

بررسی فلسفه حکم ارتداد و قلمرو آن در حقوق جزای اسلام*

دکتر محمد ادیبی مهر**

چکیده

امروزه حقوق‌دانان مسلمان، از سوئی در عصر جدید که رویکردهای حقوقی خاص خود را دارد به سر می‌برند و از سویی خویشتن را پایبند موازین و معتقدات دینی خود در اصول و فروع^۱ می‌یابند. آیا می‌توان در همین دوران، حقوق الهی را بهتر درک نموده و موارد تسهیل و تخفیف آن را دریافت. این مقاله با توجه به راهکار مذکور، بطور مستدل در خصوص فلسفه حکم ارتداد و بررسی برخی از موارد قابل تسهیل آن، با بخش‌های ذیل، وارد بحث شده است: ارتداد، احکام، انواع، شرایط و طرق اثبات آن، حق حیات و آزادی و حدود آن، روش اسلام در عرصه تضارب آراء، ممنوعیت تفتیش عقاید در دین، اکراه راه به جایی نمی‌برد. فلسفه حکم ارتداد، سخنی با بعضی از فقهای محترم و بررسی یک راه حل، نتیجه حاوی تبیین منطقی این حکم و خروج برخی موارد از مصداق عنوان ارتداد و بررسی امکان تفصیل میان مرتدّ جاحد و کسی که بر اثر عروض شبهه مرتد گشته، می‌باشد.

واژگان کلیدی: ارتداد، جحد، شبهه مفهومی، قاعده درء، مرتدّ فطری، مرتدّ ملی.

کلیات احکام مرتد و ارتداد

قبل از ورود تفصیلی به مباحث مورد نظر، ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی ارتداد و جمله‌ای از احکام شرعی آن می‌پردازیم. ارتداد در لغت یعنی بازگشتن و رجوع (ابن منظور، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۸۴ و فیروزآبادی، ۱۴۲۰ ق، ص ۴۱۳)، که در قرآن با این مفهوم، بسیار به کار رفته (راغب اصفهانی، ۱۳۲۴ ق، ص ۱۹۳ و ۱۹۲) و در اصطلاح فقهی (مشهور)، به کفر پس از اسلام تعریف می‌گردد (علامه حلی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۳۵ و محقق حلی، ۱۳۸۹ ق، ص ۱۸۳). ارتداد و هم خانواده‌های آن به معنای مصطلح خود، دست کم دوازده بار در قرآن بکار رفته است (بقره، ۱۰۹ و ۲۱۷؛ آل عمران، ۸۶ و ۸۸ و ۱۴۹؛ نساء، ۱۳۷، مانده، ۲۱ و ۵۴ و ۵۶؛ توبه، ۷۴؛ نحل، ۷۴ و محمد(ص)، ۲۵). مرتد در قرآن کریم سخت نکوهیده و مجازات وی در آخرت، نابودی اعمال و عذاب بی‌پایان ذکر شده است. در منابع روایی امامیه و اهل سنت، احادیث بسیاری از پیامبر (ص) و بزرگان دین درباره مجازات و احکام مرتد به چشم می‌خورد (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۸، ص ۴۴).

اقسام ارتداد

الف: ارتداد با نیت و قصد خروج از دین، ب: ارتداد قولی و ارتداد عملی است (نجفی، ۱۹۱۷ م، ص ۶۰۰ و زحیلی، ۱۴۰۴، ص ۱۸۳).

مصادیق مرتد

شهادت اول گوید: مرتد کسی است که با یکی از امور پنجگانه ذیل، از اسلام دست بردارد:

- ۱- به نحوی از اسلام خارج شود.
- ۲- به برخی از انواع کفر بپیوندد.
- ۳- یکی از ضروریات دین^۱ را انکار نماید.
- ۴- آنچه را که از دین نیست جزء دین شمارد.
- ۵- عملی را مرتکب شود که عملاً نشانگر کفر او باشد همچون پرستش خورشید و بت و یا اهانت به مقدسات مکی (عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۵۱).

انواع مرتد

مرتد دو گونه است: فطری و ملی. اگر کسی که پدر و مادرش یا یکی از آن دو مسلمان هستند، از دین خود روی گرداند مرتد فطری نامیده می‌شود و اگر کافری پس از گرویدن به

۱. ضروری دین یعنی حکم روشنی که اثبات آن نیاز به نظر و استدلال نداشته و هر مسلمانی آنرا بداهه بداند، مگر آنکه تازه مسلمان باشد، به گونه‌ای که علم و اطلاعی از احکام آن نداشته باشد (بجنوردی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۲).

اسلام به کفر باز گردد، مرتد ملی محسوب می‌شود. فقهای شیعه میان آن دو از نظر مجازات تفاوت قائلند. فقهای امامیه در تشخیص فطری بودن مرتد، یکی از امور ذیل را ملاک دانسته‌اند؛ انعقاد نطفه در خانواده مسلمان، ولادت از والدین مسلمان، بلوغ در خانواده مسلمان. صاحب جواهر پس از بررسی و تحلیل آراء گوناگون، امر اول را برگزیده است. در این صورت، اگر والدین کودک پس از انعقاد، مرتد شوند وی همچنان فطرتاً مسلمان به شمار می‌آید (نجفی، ۱۹۱۷ ق، ص ۶۰۵-۶۰۲).

مجازات مرتد

مرتد فطری مرد به نظر امامیه، علاوه بر قتل، عقوبتهای زیر را خواهد داشت: جدا شدن از همسر، انتقال اموال به وارثان وی و البته عدم پذیرش توبه‌اش عقوبت نیست^۱. البته به مرتد ملی مهلتی جهت توبه می‌دهند و در صورت اصرار بر ارتداد مجازات می‌گردد و در صورت توبه، از حکم حجر و جدایی از همسر برکنار خواهد بود. تمامی این احکام متعلق به مرد مرتد است، اما زن مرتد محکوم به حبس ابد همراه با سخت‌گیریهایی گشته و در صورت توبه، رها می‌شود (عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۹، ص ۳۴۴-۳۳۷). دلایل این احکام علاوه بر اجماع، شماری از روایاتند (حزر عاملی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۸، ص ۴۴ و کلینی، ۱۳۷۹ ق، ص ۲۵۹ و ۲۵۶). در مورد مجازات مرتد ملی و فطری فقهای اهل سنت فرقی میان آن دو نگذارده و استتابه را برای هر دو ضروری می‌دانند که در صورت عدم توبه بایستی کشته شوند. البته آنان در جزئیات احکام، مانند واجب یا مستحب بودن، مهلت برای توبه و چگونگی تقسیم اموال مرتد، اختلاف نظرهایی دارند (زحیلی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۸۶-۱۹).

۱. قید اجمال از آن روست که برخی از فقها در این مورد تفصیلی از جهت قبول باطنی توبه مرتد و عدم پذیرش ظاهری آن با توجه به معاذیر عدم پذیرش توبه وی، آرایه می‌نمایند (زین الدین عاملی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۷) و البته اندکی از فقهای مقدم و معاصر قائل به پذیرش توبه او هستند (به نقل از مقاله آقای محمدحسن مرعشی، مرعشی، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۲) و یزدی طباطبایی (یزدی طباطبایی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۰۹ و ۱۰۸) وی می‌گوید: «لا فرق فی الکافر بین الاصلی و المرتد الملی بل الفطری ایضاً علی الاقوی من قبور قبول توبته باطناً و ظاهراً ایضاً فیقبل عباداته و یطهر بدنه، و معه، یجب قتله ان امکن و تبین زوجته... بنا براین توبه‌اش به نظر ایشان مقبول و در عین حال مهدور الدم است.»

شرایط مرتد و اجرای احکام ارتداد

صدق عنوان مرتد شرعی که مجوز اجرای احکام سنگین ارتداد است، منوط به شرایطی است که با فقدان هر یک، موضوع ارتداد شرعاً برطرف گشته و مجازات منتفی می‌شود. در کتب فقهی شیعه، بلوغ، عقل، اختیار و قصد از شرایط اصلی ارتداد دانسته شده‌اند (محقق حلی، ۱۳۸۹ ق، ص ۱۸۳). این شرایط به قدری مورد توجهند که حتی اگر بحسب ظاهر، ارتدادی از شخص مورد اتهام به وقوع پیوسته و اقامه شهود و یا اقرار شود، لکن وی ادعای غفلت یا خطا و یا حتی ارتداد به هنگام خشم زیاد نماید تا آنجا که کنترل قصدش را از بین برده باشد، پذیرفته می‌شود، چرا که چنین مواردی به جهت حصول شبهه و امکان صدق مدعای او، مشمول قاعدهٔ (درء^۱) گشته و حد، ساقط می‌شود (عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۹، ص ۳۴۱ و ۳۴۲).

طرق اثبات ارتداد

اثبات این جرم همانند سایر جرائم، از راه اقرار مجرم یا شهادت شاهد می‌باشد (عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱۸). اینک پس از اشراف نسبی بر موضوع و احکام و فروع ارتداد، تأملی پیرامون این حکم سنگین داشته و وارد مقدمات بحث می‌شویم. حکمی که با وجود ضوابط برگرفته از کلماتی همچون "لااکراه فی الدین" و "و جادلهم بالتی هی احسن"، تشریح شده است. بهترین راه حلی که به نظر می‌رسد، دریافت مقصود اصلی و هدف نهایی شارع از وضع چنان احکام و چنین ضوابطی است و با بررسی دقیق این امور ان شاء الله به تفقه و درایت افزونتر در فرهنگ اصیل دین اسلام دست می‌یابیم. ما در اینجا در پی اثبات این ادعا هستیم که شارع با تشریح این حکم، به دنبال حل و فصل تبعات و عواقب اجتماعی مسأله است. به بیان دیگر او از آن جهت مرتد و ارتداد را غیرقابل تحمل می‌بیند که از آن قصد فتنه و عناد،

۱. درء در لغت به معنای دفع است. 'بدرءون بالحسنه السیئه؟' بدی را به خوبی دفع می‌کنند (رعد، ۲۲) و در ترمینولوژی حقوق اسلامی اشاره به مضمون این قاعده‌ای دارد: مجازات مربوط به این حدود به واسطه عروض شیئات، منتفی می‌گردد. از این رو در حقوق جدید با توجه به این قاعده گویند: شک در تحقق جرم و یا اقل و اکثر کیفر، باید به نفع متهم تمام شود، از این رو گویند: شک به نفع متهم تفسیر می‌شود یا قانون جزا به نفع متهم تفسیر می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶ ش، ص ۷۷۸). این قاعده مفاد حدیث معروفی است که در اینجا بدان اشاره می‌کنیم.

احساس می‌کند نه صرف روی گرداندن از دین که او را نیازی به دین ما نیست. البته اثبات این مدعا کار بس دشواری است و کمتر به یک نوشته جامع و مستدلی در این زمینه برخوردیم و الحق یکی از مسائل سنگین و دامنه‌دار در حوزه دین شناسی در ابعاد گوناگون معرفت شناسی اجتماعی و حقوق جزای عمومی است. قبل از هر چیز، ابتدا به بیان و ایضاح چند موضوع می‌پردازیم که به نحوی با این قضیه مرتبط می‌باشند و به واقع حاوی دفع اشکال مقدرند. در این راستا از بحث اصل حق حیات، آزادی و حدود آن شروع می‌کنیم.

حق حیات، آزادی و حدود آن

از دیدگاه اسلام تمامی انسانها از شرافت و کرامت انسانی برخوردار بوده و در ذات انسانی برابرند. انسان موجودی شریف و برتر از سایر موجودات است و در اصل این فضیلت و کرامت همه یکسانند. قرآن در مورد نوع بشر می‌فرماید: "و لقد کرمنا بنی آدم... و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً" ما بنی آدم را کرامت دادیم... و بر بسیاری از مخلوقات خود، آنها را برتر می‌داریم (اسراء، ص ۷۰).

در یک نگاه جامع به کتاب آسمانیمان، دست کم هفت بستر عظیم را که برای همه انسانها جهت پرواز و خروج به سوی خورشید کمال، از سوی خالق هستی بطور متساوی تدارک دیده شده، توجه می‌کنیم:

۱- تساوی همه انسانها در اصل خلقت (حجر، ۲۶ و نحل، ۴). ۲- تساوی همگان در انشعاب از یک نفس و جان (نساء، ۱). ۳- تساوی آدمیان در ماهیت و مختصات طبیعی (حجر ۲۹ و صاد، ۷۲).

۴- تساوی نفوس در وجود کرامت ذاتی (اسراء، ۷۰). ۵- تساوی ابناء بشر در برخورداری از محوری‌ترین شاخص انسانی یعنی عقل و دانش (بقره، ۳۱). ۶- تساوی جانها در بهره‌مندی از جوهره تکامل انسانی یعنی روح الهی (سجده، ۹). ۷- تساوی همه انسانها در امکان رسیدن به هدف نهایی خلقت (ذاریات، ۵۶).

آری گبر و ترسا و مؤمن همه از خوان نعمتش وظیفه‌خوارند "کلاً نمدت" همه را بهره‌مند می‌کنیم (اسراء، ۱۹ و ۲۰). در عهدنامه مالک اشتر که در عرصه‌های جامعه شناسی و انسان‌شناسی، منشوری بی‌بدیل و دائره المعارف بزرگی است، امام علی (ع) در چند کلمه، راه روشن را مشخص کرده و می‌فرماید: "آتهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق؛ مردم دو گروهند: یا هم کیش تو و یا هم نوع تو" (نهج البلاغه، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۲۱).

هم چنین ایشان در پاسخ پرسش محمدبن ابی بکر در مورد حضور کافران از خورشید و ماه پرست در جامعه اسلامی مصر، سفارش کردند که آنها را به حال خود واگذارد (حر عاملی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۸، ص ۴۱۶). در قسمتی دیگر از پاسخ مزبور حتی در مورد اهل کتاب و اجرای پاره‌ای از مسائل حقوق جزا نسبت به خودشان، توصیه به اجرای قوانین خودشان کردند و این جداً بی‌نظیر است، یعنی مجرمی از آنان در جامعه اسلامی مرتکب جرم می‌شود و بر اساس حقوق دینی خود با او رفتار می‌شود (حر عاملی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۸، ص ۲۶).

آری اسلام در زیر سایه حکومت جهانی خود تا بدین حدّه به مذاهب آسمانی حق حیات می‌دهد و حقوق آنان را به رسمیت می‌شناسد و این در حالی است که آنان با سایر ادیان رفتار نامطلوبی داشته‌اند. یهودیان در دیدگاه‌های تبعیض‌آمیز خود تا بدانجا پیش رفتند که خود را انسان و دیگر ملت‌ها را حیوان و چهارپا دانستند (ر.ک: تورات، ۱۳۵۶ ش، ابواب ۲۰ و ۱۳ و ۳ و ۲). و مسیحیان خشن‌ترین رفتارها را در اروپا و خصوصاً اسپانیا (درست برخلاف رفتار خوب مسلمانان و ارتش طارق بن زیاد به هنگام ورود به آنجا)، بر علیه سایر ملل و بخصوص مسلمانان اتخاذ کردند (ر.ک: ویل دورانت^۱، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۸، ص ۳۵۱، ج ۱۳، ص ۷ و ج ۲۳، ص ۱-۳). به هر حال انسان فارغ از نوع عقیده‌اش حق حیات دارد. همچنین اسلام و شارع به انسان حق انتخاب و آزادی‌گزینش داده و عنصر اراده را در نهاد او تکویناً ایجاد نموده است و البته با توجه به اعطای قوای عقلانی و روحانی سرشار و تبیین درست از نادرست، از او توقع حسن انتخاب دارد. خداوند می‌فرماید: "آنا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً؛ بدرستیکه ما راه حقیقت را به انسان نشان دادیم حال خواهد هدایت بپذیرد، و شکر آن را گوید و یا آن نعمت را کفران گوید. (قرآن کریم، انسان ۳) و نیز می‌فرماید: "لااکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی" در دین اکراه و اجباری نیست و راه رشد و کمال، از گمراهی مشخص شده است (بقره، ۲۵۶) و باز به انسانها می‌فرماید: "قد جائکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه و من عمی فعلیها و ما انا علیکم بحفیظ" آیات الهی در کتب آسمانی که سبب بصیرت شماسست البته از طرف خدا آمده است، پس هر آن که بصیرت یافت، خود به سعادت رسید و هر آن که کور ماند، خود در زیان افتاد و من نگهبان شما از عذاب خدا نیستم (انعام، ۱۰۴). بنابراین حق حیات انسان، توأم با آزادی است. اما این نکته نیز بدیهی است که نقش زندگی اجتماعی و وجود حکومت‌ها و نهادهای مختلف قانونی به منزله پذیرش نظم و قاعده و

1. Dorant.

چهارچوب آن از سوی حاکمان و مردم و در نتیجه محدود شدن هر دوی آنان بوده و همه حکومت‌ها و ملت‌ها واقعیتی به نام محدودیت را پذیرفته‌اند. شاکراس^۱ می‌گوید: "شک نیست که آزادی مطلق منشأ هرج و مرج محض است و آزادی در یک امر اجتماعی تا بدان حد قابل تحمل است که موجب سلب و یا تهدید آزادی سایر امور نشود (لرد شاکراس، ۱۳۴۵ ش، ص ۱۶). استوارت میل^۲ می‌گوید: در میدان عمل، آزادی فرد را حق مساوی فرد دیگر بر آزادی محدود می‌کند... ما آزاد نیستیم کارهایی بکنیم که موجب زیان و آسیب رسیدن به دیگری بشود و اگر چنین آسیبی به دیگران رساندیم اجتماع حق مداخله و تنبیه و کیفر دادن ما را خواهد داشت..." (صناعی، ۱۳۴۴ ش، ص ۲۵۶ و ۳۲۵). در نظام حقوقی اسلام نیز حریم آزادی و حد آن تعیین گردیده است. دکتر محقق داماد در مقاله "مبانی فلسفی حق حیات" می‌نویسد: "در تعلیمات اسلامی، هر چند انسان مؤمن به خاطر ایمان از احترامات و حقوق خاصه برخوردار می‌باشد، ولی این بدان معنا نیست که انسان‌های غیرمؤمن حق حیات ندارند. خیر، انسان از آن نظر که انسان است واجد کرامت انسانی و از حق حیات برخوردار است. تنها سلب حق حیات از انسان مزاحم و مردم آزار که وجودشان حالت خطرناک و فساد در ارض شناخته شده است مجاز است و تنها کشتن این گونه افراد، کشتن به حق معرفی گردیده و زندگی مابقی انسانها مورد احترام خداوند دانسته شده است. در قرآن آمده است: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق؛ نکشید انسانی را که جان او مورد احترام خداوند است، مگر به حق باشد (اسراء، ۳۳)".

این آیه حامل دو پیام است: یکی این که نفس آدمی از احترام برخوردار است و این احترام را خداوند به ذات نفس آدمی اعطا فرموده و منع قتل نه صرفاً یک تکلیف است بلکه از این جهت که به نفس محترم تجاوز می‌شود و به اصطلاح تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیت است، یعنی حرمت نفس علت منع قتل قلمداد شده است. دوم آنکه تجاوز به نفس محترم که مطلقاً ممنوع است مورد استثناء "الا بالحق" دارد و خوشبختانه مورد استثناء یعنی کشتن به حق را قرآن مجید در سوره مائده بیان فرموده است "من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جميعاً؛ هر که نفسی را بدون حق قصاص و یا بی آنکه فساد و

۱. لرد شاکراس (Shakrass) وزیر اسبق دادگستری بریتانیا و قاضی دادگاه لاهه و رئیس کمیسیون سلطنتی مطبوعات.

۲. جان استوارت میل (Stewart Mill) از طرفداران مکتب لیبرالیسم.

فتنه‌ای در روی زمین کند به قتل برساند مثل آن باشد که همه مردم را کشته است (مأئده، ۳۲). به موجب این آیه فقط در مورد قتل انسان بی‌گناه و یا فساد مستوجب مرگ کشتن انسان مجاز و مشروع و کشتن به حق دانسته شده و مابقی انسانها دارای حق حیات معرفی شده‌اند و تعدی به جان آنان ممنوع اعلام گردیده است و مؤمن و غیرمؤمن دارای حق زندگی بوده و مادام که مصداق یکی از دو عنوان مذکور نشود صرفاً به خاطر عدم ایمان محکوم به مرگ نمی‌باشد. عنوان اول مربوط به حقوق خصوصی است، آن جا که شخص به حق حیات دیگری تجاوز می‌کند و حیات خود را بی‌حرمت می‌نماید و البته در اینجا حکم قصاص که در واقع حکمی مهار کننده خشونت است مطرح می‌شود و عنوان دوم مربوط به حقوق عمومی است از آن جا که اقدام علیه امنیت اجتماعی نموده و نظم عمومی را بر هم زده است (فساد فی الارض) ... (محقق داماد، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۴ - ۲۰، با اندکی تلخیص).

روش دین اسلام در عرصه تضارب آراء

دین ما در این میان سخت پایبند به رویه گفتگو و تفاهم، آن هم به طور روشمند و نیکوست. خداوند به هنگام ارسال موسی و هارون به سوی فرعون فرمود: "اذهب الی فرعون آنه طعی، فقول له قولاً لئناً لعلّه ینذکر او یخشی"؛ به سوی فرعون بروید که او سرکشی کرده است و با او به نرمی و ملایمت سخن بگویید شاید پند گیرد یا بترسد (طه، ۴۳ و ۴۴). این رویه از سوی حضرت حق، سرمشقی است برای اهل حقیقت و معرفت، به مسلمین سفارش نموده که: "ولا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن..." با اهل کتاب جز به نیکوترین طریق بحث مکنید ... (عنکبوت، ۴۶). خالق یکتا یک مصداق روشن از این راه را به پیامبر (ص) تعلیم می‌دهد که: "قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئاً و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون"؛ بگو ای اهل کتاب بیائید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است (و همه حق می‌دانیم) پیروی کنیم و به جز خدای یکتا هیچ کس را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی را به جای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم، پس اگر از حق روی برتافتند، بگو گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم (ال عمران، ۶۴). آری روش اسلام در حیطه‌های فرهنگی و اجتماعی بر اساس حکمت، موعظه یا پند نیکو و مجادله با بهترین اسلوب است، "ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن"؛ با حکمت و اندرز نیکو به سوی راه پروردگارت دعوت نما و با آنها به طریقی که نیکوترین است استدلال و

مناظره کن (نحل، ۱۲۵).

ممنوعیت تفتیش عقاید

در همین راستا از تجسس و تفتیش عقاید و درون دیگران بر حذر داشته و با یک جمله کوتاه، منطق رفتاری مسلمین با یکدیگر و در قبال فرد و جامعه را پایه‌ریزی می‌نماید "ولا تجسسوا"؛ مفسران در تعریف این اصطلاح گویند: "تجسس، پیگیری امور پنهانی مردم جهت اطلاع از آنهاست (علامه طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۵۲) و از جمله مسائل درونی و شخصی انسانها، امور اعتقادی آنهاست. این نکته بسیار جالب است که در شریعت ما بنا بر دلائل متقن، کسی که در ظاهر، اظهار مسلمانی می‌کند، حتی اگر یقین داشته باشیم قلباً اعتقادی ندارد، حکم مسلمان را دارد. بسیاری از فقها در چنین صورتی نیز حکم به اسلام و مسلمان بودن کرده‌اند (حکیم، ۱۳۷۷ ق، ص ۱۲۳؛ خوئی، بی‌تا، ص ۳۳۳ و گلپایگانی، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۰۹ و ۱۰۸). هر چند که در این مسأله برخی توافق ندارند (محقق اردبیلی^۱، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۴۰). چند دلیل در این جا برای این نظریه قابل استناد است: الف: "و لا تقولوا لمن القی الیکم السلم لست مومنأ؛ به کسی که در نزد شما اظهار مسلمانی می‌کند نگوئید مسلمان نیستی (نساء، ۹۴). دلالت آیه واضح بوده و شأن نزول آن، ماجرای اسامه بن زید با عامر اشجعی است که طرف مقابل را در جنگ با وجود گفتن شهادتین، به قتل رسانده بود (طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ص ۵۲۲ و قمی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۷۲). ب: سیره پیامبر (ص). طبرسی در ذیل همان آیه ۹۴ سوره نساء گوید: عامر که محکم را با وجود گفتن شهادتین به قتل رسانده بود از پیامبر (ص) طلب استغفار کرد، حضرت با ناراحتی فرمودند: "لاغفر الله لک؛ خدا ترا نیامرزد و حاضر نشدند برایش طلب بخشش کنند. ج: روایات: بر اساس روایات متعدد، کسی که شهادتین را می‌گوید، با ظاهر همین گفته، احکام اسلامی بر او مترتب می‌شود. امام صادق (ع) در خلال پاسخ مردی که از فرق اسلام و ایمان پرسیده بود، فرمود: "الاسلام هو الظاهر الذی علیه الناس، شهادة أن لا اله الا الله وحده لا شریک له و أن محمداً عبده و رسوله و...؛ اسلام همان امر ظاهری است که مردم بر اساس

۱. البته محقق اردبیلی یکی از فقهای نامدار و صاحب مکتب فقهی پیشرو بوده و فتاوی منحصراً بفردی نیز داشته‌اند. نگارنده در زمینه متدولوژی فقهی معظم له، در صد تالیف مقالاتی است که اولین شماره آن به یاری حضرت باری، در نشریه مقالات و بررسیهای دانشکده الهیات دانشگاه تهران، بزودی منتشر می‌گردد.

آن با یکدیگر در ارتباطند یعنی شهادت و گواهی به توحید و نبوت و... همچنین مفسرین شیعه و محدثین اهل سنت در جریان کشته شدن شخصی به دست اسامه که شهادتین را گفته بود، روایت ذیل را از پیامبر (ص) وارد کرده‌اند که فرمود: "أفلا كشفت الغطا عن قلبه و لا مقال بلسانه قبلت و لا ما كان في نفسه علمت؟" نه پرده از قلبش برداشتی و نه آنچه را بر زبان گفت، پذیرفتی و نه آنچه را در ضمیر داشت دانستی (پس چرا کشتی)؟، (قمی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۷۲؛ ابن ماجه، ۱۳۷۳ ق، ص ۱۲۹۶ و ابن حنبل، ۱۹۹۱ م، ص ۳۲۰). بخاری و مسلم در همین واقعه از پیامبر (ص) چنین روایت می‌کنند که با توبیخ، به اسامه فرمودند: "أفلا شققت من قلبه حتى تعلم قالها ام لا؟" چرا قلبش را نشکافتی تا بدانی شهادت گفته است یا نه؟ (بخاری، ۱۳۷۹ ق، ص ۱۹۶ و نیشابوری، ۱۴۱۳ ق، ص ۹۶).

بنابراین تفتیش از عقاید دیگران ضرورتی نداشته و اساساً غیرمجاز است.

در پذیرش دین اکراهی نیست

از جمله اموری که در صحنه مسائل فرهنگی از عناصر شاخص و مورد توجه، به شمار می‌آید، مسئله عدم تشریح اکراه در گسترش و پذیرش دین است. یکی از اساسی‌ترین اصول روش شناسی در تبیین و تبلیغ دین اسلام، این جمله وحیانی است که منطق قرآن را در این زمینه هویدا می‌نماید. از آن جا که دیده و شنیده شده که بعضی آگاهانه و یا از روی نادانی، نتایج نادرست و خلاف مقصود خداوند را از این آیه استنباط می‌کنند ما اندکی در تفسیر آن تأمل می‌کنیم. علامه طباطبایی در تفسیر این جمله می‌گوید: "در دین اجبار نفی شده است، چون دین یعنی یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، اعتقادات است که اکراه بردار نیست زیرا اکراه در اعمال ظاهری امکان دارد نه اعتقاد قلبی که علل و اسباب هم سنخ خود را می‌طلبند و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد و با مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی بزاید. سپس علامه می‌افزاید: در جمله "لا اکراه فی الدین" دو احتمال وجود دارد: الف - جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد که نتیجه‌اش حکم شرعی می‌باشد یعنی خدا در دین اکراه قرار نداده در نتیجه اکراه در دین و اعتقاد جایز نیست و اگر مستقیماً حکم انشائی باشد که نباید مردم بر اعتقاد و ایمان مجبور شوند، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است که اکراه در عمل ممکن است نه اعتقاد قلبی... و جمله "قد تبین الرشد من الغی" تعلیل آن است که با وجود روشن بودن راه کمال، نیازی به اجبار نیست" (علامه طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۰).

ضمناً همین تعلیل را نشانگر عدم نسخ آیه می‌دانند.^۱ حال باید بدانیم که نتیجه‌گیری از این آیه به این صورت که می‌توان هر دینی داشت و یا اصلاً بی‌دین بود، نادرست و بر خلاف نظر شارع است؟ چرا که این آیه در صدد بیان انطباق حقیقت شریعت بر سرشت و طبیعت انسانی است کما اینکه علامه نیز چنین تعبیری داشتند و اساساً آیه چه بسا درصدد ایهام پیمای برای بنیان امور دینی است که در القای دین به جبر و تحمیل متوسل نشوند، نه این که مردم می‌توانند از مسئولیت‌های انسانی و معنوی خویش شانه خالی کنند و به بهانه اختیار و آزادی تکوینی (که آن را ارزانی داشته‌اند تا در دنیای ارزشها، انسان فرشته گونه و بی‌اختیار به پرستش نپردازد)، به هر راه و آئینی روی آورند. انسان در قبال بهترین راه اخلاقی و دینی که مقبول خداست، مسئول آفریده شده است و بارزترین نشانه و قرینه صدق این ادعا، وجود آیات ثواب و عقاب، نسبت به اهل که این دو در سراسر قرآن می‌باشد. و اگر انسان قرار بود با توجه به مفاد ظاهری این آیه، آزاد باشد که دین نداشته باشد، پس اصل تشریح دین اسلام و نسخ ادیان تحریف شده و اعلام عدم پذیرش دیگر ادیان غیر اسلام به خاطر چه بوده است. همو می‌فرماید: "و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین"؛ و هر آن کسی که از آئینی، غیر از اسلام پیروی کند هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و او در معاد در زمره زیانکاران خواهد بود (ال عمران، ۸۵). و نیز فرمود: "... اکملت لکم دینکم اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً؛" دینتان را برایتان تکمیل و اسلام را برای شما پسندیدم (قرآن کریم، مائده، ۳). در این جا یک تمثیل، حقیقت را بیشتر آشکار می‌نماید. فرض کنید، یک روان‌شناس و مشاور خانواده، به والدینی که در پی تربیت و رشد فرهنگی و ایجاد حس احترام و اعتقاد نسبت به خویش، در وجود فرزندانشان هستند، بگوید: در این گونه مسائل اجباری نیست و راه درست از نادرست مشخص شده است. حال آیا یک نوجوان یا جوان می‌تواند بگوید: مقصود او این است که چنین اموری الزامی نیست و ما می‌توانیم آزادانه به هر کاری دست بزنیم و در قبال خانواده و جامعه، بی‌مسئولیت باشیم. پرواضح است که آن کارشناس، چنین مقصودی نداشته است و گرنه اساس علم و حکمت و مشاوره او بی‌فایده خواهد بود. پس او چه می‌گوید؟ او در پی بیان این واقعیت بوده است که امور تربیتی و مسائل مربوط به محبت و احترام و دوستی به والدین از راه جبر و الزام قابل دستیابی نبوده و با توجه به وجود نهاد فطرت و حکمت در سرشت انسان یعنی روح و وجدان و عقل و نیز

۱. جهت مزید اطلاع در این خصوص، ر.ک: (مطهری، ۱۴۲۱ ق، ص ۱۸۸-۱۸۵).

روشن و مبین بودن راه‌های درست و تمایز آنها از راه‌های نادرست و کژ، که بایستی چنین اموری به طور روشن و صحیح القا شوند. ناگفته نماند همان گونه که اصل ایمان و گرایش به دین، بر اجبار بنا نشده، بقای آن نیز، به همین منوال بوده و اساساً مسائل اعتقادی و فکری در حدوث و بقا، جبر و اکراه را بر نمی‌تابند، راه چاره همان استدلال و مجادله حسن است. حضرت حق به رسول گرامی می‌فرماید: "فَذَكِّرْ أُمَّا أَنْتَ مَذَكِّرٌ، لست عليهم بمصیطر؛ یادآوری نما که تو صرفاً تذکر دهنده‌ای و نسبت به مردم سلطه و الزامی نداری (غاشیه، ۲۲-۲۱).

فلسفه حکم ارتداد

اکنون جای آن است که به این پرسش، پاسخ شایسته‌ای داده شود که چرا یک مسلمانی که به هر دلیل از دینش خارج می‌شود، مستوجب چنین مجازات سنگینی می‌شود؟ پاسخ روشن است. این بازگشت او خواسته یا ناخواسته به نوعی به تضعیف جامعه مسلمانان می‌انجامد. اسلام با تمامی آنچه که گذشت، در زمینه اعلام ارتداد و اظهار کفر پس از اسلام، حساسیت نشان می‌دهد و از ما می‌خواهد مبادرت به چنین کاری نکنیم و این پرسش در اینجا بی‌مورد نخواهد بود که آیا اعلام ارتداد و بازگشت از اسلام، ضرورتی دارد؟ ظرفیت اسلام در قبال تحمّل سایر ادیان و تعامل فرهنگی متعارف و معقول با ایشان را دیدیم. اما با توجه به احساس خطر از فتنه و توطئه دشمن محدوده آزادی بیان را با ممنوعیت خصوص اعلام کفر پس از اسلام، مشخص می‌کند (بعضی از فقها و حقوقدانان معاصر به این امر تصریح کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۲۷ و محقق داماد، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۵). یهود از جمله اولین دشمنانی بودند که درصدد دسیسه و توطئه از این راه وارد شدند. در قرآن آمده است: "و قالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذی أنزل علی الذین آمنوا وجه النهار و اکفروا آخره لعلهم یرجعون؛ بعضی از اهل کتاب گفتند: در ابتدای روز وارد دین مسلمانان شوید و در پایان آن کفر ورزید، امید است از دینشان باز گردند (ال عمران، ص ۲).

طبرسی گوید: "دوازده نفر از علمای یهود خیبر و اطراف آن (که بخصوص از قضیه تغییر قبله از مسجد الاقصی به کعبه خشمگین بودند)، چنین توطئه‌ای را تدارک دیده و گفتند: با این کار مسلمانان دچار شک و تردید خواهند شد" (طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۸۶). در طول تاریخ قطعاً اگر ترس از این حکم نبود آنان بارها از این حربه استفاده می‌کردند. در این رابطه یکی از اساتید میرز حقوق‌دانشگاه ژنو به نام پروفیسور مارسل بوازار می‌گوید: "علت سخت‌گیری اسلام درباره مرتد، شاید از آن روست که در نظام حکومتی و سیستم اداری

جوامع اسلامی، ایمان به خدا صرفاً جنبه اعتقادی و حضور درون قلبی شخص نداشته بلکه جزء بندهای پیوستگی 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 و نمی‌تواند قابل تحمل باشد (بازرگان، ۱۳۴۴ ش، ص ۱۳۵). یکی دیگر از متفکرین جهان اسلام به نام عبدالقادر عوده ارتداد را نوعی براندازی انگاشته و می‌گوید: "در همه نظام‌های سیاسی اقدام برای براندازی، جرم است چون در نظام سیاسی اسلام عقیده دینی، پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد، از این رو ارتداد، اقدام برای براندازی^۱ تلقی می‌شود. البته چون در نظام‌های سیاسی دیگر، دین نقشی در نظام اجتماعی ندارد و دولت صرفاً بر مبنای قوانین بشری شکل می‌گیرد، لذا تغییر عقیده دینی، براندازی بشمار نیامده و منع قانونی ندارد. ولی به هر حال در آن نظام‌ها نیز نسبت به تفکری که اساس نظم اجتماعی مقبول را تهدید می‌کند چنین حساسیتی وجود داشته و به نحوی با آن برخورد می‌شود (عبدالقادر عوده، بی‌تا، ص ۶۶۱-۵۳۶).

سخنی با بعضی از فقهای محترم و بررسی یک راه‌حل

در اینجا یک نکته حساس باقی می‌ماند و نیازمند پرسش است که اگر کسی بدون قصد عناد و صرفاً به جهت عروض شبهه و یا التباس امر بر اثر طی مقدمات نادرست به نحو قصوری و نه از روی تقصیر، دچار کفر گردد آیا چنین کسی مستحق حکم ارتداد است؟ ظاهر اطلاق سخن فقها در این امر، همین است (ر.ک: ابتدای مقاله).

آیا این احتمال نمی‌رود که با توجه به قید جحد در عنوان مرتد و ارتداد در بعضی روایات و دست کم احتمال انصراف روایات از چنین موردی، شبهه^۲ دارنه در مقام، حاصل گشته و چنین موردی تخصیصاً یا تخصصاً از حکم یا عنوان مذکور خارج گردد؟ به نظر می‌رسد این امر از جدی‌ترین موارد اخذ به احتیاط و تأمل بوده و مسأله به صورت ذیل قابل پیگیری و بررسی است. در ابتدا به گفته جناب حلبی، از فقهای متقدم توجه می‌کنیم، ایشان در تعریف

۱. در برخی از مقالاتی که در این زمینه نگارش شده، عنوان محارب بر مرتد، اطلاق شده است اگر مقصود، معنای مصطلح آن باشد، از نظر فقهی صحیح نخواهد بود زیرا در فقه اسلام محارب تعریف خاص خود را داشته و برای شخصی به کار می‌رود که به جهت ترساندن مردم سلاح برکشد (طباطبایی، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۹۵). البته در جزئیات صدق عنوان محارب گفتگوهایی وجود دارد که نظر خواننده گرامی در این خصوص را به منابع ذیل معطوف می‌داریم (بجنوردی، بی‌تا، ص ۱۱۸-۱۰۸ و عاملی، ۱۳۸۹ ق، ج ۹، ص ۲۹۲-۲۹۰).

ارتداد می‌گوید: "الردّة اظهار شعار الكفر بعد الايمان بما يكون معه منكر نبوة او شيء من معلوم دينه كالصلوة و الزكاة و الزنا و شرب الخمر فأما ما يعلم كونه كافرا له باستدلال من جبر او تشبيه او انكار امامته الى غير ذلك فليس بردة و ان كان كفراً؛ یعنی ارتداد عبارت است از اظهار شعار كفر پس از ايمان به گونه‌ای که منجر به انكار پیامبر (ص) یا امری از مسلمات دین او همانند نماز، زکات، حرمت زنا و شرب خمر گردد. اما كفر به امری از امور دین اگر با استدلال علمی همراه باشد همانند اعتقاد به جبر یا تشبیه یا انكار امامت و مانند اینها، در این صورت ارتداد در مورد او صادق نیست هر چند چنین انکاری فی نفسه كفر است (حلبی، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۱ - ۱).

این تعریف حاوی دو نکته بسیار مهم است: ۱- ملاک ارتداد ابراز شعار کفرآمیز است نه صرف اعتقاد یا عدم اعتقاد به چیزی. ۲- در مسائل نظری که از طریق بحث و استدلال، به نحوی اعتقاد به مسأله‌ای پیدا می‌شود ارتداد صادق نیست. جناب کیدری گوید: "الارتداد هو أن يظهر الكفر بالله تعالى و رسوله و اجحد بما نعم به فرضه و العلم به من دینه بعد اظهار التصديق". ارتداد یعنی اظهار کفرآمیز به خدا و رسول و انکار چیزی که شخص انکار کننده می‌داند که آن چیز، جزء دین بوده است پس از اظهار تصدیق به زبان (کیدری، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۷۱).

در این تعریف نیز دو امر مهم مورد توجه می‌باشد: ۱- ملاک ارتداد اعلام کفر قلمداد شده است. ۲- انکار باید همراه با جحد باشد. قید "جحد" در بعضی از روایات این باب نیز وارد شده است، عمار ساباطی از امام صادق(ع) روایت نموده که فرمود: "كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الاسلام و جحد محمداً نبوة و كذباً به فأنّ دمه مباح...؛ هر مسلمانی از مسلمین که از اسلام برگردد و منکر نبوت پیامبر (ص) اسلام شده و او را تکذیب کند خونش مباح می‌شود (حر عاملی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۸، ص ۵۴۵). همچنین محمدبن مسلم از امام باقر (ع) روایت می‌کند که فرمود: "من جحد نبياً مرسلأ نبوته و كذباً فدمه مباح...؛ کسی که نبوت پیامبری را انکار نماید خونش مباح است... (همان، ص ۵۴۴). همان گونه که در کتب لغت و کلمات بعضی از فقها ذکر شده، جحد به معنای انکار همراه با علم و آگاهی است (بجنوردی، ۱۳۷۷ ش، ص ۳۶۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۸۲ و فیروزآبادی، ۱۴۲۰ ق، ذیل ماده). حال با توجه به وجود این قید در صدق عنوان ارتداد و مرتد مهدور الدم و سفارش اکیدی که از سوی شارع در باب دماء و اعراض (امور مربوط به جان و آبروی مردم) مبنی بر رعایت احتیاط و توقف اجرای حد با وجود اندک شبهه‌ای نموده است، لاجرم در اینجا بایستی به صرف اکتفا

به ظاهر اطلاق روایات باب، بی‌مهبا عمل نکنیم.

این سخن پیامبر اسلام (ص) است که فرمود: "آن الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات"؛ توقف در موارد شبهه بهتر از فرو افتادن در هلاکت و نابودی‌هاست (مجلسی، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۲۲). به هر حال مرتد فطری مهدورالدم کسی است که سه خصوصیت در او احراز گردد؛ ۱- مسلمان زاده باشد (و البته بر طبق بعضی از آراء فقهی پس از بلوغ، اظهار اسلام نیز کرده باشد (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۳۶۶). ۲- به نحوی از اسلام بازگشته و اظهار نماید. ۳- انکار او جاحدانه و از روی علم باشد. چنین کسی توبه‌اش پذیرفته نیست و قطعاً مشمول حکم ارتداد خواهد شد. اما اگر تنها یکی از این امور منتفی گردد حکم مذکور اجرا نخواهد شد. اکنون بر اساس یک مبنای اصولی که اعظام اصولیین آن را پذیرفته‌اند، به تشریح مستدلّ مدعای خود می‌پردازیم؛ پر واضح است که در شبهات مفهومیّه مخصّص منفصل در مورد اقل و اکثر، تمسک به عام جایز است^۱ چرا که در این صورت ظهور عام منعقد گشته و خاص که حجت آن منحصر در قدر متیقن یعنی مقدار اقل بوده و از باب تقدیم اقوی الحجتین در مورد اقل، مقدم بر عام شده بود در مقدار زائد بر قدر متیقن خود مجمل و غیر ظاهر و غیر حجت می‌شود و با ظهور و شمول عام نسبت به جمیع افرادش که از آن جمله، افراد مزبور یعنی مشکوک می‌باشد، مزاحمتی نخواهد داشت (آخوند خراسانی، ۱۳۶۳ ق، ص ۳۳۹ و مظفر، بی‌تا، ص ۱۴۹-۱۴۸). و اما در اینجا برخی از عمومات مقبولیت توبه بندگان حتی مرتدان در نصوص قرآنی و روایی را داریم که از آن جمله، می‌توان این دو آیه شریفه را ذکر کرد، خداوند می‌فرماید: "یحلفون بالله ما قالوا و لقد قالوا کلمه الکفر و کفروا بعد اسلامهم و هموا بمالم ینالوا و ما نعموا الا ان اغنهم الله و رسوله من فضله فان یتوبوا یک خیراً لهم و ان یتولوا یُعذبهم الله عذاباً الیماً فی الدنیا و الاخرة و ما لهم فی الارض من ولیّ و لانصیر"؛ یعنی (منافقان) قسم به خدا یاد می‌کنند که حرف کفر بر زبان نیاورده‌اند، چنین نیست. البته سخن کفر گفته و پس از اظهار اسلام کافر شدند و همت گماشتند بر آنچه که موفق بدان نشدند. آنها به جای اینکه از آن بی‌نیازی که به فضل خدا و رسول، نصیبشان شد، شکر گویند، در مقام انتقام و دشمنی برآمدند. اکنون هم اگر باز توبه کنند برایشان بهتر است و اگر از خدا روی بگردانند، آنها را خدا در دنیا و آخرت به عذاب دردناک دچار خواهد نمود و دیگر در

۱. مثلاً مولى می‌گوید: اکرم العلماء بعدها می‌گوید: لانکرم الفساق منهم و شخص نمی‌داند که فاسق مفهوماً به مرتکب الصغیره نیز گفته می‌شود یا نه، در اینجا می‌تواند مرتکب الصغیره را با تمسک به عام اکرام نماید.

روی زمین هیچ دوست و یاری نخواهند یافت (توبه، ۷۴). و نیز "کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جاءهم البیتات و الله لایهدی القوم الظالمین اولئک جزاؤهم أن علیهم لعنة الله و الملائکة و الناس اجمعین خالدين فیها لایخفف عنهم العذاب و لاهم ینظرون الا الذین تابوا من بعد ذالک و اصلحوا فان الله غفور رحیم؛ یعنی خداوند چگونه قومی را که پس از ایمان کفر ورزیدند هدایت می‌کند در حالی که شهادت داده بودند رسول خدا حق است و دلائل روشن و کافی از طرف خداوند برای آنان اقامه گردید، خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی‌کند. جزای ایشان نفرین خداوند و ملائکه و مردم بر آنان است و در آتش دوزخ جاویدان گشته و تخفیف و مهلتی در کار نخواهد بود مگر آنان که پس از این، توبه کنند و خود را اصلاح نمایند، زیرا خداوند تحقیقاً آمرزنده و مهربان است (ال عمران، ۸۶-۸۹). از این آیات استفاده می‌شود که خداوند توبه مرتد را می‌پذیرد، خواه فطری یا ملی، زیرا کفر پس از ایمان، اعم از آن است که همچون کفر مرتد ملی مسبوق به کفر باشد یا نظیر مرتد فطری مسبوق به کفر نباشد. در روایات نیز از پیامبر (ص) و امام باقر (ع) روایت شده که: "التائب من الذنب کمن لا ذنب له" (حرّ عاملی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۱، ص ۳۶۰-۳۵۹). و از طرفی در لسان روایات، توبه مرتد فطری که مبادرت به جحد و انکار دین و رسالت را نموده، پذیرفته نبوده و بدون استتابه، کشته می‌شود، از آن جمله: روایت عمار ساباطی و محمدبن مسلم می‌باشد. این روایات مخصوص عموم آن آیات می‌باشند. اکنون در مفهوم مرتد فطری از حیث اقل و اکثر و توسعه آن تا فرد منکر غیر جاحد که از روی شبهه و التباس و خطا، دچار انکار شده است ابهام و تردید برای صاحب فتوا به وجود می‌آید و البته می‌تواند به عمومیت آیات قبول توبه استناد نموده و احتیاط نماید. آیا چنین موردی از مصادیق وقوف در شبهات و اجتناب از مهالک نیست. اگر ما بتوانیم در اینگونه ابواب، مفرّی از احکام سنگین برای خلائی بیابیم بهتر از آن نیست که به راحتی به ظاهر روایات استناد نموده و هر کسی را که ظاهراً و عرفاً اظهار کفری کرده باشد، بلافاصله مصداق مرتد مهدور الدم بدانیم. بخصوص از این جهت که چه بسا فتوا مورد استناد اهل قضا قرار گرفته و مبنای عمل می‌شود. که مقام قضا بوده و فتوا نوعاً مورد استناد اهل قضا می‌باشد و این حدیث پیامبر (ص) چقدر عالی و بجا افاده شده که فرمود: "أدرئوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبیله فان الامام ان یخطیء فی العفو خیر من این یخطی فی العقوبه"؛ تا آنجا که می‌توانید، حدود را از مسلمانان دفع کنید، پس اگر راه مفری برای او باشد رهاش کنید زیرا امام اگر به اشتباه ببخشید بهتر است از آن که به خطا مجازات نماید (ترمذی، بی‌تا، ص ۴۳۸). و بارها فرمود: "أدرئوا الحدود بالشبهات؛ حدود را با وجود شبهات دفع کنید (صدوق،

بی‌تا، ص ۵۳ و حر عاملی، ۱۳۶۷ ش، ج ۵، ص ۸۸ و ابن اثیر، بی‌تا، ص ۱۰۹). صدوق این روایت را از امام علی (ع) نیز نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۳۷). و کلمه شبیهات محلی به الف و لام بوده و علاوه بر شبیهات موضوعیه دست کم شامل شبیهات حکمیّه‌ای که ناشی از قصور هستند نیز می‌شود و با توجه به بنای حدود الهی بر تخفیف در جانب متهم، حتی المقدور باید احتیاط نمود. بله اگر احراز شود که عامداً و عالماً مبادرت به ارتداد نموده یا اصرار داشته باشد، براساس صریح آیات قرآنی توبه او مقبول نیست. خداوند می‌فرماید: ".... من شرح بالكفر صدراً فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم؛ (کسی که دل خویش را به کفر سپارد خشم خداوند شامل او گشته و عذاب بزرگی در انتظارش خواهد شود (نحل، ۱۰۶). ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفراً لم یکن الله لیغفر لهم و لایهدیهم سبیلاً؛ آنان که ایمان آوردند و کفر ورزیدند سپس ایمان آوردند و کفر ورزیدند و بعد بر کفرشان افزودند، خداوند از آنان نمی‌گذرد و به راه راست رهنمون نمی‌شوند. و البته در تشخیص مرتد جاحد از غیر جاحد می‌توان بر امارت و قرائن حالیه و مقالیه و غیر آنها تکیه کرد.

نتیجه

از مجموعه این مباحث چنین به دست می‌آید که فرهنگ حقوقی مذهب ما که اساس آن در جای خود، بر روش تفاهم و اسلوب منطقی گفتگو، به دور از تحمیل و اجبار در عرصه عقیده و مرام استوار است، به جهت رعایت پاره‌ای از مصالح اجتماعی و با توجه به اینکه برخی از اعمال همچون اظهار ارتداد، عواقب و آثار شکننده و جبران ناپذیر اجتماعی دارند اقدام به تشریح چنین احکام سنگین نموده است. و البته بایستی شرایط این حکم که از جمله آنها وجود قصد می‌باشد، احراز گردد، تا آنجا که حتی ادعای وجود خشم و غضبی که اختیار و تسلط بر گفتار را منتفی نموده، می‌تواند بر اساس قاعده "درء" و احتیاط در باب حدود و مسأله دماء، از صدق عنوان مرتد و در نتیجه صدور حکم، ممانعت نماید. ناگفته نماند که در این مقاله، تئوری تفصیل میان مرتد مهدور الدم و غیرمهدور الدم نسبت به کسی که با جحد و غرض، ارتداد نموده و کسی که صرفاً بر اساس عروض شبهه و اشتباه مرتد گشته و ارتدادش محرز گردیده، مطرح و تقویت شده است. به هر حال حقوق جزای اسلام دارای ابعاد گسترده و بسیار دقیقی است که بایستی بیش از پیش، از سوی فرهیختگان حوزوی و دانشگاهی در عرصه‌های حقوقی، به خصوص در کشور ما که شالوده قانون اساسی آن از زمان مشروطه، بر

حقوق اسلام بنیاد نهاده شده، با حوصله و دقت مورد بررسی و تحقیق گسترده‌تر قرار گیرد و با طرح امور کلی نسبت به حکم آن دو، تفصیل داده شده و شق دوم مشمول احتیاط و توقف گردد و صرفاً با طرح امور کلی چون مسأله تراحم و توقف اجرای بعضی از آن احکام به جهت عروض عناوین ثانوی، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی نماند.

مآخذ

- ۱- آخوند خراسانی، ملامحمد کاظم؛ کفایه الاصول، ج ۱ (تهران، نشر اسلامی، ۱۳۶۳ ق).
- ۲- ابن اثیر جزری، مجدالدین؛ النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۲ (بیروت، دارالفکر، بی تا).
- ۳- ابن حنبل شیبانی، احمد؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۳ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۱ م).
- ۴- ابن ماجه قزوینی، محمد؛ سنن ابن ماجه، ج ۲ (بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۳ ق).
- ۵- ابن منظور، جمال الدین؛ لسان العرب، ج ۵ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ ق).
- ۶- ادیبی مهر، محمد؛ مقاله بررسی مبانی استنباط اشتراط آهنی بودن وسیله ذبح، نشریه مقالات و بررسیها، تهران، دانشگاه تهران دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ویژه نامه پیوست دفتر ۷۰، ۱۳۸۰ ش.
- ۷- بازرگان، مهدی؛ دینداری و آزادی (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴ ش).
- ۸- بجنوردی، سیدمحمد؛ مقاله محاربه و افساد فی الارض (تهران، نشریه رهنمون).
- ۹- بجنوردی، سیدمیرزا محمدحسن؛ القواعد الفقهیة، ج ۵ (قم، نشر الهادی، ۱۳۷۷ ش).
- ۱۰- بخاری، محمد؛ صحیح البخاری؛ با شرح فتح الباری توسط عسقلانی، ج ۱۲ (بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۹ ق).
- ۱۱- ترمذی، محمد؛ سنن الترمذی، ج ۲ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا).
- ۱۲- تورات، سفر تثنیه (تهران، نشر فانوس، ۱۳۵۶ ش).
- ۱۳- جزیری، عبدالرحمن؛ الفقه علی المذاهب الاربعه (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ ش).
- ۱۴- جعفری تبریزی، محمدتقی؛ تحقیقی در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر (تهران، دفتر انتشارات خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۸ ش).
- ۱۵- جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ ترمینولوژی حقوق (تهران، نشر ابن سینا، ۱۳۴۶ ش).
- ۱۶- حر عاملی، محمد؛ وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۱، ۱۸ و ۵ (تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش).

- ۱۷- حلبی، ابوالصلاح؛ الکافی فی الفقه (اصفهان، مکتبه امیر المؤمنین(ع)، ۱۳۴۳ ق.).
- ۱۸- خوئی، سید ابوالقاسم؛ التنقیح فی شرح العروة الوثقی، به تقریر علی غروی تبریزی، ج ۳ (بیروت، دارالکتاب الاسلامی، بی تا).
- ۱۹- راغب اصفهانی، حسین؛ المفردات فی القرآن (مصر، المطبعة المیمتیه، ۱۳۲۴ ق.).
- ۲۰- الزحیلی، وهبه؛ الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶ (دمشق، دارالکفر، ۱۴۰۴ ق.).
- ۲۱- زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۱ (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.).
- ۲۲- صدر، سید محمدباقر؛ همراه با تحول اجتهاد، ترجمه اکبر نبوت (تهران، نشر روزبه، ۱۳۵۹ ش.).
- ۲۳- صدوق، محمد؛ المقنع (قم، مؤسسه الامام الهادی، ۱۴۱۵ ق) و من لایحضره الفقیه، ج ۴ (قم، دارالکتب اسلامیه، بی تا).
- ۲۴- صناعی، محمود؛ آزادی فرد و قدرت دولت (تهران، نشر گوهرخانی، ۱۳۴۴ ش.).
- ۲۵- طباطبائی حکیم، سید محسن؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۲ (نجف، مطبعه النجف، ۱۳۷۷ ق.).
- ۲۶- طباطبائی، سیدعلی؛ ریاض المسائل، ج ۲ (قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.).
- ۲۷- طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲ و ۳ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.).
- ۲۸- طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین (تهران، نشر مصطفوی، ۱۳۷۹ ق.).
- ۲۹- عاملی، زین الدین؛ الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه؛ با شرح سید محمد کلانتر، ج ۲، ۹ و ۱۸ (بیروت، دارالعالم الاسلامی، ۱۳۸۹ ق.).
- ۳۰- علامه حلی، علی؛ قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام، ضمن سلسله الینابیع الفقهیه، مروارید، علی اصغر، ج ۲۳ (بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۰ ق.).
- ۳۱- علامه طباطبائی؛ سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۸ (تهران، نشر آخوندی، بی تا).
- ۳۲- عوده، عبدالقادر؛ التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۱ (بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا).
- ۳۳- فیروزآبادی، محمد؛ القاموس المحيط، ج ۱ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.).
- ۳۴- قرآن کریم.

- ۳۵- قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ به تصحیح سیدطیب موسوی جزائری، ج ۱ (بیروت، دارالسرور، ۱۴۱۱ ق).
- ۳۶- کلینی رازی، محمد؛ الفروع من الکافی، ج ۷ (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ق).
- ۳۷- کیزدی، نظام‌الدین، اصباح الشیعه بمصباح الشریعه ضمن سلسله الینابیع الفقهیه، ج ۹ (بی‌جا، ۱۴۱۰ ق).
- ۳۸- گلپایگانی، سیدمحمد رضا؛ حاشیه العروه الوثقی، ج ۱ (قم، نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۸ ش).
- ۳۹- لرد شاکراس، مطبوعات وسیله قانون؛ ترجمه م. قریب (تهران، نشریه تحقیقات روزنامه نگاری، تیرماه ۱۳۴۵).
- ۴۰- مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، ج ۲ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۳ ش).
- ۴۱- محقق اردبیلی، مولی احمد؛ مجمع الفائده و البرهان فی ارشاد الاذهان، ج ۱۳ (قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ ق).
- ۴۲- محقق حلی، جعفر؛ شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴ (نجف، مطبعه الآداب، ۱۳۸۹ ق).
- ۴۳- محقق داماد، سیدمصطفی؛ مقاله مبانی فلسفی حق حیات در نظام حقوقی اسلامی؛ تهران، مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی، شماره اول، ۱۳۸۱ ش.
- ۴۴- مرعشی، محمدحسن؛ مقاله ارتداد و احکام آن، تهران؛ مجله قضائی و حقوقی دادگستری جمهوری اسلامی ایران، شماره ۹، زمستان ۱۳۷۲ ش.
- ۴۵- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۱۶ (تهران، نشر صدرا، ۱۴۲۱ ق).
- ۴۶- مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه، ج ۱ (قم، نشر اسماعیلیان، بی‌تا).
- ۴۷- مغنیه، محمدجواد؛ فقه الامام جعفر الصادق (ع) (بیروت، دارالجواد، ۱۴۰۴ ق).
- ۴۸- مکارم شریازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، ج ۱۱ (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ ش).
- ۴۹- مکی عاملی، محمد؛ الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه (قم، نشر جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق).
- ۵۰- موسوی خمینی، سیدروح الله؛ تحریر الوسیله، ج ۲ (قم، نشر قدس محمدی، بی‌تا).
- ۵۱- نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، به تحقیق محمد قوچانی، ج ۴۱ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۱۷ م).
- ۵۲- نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر (بیروت، دارالتعارف، ۱۴۱۰ ق).

- ۵۳- نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ الصحيح؛ با حاشیة نووی، ج ۱ (بیروت، دارالکتب الفقهیه، ۱۴۱۳ ق).
- ۵۴- ویل دورانت؛ تاریخ تمدن، ج ۱۳، ۱۸ و ۲۳ (تهران، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸ ش).
- ۵۵- یزدی طباطبائی، سیدمحمد کاظم؛ العروة الوثقی، ج ۱ (قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۰۹ ق).