

آیا ارتداد کیفر «حدّ» دارد؟

محمد سروش

«تأملی بر ماهیت کیفر ارتداد»

یکی از تحقیقاتی که در مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری اخیراً پایان یافته است موضوع «آزادی عقیده» می باشد. در دو فصل نخست این تحقیق، مبانی معرفتی آزادی عقیده، اصول آزادی عقیده در غرب، آزادی ایمان و آزادی عقل مورد بررسی قرار گرفته است. بررسی آزادی تغییر عقیده و ماهیت کیفر ارتداد، که پیش روی

دارید سومین فصل این پژوهش می باشد. کتاب دین و دولت در اندیشه اسلامی که تا کنون جوایزی را به خود اختصاص داده است، تحقیق دیگری از نویسنده محترم است که برای مرکز تحقیقات علمی انجام گرفته و در سال ۷۸ منتشر شده است.

کسانی که از آزادی عقیده از منظر دین دفاع می کنند و بر مبنای اعتقادات اسلامی به توجیه و تحلیل آن می پردازند، بلافاصله با این سؤال مواجه می شوند که آیا در اسلام آزادی تغییر عقیده از اسلام به کفر پذیرفته شده است؟ و آنان که قصد بازگشت علنی از اسلام را داشته باشند با هیچ گونه محدودیت و مضیقه ای روبه رو نمی شوند و مرتدان از گزند عقوبت در امان می مانند؟

آزادی عقیده، متضمّن چند آزادی است:

الف) آزادی برای نفی هر گونه عقیده؛

ب) آزادی برای قبول هر گونه عقیده؛

ج) آزادی برای تغییر هر عقیده به عقیده دیگر.

ایجاد محدودیت در هر یک از این موارد سه گانه، آزادی عقیده را با دشواری مواجه

می سازد و چون در بخش سوم، ورود به اسلام مجاز، ولی خروج از آن ممنوع و تحت

عنوان «ارتداد» قابل پیگرد و مجازات است، لذا چگونه می توان گفت که در اسلام آزادی

عقیده به شکل کامل مورد حمایت و تأیید قرار گرفته است؟

در اینجا باید به بررسی موضوع ارتداد و رابطه آن با آزادی عقیده بپردازیم. البته

مسأله ارتداد در فقه اسلامی موضوعی کهن، و به ویژه در فقه شیعه، دارای بحثهای

متنوع و فراوانی است که به فروع و جزئیات آن نمی توان پرداخت. فقهای گذشته در

کتاب الطهاره، کتاب الارث، کتاب النکاح و کتاب الحدود، به شکل مبسوطی به این مسایل

پرداخته اند. آنچه در این تحقیق، از اولویت و اهمیت بیشتری برخوردار است، بررسی

مجازات مرتد از زاویه آزادی عقیده است، لذا از طرح مسایل دیگر ارتداد چشم پوشی

می شود.

در آغاز به دیدگاههای متنوعی که در باره کیفر مرتد وجود دارد و تحلیلهای

گوناگونی که از حد مرتد ارائه شده است می پردازیم و پس از نقد و بررسی، به ارائه

نظریه ای که ترجیح داده می شود، خواهیم پرداخت.

ارتداد از موضوعاتی است که در ادیان مختلف، به عنوان «جرم» شناخته شده است

و برخی حقوقدانان بر این باورند که «در همه ادیان» جرم شمرده می شود. (۱) در عصر

ساسانیان در مزدائیزم هم برای آن کیفری در قوانین پیش بینی کرده بودند، چنانکه

فردوسی می گوید:

که زردشت گوید به استا و زند

که هر کس که از کردگار بلند

به پیچد به یکسال پندش دهید

همان مایه سودمندش دهید

پس از سال اگر او نیاید به راه

کشیدش به خنجر به فرمان شاه

در متون مقدس مسیحیت نیز فراوان از قتل کسانی که دین را رها کنند سخن به میان

آمده است. (۲) با توجه به شواهدی که از ادیان مختلف در این باره وجود دارد، مجازات

مرتد را «ماده ای مشترک» در همه قوانین ادیان باید دانست. (۳) از این رو کسانی که به

یکی از ادیان اعتقاد داشته و بر باورهای مذهبی پای بند باشند، قهراً با این پرسش

روبه رو خواهند بود که آیا ارتداد با آزادی عقیده سازگار است؟

نویسندگان و پژوهشگران مسلمان در باره کیفر مرتد رویکردهای مختلفی دارند که

در «انکار»، «تحلیل» و «تحدید» می توان خلاصه کرد:

رویکرد انکار

فِرَق مختلف اسلامی، در باره کیفر مرتد اتفاق نظر دارند و هر چند در شرایط و

موارد آن اختلافاتی بین آنها وجود دارد، ولی در اصل حکم و حتی مجازات قتل، تردیدی

ندارند،(۴) ولی در دهه های اخیر برخی نویسندگان مسلمان به مناقشه در این باره

پرداخته و آن را مورد تردید یا انکار قرار داده اند. البته این تشکیکات را بدون تأثیر از

جریان فرهنگی مغرب زمین و نگاه جدیدی که به آزادی عقیده و حقوق بشر وجود دارد

نمی توان دانست.

برخی منکرین، اساساً مستندات فقهی کیفر مرتد را مخدوش معرفی کرده و این حکم

را عاری از دلیل معتبر دانسته اند. دکتر احمد صبجی منصور - از نویسندگان سنتی مذهب

- در این باره می گوید:

«در باره حد مرتد فقط دو حدیث وجود دارد: یکی را اوزاعی بدون سند نقل کرده

است. البته این حدیث به دلیل آنکه «بدون سند» است قابل اعتماد نیست، به علاوه که

راوی آن اوزاعی، از وابستگان به دستگاه خلافت اموی و سپس عباسی است که با جعل این حدیث در صدد توجیه رفتار حکام ظالم در سرکوب مخالفان بوده است تا آنها را به عنوان مرتد، مهدور الدم قلمداد کند. روشن است که سخنان چنین فردی، بدون اعتبار

است. ولی متأسفانه علمای بعد، به این حدیث وی، اعتماد کرده و به «سندسازی» برای آن پرداخته‌اند و در نتیجه مسلم پس از دو قرن آن را در صحیح خود وارد ساخته است.

حدیث دوم در باره قتل مرتد، از «عکرمه» نقل شده است و در صحیح بخاری دیده

می‌شود، ولی عکرمه نیز فردی منحرف و غیر قابل اعتماد است.» (۵)

این نویسنده بر همین اساس، به طور کلی حد مرتد را منکر شده است و آن را

حکمی عاری از دلیل دانسته است. برخی دیگر از نویسندگان جدید اهل سنت، با «خبر

واحد» دانستن این گونه احادیث، به مناقشه اصولی پرداخته و خبر واحد را در زمینه

احکام شدیدی مانند «دماء» معتبر ندانسته‌اند. دکتر صبیحی صالح در این باره می‌نویسد:

«من بدّل دینه فاقتلوه»، هر چند از نظر سند صحیح است، ولی در باره جان انسانها

به خبر واحد نمی‌توان اکتفا کرد. مقصود آن است که حکم اعدام هیچ کس را به استناد

روایتی که در حد تواتر نباشد، نمی‌توان صادر کرد، زیرا نصوص قرآنی و نبوی بر

حفظ جان انسان تأکید دارد و تنها در صورتی که مسأله مورد اجماع مسلمین باشد، از

این قاعده می‌توان صرف نظر کرد، و در باره مرتد چنین اجماعی وجود ندارد که مرتد

صرفاً به دلیل «تغییر عقیده» مستحق قتل باشد.» (۶)

در جامعه ما نیز کسانی همین آهنگ را سر داده و از بیان فوق اقتباس و پیروی

کرده و گفته‌اند که اگر مهمترین دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلا باشد، وقتی که خبر

واحد با حقوق انسان در تعارض قرار گیرد، به اقتضای همان سیره عقلا از حجیت

می‌افتد و لذا باید احتیاط کنیم و در پی ادله و قرائن محکم‌تری باشیم. و بر این اساس

قائل شده‌اند که هرچه تکلیفی سنگین‌تر و منافی‌تر با «حقوق مسلمّه» باشد، خبری که از

آن حکایت می‌کند مشکوک‌تر و ضعیف‌تر تلقی می‌شود و از حجیت می‌افتد، لذا مسأله

«قتل مرتد»، «سنگسار کردن» و چیزهایی از این قبیل را نمی‌توان با ادله مربوط به

حجیت خبر واحد تحکیم کرد. (۷)

اشکال سومی که منکران احکام مرتد، مطرح ساخته‌اند، «تعارض آن با قرآن»

است. (۸) این مبنا مورد توافق مسلمانان است که هیچ حدیث و روایتی چنانچه با قرآن به

عنوان یک سند قطعی و دست اول، در تعارض باشد، اعتبار ندارد و لذا روایات را بر

قرآن باید عرضه کرد و با آن باید سنجید. بر این اساس گفته‌اند احکام مرتد، با آیاتی از

قرآن که آزادی عقیده را به رسمیت می‌شناسد مانند «لا اکراه فی الدین»، در تضاد است،

و لذا نمی‌توان بر آن اعتماد نمود. (۹)

البته برای کسانی که با فقه اسلامی آشنا باشند و از منطق حقوقی آن اطلاع کافی

داشته باشند، چنین ایرادات و اشکالاتی قابل اعتنا نیست. همچنان که در حوزه

متخصصان فقه و حقوق، این گونه مناقشات بی‌سابقه بوده و حتی در حدّ یک قول شاذ

و نادر هم مورد توجه قرار نمی‌گیرد، زیرا روایات مربوط به مرتد که در فقه مورد استناد قرار گرفته و اسناد آن مورد کاوش واقع شده است، به دو روایت خلاصه نمی‌شود. حتی در فقه اهل سنت که منابع روایی آن در مقایسه با شیعه، اندک است،

مصادر دیگری مورد توجه فقها قرار دارد، (۱۰) و در فقه شیعه، مدارک چندان فراوان است که سخت‌گیرترین محدثان و فقیهان، و حتی کسانی که خبر واحد را معتبر نمی‌شمارند، در برابر آن تسلیم شده‌اند. (۱۱)

البته اگر کسی «سنگسار زناکار» را منافی با «حقوق مسلم» بشر بشمارد، و روایات را از اثبات آن عاجز تلقی کند، قهراً در باره مجازات مرتد هم جز این نمی‌توان انتظاری

از وی داشت! توضیحات این نظریه‌پردازان نشان می‌دهد که این گونه ایرادات هرچند در قالب یک مبنای نوین اصولی ارائه می‌شود، ولی در حقیقت از دیدگاه خاص آنها از «حقوق بشر» تراوش می‌کند و تازه معلوم نیست که اگر «خبر متواتر» باشد و در

تعارض با «حقوق بشر» قرار گیرد چه راه حلی برای رفع تعارض وجود دارد؟ و آیا در آن صورت دست کشیدن از حقوق بشر جایز بوده و می‌توان با نادیده گرفتن «حقوق

مسلمه» به سنگسار کردن در زنا یا محصنه و یا قتل در مورد لواط اقدام کرد؟ مگر نه این است که در تعارض «حقوق بشر» با «تکالیف دینی» حکم به «تقدم حقوق بشر»

داده‌اند؟ (۱۲)

در این تحلیلهای، آنچه که پذیرفتن حکم را دشوار و سنگین نموده است،

پیش فرضهایی است که از فرهنگ جدید غرب اخذ شده و به عنوان اصول غیر قابل

خدشه تلقی شده است، و البته با چنین رویکردی، همه احکام اجتماعی، سیاسی و

اقتصادی اسلام، به دلیل آنکه «خبر متواتر» بر آن وجود ندارد، و یا اگر در قرآن آمده

است به دلیل آنکه از نظر ایشان عموم و شمولش برای عصر و زمان ما قطعی نیست،

قابل مناقشه بوده و مخدوش می باشد.

در باره مخالفت احکام مرتد با «لا اکراه فی الدین» هم - اگر دلالت این آیه را بر

آزادی عقیده بپذیریم - تازه نوبت به آن می رسد که در صدد فحص از «مخصّص» آن

برآییم و چنانچه دلیلی بر تخصیص آن وجود داشته باشد، بر طبق مبنای مورد قبول

علمای شیعه و سنی که «سنت معتبر»، عمومات قرآن را تخصیص می زند، باید به

تخصیص قرآن ملتزم شد، و «دلیل خاص» هرگز به عنوان مخالف و معارض قرآن تلقی

نمی شود. از این رو ابن حزم می گوید:

«احدی از امت اسلامی در عدم اخذ به ظاهر لا اکراه فی الدین، مخالفتی ندارد.» (۱۳)

قابل ذکر است که برخی از نویسندگان مسلمان به طور کلی در باب مرتد، «سنت» را

به عنوان یکی از منابع فقه و حقوق اسلامی نادیده گرفته و به بهانه آنکه در قرآن ارتداد

به شکل محاربه با دولت اسلامی مطرح شده است، ولی از جنبه تغییر عقیده، کیفی

برای آن بیان نگردیده است، از پاسخ دادن به مسأله احکام ارتداد گریخته اند. (۱۴) ولی

آیا این شیوه از کسانی که سنت رسول خدا را معتبر می‌شمارند و عمل او را حجّت می‌دانند پذیرفتنی است؟

رویکرد تحلیل

فقها در بحثهای فقهی خود، در صدد یافتن «دلیل حکم» اند و پس از آن، در جستجوی «علت حکم» بر نمی‌آیند مگر آنکه «علت» در دلیل بیان شده باشد که شعاع آن مورد بحث قرار می‌گیرد. بر این اساس، فقیه مستند حکم شرعی را ارائه می‌کند و رازگشایی از احکام و جستجوی از علل و مصالح آنها را در حیطه کار خود نمی‌بیند. به

خصوص که قانون الهی هرچند بر مصالح واقعی بشر مبتنی است ولی در عین حال آگاهی انسانها به اسرار این احکام کامل نیست و لذا آنچه که «علت» نامیده می‌شود، بیشتر جنبه «حکمت» داشته و در همین حد اعتبار دارد، مگر آنکه انسانهایی با غیب ارتباط داشته و بر علل احکام و رموز آن احاطه یابند. به قول حاجی سبزواری:

فکل حکم جاء فيه مصلحة

و ان لدی الاوهام لیست واضحة

لکن عند الانفس الکلیّة

اسرارها الخفیّة جلیّة (۱۵)

محققان فن اصول، نشان داده‌اند که وقتی «فلسفه حکم» در متون دینی بیان می‌شود، نباید آن را ضرورتاً «علت» تلقی کرده و حکم را دایره‌مدار آن دانست، بلکه چه بسا ممکن است این فلسفه در حد «حکمت تشریح» باشد. (۱۶)

در باب ارتداد، پرسشها و ایرادات عصری، «فلسفه حکم» را با حساسیت بیشتری مواجه ساخته است و فقها و حقوقدانان مسلمان را به عرصه چالش در باره علت ممانعت از روی آوردن یا بازگشت به کفر و فلسفه مجازات مرتد، وارد ساخته است. در این میان متفکران اسلامی که به موازین فقهی اسلام وفادار مانده‌اند و دغدغه‌های نسل امروز را نادیده نمی‌انگارند، سعی کرده‌اند با تبیین مفاسد ارتداد و آثار مخرب آن، عقوبت مرتد را توجیه عقلانی کنند. در این باره به سه گرایش می‌توان اشاره کرد:

الف) گرایش سیاسی

در این گرایش، آثار ارتداد بر دولت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد. مثلاً عبدالقادر عوده، ارتداد را از زاویه تهدیدی که برای حکومت اسلامی دارد و آن را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد، (۱۷) ارزیابی کرده است. وی می‌گوید در همه نظامهای سیاسی، اقدام برای «براندازی» جرم است، و چون در نظام سیاسی اسلام، عقیده دینی، پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد، از این رو، «ارتداد» اقدام برای براندازی تلقی می‌شود. در حقیقت، همه نظامهای حقوقی - و از آن جمله اسلام - اتفاق نظر دارند که براندازی، اقدامی مجرمانه و قابل تعقیب و مجازات است، و آنچه بین اسلام و قوانین امروزی

تفاوت می‌کند، تحلیلشان از موضوع ارتداد است که از نظر فقه اسلامی، مصداق براندازی شمرده می‌شود، زیرا مکتب، زیربنای نظام اسلامی است و برای پاسداری از «کیان نظام»، به ناچار باید جلوی ارتداد را گرفت، ولی در نظامهای سیاسی دیگر، چون دین نقشی در نظام اجتماعی ندارد و دولت صرفاً بر مبنای قوانین بشری شکل می‌گیرد، لذا تغییر عقیده دینی براندازی به حساب نیامده و منع قانونی ندارد. ولی به هر حال در آن نظامها هم نسبت به تفکری که اساس نظم اجتماعی مقبول را مورد تهدید قرار می‌دهد، چنین حساسیتی وجود دارد و با آن برخورد می‌شود. (۱۸) نتیجه این تحلیل آن است که ارتداد صرفاً در «نظام اسلامی» جرم شمرده می‌شود و از آن نظر که ارکان دولت اسلامی را سست می‌کند قابل تعقیب است (۱۹) و لذا نباید آن را از نوع رفتاری که به طور کلی «حقوق دیگران» را مورد مخاطره قرار می‌دهد از قبیل «دزدی» به حساب آورد، زیرا این گونه اقدامات در هر جامعه‌ای، ممنوع بوده و قابل پیگرد می‌باشد یعنی «نوع حکومت» بر «جرم» تأثیری نمی‌گذارد.

ظاهراً استاد علامه شهید مطهری نیز به همین نکته توجه داشته‌اند که در

یادداشت‌های خود در پاسخ به اینکه «جایز القتل بودن مرتد فطری چگونه با آزادی عقیده سازگار است؟» آورده‌اند:

«این، ظاهراً از شؤون حکومت اسلامی است، یعنی از آن جهت که اسلام یک حکومت است و اجتماع به نوبه خود مصالحی دارد. آنجا که حکومت اسلامی نیست، چنین حکمی هم نیست.» (۲۰)

ب) گرایش اجتماعی

در این گرایش، ارتداد، به «تعدی به حقوق دیگران» تعبیر و تفسیر می‌شود و از این زاویه، آثار زیانبار آن در «جامعه» مورد توجه قرار می‌گیرد، زیرا ارتداد، محیط پاک عقیده و ایمان را آلوده می‌سازد و از این نظر جامعه را در معرض تباهی قرار می‌دهد. و با توجه به اینکه «ایمان» و عقیده، نقش بنیادین در رفتار و اخلاق انسانها دارد، از این رو مرتد نه تنها خود را به شقاوت می‌افکند، بلکه با آشکار کردن انحراف خویش، دیگران را نیز در معرض سقوط فکری و اخلاقی قرار می‌دهد:

«آزادی انسانها نباید موجب تجاوز به حقوق دیگران شود و بر این اساس تجاهر به ارتداد و فسق و پرده‌داری و هتک مقدسات مردم و تزییع حقوق آنان و آلوده کردن محیط سالم جامعه به حکم عقل و شرع ممنوع است. شخص مسلمان سابقه‌دار در اسلام اگر علناً مرتد شود و مقدسات دینی را زیر سؤال ببرد همچون غده سرطانی خواهد بود که به تدریج به پیکر سالم جامعه سرایت می‌کند و چه بسا از بعضی توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمین حکایت می‌کند و در حقیقت محارب با آنان است.» (۲۱)

علامه سید محمدحسین فضل‌الله هم با تأکید بر اینکه احکام مرتد، آزادی فکری را دچار محدودیت نمی‌سازد و فضای گفتگو در باره مسایل اعتقادی را ضیق نمی‌کند، به سراغ این فلسفه اجتماعی - سیاسی می‌رود که حساسیت اسلام نسبت به ارتداد، از حساسیت اسلام نسبت به هویت جامعه اسلامی برمی‌خیزد. زیرا در چنین جامعه‌ای، «اظهار اسلام» به معنی «التزام» به نظمی خاص و پذیرش هویتی ویژه است. از این رو متقابلاً ارتداد:

«نوعی سرکنشی و عصیان بر هویت عمومی جامعه به شمار می‌آید که موجب اخلاص در آرامش جامعه می‌شود. و البته شورش بر جامعه، در دائره «خیانت بزرگ» قرار می‌گیرد.» (۲۲)

ج) گرایش فردی

در این گرایش، به ارتداد از زاویه یک «انحطاط فردی» و فساد شخصی نگریسته می‌شود و مرتد کسی است که در اثر هواپرستی و دنیاطلبی، ایمان خویش را بر باد داده است. از این نظر ارتداد، محصول یک خطای فکری نیست تا به ترمیم عقلی نیازمند بوده و با رفع شبهه برطرف شود. مرتدی که در قرآن مورد خشم الهی قرار گرفته، کسی است که کفر را بر ایمان ترجیح داده تا در پناه آن، عیش دنیوی بیشتری کسب کرده و در این جهان به لذت بیشتری دست یابد. البته چنین انحرافی آثار نامطلوب اجتماعی نیز به دنبال دارد. آیت‌الله خامنه‌ای که به این نظریه تمایل دارد، در توضیح و تقریر آن می‌گوید:

«با توجه به آیات مربوط به ارتداد، شاید این گونه به نظر می‌رسد که اسلام با این

کار در صدد آن است که حصار ایمان اسلامی را حفظ کند. در حقیقت اسلام بعد از

اینکه مردم ایمان آوردند، نظام اسلامی را مکلف کرده است که از ایمان مردم حفاظت و

حراست کند. این وظیفه نظام و حکومت اسلامی است. به خصوص در آیه ارتداد: «من

کفر بعد ایمانه إلیا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان» که در باره عمار یاسر وارد شد، در

آخر این آیه می‌فرماید: «ذلک بأنهم استحبوا الحیاء الدنیا علی الآخرة».

علت خشم الهی بر مرتدین و کسانی که از دین خارج شده‌اند، این است که اینها

زندگی و عشرت دنیوی و هواهای نفسانی را بر خواست معنوی و قلبی و فطرت انسانی

خود و بر آخرت ترجیح دادند. بنابراین، مسأله فقط عوض شدن یک اعتقاد نبوده است.

مسأله این بوده که کسانی به خاطر جاذبه‌های مادی و تأمین هواهای نفسانی حاضر

شده‌اند به حیثیت نظام اسلامی لطمه بزنند و به آن پشت کرده، ایمان اسلامی را رها

کنند. این مقوله دیگری است و سختگیری اسلام در رابطه با این مقوله است.» (۲۳)

برای هر یک از سه گرایش فوق، می‌توان شواهدی ارائه کرد و در عین حال این

تفسیرها مانعة‌الجمع نبوده و کیفر مرتد را با توجه به همه این خسارتها و زیانها می‌توان

توجیه کرد.

در اینجا دو پرسش اساسی وجود دارد که متأسفانه هیچ یک از این متفکران به طرح

آن و پاسخ بدان رغبتی نشان نداده‌اند: یکی آنکه این تفسیرها تا چه حد بر مبنای ادله

متقن قابل ارائه‌اند و آیا با استفاده از ادله فقه‌پسند می‌توان آنها را موجه نمود؟ (۲۴)

دیگر آنکه آیا این تفسیرها - حتی اگر از اعتبار و اتقان کافی برخوردار باشد -

نمایانگر «حکمت» احکام مرتد است و به مصالح آن اشاره دارد و یا می‌توان آنها را

«علت حکم» دانسته و حکم مرتد را اثباتاً و نفیاً دائرمدار آنها قرار داد؟ در صورت اول

چنین تفسیرهایی، برای عقلانی جلوه دادن حکم مفید است تا اذهان پژوهشگر از پذیرش

آن استیحا ش نداشته و بر اندیشه‌شان ثقیل نیاید. و در صورت دوم، احکام مرتد

«انعطاف‌پذیر» شده و با تغییر مصالح اجتماعی و مقتضیات زمان که علل، در معرض

زوال قرار می‌گیرد، تغییر می‌یابد. مبنای دوم هرچند در استنباط فقهی تأثیر می‌گذارد و

در فتوای فقهی نقش مستقیم دارد و برخی مرتدان را از شمول این احکام، خارج می‌کند،

ولی اثبات آن دشوار بوده و در حدّ «علت مستنبط» در عملیات استنباط، کارگشا نیست.

به دلیل همین ابهام است که این گونه تحلیلها، از نقطه نظر فقهی، به نتیجه جدیدی

نمی‌انجامد و از آن تأثیری در فتاوای فقها، دیده نمی‌شود، زیرا روایات مطلق، همچنان

معیار افتا و استنباط قرار دارد، و برای تقیید و تصرف در آنها، حجّتی در کار نیست.

رویکرد تقیید

برخی پژوهشگران فقهی سعی کرده‌اند که با صرف نظر از حکمتها و مصلحتهای احکام مرتد، به تحلیل فقهی «موضوع ارتداد» پرداخته و با کشف «قیود» آن، نشان دهند که احکام مرتد، هیچ‌گونه ناسازگاری با آزادی عقیده ندارد، زیرا این مجازاتها به کسانی اختصاص دارد که در اثر نوعی «لجاجت و عناد» و با انگیزه حق‌ستیزی، از اسلام روی‌گردان شده باشند و گرنه صرف تغییر عقیده و یا شک در مسایل اعتقادی، کیفر دنیوی ندارد.

این رویکرد چون ارائه‌کننده «قیود شرعی ارتداد» است، برای مدلل ساختن فقهی نظریه خویش تلاش دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. مبنای این دیدگاه آن است که احکام مرتد، «مخصوص اهل جحد» است، یعنی کسانی که پس از «درک حقیقت» به «انکار» آن می‌پردازند. این افراد که یافته‌های وجدانی و دریافتهای یقینی خویش را مورد نفی قرار می‌دهند، استحقاق مجازات دارند، ولی کسانی که صرفاً به دلیل شک و شبهه از دین برمی‌گردند (عدم علم) و یا بدون عناد داشتن، به فهم حقیقت نائل نمی‌شوند و لذا آن را نمی‌پذیرند (علم به عدم)، مشمول مجازات مرتدان نیستند. (۲۵) چون اصل آزادی عقیده بر مبنای «لا اکراه فی الدین»، به «تبیین رشد از غی»، تعلیل شده است، از این‌رو کسانی که پس از تبیین رشد، از قبول آن روی گردانند، از آزادی محروم‌اند:

«در موضوع احکام مرتد، «قید جحد» اخذ شده است و جحد وقتی است که با وجود روشن شدن حق از باطل، حق انکار می‌شود. در حقیقت همان تبیین «رشد» از

«غی» که در کریمه «لا اکراه فی الدین» آمده است، به طور هماهنگ و منسجمی در موضوع احکام مرتد مورد توجه قرار گرفته است. مرتد، مجازات جحد و انکار عالمانه خود از حقیقت را می بیند.» (۲۶)

این ادعا که در موضوع احکام مرتد، قید جحد، اخذ شده است و این احکام به منکرانی که پس از شناخت حق، حاضر به قبول آن نیستند، اختصاص دارد، مسأله مهمی است که مستندات آن را باید مورد بررسی قرار داد. قابل توجه است که در میان انبوه روایات مرتد، دو روایت وجود دارد که در آن از تعبیر «جحد» استفاده شده است. (۲۷) همچنین در روایت دیگری، فقط در صورت «جحد»، حکم به «کفر» گردیده است، یعنی هیچ فردی تا به مرحله شناخت حق نرسد و سپس حق را انکار نکند، «کافر» نیست. (۲۸) و لذا کسی که در حقانیت توحید و رسالت پیامبر «شک» دارد، و نیز بر اساس اعتقاد واقعی خود، آن را «انکار» می کند، «کافر» شمرده نمی شود.

ولی تأمل در این نظریه، ما را به اشکالات متعددی می رساند، اشکالاتی که بنیان آن را مخدوش می سازد، زیرا تفسیر «جحد» به «انکار پس از علم» هرچند در برخی کتابهای لغت مانند صحاح جوهری و قاموس فیروزآبادی آمده است و برخی فقها هم، آن را مورد قبول و تأیید قرار داده اند، (۲۹) ولی مورد «توافق لغت شناسان» نیست و جماعتی از اعیان ایشان، جحد را به «مطلق انکار» معنی کرده اند. مثلاً در تاج العروس، «انکار همراه علم» به عنوان «سخن جوهری» نقل شده است، و سپس نظر استاد خویش را که بر

خلاف آن است، آورده است. (۳۰) در لسان العرب نیز جحد را به «نقل جوهری»، انکار همراه علم، تفسیر می‌کند، ولی خود مؤلف، جحد را «نقیض اقرار» می‌داند و «قید علم» را در آن مأخوذ نمی‌بیند. (۳۱) سررشته‌دار علم لغت، خلیل بن احمد هم، جحد را «ضد اقرار» - نپذیرفتن - دانسته است. (۳۲)

با این حساب، «اختصاص جحد» به انکار «پس از علم» از نظر لغت، روشن نیست و به گفته برخی از آنها، با توجه به مخالفت برخی دیگر، نمی‌توان اطمینان کرد.

گذشته از این، «استعمال جحد» در «انکار» - هرچند بدون علم - چندان متعارف و

فراوان است که نه می‌توان چنین استعمالاتی را مجازی تلقی کرد، و نه در آنها راه

توجیه و تأویلی وجود دارد. مثلاً امام صادق(ع)، کافر شدن مردم را به دلیل آن

دانسته‌اند که پس از «جهل»، «جحد» می‌ورزند، یعنی «انکار» می‌کنند:

«لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا.» (۳۳)

در این روایت «جحد» در مورد «انکار توأم با جهل» استعمال شده است. در برخی

روایات دیگر نیز «جحد» به معنای «عام» - انکار - به کار رفته است که گاه «با علم» و

گاه «با جهل» همراه است. (۳۴)

به علاوه از روایات استفاده می‌شود که هر کس توحید و رسالت پیامبر را «انکار»

کند کافر است. هرچند منشأ آن «شک و تردید» باشد.

«محمد بن مسلم می‌گوید در سمت چپ امام صادق(ع) نشسته بودم و زراره در

سمت راست حضرت بود. ابوبصیر وارد شد و پرسید: کسی که شک در باره خدا داشته

باشد چه وضعی دارد؟

امام(ع) فرمود: کافر است. ابوبصیر گفت: پس اگر در باره رسول خدا شک کند،

چطور؟، امام(ع) فرمود: کافر است. سپس حضرت به زراره رو کرد و فرمود: فقط وقتی

که جحد ورزد و انکار کند، کافر می‌شود.»(۳۵)

در این روایت، امام صادق، «شک» را موجب کفر دانسته‌اند و سپس قید «انکار» را

اضافه فرموده‌اند و در نتیجه «شاک منکر» را کافر دانسته‌اند. بدون تردید جحد در این

روایت نیز به معنی «انکار با علم» نیست، زیرا مفروض مسأله، شخصی است که از روی

شک و تردید، به انکار روی آورده است. چنانچه جحد به «انکار همراه با علم» تفسیر

شود، بین صدر روایت و ذیل آن تناقض وجود دارد. در برخی روایات دیگر نیز حکم به

کفر شاک شده است.(۳۶) که از آن استفاده می‌شود «کفر» اختصاص به «انکار پس از

علم» ندارد.

نتیجه آنکه نه در مفهوم «کفر»، معنی خاص جحد اخذ شده است،(۳۷) و نه در

موضوع ارتداد، این قید از نظر روایات به اثبات رسیده است. از این رو ارتداد به معنی

«کفر بعد از اسلام» نسبت به غیر معاندان نیز صادق است و برای تقیید آن به مرتدان

معاند که به حقانیت اسلام پی برده‌اند، دلیلی وجود ندارد. همچنین نپذیرفتن توحید و

رسالت پیامبر خاتم(ص) حتی اگر ناشی از «جهل» هم باشد، موجب کفر است.(۳۸)

در عین حال دیدگاه شاذی نیز وجود دارد که با توجه به مفهوم لغوی کفر - ستر و

پوشاندن - که در مورد مخفی کردن چیزی که آشکار است، صدق می‌کند و لازمه آن

«توجه و آگاهی» به حق از یک سو، و «تقصیر» از سوی دیگر است، دایره کفر را بسیار

ضیق قرار می‌دهد،(۳۹) ولی چنین برداشتی حتی اگر از نظر لغوی هم صحیح باشد، با

تفسیری که در روایات معتبر از «کفر» وجود دارد، غیر قابل قبول است، و هرچند برخی

معتزله با پذیرفتن منطقه واسطه بین اسلام و کفر، بر همین عقیده‌اند، ولی هیچ یک از

امامیه، این نظریه را تأیید نکرده‌اند.(۴۰) در منطق امامیه، کفر نه «تکذیب» است - آن

گونه که غزالی پنداشته - و نه «جحد» است - آن گونه که برخی اشاعره گفته‌اند - بلکه

«عدم التصدیق» است، یعنی هر کس که توحید و رسالت را «نپذیرد»، اعم از آنکه «خالی

الذهن» باشد، و یا در «شک و تردید» به سر برد، و یا پس از معرفت حق، آن را «انکار»

کرده باشد، «کافر» شمرده می‌شود.(۴۱)

این نکته را نیز باید افزود و بدان توجه داشت که ملاک کفر در «باب اصول دین»

مثل توحید، «انکار و نپذیرفتن» است، و لذا هر کس که شهادتین را اظهار نکند کافر است،

ولی ملاک کفر در باب «احکام ضروری دین» مثل زکاء، «جحد» به معنای خاص آن

است، یعنی تا انکار ضروری، از سر علم و آگاهی به ضروری بودن آن در دین صورت

نگیرد، «کفر» تحقق نمی‌یابد، (۴۲) زیرا در غیر این صورت، انکار یک حکم، به تکذیب

پیامبر نمی‌انجامد، و انکار ضروری هم سبب مستقل کفر نیست. (۴۳)

متأسفانه غفلت از این تفاوت، موجب آن شده است که برخی پژوهشگران، (۴۴) به

برخی فقها مانند صهرشتی و ابوالصلاح حلبی نسبت دهند که آنان «جحد» به معنای

خاص را در کفر معتبر دانسته‌اند و بر این باورند که اگر انکار بر مبنای اعتقاد واقعی

باشد، جحد و کفر صدق نمی‌کند. (۴۵) در حالی که این بزرگواران نیز، در باره «توحید و

نبوت»، ملاک ارتداد را «اظهار کفر» و در باره «ضروریات» ملاک را «جحد» قرار

داده‌اند. (۴۶) و شگفت‌آورتر آنکه این خطای آشکار، به فهم روایات نیز سرایت کرده

است و از روایت مربوط به کفر در اثر «جحد حلال و حرام» (۴۷) استفاده شده است که

اگر فردی با یقین به عدم توحید و رسالت، این اصول را نفی کند، چون انکارش جحدی

نیست، کافر نمی‌باشد!! (۴۸) در این برداشت ناصحیح، ملاک انکار در باب اصول دین، با

ملاک انکار در باب احکام (حلال و حرام) به یکدیگر خلط شده است.

به هر حال مجموع این تأملات نشان می‌دهد که دلیل استوار و محکمی برای تقیید

احکام مرتد به «اهل عناد» وجود ندارد، زیرا چنین قیدی نه در موضوع «کفر» یا «ارتداد»

اخذ شده است و نه دلیل جداگانه‌ای برای تقیید در اختیار ما قرار دارد.

برخی دیگر از صاحب‌نظران نیز برای تقیید احکام مرتد تلاش کرده‌اند و اظهار

داشته‌اند که مرتد - ملی یا فطری - را باید هدایت کرد، و در صورت توبه، توبه‌اش را

پذیرفت و اطلاقات ادله قبول توبه، شامل همه مرتدان می‌شود. اما اگر پس از اتمام حجت و راهنمایی‌های لازم عمداً و از روی عناد اسلام را نپذیرفت و فردی «خطرناک برای

اسلام» بود، قطعاً لازم است با وی معامله به مثل شود و اطلاق احکام مذکور در باره

مرتدین ناظر به این دسته از مرتدین است. اما اگر مرتد وجودش برای اسلام و مسلمین

خطرناک نباشد، از باب الحدود تدرء بالشبهات، لازم است او را به حال خود واگذار کرد،

زیرا معلوم نیست روایات وارده در باره مرتدین چنین اطلاقی داشته باشد و حکم همه

مرتدین را چه خطرناک باشند و چه خطرناک نباشند، یکی باشد. (۴۹)

این دیدگاه نیز از نظر موازین اجتهادی شیعه با دشواریهایی روبه‌رو است، که

صاحب نظریه باید برای آن چاره‌اندیشی کند:

۱- تفاوت بین مرتد فطری و مرتد ملی از مسایل منصوص در فقه شیعه است که

متکی به روایات معتبر است، برای نادیده گرفتن این تفاوت، چه توجیهی وجود دارد؟

۲- با توجه به اینکه عدم درخواست توبه از مرتد فطری، مسأله‌ای منصوص و

دارای دلیل معتبر است، چگونه می‌توان این حکم را نادیده گرفت؟

۳- چرا احکام مرتد به فردی که «عمداً» اسلام را نمی‌پذیرد و برای اسلام و مسلمین

«خطرناک» است اختصاص داده شده است؟ مگر در مفهوم ارتداد، چیزی بیش از «رجوع

از اسلام به کفر» - همان گونه که لغویین توضیح داده‌اند - وجود دارد؟ و مگر همین

مضمون در روایات وارد نشده است: من رغب عن الاسلام و كفر بما انزل الله على محمد بعد اسلامه. (۵۰)

۴- چه وجهی برای انصراف حکم «مرتد» به «افراد خطرناک» برای اسلام وجود

دارد؟ آیا در روایات امام باقر(ع) [صحيحه محمد بن مسلم]، امام صادق(ع) [موثقه عمار

ساباطی]، امام کاظم(ع) [صحيحه علی بن جعفر]، و امام رضا(ع) [صحيحه حسين

بن سعید] پیوسته سخن از «مرتدان خاصی» بوده است ولی در عین حال در هیچ یک از

این سؤالات که از ائمه پرسیده شده است به این «خصوصیت» اشاره نشده است؟! و آیا

امام نیز بدون آنکه ویژگی مرتد را از سؤال کننده بپرسد و یا اقسام مرتد را توضیح

دهد، «حکم قتل» را بیان فرموده است در حالی که این حکم مهم مربوط به «برخی افراد»

بوده است؟ اصولاً منشأ انصراف چیست؟ آیا ذهنیتی است که سؤال کنندگان در اثر

فتوای رایج زمان و فقه عامه داشته‌اند؟ مگر چنین قیدی در عصر ائمه در فتاوی اهل

سنت وجود داشته است؟ و یا کثرت استعمال یا کثرت مصادیق «مرتد خطرناک» نسبت

به مرتدان دیگر، منشأ انصراف است؟ در اینجا کدام یک از این ملاکها وجود دارد؟

چگونه است که با وجود روایات صریح در باره عدم قبول توبه مرتد فطری نسبت

به قتل (فلا توبه له و قد وجب قتله) ادعا شده است که:

«دلیلی بر عدم قبول توبه مرتد فطری نیست و اطلاقات ادله توبه اقتضا می‌نماید که

توبه مرتد پذیرفته گردد!؟»

و شگفت‌آورتر آنکه در یک تناقض آشکار، دلیل عدم قبول توبه، مبتلا به معارض

دانسته شده است:

«روایات وارده در عدم قبول توبه مرتد فطری معارض با صحیحه ابی‌بکر خضرمی

است: «فان رجع الی الاسلام و تاب» (۵۱) و این روایت در باره مرتد فطری است.» (۵۲)

در حالی که چه شاهدهی در روایت ابی‌بکر خضرمی وجود دارد که آن را مربوط به

مرتد فطری دانسته‌اند؟ حداکثر این صحیحه «اطلاق» دارد و شامل هر دو قسم فطری و

ملی می‌شود و در نتیجه «معارض» با روایت خاصی که توبه فطری را نفی می‌کند، قرار

نمی‌گیرد بلکه این روایت مربوط به مرتد ملی است. (۵۳)

یکی دیگر از تلاشهای ناموفق برای «تقیید احکام مرتد»، استفاده از بحثهای فقها در

زمینه «لزوم رفع شبهه» از مرتد و ضرورت پاسخ به سؤالات و اعتراضات او است. از

نظر فقهی مسلم است که امکان توبه برای «مرتد ملی» وجود دارد و او می‌تواند پس از

ارتداد از فرصت توبه استفاده کرده و از عقوبت مرتد نجات یابد. بر این اساس عده‌ای از

فقها، برای باز کردن راه توبه مرتد ملی، لزوم رفع شبهه از وی را مطرح کرده‌اند تا عملاً

بازگشت او میسر گردد. متأسفانه برخی از نویسندگان، این «حدّ و حدود» را که در

کلمات فقها توضیح داده شده است، نادیده گرفته، و به «تعمیم» حکم پرداخته و در نتیجه

مطالبی را به آنان نسبت داده‌اند که کاملاً با مبانی ایشان در تضاد است:

«بسیاری از دانشمندان شیعه و سنی به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که بسیار هشداردهنده است. آنها می‌گویند اگر تغییر عقیده کسی در اثر شبهه بوده و او خواستار پاسخگویی به شبهات خویش شده باشد، باید خواسته او را اجابت کرد و نمی‌توان حکم ارتداد را بر او جاری کرد. مثلاً شهید اول در کتاب دروس می‌گوید: «اگر مرتد خواستار پاسخگویی به شبهه خویش است، ممکن است بگوییم اجابت او واجب است، زیرا اصل در دعوت به اسلام اقامه حجت است. مقدس اردبیلی می‌گوید: «اگر ارتداد ناشی از شبهه محتمل باشد نمی‌توان حکم به ارتداد داد و باید شبهه را برطرف کرد». همین طور مرحوم فخرالمحققین در کتاب ایضاح الفوائد نیز همین نظر را تأیید می‌کند. مرحوم نجفی صاحب کتاب جواهر الکلام نیز با تأیید کلام علامه حلی احتمال می‌دهد برطرف کردن شبهه از مرتد امر منطقی است.» (۵۴)

ولی با مراجعه به کلمات فقهای که در اینجا به عبارتهای آنان استناد شده است، روشن می‌شود که نسبتهای فوق کاملاً مخدوش بوده و در نقل مطالب آنها تحریف صورت گرفته است:

الف) در عبارتی که به شهید نسبت داده شده، «پاسخگویی به شبهه مرتد» را مطرح کرده‌اند، در حالی که موضوع کلام شهید «توبه زندیق» است (۵۵) و شهید، زندیق را خارج از مرتد فطری و ملی قرار داده است، و در مرتد فطری توبه او را غیر قابل قبول، و در مرتد ملی، قابل قبول، و در باره زندیق، اظهار تردید کرده است.

ب) مقدس اردبیلی، تصریح می‌کند که مسأله مربوط به «مرتد ملی» است که راه

توبه برای او باز است و اجرای حد موکول به عدم توبه است. (۵۶) به علاوه مقدس

اردبیلی فرموده است که با وجود شبهه «نمی‌توان حکم به ارتداد» داد. بلکه قبل از رفع

شبهه و توبه هم موضوع ارتداد ثابت است.

ج) فخر المحققین هم علاوه بر اینکه در باره مرتد ملی بحث می‌کند، تصریح می‌کند

که بازگشت مرتد فوراً به اسلام لازم است و به اندازه حل شبهه هم به او مهلت داده

نمی‌شود. (۵۷)

د) صاحب جواهر نیز پس از ذکر این مطلب، آن را رد کرده است و به دلیل آنکه با

اطلاق ادله قتل در صورت عدم توبه منافات دارد، آن را نپذیرفته است. (۵۸) بر این اساس

هیچ یک از نقل قولهای مزبور، صحیح نیست.

نویسنده مزبور در ادامه، در فهم کلام شیخ انصاری و آیتالله خوئی نیز دچار

اشتباه شده است و نسبتهای ناروایی به آنان داده است که با مراجعه به متن کلام آن

بزرگان، موارد خطا آشکار می‌شود، و به هر حال پس از نقل این جملات، می‌نویسد:

«از این تعبیرات چه چیزی استنتاج می‌شود؟ جز اینکه بگوییم مسأله ارتداد در نظر

این دسته از فقها «صرف تغییر عقیده» نیست.» (۵۹)

البته با مجموعه تغییراتی که در نقل مطالب فقها صورت گرفته است، ممکن است راه

برای این استنتاج باز شود. ولی اگر حدود و قیود تعبیرات آنان با دقت و امانت مورد

تأمل قرار گیرد، هرگز به چنین استنتاجی - بویژه در باره مرتد فطری - نمی‌توان رسید.

این استنتاج باطل، در جای دیگر کتاب نیز تکرار شده است که: بسیاری از فقهای ما - به

صورت قطعی یا احتمال - گفته‌اند که اگر مرتد از روی شبهه مرتد شد، حکم ارتداد

جاری نمی‌شود. (۶۰)

قابل ذکر است که موضوع «شبهه» و تأثیر آن در «کفر» و «ارتداد»، مسأله‌ای

«اجتهادپذیر» است که باید بر مبنای ادله متقن عقلی و نقلی و با شیوه صحیح اجتهادی،

مورد تحقیق قرار گیرد. نه پاسخهایی که تاکنون در فقه مطرح بوده است را «قطعی» باید

تلقی کرد، و نه آن را به مثابه یک «مسأله بدیهی»، خارج از حوزه مناقشه دانست، ولی

برای اظهار نظر در این باره، دقت کامل در کلمات پیشینیان و رعایت امانت در نقل

سخنان و آرای آنان، و پرهیز از تحمیل تئوریهای خویش بر فتاوای ایشان، شرایط

ضروری یک بحث عالمانه است.

تا آنجا که فحص و جستجو در فتاوا، حکایت دارد، نظریه فقهی حضرت آیتالله

فاضل لنکرانی را در باب شبهه‌ای که موجب کفر و ارتداد می‌شود، می‌توان «بدیع»

دانست. از نظر ایشان اگر شک و شبهه، به «انکار» مبدأ و تکذیب رسالت، بیانجامد، احکام

ارتداد جاری است، ولی اگر شک، انکار و تکذیبی به همراه نداشته باشد، هر چند شخص از حوزه مسلمانی خارج می‌شود (کافر است)، ولی مشمول احکام مرتد نخواهد بود:

«چنانچه شک و شبهه برگشت به «انکار» توحید، نبوت و «تکذیب» و تخطئه پیغمبر

اکرم(ص) بکند، شخص شاک محکوم به ارتداد است. ولی چنانچه شک و شبهه صرفاً به

«عدم تدین» او برگردد، فقط احکام مسلمانان بر او مترتب نمی‌شود (مثل اینکه نجس

است و در گورستان مسلمین دفن نمی‌شود)». (۶۱)

بر اساس این فتوا، احکام مرتد (اعم از فطری و ملی) بر «هر کس» که از جرگه

مسلمانان خارج شود و اعتقادات اسلامی را از دست بدهد، جاری نمی‌شود. بلکه

کیفرهای مقرر در باره مرتد، اختصاص به کسانی دارد که به «انکار» و تکذیب توحید و

رسالت پردازند و صرف شک و شبهه حتی اگر اظهار شود، هر چند موجب کفر است،

ولی عقوبت مرتد را به دنبال ندارد.

مستند این فتوا را روایاتی می‌توان دانست که در جریان احکام مرتد، قیودی از قبیل

«جد»، «تکذیب» و «روی آوردن به دین دیگر» را ذکر نموده است، تعبیرات روایات

چنین است:

- ارتد عن الاسلام و جد محمداً(ص) نبوته و کذبته. (۶۲)

- رجل ولد علی الاسلام ثم کفر و اشرك و خرج عن الاسلام. (۶۳)

- من جحد نبیاً مرسلأ نبوته و کذبہ قدمه مباح. (۶۴)

آیا چنین تعبیراتی را شامل افراد شاک می‌توان دانست، هر چند که محکوم به کفر باشند؟ و آیا نمی‌توان گفت که مسلمان، حتی اگر شک در عقایدش رخنه کند، ولی تا

زمانی که در جستجوی حق است و «انکاری» ندارد، نه کافر است و نه مرتد؟ مگر امام

صادق(ع) فرمود که شک در الوهیت و رسالت، فقط در صورت «انکار» موجب کفر

است؟ (۶۵)

در این صورت، نه تنها «احکام مرتد»، شامل فردی که شبهه دارد ولی انکار نمی‌کند،

نمی‌شود، بلکه «احکام کفر» هم بر چنین فردی صادق نیست، زیرا کفر در مسلمان نه با

شک، بلکه با انکار تحقق می‌یابد. چرا که ابوبصیر از امام صادق پرسید: ما تقول فیمن

شکّ فی اللّٰه؟ و حضرت فرمود: کافر است؛ ابوبصیر همین سؤال را در مورد شاک در

باره رسالت پیامبر اکرم مطرح کرد، و امام مجدداً فرمود: کافر است، ولی سپس فرمود:

فقط اگر انکار کند، کافر می‌شود؛ انما یکفر اذا جحد. مرحوم حاج شیخ ابوالحسن شعرانی

با استفاده از این حدیث می‌گوید:

«پژوهشگری که به دنبال دلیل و برهان است، اگر با شک مواجه شود و در صدد

یافتن دین حق باشد، شک موجب کفر و ارتدادش در دوره تحقیق نمی‌شود البته به شرط

آنکه با زبان به انکار نپردازد.» (۶۶)

کیفر ارتداد، حکم حکومتی

آنچه در باره ارتداد تاکنون آوردیم، رویکردهای مختلفی بود که از منظر دین و

احکام فقهی در باره این موضوع وجود دارد و از سوی اندیشمندان مسلمان به ویژه در

دوران معاصر مطرح شده است. ولی به نظر می‌رسد که باب تحقیق و پژوهش را در

باره احکام مرتد نمی‌توان مسدود دانست و این احتمال را در کاوشهای علمی نمی‌توان

نادیده گرفت که شاید زوایای نادیده و نکات ناشنیده‌ای باقی مانده است که با تأمل

بیشتر بتوان بدان دست یافت، بدون شک روح اجتهاد در لابه‌لای همین عرصه‌های جدید،

پویایی و شکوفایی پیدا می‌کند. از این رو طرح احتمالات و ارائه فرضیه‌هایی که حتی

امروزه اتقان و استحکام لازم در آنها دیده نمی‌شود، می‌تواند در راستای یک تلاش

علمی، و برای به ثمر نشستن یک بحث جامع، سودمند و مفید تلقی شود.

نظریه‌ای که اینک در باب احکام ارتداد مطرح می‌شود، در «حد یک احتمال» است که

برای تأیید آن، شواهد و قرائنی گردآوری شده است و تلاش شده که در چارچوب

موازین مورد قبول فقهی، سازماندهی و تقریر گردد.

اساس این فرضیه آن است که آیا عقوبت مرتد را به عنوان «تعزیر» می‌توان شناخت

و آن را از باب حدود خارج ساخت و در نتیجه احکام منصوص مرتد را «حکم ولایی» به

حساب آورد؟

در آغاز به توضیح «حکم ولایی» می‌پردازیم، و سپس «ملاکهای تشخیص حکم ولایی» را مطرح کرده و به «تطبیق» آنها با کیفر مرتد اقدام می‌کنیم و در نهایت مؤیدات بیرونی آن را عرضه می‌نماییم.

حکم حکومتی و شیوه بازشناسی آن

احکامی که از طرف پیامبر اکرم (ص) اعلام گردیده است، سه گونه است:

۱- احکامی که رسول خدا فقط مأموریت «ابلاغ» آن را داشته و مستقیماً از طرف خداوند مقرر شده است، مثل وجوب نماز، زکات، حج و ...

۲- احکامی که پیامبر به عنوان «قاضی»، صادر نموده و به عنوان «حکم قضایی» به قضیه خاصی مربوط است، مثل حکم به مالکیت فردی در جریان یک مخاصمه، یا حکم به اجرای حد یا تعزیر نسبت به یک مجرم.

۳- احکامی که رسول خدا بر مبنای «رهبری» خویش جعل نموده و ناشی از

اختیارات وی در ولایت و زعامت جامعه است، مثل فرمان به جهاد با یک گروه خاص، و یا صدور دستورالعملی در باره کیفیت جمع‌آوری و مصرف مالیات.

اساس این تقسیم‌بندی از قرن‌ها پیش مورد قبول فقها بوده است. (۶۷) این نکته نیز

مورد اذعان آنها قرار دارد که همه احکام آن حضرت در باره «عبادات»، از باب «تبلیغ»

حکم الهی بوده است ولی در زمینه مسایل اجتماعی، احکامی از حضرت وجود دارد که

با ابهام روبه‌رو است و باید بر اساس قرائن و شواهد، نوع آن مشخص شود و چه بسا فقها برداشتهای مختلفی از آن ارائه کرده‌اند.

از جمله این موارد، سخن پیامبر است که: «هر کس زمین مرده‌ای را آباد کند، از آن

اوست» (۶۸). برخی فقها این حدیث را بیانگر یک «حکم الهی» دانسته‌اند که توسط پیامبر «ابلاغ» شده است. از این رو گفته‌اند: از نظر قانون شرع، هر کس مجاز است که به احیای

زمین بپردازد و آن را تصاحب کند، و این کار نیازی به اذن خاص از سوی حاکم

اسلامی ندارد. ولی اکثریت فقها بر این عقیده‌اند که کلام رسول خدا، «حکم حکومتی»

است و آن حضرت از موضع رهبری جامعه، چنین اجازه‌ای را صادر کرده است لذا در

هر عصر، امام و پیشوای آن زمان، حق دارد که مرزهای مجاز و شرایط قانونی احیای

زمین را تعیین نموده و اعلام نماید. شیخ طوسی، ابن ادریس، محقق حلی و علامه حلی

نظریه دوم را ترجیح داده‌اند. (۶۹)

همچنین پیامبر در بیان دیگری، اعلام کرد: هر کس در جنگ دشمنی را بکشد، اسباب

و لوازم شخصی مقتول را مالک می‌شود. (۷۰) برخی مانند ابن جنید، آن را «فتوا» تلقی

کرده و جنبه «کلیت» و شمول در آن دیده‌اند. (۷۱) ولی شیخ طوسی و علامه حلی، آن را

حکم حکومتی دانسته‌اند. شهید اول در ترجیح این دیدگاه می‌گوید:

«این دستور در برخی جنگها صادر شده است لذا مربوط به آن بوده و قابل تعمیم

نیست. به علاوه اصل اولی در باب غنیمت آن است که به همه تعلق دارد: «و اعلموا انما

غنتم من شی ...» و سخن پیامبر در باره لوازم شخصی مقتول با ظاهر آیه منافات دارد. به علاوه که چنین حکمی می‌تواند به ترغیب و تحریض مسلمانان به قتل کفاری که اموال بیشتری به همراه دارند و بی‌اعتنایی نسبت به سرنوشت جنگ و غفلت از دشمنان

بیانجامد و در نتیجه نظام جنگ را مختل نموده و یا انگیزه‌های مادی را در میان مجاهدان زنده کند. بر خلاف آنکه پیشوای مسلمین، با توجه به مصالح خاص و شرایط ویژه، و به شکل موردی، چنین دستوری را صادر کند.» (۷۲)

این تحلیل به صورت کامل مورد تأیید شهید ثانی نیز قرار گرفته است. (۷۳) شیوه

استدلال فقها در این گونه موارد نشان می‌دهد که برای تشخیص کلیت یک قانون و یا

محدودیت‌های زمانی آن بر اساس مصالح متغیر، ابتدا باید میزان انطباق آن را با

«عمومات» و اصول اولیه که در کتاب و سنت وجود دارد، در نظر گرفت، و سپس

«مورد» آن حکم و شرایط ویژه مربوط به فضای صدور حکم را بررسی کرد، و در

نهایت، مصالح و مفاسدی را که بر حکم مترتب می‌شود، ارزیابی نمود. با بررسی این

سه مرحله، «ماهیت حکم» و شعاع آن را می‌توان تشخیص داد. البته اگر نتوان بر اساس

چنین بررسی‌هایی، حکومتی بودن حکم را احراز نمود و مورد، «مشکوک» تلقی شود، باید

به سراغ قواعد دیگر رفت و برخی از فقها بر این عقیده‌اند که چون اغلب احکام صادره از

پیامبر، جنبه «تبلیغی» داشته است، لذا مورد مشکوک را به «غالب» باید ملحق ساخت و

در نتیجه «فتوای شرعی» و «حکم کلی الهی» تلقی کرد. (۷۴)

اینک بر اساس این مبانی باید در باره حکم قتل مرتد تأمل نمود و ماهیت آن را تحلیل کرد. قبلاً باید توجه داشت که این کیفر، بر خلاف مجازات سرقت، زنا و محاربه در قرآن کریم ذکر نشده است. همچنین تردیدی وجود ندارد که اگر قرآن به حکمی تصریح کند، ثبات و دوام آن مسلم است.

در قرآن کریم هرچند از ارتداد به عنوان یک عمل زشت و ناپسند یاد شده و پیامدهای زیانبار آن در دنیا و آخرت گوشزد گردیده است ولی کیفر دنیوی آن تبیین نشده است و بر عقوبت معنوی و اخروی آن تأکید شده است:

«و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون؛(۷۵)

هر یک از شما که از دینش برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمالش در دنیا و آخرت نابود می‌شود و آنان اهل دوزخ بوده و در آن جاودانه خواهند ماند.»

در این آیه، با اینکه لحن بسیار شدیدی نسبت به مرتدان به کار گرفته شده است، ولی با آوردن قید «فیمت و هو کافر» - چنانچه در حال کفر بمیرند - اشاره شده است که راه نجات به روی آنها بسته نیست و قبل از مرگ از فرصت «رهایی از عقاب» برخوردارند و تنها در صورتی که ارتداد تا لحظه مرگ ادامه یابد و مرتد با کفر بمیرد گرفتار غضب الهی بوده و مجازات خواهد شد.(۷۶)

متأسفانه عده‌ای از فقها در این مسأله چندان پیش آمده‌اند که گفته‌اند با توبه، نه تنها

مجازات دنیوی از او ساقط نمی‌شود بلکه توبه مرتد به طور کلی در نزد خداوند غیر

قابل قبول است. به گونه‌ای که این سخن به عنوان «فتوای مشهور» بین اصحاب تلقی

شده است! (۷۷) این نظریه، نمونه‌ای از موارد غفلت از قرآن در زمینه پژوهشهای فقهی

است. به خصوص که در سوره آل عمران به صراحت قبول توبه مرتدان مطرح شده

است:

«کیف یهدی الله قوماً کفروا بعد ایمانهم ... اولئک جزاؤهم ان علیهم لعنة الله و

الملائکة و الناس اجمعین خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینظرون إلّا الذین

تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فان الله غفور رحیم؛ (۷۸)

چگونه خداوند قومی را که پس از ایمانشان کافر شدند هدایت می‌کند؟ ... آنان

سزایشان این است که لعنت خدا و فرشتگان و مردم، همگی بر ایشان است، در آن

جاودانه بمانند، نه از عذاب ایشان کاسته گردد و نه مهلت یابند. مگر کسانی که پس از

آن توبه کردند و درستکاری پیشه کردند که خداوند آمرزنده مهربان است.»

به هر حال، با عدم تعیین مجازات دنیوی ارتداد در قرآن، (۷۹) اول دستوری که در

این باره وجود دارد، حکم پیامبر به «قتل مرتد» است:

«من بدل دینه فاقتلوه؛

هر کس دینش را تغییر داد بکشیدش» (۸۰)

این حدیث هرچند در «متون معتبر حدیثی» شیعه دیده نمی‌شود، ولی استناد به آن

در «متون فقهی» شایع است. (۸۱)

اینک این سؤال مطرح است که آیا این حکم، به عنوان یک حکم حکومتی از طرف

پیامبر صادر شده است و رسول خدا به عنوان زمامدار جامعه اسلامی چنین مجازاتی را

برای مرتدان تعیین کرده است و یا این کیفر، از «حدود الهی» بوده و پیامبر آن را ابلاغ

کرده و به اجرا گذارده است؟

بررسی ماهوی حکم مرتد

بر اساس روشی که فقها در بازشناسی احکام حکومتی ارائه کرده‌اند و در کلام

شهادت اول و شهادت ثانی عملاً تجربه کرده‌ایم، باید فضای صدور حکم، انطباق آن با

قواعد کلی، و پیامدهای جریان حکم را بررسی کنیم:

الف) فضای صدور حکم قتل مرتد

جریان «ارتداد» در صدر اسلام، ماجرای گسترده و «کاملاً سیاسی» بوده است و چنان

نبوده که برخی از مسلمانان در شرایط عادی و طبیعی، و بر اساس تدبیر و در اثر شبهه،

و به صورت فردی دست از آیین خود برداشته و از اسلام روی برگردانند. بلکه این

کفار و مشرکان بودند که همه تلاش خود را برای به وجود آوردن جریان ارتداد در

جامعه اسلامی و ایجاد شکاف در صفوف مسلمانان به کار می‌گرفتند و در این راه نه از جنگ و خونریزی کوتاهی می‌کردند و نه از فریب و نیرنگ کم می‌گذاشتند. قرآن کریم به مسلمانان هشدار داده بود که آنها برای برگرداندن شما از دینتان جنگ را ادامه می‌دهند و مبادا در برابر آنها عقب‌نشینی کرده و دنیا و آخرت خود را تباه سازید:

«و لا یزالون یقاتلونکم حتی یردوکم عن دینکم ان استطاعوا و من یرتد منکم عن

دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره؛(۸۲)

و پیوسته آنان با شما می‌جنگند تا اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و کسانی

از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، آنان کردارهایشان در دنیا و

آخرت تباه می‌شود.»

شیوه کفار برای بازگشت مسلمانان از اسلام آن بود که گروهی را به «تظاهر به

اسلام» و همراهی با مسلمانان وا می‌داشتند و سپس از آنها می‌خواستند که اعلام کفر

نموده و از اسلام روی گردانند تا از این طریق مسلمانان را دچار سردرگمی کرده و در

ایمان و اعتقادشان خلل به وجود آورند:

«و قالت طائفة من اهل الکتاب امنوا بالذی انزل علی الذین امنوا وجه النهار و اکفروا

آخره لعلهم یرجعون؛(۸۳)

و جماعتی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آنچه بر مؤمنان نازل شد ایمان

بیاورید و در پایان روز انکار کنید، شاید آنان از اسلام برگردند.»

و با توجه به این گونه فشارها و شیظنتها، پیامبر اسلام مسلمانان را نسبت به «طرح

کفار» که در صدد جایگزینی کفر به جای ایمان و رجعت به کفر - ارتداد - بودند، آگاه

نموده و هشدار می داد:

«... یردوکم بعد ایمانکم کافرین.» (۸۴)

«... یردوکم علی اعقابکم.» (۸۵)

آیات قرآن گواه آن است که ارتداد، از شگردهای جریان نفاق در صدر اسلام بوده

است که برای ضربه زدن به اسلام انجام می گرفته است، لذا در روایتی از امام باقر(ع)

اشاره شده است که منافقان برای دستیابی به اغراض خاصی، وارد جامعه اسلامی

می شدند و پس از مدتی زندگی در دارالاسلام به دارالکفر بازمی گشتند، تا با اطلاعات

بیشتر و آمادگی افزون تر به مبارزه علیه اسلام ادامه دهند. (۸۶)

شیوه منافقان آن بود که در میان مسلمانان کفر خود را پنهان می داشتند و تلاش

می کردند که مؤمنان را هم به مانند خود، بی اعتقاد کرده و به کفر بکشانند:

«فما لکم فی المنافقین فئتین ... ودوا لو تکفرون کما کفروا فتکونون سواء.» (۸۷)

در آن شرایط، ارتداد به معنی گسیستن از حکومت اسلامی و هم‌پیمانی با کفار در شرایط دشوار مسلمانان بود. چنین اقدامی به خصوص از سوی منافقان و بیماردلانی صورت می‌گرفت که از قدرت کفار هراس داشتند و امیدی به پیروزی مسلمانان نداشتند.

این مطلب از آیات به هم پیوسته سوره مائده (۸۸) استفاده می‌شود که ابتدا از پذیرش «ولایت کفار» نهی می‌کند و سپس به حرکات «منافقان» در گرایش و ارتباط با کفار اشاره می‌نماید و بعد از آن به «ارتداد» که در چنین زمینه‌ای رخ می‌دهد و به عقب‌نشینی از مواضع ایمانی می‌انجامد، می‌پردازد:

«یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا الیهود و النصارى اولیاء ...

فترى الذین فی قلوبهم مرض یسارعون فیهم یقولون نخشى ان تصیبا دائره ...

یا ایها الذین امنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی اللہ بقوم یحبهم و یحبونه ...».

در تصویری که از جریان نفاق در قرآن ارائه شده است، برخورد «ملعبه‌آمیز» آنان

با ایمان دیده می‌شود (۸۹) که پیوسته مواضع متضادی اتخاذ کرده و دینداری را ابزار هوسها و خواهشهای نفسانی و دنیایی خود قرار می‌دادند:

«ان الذین امنوا ثم کفروا ثم امنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفراً ...» (۹۰).

اسلام نسبت به چنین افرادی که به جریان‌سازی علیه دین اقدام می‌کنند، آزادی عمل

را نمی‌پذیرد. و در قرآن نیز پس از اشاره به حرکات متضادشان در ورود به حوزه

ایمان و خروج از آن، با تعبیر «بشر المنافقین» هويت منافقانه‌شان معرفی گردیده است. (۹۱) در سوره منافقون نیز بر این ویژگی آنان تأکید شده است که از ایمان به کفر باز می‌گردند:

«ذلک بانّهم امنوا ثم کفروا». (۹۲)

و البته دشمنی منافقان با اسلام و اقدامات گسترده و پیچیده‌شان علیه مسلمانان، چندان در قرآن توضیح داده شده است، که جای انکار و تردید نیست.

از سوی دیگر، ارتدادی که قرآن بازگو کرده است - و در صدر اسلام مصداق

داشته است - ارتدادی توأم با «عناد و لجاجت» است و مرتدان کسانی‌اند که بر حقانیت پیامبر اسلام گواه بوده و سخن حق را آشکارا درک کرده‌اند ولی در عین حال از اسلام به کفر برمی‌گردند:

«کیف یهدی اللّٰه قوماً کفروا بعد ایمانهم و شهدوا انّ الرسول حق و جاءهم

البیّنات». (۹۳)

به بیان علامه طباطبایی، این ارتداد، ارتدادی از موضع طغیان و استکبار است. (۹۴)

فضای کلی آیات قرآن در باره ارتداد کاملاً گویای آن است که در دوران تأسیس

جامعه اسلامی، ارتداد، کاملاً «وجه سیاسی» داشته است و به شکل «تغییر عقیده» از

جانب یک فرد و بر مبنای تشخیص و تصمیم خود او انجام نمی‌شده است. بلکه حرکتی

جمعی و گروهی، و با انگیزه‌های حق‌ستیزی و عناد توأم بوده و تحت تأثیر تحریکات و القائات دشمنان اسلام برای آسیب رساندن به جبهه ایمان صورت می‌گرفته است.

این ویژگیها که در آیات قرآن آمده است، حکایت از آن دارد که ارتداد بدون این

مشخصات، چندان اندک و یا غیر قابل اعتنا بوده است که از آن زکری به میان نیامده است و البته در چنین شرایطی اگر مجازات سنگین و شدیدی برای مرتدان در نظر گرفته شود، کاملاً توجیه‌پذیر بوده و به ویژه در دوران تأسیس جامعه اسلامی که هنوز پایه‌های عقیده و ایمان استقرار و استحکام کامل نیافته است، ضروری است.

(ب) قواعد کلی در باره مرتد

از فقهای بزرگ مانند شهید اول آموختیم که احکام صادره از پیامبر را با عمومات قرآن و اصولی که از آن استفاده می‌شود باید سنجید و بدین وسیله «نوع حکم» را مشخص نمود. این سخن بدان معنا نیست که کلام معصوم نمی‌تواند «مخصّص» احکام عام قرآن باشد، زیرا تخصیص کتاب الله به وسیله سنت معتبر مورد قبول همه فقهاست. (۹۵) بلکه

مقصود از این تطبیق و سنجش آن است که با مبنا قرار دادن قرآن، به سنت نگاه کنیم و اصل را بر «حفظ ظاهر قرآن» قرار دهیم. و چون «عام و مطلق» قرآن، از جمله ظواهر معتبر است، لذا تا مخصّص یا مقید بودن روایتی به اثبات نرسیده باشد، از ظاهر قرآن

دست برداریم. از این رو شهید، کلام پیامبر را که فرمود: «من قتل قتیلاً فله سلبه» را

مخصّص «و اعلموا انما غنمتم من شیء» قرار نمی‌داد و با وجود عام قرآنی بر خلاف

آن، به «احتمال مخصّص بودن» روایت توجه نمی‌کرد و سخن رسول خدا را یک «حکم حکومتی» در مورد خاص، تلقی می‌کرد.

در باره حکم مرتد نیز ابتدا باید به سراغ قرآن رفت و با اصل قرار دادن حکم قرآن، در باره ماهیت دستور پیامبر، که بیان یک «حکم شرعی» است و یا با توجه با اقتضای خاص زمان، «حکم حکومتی» است، تأمل نمود.

در جای دیگر توضیح داده‌ایم که قرآن در آیات متعدد، عدم جواز به کارگیری اکراه در حوزه عقیده و ایمان را مطرح ساخته است به گونه‌ای که می‌توان آن را از اصول محکم این کتاب آسمانی به حساب آورد: لا اکراه فی الدین؛ (۹۶) أفانت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین. (۹۷)

همچنین اصل دیگری در قرآن وجود دارد که بر احترام جان انسانها تأکید می‌ورزد و «نفس» را چنان باارزش می‌داند که از بین بردن «یک تن» را - در غیر موردی که «قاتل» یا «مفسد» باشد - با قتل «همه انسانها» برابر می‌شمارد:

«من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً و من احیایا فکأنما احیا الناس جمیعاً». (۹۸)

همچنین اصل سومی در قرآن وجود دارد که پیامبر را وکیل بر ایمان مردم و مسلط بر آنها نمی‌داند:

«ما انت عليهم جبّار؛ ما انت عليهم بوكيل؛ لست عليهم بمصيطن» (۹۹)

این گونه آیات هر چند اصل «ولایت و زعامت» رسول خدا را نفی نمی‌کند و با نقش رهبری اجتماعی آن حضرت ناسازگاری ندارد، ولی «ایمان و عقیده» افراد را خارج از حوزه اختیار و دخالت حضرت قرار می‌دهد. از این رو وقتی که «ارتداد» صرفاً تغییر عقیده باشد و مصداق «فساد فی الارض» شمرده نشود و یا «حکومت نبوی» را مورد مخاطره قرار ندهد طبق قواعد اولیه از شمول «حکم قتل» و یا سیطره ولیّ مسلمین، بیرون است.

حفظ هر یک از این اصول سه‌گانه اقتضا می‌کند که دستور «من بدلّ دینه فاقتلوه»، «حکم حکومتی» به حساب آید تا بدون آنکه بر شمول و گستره آن اصول لطمه‌ای وارد شود، فرمان آن حضرت، به موجب «اطیعوا الرسول» به اجرا گذاشته شود.

برخی محققان مسلمان، حکم قتل مرتد را «تخصیصی» نسبت به آیات «عدم اکراه بر ایمان» دانسته و گفته‌اند:

«اکراهی که در قرآن نفی شده است، صرفاً برای «ورود به اسلام» است. خداوند از انسانها خواسته است که با آگاهی کامل از اسلام، و با انگیزه‌های پاک و آزادی، اسلام را بپذیرند و لذا نفی اکراه در سوره بقره با آشکار شدن حق از باطل - قد تبین الرشد من الغی - همراه شده است. از این رو کسی که با آزادی و آگاهی، حق را از باطل

بازشناسی و انتخاب می‌کند، سپس اجازه بازگشت ندارد، زیرا این بازگشت هرگز با

انگیزه‌های پاک و بر مبنای درک صحیح و منطق استوار صورت نمی‌گیرد بلکه صرفاً
گمراهی است.» (۱۰۰)

ولی پرسشی که در این باره وجود دارد این است که چرا تا وقتی حفظ ظاهر قرآن

ممکن است و می‌توان به عموم و شمول حکم آن ملتزم ماند، در آن تصرف کنیم؟ و چرا

در شرایطی که احتمال حکومتی بودن حکم نبوی در باره مرتد منتفی نیست و مخصّص

بودن سنت به اثبات نرسیده است، به جانب تخصیص قرآن روی آوریم؟ به علاوه آیه

نفی اکراه در دین را، با توجه به «تعلیل» آن، چگونه می‌توان به عدم اکراه در ورود به

اسلام اختصاص داد؟

تعلیل آیه «لا اکراه فی الدین» این است که رشد از غیّ، صواب از خطا، و حق از

باطل، آشکار شده است: «قد تبین الرشد من الغیّ». این علت همان طور که اکراه بر

«ورود به اسلام» را نفی می‌کند، از اکراه بر «بقای اسلام» نیز منع می‌نماید. پیام این

آیه آن است که چون حق آشکار است، دینداری را بر تحمیل و زور نباید استوار ساخت

و با آشکار بودن حقیقت، اختیار را از انسانها نباید سلب کرد بلکه باید به آنها فرصت

داد تا به دور از اکراه، دین را «پذیرفته» یا «حفظ کنند». پس در شرایطی که شخص در

شناخت رشد و تمییز روشن آن از غیّ دچار مشکل می‌شود و فکر متلاطمش در برابر

هجوم پرسشها و ایرادات، آرامش نمی‌یابد، انتظار قبول دین را چه در مرحله ورود، و

چه در مرحله ادامه نمی‌توان داشت و از ابزار تحمیل در برابر او نباید استفاده کرد. این

علت - قد تبين الرشده من الغى - عموم آيه نفي اكراه در دين را بيشتتر مورد تأكيد قرار مي دهد و «بقای بر دينداری» را نیز مشمول آن مي گردانند.

در اینجا دو پرسش ديگر مي تواند مطرح شود: نخست آنکه آیا «عدم اكراه بر دين»

از قواعد اصولی است که نزد عقل و از نظر عقلا، غير قابل تخصيص است و هرگز

نمی توان عموم و شمول آن را تحديد کرد؟

پاسخ آن است که برخی از احكام به دليل ملاکاتی که عقل «ذاتاً» در موضوعات آنها

درک مي کند، قابل تخصيص نيستند، از قبيل حُسن عدل و قبح ظلم. و لذا در هيچ موردی

عدالت قبيح، و ظلم نيكو نمی شود. در عين حال احكامی نیز وجود دارد که هرچند عقلاً

قابل تخصيص اند، ولی به دليل «اقتضای» موضوعات خویش، صرفاً در مواردی که

ملاك اهم و بالاتری وجود داشته باشد، تخصيص می خورند. مثلاً صِدق و راستی،

اقتضای حُسن و زیبایی دارد مگر در جایی که به دليل مصلحت بالاتر و مهمتری، عقل از

حکم خود دست بردارد، از قبيل آنکه صدق موجب قتل انسان بی گناهی شود. (۱۰۱)

در باب عدم اكراه بر دين نیز ادعا نمی شود که علت ذکر شده برای حکم، این حکم را

غير قابل تخصيص نموده است، بلکه این علت، نشان می دهد که حکم نفي اكراه نسبت به

«ورود به اسلام» و «عدم خروج از آن» شمول داشته و استفاده از زور را در هر دو

بخش ممنوع می سازد، مگر آنکه مصلحت بالاتری در مواردی بر این علت فائق آید. از

این رو، جای این سؤال وجود دارد که آیا دلیلی که «به طور کلی و دائمی» این شمول و

سرایت را در باره «عدم اکراه بر بقای به اسلام» نفی کرده باشد و تحمیل را به منظور عدم خروج از اسلام، مجاز دانسته باشد، وجود دارد؟

پرسش دوم آنکه اجرای احکام مرتد، چه تصادمی با اصل اکراه‌ناپذیری دین دارد تا

موجب تخصیص آن گردد؟ زیرا حتی با قتل مرتد هم اصل «عدم اکراه» به قوت خود

باقی است و آسیبی نمی‌بیند چرا که مفاد «لا اکراه فی الدین»، آن است که مردم را به

زور نباید به ایمان وادار کرد و به کارگیری فشار و تحمیل در این راه مجاز نیست، بر

این اساس مرتد را مجبور به قبول اسلام نمی‌توان کرد و راه خروج را بر او نمی‌توان

بست. ولی احکامی که برای مرتد وجود دارد و تزییقاتی که در باره او اعمال می‌شود،

برای برگرداندن مرتد به اسلام نیست تا شبیه ایمان‌تحمیلی را زنده کند و با «لا اکراه

فی الدین» منافات داشته باشد. بلکه این احکام کیفری است که مرتد در قبال «جرم

گذشته» خود - ارتداد و اظهار کفر - متحمل می‌شود و نباید آن را به عنوان فشار برای

«بازگشت مجدد به اسلام» تلقی کرد، چه اینکه در باره مرتد فطری اساساً بازگشتی

وجود ندارد. کیفر مرتد، از قبیل کیفر سارق است که جنبه مجازات نسبت به «گناه قبل»

دارد و نباید آن را صرفاً مانع «گناه بعد» و تکرار سرقت دانست و از این نظر بین «حدود

و تعزیرات» که مستقیماً مربوط به بزه گذشته است با محدودیت‌هایی

که تحت عنوان «نهی از منکر» انجام می‌شود و جنبه جلوگیری از وقوع جرم دارد،

باید فرق گذاشت هرچند که اجرای حدود و تعزیرات نیز به شکل غیر مستقیم در

جلوگیری از جرایم مؤثر است. بر این اساس چرا مجازات مرتد، با عدم اکراه در دین

ناسازگار تلقی می‌شود در حالی که هر یک از این دو حکم، محدوده کاملاً

جداگانه‌ای دارند؟

در پاسخ این پرسش باید گفت: «کیفر» همیشه در مقابل «جرم» است و همان گونه

که اراده حتمی قانونگذار را از بایدها و نبایدهایی که جعل می‌کند - اوامر و نواهی او -

می‌توان شناخت، همچنین از اعلام مجازات و عقوبت برای یک عمل، پی می‌بریم که

ارتکاب آن فعل ممنوع بوده و از نظر قانونی، مجاز نمی‌باشد. از این رو حدود و تعزیرات،

هرچند محدودیتی نسبت به رفتار آینده انسان ایجاد نکند ولی نمایانگر آن است که

ارتکاب آن فعل، در دایره الزامات شرعی قرار دارد و حکومت خود را نسبت به آن متعهد

می‌داند؛ در این صورت چگونه می‌توان انجام آن فعل را با توجه به کیفر آن، «آزاد»

دانست. به هر حال در شرایطی که برای ورود به دین هیچ گونه فشاری از سوی دولت

اسلامی مشروع نیست و نباید اکراه و تحمیلی صورت گیرد، ولی برای خروج از آن،

موانع سختی ایجاد شده است و اعمال فشار بر متخلفان مجاز شمرده شده است و بر

این اساس است که احکام مرتد را به ناچار باید «تخصیص» بر ادله‌ای نظیر «لا اکراه فی

الدین» و قاعده آزادی عقیده دانست. مگر آنکه این محدودیتها را ناظر به عوارض خاص

ارتداد با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه دینی بدانیم که حاکم اسلامی با

حکم خویش از بروز فساد در جامعه اسلامی و ضربه‌پذیری مؤمنان جلوگیری

می‌کند و تشخیص این موضوع در شرایط مختلف به او واگذار شده است - حکم

حکومتی -

ج) شرایط مختلف ارتداد

ثبات و دوام هر حکم، بستگی به ثبات موضوع آن دارد و اگر موضوع در شرایط

مختلف، دستخوش دگرگونی شود، حکم خود را نیز در معرض تغییر قرار می‌دهد.

ارتداد از موضوعاتی است که در شرایط گوناگون فرهنگی و اجتماعی، دارای

تقسیمات مختلفی است و هر یک از اقسام آن، دارای تأثیر خاصی است. مثلاً:

- ارتداد گاه در حدّ «شک و تردید» در اصول عقاید اظهار می‌شود و گاه به «نفی و

انکار» آنها می‌انجامد.

- شخص مرتد، گاه در اثر «جهل و نادانی»، به انکار می‌پردازد، و گاه با علم و

آگاهی، از قبول حق سرباز می‌زند.

- ارتداد گاه جنبه شخصی داشته و گاه به شکل گروهی و جمعی انجام می‌شود.

- ارتداد گاه ریشه‌های فکری داشته و از شبهات برمی‌خیزد و گاه ناشی از جریانات

سیاسی است.

- ارتداد گاه در دوران تأسیس جامعه اسلامی است، و گاه در زمان تثبیت صورت

می‌گیرد.

- شخص مرتد گاه در میان مسلمانان و فضای اسلامی رشد یافته، و گاه در میان

کفار زندگی کرده و تأثیر پذیرفته است.

- ارتداد گاه در عصر حاکمیت اسلام و تشکیل حکومت اسلامی است و گاه در زمان

قبض ید حاکم اسلامی.

- شخص مرتد گاه با اقدامات عملی اهانت‌آمیز، ارتداد خود را آشکار می‌کند و گاه

با زبان بازگشت خود را اعلام می‌دارد.

- مرتد گاه با ارتداد، عملاً هم به اقدام علیه حاکمیت اسلامی برمی‌خیزد، و گاه بر

میثاق خود پایدار می‌ماند.

- ارتداد گاه به قصد خروج از اسلام، اظهار مسلمانی کرده است، و گاه اسلام را به

عنوان آئین و مکتب خود پذیرفته بوده است.

- ارتداد گاه ریشه در فتنه دشمنان اسلام داشته و توسط معاندان بیرونی هدایت

می‌شود، و گاه صرفاً جنبه داخلی دارد.

- مرتد گاه در موقعیت خاصی قرار دارد که ارتدادش تأثیرگذار است و گاه ارتداد

او تأثیری در جامعه ایجاد نمی‌کند.

و ...

اصل عقلی و عقلایی لزوم تطابق بین جرم و کیفر، ایجاب می‌کند که نوعی

انعطاف‌پذیری در کیفر مرتد با توجه به این گونه تفاوتها و تغییرها وجود داشته باشد.

از این رو حمل نصّ نبوی بر کلیه این حالات و بی‌اثر دانستن کلیه این قیود، دشوار می‌نماید. البته آنچه که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است، شرح و تفصیل همان حکمی است که از سوی پیامبر اکرم (ص) اعلام شده است.

به علاوه این سؤال نیز به ذهن خطور می‌کند که آیا در اجرای این حکم، رعایت

مصلحت جامعه اسلامی، ضروری است یا نه؟ بدون شک شرایط دوران تأسیس دولت

اسلامی توسط رسول اکرم، فتنه‌های کفار و مشرکان برای نابودی اسلام، شگردهای

منافقین برای رواج دادن ارتداد، پیوستن مرتدان به سپاه دشمنان اسلام، وجود این حکم

را در آن محیط و شرایط توجیه می‌نمود و بلکه آن را ضروری می‌شمرد، ولی آیا

«تعبداً» می‌توان گفت که این «مصلحت» در همه محیطها و در تمامی شرایط، بدون تغییر

باقی می‌ماند؟ اگر تأمین مصلحت اسلام و جامعه اسلامی، در شرایط فکری و اجتماعی

گوناگون، راهکارهای متفاوتی داشته باشد، قهراً باید حاکم اسلامی از این اختیار

برخوردار باشد که با شناخت صحیح از محیط فرهنگی و اجتماعی خود، و بر اساس

قواعد و موازینی که در فقه اسلام آمده است، مجازات مناسب مرتدان را تشخیص داده

و «تعیین» نماید.

خوشبختانه فقهای اسلامی، در تحلیل نصوص دینی، عنصر مصلحت را مورد توجه قرار داده‌اند و گاه بر مبنای آن حکمی را «مقید» دیده‌اند و لذا با تغییر مصلحت و عوض شدن شرایط، راه تغییر حکم را باز گذارده‌اند. مثلاً علامه محقق آقا ضیاءالدین عراقی پس از آنکه «اظهار شهادتین» را به جهت آنکه حکایت از «اعتقاد» دارد، سبب مسلمان شدن می‌داند، و لذا با علم به خلاف، شهادتین را بدون اثر می‌داند، اضافه می‌کند:

«در صدر اسلام که بر منافقین، حکم مسلمانی مترتب می‌شد - هر چند که اعتقاد نداشتند - صرفاً به خاطر «مصلحت» بود تا جامعه اسلامی آسیبی نبیند و عدد مسلمانان افزایش یابد، نه اینکه آنان واقعاً مسلمان بوده‌اند.» (۱۰۲)

فقهایی مانند محقق عراقی، صاحب عروة الوثقی (۱۰۳) و صاحب جواهر، (۱۰۴) که اظهار شهادتین را با یقین به کذب و ادعای خلاف، موجب مسلمانی نمی‌دانند، «حکم به اسلام» منافقانی که یقین به کذب آنها وجود دارد را در جهت «رعایت مصلحت» جامعه اسلامی تفسیر می‌کنند. و بدین وسیله سخنان کسانی را که منافقان را مسلمان می‌دانند و به «رفتار پیامبر» با ایشان تمسک می‌کنند، (۱۰۵) پاسخ می‌دهند. از نظر آنان رفتار پیامبر و حکم به مسلمانی آنها در صدر اسلام، قابل تردید نیست، ولی از این رفتار یک قاعده کلی نمی‌توان استنتاج کرد، بلکه باید آن را در محدوده مصالح آن دوره و عوارضی که بر طرد آنها از میان مسلمانان مترتب می‌شده است، ارزیابی کرد. سخن شیخ انصاری در این باب شنیدنی است. (۱۰۶)

در اینجا با پرهیز از داوری پیرامون اسلام یا کفر منافقان، تنها خاطر نشان می شود که در موضوع مهم احکام اسلام یا کفر، «نقش مصلحت» را به طور کلی نمی توان نادیده گرفت، چه اینکه در فقه نیز مورد توجه و بحث قرار گرفته است.

نمونه دیگر این نگرش در محدود ساختن یک حکم به مصالح خاص عصر و شرایط ویژه محیط، در اظهار نظر پاره ای از محدثین و فقها پیرامون رفتار امیرالمؤمنین با «اهل بغی» دیده می شود، زیرا آن حضرت «راه توبه» را برای آنان باز گذارده بود و بدون استفصال از اینکه مسلمان زاده یا کافر زاده اند، توبه هر یک از آنان را پذیرفته، و مانند بقیه مسلمانان با ایشان رفتار می کرد. در این باره علامه محمدتقی مجلسی می گوید:

«حضرت علی (ع) توبه خوارج را می پذیرفت با اینکه آنان از سرسخت ترین کفار و پلیدترینشان بودند و آن حضرت از سابقه آنان که اصالتاً مسلمان و یا کافر بودند سؤال نمی کردند و به ارتداد فطری یا ملی آنها توجهی نداشت. و چه بسا گفته شود که اوضاع، در آغاز اسلام با دوره های بعد فرق داشته است، زیرا در آن دوره، مردم تازه با اسلام آشنا شده بودند و اگر با آنان این گونه با شدت برخورد می شد، هیچ کس باقی نمی ماند.» (۱۰۷)

صاحب جواهر نیز در کتاب الجهاد، این نوع انعطاف پذیری را در باره احکام مرتد پذیرفته است. وی در عین حال که شورشگران بر امام معصوم را «مرتد» می داند و بسیاری از آنها را در زمان امیرالمؤمنین «مرتد فطری» می داند - که امکان توبه برایشان

وجود ندارد و حکم قتل در باره آنها باید اجرا شود - ولی می پذیرد که امام (ع) از کیفر

آنان صرف نظر کرد و چه بسا «شبهه» را در حق آنها، «عذر» به حساب آورد. (۱۰۸)

این تحلیل فقهی از محققى مانند صاحب جواهر نشان می دهد که در سخت ترین

شرایط ارتداد، که مرتدان سر به طغیان برداشته و در برابر امام معصوم دست به شمشیر برداشته اند، باز هم ممکن است به جهت برخی عوامل فرهنگی یا اجتماعی، مورد مجازات قرار نگرفته، و یا کیفر آنها تقلیل یابد.

شهید ثانی، این موضوع را به شکل روشن تری مطرح کرده است. وی می گوید:

«از نظر فقه، «بغاء» کافران مرتدند، ولی از آنان حتی الامکان درخواست بازگشت به

اسلام می شود. و اگر اشکال شود که ارتداد آنان فطری است و در فقه شیعه توبه مرتد

فطری پذیرفته نیست، جواب می گوئیم: امیرالمؤمنین توبه خوارج را که در رأس بغاء

بودند پذیرفت و برخورد حضرت نشان می دهد که این نوع مرتدان، حکم خاصی دارند و

ممکن است علت آن علاوه بر نص، نفوذ شک و شبهه در اندیشه و قلب آنها باشد.» (۱۰۹)

محقق کرکی نیز در این بحث، به همین شکل وارد شده است. (۱۱۰) این فقهای بزرگ

تلاش کرده اند تا برخورد حضرت با گروهی از مرتدان را مبنای استخراج یک «قاعده

کلی» قرار دهند و در اثر چنین نگاهی به سیره حضرت علی (ع) انعطاف پذیری کیفر مرتد

را در اثر رواج شبهات و رسوخ تردیدها که گاه منشأ پدید آمدن جریانات وسیع مخالفت

در جامعه اسلامی می شود، مورد توجه قرار داده اند. شاید بر مبنای همین اشارات،

برخی علمای معاصر را بدینجا رسانده است که ارتداد دسته جمعی در اثر مسموم بودن فضای فکری جامعه را، مشمول احکام فقهی ارتدادندانند:

«اگر ارتداد مرتد فطری در اثر شبهه‌ای بوده است که برایش به وجود آمده و در راه

اعتقادش، مانع ایجاد کرده است، توبه او پذیرفته می‌شود. به علاوه در باره ارتداد دسته

جمعی و گروهی هم نمی‌توان کیفر ارتداد را جاری دانست، زیرا این گونه تغییر

موضعها، معمولاً جنبه عادی و طبیعی در تغییر عقاید ندارد و غالباً برخاسته از جو

فکری جامعه و فضای مسمومی است که بسیاری از مردم را تحت تأثیر قرار داده و به

انحراف می‌کشاند. در چنین فضایی نمی‌توان بر حفظ دین و عقیده اطمینان یافت.» (۱۱۱)

در مجموع این بحث را چنین می‌توان به پایان رساند که با توجه به قرائن مختلفی

که در زمینه کیفر مرتد وجود دارد، باید به بررسی «ماهیت این حکم» پرداخت و در این

بررسی از:

- فضای صدور حکم قتل مرتد که در آیات قرآن به شکل کاملاً شفاف مطرح شده

است،

- قواعد اولیه‌ای که در زمینه ارتداد می‌تواند مورد استناد قرار گیرد،

- و شرایط مختلفی که ارتداد در آن رخ می‌دهد،

کمک گرفت. این قرائن ما را به نظریه حکومتی بودن کیفر مرتد می‌رساند و به آن

جنبه «تعزیری» می‌بخشد. تعزیر «کیفر متغیّری» است که با توجه به «شرایط خاص

جرم»، از سوی امام مسلمین مشخص می‌شود. و نه تنها «کمیت و میزان» آن به

تشخیص حاکم بستگی دارد، بلکه اصل اجرای آن نیز به نظر امام واگذار شده

است. (۱۱۲) و در شرایطی که مصلحتی در تعزیر وجود نداشته باشد، از آن صرف‌نظر

می‌شود. (۱۱۳) و بدین وسیله تعزیرات، از حدود، تمایز پیدا می‌کنند، البته تفاوت‌های

دیگری نیز در این زمینه وجود دارد. (۱۱۴)

علاوه بر اینکه بررسی ماهوی کیفر و مرتد، این نظریه را تأیید می‌کند، شواهد

دیگری نیز می‌توان برای آن ارائه کرد، که فصل بعد متکفل بیان آنهاست.

ماهیت تعزیری حکم مرتد

در مراجعه به منابع فقهی، و نیز در مرور متون فتوایی و یا آرای دانشمندان

اسلامی، شواهدی وجود دارد که «ماهیت تعزیری» کیفر مرتد را «تأیید» می‌کند:

۱- به کار نگرفتن تعبیر «حدّ» در روایات:

در روایاتی که مجازات جرم‌هایی مانند سرقت، زنا، لواط و قذف بیان شده است، استفاده

از تعبیر «حد» شایع است و معمولاً از کیفر آنها با این تعبیر یاد شده است، ولی

استقصای روایاتی که در باره کیفر مرتد وجود دارد و طی ابواب مختلف در وسائل

الشیعه گردآوری شده است، نشان می‌دهد که در هیچ موردی از تعبیر، «حد» در مورد «مرتد» به کار نرفته است. البته برخی محدثین بر طبق برداشت خود از این روایات، عنوان حد را در سرفصل دسته‌بندی‌های خود قرار داده‌اند، ولی در متن روایات چنین تعبیری به چشم نمی‌خورد. آیا این رویه با عنایت و توجه خاص ائمه (ع) توأم نبوده است؟ و به هر حال چگونه می‌توان ادعا کرد که احکام خاص حدود، کیفر مرتد را نیز در بر می‌گیرد؟ مثلاً اگر «حدود» تعطیل‌ناپذیر است (۱۱۵) و تأخیر و مسامحه در اجرای آن روا نیست، (۱۱۶) و پس از وصول به امام، قابل شفاعت نمی‌باشد، (۱۱۷) آیا این گونه احکام را از «حدود» به «مجازات مرتد» می‌توان تعمیم داد؟

۲- تعبیرات فقها در باره کیفر مرتد

امروزه در فقه شیعه معمولاً احکام مرتد، تحت عنوان «حد مرتد» مطرح می‌شود (۱۱۸)، ولی مراجعه به متون فقهی گذشتگان نشان می‌دهد که در شیوه فقهای اعصار گذشته، چنین تعبیری رایج نبوده و به ویژه چون آنان به حفظ تعبیرات روایی، مقید بودند، غالباً از تعبیرات جایگزین استفاده نمی‌کردند. مثلاً شیخ صدوق در «مقنع»، در حالی که در باب حدود، حد سرقت زنا، شرب خمر و قذف را مطرح کرده است، از حد مرتد سخنی به میان نیاورده است. همچنین شیخ مفید در «مقنعه»، در باب الحدود، نامی از حد مرتد نبرده است. ابوالصلاح حلبی نیز در «الکافی»، احکام مرتد را در ردیف «حدود» ذکر

نکرده است. شیخ طوسی در «النهایه»، در کتاب الحدود از تعبیر حد، در باره احکام مرتد استفاده نکرده است.

در باب الحدود از «مراسم» سلار، «اصباح» صهرشتی، «غنیه» ابن زهره، بحث «احکام مرتد» دیده نمی‌شود. و از همه صریح‌تر کلام پیشوای فقاہت، محقق حلی است که به صراحت عقوبت مرتد را «تعزیر» دانسته، و آن را از حدود خارج ساخته است. وی در ابتدای حدود شرایع می‌نویسد:

«هرچه که دارای کیفر مقدّر و تعیین شده‌ای باشد، «حدّ» است و هرچه این گونه

نباشد، «تعزیر» نامیده می‌شود. اسباب اوّلی [حد] شش‌تاست: زنا و آنچه که به دنبال آن می‌آید، قذف، شرب خمر، سرقت، و راهزنی. و اسباب دوّمی [تعزیر] چهارتاست: بغی، ارتداد، اتیان البهیمه، انجام محرمات دیگر».

۳- انعطاف‌پذیری کیفر مرتد در قرآن:

در قرآن کریم، اشاره‌ای به انعطاف‌پذیری حکم مرتد، به چشم می‌خورد، زیرا مجازات برخی مرتدان «قابل گذشت» دانسته شده است. در سوره توبه، پس از بیان فتنه منافقان، آمده است:

«لا تعذبوا قد کفرتم بعد ایمانکم، إنّ نَعْفَ عن طائفةٍ منکم نَعْدَب طائفةً بانهم کانوا

مجرمین؛ (۱۱۹)

عذر نیاورید، شما بعد از ایمانتان کافر شده‌اید، اگر از گروهی از شما درگذریم گروهی دیگر را عذاب خواهیم کرد چرا که آنان تبه‌کار بودند.»

فتنه‌ای که در این آیات بدان اشاره شده در حدی بوده است که موجب «کفر بعد

ایمان» - ارتداد - گردیده و پیامبر به آنان اعلام نموده است که هرچند ممکن است عده‌ای از آنان بخشیده شوند ولی عده‌ای دیگر به دلیل آنکه «مجرم» اند کیفر خواهند شد. در آیات بعد نیز خداوند از کفر پس از اسلام آنها پرده برداشته است:

«و لقد قالوا كلمة الكفر و كفروا بعد اسلامهم.» (۱۲۰)

برداشت برخی مفسران مانند علامه طباطبایی آن است که مقصود از «عفو» در این

آیه، «صرف نظر از کیفر دنیوی» است که به خاطر رعایت مصالح دینی انجام شده است (۱۲۱) و آیه ناظر به «عفو اخروی» نیست، زیرا عفو از عذاب اخروی در صورت توبه برای همه امکان‌پذیر است و اختصاص به گروهی از آنان ندارد. به خصوص که خداوند در همین آیات، همه آنان را به توبه فرا خوانده است:

«فان يتوبوا يك خيراً لهم.» (۱۲۲)

می‌توان افزود که جمله «لا تعذروا» نیز می‌فهماند که منافقان، پس از برملا شدن

فتنه‌شان، در محضر رسول خدا عذرخواهی می‌کردند، و البته «عذرخواهی از رهبر» و

رییس جامعه، غیر از «توبه از پیشگاه الهی» است، آنها نگران برخورد پیامبر بودند و آمده بودند تا با عذرخواهی خویش، از مؤاخذه حضرت نجات یابند.

نتیجه این برداشت تفسیری آن است که ارتداد حتی اگر منشأ عملی داشته باشد و

از فتنه علیه اسلام ناشی شود، باز هم مجازات دنیوی آن جنبه قطعی ندارد و به اجرا در آمدن مجازات، به صلاحدید رسول اکرم و مساعد بودن زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، بستگی دارد.

از تقسیمی که برای جماعت مرتدان در این آیه ذکر شده، و علتی که برای کیفر یک

گروه از آنان بیان شده است: «نَعْدَبُ طَائِفَةً بَانَهُم كَانُوا مجرمین» می‌توان استفاده کرد که

مرتدان «دو گروه‌اند» و یک گروه از آنان «مجرماند». هرچند به کا بردن تعبیر «عفو»

برای گروه دیگر آنان نیز حکایت از آن دارد که ایشان نیز «قابل مؤاخذه‌اند»، ولی ملاک

تفصیل: «بأنهم كانوا مجرمین» گویای آن است که این جرم «صرف ارتداد» که در همه

آنان مشترکاً وجود داشته، نیست. بلکه عناصری از مرتدان و منافقان که نقش

برجسته‌تری داشته، و علم و اراده در اقداماتشان بیشتر تأثیر داشته است، به عنوان

«مجرم» مورد تعقیب و مجازات قرار می‌گیرند. و به هر حال لحن این آیه، انعطاف‌پذیری

مجازات مرتد را می‌رساند.

۴- انعطاف‌پذیری کیفر مرتد در روایات:

برخورد با مجرمانی که در نظم جامعه اخلاص به وجود می آورند، و یا امنیت اجتماعی را دچار مخاطره می سازند و یا به نوامیس دیگران تعدی می نمایند، تحت عنوان محارب، مفسد، سارق، و عناوینی از این دست، کار دشواری نیست. در این بخش، کافی است

دولت اسلامی، سرنخهای فساد را شناسایی و عناصر شرور را دستگیر و به کیفر برساند. این گونه مفاسد، چون زندگی عادی مردم را ناگوار و تلخ می سازد، لذا اقدام برای مقابله با آنها، معمولاً در جهت خواست عمومی جامعه است و حتی کسانی که صرفاً به عیش دنیوی خویش مشغولند، با آن به مخالفت نمی پردازند، از این رو دستگاه قضایی کیفرهای مقرر را به اجرا می گذارد و غالباً دغدغه و نگرانی از عوارض و

پیامدهای ناگوار آن ندارد، ولی در بخش دیگری از جرمها، که زندگی عادی مردم را با اخلاص مواجه نمی سازد و یا حداقل آثار منفی آن برای مردم ملموس و مستقیم نیست و بیشتر جنبه اعتقادی و دینی دارد، به اجرا گذاردن کیفرهای مقرر، و از بین بردن مفاسد، دشوارتر بوده و نیازمند تشخیص صحیح از جامعه، و درک درست از بازتابها و آثار هر گونه اقدام است. در این زمینه حکومت اسلامی نمی تواند خود را فارغ از عوارض

احتمالی

اجرای حکم دانسته و مسئولیت خویش را به «اجرای حکم» منحصر نماید.

روایت معتبری از حضرت رسول اکرم (ص) وجود دارد که حضرت فرمود: خوش

ندارم که بگویند: محمد از عده‌ای کمک گرفت و بر دشمنان خود پیروز گشت. ولی بعد از

آن یاران خود را به قتل رساند، و اگر چنین نبود گردن گروه زیادی را می‌زدم:

«لو لانی اکره ان یقال: ان محمداً استعان بقوم حتی اذا ظفر بعدوه قتلهم لَضْرِبْتُ

اعناق قوم کثیر.» (۱۲۳)

در اینجا پیامبر به کسانی اشاره دارد که «استحقاق قتل» دارند ولی حضرت به دلیل

برخی عکس‌العملها و قضاوتهای ناروا، از مجازات و کیفر آنها صرف نظر کرده است.

روشن است که این «قوم کثیر» اعمالی مانند «زنای محصنه» مرتکب نشده‌اند که

مجازاتشان مرگ باشد و اجرای حد در حقشان، دشوار باشد، بلکه این سخن ناظر به

جریانات اعتقادی و سیاسی است که در اثر فساد عقیدتی و ماجراجویی‌های پنهانی،

سزاوار قتل بوده‌اند. نکته مهم این گفتار، اعتنای حضرت به اوضاع و احوال اجتماعی

برای تصمیم‌گیری در مجازات این گروه است. یعنی حضرت خود را صرفاً در موضع

اجرای حکم نمی‌بیند بلکه بر مبنای ارزیابی از مصالح اسلام و جامعه اسلامی مبادرت به

تصمیم‌گیری می‌کند. مصالحی که نمی‌توان همیشه آن را یکسان و لایتغیر دانست.

قابل توجه است که ائمه (ع) نیز در شرایطی که به اجرا در آوردن یک مجازات، جنبه

مذهبی به خود می‌گرفت، و می‌توانست عوارض ناگواری را برای مکتب اهل بیت در پی

داشته باشد، اجازه اقدام نمی‌دانند و حتی از قتل افراد مهدورالدم جلوگیری

می‌کردند. (۱۲۴)

در نظر گرفتن این گونه محاسبات، در اجرای چنین کیفرهایی که از حساسیتهای

اجتماعی و دینی برخوردار است، ضرورتی است که باید توسط حاکم بصیر و

دوراندیش جامعه اسلامی تأمین گردد.

اگر حکمی مستقیماً با شرایط اجتماعی جامعه در رابطه باشد و زمینه‌های فرهنگی و

سیاسی جامعه بر آن تأثیر گذارد قهراً از دوام و ثبات برخوردار نخواهد بود و قهراً

ولایی بودن حکم را نمی‌توان منتفی دانست.

یکی از علمای معاصر با طرح این نظریه که ارتداد، به ویژه در مرتد فطری دارای

بار سیاسی در جامعه است و باید آن را نوعی بیماری دانست که چه بسا در اثر

بی‌اعتنائی شیوع یافته و به اقتدار دولت اسلامی آسیب می‌رساند، می‌گوید:

«چه بسا اصل حکم قتل مرتد، حکم ولایی و حکومتی باشد که باید در اجرای آن

شرایط زمان و محیط را مراعات کرد. در نامه امام رضا(ع) به مأمون آمده است: لایحلّ

قتل احد من النصاب و الکفار من دار التقیة الا قاتل او ساع فی فساد و ذلک اذا لم تخف

علی نفسک و علی اصحابک: (۱۲۵)

کشتن هیچ یک از ناصبیان و کافران در محیط تقیه جایز نیست، مگر فردی که قاتل باشد یا فسادآفرینی کند و آن هم به شرط آنکه بر جان خود و یارانت احساس خطر نکند» (۱۲۶)

البته سند این روایت از جنبه‌های مختلف قابل تحقیق و بررسی است (۱۲۷) که در اینجا نمی‌توان بدان پرداخت، ولی از نظر دلالت باید تأمل کرد که آیا از مضمون آن «ولایی بودن حکم مرتد» استفاده می‌شود؟ اولین شبهه این است که بین اجرای «حکم مرتد»، با «محیط تقیه»، چه رابطه‌ای وجود دارد و چرا در شرایط تقیه، این حکم متوقف می‌شود؟ مگر نه این است که اهل سنت نیز مجازات مرتد را قبول دارند، پس چرا در دارالتقیه، این حکم مورد وفاق، متوقف می‌شود؟ سپس باید پرسید که اگر موضوع حکم «مرتد» است، پس چرا از تعبیر عام «کافر» استفاده شده است؟ ضمناً اگر قتل مرتد، حکم ولایی است، چرا در محیط تقیه، به طور کلی «ممنوع» اعلام شده و تعبیر «لا یجوز» و «لا یحل» در باره آن به کار رفته است؟ مگر نه این است که اگر شرایط زمانی و محیط مساعد باشد، اجرای حکم از سوی حاکم اسلامی بلامانع است؟ پس در این صورت قاعدتاً از تعبیر «لا یجب» باید استفاده شود.

به نظر می‌رسد که این روایت، اساساً ناظر به مسأله «مرتد» نیست و ریشه اصلی خطایی که به این برداشت ناصواب انجامیده است، تقطیع روایت، و بی‌توجهی به جمله قبل این فقره از حدیث است. در این قسمت از روایت طولانی امام رضا(ع) موضوع

«جهاد» مطرح شده است و حضرت از جهاد ابتدایی با کفار در شرایطی که امام عادل حضور ندارد - دارالتقیه - نهی فرموده است، و سپس قتل کفار مفسد و قاتل را خارج از آن حکم دانسته است:

«و الجهاد واجب مع الامام العدل و من قتل دون ماله فهو شهيد و لا يجوز قتل احد

من الكفار و النصاب فی دارالتقیه الا قاتل او ساع فی فساد.» (۱۲۸)

با توجه به صدر حدیث، نهی از «قتل کفار»، نهی از جنگیدن با آنهاست که تحت

عنوان «جهاد» مطرح می شود. بر اساس این برداشت، «لا يجوز» به معنی واقعی خود به

کار رفته است، چون جهاد بدون امام عادل و در دارالتقیه، جایز نیست، و «کفار» نیز در

معنی عام خود استعمال شده و ضرورتی برای آنکه به «مصادیق نادر» آن یعنی

«مرتدان» حمل شود وجود ندارد. و در این صورت روایت از دلالت بر توقف اجرای حکم

مرتد در عصر غیبت، بیگانه است.

نگاه نهایی

در پایان این بحث به این نتیجه می توان رسید که همه ادیان نسبت به بریدن از دین

و جدا شدن از مسلک، حساسیت دارند و این ممانعت برای جلوگیری از دفع و خروج، به

مراتب بیش از تلاش برای جذب و ورود است، زیرا کسی که مکتبی را ترک می کند، عملاً

نسبت به آن اعلام بی اعتباری کرده و صلاحیت آن را برای سعادت بشر مخدوش

معرفی می کند و در نتیجه در اطمینان و اراده دیگر مؤمنان به آن آئین نیز خلل به وجود

می آورد. و از این نظر «ورود» و «خروج» حکم متفاوتی پیدا می کند، چه اینکه در مقررات نظامی «فرار» از جبهه جنگ «جرم» تلقی می شود حتی اگر برای «حضور یافتن» در جبهه نبرد، الزامی هم وجود نداشته باشد و لذا کسانی که آزادانه وارد شده اند، حق خروج آزادانه ندارند.

آزادی عقیده، در بخش تغییر عقیده، دارای ابعاد گوناگون و آثار مختلفی در جامعه است که هیچ آیینی نسبت به آن نمی تواند بی تفاوت باشد. آنچه در دین اسلام، موضوع را از اهمیت مضاعفی برخوردار می سازد، آن است که دین، مبنای «هویت جمعی» و پیوندهای اجتماعی مسلمانان است و در روابط خانوادگی، امور مالی، جزایی و جز آنها، تأثیر مستقیم دارد. در قوانین حقوقی اسلام، در زمینه طهارت، ارث، نکاح و طلاق، حدود و قصاص، و بسیاری ابواب دیگر، پیوسته دین عامل تعیین کننده به حساب می آید و در جامعه دینی و حکومت دینی، «شهروندی» مقوله ای عادی از هویت دینی نیست. به علاوه که در مدیریت جامعه نیز «مذهب» به عنوان شرط اصلی دولتمردان و نیز به عنوان سمت دهنده به برنامه ها و فعالیتهای آنان سهم تعیین کننده دارد. گذشته از آنکه اعتقاد دینی و اسلامی، منبع اصلی تربیت و معنویت در مسلمانان شمرده می شود و «اخلاق» شاخه ای است که از «عقیده اسلامی» ارتزاق می کند.

بر این اساس، ارتداد و روی گردانی از اسلام، صرفاً تغییر عقیده به حساب نمی آید، بلکه در اثر آن، کلیه ابعاد روحی و فکری، همه پیوندهای اجتماعی و سیاسی شخص

دچار بحران می‌شود. و این دگرگونی عمیق با تغییر هیچ عامل دیگری در زندگی از قبیل ملیت یا جنسیت قابل مقایسه نیست.

اگر در اینجا عوامل بیرون از جامعه و دولت اسلامی را هم ضمیمه کنیم که با

اهداف خاص سیاسی و به انگیزه توسعه‌طلبی و سلطه‌جویی بر مسلمانان، آنان را به

بازگشت از آیین خود ترغیب و تحریک می‌کنند، اهمیت موضوع افزون شده، و

چشم‌پوشی در برابر آن هرگز معقول به نظر نمی‌رسد.

البته ممانعت از «ارتداد» هرگز با «ایجاد محدودیت» در پژوهش‌های اعتقادی و طرح

پرسش‌های فکری و میدان یافتن گفتگوهای دینی، تلازم ندارد، زیرا آزادی پژوهش مورد

قبول اسلام بوده و در همان عصری که رسول خدا(ص) و ائمه اطهار(ع) بر کیفر مرتدان

تأکید می‌ورزیدند، زمینه بحث و گفتگوی آزاد را هم برای پژوهشگران فراهم می‌آوردند

و آنان را از آزادی و امنیت کامل برخوردار می‌کردند.

مسأله اصلی در زمینه حکم مرتد که شایسته تحقیق است، آن است که آیا اسلام

برای شرایط مختلف اجتماعی و فرهنگی، و در اعصار و ادوار گوناگون، و برای همه

اشخاص و در همه محیطها، «حکم ثابت» و واحدی را به عنوان «حدّ» نسبت به مرتد

«مقرر» نموده و حاکم اسلامی را موظف کرده است که فارغ از تشخیص مصلحت جامعه

اسلامی، به اجرای آن بپردازد، یا در مجازات مرتدان باید به عوامل گوناگون توجه کرد

و امام مسلمین مکلف است با در نظر گرفتن اوضاع فکری شخص، عوامل تأثیرگذار بر

وی، پی آمدهای انحراف او، انگیزه‌های پدید آمدن ارتداد و بسیاری مسایل اجتماعی و فرهنگی دیگر، و با درک صحیح از وضع جامعه، سیاست و فرهنگ، نسبت به اصل مجازات، و نوع آن تصمیم‌گیری کند؟ و آیا رسول خدا، در برخورد با ارتداد از موضع «ابلاغ» و «اجرای» «حکم الهی» مرتدان را کیفر می‌داد و یا آن حضرت از موضع رهبری امت اسلامی و بر مبنای ولایت، به «جعل حکم» پرداخته و آن را به «اجرا» می‌گذاشت؟

نباید پنداشت وجود روایات متعدد از ائمه علیهم‌السلام که در آنها احکام یکسانی در باره مرتدان بیان شده است، احتمال دوم را نفی می‌کند، زیرا این روایات شرح و تفصیل حکمی است که از طرف پیامبر اکرم اعلام شده است و چنانچه اصل حکم نبوی، با توجه به برخی شواهد و قرائن، جنبه حکومتی و تعزیری داشته باشد، قهراً این روایات نیز ناظر به «شرایط همان حکم» می‌باشد و تغییری در ماهیت حکم به وجود نمی‌آورد. چه اینکه اگر در باب زکات از این تعبیر که «رسول خدا زکات را بر نه چیز قرار داده است»، استفاده شود که جعل زکات بر این موارد خاص، جنبه حکومتی دارد، روایات ائمه (ع) که شرایط زکوة را در این موارد بیان می‌کند، شرح همان حکم نبوی بوده و از جنبه ماهوی آن حکم را دستخوش تغییر نمی‌سازد. به علاوه که در روایات ائمه (ع)، به «حدّ» بودن کیفر مرتد اشاره نشده است و این سکوت نیز راه استظهار از کلام رسول خدا را برای تفسیر حکومتی از آن باز می‌گذارد.

همچنین مانعی از قبیل «اجماع» نیز جلوی چنین تفسیری را نمی‌گیرد، زیرا برخی از فقهای طراز اول فقه، به تعزیری بودن کیفر مرتد تصریح کرده‌اند و بسیاری از قداما هم تعبیر «حد» را به کار نبرده‌اند.

البته محققان و متفکران اسلامی در یک قرن اخیر، تحلیلهای مختلفی در زمینه فلسفه کیفر مرتد ارائه کرده‌اند و ابعاد مختلف موضوع را از جنبه سیاسی، اجتماعی و فردی، مورد کنکاش قرار داده‌اند، ولی به نظر می‌رسد تا «ماهیت حقوقی» حکم مرتد، بازشناسی نشود، این گونه تحلیلهای، کارساز و راهگشا نخواهد بود. زیرا چنین فلسفه‌هایی نمی‌تواند عموم و شمول «حدّ الهی» را تغییر داده و برخی مرتدان را از شمول حکم خارج سازد، زیرا احکام، دائرمدار حکمتها نبوده و در سعه و ضیق، مستقل از آنهایند.

پی نوشت ها:

۱ - محمدجعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲ - نگاه کنید به: سفر تثنیه، فصل ۱۷، آیه ۲ - ۵؛ فصل ۱۳، آیه ۶ - ۱۶؛ رساله پولس،

باب ۶.

۳ - نگاه کنید به: محمدحسین هیکل، الحکومة الاسلامیه، ص ۱۲۲.

۴ - ر.ک: موسوعه الفقه الاسلامی المقارن، ج ۴، ص ۲۵۲.

۵ - احمد صبحی منصور، حدّ الرده، ص ۶۱.

- ۶ - صبحی صالح، الاسلام و مستقبل الحضاره، ص ۲۱۳.
- ۷ - عبدالکریم سروش، فقه در ترازو، مجله کیان، شماره ۴۶، ص ۲۰.
- ۸ - برخی از منکران هم از باب اینکه حدیث نمی‌تواند قرآن را «نسخ» کند، با کیفر مرتد مخالفت کرده‌اند. (ر.ک: جودت سعید، لا اکراه فی الدین، ص ۳۶) ولی واضح است که بیان حکمی که در قرآن وجود ندارد، به معنی «نسخ قرآن» نمی‌باشد.
- ۹ - مهندس بازرگان احکام مرتد را مخالف «لا اکراه فی الدین می‌داند». در باره «ساب النبی» نیز می‌گوید: اگر ادله قتل توهین‌کننده به پیامبر به حدی زیاد باشد که همه اهل سنت و شیعه را به اتفاق نظر و ادار سازد، ولی در برابر این آیه قرآن نمی‌تواند بایستد که مسلمانان را به خودداری در برابر چنین مسایلی دعوت می‌کند: و لتسمعن من الذین اوتوا الكتاب من قبلکم و من الذین اشرکوا اذی کثیراً و ان تصبروا و تتقوا فان ذلک من عزم الامور (آل عمران، آیه ۱۸۶). نگاه کنید به: مباحثه بازرگان با کیهان هوایی (۳/۱۲/۷۳). قابل ذکر است که بازرگان در سالهای قبل از آن، حکم قتل مرتد را بدون تردید می‌پذیرفت (نگاه کنید به: دینداری و آزادی، ص ۳۵).
- ۱۰ - ابن حزم، المحلی بالآثار، ج ۱۲، ص ۱۱۰ و ۱۶۳.
- ۱۱ - ابن ادریس، کتاب السرائر، ج ۳، ص ۵۳۳.
- ۱۲ - عبدالکریم سروش، روزنامه صبح امروز، ۶/۶/۷۸، ص ۶: «اگر تکالیف دینی یا حقوق دینی معارضه با حقوق و تکالیف بیرون دینی کردند، حقوق و تکالیف بیرون دینی مقدم‌اند.»

- ۱۳ - ابن حزم، المحلّی بالآثار، ج ۱۲، ص ۱۱۸، ۱۱۹.
- ۱۴ - محمدعابد الجابری، الديمقراطية و حقوق الانسان، ص ۲۱۷ و نگاه کنید به: مصاحبه علی گلزاده غفوری با نشریه پیام هاجر (۵/۵/۱۳۷۸).
- ۱۵ - حاج ملا هادی سبزواری، نبراس، ص ۷.
- ۱۶ - میرزا حسین نائینی، الصلاة فی المشکوک، ص ۲۲.
- ۱۷ - مهدی بازرگان از قول پرفسور مارسل بوازار، استاد حقوق دانشگاه ژنو نقل می‌کند که: علت سخت‌گیری اسلام در باره مرتد، شاید بدان جهت باشد که در نظام حکومتی و سیستم اداری جوامع اسلامی، ایمان به خدا جنبه صرفاً اعتقادی و حضور درون قلبی شخصی نداشته، بلکه جزو بندهای «پیوستگی امت» و پایه‌های حکومت می‌باشد به طوری که با فقدان آن، قوام و دوام جامعه متلاشی می‌شود و مانند قتل نفس یا فتنه و فساد است که نمی‌تواند قابل تحمل باشد. (دینداری و آزادی، ص ۱۳۵).
- ۱۸ - عبدالقادر عوده، التشریح الجنائی الاسلامی، ج ۱، ص ۶۱۱، ۵۳۶ و السید سابق، فقه السنه، ج ۲، ص ۳۰۵.
- ۱۹ - محمد المبارک، الحکم و الدوله، ص ۱۴۷.
- ۲۰ - یادداشتهای استاد مطهری، ج ۲، ص ۳۱۶.
- ۲۱ - حسینعلی منتظری، در باب تراحم، مجله کیان، شماره ۴۵، ص ۱۵۱.
- ۲۲ - سید محمدحسین فضل‌الله، آزادی و دموکراسی، مجله علوم سیاسی، زمستان ۷۷، ص ۱۱۴.

۲۳ - سیدعلی خامنه‌ای، آزادی از نظر اسلام و غرب، مجله اندیشه حوزه، سال ۴،

شماره ۲، ص ۳۹.

۲۴ - مثلاً گفته شده که حدود اسلامی برای سالم ساختن محیط اجتماعی است و در

محیط اسلامی انجام می‌شود نه محیط کفر: لا یقام علی احد حدٌ بارض العدو. [حسینعلی

منتظری، مجله کیان، شماره ۴۵] ولی با این استناد، به چنین نتیجه‌ای نمی‌توان دست

یافت، زیرا عدم اجرای حد در سرزمین دشمن، برای جلوگیری از فرار فرد کیفر شده به

سوی دشمن است: «مخافه ان تحمله الحمیه فیلحق العدو» [وسائل، ج ۱۸، ص ۳۱۸] و در

متون فقهی مانند شرایع هم همین قید وارد شده است: و لا یقام فی ارض العدو مخافه

الالتحاق [شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۹۳۸] به علاوه «ارض العدو» غیر از «ارض الکفر» است

و نسبت بین آنها «عموم من وجه» است. مثلاً سرزمین شام در عصر حکومت علوی،

«ارض العدو» بود، ولی ارض الکفر به حساب نمی‌آمد. البته اصل مسأله از جنبه اینکه

ملاک مذکور، «حکمت حکم» است - چنانچه آیتالله خوانساری استفاده می‌کند:

[جامع‌المدارک، ج ۷، ص ۴۴] - و یا «علت حکم» بوده و موجب تخصیص حکم می‌شود -

آن گونه که برخی فقهای معاصر تمایل دارند: [جواد التبریزی، اسس الحدود، ص ۱۳۶] -

قابل تأمل است. و به هر حال استنتاجی که برای نظریه مورد بحث صورت گرف

ته است، سست است.

۲۵ - نمونه‌ای از این گرایش، در دفاعیه آقای منتظری از آقای یوسفی اشکوری که در

پاسخ به سؤالات «رادیو آزادی» نگاشته است، دیده می‌شود: «ارتداد وقتی موجب اعدام

است که با جحد و عناد و جبهه‌گیری در برابر حق ملازم باشد و مجرد شک و تردید موجب اعدام نیست بلکه عقوبتی در پی ندارد» ۲۲/۷/۱۳۷۹. ولی به نظر می‌رسد که این اظهار نظر بیشتر «جنبه سیاسی» دارد، زیرا با مبانی فقهی ایشان در تضاد است. در

تعلیقه بر عروه الوثقی (ص ۵۱) هر گونه «تردید» در مبدأ رسالت را هر چند به «انکار» یا جحد نرسد، موجب «کفر» دانسته است. و در مسأله مرتد نیز به همراه صاحب عروه، قتل مرتد را در صورت امکان، واجب، و توبه را موجب سقوط حدّ ندانسته است (تعلیقه، ص ۸۰) و در بحث‌های استدلالی نیز همین مبنا را اخذ کرده است: ان انکار الالوهیة و التوحید و الرسالة موجب للكفر و لو كان عن جهل و قصور. (کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۴) در

توضیح المسائل نیز به همین شکل مشی شده است. در گذشته نیز دیدیم که ایشان بر «زیر سؤال بردن مقدسات دینی» به عنوان مفسده‌ای که برای جامعه خطرناک است و مجازات و برخورد را ضروری می‌نماید، تأکید داشتند.

۲۶ - سیف‌الله صرّامی، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، ص ۴۰۳، ۲۵۶ و ۲۶۰.

۲۷ - الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۴ و ۵۴۵.

۲۸ - کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۹۳.

۲۹ - محسن الحکیم، مستمسک العروه الوثقی، ج ۱، ص ۳۷۹.

۳۰ - الزبیدی، تاج العروس، ج ۷، ص ۴۷۱.

۳۱ - ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۸۲.

۳۲ - خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۶۳.

۳۳ - کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۸۶.

۳۴ - همان، ص ۲۸۷.

۳۵ - کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۹۳.

۳۶ - همان، ص ۲۸۵: صحیحہ عبداللہ بن سنان (ح ۱۰، باب الکفر) و صحیحہ منصور

بن حازم (ح ۱۱، باب الکفر).

۳۷ - در این مباحث از تفاوت بین «کفر فقهی» با «کفر کلامی» نباید غفلت کرد. کفر فقهی

یعنی کفری که موضوع احکام فقهی و دنیایی است که اثر آن در طهارت و نجاست، ارث

و نکاح ظاهر می شود، ولی کفر کلامی موضوع احکام اخروی از قبیل خلود در جهنم

است. در کفر کلامی، ملاک وجود و عناد است و در کفر فقهی، موضوع عدم اقرار

شهادتین است. ممکن است فردی از نظر فقهی مسلمان باشد، ولی از نظر کلامی کافر

باشد، و به عکس ممکن است فردی از نظر فقهی کافر باشد، ولی از نظر کلامی، کافر

نباشد. نسبت بین اسلام و کفر فقهی، «عدم و ملکه» است و هر شخصی که مسلمان

نباشد و شهادتین نگوید، کافر است، ولی نسبت بین اسلام و کفر کلامی، ضدین است.

شهید مطهری در کتاب عدل الهی، با نگاه کلامی مسأله را مطرح کرده اند (مجموعه آثار،

ج ۱، ص ۲۹۴) که خارج از بحث کنونی با نگاه فقهی است.

۳۸ - ر.ک: ابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۸ و امام خمینی،

کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۱۴.

۳۹ - میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۱۶۴. البته این نظریه را که میرزا در ضمن

مباحث اصول آورده است، نمی‌توان فتوای فقهی او تلقی کرد، زیرا وی در جامع‌الشتات اظهار شک در توحید و رسالت را موجب ارتداد دانسته و آن را در نزد فقها غیر اختلافی شمرده است (ج ۲، ص ۷۴۲).

۴۰ - میرفتاح مراغی، العناوین، ج ۲، ص ۷۳۵ و نگاه کنید به تعلیقه مرحوم شعرانی بر

شرح اصول کافی ملا صالح مازندرانی، ج ۱۰، ص ۵۰ و ۹۸.

۴۱ - شهید ثانی، حقایق الایمان، ص ۱۰۸؛ شیخ انصاری در کتاب الطهاره (بدون صفحه):

ان انکار اصول الدین کالالهیه و الرساله لا فرق فی تکفیر منکرها بین ما کان للجحد مع

العلم او بشبهه و امام خمینی، کتاب الطهاره، ج ۳، ص ۳۱۴.

۴۲ - ر.ک: شرایع الاسلام: من جحد ما یعلم من الدین ضروره و ارشادالانذهان: اذا جحد

ما یعلم ثبوتہ من الدین ضروره.

۴۳ - ر.ک: حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه (طهاره) ص ۵۶۴ و سید ابوالقاسم خوئی،

التنقیح، ج ۲، ص ۵۹.

۴۴ - سیف‌الله صرامی، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، ص ۲۵۳.

۴۵ - این خطا در کتاب آزادی در قرآن، از محمدعلی ایازی نیز تکرار شده است و ر.ک:

آزادی در قرآن، ص ۲۶۵.

۴۶ - عبارت صهرشتی در اصباح الشیعه چنین است: الارتداد هو ان یتظهر الکفر باللّه

تعالی و برسوله و الجحد بما یعمّ به فرضه و العلم به من دینه بعد اظهار التصدیق به.

(ینابیع الفقهیه، ج ۹، ص ۱۷۱) عبارت ابن زهره در غنیه نیز مشابه همین متن است.

- ۴۷ - کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۳.
- ۴۸ - سیف‌الله صرامی، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، ص ۲۶۳.
- ۴۹ - سید محمدحسن مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، ج ۱، ص ۹۲.
- ۵۰ - الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۹۹.
- ۵۱ - همان، ج ۱۷، ص ۳۸۷.
- ۵۲ - سید محمدحسن مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، ج ۱، ص ۹۲.
- ۵۳ - محمدتقی مجلسی، روضه المتقین، ج ۶، ص ۳۸۵.
- ۵۴ - سید محمدعلی ایازی، آزادی در قرآن، ص ۲۶۶.
- ۵۵ - شهید اول، الدروس، ج ۲، ص ۵۴. از نظر فقهی بین «ارتداد» و «زندقه» فرق است. شیخ در مبسوط (ج ۷، ص ۲۸۲) می‌گوید: «الکفر علی ثلاثه اضرب: اصلی و ارتداد و زندقه».
- ۵۶ - اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص ۳۴۴.
- ۵۷ - فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۵۰.
- ۵۸ - محمدحسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۴.
- ۵۹ - سید محمدعلی ایازی، آزادی در قرآن، ص ۲۶۷.
- ۶۰ - همان، ص ۲۹۱.
- ۶۱ - محمد فاضل لنکرانی، جامع المسائل، (استفتاءات)، ج ۲، ص ۵۰۴.
- ۶۲ - الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵ (موثقه عمار ساباطی).

- ۶۳ - همان، ص ۵۴۵ (صحیحہ حسین بن سعید).
- ۶۴ - همان، ص ۵۴۴ (صحیحہ محمد بن مسلم).
- ۶۵ - کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۹۳.
- ۶۶ - الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۵۹۶ (تعلیقہ شعرانی).
- ۶۷ - شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۴؛ مقدار سیوری، ضد القواعد الفقہیہ، ص ۱۵۸؛ شهید ثانی، تمہید القواعد، ص ۲۴۱.
- ۶۸ - الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۷، ص ۲۲۸. (من احیا ارضاً میتةً فہی لہ).
- ۶۹ - نگاہ کنید بہ مبسوط، سرائر، شرایع و تحریر.
- ۷۰ - امام بخاری، الصحیح، ج ۶، ص ۱۱۲.
- ۷۱ - نگاہ کنید بہ: تحریر الاحکام، علامہ حلّی، ج ۲، ص ۱۸۲.
- ۷۲ - شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۷.
- ۷۳ - شهید ثانی، تمہید القواعد، ص ۲۴۲.
- ۷۴ - میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۴۹۴. شهید اول و القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۶.
- ۷۵ - سورہ بقرہ، آیہ ۲۱۷.
- ۷۶ - ر.ک: محقق اردبیلی، زبدۃ البیان، ج ۱، ص ۳۹۲.
- ۷۷ - العاملی، مفتاح الکرامۃ، ج ۸، ص ۳۵.
- ۷۸ - سورہ آل عمران، آیہ ۸۶ - ۸۹.

۷۹ - در سوره توبه آیه ۶۶ به «مجازات» گروهی از منافقان که در صدد «فتنه» بودند و

در نتیجه از «اسلام» به «کفر» روی آوردند، اشاره شده است، علامه طباطبایی، این

مجازات را «دنیوی» می‌داند. (المیزان، ج ۹، ص ۳۳۵). قابل ذکر است که یکی از

نویسندگان مسیحی، آیه ۸۹ سوره نساء را (وَدَّوْا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا ... فَاَنْ تَوَلَّوْا فِخْذِهِمْ وَاقْتُلُوهُمْ) در مجازات قتل برای مرتدان صریح دانسته است (جنگ و صلح در

قانون اسلام، دکتر محمد خدوری، ترجمه غلامرضا سعیدی، ص ۲۲۸) ولی این استناد

صحیح نیست.

۸۰ - نوری، حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۶۳.

۸۱ - شیخ طوسی: مبسوط، ج ۲، ص ۳۶، ۵۷. ج ۷، ص ۲۸۱، ۲۸۴. ج ۸، ص ۷۱. خلاف، ج ۵،

ص ۳۵۴، ۳۵۷، علامه حلی: مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۳۳۶، منتهی المطلب، ج ۲، ص ۹۶۰،

۹۷۹. فخرالمحققین: ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۳۹۵. شهید اول: الدروس، ج ۲، ص ۵۲. محقق

کرکی: جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۴۷، ۴۸۰. محقق اردبیلی: مجمع الفائده، ج ۷، ص ۵۲۲.

فاضل هندی: کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۴، ۴۳۶. محمدحسن النجفی: جواهر الکلام، ج ۳۰،

ص ۴۶، ۵۴. شیخ انصاری: مکاسب، ص ۳۹۳.

۸۲ - سوره بقره، آیه ۲۱۶.

۸۳ - سوره آل عمران، آیه ۷۲.

۸۴ - همان، آیه ۹۹.

۸۵ - همان، آیه ۱۴۹.

- ۸۶ - طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۸۶.
- ۸۷ - سوره نساء، آیه ۸۸.
- ۸۸ - سوره مائده، آیات ۵۱ تا ۵۴.
- ۸۹ - علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۱۱۳.
- ۹۰ - سوره نساء، آیه ۱۳۷.
- ۹۱ - علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۱۱۴.
- ۹۲ - سوره منافقون، آیه ۳.
- ۹۳ - سوره آل عمران، آیه ۸۶.
- ۹۴ - علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۱۱۳ و ج ۳، ص ۳۴۰.
- ۹۵ - ر.ک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۷۴.
- ۹۶ - سوره بقره، آیه ۲۵۶.
- ۹۷ - سوره یونس، آیه ۹۹.
- ۹۸ - سوره مائده، آیه ۳۲.
- ۹۹ - سوره ق، آیه ۴۵؛ سوره انعام، آیه ۱۰۷ و سوره غایشه، آیه ۲۲.
- ۱۰۰ - محمد ابوزهره، العقوبه، ص ۸۴.
- ۱۰۱ - ر.ک: محمدحسین اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۳، ص ۳۱.
- ۱۰۲ - آقا ضیاء الدین عراقی، شرح تبصره المتعلمین، ج ۱، ص ۳۲۸.
- ۱۰۳ - سید محمدکاظم طباطبائی، العروة الوثقی، ج ۱، (باب مطهرات، الثامن، مسأله ۲). با

موافقت عده‌ای از اعلام مثل حضرات آیات: بروجردی، نائینی، حائری و اصفهانی.

۱۰۴ - محمدحسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۱۳ (ان ظاهر الأدلة الحکم باسلام

قائلها مالم يعلم کذبہ فالمنافق المعلوم حاله لا اشکال فی کفره).

۱۰۵ - سید ابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۶۹ و ج ۳، ص ۲۳۴.

۱۰۶ - شیخ انصاری، کتاب الطهارة (بدون صفحه): فی شرح المفاتیح ان من بديهيات

المذهب ان النبی(ص) کان یساور المنافقین و ما کان یجتنب منهم. إلی ان یقال ان هذه

المعاملة مع المنافقین المبطنین للکفر المظهرین للاسلام کان مختصاً بصدر الاسلام و من

هنا یضعف ما فی المعتبر ... (ادامه بحث شیخ انصاری نیز مربوط به همین موضوع

است).

۱۰۷ - محمدتقی مجلسی، روضة المتقین، ج ۶، ص ۳۸۲.

۱۰۸ - محمدحسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۴۷.

۱۰۹ - شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۱۰ - محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۳۷۶.

۱۱۱ - جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۲، ص ۴۵۱.

۱۱۲ - شیخ طوسی، مبسوط، ج ۸، ص ۶۹ (التعزیر ماکول الی الامام لا یجب علیه ذلک فان

رأی التعزیر فعل و ان رأی ترکه فعل).

۱۱۳ - لطف‌الله صافی، التعزیر، ص ۸۰.

۱۱۴ - شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۴۲.

۱۱۵ - الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۰۹: من عطلّ «حدّاً» من حدودی فقد

عاندنی.

۱۱۶ - همان، ص ۳۳۶ (لیس فی «الحدود» نظر ساعة).

۱۱۷ - همان، ص ۳۳۳ (لا یشفعنّ احد فی «حدّ» اذا بلغ الامام، فانه لا یملکه ... و اشفع عند

الامام فی «غیر الحد» مع الرجوع من المشفوع له).

۱۱۸ - . در فقه عامه نیز معمولاً کیفر مرتد، به عنوان «حد» شناخته می شود که خداوند

مقرر فرموده است و امام باید به اجرا گذارد، ولی اخیراً عده ای از نواندیشان در جامعه

اهل سنت، با این تلقی مخالفت کرده اند و شواهدی بر «تعزیری بودن» آن ارائه کرده اند.

شیخ راشد الغنوشی در این باره می گوید: «جمهور علما قتل مرتد را حد می دانند که قابل

عفو و شفاعت نیست ولی پیامبر اسلام پس از ورود به مکه از قتل عبدالله بن ابی سرح

که مرتد شده بود، به جهت شفاعت عثمان صرف نظر کرد. همچنین پیامبر دستور قتل

زنی که مرتد شده بود را نمی داد و می فرمود: «او توان جنگیدن علیه مسلمانان را ندارد».

مفهوم این استدلال آن است که علت قتل مرتد صرفاً تغییر دین نیست بلکه «ارتداد»،

«تهدیدی» برای نظام اسلامی است و به همین دلیل است که عقوبت آن با توجه به

شرایط و مقتضیات زمان توسط حاکم تعیین می شود. البته نقش دین در جامعه اسلامی

با جوامع غربی فرق دارد، در آنجا دین صرفاً یک مسأله شخصی است و ارتباطی با

نظام اجتماعی ندارد، در حالی که اسلام هم عقیده و هم مبنای نظام اجتماعی است، از

این رو هر گونه آسیبی که بر دین وارد شود، بر نظام اجتماعی نیز صدمه می زند، لذا

حکومت موظف است که به صیانت از دین پردازد. به نظر ما عقوبت مرتد، «جنبه

تعزیری» دارد.» ۱۱۹ - سوره توبه، آیه ۶۶.

۱۲۰ - همان، آیه ۷۴.

۱۲۱ - علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۳۳۵.

۱۲۲ - سوره توبه، آیه ۷۴.

۱۲۳ - الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۱.

۱۲۴ - همان، ص ۴۶۲ (قلت لابی عبدالله(ع): ای شیء تقول فی رجل سمعته یشتم علیاً(ع) و

یبرء منه؟ قال: فقال لی: و اللّٰه هو حلال الدم، و ما ألف منهم برجل منکم، دعه).

۱۲۵ - همان، ص ۵۵۲.

۱۲۶ - حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۳، ص ۳۸۷.

۱۲۷ - به عنوان نمونه نگاه کنید به: سید ابوالقاسم خوئی، مستند العروة الوثقی، کتاب

الصوم، ج ۱، ص ۲۹۴.

۱۲۸ - شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۴ و خصال، ص ۶۰۶.

حکومت اسلامی شماره ۱۹