



Punishment of Apostasy, Confrontation with Conspirators Against the Cohesion of Islamic Society or the Restriction of Freedom of Speech

Ahmad Bagheri¹

Mas'ud Makarem²

Received: 03/12/2019

Accepted: 19/05/2020

Abstract

Apostasy and its punishments in Islamic jurisprudence is one of the challenging issues in the field of human rights. The current paper, through a descriptive-analytical method and with the help of library resources, has dealt with the conflict of this ruling with content of Universal Declaration of Human Rights, which implicitly emphasizes freedom of thought and speech. The findings of this study suggest that the Holy Qur'an, narratives, and conduct of Ahlulbait and words of Shia jurists clearly emphasize the denial of realization of atheism and apostasy. If the individual fights with Islam based on his logical doubt and not enmity and obstinacy and does not violate the rational and ethical approach, there will not be any penal ruling of apostasy for him. Freedom of speech is not an absolute, unconditional right, and it is doomed to be restricted and limited if it is opposed to spiritual freedoms and human dignity. In civil liberties, in addition to those restrictions, other social considerations such as national interests, national security, and public order must be taken into account. It is through these social and civic constraints that apostasy is seen as an act of persecution and punishment. If apostasy remains an individual and personal matter, it must have an external appearance in the public arena in the place of litigation and punishment enforcement.

Keywords

Punishment of apostasy, human rights, freedom of speech, freedom of opinion, civil rights.

1 Professor of theology, department of jurisprudence and principles of Islamic law, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) bagheri@ut.ac.ir

2 Ph.D student of jurisprudence and principles of Islamic law, Tehran University, Tehran, Iran. m.makarem@ut.ac.ir

Bagheri, A. & Makarem, M (2020). The Effective Role of the Religious Ruling in the Inference of Social Rulings. *The Quarterly Journal of Fiqh*, 27(101), pp. 182-209. Doi: 10.22081/jf.2020.68890



مجازات ارتداد، مقابله با توطئه گران علیه انسجام جامعه اسلامی یا تحدید آزادی بیان

مسعود مکارم**

احمد باقری*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۲

چکیده

«ارتداد» و مجازات‌های در نظر گرفته شده برای آن در فقه اسلامی یکی از موضوعات چالش برانگیز در حوزه حقوق بشر است. نوشتار پیش‌رو به روش توصیفی-تحلیلی و به کمک منابع کتابخانه‌ای به بررسی پندار تعارض این احکام با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر که به صراحت بر آزادی اندیشه و بیان تأکید دارد، پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان از آن دارد که قرآن کریم، روایات و سیره اهل بیت علیهم‌السلام و سخنان فقهای شیعه، به روشنی بر قید انکار جاحدانه در تحقق کفر و ارتداد تأکید می‌ورزند. اگر فرد از روی شک و تردید منطقی و نه عناد و لجاجت، به مواجهه با اسلام بپردازد و از رویکرد عقلانی و اخلاقی عدول نکند، مشمول احکام جزایی ارتداد نخواهد بود. آزادی بیان، حقی مطلق و بی‌قید و شرط نیست و اگر در تقابل با آزادی‌های معنوی و کرامت انسانی قرار گیرد محکوم به تقيید و تحدید است. در آزادی‌های شهروندی در کنار آن محدودیت‌ها، باید ملاحظات اجتماعی دیگری همچون منافع و مصالح ملی، امنیت ملی و نظم عمومی را نیز در نظر داشت. از رهگذر این محدودیت‌های اجتماعی و شهروندی است که ارتداد، عملی درخور پی‌گیری و مجازات تلقی می‌شود. اگر ارتداد، مقوله‌ای فردی و شخصی باقی بماند، در مقام دادخواهی و اجرای مجازات، باید ظهور بیرونی در عرصه عمومی داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

مجازات ارتداد، حقوق بشر، آزادی بیان، آزادی عقیده، حقوق شهروندی.



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

* استاد الهیات، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران. تهران. ایران. (نویسنده مسئول) bagheri@ut.ac.ir
** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشگاه تهران (پردیس البرز)، تهران، ایران. m.makarem@ut.ac.ir

■ باقری، احمد؛ مکارم، مسعود (۱۳۹۹). معیار و ضابطه اتلاف. فصلنامه علمی - پژوهشی فقه، ۲۷ (۱۰۱)، صص ۱۸۲-۲۰۹.
Doi: 10.22081/jf.2020.68890

مقدمه

یکی از مناقشه‌برانگیزترین موضوعات فقه اسلامی، مبحث «ارتداد» و مجازات‌های آن است. مشهور فقهای امامیه با تقسیم‌بندی مرتد به دو نوع مرتد فطری (کسی که نطفه او در حال مسلمان بودن پدر و مادر یا یکی از آنها منعقد شده است) و مرتد ملّی (کسی که از پدر و مادر غیرمسلمان متولد شده است)، مجازات نخست را مطلقاً اعدام و در نوع دوم این مجازات را مشروط به عدم توبه فرد مرتد - پس از پیشنهاد توبه به او - دانسته‌اند. زنی که مرتد گردد - چه فطری و چه ملی - توبه‌اش مطلقاً پذیرفته می‌شود و حتی در صورت عدم توبه نیز، مجازاتی بیش از تعزیر و حبس نخواهد داشت. صاحب جواهر، این احکام را مورد اجماع فقیهان شیعه دانسته است (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، صص ۶۰۵، ۶۱۱ و ۶۱۳).

۱۸۳



فقه

نوشتار پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که آیا اجرای چنین مجازاتی برای شخصی که به تغییر دین و رویگردانی از اسلام دست می‌زند، در تعارض با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر که به صراحت بر آزادی اندیشه و بیان تأکید دارد، قرار می‌گیرد؟ این پرسش به‌ویژه در حالتی چالشی‌تر مطرح می‌شود که اقدام به ارتداد پس از مدت‌ها تحقیق و تلاش علمی توسط مرتد صورت پذیرد و به اصطلاح فقهی او یک «جاهل قاصر» باشد.

در عصر حاضر مفاهیمی چون «حقوق بشر» و «آزادی بیان» به ارزش‌هایی جهان‌شمول مبدل شده‌اند و هرگونه قوانینی که کوچک‌ترین تعارضی با آن‌ها داشته باشد، قوانینی غیر انسانی و ناقض حقوق بشر قلمداد می‌شود. بنابراین، مجازات مرتد گرچه موجب حفظ انسجام و خلوص فکری جامعه اسلامی است، به عنوان مصداقی برای نقض حقوق بشر، تحدید آزادی بیان و سرکوب تحوّل و نوزایی اندیشه، مورد اتهام قرار گرفته و قوانین اسلامی، قوانینی بی‌روح و غیرمنعطف می‌نمایند که بررسی انگیزه خاطی، شرایط زمانی، مکانی، اجتماعی و سیاسی تشریح اولیه مجازات‌ها در آن جایی ندارد.

مفهوم شناسی

۱. ارتداد

«ارتداد» مصدر باب افتعال از ریشه «ردد» به معنای بازگشت و رجوع چیزی یا کسی به غیر خود استند (نک: ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۲). ارتداد در اصطلاح فقهای امامیه، به معنای رها کردن باور به دین اسلام پس از اعتقاد به آن است؛ شیخ طوسی می‌نویسد: «ارتداد آن است که مؤمن پس از ایمان، کافر شود؛ خواه از ابتدا مسلمان باشد یا آن که پیش‌تر کافر بوده، سپس مسلمان شود و دوباره کافر گردد» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۸۲).

۲. حقوق بشر

اصطلاح حقوق بشر به گروهی از اساسی‌ترین حقوق هر انسان اشاره دارد. حق‌هایی جهان‌شمول، ذاتی و غیرقابل سلب که انسان‌ها به خاطر انسان بودن‌شان به صورت برابر از آن بهره‌مند هستند. مراد از جهان‌شمولی، فرافرنگی بودن آن‌ها و عدم لحاظ نژاد، ملیت، جنسیت، مذهب، رنگ و زبان برای استحقاق برخورداری از آن‌هاست. مراد از ذاتی بودن این حقوق، عجین بودن با حیثیت و کرامت انسانی است. غیرقابل سلب بودن نیز بدین معناست که این حق‌ها ریشه در قانون‌گذاری یا اراده حکومت‌ها ندارند (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۲، ص ۷۲). چنین حقوقی تبعیض‌ناپذیرند و انسان‌ها نباید هیچ‌گونه تمایز، ارجحیت، محدودیت و محرومیت در بهره‌مندی از آن‌ها داشته باشند.

پیشینه تحقیق

مخالفت شدید اسلام با مسئله تغییر دین و ترک اسلام و قراردادن مجازات سنگینی چون اعدام، ذهن بسیاری از پژوهشگران مطالعات حقوقی و فقهی را به خود مشغول کرده است. تأکید ویژه قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی بر اندیشه‌ورزی آزادانه، نفی اکراه و اجبار و تأثیر عمل اختیاری در نیل به سعادت نیز بر بغرنجی این مسئله افزوده است.



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

برخی با این تلقی که مفهوم ارتداد صرف «تغییر عقیده» است، عنوان اولی ارتداد را نه تنها جرم ندانسته‌اند که امکان جرم انگاری آن را نیز نفی کرده و احکام معروف ارتداد را تنها در صورت تحقق لوازم گاه بی‌گاه آن، یعنی محاربه و افساد فی الارض مترتب دانسته‌اند (جباری، ۱۳۹۳، ص ۸۵). گروهی دیگر آن را منحصر به مرتدی می‌دانند که پس از روشنگری از طرف جامعه، از رویه خود دست نکشیده و به اعمال و سخنان مهیج خود ادامه می‌دهد و در نتیجه، عنصری خطرناک برای اسلام و مستحق عقاب خواهد بود (معدنی، ۱۳۸۵، ص ۸۳). دسته سوم، با طرح اختلافات تاریخی بین مذاهب اسلامی و حتی خود شیعه، راه را برای استتابة مرتد فطری نیز هموار کرده‌اند (رحیمی، ۱۳۷۹، صص ۱۴۹-۱۵۰). تقیید موضوع ارتداد به جحد و انکار و تعمیم استتابة به مرتد فطری نیز رویکردی دیگر است که علی‌رغم پذیرش استحقاق مجازات برای مرتد، فعلیت نیافتن این حکم در زمان خود اهل بیت علیهم‌السلام را شاهدی بر حسن ترک بیان این مجازات در قانون اساسی دانسته است (موسوی‌فر، ۱۳۹۳، صص ۳-۴).

جستار کنونی، با پرداختن به هسته کانونی پژوهش‌های پیشین و روشن ساختن دیدگاه اسلام درباره حقوق بشر، ضمن تبیین معنای دقیق ارتداد، نسبت آن را با حقوق مطروحه مورد مذاقه قرار می‌دهد.

۱. جایگاه دانش و آزادی اندیشه در اسلام

دانش، دانش‌اندوزی، اندیشه و اندیشیدن مفاهیم مقدسی هستند که قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی به‌طور گسترده بدان پرداخته‌اند. در این بخش مروری اجمالی خواهیم داشت به جایگاه دانش و باور عالمانه، آزادی اندیشه و آزادی بیان در اسلام.

۱.۱. جایگاه دانش و باور عالمانه در اسلام

قرآن مجید انسان‌ها را جز بر اساس حجت و برهان به مبدأ و معاد و کلیات معارف الهی دعوت نکرده و از آنان جز این را نپذیرفته و جهل و تقلید کورکورانه را نکوهیده است:



وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و هنگامی که به آنها گفته شود: از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید! می‌گویند: نه، ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌نماییم. آیا اگر پدران آنها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند [باز از آن‌ها پیروی خواهند کرد] (بقره: ۱۷۰).

قرآن کریم در بیش از سیصد آیه، مردم را به تفکر و تعقل دعوت می‌کند و همواره ایمانی آزادانه و از روی اندیشه و دلیل به خداوند و دین او را طلب می‌کند: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي»؛ بگو: این راه من است، من و پیروانم همگان را با بصیرت و آگاهی به سوی خدا می‌خوانیم» (یوسف: ۱۰۸).

۱.۲. آزادی اندیشه در اسلام

یکی از مهم‌ترین مبانی دین اسلام که بر پایه فطرت بنا نهاده شده است، اصل آزادی و اختیار و عدم اکراه انسان برای رسیدن به سعادت است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ خداوند انسان را به هر دو راه [خوب و بد] راهنمایی کرد» (شمس: ۸)؛ «وَهَدَيْنَاهَا النَّجْدَيْنِ؛ هر دو راه [خیر و شر] را بدو نمودیم» (بلد: ۱۰)؛ «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس، هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند» (کهف: ۲۹). مراجعه به آیات ۱۰۷ سوره انعام، ۱۱۸ سوره هود و ۹۹ سوره یونس نیز نشان می‌دهد که ایمان اجباری در قاموس خلقت انسان گنجانده نشده و ارزشی ندارد. اراده الهی بر این تعلق گرفت که انسان موجودی مختار باشد و آزاد راه خیر و صلاح را برگزیند. از این‌رو، آزادی انسان، اصلی اساسی در اسلام است که جهان‌بینی و شریعت اسلامی بر آن استوار گردیده و جز در موارد استثنایی قطعی مانند آن‌جا که آزادی یک فرد مزاحم آزادی دیگران شود، نمی‌توان آن را نادیده گرفت. انعکاس گسترده این اصل در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز دیده می‌شود. از باب نمونه، امام الرضا علیه‌السلام در پاسخ به مأمون نکاتی را می‌فرماید:



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

أَنَّ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ لَكُنْتُ عَدُوًّا وَقَوِينَا عَلَى عَدُوِّنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا كُنْتُ لِأَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِيَدَعَةٍ لَمْ يَخْدِثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَا مُحَمَّدُ وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا عَلَى سَبِيلِ الْإِلْحَاءِ وَ الْإِضْطْرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْمَعَابِنَةِ وَ رُؤْيَةِ الْبَاسِ فِي الْآخِرَةِ وَ لَوْ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحِقُّوا مِنِّي ثَوَابًا وَ لَا مَدْحًا لَكِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُحْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لِيَسْتَحِقُّوا مِنِّي الرُّزْقَ وَ الْكِرَامَةَ وَ دَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ - فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ گروهی از مسلمانان به رسول خدا ﷺ گفتند: اگر کسانی را که بر آنان چیره شده‌ای به پذیرش اسلام مجبور می‌کردی، تعداد ما افزایش می‌یافت و در برابر دشمن نیرومند می‌شدیم! رسول خدا ﷺ فرمود: بنا ندارم خدای بزرگ را با بدعتی دیدار کنم که درباره آن، چیزی به من نفرموده است و از کسانی نیستم که کاری را بر عهده بگیرم که به من مربوط نیست. آنگاه خداوند متعال این آیه شریفه را نازل فرمود: (ای محمد ﷺ اگر پروردگارت اراده می‌کرد، یقیناً تمام کسانی که روی زمین هستند ایمان می‌آوردند) از روی زور و ناگزیری، همان‌گونه که در آخرت هنگام دیدار و رو در رو شدن و دیدن سختی و شدت، ایمان می‌آورند. و [ای رسول من] اگر تو مردم را به پذیرش اسلام مجبور می‌کردی، از سوی من شایسته پاداش و مدح نبودند، لکن من اراده کرده‌ام که مردم با اختیار، نه از روی اضطرار و ناگزیری، ایمان بیاورند تا شایستگی منزلت و کرامت نزد من را یافته و در بهشت جاودانه ماندگار گردند. پس آیا تو مردم را مجبور می‌کنی تا ایمان بیاورند (نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۴۱).

در این روایت نورانی - که مضامین مشابه یا همسو با آن کم نیست - به صراحتی که بالاتر از آن تصور نمی‌شود، اضطرار و اجبار نافعی اختیار، در خلقت، قوانین دینی و امثال عبادی آنها نفی شده است. بنا براین، در اینجا - شبیه به تعبیر فقهی رایج - ادله و



تعلیمات دینی مربوط به آزادی و اختیار در خلقت، تقنین و امثال، از قبیل بیانات آبی از تخصیص و تقیید هستند. به طور طبیعی مواردی از تحت آزادی خارج خواهد بود که رأساً به عنوان حق پذیرفته نشوند.

اکراه و اجبار تنها می‌تواند رفتار ظاهری و جسمی یک فرد را تحت تأثیر قرار دهد، اما اعتقادات قلبی از منطقه نفوذ آن خارج است. بنا براین، مفاد آیات قرآنی پیش گفته، یک حقیقت تشریحی است که متکی به حقیقتی تکوینی است (طباطبایی، ۱۳۸۱، صص ۲۱۲-۲۱۳).

۱.۳. آزادی بیان در آموزه‌های اسلامی

از آن‌جا که اساساً دانش‌ورزی و تعقل غالباً از طریق بیان و گفت‌وگو صورت می‌پذیرد، آزادی اندیشه ملازم با آزادی بیان است: «ان الکلام فی الفؤاد وانما / جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً». خداوند متعال بدترین جانداران را کسانی می‌داند که گوش و زبان را برای شنیدن و بیان حقایق به کار نگرفته و در نتیجه از تعقل بازمانده‌اند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲). سخن اصحاب دوزخ این است: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ؛ اگر می‌شنیدیم یا می‌اندیشیدیم جزء دوزخیان نبودیم» (ملک: ۱۰) و از سوی دیگر، کسانی که به گفتار دیگران گوش می‌سپارند و بهترین آن را برمی‌گزینند مورد ستایش قرار داده است «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸).

۲. بازتاب مسئله ارتداد در قرآن کریم

قرآن کریم به روشنی سخنی از مجازات مرتدان به میان نیاورده و مستند فقیهان شیعه و اهل سنت تنها پاره‌ای از روایات است. آیاتی چون: «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيُمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ ولی کسی که از آیینش برگردد و در حال کفر بمیرد، تمام اعمال نیک (گذشته) او، در دنیا و آخرت، برباد می‌رود و آنان اهل دوزخند و همیشه در آن



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۳۹۹

خواهند بود» (بقره: ۲۱۷). ارتداد را نوعی بازگشت می‌داند که اگر منتهی به کفر شود سبب نابودی اعمال صالح فرد و عذابی دائمی است. بنابراین، ارتداد به تنهایی علت تاقه نیست و تا زمانی که کفر واقعی و باطنی در فرد شکل نگیرد - که ملازم با قصد و آگاهی است - این دو پیامد متوجه او نخواهد بود.

آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرَدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از کسانی که کافر شده‌اند اطاعت کنید، شما را به گذشته‌هایتان باز می‌گردانند و سرانجام، زیانکار خواهید شد» (آل عمران: ۱۴۹) نیز اطاعت از کفار و هم‌سویی با آنان را زمینه‌ساز پیروزی کفار در برگرداندن مسلمین به پیشینه کفرآمیز خود برشمرده شده است که در نهایت، به خسران ابدی منجر خواهد شد. در این رویکرد ارزشی به دین، بازگشت عامدانه از هدایت و حقیقت ارتداد خوانده شده و جرم تلقی گردیده است؛ نه ارتدادی که مبتنی بر تأثیر قهری شبهات باشد.

در آیه شریفه «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ؛ و جمعی از اهل کتاب گفتند به آن چه بر مؤمنان نازل شده، در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز، کافر شوید شاید آنها از آیین خود بازگردند» (آل عمران: ۷۲) نیز به نظر می‌رسد که مراد از آغاز و پایان روز این باشد که فاصله میان ایمان و کفرشان کوتاه بوده است و اسباب بی‌اهمیت جلوه دادن اسلام را فراهم آورده است. این توطئه در افراد ضعیف النفس اثر قابل ملاحظه‌ای می‌گذاشت، به‌ویژه بدین علت که آن افراد از دانشمندان یهود بودند و همه می‌دانستند که آنان به کتب آسمانی و نشانه‌های پیامبر خاتم‌آشنایی کامل دارند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۵). این روی‌گردانی و «ارتداد»، در حقیقت «توطئه» ای برای ایجاد تزلزل در باورهای دینی تازه مسلمانان بود و ریشه در حق‌طلبی و پژوهش علمی نداشت. بنا براین، این آیه بیش از آن که درصدد بیان مجازات مرتد باشد، درصدد رسواسازی نقشه پلید یهودیان و مقابله با آن و محافظت از انسجام و وحدت جامعه اسلامی بوده است (نک: قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۷).

۱۸۹



فقه

قرآن کریم در آیه دیگری فرموده است:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ کسانی که بعد از ایمان کافر شوند، بجز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند، در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است؛ آری، آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده‌اند، غضب خدا بر آنهاست و عذاب عظیمی در انتظارشان! (نحل: ۱۰۶).

در این آیه تحقق ارتداد و کفر نیز مشروط به آزادی و اختیار است؛ چنان که در مورد دین‌باوری و تدبیر نیز اگر راه را نفی می‌کند و کفر را در جایی محقق می‌داند که کسی با اراده خود و با تأکید و اصرار به پیش‌واز کفر می‌رود. خداوند چنین کسی – و عملش – را مستحق عذاب می‌داند.

در جای دیگری می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا؛ کسانی که ایمان آوردند، سپس کافر شدند، باز هم ایمان آوردند و دیگر بار کافر شدند، سپس بر کفر خود افزودند، خدا هرگز آنها را نخواهد بخشید و آنها را به راه (راست) هدایت نخواهد کرد» (نساء: ۱۳۷). در این آیه امکان تبدیل کفر به ایمان و بازگشت مجدد به ایمان را نفی نکرده و ذکر ایمان در این مورد نشان از پذیرش توبه و تحقق ایمان پس از ارتداد دارد. با این حال کفر دوباره دیگر مجالی برای ایمان نمی‌گذارد و از همین رو، خداوند نیز احتمال ایمان سوم را ذکر نکرده و این ناشی از تحقق زمینه جدی تثبیت در کفر است. جالب این که پس از این آیه با آیه دیگری مراد از چنین افرادی را مشخص می‌کند و آنان منافقینی هستند که با کافران دوستی می‌کنند و پیوند فکری و فرهنگی ایشان را به چنین عاقبتی می‌کشاند (نک: علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۸۵).

۳. موضوع‌شناسی ارتداد

تأکید اسلام بر آزادی عقیده و جایگاه علم، معرفت و تعقل نشان از آن دارد که صدق



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

عنوان «مرتد» منوط به آن است که شخص مسلمان، پس از پژوهش و اندیشه و یا حداقل اتمام حجت، حقانیت اسلام بر او آشکار گردیده و آن را به عنوان دین خود برگزیده باشد و سپس با آگاهی درصدد انکار اصل دین یا اصول و ضروریات آن باشد (نک: صرامی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲). فرد مرتد درصدد رسیدن به حق و حقیقت نیست، بلکه او علی رغم شناخت حق به مبارزه، عناد و لجاجت با آن برخاسته است (نک: منتظری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰؛ منتظری، ۱۳۸۳، ص ۸۳). بنا براین اشراب علم به حقیقت در معنای ارتداد و تمرکز آن بر بازگشت عامدانه و از سر عدوان و لجاجت فهمیده می شود. در قرآن کریم، تفاسیر، روایات معصومین علیهم السلام و کلمات فقها و عالمان دین نیز می توان چنین دلالتی را یافت.

۳.۱. بررسی قید جحد و انکار در پرتو قرآن کریم

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»؛ با آنکه در دل به آن یقین آورده بودند، ولی از روی ستم و برتری جویی انکارش کردند. پس بنگر که عاقبت تبهکاران چگونه بود» (نمل: ۱۴). جحد را به معنای انکار امر ثبوت یافته در قلب و یا اثبات امر انکار شده در آن دانسته است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۹۱). در واقع، مفسدین و تبهکاران مورد اشاره در این آیه به راستی در شک و شبهه نبودند، بلکه آنان معجزات را از روی ظلم و برتری جویی انکار کردند؛ در حالی که در دل به آن یقین و اطمینان داشتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۴۱۲).

اشاره به این نکته ضروری است که ماده «جحد» که یکی از مشتقات آن در این آیه به کار رفته، همان طور که گفته شد و در آیه نیز می تواند مصداق داشته باشد، از سوی بسیاری از لغت شناسان بر انکار چیزی بعد از شناخت آن دلالت دارد؛ انکاری که مستلزم لجاجت و عناد با حقیقت است (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ص ۲۰، ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۶) و برخی آن را به معنای مطلق انکار می دانند (زهری، بی تا، ج ۴، ص ۷۷؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۴۳۵) به هر حال - چه معنای «جحد» را انکار بعد از علم و شناخت بدانیم و چه مطلق انکار - قدر مشترک آن است که این واژه بر انکار برآمده از عناد و لجاجت دلالت می کند.



شاهد دیگری که بر این معنا قابل استناد است آیه ۸۶ سوره آل عمران است: «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ؛ چگونه خداوند جمعیتی را هدایت می کند که بعد از ایمان و گواهی به حقانیت رسول و آمدن نشانه های روشن برای آنها، کافر شدند؟! و خدا، جمعیت ستمکاران را هدایت نخواهد کرد». در این آیه خداوند سخن از افرادی است که حق را می فهمند، اما در صدد انکار و کتمان آن برمی آیند و در نتیجه این عناد و لجاجت راه هدایت را بر خود بسته اند و هیچ گونه انذار و تبشیری در مورد آنان مؤثر نخواهد بود. علامه طباطبایی، خاستگاه این ارتداد را طغیان و استکبار می داند و نه شک و ابهام نسبت به باور به خدا و پیامبر ﷺ. بنا براین، عناد و مخالفت و انکار حکم شرعی یا هر چیزی که به یقین جزء دین است و فرد به این امر آگاهی دارد، موجب کفر می گردد (نک: علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۲۵).



فقه

۲.۳. بررسی قید جحد و انکار در پرتو روایات

در روایات، نوعی رویکرد توصیفی و تبیینی به ارتداد وجود دارد. جالب آن که برای توصیف ماهیت ارتداد هیچ اشاره ای به مباحث علمی و عقلی دیده نمی شود و از واژگانی مانند «تفکر»، «تعقل»، «تعلیم و تعلم»، «برهان»، «استدلال»، «جهل» و «مغالطه» که نشان دهنده مفاهیم کلیدی مباحث عقیدتی اند، استفاده نشده است؛ بلکه با رویکردی اخلاقی از کلمات «بیزاری جستن»، «روی برتافتن»، «لجاجت»، «جحد» و «خروج» بهره گرفته شده است (نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، صص ۱۳۶-۱۴۴) که برخی از آنها - به صراحت - بیان گر معنای لجاجت، دشمنی، خشونت و بی منطقی اند. این نشان از آن دارد که تغییر نظر تنها آن گاه که از روی جحد و انکار و لجاجت - نه از روی تحقیق و حقیقت جویی - مشمول مفهوم ارتداد می گردد.

روایات اهل بیت علیهم السلام به روشنی بر قید انکار جاحدانه در تحقق کفر و ارتداد تأکید می ورزند؛ برای نمونه، در معتبره محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام چنین آمده است: «وَمَنْ

جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا نُبُوَّتَهُ وَكَذَّبَهُ فَدَمَهُ مُبَاحٌ قَالَ فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا حَالُهُ فَقَالَ مَنْ جَحَدَ إِمَامًا مِنَ اللَّهِ وَبَرِيءٌ مِنْهُ وَمِنْ دِينِهِ فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۲۳). موثوقه عمار از امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَجَحَدَ رَسُولَ اللَّهِ ص نُبُوَّتَهُ وَكَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۴).

در روایت دیگری اسباب دخول و خروج شخص در ایمان و کفر چنین تبیین شده است:

وَلَا يَخْرُجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَالِاسْتِحْلَالُ أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَلِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَدَانَ بِذَلِكَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجًا مِنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيْمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷). بنا براین، در استعمالات روایی نیز، ارتداد با انکار از سر وجود و لجاجت معنا می‌یابد.

در روایات عمار ساباطی: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَجَحَدَ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله نُبُوَّتَهُ وَكَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَامْرَأَتَهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ وَيَقْسَمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَتَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا رَوْحُهَا وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ إِنْ أَتَوْهُ بِهِ وَلَا يَسْتَتِيبُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۴) که از روایات مهم باب ارتداد است، عطف جحد بر ارتداد، عطف تفسیری است و بیان‌گر اتحاد معنای ارتداد و جحد است. وانگهی در صورت تقیید نیز اشتراط جحد برداشت می‌شود.

در روایت محمد بن مسلم: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَرُزَارَةٌ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَّفَّتْ إِلَيَّ رُزَارَةٌ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۹۹). امام صادق علیه السلام تنها زمانی شك را مستلزم کفر قلمداد کرده است که همراه با جحود باشد. آن حضرت در حدیث دیگری می‌فرماید: «لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَكَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۸). این روایت نیز جحد را زمینه و موجب کفر می‌داند. بنابراین، اگر فرد بی‌محابا به تخریب اسلام نپردازد و تا روشن شدن حقیقت برایش اقدامی خلاف عقلانیت نکند، سر از کفر در نمی‌آورد.



روشن است که وظیفه عقلانی هر فرد در مواجهه با شک و تردید نسبت به امور اعتقادی، پژوهش و تدبیر عالمانه است و نه رد و انکار ابتدایی که «جحد و لجاجت» نامیده می شود.

البته، در دسته دیگری از روایات از تعابیر مطلقى نظیر «روى گردانى از اسلام» و «کفر ورزیدن به آنچه بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده» استفاده شده است؛ اما آنچه از این تعبیرات فهمیده می شود، وضوح حقانیت اسلام به عنوان پیش فرض حکم ارتداد است، یعنی امام علیه السلام با این ذهنیت، حکم به قتل مرتد را امضا کرده است که او منکر حقیقتی آشکار است. شاهد بر این ادعا کاربرد تعبیر «رَغَبٌ عَن» و «كَفَرٌ» با مدلول و مفهوم عام در کنار تعبیر «جحد» است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۴). آنچه این هم نشینی را موجه می سازد، چیزی جز این نیست که گفته شود در آن شرایط وضوح حقانیت اسلام چنان بوده که هر فکری آن را درمی یافته است و از این رو، صرف روگردانی از آن مترادف با جحد و انکار حقیقت قرار گرفته است. بنا بر این، نیازی به حمل روایات مطلق بر روایات مقید وجود ندارد؛ زیرا به قرینه فوق و بر پایه رویکرد منطقی قرآن کریم به آزادی اندیشه دینی، جمع این دوسته روایت از موارد جمع تفسیری و تلامی است و نه حمل مطلق ظاهر بر مقید اظهر.



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

۳.۳. توجه فقیهان به قید «عناد و لجاجت» در تحقق ارتداد

در کلمات و فتاوی فقها پیرامون اعمال و کنش های منجر به تحقق «ارتداد» به موارد و روش های غیر اخلاقی همچون ناسزاگویی، استهزاء، تهمت، خیانت، دروغ و اقدامات شیعی چون تنجیس قرآن کریم و یا ادعای نبوت و ارتباط با امام زمان (عج) و در مسیری کاملاً دور از عقلانیت برمی خوریم (برای نمونه، نک: علیان امینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۳؛ کاشف الغطاء، بی تا، ص ۴۱۷؛ مامقانی، بی تا، ص ۵۰۵). آیه الله مکارم شیرازی در تبیین تفاوت این دو حالت می نویسد:

گاهی ناآگاهانه و بر اثر وسوس مبلغان گمراه و یا اشتباهاتی که در مطالعات برای او روی داده با اسلام وداع می گوید و به سوی کفر می رود، بی آن که هیچ

سوء نیتی داشته باشد، اما گاهی آگاهانه و از روی عناد و دشمنی با اسلام مخالفت می‌کند و چنان نیست که در تشخیص حق اشتباه کرده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۶).

محقق کیدری، جحد را در موضوع ارتداد دخیل دانسته و می‌گوید: «الارتداد و هو ان يظهر الکفر بالله تعالی و برسوله والجدد بما یعم فرضه والعلم به من دینه بعد اظهار التصدیق» (کیدری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۱). ابوصلاح حلبی از معاصران شیخ طوسی رحمته الله نیز چنین تعریفی از ارتداد ارائه می‌دهد:

الرده اظهار شعار الکفر بعد الایمان بما یکون معه منکر نبوة النبی او بشیء من معلوم دینه کالصلوه والزکاه والزنا و شرب الخمر، فاما ما یعلم کونه کافرا له باستدلال من جبر او تشبیه او انکار امامه الی غیر ذلك فلیس برده و ان کان کفرا (الحلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۱).

به نظر می‌رسد کلام حلبی و محقق کیدری به این معنا اشاره دارند که جحد، انکار چیزی است که شخص از روی آگاهی به طور قلبی پذیرفته، ولی از روی عناد یا انگیزه‌های دیگر، تن به حقانیت آن نمی‌دهد و به انکار آن برمی‌خیزد.

بنابراین از مجموع موارد مذکور چنین برمی‌آید که اگر فرد از روی شک و تردید منطقی و نه عناد و لجاجت، به مواجهه با اسلام بپردازد و از رویکرد عقلانی و اخلاقی عدول نکند، مشمول احکام جزایی ارتداد نخواهد بود.

۴.۳. نتیجه بحث قیدیت جحد

از مجموع شواهد قرآنی، روایی و فقهی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که فردی که پس از تحقیق بی‌طرفانه دچار تردید شده است را نمی‌توان مصداق مرتد دانست و انکاری که خاستگاه آن شبهات فکری بوده و از جهل و ناآگاهی سرچشمه بگیرد، موجب کیفر نمی‌شود، مانند ارتداد عوام مردم که اسلام‌شان مبتنی بر یقین نبوده و تقلیدی است.

رفتار معصومین علیهم السلام در برخورد با منتقدان اسلام – که با هدایت و ارشاد و تبیین حقایق، سعی در رفع شبهات از اذهان آنان داشته‌اند – مؤید این نظر است که مقصود ایشان از مرتد واجب القتل کسانی نبودند که در حقانیت اسلام شک داشتند و یا



بر اساس اعتقاد واقعی خود انکار می کردند، بلکه مقصود کسانی بودند که حقانیت اسلام برایشان واضح بوده و منکر آن شده‌اند؛ زیرا در تاریخ سراغ نداریم کسی را که انتقاد خود را نسبت به دین با امام مطرح کرده و امام علیه السلام حکم به قتل او داده باشد.

۴. رابطه آزادی بیان و ارتداد

پس از تبیین معنای ارتداد این سؤال مطرح می‌شود که آیا برخورد با اشخاصی که به دلیل مواجهه با عقاید ناصواب در مسیر تغییر عقیده قرار گرفته و به حکم اختیار و دیدگاهی که دارد - حتی از روی لجاجت و عناد و علم به حق - اقدام به عدول از باورهای اسلامی خویش می‌کند و یا بخواهد دین جدیدش را ترویج کند، ناقض اصل آزادی بیان، به عنوان یکی از ارزش‌های جامعه بشری نیست؟ برای پاسخ به این پرسش ضروری است به درک دقیق‌تری از دیدگاه اسلام درباره حقوق بشر و تفاوت آن با دیدگاه سکولار نائل شویم.



فقه

۴.۱. آزادی بیان در اسلام و قوانین حقوق بشر

اصل آزادی بیان بیان‌گر آن است که انسان حق دارد در زندگی اجتماعی خود، نتیجه تأملات و باورهایش را برای دیگران بازگو نماید. گرچه آزادی بیان یک ارزش جمعی در جوامع بشری است، اما نباید آن را به مثابه حقی مطلق و بی‌قید و شرط دانست.

اسناد بین‌المللی حقوق بشر حاوی شرایطی هستند که به موجب آن دولت‌ها اختیار می‌یابند به طور قانونی آزادی بیان را محدود نمایند. دو مقوله نظم عمومی و امنیت ملی از جمله ضرورت‌های یاد شده در یک جامعه دموکراتیک هستند (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۶، ص ۳۹).

آموزه‌های قرآن یکی از اهداف انبیای الهی را ارائه آزادی‌های اجتماعی به بشریت معرفی می‌کند. آزادی بیان نیز یکی از مصادیق آزادی‌های اجتماعی است. البته، نباید از نظر دور داشت که اسلام افزون بر آزادی‌های اجتماعی، بر طیف دیگری از آزادی‌ها که آزادی‌های معنوی هستند تأکید فراوانی دارد. آزادی معنوی، وصف انسانی است که

افزون بر حفظ آزادی خود در سطح اجتماعی، از حیث اخلاقی و معنوی نیز آزاده است؛ انسانی که گرفتار حرص، آز، خشم و شهوت نشده و برخوردار از نفس زکیه است (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۱۷). به دیگر سخن، آزادی بیان - به عنوان یکی از مصادیق آزادی اجتماعی - چنانچه در تغایر با آزادی‌های معنوی و کرامت انسانی قرار گیرد، اعتباری نخواهد داشت و تنها در صورتی پذیرفته است که در خدمت مکتب حق به کار گرفته شود (موسوی میرکلائی، ۱۳۹۶، ص ۳۹).

در جهان بینی حقوق بشر بین المللی لازمه احترام به کرامت ذاتی انسان، احترام به خواسته‌ها، تمایلات و انتخاب‌های اوست، حتی اگر سخیف‌ترین، موهن‌ترین و متناقض‌ترین عقاید با شأن و مقام انسان باشد. در مقابل، حقوق بشر اسلامی اگر چه لازمه حق طبیعی و کرامت ذاتی انسان را لزوم احترام به او می‌داند، اما این بدان معنا نیست که لازمه احترام به انسان، بی تفاوت بودن نسبت به اوست. (نک: مطهری، ۱۳۸۴، صص ۷۵-۷۹). دیدگاه حقوقی اسلام به «ارتداد» از چنین نگاهی به حقوق بشر برمی‌آید. نگاهی که در آن ارزیابی عقاید مختلف و قضاوت درباره محترم بودن یا نبودن انتخاب آن‌ها معیاری بسیار مهم دارد و آن هماهنگی با تکامل همه‌جانبه بشر است. بر این اساس، هر عقیده‌ای که در راه کمال انسان مانع ایجاد کند - به حکم محق بودن هر انسانی برای رشد و کمال - منع می‌گردد.

البته، ماهیت فطری آزادی‌ها در اسلام اقتضای دیگری نیز دارد که توجه به آزادی‌های معنوی است. در نظام‌های حقوقی مرسوم جهانی، نقطه کانونی گفت‌وگو، آزادی اجتماعی است و معمولاً از آزادی معنوی سخنی به میان نمی‌آید. این در حالی است که شعبه‌های مختلف آزادی - اعم از آزادی بیان یا آزادی عقیده - را نمی‌توان اموری تنها اجتماعی دانست و از ارتباطشان با آزادی معنوی غفلت کرد. عقاید ناشی از هوا و هوس‌های نفسانی یا تصورات خرافی صریحاً آزادی معنوی را - که ضامن تکامل انسان است - نقض می‌کند و از این‌روست که به نظر می‌آید عقاید منجر به ارتداد، افزون بر مغایرت با آزادی‌های اجتماعی، نقض‌کننده آزادی‌های معنوی نیز هستند.



۲.۴. عناصر محدودکننده آزادی

اساساً رشد و بالندگی انسان در جامعه بشری در گروی حفظ نظم و امنیت عمومی از یک سو و پاسداشت حریم انسانی و آزادی‌های اجتماعی از سوی دیگر است. یافتن حد میانه در جدال آزادی و امنیت دغدغه‌ای ضروری در هر جامعه است؛ زیرا همواره ضرورت‌های اجتماعی مانند امنیت و مصالح عمومی والاترین ارزش‌های انسانی همچون آزادی را محاصره می‌کند، اما نه می‌تواند و نه باید آن را به طور کلی معدوم سازد. از این رو، خاستگاه حقوق شهروندی سازگار نمودن حقوق بنیادین و آزادی‌های فردی با مقتضیات زیست مدنی در هر جامعه است. در نظر گرفتن مجازات برای ارتداد نیز تا اندازه قابل توجهی مطابق زیست مدنی در هر جامعه بوده و متأثر از حقوق شهروندی است. (نک: موسوی میرکلانی، ۱۳۹۶، ص ۴۷). اگر کسی با نادیده گرفتن حقوق و آزادی‌های دیگران، عملی مخالف نظم اجتماع و حقوق دیگران مرتکب شود، دفاع از آن جامعه از ضروریات است. بنا براین، آزادی به عنوان یک اصل، مطلق و بی‌قید و شرط نیست و به ناچار آزادی را باید در جایی محدود کرد. (نک: کانونیان، ۱۳۷۷، صص ۳۹۸-۳۹۹).

آزادی دین نیز به عنوان یکی از گونه‌های آزادی، از این قاعده مستثنا نیست. آزادی‌های حقوق بشری مشخصاً موضوعاتی چون کرامت انسانی و حقوق ذاتی و بشری دیگر آحاد بشر را در برمی‌گیرد، اما در آزادی‌های شهروندی در کنار آن محدودیت‌ها، باید ملاحظات اجتماعی دیگری همچون منافع و مصالح ملی، امنیت ملی و نظم عمومی را نیز در نظر داشت. از رهگذر این محدودیت‌های اجتماعی و شهروندی است که ارتداد، عملی در خور پی‌گیری و مجازات تلقی می‌شود.

توضیح آن که انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن، غیر از ارتداد است. کسی که در صدد رسیدن به دین حق یا عقیده مطابق با واقع باشد، خود را محق و طالب حق و حقیقت می‌داند، اما مرتد در صدد نائل شدن به حق و حقیقت نیست، بلکه همان‌طور که پیش از این نیز بیان شد، در صدد مبارزه و معانده با حق است و از این جهت در جوهره ارتداد، عناد و لجاجت وجود دارد. چنین شخصی برای مبارزه و عناد با حق دست به



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

تحركاتی می‌زند که طبعاً با مصالح جامعه دینی و حقوق دیگران اصطکاک پیدا می‌کند و در این صورت، حاکمیت دینی نمی‌تواند بی تفاوت بوده و تنها ناظر آن تحركات باشد (نک: منتظری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). در واقع، مجازات مرتد در راستای حراست از حقوق دیگر اعضای جامعه است. به بیان دیگر، اگر ارتداد مقوله‌ای فردی و شخصی باقی بماند، گرچه در مقام ثبوت شایسته مجازات است، اما در مقام دادخواهی و اجرای مجازات، باید ظهور بیرونی در عرصه عمومی داشته باشد و از طریق بیّنه (شهادت عدلین) و یا اقرار شخص مرتد اثبات شود (نجفی، بی تا، ج ۴۱، صص ۱۵۴ و ۶۱۰).

تا زمانی که مرتد اعتقاد خویش را اظهار نکند و انتخاب او در گفتار و عمل نمایان نگردد، تضییع کننده حق دیگران نیست. ظاهر عبارت برخی از فقها (الردة اظهار شعار الکفر بعد الايمان) به این نکته اشاره دارد که حداقل در مقام اثبات و ترتب آثار ارتداد، مجرّد اعتقاد باطنی کفایت نمی‌کند (نک: الحلبي، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۱؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۶). روایات باب ارتداد نیز گواه بر این امر است. کاربست تعبیری چون «فانّ دمه مباح لمن سمع» به جای «لمن فهم» به این مهم اشاره دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، صص ۲۵۶-۲۵۸ و ۱۷۴). این تعبیر در صورتی صدق پیدا می‌کند که شخص، ارتداد خویش را با زبان یا در عمل آشکار سازد، اما اگر اظهار عقیده و بیان او با عناد و لجاجت همراه بوده، منافی حقوق و منافع عمومی و مضر به فرهنگ و مصالح جامعه باشد، به حکم عقل محدود می‌گردد و دیگر نمی‌توان کیفری برای آن در نظر نگرفت.

باید توجه داشت که حراست از حقوق شهروندی - مانند هشدار نسبت به توطئه یهودیان - همان چیزی است که پیش‌تر از آن سخن به میان آمد. بنابراین، به نظر می‌رسد که ارتداد در عصر پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام فراتر از تغییر عقیده یا ابراز آن بوده است و به جهت بروز آثار اجتماعی افزون بر آثار فردی، در راستای حفظ حقوق شهروندی مجازات‌هایی برای آن در نظر گرفته شده است و شرط تحقق مصداق ارتداد نیز اولاً، عناد با حقیقت و ثانیاً، رسیدن به مرحله اعلان و اظهار تغییر دین تعیین شده است.



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

«ارتداد» و مجازات‌های در نظر گرفته شده برای آن در فقه اسلامی یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در حوزه حقوق بشر است. مشهور فقهای امامیه با تقسیم‌بندی مرتد به دو نوع مرتد فطری و ملّی، مجازات نخست را مطلقاً اعدام و در نوع دوم این مجازات را مشروط به عدم توبه فرد مرتد پس از پیشنهاد توبه به او دانسته‌اند. در این نوشتار برای بررسی تعارض این احکام با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر که به صراحت بر آزادی اندیشه و بیان تأکید دارد، به مذاقه در جایگاه آزادی اندیشه و بیان در اسلام، موضوع‌شناسی ارتداد در پرتو قرآن کریم، روایات و فتاوی فقهای شیعه و رابطه آزادی اندیشه و ارتداد پرداخته شد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد:

۱. دانش، دانش‌اندوزی، اندیشه و اندیشیدن مفاهیم مقدّسی هستند که قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی به‌طور گسترده بدان پرداخته‌اند. ایمان اجباری در قاموس خلقت انسان گنجانده نشده و ارزشی ندارد. آزادی انسان اصلی اساسی در اسلام است که جهان‌بینی و شریعت اسلامی بر آن استوار گردیده و جز در موارد استثنایی قطعی نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

۲. از آن‌جا که اساساً دانش‌ورزی و تعقل غالباً از طریق بیان و گفت‌وگو صورت می‌پذیرد، آزادی اندیشه ملازم با آزادی بیان است.

۳. قرآن کریم به روشنی سخنی از مجازات مرتدان به میان نیاورده و مستند فقهای شیعه و اهل سنت تنها پاره‌ای از روایات است. قرآن کریم ارتداد را به تنهایی علت تامه جبوط اعمال و عذاب دائمی ندانسته و تا زمانی که کفر واقعی و باطنی در فرد شکل نگیرد، این دو پیامد متوجه او نخواهد بود (بقره: ۲۱۷) بازگشت عامدانه از هدایت و حقیقت ارتداد خوانده شده و جرم تلقی شده است؛ نه ارتدادی که مبتنی بر تأثیر قهری شبهات باشد (آل‌عمران: ۱۴۹).

۳. قرآن کریم، روایات و سخنان فقها، به روشنی بر قید انکار جاحدانه در تحقق کفر و ارتداد تأکید می‌ورزند.



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

بنابراین، اگر فرد بی‌محابا به تخریب اسلام نپردازد و تا روشن شدن حقیقت برایش اقدامی خلاف عقلانیت نکند، سر از کفر در نمی‌آورد. گرچه در دسته‌ای از روایات از تعبیر مطلق نظیر «روی گردانی از اسلام» استفاده شده است؛ اما در آن‌ها وضوح حقانیت اسلام به عنوان پیش فرض حکم ارتداد وجود دارد.

۴. در کلمات و فتاوی‌ای فقیهان پیرامون اعمال و کنش‌های منجر به تحقق «ارتداد» به موارد و روش‌های غیراخلاقی همچون ناسزاگویی، استهزاء، تهمت، خیانت، دروغ و اقدامات شیعی چون تنجیس قرآن کریم و یا ادعای نبوت و ارتباط با امام زمان (عج) و در مسیری کاملاً دور از عقلانیت برمی‌خوریم. بنا براین، اگر فرد از روی شک و تردید منطقی و نه عناد و لجاجت، به مواجهه با اسلام نپردازد و از رویکرد عقلانی و اخلاقی عدول نکند، مشمول احکام جزایی ارتداد نخواهد بود.

۵. رفتار معصومین علیهم‌السلام در برخورد با منتقدان اسلام - که با هدایت، ارشاد و تبیین حقایق، سعی در رفع شبهات از اذهان آنان داشته‌اند - مؤید این نظر است که مقصود ایشان از مرتد واجب‌القتل کسانی نبودند که در حقانیت اسلام شک داشتند و یا بر اساس اعتقاد واقعی خود انکار می‌کردند، بلکه مقصود کسانی بودند که حقانیت اسلام برایشان واضح بوده و منکر آن شده‌اند.

۶. گرچه آزادی بیان یک ارزش جمعی در جوامع بشری است، ولی اگر در تغایر با آزادی‌های معنوی و کرامت انسانی قرار گیرد، نباید آن را به مثابه حقی مطلق و بی‌قید و شرط دانست، اما در نظام‌های حقوقی مرسوم جهانی، نقطه کانونی گفت‌وگو، آزادی اجتماعی است و معمولاً از آزادی معنوی سخنی به میان نمی‌آید.

۷. خاستگاه حقوق شهروندی سازگار نمودن حقوق بنیادین و آزادی‌های فردی با مقتضیات زیست مدنی در هر جامعه است. در نظر گرفتن مجازات برای ارتداد نیز تا اندازه قابل توجهی مطابق زیست مدنی در هر جامعه بوده و متأثر از حقوق شهروندی است. آزادی‌های حقوق بشری مشخصاً موضوعاتی چون کرامت انسانی و حقوق ذاتی و بشری دیگر آحاد بشر را در برمی‌گیرد، اما در آزادی‌های شهروندی در کنار آن محدودیت‌ها، باید ملاحظات اجتماعی دیگری همچون منافع و مصالح ملی، امنیت ملی



و نظم عمومی را نیز در نظر داشت. از رهگذر این محدودیت‌های اجتماعی و شهروندی است که ارتداد، عملی درخور پی‌گیری و مجازات تلقی می‌شود.

۸. اگر ارتداد مقوله‌ای فردی و شخصی باقی بماند، در مقام دادخواهی و اجرای مجازات، باید ظهور بیرونی در عرصه عمومی داشته باشد و از طریق بینه (شهادت عدلین) و یا اقرار شخص مرتد اثبات شود.



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

فهرست منابع

- * قرآن کریم (ترجمه: ناصر مکارم شیرازی).
۱. ابن درید الازدی، ابوبکر محمد بن الحسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بيروت: دارالعلم للملایین.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۸). التوحید. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۱۱ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دارالجبیل.
 ۴. ابن منظور، جمال الدین، محمد بن مکرم. (۱۴۱۵ق). لسان العرب. (چاپ سوم). بیروت - لبنان: دار صادر.
 ۵. ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). تهذیب اللغة. بیروت-لبنان: دار إحياء التراث العربی.
 ۶. جباری، مصطفی. (۱۳۹۳). آیا می توان ارتداد را جرم دانست. دوفصلنامه مطالعات حقوقی، ۶(۱۵)، ۸۵-۱۰۹.
 ۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. (۳۰ جلدی). (چاپ اول) قم: مؤسسه آل البیت.
 ۸. حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. (تحقیق: رضا استادی). اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین علیه السلام العامة.
 ۹. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن. (محقق حلّی) (۱۴۰۳ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. (چاپ دوم). بیروت: دارالاضواء.
 ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت-لبنان: دار القلم.
 ۱۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (شیخ طوسی). (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیه. (تحقیق و حاشیه: کشفی، بهودی محمد تقی، بهودی، محمد باقر). تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
 ۱۲. صرامی، سیف الله. (۱۳۷۶). احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
 ۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (علامه طباطبایی). (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. (چاپ پنجم). (ترجمه: محمد باقر موسوی). قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
 ۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (علامه طباطبایی). (۱۳۸۱). مجموعه مقالات. (چاپ دوم). تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.



فقه

۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. (چاپ سوم). تهران: نشر مرتضوی.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. عاملی. محمد بن مکی. (شهید اول). (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه. (ج ۲. چاپ دوم). قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۱۸. علیان امینی، حسین. (۱۴۲۹ق)، موسوعه احکام المرتد فی الشریعه الاسلامیه. قم: مرکز العلوم والثقافه الاسلامیه.
۱۹. قاری سید فاطمی، سید محمد. (۱۳۸۲). حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر اول). تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲۰. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۲۱. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). مبانی حقوق عمومی. تهران: دادگستر.
۲۲. کاشف الغطاء، شیخ جعفر. (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الخراء. اصفهان: انتشارات مهدوی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (تحقیق: علی اکبر غفاری). (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. کیدری، محمد بن حسین. (قطب الدین). (۱۴۱۶ق). اصباح الشیعه بمصباح الشریعه. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۵. المامقانی، عبدالله. (بی تا). مناہج المتقین فی فقه ائمه الحق و الیقین. قم: مؤسسه آل البیت علیه السلام.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴). سلسله یادداشت‌ها (حرف الف). (چاپ دوم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۳). آزادی معنوی. (چاپ پنجم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. معدنی، حسن علی؛ امام، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۵). ارتداد و احکام آن با رویکردی به مبانی آزادی عقیده در اسلام. سامانه نشر مقالات علمی دانشگاه تهران: مقالات و بررسی‌ها، ۳۹ (۱۶۳۷)، صص ۸۳-۱۰۱.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۳). آیا توبه مرتد فطری قبول می شود؟. مجله مکتب اسلام. ۲۴ (۵). صص ۱۳-۱۷.



فقه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۳۹۹

۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. (چاپ دهم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. منتظری نجف آبادی، حسینعلی. (۱۳۸۳). رساله حقوق. (چاپ دوم). تهران: سرایی.
۳۲. منتظری نجف آبادی، حسینعلی. (۱۳۸۷). حکومت دینی و حقوق انسان. (چاپ دوم). تهران: سرایی.
۳۳. موسوی فر، سیدمحسن؛ محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۹۳). جرم ارتداد در روایات. آموزه‌های حقوق کیفری، ش ۸، صص ۳-۲۴.
۳۴. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۳ق). نتایج الأفكار فی نجاسة الکفار. قم: دار القرآن الکریم.
۳۵. موسوی میرکلان، سید طه؛ فلاح زاده، علی محمد. (۱۳۹۶). تحلیل جرم‌انگاری ارتداد در مواجهه حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی: دیالکتیک حقوق بشر و حقوق شهروندی. دوفصلنامه علمی ترویجی حقوق بشر اسلامی. ش ۱۳، صص ۳۳-۶۲.
۳۶. نجفی، محمدحسن. (صاحب جواهر). (بی‌تا). جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام. (چاپ هفتم). بیروت: منشورات دار احیاء التراث العربی.



۲۰۵

References

* *The Holy Quran.*

1. Al-Eyni Badr al-Din, A. (2007). *Safhah al-Soluk fi al-Sharh al-Tohfat al-Moluk* (A. A. al-Kabisi). Qatar: Wizarat al-Awqaf va al-Sho'un al-Islamiyat. [In Arabic].
2. Alian Aminia, H. (2009), *Mawsuah Ahkam al-Mortad fi al-Shariah al-Islamiyah*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Arabic].
3. Al-Mamqani, A. (n.d.). *Manahij al-Muttaqeen fi Fiqh al-Imam al-Haqq wa al-Yaqina*. Qom: Alulbayt Institute.
4. Ameli. M. (Shahid Awal). (1997). *Al-Drous Al-Sharia fi fiqh al-Imamiyah*. (Vol. 2, 2nd ed.). Qom. Islamic Publications Office affiliated to the Teachers' Association. [In Arabic].
5. Azhari, M. (n.d.). *Tahzib al-lloqah*. Beirut. Lebanon: Dar Al-Ehya Al-Torath Al-Arabi.
6. Halabi, A. (1983). *Ak-kafi fi Al-fiqh* (R. Ostadi, Ed.). Isfahan: Maktabah, Amir al-Mo'menin, Al-Aamah. [In Arabic].
7. Helli, N. (Mohaghegh Helli) (1983). *Sharaye' al- Islam fi Masael al-Halal va al-haram* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Azva'. [In Arabic].
8. Hor Ameli, M. (1989). *Wasa'el al-Shia* (1st ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic].
9. Ibn Babawiyah, M. (Sheikh Saduq). (2019). *Al- towhid*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Association. [In Persian].
10. Ibn Doraid al-Azodi, A. (1988). *Jomhorah al-Loghah*. Beirut: Dar al-Mollaeen.
11. Ibn Faris, A. (1991). *Mo'jam Maqaees al-lloqah*. Beirut: Dar al-Jabil. [In Arabic].



12. Ibn Manzur, J. (1414 AH). *Lesan al- arab* (3rd ed.). Beirut- Lebanon: Dar sader. [In Arabic].
13. Jabbari, M. (2014). Can apostasy be considered as crime? *Journal of Legal Studies*, 6(15), pp. 85-109. [In Persian].
14. Kashif al-Qita, Sh. J. (n.d.). *Kashf al-Qita an Mobhamat Shariah al-Qara'*. Isfahan: Mahdavi Publications.
15. Katozian, N. (1998). *Principles of Public Law*. Tehran: Dadgostar. [In Persian].
16. Kelini, M. (1987). *Al-Kafi*. (4th ed.). (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic].
17. Kidari, M. (Qutbuddin). (1996). *Asbah al-Shi'a be Misbah al-Sharia*. Qom: Imam Sadegh Institute 7. [In Arabic].
18. Ma'adani, H. & Imam, S. M. R. (2006). Apostasy and its rulings with an approach to the principles of freedom of opinion in Islam. *Website for Publications of Scientific Papers of Tehran University: Papers and Reviews*. 39(1637), pp. 83-101. [In Persian].
19. Makarem Shirazi, N. (1984). Will the repentance of an innate apostate be accepted? *Journal of the School of Islam*. 5(24), pp. 13-17. [In Persian].
20. Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir Nemouneh* (10th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian].
21. Montazeri Najafabadi, H. (2008). *Religious government and rights of human* (2nd ed.). Tehran: Sara'ei. [In Persian].
22. Montazeri Najafabadi, H. A. (2004). *Law treatise* (2nd ed.). Tehran: Saraei.
23. Motahari, M, (2005). *A series of notes (letter A)* (2nd ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian].



فقه

24. Motahari, M. (2014). *Spiritual freedom* (5th ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian].
25. Mousavi Golpayegani, S. M. R. (1993). *Nata'ej al-afkar fi Najasat al-Kofar*. Qom: Dar Al-Quran Al-Karim. [In Arabic].
26. Musavifar, S. M. & Mohaqiq Damad, S. M. (2014), the crime of apostasy in Narratives. *Journal of Criminal Laws*, (8), pp. 3-24. [In Persian].
27. Najafi, M. H. (n.d.). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharia al-Islam* (7th ed.). Beirut: Manshurat Dar Ihya al-Toras al-Arabi al-Torath al-Arabi.
28. Qari Sayyid Fatemi, S. M. (2003). *Human Rights in the Contemporary World* (First part). Tehran: Shahid Beheshti University Press. [In Persian].
29. Qera'ati, M. (2009). *Tafsir Nour*. Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran. [In Persian].
30. Ragheb Isfahani, H. (1992). *Mofradat alfaz al-Qur'an*. Lebanon: Dar al-Qalam. [In Arabic].
31. Sarami, S. (1997). *The apostate rulings from the perspective of Islam and human rights*. Tehran: Presidential Strategic Research Center. [In Persian].
32. Sheikh Tusi, M. (Sheikh Tusi). (2008), *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiya*. (Research Annotation: Kashfi, Behboudi Mohammad Taghi, Beboudi, Mohammad Baqer). Tehran: al-Maktabat al-Mortazawiyah le Ihya al-Athar al-Jafariyah. [In Arabic].
33. Tabatabaei, S. M. H. (Allameh Tabatabaei). (1995). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran* (Mousavi, M. B. Trans., 5th ed.). Qom: Teachers' Association Publications Office. [In Persian].
34. Tabatabaei, S. M. H. (Allameh Tabatabaei). (2002). *A collection of papers* (2nd ed.). Tehran: Islamic Publishing and Culture Office. [In Persian].



35. Tarihi, F. (1996). *Majma' al-Bahrain* (3rd ed.). Tehran: Mortazavi Publications. [In Persian].
36. Tusi, M. (1987). *Tahzib al-Ahkam* (4th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyat. [In Arabic].



فقه

مجازات ارتداد، مقابله با توطئه گران علیه انسجام جامعه اسلامی یا ...