

امکان سنجی مجازات مرتد در حقوق کیفری ایران با تأکید بر آموزه‌های روایی و اعتقادی

محمد جواد پزشکی^۱
احمد رمضانی^۲
ایرج گلدوزیان^۳

چکیده

با تصویب ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی، قانونگذار با صراحت اعلام نمود که از نظر وی حدود دیگری، به جز حدود ذکر شده در قانون وجود دارند که برای تعیین مجازات آنان می‌بایست به اصل ۱۶۷ قانون اساسی رجوع گردد و سعی در تبدیل اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها نمود. با توجه به ماده ۲۲۵ لایحه پیشنهادی می‌توان متوجه شد که منظور از حدودی که در قانون بدان اشاره نشده است، ارتداد است. در حدی یا تعزیری بودن این مساله اختلاف نظر وجود دارد و با وجود شواهدی مبتنی بر تعزیری بودن ارتداد، نمی‌توان به ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی جهت مجازات آن تمسک جست. افزون بر این با توجه به ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی و تأکید سه باره بر کلمه قانون در این ماده، باید گفت که در تعزیرات، اصل بر قانونی بودن جرایم و مجازات‌هاست و از آنجا که ارتداد در قوانین کیفری ایران جرم انگاری نشده است، امکان مجازات مرتد با توجه به تقویت نظریه تعزیری بودن آن با مشکل جدی روبرو است.

واژگان کلیدی

ارتداد، آموزه‌های اعتقادی، اصل ۳۶ قانون اساسی، ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی، تعزیری بودن ارتداد.

۱. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، گروه حقوق، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.
Email: Pezeshki.mj@gmail.com
۲. استادیار گروه حقوق، دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
Email: ramezani@USC.ac.ir
۳. استاد بازنشسته گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
Email: golduziyan@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱/۱۹

طرح مسأله

در حقوق ایران، قانون تابع اصول و مقررات مذهبی است. این امر ناشی از لزوم اعتقاد به مذهبی بودن قوانین است که باید به مورد اجرا گذارده شود. برابر اصل چهارم ق.ا. کلیه قوانین و مقررات جزایی باید بر اساس موازین اسلامی باشد. تشخیص عدم مغایرت مصوبات قانونی با احکام اسلام و همچنین عدم تعارض آنها با ق.ا. برابر اصل نود و ششم ق.ا. با شورای نگهبان است. بنابراین تعیین کیفر مستلزم شناخت سیاست کیفری در شریعت جزایی اسلام است. حقوق جزای اسلام مبتنی است بر بررسی اعمال غیر قانونی و کیفر آنها در شریعت اسلام. سیاست کیفری اسلام نسبت به مرتکبان جرایم علیه مذهب و نظام اسلامی فوق العاده سخت گیر و همیشه توأم با واکنش شدید بوده است تا به طور بنیادی اساس دین و نظام آن از توهین و تعرض باز بماند (گلدوزیان، ۱۳۹۵: ۴۸۴) اعتقادات مذهبی به ویژه در جوامعی که علائق دینی در آنها به صورت شدیدی وجود دارد، با شخصیت افراد جامعه عجین می‌باشد و هر گونه تعدی به اعتقادات و باورهای دینی موجب جریحه دار شدن افکار و احساسات عمومی می‌گردد. چرا که باید گفت انسان‌ها دارای دو هویت هستند، یکی هویت آدمیزادی آن‌ها می‌باشد که همه با هم برابر هستند و هویت دیگر، باورها و اعتقادات یک انسان می‌باشد که او را از دیگران متمایز می‌سازد و هویت جداگانه‌ای می‌بخشد و گاه این اعتقادات و باورها آن‌چنان اهمیتی پیدا می‌کند که ممکن است برای پاسداری از آنها و اینکه کسی بخواهد به آنها اهانت کند و یا آن اعتقادات را سبک بشمارد، جان خود را هم فدا کند. چون همان‌طور که گفته شد اعتقادات یک فرد هویت او را شکل می‌دهد و سبک کردن آن اعتقادات سبک و خوار کردن هویت او می‌باشد. ارتداد یکی از مواردی است که حکومت‌های دینی هر ناحیه‌ای که اعتقادات او مورد اهانت قرار گیرد با آن به شدت برخورد می‌کند. چون که انسانها برای برخی موارد که از جمله آنها ارتداد است واکنش شدیدی از خود نشان می‌دهند. در نتیجه با این جرم از طرف حکومت‌هایی که داعیه دینی دارند به شدیدترین وجه برخورد می‌شود. در ایران هم چون حکومت دینی برقرار است اگر کسی به اعتقادات دینی و اسلامی اهانت کند حکومت با او مقابله خواهد کرد.

۱. اصل شرعی بودن یا اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها

یکی از مواد بحث برانگیز در قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۲۰ می‌باشد. قانون گذار به صراحت بیان می‌کند که از نظر وی حدودی دیگری غیر از حدود ذکر شده در قانون وجود دارد که قانون گذار آن‌ها را بیان نکرده است. برابر اصل ۳۶ قانون اساسی حکم به مجازات و اجراء آن را صرفاً از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون امکان پذیر است، همچنین قانون گذار در ماده ۵۷۹ قانون مجازات اسلامی ضمانت اجرا عدم رسیدگی، هر چند به عذر سکوت یا اجمال یا تناقض قانون را در دفعه اول شش ماه تا یکسال و در صورت تکرار به انفسال دائم از شغل قضایی مقرر کرده است. اصل ۱۶۷ قانون اساسی که برای رفع کمبودهای موجود در نظام حقوقی وضع شده بود، هم اکنون خود منشاء اختلاف نظرها و تشتت آرا گردیده است. چه آن که عبارات به کار برده شده در این اصل، دارای اجمالات فراوانی است. از جمله، چگونگی رجوع به منابع و فتاوی معتبر و از سوی دیگر امکان استفاده از این منابع برای قضات و از منظری دیگر، اختلاف نظر اندیشمندان و فقها در مورد مسائل متفاوت، اجرایی شدن این اصل را با مانعی جدی روبرو می‌سازد و مراجعه به اصل مذکور جهت جرم انگاری، با اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها که در حال تبدیل شدن به اصل شرعی بودن جرائم و مجازات‌هاست، در تضاد است. بکار یا از نخستین کسانی است که به لزوم قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها اشاره می‌کند که صرفاً بر اساس قانون امکان دارد که مجازات‌هایی را متناسب با اعمال ارتكابی تعیین نمود و اختیار قانون گذاری نیز فقط متعلق به قانون گذار است که نمایندگی جامعه را بر اساس یک قرارداد اجتماعی بر عهده دارد و قاضی که خود عضو جامعه است نمی‌تواند درباره چند و چون کیفر عضو دیگر همین جامعه عادلانه تصمیم بگیرد (بکاریا، ۱۳۹۳: ۳۴). وی در جای دیگری می‌گوید هر شهروندی باید بداند چه موقع گناهکار و چه موقع بی‌گناه است (بکاریا، ۱۳۹۳: ۱۱۲). این مساله قرن‌ها پیش در حقوق اسلام مورد توجه قرار گرفته است، چنانچه در قرآن کریم آمده است «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» بدان معنا که ما هیچ کس را پیش از برانگیختن پیامبر به کیفر نمی‌رسانیم. این قاعده که تحت عنوان «قیح عقاب بلا بیان» شناخته شده است، این مفهوم را می‌رساند که بدون بیان صریح و شفاف

نباید و نمی‌شود کسی را مجازات کرد و تا هنگامی که قانون‌گذار، بر اساس قانون، افراد را از فعل یا ترک فعلی منع نکرده است، آن کار مباح بوده و منعی نخواهد داشت. بر همین اساس اصل ۳۶ قانون اساسی مقرر می‌دارد که حکم به مجازات و اجرا آن تنها از طریق قانون اعتبار دارد. و ماده ۲ قانون مجازات، هر رفتار اعم از فعل یا ترک فعل را که در قانون برای آن مجازات تعیین شده را جرم می‌داند و در ماده ۱۲ نیز حکم به مجازات را از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون معتبر می‌داند. پرسشی که در مجامع حقوقی مدتها مطرح بوده و هم اکنون نیز با تصویب ماده ۲۲۰ ق.م.ا مطرح می‌باشد، این است که آیا بین اصول ۳۶ و ۱۶۷ قانون اساسی تعارضی وجود دارد؟ و دوگانگی که مابین ماده ۲ قانون مجازات و ماده ۲۲۰ وجود دارد چگونه به اصل ۱۶۷ قانون اساسی رجوع داده شده است؟

۱-۲. بررسی چهار نظریه

در این گفتار چهار نظر توسط حقوقدانان مطرح شده است که بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت و سپس به بررسی ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی پرداخته خواهد شد:

الف: نظریه اول، طبق این نظریه، اصل ۱۶۷ قانون اساسی صرفاً شامل دعاوی مدنی می‌گردد و به هیچ عنوان شامل دعاوی کیفری نیست. منع عقاب بلا بیان از اصول مسلم فقهی است که با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها هماهنگ است به علاوه اصل ۳۶ در تعارض با اصل ۱۶۷ است. اصل ۱۶۷ از موازین فقهی در راستای حل و فصل دعاوی «حقوقی» و سکوت قانون یاری می‌جوید و به هیچ عنوان در جهت جرم‌انگاری و کیفر دعاوی قابل طرح نیست. (گلدوزیان، ۱۳۹۳: ۲۴۱) در توجیه این نظریه بدین نحو استدلال شده است که در دعاوی که موضوع آن کیفری باشد مطابق با اصل ۱۳۶ رفتار می‌گردد و اصل اساسی الزام به رسیدگی، صرفاً شامل دعاوی مدنی می‌شود. و دلیلش قبیح بودن عقاب بلا بیان می‌باشد. قبیح بودن عقاب بلا بیان جز قواعد فقهی است و در ظاهر این استنباط پدید می‌آید که منظور بیان مجازات‌هایی باشد که شارع بیان نموده و یا فقها در مقام استنباط و صدور فتوی مجازات‌هایی را بیان کرده‌اند که قاضی به هنگام رسیدگی و صدور حکم، می‌تواند و در مواردی وظیفه دارد به آن‌ها استناد نماید. ولی نباید از یاد برد که قانونگذار با این فرض که همه قوانین منطبق با مبانی اسلام تأکید به مجازات به صورت

قانونی در اصل ۳۶ می‌کند. بی‌شک میان فتاوی معتبر اختلاف نظر وجود دارد و نتیجه مراجعه قضات به فتاوی متفاوت صدور آرا نامشابه و نابرابر است از این رو در صورتی که قانون نسبت به یک عمل ساکت است می‌بایست با توجه به حاکمیت قانون اساسی از اعمال مجازات به طور مطلق خودداری گردد (هاشمی، ۱۳۷۵: ۴۸۵).

با توجه به نظریات موجود چنانچه اصل ۱۶۷ را شامل امور کیفری بدانم، لازمه اش مخالفت با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌هاست. از دیگر مشکلات اجرای این اصل امکان صدور احکام نامشابه و تشت آرای قضایی است. بعضی این گونه استدلال می‌کنند که اصل ۱۶۷ با اصول ۴، ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی به دلیل اختیار شورای نگهبان در منطبق کردن قوانین دارای تضاد است؛ به این دلیل که اعتقاد شورای نگهبان بر این مطلب است که می‌بایست نظر اجتهادی خویش را در مورد تمامی مسایل بیان کند. از این رو چگونه امکان پذیر است که اختیار وضع قانون مطابق اصل ۱۶۷ و در پی آن مطابقت آن با شرع را به قضات سپرد، در حالی که این مساله منحصر در ید شورای نگهبان قرار دارد و قابلیت واگذاری به غیر ندارد. (کلانتری، ۱۳۷۵، ۱۱۵) از دیگر مسائل استناد به این اصل مشکلات اجرا کردن این اصل و نامشخص بودن منابع معتبر اسلامی است. آیا صرفاً منابع چهارگانه مد نظر است یا کتب مراجع و فقها نیز مطمح نظر خواهد بود و آیا این منابع در عرض یک دیگر قرار دارند؟ همچنین ملاک اعتبار یک منبع فقهی چیست؟ افزون بر این نحوه مراجعه نیز مشخص نشده است، آیا قاضی تقلید می‌کند یا نظر اصلح را مد نظر قرار می‌دهد؟ حال اگر قاضی مجتهد باشد تقلید بر وی حرام است و اگر مجتهد نباشد چگونه به منابع اجتهادی رجوع کند در حالی که توان اجتهاد را ندارد؟ گذشته از این قاضی چگونه باید با توجه به فتاوی معتبر متفاوت، نظر صحیح را برگزیند؟ با توجه نظام کنونی قضایی و استفاده از قضات ماذون، در صورت رجوع قاضی به منابع اجتهادی آیا قاضی علم تفسیر قرآن دارد؟ یا وی از علم رجال در بحث تشخیص سند روایات برخوردار است؟ و اساساً چگونه می‌تواند تشخیص دهد که موضوعی مورد اجماع محصل یا منقول قرار گرفته شده است؟

در مقابل این گونه گفته شده است که اولاً اصل ۱۶۷ عام بوده و دعوای کیفری را نیز شامل می‌شود. ثانیاً با تصریح قانون گذار به ویژه در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی در

خصوص حدود، نمی‌توان گفت اصل ۱۶۷ ویژه امور حقوقی است و دعاوی کیفری را در برنمی‌گیرد، زیرا مطابق اصول ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی، شورای نگهبان وظیفه انطباق مصوبات مجلس با قانون اساسی را به عهده دارد و ماده ۲۲۰ قانون مجازات را مغایر با اصل ۱۶۷ ندانسته و اگر اصل مزبور مخصوص دعاوی کیفری بود مغایرت مواد مذکور را با اصل مزبور اعلام می‌نمودند. ثالثاً، بر فرض هم که بپذیریم شورای نگهبان غفلت نموده و در این امر دقت لازم را به خرج نداده اما به هر حال قانون مزبور در حال حاضر لازم الاجراست و مطابق آن در امور جزایی نیز می‌توان به منابع و فتاوی معتبر مراجعه نمود (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۴)

در باب مشکلات اجرای اصل ۱۶۷ نیز چنین گفته شده است که اولاً تشخیص منابع معتبر در جایی است که اختلاف فتوا وجود داشته باشد. اما در جایی که همه فقها یا بیشتر آن‌ها یک نظر دارند، مراجعه به فقه محذور عملی ندارد. ثانیاً موانع و محذورات عملی در دعاوی مدنی هم وجود دارد. به تعبیر دیگر اگر قبول دارند که دعاوی مدنی می‌توان به منابع و فتاوی معتبر مراجعه کرد، باید پرسید که اگر مقصود از منابع، منابع احکام است، لازمه آن مجتهد بودن قضات رسیدگی کننده به دعاوی مدنی است و اگر مقصود، متون و کتب فقهی باشد، بیشتر قضات توانایی مراجعه به منابع معتبر فقهی و تشخیص آن‌ها را ندارند. (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۵: ۲۷۲)

در ابتدا باید گفت که اصلی ترین منبع حقوق در نظام حقوقی ایران، قانون موضوعه است. و قاضی باید تلاش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدون بیابد. بدون توجه به این موضوع اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها تبدیل به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها خواهد شد. و اگر قرار بر رخ دادن این اتفاق بود قانون‌گذار می‌بایست ماده ۲ قانون مجازات را بدین نحو تعریف می‌نمود که: (هر رفتار اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون یا منابع فقهی یا فتاوی مشهور برای آن مجازات تعیین شده است جرم محسوب می‌گردد) در حالی قانون‌گذار به صراحت در این ماده از حاکمیت قانون سخن به میان می‌آورد. از سوی دیگر پذیرفتن این نظریه که اصل ۱۶۷ شامل موارد کیفری نیز می‌شود، باعث متضاد شدن این اصل با قاعده در خواهد شد. توضیح آن که به نظر می‌آید تمام

جرایم تعیین شده در قانون مجازات مورد اتفاق و اجماع فقهای شیعه می‌باشد. لذا قاضی در مواردی از اصل ۱۶۷ قانون اساسی استفاده خواهد کرد که مساله مورد اختلاف فقها باشد و در این صورت برای قاضی «شبهه در حکم» پدید می‌آید. حال چگونه قاضی ماذون با توجه به اینکه مساله دارای اختلاف است و با توجه به اینکه در قانون بدان اشاره ای نشده است، به دور از هر گونه شبهه و با یقین نسبت به صدور حکم اقدام کند؟ آیا ملزم کردن قاضی به صدور حکم در باب مساله ای که مورد اختلاف فقهاست، خود بر خلاف قاعده درء نیست؟

مساله دیگر ادعای حدی بودن مواردی است که ماده ۲۲۰ آن را به اصل ۱۶۷ قانون اساسی ارجاع داده است. در این مورد نیز این نظریه وجود دارد که تعریف فقها از حد به مجازات مقرر صحیح نیست، بلکه حد به معنای مجازات مقدر معین است که در آیات و روایات به صراحت وصف حدی بودن آن را معین کرده باشد، بنابراین بسیاری از جرایمی را که فقها به دلیل انحراف از تعریف، با عنوان حد تعریف کرده اند، همگی تعزیر منصوص شرعی بوده است و این خلط مبحث قانون‌گذار را به سمت توسعه جرایم منصوص حدی رهنمون کرده است، و غیر از جرایم منصوص حدی، دیگر موجبی برای رجوع به فقه که مشمول ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی شود، وجود ندارد، زیرا همگی با عنوان تعزیرات منصوص شرعی قرار دارند. (آهنگران و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۲۵). برای تشخیص حدی بودن یک مجازات، می‌بایستی حد بودن آن در آیات یا روایات آمده باشد، حال آن که در هیچ یک از آیات قرآنی سخنی مبنی بر مجازات دنیوی مرتد نیامده است و روایاتی که در این باب وجود دارد با مشکل سندی روبرو است و اجماع محصل و منقول در این موضوع وجود ندارد. نوع اجماع در این موضوع مدرکی است که دارای حجیت نمی‌باشد.

صحیح است که مطابق اصل ۹۸ قانون اساسی تفسیر قوانین به عهده شورای نگهبان است. اما بنابر اصل ۹۱ همین قانون، قدرت شورای نگهبان صرفاً در زمینه نفی و اعلام مغایرت مصوبات مجلس با شرع است و فاقد قدرت و اختیار اثباتی است. از این رو به صورت اولی نیز قاضی فاقد هر گونه اختیار اثباتی در دخیل کردن احکام فقهی است.

در باب مشکلات اجرایی اصل ۱۶۷ نیز می‌توان این‌گونه گفت که تمامی موارد مورد اجماع فقها در قانون آورده شده است و مسائلی که بیان نشده ناشی از اختلافی بودن آن است. همچنین دعاوی کیفری که با جان انسان‌ها در ارتباط می‌باشد نمی‌تواند هم سنگ دعاوی مدنی که با مال انسان‌ها در ارتباط است قرار گیرد.

ب: نظریه دوم، مطابق این نظر اصل ۱۶۷ قانون اساسی صرفاً دربرگیرنده قوانین کیفری شکلی می‌باشد. ایشان به ماده ۲۱۴ ق.آ.د.ک پیشین استناد کرده و نظر به این دارند که در صورت فقد نص صریح و یا اجمال قوانین کیفری دادرس باید آن را به نفع متهم تفسیر و اعلام براءت کند و مقصود قانونگذار صرفاً قوانین کیفری از حیث شکلی بوده و شامل قوانین کیفری ماهوی نمی‌گردد. (آخوندی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۴۱)

فقهای امامیه، اکثراً در زمانی زندگی می‌کرده‌اند که حکومت به دست شیعیان نبوده است. با توجه به این موضوع از قوانین شکلی موضوعه کمتر سخنی به میان آورده‌اند، لذا بیشتر مباحث موجود در منابع فقهی مرتبط با قوانین ماهوی است. پس این‌گونه می‌توان گفت که حمل اصل ۱۶۷ قانون اساسی بر قوانین شکلی کیفری، حمل قانون بر فرد نادر به حساب می‌آید و اکثر مشکلات موجود در دادگاه‌ها نیز مرتبط با خلاء ماهوی می‌باشد نه خلاء شکلی.

ج: نظریه سوم، مطابق این نظریه شمول اصل ۱۶۷ قانون اساسی صرفاً نسبت به تشخیص موضوعات کیفری است و شامل جرم‌انگاری و تعیین مجازات نمی‌شود بر اساس این نظریه مصادیق اصل ۱۶۷ قانون اساسی و ماده ۲۹ قانون تشکیل دادگاه‌های کیفری ۱ و ۲ شعب دیوان عالی کشور مصوب ۱۳۶۸... در تعیین مصادیق عمل منافی عفت غیر از زنا، عمل حرام و یا احراز اصل نکاح و طلاق در دعاوی خانوادگی از نظر تکلیف پرداخت نفقه یا جریحه دار شدن عفت عمومی موضوع مواد ۱۰۱ و ۱۰۲ و ۱۰۵ قانون تعزیرات، منابع شرع و عرف قابل استناد است (گلدوزیان، ۱۳۶۹: ج ۱، ۱۶۳) لذا با توجه به این نظریه دادگاه می‌تواند تنها جهت تکمیل قوانین از منابع معتبر اسلامی بهره جوید. (کاتوزیان، ۱۳۷۰: ۲۳۴)

در نقد این نظر می‌توان گفت که مطابق عبارت اصل ۱۶۷ قانون اساسی قانون‌گذار

می‌گوید (حکم هر دعوی) و نگفته است (موضوع حکم هر دعوی) و همچنین قانون‌گذار می‌گوید (اگر نیابد) که منظور همانا (حکم دعوی) است نه (موضوع حکم دعوی). پس تعیین مصادیق و موضوعات مورد نظر قانون‌گذار نبوده است.

۵: نظریه چهارم، مطابق این نظر اصل ۱۶۷ قانون اساسی شامل دعاوی کیفری نیز می-

شود و می‌توان بر اساس آن جرم‌انگاری کرد

در توجیه این نظر این گونه گفته شده است که :

۱. ذکر مجازات در قانون دو گونه است: گاه به صورت صریح در قانون ذکر می‌شود و گاه احاله به جای دیگر داده می‌شود. نوع دوم را نیز باید از مصادیق ذکر در قانون به شمار آورد. به تعبیر دیگر، مطابق اصل ۱۶۷ ق. ۱ و ماده ۲۲۰ ق. م. ۱، منابع و فتاوی معتبر در حکم قانون است؛ بنابراین، با اصل قانونی بودن جرم و مجازات منافاتی نخواهد داشت.

۲. اصل ۱۶۷ ق. ۱ نسبت به اصل ۳۶ اصل حاکم محسوب می‌شود و با وجود اصل

حاکم نوبت به وجود اصل محکوم نمی‌رسد

۳. اصل ۱۶۷ ق. ۱ عمومیت داشته و تمامی دعاوی اعم از کیفری و مدنی را شامل می‌شود، زیرا تعبیر هر دعوا در آن به کار رفته است و دلالت کلمه (هر) در زبان فارسی بر عموم است.

۴. با مراجعه به مشروح مذاکرات قانون اساسی در این خصوص اطمینان حاصل می‌گردد که مقصود از دعاوی به کار رفته در اصل مذکور اختصاص به دعاوی مدنی ندارد و دعاوی کیفری را نیز دربر می‌گیرد.

۵. فهم قانون‌گذار عادی و همچنین مفسران قانون اساسی نیز می‌تواند موید این برداشت باشد و ماده ۲۲۰ ق. م. ۱ در خصوص جرم حدی به تأیید شورای نگهبان رسیده است و این شورا بر اساس اصول ۹۴ و ۹۶ ق. ۱ باید عدم مغایرت مواد مذکور با شرع و قانون اساسی را احراز نماید.

۶. در مورد قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز می‌توان به این نکته اشاره نمود که چنان چه دلایل پیشین را نپذیریم باید گفت باز هم میان مواد ۲ و ۱۲ از یک سو و ماده ۲۲۰ از سوی دیگر تعارضی نیست؛ زیرا می‌توان ماده ۲۲۰ را استثنایی بر مواد ۲ و ۱۲ که

اصل قانونی بودن جرم و مجازات را بیان می‌دارد تلقی کرد. (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۵)

نقد این نظریه: حاکمیت در کشور تنها اختصاص به قانون دارد از این رو اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها که مورد قبول همگان است نمی‌تواند تبدیل به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها گردد همان طور که در اصل ۳۶ قانون اساسی، حکم به مجازات و اجرا آن را تنها از طریق قانون معتبر می‌داند. و اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها تنها یک معنا دارد و آن عبارت است از این که تنها مرجع تعیین جرم قانون است کلمه (تنها) در اصل ۳۶ قانون اساسی نشان از حصر دارد، زیرا این کلمه از ادات حصر است، بنابراین حکم به اجرای مجازات غیر از طرق قانونی، مغایر با اصول قانون اساسی است.

مسئله دیگر آن است که چرا تا به حال شورای نگهبان نظر خود مبنی بر «منابع معتبر اسلامی» یا «فتاوی معتبر» را اعلام نکرده است. در همین راستا در مورد فتاوی معتبر در ماده ۲۲۱ لایحه پیشنهادی قانون مجازات اسلامی، مبنا فتاوی مقام معظم رهبری قرار داده شده بود بدین صورت که چنانچه لازم شده که به اصل ۱۶۷ قانون اساسی رجوع گردد، مقام قضایی از رهبر استفتاء نماید و این امر از سمت رهبر قابلیت تفویض به دیگران را نیز دارد. با این حال شورای نگهبان با این استدلال که در ماده ۲۲۱ لایحه، در مواردی که مقام معظم رهبری «مد ظله العالی» فتوایی ندارند و قاضی می‌تواند از منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را استنباط کند، الزام قاضی به استفتاء از محضر مقام معظم رهبری «مد ظله العالی»، مغایر اصل ۱۶۷ قانون اساسی شناخته شد (نامه شماره ۵۵۴۲۲ شورای نگهبان) این ماده را مغایر با قانون اساسی تشخیص داده و ماده مذکور حذف گردید.

در مورد پیشینه اصل ۱۶۷ قانون اساسی نیز باید این نکته را یادآوری کرد که گرچه این اصل برای نخستین بار، وارد قانون اساسی شد اما مفاد آن بدون سابقه نبوده است. به این علت که اصل بیان دیگری از ماده ۳ قانون آیین دادرسی مدنی سابق است که با مقداری دگرگونی به عنوان یکی از اصول قانون اساسی به تصویب رسید. همین سابقه تاریخی و نیز مفاد انشاء شده، انصرافی اولیه به امور غیر کیفری در ذهن می‌پروراند. هم-چنین اصل ۳۶ قانون اساسی از انصراف این اصل از امور کیفری با قاطعیت حمایت می-

کند. (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۴۶)

در مورد مراجعه به مشروح مذاکرات قانون اساسی درباره اصل ۱۶۷ قانون اساسی نیز، در پیش نویس اصل ۱۶۷ که تحت عنوان اصل شماره ۱۳۶ آمده بود این گونه بیان شده است که چنانچه در دعاوی حقوقی قاضی نتواند در قوانین موضوعه، حکم دعوی را بیابد، می‌بایست با تاسی از قواعد شرع به همراه عرف و عادت مسلم و بر اساس عدالت به همراه مصلحت عمومی اقدام به صدور حکم نماید (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴: ج ۱، ۷۵۷)

پس از بحث‌هایی که در این زمینه به وجود آمد، برخی از اعضای هیات بازننگری در سال ۱۳۶۸ و در هنگام بازننگری قانون اساسی پیشنهاد دادند که واژه (قضیه) جایگزین واژه (دعوا) در اصل ۱۶۷ گردد، اما این پیشنهاد بی‌ارتباطی با دستور کار جلسه، مورد بحث واقع نشد. (صورت مشروح مذاکرات جلسات بازننگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۹: ج ۲، ۹۳۶) نکته‌ای که در خصوص اصل ۴ قانون اساسی باید متذکر شد آن است که است که صحیح است که فقهای شورای نگهبان عهده دار تضمین قوانین از حیث اسلامی بودنشان هستند، اما این شورا فاقد قدرت و اختیار (اثباتی) در دخیل کردن احکام فقهی است.

نتیجه آن که، رجوع به فقه در امور کیفری در تضاد با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌هاست. در اصل ۳۶ قانون اساسی از کلمات «باید» و «تنها» استفاده شده است که این مساله ایجاد حصر می‌کند؛ از این رو تا زمانی که در قانون برای عملی، مجازاتی تعیین نشده است، نمی‌توان آن عمل را جرم دانست. مساله دیگر مشکلات رجوع به فقه است، چنانچه منظور از فتاوا و منابع معتبر مشخص نیست و تمامی قضات دارای درجه اجتهاد نمی‌باشند، حال اگر منظور از منابع فقهی را کتب و رساله فقهی فقها بدانیم، باید گفت که مقدار اندکی از قضات دارای تحصیلات حوزوی هستند و از سوی دیگر به دلیل اختلاف در نظر و فتوا، صدور آراء متفاوت غیر قابل اجتناب است. در نهایت، مجرم شناختن افراد بر اساس فقه، جرم انگاری بر اساس فقه است نه قانون.

۲. بررسی ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی

طبق این ماده در مورد حدودی که در قانون مجازات اسلامی نام آن‌ها برده نشده است می‌بایست بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی عمل گردد.

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۶۱ بسیاری از احکام فقهی که دربرگیرنده مواردی چون حدود، تعزیرات، قصاص و دیات می‌شد ترجمه تحت الفظی از متون کتاب-های فقهی بود (شیزراد کرکان و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۳۰) و هم اکنون در قانون مجازات اسلامی سخنی از ارتداد به مین نیامده است. در حال حاضر در قوانین فعلی در دو مورد واژه ارتداد مورد اشاره واقع شده است:

۱. وفق ماده ۲۶ قانون مطبوعات: چنانچه فردی مرتکب توهین به دین و مقدسات اسلام به وسیله مطبوعات گردد و این عمل منجر به ارتداد گردد در مورد وی حکم ارتداد صادر می‌شود و اگر منجر به ارتداد نشود با نظر حاکم شرع تعزیر می‌شود.

بحث اصلی در این ماده در خصوص اهانت به دین مبین اسلام و مقدسات آن است و در برگیرنده دو قسمت است

قسمت اول که عبارت است از صدور حکم ارتداد، آن هم در صورتی که اهانت منجر به ارتداد گردد

قسمت دوم که عبارت است از مجازات شخص بر اساس قانون تعزیرات، در حالتی که اهانتش منجر به ارتداد نگردد.

در این ماده مشخص نگردیده است که حکم ارتداد چیست و مشخص نیست که صدور حکم بر اساس موازین فقهی خواهد بود یا بر اساس قانون. در قسمت دوم نیز (اگر به ارتداد نینجامد) نیز به طور کلی به قانون تعزیرات اشاره شده است و چیزی از ماده یا مواد مربوط به این مطلب و مقدار مجازات آن ذکر نگردیده است و مشخص نیست که در چنین مواردی چه باید کرد.

۲. وفق ماده ۲۹ قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخابات شهرداران، آن دسته از افرادی که به حکم محاکم صالح قضایی به ارتداد محکوم گشته‌اند؛ محروم از داوطلب شدن جهت عضویت در شوراها هستند.

گرچه در این قانون عبارت «حکم ارتداد» آمده است، اما در قوانین فعلی کشور مجازاتی برای ارتداد تعیین نگشته است و با توجه به ماده ۲ قانون مجازات اسلامی و اصل ۳۶ قانون اساسی، نمی‌توان از نظر قانونی، ارتداد را جرم دانست و حکم به مجازات برای آن صادر نمود.

قانون گذار با تصویب ماده ۲۲۰ نظر به این دارد که غیر از حدودی که در قانون مجازات اسلامی وجود دارد، حدود دیگری نیز هستند که قانون گذار نامی از آن نبرده است. اما منظور کدام حدود هستند که قانون گذار نام آن‌ها را نبرده است؟ و چرا قانون-گذار، همانند حدود دیگر از آن‌ها در قانون مجازات نام نبرده است؟

برخی این حدود ذکر نشده را شامل هشت موضوع دانسته‌اند که عبارت است از: ۱. وطی بهائم-۲. استمناء-۳. فروش انسان آزاد-۴. بوسیدن پسر بچه با شهوت توسط محرم-۵. آوردن هووی ذمی بر سر زن مسلمان-۶. ارتداد-۷. سحر و جادو-۸. ادعای نبوت (آهنگران و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۳۳)

و برخی دیگر آن را محدود به هفت موضوع دانسته‌اند که عبارت است از: ۱. ادعای نبوت-۲. ادعای امامت-۳. سحر و جادو-۴. دعانویسی-۵. ازدواج مرد متاهل با کتایبه بدون اذن همسر مسلمان-۶. خرید و فروش انسان آزاد-۷. ارتداد (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۹۱)

اما بررسی مواد پیشنهادی در لایحه قانون مجازات این نکته را به درستی مشخص می-کند که منظور قانون گذار از این ماده مشخصاً موضوع (ارتداد) است. چرا که در لایحه پیشنهادی به صراحت سخن از ارتداد آمده بود و مجازات آن مشخص شده بود (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۸)

اما چرا قانون گذار همانند موارد دیگر به صراحت در ماده ۲۲۰ سخن از ارتداد به میان نیاورده است. در پاسخ این گونه گفته شده است که با توجه به اینکه برخی از جرایم حدی جنبه سیاسی و حقوق بشری پیدا کرده و بیان احکام آن مستمسکی برای فشار سازمان‌های بین‌المللی بر نظام جمهوری اسلامی ایران خواهد بود از این رو لازم بود تدبیری اندیشه شود که هم جرایم مزبور و احکام آن به نوعی در قانون آورده می‌شد و هم به طور صریح در قانون گنجانده نمی‌شد تا هم پابندی قانون گذار را به شرع انور بیان دارد و هم از هجمه

بدخواهان بکاهد. از این شمار می‌توان به جرم ارتداد اشاره نمود. آوردن و نیاوردن این بحث در قانون مجازات جدید کش و قوس‌های فراوانی در پی داشت. گروهی معتقد بودند جزئیات دقیق این بحث می‌تواند از تشتت آراء بکاهد و در میان دیدگاه‌های متفاوتی که در این زمینه وجود دارد، قدر متقینی اخذ گردد که باعث از بین رفتن حقوق مردم نیز نگردد. در مقابل عده‌ای نظر به این داشتند که با توجه به مسایل بین‌المللی و فضای موجود بیان صریح احکام مربوط به ارتداد به مصلحت نمی‌باشد و با آوردن جرایم مذکور به شکل کنونی در ماده ۲۲۰ گنجانده شده است موافق بودند. رییس وقت قوه قضاییه «حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی» با این پیشنهاد موافق بود و مجلس و شورای نگهبان نیز همین پیشنهاد را تصویب و تایید نمودند. (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۷)

در پاسخ به این نوع استدلال می‌توان گفت که مگر صلاح مردم متفاوت از مصلحت قانون‌گذار است و چگونه امکان پذیر است که بیان امری دارای مصلحت نباشد اما اجرای آن خالی از مشکل باشد؟ هم‌چنین چنانچه منظور از مصلحت، ذکر نکردن مجازات‌های سنگین و شدید موجود در فقه باشد به چه علت قانون‌گذار در این مورد سیاست دو گانه در پیش گرفته است و مجازات‌هایی مانند رجم و قطع ید را در قانون آورده و این موارد به صلاح بوده است. ثالثاً، آیا مصلحت آن نیست هدف سودمندی قانون‌گیری با بیان این موارد تامین شود تا مردم با اطلاع از چنین حکمی اصولاً از در افتادن به ورطه موضوع آن خودداری کنند (بشیری، ۱۳۸۷: ۱۵۲)

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز ارتداد هرگز در قانون مجازات اسلامی جرم انگاری نشد

حقوق جزای یک کشور نشان‌گر، قدرت حاکمیت یک کشور است. تابعان نظام حقوق‌گیری باید به طور دقیق بدانند در صورت انجام چه فعل یا ترک فعلی مستحق مجازات هستند. مصلحت‌اندیشی و اجمال‌گویی و عدم ذکر دقیق یک موضوع نمی‌تواند در حقوق جزا جایگاهی داشته باشد و صراحت و رک‌گویی رکن اساسی قانون جزا است. مگر چند درصد از جامعه کنونی را روحانیون و حقوقدانان تشکیل می‌دهند تا متوجه موضوع حدود و تعزیرات باشند، آن هم با توجه به این که بیشتر منابع فقهی به زبان عربی

می‌باشد. گذشته از آن در حدی بودن موضوع ارتداد، اختلاف نظر ما بین فقها وجود دارد و موضوع اجماعی نیست و صرفاً در آیات قرآن سخن از مجازات اخروی به میان آمده است و همان طور که گفته شد برخی ارتداد را از باب تعزیرات منصوص شرعی می‌دانند.

۳. حدی یا تعزیری بودن ارتداد

برخی از فقیهان امامیه، ارتداد را در زمره حدود دانسته‌اند و از طرف دیگر، چندی از محققان و اندیشمندان و فقها اهل سنت و شیعه، ارتداد را در زمره تعزیرات دانسته‌اند، لذا از آن جهت که تفاوت ماهوی میان حدود و تعزیرات وجود دارد و هر کدام دارای شرایط و ویژگی‌های خاص خود می‌باشند، اهمیت فراوانی دارد که مشخص گردد، ارتداد حد است یا تعزیر

در باب این که آیا ارتداد در زمره جرایم حدی است یا تعزیری، ما بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها ارتداد را در زمره جرایم حد دانسته‌اند.^۱ و گروهی دیگر ارتداد را در شمار جرایم تعزیری می‌دانند.^۲

گفته شده است که به نظر می‌رسد نظریه نخست از طرفداران بیشتری برخوردار است و اگر نتوان نظریه مشهور قلمداد کرد، حداقل می‌توان گفت از شهرت فزون تری بهره‌مند

۱. علامه حلی، ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۸۹؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۲۷؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۴۷؛ شهید اول، غایه المراد، ج ۴، ص ۱۸۱؛ محمد بن شجاع قطان حلی، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۵۲۱؛ ابن عصفور بحرانی، سداد العباد، ص ۲۲۷؛ فاضل اصفهانی، کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۶۵۸؛ ملامحسن فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۱۰۵؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۳، ص ۳۴۱؛ سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، تکمله العروه الوثقی، ج ۱، ص ۲۳۷؛ سید عبدالحسین لاری، التعليقات علی ریاض المسائل، ص ۵۰۴؛ سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۴۱، ص ۲۰۳؛ سید محمد رضا گلپایگانی، الدار المنضود فی احکام الحدود، ج ۱، ص ۲۳؛ میرزا جواد تبریزی، اسس الحدود و التعزیرات، ج ۱، ص ۲۷؛ محمد اسحاق فیاض کابلی، ج ۳، ص ۳۱۱.

۲. شیخ طوسی، النهایه، ص ۷۲۲؛ ابن حمزه طوسی، الوسیله، ص ۴۳۱؛ ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۳، ص ۵۱۵؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۳۶؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۴؛ سید عبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۲۷، ص ۲۳۰؛ شیخ احمد کاشف الغطاء، سفینه النجاه و مشکاه الهدی و مصباح السعادت، ج ۳، ص ۵۵.

است. از این رو آن را در شمار حدود می‌آوریم (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۱۱۵).

در پاسخ به این استدلال این گونه می‌توان گفت که شهرت یک نظریه دلیل بر درستی آن نظریه نمی‌باشد و مجتهدی که به خاطر شهرت یک نظر آن نظر را بپذیرد، مقلد است و مجتهد به حساب نمی‌آید. امکان پذیر نیست که تحت تاثیر نظرات و برداشت‌های گذشتگان و یا قول مشهور در مقام استنباط و بیان احکام شرعی واقع شد. زیرا آسیب پذیری در این موضوع در تضاد با اصل اجتهاد است. فقهای پیشین در برداشت از ادله از خطا معصوم نبوده و این گونه نیست که تمام یافته‌های آنان احکام واقعی باشد. پیشینیان موازین اجتهادی را برای ما مشخص نموده‌اند و در مقام استنباط این موازین را رعایت کرده‌اند. اما این ملازمت به معنای صحت تمامی برداشت‌های ایشان از ادله استنباطی نیست و تشریح اصل اجتهاد با آزادی در اندیشه برابری دارد. نباید مجتهد خود را در اندیشه مشهور گذشتگان اسیر کند. اگر برخی افراد اعتبار زیادی برای نظریات مشهور گذشتگان قائل باشند و آن را جز ادله استنباطی بدانند و نظریات دیگر را که در مخالفت با نظر مشهور است و با توجه به موازین اجتهادی بوده را باطل بدانند به دلیل نا آگاهی از موازین اجتهادی است. نظریات مشهور و فتاوی گذشتگان هیچ‌گاه در زمره ادله استنباط احکام نبوده است. برخی از فقها در گذشته دارای چند کتاب بوده و در هر کتابی نظری متفاوت داشتند، از این رو هیچ دیدگاهی با توجه به شهرت حکمی دارای توجیه نیست و چنانچه مجتهدی از شهرت فتوایی مساله در نزد قداما تاثیر بپذیرد و بر این اساس اقدام به فتوا کند آن فتوا اعتبار ندارد به این دلیل که اجتهاد و فتوایی معتبر است که عناصر اصلی و دارای اعتبار اجتهاد از کتاب و سنت «پس از بررسی کامل آن‌ها» به دید وی جهت داده باشد (جناتی، ۱۳۷۹: ۳۶۲).

با مراجعه به نظریات دانشمندان و علما و منابع فقهی و تاریخی، مدارکی وجود دارد که می‌توان با آن تعزیری بودن ارتداد را مطرح کرد:

۳-۱. نظر فقیهان در مورد کیفر ارتداد

بررسی نظریات فقهای گذشته نشان می‌دهد که آنان ارتداد را در زمره حدود نمی‌دانستند. و مساله ارتداد تحت عنوان حد بررسی نشده است. در کتاب‌های فقه الرضا، الهدایه بالخیر صدوق، مقنعه شیخ مفید، انتصار سید مرتضی، کافی ابوالصلاح حلبی، مراسم ابی

حمزه، مختصر المنافع محقق حلی و غنیه النزوع ابن زهره، مساله ارتداد به صورت جداگانه بحث نشده است. نظریات قدما از آن جهت دارای اهمیت است که آن بزرگواران مقید به حفظ تعبيرات روایی بودند و از عناوین مشابه یا جایگزین استفاده نمی‌کردند. شیخ صدوق در حالی در کتاب مقنع اسمی از حد مرتد نیاورده است که در مورد حدود، نام از حد سرقت، زنا، شرب خمر و قذف آورده است. هم‌چنین شیخ طوسی نیز در کتاب نهاییه، درباره مرتد از عنوان حد استفاده نکرده است. و محقق حلی با صراحت، ارتداد را در زمره تعزیرات دانسته است و آن را از دایره حدود خارج دانسته است. محقق این گونه می‌گوید: هر جرمی که مجازات آن از قبل مشخص شده باشد، حد نام دارد و هر چه که دارای مجازات معینی نباشد، تعزیر می‌باشد. اسباب اولی «حد» شش مورد است: زنا، لواط، زنا، قذف، شرب خمر، سرقت، راهزنی. و اسباب تعزیر چهار تا است: بغی، ارتداد، اتیان بهیمه، ارتکاب محرمات دیگر (محقق حلی، ۱۴۰۸: ج ۴، ۹۳۲) همین مساله در فقه عامه نیز وجود دارد. مجازات‌ها در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه به سه دسته تقسیم شده است. حدودی که میان اهل سنت مورد اتفاق می‌باشد عبارتند از: زنا، قذف و سرقت (جزیری، ۱۴۰۹: ج ۵، ۴۰۱). و مبحث ارتداد در این کتاب در بخش تعزیرات مورد بررسی واقع شده است.

۲-۳. عدم استفاده از عنوان «حد» در روایات

به کار بردن عنوان «حد» در مورد مسایلی چون سرقت، قذف، زنا، لواط و شرابخوار شایع است. اما درباره ارتداد تعبیر حد به کار نرفته است. حتی در قرآن در مورد زمان روزه و مسایلی چون حدود طلاق و کفارات و عده و ارث از عنوان حد استفاده شده است. اما در مورد ارتداد چنین تعبیری به کار نرفته است. هم‌چنین در روایاتی که در کتاب وسایل الشیعه در مورد ارتداد وجود دارد، عنوان حد به کار نرفته است. صحیح است که گروهی از فقها با توجه به استنباط خویش از روایات موجود، جهت تقسیم بندی گناهان، قائل به عنوان (حد) برای ارتداد شده‌اند، اما حقیقت آن است که چنین مساله‌ای در متن روایات وجود ندارد.

۳-۳. نظریات جدید علمای اهل سنت و عدم توسل به اجماع

در سال‌های اخیر علمای اهل سنت با در نظر گرفتن شواهد و مدارک موجود در این زمینه اذعان به تعزیری بودن مسأله ارتداد کرده‌اند. چنان‌چه گفته شده است که اکثر علما قتل مرتد را حد می‌دانند که قابل گذشت و بخشش نیست؛ اما پیامبر اسلام بعد از ورود به مکه، به دلیل شفاعت عثمان از کشتن عبدالله ابن ابی سرح که مرتد گشته بود صرف نظر نمودند. از این گذشته، پیغمبر دستور قتل زنی را که مرتد شده بود، نمی‌داد و می‌فرمود: وی توانایی پیکار علیه مسلمانان را ندارد. مفهوم این استدلال، آن است که صرف تغییر دین، دلیل قتل مرتد نمی‌باشد، بلکه ارتداد، نظام اسلامی را مورد تهدید قرار می‌دهد و به همین علت است که مجازاتش با در نظر گرفتن شرایط و مقتضیات زمان، به وسیله حاکم تعیین می‌گردد. البته نقش دین در جامعه اسلامی، با جوامع غربی دارای تمایز است، در جوامع غربی دین صرفاً یک مسأله شخصی است و با نظام اجتماعی دارای ارتباط نیست، در حالی که در اسلام، هم عقیده و هم مبنای نظام اجتماعی است. از این رو، هر گونه آسیبی که بر دین وارد شود، بر نظام اجتماعی نیز صدمه می‌زند. پس حکومت وظیفه دارد به صیانت از دین بپردازد. از نظر ما مجازات مرتد، دارای جنبه تعزیری می‌باشد (غنوشی، ۱۹۹۳: ۴۸) هم چنین گفته شده است که پیامبر در هنگام وارد شدن به مکه تعدادی از افرادی را که به قتل تهدید کرده بود مورد عفو قرار داد. یکی از این افراد عبدالله بن ابی سرح است. وی کاتب وحی بود و بعدها مرتد شد و وساطت عثمان پس از ارتدادش وساطت عثمان در مورد وی مورد پذیرش قرار گرفت. در حالی که پیامبر در همان زمان از عفو برخی دیگر خودداری ورزید. این مسأله به روشنی بیانگر این مطلب است که ارتداد جرمی تعزیری است. چرا که وساطت صرفاً در تعزیر پذیرفته می‌شود و وساطتی در حد مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. « پیامبر به همین علت تن به وساطت دادند و از آنان درگذشتند» افرادی که به قتل رسیدند نیز مرتکب افعالی شده بودند که مقتضای چنین کیفری را داشتند از دلیل دیگر تعزیری بودن ارتداد آن است که ابو شجره که مرتد شده بود صرفاً تبعید شد و عمر بن خطاب وی را نکشت (علوانی، ۱۳۸۸: ۸) هم چنین مسأله اجماع نیز نتوانسته است مانع از طرح نظریه تعزیری بودن ارتداد گردد چنان که خود اهل سنت که به اجماع جهت استنباط احکام توجه ویژه‌ای

دارند در این مورد اجماع را مورد پذیرش ندانستند.

(به تأکید جمهور علما با استفاده از شمشیر اجماع، در بحث و دیالوگ را راجع به این موضوع، بسته اند. دیر زمانی است که دعوای اجماع به عنوان وسیله‌ای برای ممانعت از بازنگری در برخی از مباحث و مسائل خطیری به کار گرفته شده، با وجود آن که راجع به حکم ارتداد و حتی در سه قرن درخشان اولیه اسلام هم، بر سر این موضوع اختلاف وجود داشته و هرگز در آن دوران بر حکم آن اجماع صورت نگرفته. اما کسانی که قائل به وجود وجوب حد قتل بر مرتد در شریعت اسلامی می‌باشند، ادعای اجماع را طرح کرده اند، تا به مخالفت با عمر بن خطاب و ابراهیم نخعی و سفیان ثوری و ... پردازند و بدان‌ها توجهی ننمایند، نظر مردم را از توجه به آنها تغییر دهند و باب هر نوع تفکر را از جانب متاخرین راجع به این حد ببندند. پس چه کسی توان بازنگری و تجدید نظر در حکمی دارد که علمای اسلامی بر آن اجماع کرده باشند. (علوانی، ۱۳۸۸: ۶۴)

۳-۴. عدم مجازات مرتدین به وسیله پیامبر «ص» و حضرت علی «ع»

با بررسی تاریخ اسلام این نکته به وضوح مشخص می‌گردد که در زمان حکومت پیامبر «ص» و حضرت علی «ع» افرادی مرتد شدند اما مورد عفو قرار گرفتند. برخی از این افراد عبارتند از:

الف- عبدالله بن سعد بن ابی السرح، در مورد او گفته شده است که او قبل از فتح مکه مسلمان شد و برای پیامبر وحی الهی را می‌نوشت. سپس مرتد شد و به سوی قریش در مکه رفت و به آن‌ها گفت: من می‌توانستم هر جور که مایل بودم، محمد را منصرف کنم. پیامبر بر من املاء می‌کرد «عزیز حکیم» و من می‌گفتم «علیم حکیم»؟ و پیامبر می‌فرمود، بله هر دو صواب و نیکوست. در روز فتح مکه، پیامبر دستور قتل او را به همراه عبدالله بن خطل و مقیس بن صبابه را صادر نمود، حتی اگر به پرده کعبه آویزان شده باشند. ابی سرح به عثمان که برادر رضاعی وی بود پناه برد. عثمان وی را پنهان کرد و بعد از این که اوضاع آرام شد، وی را نزد رسول خدا آورد و برای او امان خواست. حضرت بعد از سکوت طولانی فرمود: بله در امان است. بعد از آن که عثمان رفت، حضرت به اطرافیان فرمود: من سکوت را به این دلیل طولانی کردم که یکی از شما برخیزد و گردن او را بزند. یکی از

انصار گفت: چرا به من اشاره‌ای نکردی تا گردن او را بزنم؟ پیامبر فرمود: به درستیکه پیامبر خدا به کسی اشاره نمی‌کند. و عبدالله ابن ابی سرح در ایام فتح مکه اسلام آورد و دارای اسلام نیکویی شد و چیزی که بر علیه اسلام باشد، از او طاهر نشد و او یکی از عاقلان نجیب و با کرامت از قریش بود. و بعدا عثمان در سال ۲۵ هجرت ولایت مصر را به او داد) ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳، ۹۱۸)

ب- فرد دیگر حارث بن سوید صامت انصاری از اصحاب پیامبر بود. در مورد وی چنین گفته شده است که: (حارث بن سوید در یک گروه ده نفره از اسلام برگشتند و به مکه آمدند. حارث پشیمان شد و به سوی مدینه آمد، وقتی به نزدیکی مدینه رسید فردی را نزد برادرش جلاس بن سوید فرستاد و گفت: من پشیمان شده‌ام چه کار کنم؟ و از رسول خدا(ص) در مورد وضعیت من سوال کن. به درستیکه من به توحید و رسالت پیامبر شهادت می‌دهم. اگر بازگردم توبه‌ام پذیرفته است یا به جای دیگری بروم؟ جلاس نزد پیامبر(ص) رفت و ایشان را از پشیمانی برادرش و اظهار اسلام مطلع کرد. پس خداوند نازل کرد(الا الذین تابوا من بعد ذلك و اصلحوا). سپس جلاس به دنبال برادرش فرستاد و وی به مدینه آمد و نزد رسول خدا(ص) عذرخواهی کرد و توبه نمود و رسول الله(ص) عذر او را پذیرفت(ابن اثیر، بی تا: ج ۱، ۲۹۱)

مرحوم طبرسی ذیل آیه « كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا... »^۱ نظر به این دارد که گفته شده آیات در مورد شخصی از انصار به نام حارث بن سوید بن الصامت نازل شده و او کسی بود که معذرت بن زیاد البلوی را کشت و از مدینه فرار کرد و از اسلام بازگشت و به مکه ملحق شده بود. سپس پشیمان شد و فردی را به سوی اقوامش فرستاد که از رسول خدا(ص) سوال کنند که آیا توبه وی پذیرفته می‌شود؟ وقتی سوال کردند این آیات نازل شد « الا الذین تابوا... » سپس شخصی این آیات را به سوی او برد و حارث گفت من می‌دانم که تو راست- گویی و به درستیکه رسول خدا از تو راستگو تر است و خداوند متعال صادق‌ترین شماس است. و به مدینه بازگشت و توبه کرد و مسلمان خوبی شد(طبرسی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۷۸۸)

۱. سوره آل عمران، آیات ۸۶-۸۹.

ج- فرد دیگر نبهان است، در تاریخ در مورد وی چنین گفته شده است که نبهان سه مرتبه مرتد شد. رسول الله(ص) فرمود: پروردگارا مرا بر نبهان در حالی که ریسمان سیاهی در گردنش باشد مسلط کن. پس نبهان را در حالی که اسیر شده بود و در گردنش ریسمان سیاهی بود را نزد پیامبر آوردند. رسول خدا(ص) شمشیر را به دست راست و ریسمان را به دست چپ گرفتند تا او را به قتل برسانند. در این هنگام مردی از انصار گفت که ای کاش شر او را از خود دور می‌کردید. پس پیامبر به او گفت برو و گردنش را بزن. در این هنگام نبهان خندید و گفت: آیا مردی را می‌کشید که به توحید و رسالت پیامبر شهادت می‌دهد؟ پس رسول خدا وی را رها نمود(هیثمی، ۱۴۲۲: ج ۶، ۲۶۲)

همین رویه در زمان حکومت حضرت علی(ع) نیز وجود داشت. بارزترین نمونه در زمان حکومت حضرت علی(ع) مساله خوارج است. خوارج اعتقاد داشتند که حضرت علی(ع) کافر شده است و خواهان این بودند که حضرت توبه نمایند. امیرالمومنین(ع) از آنان خواستند توبه نموده و به اسلام بازگردند و در حدود هشت هزار نفر از آنان در جنگ نهران توبه نمودند و مورد بخشش واقع گشتند. فقها در مورد این مساله چنین گفته‌اند که با این که خوارج بسیار سرخت و پلید بودند اما حضرت علی(ع) توبه ایشان را پذیرفتند و سوالی در این مورد که آیا کافر یا مسلمان بوده‌اند از ایشان نمی‌پرسید و توجهی به ارتداد ملی یا فطری ایشان نداشتند.(مجلسی، ۱۴۲۹: ج ۶، ۳۸۲)

این نوع انعطاف درباره احکام مرتد توسط صاحب جواهر در کتاب الجهاد مورد پذیرش واقع شده است. از نظر ایشان افرادی که بر علیه امام علی اقدام به شورش نمودند مرتد فطری می‌باشند و توبه برای ایشان امکان پذیر نیست و باید حکم قتل در موردشان اجرا گردد اما این نکته را می‌پذیرد که امام علی(ع) از مجازات آنان صرف نظر نمودند و شاید این مساله که برای آن‌ها شبهه به وجود آمده باشد را به عنوان عذر محسوب کردند(نجفی، ۱۳۶۷: ج ۲۱، ۴۷)

این نوع تحلیل از فقیه دانشمندی چون صاحب جواهر بیان گر این موضوع است که حتی در شرایطی که مرتدان شورش کرده و در برابر امام دست به شمشیر کشیده، در چنین شرایطی نیز باتوجه به عواملی چون اجتماعی یا فرهنگی، امام مجازات آنان را کاهش داده

و یا حتی آنان را مجازات نمودند.

در همین زمینه شهید ثانی با بیانی شفاف تر موضوع را بیان می‌کند:
از نظر فقه، بغاه کافران مرتدند؛ اما از آنان حتی الامکان درخواست برگشت به اسلام می‌شود. چنانچه اشکال شود که ایشان مرتد فطری هستند و در فقه شیعه توبه مرتد فطری مورد پذیرش واقع نشده است، پاسخ می‌گوییم: توبه خوارج در حالی مورد پذیرش امیرالمومنین واقع شد که این افراد در راس بغاه جای داشتند و رفت. از حضرت نشان دهنده این مطلب است که این نوع مرتدان، دارای حکم خاصی می‌باشند و این امکان وجود دارد که دلیل آن، علاوه بر نص، نفوذ شک و شبهه در قلب و تفکر آنان باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳:

ج ۱، ۱۱۷)

دیگر از فقها نیز نظر به این دارد که ممکن است با در نظر گرفتن سیره ائمه «ع» به اصل کشتن مرتد ایراد شود به این دلیل که افرادی همچون ابن ابی العوجا و ابن کوا در زمره مرتدان بوده‌اند. و با در نظر گرفتن مباحثشان با ائمه «ع» مشخص می‌گردد، ائمه «ع» آن‌ها را با وجود داشتن قدرت نمی‌کشتند، چنانکه امیرالمومنین «ع» توانا به کشتن ابن کوا و امام صادق «ع» قادر به کشتن ابن ابی العوجا بودند (شیرازی، ۱۹۷۸: ج ۸۸، ۵۲۵)

۴- تعزیرات در قانون

با تقویت نظریه تعزیری بودن ارتداد می‌بایست بررسی کرد که آیا در قوانین موجود، امکان مجازات مرتد وجود دارد یا خیر. ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی بیان می‌کند که تعزیر آن مجازاتی است که در زمره حدود، قصاص و دیات نباشد و در موارد تعیین شده می‌بایست به موجب قانون اعمال گردد و نوع و کیفیت اجرای آن نیز می‌بایست بر اساس قانون مشخص گردد و دادگاه می‌بایست در هنگام صدور حکم به تعزیر مواد مقررات قانونی را مد نظر قرار دهد. در این ماده ۳ مرتبه از کلمه «قانون» استفاده شده است و منظور آن است که در جرایم تعزیری صرفاً می‌بایست به قانون مراجعه کرد و در صورت عدم وجود نص قانونی، حق تعیین تعزیر برای قاضی وجود ندارد و تعزیر انحصار در قانون دارد، از این رو در اتهامات تعزیری امکان ندارد که به منابع فقهی یا فتاوی معتبر رجوع کرد. لذا قانونگذار با تصویب ماده ۱۸ و شورای نگهبان با تایید آن، اصل قانونی بودن جرایم و

مجازات‌ها را در تعزیرات مورد پذیرش قرار داده‌اند. در واقع قانونگذار با تصویب ماده ۱۸ از نظریات گذشته خود که در ماده ۲۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۸۷ متبلور شده بود گذشت کرده و دیگر نظر به اطلاق در رجوع به اصل ۱۶۷ قانون اساسی ندارد.

نتیجه گیری

با گذشت سال‌های متمادی از پیروزی انقلاب، این انتظار وجود داشت که قانون‌گذار فعل یا ترک افعالی که شرعا دارای مجازات است را به روشنی و صراحت بیان کند و با این کار از خدشه وارد آمدن به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها پیشگیری نماید. گرچه نباید از نظر دور داشت که رویکرد قانون مصوب ۱۳۹۲ نسبت به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها با افزودن مواد ۲، ۱۰، ۱۲، ۱۳ و ۱۸ به قانون مجازات، بسیار مثبت است.

اداره حقوقی قوه قضاییه در زمانی که قانون ۱۳۷۵ حاکمیت داشت نظریه‌های مشورتی داد که حاکی از این مساله است که نمی‌شود بر خلاف اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها حکم داد:

۱. نظریه مشورتی شماره ۷/۶۰۸۷: مطابق فتوای حضرت امام خمینی «قدس سره» قضات ماذون این حق را ندارند که برای اعمالی که کیفری به صورت قانونی برای آن‌ها مشخص نشده است، کیفر تعیین کرده و اشخاص را تعزیر نمایند

۲. نظر مشورتی شماره ۷/۲۵۳۰: در قوانین جاریه برای نفس ارتکاب جرم حرام مجازاتی تعیین نشده است.

با توجه به بررسی نظریات چهار گانه در خصوص اختلاف نظر حقوق‌دانان در خصوص اصول ۱۶۷ و ۳۶ قانون اساسی، می‌توان چنین گفت که با توجه به این که قانون موضوعه، اصلی‌ترین منبع حقوق در نظام حقوقی ایران است، لذا بر قاضی است که حکم هر دعوا را با توجه به قوانین مدون به دست آورد

اصل ۳۶ مخصص اصل ۱۶۷ قانون است و اصل ۱۶۷ صرفا در امور غیر کیفری کاربرد دارد، این موضوع را از پیش نویس اصل ۱۶۷ نیز می‌شود متوجه شد چه آن که در پیش نویس سخن از دعاوی حقوقی آمده است. حاکمیت در کشور صرفا مختص قانون

است و اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها نمی‌تواند تبدیل به اصل شرعی بودن جرائم و مجازات‌ها گردد. این موضوع از کلمه (تنها) در اصل ۳۶ قانونی اساسی که از ادات حصر است به روشنی مشخص می‌گردد. از موارد مبهم و مجمل اصل ۱۶۷ قانون اساسی که آن را در حال تبدیل کردن به اصلی متروک است، عبارتند از منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر. که منظور از این دو عبارت برای حقوق‌دانان بعد از گذشت مدت‌ها از تصویب قانون اساسی همچنان نامشخص است. رجوع به این اصل در راستای جرم‌انگاری، با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها که در حقوق عرفی به عنوان یک قاعده زیربنایی مطرح است سازگاری ندارد (محقق داماد و دیگران، ۱۳۹۳: ۵) از مشکلات استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی می‌توان به صدور آرای متفاوت، تشتت آراء، از بین رفتن اعتماد مردم به دستگاه قضا، از بین رفتن مفهوم اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، عدم توانایی قضات در بیرون کشیدن حکم از منابع شرعی و اختلال در نظام قضایی کشور می‌توان نام برد. قانون جزا محل مصلحت‌اندیشی نمی‌باشد و تابعان نظام حقوق کیفری باید به طور دقیق بدانند در صورت انجام چه فعل یا ترک فعلی مستحق مجازات هستند. صراحت رکن اصلی قانون مجازات اسلامی است.

چنانچه به مساله ارتداد بدون تعصب نگریسته شود، مشخص می‌شود که در بسیاری از کتب فقهی، از ارتداد تحت عنوان «حد» نام برده نشده است و حتی برخی صراحتاً آن را در زمره تعزیرات دانسته‌اند. هم‌چنین در هیچ روایتی از عنوان «حد» برای ارتداد استفاده نشده است، از این گذشته در حدود تاخیر و مساحمه وجود ندارد و حدود تعطیل پذیر نیستند و پس از وصول به امام دیگر قابلیت شفاعت را ندارند، اما بسیاری از متدیان مورد عفو پیامبر «ص» و حضرت علی «ع» قرار گرفته‌اند. این مساله گذشته از بحث تاریخی آن مورد تایید فقها نیز واقع گشته است. نبی اکرم «ص» نه منافقی را به قتل رسانده و نه مرتدی را، در حالی که عده‌ای از مسلمانان مرتد شدند و رسول خدا «ص» نفرمودند فلان شخص را بکشید، زیرا مرتد شده است. (جناتی، ۱۳۸۵: ۲۰۱) در جوامع روایی شیعه و سنی، قصه‌های متعددی درباره ارتداد برخی افراد در عصر امیرالمومنین «ع» و کافر شدنشان و اعتقادشان به برخی عقاید باطله ذکر شده است. از بعضی از این منقولات علاوه بر ضعف سندشان،

رائحه جعل و تقلب از ناحیه دشمنان دین و رجال سیاست همانند معاویه بن ابی سفیان به نیت بد نام کردن امیرالمومنین «ع» و شهرت سوء دادن و کاهش آبرو و قدر و منزلت ایشان به مشام می‌رس (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۴: ج ۱۷، ۴) هم‌چنین مساله اجماع نیز نمی‌تواند در این مساله خللی وارد کند، چه آن که خود اهل سنت به اجماع در این زمینه ایراد وارد کرده‌اند. لذا این مدارک می‌تواند تعزیری بودن ارتداد را تقویت کند.

قانونگذار با تصویب ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی، به صراحت اعلام نمود که در تعزیرات اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها حکم می‌کند و رجوع به اصل ۱۶۷ قانون اساسی در تعزیرات موضوعیت ندارد و فاقد مصداق است. و نحوه تنظیم قانون به گونه‌ای است که صراحتاً مشخص می‌کند که منظور از «قانون»، قانون موضوعه است. از این رو با توجه به تقویت نظریه تعزیری بودن ارتداد، امکان مجازات فرد مرتد در قانون کیفری ایران وجود ندارد.

پیشنهادات

قانونگذار می‌بایست تلاش کند تا با اصلاح ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی از تبدیل شدن اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها جلوگیری کند.

شایسته است که شورای نگهبان به عنوان مفسر قانون اساسی، اقدام به تفسیر اصل ۱۶۷ قانون اساسی نماید تا نزاع در مورد این اصل و تعارض آن با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها پایان یابد.

مقتضی است که قانونگذار، افعال مجرمانه از جمله جرایم حدی را به طور واضح مشخص نماید تا تابعان نظام حقوقی به طور صریح بدانند که در صورت انجام چه فعلی مستحق مجازات هستند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
- الف-فارسی
۲. آخوندی، محمود، (۱۳۸۵)، *آیین دادرسی کیفری*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات
۳. آهنگران، محد رسول و دیگران، (۱۳۹۵) «بررسی حدود غیر موضوعه (ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی) با رویکرد فقه مقارن»، *حقوق جزا و سیاست جنائی*، دوره ۱، شماره ۲
۴. باقری، ابراهیم، (۱۳۹۴)، *شرح جامع و کاربردی قانون مجازات اسلامی*، قم، نشر قضا
۵. بشیریه، تهمورث، (۱۳۸۷) «پاسداشت حقوق اساسی در پرتو تعامل اصول ۳۶ و ۱۶۷ قانون اساسی»، *مجله حقوقی دادگستری*، شماره ۶۳-۶۲
۶. بکاریا، سزار، (۱۳۹۳)، *رساله جرایم و مجازات‌ها*، ترجمه محمدعلی اردبیلی، تهران، نشر میزان.
۷. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۹) «حکم ارتداد از نگاه مبانی اجتهادی»، *نقد و نظر*، سال هفتم، شماره اول و دوم
۸.، (۱۳۸۵)، *فقه و زمان*، قم، نشر احیا گران
۹. حاجی ده آبادی، احمد، (۱۳۹۵) «حاکمیت یا عدم حاکمیت اصل ۱۶۷ ق.ا در امور کیفری با نگاهی به قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲»، *پژوهش‌های فقهی*، دوره ۱۲، شماره ۲
۱۰. شیرزاد کرکان، سمیه - سلیمی، علیرضا، (۱۳۹۳) «دیدگاه فقه امامیه و قانون در رابطه با مجازات مرتد»، *اولین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی*
۱۱. علوانی، جابر، (۱۳۸۸) *پژوهشی درباره حکم ارتداد*، ترجمه علی عزیزی، تهران، نشر احسان
۱۲. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۰)، *مقدمه علم حقوق*، تهران، شرکت انتشار با همکاری بهنشر
۱۳. کلانتری، کیومرث، (۱۳۷۵)، *اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها*، بابلسر، دانشگاه مازندران
۱۴. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۶۹)، *حقوق جزای عمومی ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

۱۵.، (۱۳۹۳)، *محشای قانون مجازات اسلامی*، تهران، نشر مجد
۱۶.، (۱۳۹۵)، *حقوق جزای عمومی ایران*، تهران، انتشارات مجد
۱۷. محقق داماد، سید مصطفی-موسوی فر، سید محسن، (۱۳۹۳) «جرم ارتداد در روایات»،
آموزه‌های حقوق کیفری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۸
۱۸. هاشمی، سید محمد، (۱۳۷۵)، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، قم، مجتمع
آموزش عالی
- ب- عربی**
۱۹. ابن اثیر، علی بن محمد، بی تا، *أسد الغابه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی
۲۰. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲)، *الاستیعاب*، بیروت، نشر دار الجیل
۲۱. جزیری، عبدالرحمن، (۱۴۱۹)، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، انتشارات
دارالثقلین
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، *مسالك الافهام*، قم، نشر موسسه المعارف
الاسلامیه
۲۳. شیرازی، سید محمد، (۱۹۷۸) *الفقه*، بیروت، دارالعلم
۲۴. طبرسی، فضل بن حسین (۱۳۸۴)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، نشر ناصر خسرو
۲۵. غنوشی، راشد، (۱۹۹۳)، *الحریات العامه فی الاسلام*، بیروت، مرکز دراسات الوحده
العربیه
۲۶. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۲۹) *روضه المتقین*، قم، نشر دارالکتاب الاسلامی
۲۷. محقق حلّی، ابوالقاسم (۱۴۰۸)، *شرایع الاسلام*، قم، نشر اسماعیلیان
۲۸. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، *فقه الحدود و التعزیرات*، قم، انتشارات دانشگاه
مفید
۲۹. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۷)، *جواهر الکلام*، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه
۳۰. هیشمی، علی بن ابوبکر، (۱۴۲۲) *مجمع الزوائد*، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه

Archive of SID