

ارتداد و آزادی

سید حسین هاشمی

شناسنامه پژوهشی اثر

عنوان طرح نامه: ارتداد و آزادی بیان

پژوهشکده: نظام های اسلامی، گروه علمی: فقه و حقوق: محقق: سید حسین هاشمی ،

ارزیابان علمی: جناب آقای احمد حاجی ده آبادی

موضوع اصلی: ارتداد، موضوع فرعی: آزادی بیان

مدت انجام تحقیق: از ۷۹/۴/۳۰ تا ۸۲/۵/۲۰



ارتداد و آزادی

سیدحسین هاشمی

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۲۰۰ نسخه

قیمت: ۱۴۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۸۷۵۲-۵۱-۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

هاشمی، حسین

ارتداد و آزادی / حسین هاشمی. —

تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی سازمان انتشارات، ۱۳۸۴. ۱۷۰ ص.

ISBN: 964-8352-51-8 ریال ۱۶۰۰.

فهرستویسی براساس اطلاعات فریما

کتابخام: ص ۱۵۵ - ۱۶۵ : همچنین به صورت زیرنویس.

۱. ارتداد. ۲. آزادی بیان (اسلام). ۳. آزادی عقیده (اسلام)

الف. پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی ب. عنوان

۳۹۷۸۷۷ BP ۱۹۶/۵۰۲

کتابخانه ملی ایران ۳۶۶۶۴ - ۸۲ - م

فهرست

۱	پیشگفتار.....
۱۱	مقدمه
۱۱	۱ - تبیین اهداف و ضرورت های تحقیق
۱۱	۲- پرسش ها و شباهات مربوط به موضوع تحقیق
۱۲	۳- فرضیه تحقیق
۱۴	۴- سازماندهی تحقیق
۱۷	فصل اول : مفاهیم و مبانی (کلیات)
۱۷	مبحث اول: تعریف ارتداد و توهین به مقدسات و
۱۷	گفتار اول: تعریف ارتداد.....
۲۰	گفتار دوم: تعریف و قلمرو توهین به مقدسات
۲۰	الف) قلمرو توهین به مقدسات در نظام حقوقی اسلام.....

۱- قلمرو توهین به مقدسات از دیدگاه مذهب شیعه	۲۰
۲- قلمرو توهین به مقدسات از دیدگاه سایر مذاهب اسلامی ..	۲۳
ب) قلمرو ارتاداد و توهین به مقدسات در حقوق کشورهای غربی .	۲۵
گفتار سوم: رابطه ارتاداد و توهین به مقدسات	۳۰
مبحث دوم: تبیین ضروری دین و مصادیقی از آن	۳۳
گفتار اول: تعریف ضروری دین	۳۳
گفتار دوم: برخی از مصادیق ضروری دین	۳۵
مبحث سوم: مستند شرعی ارتاداد	۳۸
گفتار اول: اشکال به مستند روایی ارتاداد	۳۸
گفتار دوم: اشکال به مستند قرآنی ارتاداد	۴۱
گفتار سوم: اشکال بر اصل اجرای حدود در عصر غیبت	۴۶
خلاصه و نتیجه فصل اول.....	۵۸
 فصل دوم : ارتاداد فکری و نظری	۶۵
مبحث اول: تحقیق ارتاداد به سبب شک در اصول دین	۶۷
گفتار اول: طرح دیدگاه فقهاء	۶۷
گفتار دوم: نقد این دیدگاه	۶۹
الف) تبیین مفهوم کفر	۶۹
ب) مفهوم استضعاف فکری	۷۰
ج) وسوسه و حدیث نفس	۷۲
د) منافقین در حکم مسلمان	۷۸
مبحث دوم: شرط وجود ملازمه میان انکار ضروری دین و انکار اصل دین .	۸۱
گفتار اول: بررسی دیدگاه «سبیت مستقل»	۸۱
گفتار دوم: بررسی دیدگاه موافقین وجود ملازمه	۸۳
مبحث سوم: ارتاداد فکری در کلام فقهاء	۸۸

گفتار اول: ارتاداد فکری و انکار اصل توحید و نبوت	۸۸
گفتار دوم: ارتاداد فکری و انکار یکی از ضروریات دین	۸۹
الف) ارتاداد فکری بنا بر عدم پذیرش نظریه «سببیت مستقل»	۹۰
۱- حقیقت و ماهیت اسلام و مسلمان بودن	۹۰
۲- ارتاداد فکری و رعایت قواعد تفسیر و تأویل	۹۱
۳- ارتاداد فکری و دیدگاه شیخ انصاری؛	۹۲
۴- ارتاداد فکری و دیدگاه مرحوم حاج آقارضا همدانی؛	۹۴
۵- ارتاداد فکری و دیدگاه حضرت امام خمینی؛	۹۸
ب) ارتاداد فکری بنا بر پذیرش نظریه «سببیت مستقل»	۹۹
مبحث چهارم: ارتاداد فکری در صدر اسلام	۱۰۱
گفتار اول: شباهات فکری و ارتاداد در زمان ابوبکر	۱۰۱
گفتار دوم: شباهات فکری و ارتاداد در زمان حضرت علی [ؑ]	۱۰۳
خلاصه و نتیجه فصل دوم	۱۰۶
فصل سوم : اجرای مجازات ارتاداد و توهین به مقدسات	۱۱۴
مبحث اول: اجرای مجازات ارتاداد	۱۱۴
مبحث دوم: اجرای مجازات توهین به مقدسات	۱۱۶
گفتار اول: مجازات توهین به مقدسات	۱۱۶
گفتار دوم: اجرای مجازات توهین به مقدسات به دست حاکم اسلامی	۱۲۰
خلاصه و نتیجه فصل سوم	۱۲۴
فصل چهارم : فلسفه ارتاداد و توهین به مقدسات	۱۲۷
مبحث اول: فلسفه جرم انگاری ارتاداد	۱۲۷
گفتار اول: ارتاداد و تهدید نظم و اخلاق عمومی	۱۲۸
الف) تعریف نظم و اخلاق عمومی	۱۲۸

ب) نقش دین در نظم و اخلاق عمومی.....	۱۲۹
گفتار دوم: رابطه ارتاداد و حکم حکومتی	۱۳۱
گفتار سوم: محدودیتهای آزادی بیان در کشورهای غربی	۱۳۶
مبحث دوم: فلسفه جرم‌انگاری توهین به مقدسات	۱۴۴
خلاصه و نتیجه فصل چهارم.....	۱۵۱
فهرست منابع.....	۱۰۵
۱- منابع فارسی.....	۱۰۵
۲- منابع عربی.....	۱۰۶
الف) منابع شیعه	۱۰۶
ب) منابع اهل سنت.....	۱۶۱
۳- منابع انگلیسی	۱۶۳

پیشگفتار

ارتاداد و توهین به مقدسات از جمله عناوینی‌اند که در فقه اسلامی جرم انگاری شده است. این عناوین مجرمانه در ساختار دین اسلام مطرح است که آموزه‌های آن در چارچوب اخلاق فردی و برخی عبارات منحصر نمی‌شود، بلکه دامنه آن وسیع بوده و حوزه‌های حقوقی و اخلاقی، سیاسی و مدنی، و فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. علاوه بر این از آنجا که مبنای مشروعیت احکام اراده شارع حکیم است، دین انسان‌ها را به اندیشه و تفکر و خردورزی تحریک و ترغیب کرده و بر ترویج دانش و بها دادن به دانشمندان اصرار می‌ورزد. از این رو پذیرش دین و ارکان اساسی آن عامل مهم و تعیین کننده در نظم حقوقی و سیاسی، اخلاقی و معنوی قلمداد می‌شود که در عین اصرار بر تعقل، بر ثبات نیز تأکید می‌کند.

لکن در بسیاری از نظام‌های حقوقی، دین به عنوان عامل مهم نظم اجتماعی از زندگی بشر حذف شده و ساحت آن محدود به برخی آداب و رسوم و عبادات فردی شده است. با توجه به این دو رویکرد نمی‌توان ارتاداد را به یک صورت در دو نظام حقوقی بررسی کرد بلکه آنچه شایسته است این که ارتاداد در ساختار نظام حقوقی اسلام به صورت مجزا و با توجه به مبانی و منابع و روش‌شناسی آن مورد بررسی قرار گیرد تا حوزه دقیق آن روشن شده و ضوابط آن مبرهن گردد.

پژوهش ارتداد و توهین به مقدسات در راستای برآورده کردن چنین هدفی است. این تحقیق به قلم جناب حجت‌الاسلام سید حسین هاشمی از تحصیل کردگان حوزه و دانشجوی دکتری حقوق جزا نگاشته شده است و نتیجه آن در جشنواره دین پژوهان سال ۱۳۸۲ ارتبه دوم را به حوزه فقه و حقوق به خود اختصاص داده است.

گروه بر خود لازم می‌داند از زحمات محقق محترم، شورای علمی گروه، ارزیابان گرامی جناب آقای دکتر احمد حاجی‌ده‌آبادی و جناب آقای احمد رمضانی تشکر نموده و برای همگان آرزوی توفيق نماید.

گروه فقه و حقوق

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

۱- تبیین اهداف و ضرورت‌های تحقیق

از جمله شباهاتی که در سال‌های اخیر در میان نسل جوان توسط برخی محافل و مجلات شدت یافته مسألة ارتداد و توهین به مقدسات و رابطه این دو با حقوق بشر و آزادی بیان، عقیده و آزادی در تغییر مذهب است. در این خصوص، ضرورت دارد که نسل جوان، بویژه قشر دانشگاهی که بیشتر در معرض تهاجم این پرسش‌ها قرار دارند، اولاً با آن دسته از احکام فقهی مربوط به ارتداد که مرتبط با موضوع آزادی بیان است و نیز فلسفه این احکام آشنا گردند و ثانیاً این قوانین را با قوانین مربوط به ارتداد در برخی کشورهای غربی، بویژه دو کشور آمریکا و انگلستان، مقایسه کرده و در نهایت، پاسخ این شباهات را دریابند.

۲- پرسش‌ها و شباهات مربوط به موضوع تحقیق

عمده‌ترین پرسش‌ها در زمینه ارتداد عبارت است از اینکه:

- ۱- آیا طرح شباهات علمی و ابراز شک و تردید در مبانی دینی موجب تحقق ارتداد می‌گردد؟

۲- آیا انکار ضروری دین در صورتی که ناشی از یک بحث نظری و علمی باشد

موجب تحقق ارتداد است؟

۳- آیا پذیرش احکام ارتداد در اسلام، به معنای نفی آزادی بیان و عقیده نیست؟

آیا پس از انتخاب دین اسلام حق تغییر دین از اشخاص سلب می‌شود؟

۴- فلسفه جرم ارتداد و توهین به مقدسات چیست؟ آیا جرم انگاری ارتداد و

توهین به مقدسات از دیدگاه اسلام یک عنوان مستقل و ذاتی است و یا

عنوان مشیر؟ بدین معنی که ارتداد بدان جهت جرم است که موجب اضرار

به غیر و اختلال در نظام و اخلاق عمومی است و یا اساساً یک حکم سیاسی

و حکومتی است؟

همچنین از دیدگاه حقوق برخی از کشورهای غربی که توهین به

المقدسات و احیاناً ارتداد را جرم دانسته‌اند آیا به دلیل برخورد با نظام و

اخلاق عمومی است یا توجیه دیگری دارد؟ و آن دسته از کشورهایی که

حکم ارتداد و یا توهین به مقدسات را از حقوق خود حذف نموده‌اند به

دلیل احترام به حقوق بشر بوده است و یا کم‌رنگ شدن نقش دین؟

۵- آیا لازم است حکم به ارتداد و اجرای آن (حتی در موارد توهین به مقدسات)

تحت نظارت حکومت اسلامی باشد یا هر کس می‌تواند خود اقدام به آن

نماید؟

۳- فرضیه تحقیق

۱- طرح شباهت علمی و ابراز تردید و نقادی مبانی و ضروریات دینی که ناشی

از شباهه باشد موجب ارتداد نیست، مگر آنکه با انگیزه ایجاد اختلال در نظام

اسلامی و وارد نمودن ضربه بر ساختار «جامعه دینی» باشد. همانگونه که در

کشورهای غربی آزادی بیان در صورت صدمه زدن به ساختار «جامعه

دموکراتیک» در قانون و یا در عمل مورد قبول نیست.

- ۲- آزادی بیان حتی به مفهوم غربی آن نیز مطلق نیست و دارای استثنائاتی دارد و در آسناد بین المللی مربوط به حقوق بشر هم محدودیت هایی برای آزادی بیان وجود دارد.
- ۳- ارتضاد از دینگاه اسلامی شرایط تحقق دقیق و دشواری دارد که به راحتی امکان پذیر نیست و حکم به ارتضاد و اجرای آن حتی در موارد توهین به مقدسات باید تحت نظرات حکومت اسلامی باشد.
- ۴- ارتضاد به معنای نفی و انکلار اصول مسیحیت از جمله انکلار خداوند، حضرت مسیح و کتاب مقدس در نظام حقوقی «کامن لا» در شمار جرایم قلمداد می شود. اگرچه حقوقدانان غربی معتقدند که «در عمل» دینگاهها فقط در مورد «تهیین به مقدسات مسیحیت» از این قاعده استفاده نموده و در عمل با ارتضاد برخورد مجرمانه ندارند، اما در تشوری هنوز هم واژه "Blasphemy" را به گونه‌ای گسترده تعریف می‌کنند که شامل «ارتضاد» نیز می‌شود.
- بنابراین، اصل مسئله ارتضاد هم اکنون نیز در برخی از کشورهای پیشرفته غربی مانند انگلستان اعتبار حقوقی و قانونی دارد، اگرچه حقوقدانان غربی معتقدند که در عمل فقط در موارد توهین به مقدسات به این قاعده استناد می‌شود و این کشور به عنوان پرچمدار نظام حقوقی «کامن لا» از این قاعده فقط برای دفاع از دین مسیحیت همچنان حمایت می‌نماید؛ این در حالی است که کشور انگلستان حکومت مبتنی بر مذهب ندارد.
- ۵- ارتضاد و توهین به مقدسات در مفهوم اسلامی آن در مقایسه با ارتضاد در مفهوم غربی، از جهاتی سازگارتر با حقوق بشر امروزی است.
- ۶- از روح حاکم بر قوانین ارتضاد در فقه اسلام چنین استنباط می‌شود که جرم انگاری ارتضاد یک عنوان ذاتی نیست، بلکه به دلیل برخورد با نظم عمومی جامعه اسلامی و اخلاق عومومی چنین حکمی تشریع گردیده است.

۴- سازماندهی تحقیق

تحقیق حاضر از چهار فصل تشکیل گردیده است. در فصل اول به ارائه تعاریف و مفاهیم مربوط به ارتداد پرداخته‌ایم. در مبحث اول از این فصل، معنای لغوی و اصطلاحی ارتداد و توهین به مقدسات و رابطه آن دو با یکدیگر را مورد بررسی قرار داده و در مبحث دوم ضروری دین را تبیین نموده و مصادیق آن را بر شمرده‌ایم.

در فصل دوم با عنوان «ارتداد فکری و نظری» یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها در زمینه ارتداد را مورد بررسی قرار داده‌ایم؛ یعنی بررسی این مسأله که آیا صرف شک در ضروری دین، موجب تحقق ارتداد است؟ و نیز انکار ضروری دین، در صورتی که مبتنی بر یک پایه فکری و استدلال -اگر چه در واقع و یا به عقیده برخی، استدلالی نادرست- باشد مانند آنچه که در آثار برخی از اهل فکر و فلاسفه مشاهده می‌شود، آیا چنین انکاری موجب تحقق ارتداد است یا خیر؟ پیش از پاسخ به این پرسش در ابتدا باید این مسأله مورد بررسی قرار می‌گرفت که آیا انکار ضروری دین فی نفسه سبب مستقلی برای تتحقق ارتداد به شمار می‌رود یا در صورتی موجب ارتداد است که انکار آن مستلزم انکار الوهیت و یا نبوت باشد؟

با توجه به پایه‌ای بودن این موضوع که آیا انکار ضروری دین سبب مستقلی برای ارتداد است یا خیر، در ابتدا به بررسی تفصیلی آن پرداخته و سپس این مسأله را مورد بحث قرار داده‌ایم که آیا «صرف شک در اصول دین» و نیز ارتداد ناشی از شباهت، در واقع ارتداد است یا خیر؟

فصل سوم به «اجرای مجازات ارتداد و توهین به مقدسات» اختصاص یافته است. یعنی آیا اجرای مجازات ارتداد و نیز توهین به مقدسات از دیدگاه اسلام، از وظایف انحصاری دولت اسلامی است یا اشخاص حقیقی دیگر نیز مجاز به

اجرای این مجازات هستند؟ این موضوع را در دو مبحث جداگانه مورد بررسی قرار داده و در مجموع به این نتیجه دست یافته‌ایم که اجرای مجازات ارتداد و توهین به مقدسات در زمان تشکیل حکومت اسلامی، از وظایف انحصاری حاکم اسلامی است.

در فصل چهارم به «فلسفه ارتداد و توهین به مقدسات» پرداخته‌ایم. در این فصل، ضمن بحث درباره فلسفه ارتداد و توهین به مقدسات، این مسأله مورد بررسی قرار گرفته است که اگر چه ارتداد با صرف انکار محقق می‌شود، ولی بررسی مصاديق آن در سیره معمصومین علیهم السلام این فرضیه را تقویت می‌کند که در عمل، فقط ارتدادی که از طریق اهانت به مقدسات محقق شود مورد حساسیت بوده است و یا مواردی که مجرمین با انکار ضروری دین در یک برنامه از پیش طراحی شده، قصد تبلیغ بر ضد دین را داشتند. به عبارت دیگر با توجه به تعریف و قلمرو ارتداد و شرایط و قیود مربوط به آن، می‌توان دریافت که در واقع ارتداد در معنای حقیقی خود ابراز انکار دین و تبلیغ علیه آن از روی عناد و ستیز است و نه بر پایه استدلال و منطق و ناشی از شباهه و اشتباه و جهل. از این رو، می‌توان گفت که فلسفه ارتداد عبارت است از تبلیغ علیه دین و در نتیجه تهدید نظام و اخلاق عمومی جامعه اسلامی همانگونه که هم اکنون بعضی از حقوقدانان انگلیسی نیز جرم اهانت به مقدسات را یک زمینه مفروض برای ضربه فرآگیر به بافت جامعه دانسته‌اند. دادگاه‌های آمریکا نیز زمانی که توهین به مقدسات را جرم می‌دانستند، به مخالفت آن با نظام و اخلاق عمومی استناد نمودند. این توجیه غریبها از جرم انگاری توهین به مقدسات در حالی است که اولاً هم اکنون در کشورهای غربی وابستگی معنوی چندانی میان عموم مردم و دین مسیحیت وجود ندارد و ثانیاً دین مسیحیت بر خلاف دین اسلام از نظر متون دینی و منابع وحیانی حتی نزد پیروان مسیحیت از اعتبار چندانی

برخوردار نیست و از طرفی اساساً متون دینی فعلی مسیحیت بیش از آنکه یک مجموعه قوانین و مقررات حقوقی برای پیروان خود به ارمغان آورده باشد در واقع یک مجموعه دستورات اخلاقی تحریف شده است که حتی به اعتراف دانشمندان غربی حقوق کلیسا هم حقوق ناشی از وحی نیست.

ناگفته نماند که تعریف اهانت به مقدسات در نظام حقوقی «کامن لا» با عنوان "Blasphemy" شامل ارتاداد نیز می‌شود اگر چه حقوقدانان انگلیسی بر این نکته تأکید نموده‌اند که در عمل، تنها مواردی که مشتمل بر «توهین» به مقدسات مسیحیت باشد، مورد مجازات قرار می‌گیرد.

در پایان لازم است از تمام کسانی که در جهت انتشار این کتاب همکاری نموده‌اند، بویژه مسؤولان محترم پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و کانون اندیشه جوان، تشکر و قدردانی نمایم.

سید حسین هاشمی

فصل اول

مفاهیم و مبانی (کلیات)

در این فصل به ارائه تعاریف، مفاهیم و نیز مبانی مربوط به ارتاداد پرداخته‌ایم. در مبحث اول معنای لغوی و اصطلاحی ارتاداد و توهین به مقدسات و رابطه آن دو با یکدیگر را بررسی کرده‌ایم. در مبحث دوم به تبیین ضروری دین و مصادیقی از آن پرداخته و سپس در مبحث سوم مستند شرعی ارتاداد و شباهات و پرسش‌هایی را که در این زمینه مطرح شده، مورد بحث قرار داده‌ایم.

مبحث اول: تعریف ارتاداد و توهین به مقدسات و رابطه این دو با یکدیگر

گفتار اول: تعریف ارتاداد

ارتاداد در لغت به معنای رجوع نمودن و بازگشتن است. «ردّ» اسم مصدر ارتاداد

است.^(۱) راغب اصفهانی می‌گوید:

«ارتاداد» و «رده» به معنای بازگشت نمودن از راهی است که از آن راه آمده بود، با این تفاوت که «رده» تنها برای کفر به کار می‌رود ولی «ارتاداد»، هم در کفر استعمال می‌شود و هم در غیر آن.^(۲)

اما از نظر اصطلاح فقهی نیاز به تبیین و تعریف دقیق‌تری دارد، چرا که بسیاری از مباحث و مسائل در باره ارتاداد، متفرق بر تعریفی روشن از معنای اصطلاحی آن و تبیین دقیق قلمرو مفهومی این اصطلاح است. بعضی از فقهای شیعه در تعریف ارتاداد فقط به همین مقدار بسته نموده‌اند که:

ارتاداد عبارت است از کفر بعد از ایمان.^(۳)

شیخ طوسی یکی دیگر از فقهای نامدار شیعه درباره تعریف ارتاداد می‌گوید: ارتاداد عبارت است از کافر شدن پس از پذیرش اسلام، خواه شخص از ابتدا مسلمان بوده و سپس مرتد شده باشد (مرتد فطری) و یا پیش از آن، کافر بوده و سپس مسلمان شده و مجدد کافر شده باشد (مرتد ملی).^(۴)

اما برخی از فقهاء تعریفی روشن‌تر و دقیق‌تر ارائه کرده‌اند. ابو الصلاح حلبي یکی دیگر از فقهای شیعه در این باره می‌گوید:

ارتاداد عبارت است از آشکار نمودن شعار کفر پس از ایمان، به گونه‌ای که

۱- جوهری، اسماعیل بن حماد الصحاح، دارالعلم للملائين، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۷۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسانالعرب، نشر ادب الحوزه، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۴.

۲- راغب اصفهانی، ابو القاسم الحسین بن محمدرغمض دات فی غرب القرآن، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق-۱۹۲۱م، صص ۱۹۲-۱۹۳.

۳- حلی (محقق)، شیخ جعفر، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال، تهران، چاپ دوم، ۱۳۰۳ق، ج ۴، ص ۹۶۱: «المرتد وهو: الذي يكفر بعد الاسلام»؛ ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن المعني، دار الفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۷۴.

۴- طوسی، شیخ ابو جعفر، المبسوط فی فقه الامامية، انتشارات کتابخانه مرتضویه، ۱۳۵۱هـ، ج ۷، ص ۲۸۲.

مستلزم انکار نبوت پیامبر^۹ یا یکی از ضروریات دین باشد؛ مانند انکار

وجوب نماز و زکات و یا انکار حرمت زنا و نوشیدن شراب.^(۱)

علامه حلى از فقهای برجسته شیعه در تعریفی دقیق‌تر و جزئی‌تر در این باره، راه‌های تحقق ارتداد را نیز بر شمرده و می‌گوید:

مرتد کسی است که پس از مسلمان بودن، کافر شود... و ارتداد به یکی از این راه‌ها محقق می‌شود: یا از طریق انجام عملی مانند سجده در مقابل بت، پرسش خورشید، انداختن قرآن در زباله‌ها و هر عملی که به صراحت تمسخر تلقی شود. و یا از طریق گفتار مانند به زیان آوردن کلمه‌ای که به صراحت بر انکار واجب یا حرامی دلالت داشته باشد که از ضروریات دین به شمار می‌رود، خواه این گفتار از سرستیز باشد و یا از روی باور و اعتقاد و یا به منظور تمسخر.^(۲)

کاشف الغطاء از دیگر فقهای نام‌آور شیعه در تعریف ارتداد در عباراتی مشابه تعاریف سابق، انکار سایر انبیای الهی و یا انکار کتب آسمانی آنان را که از دیدگاه اسلام جزء ضروری دین به شمار می‌رود، نیز موجب تحقق ارتداد دانسته است و نیز انکار معاد.^(۳)

برخی دیگر از فقهاء نیز انکار «معداد» را در حدّ یک احتمال و برخی دیگر به طور قطع جزء ضروریات دین شمرده و انکار آن را مانند انکار توحید و نبوت، موجب ارتداد دانسته‌اند.^(۴)

کاشف اللثام یکی دیگر از فقهای نامدار شیعه در تعریفی مشابه با تعریف یاد

۱- حلیبی، ترقی الین ابو الصلاح. المکافی فی الفقہ، تحقیق رضا استادی، ص ۳۱۱ «الردة إنلهار شعار الكفر بعد الإيمان بما يكون معه منكر نبوة النبي صلی الله علیه وآلہ وسٹی من معلوم دینه كالصلة والزکاة والزنا وشرب الخمر».

۲- حلی (علامه)، حسن بن یوسف: قواعد لایحکم فی معرفۃالاحلال والحرام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۳.

۳- کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء عن مبهما شریعة الفراء، انتشارات مهدوی، اصفهان، (بی تا)، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۸.

۴- خمینی (امام رض)، سید روح الله: کتاب الطهارة، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۴.

موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا: نتایج الأکادار، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹.

شده، بر این نکته تاکید می‌ورزد که در تحقق ارتداد شرط است که شخص نسبت به آنچه که موجب ارتداد است، علم و آگاهی داشته باشد و در صورتی که انکار ضروری دین از روی جهل باشد، ارتداد محقق نخواهد شد.^(۱)

نکته قابل تأمل دیگر در سخن ایشان و بسیاری دیگر از فقهاء این است که در تعریف ارتداد برخی از مصاديق اهانت به مقدسات را ذکر نموده‌اند، به گونه‌ای که این پرسش مهم مطرح می‌شود که رابطه ارتداد و توهین به مقدسات چیست؟ از این رو، مناسب است تعریفی از توهین به مقدسات و قلمرو مفهومی آن ارائه نماییم و با توجه به مسئله ارتداد و آزادی بیان، در یک نگاه تطبیقی، این مفهوم را از دیدگاه نظام حقوقی «کامن‌لا» که در کشورهایی مانند انگلستان از این نظام تبعیت می‌شود، نیز مورد بررسی قرار دهیم.

گفتار دوم: تعریف و قلمرو توهین به مقدسات

در این گفتار ضمن ارائه تعریفی از توهین به مقدسات، با توجه به متمرکز بودن این تحقیق بر موضوع آزادی بیان، به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت که توهین به مقدسات از نظر گستره مفهومی تا چه حد قابل تسری است؟ و به عبارت دیگر آیا جرم توهین به مقدسات در نظام حقوقی «اسلام» و «کامن‌لا» صرفاً شامل مقدسات مربوط به همان دین است یا مقدسات سایر ادیان را نیز مورد حمایت حقوقی قرار می‌دهد؟

الف) قلمرو توهین به مقدسات در نظام حقوقی اسلام

۱- قلمرو توهین به مقدسات از دیدگاه مذهب شیعه

از دیدگاه فقهاء شیعه جرم توهین به مقدسات آنگاه محقق می‌شود که

۱- اصفهانی (فاضل هندی)، بهاء الدين محمد بن الحسن، كشف اللثام و الاتهام عن كتاب قواعد الا حكم، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۵: «ولا ارتداد بانکار الضروري أو اعتقاد ضروري الانفاء، إذا جهل الحال».

پیامبر گرامی اسلام ﷺ و یا ائمه معصومین ؑ مورد اهانت و یا استهزا قرار گیرند.^(۱)

بسیاری از فقهای شیعه در توهین به مقدسات، حضرت زهراء ؑ را نیز ملحق به سایر معصومین ؑ دانسته‌اند.^(۲)

در یک ضابطه کلی می‌توان گفت هر آنچه که از دیدگاه اسلام در شمار مسائل ضروری و قطعی قرار گیرد توهین به آن، جرم است؛ مانند توهین به قرآن، مسجد الحرام، کعبه و سایر شعائر الهی و مقدسات ضروری اسلام، اگر چه از نظر «میزان مجازات»^(۳) با هم تفاوت دارند.^(۴)

براساس قاعدة حرمت اهانت به مقدسات، توهین به مطلق مقدسات دینی حرام است^(۵) ولی جرم بودن آن دسته از مقدسات دینی که در حد ضروری دین نباشد، نیاز به دلیل مستقلی دارد. براساس این ضابطه هر آنچه که مربوط به مقدسات سایر ادیان الهی باشد ولی از جمله مقدسات دین اسلام نیز بهشمار آید داخل در قلمرو جرم توهین به مقدسات خواهد بود؛ مانند لزوم احترام به پیامران الهی ؑ و یا تورات و انجیل واقعی و تحریف نشده.

علاوه بر این برخی از فقهای نامآور شیعه بدین موضوع تصویح نموده‌اند که اهانت و ناسزاگویی به دیگر پیامران الهی نیز همان مجازاتی را دارد که برای توهین به پیامبر گرامی اسلام ؑ و معصومین ؑ مقرر گردیده است. شهید

۱- سید مرتضی علم الهدی الموسوی البغدادی، علی بن الحسین، الاتصال، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۰؛ فاضل آبی، زین الدین، کشف الرموز فی شرح المختصر النفق، ج ۲، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق، ص ۵۶۷.

۲- اردبیلی (قدس)، احمد، مجمع الفتاوی و البرهان فی شرح حارشاد الاذهان، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، قم، ۱۴۱۶هـ، ج ۱۳، ص ۱۷۴.

۳- در برخی از موارد، مجرم مستحق تعزیر است و در موارد مهم دیگر مانند دشتمان به پیامبر - در صورت تحقق شرایط، مستحق اعدام است چنانکه توضیح آن خواهد آمد.

۴- همان، ص ۱۷۰؛ بجنوردی، سید حسن موسوی، القواعد الفقهیة، ج ۵، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، ص ۴۵۵.

۵- همان، ۲۴۹ و ۲۵۷.

ثانی از جمله فقهایی است که اهانت به سایر انبیای الهی عليهم السلام را نیز مانند توهین به پیامبر گرامی اسلام صلوات الله عليه و آله و سلم مستحق مجازات دانسته است.^(۱) به اعتقاد ایشان اهانت به دیگر پیامبران الهی بدین جهت ممنوع است که لزوم احترام به انبیای الهی و گرامی داشت آنان از ضروریات اسلام است و بر همین اساس، دشنام به آنان موجب ارتداد خواهد بود.^(۲)

به نظر می‌رسد لازمه این تعلیل منطقی در کلام شهید ثانی آن است که توهین به مقدسات سایر ادیان الهی که از مقدسات اسلام فلتمداد می‌شود نیز ممنوع باشد. به عنوان نمونه براساس دلالت صریح قرآن کریم حضرت مریم عليها السلام از بانوان پاکدامن عصر خویش بود که به دلیل برخی اتهامات نارو^(۳) قرآن بر پاکدامنی ایشان تأکید ورزیده^(۴) و ایشان را به عنوان بانوی نمونه معرفی کرده است.^(۵) حال اگر کسی نسبت به این بانوی گرامی اتهام بی‌عفتی روادارد مرتكب توهین به مقدسات اسلام گردیده است و مانند اهانت به مادر گرامی پیامبر اسلام صلوات الله عليه و آله و سلم و یا دختر گرامی ایشان مستحق مجازات خواهد بود (اگر چه این اتهام خود نوعی اهانت به شخص پیامبران نیز محسوب می‌شود). و یا اهانت به انجیل و تورات واقعی که از دیدگاه قرآن این دو کتاب - آنگاه که دستخوش تحریف نشده بودند - مانند قرآن کریم نورانیت داشته و از قداست برخوردار بوده‌اند.^(۶)

شیخ ابوالصلاح حلبي یکی دیگر از فقهای شیعه نیز صراحتاً توهین به سایر

۱- جمیع عاملی (شهید ثانی)، زین الدین، مسالک الاعلام فی تشریح شرایع الإسلام، ج ۱، انتشارات بصیرتی، قم، ص ۵۸: «لو سبَّ النَّبِيُّ قُتِلَ السَّابُ وَ كَذَا القولُ فِي سبِّ باقِي الأنبياء...».

۲- جمیع عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، الروضۃ الالجہۃ فی تشریح اللئۃ الالجہۃ، دار الهادی للطبعات، قم ۱۴۰۳ق، ج ۹، دار الهادی للطبعات، قم، ص ۹۴: «وَ فِي الْحَالِ الْأَنْجَابِ بِذَلِكَ وَجْهُ قُوَّى لَأَنَّ تَعْظِيمَهُمْ وَ كَمَالَهُمْ قَدْ عَلِمَ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ ضَرُورَةُ قَبْلَهُمْ ارْتِدَادٌ».

۳- سورة مریم، آیه ۲۷.

۴- المؤمنون / ۵: «وَ جَعَلْنَا أَبْنَى مَرِیمَ وَ أَنْثَی آیَةً».

۵- التحریم / ۱۱ و ۱۲: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّذَلِكَ أَنَّا نَسْأَلُ امْرَأَتَ فَرْعَوْنَ... وَ مَرِیمَ ابْنَتِ عُمَرَانَ الَّتِي احْصَنَتْ فَرِیْجَهَا...».

۶- مائده / ۴۶: «... وَ آتَيْنَاهُ الْأَنْجِيلَ فِيهِ هُدَىٰ وَ نُورٌ؛ مائده / ۴: «أَنَّا أَنْزَلْنَا الْوِرَةَ فِيهَا هُدَىٰ وَ نُورٌ».

انبیای الهی را مانند توهین به پیامبر گرامی اسلام ﷺ، قابل مجازات دانسته است.^(۱)

بنابراین شمول جرم توهین به مقدسات نسبت به اهانت سایر پیامبران الهی ﷺ از نظر قواعد فقه شیعه هیچ معنی ندارد و اگر چه فقط برخی از فقهای شیعه بدان تصریح نموده‌اند ولی از آنجاکه دیگر فقهای شیعه مخالفتی صریح با این موضوع ابراز نداشته‌اند انتساب این نظریه به آنها نیز بعدی نخواهد داشت و شاید به همین دلیل ابن زهره در این مسأله ادعای «اجماع» نموده است.^(۲)

مرحوم صاحب جواهر نیز پس از نقل نظر شهید ثانی و ادعای اجماع ابن زهره، نسبت به این نظریه گرایش نشان داده است. به اعتقاد ایشان روایتی که از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نقل گردیده است، در این موضوع صراحت دارد که هر کس پیامبری را مورد دشنام قرار دهد مجازات او قتل است.^(۳)

اگر چه این حدیث در برخی از منابع معتبر روایی شیعه نیز موجود است^(۴) اما آن دسته از فقهای که سایر پیامبران الهی ﷺ را نیز داخل در حریم مقدسات اسلام می‌دانند، صراحتاً به این حدیث استناد نکرده‌اند.

در ماده ۵۱۳ قانون مجازات اسلامی ایران (تعزیرات) مصوب سال ۱۳۷۵، به تبعیت از حقوق اسلام، توهین به هر یک از انبیای الهی ممنوع و جرم اعلام شده است.^(۵)

۱- حلیبی، تغییل الدین ابو الصلاح. منیع پیشین، ص ۴۱۶.

۲- ابن زهره، ابو المکارم. غذیۃ التزویع علی علمی الہم رسول و الفروع، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق، ص ۶۲۳ «و یقتل من سبّ النبی ﷺ و غیره من الانبياء او احد الانتماء لهم ﷺ و ليس على من سمعه فسبق الى قتلهم من غير استیدان صاحب الامر سبیل. كل ذلك بدلیل اجماع الطائفة».

۳- نجفی، محمد حسن. حواہر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، ج ۴۱، دار احیاء التراث العربي، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱م، صص ۴۲۶-۴۲۷.

۴- ر.ک. شیخ حمزه عاملی. تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۸ (جلدی)، ص ۴۶۰؛ نوری، میرزا حسین‌مسنودی الوسائل و مستبطط المسائل، مؤسسه آن‌البیت ﷺ لایحاء التراث، چاپ اول، قم، ج ۱۸، ص ۷۷؛ صحیفۃ الرضا باسناده عن آیات الله علیه السلام قال: قال رسول الله ﷺ من سبّ نبیاً قتل...».

۵- ماده ۵۱۳ ق.م.: «هر کس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام ﷺ با ائمه طاهرین علیهم السلام حضرت صدیقة ظاهره علیهم السلام اهانت نماید، اگر مشمول حکم ساب النبی باشد اعدام می‌شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد».

۲- قلمرو توهین به مقدسات از دیدگاه سایر مذاهب اسلامی
دیگر مذاهب اسلامی در خصوص گستره مفهوم توهین به مقدسات و سایر شرایط مربوط به آن با مذهب شیعه اختلاف زیادی ندارند.

مالکیه بر این عقیده‌اند که توهین و دشمن به خداوند یا پیامبر گرامی اسلام ﷺ و یا دیگر پیامران الهی ﷺ مستوجب قتل است.^(۱) بنابراین فقهای مالکی صراحتاً توهین به سایر پیامران الهی ﷺ را نیز داخل در مفهوم توهین به مقدسات اسلام دانسته‌اند.^(۲)

فقهای مذهب حنبلی بر این عقیده‌اند که اهانت به خداوند و یا پیامبر اسلام ﷺ و یا دیگر پیامران الهی ﷺ و یا کتب آسمانی، مستوجب کفر است.^(۳) برخی از فقهای مذهب شافعیه نیز هر گونه اهانت به قرآن، خداوند، پیامبر گرامی اسلام ﷺ و یا دیگر انبیای الهی ﷺ را که توسط کافر ذمی صورت گرفته باشد موجب نقض قرارداد ذمه دانسته‌اند (البته در صورتی که در پیمان ذمه چنین شرطی قید شده باشد).^(۴) اما حنفیه بر این باورند که اهانت به پیامبر اسلام ﷺ توسط کافر ذمی موجب مجازات نیست، بلکه فقط از این عمل نهی خواهد شد؛ زیرا توهین کافر ذمی به پیامبر اسلام ﷺ صرفاً زیادت بر کفر است و بدین جهت مستحق مجازات نیست.^(۵)

در مذهب زیدیه توهین به پیامبر گرامی اسلام ﷺ مستوجب مجازات قتل است.^(۶)

۱- القرطی، ابو عمر یوسف بن عبدالله، الکافی، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۷ق، ص ۵۸۵ «من شتم الله تبارک و تعالى او شتم رسوله ﷺ او شتم نبیا من انبیاء الله صلوات الله علیهم قتل...».

۲- الصعیدی العدوی المالکی، علی، حاشیۃ المدوی، ج ۲، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۳.

۳- ابن قدامة المقدسی، عبد الرحمن الشرح الكبير، ج ۱، دارالکتاب العربي، بیروت، ص ۷۵ و المختصر، ج ۹، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳ «من سب الله تعالى کفر سواء كان مازحاً أو جاذزاً أو كذلك من استهزأ بالله تعالى او بآياته او برسله او كتبه. قال الله تعالى: وَلَئِن سَأَلْتُهُمْ لِيَقُولُونَ إِنَّمَا كَانُوا نَخْوَض وَنَلْعَب. قُلْ أَ بَالَّهِ وَ أَبْيَهُ وَ رَسُولُهِ كَتَمْ تَسْهِيرَنُونَ لَا تَعْتَدُرُوا قَدْ كَفَرْتُ بِعِيَانَكُمْ».

۴- الخطیب الشیرینی، محمد، مفتاح‌الحثا، ج ۴، دارالفکر، بیروت، ص ۲۵۸.

۵- الكاشانی، علاء الدین، مفاتیح الصنائع، ج ۷، دارالکتاب العربي، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۸۲م، ص ۱۱۳؛ ابن حزم الاندلسی، المحلى، ج ۱۱، دارالفکر، بیروت، ص ۵۵ و ۴۱۵.

۶- یحییی بن الحسین الہادی، الاحكام فی الحلال والحرام، ج ۲، ص ۲۸۲.

بنابراین، فقهای سایر مذاهب اسلامی هم غالباً توهین به مقدسات را شامل توهین به سایر پیامبران الهی ﷺ نیز دانسته‌اند و در منابع روایی آنان هم در این خصوص روایاتی بدین مضمون نقل شده است که هرگاه کسی به انبیاء الهی توهین نماید مستحق قتل است.^(۱)

ممکن است اشکال شود که در اسلام، حمایت حقوقی از برخی مقدسات سایر ادیان مانند پیامبران الهی ﷺ، یک منشأ درون‌دینی دارد. اما در پاسخ می‌توان گفت که اولاً: این مسأله که منشأ حمایت حقوقی از سایر ادیان الهی از دیدگاه اسلام، درون‌دینی است یا بروندینی، هیچ‌گونه تأثیری در نتیجه این حمایت و آثار مثبت آن در احترام به سایر ادیان الهی ندارد و از دیدگاه حقوق بشر نیز کافی است یک قانون نسبت به قانون دیگر، منطقی‌تر و سازگارتر با حقوق بشر باشد. اینکه منشأ وضع این قانون چیست، در این ارزیابی چندان مهم نیست. ثانياً: در قوانین موضوعه و عرفی نیز همین‌گونه است. به عنوان مثال، تمام قوانین بین‌المللی پس از تأیید توسط قوانین داخلی یک کشور، در آن کشور اعتبار قانونی پیدا می‌کند. ثالثاً: کتاب مقدس نیز، حضرت موسی ﷺ و هم سایر پیامبران پیش از ایشان را محترم دانسته، و هم بشارت‌هایی نسبت به پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ داده است، در حالی که مسیحیت و حقوق انگلستان چنین حمایتی را که برای آنان نیز منشأ درون‌دینی دارد، اعمال نمی‌کند.

ب) قلمرو ارتداد و توهین به مقدسات در حقوق کشورهای غربی در دین یهود و مسیحیت، ارتداد جرم شناخته شده و برای آن مجازات اعدام

۱- الهیشی، علی بن ابی بکر، مجمع‌الزوائد و منبع‌الفواید، ج ۶، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۰.
«عن علی يعني ابن ابی طالب قال، قال رسول الله ﷺ من سبَ الانبياء قتل و من سبَ اصحابي جلد». این روایت در مسند زید بن علی، دار مکتبة الحياة، بیروت، ص ۴۶۸ و ۴۹۵ با اندک اختلافی نقل شده است.

مقرر گردیده بود. در کتاب مقدس که هم مورد قبول مسیحیان است و هم یهودیان، در این باره آمده است:

«اگر میان شما پیشگو یا تعبیر کننده خوابی وجود دارد ... و می‌گوید پیامبر خدایان دیگری را بهترستید... آن پیشگو را بکشید ... اگر نزدیکترین خویشاوند یا صمیمی‌ترین دوست، شما را به خدایان دیگر دعوت کند پیشهاد ناپسند او را برملا سازید و بر او رحم نکنید و بکشید و با دستان خود او را سنگسار کنید.»^(۱)

به تبع آن، در نظام حقوقی «کامن‌لا»^(۲) نیز که بسیار متأثر از حقوق کلیسا ای است و هم اکنون بعضی از کشورهای غربی از جمله انگلستان و آمریکا از این نظام تبعیت نسبی دارند، از دیرباز توهین به مقدسات با عنوان "Blasphemy" جرم شناخته شده است.

براساس تعریفی که حقوقدانان غربی از این اصطلاح ارائه نموده‌اند، قاعدة مزبور نه تنها توهین به مقدسات را در بر می‌گیرد بلکه شامل ارتاداد نیز می‌شود؛ زیرا براساس این تعریف هر گونه انکار حقانیت مسیحیت یا کتب مقدس و یا انکار وجود خداوند، مصادق این جرم به شمار می‌رود.^(۳)

حتی به تعبیر برخی از حقوقدانان غربی، مفهوم اولیه این قاعدة در کامن‌لا، بسی گسترده‌تر از این بوده است؛ زیرا براساس معنای اولیه این قاعدة، هر گونه اقدامی براساس اصول صریحی که در دین مسیحیت از اهمیت عمومی برخودار بود بسیار حیاتی شمرده می‌شد، به گونه‌ای که هیچ‌کس مجاز به انکار آن نبود.^(۴)

۱- ترجمه تفسیری تورات (عهد عتیق)، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس، ۱۹۹۵م، سفر تنبیه، باب ۱۳، ص ۱۸۶.

2 - Common law

3 - John Smith & Brian Hogan, *Criminal law*, Butterworths, 8th Ed., london, 1996, p. 732: "Matter is blasphemous if it denies the truth of the Christian religion or of the Bible or the Book of Common prayer or the existence of God."

4- Smith & Hogan, op. cit.: "the earlier cases required no more than this for, as Stephen says, they all proceed upon plain principle that the public importance of the christian religion is so great that no one is allowed to deny its truth."

به عبارت دیگر، این واژه در معنای اصلی خود در کامن‌لا، اعم از ارتداد^(۱) و توهین به مقدسات بود؛ زیرا در تعریف یاد شده، صرف انکار اصول دین مسیحیت اگر چه همراه با توهین نبوده باشد، موجب تحقق جرم بود.

در برخی از کتب حقوقی که در سالهای اخیر نیز انتشار یافته است، همین معنای عام که شامل ارتداد نیز می‌شود مورد تأکید قرار گرفته است.^(۲) اما با وجود گستردنگی مفهوم قانونی "Blasphemy"، در سالهای اخیر در حقوق انگلستان انتقادات مطرح شده در باره دین مسیحیت فقط در صورتی که همراه با توهین و بی‌حرمتی باشد موجب محکومیت است.^(۳)

در انگلستان این مسئله که صرفاً انکار حقانیت دین مسیح و یا اعتبار کتب مقدس از طریق نوشته، چاپ، آموزش و یا بیانات همراه با توصیه، براساس قانون، جرم شناخته شده و برای آن مجازاتهای متعددی پیش‌بینی گردیده، موجب تحریر بسیاری شده است.^(۴)

بررسی قلمرو مفهوم "Blasphemy" در کامن‌لا با توجه به اعتبار قانونی آن در حقوق فعلی انگلستان موجب پرسش مهم‌تری است؛ بدین بیان که بر پایه چه ملاک و منطقی در کشور انگلستان براساس قاعدة یاد شده، فقط مقدسات دین مسیحیت مورد حمایت قرار گرفته و سایر ادیان الهی از چنین پشتیبانی برخوردار نیستند؟! آیا این قانون، آشکارا با نفی تبعیض براساس مذهب که در

1- Apostasy

2- Peter Carey, *Media law, sweet & Maxwell*, london, 1996, p. 78.

3 - Smith & Hogan, op. cit., p.p. 732-733: "Yet, while the law was stated in these broad terms, there is no recorded instance of a conviction for blasphemy where an element of contumely and ribaldry was absent."

4 -A.V. Dicey, *Law of the constitution*, Macmillan, 9th Ed., London, 1950, p. 245: "Most persons, again, are astonished to find that the denial of the truth of Christianity or of the authority of the Scriptures, by "writing, printing, teaching, or advised speaking"...in England, is by statute a criminal offence entailing very severe penalties."

بسیاری از استناد بین‌المللی مربوط به حقوق بشر مورد پذیرش واقع گردیده است، منافات ندارد؟

با توجه به اینکه توهین سلمان رشدی در کتاب آیات شیطانی نسبت به پیامبر گرامی اسلام عَلَيْهِ السَّلَام در کشور انگلستان واقع شده است دادگاه انگلستان چنین استدلال نمود که قانون "Blasphemy" فقط توهین به مقدسات مسیحیت را جرم دانسته و سایر ادیان را مورد حمایت قرار نمی‌دهد.^(۱) برخی از حقوق‌دانان منصف غربی برخلاف نظر دادگاه انگلستان، اعتراض مسلمانان را نسبت به حقوق انگلستان پذیرفته و این انحصارگرایی در مذهب را نوعی تبعیض براساس دین قلمداد نموده و در نتیجه قانون مزبور را مخالف ماده ۹ و ۱۴ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر دانسته‌اند که بر پایه آن هرگونه تبعیض بر مبنای دین منوع اعلام شده است.^(۲) برخی دیگر از حقوق‌دانان غربی برای حل این مشکل، پیشنهادی را مطرح نموده‌اند که براساس آن، قانون توهین به مقدسات در انگلستان، سایر ادیان را نیز مورد حمایت قانونی قرار دهد.^(۳)

در حقوق آمریکا نیز تا پیش از سه دهه قبل یعنی تا سال ۱۹۷۰، توهین به مقدسات جرم شناخته می‌شد. مجله الکترونیکی "CRF" که یک مجله آمریکایی است و به مطالعه مباحث حقوق اساسی آمریکا می‌پردازد، در

1 - Ibid, p.p. 733-734.

2 - Ronald, Dworkin, *Freedom's law* (the moral reading of the American constitution), oxford, 1996, p. 364: "In my view (althoug british courts have rejected the suggestion) the blasphemy law also violates Articles 9 and 14 which taken together prohibit religious discrimination because that law discriminates in favor of christianity. some Muslims said it was unjust that Salman Rushdie,s book, the satanic verses, could not be prosecuted as blasphemous of their religion."

3- Peter Carey, *Media law*, Op.cit., p.79: "other commentators have suggested that the law should be extended to cover all religions and not just the Anglican faith."

مقالات‌ای که به نفع سلمان رشدی نگاشته است،^(۱) ضمن تصریح به این نکته، می‌افزاید که پیش از سال ۱۹۷۰ در بعضی از ایالت‌های آمریکا برای توهین به مقدسات مجازات اعدام مقرر گردیده بود^(۲) و حتی به پروندهای استناد می‌کند که براساس آن چهار تن از کویکرهای مذهب پروتستان به مجازات اعدام محکوم شده و در سال ۱۶۵۹ مجازات اعدام در حق آنان اجرا شد.^(۳)

در یکی از پروندهای مربوط به محکومیت توهین به مقدسات در ایالت نیویورک، وکیل متهم (Ruggles) با این استدلال که در این ایالت قانون موضوعی در مورد جرم بودن توهین به مقدسات وجود ندارد، قصد داشت موکل خود را که به حضرت مسیح و حضرت مریم اهانت کرده بود، تبرئه نماید؛ ولی دادگاه عالی استیناف به اتفاق آرا این استدلال را مردود دانست با این بیان که برای مجرم شناختن کسی که به مقدسات مسیحیت اهانت نماید، قاعدة "Blasphemy" که از «کامن‌لا» به ارث رسیده است کفایت می‌کند. بر پایه همین تفسیر از قانون، دادگاه نیویورک چنین اظهار نمود که توهین به حضرت مسیح اخلاق عمومی را مخدوش نموده و موجب بر هم زدن نظم عمومی است.^(۴)

1- WWW.CRF-USA.org/terror/rushdie

2- (WWW.CRF-USA.org/terror/rushdie) Terrorism, Blasphemy! Salman Rushdie and Freedom of Expression: "In the United States, prosecutions for blasphemy, though always rare, did not officially end until the early 1970s... prosecutions for blasphemy are not unknown in America history. Both the Virginia and Massachusetts Bay colonies passed laws providing the death penalty for blasphemy."

3- Ibid.: "The only individuals actually executed for blasphemy in the American colonies were four Quakers. The government of Massachusetts had banished them for attacking the Puritan church. When they violated their banishment and returned to the colony, they were all hanged in 1659-60."

4- Ibid.: In 1811, New York's highest appeals court unanimously rejected Ruggles' arguments. The court said that New York did not need a blasphemy statute. Ruggles' words violated the common law inherited from England, which made blasphemy against Christianity the law of the land. Based on this interpretation of the law, the New York court stated that reviling Jesus was a crime since it "tends to corrupt the morals of the people, and to destroy good order."

بنابراین، می‌توان گفت در نظام حقوقی کامن‌لا نوعی آمیختگی میان ارتداد و توهین به مقدسات به چشم می‌خورد و اگر چه در حال حاضر فقط توهین به مقدسات جرم شمرده شده است ولی راههای حقوقی برای جرم شناختن ارتداد به استناد این قاعده به جا مانده از کامن‌لا، همچنان باز است و عدم استناد به این قاعده در حال حاضر به این دلیل است که اساساً جوامع غربی نسبت به مقدسات دینی احساس تعلق چندانی ندارند؛ از این رو توهین به مقدسات و تبلیغ بر ضد دین مسیحیت (آن هم مسیحیت تحریف شده و خرافی) موجب جریحه‌دار شدن احساسات و اخلاق عمومی نخواهد شد و هرگاه در این کشورها چنین احساسی به وجود آید، به طور قطع براساس قاعده یاد شده با توهین کنندگان به مقدسات و حتی ارتداد (در صورتی که آن را منافي با نظم و اخلاق عمومی جامعه خود تلقی کنند) به عنوان مجرم برخورد خواهد نمود.

ضمناً می‌توان گفت که در جرم توهین به مقدسات، حقوق اسلام در مقایسه با نظام کامن‌لا، از نظر حمایت از سایر ادیان الهی، با مقررات حقوق بشر سازگاری بیشتری دارد.

گفتار سوم: رابطه ارتداد و توهین به مقدسات

همانگونه که پیش از این یادآور شدیم، فقهاء در تعریف ارتداد به گونه‌ای سخن گفته‌اند که در بعضی از موارد شامل توهین به مقدسات نیز می‌شود؛ چون در تعریف ارتداد چنین آورده‌اند که اهانت و استهزای مقدسات دینی از طریق گفتار یا کردار، موجب تحقق ارتداد است.^(۱) مشکل، زمانی پیچیده‌تر می‌شود که

۱- کرکی، (محقق ثانی)، علی بن الحسین، «سائل الکرکی، مکتبة آیت الله المرعشی، قسم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۹»: «وَأَمَّا الْمُفَاطِرُ الرَّدَّةُ وَالْعِيَادُ بِاللَّهِ فَمِنْهَا الْإِسْتَهْنَانُ فِي الدِّينِ وَالْإِسْتَهْزَاءُ بِالشَّرْعِ، وَنَحْوُ ذَلِكَ».

حَلَّی (علامه)، حسن بن یوسف فواعدلا حکام فی معرفۃ الاحلال والحرام، پیشین، ج ۳، ص ۷۷۳ و هو يحصل: إما بالفعل كالسجود للصنم ، وعبادة الشمس ، وقراء المصحف في القاذورات ، وكل فعل بدل على الاستهزاء صريحًا . وإما بالقول .»

برخی از فقهاء علت مجازات دشنا� دهنده به پیامبر و ائمه را مرتد بودن چنین شخصی عنوان نموده‌اند.^(۱) در حالی که مجازات ارتاد دشناام با مجازات دشناام به پیامبران و ائمه علیهم السلام تفاوت‌هایی دارد که مهمترین آنها به شرح زیر است:

۱- تفاوت از جهت اجرای مجازات.

در دشناام به پیامبران و معصومین علیهم السلام، براساس نظر بسیاری از فقهاء، هر کس که دشناام را شنیده باشد می‌تواند مجازات را در حق وی اجرا کند ولی در ارتاد، این وظیفه منحصرآ بر عهده حاکم اسلامی است.

۲- تفاوت از جهت شخص محکوم عليه.

در صورتی که شخص محکوم به ارتاد باشد، مجازات زن خفیفتر از مجازات مرد (اعدام) است و برای شخص غیر مسلمان نیز اساساً صدق ارتاد معنا ندارد، ولی در مورد مجازات محکوم به اهانت و دشناام به پیامبران و معصومین علیهم السلام، تفاوتی میان زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان نیست^(۲); اگرچه محکوم عليه غیرمسلمان در صورتی که حتی پس از محکومیت مسلمان شود به استناد قاعدة «جب» مجازات وی بخشوده خواهد شد.^(۳)

۳- تفاوت از جهت پذیرش توبه.

توبه زن و مرتد ملی (یعنی کسی که از پدر و مادر غیر مسلمان متولد شده باشد) پذیرفته است، ولی در باره پذیرش توبه مردی که مرتد فطری باشد اختلاف نظر وجود دارد و نظر مشهور بر عدم پذیرش است. اما کسی که به پیامبر علیهم السلام و معصومین علیهم السلام اهانت کند به اعتقاد فقهاء در هیچ صورت توبه‌اش پذیرفته نیست، مگر در مورد شخص کافری که پس از توهین، مسلمان شود.

۱- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. متنی المطلب، نشر احمد، تبریز، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۹۹۱ «مسئله: من سب الامام و جب قتلہ عندنا خاصة وكذا ساب النبي صلی الله علیه واللہ علیه کافر بذلك مرتد فيجب قتلہ».

۲- طباطبائی، سید علی. دلیل المسالی فی یادالا حکام بالدلائل، مؤسسه آی الیت، قم، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۸۲ «ثم ان اطلاق النص والفتوى يقتضى عدم الفرق فی القاذف بين الرجل والمراة والمسلم والكافر وبعدم الفرق بين الاخرين».

۳- موسوی کلپیگانی، سید محمد رضا. اللدر المنشود فی احکام المحدود، تحریر علی کربیعی جهرمنی، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۶۶.

بنابراین، با توجه به تفاوت و آثار کیفری خاص هر یک از این دو جرم، باید وجه مشخصه‌ای برای هر یک از این دو تعیین نمود. برای تبیین این وجه تمایز می‌توان گفت نظر به اینکه جرم بودن دشنام به پیامبر و معصومین، با دلیل خاص ثابت شده از مصاديق جرم خاص بوده و آثار ویژه خود را دارد و از مصاديق ارتاداد به شمار نمی‌رود؛ اگر چه به دلیل تشابه زیاد با ارتاداد، به تعبیر برخی از فقهاء، ساب النبي و الائمه در حکم مرتد است.^(۱) گاهی برای جرم بودن سبب پیامبر و معصومین به ادله ارتاداد استناد شده است.^(۲) اما با این وجود حکم خاص خود را دارد و از احکام ارتاداد تعیيت نمی‌کند. اما توهین صریح به سایر مقدسات ضروری دین مانند قرآن و کعبه مشمول جرم ارتاداد است و از قواعد این جرم تعیيت می‌کند و به هیچ عنوان آثار کیفری دو جرم بر آن مترب نمی‌شود. در هر صورت این فرضیه به طور جدی قابل پیگیری است که اگر چه در عمل، ارتاداد با صرف انکار محقق می‌شود ولی بررسی مصاديق آن در سیره معصومین علیهم السلام این فرضیه را تقویت می‌کند که در عمل، فقط ارتادادی که از طریق اهانت به مقدسات محقق شود مورد حساسیت بوده است^(۳) و یا مواردی که مجرمین با انکار ضروری دین قصد تضعیف دین و تبلیغ بر ضد آن را در سر داشتند. در این باره به تفصیل در فصل مربوط به فلسفه ارتاداد سخن خواهیم گفت.

۱- کافش الغطاء، شیخ جعفر منیع پیشین، ج ۲، ص ۴۲۸: «وفي حكم المرتد الساب وهاك الحرجة والناصب في احد الوجهين ومنكر الضروري».

۲- اردبیلی (المقدس)، احمد. منیع پیشین، ج ۱۳، ص ۱۷۰: «قوله: «ساب النبي صلى الله عليه وآله الخ» الدليل على قتل من سب النبي صلى الله عليه وآله، معلومة وجوب تعظيمه من الدين ضرورة، والذي يسمى منكر لذلك ويفعل خلاف ما علم من الدين ضرورة، مثل رمي المصحف في القاذورات واهانة الله، واهانة الدين والاسلام، والعبادات، وشعائر الله . وتقل في شرح الشرائع ان جواز قتل الساب محل وفاق».

۳- نجفی، شیخ محمد حسن. منیع پیشین، ج ۴۱، ص ۴۳۴: «وروي "أنه لما فتح مكة عهد إلى المسلمين أن لا يقتلوا بمكة إلا من قاتلهم سوي نفر كانوا يؤذونه، منهم بنثان كانتا يغتبان بهجانه، فقال : اقتلوهم وإن وجدتموه متعلقين بأستار الكعبة " إلى غير ذلك من النصوص المزيدة بما قيل من أنه تجاهر بالكفر واستخفاف بالدين وقواته وإن كان فيه أن ذلك يقتضي جريان حكم المرتد عليه لا قتله على كل حال».

مبحث دوم: تبیین ضروری دین و مصادیقی از آن

این پرسش نیز مطرح است که انکار چه چیزی موجب ارتداد است؟ پاسخ این است که انکار خداوند یا پیامبر ﷺ یا انکار یکی از ضروریات دین. سپس این پرسشها قابل طرح است که:

- ۱- «ضروری دین» یعنی چه و تعریف آن چیست؟
- ۲- مصادیق ضروری دین کدام است؟

گفتار اول: تعریف ضروری دین

ضروری دین در اصطلاح فقهی همان ضروری در علم منطق است یعنی، قضایایی که برای پذیرفتن آنها نیاز به اقامه دلیل و برهان نیست؛ در مقابل قضایای «نظری» که تصدیق آنها نیازمند دلیل است.^(۱)

بنابراین تعریف، می‌توان گفت که قدر متین‌تر از ضروری دین، عبارت است از آن دسته از احکامی که مورد اتفاق تمامی مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت باشد. یعنی به اندازه‌ای ثبوت آن در اسلام روشن باشد که نیاز به اقامه دلیل و برهان نداشته باشد؛ در مقابل «ضروری مذهب» که تنها مورد قبول شیعه می‌باشد و نه همه مسلمانان.^(۲)

برخی از فقهاء بر این عقیده‌اند که انکار «ضروری مذهب» توسط پیرو همان مذهب نیز موجب ارتداد است؛ بنابراین اگر شیعیان احکام مورد اتفاق این مذهب را انکار کند ارتداد محقق خواهد شد. در این زمینه روایاتی نیز نقل شده است که بر مبنای آن، انکار امامت آئمه معصومین علیهم السلام از مصادیق ارتداد دانسته شده است.^(۳)

۱- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، *نتائج الالکار*، پیشین، ص ۱۷۹.

۲- بحرانی، شیخ یوسف الحدائق النافرة فی حکام العترة الطالمة، تحقیق محمد تقی ابروانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، (بی‌تا)، ج ۱۱، ص ۱۴.

۳- نجفی، شیخ محمد حسن، منیع پیشین، ج ۴۱، ص ۶۰۲.

اما سؤال مهم این است در صورتی که کسی منکر حکمی از احکام غیر ضروری اسلام باشد ولی خود شخص منکر، آن را از روی اعتقاد یقینی در شمار احکام قطعی اسلام بداند، آیا انکار چنین حکمی موجب ارتداد است یا خیر؟ برخی از فقهاء بر این باوراند که در فرض مزبور نیز ارتداد محقق می‌شود.

مرحوم مقدس اردبیلی در این باره می‌گوید:

ظاهرآ مقصود از حکم ضروری که منکر آن کافر شمرده می‌شود آن حکمی است که نزد منکر به صورت یقینی ثابت شده باشد که در زمرة احکام دین اسلام است؛ اگر چه از راه استدلال و برهان به این نتیجه یقینی رسیده باشد (زیرا ضروری دین آن است که نیازمند استدلال و برهان نباشد) ولو آنکه از احکام مورد اتفاق هم نباشد. چون ظاهرآ دلیل کفر چنین شخصی انکار شریعت و نقی صدق پیامبر ﷺ است در حالی که فرض این است که به آن حکم، یقین دارد.^(۱)

اساساً ایشان بر این عقیده‌اند که این قاعده در تمامی احکام اسلام جاری است، حتی در آن دسته از احکامی که در نهایت ابهام باشد ولی نزد شخص منکر از احکام یقینی به شمار رود و در عین حال منکر آن باشد؛ مگر آنکه دریابد که در مورد اعتقاد پیشین خود به خطأ رفته است که البته این، دیگر خلاف فرض خواهد بود (چون فرض بر این است که در زمانی که هنوز به خطای خود پی نبرده بود، حکمی را انکار نموده که یقین داشت از احکام متسب به شریعت پیامبر است). اما اینکه فقهاء فرض ارتداد را در خصوص احکام ضروری و مورد اتفاق، مطرح نموده‌اند، به این دلیل است که در این موارد چنین یقینی حاصل می‌شود زیرا از احکامی هستند که قطعیت آنها بر هیچیک از مسلمانان پوشیده نیست مگر در مورد کسانی که ادعای عروض شبهه نموده و چنین احتمالی در مورد آنان وجود داشته باشد که در این صورت ادعای آنان پذیرفته است.

۱- اردبیلی (المقدس)، احمد. منج بیشین، ج ۳، ص ۱۹۹: «والظاهر ان المراد بالضروري الذي يكفر منكره: الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الاله ولو كان بالبرهان، ولم يكن مجمعـاً عليه، إذ الظاهر ان دلـيلـ الكـفرـ، هو انـكـارـ الشـريـعـةـ وـانـكـارـ صـدقـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ مـثـلاـ فـيـ ذـلـكـ الـأـمـرـ معـ ثـبوـتـهـ يـقـيـناـ عـنـهـ».

بنابراین، حکم فقها در مورد انکار احکام دین کلی است. (یعنی اختصاص به ضروری دین ندارد).^(۱) بنابراین از دیدگاه ایشان، انکار هر حکمی از احکام دین موجب ارتداد است اگر چه در زمرة ضروریات نباشد ولی با این شرط که نزد خود شخص منکر، از احکام یقینی اسلام باشد به گونه‌ای که انکار آن مستلزم انکار نبوت و در نتیجه انکار خداوند باشد.

واضح است در این فرض، دیگر از باب انکار خداوند یا نبوت، ارتداد محقق می‌شود و نه از باب انکار حکمی از احکام اسلام. اسا در هر حال این اشکال در مورد ضروری دین هم قابل طرح است که هر گاه شخصی منکر ضروری دین باشد ولی قصد انکار خداوند و یا پیامبر را نداشته باشد، لازمه استدلال فوق این است که در چنین فرضی، ارتداد محقق نشود. موضوعی که به زودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

گفتار دوم: برخی از مصادیق ضروری دین

بارزترین مصدق ارتداد «وجوب نماز» است. که هیچیک از مذاهب و فرقه اسلامی در قطعیت آن تردید نکرده‌اند. بنابراین، حلال دانستن ترک نماز موجب ارتداد است.

«وجوب روزه» از دیگر مصادیق ضروری دین است که فقها از آن یاد کرده‌اند. بنابراین هر گاه مسلمانی وجوب روزه را انکار کند، مرتد شمرده خواهد شد.^(۲)

۱- اردبیلی (مقدس)، احمد، منبع پیشین، ج ۱۳ ص ۲۰۳: «وهو جار في كل محرم، بل في الاحكام كلها وإن لم يكن اجتماعيا ولا ضروريًا، بل مسألة خفية في غاية الخطأ، ولكن علم ذلك المنكر أنه من الشرع وإن مقتضى الشرع تحريمها أو وجوبها أو نديبيتها أو كراحته أو باحثته علمًا يقينيًا لا يحتمل التغيير ثم انكر ذلك، إلا أن يظهر أن فهمه وعلمه الأول كان غلطًا وهو خلاف الفرض، فيخرج عما نحن فيه وإنما فرض العلماء ذلك في الضروري، والمجمع عليه لحصول العلم، فإنه مما لا يخفى على أحد من المسلمين إلا من يدعى شبهة محتملة في حقه فيسمع، والا فالحكم كلي كما أشرنا إليه، فافهم».

۲- حوانساري (محقق)، جمال الدین محمد، مشارق الشوشی، مؤسس آل البيت للطباطبائی، (بسی تا)، ج ۲ ص ۴۲۰.

حلال شمردن ترک «زکات» نیز موجب ارتداد است زیرا انکار ضروری دین محسوب می‌شود. اما امتناع از پرداخت زکات در صورتی که به قصد حلال دانستن ترک آن نباشد، بلکه مثلاً به دلیل شباهه در اصل وجوب آن باشد، از دیدگاه فقهای شیعه موجب ارتداد نیست؛ اگر چه برخی از اهل سنت برای توجیه عملکرد خلیفه اول در برخورد با امتناع کشندگان از پرداخت زکات به عنوان ارتداد، بر این عقیده‌اند که مانع زکات مرتد شمرده می‌شود.^(۱) در حالی که در صورت امتناع از پرداخت زکات بدون قصد حلال شمردن آن، حاکم اسلامی فقط می‌تواند به عنوان خروج بر حاکم اسلامی با آنان برخورد نماید و نه به عنوان ارتداد و پس از وفات پیامبر گرامی اسلام ﷺ برخی از کسانی که به عنوان «مرتد» شناخته می‌شدند، شرعاً مرتد نبودند^(۲) اگر چه از نظر لغوی ارتداد بر آنان صادق بود.^(۳) البته براساس یک قاعده کلی، حلال شمردن ارتکاب هر حرامی و یا روا دانستن ترک هر واجبی، به دلیل انکار ضروری دین، موجب ارتداد است.^(۴) و بر مبنای همین قاعده مواردی مانند حلال شمردن شرب خمر را از مصاديق ارتداد دانسته‌اند.^(۵)

از دیدگاه برخی از فقهاء، «ادعای نبوت» نیز یکی دیگر از مصاديق ارتداد است؛ زیرا این ادعا خلاف ضروری دین به شمار می‌رود.^(۶)

- ۱- حلی، (علامه)، حسن بن یوسف. تذكرة الفقهاء، مؤسسه آل الہیه التراث، قسم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۲۴.
- ۲- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. منتهی المطلب، پیشین، ج ۲، ص ۹۹۱؛ اردبیلی (قدس)، احمد. منبع پیشین، ج ۷، ص ۵۲۶.
- ۳- در اغاظ بحث، در تعریف لغوی «ارتداد» از راغب اصفهانی نقل کردیم که «ارتداد» هم در مورد کفر استعمال می‌شود و هم در غیر آن.
- ۴- ابن حمزة الطوسي، ابو جعفر، الوسیلة الى نیل الفضیله، مکتبة آیت الله المرعشی، قسم، چاپ اول، ۱۴۰۸ق، ص ۴۱۷.
- ۵- ابن بڑاج، عبد العزیز. المهدب، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۳۶؛ الطوسي، الشیخ ابو جعفر. النهاية فی جهود الفقة والفتاوی، انتشارات قدس محمدی، قم، (بی‌تا) صص ۷۱۲-۷۱۳.
- ۶- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا‌الدین‌السفو دی حکمال‌الحدود، پیشین، ج ۲، صفحه ۲۷۳.

در خصوص اینکه آیا «امامت معمومین»^۱ از ضروریات دین است یا خیر، اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی از فقهای عظام بر این عقیده‌اند که ممکن است گفته شود مسأله امامت حضرت علی^{علیہ السلام} آن هم تنها نزد طبقه اول از صحابه صدر اسلام بویژه اهل حل و عقد، از ضروریات دین بوده و تخلف از آن تخلف عمدی نسبت به فرمان پیامبر^{صلوات الله علیه و آله و سلم} محسوب می‌شود، بنابراین، روایاتی به این مضمون که مردم پس از پیامبر مرتد شدند، به همین گروه از اصحاب پیامبر اشاره دارد و نه تمام آنان حتی کسانی که در سرزمین وحی حضور نداشتند و یا طبقه بعدی که تنها مستند و اعتمادشان اصحاب طبقه اول از حاضرین در سرزمین وحی بودند. احتمال قوی‌تر این است که مقصود از این روایات، ارتداد به معنای مصطلح شرعی یعنی بازگشت از دین نباشد بلکه صرفاً نقض پیمان ولایت مقصود باشد.^(۲)

برخی از فقهاء صریحاً به این نکته تصریح نموده‌اند که مسأله امامت از ضروریات مذهب است و نه از ضروریات دین؛ به همین دلیل از آنجا که مخالفین شیعه با انکار امامت قصد انکار و تکذیب پیامبر را ندارند، مرتد نیستند.^(۲) البته باید یاد آور شد که بر پایه دیدگاه بسیاری از فقهاء، انکار ضروری دین به خودی خود موجب تحقق ارتداد نیست؛ بلکه هرگاه مستلزم انکار خداوند و یا پیامبر باشد، ارتداد متحقق خواهد شد. براساس این نظریه، انکار موارد یاد شده مانند انکار نماز و روزه و سایر محرمات و واجبات در صورتی موجب ارتداد است که شخص منکر با وجود اینکه معتقد است مثلاً وجوب نماز حکمی قطعی از ناحیه خداوند است و پیامبرگرامی اسلام بدان امر فرموده،

۱- خمینی (امام رض)، سید روح الله کتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، صص ۳۲۹ - ۳۳۰.

۲- خوئی، سید ابوالقاسم. منیج پیشین، ج ۲، ص ۸۶: وقد أسلفنا أن انكار الضروري إنما يستتبع الكفر والتجارة فيما إذا كان مستلزمًا لتكذيب النبي^{صلوات الله علیه و آله و سلم} كما إذا كان عالماً بـان ما ينكـره مما ثبت من الدين بالضرورة وهذا لم يتحقق في حق أهل الخلاف لعدم ثبوت الخلافة عندهم بالضرورة لأهل البيت».

باز هم آن را انکار کند. اما در صورتی که ضروری دین را به این دلیل انکار کند که به جهت عروض برخی شباهات، چنین پنداشته است که اساساً خدا و پیامبر این حکم را تشريع نکرده‌اند، ارتداد محقق نخواهد شد. این موضوع به صورت تفصیلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

از مجموع آنچه که درباره مصاديق ارتداد بیان گردید می‌توان دریافت که فقهاء در مورد مصاديق ارتداد، تعداد اندک و محدودی از آن را برشمرده‌اند. شاید این بدان سبب باشد که دایره قلمرو ارتداد بر مبنای تعریفی که از آن ارائه شد، بسیار محدود است و همین مساله مستلزم نوعی احتیاط است؛ از این رو در موارد شک در اینکه حکمی، از مصاديق ضروری دین است یا خیر، اصل بر ضروری نبودن آن است مگر با دلیل قطعی، ضروری بودن آن اثبات شود. به عبارت دقیق‌تر، شک در ضروری بودن یک حکم، برای حکم به عدم ضرورت آن کافی است.

مبحث سوم: مستند شرعی ارتداد

در خصوص اعتبار مستند فقهی و شرعی مجازات ارتداد شباهات و تشکیک‌هایی مطرح شده است. بدون آنکه بخواهیم به صورت تفصیلی موضوع مجازات ارتداد را مورد بحث قرار دهیم، در این مبحث تنها به طرح این اشکال‌ها و پاسخ به آنها بسته خواهیم نمود و در ضمن این پاسخ، به اجمال دلایل و مستندات مجازات ارتداد نیز آشکار خواهد شد.

گفتار اول: اشکال به مستند روایی ارتداد

در باره مجازات مرتد و سایر احکام مربوط به ارتداد از دیدگاه روایات، این اشکال مطرح شده است که:

«مستند احکام یاد شده در مورد اعدام مرتد همگی خبر واحد است. دلیل حجیت و اعتبار خبر ثقه بنای عقلاست. عقلاً در امور خطیر و بسیار مهم بر خلاف دیگر امور، به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند...»^(۱)

در پاسخ این اشکال می‌توان گفت که مستند احکام یاد شده در مورد ارتداد، تنها خبر واحد نیست بلکه علاوه بر اخبار آحاد صحیحه، فقهای شیعه و اهل سنت در این باره ادعای «اجماع» نموده‌اند.^(۲) کاشف اللثام از فقهای برجسته شیعه، افزون بر استدلال به روایات صحیحه، در این باره ادعای اجماع کرده است.^(۳) صاحب جواهر نیز در این خصوص علاوه بر استناد به اخبار صحیحه، ادعای اجماع «منقول» و «محصل» نموده است.^(۴) البته «مدرکی» بودن اجماع و یا احتمال مدرکی بودن آن کافی است در اینکه اجماع در این مسأله به خودی خود اعتبار جدای از روایات نداشته باشد، ولی این اشکال جدی مطرح است که چرا ابن ادریس نیز مجازات مرتد را پذیرفته است؟^(۵) واضح است ابن ادریس از آن

۱- کلیبور، محسن. آزادی عقیده، و منعه در اسلام و اسناد حقوق بشر، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۰، ص ۲۵۹.

۲- الطوسی، الشیخ ابو جعفر، الخلاف، مؤسسه الشیرالاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ق، ج ۵، آق ۴۰۷، ص ۳۵۴-۳۵۳. «دلیلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»؛ علی بن محمد القمي السبزواری، جامع الخلاف والاتفاق، پاسدار اسلام، قم، چاپ اول، (بی تا)، ص ۴۹۹: «لنا بعد إجماع الإمامية ما روى من قوله (عليه السلام) من بدل دينه فاقتلوه و...».

۳- اصفهانی (فاضل هندی)، بهاء الدین محمد بن الحسن. منیج پیش، ج ۲، ص ۴۲۵. «في نفس المرتد ان كان ارتداه عن فطرة الاسلام... وجب قتله ولو تاب لم يقبل توبته والمراد به من لم يحكم بکفره فقط لاسلام ابوبه أو أحد هما حین ولد ووصفه الاسلام حین بلغه ودلیله الاجماع کما في الخلاف والاخبار لصحیح الحسین بن سعید قال قرءت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام يقتل و لد على الاسلام ثم کفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب فكتب عليه السلام يقتل و صحیح علی بن جعفر سئل أخاه عليه السلام عن مسلم ارتداه قال ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتداه عن الاسلام قال يستتاب فان رجع والقتل... وصحیح برد العجلی...».

۴- نجفی، محمد حسن. منیج پیش، ج ۴۱، ص ۶۰۵. «المرتد عن فطرة لا يقبل اسلامه لو تاب ورجع إلى الاسلام ويتحتم قتله، وتبين منه زوجته، وتعتد منه عدة الوفاة، وتقسم أمواله بين ورثته وإن التحق بدار الحرب أو اعتصم بما يحول بين الإمام و قتله بلا خلاف معتمد به أجده في شی من الأحكام المزبورة، بل الإجماع يقسمبه عليها للنصوص المذكورة، فضایا إلى صحیح ابن حعفر سال آخاه (عليه السلام) عن مسلم ارتدا، قال: يقتل ولا يستتاب، قال: فنصراني اسلم ثم ارتدا عن الاسلام، قال: يستتاب، فان رجع والا قتل، و غيره...».

۵- ابن ادریس حلی، أبو جعفر محمد بن متصور. کتاب الرایز الحاویات حریر الفتاوی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم، آق ۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰۷. «فاما المرتد عن الاسلام فعلی ضربین فان كان مسلماً ولد على فطرة الاسلام... ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب».

دسته فقهایی است که به خبر واحد عمل نمی‌کند و تنها به روایاتی عمل می‌کند که یا به حد تواتر رسیده باشد و یا دست کم در حد استفاضه بوده و اصحاب آن روایت را تلقی به قبول نموده باشند.^(۱) اگر تنها مستند فقهی حکم ارتداد خبر واحد بود و این خبر واحد به حد استفاضه نمی‌رسید و نزد اصحاب و فقهای شیعه تلقی به قبول نمی‌شد، امثال ابن ادریس که در فتاوی خود به خبر واحد صرف استناد نمی‌کنند، نباید احکام ارتداد را تأیید می‌کردند. سید مرتضی نیز از دیگر فقهایی است که به خبر واحد استناد نمی‌کند^(۲) ولی از مجموع کلام ایشان در باره مسألة ارتداد به وضوح می‌توان دریافت که وی مجازات ارتداد را پذیرفته است.^(۳)

علاوه بر فقهای شیعه فقهای اهل سنت نیز بر اصل مجازات اعدام مرتد اتفاق نظر دارند^(۴)؛ با این تفاوت که فقهای شیعه زن مرتد را مستحق اعدام نمی‌دانند و برای او تنها مجازات حبس را تا زمان توبه، مقرر نموده‌اند. با لین وجود بیشتر فقهای اهل سنت حکم زن مرتد را مانند مرد مرتد دانسته‌اند.^(۵) بنابراین، باید گفت که یا اجماع، نزد فقها اعتبار مستقل داشته و یا روایات مربوط به ارتداد به حد «خبر واحد محفوف به قرایین قطعی» رسیده و بهترین دلیل بر وجود قرینه قطعی برای روایات مربوط به ارتداد این است که هیچ فقیهی اعم از سنت و شیعه حتی امثال ابن ادریس و سید مرتضی، با اصل

۱- همان، ج ۱، ص ۶۴۴ «بل إجماع أصحابنا منعقد و أخبارهم متواترة، فإن لم تكن متواترة، فهي متنفاة بالقبول، لم يدفعها أحد منهم، فالإجماع هو الدليل القطاع على ذلك، دون غيره»؛ همان، ج ۲، ص ۶۴ «عندى، أنه لا يجوز له أن يقيّم الحدود إلا على عيده فحسب، دون ما عداه من الأهل، والقراءات، لما قد ورد في العبد من الأخبار واستفاض به التقليل بين الخاص والعام».

۲- علم الهدى على بن الحسين الموسوي البغدادي، سید مرتضی، منیع ییشین، ص ۴۸۳.

۳- همان، ص ۴۸۲: «إن سبب النبي و عبيه والواقعية فيه ردة من المسلم بلاشك و المرتد يقتل».

۴- النتروی، محبین الدین بن شرف، المجمع فی شرح المهدی، دار الفکر، بیروت، (عن تا)، ج ۱۹، ص ۷۲۸: «وقد انعقد الإجماع على قتل المرتد»؛ عبد الرحمن بن قدامة المقدسی المعنی، ییشین، ج ۱۰، ص ۷۴ شهاب الدین ابن حجر العسقلانی، سبل السلام، شرکة مکتبة و مطبعة البابی، مصر، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ق.، ج ۳، ص ۲۶۴.

۵- همان.

مجازات مرتد مخالفت نکرده و اختلاف آنان فقط در باره شرایط و جزئیات مربوط به ارتداد است.

شایان ذکر است در صورتی که خبر واحدی با قراین قطعی همراه باشد، فقهاء (اصولیین) براین مسأله اتفاق نظر دارند که چنین خبری می‌تواند مخصوص آیات قرآنی باشد؛ چرا که در واقع خبر واحد محفوظ به قراین قطعی، در حکم «خبر متواتر» است و آنچه که اصولیین در باره آن اختلاف نظر دارند این است که آیا می‌توان خبر واحدی که همراه با قرینه قطعی نیست را مخصوص آیات قرآن دانست.^(۱) بنابراین، می‌توان گفت که روایات مربوط به ارتداد از نوع اخبار آحادی است که در حکم خبر متواتر است.

گفتار دوم: اشکال به مستند قرآنی ارتداد

درباره مستند قرآنی ارتداد چنین اشکال شده است که:

«به نص قرآن کریم اکراه در دین منفی و منهی است؛ بنابراین، حکم اعدام مرتد معارض است با آیة شریفه لا اکراه فی الدین و آیات متعددی که در آغاز همین بحث گذشت... این آیات آبی از تخصیص است چرا که اشاره به حکم عقلی دارد... لذا چنین روایاتی از اعتبار ساقط است و علمشان را به اهلشان و امی گذاریم، به این معنی که مفاد این روایات بر ما روشن نیست و می‌باید با رجوع به حضرات معصومین علیهم السلام رفع ابهام و اجمال کرد و تا آن زمان نمی‌توان به مفاد این روایات عمل کرد.»^(۲)

در پاسخ باید گفت که از دیدگاه اسلام ارتداد یک مجازات است؛ در مقابل تبلیغ

۱- شیخ انصاری، مرتضی. *فیلادالاصلوں*، مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ دوم، ج ۲، ص ۸۲۰، آق، ۱۴۱۵ق.

«لا رب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في منه من الخبر المحفوظ بقرآن العلم بنفسه وبالآخر و تخصيص خبر الواحد حيث تقول بمحاجته بنفسه وبها و تخصيص الكل بالإجماع القطعي والعقل و في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد عن قرآن العلم على تقدير حجيته قوله...»؛ آخوند خراسانی، محمد کاظم، *كتابۃ الاموال*، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ص ۲۳۵.

۲- کلیدور، محسن. آزادی عقیده و منصب در اسلام و اسناد حقوق پسر، پیشین، ص ۲۶۰.

عملی یا نظری بر ضد مبانی دینی و با توجه به فلسفه ارتداد^(۱) می‌توان گفت جرم بودن ارتداد با آیه «لا اکراه فی الدین»^(۲) هیچ منافاتی ندارد زیرا معنای آیه لا اکراه این است که اساساً اکراه و اجبار شخص برای داشتن یک عقیده و دین، عقلانی امکان ندارد زیرا دین امر قلبی و اعتقادی است و امر قلبی اصولاً از نظر عقلی اجبار پذیر نیست.^(۳) ولی مجازات ارتداد بدین جهت نیست که شخص را مجبور به داشتن اعتقادی نماید و یا اعتقادی را از شخص مرتد سلب نماید، چرا که اساساً کسی را نمی‌توان برای صرف داشتن عقیده‌ای غیر دینی مرتد دانست بلکه ارتداد تنها به دلیل ابراز یک اعتقاد قلبی است که برای جامعه دینی مضر است و از آنجا که این ابراز عقیده از طریق منطقی صورت نگرفته، با نظم و اخلاق عمومی منافات دارد. مرحوم علامه طباطبائی که یکی از قوی‌ترین تفسیرهای جهان اسلام را به رشته تحریر در آورده است، در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

عجب است که برخی از صاحب نظران و مفسران خواسته‌اند به سختی با استناد به آیه لا اکراه فی الدین و آیات مشابه آن، آزادی عقیده در اسلام را اثبات کنند! آنچه که در اینجا می‌توان گفت این است که توحید پایه و اساس اسلام است و با این وجود، چگونه می‌توان قائل به آزادی عقیده شد؟ آیا این چیزی جز یک تناقض آشکار است؟! قائل شدن به آزادی عقیده درست مانند این است که گفته شود در قوانین مدنی و موضوعه دنیا، آزادی از حاکمیت قانون وجود دارد (در حالی که هیچیک از قوانین دنیا آزادی تغاض قانون را روا نمی‌دانند). به عبارت دیگر، درست است که عقیده به معنای حصول ادراک تصدیقی که در ذهن انسان به وجود می‌آید یک عمل اختیاری انسان نیست تا قابل منع یا تجویز و یا قابل آزادی یا بردگی باشد، اما آنچه که قابل منع و یا اباحه می‌باشد عبارت است از الزام به لوازم و پیامدهای عملی عقیده مانند دعوت و اقناع مردم نسبت به عقیده‌ای خاص

۱- فلسفه ارتداد در فصل چهارم به تفصیل بررسی خواهد شد.

۲- بقره/۲۵۶.

۳- علامه طباطبائی، سید محمد حسین، العیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، (بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۴۲.

و پا نوشتن و انتشار یک عقیده و فاسد کردن عقاید مردم و امثال آن، که قابل منع و یا تجویز می‌باشد و آشکار است که در قوانین کشورها اگر چنین عقیده‌ای با مواد قانون جاری جامعه مخالف باشد و یا با یک اصلی که مبنای قانون قرار گرفته است مخالفت داشته باشد، به ناچار قانون اظهار چنین عقیده‌ای را ممنوع خواهد کرد. اسلام نیز براساس دین غیر توحیدی (توحید، نبوت و معاد) بنا نشده است؛ و این اصل از اصولی است که پیروان ادیان الهی یعنی مسلمانان، یهودیان، مسیحیان و زرتشیان (اهل کتاب) بر آن اتفاق نظر دارند و آزادی عقیده در این محدوده ممکن است؛ ولی آزادی عقیده در غیر این محدوده چیزی جز به معنای نابودی اصل دین نیست. آری نوعی آزادی اظهار عقیده در اسلام پذیرفته شده است و این در صورتی است که اظهار عقیده در روند یک بحث و استدلال انجام شود.^(۱)

مرحوم علامه طباطبائی سپس در تبیین این نوع از آزادی عقیده در اسلام می‌گوید:

دین اسلام همچنانکه بر معارف الهی خاص خود مبتنی است، به انسانها نیز آزادی اندیشه اعطای نموده است با این بیان که بر مسلمانان واجب است در حقایق دینی اندیشه نموده و در معارف اسلامی به صورت جمعی و از طریق ارتباطهای طرفینی اجتهاد کنند و هرگاه برای آنان در باره حقایق و معارف دینی شبهه‌ای رخ داد و یا به نتایجی برخلاف این معارف دست یافتد، هیچ اشکالی ندارد اما در این صورت لازم است کسی که شبهه‌ای دارد و یا نظر مخالفی، افکار خود را بر قرآن عرضه نماید و اگر از این راه مشکل وی مرتفع نشد، برای حل شبهه و اصلاح تفکر خود به سنت پیامبر و یا کسی که جانشین اوست مراجعه کند چرا که خداوند فرموده است: کسانی که تمام دیدگاهها را می‌شنوند و بهترین آنها را برمی‌گیرند این دسته از هدایت الهی برخوردار بوده و آنان از خردمندانند. (زمرا ۱۸) آزادی عقیده و تفکر به معنایی که بیان نمودیم، غیر از این است که پیش از مراجعه به منابع مذکور، شخصی دیدگاه خود را به صورت عمومی عرضه کند و تفکرات خود را میان مردم اشاعه دهد که این عمل در واقع منجر به اختلاف و فساد جامعه مستحکم خواهد شد.^(۲)

۱- همان، ج ۴، ص ۱۱۷.

۲- همان، ص ۱۳۱-۱۳۵.

بنابراین، با توجه به پاسخ منطقی مرحوم علامه طباطبائی، می‌توان گفت که اساساً اشکال یادشده در ابتدای این گفتار ناشی از درک نادرست محترای آیاتی مانند آیه «لا اکراه» است؛ زیرا اسلام آزادی عقیده و تفکر را براساس آیه «لا اکراه فی الدین» پذیرفته است، ولی آزادی در ابراز و اظهار هر عقیده‌ای را نه فقط اسلام، بلکه هیچ قانون و نظام حقوقی در دنیا به صورت مطلق نپذیرفته است. البته در اسلام اظهار عقیده مخالف توحید، آزاد است مشروط به اینکه این عقیده در مجرای صحیح و مناسب خود یعنی در مجتمع علمی و تخصصی و نزد اهل فن مطرح شود و نه در محافل عمومی و غیر تخصصی که منشأ بروز اختلاف و در نتیجه بر هم زدن نظم عمومی جامعه خواهد شد.

اشکال دیگری که در باره مستند قرآنی ارتداد مطرح گردیده این است که اساساً بر مبنای قرآن کریم، شخص مرتد مستحق هیچ گونه مجازات دنیوی نیست و فقط عقاب اخروی دارد. یکی از نویسندهای در این باره می‌نویسد:

«قرآن کریم اگر چه تغییر ایمان به کفر را مذموم دانسته اما بنا بر منطق متین خود تنها از عاقبت سوء اخروی آنها خبر داده و هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد را تجویز نکرده است... آیه شریفه خبر از مرگ مرتد داده است. ظهور واژه «فیمت» در مرگ طبیعی است نه در اعدام و قتل. اگر قرار بود مرتد کشته شود (اعدام شود) می‌فرمود: «فمن یرتد منکم عن دینه فیقتل او یصلب» از عبارت «فیمت و هو کافر» به دست می‌آید که امکان داشت بمیرد در حالی که مؤمن است؛ یعنی اولاً بعد از ارتداد بقای بر کفر لازم است تا مستحق مجازاتهای بعدی آیه قرار گیرد. ثانیاً توبه مرتد در شرایط عادی پذیرفته است به شرط اینکه توفیق توبه پیدا کند.»^(۱)

در پاسخ به این اشکال چند نکته قابل یادآوری است:

- ۱- اینکه قرآن «هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد را تجویز نکرده است» ادعای نادرستی است؛ چرا که قرآن در خصوص مجازات دنیوی

۱- کدیبور، محسن. منیع پیشین، ص ۲۵۷

«سکوت» کرده است نه اینکه آن را «تجویز» نکرده باشد؛ زیرا در آیات مربوط به ارتداد که مورد استناد این نویسنده نیز قرار گرفته است^(۱) هیچگونه اداه حصری مانند «آئما» وجود ندارد تا بر این مسأله دلالت نماید که مجازات اخروی مذکور در این آیات انحصاری است و هیچ مجازات اخروی و دنیوی دیگری (از جمله مجازات مقرر براساس سنت) جایز نیست. از این‌رو، آیات قرآن در مورد مجازات دنیوی ارتداد ساكت است نه اینکه حکم معارض با سنت را بیان نموده باشد. با تمام اینها بر فرض که در قرآن حکم مطلق یا عامی هم در این باره صادر شده باشد، همانگونه که پیش از این نیز یاد آور شدیم، این حکم مطلق یا عام قرآن به وسیله روایات ارتداد که همراه با قراین قطعی هستند مورد تقيید یا تخصیص واقع شده است. بر فرض که این روایات محفوف به قراین قطعی هم نباشند، از دیدگاه بسیاری از اصولیین، حتی با خبر واحدی که همراه با قراین قطعی هم نباشد، می‌توان آیات قرآن را مورد تخصیص قرار داد.^(۲)

۲- اینکه نویسنده گفته است از عبارت «فیمت و هو کافر» بدست می‌آید که امکان داشت شخص مرتد بمیرد در حالی که مؤمن است پس بعد از ارتداد بقای بر کفر لازم است تا مستحق مجازاتهای بعدی آیه قرار گیرد، در پاسخ باید گفت که عبارت «امکان داشت بمیرد در حالی که مؤمن است» در واقع

۱- بقره/۲۱۷ و آل عمران/۸۰-۹۱

۲- از جمله فقهایی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند عبارتند از: نجفی، شیخ محمد حسن، منیع پیشین، ج. ۱۷، ص ۲۵ و ج. ۳۳، ص. ۲۵۴؛ زین الدین جبیع عاملی (شهید ثانی)، مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، پیشین، ج. ۷، ص. ۹۱؛ شیخ انصاری، مرتضی، منیع پیشین، ج. ۲، ص. ۸۲۰؛ اصفهانی، محمد حسین، الفضول الفرویه، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم، ج. ۴۰۴، ص. ۲۱۴؛ خوبی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی الاصول انصاریان، قم، جانب چهارم، ج. ۴۱۷، اق. ۵، ص. ۳۰۹؛ ابن قدامه المقدسی، عبد الرحمن، المغنى، پیشین، ج. ۱۱۳، ص. ۱۱۳؛ آشوند خراسانی، محمد کاظم، منیع پیشین، ص. ۳۲۵؛ «الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتوافق، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ارتياط، لما هو الواضح من سيرة الاصحاح على العمل بأخبار الأحاديث في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الانتمة عليهم السلام...».

خلط میان امکان «تشریعی» و امکان «تکوینی» است. چرا که مقصود آیه از این امکان یک امکان تکوینی است، با این بیان که آیه دلالت بر این ندارد که باید از طرف حکومت به مرتد این امکان داده شود تا بر ارتاداد و کفر خود باقی بماند تا «مستوجب مجازاتهای بعدی آیه فرار گیرد»؛ چون این تفسیر در صورتی درست است که «فیمت و هو کافر» از نظر وقوع و تحقق خارجی منحصر به فرضی باشد که این نویسنده ادعا کرده است، حال آنکه در این فرض منحصر نیست بلکه فرض‌های دیگری هم برای تحقق خارجی آن وجود دارد که مربوط به فرض تکوینی است و اساساً آیه ناظر به همین فرض‌هاست. به عنوان مثال ممکن است شخص مرتد پس از محکومیت، از مجازات فرار کند و تا زمان مرگ طبیعی در حال ارتاداد باقی بماند. در این فرض در مورد چنین فردی می‌توان گفت که طبق آیه شریفه «فیمت و هو کافر» صادق است؛ یعنی این فرد در حالی به مرگ طبیعی مرسد است که اعتقاد به کفر داشت و در نتیجه مستحق مجازاتهای بعدی آیه خواهد بود. اما اگر چنین فردی که از مجازات فرار کرده است توبه کند، در حالی مرده که خداوند توبه او را پذیرفته است. بنابراین، فرض‌های تکوینی برای تحقق مصدق آیه متصور است که آیه ناظر به این فروض است و با این وجود تفسیر نویسنده یاد شده از اساس نادرست است.

گفتار سوم: اشکال بر اصل اجرای حدود در عصر غیبت

اشکال دیگری که نسبت به مجازات ارتاداد مطرح شده این است که:

«بر فرض صحت همه جانبه این ادله، آیا اجرای حدود شرعیه از احکام عصر حضور معصوم است یا نسبت به حضور و عدم حضور معصوم اطلاق دارد و در نتیجه از احکام فرازمانی دینی است؟ در این زمینه بین فقهیان

شیعه دو قول است، قول معروف^(۱) عدم جواز اقامه حدود در غیر زمان حضور معصوم است^(۲) تا آنجا که برخی بر این امر ادعای اجماع کرده‌اند.^(۳)

این اشکال نه تنها اجرای حد ارتداد، بلکه اجرای تمامی حدود را در عصر غیبت زیر سؤال برده است. به همین دلیل این موضوع را به صورت تفصیلی مورد بررسی قرار می‌دهیم تا مشخص شود که آیا همانگونه که این نویسنده ادعا نموده مسئله اجرای حدود در عصر غیبت توسط فقیه جامع الشرایط - بویژه در عصر حاکمیت شیعه در جمهوری اسلامی ایران به رهبری فقیه جامع الشرایط - تا بدان اندازه که این نویسنده مدعی شده قابل خدشه است یا آنکه این اقدام پایه و اساس مستحکم شرعی دارد؟

در پاسخ باید گفت اجماعی که ابن ادریس ادعا کرده واقعیت ندارد. شاهد بر این مدعای اینکه هیچ فقیهی چنین اجماعی را - آن هم با این شدت (من المسلمين جمیعاً) - تأیید نکرده است و فقط به ابن زهره چنین اجماعی نسبت داده شده است که به زودی خواهیم گفت ادعای اجماع از این دو فقیه به گونه‌ای ابهام دارد که قابل توجیه است و دست کم در حد مطلوب این نویسنده صریح نیست؛ و بر فرض صراحت، این ادعا مطابق با واقع نیست و به تعبیر مرحوم صاحب جواهر نه تنها اجماع مورد ادعای آنان محقق نیست بلکه اجماع بر

۱- خوانساری، سید احمد. *جامع المدارك في شرح المختصر النافع*، مکتبة الصدق، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵ش، ج ۵، ص ۱۱۳: «و اما اقامۃ الحدود فی غیر زمان الحضور و زمان الغيبة فالمعروف عدم جوازها».

۲- محقق حلی، شیخ جعفر. *شرح الاسلام فی مسائل الاحلال والحرام*، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۴: «و لا يجوز لأخذ اقامۃ الحدود الا لللامام مع وجوده او من نصبه لاقامتها». مراد از منصوب در جزء اخیر، عبارت از منصوب خاص است نه منصوب عام. رجوع کنید به: *جواهر الكلام*، ج ۱، ص ۳۸۶.

۳- ابن ادریس حلی. *المراثی الحاوی: تحریر الفتاوى*، پیشین، ج ۲، ص ۹۵: «الاجماع حاصل منعقد من اصحابنا و من المسلمين جميعاً أنه لا يجوز اقامۃ الحدود ولا المخاطب بها الا ائمه طیلیل و الحكام القائمون باذنهم في ذلك، فاما غيرهم فلا يجوز له التعرض بها على حال، ولا يرجع عن هذا الاجماع باخبار الآحاد بل بالاجماع مثله او كتاب او سنة متواتره مقطوع بهما».

۴- کدیور، محسن. *منع پیشین*، ص ۲۵۹.

خلاف دیدگاه آنان وجود دارد.^(۱)

شاهد بر صدق مدعای ما این است که در مسائلی با این ادعای بزرگ (یعنی ادعای اجماع فقها و تمام مسلمانان بر مجاز نبودن اجرای حدود در زمان غیبت) تنها از دو فقیه (محقق حلی و مرحوم خوانساری)، شاهد آورده است! که البته بنا به نقل برخی از شارحین کتاب شرایع مانند صاحب جواهر، مرحوم محقق حلی در این باره قائل به توقف است و نه قائل به عدم جواز اقامه حدود^(۲) و حتی ادعای مرحوم خوانساری مبنی بر اینکه قول معروف عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت است، مطابق با واقع نیست چرا که اولاً: برخی از فقهای برجسته مانند مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی، بر خلاف ادعای مرحوم خوانساری، بر این عقیده‌اند که نظر معروف و «مشهور» این است که اقامه حدود در عصر غیبت، جایز است و در این مسأله مخالفتی نقل نشده است، مگر از ابن زهره و ابن ادریس که البته چنین اجماعی هم ثابت نشده است.^(۳) ثانیاً بسیاری از فقهای نامدار شیعه با اقامه حدود در عصر غیبت توسط فقیه جامع الشرایط موافقت نموده‌اند. با این وجود نه تنها ادعای اجماع بر خلاف آن قطعاً نادرست است بلکه حتی ادعای شهرت بر خلاف این نظریه هم قابل پذیرش نیست.

۱- نجفی، محمد حسن. منیج پیشین، ج ۲۱، ص ۳۹۴ - ۳۹۳. «كيف كان فقد { قبل } والقاتل الاسكافى والشيخان والديلمى والفضل والشهيدان والمقداد وابن فهد والكركي والسيزواري والكاشاني وغيرهم على ما حكى عن بعضهم: { يجوز للفقهاء العارفين } بالاحكام الشرعية عن أدتها التفصيلية العدول { إقامة الحدود في حال غيبة الامام عليه السلام كما لهم الحكم بين الناس مع الامن من ضرر سلطان الوقت . ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك } كما يجب مساعدة الامام عليه السلام عليه، بل هو المشهور، بل لا أحد فيه خلافا إلا ما يحکي عن ظاهر ابني زهرة وأدريس، ولم تتحقق، بل لعل المتحقق خلافه، إذ قد سمعت سابقاً معقد إجماع الثاني منها الذي يمكن اندرج القبيه في الحكم عليهم منه، فيكون حينئذ إجماعه عليه لا على خلافه».

۲- نجفی، محمد حسن. منیج پیشین، ج ۲۱، ص ۳۹۴.

۳- خوبی، سید ابو القاسم. مبانی تکلیل‌الملک، ج، دارالهادی، قم، ۱۴۰۷، ص ۲۲۴؛ مسألة ۷۷: يجوز للحاكم الجامع للشرائط اقامة الحدود على الاظهـر... هذا هو المعروف والمشهور بين الاصحـاب، بل لم ينقل فيه خلاف الا ما حكى عن ظاهر ابني زهرة وأدريس من اختصاص ذلك بالامام أو بمن نصبه لذلك وهو لم يثبت، ويظهر من المحقق في الشـائعـة والـعـلـامـةـةـ في بعض كتبـهـ التـوقـفـ، محمدـ حـسـنـ نـجـفـیـ، پـیـشـینـ، جـ ۲۱ـ، صـ ۳۹۸ـ «واجـمـاعـ اـبـنـيـ زـهـرـةـ وـإـدـرـیـسـ اللـذـیـنـ قـدـ عـرـفـتـ حـالـهـماـ».

به عنوان نمونه دیدگاه برخی از فقهاء را در باره جواز اقامه حدود در عصر غیبت، یادآور می‌شویم تا مشخص گردد که ادعای اجماع یا شهرت بر خلاف این دیدگاه، تا چه اندازه بی‌پایه است:

مرحوم شیخ مفید^(۱) که نزدیک به دویست سال (۱۸۵) پیش از ابن ادریس^(۲) می‌زیسته و مراتب علمی و اخلاقی ایشان بر کسی پوشیده نیست، با قاطعیت از نظریه جواز اقامه حدود در عصر غیبت و واگذاری این اختیار از جانب معصوم^{علیه السلام} به فقهای شیعه، دفاع نموده است.^(۳)

مرحوم ابو حمزه دیلمی معروف به سلار^(۴) نیز که از فقهای نامی پیش از ابن ادریس به شمار می‌رود، با شیخ مفید در این مسأله همعقیده بود.^(۵)

شیخ طوسی نیز با دیدگاه شیخ مفید موافقت نموده است.^(۶) شایان ذکر است که شیخ طوسی یکی از نامدارترین فقهاء پیش از ابن ادریس بوده و همواره ابن ادریس در صدد نقد همراه با تعریض نسبت به ایشان بود و به همین دلیل جایگاه ابن ادریس در میان فقهاء پس از او به شدت تضعیف شد.

علامه حلی نظریه جواز اقامه حدود در عصر غیبت را به شیخ مفید و شیخ طوسی نسبت داده است و خود نیز اگر چه در ابتدا در این باره به صورت قطعی

۱- متفق‌ای ۴۱۳ ق.

۲- متفق‌ای ۵۹۸ ق.

۳- شیخ مفید، محمد، المقنعة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق، ص ۸۱۰ «فاما إقامة الحدود: فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام، ومن نصيبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الامكان».

۴- متفق‌ای ۴۴۸ ق.

۵- دیلمی (سلار)، ابو حمزه بن عبدالعزیز، المراسيم العلوية في الأحكام الشبوية، معاونت فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت، قم، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۶۴ - ۲۶۳: «فاما القتل والجرح في الإنكار، فإلى السلطان أو من يأمره السلطان. فإن تعذر الأمر لمانع، فقد فوضوا عليهم السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدوا واجباً ولا يتجاوزوا حدراً، وأمرروا عامة الشيعة بمساعدة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة».

۶- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد، الہدیة، پیشین، ص ۳۰۱ - ۳۰۰ «فاما إقامة الحدود، فليس بجوز لأحد إقامتها، إلا سلطان الرمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصبه الإمام لإقامتها... و أما الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين، فلا يجوز أيضاً إلا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك. وقد فوضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكرون فيه من توقيه بتفوسيهم».

اظهار نظری نکرد ولی در یک صفحه بعد، این دیدگاه را پذیرفت.^(۱) علاوه بر این، مرحوم علامه حلی در سایر کتب فقهی خود نیز این نظریه را با قاطعیت پذیرفته است.^(۲)

شهید ثانی از دیگر فقهایی است که ضمن استناد این دیدگاه به شیخ مفید، شیخ طوسی و جمعی از اصحاب، خود نیز آن را پذیرفته است.^(۳) بیشتر فقهای متأخر شیعه نیز بر این باورند که اقامه حدود در عصر غیبت توسط فقهای شیعه مشروعیت دارد.^(۴)

فقیه نام آور شیعه، صاحب کتاب گرانسینگ جواهر الكلام، مرحوم محقق نجفی نام برد. صاحب جواهر در باره مشروعیت اجرای حدود در عصر غیبت و واگذاری

۱- علامه حلی، منہجی المطلب، پیشین، ج ۲، ص ۹۹۵ - ۹۹۶ «وقد روی الشیخ عن جعفر بن غیاث قال سالت ابا عبد الله علیه السلام من یقیم الحدود والسلطان او القاضی فقال اقامۃ الحدود إلى من الی الحکم اذا ثبت هذا فعل یجوز للفقهاء اقامۃ الحدود وفي حال الغيبة جزموا به الشیخان عملا بهذه الروایة و عندي في هذه الروایة و عندي في ذلك توقف...مسألة: قال الشیخ (ره) یجوز للفقهاء العارفین اقامۃ الحدود في حال غيبة الامام كما لهم الحکم بين الناس مع الامن من ضرر سلطان الوقت و يجب على الناس مساعدتهم على ذلك لاما رواه الشیخ عن حفص بن غیاث عن ابی عبد الله (ع) قال سالته من یقیم الحدود السلطان او القاضی فقال اقامۃ الحدود من الی الحکم وقد ثبت ان للفقهاء الحکم بين الناس فکذا لهم اقامۃ الحدود ولا تنطبل الحدود حال الغيبة الامام مع التمکن من استیاقها یقتضی الى الفساد فكان سایغا و هو قوی عندي».

۲- ر.ک: علامه حلی، ارشاد الانهان، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۵۳؛ مختلف الشیعه، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۲۹ و ج ۴، ص ۴۶۳؛ قواعد الاحکام في معرفة الاحلال والحرام، پیشین، ج ۱، ص ۵۲۵؛ ذکرۃ الفقهاء، پیشین، ج ۱، ص ۴۰۹؛ احریر الاحکام الشرعیة على مذهب الامامیة، مؤسسة آل البيت، چاپ سنگی، (بین تا)، ج ۱، ص ۱۵۸؛ و قد رخص ايضاً في حال الغيبة اقامۃ الحد على الولد و الزوجة مع الامن و منعه این ادريس للفقهاء و هل یجوز للفقهاء اقامۃ الحدود حال الغيبة جزم به الشیخان و هو قوی عندي و يجب على الناس مساعدتهم على ذلك».

۳- جیعی العاملی، زین الدین (شهید ثانی). مالک الهمام في شرح شریعۃ الاسلام، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۸ - ۱۰۷: «قوله: "وقيل: یجوز للفقهاء العارفین اقامۃ الحدود... الخ." هذا القول مذهب الشیخین (رحمهما الله) و جماعة من الانسحاب... رواية عمر بن حنظلة مؤيدة لذلك، فإن اقامۃ الحدود ضرب من الحکم، وفيه مصلحة كلية ولطف في ترك المحارم، و حسم لانتشار المفاسد. وهو قوی».

۴- محقق نراقی، احمد. عوائد الایام، مکتبة بصیرتی، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹۶: «و منها الحدود و التعزیرات واختلفوا في ثبوت ولايتها للفقیه في زمن الغيبة فذهب الشیخان الى ثبوتها له و اختياره الدبلمي و الفاضل في كتبه و الشهیدان و صاحب المهدب و صاحب الكفاية و الشیخ الحر بل اکثر المتأخرین و تسب الى المشهور بل ادعی بعضهم عليه الاجماع في مسألة عمل الحاکم بعلمه في حقوق الله و نقل عن الحکم منه ما ظاهر الشرایع و النافع التردد الاول هو الحق للقاعدتين المتقدمتين مضائقتين الى رواية حفص بن غیاث المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة قال سالته ابا عبد الله علیه السلام من یقیم الحدود السلطان او القاضی فقال اقامۃ الحدود الى من الی الحکم ویؤیده رواية ابی مریم قال...».

این اختیار از سوی امام معصوم علیه السلام به فقهای شیعه در یک بحث مفصل با قاطعیت تمام از این مشروعتی دفاع کرده و برای اثبات این نظریه به ادله گوناگونی استناد نموده است. از جمله روایات متعددی که براساس آن، فقهی جامع الشرایط در عصر غیبت به عنوان امین پیامبر ﷺ و جانشین معصوم علیه السلام در اجرای حدود الهی معروف شده‌اند^(۱) و کثرت این روایات ضمن تنویر روایان آن، از مجموعه آنها روایاتی در حد استفاده ساخته است.^(۲) مرحوم صاحب جواهر در پایان این ادله می‌گوید:

این مسأله (مسئله ولایت عام فقهی جامع الشرایط و از جمله اختیار اجرای حدود) به اندازه‌ای آشکار است که نیازی به استدلال ندارد و شکفت‌آور است که برخی در این مسأله وسوسه می‌کنند، گویا این دسته حتی اندکی طعم فقه را نچشیده‌اند.^(۳)

سپس در پایان این بحث در باره روایتی که از کتاب اشعیات نقل شده و بر مبنای آن اجرای حدود از اختیارات ویژه امام معصوم قلمداد گردیده است، می‌گوید این روایت هم از نظر سند ضعیف و نامعتبر است و هم کتاب یاد شده از اعتبار لازم برخوردار نیست.^(۴)

۱- نجفی، محمد حسن. منیع پیشین، ج ۲۱، ص ۳۹۳ «فمن الغریب بعد ذلك ظهور التوقف فيه من المصنف وبعض كتب الفاضل سبما بعد وضوح دليله الذي هو قول الصادق عليه السلام في مقبول عمر بن حنظلة انظروا إلى من كان منكم قد روى حلبينا ونظر في حلالنا وحراما وعرف أحكاما فلتضرموا به حاكما، فإذا حكم بحكمتنا فلم يقبل منه فائتما بحكم الله استخف، وعلينا رد، والراذ علينا راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله عزوجل» وفي مقبول أبي خديجة...».

۲- ر. ک: همان، ص ۳۹۷-۳۹۳.

۳- همان، ص ۳۹۷ «و بالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلة... فمن الغریب وسوسه بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً».

۴- همان، ص ۳۹۸ «وببعض النصوص الدالة على أن الححدود للامام عليه السلام خصوصاً المروي عن كتاب الاشعیات لمحمد بن محمد بن الاشعیت بسانده عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام "لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا أيام" الضعيف سذا، بل الكتاب المزبور على ما حکی عن بعض الأفضل ليس من الاصول المشهورة بل ولا المعتبرة، ولم يحکم أحد صحته من أصحابها، بل لم تتوافر نسبة إلى مصنفه، بل ولم تصح على وجه تطمئن النفس بها، ولذا لم يقل عن العجز في الوسائل ولا المجلسي في البخاري مع شدة حرصهما، خصوصاً الثاني على کتب الحديث، ومن العجيب عدم عنورهما عليه، والشيخ و النجاشی وإن ذکرا أن مصنفه من أصحاب الكتاب إلا أنهما لم يذکرا الكتاب المزبور بعبارة تشعر بتعييشه».

برخی دیگر از فقهاء نیز این نظریه را پذیرفته‌اند که پرداختن تفصیلی به نظریه آنان مجال دیگری را می‌طلبد.^(۱)

بنابراین، با توجه به اینکه ابن ادریس دست کم از دیدگاه فقهاء نامدار پیش از خود مانند شیخ مفید، سلار و شیخ طوسی^(۲) مطلع بوده است با توجه به تسلط فقهی ایشان نباید چنین اشتباه آشکاری مرتکب می‌شد؛ از این رو ممکن است مقصود ابن ادریس از اجماع این باشد که همه فقهاء بر این مسئله اتفاق نظر دارند که در عصر غیبت، هیچ مقامی غیر از فقیه (یعنی افراد عادی) حق اجرای حدود را ندارند زیرا در عبارت ایشان آمده است: «الا الائمه لهمّة و الحكام القائمون باذنهم في ذلك»، واضح است که این عبارت در صورت وجود نداشتن قرینه، اعم است از حکامی که اذن خاص از جانب معصومین دارند و یا حکم عام مانند فقهاء عصر غیبت؛ زیرا در کلام فقهاء واژه «منصوب» نه تنها برای منصوب به نصب عام از طرف امام به کار می‌رود و مقصودشان فقیه جامع الشرایط است، بلکه حتی در مواردی فقهاء واژه «منصوب» را برای خود «امام» به کار می‌گیرند ولی مقصودشان از آن منصوب عام، یعنی فقهاء عصر غیبت است.^(۳)

۱- عاملی (شهید الأول)، ابو عبدالله محمد بن مکن، *السمعة الدمشقية*، دار الفکر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.، ص ۷۵؛ ابن فهد حلی، المہذ بالباقع فی شرح المختصر النافع، پیشین، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.، ج ۲، ص ۳۲۸؛ محقق کرکی، رسائل الکرکی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۳ و ص ۱۶؛ کلپاگانی *المدار المنضو*، پیشین، ج ۱، ص ۴۷۶.

۲- متوفی ۴۶۰ق.

۳- محقق کرکی، رسائل الکرکی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۰؛ «فیان الفقیه السالیمان منصوب من قبل الإمام ولهمذا تعمضی أحکامه، ویقیم الحدود، ویقضی بین الناس، وهذه الأحكام مشروطة بالإمام أو من نصبه فظلاً بغير خلاف، فلو لا أن الفقیه المذکور منصوب من قبل الإمام لجیع المناصب الشرعیة لما صحت منه الأحكام المذکورة قطعاً»؛ نجفی، شیخ محمد حسن، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۷۵؛ «بل قال في المقام: "فرضنا وفقك الله الاجتماع على ما قدمناه إلا أنه بشريطة حضور إمام على صفات يتقىم الجماعة" ويسكن أن يرید بالامام المنصوب إماماً ولو بالنصب العام، فيوافق القائل بانعقادها مع المجتمع»؛ همان، ص ۱۷۶؛ «واما أبو الفتح فقد يرید بالامام في كلامه المنصوب ولو بالعموم».

شاهد بر این مدعای است که برخی از فقهاء پیش از ابن ادریس، از جمله شیخ طوسی و قاضی ابن براج^(۱) بر این عقیده‌اند که اگر فقیه شیعه‌ای به دلایلی از سوی حاکم ظالمی برای اجرای حدود تعیین شود، در صورتی که گمان بر اقامه حق داشته باشد، می‌تواند با این قصد که واقعاً از طرف حاکم اسلامی (امام معصوم علیہ السلام) بر این مسؤولیت گماشته شده است اجرای حدود کند.^(۲) مطلبی که ابن ادریس به عنوان اجماع تمام فقهاء و تمام مسلمانان مطرح نموده است، ناظر به همین فرض و در مقام نفي این نظریه است^(۳); چون این ادعا را بلافاصله پس از نقل کلام شیخ طوسی در این باره آورده است.^(۴)

بنابراین، بعد از بتوان حتی به ابن ادریس چنین نسبت داد که وی در عصر غیبت با اجرای حدود الهی حتی به صورت مستقل از حکام جور مخالفت نموده است؛ چرا که خود ابن ادریس چند سطر پس از ادعای اجماع خود صریحاً صدور حکم و قضاؤت میان مردم را در عصر غیبت از وظایف انحصاری فقهاء شیعه دانسته و بر این عقیده است که این اختیار از سوی امام معصوم علیہ السلام به آنان

۱- متفق‌ای ۴۸۱.

۲- شیخ طوسی، *النها*، ص ۳۰۲-۳۰۳: «من تولی ولاية من قبل ظالم في إقامة حد أو تنفيذ حكم، فليعتقد أنه متول بذلك من جهة سلطان الحق، ولنعم به على ما تقتضيه شريعة الإيمان، ومهما تمكن من إقامة حد على مخالف له، فليقمه، فإنه من أعظم الجهاد، ومن لا يحسن القضايا والأحكام في إقامة الحدود وغيرها، لا يجوز له التعرض لتولي ذلك على حال، فإن تعرض لذلك، كان مأموراً، فإن أكرهه على ذلك، لم يكن عليه في ذلك شئ، ويتجهد لنفسه التزمه من الأباطيل»؛ قاضی ابن براج، *المذبب*، پیشین، ج ۱، ص ۴۲؛ «إذا استخلف السلطان الجائر انساناً من المسلمين، وجعل إليه إقامة الحدود جاز أن يقيمه بعد أن يعتقد أنه من قبل الإمام العادل في ذلك وأنه يفعل ذلك بإذنه لا بإذن السلطان الجائر، ويجب على المؤمنين مساعدته وتمكينه من ذلك و معاشرته عليه»؛ (البته در کلام ابن براج، شرط فقاوت نیامده است). شهید اول الادرو و الشرعی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۷۴، ج ۳، ص ۴۱۲-۴۱۳؛ «ولو ظن القيام بالحق والاحتساب المشروع لم يحرم، ويجوز له إذا كان مجتهداً إقامة الحدود، معتقداً أنه عن العادل»؛ شهید ثانی، مسالك الأئمہ، پیشین، ج ۳، ص ۷۰-۷۱؛ «ظاهر كلام الأصحاب وصريح بعضهم أن هذا المترولي غير فقيه شرعي، وإنما جاز له إقامة الحدود على أنها تقبة للجائر، كما يجوز التقبة في غير الحدود كالقتوي والعبادة . وواجبوا عليه أن ينوي التقبة عن الإمام الحق لا الجائر . وقرب ذلك إن بلغ الأمر حد الاجياء، أو كان فقيها، ولا فالمعنى أقرب».

۳- البته اینکه نفي ابن ادریس در این باره صحیح است یا خیر مبحث دیگری است که جای بررسی مستقل دارد.

۴- ر. ک: ابن ادریس، *منیج پیشین*، ج ۲، ص ۲۴.

اعطا شده است. ایشان در این قسمت که سخن از «اجرای حکم» (انفاذ حکم) به میان آورده، اقامه حدود را هم استثنانکرده است^(۱) و در موضع دیگری از کتاب سراثر در باره لزوم اطلاع قاضی مجری حدود الهی از احکام مربوط سخن می‌راند که توجه به صدر و ذیل آن نشانگر این است که این شرط (شرط فقاهت) را دقیقاً برای فضای عصر غیبت مطرح نموده است.^(۲)

شاهد دیگر بر این مدعاین است که هیچ فقیهی چنین اجتماعی را تأیید نکرده و شاید به همین دلیل باشد که این نویسنده با وجودیکه در پاورقی قبل، در توضیح عبارت «من نصبه لاقامتها» که از محقق حلی نقل کرده بود، آن را به معنای «نصب خاص» تفسیر نمود تا فقهای عصر غیبت را از شمول آن خارج کند، ولی در توضیح این عبارت چنین قیدی را مطرح نکرده در حالیکه ادعای اجماع ابن ادریس را به نفع خود استشهاد نموده است! برفرض که اجماع نقل شده از ابن ادریس در باره عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت هم باشد با نقل دیدگاه بسیاری از فقهای پیش و پس از ابن ادریس، به خوبی می‌توان دریافت که این ادعانزد یک محقق منصف و بنی غرض تا چه حد نادرست است.

ادعای اجماع از سوی ابن زهره نیز مانند ادعای ابن ادریس ابهام دارد و ممکن است کلام ایشان نیز ناظر به نفی جواز اقامه حدود توسط عامة مردم باشد.^(۳)

نکته دیگر اینکه نویسنده در پاورقی، در توضیح کلام محقق حلی، به

۱- همان، ص ۲۵: «وَ أَمَّا الْحُكْمُ بَيْنَ النَّاسِ وَالْقَضَاءُ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ، فَلَا يَجُوزُ أَيْضًا إِلَّا لِمَنْ أَذْنَ لَهُ سُلْطَانٌ الْحَقُّ فِي ذَلِكَ، وَقَدْ فَوْضُوا ذَلِكَ إِلَى فَقَهَاءِ شَيْعَتِهِمُ، الْمَأْمُونُونَ الْمُحَصَّلُونَ الْبَاحِثُونَ عَنْ مَا خَدَّ الشَّرِيعَةَ، الْدِيَانَيْنَ الْقَيْمَيْنَ بِذَلِكَ، فِي حَالٍ لَا يَتَمَكَّنُونَ فِيهِ مِنْ تَوْلِيَتِهِ بِنَفْوِهِمُ، فَمَنْ تَمَكَّنَ مِنْ إِنْفَاذِ حُكْمٍ وَهُوَ مِنْ أَهْلِهِ، أَوْ إِصْلَاحٌ بَيْنَ النَّاسِ، أَوْ فَصْلٌ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ، فَلَيَفْعُلْ ذَلِكَ، وَلَهُ بِالْأَجْرِ وَالثَّوَابِ».

۲- همان، ج ۲، ص ۲۶ - ۲۷: «وَمَنْ لَا يَحْسُنُ الْقَضَائِيَا وَالْحَكَامُ فِي إِقَامَةِ الْحَدُودِ وَغَيْرِهَا، لَا يَجُوزُ لَهُ التَّعْرِضُ لِذَلِكَ عَلَى حَالٍ، فَإِنْ تَعْرِضَ لَهُ كَانَ مَأْثُومًا مَعْلَمًا، فَإِنْ أَكْرَهَ عَلَى تَوْلِي ذَلِكَ، وَاضْطُرَّتْهُ تَقْيَةً، لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ، وَيَجْتَهِدُ لِنَفْسِهِ مِنَ الْأَبْاطِيلِ بِكُلِّ مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ».

۳- ابن زهره، ابو المکارم. منیع پیشین، ص ۲۵: «يَجُوزُ لِلْسَّيْدِ إِقَامَةُ الْحَدُودِ عَلَى مَنْ مَلَكَتْ يَعْنَيهِ بَغْرِيْزِ اَذْنِ الْإِمَامِ وَلَا يَجُوزُ لِغَيْرِ السَّيْدِ ذَلِكَ إِلَّا بِاَذْنِهِ وَكُلَّ ذَلِكَ بِدَلِيلِ اَجْمَاعِ الطَّائِفَةِ عَلَيْهِ وَنِيْهِ الْحَجَّةِ».

صاحب جواهر چنین نسبت داده است که مقصود محقق حلی از عبارت «من نصبه لاقامتها» منصوب خاص امام است نه منصوبین عام، یعنی فقهای عصر غیبت. اما در پاسخ باید گفت که با مراجعة به کلام صاحب جواهر در قبل و بعد از این عبارت، معلوم می شود که برداشت ایشان نیز از کلام محقق حلی این است که در عصر غیبت، هیچ شخص عادی (غیر از فقهای) حق اقامه حدود ندارند. شاهد بر این مدعی آن است که صاحب جواهر در چند سطر قبل صریحاً این نکته را تصریح کرده که در مقابل قول به عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت، قول دیگری هم وجود دارد مبنی بر اینکه اقامه حدود در عصر غیبت برای فقهای جامع الشرایط جایز است.^(۱) در چند سطر بعد، پس از کلام محقق حلی، می گوید: «در این مسأله مخالفتی نیافتم». ^(۲) اگر مقصود صاحب جواهر نصب خاص باشد یعنی عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت، حتی برای فقیه جامع الشرایط، معنی ندارد که با فاصله چند سطر آشکارا دو ادعای متناقض را مطرح کند؛ یعنی از یک طرف ادعا کند که در مقابل این نظریه (نظریه عدم جواز حدود در عصر غیبت حتی برای فقیه جامع الشرایط) نظر دیگری وجود دارد مبنی بر جواز اقامه حدود در عصر غیبت برای فقیه جامع الشرایط. و از طرف دیگر در چند سطر بعد ادعا کند که در این مسأله (یعنی نظریه عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت حتی برای فقیه جامع الشرایط) مخالفتی نیافتم!^(۳)

۱- نجفی، محمد حسن. منیع پیشین، ج ۲۱، ص ۳۸۵ «نعم في جوازه لئاب الغيبة...».

۲- همان. ص ۳۸۶ «و على كل حال فلا خلاف أجد في الحكم هنا...».

۳- همان. ص ۳۸۵ - ۳۸۶ «بل قد سمعت عن الشیخ سالقا ما يقتضي عدم جواز الضرب إلا باذن الامام عليه السلام وإن كان فيه ما عرفت، فلا ريب في أن القول بعدم الجواز مطلقاً أقوى، نعم في جوازه لئاب الغيبة - مع فرض حصول شرائطه أجمع التي منها أمن الضرر والفتنة والفساد لعموم ولابنه عنهم عليهم السلام - قو، خصوصاً مع القول بجواز إقامة الحدود له، وإن كان ذلك فرض نادر بل معهود في مثل هذا الزمان. هذا {و} لعله لبعض ما ذكرنا من لزوم القصاص بإمكان ذلك إلى عامة الناس {لا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا الإمام عليه السلام مع وجوده} وبسط يده {أو من نصبه} الإمام {لاقامتها} خاصةً أو لما يشملها وإن كان ربما فرق بينهما بأن الحد مطلوب شرعاً لذاته من حيث أنه حكم شرعي متعلق بمنصب الإمامة فلابد من إذن الإمام عليه السلام، وأما الجرح والتقتل فأنهما مطلوبان لامتثال الامر والنهي لا لذاتهما، فلا يشترطان باذن الإمام عليه السلام كالدفع، ولذا وقع الخلاف في الاول دون الثاني، لكن فيه أن الكلام في جواز ذلك مقدمة للامر والنهي، وعلى كل حال فلا خلاف أجد في الحكم هنا، بل عن الغيبة و السرائر الاجماع عليه، بل في المحكى عن الثاني دعواه من المسلمين...».

علاوه، عبارتی که صاحب جواهر بلافصله در توضیح کلام محقق حلی (من نصبه لاقمتهای) آورده این است: «خاصة او لما يشملها». کلمه «خاصة» در اینجا به معنای نصب خاص مصطلح نیست بلکه به معنای «صلاحیت خاص» است در مقابل صلاحیت عامی که امام به نایب خود واگذار می‌کند، از جمله صلاحیت اقامه حدود. لذا عبارت از جهت نصب خاص اصطلاحی ساكت بوده و در مقام بیان نیست.

شاهد دیگر اینکه صاحب جواهر دقیقاً پیش از عبارت محقق حلی، آورده است:

«لعله لبعض ما ذكرنا من لزوم الفساد بايکال ذلك إلى عامة الناس { لا يجوز لاحد إقامة الحدود إلا الإمام عليه السلام مع وجوده } وبسط يده { أو من نصبه } الإمام عليهما السلام لاقمتهای خاصة أو لما يشملها».»

یعنی صاحب جواهر فلسفه اختصاص حکم به امام یا منصوب امام را چنین بیان می‌کند که: چون واگذاری اقامه حدود به «عامه مردم» موجب فساد است. بنابراین، می‌توان گفت بر فرض که مقصود از منصوب در عبارت محقق حلی نصب خاص باشد، اساساً در مقام نفی واگذاری اقامه حدود در عصر غیبت به «مردم عادی» بوده است و از جهت واگذاری این اختیار به «فقیه جامع الشرایط»، ساكت است و در مقام بیان نیست.

شاهد مهم دیگر اینکه فقهای به محقق حلی چنین اعتقادی را نسبت نداده‌اند که ایشان قائل به عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت است بلکه برخی از فقهای از جمله خود صاحب جواهر بر این عقیده‌اند که ایشان در مورد اقامه حدود در عصر غیبت قائل به توقف است؛^(۱) یعنی نفیاً و اثباتاً نظری ارائه نکرده است و از دیدگاه صاحب جواهر فقط ابن ادریس و ابن زهره با اقامه حدود در عصر غیبت

۱- همان، ص ۳۹۴ « فمن الغريب بعد ذلك ظهور التوقف فيه من المصنف».

مخالفند و نه کس دیگر.^(۱) اگر این عبارت ظهور در نصب خاص داشت، در این صورت به معنای تأیید صریح نظریه عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت می‌بود، و بنابراین، نباید فقهای برجسته‌ای مانند صاحب جواهر چنین نسبتی را به مرحوم محقق حلی می‌دادند که ایشان قائل به توقف است. شاهد بر اینکه محقق حلی قائل به توقف است و نه معتقد به عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت، این است که ایشان در موضع دیگری از همین کتاب شرایع قول به جواز اقامه حدود در عصر غیبت توسط فقیه جامع الشرایط را مطرح نموده است بدون آنکه صریحاً این دیدگاه را نفی و یا تأیید کند.^(۲)

بنابراین، بر خلاف ادعای نویسنده یادشده که برای اثبات ادعای خود مبني بر مشروع نبودن اجرای حدود از جمله حد ارتاداد در عصر غیبت به کلام جمع اندکی از فقهای شیعه استناد نموده، نه تنها ادعای اجماع بلکه ادعای شهرت در این مسأله به اندازه‌ای بی‌پایه است که برای هیچ محقق منصفی جای تردید باقی نمی‌گذارد که بیشتر فقهاء مشروعیت اجرای حدود در عصر غیبت را پذیرفته‌اند.

۱- همان.

۲- محقق حلی، منیع پیشین، ج ۱، ص ۲۶۰: «وقيل : يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود، في حال غيبة الإمام، كما لهم الحكم بين الناس، مع الامن من ضرر سلطان الوقت. ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك. ولا يجوز أن يتعرض لإقامة الحدود، ولا للحكم بين الناس، إلا عارف بالأحكام، مطلع على مأخذها، عارف بكيفية إيقاعها على الوجوه الشرعية».

خلاصه و نتیجه فصل اول:

- ۱- از دیدگاه اسلام، مرتد کسی است که پس از مسلمان بودن، کافر شود. ارتداد به یکی از راه‌های زیر محقق می‌شود: یا از طریق انجام عملی مانند سجده در مقابل بت، پرستش خورشید، انداختن قرآن در زباله‌ها و هر عملی که به صراحت تمسخر تلقی شود و یا از طریق گفتار؛ مانند به زبان آوردن کلمه‌ای که به صراحت بر انکار واجب یا حرامی دلالت داشته باشد که از ضروریات دین به شمار می‌رود، خواه این گفتار از سر سیز باشد و یا از روی ساور و اعتقاد و یا به منظور تمسخر. در تحقیق ارتداد شرط است که شخص نسبت به آنچه که موجب ارتداد است، علم و آگاهی داشته باشد و در صورتی که انکار ضروری دین از روی جهل باشد، ارتداد محقق خواهد شد.
- ۲- از دیدگاه فقهای شیعه، جرم توهین به مقدسات آنگاه محقق می‌شود که پیامبر گرامی اسلام ﷺ و یا ائمه معصومین علیهم السلام مورد اهانت و یا استهرا قرار گیرند. بسیاری از فقهای شیعه در توهین به مقدسات، حضرت زهرا را نیز ملحق به سایر معصومین علیهم السلام دانسته‌اند. در یک ضابطه کلی می‌توان گفت توهین به هر آنچه که از دیدگاه اسلام در شمار مسائل ضروری و قطعی قرار گیرد جرم است؛ مانند توهین به قرآن، مسجد الحرام، کعبه و سایر شعائر الهی و مقدسات ضروری اسلام، اگر چه از نظر «میزان مجازات» با هم تفاوت دارند.

علاوه، برخی از فقهای نام‌آور شیعه بدین موضوع تصريح نموده‌اند که اهانت و ناسراگویی به دیگر پیامبران الهی نیز همان مجازاتی را دارد که برای توهین به پیامبر گرامی اسلام ﷺ و معصومین علیهم السلام مقرر گردیده است. به اعتقاد آنان اهانت به دیگر پیامبران الهی بدین جهت منوع است که لزوم احترام به انبیای الهی و گرامیداشت آنان از ضروریات اسلام است و بر همین اساس، دشنام به آنان موجب ارتداد خواهد بود.

در ماده ۵۱۳ قانون مجازات اسلامی ایران (تعزیرات) مصوب سال ۱۳۷۵، به تبعیت از حقوق اسلام، توهین به هر یک از انبیای الهی ممنوع و جرم اعلام شده است.

۳- در پاسخ به این اشکال که در اسلام، حمایت حقوقی از برخی مقدسات سایر ادیان مانند پیامبران الهی ﷺ، یک منشأ درون دینی دارد، می‌توان گفت که اولاً: این مسأله که منشأ حمایت حقوقی از سایر ادیان الهی از دیدگاه اسلام، درون دینی است یا بروندینی، هیچ‌گونه تأثیری در نتیجه این حمایت و آثار مثبت آن در احترام به سایر ادیان الهی ندارد و از دیدگاه حقوق بشر نیز کافی است یک قانون نسبت به قانون دیگر، منطقی‌تر و سازگارتر با حقوق بشر باشد و اینکه منشأ وضع این قانون چیست در این ارزیابی چندان مهم نیست. ثانیاً: در قوانین عرفی نیز همین‌گونه است. به عنوان مثال، تمام قوانین بین‌المللی پس از تأیید توسط قوانین داخلی یک کشور، در آن کشور اعتبار قانونی پیدا می‌کنند. ثالثاً: کتاب مقدس نیز حضرت موسی ﷺ و هم سایر پیامبران پیش از ایشان را محترم دانسته و بشارتهایی هم نسبت به پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ داده است، در حالی که مسیحیت و حقوق انگلستان چنین حمایتی را که برای آنان نیز منشأ درون دینی دارد، اعمال نمی‌کنند.

۴- در دین یهود و مسیحیت، ارتداد جرم شناخته شده و برای آن مجازات اعدام مقرر گردیده بود. در کتاب مقدس که هم مورد قبول مسیحیان است و هم یهودیان، ارتداد جرم شناخته شده است. به تبع آن، در نظام حقوقی کاملاً نیز که بسیار متأثر از حقوق کلیسا ای است و هم اکنون بعضی از کشورهای غربی از جمله انگلستان و آمریکا از این نظام تبعیت نسبی دارند، از دیرباز ارتداد و توهین به مقدسات با عنوان "Blasphemy" جرم شناخته شده است.

براساس تعریفی که حقوقدانان غربی از این اصطلاح ارائه نموده‌اند قاعدة مذبور نه تنها توهین به مقدسات را در بر می‌گیرد بلکه شامل ارتداد نیز می‌شود زیرا براساس این تعریف، هر گونه انکار حقانیت مسیحیت یا کتب مقدس و یا انکار وجود خداوند مصدق این جرم به شمار می‌رود.

حتی به تعبیر برخی از حقوقدانان غربی، مفهوم اولیه این قاعدة در کامن‌لا، بسی گسترده‌تر از این بوده است؛ زیرا براساس معنای اولیه این قاعدة، هر گونه اقدامی براساس اصول صریحی که در دین مسیحیت از اهمیت عمومی برخودار بود، بسیار حیاتی شمرده می‌شود. به گونه‌ای که هیچ‌کس مجاز به انکار آن نبود. به عبارت دیگر، این واژه در معنای اصلی خود در کامن‌لا، اعم از ارتداد و توهین به مقدسات بود. اما با وجود گسترگی مفهوم قانونی "Blasphemy"، در سال‌های اخیر در حقوق انگلستان انتقادات مطرح شده در باره دین مسیحیت فقط در صورتی که همراه با توهین و بی‌حرمتی باشد موجب محکومیت است.

با توجه به اعتبار قانونی "Blasphemy" در حقوق فعلی انگلستان موجب پرسش مهم‌تری است، بدین بیان که بر پایه چه ملاک و منطقی در کشور انگلستان براساس قاعدة یاد شده فقط مقدسات دین مسیحیت مورد حمایت قرار گرفته و سایر ادیان الهی از چنین پشتیبانی برخوردار نیستند؟! این قانون آشکارا با نفع تبعیض براساس مذهب که در بسیاری از اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق بشر مورد پذیرش واقع گردیده است، منافات دارد.

با توجه به اینکه توهین سلمان رشدی در کتاب آیات شیطانی نسبت به پیامبر گرامی اسلام ﷺ در کشور انگلستان واقع شده است، دادگاه انگلستان چنین استدلال نمود که قانون "Blasphemy" فقط توهین به مقدسات

مسیحیت را جرم دانسته و سایر ادیان را مورد حمایت قرار نمی‌دهد. برخی از حقوقدانان منصف غربی برخلاف نظر دادگاه انگلستان، اعتراض مسلمانان را نسبت به حقوق انگلستان پذیرفته و این انحصارگرایی در مذهب را نوعی تبعیض براساس دین قلمداد نموده و در نتیجه قانون مزبور را مخالف ماده ۹ و ۱۴ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر دانسته‌اند.

پیش از سال ۱۹۷۵ در بعضی از ایالت‌های آمریکا برای توهین به مقدسات مجازات اعدام مقرر گردیده بود و حتی براساس پرونده‌ای قضایی در آمریکا، چهار تن از کویکرهای مذهب پروتستان به مجازات اعدام محکوم شده و در سال ۱۶۵۹ مجازات اعدام در حق آنان اجرا شد. دادگاه نیویورک در پرونده مشابهی، چنین اظهار نمود که توهین به حضرت مسیح اخلاق عمومی را مخدوش نموده و موجب برهم زدن نظم عمومی است.

بنابراین، می‌توان گفت در نظام حقوقی کامن‌لا نوعی آمیختگی میان ارتاداد و توهین به مقدسات به چشم می‌خورد و اگر چه در حال حاضر فقط توهین به مقدسات جرم شمرده شده است ولی راههای حقوقی برای جرم شناختن ارتاداد به استناد این قاعده به جا مانده از کامن‌لا، همچنان باز است و عدم استناد به این قاعده در حال حاضر به این دلیل است که اساساً جوامع غربی نسبت به مقدسات دینی احساس تعلق چندانی ندارند؛ از این رو توهین به مقدسات و تبلیغ بر ضد دین مسیحیت تحریف شده و خرافی) موجب جریحه‌دار شدن احساسات و اخلاق عمومی نخواهد بود و هرگاه در این کشورها چنین احساسی به وجود آید، به طور قطع براساس قاعده یاد شده، با توهین کنندگان به مقدسات و حتی ارتاداد (در صورتی که آن را منافی با نظم و اخلاق عمومی جامعه خود تلقی کنند) به عنوان مجرم برخورد خواهد نمود.

۵- با توجه به تفاوت و آثار کیفری خاص هر یک از این دو جرم، باید وجه مشخصه‌ای برای هر یک از این دو، تعیین نمود. برای تبیین این وجه تمایز می‌توان گفت نظر به اینکه جرم بودن دشنام به پیامبر و معصومین، با دلیل خاص ثابت شده است از مصاديق جرم خاص بوده و آثار ویژه خود را دارد و از مصاديق ارتاداد به شمار نمی‌رود؛ اگر چه به دلیل تشابه زیاد با ارتاداد به تعبیر برخی از فقهاء، سابّ النبی و الائمه در حکم مرتد است. بعضًا برای جرم بودن سبّ پیامبر و معصومین به ادله ارتاداد استناد شده است، به هر رو این مورد حکم خاص خود را دارد و از احکام ارتاداد تبعیت نمی‌کند. اما توهین صریح به سایر مقدسات ضروری دین مانند قرآن و کعبه مشمول جرم ارتاداد است و از قواعد این جرم تبعیت می‌کند و به هیچ عنوان آثار کیفری دو جرم بر آن مترتب نمی‌شود.

۶- ضروری دین در اصطلاح فقهی همان ضروری در علم منطق است؛ یعنی قضايایی که برای پذيرفتن آنها نياز به اقامه دليل و برهان نیست؛ در مقابل قضايای «نظری» که تصدیق آنها نیازمند دليل است. بر مبنای این تعریف، می‌توان گفت که قدر متین از ضروری دین، عبارت است از آن دسته از احکامی که مورد اتفاق تمامی مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت باشد؛ یعنی به اندازه‌ای ثبوت آن در اسلام روشن باشد که نياز به اقامه دليل و برهان نداشته باشد؛ در مقابل «ضروری مذهب» که تنها مورد قبول شیعه است و نه همه مسلمانان.

از دیدگاه برخی از فقهاء شیعه، انکار هر حکمی از احکام دین موجب ارتاداد است هرچند در ذمراه ضروریات نباشد، به این شرط که نزد خود شخص منکر، از احکام یقینی اسلام باشد به گونه‌ای که انکار آن مستلزم انکار نبوت و در نتیجه انکار خداوند باشد. واضح است در این فرض، دیگر

از باب انکار خداوند یا نبوت، ارتداد محقق می‌شود و نه از باب انکار حکمی از احکام اسلام.

۷- از مجموع آنچه که درباره مصادیق ارتداد بیان گردید می‌توان دریافت که فقهاء فقط تعداد اندک و محدودی از مصادیق ارتداد را بر شمرده‌اند. شاید این بدان جهت باشد که قلمرو ارتداد بر مبنای تعریفی که از آن ارائه شد، بسیار محدود است و همین مساله مستلزم نوعی احتیاط است. از این رو در موارد شک در اینکه حکمی از مصادیق ضروری دین است یا خیر، اصل بر ضروری نبودن آن است؛ مگر با دلیل قطعی ضروری بودن آن اثبات شود. به عبارت دقیق‌تر، شک در ضروری بودن یک حکم، برای حکم به عدم ضرورت آن کافی است.

۸- مستند احکام ارتداد، تنها خبر واحد نیست بلکه علاوه بر اخبار آحاد صحیحه، فقهاء شیعه و اهل سنت در این باره ادعای «اجماع» نموده‌اند. ابن ادریس نیز مجازات مرتد را پذیرفته است و اگر تنها مستند فقهی حکم ارتداد خبر واحد بود، امثال ابن ادریس و سید مرتضی که در فتاوی خود به خبر واحد استناد نمی‌کنند، باید احکام ارتداد را تأیید می‌کردند. بنابراین، باید گفت که یا اجماع، نزد فقهاء از اعتبار مستقل برخوردار بوده و یا روایات مربوط به ارتداد به حد «خبر واحد محفوظ به قراین قطعی» رسیده است و بهترین دلیل بر وجود قرینه قطعی برای روایات مربوط به ارتداد این است که هیچ فقیهی اعم از سنّی و شیعه حتی امثال ابن ادریس و سید مرتضی، با اصل مجازات مرتد مخالفت نکرده و اختلاف آنان تنها در باره شرایط و جزئیات مربوط به ارتداد است. بنابراین، روایات باب ارتداد نزد اصحاب تلقی به قبول شده است.

۹- اسلام آزادی عقیده و تفکر را براساس آیه «لَا كَاهْ فِي الدِّينِ» پذیرفته است ولی آزادی در ابراز و اظهار هر عقیده‌ای را نه تنها اسلام بلکه هیچ قانون و نظام حقوقی در دنیا به صورت مطلق پذیرفته. البته در اسلام اظهار عقيدة مخالف توحید آزاد است، مشروط به اینکه این عقیده در مجرای صحیح و مناسب خود یعنی در مجتمع علمی و تخصصی و نزد اهل فن مطرح شود و نه در محافل عمومی و غیر تخصصی که منشأ بروز اختلاف و در نتیجه بر هم زدن نظم عمومی جامعه خواهد شد.

۱۰- بر خلاف ادعای برخی از نویسندهان که برای اثبات ادعای خود مبنی بر عدم مشروعیت اجرای حدود از جمله حد ارتاداد در عصر غیبت، به کلام جمع اندکی از فقهاء شیعه استناد نموده‌اند، نه تنها ادعای اجماع بلکه ادعای شهرت در این مسأله به اندازه‌ای بی‌پایه است که حتی مراجعة اجمالی به کتب فقهی برای هیچ محقق منصفی جای تردید باقی نمی‌گذارد که بیشتر فقهاء نامدار شیعه طرفدار مشروعیت اجرای حدود در عصر غیبت هستند.

فصل دوم

ارتداد فکری و نظری

یکی از اساسی‌ترین پرسشها در زمینه ارتداد این است که آیا صرف شک در ضروری دین، موجب تحقق ارتداد است و نیز انکار ضروری دین، در صورتی که مبتنی بر یک پایه فکری و استدلال (اگر چه در واقع و یا به عقیده برخی، استدلالی نادرست) باشد مانند آنچه که در آثار برخی از اهل فکر و فلاسفه مشاهده می‌شود، آیا چنین انکاری موجب تحقق ارتداد است یا خیر؟ پیش از پاسخ به این پرسش در ابتدا باید این مسأله مورد بررسی قرار گیرد که آیا انکار ضروری دین فی نفسه سبب مستقلی برای تحقق ارتداد به شمار می‌رود یا در صورتی موجب ارتداد است که انکار آن مستلزم انکار الوهیت و یا نبوت باشد؟

در صورتی که انکار ضروری دین سبب مستقلی برای تحقق ارتداد به شمار آید، انکار ضروری دین اگر چه ناشی از یک بحث علمی و فکری باشد، موجب تحقق ارتداد است، هرچند در این استنتاج فکری خود، قصد انکار خداوند و یا

نبوت را نداشته باشد (البته همانگونه که در مبحث بعد خواهد آمد، حتی در این فرض نیز برخی از فقهاء، صدق ارتداد را مورد تأمل قرار داده‌اند). اما در صورتی که پذیریم انکار ضروری دین سبب مستقلی برای تحقق ارتداد نیست، بلکه هر گاه مستلزم انکار الوهیت و یا نبوت باشد، ارتداد محقق خواهد شد، در این صورت انکار ضروری دین اگر ناشی از یک بحث علمی و فعالیت فکری باشد، موجب تحقق ارتداد نخواهد بود مگر در این فرض که شخص با انکار ضروری دین قصد انکار الوهیت و یا نبوت را داشته باشد (البته آشکار است که اگر چنین قصدی شرط باشد، اثبات آن بر عهده دادگاه و حاکم شرع خواهد بود و نه بر عهده متهم).

با توجه به پایه‌ای بودن این موضوع که آیا انکار ضروری دین سبب مستقلی برای ارتداد است یا خیر، در ابتدا به بررسی تفصیلی آن خواهیم پرداخت و سپس این دو مسأله را مورد بحث قرار خواهیم داد که آیا «شک در اصول دین» و نیز «ارتداد ناشی از شباهات»، در واقع ارتداد است یا خیر؟

مبحث اول: تحقیق ارتداد به سبب شک در اصول دین

گفتار اول: طرح دیدگاه فقهاء

یکی دیگر از پرسش‌های اساسی در مسأله ارتداد این است که آیا به صرف «شک» و تردید در الوهیت یا نبوت و یا ضروری دین، ارتداد محقق می‌شود یا «تجھود و انکار» شرط است؟

بسیاری از فقهاء شیعه ارتداد را به گونه‌ای تعریف نموده‌اند که شامل فرض «شک» نیز می‌شود. ابن حمزه طووسی می‌گوید: «کسی که پس از اقرار به صدق گفتار پیامبر، دچار تردید شود و یا بگوید که نمی‌دانم آیا پیامبر راستگوست یا دروغگو، خونش مباح است؟»^(۱) این دیدگاه مستند به روایاتی است که در این باره نقل شده است از جمله روایات منقول از امام صادق علیه السلام.^(۲)

صاحب جواهر یکی از برجسته‌ترین فقهاء شیعه صرف شک و تردید را موجب ارتداد دانسته است.^(۳)

علامه حلی، کاشف الغطاء، و جمعی دیگر از فقهاء شیعه نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند.^(۴)

از طرف دیگر ظاهرا مقصود از «شک»، اعم از شک به معنای تساوی طرفین

۱- ابن حمزه طووسی، ابو جعفر، منیع پیشین، ص ۴۲۵.

۲- طووسی، شیخ ابو جعفر، تهدیب‌الا حکام، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۵ ش، ج ۱۰، ص ۴۲۱؛ کلبی، یعقوب، هروی کافی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۹۵ ش، ج ۷، ص ۱۵۸؛ علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن عبد الرحمن الابزاری الکتابی، عن الحارث بن المغیرة قال: قلت لابی عبد الله عليه السلام: أرأيت لو أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: والله ما أدری أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله أنه لو قبل ذلك منه ما أسلم متفاقاً أبداً؛ همان، ج ۲، ص ۴۰۰؛ ووفی وصیة المفضل قال سمعت أبا عبد الله يقول: من شک او ظن فاقام على أحدهما أحبط الله عمله، إن حجة الله هي الحجة الواضحة.

شایان ذکر است که در دو روایت اخیر فقط به حبیط اعمال تصریح شده و در مورد کفر ناشی از شک یا ظن در اصول دین اشاره‌ای نشده است.

۳- تجھی، شیخ محمد حسن، منیع پیشین، ج ۴۱، ص ۶۰۰.

۴- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، تحریر‌الا حکام الشروعة علی مذهب الامامية، پیشین، ج ۱، ص ۸۳؛ کاشف الغطاء، شیخ جعفر، منیع پیشین، ج ۲، صص ۴۱۷-۴۱۸.

و «ظن» است. در این فرض این مسأله کلامی مطرح می‌شود که آیا در اصول دین رسیدن به یقین لازم است یا صرف «اطمینان» عرفی که در واقع با «ظن» مترادف است کفايت می‌کند؟

اگر چه بیشتر متکلمین بر این عقیده‌اند که در این خصوص، یقین لازم است ولی از برخی متکلمین چنین نقل شده که ظن به اصول دین هم کافی است.^(۱) ملا صالح مازندرانی در پاسخ به این نظریه گفته است که دیدگاه این دسته از متکلمین بر فرض صحت انتساب، باید بر وجه صحیح توجیه شود؛ بدین معنی که شاید مقصود آنان از کفايت حصول ظن در اصول دین، این باشد که شخص با دلایل قطعی به اصول دین رسیده است ولی توان تبیین و تقریر استدلال خود را ندارد؛ مانند عوام و یا مقصود آنان این است که اگر در درون و باطن خود ظن به اصول دین داشته باشد ولی در ظاهر چنین وانمود کند که نسبت به آن یقین دارد، مسلمان به شمار می‌رود؛ زیرا وقتی شخص منافق با وجود آنکه اعتقاد یقینی بر خلاف اصول دین دارد به ظاهر مسلمان محسوب می‌شود، به طریق اولی شخص مسلمانی که به صحت اصول دین ظن دارد، مسلمان به شمار می‌رود.^(۲) سپس در پاسخ به این دیدگاه که ظن موجب اطمینان را در اصول دین، علم قلمداد نموده است، می‌گوید:

۱- مازندرانی، مؤلفی محمد صالح شرح هسود الکافی، با تعلیقۀ میرزا ابوالحسن شعرانی، ج ۱، ص ۱۰۰: «وقد أصر بعض المتأخرین على كفاية الظن في اصول الدين وكأنه مخالف لإجماع المسلمين من صدر الإسلام إلى عهدهنا هذا، فإذا لم ير أحداً أكثف في إسلام الكافر بأن يقول أنني أظن أن لا إله إلا الله وبختمل ضعيفاً عنده عدم وجوده تعالى أو يقول اليهودي أنني أظن أن محمداً نبي وربما يحکون القول به عن الحكيم الطوسي في بعض مؤلفاته والقيض رحمة الله وغيرهما ولا أدرى ما أقول في هذه النسبة بعد وضوح بطلان هذا القول... واحتار بعض تلامذة الشيخ المحقق الأنصاري في كتابه كاشف الأسرار أن الظن الاطمئناني علم و يكتفي به في اصول الدين».

۲- همان، ج ۱، ص ۱۰۰: «وعلى فرض صدور كلام مشتبه منهما يجب أن يقول بوجه لا ينافي ضرورة الإسلام والأيات النافية عن تقليد الآباء ومتابعة الظن ولعلمهم أرادوا بالظن غير معناه المتداول كمن يعتقد شيئاً بدليل قاطع لا يستطيع أن يقرره كالعوام أو أرادوا أن المظهر للبيتين المبطن للظن محکوم بالإسلام ظاهراً لأنه إذا كان المنافق الجازم بالخلاف مسلماً ظاهراً فاللطان مسلم بطريق أولى».

در خصوص یک اعتقاد، یا احتمال خلاف وجود دارد و یا این احتمال وجود ندارد. اگر احتمال خلاف وجود داشته باشد و لوبه میزان اندک، دیگر علم و یقین بر آن صادق نیست؛ و اگر احتمال خلاف در آن نباشد، در این صورت، دیگر ظنی وجود نخواهد داشت... چگونه ممکن است کسی را که - اگر چه در حد یک احتمال ضعیف - پیامبر را در ادعای نبوت خویش صادق نمی‌داند، مسلمان دانست؟^(۱)

در پاسخ می‌توان گفت که ظاهراً مقصود آنان این است که ظن موجب اطمینان، «در حکم یقین» است و نه خود یقین تا چنین اشکالی بر آن صحیح باشد.

گفتار دوم: نقد این دیدگاه

الف) تبیین مفهوم کفر

اشکال اساسی در این باره این است که صرف شک در نبوت و یا الوهیت و یا تردید در ضروری دین، عرفان به معنای «اعتقاد» نیست. در مکاتبه عبد الرحیم القصیر به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است که:

کفر شخص مسلمان تنها با انکار و حلال شمردن محقق می‌شود. یعنی حلالی را حرام بداند و یا حرامی را حلال بشمارد و به آن معتقد باشد.^(۲)

واضح است که شک در چیزی به معنای اعتقاد به آن نیست. به عبارت دیگر، گاه انسان به چیزی اعتقاد دارد و گاه به خلاف آن اعتقاد دارد و گاه نسبت به اعتقاد و عدم اعتقاد آن شک دارد. در این صورت برخلاف دیدگاه برخی از اعاظم، به نظر

۱- همان.

۲- کلینی، یعقوب، پیشین، ج ۲، ص ۷۷: «علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن حماد بن عممان، عن عبد الرحيم القصیر قال: كثبت مع عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله علیه السلام أسلمه عن الإيمان ما هو؟ فكتب إلى مع عبد الملك بن أعين: ... ولا يغره إلى الكفر إلا الجمود والاستهان، إن يقول للحال هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك، فعندما يكون خارجاً عن الإسلام والإيمان داخلًا في الكفر...».

می‌رسد میان اسلام و کفر واسطه وجود دارد؛ یعنی اسلام عبارت است از اعتقاد به اصول دین و کفر عبارت است از عدم اعتقاد به آن و حد وسط میان این دو اعتقاد، عبارت است از شک و یا ظن نسبت به یک طرف و اساساً همانگونه که در تعریف لغوی واژه «کفر» آمده است، کفر عبارت است از جحد و انکار و کسی که در خداوند و یا وحداتیت او و یا در نبوت پیامبر ﷺ شک داشته باشد تا زمانی که انکار نکند، از نظر لغوی کافر نیست.^(۱) از این رو، برای خروج از معنای لغوی نیازمند دلیل هستیم.

بنابراین، اگر شخصی مسلمان باشد، در صورت شک در اصول دین، در مقام اثبات، اصل بر اسلام اوست تا تصريح به عدم اعتقاد به اصول دین نماید زیرا براساس روایت یاد شده، برای تحقق کفر، اعتقاد لازم است و صرف شک یا ظن، اعتقاد محسوب نمی‌شود. و اگر شخصی کافر باشد و نسبت به صحت اصول دین شک یا ظن داشته باشد، همچنان کافر به شمار می‌رود تا اینکه نسبت به اصول دین اعتقاد پیدا کند.

ب) مفهوم استضعف فکری

شاهد بر این مدعای روایاتی است که در مورد تفسیر «مستضعفین» وارد شده است. در روایتی، زراره از امام صادق علیه السلام چنین آورده است که:

از امام علیه السلام درباره «مستضعف» سوال کردم، در پاسخ فرمود:
مستضعف کسی است که نه راه کفر پیش روی او گشوده شده است تا به سوی آن گراید و نه به راه ایمان رهنمون شده است. نه می‌تواند ایمان آورد

۱- همدانی، رضامصباح الفتن، مکتبة الصدق، (بی‌نای)، (بی‌نای)، ج ۱، ص ۶۶۳ الکلام فی شرح مفهوم الكافر فتفعل بالله الاستعانة الكفر لغة هو الجحد والانكار ضد اليمان فالشاك في الله تعالى أو في وحداته أو في رسالة الرسول صلى الله عليه واله مالم يجحد شيئا منها لا يكون كافرا لغة ولكن الظاهر صدقه عليه في عرف الشارع والمنشورة كما يظهر ذلك بالتدبر في النصوص والفتاوي.

ونه می‌تواند کافر شود؛ پس این دسته عبارتند از کودکان و یا مردان و زنانی که عقل آنان مانند عقل کودکان است و تکلیف از آنان برداشته شده است.^(۱)

در این روایت و دیگر روایات مشابه^(۲) صریحاً این فرض مورد تایید قرار گرفته است که ممکن است کسی به دلیل استضعف فکری، نه کافر باشد و نه مسلمان. پس لائق در تحلیل عرفی و براساس عرف متشرعه که مؤیّد به روایات است (ونه دقت فلسفی)، اینگونه نیست که شخص لزوماً باید یا کافر باشد و یا مسلمان و میان این دو واسطه‌ای نباشد.^(۳)

البته در تبیین رابطه تقابل کفر و اسلام نیز، بعضی از فقهاء بر این عقیده‌اند که از نظر منطقی تقابل این دو از نوع «تقابل تضاد» و یا «تقابل عدم و ملکه» است.^(۴) واضح است که دو شیء با تقابل تضاد و یا عدم و ملکه، تنها اجتماعاعشان در موضوع واحد محال است و نه ارتفاعشان؛ بنابراین ممکن نیست شخصی هم کافر باشد و هم مسلمان ولی ممکن است نه کافر باشد و نه مسلمان، مانند مسلمانی که در شرایطی در احکام دین تردید نماید.

به همین دلیل فرزندان غیربالغ کفار، تا پیش از رسیدن به سن بلوغ، کافر

۱- کلبی، یعقوب، منیع پیشین، ج ۲، ص ۴۰۴: «علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن بعض أصحابه، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عن المستضعف فقال: هو الذي لا يهتدى حيلة إلى الكفر فيكفر ولا يهتدى سبيلا إلى الإيمان، لا يستطيع أن يقول ولا يستطيع أن يكفر، فهو الصبيان، ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم».

۲- در منبع یاد شده دو روایت دیگر هم شبیه به این روایت از زرارة نقل شده است.

۳- صدر، شهید سید محمد باقر شریح المردوی، مطبعة الآذان، نجف، چاپ اول، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۹۷: «وَتَأْلِيَةٌ أَنْ فَرْضَ كُونِ الْكُفَّارِ مُقَبِّلًا لِلإِسْلَامِ بِأَحَدِ النَّوْعِيْنِ المَذَكُورِيْنِ عَلَى خَلَافِ الْمُرْتَكِزِ الْعَرْفِيِّ وَالْمُتَشَرِّعِيِّ».

۴- همان، ص ۲۹۸: «وَعَلَى أَيِّ حَالٍ فَإِنْ لَمْ يُثْبِتْ كُونَ التَّقَابِلَ بَيْنَ الْكُفَّارِ وَالْإِسْلَامِ بِنَحوِ التَّضَادِ فَهُوَ مِنْ تَقَابِلِ الْعَدْمِ وَالْمُلْكَةِ وَلَا يَكُونُ الْكَلَامُ فِي تَطْبِيقِ الْمُصْطَلِحِ الْفَلَسْفِيِّ لِهَذَا الْعَنْوَانِ، حَتَّى يَقُولَ: إِنَّهُ يَكْفِي فِيهِ التَّقْلِيلُ التَّوْعِيَّةُ، بَلْ فِي الْاِسْتِظْهَارِ الْعَرْفِيِّ الْمَاقْضِيِّ بِأَحَدِ الْقَابِلَيَّةِ الشَّخْصِيَّةِ فِي الْمَقَامِ».

خمینی (امام رض)، سید روح الله کتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص ۳۱۴: «فِي تَحْصِيلِ مَفْهُومِ الْكُفَّارِ، وَالظَّاهِرِ مُقَابِلَتِهِ مِنَ الْإِسْلَامِ تَقَابِلُ الْعَدْمِ وَالْمُلْكَةِ، وَالْكُفَّارُ وَغَيْرُ الْمُسْلِمِ مُسَاوِقَانِ، فَمَنْ لَمْ يَعْتَقِدْ بِالْأَوْهِيَّةِ وَلَوْ لَمْ يَعْتَقِدْ بِخَلَاقِهَا وَلَمْ يَنْقُدْ فِي ذَهْنِهِ شَيْءٍ مِنَ الْمَعْارِفِ وَمُقَابِلَتِهَا يَكُونُ كَافِراً، وَمَا ذَكْرَنَاهُ هُوَ الْمُرْتَكِزُ عَنْهُ الْمُتَشَرِّعَةُ».

محسوب نمی‌شوند مگر اینکه پس از بلوغ اسلام اختیار نمایند زیرا ملکه اسلام در آنان وجود ندارد تا به کفر متسب شوند.^(۱)

ج) وسوسه و حدیث نفس

ممکن است انسان در شرایطی از نظر درونی دچار وسوسه فکری و حدیث نفس شود و در نتیجه مواردی که در نزد وی از مسلمات و یقینیات به شمار می‌رفت، به مشکوکات یا مظنونات تبدیل شود. در کتاب گران سنگ همو کافی بابی وجود دارد به نام «باب الوسوسه و حدیث النفس»^(۲) در این باب، روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که وقتی از آن حضرت درباره وسوسه زیاد سؤال شد، در پاسخ فرمودند که:

هیچ اشکالی ندارد و در این صورت ذکر «الله الا الله» را بر زبان جاری کن.^(۳)

در باره معنای وسوسه چنین آورده‌اند که:

وسوسه همان حدیث نفس است که در قلب انسان خطور می‌کند، بدون آنکه قصدی داشته باشد و یا بدان معتقد باشد و یا با هدف ترویج و اشاعه، آن را به زبان آورده باشد، مانند اینکه چه کسی خداوند را خلق کرد؟ و...؟ برخی نیز بر این باورند که وسوسه مرتبه‌ای شدیدتر از حدیث نفس است.^(۴)

بیشتر اهل لغت، وسوسه را مترادف با حدیث نفس دانسته‌اند.^(۵)

بنابراین، تا زمانی که شک و تردید در اصول دین در حد وسوسه درونی

۱- صدر، شهید سید محمد باقر شرح العروة الالئقی، پیشین، ص ۲۹۸.

۲- ر.ک: کلینی، یعقوب، منیع پیشین، ج ۲، صص ۴۲۴-۴۲۵.

۳- مازندرانی، مولیٰ محمد صالح، منیع پیشین، ج ۱۰، ص ۱۵۴: «۱- الحسین بن محمد، عن معلی بن محمد، عن الوشاء، عن محمد بن حمران قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الوسوسة وإن كبرت، فقال: لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله». ۴- همان، ج ۱۰، ص ۱۵۴.

۵- ر.ک: الفراہیدی، خلیل، العین، ج ۷، ص ۲۳۵؛ الجوهری للصحاب، پیشین، ج ۳، ص ۹۸۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۲۵۴.

باقي مانده و ابراز نشود، هیچگونه اثری بر آن مترتّب نخواهد شد؛ چنانکه به همین مضمون از اهل سنت نیز روایاتی نقل شده است.^(۱) و امادر صورت اظهار تردید، به گونه‌ای که امکان سرایت آن به دیگران نیز وجود داشته باشد، آثاری بر آن مرتّب می‌شود، بویژه آنکه موجب تبلیغ بر ضد دین باشد. ولی در صورتی که اظهار شک و تردید به منظور یافتن پاسخ مناسب و رفع شبهه، آن هم نزد اهل فن و متخصصین صورت گیرد، به نظر می‌رسد که اثری بر آن مرتّب نباشد؛ چنانکه نزد امامان معصوم علیهم السلام این گونه پرسشها و شباهات مطرح می‌شود و آنان با سعة صدر و روی خوش پاسخ می‌دادند، بدون آنکه اثری بر اظهارات آنان مرتّب نمایند بلکه در مواردی نگرانی ناشی از وسوسه را نشانه ایمان می‌دانستند؛ چنانکه در روایتی آمده است یکی از نزدیکان امام صادق علیه السلام به ایشان مراجعه نموده و خطاب به امام گفت:

در قلب من امر مهمی رخ داده است (کنایه از اینکه دچار وسوسه و حدیث نفس شده‌ام). امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: ذکر «لا اله الا الله» را بر زبان جاری کن.^(۲)

در روایت دیگری از محمد بن مسلم نقل شده است که:

شخصی به محضر پیامبر گرامی اسلام صلوات الله علیه و آله و سلم شرفیاب شد و گفت: ای پیامبر خدا، نابود شدم. پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم او پرسید: شیطان بر تو وارد شده و می‌گوید چه کسی تو را خلق کرده است؟ و تو در پاسخ گفتی: الله، سپس شیطان گفت: چه کسی خدا را به وجود آورده است؟ آن شخص پاسخ داد که آری قسم به آن کسی که به حق تو را برگزیده، همین‌گونه است که تو می‌گویی. پیامبر خدا صلوات الله علیه و آله و سلم فرمود: به خداوند قسم این نشانه ایمان خالص است. ابن ابی عمیر می‌گوید این حدیث را با عبد الرحمن بن حجاج در میان گذاشت، او گفت که پدرم از امام صادق علیه السلام

۱- مازندرانی، مولیٰ محمد صالح، منیع پیشین، ج ۱۰، ص ۱۵۴.

۲- همان، ج ۱۰، ص ۱۵۵.

نقل نمود که مقصود پیامبر ﷺ از این جمله که: «به خداوند قسم این نشانه ایمان خالص است»، این بود که همین خوف شخص از اینکه مبادا و سوشهای که دچار شده موجب هلاکت او شود، نشانه ایمان است.^(۱)

در حدیثی مشابه روایت پیشین، آمده است که شخصی به پیامبر ﷺ مراجعه نموده و حتی به ایشان عرض کرد:

ای پیامبر خدا، من دچار نفاق شدم. پیامبر در پاسخ فرمود: به خدا قسم که تو منافق نیستی چون اگر منافق بودی برای حل مشکل و شبهه خود به من مراجعه نمی‌کردی و سپس پیامبر جملاتی مشابه عبارتهای پیشین به او فرمود.^(۲)

بنابراین، کسی که تا بدان حد دچار شک و تردید می‌شود که در خود احساس نفاق می‌کند، ولی تا بدین اندازه با گشاده‌روی و تشویق پیامبر ﷺ روبرو می‌شود، با این وجود، چگونه می‌توان پذیرفت که صرف شک و تردید در اصول دین موجب تحقیق کفر و ارتداد است؟

برخی از اهل لغت، در تفسیر حدیثی که در آن آمده است «سئل عن الرجل يجد الوسوسة فقال تلك برازخ الايمان»، چنین گفته‌اند که وسوسه مرتبه‌ای میان شک و یقین است.^(۳)

در مقام جمع میان روایات متعارض می‌توان گفت که مقصود از آن دسته روایاتی که دلالت دارند صرف تردید در نبوت پیامبر ﷺ موجب ارتداد است این است که تردید کننده با اظهارات خود، دیگران را از نظر فکری و اعتقادی در

۱- همان، ص ۱۵۵.

۲- همان، ص ۱۵۶. «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن محمد، عن محمد ابن بكر بن جناح، عن زكريا بن محمد، عن أبي البيع داود الأزراري، عن حمران عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: "إن رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنني نافقت فقال: والله ما نافقت ولو نافقت ما أتيتني، تعلمتني ما الذي رايتك؟ أظن العدو الحاضر أناك فقال لك: من خلقك؟ قلت: الله خلقني، فقال لك: من خلق الله؟ قال: إيه والذي يعنك بالحق لكان كذلك، فقال: إن الشيطان أناكم من قبل الأعمال فلم يقو عليكم فأناكم من هذا الوجه لكتي يستنزلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله وحده".

۳- ابن القیم، التهاب فی غرب القرآن، ج ۱، ص ۱۱۸.

عرض خطر تردید و دو دلیل قرار دهد و یا به گونه‌ای ابراز تردید او مستلزم اهانت به دین و پیامبر ﷺ باشد؛ چنانکه در روایت یاد شده آمده است که: «شخصی نزد پیامبر آمده و بگوید که به خدا قسم نمی‌دانم که آیا تو پیامبر خدا هستی یا نه؟» این شیوه رویارویی و اظهار تردید در پیش روی پیامبر ﷺ عرفان نوعی هتك حرمت است.

علاوه، با توجه به تعلیل و فلسفه‌ای که در روایت وجود دارد^(۱) و نظر به اینکه پیامبر ﷺ با منافقین عصر خود مشکل جدی داشت، می‌توان گفت که اظهار تردید در نبوت پیامبر، آن هم در پیش روی ایشان یکی از نقشه‌های از پیش طراحی شده منافقین بود و از این جهت ویژگی خاصی داشت و نمی‌توان از این روایت حکم کلی برداشت کرد. البته روایت دیگری وجود دارد که می‌توان از آن حکم کلی برداشت کرد، زیرا در این روایت آمده است:

کسی که در خدا و پیامبر شک نماید کافر است.^(۲)

اما اولاً در این روایت فقط حکم به کفر آمده است و هیچ اشاره‌ای به حکم قتل به عنوان مرتد نشده است. ثانیاً ممکن است این حدیث مانند روایت پیشین ناظر به خصوص منافقین باشد که با اظهار تردید خود قصد تبلیغ علیه دین را در سر داشتند.

علاوه، در روایتی که ذکر شد آمده است: «من شک او ظن فاقام علی ذلك»؛ یعنی بر شک و یا ظن خود پایدار باشد. به عبارت دیگر برای رفع تردید خود اقدام نکند و شک او توقفگاه فکری او باشد و نه گذرگاه اعتقادی، که در این

۱- چون در روایت آمده است که: اگر شک در دین موجب کفر نبود، هیچ منافقی ملزم نمی‌شد که (دست کم) در ظاهر اقرار به اسلام نماید. به عبارت دیگر، اگر اسلام اظهار تردید در دین را به رسیت می‌شناخت، منافقین با اظهار تردید خود علیه دین تبلیغ می‌کردند. کلینی، یعقوب. منبع پیشین، ج ۷، ص ۲۵۸: «لو قيل ذلك منه ما مسلم منافق أبدا».

۲- کلینی، یعقوب. منبع پیشین، ج ۲، ص ۳۸۶؛ عاملی، محمد بن الحسن الحر. وسائل الشیعه الی تحصیل سائل الشریعة، (۳۰ جلدی) مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، ص ۳۴۶ «محمد، عن ابن محیوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: من شک في الله وفي رسوله فهو كافر».

صورت سبب رشد و تعالی است. و این قبیل تردیدها که تنها یک توقفگاه است بیشتر مربوط به منافقین و انسانهایی است که به تعبیر قرآن دچار بیماری دل هستند^(۱)

شاهد بر این مدعای روایتی به نقل از حضرت علی علیه السلام است که براساس آن، امام علی علیه السلام در خطبه‌های خود به مردم چنین توصیه می‌کرد که: متحیر نباشد تا در نتیجه تحریر، به شک دچار شوید، و شک نکنید تا در نتیجه آن به کفر مبتلا شوید.^(۲)

از این روایت چنین برداشت می‌شود که شک و تردید به خودی خود موجب کفر و ارتداد نیست، بلکه کفر می‌تواند نتیجه شک باشد؛ یعنی ممکن است شک در برخی موارد به کفر متنه شود و این غالبا در جایی است که شک، به عنوان یک توقفگاه اختیار شود و نه به عنوان گذرگاهی برای رسیدن به یقین. اما کسی که دچار تردید و وسوسه و حدیث نفس شود و برای رفع تردید خود به اهل فن مراجعه نماید، لاقل اثباتاً هیچگونه اثری بر آن مترتب نیست چه رسد به اینکه اساساً تردید خود را حتی نزد اهل فن نیز ابراز نکند که در این صورت، ثبوتاً هم اثری بر آن مترتب نخواهد بود؛ یعنی شخص حتی نزد خود و خدای خود نیز مرتد محسوب نمی‌شود تا آثار ارتداد را بر خود مترتب نماید. از جمله مهمترین ادله روایی بر این مدعای صادق علیه السلام است. در این روایت محمد بن مسلم یکی از معتبرترین رواییان، از امام علی علیه السلام چنین نقل می‌کند:

نزد امام صادق علیه السلام در سمت چپ ایشان نشسته بودم و زراره در سمت راست ایشان. سپس ابو بصیر وارد شد و گفت: یا ابا عبد الله دیدگاه شما در مورد کسی که در خداوند شک نماید چیست؟ امام فرمود: کافر است.

۱- انفال ۴۹: «إِذَا يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْأَنْهَى فِي قُلُوبِهِمْ تَرَعِّشُ عَرَضٌ هُؤُلَاءِ وَبِئْنَمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلُ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». ۲- همان، ص ۳۹۹: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن أبي إسحاق الخراشاني قال: كان أمير المؤمنين 7 يقول في خطبته: لا تربوا فتشكوا ولا تشكونا فتكلروا».

سپس پرسید: اگر در پیامبر خدا شک نماید؟ امام فرمود: کافر است. راوی می‌گوید: سپس امام خطاب به زاره فرمود: البته در صورتی کافر است که «انکار» کند.^(۱)

نکته قابل توجهی که از این روایت بدست می‌آید این است که پرسش یادشده در آن زمان، حتی نزد بزرگان و اهل علم نیز یکی از مهم‌ترین مسائل بود؛ زیرا در یک محفل خصوصی که سه نفر از نزدیکترین و بر جسته‌ترین یاران و شاگردان امام صادق علیه السلام در محضر ایشان شرفیاب شده‌اند، انتظار عقلایی این است که یکی از مسائل «مهم» و در عین حال «مبهم» مطرح شود. شیوه نقل محمد بن مسلم که جزئیات و حواشی مسأله را بازگو نموده است، نشانگر اهمیت موضوع نزد وی و در عین حال بیانگر دقتنظر ایشان در نقل این روایت است.

برخی از فقهاء در توجیه این دسته از روایات که علاوه بر شک، انکار در اصول دین را نیز برای تحقق کفر و ارتداد شرط دانسته، چنین اظهار نموده‌اند: بعيد نیست روایاتی که جحود و انکار را شرط دانسته‌اند مربوط به کسانی باشند که به مسلمان بودن شهرت دارند و علاوه بر اقرار به شهادتین، در ظاهر به احکام و دستورهای دینی ملتزم هستند و در چنین وضعیتی اگر بر اثر جهالت دچار شک و شباهی شوند، این تردیدها و شباهات تا زمانی که انکاری را در پی نداشته باشد، موجب خروج آنان از شمار مسلمانان نخواهد شد؛ اگر چه این انکار از طریق عدم ترتیب آثار آن در مقام عمل باشد، مانند ترک نماز و روزه و امثال آن.^(۲)

۱- همان، ج ۲، ص ۳۹۹: «عده من أصحابنا، عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَادٍ، عَنْ أَبِي أَيُوبِ الْخَزَازِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِيهِ عَبْدَ اللَّهِ ۷ جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَزِرَارَةً عَنْ يَمِينِهِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَ فِي اللَّهِ؟ فَقَالَ: كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، قَالَ: فَشَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: كَافِرٌ، قَالَ: ثُمَّ التَّفَتَ إِلَى زِرَارَةٍ فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَهُ.

۲- همدانی، رضا. منج پیشین، ج ۱، ص ۵۶۳: «وَمَا يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ مِنْ اتَّهَادِ الْكُفَّارِ بِالْجَحْدِ مُثِلَّ رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَلَّمَ أَبُو بَصِيرٍ يَا عَبْدَ اللَّهِ ۷ قَالَ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَ فِي اللَّهِ تَعَالَى... وَفِي رِوَايَةِ أَخْرَى لَوْا النَّاسُ إِذَا جَهَلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَحْجُدوا لَمْ يَكْفُرُوا فَلَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِهِ أَنَّ النَّاسَ الْمَعْرُوفِينَ بِالْإِسْلَامِ الْمُعْتَرِفِينَ بِالشَّهَادَتِيْنِ الْمُلْتَزِمِينَ بِشَرَاعِ الْإِسْلَامِ فِي الظَّاهِرِ إِذَا طَرَءَ فِي قَلْوَبِهِمُ الشُّكُوكُ وَالشَّبَاهَاتُ النَّاشِئَةُ مِنْ جَهَالَتِهِمْ لَا يَخْرُجُونَ بِذَلِكَ مِنْ زَمَرَةِ الْمُسْلِمِينَ مَا لَمْ يَجْحُدوْا ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي شَكُوا فِيهِ وَلَوْ بِتَرْتِيبِ آثارِ

د) منافقین در حکم مسلمان

قوی‌ترین شاهد بر این ادعا که صرف شک موجب تحقق ارتداد نیست، شیوه برخورد پیامبر با منافقین است؛ زیرا پیامبر گرامی اسلام ﷺ با آن دسته از منافقینی که هیچ اعتقادی به اسلام نداشتند ولی در ظاهر وانمود می‌کردند که به اسلام اعتقاد دارند، مانند سایر مسلمانان با آنها رفتار می‌نمود و نه مانند مرتدان و کافران. از این رو جان و مال آنان مانند دیگر مسلمانان مصون از تعزض بود؛ چون تفاوت «اسلام» با «ایمان» در همین است که برای مسلمان بودن التزام قلبی لازم نیست ولی در درجه برتر برای مؤمن بودن، علاوه بر التزام عملی و ظاهري، التزام قلبی نیز شرط است.^(۱) به همین دلیل در آیه شریفه آمده است که:

ای پیامبر اعراب می‌گویند ایمان آورده‌ایم بگو ایمان نیاورده‌اید ولی بگویید اسلام آورده‌ایم و اما هنوز ایمان در دلهاش شما وارد نشده است...^(۲)

سپس در آیه بعد آمده است:

مؤمنان واقعی تنها کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند و پس از آن شک و تردیدی به خود راه نداده و با اموال و جانهای خود در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ آنان از راستگویانند.^(۳)

از این آیه چنین استنباط می‌شود که اگر مسلمانی شک و تردید به خود راه دهد فقط از شمار مسلمانان واقعی (مؤمنین) خارج می‌شود ولی در ظاهر همچنان مسلمان محسوب می‌شود. با وجود این دلایل، چگونه می‌توان پذیرفت شخص مسلمانی که دچار شک و شبیه گردیده فقط به این دلیل مرتد

عدمه في مقام العمل كترك الصلوة والصوم ونحوهما.

۱- همان، صصن ۵۶۴ - ۵۶۳

۲- حجرات / ۴: «فَالَّتِي الْأَغْرَبَ أَنَّا لَمْ يُؤْمِنُوا وَلَكِنْ كُوْلُوا أَنْلَمْنَا وَلَثَا يَنْذَلُّ الْأَيْمَانُ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تَلْبِسُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلْبِسُكُمْ مِنْ أَعْلَمِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

۳- همان / ۱۵: «إِنَّ الْمُؤْمِنَاتِ الَّتِينَ آمَنْتُمُ الَّلَّهُ وَرَسُولَهُ لَمْ يَرْثِيْنَاهُ وَجَاهْنَاهُ يَأْمُلُوهُمْ وَأَقْسِمُهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُنَّ الصَّادِقُونَ».

شمرده شود؟!

برخی از فقهاء نیز در تعریف کفر «انکار» را صریحاً قید نموده‌اند و ظاهرآ این دسته از فقهاء برای اخراج فرض «شک» چنین قیدی را مطرح کرده‌اند.^(۱)

بنابراین، می‌توان گفت دیدگاه آن دسته از فقهاء که «انکار» را در تحقیق ارتداد شرط دانسته‌اند، با قواعد و ادله روایی و قرآنی سازگارتر به نظر می‌رسد و دست کم روایات موجود در این زمینه با یکدیگر در تعارض‌اند و در مقام ترجیح می‌توان ادعا نمود که آیات قرآنی مؤید آن دسته از روایاتی است که صرف شک را موجب تحقیق ارتداد ندانسته‌اند. و برفرض تعارض و عدم وجود مرجح و در نتیجه لزوم رجوع به اصول، که در خصوص شخص مسلمان اصل بر عدم ارتداد است، مگر اینکه نسبت به مرتد بودن وی دلیل معتبر اقامه شود.

چنانکه بعضی از فقهای معاصر مطرح نموده‌اند، در مقام جمع میان روایات متعارض، دست کم می‌توان گفت که اگر ثبوتاً شک در اصول دین موجب تحقیق ارتداد باشد، در مقام اثبات نمی‌توان در چنین فرضی حکم به ارتداد نمود، مگر اینکه همراه با جحود و انکار باشد.^(۲)

برخی دیگر از فقهاء در خصوص این مسئله که آیا برای مسلمان دانستن شخص، اعتقاد قلبی لازم است یا صرف اظهار اسلام کافی است و یا هر دو لازم است؟ چنین پاسخ داده‌اند که باید میان شخصی که از ابتدا مسلمان‌زاده بوده و کسی که کافر بوده و قصد مسلمان شدن دارد تفاوت قائل شد؛ با این بیان که در مورد فرض اول، نه اعتقاد قلبی شرط است و نه اظهار اسلام و تازمانی که اظهار کفر نکرده باشد مسلمان به شمار می‌رود؛ زیرا سیره قطعی متصل به زمان معصومین علیهم السلام براین بوده است که چنین شخصی را پس از رسیدن به سن بلوغ ملزم به اقرار به شهادتین نمی‌کرده‌اند و فقط در صورتی که احکام اسلامی را که

۱- آل بحرالعلوم، سید محمد تقی، بلدة التقى، مکتبة الصادق، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳.

۲- خمینی (امام رض)، سید روح الله کتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص ۳۱۴-۳۱۵.

علم به ثبوت آن داشت انکار می‌کرد، حکم به ارتداد او می‌شد.

اما در مورد فرض دوم که شخص کافر بوده و قصد مسلمان شدن دارد، حکم به طهارت او (مسلمان بودن او) تنها متوقف بر این است که اظهار شهادتین نماید، اگر چه اقرار وی صوری بوده و واقعاً و قلباً به آن اعتقاد نداشته باشد؛ زیرا اولاً سیره قطعی پیامبر ﷺ بر آن بود که در مورد کفاری که قصد مسلمان شدن داشتند، به مجرد اینکه شهادتین را بر زبان جاری می‌کردند از آنان می‌پذیرفت با وجود آنکه علم داشت همه آنان در واقع و قلباً به اسلام اعتقاد نداشتند (یعنی برخی از آنان از روی مصلحت اسلام اختیار می‌کردند). مضافاً اینکه در آیه شریفه آمده است: خداوند گواهی می‌دهد که منافقین دروغ می‌گویند. و یا در آیه دیگری آمده است: ایمان در قلب آنان وارد نشده است. با وجود این، پیامبر ﷺ با آنان مانند یک مسلمان رفتار می‌کرد. ثانیاً: روایات متعددی وجود دارد که براساس آن اسلام عبارت است از اقرار به شهادتین، چنانکه از طریق کتب روایی اهل سنت نیز احادیثی گواه بر این مدعای نقل شده و در آنها سختی از لزوم اعتقاد قلبي به میان نیامده است؛ گرچه برای مؤمن بودن، اعتقاد قلبي شرط است ولی در صورت فقدان آن خداوند در آخرت با آنان مانند کافر رفتار خواهد نمود ولی در این دنیا با آنان به مانند یک مسلمان رفتار می‌شود.^(۱)

بنابراین، اگر چه شک و تردید با مؤمن بودن منافات دارد ولی با مسلمان بودن (حکم به اسلام ظاهري) سازگار است بلکه بالاتر از این، می‌توان گفت که حتی عدم اعتقاد قلبي هم با مسلمان بودن قابل جمع است و از طرف دیگر هرگاه کسی قلباً به دین اسلام یقین داشته باشد ولی از روی عناد و دشمنی، اظهار شهادتین نکند، مسلمان شناخته نخواهد شد.^(۲)

البته در صورتی که شخص به اسلام اعتقاد قلبي نداشته باشد و اظهار به

۱- خوئی، سید ابوالقاسم، کتاب الطهارة، دارالهادی، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، صص ۶۹ - ۶۸.

۲- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، نتائج الانکار، پیشین، صص ۱۴۸ - ۱۴۶.

شهادتین نماید و لی از وی رفتارهایی برخلاف ادعایش نسبت به اسلام مشاهده شود مانند اهانت به دین، در این صورت اصطلاحاً «زنديق» نامیده می‌شود و مرتد به شمار می‌رود. ولی تازمانی که چنین رفتاری از او مشاهده نشود، اصطلاحاً «منافق» نامیده می‌شود و به صرف نفاق، از شمار مسلمانان خارج نمی‌شود.^(۱)

مبحث دوم: شرط وجود ملازمه میان انکار ضروری دین و انکار اصل دین

گروهی از فقهای شیعه بر این عقیده‌اند که انکار ضروری دین به خودی خود سبب مستقلی برای تحقق ارتداد به شمار می‌رود، ولی برخی دیگر از آنان معتقدند فقط در صورتی که انکار آن مستلزم انکار اصل دین (انکار الوهیت و یا نبوت) باشد ارتداد محقق خواهد شد. هر یک از این دو نظریه را در گفتاری جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد.

گفتار اول: بررسی دیدگاه «سببیت مستقل»

مرحوم صاحب‌جواهر از جمله فقهایی است که از این دیدگاه دفاع نموده و معتقد است فقهای پیشین نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. وی پس از طرح دیدگاه مقابل^(۲) می‌گوید:

این ادعا که انکار ضروری دین در صورتی موجب کفر است که مثلاً مستلزم انکار نبوت باشد....، ادعای بدون دلیل است بلکه این نظریه با ظاهر کلام فقهانیز مخالف است... آری اگر شخص منکر ضروری دین به دلیل دور بودن از کشورهای اسلامی، از ضروری بودن آن اطلاع نداشته باشد،

۱- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا. تقویات‌الحدو و التعزیزات، (چاپ سنتگی)، ج ۲، صص ۱۳۷-۱۳۸.

۲- نجفی، شیخ محمد حسن. منیع پیشین، ج ۶، ص ۷۶.

به گونه‌ای که صحت این ادعا در حق او محتمل باشد، در این صورت به صرف انکار ضروری دین ارتاد او محقق خواهد شد.^(۱) نتیجه سخن اینکه هرگاه به ضروری بودن حکمی از احکام اسلام آگاه بوده و در عین حال آن را انکار نماید، کفر او ثابت خواهد شد؛ خواه این انکار زبانی باشد یا از روی عناد و یا هم به زبان باشد و هم از روی اعتقاد. با این تحلیل می‌توان فرق میان انکار «ضروری دین» و «سایر احکام قطعی» اسلام مانند «احکام اجتماعی» را دریافت. با این بیان که در فرض دوم (انکار سایر احکام قطعی) صرف انکار آنها، موجب کفر نیست مگر اینکه با علم به آن (یعنی علم به اینکه انکار آن مستلزم انکار خدا یا نبوت است) منکر چنین حکمی باشد. برخلاف فرض اول (انکار ضروری دین) که چنین شرطی لازم نیست و تنها با انکار آن، کفر و ارتاد محقق می‌شود...^(۲)

سپس در توجیه دیدگاه یاد شده می‌گوید:

شاید این بدان جهت باشد که انکار ضروری توسط کسی که ضروری بودن آن بر وی به دلایلی - مثلاً به این دلیل که در کشور اسلامی متولد شده و در آنجا دوران جوانی را سپری کرده است - پوشیده نباشد (در واقع انکار ضروری دین توسط چنین شخصی)، انکار اصل دین و شریعت است و احتمال اینکه شخص به دلیل عروض شبیه، ضروری دین را انکار نموده باشد، بلکه حتی یقین به اینکه انکار ضروری دین مستلزم انکار خداوند و یا نبوت نبوده، کفایت نمی‌کند؛ زیرا او در این فرض مانند کسی است که در ظاهر و از روی عناد نبوت را انکار کند ولی در واقع و قلبًا به نبوت اعتقاد داشته باشد؛ چرا که در حقیقت انکار

۱- همان، صص ۴۹ - ۴۸. «فدعوى ان إنكار الضروري يثبت الكفر ان استلزم إنكار النبي مثلا، فمعنى علم أن ذلك كان لشبهة ولا فاعتقاده بالنبي صلي الله عليه وآله مثلا ثابت لم يحكم بکفره لا شاهد عليها، بل هي مخالفة لظاهر الأصحاب...نعم لو كان المنكر بعيدا عن بلاد الاسلام بحيث يمكن في حفه خفاء الضرورة لم يحكم بکفره بمجرد ذلك».
۲- همان، صص ۵۰ - ۴۹.

ضروری دین توسط وی مانند این است که بگوید: این دین بر حق نیست و اعتقاد او به حقانیت دین، تأثیری ندارد.^(۱)

مرحوم صاحب جواهر به عنوان مؤید این ادعا، به دیدگاه فقهاء در مورد خوارج استناد می‌نماید؛ زیرا آنان بر این عقیده‌اند که خوارج در زمرة کفارند در حالی که دست کم بعضی از آنها قطعاً در مورد خداوند و پیامبر ﷺ حتی تردید هم نداشتند چه رسد به اینکه انکارشان نموده باشدند.^(۲)

گفتار دوم: بررسی دیدگاه موافقین وجود ملازمه

در مقابل دیدگاه پیشین، جمعی دیگر از فقهاء (بسیاری از فقهاء متاخر و معاصر) از جمله مرحوم کاشف الغطاء بر این عقیده‌اند که انکار ضروری دین به خودی خود سبب مستقلی برای تحقق ارتاداد نیست، بلکه هرگاه انکار آن مستلزم انکار خدا یا نبوت باشد موجب ارتاداد است.^(۳)

مرحوم کاشف اللثام در انکار ضروری دین، «علم» به آن را شرط دانسته است؛ بنابراین، معیار در صدق ارتاداد این است که حکمی از احکام اسلام را با علم و اعتقاد به اینکه از احکام قطعی اسلام است انکار کند؛ زیرا چنین انکاری - اگر چه به اعتقاد شخص منکر - تکذیب پیامبر ﷺ است. در نتیجه هرگاه از روی جهل به ضروری بودن، آن را انکار نماید، ارتاداد محقق نخواهد شد.^(۴)

۱- همان، ص ۴۸: «فعلم وجهه أن إنكار الضروري من لا يبني خفاء الضرورة عليه كالمتولد في بلاد الإسلام حتى شاب، إنكار للشريعة والدين، واحتلال الشبهة في حقه بل وتحققتها ب بحيث علمنا أنه لم يكن ذلك منه لأنكراه النبي صلى الله عليه وآله أو الصانع غير مجد، إذ هو في الحقيقة كمن أظهر إنكار النبي بلسانه عناداً وكان معقداً ثبوته بجهاته، لأن إنكاره ذلك الضروري بمثابة قوله: إن هذا الدين ليس بحق، فلا يجدي اعتقاده حقيقته».

۲- همان.

۳- کاشف الغطاء، شیخ جعفر، منیع پیشین، ج ۲، ص ۳۹۳: «...والارتادي الفطري والمالي فلا ينقل في الدنيا بحسب الدم والعرض والمال عن احكام الاسلام ما لم يذكر ضروريا من ضروريات الدين يستلزم انكاره انكار نبوة سيد المرسلين».

۴- اصفهانی (فاضل هندی)، بهاء الدين محمد بن الحسن، منیع پیشین، ج ۲، ص ۴۳۵: «بل العمدة ما يدل على انكار ما اعتقد ثبوته أو اعتقاد ما اعتقد انتقامه لانه تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله وان كان بزعمه سواء

براساس این نظریه که علم را شرط دانسته، با فرض جهل به آن، هیچگاه انکار ضروری دین مستلزم تکذیب خدا و پیامبر ﷺ نخواهد بود. ولی مرحوم صاحب جواهر این دیدگاه را مخالف اطلاق کلام فقها و روایات دانسته است.^(۱) مرحوم مقدس اردبیلی نیز همین دیدگاه را پذیرفته که انکار ضروری دین در صورتی موجب کفر است که به انکار شریعت و انکار صدق پیامبر ﷺ منجر شود.^(۲)

شیخ انصاری نیز در یک بررسی تفصیلی در این باره معتقد است گرچه ظاهراً اصحاب بر این باورند که انکار ضروری دین به خودی خود موجب ارتداد است، ولی این اشکال بر آنان وارد است که در این صورت چرا آنان فرض شبهم را از این حکم استثنای کرده‌اند؟ در حالی که (براساس این دیدگاه اصحاب) در خصوص انکار اصول دین از جمله انکار توحید و نبوت، برای کافر دانستن منکر این اصول، نباید میان انکار از روی علم و یقین و انکار ناشی از شبهم، تفاوتی وجود داشته باشد. بعلاوه، روایاتی که محدوده اسلام را تعریف و تبیین کرده‌اند چنین دلالتی ندارند که لازم است به ضروریات دین به عنوان ضروری دین (سبب مستقل) اعتقاد داشت.^(۳)

مرحوم سید محسن حکیم ضمن پاسخ به طرفداران قول به سبیت مستقل، در خصوص روایات مربوط به این مسأله می‌گوید:

این دسته از روایات را می‌توان به دو قسم تقسیم نمود: در یک دسته از این روایات واژه «جحود» به کار رفته است که می‌تواند به همین دلیل به فرض «علم» اختصاص یابد (در این صورت با نظریه سبیت مستقل منافات دارد) و دسته دیگری از روایات چنین قابلیتی ندارند و شامل ضروری و

کان القول عناداً أو اعتقاداً أو استهزاء ولا ارتداد بانکار الضروري أو اعتقاد ضروري الانتقام إذا جهل الحال».

۱- نجفی، شیخ محمد حسن. منیع پیش، ج ۴۱، ص ۶۰۱.

۲- اردبیلی (قدس)، احمد. منیع پیش، ج ۳، ص ۱۹۹: «إذ الظاهر ان دليل كفره، هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي صلى الله عليه وأله مثلاً في ذلك الامر مع تبوئه يقيناً عنده».

۳- انصاری، مرتضی. کتاب الطهارة، مؤسسه آن‌البیت، قم، (بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۵۵.

غیر ضروری می‌شوند. اما تخصیص این روایات به «ضروری» در مقایسه با تخصیص آنها به فرض «علم»، از اولویت برخوردار نیست؛ زیرا همانگونه که ذکر شد در بعضی از این روایات قید «جحود» آمده است که آن را به فرض علم اختصاص می‌دهد و بر فرض تساوی روایات متعارض، قدر متین، از آن روایاتی است که قید «جحود» را ذکر کرده‌اند.^(۱)

مرحوم حکیم سپس در ادامه نقد نظریه سبیت مستقل و اثبات این نظریه که ارتداد در صورتی محقق می‌شود که انکار ضروری دین مستلزم انکار توحید یا نبوت باشد، می‌گوید:

تمام آنچه که مطرح شد در مورد انکار آن دسته از ضروریاتی است که مربوط به «احکام عملیه» باشد. اما در خصوص انکار آن دسته از ضروریات دین که مربوط به «مسائل اعتقادی» است، در صورتی می‌توان منکر امور اعتقادی - اعم از مسائل اعتقادی نظری یا ضروری - را مرتد دانست که بتوان دلیل اقامه نمود بر اینکه التزام و تدین به مسائل اعتقادی «به صورت تفصیلی و نه اجمالی» واجب است و صرف ضروری بودن این مسائل نمی‌تواند موجب کفر منکرین آنها باشد، مگر در صورتی که پذیریم انکار ضروری دین سبب مستقلی است برای تحقیق کفر؛ در حالی که این دیدگاه ثابت نشده است.^(۲)

حضرت امام خمینی ره نیز در این باره می‌گوید:

حقیقت اسلام و مسلمان بودن عبارت است از اعتقاد به اصول سه گانه یعنی الوهیت، توحید و نبوت و احتمالاً معاد. و سایر قواعد داخل در احکام اسلام است و ارتباطی با ماهیت اسلام ندارد خواه در حدوث اسلام و یا در بقای آن. بنابراین، اگر بتوان فرض نمود کسی در عین حال که به این اصول اعتقاد دارد به

۱- حکیم، سید محسن. سنسک العروة، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۷۹ - ۳۷۸: «وأما النصوص فهي ما يبين مشتمل على الجحود المحمول الاختصاص بصورة العلم، ومتلقي لا يمكن الاخذ باطلاقه، لمotive للضروري وغيره . ونخصيصه بالضروري ليس بأولى من تخصيصه بصورة العلم، بل لعل الثاني أولى بقرينة ما مشتمل منها على التعبير بالجحود المختص بالعلم . ولو فرض التساوي فالمعنى الثاني . هذا مع إمكان معارضة ذلك كله - على تقدير تماميته - بالتعبير بالجحود في كلام كثير أو الاكثر، المختص بصورة العلم . ومثله التعبير بالانكار، بناء على اراده الجحود منه، كما استظهره في الجواهر».

۲- همان، ص ۳۸۰.

سبب عروض برخی شباهت، به غیر این اصول اعتقاد ندارد البته به گونه‌ای که مستلزم انکار اصول یاد شده نباشد، در این صورت چنین فردی همچنان مسلمان شمرده می‌شود. البته نفی تمام احکام اسلام با اعتقاد به نبوت قابل جمع نیست.^(۱)

ایشان در مورد روایات مربوطه نیز بر این باورند که این روایات دلالت بر این مسأله ندارند که منکر ضروری دین تنها به دلیل انکار آن کافر به شمار آید.^(۲) و حتی این ادعای صاحب جواهر و برخی دیگر از فقهاء را نیز نمی‌پذیرد که همه فقهاء پیشین یا مشهور فقهاء معتقد به نظریه سبیت مستقل بوده‌اند. بنابراین، نه تنها از کلام فقهاء پیشین نمی‌توان استفاده اجماع کرد، بلکه حتی استنباط شهرت نیز در این مسأله ممکن نیست.^(۳)

برخی بر این عقیده‌اند که اتفاق نظر فقهاء پیشین بر نجاست خوارج و ناصیبیان، آن هم با این استدلال که آنان منکر ضروری دین بوده‌اند، خود دلیلی است بر اینکه این دسته از فقهاء بر این قول که صرف انکار ضروری دین سبب مستقلی برای تحقق نجاست (وکفر) است اتفاق نظر داشته‌اند؛ زیرا بیشتر خوارج با قصد قربت و نزدیک شدن به خداوند، امام معصوم علیهم السلام را مورد دشنا� قرار داده و با او می‌جنگیدند و به توحید و نبوت اعتقاد داشتند.

حضرت امام علیهم السلام در پاسخ به این استدلال می‌فرماید:
اینکه آنان بر نجاست خوارج و ناصیبها اتفاق نظر دارند تردیدی نیست، اما

۱- خمینی (امام رض)، سید روح الله کتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۷
۲- همان، ص ۳۳۴.

۳- همان، ص ۳۳۴ - ۳۳۵ «والظاهر أن غالب كلمات الاصحاح في الأبواب المختلفة سيما أبواب الحدود ناطر إلى الحكم الظاهري، وبعضاً محتمل للوجه الثاني أو محمول عليه . فلا يمكن تحصيل الشهادة أو الأجماع على المدعى...نعم صريح بعض وظاهر جم حصول الارتداد بانكار الضروري أو ما يعلم أنه من الدين مطلقاً وأنه سبب مستقل، كما أن صريح بعض وظاهر جم أنه ليس سبباً مستقلاً، بل هو لاجل رجوعه إلى إنكار الأصلين، ولم يظهر من قدماء أصحابنا شيء من الوجهين يمكن الوثوق بمرادهم، فضلاً عن تحصيل الشهادة في المسألة».

اینکه چنین حکمی به دلیل انکار ضروری دین باشد، مورد اتفاق آنان نیست بلکه ظاهراً نزد آنان مسلم بوده است که علت نجاست خوارج و ناصبی^(۱) تنها به دلیل دشنام دادن و جنگیدن آنان بود. از این جهت، با وجود اینکه فقهاء بر نجاست آنان اتفاق نظر دارند ولی در مورد اینکه آیا انکار ضروری دین به تنها ی موجب ارتداد است یا خیر، اختلاف نظر دارند. بنابراین، منکر ضروری در صورتی نجس است که مستلزم انکار توحید یا نبوت باشد، حتی اگر انکار ضروری دین را سبب مستقلی برای تحقق کفر بدانیم.^(۲)

مرحوم خویی نیز بر این عقیده است که انکار ضروری دین در صورتی موجب ارتداد است که مستلزم انکار نبوت باشد.^(۳)

برخی دیگر از فقهاء معاصر نیز به همین دیدگاه گرایش نشان داده‌اند.^(۴) البته در صورتی که بپذیریم ارتداد تنها زمانی محقق خواهد شد که انکار «ضروری» دین، مستلزم انکار توحید یا نبوت باشد، این اشکال مطرح است که در این صورت حتی اگر انکار یک حکم «غير ضروري» دین هم مستلزم انکار توحید یا نبوت باشد، ارتداد محقق خواهد شد و اختصاص آن به انکار ضروری دین وجهی ندارد.^(۵)

اما از دیدگاه قضایی و آئین دادرسی در اسلام، این نکته قابل طرح است که اگر چه انکار‌های یک از احکام اسلامی (اعم از احکام ضروری و غیر ضروری) در صورتی که مستلزم انکار توحید یا نبوت باشد موجب تحقق ارتداد خواهد بود

۱- همان، ص ۳۳۵.

۲- خویی، سید ابوالقاسم. منیع پیشین، ج ۲، ص ۸۶: «وقد أسلفنا أن انكار الضروري إنما يستتبع الكفر والنجاست فيما إذا كان مستلزمًا لتكذيب النبي^۹ كما إذا كان عالماً بـان ما ينكره مما ثبت من الدين بالضرورة وهذا لم يتحقق في حق أهل الخلاف لعدم ثبوت الخلافة عندهم بالضرورة لأهل البيت: نعم الولاية - بمعنى الخلافة - من ضروريات المذهب لامن ضروريات الدين».

۳- موسوی کلبایگانی، سید محمد رضا. ناتج الافکار، پیشین، ص ۱۶۴؛ مازندرانی، مولی محمد صالح. منیع پیشین، ج ۱۰، ص ۱۵۰.

۴- خویی، سید ابوالقاسم. منیع پیشین، ج ۲، ص ۵۰.

اما با این تفاوت که از نظر آیین دادرسی و ادله اثبات جرم، در فرضی که متهم منکر حکم غیر ضروری دین باشد، اثبات این ادعا که انکار آن مستلزم انکار نبوت است، به عهده دادگاه خواهد بود و نه متهم. اما در فرضی که منکر حکم ضروری دین باشد، اثبات این مدعای انکار آن مستلزم انکار نبوت نبوده، بر عهده خود متهم است.

برخی از فقهاء با بیان مشابهی به این نکته اشاره نموده‌اند.^(۱) بنابراین، بسیاری از فقهاء شیعه، بویژه متأخرین و بیشتر فقهاء معاصر بر این عقیده‌اند که انکار ضروری دین فقط در صورتی موجب تحقق ارتداد است که به انکار خداوند و یا نبوت منجر شود و به خودی خود سبب مستقلی برای تحقق ارتداد نیست.

مبحث سوم: ارتداد فکری در کلام فقهاء

پیش از این یاد آور شدیم که یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها در مسأله ارتداد این است که انکار خداوند یا نبوت و یا انکار ضروری دین، در صورتی که مبتنی بر یک پایه فکری و استدلال (اگر چه استدلالی ناصواب) باشد - مانند آنچه که در اظهارات و آثار برخی از اهل فکر، حکماء و فلاسفه مشاهده می‌شود - آیا موجب تحقق کفر و ارتداد است یا خیر؟

در بررسی این موضوع باید میان انکار «اصل الوهیت یا نبوت» و انکار «ضروری دین» تفکیک نمود:

گفتار اول: ارتداد فکری و انکار اصل توحید و نبوت

در صورتی که خداوند و یا نبوت به صورت مستقیم مورد انکار قرار گیرد، ارتداد محقق می‌شود؛ گرچه نتیجه این انکار ناشی از یک فعالیت فکری باشد. چون

۱- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا. ناتیج الذهکار، پیشین، ص ۱۶۵ - ۱۶۴.

همانگونه که پیش از این یادآور شدیم، قدر متین‌تر در تعریف اسلام و مسلمان بودن عبارت است از «اعتقاد به توحید و نبوت». از آنجا که در این مسأله میان فقهاء اختلاف نظر وجود ندارد،^(۱) به طور مفصل به آن نمی‌پردازیم.

البته در این فرض نیز توجه به این مسأله ضروری است که آنچه گفته شد مربوط به مقام «ثبوت» است؛ اما در مقام «ایثاث» ارتداد که مربوط به مترتب نمودن توابع و آثار کیفری و مدنی و سایر آثار فقهی ارتداد بر شخص منکر است، کافر و مرتد دانستن چنین فردی منوط است به «علم ما» نسبت به اینکه شخص منکر خدا و پیامبر، از روی «علم و عمد» دست به چنین انکاری زده و نه از روی شباهه و غفلت و یا عصباتیت شدید. علم ما به این موضوع، ممکن است از قرایین و شواهد بیرونی به دست آید و یا از طریق اقرار شخص منکر و یا حتی از این راه که موضوع مورد انکار به اندازه‌ای ضروری بودن آن مشخص باشد که احتمال عدم آگاهی شخص منکر از چنین حکمی مستغای باشد - که در این صورت ادعای جهل از منکر پذیرفته نیست. بنابراین ممکن است واقعاً شخص منکر در ادعای خود صادق باشد، ولی به منظور اثبات قضایی ارتداد برای چنین فردی، راهی جز این نیست.^(۲)

گفتار دوم: ارتداد فکری و انکار یکی از ضروریات دین

در خصوص انکار ضروری دین، چنانکه پیشتر مذکور شدیم، پاسخ به این مسأله تا حدودی مبتنی بر پرسش پیشین است که آیا انکار ضروری دین خود سبب

۱- انصاری، مرتضی، کتاب الطهار، پیشین، ج ۲، ص ۳۵۵ «وَ كَيْفَ كَانَ فَلَا اشْكَالَ فِي أَنْ عَدَمَ الظَّلَمُ بالشَّرِيعَةِ كُلُّهُ بِعْضًا مُخْرَجٌ عَنِ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ ثُمَّ أَنْ عَدَمَ الظَّلَمِ قَدْ يُرْجَعُ إِلَى عَدَمِ الْأَنْقِيَادِ لِلَّهِ بَالْيَعْلَمِ مجْنَنُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَيَعْلَمُ صَدَقَةُ فِي ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَتَدَبَّرُ بِذَلِكَ عَصَبَانًا بِحِيثُ لَوْ اَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسْطَةٍ لَأَبَيَ عَنْهُ وَامْتَنَعَ تَطْبِيرُ كُفُرِ الْبَلِسِ لِعَنَّهُ اللَّهُ وَقَدْ يُرْجَعُ إِلَى انْكَارِ صَدَقَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَمْنَ انْكَارِ شَيْئًا مِنَ الدِّينِ مَعَ عِلْمِهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جَاءَ بِهِ وَلَا اشْكَالَ فِي كُفُرِ هَذِينَ الْقَسْمَيْنِ».

۲- همان.

مستقلی برای تحقق ارتداد است یا خیر؟ بنابراین، بررسی این موضوع را در دو فرض جداگانه پی می‌گیریم:

الف) ارتداد فکری بنا بر عدم پذیرش نظریه «سببیت مستقل»

۱- حقیقت و ماهیت اسلام و مسلمان بودن

نکته مهمی که پیش از هر چیز در این خصوص باید مورد بررسی قرار گیرد این است که اساساً حقیقت و ماهیت اعتقاد به اسلام چیست؟ به عبارت دیگر، آیا برای مسلمان بودن صرف «اعتقاد اجمالی» به تمامی احکام اسلامی کافی است یا «اعتقاد تفضیلی» به آنها هم لازم است؟

در پاسخ به این پرسش، برخی از فقهای شیعه براین باورند که تدین و اعتقاد تفصیلی نسبت به تمام احکام دین لازم نیست بلکه اعتقاد اجمالی به تمام آنچه که پیامبر آورده است نیز کفایت می‌کند؛ بدین معنا که اجمالاً تمام احکامی را که پیامبر از جانب خداوند بیان کرده تصدیق نماید. بر پایه این نظریه، «انکار تفصیلی» تا زمانی که با «تصدیق اجمالی» منافات نداشته باشد، موجب خروج از اسلام نخواهد شد؛ به این معنا که شخص منکر بپذیرد اگر دیدگاه او با آنچه پیامبر ﷺ آورده است مخالف باشد، از آن عدول خواهد نمود.^(۱)

بنابراین، برخلاف دیدگاه برخی از فقهاء مانند شیخ انصاری که ظاهرآ به عنوان یک طرح بحث مطرح شده و نه در حد یک اعتقاد، اسلام به معنای اعتقاد به تمام آنچه که پیامبر آورده نیست تا عدم التزام به هر قسم از آنها موجب ارتداد باشد؛ زیرا در این صورت حتی اگر شخص حکمی را انکار کند که از ضروریات دین هم به شمار نمی‌رود، باید ارتداد محقق شود در حالی که هیچیک از فقهاء

۱- همدانی، آقا رضا. منبع پیشین، ص ۵۶۶

چنین باوری ندارند.^(۱)

در ارتداد فکری نیز به این دلیل که ناشی از عروض شبه است، هرگاه شخص منکر این آمادگی را داشته باشد که در صورت کشف مخالفت نظریه او با وحی و گفته پیامبر ﷺ، از نظریه خود عدول کند، در این فرض ارتداد محقق نخواهد شد؛ گرچه دیدگاه وی مربوط به انکار یکی از ضروریات دین باشد. زیرا با وجود این آمادگی، انکار ضروری دین توسط او مستلزم انکار نبوت نیست؛ چراکه تصدیق اجمالی همچنان موجود است.

۲- ارتداد فکری و رعایت قواعد تفسیر و تأویل

نکته مهم دیگر اینکه هرگاه در انکار ضروری دین سه ناشی از شبه است- قواعد تفسیر و تأویل بر استدلال حاکم باشد، انکار ضروری موجب ارسداد نخواهد بود.

حکیم سبزواری که از تکفیر فرقه‌های مختلف مسلمانان نسبت به یکدیگر معترض بود ضمن تصریح بر این مسأله که انکار ضروری دین در صورتی که ناشی از شبه باشد موجب کفر نیست،^(۲) در باره مبنای این نظریه چنین استدلال می‌کند که:

کفر عبارت است از تکذیب پیامبر ﷺ نسبت به آنچه که به عنوان ضروری دین از جانب ایشان آمده است و ایمان عبارت است از تصدیق ایشان نسبت به تمام آنچه که آورده است. اما حقیقت تصدیق پیامبر ﷺ این است که شخص به وجود تمام آنچه که ایشان از وجود آنها خبر داده‌اند، اعتراف نماید.

سپس حکیم سبزواری ضمن بر شمردن انواع مراتب وجود و توضیح مراتب پنجگانه آن (وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبه) می‌گوید:

۱- خمینی (امام رض)، سید روح الله کتاب الطهاره، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲- سبزواری، ملا هادی شرح الاساء الحسنی، مکتبة بصیرتی، (بی تا)، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۱

هر کس که به یکی از وجوه پنجمگانه، پیامبر ﷺ را تصدیق نماید و یک حکم شرعی را بر مبنای یکی از درجات تأویل یاد شده تبیین و تفسیر نماید، در زمرة مسلمانان است؛ زیرا قواعد تأویل و تفسیر را مراعات کرده است. در واقع تمام فرقه‌های اسلامی نیازمند تأویل‌اند.^(۱)

۳- ارتداد فکری و دیدگاه شیخ انصاری علیه السلام

بر پایه مسائل مطرح شده در مبحث پیشین، به این نتیجه رسیدیم که از نظر بسیاری از فقهاء انکار ضروری دین به تنهایی سبب مستقل نیست، بلکه در صورتی موجب تحقق ارتداد است که به انکار خداوند و یا نبوت بیانجامد. در این فرض فقیه نام آور شیعه، شیخ انصاری، بر این عقیده است که هر گاه موضوع مورد انکار اولاً از «احکام عملیه» باشد (و نه از امور اعتقادی) و ثانیاً شخص منکر در انکار ضروری دین مرتکب تقصیری نشده باشد و فقط از روی «قصور» آن را انکار کرده باشد -با این دو شرط- ارتداد متحقق نخواهد شد؛ زیرا اطلاق روایات موجود در این زمینه، شامل شخص قادر نمی‌شود و حکم به ارتداد خوارج و ناصیبیان صرفاً به دلیل انکار ضروری دین نبود، بلکه بدین جهت بود که محبت و دوستی نسبت به حضرت علی علیه السلام و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام مانند نبوت است که انکار آن مستقلًا موجب کفر و ارتداد است. از این رو حتی آن دسته از خوارج که برای رضای خداوند و از روی قصور، بعض امام معصوم را در دل داشتند نیز محکوم به ارتداد بودند.

۱- سیزوواری، ملا هادی، منبع پیشین، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۱ «...علی انک اشتبهت ان تعرف حد الكفر فنقول على حذو ما ذكره صدر المتألهين ان الكفر هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله في شيء مما جاء به ضرورة والإيمان تصدقه في جميع ما جاء به...فنقول حقيقة التصديق الاعتراف بوجود ما اخبر الرسول عن وجوده وللوجود خمس مراتب ذاتي وحسي وخيالي وعقلاني وشهيبي ولاجل الغفلة عنها نسب كل فرقة مخالفها إلى التشكيك فمن اعترف بوجود ما اخبر الرسول صلى الله عليه وآله عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمس فليس بمكذب على الاطلاق فلنشرح هذه الاصناف اما الوجود الذاتي...فاعلم ان كل من نزل قوله من اقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين...و لا يلزم كفر المخالفين ماداموا ملازمين قانون التأویل وكيف يلزم الكفر وما من فريق من اهل الاسلام الا وهو مضطر إليه».

بعلاوه، برخلاف امور اعتقادی که التزام و تدین به آنها لازم است، در مسائل مربوط به احکام عملیه، اعتقاد و تدین برای شخص قادر به عنوان مستقل، لازم نیست. براساس قاعدة «درء» کسی که نسبت به حرمت محرمات بی اطلاع است، مستحق حد شرعی خواهد بود. البته این توجیه را نیز که مستحق حد نبودن لزوماً به معنای مرتد نبودن نیست نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا ادله مربوط به قاعدة درء ظهور در این معنا دارند که چنین شخصی اساساً مرتد نیست، نه اینکه مرتد هست ولی به دلیل جهل از مجازات حد، معاف است.^(۱)

اما در خصوص انکار آن دسته از ضروریات که مربوط به امور اعتقادی است و التزام و تدین به آنها لازم است و نه صرف انجام یا ترک عمل، با توجه به اطلاق روایات، حکم به ارتداد خواهد شد؛ خواه انکار از سر تقصیر باشد و یا از روی قصور.^(۲)

البته شیخ انصاری این مسأله را نیز در حد یک احتمال مطرح نموده است که، هرگاه این نظریه را بپذیریم انکار ضروری دین فقط در صورتی موجب ارتداد است که منجر به انکار اصل توحید یا نبوت شود، به تبع باید بپذیریم که انکار ضروری دین در صورتی که ناشی از عروض شبیه باشد، موجب تحقق ارتداد خواهد بود؛ گرچه این شبیه ناشی از تقصیر باشد. زیرا حتی در این فرض نیز خداوند و یا پیامبر را تکذیب نکرده است. نهایت امر اینکه، از بابت تقصیر خود در مورد ترک تدین به دین اسلام، مؤاخذه خواهد شد.^(۳)

۱- انصاری، مرتضی، کتاب الطهارة، پیشین، ج ۲، ص ۳۵۶ «فالاقوی التفصیل بین القاصر وغيره في الاحکام العملية الضرورية دون العقاید تمسکاً في عدم کفر منکر الحكم العملي الضروري لعدم الدليل على سببته للکفر مع فرض عدم التکلیف بالتدین بذلك الحكم ولا بالعمل بمقتضاه لأن المفروض ويعد ان لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويکفر برک التدین بحرمه وصریح الانبار المتقدمه في استحلال الفرائض في غير القاصر. وقد تقدم ما ورد في دره الحد عن لم يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملامة بين عدم الحد وعدم الكفر كما ترى بل ظاهر ادلة دفع الحد انه لا يحكم بارتداده لانه مرتد لا يقتل».

۲- همان، ص ۳۵۷ - ۳۵۶.

۳- همان، ص ۳۵۷ «ثم لو قلنا بالأول (يعنى قول به اینکه انکار ضروری دین سبب مستقلی نیست) تبعاً للجماعۃ المتقدم إلیهم الاشارة من المتأخرین فلاشكال في وجوب استثناء صورة الانکار للشبیه الحاصلة

شاهد صدق گفتار مرحوم شیخ این است که حتی شخصی که از سر تقصیر، ضروری دین را انکار نموده باشد، اگر به نحوی مثلاً از روی تصادف و اتفاق پی به اشتباه خود ببرد، به دلیل اعتقاد به توحید و نبوت، از نظر خود عدول خواهد نمود. بنابراین، واضح است کسی که در مقام استدلال و مباحثه و بدون ارتکاب تقصیری، ضروری دین را انکار می‌کند، در واقع دچار شبیه گردیده و به همین دلیل به طریق اولی نمی‌تواند مصدق مرتد باشد؛ مانند برخی از حکما و فلاسفه که در نتیجه یک فعالیت فکری و علمی و بدون ارتکاب تقصیری در اثر عروض شبیه، دیدگاهایی ارائه نموده‌اند که اگر انکار ضروری دین باشد، غالباً مستلزم انکار اصل توحید و نبوت نیست.

البته در صورتی که شخص از روی عناد و دشمنی منکر ضروری دین باشد، قطعاً فرض تقصیر، شامل وی نخواهد بود.

۴- ارتداد فکری و دیدگاه مرحوم حاج آقا رضا همدانی علیه السلام

مرحوم حاج آقا رضا همدانی از دیگر فقهایی است که این مسأله را به تفصیل بررسی کرده است. وی در این خصوص می‌گوید:

انکار ضروری دین با تصدیق اجمالي نسبت به پیامبر ﷺ منافات ندارد؛
يعنى ممکن است شخص مسلمان در عین حال که به حقائق و صدق
پیامبر اعتراف و اعتقاد دارد، ولی به دلیل دچار شدن به برخی شباهات،
يکی از ضروریات دین را انکار نماید و این با ایمان او منافقانی نداشته و
موجب ارتداد وی نخواهد بود، مگر بر مبنای این نظریه که انکار ضروری
دين سبب مستقلی برای تحقق ارتداد است.^(۱)

عن القصور بل عن التقصير ايضاً لعدم رجوع الانكار معها إلى التكذيب قطعاً غالية الامر مواخذة المقصر على ترك التدين بما قصر فيه».

۱- همدانی، آقا رضا. منبع پیشین، ص ۵۶۴ «لکن لیعلم ان انکار الضروری أو غيره من الاحکام المعلومة الصدور عن النبي صلی الله علیه وآلہ لیس ضروري التناقض للتصدیق الاجمالی بل قد یجتمعان بواسطه بعض الشکوك والشبهات الطاریة على النفس للیس الانکار في مثل الفرض منافقاً للایمان بالله ورسوله فلا یكون موجباً للکفر الا ان تقول بکونه من حيث هو کالکفر بالله ورسوله سبباً مستقلالله کما هو صریح بعض وظاهر اخرين بل ربما استظهر ذلك من المشهور حيث جعلوه قسیماً للآولین».

سپس در مقام مقایسه رابطه میان انکار ضروری دین و تصدیق اجمالی (از جهت تنافی یا عدم تنافی میان آن دو)، فرض‌های گوناگونی را به شرح ذیل مطرح نموده است:

فرض اول: شخص منکر ضروری دین به این نکته توجه دارد که انکار ضروری دین با تصدیق اجمالی منافات دارد. این فرض از واضح‌ترین مصادیق ارتداد است.^(۱)

اما این فرض از محل بحث خارج است؛ چون فرض ما بر این است که شخص منکر به دلیل عروض شبهم، نسبت به تنافی انکارش با تصدیق اجمالی پیامبر غافل است.

بعلاوه، در فرض یاد شده نیز هرگاه شخص مرتد (ملی) از حاکم اسلامی تقاضای بر طرف نمودن شبهماش را نماید، بر پایه دیدگاه برخی از فقهاء، باید تا زمانی که امکان و احتمال بر طرف شدن شبهماش وجود دارد به او پاسخ مثبت داد؛ زیرا عقل نیز چنین حکم می‌کند که به کسی که در پی هدایت و رشد است، پاسخ مثبت دادن امری پسندیده و نیکوست و همچنین عقلًا قبیح است که به چنین شخصی جواب رد داد، مگر اینکه عناد او برای حاکم اسلامی معلوم شود.^(۲)

بنابراین، دست کم در مورد مرتد ملی، تا زمانی که حاکم اسلامی یقین به

۱- همان.

۲- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، *قواعد حکام فی معرفة المحلال والمحرام*، پیشین، ج ۳، ص ۵۷۵ «ولو قال حلواً شبھتی احتمل الإنتظار الى أن تحل شبھته وإلزامه التوبۃ في الحال، ثم يكشف له»؛ اردبیلی (مقدس)، احمد، منیج پیشین، ج ۱۳، ص ۳۴۶: «يمكن أن يسترشد مقدار ما يمكن فيه الفهم والإرشاد، فأن حصل، والا فلا يسمع بعد ذلك فلا يؤذى إلى الطrol. فدليل السماع أظهر . ويؤيده ان العقل يحكم بحسن اجابة من استرشد وطلب الهدایة، وقبح رده عقلاً ونقلًا حتى يظهر انه معاند الا ان يكون مما علم عدم فائدة ارشاده، وهو ظاهر».

عنادش ندارد، باید برای حل شبهه اش تلاش نماید. از این رو روایاتی^(۱) را که دال بر آنند که بعضی از امامان معصوم علیهم السلام چنین نکرده‌اند، می‌توان اینگونه توجیه نمود که امام علیهم السلام یقین داشت شخص مرتد، قابل هدایت نیست و یا اساساً به دلیل عناد، درخواست رفع شبهه نکرده است.

البته برخی از فقهای شیعه و اهل سنت با این دیدگاه مخالفت نموده‌اند.^(۲) اما استدلال مرحوم مقدس اربیلی در مقام موافقت با دیدگاه یاد شده، قوی‌تر به نظر می‌رسد.

فرض دوم: شخص منکر ضروری دین از این نکته غافل است که انکار ضروری دین با تصدیق اجمالی متأفات دارد. این غفلت، خود ممکن است گاه ناشی از مسامحه و عدم مبالغات در دین باشد و یا به دلیل فریفته شدن از ناحیه کسی که به او حسن ظن دارد -مانند عوام الناس که به رؤسای قوم خود اعتماد می‌کنند- که در این فرض نیز ارتداد محقق خواهد شد، مگر اینکه حسن ظن به سران قوم موجب شود در اصل این مسأله که حکم ضروری دین از ناحیه پیامبر است دچار تردید شود. البته در این صورت به دلیل عروض شبهه و اعتقاد به پیامبر علیہ السلام، مرتد به شمار نخواهد آمد.^(۳) و گاه غفلت شخص، ناشی از عدم توجه به مقام نبوت است و در نتیجه چنین می‌پنداشد که حکم مشخصی که از پیامبر صادر شده بر مبنای اجتهد شخصی ایشان و یا ناشی از تمايلات نفسانی ایشان بوده که این فرض اگر یک شبهه ابتدایی نباشد و در اعتقاد او رسوخ کند، در واقع چون تکذیب پیامبر علیہ السلام محسوب می‌شود، موجب ارتداد است. ولی در همین فرض هم اگر بر اثر ایجاد شبهه چنین پنداشده که اساساً حکم صادر شده از جانب پیامبر نیست، ارتداد محقق نخواهد شد؛ مثلاً به اشتباه گمان کند نمازی

۱- نجفی، شیخ محمد حسن. منیع پیشین، ج ۴۱، ص ۶۱۳.

۲- حلی (فخر المحققین)، ابن طالب محمد بن الحسن، ايضاً الفوائد في شرح اشكالات القواعد، مؤسسة اسماعيليان، قم، چاپ اول، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۵۵؛ التنووي، محیی الدین بن شرف، روضة الطالبين، دار الكتب العلمية، لبنان (بیت المقدس)، ج ۷، ص ۲۹۶؛ التنووي، محیی الدین بن شرف، المجموع في شرح المهدب، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۲۹-۲۲۸.

۳- همدانی، آقا رضا. منیع پیشین، ص ۵۶۵

که پیامبر ﷺ به آن امر فرموده است، از نظر ماهیت به معنای دعاست و غیر از نماز متعارف است.^(۱)

نکته بسیار مهمی که مرحوم همدانی مورد توجه قرار داده این است که چنین انکاری که با تصدیق اجمالی پیامبر ﷺ منافات ندارد، ممکن است خود به چند صورت باشد:

۱- ممکن است شخص منکر برای تأویل و تبیین کلام پیامبر ﷺ به گمان خود به قواعد لفظی یا قرایین عقلی و یا نقلی (اعم از قرایین حالیه و یا مقالیه) متولّ شود؛ مثلاً براساس این قرایین ادعا کند که واژه «صلاته» در لغت به معنای دعاست و غیر از معنای لغوی آن، معنای دیگری برای آن نیافتم و اصل هم بر این است که یک لفظ از معنای لغوی خود به معنای دیگری انتقال نیافته است، مگر اینکه دلیل معتبری برای آن وجود داشته باشد. چنین انکاری (اگر چه بی اساس) بدون تردید موجب ارتداد نیست، البته بر فرض پذیرش این نظریه که انکار ضروری دین سبب مستقلی برای تحقق ارتداد نیست.^(۲)

۲- ممکن است برای تفسیر کلام پیامبر به قرایینی استناد کند که عرفاً صلاحیت قرینه بودن را ندارند مانند ادعای برخی از متصوفه که منکر و جوب نماز هستند؛ زیرا معتقدند نماز برای کمال نفس است و کسی که به این درجه از کمال رسیده باشد، نماز بر او واجب نیست. همچنین است اگر ادعا کند که فلاں حکم ضروری دین از سوی معمصوم علیهم السلام از روی توریه و یا تقویه صادر شده است. در این فروض هم صدق ارتداد مشکل است.^(۳)

۳- ممکن است ادعا کند که هدف رسالت پیامبر ﷺ ارشاد و راهنمایی کسانی

۱- همان.

۲- همان.

۳- همان.

است که توان فکری لازم را دارا نیستند. بنابراین، هدف رسالت شامل حکما و فلاسفه نمی‌شود، چرا که آنان با راهنمایی عقل خود به مصالح و مفاسد دست می‌یابند و نیازی به راهنمایی پیامبر ندارند. و یا کسی ادعا کند که پیامبر ﷺ برای هدایت قوم عرب فرستاده شده است و نه برای تمام انسانها. این گونه انکارها اگر چه با تصدیق اجمالی نبوت منافات ندارد (زیرا اگر شخص منکر، متوجه اشتباه خود شود به دلیل اعتقاد به پیامبر از ایده خود منصرف خواهد شد) ولی به این دلیل که اجمالاً انکار رسالت است مانند انکار اصل رسالت موجب کفر و ارتداد است.^(۱)

فرض سوم: انکار ضروری دین ناشی از «جهل» شخص منکر نسبت به حکم صادر شده از جانب پیامبر باشد که این جهل ممکن است به دلیل تازه مسلمان بودن شخص منکر باشد و یا به سبب عدم معاشرت او با مسلمانان- که در این فرض هم ارتداد صادق نیست، چراکه او به نبوت پیامبر اعتقاد دارد. بنابراین در تمام فروض مطرح شده، ملاک در عدم ارتداد این است که انکار ضروری دین با تصدیق اجمالی پیامبر منافات نداشته باشد.^(۲)

۵- ارتداد فکری و دیدگاه حضرت امام خمینی ره

امام خمینی ره بر این عقیده‌اند که اگر شخص مسلمانی به اصول اسلام (توحید و نبوت) اعتقاد و تصدیق اجمالی داشته باشد، ولی به دلیل دچار شدن به برخی شباهات یکی از ضروریات دین را انکار نماید - مثلًا چنین پندارد که نماز و حج تنها در صدر اسلام واجب بود و هم اکنون بر مسلمانان واجب نیست - چنین شخصی در عرف متشروعه با انکار ضروری دین، مرتد به شمار نمی‌رود.^(۳)

۱- همان.

۲- همان «لتلخص من جميع ما ذكرنا ان انكار الضروري يوجب الكفر ان كان منافيا للاعتراف الاجمالي أو كان موجبا لانكار الرسالة في الجملة والا فلام».

۳- خمینی (امام رض)، سید روح الله، کتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۸. و هذا بخلاف بعضها ضروریاً كان أو غيره، لاجل بعض الشبهات والاعوجاجات، فإذا علم إن فلاناً اعتقد بالاصول والتزم بما جاء به النبي

ایشان برای این نظریه چنین استدلال نموده‌اند که روایات متعددی بر این مساله دلالت دارند که اسلام عبارت است از صرف اظهار شهادتین و در موضوع مورد بحث ما نیز فرض بر این است که شخص منکر، از آنجا که بر اثر عروض شبّه و نه از روی عناد ضروری دین را انکار نموده است، منکر شهادتین؛ یعنی توحید و نبوت نیست.^(۱)

بعضی از مخالفین این دیدگاه در توجیه این دسته از روایات می‌گویند این روایات که برای مسلمان شدن اظهار شهادتین را کافی دانسته، مربوط به کسانی است که پیش از این مسلمان نبوده و قصد تشرّف به اسلام را دارند. به عبارت دیگر، این روایات مربوط به شرایط «مسلمان شدن» است نه «مسلمان ماندن».

حضرت امام در پاسخ به این توجیه می‌گوید:

نه تنها برای این ادعا شاهدی وجود ندارد بلکه در خود این روایات شواهدی بر خلاف این ادعا وجود دارد.^(۲)

ب) ارتداد فکری بنا بر پذیرش نظریه «سبیت مستقل»

از دیدگاه برخی از فقهاء، حتی در صورت پذیرش قول به «سبیت مستقل» نیز می‌توان گفت در صورت عروض شبّه، انکار ضروری دین به تنها یی موجب ارتداد نیست. یعنی حتی قالیلین به این نظریه که انکار ضروری دین سبب مستقلی برای تحقق ارتداد است فرض عروض شبّه را استثنای کرده‌اند. مرحوم شیخ انصاری بر این عقیده است حتی در صورتی که بپذیریم انکار

صلی الله عليه و آله إعمالا الذي هو لازم الاعتقاد بنبوته لكن وقع في شبهة من وجوب الصلاة أو الحج وتخيل أنهمَا كانوا واجبين في أول الإسلام مثلا دون الأعصار المتأخرة لا يقال : إنه ليس بمسلم في عرف المتأخرة.

۱- همان.

۲- همان.

ضروری دین به تنهایی سبب مستقلی برای تحقق ارتداد به شمار می‌رود باز هم شاید بتوان گفت انکار ناشی از شبهه در صورتی که از روی قصور باشد موجب ارتداد نیست؛ زیرا شخص قاصر نسبت به تدین به آنچه که بدان جهل دارد مکلف نیست. چون در واقع آنچه شخص قاصر به آن اعتقاد دارد دین او محسوب می‌شود.^(۱)

مرحوم همدانی هم بر این عقیده‌اند که حتی آن دسته از فقهاء که نظریه سبیت مستقل را پذیرفته‌اند، فرض عروض شبهه را استثنای کرده‌اند و این با سبیت مستقل سازگار نیست.^(۲)

توجه به این نکته ضروری است بیشتر فقهاء حتی آن دسته که انکار ضروری دین را سبب مستقلی برای تحقق ارتداد دانسته‌اند - فرض عروض شبهه و انکار ناشی از جهل را استثنای کرده‌اند.^(۳)

برخی از فقهاء در مقام توجیه روش حضرت علی ظهیرالله در پذیرش توبه خوارج چنین احتمالی را مطرح نموده‌اند که شاید ارتداد ناشی از شبهه موجب پذیرش توبه مرتد باشد.^(۴)

۱- انصاری، مرتضی، کتاب الطهارة، پیشین، ج ۲، ص ۳۵۷: «وَإِمَّا لَوْ قُلْنَا بِالثَّانِي وَهُوَ كُونُ الْأَنْكَارِ لِلضُّرُورَةِ فَوْلًا أَوْ فُعْلًا سبِيبًا مُسْتَقْلَلًا تَهْلِي يَسْتَشْتَى صُورَةُ الشَّبَهَةِ وَجَهَانِيَّةً مَا تَقْدِمُ مِنْ اطْلَاقِ كَلْمَاتِهِمْ مِنْ كُفْرٍ مُنْكَرٍ الضَّرُورَى وَخَصْصَوْصُ الْخَوَارِجِ وَالْتَّوَاصِبِ وَكَذَا النَّصْوَصُ الْمُتَقْدِمَةُ وَمِنْ أَنَّ الْقَاصِرَ غَيْرَ مُكْلَفٍ بِالْتَّدِينِ بِذَلِكَ الْمُجْهُولِ فَالْتَّدِينِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ مَا عَدَ ذَلِكَ... إِذَا الْقَاصِرُ يَكُونُ مَا اعْتَقَدَهُ دِيَنًا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ كَمَا تَقْدِمُ تَفْضِيلَ ذَلِكَ».

۲- همدانی، آقا رضا، منیع پیشین، ص ۵۶۴: «...إِلَّا أَنْ تَقُولَ يَكُونُهُ مِنْ حِلْيَةِ كُفَّارِ الْأَلَّاْلِيْنَ وَرَسُولِهِ سَبِيبًا

مُسْتَقْلَلًا كَمَا هُوَ صَرِيحٌ بِعَضٍ وَظَاهِرٌ أَخْرِيْنَ بِلِ رِبِّعِيَا اسْتَهْلِكَرُ ذَلِكَ مِنَ الْمُشْهُورِ حِلْيَةِ قَسِيمِ الْأَلَّاْلِيْنِ.

وَفِيهِ تَأْمِلُ نَظَرًا إِلَى مَا صَرَحَ بِهِ غَيْرُ وَاحِدٍ بِلِ قَدْ يَقَالُ أَنَّهُ هُوَ الْمُشْهُورُ عِنْهُمْ مِنْ اسْتِنَادِ صُورَةِ الشَّبَهَةِ وَهُوَ لَا يَنْسَابُ سَبِيبَهُ الْمُسْتَقْلَةَ فَالْمُهْمَمُ فِي الْمَقَامِ أَنَّمَا هُوَ تَشْخِيصُ مَوَارِدِ التَّنَافِيِّ الَّتِي تَحْكُمُ فِيهَا بِكُفْرِ الْمُنْكَرِ وَإِنْ لَمْ

تَنْلُ بِسَبِيبِهِ الْمُسْتَقْلَةِ».

۳- حَقَّی (علامة)، حسن بن يوسف: محبر الا حکم الشرعية على مذهب الامامية، پیشین، ج ۲، ص ۳۳۶: «كُلُّ مَنْ اعْتَقَدَ حَلَّ شَيْءٍ اجْمَعَ عَلَى تَحْرِيمِهِ مِنْ غَيْرِ شَبَهَةٍ فَهُوَ مُرْتَدٌ إِمَّا الْجَاهِلُ فَلَا يَحْكُمُ بِأَنْتَدَادِهِ حَتَّى يَعْرَفَ ذَلِكَ وَيَزُولَ عَنْهُ الشَّبَهَةُ»؛ اصفهانی (فاضل هندی)، بهاء الدين محمد بن الحسن، منیع پیشین، ج ۲، ص ۴۳۵: اردبیلی (المقدس)، احمد، منیع پیشین، ج ۷، ص ۵۲۶

۴- کرکی (محقق ثانی)، علی بن الحسین، جامع المقداد، فی شرح القواعد، مؤسسة آیت الله طهیل لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۷۶: «أَلَّا بِغَاءَ عِنْدَنَا كَفَارٌ مُرْتَدُونَ فَإِنْ قَبِيلٌ فَكَيْفَ قَبِيلٌ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوْبَةٌ مِنْ تَابُ مِنَ الْخَوَارِجِ، مَعَ أَنَّ الْمُرْتَدَ لَا تَقْبِلُ تَوْبَتَهُ عِنْدَنَا؟ قُلْنَا: يَمْكُنُ أَنْ تَكُونُ

بعلاوه، از آنجاکه حکم به ارتداد با توجه به آثار کفری و مدنی خاص آن خلاف اصل است، در موارد تردید باید به قدر متین اکتفا نمود و قدر متین از ارتداد فرضی است که شخص در انکار ضروری دین دچار شبه و جهل نشده باشد؛ چرا که در صورت عروض شبه مشمول قاعدة «درء» خواهد بود و در نتیجه مستحق حد نیست.

از مجموع آنچه در مورد دیدگاههای فقهای مطرح شد می‌توان دریافت که از نظر بسیاری از آنها بویژه فقهای متأخر و معاصر، انکار ضروری در صورتی که ناشی از شبه و یک فعالیت فکری و نظری باشد، در حقیقت ارتداد نیست؛ چرا که منشأ این گونه انکارها جهل و عدم آگاهی است و در نتیجه رافع مسؤولیت است. و بر فرض که جهل ناشی از تقصیر باشد، در نهایت برای نفس ارتکاب تقصیر مرتكب خطأ شده است و نه به دلیل ارتداد.

مبحث چهارم: ارتداد فکری در صدر اسلام گفتار اول: شباهات فکری و ارتداد در زمان ابوبکر

براساس بعضی از روایات،^(۱) پس از رحلت پامبر گرامی اسلام ﷺ همه مردم به استثنای سه تن از یاران حضرت علی علیه السلام دچار ارتداد شدند. برخی از صاحب نظران مانند حضرت امام رضا علیه السلام بر این عقیده‌اند که مقصود از روایات این نیست که تمام مردم مرتد شدند و اساساً حتی ارتداد اصطلاحی مقصود نیست بلکه نزدیکترین توجیه برای روایات یاد شده این است که پس از پامبر ﷺ، مردم پیمان ولایت و امامت را اگر چه در ظاهر و از روی تغییه نقض کردند.^(۲)

الشبهة عذرًا في قبول التوبة قبل دفعها.

۱- شیخ کلینی، منیج پیشین، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲- خمینی (امام رض)، سید روح الله حکمت‌اللهاد، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۹ - ۳۳۰ «ولعل ما ذكرناه هو سر ما ورد من ارتداد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أربعة أو أقل أو أكثر، والظاهر عدم ارادة ارتداد جميع الناس سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أو لا، ويحتمل أن يكون المراد من ارتداد الناس نكث عهد

آنچه که مسلم است پس از خلافت خلیفه اول گروههایی به عنوان مرتد (اصحاب الرّدّه) مطرح شدند. گروهی به سرکردگی مسیلمه کذاب، طلیعه و عیسی به اعتقاد همه مسلمانان واقعاً مرتد شدند و گروهی دیگر بر اثر یک شبهه فکری به غلط چنین می‌پنداشتند که وجوب زکات به زمان پیامبر ﷺ اختصاص داشت و به همین دلیل از پرداخت زکات به خلیفه اول امتناع کردند.^(۱) این گروه به عقیده حاکم وقت مرتد بودند و از این رو به عنوان ارتداد با آنان رفتار نمود، اگر چه در ابتدا «عمر» با نظر ابوبکر مخالف بود و حتی بنا بر نقل برخی از مؤرخین^(۲) عمر یک روز کامل را با ابوبکر به تنهایی خلوت نمود تا او را از جنگ با این گروه باز دارد ولی با توضیح وی، عمر با او همعقیده شد.^(۳) اما براساس دیدگاه بسیاری از فقهای شیعه، این گروه صرفاً دچار شباهه شده و در حقیقت مرتد نبودند و برفرض امتناع از زکات، حاکم وقت در گام اول می‌بایست آنان را ملزم به پرداخت زکات می‌کرد و در صورت امتناع از پرداخت زکات بدون قصد حلال شمردن آن، حاکم اسلامی فقط می‌تواند به عنوان خروج بر حاکم اسلامی با آنان برخورد نماید و نه به عنوان ارتداد.^(۴) البته همانگونه که

الولایة ولو ظاهراً وقية لا الارتداد عن الاسلام، وهو أقرب».

- ۱- طریحی، فخر النّبین، مجیع البحرين، (بیان)، (بیان)، ج ۲، ص ۱۶۷ - ۱۶۶.
- ۲- ابن قبیة الدینوری، ابو محمد عبد الله بن مسلم، الامامة والسياسة، انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول، قم، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۵ - ۳۴.
- ۳- ابن اثیر، مبارک بن محمد، الہادیة فی غریب الحدیث والاتر، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ش، ج ۴، ص ۱۸۷؛ والصنف الثاني من أهل الرّدة لم يرتدوا عن الإيمان ولكن أنكروا فرض الزّكاة، وزعموا أن الخطاب في قوله تعالى: "خذ من أموالهم صدقة" خاص بزمن النبي عليه الصلاة والسلام، ولذلك اشتبه على عمر قتالهم، لقرارهم بالتوحيد والصلة، وثبت أبو بكر على قتالهم لمنع الزّكاة فتابعه الصحابة على ذلك.
- ۴- حلی، (علامه)، حسن بن یوسف، تذكرة المفہاد، پیشین، ج ۹، ص ۴۳۴: «وَأَمَّا الرّدّة: فهي الخروج عن الملة بالكفر، فمانع الزّكاة ليس بمرتد، ويجب قتاله حتى يدفع الزّكاة، فإن دفعها، وإلا قتل . ولو منها مستحلاً للمنع، كان مرتدًا . وكذلك كل من اعتقاد عدم وجوب ما علم من الدين ثبوته بالضرورة . وقال بعض العامة: إن مانع الزّكاة مرتد وإن كان مسلماً . وليس بمعتمد».

پیش از این نیز یاد آور شدیم، حلال شمردن ترک «زکات» نیز موجب ارتداد است؛ زیرا انکار ضروری دین از روی عمد و عناد است.^(۱) اما حلال شمردن غیر از امتناع از پرداخت زکات است. از این رو در صورتی که امتناع از زکات مثلاً به دلیل شباهه در اصل و جوب آن باشد، موجب ارتداد نیست.^(۲)

نکته قابل توجه این است که در آن زمان امتناع کنندگان از پرداخت زکات بر پایه یک استدلال (اگر چه نادرست) و جوب زکات را انکار نمودند و از دیدگاه فقهای شیعه چنین انکاری موجب ارتداد نیست؛ و این بهترین شاهد است بر این مدعای که فقهای شیعه اساساً فرض شباهه را استثنای کردند. زیرا این گروه با وجود اعتقاد به اسلام، صرفاً به اشتباه چنین می‌پنداشتند که پس از وفات پیامبر ﷺ به استناد آیه شریفه قرآن، پرداخت زکات به یک حاکم اسلامی (خلیفه دوم) که دعای او آرامش نمی‌آورد،^(۳) واجب نیست.^(۴)

گفتار دوم: شباهات فکری و ارتداد در زمان حضرت علی ؑ

در زمان حکومت امیر مؤمنان ؑ فتنه و شباهات فکری به اوج خود رسیده بود. این وضعیت برای آن حضرت قابل پیش بینی بود؛ زیرا براساس برخی از روایات، زمانی که سوره «اذا جاء نصر الله و الفتح...» نازل شد پیامبر گرامی اسلام ؑ خطاب به حضرت علی ؑ ضمن پیش بینی شهادت ایشان فرمودند:

۱- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. منهی المطلب، پیشین، ج ۲، ص ۹۹۱.

۲- اردبیلی (قدس)، احمد. منیع پیشین، ج ۷، ص ۵۲۶ (قوله: (و مانع الزکاة الخ) دلیل جواز قتل مانع الزکاة مستحلاً: انه منكر للضرورة فيقتل، إذا لم يظهر له شبهة، وينفي قبول توبته كالخوارج، فتأمل: ولا يقتل غير المستحل، بل يسعى في الأخذ عنه مما ممكن ولو بالحرب والمقاتلة، ولكن يكون المقصد الأخذ والدفع، لا قتله، ولو قتل ميئتنا يكون هدرا، هذا ظاهر كلامهم، فتأمل».

۳- توبه / ۱۰۳: «لَذُّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ لَّهُمْ وَلَا يُرْكَبُونَ بِهَا وَلَا يُنْهَى إِلَى صَلَاتِكَ سَكُنْ لَهُمْ وَاللَّهُ شَمِيعٌ عَلَيْهِمْ».

۴- ابن أبي الحدید شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء کتب العربیة، (بی تا)، ج ۱۳، ص ۱۸۶.

یا علی، هرگاه دیدی که مردم از مسیر هدایت به سوی گمراهی منحرف شدند، با آنان مبارزه کن. گویا تو مبتلا به مردمی خواهی شد که اقدام به تأویل قرآن می‌کنند، دچار شباهت می‌شوند، شراب را حلال می‌شمارند و... سپس حضرت علی علیه السلام پرسید: قومی که چنین کنند اهل ارتداد بعشار می‌روند یا در زمرة فتنه گران؟ پیامبر علیه السلام در پاسخ فرمودند: آنان اهل فتنه هستند.^(۱)

نکته مهم در روایت این است که پیامبر علیه السلام کسانی را که از روی شببه برخی از ضروریات دین مانند حرمت شرب خمر را منکر شدند، اهل فتنه نامید و نه مرتد. زیرا آنان به صراحت ضروری دین را انکار نمی‌کردند به گونه‌ای که مستلزم انکار دین و نبوت باشد، بلکه از روی شببه دست به این کار می‌زدند.

به دلیل اهمیت و تأثیر شببه، حضرت علی علیه السلام فرمودند:

پس از من، خوارج را نکشید چون کسی که به دنبال حق باشد ولی به خطای رود، با کسی که در پی باطل است و بدان دست می‌یابد قابل مقایسه نیست^(۲). این در حالی است که هیچیک از صحابه با رفتار قاطعانه آن حضرت در جنگ با خوارج مخالفت نکرد.^(۳) بر این اساس، فقهای شیعه فقدان شببه را یکی از شرایط تحقق «بغی» دانسته‌اند.^(۴)

۱- مغید، محمد بن نعمان، الامالی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ص ۲۸۹: «... قال ۹ إذا رأيت قومك قد عدلوا عن الهدى إلى الضلال فخاصهم... وكانك بقوم قد ثأروا القرآن، وأخذلوا بال شباهت، واستحلوا الخمر بالبنيان والسوتح بالهداية والروا بالبيع. فقلت: فما هم إذ أذلوا ذاك؟ ألم أهل فتنة أو أهل ردة؟ فقال: هم أهل فتنة، يعمهون فيها إلى أن يدركهم العدل، فقلت: يا رسول الله العدل منا أم من غيرنا؟ فقال: بل منا، بنا يفتح الله علينا يختسم الله، وبيننا الف الله بين القلوب بعد الشرك، وبيننا ينزل القلوب بعد الفتنة، فقلت: الحمد لله على ما وهب لنا من فضله».

۲- ابن روایت در نهج البلاغه نیز با اندک تفاوتی آمده است. ر. ک: نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، ص ۴۹۱.

۳- عاملی، محمد بن الحسن الحر، تفصیل وسائل الشیعه الى: تحریل مسائل الشیعه، (۲۰ جلدی) دار احیاء التراث العربي، بیروت، (بی تا)، ج ۱۱، ص ۶۳ «محمد بن الحسن الرضا في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: لا تقتلو الخوارج بعدى فليس من طلب الحق فأخطاوه كمن طلب الباطل فأدركه يعني معاوية وأصحابه».

۴- بیهقی، احمد بن الحسین، السنن الکبری، دار الفکر، بیروت، (بی تا)، ج ۸، ص ۱۸۸.

- حلی، (علامه)، حسن بن یوسف، تذكرة الفقهاء، پیشین، ج ۹، ص ۴۰۷ - ۴۰۶؛ «بغی وصف البغی

یکی از روشهای پسندیده حضرت علی علیه السلام در برخورد با خوارج این بود که حتی پس از اقدام مسلحانه آنان که موجب شد تا آن حضرت بر خلاف میل خود با آنها به عنوان باغی بجنگد - پیش از شروع به نبرد عبدالله بن عباس را برای مناظره و رفع شباهه به سوی آنان فرستاد. به استناد همین روایت، بعضی از فقهاء بر این عقیده‌اند حاکم اسلامی موظف است پیش از جنگیدن با اهل باغی و خروج کنندگان بر امام عادل، در صورتی که موجب تجزی مخالفین نباشد، نماینده‌ای را از جانب خود به سوی آنان بفرستد تا ضمن پرسش از علت خروج آنان و انگیزه طغیان، برای حل شباهات فکری آنان و ارائه طریق هدایت اقدام نماید.^(۱) و این در حالی است که از دیدگاه فقهاء شیعه «بغی» در زمرة ارتداد است.^(۲)

بنابراین، ادعای عروض شباهه از ناحیه کسی که متهم به منکر ضروری دین است، از این جهت که موجب ایجاد تردید در اثبات جرم می‌شود - البته اگر این ادعا در حق او محتمل باشد - موجب سقوط حد است؛ چرا که در این صورت مشمول قاعدة درء می‌باشد.^(۳)

پس از نتائج... الثالث: أن يكونوا على المبالغة بتأويل سانع عندهم بأن تقع لهم شباهة تقتضي الخروج على الإمام.

- ۱- حلي، (علامة)، حسن بن يوسف. تذكرة الفقهاء، پیشین، ج ۹، ص ۴۱۱ - ۴۱۰.
- ۲- كركي (محقق ثانى)، على بن الحسين. جامع المقاصد في شرائع القواعد، پیشین، ج ۳، ص ۳۷۶: «لأن البغاء عندنا كفار مرتدون».
- ۳- نجفي، شیخ محمد حسن. منج پیشین، ج ۱۳، ص ۱۳۱: «فإن أدعى المرتد عن فطرة الشبهة المحتملة في حفه، لقرب عهده بالإسلام أو بعد بلاده عنه مثلاً أو غيرهما مما يمكن صلاحيته لعدم ثبوت الضرورة عنده درئ عنده الحد حتى لو قلنا بأن كفارة لنفسه لا لاستلزماته كما يدرأ سائر الحدود في نحو ذلك من الشبهات كما تسمع الكلام مفصلاً إن شاء الله فيه وفيما ذكره في المدارك والذخيرة تبعاً للذكرى والمسالك من سقوطه أيضاً بدعوى النسيان في إخباره عن الاستحلال أو الغفلة أو تأويل الصلاة في النافلة، لقيام الشبهة الدارئة للحد معها أيضاً».

خلاصه و نتیجه فصل دوم:

۱- شک در چیزی به معنای اعتقاد به آن نیست. به عبارت دیگر، گاه انسان به چیزی اعتقاد دارد و گاه به خلاف آن اعتقاد دارد و گاه نسبت به اعتقاد و عدم اعتقاد آن شک دارد. در این صورت به نظر می‌رسد میان اسلام و کفر، واسطه وجود دارد؛ یعنی اسلام عبارت است از اعتقاد به اصول دین و کفر عبارت است از عدم اعتقاد به آن و حدّ وسط میان این دو اعتقاد، عبارت است از شک و یا ظن نسبت به یک طرف و اساساً همانگونه که در تعریف لغوی واژه «کفر» آمده است، کفر عبارت است از جحد و انکار و کسی که در خداوند و یا وحدائیت او و یا در نبوت پیامبر ﷺ شک داشته باشد، تا زمانی که انکار نکند، از نظر لغوی کافر نیست. از این رو، برای خروج از معنای لغوی نیازمند دلیل هستیم.

بنابراین، اگر شخصی مسلمان باشد، در صورت شک در اصول دین، در مقام اثبات، اصل بر اسلام اوست تا تصریح به عدم اعتقاد به اصول دین نماید؛ زیرا براساس روایت یاد شده برای تحقق کفر اعتقاد لازم است و صرف شک یا ظن، اعتقاد محسوب نمی‌شود. و اگر شخصی کافر باشد و نسبت به صحت اصول دین شک یا ظن داشته باشد، همچنان کافر به شمار می‌رود تا اینکه نسبت به اصول دین اعتقاد پیدا کند.

بر پایه روایت، «مستضعف فکری» کسی است که نه راه کفر پیش روی او گشوده شده است تا به سوی آن گراید و نه به راه ایمان رهنمون شده است؛ نه می‌تواند ایمان آورد و نه می‌تواند کافر شود. پس این دسته عبارتند از کودکان و یا مردان وزنانی که عقل آنان مانند عقل کودکان است و تکلیف از آنان برداشته شده است.

بنابراین، ممکن است کسی به دلیل استضعف فکری، نه کافر باشد و نه

مسلمان. پس لاقل در تحلیل عرفی و براساس عرف متشرعه که مؤید به روایات است (ونه دقت فلسفی)، اینگونه نیست که شخص لزوماً باید یا کافر باشد و یا مسلمان و میان این دو واسطه‌ای نباشد.

تا زمانی که شک و تردید در اصول دین در حد وسوسه درونی باقی مانده و ابراز نشود، هیچگونه اثری بر آن مترتب نخواهد شد. اما در صورت اظهار تردید، به گونه‌ای که امکان سرایت آن به دیگران نیز وجود داشته باشد، آثاری بر آن مترتب می‌شود، بویژه آنکه موجب تبلیغ بر ضد دین باشد. ولی در صورتی که اظهار شک و تردید به منظور یافتن پاسخ مناسب و رفع شباهه، آن هم نزد اهل فن و متخصصین صورت گیرد، به نظر می‌رسد که اثری بر آن مترتب نباشد، چنانکه نزد امامان معصوم علیهم السلام این گونه پرسشها و شیوه‌های مطرح می‌شوند و آنان با سعة صدر و روی خوش پاسخ می‌دادند بدون آنکه اثری بر اظهارات آنان مترتب نمایند. حتی در مواردی نگرانی ناشی از وسوسه را نشانه ایمان می‌دانستند.

۲- در مقام جمع میان روایات متعارض، می‌توان گفت که مقصود از آن دسته روایاتی که دال بر آنند که صرف تردید در نبوت پیامبر علیهم السلام موجب ارتداد است، این است که تردید کننده با اظهارات خود دیگران را از نظر فکری و اعتقادی در معرض خطر تردید و دودلی قرار دهد و یا به گونه‌ای ابراز تردید او مستلزم اهانت به دین و پیامبر علیهم السلام باشد

بعلاوه، با توجه به تحلیل و فلسفه‌ای که در روایت وجود دارد و نظر به اینکه پیامبر علیهم السلام با منافقین عصر خود مشکل جدی داشت، می‌توان گفت که اظهار تردید در نبوت پیامبر، آن هم در پیش روی ایشان، یکی از نقشه‌های از پیش طراحی شده منافقین بود و از این جهت دارای ویژگی خاصی بود و نمی‌توان از این روایت حکم کلی استفاده نمود.

اما کسی که دچار تردید و وسوسه و حدیث نفس شود و برای رفع تردید خود به اهل فن مراجعه نماید، اثباتاً هیچگونه اثری بر آن مترتب نیست چهرسد به اینکه اساساً تردید خود را حتی نزد اهل فن نیز ابراز نکند که در این صورت، ثبوت‌آهنگ اثری بر آن مترتب نخواهد بود؛ یعنی شخص حتی نزد خود و خدای خود نیز مرتد محسوب نمی‌شود تا آثار ارتداد را بر خود مترتب نماید.

قوی‌ترین شاهد بر این ادعا که صرف شک موجب تحقق ارتداد نیست، شیوه برخورد پیامبر با منافقین است؛ زیرا پیامبر گرامی اسلام ﷺ با آن دسته از منافقینی که هیچ اعتقادی به اسلام نداشتند ولی در ظاهر و انسود می‌کردند که به اسلام اعتقاد دارند، مانند سایر مسلمانان رفتار می‌نمود و نه مانند مرتدان و کافران. از این رو جان و مال آنان مانند دیگر مسلمانان مصون از تعرض بود.

دیدگاه آن دسته از فقهاء که «انکار» را در تحقق ارتداد شرط دانسته‌اند با قواعد و ادله روایی و قرآنی سازگارتر به نظر می‌رسد و دست کم روایات موجود در این زمینه با یکدیگر در تعارض‌اند و در مقام ترجیح می‌توان ادعا نمود که آیات قرآنی، مؤید آن دسته از روایاتی است که صرف شک را موجب تحقق ارتداد ندانسته‌اند. و بر فرض تعارض و عدم وجود مرجع و در نتیجه لزوم رجوع به اصول، در خصوص شخص مسلمان اصل بر عدم ارتداد است مگر اینکه نسبت به مرتد بودن وی دلیل معتبر اقامه شود.

۳- گروهی از فقهاء شیعه بر این عقیده‌اند که انکار ضروری دین به خودی خود سبب مستقلی برای تحقق ارتداد به شمار می‌رود، ولی در مقابل این دیدگاه جمعی دیگر از فقهاء (بسیاری از فقهاء متأخر و معاصر) بر این عقیده‌اند که انکار ضروری دین به خودی خود سبب مستقلی برای تحقق ارتداد نیست بلکه هر گاه انکار آن مستلزم انکار خدا یا نبوت باشد، موجب ارتداد است. بنابراین، بسیاری از فقهاء شیعه بویژه متأخرین و بیشتر فقهاء معاصر،

بر این عقیده‌اند که انکار ضروری دین، فقط در صورتی موجب تحقق ارتداد است که به انکار خداوند و یا نبوت منجر شود و به خودی خود، سبب مستقلی برای تحقق ارتداد نیست.

^۴- از دیدگاه قضایی و آین دادرسی در اسلام این نکته قابل طرح است که گرچه انکار هر یک از احکام اسلامی (اعم از احکام ضروری و غیر ضروری) در صورتی که مستلزم انکار توحید یا نبوت باشد موجب تحقق ارتداد خواهد بود، با این تفاوت که از نظر ادله اثبات جرم در فرضی که متهم، منکر حکم غیر ضروری دین باشد اثبات این ادعا که انکار آن مستلزم انکار نبوت است بر عهده دادگاه خواهد بود و نه متهم. اما در فرضی که منکر حکم ضروری دین باشد، اثبات این مدعای انکار آن مستلزم انکار نبوت نبوده است، بر عهده خود متهم است.

^۵- در صورتی که خداوند و یا نبوت به صورت مستقیم انکار شود، ارتداد محقق می‌شود، گرچه نتیجه این انکار ناشی از یک فعالیت فکری باشد؛ چون همانگونه که پیش از این یادآور شدیم، قدر مตین در تعریف اسلام و مسلمان بودن عبارت است از «اعتقاد به توحید و نبوت».

^۶- برخی از فقهای شیعه بر این باورند که تدین و اعتقاد تفصیلی نسبت به تمام احکام دین لازم نیست بلکه اعتقاد اجمالی به تمام آنچه که پیامبر آورده است نیز کافیت می‌کند؛ به این معنا که اجمالاً تمام احکامی را که پیامبر از جانب خداوند بیان کرده تصدیق نماید. بر پایه این نظریه، «انکار تفصیلی» تا زمانی که با «تصدیق اجمالی» منافات نداشته باشد، موجب خروج از اسلام نخواهد شد؛ بدین معنا که شخص منکر بپذیرد اگر دیدگاه او با آنچه پیامبر ﷺ آورده است مخالف باشد، از آن عدول خواهد نمود.

در ارتداد فکری نیز به این دلیل که ناشی از عروض شبیه است، هرگاه

شخص منکر، این آمادگی را داشته باشد که در صورت کشف مخالفت نظریه

او با وحی و گفته پیامبر ﷺ، از نظریه خود عدول نماید، در این فرض،

ارتداد محقق نخواهد شد؛ گرچه دیدگاه وی مربوط به انکار یکی از

ضروریات دین باشد. زیرا با وجود این آمادگی، انکار ضروری دین توسط او

مستلزم انکار نبوت نیست؛ چراکه تصدیق اجمالی همچنان موجود است.

۷- هرگاه در انکار ضروری دین که ناشی از شیوه است، قواعد تفسیر و تأویل بر

استدلال حاکم باشد، انکار ضروری موجب ارتداد نخواهد بود.

۸- شیخ انصاری براین عقیده است که هرگاه موضوع مورد انکار، اولاً از «احکام

عملیه» باشد (و نه از امور اعتقادی) و ثانیاً شخص منکر در انکار ضروری

دین مرتکب تقصیری نشده باشد و صرفاً از روی «قصور» آن را انکار کرده

باشد - با این دو شرط - ارتداد محقق نخواهد شد؛ زیرا اطلاق روایات

موجود در این زمینه، شامل شخص قادر نمی‌شود.

علاوه، بر خلاف امور اعتقادی که التزام و تدین به آنها لازم است، در

مسائل مربوط به احکام عملیه اعتقاد و تدین برای شخص قادر به عنوان

مستقل، لازم نیست. براساس قاعدة «درء» کسی که نسبت به حرمت

محرمات بی اطلاع است، مستحق حد شرعی نخواهد بود. و این توجیه را

نیز که عدم استحقاق حد لزوماً به معنای عدم ارتداد نیست، نمی‌توان

پذیرفت؛ زیرا ادله مربوط به قاعدة درء ظهور در این معنا دارند که چنین

شخصی اساساً مرتد نیست نه اینکه مرتد هست ولی به دلیل جهل از

مجازات حد معاف است.

اما از دیدگاه ایشان، در خصوص انکار آن دسته از ضروریات که مربوط

به امور اعتقادی است و التزام و تدین به آنها لازم است و نه صرف انجام یا

ترک عمل، با توجه به اطلاق روایات، حکم به ارتداد نخواهد شد؛ خواه انکار

از سر تقصیر باشد و یا از روی قصور.

البته شیخ انصاری این مسأله را نیز در حد یک احتمال مطرح نموده است که هر گاه این نظریه را بپذیریم که انکار ضروری دین فقط در صورتی موجب ارتداد است که منجر به انکار اصل توحید یا نبوت شود به تبع باید بپذیریم انکار ضروری دین در صورتی که ناشی از عروض شبیه باشد، موجب تحقق ارتداد نخواهد بود؛ گرچه این شبیه ناشی از تقصیر باشد زیرا حتی در این فرض نیز خداوند یا پیامبر را تکذیب نکرده است. نهایت امر اینکه از بابت تقصیر خود در مورد ترک تدبیّن به دین اسلام، مؤاخذه خواهد شد.

^۹- حضرت امام خمینی ره بر این عقیده‌اند که اگر شخص مسلمانی به اصول اسلام (توحید و نبوت) اعتقاد و تصدیق اجمالی داشته باشد ولی به دلیل دچار شدن به برخی شباهات یکی از ضروریات دین را انکار نماید، مثلاً چنین پندارد که نماز و حج تنها در صدر اسلام واجب بود و هم اکنون بر مسلمانان واجب نیست، چنین شخصی در عرف متشرعه با انکار ضروری دین، مرتد به شمار نمی‌رود.

^{۱۰}- بیشتر فقهاء حتی آن دسته از آنان که انکار ضروری دین را سبب مستقلی برای تحقق ارتداد دانسته‌اند، فرض عروض شبیه و انکار ناشی از جهل را استثنای کرده‌اند.

علاوه، از آنجاکه حکم به ارتداد با توجه به آثار کیفری و مدنی خاص آن، خلاف اصل است، در موارد تردید باید به قدر متيقّن اکتفا نمود و قدر متيقّن از ارتداد فرضی است که شخص در انکار ضروری دین دچار شبیه و جهل نشده باشد؛ چراکه در صورت عروض شبیه مشمول قاعدة «در» خواهد بود و در نتیجه مستحق حد نیست.

بنابراین، از مجموع آنچه در مورد دیدگاه‌های فقهاء مطرح شد می‌توان دریافت که از نظر بسیاری از آنها، بویژه فقهاء متأخر و معاصر، انکار

ضروری در صورتی که ناشی از شباهه و یک فعالیت فکری و نظری باشد، در حقیقت ارتداد نیست چرا که منشأ این گونه انکارها جهل و عدم آگاهی است و در نتیجه رافع مسؤولیت است. و بر فرض که جهل ناشی از تقصیر باشد، در نهایت برای نفس ارتکاب تقصیر مرتكب خطأ شده است و نه به دلیل ارتداد.

۱۱- پس از خلافت خلیفه اول گروههایی به عنوان مرتد (اصحاب الرَّدِّ) مطرح شدند. گروهی به سرکردگی مسیلمه کذاب، طلیحه و عیسی به اعتقاد همه مسلمانان واقعاً مرتد شدند و گروهی دیگر بر اثر یک شباهه فکری به غلط چنین می‌پنداشتند که وجوب زکات به زمان پیامبر ﷺ اختصاص داشت و به همین دلیل از پرداخت زکات به خلیفه اول امتناع کردند. این گروه به عقیده حاکم وقت، مرتد بودند و از این رو به عنوان ارتداد با آنان رفتار نمود. اما براساس دیدگاه بسیاری از فقهای شیعه، این گروه صرفاً دچار شباهه شده و در حقیقت مرتد نبودند و برفرض امتناع از زکات، حاکم وقت در گام اول می‌بایست آنان را ملزم به پرداخت زکات می‌کرد و در صورت امتناع از پرداخت زکات بدون قصد حلال شمردن آن، حاکم اسلامی فقط می‌تواند به عنوان خروج بر حاکم اسلامی با آنان برخورد نماید و نه به عنوان ارتداد. نکته قابل توجه این است که در آن زمان امتناع کنندگان از پرداخت زکات، بر پایه یک استدلال (اگر چه نادرست) وجوب زکات را انکار نمودند و از دیدگاه فقهای شیعه چنین انکاری موجب ارتداد نیست؛ و این بهترین شاهد است بر این مدعای که فقهای شیعه اساساً فرض شباهه را استثناء کرده‌اند؛ زیرا این گروه، با وجود اعتقاد به اسلام صرفاً به اشتباه چنین می‌پنداشتند که پس از وفات پیامبر ﷺ، به استناد آیه شریفه قرآن، پرداخت زکات به یک حاکم اسلامی (خلیفه دوم) که دعای او آرامش نمی‌آورد، واجب نیست.

۱۲- در زمان حکومت امیر مؤمنان علیه السلام فتنه و شباهات فکری به اوج خود رسیده بود. یکی از روش‌های پسندیده حضرت علی علیه السلام در برخورد با خوارج این بود که حتی پس از اقدام مسلحانه آنان که موجب شد تا آن حضرت بر خلاف میل خود با آنها به عنوان باغی بجنگد- پیش از شروع به نبرد عبدالله بن عباس را برای مناظره و رفع شباهه به سوی آنان فرستاد. به استناد همین روایت، بعضی از فقهاء بر این عقیده‌اند حاکم اسلامی موظف است پیش از جنگیدن با اهل باغی و خروج کنندگان بر امام عادل، در صورتی که موجب تجری مخالفین نباشد، نماینده‌ای را از جانب خود به سوی آنان بفرستد تا ضمن پرسش از علت خروج آنان و انگیزه طغیان، برای حل شباهات فکری آنان و ارائه طریق هدایت، اقدام نماید.

۱۳- ادعای عروض شباهه از ناحیه کسی که متهم به منکر ضروری دین است، از این جهت که موجب ایجاد تردید در اثبات جرم می‌شود (البته اگر این ادعا در حق او محتمل باشد) موجب سقوط حد است؛ چرا که در این صورت مشمول قاعدة درء می‌باشد.

فصل سوم

اجرای مجازات ارتاداد و توهین به مقدسات

یکی از مسائلی که در مبحث ارتاداد و توهین به مقدسات قابل بررسی است مسئله «کیفیت اجرای مجازات» است؛ یعنی آیا اجرای مجازات ارتاداد و توهین به مقدسات از دیدگاه اسلام، از وظایف انحصاری دولت اسلامی است یا اشخاص حقیقی دیگر نیز مجاز به اجرای این مجازات هستند؟ این موضوع را در دو مبحث جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مبحث اول: اجرای مجازات ارتاداد

پیش از شروع به اصل بحث باید به بررسی این مسئله پرداخت که آیا ارتاداد حد است تا اجرای حکم آن بدست حاکم اسلامی باشد یا خیر؟ (البته این بدان معنا نیست که اگر ارتاداد را تعزیر بدانیم لزوماً باید علاوه بر حاکم اسلامی، سایرین نیز مجاز به اجرای مجازات باشند؛ ولی اگر جزء حدود باشد اجرای آن لزوماً در صلاحیت حاکم اسلامی است).

از کلام برخی از فقهاء به خوبی می‌توان دریافت که ارتداد جزء حدود است. محقق حلی به این مسأله تصریح نموده است که ارتداد در زمرة حدود است، آن هم از نوع «حق الله».^(۱)

شیخ طوسی نیز به این نکته اشاره نموده است که اجرای مجازات ارتداد از وظایف حاکم است و نه آحاد مردم.^(۲) علامه حلی در کتاب تحریر الاحکام به این مسأله تصریح نموده^(۳) و در موضوعی دیگر از همین کتاب آن را مفروض دانسته است^(۴) ولی در کتاب قواعد الاحکام خود، به صورت غیر صریح خلاف آن را ابراز نمود.^(۵) مشهور فقهای شیعه نیز بر این عقیده‌اند که اجرای حکم ارتداد از وظایف انحصاری حاکم اسلامی است.^(۶)

حال که مشخص گردید ارتداد اولاً در شمار حدود است و ثانیاً جزء حقوق الله است و نه حق الناس، بنابراین، اجرای مجازات و سایر مراحل دادرسی قبل و پس از آن بر عهده حاکم اسلامی است و نه اشخاص حقیقی یا حقوقی دیگر. بعلاوه، با توجه به ویژگی حق الله آن، نه تنها به صرف اینکه در روند رسیدگی قضایی تردیدی در حکم یا موضوع به وجود آمد، قاعده «درء» حاکم است بلکه

۱- حلی (محقق)، شیخ جعفر، شریعه‌الاسلام فی مسائل الاحلال والحرام، انتشارات استقلال، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۲۹: «استیفاء الحدود أى :إقامه الحدود، فالحاكم الشرعي لا يجب عليه أن يقطع هو بنفسه يد السارق، أو يجلد هو الزاني، أو يقتل هو المرتد، بل يجوز له توكيل شخص لأنقامته مطلقاً سواء كان من حقوق الله كحد الزاني والمرتد، أو من حقوق الناس كحد القذف والسرقة»؛ التوسي، محیی الدین بن شرف، المجمع فی شرح المهدی ب، پیشین، ج ۱۹، ص ۷۲۴.

ابن قدامة المقدسی، عبد الرحمن، المنهی، پیشین، ج ۹، ص ۳۹۹: «لأن قتل المرتد إلى الإمام لا إلى آحاد الناس».

۲- طوسی، شیخ ابو جعفر، منیع پیشین، ج ۷، ص ۲۵: «لأن قتل المرتد إلى الإمام لا إلى آحاد الناس».

۳- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، حجر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۶.

۴- حمان، ص ۲۴۳: «ولو قتل من عهده مرتدًا فظاهر رجوعه ففي القول اشكال ينشأ من عدم النقصد إلى قتل المسلم ومن رجوع ولایة قتل المرتد إلى الإمام فيكون عادياً بقتله والاقرب الدية».

۵- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، مهلا حکام فی معرفة الاحلال والحرام، پیشین، ج ۳، ص ۵۷۴: «وينبولي قتل الإمام، ويحمل لكل سامع قتله».

۶- ر.ک: عاملی (الشهید الأول)، ابو عبدالله محمد بن مکی (الدرو من الشرعیة)، پیشین، ج ۲، ص ۵۳؛ ابن فهد حلی، جمال الدین احمد بن محمد، المهدی بالبراع فی شرح المختصر النافع، پیشین، ج ۴، ص ۳۴۲.

سایر قواعد مربوط به حق الله نیز باید در این رابطه اعمال شود. به عنوان نمونه در حق الله حاکم موظف است تا حد امکان مجرم را از اعتراف به جرم خود منصرف کند.

علاوه بر این، ماهیّت جرم ارتداد و شرایط ویژه‌ای که برای این جرم در نظر گرفته شده است آن را به یک جرم کاملاً پیچیده و تخصصی تبدیل نموده؛ به گونه‌ای که تشخیص مصدق این جرم و احراز شرایط مربوط به آن برای غیر مقام قضایی بسیار مشکل است. به عنوان نمونه در صورتی که شخصی در اثر غصب شدید کلمات کفرآمیز بر زبان جاری نماید، ارتداد محقق نخواهد شد زیرا در این حالت شخص گوینده اختیار لازم را ندارد. این شرط را بسیاری از فقهاء مطرح کرده‌اند^(۱) و مستند آن نیز روایت خاصی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است.^(۲) در سایر جرایم چنین شرطی نه در روایات و نه در کلام فقهاء به طور خاص نیامده است؛ گرچه علت آن قابلیت تسری به تمام جرایم را دارد. البته به دلیل اهمیّت ویژه مسأله ارتداد و دلیل خاص، ممکن است این شرط اختصاص به ارتداد داشته باشد.

بحث دوم: اجرای مجازات توهین به مقدسات

گفتار اول: مجازات توهین به مقدسات

در اسلام قذف، اهانت و افتراء به مسلمان و حتی غیر مسلمانان از سایر ادیان

۱- جبیع عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، منیع پیشین، ج ۹، ص ۳۴۲: «وَكَذَا لَا حُكْمَ لِرَدَةِ الْغَالِطِ . . . وَالسَّاهِيِ . . . وَالنَّاثِمِ . . . وَمَنْ رَفَعَ الْغَضْبَ قَصْدَهُ وَتَقْبَلَ دُعَوَى ذَلِكَ كَلَهُ»؛ نجفی، شیخ محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص ۴۳۹: «كما أنه لا إشكال في عدم شن على غير القاصد للسب لغفلة أو نحوها بل في خبر علي بن عطية عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال...»؛ کاشف الغطاء، شیخ جعفر، منیع پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷؛ الخمینی (امام رضا)، سید روح الله: تحریر الوسیله، انتشارات اعتماد، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ، ج ۲، ص ۴۹۵.

۲- عاملی، محمد بن الحسن الحر، وسائل الشیعه الى تحصیل سائل الشیعه، (۳۰ جلدی) مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، ص ۲۱۸: «مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلَيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ عَلَيِّ بْنِ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: كَنْتُ عَنْدَهُ وَسَالَهُ رَجُلٌ: عَنْ رَجُلٍ يَحْنَنُ مِنْهُ الشَّنْ عَلَى جَهَةِ غَضْبٍ، يَوْمَ أَخْلَدَ اللَّهَ بِهِ؟ فَقَالَ: اللَّهُ أَكْرَمُ مَنْ أَنْ يَسْتَغْلِظُ عَبْدَهُ - وَفِي نَسْخَةٍ: يَسْتَغْلِظُ عَبْدَهُ».

الهی ممنوع بوده^(۱) و برای آن به حسب مورد، مجازات حد یا تعزیر مقرر گردیده است.^(۲)

براساس تربیت دینی و روایاتی که از معصومین نقل شده است اهانت و لعن و نفرین نسبت به حیوانات^(۳) و حتی غیر جانداران مانند طبیعت ناپسند و مکروه است.^(۴)

حضرت علی علیہ السلام در زمان جنگ با معاویه یاران خود را از اهانت و نفرین یاران معاویه نهی نمود.^(۵)

در روایتی آمده است که امام صادق علیہ السلام یکی از یاران خود را که در مسجد به دشمنان امام اهانت می‌کرد به شدت از این کار نهی فرمود.^(۶)

حال باید ملاحظه نمود دینی که تا بدین حد نسبت به اهانت و دشناام به انسان، حیوان، غیر جانداران و حتی اهانت به دشمنان خود حساسیت نشان داده است، در خصوص اهانت به مقدسات دینی به ویژه دشناام و توهین به پیامبران و ائمه علیهم السلام یعنی برترین خلائق، تا چه اندازه حساسیت دارد؟

تهوین به مقدسات مسیحیت (Blasphemy) در نظام حقوقی کاملاً خواه

۱- طوسی، شیخ ابو جعفر، تهدیب لا حکام، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش، ج ۹، ص ۳۶۵.

۲- خوانساری، سید احمد، منیج یشین، ج ۷، ص ۱۱۵: «وصحیح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن رجل سب رجلاً بغير قذف يعرض به، هل يجلد؟ قال: عليه تعزير و روایة إسماعيل بن القفضل قال: سأله أبا عبد الله عليه السلام عن الافتداء على أهل الذمة وأهل الكتاب هل يجلد المسلم الحد في الافتداء عليهم؟ قال: لا ولكن يعزز».

۳- تعمیمی مغربی، (قاضی) نعماں بن محمد، دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام، دارالمعارف، مصر، ۱۳۸۳ق، ج ۱، صص ۳۴۸ - ۳۴۷؛ الصدقون، علی بن باویه، من لا يحضره الفتن، انتشارات جامعۃ المدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵.

۴- صدقون، علی بن باویه، علل الشرائع، المطبعة الجیدریة، نجف، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۵۷۷.

۵- نوری، میرزا حسین، منیج یشین، ج ۲۱، ص ۳۰۶: «نصر بن مراحم في كتاب صفین: عن عمر بن سعد، عن عبد الرحمن، عن العارث بن حصیرة، عن عبد الله بن شریک، قال: خرج حجر بن عدی وعمرو بن الحمق بظهوران البراءة واللعن من أهل الشام، فأرسل اليهما على عليه السلام: "أن كفأ عما يبلغني عنكما" فأتباه فقالا: يا أمیر المؤمنین، السنا محقیقین؟ قال: "بلی" قالا: أولیسا مبطلین؟ قال: "بلی" قالا: فلم منعتما عن شتمتم؟ قال: "کرهت لكم ان تكونوا العائین شتمین"».

۶- مفید (الشیخ)، محمد بن نعماں الاعقادات، دارالعفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۷.

به صورت شفاهی باشد و یا کبی از نوع درجه «جنحه» محسوب شده^(۱) و برای مرتکبین آن یکی از مهم‌ترین مجازات‌های حقوق فعلی کشورهای غربی یعنی «زندان» مقرر شده است^(۲) و در این خصوص تفاوتی میان مرتکبین، از نظر «مذهب» وجود ندارد.

در حقوق اسلام برای مجازات مرتکبین توهین به مقدسات، می‌توان تفاوت منطقی به حسب نوع مذهب قائل شد؛ بدین معنی که هرگاه مرتکب این جرم «مسلمان» باشد، چنانکه قبلًا نیز اشاره گردید اکثر مذاهب اسلامی برای چنین شخصی یکی از شدیدترین مجازات‌های مقرر در حقوق اسلام یعنی مجازات «قتل» را پیش بینی کرده‌اند.^(۳) اما در صورتی که مجرم غیر مسلمان (کافر ذمی) باشد، براساس دیدگاه بسیاری از فقهای مذاهب اسلامی مجازات او قتل نیست. بعضی دیگر از فقهای شیعه بر این عقیده‌اند که در مورد مجازات توهین به مقدسات فرقی میان کافر ذمی و مسلمان نیست و هر دو مستحق قتل‌اند، با این تفاوت که هرگاه کافر ذمی پس از ارتکاب این جرم مسلمان شود مجازات او ساقط می‌گردد؛ زیرا چنین شخصی مشمول قاعدة «جبَ» است.^(۴)

پیروان مذهب مالکیه نیز بر این باورند که هرگاه کافر ذمی به غیر از آن طریقی که موجب کفر او شده به مقدسات (خدا و پیامبر) توهین نماید، مستحق قتل است مگر آنکه مسلمان شود.^(۵) البته از مالک قول دیگری هم نقل شده

1- Smith & Hogan, op. cit., p. 732: "It is a common law misdeminour to publish blasphemous matter whether orally or in writing."

2 - Peter Carey, "op. cit" p. 78.

۳ - ر.ک. شیخ مفید، محمد. المقتنه، پیشین، ص ۷۴۳؛ ابن قدامة.الشرح الكبير، پیشین، ج ۱ ص ۶۳۵، على بن سليمان المرداوی.الاصناف في معرفة الوجع من الخلاف، ج ۴، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص ۲۵۷.

۴ - نجفی، شیخ محمد حسن. منج پیشین، ج ۴، ص ۴۳۹: «الفرق في الساب بين المسلم والكافر لعموم النص...نعم قد يتوقف في قتل الكافر الساب اذا أسلم. لأن الإسلام يجيز ما قبله».

۵ - احمد الدّردار، أبو البركات.الشرح الكبير، ج ۴، دار الفكر، بيروت، ص ۳۱۲؛ عبد الله بن أبي زيد القبرواني، رسالة القبرواني، ج ۱، دار الفكر، بيروت، ص ۲۷: «من سب رسول الله ﷺ قتل ولا تقبل توبته و من سبه من أهل الذمہ بغير ما كفر او سب الله بغير ما به كفر قتل الا أن يسلم».

است که براساس آن، مجازات کافر ذمی مانند مجازات مسلمان است حتی در صورتی که اسلام آورد.^(۱)

از دیدگاه حنفیه اساساً مجازات کافر ذمی قتل نیست، بلکه صرفاً از این عمل نهی خواهد شد. به هر روی، پاره‌ای از حنفیه هم بر این عقیده‌اند که کافر ذمی باید تعزیر شود.^(۲)

شافعی معتقد است که هر گاه کافر ذمی پیامبر گرامی اسلام ﷺ را مورد دشنام قرار دهد، مجازات او قتل است و علاوه بر آن موجب نقض پیمان ذمہ هم خواهد شد.^(۳) دیدگاه دیگری نیز به شافعی نسبت داده شده که براساس آن در صورتی پیمان ذمہ نقض می‌شود که از قبل در قرارداد ذمہ «شرط» شده باشد که مقدسات مورد اهانت واقع نگردد. در نتیجه اگر در قرارداد چنین شرطی صراحتاً نیامده باشد نمی‌توان قرارداد ذمہ را نقض نمود.^(۴)

گروهی از فقهای شیعه بر این عقیده‌اند که هر گاه کافر ذمی به خداوند و یا پیامبری دشنام دهد مستحق مجازات قتل و موجب نقض پیمان ذمہ است ولی اگر اظهارات ناشایست او در مورد خدا و پیامبر ﷺ در حد دشنام نباشد، فقط موجب تعزیر است و در صورتی موجب نقض قرارداد ذمہ می‌گردد که در زمان انعقاد قرارداد شرط شده باشد.^(۵)

حنفیه دشنام به پیامبر ﷺ را موجب نقض پیمان کافر ذمی نمی‌داند، مگر

۱- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله، ال kakafi، ج ۱، پیشین، ص ۵۸۵ «فیل كل من سب النبي ﷺ قتل مسلماً كان او ذمیاً على كل حال وكلا القولين عن مالک»

۲- ابن حزم الدلسي، المحلق، ج ۱۱، پیشین، ص ۴۱۵

۳- التنووي، حبیب الدین بن شرف، المجموع في شرح المهدب، پیشین، ج ۹، ص ۴۲۸

۴- الخطيب الشربینی، محمد، منیج پیشین، ج ۴، ص ۲۵۸ و سید مرتضی، پیشین، ص ۲۲۵

۵- سید روح الله خمینی (امام رض)، تحریر الوسید، ج ۲، انتشارات اعتماد، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ، ص ۴۵۲، مسأله ۴. شیخ ابو جعفر طوسی، المسیب و فقه الامامیه، المکتبة المرتضویه، ۱۳۵۱ش، ج ۲، ص ۴۴ «اذا ذكر الله تعالى او نبيه بالسب فإنه يجب قتله ويكون ناقضاً للعهد. وان ذكرهما بدون السب وذكر دينه وكتابه بما لا يبني، فان كان شرط عليهم الكف عن ذلك، كان ناقضاً للعهد. وان لم يكن شرط عليهم لم يكن ناقضاً للعهد وعزروا عليه»

آنکه پس از ارتکاب این جرم به «دارالحرب» پناهنه شود و یا اقدام به محاربه علیه حکومت اسلامی نماید.^(۱)

از مجموع آنچه در این گفتار مورد استشهاد قرار گرفت می‌توان دریافت که حقوق اسلام در مقایسه با کامن‌لا، در خصوص « مجرمین » توهین به مقدسات نیز نه تنها تبعیضی نسبت به «غير مسلمانان» (کفار ذمی) روا نداشته، بلکه در قیاس با مسلمانان در حق آنان نوعی انعطاف و تخفیف در مجازات روا داشته که این موضوع نیز از دیدگاه حقوق بشر قابل توجه است. اما جرم ارتداد اساساً اختصاص به مسلمانان دارد و ارتباطی با غير مسلمانان ندارد، مگر بر مبنای این نظریه که تغییر سایر ادیان الهی نیز به دین دیگری غیر از اسلام منمنع است - که البته این دیدگاه در میان فقهای شیعه چندان مورد توجه قرار نگرفته است.^(۲)

گفتار دوم: اجرای مجازات توهین به مقدسات به دست حاکم اسلامی

اجرای مجازات در حقوق اسلام قاعده‌تاً باید از طریق طی مراحل خاص و با آین دادرسی ویژه‌ای به دست حکومت اسلامی صورت گیرد و آنگاه که جرم مربوط به حق الله باشد این اصول و آیین دادرسی به نهایت دقت و سخت‌گیری به نفع متهم منجر می‌شود؛ بویژه از نظر شرایط و ادله اثبات جرم. ولی با این وجود در خصوص جرم دشتمان به پیامبر ﷺ و ائمه اهل‌بیت^ع مشهور فقهای شیعه بر این عقیده‌اند که شنووندۀ دشتمان (و نه هر کسی) بدون اذن حاکم می‌تواند مجازات را

۱- مرغینانی، علی بن ابی بکر، *المطلب‌تدی*، ج ۱، مطبوعة محمد على صبیح، قاهره، چاپ اول، ۱۳۵۵ق، ص ۱۲۱؛ الهمدانی، *ابیثتر البدریة*، ج ۲، المکتبة الاسلامیة، بیروت، ص ۱۶۳؛ کاشانی، علام‌الدین، پیشین، ج ۷، ص ۱۷۳.

۲- حلی، (علامه) حسن بن یوسف، *مختلف الشیعه فی حکام الشریعه*، پیشین، ج ۴، ص ۴۴۶-۴۴۵؛ «مسئلة: لو انتقل الذي إلى دين يقر أهله عليه غير دين الإسلام كاليهودي ينتقل إلى النصرانية وبالعكس قال ابن الجنيد: يجوز إقراره عليه . وللشيخ قولان: قال في الخلاف: يجوز ذلك. وقال في المسوط: ظاهر المذهب يقتضي أنه يجوز أن يقر عليه، لأن الكفر عندها كالملة الواحدة، ولو قيل: إنه لا يقر عليه - لقوله تعالى: "ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه" ، وقوله: "من يدل دينه فاقتلوه" ، وذلك عام إلا من أخرجه الدليل - كان قولنا: نجفی، شیخ محمد حسن، منیع پیشین، ج ۲۱، ص ۳۱۳.

در حق چنین مجرمی اعمال نماید.^(۱) این نظریه به روایاتی نیز مستند است.^(۲) برخی از فقهای نامدار شیعه و در رأس آنان «شیخ مفید» و «علامه حلّی» با این دیدگاه مخالفت نموده‌اند. شیخ مفید در این باره می‌گوید:

هر گاه کسی پیامبر اسلام ﷺ یا یکی از ائمه: را مورد دشمن قرار دهد مرتد است و خون او هدر است و متصدی اجرای حکم، «امام» مسلمانان است.^(۳)

علامه حلّی نیز ضمن پذیرش نظریه شیخ مفید چنین استدلال نموده‌اند که این جرم از جمله «حدود» است و اجرای حدود از وظایف حاکم اسلامی است^(۴) و برای اثبات این استدلال به روایتی از امام صادق علیه السلام نیز استناد نموده‌اند.^(۵)

مرحوم کاشف اللثام نیز از همین دیدگاه تبعیت نموده است.^(۶)

به نظر می‌رسد این دیدگاه علاوه بر این که مستند روایی دارد، با اصول و قواعد پذیرفته شده در فقه شیعه نیز سازگارتر است؛ زیرا اجازه اجرای مجازات به غیر از حاکم اسلامی به صورت کلّی و عمومی، آن هم در عصر تشکیل حکومت اسلامی نوعاً موجب هرج و مرج و بی‌نظمی است، بویژه آنکه تشخیص شرایط و قیود این جرم غالباً از عهده افراد عادی خارج است. به عنوان

۱ - همان، ج ۴۱، ص ۴۳۸.

۲ - کلبی، یعقوب، منیع پیشین، ج ۷، ص ۲۵۹. «علی بن ابراهیم، عن ابی عمر، عن هشام بن سالم، عن ابی عبد الله علیه السلام آنه سأله عن شتم رسول الله صلی الله علیه و آله و فعال: يقتله الاحدنی فالاحدن قتل أن يرفعه إلى الامام».

۳ - مفید، محمد، منیع پیشین، ص ۷۴۳ «من سب رسول الله ﷺ او احداً من الانئم لله عليه السلام، فهو مرتد عن الاسلام و دمه هدر، يتولى ذلك منه امام المسلمين».

۴ - حلّی، (علامه) حسن بن یوسف، مختلف الشیعه، فی حکم الشریعه، پیشین، ج ۹، ص ۴۵۱: «الوجه ما قاله العفید لأنَّه حدٌ والمستوفی للحدود هو الإمام و رواية أبي عاصم السجستانی دالة عليه».

۵ - حرّ عاملی، منیع پیشین، ج ۱۹، ص ۲۰۵-۲۰۴، باب حکم ضمان الناصب و دینه، (باب ۳۳)، حدیث ۱: «محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، رفعه عن بعض اصحاب ابی عبد الله علیه السلام أظنه ابی عاصم السجستانی، قال:... فدخل على ابی عبد الله علیه السلام فقال: اني قلت سیعة من مسمعته يشتم امير المؤمنین علیه السلام فسألت عن ذلك ابی عبد الله بن الحسن فقال: أنت مأخوذ بدمائهم في الدنيا والآخرة. الى أن قال: فقال ابو عبد الله علیه السلام:... ولو أنك قتلتهم باذن الإمام لم يكن عليك شيء في الدنيا والآخرة».

۶ - اصفهانی (فاضل هندی)، بهاء الدین محمد بن الحسن، منیع پیشین، ج ۲، ص ۴۳۶ - ۴۳۵.

نمونه چنانکه در مبحث پیشین یادآور شدیم، بسیاری از فقهای امامیه بر این باورند که هرگاه شخصی بر اثر غضب شدیدی که اختیار را از او سلب نموده باشد مطالب توهین آمیز و یا کفرآمیزی اظهار کند، حکم به مجرمیت وی نخواهد شد.^(۱)

علاوه بر این همانگونه که مرحوم علامه حلی تصریح نموده‌اند، اجرای حدود براساس یکی از قواعد مسلم شیعه از اختیارات حاکم اسلامی است و براساس روایات متعددی این اختیار منحصراً مربوط به حاکمیت اسلامی است و نه عامة مردم.^(۲) و روایات خلاف اصل، توان مقاومت در برابر این قاعدة مسلم را ندارند. این دیدگاه منافاتی با تکلیف امر به معروف و نهی از منکر برای عموم نیز ندارد؛ زیرا در صورتی که امر به معروف و نهی از منکر منجر به «جرح» یا «قتل» شود بسیاری از فقهای امامیه اذن مجتهد جامع الشرایط را در این فرض لازم دانسته‌اند^(۳) و در صورتی که امر به معروف و نهی از منکر منجر به «قتل» شود دیگر محلی برای آن باقی نخواهد ماند؛ زیرا «هدف» از امر به معروف و نهی از منکر، ترک آن عملی است که مورد امر یا نهی واقع شده است و از جمله شرایط آن «احتمال تأثیر» است و با فرض قتل، این دو؛ یعنی «هدف» و «شرط تأثیر» متفقی است.^(۴)

در قضیه توهین سلمان رشدی به پیامبر گرامی اسلام صلوات الله عليه و آله و سلم نیز حضرت امام خمینی ره به عنوان مجتهد مسلم و حاکم اسلامی، پس از بررسی ماجرا از نظر حکم و موضوع به صورت خاص، دستور اجرای عمومی حکم را صادر نمودند

۱ - امام خمینی (رض). منیع پیشین، ص ۴۴۵، مسأله ۲. و جمعی عاملی، زین الدین (شهید ثانی). منیع پیشین، ج ۹، پیشین، ص ۳۴۲. و شیخ محمد حسن نجفی، پیشین ج ۴۱، ص ۴۲۹.

۲ - حرّ عاملی. منیع پیشین، ج ۱۸، باب ۲۸ از ابواب مقدمات حدود، حديث ۱: «... اقامۃ الحدود بید من الیه الحکم».

۳ - امام خمینی (رض). منیع پیشین، ج ۱، ص ۴۱۳، مسأله ۱۱.

۴ - شهید ثانی. منیع پیشین، ج ۲، صص ۴۱۶-۴۱۷.

و این غیر از احالة تشخیص موضوع جرم و قبود و شرایط آن به عموم مردم است که تمام این مراحل یک روند قضایی تخصصی و پیچیده‌ای را می‌طلبد. البته اجرای برخی از مجازاتهای حدّی به استناد ادلهٔ خاص، به اشخاص حقیقی غیر قضایی سپرده شده است -مثلاً هرگاه مردی شخص اجنبی را با زوجه خود در حال عمل منافی عفت ببیند، در صورتی که زن مورد اکراه واقع شود، می‌تواند مرد زانی را به قتل برساند و در صورت تمایل زن به عمل خلاف، شوهر می‌تواند حدود الهی را در حق هر دو اجرا کند.^(۱) اما این حکم و دیگر احکام مشابه آن، با مسأله مورد نظر ما قابل قیاس نیستند؛ زیرا اولاً، جرم زنا در این مورد خاص (برفرض صحت مستند آن) یک جرم خصوصی و مربوط به حق الناس است؛ چرا که حتی در فرض دوم (فرض تمایل زوجه) نیز حق زوج مورد تعریض قرار گرفته است، اما جرم مورد بحث ما (توهین به مقدسات) یک جرم عمومی و مربوط به حق الله است و در جرایم حق الله، بویژه حدود، بنای شارع مقدس بر «تحفیف» و «احتیاط» است و به همین دلیل با استناد به قاعدة «در»، صرف عروض شبّه و تردید موجب انتقامی حدّ است. ثانیاً: تشخیص موضوع و قبود جرایمی از قبیل زنا در شرایط مزبور چندان پیچیده نیست؛ بر خلاف جرم توهین به مقدسات که دارای قلمرو و شرایط دشواری است و نوعاً مردم تعریف درستی از آن ندارند. گذشته از این در حقوق کیفری اسلام، در صورت تعارض و برابری ادله، حکمی که «به نفع متهم» باشد ترجیح دارد و در جرم توهین به مقدسات، صدور و اجرای حکم در یک روند قضایی و حکومتی به نفع متهم و موافق با احتیاط قضایی است که در دماء و نفوس این احتیاط بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است.

۱ - ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات)، مصوب ۱۳۷۵ نیز همین نظریه را پذیرفته است.

خلاصه و نتیجه فصل سوم:

۱- از کلام برخی از فقهاء به خوبی می‌توان دریافت که ارتاداد در زمرة حدود است، آن هم از نوع «حق الله». بعلاوه، ماهیّت جرم ارتاداد و شرایط ویژه‌ای که برای این جرم در نظر گرفته شده آن را به یک جرم کاملاً پیچیده و تخصصی بدل کرده، به گونه‌ای که تشخیص مصدق این جرم و احراز شرایط مربوط به آن برای غیر مقام قضایی بسیار مشکل است. به عنوان نمونه در صورتی که شخصی در اثر غضب شدید کلمات کفرآمیز بروزبان جاری نماید ارتاداد محقق نخواهد شد؛ زیرا در این حالت، شخص گوینده اختیار لازم را ندارد.

۲- با توجه به اینکه ارتاداد جزء حقوق الله است و نه حق الناس، پس نه تنها به صرف اینکه در روند رسیدگی قضایی تردیدی در حکم یا موضوع به وجود آمد قاعده «درء» حاکم است، بلکه سایر قواعد مربوط به حق الله نیز باید در این رابطه اعمال شود. به عنوان نمونه در حق الله حاکم می‌تواند مجرم را به گونه‌ای از اعتراف به جرم خود منصرف کند.^(۱) و یا اینکه در حق الله صدور حکم غیابی جایز نیست.^(۲) و اساساً در جرایم حق الله بنای شارع بر این است که تا حد امکان در روند قضایی به نفع متهم عمل شود.^(۳)

۳- توهین به مقدسات مسیحیت (Blasphemy) در نظام حقوقی کامن‌لا، خواه به صورت شفاهی باشد و یا کتبی، از نوع درجه «جنحه» قلمداد می‌شود و برای مرتكبین آن یکی از مهم‌ترین مجازات‌های حقوق فعلی کشورهای غربی یعنی «ازندان» مقرر شده و در این خصوص تفاوتی میان مرتكبین، از نظر «مذهب» وجود ندارد.

۱- ر. ک.: علامه حلی: تحریزلًا حکام، پیشین، ج ۲، ص ۱۸۵.

۲- ر. ک.: محقق اردبیلی، ملا احمد: جمیع الفتاوی و البرهان، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۰۶.

۳- ر. ک.: علامه حلی: مختلف الشیعه، پیشین، ج ۸، ص ۴۴۳؛ شهید ثانی: مسالک الاعقاب، پیشین، ج ۱۳، ص ۴۶۹.

در اسلام قذف، اهانت و افرا به مسلمان - و حتی غیر مسلمانان - از سایر ادیان الهی ممنوع بوده و برای آن به حسب مورد، مجازات حد یا تعزیر مقرر گردیده است. همچنین در حقوق اسلام برای مجازات مرتکبین توهین به مقدسات، می‌توان تفاوت منطقی به حسب نوع مذهب قائل شد؛ بدین معنی که هر گاه مرتکب این جرم «مسلمان» باشد، اکثر مذاهب اسلامی برای چنین شخصی یکی از شدیدترین مجازات‌های مقرر در حقوق اسلام؛ یعنی مجازات «قتل» را پیش‌بینی کرده‌اند. اما در صورتی که مجرم غیر مسلمان (کافر ذمی) باشد براساس دیدگاه بسیاری از فقهاء مذاهب اسلامی، مجازات او قتل نیست. بعضی دیگر از فقهاء شیعه بر این عقیده‌اند که در مورد مجازات توهین به مقدسات، فرقی میان کافر ذمی و مسلمان نیست و هر دو مستحق قتل‌اند، با این تفاوت که هر گاه کافر ذمی پس از ارتکاب این جرم مسلمان شود، مجازات او ساقط می‌گردد؛ زیرا چنین شخصی مشمول قاعده «جب» است.

۴- برخی از فقهاء شیعه بر این عقیده‌اند که هر گاه کافر ذمی به خداوند و یا پیامبری دشنام دهد مستحق مجازات قتل و موجب نقض پیمان ذمه است، ولی اگر اظهارات ناشایست او در مورد خدا و پیامبر ﷺ در حد دشنام نباشد، فقط موجب تعزیر است و در صورتی موجب نقض قرارداد ذمه می‌گردد که در زمان انعقاد قرارداد، شرط شده باشد.

۵- اجرای مجازات در حقوق اسلام قاعده‌تاً باید از طریق طی مراحل خاص و با آیین دادرسی ویژه‌ای توسط حکومت اسلامی صورت گیرد و آنگاه که جرم مربوط به حق الله باشد این اصول و آیین دادرسی به نهایت دقت و سختگیری به نفع متهم منجر می‌شود، بویژه از نظر شرایط و ادله اثبات جرم. با این وجود در خصوص جرم دشنام به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام مشهور

فقهای شیعه بر این عقیده‌اند که شنونده دشتم (و نه هر کسی) بدون اذن حاکم می‌تواند مجازات را در حق چنین مجرمی اعمال نماید. این نظریه به روایاتی نیز مستند است.

برخی از فقهای نامدار شیعه و در رأس آنان «شیخ مفید» و «علامه حلّی» با این دیدگاه مخالفت نموده‌اند.

به نظر می‌رسد این دیدگاه علاوه بر این‌که مستند روایی دارد، با اصول و قواعد پذیرفته شده در فقه شیعه نیز سازگارتر است؛ زیرا اجازة اجرای مجازات به غیر از حاکم اسلامی به صورت کلی و عمومی، آن هم در عصر تشکیل حکومت اسلامی نوعاً موجب هرج و مرج و بی‌نظمی است، بویژه آنکه تشخیص شرایط و قیود این جرم غالباً از عهده افراد عادی خارج است.

فصل چهارم

فلسفه ارتداد و توهین به مقدسات

پیش از این یاد آور شدیم که این فرضیه به طور جدی قابل پیگیری است که اگر چه ارتداد با صرف انکار محقق می شود، ولی بررسی مصادیق آن در سیره مucchomien علیهم السلام این فرضیه را تقویت می کند که در عمل فقط ارتدادی که از طریق اهانت به مقدسات محقق شود مورد حساسیت بوده و یا مواردی که مجرمین با انکار ضروری دین در یک برنامه از پیش طراحی شده، قصد تبلیغ بر ضد آن را داشتند. اینک فرضیه یاد شده را در بررسی فلسفه ارتداد و توهین به مقدسات در دو مبحث پی می گیریم.

در مبحث اول به بررسی فلسفه ارتداد خواهیم پرداخت و در مبحث دوم به فلسفه توهین به مقدسات.

مبحث اول: فلسفه جرم انگاری ارتداد

با توجه به مباحث پیشین در باره تعريف و قلمرو ارتداد و شرایط و قیود مربوط

به آن دریافتیم که در واقع ارتداد در معنای حقیقی خود ابراز انکار دین و تبلیغ علیه آن از روی عناد و سنتیز است^(۱) و نه بر پایه استدلال و منطق و ناشی از شباه و اشتباه.^(۲) از این رو، می‌توان گفت که فلسفه ارتداد عبارت است از تبلیغ علیه دین و در نتیجه تهدید نظم و اخلاق عمومی جامعه اسلامی.

گفتار اول: ارتداد و تهدید نظم و اخلاق عمومی

الف) تعریف نظم و اخلاق عمومی

حقوق دانان در تعریف نظم عمومی آورده‌اند:

«نظم عمومی مدلول مقرراتی است که در آن ذات، حیثیت و منافع مادی و معنوی جامعه باید مورد حمایت جدی قرار گیرد. در صورت بر هم زدن نظم عمومی و جدان جامعه جریحه‌دار می‌شود. بنابراین، برای حفظ آن هر گونه اقدام الزام کننده یا بازدارنده بجا و شایسته خواهد بود.»^(۳)

در تعریف اخلاق حسن (اخلاق عمومی)^(۴) نیز آمده است:

«قواعدی است که در زمان و مکان معین، توسط اکثریت یک اجتماع، رعایت آن لازم شمرده می‌شود یا عمل به آنها نیکو تلقی می‌شود و فاقد ضمانت اجرا می‌باشد.»^(۵)

البته لازم به ذکر است که آوردن قید «فقدان ضمانت اجرا» در تعریف اخلاق عمومی محل تأمل جدی است؛ زیرا در حقوق داخلی کشورها و حتی در حقوق

۱- نجفی، شیخ محمد حسن. متن پیشین، ج ۴۱، ص ۴۳۴: «...المؤيّدة بما قيل من أنه تجاهر بالكفر واستخفاف بالدين وقوامه وإن كان فيه أن ذلك يقتضي جريان حكم المرتد عليه لا قتلة على كل حال».

۲- حلیی، تقی الدین ابو الصلاح. متن پیشین، ص ۳۱۱: «الردة إظهار شعار الكفر بعد الإيمان بما يكون معه منكر نبوة النبي صلى الله عليه وآله أو بشئ من معلوم دينه كالصلة والزكاة والزنا وشرب الخمر . فاما ما يعلم كونه كافرا له باستدلال من جبر أو تشبيه أو إنكار إمامية إلى غير ذلك فليس ببردة وإن كان كفرا».

۳- هاشمی، سید محمد. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، مجتمع آموزشی عالی قم، چاپ دوم، بهار ۱۳۷۵، ص ۴۹۳.

۴ - اصطلاح «اخلاق عمومی» با «اخلاق حسن» متراوef است. ر.ک.: جعفری لنگرودی، محمد جعفر. ترمیم‌لوذی حقوق، کج دانش، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۶، صص ۲۰-۲۱.

۵- همان، ص ۲۰.

بین الملل برای جرایم معارض با اخلاق عمومی، ضمانت اجرای حقوقی در نظر گرفته شده است.

ب) نقش دین در نظم و اخلاق عمومی

از دیدگاه برخی از دانشمندان اسلامی، راههای دستیابی به اهداف شریعت، دفاع از اصول پنجگانه‌ای است که به ضروریات خمس شهرت دارد؛ یعنی دفاع از دین، جان، عقل، نسب و مال انسان. همچنین به عقیده آنان در اسلام برای حفظ هر یک از این اصول راهکار مشخصی مقرر شده و حفظ «دین»، از طریق «جهاد» و «مجازات ارتاداد» حاصل می‌شود.^(۱)

از برخی آیات قرآن در باره ارتاداد نیز چنین برداشت می‌شود که اصولاً حساسیت قرآن نسبت به ارتاداد، مربوط به آن دسته از کسانی است که از این طریق قصد تضعیف دین و ایمان دینی مسلمانان را داشتند؛ یعنی مشرکان برای تضعیف روحیه مسلمانان ابتدا اظهار مسلمانی نموده و سپس چنین وانمود می‌کردند که از اسلام برگشته‌اند.^(۲) و بر عکس در موردی که فرزندان یکی از مسلمانان به صورت عادی و به دور از شائنة توطنه و تباری، از اسلام دست کشیده و به مسیحیت روی آورده‌اند، خداوند در مقابل عکس العمل و نگرانی پدر

۱- سیوری حلی، مقداد بن عبد الله، نقد القواعد الفقهية، مكتبة آيت الله المرعشى، قم، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶: «ما هو وسيلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي النفس والدين والعقل والنسب والمال التي لم تأت شريعة إلا بحفظها، وهي الضروريات الخمس... وحفظ الدين بالجهاد وقتل المرتد...»

العاملی (الشهيد الأول)، ابو عبدالله محمد بن مکی، القواعد والقواعد، مكتبة المفید، قم، ج ۱، ص ۳۸: «ما هو وصلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي :النفس، والدين، والعقل، والنسب، والمال، التي لم يأت تشرع إلا بحفظها، وهي الضروريات الخمس، فحفظ النفس بالقصاص، أو الديمة، أو الدفاعة . وحفظ الدين بالجهاد، وقتل المرتد . وحفظ العقل بتحريم المسكرات والحد عليها . وحفظ النسب بتحريم الزنا، وإثبات الذكران، والبهائم، وتحريم القذف والحد على ذلك . وحفظ المال بتحريم الغصب، والسرقة، والخيانة، وقطع الطريق والحد والتغیر عليها».

محمد ابو حامد غزالی، المصنفی، ج ۱، دارالكتب الاسلامیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ، ص ۱۷۴.
۲- آل عمران / ۷۲ «وَقَاتَ طَائِفَةً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آتَيْنَا يَأُولَى أَنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ آتَيْنَا وَجْهَ الْتَّهَارَ وَالْمُفْرُّدَآخْرَ لَتَلَهُمْ نَزْجُهُنَّ».

مسلمان آنها که قصد اجبار آنان برای بازگشت به دین اسلام را داشت، آیه شریفه «لاکراه فی الدین...» را نازل فرمود.^(۱)

در یک جامعه دینی، بویژه زمانی که حکومت نیز مانند مردم خود را به احکام دین پایبند بداند، تبلیغ بر ضد دین نوعاً به بر هم زدن نظم و اخلاق عمومی منجر خواهد شد. به همین جهت حکومت اسلامی نیز مانند مردم، خود را موظف به حفظ کیان دین می‌داند. به راستی چگونه است وقتی در برخی از کشورهای سکولار و یا لیبرال حجاب یک زن مسلمان را به این بهانه که با اصول آنان سازگاری ندارد، برنامی تابند!^(۲) ولی در مقابل به آن دسته از کشورهای اسلامی که با توجه به تبلیغات یکسویه غرب مانع از تبلیغ علیه اصول دین اسلام می‌شوند، اتهام مخالفت با حقوق بشر روا می‌دارند!

بنابراین، می‌توان ادعا نمود که جرم‌انگاری ارتداد، به دلیل تعارض آن با نظم و اخلاق عمومی در کشورهایی که این جرم را به رسمیت شناخته‌اند -بویژه کشورهای اسلامی- با قوانین بین‌المللی مربوط به حقوق بشر نیز سازگار است؛ براساس گزارش گزارشگر ویژه حق آزادی عقیده و بیان، بند ۳ ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی،^(۳) آزادی بیان را به خاطر حفظ اخلاق

۱- البته در باره شأن نزول این آیه شریفه، ماجراهای متفاوتی نقل شده است که همه آنها به نوعی در این موضوع که بنای بر اجبار شخصی برای پذیرش دین اسلام بوده ولی با این آیه از اجبار منع شده اشراک دارند. در باره شأن نزول این آیه ر.ک: طوسی، شیخ ابو جعفر. البیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۱۳؛ الواحدی النیسابوری، ابو الحسن. اسباب نزول الایات، مؤسسه الحلبی، قاهره، (بی تا)، ص ۵۲-۵۳.

۲- علاوه بر مسئله مخالفت با حجاب در کشور فرانسه، نمونه دیگر آن اخیراً در آلمان رخ داده است. در ایالت «بادن وورتمبرگ» آلمان، زن مسلمانی فقط به این دلیل که در کلاس درس از برداشتن روسربی امتناع کرده بود، از تدریس محروم شد! (روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۲ تیر ماه ۱۳۸۲، ص ۶).

۳- ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل: «۱- هیچکس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و اخافه قرار داد. ۲- هر کس حق آزادی بیان دارد... ۳- اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده مستلزم حقوق و مسؤولیت‌های خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معنی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف.

احترام حقوق و حیثیت دیگران. ب. حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت با اخلاق عمومی». در بند ۳ از ماده ۱۸ این میثاق نیز آمده است: «آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیتها بی نمود، مگر آنچه که منحصراً به موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت، یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادیهای اساسی دیگران ضرورت داشته باشد».

عمومی محدود می‌کند و بنابراین دولت‌ها می‌توانند در حدود مقررات قانونی در جهت حفظ اخلاق عمومی در آزادی بیان مداخله نموده و در حد لازم آن را محدود کنند.^(۱)

گزارشگر ویژه حقوق بشر، بر این نکته مهمنی نیز تأکید نموده است که «اخلاق عمومی» یک مفهوم نسبی بوده و به تناسب مفهوم ملی هر کشور که برگرفته از زمینه‌های سیاسی و فرهنگی آن ملت است، متفاوت خواهد بود.^(۲) بنابراین، میزان مخالفت ارتاداد با نظام و اخلاق عمومی به تناسب میزان وابستگی هر ملت به دین، شدت و ضعف خواهد داشت. به همین دلیل نمی‌توان معیار قضاوت کشورهای غربی را در این زمینه برای کشورهای اسلامی تعیین کننده دانست.

علاوه، در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز بر نقش محدودکننده «مقتضیات صحیح اخلاقی» و «نظم عمومی» تأکید شده است.

گفتار دوم: رابطه ارتاداد و حکم حکومتی

برخی بر این عقیده‌اند که ارتاداد یک حکم حکومتی است و بر حسب تغییر زمان و مکان، حکم آن نیز متغیر است. با فلسفه‌ای که از جرم انگاری ارتاداد در اسلام ارائه کردیم، این فرضیه قابل ملاحظه و پیگیری است که آیا اساساً ارتاداد یک حکم حکومتی است یا یک حکم شرعی اولی؟ که در نهایت، مصلحت اندیشی حاکم اسلامی در آن راه دارد، مانند سایر احکام اولیه که در شرایطی، یک حکم حکومتی بر حکم اولی مقدم می‌شود.

1 - Commission on Human Rights, Fifty-first session, item 10 of the provisional agenda, E/CN. 4/1995/ 32, Paragraph 55, (14 December 1994): "The protected interest of public morals is a further ground on which states can interfere with the right to freedom of expression. Typical examples of restrictions in this domain relate to Pornography and Blasphemy."

2 - Ibid.: "The Special Reporter notes that public morals differ widely and depend in large measure on the national context that includes matters of politics and culture."

قرایینی بر این مدعای وجود دارد که اساساً ارتداد در صدر اسلام یک حکم حکومتی بوده است. به عنوان نمونه پیامبر گرامی اسلام علیه السلام تنها به دلیل مصلحت اندیشی و برای جلوگیری از این شایعه که مباداً دشمنان بگویند پیامبر پس از آنکه با کمک گرفتن از قومی بر دشمن پیروز شد، همان قوم را به قتل رساند، از مجازات گروهی از مستحقان اعدام -که احتمالاً یکی از دلایل آن ارتداد بوده است- صرف نظر کرد.^(۱)

براساس دیدگاه گروهی، پیامبر حتی از کشنن بعضی از یهودیان به دلیل مصالحی که در نظر داشت خودداری فرمود.^(۲)

از طرف دیگر بر خلاف نظر اجماع فقها که زن مرتد را مستحق قتل نمی‌دانند، حضرت علی علیه السلام حکم قتل زنی را به اتهام ارتداد صادر فرمود. به همین دلیل شیخ طوسی پس از نقل این حدیث، می‌گوید:

ممکن است حضرت علی علیه السلام در آن قضیه خاص، قتل زن مرتد را به مصلحت دانسته باشد.^(۳)

سپس شیخ طوسی این حکم را به دلیل امکان حکومتی بودن آن در سایر موارد مشابه قابل پیروی ندانسته است.

اما به نظر می‌رسد تمام ادله یاد شده دال بر آن نیست که ارتداد یک حکم حکومتی بوده است، بلکه از ادله ارتداد چنین بر می‌آید که یک حکم شرعی اولی است؛ گرچه مصلحت اندیشی حاکم اسلامی در آن راه دارد، مانند سایر احکام اولیه که اگر چه در شمار قوانین ثابت قرار دارند ولی در شرایطی که به

۱- عاملی، محمد بن الحسن العر، وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه، (۳۰جلدی) مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، ص ۳۳۳: «عن محمد بن يحيى، عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عن عَلَى بْنِ حَدِيدٍ، عن جَمِيلِ بْنِ دَرَاجٍ، عن زَرَارةَ، عَنْ أَدْهَمَ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَوْلَا أَنِّي أَكُونُ أَنَا، أَنْ يَقُولَ: إِنْ مُحَمَّداً أَسْتَعْنَ بِقَوْمٍ حَتَّى إِذَا ظَفَرَ بَعْدَهُ قَتْلَهُمْ، لَضَرِبَتْ أَعْنَاقَ قَوْمٍ كَثِيرٍ».

۲- العسقلانی، شهاب الدین ابن حجر، فتح الباری، دار المعرفة، بیروت، چاپ دوم (بی تا)، ج ۱۲، ص ۲۴۹: «وَأَمَّا السُّبْطُ فَإِنَّ وِجْوبَ القُتْلِ يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ الدِّينِ فَهِيَ مُدْهَمَةُ الْإِسْلَامِ وَالَّذِي يَظْهُرُ أَنَّ تَرْكَ قُتْلِ الْيَهُودِ إِنَّمَا كَانَ لِمُصلَحةِ النَّائِلِيْفِ أَوْ لِكُوْنِهِمْ لَمْ يَعْلَمُوا بِهِ أَوْ لِهُمَا جَمِيعًا وَهُوَ أَوْلَى اللَّهِ أَعْلَمُ».

۳- طوسی، شیخ ابو جعفر، تهذیب الاحکام، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۳: «لَا يَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ هُوَ رَأْيُ قَتْلِهَا صَلَاحًا».

تشخیص حاکم اسلامی بستگی دارد، یک حکم حکومتی بر حکم اولی مقدم می شود؟^(۱)

بنابراین، در ارتداد نیز تا زمانی که فلسفه حکم باقی است مجازات آن نیز ثابت می شود و تنها در شرایط خاصی که حکومت اسلامی اجرای مجازات مرتدی را واقعاً بر خلاف مصالح اسلام و مسلمین ببیند، می تواند تا زمانی که مصلحت باقی است از اجرای آن صرف نظر کند. موارد یاد شده نیز ناظر به همین جهت است.

برخی این فرضیه را که بتوان برای ارتداد ماهیت تعزیری قائل شده و در نتیجه، همین تعزیری بودن آن را به عنوان یکی از دلایل حکومتی بودنش دانست، در حد یک احتمال مطرح نموده‌اند.^(۲)

در پاسخ باید گفت اینکه مجازات یک حکم، ماهیت حدی یا تعزیری دارد، لزوماً حکومتی یا غیر حکومتی بودن آن را ثابت نمی‌کند؛ زیرا ممکن است حکمی از سنخ حکم اولی و ثابت شرع به شمار آید، ولی مجازات آن از نوع تعزیر باشد؛ چنانکه مجازات بسیاری از محرمات اولیه و ثابت شرع صرفاً تعزیر است نه حد. از این رو بر فرض که بتوان ثابت کرد مجازات ارتداد ماهیت تعزیری دارد، نمی‌توان لزوماً به این نتیجه دست یافت که از سنخ حکم حکومتی است.

برخی هم موضوع حکومتی بودن ارتداد را به گونه دیگری مطرح کده‌اند؛ با این بیان که:

«قصة ارتداد و شدت عمل با مخالفان، قصة حق و باطل نیست؛ قصة براندازی است. براندای و تهدیدی که در دوران ناتوانی متوجه یک مجموعه می‌شود. وقتی اسلام در دوران کودکی و کوچکی بود و به سهولت می‌شد این نهال نویا را برابر کند، در مقابل کمترین خطری که آن را تهدید می‌کرد از آن مراقبت می‌شد. اما اینک که این درخت اینچنین تناور شده و دیگر کسی

۱- ر.ک.: هاشمی، سید حسین، مجمع تشخیص مصلحت (تحلیل مبانی فقیه و حقوقی)، مرکز مطالعات و

پژوهشیان فرهنگی حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱، صص ۷۵-۷۸

۲- سروش، محمد. «آیا ارتداد کیفر حد دارد؟»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۹، ص ۴۷ و ۳۲

خیال برکنند آن را نمی‌تواند بکند و زور رستمها هم به آن نمی‌رسد، دیگر برگی از این درخت کنند تأثیری نمی‌گذارد.»^(۱)

در پاسخ باید گفت که اگر چه ایمان دینی مسلمانان امروز، بویژه ملت ایران در مقایسه با مسلمانان صدر اسلام از استحکام بیشتری برخوردار است و درخت اسلام نیز تنومندتر شده است، ولی نباید فراموش کرد که جبهه مقابل نیز با وجود برخورداری از امکانات تبلیغاتی دنیا در عصر ارتباطات، برتری در فرهنگسازی را از آن خود نموده است. گویا این نویسنده محترم مطلبی را که خود در کشور آمریکا طی یک سخنرانی و تحلیل منصفانه و واقع گرایانه اظهار نموده و در شماره پیشین از همین مجله (شماره ۲۴) به چاپ رسانده‌اند، از یاد برده‌اند که:

«این سخن نیز درست است. مثلاً همین کشور آمریکا، درست است که مدعی لیبرال دموکراسی است ... ولی وقتی که به عمل و به ساختار شکل گرفته در این کشور نگاه می‌کنید، می‌بینید که ماجرا چنین نیست؛ یعنی همه خود را مواظبت می‌کنند تا مبادا حرفي از دهانشان درآید یا سخنی از قلمدان تراویش کند که شغلشان یا آزادی و احترامشان را از دست بدهند. در همین آمریکا اگر کسی بخواهد بیش از حد در باره اسرائیل صحبت کند و با این قبیل مسائل کلنگار برود خود را با خطر جدی روپرور کرده است. از مردم عادی که بگذریم حتی دانشگاهیان هم که در ظاهر و در فرض، کارشان اظهار نظر در این قبیل مسائل است، کم و بیش در محدوده مواضع رسمی حرکت می‌کنند و پای خود را چندان از خطوط قرمز ببرون نمی‌نهند. کسانی هم مثل آقای چامسکی - که راه دیگری را می‌روند، در واقع در سطحی قرار دارند که دست ایدای کسی به آنها نمی‌رسد؛ و لاآگر مردم عادی یا استادهای عادی دانشگاه بخواهند با این قبیل مسائل کلنگار بروند، مراحمتهاي جدی برای آنها پدید خواهد آمد... دیگر هر حرفي در آن زده نمی‌شود؛ هر سخنی شنیده نمی‌شود و هر شجاعتی ابراز نمی‌شود. شجاعتها اندازه‌گیری و حرفها قالب‌گیری شده است. مخصوصاً وجود این

۱- سروش، عبد‌الکریم، «آزادی بیان حق اظهار نظر و آزادی عقیده»، متن سخنرانی ایجاد شده در آمریکا به تاریخ ۱۳۸۱/۸/۲۱، ماهنامه آفتاب، ش. ۲۵، اردیبهشت ۱۳۸۲، ص. ۷۹.

رسانه‌های گروهی که شب و روز تولید و تزریق فکر می‌کنند حکایتی دارد.
به این ترتیب ظاهر امر این است که آزادی بیان و اندیشه‌ای وجود دارد؛ ولی
کدام آزادی اندیشه به قول مولانا:

نه بند است و نه زنجیر، همه بسته چراییم

چه بند است و چه زنجیر که بر پاست خدایا!
در ظاهر نه بند است و نه زنجیر؛ همه آزادیم؛ اما به باطن اگر نگاه کنیم
چه بند است و چه زنجیر که برپاست خدایا! هزار بند و زنجیر بر دست و پا
پیچیده شده است. در دنیای معاصر، دولتهای دموکراتی دارند که هیچ
دیکتاتوری در تاریخ خوابش را نمی‌دیده است. ما چنگیر و مغول و هیتلر و
نرون و آتیلا و امثال آنها را ملامت می‌کنیم که به مردم زور می‌کنند و بر
جان و مال و ناموس مردم حاکم بودند و می‌پنداشیم در جهان امروز چنین
نیست، بلکه عدالت خانه‌ها برپاست و دادگاه‌ها و قضات به عدالت حکم
می‌رانند... البته من منکر اینها نیستم؛ ولی فراموش نکنید که امروز قدرتی در
جامعه و در حکومت هست که در گذشته واقعاً کسی در خواب نمی‌دید که
اینطور بتواند بر همه چیز مردم مسلط باشد و مردم تابدین حد در اسارت
باشند... مقدمه بیان آزاد، فکر آزاد است. ولی آیا واقعاً در آن قبیل کشورها
فکر آزاد است؟ کسانی که بیست و چهار ساعته پای رادیو و تلویزیون
نشسته‌اند و از روزنامه‌ها تغذیه می‌کنند، چگونه می‌توانند فکر آزاد داشته
باشند؟ سیل اطلاعات و داده‌هast است که بر ذهن آنها ریخته می‌شود و وقتی
هم که چیزی را بیان می‌کنند، همان‌ها را می‌گویند. تازه، ای کاش این
اطلاعات، اطلاعاتی عمیق بودا بخش عمده‌ای این اطلاعات از این گونه است
که فلان هنرپیشه چه کرد، با چه کسی ازدواج کرد، چه غذایی را دوست دارد
چه لباسی را پوشیده، به کجا سفر کرده و... اطلاعاتی کم ارزش یا
بی ارزش.^(۱)

با وجود چنین قدرت فرهنگ‌سازی و تهاجم فرهنگی از طرف جهان غرب،
آیا می‌توان با دستان خود مردم را در معرض چنین تهاجمی قرار داد و حکمت و
فلسفه تشریع ارتاداد در صدر اسلام را هم اکنون بکلی متغیر دانست؟ براستی آیا
در حال حاضر خارج شدن هر کس و هر گروهی از اسلام، هیچ گونه تأثیر منفی
در ایمان دینی مسلمانان ندارد؟ آیا واقعاً ریشه‌های تضعیف دین و ایمان مردم

۱- سروش، عبد‌الکریم، «آزادی بیان»، ماهنامه آفتاب، ش ۲۴، فروردین ۱۳۸۲، ص ۶۶

کاملاً خشکانده شده است؟ حقیقت این است که امروزه اسلام مانند زمان پیامبر به دست دشمنان خود به شدت مظلوم واقع شده و رسانه‌های جمعی دنیا امکان فکر کردن را نه تنها از مردم خود، بلکه از برخی مسلمانان نیز سلب نموده و ایمان دینی آنان را نشانه گرفته‌اند. بنابراین، همانگونه که به اعتراف این نویسنده دولتهاست استکباری با استفاده از امکانات تبلیغاتی بر مردم خود تسلط یافته‌اند، اگر در یک کشور مسلمان هم چنین زمینه‌ای را پیدا کنند، به طور قطع با بهره‌گیری از عوامل داخلی خود در آن کشور اقدام به براندازی خواهند نمود. فراموش نکنیم که پیامبر گرامی اسلام ﷺ حفظ جامعه اسلامی را بدون حفظ حکومت اسلامی، غیر ممکن می‌دانست. برخلاف آنچه که هم اکنون برخی از مردم جان توری جدایی دین از سیاست و ساده‌اندیشان می‌پندارند که بدون حکومت دینی، می‌توان جامعه دینی و مسلمانانی نیرومند و پویا داشت. در این صورت، چرا اساساً پیامبر اسلام اقدام به تشکیل حکومت نموده و به جای آن فقط به وعظ و خطابه بسته نکرد؟!

بنابراین، لازمه استدلال یاد شده توسط ایشان این است که در عصر حاضر نیز هر گاه مرتد شدن کسی موجب تزلزل در بنیان اعتقادی دیگران شود، مجددآ مجازات ارتاداد دست کم به عنوان یک حکم حکومتی - توجیه پذیر شود؛ زیرا با وجود تحقق همان فلسفه ارتاداد در عصر پیامبر، در عصر حاضر چه دلیلی بر نفی آن داریم؟

گفتار سوم: محدودیتهای آزادی بیان در کشورهای غربی

پیش از این یادآور شدیم که از دیدگاه اسلام ارتاداد یک مجازات است، در مقابل تبلیغ عملی یا نظری بر ضد مبانی دینی و با توجه به فلسفه ارتاداد، می‌توان گفت مجازات ارتاداد بدین جهت نیست که شخص را مجبور به داشتن اعتقادی نماید

و یا اعتقادی را از شخص مرتد سلب نماید. اساساً کسی را نمی‌توان برای صرف داشتن عقیده‌ای غیر دینی مرتد دانست، بلکه ارتاداد تنها به دلیل ابراز یک اعتقاد قلبی است که برای جامعه دینی مضر است و با نظم و اخلاق عمومی منافات دارد. همانگونه که اجرای سایر حدود سانند حد سرقت و سایر مجازاتهای اسلامی و یا مجازاتهایی که در قوانین موضوعه کشورها وجود دارد- هیچگونه منافاتی با آزادی تفکر و عقیده ندارد، بلکه با آزادی ابراز و اظهار بیان و عقیده منافات دارد و در سایر نظامهای حقوقی دنیا نیز ابراز و اظهار هر عقیده‌ای مطلقآ آزاد نیست، بلکه برای آزادی بیان محدودیتهایی را مقرر نموده‌اند. از این رو، به جرأت می‌توان ادعا کرد که هیچ کشوری در دنیا آزادی بیان را به صورت مطلق نپذیرفته، بلکه هر کشوری به تناسب نوع ایدئولوژی و میزان پایبندی به اصول اخلاقی، محدودیتهایی را مشخص کرده است.

همانگونه که بیان گردید، غربیان به اصول دموکراتیک خود که حتی در خود این کشورها مخالفان زیادی هم دارد، آنچنان اعتقاد دارند که حاضرند برای حفظ این اصول حتی به کشتار یک ملت هم دست یازند. بنابراین، در نظام دموکراسی غربی که با ارتاداد اسلامی مخالفت می‌کنند نیز در واقع نوعی ممنوعیت تبلیغ علیه اصول و مبانی پذیرفته شده در منطق دموکراسی وجود دارد که این ممنوعیت را اگر به زبان نیاورند، در عمل بدان ملتزم هستند.

مسلمانان از یاد نبرده‌اند که در برخی از کشورهای غربی، حتی حجاب زنان مسلمان در ادارات و محافل عمومی مخالفت با اصول دموکراتیک تلقی می‌شود. براستی هیچ فکر کرده‌اید که اگر مثلاً گروهی از زنان مسیحی در یکی از کشورهای غربی تصمیم بگیرند که یکباره و به صورت جمیعی از حجاب و پوشش اسلامی پیروی نمایند و با این نوع پوشش در معابر عمومی ظاهر شوند، چه برخوردی با آنان خواهد شد؟! حکومتهای مدعی دموکراسی وقتی

حتی حجاب یک زن مسلمان را برنمی‌تابند، قطعاً این رفتار گروهی را مخالف نظم عمومی جامعه دموکراتیک تلقی خواهند نمود. می‌توان این عکس العمل غربیان را «مجازات ارتاداد نوین» و یا «منوعیت بازگشت از اصول دموکراسی» نامید.

همانگونه که متذکر شدیم، نظامهای غربی حتی تبلیغ علیه مسیحیت و مخالفت با اصول مسیحیت را نیز لااقل در مقام عمل تحمل نخواهند نمود؛ گر چه این مخالفت از سوی شهروندان خودشان ابراز شود.

علاوه بر مسأله حجاب، نمونه وحشت‌آوری دیگر از نابردباری مذهبی و عدم تساهل غربیان را می‌توان در ماجرای برخورد خشن پلیس آمریکا (FBI) در قتل عام هشتاد نفر از فرقه داودیه و حمایت قوه قضائیه این کشور از عمل وحشیانه پلیس، مشاهده نمود. این ماجرا که در تاریخ ۱۹ آوریل ۱۹۹۳ در منطقه «واکو»^(۱) واقع در ایالت تگزاس آمریکا رخ داد، هشتاد نفر از هواداران «فرقه داودیه»^(۲) از جمله «دیوید کورش»^(۳) رهبر این فرقه پس از پنجاه و یک روز محاصره توسط پلیس آمریکا در یک منطقه مسکونی، بر اثر پرتاب گاز اشک‌آور اشتعال‌زا توسط پلیس، زنده زنده در آتش سوختند. در میان این کشته شده‌گان چند زن و چهارده کودک نیز وجود داشت!^(۴)

اکثر رسانه‌های گروهی و مطبوعات غربی، بویژه رسانه‌های آمریکایی برای دفاع از حیثیت دموکراسی غربی و پلیس آمریکا از این حادثه به عنوان یک حادثه مشکوک یاد کردند. اما وکیل مدافع قربانیان این حادثه، علیه دولت آمریکا به

1-Waco

2- Branch Davidians

3- David Koresh

4- Adam Nossiter, *Branch Davidians make little headway in push for new trial against U.S.*, News Observer.com, February 10, 2003: "The case was brought on behalf of the estates of 14 children who died in the fire, a 15-year-old girl who was badly burned and three parents whose children died in the blaze."

اتهام قتل غیر قانونی طرح دعوا نمود. آنان معتقد بودند که قاضی دادگاه بی طرفی خود را حفظ نکرده است.^(۱)

با کمال تعجب، دادگاه آمریکا با رد ادعای بازماندگان قربانیان این واقعه، به نفع پلیس آمریکا حکم صادر نمود؛ با این استدلال که نیروهای امنیتی آمریکا هیچگونه کوتاهی در این زمینه نداشته‌اند و قربانیان حادثه، خود موجب آتش‌سوزی شده‌اند!^(۲) با وجود آنکه اتهام تبانی برای اختلاف ادله جرم متوجه برخی مسؤولین امنیتی و قضایی ایالت تگزاس گردید!^(۳) ولی با توجه به تقصیر مقامات قضایی و نیز پلیس آمریکا در خصوص استفاده از گاز اشک‌آور اشتعال‌زا، هیچکس از آنان محکوم نشدند!^(۴) در حالی که از مجموع ادله، تقصیر

1- Ibid.; "New Orleans Lawyers for Branch Davidians and their families pushing a wrongful death case against the government appeared to make little headway Monday with their argument that a judge who previously dismissed their case was biased."

2- Ibid.; "The survivors' wrongful death case was dismissed in September 2000 when U.S. District Judge Walter Smith backed the federal contention that agents had not used excessive force in their tear-gas assault. Smith found that the Davidians themselves set the fire that killed nearly 80 men, women and children. The Davidians are seeking a new trial in front of a different judge."

3- Joe Stange, *Davidian Prosecutor Gets Probation*, Associated Press, June 7, 2001:

"A former federal prosecutor was sentenced to two years' probation Thursday for withholding information that the government used explosive tear gas canisters during the deadly siege at Waco."

4- Terry Ganey, *Former U.S. attorney is accused of obstructing Waco investigation*, St. Louis Post-Dispatch, November 9, 2000: "A former federal prosecutor who played a major role in the government's siege of the Branch Davidians was indicted by a federal grand jury in St. Louis on Wednesday on charges that he obstructed the investigation of special Waco counsel John Danforth. William W. Johnston, a former U.S. attorney in Waco, Texas, was accused in a five-count indictment of concealing information about the government's use of pyrotechnic tear gas rounds during the siege..."

The report singled out FBI agents Richard Crum and James Cadigan. It said Crum gave statements that were evasive and unbelievable. Cadigan was faulted for keeping notes about the crime scene investigation in his attic. The report said his actions were "highly suspicious." But neither agent is being prosecuted."

آنان در این حادثه خونین کاملاً مشخص و قابل اثبات بود.^(۱) زیرا هیچ انسان آزاده و منصفی نمی‌تواند بپذیرد که در یک منطقه مسکونی که به وسیله پلیس به مدت پنجاه و یک روز در محاصره بوده است و هر لحظه احتمال بروز خطری جدی وجود داشت، هیچ اقدام ایمنی از جمله امکانات آتش‌نشانی اعمال نشده و پلیس آمریکا دست بسته شاهد سوختن هشتاد زن و مرد و کودکان بی‌گناه باشد!

توجه به این نکته لازم است که فرقه داودیه بر این عقیده‌اند که آنان بندگان برگزیده خداوند برای آخرین روزهای پایانی جهان هستند. بر این اساس چنین باور دارند که خداوند همیشه پیامبرانی را برای هدایت آنان می‌فرستد.^(۲) دیوید کورش رهبر این گروه که آشنایی زیادی با کتاب مقدس داشت، سخنانش نفوذ بسیاری در طرفداران این فرقه داشت. این عقیده در میان مسیحیت از عقاید افراطی بهشمار می‌رود و به نظر می‌رسد منشأ اصلی درگیری در این ماجرا نیز همین عقیده بوده است؛ گرچه در ظاهر پلیس آمریکا به بهانه انباشت سلاح و مهمات با آنان درگیر شد.

شایان ذکر است، براساس اظهار برخی از نویسندهان غربی، در ایالت تگزاس آمریکا ثبت قانونی اسلحه لازم نیست و تنها پرداخت ۳۰ دلار به «دفتر الکل، تنباکو و اسلحه آمریکا» (ATF) برای حمل سلاح کافی است به همین دلیل

1- (WWW.fountain.btinternet.co.uk\koresh, What happened at Waco?:

It is quite clear from the evidence provided that the FBI totally failed to understand what Koresh was doing and what Sadly the FBI did not understand what had happened."

2- Ibid.: Outline of Branch Davidian Teachings: "Branch Davidians believe they are God's chosen people for the Last Days prior to the end of the world. Because of this they believe that God will always send a prophet to guide them."

دسترسی عمومی به اسلحه در این کشور بسیار آسان و ارزان است و بر پایه آمار، در ایالت تگزاس شمار کشته شده‌گان با اسلحه بیش از تعداد قربانیان حوادث رانندگی است.^(۱)

بنابراین، اتهام حمل سلاح غیرقانونی در چنین ایالته که به راحتی مجوز برای آن صادر می‌شود، نمی‌تواند چنان حساسیت و مجازاتی را در پی داشته باشد. از این رو باید در پشت پرده به دنبال دلایل دیگری برای حساسیت پلیس آمریکا بود. از این رو، هیچ کشوری و هیچ نظام حقوقی‌ای در دنیا از گذشته تا حال نمی‌تواند مدعی پذیرش مطلق آزادی بیان شود، بلکه حتی کشورهای مدعی دموکراسی در شرایطی، محدودیت‌های به مراتب شدیدتری برای آزادی بیان مقرر نموده‌اند. البته نوع و میزان این محدودیت‌ها به نوع گرایش‌های فکری و میزان حساسیت هر کشور نسبت به موضوع خاصی بستگی دارد؛ به عنوان نمونه در برخی از کشورهای غربی برای حفظ نظم عمومی با هر گونه آشوب و اغتشاشی به شدت بروخورد می‌شود. برای مثال در کشور انگلستان، اغتشاش^(۲) به عنوان یک جرم با مجازاتی سنگین و غیر قابل اغماض، شناخته شده است. براساس قانون انگلستان، در صورتی که گروهی بیش از ۱۲ نفر با هدف مشترک موجب به کارگیری خشونت یا تهدید به خشونت باشند و در نتیجه این اقدام آنان، اشخاص متuarف و با ثبات جامعه امنیت شخصی خود را در خطر بینند، جرم اغتشاش محقق خواهد شد و کسی که در این جمع اقدام به خشونتی نموده باشد به عنوان مباشر جرم و شرکت کنندگان در این جمع که خشونتی به کار نبرده

1- Cliffrd L. Linedecker, *Massacer AT WACO TEXAS(The shocking true story of cult leader DAVID KORESH and the Branch Davidians)*, p.8.

2- Riot.

باشدند به عنوان معاون جرم شناخته خواهند شد.^(۱) در حقوق انگلستان برای جرم اغتشاش با ویژگی‌های یادشده، «ده سال» زندان یا «جزای نقدی نامحدود» و یا جمع میان این دو مجازات، مقرر شده است.^(۲)

نکته مهم اینکه در قانون انگلستان برای تحقیق جرم اغتشاش لازم نیست که «هدف مشترک» اغتشاشگران لزوماً هدفی غیر قانونی باشد، بلکه حتی در صورتی که «هدف مشترک قانونی» هم داشته باشدند با وجود دیگر شرایط، عنوان جرم اغتشاش محقق خواهد شد.^(۳)

در قانون مجازات اسلامی ایران، در باره جرم اغتشاش اگر چه عنوان مستقلی وجود ندارد ولی از مجموعه مواد مربوط به اغتشاش می‌توان دریافت که قانون مجازات اسلامی ایران از برخی جهات نسبت به حقوق انگلستان مجازات خفیفتری در نظر گرفته است. به عنوان نمونه در ماده ۶۱۰ قانون مجازات اسلامی ایران آمده است:

«هرگاه دو نفر یا بیشتر اجتماع یا تبادی نمایند که جرایمی بر ضد امنیت داخلی یا خارج کشور مرتکب شوند یا وسائل ارتکاب آن را فراهم نمایند در

1- John Smith, *Criminal Law*, Butterworths, London, 1996, p.762: "Where 12 or more persons who are present together use or threaten unlawful violence for a common purpose and the conduct of them (taken together) is such as would cause a person of reasonable firmness present at the scene to fear for his personal safety, each of the persons using unlawful violence for the common purpose is guilty of riot... If 12 or more persons with a common purpose threaten unlawful violence but only one actually uses it, there is a riot but only one principal rioter, since they have a common purpose, the rest may be guilty as secondary parties, but this is not necessarily so."

2-Ibid.; "Riot is an indictable offence, punishable with ten years imprisonment, or an unlimited fine, or both."

3- Ibid.; p. 763: "The common purpose need not be an unlawful one. It might be, for example, to persuade an employer to take back an employee whom he has wrongfully dismissed."

صورتی که عنوان محارب بر آنان صادق نباشد به دو تا پنج سال حبس محکوم خواهد شد.»

براساس ماده ۱۸۳ قانون مجازات اسلامی، یکی از شرایط صدق عنوان محارب این است که شخص مجرم «دست به اسلحه ببرد». با توجه به این قید، می‌توان گفت غالباً مجرمین در جرم اغتشاش که بدون اسلحه سرد یا گرم اقدام به اغتشاش می‌کنند، مشمول مجازات ماده ۶۱۰ قانون مجازات اسلامی هستند. در این صورت می‌توان ادعا نمود که قانون ایران برای مخالفان سیاسی خود تا زمانی که دست به سلاح نبرده باشند، در مقایسه با قوانین انگلستان از شدت کمتری برخوردار است زیرا:

اولاً: در حقوق ایران برای اغتشاشگران طبق ماده ۶۱۰ ۲ تا ۵ سال مجازات حبس در نظر گرفته شده، ولی در قانون انگلستان همانگونه که متذکر شدیم، برای این جرم ۱۰ سال زندان مقرر گردیده است.

ثانیاً: در قانون انگلستان برای جرم اغتشاش علاوه بر ده سال زندان، «جزای نقدی نامحدود» نیز مقرر شده است. جالب اینکه در قوانین جزایی انگلستان برای کمتر جرایعی، حکم جزای نقدی نامحدود تعیین گردیده است. ولی در قانون مجازات اسلامی ایران چنین مجازاتی پیش‌بینی نشده است.

ثالثاً: در قانون ایران قصد اغتشاشگران باید «تبانی برای ارتکاب جرایم بر ضد امنیت داخلی یا خارج کشور» باشد. ولی براساس قانون انگلستان هدف مشترک اغتشاشگران حتی در صورتی که یک «هدف قانونی» هم باشد، هرگاه منجر به اعمال خشونت یا تهدید به آن شود، جرم اغتشاش محقق خواهد شد. از مجموع این مباحث می‌توان به این نتیجه دست یافت که حتی برخی از کشورهای غربی مدعی مردم‌سالاری مانند کشور انگلستان تا چه اندازه نسبت به جرم اغتشاش و هر جرمی که موجب برهم زدن نظم و امنیت عمومی باشد،

برخورد شدید قانونی را مقرر نموده و آزادی بیان را به بهانه در خطر افتادن نظم عمومی محدود می‌کنند.

محدودیتهای آزادی بیان تنها به همین مصادیق هم ختم نمی‌شود بلکه به موارد دیگری چون ممنوعیت مستهجن‌نگاری (پورنوگرافی)^(۱) نیز می‌توان به عنوان محدودکننده آزادی بیان در حقوق کشورهای غربی اشاره نمود. دکتر «آکدنسیز» یکی از حقوقدانانی است که تحقیقات دوره دکتری خود را در موضوع «ایترنت و آزادی بیان» در دانشکده حقوق دانشگاه لیدز انگلستان به پایان رسانده است.^(۲) وی در مقاله‌ای که به موضوع ممنوعیت پورنوگرافی در حقوق کشورهای غربی از جمله فرانسه، انگلستان و آمریکا پرداخته است، نمونه‌هایی از پرونده‌های محکومیت قضایی را در این زمینه مورد بررسی قرار داد. براساس یکی از این پرونده‌ها، دادگاه فدرال آمریکا در «مفیس» یک زن و شوهر آمریکایی را به جرم انتشار مطالب خلاف عفت عمومی از طریق اینترنت، به مجازات سنگینی محکوم کرد. بر این اساس روبرت توماس به ۳۷ ماه زندان و کارلن توماس به ۳۵ ماه زندان مشترک همراه با ضبط و مصادره سیستم کامپیوتر آنان به نفع دولت ایالات متحده محکوم شدند و دادگاه تجدید نظر نیز این حکم را تأیید نمود.^(۳)

مبحث دوم: فلسفه جرم‌انگاری توهین به مقدسات

هم اکنون اخلاق و مذهب در بسیاری از کشورهای غربی، از جمله کشورهای دارای نظام حقوقی کامن‌لا، نقش فرعی و ثانوی دارد و به کلی قلمرو آن از قلمرو حقوق جداست. مثلاً در حقوق آمریکا براساس متمم اول قانون اساسی این

۱- پورنوگرافی (Pornography) عبارت است از تبلیغ و انتشار فیلم، تصاویر و یا نوشته‌های مستهجن و خلاف عفت عمومی.

2- WWW.leeds.ac.uk/law/cyberlaw

3- Yaman Akdeniz, *Pornography on the internet*, 1996.

کشور، کنگره حق ندارد قانونی وضع کند که به موجب آن مذهب خاصی مورد تأیید قرار گیرد و یا ممنوعیت آزادی از یک مذهب خاص را در پی داشته باشد.^(۱)

اما با این وجود، در نظام کامن لا ریشمایر از تأثیر مذهب بر حقوق مشاهده می‌شود. در کامن لا قاعده‌ای وجود دارد که به موجب آن قاضی باید از اصول مندرج در تصمیمات قضایی سابق پیروی نماید. قبل از استقلال آمریکا یک حقوقدان بر جسته انگلیسی به نام «بلک استون»^(۲) به شیوه جالبی قاعده اعتبار سابقه را توجیه نمود؛ با این بیان که دادرسی که به بیان حقوق می‌پردازد بی آنکه هیچ اختیاری در قانون‌گذاری داشته باشد چاره‌ای جز احترام به آنچه قصاص پیشین گفته‌اند ندارد ولی با وجود این، بلک استون موردم را که رأی، آشکارا مخالف «اخلاق و قانون الهی» باشد استثنای می‌کرد.^(۳)

براساس همین تأثیر مذهب بر حقوق، قانون مربوط به "Blasphemy" هنوز در کشور انگلستان از اعتبار حقوقی برخوردار است گرچه در سالهای اخیر تلاش‌های بسیاری برای حذف قانون یادشده در این کشور در جریان است؛^(۴) زیرا از دیدگاه این گروه علاوه بر این‌که عدم حمایت این قانون از سایر ادیان غیر منطقی است اساساً دین مسیحیت نیازی به حمایت حقوقی ندارد.^(۵)

این استدلال بهترین شاهد است بر اینکه اساساً به دلیل عدم وابستگی کشورهای غربی نسبت به مذهب است که سعی در حذف این قانون دارند و نه به دلیل احترام به آزادی بیان؛ به عبارت دیگر عدم تأکید بر این قانون از باب سالبه

1 - Alpheas Thomas & william Beany, *American constitutional law*, prentice-Hall, inc., 3rd ed., new Jersy, 1964, p. 574.

2 -Black Stone

۳ - آندره تنک، حقوق ایالات متحده آمریکا، ترجمه سید حسین صفائی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، تابستان ۷۴، ص ۸۸

4 - Peter Carey "op. cit." p. 79.

5 - Smith & Hogan "op. cit." p. 734.

به انتفای موضوع است. از این رو، هر گاه کشورهای غربی تبلیغ علیه دین مسیحیت و یا توهین به مقدسات این دین را واقعاً و به طور جدی مخالف با نظم و اخلاق عمومی بدانند به طور قطع بر جرم بودن ارتداد و توهین مقدسات مجدداً پافشاری خواهند نمود؛ ولی در حال حاضر بسیاری از کشورهای غربی با توجه به طرفداری رسمی و غیر رسمی از سکولاریسم، بسا تبلیغ بر ضد دین را هم افق با اهداف خود می‌بینند و نه در تعارض با آن.

پاره‌ای از حقوقدانان غربی هم این قانون را حتی بافرض این‌که از تمام ادیان نیز حمایت نماید مخالف با ماده ۹ و ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر دانسته‌اند.^(۱)

برخی از حقوقدانان انگلیسی در دفاع از این قانون به تبیین فلسفه جرم‌انگاری "Blasphemy" پرداخته و بر این عقیده‌اند که هرگاه توهین به مقدسات به قصد جریحه دارکردن احساسات بشری و یا اهانت صریح به کلیساها و قانونی یا موجب ترویج مسائل غیر اخلاقی باشد از مصاديق این جرم خواهد بود؛^(۲) یعنی با این توجیه در واقع در صدد بیان فلسفه این جرم هستند که همانا «جریحه دار نمودن احساسات بشری»^(۳) و «ترویج مسائل ضد اخلاقی»^(۴) است که با اخلاق عمومی ارتباط دارد.

بعضی از حقوقدانان غربی نیز این جرم را یک زمینه مفروض برای ضریبه فرآگیر به بافت جامعه دانسته‌اند.^(۵)

همانگونه که پیش از این نیز مطرح گردید، دادگاههای آمریکا نیز زمانی که

1 - Ronald Dworkin, "op. cit" p. 364.

2 - A.V. Dicey, "op. cit." p. 245.

3 - "To wound the feelings of mankind"

4 - "To promote immorality"

5 - smith & Hogan, "op. cit." p. 732: "The gist of the offence was said to be a supposed tendency to shake the fabric of society generally."

توهین به مقدسات را جرم می‌دانستند، به مخالفت آن با نظم و اخلاق عمومی استناد نمودند.^(۱) این توجیهات از جرم‌انگاری توهین به مقدسات در حالی است که اولاً امروزه در کشورهای غربی تعلق معنوی چندانی میان عame و دین مسیحیت وجود ندارد و ثانیاً دین مسیحیت بر خلاف دین اسلام از نظر متون دینی و منابع وحیانی حتی نزد پیروان مسیحیت از اعتبار چندانی برخوردار نیست. از طرفی اساساً متون دینی فعلی مسیحیت بیش از آنکه یک مجموعه قوانین و مقررات حقوقی برای پیروان خود به ارمنغان آورده باشد، در واقع مجموعه دستورات اخلاقی تحریف شده‌ای است که حتی به اعتراف دانشمندان غربی حقوق کلیسا هم حقوق ناشی از وحی نیست.^(۲)

البته با این وجود، اصل جرم‌انگاری توهین به مقدسات و حفظ قانون «Blasphemy» در حقوق جزای انگلستان از دیدگاه حفظ اخلاق عمومی در خور ستایش است؛ گرچه نسبت به تبعیض آمیز بودن آن و عدم حمایت از سایر ادیان الهی مورد انتقاد شدید مسلمانان و حتی برخی از حقوق‌دانان غربی است. در مقابل، قوانین و مقررات اسلامی آنچنان در اعمق جوامع اسلامی نفوذ کرده است که نه تنها رنگ اخلاقی بسیار قوی به خود می‌گیرد بلکه در حقیقت تشکیل‌دهنده حقوق این جوامع است و در تشکیل نظم حقوقی این کشورها نقش اصلی و تعیین کننده دارد. بعلاوه این قوانین حتی در «نظم عمومی» این کشورها نیز عامل مهم و ممتازی به شمار می‌رود و از مصادیق بارز مخالفت با «اخلاق عمومی» قلمداد می‌شود.

۱- (WWW.CRF-USA.org/terror/rushdie) *Terrorism, Blasphemy! Salman Rushdie and Freedom of Expression*. Based on this interpretation of the law, the New York court stated that reviling Jesus was a crime since it tends to corrupt the morals of the people, and to destroy good order."

۲ - داوید، رنه. نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه دکتر آشوری، صفائی و عراقی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵، صص ۴۵۳-۴۵۴.

با این توضیحات می‌توان دریافت که اگر توهین به مقدسات در برخی از جوامع مسیحی موجب جریحه‌دار شدن احساسات عمومی و آسیب رسیدن به بافت جامعه آنان می‌گردد، چگونه می‌شود که در جوامع اسلامی توهین به مقدسات از نظر فلسفه جرم‌انگاری قابل توجیه و دفاع نباشد، در حالی که در این کشورها هم منابع دینی (قرآن و سنت) به مرائب از اعتبار بیشتری نزد مسلمانان برخوردار است و هم مقررات دینی بر حقوق این کشورها تأثیر و حاکمیت بیشتری دارد و هم رهبران دینی و در رأس آنان پیامبر گرامی اسلام ﷺ از محبوبیت و قداست بیشتری برخوردار است؛ گرچه مسلمانان بر مبنای تعالیم دین اسلام، احترام به سایر پیامران الهی ﷺ را نیز بر خود واجب دانسته و برای آنان نیز قداست ویژه‌ای قائلند.

بنابراین می‌توان ادعا نمود که جرم‌انگاری توهین به مقدسات مانند ارتداد، به دلیل برخورد آن با نظم و اخلاق عمومی، کاملاً با قوانین بین‌المللی مربوط به حقوق بشر سازگار است و همانگونه که در مبحث پیشین مطرح شد براساس گزارش گزارشگر ویژه حق آزادی عقیده و بیان، بند ۳ ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، آزادی بیان را به خاطر حفظ «اخلاق عمومی» محدود می‌کند. از این رو دولتها می‌توانند در حدود مقررات قانونی در جهت حفظ اخلاق عمومی در آزادی بیان مداخله نموده و در حد لازم آن را محدود کنند.^(۱) در همین گزارش، اظهارات کفرآمیز (Blasphemy) از مصاديق خلاف اخلاق عمومی اعلام شده است که می‌توان بدین جهت آزادی بیان را محدود نمود؛ گرچه در عمل کشورهایی که بر مبنای قوانین داخلی خود از این اختیار استفاده قانونی نموده‌اند، همواره مورد انتقاد سازمان‌های بین‌المللی وابسته به حقوق بشر قرار گرفته‌اند.^(۲)

1 - Commission on Human Rights, Fifty-first session, op. cit.

2 - Ibid.; "Typical examples of restrictions in this domain relate to Pornography and Blasphemy."

در یک نتیجه‌گیری کلی، در این باره می‌توان گفت که فلسفه جرم‌انگاری توهین به مقدسات در حقوق اسلام همان حفظ نظم و اخلاق عمومی و احترام به احساسات عمومی پیروان ادیان الهی است. این فلسفه در کامن‌لانز مورد نظر است در حالی که پیروان دین اسلام به دلیل اعتبار منابع دینی و التزام ووابستگی شدید آنان به مقررات این دین، برای شخصیت‌های دینی و پیامبران الهی، بویژه پیامبر گرامی اسلام قداست خاصی قائل‌اند و در واقع توهین به آنان را توهین به تمام پیروان ادیان الهی می‌دانند.

با تبیین فلسفه جرم توهین به مقدسات، می‌توان دریافت که جرم‌انگاری توهین به مقدسات، بویژه در جوامع اسلامی، هیچگونه منافاتی با مبانی حقوق بشر ندارد بلکه مطابق با بند ۳ از ماده ۱۹ ميثاق بين المللي حقوق مدنی و سیاسی است که براساس آن آزادی بیان را می‌توان برای حفظ «اخلاق عمومی» محدود نمود.

برخی مدعی شده‌اند که جرم‌انگاری توهین به مقدسات با آزادی بیان و حتی آزادی مذهب در تعارض است.^(۱) در پاسخ باید گفت که اگر برخی از کشورها مانند آمریکا در قانون اساسی خود آزادی مذهب را پذیرفته‌اند، این بدان معناست که می‌توانند هر مذهبی را انتخاب کنند ولی این آزادی تا بدان حد نیست که حق اهانت به عقیده و مذهب دیگری را داشته باشد. اصولاً «توهین»، بیان نیست بلکه «یک عمل مجرمانه» است؛ چون در تمام نظامهای حقوقی که رسماً آزادی بیان را پذیرفته‌اند، اهانت به دیگران ممنوع اعلام شده و این اهانت می‌تواند نسبت به خود شخص باشد و یا به اعتقدات وی و این موضوع نسبی

1- (WWW.CRF-USA.org/terror/rushdie) *Terrorism, Blasphemy! Salman Rushdie and Freedom of Expression:* The idea of punishing someone for blasphemy disturbs most Americans today. It runs counter to freedom of religion and freedom of expression, both guaranteed in the First Amendment to the U.S. Constitution. Most Americans believe people should have the right to believe or disbelieve in any religion and should have the right to express their beliefs or disbeliefs.

است؛ یعنی به تناسب اختلاف عرف و فرهنگهای مختلف، متفاوت خواهد بود. بنابراین، در کشورهای اسلامی که مردم آن تعلق خاطر شدیدی به دین و مقدسات دینی دارند، حتی ارتداد که در واقع تبلیغ بر ضد دین بهشمار می‌رود، با اخلاق و نظم عمومی در تعارض است.

بنابراین، فلسفه جرم‌انگاری توهین به مقدسات در حقوق اسلام همانا برخورد با «نظم و اخلاق عمومی» است؛ زیرا در یک جامعه دینی، بویژه جامعه مبتنی بر «حکومت دینی» با توجه به تعلق خاطر شدید افکار عمومی پیروانِ ادیان الهی به مقدسات و رهبران دینی -که علاوه بر دارابودن شخصیت حقوقی خاص، از شخصیت حقیقی ویژه‌ای نیز برخوردارند- چگونه ممکن است اهانت به مقدسات روا شمرده شود؟! در حالی که حتی در یک جامعه مبتنی بر حکومت دموکراتیک، اهانت به اصول جامعه که موجب برهم‌زدن نظم و یا اخلاق عمومی گردد، از نظر قانونی روانیست و یا لائق در عمل قابل تحمل نخواهد بود؛ چنانکه نمونه‌هایی از آن را در رفتار ابرقدرتها غربی با کشورهای جهان سوم، بویژه کشورهای اسلامی می‌توان مشاهده نمود. آزادی‌خواهان جهان هنوز به یاد دارند که چگونه کشورهای غربی به نام دفاع از آزادی و دموکراسی در انتخابات آزاد الجزایر که منجر به پیروزی اسلام‌گرایان شد، با توصل به زور در مقابل رأی مردم ایستادند و یا دست‌کم از این کشтарها حمایت کردند! اخیراً نیز یکی از مسؤولین بلندپایه آمریکا رسماً اعلام نموده است که هرگز به مردم عراق اجازه نخواهیم داد حکومتی مشابه حکومت جمهوری اسلامی ایران تأسیس کنند. این است معنای دموکراسی غربی و مردم‌سالاری! بنابراین، تعریف دموکراسی آمریکایی این است که مردم عراق برای آینده خود فقط حق دارند چیزی را بخواهند که آمریکا می‌پسندد!

خلاصه و نتیجه فصل چهارم:

۱- با توجه به مباحث پیشین در باره تعریف و قلمرو ارتاداد و شرایط و قیود مربوط به آن دریافتیم که در واقع ارتاداد در معنای حقیقی خود ابراز انکار دین و تبلیغ علیه آن از روی عناد و ستیز است و نه بر پایه استدلال و منطق و ناشی از شباهه و اشتباه. از این رو، می‌توان گفت که فلسفه ارتاداد عبارت است از تبلیغ علیه دین و در نتیجه تهدید نظم و اخلاق عمومی جامعه اسلامی؛ چرا که در منطق برخی از دانشمندان اسلامی راههای دستیابی به اهداف شریعت، دفاع از اصول پنجگانه‌ای است که به ضروریات خمس شهرت دارد؛ یعنی دفاع از دین، جان، عقل، نسب و مال انسان. همچنین به عقیده آنان در اسلام برای حفظ هر یک از این اصول، راهکار مشخصی مقرر شده و حفظ «دین»، از طریق «جهاد» و «مجازات ارتاداد» حاصل می‌شود.

در یک جامعه دینی، بویژه زمانی که حکومت نیز مانند مردم، خود را به احکام دین پای‌بند بداند، تبلیغ بر ضد دین نوعاً به بر هم زدن نظم و اخلاق عمومی منجر خواهد شد. به همین جهت حکومت اسلامی نیز مانند مردم، خود را موظف به حفظ کیان دین می‌داند.

بنابراین، می‌توان ادعا نمود که جرم انگاری ارتاداد، به دلیل تعارض آن با نظم و اخلاق عمومی در کشورهایی که این جرم را به رسیت شناخته‌اند -بویژه کشورهای اسلامی- با قوانین بین‌المللی مربوط به حقوق بشر نیز سازگار است. براساس گزارش گزارشگر ویژه حق آزادی عقیده و بیان، بند ۳ ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، آزادی بیان را به خاطر حفظ اخلاق عمومی محدود می‌کند و بنابراین دولت‌ها می‌توانند در حدود مقررات قانونی در جهت حفظ اخلاق عمومی در آزادی بیان مداخله نموده و در حد لازم آن را محدود کنند.

گزارشگر ویژه حقوق بشر، بر این نکته مهم نیز تأکید نموده است که

«اخلاق عمومی» یک مفهوم نسبی بوده و به تناسب مفهوم ملّی هر کشور که برگرفته از زمینه‌های سیاسی و فرهنگی آن ملت است، متفاوت خواهد بود. بعلاوه، در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز بر نقش محدودکننده «مقتضیات صحیح اخلاقی» و «نظم عمومی» تأکید شده است.

۲- برخی بر این عقیده‌اند که ارتاداد، یک حکم حکومتی است و بر حسب تغییر زمان و مکان حکم آن نیز متغیر است. اما به نظر می‌رسد از ادله ارتاداد چنین بر می‌آید که یک حکم شرعاً اولی است؛ گرچه مصلحت اندیشهٔ حاکم اسلامی در آن راه دارد، مانند سایر احکام اولیه که اگر چه در شمار قوانین ثابت قرار دارند ولی در شرایطی که به تشخیص حاکم اسلامی بستگی دارد، یک حکم حکومتی بر این احکام اولی مقدم می‌شود؟ بنابراین، در ارتاداد نیز تا زمانی که فلسفهٔ حکم باقی است، مجازات نیز ثابت می‌شود و فقط در شرایط خاصی که حکومت اسلامی اجرای مجازات مرتدی را واقعاً بر خلاف مصالح اسلام و مسلمین ببیند، می‌تواند تا زمانی که مصلحت باقی است از اجرای آن صرف نظر کند.

۳- قانون مربوط به "Blasphemy" هنوز در کشور انگلستان اعتبار حقوقی دارد، گرچه در سال‌های اخیر تلاش‌های بسیاری برای حذف قانون یادشده در این کشور در جریان است؛ زیرا از دیدگاه این گروه، علاوه بر این‌که عدم حمایت این قانون از سایر ادیان غیر منطقی است، اساساً دین مسیحیت نیازی به حمایت حقوقی ندارد. آشکارا این استدلال حاکی از آن است که تلاش کشورهای غربی در حذف این قانون اساساً به دلیل بی‌تعلق آنها نسبت به مذهب است و نه به دلیل احترام به آزادی بیان. از این‌رو، هرگاه کشورهای غربی تبلیغ علیه دین مسیحیت و یا توهین به مقدسات این دین را واقعاً به طور جدی مخالف با نظم و اخلاق عمومی بدانند، بهینه‌ترین دوباره بر جرم بودن ارتاداد و توهین به مقدسات پاافشاری خواهند نمود؛ ولی امروزه

بسیاری از کشورهای غربی با توجه به طرفداری رسمی و غیر رسمی از سکولاریسم، چه بسا تبلیغ بر ضد دین را هم افق با اهداف خود می‌بینند و نه در تعارض با آن.

برخی از حقوقدانان انگلیسی در دفاع از این قانون به تبیین فلسفه جرم‌انگاری "Blasphemy" پرداخته و بر این عقیده‌اند که هر گاه توهین به مقدسات به قصد جریحه‌دار کردن احساسات بشری و یا اهانت صریح به کلیساها و قانونی یا موجب ترویج مسائل غیر اخلاقی باشد، از مصاديق این جرم خواهد بود؛ یعنی با این توجیه در واقع در صدد بیان فلسفه این جرم هستند که همانا «جریحه‌دار نمودن احساسات بشری» و «ترویج مسائل ضد اخلاقی» است که با اخلاق عمومی ارتباط دارد.

این توجیهات از جرم‌انگاری توهین به مقدسات در حالی است که اولاً هم اکنون در کشورهای غربی تعلق معنوی چندانی میان عame و دین مسیحیت وجود ندارد و ثانیاً دین مسیحیت بر خلاف دین اسلام، از نظر متون دینی و منابع وحیانی حتی نزد پیروان مسیحیت از اعتبار چندانی برخوردار نیست. از طرفی اساساً متون دینی فعلی مسیحیت بیش از آنکه یک مجموعه قوانین و مقررات حقوقی برای پیروان خود به ارمغان آورده باشد، در واقع مجموعه دستورات اخلاقی تحریف شده‌ای است که حتی به اعتراف دانشمندان غربی حقوق کلیسا هم حقوق ناشی از وحی نیست.

در مقابل، قوانین و مقررات اسلامی آنچنان در اعمق جوامع اسلامی نفوذ کرده که نه تنها رنگ اخلاقی بسیار قوی به خود می‌گیرد، بلکه در حقیقت تشکیل دهنده حقوق این جوامع است و در تشکیل نظم حقوقی آنها نقش اصلی و تعیین کننده دارد و حتی در «نظم عمومی» این کشورها نیز عامل مهم و ممتازی به شمار می‌رود و از مصاديق بارز مخالفت با «اخلاق عمومی» قلمداد می‌شود.

۴- اصولاً «توهین»، بیان نیست بلکه «یک عمل مجرمانه» است؛ چون در تمام نظامهای حقوقی که رسم‌آزادی بیان را پذیرفته‌اند، اهانت به دیگران ممنوع اعلام شده و این اهانت می‌تواند نسبت به خود شخص باشد و یا به اعتقادات وی و این موضوع نسبی است؛ یعنی به تناسب اختلاف عرف و فرهنگ‌های مختلف، متفاوت خواهد بود. بنابراین، در کشورهای اسلامی که مردم آن تعلق خاطر شدیدی به دین و مقدسات دینی دارند، ارتداد نیز -که در واقع تبلیغ بر ضد دین بهشمار می‌رود- با اخلاق و نظم عمومی در تعارض است. حتی در یک جامعه مبتنی بر حکومت دموکراتیک، اهانت به اصول جامعه که موجب برهم‌زدن نظم و یا اخلاق عمومی گردد، از نظر قانونی روا نیست و یا لائق در عمل قابل تحمل نخواهد بود. چنانکه نمونه‌هایی از آن را در رفتار ابرقدرت‌های غربی با کشورهای جهان سوم، بویژه کشورهای اسلامی می‌توان مشاهده نمود.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.

۱- منابع فارسی :

- ۳- تنک، آندره. حقوق ایالات متحده آمریکا، ترجمه سید حسین صفائی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، تابستان ۷۴.
- ۴- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. تمیزی حقوق، گنج داش، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۶.
- ۵- داوید، رنه. نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه آقایان دکتر آشوری، صفائی و عراقی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- ۶- سروش، محمد. «آیا ارتداد کیفر حد دارد؟»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۹.
- ۷- سروش، عبد الکریم. «آزادی بیان»، ماهنامه آفتاب، ش ۲۴، فوریه ۱۳۸۲.
- ۸- _____. «آزادی بیان حق اظهار نظر و آزادی عقیده»، ماهنامه آفتاب، ش ۲۵، اردیبهشت ۱۳۸۲.
- ۹- کدیور، محسن. «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و استناد حقوق بشر»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدنها، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۱۰- هاشمی، سید محمد. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، مجتمع آموزشی عالی قم، چاپ دوم، بهار ۷۵.

۱۱- هاشمی، سید حسین مجع مجمع تشخیص مصلحت (تحلیل مبانی فقهی و حقوقی)، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۲- منابع عربی:

الف) منابع شیعه:

۱۲- آل بحرالعلوم، السيد محمد تقی. بلغة الفقيه، مکتبة الصادق، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ق.

۱۳- الآبی (فاضل)، زین الدین. کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، مؤسسة التشریف الاسلامی، چاپ سوم، قم، ۱۴۱۷ق.

۱۴- ابن ادريس حلّی، ابو جعفر محمد بن منصور. کتاب السراوی الحاوی لتحریر الفتاوی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

۱۵- ابن برایج، عبد العزیز. المذهب، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۶ق.

۱۶- ابن حمزة الطوسي، ابو جعفر. الوسیلة الى نیل الفضیلۃ، مکتبة آیت الله المرعushi، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

۱۷- ابن زهره، ابوالمکارم. غبة التزوع الى علم الاصول والفروع، مؤسسة الامام الصادق علیہ السلام، چاپ اول، قم، ۱۴۱۷ق.

۱۸- ابن فهد حلّی، جمال الدین احمد بن محمد. المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.

۱۹- الاردبیلی (قدس)، احمد. مجمع الفائدۃ و البرهان فی شرح ارشاد الاذھان، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، قم، ۱۴۱۶ هـ.

۲۰- الاصفهانی، محمد حسین. الفصول الغرویه، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم، ۱۴۰۴ق.

۲۱- الاصفهانی (فاضل هندی)، بهاء الدین محمد بن الحسن. کشف اللثام و الایهام عن کتاب قواعد الاحکام، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، قم، ۱۴۱۶ق.

- ٢٢- الانصاری، الشیخ مرتضی، فرائد الأصول، مجتمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۵ق.
- ٢٣- ——. کتاب الطهارة، مؤسسه آل الیت، قم، (بی تا).
- ٢٤- البحرانی، شیخ یوسف، المدائق النازرة فی احکام العترة الطاهرة، تحقيق محمد تقی ایروانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، (بی تا).
- ٢٥- الجبیع العاملی، زین الدین (شهید ثانی)، مسالک الافہام فی شرح شرایع الاسلام، انتشارات بصیرتی، قم.
- ٢٦- ——. الروضۃ البهیة فی شرح اللسعة الدمشقیة، دار الهدای للطبعوعات، قم ۱۴۰۳ق.
- ٢٧- الحکیم، سید محسن، مستمسک العروة، کتابخانة آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ٢٨- الحلبی، تقی الدین ابو الصلاح، الکافی فی الفقه، تحقيق رضا استادی.
- ٢٩- الحلی (علامه)، حسن بن یوسف، تحریر الاحکام الشرعیة علی منصب الامامیة، مؤسسه آل الیت، چاپ سنگی، (بی تا).
- ٣٠- الحلی، (علامه)، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء (ط.ج)، مؤسسه آل الیت الاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- ٣١- ——. قواعد الاحکام فی معرفة الحال و الحرام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- ٣٢- ——. متهی المطلب، نشر احمد، تبریز، ۱۳۳۳.
- ٣٣- ——. ارشاد الذهان الى احکام الایمان، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- ٣٤- ——. مختلف الشیعه فی احکام الشريعة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

- ٣٥- الحلى (فخر المحققين)، ابن طالب محمد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، مؤسسة اسماعيليان، قم، چاپ اول، ١٣٨٩ق.
- ٣٦- الحلى (محقق)، شيخ جعفر، شرائع الاسلام في مسائل الحال والحرام، انتشارات استقلال، تهران، چاپ دوم، ١٤٠٣ق.
- ٣٧- الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.
- ٣٨- الخميني (امام رض)، سید روح الله. تحرير الوسيط، انتشارات اعتماد، چاپ دوم، ١٤٠٣هـ.
- ٣٩- —. كتاب الطهارة، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٤١٥ق.
- ٤٠- الخوئي، سید ابوالقاسم. كتاب الطهارة، دار الهادى، قم، چاپ سوم، ١٤١٥ق.
- ٤١- —. مباني تكملة النهاية، دار الهادى، قم، ١٤٥٧ق.
- ٤٢- —. محاضرات في الأصول، انصاريان، قم، چاپ چهارم، ١٤١٧ق.
- ٤٣- الخوانساری، سید احمد. جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مكتبة الصدوقي، تهران، چاپ دوم، ١٣٥٥ش.
- ٤٤- الخوانساری (المحقق)، جمال الدين محمد. مشارق الشموس، مؤسسه آل البيت لله، (بی تا).
- ٤٥- الديلمي (سلام)، ابو حمزة بن عبد العزيز. المراسيم العلوية في الأحكام النبوية، معاونت فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت، قم، ١٤١٤ق.
- ٤٦- الراغب الاصفهانی، ابو القاسم الحسین بن محمد. المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر كتاب، چاپ دوم، ١٤٥٤ق.
- ٤٧- السبزواری، ملا هادی. شرح الأسماء الحسنى، مكتبة بصیرتی، (بی تا)
- ٤٨- السيوري الحلى، مقداد بن عبد الله. نجد القواعد الفقهية، مكتبة آیت الله المرعشي، قم، ١٤٥٣ق.
- ٤٩- الصدر، الشهید السيد محمد باقر. شرح العروة الوثقى، مطبعة الآداب، نجف، چاپ اول، ١٣٩١ق.

- ٥٠- الصدوق، علي بن بابويه. علل الشائع، المطبعة الحيدرية، نجف، ١٣٨٦ق.
- ٥١- —. من لا يحضره الفقيه، انتشارات جامعة مدرسین، قم، چاپ دوم، ١٤٠٤ق.
- ٥٢- الطباطبائی، السيد على. رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٤ق.
- ٥٣- الطباطبائی، السيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (بی تا).
- ٥٤- الطريحي، فخر الدين. مجمع البحرين، (بی تا)، (بی تا).
- ٥٥- الطوسي، ابن حمزة. الوسيط الى نيل الفضيلة، كتابخانة آيت الله مرعشی، چاپ اول، قم، ١٤٠٨ق.
- ٥٦- الطوسي، الشيخ ابو جعفر. البيان في تفسير القرآن، مكتب الاعلام الاسلامي، چاپ اول، قم، ١٤٠٩ق.
- ٥٧- —. الخلاف، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
- ٥٨- —. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم. (بی تا).
- ٥٩- —. المبسوط في فقه الامامية، انتشارات كتابخانه مرتضويه، ١٣٥١هـ.
- ٦٠- —. تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ١٣٦٥ش.
- ٦١- العاملي (الشهيد الأول)، ابو عبدالله محمد بن مكي. الدروس الشرعية، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٢ق.
- ٦٢- —. القواعد والقواعد، مكتبة المفيد، قم.
- ٦٣- —. اللمعة الدمشقية، دار الفكر، قم، چاپ اول، ١٤١١ق.
- ٦٤- العاملي، محمد بن الحسن الحر. تفصیل وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشريعة، (٢٠ جلدی) دار احیاء التراث العربي، بيروت، (بی تا).
- ٦٥- —. وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشريعة، (٣٠ جلدی) مؤسسة آل البيت، قم، چاپ دوم، ١٤١٤ق.

- ٦٦- القمي السبزواري، علي بن محمد. جامع الخلاف والوفاق، بأسدار اسلام، قم، چاپ اول، (بی تا).
- ٦٧- الكركي (محقق ثانی)، على بن الحسين جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت للتراث لاحياء التراث، قم، چاپ اول، ١٤٥٨ق.
- ٦٨- الكركي، (محقق ثانی)، على بن الحسين. رسائل الكركي، مكتبة آيت الله المرعشی، قم، چاپ اول، ١٤٥٩ق.
- ٦٩- الكليني، يعقوب. اصول کافی، دار الكتب الاسلامية، تهران، ١٣٦٥ش.
- ٧٠- كاشف الغطاء، شیخ جعفر. كشف الغطاء عن مبهمات شریعة العراء، انتشارات مهدوی، اصفهان، (بی تا).
- ٧١- المازندراني، مولی محمد صالح. شرح اصول الکافی، با تعلیقہ میرزا ابوالحسن شعرانی.
- ٧٢- المفید (الشیخ)، محمد بن نعمان. الامالی، انتشارات جامعه مدرسین.
- ٧٣- _____. المقنعه، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، قم، ١٤١٧ق.
- ٧٤- _____. الاعقادات، دار المفید، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
- ٧٥- الموسوی البجنوردی، سید حسن. القواعد الفقهیة، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ١٣٧١ هش.
- ٧٦- الموسوی البغدادی (علم الهدی)، سید مرتضی. الانتصار، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤١٥ق.
- ٧٧- الموسوی الگلپایگانی، سید محمد رضا. الدر المستضد في احكام المحدود، تقریر على کریمی جهرمی، دار القرآن الكريم، قم، چاپ اول، ١٤١٢ق.
- ٧٨- الموسوی الگلپایگانی، سید محمد رضا. تقریرات المحدود والتعزیرات، (چاپ سنگی).
- ٧٩- _____. نتائج الأفكار، دار القرآن الكريم، قم، چاپ اول، ١٤١٣ق.

- ٨٠- النجفي، الشيخ محمد حسن. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار أحياء التراث العربي، چاپ هفتم، بيروت، ١٩٨١م.
- ٨١- النراقي، احمد. عوائد الأيام، مكتبة بصيرتي، قم، چاپ سوم، ١٤٠٨ق.
- ٨٢- النوري، ميرزا حسين. مستدرک الوسائل و مستبط المسائل، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، چاپ اول، قم.
- ٨٣- الهمداني، آقا رضا. مصباح الفقیه، مكتبة الصدر، (بی نا)، (بی تا).

ب) مراجع أهل سنت:

- ٨٤- ابن أبي الحميد. شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دار أحياء الكتب العربية، (بی تا).
- ٨٥- ابن الأثير، مبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والآثار، مؤسسة اسماعيليان، قم، چاپ چهارم، ١٣٦٤ش.
- ٨٦- ابن حزم الاندلسي. المعلق، دار الفكر، بيروت.
- ٨٧- ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن. الشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٨٨- . الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، چاپ پنجم، ١٤٠٨-١٩٨٨.
- ٨٩- . المغنى، دار الفكر، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٥ق.
- ٩٠- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة، انتشارات الشريف الرضي، چاپ اول، قم، ١٣٧١ش.
- ٩١- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، نشر ادب الحوزة، قم، چاپ اول، ١٤٠٥ق.

- ٩٢- البيهقي، احمد بن الحسين. السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، (بى تا).
- ٩٣- التميمي المغربي، (قاضي) نعман بن محمد. دعائم الاسلام و ذكر الحلال و الحرام، دار المعارف، مصر، ١٣٨٣ق.
- ٩٤- الجوهرى، اسماعيل بن حماد. الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٥٧ق.
- ٩٥- الخطيب الشريينى، محمد. مختن المحتاج، دار الفكر، بيروت.
- ٩٦- الدردير أبو البركات، احمد. الشر الكبير، دار الفكر، بيروت.
- ٩٧- زيد بن علي. مسند زيد بن علي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٩٨- الصعيدي العدوى المالكى، على. حاشية العدوى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢ق.
- ٩٩- العسقلانى، شهاب الدين ابن حجر. فتح البارى، دار المعرفة، بيروت، چاپ دوم (بى تا).
- ١٠٠- — . سبل السلام، شركة مكتبة و مطبعة البابى، مصر، چاپ چهارم، ١٣٧٩ق.
- ١٠١- الغزالى، محمد ابو حامد. المستصفى، دار الكتب الاسلامية، بيروت، چاپ اول، ١٤١٣ق.
- ١٠٢- القرطبي، ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر. الكافى، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤٥٧ق.
- ١٠٣- القيروانى، عبد الله بن ابى زيد. رسالة القيروانى، دار الفكر، بيروت.
- ١٠٤- الكاشانى، علاء الدين. بدائع الصنائع، دار الكتاب العربى، بيروت، چاپ دوم، ١٩٨٢م.
- ١٠٥- المرداوى، على بن سليمان. الانصاف في معرفة الراجح من المخلاف، دار احياء التراث العربى، بيروت.
- ١٠٦- المرغينانى، على بن ابى بكر بن عبد الجليل. الهدایة شرح البداية، المكتبة الاسلامية، بيروت.

- ١٠٧ — . بداية المبتدى، مطبعة محمد على صبيح، قاهره، چاپ اول، ١٣٥٥ق.
- ١٠٨ - النوى، محيى الدين بن شرف. المجموع في شرح المذهب، دار الفكر، بيروت، (بي تا).
- ١٠٩ — . روضة الطالبين، دار الكتب العلمية، لبنان.
- ١١٠ - الواحدى النيسابوري، ابو الحسن. أسباب نزول الآيات، مؤسسة الحلبي، قاهره، (بي تا).
- ١١١ - الهادى، يحيى بن الحسين بن قاسم. الأحكام في الحلال والحرام.
- ١١٢ - الهيثمى، على بن ابى بكر. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ق.

٣- منابع انگلیسی:

- 113_ Akdeniz, Yaman, *Pornography on the internet*, 1996.
- 114_ Commission on Human Rights, Fifty-first session, item 10 of the provisional agenda, E/CN. 4/1995/ 32, (14 December 1994).
- 115_ Dicey, A.V., *Law of constitution*, Macmillan, 9th ed., London, 1950.
- 116_ Dworkin, Ronald, *Freedom's law* (The moral reading of the American constitution), Oxford, 1996.
- 117_ Ganey, Terry, *Former U.S. attorney is accused of obstructing Waco investigation*, St. Louis Post-Dispatch, November9, 2000.

- 118_ Linedecker, Cliffrd, *Massacer AT WACO TEXAS (The shocking true story of cult leader DAVID KORESH and the Branch Davidians)*.
- 119_ Mason, Alpheus Thomas & Beaney, William, *American constitutional law*, Prentice Hall, inc., 3rd ed., New Jersey, 1964.
- 120_ Nossiter, Adam, *Branch Davidians make little headway in push for new trial against U.S.*, News Observer.com, February 10, 2003.
- 121_ Peter carey, *Media Law*, sweet & Maxwell, london, 1996.
- 122_ Smith, John & Hogan, Brian, *criminal law*, 8th ed., Butterworths, London, Edinburgh, 1996.
- 123_ Stange, Joe, *Davidian Prosecutor Gets Probation*, Associated Press, June 7, 2001.
- 124_ (WWW.CRF-USA.org/terror/rushdie) , *Terrorism, Blasphemy! Salman Rushdie and Freedom of Expression*.
- 125_ (WWW.fountain.btinternet.co.uk\koresh), *What happened at Waco?*.

شیخ حسین

خاکب خاک حسین شیخ

اتخاب پویش از مدد توپین به مقدّسات و آزادی بین

عده شیخی خیر زمین لطفدار خانه فخر روحانی کشور راه هنر شناس

لطف خود را در کتاب خود نوشته

شیخ حسین خود را که خود را خود نوشته خود را خود نوشته

دعا برای خود خود را خود نوشته شیخ حسین خود را خود نوشته

من شیخ حسین داشتم خود را خود نوشته عذر خود را خود نوشته

فرج خود را خود را خود نوشته شیخ خود را خود نوشته

بر سر خود را خود را خود نوشته شیخ خود را خود نوشته

دین خود را خود را خود نوشته شیخ خود را خود نوشته

مردانه خود شاقدان خود داشتند خود را خود نوشته

احمد حسین
۱۳۷۰

مراکز فروش آثار در تهران

ردیف	نام مرکز	آدرس	تلفن
۱	پخشش کتاب پکنا	چهارراه کالج ، ابتدای خ حافظ شمسی ، نبش پامشاد ، پلاک ۵۲۵	۰۸۸۹۲۶۳۷۰-۱
۲	مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی(ره)	خ انقلاب ، بین خ وصال و خ قدس ، چنب دبستان قدس	۰۶۶۵۷۰۲۱۰
۳	شبکه تدبیشه (کتاب تجلیل)	میدان انقلاب ، ابتدای خ ازادی ، نبش خ کاوه ، پلاک ۲۰۴	۰۶۶۹۳۵۱۲۷
۴	کتاب مرجع	بلوار کشاورز ، خ فلسطین ، نرسیده به میدان فلسطین	۰۸۸۹۶۱۳۰۳
۵	نشر میزان	خ انقلاب ، بین فرست و لاهه زار ، بعد از خ رامسر ، پلاک ۶۰۵	۰۸۸۴۵۳۸۰
۶	انتشارات استان قدس رضوی شرکت به نشر	خ انقلاب ، رویروی درب دانشگاه تهران	۰۶۶۴۰۱۵۴۳
			۰۶۶۴۵۷۷۵
۷	انتشارات حکمت	خ انقلاب ، خ ابوریحان ، پلاک ۳	۰۶۶۴۵۱۲۹۲
۸	پوستان کتاب	خ شریعتی ، خ شهید ناطق نوری	۰۷۷۸۵۵۱۶۵
۹	نشر شهر	خ شریعتی ، خ شهید ناطق نوری (زمد) ، طبقه ۲ ، واحد ۱۷	۰۷۷۸۵۶۱۱۸
۱۰	انتشارات آینه	خ ناصرخسرو ، کوچه حاج نایب ، پاساز خانمی ، شماره ۱۷	۰۷۷۹۳۰۹۹۶
			۰۷۷۹۵۰۵۷۶
۱۱	کتابفروشی دادگستری	خ سرتی ، نبش کوچه هفدهم	۰۸۸۷۴۵۴۴۱
۱۲	مؤسسه فرهنگی آرایه	خ انقلاب ، خ ۱۲ فروردین ، ابتدای شهید نظری ، پلاک ۲۴۰	۰۶۶۴۸۱۱۳۸
۱۳	کتابفروشی دانشکده الهیات	خ مطہری ، تقاطع مفتح ، دانشگاه الهیات و معارف اسلامی	۰۷۷۴۲۴۷۷-۸
۱۴	مرکز پخشش شرکت کتاب شهر ایران	خ انقلاب ، خ ابوریحان ، خ شهید وحدت نظری ، پلاک ۹۳	۰۶۶۴۱۲۷۶۲-۸
۱۵	فروشگاه کتاب شهر ایران	مل جویی ، رویروی بیمارستان طرفه	۰۷۷۶۳۷۷۶۶

مراکز فروش آثار در شهرستان‌ها

ردیف	نام مرکز	ادرس	تلفن
۱	فروشگاه و نمایشگاه دائمی	قم، دور شهر، کوچه ۶	-۰۵۱-۷۸۴۲۰۲۹
۲	پرسان دینی (نمایندگی انحصاری)	قم، رویوی بل حبته، مؤسسه نشر آثار امام (پرسان دین)	-۰۵۱-۷۸۳۱۰۹۰
۳	کتابفروشی دفتر تبلیغات اسلامی	مشهد، خ شیرازی، کوچه چهارباغ، سه راه کربلا	-۰۵۱-۲۲۲۳۶۷۲
۴	مدرسه علمیه نواب	مشهد، خ شیرازی	-۰۵۱-۲۲۱۸۵۸۸
۵	پخش کتاب اقبال	مشهد، چهارراه شهداد، خیابان باع نادری، کوچه خواکان	-۰۵۱-۲۲۳۶۵۱۲
۶	فروشگاه کتاب شهر ایران	مشهد، پلوار مدرس	-۰۵۱-۲۲۱۵۲۱۰
۷	مؤسسه منجی	اصفهان، میدان شکرگشک	-۰۳۱۱-۲۲۴۱۸۷۴
۸	خدمات فرهنگی وی عمر (عج)	اصفهان، خ ولیصر، کوی حمام جنت	-۰۳۱۱-۲۲۶۱۷۴۳
۹	نشر نوشتة	اصفهان، خ فلسطین	-۰۳۱۱-۲۲۲۶۹۹۵
۱۰	النشرات امن الامم (ع)	اصفهان، خ چهارباغ، جنب مسجد پیغمبر الله	-۰۳۱۱-۲۲۲۳۵۶۲
۱۱	دارالكتب شهید مطهری	شیزاد، خ زند، مقابل خ خیام	-۰۷۱۱-۳۳-۶۲۴۴۲
۱۲	کتابفروشی نجم الدین	شیزاد، فلکه دانشجو، حب خوبگاه قدس	-۰۷۱۱-۶۲۹۴۱۱۱
۱۳	فروشگاه کتاب شهر ایران	تبریز، میدان دانشسرای جنب سازمان تبلیغات	-۰۹۱۱-۵۷۵۴۲۲
۱۴	النشرات رهروانی	ارdestan، جنب مسجد سرچشمه	-۰۴۱-۲۲۴۹۵۸۱
۱۵	فروشگاه کتاب شهر ایران	بند عباس، خ ازادگان، میدان شهر نمایش	-۰۷۶۱-۳۳۴۹۶۰۲
۱۶	کتابفروشی شهید منتی	همدان، میدان دانشگاه	-۰۸۱۱-۸۷۶۶۶۸۸
۱۷	کتابفروشی رشد	اهواز، خ حافظ	-۰۶۱۱-۲۲۱۷۰۰۲
۱۸	النشرات خانه کتاب کامران	کاشان، چهارراه ایت الله کامرانی، رویوی جهاد دانشگاهی	-۰۳۶۱-۴۴۶۳۲۱۲
۱۹	فروشگاه کتاب شهر ایران	پندتازی، خ تکاوران، جنب اداره نیت استاد	-۰۱۸۱-۴۴۱۴۹۵۴
۲۰	فروشگاه کتاب شهر ایران	رفت، خ مطهری، بعد از چهارراه حاجی آباد	-۰۱۳۱-۳۳۲۲۴۶۷
۲۱	فروشگاه کتاب شهر ایران	پیغمبر، بزرگراه مدرس، جنب توپخان	-۰۵۸۱-۲۲۵۶۲۲۱
۲۲	فروشگاه کتاب شهر ایران	بروجرد، خ شهداء، چهارراه حافظ	-۰۶۶۲-۲۶۰۵۴۰۳
۲۳	فروشگاه کتاب شهر ایران	خرم اباد، خ ایت الله کمالوند، جنب سینما استقلال	-۰۶۶۱-۲۶۰۵۰۰
۲۴	فروشگاه کتاب شهر ایران	زاهدان، خ ازدی، جنب کاخچانه ایت الله کاظمی	-۰۵۹۱-۳۳۵۷۵۷۴
۲۵	فروشگاه کتاب شهر ایران	شاهرود، خ ۱۷ شهریور، رویوی مسجد قلعه	-۰۳۷۲-۲۲۲۹۰۰۲
۲۶	فروشگاه کتاب شهر ایران	قزوین، خ فلسطین، چهارراه عمران	-۰۲۸۱-۳۳۴۴۲۲۷۷
۲۷	کتابفروشی سازمان تبلیغات	قزوین، خ شهداء، جنب سینما اسلام	-۰۲۸۱-۲۲۹۰۱۹
۲۸	کتابفروشی شهید اولیس	زاهدان، خ دانشگاه، جنب مسجد حضرت زینب (س)	-۰۵۹۱-۲۲۱۷۷۰۸