية الاجتماعية، في حالة المرض أو العجز أو الشيخوخة، أو غيرها من الأعذار والظروف¹.

هذا ما يتعلق بتمتعه بأصل الحق، أما فيما يخص كيفية تمتعه بالحق فإن الاختلاف في ذلك وارد بين النظم والتشريعات، مثل الشريعة الإسلامية التي لها منظورها الخاص في التمتع ببعض الحقوق، مثل الزواج وتكوين الأسرة، إذ تفرض الشريعة الإسلامية على الشخص المسلم أن يتزوج من الطرف الذي يجوز له أن يتزوج منه، فبالنسبة للرجل المسلم مثلاً لا يجوز له أن يتزوج بغير الكتابية، وبالنسبة للمسلمة لا يجوز لها الزواج من غير المسلم، مراعاة لحقوق واعتبارات أخرى، لا تقل أهمية عن هذه الحقوق، بالنسبة للإنسان، مثل المحافظة على الحق في النسب، والحق في المحافظة على الدين بالنسبة للأطفال، وغيرها من الجوانب.

الحرية الدينية أيضاً لها صلة بالحقوق الثقافية، من حيث إن الحرية الدينية تقتضي حق حرية المشاركة في النشاطات الثقافية، وحق الوصول إلى المعرفة، والكتابة والنشر والابداع، حرية تعليم الدين، وغيرها من الحقوق الثقافية، التي نصت عليها الصكوك الدولية لحقوق الإنسان.

إنها-أي الحرية الدينية- لا يمكن أن يحرم منها الإنسان تحت أي ذريعة كانت، كما لا يمكن أن تكون محل مقايضة، أو ابتزاز، أو تمييز، مثل أن يفرض عليه أن يختار بينها وبين حريات أخرى، أو يفرض عليه بسببها الحرمان من حقوق أخرى.

فكل ابتزاز، أو إكراه، أو تمييز، يتعرض له الشخص، بسبب دينه ومعتقده، يصنفه المنتظم الدولي في خانة الإهانة للكرامة الإنسانية، وانتهاكاً لحقوق الإنسان، التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وعقبة في سبيل قيام علاقات ودية بين الأمم².

¹- انظر: عبد الله بن سعد أبا حسين، مرجع سابق، ص. 179-181.

²- إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين والمعتقد، المادة 5.

لذلك، يهيب بجميع دول العالم، اتخاذ تدابير تتسم بالفعالية، من أجل منع واستئصال أي تمييز من هذا النوع، من شأنه حرمان الأشخاص من التمتع بحقوقهم وحررياتهم، في جميع مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية¹.

المطلب الثاني

التأصيل التاريخي للحق في الحرية الدينية.

إن الحرية الدينية كغيرها من الحقوق والحرريات، لم تولد من عدم أو تظهر من فراغ، بل إن فكرتها تبلورت مع الزمن، ومكانتها تكرست عبر المراحل المختلفة حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم، وقد أسهم في نضج مفهومها وتطور مكانتها فاعلان أساسيان: الأديان السماوية من جهة (الفرع الأول)، والنظم الوضعية من جهة أخرى (الفرع الثاني).

الفرع الأول

تطور الحق في الحرية الدينية في الأديان السماوية.

لعبت الأديان السماوية دورا مهما في تطور الحق في الحرية الدينية، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة نتيجة الظروف والأوضاع التي عرفها كل دين، فقد كان هذا التطور محتشما في ظل الديانتين اليهودية (البند الأول)، والمسيحية (البند الثاني)، بفعل عملية التحريف التي طالتهما وكان باهرا عظيما في ظل الإسلام (البند الثالث)، كما تؤكد الدراسات العلمية المنصفة.

¹ - المادة 4، من المصدر نفسه.

البند الأولالحرية الدينية في الديانة اليهودية.

تقوم الديانة اليهودية في نسختها المعدلة على أساس عنصري متعالي، يرتبط بشعب معين هو الشعب اليهودي، الذي هو شعب الله المختار، وبالتالي فهي ديانة مقفلة لا مكان فيها لغير اليهود¹.

عرف التاريخ اليهودي الخيانة لرسالة سيدنا موسى بعد مماته، حيث عمد الكهنة إلى تغيير تعاليمه، وحرّم على الشعب اليهودي مناقشة الأحرار والكتبة وغيرهم من رجال الدين، وهذه الوقائع أدت إلى صياغة رؤية عدمية عن الدين والإنسان والعالم والعلاقات بين البشر عموماً.

فالإله في المعتقد اليهودي - كما أبرزت كثير من الأبحاث - يرتبط بالحرب أكثر من ارتباطه بالسلام، والكتب المقدسة عندهم مليئة بالدعوة إلى كراهية غير اليهود، ووصفهم بأبشع الأوصاف، إلى درجة أنها تعتبر أرواح غير اليهود أرواحاً شريرة، تشبه أرواح الحيوانات، وقتل الأغيار أو المخالفين فضيلة يكافئ عليها الله، وكرههم والإساءة إليهم بكل أنواع الأذى سلوك مقبول لا يستوجب الإنكار².

وهي التعاليم التي نادى بها الحركة الصهيونية في العصر الحديث، هذه الحركة التي رأت أن من يخرج عن تعاليمها كافر يستحق الطرد واللعنة من الوسط اليهودي.

¹ - انظر: جمال الديب، حقوق الإنسان زمن الحرب في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، ط1، دار الكتاب الثقافي، إربد، الأردن، 1427هـ-2007م.

² - انظر: عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، د. ط، دار المناهج للنشر والتوزيع، د. ت، ص. ص 46-92.

في خضم هذا التاريخ الأسود كانت الحرية عموماً، ومنها الحرية الدينية أبعد ما تكون عن تاريخ اليهود ماضياً وحاضراً¹.

البند الثاني

الحرية الدينية في الديانة المسيحية.

يزعم بعض الباحثين أن المسيحية كانت ثورة تقدمية في مجتمع تسوده القوة والطبقة، من حيث إنها دعت إلى المحبة والتسامح انطلاقاً مما نسب إلى السيد المسيح من قول: "حبوا أعداءكم واحسنوا إلى مبغضيتكم، من ضرك على خدك فأدر له الآخر أيضاً، ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضاً"² وغيرها من الشواهد الموثقة في النصوص والوصايا المقدسة.

ويواصل هؤلاء الباحثون زعمهم بأن الديانة المسيحية لم تكن تميز بين الناس على أساس ديني، بل كانت تؤمن بإنسانية الإنسان دون اعتبار للونه أو هويته أو أصله الاجتماعي. ويضيفون أن الديانة المسيحية أسهمت في تطور فكرة الحرية عن طريق رفع الوصاية الدنية عن حياة الناس، والتميز بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وعن طريق حث رجال الدين المسيحي على الخضوع للقوانين والتنظيمات³، وعن طريق الكتاب المسيحيين، الذين أعطوا الحرية بعداً روحياً بعد أن كانت تفسر تفسيراً اجتماعياً فقط، بحيث رأوا أن الحرية ليست مجرد الخلوص من القسر بل فيها كذلك اللطف الإلهي⁴.

¹ - انظر: محمد فؤاد الهاشمي، الأديان في كفة الميزان، طبعة 1986، دار الحرية، د. م، 1986م، ص. ص 149-150.
- منير بلحاج، الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، 2011م-2012م، ص 34.

² - إنجيل لوقا، الإصحاح العاشر، الأعداد 29.

³ - انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص. ص 45-49.

⁴ - انظر: علي بن حمزة العميري، مرجع سابق، ص 78.

إن ما ينسف هذه الأطروحة أو يشكك فيها على الأقل، هو أن ما قيل عن الحرية الدينية في الديانة اليهودية يمكن أن يقال عنها في الديانة المسيحية، فكما حرف كهنة اليهود وحاخاماتهم رسالة سيدنا موسى عليه السلام، حرف أبحار النصارى تعاليم رسالة سيدنا عيسى بن مريم، هذا التحريف حول المسيحية من تعاليم إلهية سمحة في أصلها، تحت على الحرية والسماحة والمحبة بين البشر، إلى أفكار عنصرية حاقدة، وحول تاريخهم إلى تاريخ تعصب ومعاداة للإنسان وحقوقه وحرياته¹، وحول الكنيسة إلى كابوس جاثم على صدر الشعوب النصرانية.

ولا يخفى على أحد ما شهده التاريخ النصراني في الشرق والغرب من حروب دينية حصدت أرواح أبنائها وأبناء غيرها، وحتى لما خرج العالم منتصرا في صراعه مع الكنيسة، وشقت المجتمعات الأوروبية طريقها نحو التقدم وإرساء دعائم حقوق الإنسان وحرياته، تحت تأثير اجتهادات كبار علمائه وفلاسفته ومفكره، لم تشارك الكنيسة في هذا التحول، وإذا لم تعبر عن رفضها بالقوة لضعفها فإنها عبرت عن ذلك بسلبيتها وانعزالها عن الحياة.

البند الثالث

الحرية الدينية في الإسلام.

تطورت فكرة الحق في الحرية الدينية وبلغت أوج نضجها الفكري والفلسفي والتشريعي مع مجيئ الإسلام، إذ لم يأت التنصيص عليها بشكل مكثف واضح جازم ملزم في أي دين أو شريعة أخرى كما جاء في الإسلام، فقد ضمنها بأساليب متعددة، تارة بالنص المباشر كما في قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" (سورة البقرة، الآية 256)، وقوله تعالى: "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" (سورة الكهف، الآية 29)، وتارة بالتنصيص على القيم الخادمة لها مثل قيم الحق في الحرية والاختلاف والكرامة الإنسانية،

¹ - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص، ص34-35.

وتارة بالتحذير من المساس بها والتعبير عن الاستعداد للدفاع عنها بكل الوسائل الممكنة، بما في ذلك القوة العسكرية، كما في قوله تعالى: " وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ ... " (سورة الحج، الآية 40)، وتارة بأساليب أخرى، وهو ما سيكون محل عرض وتفصيل في الفصول القادمة من هذا البحث.

الفرع الثاني

تطور الحق في الحرية الدينية في النظم الوضعية.

كان للتطور الحضاري الذي عرفته الإنسانية في تاريخها بالغ الأثر على تطور الحق في الحرية الدينية، فقد تدرج معها، وانتقل من طور إلى طور حتى بلغ درجات متقدمة من النضج في الزمن المعاصر، فكيف كان وضع الحرية الدينية في ظل النظم القديمة؟ (البند الأول) وكيف عرفت التطور والارتقاء في ظل النظم الحديثة؟ (البند الثاني).

البند الأول

تطور الحق في الحرية الدينية في النظم القديمة.

تشمل الدراسة هنا تطور الحق في الحرية الدينية في الحضارات الشرقية القديمة (أولاً)، ثم في الحضارات الغربية القديمة (ثانياً).

أولاً- تطور الحق في الحرية الدينية في الحضارات الشرقية القديمة: وتتمثل هذه الحضارات في الحضارة المصرية القديمة (01)، حضارة بلاد ما بين النهرين (02)، الحضارة الفارسية (03)، الحضارة الصينية (04) وشبه الجزيرة العربية (05).

01- الحق في الحرية الدينية في الحضارة المصرية القديمة: تعد الحضارة المصرية القديمة من الحضارات التي جعلت من العقيدة الدينية مقوماً أساسياً من مقومات وجودها واستمرارها، حيث أقام الفراعنة دولة قوية تعطي مكانة مركزية للمعتقد الديني.

ولم يأت هذا من فراغ وإنما تأسس على ثقافة الإنسان المصري الذي عايش الأديان والعقائد مند فجر تاريخه¹، وكان دقيقا في سلوكه الديني والتعبدي، نتيجة الظروف والأوضاع التي عايشها في علاقته بنفسه وبالعالم من حوله.

ويتجلى شغف الإنسان المصري القديم بالتدين، في كثرة الآلهة والمعتقدات، التي التمس فيها القوة، وفسر بها الوجود والحياة وتنوعها، وحاول تخليدها في رسوماته، مثل 'إله الشمس' الذي بنوا له معبدا في 'هيلوبوليس'، و'آمون' في 'طيبة'، و'حورس' في 'حيروبوليس'، و'بتاح' في 'مفيس' ... الخ².

غير أنه لا يمكن الحديث عن وجود حرية دينية لدى قدماء المصريين، لأنه ليس هناك مجال لممارسة الحرية أمام سلطة الفرعون المطلقة³، وإنما يمكن الحديث عن جبر وقهر واضطهاد ديني.

فقد كان نظام الحكم الفرعوني يقوم على تأليه الحاكم، وكانت علاقة الشعب المصري بالحاكم الفرعوني علاقة عبادة وتأليه، وبالتالي لم يكن متاحا للمصريين سوى عبادة الفرعون أو تبني المعتقدات التي يتبناها ويختارها الفرعون، على غرار ما حدث على عهد رمسيس الثاني الذي حكم مصر 45 سنة، أين غير فيها النظم الدينية التي كانت سائدة في الأسر الحاكمة السابقة عليه، وفرضها على سائر المصريين.

ومما تميزت به الوضعية الدينية في الحضارة المصرية القديمة، على عهد الفراعنة، هو عدم قبول المختلف الديني، ودفعه إلى العزلة وحياة الهامش، وهو ما حدث للطائفتين اليهودية والمسيحية في بداية عهدهما، ولم تشرع تلك الوضعية في التغير إلا بعد انتشار المسيحية،

¹ - انظر: معتز محمد أبو زيد، الدستور وحرية العقيدة قاعدة شرعية أم نص قانوني أم موروث اجتماعي؟ ط1، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 2012م، ص. ص 57-58.

² - انظر: إدريس فاضلي، المدخل الى تاريخ النظم، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 2006م، ص. ص 29-30.

³ - انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص 32.

وتبنيها كديانة للدولة في مراحل لاحقة، ولم تخف وطأتها إلا بعد الفتح الإسلامي، الذي سمح بوجود الأديان وتجاورها في فضاء مجتمعي وسياسي واحد¹.

ورغم تكوين ما سمي بمجلس البلاد، وسن تشريعات تحمي المعتقدات وتمنع أو تحرم الإساءة إلى الرموز الدينية من حيث الظاهر، فقد تبين أن هذه التشريعات والتدابير الهدف منها ضمان خضوع الشعب المصري لحكامه، وحماية الطبيعة المقدسة للذات الفرعونية، والنظام الفرعوني، وليس شيئاً آخر².

02- الحق في الحرية الدينية في حضارة بلاد الرافدين³: لم يختلف الوضع الديني في حضارة بلاد الرافدين عن الوضع الذي كان سائداً في الحضارات المعاصرة لها، إذ عرفت بتعدد الآلهة والأديان بتعدد المدن والحوضر المشكلة لها.

غير أنه بتغير الوضع السياسي في عهد حمورابي، بتوحيد المدن واللغة وتقوية سلطة الدولة المركزية وغيرها، تم توحيد الديانات والمعتقدات في ديانة واحدة، هي ديانة الإله 'مردوك'، مع الفصل بين اختصاصات السلطة الزمنية (السلطة المركزية)، واختصاصات السلطة الدينية.

وكان من نتائج هذا الفصل أن تقلص نفوذ الكهنة ورجال الدين، خصوصاً بعد أن قامت الدولة بتعيين موظفين لإدارة أراضي المعابد، ومع هذا التنظيم انتفت الحرية الدينية، ولم يكن أمام الشعب سوى اعتناق الدين الرسمي للدولة، دين حمورابي.

وبرغم التوسع الذي عرفته الدولة، والفتوحات التي قامت بها، والانتشار الذي وصلت إليه، بامتدادها إلى حدود مضارب اليهود والفراعنة في مصر، فإنها لم تحتك بالديانات السماوية والوضعية التي كانت سائدة آنذاك.

¹ - انظر: معتز محمد أبوزيد، مرجع سابق، ص. 57-58

² - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص. 7-8.

³ - انظر: معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص. 58-59.

كذلك، بالرغم من تداول الفرس والروم على حكم بلاد الرافدين بعد ذلك، إلا أن التنظيم الديني لم يختلف، إذ بقي قائماً على دين رسمي واحد، بحيث كانت كل دولة تتمكن من الحكم تفرض مذهبها الديني، ولم تختلف المعادلة إلا بعد الفتح الإسلامي، الذي خلص الشعوب من الاضطهاد، وفتح مجال العيش والتعايش بين مختلف الأديان والمعتقدات.

03- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الفارسية القديمة: بلغت الحضارة الفارسية القديمة شأواً بعيداً في النفوذ السياسي والتطور المادي، بحيث وصلت الإمبراطورية الفارسية في فترات تاريخية معينة إلى تقاسم قيادة العالم مع الإمبراطورية الرومانية، غير أن حظها في الجانب الأخلاقي والديني لم يكن على نفس الدرجة من الظهور والتفوق.

فإن مما نقلته صفحات المصادر والمراجع التاريخية أنها كانت تمثل مأساة أخلاقية ودينية كبرى، جعلتها تتجاوز حدود الفطرة الإنسانية إلى العيش في دركات البهيمية، تتمثل تلك المأساة أساساً في ظاهرة زواج الأقارب، مثل الزواج من الأم، والزواج من الأخت، والزواج من الخالة والعمّة، وغيرها من زيجات الأقارب، التي شاعت في المجتمع الفارسي القديم، ليس بين العامة فقط بل بين الحكام والأباطرة كذلك.

وفي الجانب الديني، فقد عاشت بلاد فارس في العصور القديمة في ظلال العقائد الوثنية، بعيدة عن الديانات السماوية التي لم تنتشر فيها إلا في نطاق ضيق، ولعل حرمانها من هدايات الأديان السماوية هو ما يفسر المأساة الأخلاقية التي سبقت الإشارة إليها.

في هذا السياق، تشير الدراسات التاريخية إلى هيمنة المذهب 'الزردشتي' على الحياة الدينية في بلاد فارس في معظم فترات التاريخ، وهو مذهب يأخذ تسميته من اسم الحكيم أو النبي الفارسي زردشت، تبنته الدولة بحيث صار الدين الرسمي لها، وهو المذهب الذي عمل ملوك فارس على خدمته من أمثال ككتشاب وداريوش الكبير، وكسرى الذي عمل على تجديده عن طريق نشر تفسير جديد لكتابه المرجعي الأساسي 'الأفستا' وألزم الناس به، وحرّم الخروج

عنه تحت طائلة عقوبة الإعدام، ولم يضعف هذا المذهب ويتراجع نفوذه إلا بعد الفتح الإسلامي لتلك البلاد¹.

وفي ظل مناخ سياسة الإكراه والمنع وإعمال عقوبة الإعدام، لا يمكن الحديث عن إسهام نظري أو قانوني للحضارة الفارسية القديمة في الارتقاء بحق الحرية الدينية.

04- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الصينية القديمة: عرفت الصين تاريخياً بتعدد

المذاهب والعقائد الدينية الوضعية، ولم تكن ذات صلة وثيقة بالأديان السماوية، من المسيحية واليهودية والإسلام، إلا في مراحل متأخرة، وفي نطاق محدود.

فقد تبنى الصينيون في البداية عقائد وثنية، شبيهة بما عرفته الحضارة الفارسية والقارة الآسيوية عموماً، تقوم على تعدد آلهة الظواهر الطبيعية، مثل إله السماء، وإله الأرض، وإله النار، وإله الماء... إلخ، وبحلول القرن الثامن (ق08) قبل الميلاد كان شأن هذه الآلهة أعظم من شأن الفرد.

وانطلاقاً من القرن السادس قبل الميلاد عرفت الصين انتشاراً واسعاً لبعض العقائد مثل 'الطاوية' وخاصة 'الكونفوشيوسية' التي أسسها الفيلسوف والحكيم الصيني 'كونفوشيوس' حتى أصبحت بمثابة الديانة الرسمية الأولى للصين في مراحل لاحقة.

وإلى جانب هذه الفلسفات المحلية، ذات المنشأ الداخلي، عرفت الصين العقيدة البوذية، التي كانت أول عقيدة خارجية، وفدت عليها من الهند أواخر حكم أسرة 'هان' الغربية (206ق.م-24م)، بحيث دخلت هذه الفلسفة في عملية حوار وتفاعل مع العقائد الصينية المحلية، سرعان ما انتهت إلى الانسجام والتلاحم معها، فأصبحت عقيدة مشبعة بالخصوصية الصينية.

¹ - انظر: بديع محمد جمعة، مدخل إلى حضارة إيران قبل الإسلام، د. ط، د. م، د. س، ص61.

ويمكن اعتبار الإسلام أول ديانة سماوية عرفت في الصين في القرن 07 الميلادي، عن طريق قوافل التجارة عبر البر والبحر، أما المسيحية الكاثوليكية فقد تأخر دخولها إلى الصين إلى القرن 13م، غير أن عدد أتباع الديانات السماوية لا يزال محدودا بالمقارنة مع أتباع العقائد والفلسفات الوضعية¹.

هناك جدل بخصوص وضعية الحرية الدينية في الصين القديمة، فالكتاب الأبيض الذي أصدره مكتب الإعلام التابع لمجلس الدولة الصيني في شهر أبريل سنة 2018م، والذي يحمل عنوان 'سياسة الصين وممارستها حول ضمان حرية الاعتقاد الديني'، يدعي أن الصين القديمة كانت واحة حرية وتعايش ديني، وأنه منذ 2000 عام توافدت عليها البوذية والإسلام والكاثوليكية البروتستانتية وغيرها بالتتابع، ولم تظهر أي صراعات أو حروب تحمل خلفية دينية، إلا في فترات معزولة ونادرة، وإن العلاقات بين هذه الأديان ظلت على الدوام علاقات احترام وتعايش وانسجام وتعاون في خدمة الدولة الصينية والمجتمع الصيني².

غير أن هناك مجموعة من الاعتبارات تجعلنا لا نسلم بصحة هذه الأطروحة بسهولة، وتبقى تدفعنا دوما إلى التساؤل حول وضع الحرية الدينية وحرية المعتقد عموما في الصين القديمة، منها:

- غياب تراث وأدبيات صينية سواء فكرية نظرية أو قانونية مكتوبة تعلي من شأن قيمة الحرية الدينية وحرية المعتقد، من شأنها أن تبرهن على وجود حرية دينية أو حرية معتقد في الصين القديمة.

¹- انظر: حسين إسماعيل، الحالة الدينية في الصين، الموقع الإلكتروني: chinatoday.com.cn، تاريخ الاطلاع: 2023/02/15م.

²- مكتب الإعلام التابع لمجلس الدولة الصيني، سياسة الصين وممارستها حول ضمان حرية الاعتقاد الديني، الموقع الإلكتروني: arabica.news.cn ، 2018م، تاريخ الاطلاع: 2023/05/22م.

- العزلة الدينية التي عاشتها الصين، وتأخر دخول الأديان السماوية إلى فضائها الديني، هذه العزلة تقوي فرضية حالة الانغلاق الديني، وليس الانفتاح والحرية الدينية.

- الوضعية الحالية، التي توصف بالوضعية القلقة والمراوغة، التي تتبنى ازدواجية المعايير، اتجاه الحرية الدينية، بين دستور يتبنى حرية الاعتقاد بالنسبة للنشاط الديني الرسمي، الذي يمارس في إطار المؤسسات، ويخضع للتسجيل والجرد، وبين واقع التطبيق والممارسة الذي يميل إلى الإلحاد، ومعاداة الأديان، والقيام بالحملات المنظمة، التي تستهدف التضييق على أهل الأديان¹، والسعي إلى تغيير قناعاتهم الدينية عن طريق الإكراه، كما حدث للمسلمين في السنوات الأخيرة، أين تم حشرهم في محتشدات خاصة، وإخضاعهم إلى برامج خاصة، تستهدف تغيير أفكارهم وقناعاتهم الدينية، لتتوافق مع النموذج الذي تريده الحكومة الصينية.

05- الحق في الحرية الدينية في شبه الجزيرة العربية: لم تكن بلاد العرب أو شبه الجزيرة العربية موطنًا لنزول الرسالات، أو ازدهار المعتقدات، مثل الحضارة المصرية أو اليونانية أو غيرها قبل الإسلام، فقد كان سكانها وثنيون، يعبدون الأصنام أبا عن جد، من غير تفكير أو تدبر في صحتها أو خطئها.

وفي غياب دولة مركزية كبيرة، لها نظمها وقوانينها، يصعب الحكم على وجود أو عدم وجود حرية دينية في تلك البلاد، ورغم وجود أقليات يهودية ونصرانية تعيش بين ظهراي عرب تلك البلاد، فإنه يمكن القول أن الحرية الدينية لم تكن ذات شكل واضح، ينم عن وعي حقوقي أو رقي فكري وحضاري، وهذا لعدم اهتمام العرب بتلك الأديان من جهة، وبسبب أن وجود تلك الأقليات كان مجرد حالة طارئة أفرزتها بعض التعاملات والعلاقات، مثل المصاهرة أو التجارة وغيرهما.

¹- ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، الموقع الإلكتروني: ar.wikipedia.org، تاريخ الاطلاع: 2020/04/12م.

إن انتفاء حالات الاضطهاد أو التتكيل أو التضييق على تلك الأقليات، ليست مؤشرا على احترام الحرية الدينية عند عرب شبه الجزيرة العربية آنذاك، فقد سقطوا في أول امتحان حقيقي عند ظهور الإسلام، حيث مارسوا أشنع أنواع التضييق والقهر على الدين الجديد وأتباعه¹.

ثانيا- تطور الحق في الحرية الدينية في الحضارات الغربية القديمة: وتتمثل هذه الحضارات في الحضارة الإغريقية (ثانيا)، والحضارة الرومانية (ثالثا).

01- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الإغريقية: تميزت الحضارة الإغريقية على غيرها من الحضارات القديمة بطابعها الديني الثري والمتنوع، الذي جعل الأديان والمعتقدات تنتشر بين سكانها بأعداد لا حصر لها، بعضها يقوم على تقديس مفردات الطبيعة، مثل عبادة الأشجار والأنهار والوديان وغيرها من المعتقدات الطبيعية، وبعضها الآخر يقوم على الإيمان بوجود آلهة غيبية ذات اختصاصات متباينة، مثل الإله 'زيوس' رب السماء والطقس والرياح، والآلهة 'هيرا' ربت السماء، والآلهة 'أثينا' ربت العاصفة والصاعقة والحرب والفنون وحامية المدن الإغريقية، والإله 'ابولو' رب النور والموت والعرافين والشفاء من الأمراض وغيرها من المعتقدات².

وهذا التعدد والتنوع يؤشر على أن الحضارة اليونانية القديمة قد عرفت نوعين من المعتقدات، نوع متصل بالأساطير، أو ما يعرف بـ 'الميثولوجيا'، ويميل في توصيفه للإله إلى الصفة البشرية، في الشعور والحاجات والمشاعر، ونوع آخر متعال عن الجسد، متصل بالروح أكثر وبالغيب ومصير الإنسان بعد الموت³.

¹ - انظر: معتز محمد أبوزيد، مرجع سابق، ص. 69-70.

² - انظر: خالد مصطفى فهمي، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز، في إطار الاتفاقيات الدولية والقانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، 2012م، ص. 443-444.

- إدريس فاضلي، المدخل إلى النظم القانونية، مرجع سابق، ص. 152.

³ - انظر: دليلة فركوس، الوجيز في تاريخ النظم، د. ط، دار الرغائب، القبة، الجزائر، 1999م، ص. 118-119.

غير أنه بالرغم من الشأو البعيد الذي وصلت إليه الحضارة الإغريقية القديمة، في الفكر والفلسفة والتنظير للديمقراطية، التي يعتبر الإغريق مهدا لها، فإن مفهوم الحرية عندهم تأخر عموما عن التوصيف والتحديد، حيث ارتبطت فكرة الحرية في العصر السابق على سقراط بفكرة الضرورة والمصير وغيرها من الأفكار، كما أنهم لم يدركوا أن للإنسان كيانا ذاتيا، وأنه بفعل طبيعته البشرية يمتلك حقوقا يتوجب احترامها، بل كان الفرد تحت إمرة الدولة، خاضعا لها في كل شيء، فكانت بذلك هي النظام الذي يسموا على الأفراد المكونين لها¹.

إن المتتبع لتسلسل معنى 'حر' و'حرية' يجد بأن لفظ حرية في العصر 'الهوميروسي'² (القرن 11/10 ق، م)، كان يطلق على الإنسان الذي يعيش بين شعبه، وعلى أرض وطنه، دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه، وذلك في مقابل 'أسير الحرب' الذي يعيش الغربة تحت سيطرة سيده، وفي العصر التالي للعصر 'الهوميروسي' صارت الكلمة مرتبطة 'بالمدينة'، 'فالمدينة حرة'، ومن يعيش فيها حر، ومقابلها ليس العبد وإنما الغريب أو الأجنبي، أي من ليس يونانيا.

وعند مجيء سقراط عدل المعنى، وعرف الحرية بأنها 'فعل الأفضل'، وعند أفلاطون تعني وجود الخير والشر، وهو الفضيلة، ولم يبدأ معناها في التحديد والتدقيق إلا مع أرسطو، بحيث ربطها بالاختيار النابع عن معرفة وإرادة³.

عموما يمكن القول إن الحرية عند الإغريق اقتضت على الحرية السياسية التي يمارسها المواطنون الأحرار، أما الحريات الفردية أو الشخصية فلم يكن الفكر الإغريقي في تلك المرحلة يدرك مكانة الفرد أو يوسع له المجال ليتمتع بمختلف الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية، بحيث كانت الدولة هي من تسيطر على المعتقدات الدينية وتفرضها.

¹ - انظر: عدنان إبراهيم، حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتزلاتها، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، معهد الاستشراق، جامعة فيينا، النمسا، 2014م، ص 47.

² - العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر والعاشر قبل الميلاد).

³ - انظر: علي بن حمزة العمري، مرجع سابق، ص 76 وما بعدها.

ولم يكن من مجال أمام الفرد إلا اعتناق الدين الذي تعتنقه الدولة¹، وكان حق الادعاء والالتهام بالإساءة إلى الآلهة يعطى لأي شخص على شخص آخر، فتسلط عليه عقوبة الموت، كما حدث مع سقراط الذي اتهم بزعزعة إيمان الشباب وحوكم لأجل ذلك، وحكم عليه بالإعدام². ويعود هذا إلى أن الدولة كانت مهيمنة على حياة الأفراد ومتحكمة في حقوقهم وحررياتهم من جهة، وكان يضحي بالفرد في سبيل المدينة ويعتمد مبدأ المدينة أولاً والفرد ثانياً هذا من جهة³، ومن جهة أخرى فإن الإغريق عرفوا بتعدد الآلهة فكانت كل مدينة أو طائفة لها إلهها وديانيتها ومعابدها وطقوسها، وهو ما جعل هذا التعدد العقدي والديني الوثني يعرف من الصراعات والاضطهاد والافتتال أكثر مما عرف من الحرية والتسامح الديني⁴.

02- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الرومانية: اتسمت الحضارة الرومانية القديمة بكونها حضارة سياسية تركز أكثر على الجانب الواقعي العملي، وتهتم بالسلطان والتوسع والمجد أكثر من اهتمامها بالفكر الحر وقضية الديانات والمعتقدات⁵، مثل الاغريق، وأبرز مجد لهم -على الاطلاق- هو مجدهم في الغزو والاستعمار إن كان هذا يسمى مجداً⁶.

هذه المبالغة في التركيز على الجانب السياسي جعلتها تضيي هذا الطابع على كل جوانب الحياة في الدولة، حتى أنها اتخذت لنفسها عبادة إدارية إن صح التعبير، هي عبادة الأباطرة والأسلاف التي ألزمت بها الموظفين والجند وغيرهم من المرتبطين عضويًا بمؤسسات الدولة وهيكلها⁷.

¹- انظر: فضل الله محمد إسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، 2008م، ص69.

²- انظر: خالد مصطفى فهمي، مرجع سابق، ص. ص43-44.

³- انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص40.

⁴- انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص. ص8-9.

⁵- انظر: معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص72-74، وفضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص73.

⁶- انظر: فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص73.

⁷- انظر: معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص72-74.

وبعد أن عرفوا التنظيم الديني للدولة، وعرفوا القانون والقواعد والعادات التي يتحكم في وضعها وتعديلها وتنفيذها الكهنة¹، وعرفوا عبادة الأباطرة التي كانت مفروضة على أفراد الجيش وموظفي الدولة في مرحلة ما قبل الميلاد - كما تمت الإشارة آنفا - تحولوا بعد الجمهورية إلى التنظيم العلماني، الذي يفصل الدين عن السياسة والقانون وكافة جوانب الدولة².

وما سجله التاريخ للرومان في البداية هو أنهم لما دخلوا مصر تركوا السكان المصريين على عباداتهم الوثنية، ولم يرغموهم على تغيير معتقداتهم، غير أن هذه المعاملة تغيرت مع الأديان والمعتقدات بعد ذلك وتحولت إلى التضييق والقهر³.

تغيرت أولاً مع المسيحية قبل تمكنها وانتشارها، إذ توجس الرومان خيفة من الدعوة المسيحية واعتبر المسيح ثائراً متمرداً، كما اعتبر هو وجماعته مصدر خطر محقق، ودفع المسيحيون جراء ذلك ثمناً باهضاً إذ تم التكتيل بهم بعدما ألصق بهم 'ششرون' تهمة حرق روما⁴.

وتغيرت هذه المعاملة ثانياً، بعد تحول الرومان إلى المسيحية مع 'قسطنطين بن هيلانة'، حيث تم تدشين عصر امتد لأف عام، تحنطت فيه الحياة العقلية، ونضب معين الإبداع، وضائق مساحة التسامح، واستبد التعصب وإلغاء الآخر، وظهر الاضطهاد، وتحول ضحايا الأمتس إلى جلادين، وأحكمت الكنيسة قبضتها على الحياة الروحية، عندما جمعت الناس على رأي واحد، وألقت في روعهم أن لا خلاص لهم خارج ناموسها.

هكذا كتبت صفحات مخزية من الفضائع في حق حرية المعتقد، تمثلت في إحراق الكتب، واضطهاد الوثنيين، وقتل الملوك والأباطرة، بتهمة الردة، و تم تدمير المعابد الوثنية،

¹ - انظر: معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 84.

² - انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص. ص 41-42.

³ - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص 32.

⁴ - انظر: عدنان إبراهيم، مرجع سابق، ص. ص 127-130.

وإصدار قرارات بنزع ممتلكات المرتد عن المسيحية، وحرمانه من الميراث، ومنعه من تغيير سكنه، كما تم اغتيال أهل الفكر والفلسفة على غرار ما حدث للعالمية الاسكندرانية 'هيباتيا' أو 'هيباشيا'، حتى فر الفلاسفة بعد قتلها، ولادوا بأثينا طلبا للنجاة، إلى جانب تنصير الشعوب، وغيرها من مظاهر الانتهاك للحرية الدينية وحرية المعتقد¹.

البند الثاني

تطور الحق في الحرية الدينية في النظم الحديثة.

بعد الكفاح المرير الذي خاضه الإنسان من أجل إقرار الحرية الدينية، وبعد حروب دامية وصراعات مفجعة بدأ الوعي بهذه الحرية يتبلور، والانتباه يتزايد والعمل يتقدم بتقدم الإنسان والتاريخ والحضارة، فلقد أخذت طريقها إلى التكريس والتجسيد في صلب الوثائق القانونية، من مراسيم ورسائل وإعلانات ومواثيق عبر مراحل مختلفة، ساهمت فيها شعوب ودول مختلفة.

ويمكن القول أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد شكل في هذا الشأن الحد الفاصل بين زمنين أو مرحلتين؛ مرحلة ما قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي مرحلة التأسيس (أولاً)، ومرحلة ما بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي مرحلة التكريس (ثانياً).

أولاً- مرحلة ما قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: وهي مرحلة التأسيس والتطور، ويمكن القول أنها بدأت نظرياً مع بداية الحديث عن القانون الطبيعي، وضرورة استخراج حقوق مستمدة من طبيعة الأشياء تحترم عند سن القوانين، حيث بدأ التنظير الفكري الجاد لها، ثم تطور مع نظريات رواد العقد الاجتماعي، من أمثال روسو وفولتير ومونتيسكيو وغيرهم، ليجعل منها واحدة من أهم المفردات الحقوقية، التي يتم التنبيه على أهميتها والحرص على إشاعتها².

¹- انظر: عدنان إبراهيم، مرجع سابق، ص 130 وما بعدها.

²- انظر: موريس نخلة، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 1999م، ص 11.

ويمكن القول أنها اكتسبت هويتها وتسميتها المميزة لها بشكل أوضح بعد ذلك، مع مجيء المذهب الفردي، الذي اهتم بالحقوق والحرريات الفردية، على أساس أنها مقررة ليتمتع بها الأفراد أو الحقوق المدنية كما صارت تعرف بعد ذلك، للدلالة على مضمونها، باعتبار أن الفرد عضو في جماعة مدنية منظمة، وأن هذه الحقوق والحرريات تتضمن امتيازات للأفراد في مواجهة السلطة العامة من جهة، وقابلية الجميع للتمتع بها دون تفریق أو تمييز من جهة أخرى¹.

أما على مستوى القوانين والنظم، فقد تطور التأسيس لها من خلال عدد من الاتفاقيات والمراسيم الداخلية والدولية من أبرزها²:

- **اتفاق نورمبرج**: يعد هذا الاتفاق الدولي الذي تم سنة 1532م من بين الوثائق الأولى التي اهتمت بحرية المعتقد، وحاولت أن تضع لها الضمانات، وكان يمكن أن يكون صداها أبعد مدى مما بلغته لو لم تكن ظرفية، ولم تأت لمهمة محددة، هي مواجهة اللوثريين والأتراك في المقام الأول.

- **اتفاق أوجزبرغ**: أبرم هذا الاتفاق سنة 1555م بين الولايات الألمانية، واتخذ كآلية لإنهاء الحروب الدينية، ونص بشكل أساسي على إعطاء الاستقلالية للمدن الألمانية في اختيار مذهبها الديني، وعدم فرض مذهب واحد على جميع المقاطعات، وتجريم استخدام العنف ضد الولايات التي اعتنقت المذهب اللوثري، وغيرها من الأحكام والإجراءات التي ساهمت في مراكمة الجهد الإنساني الرامي إلى إقرار الحرية الدينية.

- **معاهدة واستفليا**: جاءت هذه المعاهدة سنة 1648م في محاولة لوضع حد للحروب والصراعات بين الطوائف والمذاهب المختلفة، وكان مما تضمنته الاعتراف بالبروتستانتية،

¹ - انظر: فضل الله محمد اسماعيل، مرجع سابق، ص 99.

² - انظر: سليمة بولطيف، حرية المعتقد في الجزائر-دراسة تحليلية قانونية على ضوء التطورات الداخلية والضغطات الخارجية- رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة، 2017-2018م، ص. ص 54-59.

بمذهبيها اللوثري والكاليفيني، واعتماد مبدأ أن من يحكم يحدد ديانة رعاياه، ولا يجوز لدولة التدخل لفرض مذهب ديني معين على دولة أخرى، وواضح من هذا الإجراء أنه يتطلع إلى تحقيق هدف سياسي في المقام الأول، وليس غرضه إقرار حرية المعتقد للأفراد.

- مرسوم تورودو (act of tooorrdo): الذي أعلنه الملك 'سيغنيسموند' ملك 'ترانسيلفانيا' gohnsignismund سنة 1568م، والذي يحظر أي اضطهاد بسبب الدين والمعتقد، وحتى وإن كان هذا الأمر قد تم التراجع عنه عندما صدر قانون جديد يحظر أي تغيير أو تحويل يتعلق بالمعتقد والممارسة الدينية.

- مرسوم نانت: الذي أصدره الملك 'هنري الرابع' سنة 1598م، والذي منح بموجبه أتباع المذهب البروتستانتي حرية العبادة في أماكن محددة، غير أنه ألغي في عهد الملك هنري الرابع عشر الذي طبق مبدأ "ملك واحد، قانون واحد، إيمان واحد"، وهدم معابد الهوجونت وفرض قيودا شديدة على ممارستهم الدينية.

- مرسوم التسامح في إنجلترا: بعد سلسلة من الصراعات والصدمات بين مختلف الفرق والمذاهب الدينية، بدأت إنجلترا تعرف طريقها إلى التسامح الديني، من خلال صدور عدد من المراسيم أبرزها مرسوم التسامح الثالث، الذي أصدره 'وليم أوف أورانج'، ومر عن طريق البرلمان، وأقر فيه مبدأ التسامح الديني مقابل الاعتراف بحق الكنيسة الأنغليكانية ككنيسة رسمية في البلاد، مقرا بذلك مبدأ التعددية الدينية، رغم حرمانه مخالف الكنيسة الرسمية من تولي الوظائف الرسمية، واستبعاده الكاثوليك وبعض العقائد الأخرى، الذين تأخر الاعتراف لهم بالحق في العبادة حتى القرن التاسع عشر.

هذا ولا يمكن القفز بحال على الدور البارز الذي لعبته كل من الشرعة الأمريكية في إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789م، والثورة الفرنسية لعام 1789م، والدستور الفرنسي

عام 1791م، الذي أكد على حرية التدين¹، وغيرها من الأحداث والوثائق في تطوير مفهوم الحرية والحرية الدينية، وتحديدها والتنصيص على ضرورة حمايتها.

ثانياً - مرحلة ما بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: لئن كان مسار تطور الحرية الدينية قد عرف نمواً بطيئاً عبر القرون المختلفة، فقد كان القرن العشرين الاستثناء بالنسبة له من بين كل تلك القرون، إذ أدت التطورات المختلفة التي شهدتها هذا القرن، ولا سيما الحربين العالميتين الأولى والثانية، إلى تعزيز الحديث عن الحقوق والحريات الأساسية²، وكانت الحرية الدينية من بين أبرز الحقوق والحريات التي نالت الاهتمام، حيث فازت باعتراف الأمم المتحدة، وتم تكريسها في صلب الإعلانات والمواثيق الدولية والاقليمية مثل:

- **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:** الذي اعتمد سنة 1948م³، حيث نص في المادة 18 منه على أنه "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين"، معرفاً إياه ومبيناً مكوناته والعناصر الداخلة فيه، بأنه يشمل "حريته في تغيير دينه أو عقيدته، وحرية الإعراب عنها، بالتعليم، والممارسة، وإقامة الشعائر الدينية، ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع جماعة".

- **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:**⁴ بعد المكانة التي افتكتها الحرية الدينية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حققت نصراً جديداً من خلال العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، الذي اعتمد من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام 1966م، الذي

¹ - انظر: علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان في ظل العولمة، ط1، إيتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص68.

- حياة دبيحي، حرية التدين في العالم الغربي بين التقنين والتطبيق، كتاب أعمال ملتقى الحرية الدينية وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر، ص260.

² - انظر: موريس نخلة، مرجع سابق، ص. ص11-16.

- خضر خضر، مرجع سابق، ص. ص59-95.

³ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 217 ألف (د-3)، المؤرخ في 10 ديسمبر 1948م، والمتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الجريدة الرسمية، العدد 64، مؤرخ في 1 سبتمبر 1963م.

⁴ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 2200 ألف (د-21)، المؤرخ في 16 ديسمبر 1966م، المتضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، تم إعداده من طرف اللجنة الفرعية سنة 1954، دخل حيز النفاذ في 23 مارس 1976م، صادقت عليه الجزائر في 16 ماي 1989م، الجريدة الرسمية، العدد 20، مؤرخ في 17 ماي 1989م.

نص على الحق في الحرية الدينية وبين كل عناصرها وما يتعلق بها بشكل مفصل في المادة 18 منه.

- الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد¹: لم يتوقف المنتظم الدولي عند ما حققه من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، بل إنه ظل يعمل بجد من أجل التوصل إلى وضع اتفاقية خاصة بالحق في الحرية الدينية، ويمكن القول أنه وصل إلى مراده في سنة 1981م، وذلك عندما تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلاناً يتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد، الذي يعتبر أهم تقنين معاصر عرفه العالم بشأن الحرية الدينية، بالرغم من افتقاره إلى الطبيعة الإلزامية وإلى الآليات التي تشرف على تنفيذه².

المؤكد أن هناك ديناميكية حقيقية، حدثت في تكريس الحرية الدينية، عقب صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وما تلاه من موثيق واتفاقيات، سواء على صعيد الإعلانات والمواثيق العالمية الخاصة، إذ تم إقرارها في المادة الثانية من إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية³، كما تم التنصيص عليها في اتفاقية حقوق الطفل⁴، وفي قواعد

¹ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 55/36، المؤرخ في 25 نوفمبر 1981، المتضمن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، دخل حيز النفاذ بموجب القرار 33/2000، المؤرخ في 20 أبريل 2000م.

² - انظر: دليل دراسي، حرية الدين أو المعتقد، مكتبة حقوق الانسان، جامعة منيسوتا، الموقع الالكتروني: hrlibrary.umn.edu/arabic/sgreligion.html، تاريخ الاطلاع: 2020/10/12م.

³ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 47-135، المؤرخ في 18 ديسمبر 1992، المتضمن إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

⁴ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 44-25، المؤرخ في 20 نوفمبر 1990م، المتضمن اتفاقية حقوق الطفل، دخلت حيز النفاذ في 2 سبتمبر 1990م، صادقت عليها الجزائر في 19 ديسمبر 1992م، الجريدة الرسمية، العدد 91، مؤرخ في 23 ديسمبر 1992م.

الأمم المتحدة بشأن حماية الأحداث المجريين من حريتهم¹، أو على صعيد الإعلانات والمواثيق الإقليمية والتشريعات الوطنية، إذ تم التنصيص عليها في المادة التاسعة من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية²، وفي المادة الثامنة من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان³، وفي المادتين 26 و27 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان⁴، وفي مختلف الدساتير والتشريعات الوطنية.

لا يخفى أن التنصيص على الحرية الدينية في صلب الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدولية، لا يعني نهاية مظاهر انتهاك هذه الحرية من العالم، بحيث لم يعد مسوغ للنضال من أجلها، كل ما في الأمر، أن البشرية بتكريس هذه الحرية في صلب تلك الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات، قد كسبت معركة وانتقلت إلى خوض معركة أكبر، وهي معركة تجسيد هذه النصوص في الواقع، التي بقيت تتعرض لمظاهر الانتهاك والتحايل وازدواجية المعايير والتطبيق الانتقائي، ليس في الدول المتخلفة والمستبدة مثل دول العالم الثالث فحسب، بل حتى في تلك الدول التي كانت سباقة إلى التنصيص على هذه الحرية في دساتيرها وتشريعاتها.

هذا ما يؤكد أن البشرية لم تصل بعد إلى نهاية المطاف في نضالها من أجل التمكين لهذه الحرية، بل هي في حاجة إلى أشواط أخرى لترجمة احترامها وضمانها على أرض الواقع.

¹ - هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 45-113، المؤرخ في 14 ديسمبر 1990م. المتضمن قواعد الأمم المتحدة بشأن حماية الأحداث المجريين من حريتهم.

² - أبرمت هذه الاتفاقية في روما بتاريخ 04 نوفمبر 1950م، وبدأ تطبيقها في 3 سبتمبر 1953م. <http://hrlibrary.umn.edu/arab/euhrcom.html>، تاريخ الاطلاع: 2021/04/23م.

³ - الاتحاد الإفريقي، مجلس الرؤساء الأفارقة، قرار رقم 18، تم اعتماد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب 1981، في نيروبي (كينيا)، جوان 1981م، دخل حيز النفاذ في 21 أكتوبر 1986م، صادقت عليه الجزائر، الجريدة الرسمية، العدد 6، مؤرخ في 4 فيفري 1987م.

⁴ - جامعة الدول العربية، مجلس جامعة الدول العربية، قرار رقم 5427، مؤرخ في 15 سبتمبر 1994م، المتضمن الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

ما يمكن الانتهاء إليه، هو أن مفهوم الحرية الدينية باعتبارها لقباً يدل على حق من الحقوق الأساسية للصيقة بشخص الإنسان، والضرورية لوجوده، وإنها ليست مجرد مفهوم فلسفي مجرد، بل لها مضمون عملي واضح المعالم، بلورته الاجتهادات الفقهية والتجارب الواقعية عبر العصور، وجسدته الإرادة الدولية في صلب الإعلانات والمواثيق والتشريعات المختلفة.

وتبقى الحاجة إلى التأصيل المفاهيمي لمصطلح "غير المسلمين" حتى تكتمل صورة الإطار العام لموضوع البحث.

المبحث الثاني

التأصيل المفاهيمي لغير المسلمين.

كما اقتضت الضرورة المنهجية والمنطقية للبحث، تحديد الإطار المفاهيمي للحرية الدينية، فإن هذه الضرورة تقتضي -كذلك- تحديد الإطار المفاهيمي لمصطلح 'غير المسلمين'، فلا يمكن الحديث عن حقوقهم أو حرياتهم ومنها الحرية الدينية، قبل تحديد هويتهم، وتبيان طبيعة العلاقة التي تربطهم بالدولة كأشخاص (المطلب الأول)، وكأديان ومعتقدات (المطلب الثاني)، سواء في إطار الفقه الإسلامي أو التشريع الجزائري.

المطلب الأول

أصناف أشخاص غير المسلمين باعتبار علاقتهم بالدولة.

يقصد بغير المسلمين في الفقه الإسلامي من ليسوا على دين الإسلام، سواء لم يدخلوا فيه أصلاً، أو دخلوا فيه ثم ارتدوا عنه¹، وهذا التعريف يجعلهم أديانا مختلفة ووضعية متعددة، في الدولة الإسلامية، فمنهم أتباع الديانات السماوية ومنهم أتباع الديانات الأرضية، ومنهم المواطنون ومنهم الأجانب، ومن الجوانب المفتاحية الضرورية لبحثنا معرفة أصنافهم باعتبار الديانة (الفرع الأول)، وأصنافهم باعتبار الوضعية (الفرع الثاني)، وهل تم تناولهم بتحديد وتصنيف أم بعمومية؟

¹ - انظر: سفيان شتيوي، أصناف غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أوراق الملتقى الوطني حول وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص23.

الفرع الأول

أصناف غير المسلمين باعتبار الديانة.

غير المسلمين ليسوا صنفا واحدا، بل هم أصناف متعددة بتعدد أديانهم ومعتقداتهم، نحاول الوقوف على هذه الأصناف في الفقه الإسلامي (البند الأول)، ثم في التشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

أصناف غير المسلمين باعتبار الديانة في الفقه الإسلامي.

يصنف الفقهاء والباحثون 'غير المسلمين' في الدولة الإسلامية باعتبار الديانة تصنيفات متفاوتة من حيث السعة والضيق، ولكنها تلتقي حول الأصناف الأربعة الآتية: أهل الكتاب (أولا)، من لهم شبهة كتاب (ثانيا)، الدهريون الملاحدة (ثالثا)، المرتدون (رابعا)، وهي الأصناف التي نعرف بها تباعا فيما يأتي:

أولا- أهل الكتاب: تكشف الدراسة الإحصائية أن هذه التسمية وردت في (31) موضعا من القرآن الكريم، ووردت بصيغة (أوتوا الكتاب) في 30 موضعا من القرآن الكريم¹، وهي تسمية لطيفة، جاءت لتشير إلى الوشيجة الإيمانية إلى جانب الوشيجة الإنسانية التي تربط المسلمين بغيرهم من أتباع الديانات الأخرى.

غير أن العلماء المسلمين اختلفوا حول نطاق مصطلح أهل الكتاب والفئات التي يشملها على مذهبين (01)، والاتفاق بينهم على اليهود (02) والنصارى (03).

01- الاختلاف الفقهي حول نطاق مصطلح أهل الكتاب: اختلف الفقهاء حول نطاق

مصطلح أهل الكتاب والفئات التي يشملها على مذهبين، حيث يرى المذهب الأول أن لقب أهل

¹- انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط2، دار الفكر، بيروت، 1981م، ص592.

الكتاب يشمل كل من يعتنق ديانة سماوية، وله كتاب منزل، بمن فيهم أصحاب الصحف، مثل صفح إبراهيم، وزبور داوود، وبتبني هذا الرأي الحنفية¹، وبعض الشافعية²، وغيرهم، مستدلين بآيات من القرآن الكريم، خاصة منها قوله تعالى: "وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (١٩٦)" (سورة الشعراء، الآية 196)، وقوله تعالى: "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (١٩)" (سورة الأعلى، الآيتان 18-19).

بينما يرى المذهب الثاني أن لقب أهل الكتاب يقتصر على اليهود والنصارى دون غيرهم، وإلى هذا الرأي ذهب الشافعية³ والحنابلة⁴، وعبد الكريم زيدان من المعاصرين⁵، وغيرهم، مستدلين بقوله تعالى "أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا" (سورة الأنعام، الآية 156).

ووجه الدلالة في هذه الآية عندهم هو إما أنها تكون صادرة عن الله تعالى، وإما أنها تحكي عن المشركين، فإذا كانت صادرة عن الله تعالى، وكان أهل الكتاب أكثر من طائفتين، فهذا يعني وجود تناقض في خبر الله، وهو محال في حقه سبحانه وتعالى، وإذا كانت حكاية عن المشركين فقط، فهذا يعني أن أهل الكتاب طائفتين لا أكثر، لأن الله عز وجل أورد حكايتهم ولم يعقب عليهم بالإنكار والتكذيب⁶.

¹ - انظر: محمد بن أحمد أبو بكر السرخسي، المبسوط، ج10، د. ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت، ص119.

² - انظر: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، ج5، ط1، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1422هـ-2001م، ص405.

³ - انظر: محمد بن إدريس الشافعي، مرجع سابق، ص405.

⁴ - انظر: شرف الدين موسى أبو النجا الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، د. ط، ج2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت، ص42.

- موفق الدين بن أحمد أبو محمد بن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ج13، ط3، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 1417هـ-1997م، ص203.

⁵ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص12.

⁶ - انظر: موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، مرجع سابق، ص203.

وإلى جانب استدلالهم بالنقل استدلوا بالعقل كذلك، وقالوا: "إن الله عز وجل فرق في التسمية بين الكتب والصحف، والتفرقة في المبنى والاسم تقتضي المغايرة في المعنى، وبالتالي ما سماه القرآن الكريم صحفا ليس له أحكام الكتب"¹.

وهو منطوق وجيه، لكنه إذا استطاع أن يرجح صرف اسم أهل الكتاب إلى اليهود والنصارى وقصره عليهم وحدهم، فإنه لا يستطيع الجزم بذلك، والحسم النهائي في الموضوع، الذي يبقى يحتمل المعنيين معا.

02- اليهود: يطلق اسم اليهود على العبرانيين الذين يزعمون اتباع سيدنا موسى عليه السلام، والانحدار من سلالة سيدنا إبراهيم، وليس هناك حسم في المصدر الذي اشتق منه هذا الاسم، وإنما هنالك احتمالات عدة².

- فقد يكون مأخوذ من 'الهود' الذي يعني التوبة كما جاء في قوله تعالى "إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ" (سورة الأعراف، الآية 156).

- كما يحتمل أن يكون مأخوذ من 'التهويد' الذي يعني الترجيع بالصلوات في لين وتطريب، فقد أوردوا أن أحبار اليهود كانوا إذا قرأوا على الناس يتغنون في قراءتهم كما جاء في القرآن الكريم "... يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ ..." (سورة آل عمران، الآية 78)

- وقيل سموا بذلك لاتباعهم 'يهودا' وهو الابن الأكبر لسيدنا يعقوب عليه السلام، ثم استبدل الذال دالا عند التعريب.

- وقيل سموا بذلك لأنهم هادوا أي مالوا عن نهج الدين الصحيح، دين موسى عليه السلام.

¹ - انظر: محمد علو تيش، أحكام التعامل مع غير المسلمين والاستعانة بهم، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2004م، ص18.

² - انظر: شيبه الحمد، الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، فهرسة مكتبة فهد الوطنية، ط4، الرياض، سنة1433هـ، ص21. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة، مطبعة سفير، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1409هـ، ص565.

-وقيل مأخوذ من "المهاودة" التي تعني المواعدة كما في قوله تعالى "وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ" (سورة الأعراف، الآية 142)، وقيل غير ذلك من التفسيرات.

ومن حيث اتجاهات الفهم والتصور فهم طوائف متعددة ومذاهب مختلفة، فمنهم المؤمنون المتشددون ويسمون بالأحبار أو 'الفريسيون' وهؤلاء يؤمنون بالبعث، ومنهم الملاحدة الذين ينكرون البعث والجنة والنار، ويعرفون باسم 'الصيدقيون'، ومنهم المتعصبون السفاكون الذين قتلوا كل يهودي تعامل مع الرومان مطلع القرن الميلادي الأول، ومنهم اليهود من غير الإسرائيليين الذين أثبتوا نبوة موسى وهارون ويوشع بن نون.

ومن حيث المعتقدات، فالى جانب الإيمان بالكتاب المقدس الأساس الذي هو التوراة أو العهد القديم، يقوم إيمانهم الديني على جملة من المعتقدات الأخرى منها: الإيمان بالله الواحد الذي هو "يهوه" من غير عصمة من الخطأ، ومنها الثواب والعقاب الديني، ومنها أن أرواحهم هي جزء من الله، ومنها أنهم شعب الله المختار، ومنها جواز خداع غير اليهود باعتبارهم بهائم، ومنها تقديس يوم السبت، وغيرها من المعتقدات¹.

وعن مدى تواجدهم في المجال العربي القديم، تذهب بعض الأبحاث والدراسات إلى أن تاريخهم يكاد ينعدم في الدراسات اليهودية، كما تدعي في هذا الشأن أنهم لم يخلفوا آثارا مكتوبة عن تواجدهم في المجال الجغرافي الذي احتضن الرسالة الإسلامية، وأنه لم تسلط الأضواء عن تواجدهم في هذا المجال إلا في المصادر الإسلامية، من القرآن الكريم، ومؤلفات المسلمين في الحديث والسير والأخبار، التي أكدت سكنهم في الكثير من المناطق، مثل اليمامة، ويثرب، وبصفة أقل مكة المكرمة.

¹- انظر: حسين علي حمد، قاموس المذاهب والأديان، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1419هـ-1998م، ص. ص 129-

وتنقل تلك الأبحاث والدراسات عن مقاربة اليعقوبي وابن هشام أن يهود شبه الجزيرة العربية ذوي جذور عربية¹، ومن العوامل التي تفسر بها تحول بعض العرب إلى اليهودية عامل التأثير الديني بفعل المعاشية والاحتكاك الاجتماعي، كالأسترضاع، وغيره من التصرفات والعلاقات².

03- النصارى: هم أتباع سيدنا عيسى عليه السلام، الذي أنزل الله عليه كتاب الإنجيل، وهناك تأويلات متعددة لأصل تسميتهم، فقبل سموا بذلك نسبة إلى مدينة الناصرة التي سكنها سيدنا عيسى صلى الله عليه وسلم، وهو قول ابن عباس، وقيل سموا بذلك لتناصرهم، وقيل اشتق لهم هذا الاسم من قوله تعالى: "فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ۗ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ" (سورة آل عمران، الآية 52)³.

ثانياً- الأصناف الذين لهم شبهة كتاب: وهما الصابئة (01) والمجوس (02).

01- الصابئة: اسم مشتق من الفعل "صبأ" الذي يعني الخروج من دين والدخول في آخر، كما بين أصحاب المعاجم⁴، وقد ورد ذكرهم في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم (البقرة 62- المائدة 69- الحج 17)، وقد اختلف الفقهاء حول الهوية الدينية لهذه الطائفة، بين من قال بأنه يدخل فيها كل من خرج من دين ودخل في آخر، وبين من اعتبرهم من أهل الكتاب⁵.

¹ - انظر: أحمد بن إسحاق أبو يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج1، د. ط. د. د. س، ص101.

² - انظر: إياد محمد إسماعيل أبو الربيع، المواقف والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين خلال فترة صدر الإسلام (40ق.ب-40هـ (570-660م)، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات درجة الماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بير زيت، دولة فلسطين، 2013م، ص. ص. 11-12.

³ - انظر: نايف بن دخيل العصيمي، أحكام غير المسلمين في الجرائم والعقوبات في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1419هـ-1998م، ص21.

- عبد القادر شيبه الحمد، الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، فهرست مكتبة فهد الوطنية، ط4، الرياض، 1433هـ، ص35.

⁴ - انظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1981م، ص149.

⁵ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص. 14-15.

ولمحاولة تجلية الغموض الذي يحيط بهذه الطائفة، لجأ عبد الكريم زيدان إلى التعريف بهويتها الدينية من خلال واقع حالها في العراق، فذكر أنهم يعتقدون بالخالق عز وجل، ويؤمنون باليوم الآخر، ويدعون أنهم يتبعون تعاليم آدم عليه السلام، وأن نبيهم يحيى جاء لينقي دين آدم مما علق به، وعندهم كتاب يسمونه 'الكانزابرا'، أي صحف آدم، ومن عبادتهم الصلاة، وتقتصر على الوقوف والركوع والجلوس على الأرض دون سجود، ويؤدونها في اليوم ثلاثة مرات قبل طلوع الشمس، وعند زوالها، وقبل غروبها، ويتوجهون في صلاتهم إلى النجم القطبي¹.

02- المجوس: وهم نحلة من النحل القديمة نشأت بأرض فارس، ورد ذكرها في القرآن الكريم مرة واحدة، في (سورة الحج، الآية 17)، وقد تباينت آراء الفقهاء حول معتقدهم الديني، بين من يرى أنهم قوم يعتقدون بوجود إلهين أحدهما للخير والآخر للشر، إلى جانب تقديس الكواكب، ومن يرى أن معتقدهم مزيج بين النصرانية واليهودية، ومن يميل إلى توصيفات أخرى².

والماجوس فرق شتى، منهم 'المزدكية' أتباع 'مزدك'، ومن شرائعهم الاشتراك في النساء كالاشتراك في الهواء والماء، ومنهم 'الجزميون' أتباع 'بابك الجزمي'، وهم على الإلحاد المطلق، لا يؤمنون بخالق ولا بنبوة ولا بحلال ولا بحرام، وفي كل الأحوال، فإن ما يقرره الباحث عبد الكريم زيدان، أنهم ليسوا من أهل الكتاب، وينسب ذلك لجماهير الفقهاء³.

ثالثاً- أهل الشرك: وهم الذين لهم معتقدات وضعية أو وثنية وغيرها⁴، مثل المعتقدات الوثنية التي كانت سائدة بين عرب شبه الجزيرة العربية، زمن نزول الرسالة، حيث انتشر الاعتقاد بوجود آلهة بينهم، نتيجة رحلاتهم ونشاطهم التجاري، الذي كان يقودهم إلى الشام خاصة، التي

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. 14-15.

² - انظر: حسين علي حمد، قاموس المذاهب والأديان، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1419م - 1998م، ص181.

- سفيان شتيوي، مرجع سابق، ص30.

³ - بالكسر يقال فلان ينتحل مذهب كذا وقبيلة كذا، إذا انتسب إليه. (انظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مصدر سابق، ص271).

⁴ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص15 وما بعدها.

تعد مهد الديانات والرسالات، فقد أجمع المؤرخون أن عبادة الأوثان كانت هي السائدة في مكة وما جاورها قبل ظهور الإسلام، حيث اتخذ غالبية الناس لأنفسهم آلهة وثنية يقصدونها، اختاروا لها أسماء من بيئتهم نالت شهرة كبيرة، على غرار اللات والعزى وهبل، وغيرها.

وقد اتخذ عرب الحجاز من الكعبة المشرفة مكانا مفضلا لنصب تلك الأوثان، نتيجة تعظيمهم لها خاصة بعد حادثة الفيل، حيث جعلت كل قبيلة تضع صنمها حول الكعبة، حتى اجتمع حولها يوم الفتح 360 صنما.

أعطى اهتمام العرب بنصب الأوثان حول الكعبة زخما كبيرا لأهل مكة وللقبيلة الرئيسية من ساكنتها وهي قبيلة قريش، حيث رفع من مكانتهم عند العرب، وزاد من نفوذهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي بينهم¹.

رابعاً- الدهريون الملاحدة: هو مذهب يعتقد أصحابه بأن الدهر الأزلي القديم هو الفاعل الوحيد في الوجود، وما أفعال البشر إلا صدى له ولقوانين الطبيعة، وهو ما جعلهم يعتقدون بعدم فناء المادة، ونفي وجود الله الخالق للكون، والاعتماد على الحواس وحدها كسبيل للمعرفة.

وقد صاغ له علماءنا القدامى هذا الاسم انطلاقاً من وصف الآية الكريمة له في قوله تعالى: "وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۗ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۗ إِن هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ" (سورة الجاثية، الآية 23)².

وتحت هذا العنوان يمكن أن يدخل كل الملاحدة عبر التاريخ أصحاب التفسيرات المادية للوجود والتاريخ والحياة والمصير، مهما اختلفت عناوينهم وتبريراتهم واتجاهاتهم في ذلك.

خامساً- المرتدون: وهم الذين اعتنقوا الإسلام عن طواعية ورضاً ثم ارتدوا وخرجوا عنه إلى أديان ومعتقدات أخرى.

¹- انظر: إياد محمد إسماعيل أبو ربيع، مرجع سابق، ص.ص 4-5.

²- انظر: حسين علي حمد، مرجع سابق، ص 97.

ومهما تعددت النحل والطوائف التي تدخل تحت مسمى 'غير المسلمين'، فإن تصنيفهم باعتبار الديانة لا تترتب عليه أحكام شرعية غالباً¹، وبالتالي لا يترتب عليه أثر بالنسبة للحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية.

البند الثاني

أصناف غير المسلمين باعتبار الديانة في التشريع الجزائري.

على خلاف الفقه الإسلامي الذي فصل في موضوع غير المسلمين، لم يرد أي تعريف أو تصنيف لفئة غير المسلمين في التشريع الجزائري، فقد اكتفي في قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين بالعبارة العامة 'غير المسلمين'²، التي تتسع لكل الأديان والمعتقدات والطوائف مهما كانت أصنافهم.

الفرع الثاني

أصناف غير المسلمين باعتبار الوضعية.

يمكن تصنيف 'غير المسلمين' في الدولة الإسلامية إلى أصناف عديدة، منها تصنيفهم باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة الإسلامية (البند الأول)، وتصنيفهم باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في هذه الدولة (البند الثاني).

¹ - انظر: محمد عبيد الله، حق المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، دراسة تحليلية. Journal of Islam Law And Judiciary, volume 1, Issue 2, 2015, p. p82-98. (www.joll.com).

² - الأمر رقم 06-03، مؤرخ في 29 محرم عام 1427 الموافق 28 فبراير سنة 2006، يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الجريدة الرسمية، العدد 12، مؤرخ في 1 مارس 2006م.

البند الأول

أصناف غير المسلمين باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة.

كما تتوع غير المسلمين من حيث ديانتهم، فهم يتتوعون من حيث نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة في المجتمع الإسلامي مع الفرق بين الفقه الإسلامي (أولا)، والتشريع الجزائري (ثانيا).

أولا- أصناف غير المسلمين باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة في الفقه الإسلامي:
يصنف غير المسلمين باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة الإسلامية في الفقه الإسلامي القديم إلى أهل ذمة (01)؛ مستأمنين (02)؛ حربيين (03) ومعهدين (04).

01- أهل الذمة: تسمية غير المسلمين المقيمين في المجتمع الإسلامي، باسم أهل الذمة، من التسميات التي شاعت في الفقه الإسلامي، ليس عند الفقهاء المتقدمين فحسب، بل حتى عند كثير من الفقهاء المعاصرين¹، وهو لقب فيه تفضيل واصطفاء خص به أهل الإسلام أهل الكتاب من اليهود والنصارى، تمييزا لهم عن الوثنيين المشركين، وذلك لمجرد انتسابهم للكتب السماوية بغض النظر عن صحة هذا الانتساب من عدمه².

وتكشف الدراسة المعجمية لكلمة "ذمة"، أنها لفظ مشترك، جمعها ذمام، وتعني الكفالة والعهد والضمان والأمان ... إلخ³.

وإذا علم هذا، عرف أن أهل الذمة هم غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية، الذين يربطهم بالدولة الإسلامية عقد يجعلهم في ذمة المسلمين، ويضمن لهم الحماية والأمان، على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، مقابل دفع نصيب من المال، في مستوى قدراتهم، يدعى

¹- انظر: يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دار الشهاب، باتنة، د.س، ص5.

²- انظر: حسين على حمد، مرجع سابق، ص43.

³- انظر: جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، ج12، مرجع سابق، ص221.

الجزية، لتعزيز ميزانية الدولة لمواجهة احتياجات تحقيق الأمن من جهة، وكعربون موافقة والقبول بالعيش المشترك في ظل أحكام الإسلام من جهة أخرى¹.

وإذا لم يثر هذا الاسم عند الفقهاء القدامى أي اعتراض أو تحفظ، فإنه اليوم أصبح مثار جدل وخلاف بين فريقين من الفقهاء.

فهناك فريق يدافع عنه، ويرى أنه اسم اقتضته الضرورة التاريخية، ويبرر ذلك بأنه إذا كان كل قوم تميزوا عبر التاريخ سواء بلغتهم أو عرفهم، عرفوا باسم خاص يميزهم، فكيف يستغرب أو يعترض على الإسلام إعطاء غير المسلمين اسما يميزوهم عن غيرهم؟ فهذا في منظوره- من الواقعية والوضوح اللذين يتميز بهما الإسلام، ولو ترك الأمر على عفويته ربما لآتى من يسميهم باسم أو أسماء فيها تناز ومعرفة، ثم إن اسم أهل الذمة يحمل الكثير من الاحترام وقيم التعايش اتجاه الآخر، وليس فيه ما يزرى بمن أطلق عليهم²، فمعنى الذمة اللطيف من أي اسم آخر.

تجتمع في هذا اللفظ البسيط معاني العهد والضمان والأمان، وتعطي لأهله ما يشبه الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة اليوم لرعاياها، فتمكنهم من التمتع بمختلف الحقوق والحريات، مثل المواطنين الآخرين³.

¹ - انظر: سمير فرقاني، مفهوم الأجانب في دولة الإسلام، أصنافهم وبعض حقوقهم، أوراق الملتقى الوطني وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص45.

- سفيان شبيرة، غير المسلمين في الجزائر، قراءة في النوازل الفقهية، أوراق الملتقى الوطني وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص244.

- حسين على حمد، مرجع سابق، ص43.

² - انظر: ربيع شمالل، واقعية أحكام الفقه الإسلامي في التعامل مع الأقليات غير المسلمة، أوراق الملتقى الوطني وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص. ص95-96.

³ - انظر: يوسف القرزاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص7.

على خلاف ذلك، يذهب فريق آخر من الفقهاء والمفكرين المعاصرين، على غرار راشد الغنوشي¹ وسليم العوا² وغيرهما، إلى أن اسم أهل الذمة قد تجاوزه الزمن، ويدعو إلى مراجعته وتجاوزه، واستبداله بمصطلح المواطنة أو الجنسية، من أجل إزالة الشبهات التي تثار حول موقف الفقه الإسلامي من المخالفين من جهة، ولأن هذا المصطلح يكون قد استنفذ غرضه التاريخي من جهة أخرى.

ويكتسب غير المسلمين صفة الذمة في المجتمع الإسلامي بطريقتين³، إما بالأصالة، أو بالتبعية، فاكتسابها عن طريق الأصالة يكون بالعقد الصحيح، والقرائن الدالة على رضاه بالذمة، مثل الإقامة في دار الإسلام، أو شراء المستأمن في دار الإسلام أرضاً خراجية، الزواج وغيرها. ويشترط فيمن يريد الحصول على هذه الصفة، كما يتبين من كلام الفقهاء جملة من الشروط، منها: الذكورة، الحرية، الإقامة، العقل، القدرة على حمل السلاح، واعتناق ديانة معترف بها، مثل المسيحية، واليهودية، الماجوسية، السامرية، الصائبة، على خلاف بين الفقهاء في ذلك، بين موسع ومضيق.

وأما اكتساب صفة الذمة عن طريق التبعية، فتنبت للأولاد الصغار، الزوجة، اللقيط، وغيرهم.

يضع عقد الذمة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي في مركز قانوني يعطيهم حقوقاً ويرتب عليهم التزامات، تتمثل حقوقهم في الضمان والحماية لأرواحهم، وأعراضهم وممتلكاتهم،

¹ - انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط2، المعهد العالي للفكر الإسلامي، د. م، 1984م، ص26.

² - انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط6، المكتب المصري الحديث، مصر، 1963م، ص. 56-57.

³ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص32 وما بعدها.

والحرية الدينية، وتتمثل التزاماتهم أساساً في دفع مقدار من المال يتوافق مع إمكانياتهم المالية إلى خزينة الدولة، يدعى الجزية، واحترام أحكام الإسلام ونظامه العام¹.

ويتميز عقد الذمة بأنه عقد يقع على التأييد، والإلزام في حق المسلمين، فلا يملك المسلمون نقضه، ما لم يظهر من الذمي ما يقتضي نقضه، بينما هو في حق الذمي عقد غير لازم، إذ يستطيع نقضه والتحلل من أحكامه متى شاء ذلك.

واختلف الفقهاء فيما ينتقض به عقد الذمة، فعند الحنفية ينتقض أساساً بإسلام الذمي، أو التحاقه بدار الحرب، أو غلبة الذميين على موضع لمحاربة المسلمين، أما غير الحنفية فقد أضافوا نواقض أخرى، مثل، الامتناع عن دفع الجزية، أو الطعن في الإسلام والقرآن، أو سب الله تعالى، أو قطع الطريق على المسلمين، إلخ².

02- المستأمنون: المستأمنون جمع مفردة مستأمن بكسر الميم، وهو الطالب لأمان، وبالتالي المستأمنون هم طالبوا الأمان³، الذين ليس بينهم وبين المسلمين عهد ولا ذمة، لكن أعطي لهم الأمان⁴، كرجل حربي دخل إلى بلاد الإسلام أو دار الإسلام ومجتمع المسلمين بأمان، سواء للتجارة، أو ليتعرف على الإسلام ويتعلم أحكامه، أو لأي غرض آخر مشروع، والأصل في هذه العلاقة بين المسلمين والمستأمنين من غير المسلمين قوله تعالى "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾" (سورة التوبة، الآية 6)⁵.

¹ - انظر: علي بن محمد الطيار، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ط2، فهرست الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1427هـ-2006م، ص47.

- علي حسن الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، مجلة التعريف بالإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر 1389هـ-1969م، ص65.

² - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص42-43.

³ - انظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مرجع سابق، ص11.

⁴ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص46-47.

⁵ - انظر: سمير فرقاني، مرجع سابق، ص46.

ومن أحكام عقد الأمان أنه عقد مؤقت بزمان وليس على التأييد والدوام كعقد الذمة، وأنه ينعقد بكل لفظ يدل عليه، سواء كان صريحا أو غير صريح، وأنه متى انعقد صار نافذا ملزما لأطرافه، وله أنواع عديدة¹، منها:

أ- الأمان المؤقت الخاص: وهو الأمان الذي يستطيع أن يعطيه كل فرد مسلم لفرد أو عشيرة أو قافلة صغيرة.

ب- الأمان المؤقت العام: وهو الذي يعطيه الخليفة أو الحاكم أو الإمام لجميع الحربيين، أو لجمع غير محدد منهم.

ج- الأمان بالموادعة: وهي المعاهدة مع غير المسلمين، وهذا النوع الراجح أنه لا يعطيه إلا الإمام أو نائبه.

د- الأمان بالعرف والعادة: كالأمان الذي يعطيه الرسول صلى الله عليه وسلم، أو ذلك الذي يعطى للتجار أو رجال الأعمال أو غيرهم.

هـ- الأمان بالتبعية: مثل الذي يعطى للأبناء الصغار، أو لزوجات المستأمن أو أبنائه أو غيرهم، على خلاف وتباين في آراء الفقهاء.

وينتقض عقد الأمان لأسباب من أبرزها، عودة المستأمن إلى داره؛ إذا كان في الأمان مفسدة؛ وضرر على الدولة الإسلامية وغيرها من الأسباب.

03- الحربيون: وهم الكفار الذين ليس بينهم وبين المسلمين عهد ولا حرمة لدمائهم وأموالهم².

04- المعاهدون: "هم الكفار يقيمون في دارهم أي في بلادهم، ويكون بينهم وبين المسلمين عهد على أن لا يقاتلوهم، أي بينهم وبين المسلمين اتفاقية عدم الاعتداء"¹.

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص 46-56.

² - انظر: سمير فرقاني، مرجع سابق، ص 46.

ثانياً- أصناف غير المسلمين باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة في التشريع الجزائري:

ليس هناك تنقيص على تصنيف معين لغير المسلمين، بصفتهم الدينية باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة في التشريع الجزائري، غير أن من يتتبع التشريع الجزائري في مختلف أحكامه يستطيع أن يجده يلحق بالأشخاص في علاقتهم بالدولة الأوصاف التي تلحقها عادة القوانين الوضعية الحديثة بالأشخاص في علاقتهم بالدولة، من مثل المواطن، والأجنبي، المعاهد، والمسالم، والمحارب، اللاجئ، وغيرها من الأوصاف، بغض النظر عن معتقدتهم الديني مسلمين كانوا أم غير مسلمين.

البند الثاني**أصناف غير المسلمين باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في الدولة.**

هناك تصنيف ثالث لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وهو التصنيف باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في الدولة الإسلامية، وما إذا كانوا يحوزون صفة المواطنة أم هم أجنب عن هذه الدولة، وهو ما ينبغي بحثه في الفقه الإسلامي (أولاً)، ثم في التشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- أصناف غير المسلمين باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في الدولة في الفقه

الإسلامي: إن البحث في أصناف غير المسلمين بهذا الاعتبار هنا، يرمي -أساساً- إلى تحديد نوعية الصفة التي يتمتعون بها، وهل هي صفة المواطن أم صفة الأجنبي؟

ف عند الحديث عن صفة غير المسلمين في الدولة في الفقه الإسلامي، هناك إشكالية تتردد بشكل دائم تقريباً، تتعلق بطبيعة هذه الصفة، بمعنى هل غير المسلمين الذين يعيشون في هذه الدولة مواطنون أم أجنب فيها؟ ما هو وضعهم في هذه الدولة على وجه التحديد؟ هذه

¹- انظر: سمير فرقاني، مرجع سابق، ص 45.

الإشكالية أفرزت اتجاهين رئيسيين على مستوى الفقه الإسلامي يتكئان على أدلة ومبررات شرعية وعقلية مختلفة.

فيذهب الاتجاه الغالب في الفقه الإسلامي في تكييفه لطبيعة علاقة الذميين بالدولة الإسلامية إلى أنهم مواطنون في هذه الدولة، يتقاسمون صفة الوطنية أو المواطنة مع المسلمين، ومن الفقهاء والباحثين الذين يمكن الاستشهاد بأرائهم هنا على سبيل المثال لا الحصر نذكر:

- **عبد الكريم زيدان:** يعرض عبد الكريم زيدان، في كتابه أحكام الذميين والمستأمنين، لمناقشة إشكالية طبيعة علاقة الذمي بالدولة الإسلامية، مقرراً أن دار الإسلام ليست خاصة بالمسلمين وحدهم، وإنما يقاسمهم فيها غيرهم من المستأمنين والذميين.

وقد انطلق في ذلك مما ذهب إليه الإمام الصنعاني¹ وغيره، بأن "الذمي من أهل دار الإسلام"، ليصل إلى استنتاج مفاده: أنه مادام الذميون يدخلون في عداد أفراد شعب دار الإسلام، بكل ما يترتب عن ذلك من تبعات، فهم إذن مرتبطون بالدولة الإسلامية بما يسمى برابطة الجنسية، التي تخولهم التمتع بمواطنة كاملة.

وقد علل منهجه هذا في الاستنتاج بالقياس على منهج الفقهاء قبله، الذين قاسوا وضع غير المسلمين على وضع المسلمين، وقالوا مادام المسلمون الذين ينتسبون لدار الإسلام يعني أنهم من أتباع هذه الدار ويخولهم ذلك حمل جنسيتها، فكذلك غير المسلمين الذين ينتسبون إلى دار الإسلام يعني هذا أنهم يتبعون هذه الدار يخولهم ذلك حمل جنسيتها².

- **يوسف القرضاوي:** عرض في كتابه 'غير المسلمين في المجتمع الإسلامي' لإشكالية علاقة الذمي بالدولة الإسلامية، ورأى أن هذه الذمة تعطي أهلها من غير المسلمين ما يشبه في

¹ - انظر: محمد بن إسماعيل أبو إبراهيم الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، ج4، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، 1427هـ-2006م، ص261.

² - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص63-64.

عصرنا 'الجنسية' السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها، فيكسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم، ويستخلص بناء على هذا الأساس أن الذمي من 'أهل دار الإسلام'، كما يعبر الفقهاء القدامى، أو من حاملي الجنسية الإسلامية كما يعبر المعاصرون¹.

- **علي بن عبد الرحمن الطيار**: تناول في كتابه 'حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية' إشكالية علاقة الذميين بالدولة الإسلامية، وتوصل إلى أن الذميين من دار الإسلام، ومن رعايا الدولة الإسلامية، وهم من حاملي جنسية الدولة الإسلامية².

- **محمد الزحيلي**: أوضح أن الدولة الإسلامية وخلال 14 قرناً من وجودها، كانت دوماً تعطي حق الانتماء والمواطنة والجنسية لكل مواطن مقيم على أراضيها، سواء كان مسلماً أو كتابياً، والجميع يتمتعون بالحقوق وأداء الواجبات على قدم المساواة، وفق ما ثبت في الحديث الشريف "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"³.

- **إبراهيم بن العمراوي بودوخة**: جزم أن الأمة أجمعت على أن القاطنين في الدولة الإسلامية على نوعين، مسلمون وذميون، غير أنهم جميعهم رعايا مواطنون للدولة، نافياً أن يوجد في أقوال الفقهاء، أو أفعال الخلفاء والولاة، ما يشير إلى اعتبار غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية (دار الإسلام) من الأجانب بالمفهوم القانوني والدستوري الحديث⁴.

والذين ذهبوا إلى هذا الاتجاه من الفقهاء والباحثين، وإن اتفقوا حول اعتبار الذمي مواطناً له حق الجنسية في الدولة الإسلامية، فهناك منهم من ميز بين المسلمين وأهل الذمة من حيث الحقوق، فرأوا أن الذميين قد لا يتمتعون بحقوق المسلمين ذاتها في الدولة الإسلامية.

¹ - انظر: يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص. 5-6.

² - انظر: علي بن عبد الرحمن الطيار، مرجع سابق، ص. 48.

³ - انظر: محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، 3، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، د. ت، ص. 321.

⁴ - انظر: إبراهيم بن العمراوي بودوخة، الجنسية في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها على غير المسلمين (أهل الذمة)، كتاب وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي في المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص. 362-363.

ممن عبر عن هذا الرأي الباحث السبتي بن ستيرة، الذي ذهب إلى أنه في إطار النظام الإسلامي يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف من الناس تقيم على إقليم الدولة، وهم: المسلمون، والذميون، والمستأمنون، ميز الذمي عن الأصناف الأخرى بكونه لا يدخل في صنف الأجانب وإنما يتمتع بجنسية دار الإسلام، التي تقوم على الإيمان أو الأمان، غير أنه يميز الذمي عن المسلم من حيث الحقوق، بكونه لا يتمتع بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلم، لأن بعض الحقوق تتطلب شرط العقيدة¹.

ويبررون رأيهم هذا، بكون دول العالم قديماً وحديثاً تختلف في حقوق المواطنة، وتتعدد أنظمتها في ضبطها²، وتفرق بين الوطنيين والمواطنين، فالمواطن هو من يتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية التي ينص عليها دستور الدولة، والوطني هو من يتمتع فقط بجنسية الدولة، دون أن تكون له حقوق سياسية كاملة³.

في مقابل هذا الاتجاه يذهب بعض الباحثين على غرار حامد سلطان وغيره، إلى أن غير المسلمين أجانب في الدولة الإسلامية، دون تمييز بين وضعيتهم، من ذميين، أو مستأمنين، أو محاربين، أو غيرهم.

ويبني عامة من يتبنى هذا الرأي قناعته على أساس مفاده أن معيار الانتماء إلى الدولة الإسلامية هي العقيدة وليس الجنسية، وبالتالي فإن صفة المواطن مقصورة على المسلم، أما غيره فهو الأجنبي داخل الدولة الإسلامية.

¹ - انظر: السبتي بن ستيرة، حقوق الأجنبي وآليات حمايتها في القانون الدولي لحقوق الإنسان، كتاب وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص. ص 405-406.

² - انظر: محمد الزحيلي، مرجع سابق، ص 320.

³ - انظر: علي بن عبد الرحمن الطيار، مرجع سابق، ص 88.

ويعترض باحثون على غرار إبراهيم بودوخة¹ على هذه الأطروحة بشدة، زاعمين أنها تقوم أساساً على الخلط بين الانتماء للأمة والانتماء للدولة، ومقدمين عدة حجج تبين تهاافتها، من أهمها:

- اختلاف المواطنين في بعض الحقوق السياسية لا يعني أنهم أجانب، وأن الدولة قد تلجأ إلى التمييز بين مواطنيها لا سيما منها الحقوق السياسية، ولا يعتبر ذلك مخرجاً لهم عن صفة المواطنة، أو اعتبارهم أجانب، بدليل أن هناك تجارب دولية في هذا الشأن، فالنساء في بعض الدول الخليجية يمتنعن من حق الانتخاب دون أن يחדش ذلك في انتمائهن للدولة، والمرأة في سويسرا كانت وإلى عهد قريب تمتنع عن عضوية المجالس النيابية، ولم يقل أحد أن ذلك مخرج لهن عن الانتماء للدولة.

- إن ما جرى عليه العمل في الإسلام، أن أهل الذمة لهم ما لنا وعليهم ما علينا، استناداً إلى أحاديث وآثار عديدة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن السلف.

ولا ريب أن هذا المبدأ يجعل غير المسلمين كالمسلمين تماماً في المساواة المتوازنة لا المساواة الحادة، كما يجعل من المستبعد اعتبار غير المسلمين أجانب، وذلك لأن الأجنبي لا يتمتع بالحقوق المدنية والسياسية نفسها التي يتمتع بها المواطن الكامل الجنسية دولياً.

- مبدأ الأمة الواحدة ذات الوطن المشترك، بحيث أن الوثيقة التي وقعها النبي صلى الله عليه وسلم بين ساكنة المدينة من المسلمين وغيرهم، تؤكد على بناء الأمة الواحدة، ذات الوطن المشترك، الذي يضم المسلمين وغير المسلمين، دون تمييز أو تفرقة.

- كفالة غير المسلمين من خزينة الدولة، كالمسلمين سواء بسواء، إذ كانوا يعطون من خزينة الدولة.

¹ انظر: إبراهيم بن العمرابي بودوخة، مرجع سابق، ص. 367-374.

- تملك غير المسلمين للأموال والعقارات كالمسلمين، فلو كانوا أجنب لما مكنوا من تملك العقارات والمباني في الدولة الإسلامية.

- فداء الأسرى منهم على حساب خزينة الدولة، حيث تقرر في الفقه الإسلامي أنه يجب الدفاع عنهم ولو بإعلان الحرب، واستنقاذهم من العدو، وفي حالة أسرهم ولو بافتدائهم من بيت مال المسلمين.

- تولية الوظائف في الدولة، إذ بإمكان الدمييين تقلد مختلف الوظائف السامية، مثل الوزارة وغيرها، ومن يراجع كتب التاريخ لا سيما السياسي والإداري منه، سيقف على أمثلة وشواهد عديدة عن دمييين تولوا مناصب سامية في الدولة الإسلامية.

ما يمكن أن يختار ويغلب في طبيعة علاقة أشخاص غير المسلمين بالدولة في الفقه الإسلامي، هو المذهب القائل بأنهم مواطنون لا فرق بينهم وبين المسلمين، سوى في تلك الفروق التي يمكن أن ينص عليها القانون النابع من العقد السياسي والاجتماعي الذي يرضيه الجميع، وذلك للاعتبارات الآتية:

- إن نصوص القرآن والسنة وإن ميزت المسلمين عن غيرهم في الدين والعقيدة فإنها لم تميزهم في الحياة، بل تناولت المجتمع الإسلامي كمجتمع منفتح على جميع البشر مهما اختلفت أديانهم وعقائدهم، ولذلك جاءت بدستور من الأحكام التي تضبط العلاقة بينهم في مختلف حلقاتها وأدوارها، من العائلة إلى الجوار إلى البيع إلى الشراء إلى السلم والحرب إلى غيرها من الحلقات والأدوار.

- إن علاقة المواطنة تقوم على رابطة الجنسية، التي هي رابطة قانونية سياسية، ترتكز على العقد السياسي والاجتماعي، الذي ارتضاه شعب الدولة لتنظيم حياتهم في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وليس رابطة دينية، وأن الخلط بين الرابطة القانونية

الجنسية والرابطة الدينية التي هي الأمة أو الملة، خلل منهجي ومعرفي وضحت علوم الدولة المختلفة في هذا العصر عواره.

- إن الدولة الإسلامية عاملت غير المسلمين كمواطنين عبر مختلف مراحل التاريخ، منذ وضع النبي صلى الله عليه وسلم أسسها الأولى، من خلال دستور المدينة وإلى يوم الناس هذا، فكانوا جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الإسلامي، وهو ما ينسف كل رأي أو تأويل أو دعوة لنزع صفة المواطنة عنهم.

ثانياً - أصناف غير المسلمين باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في الدولة في التشريع

الجزائري: يعتمد التشريع الجزائري كغيره من التشريعات الوضعية في التمييز بين المقيمين فوق الإقليم الجزائري، على معيار الرابطة القانونية والسياسية التي تربط الفرد بالدولة والتي هي الجنسية، انطلاقاً من هذا المعيار، فإن كل من يحمل الجنسية الجزائرية فهو مواطن جزائري، بغض النظر عن جنسه ومعتقده، وكل من لا يحمل هذه الجنسية فهو أجنبي، بصرف النظر عن جنسه ومعتقده، وهو ما يمكن الوقوف عليه من مراجعة قانون الجنسية الجزائري¹.

بناء على هذا، فإن علاقة غير المسلمين بالدولة مثل علاقة المسلمين بالدولة، فكل من حمل الجنسية الجزائرية من غير المسلمين فهو مواطن في هذه الدولة، وكل من لم يحمل الجنسية فهو أجنبي عن هذه الدولة.

¹ - الأمر رقم 70-86، المؤرخ في 17 شوال 1390هـ الموافق ل 15 ديسمبر 1970، المتضمن قانون الجنسية الجزائرية، الجريدة الرسمية، العدد 105، مؤرخ في 18 ديسمبر 1970م، المعدل والمتمم بالأمر 05-01، المؤرخ في 27 فيفري 2005م، الجريدة الرسمية، العدد 15، مؤرخ في 27 فيفري 2005م.

إن الدارس للتشريع الجزائري، يجده يمنع في المادة 19 من قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، استخدام الدين كأساس للتمييز بين الجزائريين، تماشياً مع ما جاء في الدستور، ووفاء بالالتزامات الدولية¹.

باستقراء نصوص هذا التشريع، وتتبع قواعده، نجد الفوارق بين المواطنين الجزائريين، المسلمين وغير المسلمين، في الحقوق والواجبات، تكاد تضيق إلى حدودها القصوى، فما عدا منصب رئيس الجمهورية الذي يشترط الدستور الإسلام للترشح إليه²، أو بعض القيود الواردة في الأحوال الشخصية، فيما يتعلق بالزواج والإرث وغيرها من المسائل، لا نكاد نعثر على ما يميز بين المواطنين من أتباع الديانات المختلفة في الجوانب الأخرى.

من خلال المقارنة بين موقف الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، في نظرتهم إلى علاقة أشخاص غير المسلمين بالدولة، يمكن الوقوف على نتيجتين اثنتين هما:

- إن الفقه الإسلامي كان أكثر تفصيلاً ودقة في تعريفه بـ 'غير المسلمين'، من التشريع الجزائري، حيث يجد الباحث تعريفاً محدداً لهذه الشريحة، وتصنيفاً دقيقاً لمعتقداتهم وأوضاعهم في الفقه الإسلامي، بينما لا يعثر في التشريع الجزائري سوى على الاسم دون وجود أي تعريف أو تصنيف، ويعد هذا الفارق في الميزان العلمي والمعرفي امتيازاً من الفقه الإسلامي وزيادة اهتمام واعتراف بهذه الفئة.

- يتفق كل من الفقه الإسلامي في الراجح من الآراء فيه، والتشريع الجزائري، في الاعتراف لغير المسلمين بصفة المواطن في الدولة، ما يجعلهم يتساوون مع شركائهم المسلمين في الحقوق والواجبات، ويجعلهم جزءاً لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي لهذه الدولة.

¹ - الأمر رقم 06-03، الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الجريدة الرسمية، العدد 12، مؤرخ في 1 مارس 2006م.

² - المادة 87 من الدستور الجزائري، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 82، الصادرة بتاريخ 30 ديسمبر 2020م.

المطلب الثاني

أصناف أديان غير المسلمين باعتبار علاقتهم بالدولة.

تتجلى علاقة الأديان بالدول في أشكال تنظيمية مختلفة، من المهم الوقوف عندها (الفرع الأول)، تمهيدا لمعرفة طبيعة علاقة الأديان الأخرى غير الإسلام بالدولة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري (الفرع الثاني).

الفرع الأول

الأشكال التنظيمية للعلاقة بين الدين والدولة.

إن الشكل التنظيمي للعلاقة بين الدين والدولة في أي بلد، قد يكون له أثر كبير على الحرية الدينية سلبا أو إيجابا، وعليه؛ فمن المفيد معرفة نوع الشكل التنظيمي الديني السائد، لمحاولة استشراف نوع الأثر الذي سيرتبه على هذه الحرية.

وقد أفرز التطور التاريخي شكلين للتنظيم الديني، هما: نظام الوصل بين الدين والدولة (البند الأول)، ونظام الفصل بين الدين والدولة (البند الثاني)، وإن معرفة هذين النظامين وتطبيقاتهما في مختلف الدول قديما وحديثا، وخاصة المعرفة بالتنظيم الديني السائد في الجزائر، من المعطيات التي قد تكون مهمة في المساعدة على تقييم وضع الحرية الدينية في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

البند الأول

نظام الوصل بين الدين والدولة.

التنظيم الديني الأكثر شهرة الذي ساد العالم من العصر القديم حتى اليوم، هو نظام الوصل بين الدين والدولة، وله عدة صور وتطبيقات، تختلف من حيث التداخل بينها من تجربة لأخرى، بين الوصل الكامل (أولا)، والوصل الناقص (ثانيا).

أولاً- الوصل الكامل: أو المطلق، وهو الوصل الذي يماهي بين الدين والدولة، ويجعل السياسة تذوب في السلطة الدينية، ويعطي الأولوية للسلطة الدينية على السلطة السياسية، فلا تظهر في الخارج إلا بشخصية واحدة، هي شخصية المؤسسة الدينية القوية، والمهيمنة على كل مظاهر الحياة، فالحاكم هو الله، أو يحكم باسم الله، والقانون السائد هو قانون الله، والسياسة المتبعة هي سياسة الله، وكل ما يصدر عن الحاكم يضاف إلى الله، ويطلع بطابع القداسة.

وقد عرف هذا النظام التطبيق في كثير من الدول من مختلف القارات والحضارات، سواء في المجتمعات القديمة مثل المجتمعات المسيحية، أين كانت سلطة الكنيسة هي السائدة، وحكمها هو النافذ، حتى القرن التاسع عشر¹، أو في المجتمعات المعاصرة مثل إيران وغيرها من الدول، التي تهيمن عليها المؤسسات الدينية عن طريق أفكارها والنفوذ الذي يتمتع به رجالها في السلطة².

ثانياً- نظام الوصل الناقص: أو النسبي، وهو نظام ظهر بعد تلاشي النظام الأول، ويقوم على الجمع بين السلطة والدين بدل التماهي والمزج بينهما، وذلك عن طريق التمييز بين الدين والسلطة، وإبراز شخصية الدولة، واعتبار الدين هوية للدولة وبعدها من أبعادها الجوهرية، وليس مهيمنا عليها³.

ويسود هذا النظام في الكثير من دول العالم، منها العربية على غرار المغرب التي ينص دستورها على أن "الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية"⁴، أو تونس التي ينص دستورها لسنة 2014 في الفصل الأول على أن "تونس دولة حرة، مستقلة،

¹- انظر: نهار فائزة مالطي، حرية الديانة بين النظرية والتطبيق، مذكرة ماجستير في القانون العام، جامعة تلمسان، 2005م-2006م، ص8.

²- المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، سلسلة العلاقات بين الدين والدولة، الكراسات الأساسية لبناء الدستور، 2014م، ص7.

³- انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴- الفصل 6 من الظهير الشريف رقم 157-96-1، صادر في 23 جمادى الأولى 1417هـ الموافق ل 7 أكتوبر 1996م، المتضمن دستور المملكة المغربية.

ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها"¹، أو الجزائر التي ينص دستورها في المادة الثانية على أن "الإسلام دين الدولة"².

كما توجد الكثير من الدول الغربية تتبع هذا النظام، على غرار اليونان التي ينص دستورها في المادة الثالثة على أن "الديانة الشائعة هي ديانة الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية للمسيح"³، والدنمارك التي ينص دستورها في المادة الرابعة -كذلك- على أن "الكنيسة الإنجيلية اللوثرية الكنيسة الرسمية في الدنمارك"⁴، وغيرها من الدول⁵.

وفي ظل هذا النظام، نجد في بعض الأحيان الدولة تعطي لإحدى الديانات دورا ساميا وإن لم تعترف بها كديانة رسمية لها، وخير مثال على ذلك مرتبة الديانة اليهودية في إسرائيل أين تعتبر هوية الدولة⁶، وفي أحيان أخرى تعترف بعدة ديانات في الوقت نفسه، وتعمل على بناء علاقات معها كلها، من خلال إعطائها المساعدات، أو إلزام أتباعها بالمساهمة المالية لصالح الكنيسة التي يعترف بها، على غرار ما هو معمول به في الجمهورية الفدرالية الألمانية⁷.

¹ - دستور الجمهورية التونسية، الصادر في 27 جانفي 2014م، الرائد الرسمي، مؤرخ في 10 فيفري 2014م.

² - مرسوم رئاسي رقم 20-442، مؤرخ في 15 جمادى الأولى 144هـ الموافق لـ 30 ديسمبر 2020م، يتعلق بإصدار التعديل الدستوري المصادق عليه في استفتاء 1 نوفمبر 2020م، الجريدة الرسمية، العدد 8، مؤرخ في 30 ديسمبر 2020م.

³ - دستور 11 جوان 1975م، المعدل ثلاث مرات في 1986، و2001، و2008.

⁴ - دستور 1953م، الموقع الإلكتروني:

https://www.constituteproject.org/constitution/Denmark_1953.pdf?lang=ar

تاريخ الاطلاع 11 أوت 2022م.

⁵ - انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص9.

⁶ - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁷ - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البند الثاني

نظام الفصل بين الدين والدولة.

هو ما يعبر عنه بلفظ العلمانية أو اللائكية (laïque)، والذي جاء كنتيجة لجمود سلطة الكنيسة، وعدم توافقها مع التطورات العلمية، وارتفاع دعوات تحرير الأخلاق والمجتمع والدولة من هيمنة الدين، التي نادى بها من يسمون برواد التنوير الغربي، من أمثال: باسكال، ودوركايم، وديكارت، وفولتير، وغيرهم.

ويعود ظهور كلمة (laïque) إلى القرن 13م، لكنها لم تستعمل بمفهومها السياسي إلا في القرن 16م، بعد أن أصبحت النظرية السياسية وبالتالي الدولة في المجتمعات الغربية قادرة على التفكير بصفة مستقلة حول المسائل الدينية، وقد تجذرت وتكرس العمل بها مع الزمن حتى أصبحت اليوم تمثل 'قيمة الجمهورية' بتعبير أحد الباحثين الفرنسيين¹، أي المبدأ الأعظم في بناء وتنظيم الكثير من المجتمعات لاسيما الغربية منها.

ويقصد باللائكية من الناحية السياسية استقلالية الدولة والمرافق العامة عن الكنيسة، حسبما يستفاد من التعريفات المختلفة، سواء تلك التي جاءت بها المعاجم، أو تلك الصادرة عن اجتهادات الفقهاء، وبالتالي إبعاد الدين عن الشأن العام، وحصره في الحيز الخاص بالأفراد².

فقد عرفها معجم (la vocabulaire juridique) على أنها: "مبدأ تتميز به دولة تكون فيها كل الاختصاصات السياسية والإدارية ممارسة من قبل سلطات لائكية، بدون مشاركة أو تدخل السلطات الكهنوتية وبدون تدخلها (الدولة) في المسائل الدينية"¹.

¹-yves gaudement. La laïcité. Forme française de la liberté religieuse. Dans administration et éducation 2015/4(n148). Pages 111-120. Editions association française des acteur de leducation.iss o222-674x. doi 10.3917/ad med.148.0111

²- Dominique le tourteau la laïcité a l'épreuve de l'Islam le cas du port du foulard islamique dans l'école public en frêne revue général de droit volume 28 numéro 2. Juin 1997

وهي عند (Ferdinand Buisson)، وهو أحد أبرز منظري العلمانية في فرنسا على أنها: "النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة، والسياسة المنهجية لتصفية المضمون الديني في التعليم والقانون"².

وفي تشبيهه (J. Boubérot) في كتابه "Lai cité entre passion et raison" هي مثل المثالث، الضلع الأول يتعلق بخاصية اللائكية وعدم تسلط الدين أو أي نوع آخر من المعتقدات على الدولة، وحرية الضمير والعبادة والعقيدة في التطبيق المجتمعي وليس على الصعيد الفردي، والمساواة في الحقوق بين الأديان والمعتقدات في الواقع والتطبيق وليس على المستوى النظري فقط³.

وفي اللغة الإنجليزية يقابل كلمة (laïque) الفرنسية كلمة (secularisme)، التي تتباين بعض الشيء عن الكلمة الفرنسية (laïque)⁴.

ففي قاموس Oxford كلمة (secular) تعني "ينتمي للحياة الدنيا أي مدني وزمني غير كهنوتي وغير ديني"، وتعرف كلمة (secularisme) على أنها العقيدة التي تذهب إلى أن الاختلاف لا بد أن يكون لصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى التي لها صلة بالدين والعقيدة⁵.

¹ - G. Corno, vocabulaire juridique, guin P. U. F, coll. Quardige, 2003, cité par G. Koubi, le juje administratif et la liberté de religion, R. F. D. A, n° 6, 2003, p1055.

² - انظر: عادل جندي، العلمانية في العالم العربي، الموقع الإلكتروني: <http://www.mondipolar.com>، تاريخ الاطلاع: 2022/01/14م.

³ - انظر: المرجع نفسه.

- نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص12.

⁴ - انظر: عادل جندي، مرجع سابق.

⁵ - انظر: المرجع نفسه.

- نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص13.

لقد أنتجت السياقات والظروف التي طبقت فيها هذه الكلمة عدة صور لفصل الدين عن الدولة منها: نظام الفصل الصلب (أولاً)، نظام الفصل اللين (ثانياً)، نظام نفي الدولة للدين (ثالثاً)، نظام الفصل التفضيلي لأحد الأديان (رابعاً).

أولاً- نظام الفصل الصلب: حيث تعترف الدولة بالحق في الحرية الدينية، وتصوره في الحياة الشخصية والخاصة، لكنها تقف موقفاً متحفظاً من التدين العام، وتتنظر إليه كتهديد لمبدأ علمنة الدولة، فلا تسمح له بالظهور، مثلما هو معمول به في فرنسا، التي تعمل على حصر المظاهر العلنية للانتماء الديني في الأماكن العامة¹.

ثانياً- نظام الفصل اللين: ويعني حيادية الدولة فيما يتعلق بأمور الدين، من حيث إنها لا تؤيده، ولا تنتقده، وتقيم تمييزاً بين القيم والمعتقدات الدينية، ولا تمول الدين أو تروج له، ليس بغرض حماية الدولة من مظاهر التدين كما هو الشكل الأول، بل من أجل أن تشكل بوتقة يمكن للمصالح الدينية المختلفة أن تتعايش فيها بحرية، وتتشارك مع بعضها البعض في الحياة الاجتماعية على قاعدة من المساواة.

وذلك مثلما هو معمول به في الولايات المتحدة، التي ينص دستورها لعام 1787م على أنه "لن يكون أي تصريح بالديانة لتولي الوظائف أو الأعباء العامة"، ويمنع التعديل الأول من إعلان الحقوق الأمريكي bill of rights شرطة الكونغرس من التشريع حول تنظيم ديانة ما أو منع ممارستها، ولا تقيد حرية تعبير الشخصيات العامة عن تدينها في مختلف المناسبات الرسمية وغير الرسمية، مثل استهلال نجل الرئيس لمنصبه بالصلاة أو تأدية مسؤولو الدولة القسم على كتاب ذي محتوى ديني، وهذا من باب الاختيار الشخصي أو من باب العرف، وليس من باب إنه إجراء يفرضه القانون².

¹ - انظر: المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، سلسلة العلاقات بين الدين والدولة، الكراسة الأساسية لبناء الدستور، مرجع سابق، ص4.

² - انظر: المرجع نفسه، ص5.

ثالثاً- نظام معاداة الدولة للدين: وهو النظام الذي تتبنى فيه الدولة الإلحاد كإيديولوجيا وكعقيدة ولو غير رسمية، ولا تكتفي فيه بفصل الدين عن الدولة وإنما تعمل على نفي الدين وإقصائه.

وساد هذا النظام في الدول ذات النزعة الاشتراكية والشيوعية، مثل الاتحاد السوفياتي سابقاً، الذي نص دستورها في مادته 124 بأن "حرية ممارسة الديانات، وحرية الدعاية المضادة للديانات، معترف بها لكل المواطنين"¹، ودول أخرى مثل، الفيتنام والصين واليابان وغيرها².

رابعاً- نظام الفصل التفضيلي لأحد الأديان: وهو النظام الذي تتسم فيه الدولة بعلاقات تفضيلية مع إحدى الديانات رغم إقرارها لنظام الفصل، ويسود هذا النظام في الدول الكاثوليكية في أوروبا³، على غرار إسبانيا⁴، البرتغال⁵، إيطاليا⁶ وغيرهم.

الفرع الثاني

طبيعة علاقة الدين بالدولة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

إن دراسة طبيعة علاقة الدين بالدولة تهدف إلى الوقوف على أسرار وخبايا علاقة الدين بالدولة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، والحديث هنا يشمل الدين بصفة عامة فيتناول علاقة الإسلام بالدولة (البند الأول)، كما يتناول علاقة غير الإسلام بالدولة (البند الثاني).

- انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص114.

¹ -J. Robert, J. Ouffar, droit de Lhomme et libertés fondamentales, montchrestie, coll. Domat, Paris, 7 em éd, 1999, p589.

- نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص14.

² -Encyclopedia universalis, op. cit.

³ -Encyclopedia universalis, ibid.

- نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص15-16.

⁴ - بمقتضى دستور 27 ديسمبر 1978م.

⁵ - بمقتضى دستور 2 أفريل 1976م.

⁶ - بمقتضى دستور 27 ديسمبر 1947م.

البند الأولعلاقة الإسلام بالدولة.

يحتل الإسلام مكانة مركزية في حياة المجتمع الإسلامي، فهو يدخل في تنظيم تفاصيل حياة الناس، لذلك من الضروري هنا استجلاء العلاقة التي تربطه بالدولة في كل من الفقه الإسلامي (أولاً) ثم التشريع الجزائري (ثانياً) للوقوف على شكل تلك العلاقة فيها ومعرفة الفروق والموافقات بينهما في ذلك.

أولاً- علاقة الإسلام بالدولة في الفقه الإسلامي: إن الباحث في العلاقة بين الإسلام والدولة في الفقه الإسلامي، يجد اختلافاً وتبايناً في ذلك بين مدرسة المتقدمين والمعاصرين، فالفقه الإسلامي المتقدم لم يعرف الحديث عن الدولة كشخص اعتباري أو قانوني، وعن علاقة الإسلام بالدولة كما هو مطروح في الفقه السياسي والدستوري الحديث، وإنما عرف الحديث عن مؤسسة الخلافة أو الإمامة وعن وظائفها باعتبارها سلطة حكم وقرار، ومن يستقرأ ذلك الفقه فإنه لا يقف على أي تمييز أو فرز بين الدين والدولة، فقد تناول الموضوع بشكل متداخل ومندمج، يصعب التفريق فيه بين الدين والدولة.

أما الفقه الإسلامي الحديث، فإن من يستقرؤه، يقف على مذاهب متعددة من هذه القضية، فهناك المذهب التقليدي المحافظ الذي يتماهى مع الموقف الفقهي القديم، ويتناول موضوع الدين والدولة بمعنى واحد لا يميز فيه بينهما، ويتبناه فقهاء جبهة التيارات التراثية السلفية، وهناك المذهب الإصلاحى الحديث الذي يميز بين الإسلام والدولة، ويرى أن العلاقة بين الإسلام والدولة هي علاقة الكائن المؤسسي التنظيمي بمرجعتيه، بمعنى أن الدولة هي شخص قانوني مؤسسي ينشئه البشر، أما الإسلام فهو دين الله الذي أنزله على رسوله، وهو مرجعية الدولة، ويمثله فقهاء جبهة الاتجاه الإصلاحى الحديث الذي يحاول الاستفادة من النظم السياسية والإدارية الحديثة في إطار القيم والمبادئ الإسلامية، وهناك المذهب الذي يجنح إلى

التمييز الواسع أو الفصل بين الدين والدولة، ويعتقه فقهاء وباحثو جبهة الاتجاه العلماني مثل علي عبد الرازق ومن على شاكلته من رموز النخب الحداثية.

ومهما كانت المواقف والاجتهادات، فإن ما هو بارز من خلال الاجتهادات الفقهية، والتجربة التاريخية، أن هناك علاقة قوية بين الإسلام والدولة، فمعظم الفقه الإسلامي قديماً وحديثاً يؤكد على أن بناء الدولة في المجتمعات الإسلامية جزء من الدين، وأن الإسلام يحث على إقامة الدولة، هذه الأخيرة من وظائفها حراسة الدين وسياسة الدنيا، والشريعة الإسلامية ينبغي أن تكون هي المصدر الأساسي للتشريع في الدولة، وأنه من واجب الدولة الحرص على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والحرص على حماية الدين والدفاع عنه بكل الوسائل الممكنة بما في ذلك إعلان الحرب والجهاد عندما يكون ذلك هو الخيار الوحيد لتحقيق الغاية¹.

غير أن ما يؤكد عليه الفقه الإسلامي هنا، هو أن هذه العلاقة القوية بين الإسلام والدولة، لا تعني أن الدولة مقدسة، أو أن الحاكم مقدس، ولا التصرفات التي تصدر عنه مقدسة، بل إن هذه الدولة تظل دولة مدنية²، يقيمها ويتصرف باسمها ولحسابها البشر، وتظل قراراتهم وتصرفاتهم نسبية، قابلة للمراجعة والنقد والتقويم، والسلطة الدينية ليست من الشريعة فحسب³، أكثر من ذلك هي عدوان على الدين والإنسانية، من حيث إنها تقصي الدين وتحل محله بما ينسف رسالته التي جاءت لتحرير الإنسان، وتتفي الوسطاء بينه وبين الله، ومن حيث إنها تتصب أعضاءها أوصياء على الآخرين، وتفتح باب السيطرة عليهم، وتفتح باب التكسب والفساد الأخلاقي باسم الدين، وتحتكر سلطة تأويل النصوص الدينية، وتمنع أي محاولة للاجتهاد في تأويلها يمكن أن تتم خارج منطقتها⁴.

¹ - انظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1997م، ص.ص 13-21.

² - انظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص 30.

³ - انظر: محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2011م، ص 94.

⁴ - انظر: سعد الدين الهلالي، مرجع سابق، ص.ص 310-311.

ولهذه العلاقة القوية للإسلام بالدولة أثر إيجابي على الحرية الدينية، وليس سلبي كما قد يتوهم البعض، بحيث إن الإسلام يرسى دعائم الاختلاف وحرية المعتقد والدين، وليس أمام الدولة في هذه الحالة سوى تطبيق أحكام الشريعة، والوفاء بالتزاماتها اتجاه رعاياها من غير المسلمين، وإلا كان تصرفها غير مشروع، كما سيتبين لاحقاً.

ثانياً - علاقة الإسلام بالدولة في التشريع الجزائري: القاعدة التي حكمت العلاقة بين الإسلام والدولة في المنظومة القانونية الجزائرية على الدوام، هي قاعدة الإسلام دين الدولة، فقد تم التنصيص عليها في كل الدساتير التي عرفت الجزائر بعد استقلالها واستعادة سيادتها الوطنية، حيث ورد النص عليها في المادة 4 من دستور 1963م¹، وفي المادة 2 من كل الدساتير التي عرفت الجزائر بعد ذلك².

وقد تم التأكيد على هذه القاعدة في المادة الثانية (2) من قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وذلك بمناسبة تقريرها لحرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، حيث جاء فيها "تضمن الدولة الجزائرية التي تدين بالإسلام حرية ممارسة الشعائر الدينية، في إطار احترام أحكام الدستور، وأحكام هذا الأمر، والقوانين والتنظيمات السارية المفعول"³.

¹ - دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1963م، الجريدة الرسمية، العدد 64، مؤرخ في 10 سبتمبر 1963م.

² - وهي: دستور 1976م (دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1976، الجريدة الرسمية، العدد 94، مؤرخ في 22 نوفمبر 1976م).

- دستور 1989م (دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1989، الجريدة الرسمية، العدد 9، مؤرخ في 1 مارس 1989م). دستور 1996م.

- دستور 2016 (التعديل الدستوري رقم 16-01، مؤرخ في 6 مارس 2016م، الجريدة الرسمية، العدد 14، مؤرخ في 7 مارس 2016م). ودستور 2020.

³ - المادة الثانية من الأمر رقم 06-03، الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، مصدر سابق.

وإن الدارس لتلك المنظومة يقف على عدد من الاعتبارات التي يفهم منها ما يشبه تقديم التبريرات على الأخذ بتلك القاعدة من أبرزها الاعتبار التاريخي (01)، الاعتبار الوظيفي (02) والاعتبار العددي (03).

01- الاعتبار التاريخي: حيث نصت ديباجة دساتيرها على أن "الجزائر أرض الإسلام..."¹، وفي هذا الاعتبار تثمين للوجود التاريخي الطويل للإسلام في أرض الجزائر، بحيث كان هو الديانة السائدة والمهيمنة لأكثر من 14 قرن من الزمن، ما جعله -كما تضيف تلك الديباجة الدستورية- من المقومات الأساسية للهوية الجزائرية².

02- الاعتبار الوظيفي: حيث يقر ميثاق 1976 على أن الشعب الجزائري تحصن بالإسلام دين النضال والصرامة والعدل والمساواة، واحتفى به في أحلك عهود السيطرة الاستعمارية، واستمد منه تلك الطاقة المعنوية، والقوة الروحية التي حفظته من الاستسلام لليأس، وأتاحت له أسباب الانتصار³.

03- الاعتبار العددي: إذ يشكل الإسلام ديانة الأغلبية الساحقة من المواطنين، فإن التركيبة الدينية للشعب الجزائري تبرز أن ما يقارب 98% من الجزائريين مسلمون سنيون على المذهب المالكي، مع وجود أقلية تعتنق المذهب الإباضي في وادي ميزاب بغرداية خاصة، وشتات من أديان ومذاهب أخرى، على غرار المسيحية واليهودية والأحمدية وغيرها في مختلف ولايات الوطن⁴.

أمام هذا الواقع لا لوم على أي دولة تختار الاعتراف بالحقيقة، وتكريس ديانة السواد الأعظم من مواطنيها، والتتصيص عليها في صلب دساتيرها، وإعطائها المكانة اللائقة بها.

¹ - ديباجة دستور 2016 وغيره.

² - ديباجة دستور 2016 وغيره.

³ - انظر: المرجع نفسه.

⁴ - انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص. ص 97-98.

وما ينبغي أن نعرض له هنا هو أن مواقف الباحثين قد تباينت حول إشكاليتين هما:
المراد من عبارة "الإسلام دين الدولة"؟ وأثرها على الحرية الدينية؟

فبالنسبة للإشكالية الأولى، فقد اعتبر بعض الباحثين أن عبارة "الإسلام دين الدولة" غامضة تحتاج إلى إيضاح، لبيان إن كان المراد منها اعتماد الإسلام كإيديولوجيا وبالتالي تصنف الدولة ضمن الدول التيقراطية؟ أم يراد منها أنها مرجعية عليا لا ينبغي لها أن تخالفها أو تتناقض معها؟ أم يراد منها معنى آخر؟ بينما اعتبر البعض الآخر العبارة واضحة ولا تحتاج إلى بيان.

وتبعاً لاختلافهم حول المراد منها اختلفت مواقفهم حول جدوى الأخذ بها فانقسموا إلى اتجاهين؛ معارض، ومؤيد.

فالإتجاه المعارض، يرى أن عبارة "الإسلام دين الدولة"، إضافة إلى كونها مناقضة لمبدأ المواطنة، فهي عبارة غامضة، وغير منطقية، من منطلق أن مصطلح الإسلام لديه يقع على الأفراد وليس على الدول والمؤسسات، فالدولة شخص قانوني، لا تستطيع أن تقوم بمقتضيات الإسلام، من الشهادة والصلاة والصيام والحج وغيرها، وهو ما يدفع إلى حمل العبارة على المجاز أكثر من حملها على الحقيقة، وحتى عندما يتم حملها على المجاز فإن التساؤل يبقى مطروحا حول معناها، هل المراد أن العبارة تحدد المرجعية العليا للتشريع وغيره، أم أنها عبارة رمزية لا تعد أن تكون إشارة إلى الانتماء إلى الحضارة الإسلامية؟ فإذا كانت تعني تحديد المرجعية العليا في التشريع، فهذا يصعب كل ما في الدولة بالطابع الإسلامي بما في ذلك المواطنين غير المسلمين، باعتبار الجميع يقع تحت مظلة الدستور، وهو ما يرجح أن هذه التسميات مجرد مثال أعلى، وأن تصنيف الدول لا يتم على أساس الديانة، وإنما على أساس مواقف محددة، مثل دور الدولة في الاقتصاد، ودوره في القطاع الخاص، ودوره في المجتمع المدني، وفي الضرائب وفي التعليم، وغيرها من الجوانب، التي يمكن أن تصنف الدولة في اليمين أو اليسار أو الوسط، وأن وصف الإسلام لا يعتبر مع هذه التصنيفات، ولا يتضح معناه

إلا بإضافة وصف آخر، مثل دولة إسلامية يسارية أو يمينية، أو غيرها، وإلا كانت العبارة غير مفهومة¹.

وأما الاتجاه المؤيد، فيرى أن إدراج عبارة "الإسلام دين الدولة" في صلب الدساتير ليس من بدع الدول الإسلامية، بل له سوابق لدى دول كثيرة في العالم، على غرار السويد والدنمارك في أوروبا، وبوليفيا وبيرو في أمريكا اللاتينية، وفي دساتير بعض دويلات الولايات المتحدة الأمريكية مثل ولاية ماساشوست² ... إلخ.

وإن نسبة الفعل -كالدين وغيره- لشخص معنوي أمر شائع ولا نكير فيه، وأما كون عبارة الإسلام دين الدولة مناقضة لمبدأ المواطنة، فهو اعتراض ينسفه الدستور نفسه، الذي يرسى قواعد المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات أمام القانون، وأن الدستور الذي تتكامل مواده وقواعده ولا تتناقض، ينص على أن الإسلام دين الدولة من جهة، وينص على المساواة بين المواطنين، وعلى حرية المعتقد من جهة أخرى، وهو ما يجعل القراءة التكاملية لمواد الدستور تفهم عبارة الإسلام دين الدولة في إطار احترام المواطنة وحرية المعتقد³.

إن معرفة المعايير التي تحقق إسلامية الدولة، هو الذي يحدد معنى عبارة الإسلام دين الدولة الواردة في الدستور الجزائري، وفي غيره من الدساتير التي تنص على ذلك.

ويرأي هذا الاتجاه، فإن المعايير التي من شأنها أن تساهم في تحديد معنى عبارة الإسلام دين الدولة لا تخرج عن ما يأتي:

¹ - انظر: إبراهيم غرابية، معنى الإسلام دين الدولة، تاريخ النشر: 29 فيفري 2012م، الموقع الإلكتروني: alghad.com، تاريخ الاطلاع: 2019/04/30م.

² - انظر: غماري طيبي، واقع الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية، الشعائر الدينية حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون، بحوث الملتقى الدولي المنعقد يومي 10/11 فيفري 2010م، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2011م، ص. ص. 298-299.

³ - انظر: علا مصطفى عامر، الإسلام دين الدولة في الدساتير المصرية، جريدة الأهرام، العدد 45520، ليوم 24 يوليو 2011، الموقع الإلكتروني: www.ahram.org، تاريخ الاطلاع: 2019/04/30م.

- المعايير السياسية التي تتعلق بالتركيبة الديمغرافية، بحيث يكون معظم سكان الدولة يدينون بالإسلام.

- معيار ديانة رئيس الدولة، فتكون دولة إسلامية إذا اشترط دستور تلك الدولة أن تكون ديانة رئيس دولتها إسلامية.

- المعيار التشريعي، فتتجسد عبارة "الإسلام دين الدولة" إذا كانت القوانين والتشريعات التي تحكم الدولة منبثقة من الإسلام أو مصدرها الإسلام.

ولأن هذه المعايير بمفردها يمكن انتقادها، وتبقى قاصرة عن تحديد المراد من عبارة الإسلام دين الدولة، فإن هناك من يذهب إلى اعتماد المعيار المركب الذي يأخذ بالجمع بين هذه المعايير كلها، وعلى أساسه تعني عبارة "الإسلام دين الدولة" أن يكون أغلبية سكان تلك الدولة مسلمون وحكامها مسلمون، ومنظوماتها التشريعية مستمدة من الإسلام¹.

ونحن إذ نتحدث عن علاقة الإسلام بالدولة في التشريع الجزائري، يمكننا القول أنه ليس هناك تعريف جاهز لعبارة "الإسلام دين الدولة" في هذا التشريع، لكن عملية استقراء نصوصه المختلفة تكشف عن تطبيقات عديدة لهذه القاعدة في مختلف فروعها، من شأنها أن ترشد للمعنى الذي يريده التشريع الجزائري من تلك القاعدة.

فالإسلام من خلال الدستور الجزائري قيد على تقلد منصب رئيس الجمهورية، فلا يترشح لهذا المنصب إلا المترشح الذي يدين بالإسلام²، وهو قيد على سلوك وتصرفات هذا الرئيس في الحكم، بحيث يجب عليه احترامه وتمجيده، حسب ما جاء في نص اليمين الدستورية التي

¹- انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص 101.

²- الدستور الجزائري، المادة 87، مصدر سابق.

يؤديها رئيس الجمهورية¹، وهو قيد على نشاط وتصرفات مؤسسات الدولة، بحيث لا يجوز لها أن تقوم بالسلوك المخالف للخلق الإسلامي².

وهو قيد أيضا على تأسيس الأحزاب ونشاطها، فلا جواز في تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني³، حماية للدين من الاستغلال السياسي، كما لا يجوز تأسيسها على أهداف مناقضة للخلق الإسلامي حسب قانون الأحزاب⁴، وهي ملزمة بنص المادة 46 من هذا القانون باحترام ثوابت الأمة التي يعد الدين الإسلامي إحدى دعائمها الرئيسية في إطار نشاطاتها⁵.

كما اعتبرت المادة الأولى من القانون المدني الشريعة الإسلامية مصدرا احتياطيا من مصادر هذا القانون، حيث تنص على أنه "يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها، وإذا لم يوجد نص تشريعي حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية"⁶.

لم يكتف قانون الأسرة بالاستمداد من الشريعة الإسلامية فحسب بل جعلها مرجعية له، إذ أحالت المادة 222 منه على أحكامها فيما لا نص فيه، حيث نصت على أنه "كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية"⁷.

¹ - الدستور الجزائري، المادة 90، مصدر سابق.

² - المصدر نفسه، المادة 11.

³ - المصدر نفسه، المادة 57.

⁴ - المادة 8، من القانون العضوي رقم 12-04، مؤرخ في 12 ديسمبر 2011م، المتضمن قانون الأحزاب السياسية، الجريدة الرسمية، العدد 2، مؤرخ في 5 جانفي 2012م.

⁵ - المصدر نفسه، المادة 46.

⁶ - الأمر رقم 75-20 المؤرخ في 26 سبتمبر 1975م، المتضمن القانون المدني، المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية، العدد 78، مؤرخ في 03 سبتمبر 1975م.

⁷ - القانون رقم 84-11، المؤرخ في 9 جويلية 1984م، المتضمن قانون الأسرة الجزائري، المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02، المؤرخ في 27 فيفري 2005م، الجريدة الرسمية، العدد 15، مؤرخ في 27 فيفري 2005م.

هذه التطبيقات وغيرها تبرز أن التشريع الجزائري أخذ بقاعدة "الإسلام دين الدولة" ليس كشيء رمزي، وإنما كهوية للمجتمع والدولة، ومرجعية للتشريع، وكقيم حاكمة وناظمة لنشاط المؤسسات الإدارية، والفعاليات الحزبية والمدنية وغيرها، وهو مفهوم يضع الدولة الجزائرية ضمن الدول المعتدلة في موقفها من الدين، فلا هي بالدولة التيقراطية التي تتماهى فيها المؤسسة السياسية مع المؤسسة الدينية، والنشاط السياسي بالنشاط الديني، ولا هي بالدولة اللاتكزية التي تفصل الدولة عن الدين.

وبالنسبة للإشكالية الثانية، فقد وقع خلاف بين الباحثين والفاعلين الحقوقيين حول أثر تبني قاعدة "الإسلام دين الدولة" على الحرية الدينية، فهناك من يرى أن اتخاذ الدولة الإسلام دينا لها له أثر سلبي على الحرية الدينية، وبين من يرى أن اتخاذ الدولة الإسلام دينا لها ليس له أثر سلبي على الحرية الدينية.

فالاتجاه الأول، يذهب إلى أن اتخاذ الدولة الإسلام دينا لها يعتبر أمرا مخلا بالحياد الديني، ومساسا بمبدأ المواطنة، والمساواة بين المواطنين، وهو مبدأ يخدم المنتمين لديانة الدولة، ويضعهم في مركز أسمي من غيرهم، من أهل الأديان والمعتقدات الأخرى في الدولة¹، ويكرس الاضطهاد الديني²، ولا يمكن القول بوجود حرية للرأي أو المعتقد أو الدين، عندما تكون الدولة تعتنق عقيدة رسمية، أو تركز إلى مذاهب أو أديان تعتبرها مرجعية لها، وفي هذه الحالة ستقوم باستبعاد كل المواقف المخالفة للمسلمات المعلن عنها، لأنها ترى فيها خطرا يهدد الأسس التي قامت عليها³.

أما الاتجاه الثاني، فيذهب إلى أن تبني الدولة دينا معيناً وإعلانه دينا للدولة لا يمس بمبدأ الحرية الدينية، ولا يمنع قيام مجتمع ديمقراطي يرسى قواعد الحرية والاختلاف إذا كان

¹ - انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص 104.

² - انظر: حليلة ابروك، الإسلام دين الدولة، هل المغرب دولة دينية؟ الموقع الإلكتروني: www.magrebvoice.com، تاريخ الاطلاع: 30 أبريل 2019م.

³ - انظر: موريس نخلة، مرجع سابق، ص 207.

هناك دستور يضمن حرية المعتقد والديانة، ويكرس حق ممارسة الشعائر الدينية، وكانت هناك منظومة قانونية منظمة للحقوق والحريات¹، وزيادة على ذلك فإن وجود عبارة "الإسلام دين الدولة" هي حجة وبرهان على وجود إقرار ضمني بوجود أديان أخرى، وأن الإسلام يحترم حرية المعتقد، قبل أن تكون حجة أو برهان على نفي وجود أديان أو معتقدات أخرى.

ما يمكن أن يرجح هو أن ضمان الحرية الدينية في بلد من البلدان لا يعود في المقام الأول لطبيعة العلاقة بين الدولة والدين من حيث الاتصال أو الانفصال، بقدر ما يعود لمدى وجود القوانين والأنظمة التي تقر بوجود الدين أصلاً، وبوجود أديان أخرى إلى جانب ديانة الدولة، فقد تكون الحرية الدينية مكفولة في ظل دولة ذات ديانة رسمية إذا وجد دستور ووجدت قوانين تكفل حق الوجود للأديان والمعتقدات الأخرى، وقد تكون غير مكفولة إذا خلت الدساتير والقوانين من تلك الضمانات القانونية، وقد تكون الحرية الدينية مكفولة في ظل دولة ذات نظام لائكي يفصل الدين عن الدولة إذا كانت لا تعادي الدين، وقد تكون الحرية الدينية فيها غير مكفولة إذا كان نظامها يعادي الدين.

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الدولة الجزائرية من صنف الدول التي تتبنى ديناً رسمياً لها هو الإسلام، وتتص عليه في دساتيرها وقوانينها، لكنها تقر في ذات الدساتير والقوانين بالحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية.

بالرجوع إلى مقررات اللجنة الأممية لحقوق الإنسان نجدها لم تنف عن الدولة حق تبني ديانة معينة، ولم تر في ذلك خطراً على الحرية الدينية، فقط دعت إلى أن الاعتراف بديانة معينة كديانة للدولة، يجب أن لا يمس بالتمتع بأحد الحقوق المعترف بها في العهد (العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) لاسيما المواد (18، 27)، وأن لا يدفع إلى التمييز ضد المؤمنين بديانات أخرى أو غير المؤمنين.

¹ - انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص 104.

إضافة إلى ذلك، فقد صادقت الدولة الجزائرية على معظم النصوص والوثائق الدولية التي تكفل الحق في حرية الديانة، أبرزها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي صادقت عليه بموجب المادة 10 من دستور 1963م، والعهد الدولي لحقوق الإنسان.

والجدير بالتنويه هنا كذلك هو أنها وضعت النصوص والوثائق التي تصادق عليها في مرتبة أسمى من القوانين العادية¹، وهو ما سنفصل فيه بشكل أكبر ضمن الفصل الموالي.

البند الثاني

علاقة الأديان غير الإسلام بالدولة.

إن ضرورات الحياة المختلفة تقتضي وجود غير المسلمين في المجتمع الإسلامي وبالتالي وجود أديان إلى جانب الإسلام في الدولة الإسلامية، وهو ما يطرح التساؤل عن كيفية تنظيم العلاقة بين تلك الأديان والدولة في الفقه الإسلامي (أولاً) ثم في التشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- علاقة الأديان غير الإسلام بالدولة في الفقه الإسلامي: إذا أردنا أن نوصف علاقة الأديان الأخرى غير الإسلام بالدولة في الفقه الإسلامي، أمكننا القول إنها قائمة على أساس الفصل الإيجابي، فإن الدولة في الفقه الإسلامي إذا لم تتبن الأديان الأخرى أو تجعل منها الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه، ولم تتخذ منها مصدراً للتشريع أو التوجيه أو التربية، فهي لا تخصمها أو تعمل من أجل القضاء عليها، بل تسمح لها بالوجود والحياة بشكل طبيعي.

ويتجلى هذا الفصل الإيجابي في مظاهر كثيرة من أبرزها:

- الاعتراف بالحق في الوجود والحياة الطبيعية مثلها مثل الديانة الرسمية، وهذا تطبيقاً للأحكام الشرعية المنصوص عليها في القرآن والسنة، والتي تقر بحق الأديان الأخرى في الوجود

¹- انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص. 107-108.

والحياة، ولا تملك أي سلطة في دولة تتبنى الإسلام، إقرار دساتير أو تشريعات أو قرارات معينة تنتكح حق وجود الأديان الأخرى غير الإسلام، وإذا فعلت فإنها بذلك تكون قد خرقت مبدأ الشرعية والمشروعية في الدولة، وهو ما يجعلها محل مساءلة ليس من قبل المؤسسات المختصة فحسب بل من كل أطراف الرأي العام الإسلامي.

- إن الدولة الإسلامية عبر تاريخها للأديان، حافظت على المؤسسات الدينية التي تتبع الأديان الأخرى، وسمحت بإقامة مؤسسات دينية حسب الحاجة والضرورة، وكانت هذه الحماية والرعاية تتم بمباركة الخلفاء والأمراء والعلماء وعامة المسلمين.

- مكنت الدولة الإسلامية غير المسلمين من تولي الوظائف السامية في الدوائر والقطاعات الحكومية في الدولة الإسلامية، وبالرغم من وجود فريق من الفقهاء يذهب إلى عدم جواز شغل غير المسلمين بعض الوظائف، أو الانتماء إلى بعض المؤسسات، مثل تولي منصب رئيس الدولة، أو الانتماء لجهاز الجيش والأمن مثلاً، فإن هناك فريق آخر من الفقهاء المعاصرين خاصة، يذهب إلى جواز مشاركة غير المسلمين في كل المجالات، وتولي كل الوظائف بما في ذلك تولي منصب رئاسة الدولة، والانتماء إلى جهازي الجيش والشرطة، مستندا إلى مجموعة من المبررات الشرعية¹، والقضية الخلافية كما هو معلوم تنفي الحسم والانكار، وتُبقى باب الاجتهاد مفتوحاً أمام المسلمين بما يجلب المصالح ويدفع المفاصد عن الناس.

هذه المظاهر وغيرها تدل على أن علاقة الأديان الأخرى بالدولة في الفقه الإسلامي، هي علاقة الاحترام والحماية والتسامح، وهي لا تكفي بنفي إمكانية التأثير السلبي على الحرية الدينية لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية فحسب، بل تشكل ضماناً حقيقية لوجودها وازدهارها.

¹- انظر: سعد الدين الهلالي، مرجع سابق، ص. ص 136-229.

ثانيا- علاقة الأديان الأخرى غير الإسلام بالدولة في التشريع الجزائري: لم يرد في القانون الجزائري سواء في التشريع الأساسي الدستور، أو في التشريع العادي، التنصيص على أي علاقة للدولة بأي دين آخر سوى الإسلام، وهذا يعني أنه قد اعتمد مبدأ الفصل بين الدين والدولة في علاقة الدولة الجزائرية بالأديان الأخرى.

غير أن هذا الفصل ليس فصلا سلبيا، يعني الإهمال وعدم الاهتمام بشأن الأديان الأخرى، بل هو فصل إيجابي يقر بوجودها، ويفتح أمامها هوامش عديدة للوجود والتمتع بالحماية والحقوق لأتباعها، كما سنرى ذلك في حينه.

فقد جاء في صلب الدستور النص على حرية ممارسة العبادة مع حماية الدولة لأماكن العبادة من أي تأثير سياسي أو إيديولوجي¹.

ويضع التنظيم الديني في الجزائر الأديان الأخرى في مركز لا يبتعد كثيرا عن مركز الديانة الرسمية للدولة، وهي الإسلام، فقد أسند مهمة الإشراف ورعاية شؤون هذه الأديان إلى وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، مثلها مثل الديانة الرسمية، بحيث تتابع وضعية دور العبادة ومختلف المؤسسات الدينية التابعة لهذه الأديان، وتدفع أجور رجال الدين العاملين فيها وفق التشريع الجاري به العمل مثلما تدفع أجور أئمة المساجد.

ويسمح التشريع الجزائري بإقامة أماكن العبادة للأديان الأخرى مثلها مثل الديانة الرسمية، كما يسمح لأتباعها بإنشاء الجمعيات الدينية التي تسهر على إقامة هذه الأماكن مثلما يسمح للجزائريين بذلك، وعاملها في الجانب التنظيمي بالمعاملة نفسها التي عامل بها الديانة الرسمية، حيث خصها بقانون ينظم ممارسة الشعائر الدينية²، مثلما خص الديانة الرسمية بقوانين تنظم ممارسة الشعائر الدينية الإسلامية.

¹ - المادة 51 من الدستور 2020م، مصدر سابق.

² - الأمر رقم 03-06، مصدر سابق.

وإذا كانت هناك بعض الفروق في المراكز بين هذه الأديان والإسلام في بعض الجوانب، فهي من خصوصيات تطبيق قاعدة الإسلام دين الدولة.

ويشهد الوجود الفعلي والرسمي للديانتين المسيحية واليهودية على سبيل المثال، على الوضع الطبيعي الإيجابي للأديان الأخرى غير الإسلام بالدولة الجزائرية.

فبالنسبة للديانة المسيحية، لها مذهبان في الجزائر هما الكاثوليكية، والبروتستانتية، ولكل مذهب وجود وتمثيل ومؤسسات.

فالمذهب الأول الكاثوليكي له بالدولة الجزائرية رباط دبلوماسي وجمعوي، ويظهر الرباط الدبلوماسي في كون الجزائر تربطها بدولة الفاتيكان علاقة دبلوماسية، يمكن اعتبارها من نوع الدبلوماسية الدينية، بحيث يمثل الجزائر أمام دولة الفاتيكان سفير يقوم برعاية مصالحها لدى هذه الدولة، ويمثل الفاتيكان لدى الجزائر قاصد أو سفير رسولي (un nonce apostolique)، يكون عادة برتبة "أسقف"، يعينه البابا من أجل تمثيل الكنيسة الرومانية لدى السلطات الجزائرية¹.

بينما يتمثل الرباط الجمعوي في الجمعية الأسقفية، وتسمى باللغة الأجنبية (a) la association diocésaine d'algerie)، وهي جمعية تم العمل على تسجيلها لدى وزارة الداخلية الجزائرية منذ سنة 1962م، وتم الاعتراف بالكنيسة الكاثوليكية بالجزائر منذ سنة 1964م، وذلك بعد حصول السيد (Duval) على الجنسية الجزائرية وتعيينه كردينا لا من طرف الفاتيكان².

¹ - انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص 126.

² - A. Amore, Doc. E/CN. 4/2003/66/Add, op. cit, para 95. (نقلا عن نهار فائزة مالطي: مرجع سابق، ص 126).

وتشكل هذه الكنيسة الموجودة بالجزائر مع كنائس تونس والمغرب وليبيا، ما يسمى بالمؤتمر "الأنغليكاني" الجهوي لشمال إفريقيا¹ (La conference episcopal du nort de la frique)، وتضم الكنيسة الكاثوليكية في الجزائر جميع رجال الدين الكاثوليك العاملين في الجزائر، بمختلف ألقابهم ورتبهم من أساقفة وكهان ورهبان ... إلخ.

وتخضع الجمعية الكاثوليكية في عملها لقانون الجمعيات الجزائري، ولها تنظيم خاص من حيث التواجد والانتشار في القطر الوطني².

وبخصوص المذهب البروتستانتي، فتتنمي كنيسته في الجزائر إلى تجمع عالمي من الكنائس، يسمى بالتحالف الإصلاحية العالمي (la lliance réformée mondiale)، ويحصى المذهب البروتستانتي في الجزائر زهاء 20 كنيسة، إضافة إلى ما يربو عن 150 مصلى، و10 مجموعات أو يزيد من المجموعات التي تنتمي لهذا المذهب³.

أما بالنسبة للديانة اليهودية، فلم يخل تاريخ الجزائر من العنصر اليهودي كما تؤكد الدراسات والشواهد التاريخية، غير أن موقف اليهود المؤيد للاستعمار الفرنسي في الجزائر، واختيارهم الرحيل معه عند رحيله، قد أضعف هذا الوجود إلى حد كبير.

وبعد مرحلة من الضمور أو الخمول بعد الاستقلال، عاد الوجود اليهودي في الجزائر إلى الظهور مجدداً، وقد حصل في السنوات الأخيرة على اعتراف وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بتمثيلية لليهود، وتضم عدداً معتبراً من الجمعيات العاملة في الحقل الديني، وهو ما يؤشر على انتعاشة جديدة لهذه الديانة في الجزائر⁴.

¹- انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص126.

²- انظر: المرجع نفسه، ص126 وما بعدها.

³- انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص127.

⁴- انظر: مولود محمول، المرجعة الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة، ط1، أوراق ثقافية للنشر والتوزيع، جيجل، الجزائر، 2015، ص.ص 141-150.

تقودنا المقارنة بين موقف الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري من علاقة الأديان بالدولة، للوقوف على تناغم كبير بينهما، يكاد يجعل الأول مرجعية للثاني في الموضوع، ويلاحظ هذا التناغم فيما يأتي:

- أن كلا منها يتبنى الإسلام دينا للدولة، مع فارق طفيف بينهما في ذلك، وهو أن الفقه الإسلامي يتحدث على أن الإسلام دينا للدولة ومرجعية عليا للتشريع فيه، بينما التشريع الجزائري يأخذ بالإسلام دينا للدولة مع اعتباره واحدا من مراجع التشريع فيها.

- كما يلاحظ هذا التناغم بينهما في تبني موقف الحياد أو الفصل الإيجابي من الأديان الأخرى، من حيث إنهما يعترفان لهذه الأديان بالوجود والحياة، وينفيان التمييز ضد أتباعها في شعاب الحياة الواسعة، دون التنصيص على أي علاقة عضوية لهما بها.

الفصل الثاني

التأصيل الفقهي والقانوني لحق غير المسلمين في الحرية الدينية.

لم يكن ما قدم سابقا سوى محاولة لتحديد مفاهيم المصطلحات التي تشكل المتغيرات الأساسية للبحث، أما ما هو مُقبل عليه فيمثل الدخول الفعلي في دراسته، من حيث إن عملية التأصيل لحق حرية غير المسلمين في الحرية الدينية، هو الخطوة الأولى والقاعدة الأساسية التي تعطي شهادة الميلاد لقيام الحق في هذه الحرية، وتبين ما إذا كانت تملك إمكانية الوجود والاعتبار أم لا؟

وهذا العمل لا يستلزم استحضار النصوص الشرعية والقواعد القانونية التي تعطي هذه الحرية شرعية الوجود والحياة فقط، وإنما يستلزم -كذلك- العمل على تفكيك الأسئلة والإشكاليات، وتسليط أضواء التحليل والنقاش والنقد، حول الشبهات المثارة، والأحكام النمطية الجاهزة، التي تصنع الغموض -عادة- حول موقف الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري من قضية الحرية الدينية لغير المسلمين، مثل قضية الردة، وحق ممارسة الشعائر الدينية، وحق بناء دور العبادة، وحق التعليم، والدعوة، وغيرها من القضايا، وهو ما يحتم البحث في الأسس الفقهية والقانونية التي تعطي لهذه الحرية شرعية الوجود من حيث هي معتقد أو قناعة في العالم الداخلي (المبحث الأول)، كما يحتم البحث في الأسس الفقهية والقانونية التي تجعلها موجودة من حيث هي سلوك وممارسة في العالم الخارجي (المبحث الثاني).

المبحث الأول

التأصيل لحق غير المسلمين في الحرية الدينية باعتبارها معتقدا.

إن عملية تحليل مضامين الحرية الدينية باعتبارها معتقدا داخليا، كما تقدمها مختلف الصكوك والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، تبرز تشكلها من عناصر عدة، منها ما يتعلق بحرية اعتناق أو عدم اعتناق دين، ومنها ما يتعلق بحرية الخروج من الدين، غير أن هذا لا يعني وجود توافق تام حول مفاهيمها وتطبيقاتها عند جميع الأمم والشعوب، فقد احتفظت كثير من تلك الأمم والشعوب لنفسها بحق التحفظ والتفسير والتطبيق الذي لا يصادم خصوصيتها الثقافية والحضارية، وعليه يتم بحث عنصرين اثنين: التأصيل لحق غير المسلمين في اعتناق أو عدم اعتناق دين (المطلب الأول)، والتأصيل لحرية الردة والرجوع عن الدين (المطلب الثاني).

المطلب الأول

التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.

إن الوقوف على تكريس أو عدم تكريس حرية اعتناق أو عدم اعتناق دين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، يستلزم تتبع الاتجاهات وعرض الأدلة والمستندات الشرعية التي قدمها الأول، أي الفقه الإسلامي (الفرع الأول)، وعرض القواعد القانونية المختلفة التي ساقها الثاني، أي التشريع الجزائري (الفرع الثاني).

الفرع الأول

التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في الفقه الإسلامي.

عرف موضوع حرية غير المسلمين في اختيار الدين والمعتقد حضورا قويا في ساحات النقاش الفقهي الإسلامي عبر مختلف مراحل التاريخ، أفرز اختلافا في المواقف

والاتجاهات بين الفقهاء نتيجة الاختلاف في تأويل وتفسير النصوص والوقائع والملابسات الواردة حوله، فهناك اتجاه ذهب إلى مشروعيته (البند الأول)، وهناك اتجاه آخر ذهب إلى إنكاره (البند الثاني) كما سنعرض فيما يأتي:

البند الأول

الاتجاه المؤيد لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.

يذهب الاتجاه الغالب في الفقه الإسلامي بمختلف مدارس ومدارسه وعلى تباين عصوره وحقبه، إلى تقرير حرية غير المسلمين في اعتناق أو عدم اعتناق أي دين، وعلى نحو واضح حاسم، لا يقبل الغموض أو التشكيك، سواء كانوا أفراداً أم جماعات، كباراً راشدين أم أطفالاً قاصرين، أحراراً أم مساجين، نساء أم رجالاً، نساء في عصمة أزواج مسلمين أم غير مسلمين، على أي صفة أو حال كانوا، ويجعله من المبادئ الأساسية الأصلية¹، والقيم العليا والمقاصد العظيمة التي جاء بها الإسلام².

ومن كثرة التأكيد المستمر عليه عند الفقهاء المسلمين قديماً وحديثاً، اكتسى هذا الحق طابع الرسوخ والديمومة والثبات، حتى صار لا يقبل المساس به، أو التشكيك فيه، بأي حال من الأحوال، وينهض هذا الحق عند فقهاء المسلمين على مقومات أساسية، لا تقبل التخلف أو الغياب أو السقوط تحت أي ظرف، وفي مقدمتها الشخصية والحرية وعدم الإكراه³، فصار من البديهيات أنه لا يقبل إسلام إنسان إلا إذا كان صادراً عن حرية مطلقة وإيمان جازم⁴.

¹ - معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 116.

² - طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتين من صدر الإسلام إلى اليوم، ط1، مكتبة الشروق الدولية، 2003م، القاهرة، مصر، ص 90 وما بعدها.

³ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص 79.

- انظر: معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 116.

⁴ - انظر: يوسف القرضاوي، الجهاد في الإسلام، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 2009م، ص. ص 499-504.

إذ يلقي الإسلام مسؤولية الإيمان والكفر على عاتق الإنسان وحده، ويمنع معتنقيه من إكراه غير المسلمين على الدخول فيه، أو في غيره من الأديان، أو أداء شعائره وعباداته على نمط واحد لا يقبل غيره، ويفتح الباب واسعا أمام الإنسان كي يفكر ويقرر ويختار الموقف العقدي الذي يناسبه، سواء بالإيمان بدين معين أو بعدم الإيمان بأي دين، وهو في ذلك ينطلق من مسلمة أساسية، وهي أن العقيدة شأن شخصي إنساني خالص، لا سلطان فيه لإنسان على إنسان آخر¹.

ذلك أن الإيمان الصحيح المقبول -كما يقرره- يأتي نتيجة حضور وعي، ويقظة عقل، واقتناع قلب، وظهور حق، عن طريق بحث جاد، مستند إلى الأدلة والبراهين، وليس نتيجة ضغط أو إكراه².

وهذا المنحنى يؤشر على أن الفقه الإسلامي يتوسع في حق حرية اعتناق دين إلى حد يتجاوز به دائرة المسلمين الضيقة، ليجعل منه شأنًا إنسانيا شاملا ومشاعا بين بني البشر³، وهي حقيقة يشهد بها الباحثون المنصفون حتى من غير المسلمين⁴.

ويتكئ التيار الغالب في الفقه الإسلامي في تقريره لحق حرية اختيار الدين والمعتقد على المصادر الإسلامية الأولى، المؤسسة للمعرفة والأحكام، متمثلة في النص من القرآن والسنة (أولا)، والتاريخ (ثانيا)، وهي المصادر التي نورد شواهد منها على سبيل المثال لا الحصر فيما يأتي.

¹ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص90 وما بعدها.

² - انظر: معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص138.

³ - انظر: محمود السيد حسن داود، الحق في الحرية الدينية، دراسة تأصيلية على ضوء الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والفقه الإسلامي، ط1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2013م، ص. ص55-56.

- نور الساعدي، أثر النص القرآني في التعددية الدينية، دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر، ط1، دار الرافدين، بيروت، لبنان، 2017م، ص105.

⁴ - eric geoffroy. Le pluralisme religieux en islâm. Ou la conscience de l'altérité. Fondation pour l'innovation politique. w.w.fondapol.org.page 09-20

أولاً- التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من القرآن والسنة: يرتكز التأصيل للمسائل والموضوعات المختلفة، في الفقه الإسلامي، على النصوص التأسيسية الأولى، متمثلة في الكتاب والسنة، ومنهما يتم الاستدلال على حكم الشرع في المسائل المطروحة، سواء بالحل أو الحرمة، بالاعتبار أو الإلغاء، وعليه سيتم التأصيل لحق حرية غير المسلمين في اعتناق أو عدم اعتناق دين من القرآن الكريم (01)، ثم من السنة النبوية (02).

01- التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من القرآن الكريم: استدلت الفقهاء المسلمون على شرعية حق حرية اعتناق الدين وتكوين المعتقد، بحشد وافر من آيات القرآن الكريم، تناهز المائتي آية (200)، يمكن تصنيفها إلى عائلتين كبيرتين، آيات بعيدة تدل على الموضوع دلالة غير مباشرة (أ)، وآيات قريبة تدل على الموضوع دلالة مباشرة (ب)، نعرض لنماذج منها فيما يأتي:

أ- الآيات التي تدل على الموضوع دلالة غير مباشرة: وهي الآيات التي تساق على سبيل الاستئناس أكثر منها على سبيل الاستدلال على الموضوع، وهي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول- الآيات التي تنص على الاعتراف بالأديان والعقائد الأخرى: تضمن القرآن الكريم العديد من الآيات التي تدل على اعتراف الإسلام وإقراره بالأديان والمعتقدات الأخرى، وعلى حق هذه الأديان والمعتقدات في الوجود والحياة، واستعداده للتفاعل والتعايش معها، بعيداً عن منطق الإلغاء والإقصاء.

تدخل ضمن هذا النوع، الآيات التي تدعو إلى الإيمان بجميع الأنبياء والرسل، مثل قوله تعالى: "آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ" (سورة البقرة، الآية 285)، والآيات التي تدع إلى الإيمان بجميع الكتب التي أنزلت عليهم، كما في قوله تعالى: "قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾" (سورة

آل عمران، الآية 84)، والآيات التي تعرف بالكتب والرسول التي نزلت عليهم، مثل قوله تعالى: "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (١٩)" (سورة الأعلى، الآية 18-19)، وقوله تعالى: "وَأَتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ﴿٥٥﴾" (سورة المائدة، الآية 44)، وقوله تعالى: "وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ" (سورة المائدة، الآية 46).

إن هذه الآيات وأمثالها في القرآن الكريم، التي يستعصي إحصاؤها أو استقصاؤها، كثيرا ما يسوقها الفقهاء في معرض استدلالهم على حجية حرية الإنسان في اختيار الدين والمعتقد، حتى وإن كان التدقيق فيها يقودنا إلى أن دلالتها على الموضوع دلالة استثناس أكثر منها دلالة نص أو قطع.

النوع الثاني - الآيات التي تؤكد على احترام سنة الاختلاف: يستدل الفقهاء -كذلك- على حجية حق حرية اختيار الدين والعقيدة بالآيات التي تقرر سنة الاختلاف، كسنة من سنن الإلهية في الوجود والخلق، باعتبارها سنة ماضية، لا مجال لمدافعتها، مثل قوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾" (سورة هود، الآية 118)، والمراد من الاختلاف المذكور في هذه الآية، كما يقول الإمام الرازي "هو اختلاف الناس في الأديان والأخلاق والأفعال"¹.

النوع الثالث - الآيات التي تنص على دور المشيئة الإلهية في الهداية: يستدل الفقهاء - أيضا- على حجية حق حرية اختيار الدين والمعتقد، بالآيات التي تجلي دور المشيئة الإلهية في الهداية، ومن نماذج تلك الآيات قوله تعالى: "لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" (سورة هود، الآية 118)، وقوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٢٥﴾" (سورة الانعام، الآية 35).

¹ انظر: محمد الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي، ج18، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ-1981م، ص78.

وهذا النوع من الآيات عند الفقهاء يجعل من اهتداء الناس إلى الإيمان شأنًا وهيبًا، إلهيا يمن به على من يشاء من عباده، غير خاضع لرغبة البشر، أو لأساليب الجبر والإكراه، التي يمكن لهم ممارستها لحمل الناس على دين معين أو معتقد من المعتقدات.

ب- الآيات التي تدل دلالة مباشرة على الموضوع: والمراد بها تلك الآيات التي يعتبرها الفقهاء نصًا في الحجية على حق حرية اختيار الدين والمعتقد، وهي على نوعين؛ الآيات التي تنص على المسؤولية الإنسانية في اختيار المعتقد، والآيات التي تنص صراحة على نفي الإكراه في الدين.

النوع الأول- الآيات التي تنص على المسؤولية الإنسانية في اختيار الدين والمعتقد: من الآيات التي يستند إليها الفقهاء في احتجاجهم على تكريس حق حرية اعتناق الدين، تلك الآيات التي تنص على مسؤولية الإنسان في اختيار الدين والمعتقد.

فقد أورد مجاهد مصطفى بهجت الصالح سبوعي قوله تعالى: "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" (سورة الكهف، الآية 29)، واستخلص من الآية الدلالة على الإقرار الصريح بحرية العقيدة للإنسان، والاختيار بين الإيمان والكفر بإرادة ذاتية مستقلة، بعيدة عن الإكراه من أي سلطة خارجية¹.

وأورد محمود السيد حسن، وهو يتحدث عن تكريس الإسلام للحرية والحرية الدينية، باقية من الآيات، منها على الخصوص، قوله تعالى: "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾" (سورة يونس، الآية 108)، وقوله تعالى "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾" (سورة الأنعام، الآية 107)، وقوله تعالى: "فَدَكَّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُدَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ

¹ انظر: مجاهد مصطفى بهجت، صالح سبوعي، الحرية الدينية ومصادرها في نصوص الوحي، دراسة موضوعية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص183.

عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (٢٢)" (سورة الغاشية، الآيتان 21-22)، معتبرا إياها دليلا على أن الله عز وجل جعل المسؤولية عن الإيمان والكفر على عاتق الإنسان، دون أن يكون عليه وكيل، أو حفيظ، أو مسيطر في ذلك، سوى الله عز وجل¹.

وأورد إدريس حسن محمد الجبوري، وهو بصدد الاستدلال على تكريس الحرية الدينية في الإسلام، قوله تعالى: "فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (٢٢)"، ثم أعقبها بتعليق، اعتبر فيه هذه الآية، أمر من الله للنبي صلى الله عليه وسلم، بأن يدع إلى الله بالحجة والبرهان، ويذكرهم بالآيات الدالة على وجود الله وقدرته، ويتجنب أسلوب الإكراه والفرص القسري للإيمان، باعتباره قناعة داخلية لا سبيل لأحد للسيطرة عليها، وليس من واجبات الرسول إجبار الناس على الدخول في الإسلام².

النوع الثاني - الآيات التي تنهى عن الإكراه في اختيار الدين والعقيدة: إن هذه الآيات التي تنهى عن الإكراه في الدين والمعتقد، هي الآيات المحورية أو المركزية، في استدلال الفقهاء قديما وحديثا على حجية حق حرية الدين والمعتقد في الشريعة الإسلامية، وهما أساسا آيتان، يأتي الاستدلال بهما متفاوتا متفاوتا تصاعديا عند الفقهاء من حيث الأهمية والتوظيف، أي الآية الأولى أقل أهمية وتوظيفا من الآية الثانية وفق البيان الآتي:

فالآية الأولى وهي قوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾" وما كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾" (سورة يونس، الآية 99-100)، فمن خلال التأمل والتدبر في معانيها ومضامينها وفلسفتها، يبين إدريس حسن محمد الجبوري، أن هذه الآية تفيد بأن الله عز وجل لو أراد لهدى الناس جميعا إلى الإيمان، ولكنه تعالى لم يشأ ذلك، لكونه يخالف الحكمة الإلهية، التي تقضي بأن الله عز وجل يريد من عباده أن يؤمنوا عن اقتناع واختيار، وليس

¹ - انظر: محمود السيد حسن داوود، مرجع سابق، ص 55.

² - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص 79.

عن إجبار واضطرار، فمن يؤمن عن إكراه ليس له فضل في التدين، واتباع أوامر الله وترك نواهيه، موضحاً أن ذلك لا ينافي دعوة القرآن الكريم الناس إلى الإيمان، لأن الدعوة تحبيب وترغيب، وهو شيء محمود، بينما الإكراه سلب للإرادة وهو مذموم¹.

أما الآية الثانية؛ فهي قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾" (سورة البقرة، الآية 256)، وتعد هذه الآية الشاهد المركزي والمحوري الأكثر شهرة وشيوعاً على السنة الفقهاء وأعلامهم، والأكثر توظيفاً عندهم في الاستدلال على حق حرية المعتقد في الإسلام، ولذلك تبدو في حاجة إلى بسط البحث في أسباب نزولها؟ ومدى شاريعيتها أو قوتها التشريعية، وهل هي محكمة أم منسوخة؟ واجتهادات الفقهاء في استجلاء مضامينها، ودلالاتها على الموضوع محل الاستدلال؟

ففيما يتعلق بأسباب نزولها، فقد أورد الامام القرطبي وغيره روايتين، الرواية الأولى لابن عباس رضي الله عنه، وتفيد أنها نزلت في قوم من الأنصار، حيث كانت المرأة فيهم مقلاة، (لا يعيش لها الولد)، فتجعل على نفسها ما يشبه النذر، إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما تم إجلاء بنو النضير، كان فيهم من أبناء الأنصار، فأراد الأنصار منع أبنائهم من الجلاء وإكراههم على الإسلام، فأنزل الله الآية المذكورة، والرواية الثانية أنها نزلت في رجل من الأنصار يقال له الحصيني، حيث كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً، فاستأذن من النبي صلى الله عليه وسلم في استكراههما على الإسلام، قائلاً: "إنهما قد ألبيا إلا النصرانية" فأنزل الله هذه الآية².

¹ انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص 77.

² انظر: محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 4، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1427هـ-2006م، ص. ص 281-282.

أما من حيث الإحكام والنسخ، فقد وقع سجال بين الفقهاء حول القوة التشريعية لهذه الآية وهل هي آية شارعة أم غير شارعة، وبالمصطلح المتداول هل هي آية منسوخة أم آية محكمة؟ فذهب لفيف من الفقهاء من مختلف المذاهب إلى أن آية "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" منسوخة، مع الاختلاف في منطلق القول بالنسخ، فابن مسعود من الصحابة وكثير من مفسري المذهب المالكي على غرار الإمام القرطبي وأبي بكر الأنصاري، ارتكزوا في قولهم بنسخ هذه الآية على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قاوم الكفار ولم يرض منهم إلا الإسلام¹، وأما بعض فقهاء المذهب الحنفي كالإمام أبي بكر الجصاص وغيره، فقالوا بنسخ هذه الآية انطلاقاً من أن النبي صلى الله عليه وسلم قد جاهد المشركين الذين لم يقبل منهم الجزية، وإنما خيرهم بين الإسلام والسيوف، وقد استثنوا من ذلك أهل الكتاب أو أهل الذمة الذين يدفعون الجزية للمسلمين².

وذهب جمهور علماء المسلمين في القديم والحديث، إلى أن الآية شارعة ومحكمة غير منسوخة، مع الاختلاف بينهم في المنطلقات والتبريرات، فالفقهاء القدامى من أمثال النخعي وقتادة والحسن والضحاك³ والطبري والشوكاني استندوا إلى أسباب النزول الخاصة، معللين ذلك بكون الناسخ لا يكون ناسخاً إلا عند نفي حكم المنسوخ فلا يجوز الاجتماع بينهما، أما ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهي وباطنه الخصوص فهو بعيد عن الناسخ والمنسوخ⁴.

¹ - انظر: محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي، مرجع سابق، ص 280.

² - انظر: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، ج2، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م، ص. ص 167-168.

³ - انظر: محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ص 280 وما بعدها.

- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ص 167 وما بعدها.

⁴ - انظر: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، ط1، دار هجر، القاهرة، 1422هـ-2001م، ص. ص 553-554.

وأما الفقهاء المعاصرون على غرار الشيخ يوسف القرضاوي واسماعيل رفعت فوزي عبد المطلب، فقد توسعوا إلى مستندات أخرى عقلية وعقلية إلى جانب سبب النزول، فالشيخ القرضاوي ذهب إلى أن الآية تقوم على علة لا تقبل النسخ، فهي تبين أن الإسلام هو الدين الحق الذي لا يقبل الإكراه لعله ظاهرة، وهي عدم احتياجه لذلك، لجلاء بيناته، ووضوح دلائله¹.

واستند اسماعيل رفعت فوزي عبد المطلب في قوله بعدم نسخ آية "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" إلى جملة من الأسباب، منها أنه لا تعارض بين نفي الإكراه وبين الآيات الأمرة بالقتال لأن بينهما عموم وخصوص، وهو ما يعني إمكانية الجمع بينهما، وهو يسقط القول بالنسخ، لأن الناسخ لا يكون إلا ما نفي حكم المنسوخ من كل وجه، ومنها أن سبب نزول الآية على تعدده يقوي القول بعدم النسخ، ومنها أن الدعوة إلى قيم السلام وحرية العقيدة هي الأصل في الإسلام، والجهاد والقتال هو الاستثناء، والاستثناء لا ينسخ الأصل، ومنها أن المعاملة المقررة لغير المسلمين في القرآن الكريم ورد تأكيدها في السنة وبإضافة أحكام أخرى، ولا يتصور أن تنسخ آيات القتال كل الآيات والأحاديث الواردة في هذا الباب².

أما عن دلالتها على تكريس حق حرية اختيار الدين والمعتقد، فقد حظيت آية "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" لدراسة علمية دقيقة، من قبل العلماء والباحثين المسلمين، بمختلف اختصاصاتهم، ولا سيما المفسرون والفقهاء منهم، وقد سمحت هذه الدراسة بتوضيح جميع سياقات الآية وتحديد كيفية دلالتها على تقرير حق حرية غير المسلمين في اختيار الدين والمعتقد.

فقد تم توضيح أن الآية جاءت في سياق تبيان مقام قيمة حق حرية اختيار الدين والمعتقد في مقابل قيمة الجهاد، وأن قيمة حرية المعتقد هي الأصل في الدخول في الإسلام

¹ انظر: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 223.

² انظر: اسماعيل رفعت فوزي عبد المطلب، حرية العقيدة في الإسلام وأثرها في تحقيق السلام في المجتمع الإسلامي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، العدد 1، ص 315.

وليس القتال، حيث وضع الإمام محمد الطاهر بن عاشور أن ورود آية "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" عقب آية "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾" (سورة البقرة، الآية 244)، كان مقصدها منع انصراف الفهم إلى الربط بين القتال ودخول العدو في الإسلام، جاءت آية لا إكراه في الدين، وتأكيد مبدأ لا إكراه على الدخول في الإسلام¹.

وبين الإمام القرطبي أن المراد بمصطلح الدين الوارد في هذه الآية، هو المعتقد والملة، بقريئة قوله تعالى: "قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ"، فمصطلح الغي مصدر من غوى يغوي ويعني الضلال في اعتقاد أو رأي، ولا يفيد التعميم والإطلاق في الضلال².

وعليه، تكون الآية -كما أبرز ابن كثير- خطاب إلى المؤمنين على مر العصور وكر الدهور، ينهى عن إكراه الناس على الدخول في الإسلام، لأنه واضح في دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، فمن فتح الله قلبه وعقله اهتدى إليه واعتقه، ومن عمي بصره، وانطمست بصيرته عن معرفته، فلا يفيد الإكراه على الدخول فيه³.

وبهذا، فهذه الآية تمثل قاعدة كبرى من قواعد الدين الإسلامي، وركن شديد من أركانه، كما وصفها الإمام محمد عبده، تقرر عدم سماحه بإكراه أحد على الدخول فيه، أو الخروج منه⁴، وهذا دليل على أن الإسلام يضع الحرية الدينية في أعلى هرم حريات الإنسان

¹ - انظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج3، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص25.

² - انظر: محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، مصدر سابق، ص280.

³ - انظر: إسماعيل بن عمر أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج1، ط2، دار طيبة، 1420هـ-1999م، ص682.

- مجاهد مصطفى بهجت، صالح سوعي، الحرية الدينية ومصادرها في نصوص الوحي، دراسة موضوعية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص. ص182-183.

⁴ - انظر: محمد عبده، تفسير المنار، ج3، ط3، دار المنار، القاهرة، مصر، 1367هـ، ص37 وما بعدها.

- انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص76.

الأساسية التي تثبت له وصف الإنسان، باعتبار أن من يسلبه الحرية الدينية إنما يسلبه إنسانيته ابتداء¹.

ومن جملة الآيات السابقة، بمختلف أنواعها، يتضح بما لا يدع مجالاً للشك، أن القرآن الكريم يقرر حق حرية غير المسلمين في اختيار الدين، ولا يجيز إجبار أحد مهما كان على اعتناق دين لا يقتنع به بعقله ويطمئن إليه بقلبه، رغم تأكده الدائم على أنه الدين الحق².

02- التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من السنة: إضافة إلى المصدر التأسيسي الأول، المتمثل في القرآن الكريم، يتكئ الاتجاه الغالب في الفقه الإسلامي في استدلاله على حق حرية غير المسلمين في اعتناق الدين، على المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وهو السنة والسيرة النبوية، وفي هذا السياق يوردون مجموعة من الشواهد الدالة على ذلك من أبرزها:

- موقف النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الطائف، فقد خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى الطائف بغرض عرض دعوته على أهلها، بعدما خيبه قومه، وكان يرجو عندهم القبول، لكنهم استقبلوه شر استقبال، وعاملوه بأسوأ ما يمكن أن يعامل به ضيف أو زائر، فقد أغروا به سفهاءهم وصبيانهم، وحرصوهم على إيذائه، فأصابوه إصابات بليغة دامية في قدميه الشريفتين، كما دلت على ذلك الروايات الصحيحة³.

وتنقل المصادر أنه أمام هذا الظرف الصعب والأليم، أرسل الله عز وجل إليه أمين الوحي جبريل مع ملك الجبال، يعرض عليه أن يقتص له، فقال: "يا محمد، إن الله أرسلني

¹ - انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مج1، دار الشروق، بيروت، د. س، ص391.

² - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص80.

³ - انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ط8، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1979م، ص. ص 136-137-138.

إليك لتأمرني بما تشاء، فإن شئت أطبقت عليهم الأخشبين، فلم يرض النبي صلى الله عليه وسلم أن ينزل بهم العنف والإكراه بسبب عدم استجابتهم له، وقال له "كلا فإني أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله"¹.

- التخصيص على حق حرية غير المسلمين في اعتناق الدين في دستور المدينة. فمعلوم أنه بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، نظم النبي صلى الله عليه وسلم الحياة العامة، في المجتمع الجديد والدولة الجديدة، فوضع دستورا يضبط العلاقات، ويضمن الحقوق والحريات، ويحدد الالتزامات بين ساكنة المدينة.

وكان الجميل المبهر في ذلك الدستور، أنه اعترف بحق المواطنة لغير المسلمين من اليهود وغيرهم في الدولة الإسلامية، وحدد لهم مراكزهم وحقوقهم وحررياتهم الدينية بشكل واضح واقعي ملموس²، فقد نص هذا الدستور -من ضمن ما نص عليه- على أن اليهود بمختلف بطونهم يشكلون مع المؤمنين أمة واحدة، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه يهلك إلا نفسه وأهل بيته³.

ومما يستفاد من هذا النص حسب إدريس حسن محمد الجبوري أنه يدل بما لا يدع مجالاً للشك على تقرير حق الحرية الدينية لغير المسلمين في الدولة الإسلامية، بشرط احترامهم للنظام العام الإسلامي، بكل ما يتطلبه ذلك من التزامات⁴.

- عدم إكراه النبي صلى الله عليه وسلم أهل مكة على الإسلام عند الفتح. فقد دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة سنة 8 هـ ظافراً منتصراً، قادراً على فرض كل ما يريده من شروط

¹ - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم من أذى المشركين والمنافقين، الحديث رقم 1795، (انظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة، ط1، دار طيبة، الرياض، السعودية، 1427هـ-2006م، ص864).

² - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص. ص81-82.

³ - انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص. ص203-205.

⁴ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص82.

وتنازلات، ومع هذا لم يرغب أهلها على الدخول في الإسلام، وقال لهم قولته المشهورة: "اذهبوا فأنتم الطلقاء"، فدخل منهم من دخل في الإسلام، وتخلف من تخلف، فلم يدخل إلا في وقت متأخر، دون أن يتعرض للمتابعة والعقاب¹.

وتجمع هذه الشواهد وغيرها من المرويات الكثيرة على احترامه صلى الله عليه وسلم للحرية الدينية، وضمانه حق حرية اعتناق الأديان والعقائد للناس كافة.

فلم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم، أنه قد استعمل الأسلوب القسري، أسلوب الجبر والإكراه، في دعوة الناس إلى الإسلام، وإنما الثابت أنه سلك معهم طريق عرض الدين والدعوة إليه بالحجة والبرهان والحكمة والجدال والتي هي أحسن كما نص القرآن، ما جعل هذه الدعوة تجد طريقها إلى القلوب والعقول، وتتمكن من النفوس، ويستجيب لها الناس، ويؤمنون بعقائدها، ويلتزمون بأحكامها، طواعية واختياراً، دون ضغط أو إكراه.

ولم يجد المعارضة، والكفر والعناد والحرب، إلا من الكبراء وذوي السيطرة والنفوذ السياسي والمالي والاجتماعي في مجتمعاتهم، الذين ناصبوه العدا، خوفاً على المصالح والامتيازات، التي وصلوا إليها، واستطاعوا السيطرة عليها، لما رأوا في الإسلام من نزوع واضح إلى بسط شرعة العدل، وتكافؤ الفرص، ومحاربة الطبقة والاستغلال².

ثانياً - التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من التاريخ: إلى جانب المرجعية

النصية متمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، استدلت الفقهاء المسلمون على حجية حق غير المسلمين في حرية اختيار الدين والمعتقد، بمرجعية التطبيق والممارسة في عصر الصحابة الكرام، وبخاصة الخلفاء الراشدين منهم، باعتبارهم الجيل الأول الذي عايش نزول الوحي، وعاش مع النبي صلى الله عليه وسلم تنزيل أحكامه على واقع الحياة، وفي ذلك

¹ انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص361.

² انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص80-81.

الكثير من الآثار والمواقف، التي تشهد على احترام المجتمع الإسلامي الأول لحق غير المسلمين في حرية اختيار الدين والمعتقد، نقف عند جانب منها:

01- عصر الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه: إن الدارس لسيرة الخليفة الراشد أبي بكر الصديق، يقف على كثير من المواقف الناصعة، الدالة على احترام حرية الدين والمعتقد، من أبرزها وصيته لجيش أسامة بن زيد، عندما كان متوجها إلى مدينة مؤتة، بالحرص على حرية الدين والمعتقد، لأهل الأديان والملل الأخرى، وعدم المساس بها، ولو في أقسى الظروف، كظرف الحرب، الذي هو مظنة انتهاك الحقوق والحريات في الغالب الأعم، حيث جاء في وصيته "لا تخوفوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا ولا شيئا كبيرا ولا امرأة ولا تعقروا نخلا، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرا إلا للأكل وإذا مررتم بقوم فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له"¹.

وله أيضا وصية مشابهة لوصية جيش أسامة، وجهها هذه المرة لقائد جيش آخر، هو جيش يزيد بن أبي سفيان، رضي الله عنه، يحثه فيها على احترام الحرية الدينية لأهل الأديان، جاء فيها "إنك ستلقى أقواما فرغوا أنفسهم في الصوامع، فذرهم وما فرغوا أنفسهم له"².

02- عصر الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يحتفظ المسلمون من عصر الخليفة الراشد، أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، بأشهر الوثائق والمواقف الدالة على احترام الإسلام والمسلمين لحق حرية الدين والمعتقد، من ذلك العهد الذي أعطاه رضي الله عنه لأهل إلباء (القدس)، والذي التزم فيه باسم الدولة الإسلامية، بضمان حرية غير المسلمين

¹ - انظر: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، ط2، دار المعارف، مصر، 1387هـ-1967م، ص. ص226-227.

² - انظر: جابر إبراهيم الراوي، مرجع سابق ص327.

في الدين والمعتقد، وحماية مؤسساتهم الدينية، من كل ما من شأنه أن يمس بقديستها ورسالتها.

ومما جاء في هذا العهد: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين لأهل إلباء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وسقيها وبربيئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها، ولا من خيرها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن معهم بإلباء أحد من اليهود، وعلى أهل إلباء 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 إلباء من الجزية، ومن أحب من أهل إلباء 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 مما شاء منهم قعد، ومن شاء رجع إلى أهله، وإنه لا يأخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين، إذ أعطوا عليهم الجزية"¹.

03- عصر الإمام علي بن أبي طالب: لم يختلف هذا العصر عن العصور التي سبقته في

احترام حرية غير المسلمين في اعتناق الدين والمعتقد، ومما أثر عن الخليفة الرابع علي بن

¹ - انظر: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق، ص 609.

أبي طالب في هذا المجال قوله "من كان له ذمتنا فدمه كدمنا ودينه كديننا"¹، وفي رواية "من كانت له ذمتنا فدمه كدمائنا"².

لعل من غير المفيد الاسترسال في سرد النصوص والوقائع، فما ذكر كاف للتدليل على احترام حق حرية غير المسلمين في اعتناق أو عدم اعتناق دين في الإسلام سواء كمصادر تأسيسية أو كتطبيقات تاريخية³.

البند الثاني

الاتجاه المعارض لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.

مقابل الاتجاه الأول، الذي يقر الحرية الدينية لغير المسلمين، يوجد اتجاه آخر، يعارض فكرة حرية المعتقد والحرية الدينية، وينفي مشروعيتها، ولا يعترف لغير المسلمين بالحق فيها، غير أن أصحابه اختلفوا في طريقة التعبير عن مواقفهم، فهناك تيار عبّر عن موقفه بشكل مبدئي واضح صريح (أولاً) وتيار آخر عبّر عنه بشكل ضمني من خلال النتيجة والأثر (ثانياً).

أولاً- تيار الرفض المبدئي الصريح لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين: هو التيار الذي يمثله فقهاء المدرسة السلفية الوهابية المعاصرة، من أمثال عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحمد الصالح بن العثيمين، وغيرهما، وهو يعلن بشكل صريح واضح مبدئي، من خلال أدبياته المختلفة عن رفضه لحرية المعتقد وللحرية الدينية، وحكمه بعدم مشروعيتها

¹ - انظر: محمد الحاج قاسم، حقوق الإنسان وحياته في الإسلام، ط1، دار الانتصار، الموصل، العراق، 2003م، ص72.

² - أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات، رقم 200/3253. (انظر: علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ج3، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1422هـ-2001م، ص68).

³ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص93.

إسلامياً، وإنكار حق غير المسلمين فيها¹، وأكثر من ذلك هو إنه حكم بكفر المسلم الذي يعتقد بأنه من حق الإنسان أن يعتقد ما يشاء من الأديان والعقائد، لأنه -في رأيه- ليس هناك إلا دين واحد هو الإسلام، وليس هناك إلا شريعة واحدة هي الشريعة الإسلامية، ولا يجوز لأي إنسان أن يتعبد بدين غير الإسلام²، وأن فكرة حرية المعتقد والحرية الدينية ما هي إلا اصطلاح غربي لقيط ومتهافت، أراد بعض المفكرين المسلمين إدخاله على الشريعة الإسلامية قسراً وهي منه براء³.

وقد بنى هذا التيار موقفه على نصوص الكتاب والسنة، فمن القرآن استدل بمجموعة من الآيات منها قوله تعالى: "وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۗ" (سورة النساء، الآية 36)، وقوله تعالى: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" (سورة الإسراء، الآية 23)، وقوله تعالى: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (سورة الفاتحة، الآية 6)، وقوله تعالى: "فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ" (سورة الزمر، الآية 2)، وقوله تعالى: "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ" (سورة البينة، الآية 6)، ومن السنة النبوية الشريفة استدل بمجموعة من الأحاديث من أبرزها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأنى رسول الله، ويقوموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله" (متفق عليه).

فقد رأوا في هذه النصوص وغيرها أدلة نافية لحرية غير المسلمين في اختيار عقائد أو أديان أخرى غير الإسلام، مثل: النصرانية، أو اليهودية، أو المجوسية، أو غيرها من

¹ انظر: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، هل أقر الإسلام الحرية في العقيدة، الموقع الرسمي، binbaz.org.sa/fatwas/13092، تاريخ الاطلاع: 2023/11/10م

² انظر: محمد الصالح بن عثيمين، فتاوى ورسائل محمد الصالح بن عثيمين، طريق الإسلام ar.islamway.net/fatwa/13842، تاريخ النشر 2007/01/27م، تاريخ الاطلاع: 2023/11/10م.

³ انظر: إبراهيم بن محمد الحقييل، تهافت دعوى حرية الاعتقاد، الألوكة الثقافية، alukah.net/culture/0/82987، تاريخ النشر 1436/05/05هـ، تاريخ الاطلاع: 2023-11-10م.

المعتقدات، التي تضاد الإسلام، وكل من هو على غير ملة الإسلام فهو كافر مستباح الدم والمال، يطلب منه أن يتركها ويعتق الإسلام والإقتل¹.

ثانياً- تيار الرفض الضمني لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين: وهو اتجاه يرى أن الجهاد وسيلة أو آلية ينبغي أن يطلبها المسلمون ويبادرون بها ويبادؤون بها الكفار على الدوام، بغرض القضاء على الكفر ومحوه من العالم، وحمل الكفار على الإسلام الذي هو دين الله الحق²، وإزالة العقبات أمام انتشار الدعوة الإسلامية بتقويض أركان النظم المخالفة له³، وحماية الشرعية الربانية المتمثلة في النظام الإلهي الذي بشرت به جميع الرسالات السماوية، الذي يدعو إلى إحقاق الحق، وإقامة العدل وتحرير الإنسان من أغلال الرق والعبودية والاستغلال والاستعباد.

فإذا كانت دول العالم أجمع متفقة على حماية الشرعية الدولية والالتزام بها والوقوف عند حدودها، وهي شرعية أرضية وضعية، فإن الشرعية الربانية أولى منها بالحماية والنصرة والحرص على الالتزام بها، وبسط نفوذها في العالم⁴.

انتصر لهذا الاتجاه العديد من الفقهاء قديماً وحديثاً، منهم الإمام الشافعي وابن حزم وابن رشد، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد بخيت المطيعي وفتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني⁵ وابن تيمية في أحد قوليه¹، وغيرهم مستدلين على ما ذهبوا إليه بكثير من النصوص أبرزها نصوص القرآن الكريم.

¹ - انظر: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مرجع سابق.

² - انظر: حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، مرجع سابق، ص 151.

³ - انظر: يوسف القرضاوي، الجهاد في الإسلام، مرجع سابق، ص. ص 393-399.

- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1414هـ-1993م، ص 94.

⁴ - انظر: فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني، وسطية الإسلام في دوافع الجهاد، فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية، موسوعة أبحاث الوسطية، الرياض، السعودية، 1431، ص. ص 55-60.

⁵ - انظر: يوسف القرضاوي، الجهاد في الإسلام، مرجع سابق، ص. ص 393-399.

فمن أبرز ما استدلوا به من القرآن الكريم قوله تعالى: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ" (سورة التوبة، الآية 5)، وقوله تعالى: "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 عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" (سورة التوبة، الآية 29)، ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين كما صاغه الشيخ البوطي عنهما دللتا على أن مناط وجوب قتل الكافرين هو الكفر لا الحرابة، بدليل أنه جعل غاية هذا الحكم الإيمان والتوبة كما هو الشأن مع الآية الأولى، أو الخضوع للجزية كما هو الشأن مع الآية الثانية²، واجتهدوا في دفع التعارض القائم بين الآيتين، وما استدل به الجمهور عن طريق الادعاء أن الآيتين هما من أواخر ما نزل من القرآن الكريم، وبالتالي فهما ناسختين لكل ما جاء قبلهما من دليل.

الملاحظ على استدلال هذا الاتجاه بهاتين الآيتين أنه لم يسلم من النقد، فقد لاحظ الشيخ البوطي أنه بالعودة إلى الآية الأولى وهي الآية الخامسة والآيات الثلاث التي جاءت بعدها، يمكن الوقوف على معنى مناقض لما ذهب إليه هذا الاتجاه في فهمها، وذلك في مرات ثلاث.

الأولى لاحظها في أمره عز وجل بإجارة المشركين مدة بقائهم بيننا، على أمل أن يلتحقوا بركب الإيمان عند الاستماع إلى الوحي والوقوف على الحقائق من خلاله، كما لاحظها في أمره عز وجل بإبلاغهم أماكن أمنهم عندما يرغبون في الرحيل بلا إيمان.

والثانية لاحظها في الاستثناء الذي نقرأه في قوله تعالى: "كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ

- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ مرجع سابق، ص94.

¹ انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تيمية، فقه الجهاد، تهذيب: زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، 1412هـ-1992م، ص71.

² انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد كيف نفهمه، مرجع سابق، ص79.

يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ" (سورة التوبة، الآية 7)، فقد استنتج أنه لو كان الكفر هو العلة لما كانت في معاهدتهم فائدة.

والثالثة لاحظها في الإعلان عن العلة التي استنكر من أجلها البيان الإلهي أن يكون للمشركين عهد عند الله ورسوله في قوله تعالى: "كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً ۗ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ" (سورة التوبة، الآية 8)، ولو كان هذا الاستنكار على خلفية الكفر بحد ذاته لما ورد شيء من هذا الكلام على الإطلاق¹.

كما ناقش الشيخ البوطي استدلالهم بالآية الكريمة "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ..." وردّ عليهم من جانبين، الجانب الأول أن الله عز وجل جعل غاية الأمر بالقتال هو الخضوع للجزية، ولا حرج معها من عدم الدخول في الإسلام، ولو كانت الغاية من القتال هي الكفر كما زعموا لما قام الخضوع للجزية مقام الإسلام كدين ومعتقد.

الجانب الثاني هو أن الآية الكريمة أمرت بالقتال وليس بالقتل، وبيان ذلك أن أهل الكتاب ربما كانوا في وضع يغريهم بالعدوان أو التخطيط له، وهو ما يوجب على المسلمين أن يعملوا على صد العدوان الواقع أو المتوقع عليهم² كما في قوله تعالى: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۗ" (سورة البقرة، الآية 193)، وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۗ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۗ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ" (سورة التوبة، الآية 73)، وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ۗ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ" (سورة التوبة، الآية 123).

ويذهب أنصار هذا المذهب إلى أن آية "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" منسوخة بقوله تعالى "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ...".

¹ انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، مرجع سابق، ص 101.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا الاتجاه يعدم الحرية الدينية لغير المسلمين بالأثر والنتيجة، فهو وإن لم يصرح برفض الحرية الدينية أو حرمان فئة غير المسلمين منها، فإنه من خلال تبنيه نظرية جهاد الطلب فهو يضيق الخيارات أمام هذه الفئة ولا يترك أمامها سوى خيارا واحدا هو إما الدخول في الإسلام أو الحرب.

ولا نرى فائدة في الاستمرار في عرض مقولات هذا الاتجاه أو التعريف بأطروحاته وأدلته ومستنداته، فقد أصبح تيارا هامشيا ومهجورا، إذ أصبح التيار الغالب في الفقه الإسلامي المعاصر يقر بالحرية الدينية لغير المسلمين، ويعتبرها واحدة من أقدس الحقوق والحريات التي كرم بها الإسلام بني الإنسان جميعا.

الفرع الثاني

التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في التشريع الجزائري.

إن الباحث عن تكريس حرية غير المسلمين في اعتناق الدين والمعتقد في التشريع الجزائري، يجده قد خصها بالكثير من الأحكام، سواء منها تلك الواردة في التشريع الأساسي الدستور (البند الأول)، أو تلك الواردة في التشريع العادي (البند الثاني)، كما سيتبين من خلال العرض الآتي:

البند الأول

التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في الدستور الجزائري.

معلوم أن دستور الدولة هو القانون الأسمى فيها، وهو المرجعية العليا لسائر القوانين، التي ينبغي أن تكون منسجمة مع أحكامه، وإلا جاءت غير شرعية، وعليه فإن التنصيص على موضوع من المواضيع في صلب الدستور، يعني أنه نال الحماية والضمان، وصار لازما على جميع القوانين والمؤسسات احترامه، والعمل على تكريسه.

وإذا علمنا المكانة الكبيرة التي تحتلها الحرية الدينية في سلم القيم، باعتبارها واحدة من القيم العليا المرتبطة بشخصية الإنسان، عرفنا بأن مكانها الطبيعي هو صلب الدستور، وذلك حتى تتال الاحترام والرعاية اللتين تستحقهما، وهو ما دعا الدول إلى التنصيص على حرية المعتقد في صلب دساتيرها، وتكريسها في نصوصها الأساسية حتى تتبوأ مكانتها الطبيعية.

تعد الدولة الجزائرية من الدول التي حافظت دوماً على تكريس الحرية الدينية لغير المسلمين في الدساتير المختلفة التي عرفتها منذ الاستقلال إلى اليوم، غير أن طبيعة هذا التكريس كانت تختلف من مرحلة إلى أخرى، ومن دستور لآخر، ولهذا فمن المفيد تتبع مسار تطور تكريس هذه الحرية والشكل الذي أخذته عبر الدساتير المختلفة (أولاً)، حتى وصوله إلى الشكل الذي هو عليه في دستور 2020م (ثانياً).

أولاً- الحرية الدينية لغير المسلمين في دساتير الجزائر قبل 2020م: مرت الحرية الدينية لغير المسلمين بتطورات مختلفة عبر الدساتير التي عرفتها الجزائر قبل دستور سنة 2020م، بدءاً من دستور 63، إلى دستور 76، إلى دستور 89، إلى دستور 96، إلى دستور 2016م.

فقد تمت صياغة الحرية الدينية صياغة راقية في المادة 4 من دستور 63، تميزت بالخصوبة والثراء وفصلت الحق بذكر جميع عناصره. عندما نصت على أن الإسلام دين الدولة، وتضمن الجمهورية الجزائرية لكل فرد احترام آرائه ومعتقداته والممارسة الحرة للشعائر الدينية، حيث كرست الحرية الدينية لغير المسلمين من جانبين؛ الجانب الأول باعتبارها قناعة داخلية، والجانب الثاني باعتبارها ممارسة خارجية، كما أنها جمعت بينها وبين حرية الرأي، مع تقديم حرية الرأي عليها في الخطاب، وهذا من باب التنبيه على العلاقة الجدلية التي تجمع بين الحريتين.

والملفت أنها جعلت الجمهورية هي الضامن لتكريس هذه الحرية ولتمتع أهلها بها، ولم توكل هذه المهمة لسلطة أو مؤسسة أو شخص، وهذا -كما لا يخفى- زيادة في التأكيد والحماية، كما قرنت بين التنصيص على حرية المعتقد وحرية ممارسة الشعائر الدينية والتنصيص على أن الإسلام دين الدولة، في دلالة واضحة على نفي التعارض أو التلاغي بينهما، وأن اعتبار الإسلام دين الدولة أمر لا يمس بالحرية الدينية¹.

بعكس ما جاء في دستور 63، جاء التنصيص على الحرية الدينية في المادة 53 من دستور 76 مجملا دون تفصيل "لا مساس بحرية المعتقد ولا بحرية الرأي"، وهو ما قد يفهم منه قلة عناية واهتمام بتكريس هذه الحرية.

وأخذ التنصيص على الحق في الحرية الدينية صيغة مغايرة في دستوري 89 و96، وهي الصيغة التي وردت في نص المادة 36 من الدستورين، حيث جاء فيها "لا مساس بحرمة حرية المعتقد وحرمة حرية الرأي".

وبرأي الباحثة حبيبة رحايب، فإن هذه الصيغة لا تتضمن تفصيلا عن كيفية ممارسة الشعائر الدينية، زيادة على أن ما ورد بنصها يتعلق بحرية العقيدة، وهي قد تكون مسألة داخلية بالنسبة للفرد، إذا لم يشأ إظهارها والتعبير عنها، فإذا أراد أن يعبر عنها سواء بصفة فردية أو جماعية، كنا في هذه الحالة بصدد ما يعبر عنه بالعبادة، أو ممارسة الشعائر الدينية²، وما يفهم من كلامها هو أن عدم النص على حرية ممارسة الشعائر الدينية هنا يعد نقصا ينبغي أن يستدرك .

¹ انظر: جمال الدين عنان، حرية الدين من خلال النصوص الرسمية للدولة الجزائرية، أعمال ملتقى مخبر الدراسات العقيدية ومقارنة الأديان (01) بعنوان الحرية الدينية في الإسلام وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1429هـ-2008م، ص306.

² انظر: حبيبة رحايب، حرية ممارسة الشعائر الدينية بين ضوابط القانون الوطني والشرعة الدولية، القانون الجزائري نموذجا، أعمال ملتقى مخبر الدراسات العقيدية ومقارنة الأديان (01) بعنوان الحرية الدينية في الإسلام وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1429هـ-2008م، ص340.

ومما لاحظته الباحثون في موضوع الحرية الدينية، في الدساتير التي تم الحديث عنها حتى الآن، هو أن المؤسس الدستوري قد سكت عن ذكر القيد، أو ما يدل على ضبط ممارسة الشعائر الدينية، وهو ما يعد -بنظرهم- فراغا أو نقصا، حتى وإن كان هذا السكوت لا يعني إباحة ممارسة هذا الحق بطريقة فوضوية، مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب العامة، لأن المشرع الجزائري يعتبر ذلك الأمر بديهيا، وأصلا دستوريا يجب إعماله حتى وإن تم إغفاله¹.

وجبرا لهذا النقص، رأت الباحثة حبيبة رحايب، أنه يتعين على المشرع الدستوري الجزائري، أن يوسع في مدلول نص المادة المتعلقة بحرية المعتقد في الدستور، لضبط ممارسة الشعائر الدينية، ليس لغير المسلمين وحدهم، بل حتى بالنسبة للمسلمين، مع إضافة قيد النظام العام والآداب العامة وحقوق الآخرين، وذلك تماشيا مع الدساتير العربية، وكذا الاتفاقيات الدولية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية، فضلا عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهذا حتى تكون هناك شبه مواعمة بين حرية المعتقد وحرية العبادة، بين جميع فئات الشعب، مسلمين وغير مسلمين هذا من جهة، وباعتبار أن الجزائر دولة دينها الإسلام، الذي يفرض عليها من الخصوصية الثقافية، ما يجعل هذه الديانة تسمو على بقية الديانات الأخرى، من منطلق ديانة الأغلبية، وليس من منطلق التمايز بين الديانات، من جهة أخرى².

ويبدو أن المؤسس الدستوري قد استجاب لانشغالات الأطراف المختلفة، واستفاد من ملاحظات الباحثين، الذين نبهوا على هذه الملاحظات، ودعوا إلى استدراكها، سواء من خلال البحوث والدراسات، أو من خلال الملتقيات المختلفة، بحيث أدخل التعديل الدستوري لسنة 2016 العديد من التعديلات على مختلف المواد، ومنها نص المادة 36 المتعلقة بحرية

¹ - انظر: حبيبة رحايب، مرجع سابق، ص 339-347.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 347.

المعتقد، فقد جاء مبتعدا بها عن دساتير 76، 89 و96، ومقتريا من أول دستور، وهو دستور 1963م.

إذ رأى أن يوسع نص هذه المادة، لتشمل تكريس حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، إلى جانب تكريس حرية المعتقد، ولتشمل أيضا تقييد هذه الحرية بالقانون، ليصبح نص المادة كما يأتي: "لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي، حرية ممارسة العبادة مضمونة في ظل احترام القانون"¹.

ومهما يكن من أمر، فإن تكريس حرية ممارسة العبادة، والإشارة إلى ضرورة ممارستها في ظل احترام القانون، يعد تطورا نوعيا في الموقف من الحرية الدينية، يجعل التشريع الجزائري يتواءم أكثر مع الإعلانات والمواثيق والتجارب الدولية، حتى وإن كانت الإشارة إلى القيود الدستورية على حرية المعتقد، خطوة منتقدة عند بعض الباحثين، الذين يرون بأن إبراز عبارات مثل: "مضمونة وفق القانون"، "في حدود القانون"، "بناء على القانون"، "في ظل احترام القانون"، وغيرها من العبارات، تعني أن القانون يحمي الحرية ولكن عند نقطة معينة لا يسمح لها بتجاوزها"².

ثانيا- الحرية الدينية لغير المسلمين في دستور 2020م: لم يتخلف دستور 2020م مثل غيره من الدساتير السابقة عن تكريس حرية المعتقد والحرية الدينية، فقد نص عليها في المادة 51 "لا مساس بحرمة حرية الرأي، حرية ممارسة العبادات مضمونة وتمارس في إطار احترام القانون، تضمن الدولة حماية أماكن العبادة من أي تأثير سياسي أو إيديولوجي"، لكن ما كان محل ملاحظة من نص هذه المادة هو أن المؤسس الدستوري الجزائري قد نحى منحى آخر في التعبير عنها، فقد طور من تعبيره وأدخل عليه تعديلات عديدة، حيث تجاوز

¹ - المادة 36 من دستور 2016، مصدر سابق.

² - انظر: نبيل قرقور، الحماية الجنائية لحرية المعتقد -دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، 2013م-2014م، ص178.

مصطلح المعتقد واستبدله بمصطلح العبادة، وأضاف حماية أماكن العبادة من أي تأثير سياسي أو إيديولوجي، وهو تطور يدل على اختياره التعبير المباشر عن المعنى المقصود بدل الصيغة العامة التي كانت سائدة.

وإذا كان واضحاً من هذا التعبير أنه يعطي ضماناً أكثر قوة لاتباع الملل المختلفة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، فإن غير الواضح هو ما المراد من مصطلح العبادة هنا؟ هل يقتصر على عبادات الأديان السماوية المعروفة؟ أم يشمل كل الممارسات التعبديّة بما فيها تلك الخاصة بالمعتقدات الأرضية الوثنية والوضعية؟ وهو ما من شأنه أن يؤدي إلى بروز سجلات وتحديات كثيرة أيديولوجية وسياسية واجتماعية وأمنية يصعب تأطيرها أو التحكم في مآلاتها.

البند الثاني

التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في التشريعات العادية.

تشكل القوانين والتشريعات في أي دولة الوسيلة المثلى لتطبيق وتفعيل القواعد الدستورية، فهي التي تفصل تلك القواعد، وتبين السبل والآليات الكفيلة بتطبيقها في الميدان، وتحويلها إلى واقع يلمسه الناس، ويتمتعون بما وفرته لهم من حقوق وحرّيات ومصالح مختلفة.

ومن هذه الزاوية، فقد حاولت القوانين والتشريعات الجزائرية توضيح وتفعيل ما ورد في الدستور من أحكام ومبادئ كلية، عن حق حرية غير المسلمين في اعتناق الدين، وعملت على إعطائها مضمونها العملي الواقعي، الذي يجعل الأشخاص المخاطبين بأحكامها يتلمسون هذا الحق، ويتمتعون بمختلف الحقوق والمصالح المرتبطة به.

من خلال تتبع مختلف القوانين والتشريعات، فإننا نجد صدى تلك الأحكام الدستورية الخاصة بحق حرية غير المسلمين في اعتناق الدين، في الكثير من الحالات والوضعيّات

التي يعيشها الشخص غير المسلم، نجده في أحكام الدخول في الإسلام عندما يختار اعتناق الإسلام (أولاً)، ونجده في المركز المهني لرجال الدين، وفي الأحوال الشخصية، وفي الحالة المدنية، وفي العطل والمناسبات الدينية، وفي أحكام المسجونين، وغيرها من الحالات والوضعيات، عندما يكون على عقيدة أخرى غير الإسلام (ثانياً)، كما يتضح من خلال العرض الآتي:

أولاً- تكريس حرية غير المسلمين في اعتناق الإسلام: يتيح التشريع الجزائري لغير المسلم حق اعتناق الدين الإسلامي، ويمنح له نظير ذلك، شهادة إثبات الإسلام، وشهادة اعتناق الإسلام تستصدر وفقاً للشروط والكيفيات التي حددها القرار الصادر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بتاريخ 24 ربيع الثاني 1424هـ الموافق لـ 25 جوان 2003م.

ووفقاً لمفهوم المادة 06 من هذا القرار، تعتبر شهادة اعتناق الإسلام شهادة رسمية، تثبت لحاملها اعتناق الدين الإسلامي، تصدر حسب المادة 07 عن مصلحة مختصة بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، في شكل مقرر على أساس ملف يتكون من الوثائق التالية: طلب خطي؛ نسخة من شهادة الميلاد الأصلية للمعني؛ شهادة الجنسية الحالية؛ شهادة الحالة العائلية؛ استمارة معلومات شخصية تعدها المصلحة المختصة يملأها صاحب الطلب ويتم التصديق عليها لدى المصالح المؤهلة قانونياً؛ محضر اعتناق الإسلام؛ المحضر الذي تعده المصلحة المختصة.

وتسند المادة 08 للإمام الموظف مهمة تحرير محضر اعتناق الإسلام، وفق النموذج المعد لهذا الغرض، والتوقيع عليه رفقة شاهدين بالغين عاقلين يرافقان المعني، ثم يتم التصديق عليه من طرف مدير الشؤون الدينية والأوقاف بالولاية، وحسب المادة 09 يعتمد تاريخ ومكان اعتناق الإسلام المدون في هذا المحضر، لتسجيله في الشهادة الرسمية لاعتناق الإسلام.

طبقا للمادة 10 يودع المعني الملف لدى مديرية الشؤون الدينية والأوقاف بالولاية، حيث مقر إقامته، بعد إتمام هذه الإجراءات، وحينها يتخذ مدير الشؤون الدينية والأوقاف الإجراءات اللازمة لضبط الملف، ليحوله إلى المصالح المختصة بالإدارة المركزية للوزارة مرفقا بتقرير يحتوي وجوبا على رأيه الصريح، ليقوم بعدها وطبقا لأحكام المادة 12 مدير التوجيه الديني والتعليم القرآني، وعند التعذر المدير الفرعي للتوجيه الديني والنشاط المسجدي، بإصدار مقرر يتضمن شهادة اعتناق الإسلام.

ما يمكن أن يسجل على عملية تنظيم حرية اعتناق دين من ملاحظات، هو أنها عملية تكتسي أهمية بالغة سواء للشخص الداخل في الإسلام أو بالنسبة للدولة، من حيث أنها تعطي الطابع الرسمي للهوية الجديدة للشخص الداخل في الإسلام، تسهل له عملية الاندماج في المجتمع، والتمتع بالكثير من الحقوق والمصالح الاجتماعية والسياسية، التي لم يكن له حق التمتع بها قبل إسلامه، مثل: حق الزواج من المسلمة؛ حق الميراث؛ حق الترشح إلى منصب رئيس الجمهورية؛ وغيرها من الحقوق التي يعتبر الإسلام شرطا ضروريا للحصول عليها في التشريع الإسلامي.

ثانيا- تكريس حرية غير المسلمين في اعتناق الدين عندما يكونون على عقيدة غير الإسلام: يراعي التشريع الجزائري حق غير المسلمين في اعتناق الدين عندما يكونون على عقيدة أخرى غير الإسلام، فلم يجعل من المغايرة الدينية سببا للمساس بحقوقهم، ويتجلى ذلك أفضل ما يتجلى في مجال الحقوق المهنية، سواء كانت لرجال الدين (01)، أو للعمامة (02).

01- تكريس الحقوق المهنية لرجال الدين غير المسلمين: في هذا الجانب، يمكن التنويه بأن التشريع الجزائري قد مكنهم من حق الحصول على الراتب، وذلك بموجب المرسوم رقم 204-69 المؤرخ في 06 ديسمبر 1969، الذي حدد نظام مرتبات رجال الأديان غير

الدين الإسلامي¹، حيث قرر لهم مرتبات جزافية إذا كانوا يتمتعون بالجنسية الجزائرية، وبالحقوق المدنية، وتم تعيينهم إسمياً من قبل رؤسائهم الدينيين في التراب الجزائري، مع التأكيد على إمكانية التعديل بموجب قرار مشترك بين وزير الأوقاف ووزير المالية، كما كرس هذا النص لرجال الدين غير المسلمين حق الحصول على المنح العائلية، وحق الانضمام إلى صندوق الضمان الاجتماعي.

ومهما كانت قيمة المزايا التي يحصل عليها رجال الدين غير المسلمين، وسواء أنالت رضاهم أم لا، فإنه يمكن القول إنها مكتسبات مهمة، لا توفرها الكثير من الدول، حتى تلك التي تزعم الريادة والسبق في مجال الاعتراف بالحقوق والحريات.

02- تكريس الحقوق المهنية لغير المسلمين عموماً: وتتمثل أساساً في حظر الإشارة إلى الديانة في الملف الإداري للموظف (أ)، الحق في العطل والأعياد الدينية (ب)، حق الاحتفاظ بالاسم في الحالة المدنية (ج)، مراعاة خصوصية غير المسلمين في الأحوال الشخصية (د).

أ- حظر الإشارة إلى الديانة في الملف الإداري للموظف: حيث نص قانون الوظيفة العمومية في المادة 93 منه الفقرة الأخيرة على أنه "يجب ألا يتضمن الملف الإداري أي ملاحظة حول الآراء السياسية أو النقابية أو الدينية للمعني"²، وهو ما يعد ضماناً أساسية لأبناء الديانات المختلفة ضد التمييز القائم على الدين والمعتقد، الذي هو من شروط توفر حرية الدين والمعتقد.

¹ المرسوم رقم 69-204، المؤرخ في 06 ديسمبر 1969م، الذي يحدد نظام مرتبات رجال الأديان غير الدين الإسلامي، الجريدة الرسمية، العدد 104، مؤرخ في 12 ديسمبر 1969م.

² المادة 93 من الأمر رقم 06-03، مؤرخ في 19 جمادى الثانية 1427هـ الموافق ل 15 يوليو 2006م، المتضمن القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية، الجريدة الرسمية، العدد 46، مؤرخ في 16 جويلية 2006م.

ب- الحق في العطل والأعياد الدينية: وتم تكريسه بموجب الأمر رقم 63-278 المؤرخ في 26 يوليو 1963م الذي يحدد قائمة الأعياد الوطنية والرسمية¹، والذي يقر أن الأعياد الدينية المسيحية واليهودية مثلها مثل الأعياد الإسلامية، هي أيام عطلة مدفوعة الأجر، لفائدة أبناء هذه الديانات دون تمييز.

ج- حق الاحتفاظ بالاسم في الحالة المدنية: حيث تنص المادة 64 من قانون الحالة المدنية²، على أنه يجب أن تكون الأسماء جزائرية، ويجوز أن تكون غير ذلك، بالنسبة للأطفال المولودين من أبوين معتقدين ديانة غير ديانة الإسلام.

وفي المادة 28 من القانون المدني³، نجد النص كذلك على أنه يجب أن تكون الأسماء جزائرية، وقد تكون خلاف ذلك بالنسبة للأطفال المولودين من أبوين غير مسلمين، ويكون الإثبات عن طريق شهادة خاصة تدعى "شهادة التعميد".

د- مراعاة خصوصية غير المسلمين في الأحوال الشخصية: ويمكن أن نقف على ذلك من خلال القراءة التكاملية بين قانون الأسرة والدستور والقانون المدني.

فالربط بين أحكام المادة 221 من قانون الأسرة الجزائري¹، التي تنص على أن قانون الأسرة يطبق على كل المواطنين الجزائريين، وعلى غيرهم من المقيمين بالجزائر، وأحكام

¹ - الأمر رقم 63-278، المؤرخ في 26 جويلية 1963م، الذي يحدد قائمة الأعياد الوطنية والرسمية، الجريدة الرسمية، العدد 53، لسنة 1963م.

² - الأمر رقم 70-20، مؤرخ في 13 ذي الحجة 1389هـ الموافق ل 19 فيفري 1970م، معدل ومنتقم بالقانون 14-08 المؤرخ في 13 شوال 1435هـ الموافق ل 09 أوت 2014م، جريدة رسمية رقم 49-2014م وبالقانون 17-03 المؤرخ في 17-03 المؤرخ في 11 ربيع الثاني عام 1438هـ الموافق ل 10 جانفي 2017م، جريدة رسمية، 02-2017م.

³ - الأمر رقم 75/58، المؤرخ في 26 سبتمبر 1975م، المتضمن القانون المدني، الجريدة الرسمية، العدد 78، مؤرخ في 30 سبتمبر 1975م، المعدل والمنتقم.

المادة 222 منه، التي تنص على أنه مالم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية، وأحكام المادة 29 من الدستور التي تنص على أن كل المواطنين سواسية أمام القانون، ولا يمكن التذرع بأي تمييز، يعود سببه إلى المولد، أو العرف، أو الجنس، أو أي شرط أو ظرف آخر شخصي أو اجتماعي، وأحكام المادة 2 من القانون المدني، التي تجعل من الشريعة الإسلامية المصدر الثاني للقانون بعد التشريع، الربط بين كل هذه المواد يقود إلى استخلاص مهم، مفاده أن المشرع الجزائري قد كرس المساواة حتى في ظرف اختلاف الدين، وجعل أحكام الشريعة التي وردت في باب أهل الذمة، هي الواجبة التطبيق على غير المسلمين².

ولم تتوقف هذه الأحكام، عند مراعاة خصوصية غير المسلمين في الأحوال الشخصية فحسب، بل فتحت جسورا للتواصل حتى بينهم وبين المسلمين، من خلال بناء أسر مشتركة، ومختلطة الديانة، فهي وإن منعت زواج المسلمة من غير المسلم، طبقا لأحكام المادة 31 من قانون الأسرة، ومنعت التوارث بين المسلمين وغيرهم، بموجب المادة 138 من القانون نفسه، فإنها أجازت زواج المسلم بغير المسلمة، أي الكتابية التي لها دين، كما أجازت الوصية لغير المسلم، طبقا للمادة 202 من قانون الأسرة، وما تم ذكره من قواعد وأحكام يشهد على تكريس التشريع الجزائري لحق حرية غير المسلمين في اعتناق أو عدم اعتناق دين.

عندما نقارن بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، فإننا نقف على جملة من الموافقات والفروق بينهما في ذلك، فهما يشتركان في تكريس حق حرية غير المسلمين في

¹ القانون رقم 84-11، مؤرخ في 9 يونيو سنة 1984م، المتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية، العدد 24، مؤرخ في 12 جوان 1984م، المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02، المؤرخ في 27 فبراير 2005م، الجريدة الرسمية، العدد 15، مؤرخ في 27 فيفري 2005م.

² انظر: عمار رزقي، تنظيم ممارسة الشعائر الدينية في الجزائر، بحوث الملتقى الدولي الموسوم ب الشعائر الدينية حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون، المنعقد بالجزائر يومي 10-11 فيفري 2010م، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2010م، ص215.

اعتناق أو عدم اعتناق دين وبنصوص واضحة ومواقف حاسمة، يتناغمان فيها مع فطرة الإنسان وأشواقه قبل التناغم مع الشريعة الدولية لحقوق الإنسان التي تدع إلى تكريس هذا الحق، لكنهما يتمايزان من حيث بعض الخصوصيات التي ينفرد بها أحدهما عن الآخر، فيتميز الفقه الإسلامي في هذا الجانب عن التشريع من حيث السبق، فهو أسبق تاريخياً إلى تكريس هذا الحق، ما يجعله مرجعية فيه ليس للتشريع الوطني فحسب بل حتى للتشريع الدولي، ويتميز من حيث قوة الإلزام، فهو يعطي قوة إلزام مزدوجة دنيوية وأخروية، ذاتية وموضوعية، بعكس التشريع الذي لا يعطي إلا قوة إلزام زمنية قانونية، ويتميز من حيث الدوام والاستمرار أو سريان الحكم من حيث الزمان، فهو يشرع هذا الحق على التأييد بشكل غير قابل للإلغاء في أي دستور أو قانون بعكس التشريع الذي لا يملك هذه الديمومة، بينما يتميز التشريع الجزائري بالتعديد والوظيفية التي تجعله قابلاً للتطبيق، فهو في شكل قواعد قانونية محددة آمرة وملزمة، وليست عبارة عن أفكار أو مقولات نظرية مثلما هو شأن الفقه غالباً.

المطلب الثاني

التأصيل لجدلية حرية الردة (الرجوع عن الدين).

يعتبر المنتظم الدولي اليوم الخروج من الدين حقاً مقروراً ومعترفاً به، بحيث جاء الحق في الحرية الدينية في المواثيق والاتفاقيات الدولية شاملاً لحق الخروج من الدين، أما في المجتمعات الإسلامية، فإن الجدل حوله لا يزال محتدماً، على الصعيد الفقهي والتشريعي، لذلك نحتاج إلى بحث مفهومه، وعلاقته بحرية المعتقد (الفرع الأول)، ومدى اعتباره والاعتراف به في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري (الفرع الثاني).

الفرع الأول

مفهوم حرية الردة وعلاقتها بحرية المعتقد.

إن اعتبار أو عدم اعتبار الردة أو الخروج عن الدين مكونا من مكونات حرية المعتقد أو خارجا عنها، يتضح بعد التحديد الدقيق لمفهوم هذا المصطلح (البند الأول)، والوقوف على ما إذا كانت له علاقة بها، وتبيان نوع هذه العلاقة (البند الثاني).

البند الأول

مفهوم الردة.

جريا على العرف الذي درج عليه الباحثون والأكاديميون نتعرض إلى تعريفها في اللغة (أولا)، والاصطلاح (ثانيا).

أولا- تعريف الردة لغة: الردة في اللغة من الرد، والرد صرف الشيء ورجعه، والرد مصدر رددت الشيء، ورده عن وجهه يرده ردا ومردا وترددا صرفه، وفي الوجه ردة إذا كان قبيحا، "وارتدوا وارتد عنه، تحول وفي التنزيل "مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ" (سورة المائدة، الآية 54)، والردة الرجوع عن الشيء والعدول عنه، والردة عن الإسلام الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه إذا رجع إلى الكفر بعد إسلامه¹، وكلمة الردة لها استخدامات وسياقات وأمثلة أخرى كثيرة كما وردت في معاجم اللغة.

ثانيا- تعريف الردة اصطلاحا: استخدم الفقهاء المسلمون على تباعد أزمانهم وتباين عصورهم وبيئاتهم في تعريف مصطلح الردة عبارات مختلفة وتراكيب متعددة، فهناك من عرفها باعتبار وظيفتها، أي باعتبارها سلوكا وتصرفا معينا، وهناك من عرفها باعتبار

¹ انظر: جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، مج3، مرجع سابق، ص. 172-173.
- محمد بن الحسن بن دريد أبو بكر، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، 1987م، ص65. <https://www.alarabimag.com/read/13662>، تاريخ الاطلاع: 2021/05/12م.

تعريف الشخص المرتد، وهناك من ربطها بمصطلح الإيمان، وهناك من ربطها بمصطلح الإسلام، وهناك من عرفها باعتبار جملة الأقوال والأفعال التي تقع بها، غير أن جوهر المعنى الذي دارت حوله تعاريفهم بقي واحدا لم يتغير، سواء عند الفقهاء القدامى أو الفقهاء والباحثين المعاصرين.

وهو ما يبدو لنا من خلال استعراض آرائهم في ذلك، فهي عند ابن عرفة من المالكية الكفر الذي يكون بعد الإسلام، بعدما ينقرر بالنطق بالشهادتين، ويكون بالقول الصريح، أو اللفظ الذي يقتضيه، أو الفعل الذي يتضمنه¹، وهو الحد الذي نجده عند عليش إذ يشترط للحكم بردة المسلم الكفر بالقول الصريح، أو باللفظ الذي يقتضيه، أو بالفعل الذي يتضمنه².

وتتحقق عند الغزالي من الشافعية بقطع الإسلام من مكلف، كما تقع عنده بالنطق بكلمة الكفر، سواء استهزاء أو عنادا، أو بفعل ما يعد من مضامين الكفر³، وعند قليوبي "هي قطع الإسلام بنية الكفر أو قول الكفر أو فعل الكفر سواء كان ذلك على سبيل الاستهزاء أو العناد أو الاعتقاد"⁴.

وركن الردّة عند الكاساني من الحنفية أن تجري كلمة الكفر على اللسان بعد تحقق الإيمان، إذ الرجوع عن الإيمان، هو ما يسمى ردة في عرف الشرع⁵.

¹ انظر: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج8، ط2، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1317هـ، ص62.

² انظر: محمد بن أحمد أبو عبد الله عليش، منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ج9، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م، ص. ص205-206.

³ انظر: محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، مج6، ط1، دار السلام، مصر، 1417هـ-1997م، ص425.

⁴ انظر: شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، شهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة، حاشيتنا قليوبي وعميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين، ج4، ط3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1375هـ-1956م، ص174.

⁵ انظر: علاء الدين بن مسعود أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج9، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1434هـ-2003م، ص526.

والمرتد عن الإسلام عند ابن قدامة من الحنابلة هو الراجع عنه إلى الكفر¹، وعند البهوتي من المذهب نفسه هو الذي يرجع إلى الكفر بعد إسلامه، بنطق، أو اعتقاد، أو شك، أو فعل، شريطة أن يكون ذلك طواعية، ولو كان على سبيل الهزل².

والمعنى نفسه نجده عند إدريس حسن محمد الجبوري من المعاصرين، فالردة عنده يراد بها كفر المسلم بما يخرج عن الإسلام من قول أو فعل، سواء تحقق ذلك باعتناق دين جديد أم لم يتحقق³، وتتحقق عند عبد القادر جدي من المعاصرين أيضا بالرجوع عن الإسلام بصفة كلية أو جزئية، بنفي ما أثبتته الله ورسوله، وإنكار المعلوم من الدين ضرورة، وهذا التحقق يكون بالنطق، ويكون بالفعل والترك، ويكون بالاعتقاد والشك⁴، وعلى النهج نفسه سار محمد علي الصلابي في تحديده لمعنى الردة، إذ تعني عنده الرجوع عن الإسلام إلى الكفر من الرجال والنساء بعد تحقق الإسلام بالشهادتين اختيارا، بعد معرفة الإسلام بأركانه وأسسها، مع تحقق شرط البلوغ والعاقل، والإعلان عن ذلك، إما قولاً، أو فعلاً، أو كتابة، أو إشارة⁵.

في مسلك مغاير انتقد سعد الدين الهلالي طريقة الفقهاء في تعريف الردة، من حيث أنهم عرفوا الردة بحقيقتها الموجبة للمؤاخذه الديانية، وليس بوصفها التجريمي الموجب للمؤاخذه القضائية، وهو ما ألبس -في رأيه- على كثير من الناس، فأطلق الحقيقة الذاتية للردة على حقيقتها الإجرامية، وهو ما جعله يميز بين إطلاقين للردة، ديانى وقضائى،

¹ انظر: موفق الدين بن أحمد أبو محمد بن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، تحقيق محمد رشيد رضا، ج10، مطبعة المنار، 1347هـ، ص74.

² انظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ج6، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1403هـ-1983م، ص. ص167-168.

³ انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص122.

⁴ انظر: عبد القادر جدي، الردة هل هي جريمة أم حرية؟ مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج2، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص373.

⁵ انظر: محمد علي الصلابي، الحريات من القرآن الكريم، د. ط، دار ابن حزم، 2013م، ص89.

الإطلاق الدياني للردة ويعني "قطع الإسلام أو بعضه الذي لا ينفصل عنه، بعد صحته من مكلف مختار"، والإطلاق القضائي للردة، ويعني "الحكم بالخروج عن الإسلام بضوابط خاصة"¹.

والتمييز بين المعنى الدياني والمعنى القضائي في تعريف الردة مسلك ضروري -في رأيه- ينقلنا من الموقف النظري الأخلاقي إلى الموقف الإجرائي الوظيفي القابل للتنفيذ.

البند الثاني

علاقة الردة بحرية المعتقد.

تختلف الاتفاقيات الدولية كما يختلف الفقه حول العلاقة بين الحق في تغيير الدين وحرية المعتقد، فهناك جانب من الفقه والاتفاقيات الدولية اعتبره من مشمولات حرية المعتقد من حيث هو تعبير عن قناعة ذاتية، وتعبير عن موقف من الدين مثله مثل اعتناق الدين، وإلى هذه المقاربة انتصر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة 18 منه، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في المادة 16²، والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في المادة 9³، فكل هذه النصوص وغيرها أدرجت حرية تغيير الدين في قائمة مشمولات حق الإنسان في حرية الفكر والوجدان والدين.

بينما أشارت إليه بعض المواثيق الأخرى بشكل ضمني على غرار العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في المادة 18، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد، وعلى النقيض من ذلك أهملته مواثيق أخرى، فلم تشر إليه لا صراحة ولا ضمناً، على غرار الميثاق العربي لحقوق الإنسان المعدل سنة 2004م.

¹ - انظر: سعد الدين الهلالي، مرجع سابق، ص5.

² - منظمة الدول الأمريكية، سان خوسيه، 22 نوفمبر 1969م، الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

³ - مجلس أوروبا، بتاريخ 4 نوفمبر 1950، في روما، أبرمت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

وإذا كان هذا يؤثر على أن علاقة حرية تغيير الدين بحرية المعتقد لا تزال محل شك بين الشعوب والأمم، فإن الرأي الغالب في عالم اليوم أصبح يميل إلى إدراجها في مشمولات حرية المعتقد.

الفرع الثاني

الموقف من الردة.

لا يزال موضوع الردة أو الرجوع عن الدين يتسم بكثير من الحساسية والغموض سواء في أذهان أبناء المسلمين أو غيرهم، وعليه فإن البحث في حاجة إلى الاطلاع على النصوص الفقهية والقانونية وتحليلها ونقدها والمقارنة بينها، للكشف عن الموقف الحقيقي من هذا العنصر بالاعتبار أو الإلغاء سواء في الفقه الإسلامي (البند الأول)، أو التشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

الموقف من الردة في الفقه الإسلامي.

عرف الفقه الإسلامي طوال تاريخه نقاشا محتدما حول موضوع الردة والرجوع عن الدين، بسبب خطورته، وحضوره الدائم في حياة المجتمع الإسلامي، وبسبب التباين في تقييم وفهم الآثار الكثيرة والمتنوعة الواردة حوله، وتنزيل أحكامها على الوقائع المختلفة، ويمكن إدراج الآراء والمواقف التي أسفرت عنه في اتجاهين كبيرين، يلتقيان في تكييفها الجرمي بالنسبة للأخرة، ويختلفان في تكييفها الدنيوي، فاتجاه يعتبرها جريمة دنيوية، يترتب عليها جزاء جنائي هو القتل، وتغييرا في مركز المرتد في المجتمع الإسلامي (أولا)، واتجاه آخر يعتبرها موقفا حرا في الدنيا يعفى مرتكبها من الجزاء الجنائي، ويعصم حياته من القتل، ولكن يغير من مركزه في المجتمع الإسلامي (ثانيا).

أولاً- الاتجاه القائل بالردة جريمة في الدنيا: يعتبر هذا الاتجاه أن الردة أو الخروج من الدين ليس حقا أو اختيارا حرا لصاحبه، بل هو سلوك عدواني أو جريمة ترتكب ضد الدين وجماعة المسلمين¹، يترتب عنها جزاء جنائيا هو الإعدام أو القتل، إضافة إلى أحكام أخرى تعدل من مركز الشخص المرتد في المجتمع الإسلامي².

إذا أردنا توصيفا للتطورات والمراحل التي مر بها هذا الاتجاه، يمكننا القول إنه اتجه ممتد عبر التاريخ، يشبه إلى حد بعيد الهرم المعتدل، حيث بدأ تيارا واسعا تحت تأثير جملة من العوامل، أبرزها العوامل التاريخية، وحركة التدافع بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، ثم بدأت حركته تتحسر، وبريقه يأفل أو يخفت بداية من عصر النهضة الإسلامية الحديثة، مع محمد عبده، ورشيد رضا، وغيرهما.

سنحاول فيما يأتي الوقوف عند أعلام هذا الاتجاه (01)، وأهم أدلته ومستنداته الشرعية (02)، ومن ثمة الوصول إلى النتيجة التي تجلي الموقف النهائي لهذا الاتجاه من قضية الردة والرجوع عن الدين.

01- أعلام الاتجاه القائل بالردة جريمة في الدنيا: ينضوي تحت هذا الاتجاه طيف واسع من المذاهب والقوى والفعاليات الفقهية، التي تنتمي لمدارس مختلفة ومشارب متنوعة وعصور متباينة منهم:

أ- المذاهب السنية الأربعة: فقد حكى ابن رشد اتفاقهم على قتل المرتد حدا إذا ظفر به قبل أن يحارب، استنادا لقوله صلى الله عليه وسلم "من بدل دينه فاقتلوه"³، باستثناء المرأة، حيث وقع الخلاف حول قتلها، وحول استتابتها قبل قتلها، بين الجمهور الذي ذهب إلى قتلها،

¹ انظر: سعد الدين الهلالي، مرجع سابق، ص31.

² انظر: عبد القادر جدي، مرجع سابق، ص. ص381-384.

³ أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، الحديث رقم 9622. (انظر: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، ط1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1423هـ-2002م، ص1712).

وبين أبي حنيفة الذي رفض قتلها، معللاً ذلك بوضعها الذي يشبه الكافرة الأصلية، وأما المحارب الذي تم التمكن منه، فالراجح عندهم قتله حرابة من غير استتابة، إذا لم يسلم سواء قام بحرابته بدار الإسلام، أو بدار الحرب¹، ولم يخالف في ذلك إلا ابن قدامة من الحنابلة الذي ذهب إلى قتل المرتد لكفره، وليس حداً في حقه².

ب- الظاهرية: حيث يعتبر ابن حزم أن الردة حد من حدود الله، ولا يقبل من المرتد إلا الإسلام أو السيف، كما أوضح في المحلى³.

ج- الإباضية: حيث يذهبون إلى قتل المرتد إن لم يتب، دون تفريق بين ذكر وأنثى⁴.

د- الشيعة الإمامية: حيث يفرقون في الحكم بين المرتد الذي ولد على الإسلام ثم ارتد، وبين الذي أسلم عن كفر ثم ارتد، وبين المرأة، فالأول عندهم لا تقبل توبته أو رجوعه إلى الإسلام بحال، ويقتل فوراً من غير أن يستتاب، والثاني يذهبون إلى أنه يستتاب وإن لم يتب قتل، أما المرأة عندهم لا تقتل بالردة، وإنما تحبس، وزيادة على أنهم لم يصنفوا عقوبة الردة في باب التعزيرات وليس في باب الحدود⁵.

هـ- المعاصرون: ونذكر منهم عبد الله بن بية الذي يميل إلى قتل المرتد احتجاجاً بالسنة القولية، ويرى في ذلك تخصيصاً لعموم القرآن وليس معارضة له، مع تصنيف هذه العقوبة

¹ انظر: محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط1، دار ابن حزم، 1420هـ-1999م، بيروت، لبنان، ص767.

² انظر: موفق الدين بن أحمد أبو محمد بن قدامة، المغني، ج12، ط3، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 1417هـ-1997م، ص272.

³ انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي، الإيصال في المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، ج12، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1425هـ-2003م، ص108 وما بعدها.

⁴ انظر: أحمد أبو الوفا، أحكام الفقه الجنائي في الفقه الإباضي، ج2، ط1، وزارة الشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1436هـ-2015م، ص199 وما بعدها.

⁵ انظر: محمد الجواد الحسني العاملي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج8، ط مصر 1326هـ، ص. ص35-

في خانة التعزيرات، وتلميحه إلى تعليق هذا الحكم في هذه الظروف، كما فعل الخلفاء مع حدود أخرى في ظروف أخرى¹.

ونذكر منهم -كذلك عبد القادر بن داود- الذي يرى أن الردة لا علاقة لها بالحرية كما تروج مخابر العولمة ولا تستحق شرف تسميتها بهذا الاسم، وإنما هي حدا من حدود الله، وكبيرة من الكبائر، دلت عليها النصوص السننية الصحيحة، وهي طعنة في قلب الأمة، تعمل على تقويض الأمن والاستقرار الاجتماعي في الدولة، وهي ليست مرفوضة في الشريعة الإسلامية وحدها بل مرفوضة حتى في الشرائع الأخرى مثل اليهودية والمسيحية².

02- أدلة الاتجاه القائل بالردة جريمة في الدنيا: يتكئ هذا الاتجاه فيما ذهب إليه من تحريم الردة، وتقدير الجزاء الجنائي بالإعدام أو القتل على الشخص المرتد، على جملة من الأدلة والأسانيد النقلية والعقلية من القرآن (أ)، والسنة (ب)، والإجماع (ج)، والمعقول (د).

أ- أدلة تجريم الردة من القرآن الكريم: استند الاتجاه القائل بتجريم الردة، واعتبارها سلوكاً إجرامياً عدوانياً على المجتمع المسلم، على عديد الآيات التي ورد فيها تحريم الردة، بعضها باللفظ الصريح، وبعضها بالمعنى³، فمن الآيات التي ورد فيها تحريم الردة باللفظ الصريح قوله تعالى: "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾" (سورة البقرة، الآية 217)، ففي هذه الآية تصريح بخسران المرتد، وتقريع شديد بعواقب رده في الدنيا والآخرة.

ومنها قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ"

¹ انظر: طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، تعقيب عبد الله بن بية، مرجع سابق، ص 191-192

² انظر: عبد القادر بن داود، الردة بين القانون الجزائري وقانون الحريات الدينية الدولية الأمريكي، مجلة المعيار، ج 2، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 17، سنة 1429هـ-2008م، ص. ص 365-366.

³ انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص 124.

اللَّهُ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾" (سورة المائدة، الآية 54)، فهذه الآية تتحدث عن استبدال المرتدين بقوم مؤمنين صادقين، واستبدالهم قد يكون عن طريق معاقبتهم، وفي هذا تحذير من عاقبة الردة، التي تبعد الإنسان عن الله، وتعرضه لغضبه وسخطه.

ومن الآيات التي ورد فيها تحريم الردة بالمعنى، قوله تعالى: "كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾" (سورة آل عمران، الآية 86)، وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾" (سورة آل عمران، الآية 90)، فهذه الآية، أفادت بأن الردة والبقاء عليها حاكمة على صاحبها بالضلال والزيغ، وفي هذا تنفير منها، وتحريم لها، ومنها قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿١٣٧﴾" (سورة النساء، الآية 137).

إن هذه الآيات وغيرها في القرآن الكريم، التي تعرض للردة باستهجان وتحقير، وتعتبرها مصدرا للخسران في الدنيا والآخرة، فيها تجريم لهذا السلوك، وتحذير من الاقتراب منه، وهي وإن كانت لا تنص على عقوبة دنيوية صريحة، ففيها في نظر هذا الاتجاه إشارة وتوجيه إلى الدولة التي تقوم على حراسة الدين بفعل ذلك¹.

ب- أدلة تجريم الردة من السنة: استدل الاتجاه القائل بأن الردة جريمة عقوبتها الإعدام، بمرويات وأحاديث كثيرة من السنة النبوية، ولأن هذه المرويات كثيرة ومتعددة وربما يضيق المقام عن سردها كلها، إلا في بحوث ودراسات مستقلة، فسيتم الوقوف عند أعلاها صحة، وأقواها حضورا في مطارحات الفقهاء.

¹ انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص 191-192

- حديث البخاري "من بدل دينه فاقتلوه"، فهذا الحديث يعتبرونه عاما في كل من غير دينه، سواء حارب أم لم يحارب، وجعلوا منه مخصصا لعموم القرآن الكريم¹.

- ما أخرجه الشيخان عن ابن مسعود رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"².

- جاء في الحديث "أن نفرا من عكل وعرينة ثمانية قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعوه على الإسلام، فاستوخموا الأرض فسقمت أجسامهم فشكوا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أفلا يخرجون مع راعينا في إبله فيصبون من ألبانها وأبوالها؟ قالوا بلى، فخرجوا فشربوا من ألبانها وأبوالها فصحوا، فقتلوا راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم واطردوا النعم فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمرت أعينهم ثم نبذهم في الشمس حتى ماتوا"³.

- أخرج البخاري في صحيحه بسنده إلى أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم "دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاءه رجل فقال ابن أخطل متعلق بآثار الكعبة فقال "أقتله"⁴.

- ما رواه البيهقي والدارقطني أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام فبلغ أمرها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمر أن تستتاب فإن تابت وإلا قتل¹.

¹- انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص137.

²- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص، باب ما يباح به دم المسلم، رقم الحديث 1676م، مصدر سابق، ص798.

³- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم الحديث 1671م، مصدر سابق، ص794.

⁴- أخرجه الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب دخول الحرم ومكة بغير إحرام، رقم الحديث 1846، مصدر سابق، ص446.

هذه الأحاديث والوقائع، تعد - عند هذا الاتجاه - صريحة في تحريم الردة، وتوقيع عقوبة الإعدام أو القتل على المرتدين، ولا تحتاج إلى أي قراءة أو تأويل من شأنه أن يخرجها عن مرادها.

ج- أدلة تجريم الردة من عمل الخلفاء: يستأنس الاتجاه القائل بأن الردة جريمة جزاؤها الإعدام بعمل الصحابة والخلفاء، ومن الوقائع التي يذكرونها في هذا السياق، أن الإمام علي كرم الله وجهه قد نفذ عقوبة الردة في قوم زنادقة، فحرقهم بالنار²، وتقل الروايات أن ابن عباس قد اعترض عليه بحديث "لا تعذبوا بعذاب الله"، فرأى أن الواجب هو أن يقتلوا لا أن يحرقوا³، غير أن الشيخ القرضاوي يرى بأن هذا الاعتراض لا يغير في الأمر شيئاً، باعتباره اعتراض على الوسيلة وليس على المبدأ⁴.

كما يروى أن أبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل نفذوا القتل في حق يهودي في اليمن أسلم ثم ارتد، وقال معاذ قضاء الله ورسوله⁵.

د- أدلة تجريم الردة من الإجماع: يستدل الاتجاه القائل بتجريم الردة، وترتيب عقوبة الإعدام أو القتل عليها، بإجماع الأمة بخلفائها وفقهائها - على ذلك - منذ عصر خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أين أجمعت الأمة - آنذاك - على قرار أبي بكر القاضي بقتال المرتدين، حيث تذكر المصادر التاريخية، أنه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم، ارتدت

¹ - أخرجه الدارقطني في سننه ، كتاب الحدود والديات، رقم الحديث 122/3175، ج3، مصدر سابق، ص45.

² - انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد بن صبحي بن حسن حلاق، أبواب أحكام الردة والإسلام، باب قتل المرتد، رقم 3215/1، ج13، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1427هـ، ص509.

³ - أخرجه الدارقطني، في سننه، كتاب الحدود والديات، رقم 90/3143، ج3، مصدر سابق، ص34.

⁴ - انظر: يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء الكتاب والسنة، ط1، مؤسسة الرسالة، 1423هـ - 2001م، ص31.

⁵ - أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستنابتهم، الحديث رقم 6923، مصدر سابق، ص1712.

الكثير من القبائل العربية عن الإسلام، فاستقر رأي الخليفة أبي بكر الصديق على قتالهم والتصدي لحركة الردة التي تهدد بتقويض أسس الدولة.

وقد وجد قراره هذا في بداية الأمر التحفظ من قبل بعض الصحابة، من أبرزهم سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذين كانوا يفضلون الطرق السلمية في التعامل مع الموقف، وقالوا للصديق: كيف نقاتلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله، إلا بحقها وأجره على الله؟ فرد عليهم سيدنا أبو بكر بما يؤكد حسمه في الموضوع، واتخاذ القرار، وتصميمه على تنفيذه، وقال لهم موضحاً خلفيات القرار: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونها رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه"، وأضاف -موجهاً كلامه لسيدنا عمر بن الخطاب- "يا ابن الخطاب رجوت نصرتك وجئتني بخذلانك أجبار في الجاهلية خوار في الإسلام؟ إنه قد انقطع الوحي وتم الدين أو ينقص وأنا حي؟"

وسرعان ما قاد التفكير سيدنا عمر في هذا التوضيح الذي فتح عينيه على الأبعاد الحقيقية للقرار، فوافق على الخيار المتخذ، وانخرط فيه بحزم وعزم، وكان أبرز قادته على الإطلاق، كما يشهد بنفسه على ذلك، يقول: "فما هو أن رأيت أن الله شرح صدر أبي بكر للقتال، حتى أيقنت أنه الحق"¹.

وهكذا اجتمعت كلمة كبار الصحابة، من أمثال سيدنا عثمان بن عفان، وسيدنا علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، على قتال المرتدين²، وهو الإجماع

¹ - أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الجزية، باب من لا تأخذ منه الجزية من أهل الأوثان. (انظر: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر العطاء، ج9، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1434هـ-2003م، ص308).

² - انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، ج13، مصدر سابق، ص509 وما بعدها.

الذي انخرط فيه الفقهاء القدامى، وصادقوا عليه، واعتبروه يقرر حكما ملزما للأمة في تجريم الردة، وإنزال عقوبة القتل بالمرتدين، لا يجوز نقضه، أو العدول عنه بحال¹.

هـ- أدلة تجريم الردة من المعقول: إلى جانب المنقول يستدل الاتجاه القائل بتجريم الردة والعقاب عليها بالقتل بالمعقول، فيرون أن الردة تلاعب بالدين وتعاليمه، ودعاية حقيرة ضده، تزهد الناس فيه، وتنفرهم من اعتناقه.

فحال المرتد، وكأنه يقول: لقد دخلت في الإسلام، وعرفته وخبرته، ووجدته ديناً غير صحيح، لذلك كانت الردة ربما أشد من الكفر ذاته²، ولذلك استحققت المواجهة والحرب، واستحق أهلها الإعدام والقتل، حفاظاً على وحدة المجتمع وانسجامه، وقطعاً لدابر الخيانة والتآمر الداخلي، الذي من شأنه أن يفجر المجتمع الإسلامي من الداخل.

وهذا المعنى يتوافق مع ما عليه الأنظمة الديمقراطية والدستورية الحديثة، التي تعلي من شأن النظام العام للدولة إلى حد التقديس، وتجعل منه قيماً على ممارسة الحقوق والحريات، فلا تقبل المساس به بأي حال من الأحوال، لأن الإخلال به هو شق لقواعد الاستقرار والأمن، وضياع للحقوق، واضطراب للمنتظم الاجتماعي، وتهديد للدولة بالاضمحلال والزوال

ما يمكن أن نخلص إليه من عرض هذا الاتجاه، أن الردة أو الرجوع عن الدين لا تدخل ضمن حق حرية الدين والمعتقد، وأن من اعتنق الإسلام من أهل الأديان والمعتقدات الأخرى لا يحق له بعد ذلك أن يرتد عنه ويخرج إلى غيره، سواء بالعودة إلى المعتقد الأول

¹ انظر: يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء الكتاب والسنة، مرجع سابق، ص31.

² انظر: سعد الدين دداش، الحرية الدينية، أسسها وضوابطها في ضوء مقاصد الشريعة، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج2، العدد 17، 1429هـ-2008م، ص. ص343-346.

أو بالتحول إلى معتقد جديد، والأخذ بهذا الاتجاه يجعل الفقه الإسلامي في حالة تنافي مع الرأي الغالب في العالم الذي يعتبر الخروج من الدين من صميم حرية الدين والمعتقد.

ثانياً- الاتجاه القائل بالردة حرية في الدنيا: على النقيض من الاتجاه الذي يرى أن الردة جريمة معاقب عليها في الحياة الدنيا قبل الآخرة بعقوبة الإعدام، يعرف الفقه الإسلامي اتجاهها آخر يرى أن الردة سلوك مستقبح، وجريمة دينية وأخلاقية معاقب عليها في الآخرة، لكنها في الحياة الدنيا اختيار شخصي حر، غير معاقب عليه في ذاته، إلا إذا اقترن بسلوك آخر، فيه عدوان على المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، مثل الدعوة إلى الردة، أو الانحياز إلى معسكر معاد للمسلمين، أو محاربة المسلمين، أو القدح في الإسلام، وغيرها من أنواع العدوان¹.

ويدخل هذا الاتجاه، الردة أو الرجوع عن الدين، في باب الحرية وليس في باب الجريمة، انطلاقاً من ضابط أساس، هو العقاب الدنيوي، فإذا كان هناك عقاب دنيوي كان الفعل مجرماً ومعاقباً عليه، وإذا لم يكن هناك عقاب دنيوي كان السلوك حرية².

وإذا أردنا توصيفاً للتطورات والمراحل التي مر بها هذا الاتجاه، على غرار ما فعلناه مع الاتجاه الأول، فيمكننا القول إنه اتجه تشبه مسيرته الهرم المقلوب، حيث بدأ ضيقاً، ثم بدأت تتوسع حركته مع الزمن، وخاصة منذ عصر النهضة الحديثة، وقد صارت أكثر توسعاً في هذا العصر، بفعل تأثير التطورات السياسية والحقوقية التي عرفها العالم.

وسنحاول الوقوف عند أعلام هذا الاتجاه (01)، واستعراض الأدلة والمستندات التي ارتكز عليها (02)، قبل الوصول إلى تقرير الموقف النهائي لهذا الاتجاه.

¹ - انظر: محمود السيد، حق الإنسان في الحرية الدينية، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2013م، ص. 191-195.

- يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، مرجع سابق، ص. 197-198.

² - انظر: عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، 2012م، ص. 183.

01- أعلام الاتجاه القائل بالردة حرية في الدنيا: ذهب إلى هذا الاتجاه فقهاء وباحثون

كثيرون، من عصور مختلفة، وأزمنة متباعدة، نخص بالذكر في الزمن الأول سيدنا عمر بن الخطاب، الذي تنقل الروايات أنه كان يفضل أسلوب الدعوة مع المرتدين والتشديد عليهم بالسجن على أسلوب القتل، وإلى ذات الرأي ذهب إبراهيم النخعي¹.

من أبرز من ذهب إلى هذا الاتجاه من الفقهاء والباحثين المعاصرين، رشيد رضا ومحمود شلتوت، وطه جابر العلواني، وعبد المتعال الصعيدي، وجودت سعيد، وسعد الدين الهلالي وغيرهم.

2- أدلة الاتجاه القائل بالردة حرية في الدنيا: استند الاتجاه القائل بأن الردة حرية على

مجموعة من الحجج من القرآن الكريم (أ)، والسنة النبوية (ب)، والاجتهاد (ج).

أ- الأدلة من القرآن الكريم: استدل الاتجاه القائل بأن الردة حرية شخصية يتحمل صاحبها مسؤوليتها أمام الله غدا يوم القيامة، بالقرآن الكريم وذلك من وجوه كثيرة وزوايا متعددة، لعل أبرزها الوجوه والزوايا الآتية:

- إن القرآن الكريم قد قرر عقوبات لكثير من الجرائم الدنيوية، في مختلف المجالات، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على غرار حد الحرابة، وحد الزنا، وحد السرقة، وحد شرب الخمر، وغيرها، إلا جريمة الردة لم يذكر أي تقدير لعقوبتها².

فبرغم ورود النص على جريمة الردة، في آيات عديدة من القرآن الكريم، بالمعنى الذي يفيد الرجوع عن الإسلام والإيمان بعد قبولهما إلى معتقدات أخرى، يستوي في ذلك أن

¹- أخرجه البيهقي في سننه، كتاب المرتد، باب من قال يحبس ثلاثة أيام. ج8، مصدر سابق، ص359-360.

- أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الحدود، باب في المرتد عن الإسلام، ما عليه؟ رقم 29466. (انظر: عبد الله بن محمد أبو بكر ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: حمد بن عبد الله الجمعة ومحمد بن إبراهيم اللحيان، ج9، ط1، مكتبة الرشد، ناشرون، الرياض، السعودية، 1425هـ-2004م، ص467).

²- انظر: محمود السيد، مرجع سابق، ص158.

يكون رجوعاً إلى دين سبق للمرتد التدين به، أو الانتقال إلى دين آخر غير الاثنين، أو تبني الإلحاد وعدم الإيمان بأي دين¹.

وبرغم ما تقرر في علم أصول الفقه من قاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن الله عز وجل اكتفى في كل تلك الآيات بتقبيح الردة، وتوعد مقترفيها بسوء العقوبة في الآخرة، من دون ذكر أي وصف أو تقدير للجزاء الجنائي الذي يمكن أن يترتب عليها في الدنيا، سواء بالقتل والإعدام، أو بالحبس، أو بأي وسيلة أخرى².

إن هذا المسلك القرآني في تناول الردة، جعل الاتجاه الذي يراها حرية يتساءل كيف ينص الشارع الحكيم على عقوبات أدنى ويغفل ذكر عقوبة أعلى هي عقوبة القتل؟ كيف يكون ذلك لو لم يكن الأمر مقصوداً ولههدف مرسوم؟³ هو أن العقوبة على الكفر والردة هي عقوبة أخروية موكولة إلى الله تبارك وتعالى وحده، ولا شأن للحاكمين أو غيرهم بها، ولا دخل لهم فيها، ما دام لم ترتبط بشيء آخر⁴.

غير أن هذا الدليل الذي يحتل الصدارة دائماً في قائمة أدلة فقهاء وباحثي هذا الاتجاه، انتقده المخالفون من الاتجاه الآخر، وردوا عليه من وجوه عدة، أبرزها أنه لم يقع هناك أي تأخير عن وقت الحاجة، وأن جريمة الردة، التي جاءت غير مقدره العقوبة، في آيات القرآن، قد تكفلت السنة النبوية الصحيحة بتقديرها وبيانها في حينها⁵.

- الردة تدخل تحت قاعدة لا إكراه في الدين، المقررة في قوله تعالى "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"، فكما لا يصح الإكراه في الدين في الابتداء، ويكون الإيمان الذي

¹ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص 86.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 89.

³ - انظر: محمود السيد، مرجع سابق، ص 158.

⁴ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص. ص 94-95.

⁵ - انظر: سعد الدين الهلالي، مرجع سابق، ص. ص 18-19.

- محمود السيد، مرجع سابق، ص. ص 188-190.

يحصل به فاسداً، فإن الإكراه في الدين على الدوام، لا يصح ويكون الإسلام الذي يحصل به فاسداً.

وإن محاسن الإسلام التي جاءت بحرية الاعتقاد، وخاطبت الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، بعيداً عن وسائل الإكراه، فإنها أيضاً لا تأخذهم إذا ارتدوا عن الإسلام إلا بالحكمة والموعظة الحسنة كذلك.

ومما لاحظته عبد المتعال الصعيدي، أن كلمة "إكراه" في قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" قد جاءت نكرة في سياق النفي، ووقوع النكرة في سياق النفي من صيغ العموم، يشمل إكراه المرتد عن الإسلام كما يشمل إكراه الكافر الأصلي عليه¹.

ويتأسس على هذا وغيره، قياس المرتد على الكافر الأصلي، من حيث الحق في اختيار الدين، فكما للكافر الأصلي حق الاختيار، فإن للمرتد حرية الاختيار كذلك²، وليس هناك من له سلطة محاسبة الناس على كفرهم أو ارتدادهم إلا الله، كما ورد في قوله تعالى "وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ (١١٧)" (سورة المؤمنون، الآية 117)، وهو ما يعني أن حرية العقيدة في الإسلام مطلقة، والحساب عليها خاص بالله عز وجل دون سواه³.

والتسليم بهذه النتيجة يعني أن التمسك بحد الردة يتعارض مع قاعدة حرية الدين والعقيدة.

وقد استغرب طه جابر العلواني كيف أن المذاهب الإسلامية لم تنتبه إلى ما بدا له تناقضاً، حيث إنها أجمعت على حرية العقيدة من جهة، ومن جهة أخرى اشتهر عندها الإجماع على حد الردة، وهو تعارض قائم؟ وكيف أنهم لم يهتموا كثيراً بالآراء المعارضة لحد

¹ انظر: عبد المتعال الصعيدي، مرجع سابق، ص. 106-107.

² انظر: محمود السيد، مرجع سابق، ص 158.

³ انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص. 90-94.

الردة منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام وتاريخ الفقه الإسلامي، التي عبر عنها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، وغيرهم؟ حيث إنه لولا التحديات المعاصرة، التي جعلت من النقد مقوماً أساسياً في البحث العلمي، لما أعيد بحث موضوع الردة من جديد، ولما تم الانتباه إلى هذا التعارض، وغيره من مظاهر الخلل¹.

ب- الأدلة من السنة النبوية: جاءت وقائع السنة موافقة لما ورد في القرآن الكريم في عدم معاقبة المرتدين، فلم يعاقب النبي صلى الله عليه وسلم المرتدين بعد واقعة الإسراء والمعراج²، ولا من ارتد بعد الهجرة إلى الحبشة³، ولا من ارتد من كتاب الوحي، مثل بني النجار، وعبد الله بن مسعود بن أبي السرح، مثلما لم يعاقب المنافقين الذين أظهروا الإيمان وأضمروا الكفر مع علمهم بهم⁴، وتنازله صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية عن ملاحقة من ارتد والتحق بالكفار، وهي الوقائع التي تؤكد أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتل مرتداً ولا منافقاً طوال حياته⁵.

ويناقش الاتجاه المخالف هذا الاستدلال، فيرد محمود السيد بأن عدم معاقبة النبي صلى الله عليه وسلم للمرتدين في هذه الوقائع وأضرابها كان لظروف وملابسات خاصة، وليس لعدم وجود حد الردة، فهو لم يعاقب المرتدين لأنه في تلك المرحلة كان في مرحلة دعوة، ولم ينتقل بعد إلى مرحلة الدولة، التي يطبق فيها القانون الإسلامي، ولم يقتل المنافقين لأنهم لم يظهروا كفرهم، ومن لا يظهر كفره لا يمكن قتله، ويرد على ما جاء في صلح الحديبية بأن

¹ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص33.

² - انظر: عبد الملك بن هشام أبو محمد، السيرة النبوية 218هـ، تحقيق السقا والأبياري وشلبي، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1994م، ج2، ص12.

³ - انظر: النيسابوري أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج3، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، كتاب معرفة الصحابة، ص62.

⁴ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص100.

- عبد المتعال الصعيدي، مرجع سابق، ص146 وما بعدها.

⁵ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص116-117.

تلك كانت حرية سياسية موفقة من النبي صلى الله عليه وسلم عادت بالنصر على الإسلام والمسلمين¹.

- النصوص التي جاءت بتقدير حد الردة مثل قوله صلى الله عليه وسلم "من بدل دينه فاقتلوه"²، وحديث "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث ... التارك لدينه المفارق للجماعة"³، تحيط بها مشكلات، في سندها، ودرجة صحتها، ورتبة الاستدلال بها مع القرآن الكريم.

فمن المشكلات التي أحاطت بالأحاديث الواردة بتقدير حد الردة أنها كلها أحاديث آحاد، وخبر الآحاد ليس حجة في إثبات الحدود، لابتنائها على القطع ودرئها بالشبهة، عند أكثر أهل العلم⁴.

ومن المشكلات المحيطة بحديث "من بدل دينه فاقتلوه" حسب طه جابر العلواني، اختلاف الروايات والقصص التي وردت به اختلافا شديدا، فبعضها صححه بعض المحدثين، وفي بعضها إرسال، وفي بعضها انقطاع، وفي بعضها تدليس، وفي بعضها اضطراب، وهذه الأمور لا تقبل في واقعة عظيمة مثل هذه، لم تقع في عهد من سبقوا أمير المؤمنين علي ولا عهد من جاؤوا بعده.

ومن المشكلات التي أحاطت به، أنه تم تحويل مرتبته في القرآن، من مرتبة البيان إلى مرتبة المساواة أو الموازة به ثم الهيمنة عليه، في موضوع يتعلق بالأنفس التي احتاط لها القرآن الكريم، وهو ما يؤدي -حسبه- إلى زيادة حكم لم يرد في القرآن، أو نسخ القرآن،

¹ - انظر: محمود السيد، مرجع سابق، ص 180.

² - سبق تخريجه.

³ - سبق تخريجه، .

⁴ - انظر: سعد الدين الهلالي، مرجع سابق، ص 20.

أو إيقاف العمل بما يقرب من 200 آية أطلقت حرية الاعتقاد، ونفت الإكراه في الدين، وعدم ترتيب أية عقوبة على المرتد في الدنيا، إذا لم يرتكب جرائم أخرى.

ومن المشكلات التي أحاطت بالحديث -كذلك- هو أنه جاء محكوماً بظروفه وملابساته، وسلوك الشخص المرتد، فقد جاء في سياق السعي إلى وقف المؤامرات والدسائس التي قام بها اليهود ضد النبي صلى الله عليه وسلم ضد دعوته، والتي قصها القرآن الكريم في قوله تعالى "وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفِرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾" (سورة آل عمران، الآية 72).

وإذا صحت نسبة الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم في ظل هذه الظروف، فإنه يكون مسعى في غاية العدل والانصاف، لأنه من الثابت المستفيض أنه صلى الله عليه وسلم لم يقتل مرتداً طيلة حياته الشريفة¹.

ويرد الاتجاه المخالف بأن الاعتراف بحديث "من بدل دينه فاقتلوه" يفرض أخذ ما ورد فيه من أحكام، وإن كان له علاقة بمؤامرات اليهود، لأن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب².

ج- الأدلة من الاجتهاد: الخلاف حول حد الردة معروف بين الفقهاء من قديم، وادعاء الإجماع حوله فيه نظر، فليس صحيح أن الإجماع منعقد حول حد الردة منذ إجماع الصحابة على قرار أبي بكر بمقاتلة المرتدين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، كما ادعى جمهرة الفقهاء القدامى، التي اتخذت من فكرة الإجماع وسيلة للحيلولة دون مراجعة بعض القضايا الخطيرة مثل حد الردة، مع وجود الخلاف في حكمه منذ زمن مبكر، فقد خالف فقهاء عديدون في حد الردة، مثل عمر بن الخطاب، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، وغيرهم، غير أن أنصار حد الردة أحجموا عن إبراز آراء هؤلاء الفقهاء، وإظهارها

¹ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص. ص 118-119.

² - انظر: محمود السيد، مرجع سابق، ص. ص 182-183.

للناس، ليغلقوا الباب دون التفكير بأي مراجعة لهذا الحد من المتأخرين، ويبقى في حكم المحرم التفكير فيه دائماً¹.

وحتى ما تعلق باحتجاجهم بإجماع الصحابة على مقاتلة المرتدين لا يقوم به دليل على حجية حد الردة وثبوته، من منطلق أن الردة التي كانت على عهد الصديق رضي الله عنه لم تكن قضية تغيير معتقد، ولكنها كانت قضية خروج على النظام العام الذي جاء به الإسلام، وتعطيل التشريعات وفي مقدمتها الزكاة، ومحاولة تفكيك الأمة والعودة إلى القبلية²، ومن ثمة جاء القرار بمواجهة تمردهم، وردهم إلى دائرة التزام الطاعة ونظام الجماعة، وأداء ما عليهم من زكاة للدولة، ليعم الأمن والاستقرار جزيرة العرب³.

وعلى فرض وقوع إجماع أصولي صحيح حول حد الردة، فإنه من حق المجتهد كما يرى عبد المتعال الصعيدي الخروج عنه، استناداً إلى عدة مسوغات، منها الخلاف الواقع حول حجية الإجماع ذاته، ومنها انفراد الصحابي بمذهب يخالف فيه ما أجمع عليه غيره من الصحابة، مثل خلاف علي بن أبي طالب، إجماع غيره من الصحابة على بيعة أبي بكر، وتخلفه عنها عدة شهور، وتخلف سعد ابن عباد عن بيعة أبي بكر وعمر، وخلاف أبي موسى الأشعري غيره من الصحابة في انتقاض الوضوء بالنوم، وخلاف أبي هريرة رضي الله عنه إجماع الصحابة على جواز الصيام في السفر، ومنها اضطراب الإجماع في مسألة المرتد وغيرها من المسوغات⁴.

ما يمكن الرسو عليه في النهاية، هو أن الردة أو الخروج من الدين -وفق هذا الاتجاه- تدخل ضمن مقتضيات الحرية الدينية، وبالتالي يسمح سواء لمن يدخل في الإسلام أو لمن يكون مسلماً أن يخرج منه، ولا يعاقب جنائياً على خروجه ذلك، ولا يضطهد أو يكره

¹ - انظر: طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص 19.

² - انظر: المرجع نفسه، ص. ص 149-150.

³ - انظر: عبد المتعال الصعيدي، مرجع سابق، ص 109.

⁴ - انظر: المرجع نفسه، ص 101.

على العودة إلى الإسلام والبقاء عليه، ما دامت هذه الردة ردة فكرية عقديّة بقيت بين الإنسان ونفسه، ولم ترتبط بأي سلوك معادي للإسلام أو المسلمين.

أما إذا ربط بين رده وبين معاداة الإسلام، أو التهجم عليه، أو الطعن في عقائده وأحكامه، أو التآمر على مجتمع المسلمين مع خصومهم، فإنه يكون بذلك قد ارتكب جناية في حق الإسلام والمسلمين يمكن أن يحاسب عليها، حسب القوانين السارية في كل بلد، ويكون هذا الحساب على هذا السلوك العدواني وليس على فعل الردة في حد ذاتها، التي تبقى حرية بالنسبة للشخص المرتد.

وهذا الموقف، إذا لم يجعل الفقه الإسلامي في اتساق تام مع الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، فيما يتعلق بالإطار النظري العام لموضوع الردة والرجوع عن الدين، فإنه لا يجعله في تصادم معها، من حيث طريقة التعامل القانوني مع الشخص المرتد، حيث يتوافقان على عدم توقيع العقوبة الجنائية على الشخص المرتد نظير الردة.

ومن خلال هذا العرض الذي تناول تفاعل الفقه الإسلامي مع إشكالية الحق في حرية تغيير الدين والمعتقد يمكن الوقوف على جملة من النتائج من أبرزها:

- هناك اتفاق بين فقهاء الشريعة على أن الردة جريمة دينية وأخلاقية في منظور الشريعة الإسلامية، لكن الاختلاف بينهم على تجريمها وترتيب الجزاء الجنائي عليها في الدنيا، والكفة أصبحت تميل مع الوقت لصالح المذهب القائل بعدم تجريمها والعقاب عليها في الدنيا، إلا إذا اقترنت بسلوك عدواني ضد الإسلام والمجتمع الإسلامي.

- النصوص الشرعية موجودة ومتوافرة سواء بالنسبة للموقف القائل بتجريم الردة والعقاب عليها، أو بالنسبة للموقف القائل بعدم تجريمها والعقاب عليها في الدنيا، لكن نصوص القرآن الكريم أقوى في دلالتها على عدم تجريم الردة والعقاب عليها في الدنيا من دلالتها على التجريم.

- أثر السياق التاريخي والتطور الحضاري يبدو حاسما في صياغة وعي الفقهاء وتوجيه موقفهم الفقهي من قضية الردة، فالذي يصيغ وعي الفقهاء بالموضوع، ويؤثر في موقفهم ويوجه تأويلهم للنصوص باتجاه ترجيح أطروحة تجريم الردة والعقاب عليها بالأمس، هو المناخ الثقافي والحضاري والوضع السياسي الذي كان سائدا آنذاك في ظل الدولة الامبراطورية القديمة، والذي يصيغ وعي الفقهاء بالموضوع ويؤثر على موقفهم ويوجه تأويل النصوص باتجاه ترجيح أطروحة عدم تجريم الردة والعقاب عليها اليوم، هو المناخ الثقافي والحضاري السائد في العالم اليوم، في ظل الدولة الحديثة، والنظام الدولي الحديث.

- التنوع الفقهي الموجود حول الردة، ينفي الحسم، ويوسع الأمر، ويعطي السلطة التقديرية للدولة في الاعتراف أو عدم الاعتراف بهذا الحق على ضوء مراعاة المستجدات والمتغيرات وتقدير المصالح والمفاسد.

البند الثاني

الموقف من الردة في التشريع الجزائري

سنعمل على بحثه من حيث المبدأ في ذاته، مبدأ الخروج من الدين، وهل هو مقبول أم مرفوض (أولا)، ومن حيث الآثار المترتبة عنه في مجالات الحياة المختلفة ومدى تغييرها لمركز الفرد داخل المجتمع (ثانيا).

أولا- الموقف من الردة أو الرجوع عن الدين: إن الباحث في موقف التشريع الجزائري من حرية الردة والرجوع عن الدين، يجده يتسم بنوع من التعميم والغموض، فمن جهة اتبع في الدستور مذهب السكوت، واكتفى بالتنصيص العام على ضمان حرية العبادة، ومن جهة ثانية نجد أن الجزائر انضمت إلى كثير من الصكوك الدولية التي تعتبر حرية تغيير الدين من المضامين الأساسية لحرية المعتقد، وهو ما يؤشر أن الجزائر تتبنى حرية تغيير الدين، خاصة إذا علمنا أن الصكوك والاتفاقيات التي تصادق عليها الجزائر تأخذ مرتبة أسمى من

القوانين العادية، ومن جهة ثالثة فإن الكثير من التشريعات ترتب آثارا على تغيير الدين، بالحرمان من بعض المزايا، مما يوحي بأنها تتبرم من مسألة تغيير الدين ولكن موقفها من ذلك يتأرجح بين الرفض والقبول.

والذي يرجحه الباحث جمال الدين عنان، هو إنه خلافا لما هو وارد في الشريعة الإسلامية، فإن جريمة الردة أو تغيير الدين غير معاقب عليها بموجب القانون الوضعي الجزائري، ويحكم بعدم دستورية القانون الذي يجرم أفعالا من هذا النوع.

فانطلاقا من مقتضيات المادة 51 من الدستور التي تضمن حرية الرأي والعبادة، للجزائري دون الأجنبي كامل الحرية في تغيير دينه، وكل ما يترتب عليه هو أنه يتحمل تبعات قراره هذا الذي قد يحرمه من التمتع ببعض الحقوق المدنية والسياسية والعائلية¹.

وما ذهب إليه الباحث جمال الدين عنان هو ما يمكن أن يصل إليه أي باحث مدقق في التشريع الجزائري، ولكن ليس انطلاقا من نصوص الدستور وحده كما فعل، وإنما انطلاقا من النظر في المنظومة التشريعية ذات العلاقة بحرية المعتقد والحرية الدينية كلها، ذلك أن موقف التشريع الجزائري من حرية تغيير الدين موزعة عناصره على مختلف نصوص هذه المنظومة، ففي أحكام الدستور نجد تكريس حرية المعتقد بشكل عام بما يتسع لكل عناصر المعتقد من اعتناق دين وعدم اعتناق دين والرجوع عن الدين، وفي التشريعات العادية نجد الآثار التي تترتب على تغيير الدين.

ثانيا- آثار الردة أو الرجوع عن الدين: بالرغم من إباحته لحرية الخروج من الدين، يرتب التشريع الجزائري على حرية تغيير الدين بعض الآثار، خاصة في مجال الأموال والتصرفات المالية، والأحوال الشخصية والميراث، والترشح للمناصب السياسية.

¹ انظر: جمال الدين عنان، مرجع سابق، ص 310.

ففي مجال الأموال والتصرفات المالية والأحوال الشخصية، فقد لاحظ الباحث مصطفى أوقاشة اختلافا بين الاثنين، فبالنسبة للأموال والتصرفات المالية فقد بدى له أن المشرع سكت عنها، ولم يشر إلى أي أثر خاص، مما يعني استمرار الأمر على ما كان عليه، من اعتبار أموال الشخص وتصرفاته المالية صحيحة، ولا أثر لتغيير الدين على ملكية الشخص أو تصرفاته المالية.

وأما بالنسبة للأحوال الشخصية والميراث والوصية، فإن ما لاحظته من قانون الأسرة أنه صحح الوصية في المادة 200 ونص على أنه "تصح الوصية مع اختلاف الدين"، ومنع زواج المسلمة من غير المسلم في المادة 60، كما منع الإرث في حالة الردة وتغيير الدين حسب ما جاء في المادة 138¹.

أما في مجال الترشح للمناصب السياسية، فإن الدستور الجزائري، اشترط على المترشح لرئاسة الجمهورية، أن يدين بالإسلام، ويترتب على هذا أن تغيير الدين يؤدي إلى عدم الأهلية للترشح لهذا المنصب.

هذا التعامل جعل بعض الباحثين يقول عن موقف التشريع الجزائري بأنه اتسم بالضبابية والتناقض، فمن جهة نص على حرية المعتقد بصيغة مطلقة تتسع حتى لحرية الردة والرجوع عن الدين، ومن جهة أخرى راجع علاقة المسلم المرتد بالمجتمع وسحب منه حق التمتع بكثير من المزايا التي كان يتمتع بها قبل رده، وهو ما يطرح تساؤلا كبيرا حول موقفه هل يقر بالحق في الردة أو يرفضه؟ فإذا كان يقر بحق الردة فلماذا يرتب آثارها على المرتد؟ وإذا كان لا يقر هذا الحق فلماذا لا يجرمه ويرتب عليه عقوبة جنائية²؟

¹ - انظر: مصطفى أوقاشة، الحماية القانونية للحرية الدينية، بحوث الملتقى الدولي بعنوان "الشعائر الدينية، حرية ممارستها حق يكفلها الدين والقانون"، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2010م، ص. 32-35.

² - انظر: سعداوي حطاب، عقوبة الإعدام دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2007م-2008م، ص 242.

والحقيقة أن هذه التهمة قابلة للنقض، فما لاحظته هؤلاء الباحثون هنا قد يكون مزية تحسب للتشريع الجزائري وليس عيبا، فقد يفسر اكتفاؤه في موضوع الردة بترتيب آثارها على المرتد دون تجريمه وتسليط العقاب عليه، من باب أن هناك اتفاق في الفقه الإسلامي على ترتيب آثار الردة على المرتد، وخلاف حول تجريمها والعقاب عليها، وهو فضل أن يعمل المتفق عليه دون المختلف عليه.

وفي غياب الحسم النهائي والملزم بالنسبة للحاكم والأمة، في موضوع تجريم الردة والعقاب عليها في الفقه الإسلامي، فضل التشريع الجزائري الأخذ بالفقه الإسلامي فيما يتعلق بآثار الردة والاقتراب من موقف الاتفاقيات الدولية فيما يتعلق بالموقف من الحق في الردة والرجوع عن الدين، وهو اجتهاد لا يلام عليه، باعتبار أنه لا إنكار في مسائل الخلاف، وأن الخروج من الخلاف غير واجب.

ومن خلال المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في هذا العنصر يمكن ملاحظة ما يأتي:

- يتقارب ويتناغم موقف التشريع الجزائري مع موقف الفقه الإسلامي من قضية الردة في كثير من المظاهر، منها التبرم من الردة وعدم الاعتراف الصريح بأنها عنصر من عناصر حرية الدين والمعتقد، وترتيب الآثار الاجتماعية نفسها التي يرتبها الفقه الإسلامي على الشخص المرتد، وتظهر في ذلك علاقة التشريع الجزائري بالفقه الإسلامي كأنها علاقة الفرع بالأصل، حيث يظهر وكأن التشريع الجزائري يتخذ من الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية مرجعية لها في هذه الجوانب.

- يختلف الفقه الإسلامي عن التشريع الجزائري في موضوع الردة في الكثير من المظاهر منها التجريم، الفقه الإسلامي صرح بتجريم الردة على المستوى الديني والأخلاقي ولم يصرح بالتجريم الدنيوي، بينما يكتفي التشريع الجزائري بترتيب الآثار الاجتماعية للردة على شخص

المرتد، ولا ينص على تجريم الردة أو العقاب عليها جزائيا وإن لم يقر صراحة باعتبارها عنصرا من عناصر حرية الدين والمعتقد.

- الفقه الإسلامي أكثر تفصيلا في موضوع الردة من التشريع الجزائري، إذ يعطي مدونة كاملة من الأحكام في التعامل مع الردة والمرتدين، بإمكانها أن تساهم في إثراء التشريع الجزائري في هذا الجانب.

- يختلف الفقه الإسلامي عن التشريع الجزائري في موضوع الردة من حيث المرجعية، فالفقه الإسلامي يستند إلى مصادر التشريع الإسلامي في أحكامه، بينما مرجعية التشريع الجزائري موزعة بين المرجعية الإسلامية والمدونة التشريعية الدولية الوضعية.

المبحث الثاني

التأصيل لحق غير المسلمين في الحرية الدينية باعتبارها ممارسة.

إن تكريس الحرية الدينية لا يتم إلا بتكريس حرية ممارستها في الواقع، ولا يمكن القول بتكريسها في الواقع إلا بتكريس حرية العبادة وممارسة الشعائر الدينية المرتبطة بها من جهة (المطلب الأول)، وحرية التواصل الديني من جهة أخرى (المطلب الثاني).

المطلب الأول

التأصيل لحرية غير المسلمين في ممارسة العبادة.

إن التأصيل لحق حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة يتطلب منا البحث في مفهوم هذه الحرية من حيث معرفة دلالاتها، ومشروعية حق غير المسلمين في ممارستها (الفرع الأول)، ثم البحث في نطاق هذه الحرية من حيث مدى اتساعها لبعض العناصر الضرورية لتحقيقها مثل حرية بناء دور العبادة وحرية الإعلان عن العبادة (الفرع الثاني).

الفرع الأول

مشروعية حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة.

إن مما يعين على وضوح الرؤيا وتحقيق الهدف من هذا العنصر، هو تحديد مفهوم العبادة انطلاقاً من المعاني اللغوية والتعاريف الاصطلاحية (البند الأول)، واستعراض الآراء الفقهية والقواعد القانونية المعبرة عن الموقف من حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة، سواء بالاعتبار أو بالإنكار (البند الثاني).

البند الأول

مفهوم العبادة.

لا يمكن الحديث عن العبادة وحق حرية غير المسلمين في ممارستها، دون الوقوف على البعد المفاهيمي لمصطلح عبادة وتحديدته وتمييزه عن المصطلحات المشاكلة له في المعنى والوظيفة (أولاً)، وتبيان أوجه علاقته بحرية المعتقد (ثانياً)، وهو ما نتناوله فيما يأتي.

أولاً- تعريف العبادة وتمييزها عن المصطلحات المشابهة: ونتناول فيه تعريفها (01)، وتمييزها عن المصطلحات المشابهة (02).

01- تعريف العبادة: ونعرفها لغة (أ)، واصطلاحاً (ب).

أ- تعريف العبادة لغة: تؤدي عملية مراجعة المعاجم والقواميس، إلى الوقوف على معان عدة للعبادة في اللغة، تتفارق في مبانيها، وتتقارب في معانيها، وهي الطاعة، والخضوع، والذل، والاستكانة، يقال: تعبد فلان لفلان، إذا تذل له، ويقال طريق معبد، أي مذل¹.

ب- تعريف العبادة اصطلاحاً: انطلاقاً من المعنى اللغوي السابق سك الفقهاء من أمثال الإمام أبو اسحاق الشاطبي التعريف الاصطلاحي للعبادة، حيث عرفها بقوله: "العبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له والخضوع بين يديده"².

02- تمييز مصطلح العبادة عن مصطلح ممارسة الشعائر الدينية: يوظف مصطلحا

العبادة والشعائر الدينية -عند بعض- الباحثين وكأنهما من المترادفات، بحيث ينوب أحدهما

¹ -انظر: جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، مج3، مصدر سابق، ص. ص272-273.

- يوسف القرضاوي، العبادة في الإسلام، دار الشهاب، باتنة، ص. ص27-28.

² -انظر: أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سليمان، ج3، دار بن عفان، السعودية، 1417هـ، ص150.

عن الآخر عند الإطلاق، بينما يذهب باحثون آخرون إلى التمييز بينهما، حيث يرون أن مصطلح الشعائر الدينية أشمل وأعم من مصطلح العبادة، وأن مصطلح العبادة أخص من مصطلح الشعائر الدينية.

وهذا انطلاقاً من معناه، حيث إن الشعائر من الجانب اللغوي، جمع مفردة شعيرة، والشعيرة مشتقة من الفعل أشعر، بمعنى وضع علامة، والمشعر هو المعلم، والمشاعر هي المعالم، التي دعت الديانات إلى القيام بها عموماً، كما يطلق مصطلح المشاعر كذلك على مواضع المناسك¹، مثل مواضع أداء شعيرة الحج مثل مشعر عرفة ومشعر مزدلفة ومشعر منى ... إلخ، كما في قوله تعالى "إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾" (سورة البقرة، الآية 158).

أما من الجانب الاصطلاحي، فإن تعاريف الفقهاء والباحثين له، تدور حول معنى واحد تقريباً، وإن تعددت مبانيهم في ذلك، وهي أن الشعائر تعني مجموع الطقوس القولية أو الفعلية، التي تفرض الأديان المختلفة، على معتقبيها، أداءها خضوعاً وامتنالاً.

هذه المعاني والدلالات، تجعل مصطلح شعائر عاماً وشاملاً، يطلق على كل معلم ديني، سواء كان في شكل مناسك مثل الطواف والسعي في الحج أو مشعر عرفات أو منى، أما العبادة فهي من الطاعة والانقياد لله عز وجل في تنفيذ ما شرع فرضاً كان أم نفلاً، ضمن الأصول والضوابط الشرعية²، كما تم بيانه سابقاً.

ثانياً - علاقة حرية العبادة بحرية المعتقد: إن التداخل الموجود بين حرية العبادة والحرية الدينية أكبر من أن يوصف، فقد أبرزت التعاريف الفقهية المختلفة أن حرية العبادة تشكل جزءاً أساسياً في ماهية الحرية الدينية، فعندما نتحدث عن الحرية الدينية فإننا نتحدث أساساً

¹ - انظر: جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، مج 4، مرجع سابق، ص 414..

² - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص 20.

عن مظهرين اثنين؛ مظهر داخلي يتمثل في حرية المعتقد، ومظهر خارجي يتمثل في حرية العبادة أو حرية ممارسة الشعائر الدينية.

على هذا الأساس يتبين أن علاقة حرية العبادة بالحرية الدينية هي علاقة وجودية، بحيث لا يمكن الحديث عن حرية دينية من دون حرية العبادة، ولقد أجمعت العهود والمواثيق الدولية على هذه العلاقة وكرستها في صلب أحكامها، بحيث اعتبرت أن حرية العبادة واحدة من الممارسات التي لا يمكن للحرية الدينية أن تكون من دونها.

فقد اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة 18 التعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، الفردي والجماعي، سواء الظاهر العلني أو المستور، من أبرز صور وأشكال التعبير عن الحق في حرية الفكر والوجدان والدين¹.

وجاء التأكيد عليها في المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، التي نصت على حق حرية إظهار الدين بالتعبد وإقامة الشعائر²، كما جاء التأكيد عليها كذلك في المادة الأولى من الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد، الذي نص على حق الإنسان في حرية التفكير والوجدان والدين، الذي من مضمولاته حرية إظهار الدين أو المعتقد عن طريق ممارسة العبادة، وإقامة الشعائر، والتعليم، سواء بصفة فردية أو مع جماعة، و سواء جهرا أو سرا³.

¹ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مصدر سابق.

² - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، مصدر سابق.

³ - الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد، مصدر سابق.

البند الثاني

الموقف الفقهي والقانوني من حق غير المسلمين في ممارسة العبادة.

إن معرفة مدى مشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، يتطلب منا العودة إلى النصوص الشرعية الواردة في الموضوع، وإلى الآراء والتأويلات الفقهية التي قامت حولها، وإلى نصوص التشريع الجزائري في الموضوع والشروحات التي قامت حولها كذلك، مع المقارنة واستخلاص الفروق والموافقات، وعليه سيكون البحث عن مشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة في الفقه الإسلامي (أولاً)، ومشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة في التشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- مشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة في الفقه الإسلامي: يتوافق الموقف الفقهي الإسلامي المعبر عنه عند الفقهاء القدامى والمعاصرين، إلى حد يكاد يصل إلى الإجماع على مشروعية حق حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة¹، فلهم في دار الإسلام أن يؤديوا شعائرهم الدينية على الوجه الأكمل، وفي أمان واطمئنان، وهذا ليس من قبيل الكلام النظري فحسب، بل إنه من الأمور البديهية التي اتسمت بها الخبرة التاريخية الإسلامية في عقودها ومعاهداتها مع غير المسلمين، أن يكون حق حرية ممارسة الشعائر الدينية من بين بنودها الرئيسية².

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص 99-101.

- خالد بن عبد الله القاسم، الحرية الدينية بين المسلمين وأهل الكتاب، تأصيل المفهوم ورد الشبهات، ط1، فهرست مكتبة فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، سنة 1430هـ، ص. ص 33-35.

² - انظر: صابر طعيمة، الإسلام والآخر، دراسة عن وضعية غير المسلمين في مجتمعات المسلمين، مكتبة الرشد، ناشرون، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1428هـ-2007م، ص 503.

وبحسب ما أوضحه محمد الخضر حسين، فإن هذا الحق يتمتع بقُدسية خاصة، بحيث لا يحق لأي طرف سواء كان فرداً أو جماعة أو حاكماً أو محكوماً، أن يعرقل هذا الحق أو يسعى لتعطيل شعيرة من شعائرهم¹، ولو كان هذا الآخر هو الزوج مع زوجته. ويستدل الفقهاء لموقفهم هذا بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والآثار الواردة عن الصحابة، فبالإضافة إلى جملة الأدلة الشرعية التي تم ذكرها عند الحديث عن التأصيل لحق حرية غير المسلمين في اعتناق الدين، يستدل الفقهاء على مشروعية حق حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة بسماح النبي صلى الله عليه وسلم لنصارى نجران بالصلاة في مسجده الشريف.

فقد قدموا عليه في السنة 9 للهجرة، وهي السنة المسماة عام الوفود، ودخلوا عليه في مسجده، بعد أن صلى العصر، في وفد كبير، يصل تعداده إلى 60 رجلاً، ولما حانت وقت صلاتهم، قاموا في مسجده للصلاة، فأراد الصحابة الاعتراض عليهم، ومنعهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دعوهم"، فصلوا إلى الشرق، وبعد محاورة بين النبي صلى الله عليه وسلم وبينهم، حول السيد المسيح، كتب النبي صلى الله عليه وسلم لهم كتاباً يكفل لهم حقوقهم وحررياتهم، من أبرز ما جاء فيه "ونجران وحاشيتها جوار الله، وذمة محمد صلى الله عليه وسلم، على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا نغير أسقفاً من أساقفتهم، ولا راهباً من رهبانهم، ولا يطاءً أرضهم جيش"².

ثانياً - مشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة في التشريع الجزائري: ولا يختلف التشريع الجزائري عن الفقه الإسلامي في تكريسه لحق حرية غير المسلمين في ممارسة

¹ انظر: محمد الخضر حسين، الحرية في الإسلام، د. ط، دار الاعتصام، د. م، د. ت، ص 63.

² انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1399هـ - 1979م، ص 72.

العبادة، فقد كفله بموجب الدستور¹، وذلك عندما نص في المادة 51 على أن "حرية ممارسة العبادات مضمونة وتمارس في إطار احترام القانون"، كما كفله بموجب المادة الثانية من الأمر 03-06 المتعلق بتنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، عندما نص على أنه "تضمن الدولة الجزائرية التي تدين بالإسلام حرية ممارسة الشعائر الدينية، في إطار احترام أحكام الدستور وأحكام هذا الأمر والقوانين والتنظيمات السارية المفعول، واحترام النظام العام والآداب العامة وحقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية"².

الفرع الثاني

نطاق حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة.

إن الحديث عن مشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة، يثير التساؤل عن نطاق هذا الحق، هل يتسع إلى عناصر أخرى؟، من قبيل حق حرية إقامة دور العبادة الذي يعد من مشمولات حرية ممارسة العبادة، ولا يمكن الحديث عن تكريس حرية ممارسة العبادة من غير تكريس حق إقامة دور العبادة³، وتشبيدها لأهل الأديان والعقائد، لذلك فإنه من الضروري البحث في مدى اتساع حق ممارسة العبادة لغير المسلمين لهذا الحق في الفقه الإسلامي (البند الأول)، والتشريع الجزائري (البند الثاني).

¹ - دستور 2020م، مصدر سابق.

² - الأمر 03-06 المتعلق بتنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، مصدر سابق.

³ - انظر: فاطمة نجادى، الحق في حماية دور العبادة، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2013م،

البند الأول

التأصيل لحرية غير المسلمين في إقامة دور العبادة في الفقه الإسلامي.

قاد النقاش الفقهي الذي دار طوال التاريخ الإسلامي حول مدى حرية غير المسلمين في بناء دور العبادة في البلدان الإسلامية إلى بروز اتجاهين اثنين، اتجاه يمنعهم من ذلك، (أولاً) واتجاه يخضعه للمصلحة، التي تقدرها الدولة الإسلامية (ثانياً).

أولاً- الاتجاه القائل ليس لغير المسلمين حق إقامة دور العبادة في البلدان الإسلامية:

ينطلق هذا الاتجاه في رؤيته للموضوع، من التمييز بين الأمصار الخالصة لغير المسلمين، والأمصار الخالصة للمسلمين، فبالنسبة للأمصار الخالصة لغير المسلمين، فهم أحرار في إقامة دور العبادة بها، وبالنسبة للأمصار الخالصة للمسلمين، سواء كانت مملوكة لهم، أو فتحوها عنوة، أو كانت من بلدان جزيرة العرب، فهذه لا يجوز لغير المسلمين، إقامة دور عبادة جديدة بها، أما دور العبادة القديمة، ففي جواز هدمها أو إبقائها، وترميمها وعدم ترميمها، اختلاف بين فقهاء هذا التيار، بين قائل بجواز ترميمها وعدم هدم القديم منها، وقائل بعدم جواز ذلك.

تنتصر لهذه الأطروحة الفقهية قاعدة عريضة من الفقه الإسلامي القديم خاصة، في مقدمتها المدارس الفقهية السنية المعروفة¹، كما تنتصر لها قاعدة أخرى من الفقهاء المعاصرين، من المدرسة السلفية الوهابية خاصة، من أمثال عبد العزيز بن عبد الله بن باز²، وعبد الله الحصين³، وإسماعيل بن محمد الأنصاري⁴، وغيرهم من أهل الفقه والنظر في هذه المدرسة، وقد اعتمد هذا الاتجاه في تأييد مذهبه، على جملة من الشواهد والآثار

¹ انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص 96 وما بعدها.

² انظر: إسماعيل بن محمد الأنصاري، تقرير عبد العزيز بن عبد الله بن باز، حكم بناء الكنائس والمعابد الشركية في بلاد الإسلام، ط3، فهرست مكتبة الملك فهد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2005م، ص 6.

³ انظر: عبد العزيز الحصين، موقف الإسلام من بناء الكنائس، ط2، مكتبة المعلا، الكويت، 1994م، ص 1-69.

⁴ انظر: إسماعيل بن محمد الأنصاري، حكم بناء الكنائس في بلاد الإسلام، مرجع سابق، ص 4-30.

المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة والتابعين (أ)، إضافة إلى بعض الاعتبارات العقلية النظرية (ب).

أ- الاعتبارات الشرعية: وتتمثل في الشواهد والآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وهي كثيرة، ومتفاوتة من حيث صحتها، منها ما رواه ابن حبان، من أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تبني كنيسة في الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها"¹، ومنها ما رواه أبو داود، أن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تكون قبلتان في بلد واحد"²، إلا أنه ذكر أن الإمام السبكي قد ذهب إلى أن الحديث مختلف في إسناده وإرساله، ومنها ما روي عن عمر رضي الله عنه، أنه سمع النبي يقول: "الأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع فيها إلا مسلماً"³، ومنها ما نسب إلى عمر بن عبد العزيز، أنه ذهب إلى ضرورة هدم الكنائس التي في أمصار المسلمين⁴، فجملة هذه الشواهد والآثار تفيد عندهم عدم جواز إقامة الكنائس في بلاد المسلمين.

ب- الاعتبارات العقلية: إلى جانب النصوص والآثار السابقة، اعتمد الاتجاه القائل بعدم جواز بناء دور العبادة لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، على بعض الاعتبارات العقلية النظرية⁵.

¹ - انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، كتاب الجهاد والسير، باب أخذ الجزية وعقد الزمة، ج14، مصدر سابق، ص408.

² - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، حديث رقم 3032، (انظر: سليمان بن الأشعث أبو داود الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرهبللي، ج4، طبعة خاصة، دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، 1430هـ-2009م، ص641).

³ - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، الحديث رقم 1767، مصدر سابق، ص846.

⁴ - ذكره ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الزمة، مرجع سابق، ص422.

⁵ - انظر: شبهات حول بناء الكنائس في الإسلام، دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم 4121، بتاريخ 2017/08/06.

- أن الإسلام دين الحق، وهو ناسخ لجميع الأديان، فلا اعتبار لدين بعد مجيء الإسلام، وعبادة الله عز وجل تتم في المساجد، وليس في دور عبادة غيرها، وعليه، فنحن مأمورون ببناء المساجد، وعمارتها، والابتعاد عن كل ما فيه شرك، وعبادة غير الله، وهو ما جاء النص عليه في قوله تعالى: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾" (سورة البقرة، الآية 58)، وقوله تعالى: "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا (١٨)" (سورة الجن، الآية 18).

بهذا نعلم أن السماح بإنشاء المعابد الخاصة بالديانات الأخرى، مثل الكنائس والبيع، وتخصيص أماكن لها في أي بلد من البلدان الإسلامية، هو من أعظم الإعانة على الكفر، والتعاون على الإثم، وهو بخلاف الأمر الإلهي الوارد في قوله: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (سورة المائدة، الآية 2).

- أن العلماء أجمعوا على وجوب هدم الكنائس، ولا يجوز معارضة ولي الأمر في هدمها، وبهذا يعلم أن السماح بإنشائها، أو تخصيص أماكن لها، هو تمجيد للكفر ودعوة إليه.

- أن من ضروريات الدين المعلومة تحريم الكفر، الذي يقتضي تحريم التعبد على خلاف ما جاءت به شريعة الإسلام، ومن ذلك تحريم بناء معابد لممارسة طقوس مخالفة للعبادة الإسلامية.

- أن العلماء ذكروا أن البلاد التي أنشئت قبل الإسلام، وفتحها المسلمون عنوة، وتملكوا أرضها ومساكنها، فلا يجوز إحداث كنائس بها، ويجب هدم ما يستحدث منها بعد الفتح، لأنها صارت ملكا للمسلمين.

ثانيا- الاتجاه القائل بإقامة غير المسلمين دور العبادة في بلدان المسلمين يخضع

للمصلحة التي تقدرها الدولة الإسلامية: بخلاف الاتجاه الأول، الذي يذهب إلى حرمة إنشاء دور العبادة لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، والذي هيمن لقرون طويلة، هناك

اتجاه آخر، بدأ هامشيا في التاريخ، ثم أصبحت قاعدته تتوسع أكثر فأكثر في هذا العصر، وهو الاتجاه الذي يذهب إلى أن قضية إنشاء غير المسلمين لدور العبادة في البلدان الإسلامية، تخضع للمصلحة التي يقدرها ولي الأمر في الدولة الإسلامية، وما ورد من شواهد ونصوص تفيد الحرمة هي أدلة احتمالية لا يمكن الاعتماد عليها لتقرير الحرمة.

يرجع الباحثون تاريخ بداية هذا الاتجاه إلى الزيدية، الذين ذهبوا إلى خلاف ما ذهب إليه الجمهور قديما، فقالوا بجواز إنشاء غير المسلمين لدور العبادة في الدولة الإسلامية، إذا أذن لهم الإمام بذلك، تقديرا لمصلحة يراها¹.

ومع مرور الزمن، استطاع هذا الاتجاه اليوم، أن يستقطب إليه عددا من الفقهاء، من أمثال عبد الكريم زيدان، وأحمد سليمان أبو العدس، وصابر طعيمة، وغيرهم، ومؤسسات فقهية، مثل دار الإفتاء المصرية، وهو لا يزال في توسع مستمر.

وقد اعتمد هذا الاتجاه، في التأصيل لمقارنته، على منهجية خاصة في الاستدلال، تقوم على ثلاثة مرتكزات أساسية؛ يتمثل المرتكز الأول في نقد أدلة المخالف، فقد رأى أن الأدلة والنصوص التي قدمها القائلون بعدم الجواز، لا تتوفر على المعايير التي تجعلها حاسمة في الموضوع، سواء من حيث متنها، أو سندها، أو طريقة الاستدلال بها.

فمن الأدلة التي تناولها بالنقد، ما روي عن ابن عباس قال: "كل مصر مصره المسلمون لا يبني فيه بيعة، ولا كنيسة، ولا يضرب فيها بناقوس، ولا يباع فيه لحم الخنزير"². فمن خلال دراسة سنده، اعتمادا على ما ذهب إليه الشوكاني وغيره³، حكم بضعف الحديث،

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص 96 وما بعدها.

² - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب يشترط عليهم ألا يحدثوا في أمصار المسلمين كنيسة ولا مجمعا...، حديث رقم 18714، مصدر سابق، ص 339.

³ - محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، كتاب الجهاد والسير، باب أخذ الجزية وعقد الذمة، ج 14، مصدر سابق، ص 408.

وعدم صلاحية الاحتجاج به، على حرمة إقامة غير المسلمين لدور العبادة في البلدان الإسلامية¹.

ومن منطلق ضعف السند انتقد كذلك حديث ابن عباس "لا خصاء في الإسلام ولا بنيان كنيسة"، وحكم بعدم صلاحية الاحتجاج به على عدم الجواز.

وشكك في فهم الاتجاه المانع، للمقصود من رواية البيهقي، عن عبد الرحمن بن غنم، في كتاب عمر لأهل الشام، "وشرطنا لكم على أنفسنا ألا نحدث في مدينتنا ولا فيما حولها ديرا ولا كنيسة ولا قلابة ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها"²، حيث رأى أن الأرض المقصودة في الحديث، هي أرض نصارى، صالحهم عليها عمر بشروط معينة، وليست بلدا أحدثه المسلمون، وبالتالي فلا يستدل به في موضع الاستدلال على تحريم إنشاء دور عبادة في البلدان الإسلامية³.

كما شكك في دعوى إجماع أهل العلم على عدم جواز إنشاء دور العبادة لغير المسلمين، ورأى أنها دعوى غير مسلمة، استنادا إلى قول أبي حنيفة بجواز بناء الكنائس، التي جاءت ردا على بعض علماء عصره، الذين قالوا بعدم جواز بناء الكنائس، مما يدل على وجود خلاف بين العلماء حول المسألة، وانتقاء الإجماع حولها من قديم⁴.

¹ انظر: إبراهيم أحمد سليمان أبو العدى، علاء الدين حسين رحال، أحكام بناء كنائس أهل الذمة، مجلة الجامعة للدراسات الشرعية والقانونية، 2018، n02، 26-2148-vol26، tssn2616-192-173.

² أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب الإمام يكتب كتاب الصلح على الجزية، رقم 18717، ج9، مصدر سابق، ص. 339-340.

³ انظر: إبراهيم أحمد سليمان أبو العدى، مرجع سابق، ص179.

⁴ انظر: إبراهيم أحمد سليمان أبو العدى، مرجع سابق، ص. 185-186.

ويتمثل المرتكز الثاني في تقديم أدلة أخرى تفيد الجواز، من أبرزها ما رواه أبو عبيد في كتاب الأموال أن عمر بن الخطاب كتب إلى عماله: "لا تهدموا كنيسة، ولا بيعة، ولا بيت نار"¹.

أما المرتكز الثالث فيتمثل في بناء المسألة على منظور جديد، يقوم على مجموعة من الدعائم الجديدة، كما يتجلى ذلك، من خلال المنظور الذي رد به مفتي جمهورية مصر العربية، على المنظور الذي انطلق منه المانعون في التأسيس لاتجاههم.

تتمثل الدعامة الأولى، في كون الإسلام أمر أتباعه باحترام حرية العقيدة، وترك الناس وما يعبدون، والسماح لهم بممارسة طقوسهم، من غير التعرض لهم، أو التضيق عليهم، ولم يتوقف عند عدم الأمر بالإساءة لمعتقداتهم، أو المساس بدور عبادتهم فحسب، بل جعل الدفاع عنها، وحمايتها، من الأهداف الأساسية للجهاد الإسلامي، كما هو مقرر في قوله تعالى: "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ السَّمَوَاتُ وَبِيعَ صَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (٤١)" (سورة الحج، الآيتان 40-41)، والمراد بالصوامع هنا كما يبين ابن عباس صوامع الرهبان، والبيع مساجد اليهود، وصلوات كنائس النصارى، والمساجد مساجد المسلمين.

وتتمثل الدعامة الثانية، فيما جاء في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم، لأسقف بني حارث بن كعب، وأساقفة نجران، وكهنتهم، ومن تبعهم ورهبانهم، من زيادة تأكيد وبيان لهذا المعنى، أين أعطاهم عهداً "أن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم وصلواتهم ورهبانيتهم، وجوار الله ورسوله ألا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيتها، ولا يغير

¹ - انظر: القاسم أبو عبيدة، كتاب الأموال، دار الفكر، بيروت، 1408هـ، ص123.

حقاً من حقوقهم، ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه، ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم، غير مثقلين بظلم ولا ظالمين"¹.

وتتمثل الدعامة الثالثة في إذن النبي صلى الله عليه وسلم عام الوفود لنصارى نجران بالصلاة في مسجده الشريف، والتي تبين أن الإسلام يجيز لغير المسلمين بناء الكنائس ودور العبادة في بلدان المسلمين عند احتياجهم بذلك.

وتتمثل الدعامة الرابعة في نقض دعوى الإجماع على وجوب هدم الكنائس إذا حدثت في بلاد الإسلام، من منطلق أن الثابت عند جماهير العلماء ليس هدمها وإنما جواز بناء ما تهدم منها، بل واستحداث كنائس جديدة، حفاظاً لهم على دور عبادتهم، كما أمر الشرع، وهو ما جرى عليه عمل المسلمين، فقد حافظوا على ما اشترطوه على أنفسهم، من حماية دور العبادة الخاصة بالأديان الأخرى، فلم تمتد أيديهم بسوء إلى بيع اليهود أو كنائس النصارى، كما نقلت المصادر التاريخية الموثوقة، مثل فتوح البلدان للبلاذري، وتاريخ الطبري، وتاريخ ابن خلدون، والمقريري في كتاب 'المواعظ والاعتبار' بذكر الخطط والآثار، وغيرهم².

وبغض النظر عن الظروف والملابسات السياسية، التي أحاطت بالاتجاهين، لا يجد الباحث كبير عناء في ترجيح الاتجاه الثاني، وذلك لاعتبارات كثيرة ومتعددة، منها الأدلة الكثيرة والمتظافرة في القرآن الكريم، على تكريس حرية المعتقد، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي تجعل من فرع مثل بناء دور العبادة، تابع لأصله في الحكم، ومنها ضعف الشواهد والآثار المعتمدة في الاستدلال على عدم الجواز، واضطرابها وتناقضها، ومنها تغير المعطيات الواقعية التي بنى عليها الاتجاه الأول أطروحته، ومنها إباحة الفقهاء لغير المسلمين حق تعليم أبنائهم وبناء المدارس والجامعات، ودور العبادة مثلها وبالتالي تأخذ حكمها، وغيرها من الاعتبارات.

¹ - انظر: القاسم أبو عبيدة، مرجع سابق، ص244.

² - انظر: دار الإفتاء المصرية، شبهات حول بناء الكنائس، فتوى رقم 4121، بتاريخ 2017/08/06.

لكن ترجيح القول بالجواز، ليس على إطلاقه، بل مع المحافظة على ضابط، وهو أن يكون الجواز في إطار النظم والقوانين، التي تحكم سير المجتمعات في الدولة الحديثة.

البند الثاني

التأصيل لحرية إقامة دور العبادة لغير المسلمين في التشريع الجزائري.

لم يغفل التشريع الجزائري عن تكريس حق حرية إقامة دور العبادة لغير المسلمين، لكن من يعود إلى أحكام الدستور والقوانين يجده قد كرسه بطريقة خاصة، حيث لم يتناوله بصفة تقريرية مباشرة، وإنما تناوله باعتباره من البديهيات التي لا تحتاج إلى تأكيد، فالدستور كرسه في المادة 51 من خلال التنصيص على الحق في حرية العبادة، وضمان الدولة لحماية أماكن العبادة من التأثيرات السياسية والإيديولوجية، ومما يستنتج بدهاه أنه لا يمكن أن يكرس الحق في حرية العبادة، كما لا يمكن أن تضمن الدولة حماية دور العبادة إلا بتكريس الحق في إقامة دور العبادة، وهو المنهج نفسه الذي اتبعه قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، حيث كرسه من خلال تنصيصه في المادة 05 منه على شروط تخصيص البناءات لممارسة الشعائر الدينية وضوابط النشاط فيها، كما كرسه من خلال تنصيصه في المادة 10 منه، على جزاء مرتكب جريمة التحريض داخل دور العبادة، ومما يستنتج بدهاه كذلك، أنه لا يمكن الحديث عن شروط تخصيص البناءات لممارسة الشعائر الدينية، كما لا يمكن الحديث عن تجريم التحريض داخل دور العبادة إلا بتكريس الحق في بنائها وإقامتها.

ومن خلال المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، فيما يتعلق بالموقف من حق حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة يمكننا ملاحظة:

- أنهما يتفقان في تكريس حق حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة، وتكريس حق بناء دور العبادة في إطار احترام النظم والقوانين، ويتميزان في الموقف من حق إعلان العبادة

فيحصره التشريع الجزائري داخل دور العبادة فقط، بينما يعطي الفقه الإسلامي السلطة التقديرية في ذلك للحاكم أو الدولة التي تنظمه وفق ما تمليه المصلحة العامة.

- يتميز التشريع الجزائري على الفقه الإسلامي بالصياغة القانونية للحق وبالبعد الإجرائي الوظيفي الذي يجعله قابلاً للتنفيذ، ويتميز الفقه الإسلامي بالسبق إلى تكريس الحق وفي دوام ضمان استمراريته، وعدم قابليته للإسقاط أو الإلغاء تحت أي ظرف كان، وفي قوة الالتزام التي تجمع بين البعدين الديني والزمني كما سبق بيانه.

المطلب الثاني

التأصيل لحرية غير المسلمين في التواصل الديني.

إلى جانب حرية ممارسة العبادة، يحتاج بحث تكريس الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، إلى البحث عن مدى تكريسهما لمجموعة من الحريات الأخرى التي تضمن التواصل الديني، والذي تبدو ضرورية لوجودها واستمرارها، وهو على نوعين: حرية التواصل مع أهل الديانة، مثل حرية تعليم الديانة، وحرية الاجتماع (الفرع الأول)، وحرية التواصل مع العامة، مثل حرية الرأي والتعبير، وحرية الإعلام والنشر، وغيرها (الفرع الثاني).

الفرع الأول

حرية غير المسلمين في التواصل مع أهل الديانة.

لكي يتمتع أهل ديانة من الديانات، بما يسمى الحرية الدينية، ينبغي أن تكون لهم الحرية للقيام بمجموعة من الأنشطة، التي تضمن لهم التواصل الديني فيما بينهم، وخدمة الديانة، وضمان المحافظة عليها، وتوارث قيمها وعلومها وتراثها، بين مختلف الفئات والأجيال، مثل حرية تعليم الدين (البند الأول)، وحرية المناقشات العلمية (البند الثاني)،

وحرية الاجتماع (البند الثالث)، وهي الجوانب التي سيتم البحث في مدى مشروعيتها، في إطار الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

البند الأول

حرية غير المسلمين في التعليم الديني في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

توسع الاتفاقيات الدولية، والكتابات الفقهية، من نطاق الحق في حرية الممارسة الدينية، ليشمل الحق في حرية التعليم الديني، وترتبط بينهما برباط وثيق، إلى درجة تستبعد وجود الأول دون وجود الثاني، وهو ما يحتم البحث في مفهوم حرية التعليم الديني وعلاقتها بالحرية الدينية (أولاً)، والوقوف على مشروعيتها في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- مفهوم حرية التعليم الديني وعلاقتها بالحرية الدينية: إن مفهوم الحق في حرية التعليم الديني يحتاج إلى تحديد، من حيث مضمونه والمراد منه، هل يراد أنه ينبغي أن يكون مصلحة مقررّة تلتزم الدولة بتوفيرها؟ وما المراد به؟ هل يراد به عملية تلقين المعلومات أم يراد منه عملية التربية والتنشئة الاجتماعية؟ أم معنى آخر؟ (01) ، وما علاقته بالحرية الدينية؟ وما أهميته في تكريسها؟ (02).

01- مفهوم حرية التعليم الديني: التعليم هو عملية نقل المعارف من المعلم إلى المتعلم، من خلال تسهيل تفاعل المتعلم مع بيئته، بغرض تحقيق النمو المعرفي، باستعمال مختلف الآليات والمهارات التعليمية والتربوية الممكنة، من بحث وتحليل وتركيب وقياس واكتشاف

وغيرها¹، والتعليم الديني هو ذلك التعليم الذي يهدف إلى تربية الناشئة على الدين، وعلى شرائعه وأخلاقه، وأن يصبح ممارسة سلوكية، يعيشها الفرد في حياته، العامة والخاصة².

يراد بحرية التعليم الديني في ضوء ذلك، انتفاء العراقيل والعوائق في تلقي المعارف الدينية، والتمتع بفرص متساوية في الحصول عليه، دون تمييز بسبب الثروة، أو الأصل الاجتماعي، أو الجنس، أو الدين³، أو غيرها من الاعتبارات.

02- علاقة حرية التعليم الديني بالحرية الدينية: إن حرية التعليم الديني بالمعنى السالف الذكر هي الوسيلة المثلى، في سبيل تطوير احترام الحرية الدينية، وضمان الاعتراف بها، والمحافظة عليها، وتطبيقها الفعلي، كما ورد في مقدمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، عن دور التعليم في تطوير حقوق الإنسان وحياته⁴، ولا يمكن الحديث عن حرية دينية في غياب حرية التعليم والتعلم وتلقي العلوم والمعارف.

فعملية التعليم والتعلم، هي الطريق الوحيد للوصول إلى اختيار القناعات والمعتقدات، وفهم مسائلها، والعمل بها، والمحافظة عليها، ونقلها من جيل إلى جيل، لاسيما التعلم والتعليم عن طريق البحث والتأليف ومختلف الحريات الأكاديمية.

وللدول مواقف مختلفة من حرية التعليم الديني، فالدول الشيوعية عملت خلال تجربتها على نبذ الدين واقتلعه من نفوس التلاميذ، والدول الرأسمالية والعلمانية سخرت التعليم لتكريس أسس العلمانية وفصل الدين عن الدولة، وحصر المعتقدات والأديان في دور العبادة

¹ المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، التربية العامة، 2009م، ص16.

² انظر: عبد الله بن حلفان بن عبد الله العايش، التعليم الديني في الوطن العربي، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، مج4، العدد 3، آذار 2015م، ص104.

³ انظر: خميسي سليمان، الحماية الدستورية والقانونية لحق التعليم في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012م-2013م، ص15.

⁴ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مصدر سابق.

فقط، وفي الدول الإسلامية يتم تدريس الدين الإسلامي في المدارس كجزء من المقرر الدراسي¹.

هكذا نجد كل دولة تتعامل مع التعليم الديني بشكل يتوافق وأيديولوجيتها، فإذا كانت دولة تخاصم الدين فهي تبعد التعليم الديني عن منظومتها التعليمية، وإذا كانت تتبنى الدين فهي تجعل من التعليم الديني جزءاً من منظومتها التعليمية.

وعليه، فإن حرية التعليم بصفة عامة، والتعليم الديني بصفة خاصة، لها مفاهيم مختلفة وتطبيقات متعددة على المستوى الدولي، وليست بالشكل الذي يتناولها به التنظير، فالممارسة الواقعية كثيراً ما تحد من سقفها أو تضيق من نطاقها، بدوافع مختلفة ومبررات متعددة.

ثانياً- مشروعية حرية غير المسلمين في التعليم الديني في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري: إن التأكيد على الهوية الحقوقية للتعليم الديني، وعلى علاقته القوية بالحرية الدينية، باعتباره أحد الشروط الضرورية لوجودها واستمرارها، يطرح السؤال عن مدى إقراره والاعتراف به في الفقه الإسلامي (01)، والتشريع الجزائري؟ (02).

01- مشروعية حرية غير المسلمين في التعليم الديني في الفقه الإسلامي: تلتقي آراء الفقهاء المسلمين من مدارس مختلفة ومذاهب متعددة، على حق حرية غير المسلمين في تعليم أبنائهم دينهم، ومختلف العقائد والأخلاق والقيم والمعارف المرتبطة به.

ولتجسيد هذا الحق على أرض الواقع، يذهب جلهم إلى أنه يمكن للدولة الإسلامية، الإذن لهم بإنشاء المدارس والجامعات الخاصة بهم، ويذهب البعض الآخر إلى إمكانية تخصيص درس لهم في المدارس العامة، دون أن يتخذوا مدارس خاصة.

¹ - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص 63.

وقد جاء التعبير عن هذا الموقف، في كتابات وأبحاث الكثير من الفقهاء والباحثين، على غرار عبد الكريم زيدان، الذي يذهب إلى أن لغير المسلمين حق التمتع بحرية تعليم أولادهم، على مقتضى ديانتهم، وكذا إنشاء مدارسهم الخاصة بهم¹، أو صابر طعيمة الذي يقرر أن لغير المسلمين حق تعليم أبنائهم، وتنشئتهم وفق مبادئ وتعاليم دينهم، وكذلك إنشاء المدارس الخاصة بهم، نافيا وجود ما يمنعهم من حرية الفكر والتعليم، في أحكام الشريعة الإسلامية²، وإلى الرأي نفسه، يذهب عبد الله بن إبراهيم الطريقي، الذي يظهر له أن لغير المسلمين حق التعليم والتعلم لهم ولأولادهم، ولا يمنعون من ذلك، كما يظهر له جواز إذن الدولة لهم بإنشاء المدارس والقيام عليها³.

وما يعتبر في حكم البديهي، الذي لا يختلف فيه أحد، وسواء ذكره الفقهاء كما فعل بعضهم أو لم يذكره، هو أن التمتع بحق حرية التعليم الديني لغير المسلمين، ينبغي أن يمارس من قبل أصحابه، في إطار النظم والضوابط التي تحكم طبيعة المجتمع المسلم والدولة الإسلامية، والتي منها أن يكون هذا التعليم تحت إشراف الدولة، وليس خارجا عن إرادتها، أو تابعا لأي جهة أخرى أجنبية، ولا يكون فيه ما يهدد النظام العام، والآداب العامة، وحقوق وحرريات الآخرين، أو يضر بالإسلام والمسلمين⁴.

وما يمكن الانتهاء إليه، هو أن موقف الفقه الإسلامي من هذه القضية، قد جاء منسجما تماما مع اتجاهه العام، الذي يكرس الحرية الدينية لغير المسلمين، ويرسي دعائم الحقوق المرتبطة بها من جهة، ومنسجما مع المواثيق والصكوك الدولية المتعارف عليها في هذا الشأن من جهة أخرى.

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص101.

² - انظر: صابر طعيمة، الاسلام والآخر، دراسة عن وضعية غير المسلمين في مجتمعات المسلمين، ط1، مكتبة الرشد، ناشرون، الرياض، السعودية، 1428هـ-2007م، ص503.

³ - انظر: المرجع نفسه، ص173.

⁴ - انظر: عبد الله بن إبراهيم الطريقي، التعامل مع غير المسلمين، أصول معاملتهم واستعمالهم، دراسة فقهية، ط2، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1042هـ-2007م، ص179.

02- مشروعية حرية التعليم الديني لغير المسلمين في التشريع الجزائري: شكل الحق في التعليم إحدى الاهتمامات الكبرى للمؤسس الدستوري الجزائري، فقد تطور مركزه، وتدعمت مكانته عبر مختلف الدساتير، وكان دوما محميا مرعيا، فقد جاء تكريسه في المادة 19 من دستور 1963¹، التي نصت على إجبارية التعليم والزاميته، بعد أن نصت المادة 10 قبل ذلك على ضمان الدولة مجانيته.

وإذا كان دستور 63 قد تحدث عن إجبارية التعليم ومجانيته دون التنصيص صراحة على ضمان الحق في التعليم، فقد تم الارتقاء به إلى مرتبة الحق من خلال نص المادة 63 من دستور 76 التي نصت على أنه "لكل مواطن الحق في التعليم"، مع التزام الدولة بمجانيته، وضمان التطبيق المتساوي له، والتكفل بتنظيمه، وتواصل مسار الارتقاء به وتعزيزه عبر دستور 89 المادة 50، ودستور 96 المادة 53، ودستور 2016 المادة 53، وصولا إلى دستور 2020م، حيث تم التأكيد من خلال المادة 65 على ضمان الحق في التربية والتعليم، وعلى الطابع المجاني للتعليم العمومي، وعلى الطابع الإلزامي لهذا التعليم في الطور الابتدائي والمتوسط، وعلى تساوي الفرص في الالتحاق به، وعلى سهر الدولة الدائم والمستمر على جودته، وحياد مؤسساته، والحفاظ على طابعها البيداغوجي العلمي، الذي يبعدها عن التأثيرات السياسية والإيديولوجية، باعتبارها القاعدة الأساسية للتربية على المواطنة.

وفصل القانون التوجيهي للتربية²، في مادته 100، النص الدستوري المتعلق بضمان حق التعليم، فأوضح أن ضمان هذا الحق هو لكل جزائري وجزائرية، دون تمييز قائم على أساس الجنس، أو الوضع الاجتماعي، أو الجغرافي، وليس مقصورا على فئة دون أخرى.

¹ - دستور 1963، مصدر سابق.

² - القانون 04-08، المؤرخ في 23 جانفي 2008م، المتضمن القانون التوجيهي للتربية، الجريدة الرسمية، العدد 4، مؤرخ في 27 جانفي 2008م.

يحتل التعليم الديني الإسلامي مساحة واسعة من المنظومة التعليمية الجزائرية، باعتبار الأغلبية الساحقة من الشعب الجزائري تدين بالإسلام، أما التعليم الديني لغير المسلمين، فهو وإن كان غير معتمد في المنظومة التعليمية الجزائرية الرسمية، فهو مسموح به لأهله، مكرس بموجب الأحكام الدستورية التي تكرر الحق في التعليم، وبموجب قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الذي يجيز التعبير عن الديانة، من خلال ممارسة الشعائر الدينية، ومن خلال مختلف التظاهرات الدينية، فطبقاً لهذه النصوص وغيرها يستطيع أهل كل دين تعليم دينهم بكل حرية، في إطار احترام قوانين الجمهورية.

من خلال المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في الموقف من حق حرية غير المسلمين في التعليم الديني، يمكن الوقوف على ما يأتي:

- إن حق حرية التعليم الديني مكرسة لغير المسلمين سواء في الفقه الإسلامي أو في التشريع الجزائري، لكن تكريسه في الفقه الإسلامي جاء أكثر وضوحاً وتحديداً، من حيث أن الفقه الإسلامي خصه بأحكام خاصة أبرزت هويته الذاتية وأعطته وجوده المستقل، بينما دل عليه التشريع الجزائري بصفة ضمنية من خلال الأحكام العامة.

- يتفوق الفقه الإسلامي على التشريع الجزائري في تكريس حق غير المسلمين في التعليم الديني من جوانب عديدة، منها السابق، التفصيل والإحاطة بجوانب الحق، والديمومة والاستمرار، والقوة الإلزامية المزدوجة، التي تجمع بين الجانب العقدي الروحي وبين الجانب المادي القهري كما سبق بيانه.

البند الثاني

حرية غير المسلمين في البحث والمناقشة العلمية.

لا يمكن أن يتمتع غير المسلمين بالحرية الدينية دون أن تكون لهم حرية البحث والمناقشة العلمية، إذ أن هذه الحرية هي وحدها التي تمكنهم من السؤال والفهم والحوار،

وبناء التصورات والقناعات الدينية، كما تسمح لهم بالاجتهاد، وإنتاج العلم والمعرفة المتعلقة بدينهم، وبغيرها تتكلس المفاهيم، وتجمد الأفكار، ويحل التصلب والتعصب القاتل للعقائد في القلوب والعقول، وعليه سيتم البحث عن مدى تكريسها والاعتراف بها لهذه الفئة في الفقه الإسلامي (أولاً)، ثم في التشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- مشروعية حرية غير المسلمين في البحث والمناقشة العلمية في الفقه الإسلامي: لم يتوقف الفقه الإسلامي، عند القول بجواز التعليم الديني لغير المسلمين، في البلدان الإسلامية فحسب، بل تجاوزه إلى القول بحقهم في حرية البحث والمناقشة العلمية كذلك، فقد نص الفقهاء المسلمون، على جواز مشاركة غير المسلمين، في الحوارات والمناظرات، مع العلماء المسلمين، والدفاع عن عقائدهم وأديانهم، بالحجة العلمية والعقلية المناسبة¹.

ولهم في ذلك أن يعرضوا محاسن دينهم، وأن يثيروا ما يرونه من انتقادات أو اعتراضات على الإسلام، في إطار ما تسمح به الأخلاق العلمية، واحترام مشاعر المسلمين²، وإن خيف على معتقدات المسلمين، من تأثير تلك الحوارات والمناظرات، فإن السبيل إلى حمايتهم منها، هو التعمق في الإيمان، عن طريق سؤال علمائهم، لأنه في ظل وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة، لن يكون بمقدور أحد الاحتجاب والعزلة³.

ولم ينطلق الفقهاء المسلمون في موقفهم هذا من فراغ، بل بنوا على رصيد هائل من النصوص والخبرات التاريخية، فالقرآن الكريم زاخر بالحوارات والمناظرات التي جرت بين

¹ - انظر: رحيل محمد غرابية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 33، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الأردن، 2000م، ص. ص 253-265.

- خالد بن عبد الله القاسم، مرجع سابق، ص 36.

² - انظر: إسماعيل الفاروقي، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص. ص 65-66.

³ - انظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدول الإسلامية، مرجع سابق، ص. ص 47-48.

الأنبياء وأقوامهم، والسيرة النبوية تعج بالروايات عن حوارات النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود والنصارى والمشركين، والاستماع إليهم، والإجابة عن شبهاته¹.

وفي مختلف مراحل الإسلام وعصوره، كانت المناظرات بين علماء الإسلام وغيرهم حاضرة وتتم برعاية رسمية، وفي حضور السلطان تارة، وفي المساجد التي لا سلطان لها سوى سلطان الحجة والبرهان تارة أخرى²، من أشهرها تلك الحوارات التي كانت تنظم في مجلس الخليفة العباسي المأمون، بين العلماء المسلمين ونظرائهم المسيحيين حول القضايا العقديّة الكبرى، منها المناظرة التي وقعت بين العالم المسلم علي الرضا (ت203هـ/818م) ورجل الدين المسيحي 'جاثليق'، ومناظرة الإمام أبي الحسن الأشعري مع أحد الفلاسفة النصرانيين وغيرها من المناظرات³.

إلى جانب المشاركة في المناظرات، نص الفقهاء كذلك، على حق حرية غير المسلمين، في الكتابة والتأليف والبحث العلمي⁴، وقياسا عليه، يكون لهم -كذلك- حق إقامة المنتقيات وسائر الأنشطة العلمية.

ثانيا- مشروعية حرية غير المسلمين في البحث والمناقشة العلمية في التشريع الجزائري:

إن حرية البحث والمناقشة العلمية من الموضوعات التي لم يميز فيها التشريع الجزائري بين المواطنين على أساس الدين والمعتقد، ولم يخص فيها غير المسلمين بأحكام خاصة، فغير المسلمين كالمسلمين كلهم مواطنون، يتمتعون بالحق في حرية التفكير والرأي والبحث والإبداع الفكري والعلمي المكرسة بموجب الدستور الجزائري لسنة 2020، الذي ينص في المادة 51 على أنه "لا مساس بحرمة حرية الرأي"، هكذا بإطلاق سواء كان هذا الرأي دينيا عقديا أم علميا أكاديميا، والمادة 52 تنص على أن "حرية التعبير مضمونة"، والمادة 74

¹ - انظر: خالد بن عبد الله القاسم، مرجع سابق، ص36.

² - انظر: راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص. ص47-48.

³ - انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، مصدر سابق، ج5، ص146.

⁴ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص. ص253-265.

تنص على أن: "حرية الإبداع الفكري بما في ذلك أبعاده العلمية والفنية مضمونة، ولا يمكن تقييد هذه الحرية إلا عند المساس بكرامة الأشخاص أو بالمصالح العليا للأمة أو القيم والثوابت الوطنية"، والمادة 75 تنص على أن "الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي مضمونة".

وما يظهر لنا من خلال المقارنة هو أن حق غير المسلمين في حرية المناقشة العلمية لا سيما في الموضوعات، مكرس في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري على حد سواء، لكن مع الاختلاف في نوع هذا التكريس، حيث أن الفقه الإسلامي يكرسه بأحكام خاصة بينما التشريع الجزائري يكرسه بأحكام عامة، كما يبقى التمييز للفقه الإسلامي على التشريع الجزائري في جوانب عديدة، خاصة منها السبق، والديمومة والاستمرار، والقوة الإلزامية، وهي الجوانب التي تم التفصيل فيها سابقا.

البند الثالث

حرية الاجتماع.

من الحريات الخادمة لحرية المعتقد والتي تضمن التواصل مع أهل الديانة حرية الاجتماع، فلا يمكن الحديث عن تكريس أو وجود حقيقي لحرية المعتقد دون تكريس لحرية الاجتماع، وفيما يأتي نحاول الوقوف على مفهوم حرية الاجتماع وبيان علاقتها بالحرية الدينية (أولا)، وإبراز موقف الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري من تكريسها (ثانيا).

أولا- مفهوم حرية الاجتماع وعلاقتها بالحرية الدينية: إن البحث عن مدى تكريس حرية الاجتماع لفئة غير المسلمين يحتاج أولا إلى تحديد مفهومها (01)، وتبيان علاقتها بالحرية الدينية (02)، وهو ما يتجه إليه البحث فيما يأتي:

01- مفهوم حرية الاجتماع: يراد بالحق في حرية الاجتماع، حق الأفراد في أن يجتمعوا في مكان ما، في فترة من الوقت، ليعبروا عن آرائهم بصور التعبير المختلفة، مثل الخطب،

والندوات، والمحاضرات، أو المناقشات الجدلية، وغيرها، أو هو حق عدد غير من الأفراد، في أن تتمكن من عقد الاجتماعات المنظمة، في مكان وزمان محددين، لتبادل الآراء والأفكار بالطرق المختلفة، حول موضوع معين¹.

وما يستنتج من هذا، هو أنه عندما نتحدث عن حرية الاجتماع، فإننا نتحدث عن حرية مؤقتة، تفتقد عنصر الديمومة، أي أنها تنتهي بانتهاء الغرض الذي اجتمع من أجله.

02- علاقة حرية الاجتماع بحرية المعتقد: إن البحث في طبيعة العلاقة الموجودة بين حرية المعتقد وحرية الاجتماع، يقود إلى أنها علاقة قوية متداخلة، إلى درجة يصعب معها استغناء الأولى عن الثانية، ويلاحظ هذا التداخل على عدد من المستويات².

فالمستوى الأول هو مستوى الممارسة، فإن حرية المعتقد تحتاج في ممارستها إلى حرية الاجتماع، فليس هناك دين ولا معتقد إلا وله عبادات وطقوس معينة تقتضي الاجتماع على أدائها وممارستها، فمثلاً أن المسلمين لهم عبادات تحتاج في أدائها إلى الجماعة، مثل الصلوات الخمس، وخاصة صلاة الجمعة، والحج، فإن غير المسلمين من المسيحيين واليهود وغيرهم، لهم -كذلك شعائر- وطقوس لا تؤدي إلا في جماعة.

والمستوى الثاني هو مستوى المناقشة، فليس هناك أهل معتقد من المعتقدات، إلا ويحتاجون إلى الاجتماع مع الآخرين، من أجل الحوار والنقاش، حول جملة الأفكار والقيم التي يقوم عليها معتقدهم، من أجل التعريف بها، والدعاية لها، ونشرها.

أما المستوى الثالث فهو مستوى التعليم، فلا يمكن للأفكار والمعتقدات، أن تعرف تعاليمها، وتنتقل بين جماعة وجماعة، أو بين جيل وجيل، إلا عن طريق الاجتماع.

¹ انظر: أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ط1، أبتراك للنشر والتوزيع، مصر، 1998م، ص250.

² انظر: مراد تيسير خليف الشواورة، التنظيم القانوني لحرية الاجتماعات في القانون الأردني، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الشرق الأوسط، 2015م، ص. ص 45-46.

وما عرضناه من المستويات، يكفي للبرهنة على أن حاجة الحرية الدينية لحرية الاجتماع حاجة وجودية، بحيث لا يمكن أن توجد دونها.

ثانيا- مشروعية حرية غير المسلمين في الاجتماع في الفقه الإسلامي والتشريع

الجزائري: بعد أن تم تحديد مفهومها وتبيان علاقتها بالحرية الدينية، صار ممكنا بحث مدى تكريس حق حرية الاجتماع لغير المسلمين في الفقه الإسلامي (01) والتشريع الجزائري (02) فيما يأتي:

01- مشروعية حرية غير المسلمين في الاجتماع في الفقه الإسلامي: من الحقوق التي

عرض لها الفقه الإسلامي بالتأصيل والتفصيل حق حرية الاجتماع، وفي هذا السياق أبرز إقرار الشريعة الإسلامية لكل فرد في المجتمع الإسلامي حق المساهمة، سواء بمفرده أو مع جماعة في الأنشطة والفعاليات الدينية والثقافية والاجتماعية المختلفة، والاستعانة بكل الوسائل التي تمكنه من ذلك، وإننا لنجد أساس هذا الحق في الكثير من النظم والتشريعات التي سنتها الشريعة الإسلامية، منها واجب القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ألزمت به كل فرد في المجتمع الإسلامي بموجب قوله تعالى: " وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... " (سورة آل عمران، الآية 104)، ومنها دعوتها إلى التعاون على البر والتقوى التي تقتضي جمع الصفوف وتوحيد الجهود على مشاريع الخير المختلفة، لقوله تعالى: " وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ " (سورة آل عمران، الآية 103)، وقوله تعالى: " وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ " (سورة المائدة، الآية 2)، ومنها تشريعها ممارسة الشعائر الدينية في شكل جماعي منظم، فالصلوات الخمس وصلاة الجمعة وصلوات الأعياد والكسوف والخسوف والاستسقاء والصيام والزكاة والحج وغيرها من الشعائر، كلها يبرز فيها تكريس البعد الجماعي وحرية الاجتماع.

وما ينبغي التأكيد عليه هنا أن حرية الاجتماع هذه ليست خاصة بالمسلمين وحدهم، بل هي حق لكل من يعيش في كنف المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، بما في ذلك

شريحة غير المسلمين، الذين لهم حق الاجتماع على ممارسة الشعائر الدينية وإقامة التظاهرات الدينية وغيرها من الفاعليات الخاصة والعامة في مؤسساتهم وهياكلهم، وليس لأحد منعهم إلا إذا كان في اجتماعهم ضرر على أمن المجتمع والدولة¹، وهو حق ثبت لهم بالأدلة العامة السالف ذكرها، وبالأدلة الخاصة وفي مقدمتها ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم لوفد نصارى نجران بالاجتماع على الصلاة في مسجده الشريف.

وما هو في حكم البديهي ولا يحتاج إلى التذكير به في كل مرة، هو أن هذه الحرية كغيرها من الحريات ليست حرية منفصلة من كل قيد، خالية من كل ضابط، بل يشترط فيها أن تكون منضبطة بالنظام العام والآداب العامة وحقوق وحريات الآخرين، وهذا لا يعد انتقاصا من هذه الحرية بل هو ضمان لها، ذلك أن الممارسة الفوضوية لعدم الحقوق والحريات.

02- مشروعية حرية غير المسلمين في الاجتماع في التشريع الجزائري: يقف الباحث

بخصوص حق حرية غير المسلمين في الاجتماع في التشريع الجزائري، على عديد الأحكام والقواعد التي تكرر هذا الحق، منها ما جاءت به المادة 52 من الدستور²، والتي تنص على ضمان حرية الاجتماع وممارستها بمجرد التصريح، ومنها ما جاءت به المادة 53 والتي تنص على حق إنشاء الجمعيات، وهي الأحكام التي عمل قانون الجمعيات الذي صدر سنة 2012م على تبيان كيفية تفعيلها وتطبيقها في الواقع³، وطبقا له قامت حركة جمعوية واسعة منها الجمعيات ذات الطابع الديني، سواء تلك التي تتولى بناء المساجد والمدارس القرآنية بالنسبة للمسلمين، أو بالنسبة لدور العبادة والمؤسسات الدينية عموما لغير

¹ انظر: سعد بن إبراهيم بن علي الطريفي، الاحتساب على غير المسلمين في دار الإسلام، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1406هـ، ص 27.

² الدستور الجزائري الصادر بالجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية العدد 82 المؤرخة في 15 جمادى الأولى 1442 الموافق ل 30-12-2020م

³ قانون رقم 06-12، مؤرخ في 18 صفر 1433هـ الموافق ل 12 جانفي 2012م، يتعلق بالجمعيات، الجريدة الرسمية، العدد 2، مؤرخ في 21 صفر 1433هـ الموافق ل 15 جانفي 2012م.

المسلمين، فقد نص الأمر 06-03 في مادته السادسة على أن تنظيم الممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين، يكون من قبل جمعيات ذات طابع ديني، يخضع إنشاؤها واعتمادها وعملها لأحكام هذا الأمر والتشريع الساري المفعول.

وهو ما يعتبره الباحث أوقاشة مصطفى ضمنا قانونيا لغير المسلمين، يكرس حقهم في الدفاع عن حريتهم الدينية، في إطار جمعياتي منظم، وأكثر قوة ونفوذًا، من جهود أفراد مبعثرين، إضافة إلى أنه اعتراف من التشريع الجزائري، بوجود كيانات دينية مختلفة، إلى جانب المرجعية الدينية الرئيسية المعتمدة، التي هي الإسلام¹.

إن الجوانب الإيجابية التي جاءت بها هذه المادة الدستورية، والأبعاد التي فتحتها أمام حرية الاجتماع، لا تمنع من التنبيه على بعض مواطن القصور فيها، فإن مما لاحظته الباحثة مريم عروس على نص المادة الغموض، فقد كرس حق الاجتماع للمواطنين، لكن دون أن يتطرق إلى حظر حمل السلاح خلال الاجتماع، وعدم جواز رجال الأمن حضور اجتماع المواطنين الخاصة والعامة.

والواجب -في رأيها- أن يأتي نص المادة دقيقا وواضحا "للمواطنين حق الاجتماع الخاص، في هدوء، غير حاملين سلاحا، ودون حاجة إلى إخطار سابق، ولا يجوز لرجال الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة والعامة، والمواكب والتجمعات مباحة في حدود القانون"، وتضيف أن الكل على دراية أن الدستور أسمى وثيقة في أي نظام كان، وأن الاجتماع ليس منحة من الإدارة تمنحها أو تمنعها كما تريد، بل هو حق أصيل لأفراد المجتمع، اعترف به القانون، وأكدته الدستور، ولذا فهو لا يحتاج إلى طلب من صاحب الشأن، ولا يلزم لنشوئه صدور قرار إداري بالترخيص به، وإنما هو مستمد من القانون².

¹ انظر: مصطفى أوقاشة، مرجع سابق، ص. 236-237.

² انظر: مريم عروس، النظام القانوني للحريات العامة في الجزائر، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم الإدارية، جامعة الجزائر، 2005م، ص 54.

ما يبرز من خلال المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في هذا الشأن هو:

- أنهما يشتركان في تكريس حق حرية غير المسلمين في الاجتماع، غير أن التشريع الجزائري في هذا جاء أكثر وضوحاً وتحديداً، من حيث أنه دل على مشروعيته بالقواعد الخاصة التي تعرفه وتعطيه هويته المستقلة، بخلاف الفقه الإسلامي الذي دل على مشروعيته بالقواعد العامة وبالتبعية لمشروعية حق العبادة.

- يتميز الفقه الإسلامي على التشريع الجزائري في تكريس هذا الحق من جوانب متعددة، تتعلق أساساً بالسبق، وجموديه الأحكام وعدم قابليتها للتعطيل أو الإلغاء، وازدواجية القوة الإلزامية، وغيرها من الجوانب التي تم التفصيل فيها سابقاً.

الفرع الثاني

حرية غير المسلمين في التواصل مع العامة.

النوع الثاني من أنواع الحريات التي يمكن أن يحتاج إليها غير المسلمين، هي الحريات التي تمكنهم من تقديم الخدمات الدينية الموجهة للعموم، وتتمثل هذه الخدمات في الحريات التواصلية (حرية الرأي والتعبير وحرية الإعلام)، هذه الحريات تربط الكثير من الاتجاهات والآراء بينها وبين الحرية الدينية برباط وثيق، ولا يتصور وجوداً مكتملاً للحرية الدينية إلا بوجودها، وعليه سيتم البحث في مشروعية حق حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير (البند الأول)، وحق حرية الإعلام (البند الثاني) في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

البند الأولحرية غير المسلمين في الرأي والتعبير.

تقدم حرية الرأي والتعبير، على أنها من الحريات ذات العلاقة الوثيقة بالحرية الدينية، إلى درجة تكاد تكون مكونا من مكوناتها، لذلك من الضروري البحث عن مفهوم حرية الرأي والتعبير وعلاقتها بحرية المعتقد (أولا)، ومشروعية حق حرية الرأي والتعبير في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري (ثانيا).

أولا- مفهوم حرية الرأي والتعبير: نتناول فيها مفهوم مصطلح حرية الرأي والتعبير (01)، وعلاقتها بحرية المعتقد (02).

01- مفهوم مصطلح حرية الرأي والتعبير: من المصطلحات المركبة، ويتألف من كلمات، حرية، رأي، تعبير، وتعريف هذا المصطلح، يمر عبر تعريف هذه الكلمات.

إن مصطلح حرية، قد تم تعريفه من قبل، ولذلك يمكن أن يكتفى فيه بالقول إنه يعني انتفاء العوائق التي تحد من قدرة الإنسان، أما مصطلح الرأي، فيدور معناه في اللغة حول الاعتقاد، والتأمل¹، والنظر، والتدبير²، وفي الاصطلاح يراد به التصورات التي تتشكل في عقل الإنسان حول أمر ما، أو ما يتكون لدى الإنسان من أحكام وقيم اعتقادية وفكرية حول قضية من القضايا³.

وفي سياق ذلك جاء التعريف الاصطلاحي لحرية الرأي والتعبير التي تعني قدرة الفرد في التعبير عن الآراء والأفكار والعقائد والمواقف بكافة الوسائل المشروعة، سواء كان

¹ انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 1425هـ-2004م، ص320.

² انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ انظر: عاوية أحمد سيد أحمد، حرية الرأي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع13، 1430هـ، 2009م، ص48.

ذلك عن طريق القول، أو التأليف والنشر، أو الرسائل أو بوسائل الإعلام الأخرى، مثل الإذاعة، والتلفزيون، والأنترنت، وغيرها¹.

02- علاقة حرية الرأي والتعبير بحرية المعتقد: ترتبط حرية المعتقد بحرية الرأي والتعبير بوشائج قوية جداً، إلى درجة التداخل وعدم القدرة على الفصل بينهما، وتظهر هذه العلاقة على مستويين رئيسيين هما: مستوى الوظائف والخدمات المتبادلة بينهما كقيمتين²، ومستوى الأدوار والوظائف التي تلعبها كل واحدة منها على المستوى الفردي والجماعي.

ففيما يخص مستوى الوظائف والخدمات المتبادلة بينهما فتتجلى العلاقة بينهما في مظاهر متعددة، منها أن حرية الرأي تعد مسلكاً من المسالك الأساسية لحرية المعتقد، كما تعد العقيدة ثمرة من ثمار حرية الرأي والتعبير، ونتيجة من نتائجها، ومنها أن حرية الرأي والتعبير هي التي تسمح بالدفاع عن المعتقدات، بالجدال عنها، والخدمة العلمية لها، عن طريق شرح أسسها ومبادئها، وتوضيح أفكارها ومفاهيمها، ومنها أن حرية التعبير، هي التي تسمح لحرية المعتقد بالظهور في العالم الخارجي.

حيث أن جوهر حرية العقيدة يكمن في اختيار العقيدة وممارستها بغير إكراه، وبدون حرية الإعلان عن الانتماء إلى عقيدة ما، فإن القدرة على اتباع تعاليم العقيدة المختارة، ومنها الشعائر الدينية، ونقلها من جيل إلى جيل تبقى ناقصة³.

¹ - انظر: جابر إبراهيم الراوي، مرجع سابق، ص 199.

- موريس نخلة، مرجع سابق، ص 205.

- انظر: خالد مصطفى فهمي، حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشريعة الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، 2009م، ص 18.

² - انظر: فوزية فتيسي، حق ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2009م-2010م، ص 23.

وفيما يخص مستوى أدوار ووظائف كل واحدة منها على المستوى الفردي والجماعي، فإن حرية المعتقد وحرية الرأي والتعبير تقومان بالأدوار نفسها تقريبا، بحيث تعمل كل واحدة منهما على تنمية الشخصية الفردية والجماعية.

فحرية الرأي والتعبير تعتبر بحق روح الفكر الديمقراطي¹، حيث تمثل صوت ما يجول بخواطر الشعب وطبقاته، تتيح للفرد استكمال شخصيته، من خلال إعطائه إمكانية التعبير عن ذاته، والمشاركة في المسؤولية داخل المجتمع.

والحرية الدينية باعتبارها تفرض أن يلقي الشخص الاحترام من الآخرين، الذين ينتمون إلى ذات العقيدة، تحقق ذات الغرض أيضا، من خلال إتاحتها للفرد فرصة الاختيار، التي تجعله يستكمل شخصيته الإنسانية من جهة، وتفرض قدرا من التسامح الذي يجب أن تحظى به ممارسة هذه الحرية داخل المجتمع من جهة أخرى².

في سياق متصل يحذر الباحث أحمد فتحي سرور من إمكانية حدوث تعارض بين حرية الرأي والتعبير وحرية المعتقد، وهذا من خلال سعي البعض لاستغلال حرية التعبير للدخول والتوغل في ساحة حرية المعتقد والمساس بها، خاصة وأنه قد وقعت الكثير من الوقائع من هذا النوع، فتحت ذريعة حرية التعبير ظهرت اتجاهات تحارب الدين وتسيء إليه، من خلال الكتابات والرسومات الصحفية والأعمال الفنية وغيرها.

لتفادي الوقوع في هذا المحذور الذي يقود إلى التضحية بإحدى الحريتين بدل إعمالهما معا، يرى بأنه يتعين العمل على التوفيق بين الحريتين وإدراجهما ضمن سياق متعايش، كما يتعين الأخذ بعين الاعتبار ما نص عليه العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، من أن حرية التعبير ليست مرسلة على إطلاقها وإنما تلقي بواجبات

¹ - انظر: أحمد فتحي سرور، بين حرية التعبير وحرية المعتقد نظرة قانونية مصرية، <https://qadaya.net/?p=5121>، تاريخ النشر: 03/10/2010م، تاريخ الاطلاع: 2023/09/18م.

² - انظر: أحمد فتحي سرور، مرجع سابق، ص23.

ومسؤوليات خاصة، وهو ما يجوز معها إخضاعها لبعض القيود شريطة أن تكون محددة بالقانون، وأن تكون ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، أو غيرها مما هو ضروري لحماية الأمن والنظام العام في المجتمع، أو الصحة العامة.

كما أكدت المادة 02/20 من ذات العهد على ضرورة الحيولة دون التنازع بين حرية التعبير وحرية المعتقد أو الحرية الدينية، وذلك عندما نصت على المنع القانوني لأي دعوة إلى الكراهية الدينية تشكل حضا على التمييز والعنف.

في هذا السياق جاءت الكثير من التجارب الدولية، فقد أشارت المحكمة الدستورية الإسبانية في القرار رقم 06 لسنة 1981م، على الوضع الاستراتيجي لحرية التعبير في النظام الدستوري، وأن الحرية الدينية تعبر جيدا على حرية التعبير، كما استقرت المحكمة الدستورية في بولندا على أنه في حالة التنازع بين حرية التعبير والحرية الدينية، فإنه من المستحيل مقدما إعطاء أي من الحريتين أولوية على الأخرى، وتلتزم السلطات الإدارية بتحليل كل حالة على حدى، باعتبار أن الحرية الدينية ليست إلا أحد أشكال التعبير، ويجب تحليلها بالرجوع إلى المبادئ الحاكمة لحرية التعبير، ويحل النزاع بين الحريتين بمراعاة مبدأ التناسب.

غير أن هناك من الدول من لم تراع الحريتين، وأهدرت الحرية الدينية لصالح حرية التعبير، مثل الولايات المتحدة الأمريكية التي قضت المحكمة العليا فيها، بأنه ليس للدولة مصلحة مشروعة في حماية عقيدة دينية معينة، أو حماية كل الأديان، وأنه ليس من وظيفة الحكومات معاقبة من يهاجم عقيدة دينية معينة بالنشر كتابة أو من خلال فيلم معين، وما يمكن الوصول إليه أن التعبير عن الدين يعد شكلا من أشكال حرية التعبير، وأنه لا يمكن وجود حرية دين من غير تكريس حرية التعبير¹.

¹ - انظر: فوزية فتيسي، مرجع سابق، ص24.

وعدم التناقض أو التعارض بين حرية الرأي وحرية المعتقد، هو ما ذهبت إليه المواقف الدولية، فقد جاء التأكيد عليها في الإعلانات والندوات الدولية المتخصصة، حيث ذهب جل الخبراء في الندوة التي نظمت من قبل مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، لدراسة العلاقة بين المادتين 19 و20 من المعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، التي انعقدت في 02 أكتوبر 2008م، إلى استبعاد حدوث نزاع بين الحق في التعبير والحرية الدينية، لأن جميع الحقوق تتسم بالعالمية وعدم القابلية للتجزئة، وأن حرية التعبير ينبغي أن تمارس في إطار احترام التنوع في المعتقدات والآراء الأخرى.

في تلك الندوة دعا البعض إلى التزام الدولة بتحريم الدعوة إلى كراهية الدين، سواء عن طريق التمييز أو العداوة أو العنف أو غيرها من الطرق، واعتبروا أن حق حرية التعبير هنا جاء لحماية حقوق الإنسان، مما يعبر عن العلاقة الوثيقة بين الحريتين، وضرورة اتسام العلاقة بينهما، بقدر من التسامح والاحترام¹.

ثانياً- مشروعية حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير: نتناولها في الفقه الإسلامي (01)، وفي التشريع الجزائري (02).

01- مشروعية حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير في الفقه الإسلامي: يتفق الفقهاء المسلمون، على حق الإنسان في حرية الرأي والتعبير، وفي منحى جديد، وغير مألوف، حتى عند أساطين الفكر الحقوقي في العالم، لم يتوقفوا عند اعتباره حقاً، بل ارتقوا به إلى درجة الواجب، الذي يأثم الإنسان بتركه.

ولقد أسسوا موقفهم هذا، على حشد هائل من توجيهات الكتاب والسنة، التي تضافرت دعواتها إلى تحرير الإنسان، وفتح أبواب حرية الرأي والتعبير والمشاركة الاجتماعية أمامه، من منطلق أن القرآن الكريم، قد اعتبر حرية التعبير عن الرأي، من الوظائف التي ينبغي أن

¹ انظر: عجيل جاسم النشمي، حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية، التأصيل والضوابط، مؤتمر الانحرافات الفكرية بين حرية التعبير ومحكمات الشريعة، المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، د. د. س. ص. ص 39-42.

يوجد في الأمة من يقوم بها، باعتبارها من الوسائل المثلى، للتغيير والإصلاح في هذه الأمة، وهو المعنى الوارد في قوله تعالى "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾" (سورة آل عمران، الآية 104)، كما اعتبرها من الشروط الأساسية والضرورية لتحقيق التقدم والنهضة، أو التمكين كما ورد في المصطلح القرآني: "الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ" (سورة الحج، الآية 41).

وهددت السنة النبوية الشريفة -من جهتها- بأن التهاون في التعبير عن الحق، والمساهمة في تقويم الأوضاع، بتثمين الفضائل، ومحاربة الرذائل، من شأنه أن يكون سببا في الوقوع تحت طائلة العقاب الإلهي، لقوله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"¹.

لم يقصر فقهاء المسلمين، حق حرية الرأي والتعبير، في البلدان الإسلامية، على شريحة المسلمين وحدهم، بل جعلوها حقا عاما، يشمل كل من شارك المسلمين العيش ضمن كيان سياسي واحد، أي كل مواطني الدولة، بمن فيهم شريحة غير المسلمين، فقد نصوا على أن لغير المسلمين حق حرية الرأي والتعبير في جميع القضايا التي تتعلق بالشأن العام، مما ليس له علاقة بالأمور الإسلامية.

يتأكد هذا الحق أكثر، في القضايا التي تتعلق بشؤونهم، ولا سيما الشأن الديني منها، فلهم حق إبداء الرأي في كل ما يتعلق بشؤون أديانهم، ويشمل ذلك تنظيم أداء العبادة،

¹ - أخرجه الترمذي في سننه، كتاب أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم 2169. (انظر: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير للترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، مج4، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996م، ص42).

والحقوق والحريات الدينية، إلى جانب إبداء الرأي في السياسات العامة، من خلال وسائل الإعلام المختلفة¹.

هناك شواهد كثيرة في سيرة النبي، اعتمد عليها الفقهاء المسلمون في تكريس هذا الحق، من ذلك أن خالد بن الوليد رضي الله عنه، قال: "غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خبير فأنت اليهود فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها"².

ومن ذلك أن أبا زياد بن حدير، كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين، فأتى عمر بن الخطاب، فقال: "يا أمير المؤمنين، إن عاملك يأخذ مني العشر في السنة مرتين، فقال عمر ليس له ذلك، إنما له في كل سنة مرة، ثم أتاه فقال، أنا الشيخ النصراني فقال عمر، وأنا الشيخ الحنيف، قد كتبت لك في حاجتك"³.

ولم يضع الفقه الإسلامي على غير المسلمين، من شروط أو ضوابط في حرية التعبير عن الرأي والموقف، سوى تلك التي تتعلق بحق شركائهم في الوطن من المسلمين خاصة، في الاحترام، واجتناب ما فيه غضاضة عليهم، واحترام النظام والقانون، كتناول المقدسات بسوء، أو سب الله أو رسوله أو كتابه أو دينه، أو تدنيس المساجد، وغيرها من الأفعال التي فيها خرق لقواعد العيش المشترك، أو مساس بالمقومات الروحية والثقافية، التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي⁴.

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص 101.

- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط2، المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، سنة 1400هـ-1980م، ص. ص 205-206.

² - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأطعمة، باب في أكل لحوم الحمر الأهلية، رقم الحديث 3806، مج 5، مصدر سابق، ص 623.

³ - أخرجه البيهقي، في السنن، كتاب الجزية، باب لا يؤخذ منهم ذلك في السنة إلا مرة واحدة...، رقم الأثر 18774، ج9، مصدر سابق، ص 355.

⁴ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص 209.

02- حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير في التشريع الجزائري: بالرجوع إلى الدستور نجد أنه عني بتكريس حرية التعبير بتجلياتها المختلفة في الكثير من أحكامه، ففي الفقرة الأولى من المادة 52 تم تكريس حرية التعبير كمبدأ عام، حيث نصت على أن "حرية التعبير مضمونة"، وفي الفقرة الثانية تم ضمان حرية الاجتماع والتظاهر وطريقة ممارستها، وفي المادة 54 تم ضمان حرية الصحافة بأشكالها المختلفة، المكتوبة والسمعية البصرية والإلكترونية، مع بيان ضوابط ممارستها، وفي المادة 74 تم التنصيص على ضمان حرية الإبداع الفكري بأبعاده الفنية والعلمية مع حماية الحقوق المترتبة عنها، وفي المادة 75 تم التنصيص على ضمان الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي.

ولم يضع التشريع الجزائري أي معيار تفاضلي للتمتع بهذه الحقوق والحريات، فهي حريات مشاعة بين المواطنين، دون تمييز على أساس الجنس أو اللون أو اللغة أو المعتقد أو غيرها من الاعتبارات، فليس هناك أية قيود للتمتع بها، سوى تلك القيود التي يضعها القانون للمحافظة على مصالح الجماعة الوطنية.

تظهر المقارنة اشتراك الفقه الإسلامي مع التشريع الجزائري في تكريس حرية التعبير عن الرأي والموقف الديني في إطار احترام كيان المجتمع والدولة، مع تميز الفقه الإسلامي في عديد الجوانب، منها السبق، وجمودية الأحكام وعدم قابليتها للإلغاء أو السقوط، وفي القوة الإلزامية، وغيرها من الجوانب على الشرح والتفصيل الذي سبق بيانه.

البند الثاني

حرية غير المسلمين في الإعلام.

لا يخفى على أحد الدور الخطير والحساس الذي يلعبه الإعلام في نقل الأخبار وتداول الأفكار والمعلومات بين الناس، ولهذا تربط الكثير من الصكوك والعهود والمواثيق

والدراسات بين الإعلام والحرية الدينية برباط وثيق، وترى أنه لا يمكن الفصل بينهما بحال، والحرية الدينية من غير حرية إعلام ستكون فارغة من محتواها، وعليه سيتم البحث في مفهومها، وعلاقتها بحرية المعتقد (أولاً)، ثم مدى تكريسها في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- مفهوم حرية الإعلام وعلاقتها بحرية المعتقد: نتناول فيه مفهوم حرية الإعلام (01) ثم علاقتها بحرية المعتقد (02).

01- مفهوم حرية الإعلام: تتفق جل التعاريف على أن حرية الإعلام يقصد بها حق الحصول على المعلومات من أي مصدر كانت، وحق تبادلها ونشرها دون قيود أو عراقيل، وحق إقامة المؤسسات الإعلامية، مثل إصدار الصحف والمجلات، وإنشاء القنوات الإذاعية والتلفزيونية، وغيرها، وعدم فرض الرقابة القبلية، على ما تقدم من مواد ومنتجات أو برامج أو آراء، إلا في الحدود التي تكون ضرورية، لحماية النظام العام، والآداب العامة، وحقوق وحرريات الآخرين، وغيرها من الضوابط التي ينص عليها القانون، ضمانا للسير الحسن للمنتظم الاجتماعي¹.

02- علاقة حرية الإعلام بحرية المعتقد: يمكن وصف الإعلام بأنه الوسيلة الأساسية في التواصل بين الناس، وتكوين الرأي العام، وهذا بسبب ظهوره الدائم والمستمر، وسهولة تداوله، وإمكانية الاطلاع عليه في أي وقت².

هو بهذا له علاقة وطيدة بحرية المعتقد أو الحرية الدينية، ذلك أن الإعلام هو الذي يسمح بنشر الأفكار والعقائد والتعبير عنها، فبقدر ما يكون الإعلام حرا تكون العقائد قادرة

¹ - انظر: حازم النعيمي، حرية الصحافة، د. ط، لبنان العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م، ص26.

- موريس نخلة، مرجع سابق، ص38.

² - انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص354.

على الحياة والحركة والوصول إلى الناس، وبقدر ما يكون الإعلام مقيدا بقدر ما تكون هي مقيدة كذلك.

وتعد حرية الإعلام ضمانا أساسية من ضمانات حرية المعتقد كذلك، من زاوية أنها تمارس تأثيرا خاصا على الحكومات وسياستها، ولا سيما في الدفاع على حقوق المواطنين وحررياتهم¹، إذ يشكل الإعلام منبرا للدفاع عن الحقوق والحرريات، ومنها حرية المعتقد، وذلك عندما تتعرض للتضييق، أو القمع، أو أي شكل من أشكال التجاوز.

ثانيا- مشروعية حرية غير المسلمين في الإعلام في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري:

إن النتيجة التي توصلنا إليها من بحثنا السابق حول علاقة حرية المعتقد بحرية الإعلام، والتي فحواها أن هناك علاقة وطيدة بينهما، تدعونا إلى بحث آخر يتعلق بمدى تكريس هذه الحرية في الفقه الإسلامي (01)، والتشريع الجزائري (02)، وهذا من أجل الوقوف على ما إذا كان المركز الذي تحتله فيهما يخدم حرية المعتقد ويزيد في تكريسها أم يحد من نطاقها.

01- مشروعية حرية غير المسلمين في الإعلام في الفقه الإسلامي: إن الفقه الإسلامي

الذي نص على حق غير المسلمين في حرية المعتقد والتعبير عنها، بالعبادة والتعليم والدفاع عنها، وغيرها من أشكال التعبير، لا يمنع غير المسلمين من حقهم في الإعلام عموما ومنه الإعلام الديني، فقد تحدثت اجتهادات الفقهاء وقرارات المجامع الفقهية بإسهاب عن الحقوق المقررة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية، وفي هذا السياق أوضح قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 05/22/209، المتوج لدورته 22 المنعقدة بدولة الكويت، بتاريخ 25/22 مارس 2015م، بشأن حقوق غير المسلمين وواجباتهم في الدولة الإسلامية ومدى

¹ انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص354.

تطبيقها، أن الشريعة الإسلامية تكفل لغير المسلمين حقوقهم العامة والخاصة مثلهم مثل المسلمين دون تمييز¹.

ولا شك أن حقهم في الإعلام بصفة عامة، ومنه الإعلام الديني واحد من تلك الحقوق التي ضمنها لهم الشريعة، والتي لا يحدهم في التمتع به حد سوى تلك الضوابط التي تكون ضرورية للمحافظة على الكيان المادي والمعنوي للمجتمع والدولة، مثل مراعاة النظام العام والآداب العامة وحقوق وحرريات الآخرين، والبعد عن خطاب الكراهية وإثارة الفتن بين الأديان والمذاهب²، إلى جانب تحري الصدق والمصادقية والموضوعية واحترام خصوصيات الأشخاص، وغيرها من الضوابط القانونية والأخلاقية التي تأخذ بها كل المجتمعات³.

02- مشروعية حرية غير المسلمين في الإعلام في التشريع الجزائري: عندما نتحدث عن مسار تطور حرية الإعلام في ظل التشريع الجزائري، يمكن الحديث عن منحى بياني متعرج عرف التذبذب قبل أن يصل إلى المرتجى، فقد حظيت هذه الحرية بالتكريس منذ أول دستور عرفته الجزائر، وهو دستور 1963م، الذي نصت مادته 19 على ضمان حرية الصحافة والإعلام، لكن هذه المكانة تراجعت مع دستور 76 الذي أغفلها تماما، وجاء خاليا من أي نص أو أي إشارة إلى حق المواطن في الإعلام.

وحتى دستورا 89 و 96 لم يرد فيهما النص الصريح على حرية الإعلام، إذ لم يرد أي نص خاص بها في أي منهما، ما عدا تلك النصوص المتعلقة بالحرية الأساسية بصفة عامة ومنها حرية التعبير، ونقصد هنا على وجه التحديد المادة 35 التي تنص على أنه "لا مساس بحرمة حرية المعتقد وحرية الرأي"، والمادة 39 التي تنص على أن "حرية التعبير وإنشاء الجمعيات والاجتماع مضمونة للمواطن".

¹ انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، <https://iifa-aifi.org/ar>، تاريخ الاطلاع: 2020/11/30.

² انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مرجع سابق.

³ انظر: عاطف محمد أبو هريدة، الحرية الإعلامية في الإسلام، مجلة الجامعة الإسلامية، مج 22، العدد 2، غزة، فلسطين، 2014م، ص. ص 417-444.

ربما الإشارة الوحيدة التي تتعلق بالإعلام في هذين الدستورين، هي تلك الواردة في الفقرة الثالثة من المادة 36 منهما، والتي تنص على أنه "لا يجوز حجز أي مطبوع أو تسجيل أو أية وسيلة أخرى من وسائل التبليغ والإعلام إلا بمقتضى أمر قضائي".

ولم يرد النص على حرية الإعلام بصفة صريحة إلا في دستور 2016م، الذي خصها بالكثير من القواعد والأحكام التي تكرسها، وتحميها، وتعطيها هويتها المستقلة، حيث نص في المادة 41 مكرر فقرة 1، على أن "حرية الصحافة المكتوبة والسمعية البصرية وعلى الشبكات الإعلامية مضمونة، ولا تقيد بأي شكل من أشكال الرقابة القبلية"، وفي الفقرة الثالثة من المادة نفسها، جاء النص على أن ضمان نشر المعلومات والأفكار والصور والآراء في إطار القانون، واحترام ثوابت الأمة، وقيمها الدينية والأخلاقية والثقافية، ومع ضرورة التقيد بما ورد في الفقرة الثانية من عدم استعمال هذه الحرية -أي حرية الثقافة والإعلام للمساس بكرامة الغير وحررياتهم وحقوقهم¹.

ويمكن القول إنها قد وصلت إلى المرتجى في ظل دستور 2020م، الذي حافظ على النسق التصاعدي لتعزيز مكانة حرية الصحافة، وأضاف لها أبعاداً أخرى جديدة، فقد نصت المادة 54 منه على حرية الصحافة بشكل أكبر وتفصيل أوسع وأدق، حيث أوضحت عناصر هذه الحرية ومتطلباتها، ولم تتركها مجملة مبهمة كما كانت في السابق.

في هذا السياق نصت على حرية تعبير وإبداع الصحفيين ومتعاوني الصحافة، وعلى حق الصحفي في الوصول إلى مصادر المعلومات، وحماية استقلالية الصحفي، وحق إنشاء الصحف والنشريات بمجرد التصريح، وعلى حق إنشاء القنوات الإذاعية والتلفزيونية، والصحف والمواقع الإلكترونية، إلى جانب الحق في نشر الأخبار والأفكار والصور وغيرها، مع ضمان رفع العقوبات السالبة للحرية عن جنح الصحافة، ومنع توقيف الصحف والنشريات والقنوات التلفزيونية والإذاعية، والمواقع والصحف الإلكترونية إلا بمقتضى قرار

¹ - المادة 41 مكرر2، من دستور 2016، مصدر سابق.

قضائي، ولم تقيد هذه الحرية سوى بحدود القانون، واحترام كرامة الأشخاص، وحقوقهم وحررياتهم، واحترام ثوابت الأمة وقيمها الدينية والأخلاقية والثقافية، والبعد عن خطاب الكراهية.

والتأكيد الآخر على حرية الإعلام جاءت به المادة 03 من القانون العضوي للإعلام، التي تؤكد على أن نشاط الإعلام يمارس بحرية في إطار أحكام الدستور والقانون العضوي للإعلام، والتشريع والتنظيم المعمول بهما، وفي ظل احترام مجموعة من القيم والمبادئ التي يقوم عليها كيان المجتمع منها احترام الدين الإسلامي والمرجعية الدينية الوطنية، واحترام الديانات الأخرى¹، وكانت المادة الثالثة 03 من ذات القانون قد شرحت المعنى المراد من مصطلح نشاط الإعلام الواردة في المادة 02، بأنه يشمل كل نشر للأخبار والصور والآراء، وكل بث للأحداث ورسائل وأفكار ومعارف ومعلومات عبر كل الدعامات سواء كانت مكتوبة أو الكترونية أو سمعية بصرية، موجه للجمهور أو لفئة منه.

تكشف المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، عن تشابه كبير في الموقف من حق حرية غير المسلمين في الإعلام الديني، من حيث أن كلا منهما يكرسه تكريسا ضمنيا بالقواعد العامة، من غير أن يخصه بقواعد خاصة، تدل على مشروعيتها، وتعطيه هويته المستقلة، كحق قائم بذاته، ويبقى التمييز والتقدم لصالح الفقه الإسلامي في جوانب السبق، وجمودية الحق، وعدم قابليته للإلغاء، وقوة الالتزام، وغيرها من الجوانب التي سبق التفصيل فيها.

¹ - المادة 03، من القانون العضوي رقم 23-14، المؤرخ في 10 صفر الموافق ل27 أوت 2023م، المتضمن قانون الإعلام، الجريدة الرسمية، العدد 60.

خلاصة الباب الأول.

ما يمكن استخلاصه في نهاية هذا الباب، هو أن البحث في مفهوم الحرية الدينية وغير المسلمين هو بحث يتعلق بحق معرف، هو من أقدس حقوق الإنسان، له ماهيته وخصائصه ومعالم تطبيقه المتعارف عليها دولياً، وبفئة لها معتقدات أخرى تختلف عن معتقد الأغلبية في المجتمعات الإسلامية لكنها فئة معتبرة، إذ تعد جزءاً لا يتجزأ من تلك المجتمعات، وقد رأينا كيف أن الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري يقر لها بصفة المواطن في الدولة التي تضمن لها المساواة مع غيرها من مواطني الدولة في الحقوق والحريات، وهو ما يحسم في مسألة المفاهيم المفتاحية للبحث في موضوع الحرية الدينية لغير المسلمين، ويفتح باب الخوض في القواعد والأحكام المتعلقة بمختلف جوانبها.

كما أن الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري يكرسان الحرية الدينية لغير المسلمين بكل عناصرها وأبعادها بشكل واضح حاسم ونهائي، لا مجال فيه للشك أو التشكيك أو التراجع، بشكل ينسجم مع ثوابت الأمة ومقوماتها والأسس القانونية والسياسية والثقافية والاقتصادية الضرورية لقيام المجتمع والدولة.

الباب الثاني

نظام الممارسة الدينية لغير المسلمين

الباب الثاني**نظام الممارسة الدينية لغير المسلمين.**

تثير الحرية الدينية إشكالات كثيرة ومتعددة، حتى عندما تكون في الحيز الذهني الداخلي، لكنها تثير إشكالات أكبر عندما تنتقل إلى الحيز الخارجي، حيز التطبيق والممارسة، من حيث القيود التي يمكن أن ترد عليها، ومدى خضوعها أو عدم خضوعها للتنظيم، ومن حيث مدى حاجتها إلى الحماية والضمانات الضرورية، لذلك سيتصدى البحث لمعالجة هذه الإشكاليات، بالحديث عن الجانب التنظيمي للممارسة الدينية لغير المسلمين في كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، المتعلق أساساً بطبيعة القيود التي يفرضانها على هذه الممارسة، ومدى انضباطها بالقدر الكافي المسموح به، لحماية مصالح المجتمع، من حماية النظام العام، والآداب العامة، وحقوق وحرريات الآخرين (الفصل الأول)، وبالحديث- كذلك- عن الحماية التي يقرانها لها، من عدوان السلطة أو عدوان الأفراد، سواء تمثلت هذه الحماية في شكل ضمانات أو آليات، ومدى كفايتها (الفصل الثاني).

الفصل الأول

تقييد الممارسة الدينية.

إن مكانة الحرية الدينية لا تقاس بالنصوص الدستورية المكرسة لها وحدها، بل تقاس بطبيعة القيود المفروضة على الممارسة الدينية في الواقع، وهل هي من النوع الضروري لوجود هذه الممارسة، وضمان ممارستها للجميع، أم هي من النوع الذي يعدمها في الواقع؟ ولأن الفقه الإسلامي والتشريعات العربية والإسلامية ومنها التشريع الجزائري، كثيرا ما تصنف ضمن التشريعات التي تفرض قيودا مشددة على الممارسة الدينية لغير المسلمين، فإنه من الضروري فحص هذه الدعوى بعقد مقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه القانوني الوضعي، في النظر إلى حق الدولة في تنظيم أو تقييد الحرية الدينية (المبحث الأول)، وعرض وتقييم القواعد التي يفرضها كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري على الممارسة الدينية (المبحث الثاني)، لتتضح الفروق والموافقات بينهما في ذلك من جهة وليتضح مدى قرب قيودهما أو ابتعادها عن المعايير الدولية من جهة ثانية.

المبحث الأول

حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.

واجه الفقه القانوني الذي اعترف بحق الدولة في تنظيم أو تقييد الممارسة الدينية، معضلة أساسية تتعلق بالبحث عن المبررات أو المسوغات التي تعطي للدولة هذا الحق، وتجعل من تدخلها لتنظيم الممارسة الدينية مشروعاً من جهة، وبالبحث عن المحددات التي ينبغي أن تتضبط بها الدولة، حتى لا تجور في استعمالها لهذا الحق، بما يؤدي إلى التضيق على الحق في الممارسة الدينية من جهة أخرى، وهذا يقتضي منا البحث في أساس حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية (المطلب الأول)، والقيود الواردة على هذا الحق (المطلب الثاني)

المطلب الأول

أساس حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.

يستند البحث في أساس حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية إلى النصوص الواردة في العهود والمواثيق الإقليمية والدولية، والواردة في التشريعات الوطنية التي تقرر هذا الحق وتكرسه، كما يعنى بإبراز الاعتبارات التي يركز عليها والتي تعطي للدولة حق التدخل لتنظيم الممارسة الدينية، وهو ما يقتضي بيان الأسانيد التي تقرر حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الفقهين الإسلامي والوضعي (الفرع الأول)، والوقوف عند المبررات التي تستند عليها الدولة في تنظيمها لهذه الممارسة، وفق الفقهين الإسلامي والوضعي (الفرع الثاني).

الفرع الأول

أسانيد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الفقه الإسلامي والنظم الوضعية.

يقود النظر في موقفي الفقه الإسلامي والنظم الوضعية المتفقين على إعطاء الدولة حق تنظيم الممارسة الدينية، إلى أنهما لم يمنحها هذا الحق من منطلق الرغبة في إطلاق يدها، وفتح المجال أمامها لفرض هيمنتها على الحقوق والحريات، وإنما فعلا ذلك تقديرا لمصالح حيوية أخرى يتحقق بها التوازن داخل المجتمع والدولة، مرتكزين في ذلك على أسانيد قوية تبرر إعطاء الدولة هذا الحق، وعليه فإن البحث سيتتبع أسانيد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية ويحاول تحديدها وإبرازها كما تم التنصيص عليها في الفقه الإسلامي (البند الأول) وفي النظم الوضعية (البند الثاني).

البند الأول

أسانيد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الفقه الإسلامي.

إن مشروعية حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية، لم يكن محل انشغال ودراسة في النظم والقوانين الوضعية الحديثة وحدها، بل كان محل انشغال الفقه الإسلامي كذلك، فقد تناول الأصوليون والفقهاء من قديم مسألة حق الدولة أو الحاكم في تقييد المباح، وضمن هذا الإطار تناول الفقهاء المعاصرون مدى تمتع الحاكم أو الدولة بسلطة تقييد الحقوق والحريات، فقد نظرت الرؤية الفقهية الإسلامية إلى الحريات ومنها حرية الدين والمعتقد إلى أنها حقوق مقدسة كرسها التشريع السماوي المتعالي قبل التشريعات الوضعية، غير أن ممارستها نسبية وليست مطلقة، تراعى فيها الذرائع والمآلات، من حيث ما ينتج عنها من مصالح ومفاسد¹.

¹ - انظر: عليان بوزيان، أثر حفظ النظام العام على ممارسة الحريات العامة، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، رسالة دكتوراه في الشريعة والقانون، جامعة وهران، 2006-2007م، ص148.

فإذا كان من واجب الدولة العمل على حماية هذه الحريات، فإنه من حقها في المقابل التدخل في تنظيمها، مما يجعل ممارسة الأفراد لها ضمن الإطار الصحيح، البعيد عن التجاوز أو التعسف¹.

وإن مما يدرك بالبداهة والمنطق قبل الدليل الشرعي، أن المباح لم يشرع ليفضي إلى المفساد، وعليه، فإنه إذا أفضى إلى مفسدة منع، وهو ما نجده عند فتحي الدريني الذي يذهب إلى عدم مشروعية كل ما تغلبت فيه المفسدة على المصلحة، مع إسناد واجب إدراك هذه المفسد لإدارة ولي الأمر الذي ينبغي عليه منع أسبابها ولو كانت في الأصل مشروعة، مراعاة للصالح العام²، وهو الموقف الذي عبر عنه الإمام القرافي من قبل عندما ذهب إلى أنه إذا كان الشارع قد أعطى للمكلف حق إنشاء الواجب من غير ضرورة، كما في المحذور والمباح، فمن باب أولى أن يعطي هذا الحق للحاكم، لضرورة ترك العناء والفساد³.

ولا يقتصر حق الدولة في تقييد المباح على المظهر السلبي الذي يتمثل في المنع فقط، بل يمكن أن يكون في المظهر الإيجابي الذي يتمثل في الوجوب تحقيقاً للصالح العام، ومن ذلك سلطة الإدارة في إجبار من يهمل أرضه على زراعتها، ومنع الاحتكار والتسعير الجبري عند المبالغة في المغالاة من أصحاب الحرف والمهن والصناعات والتجارات وغيرها⁴.

وفي كل الأحوال، فإن حق الدولة هنا في التدخل في تنظيم المباح سواء بالمنع أو بالوجوب، يتأسس على نظرية المصلحة المرسلّة، كما أبرز ذلك مصطفى أحمد الزرقاء،

¹ - انظر: عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، ج3، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ص203.

² - انظر: محمد فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م، ص112.

³ - انظر: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان، 1416هـ-1995م، ص. ص26-27.

⁴ - انظر: عليان بوزيان، مرجع سابق، ص149 وما بعدها.

عندما نوه بقوة الاعتبار والرعاية والنفاز الذي تتمتع به أوامر الحاكم (الإدارة) عند الفقهاء، حتى حال تضمنها تقييدا لمطلق أو منعا لجائز في الأصل أو ترجيحا لرأي فقهي مرجوح، مادامت تلك الأوامر تدخل في نطاق مصلحة تعود سلطة تقديرها إليه، بحسب قاعدة المصالح المرسلة¹.

ولعل ما تقدم يكفي للقول: إن الحريات العامة في الفقه الإسلامي محكومة بقيد عدم الإضرار بمصالح الجماعة، مما يعني ضرورة خضوعها للتنظيم التشريعي والإداري².

غير أن ما يشدد عليه الأصوليون والفقهاء هنا، هو ضرورة وجود مبرر حقيقي غير موهوم، يحتم على الدولة أو الإدارة التدخل حتى لا تتجاوز أو تتعسف، فتجعل من سلطتها في التنظيم سيفا للتضييق على الحقوق والحريات³.

وقد عرف التاريخ الإسلامي، ولا سيما في عصري النبي صلى الله عليه وسلم والخلافة الراشدة، عدة تطبيقات لاستعمال الإدارة حقها في تقييد الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد، فقد قيد النبي صلى الله عليه وسلم حق حرية التنقل في ظرف الوباء، عندما منع الدخول أو الخروج من أرض بها وباء⁴، وقيد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حرية ممارسة الشعائر الدينية، عندما منع المرأة المجذومة التي كانت تطوف بالبيت من ممارسة شعائرها الدينية خشية انتقال العدوى إلى غيرها⁵.

¹ - انظر: مصطفى أحمد الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، ج3، ط9، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1968م، ص23.

² - انظر: عليان بوزيان، مرجع سابق، ص154.

³ - المرجع نفسه، ص155.

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم 5730، مصدر سابق، ص. ص1451-1452.

⁵ - أخرجه مالك ابن أنس في الموطأ، كتاب الحج، باب جامع الحج، رقم 250. (انظر: مالك ابن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج1، ط1985، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ-1985م، ص424).

البند الثانيأسانيد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في النظم الوضعية.

يجد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في النظم الوضعية أساسه في كثير من الصكوك الدولية لحقوق الإنسان التي تعطي أحكامها للدولة هذا الحق، في حال توفر مبررات استعماله (أولاً)، كما يجد أساسه في الدساتير الوطنية التي تنص في كثير من الأحيان على حق الدولة في فرض القيود على الممارسة الدينية (ثانياً)، إضافة إلى الطروحات الفقهية التي عملت على تبرير هذا الاتجاه، وإقناع المخاطبين به (ثالثاً).

أولاً- التأصيل لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الصكوك الدولية والقانون الجزائري: ونبيناؤها في الصكوك الدولية (01)، ثم في القانون الجزائري (02).

01- التأصيل لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الصكوك الدولية: جاء في الفقرة الثالثة من المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1986، النص على عدم جواز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده لأية قيود خارج تلك التي يفرضها القانون، لضرورة حماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية¹.

ورد النص في المادة 8 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لسنة 1981م، على "كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، وعدم جواز تعريض الأفراد لإجراءات تقييد ممارستها، شريطة مراعاة القانون والنظام العام"².

كما ورد النص في المادة 27 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان على أحقية الأفراد من كل دين في ممارسة شعائرهم الدينية، وفي التعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة، أو

¹ - المادة 18، الفقرة 3، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، سنة 1960م، مصدر سابق.

² - المادة 8، الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان، سنة 1961م، مصدر سابق.

الممارسة والتعليم، وبغير إخلال بحقوق الآخرين، وعلى عدم جواز فرض أية قيود على ممارسة حرية العقيدة والفكر والرأي، زائدة عن القدر الذي نص عليه القانون¹.

02- التأصيل لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في القانون الجزائري: أعطى

التشريع الجزائري للدولة الحق في تنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين مثلما أعطاهم حق تنظيم ممارسة الشعائر الدينية للمسلمين، وهو الحق الذي نصت عليه الفقرة 02 من المادة 51 من دستور 2020م، التي أكدت على حرية ممارسة العبادات وضماتها في إطار احترام القانون²، وهو الحق الذي صرحت المادة الأولى من الأمر رقم 06-03 الذي ينظم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، أنها جات للتأكيد عليه، بنصها على أن هدفه -يعني هذا الأمر- هو تحديد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وجاءت المادة الثانية منه لتبين مبرراته، بنصها على ضمان الدولة الجزائرية التي تدين بالإسلام حرية ممارسة الشعائر الدينية، لكن شريطة احترام القيم الأساسية للدولة والمجتمع، من احترام الدستور، والقوانين والتنظيمات السارية المفعول، النظام العام، والآداب العامة، وحقوق الآخرين وحياتهم الأساسية³.

ويلاحظ على التشريع الجزائري أنه استعمل الألفاظ والعبارات نفسها الواردة في الاتفاقيات الدولية تقريبا، وهو ما يظهر حرصه الشديد على التناغم والانسجام مع أحكامها.

ثانيا- التأصيل الفقهي لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية: نشير هنا إلى جملة

الأفكار والمبادئ التي قدمها فقهاء القانون كتبرير أو تفسير لمشروعية تنظيم ممارسة الشعائر الدينية، إضافة إلى النصوص القانونية الدولية منها والوطنية التي كرست مشروعية

¹ - المادة 27، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، لسنة 1997م، مصدر سابق.

² - المادة 51 من دستور 2020م، مصدر سابق.

³ - المادة 16، ف02، الأمر 06-03، لسنة 2008م، مصدر سابق.

تنظيم ممارسة الشعائر الدينية، فإن الفقه القانوني والفلسفي عموماً ذهب إلى مشروعية تنظيم ممارسة الشعائر الدينية، مستندا في ذلك إلى مجموعة من الأسس والمركبات منها:

- إن أول ما أبرزه الفقه أن التنظيم أفضل ضمان للحرية، فإن الحرية بمعناها الإنساني لا يمكن أن تجسد تجسيدا فعليا إلا من خلال نظام قانوني يركز على عقلانية النمو والتطور، ذلك أن المجتمع الفوضوي لا يعرف أي نوع من أنواع الحرية سوى تلك التي تتبعها القوة، أي ممارسة العنف والتسلط على الآخرين¹.

وممارسة العنف من الجميع ضد الجميع يعدم الحرية بالنسبة للجميع ولا يصبح أي معنى للحديث عن الحرية، فالقانون وحده الذي يملك صفة العمومية هو الذي يحمي الحرية ويضمن مساواة الجميع في ممارستها².

غير أن هذا لا يمكن تحقيقه إلا إذا انطلقنا من تلك البديهية التي تقضي بأن الفرد هو أفضل ضامن لحياته الشخصية والعامة على حد سواء، بشرط أن يمتلك معرفة دقيقة بأبعاد ثلاثة³، منها احترام النظام القانوني الذي يكرس هذه الحريات ويحدد شروط ممارستها وعدم خرقه أو انتهاكه إلا في حالة تحوله وانحرافه عن مساره الديمقراطي، ومنها فهم الظروف المحيطة بهذا النظام والوقوف على الإمكانيات المتوفرة لتطبيق الحريات بصورة فعلية، ومعرفة مدى اتساع ممارستها وحقيقة الضمانات التي يقدمها، ومنه وعي النعرات التي يمكن أن تصيب هذه الحريات من خلال الممارسة، أو العمل على سدها وتصويبها بهدف منعها من الخروج عن إطارها الصحيح.

¹ - Leberte politique . PUF. Paris.13 .jeu pierre throw et jagues mour greon. نقلا عن خضر

خضر، مرجع سابق، ص13.

² - انظر: موريس نخلة، مرجع سابق، ص52.

³ - Leberte politique . PUF. Paris.13 .jeu pierre throw et jagues mour greon، نقلا عن موريس

نخلة، مرجع سابق، ص13.

- استمرار الدولة، ذلك أن أفضل ضمان للدولة تنظيم حرية ممارسة الشعائر الدينية وعدم تركها على إطلاقها، فهي حق مقيد كما دلت على ذلك التشريعات الدولية والوطنية، وهذا من أجل المحافظة على السير الحسن للتنظيم الاجتماعي، وأي نزوع نحو الممارسة المطلقة المنفلتة القائمة على ما تمليه المصالح الشخصية الضيقة يعني اختفاء الدور التنظيمي للدولة¹، وهذا فيه ما فيه من خطر على الشخص المعنوي الجامع الذي يقوم على ضمان حقوق وحرريات الأفراد وتحقيق متطلباتهم المسمى الدولة.

فالحرية عند فقهاء القانون تبقى دائما تتسم بالنسبية، وينبغي أن تمارس بمسؤولية، لأن حرية الأفراد يقابلها حق الدولة، والدولة لكي تدوم لابد لها من نظام، وتقابل الحريات العامة والنظام يجعلهما غير مطلقين، ومن هنا وجب البحث عن آلية لإحداث التوازن بينهما وهذه الآلية هي التنظيم القانوني الذي يحدد نطاق كل منها حتى لا تطغى إحداها على الأخرى².

- التنظيم آلية توازن، فالبحث الفقهي كما رأينا أفضى إلى أن تنظيم الحرية بمختلف مظاهرها، ولا سيما حرية ممارسة الشعائر الدينية منها ضروري للحفاظ على وجود الحرية من جهة، والحفاظ على وجود الدولة واستمرارها من جهة أخرى.

إن هذه النتيجة تعني أن تنظيم الحريات بصفة عامة وحرية ممارسة الشعائر الدينية بصفة خاصة، يعد آلية ضرورية لإحداث التوازن في حياة الشعوب والمجتمعات، توازن بين حق الفرد وحق الجماعة من جهة، وتوازن بين الحقوق والواجبات من جهة أخرى، تحقق التوازن بين حق الفرد والجماعة من حيث إن الفردية والجماعية من الدعائم الأساسية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي الإنساني، فالفرد هو اللبنة الأولى في هذا البناء، والجماعة هي الكيان أو النسق الذي يضم كل تلك اللبنة، ولا تخلو الحقوق والحريات من تأثير هذا

¹ - انظر: فوزية فتيسي، مرجع سابق، ص. 72-73.

² - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص 159.

التقابل عليها، خاصة مع اختلاف المصالح والأنظمة والأيديولوجيات، إذ يمكن أن يؤدي السعي إلى تحصيلها إلى التزاحم بين الفرد والجماعة، وهو ما يبين أهمية وضع القيود والضوابط على الحرية الدينية بصفة عامة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية بصفة خاصة، منعا لطغيان طرف على طرف آخر.

هذا وإن الأدلة والشواهد على هذه الحالة في التاريخ قديمه وحديثه من الكثرة التي تستعصي على الحصر والاستقصاء، فلا يخفى ما عاشته الحريات في التاريخ القديم قبل تطور القوانين والتنظيمات، إذ كانت مساحتها ضيقة أمام نزعة السيطرة والقهر التي يمارسها الأقوياء على الضعفاء، وفي التاريخ القديم هناك حالات من الاعتداء على الحرية الدينية تارة باسم الفردية وتارة باسم الانتصار للجماعة؛ فباسم الفردية قيدت الدول الرأسمالية ممارسة الشعائر الدينية للمسلمين إلى أقصى حد، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، وباسم الجماعة وتحقيقا لوحدة القطر الشيوعي تم غلق وهدم معظم المساجد التي كان عددها قبل الثورة البلشوفية 30.000 مسجدا ليصل إلى 400 مسجد سنة 1966م¹.

وتحقق التوازن بين الحقوق والواجبات من حيث إن حق ممارسة الشعائر الدينية والحرية الدينية عموما، تقابله أداء واجبات معينة إزاء المجتمع والدولة، حتى يكون هناك توازن بين المصالح مثل مراعاة الأمن والاستقرار وملكية الأشخاص وقيم المجتمع وثوابته وغيرها، ولا يمكن الوصول إلى هذا التوازن إلا عن طريق التنظيم والتقييد، وفي هذا السياق نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسائر المواثيق والاتفاقيات الحقوقية الدولية، على أن الفرد عليه التزامات وواجبات اتجاه المحيط الذي يعيش فيه، من الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة إلى سائر المجموعات المعترف بها شرعا إلى المجتمع الدولي، ومن جهته نص الدستور الجزائري على أن يمارس كل واحد جميع حرياته في إطار احترام الحقوق المعترف بها للغير في الدستور (المادة 23)، ويتبين من هذا أن ممارسة الشعائر الدينية وغيرها من

¹ - انظر: مصطفى أوقاشة، مرجع سابق، ص. 252-253.

الحريات مرهونة بقيام الفرد بما يقع عليه من التزامات تجاه الغير، كما هو مقرر في مختلف النصوص الوطنية والدولية¹.

ما يمكن الوقوف عليه هو أن الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان والمقاربات الفقهية، كلها متفقة على مشروعية تنظيم ممارسة الشعائر الدينية، باعتباره شرطا ضروريا للمحافظة على الحرية والدولة والتوازن بين الحقوق والواجبات، وهو السبيل الذي تنتهجه غالبية دول العالم من أوروبا إلى أمريكا إلى دول أخرى عديدة من مختلف القارات.

وتعد الجزائر من بين الدول العربية والإسلامية التي لحقت بركب الدول التي سلكت سبيل تنظيم ممارسة الشعائر الدينية، فبعد عقود من تكريس الحرية الدينية وحرية المعتقد من خلال الدساتير المتعاقبة، اختارت في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين أن تستكمل مسار التكفل بتنظيم الحقل الديني، بإصدار نص تشريعي ينظم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وفي هذا الإطار جاء الأمر رقم 03-06 المنظم لممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، والذي أرادت من خلاله الوصول إلى جملة من الأهداف، كما يبرز ذلك الباحثون والدارسون لهذا القانون منها:

- جمع الأحكام والقواعد المنظمة للممارسة الدينية لغير المسلمين في تشريع واحد، كما يبرز ذلك الباحث عمر رزقي حيث يقول: "وبالنظر إلى كون هذه الأحكام كانت مبعثرة بين العديد من النصوص وتصبغ الإحالة إليها بمجرد مادة قانونية فضل المشرع الجزائري تقنين هذه الممارسة في نص خاص وشامل يسهل الرجوع إليه"².

- تعزيز مظاهر التكريس والحماية لحرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، كما لاحظ الباحث جمال الدين عنان من نص المادة 02 من القانون، حيث يقول: "أما مظاهر احترام

¹ انظر: مصطفى أوقاشة، مرجع سابق، ص. 252-253.

² انظر: عمر رزقي، تنظيم ممارسة الشعائر الدينية في الجزائر، أعمال ملتقى الشعائر الدينية حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2010م، ص 217.

وحماية حرية الدين والمعتقد فقد تضمنتها المواد (2-3-4) من هذا الأمر، فالمادة 02 جاءت لتؤكد أن الدولة الجزائرية تضمن حرية ممارسة الشعائر الدينية في إطار أحكام الدستور، وأحكام هذا الأمر والقوانين والتنظيمات السارية المفعول، واحترام النظام العام والآداب العامة وحقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية¹.

- استكمال مسار تنظيم ممارسة الشعائر الدينية في الجزائر، بتنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين بعد أن بدأتها بتنظيمها للمسلمين، من خلال النصوص التشريعية والتنفيذية المنظمة لعمل المساجد والمدارس القرآنية وغيرها من المؤسسات الدينية.

- بيان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين بشكل دقيق، ووضعها في إطارها الصحيح الذي ينسجم مع مصالح المجتمع، وضمان عدم تحويلها إلى أغراض وأهداف مشبوهة تخدم أجندات خاصة، تتنافى مع قدسية الأديان وأماكن العبادة، ورسالتها الروحية والإنسانية والحضارية، كما يحدث في الكثير من الدول الإسلامية ومنها الجزائر التي تتعرض لحمولات تنصير من قبل دوائر وأطراف مشبوهة من خلال ممارسة أساليب الإغراء والتحرير، واتخاذ الكنائس السرية، والوصول إلى التخطيط لأمر خطيرة تمس بأمن وسيادة واستقرار الدول.

وتقديرا للمزايا الظاهرة والمتعددة لتنظيم ممارسة الشعائر الدينية على حياة هذه الحرية وازدهارها من جهة، وعلى المحافظة على النظام من جهة أخرى، فقد اعتبر الباحث معتر محمد أبو زيد غياب النص المباشر لتنظيم حرية العقيدة من المشكلات الرئاسية الداعية إلى القلق في النظام الدستوري المصري، داعيا إلى استدراكها لأن المجتمع المصري في حاجة إلى نص تشريعي ينظم حرية العقيدة، باعتبار أن القانون أداة تنظيم المجتمع على نحو يقبله المجتمع وأفراده، وهو ما من شأنه تنظيم المجتمع وتحقيق سيادة القانون في الدولة².

¹ - انظر: جمال الدين عنان، مرجع سابق، ص 308.

² - انظر: معتر محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص. ص 701-720.

الفرع الثاني

مبررات حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.

يقصد بمبررات تنظيم ممارسة الشعائر الدينية هنا، تلك الأسباب والبواعث التي دعت إلى شرعنة تنظيم ممارسة الشعائر الدينية وجواز فرض القيود عليها، فإن المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان عندما ذهبت إلى مشروعية تنظيم ممارسة الشعائر الدينية، لم تنطلق من فراغ إنما اضطرتها إلى ذلك جملة من الأسباب والبواعث، تتعلق بحماية مصالح حيوية كبرى يقوم عليها الاجتماع الإنساني، بما لا يعود على الحرية ذاتها بالإبطال أو على نظام الجماعة بالاختلال أو على الحقوق والحريات بالضياع، وهي المعالم التي ذكرتها المادة الثانية من الأمر 03-06 المتضمن قانون تنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر، وتتمثل أساساً في النظام العام (البند الأول)، الآداب العامة (البند الثاني)، حقوق وحريات الآخرين (البند الثالث).

البند الأول

مراعاة النظام العام.

إن اعتبار النظام العام من مبررات تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية مما ينفق عليه الفقه الإسلامي والقانون الوضعي على حد سواء، وإن البحث في علة ذلك والوصول إلى النتائج المتوخاة يقتضي منا تحديد مفهوم النظام العام (أولاً)، وتبيان الأرضية التي انطلق منها الفقهاء الإسلامي والوضعي، لتبرير تقييد ممارسة الشعائر الدينية به (ثانياً).

أولاً- مفهوم النظام العام: مصطلح النظام العام من المصطلحات الشائعة في حقل الدراسات القانونية والسياسية على وجه الخصوص، ويعتبر مرجعاً أساسياً لصياغة القوانين والسياسات، وإن عملية البحث عن مفهوم له لا تقودنا إلى الوقوف على مفهوم نهائي يمثل عنوان الحقيقة، وإنما تصل بنا إلى تعاريف متعددة، تختلف باختلاف منطلقات الفهم، وزوايا

النظر، والجهاز اللغوي المستخدم، وعموما إذا أردنا أن نجمل أو نلخص مذاهب الفقهاء والباحثين في تحديد مفهوم النظام العام فإننا نجد أنها تدور حول جانبين أساسيين هما:

- الجانب النظري أو الأيديولوجي المتعلق بالأسس والمرتكزات الثقافية والمعنوية التي يقوم عليها أي مجتمع، وفي هذا السياق تأتي الكثير من التعاريف، تقدم النظام العام على أنه يتمثل في مجموعة القواعد والمحددات الثابتة الضرورية لحماية مصالح الأفراد، وازدهار الجماعة التي ينتمون إليها¹، أو هو مجموعة الأسس التي يقوم عليها كيان المجتمع في مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية².

- الجانب المادي المتعلق بتحقيق الأمن والاستقرار وممارسة الحريات بشكل منظم ومتوازن، يحقق حالة من السلام للمجموعة، والسير الحسن للمرافق العامة، والاستعمال العادي للسلطة³، وذلك عن طريق القضاء على كل المخاطر والأخطار، مهما كان مصدرها، التي قد تهدد عناصر النظام ومقوماته⁴.

ومن خلال هذه العينة من التعاريف، نقف على مدى نسبية مفهوم النظام العام وعموميته، وصعوبة الوصول بشأنه إلى مفهوم جامع، فهو مفهوم متغير ومتحول، يختلف من قضية لأخرى ومن مجتمع لآخر، بل ربما نجد حوله اختلافا حتى في البلد الواحد⁵، وهذا لاختلاف الأسس التي تحكم كل مجتمع.

¹ - Philippe Molairio, l'ordre public et le coneracte, Edition Mako, Paris 1953,p262.

² - انظر: توفيق حسن فرج، مذكرات في المدخل للعلوم القانونية، د. ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. س، ص55.

³ - انظر: سكيمة عزوزة، عملية الموازنة بين أعمال الضبط الإداري والحريات العامة، رسالة ماجستير، معهد الحقوق، جامعة الجزائر، 1990م، ص38.

⁴ - انظر: عمار عوابدي، القانون الإداري، النشاط الإداري، ج2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002م، ص28.

⁵ - انظر: عبد الحليم بوشكيوة، حق الدولة في تنظيم وضبط الحرية الدينية في القوانين والمواثيق الدولية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ج2، ع7، 2008م، ص150.

إن هذه النسبية في مفهوم النظام العام كانت مثار تباين في التقييم بين الباحثين، فهناك من رأى بأنها لا تمكن من تنظيم ممارسة الحريات، ومنها حرية ممارسة الشعائر الدينية بشكل متوازن وعادل لا يمس بالنظام العام، كما أنها قد تفتح الباب أمام السلطة لتوسيع مساحة القيود على ممارسة الحرية بشكل يخنقها ويفرغها من محتواها، وهو ما جعله يدعو التشريعات المختلفة ولا سيما التشريعات الوطنية منها، إلى ضرورة التحديد الدقيق لمفهوم النظام العام بشكل يرفع الغموض والابهام ويمنع العدوان، سواء على النظام العام نفسه أو على الحرية¹، بينما يرى باحثون آخرون أن نسبية فكرة النظام العام واختلاف مفاهيمها يعود إلى حيوية وضرورة هذه الفكرة في ذاتها بالنسبة لمجالات متعددة، وعليه فإنه من الصعوبة وضع تعريف شامل لها من الناحية القانونية، لأن مفهوم هذه الفكرة معرض للتطور والتغيير بتغير الزمان والمكان والامكانيات المتاحة للحفاظ عليها².

ثانياً - النظام العام كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية: إن ما هو مطلوب منا فعله بعد بيان مفهوم النظام العام، هو توضيح علة تقييد ممارسة الشعائر الدينية به، أي لماذا جعلت منه النظم المختلفة مبرراً لتقييد ممارسة الشعائر الدينية؟ هل لأن النظام العام خصم لممارسة الشعائر الدينية أم لأن هذه الحرية تتنافى مع النظام العام، أم لاعتبارات أخرى؟ وسنحاول الإجابة عن هذه الاشكالية من خلال نظرة متكاملة، تجمع بين ما جاء في الفقه الإسلامي وما جاء في القانون الوضعي.

01- النظام العام كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي: يشترك الفقه الإسلامي مع القانون الوضعي في اعتبار النظام العام واحداً من المبررات الأساسية التي تعطي للدولة الحق في التدخل لتنظيم ممارسة الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد، بل لعل التأكيد على هذا المبرر أقوى في الفقه الإسلامي منه في القانون الوضعي³، فمن

¹ - انظر: حبيبة رحايب، مرجع سابق، ص. 351-352.

² - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص. 162.

³ - انظر: فوزية فتيسي، مرجع سابق، ص. 102 وما بعدها.

أهم الشروط والضوابط التي يحرص عليها بصفة دائمة، بمناسبة ممارسة الحقوق والحريات هي ألا تؤدي إلى الإخلال بالنظام العام وشق صف جماعة المسلمين¹.

يأتي هذا التأكيد في سياق وجود احتياج دائم في كل جماعة إلى منظومة من القواعد الضابطة للسلوك الفردي لصالح ضرورات جمعية تحدد أولويات كل جماعة، بحسب أوضاعها المختلفة الفلسفية والدينية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وهو ما يجعل الإرادة الفردية تتحرك داخل إطار هذه المنظومة من دون إمكان المجاوزة².

من هنا فإن النظام العام في المجتمع الإسلامي واجب الاحترام من قبل كل المواطنين، بغض النظر عن معتقدتهم سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، فكما هو مطلوب من المسلمين مراعاة النظام الشرعي السائد في البلد، أي احترام الأحكام الشرعية الحاكمة لمختلف جوانب الحياة، وعدم خرقها أو الخروج عنها في إطار ممارسة أي حق من الحقوق، فإنه مطلوب من غير المسلمين -كذلك- أن يخضعوا للنظام نفسه، ويحترموا منظومة الأحكام السائدة في ذلك البلد³، فلا يستغلون المنابر السياسية للخوض في أعراض الناس بالسب أو الشتم ونشر البدع والضلالات، أو الطعن في المقدسات، من الطعن في الذات الإلهية أو في الملائكة أو في الكتب أو في الرسل، وغيرها من المقدسات⁴.

ينطلق الفقه الإسلامي في التأسيس لضرورة مراعاة النظام العام من مجموعة من الاعتبارات الشرعية، مثل ضرورة نصب الحاكم أو الإمام للأمة الإسلامية، وأن أمة الإسلام لا ينبغي أن تبقى بلا حاكم أو سلطة تتولى شؤون المسلمين، إلا أن أبرز اعتبار هو الحفاظ

¹ - قرار بشأن حرية التعبير عن الرأي ضوابطها وأحكامها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون الإسلامي، قرار رقم 176(19/2)، المنشور بتاريخ 2009/04/30م iifi.org، تاريخ الاطلاع: 2022/03/19م.

² - انظر: عليان بوزيان، مرجع سابق، ص 645 وما بعدها.

³ - انظر: فوزية فتيسي، مرجع سابق، ص. ص 89-90.

⁴ - انظر: أحمد باسم أبو دلال، الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، غزة، فلسطين، 1436هـ - 2015م، ص 78.

على مقاصد الشريعة الإسلامية، فليس المراد بالنظام العام في المجتمع الإسلامي سوى حماية مصالح المجتمع الحيوية، مثل منظومة القوانين والتشريعات وحماية منظومة القيم والأخلاق، التي تشكل سلطة الضمير الجمعي للأمة، وما هذه المصالح سوى المقاصد الكلية الخمس التي جاءت الشريعة الإسلامية لحمايتها والحفاظ عليها، وهي حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل¹.

وقد ساهم في بلورة هذا المفهوم الكثير من الفقهاء من قديم، من أمثال الماوردي والغزالي وابن النجيم، وغيرهم من علماء الأصول والمقاصد، لكن هذه الفكرة أصبحت أوضح عند العلماء المعاصرين، من أمثال الطاهر بن عاشور الذي يعد أول من أعطاها بعدها الحقيقي، وذلك عندما اعتبر أن حفظ نظام الأمة العام يعد مقصدا من مقاصد الشريعة، وهو ما نص عليه في كتبه وخاصة كتابيه مقاصد الشريعة وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام².

فبموجب حفظ نظام الأمة العام وحمايته يحق للدولة في الفقه الإسلامي، التدخل لتنظيم ممارسة الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد، بشكل يجعل التمتع بها لا يمس بحقوق وحريات المواطنين الآخرين، تحقيقا للعدالة وسيادة القانون، وتحقيقا لمبدأ المواطنة والعيش المشترك.

02- النظام العام كمبرر لتقييد حق ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الوضعي: تجدر

الإشارة هنا أن فكرة النظام العام كانت مرفوضة عند جمهور الليبراليين، للاعتقاد الذي كان سائدا من أنها فكرة مضادة للحرية، وأنها مبررا للسلطة للإجهاز عليها، غير أن هذا الموقف تطور عند الليبراليين وانتهى إلى محاولة التوفيق بينهما.

¹ - انظر: علي جمعة محمد، النظام العام في الإسلام، www.DraliGomaa.com تاريخ الاطلاع: 2022/11/23م.

- عليان بوزيان، مرجع سابق، ص45 وما بعدها.

² - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بالمقابل فإن الفكرة التي شاعت بأن الحرية مقدسة ويتمتع بها الأفراد بالطبيعة وقبل الدخول في المجتمع والارتباط به، تبدلت وحلت محلها فكرة جديدة تنظر إلى الحرية باعتبارها ذات منشأ اجتماعي، وإذا علم بأن هذا المجتمع له أسس يقوم عليها أمكن القول بأن الحرية لا ينبغي أن تكون ضد المجتمع الذي هو أصلها ومنشؤها، فلا يمكن الاعتراف للأفراد بأية حرية خارج نطاق الجماعة بما فيها ممارسة الشعائر الدينية¹.

انطلاقاً مما سبق ينبغي البحث عن علاقة متوازنة بين النظام العام والحرية عموماً بما فيها حرية ممارسة الشعائر الدينية، بشكل لا يتم فيه التضحية بالحرية بحجة المحافظة على النظام العام، ولا يتم فيه التضحية بالنظام العام للمجتمع تحت ذريعة قدسية الحرية.

ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن تقييد ممارسة الشعائر الدينية يختلف من مجتمع لآخر، بحسب موقع الدين من الأسس والمبادئ المكونة للنظام العام²، ففي المجتمعات التي تعتبر الدين شأنًا فردياً ولا علاقة له بنظام الجماعة، فإن دائرة القيود على ممارسة الشعائر الدينية عندها تكون -في الغالب- مقتصرة على تلك التي تتعلق بالمحافظة على الأمن والاستقرار، والبعد عن العنف واحترام حقوق وحرّيات الآخرين، أي تحرص على النظام العام بالمعنى المادي فقط، أما في المجتمعات التي تعتبر الدين من الأسس التي يقوم عليها المجتمع، فإن هذا يعني أنه إضافة إلى احترامها الأمن والاستقرار، عليها كذلك أن تحترم المناخ الديني السائد في المجتمع، والمحكوم بما تؤمن به الجماعة من قيم ومثل عليا، فلا تمارس الشعائر الدينية بالشكل الذي ينتقص منها أو يعتدي عليها أو يشوهها أو ينال منها بأي شكل من الأشكال.

وربما هذا ما قصده المشرع الجزائري في المادة 02 من الأمر 06-03 المتضمن قانون تنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، عندما ذكّر بالنظام الديني السائد في

¹ - انظر: إدريس محمد حسن الجبوري، مرجع سابق، ص. 178-180.

² - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص. 175.

المجتمع، حيث نص على أن الدولة الجزائرية التي تدين بالإسلام تضمن حرية ممارسة الشعائر الدينية¹، وعلى أساس ذلك أيضا قضى بحظر النشاط الديني التبشيري القائم على التحريض على ترك المعتقد الديني، واستغلال حاجة الناس وظروفهم الاجتماعية².

ما يمكن الوقوف عليه من بحث النظام العام في علاقته بتقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية، هو أنه لا ينتقص من هذه الحرية وإنما يكون من دواعي تنظيمها بشكل لا يخل بنظام الجماعة التي تكون فيها، كما أنه ليس سلطة خارجية أجنبية عنها مفروضة عليها، وإنما هو شرط كامن فيها أصلا.

البند الثاني

مراعاة الآداب العامة.

عند الحديث عن مبررات حق الدولة في تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، يأتي ذكر الآداب العامة بقوة في سلة تلك المبررات، وهو ما يقتضي منا البحث في تحديد مفهوم الآداب العامة (أولا)، ثم بيان مدى اعتبارها مبررا لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي والنظم الوضعية (ثانيا).

أولا- مفهوم الآداب العامة: يراد بالآداب العامة مجموعة القيم والقواعد التي يخضع لها الناس، ويلتزمون بمقتضاها إعمالا لقانون أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، ينشأ عن الأعراف، والعادات، والمعتقدات، لا سيما الدينية منها³.

وهي بهذا المعنى تعدّ مظهرا من مظاهر النظام العام وأساسا من الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها¹.

¹ - المادة الثانية من الأمر 03-06، مصدر سابق.

² - المادة 11 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

³ - انظر: عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، د. ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1952م، ص400.

الجدير بالتوضيح والبيان هنا، هو أن مفهوم الآداب العامة ليس واحداً في جميع الأقطار، بل متعدداً، فما هو خلق محمود في دولة قد لا يكون كذلك في دولة أخرى، والدولة انطلاقاً من سيادتها الشخصية والإقليمية من حقها أن تحمي القيم الأخلاقية السائدة في أوساط شعبها، وإذا رأت أن الممارسة الدينية سواء من طرف شخص أو مؤسسة قد مست بهذه الأخلاق، فمن حقها بل من واجبها التدخل لإرجاع هذه الممارسة إلى نصابها عن طريق التنظيم.

وإذا أردنا أن نسقط هذا الكلام على الواقع الجزائري، فإننا نجد أنه يفيد بأن المؤسسات الدينية لغير المسلمين ملزمة باحترام الأخلاق والقيم الدينية والوطنية، باعتبارها الآداب العامة السائدة في المجتمع، والمحمية من قبل الدستور في المادة 11 منه التي تنص على أنه "لا يجوز للمؤسسات أن تقوم بأي سلوك مخالف للأخلاق الإسلامية وقيم ثورة نوفمبر"².

غير أن ما يخشى منه هنا، هو أن تستغل السلطة العامة في الدولة هذه المرونة وعدم التحديد التي تميز مفهوم الآداب العامة، فتلجأ إلى فرض القيود المتتالية على الحرية الدينية وحرية ممارسة الشعائر الدينية، ما يخنقها في الواقع ويضيق على ممارستها، ولعل الحل لهذا الإشكال يكون ببحث كل حالة على حدى من قبل الجهات التي تتولى حماية الحريات الدينية العامة، للثبوت من مدى تعارض الحرية الدينية أو ممارسة الشعائر الدينية مع الآداب العامة³.

ثانياً - الآداب العامة كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية: البحث عن وجه العلاقة بين الآداب العامة وتقييد ممارسة الشعائر الدينية، والأساس الذي يجعلها مبرراً لتقييد ممارستها

¹ انظر: بدرية العوضي، النصوص المقيدة لحقوق الإنسان الأساسية في العهد الدولي وفي دساتير مجلس التعاون الخليجي، ط1، مؤسسة كويت تايمز، 1985م، ص27.

² انظر: عبد الحليم بوشكوية، مرجع سابق، ص151.

³ انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص184.

هي الإشكالية المركزية التي نريد أن نعرف موقف كل من الفقه الإسلامي (01)، والنظم الوضعية منها (02).

01- الآداب العامة كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي: تحرص الأدبيات الفقهية الإسلامية أشد الحرص على احترام الأخلاق والآداب العامة في المجتمع، ونجد تكريس هذا الحرص سواء في الآراء الفقهية الفردية أو في قرارات المجامع الفقهية، ومن ذلك ما اشترطه مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره بشأن حرية التعبير عن الرأي، حيث أكد على ضرورة الالتزام بالمسؤولية والمحافظة على مصالح المجتمع وقيمه، وعدم تضمن التهجم على الدين أو شعائره أو شرائعه أو مقدساته¹.

02- الآداب العامة كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في النظم الوضعية: تذهب الاجتهادات الفقهية بهذا الصدد إلى أن الأمر يتعلق بالجزء والكل والعام والخاص والأغلبية والأقلية في المجتمع، فالآداب العامة تتعلق بالأسس والمرتكزات المعنوية المشتركة والجامعة التي يقوم عليها كيان المجتمع والدولة، وممارسة الشعائر الدينية عادة ما تخص شريحة أقل داخل ذلك المجتمع، وإذا كانت ممارستها بطريقة تشكل خطراً على الآداب العامة في المجتمع، فإنها بذلك تمس باستقرار المجتمع الذي تتحرك فيه، وتعمل على تقويض أركانه وهدم بنيانه، وبذلك تكون قد عملت على إعدام كيان المجتمع الذي استمدت منه وجودها وحريتها وهو ما لا يستقيم.

انطلاقاً من هذا يتبين أن الآداب العامة جعلت مبرراً لتقييد ممارسة الشعائر الدينية، حفاظاً على حقوق الأفراد والجماعة من التزاحم والتداخل المفضي إلى ضياعهما معاً، فعندما تكون ممارسة الشعائر الدينية بشكل يمس بهذه الآداب، يكون من حق الدولة التدخل لتنظيم ممارستها بما لا يمس بالأسس والمرتكزات التي يقوم عليها كيان المجتمع، وعليه فإنه على

¹ -قرار بشأن حرية التعبير عن الرأي ضوابطها وأحكامها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، <https://iifa-aifi.org/ar/2294.html>، تاريخ الاطلاع: 2023/09/21م.

ممارسة الشعائر الدينية أن تتناسق مع الآداب العامة بالدرجة نفسها التي تتناسق فيها مع النظام العام حتى تكون مشروعة¹.

البند الثالث

حقوق وحرّيات الآخرين.

يشترك الفقه الإسلامي مع النظم الوضعية في اعتبار حقوق الآخرين وحرّياتهم من مبررات تقييد ممارسة الشعائر الدينية، ومن خلال هذا البحث سيتم تحديد المراد بحقوق الآخرين وحرّياتهم (أولاً)، وبيان موقف الفقه الإسلامي والنظم القانونية الوضعية من تقييد ممارسة الشعائر الدينية بها (ثانياً).

أولاً- مفهوم حقوق الآخرين وحرّياتهم: المراد بحقوق الآخرين وحرّياتهم تلك المصالح والمنافع الثابتة للأشخاص الآخرين بموجب الطبيعة والفطرة والقوانين والتشريعات، من الحق في الحياة والحق في السلامة والحق في الحرية والتملك والرأي والتعبير وغيرها من الحقوق والحرّيات، والتي تتمتع بالقدر ذاته من الاعتبار والاحترام والقدسية التي تتمتع بها الشعائر الدينية التي يريد الشخص ممارستها.

ثانياً- حقوق الآخرين وحرّياتهم كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية: نتناوله في الفقه الإسلامي (01)، ثم في القانون الوضعي (02).

01- حقوق الآخرين وحرّياتهم كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي:

إن تقييد ممارسة الحقوق والحرّيات باحترام حقوق الآخرين وحرّياتهم مما انفقت عليه المواقف الفقهية الإسلامية، المعبر عنها في مختلف الكتابات والأبحاث والقرارات الفقهية، سواء تعلق الأمر بحرية الرأي أو التعبير أو حرية الممارسة الدينية أو غيرها من الحرّيات، فقد ربط قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي الخاص بحرية التعبير عن الرأي مشروعية ممارسة هذه

¹ انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص 183.

الحرية، بعدم الإساءة للغير بما يمس حياته أو عرضه أو سمعته أو مكانته الأدبية، مثل الانتقاص والازدراء والسخرية ونشر ذلك بأي وسيلة كانت¹.

02- حقوق الآخرين وحررياتهم كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في النظم الوضعية:

إن المجتمعات المنظمة والدول القانونية الحديثة تضمن الحقوق والحرريات لجميع الناس، وهذا يقتضي أنه على كل من يمارس حقه فيها أن لا يمس حقوق الآخرين وحررياتهم، فكما أنه من حقه أن يحصل على حقوقه فإن عليه واجب احترام حقوق الغير وحررياتهم، حتى يستطيع أن يتمتع الجميع بالحقوق والحرريات.

وإن ممارسة الحقوق بصفة مطلقة من غير ضابط، تؤدي إلى حرمان الآخرين من الحصول على حقوقهم وحررياتهم، وهذا ما يعود بالناس إلى قانون الغاب وشريعة الذئب الذي يؤدي بهم إلى العودة إلى الفوضى والصراع.

وعليه فإن ممارسة الشعائر الدينية ينبغي أن تكون منضبطة حتى لا تمس بحقوق الآخرين وحررياتهم، لأن لها نفس الحرمة ونفس الاحترام، فإذا كانت ممارستها تؤدي إلى المساس بأمن الناس وسلامتهم أو بملكيتهم أو بصحتهم أو بغيرها من الحقوق، فإنه يكون من حق السلطات العامة التدخل لمنعها من ذلك.

المطلب الثاني

القيود الواردة على حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.

يعد مجال حرية الدين والمعتقد من أهم المجالات التي تتوسع فيها سلطة الدولة في تقييد الحق تحقيقاً للمصالح العامة، أو منعا للمفاسد المحتملة، وهو ما يعني وقوع نوع من التضيق، على حرية بعض الأفراد، أو بعض الفئات، من طرف السلطات الحاكمة، غير أن

¹ - قرار بشأن حرية التعبير عن الرأي، ضوابطها وأحكامها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مصدر سابق.

سلطة الدولة في ذلك ليست مطلقة¹، فإن الشرائع السماوية والقوانين الوضعية، أولت أهمية بالغة، لمسألة الضوابط التي ينبغي أن تلتزم بها الدولة، عند فرض القيود على حرية ممارسة الشعائر الدينية، وشددت في هذا الأمر على ضابطين اثنين هما شرعية القيد (الفرع الأول)، وإعمال القيد (الفرع الثاني).

الفرع الأول

شرعية القيد.

إن إعطاء الدولة حق تنظيم الممارسة الدينية لا يعني إعطاءها السلطة المطلقة، لتضع ما تشاء من القيود على هذه الممارسة، ولو كان ذلك خارج الشرع والدستور والقانون، بل عليها أن تلتزم الشرعية، بأن لا تضع من القيود إلا ما كان منصوصا عليه في الشرائع والقوانين الجاري بها العمل، وهذا الضابط قيد على سلطة الدولة في الفقه الإسلامي (البند الأول)، وفي القانون الوضعي (البند الثاني).

البند الأول

شرعية القيد في الفقه الإسلامي.

يشترط الفقه الإسلامي للقيد الذي تريد أن تفرضه الدولة على حرية ممارسة الشعائر الدينية أن لا يتعارض مع أصله، أي لا ينبغي أن يخالف أحكام الشريعة الإسلامية وإلا كان غير مشروع، وهذا انطلاقا من مبدأ الشرعية العام الذي ينبغي أن يحكم سلوك المسلمين جميعا أفرادا ومؤسسات ودولا.

في القرآن الكريم والسنة النبوية والتطبيقات العملية لدى المسلمين ما يؤصل لهذا الضابط، ويبرهن على وجود الوعي به عند النخب الإسلامية الحاكمة والعالمة من قديم.

¹-انظر: حسين بلحيرش، مرجع سابق، ص. ص 488-491.

فالخطاب القرآني للنبي صل الله عليه وسلم هو أن يلتزم حدود التنزيل الحكيم القرآن الكريم في حكمه بين الناس، مهما كانت ملتهم، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين ولا يتجاوزوه سواء كان هذا الحكم حكم قضاء وعدالة، أم حكم إدارة وتسيير، وهو ما نقف عليه في قوله تعالى: "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ" (سورة المائدة، الآية 49)، والخطاب القرآني للمسلمين هو أن يلتزموا حدود ما آتاهم به الرسول ولا يتجاوزوه في مختلف شؤون حياتهم، ومنها علاقتهم بغير المسلمين، وهو ما جاء في قوله تعالى: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا" (سورة الحشر، الآية 7).

ما وجدناه في الخطاب القرآني من حرص على التقيد بمبدأ الشرعية وعدم الخروج عنه نجده كذلك في الخطاب النبوي الذي حذر المسلمين من خرق هذا المبدأ، ومن العواقب الدينية والأخلاقية والقانونية الوخيمة التي تتجر عن هذا الخرق، وذلك في قوله صل الله عليه وسلم "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"¹.

وفي التطبيقات العملية لكثير من النخب الحاكمة والعالمة في تاريخ المسلمين، ما يدل على وجود الوعي والإدراك بأهمية هذا المبدأ وضرورة التقيد به.

إن مما كان ينصح به العلماء الناس، هو التقيد بالشرع، وتقديمه على آراء البشر، مهما كانت مرتبتهم في العلم، فالمرجعية العليا إنما هي للشرع، أما آراء الناس فهي نسبية وتبقى عرضة للخطأ والزلل، فمما قاله الإمام مالك بن أنس للناس في هذا الشأن: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكلما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكلما لم يوافق

¹ - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، رقم 1718. (انظر: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسبوري، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة، ط1، دار طيبة، 1427هـ-2006م، ص821).

الكتاب والسنة فاتركوه"¹، ومما قاله الإمام الشافعي في هذا الشأن كذلك: " إذا صح الحديث فهو مذهبي"².

البند الثاني

شرعية القيد في القانون الوضعي.

المراد بشرعية القيد الذي يمكن أن تفرضه الدولة على حرية ممارسة الشعائر الدينية في القانون الوضعي أن يكون منصوصا عليه في القانون، أي أن يكون قد أباحه التشريع الصادر عن السلطة التشريعية المعبرة عن إرادة المخاطبين به، وهو ما ورد النص عليه في المادة 19 فقرة 3 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية³، والمادة 29 فقرة 02 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان⁴، والتزم به المشرع الدستوري الجزائري عندما نص في الفقرتين 2-3 من المادة 34 من الدستور⁵، على عدم جواز تقييد الحقوق والحريات والضمانات إلا بموجب قانون، ولدواعي مرتبطة بحفظ النظام العام والأمن، وحماية الثوابت الوطنية، وكذا تلك الضرورية لحماية حقوق وحريات أخرى يكرسها الدستور من غير المساس بجوهر الحقوق والحريات.

وتكمن أهمية هذا الشرط في كون أن القانون ليس قيديا على الأفراد وحدهم بل هو قيد على السلطة العامة كذلك، فهي لا تستطيع أن تفرض قيودا خارج الحد الذي يفرضه القانون، وإلا وقعت في التجاوز والتعسف وكانت قيودها غير مشروعة، وهو ما يعرضها للنقد

¹ - انظر: يوسف ابن عبد البر أبو عمر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، ج1، ط1، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، رقم 1435، ص575.

² - انظر: يحيى ابن شرف أبو زكريا النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، د. ط، دار الفكر، د. ت، ص92.

³ - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، هو معاهدة متعددة الأطراف، اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة، بموجب القرار رقم 2200، المؤرخ في 16 ديسمبر 1966م، دخل حيز التنفيذ في 23 مارس 1976م.

⁴ - الإعلان العالمي لحقوق الانسان: وثيقة حقوقية دولية تاريخية، اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة، بموجب القرار رقم 217، المؤرخ في 10 ديسمبر 1948م.

⁵ - الدستور الجزائري لسنة 2020م، مصدر سابق.

والمساءلة من قبل الشعب ومختلف الهيئات التنفيذية والدستورية، ومن جهة أخرى فإن القانون عندما يتدخل فإنه لا يعمل على تضيق الحرية بقدر ما يعمل على توفير الظروف والوسائل الضرورية لممارستها.

لعل السؤال الذي يطرح هنا هو هل يجوز تدخل السلطة التنفيذية لتقييد ممارسة الشعائر الدينية، وهل تدخلها مشروع في كل الحالات أم في حالات دون غيرها؟ وما يمكن أن يقودنا إليه البحث من نتائج حول هذا السؤال، هو أن تحديد الجهة التي لها حق التدخل في مجال الحريات العامة يختلف من حالة لأخرى ومن طرف لآخر، وليس محجوزا دائما للمشرع¹، فأحيانا القيود الدستورية تحيل على التشريع للحسم في الموضوع، وفي أحيان أخرى التشريع بدوره يحيل ويمنح الاختصاص للسلطة التنفيذية، باعتبارها على احتكاك دائم بما يستجد من وقائع من جهة، ولكونها ملزمة بالمحافظة على المصالح الحيوية للمجتمع مثل حماية النظام العام والآداب العامة وحقوق وحريات الآخرين، ولا تستطيع انتظار صدور التشريعات من السلطة التشريعية المختصة لطول الإجراءات وبطئها من جهة أخرى، لذلك كان لسلطة الضبط الإداري التي تتمتع بها السلطة التنفيذية الأثر البالغ على تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية بما يتلاءم والنظام العام².

وهناك نظامان لذلك؛ النظام الأول هو النظام الجزري (le régime Répressif)، وهو النظام الذي يسمح بالعمل والنشاط، ولا يتدخل إلا لمنع التجاوزات التي يمكن أن تقع، ولذلك يوصف بأنه أكثر ملاءمة لممارسة الحريات، والنظام الثاني هو النظام الوقائي (le Régime Préventif)، وهو الذي يسعى إلى منع التجاوزات قبل وقوعها، أي أنه نظام الرقابة السابقة على ممارسة الحريات وهو على نظامين كذلك؛ النظام الأول هو نظام التصريح المسبق (Déclaration Préalable)، ويقوم على إعلام الإدارة مسبقا بتنظيم أو

¹ - انظر: مريم عروس، مرجع سابق، ص. ص 29-30.

² - انظر: خضر خضر، مرجع سابق، ص. ص 267-270.

ممارسة أي نشاط حتى تكون على علم به، ولا تتدخل إلا عندما تتجم عنه آثار مخلة بالنظام العام، والنظام الثاني هو نظام الترخيص المسبق (L'autorisation Préalable)، ويقوم على نظام السلطة الاستثنائية التي يوكلها القانون للإدارة التي تستطيع الرد بالموافقة أو الرفض على طلب ممارسة نشاط معين، ولا تستطيع الجهة صاحبة الطلب القيام بنشاطها إلا بعد الحصول على الترخيص من الإدارة المختصة.

من خلال دراسة النظام المعمول به في الجزائر نستطيع القول أنه أخذ بالنظام الأول أي نظام التصريح المسبق، ولكنه حاول أن يقترب من بعض آليات النظام الثاني عندما أعطى للوالي سلطة الموافقة على مكان انعقاد النشاط أو عدم الموافقة وطلب تغييره إلى مكان آخر¹.

ما ينبغي التأكيد عليه هنا، هو أن سلطة الإدارة في مجال تنظيم أو تقييد الحريات العامة ومنها حرية المعتقد والحرية الدينية، ينبغي أن تخضع لمبدأ المشروعية وإلا عرضت قراراتها للإلغاء عن طريق القضاء الإداري، الذي يتدخل لحملها على ذلك عن طريق الدعوى الإدارية، التي يرفعها صاحب الشأن الذي يملك الصفة والمصلحة².

الفرع الثاني

إعمال القيد.

إضافة إلى شرعية القيد يشترط الفقه الإسلامي كما الفقه القانوني الوضعي على الدولة شروطاً أخرى، تتعلق بإعمال القيد لا سيما المصلحة أو الغرض المشروع للقيد (البند الأول)، وتوفر حالة الضرورة (البند الثاني).

¹ - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص 181.

² - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البند الأولالمصلحة أو الغرض المشروع للقيد.

يشترط في القيد الذي يمكن أن تضعه الدولة على الممارسة الدينية، أن يستهدف تحقيق مصلحة مشروعة، وإلا وقع باطلاً، وعليه سيتم البحث عن كيف جاء التنصيص على هذا الضابط في الفقه الإسلامي (أولاً)، وفي القانوني الوضعي (ثانياً).

أولاً- المصلحة أو الغرض المشروع للقيد في الفقه الإسلامي: يذهب الفقه الإسلامي إلى أن الدولة ليست مطلقة اليد في تقييد الحقوق والحريات ومنها حق حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأنه لا يجوز لها التصرف في حقوق الأفراد وحررياتهم إلا في حدود المنفعة العامة، وهو ما يعني أن سلطتها مقيدة ومشروطة بتحقيق مصلحة راجحة إعمالاً للقاعدة الأصولية "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"¹.

وعليه فإنه إذا ترتب على تقييد المباح مفسدة أكبر من المصلحة المراد تحقيقها فإنها تمنع الدولة من اتخاذ إجراء التقييد، لأنه إذا تعارضت مصلحة ومفسدة قدم دفع المفسدة على جلب المصلحة غالباً إعمالاً للقاعدة الشرعية المقررة "درء المفسد أولى من جلب المصالح".

ثانياً- المصلحة أو الهدف المشروع للقيد في القانوني الوضعي: لا يختلف الفقه الوضعي عن الفقه الإسلامي في أن تقييد الحرية الدينية أو ممارسة الشعائر الدينية، ينبغي أن يكون من أجل تحقيق هدف مشروع، مثل حماية النظام العام أو الآداب العامة أو الصحة العامة أو حقوق وحرريات الآخرين².

¹ - انظر: ناصر بن محمد، قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة دراسة تأصيلية تطبيقية فقهية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 46، 1430هـ، ص 21 وما بعدها.

² - انظر: نهار فائزة مالطي، مرجع سابق، ص. ص 41-42.

كمثال عن القيود التي تستهدف حماية هذه القيم المشتركة، ما تضعه الكثير من الدول من إجراءات لحماية النظام والقوانين ومنع الانزلاق في الممارسة الدينية، على غرار قوانين مكافحة الإرهاب، أو قوانين منع النشاط الديني المتطرف، كمكافحة النشاط النحلي والطائفي مثل النشاط الشيعي أو الأحدي في البلاد العربية مثل مصر، التي منعت نشاط الفرقة البهائية أو الجزائر التي منعت من خلال قانون ممارسة الشعائر النشاط التبشيري، القائم على التخليط والإغراء واستغلال الظروف الاجتماعية والاقتصادية.

البند الثاني

حالة الضرورة لأعمال القيد.

يشترط في القيد الذي يمكن أن تضعه الدولة لتقييد الممارسة الدينية أن تمليه حالة ضرورة ماسة، وليس مجرد الرغبة في التقييد، وفيما يأتي نعرض لكيفية التأصيل والتنظيم لهذا الضابط في الفقه الإسلامي (أولاً)، وفي القانون الوضعي (ثانياً).

أولاً- الضرورة في الفقه الإسلامي: يذهب الفقه الإسلامي إلى أنه لا يجوز للدولة أن تقيد الممارسة الدينية إلا إذا توافرت شروط الضرورة أو الحاجة الماسة، على أن تلتزم في تقييدها بالقدر الذي يرفع هذه الضرورة زماناً ومكاناً ومقداراً، وفي كل الأحوال ينبغي أن يبقى هذا التقييد استثنائياً ولا يحوز صفة الديمومة والاستمرار، لأن الضرورة إذا زالت رجعت الأحكام إلى أصلها، عملاً بالقواعد الفقهية النازمة لهذه المواضيع، مثل "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة "الضرورة تقدر بقدرها" وغيرها من القواعد¹.

ثانياً- الضرورة في القانون الوضعي: هي القدر المناسب، حيث يشترط القانون الوضعي في تقييد الممارسة الدينية أن يتم بالقدر المناسب، الذي تستدعيه الضرورة في مجتمع

¹ انظر: حسن السيد خطاب، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة الأصول والنوازل، العدد 2، 1430هـ، ص 29 وما بعدها.

ديمقراطي، من الحرص على التوازن العادل بين متطلبات الصالح العام للمجتمع وبين مقتضيات حقوق الأفراد، فهذا الشرط يمكن من التحقق مما إذا كان القيد المفروض على الحقوق مبررا، أي له هدفا مشروعاً، والفعل أو الوسائل المتوسل بها تمكن من الوصول إلى المستوى المطلوب من تحقيق الهدف، وأن الفعل يمثل كسبا صافيا عند الموازنة بين التمتع بالحقوق ومستوى تحقيق الهدف¹.

ويتضح من خلال المقارنة بين موقفي الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، من موضوع حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية عدد من النتائج والخلاصات أهمها:

- إن موضوع حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية سواء من حيث أسانيده أو مبرراته أو القيود التي ترد عليه، ليس موضوعا حادثا جديدا لم يعرف إلا مع القوانين الوضعية المعاصرة، وإنما له جذور عميقة في الفقه الإسلامي والثقافة الإسلامية والتجربة التاريخية الإسلامية، مما يجعل القوانين الوضعية في ذلك وكأنها مجرد فرع أو تطبيق لأصل سابق عليها.

- تتميز نظرية حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في القوانين الوضعية بالوضوح والتحديد والتفصيل والدقة والوظيفية أكثر منها في الفقه الإسلامي، الذي لم يدل عليها إلا دلالة عامة واحتمالية، خالية من أي تحديد أو تفصيل أو قابلية للتطبيق.

- تتميز نظرية حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الفقه الإسلامي بالقدسية والثبات والاحترام والإلزام أكثر منها في ظل القوانين الوضعية، لارتباطها في الفقه الإسلامي بالتشريع السماوي والأصل العلوي الخالد، ولخضوعها للتقلبات السياسية المختلفة في ظل التشريعات الوضعية.

¹-انظر: المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، الكراسات الأساسية لبناء الدستور، أحكام التقيد، نوفمبر 2014م،

المبحث الثاني

قيود الممارسة الدينية لغير المسلمين.

إن ما يبين مدى احترام الحرية الدينية في الواقع، في أي مجتمع أو دولة، هو طبيعة الضوابط التي يمكن أن تفرض على ممارستها في الظروف المختلفة، وهل هي ضوابط تتماشى مع المعايير المتفق عليها أم هي ضوابط تضيق على الحق في حرية الممارسة الدينية؟ وإن مما يمكن أن يساعد على الحكم على مكانة الحرية الدينية في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، ويبرز مدى تفوقها أو تخلفها، عن المكانة التي تحظى بها، في ظل النظم والقوانين الأخرى، هو التطرق إلى الضوابط الإجرائية للممارسة الدينية سواء في الظروف العادية (المطلب الأول)، أو في الظروف الاستثنائية (المطلب الثاني).

المطلب الأول

قيود الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف العادية.

إن الممارسة الدينية في الظروف العادية هي تلك الممارسة التي تكون في الحالة الطبيعية التي يعيش فيها الناس في ظل السلامة والأمن، بعيدا عن أي تهديد، سواء في حياتهم، أو في صحتهم، أو في أي جانب من الجوانب الضرورية لحياتهم، ويمكن تصنيف الضوابط التي يمكن أن تفرض على الممارسة الدينية في ظلها إلى آليات تنظيمية (الفرع الأول)، وجرائم (الفرع الثاني).

الفرع الأول

الآليات التنظيمية للممارسة الدينية لغير المسلمين.

تتنوع الممارسة الدينية وتأخذ أشكالا وهيئات وأنواعا مختلفة، فقد تكون في شكل ممارسة طقوس وعبادات، وقد تكون في شكل تظاهرات ذات طابع احتفالي أو ثقافي، كإحياء

الأعياد والمناسبات وغيرها، وهو ما يجعلنا نميز بين النوعين في البحث والدراسة، فنتناول الآليات التنظيمية للممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين (البند الأول)، ثم الآليات التنظيمية لإقامة التظاهرات الدينية لغير المسلمين (البند الثاني).

البند الأول

الآليات التنظيمية للممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين.

لا تتحدث القوانين عادة عن أية ضوابط عندما يتعلق الأمر بالممارسة الفردية للشعائر الدينية، لكن عندما يتعلق الأمر بالممارسة الجماعية لهذه الشعائر، فإنها غالبا ما تربطها بمجموعة من الضوابط، تتعلق أساسا بالمحل (أولا)، والجهة المنظمة (ثانيا)، وهما الضابطان اللذان سنعرض لهما في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

أولا- ضوابط محل الممارسة الدينية لغير المسلمين: ونعني بالمحل هنا المكان الذي تتم فيه الممارسة الدينية لغير المسلمين، ونتناول الأحكام المتعلقة به بالدراسة والتحليل والنقد والتقييم في الفقه الإسلامي (01)، ثم في التشريع الجزائري (02).

01- ضوابط محل الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي: عرف الفقه الإسلامي قديما وحديثا نقاشا علميا خصبا حول مدى مشروعية حق غير المسلمين في إعلان العبادة، سواء عندما يكونون في أمصار المسلمين، أو عندما يكونون في الأمصار الخالصة لهم، أسفر هذا النقاش عن رأيين اثنين، رأي يذهب إلى اشتراط المحل ويرى أنه ليس لغير المسلمين إعلان عبادتهم خارج معابدهم (أ)، ورأي آخر يذهب إلى أن ذلك يخضع للمصلحة التي تقدرها الدولة (ب).

أ- الاتجاه القائل باشتراط المحل وعدم جواز إعلان غير المسلمين لعبادتهم خارج معابدهم: يذهب الاتجاه الغالب من الفقه الإسلامي، في القديم والحديث، إلى أن نظام أداء

العبادة لغير المسلمين يختلف بين الأمصار الخالصة للمسلمين، والأمصار الخالصة لغير المسلمين.

فإذا كان أداء العبادة في الأمصار الخالصة للمسلمين، فإنه يجوز لغير المسلمين، أداء العبادة داخل معابدهم فقط، ولا يجوز لهم إظهارها خارجها¹، وأما إذا كان أداء العبادة في الأمصار الخالصة لغير المسلمين، فقد ذهب الحنفية إلى أنهم لا يمنعون من إظهار شعائهم الدينية فيها²، وذهب الحنابلة والشافعية إلى منعهم من ذلك، مع الاختلاف بينهما في نطاق المنع، فالحنابلة ذهبوا إلى المنع من غير تفصيل³، وهو ما يمكن أن يؤول بالمنع المطلق، أما الشافعية فصرحوا بجواز إظهار شعائهم الدينية إذا انفردوا في قرية⁴، وهو ما يمكن أن يوصف بالمنع النسبي.

والقول بجواز إظهار غير المسلمين لممارسة شعائهم في أراضيهم ومواقعهم، ليس حكراً على فقهاء المذاهب القدامى، بل هو القول الذي أصبح يلقي القبول والرواج عند الباحثين المعاصرين كذلك⁵.

ب- الاتجاه القائل بأن إعلان العبادة لغير المسلمين خارج معابدهم يخضع للسلطة

التقديرية للدولة المسلمة: خلافا للموقف الفقهي الغالب لدى الفقهاء القدامى، والذي يشترط على غير المسلمين أداء الشعائر الدينية في المحال الخاصة بذلك، أي في دور العبادة وحدها، ويذهب إلى منع غير المسلمين من إعلان عباداتهم، وإظهار شعائهم الدينية، في

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص 99-101.

² - انظر: علاء الدين بن مسعود أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج9، مصدر سابق، ص449.

- يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، مرجع سابق، ص146.

³ - انظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، مصدر سابق، ص134.

- يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، مصدر سابق، ص147.

⁴ - انظر: شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج4، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م، ص337.

⁵ - انظر: أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة، كتاب المختار، سلسلة نحو طلائع إسلامية واعية، د. ط، د. د. م، د. ت، ص. ص 21-22.

المدن والأمصار الإسلامية، فقد بدأ يتشكل موقف فقهي جديد، يمثله نخبة من العلماء المعاصرين، من أمثال عبد الكريم زيدان، وأبي الأعلى المودودي، صابر طعيمة، وغيرهم.

هذا الموقف الجديد لم يسلم بالموقف الفقهي القديم، وإنما درسه دراسة نقدية، بحيث أعاد النظر في الموضوع برمته، ونظر في السياقات الاجتماعية والتاريخية، التي أدت إلى القول بمنع غير المسلمين من إعلان عبادتهم، وإظهار شعائرهم الدينية، في أمصار المسلمين، والذي ترجح له من ذلك كله، هو أن موقف الفقهاء القدامى، لم يكن مبناه النصوص الواجب الوقوف عند حكمها، وإنما كان مبناه اجتهادي، قائم على مراعاة المصلحة العامة للدولة الإسلامية آنذاك، احترازاً من أن يؤدي إعلان هذه الشعائر إلى إثارة شيء من الفتنة والاضطراب.

هذا المعطى، كشف لفقهاء هذا الموقف الجديد، أن المنع لم يكن منصبا على ذات الشعائر، وإنما كان منصبا على السياقات الاجتماعية والتاريخية المحيطة بأدائها على وجه الخصوص، بدليل أن الموقف الفقهي القديم، لم يقل بمنع غير المسلمين، من إظهار أو إعلان شعائرهم الدينية في القرى أو المواضع التي ليست من أمصار المسلمين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التجربة العملية متمثلة أساساً في العهود والمواثيق التي أبرمها المسلمون مع غيرهم، كثيراً ما كانت تتعامل بنوع من المرونة مع هذا الموضوع، فكانت ترخص بأشكال من الإعلان عن العبادة، مثل الترخيص بضرب النواقيس شريطة عدم التشويش على ممارسة الشعائر الإسلامية، أو إخراج الصلبان في الأعياد الخاصة بهم، على غرار ما جاء في عهد خالد بن الوليد إلى سكان عانات الذي أجاز لهم فيه ضرب النواقيس في كل الأوقات ما عدا أوقات الصلوات، وإخراج الصلبان في أيام الأعياد¹.

¹ - انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، مرجع سابق، ص 146.

ما يستفاد من هذا في نظر هذا الموقف الفقهي الجديد، أن المنع لم يكن لذات الشعائر الدينية، ولو كان لذاتها لمنعت في كل مكان، وما جاء في عهد خالد بن الوليد، لأهل عانات، فيه تأكيد لهذا الطرح¹.

وما يخرج به أصحاب هذا الموقف الفقهي، من هذه المطارحة، أن مسألة حرية غير مسلمين، في إعلان أو إظهار شعائرهم الدينية، في الدولة الإسلامية، تخضع سلطة تقديرها، للسلطة الحاكمة للمسلمين، التي لها الخيار، أن تطلق لهم في ذلك، أو توقع عليهم بعض القيود².

02- ضوابط محل الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري: ربط التشريع

الجزائري من خلال الأمر 03-06 الممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين بضرورة توفر مجموعة من الشروط، منها وجود بناية، فقد حصر الأمر 03-06 الممارسة الجماعة للشعائر الدينية لغير المسلمين في البناية دون غيرها، وبين في عدد من مواد الشروط والضوابط التي ينبغي أن تتوفر في البناية المعدة لممارسة الشعائر الدينية، وتتمثل هذه الشروط والضوابط أساسا في:

أ- موافقة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين: حيث نصت المادة 05 من الأمر السالف الذكر على أنه "يخضع تخصيص أي بناية لممارسة الشعائر الدينية للرأي المسبق للجنة الوطنية للشعائر الدينية"، وقد كان هذا الشرط محل تساؤل وحتى انتقاد من طرف كثير من الباحثين، فقد رأى فيه بعضهم أنه نص غامض، إذ لم يأت بالنصوص التفسيرية التي تبرز نوعية الرأي المسبق الذي يتحدث عنه القانون، وماذا يقصد به؟ هل هو

¹ انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، مرجع سابق، ص 146.

² انظر: أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق، ص 21-22.

- عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص 99-101.

عبارة عن ترخيص أم تصريح أم استشارة فقط للجنة المكلفة بذلك؟ وهل هذا الرأي معلم فقط أم هو ملزم¹.

كما تساءل بعضهم عن المعايير التي تعتمد عليها اللجنة في أدائها لوظيفتها هذه، سواء فيما يتعلق بإبداء الرأي حول البناءات أو فيما يتعلق بالجمعيات، والذي ترجح لهم أنه في غياب التنصيص القانوني يمكن القول إن التشريع الجزائري قد أعطى لهذه اللجنة سلطة تقديرية في التحقق من سلامة تخصيص البناءات وتكوين الجمعيات، وذلك بالاستناد على المبررات العامة، متمثلة في النظام العام والآداب العامة وحقوق الآخرين وحياتهم وغيرها من المبررات².

ويأتي اشتراط الحصول على الموافقة هنا على غرار اشتراطها في البناءات المخصصة لممارسة شعائر الدين الإسلامي، حيث نص المرسوم رقم 81-386 المؤرخ في 26 ديسمبر 1981م، الذي يحدد صلاحيات البلدية والولاية واختصاصهما في قطاع الشؤون الدينية في المادة 08 منه، على أنه "يخضع تخصيص أي بناية ترتبط بالعمل الديني للموافقة القبلية من وزير الداخلية ووزير الشؤون الدينية"، كما أخضع المرسوم التنفيذي 13-377 عملية بناء المساجد لأحكامه وللتشريع الجاري به العمل، حيث حدد في مادته 22 الجهات التي يمكن أن تتولى عملية بناء المساجد وهي: الدولة، واللجان الدينية المسجدية، والأشخاص الطبيعيين أو المعنويين الذين يرخص لهم بذلك، وأخضعت المادة 25 منه بناء المساجد لشروط دقيقة لعل من أهمها الحصول على موافقة قبلية من مصالح وزارة الشؤون الدينية، إلى جانب تقديم الوثائق والمخططات والحصول على رخصة البناء من الجهات

¹ - انظر: سعاد بن جيلالي، حرية المعتقد في النظام القانوني الجزائري، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، 2015م - 2016م، ص 65.

- أحمد مبارك عباسي، ومحمد رشيد بوغزالة، أحكام ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، مجلة العلوم القانونية والسياسية، مج 10، العدد 2، 2019م، ص 1522.

² - انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص 241.

المختصة، وأن لا يكون مسجدا ضرارا، أي من شأنه أن يحدث فتنة داخل المجتمع، إلى جانب خضوعه لدفتر الشروط النموذجي المتعلق بنمطية بناء المساجد (المادة 26)، كما أخضعت المادة 23 منه عملية فتح المساجد إلى قرار من الوزير المكلف بالشؤون الدينية والأوقاف بناء على ملف¹، واشترط الحصول على موافقة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية بالنسبة للبنىات الخاصة بممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.

وتعد عملية التنظيم عادية في المجتمعات المدنية ليست خاصة بأماكن العبادة وحدها، وإنما تسري على كل البنائات والمقرات العامة والخاصة في الدولة، فكل بناية لا بد لها أن تحصل على رخصة البناء، وكل نشاط تجاري أو ثقافي أو سياسي أو ديني منظم لا بد أن يكون له مقر محدد هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه إجراء يسمح للدولة بالقيام بدورها في إحصاء هذه البنائات وحمايتها طبقا للمادة 05 من الأمر 06-03 الذي ينص على أنه "تخضع البنائات المخصصة لممارسة الشعائر الدينية للإحصاء من طرف الدولة وتستفيد من حمايتها"، شأنها في ذلك شأن خضوع المساجد التي تخضع هي الأخرى للإحصاء من طرف الدولة، حسب المادة 34 من المرسوم التنفيذي 13-377 التي تنص على أنه "تحدث لدى الوزير المكلف بالشؤون الدينية والأوقاف بطاقة وطنية للمساجد...".

ب- أن تكون عامة وظاهرة المعالم من الخارج: حيث نصت المادة 07 من الأمر المشار إليه، على أنه "تتم الممارسة الجماعية للشعائر الدينية في البنائات المخصصة لذلك دون غيرها، وتكون عامة وظاهرة المعالم من الخارج، حتى يمكن وبسهولة ووضوح تبين طبيعتها الدينية لأي شخص من الخارج"².

¹ - المرسوم التنفيذي رقم 33-377، المؤرخ في 09 نوفمبر 2013م، المتضمن القانون الأساسي للمسجد، الجريدة الرسمية، العدد 38، مؤرخ في 18 نوفمبر 2013م.

² - انظر: نور الدين شاشو، الحقوق المدنية والسياسية في الجزائر، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، الجزائر، 2006م-2007م، ص55.

لعل ما يفهم من هذا أن المشرع الجزائري يريد لممارسة الشعائر الدينية، أن تكون في المحال أو البنايات التي تعود ملكيتها للدولة، وليس في المحال أو البنايات التي تعود ملكيتها للأفراد، ولم يخص التشريع الجزائري بهذا الإجراء طائفة غير المسلمين وحدهم، بل اشترطه كذلك على المسلمين، وذلك عندما اعتبر المساجد ملكا عاما دون تمييز بين تلك التي بنتها الدولة أو بناها الأشخاص.

وقد اعتبر الباحث عبد الحفيظ ميلاط بأن المادة 07 من الأمر 06-03 التي تنص على ممارسة الشعائر الدينية لغير لمسلمين في البنايات المخصصة لها دون غيرها، مخالفة لما جاءت به المادة 18 من الإعلان الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي تعطي لكل فرد الحق في أن يعبر بشكل علني أو غير علني عن ديانته¹، غير أن هذا الانتقاد يمكن مناقشته والرد عليه من أوجه عديدة لعل من أهمها:

- إن اشتراط ممارسة الشعائر الدينية في البنايات المخصصة لها دون غيرها متعلق فقط بالأداء الجماعي لهذه الشعائر، أما الممارسة الفردية لأي دين فإنه لا يسري عليها هذا الشرط، ويمكن أن تتم في أي مكان حتى ولو خارج الأماكن المخصصة للعبادة، لأنها لا تحتاج إلى تنظيم خاص أو إجراءات خاصة، أما الممارسة الجماعية فهي على خلاف ذلك تحتاج إلى التنظيم وإلى مكان خاص معلوم، حتى لا تمس بالنظام العام أو الآداب العامة أو حقوق وحرريات المواطنين الآخرين، وحتى تتال الحماية.

- إن اشتراط أن تكون الممارسة الجماعية للشعائر الدينية في البنايات المخصصة لها لا يخل بحق الأداء العلني للعبادة، فهي تتم في بنايات ظاهرة من الخارج ومعلومة لدى الجميع، ويستطيع كل فرد أن يعرفها ويزورها ويلتقي مع روادها والمسؤولين عليها.

¹ انظر: عبد الحفيظ ميلاط، حق ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في إطار الأمر رقم 06-03، أوراق الملتقى الوطني حول وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، ص441.

- إن المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي زعم البعض مخالفة المادة 07 من الأمر 06-03 لها، هي نفسها التي كرست حق تقييد حرية التعبير العلني عن العبادة، عندما نصت على عدم جواز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده سوى لتلك القيود التي يفرضها القانون، من أجل حماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة والآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية، وعليه فإن حصر الممارسة الجماعية للشعائر الدينية في البنايات المخصصة لها ينسجم تماما مع هذه المادة ولا ينافيها.

- هناك من الباحثين من يقيم اشتراط هذه البيانات إيجابيا، ويرى فيها حماية لأفراد غير المسلمين المشاركين في التظاهرة الدينية أثناء ممارستهم لحقهم، وحفاظا على النظام العام من انتهاك من قبل الممارسين لحررياتهم أثناء حضور التظاهرات، أكثر مما يرى فيها قيودا على حرية إقامة التظاهرات الدينية أو سعيها لعرقلتها¹.

ج- إبعاد كل نشاط يتعارض مع طبيعتها: حيث نصت المادة 05 ف03 على أنه "يمنع ممارسة أي نشاط داخل الأماكن المخصصة لممارسة الشعائر الدينية تتعارض مع طبيعتها ومع الأغراض التي وجدت من أجلها".

لا يقتصر هذا الحظر على البنايات المعدة لممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين فحسب، بل هو حصر يسري حتى على أماكن العبادة الخاصة بالمسلمين كذلك، وهي المساجد، حيث تنص المادة 10 من المرسوم التنفيذي رقم 13-377 المتضمن القانون الأساسي للمسجد، على منع القيام بالأعمال التي فيها إخلال برسالة المسجد أو بجرمته وقدسيتها، وفي المادة 11 من المرسوم نفسه ورد النص على منع استغلال المساجد فيما يتنافى مع رسالتها وقدسيتها من الأغراض والمصالح والمآرب الدنيوية غير المشروعة سواء

¹- انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص 248.

كانت شخصية أو جماعية، كذلك منعت المادة 12 من المرسوم نفسه استغلال المساجد في الإساءة إلى الأفراد أو الجماعات¹.

يبين هذا الضابط أو الشرط مدى خشية المشرع من أن يتم تحويل وظيفة هذه البنايات الدينية عن رسالتها، واستغلالها فيما يمس بقديستها ويضر بمصالح المجتمع، من التحريض أو بث الكراهية والحقد أو الدعوة إلى التمرد على النظام والقانون أو غيرها من التصرفات المرفوضة، وهو ضابط موضوعي ومشروع، فلا يمكن للدولة أن تسمح بأن تقوم البنايات الدينية التي قامت بإرادة المجتمع بوظائف ضارة بالمجتمع.

وتتضح من خلال العرض السالف مجموعة من الأحكام والنتائج منها:

- إن التشريع الجزائري قد ساير رأي أغلبية فقهاء الإسلام في عدم إظهار الطقوس والعبادات واقتصارها على الأماكن المخصصة لها².

- لم ينص التشريع الجزائري على مكان معين أو شكل لأداء العبادة بالنسبة للأفراد غير المسلمين، فهم أحرار في أدائها في أي مكان شاءوا وبأي شكل أرادوا ما لم يخالفوا أحكام القانون، أما أداء العبادة أو إقامة التظاهرات ذات الطابع الديني في شكل جماعي منظم، فقد اشترط لها بأن تكون في البنايات المخصصة لها دون غيرها، ففي المادة 07 من الأمر 03-06 جاء النص على أنه "تتم الممارسة الجماعية للشعائر الدينية في البنايات المخصصة لذلك دون غيرها وتكون عامة وظاهرة المعالم من الخارج"، وفي المادة 08 منه جاء النص على أنه "تتم التظاهرات الدينية داخل البنايات وتكون عامة وتخضع للتصريح المسبق"، ويتم تطبيقها وفق الشروط والكيفيات التي يحددها التنظيم.

¹ المرسوم التنفيذي رقم 13-377، المؤرخ في 5 محرم 1435هـ الموافق لـ 9 نوفمبر 2013م، المتضمن القانون الأساسي للمسجد، الجريدة الرسمية، عدد 58، مؤرخ في 18 نوفمبر 2013م.

² انظر: أحمد المبارك عباسي، ومحمد رشيد بوغزالة، مرجع سابق، ص 1527.

- يبدو هذا النظام في غاية المعقولية، لأن منطق الدولة الحديثة التي تقوم على النظام والقانون، يفرض أن تكون الممارسة الدينية الجماعية في الأماكن المخصصة لها، كما تتم مختلف الأنشطة الأخرى في الأماكن المخصصة لها، ومن يريد أن تكون الممارسة الجماعية للشعائر الدينية خارج التنظيم، إنما يصادم العقل والمنطق ويصادم الإعلانات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، التي نصت على ممارسة الحقوق والحريات في إطار ما تسمح به القوانين، ويسعى إلى تحقيق أهداف غير بريئة.

- لم ينفرد التشريع الجزائري بهذا الإجراء دون سائر التشريعات، فقد سبقته قوانين وتنظيمات في دول أخرى لذلك، على غرار فرنسا وانجلترا وغيرهما، فقد نقل المشرع الفرنسي من خلال المادة 04 من القانون 1905م ملكية أماكن العبادة إلى أحد الأشخاص العامة المشكلة للدولة وهي البلدية، وتطبيقا لهذا القانون وغيره تمت مصادرة أملاك الكنيسة الكاثوليكية، وأكد قانون تسجيل أماكن العبادة في إنجلترا الصادر في 1855م، على ضرورة تسجيل العقار المعد للعبادة لدى مكتب التسجيل المتواجد بمكان وجود العقار¹.

- يفهم من هذه النصوص رغبة المشرع الجزائري في الإحاطة بظروف ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وضمان ممارستها في وضوح وشفافية تحت أعين الدولة والمجتمع، بعيدا عن الأماكن الخاصة الغامضة والمشبوهة، التي قد تتحرف بالممارسة الدينية إلى أغراض غير مشروعة²، وما يبرر هذه الرغبة ويعطيها شرعية معينة، هو أن الواقع أثبت أن فتح الباب على مصراعيه في هذا المجال يؤدي إلى فوضى في الممارسة الدينية، إذ لوحظ على مستوى الواقع، استعمال منازل سكنية غير مرخصة، في استغلال أوضاع الناس

¹ - انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص. ص 227-228.

² - انظر: سعاد بن جيلالي، مرجع سابق، ص 66.

وظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، لنشر مذاهب وأديان وخدمة مجموعات لها امتداداتها الداخلية والخارجية تحت غطاء حق ممارسة الشعائر الدينية¹.

- يلاحظ -الباحثون- نوعا من العموم وربما عدم الوضوح على هذا النص فيما يتعلق بالمراد بشرط أن تكون عامة وظاهرة المعالم من الخارج، ماذا يقصد به؟ هل يقصد به شكلا معيناً مثل الشكل الذي تعرف به الكنائس؟ أم يقصد به لافتة معينة؟ أم ماذا؟ وهو ما يستدعي في رأينا صدور نصوص تطبيقية أو تنظيمية، تبين بدقة المراد من هذا النص حتى يزول اللبس ويرتفع الإشكال².

ثانيا- ضوابط الجهة المنظمة للممارسة الدينية لغير المسلمين: إن أداء الشعائر الدينية بصفة فردية لا تشترط لها النظم المختلفة جهة معينة للقيام عليها، فلأفراد تأديتها بالكيفية التي تناسبهم في إطار احترام النظام العام والآداب العامة وحقوق وحرّيات الآخرين، وغيرها من الضوابط التي سبقت الإشارة إليها، أما الممارسة الجماعية للشعائر الدينية فعادة ما تشترط النظم القانونية الحديثة تنظيمها من قبل جهات مؤسسية مثل اللجان والجمعيات وغيرها من التنظيمات، ومن المفيد ونحن نتحدث عن نظام ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين أن نعرض للجهة التي يناط بها تنظيم الممارسة الجماعية لهذه الشعائر في الفقه الإسلامي(01)، والتشريع الجزائري (02).

01- ضوابط الجهة المنظمة للممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي: لم نعثر في الفقه الإسلامي على رأي يشترط وجود أي هيئة لتنظيم الممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين، سواء كانت تلك الهيئة جمعية أم لجنة أم غيرها، الفقه الإسلامي يتوقف عادة عند تقرير حق حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، وينص على القيود والضوابط العامة لأداء هذه الشعائر، ولا يتطرق إلى المسائل الإجرائية المتعلقة بأداء هذه

¹- انظر: أحمد المبارك عباسي، ومحمد رشيد بوغزالة، مرجع سابق، ص 1524.

²- انظر: المرجع نفسه، ص 1523.

الشعائر، والحقيقة أن هذا ينسجم مع طبيعته ووظيفته كفه ولا يعد منقصة فيه، فالفقه عادة يتوقف عند الشرح والتحليل وتقرير الأفكار والنظريات العامة، ولا يخوض في الإجراءات التنظيمية التي هي عادة من شأن القوانين والتنظيمات التي تضعها المؤسسات التشريعية والإدارية الحاكمة.

وقولنا إن الفقه الإسلامي لم يعن بالنظم الإجرائية لممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، لا يعني أنه يعارض وجود جهة معينة تسهر على تنظيم ممارسة هذه الشعائر، بل لعل الاطلاع على موقفه من حق الاجتماع وتكوين الجمعيات يوحي بأنه يفضلها إن لم يكن يشترطها، فقد نص على مشروعية التجمع وتكوين الجمعيات شريطة ألا يتعارض هدفها مع النظام العام أو يصطدم بنص شرعي أو قاعدة كلية في الشريعة، وتسري هذه المشروعية حتى على تلك الجمعيات التي يكون غرضها تنظيم الشعائر الدينية والأعياد وغيرها من الأغراض المشروعة¹.

02- ضوابط الجهة المنظمة للممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري:

يشترط التشريع الجزائري في الممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين وجود جمعية دينية تشرف على تنظيم هذه الممارسة، حسبما صرحت بذلك المادة 06 من الأمر 03/06 التي تنص على تنظيم الممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين من قبل جمعيات ذات طابع ديني، يتم إنشاؤها واعتمادها وعملها وفقا للتشريعات المعمول بها، من أحكام هذا الأمر والقوانين الأخرى²، وهو ما تمت الإشارة إليه -كذلك- في المادة 03 منه التي تنص على استفادة الجمعيات الدينية لغير المسلمين من حماية الدولة.

يتضح من خلال هذين النصين أن اشتراط وجود جمعية تشرف على تنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين شرط خاص بالممارسة الجماعية فقط، أما الممارسة الفردية

¹ حرية تكوين الجمعيات في الفقه الإسلامي، الموقع الإلكتروني: al-maktaba.org تاريخ الاطلاع 2022/03/19م.

² الأمر رقم 03-06، المتضمن قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، مصدر سابق.

فتظل حرة يمارسها الأفراد بكل حرية، حسب إرادتهم واختيارهم، ولا تخضع لأي شرط أو تنظيم خاص، كما يتضح أن هذه الجمعية توجد محل حماية ورعاية من الدولة الجزائرية.

من جوانب الإبهام التي لاحظها الباحثون في هذا الشأن، هو أن المشرع الجزائري لم يخص الجمعيات الدينية بتعريف خاص، وقد رجحت تفسيراتهم بأن ذلك يرجع إلى طبيعة الموضوع، وكونه لا يتعلق بالمسلمين وحدهم بل يخص فئة غير المسلمين كذلك¹، إضافة إلى آثار الأزمة السياسية والانفلات الأمني والغزو الفكري والديني، التي عرفت الجزائر خلال العقود الأخيرة، التي فرضت على الدولة الكثير من التفكير والتأني قبل الإقدام على أي خطوة في هذا الاتجاه².

بالرجوع إلى أحكام الأمر 06-03 وأحكام قانون الجمعيات، نجد أن الجمعيات الدينية يفترض أن تخضع لقانون خاص، لكن في ظل تأخر صدور هذا القانون تكون أحكام قانون الجمعيات العام هي المرجع في تنظيمها، وفي ضوء تلك الأحكام فإن إنشاءها (أ) وتحديد واجباتها (ب)، وبيان الحقوق المقررة لها (ج) يكون كالآتي:

أ- تكوين الجمعية: يشترط في الأشخاص الذين بإمكانهم تأسيس الجمعية وإدارتها وتسييرها إن كانوا أشخاصا طبيعيين، أن يكونوا بالغين سن الرشد القانوني، مع التمتع بالجنسية الجزائرية، والحقوق المدنية والسياسية، غير محكوم عليهم بجناية أو جنحة تتنافى مع مجال نشاط الجمعية، ولم يرد اعتبارهم بالنسبة للأعضاء المسيرين (المادة 04)، وإذا كانوا أشخاصا معنويين خاضعين للقانون الخاص فيجب أن يكونوا مؤسسين طبقا للقانون الجزائري، ناشطين عند تأسيس الجمعية، غير ممنوعين من ممارسة نشاطهم من أجل

¹ انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص. ص 130-131.

² انظر: محمد رحموني، تنظيم وممارسة التجمع في القانون الجزائري (الجمعيات والأحزاب السياسية أنموذجا)، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، الجزائر، 2014م-2015م، ص99.

تأسيس جمعية، تمثل الشخصية المعنوية من طرف شخص طبيعي مفوض خصيصا لهذا الغرض (المادة 05).

ويتم تأسيس الجمعية بحرية تامة من طرف أعضائها المؤسسين، الذين يجتمعون في جمعية تأسيسية تثبت بموجب محضر اجتماع يحرره محضر قضائي، وهي التي تصادق على القانون الأساسي للجمعية وتعين مسؤولي هيئاتها التنفيذية.

يشترط القانون أن يكون عدد الأعضاء المؤسسين 10 أعضاء بالنسبة للجمعيات البلدية، و15 منبثقين عن بلديتين على الأقل بالنسبة للجمعيات الولائية، و21 منبثقين عن 3 ولايات على الأقل بالنسبة للجمعيات ما بين الولايات، و25 بالنسبة للجمعيات الوطنية منبثقين عن 12 ولاية على الأقل (المادة 06).

يخضع تأسيس الجمعية إلى تصريح تأسيسي وإلى تسليم وصل تسجيل، هذا التصريح يودع لدى المجلس الشعبي البلدي بالنسبة للجمعيات البلدية، وعلى مستوى الولاية بالنسبة للجمعيات الولائية، ولدى الوزارة المكلفة بالداخلية بالنسبة للجمعيات الوطنية أو ما بين الولايات (المادة 72).

يجب أن يودع التصريح مرفقا بكل الوثائق التأسيسية من طرف الهيئة التنفيذية للجمعية، ممثلة في شخص رئيس الجمعية أو ممثله المؤهل قانونا مقابل وصل إيداع تسلمه وجوبا الإدارة المعنية مباشرة بعد تدقيق الحضور لوثائق الملف، ويمنح أجل أقصاه 30 يوما ابتداء من تاريخ إيداع التصريح للبلدية، لإجراء دراسة مطابقة لأحكام القانون بالنسبة للجمعيات البلدية، و40 يوما للولاية بالنسبة للجمعيات الولائية، و45 يوما للوزارة بالنسبة للجمعيات بين الولايات، و60 يوما لوزارة الداخلية بالنسبة للجمعيات الوطنية، حيث يتعين على الإدارة خلال هذا الأجل أو عند انقضائه (المادة 08) تسليم الجمعية وصل تسجيل ذي قيمة اعتماد أو اتخاذ قرار بالرفض.

في حالة القبول يعد من الجهة المختصة وصل تسجيل، وفي حالة الرفض تقديم وصل تسجيل ويجب أن يكون الرفض معللاً بعدم احترام هذا القانون، وللجمعية في هذه الحالة أجل (3 شهور) لرفع دعوى الإلغاء أمام المحكمة الإدارية المختصة إقليمياً (المادتان 09 و10)، إذا انقضى الأجل الممنوح للإدارة لدراسة المطابقة ولم يكن الرد فهذا يعد اعتماداً للجمعية، وعليها تسليم وصل تسجيل الجمعية (المادة 11).

كما يجب أن يرفق التصريح التأسيسي بملف يتكون من طلب تسجيل الجمعية موقع من طرف رئيسها أو ممثله المؤهل قانوناً، وقائمة بأسماء الأعضاء المؤسسين والهيئات التنفيذية، وحالتهم المدنية ووظائفهم وعناوين إقامتهم وتوقيعاتهم، والمستخرج رقم (03) من صحيفة السوابق القضائية لكل عضو من الأعضاء المؤسسين، ونسختان مطابقتان للأصل من القانون الأساسي، ومحضر الجمعية العامة التأسيسية محرر من قبل محضر قضائي، والوثائق الثبوتية لعنوان المقر (المادة 12).

ب- حقوق الجمعية: تكتسب الجمعية المعتمدة الشخصية المعنوية والأهلية المدنية بمجرد تأسيسها، ويمكنها حينئذ القيام بالتصرف لدى الغير ولدى الإدارات العمومية والثقافية، والقيام بالإجراءات أمام الجهات القضائية المختصة بسبب وقائع لها علاقة بهدف الجمعية ألحقت أضراراً بمصالح الجمعية أو المصالح الفردية أو الجماعية لأعضائها، إبرام العقود والاتفاقيات التي لها علاقة مع هدفها، القيام بكل نشاط شراكة مع السلطات العمومية له علاقة مع هدفها، اقتناء الأملاك المنقولة أو العقارية مجاناً أو بمقابل لممارسة أنشطتها كما ينص عليه قانونها الأساسي، الحصول على الهيئات والوصايا طبقاً للتشريع المعمول به.

يمكن للجمعية المعتمدة أن تتخرب في جمعيات أجنبية تشترك معها في الرسالة في ظل احترام القوانين والقيم الوطنية، وبعد إعلام الجهات والدوائر الوزارية المختصة التي تنظر في الأمر حسب الإجراءات المطلوبة (المادة 22)، كما يمكن للجمعية أن تتعاون مع نظيرتها الأجنبية التي تشترك معها في الرسالة بعد موافقة السلطات المعنية (المادة 23).

يمكن للجمعية في إطار التشريع الجاري به العمل تنظيم أيام دراسية وملتقيات وندوات أو أي نشاط مرتبط بنشاطها، كما يمكنها إصدار ونشر نشرات ومجلات ووثائق إعلامية ومطويات لها علاقة بهدفها، في ظل احترام الدستور والقيم والثوابت الوطنية والقوانين المعمول بها (المادة 24).

ج- واجبات الجمعية: يوجب قانون الجمعيات الجزائرية على الجمعيات التميز والاستقلالية عن الأحزاب السياسية ماليا وتنظيميا (المادة 13)، ومنع أي شخص طبيعي أو معنوي من التدخل في سيرها (المادة 16)، وإبلاغ السلطات العمومية على التعديلات التي تدخلها من خلال مؤتمراتها على قانونها الأساسي أو هيئاتها القيادية في أجل 30 يوما التي تلي المصادقة على القرارات المتخذة، والقيام بنشرها في يومية إعلامية واحدة على الأقل ذات توزيع وطني كشرط للاعتداد بها أمام الغير (المادة 18)، كما يجب عليها إبلاغ السلطات العمومية بنسخ عن محاضر اجتماعاتها وتقاريرها المالية والأدبية حسب الإجراءات القانونية (المادة 19)، وإلا تعرضت إلى عقوبات جزائية حسب القانون (المادة 20)، كما يجب عليها أن تكتب تأميناً لضمان الأخطار المالية المرتبطة بمسؤوليتها المادية (المادة 21).

وبعكس الآراء التي تذهب إلى أن اشتراط الجمعية لممارسة الشعائر الدينية، يعد شكلا من أشكال التضييق أو التشديد، فإنه في تقدير الباحث ليس في اشتراطها ما يعاب، فإننا نعيش عصر التنظيم في كل شيء، ومنها التنظيم في الشأن الديني، فإذا استبعدنا الأسلوب الفوضوي في الممارسة الدينية، لمنافاته منطق العصر والنظام والقانون، فلم يبق سوى أسلوب التنظيم عن طريق جمعيات دينية، الذي هو في صالح فئة غير المسلمين في الجزائر، إذ يفتح لهم المجال لتكوين الجمعيات الدينية المختلفة، والدفاع عن حقوقهم أمام السلطات المختلفة في إطار منظم من جهة، ويمكن الدولة من معرفة المشرفين على أماكن العبادة، والمشرف على تنظيم ممارسة الشعائر الدينية فيها من جهة أخرى.

أضف إلى ذلك أن هذا الأسلوب هو الذي يحقق مبدأ المساواة بين المواطنين، وهو المبدأ الذي عملت السلطات الجزائرية على تجسيده، بحيث أنها قبل أن تفرض هذا الشرط على غير المسلمين فقد فرضته كذلك بالنسبة لممارسة الشعائر الدينية للمسلمين، فإن عملية بناء المساجد في الجزائر غالباً ما تتم عن طريق جمعيات دينية يتم إنشاؤها بالكيفية نفسها التي تنشأ بها الجمعية الدينية لغير المسلمين، زيادة على أن تنظيم ممارسة الشعائر الدينية من طرف جمعيات هو المعمول به في سائر الدول، ومنها الدول الغربية فرنسا وألمانيا وغيرها¹.

البند الثاني

الآليات التنظيمية لإقامة التظاهرات الدينية لغير المسلمين.

إن الممارسة الدينية لغير المسلمين قد لا تتوقف عند ممارسة العبادات أو الطقوس الدينية على مستوى دور العبادة الخاصة بهم فقط، بل يمكن أن تمتد إلى تنظيم التظاهرات الدينية والاجتماعية التي تحضر فيها الرموز الدينية المختلفة، وهذه التظاهرات قد تنظم داخل البنايات والهياكل الخاصة بهم، كما قد تنظم في الفضاءات العامة، كالشوارع والساحات، وغيرها من المرافق، مما يطرح السؤال حول ضوابط إقامة مثل هذه التظاهرات في الفقه الإسلامي (أولاً)، والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- ضوابط إقامة التظاهرات الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي: لا خلاف بين الفقهاء المسلمين حول حق غير المسلمين في إقامة التظاهرات الدينية المختلفة، من الاحتفال بالأعياد والمناسبات، إذا كان ذلك داخل البنايات والهياكل الدينية الخاصة بهم، فلمهم أن يمارسوا فيها هذه الأنشطة، وقيموا هذه التظاهرات بكل حرية ولا يطالبون في ذلك

¹-انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص. ص 229-230.

سوى باحترام أحكام القوانين، سواء القوانين التنظيمية التي تحدد إجراءات إقامة مثل هذه التظاهرات، أو القوانين الأخرى الحاكمة لعلاقتهم بالمجتمع والدولة.

أما ما وقع فيه الخلاف فهو مدى حقهم في الإعلان بهذه التظاهرات وإظهار رموزهم الدينية فيها خارج الفضاءات الخاصة بهم، مثل الشوارع العامة والساحات العمومية وما إليها؟ هذا الموضوع بحثه الفقهاء المسلمون قديما وحديثا وانقسمت مواقفهم حوله إلى مذهبين اثنين:

- **المذهب الأول:** هو مذهب المنع، وتتبناه أغلب المدارس الفقهية السنية الكبرى كالحنفية، والحنابلة، والشافعية، مع بعض التباين بينهم في بعض التفاصيل والجزئيات، فقد فرقت الحنفية في الحكم بين إعلان غير المسلمين لشعائهم وتظاهراتهم الدينية في الأمصار التابعة للمسلمين، وإعلانهم في الأمصار التي ليست للمسلمين، فقالو بعدم جواز الإعلان في الأولى وجوازه في الثانية¹، ولم يفرق الحنابلة بين الأمصار وذهبوا إلى منع غير المسلمين من إظهار رموزهم الدينية كالصلبان والنواقيس وغيرها²، ووافق الشافعية الحنابلة على منع غير المسلمين من إظهار الصلبان وضرب النواقيس في أمصار المسلمين ولكنهم خالفوه في حكم إظهارها في القرى التي يستقلون بها فذهبوا إلى جواز ذلك³.

- **المذهب الثاني:** هو مذهب التفويض لولي الأمر، فعلى خلاف الرأي المانع الذي ساد عند المذاهب الفقهية قديما، بدأ في التبلور مذهب جديد يتشكل من عديد الباحثين والفقهاء المعاصرين من أمثال عبد الكريم زيدان وغيره، ويرى بأنه ليس هناك نص قطعي مانع من إعلان غير المسلمين لشعائهم وتظاهراتهم ورموزهم الدينية في أمصار المسلمين ولا في غيرها، وأن الأمر في الوقت الحالي يعود إلى الحاكم الذي يملك السلطة التقديرية في

¹ انظر: علاء الدين بن مسعود أبو بكر الكاساني، ج9، مصدر سابق، ص449.

² انظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ج3، مصدر سابق، ص134.

³ انظر: شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، ج4، مصدر سابق، ص341.

الترخيص أو عدم الترخيص لهم بذلك بناء على تقديره للمصالح والمفاسد، وأن الموقف الفقهي القائل بالمنع لا مستند له سوى مراعاة المصلحة التي اقتضت في ذلك الزمان المنع خوفا من حدوث الفتنة والاضطراب، وليس منصبا على الشعائر الدينية في حد ذاتها، بدليل أن بعضهم أباح لغير المسلمين إظهار شعائرهم ورموزهم الدينية في القرى التي يستقلون بسكناها دون المسلمين¹.

ولم يكتف هذا المذهب بالاحتجاج بالقواعد الأصولية، بل استند كذلك على التجربة التاريخية الإسلامية، إذ أوردت كثيرا من كتب التاريخ ما يفيد أن الدولة الإسلامية في مراحل سالفة، كانت تتعامل إيجابيا مع رغبة غير المسلمين في الإعلان عن شعائرهم ورموزهم الدينية في مختلف المناسبات.

ومما أوردته تلك الكتب أن عددا من أمراء وخلفاء المسلمين وعبر فترات مختلفة، قد أعطوا العهود لغير المسلمين على احترام رغبتهم في الإعلان عن شعائرهم ورموزهم الدينية، فقد أعطى خالد بن الوليد العهد لأهل عانات على أن "لهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات، وأن يخرجوا صلبانهم في أعيادهم"²، واستجاب أبي عبيدة ابن الجراح لطلب أهل الشام ورخص لهم عندما قالوا له: "اجعل لنا يوما في السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات، وهو يوم عيدنا الأكبر"³، وتنتقل كتابات أخرى أن المسلمين كانوا يشاركون غير المسلمين في هذه الاحتفالات في عدد من العواصم والحوضر الإسلامية الكبيرة، على غرار بغداد ومصر وبيت المقدس، ولم تقتصر هذه المشاركة على العامة بل شملت حتى الرسميين من الخلفاء والأمراء والولاة⁴.

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. 99-100.

² - انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، مرجع سابق، ص. 146.

³ - انظر: المرجع نفسه، ص. 138.

⁴ - انظر: نريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996م، ص. 167-168.

هذه الروايات والوقائع تشير بأن المقاربة السياسية كانت على خلاف المقاربة الفقهية في التعامل مع حق غير المسلمين في إحياء الأعياد والمناسبات الدينية، وترجح كفة المذهب القائل بأن حق غير المسلمين في إحياء الأعياد والمناسبات وإظهار الرموز الدينية هو من باب السياسة الشرعية، التي يفوض تقديرها واتخاذ القرار فيها للحاكم المسلم وليس فيها أي منع أو حرمة لذاتها.

ثانياً- ضوابط إقامة التظاهرات الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري: تشترط المادة

08 من الأمر 03-06 في تنظيم التظاهرات الدينية لغير المسلمين، أن تتم داخل بنايات وتكون عامة وتخضع للتصريح المسبق، وتحيل في شروط وكيفيات تطبيق ذلك على التنظيم وبالرجوع إلى أحكام المرسوم التنفيذي رقم 07-135 نقف على المعنى المراد بالتظاهرات الدينية في مفهوم التشريع الجزائري، وعلى الإجراءات المطلوبة في تنظيمها، حيث أوضحت المادة الثانية (02) منه، أن المراد بالتظاهرة الدينية هو تجمع مؤقت لأشخاص تنظمه جمعيات ذات طابع ديني في بنايات مفتوحة لعموم الناس

وتشترط المادة 03 من المرسوم نفسه في تنظيم التظاهرات الدينية، أن تخضع للتصريح المسبق للوالي الذي يقع في نطاق سلطته النشاط المزمع القيام به، وطبقاً للمادة 03 من المرسوم السابق فإن طلب التصريح المسبق يجب أن يقدم إلى الوالي 05 أيام على الأقل قبل التاريخ المقرر لانعقاد التظاهرة، ويجب أن يتضمن مجموعة من البيانات منها: ذكر أسماء وألقاب وعناوين وإقامة المنظمين الرئيسيين، ضرورة أن يكون التصريح ممضياً من طرف ثلاثة أشخاص من بينهم يتمتعون بحقوقهم المدنية، تبيان الهدف من التظاهرة، تسمية مقر الجمعية أو الجمعيات المنظمة، تبيان مكان انعقاد التظاهرة، العدد المحتمل للمشاركين فيها، الوسائل المقررة لضمان حسن سيرها من بدايتها إلى غاية افتراق المشاركين، يوقع رئيس كل جمعية أو ممثلها القانوني على هذه البيانات.

ويترتب على تقديم التصريح وفق الشروط القانونية المنصوص عليها في المادة 03 من المرسوم، تسليم وصل يتم إظهاره من قبل المنظمين عند أي طلب من السلطات المدنية أو الأمنية، يتضمن البيانات الواردة في طلب التصريح من الأسماء والألقاب وعناوين المنظمين، وأرقام وبطاقات من قاموا بطلب التصريح، وهدف التظاهرة ومكان انعقادها والعدد المحتمل لحضورها، وغيرها من البيانات.

وطبقاً لنص المادتين 05 و06 من المرسوم التنفيذي، فإنه يكون للوالي خلال 48 ساعة من إيداع التصريح سلطة طلب تغيير مكان التظاهرة إلى مكان آخر تتوفر فيه الضمانات اللازمة لحسن سيرها، من حيث النظافة والأمن والسكينة العامة، كما يمكن للوالي حسب ما جاء في المادة 06 منع كل تظاهرة تشكل خطراً كبيراً على حفظ النظام ويشعر المنظمين بذلك.

ويختلف الفقه في تقييم هذا الاجراء فيذهب الباحث عبد الحفيظ ميلاط إلى أنه يخالف حق السرية الذي جاءت به المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية¹، بينما ينظر إليه الباحث شاشو نور الدين من زاوية إيجابية، إذ يرى بأن تبني المشرع الجزائري لمصطلح التصريح المسبق عوض الترخيص، يعطي نوعاً من الحرية يسمح بإبلاغ السلطات بالتظاهر دون انتظار رد منها، عكس الترخيص الذي يفرض صدور قرار من السلطات يسمح بممارسة الشعائر، وبالتالي يشكل قيوداً خطيرة على حرية الأفراد².

وفي السياق نفسه يأتي تقييم الباحثين عمر رزقي وبولطيف سليمة اللذين يذهبان إلى أن اشتراط التصريح لا يتعارض مع حرية ممارسة الشعائر الدينية، وإنما الغرض منه هو حماية الجزائريين غير المسلمين، وكذا حفظ الأمن والنظام، وهو الإجراء الذي نجده مطبقاً

¹ - انظر: عبد الحفيظ ميلاط، مرجع سابق، ص 442.

² - انظر: نور الدين شاشور، مرجع سابق، ص 55.

على تظاهرات الدين الإسلامي التي تخضع لأحكام القانون رقم 28-09 المتعلق بالاجتماعات والمظاهرات العمومية¹.

والذي يبدو أن إجراء التصريح فيه من الإيجابيات أكثر مما فيه من السلبيات، فهو بالنسبة للدولة يمثل الحد الأدنى مما يمكن أن يطلب في إقامة مثل هذه التظاهرات، إن لم يكن ذلك من منطلق ضمان التزامه بالقانون، فمن أجل القيام بواجب حماية النشاط والقائمين عليه على الأقل، إضافة إلى أنه بالنسبة للقائمين على مثل هذه التظاهرات تعبير عن الشفافية وحسن النية، وثقة في مؤسسات الدولة، والبعد عن النشاط السري المغذي للريبة والشك في غالب الأحيان، فمن أراد أن يمارس حقه في التعبير عن المعتقد فليمارسه تحت مظلة القانون وعلمه حتى ينال الحماية، إذ لا يمكن أن يحمي القانون نشاطا لا يعرف مكانه أو موضوعه².

الفرع الثاني

جرائم الممارسة الدينية لغير المسلمين.

يقصد بها تلك السلوكات المحظورة بمناسبة الممارسة الدينية، وإذا كانت النظم والقوانين تختلف في تحديد هذه التصرفات، كما تختلف في نوعية وطبيعة الجزاءات التي تفرضها على إتيانها، فإنها تتفق في كونها كلها تقرن هذه التصرفات بجزاءات تصل في بعضها إلى العقوبات البدنية السالبة للحرية، أو العقوبات المالية متمثلة في الغرامات المختلفة، أو الترحيل والإبعاد، أو غيرها من العقوبات الشديدة، ولأن هذه الممارسات أو السلوكات متنوعة ومختلفة، منها ما يمس بالأديان والمعتقدات والمقدسات عموما، ومنها ما

¹ - انظر: عمر رزقي، مرجع سابق، ص 219.

- سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص 231.

² - انظر: سعاد بن جيلالي، مرجع سابق، ص 67.

يمس بالدول والمجتمعات، فإن كل نوع يحتاج إلى بحث مستقل؛ الجرائم الماسة بحرمة الدين والمعتقد (البند الأول)، والجرائم الماسة بسلطة الدولة (البند الثاني).

البند الأول

الجرائم الماسة بحرمة الدين وحرية المعتقد.

هناك أفعال وتصرفات، نقف على حضرها ومنعها، على غير المسلمين، في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، بمناسبة قيامهم بالممارسة الدينية، ويمكن اعتبارها جرائم ماسة بحرمة الدين وحرية المعتقد، يتعلق الأمر بجريمة الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان (أولاً) وجريمة تحريض المسلم على تغيير دينه (ثانياً).

أولاً- جريمة الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان: من الأفعال والتصرفات المجرمة بمناسبة القيام بالممارسة الدينية عند غير المسلمين، الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان، وفيما يأتي نقف على أحكامها في الفقه الإسلامي (01)، والتشريع الجزائري (02).

01- جريمة الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان في الفقه الإسلامي: إن حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين تقوم على ركيزة أساسية هي احترام حرية الغير وعدم التعرض لمعتقداته وقناعاته، وانطلاقاً من هذا الأساس، فلا يجوز لغير المسلمين أن يسيئوا أثناء ممارسة شعائرهم إلى شركائهم في الوطن من أهل الأديان الأخرى وخاصة الأغلبية من المسلمين، بالطعن في دينهم والإساءة إلى رموزهم ومقدساتهم، وإذا فعلوا ذلك فإنهم يكونون قد أخلوا بالنظام العام، وبالعقد الاجتماعي والنظام القانوني السائد في المجتمع، وهو ما يضعهم تحت طائلة المسؤولية القانونية¹، وتأخذ أفعال الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان

¹ انظر: فوزية فتسي، مرجع سابق، ص. 95-96.

التي يمكن أن تصدر من غير المسلمين أشكالاً متعددة قولية وفعلية منها: فعل السب، وتدنيس المقدسات¹.

يتمثل فعل السب في سب الله عز وجل أو سب النبي صلى الله عليه وسلم، أو سب أنبياء الله عز وجل، فكل تلك الأفعال تتفق كلمة الفقهاء المسلمين على أنها تشكل جرائم خطيرة تخل بالنظام العام للدولة الإسلامية، وفي شجبها وإنكارها جاء قوله تعالى: "وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخَوْضُ نَوْلَعُ قُلْ أَلِللّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَدِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ" (سورة التوبة، الآيتان 65-66).

ويتمثل فعل التدنيس في الإساءة إلى المصحف الشريف وإلقائه في القاذورات، أو تدنيس المساجد والاعتداء على حرمتها، السخرية من أحكام الدين الثابتة أو الطعن فيها، الإساءة إلى زوجات النبي صلى الله عليه وسلم أمهات المؤمنين وآل بيته وأصحابه أجمعين. فكل تلك الأفعال والتصرفات تشكل إخلالاً بالنظام العام وجرائم اعتداء على شعور المسلمين تستوجب الملاحقة الشرعية.

وقد بحث الفقهاء المسلمون موضوع آثار هذه الجرائم على مرتكبها من حيث علاقته بالمجتمع المسلم والدولة الإسلامية، ومن حيث العقوبة التي ستطبق عليه، وأنتجوا في ذلك مجموعة من الآراء والمواقف يمكن إدراجها في اتجاهين اثنين على النحو الآتي²:

الاتجاه الأول؛ ويضم جمهور أئمة المذاهب الإسلامية الكبرى، مالك والشافعي وأحمد، ويذهب إلى أن من ارتكب جريمة سب الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم من غير المسلمين الذين يعيشون في الدولة الإسلامية، فإنه ينتقض عهده، وتتقطع علاقته بالدولة الإسلامية، وتنفذ في حقه عقوبة القتل أو الإعدام، مستدلين بأدلة كثيرة من أبرزها:

¹ انظر: محمد بن عبد الله بن سهل بن ماضي العتبي، النظام العام للدولة الإسلامية، دار كنوز اشبيلية، د. د. س. ص. ص 294-295.

² انظر: أحمد باسم أبو دلال، الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص. ص 83-87.

- قوله تعالى: "وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ" (سورة التوبة، الآية 12)، فقد رأوا أن هذه الآية تدل على منع إعلان الطعن في مقدسات المسلمين، وترتب على من أظهر ذلك سواء بسبب أو شتم أو غيرها انتقاض العهد، ووجوب المقاتلة¹.

- حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله؟ قال محمد بن سلمة أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال نعم قال: فأتاه، فقال: إن هذا -يعني النبي صلى الله عليه وسلم- قد عاننا وسألنا الصدقة، قال: وأيضا والله لتملته، قال فإننا اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير أمره، قال: "فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله"².

فقد رأوا في هذا الحديث دلالة على أن الذمي إذا سب النبي صلى الله عليه وسلم انتقض عهده، لأن كعب بن الأشرف كان يهودي من ساكنة المدينة وبينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم عهد، لكن لما طعن في النبي صلى الله عليه وسلم وانتقص من قدره، أمر بقتله³.

الاتجاه الثاني يمثله الحنفية، ويذهب إلى أن من أساء إلى الله ورسوله بالسب أو الشتم من غير المسلمين فإنه يعزر، أي يعاقب بعقوبة يقدرها الحاكم لكنه لا ينتقض عهده، ولا تنتهي علاقته بالمجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، ولا توقع عليه عقوبة القتل أو الإعدام⁴، واستدلوا لذلك بمجموعة من النصوص من بينها:

- عن عائشة رضي الله عنها دخل رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: "السام عليكم (أي الموت) ففهمتها فقلت: وعليكم السام واللعنة، قالت، فقال النبي

¹- انظر: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ج4، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م، ص. ص274-275.

²- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الكذب في الحرب، حديث رقم 3031، مصدر سابق، ص746.

³- انظر: أحمد باسم أبو دلال، مرجع سابق، ص78.

⁴- انظر: علاء الدين بن مسعود أبو بكر الكاساني، ج9، مصدر سابق، ص. ص447-448.

صلى الله عليه وسلم: "مهلا يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله، فقلت، يا رسول الله، أولم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد قلت وعليكم"¹.

ووجه الدلالة من هذا الحديث عندهم كما بينها الكاساني، هي أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أبقى لهم الذمة ولم ينزعها منهم، لأنها أعطيت لهم على أصل كفرهم، وبالتالي فهي لا تنتقض بزيادة كفرهم².

وبغض النظر عن الاعتراضات والردود والمناقشات، وسواء ترجح الاتجاه الأول أو الثاني، فإن القدر الثابت فقهيًا أن مقدسات المسلمين واجبة الاحترام على غير المسلمين، فلا يجوز لهم بمناسبة حركتهم داخل المجتمع الإسلامي الإساءة إليها³.

02- جريمة الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان في التشريع الجزائري: جاء التشريع

الجزائري منسجما تماما مع الفقه الإسلامي في موضوع ربط حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين بضرورة احترام الإسلام وباقي الأديان، فإذا كانت دساتير الجزائر المختلفة من 63 إلى 96، ربما قد اعتبرت الأمر بديهي ومعلوم بالضرورة ولا حاجة للتصحيح عليه في صلب الدستور، فلم تنص على ضرورة تقييد الممارسة الدينية لغير المسلمين بالنظام العام أو الآداب العامة أو حقوق وحرّيات الآخرين، فإن القوانين الخاصة قد تكفلت بالموضوع، وجاءت صريحة في التصحيح على ذلك في العديد من موادها وأحكامها⁴.

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، حديث رقم 6024، مصدر سابق، ص 1510.

² - انظر: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ج 9، مصدر سابق، ص. ص 447-448.

³ - انظر: الطاهر بن أحمد، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني دراسة مقارنة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الشريعة والقانون، قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 4130-1431هـ / 2009-2010م، ص 132.

⁴ - انظر: لخضر بن ناصر عائشة، حق غير المسلمين في ممارسة الشعائر الدينية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 1432-1433هـ / 2011-2012م، ص 95.

فمن خلال استقراء مواد قانون العقوبات وتتبع أحكامه يمكن الوقوف على كثير من الأحكام التي تعد قيوداً على الممارسة الدينية لغير المسلمين، فقد منع هذا القانون في المادة 160 منه التعرض للمقدسات الإسلامية بالسب أو الشتم أو الإهانة، سواء في حق النبي صلى الله عليه وسلم أو باقي الأنبياء المنصوص عليهم في القرآن الكريم، كما منع في المادة 144 مكرر الاستهزاء بالشعائر الدينية أو بالمعلوم من الدين بالضرورة، ولا يحتاج مصطلح الشعائر الدينية هنا إلى تفسير فهو واضح في أنه يعني أركان الإسلام الخمس المعروفة¹، كما جرم في المادة 160 مكرر التعدي على المباني المخصصة للعبادة، و في المادة 150 انتهاك حرمة القبور، وغيرها من الأعمال والتصرفات الماسة بالرموز والشعائر الدينية، سواء للمسلمين أو لغيرهم من أهل الأديان والملل الأخرى.

ومن خلال تتبع أحكام قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، كذلك نجد أن أحكامه جاءت ناطقة بالضوابط المطلوب مراعاتها في الممارسة الدينية لغير المسلمين كي لا تمس بقيم المجتمع ومصالحه المقررة والمحمية قانوناً، فقد اشترطت المادة 02 من الأمر 03-06 أن تكون الممارسة الدينية لغير المسلمين في إطار احترام النظام العام والآداب العامة وحقوق وحرريات الآخرين.

ولا يخفى أن احترام المقدسات الإسلامية ومراعاة قيم المجتمع والشعور العام، إلى جانب احترام المنظومة القانونية السائدة في البلد، تشكل العناصر الأساسية والجوهرية في مفهوم النظام العام والآداب العامة وحقوق وحرريات الآخرين².

ثانياً- جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه: تتعدد الآراء وتختلف المواقف الفقهية والسياسية والتشريعية في المجتمعات الإسلامية، حول مدى حق غير المسلمين في الدعوة إلى أديانهم والتبشير بها في المجتمعات الإسلامية، بين من يقر بشرعيتها وبين من يجرمها

¹ - انظر: لخضر بن ناصر عائشة، مرجع سابق، ص 96.

² - انظر: لخضر بن ناصر عائشة، مرجع سابق، ص. ص 67-96.

ويعتبرها قيذا على حرية الممارسة الدينية، خاصة مع عدم إدراج الصكوك والاتفاقيات الدولية الرئيسية لحقوق الإنسان الدعوة إلى الدين أو التبشير به، ضمن عناصر الحرية الدينية التي ينبغي أن تكون مضمونة لأهل الأديان المختلفة، وهو ما يدفعنا إلى البحث في الموقف منها في الفقه الإسلامي (01) والتشريع الجزائري (02).

01- جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه في الفقه الإسلامي: إذا كانت فكرة حرية الدعوة إلى الدين، لا تثير إشكالا كبيرا في المجتمعات العلمانية، التي تفصل بين الدين والدولة، ولو في الظاهر على الأقل، وتقف على مسافة واحدة من جميع الأديان، ولا يهملها أن يمتد دين على حساب دين آخر في المجتمع، فإنها في المجتمعات التي تعتبر الدين مقوما أساسيا من مقومات الدولة تثير إشكالات متعددة، تجعلها غريبة أو مرفوضة، إذ يصعب تقبل فكرة السماح لأهل ديانة أخرى غير الديانة السائدة في البلد بالدعوة إلى دينهم، ما يجعله يزاحم الديانة الرسمية، ويتمدد على حسابها.

وباعتبار المجتمع الإسلامي من المجتمعات التي -كانت ولا تزال- تعتبر الدين مقوما أساسيا في قيامها ووجودها واستمرارها، فإن الرأي السائد في الفقه الإسلامي القديم والحديث هو عدم جواز دعوة غير المسلمين لأديانهم والتبشير بها في المجتمع الإسلامي، ولم يخالف في ذلك ويذهب إلى الجواز إلا بعض الفقهاء والباحثين في العصر الحديث، وهما الاتجاهان اللذان سنحاول التعريف بطروحاتهما فيما يأتي:

فالإتجاه المانع؛ يتكون من المدارس الفقهية الإسلامية الكبرى من المالكية والحنابلة والحنفية، إلى جانب الطيف الواسع من الفقهاء المعاصرين، ويذهب إلى أنه لا يجوز لغير المسلمين، أن يستغلوا وجود حق حرية التعليم والتعبير والاجتماع وغيرها من الحقوق التي

يتمتعون بها داخل البلدان الإسلامية، للقيام بحملات دعوة وتبشير داخل هذه المجتمعات، والترويج لعقائدهم وأديانهم قصد نشرها، واستقطاب الناس للإيمان بها واعتناقها¹.

كما اعتبر أنه من الخطأ الفاحش أن تسمح دولة الإسلام لمن يسمون أنفسهم مبشرين من النصارى أو غيرهم ليدعوا الناس إلى دينهم في دار الإسلام²، لأنه نشاط لا يهدف إلى إزالة الحواجز أمام الناس، كي يختاروا عقائدهم بحرية، ويمارسوا تعاليم دينهم دون إكراه أو مضايقات، وإنما يرمي إلى التأثير على الناس عن طريق التحايل والإغراء، من أجل الإضرار بالمجتمعات الإسلامية، عن طريق تشويه دينها وصرف أهلها عنه وضرب وحدتها وخدمة مخططات أعدائها³.

زيادة على هذا، فإن الاطلاع على المصادر المؤسسة للديانتين اليهودية والمسيحية متمثلة في أسفار العهد القديم والأنجيل المختلفة، يفضي إلى نتيجة وهي أن هاتين الديانتين قاصرتان على أهليهما وليس فيهما ما يدل على التبشير بهما لغير أبنائهما، وإن التبشير الديني ثقافة دخيلة عليهما حيث ظهرت في أزمنة متأخرة من أجل الأهداف المنوه بها والمشار إليها سابقاً⁴.

والدليل على ذلك الأنشطة التبشيرية تتم -غالبا- بدعم ورعاية دول وحكومات، على غرار الفاتيكان وغيره، بحيث تعقد له الملتقيات، وترصد له الميزانيات، وترسم له الاستراتيجيات، التي تمكن من اختراق المجتمعات الإسلامية، وتقويض الأسس التي تقوم

¹ - انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. ص 101-102.

- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 45.

² - انظر: عبد الله بن إبراهيم الطريقي، مرجع سابق، ص 179 وما بعدها.

³ - انظر: محمد زين العابدين محمد الطشو، التبشير في العالم الإسلامي أهدافه وآثاره، رسالة العالمية الدكتوراه، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مصر، 1407هـ-1987م، ص 106.

⁴ - انظر: محمد زين العابدين محمد الطشو، مرجع سابق، ص. ص 02-12.

عليها، وهذا الهدف يخرجها عن الحرية الدينية، ويصنفه في خانة الأعمال والأنشطة السياسية والاستخباراتية المحظورة¹.

وتختلف آراء الاتجاه المجرم للنشاط التبشيري في عقوبة من يقوم به على مذهبين؛ مذهب انتقاص العهد، ومذهب التعزير، فبالنسبة لمذهب انتقاص العهد، يذهب طيف منه إلى أن من ممارسة التبشير والدعوة إلى العقائد المخالفة بين المسلمين جريمة ناقضة للعهد ومن يرتكبها ينتقض عهده، وتذهب إلى هذا الاتجاه مدرستان كبيرتان هما:

- الحنابلة مطلقاً في الراجح من رواياتهم²، حيث يذهب ابن القيم، إلى أن غير المسلمين الذين يطعنون في الإسلام، ينتقض عهدهم، ويحل قتالهم، لدخولهم تحت قوله تعالى: "وَإِنْ نَكُثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ" (سورة التوبة، الآية 12)³.

-والشافعية في حال شرط عليهم المسلمون ذلك في العقد⁴.

وبالنسبة لمذهب التعزير، فيذهب إلى أن ارتكاب جريمة التبشير الديني والدعوة إلى العقائد المخالفة للإسلام بين المسلمين، يترتب عليها العقوبة التعزيرية من الحاكم أو ولي الأمر الذي له السلطة التقديرية، في تحديد نوعها وتطورها ومدتها طبقاً لجسامة الجرم المقترف، وتميل إلى هذه المقاربة مدرستان هما: المدرسة الحنفية⁵، التي تحصر العقوبة في

¹ - انظر: سعيد عليوان، الحرية الدينية في الإسلام، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ج2، ع7، 1429هـ-2008م، ص426 وما بعدها.

² - انظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ج3، مصدر سابق، ص134.

³ - شمس الدين بن أبي بكر أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: أبي براء يوسف بن أحمد البكري وأبي أحمد شاكرين توفيق الغاروري، مج1، ط1، دار رمادي، 1418هـ-1997م، ص. ص1380-1381.

⁴ - انظر: شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، ج4، مصدر سابق، ص341.

⁵ - انظر: محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ج6، طبعة خاصة، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 1423هـ-2003م، ص. ص345-346.

التعزيز في كل الأحوال، والمدرسة الشافعية التي تقول به في حالة عدم الاشتراط عليهم ذلك¹.

ومجال العقوبة التعزيرية في هذا الأمر واسع رحب يبدأ من الوعظ والإرشاد، ويشمل الغرامة المادية ويصل إلى العقوبات الجسدية بالضرب أو الحبس أو الإعدام².

أما الاتجاه المجيز؛ فهو الاتجاه الذي يذهب إلى إمكانية جواز قيام غير المسلمين بالدعوة إلى دينهم في البلدان الإسلامية، بشروط وضوابط معينة، تتفاوت من باحث لآخر، كما سيتبين لاحقاً، ويمكن رد الجذور الأولى لهذا الاتجاه، إلى الفقيه الحنفي ابن عابدين، الذي سمح لغير المسلم بالدعوة إلى دينه بما يعتقد، ومنع عليه الدعوة بما لا يعتقد، وكذلك لما نسب ابن حزم إلى الإمام مالك من أن الكتابي له الحديث في ديننا بما لا ينافي أصل الرسالة³.

أما في الفقه الإسلامي المعاصر، فهناك الكثير من الفقهاء والباحثين الذين يميلون إلى هذا الاتجاه، منهم إسماعيل الفاروقي، إذ اعتبر أن حق غير المسلم في الدعوة إلى دينه متضمنة في حق المسلم في الدعوة إلى دينه، لأنه عندما يعرض المسلم دينه أمام غير المسلم ويدافع عنه، فإنه لا يتيح لغير المسلم فرصة عرض دينه والدفاع عنه فحسب بل يحتم عليه القيام بذلك.

يعتقد الفاروقي أن المسلم على وعي تام وقناعة راسخة بما يحمل من عقائد، وهو قادر على الدفاع عنها، سواء بنفسه أو بالاستعانة بعلمائه، وعليه فهي مواجهة إيجابية بالنسبة إليه، إذ تمكنه من دحض الشبهات، وتقنيده المغالطات، أما أسلوب حجب المسلم وعزله عن

¹ انظر: شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، ج4، مصدر سابق، ص341.

² انظر: محمد بن عبد الله بن سهل بن ماضي العتيبي، النظام العام للدولة الإسلامية، دراسة تأصيلية مقارنة، ط1، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1430هـ، ص. ص303-305.

³ انظر: علي بن أحمد أبو محمد ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق: سليمان عبد الغفار البنداوي، ج5، رقم المسألة 941، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1425هـ-2003م، ص. ص375-376.

مناخ الحوار والمناظرة الدينية بذريعة الخوف على إيمانه وعقيدته، فهو أسلوب الضعفاء وهو غير مضمون العواقب، إذ لم يعد مجدياً في عصر الاتصالات والمعلومات.

ويستند اسماعيل الفاروقي في تبنيه لهذا الرأي، على الخطاب القرآني، الذي كان في غاية الانفتاح على الأديان والعقائد، حيث عرض آراءها، ومعتقداتها وانتقاداتها لكتب ورسالات الأنبياء والرسول، وناقشها ورد عليها بالحكمة والبرهان.

غير أن الفاروقي، لم يترك حق غير المسلمين، في الدعوة إلى أديانهم، في الدولة الإسلامية على عواهنه، منفلتاً من كل قيد، بل يرى أن ممارسته ينبغي أن تكون في إطار الضوابط التي تحافظ على العيش المشترك داخل الدولة، والتي ينبغي أن يخضع لها جميع المواطنين دون تمييز، والتي تستطيع الدولة إرغام الجميع على الوقوف عند حدودها، وتتمثل هذه الضوابط أساساً في عدم خروج الناس عن حدود الأدب، إلى السب والشتم وخيانة الأمة والدولة، والبعد عن الأساليب غير المشروعة، مثل الإكراه والإغراء وغيرها¹، وهو الرأي الذي يشترك معه فيه فهمي هويدي² وعبد المجيد النجار³، وغيرهما من الباحثين المعاصرين.

02- جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه في التشريع الجزائري: تناول التشريع

الجزائري نوعاً آخر من أنواع الجرائم الماسة بحرية الدين والمعتقد، يتمثل في جريمة تحريض المسلم على تغيير الديانة والردة عن الدين الأصلي (التبشير)، نتناول الأفعال والتصرفات التي تشكل ركنها المادي (أ)، والجزاء المقرر على ارتكابها (ب).

أ- عناصر جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه: نصت عليها المادة 11 من

الأمر 03-06، وتتمثل في التحريض والضغط أو استعمال وسائل الإغراء لحمل المسلم على

¹ انظر: إسماعيل الفاروقي، مرجع سابق، ص. ص 61-63.

² انظر: فهمي هويدي، مرجع سابق، ص. ص 173-174.

³ انظر: عبد المجيد النجار، الحرية الدينية أهدافها ومقاصدها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة 19، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص 22.

تغيير دينه، أو استعمال من أجل ذلك المؤسسات التعليمية أو التربوية أو الاستشفائية أو الاجتماعية أو الثقافية أو مؤسسات التكوين أو أي مؤسسة أخرى أو وسيلة مالية ما، أو القيام بإنتاج أو تخزين أو توزيع وثائق مطبوعة أو أشرطة سمعية بصرية أو دعاية أو وسيلة أخرى قصد زعزعة إيمان المسلم، ما يعني اشتراط القصد الجنائي في أعمال التحريض، القصد العام والقصد الخاص، هذا الأخير الذي يعني تغيير دين المسلم.

وهي المادة التي رأت فيها بعض القيادات الدينية لغير المسلمين في الجزائر، ومنهم أسقف الجزائر عبد الله غالب بدر أن قانون ممارسة الشعائر الدينية في الجزائر قد منع كل أشكال التبشير أو الدعوة إلى الدين¹، وهي القراءة التي ذهبت إليها حتى بعض الأبحاث والرسائل الجامعية التي رأى أصحابها في هذه المادة تعبيراً من المشرع الجزائري عن منع التبشير الديني بكل أنواعه وأشكاله ووسائله².

ويمكن القول إنه إذا كانت هذه القراءة ممكنة وربما راجحة، فإنها ليست القراءة الوحيدة لنص المادة 11 من قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، فإن استعمال التشريع الجزائري لمصطلح التحريض، في تعبيره عن تجريم الأعمال الهادفة إلى حمل المسلم على تغيير دينه، يفتح أفهامنا على قراءة أخرى، وهي أن التشريع الجزائري يميز بين الدعوة العفوية التي تأتي عرضاً عن طريق الكتابات العلمية والمحاضرات، وهذه تدخل في باب حرية الرأي والتعبير التي لا يطالها التجريم، وبين أعمال التبشير والتنصير المقصودة التي تخضع للتدبير والتخطيط والتنظيم، والتي تملئها مخططات سياسية تهدف إلى تحقيق الاختراق الديني وشق الصف الوطني، وهذه أعمال لا تقع خارج الحرية الدينية فحسب، بل تعد عملاً عدائياً تبيح كل النظم والقوانين تقييده وتجريمه والعقاب عليه.

¹ - انظر: حسان حويشة، تقرير عن حوار بدر غالب مع وكالة زينت، جريدة الشروق اليومي، الصادر بتاريخ 21 نوفمبر 2011م، الموقع الإلكتروني: echoroukonline.com، تاريخ الاطلاع: 2020/12/13م.

² - انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص 235.

- لخضر بن ناصر عائشة، مرجع سابق، ص 113.

ومن هذا يتجلى لكل باحث أو ملاحظ، أن المشرع الجزائري اتجه في تجريمه للوسيلة وليس الهدف، فهو لا يجرم تغيير الدين إن كان ذلك عن قناعة واختيار، وإنما يجرم الوسيلة التي فيها تحريض وإغراء، والتي تسلب من المسلم حرية الاختيار، وتجعله منساقا إلى تغيير الدين تحت تأثير عوامل الضغط والاكراه¹.

ما يستخلص من هذا أن المشرع الجزائري قد حاول في مكافحته لظاهرة التحريض على تغيير الدين، التصدي بالتجريم لجميع الأفعال والوسائل المستعملة في ذلك²، حتى يسد جميع المنافذ أمام المنصرين والذين يستعملون الأديان والعقائد كوسيلة لتحقيق أغراض سياسية.

ب- الجزاء المقرر في جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه: يختلف العقاب على اقتراف الجريمة السابقة حسب طبيعة الجاني، ففي حالة كون الجاني شخصا طبيعيا فإنه ودون الإخلال بعقوبات أشد يعاقب بالحبس من سنتين (02) إلى خمس (05) سنوات، والغرامة المالية من 500.000 دج إلى 1.000.000 د.ج، مع إمكانية التعرض لعقوبة المنع من الإقامة والطرده حسب أحكام المادة 14 من الأمر 06-03³.

وفي حالة كون الجاني شخصا معنويا فإنه تفرض عليه غرامة لا تقل عن أربع (04) مرات الحد الأقصى للغرامة المقررة للشخص الطبيعي، إضافة إلى عقوبة أخرى أو أكثر من بين العقوبات الآتية: مصادرة الوسائل والمعدات التي استعملت في ارتكاب الجريمة، المنع من ممارسة الشعائر الدينية أو أي نشاط ديني داخل المحل المعني، حل الشخص المعنوي حسب مقتضيات أحكام المادة 15⁴.

¹ انظر: سعاد بن جيلالي، مرجع سابق، ص 97.

² انظر: لخضر بن ناصر عائشة، مرجع سابق، ص 113.

³ المادة 14 من الأمر 06-03، مصدر سابق.

⁴ المادة 15 من الأمر 06-03، مصدر سابق.

وبخلاف القراءات التي تصف هذه الأحكام بالتضييق والشدة، يرى باحثون أنها تدل على وعي تام من المشرع الجزائري بالخلفيات والأهداف المشبوهة التي يهدف المنصرون إلى تحقيقها، وقد جاءت برأيهم تتناسب إلى حد ما مع خطورة الجريمة المرتكبة ومع مسعى ردع أصحابها¹.

وتكشف المقارنة العلمية بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في الموقف من حق غير المسلمين في الدعوة إلى دينهم عن علاقة تداخل بينهما، من حيث أن الفقه الإسلامي لم يحسم الأمر بالمنع مطلقاً، بل ترك من خلال الرأي المجيز السلطة التقديرية في ذلك للحاكم، الذي يمكنه أن ينظم هذا الحق سعة وضيقاً بحسب ما تمليه المصلحة.

أما التشريع الجزائري وإن لم يعبر عن رفضه للتبشير الديني برمته من حيث المبدأ، فقد حسم أمره وعبر عن رفضه لكل أشكال التبشير الديني القائمة على التحريض والإغراء الذي يستهدف تحويل المسلم عن دينه، ما يجعل موقفه يتحرك في دائرة السلطة التقديرية التي أعطاهها هذا الفقه للحاكم في الموضوع، ويظهر العلاقة بينهما وكأنها علاقة أصل بفرع وإن اقترب من الرأي القائل بالمنع في الفقه الإسلامي.

البند الثاني

الجرائم الماسة بسلطة الدولة.

هناك نوع من الأفعال والتصرفات، يمكن أن يقوم بها غير المسلمين بمناسبة الممارسة الدينية، تشكل جرائم ضد سلطة الدولة، تتمثل هذه الأفعال في ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافاً للتشريع (أولاً)، التحريض على التمرد والعصيان (ثانياً)، الحصول على الأموال دون ترخيص (ثالثاً).

¹ - انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص. ص 235-236.

أولاً- جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافاً للتشريع: من السلوكات والتصرفات التي يمكن أن توصف بالتجريم، بالنسبة لغير المسلمين، ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافاً للتشريع، وفيما يأتي نتناول أحكامها في الفقه الإسلامي (01) والتشريع الجزائري (02).

01- جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافاً للتشريع في الفقه

الإسلامي: ليس هناك معالجة مباشرة، ولا تنصيص خاص، على جريمة اسمها جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافاً للتشريع في الفقه الإسلامي، وإنما من يبحث في هذا الفقه يجده يدع غير المسلمين إلى احترام القوانين التي تسنها الدولة في المجتمعات الإسلامية باعتبارهم من رعاياها، بحكم عقد الذمة الذي يتمتعون به داخلها، والذي يمنحهم حق المواطنة، ما دامت هذه القوانين لا تمس بعقائدهم وحرمتهم الدينية¹.

ولا شك أن من بين تلك القوانين الترتيبات التي يضعها ولي الأمر لممارسة الحقوق والحريات، ومنها الترتيبات المتعلقة بممارسة الشعائر أو إقامة التظاهرات الدينية.

ولأن مجال الجرائم المتعلقة بمخالفة التشريع من المجالات المرنة والمتطورة باستمرار، لم يضع الفقه الإسلامي عقوبة محددة لها، وإنما أدرجها ضمن الجرائم ذات العقوبات التعزيرية، التي يعود للحاكم سلطة استحداثها وتكييفها وتقديرها وتحديد نوعها، في إطار الضوابط الشرعية المرعية التي توصي باحترام كرامة الإنسان، وعدم ترتب مفسدة أعظم، وعدم تعدي أثر العقوبة إلى غير الجاني، مراعاة تحقيق مقاصد الشريعة وغيرها من

¹ انظر: يوسف القرضاوي، إلزام غير المسلمين بقانون الدولة الإسلامية، موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي، www.al-karadawi.net، تاريخ النشر: 2013/10/03م، تاريخ الاطلاع: 2022/04/08م.

الضوابط¹، لا فرق في ذلك بين الجرائم المتعلقة بممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية وبين غيرها.

كما لم يفرق الفقه الإسلامي في العقوبة التعزيرية بين المسلم وغير المسلم، سواء الجرائم التي يرتكبها المسلمون أو تلك التي يرتكبها غير المسلمين، فكل عاقل ارتكب محظورا قانونيا غير منصوص على عقوبته يقع تحت طائلة العقوبة التعزيرية، بغض النظر عن معتقده سواء كان مسلما أم غير مسلم².

02- جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع في التشريع

الجزائري: تناولت المادة 13 من الأمر 06-03 هذه الجرائم، وحددت عناصرها (أ)، وبينت ما يترتب على ارتكابها من جزاء (ب).

أ- عناصر جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع: وتتمثل في ممارسة الشعائر الدينية خلافا لأحكام المادتين 05 و 07 من الأمر 03/06، أو تنظيم تظاهرة دينية خلافا لأحكام المادة 08 من الأمر نفسه، أو تأدية خطبة داخل البنايات المعدة لممارسة الشعائر الدينية، دون أن يكون تعيين أو اعتماد أو ترخيص من طرف السلطة الدينية المختصة، المعتمدة في التراب الوطني، وكذا من قبل السلطات الجزائرية المختصة³.

ب- الجزاء المقرر في جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع

يختلف الجزاء باختلاف شخصية الجاني وصفته، فهناك اختلاف بين الشخص الطبيعي والشخص المعنوي، فإذا كان الجاني شخصا طبيعيا، فإنه يعاقب بالحبس من سنة إلى 3 سنوات وبغرامة من 100.000 دج إلى 300.000 دج، وفي حالة كونه أجنبيا فيمكن للجهة

¹ انظر: رمضان محمد عبد المعطي، التعزير صورته وضوابطه، دراسة فقهية مقاصدية معاصرة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 155، almuslimaluser.org، تاريخ النشر: 2015/01/13م، تاريخ الاطلاع: 2022/04/08م.

² انظر: مصطفى عمران بن رابعة، عقوبة التعزير في الشريعة الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 2، السنة 11، الموقع الإلكتروني: ebook.univeyes.com، تاريخ الاطلاع: 2022/04/08م، ص 47.

³ المادة 13 من الأمر 06-03، مصدر سابق.

القضائية حسب المادة 14 من الأمر 03-06 أن تمنعه من الإقامة في الإقليم الوطني في حالة ارتكابه إحدى الجرائم المنصوص عليها في هذا الأمر، إما بصفة نهائية أو لمدة لا تقل عن 10 سنوات، ويترتب على المنع من الإقامة طرد الشخص المدان بقوة القانون خارج الإقليم الوطني بعد قضائه مدة العقوبة السالبة للحرية¹.

أما إذا كان الجاني شخصا معنويا، فإنه يعاقب بغرامة لا يمكن أن تقل عن أربع مرات الحد الأقصى للغرامة المنصوص عليها في هذا الأمر للشخص الطبيعي، ويعقوبة أو أكثر من العقوبات التالية: مصادرة الوسائل والمعدات التي استعملت في ارتكاب الجريمة، المنع من ممارسة الشعائر الدينية أو أي نشاط ديني داخل المحل المعني، حل الشخص المعنوي².

ثانيا- جريمة التحريض على التمرد والعصيان: النوع الثاني من أنواع الأفعال والتصرفات التي تعتبر قيادا على الممارسة الدينية لغير المسلمين، هي أفعال التحريض على التمرد والعصيان، وفيما يأتي بيان لأحكامها في الفقه الإسلامي (01) والتشريع الجزائري (02).

01- جريمة التحريض على التمرد والعصيان في الفقه الإسلامي: شغل مبحث الجرائم الماسة بسلطة الدولة مساحة واسعة من اجتهادات وكتابات الفقهاء المسلمين قديما وحديثا، الذين خصصوا له أبوابا واسعة وانتجوا فيه فقها ثريا يشكل نظرية متكاملة فيما يسمى اليوم بالجريمة السياسية.

ومن يبحث عن حكم لجريمة التحريض على التمرد والعصيان في الفقه الإسلامي بهذا الاسم ربما لن يحصل على المراد، لكنه يجده قد أدرجها ضمن عنوان أوسع هو عنوان الجريمة السياسية أو جريمة البغي كما تسمى بالمصطلح الفقهي المتخصص والتي تعني:

¹ - المادة 14 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

² - المادة 13 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

"الخروج عن طاعة إمام الحق بغير حق"، كما اصطلح عليها فقهاء المذهب الحنفي¹، وذلك من طرف فرقة أو جماعة منظمة تملك قيادة موحدة وقوة رادعة بغرض تعطيل حقوق ثابتة لله أو للعباد، أو الانقلاب على سلطة حاكم شرعي كما توضح تعاريف الفقهاء²، على وجه الخصوص.

فقد اعتبر الفقه الإسلامي الممارسات والسلوكات الماسة بسلطة الدولة والحاكم الشرعي، فيها من مظاهر البغي والعدوان على إرادة الجماعة والأمة التي ينبغي أن تقاوم بكل حزم وشدة، وإن كان مصطلح البغي، كما بينته الأبحاث الفقهية المتخصصة، يصدق أكثر على التمرد والعصيان المسلح، الذي تقوم به الجماعات المنظمة المناوئة للسلطة الشرعية القائمة، فإن الكتابات الفقهية الإسلامية المختلفة ولاسيما المعاصرة منها وسعت من نطاقه، ليشمل كل السلوكات والتصرفات التي تهدف إلى الخروج على الحاكم أو السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي.

ولا تختلف جريمة التحريض على التمرد والعصيان عن غيرها من الجرائم التي تدخل تحت مسمى جريمة البغي أو الجريمة السياسية من حيث أركانها والجزاء عليها، فهي كغيرها من الجرائم تتطلب لقيامها أركان ثلاثة³ هي: الركن الشرعي، الركن المادي، الركن المعنوي.

يقصد بالركن الشرعي أن يقع هذا السلوك على خلاف مقتضى أحكام الشريعة الإسلامية مما يستوجب تجريمه والعقاب عليه، ويقصد بالركن المادي ثبوت وقوع الفعل المادي المخالف لمقتضى أحكام الشريعة في الحيز الواقعي الملموس والمحسوس، وهو ثبوت فعل التحريض على التمرد والعصيان بشكل من الأشكال، وعبر الوسائل المعتمدة في ذلك،

¹ - انظر: محمد أمين ابن عابدين، ج6، مصدر سابق، ص411.

² - انظر: محمد بن عبد الله أبو عبدالله الخوشي، مصدر سابق، ص60.

- شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، ج04، مصدر سابق، ص159.

³ - انظر: خال فايت حسب الله، الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي، المجلة الاكاديمية للأبحاث والنشر العلمي، الإصدار الواحد والعشرون، تاريخ الإصدار 05 جانفي 2021م، ص. ص174-176.

ويقصد بالركن المعنوي توفر عنصر القصد الجنائي الذي يؤكد اتجاه نية الجاني إلى تحقق النتيجة من هذا الفعل، وهي تحقق التمرد والعصيان والخروج عن السلطة الشرعية في الدولة، ويتوفر القصد الجنائي عندما تتوفر عناصر الإدراك والاختيار، والعلم بالنتائج والمسؤولية الكاملة، وهي العناصر التي توضح ما إذا كانت الجريمة عمدية أم غير عمدية.

ولا تختلف جريمة التحريض على التمرد والعصيان -كذلك- عن غيرها من الجرائم، التي تدخل تحت مسمى البغي أو الجريمة السياسية، في طريقة مواجهتها والتصدي لها والعقاب عليها، فهي طريقة تلتزم أحكام القرآن الكريم التي تبدأ بالحلول السلمية أولاً من الحوار والصلح والتحكيم، والبحث عن التوافقات التي تنهي حالة التمرد والعصيان، وتنتهي إلى العقوبة التعزيرية من قبل الامام أو السلطة التي قد تكون بالجلد أو السجن أو الإعدام أو غيرها من العقوبات، حسب جسامة الجريمة وخطورتها وحسب تقدير السلطات المختصة¹.

02- جريمة التحريض على التمرد والعصيان في التشريع الجزائري: وسنعرض للعناصر

المكونة لهذه الجريمة (أ)، ثم بيان الجزاء المقرر عليها (ب).

أ- عناصر جريمة التحريض على التمرد والعصيان: تتمثل الأفعال التي تشكل جريمة التحريض على التمرد والعصيان في التشريع الجزائري، في إلقاء خطاب أو تعليق مناشير في أماكن العبادة تتضمن تحريضا على عدم تطبيق القوانين، أو قرارات السلطات العمومية أو ترمي إلى تحريض فئة المواطنين على العصيان دون الإخلال بعقوبات أشد إذا ما حقق التحريض أثره².

ب- الجزاء المقرر في جريمة التحريض على التمرد والعصيان: يتنوع الجزاء على جريمة

التحريض على التمرد والعصيان حسب هوية الشخص المرتكب لها، وما إذا كان شخصا طبيعيا، أم معنويا، فبالنسبة لعقوبة الشخص الطبيعي فهي تختلف باختلاف صفة الشخص

¹ - انظر: خال فايت حسب الله، مرجع سابق، ص 181

² - انظر: المادة 10 من الأمر 06-03، مصدر سابق.

كذلك بين كونه شخصا عاديا وبين كونه رجل دين، فإذا كان الجاني شخصا عاديا فإنه يعاقب على جريمة التحريض بالحبس 03 سنوات وغرامة مالية من 250.000 د.ج إلى 500.000 د.ج، إذا حقق التحريض أثره أصبحت عقوبة مزدوجة أصلية وهي 03 سنوات حبسا وغرامة مالية من 2.500.000 د.ج إلى 500.000 د.ج، وتبعية¹ وهي أنه إذا كان الجاني أجنبيا فإنه يمكن أن يتعرض لعقوبة المنع من الإقامة في الإقليم الوطني، والطرده إلى خارج الإقليم الوطني بعد قضائه مدة العقوبة السالبة طبقا للمادة 14²، وإذا كان الجاني رجل دين فإنه يتعرض لعقوبة أكثر شدة، وهي الحبس من 3 سنوات إلى 5 سنوات وغرامة مالية من 500.000 د.ج إلى 10.000.000 د.ج³، مع إمكانية التعرض لعقوبة المنع من الإقامة، والطرده خارج الإقليم حسب أحكام المادة 14⁴.

وبالنسبة لعقوبة الشخص المعنوي، فإنه يعاقب حسب المادة 15 بغرامة لا يمكن أن تقل عن أربع (04) مرات الحد الأقصى للغرامة المنصوص عليها في الأمر 03-06 للشخص الطبيعي الذي ارتكب الجريمة نفسها، إضافة إلى عقوبة أو أكثر من العقوبات الآتية: مصادرة الوسائل والمعدات التي استعملت في ارتكاب الجريمة، المنع من ممارسة الشعائر الدينية أو أي نشاط ديني داخل المحل المعني، حل الشخص المعنوي⁵.

ثانيا- جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص: يحظى تمويل النشاط الديني دائما باهتمام الدول والحكومات، التي تحرص على أن يكون هذا التمويل من مصادر معلومة، وبطريقة قانونية، تخضع لعلم السلطات المعنية وترخيصها، لذلك سيتناول البحث تجريم الفقه

¹ - المادة 10 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

² - المادة 14 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

³ - المادة 10 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

⁴ - المادة 14 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

⁵ - المادة 15 من الأمر 03-06، مصدر سابق.

الإسلامي (01) والتشريع الجزائري (02) للحصول على الأموال دون ترخيص بمناسبة الممارسة الدينية لغير المسلمين.

01- جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص في الفقه الإسلامي: إن الأمر هنا يتعلق بمخالفة التشريع أي مخالفة قانون الدولة وقد رأينا أن الفقه الإسلامي يوجب على غير المسلمين الانصياع لقانون الدولة الإسلامية في المجالات غير التعبدية، وجمع الأموال دون ترخيص فيه مخالفة لقانون الدولة الإسلامية وبالتالي فهو عمل ضار بمصالح الدولة والمجتمع يستوجب المساءلة الجنائية.

ولأن هذا النوع من الجرائم غير منصوص عليه بعينه في الكتاب أو السنة، فإن الفقه الإسلامي يصنفها في خانة الجرائم التي تخضع للعقوبة التعزيرية، ولا يلزم الحاكم فيها بعقوبة بعينها، مثل السجن، أو الغرامة، أو المصادرة، أو غيرها من العقوبات، وإنما تمنح له سلطة تقدير العقوبة، وتحديد نوعها ومقدارها، ويفتح له المجال واسعاً ليشرع من العقوبات ما يقضي على الجريمة، ويحمي مصلحة الدولة والمجتمع من أضرارها.

02- جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص في التشريع الجزائري: نصت المادة 12 من الأمر 03-06 على تجريم الحصول على الأموال بطرق غير مشروعة، ننتاول العناصر المكونة للجريمة (أ)، والجزاء المقرر على ارتكابها (ب).

أ- عناصر جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص: وتتمثل في جمع التبرعات دون الحصول على ترخيص، أو قبول الهبات دون الحصول على ترخيص من السلطات المؤهلة قانوناً، وقد ثمن عدد من الباحثين حظر جمع الأموال دون ترخيص، ودعوا إلى الإبقاء عليه وتعزيزه، ولم يروا في فرض الترخيص على جمع التبرعات مثلبة، كما ذهب إلى ذلك المنتقدون لقانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، لكنهم أكدوا -بالقابل- على ضرورة أن يكون للترخيص آجالاً محددة بدقة تلزم الإدارة باستصداره فيها، من أجل تحقيق الموازنة

بين حرية المواطن وحماية النظام والأمن، فإن مما لاحظوه ليس على قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين وحده، بل حتى على قانون الجمعيات الجزائرية كذلك، هو اشتراط الترخيص لجمع التبرعات لكن دون تحديد آجال للإدارة لاستصداره، وهو ما من شأنه عرقلة نشاط الجمعيات الدينية منها وغير الدينية¹.

ب-الجزاء المقرر في جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص: يختلف الجزاء على اقتراف هذه الجريمة حسب طبيعة الشخص الجاني، فإذا كان الجاني شخصا طبيعيا فإنه يعاقب بالحبس من سنة (01) إلى ثلاث (03) سنوات وغرامة مالية من 100.000 د.ج إلى 300.000 د.ج، مع إمكانية توقيع عقوبة الإبعاد حسب المادة 14، وتضاعف العقوبة إذا كان الجاني رجل دين، أما إذا كان الجاني شخصا معنويا فإنه يعاقب بغرامة لا يمكن أن تقل عن أربع (4) مرات الحد الأقصى للغرامة المنصوص عليها في هذا الأمر للشخص الطبيعي الذي ارتكب نفس الجريمة، ويعقوبة أو أكثر من العقوبات الآتية: مصادرة الوسائل والمعدات التي استعملت في ارتكاب الجريمة، المنع من ممارسة الشعائر الدينية أو أي نشاط ديني داخل المحل المعني، حل الشخص المعنوي، حسب مقتضيات المادة 15².

وحظر أفعال وممارسات معينة وترتيب جزاء عليها مما تجيزه المواثيق الدولية ومما هو معمول به في مختلف دول العالم، فمما يشبه ما ورد في قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر³، ما جاء في قانون 1905 الخاص بفصل الدين عن الدولة في فرنسا الذي سمح بتأسيس جمعيات دينية بموجب المواد من 18 إلى 24، حيث فرض في المادة 23 من هذا القانون غرامة مالية على المخالفات من الدرجة الخامسة على كل مدير أو مسؤول جمعية دينية يخالف أحكام المادتين 18 و 20، كما أنه منع الجمعيات الدينية من

¹ - انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص. ص 134-135.

² - المادة 15 من الأمر 06-03، مصدر سابق.

³ - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص. ص 229-230.

تلقي هبات أو دعم من الدولة إلا بموجب المواد 21 و 22 وتكون مبررة، ومن جهة أخرى أعطى للمحاكم سلطة إمكانية الحكم بحل المؤسسة إذا تم انتهاك أحكام القانون.

وفي مصر صدر قانون حرمة دور العبادة رقم 113 لسنة 2008، والذي قرر منع التظاهر والتجمهر وإثارة الجماهير وبث الأفكار السياسية من خلال المساجد والكنائس، وقد قررت نصوص هذا القانون فرض عقوبات الحبس والغرامة في حدود خمسة آلاف جنيه على مخالفة أحكامه، وما هذا القانون إلا حلقة في سلسلة القوانين والتشريعات الخاصة بتنظيم الحياة الدينية في مصر، فقد سبقته قوانين سابقة مثل قانون منع التجمهر والصادر 1914م، وكذا قانون حماية الشعائر الدينية وإقامتها الصادر عام 1923¹، وجاءت بعده قوانين أخرى مثل قانون الخطابة والتدريس في المساجد، الذي قصر الخطابة والتدريس في المساجد على الأزهريين أو من يرخص لهم الأزهر، ورتب أحكاماً جزائية على المخالفين.

وهذا الذي وجد في فرنسا ومصر يوجد في كل دول العالم اليوم، التي تضع الأحكام والقواعد المختلفة لتنظيم ممارسة الشعائر الدينية، بما يمكنها من المحافظة على النظام العام والآداب العامة وحقوق وحرريات الآخرين.

يتضح من كل هذا أن الملاحظات والانتقادات التي وجهت للمواد الجزائية التي تضمنها قانون ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، دون بذل عناية مقارنة مضمونها بمضمون المواد المطبقة على الديانة الإسلامية، والمنصوص عليها في قانون العقوبات من جهة، ودون استحضار التجارب الدولية في هذا الشأن من جهة أخرى، هي ملاحظات وانتقادات متحيزة وغير موضوعية²، وربما تجد تبريرها في الأغراض السياسية أكثر من وجودها في أغراض العلم والبحث العلمي، فما ورد في التشريع الجزائري من جزاءات لا

¹ - انظر: معتز محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص. 689-690.

² - انظر: سعاد بن جيلالي، مرجع سابق، ص 61.

ينافي ما تم التنصيص عليه في الاتفاقيات الدولية، ولا يختلف عما ورد في تشريعات دول أخرى وفي مقدمتها الدول الغربية¹.

من خلال المقارنة بين القيود التي فرضها كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري على الممارسة الدينية لغير المسلمين، يمكن الوقوف على انسجام كبير بينهما في ذلك، مع بعض التفاصيل والخصوصيات التي تبقى تميز هذا عن ذلك.

يلاحظ هذا الانسجام من حيث إن كليهما يشترط أداء الشعائر الدينية بشكل منظم، بعيدا عن مظاهر الفوضى والانفلات، مع فارق بينهما في بعض التفاصيل، فقد أورد التشريع الجزائري هذه القيود على سبيل الحصر والتحديد، حيث اشترط أن يكون أداء هذه الشعائر أو الطقوس في بناية مخصوصة، وأن يكون تنظيمها من طرف جهة معينة بينما اكتفى الفقه الإسلامي بالإطار العام ولم يخض في هذه التفاصيل، فلم يبين الجهة التي يوكل إليها تنظيم هذه الممارسة، ولم يحدد إن كان ذلك من اختصاص الأفراد أم الجمعيات، تاركا السلطة التقديرية في ذلك لمن يتولى السلطة في الدولة المسلمة، الذي يقرر في ضوء الظروف والملابسات والمصالح التي تختلف من مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى عصر، وهذا الأمر يعطي المزية للفقه الإسلامي الذي يعطي هامشا أوسع للتعامل مع الممارسة الدينية، ويمكن المسلمين من التعامل مع المستجدات واستيعاب المتغيرات التي تعرفها الأمم والشعوب في هذا الشأن.

كما يلاحظ هذا الانسجام من حيث أنهما اعتبرا الإسلام والأديان الأخرى والحرية الدينية للناس، قيودا على الممارسة الدينية لغير المسلمين، بحيث منعا سب الذات الإلهية أو الإساءة إلى الأديان والمعتقدات الأخرى، أو المساس بحرية الدين والمعتقد المقررة للأفراد أو الجماعات، وهناك اتفاق بينهما على توقيع العقوبة على مقترف هذه الجريمة، مع وجود تفصيل بينهما في تبيان هوية تلك العقوبة بحيث حددها التشريع الجزائري وبين نوعها

¹ - انظر: سليمة بولطيف، مرجع سابق، ص. 238-239.

ومقدارها بينما جعلها الفقه الإسلامي عقوبة تعزيرية بحيث أوكل تقديرها إلى الحاكم المسلم، وهو ما يجعل العقوبات التي نطق بها التشريع الجزائري في هذا الشأن وكأنها صيغة من صيغ تطبيق ما ورد في الفقه الإسلامي.

يلاحظ هذا الانسجام والتطابق بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري كذلك، في اعتبار النظم والقوانين السائدة في الدولة والمنظمة للممارسة الدينية قيادا على الممارسة الدينية لغير المسلمين، بحيث لا يجوز خرق الترتيبات الإجرائية التي وضعها المشرع لأداء الشعائر الدينية واقامة التظاهرات الدينية، مع الاختلاف بينهما حول الجزاء على مخالفة هذه القوانين، فقد حددها المشرع الجزائري بينما جعلها الفقه الإسلامي عقوبة تعزيرية وأوكل أمر تقديرها للحاكم المسلم بحسب الظروف والملابسات، وهو ما يجعل علاقة التشريع الجزائري بالفقه الإسلامي في هذه المسألة -كذلك- وكأنها علاقة فرع بأصل، ويجعل العقوبات التي وضعها واحدة من التطبيقات الممكنة في إطار السلطة التقديرية التي قررها الفقه الإسلامي.

يلاحظ هذا الانسجام بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري -كذلك- في منع التحريض على تغيير الدين، واعتباره سلوكا إجراميا يعاقب عليه القانون، مع الاختلاف بينهما في تحديد هوية هذه العقوبة بحيث حددها التشريع الجزائري وبين نوعها ومقدارها وأشخاصها، بينما أوكل الفقه الإسلامي تلك المهمة إلى الحاكم المسلم الذي يتصدى لها بحسب الظروف والمصالح، التي تختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى مجتمع.

كما يلاحظ هذا الانسجام بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، في منع جمع الأموال من غير ترخيص، واعتبار سلطة الدولة قيادا على الممارسة الدينية، واعتبار التحريض والتمرد بمناسبة الممارسة الدينية بكل الوسائل الممكنة سلوكا مجرما يستوجب العقوبة، مع الاختلاف في وصف هذه العقوبة بحيث حددها التشريع الجزائري وبين نوعها ومقدارها، بينما جعلها الفقه الإسلامي عقوبة تعزيرية تعود سلطة تقديرها إلى الحاكم المسلم بحسب الظروف التي يعرفها كل عصر ويعيشها كل مجتمع.

وإن وضع القيود التي فرضها الفقه الإسلامي أو التشريع الجزائري على الممارسة الدينية لغير المسلمين في ميزان العهود والمواثيق والتجارب الدولية، لا يجد فيها أي قدر زائد يخرق القدر الذي تسمح به الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، أو يتجاوز السقف المعمول به في تجارب دول العالم.

المطلب الثاني

ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف الاستثنائية.

إن القيود التي تمت دراستها، هي القيود المفروضة في الظروف العادية، ظروف الأمن والاستقرار وسيادة القانون والنظام، ويبقى الحديث عن القيود التي يمكن أن تفرض على حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين في ظل الظروف الاستثنائية، تلك الظروف التي تشكل خطرا على الدول وتهديدا لكيانها، والتي تتخذ الدول عادة إجراءات وتدابير خاصة لمواجهتها، قد تتجاوز الشرعية القانونية القائمة، إلى حد يضيق أكثر على الحقوق والحريات، ومنها حرية الممارسة الدينية، سواء كانت الظروف سياسية كما هي في غالب الأحيان، أم كانت ظروفًا أخرى اقتصادية أو اجتماعية أو صحية على غرار الظروف التي فرضتها جائحة كورونا على العالم، وعليه من الضروري معرفة طبيعة القيود التي يفرضها كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري على الممارسة الدينية في الظروف الاستثنائية، والوقوف على المدى الذي يصلان إليه في تقييدها في تلك الظروف، وهل يقفان في ذلك عند الحد الذي يمكن تبريره وقبوله أم يخرجان به عن الحد المعترف به دوليا، وذلك من خلال دراسة ضوابط الممارسة الدينية في الظروف السياسية الاستثنائية (الفرع الأول)، والقيود الواردة على الممارسة الدينية في الظروف الصحية الاستثنائية (جائحة كورونا) (الفرع الثاني).

الفرع الأول

ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية.

من أنواع الظروف الاستثنائية، التي يمكن أن تفرض فيها قيوداً خاصة، على الحرية الدينية، الظروف السياسية الاستثنائية، والمراد بها ظروف الحروب والنزاعات المسلحة، والانقلابات العسكرية، وغيرها من الظروف التي تهدد النظام الدستوري، وتقوض الأمن العام وتعرض سلامة الأشخاص والممتلكات للخطر، وتتطلب إجراءات خاصة لمواجهتها، وعليه سيتم التطرق إلى ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية في الفقه الإسلامي (البند الأول)، ثم في التشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية في الفقه الإسلامي.

عرف الفقه الإسلامي نظام الظروف الاستثنائية من قديم، وعبر عنها بمصطلحات خاصة، تعبر عن هويتها وطبيعتها، فقد عبر عنها بالطوارئ والنوازل والوقائع والدواهي وغيرها، وهي مصطلحات تدل كلها على الوضع الغريب الاستثنائي المفاجئ والغير متوقع الذي يحدث على غير مثال سابق¹.

ومن قديم أدرك الفقهاء المسلمون أهمية الاجتهاد في قضايا الطوارئ والنوازل، من أجل بيان حكم الشرع فيها، والعمل على صيانة الأمة وحراستها من أضرارها وأخطارها، والقيام بواجب التصدي لها ووضع الأحكام المناسبة لها، التي تعبر عن حيوية الدين وتجده، واستجابته لمتغيرات الزمان والمكان².

¹ - انظر: شوقي إبراهيم علام، فتاوى النوازل، وباء كورونا covid-19، د. ط، دار الافتاء المصرية، 2020م، ص. 17-18.

² - انظر: المرجع نفسه، ص24.

وقد أثمر هذا الاجتهاد وضع الكثير من القواعد الفقهية الحاكمة لمنهجية التعامل مع مختلف الظروف الاستثنائية مثل قاعدة الضرر يزال، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة الضرورة تقدر بقدرها، وقاعدة تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وغيرها من القواعد.

بالرغم من أن الفقه الإسلامي -ولاسيما القديم منه- قد تناول حالات الضرورة بصفة عامة، من غير تفصيل أو تحديد أو تدقيق أو تسمية تؤدي إلى التمييز بين حالة الحصار والطوارئ والحرب أو غيرها، برغم ذلك، فإنه قد بين أن مواجهة الظروف أو الحالات الاستثنائية مهما كان نوعها أو اسمها يتم دائما استنادا إلى قاعدة الضرورة، فهي وحدها الكفيلة بالتمييز بين الحالة العادية والاستثنائية.

وبالرغم من أن الفقه الإسلامي -كذلك- لم يفصل كثيرا في بيان سلوك الإدارة وسلطاتها أثناء هذه الظروف، فإن ما يستنتج من ذلك الفقه، أي فقه الضرورة، هو أن سلطات الإدارة يمكن أن تتوسع، وربما تصبح بعض تصرفاتها التي لم تكن مشروعة في الظروف العادية مشروعة وجائزة في ظل الظروف الاستثنائية¹.

وإذا كانت الدولة في الفقه الإسلامي تمتلك آليات كثيرة لتنفيذ الإجراءات المتعلقة بتوسيع سلطة الإدارة على حساب مساحة الحريات، فإن نظام الحسبة يعد من أبرز تلك الآليات، باعتبارها تمثل سلطة الضبط الإداري الإسلامي إن صح التشبيه، وهذا لأن موضوع نشاطها الرئيس هو المحافظة على النظام العام والآداب العامة وغيرها مما لا يجوز خرقه أو الخروج عليه.

وإذا كانت سلطات الحسبة تقترب من سلطات الضبط الإداري، وغايتها -ولاسيما في الظروف الاستثنائية- هي تقييد الحريات من أجل ضمان السلامة والأمن في المجتمع، فإن

¹ انظر: عليان بوزيان، مرجع سابق، ص. 298-301.

هذه السلطات مهما كانت سعتها تبقى دائما هي الأخرى مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية، ومبادئها العامة ومقاصدها الكلية، بما يعني خضوعها لمبدأ الشرعية في المجتمعات الإسلامية، التي تمثل الشريعة الإسلامية مرجعيتها العليا، وهو ما يجعلها راعية للنظام العام ومحافظة على الحقوق والحريات، بحيث لا تهدر النظام العام لصالح الحقوق والحريات، ولا تضحي بالحقوق والحريات لصالح النظام العام.

وإذا كانت الحسبة تشترك مع سلطات الضبط الإداري الحديثة في أخذها بالأساليب القانونية المختلفة، التي ترمي إلى تحقيق مقصد الضبط والتحكم، من خلال الإجراءات القانونية والإدارية الصارمة، على غرار التهديدات والغرامات والاعتقالات وغيرها، فإن سلطات الحسبة تتميز عنها بسعتها وتنوع إجراءاتها وتدبيرها، التي تشمل الجانب التربوي القائم على النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجانب الجزري أو الردعي القائم على الغرامات والإكراه البدني وغيرها من المفردات.

وتتلخص عموما الوسائل التي يستعملها جهاز الحسبة أو جهاز الضبط الإداري الإسلامي في نوعين من الأساليب هما؛ أساليب التوجيه الناعمة وتتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عن طريق الوعظ والإرشاد، والتحذير والتهديد والتخويف بالعقاب الدنيوي والأخروي، وأساليب قانونية وإدارية، وهي على نوعين أيضا؛ أساليب وقائية وتتمثل في المنع والحظر المؤقت، كأسلوب الترخيص والإذن المسبق، وإخطار، وإصدار التعليمات، والتفتيش عن الجرائم قبل حدوثها، وأساليب ردعية وتتمثل في التنفيذ المباشر، أو تعريض حرية المشتبه في تهديد نظام الجماعة للحبس، وكأسلوب الإبعاد الإداري، والمصادرة المالية، والمنع من السفر، وغيرها¹.

ويدخل توسيع صلاحيات واختصاصات السلطات العامة في تقييد الحريات في الظروف الاستثنائية في إطار فقه السياسة الشرعية، الذي يعطي للحاكم السلطة التقديرية في

¹ - انظر: عليان بوزيان، مرجع سابق، ص. 284-296.

تكيف الظروف، واتخاذ التدابير الضرورية لمواجهة الأخطار المحدثة بالأمة، والمحافظة على النظام العام¹.

إن مراجعة التجربة التاريخية الإسلامية تكشف عن عديد النماذج والتطبيقات للتعامل مع الظروف الاستثنائية، فقد عرف المجتمع الإسلامي على غرار غيره من المجتمعات، وفي مختلف الفترات التاريخية، أوضاعا وظروفا استثنائية، توسعت فيها سلطات الإدارة العامة، ومنذ وقت مبكر من عمر المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، منها ما يعود إلى العصر النبوي، ومنها ما يعود إلى العصر الراشدي، ومنها ما يعود إلى عصور أخرى لاحقة.

- فمن النماذج على الظروف الاستثنائية التي توسعت فيها سلطة الضبط الإداري في عصر النبي صل الله عليه وسلم، تلك الظروف التي استدعت إجلاء بني النضير عن مدينة النبي صل الله عليه وسلم، فقد اتبعت هذه القبيلة سياسة شملت تهديدا كبيرا للنظام العام في الدولة النبوية، وقامت بتصرفات عدائية منافية لروح المواطنة والعيش المشترك في مجتمع المدينة، تمثلت في إقدامها على محاولة اغتيال رئيس الدولة النبوية، من خلال الشروع في إلقاء صخرة عليه لما كان في حيهيم، إضافة إلى إيوائهم للمنافقين، وعملهم على إثارة عوامل الشقاق والتفرقة بين مواطني الدولة، ومحاولة الاستيلاء على الحكم، واحتلال مركز القيادة والسيطرة على المجتمع.

والأصل في محاسبتهم على هذه الجرائم، على ما يبدو، هو أن يحاكموا أمام القضاء الجنائي، وينالوا جزاءهم، غير أن القيادة رأت أن تبعد خطرهم عن المدينة بصفة نهائية، وبذلك تكون قد عدلت بموجب الظروف الاستثنائية عن القواعد المعمول بها في الظروف العادية، إلى أحكام تتناسب مع حجم الأخطار التي فرضتها الظروف الاستثنائية المعاشة².

¹ - انظر: عليان بوزيان، مرجع سابق، ص. 298-301.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 301.

- ومن نماذج الظروف الاستثنائية التي توسعت فيها سلطة الإدارة في التجربة الإسلامية تلك الظروف المتعلقة بحركة الردة، تلك الحركة الانقلابية التمردية التي تختلف في أسبابها ومظاهرها وتتحد في أهدافها، وهي محاولة الانقلاب على دولة الإسلام، وتقويض أركانها، والخروج على نظمها وقوانينها، وقد انخرطت في هذه الحركة تيارات عدة أبرزها؛ تيار مانعي الزكاة، وتيار مدعي النبوة، وغيرها من التيارات، التي التقت أهدافها حول إعلان التمرد على السلطة المركزية، والخروج على نظام الخلافة بعد وفاة النبي صل الله عليه وسلم، وعبرت عن استعدادها للدخول في مواجهة مسلحة مع مؤسسات الدولة الإسلامية.

وأمام هذه الظروف الاستثنائية الخطيرة، اتخذت السلطات المركزية في الدولة الإسلامية إجراءات وتدابير صارمة، في مواجهة التمرد المسلح، والثورة المعلنة ضد الدولة ومؤسساتها، عن طريق تعبئة القدرات الدفاعية للأمة، وتكوين جيش تطوعي من عموم المواطنين، لقمع الحركة الانقلابية، والتخلص من خطرهما.

- ومن نماذج الظروف الاستثنائية التي عاشها المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية بعد وفاة النبي صل الله عليه وسلم، الثورة على الخليفة عثمان بن عفان وقتله، وما تبعها من فتن واضطرابات وتداخيات أمنية وسياسية وإيديولوجية عاشها المجتمع الإسلامي، كانت سببا في اقتتال الأمة وتفرقها، وهو الشرخ الذي ظل يكبر مع الزمن ويتوسع ويتكسر إلى يوم الناس هذا¹.

- ومن نماذج الظروف الاستثنائية التي توسعت فيها سلطة الإدارة في الغرب الإسلامي، وفي المغرب الأوسط على وجه الخصوص، نازلة إجلاء يهود توات، التي وقعت في القرن التاسع الهجري 15 الميلادي، بعد سقوط آخر مدن الأندلس، وتمثلت في إقدام الإمام عبد الكريم المغيلي على إصدار فتوى مثيرة للجدل تقضي بإجلاء اليهود عن حاضرة توات، مؤسسا فتواه على ما رأى من تغول لليهود الوافدين والقادمين من إسبانيا بعد سقوط آخر

¹ - انظر: عليان بوزيان، مرجع سابق، ص. ص 427-446.

مدن الأندلس على بلاد توات، تغول ظهر في المبالغة في بناء الكنائس، والسيطرة على التجارة وعالم المال والأعمال، ونشر العادات والتقاليد وأنماط العيش المخالفة للآداب الإسلامية العامة، مثل نشر الزنا والفواحش وغيرها، إذ رأى في هذه المظاهر وغيرها خاصة في ظل عدم وجود سلطة مركزية في تلك الفترة مساسا بالحقائق الاجتماعية، ونقضا للقواعد ولبنود عقد المواطنة (عقد الذمة)، وتهديدا لوجود المجتمع الإسلامي واستقراره واستمراره، وبناء على ذلك أصدر فتواه القاضية بإجلاء اليهود عن منطقة توات وهدم كنائسهم، وهي الفتوى التي تبناها السواد الأعظم من أهل توات، وترجموها إلى قرار سياسي وإداري واجب التنفيذ على الجميع¹.

إن هذه القواعد النظرية والنماذج التطبيقية تبرز بأن الفقه الإسلامي يأخذ بنظرية الظروف الاستثنائية ويتوسع سلطة الإدارة إلى فرض قيود على الحقوق والحريات أثناء هذه الظروف، ومنها حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين، سواء عثرنا لها على قواعد وتطبيقات خاصة أم لم نعثر لها على ذلك، لكن دون تجاوز الضوابط الشرعية المطلوبة، وهي أن تكون تلك القيود في إطار ما تسمح به الشريعة الإسلامية، حتى تحافظ على طابع الشرعية والمشروعية.

البند الثاني

ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية في التشريع الجزائري

حظيت الحالة الاستثنائية بعناية التشريع الجزائري، بحيث تم تكريسها وتنظيمها من خلال مختلف الدساتير والقوانين العضوية، كما عرفت طريقها إلى التطبيق في مختلف الفترات لاسيما في فترة التسعينات من القرن الماضي.

¹ - انظر: محمد عبد الحليم بشي، يهود توات في كتب النوازل الجزائرية، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، أعمال الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، 1431هـ - 2010م، ص. ص 409-438.

ولأن من خصائص القوانين والتشريعات المنظمة لحالة الظروف الاستثنائية امتداد سلطتها على حساب الحقوق والحريات، فإن الأحكام القانونية الخاصة بالظروف الاستثنائية في الجزائر تفرض قيوداً على الحقوق والحريات ومنها حرية الممارسة الدينية، لذلك، وحتى نعرف طبيعة القيود الواردة على الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية في التشريع الجزائري، فإننا سنتطرق إلى التكريس الدستوري للحالة الاستثنائية، ثم أثر هذه الحالة على تقييد حرية الممارسة الدينية بصفة عامة ومنها حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين، فقد نص الدستور الجزائري في عدد من مواده على طبيعة الإجراءات التي يمكن اتخاذها لمواجهة الظروف الاستثنائية، التي يمكن أن تتعرض فيها البلاد لأزمات أو مخاطر تهدد النظام العام والسير العادي للمؤسسات، ومن مراجعة هذه المواد نجد أنه صنفها إلى ثلاث حالات عرفها وبين شروط إعلانها، وهي حالة الحصار والطوارئ (أولاً)، الحالة الاستثنائية (ثانياً)، حالة الحرب (ثالثاً).

أولاً- حالة الحصار والطوارئ وأثرها على تقييد حرية الممارسة الدينية: المقصود بحالة الحصار أو الطوارئ تلك السلطة الاستثنائية التي تتمتع بها حكومة بلد، في حالة خطر وشيك على الأمن الداخلي أو الخارجي، والتي بمقتضاها يسمح لها بإعادة تنظيم حفظ النظام العام بين السلطة المدنية والعسكرية، وفق نظام يسمح لها بتقييد الحرية¹.

وجاء النص عليها في المادة 97 من الدستور، التي خولت لرئيس الجمهورية في حالة وجود ضرورة ملحة سلطة تقرير حالة الطوارئ أو الحصار لمدة أقصاها 30 يوماً، وذلك بعد اجتماع المجلس الأعلى للأمن، واستشارة رئيس مجلس الأمة، ورئيس المجلس الشعبي الوطني، والوزير الأول أو رئيس الحكومة حسب الحالة، ورئيس المحكمة الدستورية، كما خولته سلطة اتخاذ كل التدابير اللازمة لاستتباب الوضع، غير أن هذه المادة حدثت من

¹ انظر: حسن قوبع، حالة الاستثناء أم حالة الطوارئ دراسة مقارنة المغرب أنموذجاً، مجلة الدراسات المتدمجة في العلوم الاقتصادية والقانونية والتقنية والتواصل، العدد 1، 2020م، ص. 3-4.

سلطة الرئيس في تمديد هذه الحالة، ولم تمكنه من ذلك إلا بعد موافقة البرلمان المنعقد بغرفتيه المجتمعين معا، كما اشترطت أن يكون تمديد هذه الحالة عن طريق قانون عضوي¹.

وأمام هذه الحالة، التي تعطي للسلطة ولاية كاملة تخولها تعطيل كافة الأحكام القانونية، وإصدار أي قرار تراه مفيدا لتحقيق أهدافها، حتى وإن كانت متعارضة مع الحريات، جاز لنا القول -ولو نظريا على الأقل- بأن الدفاع عن الحريات بما فيها حرية المعتقد ينعدم طيلة الفترة المقررة لهذه الحالة²، إلا أن التجارب الواقعية التطبيقية هي التي بإمكانها أن تبين لنا حقيقة الظروف الاستثنائية وآثارها على الحقوق والحريات ومنها حرية الممارسة الدينية.

وإذا كان لا يمكننا الوقوف على تلك الحقيقة من مجرد النصوص الدستورية، ولا حتى من التوسع في شرحها، أمكننا القول إنه للوقوف على أثر الحالة الاستثنائية (حالة الحصار والطوارئ) على حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري، من الضروري الإحالة على التجارب التي عرفتها الجزائر في هذا المجال، ولاسيما على التجربة التي عرفتها في تسعينيات القرن الماضي، فقد مرت بتجربة الظروف الاستثنائية سنة 1992م، وعرفت معها حالي الحصار والطوارئ اللتين كان لهما أثر كبير على الحقوق والحريات.

ففي إطار الأزمة والظروف الاستثنائية التي مرت بها سنة 1992م عرفت الجزائر إعلان حالة الحصار بموجب المرسوم الرئاسي رقم 91-196 المؤرخ 04 جوان 1991م³، وفي إطار هذا المرسوم خول لرئيس الجمهورية اتخاذ كل التدابير التي تمكن من المحافظة على السير العادي للمؤسسات واستعادة النظام العام، وبموجبه تم تحويل السلطة المعنية

¹ - المادة 97 من دستور 2020م، مصدر سابق.

² - انظر: سعاد بن جيلالي، مرجع سابق، ص 134.

³ - المرسوم الرئاسي رقم 91-196، المؤرخ 04 جوان 1991م، الجريدة الرسمية، العدد 29، مؤرخ في 12 جوان 1991م.

بتسيير حالة الحصار اتخاذ ما تراه مناسبا من القرارات والإجراءات بهدف التحكم في الوضع، وفي إطار عملية الضبط تم تمكين السلطة العسكرية من القيام بإجراءات الاعتقال الإداري والإخضاع للإقامة الجبرية، ويتم هذا بعد استشارة لجنة رعاية النظام العام التي تتأسسها المؤسسة العسكرية، التي تقوم بدراسة اقتراح تطبيق التدابير الاستثنائية، المنصوص عليها في المرسوم الرئاسي رقم 91-196، والتي تسمح بأخذ جملة من الإجراءات المقيدة للحقوق والحريات، من خلال ما يأتي:

- إجراء أو تكليف من يجري عمليات تفتيش ليلية أو نهائية في المحال العمومية أو الخاصة، أو داخل المساكن.
- منع إصدار المنشورات أو الاجتماعات والنداءات العمومية التي يخشى تسببها في إثارة الفوضى وانعدام الأمن أو استمرارها.
- الأمر بتسليم الأسلحة والذخائر قصد إيداعها.
- تضيق أو منع مرور أشخاص أو تجمعهم في الظروف والأماكن العمومية.
- التنظيم الإداري لمرور المواد الغذائية أو بعض المعدات وتوزيعها.
- منع الاضرابات التي يمكن أن تعرقل استعادة النظام العام العادي للمرافق العمومية.
- الأمر بتسخير المستخدمين للقيام بنشاطاتهم المهنية في منصب عملهم.

إلى جانب إعلان حالة الحصار، عرفت الجزائر خلال الظروف الاستثنائية التي عاشتها في فترة التسعينات إعلان حالة الطوارئ، وذلك بموجب المرسوم الرئاسي رقم 92-44 المؤرخ في 09 فيفري 1992م¹، الذي خول للسلطة المدنية ممثلة في الوزير على المستوى الوطني والوالي على المستوى المحلي سلطة اتخاذ التدابير اللازمة لحفظ النظام العام، والمتمثلة فيما يأتي:

¹ - المرسوم الرئاسي رقم 92-44 المؤرخ في 09 فيفري 1992م، الجريدة الرسمية، العدد 10، مؤرخ في 9 فيفري 1992م.

- تحديد أو منع مرور الأشخاص والسيارات في أماكن وأوقات معينة.
- تنظيم نقل المواد الغذائية والسلع الضرورية الأولية وتوزيعها.
- إنشاء مناطق الإقامة المنظمة لغير المقيمين.
- المنع من الإقامة أو الوضع تحت الإقامة الجبرية لكل شخص راشد يتضح أن نشاطه مضر بالنظام العام أو بسير المصالح العمومية.
- الأمر استثنائياً بالتفتيش نهاراً أو ليلاً¹.

وفي ظل حالي الحصار والطوارئ صدرت عدة قوانين وتنظيمات تحمل قيوداً على حرية الممارسة الدينية، من حيث إنها توسعت في القيود على بناء المساجد، وعلى النشاط المسجدي، عن طريق فرض خطب تتناول الشأن السياسي وتعالجه من وجهة نظر السلطة، إلى جانب عمليات التوقيف، والفصل، والمساءلة الأمنية والقضائية للكثير من الأئمة والقائمين على المساجد وغيرها².

ولم تتسبب القيود التي فرضت على الممارسة الدينية في ظل حالي الحصار والطوارئ في تقليص هامش حرية الممارسة الدينية للمسلمين وحدهم، بل مست حتى شريحة غير المسلمين في الجزائر، حيث تزعم الكثير من التقارير ومنها التقرير الأمريكي أن الكثير من أصحاب الأديان قد غادروا الجزائر، ليس نتيجة للوضع الأمني المتردي وحده، بل أكثرهم للقيود التي فرضت على الممارسة الدينية³، وهو ما دفع الباحثين إلى مطالبة أجهزة الرقابة العالمية منها والإقليمية والوطنية بتفعيل عمليات رصد وفضح المخالفات التي تقع فيها الدول أثناء قيام حالة الطوارئ⁴.

¹ - المادة 6 من المرسوم الرئاسي 92-44، مصدر سابق.

² - انظر: سعاد بن جيلالي، مرجع سابق، ص 134.

³ - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - انظر: المرجع نفسه، ص. ص 133-134.

ثانيا- الحالة الاستثنائية: الحالة الثانية من حالات الظروف الاستثنائية التي نص عليها الدستور الجزائري هي الحالة الاستثنائية، حيث أعطت المادة 98 لرئيس الجمهورية سلطة تقرير الحالة الاستثنائية، وذلك عندما تكون البلاد مهددة بخطر داهم يوشك أن يصيب مؤسساتها الدستورية أو استقلالها أو سلامة ترابها، وذلك لمدة أقصاها 60 يوما، غير أن هذه المادة ضبقت سلطة رئيس الجمهورية في تقرير هذه الحالة أو حدت من سلطته، فلا يتخذ مثل هذا الإجراء إلا بعد استشارة رئيس مجلس الأمة، ورئيس المجلس الشعبي الوطني، ورئيس المحكمة الدستورية، والاستماع إلى المجلس الأعلى للأمن ومجلس الوزراء، وهو ما يجعل سلطة تقرير الحالة الاستثنائية مشتركة بين مختلف أجهزة وهيئات الدولة، وسلطة اتخاذ قرار الحالة الاستثنائية تعود لرئيس الجمهورية.

وتخول المادة 98 لرئيس الجمهورية أثناء الحالة الاستثنائية اتخاذ الإجراءات الاستثنائية التي تتطلبها المحافظة على استقلال الأمة والمؤسسات الدستورية في الجمهورية، وفسحت له المجال في ذلك فلم تحدد له نوعية الإجراءات التي يمكن أن يتخذها، ولم تشترط عليه سوى عرض القرارات التي اتخذها أثناء الحالة الاستثنائية على المحكمة الدستورية لإبداء الرأي بشأنها بعد انقضاء هذه المدة.

ومن جهتها تعطي المادة 142 لرئيس الجمهورية إمكانية التشريع بأوامر في الحالة الاستثنائية المذكورة في المادة 98 من الدستور، على أن يتخذ هذه الأوامر في مجلس الوزراء.

ثالثا- حالة الحرب: تخول المادة 100 من الدستور لرئيس الجمهورية سلطة إعلان الحرب في حالة وقوع عدوان فعلي على البلاد، أو كان ذلك العدوان وشيك الوقوع حسب الترتيبات الملائمة المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة، وذلك بعد اجتماع مجلس الوزراء، والاستماع للمجلس الأعلى للأمن، واستشارة رئيس المحكمة الدستورية، وأثناء مدة حالة

الحرب يوقف العمل بالدستور حسب ما جاءت به المادة 101 منه، ويتولى رئيس الجمهورية جميع السلطات.

ومع أن قرار إعلان حالة الحرب هو قرار جماعي، تشترك في صناعته مختلف أجهزة الدولة ومؤسساتها، فإن تعليق العمل بالدستور في هذه الفترة معناه غياب أية ضمانات تتعلق بحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الممارسة الدينية.

وبرغم الضمانات التي وردت في صلب الدستور وفي القوانين الأخرى حول مصير الحقوق والحريات في ظل الظروف الاستثنائية، كاشتراك مختلف الأجهزة في صناعة قرارات الحالات المختلفة المذكورة، ومثل عرض مختلف القرارات المتخذة أثناء الحالات الاستثنائية على المحكمة الدستورية لأخذ رأيها، وبالرغم من تشديد الاتفاقيات الدولية والمدارس الفقهية المختلفة، على أن الدولة ليست مطلوقة اليد في فرض القيود أثناء الظروف والحالات الاستثنائية، وأن ذلك ينبغي أن يخضع لشروط وضوابط صارمة، منها وجود حالة ضرورة ملحة تهدد النظام الدستوري، أو النظام الاجتماعي والسياسي، أو الأمن الوطني، والحقوق والحريات، أو الوحدة الوطنية، وعجز الوسائل العادية عن دفع المخاطر المحدقة، وضرورة أن تكون القيود المفروضة بالقدر اللازم لدفع المخاطر المحدقة، ولا ينبغي أن يتوسع فيها إلى حد فتح باب التعسف والتجاوز¹.

بالرغم من ذلك كله، فإن العرض الذي تم تقديمه عن حرية الممارسة الدينية في ظل الظروف الاستثنائية، كما وردت في صلب الدستور، وكما دلت عليها التجربة العملية، يؤكد أن هذه الحرية يمكن أن تنتقص ويفرض عليها من القيود أكثر مما يفرض عليها في الحالات العادية، وهذا من جانبيين أساسيين؛ من جانب كونها قيمة في حد ذاتها والشروط

¹ - انظر: منير بلحاج، مرجع سابق، ص 182.

- عليان بوزيان، مرجع سابق، ص 271.

- سعاد بن جيلالي، مرجع سابق، ص. ص 135-136.

والقيود التي تفرض على ممارستها، ومن جانب الحريات الخادمة لها، مثل حرية التنقل والاجتماع، والتجمع، وجمع التبرعات، وغيرها من الحريات الضرورية لوجودها واستمرارها.

الفرع الثاني

ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف الصحية الاستثنائية.

إن مفهوم الظروف الاستثنائية لا ينحصر في الظروف الاستثنائية السياسية فقط، مثل ظروف النزاعات والعنف والعصيان والحرب وغيرها، بل يتوسع إلى كل الظروف التي تهدد المجتمع والدولة، ومنها الظروف الصحية، ظروف انتشار الأوبئة والأمراض، فإذا كانت الظروف السياسية الاستثنائية تواجه بتدابير وإجراءات خاصة قد تؤثر على الحقوق والحريات ومنها حرية الممارسة الدينية، فإن الظروف الصحية كذلك تواجه بإجراءات قد تؤثر على الحقوق والحريات ومنها حرية الممارسة الدينية، ولأن الجانب الأول سبقت دراسته، فإن الدراسة ستسلط الضوء على القيود الواردة على حرية الممارسة الدينية في الظروف الصحية الاستثنائية في الفقه الإسلامي (البند الأول)، والتشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

القيود الواردة على حرية الممارسة الدينية في الظروف الصحية الاستثنائية في الفقه الإسلامي.

عني الفقه الإسلامي بالأحكام التي تؤثر الظروف الصحية من قديم، غير أن اهتمامه بهذا الموضوع زاد خاصة في السنوات القليلة الماضية، مع تفشي وباء كورونا كوفيد 19 في العالم، والآثار التي تركها، وأنماط العيش الخارجة عن المألوف التي فرضها على العالم، والإجراءات التي تطلبتها مواجهته، والتي فرضت قيودا على حقوق وحريات الإنسان في كل الدول، من فرض الحجر المنزلي، وتقييد حرية التنقل والحركة، ومنع التجمعات، وتعليق الأنشطة الرياضية، والثقافية والفنية، وغلق دور العبادة، وتعليق ممارسة الشعائر الدينية، وغيرها من القيود والضوابط.

وعلى غرار النخب القانونية والسياسية والصحية التي تفاعلت مع الظروف الاستثنائية التي فرضها هذا الوباء، واجتهدت في وضع التدابير الضرورية الكفيلة بحماية البشر من خطرهما، فقد تفاعلت النخب الفقهية الإسلامية مع وباء كورونا وكان لها موقفاً من مختلف الإجراءات والتدابير التي لجأ إليها العالم لمواجهة خطره، سنحاول استطلاع مواقفها من إجراءين اثنين لهما علاقة بحرية الممارسة الدينية عموماً، ومنها حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين هما الحجر الصحي المنزلي (أولاً)، وتعليق النشاط الديني والممارسة الدينية على مستوى دور العبادة مثل المساجد والكنائس والبيع وغيرها (ثانياً).

أولاً- موقف الفقه الإسلامي من الحجر الصحي: تلتقي آراء أهل الرأي والفتوى سواء من المؤسسات الفقهية أو من آحاد الفقهاء على مشروعية فرض الحجر الصحي، الذي يعني عزل فرد أو مجموعة من الأفراد مصابين بفيروس أو طاعون أو وباء في مكان خاص بعيداً عن غيرهم من الناس، وهذا إذا دعت الضرورة الشرعية المؤسسة على الخوف من انتقال العدوى وتفشي الأوبئة والأمراض المهلكة بين الناس إلى ذلك¹.

وقد اعتمدوا في هذا الموقف على مجموعة من الاستدلالات من الكتاب والسنة وعمل الخلفاء والصحابة والتجربة التاريخية الإسلامية عموماً.

فمن القرآن الكريم؛ استدلووا على مشروعية الحجر الصحي -إذا دعت الضرورة الشرعية إليه- بعموم آيات القرآن الكريم، التي تؤكد على الحفاظ على النفس البشرية، ومنع كل ما يؤدي إلى إزهاقها أو إعاقتها بأي شكل من الأشكال، ومن هذه الآيات قوله تعالى: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (سورة البقرة، الآية 195)، وقوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾" (سورة البقرة، الآية 195)، وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ" (سورة النساء، الآية 71).

¹ - انظر: مسعود صبري، فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، 1441هـ - 2020م، ص93 وما بعدها.

ومن السنة النبوية؛ استدلل الفقهاء المسلمون على مشروعية الحجر الصحي -عندما تدعو الضرورة الشرعية إليه- بمجموعة من الأحاديث والآثار النبوية، التي رأوا فيها سبقا إلى إرساء نظم الوقاية من الأمراض المعدية، وتأسيسا للحجر الصحي الواقي من تفشي الأوبئة والأمراض المعدية.

من هذه الأحاديث والآثار حديث أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها"¹، وفي رواية أخرى "إن هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم، أو على بني إسرائيل، فإذا كان بأرض فلا تخرجوا منها فرارا منه، وإذا كان بأرض فلا تدخلوها"².

ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يوردن ممرض على مصح" (متفق عليه)³، وفي تفسيره للحكمة أو البعد الذي ينطوي عليه هذا الحديث، يذهب الإمام القسطلاني في إرشاد الساري إلى أنه من باب انتقاء الأسباب التي خلقها الله تعالى، وجعلها أسبابا للهلاك أو الأذى، وأمر العبد باتقائها، عندما يكون في عافية منها⁴.

ومنها حديث البخاري في صحيحه أن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جمع المهاجرين والأنصار فاستشارهم في أمر الطاعون، فاختلّفوا عليه حتى قدم عبد الرحمن

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه،، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم 5728، مصدر سابق، ص1451.

² - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، حديث رقم 2218-94، مصدر سابق، ص1055.

³ - أخرجه البخاري في صحيحه،، كتاب الطب، باب لا هامة، رقم 5771، مصدر سابق، ص1461.

⁴ - انظر: شهاب الدين محمد بن أحمد أبي العباس القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج12، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ-1996م، ص497.

بن عوف رضي الله عنه وأخبره أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا سمعتم بهذا الوباء في بلد فلا تقدموا عليه وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فرارا منه"¹.

أما من عمل الصحابة وتجارب المسلمين، فقد استند الفقهاء المسلمون في تقريرهم لمشروعية الحجر الصحي في الظروف الصحية الاستثنائية إلى عمل الخلفاء والصحابة وتجارب المسلمين في التاريخ.

وفي هذا الصدد، يذكر المؤرخون وأصحاب السير، أنه في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، نزل بالمسلمين طاعون عمواس، الذي أهلك خلقا كثيرا، فكان الإجراء الفعال الذي واجه به الخليفة عمر هذا الوباء، هو إعلان حالة الحصار والحجر الصحي على منطقة الوباء منعا من انتشار العدوى، فمنع الدخول عليها ورد الخارجين منها².

وقد أصبح بناء المستشفيات والحجور الصحية الخاصة بالمجذومين والموبوءين سياسة دولة في كثير من الفترات التاريخية الإسلامية، فقد ذكر ابن كثير في البداية والنهاية أن الوليد بن عبد الملك قد أمر سنة ثنتين وسبعين وخمسائة بإخراج المجذومين من بغداد لناحية منها ليميزوا عن أهل العافية³.

ثانيا- موقف الفقه الإسلامي من تقييد حرية الممارسة الدينية في الظروف الصحية

الاستثنائية: من يخوض في البحث عن موقف الفقه الإسلامي من تقييد حرية الممارسة الدينية في الظروف الصحية الاستثنائية، يقف على اهتمام قديم يعود إلى الزمن الأول من تاريخ الإسلام، ولو كان غرض البحث التوسع في الموضوع لاستطاع أن يورد في ذلك تراثا

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه،، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم 5729، مصدر سابق، ص1451.

² - أخرجه البخاري في صحيحه،، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم 5729، مصدر سابق، ص1451.

³ - انظر: أبو الفدا الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية، ج12، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م، ص296.

ضخماً، لكن لما كان غرضه بحث الموضوع بما يتناسب مع حجمه وأهميته ومساحته في الرسالة، فإنه سيقترن على الموقف الفقهي من حرية الممارسة الدينية في ظل جائحة كورونا، الذي يسلط الضوء على الموضوع كله.

إن المتتبع لموقف الفقه الإسلامي من حرية الممارسة الدينية في ظل جائحة كورونا يمكنه أن يصنّفه إلى اتجاهين: مؤيد لتقييد الممارسة الدينية، ومعارض لذلك، ولكل اتجاه مبرراته، مع الاختلاف بين هذين الاتجاهين في القوة والتأثير على الناس، كما سيتبين من خلال استعراض كل تيار على حدى.

يذهب الاتجاه الأول إلى مشروعية أو إلى شرعية تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية، منعا لانتشار وباء كورونا، وهو الاتجاه الذي ذهب إلى جواز تعليق صلاة الجمع والجماعات، والحج، وغلق المساجد، ودور العبادة لغير المسلمين حفاظاً على صحة الوافدين عليها، ومنعا لتفشي الوباء بينهم، مع التمييز بين من يرى بأن هذا التقييد يكون في مواجهة الكافة، ومن يرى بأن هذا التقييد يكون في مواجهة المرضى فقط¹.

فالمذهب القائل بأن التقييد يكون في مواجهة الكافة، ويضم هذا الاتجاه السواد الأعظم من أهل الاجتهاد والافتاء في العالم الإسلامي، من الأشخاص الطبيعية والمعنوية، أي من مؤسسات الافتاء ومن أشخاص الفقهاء، على غرار هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، وهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والمجلس العلمي الأعلى بالمغرب، وهيئة الفتوى بدولة الكويت، ومجلس الافتاء بالإمارات العربية المتحدة، ولجنة الافتاء بدائرة الافتاء بالأردن، ويمكن أن نخص بالذكر هنا الفتوى التي أصدرتها لجنة الفتوى بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية والتي جاءت تبعا للبيان الصادر عنها بتاريخ 20 رجب 1441هـ الموافق لـ 15 مارس 2020م، والتي رأت فيها أنه من اللازم شرعا اللجوء إلى تعليق صلاة الجمعة والجماعات وغلق المساجد ودور العبادة في كل ربوع الوطن.

¹ - انظر: مسعود صبري، مرجع سابق، ص. ص 08-10.

ومن خلال الاطلاع على الفتاوى التي صدرت عنه في هذا الشأن نجد بأنه استند إلى مجموعة من المبررات الشرعية:

- قيام الشريعة على اعتبار الأعداء ومراعاتها، فإذا كانت هذه الشريعة تبيح التخلف عن صلاة الجماعة في ظروف كالمرض والمطر وغيرهما، فكيف لا تبيح التخلف عنها في ظروف أشد وأقسى مثل ظرف وباء كورونا الذي يحصد الأرواح حصداً.

- نصوص الكتاب والسنة التي تنزع إلى التخفيف ورفع الحرج عن المكلف، والترخيص له في ترك الجماعات في حال توفر المبررات الشرعية.

- القياس على دعوة الفقه من ظهرت عليه رائحة ناتجة عن أكل الثوم أو البصل إلى اعتزال المساجد.

- الدليل المقاصدي الذي يبرز أن الله عز وجل شرع العبادات المختلفة لمقاصد، فإذا كان في أدائها فوات لهذه المقاصد، بأن كانت إقامة الجماعات تتسبب في نقشي الأوبئة والأمراض، أو كان في الصيام هلاك لشدة حر أو مرض، أو كان في دفع الزكاة تقوية لعدو أو محارب، أو كان في الحج هلاك للناس، فإن تحقيق المقصد من الشعيرة مقدم على تحقيقها، وذلك بقدر الحاجة التي ترفع الضرر، مع ثبات حكمها، ولزوم العمل به، في حال زوال العارض الطارئ، فإذا انتشر الوباء الذي يؤدي بحياة خلق كثير من الناس وجب على الحاكم التصدي له، ومواجهته بكل وسائل الوقاية التي تحد من انتشاره، ولو كان من تلك الوسائل تعطيل إقامة بعض الشعائر الدينية، وذلك لما كلفه النبي صلى الله عليه وسلم من مسؤولية الحفاظ على رعيته "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، هذا إضافة إلى أن مقاصد الشريعة تجعل حفظ النفس من الموت والهلاك من الضرورات، بينما تجعل صلاة الجماعة في المسجد من مكملات ضروري الدين ما يستلزم تقديم ضروري النفس على تكميلي الدين.

- التطبيقات من عمل الصحابة، ففي عهد سيدنا عمر بن الخطاب روي أنه مر بامرأة مجذومة وهي تطوف بالبيت فقال لها: "يا أمة الله، لا تؤذي الناس لو جلست في بيتك"

فجلست فمر بها رجل بعد ذلك فقال لها: "إن الذي كان قد نهاك قد مات فاخرجي فقالت: "ما كنت لأطيعه حيا وأعصيه ميتا"¹.

وقد تواردت النصوص على إيقاف سيدنا عمر رضي الله عنه لتطبيق بعض الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة القطعية، على غرار إيقاف العمل بحد السرقة عام الرمادة، وإيقاف العمل بسهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة لحاجة المسلمين إليها، وهذا إعلاء للمقاصد الكلية، وتحقيقا للمصالح المعتبرة، كل ذلك دون أن يعد هذا العمل إلغاء للحكم أو تعديا عليه"².

ووفقا لهذا الاتجاه، فإن التزام التعليمات التي تصدرها الدول والحكومات، في ظل الظروف الصحية الاستثنائية، ظروف الأوبئة والأمراض، على غرار وباء كورونا، والتي تتضمن قيودا جديدة غير تلك المعتادة، لمواجهة الظرف الصحي الطارئ، تصبح واجبة على الكافة ويأثم مخالفتها إلا للضرورة، وذلك لعظم المفسد التي قد تتجر عن ترك العمل بها"³.

والمذهب القائل بأن التقييد يكون بالنسبة للمرضى فقط، فيذهب اتجاه من الفقهاء إلى أن جواز تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية بسبب وباء كورونا يكون بالنسبة للمرضى أو المعرضين للمرض فقط، وتبقى إقامة الجمع والجماعات واجبة تقام بالحد الذي يمكن معه عدم تعطيل المساجد، إلا إذا قرر المختصون أن إقامتها يكون سببا في تفشي الوباء فيقيمها الإمام وعدد قليل معه، وممن ذهب إلى هذا الرأي من مؤسسات الإفتاء مجمع فقهاء أمريكا الشمالية، ومن الشخصيات الفقهية الشيخ محمد الحسن ولد ددو من موريتانيا وغيره.

وقد انطلق هذا الاتجاه من أن النصوص التي تبيح التخلف عن صلاة الجماعة إنما هي موجهة لأصحاب الأعذار، أما الأصحاء فواجبهم إقامة الجمع والجماعات وذلك عملا بالجمع بين الأدلة وعدم إهمال أحدها.

¹ - سبق تخريجه.

² - انظر: شوقي إبراهيم علام، مرجع سابق، ص. ص 123-124.

³ - انظر: المرجع نفسه، ص 104.

وأما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه المعارض لتقييد حرية الممارسة الدينية سبب جائحة كورونا، وهو على نقيض الاتجاه الأول حيث ذهب إلى معارضة أو التحفظ على تقييد حرية الممارسة الدينية، وبدل إغلاق المساجد وتعليق صلاة الجمعة والجماعات فيها دعا إلى اعتماد بدائل أخرى، تتمثل خاصة في تشديد الإجراءات الاحترازية أو الوقائية.

ولا يحظى هذا الاتجاه بالقبول عند الجماهير العظمى من أهل الفقه، فهو اتجاه هامشي ضعيف، يتشكل من آحاد الفقهاء وليس مؤسسات الإفتاء، وممن ذهب إلى هذا الاتجاه حاتم المطيري الأستاذ بكلية الشريعة جامعة الكويت، ومحمد سالم الددو من فقهاء موريتانيا، وجدي عبد القادر من جامعة الأمير عبد القادر وطاهر بلخيري الأستاذ بجامعة وهران من الجزائر.

وقد بنى هذا الاتجاه موقفه على عموم النصوص التي تدع إلى إقامة الجمع والجماعات، وعلى فهم خاص للنصوص التي استند إليها القائلون بمشروعية التقييد، وهو أن الخطاب فيها موجه لآحاد المسلمين ولا يفيد تعطيل المساجد بالكلية.

وما يستخلص من هذا العرض هو أن الاتجاه الغالب في الفقه الإسلامي، يذهب إلى جواز تقييد حرية الممارسة الدينية في الظروف الصحية الاستثنائية، بقدر الحاجة والضرورة التي تحفظ الصحة والسلامة العامة، من الحفاظ على الأنفس واستمرار الحياة.

وبالرغم من أن الفقه الإسلامي دل على هذه النتيجة دلالة عامة، ولم يحمل أي تفصيل خاص يتعلق بالممارسة الدينية لغير المسلمين، فإن ما يمكن استنتاجه هو أن هذه الدلالة تشمل كذلك حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين، فكما وافق على تقييد الحرية الدينية للمسلمين فهو يوافق على تقييد الحرية الدينية لغير المسلمين، ويعطي للحاكم في البلاد الإسلامية شرعية سن القوانين والإجراءات التي تجسد تلك القيود.

البند الثانيضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف الصحية الاستثنائية في التشريع الجزائري

يولي التشريع الجزائري على غرار تشريعات العالم أهمية بالغة للوقاية من الأوبئة والأمراض للمحافظة على الصحة العامة للمجتمع، وفي هذا السياق عقد في القانون رقم 11-18 بابا حدد فيه من خلال المادة 34 الأهداف التي يتطلع إلى تحقيقها، والتي تتمثل أساسا في التقليل من أثر مجددات الأمراض، وتفايدي حدوثها، وإيقاف انتشارها، والحد من آثارها.

وبالرجوع إلى التقارير العالمية لا نجد فيروس كورونا يصنف كمرض قاتل فحسب، بل يصنف على أنه خطر يهدد العالم على جميع الصعد، حيث لا تتوقف آثاره على الصحة العمومية فقط، بل تشمل جميع مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية وغيرها¹.

ومن أجل تفادي هذه الآثار أو التقليل منها على الأقل، اتخذت السلطات الجزائرية حزمة من التدابير والإجراءات الوقائية، حملتها المراسيم المختلفة التي ظلت تصدر تباعا بحسب تطورات الوضعية، وبموجب تلك المراسيم تم تقييد الكثير من الحقوق والحريات، حيث تم تعليق الكثير من الأنشطة وغلق الكثير من المؤسسات، كما تم فرض الحجر المنزلي وتقييد حق الاجتماع والتنقل وغيرها من الحقوق.

وقد كان النشاط الديني من الأنشطة التي مستها هذه القيود، حيث تم غلق المساجد وتعليق صلاة الجماعة والجمعة فيها، كما تم تعليق شعيرتي الحج والعمرة، وقد أدت هذه

¹ - انظر: نسيمه عطار، الحجر المنزلي في ظل جائحة كورونا (كوفيد 19) وأثره في تقييد الحقوق الحريات، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، مج 14، العدد 1، 2021م، ص 173.

التدابير وغيرها إلى الحد من حرية الممارسة الدينية، ليس للمسلمين وحدهم بل حتى بالنسبة لفئة غير المسلمين في المجتمع، من مختلف الملل والعقائد.

وهو ما يبين أن حرية الممارسة الدينية قد تتعرض لفرض قيود إضافية في ظل الظروف الصحية الاستثنائية، زيادة على تلك القيود التي تفرض عليها في ظل الظروف العادية، من أجل المحافظة على مصالح أكبر إذا عدت عدت معها الحرية الدينية، ولم يكن لها معنى، تتعلق أساساً بحياة الإنسان وسلامته الجسدية.

الفصل الثاني

حماية الحرّية الدّينية لغير المسلمين.

قد تتعرض الممارسة الدينية في حيز الواقع لأخطار وتجاوزات متعددة سواء من قبل الأفراد أو المؤسسات، وهو ما عمق القناعة لدى الجميع بأنه لا يتم الوفاء بها بالخطابات، ولا بمجرد التنصيص على حق الأفراد والمجموعات في التمتع بها في صلب الدساتير، بل تحتاج إلى سياج متين من الحماية السياسية والقانونية والمؤسسية، يضرب حولها لمنع الاعتداء عليها في الحيز الواقعي، يتمثل في ضرورة وجود ضمانات عقديّة وسياسية تكون قيّدا على سلطة الدولة في تقييدها، حتى لا تبالغ في خنقها والتضييق عليها، بذريعة حقها في تنظيم ممارستها، إضافة إلى ضرورة وجود قواعد قانونية خاصة تحميها من العدوان المباشر، بمختلف أشكال الإساءة والتحقير والازدراء، بشكل يمنع الجريمة ويردع المجرمين.

ويتمثل كذلك، في وجود آليات مؤسسية تضطلع بدور الحراسة عليها، من خلال متابعة سلوك جميع الأطراف في التعامل معها، ومدى وفائهم بالأحكام والالتزامات التي يتطلبها القانون في التعامل معها، لذلك، سيعمل هذا الفصل على استجلاء أشكال الحماية التي يوفرها كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري للممارسة الدينية لغير المسلمين، وذلك للوقوف على مدى كفاية وفعالية الحماية التي يقدمانها لها، والوقوف على الفروق والموافقات بينهما في ذلك، من جانبين؛ جانب الضمانات القانونية (المبحث الأول)، وجانب الآليات المؤسسية (المبحث الثاني).

المبحث الأولضمانات حماية الحرية الدينية لغير المسلمين.

يعبر عن الضمانات في الفقه القانوني بأنها تلك القيود التي ترد على سلطة الدولة في علاقتها بالمواطنين، وتعد التزامات أو تعهدات بالنسبة لها أمام المجتمع الدولي باحترام حقوقهم¹، كما يعبر عنها بأنها مجموعة القواعد أو المبادئ التي يلزم مراعاتها من أجل كفالة احترام حقوق الإنسان²، ومن هذا المنطلق فإن هذه القيود والقواعد قد تتنوع وتتعدد، فقد تكون قيودا روحية تتعلق بالوازع الديني وسلطانه القوي على المخاطبين به لاسيما في النظام الإسلامي³ أو أيولوجية، أو سياسية، أو قانونية، حسب طبيعة الأنظمة والتشريعات، وما يهنا هنا هو الضمانات القانونية، وخاصة تلك التي تؤسس للحماية وهي المبادئ الدستورية (المطلب الأول)، وتلك التي تحقق الردع والاكراه المادي وهي القواعد الجزائية (المطلب الثاني).

¹ انظر: نادية خلفه، آليات حماية حقوق الإنسان في المنظومة القانونية الجزائرية، دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة باتنة، 2009م-2010م، ص28.

² انظر: أحمد الرشيد، حقوق الإنسان، دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، ط1، مكتبة الشروق الدولية، د. م، 2003م، ص136.

³ تقوم ضمانات الوازع الديني في الفقه الإسلامي على عدة مبادئ منها: المرجعية المقدسة لأحكام حرية الدين والمعتقد، الاعتقاد بالزامية تنفيذ أحكام حرية الدين والمعتقد، الاعتقاد بالطاعة الاختيارية لأحكام الحق في حرية الدين والمعتقد، الاعتقاد بازدواجية الجزاء، الاعتقاد بالكمال المطلق لأحكام حرية الدين والمعتقد في الشريعة الإسلامية، الاعتقاد بجذوى أحكام حرية الدين والمعتقد لاستقامة الحياة، الاعتقاد بوجود أداء حق الغير، السلوك الحامي لحرية الدين والمعتقد. (انظر: حسين بلحيرش، مرجع سابق، ص482 وما بعدها).

المطلب الأولالضمانات الدستورية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.

ترتكز حماية الحقوق والحريات ومنها حرية الدين والمعتقد عند فقهاء القانون والمدافعين عن حقوق الإنسان عموماً بشكل أساسي على وجود الضمانات الدستورية، التي تعتبر المحددات الرئيسية لوجود دولة القانون والعدالة، وتتمثل تلك المبادئ أساساً في وجود الدستور (الفرع الأول)، ومبدأ الشرعية أو خضوع الدولة للقانون (الفرع الثاني)، ومبدأ الفصل بين السلطات (الفرع الثالث)، ومبدأ المساواة أمام القانون (الفرع الرابع)، وهي المبادئ التي سيحاول البحث عرض مضامينها ووظائفها في حماية الحقوق والحريات ومنها حرية الدين والمعتقد فيما يأتي.

الفرع الأولالدستور كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.

يعد وجود دستور في الدولة من أهم ضمانات الحقوق والحريات عند رجال القانون، فهو الذي ينشئ المؤسسات، ويقيد سلطة الحاكم¹، ووجوده عند الفقهاء والباحثين يعني وجود نظام في الدولة، كما يعني ممارسة السلطة وفق قواعد واضحة، هذا من جهة ومن جهة ثانية، فإن النص الدستوري نص يتميز بالسمو على غيره في الهرم القانوني للدولة، وقواعده حاکمة على غيرها من القواعد²، ومن ثمة لا مجال لأي استخدام لها خارج هذه القواعد، وهذا فيه ضمان مهم للحقوق والحريات العامة³.

¹ انظر: رحيل محمد غرابيية، مرجع سابق، ص 417.

² انظر: إدريس محمد حسن الجبوري، مرجع سابق، ص. ص 265-267.

³ انظر: ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1972م، ص 173.

ونظرا للأدوار التي لعبها ويلعبها الدستور، فقد أصبح ضرورة قانونية وتشريعية في حياة الدولة الحديثة، لا يمكن الاستغناء عنها بحال، من أجل تصميم مرجعية الحكم وبيان حدود وصلاحيات مختلف السلطات في هذه الدولة.

ولهذا فهو يحظى بالاحترام من قبل الجميع حكاما ومحكومين، وهو يتصف بالسمو بحيث تخضع له جميع القوانين والتشريعات في الدولة، كما يخضع له الحكام، لأنه هو الأصل في نشأة القوانين والتشريعات والسلطات والوظائف وغيرها، عن طريق النص عليها وتحديد صلاحياتها واختصاصاتها¹.

ويضمن الدستور الحقوق والحريات من حيث إنه يقرها ويجعل منها قيودا على سلطة الدولة، التي يمكن أن تتدخل في تنظيمها لكنها لا تستطيع أن تلغيها²، وعليه يكون الحديث عن وجود الدستور في الفقه الإسلامي (البند الأول)، والتشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

وجود الدستور في الفقه الإسلامي.

تدور فكرة الدستور في الفقه القانوني الوضعي حول وجود قواعد قانونية تأسيسية عليا تهندس نظام الحكم، وتبين طرق وآليات ممارسة السلطة فيه، وتبين حقوق وحريات الشعب، وبهذا المعنى فقد أوضح الفقه الإسلامي بأن المجتمع الإسلامي قد عرف الدستور والقواعد الدستورية مع ولادة الدولة الإسلامية³، ولم تتأخر معرفته به إلى ظهور الدساتير الحديثة، متكئا في ذلك على كثير من الشواهد والوقائع من القرآن الكريم (أولا)، والسيرة النبوية (ثانيا)، والوقائع التاريخية (ثالثا).

¹ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص 418.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 419.

³ - انظر: المرجع نفسه، ص 423.

أولاً- من القرآن الكريم: فقد تضمن القرآن الكريم جملة من القواعد التي تنظم موضوعات ذات طبيعة دستورية، تمتاز بخصائص الثبات والعموم والتجريد وغيرها من الصفات المعيارية التي تجعل منها قواعد دستورية صميمة¹، على غرار القواعد الآمرة بالشورى، والقواعد الآمرة بالعدل، والقواعد الآمرة بالحكم بما أنزل الله، والقواعد المقررة لنظام القضاء، والقواعد المقررة للحقوق والحريات، وغيرها من القواعد والنصوص الدالة عليها، وهي كثيرة ومعلومة في القرآن الكريم².

ثانياً- من السيرة النبوية: جاءت السيرة النبوية لتضع القواعد القرآنية موضع التنفيذ، من خلال ترجمتها إلى أشكال عملية وظيفية إجرائية، فقد كانت من أولويات النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة إرساء قواعد نظام حكم دستوري يحكمه القانون، ويحفظ الحقوق والحريات، ولذلك بادر إلى وضع وثيقة تنظم العلاقات بين ساكنة المدينة من مختلف الأعراق والأجناس والمعتقدات، هذه الوثيقة وإن وقع الخلاف بين الباحثين حول طبيعتها بين من يعتبرها دستوراً خالصاً بالمعنى الفني³، وبين من يعتبرها شبيهة بالدستور⁴، فالمتفق عليه عندهم أنها تضم عدداً من القواعد ذات الطبيعة الدستورية، التي تنظم موضوعات لها صلة بالحكم، من تقرير الحقوق والحريات، وكيفية إدارة السياسات واتخاذ القرارات في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة ... إلخ.

ثالثاً- من التجربة التاريخية: فقد عرف التاريخ الإسلامي بعد انقطاع الوحي، وانقضاء الرسالة، ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وانطلاقاً من عصر الخلافة الراشدة، تبلور الكثير من القواعد والأعراف الدستورية، المتعلقة بطريقة اختيار الحاكم، وطرق وآليات ممارسة

¹ انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص 423.

² انظر: توفيق بن عبد العزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1407هـ، ص 59.

³ انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص. ص 424-425.

⁴ انظر: توفيق بن عبد العزيز السديري، مرجع سابق، ص 62.

السلطة، ودور المجتمع في ممارسة الرقابة على أعمال السلطة وغيرها من المسائل، وردت في شكل سوابق ووقائع جرى عليها العمل، وإن لم تكن مدونة في وثائق تدوينا فنيا على شاكلة الدساتير المعاصرة، مثل خطب الخلفاء الراشدين، أو مختلف البيانات السياسية التي روتها كتب السيرة والتاريخ¹.

انطلاقاً من تتبع هذه النصوص والشواهد التاريخية وضم بعضها إلى بعض، يقرر الفقه الإسلامي أن المرجعية الإسلامية عرفت الدستور كنصوص وكممارسة، وهي لا تكفي بمجرد الدعوة إليه، بل تجعل من الأخذ به، والارتقاء بشكله ومضمونه، بتغيير الزمان والمكان، من باب الواجبات والضروريات، التي يدعو إليها الدين ويحتمها التاريخ².

غير أن القول بوجود الدستور في الدولة الإسلامية لا يعني أن يأخذ بالضرورة المعنى والخصائص نفسها الموجودة في الدساتير الوضعية، فهناك من الباحثين من يميز المفهوم الإسلامي للدستور عن المفهوم الوضعي له، على مستوى التعريف والخصائص ولاسيما منها خاصية سمو.

فعلى مستوى التعريف يذهب الباحث توفيق بن عبد العزيز السديري إلى أن الدستور في إطار الفقه الإسلامي يمكن أن يعرف بتعريفين، أحدهما عام والآخر خاص، فمن خلال التعريف العام يعني الدستور "مجموعة القواعد والأحكام العامة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية التي تنظم المبادئ الرئيسية التي يقوم عليها الحكم الإسلامي"، وهذا المعنى برأيه يكتسي طابع الثبات على مدى الزمن، وعدم القابلية للتعديل أو التغيير أو الإلغاء بحال، لأنه وحي معصوم ولا يملك أحد أن يغير أو يعدل الوحي، ومن خلال التعريف الخاص يعني الدستور الإسلامي مجموعة القواعد والأحكام الأساسية في الدولة المسلمة، التي تبين نظام الحكم وشكل الدولة والسلطات العامة فيها، والأشخاص والهيئات التي تتولى

¹ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص 425.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 437.

هذه السلطات، وارتباطها ببعضها البعض، وبيان حقوق الأفراد وواجباتهم، صادرة في ذلك عن مبادئ الإسلام العامة وتنظيماته في الشؤون الدستورية، وهو بهذا يأخذ الشكل الفني القانوني المرن، الذي يكون قابلاً للتعديل والإثراء بتغير الظروف والأحوال.

ومن التعريفين السابقين يصل إلى استنتاج، وهو أن القواعد الدستورية في النظام الإسلامي فيها الثابت، وهي القواعد الواردة بالنص الصريح في القرآن والسنة، وفيها المرن أو المتغير، وهي الأحكام المستنبطة عن طريق الاجتهاد والرأي، مما يتعلق بالأساليب والأنظمة والتفصيلات التي تختلف تبعاً لاختلاف ظروف الزمان والمكان¹.

يبدو هذا التقسيم غير قائم على أساس، ولا جدوى علمية أو عملية ترتجى من ورائه عندما يخضع إلى الفحص والتقييم، فكلمة دستور كلمة وضعية لا تصدق إلا على القواعد الوضعية التي تضعها السلطة المختصة، التي يختلف شكلها وتختلف طبيعتها من دولة لأخرى، أما توجيهات القرآن والسنة ذات العلاقة بالموضوعات ذات الطبيعة الدستورية، من الحكم والشورى والعدالة والحقوق والحريات، فهي إذا بقيت على حالتها كما وردت في الآيات والأحاديث قبل أن يتعامل معها البشر بالفهم والتنزيل تعد من الوحي، والذي ينبغي أن ينزه عن هذه التسميات الوضعية.

من هذا المنطلق فإن كلمة دستور في الفقه الإسلامي لا تعني سوى تلك القواعد التي يستنبطها المجتهدون من الفقهاء أو من رجال السياسة والحكم من أدلتها الشرعية، وينظمونها وينسقونها في صيغ وأشكال فنية قابلة للتطبيق، سواء كانت في وثيقة دستورية واحدة أم كانت موزعة على وثائق مختلفة.

وعلى مستوى خاصية سمو، فهناك اتفاق بين الفقهاء على أن قواعد الدستور الإسلامي تسمو على جميع الأحكام والقواعد القانونية الأخرى، وهي حاکمة عليها، فلا يجوز

¹ - انظر: توفيق بن عبد العزيز السديري، مرجع سابق، ص 59.

لأي قاعدة مهما كانت أن تخالف حكمها، غير أن هناك من الباحثين من يميز بين مفهوم خاصة سمو القواعد القانونية في إطار المرجعية الإسلامية ومفهومها في المرجعية القانونية الوضعية، فإن السمو في المرجعية القانونية الوضعية يخضع لقاعدة التدرج، بحيث أن القاعدة الأعلى دائما تسمو على القاعدة الأدنى، من القاعدة الدستورية إلى أدنى قاعدة في السلم القانوني، بينما السمو في إطار المرجعية الإسلامية يخضع لمصدر القاعدة، فالقاعدة الثابتة بالنص القطعي تسمو على القاعدة الاجتهادية مهما كانت درجتها في سلم القواعد القانونية، وبالتالي فإنه على واضع الدستور أن يراعي هذا التنظيم ولا يتجاوزه¹.

وهذا الطرح يمكن مناقشته والرد عليه، من زاوية إنه إذا كان المقصود بالقواعد الثابتة بالنص هنا تلك القيم الواردة في النصوص الشرعية قرآنا وسنة، فهذه -فعلا- تعد قيودا على المشرع أو المؤسس الدستوري في المرجعية الإسلامية، فلا يسن من القواعد الدستورية ما يتناقض مع القيم التي قررتها تلك النصوص، أما إذا كان المقصود بالقواعد الثابتة بالنص تلك القواعد الواردة في النظام القانوني للدولة، فهذه لا ينبغي أن تتناقض مع أحكام الدستور وإلا وقعنا في التناقض وتعرض نظام الدولة والدولة نفسها للخراب.

البند الثاني

وجود دستور في الجزائر.

حرصت الجزائر على وجود الدستور منذ فجر استقلالها، وعرفت تجربتها الدستورية تطورات وتغيرات منتتالية، بالموازاة مع تطور الظروف والأوضاع في البلاد، زادت من نضج هذه التجربة وثنائها، بدأت بدستور 63 ثم دستور 76 ثم دستور 89 ثم دستور 96 ثم دستور 2016 وأخيرا دستور 2020م، إضافة إلى تعديلات أخرى صغيرة على غرار تعديلات 2002 و2008 م، وهو ما يعني وجود تنظيم للدولة وضبط لقواعد وشروط

¹ انظر: توفيق بن عبد العزيز السديري، مرجع سابق، ص 61.

ممارسة السلطة فيها عبر كل مراحلها، وهذا يشكل ضمانة أساسية للحقوق والحريات ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين، ولو نظريا على الأقل.

كما عرفت التجربة الدستورية الجزائرية النص على حرية المعتقد منذ بواكيرها الأولى، أي بداية من دستور 1963م، وبقي النص على هذه الحرية حاضرا في كل الدساتير باستثناء دستور 76م، وازداد النص والتأكيد على هذه الحرية تعزيزا وتدعيما بداية من دستور 2016م، عندما تم النص على ضمان حرية ممارسة العبادة زيادة على النص على ضمان حرية الرأي والمعتقد، ووصل ذروته مع دستور 2020م، عندما تم توسيع نطاق حماية حرية الدين والمعتقد لغير المسلمين إلى حماية دور العبادة.

الذي تجدر الإشارة إليه هنا، أن الدستور الجزائري من الدساتير التي جعلت من المواد المتعلقة بالحقوق والحريات موادا جامدة غير قابلة للتعديل، حيث جاء النص في المادة 223 من دستور 2020م، على أنه لا يمكن لأي تعديل دستوري أن يمس الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن.

وهذا التوجه وإن رأى فيه بعض الباحثين على غرار إدريس محمد حسن الجبوري أنه معرض للانتقاد في الوقت الحاضر، نظرا لتسارع الأحداث التي تستدعي التعديل من جهة، ونظرا لإمكانية أن يضمن المشرع الدستوري عدم الانتقاص من الحقوق والحريات العامة عن طريق اشتراط عدم الانتقاص منها، زيادة على احتمال أن يدخل المزيد من الضمانات عليها¹، قلت رغم هذا فإنه توجه يبرز مدى الحرص على ضمان الحقوق والحريات ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين.

¹ - انظر: إدريس محمد حسن الجبوري، مرجع سابق، ص. 265-267.

الفرع الثاني

مبدأ خضوع الدولة للقانون كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.

يقصد بمبدأ المشروعية مبدأ الخضوع للقانون، والذي يعني أن تخضع الدولة بكل سلطاتها وفي كل المجالات للقانون نصا وروحا¹، حتى يكون ما تصدره من قرارات أو تنفذه من سياسات صحيحا منتجا لآثاره، وإلا وقع باطلا²، ويقع هذا المبدأ في مقدمة الضمانات التي ينشدها الأفراد لدى السلطات العمومية³، وذلك لارتباط فكرة الحقوق والحريات العامة ومنها حرية الدين والمعتقد بالدولة القانونية، التي تخضع لسيادة القانون، ولكونه أصبح مطلب كافة الأنظمة السياسية المقارنة في العالم⁴، فإن البحث سيتجه إلى مدى تحققه في الفقه الإسلامي (البند الأول)، والتشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

مبدأ خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي.

يؤكد الفقهاء والباحثون في الفقه الإسلامي أن مبدأ المشروعية له اعتبار وحرمة في الشريعة الإسلامية أكثر من أي قانون أو تشريع آخر، ففي الشريعة الإسلامية له ضمانات نابعة من العقيدة القائمة على الإيمان باليوم الآخر، وبالحساب والعقاب والجزاء المركب الذي يجمع بين الدنيا والآخرة، أما في ظل النظم القانونية الوضعية، فرغم طابع الإلزام الذي

¹ - انظر: إدريس محمد حسن الجبوري، مرجع سابق، ص. 260-261.

² - انظر: رحيل محمد غرابية، مرجع سابق، ص 439.

³ - انظر: مريم عروس، مرجع سابق، ص 80.

⁴ - انظر: وسيلة شريبط، ضمانات وأخلاقيات الحرية الدينية في الإسلام، أعمال ملتقى الحرية الدينية في الإسلام وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، 2008، ص 15.

تفرضه الدساتير والقوانين عادة منعا للاعتداء على حقوق الغير، إلا أنه كثيرا ما يتعرض للخرق من قبل الأنظمة الاستبدادية المتسلطة¹.

ولا يكتفي الفقهاء والباحثون المسلمون وهم يعبرون عن هذا الموقف بالادعاء أو الزعم المجرد، بل يسوقون له من الأدلة والشواهد من القرآن (أولا)، والسنة (ثانيا)، وعمل الخلفاء (ثالثا)، ما يعطيه الوضوح الذي يجعله حقيقة لا تقبل التشكيك².

أولا- الأدلة من القرآن الكريم: استدلوا من القرآن الكريم على مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية بآيات كثيرة منها: الآيات التي تدع الى طاعة أولي الأمر، مثل قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾" (سورة النساء، الآية 59)، ومنها الآيات التي تدع إلى تحكيم شرع الله، مثل قوله تعالى: "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ" (سورة الأنعام، الآية 57)، ومثل قوله تعالى: "فَاخْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ" (سورة المائدة، الآية 48)، ومثل قوله تعالى: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾" (سورة المائدة، الآية 44)، ومنها الآيات التي تدع إلى الالتزام بالشريعة مثل قوله تعالى: "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾" (سورة الجاثية، الآية 18).

ثانيا- الأدلة من السنة النبوية: استدلوا من السنة النبوية بجملة من الأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة"³، وقوله صلى الله عليه وسلم: "السمع والطاعة على المرء

¹ انظر: وسيلة شريط، مرجع سابق، ص15.

² انظر: رحيل محمد غرابية، مرجع سابق، ص441.

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام، رقم 2955، مصدر سابق، ص729.

المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة"¹، وقوله أيضا: "لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف"².

ثالثا- الأدلة من عمل الخلفاء الراشدين: إضافة إلى الكتاب والسنة استدل الفقهاء المسلمون بعدة وقائع من عمل الصحابة رضي الله عنهم، لعل أشهرها ما جاء في قول أبي بكر الصديق في خطبة التولية "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم"³

هذه الشواهد وغيرها، تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك ليس على وجوب خضوع الإدارة فحسب بل خضوع كافة المراكز والتصرفات لأحكام الشريعة الإسلامية، وفي كل ظرف، وإلا فقدت شرعيتها، وتعرضت للبطلان، الذي يعدم أثرها في الواقع، وهو ما يعد ضماناً قوية للحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد⁴.

وإن الشريعة الإسلامية وهي تقرر مبدأ المشروعية، لم تتركه مجرد مواعظ أو قيم أخلاقية يخضع تطبيقها لضمان الناس، بل جعلت له آليات تقوم بالرقابة على مدى التزام مختلف الهيئات والمؤسسات به، على غرار رقابة أهل الحل والعقد، ورقابة القضاء، والحسبة، والرأي العام الإسلامي كله⁵.

¹ - أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الجهاد، باب لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، رقم 1707، ج3، مصدر سابق، ص325.

² - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أخبار الأحاد، رقم 7257، مصدر سابق، ص1793.

- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم 1840، مصدر سابق، ص893.

³ - انظر: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج3، مصدر سابق، ص210.

- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، ط2، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون العامة، دولة قطر، 1434هـ-2013م، ص153.

⁴ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص. ص441-443.

- توفيق بن عبد العزيز السديري، مرجع سابق، ص. ص89-91.

⁵ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص. ص444-445.

البند الثانيمبدأ المشروعية أو خضوع الدولة للقانون في التشريع الجزائري.

أعطى الدستور الجزائري أهمية خاصة لمبدأ المشروعية أو خضوع الدولة للقانون، فقد حرص في ديباجته على توضيح أنه يكفل الفصل بين السلطات، واستقلال العدالة، والحماية القانونية، ورقابة عمل السلطات العمومية، في مجتمع تسوده الشرعية واحترام القانون.

وإن المطلع على أحكامه وقواعده، يجدها قد ربطت كل الأعمال والتصرفات، الصادرة من الأشخاص والمؤسسات، كما ربطت ممارسة الحقوق والحريات، باحترام القانون، والنزول عند أحكامه، بعبارة مثل في إطار القانون، في ظل احترام القانون، وغيرها من العبارات، فالعلم بالقانون مفترض في الجميع، ولا يعذر أحد بجهل القانون، واحترام الدستور وقوانين الجمهورية واجب في حق كل شخص¹، واستغلال النفوذ والتعسف في استعمال السلطة حسب المادة 25 جريمة تستوجب العقاب²، وحيادية الإدارة وعدم تحيزها مضمون القانون وسلطانه³.

هذا التأكيد الدستوري على سيادة القانون، وضرورة خضوع الدولة لأحكامه، يشكل - نظريا - ضمانا أساسية للحرية الدينية لغير المسلمين في الواقع، بحيث يجعلها موجودة ومحمية، ما يتيح لأصحابها التعبير عن أفكارهم وقناعاتهم الدينية في ظل حماية القانون، دون أن تعترضهم أية عوارض أو عراقيل إدارية أو تنظيمية، سوى تلك التي وضعها القانون أو أذن في وضعها، لضرورة حماية النظام العام والآداب العامة وحقوق وحريات الآخرين،

¹ - المادة 78 من دستور 2020م، مصدر سابق.

² - المادة 25 من الدستور نفسه.

³ - المادة 26 من المرجع نفسه.

وغيرها من المبررات التي ورد النص على مشروعية تقييد الحرية الدينية استناد إليها في المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وهو ما سلف توضيحه في الفصل السابق¹.

الفرع الثالث

مبدأ الفصل بين السلطات كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.

يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات واحدا من أقوى الضمانات التي تحمي الحقوق والحريات، في الفكر السياسي والقانوني الحديث، ولأن البحث يدور حول ضمانات الحرية الدينية لغير المسلمين، فإنه سيتم التعرض له في الفقه الإسلامي (البند الأول)، ثم في التشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

مبدأ الفصل بين السلطات في الفقه الإسلامي.

على غرار تفاعله مع مختلف المفاهيم القانونية والدستورية الحديثة، تفاعل الفقه الإسلامي مع مبدأ الفصل بين السلطات، وأنتج فيه أطروحتين متعارضتين: أطروحة مؤيدة (أولا)، وأخرى معارضة (ثانيا).

أولا- الأطروحة المؤيدة: وهي الأطروحة التي تذهب إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات ليس غريبا عن تجربة الدولة الإسلامية، فقد كان معمولا به وإن لم يكن مذكورا باسمه، فقد عرفت الدولة الإسلامية التمييز بين وظائف الدولة من تشريعية وتنفيذية وقضائية من قديم، وكانت هناك سلطة تنفذ، وعلماء يستنبطون الأحكام، وقضاة يفصلون في النزاعات والخصومات المختلفة، وهذا ما يعني أن فكرة الفصل بين السلطات، فكرة إسلامية قبل أن تكون غربية².

¹ - انظر: المبحث الأول من الفصل الثاني.

² - انظر: رحيل محمد غرايبي، مرجع سابق، ص. 478-479.

وقد استند أنصار هذه الأطروحة إلى عدة شواهد وحجج منها أن الأصل في الأشياء الإباحة، ولا يوجد في نصوص الشريعة ما يمنع من الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وأن الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات يحقق مصلحة للمسلمين، إذ يساهم في حماية الحقوق والحريات ومختلف المصالح، ويحول دون تغول السلطة أو تعسفها في استعمال الحق¹.

إضافة إلى أن الشواهد والآثار قد تضافرت في العهد النبوي والخلافة الراشدة وما بعدها على استقلال القضاء الإسلامي². زيادة على أنه ليس هناك ما يمنع من الاستفادة من تجارب الآخرين إذا لم تكن تخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

ثانياً- الأطروحة المعارضة: وهي الأطروحة التي تذهب إلى رفض الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، على أساس أنه نشأ في بيئة غربية، لمعالجة أوضاع خاصة بالمجتمعات الغربية لا يعرفها المجتمع الإسلامي، ودعم أصحابها رأيهم بمجموعة من الشواهد والحجج، منها أن القدوة تأخذ من النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعدهم، وقد كانت السلطات مجموعة في أيديهم، وأن هذا المبدأ يصلح تطبيقه في النظام الغربي الذي يعطي السيادة للأمة، ولا يصلح تطبيقه في النظام الإسلامي الذي يقوم على السيادة للشرع³.

والحقيقة أن الحجج التي قدمها أصحاب أطروحة الرفض ليست بالحجج الكافية لتبرير رفض الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، ويمكن مناقشتها والرد عليها من زوايا عدة⁴، منها أن الإسلام لم يمنح السلطة العليا حق التشريع لشخص أو جهة غير النبي صلى الله عليه وسلم، وبيان الحكم من اختصاص الفقهاء المجتهدين والحاكم واحد منهم، وكون الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجمع السلطات الثلاث في يده هذا ليس محلاً للاقتداء، أما في

¹ - انظر: عبد الحكيم حسن عبد العالي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، د. ط، دار الفكر العربي، 1983م، ص. ص 580-591.

² - انظر: محمد سلام مذکور، معالم الدولة الإسلامية، د. ط، مكتبة الفلاح، د. م، 1983م، ص 433.

³ - انظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ط 5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1978م، ص. ص 100-105.

⁴ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص. ص 505-506.

غير عهده فالأمر يخضع للأوضاع والظروف المتغيرة باستمرار، كما من الثابت أن استقلال القضاء عن سلطة التنفيذ في الدولة الإسلامية من الحقائق الثابتة في أغلب فترات التاريخ الإسلامي، وأن مبدأ الفصل بين السلطات مفهوم حديث ويخلو من النص عليه سواء بالحل أو بالحرمة.

والذي يمكن الخروج به هو أن مبدأ الفصل بين السلطات من الوسائل المستحدثة في تنظيم الحكم وتوزيع السلطة فيه، وليس نظرية في الحكم والدولة يمكن أن تخالف الشريعة، ومعلوم أن الوسائل في الشريعة تأخذ حكم مقاصدها، ومادام أن التوافق واسع حول أن مبدأ الفصل بين السلطات يساهم في منع الاستبداد والانفراد الحكم والسلطة، ويدعم رقابة السلطات على بعضها البعض، مما يعد ضماناً أساسية لحماية الحقوق والحريات ومنها حرية الدين والمعتقد، فإن الشريعة الإسلامية هنا لا تكتفي بإجازة الأخذ بهذا المبدأ بل تفضله على سائر المبادئ التقليدية في تنظيم السلطة، لأنه يساعد على تحقيق مقاصدها في الحكم والسياسة، المتمثلة في العدالة، والشورى، ومنع الطغيان، واحترام حقوق الإنسان وحرياته، وغيرها من المقاصد.

البند الثاني

مبدأ الفصل بين السلطات في التشريع الجزائري.

أصبح مبدأ الفصل بين السلطات من الدعائم الأساسية التي يقوم عليها النظام الدستوري والسياسي الجزائري، منذ العدول عن خيار الاشتراكية والحزب الواحد، واعتناق النظام الديمقراطي التعددي، نهاية ثمانينيات القرن الماضي، فقد أخذت به الجزائر بداية من دستور 89م، حيث كرسته مبدءاً في كل الدساتير التي جاءت بعده، عندما اعتبرته من المبادئ الأساسية والجوهرية التي تقوم عليها الدولة، كما قررت ذلك المادة 16 من دستور 2020م، التي تنص على أنه "تقوم الدولة على مبادئ التنظيم الديمقراطي والفصل بين

السلطات وضمان الحقوق والحريات والعدالة الاجتماعية"، وكرسته تطبيقاً عندما قامت بتنظيم السلطات والوظائف في الدولة على أساسه، حيث قسمت السلطات في الدولة إلى ثلاث السلطات التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وحددت لكل سلطة صلاحياتها ووظائفها، وأوضحت أوجه التعاون وأدوات التأثير والتأثر بينها، كما سيتجلى لاحقاً.

الفرع الرابع

مبدأ المساواة أمام القانون كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.

يعد مبدأ المساواة أمام القانون المبدأ الدستوري الرئيس الذي تستند إليه الحقوق والحريات في هذه الحقبة المعاصرة، والركيزة الأساسية في بناء صرح الدولة الحديثة، يتصدر إعلانات حقوق الإنسان، ويدرجه الحقوقيون ورجال القانون عموماً في مقدمة الضمانات المطلوبة لحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد¹، وهو ما يحملنا على تناوله في الفقه الإسلامي (البند الأول)، والتشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

مبدأ المساواة أمام القانون في الفقه الإسلامي.

خصص الفقه الإسلامي مساحة واسعة من اهتماماته البحثية لبيان دور الشريعة الإسلامية في تكريس مبدأ المساواة أمام القانون في ظل النظام الإسلامي، وفي هذا السياق أبرز أن مبدأ المساواة أمام القانون يعد من المقومات الحيوية الأساسية التي يقوم عليها

¹ - انظر: صالح أحمد الفرجاني، مبدأ المساواة أمام القانون، مجلة العلوم القانونية والشرعية، العدد 6، يونيو 2015م، ص 227 وما بعدها. الموقع الإلكتروني: www.zu.edu.ly، تاريخ الاطلاع: 2020/05/08م.

النظام الإسلامي، وقد ثبت بنصوص عديدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتطبيقات الجيل المؤسس من الصحابة الكرام¹.

فقد ورد الخطاب الإلهي للمؤمنين، بضرورة الالتزام والتقيد بأقصى درجات معايير العدالة والمساواة، في الأحكام عموماً وفي القضاء بصفة خاصة، وذلك في عدد من الآيات، منها قوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾" (سورة النساء، الآية 105)، ومنه قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (سورة النساء، الآية 58).

وقد رفض النبي صلى الله عليه وسلم بشكل قاطع أي محاولة للإخلال بمبدأ المساواة أمام القانون في ظل المجتمع الإسلامي، استناداً إلى المعايير الجاهلية القائمة على التمييز بين الناس بناء على أصلهم أو وضعهم الاجتماعي، وأنكر صلى الله عليه وسلم شفاعة أسامة بن زيد في فاطمة المخزومية التي اقترفت جريمة السرقة، ورفض استثناءها من تطبيق حد السرقة لنسبها الشريف، وقال صلى الله عليه وسلم في ذلك قولته المشهورة التي بقي صداها يتردد في مجال العدالة طول الدهر: "أنتفع في حد من حدود الله"، ثم قام رسول الله صل الله عليه وسلم وخطب في الناس وقال: "إنما هلك الذين من قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"².

وطبق النظام الإسلامي مبدأ المساواة أمام القضاء، عندما أخضع الجميع لنفس الجهات القضائية ولنفس القضاة، دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللون أو الدين أو

¹ انظر: محمد علي السالم عياد الطلبي، مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط1، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة، عمان، الأردن، 2002م، ص57 وما بعدها.

² أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب الشفاعه في الحدود، رقم 2547. (انظر: محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، دار إحياء الكتب العربية، ص851).

غيرها من الاعتبارات الخارجة عن القانون، ولم يميز بين المسلم وغير المسلم في ذلك¹، فعلى خلاف من ذهب من الفقهاء إلى عدم قتل المسلم بالذمي، فإن الإمام أبي حنيفة ذهب إلى القول بقتل المسلم بالذمي، مستدلاً بحديث النبي صلى الله عليه وسلم لما قاد مسلماً بذمي وقال: "أنا أحق من وفى بذمته"².

لعل هذا هو الموقف الصحيح الذي تؤديه نصوص القرآن والسنة، مثل قول الله تعالى في الآية التي جاءت مرة بالقصاص بصيغة العموم، التي تستغرق الجميع مسلمين وغير مسلمين وهي قوله تعالى: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾" (سورة البقرة، الآية 179).

تبين هذه الحقائق وغيرها، أن النظام الإسلامي لا يعرف التمييز بين الناس بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو غيرها من الاعتبارات، سواء في نصوصه أو في تجربته التاريخية، ولا يعطي حصانة لأحد في مواجهة القانون مهما كان مركزه، فهي تجري على الحاكم من الأحكام والأنظمة ما تجريه على سائر الناس، أو على سائر المواطنين، إلا ما تقضي به مصلحة المجتمع والدولة³، وهذا ما يعد حماية أساسية للحقوق والحريات، ومنها حق حرية الدين والمعتقد لغير المسلمين في الدولة الإسلامية.

¹ انظر: نذير أبو المعالي، حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2007م-2008م، ص. ص 228-273.

² أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجراح، باب بيان ضعف الخبر الذي روي في قتل المؤمن بالكافر وما جاء عن الصحابة في ذلك، رقم 15918، ج8، مصدر سابق، ص56.

³ انظر: فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، د. ط، المكتب العربي الحديث، اسكندرية، مصر، 2002م، ص. ص 79-83.

البند الثانيمبدأ المساواة أمام القانون في التشريع الجزائري.

جاءت المادة 37 من الدستور لتكريس مبدأ المساواة بين المواطنين، ومنع التمييز بينهم مهما كانت الأسس والمرتكزات التي يبني عليها هذا التمييز، فنصت على مبدأ مساواة المواطنين أمام القانون وعلى حقهم في حماية متساوية من غير تمييز سواء سبب المولد أو العرق أو الجنس أو الرأي أو أي شرط أو ظرف آخر شخصي أو اجتماعي¹.

والسؤال الإشكالي الذي قد يثار هنا، هو حول أساس الدين، ولماذا هو غير مذكور في هذه المادة؟ وهل يعتبر في التفريق بين المواطنين، أم أن حكم هذه المادة يسري عليه فلا يعتبر ولا يمكن التمييز بين المواطنين على أساسه، شأنه في ذلك شأن غيره من الأسس الأخرى؟، إن الذي ينقدح في ذهن من أول قراءة للمادة السابقة الذكر أنها مادة شاملة، وهي تثبت المساواة وتنفي كل تمييز بين المواطنين، مهما كان الأساس المستند إليه، بما في ذلك الأساس الديني.

غير أن هناك من الباحثين مثل جمال عنان من ذهب إلى قراءة أخرى، مفادها أن إغفال التنصيص على الدين هنا من طرف المشرع الدستوري بخلاف ما فعل في دستور 63 -مثلا- يعد أمرا مقصودا في نظره، ويجعلنا نفهم بأن هذا المشرع قد اعتبر الدين في بعض الأحيان أساسا للتمييز بين المواطنين، مراعاة للمادة الثالثة من الدستور التي تعتبر الإسلام دين الدولة، وهذا الوضع في اعتقاده هو الذي دفعه إلى عدم الانضمام إلى إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد².

¹ - دستور 2020م، المادة 37، مصدر سابق.

² - انظر: جمال الدين عنان، مرجع سابق، ص. 305-306.

الذي يبدو من خلال تقليب النظر في المسألة أن الأمر يتعلق بمدى دقة الصياغة ودلالاتها على المراد أكثر من أي شيء آخر، فإن هذه المادة في صياغتها الحالية جاءت عامة وشاملة، وبالتالي فيمكن أن تستغرق جميع الأسس، وليس هناك أي دليل على أي تأويلات تخرج أساس الدين، غير أنها لو جاءت مفصلة أكثر، وناطقة بهذا الأساس، ومصرحة به، لأغلقت المجال أمام أي تشكيك أو تأويل يخرجها عن هذا السياق.

والدليل على ما ذهبنا إليه، أن مبدأ المساواة وعدم التمييز كرسه القوانين الأساسية والعضوية والعادية في مجالات كثيرة، على غرار حرية الوجدان والدين، وحرية الرأي والتعبير، وحرية تكوين الجمعيات والاجتماع، والوصول إلى الوظائف السياسية، والمناصب الانتخابية، والوظائف الإدارية والقضائية في حدود القانون، والحصول على مستحقات الضمان الاجتماعي وغيرها، وهو ما يعد ضماناً أساسية للحرية الدينية لغير المسلمين إذ على أساسه تعطى الحرية للجميع.

من خلال المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في موضوع الضمانات الدستورية للحرية الدينية، يمكن الوقوف على جملة من الأحكام منها:

- هناك انسجام تام بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري فيما يتعلق بالضمانات الدستورية من حيث وجودها واعتبارها وتناغم أحكامها، مما يجعل العلاقة بينهما في ذلك وكأنها علاقة أصل بفرع أو مبدأ وتطبيق.

- إن الأساس الديني والأخلاقي والعملية لهذه الضمانات الدستورية في مجال الحقوق والحريات، ومنها حرية الممارسة الدينية، لها وجود أسبق وأعرق وأصدق في الفقه الإسلامي منه في القوانين الوضعية ومنها القانون الجزائري.

- إن هوية الضمانات الدستورية للحقوق والحريات ومنها حرية الممارسة الدينية، أكثر وضوحاً وتحديداً وحصراً وواقعية ووظيفية في التشريع الجزائري منها في الفقه الإسلامي.

- إن الضمانات الدستورية لحرية الممارسة الدينية أكثر رسوخا وثباتا واستمرارا في الفقه الإسلامي منها في التشريع الجزائري، فهي في الفقه الإسلامي خالدة بخلود الشريعة بينما هي في التشريع الجزائري قابلة للتبدل والتغير.

- إن الضمانات الدستورية لحرية الممارسة الدينية أكثر مرونة وقدرة على استيعاب المتغيرات في الفقه الإسلامي منها في التشريع الجزائري.

المطلب الثاني

الضمانات الجزائرية للحرية الدينية لغير المسلمين.

تكتسي الحماية الجزائرية أهمية بالغة في صون الحرية الدينية من الاعتداءات التي يمكن أن تطالها، إذ تفترض هذه الحرية أن يتمتع أهل الأديان بالحماية، التي تسلط العقوبات على كل الأفعال والتصرفات العنيفة وغير المشروعة، التي يمكن أن تطالهم، سواء كانت اعتداءات ذات طابع مادي، أو اعتداءات ذات طابع معنوي، لذلك سنحاول الوقوف عند مدى كفاية وفعالية الضمانات الجزائرية لهذه الحرية من الاعتداء المادي (الفرع الأول)، ومن الاعتداء المعنوي (الفرع الثاني) في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

الفرع الأول

الضمانات الجزائرية للحرية الدينية لغير المسلمين من الاعتداء المادي في الفقه الإسلامي

والتشريع الجزائري.

إن الحديث ينحصر هنا في الأشياء التي يمكن أن يطالها الاعتداء المادي، مثل الاعتداء على المباني (البند الأول)، والاعتداء على الكتب والمنشورات (البند الثاني).

البند الأولجرائم الاعتداء على مباني غير المسلمين.

يصدق مصطلح المباني على كل هيكل يتم بناؤه، لذلك سنتناول فيه دور العبادة (أولاً) والقبور (ثانياً).

أولاً- جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين: تتمتع دور العبادة بقضية خاصة عند جميع عقلاء الدنيا، ويحرص القانون الدولي على توفير الحماية اللازمة لها، وعليه سنتناول تجريم الاعتداءات الواقعة على دور العبادة لغير المسلمين في الفقه الإسلامي (01) ثم في التشريع الجزائري (02).

01- جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين في الفقه الإسلامي: نالت قضية الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين حيزاً كبيراً من اهتمام الفقهاء والباحثين المسلمين عبر التاريخ، وهم وإن اختلفت مدارسهم الفقهية، وتنوعت مناهجهم وأساليبهم في مقارنة المسألة، فإن ما انتهى إليه الاتجاه الغالب منهم، هو التأكيد على الصفة الجرمية لهذا الاعتداء، فقد ذهب الاتجاه الغالب عند الفقهاء، إلى أن الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين، مهما كان نوعه، سواء كان بالهدم، أو الكسر، أو غيرها من أنواع الاعتداء، هو أمر مرفوض، تحرمه الشريعة الإسلامية على كل المؤمنين بها والمخاطبين بأحكامها¹، ومعلوم أن التحريم يقتضي التجريم، والتجريم يقتضي الجزاء، أي توقيع العقوبة المناسبة على الشخص أو الأشخاص المتورطين في الاعتداء، وسنعرض فيما يأتي لمستندات هذا التجريم، (أ) والجزاء الجنائي المقرر عليه (ب).

¹ - انظر: محمد الزحيلي، مرجع سابق، ص175.

- عبد الله النجار، حماية الكنائس في الإسلام، كتاب حماية الكنائس في الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، مصر، 1437هـ-2016م، ص. ص19-25.

أ- أدلة التجريم: يستند الفقهاء في تقريرهم لحرمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين على ترسانة من الأدلة والشواهد الدامغة التي تستعصي على الرد، منها ما هو مستل من القرآن الكريم، ومنها ما هو مستل من السنة النبوية الشريفة، ومنها ما هو نابع من التجربة والخبرة التاريخية، ومنها ما يرجع إلى القواعد الشرعية.

فبالنسبة للقرآن الكريم، فقد استدل الفقهاء على تجريم الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين بعدد الآيات أبرزها آيتان: الآية الأولى هي قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ"، فهذه الآية، تفيد في الاستدلال الفقهي، تحريم إكراه الناس على الإيمان، وهدم دور العبادة لغير المسلمين -عندهم- فيه تزيد على الله، وإكراه على الدين منهي عنه¹، والآية الثانية هي قوله تعالى: "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾" (سورة الحج، الآية 40).

مما لا يخفى على كل عالم بلغة العرب، أن الله عز وجل جمع في هذه الآية بين الصوامع والبيع والصلوات والمساجد بواو العطف، وهو ما يقتضي جمعهم في حكم واحد، من حيث المحافظة عليهم والدفاع عنهم²، وبموجب هذه الآية لم يتأكد وجوب رعاية حرمة دور العبادة لغير المسلمين فحسب، بل تأكد وجوب الدفاع عنها، ومنع الاعتداء عليها بكل الوسائل الممكنة، وإن تطلب الأمر استعمال القوة³.

¹ - انظر: عبد الله النجار، مرجع سابق، ص 21.

- عبد الحلیم منصور، مرجع سابق، ص 37.

² - انظر: سامية عياد، حماية الكنائس في الإسلام، كتاب يحارب الفكر المتطرف: رؤية تحليلية وعرض،

www.wataninet.com، تاريخ النشر: 30 جويلية 2016م، تاريخ الاطلاع: 2022/04/01م.

³ - انظر: فاطمة نجادى، الحق في حماية أماكن العبادة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، فلسطين نموذجاً، رسالة

ماجستير، معهد الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، مرجع سابق، ص. ص 24-27.

- عبد الحلیم منصور، مرجع سابق، ص 37.

- سامية عياد، مرجع سابق.

وبالنسبة للسنة النبوية الشريفة، فقد استند الفقهاء المسلمون في تجريم الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين على شواهد عدة من السنة النبوية، من أبرزها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صالح أهل نجران، وكتب لهم كتابا تعهد فيه بإعطائهم الأمان، في ديارهم وأموالهم، وملتهم وتلتهم وبيعهم ورهبانهم وأساقفتهم، وشاهدتهم وغائبهم، وعلى عدم تغيير أسقفا من سقيفاه، ولا واقفا من وقيفاه، ولا راهبا من رهبانته، وعلى ألا يحشروا أو يعشروا¹.

وبخصوص التجربة التاريخية، فقد استند الفقهاء المسلمون، في تجريم الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين، على رصيد خبرة المسلمين في التعامل مع أهل الذمة، لا سيما في مرحلة الخلافة الإسلامية الراشدة، أين سار الخلفاء الراشدون، على هدي النبي في التعامل مع أهل الكتاب، من حيث الحرص على احترام عقائدهم، وإعطائهم العهود والمواثيق على عدم الإساءة إلى مقدساتهم، أو الاعتداء على دور عبادتهم أو صلبانهم²، وأوردوا في هذا السياق الكثير من الشواهد والوقائع التي نقلتها كتب السير والتاريخ، والتي أوردنا منها الكثير في طيات هذا البحث.

وفيما يتعلق بالقواعد الشرعية، فقد استند الفقهاء المسلمون، في الاستدلال على تجريم الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين، على كثير من هذه القواعد من أبرزها: الإجماع، وسد الذرائع، وإعمال المقاصد، وغيرها.

فموجب الإجماع، قالوا: إن الإجماع معقود على إقرار غير المسلمين على كنائسهم، والتعهد لهم على حمايتها من الاعتداء منذ عصر الفتوحات.

¹ - انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، مصدر سابق، ص72.

- معنى لا يحشروا أي يحملون على الجهاد، ولا يعشروا لا يؤخذ العشور من أموالهم صدقة.

² - انظر: سامية عياد، مرجع سابق.

وبموجب أعمال قاعدة سد الذرائع، قالوا بتجريم الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين، من منطلق أن الاعتداء عليها يعد نريعة إلى الإساءة إلى الإسلام، إذ يعطي المبرر لغير المسلمين، لرد الإساءة بالإساءة، والاعتداء بالاعتداء، وهو مبدأ قانوني وأخلاقي معروف تأخذ به القوانين الوضعية الحديثة، ويجد أساسه في آيات كثيرة من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (سورة الأنعام، الآية 18).

أما بموجب أعمال مقاصد الشريعة الإسلامية، قالوا بواجب ولي الأمر في حماية دور العبادة لغير المسلمين، وتجريم المساس بها والإساءة إليها، استناداً إلى فقه السياسة الشرعية، الذي يقوم على رعاية مقصد الشرع ومصلحة الخلق، بما فيه حقوقه وحرياته ومنها حقه في حرية الدين والعقيدة، الذي يستلزم حماية مقدساتهم ورموزهم الدينية، وعدم التعرض لها بسوء، وفي مقدمتها دور العبادة¹.

يستند الفقه الإسلامي في تجريم الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين -كذلك- على قاعدة الوفاء لعقد المواطنة، فقد كان المسلمون يرتبطون بغير المسلمين بعقد الذمة، الذي يجعلهم يتساوون مع المسلمين في الحقوق والواجبات، ثم تطور هذا العقد في عصرنا ليتخذ شكل العقد الاجتماعي والسياسي، الذي يقوم على أساس وثيقة دستورية تربط الجميع بعقد المواطنة، وتساوي بينهم في الحقوق والواجبات دون تمييز على أساس العرق أو اللون أو الدين أو غيرها من الاعتبارات الزائدة على أصل الإنسانية، وبهذا صار عقدا ملزماً لأطرافه، وصار غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية محميون في أنفسهم وعقائدهم

¹ - انظر: سامية عياد، مرجع سابق.

- عبد الله النجار، مرجع سابق، ص. 19-25.

ودور عبادتهم، فلا يجوز المساس بها أو الاعتداء عليها بحال، لتمتعها بحماية القانون والدستور¹.

يرى الفقه الإسلامي أن ما ورد من نصوص أخرى مخالفة للنصوص الدالة على وجوب حماية دور العبادة لغير المسلمين وتجرىم الاعتداء عليها، بأنها قاصرة على ظروفها، وعلى النزاعات المسلحة التي عرفت العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مرحلة من مراحل التاريخ، وقد تغير ذلك الزمن، ومرت تلك النزاعات، وأصبحت العلاقات بين المسلمين وغيرهم محكومة بمنطق آخر هو منطق المعاهدات الدولية، الذي يعتبر مبدأ عدم التدخل والاعتداء من مبادئها الرئيسية.

ولأن الحكم الشرعي يدور مع علقته وجوداً وعدمًا - كما هو معلوم - وأنه محكوم بزمانه ومكانه فيتغير بتغيرها، فإنه لم يعد لتلك الأحكام أية حجة في زماننا، وقد أصبح حماية دور العبادة لغير المسلمين من كل أشكال الاعتداء مما لا يقبل الخلاف حوله ولا يصح².

لعل السؤال الذي يطرح هنا هو إذا كان الاتجاه الغالب في الفقه الإسلامي يذهب إلى تحريم الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين فما هو الجزاء الجنائي الذي قرره لهذه الجريمة؟

ب- الجزاء: الجرائم في الفقه الإسلامي على نوعين من حيث العقوبة، جرائم مقدرّة العقوبة من طرف الشارع الحكيم، مثل جرائم القصاص وجرائم الحدود، وجرائم غير مقدرّة من قبل الشارع، ومتروك تقديرها للسلطة الشرعية المختصة في الدولة الإسلامية، وهي ما تسمى بجرائم التغيرير، وهي سائر الجرائم الأخرى، ولأن جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير

¹ - انظر: عبد الله النجار، مرجع سابق، ص. 19-25.

- سامية عياد، مرجع سابق.

² - انظر: عبد الله النجار، مرجع سابق، ص. 19-25.

المسلمين لم يرد تقدير لعقوبتها في الشريعة فهي تدخل ضمن جرائم التعزير، وتكون عقوبتها تعزيرية.

وقد أعطت الشريعة الإسلامية سلطة تقدير عقوبة التعزير لولي الأمر، والمراد به السلطة المختصة بوضع القوانين والتنظيمات، من السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، حسب اختصاص وصلاحيات كل سلطة، فتختار العقوبة المناسبة للظروف والملابسات التي تدور حول القضية، والغرض من تفويض تقدير هذه العقوبة لولي الأمر هو تمكين المسلمين من مواجهة ما يستجد من جرائم، إذ أن هذا النظام يكفل للمشروع مرونة التعامل مع الظاهرة الإجرامية، ويضمن الاستفادة من كل جديد في الفكر الجنائي¹.

أما نوع العقوبة التعزيرية على جريمة الاعتداء على دور العبادة فيمكن معرفتها من خلال معرفة طبيعة العقوبة التعزيرية، ذلك أن العقوبات التعزيرية في الشريعة الإسلامية تنتوع إلى أنواع عديدة تستغرق جميع العقوبات الممكنة، إذ تشمل العقوبات البدنية مثل القتل والجلد والصلب، كما تشمل العقوبات المعنوية التي تتمثل في الحبس أو النفي أو التوبيخ أو الوعظ أو التشهير، كما تشمل العقوبات المالية كالغرامة والمصادرة² ... إلخ.

غير أنه ليس هناك في الفقه الإسلامي عقوبة محددة مسبقاً لجريمة الاعتداء على دور العبادة سواء للمسلمين أو لغير المسلمين، بل السلطة المختصة هي التي تختار العقوبة التي تتناسب مع الجرم المقترف، سواء كان ذلك من داخل مجال العقوبات التي ذكرناها أم من خارجه.

¹ انظر: سليم محمد ابراهيم النجار، سلطة القاضي في تقدير العقوبات التعزيرية، ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1428هـ-2007م، ص23.

- عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص450.

² انظر: صالح بن محمد بن ابراهيم اللحيان، تخفيف العقوبة في الشريعة والنظام وتطبيقاتها في المحكمة العربية السعودية، رسالة ماجستير، قسم العدالة الجنائية، معهد الدراسات العليا، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، السعودية، 1423هـ-1424هـ، ص. ص39-91.

ما يجب لفت النظر إليه هنا -كذلك- هو أن العقوبة التعزيرية على جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين، ربما ليست كالعقوبة على غيرها من الجرائم الأخرى، فإن مما قرره الفقه الإسلامي أن العقوبة التعزيرية لها ظروف مشددة، كأن تقع في الأماكن ذات الحرمات الخاصة أو تقع عليها مثل الأماكن المقدسة، فالجريمة التي تقع في المسجد أو تقع على المسجد ليست كالجريمة التي تقع في السوق من حيث شدتها¹، والجريمة التي تقع في دور العبادة لغير المسلمين أو تقع عليها ربما ليست كالجريمة التي تقع خارجها من حيث شدتها كذلك.

02- جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين في التشريع الجزائري: إن حماية

التشريع الجزائري للحرية الدينية لغير المسلمين لم تتوقف عند إقرار هذه الحرية في صلب الدستور، أو السماح ببناء دور العبادة وممارسة النشاط الديني بها، بل تعدت ذلك إلى توفير الحماية الجزائية لها، التي تعني منع الاعتداء عليها تحت طائلة التهديد بالعقاب.

ومن أجل الوقوف على حقيقة هذه الحماية وأبعادها من الضروري استعراض أركان الجريمة (أ) وبيان الجزاء المقرر على ارتكابها (ب).

أ- عناصر الجريمة: لا تختلف جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين عن غيرها من الجرائم من حيث الأركان الضرورية لقيامها، فهي كأي جريمة تتكون من الركن الشرعي والركن المادي والركن المعنوي، فبالنسبة للركن الشرعي فقد نص الدستور في المادة 51 منه على ضمان حماية الدولة لأماكن العبادة من أي تأثير سياسي أو إيديولوجي، وجاء قانون العقوبات الجزائري بتجريم الاعتداء على دور العبادة عموماً، ومنها دور العبادة لغير المسلمين في العديد من أحكامه.

¹ انظر: سليم محمد إبراهيم النجار، مرجع سابق، ص. 82-83.

هذا التجريم حملته -أساسا- مادتان: المادة 160 مكرر 03 وجاء فيها النص على أنه "يعاقب بالحبس من سنتين (02) إلى خمس سنوات (05) وبغرامة من 200.000 د. ج إلى 500.000 د. ج كل من قام عمدا بتخريب أو هدم أو تدنيس الأماكن المعدة للعبادة"¹، والمادة 87 مكرر وجاء فيها النص على أنه: "يعتبر فعلا إرهابيا أو تخريبيا في مفهوم هذا الأمر كل فعل يستهدف أمن الدولة والوحدة الوطنية والسلامة الترابية واستقرار المؤسسات وسيرها العادي عن طريق أي عمل غرضه عرقلة عمل السلطات العمومية، أو حرية ممارسة العبادة والحريات العامة، وسير المؤسسات المساعدة للمرفق العام،² وتكون العقوبة حسب المادة 87 مكرر مضاعفة للعقوبة الواردة في المادة 160 مكرر 3.

من خلال المادتين السابقتين يمكن تسجيل ملاحظتين أساسيتين: تبرز الأولى أن المشرع العقابي الجزائري قد ميز بين نوعين من الاعتداءات التي يمكن أن تطال دور العبادة من حيث القائم بها؛ النوع الأول هو الاعتداء الذي يصدر من أشخاص ليس لهم تنظيم ودوافع سياسية وإيديولوجية، وهذا النوع تنطبق عليه أكثر أحكام المادة 160 مكرر 3، والنوع الثاني هو الاعتداء الذي يصدر من أشخاص لهم تنظيم ودوافع سياسية وإيديولوجية وهذا النوع تنطبق عليه أكثر أحكام المادة 87 مكرر 1، بينما تبرز الثانية أن المشرع العقابي لم يفرق في الحماية الجزائرية بين مسجد أو كنيسة أو غيرها، وإنما عبر بمصطلح جامع هو أماكن العبادة، الذي يتسع لكل دور العبادة سواء للمسلمين أو لغير المسلمين³، وهذا توسيع لمجال الحماية⁴.

¹ - القانون رقم 20-06، مؤرخ في 5 رمضان 1441هـ الموافق ل 28 أبريل 2020م، يعدل ويتم الأمر رقم 66-156،

المؤرخ في 18 صفر 1386هـ الموافق ل 8 يونيو 1966، والمتضمن قانون العقوبات، الجريدة الرسمية، العدد 5.

² - قانون رقم 14-01، مؤرخ في 2014/02/04، مصدر سابق.

³ - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص 243.

- عمار رزقي، مرجع سابق، ص 211.

⁴ - انظر: نادية رواحنة، الحماية الجزائرية لأصول الأوقاف في قانون العقوبات الجزائري، مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم

السياسية، جامعة بسكرة، مج 14، العدد 2، جوان 2019م، ص 123.

وبالنسبة للركن المادي لجريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين، فقد بينت المادتان 160 مكرر 3 و87 مكرر 1 من قانون العقوبات المذكورة سابقا، أنه يتكون من الأفعال والتصرفات المجرمة التالية: التخريب والهدم، التدنيس، عرقلة حرية ممارسة العبادة.

من خلال البحث في دلالة هذه المصطلحات، يمكن الوقوف على أن التخريب يراد به "كل فعل أو سلوك يؤدي إلى تقويت الانتقاع بالهيكل المعد لأداء الشعائر التعبدية، سواء عن طريق كسر الأبواب والنوافذ، أو إتلاف التجهيزات المختلفة، أو غيرها من الأفعال¹، وأن الهدم يراد به الاعتداء الذي يصيب البناية بحد ذاتها من حيث الأساسات والأسوار والأعمدة والمحاريب وسائر الجوانب التي تشكل البناية، وأن التدنيس مشتق من الدنس والدنس هو الخبث والوسخ، وعليه يكون التدنيس هو الاعتداء على دور العبادة بإزالة الطهارة والنظافة عنها، وإحلال محلها الوسخ والقذارة²، أما لفظ عرقلة حرية ممارسة العبادة، فهو لفظ عام يستوعب أنواع الاعتداء السابقة، من التخريب والهدم والتدنيس، ويضيف معاني جديدة تستوعب كل الأفعال والتصرفات التي تضر بممارسة العبادة، مثل قذف المصلين بالحجارة، أو بالضرب، أو بقطع التيار الكهربائي، أو بالتشويش، أو بالتخويف والتهديد، وغيرها من السلوكات والتصرفات³.

وبالنسبة للركن المعنوي لجريمة الاعتداء على دور العبادة، فتشترط المادة 160 مكرر 03 لقيامها توفر العمد أو القصد الجنائي، أي أن تتجه نية الجاني الواعية والمدركة إلى القيام بتلك التصرفات بقصد الإضرار بدور العبادة، وإذا انتفى القصد الجنائي انتفت الجريمة معه، وانتقلت إلى الخطأ الذي يرتب المسؤولية المدنية.

¹ انظر: على يحيوي، حماية المقدسات عند الدول غير الإسلامية: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجنائي العام، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، 2009م-2010م، ص. ص124-126.

² انظر: محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة، دار الكتاب المصرية، القاهرة، 2005م، ص71.

³ انظر: لحسن عبد الفتاح، أثر الإكراه على الإرادة في المواد الجنائية، دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ط1، دار النهضة العربية، 2002م، القاهرة، مصر، ص172 وما بعدها.

ب- الجزاء: تضمنت المادتان 160 مكرر 03 و 87 مكرر عقوبتين لجريمة الاعتداء على دور العبادة عموماً، ومنها دور العبادة لغير المسلمين، وذلك تبعا لنوع الجريمة، وما إذا كانت جريمة عادية أم جريمة ذات طابع إرهابي.

فإذا كانت الجريمة عادية مثل جريمة التخريب والهدم والتدنيس، فإن الجزاء عليها يتمثل في عقوبتين وفقاً للمادتين 160 مكرر 03، تتمثل الأولى في عقوبة الحبس من سنتين (02) إلى خمس سنوات (05)، وتتمثل الثانية في الغرامة من 200.000 د. ج إلى 500.000 د. ج.

أما في حالة كون الجريمة ذات طابع إرهابي وراها أطراف لهم أغراض سياسية أو إيديولوجية، تكون العقوبة وفقاً للمادة 87 مكرر 01 مضاعفة للعقوبة الواردة في القانون.

ثانياً- جريمة الاعتداء على قبور غير المسلمين: القبور وهي الأماكن الذي يقبر فيها ويدفن الموتى تحظى بقدسية خاصة عند جميع العقلاء، والاعتداء عليها مدان في جميع الشرائع التي تعرف للإنسان حرمة، وعليه سيتم بحث تجريم الاعتداء على قبور غير المسلمين في الفقه الإسلامي (01)، ثم في التشريع الجزائري (02) فيما يأتي:

01- جريمة الاعتداء على قبور غير المسلمين في الفقه الإسلامي: يحرم الفقه الإسلامي الإساءة إلى قبور غير المسلمين كما يحرم الاعتداء على قبور المسلمين دون تمييز، ويعتبر الاعتداء عليها من الجرائم التي تستوجب العقاب، وفيما يأتي نتناول طبيعة الجريمة (أ) والجزاء الجنائي المقرر عليها (ب).

أ- عناصر الجريمة: من الخلاصات التي يمكن أن يخرج بها الباحث وهو يتأمل في الاجتهاد العلمي والمعرفي الذي بذل في هذا الجانب، أن الشريعة الإسلامية اعتنت بالإنسان وهو ميت في قبره مثل ما اعتنت به وهو على قيد الحياة، وإن من مظاهر عنايتها بالإنسان بعد وفاته أنها وضعت الضمانات لحماية جثته في قبره، ونصت على حظر مجموعة من

التصرفات والسلوكيات التي فيها اعتداء على حرمة القبور والمقابر، واعتبرتها مساسا بحرمة الإنسان وهو ميت، لو جمعت الأحكام التي وردت في هذا الباب ورتبت على شاكلة القوانين الحديثة لكونت قانونا خاصا ومتكاملا لحماية القبور من مختلف الاعتداءات.

والجميل في هذه الأحكام، أنها لم تقتصر على حماية قبور المسلمين وحدهم، وإنما جاءت صياغتها عامة، بما يجعلها تتسع لحماية قبور ومقابر البشر جميعا، بغض النظر عن ألوانهم أو أعراقهم أو معتقداتهم.

وقد ذكر الفقهاء الكثير من الوقائع والتصرفات المحظورة التي تشكل جرائم اعتداء على حرمة القبور والمقابر مقرونة بأدلتها، يمكن تصنيفها إلى صنفين رئيسيين؛ الصنف الأول يتعلق بمخالفات المقابر كمرافق وكفضاءات، وفي هذا السياق يدخل منع إقامة المقابر وسط التجمعات السكانية الكبرى، أو في الأماكن المنهي عن الدفن فيها مثل المساجد والمدارس وغيرها،¹ ومنع بناء المساجد والدور السكنية على القبور²، لورود الأحاديث الصحيحة الصريحة بذلك، منها ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صل الله عليه وسلم قال: "قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"³، ومنع استغلالها في الأنشطة التي تتنافى مع طبيعتها مثل البيع والشراء، وغيرها من التصرفات والسلوكيات⁴.

¹ - انظر: عبد الوهاب مصطفى ضاهر، عمارة القبور في الإسلام، الألوكة، الموقع الإلكتروني: www.alukah.net تاريخ الاطلاع: 2020/05/11م.

² - انظر: سيد سابق، فقه السنة، ج2، ط2، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، مصر، 1419هـ-1999م، ص78.
- عبد الله بن عمر السحيان، أحكام المقابر في الشريعة الإسلامية، دار ابن جزي، أصله رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1426هـ-2005م، ص502.

³ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم...، رقم 1390، مصدر سابق، ص336.

⁴ - انظر: سيد سابق، مرجع سابق، ص92.

الصنف الثاني يتعلق بتدنيس القبور، وفي هذا السياق يدخل منع الجلوس على القبور، أو المشي عليها، أو الاستناد إليها، أو التبول والتغوط عليها¹، وذلك لما ورد من نهي عن رسول الله صل الله عليه وسلم لشخص كان متكئا على قبر فقال: "انزل من القبر لا تؤذي صاحب القبر، ولا يؤذيك"²، ومن ذلك ما روى أبو هريرة قال رسول الله: "لإن يجلس أحدكم على جمرة، فتحرق ثيابه، فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر"³، كما يدخل منع نبش القبور، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا يجوز ذلك إلا لغرض مشروع، مثل إخراج مال أو توجيه ميت إلى القبلة دفن من غير توجيه إليها، أو تغسيل من دفن من غير تغسيل، وهذا خلافا لأبي حنيفة الذي منع نبش القبور على الإطلاق، معتبرا أن نبش القبور بمثابة المثابة بالميت⁴.

والنصوص الشرعية الواردة في شأن حماية حرمة القبور والمقابر، تفيد أن الحظر والتجريم يطال كل فعل أو سلوك فيه اعتداء على قدسية القبور والمقابر، سواء بالهدم أو الحرق أو التدنيس أو غيرها من الأفعال والتصرفات، وما الوقائع والتصرفات التي ذكرها الفقهاء سوى عينات أو نماذج وردت على سبيل المثال وليس الحصر.

ب- الجزاء: ليس هناك عقوبة مقدرة في الفقه الإسلامي ولا في الشريعة الإسلامية على جريمة الاعتداء على حرمة المقابر سواء للمسلمين أو غير المسلمين، فهذه الجريمة لا تدخل ضمن الحدود ولا القصاص، ولذلك فإن العقوبة عليها تكون تعزيرية، أي يعود تكييفها وتقديرها وتحديد نوعها لولي أمر المسلمين، الذي فوضت له الشريعة سلطة القيام بذلك، بما

¹ - انظر: سيد سابق، مرجع سابق، ص. ص 80-81.

² - أخرجه أحمد في مسنده، بإسناد صحيح، (انظر: أحمد بن حنبل أبو عبد الله، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ج39، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1421هـ-2001م، ص475).

³ - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه، رقم 971، مصدر سابق، ص430.

⁴ - انظر: سيد سابق، مرجع سابق، ص. ص 86-87.

- عبد الله بن عمر بن محمد السحيبان، مرجع سابق، ص468.

يساهم في ردع المجرم، ويعمل على القضاء على الجريمة، ويرسي قواعد العدالة، التي هي من المقاصد الأساسية التي تهدف الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها.

02- جريمة الاعتداء على قبور غير المسلمين في التشريع الجزائري: اعتبر التشريع الجزائري الاعتداء على قبور غير المسلمين جريمة من الجرائم التي يعاقب عليها القانون وفيما يأتي عرض عناصرها (أ) والجزاء المقرر على ارتكابها (ب).

أ- عناصر الجريمة: بالنسبة للركن الشرعي فقد قرر التشريع العقابي الجزائري في عدد من مواد الحماية الجزائية للقبور والمدافن والجثث، من كل أشكال الاعتداء، دون تمييز في ذلك على أي أساس ديني¹ أو اجتماعي، فقد نص في المادة 150 منه على أن "كل من هدم أو خرب أو دنس القبور بأية طريقة كانت يعاقب بالحبس من ستة أشهر (06) إلى سنتين (02) وبغرامة من 20.000 د. ج إلى 100.000 د. ج"²، ونص في المادة 152 على أن: "كل من انتهك حرمة مدفن أو قام بدفن جثة أو إخراجها خفية يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر (03) إلى سنة وبغرامة 20.000 إلى 100.000 د. ج"³، وصنفت المادة 87 مكرر جريمة إرهابية كل جريمة تتضمن "الاعتداء على رموز الأمة والجمهورية ونبش أو تدنيس القبور"⁴، وجاء النص في المادة 87 مكرر 1 على أن الجرائم المذكورة في المادة 87 مكرر تضاعف عقوبتها المذكورة في القانون⁵.

وبالنسبة للركن المادي لهذه الجريمة ففي ضوء النصوص السالفة الذكر يتمثل في عدد من الأفعال والتصرفات، وهي: الهدم، والتخريب، والتدنيس، وانتهاك الحرمة.

¹ - انظر: نادية رواحنة، مرجع سابق، ص 124.

² - المادة 150 من القانون رقم 06-23، المؤرخ في 20/12/2006، مصدر سابق.

³ - المادة 152 من القانون نفسه.

⁴ - المادة 87 مكرر، قانون 01-14، المؤرخ في 4 فبراير 2014، مصدر سابق.

⁵ - المادة 87 مكرر 1 من القانون رقم 06-23، المؤرخ في 20/12/2006، مصدر سابق.

ولأن دلالات المصطلحات الثلاثة الأولى (الهدم، التخريب، التدنيس) قد صارت واضحة بعد ما تم تناولها بمناسبة التطرق للاعتداء على دور العبادة، ولسنا في حاجة إلى بيان دلالاتها هنا، فلم يبق معنا سوى مصطلح انتهاك الحرمة، وهو مصطلح يوسع من مجال الحماية إلى أنواع الاعتداءات والتصرفات الأخرى التي تمس سلامة المدافن والجثث، على غرار أفعال الشعوذة والسحر وغيرها من الأفعال والتصرفات.

ب- الجزاء: ميز المشرع الجنائي الجزائري في العقوبة على جريمة الاعتداء على القبور والمدافن، ومنها قبور ومدافن غير المسلمين، بين ثلاثة أوصاف للجريمة، فهناك الجريمة في صورتها البسيطة، والعقوبة عليها هي الحبس من ستة أشهر (06) إلى سنتين (02)، والغرامة من 20.000 إلى 100.000 د. ج، وتكون غالبا من غير أهداف سياسية أو إيديولوجية، وهناك الجريمة الإرهابية وتكون العقوبة عليها ضعف العقوبة العادية، وتكون غالبا ذات أغراض سياسية وإيديولوجية، وهناك الجريمة الماسة بحرمة مدفن، وعقوبتها الحبس من ثلاثة أشهر (03) إلى سنة (01) والغرامة المالية من 20.000 إلى 100.000 د. ج.

ما يمكن ملاحظته واستخلاصه من عرض لهذه المواد والأفعال المجرمة، والجزاءات المقررة، هو أن المشرع الجزائري قد حرص على إضفاء حماية جنائية كاملة للقبور والمدافن، بتجريم كل الأعمال والاعتداءات التي يمكن أن تطالها، لا فرق بين قبور المسلمين وغير المسلمين¹، مع التفريق بين الجريمة العادية التي لا تكون وراءها خلفيات سياسية أو إيديولوجية والجريمة التي ترتكب بدوافع سياسية أو إيديولوجية من حيث العقوبة المقررة بتشديد الثانية أكثر من الأولى

¹ - انظر: عمار رزقي، مرجع سابق، ص 213.

البند الثانيجريمة الاعتداء على الكتب الدينية لغير المسلمين.

يحتاج غير المسلمين في المجتمع الإسلامي إلى حماية كتبهم ومصنفاتهم الدينية، كما يحتاجون إلى حماية دور عبادتهم ورموزهم الدينية الأخرى، مما قد يدنسها أو يمتنها أو يحرفها أو يستنسخها بطرق غير مشروعة، إلى غير ذلك من أنواع الاعتداء¹، لذلك، سيعرض البحث إلى تجريم الاعتداء على الكتب المقدسة لغير المسلمين في الفقه الإسلامي (أولاً) والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- جريمة الاعتداء على الكتب الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي: إن تكريس الفقه الإسلامي لحرية المعنق والحرية الدينية، تقتضي منه أن يجرم كل أشكال الاعتداء على الكتب المقدسة لغير المسلمين، لذلك سيتتبع البحث الأدلة التي بإمكانها أن تجرم هذا الاعتداء (1) والجزاء الجنائي الذي يمكن أن يرتب عليه (2).

01- أدلة التجريم: رغم قلة الكتابات في الفقه الإسلامي التي يمكن أن يلاحظها الباحث حول هذا الموضوع، فإن هناك حشد هائل من الشواهد والقواعد الشرعية التي تدعم القول بتجريم الاعتداء على الكتب والمصنفات الدينية لغير المسلمين في مقدمتها الشواهد القرآنية مثل قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ"، فهذه الآية تقرر الحرية الدينية، ومن مستلزمات الحرية الدينية حرية تداول الكتب الدينية وحمايتها، وقوله تعالى: "وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (سورة الأنعام، الآية 108)، ففي هذه

¹ يملك أهل الملة المسيحية عددا من الكتب المقدسة التي تسمى أناجيل منها أربعة أناجيل معتمدة هي: إنجيل متى، إنجيل لوقا، إنجيل مرقس، وإنجيل يوحنا، ويمتلك أهل الملة اليهودية كتابين مقدسين هما التوراة (العهد القديم)، والتلمود (الشرح والتفسير)، ويمتلك غيرهم من الملل كتباً أخرى.

الآية نهي عن الاعتداء على مقدسات الآخرين حتى لا تكون ذريعة لسب الله عز وجل من طرف هؤلاء الأقوام، وهو نهي يتسع لكل ما يمس بمقدسات الآخرين بما فيها كتبهم الدينية.

كما تشهد لها تطبيقات الخلفاء الراشدين، فقد أكدت المصادر التاريخية أنهم أعطوا لغير المسلمين العهود والمواثيق على حماية كنائسهم ومصلياتهم وبيعهم، وهو ما يعني أن هذه الحماية تشمل جميع مقدساتهم، بما في ذلك كتبهم المقدسة، ومصنفاتهم الدينية عموماً.

02- الجزاء: في غياب عقوبات مقدرة في الكتاب والسنة واجتهادات الفقهاء لجريمة الاعتداء على الكتب المقدسة لغير المسلمين، فإن الشريعة الإسلامية تفوض لولي الأمر بل تحتم عليه تجريم الاعتداء عليها، وترتيب جزاءات جنائية على من اقترف هذه الجريمة عن طريق العقوبات التعزيرية، الذي أو كل إليه الشارع الحكيم سلطة تقديرها وتوقيعها، لمواجهة الجرائم والتجاوزات المتجددة الماسة بسلطة الدولة ومصالح المجتمع وحقوق الإنسان.

ثانياً- جريمة الاعتداء على الكتب الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري: ينص القانون رقم 03-05 المتعلق بحقوق الملكية الفكرية والحقوق المجاورة، على أن هناك أنواع من المصنفات التي تتمتع بالحماية على غرار البحوث العلمية والروايات الأدبية، وأن هذه الحماية تثبت لكل مصنف مهما كان نوعه ونمط تعبيره، بما في ذلك الكتب ذات الطبيعة الدينية، ويتحدث الباب السادس منه على الجزاءات والإجراءات المتعلقة بالمساس بهذه الحقوق، وتكيف أعمال الكشف الغير المشروع للمصنفات أو المساس بسلامتها كجرح تقليد يعاقب مرتكبها بالحبس من 06 أشهر إلى 03 سنوات وبغرامة مالية 500.000 إلى 1000.000 د. ج، سواء حصل النشر في الجزائر أم خارجها، وتكون العقوبة الغلق المؤقت أو النهائي عند الاقتضاء للمؤسسة التي يستغلها المقلد، وتضاعف العقوبة المنصوص عليها في المادة 153 في حالة العود¹.

¹ - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص 262.

ورغم صيغة التعميم التي طبعت هذه الأحكام، والتي يفهم منها إثبات الحماية لكل مصنف مهما كان نوعه ونمط تعبيره، بما فيها تلك المصنفات التي قد تكون فيها معارضة للنظام العام والآداب العامة، فإن فيها ضمانات جزائية قوية لحماية الكتب والمصنفات من الاعتداءات التي يمكن أن تطالها.

الفرع الثاني

الحماية الجزائية للحرية الدينية لغير المسلمين من الاعتداء المعنوي.

إلى جانب الحماية من الاعتداء المادي الذي عرضنا له في الفرع السابق، يحتاج غير المسلمين إلى الحماية من الاعتداء المعنوي، الذي يستهدف الحط من قيمة الأشخاص، والنيل من حرمتهم واعتبارهم، سواء كانوا رسلا وأنبياء، أم كانوا أشخاصا عاديين، لذلك سيتجه البحث إلى دراسة الحماية الجزائية المقررة لغير المسلمين من الاعتداء المعنوي في الفقه الإسلامي (البند الأول)، والتشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل.

تعد حماية حرمة الأنبياء والرسل من بين أهم متطلبات حماية حرية الدين والمعتقد، إذ أن الإيمان بهم يعد من الأركان الأساسية التي يقوم عليها الإيمان الديني في أي ملة، لذلك يعرض البحث إلى تجريم الاعتداء على الأنبياء والرسل في الفقه الإسلامي (أولا) والتشريع الجزائري (ثانيا).

أولا- جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل في الفقه الإسلامي: ويمكن معرفة موقف الفقه الإسلامي من هذه الجريمة من خلال إبراز عناصرها (01)، والجزاء المقرر على ارتكابها (02).

01- عناصر الجريمة: شدد الفقه الإسلامي في أمر الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسول كما لم يشدد في أي أمر آخر، فقد توافقت كلمة الفقهاء إلى حد حصول الإجماع بينهم على تحريم المساس بحرمة الأنبياء والرسول، واعتبار الاعتداء على مقامهم من أفظع وأقبح الجرائم التي يمكن أن يقتربها بنو البشر، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، وسواء كان ذلك عن علم أم عن غير علم، كما نقل ذلك عن كثير من الفقهاء مثل ابن تيمية الذي يقول: "إن سب الله ورسوله كفرًا ظاهرًا وباطنًا، سواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرماً أو مستحلاً له أو كان ذاهلاً عن اعتقاده، هذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل"¹، وما قيل عن النبي هنا يشاركه فيه الأنبياء والرسول.

ولم ينطلق الفقهاء المسلمون من فراغ وهم يقررون الأحكام لهذه الجريمة الخطيرة، وإنما اعتمدوا على حشد هائل من النصوص الشرعية من الكتاب والسنة تحرم الإساءة إلى الأنبياء.

فمن القرآن الكريم، استدلوا بكثير من الآيات التي تقرر حرمة النبي صل الله عليه وسلم وحرمة إخوانه الأنبياء ممثلين في شخصه، وتحريم الاعتداء عليه وعليهم بأي شكل من الأشكال، منها قوله تعالى: "وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾" (سورة التوبة، الآية 61)، إلى قوله تعالى: "أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا" (سورة التوبة، الآية 63)، ومن هذه الآية -في نظر ابن تيمية- يعلم أن إيذاء رسول الله صل الله عليه وسلم، هو محادة لله ورسوله، وهو ما يقتضي ذكر صاحبها، لإخباره، بأن مصيره يوم القيامة، هو الخلود في نار جهنم²، ومنها قوله تعالى: "يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ

¹ انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د. ط. د. د. م، 1983م، ص 512.

² انظر: المرجع السابق، ص 27.

إِنَّمَا كُنَّا نَحْوَضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أِبَاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ
 إِنَّ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿٦٦﴾" (سورة التوبة، الآيات من 64
 إلى 66).

ومن السنة النبوية الشريفة استدلت الفقهاء بالكثير من الأحاديث والروايات أوصلها ابن
 تيمية إلى 14 حديثاً، من نماذجها ما رواه الشعبي من أن يهودية كانت تشتم النبي وتقع فيه،
 فخنقها رجل حتى ماتت، فأطّل رسول الله دمها (أي أهدره)، فهذا الحديث في تقدير ابن
 تيمية نص في جواز قتلها، لشتمها الرسول صلى الله عليه وسلم، ودليل على قتل المسلم
 وغير المسلم إذا سب النبي صلى الله عليه وسلم من باب أولى¹، ومن نماذجها -أيضاً- ما
 روى إسماعيل بن جعفر عن إسرائيل عن عثمان الشحاح عن عكرمة عن ابن عباس أن
 أعمى كانت له أم ولد تشتم رسول الله وتقع فيه فينهاها فلا تنتهي ويزجرها فلا تنزجر، فلما
 كانت ذات ليلة جعلت تقع فيه، فأخذ المعول (آلة حادة) فوضعه في بطنها واتكأ عليه
 فقتلها، فلما أصبح ذكر ذلك للنبي صل الله عليه وسلم فجمع الناس فقال: "أنشد رجلاً فعل
 ما فعل فليس عليه حق الإقام، فقام الأعمى يتخطى الناس وهو يتدلّل حتى قعد بين يدي
 النبي صل الله عليه وسلم فقال: "يا رسول الله أنا صاحبها كانت تشتمك وتقع فيك، فأنهاها
 فلا تنتهي، وأزجرها فلا تنزجر، ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين، وكانت بي رقيقة، فلما كانت
 البارحة جعلت تشتمك، وتقع فيك، فأخذت المعول فوضعت في بطنها واتكأت عليه حتى
 قتلتها، فقال النبي صل الله عليه وسلم له: "ألا فاشهدوا أن دمها هدر"².

يتمثل الركن المادي في هذه الجريمة في كل تصرف أو سلوك فيه مساس باعتبارهم
 وقداسة مقامهم، مثل السب والشتم أو إلحاق عيب أو نقص بهم، سواء كان في ذاتهم أو
 نسبهم أو دينهم أو خصلة من خصالهم، أو كان في شكل تعريض لهم أو تشبيهم عن

¹ انظر: نقي الدين أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تيمية، مصدر سابق، ص. 61-62.

² أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم في من سب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 4361، مصدر سابق، ص. 416.

طريق السب لهم، أو لعنهم أو الدعاء عليهم، أو التصغير من شأنهم، أو الازدراء بهم، أو تمنى مضرة لهم، أو نسبة منقصة إليهم بأي طريق، أو عيب في جتهم العزيزة، بسخف الكلام ومنكر القول، أو زور، أو بتعبيرهم بشيء مما جرى عليهم من البلاء أو المحنة، أو ببعض العوارض البشرية الجائزة والمعهودة لديهم، كما هو متفق عليه منذ عصر الصحابة إلى اليوم¹.

كما يحرم تجسيدهم بالصور سواء كانت مرسومة أو متحركة أو ثابتة، وسواء كانت ذات جرم وظل أو ليس له ظل وجرم، وسواء كان ذلك في أعمال مسرحية أو سينمائية أو تلفزيونية أو في أي جهاز آخر، مثلما هو متفق عليه في فتاوى الفقهاء وقرارات المجمع الفقهية، ومنها قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي الذي نص فيه على أن تخيل شخص النبي بالصور سواء كانت مرسومة متحركة أو ثابتة وسواء كانت ذات جرم وظل أو ليس لها ظل وجرم كل ذلك حرام ، لا يحل ولا يجوز شرعا، فلا يجوز عمله وإقراره لأي غرض من الأغراض، وإن قصد به الامتھان كان كفرا²، ومنها قرار مجمع البحوث الإسلامية بالأزھر رقم (100) في دورته 14 من دورية 35 المنعقدة بتاريخ 1420/16هـ الموافق ل30 يونيو 1999م، والذي حرم أن يشتمل العمل التمثيلي المسرحي أو السينمائي أو التلفزيوني أو غيره على شخصية من: الأنبياء والرسل، العشرة المبشرون بالجنة، آل البيت الكرام، مع مراعاة الضوابط الأخرى³.

¹ - انظر: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، كتاب الشفا، دراسة وتوثيق وتحقيق: عبد السلام البكاري، ج1، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، 1427هـ-2006م، ص541.

² - انظر: مجدي محمد عاشور، تجسيد الأنبياء والصحابة في الأعمال الفنية من منظور شرعي، مؤتمر محلي مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الحادية والعشرون، ص. ص89-22. الموقع الإلكتروني:

<https://imamu.edu.sa/elibrary/documents/islamic-figh-s.pdf>، تاريخ الاطلاع: 2022/02/15م.

³ - انظر: مجمع البحوث الإسلامية، قراراته، وتوصياته في ماضيه وحاضره، نشره الأزهر الشريف، سلسلة البحوث الإسلامية، ج2، السنة 39، 1429هـ، 2008م، ص182.

02- الجزء: يجمع الفقه الإسلامي على ضرورة إنزال عقوبة ذات طابع جزائي على جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل، لكنه يميز في العقوبة بين الجريمة الواقعة على الأنبياء والرسل المتفق على نبوتهم ورسالتهم، والجريمة الواقعة على المختلف حول نبوتهم ورسالتهم.

فبالنسبة للعقوبة على جريمة الاعتداء على الأنبياء والرسل المتفق على نبوتهم ورسالتهم، فإن الرأي الغالب في الفقه الإسلامي أن العقوبة الشرعية المقررة على اقتراف جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل المتفق على نبوتهم ورسالتهم هي القتل أو الإعدام بالمصطلح القانوني المعاصر، مع الاختلاف بينهم حول الجاني وهل سيستتاب قبل تنفيذ الحكم عليه أم لا، وحول نوعية العقوبة وما إذا كانت حدية أم كفرية، وقد ورد تقرير هذه العقوبة في كتابات كثير من الفقهاء، مدعين أنها تمثل عنوان الإجماع الفقهي، الذي لا يعلم له مخالف، نجد هذا التقرير عند القاضي عياض الذي ذهب إلى أن الذي يعلمه من كلام العلماء هو التنصيص على قتله وتكفيره، أما الخلاف في استباحة دمه بينهم فلا يعلمه¹، ونجده -كذلك- عند طائفة من فقهاء المالكية منهم ابن القاسم، وابن الماجشون وابن عبد الحكم وأصبغ وسحنون، الذين نسب إليهم القول بقتل من شتم الأنبياء أو أحدا منهم أو تنقصه من غير أن يستتاب²، كما نجده عند ابن تيمية الذي ذهب إلى أن حكم سب سائر الأنبياء كحكم سب نبينا، فمن سب نبيا ورد اسمه في القرآن أو وصف بالنبوة في الصحيح من السنة هو القتل³، معللا مذهبه هذا بكون الإيمان بهم جميعا واجب، وواجب خاصة بمن قصهم الله علينا في كتابه، وإذا تركز الكلام عند الفقهاء على النبي صلى الله عليه وسلم دون سائر الأنبياء والرسل الآخرين فلأن حرمة أعظم من حرمة غيره، أما السب فإن سابه كافر حلال الدم مثل سابه تماما⁴.

¹ - انظر: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، مرجع سابق، ص 541.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 566.

³ - انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تيمية، مصدر سابق، ص 565.

⁴ - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبالنسبة للعقوبة على جريمة الاعتداء على المختلف في نبوتهم ورسالتهم، يذهب الفقه الإسلامي إلى أن الجزاء على جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص المختلف في نبوتهم ورسالتهم، مثل: الخضر ولقمان وذي القرنين ومريم وآسيا وخالد بن شأن وغيرهم، هو التعزير، فيستتاب الجاني، ويمكن لولي الأمر أن يوقع عليه عقوبة تعزيرية، بما يتناسب وجرمه، ويسهم في محاربة هذه الجريمة¹.

ثانيا- جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسول في التشريع الجزائري: جرم التشريع العقابي الجزائري الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسول جميعا دون تمييز في هذا التجريم بين الاعتداء الذي يطال حرمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، والاعتداء الذي يمكن أن يطال حرمة إخوانه من الأنبياء والرسول الآخرين، ونجد هذا التجريم في قانون العقوبات كما نجده في بعض القوانين الخاصة على غرار قانون الإعلام.

ففي المادة 144 مكرر 2 من قانون العقوبات الجزائري جاء النص على أنه "يعاقب بالحبس من ثلاث سنوات (03) إلى خمس سنوات (05) وبغرامة من 50.000 د. ج إلى 100.000 د. ج أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من أساء إلى الرسول أو بقية الأنبياء أو استهزأ بمعلوم من الدين بالضرورة أو بأية شعيرة من شعائر الإسلام، عن طريق الكتابة أو الرسم أو التصريح أو أية وسيلة أخرى، تباشر النيابة إجراءات المتابعة تلقائيا.

ويتضح من هذه النصوص، اجتهاد التشريع العقابي الجزائري في وضع الحماية الجزائية اللازمة للأنبياء والرسول، من كل ما يمكن أن يمس باعتبارهم أو ينقص من مقامهم، ومن أي جهة كانت، سواء من أشخاص عاديين أو من إعلاميين، إذ لا يمكن بحال التدرع بحرية التعبير للمساس بالمقدسات الدينية، أو النيل من الحرية الدينية لأهل الملل المختلفة².

¹ - انظر: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، مصدر سابق، ص596.

- تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تيمية، مصدر سابق، ص565.

² - انظر: عمار رزقي، مرجع سابق، ص214.

وزيادة على ذلك جعل جريمة الاعتداء عليهم من جرائم الحق العام التي باستطاعة النيابة العامة أن تتحرك فيها من تلقاء نفسها وتباشر إجراءات المتابعة¹.

01- عناصر الجريمة: من خلال ما جاء في نص المادتين السابقتين، يتمثل الركن المادي في الإساءة إليهم عن طريق الرسم أو الكتابة أو التصريح أو بأية وسيلة أخرى، وبالرجوع إلى الفقه وإلى مواد أخرى في التشريع الجزائري وخاصة في قانون العقوبات، نجد أن لمصطلح الإساءة الذي استعمله المشرع مدلولات محددة، من الضروري الاعتماد عليها قبل غيرها في تحديد المعنى المراد لمفردة الإساءة، التي تشكل الركن المادي لجريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء، فهي تشمل كل السلوكات والتصرفات التي فيها اعتداء عليهم ومساس باعتبارهم وقدسيتهم، لكنها تصدق بشكل أكثر تحديد على القذف، السب، الاستهزاء، الإهانة، الخ².

وسوف لن نجد صعوبة في تحديد مدلولات هذه المفردات، لأن الفقه والتشريع أوردا لها تعريفات محددة، القذف عرفته المادة 296 ومن قانون العقوبات بأنه "كل ادعاء بواقعة من شأنها المساس بشرف الأشخاص، أو الهيئة المدعى عليها به أو اسنادها إليهم أو إلى تلك الهيئة"، والسب عرفته المادة 297 من قانون العقوبات بنصها على أنه "كل تعبير مشين أو عبارة تتضمن تحقيرا أو قدحا لا ينطوي على إسناد أي واقعة"، والاستهزاء يعني السخرية والاحتقار والاستخفاف³، والإهانة كلمة تأخذ المعنى نفسه، فهي تعني كل ما فيه مساس بالاعتبار والاحترام المطلوب للشخص.

¹ - انظر: عمار رزقي، مرجع سابق، ص 85.

² - انظر: نبيل قرقر، مرجع سابق، ص. ص 224-225.

³ - انظر: المرجع نفسه، ص 225.

أما الركن المعنوي فتحكمه القواعد العامة للقصد الجنائي وهي العلم والإرادة، التي تعني أن الجاني يأتي فعله مع علمه أنه يمس بسمعة نبي أو رسول¹.

02- الجزاء: حدد المشرع الجزائري لجريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل نوعين من الجزاء حسب طبيعة الجريمة، فهناك جريمة الإساءة إلى الانبياء والرسل، وعقوبتها الحبس من ثلاث سنوات إلى خمس سنوات والغرامة من 50.000 إلى 100.000 د. ج أو بإحدى هاتين العقوبتين، وهناك جريمة إهانة الأديان عبر الإعلام وعقوبتها حسب نص المادة 77 الحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات والغرامة المالية من 10.000 إلى 50.000 د. ج أو بإحدى هاتين العقوبتين.

البند الثاني

الحماية الجزائية لحرمة الأشخاص غير المسلمين.

من ضمانات الحرية الدينية لغير المسلمين أن تكون حرمتهم مصانة، فلا يعتدى عليهم بالسب والشتم والإهانة بسبب معتقدتهم الديني، ولذلك ستتجه الدراسة لبحث مدى كفاية الحماية الجزائية المقررة لهذه الحرمة في الفقه الإسلامي (أولاً) والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين في الفقه الإسلامي: وسيتناول البحث عناصرها (01) والجزاء المقرر على ارتكابها (02).

01- عناصر الجريمة: جرم الفقه الإسلامي الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين مهما كان نوعه، سواء كان اعتداء مادياً أو معنوياً، ومن أي مصدر كان سواء صدر من مسلم أو من غير مسلم.

¹ - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص 225.

ويرى الفقه الإسلامي أن عقد الذمة قديما وعقد المواطنة اليوم يلزم ولي الأمر في الدولة الإسلامية بتوفير الحماية للأشخاص غير المسلمين، مثلهم مثل شركائهم المسلمين، ومنع كل يد تريد أن تطالهم بالاعتداء مهما كانت، يقول الإمام القرافي: "إن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم (يعني لأهل الذمة) لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى، وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية، أو أعلن ذلك فقد ضيع ذمة الإسلام"¹، وألزم الإمام الماوردي ولي أمر المسلمين بحقين للمواطنين غير المسلمين؛ أحدهما الكف عنهم ليكونوا آمنين، والثاني الحماية لهم ليكونوا محروسين².

وبين الإمام ابن قدامة في المغني، الأطراف التي يجب على ولي الأمر حماية المواطنين غير المسلمين منها، وهم المسلمون، وأهل الحرب³.

ولا تختلف جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين عن غيرها من الجرائم من حيث الأركان، فبالإضافة إلى الركن الشرعي الذي ثبت توفره بالنصوص التي سبق عرضها فإنها تتوفر على ركن مادي وآخر معنوي ففيما يتعلق بالركن المادي، فقد جاء تجريم الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين في الفقه الإسلامي شاملا لكل أنواع الأذى، فكل فعل أو قول أو تصرف مهما كان، فيه مساس باعتبار الأشخاص غير المسلمين، سواء في أنفسهم أو في أديانهم أو أعراضهم هو سلوك جرمي، سواء كان غيبة أو نميمة أو سبا أو شتما أو قذفا أو سخرية أو ازدراء وإهانة أو غيرها.

وفيما يتعلق بالركن المعنوي فيعتبر القصد الجنائي في جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين، وتطبق عليه القواعد العامة في القصد الجنائي، والتي هي العلم

¹ - انظر: أحمد بن عبد الرحمن القرافي، الفروق، ج3، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مكة، 1344هـ، ص14.

² - انظر: علي بن محمد أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ط1، دار بن قتيبة، الكويت، 1009هـ-1989م، ص182.

³ - انظر: موفق الدين بن أحمد أبو محمد بن قدامة، المغني، ج13، مصدر سابق، ص159.

والإرادة، فكل من اعتدى على الأشخاص غير المسلمين، بسلوك من السلوكات المذكورة أو غيرها، عن علم وإرادة، فقد ارتكب جريمة يستوجب عليها المتابعة الجنائية والجزاء الجنائي.

02- الجزاء: إن التصييص على الحماية في الفقه الإسلامي، يقتضي وجود عقوبات ردعية على المخالفين، ولأن جريمة الاعتداء على اعتبار غير المسلمين ليست من جرائم الحدود ولا القصاص، المنصوص على مقاديرها في الشريعة، فإنها تدخل ضمن جرائم التعزير، التي تعود لولي الأمر سلطة تقديرها، ومجال العقوبات التعزيرية واسع جدا، يبدأ من الوعظ والإرشاد، وينتهي بالحبس والإعدام أو القتل، ولولي الأمر في ذلك أن يأخذ منها ما يتوافق مع جسامة الجريمة المقترفة.

ثانيا- جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين في التشريع الجزائري: أصل الدستور الجزائري للعقوبة على كل المخالفات التي يمكن أن تلحق بكيان الإنسان، سواء تعلق الأمر بالحقوق والحريات، أو غيرها من الاعتداءات التي تمس بسلامته البدنية والمعنوية، ومنع القانون الخاص بممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، كل تمييز يكون بين المواطنين والسكان يكون مرتكزه الدين، حيث ينص في المادة الرابعة منه على حظر التمييز على أساس الدين¹.

وجرم قانون العقوبات الاعتداء على حرمة الأشخاص لسبب ديني، وميز في العقوبة على هذا الاعتداء بحسب نوع الجريمة الواقعة على هؤلاء الأشخاص وما إذا كانت قذفا أو سبا، ففي جريمة القذف نصت المادة 298 الفقرة الثانية منها على أنه يعاقب على القذف الموجه إلى شخص أو أكثر ينتمون إلى مجموعة عنصرية أو مذهبية أو إلحادية معينة بالحبس من شهر إلى سنة، وبغرامة من 10.000 إلى 100.000 د. ج أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط، إذا كان الغرض هو التحريض على الكراهية بين المواطنين أو السكان².

¹ - المادة 4 قانون 06-03، مصدر سابق.

² - المادة 298 ف2 قانون العقوبات الجزائري، مصدر سابق.

وفي جريمة السب فقد نصت الفقرة 2 من المادة 298 مكرر على أن السب الموجه إلى الشخص أو الأشخاص المنصوص عليهم فيها يعاقب عليه بالحبس من 5 أيام إلى 6 أشهر وبغرامة من 5000 إلى 50.000 د. ج أو بإحدى العقوبتين¹، وفي هاتين المادتين تقرير من المشرع لحماية الحرية الدينية بصفة عامة وحماية الحرية الدينية لغير المسلمين بصفة خاصة².

01- عناصر الجريمة: وأهم ركن نحتاج للحديث عنه هنا هو الركن المادي ويتمثل في الوقائع والتصرفات التي تشكل جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين، حسب نصي المادتين 298 فقرة 2 والمادة 298 مكرر والمتمثلة أساسا في القذف والسب، اللذين سبق تعريفهما في مواضع سابقة من هذا البحث، فإذا توجهت إرادة الإنسان إلى قذف شخص أو مجموعة أشخاص أو سبهم عن علم ووعي فقد تحقق القصد الجنائي، واستحق الجاني العقاب.

02- الجزاء: ميز المشرع العقابي في العقوبة بين نوعين من السلوك الجرمي هما القذف والسب، فالجزاء على القذف يكون بالحبس من شهر إلى سنة والغرامة من 10.000 إلى 50.000 د. ج أو بإحدى هاتين العقوبتين، والجزاء على السب المؤسس على الكراهية يكون بعقوبة الحبس من خمس أيام (05) إلى ستة أشهر (06) وبغرامة من 5000 إلى 50.000 د. ج أو بإحدى هاتين العقوبتين...."

من خلال المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في موضوع الحماية الجزائرية للممارسة الدينية لغير المسلمين، يمكن الخروج بمجموعة من الأحكام من أبرزها:

- أن الفقه الإسلامي يلتقي مع التشريع الجزائري في تجريم كل الأعمال والسلوكات التي تستهدف المساس أو الإضرار بفئة غير المسلمين، سواء في أنفسهم أو في رموزهم

¹ - المادة 298 مكرر قانون العقوبات الجزائري، مصدر سابق.

² - انظر: عمار رزقي، مرجع سابق، ص 214.

ومقدساتهم الدينية، مع وجود بعض التباينات بينهما في عدد من الجوانب، بعضها يتفوق فيها الفقه الإسلامي والبعض الآخر يتفوق فيها التشريع الجزائري.

فالتى يتفوق فيها الفقه الإسلامي تتمثل في سبق إلى إقرار الحماية الجزائية للحرية الدينية لغير المسلمين، وفي علو مصدر الأحكام وارتباطها بالإيمان الديني، واستعداد الأشخاص للتقيد بها، وتمتعها بالحصانة ضد التغيير أو التبديل أو الإلغاء، وفي فتح مجال تشديد العقوبات التعزيرية على الجرائم المقترفة، والتي قد تصل إلى الإعدام في بعض الجرائم، مثل جريمة الإساءة إلى الذات الإلهية، أو إلى الأنبياء والرسل، أو إلى الكتب السماوية، وهي الجوانب التي تعطي له الأفضلية في إعطاء الضمان لحرية الممارسة الدينية لغير المسلمين.

أما التي يتفوق فيها التشريع الجزائري فتتمثل في أنه جاء أكثر حصرًا وتحديدًا في وصف الجرائم الواقعة على الحرية الدينية وترتيب الجزاء عليها، وأكثر عملية ووظيفية في توضيح الطرق والإجراءات المتبعة في حمايتها بداية من تحريك الدعوى إلى غاية صدور الأحكام النهائية وتنفيذها.

المبحث الثاني

آليات حماية حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين.

إن القواعد القانونية ليست كافية وحدها لحماية حرية الدين والمعتقد مهما كانت موجودة ووافرة، فلا بد لها من وجود آليات تتابع وتراقب عملية تنفيذها في الميدان، والمقصود بتلك الآليات هنا وسائل الضغط القانوني المتمثلة في مجموع الإجراءات والأجهزة المتوفرة على مستوى الدولة، والتي تتابع عملية تنفيذ القوانين المتعلقة بالحقوق والحريات ومنها حرية الدين والمعتقد، وتمارس الضغوط على مختلف الأجهزة التنفيذية لحملها على التنفيذ الأمثل للقوانين المتعلقة بتلك الحقوق والحريات¹، وعندما نبحث في أصل هذه الآليات، والجهات التي تنبثق عنها، نجد أنه يمكن تصنيفها إلى أصناف كثيرة باعتباريات مختلفة، ربما أشهر تصنيف لها هو باعتبار علاقتها بالحكومات، وبهذا الاعتبار تصنف إلى آليات حكومية وآليات غير حكومية، وعليه فإننا نعرض إلى الآليات الحكومية لحماية حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين (المطلب الأول)، والآليات غير الحكومية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين (المطلب الثاني).

المطلب الأول

الآليات الحكومية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.

يقصد بالآليات الحكومية تلك الآليات الرسمية التابعة للحكومة، وهذه الآليات منها ما هو عام يشمل بحمايته جميع الموضوعات، وليس خاصا بمجال الحقوق والحريات أو بحق حرية المعتقد فحسب، مثل الرقابة القضائية، والرقابة البرلمانية، والرقابة الدستورية (الفرع

¹ - انظر: أحمد الرشدي، مرجع سابق، ص 175.

- نادية خلفه، مرجع سابق، ص 36.

الأول)، ومنها ما هو خاص أو متخصص في حماية الحقوق والحريات بصفة عامة أو حرية الدين والمعتقد بصفة خاصة (الفرع الثاني).

الفرع الأول

الآليات الحكومية العامة لحماية حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين.

إن هذه الآليات متعددة ومتفاوتة، من حيث قوتها وفعاليتها في الحماية، وتتمثل أساسا في الرقابة القضائية (البند الأول)، الرقابة البرلمانية (البند الثاني)، الرقابة الدستورية (البند الثالث)، وبيانها في الآتي:

البند الأول

القضاء كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

لعل أكثر أنواع الرقابة فعالية في مجال حماية الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين، هي الرقابة القضائية، بحكم الدور الحاسم الذي يقوم به القضاء، في ظل الدولة الحديثة، غير أن تلك الرقابة لا يمكنها أن تكتسب تلك الفاعلية في أداء الدور المطلوب، إلا إذا كانت السلطة القضائية تتمتع بالاستقلالية عن سلطات الدولة الأخرى، عضويا ووظيفيا، وعليه سيتم البحث في مدى فعالية الرقابة القضائية في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي (أولا) والتشريع الجزائري (ثانيا).

أولا- القضاء كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي:

شغل القضاء اهتمام الفقه الإسلامي من قديم، فما من كتاب من كتب الفقه العام، أو فقه السياسية الشرعية، إلا واحتل الحديث فيه عن القضاء مساحة واسعة، ولمعرفة مدى قدرته وفعالته في حماية الحقوق والحريات عموما ومنها حرية الدين والمعتقد، ينبغي البحث في

مدى توفره على المعايير التي تجعله قادرا على القيام بهذه المهمة، ولعل في مقدمتها معياري الحياد والاستقلالية (01)، ثم في الطرق والكيفيات التي تمكنه من حمايتها (02).

01- مبدأ استقلالية القضاء في الفقه الإسلامي: ينظر الفقه الإسلامي للوظيفة القضائية في الدولة بنظرة خاصة، لا تتوقف عند اعتبارها حاجة من الحاجات التي يريدها المجتمع، وجهازها مجرد مرفق من مرافقه فحسب، بل ينظر إليها -كما بين ابن قدامة- على أنها واحدة من الفروض الدينية الكفائية الواجبة في حق المجتمع الإسلامي، كالجهاد والامامة، يأثم بتركها والتفريط فيها¹.

إن هذه المكانة المقدسة التي تحتلها الوظيفة القضائية في الوعي الإسلامي، جعلت الجهاز القضائي أو المؤسسة القضائية تعرف تطورا عظيما، وتبلغ شأوا بعيدا من النضج والمأسسة، تسبق بها قطاعات ومرافق كثيرة في المجتمع الإسلامي.

هذا التطور وإن لوحظ في أنواعها وخططها التي توسعت وتتنوعت بين القضاء العادي، الذي يختص في القضايا والنزاعات العامة، وقضاء المظالم الذي ينظر في القضايا والنزاعات التي يكون أصحاب السلطة والنفوذ من الولاة والأمراء والقضاة وكبار الموظفين في الدولة طرفا فيها، وجهاز الحسبة الذي يحرص المجتمع ويمنع وقوع الجرائم ويلاحق مقترفيها، وما توفره تلك الأجهزة من ضمانات قوية لحماية الحقوق والحريات ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين²، فهو يلاحظ أكثر على مستوى مسار الاستقلالية والفعالية الوظيفية، التي دخل فيها منذ وقت مبكر، وهذا بفضل الجهد الفقهي الواعي، الذي استلهم توجيهات الوحي، التي تنبه على خطورة الوظيفة القضائية، وتدعو إلى الاعتناء بها من جهة، كما تدعو إلى التحرر عند أدائها من كل الظروف والأهواء والنزعات، التي تدفع إلى الحيف في الأحكام والعدول عن الحق.

¹ - انظر: موقف الدين بن محمد أبو محمد ابن قدامة، المغني، ج14، مصدر سابق، ص5.

ولأن هذه التوجيهات كثيرة ولا يتسع المقام للإحاطة بها كلها، فسنعرض لذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر، فمن الشواهد الدالة على الدعوة إلى استقلالية القضاء من القرآن الكريم قوله تعالى: "فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ" (سورة المائدة، الآية 48)، فهذه الآية تدل على أن القضاء في الإسلام لا يخضع للهوى، ولكنه قضاء مستقل، يحكم بما أنزل الله، من نصوص فيها الحق والعدل¹، ومن تلك الشواهد - أيضا - قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُؤُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾" (سورة النساء، الآية 135)، ومن تلك الشواهد كذلك قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" (سورة النحل، الآية 90)، وقوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (سورة النساء، الآية 58)، ومن الشواهد الدالة على الدعوة إلى استقلالية القضاء من السنة النبوية الشريفة، حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: "أشفع في حد من حدود الله، والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"².

فهذه التوجيهات والإشارات التي تدعو إلى تحري العدل، بعيدا عن تأثير الاعتبارات النفسية والاجتماعية المختلفة، جعلت الفقه الإسلامي ينحو بالقضاء منحى الاستقلالية، منذ زمن مبكر من عمر الدولة الإسلامية الوليدة.

وتأكيدنا على أن القضاء في الإسلام سار في مسار الاستقلالية منذ البداية، لا يعني تعميم الحكم على جميع الجوانب، بل يمكن التمييز في هذا بين الاستقلال العضوي والاستقلال الوظيفي، فالاستقلال العضوي سواء للسلطة القضائية أو للقضاة أخذ مسارا بطيئا، وكان ولا يزال محل جدل إلى اليوم، فلم يكن القضاء في الخبرة التاريخية الإسلامية

¹ - انظر: أحمد باسم أبو دلال، مرجع سابق، ص 94.

² - سبق تخريجه.

مستقلا عضويا، سواء في اجتهادات الفقهاء، أوفي التجارب والتطبيقات الواقعية، التي عرفها تنظيم القضاء خاصة في الصدر الأول من الدولة الإسلامية، ولم تبدأ ملامح ظهور القضاء كسلطة لها خصوصيتها، إلا في مراحل لاحقة، مع ظهور منصب قاضي القضاة، الذي أسندت إليه مهمة تعيين القضاة بدلا من الخليفة أو من ولي أمر المسلمين، حيث أصبح هو المكلف بتسيير المسار المهني للقضاة، باعتباره سلطة قضائية أو إدارة قضائية عليا، كما هو معروف اليوم¹.

أما استقلال القضاة كأفراد عضويا ووظيفيا، فقد كان بارزا في المجتمع الإسلامي، ومنذ اللحظة الأولى، وتدل على هذه الاستقلالية توفر الكثير من المعايير التي تعتبر محددات أساسية لاستقلالية القضاء في النظم القانونية والقضائية الحديثة.

فمن هذه المعايير الشروط المطلوبة في تولي الوظيفة القضائية، والتي شدد فيها الفقهاء وارتفعوا بها إلى مستوى الشروط المطلوبة في الحاكم، إذ قال بعض الفقهاء إنه يشترط في القاضي ما يشترط في الحاكم في التعيين أو التولية، ومنها عدم قابلية القاضي للعزل، ويقصد به حماية القاضي من العزل التعسفي من طرف السلطة التنفيذية، فهو من المبادئ التي تتوافق مع جوهر الإسلام وغاياته، إذ أن عزل القاضي بلا سبب ظلم لا بد أن يكون القاضي محمي منه، حتى يستطيع هو أن يحمي الناس، وقد كان محل اعتبار في الفقه الإسلامي الذي ضيق إلى أبعد الحدود في أسباب عزل القاضي، وحصرها في ثلاثة أسباب فقط كلها بعيدة عن العزل التعسفي، وهي أن يعزل القاضي نفسه، أو يعزله الحاكم إذا وجد من هو أحسن منه، أو إذا اختلفت فيه شروط القضاء.

استنادا إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، واعتمادا على أقوال الفقهاء أنه لا يجوز للإمام أن يعزل القاضي إلا بعذر، نستطيع أن نرجح أنه في عصرنا الراهن يجب أن يكون

¹ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص452.

عزل القضاة بتشريع وقانون خاص ينظم عمل السلطة القضائية، تحقيقاً لمبدأ استقلالية القضاء¹.

ومن هذه المعايير، أن القاضي المسلم كان مستقلاً في أحكامه ولم يكن يخضع في ذلك لأي تدخل أو ضغط من أي سلطة بما في ذلك سلطة الخليفة.

ومنها أن تنظيم القضاء الإسلامي ليس جامداً على الأنماط التقليدية القديمة في تعيين القضاة، فهو منفتح على كل النظم والأساليب العصرية في تولية القضاء، فإذا كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم هو من يتكفل بتعيين القضاة كما جاء في كتب السيرة، حيث ولى معاذ بن جبل قاضياً على اليمن، وعين عتاب بن أسد على مكة، ثم سار الخلفاء الراشدون على نهجه في ذلك، فعين أبو بكر الولاة على الأمصار، فكانوا يقومون بوظيفة القضاء بالإضافة إلى إدارة الولاية، فإنه لما جاء سيدنا عمر بن الخطاب أجرى الفصل بين الولاة والقضاة، وجعل وظيفة القضاء مستقلة، إذ ولى كعب بن سور القضاء على البصرة، وولى شريحاً على الكوفة، وكتب إلى أبي عبيدة ومعاذ يأمرهما بتولية القضاء في الشام².

ومن خلال ذلك، سارت مؤسسة القضاء بخطوات عملاقة على طريق الاستقلالية، خاصة في خلافة بني العباس، مع استحداث منصب قاضي القضاة، الذي كان أول من تولاه الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة³.

اليوم مع تطور طرق التعيين القضائي الحديث، نجد بأن أكثر طرق تعيين القضاة ملاءمة لمقصد الشارع، هو التعيين عن طريق السلطة القضائية نفسها، بعد الاختيار عن

¹ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص. ص 458-460.

² - انظر: موفق الدين بن محمد أبو محمد ابن قدامة، المغني، ج 14، مصدر سابق، ص 11.

³ - انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص 456.

طريق الاختبار والمباراة، التي تؤدي إلى فرز الأكفأ والأصلح في مجال تخصصه، بعد توفر الشروط الشرعية المطلوبة¹.

لم تكن استقلالية القضاء مجرد أحكام ونظريات احتوتها بطون كتب الفقه الإسلامي، بل كانت محل احترام وتطبيق في التجربة الإسلامية في عصورها الزاهية، فقد حرص النبي على هذه الاستقلالية، وتبعه في ذلك خلفاؤه الراشدون من بعده، الذين لم يسمحوا بخضوع القضاء لأي ضغط من أصحاب النفوذ، وسنرى كيف أن القضاء الإسلامي كان يتمتع بالاستقلالية، وكيف أن له الكثير من الآليات التي يستطيع من بواسطتها حماية الحقوق والحريات، عندما نتحدث عن دور القضاء في حماية حرية المعتقد.

02- سلطات القضاء الإسلامي في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين: يمتلك القضاء الإسلامي العديد من الآليات والسلطات التي تمكنه من حماية الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين، من أهمها:

أ- سلطة مراقبة مشروعية القرارات الصادرة عن السلطات الإدارية المختصة: والتأكد من مدى استنادها إلى قواعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وعدم تعارضها معها، أو مناقضتها لها، ويقوم القاضي المسلم هنا بعرض القضايا المختلفة على القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وغيرها من الأدلة المعتبرة، ويصدر حكمه بعد ذلك ببيان التصرفات المناقضة لمقتضى الشرع، وهو ما يدخل ضمن الرقابة التشريعية على أعمال الإدارة².

ب- سلطة إلغاء القرارات غير المشروعة وإنهاء آثارها: للقاضي المسلم سلطة إلغاء القرارات الإدارية المخالفة لقواعد التشريعية الإسلامية، عن طريق الإجراءات التي يحددها الدستور والقانون، وإنهاء كل الآثار المترتبة عنها، كما نص على ذلك عدد من الفقهاء، من

¹ - انظر: رحيل محمد غرابية، مرجع سابق، ص 457.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 474.

أمثال أبو ثور وداود وغيرهما، ودلت عليه التجربة القضائية الإسلامية، في مراحل نضجها وازدهارها.

يروى البلاذري أنه في عهد خلافة عمر بن عبد العزيز، وفي ذروة الفتوحات الإسلامية وانتصاراتها المدوية شرقا وغربا، رفع أهل سمرقند إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز شكوى ضد قائد جيش المسلمين آنذاك، قتيبة بن مسلم الباهلي، متهمين إياه بدخول المدينة عنوة، ودون احترام قواعد الفتح التي ألزم بها المسلمون أنفسهم، التي تتمثل في عرض الإسلام، أو دفع الجزية، أو الحرب، فأحال الخليفة القضية على القاضي الباجي للحكم فيها، فأصدر القاضي -بعد التأكد من الوقائع التي تدين القائد المسلم- قراره القاضي بوجوب خروج جيش المسلمين من المدينة، والعودة إلى معسكره، فكان من نتيجة هذا الحكم الناطق بالعدالة والتسامح، أن دخل أهل سمرقند في الإسلام طواعية¹، وهي السابقة التي تؤكد سلطة القضاء الإسلامي في إلغاء القرارات الإدارية المخالفة لقواعد الشريعة، وسلطة تغريم الإدارة والحكم عليها بالتعويض، عن الأضرار التي تسببت فيها للغير، سواء نتيجة لقراراتها غير المشروعة، أو لأخطاء أعوانها وموظفيها أثناء تأديتهم لعملهم الرسمي.

وهناك عدة تطبيقات تشهد لهذا النوع من الأحكام القضائية في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، منها ما روى الإمام البخاري في صحيحه، عن سالم بن أبيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم "بعث خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولوا: صباناً، صباناً، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر ودفع إلى كل رجل أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري

¹ انظر: أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ص593.

- محمد ابن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج6، مصدر سابق، ص567-568.

ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فذكرناه، ورفع النبي صلى الله عليه وسلم يديه فقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد، مرتين"¹.

وفي تمتع القضاء الإسلامي بهذه السلطة، سلطة إلغاء القرارات الإدارية، ضمانات أساسية لحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية غير المسلمين في الممارسة الدينية، في المجتمعات التي تسود فيها القوانين والأحكام الموافقة للشريعة الإسلامية.

ج- سلطة القضاء في إصدار أحكام جزائية على المخالفين: وكان أول من سن سنة تحمل المسؤولية عن أعماله وتصرفاته، بما في ذلك المسؤولية الجنائية، هو النبي صلى الله عليه وسلم عندما قال: "أيها الناس إن قد دنا مني حقوق من بين أظهرك فمن كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه ولا يخشى الشحاء من قبلي فإنها ليست من شأني"².

وقد أصبح تحمل المسؤولية عن الأعمال والتصرفات بعد النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا متبعا عند خلفائه، فقد أعطى الخليفة أبو بكر القود من نفسه، وفعل عمر مثل ذلك في أكثر من مناسبة، وإن محاكمة الخلفاء والأمراء أمام المحاكم العادية، التي يحاكم أمامها سائر المسلمين، مما جرى به العمل في تاريخ القضاء الإسلامي. وهو ما يعني أنه ليس هناك أية حصانة تحمي الحاكم في الشريعة الإسلامية، أو تمنعه من تحمل المسؤولية على أخطائه، بما فيها المسؤولية الجنائية، عن الجرائم التي يمكن أن يرتكبها، وفي هذا ما فيه من ضمانات لحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية.

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب بعث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، رقم 4339، مصدر سابق، ص 1061.

² - انظر: محمد بن محمد أبو الحسن ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ - 1987م، ص 183.

د- سلطة تفسير القوانين: وهذه من أهم الأساليب والآليات التي تعزز دور القضاء في حماية حرية المعتقد، فما قد تعجز عن تحديده النصوص الشرعية، تساهم في توضيحه الاجتهادات القضائية في هذا المجال¹.

ثانيا- القضاء كآلية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري: ينص الدستور الجزائري في المادة 164 على اختصاص القضاء في حماية المجتمع والحقوق والحريات الأساسية للمواطنين².

وباعتبار الحرية الدينية هي واحدة من أبرز الحقوق والحريات، فهي -دون ريب- مشمولة بهذا النص قبل غيرها، غير أنه وانطلاقاً من منهجنا في تناول الموضوع، الذي أعلننا عنه عند الحديث عن القضاء الإسلامي كآلية لحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد، فإننا لا نصدر حكماً حول ما إذا كان القضاء في التشريع الجزائري يضمن حماية فعالة للحرية الدينية لغير المسلمين، إلا بعد التأكد من مدى توفره على المعايير الضرورية، التي تؤهله للعب هذا الدور، ولا سيما مدى تمتعه بمبدأ الاستقلالية (01)، والتأكد من مدى تكريسه لحق المتقاضي في اللجوء إلى القضاء، وحق الدفاع عن حقه أمامه، سواء بنفسه أو عن طريق من ينوب عنه (02)، والتأكد من مدى قيامه بالرقابة على أعمال السلطة والإدارة، وحماية الحريات من تجاوزاتها (03) فيما يأتي:

01- مبدأ استقلالية القضاء في التشريع الجزائري: لازالت القناعة المشتركة عند الشعوب، والمعبر عنها من خلال الإعلانات والمواثيق الدولية المختلفة، تتدعم من مرحلة إلى أخرى، على أن إعمال مبدأ استقلالية القضاء، هو المدخل الطبيعي والضروري لحماية حقوق وحريات أي مجموعة بشرية.

¹ - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص162.

² - المادة 39 من الدستور، مصدر سابق.

فقد أكد الإعلان العالمي حول استقلال العدالة، الذي انعقد في مدينة مونتريال بكندا، العام 1983م، على ضرورة استقلال القضاء عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، وعلى حرية القاضي، وإلزامه بحل المنازعات التي تعرض عليه، دون تحيز أو إثارة أو خضوع لأي ضغوط أو أية إغراءات أو تهديدات أيا كان مصدرها¹.

يقصد باستقلال السلطة القضائية، أن القضاء وحده الذي سيستقل بالفصل في المنازعات والحكم فيها، كما أنه يعني أن القضاة وهم يؤدون أعمالهم لا يخضعون إلا للقانون وحده²، وبعبارة أخرى أن يكون القضاء كجهاز، والقضاة كأفراد منفصلين عضويًا ووظيفيًا عن السلطتين التنفيذية والتشريعية.

ومن شأن هذا الاستقلال، أن يمكن للسلطة القضائية، من مراقبة وتوقيف كل من سولت له نفسه خرق النظام القانوني في الدولة، وبغيره يكون مبدأ سيادة عديم الفائدة، وخال من أي مضمون³.

بالرجوع إلى الدستور الجزائري، نجده قد نص على النوعين معاً، حيث نص في الفقرة الأولى من المادة 163 على استقلالية القضاء كسلطة عن غيرها من السلطات بقوله "القضاء سلطة مستقلة"، ونص في الفقرة الثانية من المادة نفسها على استقلالية القاضي بقوله: "القاضي مستقل لا يخضع إلا للقانون".

غير أنه وانطلاقاً من أحكام أخرى في الدستور والقوانين، لاسيما المادة 180 منه يمكن الوقوف على مظاهر يعتبرها الباحثون إخلالاً بمبدأ استقلالية القضاء، منها تولي رئيس الجمهورية رئاسة المجلس الأعلى للقضاء، الذي هو هيئة تختص بتسيير المسار

¹ صدر هذا الإعلان عن مؤتمر مونتريال حول استقلالية العدالة عام 1983.

² انظر: زين العابدين غنيري، حدود استقلالية السلطة القضائية في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، ط1، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 2014م، ص48

³ انظر: محمد عصفور، استقلالية السلطة القضائية، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د. س، ص48.

المهني للقضاء، وتمتعه بحق العفو، وغيرها من المظاهر، وهو ما يجعل الاستقلالية التي نص عليها الدستور استقلالية نسبية، تضعف من قدرة القضاء على حماية الحقوق والحريات، ومنها حق حرية غير المسلمين في الممارسة الدينية.

02- كفالة حق التقاضي والدفاع: يقصد بهذا الحق تمكين الفرد من تقديم شكواه، أو اعتراضه، سواء إلى القضاء أو إلى الإدارة، سواء باعتباره عضواً أو فرداً في جماعة، للحصول على حق له، أو دفع ضرر عنه، أو إنصاف من مظلمة، فيها اعتداء على حقوقه الأساسية، وضمان حقه في الدفاع عنه، وهذه الحرية لها علاقة مباشرة بالحرية الفردية، التي كرستها الاتفاقيات الدولية والدساتير الوطنية¹.

فحق اللجوء إلى القضاء، والحق في الدفاع، حقان مقدسان، بهما تمارس الحرية، وهما المدخل الطبيعي والضروري لممارسة الحريات الأخرى وحمايتها من عدوان الغير عليها، وقد جاء التشريع الجزائري مقراً بهذه الحقوق، مكرساً لها، من خلال تنصيب الدستور في المادة 174 على حماية القانون للمتقاضي من أي تعسف يصدر عن القاضي، وفي المادة 175 على أن الحق في الدفاع معترف به، وهو مضمون حتى في القضايا الجزائية.²

ومن خلال تقريب العدالة من المواطن، باعتماد نظام قضائي مزدوج، يشمل القضاء العادي والقضاء الإداري، إضافة إلى نظام المساعدة القضائية، يمكن القول إن حق التقاضي لم يبق حبيس النصوص الدستورية، وإنما أصبح له وجود فعلي في الواقع المائل، يمكن أن يستفيد منه الجميع، بغض النظر عن الاعتبارات المتعلقة بالعرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو غيرها من الاعتبارات.

¹ - انظر: جابر إبراهيم الراوي، مرجع سابق، ص 201.

² - دستور الجزائر لسنة 2020م، مصدر سابق.

03- الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في التشريع الجزائري: من أكبر الأخطار التي

يمكن أن تهدد الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد، تلك التي يمكن أن تصدر عن الإدارة، فإذا كانت التشريعات تضع الأحكام والقواعد، المطلوبة لممارسة الحقوق والحريات، فإن الإدارة لها حق وضع الترتيبات والإجراءات الإدارية لممارسة تلك الحقوق.

وهي بما تمتلك من امتيازات السلطة العامة، قد تجور في عملها ذاك، فتبالغ في تقييد الحقوق والحريات، أكثر مما يريد القانون، وقد تتعسف في استعمال السلطة، وتعتدي على حقوق الأفراد والمجموعات المحمية قانوناً، ولذلك فإن تمتع القضاء في أي مجتمع، بسلطة الرقابة على أعمال الإدارة، يعد من أكبر الضمانات لحماية الحقوق والحريات، كما يجمع على ذلك العارفون.

هذه الرقابة يمكن أن تكون عن طريق القضاء العادي، بالنسبة للبلدان التي تتبع نظام وحدة القضاء، لكن القيام بها عن طريق جهاز قضائي مختص، وهو القضاء الإداري، في إطار نظام ازدواجية القضاء، كما هو الحال في كثير من الدول، قد يكون أجدر وأكثر فاعلية¹، فبالإضافة إلى قرب هذا النظام من المتقاضين، فإنه يكون أدعى إلى سرعة التدخل لرد الحقوق لأصحابها، ومعالجة القضايا، وإبطال القرارات الإدارية التي فيها تجاوز للقانون، أو تعسف في استعمال السلطة، وهو ما يجعل الحقوق والحريات أكثر حماية في مواجهة الإدارة.

ولعل ما يجعل الممارسة الدينية لغير المسلمين محمية في التشريع الجزائري، هو أن هذا التشريع يأخذ بالرقابة القضائية على أعمال الإدارة، فهو يتبع نظام ازدواجية القضاء، حيث يتوفر على قضاء عادي، وقضاء إداري، يختص بالرقابة على أعمال الإدارة.

¹ - انظر: إدريس حسن محمد الجبوري، مرجع سابق، ص. 292-295.

ويلاحظ جريان هذه الرقابة على مجالات كثيرة من النشاط الإداري، منها ما يتعلق بتدخل الإدارة في حرية الدين والمعتقد، حيث يقوم القضاء بالرقابة على أعمال اللجنة الوطنية للشعائر الدينية، ويمكن الاستدلال على ذلك، من خلال ما جاء في المادتين 8 و9 من المرسوم رقم 07-158 المؤرخ في 27 ماي 2007م الذي جاء بتحديد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية، وتحديد كفاءات عملها، حيث أوجبت المادة الأولى ضرورة اتخاذ سجل رسمي لمداورات اللجنة، مؤثر من قبل رئيس المحكمة المختص، وحددت الثانية المواعيد القانونية الواجب على اللجنة احترامها، ومعنى هذا، أن اللجنة تخضع في عملها لرقابة القضاء الإداري، الذي يمكن للجمعيات الدينية المعنية، أن تطعن أمامه بكل أوجه الطعن، إما بطلب إلغاء قرار اللجنة، أو تفسيره، أو فحص مشروعيته.

البند الثاني

السلطة التشريعية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

يعطي الفقه القانوني الحديث لرقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية أهمية بالغة، تجعلها واحدة من الآليات الرقابية الفعالة، في مجال حماية الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية، عن طريق الأسئلة الشفاهية، والكتابية، وتشكيل لجان التحقيق، وملمس الرقابة، وغيرها، وعليه سيتم البحث في دور السلطة التشريعية كآلية رقابية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين، في الفقه الإسلامي (أولاً) والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- السلطة التشريعية كآلية للرقابة على حماية الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه

الإسلامي: يمكن القول أن مفهوم السلطة التشريعية، مفهوم جديد نسبياً، نشأ في سياق القانون الوضعي، وظهر مع ظهور الدولة الحديثة، ولم تعرفه تجربة الحكم الإسلامي، ولا الأدبيات الفقهية الإسلامية القديمة.

رغم ذلك، فقد تفاعل الفقه الإسلامي معه، كما تفاعل مع كل المفاهيم الأخرى، التي جاءت بها مختلف العصور، وإن كانت وافدة من بيئات اجتماعية وحضارية أخرى، وحتى وإن كان هذا التفاعل لا يزال في طور التبلور ولم يصل بعد إلى منتهاه، فقد حاول الفقه الإسلامي أن يجيب عن كثير من الأسئلة التي نحتاج إلى معرفة الجواب عنها هنا، مثل الموقف من السلطة التشريعية في النظام الإسلامي (01)، واختصاصاتها (02)، ودورها في مجال الرقابة على حماية الحقوق والحريات، ومنها الرقابة على الحرية الدينية لغير المسلمين (03).

01- الموقف من السلطة التشريعية في النظام الإسلامي: يميل الاتجاه الغالب في الفقه الإسلامي المعاصر، إلى القبول بالسلطة التشريعية واستيعابها في الرؤية الإسلامية، وإن احتفظ بحق الاختلاف في تعريفها، عن النظم القانونية الوضعية، في بعض الجوانب.

فعلى خلاف الفقه الوضعي، الذي يتوقف عند القول بأن السلطة التشريعية هي الجهة التي تتولى سن القوانين الملزمة للكافة داخل الدولة¹، فإنها في الفقه الإسلامي تعني تلك السلطة التي تتشكل من صفة علماء الشريعة المجتهدين، والتي تسهر على استخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، ووضعها في متناول الدولة من أجل التنفيذ، إلى جانب ممارسة عملية الاشراف على باقي السلطات الأخرى، المعنية بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، وممارسة الرقابة على الحكومة ومحاسبتها، مع أهل الشورى وأهل الحل والعقد².

ويشبه كثير من الباحثين، وفقهاء السياسة الشرعية، السلطة التشريعية في النظم الحديثة، بما عرف تاريخيا في الدولة الإسلامية، والفقه الإسلامي، بأهل الشورى، أو أهل الحل والعقد، هذا الاسم الذي أطلق على تلك الفئة، الذين تكونوا مع النبي صل الله عليه

¹ انظر: ضو مفتاح غمق، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة الوضعية، منشورات E L G A، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م، ص17.

² انظر: قاسم العيد عبد القادر، السلطة التشريعية في الجزائر <http://www.droit-algerie.ahlamontada.com>، تاريخ الاطلاع: 2022/08/16م.

وسلم، من خلال المعاشية والمصاحبة، ثم كونوا ما يشبه الجمعية التشريعية إلى جانب الخلفاء الراشدين من بعده، تساعد مؤسسة الخلافة في رسم السياسات، واتخاذ القرارات المختلفة، نظرا لما يتمتعون به من علم بالشرع، وخبره بأمر الحكم وسياسة الدولة.

ولقد كانت مؤسسة الخلافة، حريصة على بقاء هذه الهيئة حاضرة ونشطة وفاعلة، إلى درجة أن عمر بن الخطاب كان يمنع كبار الصحابة من الخروج من المدينة إلى الأمصار المفتوحة، حرصا منه على بقائهم إلى جانبه.

وكانت هذه المؤسسة مفتوحة على عضوية الكثير من الفئات بعد ذلك، ولم تبق قاصرة على فئة معينة، وإن غلبت على تركيبها النخبة الفقهية فإنها كانت تتألف من نخب أخرى مثل: المجتهدون، والقضاة، وأهل المعرفة العامة، في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية، وأهل الاختيار، (الذين يختارون الخليفة)¹.

وقول الفقهاء إن هذه الفئة شكلت ما يشبه الجمعية التشريعية، إلى جنب الخلفاء والحكام، لا يعني أنه كانت لهم صفات أو وظائف في الدولة، بل كانوا يحضرون جلسات الحوار والشورى، بناء على طلب الخليفة أحيانا، ويستشيرون الخليفة بطريقة فردية أحيانا أخرى، ومهما يكن الأمر، فإن الثابت أنهم كانوا قطعة أساسية في بنية السلطة، ونظام الحكم الإسلامي، وقراراتهم كانت تحظى بالاحترام والمصادقية، وتجد طريقها إلى التنفيذ، من قبل الخلفاء، ولو كانت هذه القرارات تتعلق بتقييد حركة الخلفاء أنفسهم، كما وجدت مع سيدنا عمر بن الخطاب، الذي نفذ قرار أهل الشورى الذي يمنعه من الخروج للحرب.

يلاحظ وجه الشبه بين أهل الشورى (أهل الحل والعقد) في النظام الإسلامي، والسلطة التشريعية في النظم الحديثة، في جوانب عدة منها اشتراكهما في التمتع بالشرعية السياسية، سواء كان ذلك بموجب الشرع أو القانون، واشتراكهما في النيابة عن الشعب، أو الأمة، في

¹ - انظر: ضو مفتاح غمق، مرجع سابق، ص. 47-52.

الحكم باسمه أو التعبير عن إرادته، واشتراكهما في التمتع بالهيبة والمكانة الاعتبارية، التي مكنتهما من القيام بمهمتهما التشريعية والرقابية¹.

02- اختصاصات السلطة التشريعية في مجال حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي:

تختص السلطة التشريعية في النظام الإسلامي باختصاصات عديدة، لها علاقة مباشرة بحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد، وهذه الاختصاصات على نوعين؛ اختصاصات تشريعية (أ) واختصاصات رقابية (ب).

أ- الاختصاصات التشريعية: أسند الفقه الإسلامي للسلطة التشريعية اختصاصات واسعة في مجال التشريع، بحسب ما يتوافق مع طبيعة النظام الإسلامي، وفي المجال الذي تسمح الشريعة الإسلامية بالتشريع فيه، غير أن هذا الاختصاص ليس مطلقا كما هو في النظم الوضعية، فقد ميز الفقه الإسلامي في مجال الاختصاص التشريعي للسلطة التشريعية بين نوعين من التشريع، إيجاد شرع ابتداء، وهذا لا يكون إلا لله، وبيان حكم تقتضيه الشريعة، فهذا العمل قام به النبي صل الله عليه وسلم، وقام به الخلفاء الراشدون من بعده، وهو تكليف جماعي في حق الأمة، وولاية من الولايات العامة للمسلمين، فلا بد أن تضطلع الأمة بوضع التشريعات التي تمكن من تنفيذ أحكام الشريعة في حياة الناس².

والاجتهاد في هذا الجانب كما -لا يخفى- على نوعين، اجتهاد في استنباط الأحكام التي دلت عليها النصوص الشرعية، سواء كانت ظنية أم قطعية، وفي هذا النوع من الاجتهاد، يدور الجهد -غالبا- حول الموازنة والترجيح بين الآراء والمقاربات، للوصول إلى أصوب الآراء، وأولاهها مقاصد الشريعة، واجتهاد فيما لا نص فيه، وهذه دائرة الاجتهاد فيها

¹ انظر: المختار الأحمر، أهل الحل والعقد، دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث، د. ط، د. د. م، د. ت، ص 77.

² انظر: ضو مفتاح غمق، مرجع سابق، ص. ص 17-20.

أوسع وأشمل وأدوم، لتغير الظروف، وتبدل الأحوال، وتنوع الهيئات، واختلاف الأزمان، بشرط أن يكون الاجتهاد مستقيماً مع نصوص الشريعة، وقواعدها الكلية.

وعلى ضوء هذا البيان، يتضح أن الاختصاص التشريعي للسلطة التشريعية، يندم في المجالات التي ورد فيها نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، ويكون تطبيقاً لا ابتدائياً، ويكون كاملاً في المجالات التي سكت فيها الشارع الحكيم، ويكون تفصيلاً وتطبيقاً في المجالات التي تأتي فيها الشريعة عامة كلية تحتاج إلى تفصيل.

وتأخذ التشريعات، التي تقوم بها السلطة التشريعية، في الفقه الإسلامي، تشكيلتين اثنتين؛ تشريعات تنفيذية، يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة، فيما فيه نص واضح، بعد صياغتها وإصدارها، بصورة قوانين منظمة ومرئية، في شكل مواد قابلة للتطبيق، على شاكلة القوانين الوضعية الحديثة، وتشريعات تنظيمية، يقصد بها سن القوانين، للموضوعات والجوانب الجديدة، عن طريق الاستنباط والاجتهاد، على أساس مصادر التشريع الإسلامي¹.

وبهذا الاختصاص، تلعب السلطة التشريعية، دوراً هاماً، في حماية الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين، سواء عن طريق وضع الإجراءات والترتيبات التشريعية، لتنفيذ الأحكام الشرعية المقررة في الموضوع، أو عن طريق سن قوانين جديدة، في الموضوعات والجوانب التي تحتاج إلى تنظيم، أو عن طريق تعديل القوانين التي يثبت عدم فعاليتها، أو عدم نجاعتها في تكريس وحماية هذه الحرية، والحقوق الشرعية المرتبطة بها.

ب- الاختصاص الرقابي: إلى جانب الاختصاص التشريعي، يسند الفقه الإسلامي للسلطة التشريعية اختصاصات رقابية عديدة، أبرزها الرقابة على أعمال ونشاطات السلطة التنفيذية²، وبهذا الاختصاص يمكن أن تكون السلطة التشريعية في النظام الإسلامي فعالة

¹ انظر: ياسر عبد المجيد النجار، أهل الحل والعقد في الفقه الإسلامي، ماهيتهم، شروطهم، وظائفهم، مجلة جامعة المدينة العالمية، العدد 11، 2015م، ص. ص 258-259.

² انظر: المختار الأحمر، مرجع سابق، ص. ص 76-77.

في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين، عن كطريق الآليات التي يوفرها لها العمل البرلماني، لاسيما في النظم الديمقراطية النيابية، كالأسئلة الشفاهية والكتابية، وتكوين لجان التحقيق ومناقشة برنامج عمل الحكومة، وملتمس الرقابة وسحب الثقة، وغيرها من الآليات.

ثانيا- السلطة التشريعية كآلية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين في التشريع

الجزائري: اكتسبت السلطة التشريعية هويتها كسلطة واضحة المعالم في النظام الدستوري الجزائري ابتداء من دستور سنة 1989م، الذي كرس مبدأ الفصل بين السلطات، والتحول الديمقراطي في البلاد، وبذلك أصبح لها وجود وكيان واختصاصات تشريعية ورقابية.

رغم التحول الذي عرفته في تركيبها العضوية انطلاقا من دستور 1996م، بحيث أصبحت تتشكل من غرفتين، غرفة أولى، هي المجلس الشعبي الوطني، وغرفة ثانية هي مجلس الأمة، فإنها حافظت على اختصاصاتها، وأدوارها، فإلى جانب اختصاصاتها التشريعية التقليدية، التي تختص بها كل سلطة تشريعية، في أي نظام سياسي في العالم، فقد حافظت على اختصاصاتها الرقابية، التي تقوم بموجبها، بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، وتجسد مبدأ الرقابة الشعبية، التي تعد واحدة من القواعد التي يقوم عليها التنظيم الديمقراطي النيابي المعاصر¹.

إن التصييص على هذا الدور، نجده في صلب كل الدساتير الجزائرية التي جاءت بعد دستور 89م، وصولا إلى دستور 2020م، الساري المفعول، الذي نص في المادة 115 منه على اختصاص البرلمان في مراقبة عمل الحكومة.

إن الاعتراف الدستوري للسلطة التشريعية، بالدور الرقابي على أعمال السلطة التنفيذية الذي تم الوقوف عليه هنا، من شأنه أن يجعلها آلية مهمة في الرقابة على الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين.

¹ - انظر: نادية خلفه، مرجع سابق، ص. ص 45-51.

بالرجوع إلى المواد التي أحال عليها الدستور في شأن كيفية القيام بهذه الرقابة وشروطها، وهي المواد التي تمت الإشارة إليها سالفًا، نجد أنه قد أتاح لها مجموعة من الآليات، للقيام بهذه الوظيفة الرقابية، بعضها يرتب المسؤولية السياسية على الحكومة (01)، وبعضها الآخر لا يرتب المسؤولية السياسية على الحكومة (02).

01- الآليات الرقابية التي ترتب المسؤولية السياسية على الحكومة: وتتمثل في مناقشة مخطط عمل الحكومة (أ)، ومناقشة بيان السياسة العامة (ب).

أ- الرقابة عن طريق مناقشة مخطط عمل الحكومة: فرض الدستور الجزائري لسنة 2020م، في المادة 106 على الوزير الأول، تقديم مخطط عمل حكومته، وجوبا إلى البرلمان بغرفتيه، المجلس الشعبي الوطني، ومجلس الأمة، تباعا، لمناقشته والموافقة عليه، وأجاز له إمكانية تكييفه على ضوء هذه المناقشة، وهو ما يعني ترتيبه للمسؤولية السياسية على الحكومة، مع الاختلاف في ذلك بين المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة.

فبالنسبة للمجلس الشعبي الوطني، فإن إفضاء مناقشته لمخطط عمل الحكومة إلى تسجيل ملاحظات أو طلب تعديلات على هذا المخطط، قد يدفع الوزير الأول إلى تحسين مخطظه بالتشاور مع رئيس الجمهورية، وإذا أفضت هذه المناقشة إلى رفض هذا المخطط، فإن الوزير الأول يكون ملزما بتقديم استقالة حكومته لرئيس الجمهورية فاسحا له المجال بذلك لتعيين وزير أول جديد وفق الكيفيات نفسها، وبالنسبة لمجلس الأمة، فإن له إصدار لائحة يضمنها ملاحظاته، بشأن هذا المخطط¹

ب- الرقابة عن طريق مناقشة بيان السياسة العامة: تطلب المادة 111 من الدستور من الحكومة تقديم بيان عن السياسة العامة سنويا، بصفة جوازية أمام مجلس الأمة، والزامية أمام المجلس الشعبي الوطني، وتترتب على المناقشة العامة لهذا البيان أمام أعضاء المجلس

¹ - المادة 107 من الدستور الجزائري لسنة 2020م، مصدر سابق.

الشعبي الوطني، مسؤولية سياسية على الحكومة، وهو ما يتضح من نصها على أنه "يجب على الوزير الأول أو رئيس الحكومة حسب الحالة أن يقدم سنويا إلى المجلس الشعبي الوطني بيانا عن السياسة العامة، تعقب بيان السياسة العامة مناقشة عمل الحكومة، يمكن أن تختتم هذه المناقشة بلائحة، كما يمكن أن يترتب على هذه المناقشة إيداع ملتمس يقوم به المجلس الشعبي الوطني طبقا لأحكام المواد 161 و162 من الدستور.

ويمكن للوزير الأول أو رئيس الحكومة حسب الحالة أن يطلب من المجلس الشعبي الوطني تصويتا بالثقة، وفي حالة عدم الموافقة على لائحة الثقة يقدم الوزير الأول أو رئيس الحكومة استقالة الحكومة، وفي هذه الحالة يمكن رئيس الجمهورية أن يلجأ قبل قبول الاستقالة إلى أحكام المادة 151 من الدستور.

ومما سبق يتضح أن مناقشة البرلمان والمجلس الشعبي الوطني تحديدا تترتب عليها المسؤولية السياسية على الحكومة، وهذه المسؤولية تتجلى في مظهرين اثنين هما: اختصاص المجلس الشعبي الوطني في إصدار لائحة تحدد تقييمه وموقفه من بيان السياسة العامة للحكومة، واختصاص المجلس الشعبي الوطني في إيداع ملتمس رقابة على الحكومة الذي يؤدي إلى تقديم الوزير الأول استقالة حكومته.

02- الآليات الرقابية التي لا ترتب مسؤولية سياسية على الحكومة: إلى جانب امتلاكها لآليات رقابية ترتب مسؤولية سياسية على الحكومة، تمتلك السلطة التشريعية، في النظام السياسي الجزائري، آليات أخرى، لا ترتب المسؤولية السياسية على الحكومة، تتمثل في: الأسئلة (أ)، الاستجواب (ب)، وإنشاء لجان التحقيق (ج).

أ- رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية عن طريق الأسئلة: أعطى الدستور الجزائري في المادة 158 لأعضاء البرلمان، سلطة مساءلة الحكومة، عن طريق توجيه سؤال، إما كتابيا أو شفويا، لأي عضو من أعضاء الحكومة، حول كل القضايا

والموضوعات، التي يريد مساءلته عنها، وألزم الطرف الحكومي في هذا الشأن بمجموعة من الالتزامات التي تضمن الحرية في التعامل مع الأسئلة البرلمانية، منها أن يكون الجواب عن السؤال الكتابي كتابيا في أجل أقصاه ثلاثون يوما (30)، وبالنسبة للأسئلة الشفوية الجواب ينبغي أن يكون في أجل لا يتعدى (30) يوما، على المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة أن يعقد كل منهما وبالتداول جلسة أسبوعية تخصص للأجوبة على أسئلة الحكومة.

وفي حال رأت إحدى الغرفتين، أن جواب عضو الحكومة -سواء شفويا كان أم كتابيا- غير مقنع، ويبرر إجراء مناقشة، فلها أن تجري مناقشة، متبعة في ذلك الشروط المنصوص عليها في النظام الداخلي لمجلسها، وتنتشر هذه الأسئلة والأجوبة طبقا للشروط التي تنظم عملية نشر محاضر مناقشات البرلمان.

ويقصد بالسؤال البرلماني عند فقهاء القانون استيضاح من أحد النواب إلى أحد الوزراء أو رئيس الحكومة أو الوزير الأول -حسب الحالة- حول نقطة معينة تدخل ضمن اختصاصاته المتعلقة بالأعمال الوزارية¹، أو هو تصرف يطلب بموجبه النائب من الوزير توضيحات بخصوص أمر معين²، ومعناه واحد مهما تعددت مبانیه اللغوية.

ويعد السؤال البرلماني آلية في يد أعضاء السلطة التشريعية والسلطة التشريعية برمتها، لممارسة الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، ومنها تلك الأعمال التي لها علاقة بالحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد، غير أن فعاليته في تحقيق تلك الغاية، يتوقف على مدى جدية الطرف الحكومي في التعامل مع السؤال، لأن عدم جدية هذا الطرف في التعامل مع السؤال، سواء من خلال التأخر في الرد، وعدم احترام مواعيد الدستور في ذلك، أو عدم تقديم إجابات مقنعة، أو الامتناع عن الإجابة بالنسبة للقضايا التي يمكن أن

¹ انظر: أحمد يحيى الزهيري، الدور الرقابي للبرلمان العراقي بعد عام 2003، بيروت، مكتبة دار السنهوري، 2016م، ص21.

² انظر: سعيد بوشعير، النظام السياسي الجزائري، دراسة تحليلية لطبيعة نظام الحكم في ضوء دستور 1996، د. ط، ج4، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2013م، ص176.

تدخل خلف خزانة أمن الدولة، إضافة إلى عدم وجود أثر مادي يمكن أن يترتب عن السؤال، كل ذلك ينقص من فعالية السؤال البرلماني، ويعرقله عن تحقيق أهدافه¹.

ب- رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية عن طريق الاستجواب. خول الدستور لأعضاء البرلمان سلطة محاسبة أحد الوزراء، على تصرف في شأن من الشؤون العامة²، عن طريق ما يسمى بالاستجواب، حيث نصت المادة 161 على أنه "يمكن لأعضاء البرلمان استجواب الحكومة في أي مسألة ذات أهمية وطنية، وكذا عن حال تطبيق القوانين، واشترطت على الحكومة أن تجيب على هذا الاستجواب في أجل أقصاه 30 يوما، وأعطت من جهتها المادة 157 للجان البرلمان إمكانية الاستماع لأعضاء الحكومة، سواء فيما يتعلق بمشاريع القوانين التي تقدمها قطاعاتهم، أو غيرها من القضايا.

ولأن الاستجواب البرلماني يعتبر بمثابة اتهام، يوجهه أحد أعضاء مجلس النواب، إلى أحد الوزراء أو رئيس مجلس الوزراء، عند فقهاء القانون، فإنه لذلك يعد من أخطر وسائل رقابة البرلمان على الحكومة، لأنه يمكن أن يؤدي -في كثير من النظم- إلى آثار خطيرة عليها، مثل سحب الثقة منها، أو من إحدى وزرائها³، وهو ما يعطي حماية أكثر بالنسبة لمختلف الحقوق والحريات، ومنها الحقوق والحريات المتعلقة بالدين والعقيدة.

غير أنه وفي غياب ترتيب أي نتائج على الحكومة، وعدم ملكية أعضاء البرلمان لأي إجراء ردي ضد أعضاء الحكومة، الذين لا يقدمون إجابات مقنعة، يبقى السؤال البرلماني في التشريع الجزائري -في نظر الباحثين- ذو فعالية نسبية، وحتى ما ينص عليه

¹ انظر: عبد الرزاق براهيم، الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة بأساليب السؤال، الاستجواب، لجان التحقيق، ومدى فعاليتها في الحد من الفساد الإداري، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، مج 2، العدد 2، جوان 2019م، ص. ص 174-175.

² انظر: عباس عمار، الرقابة البرلمانية على عمل الحكومة في النظام الدستوري الجزائري، د. ط، دار الخلدونية، الجزائر، 2006م، ص 88.

³ انظر: حبيبة لوهاني، نادية خلفة، الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة في ظل التعديل الدستوري لسنة 2016، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد 12، 2018م، ص 72.

النظام الداخلي للمجلس الشعبي الوطني، من إمكانية انتهاء الاستجواب إلى تكوين لجنة تحقيق، في حالة تقديم الحكومة رد غير مقتنع، يبقى غير فعال، لأن هذه اللجنة مهما كانت ستبقى فاعليتها محدودة¹.

ج- رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية عن طريق لجان التحقيق: لم يتوقف الدستور الجزائري عند السؤال والاستجواب، بل أعطى آلية أخرى للسلطة التشريعية، لممارسة الرقابة على السلطة التنفيذية، هي آلية تشكيل لجان التحقيق، فقد نصت المادة 180 على إمكانية كل غرفة من البرلمان، سواء المجلس الشعبي الوطني أو مجلس الأمة، كل في إطار اختصاصاتها، أن تنشئ في أي وقت لجان تحقيق، في قضايا ذات مصلحة عامة، بشرط أن لا تكون تلك القضايا محل إجراء قضائي.

وتعطي هذه الآلية للسلطة التنفيذية، فرص الخروج إلى الميدان، والوقوف على المعطيات والحقائق عن كثب، وعدم الاكتفاء بالتفسير والمعطيات والأجوبة التي تقدمها السلطة التنفيذية، والتي يمكن أن تكون غير مطابقة للواقع، وهي الآلية التي تعطي للسلطة التشريعية فعالية أكبر، في حماية الحقوق والحريات، وكشف وردع مختلف الاعتداءات والانتهاكات التي يمكن أن تتعرض لها.

غير أن قيد تشكيل اللجنة بنفس الشروط التي يحددها النظام الداخلي للمجلس الشعبي الوطني، وقيد عدم وجود الموضوع المراد التحقيق فيه محل إجراء قضائي، وقيد الوثائق السرية والحساسة، التي تفرضه القطاعات الأمنية عادة، إضافة إلى امتلاك اللجنة لسلطة إلزامية، تستخدمها عند استخدامها لسلطاتها، كل تلك القيود وغيرها قد تحد من آلية الرقابة، عن طريق تشكيل لجان التحقيق في التشريع الجزائري، وتمنعها من تحقيق كامل أهدافها في حماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد².

¹ - انظر: عبد الرزاق براهيم، مرجع سابق، ص 176.

² - انظر: المرجع نفسه، ص. ص 180-183.

البند الثالثأجهزة الرقابة على دستورية القوانين كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

يضع الباحثون والحقوقيون الرقابة على دستورية القوانين في طليعة آليات حماية الحقوق والحريات، وتأخذ هذه الآلية -عندهم- مكانتها من حيث إنها تمثل الحارس الأمين على سمو الدساتير، واحترام قاعدة تدرج القواعد القانونية في الهرم القانوني للدولة، وضمان انسجام تكوين ونشاط المؤسسات والسلطات في الدولة مع أحكامها المتعالية والمهيمنة، ولاسيما كبح جماح السلطة التشريعية حتى لا تجور في التشريعات، فتتجاوز حدودها، وتبالغ في فرض القيود والضوابط على الحقوق والحريات، بما لا تتحمله أو تتسع له القواعد الدستورية، ولذلك، فمن الضروري، أن نتصدى للبحث عن فاعلية ومكانة هذه الآلية في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين، في الفقه الإسلامي (أولاً) والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- الرقابة على دستورية القوانين كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين

في الفقه الإسلامي: إذا كان الحديث عن مصطلح الرقابة على دستورية القانون نفسه، فإن هذا المصطلح حديث، ولم يتناوله الفقه الإسلامي بالاهتمام والدراسة إلا في العصر الحديث، أما إذا كان الحديث عن مدى وجود الرقابة على دستورية القوانين في النظام السياسي الإسلامي كفكرة (01) وممارسة (02)، فقد تم التأسيس لها نظرياً وتاريخياً، بما يجعلها واحدة من المفاهيم والوظائف الأصيلية في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

01- مشروعية فكرة الرقابة على دستورية القوانين في الفقه الإسلامي. لقد اعتبر الفقه

الإسلامي أن القول بفكرة وجود دستور للدولة الإسلامية، يقتضي بالضرورة القول بوجود الرقابة على دستورية القوانين، لأن هذه الفكرة من تلك، فإذا وجد الدستور فمن الطبيعي بل من الواجب أن تكون هناك آلية معينة، لفحص مدى مطابقة القوانين والتشريعات الصادرة عن السلطة التشريعية لمقتضى أحكام الدستور وقواعده، وهي عملية يعد الحرص عليها،

والاهتمام بها، من باب الضرورات الشرعية والقانونية القصوى، إذ يعد الالتزام بالدستور والحرص على علوية أحكامه، وتطبيقها نصوصاً وروحاً في دولة الإسلام، من باب الالتزام بالشرعية الإسلامية، إلا أنه مستمد من مصادر التشريع الإسلامي ابتداءً.

بغض النظر عن الأسلوب الذي ستأخذه الرقابة على دستورية القوانين في الدولة الإسلامية، وهو الأمر الواسع الذي لم يرد فيه الإلزام بأي أسلوب كان، فإن الفقه الإسلامي حرص على هيئات أو آليات الرقابة على دستورية القوانين، في المجتمعات الإسلامية، أن تأخذ على عاتقها القيام بمهام عدة، من أبرزها الفحص الدقيق للقوانين والتنظيمات الصادرة عن السلطات المختصة، والتأكد من مطابقتها للدستور مطابقة تامة، والتأكد من أن القوانين الصادرة قد أخذت شكلها القانوني، وفق المسار الإجرائي الذي حدده الدستور¹.

02- أجهزة الرقابة على دستورية القوانين في التجربة التاريخية الإسلامية: لم يكتف الفقه الإسلامي في الاستدلال والبرهنة على استيعابه لمفهوم الرقابة على دستورية القوانين، المعروفة في النظم القانونية الحديثة، بالتأسيس النظري فقط، بل قدم شواهد تطبيقية عملية، على أن هذه الآلية ليست جديدة أو غريبة عن الإسلام، كما قد يفترى من ليس له اطلاع على التراث الإسلامي، بل لها قدم راسخة في التجربة التاريخية الإسلامية.

حيث برهن على أن القضاء الشرعي في تاريخ الدولة الإسلامية، كان -دوماً- يرفض أي قانون أو تنظيم يخالف مرجعية القرآن والسنة، وكان يرفض الحكم به لعدم شرعيته، لأن شرط إعمال هذه القوانين والتنظيمات والحكم بها، هو مدى نطقها بأحكام الشريعة المستمدة من الكتاب والسنة وفق اجتهاد صحيح، كما دلت على ذلك النصوص التي تدع إلى التزام حكم الله، وتمنع طاعة المخلوق في معصية الخالق، وهو ما يدل على سبق الإسلام والحضارة الإسلامية، إلى العمل بآلية الرقابة على دستورية القوانين، وإن لم يسمها أو تعرف عنده بذلك، وقد عرف المسلمون الرقابة القضائية على دستورية القوانين، عندما مارسوا الدفع

¹ انظر: رحيل محمد غرايبية، مرجع سابق، ص. 437-438.

بعدم الدستورية في كثير من الأحيان، وعندما تولى القضاء النظر في هذه الدفوع بمساعدة مؤسسة الحسبة.

وكان الطعن بعدم الدستورية، يثار أمام القضاء بكل الطرق المعروفة اليوم، من الدفع عن طريق الدعاوى الأصلية، وبطريق الدفع، كما يثار أمام السلطة التي أصدرت التشريع بكل حرية، كما يمكن للقاضي أن يتصدى للقيام بهذه الوظيفة من تلقاء نفسه، إذا ما رأى أن القانون المراد تطبيقه على واقعة ما مخالف لنص قطعي الثبوت والدلالة، في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

من المثير للإعجاب هنا، أنه لا يشترط في الدعوى الدستورية في الفقه الإسلامي، أيًا من الشروط المطلوبة في القوانين الوضعية، من المصلحة، والصفة، وغيرها من الشروط، لأنها من قبيل دعاوى الحسبة، التي تدخل في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أن الاختصاص في نظر هذه الدعوى، ينعقد لجميع المحاكم، وليس حكرا على بعضها دون البعض الآخر¹.

من خلال هذه المقاربة الفقهية الإسلامية، لموضوع الرقابة على دستورية القوانين، يمكن القول، إنها إذا لم تعطنا نموذجا تطبيقيا جاهزا، لكيفية الرقابة على دستورية القوانين، أو تكون آلية فعالة لحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الدين والمعتقد لغير المسلمين، فإنها تعطينا قاعدة للانطلاق، لشرعة العمل من أجل تجسيد ذلك، وما على العقل القانوني والإداري المسلم، سوى التقاط هذه المبادئ والقواعد والقيم، والعمل على تحويلها إلى هيكل مؤسسي فعال، يحقق أهداف الأمة في حماية حقوقها وحرياتها.

ثانيا- المحكمة الدستورية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع

الجزائري: نالت الرقابة على دستورية القوانين، اهتمام الدساتير الجزائرية، طوال عمر

¹ انظر: سعد العتيبي، حول الدستور في الدولة الإسلامية، المسلم نت، almoslim.net، تاريخ الاطلاع: 2020/06/19م.

الاستقلال، فباستثناء دستور 1976م، الذي جاء خاليا من التصييص عليها، لأسباب تعود إليها لا حقا، فإنها كانت حاضرة في كل الدساتير الأخرى، من دستور 63 إلى دستور 2020م.

والمتتبع لتطور نظام الرقابة على دستورية القوانين في الجزائر، عبر الدساتير والتشريعات المختلفة، يجدها قد عرفت تطورات وأشكال هيكلية ووظيفية مختلفة، أخذت أسلوبين اثنين: أسلوب الرقابة على دستورية القوانين بواسطة مجلس دستوري، وأسلوب الرقابة على دستورية القوانين بواسطة محكمة دستورية.

فنتيجة لمآلات العقم والجمود التي وصلت إليها تجربة الرقابة على دستورية القوانين عن طريق مجلس دستوري، والانتقادات الشديدة التي تعرضت لها من قبل الباحثين والحقوقيين، اختارت الجزائر خوض تجربة أخرى للرقابة على دستورية القوانين، هي تجربة الرقابة عن طريق محكمة دستورية.

يمكن القول إن بؤادر الانتقال إلى هذا النمط قد بدأ مع دستور 2016م، الذي انفتح على آليات الرقابة القضائية على دستورية القوانين، من خلال تمكينه الأفراد من ممارسة هذه الرقابة بطريق الدفع المحال على المجلس الدستوري، بواسطة المحكمة العليا ومجلس الدولة، وهي الخطوة التي لاقت استحسان الباحثين والحقوقيين آنذاك، واعتبرت خطوة جريئة، وغير مسبقة، في تاريخ التجربة الجزائرية في مجال الرقابة على دستورية القوانين، لكن التحول الرسمي والفعلي جاء مع التعديل الدستوري لسنة 2020م، الذي نص على استحداث المحكمة الدستورية، ووضع القواعد العامة لتشكيلها واختصاصها وعملها.

وعليه إننا سنعمد إلى التعريف بهذه المحكمة، من الجانبين العضوي (01)، والوظيفي (02)، للوقوف على مدى توفرها على شروط النجاح في مهامها، وتحقيق

الأهداف المرجوة من وراء إنشائها، والمساهمة في حماية الحقوق والحريات ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين.

01- الجانب العضوي للمحكمة الدستورية: تعرف المادة 193 من دستور 2020 المحكمة الدستورية بأنها هيئة مستقلة تتمتع بالاستقلالية المالية والإدارية، وتكشف المادة 186 منه على تشكيلة هذه المحكمة، التي تتكون من 12 عضواً، يعين رئيس الجمهورية 4 أعضاء منهم رئيس المحكمة، وتنتخب المحكمة العليا عضواً واحداً من بين أعضائها، وينتخب مجلس الدولة عضواً واحداً من بين أعضائه وينتخب أساتذة القانون الدستوري 6 أعضاء بشروط وكيفيات يحددها رئيس الجمهورية.

وتشترط المادة 187 من دستور 2020م مجموعة من الشروط لعضوية المجلس الدستوري، تتمثل في بلوغ سن 50 سنة كاملة يوم انتخابهم أو تعيينهم، التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وعدم الإدانة بأحكام قضائية متعلقة بجريمة الشرف، التمتع بخبرة 20 سنة على الأقل في القطاعات المنصوص عليها، الحياد الحزبي، عدم الوقوع في حالات تنافي العضوية في المحكمة الدستورية مع ممارسة أي عضوية أو أي وظيفة أو تكليف أو مهمة أخرى أو نشاط أو مهنة أخرى.

وتحدد المادة 188 من الدستور عهدة رئيس المحكمة الدستورية بعهدة واحدة مدتها ستة سنوات، كما تحدد عهدة أعضاء المحكمة الدستورية بعهدة واحدة قدرها ستة سنوات، مع تجديد نصف أعضائهم كل ثلاثة سنوات.

تعطي المادة 189 الحصانة لأعضاء المحكمة الدستورية في الأعمال المرتبطة بمهامهم، كما تعطيهم حصانة ضد المتابعة القضائية حتى عن الأعمال غير المرتبطة بمهامهم، بحيث لا يجوز متابعتهم إلا بتنازل صريح منهم عن الحصانة التي يتمتعون بها، وبإذن من المحكمة الدستورية، التي يحدد نظامها الداخلي كيفيات رفع هذه الحصانة.

هذه الشروط تعتبر قيوداً تحكم العضوية في المحكمة الدستورية، تعطي هذه المؤسسة هيبتها واحترامها ومصداقيتها، كما تساهم في استقلاليتها، وضمان فعاليتها، في القيام بوظائفها.

02- الجانب الوظيفي للمحكمة الدستورية: تضطلع المحكمة الدستورية حسب المادة 190 من دستور 2020م بضمان احترام الدستور، وضبط سير المؤسسات، ونشاط السلطات، ويكون إخطارها بطريقتين؛ طريق الإخطار المباشر، وطريق الإخطار غير المباشر، عن طريق القضاء، فبالنسبة للإخطار المباشر، فقد حصرت المادة 193 من دستور 2020م صلاحيات الاضطلاع به في جهات محددة هي: رئيس الجمهورية ويملك زيادة عن الإخطار العام، الإخطار الحصري حول مطابقة القوانين العضوية للدستور حسب المادة 190 ف5، رئيس مجلس الأمة، رئيس المجلس الشعبي الوطني، رئيس الحكومة، 40 نائباً في المجلس الشعبي الوطني، 25 عضواً في مجلس الأمة.

وبالنسبة للأخطار عن طريق القضاء، وهو إخطار حصري، فقد أعطته المادة 195 لأطراف النزاع في المحاكمة، الذين لهم حق الدفع بعدم الدستورية، عندما يرى أحدهم أن الحكم التشريعي أو التنظيمي الذي يتوقف عليه مآل النزاع ينتهك حقوقه وحياته، التي يضمنها الدستور، وهذا عن طريق إحالة من طرف المحكمة العليا أو مجلس الدولة.

ترتب المادة 198 من الدستور 2020م آثاراً عديدة على قرارات المحكمة الدستورية، فإذا قررت عدم دستورية قانون فلا يتم إصداره، وإذا قررت عدم دستورية حكم في أمر أو تنظيم فإنه يفقد أثره ابتداءً من يوم صدور قرار المحكمة، وإذا قررت أن نصاً تشريعياً أو تنظيمياً غير دستوري على أساس المادة 195 يفقد أثره ابتداءً من اليوم الذي يحدده قرار المحكمة الدستورية، كما تتصف قرارات المحكمة الدستورية بالنهائية والالزامية، لجميع السلطات العمومية والإدارية والقضائية.

من خلال تتبع أحكام المحكمة الدستورية كما وردت في التعديل الدستوري لسنة 2020 م، يمكن كل باحث أن يصل إلى تسجيل مجموعة من الملاحظات ذات أثر بالغ على مصداقية هذه المحكمة، وعلى فعاليتها في حماية الحقوق والحريات ومنها حرية الدين والمعتقد من أبرزها:

- إن المؤسس الدستوري قد أدرج المحكمة الدستورية ضمن مؤسسات الرقابة، وهذا ما يجعلها ذات هوية غامضة وغير محددة تجمع بين البعد السياسي والبعد القضائي، وهو ما يجعلها -ربما- لا تختلف عن المجلس الدستوري إلا في التسمية.

- إن سلطة التعيين في تشكيلة المحكمة تتفوق على سلطة الانتخاب، والمعينون فيها سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أكثر من منتخبين، وهو ما يجعل المحكمة في تبعية للجهة المتحكمة في تعيين أغلبية أعضائها.

- إنها ضيقت على الأفراد مسالك ممارسة الرقابة على دستورية القوانين، فحرمتهم من الدعوى الدستورية المباشرة، ولم تفتح أمامهم سوى الرقابة عن طريق الدفع، الذي يتم عن طريق الإحالة من المحكمة العليا أو مجلس الدولة.

- إنها لا تملك سلطة التصدي للقيام بمهمة الرقابة على دستورية القوانين من تلقاء نفسها، وهو ما يجعلها كالعاجزة أو المشلولة، التي لا تستطيع الحركة والفعل إلا بواسطة غيرها.

- إن استقلاليتها وفعاليتها مرهونة بمدى تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، والتمثيل الحقيقي للإرادة الشعبية.

هذه الملاحظات وغيرها، إن كانت لا تستطيع أن تمنع المحكمة الدستورية من القيام بوظيفتها في الرقابة على دستورية القوانين، وحماية الحقوق والحريات، فإنها بلا شك ستحد من استقلاليتها وفعاليتها في القيام بذلك على الأقل.

تبرز المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في جانب الآليات الحكومية العامة لحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الممارسة الدينية، أنهما يشتركان في التأسيس لهذه الآليات والتنبيه على أهميتها، والتنصيص على ضرورة وجودها، مع الاختلاف بينهما في طريقة تناول وأسلوب التجسيد حسب ما تقتضيه طبيعة كل منها، فالفقه الإسلامي يركز أكثر على التأسيس النظري لهذه الآليات، ويتعمق في القيم والمبادئ الحاكمة لعملها وسلوك القائمين عليها، لكنه لا يفصل في توصيف الهياكل والبنىات وتوضيح الأساليب العملية والوظيفية، بينما التشريع الجزائري يركز على الجانب التقني والهيكل الوظيفي لهذه الآليات، والمرغوب أن تجتمع محاسن كليهما لتثمر الاستقلالية والفعالية والقوة المطلوبة لحماية الحقوق والحريات، ومنها حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين.

الفرع الثاني

الآليات الحكومية الخاصة لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

اتجه الاهتمام الدولي منذ القرن 19 إلى دعوة الدول إلى العناية بإنشاء مؤسسات وطنية لحقوق الإنسان، حتى صار وجودها اليوم واحدا من الآليات المهمة المطلوبة، والدالة على العناية باحترام حقوق الإنسان، وينبع هذا الاهتمام من حرص المجتمع الدولي، على ضمان حماية أكبر لحقوق الإنسان، والإحساس بأن دور الآليات العامة لم يعد كافيا وحده لتحقيق تلك الحماية، والقيام بذلك الدور، إن هذا المعطى يحتم علينا البحث عن مركز هذه المؤسسات، في كل من الفقه الإسلامي (البند الأول) والتشريع الجزائري (البند الثاني)، لمعرفة مدى اتساعها وتفاعلها مع مثل هذه التوجهات.

البند الأولالآليات الحكومية الخاصة لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.

برغم الجذور الممتدة لثقافة المؤسسة في الفقه الإسلامي والحضارة الإسلامية، فإن الباحث لا يعثر على اهتمام خاص بالتقعيد أو التأسيس لإنشاء مؤسسات خاصة بحماية الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين.

إن البحث الموضوعي في معرفة سبب ذلك، يقودنا إلى القول: إن غياب الاهتمام بمؤسسات حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي القديم، ليس مرده إلى التقصير، أو قلة الاهتمام بهذا النوع من المؤسسات، إنما مرده إلى تأخر الحاجة إليها، وتأخر ظهور الوعي بأهميتها في العالم أجمع، ومنه المجتمع الإسلامي من جهة، ومرده إلى أن الاهتمام بهذا النوع من المؤسسات، ليس هو اهتمام الفقه والفقهاء بقدر ما هو اهتمام الحكم والسياسة.

فالفقه عموماً، وظيفته الاجتهاد في فهم النصوص، ووضع القوانين والأحكام لممارسة الحقوق التي تنص عليها الشرائع المختلفة، وقد تصدى الفقه الإسلامي للقيام بهذه المهمة، وأدى دوره فيها بشكل تام غير منقوص، فقد عني بوضع القواعد النظرية والتطبيقية لكل الحقوق والحريات التي أقرتها الشريعة الإسلامية، وجاء النص عليها في الكتاب والسنة، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين، وقد اجتهد في وضع القواعد الضرورية، التي تجعل من هذه الحرية موجودة ومكرسة، بشكل لا يقبل التأويل أو التشكيك، كما اجتهد في وضع القواعد الضرورية لممارسة هذه الحرية، بالشكل الذي يجعل أهلها يؤدون طقوسهم وشعائرهم الدينية من جهة، ولا يمسون حقوق وحريات شركائهم في الوطن من مسلمين من جهة أخرى، وأناط بأولياء الأمور مسؤولية وضع الأطر المؤسسية الضرورية لحماية وترقية الحقوق والحريات.

وإذا استغنت الدولة الإسلامية قديماً في حمايتها للحقوق والحريات بالآليات العامة، مثل جهازي القضاء والحسبة وغيرهما، فإنها اليوم لا مبرر لها في التأخر عن إنشاء مثل هذه المؤسسات، فهي مدعوة إلى مواكبة التطورات التي يشهدها العالم في هذا المجال، بل والتقدم عليه فيها، من خلال إنشاء الأطر الضرورية لحماية الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين، سواء في شكل دواوين، أو لجان، أو مجالس، أو غيرها، من الأشكال التنظيمية والهيكلية، التي تقع في صلب ما قعد له الفقه الإسلامي، وما تطلعت إلى تحقيقه الشريعة الإسلامية في كل عصر.

البند الثاني

الآليات الحكومية الخاصة لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.

ينص التشريع الجزائري اليوم على مؤسستين للرقابة على الحرية الدينية لغير المسلمين، واحدة مختصة في الرقابة على الحقوق والحريات بصفة عامة، وتتمثل في المجلس الوطني لحقوق الإنسان (أولاً)، والثانية مختصة في الرقابة على الحرية الدينية لغير المسلمين، وهي اللجنة الوطنية للشعائر الدينية (ثانياً)، وسنحاول أن نقف على الدور الذي يمكن أن تلعبه المؤسساتان في حماية الحقوق والحريات ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين، من خلال الوقوف على تكوينها العضوي والوظيفي، فيما يأتي:

أولاً- المجلس الوطني لحقوق الإنسان: تم إنشاء المجلس الوطني لحقوق الإنسان، بموجب القانون 13-16 المؤرخ في 7 ذو الحجة 1432هـ الموافق لـ 03 نوفمبر 2011م أولاً، ثم جاء التصييص عليه في التعديل الدستوري لسنتي 2016م، و2020م، تعرفه المادة 211 من دستور 2020م بأنه هيئة استشارية لدى رئيس الجمهورية يتمتع بالاستقلالية المالية والإدارية، وسنتطرق فيما يأتي إلى تنظيم المجلس (01)، ودوره في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين (02).

01- تنظيم المجلس الوطني لحقوق الإنسان: عند الحديث عن تنظيم المجلس الوطني

لحقوق الإنسان يمكن التميز بين جانبين: الجانب العضوي والجانب الوظيفي.

فمن الجانب العضوي، يتشكل المجلس الوطني لحقوق الإنسان، حسب المادة 10 من القانون سالف الذكر، من 38 عضواً، يمثلون مختلف السلطات والمؤسسات والمجتمع المدني، تراعى في تشكيلته - حسب المادة 09 - مبادئ التعددية الاجتماعية والمؤسسية وتمثيل المرأة، إلى جانب معايير الكفاءة والنزاهة ويتوزع تمثيلهم على النحو الآتي:

- 4 أعضاء من بين الشخصيات المعروفة بالكفاءة والاهتمام الذي توليه لحقوق الإنسان، يعينهم رئيس الجمهورية.

- 4 أعضاء يمثلون البرلمان، لكل مجلس عضوان اثنان يختاران من قبل رئيس المجلس.

- 10 أعضاء من المجتمع المدني، نصفهم نساء، يمثلون أهم الجمعيات الوطنية الناشطة، في مختلف مجالات حقوق الإنسان، ولاسيما المدنية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وحقوق المرأة والطفل، والأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة، والبيئة، ويتم اقتراحهم من قبل الجمعيات التي يمثلونها.

- 8 أعضاء من النقابات، نصفهم نساء، يمثلون النقابات الأكثر تمثيلاً للعمال والمنظمات الوطنية والمهنية، بما فيها منظمات الصحفيين والمحامين والأطباء، يتم اقتراحهم عن طريق المنظمات التي ينتمون إليها.

- عضو واحد عن كل مجلس من المجالس، أو هيئة من الهيئات المختصة الآتية: المجلس الأعلى للقضاء، المجلس الأعلى للغة العربية، المحافظة السامية للأمازيغية، المجلس الوطني للأسرة والمرأة، الهلال الأحمر الجزائري، المجلس الإسلامي الأعلى، المجلس الأعلى للشباب، المفوض الوطني لحماية الطفولة.

- عضوان اثنان (2) يمثلان الجامعة، من ذوي الاختصاص في مجال حقوق الإنسان.

-الهيئات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان. يمثلها خبيران جزائريان لدى هذه الهيئات.

ويعين أعضاء المجلس حسب المادة 12 بموجب مرسوم رئاسي لمدة 4 سنوات قابلة للتجديد، ويقوم الأعضاء بدورهم حسب المادة 13 بانتخاب رئيس للمجلس لمدة 4 سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة، لا يجوز له في عهده ممارسة أي عهدة انتخابية أو وظيفة أو نشاط مهني آخر.

ويتشكل المجلس حسب المادة 18 في جمعية عامة، ورئيس المكتب الدائم، واللجان الدائمة، الأمانة العامة.

ويتمتع رئيسه وأعضاؤه أثناء عهدهم -حسب المادة 14- بالضمانات التي تمكنهم من أداء مهامهم، بكل استقلالية ونزاهة وحياد، ويستفيدون من الحماية، من أي تهديد أو عنف، أو إهانة، طبقا للتشريع الساري المفعول.

أما من الجانب الوظيفي، فأسندت للمجلس الوطني لحقوق الإنسان، جملة من الوظائف والاختصاصات، جمعتها المادة 212 من الدستور في: تولي المجلس مهمة المراقبة والإنذار المبكر، والتقييم في مجال احترام حقوق الإنسان، ودراسة كل حالات انتهاك حقوق الإنسان، التي يعاينها أو تبلغ إلى علمه، ويقوم بكل إجراء مناسب في هذا الشأن، مع عرض نتائج تحقيقاته على السلطات المعنية، وحتى على الجهات القضائية إن اقتضى الأمر ذلك، إضافة إلى المبادرة بأعمال التحسيس والإعلام والاتصال وإبداء الآراء والاقتراحات والتوصيات، التي تتعلق بترقية حقوق الإنسان وحمايتها، مع رفع تقرير سنوي إلى رئيس الجمهورية والبرلمان والوزير الأول ونشره¹.

¹ - دستور 2020، المادة 212، مصدر سابق.

وفي المادة 04 من القانون رقم 16-13 نقف على تفصيل ما أجملته المادة 212 من الدستور، بحيث نصت على أن المجلس الوطني يعمل على ترقية حقوق الإنسان، وذكرت له مجموعة من المهام¹.

فمن مهامه تقديم الآراء والتوصيات والمقترحات والتقارير إلى الحكومة أو إلى البرلمان، حول أي مسألة تتعلق بحقوق الإنسان، على الصعيدين الوطني والدولي، سواء بمبادرة منه أو بطلب منها، ومنها زيارة أماكن الحبس والتوقيف، ومراكز حماية الطفولة، والمؤسسات الاستشفائية، ومنها القيام بلعب دور الوسيط أو الحاكم بين المجتمع المدني والهيئات العليا، ومنها ترقية التعاون مع المنظمات الدولية، وخاصة هيئة الأمم المتحدة، والتعاون مع المنظمات غير الحكومية الناشطة في المجال.

كذلك، من أبرز مهامه دراسة مشاريع النصوص التشريعية والتنظيمية، وتقديم ملاحظات إلى جانب تقييم النصوص سارية المفعول، ومن الأدوار البارزة لهذا المجلس - أيضا- تقديم الاقتراحات بشأن التصديق أو الانضمام إلى الصكوك الدولية، وتقييم وتنفيذ التوصيات والملاحظات عن هيئات ولجان الأمم المتحدة، وهيئات الآليات الإقليمية والدولية الناشطة في مجال حقوق الإنسان.

وتتسع مهامه إلى المساهمة في ترقية ثقافة حقوق الإنسان من خلال الدورات التكوينية المستمرة، وكذا تشجيع البحث والدراسات في مجال حقوق الإنسان، وتقديم الاقتراحات التي من شأنها الرقي بمجال حقوق الإنسان في مناهج التربية والتعليم،

ومن أدواره التبليغ عن التوترات التي تؤدي إلى انتهاكات حقوق الإنسان، وكذا رصد هذه الانتهاكات والإبلاغ عنها إلى السلطات المختصة، ومن مهامه تلقي الشكاوي بشأن

¹ - قانون رقم 16-13، مؤرخ في 03 صفر عام 1438هـ الموافق 03 نوفمبر سنة 2016م، يحدد تشكيلة المجلس الوطني لحقوق الإنسان وكيفية تعيين أعضائه والقواعد المتعلقة بتنظيمه وسيره، الجريدة الرسمية، العدد 65، مؤرخ في 6 صفر 1438هـ الموافق ل 6 نوفمبر 2016م.

حقوق الإنسان، والتحقيق فيها، ثم إحالتها إلى السلطات الإدارية، مع تقديم التوصيات اللازمة عند الاقتضاء، وإطلاع الشاكين بما آلت إليه شكاوهم.

02- المجلس الوطني لحقوق الإنسان كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير

المسلمين: إن المهام والاختصاصات التي يتمتع بها المجلس الوطني لحقوق الإنسان، تجعله -نظريا- من أكثر الآليات اختصاصا وفعالية، في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين، وعلى أكثر من صعيد، فمن شأنه أن يكون القناة الرئيسية لنقل انشغالاتهم المتعلقة بالحرية الدينية، إلى السلطات العليا، التنفيذية والتشريعية وغيرها، من خلال التقارير التي ترفع إلى هذه الجهات، سواء الدورية منها أو السنوية، كما من شأنه أن يكون وسيطا بين الجمعيات الدينية لغير المسلمين وبين الهيئات العمومية كلما تطلب الأمر، من أجل التدخل لحل المشاكل وتذليل الصعاب، أو تقديم المساعدات، أو غيرها من الأغراض والمصالح.

ومن منطلق اختصاصاته وصلاحياته -كذلك- يمكن أن يساهم في الارتقاء بالنصوص التشريعية، بما يخدم الحرية الدينية لغير المسلمين، من خلال الآراء والاقتراحات المختلفة التي ترمي إلى تطوير هذه النصوص.

كما يستطيع أن يحمي الحرية الدينية لغير المسلمين، عن طريق تقديم الاقتراحات، التي تدعم الانضمام إلى الصكوك الدولية والإقليمية، التي تربط الجزائر بالمجتمع الدولي، وتجعلها حريصة -أكثر- على تحقيق المعايير الدولية في الحقوق والحريات، وفي مقدمتها حرية الدين والمعتقد.

كما يعد جهة مختصة في تلقي الشكاوى، ومنها تلك المتعلقة بالحرية الدينية وممارسة الشعائر الدينية، توفر لغير المسلمين الإمكانية وتتيح لهم الفرصة لطرح كل الانشغالات

والتظلمات المتعلقة بهذا الشأن إن وجدت، والتحقق فيها، وإحالتها على الجهات الإدارية المختصة لمعالجتها.

كما يعد فضاء لتشجيع البحث العلمي، في مجال الحريات الدينية، ونشر ثقافة الحرية الدينية، التي تحمي حق غير المسلمين في الحرية الدينية.

ووظيفة التشريع في النهاية، هي توفير الآليات القانونية، التي تركز الحقوق والحريات، وتسمح بحمايتها، ويبقى على أصحاب الشأن واجب اللجوء إليها، والتعامل معها بإيجابية، لحماية الحقوق والحريات.

ثانيا- اللجنة الوطنية للشعائر الدينية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين:

تعد اللجنة الوطنية للشعائر الدينية، آلية حكومية خاصة، موضوعة تحت وصاية وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تتولى الشأن الديني لغير المسلمين في الجزائر، من مهامها الرقابة على حماية الحرية الدينية لغير المسلمين، ورد النص على إنشائها في القانون رقم 03-06، وأنشئت بموجب المرسوم التنفيذي رقم 158-07¹، وفيما يأتي نحاول الوقوف عند تنظيمها (01)، ودورها في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين (02).

01- تنظيم اللجنة الوطنية للشعائر الدينية: تنظم اللجنة الوطنية للشعائر الدينية عضويا

ووظيفيا على النحو الآتي:

تتشكل هذه اللجنة التي يرأسها وزير الشؤون الدينية والأوقاف أو ممثله عضويا حسب المادة الرابعة (04) من المرسوم المنوه به أعلاه، من ممثلي مجموعة من المؤسسات والقطاعات الحكومية وهم: ممثل وزير الدفاع الوطني، ممثل وزير الداخلية والجماعات المحلية، ممثل وزير الخارجية، ممثل المديرية العامة للأمن الوطني، ممثل قيادة الدرك

¹ المرسوم التنفيذي رقم 158-07، المؤرخ في 10 جمادى الأولى عام 1428هـ الموافق لـ 27 مايو سنة 2007م، يحدد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين وكيفية عملها، الجريدة الرسمية، العدد 36، 2007.

الوطني، ممثل اللجنة الوطنية الاستشارية لترقية حماية حقوق الانسان وحمايتها، وهي المؤسسة التي أخذ مكانها المجلس الوطني لحقوق الانسان في التعديلات الدستورية الأخيرة، إضافة إلى أنه يمكن للجنة الاستعانة بكل شخص يمكن أن يساعدها في أداء مهامها، كما يمكنها استدعاء ممثل أي ديانة ترى ضرورة في حضوره.

يعين أعضاء هذه اللجنة حسب المادة الخامسة (05) من المرسوم نفسه بناء على اقتراح من السلطة التي ينتمون إليها، وذلك بموجب قرار من وزير الشؤون الدينية والأوقاف، ويتم الاختيار بناء على معيار الكفاءة من بين الموظفين الذين لهم رتبة لا تقل عن مدير مركزي، وتنتهي مهامهم حسب الأشكال نفسها.

تسهر هذه اللجنة من الجانب الوظيفي حسب المادة الثانية (02) من المرسوم ذاته على احترام حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتكفل بالشؤون والانشغالات المرتبطة بها، كما تبدي الرأي المسبق في اعتماد الجمعيات ذات الطابع الديني، وتخصيص البنايات لممارسة الشعائر الدينية.

تتبع اللجنة في عملها مجموعة من الإجراءات، فتجتمع بناء على استدعاء من رئيسها مرة كل ثلاثة أشهر على الأقل وذلك كلما دعت الضرورة¹، عن طريق إرسال استدعاءات فردية إلى كل عضو من أعضائها عشرة أيام قبل تاريخ الاجتماع مرفقة بجدول أعمال²، يعده رئيسها³.

تدون مداورات اللجنة في محاضر يوقعها أعضاؤها وتسجل في سجل خاص يرقمه ويؤشر عليه رئيس المحكمة المختص⁴، وتبلغ قراراتها المتعلقة بممارسة الشعائر الدينية إلى

¹-المادة 06 من المرسوم نفسه.

²-المادة 10 من المرسوم نفسه.

³-المادة 07 من المرسوم نفسه.

⁴-المادة 08 من المرسوم نفسه

المعنيين بالأمر في أجل لا يتعدى شهرين ابتداء من إيداع الطلب أو الشكوى، بينما تبلغ آراء اللجنة المتعلقة باعتماد الجمعيات ذات الطابع الديني، وبتخصيص البنائيات إلى السلطة المختصة في أجل لا يتعدى شهرا واحدا من تاريخ إخطارها بالموضوع¹، وترفع اللجنة تقريرا سنويا عن نشاطاتها ترفعه لرئيس الحومة².

02- دور اللجنة الوطنية للشعائر الدينية في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين: إن

اختصاص اللجنة بالسهر على احترام حرية ممارسة الشعائر الدينية والتكفل بالشؤون والانشغالات المرتبطة بها، تجعل منها آلية مهمة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين، فهي الجهة المختصة والمباشرة التي يناط بها حماية حرية الممارسة الدينية من كل التهديدات والأخطار الممكنة، واستقبال كل الانشغالات والشكاوى المتعلقة الواردة من ممثلي أصحاب الأديان المختلفة الذين يمارسون شعائرهم الدينية بطريقة نظامية، وإيجاد الحلول لما يعرقل أو يهدد حريتهم في ممارسة هذه الشعائر.

وتمكننا المقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في موضوع الآليات الحكومية الخاصة لحماية الممارسة الدينية لغير المسلمين، إلى وجود هذا النوع من الآليات في التشريع الجزائري بشكل فعلي وواقعي وفاعل، أما الفقه الإسلامي وإن كان لا يعارض وجود مثل هذه الآليات فليس فيه تنصيص خاص عليها، فماعدا جهاز الحسبة الذي هو جهاز عام ليس هناك تنصيص على آلية خاصة تسهر على حماية الممارسة الدينية لغير المسلمين، وهو ما يسمح لنا بالقول إن التشريع الجزائري يقدم ضمانا أقوى لحماية الممارسة الدينية لغير المسلمين من الفقه الإسلامي في هذا المجال.

¹-المادة 09 من المرسوم نفسه.

²-المادة 12 من المرسوم نفسه.

المطلب الثاني

الآليات غير الحكومية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

إن الحرية الدينية لغير المسلمين، لا تتم حمايتها بواسطة الأجهزة أو الآليات الحكومية الرسمية وحدها، وإن كانت تلك الأجهزة هي المطلوب منها قبل غيرها القيام بتلك الوظيفة، وإنما تتم حمايتها -كذلك- بواسطة الآليات غير الحكومية، أو الشعبية، فإلى جانب رقابة الرأي العام التي عرفتتها الشعوب والمجتمعات من قديم، والتي مارستها بوسائل مختلفة اختلفت من عصر إلى عصر، فقد أصبحت تتم في ظل الدولة الديمقراطية الحديثة، بآليات أكثر تنظيماً وفعالية، بعضها ذات طبيعة سياسية، وهي الأحزاب السياسية، وبعضها ذات طبيعة أهلية مدنية، خيرية أو مهنية أو نقابية، وهي جماعات الضغط، بمختلف أنواعها وأشكالها وأهدافها، وهي الآليات التي سيتجه البحث إلى فحص مدى فعاليتها في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي (الفرع الأول) والتشريع الجزائري (الفرع الثاني).

الفرع الأول

الأحزاب السياسية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

عند الحديث عن الآليات غير الحكومية لحماية الحقوق والحريات، عادة ما يدرج الباحثون والفقهاء الأحزاب السياسية في مقدمة تلك الآليات، وهذا لأهمية وخطورة الدور الذي تلعبه في الحياة السياسية للدولة الحديثة، ولاسيما في ظل الدول الديمقراطية، وهو ما يحتاج منا إلى البحث عن مدى شرعية وإمكانية التوصل بها لحماية الحقوق والحريات، ومنها الحرية الدينية في كل من الفقه الإسلامي (البند الأول)، والتشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

الأحزاب السياسية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.

ورد مصطلح الحزب كثيرا في الأصول والمصادر الإسلامية، من القرآن والسنة والتجربة التاريخية، وتبين الاستعمالات المختلفة لهذا المصطلح في السياقات الإسلامية أنه ليس مرفوضا لذاته بإطلاق أو مقبولا لذاته بإطلاق، إنما معيار قبوله أو رفضه يتعلق برسالته، وبالمبادئ والمقاصد والأهداف التي قام عليها ولها.

فمن خلال عملية استقرائية بسيطة لاحظ الباحثون المسلمون أن مصطلح الحزب، أطلق في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية الشريفة، على المشركين والكفار، كما أطلق على المؤمنين، مما يعني أن العبرة ليست بالشكل، أو الاسم، وإنما بالمضمون، فقد وصف الله عز وجل القبائل التي تحالفت على حرب النبي بالأحزاب، فقال عز من قائل: "وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾" (سورة الأحزاب، الآية 22)، وأطلق على أتباع الشيطان اسم الحزب في قوله تعالى: "إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿٦﴾" (سورة فاطر، الآية 6)، ومن الجهة المقابلة أطلق القرآن الكريم على أتباع الرحمن اسم الحزب كذلك، كما في قوله تعالى: "وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴿٥٦﴾" (سورة المائدة، الآية 56)، وفي موضع آخر قال عز وجل: "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾" (سورة المجادلة، الآية 22).

ومن خلال تتبعهم لاستعمالات هذا المصطلح وقفوا على أنها لم تقتصر على القرآن الكريم وحده، بل كثيرا ما كانت تستعمل في الحياة العامة للمسلمين، على زمن النبي صلى الله عليه وسلم، للدلالة على التمييز بين فئتين أو طائفتين أو جماعتين، يروي ابن مالك

أن الأشعريين وفيهم أبي موسى الأشعري، عندما قدموا على رسول الله صل الله عليه وسلم، ودنوا من المدينة المنورة، كانوا يرتجلون فيقولون:

غدا نلقى الأحبه محمد وحزبه¹.

ويروي الإمام البخاري عن عائشة رضي الله عنها "أن نساء رسول الله كن حزبين، فحزب فيه عائشة وصفية وحفصة وسودة، وحزب آخر فيه أم سلمة وسائر نساء رسول الله صل الله عليه وسلم.."².

وتدلنا هذه الشواهد وغيرها، أن مصطلح حزب مستخدم في المصادر والأدبيات الإسلامية القديمة، ومعيار قبوله أو رده يتعلق برسالة الحزب في الحياة العامة، وتبقى مسألة المشروعية الإسلامية في التنظيم والتحزب متعلقة بالإيمان بمشروعية التعدد والاختلاف في الآراء والتوجهات أكثر من تعلقها بالشرع، فالمجتمعات التي تؤمن بالتعدد والاختلاف هي التي تأخذ بهذا التنظيم، والشمولية المغلقة هي التي ترفضه.

وفي القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وفي التجربة التاريخية الإسلامية، ثقافة غنية عن الإقرار بالاختلاف والتعدد، سواء داخل الدائرة الإسلامية، أو داخل الدائرة الإنسانية، كالاقرار بتعدد الشرائع في القرآن الكريم في إطار الدين الواحد، والاعتراف بالتعدد والتنوع في الخلق، وكوجود الفرق الكلامية، والمذاهب الفقهية وغيرها.

وليس غريبا في العصر الحاضر، أن تتخذ حركات الإصلاح ونخبه، من الحزب وسيلة للإصلاح والتغيير، لمواجهة التخلف والتخريب والاستيلاء الحضاري، في عالم أصبحت فيه ظاهرة الحرية العمود الفقري للمنتظم السياسي والاجتماعي¹.

¹ - أخرجه أحمد بن حنبل في المسند، مسند أنس بن مالك، رقم 12582، ج20، مصدر سابق، ص40.

² - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة وفضلها، والتحريض عليها، باب من أهدى إلى صاحبه، وتحرى بعض نسائه دون بعض، رقم 2581، مصدر سابق، ص626.

ولا يرى الفقه الإسلامي مانعا في استعمال الوسائل والأدوات التي تتيحها القوانين والتشريعات المختلفة للأحزاب السياسية، للقيام بأدوارها ووظائفها، مثل الاجتماعات، والمظاهرات، ووسائل الإعلام (جرائد، إذاعة، تلفزيون)، المؤتمرات، الحملات الانتخابية وغيرها، لكل الناس، فيما لا مخالفة فيه لأحكام الشريعة، ولا ضرر فيه على الأفراد والجماعات، ويزداد تأكيده على حق استعمال هذه الوسائل خاصة إذا كان المستعمل هو الأمة أو الشعب، بالنظر للأهمية التي يعطيها للرأي العام، وللدوار والوظائف التي يكلفه بها في الدفاع عن مصالح الأمة، باعتبارها وسائل وأدوات متعددة ومتنوعة، وذات تأثير بالغ على الرأي العام، تجعل منها قوة ضاربة في يد الأحزاب السياسية، من أجل صناعة الرأي العام، والتأثير على مختلف السياسات والخيارات، التي تتبناها السلطة السياسية في الدولة.

يتبنى الفقه الإسلامي هذا الموقف من منطلق المكانة البارزة التي يعطيها لدور الأمة في الرقابة على أعمال السلطة القائمة على شؤون الرعية في الدولة الإسلامية، فقد قرر الفقهاء -في هذا الصدد- أن قيام الأمة أو الشعب في الدولة الإسلامية بهذا الدور، هو من قبيل الواجب، قبل أن يكون من قبيل الحق²، فليس من حق أي مواطن في هذه الدولة، أن يذعن لأي تشريع أو تدبير مخالف للشريعة الإسلامية أو مقاصدها، بل من واجبه أن ينكره ويناضل من أجل تغييره و إبطاله³.

وقد ارتقى بعض الباحثين بوظيفة الرقابة الشعبية، على أعمال أهل الحكم والسلطة في الدولة الإسلامية، إلى أن جعلها سلطة من سلطات الدولة، إلى جانب السلطات الأخرى،

¹ - انظر: محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. ط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د. س، ص. ص 128-133.

² - انظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م، ص 221.

³ - انظر: نبيل قرقور، مرجع سابق، ص 168.

وهذا انطلاقاً من الفرائض التي كلفت بها الأمة الإسلامية في هذا المجال، ومنها فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما ستنم الإشارة إليه لاحقاً¹.

وهذا الاتجاه في النظر إلى دور الأمة في الرقابة على أعمال السلطة، يجعل الدفاع عن حقوق وحرّيات المواطنين، ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين في الدولة الإسلامية، ليس وظيفة الدولة بأجهزتها الرسمية المختصة وحدها، بل هي وظيفة الشعب كله، بكل شرائحه وأطيافه، الذي يجب عليه أن يكون من جهته حريصاً على حماية هذه الحقوق والحرّيات عن طريق التنظيمات والتجمعات القانونية المختلفة وفي مقدمتها الأحزاب السياسية.

وهكذا يتضح أن الفقه الإسلامي بقبوله فكرة حق الأمة في الرقابة على أعمال السلطة، بواسطة الأحزاب السياسية يوفر آلية مهمة للدفاع عن الحقوق والحرّيات لجميع المواطنين، ومنها الحرية الدينية وحرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.

البند الثاني

الأحزاب السياسية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.

نص الدستور الجزائري لسنة 2016² في المادة 52 على أن حق إنشاء الأحزاب السياسية معترف به ومضمون، بشرط عدم قيامها على أساس ديني، أو لغوي، أو عرقي، أو جنسي، أو مهني، أو جهوي، وعدم استغلال هذا الحق لضرب الحرّيات الأساسية، والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية، والوحدة الوطنية، وأمن التراب الوطني، واستقلال البلاد، وسيادة الشعب، والطابع الديمقراطي والجمهوري للدولة، وهذا تماشياً مع اعترافه في المادة

¹ - انظر: راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص 243.

² - دستور 2016، مصدر سابق.

07 منه، بأن الشعب هو صاحب السلطة والسيادة في الدولة، وتخصيصه في الكثير من الأحكام، على حقه في القيام بالرقابة على أعمال مختلف السلطات المختلفة.

وتوضح المادة 11 ف 9 من قانون الأحزاب السياسية، وظيفه الحزب السياسي، بحيث إنه يعمل على تشكيل الإرادة السياسية للشعب، في جميع ميادين الحياة العامة، وذلك عبر عديد المهام منها العمل على ترقية حقوق الإنسان وقيم التسامح¹، وبالرغم من أن بعض الأحزاب السياسية قديمة النشأة، بحيث سبقت هذه النصوص، إذ تعود إلى السنوات الأولى للاستقلال، إلا أن وجودها الرسمي والقانوني جاء بعد دستور 89م، حيث شكلت هذه النصوص وغيرها السند في تأسيسها وتطورها ونشاطها إلى اليوم.

وينظر بعض الباحثين، فإن العمر القصير للتجربة الحزبية في الجزائر، إضافة إلى المناخ السياسي المضطرب، الذي عرفته الجزائر خلال تجربتها الديمقراطية، إضافة إلى احتكار السلطة، والهيمنة على المشهد السياسي، والتباطؤ في فتح المجال السياسي والإعلامي، كل تلك الظروف قللت من فعالية الأحزاب السياسية، في لعب أدوار متعددة، سواء في مجال تطوير الحياة السياسية، أو في مجال الدفاع عن الحقوق والحريات².

الفرع الثاني

منظمات المجتمع المدني كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

تعد منظمات المجتمع المدني، من الآليات الرئيسية -إلى جانب الدولة والقطاع الخاص- في التمكين للديمقراطية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وتنشيط الحياة السياسية في

¹ المادة 11 ف9 من قانون الأحزاب، مصدر سابق.

² انظر: بدر الدين شبل، ضمانات حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الجزائر في ضوء التعديل الدستوري لسنة 2016 والآليات المتاحة، مجلة البحوث والدراسات، العدد 1، أبريل 2004م، ص. ص 48-49.

أي مجتمع¹، وقد اكتسبت هذه المكانة، بفضل المزايا التي تختص بها، مثل الاستقلالية عن الدولة والطابع التطوعي لنشاطها، الذي يعتمد على إيمان النشطاء المدنيين بالفكرة، والاستعداد الدائم من أجل تحقيقها، إضافة إلى قربها من المواطنين، وعلاقتها الإنسانية الصادقة معهم، وبعدها عن الانتهازية، والنفعية، وسائر النوازع الذاتية والشخصية، ولو نظريا على الأقل² لذا يكون الحديث عن أدوارها في الدولة الحديثة (البند الأول)، وعن مكانتها في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري (البند الثاني).

البند الأول

دور المجتمع المدني في الدولة الحديثة.

يلعب المجتمع المدني أدوارا بارزة في ظل الدولة الحديثة، تغطي جوانب الحياة كلها يمكن إجمالها في المحددات الرئيسية الآتية:

- دور الضامن للطابع التعاقدى للدولة والحافظ لتوازن العلاقة بين الدولة والمجتمع: تقوم الدولة الدستورية على الطابع التعاقدى بين المجتمع والدولة، كما تجسدها نظريات العقد الاجتماعى، وحتى عقد البيعة في الإسلام، والذي يقوم على حماية الطابع التعاقدى هو المجتمع المدني بمنظوماته وفواعله، فهو الضامن لاستمرار هذا التعاقد ومواصلة تنفيذ التزاماته، وفي غيابه ستبدأ الدولة في التحلل التدريجى من التزاماتها، وهو ما يحولها مع مرور الزمن إلى دولة استبدادية، ومن جهة أخرى، فإن المجتمع المدني يقف سدا منيعا أمام

¹ انظر: مبروك غضبان، نادية خلفة، المجتمع المدني ودوره في ترقية وحماية حقوق الإنسان مع التطبيق على حالة الجزائر، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد5، مارس 2015م، ص27.

² انظر: عبد الباسط محدة، آليات حماية الحريات الأساسية في التشريع الجزائري والمواثيق الدولية، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد11، 2015م، ص108.

مفاسد كبرى، يمكن أن تحدث، وهي تحكم المركزية والبيروقراطية، وسيطرة الديكتاتورية والأحادية¹.

- **التنشئة الاجتماعية:** تساهم منظمات المجتمع المدني بفعالية في تنشئة الأفراد والمجتمعات، على قيم الحرية والديمقراطية، واحترام ثقافة حقوق الإنسان، والتربية على مهارات الحوار والتواصل والتبادل والتداول، وهي القيم والمهارات التي قد لا يتاح تعلمها في نطاق الأسرة أو المدرسة، رغم تأثيرها البالغ على نفسية الفرد، وإشعاره بالانتماء إلى الجماعة، واكتساب هوية مستقلة، وتشجيعه على مشاركة الجماعة، والتضحية من أجلها، وهي قيم ضرورية لصحة أي مجتمع².

- **تأطير عملية التعبير عن الرأي والدفاع عن حقوق الإنسان:** تعمل منظمات المجتمع المدني، على تأطير التعبير عن الرأي داخل المجتمع، والدفاع عن مختلف المصالح والحقوق، وخاصة منها حقوق الإنسان الأساسية، ومنها الحرية الدينية، إذ تمثل إطاراً منظماً، يجتمع فيه الأفراد للتعبير عن آرائهم وانشغالاتهم، وفضاء للنضال من أجل القضايا والمصالح التي لا يستطيع الفرد لوحده مواجهة الدولة بشأنها، والحصول على مراده منها، وهو ما يشعر الأفراد داخل المجتمع، أنهم يملكون وسائل للاتصال بالسلطة السياسية أو الإدارية، والمرافعة عن انشغالاتهم أمامها، وتحصيل مرادهم منها، بعيداً عن الاقصاء والتهميش، ودونما حاجة للجوء إلى أسلوب العنف والمواجهة³.

¹ - انظر: جهيدة شاوش اخوان، واقع حقوق الإنسان في الجزائر، دراسة ميدانية لجمعيات مدينة بسكرة نموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2014-2015، ص74.

- انظر: محمد الطراونة، دور منظمات المجتمع المدني في حماية حقوق الإنسان، مؤسسة شركاء المستقبل للتنمية، الموقع الالكتروني: www.fpdf.yemen.org، تاريخ الاطلاع: 2020/07/02م.

² - انظر: جهيدة شاوش اخوان، مرجع سابق، ص74.

- محمد الطراونة، مرجع سابق.

³ - انظر: جهيدة شاوش اخوان، مرجع سابق، ص76.

- **الوساطة والتوفيق:** من الأدوار المهمة التي تقوم بها منظمات المجتمع المدني، ومنها تلك التي تعمل في الحقل الحقوقي، أنها تقوم بدور الوسيط المصلح بين الحكومة وجمهور المواطنين، إذ تعمل على نقل انشغالات المواطنين إلى الحكومة، وتنقل سياسات وتدابير الحكومة إلى الشعب، وتحاول التوفيق بين الطرفين، مما يؤدي إلى قيام التوافقات المنتجة للاستقرار، والعلاقات البناءة المستقرة بينهما، البعيدة عن التشنج أو التوتر أو غيرها من أنواع الخلافات، التي تكون نتيجتها في الغالب ضياع الحقوق، وتعريض السلم الاجتماعي للخطر، وهو ما يحقق مصلحة مشتركة بين المجتمع والدولة، فكما يحقق لجماعة المواطنين الاستجابة لمطالبهم، فهو يحقق كذلك الحماية للحكومة، من الضغوطات والاستجابات التي تهدد استقرارها، واستمرارها¹.

- **امتلاك معطيات ميدان حقوق الإنسان:** إن منظمات المجتمع المدني، ولا سيما تلك العاملة في الحقل الحقوقي، أفضل من يمتلك المعطيات الميدانية، المتعلقة بحقوق الإنسان، من خلال تقصي الحقائق، وجمع المعلومات وتحليلها، واستخدام كافة الوسائل لرصد وتوثيق حالة حقوق الإنسان، وتقديم الدعم والمساعدة لضحايا حقوق الإنسان، وغيرها من الأنشطة² وتملك منظمات المجتمع المدني وسائل كثيرة ومتعددة للتأثير في محيطها الرسمي والشعبي، ودفعه إلى التفاعل مع قضاياها، ومطالبها المتعلقة بخدمة المجتمع، والدفاع عن حقوق الإنسان، تتمثل هذه الوسائل في إصدار التقارير حول أوضاع حقوق الإنسان، وتلقي الشكاوى، ورصد وتوثيق الانتهاكات، والقيام بالتحقيقات، وإرسال بعثات تقصي الحقائق، ورعاية ضحايا الانتهاكات، وتقديم الشكاوى المتعلقة بالانتهاكات الواقعة على حقوق الإنسان، وحضور جلسات المحاكمة، وتعبئة الرأي العام عن طريق المحاضرات والملتقيات والندوات،

¹ - انظر: جهيدة شاوش اخوان، مرجع سابق، ص. 77-78.

² - انظر: محمد الطراونة، مرجع سابق.

وإصدار الكتب والمجلات المتعلقة بحقوق الإنسان، وإثارة الرأي العام الوطني والدولي حول قضايا حقوق الإنسان، عن طريق التواصل مع وسائل الإعلام المحلية والدولية¹، إلخ.

هذه الوسائل وغيرها تجعل من منظمات المجتمع المدني سلطة حقيقية، ذات هيبة ومصداقية وتأثير في صياغة السياسات وعملية اتخاذ القرارات في بلدانها، كما تجعلها ذات سطوة بالغة في مجال حماية حقوق الإنسان.

البند الثاني

المجتمع المدني كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه

الإسلامي والتشريع الجزائري.

إن الأدوار والاختصاصات التي تضطلع بها منظمات المجتمع المدني، تجعلها ذات تأثير كبير على الحكومات، وذات فعالية في حماية حقوق الإنسان وحرياته، وعليه فسنحاول الوقوف عند أهميتها وفعاليتها في حماية الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي (أولاً)، والتشريع الجزائري (ثانياً).

أولاً- منظمات المجتمع المدني كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في

الفقه الإسلامي: تفاعل الفكر الإسلامي مع مصطلح المجتمع المدني، وأنتج في ذلك أبحاثاً ودراسات عديدة، وهو وإن دخل في سجال علمي مع الفكر الغربي حول هوية هذا المصطلح، والخلفيات والأبعاد الفكرية والفلسفية والسياسية التي تحكمه، في كل من الحضارتين الإسلامية والغربية، رغم ذلك كله فإن الفقه الإسلامي لم يرفض فكرة قيام منظمات المجتمع المدني، كما لم يرفض المشروع الذي تحمله، وتتاضل من أجله، في ظل الدولة الحديثة، بل اعتبر ذلك إحياء وتفعيلاً لأصل عظيم من أصول الإسلام، وهو العمل

¹ انظر: عامر عياش عبد، أديب محمد جاسم، دور مؤسسات المجتمع المدني في مجال حقوق الإنسان، دراسة مقارنة، مجلة جامعة تكريت، ص 29-37. الموقع الإلكتروني: www.iasg.net، تاريخ الاطلاع: 2022/02/12م.

الخيرى والتطوعى، الذى عملت الشريعة الإسلامية على التمكين له، واعتباره من الأهداف الحيوية والمقاصد الأساسية التى جاءت لتحقيقها، وإذا لم يدرج علماءنا القدامى هذا الأصل ضمن الكليات الخمس المعروفة فلأنهم يدخلونها ضمن الكلية الأولى وهى حفظ الدين¹.

ويؤسس الفقه الإسلامى هذا الموقف على رؤية فلسفية وجودية، وهى أن الإنسان فى المنظور الإسلامى خلق ليعيش فى جماعة، ولا يستطيع أن يعيش أو يبني مجده إلا فى ظل تكامل أفراد هذه الجماعة².

ويستند الفقه الإسلامى فى تقريره لمشروعية العمل الخيرى التطوعى، والنشاط المدنى المؤسسى المنظم، على حشد هائل من النصوص والشواهد من القرآن والسنة، التى تجعل من فعل الخير والتعاون عليه، والحرص على الجماعة، قيم مركزية فى المشروع الحضارى الذى يقترحه على العالم.

فقد أبرز القرآن الكريم أن العمل الخيرى التطوعى ليس مجرد خيار نفعى أو تكتيكى مرحلي، بل ينبغى أن يكون -بالنسبة للمسلم- خيارا استراتيجيا فى الحياة، كما فى قوله تعالى: "وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبَيِّهُوا الْخَيْرَاتِ" (سورة البقرة، الآية 148)، وأن نجاحه وفلاحه فى الدنيا والآخرة مرهون بمدى قيامه بمقتضيات هذا الخيار، أو المنهج، كما فى قوله تعالى: "وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾" (سورة الحج، الآية 77).

والبديهي أن الخير المقصود هنا، ليس هو الخير بمعناه الشعائرى الضيق، وإنما هو النشاط المفيد الذى يغطي جميع شعاب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية وغيرها، وهو ما ورد توضيحه فى قوله تعالى: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (سورة آل عمران، الآية 104)، وقوله تعالى: "وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ

¹ - انظر: يوسف القرضاوى، أصول العمل الخيرى فى الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2008م، ص25.

² - انظر: وعد العسكري، المجتمع المدنى فى الفكر الإسلامى، الحوار المتمدن، العدد 2019، تاريخ النشر: 2007/08/26م. على الساعة 09.05، www.ahewar.org، تاريخ الاطلاع: 2020/07/16م.

فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾" (سورة البقرة، الآية 272)، كما أبرز القرآن الكريم أن انخراط أفراد المجتمع في مختلف المشاريع التعاونية، التي تهدف إلى التغيير الإيجابي، والإصلاح الرشيد، الذي ينمي الفضائل والقيم الإيجابية، ويحاصر الظواهر الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية السلبية في المجتمع، يبقى من واجبات العضوية في المجتمع الإسلامي، والانتماء إلى الأمة الإسلامية، كما في قوله تعالى: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (سورة المائدة، الآية 2).

غير أن الفقه الإسلامي، وهو يبرز كيف يغرس الإسلام قيم الجماعة، وينتصر للعمل الخيري والتطوعي المنظم، الذي يبني المدنيات، ويشيد الحضارات، لم يهمل أن يبين أن الإسلام في ذلك، يكفي بتقرير الأصول، والمبادئ الأخلاقية والنظرية الكبرى، الحاكمة لهذا المجال، أما الآليات التي تمكن من تنفيذه، فقد تركها لاختصاص الإنسان، لبيتكر منها ما يتناسب مع ظروفه وعصره، ومستوى تطوره العلمي والحضاري، فهي متغيرة ومتطورة بتغير وتطور التاريخ والحضارة، وليست جامدة على شكل أو صيغة واحدة¹.

ما نستفيده من التاريخ الإسلامي، أن الأجيال المتقدمة من المسلمين قد اجتهدت في التنظير لمسمى المجتمع المدني، وأنتجت أفكاراً قريبة مما هو متداول اليوم، وإن لم يكن متطابقاً معه، هذا الجهد الفكري نجده عند كثير من العلماء، على غرار الفارابي، وابن خلدون، وغيرهما، فمما هو معروف وشائع، حديث الفارابي عن المدينة الفاضلة، وسماتها المدنية، وربما كان ابن خلدون أكثر دقة في التعبير والتمييز بين المجالين الحكومي

¹ - انظر: وعد العسكري، مرجع سابق.

والمدني، حيث أعطى أهمية بالغة لفعاليات المجتمع المدني، إلى درجة أنه قدمها على العمل الحكومي¹.

وعلى صعيد التجربة الميدانية، تعد مؤسستي الأوقاف والحسبة من أبرز المؤسسات التي أنشأها المجتمع المدني في الحضارة الإسلامية، ولا يجهل أحد الدور الذي لعبته المؤسساتان في حياة المجتمع الإسلامي، في فترات التاريخ المختلفة، لقد عرفت مؤسسة الأوقاف -مثلا- الازدهار والانتشار، وكانت صاحبة اليد الطولى في النهوض بمختلف المشاريع، التي يحتاجها المجتمع الإسلامي، في مختلف الميادين، من التعليم، إلى الصحة، إلى الرعاية الاجتماعية، إلى غيرها من المجالات، وإذا كان الإنسان المسلم قد اجتهد في تفعيل قيم العمل الخيري في الماضي، وفق الصيغ والأشكال التي سمح بها عصره، فإن المسلمين اليوم مطالبون بتفعيل تلك القيم وفق الأشكال والصيغ المؤسسية التي يعرفها عصرهم².

وبناء على ما تقدم، فإن الفقه الإسلامي يتسع لاستيعاب كل المنظمات التي تنشط في المجال الخيري والإنساني، بما فيها تلك المنظمات التي ترعى حق الممارسة الدينية لغير المسلمين، وتعمل على حمايته من كل التهديدات غير المشروعة التي تسعى إلى الانتقاص منه أو التضييق على ممارسته.

ثانيا- منظمات المجتمع كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع

الجزائري: بالرغم من أن ثقافة العمل الخيري التطوعي والمجتمع المدني في المجتمع الجزائري قديمة، وممتدة الجذور في الماضي، إذ تستمدتها من مختلف المراحل والتجارب، وخاصة من التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية، مثل نظام الجماعة، و'التويضة'، وتنظيم

¹ انظر: أحمد محمد كنعان، منظمات المجتمع المدني في الإسلام، اليوم، تاريخ النشر 05 جوان 2010م،

www.alyaom.com، تاريخ الاطلاع: 2020/07/16م.

² انظر: وعد العسكري، مرجع سابق.

'الحومة'، و'سبل الخيرات' في العهد العثماني، ومثل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي تأسست سنة 1931م، والاتحاد العام للعمال الجزائريين الذي تأسس سنة 1956م، وغيرها من التنظيمات والجمعيات، بالرغم من ذلك وغيره، فإن الميلاد الرسمي والحقيقي يعود إلى ثمانينات القرن الماضي أي القرن العشرين، فبعد قانون الجمعيات رقم 87-15 المؤرخ في 20 يوليو 1987م، جاء دستور 24 فيفري 1989م الذي دشّن للجزائر عهداً جديداً، نقلها من الأحادية إلى الديمقراطية والتعددية، وفتح المجال أمام تكوين الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني، فكانت الانطلاقة الحقيقية أمام المجتمع المدني في الجزائر، ويمكن هنا التمييز بين مسارين لتجربة المجتمع المدني في الجزائر، مسار التطور الهيكلي، ومسار التطور الوظيفي.

ففيما يتعلق بتطور المسار الهيكلي، فإنه على إثر صدور قانون الجمعيات لسنة 1990م تسارعت وتيرة تكوين الجمعيات، ومنظمات المجتمع المدني، وفي ظرف وجيز جدا وصل عدد الجمعيات والنقابات إلى أعداد كبيرة، بلغت 45 ألف سنة 1998م، و56000 سنة 2000م، و85000 سنة 2010م¹، وعبر التعديلات الدستورية المختلفة، التي عرفتھا الجزائر منذ سنة 1989م إلى 2020م، والتعديلات التي مر بها قانون الجمعيات، ولاسيما تعديل 2012م تطورت المنظومة التشريعية الوطنية الحاكمة لتكوين ونشاط منظمات المجتمع المدني، كما تطورت عملية تكوين وإنشاء منظمات المجتمع المدني.

على غرار باقي الأغراض والتخصصات التي تشكلت منظمات لخدمتها، فقد كان لحقل حقوق الإنسان والحقل النقابي نصيب من تشكيل هذه المنظمات، فبالنسبة لحقل حقوق الإنسان والحريات، فقد أسست منذ ثمانينات القرن 20 إلى اليوم عدة جمعيات وروابط

¹ - انظر: مبروك غضبان، نادية خلفه، مرجع سابق، مرجع سابق، ص28.

- قاسمي إبراهيم، بن طرمول عبد العزيز، واقع المجتمع المدني ومدى فعاليته في الدولة الجزائرية، مجلة آفاق فكرية، مج4، العدد 8، 2018م، ص222.

مختصة في الدفاع عن حقوق الإنسان أبرزها رابطتان¹، الرابطة الأولى هي الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان، تأسست سنة 1985م برئاسة الحقوقي على يحيى عبد النور، والرابطة الثانية هي الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان، وتأسست سنة 1987م، وهما منظماتان مختصتان في الدفاع عن حقوق الإنسان، إضافة إلى جمعيات صغيرة على غرار جمعية ترقية حقوق المواطنة وحقوق الإنسان، التي تأسست سنة 2002م وغيرها من الجمعيات.

وبالنسبة للحقل النقابي، فبالإضافة إلى الاتحاد العام للعمال الجزائريين، الذي تأسس سنة 1956م، فإنه بعد صدور القانون 40-14 المؤرخ في 02 جويلية 1990م، والخاص بممارسة الحق النقابي، ظهرت عشرات النقابات تصل إلى 70 نقابة أو أكثر كما يذكر الباحثون².

في ظل تعدد العناوين النقابية التي تمثل مختلف القطاعات والمؤسسات، تمثل قطاع الشؤون الدينية والأوقاف في هذا المجال عدة نقابات أبرزها نقابتان مختصتان في الدفاع عن الحقوق المهنية لعمال القطاع هما: المجلس الوطني المستقل للأئمة وموظفي قطاع الشؤون الدينية والأوقاف³، والتنسيقية الوطنية للأئمة وموظفي قطاع الشؤون الدينية والأوقاف، المنضوية تحت لواء الاتحاد العام للعمال الجزائريين.

والملاحظ أن عدد الجمعيات العاملة في حقل الدفاع عن حقوق الإنسان، والنقابات العاملة في الحقل الديني، وهي المنظمات التي يمكنها العمل على حماية الحرية الدينية عموما ومنها الحرية الدينية لغير المسلمين ليس بالكبير، لكنه قابل للتطور والتزايد بشكل أكثر سرعة، خاصة في ظل المنظومة القانونية التي تعرف هي الأخرى تطورات متلاحقة.

¹ - انظر: نادية خلفه، مرجع سابق، ص. 58-62.

² - انظر: قاسمي إبراهيم، بن طرمول عبد العزيز، مرجع سابق، ص. 224.

³ - المجلس الوطني المستقل للأئمة وموظفي قطاع الشؤون الدينية والأوقاف وطنية تأسست سنة 2012م.

فبموجب المادة 53 من الدستور فإن حق إنشاء الجمعيات مضمون ويمارس بمجرد التصريح به، وأن الجمعيات محصنة ضد الحل إلا بمقتضى قرار قضائي، وبموجب المادة 69 فإن الحق النقابي مضمون، وبموجب المادة 70 فإن الحق في الاضراب معترف به على أن تكون ممارسته في إطار القانون.

أما على مستوى تطور الدور الوظيفي، أي الدور والنشاط الذي قامت به منظمات المجتمع المدني الجزائري، خلال هذه الفترة التي تصل إلى ثلث القرن، فقد اتفق تقييم الباحثين على أنه لم يكن في مستوى الدور المنصوص عليه، والطموح المعلق عليه، فقد عاش في تقدير الكثيرين منهم غيابا شبه تام عن الساحة طوال مدة وجوده، ولم يحقق إنجازات تذكر، وخاصة من جانب المنظمات الحقوقية، ونشاطها المتعلق بالدفاع عن حقوق الإنسان¹.

ويرجع الباحثون أسباب هذا الغياب والضعف، الذي عانت منه منظمات المجتمع المدني في الجزائر، إلى مجموعة من العوائق والتحديات، تتوزع على عدة مستويات، منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، فأما العوائق الذاتية فهي تلك التي تعود إلى أمراض داخلية تعاني منها، وتتمثل-أساسا- في النزعة الانتهازية والنفعية التي سيطرت على قطاع واسع منها، إضافة إلى نزعة الصراعات والانشقاقات الناتجة عن اختلاف الولاءات وتضارب المصالح²، وأما العوائق الموضوعية التي مصدرها البيئة الخارجية فهي على نوعين: عوائق قانونية وإدارية، وتتمثل خاصة في اشتراط الحصول على الترخيص والاعتماد لتأسيس الجمعية، وتتمتع الإدارة بامتياز حق حل الجمعية، وضرورة تسليم نسخ من محاضر الاجتماعات، مما يفرض رقابة مشددة على الجمعيات³، عوائق اجتماعية وسياسية، تتمثل

¹ - انظر: قاسمي إبراهيم، بن طرمول عبد العزيز، مرجع سابق، ص. ص 227-230.

² - انظر: مبروك غضبان، نادية خلفه، مرجع سابق، ص. ص 29-30.

³ - انظر: محفوظ بن صغير، دور منظمات المجتمع المدني في حماية وترقية حقوق الإنسان في الجزائر، مجلة القانون والمجتمع، مج 2، العدد 1، 2014م، ص. ص 50-53.

في ثقافة الأحادية المسيطرة من زمن الحزب الواحد، أضف إليها الأزمة الأمنية والسياسية والاقتصادية التي عاشتها الجزائر منذ مطلع التسعينات، وحالة الطوارئ، وعملية الاختراق المنظم والمنهجي الذي تعرضت له منظمات المجتمع المدني، وعمل السلطة على إضعاف دور الجمعيات، وابتزازها عن طريق ربط المساعدات بالولاء، وغيرها من أساليب العرقلة والتضييق¹.

هذه الملاحظات والنقائص التي سجلها الباحثون على دور المجتمع المدني الجزائري، تعبر عن حاجة إلى إصلاح عميق على مختلف الصعد والمستويات، وفي مقدمتها الجانب القانوني، الذي يحتاج إلى تطوير بشكل يزيل العقبات التي لا تزال تكبل دور منظمات المجتمع المدني في الجزائر، وتمنعه من تحقيق أهدافه.

¹ - انظر: قاسمي إبراهيم، بن طرمول عبد العزيز، مرجع سابق، ص. ص 227-230.

خلاصة الباب الثاني.

ما يمكن الانتهاء إليه في نهاية هذا الباب هو أن الضوابط الواردة على الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري هي من قبيل الضوابط التي تدخل في إطار حق الدولة في تنظيم ممارسة الحقوق والحريات الذي تقره المواثيق والإعلانات الدولية، وهي في حدود ما تسمح به مبررات تقييد الحقوق والحريات من المحافظة على النظام العام والآداب العامة والحقوق والحريات، وليس فيها زيادة عن الحاجة أو ما يعد انتقاصا من حق ممارسة هذه الحرية، وما يمكن أن يسجل من ملاحظات فإنه يجد تفسيره في تطبيق القانون أكثر مما يجد تفسيره في القانون نفسه، وما يوجه من انتقادات للفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في هذا الصدد، فإنه يقوم على التوظيف السياسي أكثر مما يقوم على النقد العلمي الموضوعي المحايد.

ومن جهة أخرى فإن الضمانات سواء الدستورية منها أو القانونية، والآليات المؤسسية الحكومية منها وغير الحكومية التي يوفرها الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، لا تختلف عن تلك الضمانات والآليات التي تنص عليها القوانين الدولية والمعمول بها في العالم الديمقراطي الحر، وأنها كافية ليس لحماية الممارسة الدينية لغير المسلمين فقط بل ولحماية غير المسلمين في أشخاصهم وأديانهم وكل مقدساتهم، وأن الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية والقانونية منفتحة على استيعاب كل الشروط الضرورية للممارسة الدينية الحرة في إطار احترام الخصوصية الثقافية والحضارية لمجتمعنا، مع تسجيل انسجام تام بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في ذلك دون وجود فوارق أو مظاهر اختلاف أو تناقض بينهما في ذلك، بحيث ظهرت العلاقة بينهما وكأنها علاقة فرع بأصل.

الخاتمة

الخاتمة

أدى الاهتمام بحق الإنسان في الحرية الدينية في أوساط شعوب العالم عموماً، وأوساط العلماء والمختصين والباحثين بصفة خاصة، إلى ارتياد جغرافيا واسعة، واكتشاف مجاهيل كثيرة، وارتداد آفاق شاسعة، أسفرت عن دخول جوانب ثقافية وفكرية وتربوية وإعلامية كثيرة ضمن مكوناته، ووضع معايير متعددة ومتباينة لتحقيق احترامه، والوفاء به، لصالح الإنسان كل الإنسان.

إن هذا المعطى، يفرض على الباحث في الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، التطرق إلى جوانب كثيرة ومتعددة، يعتبرها العالم الحديث من مقومات هذا الحق، ومعايير وقيم ومحددات رئيسية للوفاء به، مثل حرية اعتناق أو عدم اعتناق الدين، وحرية الخروج من الدين، والحقوق الخادمة للحرية الدينية، مثل حرية ممارسة الشعائر الدينية، وحرية التعليم، وحرية الإعلام، وحرية الكتابة والنشر، وغيرها من الحقوق، وتقدير موقف كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري منها.

كما فرض البحث في كيفية تنظيم الممارسة الدينية لغير المسلمين، في كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، الوقوف عند مدى مشروعية حق الدولة في تنظيم حرية الممارسة الدينية، والوقوف عند ضوابطه وقيوده، وتعداد جملة الضوابط المفروضة على تلك الممارسة، سواء تلك الضوابط التي تتطلب القيام بأعمال معينة، مثل الترخيص، والمحل، والجمعية المنظمة، أو تلك الضوابط التي تتطلب الامتناع عن أعمال معينة يحضرها القانون، مثل تجريم المساس بحرمة الأديان وحرية المعتقد، وتحريض المسلم على تغيير دينه، وممارسة الشعائر الدينية خلافاً للتشريع، والتحريض، وجمع الأموال دون رخصة، وغيرها من التصرفات المجرمة، إلى جانب البحث في مدى توفر الضمانات المختلفة الدستورية والقانونية، والآليات المؤسسية

الحكومية وغير الحكومية العامة والخاصة، الضرورية لحماية هذه الحرية، مع إبراز الفروق والموقفات بينهما في هذا التنظيم، ومدى اقترابه أو ابتعاده عن المعايير الدولية في هذا الموضوع.

لقد مكنت الرحلة البحثية في عوالم هذا الموضوع الواسعة والمتشعبة، من الاطلاع على جانب كبير من الإنتاج العلمي والمعرفي الغزير الذي كتب حولها، والوصول إلى جملة من الأحكام والنتائج من أبرزها:

1- إن النصوص الشرعية والقانونية الموجودة والآراء الفقهية المعبر عنها سواء في الفقه الإسلامي أو التشريع الجزائري، حول الحرية الدينية لغير المسلمين كافية من حيث الجملة، للتأسيس والتأصيل لهذه الحرية في مختلف تجلياتها وتمظهراتها، وتكريس حق أصحابها فيها بشكل لا يختلف عن المعايير الدولية المعتمدة في أطرها العامة، ولا تحتاج سوى إلى التدقيق أو التفصيل أو التوضيح أو الإثراء، الذي يجسد أهدافها ومقاصدها، والذي تحتاج إليه بشكل دائم ومستمر لمواكبة التطورات المختلفة.

2- إن الفقه الإسلامي بذل جهودا عظيمة عبر مختلف فترات التاريخ في سبيل ترسيخ وتأكيدها إرساء حق الإنسان في اعتناق أو عدم اعتناق دين، بشكل قاطع ودائم وأبدي لا يقبل التبديل أو التراجع، وأن هذا الحق في ظل الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية أسبق وأحكم وأكثر ثباتا وديمومة منه في التشريع الجزائري وفي سائر التشريعات الوضعية.

3- هناك تناغم وانسجام تام بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري في التأسيس والتنزيل لحرية غير المسلمين، يصل حد التطابق والتماهي، الذي يجعل العلاقة بينهما كأنها علاقة فرع بأصل أو أصل بفرع، ويجعل من التشريع الجزائري وكأنه التطبيق العملي لأحكام الفقه الإسلامي في الموضوع.

4- إن الموقف من حرية الردة والخروج عن الدين أو الردة لا يزال غامضا وغير محسوم، على مستوى الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري الذي يرجع إليه في هذا الموضوع على حد سواء، فالفقه الإسلامي لم يستطع إلى حد الآن الوصول إلى قاعدة يمكن الارتكاز عليها، والتشريع الجزائري يعرف موقفا هلاميا، فمن جهة سكت عن تناوله في صلب الدستور والقوانين، ولم ينص بشكل صريح على الحق فيه، كما لم ينص على عدم اعتباره من حيث أنه حق شخصي، وهو ما يمكن أن يفهم منه على أنه أخذ بالاتفاقيات الدولية، ومن جهة أخرى تبنى موقف الفقه الإسلامي، فيما يتعلق بتغيير وضع المرتد في علاقته بالمسلمين داخل المجتمع الإسلامي.

5- إن الفقه الإسلامي في طريقه إلى تجاوز الجدل التاريخي حول حرية الخروج من الدين، والاتجاه إلى ترجيح كفة الرأي الذي يعترف بهذا الحق، واعتباره موقفا فكريا واعتقاديا مشروعاً مادام نطاقه على المستوى الذهني، وأن مواجهة المرتد بالوسائل القضائية أو الأمنية أو العسكرية العنيفة، إنما تكون لانخراط المعني في الأعمال العدائية ضد المجتمع الإسلامي، وليس على الردة كموقف عقدي في حد ذاته، وهو ما من شأنه أن يكون له أثر على موقف القوانين في الدول الإسلامية ومنها التشريع الجزائري.

6- إن الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري قد اعترفا كلاهما لغير المسلمين بالحريات الخادمة لحرية المعنقد مثل: حرية ممارسة الشعائر الدينية، حرية التعليم، حرية الاجتماع، حرية البحث والمناقشة العلمية، حرية التأليف والنشر، حرية الرأي والتعبير، حرية الإعلام، وغيرها من الحريات في إطار المحافظة على النظام العام والآداب العامة وحقوق وحريات الآخرين.

7- إن الدولة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري مقيدة في تنظيم الممارسة الدينية لغير المسلمين، وليست مطلقة اليد تضع ما تشاء من القيود والضوابط الزائدة، التي تأتي على هذه الحرية بالانتقاص أو الإبطال، ونجد هذا التقييد في الفقه الإسلامي صارما بشكل يضاهاي أو

يتجاوز في حدته وإلزاميته مستوى القيود التي تفرضها النظم الوضعية عادة، ومنها التشريع الجزائري.

8- إن الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري منظمة وليست فوضوية، مع الاختلاف والتباين بينهما في طريقة التنظيم، فالفقه الإسلامي اكتفى بالمبادئ والأطر العامة، في جانب الضوابط الإجرائية والإدارية للممارسة الدينية، بينما التشريع الجزائري فصل فيها ودقق، لكنهما ظهرا متناغمين ومنسجمين، وكأن التشريع الجزائري جاء تطبيقاً لقواعد الفقه الإسلامي في الموضوع.

9- إن الفقه الإسلامي يلتقي مع التشريع الجزائري في المحافظة على حرية غير المسلمين في الممارسة الدينية حتى في الظروف الاستثنائية، سواء كانت سياسية أم صحية، بحيث لم يفرض من القيود الإضافية على الممارسة الدينية لغير المسلمين سوى تلك القيود الضرورية لحماية الصحة العامة، وهي تلك القيود التي يفرضها على المسلمين سواء بسواء.

10- هناك تنصيب وتكريس للمبادئ والآليات الضرورية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين في كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، بل إن الفقه الإسلامي أصل للمبادئ الدستورية الحديثة، في ضمان الحرية الدينية وحماية الحرية الدينية لغير المسلمين، ودعا إلى تفعيلها قبل التشريع الجزائري وقبل كل التشريعات الوضعية الأخرى.

11- يتفوق الفقه الإسلامي على التشريع الجزائري وعلى كل التشريعات الوضعية، بالتأكيد على الضمانة الروحية للممارسة الدينية لغير المسلمين، التي تحرم على المسلمين المساس بحق غير المسلمين في الحرية الدينية المكفولة لهم شرعاً.

12- إن الفقه الإسلامي تشدد أكثر من التشريع الجزائري، في الأحكام الجزائية المجرمة لاستغلال حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين، للمساس بمقدسات المواطنين المسلمين من سب الله أو الرسل أو تدنيس الكتب المقدسة ... إلخ.

13- إن الفقه الإسلامي قد سبق النظم الوضعية الحديثة في التأصيل للآليات الحكومية لحماية الممارسة الدينية لغير المسلمين، والدعوة إلى تفعيل تلك الآليات، على غرار القضاء والرقابة على دستورية القوانين، وغيرها من الآليات، ولا يحتاج اليوم سوى لمواصلة الاجتهاد من أجل التطوير الهيكلي والوظيفي لتلك الآليات.

14- إن الفقه الإسلامي بالرغم من التجربة التاريخية الإسلامية التي لم تعرف أي شكل من أشكال الآليات غير الحكومية المتخصصة في مجال الدفاع عن الحرية الدينية، فإنه عني بالبحث فيها والتأصيل لها والتأكيد على أهميتها، عبر استعداده لاستيعاب كل أشكالها وأطرها الهيكلية والمؤسسية المتجددة.

15- إن الفقه الإسلامي يؤسس لاستيعاب غير المسلمين في إطار المجتمع الإسلامي، ويقعد للاندماج الإيجابي لهذه الفئة مع المسلمين، على قاعدة العيش المشترك والمواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، والتواصل والتعاون على أساس الإخاء الإنساني، ويسمح لهم بالحياة الطبيعية داخل المجتمع الإسلامي، والمشاركة في الحياة السياسية، وتولي الوظائف العامة، ولم يختلف سوى على الإمامة العظمى، التي تتمثل في رئاسة الدولة على بعض الأقوال، أو الخلافة العامة للمسلمين على أقوال أخرى، وقد جاء فيه ضبط حياة غير المسلمين داخل المجتمع الإسلام ضبطا مرنا، ليس فيه حسم شرعي نهائي في معظم الجوانب، وهو ما يعطي السلطة التقديرية فيه للدولة، التي تضع من التشريعات ما تراه مناسبا لوضعها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتاريخي سواء تضيقا أو توسعة، في إطار الحفاظ على النظام

والآداب العامة وحقوق وحرريات الآخرين، وبما لا يعود على الحقوق والحرريات بالتضييق الزائد عن الحد.

16- إن القيود الزائدة التي يمكن أن تفرض على غير المسلمين في البلاد الإسلامية منشؤها السياسة وليس الدين.

17- إن الفقه الإسلامي يحتاج إلى توسيع البحث وتجديده في الكثير من الجوانب المتعلقة بالحرريات ذات العلاقة بالحرية الدينية لغير المسلمين، منها بناء دور العبادة، والتعليم، الاجتماع، التأليف والنشر، والرأي والتعبير، والإعلام، وغيرها من الموضوعات، فما هو موجود لا يسعف لمعرفة حكم الشرع فيها ولا يعين على حسن تفعيله ميدانياً.

18- إن الفقه الإسلامي يعاني فقراً كبيراً في مجال الفقه التنزيلي المتعلق بالحرية الدينية لغير المسلمين عموماً، وخاصة في الجوانب المتعلقة بالإجراءات التنظيمية لممارسة الشعائر الدينية، والحياة المهنية والاجتماعية لرجال الدين غير المسلمين، العاملين في مختلف المؤسسات الدينية العاملة.

19- إن التشريع الجزائري يعاني من مكامن قصور كثيرة في تكريس وتنظيم الحرية الدينية لغير المسلمين، سواء على مستوى النص الدستوري أو على مستوى غيره من النصوص، التي تحتاج إلى إثراء وتوضيح وتدقيق في الكثير من المواد، خاصة الأمر 06-03 المتعلق بشروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية الذي يحتاج إلى تعديل على مستوى كثير من المواد، منها سبيل المثال لا الحصر المواد 03، 05، 07 وغيرها من المواد.

في ضوء هذه الأحكام والنتائج يمكن اقتراح ما يأتي:

1- توجيه البحث العلمي الفقهي الإسلامي في المعاهد والجامعات الإسلامية ومراكز الأبحاث المتخصصة، إلى الاشتغال على صياغة الأحكام الفقهية المتعلقة بالحرية الدينية لغير المسلمين

على شاكلة القوانين الوضعية الحديثة، وعدم تركها مادة خام ماثثة في بطون الكتب، بحيث يصعب على القاعدة الواسعة من المتخصصين قبل العامة مهمة الوصول إليها والاطلاع على أحكامها، وتسهيل عملية استيعابها وتطبيقها في المجتمعات الحديثة.

2- توجيه البحث الفقهي الإسلامي المتخصص في مجال الحرية الدينية لغير المسلمين إلى البحث في مجال الإجرائي الوظيفي، الذي يعنى بكيفية تنزيل أحكام هذه الحرية في الواقع، وكيفية تنظيمها، إلى جانب البحث في الضمانات والآليات الكفيلة بفرض احترامها في الواقع، بدل الاستغراق في الجانب النظري الذي تضخم إلى حد كبير.

3- توجيه البحث الفقهي الإسلامي إلى مجال إعادة صياغة الفقه الإسلامي المتعلق بالحرية الدينية، وفق مصطلحات العصر وقضاياها ومناهجه وتقسيماته، وتجاوز المصطلحات والتقسيمات الموروثة، والتي كانت صدى لزمانها واستنفذت عرضها التاريخي.

4- توجيه البحث الفقهي الإسلامي إلى القضايا المتعلقة بالحياة الوظيفية والمهنية لرجال الدين المسيحيين، من حقهم في الراتب والمعاش والعطل في المناسبات الدينية وغيرها من الامتيازات المرتبطة بالوظيفة الدينية، والضرورية لوجودها واستمرارها، وغيرها من المباحث التي لاتزال تحتاج إلى تأصيل وتقعيد وضبط، والتي يكاد يخلو منها البحث الفقه الإسلامي.

5- تعميق البحث الفقهي الإسلامي في مجال الحقوق والحريات الخادمة للحرية الدينية لغير المسلمين، لتبيان مدى حقهم في التعليم والجهر بالدعوة إلى دينهم في المجتمعات الإسلامية، وحقهم في الإعلام والنشر وإنشاء الصحف والمجلات والقنوات الإعلامية السمعية البصرية وغيرها.

6- جمع الأحكام المتعلقة بالممارسة الدينية في تقنين واحد للمسلمين وغير المسلمين، تحت مسمى قانون ممارسة الشعائر الدينية، وتجاوز النصوص والأحكام المجزأة المتناثرة التي تنظم

الممارسة الدينية لكل دين على حدى، مع إبراز الخصوصيات إن وجدت من خلال قواعد وأحكام القانون، وذلك لتسهيل الرجوع إليها والعمل بها.

7- تشديد عقوبة الإساءة إلى الذات الإلهية والكتب المقدسة ودور العبادة، وكذا السخرية من الأديان والمعتقدات، سواء عن طريق الأفعال المادية أو عن طريق الخطابات البعيدة عن روح الموضوعية والنقد البناء، الذي يتطلبه البحث أو النقاش العلمي.

8- تشديد عقوبة الممارسة الدينية الخارجة عن إرادة المجتمع المعبر عنها في أحكام القانون، لأنه إذا كانت القوانين تسمح بالممارسة الدينية في إطار القانون فلا مبرر لممارستها خارج القانون، نظرا لخطورتها على أمن واستقرار المجتمع والدولة.

9- تخصيص مادة في الدستور للتخصيص على الحرية الدينية، والفصل بينها وبين حرية الرأي، مع التفصيل في عناصر وحدود ونطاق هذه الحرية لإعطائها ضمانات أقوى.

10- التخصيص على الاختصاص المحلي الوطني لحقوق الإنسان في مجال حرية المعتقد، في صلب اختصاصاته المذكورة في الدستور.

11- إثراء النصوص والأحكام القانونية المتعلقة بالوضعية المهنية لرجال الدين غير المسلمين، من حيث بيان الحقوق والواجبات، طريقة التوظيف، المتابعة، وغيرها من الجوانب.

12- إدراج مادة جديدة في الامر 06-03 الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، تجرم التبعية التنظيمية لدور العبادة لغير المسلمين في الجزائر للمؤسسات الدينية أو السياسية الأجنبية.

13- تعديل المادة 03 من القانون نفسه، وتقييد كلمة الجمعيات فيها بالمعتمدة لتصبح على النحو الآتي: "تستفيد الجمعيات الدينية المعتمدة لغير المسلمين من حماية الدولة"، بدل الصيغة الحالية التي جاءت عبارة الجمعيات الدينية فيها عامة وغير مقيدة.

14- تعديل الفقرة الأولى من المادة 05، باستبدال عبارة "الرأي المسبق" بعبارة "الموافقة المسبقة"، لتصبح الصيغة على النحو الآتي: "يخضع تخصيص أي بناية لممارسة الشعائر الدينية للموافقة المسبقة من اللجنة الوطنية للشعائر الدينية المنصوص عليها في المادة 09 من هذا الأمر"، وهذا لتجاوز الدلالة النسبية التي يتسم بها الرأي، وإعطاء العبارة وضوحاً أكبر ودلالة أقوى.

15- تعديل الفقرة الثانية من المادة 05، بزيادة عبارة "يتم تحديد وحصر هذه الأنشطة عن طريق التنظيم"، وذلك لتفادي الصيغة المطلقة الحالية، التي تعطي للإدارة سلطة التفسير التي تريدها، وهو ما ينقص من الضمانات الممنوحة لحرية ممارسة الشعائر الدينية.

16- تعدل المادة 07 بإضافة عبارة "وفق النمطية المعتمدة" إلى نص المادة لتصبح صيغتها الجديدة "تتم الممارسة الجماعية للشعائر الدينية في البنايات المخصصة لذلك دون غيرها، وتكون عامة وظاهرة المعالم من الخارج وفق النمطية المعتمدة"، وهذا زيادة في تعريف هذه البنايات وتحديد شكلها الخارجي، حتى لا تكون عبارة "المعالم" القائمة محلاً للتلاعب والتوظيف المغرض.

17- اعتماد حق حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية كمقياس في مناهج تكوين، على مستوى المؤسسات الأكاديمية المتخصصة في العلوم الإسلامية والمعاهد الوطنية لتكوين الأطارات الدينية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: النصوص القانونية.

01- الدساتير.

أ- الدساتير الجزائرية.

- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية 2020م، الجريدة الرسمية، العدد 82، مؤرخ في 15 جمادى الأولى 1442 الموافق ل 30-12-2020م.
- التعديل الدستوري رقم 16-01، مؤرخ في 6 مارس 2016م، الجريدة الرسمية، العدد 14، مؤرخ في 7 مارس 2016م.
- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية 1989م، الجريدة الرسمية، العدد 9، مؤرخ في 1 مارس 1989م.
- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية 1976م، الجريدة الرسمية، العدد 94، مؤرخ في 22 نوفمبر 1976م.
- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية 1963م، الجريدة الرسمية، العدد 64، مؤرخ في 10 سبتمبر 1963م.

ب- الدساتير غير الجزائرية.

- دستور الجمهورية التونسية 2014م، الصادر في 27 جانفي 2014م، الرائد الرسمي، مؤرخ في 10 فيفري 2014م.
- دستور المملكة المغربية 1996م، الظهير الشريف رقم 1-96-157، صادر في 23 جمادى الأولى 1417هـ الموافق ل 7 أكتوبر 1996م.

02- النصوص الدولية.

- هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 55/36، المؤرخ في 25 نوفمبر 1981، المتضمن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، دخل حيز النفاذ بموجب القرار 33/2000، المؤرخ في 20 أبريل 2000م.
- جامعة الدول العربية، مجلس جامعة الدول العربية، قرار رقم 5427، مؤرخ في 15 سبتمبر 1994م، المتضمن الميثاق العربي لحقوق الإنسان.
- هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 44-25، المؤرخ في 20 نوفمبر 1990م، المتضمن اتفاقية حقوق الطفل، دخلت حيز النفاذ في 2 سبتمبر 1990م، صادقت عليها الجزائر في 19 ديسمبر 1992م، الجريدة الرسمية، العدد 91، مؤرخ في 23 ديسمبر 1992م.
- هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 47-135، المؤرخ في 18 ديسمبر 1992، المتضمن إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو اثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.
- هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، قرار رقم 45-113، المؤرخ في 14 ديسمبر 1990م. المتضمن قواعد الأمم المتحدة بشأن حماية الأحداث المجردين من حريتهم.
- هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 2200 ألف (د-21)، المؤرخ في 16 ديسمبر 1966، المتضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، تم إعداده من طرف اللجنة الفرعية سنة 1954، دخل حيز النفاذ في 23 مارس 1976م، صادقت عليه الجزائر في 16 ماي 1989م، الجريدة الرسمية، العدد 20، مؤرخ في 17 ماي 1989م.
- الاتحاد الإفريقي، مجلس الرؤساء الأفارقة، قرار رقم 18، تم اعتماد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب 1981، في نيروبي (كينيا)، جوان 1981م، دخل حيز

النفاز في 21 أكتوبر 1986م، صادقت عليه الجزائر، الجريدة الرسمية، العدد 6، مؤرخ في 4 فيفري 1987م.

• منظمة الدول الأمريكية، سان خوسيه، 22 نوفمبر 1969م، الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

• هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 217 ألف (د-3)، المؤرخ في 10 ديسمبر 1948م، والمتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، صادقت عليه الجزائر، الجريدة الرسمية، العدد 64، مؤرخ في 1 سبتمبر 1963م.

• مجلس أوروبا، بتاريخ 4 نوفمبر 1950، في روما، أبرمت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

03- القوانين والأوامر.

• القانون العضوي رقم 23-14، المؤرخ في 10 صفر الموافق لـ 27 أوت 2023م، المتضمن قانون الإعلام، الجريدة الرسمية، العدد 60.

• القانون رقم 20-06، مؤرخ في 5 رمضان 1441هـ الموافق لـ 28 أبريل 2020م يعدل ويتم الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 18 صفر 1386هـ الموافق لـ 8 يونيو 1966، والمتضمن قانون العقوبات، الجريدة الرسمية، العدد 5.

• قانون رقم 16-13، مؤرخ في 03 صفر عام 1438هـ، الموافق 03 نوفمبر سنة 2016م، يحدد تشكيلة المجلس الوطني لحقوق الإنسان وكيفية تعيين أعضائه والقواعد المتعلقة بتنظيمه وسيره، الجريدة الرسمية، العدد 65، مؤرخ في 6 صفر 1438هـ الموافق لـ 6 نوفمبر 2016م.

• القانون العضوي رقم 12-04، مؤرخ في 12 ديسمبر 2011م، المتضمن قانون الأحزاب السياسية، الجريدة الرسمية، العدد 2، مؤرخ في 5 جانفي 2012م.

- قانون رقم 06-12، مؤرخ في 18 صفر 1433هـ الموافق ل 12 جانفي 2012م، يتعلق بالجمعيات، الجريدة الرسمية، العدد 2، مؤرخ في 21 صفر 1433هـ الموافق ل 15 جانفي 2012م.
- القانون 04-08، المؤرخ في 23 جانفي 2008م، المتضمن القانون التوجيهي للتربية، الجريدة الرسمية، العدد 4، مؤرخ في 27 جانفي 2008م.
- الأمر رقم 03-06، مؤرخ في 29 محرم عام 1427 الموافق 28 فبراير سنة 2006، يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الجريدة الرسمية، العدد 12، مؤرخ في 1 مارس 2006م.
- الأمر رقم 03-06 مؤرخ في 19 جمادى الثانية 1427هـ الموافق ل 15 يوليو 2006، المتضمن القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية، الجريدة الرسمية، العدد 46، مؤرخ في 16 جويلية 2006م.
- القانون رقم 84-11، المؤرخ في 9 جويلية 1984م، المتضمن قانون الأسرة الجزائري، المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02، المؤرخ في 27 فيفري 2005م، الجريدة الرسمية، العدد 15، مؤرخ في 27 فيفري 2005م.
- الأمر رقم 58/75، المؤرخ في 26 سبتمبر 1975م، المتضمن القانون المدني، الجريدة الرسمية، العدد 78، مؤرخ في 30 سبتمبر 1975م، المعدل والمتمم.
- الأمر رقم 70-86، المؤرخ في 17 شوال 1390هـ الموافق ل 15 ديسمبر 1970، المتضمن قانون الجنسية الجزائرية، الجريدة الرسمية، العدد 105، مؤرخ في 18 ديسمبر 1970م، المعدل والمتمم بالأمر 05-01، المؤرخ في 27 فيفري 2005م، الجريدة الرسمية، العدد 15، مؤرخ في 27 فيفري 2005م.
- الأمر رقم 63-278، المؤرخ في 26 جويلية 1963م، الذي يحدد قائمة الأعياد الوطنية والرسمية، الجريدة الرسمية، العدد 53، لسنة 1963م.

04-المراسيم.

- مرسوم رئاسي رقم 20-442، مؤرخ في 15 جمادى الأولى 144 هـ الموافق ل30 ديسمبر 2020م، يتعلق بإصدار التعديل الدستوري المصادق عليه في استفتاء 1 نوفمبر 2020م، الجريدة الرسمية، العدد 8، مؤرخ في 30 ديسمبر 2020م.
- المرسوم التنفيذي رقم 13-377، المؤرخ في 5 محرم 1435 هـ الموافق ل9 نوفمبر 2013م، المتضمن القانون الأساسي للمسجد، الجريدة الرسمية، عدد 58، مؤرخ في 18 نوفمبر 2013م.
- المرسوم التنفيذي رقم 07-158، المؤرخ في 10 جمادى الأولى عام 1428 هـ الموافق ل27 مايو سنة 2007م، يحدد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين وكيفية عملها، الجريدة الرسمية، العدد 36، 2007م.
- المرسوم الرئاسي رقم 91-196، المؤرخ 04 جوان 1991م، المتضمن تقرير حالة الحصار، الجريدة الرسمية، العدد 29، مؤرخ في 12 جوان 1991م.
- المرسوم الرئاسي رقم 92-44 المؤرخ في 09 فيفري 1992م، المتضمن إعلان حالة الطوارئ، الجريدة الرسمية، العدد 10، مؤرخ في 9 فيفري 1992م.
- المرسوم رقم 69-204، المؤرخ في 06 ديسمبر 1969م، الذي يحدد نظام مرتبات رجال الأديان غير الدين الإسلامي، الجريدة الرسمية، العدد 104، مؤرخ في 12 ديسمبر 1969م.

05- قرارات المجامع الفقهية.

- قرار بشأن حرية التعبير عن الرأي ضوابطها وأحكامها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون الإسلامي، قرار رقم 176(19/2)، المنشور بتاريخ 2009/04/30م iifi.org، تاريخ الاطلاع: 2022/03/19م.
- مجمع البحوث الإسلامية، قراراته، وتوصياته في ماضيه وحاضره، نشره الأزهر الشريف، سلسلة البحوث الإسلامية، ج2، السنة 39، 1429 هـ، 2008م.

ثالثاً - الكتب.

01- المعاجم والموسوعات.

- أحمد بن فارس أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ج2، دار الفكر، 1399هـ-1979م.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة، مطبعة سفير، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1409هـ.
- جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، مج4، دار صادر، بيروت، لبنان، د. س.
- حسين علي حمد، قاموس المذاهب والأديان، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1419م-1998م.
- عبد القادر شيبية الحمد، الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، فهرسة مكتبة فهد الوطنية، ط4، الرياض، سنة1433هـ.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 1425هـ-2004م.
- محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط2، دار الفكر، بيروت، 1981م.

02- كتب الشريعة الاسلامية.

أ- كتب التفسير.

- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، ج2، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م.

- إسماعيل بن عمر أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج1، ط2، دار طيبة، 1420هـ-1999م.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، مج1، دار الشروق، بيروت، د. س.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج3، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1427هـ-2006م.
- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، ط1، دار هجر، القاهرة، 1422هـ-2001م.
- محمد عبده، تفسير المنار، ج3، ط3، دار المنار، القاهرة، مصر، 1367هـ.
- محمد فخر الدين بن عمر أبو عبد الله الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج18، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ-1981م.
- مفردات القرآن، نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، تحقيق: محمد أجمل أيوب الأصبحي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.

ب- كتب الحديث.

- أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر العطا، ج8، ج9، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1434هـ-2003م.
- أحمد بن حنبل أبو عبد الله، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ج39، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1421هـ-2001م.
- سليمان بن الأشعث أبو داود الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرهبللي، ج4، طبعة خاصة، دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، 1430هـ-2009م.

- شهاب الدين محمد بن أحمد أبو العباس القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج12، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ-1996م.
- عبد الله بن محمد أبو بكر ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: حمد بن عبد الله الجمعة ومحمد بن إبراهيم اللحيان، ج9، ط1، مكتبة الرشد، ناشرون، الرياض، السعودية، 1425هـ-2004م.
- علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ج3، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1422هـ-2001م.
- مالك ابن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج1، ط1985، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ-1985م.
- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1981م.
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، ط1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1423هـ-2002م.
- محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج3، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، كتاب معرفة الصحابة.
- محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد بن صبحي بن حسن حلاق، أبواب أحكام الردة والإسلام، باب قتل المرتد، رقم 3215/1، ج13، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1427هـ.
- محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير للترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، مج4، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996م.
- محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، دار إحياء الكتب العربية.

- مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، ط1، دار طيبة، 1427هـ-2006م.
- يوسف بن عبد الله أبو عمر ابن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، ج1، ط1، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، 1435هـ.

ج- كتب التاريخ والسيرة.

- أحمد بن إسحاق أبو يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج1، د. ط، د. د. س.
- أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ص593.
- القاضي عياض بن موسى اليحصبي، كتاب الشفاء، دراسة وتوثيق وتحقيق عبد السلام البكاري، ج1، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، 1427هـ-2006م.
- بديع محمد جمعة، مدخل الى حضارة إيران قبل الإسلام، د. ط، د. م، د. س.
- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، ط2، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون العامة، دولة قطر، 1434هـ-2013م.
- عبد الملك بن هشام أبو محمد، السيرة النبوية 218هـ، تحقيق السقا والأبياري وشلبي، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1994م، ج2.
- عماد الدين إسماعيل بن عمر أبو الفدا الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية، ج12، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م.
- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، ط2، دار المعارف، مصر، 1387هـ-1967م.
- محمد بن محمد أبو الحسن ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، ط1، دار الكنب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ-1987م.

- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ط8، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1979م.

د- كتب الأصول والمقاصد.

- إبراهيم بن موسى أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور آل سليمان، ج3، دار بن عفان، السعودية، 1417هـ.
- علاء الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، المغرب، 1993م.
- عمر عبيد حسنة، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة الإسلامية، كتاب الأمة، العدد 87، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2002م.
- فتحي محمد الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م.
- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الطاهر الميساوي، ط2، الأردن، 2001م.
- محمد فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م.
- يوسف القرضاوي، أصول العمل الخيري في الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2008م.

هـ - كتب الفقه.

- أحمد أبو الوفا، أحكام الفقه الجنائي في الفقه الإباضي، ج2، ط1، وزارة الشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1436هـ-2015م.
- أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان، 1416هـ-1995م.

- أحمد بن عبد الرحمن القرافي، الفروق، ج3، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مكة، 1344هـ.
- إسماعيل بن محمد الأنصاري، تقریض عبد العزيز بن عبد الله بن باز، حكم بناء الكنائس والمعابد الشركية في بلاد الإسلام، ط3، فهرست مكتبة الملك فهد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2005م.
- القاسم أبو عبدة، كتاب الأموال، دار الفكر، بيروت، 1408هـ.
- تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تيمية، فقه الجهاد، تهذيب: زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، 1412هـ-1992م.
- دار الإفتاء المصرية، شبهات حول بناء الكنائس في الإسلام، الفتوى رقم 4121، بتاريخ 2017/08/06.
- سيد سابق، فقه السنة، ج2، ط2، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، مصر، 1419هـ-1999م.
- شرف الدين موسى أبو النجا الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، د. ط، ج2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت.
- شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج4، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م.
- شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، شهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين، ج4، ط3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1375هـ-1956م.
- شوقي إبراهيم علام، فتاوى النوازل، وباء كورونا كوفيد 19، دار الإفتاء المصرية، 2020م.

- **طه جابر العلواني**، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2003م.
- **عبد الحليم عويس**، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، ج3، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1426هـ-2005م.
- **عبد العزيز الحصين**، موقف الإسلام من بناء الكنائس، ط2، مكتبة المعلا، الكويت، 1994م.
- **عبد الله النجار**، حماية الكنائس في الإسلام، كتاب حماية الكنائس في الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، مصر، 1437هـ-2016م.
- **علاء الدين بن مسعود أبو بكر الكاساني**، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج9، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1434هـ-2003م.
- **علي بن أحمد أبو محمد ابن حزم**، الإيصال في المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، ج12، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1425هـ-2003م.
- **علي بن أحمد أبو محمد ابن حزم**، المحلى بالآثار، تحقيق: سليمان عبد الغفار البنداوي، ج5، رقم المسألة 941، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1425هـ-2003م.
- **محمد الجواد الحسني العاملي**، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج8، ط مصر 1326هـ.
- **محمد أمين ابن عابدين**، رد المحتار على الدر المختار سرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ج6، طبعة خاصة، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 1423هـ-2003م.
- **محمد بن أحمد أبو بكر السرخسي**، المبسوط، ج10، د. ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت.

- محمد بن أحمد أبو عبد الله عيش، منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ج9، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م.
- محمد بن إدريس أبوعبد الله الشافعي، الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، ج5، ط1، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1422هـ-2001م.
- محمد بن إسماعيل أبو إبراهيم الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، ج4، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، 1427هـ-2006م.
- محمد بن عبد الله أبو عبد الله الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج8، ط2، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1317هـ.
- محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، مج6، ط1، دار السلام، مصر، 1417هـ-1997م.
- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1414هـ-1993م.
- مسعود صبري، فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، ط1، دار البشر للثقافة والعلوم، القاهرة، مصر، 1441هـ-2020م.
- مصطفى أحمد الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، ج3، ط9، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1968م.
- منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ج3، ج6، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1403هـ-1983م.
- موفق الدين بن أحمد أبو محمد بن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، تحقيق محمد رشيد رضا، ج10، مطبعة المنار، 1347هـ.
- _____، المغني، ج12، ج13، ط3، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 1417هـ-1997م.

- يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، المجموع شرح المذهب، ج1، د. ط، دار الفكر، د. ت.
- يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1399هـ-1979م.
- يوسف القرضاوي، الجهاد في الإسلام، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 2009م.
- _____، العبادة في الإسلام، دار الشهاب، باتنة، د. س.
- _____، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء الكتاب والسنة، ط1، مؤسسة الرسالة، 1423هـ-2001م.
- و- كتب السياسة الشرعية.
- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط2، المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، سنة 1400هـ-1980م.
- _____، حقوق أهل الذمة، كتاب المختار، سلسلة نحو طلائع إسلامية واعية.
- أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ط1، أبتراك للنشر والتوزيع، مصر، 1998م.
- جمال الديب، حقوق الإنسان زمن الحرب في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، ط1، دار الكتاب الثقافي، إربد، الأردن، 1427هـ-2007م.
- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م.
- _____، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط2، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1984م.

- رحيل محمد غرايبية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 33، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الأردن، 2000م.
- سعد الدين الهلالي، الإسلام وإنسانية الدولة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2012م.
- شمس الدين بن أبي بكر أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: أبي براء يوسف بن أحمد البكري وأبي أحمد شاكرين توفيق الغاروري، مج1، ط1، دار رمادي، 1418هـ-1997م.
- صابر طعيمة، الإسلام والآخر، دراسة عن وضعية غير المسلمين في مجتمعات المسلمين، ط1، مكتبة الرشد، ناشرون، الرياض، السعودية، 1428هـ-2007م.
- عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1974م.
- عبد الحكيم حسن عبد العالي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام-دراسة مقارنة-دار الفكر العربي، 1983م.
- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ط2، د. د، بغداد، العراق، 1976م.
- عبد اللطيف بن سعيد الغامدي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط1، مركز الدراسات والبحوث، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، السعودية، 2000م.
- عبد الله بن إبراهيم الطريقي، التعامل مع غير المسلمين، أصول معاملتهم واستعمالهم، دراسة فقهية، ط2، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1428هـ-2007م.
- عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، 2012م.

- **علي بن محمد أبو الحسن الماوردي**، الأحكام السلطانية، ج1، ط1، دار بن قتيبة، الكويت، 1009هـ-1989م.
- **علي بن محمد الطيار**، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ط2، فهرست الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1427هـ-2006م.
- **فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني**، وسطية الإسلام في دوافع الجهاد، فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية، موسوعة أبحاث الوسطية، الرياض، السعودية، 1431هـ.
- **فؤاد عبد المنعم أحمد**، مبدأ المساواة في الإسلام، المكتب العربي الحديث، د، ط، اسكندرية، جمهورية مصر العربية، 2002م.
- **فيصل الأمين بقالي**، مفهوم الحرية في الإسلام، تأملات في التأصيل والتنزيل، دراسات ميلون، ميلون للثقافة والترجمة والنشر، سنة 2021م.
- **محمد أبو زهرة**، تنظيم الإسلام للمجتمع، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د. س.
- **محمد أسد**، منهاج الإسلام في الحكم، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1978م.
- **محمد الحاج قاسم**، حقوق الإنسان وحياته في الإسلام، ط1، دار الانتصار، الموصل، العراق، 2003م.
- **محمد الخضر حسين**، الحرية في الإسلام، د. ط، دار الاعتصام، د. م، د. ت.
- **محمد الزحيلي**، حقوق الإنسان في الإسلام، ط3، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، د. ت، 2004م.
- **محمد بن عبد الله بن سهل بن ماضي العتيبي**، النظام العام للدولة الإسلامية، دراسة تأصيلية مقارنة، ط1، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1430هـ.
- **محمد سلام مذكور**، معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، 1983م.

- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط6، المكتب المصري الحديث، 1963م.
- محمد علي الصلابي، الحريات من القرآن الكريم، د. ط، دار ابن حزم، 2013م.
- محمود السيد، حق الإنسان في الحرية الدينية، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2013م.
- المختار الأحمر، أهل الحل والعقد، دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث.
- مولود محصول، المرجعة الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة، ط1، أوراق ثقافية للنشر والتوزيع، جيجل، الجزائر، 2015.
- نريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996م.
- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دار الشهاب، باتنة، د.س.
- _____، من فقه الدولة في الإسلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1997م.

ي- كتب العقيدة الإسلامية.

- تقي الدين أحمد بن عبد الحليم أبو العباس ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د. ط، د. د. م، 1983م.

02- كتب القانون.

أ- كتب القانون الدستوري والإداري.

- أحمد الرشيد، حقوق الإنسان، دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، ط1، دار الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2003م.
- أحمد يحيى الزهيري، الدور الرقابي للبرلمان العراقي بعد عام 2003، بيروت، مكتبة دار السنهوري، 2016م.

- **بدرية العوضي**، النصوص المقيدة لحقوق الإنسان الأساسية في العهد الدولي وفي دساتير مجلس التعاون الخليجي، ط1، مؤسسة كويت تايمز، 1985م.
- **ثروت بدوي**، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة ، مصر، 1972م.
- **حازم النعيمي**، حرية الصحافة ، لبنان العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م.
- **خضر خضر**، المدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2005م.
- **زين العابدين غتيري**، حدود استقلالية السلطة القضائية في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، ط1، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 2014م.
- **سعيد بوشعير**، النظام السياسي الجزائري، دراسة تحليلية لطبيعة نظام الحكم في ضوء دستور 1996، د. ط، ج4، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2013م.
- **عباس عمار**، الرقابة البرلمانية على عمل الحكومة في النظام الدستوري الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر، 2006م.
- **علي يوسف الشكري**، حقوق الإنسان في ظل العولمة، ط1، إيتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.
- **عمار عوابدي**، القانون الإداري، النشاط الإداري، ج2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002م.
- **محمد عصفور**، استقلالية السلطة القضائية، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د. س.
- **موريس نخلة**، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 1999م.
- **المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات**، الكراسات الأساسية لبناء الدستور، أحكام التقييد، نوفمبر 2014م.
- **هاني سليمان الطعيمات**، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط1، دار الشروق، عمان، 2006.

ب- كتب القانون الجنائي.

- **لحسن عبد الفتاح**، أثر الإكراه على الإرادة في المواد الجنائية، دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 2002م.
- **محمد السعيد عبد الفتاح**، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة، دار الكتاب المصرية، القاهرة، 2005م.

ج- كتب تاريخ النظم.

- **توفيق حسن فرج**، مذكرات في المدخل للعلوم القانونية، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.س.
- **إدريس فاضلي**، المدخل الى تاريخ النظم، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 2006م.
- **دليلة فركوس**، الوجيز في تاريخ النظم، دار الرغائب، القبة، الجزائر، 1999م.

د- كتب القانون المدني.

- **عبد الرزاق السنهوري**، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، د. ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1952م

03- كتب الدراسات المقارنة.

- **إدريس حسن محمد الجبوري**، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 2008م.
- **جابر إبراهيم الراوي**، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ط1، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، 2008م.

- **خالد بن عبد الله القاسم**، الحرية الدينية بين المسلمين وأهل الكتاب، تأصيل المفهوم ورد الشبهات، ط1، فهرست مكتبة فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، سنة 1430هـ.
- **خالد مصطفى فهمي**، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز، في إطار الاتفاقيات الدولية والقانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، 2012م.
- _____، حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشريعة الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، 2009م.
- **ضو مفتاح غمق**، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة الوضعية، منشورات E L G A، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م.
- **عبد الرزاق رحيم صلال الموحى**، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، د. ط، دار المناهج للنشر والتوزيع، د. ت.
- **عزيز العرابوي**، مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، رؤية بانورامية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، ماي، د. ت.
- **فضل الله محمد إسماعيل**، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، 2008م.
- **محمد الشحات الجندي**، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2011م.
- **محمد علي السالم عياد الحلبي**، مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط1، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة، عمان، الأردن، 2002م.

- محمود السيد حسن داود، الحق في الحرية الدينية، دراسة تأصيلية على ضوء الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والفقہ الإسلامي، ط1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2013م.

04- كتب الفكر والفلسفة.

- اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، دار الكتاب المصري، بيروت، لبنان، 1946م.
- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، 1963م.
- سلطان بن عبد الرحمن العمري، فضاءات الحرية، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، د. م، 2013م.
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، لبنان، سنة 2012م.
- علي بن حمزة العمري، آفاق الحرية، ط01، نشر وتوزيع الأمة، جدة، المملكة العربية السعودية، 2014م.
- محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. ط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د. س.
- محمد فؤاد الهاشمي، الأديان في كفة الميزان، طبعة 1986، دار الحرية، د. م، 1986م.
- نور الساعدي، أثر النص القرآني في التعددية الدينية، دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر، ط1، دار الرافدين، بيروت، لبنان، 2017م.

رابعا- أطروحات الدكتوراه ورسائل ومذكرات الماجستير.

01- أطروحات الدكتوراه.

- **بن السيمحو محمد المهدي بن مولاي مبارك**، أسس وضوابط الحريات العامة، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، 2015م-2016م.
- **جهيدة شاوش اخوان**، واقع حقوق الإنسان في الجزائر، دراسة ميدانية لجمعيات مدينة بسكرة نموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2014م-2015م.
- **حسين بلحيرش**، تقييد حرية الفكر والعقيدة بين العالمية والخصوصية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة البليدة، الجزائر، 2014م-2015م.
- **سليمة بولطيف**، حرية المعتقد في الجزائر، دراسة تحليلية قانونية على ضوء التطورات الداخلية والضغوطات الخارجية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة1، الجزائر، 2017-2018م.
- **عليان بوزيان**، أثر حفظ النظام العام على ممارسة الحريات العامة، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، رسالة دكتوراه في الشريعة والقانون، جامعة وهران، 2006م-2007م.
- **محمد رحموني**، تنظيم وممارسة التجمع في القانون الجزائري (الجمعيات والأحزاب السياسية أنموذجاً)، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، الجزائر، 2014-2015م.
- **محمد زين العابدين محمد الطشو**، التبشير في العالم الإسلامي أهدافه وآثاره، رسالة العالمية الدكتوراه، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مصر، 1407هـ-1987م.
- **نادية خلفة**، آليات حماية حقوق الانسان في المنظومة القانونية الجزائرية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الحاج لخضر باتنة1، باتنة، الجزائر، 2009م-2010م.

- نبيل قرقور، الحماية الجنائية لحرية المعتقد -دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، 2013م-2014م
- نذير أبو المعالي، حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2007م-2008م.

02- رسائل ومذكرات الماجستير.

- أحمد باسم أبو دلال، الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، غزة، فلسطين، 1436هـ- 2015م.
- اعلي بن حسين بن أحمد فقيهي، مفهوم الحرية، دراسة تأصيلية، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، كلية الشريعة، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1431-1432هـ.
- إياد محمد أبو الربيع، المواقف والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين خلال فترة صدر الإسلام (40ق.ب-40هـ (570-660م)، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات درجة الماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بير زيت، دولة فلسطين، 2013م.
- توفيق بن عبد العزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1407هـ.
- سعاد بن جيلالي، حرية المعتقد في النظام القانوني الجزائري، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، 2015م-2016م.
- سعد بن إبراهيم بن علي الطريقي، الاحتساب على غير المسلمين في دار الإسلام، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1406هـ.

- **سعداوي خطاب**، عقوبة الإعدام دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2007م-2008م.
- **سكينة عزوزة**، عملية الموازنة بين أعمال الضبط الإداري والحريات العامة، رسالة ماجستير، معهد الحقوق، جامعة الجزائر، 1990م.
- **سليم محمد ابراهيم النجار**، سلطة القاضي في تقدير العقوبات التعزيرية، ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1428هـ-2007م.
- **صالح بن محمد بن ابراهيم اللحيدان**، تخفيف العقوبة في الشريعة والنظام وتطبيقاتها في المحكمة العربية السعودية، رسالة ماجستير، قسم العدالة الجنائية، معهد الدراسات العليا، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، السعودية، 1423هـ-1424هـ.
- **الطاهر بن أحمد**، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني دراسة مقارنة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الشريعة والقانون، قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 4130-1431هـ / 2009-2010م.
- **عبد الله بن سعد أبا حسين**، حرية الاعتقاد بين الشريعة والقانون الوضعي، دراسة تأصيلية مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2007م.
- **عبد الله بن عمر السحيبان**، أحكام المقابر في الشريعة الإسلامية، دار ابن جزي، أصله رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1426هـ-2005م.
- **فاطمة نجادي**، الحق في حماية أماكن العبادة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، فلسطين نموذجا، رسالة ماجستير، معهد الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2013م. فوزية فتيسي، حق ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل

- أحكام القانون الدولي لحقوق الانسان، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2009-2010م.
- **لخضر بن ناصر عائشة**، حق غير المسلمين في ممارسة الشعائر الدينية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 1432-1433هـ/2011-2012م.
 - **لخميسي سليمان**، الحماية الدستورية والقانونية لحق التعليم في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012م-2013م.
 - **لعلى يحيى**، حماية المقدسات عند الدول غير الإسلامية: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجنائي العام، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، 2009م-2010م.
 - **مراد تيسير خليف الشاورة**، التنظيم القانوني لحرية الاجتماعات في القانون الأردني، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الشرق الأوسط، 2015م.
 - **مريم عروس**، النظام القانوني للحريات العامة في الجزائر، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم الإدارية، جامعة الجزائر، 2005م.
 - **منير بلحاج**، الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، 2011م-2012م.
 - **نايف بن دخيل العصيمي**، أحكام غير المسلمين في الجرائم والعقوبات في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1419هـ-1998م.
 - **نهار فائزة مالطي**، حرية الديانة بين النظرية والتطبيق، مذكرة ماجستير في القانون العام، جامعة تلمسان، 2005م-2006م.
 - **نور الدين شاشو**، الحقوق المدنية والسياسية في الجزائر، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، الجزائر، 2006م-2007م.

خامسا: المقالات العلمية.

- إبراهيم أحمد سليمان أبو العدس، علاء الدين حسين رجال، أحكام بناء كنائس أهل الذمة، مجلة الجامعة للدراسات الشرعية والقانونية، , tssn2616-2148-vol26 , n02, 2018,
- أحمد مبارك عباسي، ومحمد رشيد بوغزالة، أحكام ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، مجلة العلوم القانونية والسياسية، مج 10، العدد 02، 2019م.
- إسماعيل رفعت فوزي عبد المطلب، حرية العقيدة في الإسلام وأثرها في تحقيق السلام في المجتمع الإسلامي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، العدد1.
- بدر الدين شبل، ضمانات حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الجزائر في ضوء التعديل الدستوري لسنة 2016 والآليات المتاحة، مجلة البحوث والدراسات، العدد1، أبريل 2004م.
- جمال الدين عنان، حرية الدين من خلال النصوص الرسمية للدولة الجزائرية، الحرية الدينية في الإسلام وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، منشورات مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1429هـ-2008م .
- الجيلالي تشوار، حرية الديانة وموقف القوانين المغاربية للأسرة منها، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م.

- **حبيبة لوهاني، نادية خلفة،** الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة في ظل التعديل الدستوري لسنة 2016، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد 12، 2018م.
- **حسن السيد خطاب،** قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة الأصول والنوازل، العدد 2، 1430هـ.
- **حسن قوبع،** حالة الاستثناء أم حالة الطوارئ دراسة مقارنة المغرب أنموذجاً، مجلة الدراسات المندمجة في العلوم الاقتصادية والقانونية والتقنية والتواصل، العدد 1، 2020م.
- **حمود حنبلي،** حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، عرض وتلخيص مصطفى بيطام، جامعة باتنة، مجلة الثقافة الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية، العدد 8، 2000م.
- **خال فايت حسب الله،** الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي، المجلة الأكاديمية للأبحاث والنشر العلمي، الإصدار الواحد والعشرون، تاريخ الإصدار 05 جانفي 2021م.
- **سعد الدين دداش،** الحرية الدينية، أسسها وضوابطها في ضوء مقاصد الشريعة، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج2، العدد 17، 1429هـ-2008م.
- **سفيان شبيرة،** غير المسلمين في الجزائر، قراءة في النوازل الفقهية، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
- **سمية مداود،** خصائص الحقوق الشخصية للصيقة بشخص الإنسان في القانون، مجلة القانون والعلوم السياسية، مج3، العدد 3.
- **صبحي العادلي،** خصائص حقوق الإنسان، دراسة مقارنة في الشريعة والقانون، مجلة جامعة كربلاء العلمية، مج6، العدد 2، 2008م.

- عاطف محمد أبو هريدة، الحرية الإعلامية في الإسلام، مجلة الجامعة الإسلامية، مج 22، العدد 2، غزة، فلسطين، 2014م.
- عاوية أحمد سيد أحمد، حرية الرأي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع13، 1430هـ، 2009م.
- عبد الباسط محدة، آليات حماية الحريات الأساسية في التشريع الجزائري والمواثيق الدولية، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد11، 2015م.
- عبد الحفيظ ميلاط، حق ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في إطار الأمر رقم 03-06، أوراق الملتقى الوطني حول وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.
- عبد الحليم بوشكيوة، حق الدولة في تنظيم وضبط الحرية الدينية في القوانين والمواثيق الدولية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ج2، ع7، 2008م.
- عبد الرزاق براهيم، الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة بأساليب السؤال، الاستجواب، لجان التحقيق، ومدى فعاليتها في الحد من الفساد الإداري، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، مج 2، العدد2، جوان 2019م.
- عبد القادر بن داود، الردة بين القانون الجزائري وقانون الحريات الدينية الدولية الأمريكي، مجلة المعيار، ج2، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 17، سنة 1429هـ-2008م.
- عبد القادر جدي، الردة هل هي جريمة أم حرية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 17، ج2، 1429هـ-2008م.

- **عبد الله بن حلفان بن عبد الله العايش**، التعليم الديني في الوطن العربي، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، مج4، العدد 3، آذار 2015م.
- **عبد المجيد النجار**، الحرية والحرية الدينية بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م.
- **علي حسن الخربوطلي**، الإسلام وأهل الذمة، مجلة التعريف بالإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر 1389هـ-1969م.
- **قاسمي إبراهيم، بن طرمول عبد العزيز**، واقع المجتمع المدني ومدى فعاليته في الدولة الجزائرية، مجلة آفاق فكرية، المجلد 4، العدد 8، 2018م.
- **مبروك غضبان، نادية خلفة**، المجتمع المدني ودوره في ترقية وحماية حقوق الإنسان مع التطبيق على حالة الجزائر، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد5، مارس 2015م.
- **مجاهد مصطفى بهجت**، الحرية الدينية ومصادرها في نصوص الوحي، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م.
- **مجاهد مصطفى بهجت، صالح سبوعي**، الحرية الدينية ومصادرها في نصوص الوحي، دراسة موضوعية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م.
- **محفوظ بن صغير**، دور منظمات المجتمع المدني في حماية وترقية حقوق الإنسان في الجزائر، مجلة القانون والمجتمع، مج 2، العدد 1، 2014م.
- **محمد الزحيلي**، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، أبعادها وضوابطها، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج27، العدد الأول، 2011م.

- **محمد الزحيلي**، مفاهيم حول الحرية الدينية في الإسلام، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م.
 - **مختار نصيرة**، حرية معتقد أهل الكتاب، دراسة في ضوء السنة النبوية الشريفة، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م.
 - **نادية رواحنة**، الحماية الجزائرية لأصول الأوقاف في قانون العقوبات الجزائري، مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، مج14، العدد 2، جوان 2019م.
 - **ناصر بن محمد**، قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة دراسة تأصيلية تطبيقية فقهية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 46، 1430هـ.
 - **نسيمة عطار**، الحجر المنزلي في ظل جائحة كورونا (كوفيد 19) وأثره في تقييد الحقوق الحريات، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، مج 14، العدد 1، 2021م.
 - **وصفي عاشور أبو زيد**، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ج1، العدد 17، 1429هـ-2008م.
 - **ياسر عبد المجيد النجار**، أهل الحل والعقد في الفقه الإسلامي، ماهيتهم، شروطهم، وظائفهم، مجلة جامعة المدينة العالمية، العدد 11، 2015م.
- سادسا: المداخلات.**
- **إبراهيم بن العمرابي بودوخة**، الجنسية في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها على غير المسلمين (أهل الذمة)، كتاب وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي في

- المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
- **جمال الدين عنان**، حرية الدين من خلال النصوص الرسمية للدولة الجزائرية، أعمال ملتقى مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان (01) بعنوان الحرية الدينية في الإسلام وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، 1429هـ-2008م.
- **حبيبة رحايب**، حرية ممارسة الشعائر الدينية بين ضوابط القانون الوطني والشرعة الدولية، القانون الجزائري نموذجاً، أعمال ملتقى مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان (01) بعنوان الحرية الدينية في الإسلام وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، 1429هـ-2008م.
- **حبيبة معنصر**، حق الحرية الدينية وتطبيقاتها على غير المسلمين في الأندلس، كتاب أعمال ملتقى وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، منشورات كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر، 2014م.
- **حياة دبيحي**، حرية التدين في العالم الغربي بين التقنين والتطبيق، كتاب أعمال ملتقى الحرية الدينية وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر.
- **ربيع شمال**، واقعية أحكام الفقه الإسلامي في التعامل مع الأقليات غير المسلمة، أوراق الملتقى الوطني وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
- **السبتي بن ستيرة**، حقوق الأجنبي وآليات حمايتها في القانون الدولي لحقوق الإنسان، كتاب وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي

- والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
- **سفيان شتيوي**، أصناف غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أوراق الملتقى الوطني حول وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
 - **سمير فرقاني**، مفهوم الأجانب في دولة الإسلام، أصنافهم وبعض حقوقهم، أوراق الملتقى الوطني وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من المنظور الشرعي والقانوني، المنعقد بتاريخ 26-27 فيفري 2014م، سلسلة منشورات كلية الشريعة والاقتصاد (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
 - **عبد المجيد النجار**، الحرية الدينية أهدافها ومقاصدها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة 19، إمارة الشارقة، دولة الامارات العربية المتحدة.
 - **عجيل جاسم النشمي**، حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية، التأصيل والضوابط، مؤتمر الانحرافات الفكرية بين حرية التعبير ومحكمات الشريعة، المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، د. د. د. س.
 - **عمار رزقي**، تنظيم ممارسة الشعائر الدينية في الجزائر، بحوث الملتقى الدولي الموسوم ب الشعائر الدينية حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون، المنعقد بالجزائر يومي 10-11 فيفري 2010م، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2010م.
 - **غماري طيبي**، واقع الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية، الشعائر الدينية حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون، بحوث الملتقى الدولي المنعقد يومي 10/11 فيفري 2010م، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2011م.

- **محمد عبد الحليم بشي**، يهود توات في كتب النوازل الجزائرية، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، أعمال الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، 1431هـ - 2010م.
- **مصطفى أوقاشة**، الحماية القانونية للحرية الدينية، بحوث الملتقى الدولي بعنوان "الشعائر الدينية، حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون"، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2010م.
- **ناصر الميمان**، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية ابعادها وضوابطها، مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، الدورة التاسعة عشر، الشارقة، دولة الامارات العربية المتحدة.
- **وسيلة شريط**، ضمانات وأخلاقيات الحرية الدينية في الإسلام، أعمال ملتقى الحرية الدينية في الإسلام وقوانين ومواثيق حقوق الإنسان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، 2008م.

سابعاً: المواقع الإلكترونية

- **إبراهيم بن محمد الحقييل**، تهافت دعوى حرية الاعتقاد، الألوكة الثقافية، alukah.net/culture/0/82987، تاريخ النشر 1436/05/05هـ، تاريخ الاطلاع: 10-11-2023م.
- **إبراهيم غرايبية**، معنى الإسلام دين الدولة، تاريخ النشر: 29 فيفري 2012م، الموقع الإلكتروني: alghad.com، تاريخ الاطلاع: 30 أبريل 2019م.
- **أحمد فتحي سرور**، بين حرية التعبير وحرية المعتقد نظرة قانونية مصرية، <https://qadaya.net/?p=5121>، تاريخ النشر: 10/03/2010م، تاريخ الاطلاع: 18/09/2023م.
- **أحمد محمد كنعان**، منظمات المجتمع المدني في الإسلام، اليوم، تاريخ النشر 05 جوان 2010م، www.alyaom.com، تاريخ الاطلاع: 16/07/2020م.

- حرية تكوين الجمعيات في الفقه الإسلامي، الموقع الإلكتروني al-maktaba.org تاريخ الاطلاع: 2022/03/19م.
- حسان حويشة، تقرير عن حوار بدر غالب مع وكالة زيننت، جريدة الشروق اليومي، الصادر بتاريخ 21 نوفمبر 2011م، الموقع الإلكتروني: echoroukonline.com، تاريخ الاطلاع: 2020/12/13م.
- حسين إسماعيل، الحالة الدينية في الصين، الموقع الإلكتروني: chinatoday.com.cn، تاريخ الاطلاع: 2023/02/15م.
- حليلة ابروك، الإسلام دين الدولة، هل المغرب دولة دينية؟ الموقع الإلكتروني: www.magrebvoice.com، تاريخ الاطلاع: 2019/04/30م.
- دستور جوان 1953م، الموقع الإلكتروني: https://www.constituteproject.org/constitution/Denmark_1953.p df?lang=ar تاريخ الاطلاع 11 أوت 2022م.
- دليل دراسي، حرية الدين أو المعتقد، مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، الموقع الإلكتروني: hrlibrary.umn.edu/arabic/sgreligion.html، تاريخ الاطلاع: 2020/10/12م.
- رمضان محمد عبد المعطي، التعزيز صورته وضوابطه، دراسة فقهية مقاصدية معاصرة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 155، almuslimaluser.org، تاريخ النشر: 2015/01/13م، تاريخ الاطلاع: 2022/04/08م.
- سامية عياد، حماية الكنائس في الإسلام، كتاب يحارب الفكر المتطرف: رؤية تحليلية وعرض، www.wataninet.com، تاريخ النشر: 30 جويلية 2016م، تاريخ الاطلاع: 2022/04/01م.
- سعد العتيبي، حول الدستور في الدولة الإسلامية، المسلم نت، almoslim.net، تاريخ الاطلاع: 2020/06/19م.

- صالح أحمد الفرجاني، مبدأ المساواة أمام القانون، مجلة العلوم القانونية والشرعية، العدد6، يونيو 2015م، ص227 وما بعدها. الموقع الإلكتروني: www.zu.edu.ly، تاريخ الاطلاع: 2020/05/08م.
- عامر عياش عبد، أديب محمد جاسم، دور مؤسسات المجتمع المدني في مجال حقوق الإنسان، دراسة مقارنة، مجلة جامعة تكريت، ص29-37. الموقع الإلكتروني: www.iasg.net، تاريخ الاطلاع: 2022/02/12م.
- عبد العزيز بن عبد الله بن باز، هل أقر الإسلام الحرية في العقيدة، الموقع الرسمي، binbaz.org.sa/fatwas/13092، تاريخ الاطلاع: 2023/11/10م.
- عبد الوهاب مصطفى ضاهر، عمارة القبور في الإسلام، الألوكة، الموقع الإلكتروني: www.alukah.net، تاريخ الاطلاع: 2020/05/11م.
- علا مصطفى عامر، الإسلام دين الدولة في الدساتير المصرية، جريدة الأهرام، العدد 45520، ليوم 24 يوليو 2011، الموقع الإلكتروني: www.ahram.org، تاريخ الدخول: 30 أبريل 2019م.
- علي جمعة محمد، النظام العام في الإسلام، الموقع الإلكتروني: www.DraliGomaa.com، تاريخ الاطلاع: 2022/11/23م.
- قاسم العيد عبد القادر، السلطة التشريعية في الجزائر - <http://www.droit-algerie.ahlamontada.com>، تاريخ الاطلاع: 2022/08/16م.
- مجدي محمد عاشور، تجسيد الأنبياء والصحابة في الأعمال الفنية من منظور شرعي، مؤتمر محلي مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الحادية والعشرون، ص. 89-22. الموقع الإلكتروني:
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، قرار بشأن حرية التعبير عن الرأي ضوابطها وأحكامها، الموقع الإلكتروني: <https://iifa-aifi.org/ar/2294.html>، تاريخ الاطلاع: 2023/09/21م.

- <https://iifa-aifi.org/ar> مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الموقع الإلكتروني: تاريخ الاطلاع: 2020/11/30م.
- **محمد الصالح بن عثيمين**، فتاوى ورسائل محمد الصالح بن عثيمين، طريق الإسلام، الموقع الإلكتروني: ar.islamway.net/fatwa/13842، تاريخ النشر 2007/01/27م، تاريخ الاطلاع: 2023/11/10م.
- **محمد الطراونة**، دور منظمات المجتمع المدني في حماية حقوق الإنسان، مؤسسة شركاء المستقبل للتنمية، الموقع الإلكتروني: www.fpdf.yemen.org، تاريخ الاطلاع: 2020/07/02م.
- **محمد بن الحسن بن دريد أبو بكر**، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، 1987م، ص65، الموقع الإلكتروني: <https://www.alarabimag.com/read/13662>، تاريخ الاطلاع: 2021/05/12م.
- **محمد عبيد الله**، حق المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، دراسة تحليلية. Journal of islam law And judialy, volume 1, Issue 2, 2015, p. p82-98. الموقع الإلكتروني: www.joll.com تاريخ الاطلاع: 2022/02/19م.
- **مصطفى عمران بن رابعة**، عقوبة التعزير في الشريعة الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد2، السنة11، الموقع الإلكتروني: ebook.univeyes.com، تاريخ الاطلاع: 2022/04/08م.
- **مكتب الإعلام التابع لمجلس الدولة الصيني**، سياسة الصين وممارستها حول ضمان حرية الاعتقاد الديني، الموقع الإلكتروني: arabica.news.cn، 2018م، تاريخ الاطلاع: 2023/05/22م.

- الموقع الإلكتروني:
<https://imamu.edu.sa/elibrary/documents/islamic-figh-s.pdf>
تاريخ الاطلاع: 2022/02/15م.
- **وعد العسكري**، المجتمع المدني في الفكر الإسلامي، الحوار المتمدن، العدد 2019،
تاريخ النشر: 2007/08/26م. على الساعة 09.05، www.ahewar.org،
تاريخ الاطلاع: 2020/07/16م.
- **ويكيبيديا**، الموسوعة الحرة، الموقع الإلكتروني: ar.wikipedia.org، تاريخ
الاطلاع: 2020/04/12م.
- **يوسف القرضاوي**، إلزام غير المسلمين بقانون الدولة الإسلامية، موقع سماحة الشيخ
يوسف القرضاوي، الموقع الإلكتروني: www.al-karadawi.net، تاريخ النشر:
2013/10/03م، تاريخ الاطلاع: 2022/04/08م.
- eric geoffroy. Le pluralisme religieux en islâm. Ou la conscience de l'altérité. Fondation pour l'innovation politique.
www.fondapol.org
- jean duffar. Laliberte ruligieuse dans les textes internationaux
https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-E-1996-10007700112
- O.Roy, la crise de létat laique et les nouvelles formes de religionsité, esprit, Février 2005.: الموقع الإلكتروني:
www.deplomatié,gouv.fr.

01-LES OUVRAGES:

- **J. Robert, J. Ouffar**, droit de Lhomme et libertés fondamentales, montchrestieess, coll. Domat, Paris, 7 em éd, 1999.
- **Philipe Molairio**, lordre public et le conteracte, Edition Mako, Paris 1953.

02- LES RÉVUES:

- Dominique le tourteau la laïcité a l'épreuve de l'Islam le cas du port du foulard islamique dons l'école public en frêne, revue général de droit, volume 28 numéro 2. Juin 1997.
- **G. Corno**, vocabulaire juridique, guin P. U. F, coll. Quardige,2003, cité par G. Koubi, le juje administratif et la liberté de religion, R. F. D. A, n° 6 ,2003.
- **yves gaudement**, La laïcité. Forme française de la liberté religieuse. Dans administration et éducation 2015/4(n148). Pages 111-120. Editions association française des acteur de leducation.iss o222-674x. doi 10.3917/ad med.148.0111.

الفهارس

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	السورة	الآية
24	179	البقرة	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ"
24	92	النساء	"فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"
24	89	المائدة	"أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ"
24	03	المجادلة	"فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا"
32	04	الفاحة	"مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ"
34	03	المائدة	"الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"
34	77	المائدة	"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ"
34	06	الكافرون	"لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)"
34	19	آل عمران	"إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"
34	85	آل عمران	"وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾"
34	06	الكافرون	"لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)"
44	70	الإسراء	"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾"
45	118	هود	"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ"
45	69-68	الحج	"وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (٦٨) اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٦٩)"
45	15	لقمان	"وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا"
77	196	الشعراء	"وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (١٩٦)"

77	19-18	الأعلى	"إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (١٩)"
77	156	الأنعام	"أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا"
78	156	الأعراف	"إِنَّا هَدَيْنَا إِلَيْكَ"
78	78	آل عمران	"... يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ ..."
79	142	الأعراف	"وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ"
80	52	آل عمران	"فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ۗ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ"
82	23	الجاتية	"وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۗ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۗ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ"
87	06	التوبة	"وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾"
124	285	البقرة	"آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ"
124	84	آل عمران	"قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفَرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾"
125	19-18	الأعلى	"إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (١٩)"
125	55	الإسراء	"وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ﴿٥٥﴾"
125	46	المائدة	"وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ"
125	118	هود	"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾"
125	272	البقرة	"لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ"

125	35	الأنعام	"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾"
126-56	29	الكهف	"وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"
126	108	يونس	"قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾"
126	107	الأنعام	"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾"
127-126	22-21	الغاشية	"فَدَكَّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُدَكَّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾"
127	-99 100	يونس	"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾"
-128-56 -129 -130 -131 -141 -170 364-351	256	البقرة	"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾"
138	36	النساء	"وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ"
138	23	الإسراء	"وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ"
138	6	الفاطحة	"إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"
138	2	الزمر	"فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ"
138	6	البينة	"وَمَا أَمَرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ"
140	5	التوبة	"فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ"

			وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"
141-140	29	التوبة	"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 عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"
140	7	التوبة	"كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ"
141	8	التوبة	"كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضَوْنَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ"
141	193	البقرة	"وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۚ"
141	73	التوبة	"يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَا أُوَاهُمْ جَهَنَّمَ ۗ وَيَسَّ الْمَصِيرُ"
141	123	التوبة	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غُلَّةً ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ"
131	244	البقرة	"وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾"
154	54	المائدة	"مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ"
161	217	البقرة	"وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فِيمْت وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾"
161	54	المائدة	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾"
162	86	آل عمران	"كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾"

162	90	آل عمران	"إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾"
162	137	النساء	"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿١٣٧﴾"
170	117	المؤمنون	"وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴿١١٧﴾"
173	72	آل عمران	"وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾"
183	158	البقرة	"إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾"
190	85	آل عمران	"وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾"
190	18	الجن	"وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴿١٨﴾"
190	02	المائدة	"وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"
193-57	41-40	الحج	"وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٤١﴾"
216-207	104	آل عمران	"وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾"
207	103	آل عمران	"وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ"
215	41	الحج	"الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ"

251	49	المائدة	وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ"
251	7	الحشر	"وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۗ"
282	65-66	التوبة	"وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ"
288-283	12	التوبة	"وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ"
319	195	البقرة	"وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"
319	29	النساء	"وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾"
319	71	النساء	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ"
339	59	النساء	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾"
338	57	الأنعام	"إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ"
338	48	المائدة	"فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ"
338	44	المائدة	"وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾"
338	18	الجاثية	"ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (١٨)"
345	105	النساء	"إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾"
345	58	النساء	"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"
346	179	البقرة	"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾"
351	40	الحج	"وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ"

			وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾"
364-353	108	الأنعام	"وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ"
367	61	التوبة	"وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾"
367	63	التوبة	"أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مِنْ يُحَادِدِ اللَّهِ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا"
367	-64 66-65	التوبة	"يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزَيْتُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿٦٦﴾"
381	135	النساء	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُوتُوا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾"
381	48	المائدة	"فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ"
381	90	النحل	"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"
381	58	النساء	"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"
420	22	الأحزاب	"وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾"
420	06	فاطر	"إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا"

			مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ (٦)"
420	56	المائدة	"وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمْ الْغَالِبُونَ ﴿٥٦﴾"
420	22	المجادلة	"رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٢٢)"
429	148	البقرة	"وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ"
429	77	الحج	"وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٧٧)"
429	104	آل عمران	"وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"
429	272	البقرة	"وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾"
430-207	02	المائدة	"وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"

فهرس الأحاديث

الصفحة	طرف الحديث
128	"إنهما قد أبيا إلا النصرانية".
133	"كلا فإني أرجوا أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله".
134	"أذهبوا فأنتم الطلقاء".
138	"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأني رسول الله، وقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله".
-159 -163 174-172	"من بدل دينه فاقتلوه".
172-163	"لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة".
163	"أن نفرا من عكل وعرينة ثمانية قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعوه على الإسلام، ... فقتلوا راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم واطردوا النعم فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمرت أعينهم ثم نبذهم في الشمس حتى ماتوا".
163	أن النبي صلى الله عليه وسلم "دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزع جاءه رجل فقال ابن أخطل متعلق بآثار الكعبة فقال "أقتله".
163	"أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام فبلغ أمرها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمر أن تستتاب فإن تابت وإلا قتلت".
171	"... فلم يعاقب النبي صلى الله عليه وسلم المرتدين بعد واقعة الإسراء والمعراج، ولا من ارتد بعد الهجرة إلى الحبشة".
352-186	"ولنجران وحاشيتها جوار الله، وذمة محمد صلى الله عليه وسلم، على

	أموالهم، ...، ولا يطاء أرضهم جيش".
189	"لا تبني كنيسة في الإسلام، ولا يحدد ما خرب منها".
189	"لا تكون قبلتان في بلد واحد".
189	"لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع فيها إلا مسلماً"
193	"أن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم وصلواتهم ورهبانيتهم، وجوار الله ورسوله ... ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم، غير متقلين بظلم ولا ظالمين".
216	"والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتتهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم".
217	"ألا لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها".
283	"من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله؟ قال محمد بن سلمة أتعب أن أقتله يا رسول الله؟ قال نعم ...، قال: "فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله".
284	"...مهلا يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله، فقلت، يا رسول الله، أولم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد قلت وعليكم".
320	"إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها".
320	"إن هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم، أو على بني إسرائيل، فإذا كان بأرض فلا تخرجوا منها فرارا منه، وإذا كان بأرض فلا تدخلوها".
320	"لا يوردن ممرض على مصح".
321	"إذا سمعتم بهذا الوباء في بلد فلا تقدموا عليه وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فرارا منه".
338	"على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة".
338	"السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة".

339	"لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف".
345	"أتشفع في حد من حدود الله".
382-345	"إنما هلك الذين من قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".
346	"أنا أحق من وفى بذمته".
360	"قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد".
361	"أنزل من القبر لا تؤذي صاحب القبر، ولا يؤذيك".
361	"لإن يجلس أحدكم على جمرة، فتحرق ثيابه، فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر".
368	أن يهودية كانت تشتم النبي وتقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت، فأطل رسول الله دمها (أي أهدره).
368	"ألا فاشهدوا أن دمها هدر".
386	"اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد، مرتين".
386	"أيها الناس إن قد دنا مني حقوق من بين اظهرك فمن كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه ولا يخشى الشحناء من قبلي فإنها ليست من شأني".

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوعات
	شكر وتقدير.
	الإهداء.
	قائمة المختصرات.
أ-ع	مقدمة
20	الباب الأول التأصيل لحق غير المسلمين في الحرية الدينية.
21	الفصل الأول: التأصيل لمفهومى الحرية الدينية وغير المسلمين.
22	المبحث الأول: التأصيل المفاهيمى والتاريخى للحرية الدينية.
22	المطلب الأول: التأصيل المفاهيمى للحرية الدينية.
22	الفرع الأول: تعريف الحرية الدينية.
23	البند الأول: تعريف الحرية الدينية باعتبارها مركبا لغويا.
23	أولاً- تعريف الحرية.
23	01- تعريف الحرية لغة.
25	02- تعريف الحرية اصطلاحا.
25	أ- تعريف الحرية في الفقه الإسلامى.
28	ب- تعريف الحرية في الفقه الوضعى.
31	ثانياً- تعريف الدين.
31	01- تعريف الدين لغة.
32	02- تعريف الدين اصطلاحا.
33	أ- تعريف الدين في الفقه الإسلامى.
34	ب- تعريف الدين في الفقه الوضعى.
36	البند الثانى: تعريف الحرية الدينية باعتبارها لقبا.
37	أولاً- التعريف الفقهى للحرية الدينية.

37	01- تعريف الحرية الدينية في الفقه الإسلامي.
39	02- تعريف الحرية الدينية في الفقه الوضعي.
41	ثانيا- التعريف الإجرائي للحرية الدينية.
43	الفرع الثاني: خصائص الحرية الدينية ومكانتها.
44	البند الأول: خصائص الحرية الدينية.
44	أولاً- الخصائص التي تنفرد بها الحرية الدينية في إطار الفقه الإسلامي.
44	01- علوية المصدر.
44	02- الأساس العقدي.
45	03- الأساس الأخلاقي.
45	04- الديمومة والثبات.
46	05- الأصالة.
46	ثانيا- الخصائص المشتركة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي.
46	01- عدم قابليتها للتقويم المالي.
46	02- عدم قابليتها للتنازل.
46	03- عدم قابليتها للانتقال بالتوارث.
47	04- الجمع بين الإطلاق والتقييد.
47	05- الشمول والعموم.
47	البند الثاني: مكانة الحرية الدينية.
47	أولاً- موقع الحرية الدينية من منظومة المقاصد الشرعية.
48	01- الحرية الدينية حق فطري أم جعلي؟
49	02- الحرية الدينية مقصد شرعي أم مبدأ من المبادئ.
49	03- موقع الحرية الدينية من أصول المقاصد الثلاثة.
51	ثانيا- موقع الحرية الدينية من منظومة الحقوق والحريات.
53	المطلب الثاني: التأسيس التاريخي للحق في الحرية الدينية.
53	الفرع الأول: تطور الحق في الحرية الدينية في الأديان السماوية.
54	البند الأول: الحرية الدينية في الديانة اليهودية.

55	البند الثاني: الحرية الدينية في الديانة المسيحية.
56	البند الثالث: الحرية الدينية في الإسلام.
57	الفرع الثاني: تطور الحق في الحرية الدينية في النظم الوضعية.
57	البند الأول: تطور الحق في الحرية الدينية في النظم القديمة.
57	أولاً- تطور الحق في الحرية الدينية في الحضارات الشرقية القديمة.
57	01- الحق في الحرية الدينية في الحضارة المصرية القديمة.
59	02- الحق في الحرية الدينية في حضارة بلاد الرافدين.
60	03- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الفارسية القديمة.
61	04- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الصينية القديمة.
63	05- الحق في الحرية الدينية في شبه الجزيرة العربية.
64	ثانياً- تطور الحق في الحرية الدينية في الحضارات الغربية القديمة.
64	01- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الإغريقية.
66	02- الحق في الحرية الدينية في الحضارة الرومانية.
68	البند الثاني: تطور الحق في الحرية الدينية في النظم الحديثة.
68	أولاً- مرحلة ما قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
71	ثانياً- مرحلة ما بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
75	المبحث الثاني: التأسيس المفاهيمي لغير المسلمين.
75	المطلب الأول: أصناف أشخاص غير المسلمين باعتبار علاقتهم بالدولة.
76	الفرع الأول: أصناف غير المسلمين باعتبار الديانة.
76	البند الأول: أصناف غير المسلمين باعتبار الديانة في الفقه الإسلامي.
76	أولاً- أهل الكتاب.
76	01- الاختلاف الفقهي حول نطاق مصطلح أهل الكتاب.
78	02- اليهود.
80	03- النصارى.
80	ثانياً- الأصناف الذين لهم شبهة كتاب.
80	01- الصابئة.

81	02- المجوس.
81	ثالثا- أهل الشرك.
82	رابعا- الدهريون الملاحدة.
82	خامسا- المرتدون.
83	البند الثاني: أصناف غير المسلمين باعتبار الديانة في التشريع الجزائري.
83	الفرع الثاني: أصناف غير المسلمين باعتبار الوضعية.
84	البند الأول: أصناف غير المسلمين باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة.
84	أولا- أصناف غير المسلمين باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة في الفقه الإسلامي.
84	01- أهل الذمة.
87	02- المستأمنون.
88	أ- الأمان المؤقت الخاص.
88	ب- الأمان المؤقت العام.
88	ج- الأمان بالموادعة.
88	د- الأمان بالعرف والعادة.
88	هـ- الأمان بالتبعية.
88	03- الحربيون.
88	04- المعاهدون.
89	ثانيا- أصناف غير المسلمين باعتبار نوع العلاقة التي تربطهم بالدولة في التشريع الجزائري.
89	البند الثاني: أصناف غير المسلمين باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في الدولة.
89	أولا- أصناف غير المسلمين باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في الدولة في الفقه الإسلامي.
95	ثانيا- أصناف غير المسلمين باعتبار الصفة التي يتمتعون بها في الدولة في التشريع الجزائري.
97	المطلب الثاني: أصناف أديان غير المسلمين باعتبار علاقتهم بالدولة.

97	الفرع الأول: الأشكال التنظيمية للعلاقة بين الدين والدولة.
97	البند الأول: نظام الوصل بين الدين والدولة.
98	أولاً- الوصل الكامل.
98	ثانياً- نظام الوصل الناقص.
100	البند الثاني: نظام الفصل بين الدين والدولة.
102	أولاً- نظام الفصل الصلب.
102	ثانياً- نظام الفصل اللين.
103	ثالثاً- نظام معاداة الدولة للدين.
103	رابعاً- نظام الفصل التفضيلي لأحد الأديان.
103	الفرع الثاني: طبيعة علاقة الدين بالدولة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.
104	البند الأول: علاقة الإسلام بالدولة.
104	أولاً- علاقة الإسلام بالدولة في الفقه الإسلامي.
106	ثانياً- علاقة الإسلام بالدولة في التشريع الجزائري.
107	01- الاعتبار التاريخي.
107	02- الاعتبار الوظيفي.
107	03- الاعتبار العددي.
114	البند الثاني: علاقة الأديان غير الإسلام بالدولة.
114	أولاً- علاقة الأديان غير الإسلام بالدولة في الفقه الإسلامي
116	ثانياً- علاقة الأديان الأخرى غير الإسلام بالدولة في التشريع الجزائري.
120	الفصل الثاني: التأسيس الفقهي والقانوني لحق غير المسلمين في الحرية الدينية.
121	المبحث الأول: التأسيس لحق غير المسلمين في الحرية الدينية باعتبارها معتقداً.
121	المطلب الأول: التأسيس لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.
121	الفرع الأول: التأسيس لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في الفقه الإسلامي.
122	البند الأول: الاتجاه المؤيد لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.

124	أولاً- التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من القرآن والسنة.
124	01- التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من القرآن الكريم.
124	أ- الآيات التي تدل على الموضوع دلالة غير مباشرة.
126	ب- الآيات التي تدل دلالة مباشرة على الموضوع.
132	02- التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من السنة.
134	ثانياً- التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين من التاريخ.
135	01- عصر الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه.
135	02- عصر الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
136	03- عصر الإمام علي بن أبي طالب.
137	البند الثاني: الاتجاه المعارض لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.
137	أولاً- تيار الرفض المبدئي الصريح لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.
139	ثانياً- تيار الرفض الضمني لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين.
142	الفرع الثاني: التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في التشريع الجزائري.
142	البند الأول: التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في الدستور الجزائري
143	أولاً- الحرية الدينية لغير المسلمين في دساتير الجزائر قبل 2020م.
146	ثانياً- الحرية الدينية لغير المسلمين في دستور 2020م.
147	البند الثاني: التأصيل لحرية غير المسلمين في اعتناق الدين في التشريعات العادية.
148	أولاً- تكريس حرية غير المسلمين في اعتناق الإسلام.
149	ثانياً- تكريس حرية غير المسلمين في اعتناق الدين عندما يكونون على عقيدة غير الإسلام.
149	01- تكريس الحقوق المهنية لرجال الدين غير المسلمين.
150	02- تكريس الحقوق المهنية لغير المسلمين عموماً.
150	أ- حظر الإشارة إلى الديانة في الملف الإداري للموظف.
151	ب- الحق في العطل والأعياد الدينية.
151	ج- حق الاحتفاظ بالاسم في الحالة المدنية.

151	د- مراعاة خصوصية غير المسلمين في الأحوال الشخصية.
153	المطلب الثاني: التأسيس لجدلية الرجوع عن الدين.
154	الفرع الأول: مفهوم حرية الردة أو الرجوع عن الدين وعلاقته بحرية المعتقد.
154	البند الأول: مفهوم الردة.
154	أولاً- تعريف الردة لغة.
154	ثانياً- تعريف الردة اصطلاحاً.
157	البند الثاني: علاقة الردة أو الرجوع عن الدين بحرية المعتقد.
158	الفرع الثاني: الموقف من الردة أو الرجوع عن الدين.
158	البند الأول: الموقف من الردة أو الرجوع عن الدين في الفقه الإسلامي.
159	أولاً- الاتجاه القائل بالردة جريمة في الدنيا.
159	01- أعلام الاتجاه القائل بأن الردة جريمة في الدنيا.
159	أ- المذاهب السنية الأربعة.
160	ب- الظاهرية.
160	ج- الإباضية.
160	د- الشيعة الإمامية.
160	هـ- المعاصرون.
161	02- أدلة الاتجاه القائل بالردة جريمة في الدنيا.
161	أ- أدلة تجريم الردة من القرآن الكريم.
162	ب- أدلة تجريم الردة من السنة.
164	ج- أدلة تجريم الردة من عمل الخلفاء.
164	د- أدلة تجريم الردة من الإجماع.
166	هـ- أدلة تجريم الردة من المعقول.
167	ثانياً- الاتجاه القائل بالردة حرية في الدنيا.
168	01- أعلام الاتجاه القائل بالردة حرية في الدنيا.
168	02- أدلة الاتجاه القائل بالردة حرية في الدنيا.
168	أ- الأدلة من القرآن الكريم.

171	ب- الأدلة من السنة النبوية.
173	ج- الأدلة من الاجتهاد.
176	البند الثاني: الموقف من الردة في التشريع الجزائري.
176	أولاً- الموقف من الردة أو الرجوع عن الدين.
177	ثانياً- آثار الردة أو الرجوع عن الدين.
181	المبحث الثاني: التأصيل لحق غير المسلمين في الحرية الدينية باعتبارها ممارسة.
181	المطلب الأول: التأصيل لحرية غير المسلمين في ممارسة العبادة.
181	الفرع الأول: مشروعية حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة.
182	البند الأول: مفهوم العبادة.
182	أولاً- تعريف العبادة وتمييزها عن المصطلحات المشابهة.
182	01- تعريف العبادة.
182	أ- تعريف العبادة لغة.
182	ب- تعريف العبادة اصطلاحاً.
182	02- تمييز مصطلح العبادة عن مصطلح ممارسة الشعائر الدينية.
183	ثانياً- علاقة حرية العبادة بحرية المعتقد.
185	البند الثاني: الموقف الفقهي والقانوني من حق غير المسلمين في ممارسة العبادة.
185	أولاً- مشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة في الفقه الإسلامي.
186	ثانياً- مشروعية حق غير المسلمين في ممارسة العبادة في التشريع الجزائري.
187	الفرع الثاني: نطاق حرية غير المسلمين في ممارسة العبادة.
188	البند الأول: التأصيل لحرية غير المسلمين في إقامة دور العبادة في الفقه الإسلامي.
188	أولاً- الاتجاه القائل ليس لغير المسلمين حق إقامة دور العبادة في البلدان الإسلامية.
189	أ- الاعتبارات الشرعية.
189	ب- الاعتبارات العقلية.
190	ثانياً- الاتجاه القائل إقامة غير المسلمين دور العبادة في بلدان المسلمين

	يخضع للمصلحة التي تقدرها الدولة الإسلامية.
195	البند الثاني: التأصيل لحرية إقامة دور العبادة لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
196	المطلب الثاني: التأصيل لحرية غير المسلمين في التواصل الديني.
196	الفرع الأول: حرية غير المسلمين في التواصل مع أهل الديانة.
197	البند الأول: حرية غير المسلمين في التعليم الديني.
197	أولاً- مفهوم حرية التعليم الديني وعلاقتها بالحرية الدينية.
197	01- مفهوم حرية التعليم الديني.
198	02- علاقة حرية التعليم الديني بالحرية الدينية.
199	ثانياً- مشروعية حرية غير المسلمين في التعليم الديني.
199	01- مشروعية حرية غير المسلمين في التعليم الديني في الفقه الإسلامي.
201	02- مشروعية حرية التعليم الديني لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
202	البند الثاني: حرية غير المسلمين في البحث والمناقشة العلمية.
203	أولاً- مشروعية حرية غير المسلمين في البحث والمناقشة العلمية في الفقه الإسلامي.
204	ثانياً- مشروعية حرية غير المسلمين في البحث والمناقشة العلمية في التشريع الجزائري.
205	البند الثالث: حرية الاجتماع.
205	أولاً- مفهوم حرية الاجتماع وعلاقتها بالحرية الدينية.
205	01- مفهوم حرية الاجتماع.
206	02- علاقة حرية الاجتماع بحرية المعتقد.
207	ثانياً- مشروعية حرية غير المسلمين في الاجتماع.
207	01- مشروعية حرية غير المسلمين في الاجتماع في الفقه الإسلامي.
208	02- مشروعية حرية غير المسلمين في الاجتماع في التشريع الجزائري.
210	الفرع الثاني: حرية غير المسلمين في التواصل مع العامة.
211	البند الأول: حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير.

211	أولاً- مفهوم حرية الرأي والتعبير .
211	01- مفهوم مصطلح حرية الرأي والتعبير .
212	02- علاقة حرية الرأي والتعبير بحرية المعتقد:
215	ثانياً- مشروعية حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير .
215	01- مشروعية حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير في الفقه الإسلامي.
218	02- حرية غير المسلمين في الرأي والتعبير في التشريع الجزائري.
218	البند الثاني: حرية غير المسلمين في الإعلام.
219	أولاً- مفهوم حرية الإعلام وعلاقتها بحرية المعتقد.
219	01- مفهوم حرية الإعلام.
219	02- علاقة حرية الإعلام بحرية المعتقد.
220	ثانياً- مشروعية حرية غير المسلمين في الإعلام.
220	01- مشروعية حرية غير المسلمين في الإعلام في الفقه الإسلامي.
221	02- مشروعية حرية غير المسلمين في حرية الإعلام في التشريع الجزائري.
224	خلاصة الباب الأول.
226	الباب الثاني نظام الممارسة الدينية لغير المسلمين.
227	الفصل الأول: تقييد الممارسة الدينية.
228	المبحث الأول: حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.
228	المطلب الأول: أساس حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.
229	الفرع الأول: أسانيد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.
229	البند الأول: أسانيد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الفقه الإسلامي.
232	البند الثاني: أسانيد حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في النظم الوضعية.
232	أولاً- التأصيل لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الصكوك الدولية والقانون الجزائري.
232	01- التأصيل لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في الصكوك الدولية.

233	02- التأصيل لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية في القانون الجزائري.
233	ثانيا- التأصيل الفقهي لحق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.
239	الفرع الثاني: مبررات حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.
239	البند الأول: مراعاة النظام العام.
249	أولا- مفهوم النظام العام.
241	ثانيا- النظام العام كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية.
241	01- النظام العام كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي.
243	02- النظام العام كمبرر لتقييد حق ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الوضعي.
245	البند الثاني: مراعاة الآداب العامة.
245	أولا- مفهوم الآداب العامة.
246	ثانيا- الآداب العامة كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية.
247	01- الآداب العامة كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي.
247	02- الآداب العامة كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في النظم الوضعية.
248	البند الثالث: حقوق وحرريات الآخرين.
248	أولا- مفهوم حقوق الآخرين وحررياتهم.
248	ثانيا- حقوق الآخرين وحررياتهم كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية.
248	01- حقوق الآخرين وحررياتهم كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي.
249	02- حقوق الآخرين وحررياتهم كمبرر لتقييد ممارسة الشعائر الدينية في النظم الوضعية.
249	المطلب الثاني: القيود الواردة على حق الدولة في تنظيم الممارسة الدينية.
250	الفرع الأول: شرعية القيد.
250	البند الأول: شرعية القيد في الفقه الإسلامي.
252	البند الثاني: شرعية القيد في القانون الوضعي.
254	الفرع الثاني: إعمال القيد.

255	البند الأول: المصلحة أو الغرض المشروع للقيود.
255	أولاً- المصلحة أو الغرض المشروع للقيود في الفقه الإسلامي.
255	ثانياً- المصلحة أو الهدف المشروع للقيود في القانوني الوضعي.
256	البند الثاني: حالة الضرورة لإعمال القيد.
256	أولاً- الضرورة في الفقه الإسلامي.
256	ثانياً- الضرورة في القانون الوضعي.
258	المبحث الثاني: قيود الممارسة الدينية لغير المسلمين.
258	المطلب الأول: قيود الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف العادية.
258	الفرع الأول: الآليات التنظيمية للممارسة الدينية لغير المسلمين.
259	البند الأول: الآليات التنظيمية للممارسة الجماعية للشعائر الدينية لغير المسلمين.
259	أولاً- ضوابط محل الممارسة الدينية لغير المسلمين.
259	01- ضوابط محل الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
259	أ- الاتجاه القائل باشتراط المحل وعدم جواز إعلان غير المسلمين لعبادتهم خارج معابدهم.
260	ب- الاتجاه القائل بأن إعلان العبادة لغير المسلمين خارج معابدهم يخضع للسلطة التقديرية للدولة المسلمة.
262	02- ضوابط محل الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
262	أ- موافقة اللجنة الوطنية لممارسة الشعائر الدينية.
264	ب- أن تكون عامة وظاهرة المعالم من الخارج.
266	ج- إبعاد كل نشاط يتعارض مع طبيعتها.
269	ثانياً- ضوابط الجهة المنظمة للممارسة الدينية لغير المسلمين.
269	01- ضوابط الجهة المنظمة للممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
270	02- ضوابط الجهة المنظمة للممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
271	أ- تكوين الجمعية.

273	ب- حقوق الجمعية.
274	ج- واجبات الجمعية.
275	البند الثاني: الآليات التنظيمية لإقامة التظاهرات الدينية لغير المسلمين.
275	أولا- ضوابط إقامة التظاهرات الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
278	ثانيا- ضوابط إقامة التظاهرات الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
280	الفرع الثاني: جرائم الممارسة الدينية لغير المسلمين.
281	البند الأول: الجرائم الماسة بحرمة الدين وحرية المعتقد.
281	أولا- جريمة الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان.
281	01- جريمة الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان في الفقه الإسلامي.
284	02- جريمة الإساءة إلى الإسلام وباقي الأديان في التشريع الجزائري.
285	ثانيا- جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه.
286	01- جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه في الفقه الإسلامي.
290	02- جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه في التشريع الجزائري.
290	أ- عناصر جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه.
292	ب- الجزاء المقرر في جريمة تحريض المسلم على تغيير دينه.
293	البند الثاني: الجرائم الماسة بسلطة الدولة.
294	أولا- جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع.
294	01- جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع في الفقه الإسلامي.
295	02- جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع في التشريع الجزائري.
295	أ- عناصر جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع.
295	ب- الجزاء المقرر في جريمة ممارسة الشعائر وإقامة التظاهرات الدينية خلافا للتشريع.
296	ثانيا- جريمة التحريض على التمرد والعصيان.
296	01- جريمة التحريض على التمرد والعصيان في الفقه الإسلامي.

298	02- جريمة التحريض على التمرد والعصيان في التشريع الجزائري.
298	أ- عناصر جريمة التحريض على التمرد والعصيان.
298	ب- الجزاء المقرر جريمة التحريض على التمرد والعصيان.
299	ثالثا- جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص.
300	01- جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص في الفقه الإسلامي.
300	02- جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص في التشريع الجزائري.
300	أ- عناصر جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص.
301	ب-الجزاء المقرر في جريمة الحصول على الأموال دون ترخيص.
305	المطلب الثاني: ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف الاستثنائية.
306	الفرع الأول: ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية.
306	البند الأول: ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية في الفقه الإسلامي.
311	البند الثاني: ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف السياسية الاستثنائية في التشريع الجزائري.
312	أولاً- حالة الحصار والطوارئ وأثرها على تقييد حرية الممارسة الدينية.
316	ثانيا- الحالة الاستثنائية.
316	ثالثا- حالة الحرب.
318	الفرع الثاني: ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف الصحية الاستثنائية.
318	البند الأول: القيود الواردة على حرية الممارسة الدينية في الظروف الصحية الاستثنائية في الفقه الإسلامي.
319	أولاً- موقف الفقه الإسلامي من الحجر الصحي.
321	ثانيا- موقف الفقه الإسلامي من تقييد حرية الممارسة الدينية في الظروف الصحية الاستثنائية.
326	البند الثاني: ضوابط الممارسة الدينية لغير المسلمين في الظروف الصحية

	الاستثنائية في التشريع الجزائري.
328	الفصل الثاني: حماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
329	المبحث الأول: ضمانات حماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
330	المطلب الأول: الضمانات الدستورية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
330	الفرع الأول: الدستور كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
331	البند الأول: وجود الدستور في الفقه الإسلامي.
332	أولاً- من القرآن الكريم.
332	ثانياً- من السيرة النبوية.
332	ثالثاً- من التجربة التاريخية.
335	البند الثاني: وجود دستور في الجزائر.
337	الفرع الثاني: مبدأ خضوع الدولة للقانون كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
337	البند الأول: مبدأ خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي.
338	أولاً- الأدلة من القرآن الكريم.
338	ثانياً- الأدلة من السنة النبوية.
339	ثالثاً- الأدلة من عمل الخلفاء الراشدين.
340	البند الثاني: مبدأ خضوع الدولة للقانون في التشريع الجزائري.
341	الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
341	البند الأول: مبدأ الفصل بين السلطات في الفقه الإسلامي.
341	أولاً- الأطروحة المؤيدة.
342	ثانياً- الأطروحة المعارضة.
343	البند الثاني: مبدأ الفصل بين السلطات في التشريع الجزائري.
344	الفرع الرابع: مبدأ المساواة أمام القانون كضمانة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
344	البند الأول: مبدأ المساواة أمام القانون في الفقه الإسلامي.

347	البند الثاني: مبدأ المساواة أمام القانون في التشريع الجزائري.
349	المطلب الثاني: الضمانات الجزائية للحرية الدينية لغير المسلمين.
349	الفرع الأول: الضمانات الجزائية للحرية الدينية لغير المسلمين من الاعتداء المادي.
350	البند الأول: جرائم الاعتداء على مباني غير المسلمين.
350	أولا- جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين.
350	01- جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين في الفقه الإسلامي
351	أ- أدلة التجريم.
354	ب- الجزاء.
356	02- جريمة الاعتداء على دور العبادة لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
356	أ- عناصر الجريمة.
359	ب- الجزاء.
359	ثانيا- جريمة الاعتداء على قبور غير المسلمين.
359	01- جريمة الاعتداء على قبور غير المسلمين في الفقه الإسلامي.
359	أ- عناصر الجريمة.
361	ب- الجزاء.
362	02- جريمة الاعتداء على قبور غير المسلمين في التشريع الجزائري.
362	أ- عناصر الجريمة.
363	ب- الجزاء.
364	البند الثاني: جريمة الاعتداء على الكتب الدينية لغير المسلمين.
364	أولا- جريمة الاعتداء على الكتب الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
364	01- أدلة التجريم.
365	02- الجزاء.
365	ثانيا- جريمة الاعتداء على الكتب الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
366	الفرع الثاني: الحماية الجزائية للحرية الدينية لغير المسلمين من الاعتداء المعنوي.
366	البند الأول: جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل.
366	أولا- جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل في الفقه الإسلامي.

367	01- عناصر الجريمة.
370	02- الجزاء.
371	ثانيا- جريمة الاعتداء على حرمة الأنبياء والرسل في التشريع الجزائري.
372	01- عناصر الجريمة.
373	02- الجزاء.
373	البند الثاني: الحماية الجزائية لحرمة الأشخاص غير المسلمين.
373	أولا- جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين في الفقه الإسلامي.
373	01- عناصر الجريمة.
375	02- الجزاء.
375	ثانيا- جريمة الاعتداء على حرمة الأشخاص غير المسلمين في التشريع الجزائري.
376	01- عناصر الجريمة.
376	02- الجزاء.
378	المبحث الثاني: آليات حماية حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين.
378	المطلب الأول: الآليات الحكومية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
379	الفرع الأول: الآليات الحكومية العامة لحماية حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين.
379	البند الأول: القضاء كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
379	أولا- القضاء كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
380	01- مبدأ استقلالية القضاء في الفقه الإسلامي.
384	02- سلطات القضاء الإسلامي في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
384	أ- سلطة مراقبة مشروعية القرارات الصادرة عن السلطات الإدارية المختصة.
384	ب- سلطة إلغاء القرارات غير المشروعة وإنهاء آثارها.
386	ج- سلطة القضاء في إصدار أحكام جزائية على المخالفين.
387	د- سلطة تفسير القوانين.

387	ثانيا- القضاء كآلية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
387	01- مبدأ استقلالية القضاء في التشريع الجزائري.
389	02- كفالة حق التقاضي والدفاع.
390	03- الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في التشريع الجزائري.
391	البند الثاني: السلطة التشريعية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
391	أولاً- السلطة التشريعية كآلية للرقابة على حماية الحرية الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
392	01- الموقف من السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.
394	02- اختصاصات السلطة التشريعية في مجال حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي.
394	أ- الاختصاصات التشريعية.
395	ب- الاختصاص الرقابي.
396	ثانيا- السلطة التشريعية كآلية لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
397	01- الآليات الرقابية التي ترتب المسؤولية السياسية على الحكومة.
397	أ- الرقابة عن طريق مناقشة مخطط عمل الحكومة.
397	ب- الرقابة عن طريق مناقشة بيان السياسة العامة.
398	02- الآليات الرقابية التي لا ترتب مسؤولية سياسية على الحكومة.
398	أ- رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية عن طريق الأسئلة.
400	ب- رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية عن طريق الاستجواب.
401	ج- رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية عن طريق لجان التحقيق.
402	البند الثالث: أجهزة الرقابة على دستورية القوانين كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
402	أولاً- الرقابة على دستورية القوانين كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.

	المسلمين في الفقه الإسلامي.
402	01- مشروعية فكرة الرقابة على دستورية القوانين في الفقه الإسلامي.
403	02- أجهزة الرقابة على دستورية القوانين في التجربة التاريخية الإسلامية.
404	ثانيا- المحكمة الدستورية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
406	01- الجانب العضوي للمحكمة الدستورية.
407	02- الجانب الوظيفي للمحكمة الدستورية.
409	الفرع الثاني: الآليات الحكومية الخاصة لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
410	البند الأول: الآليات الحكومية الخاصة لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
411	البند الثاني: الآليات الحكومية الخاصة لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
411	أولاً- المجلس الوطني لحقوق الإنسان.
412	01- تنظيم المجلس الوطني لحقوق الإنسان.
415	02- المجلس الوطني لحقوق الإنسان كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
416	ثانيا- اللجنة الوطنية للشعائر الدينية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
416	01- تنظيم اللجنة الوطنية للشعائر الدينية.
418	02- دور اللجنة الوطنية للشعائر الدينية في حماية الحرية الدينية لغير المسلمين.
419	المطلب الثاني: الآليات غير الحكومية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
419	الفرع الأول: الأحزاب السياسية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
420	البند الأول: الأحزاب السياسية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.

423	البند الثاني: الأحزاب السياسية كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
424	الفرع الثاني: منظمات المجتمع المدني كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
425	البند الأول: دور المجتمع المدني في الدولة الحديثة.
428	البند الثاني: المجتمع المدني كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين.
428	أولاً- منظمات المجتمع المدني كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي.
431	ثانياً- منظمات المجتمع كآلية لحماية حق الممارسة الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري.
436	خلاصة الباب الثاني.
438	الخاتمة.
448	قائمة المصادر والمراجع.
487	فهرس الآيات.
495	فهرس الأحاديث.
599	فهرس الموضوعات.
	الملخص.

ملخص

يهدف البحث أساساً إلى تعريف المجتمع بحق غير المسلمين في الحرية الدينية كما هو مقرر لهم في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، وإلى التخفيف من حدة التوترات الاجتماعية ونشر ثقافة السلام والتعايش، والمساهمة في الخدمة العلمية للمدونة الفقهية الإسلامية والمنظومة القانونية الجزائرية، من خلال البحث في الإشكالية الرئيسية الآتية: "كيف نظم الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري الحرية الدينية لغير المسلمين؟"

في سياق الإجابة عن الإشكالية، تم البحث في التأصيل لحق غير المسلمين في الحرية الدينية من جانبين رئيسيين، باعتبارها معتقداً، واعتبارها ممارسة، كما تناول نظام الممارسة الدينية لغير المسلمين من حيث الضوابط أو القيود الواردة عليها، ومن حيث مظاهر الحماية المقررة لها، مستعيناً في الوصول إلى النتائج المتوخاة بالمنهج المناسبة، بالمنهج المقارن، والمنهج الاستقرائي، والتحليلي، والتاريخي، وغيرها، حسب مقتضيات البحث.

توج البحث بالتأكيد على ضمان الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري لحق غير المسلمين في الحرية الدينية بكل أبعاده ومضامينه، وعلى عدم وجود قيود زائدة عن الحاجة مفروضة عن الممارسة الدينية لغير المسلمين، وعلى وجود ضمانات وآليات كافية في الجملة لحماية الحرية الدينية لغير المسلمين من الاعتداء عليها، بعكس ما تذهب إليه بعض الانتقادات غير الموضوعية، وعلى وجود تناغم وانسجام تام بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري حول الموضوع.

انتهى البحث بالتأكيد على مجموعة من الاقتراحات، تتعلق أساساً بإضافة مواد جديدة وإثراء مواد أخرى على مستوى المنظومة القانونية الجزائرية، المؤطرة للحرية الدينية لغير المسلمين من جهة، وتعميق البحث في مجموعة من الجوانب المتعلقة بالموضوع على مستوى الفقه الإسلامي من جهة أخرى.

Abstract:

The research primarily aims to acquaint the society with the rights of non-Muslims to religious freedom as stipulated in the Islamic jurisprudence and the Algerian legislation. It seeks to alleviate social tensions, promote a culture of peace and coexistence, and contribute to the scientific service of Islamic jurisprudence and the Algerian legal system by investigating the following main problem: "How did Islamic jurisprudence and Algerian legislation regulate religious freedom for non-Muslims?"

In addressing this problem, the research delved into the foundation of the right of non-Muslims to religious freedom from two main perspectives: as a belief and as a practice. It also examined the system of religious practice for non-Muslims in terms of its constraints or restrictions and the protective aspects provided for it. The research employed appropriate approaches; comparative, inductive, analytical, historical and others, based on the requirements of the study.

The research concluded by affirming the guarantee of Islamic jurisprudence and Algerian legislation for the right of non-Muslims to religious freedom in all its dimensions and contents, the absence of unnecessary restrictions imposed on the religious practice of non-Muslims, as well as the existence of sufficient guarantees and mechanisms to protect the religious freedom of non-Muslims from infringement. This contradicts some unfounded criticisms. The research highlighted also a complete harmony between the Islamic jurisprudence and the Algerian legislation on this matter.

Finally, the research put forward several suggestions, primarily related to adding new articles within the Algerian legal system and enriching existing ones which govern religious freedom for non-Muslims, on one hand, and delving into various aspects related to the research topic within the context of Islamic jurisprudence on the hand.