



جرم ارتداد در روایات*

- سیدمصطفی محقق داماد^۱
- سیدمحسن موسوی فر^۲

چکیده

مسئله ارتداد و مجازات سنگین آن، جولانگاه افکار و عقاید گوناگون درون‌دینی، برون‌دینی و حقوق بشری گردیده و اسباب دغدغه‌مندی دولت‌مردان، فقیهان و حقوق‌دانان را فراهم آورده است. قانون‌گذار جمهوری اسلامی ایران نیز در هیچ ماده یا تبصره‌ای به صورت مستقیم برای جرم ارتداد، کیفر و مجازاتی را معین نکرده و در این زمینه سکوت اختیار نموده است. این سکوت معنادار، از عدم تمایل وی به جرم‌انگاری ارتداد حکایت می‌کند.

بر اساس روایات و سنت معصومان علیهم‌السلام، ارتداد یک گناه و جرم بزرگ محسوب می‌شود؛ اما در این مقاله اثبات خواهیم کرد که سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام و فقهای امامیه، به جهت وجود برخی مصالح، بر مدارا کردن با مرتدان و عفو

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۱۸.

۱. استاد دانشگاه شهید بهشتی (mdamad@ias.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (moosavifar@gmail.com).

آن‌ها بوده است که خود حاکی از متروک بودن مجازات مرتد می‌باشد. افزون بر این، بیان خواهیم کرد اطلاق روایاتی که موضوع ارتداد را صرف تغییر دین می‌دانند، به همراهی با جحد و انکار، تقیید زده می‌شود. همچنین نشان می‌دهیم که قبول توبه، اختصاص به مرتد ملی ندارد، بلکه توبه مرتد فطری نیز پذیرفته شده و آثار توبه بر آن مترتب می‌گردد.

واژگان کلیدی: کفر، ارتداد، حدود، تعزیرات، مرتد فطری، توبه، استتابه.

مقدمه

بحث ارتداد و مجازات مرتد از دیرباز در ادیان مختلف مطرح بوده است. در مکتب اسلام، آیات بسیاری در زمینه ارتداد نازل شده و نیز روایات کثیری در این باره از اهل بیت علیهم‌السلام صادر گردیده است. البته در هیچ آیه‌ای از آیات الهی، دستوری مبنی بر مجازات دنیوی مرتد وجود ندارد، اگرچه در روایات موثق و صحیح، برای مرتد فطری مرد، عدم قبول توبه و حکم اعدام پیش‌بینی شده است. این روایات دست‌مایه مشهور فقیهان امامیه قرار گرفته تا احکام شدیدی برای مرتد در نظر بگیرند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، قوانین عرفی جای خود را به قانون شرع مقدس داد و بسیاری از اعمال و رفتارها در چارچوب حدود و تعزیرات جرم‌انگاری شد، اما ارتداد هیچ‌گاه به صورت مستقیم در زمره جرایم قرار نگرفت. البته در قانون اساسی و برخی مواد قوانین عادی مقرر گردید چنانچه دست قاضی از مواد قانونی کوتاه شد، حق ندارد از رسیدگی به دعوی و صدور حکم امتناع کند؛ بلکه باید با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید،^۱ حال آنکه مقصود از فتاوی معتبر به درستی مشخص نیست. اقوال مشهور فقیهان امامیه، نظر مقام رهبری، رأی فقیه اعلم وقت و سرانجام نظرات فقهای شورای نگهبان می‌تواند فتاوی معتبر باشد؛ اما کدام یک مورد نظر قانون‌گذار بوده و به هنگام تعارض بین آن‌ها، ترجیح با کدام است؟ قانون اساسی در این باره ساکت است. همچنان که در مسائل مستحدثه که دارای هیچ سابقه‌ای در فقه امامیه نیست و قول مشهوری در آن‌ها وجود ندارد، تکلیف قضیه روشن

۱. اصل ۱۶۷ قانون اساسی: «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوی را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد، با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوی و صدور حکم امتناع ورزد».

نشده است.

علاوه بر آن، آیا قضات که غالباً مجتهد نیستند، می‌توانند با مراجعه به کتاب‌های تخصصی فقهی، نظرات معتبر را تشخیص داده و در دعوی مطروحه اعمال نمایند؟ وانگهی، آیا قاضی محکمه می‌تواند با تکیه بر برخی از اصول کلی قانون اساسی دست به جرم‌انگاری زده و در حیطة شمار جرایم وارد شود و مجازات‌های جدیدی را بر متهمان تحمیل نماید؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این پرسش‌ها روشن است، به ویژه که قانون عادی هم از احصای برخی جرایم شرعی طفره رفته و سخنی از حد مرتد، ساحر و جادوگر، بدعت‌گذار در دین و... به میان نیاورده و به اصل ۱۶۷ قانون اساسی ارجاع داده است.^۱ مراجعه به اصل مزبور برای جرم‌انگاری، با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها که در حقوق عرفی به عنوان یک قاعده زیربنایی مطرح است سازگاری ندارد.

بکاریا و منتسکیو از نخستین کسانی بودند که در قرن هجدهم بر لزوم قانونی بودن جرم و مجازات اصرار ورزیدند. بکاریا در کتاب *جرایم و مجازات‌ها* که در سال ۱۷۶۴ منتشر شد، می‌نویسد:

تنها بر پایه قوانین می‌توان کیفرهای متناسب بر جرایم را تعیین کرد و این اختیار خاص، تنها به قانون‌گذار که نماینده جامعه‌ای است که بر اساس یک قرارداد اجتماعی تشکیل یافته است، تعلق دارد (۱۳۷۷: ۳۴).

وی در همین کتاب صریحاً می‌نویسد:

هر شهروندی باید بداند چه موقع گناهکار و چه موقع بی‌گناه است (همان: ۱۱۲).

منتسکیو نیز در کتاب *روح القوانين* به این نکته اشاره می‌کند که:

اگر قوه قضایی از قوه قانون‌گذاری و اجرایی مجزا نباشد، باز هم آزادی وجود ندارد؛ چه آنکه اختیار نسبت به زندگی و آزادی افراد، خودسرانه خواهد بود. وقتی قاضی خود مقنن بود و خودش هم اجرا کرد، اقتدارات او جابجانه خواهد بود (۱۳۶۲: ۲۹۷).

۱. ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲: «در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده است، طبق اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عمل می‌شود».

بر این اساس، در ماده ۷ اعلامیه مجلس مؤسسان انقلاب فرانسه، مصوب ۲۷ اوت ۱۷۸۹ چنین اعلام شد:

هیچ کس را نمی‌توان بازداشت کرد، مگر در موارد و به صورتی که قانون تعیین و مقرر کرده است.

این ضابطه در حقوق اسلامی نیز وجود دارد. قرن‌ها پیش در حقوق اسلامی بر لزوم قانونمندی جرم و مجازات تأکید شده است؛ از جمله، شارع مقدس در قرآن کریم فرمود:

﴿مَا كُنَّا مَعَدِّينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء/ ۱۵)؛ ما هیچ کس را پیش از برانگیختن پیامبر به کیفر نمی‌رسانیم.

خداوند در این آیه، کیفر بندگان را به بیان تکلیف موکول کرده است. قاعده عقلی «قیح عقاب بلا بیان» برین امر تصریح می‌کند که بدون بیان صریح و شفاف نباید کسی را کیفر داد و تا هنگامی که قانون‌گذار، افراد را از کاری منع نکرده، انجام دادن آن کار مباح است و منعی ندارد. امروزه این قاعده عقلی و شرعی در دنیای حقوق به عنوان یک ضابطه متقن شناخته شده است و مخالفت با آن، پیامدهای ناگواری برای نظام حقوقی کشور، آزادی‌های اساسی مردم و کرامت انسانی آن‌ها خواهد داشت که به صلاح هیچ نظام و کشوری نیست.

محور بحث در این نوشتار جرم ارتداد در روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. ابتدا سنت قولی معصومان علیهم‌السلام و سپس سنت عملی پیشوایان دین در برخورد با مرتد مطالعه می‌شود. پس از آن حد یا تعزیر بودن ارتداد بررسی شده و سرانجام به بازگشت مرتد فطری و توبه وی پرداخته خواهد شد و در نهایت به نتیجه‌گیری نهایی از مقاله می‌پردازیم.

۱. سنت قولی معصومان علیهم‌السلام

مقصود از سنت قولی، سخنان آن بزرگواران است که گاه در جواب پرسش و در مناظرات علمی و گاه بر کرسی‌های تدریس، خطاب به برخی از اصحاب و شاگردان خود بیان کرده‌اند. برای اطمینان از درستی روایات، دانش رجال الحدیث (خبرنگارشناسی)

به وجود آمد تا عهده‌دار صحت آن اقوال باشد. هدف ما پرداختن به روایاتی است که در مورد تعریف مرتد، اقسام آن و قبول یا عدم قبول توبه و ی سخن گفته‌اند. پیش از بررسی این روایات، به مفهوم کفر و ارتداد می‌پردازیم.

۱-۱. مفهوم کفر و ارتداد در سنت

ابتدا لازم است معنای کفر و ارتداد مشخص و معلوم گردد. مشهور فقها معنای مرتد را چیزی بیش از معنای لغوی آن ندانسته‌اند، اما بعضی از بزرگان امامیه در موضوع ارتداد و کفر، نکات دیگری را نیز اضافه کرده‌اند که در خور توجه است؛ برای نمونه، ابوالصلاح حلبی از معاصران شیخ طوسی در قرن پنجم هجری، ارتداد را این‌گونه معنا کرده است:

الرّدّة إظهار شعار الكفر بعد الإيمان بما يكون معه منكر نبوة النبي ﷺ أو بشيء من معلوم دينه كالصلاة والزكاة والزنا وشرب الخمر. فأما ما يعلم كونه كافراً له باستدلال من جبر أو تشبيه أو إنكار إمامة إلى غير ذلك فليس برّدّة وإن كان كفراً (۱۴۰۳: ۳۱۱).

این فقیه متقدم، صرف تغییر عقیده را ارتداد ندانسته و اظهار شعار کفر را ملاک قرار داده است. به نظر ایشان، با عدم اعتقاد شخصی به اموری از دین که با استدلال و منطق ردّ و اثبات می‌شوند نمی‌توان به ارتداد وی حکم کرد (صرامی، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

سلیمان بن حسن صهرشتی، یکی از فقهای متقدم امامیه که شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی می‌باشد، در تعریف ارتداد فرموده است:

الارتداد وهو أن يظهر الكفر بالله تعالى ورسوله والجحد بما يعم به فرضه والعلم به من دينه بعد إظهار التصديق (مروارید، ۱۴۱۰: ۱۷۱/۹).

ایشان نیز اظهار کفر را از یک سو و جحد و انکار را از سوی دیگر، ملاک قرار داده و به صرف تغییر عقیده اکتفا نکرده است.

شهید مطهری انکار و عناد را لازمه کفر دانسته و چنین فرموده است:

شکی نیست که کفر بر دو نوع است: یکی کفر از روی لجبازی و عناد که کفر جحود نامیده می‌شود و دیگر کفر از روی جهالت و نادانی و آشنا نبودن به حقیقت. در مورد اول، دلایل قطعی و عقل و نقل گویاست که شخصی که دانسته و شناخته با حق عناد می‌ورزد و در صدد انکار برمی‌آید، مستحق عقوبت است؛ ولی در مورد دوم

باید گفت: اگر جهالت و نادانی از روی تقصیرکاری شخص نباشد، مورد عفو و بخشش پروردگار قرار می‌گیرد (۱۳۷۸: ۲۸۹).

بدین ترتیب اولاً: در موضوع ارتداد - که کفر بعد از اسلام است- اظهار کفر یا شعار شرک، ملاک است. ثانیاً: ارتداد و کفر نیازمند جحد و انکار است. انکار، حالتی است که فرد قلباً و واقعاً مطلبی را پذیرفته است، ولی از روی عناد یا به انگیزه‌های دیگر، تن به درستی آن نمی‌دهد و آن را منکر می‌شود؛ بنابراین، کفری که همراه با انکار قلبی بوده و واقعاً از سر علم و عقیده باشد، جحد نیست و انکار کسی که مطلبی را با استدلال علمی و از سر عقیده قلبی منکر شده است، جحد محسوب نمی‌گردد. ضمناً در معنای جحد، اظهار و اعلام وجود دارد؛ چون جحد در صورتی است که با علم بر خلاف، انکار کند و این انکار نمی‌تواند صرفاً در دل باشد؛ زیرا برای تحقق معنای جحد می‌باید ظاهر و باطنی فرض کرد و معنای جحد آنجا محقق می‌شود که بر خلاف باطن، در ظاهر به نفی یا اثبات پرداخته شود (صرامی، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

۲-۱. شناسایی موضوع احکام مرتد در سنت

در روایات باب ارتداد، تقسیم‌بندی‌های مختلفی صورت گرفته است. از جمله می‌توان این روایات را از جهت شکل‌های مختلف اخذ موضوع در آن‌ها مورد توجه قرار داد که طبق آن، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱- بعضی از روایات موضوع حکم را «مرتد»، «ارتداد»، «روی گردانی از اسلام» و «کفر ورزیدن» قرار داده‌اند؛ برای نمونه می‌توان از صحیحۀ محمد بن مسلم و علی بن فضال از ابان نام برد^۱ (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۲۸/۲۸).

۲- بعضی دیگر از روایات، موضوع احکام مرتد را «جحد و انکار» قرار داده‌اند

۱. الف- محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابيه وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً عن ابن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلا توبة له وقد وجب قتله ويأثم امرأته ويقسم ما ترك على ولده.

ب- وبإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أيوب بن نوح عن الحسن بن علي بن فضال عن أبان عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت مرتدًا عن الإسلام وله أولاد ومال، فقال: ماله لولده المسلمين.

مانند معتبره محمد بن مسلم و موثقه عمار از امام صادق علیه السلام (همان: ۳۲۳/۲۸).

نتیجه سخن اینکه روایات دسته اول، موضوع احکام مرتد را مطلق تغییر عقیده از اسلام قرار داده و قیدی برای آن ذکر نکرده‌اند و روایات دسته دوم، احکام مرتد را برای کسی قرار داده‌اند که با وجود دانستن حقانیت اسلام و اتمام حجّت بر وی، باز هم حق و حقیقت را انکار می‌کند؛ یعنی در روایات دسته دوم، قید اضافه‌ای هست که در روایات پیشین وجود ندارد.

در اصطلاح علم اصول فقه، روایات دسته اول «مطلق» و احادیث دسته دوم «مقید» هستند و قاعده اصولی در این گونه موارد، حمل مطلق بر مقید است. باید از اطلاق مطلق دست برداشت و تقیید آن را پذیرفت. به عبارت دیگر، باید گفت: موضوع احکام مرتد صرفاً تغییر عقیده از اسلام نیست، بلکه انکاری است که همراه با علم به حقانیت اسلام یا اتمام حجّت نسبت به حقانیت آن باشد.

شاهد ما بر این جمع، وجود روایات دیگری در این باب است که ادعای فوق را تأیید می‌کنند و این روایات ظاهراً مورد توجه فقهای عظام قرار نگرفته‌اند.^۲

ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره کسی که در وجود خدا و رسول او شک کرده است سؤال می‌کند و امام علیه السلام در جواب می‌فرماید که چنین شخصی کافر است و سپس اضافه می‌کند که «تنها زمانی کافر است که انکار کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۹/۲)؛ یعنی امام علیه السلام کفرِ شاک را منحصر به جایی فرموده که همراه با انکار و جحود باشد. علامه مجلسی برای این جمله روایت، چند احتمال ذکر کرده و از جمله فرموده است:

۱. الف- محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام فی حدیث قال: ومن جحد نبیاً مرسلًا نبوته وكذبه فدمه مباح. قال: فقلت: أرايت من جحد الإمام منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إمامًا من الله وبرئ منه ومن دینه فهو كافر مرتد عن الإسلام؛ لأن الإمام من الله ودینه من دین الله ومن برئ من دین الله فهو كافر ودمه مباح فی تلك الحال، إلا أن يرجع ويتوب إلى الله.

۲. عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن خلف بن حمّاد عن أبي أيوب الخرزّاز عن محمد بن مسلم قال: كنت عند أبي عبد الله علیه السلام جالسًا عن يساره ووزارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شكّ في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد. قال: فشكّ في رسول الله صلی الله علیه وآله؟ فقال: كافر. قال: ثمّ التفت إلى وزارة فقال: إنّما يكفر إذا جحد.

شک در اصول دین، هر چه باشد، تنها در صورتی موجب کفر می‌گردد که اقامه دلیل و اتمام حجّت شده باشد و وی باز هم انکار کند. بنابراین کسی که بر او حجّت تمام نشده باشد کافر نیست (۱۴۰۴: ۲۸۱/۲).

سند این روایت در خور اعتناست و دلالت آن بی‌اشکال به نظر می‌رسد؛ چه آنکه امام علیه السلام در ابتدا مطلق شک را برای کفر شاک کافی دانسته، اما بلافاصله با ذکر یک قرینه متصل، توهم اطلاق را از بین برده و برای رفع توهم سائل فرموده است: تنها کسانی که انکار کنند، کافرند وگرنه صرف شک که یک امر باطنی و نفسانی است و موجب کفر نمی‌گردد.

آیه ۲۵ سوره محمد صلی الله علیه و آله نیز مؤید دلالت این روایت است؛ آنجا که در مقام سرزنش مرتدان می‌فرماید: «مَنْ بَدَّلَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ» یعنی پس از آشکار شدن حق باز هم بیراهه می‌روند. جالب‌تر آنکه در روایتی دیگر نه تنها شک در خدا کفر و ارتداد دانسته نشده، بلکه از مشخصات ایمان نیز خوانده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۴/۲). علاوه بر این، در روایات دیگری از واژه «جحد» استفاده شده و حتی منکر مقامات ائمه علیهم السلام، منکر امامت، منکر احکام الهی و... را به شرط نبود حجّت موثق بر وی، کافر ندانسته و معذور شمرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۱).

بدین ترتیب، صرف شک و تردید در آموزه‌های دینی و در رأس آن حتی شک در وجود خداوند، موجب کفر و ارتداد نمی‌شود. به عبارت دیگر، ادّعی موضوعیتِ نفسِ شک در امور دینی بدون انکار و عناد، ادّعی بی‌دلیل است و کیست که برای وی هرگز شکی پیش نیامده باشد؟ آیا همه مردم می‌توانند همچون ابراهیم خلیل و یوسف صدیق باشند؟ مگر ابراهیم علیه السلام نفرمود: «پروردگارا! به من نشان ده که چگونه مردگان را حیات می‌بخشی؟» (بقره/ ۲۶۰) و مطابق نصّ قرآن کریم، آیا نمی‌خواست که برای اطمینان قلبی اش یک نمونه را به صورت عملی و به رأی العین ببیند؟

۱. الف- قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ رأيت من لم يقمّر (بأنكم في ليلة القدر كما ذكرت) ولم يجحده؟ قال: أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر وأما من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع. ب- وعنه عن أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل لأمر المؤمنين عليهم السلام: من شهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله صلی الله علیه و آله كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله، إلى أن قال: ثم قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً.

حال چنانچه کسی به دلیل اجماع تمسک کند و اظهار نماید که مدّعی پیش گفته، مخالف با اجماع فقهای امامیه است، باید گفت: اولاً، اجماعی وجود ندارد و سخن ابوالصلاح و سلیمان بن حسن صهرشتی از فقهای متقدّم، ادعای ما را تأیید می‌کند. ثانیاً، چنانچه اجماعی محقّق باشد، از نوع اجماع مدرکی است که حجیت نداشته و شایسته احتجاج نیست.

اشکال دیگر: فقهای عظام از این روایات اعراض کرده‌اند و نمی‌شود به آن‌ها اعتنا نمود. در جواب این اشکال می‌توان گفت: شاید مستند آن دو فقیه متقدّم و نیز دلیل استاد مطهری در سخنان خود، همان روایات باشد؛ بنابراین اعراض اصحاب هم ثابت نمی‌شود. وانگهی، چگونه می‌توان از تعداد کثیری از روایات که اسناد مقبولی دارند، اعراض کرده و آن‌ها را طرح و ترک نمود؟ مگر قاعده اصولی «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح»، کارایی خود را از دست داده است؟ این قاعده مورد اتفاق اصولیان شیعه است و کاربرد آن در محل بحث بی‌اشکال است.

با توجه به آنچه گذشت، وجود قید «انکار» و «جحد» در موضوع مرتدّ شاکّ لازم است و انسان شاکّ غیر جاحد، مرتد محسوب نمی‌شود. اما هنوز مرتدی که حتی احتمال حقانیت اسلام را ندهد، در موضوع حکم ارتداد باقی مانده است. خوشبختانه روایات دیگری هم وجود دارد که قید «انکار» و «جحد» را در این مورد نیز اثبات می‌کند. از جمله آن‌ها روایتی است که از امام صادق علیه السلام نقل گردیده‌اند:

اگر کسی نسبت به مسئله‌ای جهل داشت، ولی انکار نکرد، کافر نشده است و چیزی او را از دین به سوی کفر خارج نمی‌کند، مگر جحد و انکار (همو، ۱۳۷۵: ۵۶۸/۱۸).

این روایت، در مطلوب ما صراحت دارد؛ زیرا بر کسی که به عدم حقانیت خداوند و رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم یقین دارد و آن را اظهار می‌کند، جحد صدق نمی‌کند؛ خواه انکار او به جهل بسیط باشد یا به جهل مرکب.

مطابق روایت فوق، انسانی که دچار شک شده ولی انکار و جحد ندارد (جاهل به جهل بسیط) و نیز انسانی که یقین به عدم حقانیت خداوند متعال و رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم دارد (جاهل به جهل مرکب)، از موضوع ارتداد خارج هستند؛ اما شخصی که با علم به حقانیت خداوند متعال و رسول اعظم صلی الله علیه و آله و سلم، دچار انکار می‌شود، داخل در عنوان مرتد

بوده و تردیدی در کفر وی وجود ندارد.

۳-۱. اشکال در حجیت روایات ارتداد

برخی نسبت به کلیت روایات فوق تردید نموده و اظهار داشته‌اند که حکم قتل مرتد بر اساس اخبار آحاد صادر شده و اصولیان شیعه در بحث از حجیت خبر واحد، عمل به خبر واحدی را که محفوف به قرائن است، واجب شمرده و برای رأی خود دلایل نقلی و عقلی بیان داشته‌اند. مهم‌ترین دلیل اصولیان، استناد به سیره عقلاست؛ یعنی وقتی شخص یا اشخاصی معتمد و ثقه خبری می‌دهند، گرچه خبر آن‌ها به حد تواتر نرسیده باشد، از نظر عقلا آن خبر جدی است و باید آن را در عمل خود منظور کنند؛ لکن همه عقلا در آن هنگام که کار به نقض حقوق مردم می‌کشد یا پای جان و آبرو به میان می‌آید، حکم به احتیاط و توقف می‌دهند؛ یعنی اگر سیره عقلا را مبنا قرار دهیم، چنین نیست که اگر چند خبر رسید که «فوراً کسی را بکشید»، به راحتی به آن خبرهای واحد عمل کنند. از قضا سیره عقلا حکم می‌کند که در این گونه موارد، در نهایت احتیاط عمل شود و تجاوز به حقوق دیگران را به راحتی مجاز نمی‌شمارند.

بدین‌سان، اگر مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلا باشد، وقتی که خبر واحد با حقوق انسان در تعارض قرار می‌گیرد، به اقتضای همان سیره عقلا از حجیت می‌افتد؛ لذا باید احتیاط کنیم و در پی ادله محکم‌تری باشیم و در غیر این صورت توقف نماییم (سروش، ۱۳۸۷: ش ۳۰/۴۶).

در نقد این اشکال می‌توان گفت:

اولاً: برای حجیت خبر واحد، دلایل متعددی ارائه شده است که یکی از آن‌ها بنای عقلاست و اگر در این دلیل خدشه شود، دلایل دیگر به قوت خود باقی‌اند.

ثانیاً: اگر چنین سخنی را بپذیریم، لازم‌اش آن است که بخش عمده‌ای از علم فقه را کنار گذاشته و احکام شرع مقدس را تعطیل کنیم؛ چه آنکه اکثر قریب به اتفاق احکام فقهی به وسیله روایات آحاد اثبات شده است و اگر به آن‌ها عمل نکنیم، دیگر چیزی از فقه باقی نمی‌ماند و شرع رسول گرامی صلی الله علیه و آله تعطیل شده و اصل اسلام به مرور زمان از بین می‌رود.

ثالثاً: برای حکم ارتداد، از مبانی سیاسی، دیپلماتیک، عقلی و نقلی نیز استفاده شده و جهات مختلف آن توضیح داده شده است. اگر عقلای عالم نیز ملتفت بوده و در استدلال‌های مطروحه، تأمل جدی نمایند، مخالف صدور حکم اعدام برای انسان عالم و منکر حق و حقیقت نخواهند بود. البته به نظر می‌رسد عدم قبول توبه مرتد با هیچ مبنایی سازگاری ندارد که این مدعا به زودی بررسی خواهد شد.

۲. سنت عملی پیشوایان اسلام

با مطالعه دقیق تاریخ اسلام در زمان پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیؓ که در رأس حکومت اسلامی بودند، به موارد عدیده‌ای برخورد می‌کنیم که حتی با وجود صدور حکم اعدام، مرتدان مورد عفو این بزرگواران قرار گرفته‌اند.

همچنین موارد دیگری وجود دارد که رسول خدا ﷺ دستور قتل برخی را صادر فرمود که آنان نیز متهم به ارتداد شده بودند. اما اگر بخواهیم بر اساس این گزارش‌ها قضاوت کنیم، می‌بینیم که آن افراد هر یک جرم‌های سنگینی همچون قتل، خیانت، جاسوسی و... مرتکب شده بودند که مجازات هر یک از آن جرایم، اعدام و کشتن بوده است. همچنین امام خمینی ﷺ به عنوان فقیه اهل بیت ائمه اطهار و حاکم اسلامی، عملاً پیگیر مجازات مرتدانی که علیه آنان حکم صادر فرموده بود، نشد.

۱-۲. عفو مرتدان توسط معصومان اطهار

دکتر صبحی محمصانی به نقل از ابن الطلاع آورده است:

در هیچ یک از کتاب‌های تصنیف شده نیامده است که پیامبر مرتدی یا زندیقی را به وسیله قتل مجازات کرده است (محمصانی، ۱۹۷۸: ۱۲۳).

اینک به برخی از این گزارشات اشاره می‌شود:

طبری می‌نویسد:

علاوه بر مدعیان نبوت، پیامبر ﷺ پس از فتح مکه تا زمان رحلت خود دستور قتل چندین نفر را که مرتد شده بودند صادر فرمود و در مورد برخی از آن‌ها گفت: «اگر آن‌ها را زیر پرده‌های کعبه یافتید خونشان را بریزید» (بی‌تا: ۲۳۲/۲).

بعضی از این افراد عبارت بودند از:

۱. عبدالله بن سعد بن ابی السرح، برادر رضاعی عثمان (خلیفه سوم). او مسلمانی بود که به خاطر داشتن خط زیبا، کاتب وحی شد؛ اما در نوشتن وحی خیانت می‌کرد. وقتی به او می‌گفتند: بنویس «عزیز حکیم»، می‌نوشت «علیم حکیم» و...؛ از این رو پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وی را از کتابت وحی برکنار کرد. او مرتد گشت و از مدینه گریخت و به قریش پیوست. عبدالله در روز فتح مکه به عثمان پناهنده شد. عثمان او را مخفی کرد تا وقتی اوضاع آرام شد. سپس او را نزد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آورد و درخواست عفو و امان کرد. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سکوتی طولانی کرد، آنگاه فرمود: «او از آن تو باشد» و به وی امان داد. وقتی عبدالله بن سعد از محضر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خارج شد، حضرت رو به اصحاب نموده، فرمود: «سکوت من از آن جهت بود که شاید یکی از شما او را بکشد». یکی از یاران عرض کرد: پس چرا اشاره نکردید؟ فرمود: «پیامبر خدا کسی را به اشاره نمی‌کشد». در هر صورت، شفاعت عثمان پذیرفته شد و عبدالله مرتد که حکم اعدام وی توسط پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صادر شده بود، مورد بخشش رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرار گرفت.

۲. مورد دیگر، حارث بن سوید صامت انصاری، از صحابه پیامبر بود. وی در مدینه محذر بن زیاد را کشت و از ترس قصاص، همراه یازده تن دیگر به مکه گریخت و مرتد شد. آیات ۸۳ تا ۸۸ سوره آل عمران در مذمت وی نازل شد؛ ولی خداوند در پایان آن آیات وعده پذیرش توبه داد و فرمود:

مگر کسانی که پس از آن ارتداد، توبه و اصلاح کنند که خداوند آمرزنده و بخشنده است.

از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است که مردی از قبیله حارث، خبر نزول این آیات را به وی رسانید و به او گفت که اگر باز گردی، خداوند توبه تو را خواهد پذیرفت. حارث در جواب گفت: من می‌دانم که تو راست می‌گویی و رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ راست‌گوتر از توست و خدا از هر سه نفر راست‌گوتر است. سپس توبه کرد و به مدینه بازگشت و مورد بخشش رسول خدا قرار گرفت و از مسلمانان راستین گردید (طوسی، ۱۴۲۲: ۵۲۱/۲).

۳. مورد دیگر تبهان است که اسلام آورد و سپس مرتد گردید. او را نزد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

آوردند و حضرت از وی خواست که توبه کند و او توبه کرد؛ لذا رهایش نمودند. آنگاه دوباره مرتد شد و نزد رسول خدا ﷺ توبه نمود. او این عمل را چهار نوبت تکرار کرد. حضرت دعا کردند که خدایا بتهان را با ریسمانی محکم به گردن آویخته، در چنگ ما انداز، تا اینکه او را به همین حال نزد حضرت آوردند و پیامبر ﷺ دستور داد که وی را به قتل رسانند. وقتی او را برای اجرای حکم می بردند، سر خود را به سوی یکی از مسلمانان کج کرده و چیزی گفت. در این هنگام پیامبر پرسید که چه گفت؟ آن مرد عرض کرد که گفت: من مسلمانم و می گویم: «أشهد أن لا إله إلا الله». رسول خدا ﷺ فرمود: او را رها کنید (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱/۳۱۵).

این سیره نبوی، در زمان خلافت امام علی عليه السلام نیز اتفاق افتاد. مهم ترین موردی که می توان به عنوان نمونه ذکر کرد، قضیه خوارج نهروان است که آنان حکم به کفر امیرالمؤمنین عليه السلام صادر کرده، علیه ایشان فتنه انگیزی نمودند و خواستار توبه حضرت شدند. ایشان با انجام این اعمال تنگین قطعاً از دین اسلام خارج و مرتد گردیدند؛ ولی حضرت امیر در روز جنگ نهروان، از آنان خواست که توبه نموده، به آغوش اسلام بازگردند. نزدیک به ۸۰۰۰ نفر توبه کردند و مورد بخشش آن حضرت قرار گرفتند.

برخی فقیهان در این باره اظهار داشته اند:

چه بسا به اصل قتل مرتد با در نظر گرفتن سیره ائمه عليهم السلام اشکال شود. برای اینکه ابن کوّاء و ابن ابی العوجاء و مانند این ها جزء مرتدان بودند و با توجه به آنچه از بحث هایشان با ائمه عليهم السلام ظاهر می شود، ائمه عليهم السلام با وجود قدرت، آن ها را نمی کشتند، همچنان که امیرالمؤمنین عليه السلام قادر به قتل ابن کوّاء و امام صادق عليه السلام قادر به قتل ابن ابی العوجاء بودند. به دلیل اینکه امام رئیس شرطه خودش داوود را به خاطر قتل معلی کشت (شیرازی، ۱۹۷۸: ۵۲۵).

اگر کسی ادعا کند که رفتار حضرت به خاطر مصالح مسلمانان بوده است، می توان گفت که ممکن است آن مصالح در زمان ما نیز وجود داشته باشد و البته تشخیص آن مصالح بر عهده حاکم اسلامی و فقهای جامع الشرایط است.

۲-۲. مجازات اعدام به سبب جرایم دیگر

۱. عبدالله بن خطل از اصحاب پیامبر ﷺ در مدینه بود. پیامبر ﷺ وی را به همراه یکی

از انصار برای جمع زکات فرستاد. غلامی مسلمان نیز همراه این دو بود که خدمتکاری وی را می‌کرد. در یکی از مسیرها، غلام به خواب رفت و برای او غذا نپخت. وقتی عبدالله از خواب برخاست و ملاحظه کرد که خدمتکار چیزی فراهم نیاورده است، بر او تاخت و وی را کشت. سپس مدتی متواری شد و به مکه گریخت. او به هنگام فتح مکه توسط سعید بن حویرث و ابوبرزه به قتل رسید (ابن اثیر جزری، ۱۳۹۹: ۲/۲۴۹).

۲. مقیس بن صبابه نیز از اصحاب رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود. برادر وی توسط یکی از انصار به صورت خطایی کشته شد ولی مقیس بر خلاف قانون، آن مرد انصاری را به قتل رساند و سپس مرتد گشت و به مکه رفت. او هنگام شکست مشرکان در فتح مکه به قتل رسید (همان).

با توجه به این موارد و نمونه‌های دیگری که در تاریخ صدر اسلام یافت می‌شود، این نکته به چشم می‌خورد که حتی در بین کسانی که تحت عنوان مرتد به قتل رسیده‌اند، موارد بسیاری وجود دارد که آن اشخاص علاوه بر ارتداد، مرتکب جرایم سنگینی مثل قتل، خیانت، جاسوسی و... نیز شده‌اند و هرگز نمی‌توان ادعا کرد که کشتن آنان صرفاً به خاطر ارتداد بوده است.

۲-۳. روش عملی امام خمینی

رفتار عملی امام خمینی می‌تواند نمونه‌ای از رفتار حاکم اسلامی در زمان غیبت و به ویژه در عصر حاضر باشد که به دو نمونه آن اشاره می‌شود.

۲-۳-۱. ترویج عقاید الحادی توسط گروه‌های مارکسیستی

در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ پس از انقلاب شکوهمند اسلامی، دانشگاه‌های ایران به ویژه در شهرهای بزرگ، آماج یارگیری حزب توده و سازمان مجاهدین خلق ایران (منافقین) و سازمان چریک‌های فدایی خلق اقلیت و اکثریت و حزب توده و... قرار گرفت. اکثر این سازمان‌ها، دارای تفکر چپ و اندیشه‌های مارکسیستی بودند و افراد جذب شده غالباً از اسلام برگشته و مرتد می‌شدند. درگیری‌های فیزیکی نسبتاً گسترده‌ای در دانشگاه‌های بزرگ و در بین جوانان مسلمان و نیروهای سازمان‌های مذکور اتفاق می‌افتاد و در موارد عدیده‌ای به دادگستری و دادگاه‌های انقلاب آن زمان

کشیده می‌شد.

این افراد به جرایمی تحت عنوان تخریب، منازعه، ضرب و جرح و گاهی قتل، متهم و محاکمه شدند و حکم لازم هم درباره آنان صادر شد؛ ولی هیچ کس به جرم ارتداد، متهم، تعقیب و محاکمه نشد و حکمی درباره این اتهام صادر نشد. این در حالی بود که گزارش روزانه اوضاع کشور و به ویژه دانشگاه‌ها در شورای انقلاب طرح و بررسی می‌شد و به سمع و نظر امام خمینی می‌رسید و ایشان به عنوان رهبر بلامنازع انقلاب و فقیه اهل بیت علیهم‌السلام، هرگز خواستار مجازات آنان تحت عنوان ارتداد نشد.

۲-۳-۲. ارتداد جبهه ملی

یکی از گروه‌هایی که حضرت امام در زمان رهبری خود علناً حکم به ارتداد آنان داد جبهه ملی بود. جبهه ملی حکم قصاص را که نصّ و صریح قرآن است، حکمی غیر انسانی دانسته و با لایحه قصاص مخالفت کرد و از طریق اعلامیه‌هایی مردم را به قیام علیه لایحه مذکور دعوت نمود.

حضرت امام این عمل آن‌ها را مخالفت با نصّ قرآن و انکار احکام ضروری اسلام دانسته و در پی آن، حکم ارتداد جبهه ملی را صادر نمود. ایشان در سخنرانی خود در تاریخ ۲۵ خرداد ۱۳۶۰، به مخالفان لایحه قصاص اخطار داد و ارتداد مخالفان احکام ضروری اسلام را اعلام نمود: «... این‌ها مرتدند. جبهه ملی از امروز محکوم به ارتداد است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۴۶/۱۴). امام خمینی این حکم را در انظار عمومی صادر کرد ولی هرگز در مقام عمل، در پی اجرای آن برنیامد و اعضای جبهه ملی در هیچ دادگاهی محاکمه نشدند و هیچ حکمی در این باره صادر نگردید.

بدین‌سان با بررسی تاریخ صدر اسلام و به ویژه در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیر مؤمنان علیه‌السلام به نمونه‌هایی برخورد می‌کنیم که رفتار عملی آن بزرگواران در مورد مرتدان، به عفو و بخشش تعلق گرفته و از مجازات آن افراد صرف‌نظر کرده‌اند. از سوی دیگر، در عصر کنونی شاهد چنین رفتاری از ناحیه فقیه و حاکم اسلامی بوده‌ایم. شاید بتوان از مجموع سنت عملی آن بزرگواران به این نتیجه رسید که جرم ارتداد در زمره حدود الهی نیست و جزء تعزیرات می‌باشد؛ تعزیراتی که در اختیار حاکم اسلامی است یا

اصولاً از مقوله حکم حکومتی است یا اینکه مصالح مهم امت اسلامی، اجازه اجرای آن را نداده است. هر کدام از سه احتمال فوق را که بپذیریم، نتیجه این خواهد بود که صدور حکم ارتداد، نیازمند شرایط ویژه و خاص است و نمی‌توان به سهولت آن را اجرا نمود.

۳. حدی یا تعزیری بودن ارتداد

بسیاری از فقیهان امامیه، جرم ارتداد را در زمره حدود شمرده‌اند. از سوی دیگر، برخی از محققان بزرگ شیعه و اهل سنت، ارتداد را جزء تعزیرات محسوب نموده‌اند. با توجه به شرایط و ویژگی‌های حدود و تعزیرات و تفاوت‌های ماهوی که بین آن دو وجود دارد، تعیین اینکه جرم ارتداد به راستی در زمره کدام یک از آنها قرار می‌گیرد، بسیار حائز اهمیت است. در این بخش آرا و نظریات فقیهان در این باره بررسی خواهد شد.

۱-۳. آرای فقیهان در ماهیت ارتداد

در اینکه مجازات مرتد از باب حد است یا تعزیر، دو دیدگاه وجود دارد: اکثر فقهای شیعه حکم کیفر مرتد را جزء حدود دانسته‌اند و بحث ارتداد را در منابع فقهی و روایی در بخش حدود مطرح کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۷۱/۸؛ حلی، ۱۴۱۲: ۲۷۵؛ طباطبایی حائری، ۱۴۰۴: ۱۲/۱۰؛ نجفی، بی‌تا: ۵/۴۱)؛ لکن جمعی از ایشان، کیفر ارتداد را کیفر تعزیری دانسته و یا اصولاً نام آن را در زمره حدود نیاورده‌اند. محقق حلی می‌فرماید:

هر جرمی که مجازات آن از قبل مشخص شده باشد، حد نام دارد و هر جرمی که چنین نباشد تعزیر است. اسباب حد شش تاست: زنا و آنچه که به دنبال آن می‌آید [مانند لواط]، قذف، شرب خمر، سرقت، راهزنی و اسباب تعزیر چهار تاست: بغی، ارتداد، اتیان البهیمه و انجام محرمات دیگر (۱۳۸۹: ۱۳۶/۴).

فقهای اهل سنت در حد بودن ارتداد اختلاف نظر دارند. برخی آن را حد و بیشتر آنان جرم ارتداد را تعزیری دانسته‌اند. عبدالرحمن جزیری در کتاب *الفقه علی المذاهب*

الاربعة، مجازات‌ها را به سه قسم حدود، قصاص و تعزیرات تقسیم کرده و می‌نویسد: حدودی که مورد اتفاق است سه تاست: زنا، قذف و سرقت؛ اما در بقیه مجازات‌ها اختلاف است. ایشان خود، مبحث ارتداد را در بخش تعزیرات بررسی کرده است (بی‌تا: ۴۰۹-۴۰۱/۵).

برخی از متفکران معاصر مانند راشد الغنوشی، شیخ محمد عبده و شیخ عبدالمقال الصعیدی معتقدند که ارتداد از آن جهت که جرم سیاسی و اقدام عملی علیه حکومت اسلامی است، مجازات دارد. بنابراین مجازات ارتداد جنبه تعزیری دارد و صرف تغییر دین جرم شمرده نمی‌شود (مظفری، بی‌تا: ۸۲). عمده استدلال آنان به دو چیز است: اولاً: پذیرش شفاعت عثمان بن عفان برای برادر رضاعی اش عبدالله بن سعد ابی‌السرح که مرتد شده بود و سپس توبه کرد و مورد عفو پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار گرفت. چنانچه مجازات ارتداد جنبه حدی داشت، هیچ کس نمی‌توانست در مورد حد، شفاعت نماید. ثانیاً: جنگ‌های رده در زمان خلفا با کسانی بود که علیه نظام اسلامی قیام مسلحانه نموده و موجودیت نظام اسلامی را به خطر انداخته بودند.

وانگهی، با صرف نظر از آرای فقیهان، در هیچ روایتی از روایات ما از کیفر ارتداد تعبیر به حد نشده است، در حالی که کاربرد حد در روایات در مورد جرم‌های دیگر مانند سرقت، زنا، لواط و قذف فراوان است. در موارد متعددی نیز شاهد عفو مرتدان توسط معصومان علیهم السلام و بزرگان دین بوده‌ایم که نقل‌های صحیح تاریخی، مؤید این ادعاست. بنابراین، اگر منصفانه و بدون تعصب بنگریم، می‌بینیم که در بسیاری از کتب فقهی، نام ارتداد در زمره حدود نیامده است و برخی از محققان فقها از آن به صراحت با عنوان تعزیر یاد کرده‌اند. همچنین در هیچ روایتی از واژه «حد» درباره ارتداد استفاده نشده است. در مقام عمل نیز بزرگان دین در موارد عدیده‌ای اقدام به عفو مرتدان نموده‌اند. اگر به همه این موارد نیک بنگریم، دست کم نسبت به حد بودن ارتداد، دچار شک و تردید می‌شویم و هنگامی که پای شک و تردید در میان باشد، با وجود قاعده «درء» و به سبب احتیاط در دماء باید از صدور حکم اعدام برای مرتد خودداری کرد و از کشتن او اعراض نمود.

۴. بازگشت مرتد فطری

فقه‌های امامیه بین مرتد ملّی و فطری تفاوت قائل‌اند و احکام مختلفی را در مورد آن‌ها بیان کرده‌اند. یکی از تفاوت‌های اساسی در احکام مرتد فطری و ملّی، مسئله استتابه و توبه می‌باشد. «استتابه» به این معناست که حاکم شرع از مرتد بخواهد تا از کفر خود دست بردارد و به اسلام بازگردد و «توبه» آن است که خود شخص اقدام به بازگشت نماید.

۴-۱. استتابه مرتد

اکثر فقیهان امامیه قائل‌اند که احکام ارتداد در مورد مرتد فطری مرد، بدون استتابه جاری می‌شود ولی مرتد ملّی و همچنین زن مرتد (به طور مطلق) استتابه می‌شوند که در صورت توبه نکردن، احکام ارتداد در مورد آن‌ها اجرا می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۲۸۲/۷؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۲۰: ۳۸۰؛ نجفی، بی‌تا: ۶۱۳/۴۱؛ حلی، ۱۳۸۹: ۹۶۲/۴). در اینکه مدت و زمان برای استتابه چقدر باشد، بین فقها اختلاف وجود دارد. بیشتر فقها مدت استتابه را سه روز می‌دانند ولی گروهی زمان استتابه را تا هنگامی که شخص مرتد شبهه‌اش برطرف شود و امید رجوعش به اسلام وجود داشته باشد، دانسته و تعیین این مدت را به عهده حاکم نهاده‌اند.

شیخ طوسی می‌فرماید:

گروهی قائل‌اند که سه روز استتابه می‌شود و گروهی دیگر قائل‌اند که استتابه به اندازه‌ای است که امکان رجوع او وجود داشته باشد (بی‌تا: ۲۸۲-۲۸۳).

ایشان نظر دوم را قوی و نظر اول را به احتیاط نزدیک‌تر می‌دانند. شهید اول می‌فرماید: مدت توبه باید به اندازه‌ای باشد که امید برگشت و رجوع به اسلام در آن مدت مقدور باشد... برخی گفته‌اند: به مدت سه روز حق توبه دارد (عاملی، ۱۴۱۴: ۵۴/۲).

صاحب جوهر می‌فرماید:

احوط این است که به او سه روز فرصت دهند تا توبه کند (بی‌تا: ۶۱۵/۴۱).

امام خمینی نیز مدت زمان استتابه را سه روز می‌داند و این نظر را به احتیاط

نزدیک‌تر می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۰۴: ۴۹۴/۲).

۲-۴. توبه مرتد

چنانچه حاکم شرع از مرتد فطری درخواست توبه نکرد، اما مرتد فطری توبه نمود، آیا در این صورت توبه وی پذیرفته می‌شود؟ فقهای امامیه معتقدند که توبه مرتد ملّی و زن مرتد به طور مطلق پذیرفته می‌شود اما در مورد پذیرش یا عدم پذیرش توبه مرتد فطری مرد، بین فقها چهار نظریه وجود دارد: بعضی عقیده دارند که توبه مرتد فطری به طور کلی (ظاهراً و باطناً) پذیرفته نیست و مُسقط مجازات‌های او نمی‌باشد. محقق حلّی می‌فرماید: اگر مرتد فطری به اسلام باز گردد، از او پذیرفته نمی‌شود و قتلش حتمی است (۱۳۸۹: ۹۶۱/۴).

صاحب جواهر در توضیح کلام محقق اظهار داشته که توبه مرتد فطری به طور کلی پذیرفته نیست و این گونه نیست که فقط نسبت به احکام سه گانه «قتل»، «اتنفای زوجیت» و «مصادره اموال» پذیرفته نشود. دلیلی بر اینکه عموم نفی توبه را مختص به این احکام بدانیم، وجود ندارد (نجفی، بی‌تا: ۶۰۷-۶۰۵/۱۴) و صاحب *مفتاح الکرامه* ادعا کرده که مشهور بین اصحاب این است که توبه مرتد فطری مطلقاً پذیرفته نیست؛ یعنی توبه‌اش نزد خداوند هم پذیرفته نیست (حسینی عاملی، بی‌تا: ۳۵/۸). گروهی دیگر معتقدند که توبه وی در ظاهر پذیرفته نمی‌شود ولی در باطن قبول می‌گردد؛ برای نمونه، شهید اول در *الدروس الشرعیه* فرموده است: مرتد فطری توبه‌اش ظاهراً پذیرفته نمی‌شود. ولی قبول توبه او باطناً قوی می‌نماید (عاملی، ۱۴۱۴: ۵۴/۲).

برخی دیگر معتقدند که توبه مرتد فطری بین خودش و خدا پذیرفته می‌شود و در ظاهر نیز تنها نسبت به احکام سه گانه «قتل»، «اتنفای زوجیت» و «مصادره اموال» پذیرفته نمی‌شود. ابن فهد حلّی در این زمینه چنین می‌گوید: توبه مرتد فطری نسبت به اسقاط حدّ و بازگشت اموال و بقای نکاح و همچنین ابتدای نکاح (به طور مطلق) پذیرفته نیست ولی نسبت به طهارت و صحّت عبادات شخص و همچنین اسقاط عقوبت اخروی و استحقاق ثواب پذیرفته می‌شود و این امر منافاتی با وجوب قتل او ندارد (۱۴۱۲: ۳۴۳/۴).

برخی از فقهای معاصر اظهار می‌دارند:

توبه مرتد فطری بینه و بین الله پذیرفته می‌شود و جایز نیست که خودش را تسلیم قضای شرعی کند؛ چون در این صورت مسبب قتل مسلمانی شده است و اگر توبه کند و کشته نشود، می‌تواند با عقد جدید با همسرش ازدواج کند و اموال جدیدی را کسب کند و مالک شود (صدر، ۱۴۱۴: ۴۱۴/۲).

سرانجام جمعی از فقها، نه تنها قائل به پذیرش توبه مرتد فطری هستند، بلکه توبه را مسقط مجازات مرتد می‌دانند و به اطلاق ادله توبه که در آیات و روایات موجود است، تمسک می‌کنند. از قدمای امامیه، ابن جنید اسکافی است که شهیدثانی در مسالک ضمن نقل نظر ایشان، به آن تمایل نشان داده و آن را با عموم ادله معتبر در قبول توبه افراد از جمله توبه مرتد موافق می‌داند. وی آنچه را که مستند عدم قبول توبه مرتد فطری قرار گرفته، برای تقیید این عمومیت صالح ندانسته است. از فقهای معاصر نیز جمعی به این نظریه قائل اند. سیدمحمدحسن مرعشی در این باره می‌گوید:

مرتد خواه ملی و خواه فطری باشد، باید او را هدایت کرد و چنانچه توبه کند، توبه‌اش پذیرفته می‌شود و اطلاق ادله قبول توبه شامل همه آنان می‌شود (مرعشی، ۱۳۷۶: ۹۲؛ نیز ر.ک: آشتیانی، بی‌تا: ۳۱؛ بجنوردی، بی‌تا: ۱۹۰).

به نظر می‌رسد برخورد اکثر فقیهان امامیه با واژه «لا یُستتاب» که در روایات بسیاری آمده این گونه بوده که آن را بر عدم قبول توبه مرتد فطری حمل کرده‌اند؛ ولی ظاهراً این برداشت آنان قابل خدشه باشد؛ زیرا معنای واژه «لا یُستتاب» که فعل مضارع مجهول منفی است، این است که «از او طلب توبه نمی‌شود» و در مقام بیان عدم قبول توبه مرتد نیست. به عبارت دیگر، بر حاکم اسلامی لازم است که مرتد ملی و مرتد فطری مؤث را به راه توبه درآورده، از ایشان بخواهد که به دامن اسلام برگردند؛ ولی این واژه بیانگر این است که حاکم شرع در قبال مرتد فطری تکلیف ندارد که وی را به توبه فرا خواند. واژه مذکور در واقع این تکلیف را در قبال مرتد فطری از ذمه حاکم اسلامی برداشته است؛ اما هرگز در مقام بیان این مطلب نیست که اگر مرتد فطری توبه نماید، توبه وی قبول نمی‌شود. واژه «لا یُستتاب» نسبت به این حکم ساکت است و چیزی بیان نمی‌کند. «طلب توبه نکردن» چیزی غیر از «عدم قبول توبه» است. در

چنین مواردی برای بیان حکم باید به ادله عامه قبول توبه که در آیات و روایات بسیاری به صراحت ذکر شده و نیز به ادله خاصی که نسبت به قبول توبه مرتد وجود دارد - و ما نیز در جای خود به صورت مشروح بیان کردیم - مراجعه شود و حکم به قبول توبه واقعی مرتد فطری گردد.

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد که مرتد فطری کسی است که بر فطرت اسلام متولد شود و حداقل یکی از والدین او مسلمان آگاه باشد و بعد از رسیدن به بلوغ اظهار اسلام نماید، سپس از روی عناد و لجاجت از دین برگردد. قانون‌گذار اسلامی در هیچ ماده و تبصره‌ای به صورت مستقیم برای جرم ارتداد مجازاتی معین نکرده و عمداً در مورد این جرم سکوت نموده است. این سکوت معنا دار قانون‌گذار، حاکی از عدم تمایل وی به جرم‌انگاری ارتداد است. از سوی دیگر، موضوع برخی از روایات ارتداد، صرف تغییر دین و موضوع برخی دیگر از آن روایات، تغییر دین همراه با جحد و انکار است. طبق قواعد اصولی باید روایات مطلق را بر مقید حمل نمود. یک آیه و دو روایت نیز به عنوان شاهد این جمع بیان شد. سنت عملی رسول خدا ﷺ و امیر مؤمنان، علی ع در صدر اسلام نیز به عفو مرتدان فطری تعلق گرفته و شواهد تاریخی بسیاری در این زمینه وجود دارد؛ همچنان که امام خمینی نیز در موارد عدیده‌ای از مجازات مرتدان فطری سر باز زد. چنانچه مرتد فطری به دامان دین برگردد توبه وی پذیرفته می‌شود و از مجازات اعدام رهایی می‌یابد. وانگهی، مجازات اعدام، ویژه آن دسته از مرتدان فطری است که علاوه بر لجاجت و عناد، کفر خود را آشکار کرده و علیه دین حنیف اسلام تبلیغ نمایند. سرانجام به نظر می‌رسد که با توجه به توان فوق‌العاده رسانه‌های جهانی و جوسازی‌های دشمنان دین و نیز با رعایت قاعده «تفسیر» باید از اجرای حکم اعدام صرف نظر گردد و مجازات مناسب دیگری برای شخص مرتد در نظر گرفته شود، همچنان که می‌توان به جای واژه ارتداد، از اصطلاحات «پشت کردن به دین»، «از دین برگشتگی» و «نابرداری مذهبی» استفاده نمود تا بار منفی کمتری داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن اثیر جزری، عزالدین علی، *الکامل فی تاریخ*، بیروت، دار الصادر، ۱۳۹۹ ق.
۲. ابن زهره حلبی، حمزة بن علی، *غنیة النزوع*، چاپ دوم، قم، هادی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، *المهتدب البارع*، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۴. بجنوردی، سیدمحمد، *فقه تطبیقی*، قم، پژوهشکده امام خمینی، بی تا.
۵. بکاریا، سزار، *رساله جرایم و مجازات‌ها*، ترجمه محمدعلی اردبیلی، چاپ سوم، تهران، میزان، ۱۳۷۷ ش.
۶. جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، چاپ هفتم، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۷۵ ق. و بیروت، آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
۸. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۹. حلبی، ابوالصلاح، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *قواعد الاحکام*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. حلّی (محقق)، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، تهران، اعلمی، ۱۳۸۹ ق.
۱۲. سروش، عبدالکریم، «فقه در ترازو - اندر باب اجتهاد»، *مجله کیان*، شماره ۴۶، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. شیرازی، سیدمحمد، *الفقه*، چاپ سوم، بیروت، دار العلم، ۱۹۷۸ م.
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر، *الدروس فی علم الاصول*، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. صرامی، سیف‌الله، *احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر*، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. طباطبایی حائری، سیدعلی، *ریاض المسائل فی بیان الاحکام باللذات*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، اعلمی، بی تا.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، بی جا، بی تا.
۲۰. عاملی، محمد بن مکی، *الدروس الشرعیه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی اخبار آل الرسول*، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. محمصانی، صحیحی، *الاوزاعی و تعالیمه الانسانیة و القانونیه*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۸ ق.
۲۵. مرعشی، سیدمحمدحسن، *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*، چاپ دوم، تهران، میزان، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. مروارید، علی اصغر، *سلسله التناویع الفقهیة*، بی جا، ۱۴۱۰ ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار، سیری در سیره نبوی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۸. مظفری، محمدحسین، *نابردباری مذهبی*، بی جا، بی تا.
۲۹. منتسکیو، شارل لویی، *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهددی، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۳۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳۱. همو، *صحیفه نور*، تهران، بی نا، ۱۳۷۰ ش.
۳۲. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

جريمة الارتداد في الروايات

□ السيد مصطفى محقق داماد (أستاذ بجامعة الشهيد بهشتي)

□ السيد محسن موسى فر (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام)

من المعلوم أنّ قضية الارتداد وعقوبته العظيمة صارت موطناً لشتى الأفكار والمعتقدات الدينية والخارجة من حقل الدين وكذلك محلّ المناقشة في مسألة حقوق الإنسان، كما أنجبت تأملات وإشكاليات للسياسيين والفقهاء والقانونيين. والمقنن في الجمهورية الإسلامية الإيرانية لم يذكر أيّ جزاء أو عقوبة بشكل مباشر في أيّ مادة أو تبصرة لجريمة الارتداد وقد اختار السكوت في هذا المجال. وهذا السكوت الذي له معنى وغرض خاصّ يعرب عن عدم رضاه بتجريم جريمة الارتداد. ونحن عندما نرجع إلى الروايات وسنة المعصومين عليهم السلام نرى أنّهم يعتبرونه جريمة عظيمة، لكن الدراسة الراهنة تطرقت إلى إثبات أنّ السيرة العملية لأهل البيت عليهم السلام وفقهاء الإمامية، باعتبار وجود عدد من المصالح، هي المداراة مع المرتدين والعفو والصفح عنهم وهذه السيرة توغز إلى أنّ عقوبة الارتداد كانت أمراً متروكاً. إضافة إلى ذلك، نشير إلى أنّ إطلاق الروايات التي ترى موضوع الارتداد هو تبديل الدين، إلى جانب الجحد والإنكار، قد قيد بقيود قطعاً. كما في نهاية الجولة تُرى وثبت أنّ قول التوبة لا تختصّ بالمرتد المَلَّي بل يشمل المرتدّ الفطريّ أيضاً وتترتب آثار التوبة على كليهما دون أيّ شكّ.

المفردات الرئيسية: الكفر، الارتداد، الحدود، التعزيرات، المرتدّ الفطريّ، التوبة، الاستتابة.