

بازاندیشی جرم انگاری ارتداد با رویکرد مقاصدی

محمود خوش خبر،^۱ محمود ویسی،^۲ حامد رستمی نجف آبادی،^۳ احمد فلاحی^۴
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۱)

چکیده

از جمله اعمالی که کیفر دنیوی آن با اختلاف نظر روبه‌روست، ارتداد است؛ برخی با استناد به حدیث، کیفر مرتد را اعدام دانسته و برخی دیگر بر این باورند با توجه به آیات، مبانی نصوص و مقاصد شریعت، مجازات مرتد، اخروی بوده و دنیوی نیست. در این مقاله، با روشی توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های مختلف بررسی شده و با تأکید بر خوانشی مقاصدی، تأملاتی پیرامون کیفر دنیوی مرتد بیان شده است. در رویکرد مقاصدی، جدا از نقدهای روشی حدیث‌شناختی به روایات موجود در این باب، بیان شده است حفظ دین چون یکی از مقاصد، در پرتو حفظ کلیت دین معنا یافته و فروکاستن آن به جزئیات، مورد توجه مقاصد یون نبوده است. علاوه بر این، مقصد حفظ نفس از بعد معنوی - روانی آن و نیز حفظ عقل در همین بعد، بر ضرورت توجه به آزادی باور چون یکی از مقاصد شریعت توجه داشته و قاعده اساسی در دین، نفی اکراه است و دخالت در قلمرو عقیده و باور، نه ممکن است و نه مطلوب و خداوند سبحان، هر نوع اکراه و اجبار را در پذیرش دین یا استمرار دین‌ورزی نفی کرده است و تأکید بر کیفر دنیوی مرتد،

-
۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول) / sayvahid666@gmail.com
 ۲. استادیار گروه فقه و حقوق شافعی دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی / m.veysi@mazaheb.ac.ir
 ۳. استادیار گروه فقه و حقوق امامیه دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی / hamedrostami@mazaheb.ac.ir
 ۴. استادیار گروه حقوق دانشگاه کردستان / a.falahi@uok.ac.ir

موجب می‌شود افراد ارتداد خود را پنهان کرده و منکری دیگر (نفاق) به وجود آید، یا اینکه در درون و نهان دیگران دخالت کرد که این نیز خود، آسیب وارد کردن به دیگر مقاصد، چون حفظ نفس از بعد معنوی - درونی و آزادی فردی است.

کلیدواژه‌ها: ارتداد، جرم انگاری، مجازات، مقاصد شریعت، آزادی.

طرح مسئله

یکی از مسائل پیش روی جایگاه حقوق بشر در دین اسلام، جایگاه آزادی، گستره آن و آثار آزادی بر حوزه خصوصی فرد و نیز امکان و میزان دخالت در حوزه آزادی فردی است. این مهم نه تنها در شریعت اسلامی، بلکه در نظریه‌های عقل‌بنیاد انسانی نیز که منشأ قوانین را در خواسته‌های فردی و عمومی انسان جست‌وجو می‌کنند، یکی از موضوعات محل مناقشه است؛ اینکه حدود آزادی انسان چیست و در چه مواردی و بر چه بنیادی می‌توان در حوزه آزادی فرد دخالت کرد؟ در همین ارتباط، یکی از مسائلی که از دیرباز در میانه‌های دیدگاه‌های موافقان و مخالفان محل بحث بوده است، امکان، مبانی و منابع کیفر دنیوی مرتد است. فارغ از اینکه مرتد کیست و در چه شرایطی ارتداد حاصل می‌شود و اینکه آیا مرتد کافر محسوب می‌شود یا خیر، مسئله اساسی در این موضوع این است که آیا شریعت اسلامی برای خروج فردی که اسلام را پذیرفته است و بعد از پذیرش آزادانه، تصمیم به خروج از دین دارد و از آن هم خارج شده باشد، کیفر اعدام را وضع کرده است؟ این مهم نیز بدان علت مورد توجه است که ارتداد در قرآن تحریم شده و از مجازات اخروی و زیانمندی شخص مرتد سخن گفته است؛ ولی برای آن کیفر دنیوی تعیین نکرده است.

در مورد حکم ارتداد، دو رویکرد وجود دارد؛ برخی از فقها بر این باورند حکم ارتداد، اعدام است. گروه دیگر بر این باورند ارتداد موجب قتل نیست و هر دو گروه برای اثبات دیدگاه خود به دلایلی استناد کرده و هر دو گروه پذیرفته‌اند که در قرآن تصریح به حکم قتل مرتد نشده، بلکه تنها در حدیث از آن سخن به میان آمده است. به همین منظور و در راستای بررسی احادیث موجود، می‌توان از چند روش بهره گرفت؛ اینکه این روایات بر اساس تکنیک‌های حدیث‌شناختی بررسی شوند و میزان اعتبار و صحت استنادی-تاریخی آنها ارزیابی شود یا اینکه این احادیث در پرتو، رویکرد تفسیری مقصدگرایانه تحلیل شوند؛ اینکه به فرض صحت اسنادی و استنادی این احادیث، اجرای آنها در پرتو یک خوانش مقاصدی به چه صورت خواهد بود و با توجه به اینکه عمده احادیث وارده در این موضوع،

جزو احادیث آحاد (خبر واحد) هستند، آیا در امر کیفری می‌توان به این نوع از احادیث استناد کرد یا خیر؟ در همین مدار، پرسش از تعارض و ترجیح میان مقاصد نیز خود را نشان می‌دهد؛ اینکه به فرض، کیفر مرتد بر پایه مقصد حفظ دین و آن هم تفسیر از این مقصد، چون جزئیات دین (احکام جزئی شرعی)، قوام گیرد؛ کدام یک از مقاصد حفظ نفس و حفظ عقل و حفظ آزادی، را باید اولویت بخشید؟ در راستای پاسخ به این پرسشها، در این مقاله با تکیه بر روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای، در آغاز ضمن بیان مفهومی موجز از ارتداد، به توصیف دیدگاههای موافقان و مخالفان کیفر مرتد پرداخته شده است و سپس، بر مبنای مقاصد کلی و جزئی شریعت، به شرح و تحلیل و ارزیابی دیدگاههای موافق و مخالف کیفر ارتداد پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی ارتداد

اینکه ارتداد چیست و در چه شرایطی می‌توان فردی را مرتد نام نهاد، خود از جمله مسائل مورد اختلاف در کتابهای فقهی است. با نگاهی به مفهوم ارتداد در منابع معتبر، این امر در تعریف ارتداد مدنظر بوده است که تبدیل دین و تغییر عقاید بر اثر پاره‌ای از عوامل اتفاق می‌افتد که از اختیار فرد بیرون بوده و حاصل معرفت و اندیشه آدمی است و تلاش شده است به ارتداد به عنوان یک «تغییر عقیده» نگریسته شود و به همین جهت، بحث از تغییر در دین، تبدیل دین‌ورزی و اصطلاحاتی دیگر مورد توجه بوده است.

ارتداد از ریشه لغوی «ردّ، یردّ، رداً» به معنای رجوع کردن و بازگشت از یک امر یا چیزی آمده است (جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۴۷۳). اسم مصدر آن، «ردّة» به معنای بازگشتن به همان راهی است که آدمی از آن آمده، می‌باشد. کلمه «ردّة» اختصاص به کفر دارد؛ اما «ارتداد» عام است و برای غیرکفر نیز به‌کار می‌رود. در اصطلاح دینی نیز اگر کسی که مسلمان است، از دین اسلام بیرون رود او را «مرتد» گویند. راغب اصفهانی می‌گوید: «ارتداد و رده، بازگشتن به راهی است که فرد از آنجا آمده است، ولی رده، ویژه برگشتن به کفر است و ارتداد به معنای هر نوع بازگشتی به‌کار رفته است؛ اعم از بازگشت از کفر و یا بازگشت از غیر کفر» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۴۹). در آیه ۵۴ مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما از دین خود برگردد...؛ و آیه ۲۵ محمد: «إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَيَّ أَدْبَارِهِمْ...» بی‌گمان، کسانی که پس از

آنکه [راه] هدایت بر آنان روشن شد [به حقیقت] پشت کردند...»، «ارتداد» به معنای بازگشت و روی گردانی از اسلام است. هم‌چنین در آیه ۱۰۰ آل عمران: «...يُرُدُّوْكُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ كَافِرِيْنَ: شما را پس از ایمانتان به حال کفر برمی گردانند...»، واژه «يُرُدُّوْكُمْ»، در معنای رجوع از ایمان به کفر آمده است. اما در آیه ۹۶ یوسف: «...فَارْتَدُّ بِصِيْرًا»، واژه «ارتد» به معنای مطلق بازگشت آمده و به این معناست که بینایی‌اش به او بازگشت.

امام باقر^{علیه السلام} نیز می‌فرماید: «مرتد کسی است که از اسلام روی گرداند و به آنچه بر پیامبر^{صلی الله علیه و آله} نازل شده است، کفر ورزد» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۸، ص ۵۴۴). نگارنده بر این باور است که جرم ارتداد محقق نمی‌شود مگر اینکه فردی آگاهانه و با اختیار، دین اسلام را پذیرفته باشد، اما با انجام کردار یا گفتاری صریح از آیین اسلام خارج شود و رجوع از اسلام از سه طریق فعل یا ترک آن گفتار و اعتقاد ممکن است. مانند بندگی غیر خدا و ارتکاب هر عملی که حکم آن میان مسلمانان معلوم، حرمت آن اجماعی بوده و بر مبنای نصوص شرعی اثبات گردیده است. مانند حرمت خوردن گوشت خوک و زنا. هم‌چنین از مثالهای بارز ارتداد، انکار و عدم پذیرش قوانین اسلام و اعراض از آن و جایگزینی قوانین عرفی و وضعی است. چون طبق قاعده قرآنی، کسانی که به «ما انزل الله» حکم نکنند کافر، ستمگر و فاسق هستند (مائده، ۴۴، ۴۵ و ۴۷) و علما اتفاق دارند که هر قانونی که با قانون خدا مخالف باشد، باطل است و عمل به آن بر مسلمانان حرام است (ر.ک: جصاص، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۴۷).

بیان دیدگاه موافقان کیفر دنیوی مرتد

ارتداد در قرآن تحریم شده و برای آن خسران در دنیا و مجازات اخروی مقرر شده است؛ اما به مجازات دنیوی آن اشاره نشده است؛ ولی این امر مانع از آن نیست که مرتد مجازات نشود، زیرا عدم تعیین مجازات در قرآن، از باب سکوت است، نه نفی و منع آن. همه مذاهب اسلامی متفق القولند که هرگاه ارتداد با تمامی شرایط لازم صورت پذیرد، حکم آن قتل است و مرتد باید کشته شود. مرتد کشته نمی‌شود مگر آنکه، بالغ، عاقل و مختار باشد، توبه نکرده و ارتداد وی به اقرار یا شهود به اثبات رسیده باشد.

فقهای امامیه روی گردانی از دین را دوگونه می‌دانند: فطری و ملی؛ و هر یک احکام ویژه خود را دارد. مرتد فطری کسی است که مسلمان به دنیا آمده است؛ یعنی پدر و مادرش یا

یکی از آنها مسلمان‌اند؛ سپس از اسلام خارج شده است. مرتد ملی به کسی می‌گویند که ابتدا غیرمسلمان بوده، اسلام آورده و سپس از اسلام برگشته است (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، صص ۱۷۱-۱۷۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۶۰۲). مجازات مرتد ملی و فطری مرد اگر توبه نکند، مرگ است (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، صص ۱۷۱-۱۷۰)، اما مرتد زن، زندانی می‌شود که توبه کند یا بمیرد. البته مرتد فطری زن و مرتد ملی چه زن باشد چه مرد، توبه‌اش پذیرفته می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، صص ۶۱۳-۶۱۲). برخی حکم مرتد فطری مرد را مانند حکم دیگر اقسام مرتد دانسته‌اند؛ با این توضیح که مرتد فطری مرد نیز اگر توبه کند، مجازات نمی‌شود.

در مورد مرتد فطری، عمار ساباطی می‌گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: «كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله نُؤْتَهُ وَ كَذَبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ أَمْرَاتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ فَلَا تَقْرِبُهُ وَ يُقَسَمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُ أَمْرَاتُهُ [بَعْدَ] عِدَّةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ لَا يَسْتَتِيْبُهُ: هر مسلمانی از اسلام خارج شود و پیامبری پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را انکار و آن بزرگوار را تکذیب کند، ریختن خون او برای هرکس که از وی بشنود روا است، همسرش از او جدا و اموالش در بین وارثانش تقسیم می‌شود. همسرش عده وفات نگه می‌دارد. حاکم باید او را بدون استتابة بکشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵۸).

بر اساس این حدیث، در ارتداد فطری، به مجرد رده، زن مرتد، جدا می‌شود و بدون استتابة و مهلت دادن کشته می‌شود، همسرش عده وفات نگه می‌دارد و اموالش بین ورثه تقسیم می‌گردد. توبه وی نیز در تخفیف یا از بین احکام یادشده تأثیری نخواهد داشت. در ارتداد ملی، سه روز به مرتد مهلت داده می‌شود که توبه کند. اگر توبه نکرد کشته و همسرش از او جدا می‌شود، ولی به صرف ارتداد (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، صص ۱۷۱-۱۷۰).

جمهور فقهای اهل سنت نیز مجازات مرتد را قتل می‌دانند، ولی در اینجا تفاوتی بین مرتد مرد و زن نیست؛ در المعنی ابن قدامه وارد است که تفاوتی بین زنان و مردان در وجوب قتل به سبب مرتد شدن وجود ندارد (ابن قدامه، بی تا، ج ۸، ص ۱۲۳)، اما حنفیه حکم مرتد زن را متفاوت از مرتد مرد می‌دانند و می‌گویند زن به سبب ارتداد کشته نمی‌شود، بلکه زندان می‌شود و او را روزانه دعوت به توبه و پذیرش اسلام می‌کنند. اگر مسلمان شد، آزاد می‌گردد، اگر اسلام را نپذیرفت در زندان می‌ماند تا بمیرد (کاسانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۳۵).

جمهور فقها در دلیل قتل مرتد به ادله زیر استناد جسته‌اند:

الف) کتاب: برخی بر این باورند که آیه ۲۱۷ بقره بر کیفر دنیوی مرتد دلالت دارد، چرا که خدا عزوجل در این آیه فرموده: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمْتُ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، آنان اعمالشان در دنیا و آخرت تباه می‌شود و آنان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.» قائلین به کیفر دنیوی مرتد می‌گویند: حرف «فا» در اول کلمه «فِيمْتُ» به معنی مرگ مرتد است و بیانگر این است که مرگ بلافاصله به دنبال ارتداد می‌آید و اشاره دارد که مقصود از مرگ در اینجا، همان کیفر قتل است که در مورد مرتد باید به اجرا گذاشته شود. پس آیه بر وجوب قتل مرتد دلالت می‌کند (ر.ک: ابن عاشور، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۳۱۸) و هم‌چنین می‌افزایند: خداوند در این آیه به صراحت فرموده عمل مرتد در دنیا و آخرت تباه است و سزار حتمی و همیشگی عذاب می‌گردد و این دلیل است بر عذاب دنیوی که تفصیل آن در سنت وارد شده است.

در تفسیر المیزان ذیل آیه ۷۴ توبه آمده است: تعبیر «...عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا...»، می‌تواند اشاره‌ای به کیفر دنیوی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۴۱).

ب) سنت: عمده‌ترین دلیل موافقان مجازات قتل مرتد، احادیث است، از جمله حدیث امام جعفر صادق علیه السلام: «كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ ارْتَدَّ...» که ذکر آن گذشت و بیانگر این حقیقت بود که «در ارتداد فطری، به مجرد رده، زن مرتد، جدا شده و بدون استتباب و مهلت دادن کشته می‌شود...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵۸) و هم‌چنین این حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله که می‌فرماید: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِلَّا بِأِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّائِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ» روا نیست ریختن خون مسلمانی که گواهی می‌دهد به اینکه هیچ معبودی به‌جز خداوند وجود ندارد و گواهی می‌دهد که من فرستاده خداوند هستم، مگر به سبب یکی از این سه کار: زناکاری که ازدواج کرده باشد، کسی که دیگری را بکشد، در مقابل کشته می‌شود، کسی که دینش را ترک کند و از جماعت مؤمنان جدا شود.» در حدیث نبوی دیگری، به‌طور خاص، لفظ «ارتد» به‌کار رفته است: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ إِلَّا بِأِحْدَى ثَلَاثٍ: رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ فَعَلِيهِ الرَّجْمُ، أَوْ قَتَلَ عَمَدًا فَعَلِيهِ الْقَوْدُ، أَوْ ارْتَدَّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَعَلِيهِ الْقَتْلُ؛ رِيختن خون مسلمان روا نیست مگر به یکی از این سه مورد: مردی پس از ازدواج زنا کند، سنگسار می‌شود؛ یا از روی عمد کسی

را بکشد، بر وی قصاص است؛ یا بعد از پذیرش اسلام، از آن باز گردد، بر وی کشتن است» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۶). در این دو حدیث مجازات سه چیز مرگ دانسته شده است؛ زنا، محصنه، قتل عمدی و مجازات شخصی که دین خود را ترک نموده و از جماعت مسلمانان خارج شده است. و نیز روایت ابن عباس که از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که فرموده: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» هر کس دین خود را تغییر دهد او را بکشید» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶۲۷) و در حدیث دیگری وارد است که پیامبر ﷺ فرموده: «من غیر دینه فاضربوا عنقه» هر کس دینش را تغییر داد گردنش را بزنید.» دلالت عام این احادیث می‌رساند که هر کس از دین اسلام برگشت مجازاتش قتل است. با استناد به این احادیث، جمهور فقها مجازات مرتد را قتل دانسته‌اند (بهوتی، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۳؛ خطیب شربینی، ۱۹۹۴م، ج ۴، صص ۱۴۹-۱۴۰؛ دردیر، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۱۸). لفظ عام «مَنْ» شامل همه کسانی که از دین برگردند می‌شود زن باشد یا مرد. و نیز طبق حدیث نبوی دیگر که یکی از موارد جواز قتل: التارك لدينه المفارق للجماعة. زن نیز به سبب ارتداد از جماعت مسلمین جدا شده پس به مانند مرد مرتد، قتلش مباح است.

مستند ابوحنیفه در به قتل نرساندن زن مرتد این است که پیامبر ﷺ از کشتن زن کافر جلوگیری کرده است، پس چنانچه زن به سبب کفر اصلی نباید کشته شود، به طریق اولی در خصوص کفر عارضی هم نباید کشته شود. در حدیث نبوی وارد است که پیامبر ﷺ فرموده: «لا تقتلوا امرأة و لا ولیداً؛ زن و کودک را نکشید» (بیهقی، ۱۹۶۹م، ج ۹، ص ۱۵۳). حضرت ﷺ در تعلیل اینکه نباید زن را کشت، فرمودند: «بأنها لم تكن لتقاتل: چون زن اهل جنگ نیست.» و نیز در مورد حدیث: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» حنفیه می‌گویند: عموم حدیث مخصوص است، چرا که این حدیث، افرادی که از کفر به اسلام در آیند و نیز مسلمانی که از روی اکراه کلمه کفر به زبان آورد را در بر نمی‌گیرد. به خاطر تخصیصهایی که بیان شد می‌توان حدیث را حمل بر ذکور کرد و اناث را تخصیص داد. لذا حدیث خاص مردان است و زنان را در بر نمی‌گیرد. دلیل دیگر حنفیه این است که در اصل سزای هر عملی، در روز جزا و سزا است که قیامت باشد، مگر موارد خاص، چرا که دنیا، دار ابتلاء است و در موارد خاصی است که برای صیانت از جامعه از تهدید و جنگ، کیفر تجویز می‌شود و مشخص است جنگ از مرد سر می‌زند، نه زن پس در این مورد نیز مرد مشمول مجازات مرگ است و نه زن (کاسانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۳۵؛ ابن عابدین، ۱۳۸۶ق، ج ۴، ص ۲۴۵).

در کنار بحث از کیفر ارتداد، گاه بیان از آن می‌شود که کیفر ارتداد، حدی نبوده و بلکه تعزیری است؛ این مهم نیز بدان علت است که بر اساس قاعده «التعزیر لکل محرم» می‌توان استدلال کرد که چون ارتداد و خروج از دین یک عمل حرام است، بر اساس این قاعده می‌توان مرتد را تعزیر کرد.

بیان دیدگاه مخالفان کیفر دنیوی مرتد

در مقابل رویکرد موافق کیفر مرتد، اندیشمندانی هستند که قائل به مجازات دنیوی برای مرتد نیستند. صاحبان این رویکرد، به آیات قرآن استناد کرده و می‌گویند: اولاً چه در آیاتی که ارتداد به صورت خاص آمده است، (بقره، ۲۱۷؛ مائده، ۵۴؛ محمد، ۲۵) و چه آیاتی که به‌طور عام، بحث کفر بعد از ایمان مطرح شده است، هیچ سخنی از قتل مرتد نیامده و تنها به مجازات و کیفر اخروی بسنده شده است. نکته جالب توجه اینکه در آیه ۱۳۷ سوره نساء حتی برای آنان که: «ایمان آوردند، سپس کافر شدند، سپس ایمان آوردند و باز کافر شدند و بر کفر خود افزودند»، چیزی بیش از اینکه: «خداوند آنان را نمی‌بخشد و به هدایت نمی‌آورد» مقرر نشده است؛ با آنکه ارتداد این گروه، شدیدتر از آنانی است که مرتد شده‌اند و در ارتداد باقی مانده‌اند. با این همه غذایی شدید و «این جهانی» برایشان مقرر نشده است. ثانیاً آیاتی وجود دارد که بیانگر آزادی ایمان و عقیده است و از دین اکراهی نفی کرده است و نمی‌توان کسی را به خاطر پذیرش یا عدم پذیرش و حتی رویگردانی از اعتقاد مورد بازخواست قرار داد. مانند آیه: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...» در دین هیچ اجباری نیست» (بقره، ۲۵۶) و سبب نزول این آیه شخصی از انصار است که دو تا از پسرانش به دین یهود گرویده بودند و تصمیم داشتند با بنی‌نضیر همراه شوند، پدرشان خواست آنان را مجبور کند که به اسلام وارد شوند، رسول خدا ﷺ او را از چنین کاری باز داشت. آنها بر این باورند که این آیه مدنی است، و اخراج بنی‌نضیر از مدینه در سال سوم یا چهارم هجری بوده است. به بیان دیگر این آیه زمانی نازل شده که اسلام در عزت و قدرت بوده و خداوند اجازه قتال داده است، یعنی در فضایی که امکان مجازات مرتدان برای دولت اسلامی وجود داشته است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۳، صص ۳۷-۳۵).

آیه مذکور، اصلی از اصول اسلامی یعنی آزادی اعتقاد در اسلام است. بر اساس این آیه، انسان در انتخاب دین کاملاً آزاد است و می‌تواند هر آیینی را که بخواهد برگزیند و کسی

حق اجبار وی بر دینی خاص ندارد. تنها خداوند است که حق دارد بندگان خود را به خاطر نوع انتخاب در اعتقاد، بازخواست کند. اگر چه نظر اکثر علما این است که آیه فوق ربطی به ارتداد ندارد و منظور آیه نفی اکراه در ورود به اسلام است، ولی آیه ۲۹ کهف: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ و بگو: حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند»؛ قول فصل در این ارتباط است، چون این آیه وضوح دارد در اینکه مسئولیت صاحب رسالت، بیان حق است و مخاطبان به اختیار هر چه از کفر و ایمان خواستند، به آزادی برمی‌گزینند. عقیده اسلامی به یک قرارداد می‌ماند که میان خداوند و بندگان برقرار می‌شود. نقض یک‌جانبه این قرارداد از طرف انسان، تجاوز به حقوق خداوند است که کیفر آن هم به دست خداوند است، مگر آنکه به حقوق دیگران تجاوز شده و یا امنیت اجتماع تهدید شود که در این صورت باید حقوق بندگان استیفا شود.

رشید رضا می‌نویسد: «در قرآن کریم مجازات قتل برای مرتد مسالم وارد نشده و در قرآن ادله‌ای وجود دارد که مرتد مسالمی که سر جنگ و ستیز با اسلام و مسلمین ندارد و علیه دولت اسلامی شورش نکرده را نباید به قتل رساند، حتی مسلمان مأمور به احسان نسبت به غیرمسلمان مسالم است» (ممتحنه، ۸؛ رشید رضا، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۳۹). در پاسخ به آنچه در تفسیرالمیزان ذیل آیه ۷۴ توبه آمده که تعبیر «...عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا...»، می‌تواند اشاره به کیفر دنیوی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۴۱)، باید گفت: از آنجایی که سیاق آیه، توطئه و اهانت منافقان نسبت به پیامبر اکرم ﷺ است، بر فرض که مقصود از آن، کیفر دنیوی باشد، منصرف به اهانت است، نه صرف بازگشت از اسلام؛ لذا در این آیه نیز مانند آیات دیگر، هیچ نوع کیفر دنیوی برای مرتد وجود ندارد؛ چون اولاً در این آیه، نوع عذاب دنیوی مشخص نشده، ثانیاً سیاق آیه خیری است، نه قانونگذاری و ثالثاً با توجه به آیه قبل، مشخص است که مخاطبان آیه، کفار و منافقانی هستند که با پیامبر اسلام ﷺ برخورد ستیزانه داشتند و خداوند حکم مقابله به مثل را داده است؛ پس آیات قرآن نمی‌تواند دلیل بر کیفر قتل برای مرتد باشد و تنها به حبط اعمال دنیوی و عذاب اخروی اشاره دارد و بیشتر فقها تصریح به عدم دلالت قرآن بر مدعا کرده‌اند. مقدس اردبیلی به صراحت گفته: «فدلیله من الکتاب غیر ظاهر: دلیل کیفر دنیوی مرتد، ظاهر نیست» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۱۹).

هم‌چنین این گروه، احادیث مورد استناد قائلین به جرم‌انگاری را توجیه کرده‌اند. در مورد حدیث «من بدل دینه فاقتلوه» می‌گویند: سبب قتل مرتد محاربه و شورش علیه جماعت مسلمین است و عمل صحابه مؤید این مدعاست (ر.ک: رشید رضا، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۲۷) و مشهور است که در فتح مکه وقتی رسول خدا ﷺ دیدند که زنی کشته شده است فرمودند: اینکه اهل جنگ نیست (غنوشی، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۱-۴۹) و از جهتی اگر این حدیث در فضای خاص خودش که بیان شده تفسیر شود به دو توجیه، دلالت مورد نظر موافقان مجازات مرتد ناتمام است؛ نخست آنکه مسلمانان که از کشتن مسلمان پرهیز دارند وقتی شنیدند که افرادی از صف امت اسلام جدا شده و به صف دشمن در آمده‌اند و علیه نظام اسلامی شمشیر کشیده‌اند، تردید کردند که کشتن آنان جایز است یا خیر؛ که پیامبر ﷺ فرمودند: «آری! هر کس دینش را تبدیل کرد او را بکشید» که در اینجا کشتن نه به صرف تبدیل دین است، بلکه به خاطر حربی بودن است و اما راوی سؤال‌کننده آن را با وصف «من بدل دینه» یاد می‌کند. دوم آنکه در صدر اسلام افرادی به دروغ و جهت اطلاع از اسرار نظام اسلامی وارد اسلام می‌شدند و سپس از اسلام خارج می‌شدند و اسرار را به دشمن گزارش می‌دادند. پیامبر ﷺ با این بیان راه را بر این سوءاستفاده‌کنندگان بست، تا کسی با هدف پلید وارد اسلام نشود. در حدیث دیگری که موافقان قتل مرتد به آن استناد کرده‌اند؛ به مرگ به عنوان مجازات محاربه اشاره شده و موضوع ارتداد مطرح نشده است؛ در واقع سبب مجازات ارتداد توأم با محاربه است نه مجرد ارتداد. در یک حدیث دیگر، ارتداد همراه با محاربه آورده شده و در واقع به این امر اشاره می‌کند که صرف ارتداد، بدون محاربه، موجب مجازات مرگ نخواهد بود؛ لذا باید میان خروج از دین و خروج علیه دین تفاوت قائل شد. ابن طلاع قرطبی می‌گوید: «رسول خدا ﷺ کسی را به صرف ارتداد مجازات نکرده است» (ابن طلاع قرطبی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۵۶) و دلیل مجازات ساکنان عُکُل و عُرَیْنَه (دو قبیله‌ای که در زمان پیغمبر ﷺ مرتد شدند) محاربه بوده نه ارتداد (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۹ ق، ح ۱۳۰) و باید گفت احادیث، مقید به شرایطی خاص از جمله محاربه است و صرف ارتداد، مورد حکم این احادیث نیست. در عهد نبوت بسیاری ایمان آوردند و سپس راه نفاق و ارتداد پیش گرفتند و چه بسا باعث مشکلاتی برای پیامبر ﷺ و مؤمنان شدند، با این وجود رسول خدا ﷺ آنان را تنبیه نمود تا چه رسد که بخواهد آنان را به قتل برساند (همان، ح ۲۰۸). به عنوان مثال عبدالله ابی بن سلول که خداوند از سخن منافقانه‌اش پرده برداشت (منافقون، ۸-۱). پسرش (که

صحابی بود) به رسول خدا ﷺ گفت: «سوگند به خداوند که او ذلیل و زبون است و تو عزیزی ای رسول خدا، اگر به من اجازه دهی او را می‌کشم.» رسول خدا ﷺ به او فرمود نه برو و هم‌چنان به او نیکی کن (علوانی، ۲۰۰۶م، ص ۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۸۹).

از نظر اندیشمند فقیه و حدیث‌شناس، شوکانی، احادیثی که در ارتباط با قتل مرتد وارد شده از حیث سند ضعیفند، لذا ثابت نیست که رسول خدا ﷺ مرتدی را کیفر داده باشد، در حالی که بر اساس روایات، ارتداد رخ داده است. در بخاری و مسلم وارد است که یک اعرابی با رسول خدا ﷺ بیعت داد سپس از حضرت خواست بیعت خود را پس گیرد و از اسلام خارج شود و حضرت نه تنها او را کیفر نداد، بلکه اجازه فرمود مدینه را ترک کند. هم‌چنین یک نصرانی مسلمان شد و پس از مدتی از اسلام خارج و به نصرانیت بازگشت و حضرت او را به خاطر ارتداد کیفر نداد. در عهد رسول خدا ﷺ تعدادی از یهودیان به قصد ایجاد فتنه و شک در بین مسلمانان، مسلمان شدند و سپس به یهودیت بازگشتند و حضرت آنان را کیفر نداد (عوا، ۱۴۱۸ق، ص ۷۰). شافعی می‌گوید: رسول خدا ﷺ هرگز حدی از حدود الهی را وا نگذاشت، بلکه وی به هر کسی در اجرای حدود الهی پایدارتر بود. وی می‌افزاید: در زمان رسول خدا ﷺ برخی ایمان آوردند، سپس کفر ورزیدند و سپس ایمان آوردند (نساء، ۱۳۷)، ولی ثابت نشده که حضرت ﷺ کسی را به حد ارتداد، کشته باشد (ر.ک: بیهقی: ۱۹۶۹م، ج ۱۲، ص ۲۵۱).

به نظر می‌رسد فهم فقهای متقدم از ارتداد خیانت به امت اسلام بوده است، یعنی شورش علیه دولت اسلام و محاربه با امت اسلام، چیزی که در همه ادیان و قوانین بشری رواج داشته است و چنین کیفری در جهان امروز نیز به جز در نظامهایی که حکم اعدام در آن لغو شده، جاری است. در واقع نتایج سیاسی مترتب بر ارتداد است که حکم قتل مرتد را مقرر داشته‌اند نه تغییر دین و عقیده و جنگهای معروف به «حروب الرده» هم در همین چارچوب قابل فهم است. در طول تاریخ اسلام کسی به خاطر ارتداد کشته نشده است. حکم ارتداد در کتب فقه برای ترساندن کسانی است که از دین خارج می‌شوند، رویکرد عملی مسلمانان در طول تاریخ این نبوده است که شخصی به صرف روی گردانی از اسلام کشته شود. عملاً در طول تاریخ مسلمانانی که از دین برگشته‌اند زیاد بوده‌اند ولی کشته نشدند؛ آیا این اجماع عملی قویتر است یا اجماع نظری که در کتب فقهی است؟ خداوند هم فرموده که مشرک را بکشید، بلکه به پیامبر ﷺ فرموده: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أُشْرِكْتَ

لِيَحْبِطَنَّ عَمَلَكَ وَلِتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ: و قطعاً به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است، اگر شرک‌ورزی حتماً کردارت تباه و مسلماً از زیانکاران خواهی شد» (زمر، ۶۵). در زمان ابوبکر تعدادی از اسلام برگشتند و حکومت کاری با آنها نداشت، اما عده‌ای جمع شدند و گفتند: خلیفه را نمی‌پذیریم و از پذیرش حکومت نوپای اسلامی خودداری کردند، نظم و امنیت اجتماعی را بر هم زدند، می‌خواستند به مدینه حمله کنند. خلیفه اول و امت اسلام جلوی این افراد را گرفتند. در اسلام چنین نیست که هر کس به مجرد تغییر نگرش کشته شود. عمل مسلمانان بر خلاف این رویه است، با احترامی که برای فقهای عظیم‌الشأن قائلیم لازم است در نظریه ارتداد بازنندیشی شود؛ چه بسا دیدگاه مخالف خالی از صواب نباشد. وقتی در تاریخ اسلام نیامده که کسی به مجرد کفر و روی‌گردانی از اسلام، اعدام شده باشد، پس حکم به کشتن شخص مسالم که از دین روی‌گردان شده از کجا سرچشمه گرفته است؛ در حالی که در قرآن قابل اثبات نیست؟

با نگاهی گذرا به تاریخ متوجه می‌شویم این حکم تا قبل حاکمیت امویان و عباسیان شیوع نداشته است، شاید فقیهان بزرگوار ما از سر احتیاط و برای حفاظت از اسلام و از ترس اینکه مسلمانی کافر شود می‌گویند: اگر کافر شوی کشته خواهی شد. این حکم برای ترساندن کسانی است که از دین خارج می‌شوند، حکمی سیاسی و در خلافت امویان و عباسیان که بیشتر مطرح بود اغلب حربه‌ای برای حذف رقیب سیاسی بوده است. سخن قابل توجه آنکه قرآن و سنت هر دو مصدر اصلی قانونگذاری هستند؛ قرآن مصدر تشریح و سنت مبین و مفسر آن است. پس وقتی اصول و روش معرفتی قرآن، بیانگر آزادی دینداری است و خداوند تنها کیفر اخروی برای مرتد مقرر ساخته، محال است که سنت بر خلاف قرآن سخنی بیاورد و حکم دیگری مقرر کند.

مجازات مرتد و حدیث آحاد

همان‌طور که بیان شد مبنای استدلال فقها در جرم‌انگاری ارتداد، حدیث و اخبار آحاد است از جمله حدیث: «من بدل دینه فاقْتُلوه» است. فقها درباره حجیت اخبار آحاد دیدگاه‌های متفاوت دارند؛ چهار دیدگاه را می‌توان از اهل سنت ارائه کرد:

الف) حجیت مطلق: بر اساس این دیدگاه، خبر واحد به‌طور مطلق در احکام و عقاید حجیت است و افاده علم و یقین می‌کند (ابن قیم جوزیه، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۳۹۵). این گروه،

تخطی و مخالفت با اخبار آحاد را در حکم مخالفت با ضروریات دین می‌دانند (زرکشی، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۳۴۶ و ج ۱، ص ۲۶۶). این قول به جمهور علمای سلف و اکثر اصحاب حدیث و ابن حنبل نسبت داده می‌شود (بخاری حنفی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۳۷۱؛ شریف، بی‌تا، ص ۳۷). از طرفداران این نظریه می‌توان به ابن حزم و ابن قیم جوزیه اشاره کرد. ابن قیم جوزیه در این باره می‌نویسد: «خبر واحدی که سلسله سند آن عادل و به مرفوع باشد، حق و افاده علم و عمل می‌کند» (ابن حزم، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۱۰۳ و ۱۱۴-۱۱۲؛ ابن قیم جوزیه، ۲۰۰۱م، ج ۲، صص ۴۱۲-۳۹۵).

ب) حجیت اخبار آحاد مؤید به قرینه: بر اساس این دیدگاه، اخبار آحاد به استقلال افاده علم و یقین نمی‌کند. در صورتی افاده علم و یقین می‌کند که مؤید به قرائن باشد. ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: زمانی اخبار آحاد افاده علم و یقین دارد که محفوف به قرائن باشند. وی ذکر روایت در صحیحین، نقل آن از جانب ائمه مذاهب اربعه و به طرق مختلف را از جمله قرائن قطعی شدن خبر واحد می‌داند و می‌افزاید: اخبار آحاد مشهور که یا عدد روایت تقه آنها یا صفات تقه بودن راویان آنها زیاد باشد، در حکم متواترات است. هم‌چنین اخبار مسلسل به ائمه چهارگانه از قرائن افاده علم و یقین اخبار آحاد به‌شمار می‌روند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۲). از جمله قرائن علم و یقین شدن اخبار آحاد، تلقی به قبول امت، یا مؤیداتی از کتاب و سنت است (سرخسی، ۱۹۹۳م، ج ۱، صص ۳۰۲ و ۳۳۱؛ آمدی، ۱۹۸۰م، ج ۲، صص ۳۱، ۶۲، ۶۳، ۲) کوثری، از ائمه ماتریدی، با پذیرش این نظریه می‌نویسد: «اهل علم معتقدند خبر واحدی که از طرف امت تلقی به قبول شود، افاده علم و یقین دارد» (کوثری، ۲۰۰۹م، ص ۴۱). این دیدگاه به همه اهل حدیث و عامه سلف از جمله قاضی عبدالوهاب مالکی، ابواسحاق شیرازی، ابی یعلی بن الفراء، سرخسی، ابن قدامه، ابن عقیل، آمدی، نظام، باقلانی، ابن کثیر، فخر رازی، ابن حاجب و ابن حجر عسقلانی نسبت داده می‌شود (سرخسی، ۱۹۹۳م، ج ۱، صص ۳۰۲ و ۳۳۱؛ ابن شداد، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۲۱۵؛ شریف، بی‌تا، ص ۶۸). آمدی این نظریه را به جمهور علما از سلف و خلف و ائمه مذاهب اربعه نسبت می‌دهد (آمدی، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۳۲).

ج) اخبار آحاد افاده علم ظنی دارد: بر اساس این نظریه، اخبار آحاد مفید علم هستند، ولی علم به معنای ظن، نه به معنای یقین. به عبارت دیگر، مدافعان این نظریه معتقدند علم گاهی ظنی و گاهی یقینی است، اخبار آحاد افاده علم ظنی می‌کنند. این نظریه به افرادی

هم چون ابن اثیر جزری (ابن اثیر جزری، ۱۳۹۲ق: ج ۱، ص ۱۲۵)، نووی (زرکشی، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۳۲۲) نسبت داده می شود. اخبار آحاد افاده علم ظنی می کنند. لذا می توان گفت اخبار آحاد حتماً و قطعاً مفید علم هستند؛ منتها علم ظنی. این گروه بر ظنی بودن اخبار آحاد به آیاتی از قرآن استناد می کنند. آنها معتقدند با امکان عقلی خطا و نسیان، دیگر امکان ادعای قطعیت برای اخبار آحاد وجود ندارد.

د) عدم حجیت اخبار احاد: این گروه معتقدند اخبار آحاد، ظنی و ظنون غیر قابل حجت در عقاید هستند و لذا در حوزه اخبار آحاد راه برای عقل و تأویل نصوص باز است. این گروه با قبول حجیت آحاد در احکام، منکر حجیت آحاد در عقایدند. این دسته هم چون شافعی معتقدند که انکار حجیت این گونه اخبار از ضروریات دین نیست و لذا منکران خبر واحد کافر محسوب نمی شوند (شافعی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۶۱). اینان می نویسند: چون امور اعتقادی زیربنای سایر امور و احکام است باید پایه و اساس آنها قطعی باشد. اگر در احکام علم قطعی را شرط بدانیم بسیاری از مصالح دنیوی و اخروی فوت می شود. مدافعان این گروهها نوعاً از ماتریدیان حنفیه، معتزلیان و تفتازانی هستند. از دیگر معتقدان به این نظریه سرخسی حنفی است که قائل است خبر واحد موجب علم یقینی نیست و منکر آن کافر نیست. سرخسی عمل به خبر واحد ظنی در امور معاملات را ضرورتاً جایز ولی در امور اعتقادی غیر جایز می داند (تفتازانی، ۲۰۰۷م، ص ۴۳؛ سرخسی، ۱۹۹۳م، ج ۱، صص ۱۱۲ و ۳۳۳-۳۲۱). دیگر معتقدان به این دیدگاه عبارت اند از: قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ص ۷۶۹)، غزالی (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۲۷)، خطیب بغدادی، بی تا، ص ۴۳۲)، ابوحنیف، سمرقندی (جمیل مبارک، ۱۹۸۲م، صص ۴۸-۳۵)، نسفی، بزدوی و نسفی. کوثری می نویسد: «خبر واحد در صورتی علم آور است که امت آن را تصدیق و تلقی به قبول کرده، به آن عمل کنند» (کوثری، ۲۰۰۹م، ص ۱۴۱).

بنابراین به اتفاق فقهای اهل سنت خبر واحد حجت است، به ویژه اگر مؤید به قرائنی از کتاب و سنت و مقاصد شریعت باشد. از دیدگاه امامیه هم به همین منوال است. در اصول مظفر آمده: اصولیان درباره خبر واحدی که همراه با قرائن علم آور نباشد، اختلاف نظر فراوان دارند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۷۲). گروهی از فقیهان متقدم امامیه، مانند سید مرتضی، ابن زهره، ابن براج و ابن ادریس حلی، چنین حدیثی را حجت نمی دانند (جناتی، ۱۳۷۰ش، صص ۱۰۶-۱۰۵).

اکثر قریب به اتفاق فقیهان شیعه، خبر واحد را به‌طور کلی حجت می‌دانند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۷)، ولی معیارهایی برای پذیرش آن مطرح می‌کنند و در خصوص این معیارها اختلاف نظر دارند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۲). برای مثال، طوسی، سید بن طاووس و حلی می‌گویند خبر واحدی حجت است که دارای سند و محتوایی قابل اعتماد باشد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، صص ۲۴۱-۲۴۰). جمعی دیگر می‌گویند حدیثی را می‌پذیریم که روایانش عادل باشند (همان‌جا). به گفته صاحب اصول‌الحديث، دیدگاه بیشتر فقهای امامیه این است که خبر واحدی حجیت دارد که سلسله روایان آن ثقه باشند (فضلی، ۱۴۲۰ق، صص ۹۰-۸۹).

حدیث «من بدل دینه فاقْتُلوه» نیز آحاد است و در حجیت حدیث آحاد تردیدی نیست ولی این حدیث با توجه به قرائنی که بیان خواهد شد، مقبولیت آن جای تأمل است. نخست آنکه راوی آن، عکرمه بریری غلام ابن‌عباس است، گفته شده وی مضطرب‌الحدیث است. مالک بن انس او را موثق ندانسته و از طریق او حدیثی روایت نکرده است. برخی او را خارجی دانسته و معتقدند فردی افراطی بوده، به‌گونه‌ای که در یک مورد، تمامی افراد داخل مسجد را تکفیر کردند (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۷۲؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۱۶). دوم اینکه برخی بر این باورند که اعتبار دادن به خبر واحد در زمینه احکام شدیدی مانند «دما» جای تأمل است؛ صالح در این باره می‌نویسد: «در مورد جان انسانها به خبر واحد نمی‌توان اکتفا کرد.» مقصود آن است که حکم اعدام هیچ‌کس را به استناد روایتی که متواتر نباشد، نمی‌توان صادر کرد، زیرا کتاب و سنت بر حفظ جان انسانها تأکید دارد و درباره مرتد چنین اجماعی وجود ندارد که وی صرفاً به دلیل تغییر عقیده مستحق قتل باشد (صالح، بی‌تا، ص ۲۱۳). چنانکه فقهای امامیه و اهل سنت بیان داشتند، باید خبر واحد را با قرآن و سنت صحیح تطبیق داد که در صورت عدم مغایرت، افاده علم و یقین کند. «شاید کسانی که خبر واحد را موجب علم نمی‌دانند بر همین طریق رفته باشند» (شیرازی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۹۸). موافقان این رویکرد می‌گویند نتیجه مفید علم بودن اخبار آحاد آن است که چنانچه هر خبر واحدی به‌تنهایی موجب علم شود، این نتیجه با توجه به امکان سهو و دروغ در خبر واحد، خالی از اشکال نیست، لذا از باب احتیاط درست آن است که خبر واحد همخوان با آیات قرآن و نیز سایر قرائن باشد تا مفید علم واقع شود.

به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت موضوع، حدیث ارتداد که در ارتباط با حیات انسان است، رعایت احتیاط و دقت در تصحیح حدیث و با حساسیت فوق‌العاده، بررسی آن ضروری باشد. منتقدان به رویکرد حکم قتل مرتد می‌گویند چگونه ممکن است روایتی که قرار است نسبت به مرگ یک انسان مورد استناد قرار گیرد را تنها یک نفر، آن هم غیر موثوق شنیده و پیامبر ﷺ آن را به صورت عمومی اعلان نفرموده باشند و با توجه به اهمیت موضوع باید افراد دیگری نیز از پیامبر ﷺ می‌شنیدند و لازم بود این حکم نیز هم‌چون سایر احکام جزایی، برای عموم مردم اعلام می‌شد.

بیان دیدگاه مبتنی بر تعزیری بودن مجازات ارتداد

برخی دیگر بر این باورند که عنوان ارتداد در حدیث جرم‌انگاری شده است، ولی مجازات آن از باب تعزیر است نه حدود. خلیفه دوم بر این باور بود که در شرایط خاصی می‌توان مجازات مرگ برای مرتد را ساقط یا به تأخیر انداخت؛ از جمله در زمان جنگ یا در صورتی است که مرتدین با مشرکین روابطی را ایجاد کرده باشند، یا این نگرانی وجود داشته باشد که مرتدین، با مشرکین ارتباط سیاسی جدی پیدا کنند و به آنان پیوندند و موجب ایجاد فتنه در میان مسلمانان گردد. ظاهراً خلیفه دوم حدیث «من بدل دینه فاقتلوه» را به عنوان حکمی که در تمامی زمانها و مکانها جاری و ساری باشد، نپذیرفته، بلکه معتقد بوده که: «پیامبر ﷺ این حکم را به عنوان رئیس حکومت و در مقام رهبر سیاسی جامعه اسلامی صادر کرده است» (هویدی، بی‌تا، ص ۲۱۶). بنابراین حکومت اسلامی می‌تواند با توجه به مصالح جامعه اسلامی و مقاصد شریعت، بر اساس اصول و مبانی جرم‌انگاری و قانونگذاری، برای حفظ منافع عمومی و جلوگیری از اختلال در نظم عمومی جامعه، مطابق قاعده «التعزیر بما یراه‌الحاکم» برای مرتد، مجازات وضع کند؛ زیرا شخص با پذیرش دین و خروج از آن، به نوعی دین را استهزاء کرده است.

از دیگر دلایل تعزیری بودن مجازات مرتد، جنگهای مشهور به «رده» است که بیانگر این است که در وقت ضرورت می‌توان با مرتدین جنگید؛ زیرا آنان از دین خارج شده، ادعای نبوت کرده و از پرداخت زکات خودداری کردند. مجموعه اینها تأکید است بر اینکه کیفر مرتد تعزیر و از امور حکومتی است نه حد شرعی. اگر مجازات مرتد حد شرعی بود، رسول

خدا ﷻ عبدالله بن ابی سرح که مرتد شده بود و قرار بود که او را به قتل رساند، به شفاعت عثمان او را عفو نمی‌کرد، چون حد شرعی، عفوپذیر نیست. وانگهی قاعده فقهی «أن الحدود مکفرات للذنب؛ اجرای حد کفارہ گناست»، اشاره دارد به اینکه قتل مرتد حد شرعی نیست؛ چون قتل کافر، کفارہ جرم وی نمی‌شود و این هم مطابق آیات و هم از لحاظ عقلی معقول نیست که شخصی از دین خدا روی گرداند و بر وی حد اجرا شود و از مجازات اخروی رهایی یابد.

برخی از محققان نیز به این باور رسیده‌اند که مجازات مرتد، از تعزیرات تغییرپذیر و حکم ولایی است که در صدر اسلام برای مقابله با فتنه و فریبکاری گروهی از کافران و منافقان، از سوی پیامبر ﷺ تعیین شد. تعیین مجازات مرتد و میزان و اجرای آن، بر اساس مصالح جامعه اسلامی و وابسته به شرایط محیطی است و به تشخیص حاکم بستگی دارد (سروش محلاتی، ۱۳۸۱ ش، ۲۸۷-۳۰۵) و فقیه عالی‌قدر جوادی آملی فرموده: «کسی که از روی تحقیق دچار شبهه شد و از دین برگشت، کشته نمی‌شود؛ زیرا بر پایه احادیث، مجازاتهای حدی با وجود شبهه نباید اعمال شوند.»

فقیه و حقوقدان مصری، عوا می‌نویسد: بر دولت واجب است برای اندیشمندان اسلامی فرصت بحث و گفت‌وگو با مرتدان را فراهم نماید تا فرصت بازگشت به امت اسلامی را از دست ندهند و در صورتی که بعد از رفع شبهات و درک درست از اسلام باز هم بر ارتداد خویش پافشاری نمودند، دستگاه جنایی ورود پیدا می‌کند و با توجه به مقدار آشوبی که در بین مؤمنان ایجاد کرده‌اند آنان را بازخواست می‌کند. البته این بازخواست در چارچوب نظام تعزیری و نظام جنایی است که حکومت می‌تواند بر حسب نیاز، متخلفان را تنبیه کند (عوا، ۱۴۱۸ق، ص ۷۱). از عمر در مورد تعدادی از قبیلہ بنی‌وائل که مرتد شده بودند پرسیده شد که در مورد آنان چه می‌کنی؟ گفت: «من همان راهی را که از آن خارج شده‌اند بر آنان عرضه می‌دارم و از آنان می‌خواهم که به اسلام وارد شوند. اگر پذیرفتند فیها و الا آنان را زندان می‌کنم.» نقل شده است که گروهی در عهد عمر بن عبدالعزیز مسلمان شدند و اما پس از اندکی از اسلام برگشتند. میمون بن مهران از وی کسب تکلیف می‌کند و او در پاسخ می‌نویسد: «خراج را به آنها برسانید و رهایشان کنید.» ابراهیم نخعی، تابعی فقیه و قاری کوفی، در مورد مرتد می‌گوید: باید همواره استثنا به شود (ر.ک: ابوالعلاء، ۱۹۹۹م، صص ۱۱۳-۱۱۰). این ادله، دلیل روشن است بر اینکه قتل مرتد کیفری حدی نیست و تعزیری است.

آزادی یکی از مقاصد شریعت و آثار آن بر محدودیت مجازات مرتد

آزادی همچون عدالت، برابری و کرامت انسان، از جمله مقاصد اصیل در شریعت اسلام است که در آیات متعددی بدان اشاره شده است. آزادی از فطرت انسان نشأت گرفته و فطرت نیز اجبارپذیر نیست، زیرا انسان موجودی با درک، تفکر و تدبیر است و در پذیرش و عدم پذیرش افکار و عقاید، مبنا را استدلال و برهان قرار می‌دهد.

آزادی یکی از حقوق انسان است و هر انسانی حق دارد همان‌گونه که تکویناً اراده و قدرت انتخاب دارد، تشریعاً نیز حق انتخاب داشته باشد و مانعی بر سر راه اراده او ایجاد نشود. خداوند انسان را مسئول آفریده و لازمه مسئولیت شعور و آزادی اراده است. اصولاً تمایز انسان بر دیگر موجودات همین شعور و اراده است و با همین دو نیروی انسان‌ساز است که طبیعت تسخیر می‌شود و فرهنگ و تمدن خلق می‌گردد. لازمه و زائیده این دو پتانسیل تکوینی، آزادی تشریعی و اجتماعی است و بدین وسیله انسان بینش و منش خود را در جامعه برمی‌گزیند.

هدف ارسال رسل و انزال کتب تقویت اراده انسان و نجات آنان از هر نوع غل و زنجیری است که انسان را از تکامل باز دارد، هرگز انگیزه بعثت انبیاء تحمیل اراده نبوده بلکه هدف تبیین حقایق و تنویر افکار بوده است (اعراف، ۱۵۷). اگرچه ایمان به خدا، اندیشه، بینش و منش دینی مطلوب خداوند است (زمر، ۷)، اما مأموریت پیامبران الهی آن است که: «حق را ابلاغ کنند و از تحمیل اندیشه بر کسی پرهیز نمایند» (کهف، ۲۸).

آزادی دارای سه بُعد «آزادی فکر، آزادی بیان و آزادی عقیده» است و آزادی عقیده بدین معناست که انسان در گزینش یک دین و عقیده مختار است، به‌گونه‌ای که «هر شخص بتواند، بدون دخالت دیگری، در نفس و امورات دیگر خود تصرف کند» (ابن عاشور، ۲۰۰۶م، ص ۱۲۷) و از اساسی‌ترین حقوق انسان آزادی عقیده است و این امر از برجسته‌ترین ویژگی‌های شریعت خداوندی است و شخصی که آزادی عقیده را از انسانی سلب کند، قبل از هر چیز انسان بودن را از وی سلب کرده است (سید قطب، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۱).

در قرآن کریم در حدود دویست آیه در مورد آزادی بیان، عقیده و اندیشه وجود دارد که همه آنها در جهت تعالی جایگاه انسان است. آیاتی که بر نقش اختیار و گزینش دین تأکید دارند و هرگونه اجبار و اکراه را در این زمینه نفی می‌کنند (بقره، ۲۵۶؛ یونس، ۹۹؛ کهف،

(۲۹) و در قرآن به هیچ کس این حق داده نشده که در زمینه اندیشه و عقیده، بر دیگران وکیل، حفیظ، مصیطر و جبار باشد (نسا، ۸۰؛ انعام، ۶۴ و ۶۶ و ۱۰۷؛ شورا، ۶؛ یونس، ۱۰۸؛ اسراء، ۶۵؛ ق، ۴۵؛ غاشیة، ۲۲) و از طرفی، اسلام نه اجازه می‌دهد که دین بازیچه افراد شود، که امروز به اسلام درآیند و فردا از آن بیرون آیند. همان کاری که یهود برای لطمه زدن به هویت اسلام انجام می‌داد (آل عمران، ۷۲) و نه ماندن مکرهانه در دین را برمی‌تابد، چرا که دین مکرهانه با مقصد تزکیه و توحید مطابقت ندارد و در امر دینداری منشأ اثر نخواهد شد. در واقع همان مناط تحریم اکراه و اجبار در ورود به دین، در اکراه و اجبار بر ماندن مجبورانه در دین نیز موجود است.

دلالت آیه ۲۵۶ بقره «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...: در دین هیچ اجباری نیست» که بیانگر آزادی ایمان و عقیده است و از دین اکراهی نفی کرده است، آن قدر صریح و قطعی است که جای تردید برای هیچ اندیشمندی باقی نمی‌گذارد که نمی‌توان کسی را به خاطر پذیرش یا عدم پذیرش و حتی روی گردانی از اعتقاد، بازخواست کرد. مفسران این آیه را مدنی می‌دانند؛ به بیان دیگر، این آیه زمانی نازل شده که اسلام در عزت و قدرت بوده و امکان مجازات مرتدان برای دولت اسلامی وجود داشته است. با این وجود از هر اجباری در زمینه اعتقاد نفی شده است (ر.ک: رشید رضا، بی تا، ج ۳، صص ۳۷-۳۵).

آیه مذکور، اصلی از اصول اسلامی یعنی آزادی اعتقاد در اسلام است. بر اساس این آیه، انسان در انتخاب دین کاملاً آزاد است و می‌تواند هر آیینی را که بخواهد برگزیند و کسی حق اجبار وی بر دین خاصی ندارد.

به نظر می‌رسد اگر هدف از نزول این آیه و آیات مشابه دیگر، منع اکراه در دینداری، چه در ورود و چه در خروج نباشد، نیازی به نزول آنها نبوده است، چرا در آیات دیگر اکراه در پذیرش دین و اجبار بر ورود به اسلام منع شده است. اگر تحمیل اندیشه مطلوب خداوند بود قطعاً چنین می‌کرد؛ خدا عزوجل در آیه ۹۹ یونس فرموده: «اگر پروردگار تو بخواهد، همه کسانی که در روی زمینند ایمان می‌آورند. آیا تو مردم را به اجبار و می‌داری که ایمان بیاورند؟» و آمدن عبارت «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» پس از «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» بیانگر این حقیقت است که باید دنبال تبیین حقیقت بود نه تحمیل عقیده. نوح علیه السلام در پاسخ قوم خود که به وی می‌گویند: «ما تو را جز بشری مثل خود نمی‌بینیم و جز [جماعتی از] فرومایگان ما، آن هم نسنجیده، نمی‌بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد، و شما را بر ما امتیازی نیست، بلکه

شما را دروغگو می‌دانیم» (هود، ۲۷) گفت: «ای قوم من، به من بگوئید، اگر از طرف پروردگارم حجتی روشن داشته باشم، و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است، آیا ما [باید] شما را در حالی که بدان اکراه دارید، به آن وادار کنیم؟» (هود، ۲۸). این آیه نخستین متنی است که ایمان اکراهی را نفی کرده است و دلالت دارد که در نخستین شرائع این حکم وجود داشته و نسخ نگردیده و معتبر است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۰۷) و بر اساس قرآن، فرهنگ اجبار و اکراه بینش و اندیشه، فرهنگی فرعونی است نه الهی (اعراف، ۱۲۳).

نتیجه آنکه اسلام مدافع آزادی اندیشه است و نه تنها علیه اندیشه نادرست به زور و خشونت متوسل نمی‌شود بلکه با اندیشه به جنگ اندیشه می‌رود. اسلام نه کسی را مجبور به مسلمان شدن می‌کند و نه کسی را مجبور به خروج از اسلام می‌کند، زیرا اساس ایمان درست، اختیار و رضایت است. در آیه ۱۸ زمر خداوند آزادی بیان و اندیشه‌ها را نهادینه کرده و فرموده: «[بشارت ده] آن بندگان که سخن بشنوند و به نیکوتر آن عمل کنند.» این آیه بیانگر آن است که انسانها حق دارند دیدگاههای خود را مطرح کنند تا قول احسن از قول غیر احسن مشخص شود؛ تشخیص احسن و انتخاب و عمل به آن، زمانی مفهوم دارد که اندیشه‌ها ابراز شوند و در غیر این صورت تبعیت از قول احسن مفهومی ندارد. بر همین اساس نبی اکرم ﷺ تنها حق دارد تذکر دهد (غاشیه، ۲۲-۲۱) و حق ندارد مردم را در پذیرش و یا عدم پذیرش مجبور کند و بر اساس قرآن این منطق باطل‌گرایان است که حق شنیدن و گوش دادن به سخن دیگران را از مردم سلب می‌کنند (فصلت، ۲۶). پس در مکتب اسلام، انسان همان‌گونه که آزاد آفریده شده است در انتخاب بینش و منش خود نیز آزاد است. خلیفه دوم به عمرو بن عاص می‌گوید: «متی استعبدتم الناس و قد ولدتهم امهاتهم احرارا: از کی تا به حال مردم را برده خودت قرار داده‌ای و حال آنکه از مادر آزاد زاده شده‌اند؟» (مطهری، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۴۲).

بنابراین تعیین کیفر قتل برای دگراندیش مسالم، مصداق بارز اکراه و اجبار است و ارتداد در تاریخ اسلام، فکری نبوده بلکه ارتداد سیاسی - اقتصادی یا قومی و قبیله‌ای بوده و زائیده اندیشه و اجتهاد فقها در عصر قدرت و شوکت و حاکمیت فقهای اسلامی است. البته آزادی عقیده به این معناست که شخص هر عقیده‌ای را که برگزیند، مشروط بر اینکه محارب نباشد، کیفر دنیوی ندارد، نه اینکه مطلقاً کیفر ندارد؛ زیرا نه تنها قرآن عقیده باطل را محترم

نمی‌داند، بلکه صاحب آن اگر در گزینش اندیشه، عذری نداشته باشد سزاوار کیفر می‌داند. همان‌گونه که در آیات بسیاری مشرکان و مرتدان به عذاب اخروی تهدید شده‌اند. پس آزادی عقیده از نگاه اسلام به این معناست که در گزینش اندیشه کیفر دنیوی چه جانی و چه مالی وجود ندارد، نه اینکه شخص از هر عقوبتی حتی اخروی به دور باشد.

بی‌شک بسیاری از اندیشمندان اسلامی به این قناعت رسیده‌اند که انسان باید در پذیرش و یا عدم پذیرش اعتقاد، کاملاً آزاد باشد و اما بیم آن دارند که ابراز آن سبب فراخوانی به الحاد شود؛ ولی باید از جهات دیگری هم به قضیه نگاه کرد و آن اینکه عدم آزادی عقیده عملاً ممانعت از ورود غیرمسلمان به دایره اسلام است. چه بسا شخصی علاقه‌مند باشد دین اسلام را تجربه کند و از نزدیک مسلمان بودن را لمس کند، اما اندیشه مجازات بازگشت از اسلام، او را از این تجربه بازدارد؛ سخت است که انسان راهی را برود که بداند بازگشت از آن به مثابه نابودی است. آیا این نگرش مانع از ورود پژوهشگران به دایره اسلام نیست؟ به نظر می‌رسد این دیدگاه که شخص برای ورود به اسلام آزاد است و اما حق خروج از آن را ندارد و یا اینکه ادعا شود در بحث ارتداد در اجتهاد بسته شده و حکم قتل مرتد قطعی است، نمی‌تواند سخن تمام و دقیقی باشد، چون قطعیت این حکم با چالشها و سؤالات بی‌پاسخی روبه‌روست که شایسته است مجامع فقهی با امعان نظر بیشتری به این قضیه مهم اجتماعی بپردازند. امروز که دانش تکامل یافته و صاحبان اندیشه اشکالاتی را بر اساس شبهات معقول مطرح می‌کنند، زمینه‌ای برای ارتداد به مفهوم فقهی آن وجود ندارد و لازم است اندیشمندان جهان اسلام در رشته‌های تخصصی خود به شبهات و اشکالات مطرح شده پاسخ دهند و اندیشه به جنگ اندیشه رود نه شمشیر و خشونت.

اصل ۲۳ قانون اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که مقرر می‌کند: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ‌کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.» اکنون باید به این پرسش پاسخ داده شود که اگر جوان مسلمان عاقل و بالغی، در اسلام و گرایش به آن دچار تردید شده باشد و یا در پاسخ این سؤال که به کدام دین گرایش دارد اظهار کند هنوز در مرحله تحقیق هستیم و به دینی نگرویده‌ام. آیا چنین کسی را باید مرتد و قابل مؤاخذه دانست؟ و آیا این با آزادی در گزینش دین در تعارض و تضاد نیست؟

مقصد حفظ دین و مجازات مرتد

مقاصد شریعت در علم اصول فقه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به خاطر حفظ این مقاصد، شریعت فرود آمده است. از آنجایی که تعالیم دین اسلام شامل عقاید، احکام و اخلاق می‌شود، مقاصد شریعت نیز به معنای اهداف خداوند از عقاید، احکام و اخلاق خواهد بود. به بیان دیگر، مقاصد شریعت عبارت است از: اهداف و معانی والا و پسندیده و اسرار و حکمت‌های نیکویی که شارع هنگام وضع احکام، آنها را لحاظ کرده است؛ اهدافی که به منظور تحقق مصالح بندگان پیش‌بینی شده است، یعنی شارع با جلب مصالح و دفع مفاسد از بندگان، مقاصد خود را در نظام تشریحی دنبال می‌کند. تمام آنچه در شریعت اسلام آمده است، علت، مقصود، حکمت و هدفی دارد، چون شارع قانگذار حکیم است.

غزالی، مصالح و مقاصد مورد نظر شارع را به اعتبار اهمیت، به ضروریات، حاجیات و تحسینیات تقسیم کرده است (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۱۶). ضروریات، عبارت است از: اموری که نظام زندگی بدون آنها سامان نمی‌یابد و نبود آنها موجب اختلال نظام زندگی و تباهی و فساد می‌شود و به جهت نیاز و اهمیت، والاترین و مهمترین مقصد شرعی به‌شمار می‌رود. ارزشهایی که به‌گونه‌ای ادامه حیات دینی و دنیوی انسانها در گرو آن است؛ زیرا در صورت فقدان و عدم تحقق آن ارزشها و مقاصد، حیات انسانی مختل شده و با نابودی مواجه می‌گردد. از این نوع ارزشها و مقاصد که بسیاری از احکام شریعت اسلامی، جهت تحقیق و تأمین آنها مشروعیت یافته به نام «ضرورات خمس» یاد می‌کنند که عبارتند از: حفظ نفس، حفظ دین، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال. شاطبی در تعریف مقاصد ضروری می‌گوید: ضروری چیزی است که تحقق مصالح دین و دنیا بدان است و از نبودش فساد بزرگی در دنیا و آخرت رخ می‌دهد و به مقدار فقدانش در نظام زندگی، تعطیلی و فساد پدیدار می‌شود (شاطبی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵). محال است دین و شریعت بدون در نظر گرفتن این مصالح وجود داشته باشد و اینکه این مقاصد جزئی از شرع است با ادله غیرقابل حصر به اثبات رسیده است» (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۱۷).

مهمترین مصالح ضروری، حفظ دین است؛ دین، برنامه خدا برای بشریت است که عقلا برای خوشبختی در دنیا و آخرت آن را انتخاب می‌کنند؛ آخرین و کاملترین دین، اسلام است. «در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است» (آل عمران، ۱۹) و «هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود، و وی در آخرت از زیانکاران است» (آل

عمران، ۸۵). برای محافظت از اسلام و تلاش برای صیانت و سلامت آن، تکالیفی مقرر شده از قبیل: فهم و درک صحیح از اسلام، عمل به آن، و دعوت به سوی آن و مبارزه و تلاش با هر کس و هر چیزی که سد راه آن شود.

هدف از حفظ دین تثبیت ارکان اسلام و تعالیم و احکام آن در زندگی انسانی و جهان هستی است و تلاش برای کنار زدن و مبارزه با طاغوت و تمامی موارد نظیر الحاد، اباحه‌گری است که در تقابل با رهنمودهای وحی قرار می‌گیرند. چنانکه خدا عزوجل در آیه ۳۶ نحل می‌فرماید: «در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را بیرستید و از طاغوت (فریبگر) پرهیزید.» به منظور حفظ دین، خدا عزوجل احکامی را تشریح نموده است که هدف آنها محقق ساختن مقصد کلی شریعت است. بنابراین مقصد شریعت اسلام حفاظت از این پنج چیز مزبور است که خروج مسالمتی شخص از دین، بدون آنکه علیه اسلام تبلیغ، توطئه و مبارزه داشته باشد، در تعارض با هیچ‌کدام از اهداف مورد نظر شریعت اسلام نیست.

فلسفه و هدف اساسی مجازات مرتد، حمایت و صیانت از عقیده و ایمان دانسته شده که رکن اساسی نظام اسلامی به‌شمار می‌رود؛ بر این اساس در صورتی که مرتد، آشکار و علنی در جامعه دعوت به ارتداد کند و ضد اسلام تبلیغ نماید، باید او را مجازات کرد، زیرا وی با رفتار خود به نوعی، دین و عقیده مسلمانان را مورد اهانت و استهزاء قرار داده است. «دلیل مجازات مرتد، این نیست که وی عقیده‌ای مخالف اعتقاد مسلمانان دارد بلکه با توجه به اینکه یکی از مقاصد شریعت، حفظ دین است، لازمه حفظ هویت جامعه اسلامی و حفظ دین مسلمانان، مجازات مرتد است؛ زیرا حکومت اسلامی مسئولیت حفظ نظم و امنیت جامعه اسلامی را بر عهده دارد و چون تبلیغ علیه دین اسلام، موجب برهم‌خوردن نظم، اخلاق عمومی، امنیت و آرامش جامعه می‌شود، حکومت اسلامی باید از دین و هویت امت اسلامی محافظت کند» (قرضاوی، ۲۰۰۷م، ص ۵۳). در واقع می‌توان گفت فلسفه مجازات مرتد، جلوگیری از سست شدن بنیاد ایمانی مسلمانان است. بر این اساس، مجازات، نوعی بازدارندگی و پیشگیری است و مانع از ارتداد افراد جامعه خواهد شد. به همین دلیل در صورتی که ارتداد به صورت فردی و غیر آشکار باشد، چون هویت جامعه تهدید نمی‌شود، مرتد مجازات نخواهد شد. «مجازات ارتداد به‌خاطر 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» (هاشمی، ۱۳۸۴ ش، ص ۴۲). بر این اساس، احادیث دال بر مجازات ارتداد، حمل بر علنی بودن آن شده است و حکومت اسلامی می‌تواند در جهت حفظ اخلاق عمومی جامعه، به مقدار ضرورت، در آزادی افراد مداخله و به میزان لازم آن را محدود کند. مجازات مرتد شامل کسی که از دین خارج شده، ولی آن را به دیگران ابراز و اظهار نکرده است نمی‌شود. بنابراین مجازات مرتد به دلیل جرم و گناه اجتماعی اوست نه عقیده شخصی وی. در واقع مرتد، حق عمومی مردم را در حفظ روحیه دینی جامعه می‌شکند، و تدین مردمی را که کارشناس در دین نیستند تهدید می‌کند. این بود خلاصه‌ای از رویکرد موافقین مجازات مرتد، ولی آیا در حقیقت می‌توان دلیلی برای اثبات این ادعا اقامه نمود که قتل مرتد موجب حفظ دین است و علاوه بر این، در تضاد با دیگر مصالح ضروری دین نیز نباشد؟

در این باره باید گفت این استدلال فقها بزرگوار ما در عین قوت خالی از نقد نیز نیست؛ چرا که چه بسا بازگرداندن اجباری کسی که به مرحله جدیدی از معرفت دینی و عقیدتی دست یافته است به جایگاه پیشین، نه تنها به حفظ نظام اسلام از خطرات اجتماعی، اقتصادی و فکری نجات ندهد بلکه نتیجه‌ای معکوس و نامطلوبی به بار آورد. این عمل زورمدارانه و تحمیل اندیشه دینی باعث می‌شود تا عناصری که رغبتی به ماندن در اندیشه اسلامی ندارند در جامعه مسلمانان بمانند و ریاکارانه و نفاق‌وار زندگی کنند و چه بسا با فتنه‌گریهای مزورانه خود موجبات گمراهی افراد فراهم نمایند. در تفکر اسلامی هم عقیده بودن شرط استمرار وجودی نیست، هم‌چنان‌که در مقابل، هم عقیده نبودن مانع از موجودیت نیست. در صورتی که مرتد فکر خود را ابراز ندارد، موجب رواج نفاق شود و اثرات مخرب نفاق، به مراتب بیشتر از ارتداد خواهد بود؛ زیرا وی باید تظاهر به باوری نماید که به آن اعتقادی ندارد. در مقابل می‌توان گفت وجود تعدد اقوال و تکثر اندیشه هم در جهت حفظ نفس انسانی از جهت معنوی و روانی و هم در جهت حفظ عقل به عنوان دو مصداق از ضروریات خواهد بود. آنچه وظیفه جامعه اسلامی است، تقویت بنیانهای معرفت‌شناختی و هویتی و فرهنگی اسلام است؛ به گونه‌ای که مردم خود با قناعت و نه از روی تقلید پذیرای دین اسلام باشند تا خود از آن دفاع کنند. در منع ابراز عقیده، چند حق نقض می‌شود: یکی حق صاحب اندیشه، به اینکه او حق دارد افکار خود را مطرح کند. دوم، حق شهروندان، زیرا حق دارند دیدگاههای مختلف را بشنوند. سوم، حق جامعه در تقویت بنیانهای عقلانی آن از طریق وجود بحثهای

متعدد و متفاوت نقض شده است. آیا بازدارندگی عام در این مورد، به این صورت است که افراد فکر نکنند و یا ارتداد خود را پنهان دارند؟!

اصل در اعمال، اباحه است و شارع، بدیها و ناپاکیها را تحریم نموده است و هدف شارع از مجازات، دور کردن مکلفین از هوای نفس است و اصل این است که هر چیز زبان آور که همرا با تجاوز باشد، نهی شود، در تغییر اندیشه به جهت فردی چه زبان و تجاوزی به دیگری وارد می شود.

مقصد حفظ دین با آیه: «لا اکراه فی الدین» قابل جمع نیست؟ وقتی فقها در مورد مرتد بیان می کنند: «تُضْرَبُ اَوْقَاتُ الصَّلَاةِ حَتَّى تَتُوبَ اَوْ تَمُوتَ» که شدیدترین نوع اجبار را در ذهن بشر معاصر القا می کند، عنصر اصلی عبادت که قصد قربت است، خدشه دار شده است؛ چگونه می توان قصد قربت را در عبادتی یافت که همه مبادی خود را از «ضرب» می گیرد. مگر می توان پذیرفت که کسی با چنین شیوه ای با گرایشی قلبی به اسلام بگردد؟! آیا امکان دارد با چنین شیوه ای ظاهر اسلام و مسلمانی را از فتنه مصون داشت! انسان بر اساس مبانی دین اسلام، در انجام یا عدم انجام اعمال، دارای اختیار است و خود به اختیار مسیر را انتخاب می کند و هر آن چیزی هم که منع شده، به گونه ای است که انسان می تواند از آن خودداری کند، زیرا آنچه منع شده، مخالف فطرت است. بنابراین مجازات مرتد زمانی محقق می شود که ارتداد جنبه عمومی پیدا کند و نسبت به دین حرمت شکنی شود، تجری نسبت به خدا عزوجل باشد، ابزاری برای تبلیغ علیه دین باشد. هرگاه ارتداد و بی دینی چنین جنبه ای سیاسی اجتماعی پیدا کند، حاکم می تواند ورود پیدا کرده و مرتدان را مجازات نماید.

منظور از حفظ دین چیست؟ آیا منظور از حفظ اسلام، «شهادتین» است؟ یا منظور از آن «ضروری دین» است؟ «ضروری دین» یعنی چه؟ اگر ضروری همان «بدیهی» است، چگونه آنچه برای یک شخص بدیهی است برای دیگری نیز بدیهی خواهد بود. مسائل بسیاری وجود دارد که برای صاحب یک مذهب بدیهی است ولی همان مسئله برای صاحب مذهب دیگر بدیهی نیست. آیا اگر شخصی بخواهد در مورد یک ضروری و بدیهی تحقیق کند و پیش از آنکه بدان ایمان آورد و قانع شود از پذیرفتن آن خودداری کند مرتد می شود؟! آیا می توان تصور کرد مثلاً کسی که در «وجوب نماز» شبهه کند و پیش از آنکه به نتیجه ای برسد به حکم ارتداد کشته شود؟ آیا می توان کسی را از طریق ترساندن نسبت به عواقب چنین شبهه ای، وا داشت تا این چنین نیندیشد؟ مگر می توان بر توسن اندیشه آدمی لگام زد؟

آری می‌توان گفت مفاهیم دین برای کسانی که از والدین مسلمان به دنیا آمده و در جامعه اسلامی زیسته‌اند بدیهی و بی‌بحث و تأمل قابل قبول باشد، اما آیا به نسبت کسی که در جامعه غیر اسلامی یا از پدری و مادری غیرمسلمان به دنیا آمده، مفاهیم اسلامی، بدیهی است؟ همه مجازاتهای اسلامی توأم با رأفت و واقع‌بینی است، حال چگونه است که در این نوع از مجازات شدت عمل به خرج داده شده است؟

همه مصالح جهت حفاظت از دین است و این یک حقیقت انکارناپذیر است و اما دین برای چیست؟ مگر دین نیامده است که مصالح و منافع انسانها را معرفی کند و آنان را در مسیر بندگی که همان جلب منافع و دفع مضار است قرار دهد؟ آری فلسفه وجودی انسان بندگی است (ذاریات، ۵۶) و غایت بندگی حفاظت از انسان است؛ حال چگونه است همین انسان به مجرد روی‌گردانی از دین موروثی - تقلیدی که خود کمترین نقش در انتخاب آن نداشته و محیط، خانواده و یا جامعه او را دین دار ساخته، کشته می‌شود!

خدا عزوجل در بیان غایت نماز که بالاترین رکن دینداری بعد از شهادتین است می‌فرماید: خدای یکتا من هستم. هیچ خدایی جز من نیست، پس مرا پرستش کن و به یاد من نماز برپا دار (طه، ۱۴) و می‌فرماید: «آنچه از کتاب (آسمانی) به تو وحی شده تلاوت کن و نماز را برپا دار، که نماز (انسان را) از زشتیها و گناه بازمی‌دارد...» (عنکبوت، ۴۵). در این آیه خداوند به پیامبرش دستور تلاوت قرآن و نماز را در کنار هم داده و این به‌خاطر آن است که قرآن و نماز دو منبع نیروبخش برای انسان است؛ چرا که قرار است انسان بار سنگین مسئولیت‌شناسی و مسئولیت‌پذیری را بر دوش بگیرد (احزاب، ۷۲؛ مزمل، ۵) و باید انسان برای انجام این مسئولیت سنگین، از دو منبع نیروبخش کمک بگیرد: یکی تلاوت قرآن و دیگری نماز شب (مزمل، ۶-۴). پس نماز که اساسی‌ترین رکن دیانت است به‌خاطر حفاظت از انسان تشریح شده است، چرا که انسان با نماز مسئولیت‌پذیر می‌شود و دیگر تکالیف نیز چنین است. خداوند در بیان غایت فریضه روزه فرموده: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: تا پرهیزگار شوید» (بقره، ۱۸۳) و بالاترین مرتبه تقوا، مسئولیت‌شناسی و مسئولیت‌پذیری انسان است، پس غایت روزه نیز حفاظت از انسان است و هم‌چنین هدف از قصاص که شریعت مقرر کرده حفظ انسان و زندگی وی است (بقره، ۱۷۹). حال آیا ممکن است نماز و روزه و دیگر احکامی که برای حفاظت شخصیت انسان مقرر شده، ترکشان موجب نیستی انسان گردد؟

دومین مقصد از کلیات خمس حفظ نفس است و معنای آن حفظ حق مربوط به جان انسان از لحاظ حیات، سلامتی، تندرستی، کرامت، و حرمت جسمی، عقلی و روحی است. خدا عزوجل در آیه ۷۰ اسراء می‌فرماید: «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» و در آیه ۴ سوره تین می‌فرماید: «به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم.» شاطبی می‌نویسد: «حفظ نفس با سه چیز حاصل می‌شود: ایجاد اصل آن از طریق مشروعیت دادن به تناسل؛ تضمین بقای آن پس از یا نهادن به عرصه هستی با خوردن و نوشیدن که از نظر درونی موجود را حفظ می‌کند و پوشاک و مسکن که از گزند بیرونی موجود را حفظ می‌کند. به منظور حفظ نفس، احکام شرعی فراوانی تشریح شده است و از جمله: منع قتل ناروا، تشریح قصاص، منع مثله کردن و خدشه‌دار کردن شکل و قیافه کسی، مجازات افراد محارب و راهزنانی که حرمت و کرامت نفس انسانی را تحقیر می‌کنند... و مشخص است که مقصد حفظ دین نمی‌تواند با مقصد حفظ جان در تضاد باشد و قتل مرتد مسالم، به مجرد روی-گردانی از دین، با این ضرورات سازگار نیست. خدا عزوجل در آیه ۵ مائده فرموده: هر کس شخصی را جز به قصاص قتل یا [به کیفر] فسادی در زمین بکشد چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس شخصی را زنده بدارد چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است.» این آیه از مجموعه آیاتی است که به جایگاه انسان در عالم اشاره دارد، همان موضوعی که علم روان‌شناسی سالهاست از آن سخن می‌گوید، حضرت حق برای جان تک‌تک انسانها چنان ارزش و اعتباری قائل است که وجود هر فرد را در ترازوی خویش در مقابل همه افراد قرار داده است. در این آیه بحث از کمیت نیست بلکه وجود خاکی انسان می‌تواند از چنان ارزشی برخوردار شود که هم‌وزن و هم‌تراز همه انسانها شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۸۲). اثرات به‌جامانده از هر خطایی، دیگران را در بر می‌گیرد. هیزمی را که افراد با جهالت‌هایشان آتش می‌زنند، اثراتش یا دیگران را می‌سوزاند و یا آلوده به دوده و سیاهی می‌کند: «فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»؛ عبارت ناس به این مطلب اشاره دارد که همه افراد از خطای یکدیگر آسیب می‌بینند؛ یعنی در فضای خانوادگی، صغیر و کبیر، پیر و جوان، همه از اثر سوء خطای یکدیگر در امان نیستند. انجام هر عمل خوب، می‌تواند اثرات و نتیجه مثبتی بر جای گذارد که این اثر برای همیشه ماندگار شود و افراد زیادی از سایه آن عمل صالح، بهره‌مند شوند: «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»؛ نکته مهم آن است که نادیده گرفتن عقیده، استعداد و تواناییهای افراد کمتر از قتل نفس نیست. در این آیه تنها دو

نوع قتل نفس استثناء شده، یکی قتل به عنوان قصاص که مایه حیات جامعه دانسته شده (بقره، ۱۷۹) و دوم قتل به جرم فساد در زمین است که در آیه بعدی (مائده، ۳۳) درباره آن سخن گفته شده است. حکم به کشتن انسانی به مجرد تغییر اعتقاد نه قصاص است و نه فساد که بدان حکم شود.

سومین مقصد از مقاصد ضروری، حفظ عقل است معنای آن نیز حفظ عقل انسانی و محافظت از آن در برابر همه چیزهایی است که به آن آزار و زیان می‌زنند و آن را نابود می‌کنند. به منظور تحقق این مقصد احکام فراوانی تشریح شده است و از جمله: تحریم و ممنوعیت همه چیزهایی که عقل آدمی را از نقش خود در زمینه اندیشه، تدبیر و جهت‌دهی و کارآمدی، از کار می‌اندازد؛ از قبیل: مسکرات، تحریم مواد مخدر و...؛ زیرا همه این امور عقل انسانی را نابود می‌سازند. به علاوه، اسلام به عقل و جایگاه آن در فهم و استنباط توجه شایانی کرده است. این امر نیز از این طریق صورت می‌گیرد که اسلام عقل را شرطی اساسی در فهم و ادای تکلیف شرعی قرار داده است.

کشتن انسانی به مجرد تغییر اندیشه می‌تواند نادیده گرفتن عقل باشد که در شریعت، شرط تکلیف و وجه تمایز انسان و حیوان است. چرا انسانی به خاطر اندیشه‌ای اگرچه نادرست باشد کشته شود؛ آیا این می‌تواند درست باشد که جان شخصی به مجرد تغییر بینش، به بهانه حفاظت از دین، ستانده شود؟ آن هم دینی که مقصد آن حفاظت از انسان است و انسان را کرامت بخشیده است (اسراء، ۷۰). آیا چنین رویکردی با روح شریعت اسلام سازگار است؟ چهارمین مقصد، حفظ نسل است. معنای حفظ نسل حفاظت و صیانت از نسل بشر از طریق ازواج و زاد و ولد و تولید مثل است. به منظور تحقق این هدف، احکام فراوانی تشریح شده‌اند و از جمله: امر به ازدواج تشویق به آن و ترغیب به آسان‌گیری در آن؛ منع وسایل و ابزارهای انحراف و...؛ حال آیا می‌شود تصور کرد دینی که مقصد از آن حفظ نسل و به همین خاطر احکام و تکالیف وضع کرده باشد، با اندک چیزی بخواهد جان آدمی را بستاند؟ آیا معقول است شریعت همه آنچه لازمه ایجاد و حفظ نسل است انجام دهد و از جهت دیگر او را معدوم سازد؟

به نظر می‌رسد برای تحقق ارتداد حداقل چهار قدم باید برداشته شود: خروج از اسلام، انکار جاحدانه، اختیار اندیشه باطل و تبلیغ علیه نظام و اندیشه اسلامی؛ با فقدان هر کدام از این چهار شرط حکم ارتداد منتفی است. بنابراین نباید بر کسی که در وجود خدا و رسول ﷺ

تردید دارد، ارتداد صدق کند؛ همان‌گونه که اگر با دلیل و منطق امری از امور دین را منکر باشد مرتد نمی‌شود؛ اگر چه عنوان کفر بر وی صادق باشد. امروز به دلیل معرفی بد اسلام توسط مدعیان اسلام‌شناسی و عملکرد بدتر آنان، بسیاری از اسلام روی‌گردان شده‌اند، آیا می‌توان همه آنها را مرتد و محکوم به مرگ دانست؟ لازم است متولیان امور اسلامی از این حقیقت غفلت نکنند که دعوت به اسلام در عصر جدید، نیازمند زبان جدید است و باید زبان نسل امروز را شناخت و با زبان آنان اسلام را عرضه کرد و این غفلت باعث شده بسیاری دچار تردید و یا انکار شوند. به‌خصوص امروز که تنوع رسانه‌های جمعی بر افکار و اذهان حکم فرماست و با وجود ماهواره‌ها و سایتهای کامپیوتری، القای شبهات و احتمال تردید یا الحاد و رویگردانی از دین امری بدیهی شده است. امروز اندک نیستند کسانی که در اثر تبلیغات گمراه‌کننده گسترده الحادگرایان به همراه عملکرد بد خانواده‌ها و دفاع خرافاتی آنان از دین خود ساخته و بدعتها از اسلام روی‌گردان شده‌اند، آیا باید این طیف را مرتد و محکوم به مرگ دانست؟

امروز با توجه به رشد علمی و گستردگی تبلیغاتی و با وجود القانات و زمینه‌های انحراف و الحاد مدرن، نمی‌توان احکامی که فقهای قدیم در شرایط و ظروف خود صادر کرده‌اند برای نسل جدید ساری و جاری دانست؛ بلکه با توجه به قاعده «ان الحدود تدرأ بالشبهات» و اصل استصحاب و لزوم حفظ حرمت خون انسان نمی‌شود به مجرد گفتار یا رفتار کفرآمیز حکم به ارتداد کرد. با این توضیح که قاعده «ان الحدود تدرأ بالشبهات» حکم می‌کند که با وجود شبهاتی که بیان شد هرگاه تردید شود که آیا خروج از اسلام محقق شده یا خیر، می‌بایستی استصحاب اسلام کرد؛ زیرا با حکم به ارتداد خون انسانی ریخته می‌شود که حفظ آن بر هر فردی حتی المقدور لازم است. به‌ویژه آنکه رسول اکرم ﷺ فرموده: «تا می‌توانید حد را از مسلمانان دفع کنید اگر راهی برای برون‌رفت از آن هست او را رها کنید، زیرا اگر امام مسلمین در بخشش خطا کند بهتر است که در مجازات خطا کند» (ترمذی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳).

البته تخوف علمای اسلام برای حفاظت و حمایت از اسلام قابل تقدیر است، اما نباید این حقیقت را نادیده گرفت که چه بسا حکم قتل برای مرتد مسالم، باعث شود در دل جامعه اسلامی منافقانی پرورش یابند که برای حفظ جان، کفر خود را پنهان می‌دارند. قطعاً خطر کسی که کفر خود را پنهان می‌دارد بسیار بیشتر از کسی است که به‌صراحت ابراز عقیده

می‌کند. آیا خطر ملحدی که اظهار اسلام می‌کند و اما در خفا و در کمال امنیت، با خیال راحت علیه اسلام توطئه می‌کند بیشتر است یا پژوهشگری که در تحقیق خود هنوز به حقانیت اسلام پی نبرده و نیاز به فرصت و تحقیق بیشتر دارد و باید به وی فرصت داده شود؟

نتیجه آنکه نگارنده با توجه به نصوص قطعیه، ارتداد را جرمی غیرقابل انکار، قبیح و در تعارض با عقل و فطرت می‌داند، اما برای اجرای کیفر آن، تحقق چهار شرط خروج از اسلام، انکار جاحدانه، اختیار اندیشه باطل و تبلیغ علیه نظام و اندیشه اسلامی را ضروری می‌بیند، چرا که لزوم حفظ حرمت خون انسان و به فرمایش رسول اکرم ﷺ: «تا می‌توانید حد را از مسلمانان دفع کنید. اگر راهی برای برون‌رفت از آن هست او را رها کنید، زیرا اگر امام مسلمین در بخشش خطا کند بهتر است که در مجازات خطا کند» مقتضی آن است که حتی المقدور تدابیر دیگری برای حل این معضل فکری و اجتماعی، اندیشه شود که کشتن انسان به مجرد تغییر بینش به عنوان ارتداد، نه با نصوص کتاب و سنت سازگاری دارد و نه با اهدافی که بیان شد.

نتیجه

همان‌گونه که پیداست بر پایه آیات و احادیث متعدد در کتاب و سنت، آزادی باور و آزادی دین‌ورزی در اسلام به رسمیت شناخته شده است. با این وجود، بر اساس حدیثی آحاد در فقه اهل سنت و خبری واحد در فقه امامیه، بحث از کیفر مرتد از دین مطرح شده است و بر پایه این حدیث، مسئله کیفر دنیوی مرتدان بیان شده است. در مورد موضوع و اینکه آیا می‌توان مبتنی بر حدیث آحاد و خبر واحد، شمول و اطلاق آزادی باور را محدود کرد، میان فقها اختلاف وجود دارد. با توجه به اینکه عمده استدلال در باب کیفر مرتد بر مبنای حفظ دین توجیه گردیده است، در این باره نکات ذیل را می‌توان مطرح کرد:

۱. ابتدا باید گفت که به اتفاق فقهای اسلامی خبر واحد حجت است، به‌ویژه خبر واحدی که محفوف به قرائن مؤیده باشد و بیشتر احکام شرعی مبتنی بر قبول خبر واحد است و لذا رد آن نه مصلحت است و نه معقول. نگارنده بر این باور است که در پذیرش خبر واحد همان‌گونه که همه فقها بیان فرموده‌اند، باید مذاقه بیشتری به‌کار برد، به‌ویژه در مسئله «دماء» و در احکامی که نیاز به قطعیت دارد و با وجود آیات و روایات بسیاری که بر حفظ نفس

که از ضرویات پنج‌گانه و مقاصد شریعت هست، بر حساسیت موضوع می‌افزاید و لازم است فقیه در حکم به ارتداد دقت به خرج دهد. در چنین مواردی عمل به خبر واحد و بی‌اعتنایی به مقاصد شریعت بدور از ذائقه‌ی فقاهاست.

۲. دوم آنکه لازم است تفاوتی اصولی بین مرتدین از حیث عملی و نظری قائل شد و بررسی نمود که شخص از دین برگشته چه مقصدی را دنبال می‌کند و با توجه به اهداف و خط و مشی تا که دنبال می‌کند در مورد او حکم شود. آیا ارتداد کسی که به انگیزه لطمه زدن و ایجاد تردید در دل مسلمانان و بی‌ثباتی جامعه اسلامی از اسلام خارج می‌شود و با همه عده و عده‌ای که استکبار اسلام‌ستیز در اختیارش قرار داده، علیه اسلام تبلیغ می‌کند، با انسان ساده‌اندیشی که به لحاظ ضعف بینش و عدم درک درست و با تبلیغات دشمنی که رسانه جهانی را در اختیار دارد، فریب خورده و برای مدتی دچار تردید و بی‌دینی شده، یکسان است؟ آری، در نگاه ظاهری هر دو از کیان اسلام خارج شده‌اند، ولی حکم شریعت در مورد آن دو یکسان نیست. پیامبر اسلام ﷺ در فتح مکه فرمان به قتل این خطل می‌دهد، در حالی که به کعبه پناه برده چرا از نوع اول است ولی کل اهل مکه که از نوع دوم‌اند را آزاد می‌گذارند. بر این اساس از نظر نگارنده حکم ارتداد مربوط ارتداد از نوع اول است نه دوم.

۳. در سنت، اعم از قولی و عملی ثابت نشده است که کسی به مجرد تغییر بینش به مجازات اعدام محکوم شده باشد. احادیث وارده در باب ارتداد از حیث روایت و درایت قابل تأمل است، چرا که برخی پژوهشگران در اعتبار آنها تردید کرده‌اند و مدعی‌اند که از اعتبار کافی و لازم برخوردار نیستند و بر خلاف ظاهرشان که اطلاق دارند، در واقع مقید و محدود به عدم شبهه هستند. با این توضیح که حدیث مشهور «من بدل دینه فاقتلوه» با تردیدهایی جدی در مورد شیوه روایت و نیز تعارض آن با نصوص قرآن کریم در مورد آزادی در دینداری همراه است، لذا شایسته است با حساسیت بیشتری به آن نگاه کرد.

۴. در قرآن کریم، با توجه به آیه هشت سوره ممتحنه، نه تنها مجازات قتل برای مرتد مسالم وارد نشده، بلکه مسلمان مأمور به احسان نسبت به غیرمسلمان مسالم است. در کنار این، به رسمیت‌شناختن حیات برای کافران و مشرکان در جامعه نبوی، خود حاکی از نوع رویکرد پیامبر اکرم ﷺ به وضعیت اجتماعی اسلام‌ناباوران است.

۵. باتوجه به اینکه موضوع ارتداد، مسئله محدود و کم‌اهمیتی نبوده است، اگر قرار بر کیفر مرتدان مسالم بوده باشد، می‌بایست به صورت عمومی اعلان شده و نه اینکه بعدها در قالبی خبری واحد اعلام شود. به نظر می‌رسد عدم طرح مجازات آن در قالب حدیثی که هم از تواتر معنایی و هم روایی برخوردار باشد، خود موجب تردید خواهد شد و در این موضوع، احتیاط در دماء ایجاب می‌کند عموم آیات قرآنی در این باب مورد توجه باشد.

۶. اگر کیفر مرتد بر پایه مقصد حفظ دین توجیه گردیده است، در این باره باید گفت آنچه در این مقصد به عنوان یکی از ضروریات مطرح است، حفظ کلیت دین در برابر امر جزئی مورد توجه است. چنان‌که موارد متعددی از احکام وجود دارد که به علت مقصد حفظ نفس با تغییر یا تأخیر در اجرا روبه‌رو می‌شوند؛ مواردی چون اکل گوشت میت به خاطر حفظ نفس. در طول تاریخ اسلام، آن‌گونه نبوده است که با خروج یک‌نفر از دین، کلیت دین در معرض خطر قرار گرفته باشد و در عین حال، چون اساس عبادت در روی آوردن آزادانه و رضایتمندانه فرد به سوی خداوند است و ایمان، در بازتاب خواست قلبی فرد بر حیات او معنا می‌یابد، ماندن اجباری فرد در دایره اسلام، نمی‌تواند با مبانی و هسته اساسی ایمان در پذیرش و عبادت ارادی هم‌خوانی داشته باشد و در این صورت، شرط اساسی ایمان که آزادی در انتخاب است، مخدوش خواهد شد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۹۲ق). جامع الأصول. بی جا: مکتبه حلوانی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفة.
- همو (۱۴۲۲ق). نزهة النظر فی توضیح نخبه الفکر. ریاض: صغیر.
- ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۰۴ق). الإحكام فی اصول الأحكام. بیروت: دارالجليل.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مسند الإمام احمد بن حنبل. بیروت: دارالحديث.
- ابن شداد، یوسف بن رافع (۱۹۹۱م). دلائل الأحكام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن طلاع قرطبی، محمد بن فرج (۱۴۲۶ق). أقضية رسول الله ﷺ. بیروت: دارالكتاب العربی.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر (۱۳۸۶ق). رد المحتار علی الدر المختار. بیروت: دارالفکر.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد (۲۰۰۶م). مقاصد الشریعه الإسلامیه. قاهره: دارالسلام.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد (بی تا). المعنی. بیروت: دارالكتاب العربی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۶ق). اعلام الموقعین عن رب العالمین. بیروت: دارالكتاب العربی.
- همو (۱۹۸۱م). شرح المقاصد فی علم الکلام. پاکستان: دارالمعارف النعمانیه.
- همو (۲۰۰۱م). مختصر الصواعق المرسله. قاهره: دارالحديث.
- ابوالعلاء، محمد (۱۹۹۹م). أصول علم العقاب. امارات: جامعة الإمارات العربیه.
- آمدی، علی بن ابی علی (۱۹۸۰م). الإحكام فی اصول الأحكام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- بخاری حنفی، عبدالعزیز بن احمد (۱۹۹۷م). كشف الأسرار عن اصول البزدوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بهوتی، منصور بن یونس (بی تا). كشف القناع عن متن الإقناع. ریاض: مکتبه النصر الحدیثه.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۹۶۹م). معرفه سنن و الآثار. قاهره: بی نا.
- ترمذی، محمد بن عیسی (بی تا). سنن الترمذی. ریاض: مکتبه المعارف.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۲۰۰۷م). شرح العقائد النسفیة. بیروت: دارالبیروت.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۱۲ق). أحكام القرآن. قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
- جمیل مبارک، محمد (۱۹۸۲م). حجیه خبر الآحاد. مدینه: مجمع الملک فهد.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰ش). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران: کیهان.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دارالعلم.

- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۱ق). وسائل الشیعة. تهران: المكتبة الإسلامية.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی تا). الکفایه فی علم الروایه. مدینه: مکتبه العلمیه.
- خطیب شریبئی، محمد بن احمد (۱۹۹۴م). مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دردیر، احمد بن محمد (۱۴۱۰ق). الشرح الصغیر و بلغه السالک. امارات: وزارة الشؤون الإسلامية.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالمعرفة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۵ش). المفردات فی غریب القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- رشید رضا، محمد (بی تا). تفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۲۰۰۰م). البحر المحیط فی أصول الفقه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سرخسی، محمد بن احمد (۱۹۹۳م). اصول السرخسی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سروش محلاتی، محمد (۱۳۸۱ش). آزادی، عقل و ایمان. تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان.
- سید قطب، ابراهیم حسین (۱۴۰۰ق). فی ظلال القرآن. قاهره: دارالشروق.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۱۵ق). الموافقات. عربستان: دار ابن قیم.
- شافعی، محمد بن ادیس (۱۴۲۳ق). الأم. بیروت: دارالفکر.
- شریف، عبدالله بن عبدالرحمن (بی تا). حجیة خبر الآحاد. بیروت: مؤسسه الرساله.
- شیرازی، ابراهیم (۱۴۰۳ق). التنصره فی اصول الفقه. دمشق: دارالفکر.
- صالح، صبحی (بی تا). الإسلام و مستقبل الحضارة. بیروت: دارقتیبة.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علوانی، طه جابر (۲۰۰۶م). اشکالیة الردة و المرتدین. بیروت: دارالبیضاء.
- عوا، محمد سلیم (۱۴۱۸ق). الحق فی التعبير. قاهره: دارالشروق.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). المستصفی من علم الأصول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غنوشی، راشد (۱۳۸۱ش). آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فضلی، عبدالهادی (۱۴۲۰ق). اصول الحدیث. بیروت: مؤسسه ام القری.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد (۱۹۶۵م). شرح اصول الخمسه. قاهره: مکتبه وهبه.
- قرضاوی، یوسف (۲۰۰۷م). الحل الاسلامی فربیضة و ضرورة. قطر: مکتبه العمل الخیری.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود (۱۴۰۶ق). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

- کوثری، محمد زاهد (۲۰۰۹م). مقالات الکوثری. قاهره: مکتبه الازهریه.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۹ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. تهران: استقلال.
- مسلم بن حجاج نیشابوری (۱۴۱۵ق). صحیح مسلم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ش). آینده انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق). اصول الفقه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- هاشمی، سید حسین (۱۳۸۴ش). ارتداد و آزادی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هویدی، فهمی (بی تا). المفترون. قاهره: دارالشروق.