

آیا می‌توان ارتداد را جرم دانست؟

مصطفی جبّاری*

چکیده

تبیین مفهوم ارتداد و تعیین مصداق آن، از جمله دشواری‌های فقه اسلام است، بویژه دشواری زمانی دو چندان خواهد شد که «دولت اسلامی»، در «جهان امروز» سر اجرای این حکم را داشته باشد. فقهای مسلمان از «مرتد فطری» و «مرتد ملی» سخن گفته و احکام هر یک از آنان را به تفصیل بیان کرده‌اند. شماری از نویسندگان معاصر هم در راستای اقتناع خوانندگان این احکام؛ با شیوه‌ای یکسان و نتیجه‌ای یکسان توجیهاتی آورده‌اند. ذکر دوباره آن چه گفته شده ضروری نیست؛ اما آنچه در این نوشته می‌آید، اندکی با آن چه دیگران نوشته‌اند متفاوت است: با نگاهی گذرا به پیشینه این مفهوم در آیات و روایات، اندیشه فقها، کندوکاوی در مفهوم ارتداد و قابلیت اجرای حکم فقها؛ بویژه با تأکید بر این که گاهی تغییر اعتقاد و تبدیل دین بر اثر گروهی از عوامل - ارثی و اکتسابی و سالها تلاش فکری و مطالعه و نه فقط از روی عناد و لجاجت و جهالت - اتفاق می‌افتد که از اختیار فرد بیرون و حاصل طبیعی دستگاه معرفت و اندیشه آدمی است. تلاش شده تا نشان داده شود که ارتداد با عنوان اولیه خود که صرفاً «تغییر عقیده» است نه با عناوین ثانویه‌ای چون «محاربه و افساد فی الارض»، (که گاه ممکن است از لوازم ارتداد باشد چنان که در تاریخ اسلام سراغ داریم) نه جرم است و نه قابل

* دانشیار فقه و حقوق اسلامی دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان m.jabbari38@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۹

جرم انگاری.

واژه‌های کلیدی: ارتداد، مرتد فطری، مرتد ملی، کفر، مجازات ارتداد.

۱. طرح مسئله

در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی ایران آمده است: «هر فعل یا ترک فعلی که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد جرم محسوب می‌شود». اما در قوانین ایران از «ارتداد» سخنی به میان نیامده است. شاید بتوان برای این کار دستکم دو وجه ذکر کرد: نخست، دشواری احراز ارتداد در شخص است؛ بدان مفهوم که ارتداد اولاً وبالذات بیش از آنکه «فعل» یا «ترک فعل» - به معنای مصطلح و مرسوم در قوانین - باشد؛ از نوع «اندیشه» و نظر و باور است و نه فعل خارجی. و بعید است که بتوان گفت قانون یا قاضی، مسؤول کندوکاو درون و نهان شهروندان است. بنابراین شاید می‌توان نتیجه گرفت مادام که ارتداد، مصداق «فعل» یا «ترک فعل» نشده است «جرم» محسوب نخواهد شد. همین‌جا باید پرسید مرز «فعل» یا «ترک فعل» را در این مفهوم خاص چگونه باید تشخیص داد؟ برخی از فقیهان، در تعریف ارتداد، «اظهار اسلام» و «اظهار کفر» را لحاظ کرده‌اند. (امام خمینی، ج ۲، بی تا: ۴۹۹). آیا اظهار کفر در قالب یک کلمه، هنگامی از کسی بپرسند: آیا هنوز مسلمانی؟ و او در پاسخ بگوید: «نه»؛ مصداق «فعل» محسوب می‌شود؟

وجه دوم شاید آن است که قانونگذار به مصالح نظام و حکومت عنایت داشته و موضوع را همچنان مسکوت گذاشته و گذشته است. رعایت «مصلحت نظام» نیازمند کاوش بیشتری است: از یک سو، لحاظ دیدگاه منتقدانه یا معترضانه جهان نسبت به رفتار نظام فقهی ایران با مرتدان - یعنی آنان که به گونه‌ای دیگر «می‌اندیشند» نه آنکه ضرورتاً معاندانه و خصمانه «رفتار می‌کنند»؛ و از سوی دیگر، دشواری تشخیص مصداق ارتداد که چه بسا ممکن است خونی به ناحق و بر اساس سلیقه افراد ریخته شود و هر اندک مخالفت اعتقادی یا حتی «فرقه‌ای» و «مذهبی» - نه ضرورتاً «دینی» - به نوعی ارتداد دانسته شود.

به هر روی ثمره وجود هر یک از احتمالات فوق در ذهن قانونگذار، این بوده است که در قانون مجازات اسلامی؛ صراحتاً از «ارتداد» به عنوان «جرم» یاد نشود. از سوی دیگر در ماده ۵ قانون مجازات جرائمی به قید انحصار ذکر شده‌اند که اگر «هر ایرانی یا بیگانه‌ای که در خارج از قلمرو حاکمیت ایران، مرتکب یکی از جرائم ذیل شود و در ایران یافت شود و یا به ایران مسترد گردد طبق قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران مجازات می‌شود»؛ ولی «ارتداد» در زمره هیچ‌یک از آن‌ها ذکر نشده است. بنابر آنچه گفته شد می‌توان پذیرفت ارتداد، در «قانون» ایران، تبیین نشده است و هرگونه تصمیم درباره آن باید بر مبنای منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر باشد. اصل ۱۶۷ قانون اساسی ایران در این خصوص تصریح کرده است: «قاضی، موظف است کوشش کند حکم هر دعوا 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 دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.» اکنون که حکم ارتداد در قوانین مدونه نیامده، قاضی موظف است نخست به «منابع معتبر اسلامی» و پس از آن به «فتاوی معتبر» مراجعه کند. به نظر می‌رسد: ۱- ممکن است دو قاضی مجتهد در نهاد دادرسی کنونی، به «منابع معتبر» که بی‌تردید «کتاب و سنت» هستند مراجعه کرده و دو نظر اجتهادی متفاوت بدست آورند. نتیجه این کار عبارت است از صدور دو حکم متفاوت در دو مکان؛ برای یک قضیه، که ممکن است از «حدّ» تا «تعزیر» در نوسان باشد. ۲- اگر بپذیریم که فتوای فقیه متوفی «معتبر» نیست باید بگوییم که قاضی ضرورتاً باید از فتاوی فقهای زنده کمک بگیرد. اما ظاهراً از عبارت «فتاوی معتبر» چنین پرمی‌آید که منظور مراجعه و تمسک به یک فتوا نبوده و قاضی باید مجموعه‌ای قابل قبول و معتنا به از «فتاوی معتبر فقیهان زنده» در دست داشته باشد. برجسته‌ترین و اساسی‌ترین نقطه قوت این کار آن است که این فتواها، با لحاظ «شرایط روز جامعه جهانی و مصلحت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی روز مسلمانان» صادر شده است.

بنابراین بجاست که موضوع «ارتداد»، بررسی و به شکل قانون تبیین شود تا در تشخیص مصداق و اجرای مجازات تعیین شده برای آن تردیدی پیش نیاید. ذکر اصل

۳۶ قانون اساسی ضروری است که می‌گوید: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد». اکنون سؤال این است که آیا بر مبنای فتوا می‌توان حکم ارتداد را صادر کرد؟

همه تلاش این است تا نشان داده شود وقتی از ارتداد در قانون مجازات اسلامی، به صراحت سخنی به میان نیامده است پس عنصر قانونی جرم وجود ندارد. از سوی دیگر عنصر مادی آن هم به شدت مورد تردید است زیرا مرتد "مرتکب فعل" نمی‌شود بلکه در پاسخ کسی که از اندیشه‌اش می‌پرسد که به چه نتیجه‌ای رسیده است فقط "اظهار نظر" می‌کند نه "انجام فعل". آن چه در بخش پنجم مقاله تحت عنوان چند پرسش آمده است همین است که نمی‌توان و نباید در خصوص ارتداد جرم انگاری کرد. نوع نگاه جامعه دینی به پدیده‌ای به نام "دین"، نشان داده است که می‌توان مطمئن بود نه عدم جرم انگاری ارتداد موجب خواهد شد تا فوج فوج از مسلمانان به غیر مسلمانان بپیوندند و نه جرم انگاری آن باعث خواهد شد تا "گروندگان قلبی" به دین روز افزون شوند. رابطه جامعه دین داران با دین، و رای آن چیزی است که قانون گذار تصور می‌کند.

می‌دانیم که قانون مجازات اسلامی زیر عنوان اهانت به مقدسات مذهبی، اهانت به انبیاء، ائمه (ع) و حضرت صدیقه طاهره را در کنار سب رسول الله جرم دانسته و برایش مجازات در نظر گرفته است (ماده ۵۱۳). اما همین قانون گذار با چنین ذهنیتی از ارتداد سخن نگفته است. باز می‌دانیم که در لایحه قانون مجازات اسلامی که مدت‌ها در مجامع حقوقی مورد بحث و کنکاش بود چند ماده‌ای به ارتداد اختصاص یافت: تقسیم مرتد به فطری و ملی، تعریف مرتد فطری به کسی که حداقل یکی از والدینش در حال انعقاد نطفه مسلمان بوده و بعد از بلوغش اظهار اسلام کرده و سپس از اسلام خارج شود، تعریف مرتد ملی به کسی که والدین او در حال انعقاد نطفه اش مسلمان نبوده و بعد از بلوغش به اسلام گرویده و سپس از اسلام خارج و به دین دیگری بگردد، این که حکم مرتد فطری قتل است، حکم مرتد ملی نیز قتل است اما بعد از قطعیت حکم تا سه روز ارشاد و توصیه به توبه می‌شود و چنان که توبه ننماید کشته می‌شود، و حد زنی که مرتد شده اعم از فطری و ملی حبس دایم است و ضمن حبس طبق نظر دادگاه

تضییقاتی بر وی اعمال و نیز ارشاد و توصیه به توبه می شود و چنان چه توبه نماید بلافاصله آزاد می شود. (ماده ۲۲۵-۳ تا ۲۲۵-۱۰ پیش نویس قانون مجازات. ر.ک: مجله دادگستر، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۶، صفحه ۷۶). می بینیم علی رغم این که اندیشه نخستین جرم دانستن و تصریح آن در قانون از نظر قانون گذار پوشیده نمانده ولی چنین تصریح و درجی هرگز صورت نگرفته است. آیا عبارت "حین انعقاد نطفه" از نظر زمان آن قدر دقیق و غیرشناور هست که زندگی یا مرگ کسی را بتوان بر مبنای آن بنا کرد؟ چه گونه می توان تشخیص داد در کدام یک از آمیزشهای متوالی ظرف ساعات یا روزهای نخستین زندگی مشترک، نطفه "منعقد" شده است؟ چه بسا نطفه ای در آمیزشی "منعقد" شده که والدین پیش از آن مرتد شده بوده اند و نطفه طفل اساساً از مسلمان منعقد نشده تا بتوان او را "مسلمان زاده مرتد" دانست.

از دشواری تبیین مفهوم ارتداد، پس از این هم، سخن گفته خواهد شد.

۲. گذری بر آیات

مفهوم «ارتداد» در قرآن - نخستین منبع مورد اتفاق مسلمین - تبیین نشده است. به عنوان مثال از «ارتداد» در سوره محمد(ص) آیه ۲۵، مائده آیه ۲۱ و ۵۴، بقره آیه ۲۱۷، آل عمران آیه ۸۶، نساء آیه ۱۳۷، توبه آیه ۷۴، سخن رفته؛ اما حد و مرز آن روشن نیست. در قرآن به همین اندازه بسنده شده که اگر کسی مرتد شود؛ چه آینده ای در انتظار اوست. در آیه ۲۱۷ سوره بقره از حبط عمل و جاودان بودن مرتد در آتش جهنم، در آیه ۵۴ سوره مائده از جانسپین کردن گروهی دیگر به جای مرتدان که خداوند آنان را دوست دارد و آنان خداوند را؛ سخن رفته است و در آیه ۲۵ سوره محمد از این که شیطان برای مرتدان فریب می سازد و کفر را در نگاهشان می آراید. در آیه ۸۶ سوره آل عمران آمده است که «چه گونه خداوند مرتدان را هدایت نخواهد کرد؟» و در پایان آیه فرموده است: «والله لا یهدی القوم الظالمین». در آیه ۱۳۷ سوره نساء بیان شده است که «آنان را که ایمان می آورند و سپس کفر می ورزند، سپس ایمان می آورند و سپس کفر می ورزند، سبب ایمان می آورند و باز کافر می شوند و بر کفر خود می افزایند، خداوند

نخواهد آمرزید و به راه، هدایت نخواهد کرد.» و در آیه ۷۴ توبه فرموده است که «اگر همانان که کفر گفته‌اند توبه کنند برایشان بهتر خواهد بود. اما اگر روی گردانند، خداوند در دنیا و آخرت آنان را عذابی الیم خواهد کرد و در زمین؛ سرپرست و یاورى نخواهند داشت.»

به هر حال آنچه از ظاهر آیات برمی‌آید این است که خداوند برای آنان «عذابی» در نظر گرفته است بی‌آنکه نوع و مقدار عذاب مقدر شده باشد. نکته جالب توجه این‌که در آیه ۱۳۷ سوره نساء حتی برای آنان که «ایمان آوردند، سپس کافر شدند، سپس ایمان آوردند و باز کافر شدند و بر کفر خود افزودند»، چیزی بیش از این‌که «خداوند آنان را نمی‌بخشد و به هدایت نمی‌آورد» مقرر نشده است؛ با آنکه پیداست ارتداد این گروه، شدیدتر از آنانی است که مرتد شده‌اند و در ارتداد باقی مانده‌اند. با این همه عذابی شدید و «این جهانی» در انتظار آنان نیست.

مفسران نوعاً، متعرض تبیین مفهوم «ارتداد» نشده‌اند. مراجعه‌ای به شماری از تفاسیر بیان‌گر این معنی است: مثلاً کشاف زمخشری، کشف‌الاسرار میبدی، تفسیر المنار، البرهان سید هاشم بحرانی، صافی ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر شریف لاهیجی، تفسیر جلالین، مجمع البیان طبرسی، جوامع الجامع طبرسی، جامع البیان طبری، تفسیر عیاشی، کنزالدقایق قمی مشهدی، المیزان علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۱۷ سوره بقره «... و من یرتدد منکم عن دینه ...» سخنی حتی به اجمال از مفهوم «ارتداد» نگفته‌اند. ظاهراً مفسران این بحث را ویژه حوزه فقه دانسته و به فقیهان واگذارده‌اند. اما این پرسش باقی است که چرا حکم چنین موضوع مهمی در قرآن ذکر نشده است؛ با آنکه گزارش‌هایی از «رذّه» در زمان حیات خود رسول الله (ص) در تاریخ وجود دارد؟ این‌که احکام بسیاری از موضوعات و سؤالات احتمالی در قرآن نیامده است بلکه در سنت آمده، نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای برای سؤال فوق باشد زیرا ارتداد با «مال»، «دماء» و «عرض» هر سه سخت پیوند خورده است و چهره داخلی و خارجی اسلام و مسلمانان و حکومت اسلامی را می‌نمایاند. به‌ویژه این نظر وقتی تقویت می‌شود که بدانیم حتی شخص رسول الله تفرقه و تشّت امت خود را پیش‌بینی می‌کرد و در تاریخ انبیای سلف (مثلاً موسی (ع)) نیز پدیده از «دین به در شدن» به روشنی مشاهده شده

بود. بنابراین باید پاسخی جز آنچه ممکن است در بدو امر به نظر آید و در چند سطر بالا گفته شد، پیدا کرد. البته ناگفته نماند که در منبع اصلی دیگری که همان سنت باشد از احکام ارتداد بحث شده است که در مبحث نگاهی به روایات از این منبع و گستره‌ی دلالت احکام موجود در سنت سخن گفته می‌شود. ولی به هر حال این سؤال همچنان به قوت خود باقی است که چه «مصلحتی» اقتضا می‌کند که کیفر ارتداد صریحاً در قرآن بیان نشود؟

۳. گذری بر مفهوم فقهی ارتداد

آن گونه که در چکیده مقاله آمد؛ فقیهان مسلمان از دیرباز پیرامون «ارتداد» و احکام آن به تفصیل، سخن گفته‌اند. هم از این رو باز گفتن آنچه گفته شده است، ضروری نیست. در منابعی^۱ هم که برای مطالعه معرفی شده‌اند با دیدگاهی یکسان و همانند، موضوع بررسی و دنبال شده است، نتیجه‌گیری‌ها هم نوعاً یکسان و عبارت است از: تلاش برای تثبیت همان احکامی که در فقه آمده است. نویسندگان در این نوشته‌ها برای توجیه حکم فقهی ارتداد تلاش کرده‌اند تا نشان دهند این حکم هم‌اکنون نیز قابلیت اجرا دارد و هم کوشیده‌اند تا بین این حکم و مفاهیمی از قبیل «آزادی عقیده»، «منشور حقوق بشر» به نوعی آشتی برقرار کنند که البته به نظر می‌رسد توفیقی نیافته‌اند. اما می‌دانیم که فقها حکم ارتداد را بدون لحاظ لوازم و عواقب و تبعات آن - که شورش علیه نظام اسلام و مسلمین باشد - صادر کرده‌اند؛ یعنی مرتد به «صرف ارتداد» و برگشت از عقیده کیفر خواهد دید. بنابراین سؤالاتی که مطرح می‌شوند ظاهراً نه در فقه سنتی و نه در فقه تحول‌گرا - که منابع معرفی شده در این مقاله بیان‌گر نظرات تحول‌گرایان‌اند - پاسخی نیافته‌اند. کوشیده‌ام تا ضمن ذکر اقوال برخی از فقها، به‌ویژه بر این نکته تأکید کنم که آیا از تعاریف ذکر شده می‌توان ضابطه‌ای که به صورت «قانون» قابل تدوین و استناد باشد، به دست آورد. با توجه به این که تفاوت بسیار عمده‌ای بین نظر فقها در این زمینه وجود ندارد شاید بهتر آن است که به جای نقل همه یا شمار فراوانی از اقوال؛ به نظر تنی چند از آنان - از قدما و متأخرین - بسنده و

پیرامون همین نظرات - به عنوان نماینده آرای فقیهان - اندکی درنگ کنیم:

۱- سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶): اَنَّ حَقِيقَةَ الرَّدِّ هِيَ الْكُفْرُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ

۲- شیخ طوسی (متوفی ۶۰): ارتداد کفر بعد از ایمان است

۳- ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷): الردّه اظهار شعار الكفر بعد الايمان بما يكون

معه منكر نبوه النبي او شيء من معلوم دينه كالصلوه و الزكوه و الزنا و شرب الخمر.

۴- شهید اول در الدروس الشرعیه: و هو من قطع الاسلام بالافرار على نفسه

بالخروج منه او ببعض انواع الكفر ... مرتد کسی است که به یکی از امور ذیل دست از

اسلام بر دارد: به نحوی از اسلام خارج گردد، به برخی از انواع کفر بیوندد، آنچه را

که ضرورتاً از دین دانسته می شود انکار کند، آنچه را که از دین نیست جزء دین

بشمارد، کاری را انجام دهد که صراحتاً دلالت بر کفر کند مثل پرستش خورشید و بت

و انداختن قرآن در قاذورات و امثال آن. (برای دیدن همه این اقوال ر.ک: ولایی، ۱۳۸۰:

۳۳-۳۵).

۵- محمد جواد مغنیه: و تسألُ بایّ شيء يحصل الارتداد و هل له صیغه خاصه او

فعل خاص؟ الجواب: يحصل الارتداد بجحود الاسلام بعد الايمان به و بكل فعل او

بقول يشعر بقصد التحقير و الالهانه لما ثبت في دين الاسلام بطريق القطع و الجزم عند

جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم؛ اصلاً كان هذا الشيء كالایمان بالله و الرسول و

اليوم الآخر، او فرعاً كوجوب الصوم و الحج و الزكوه. (مغنیه، ۱۴۲۱: ۲۸۹).

نمی توان نادیده گرفت که مفاهیمی چون «جحود» و «تحقیر» مفاهیمی کیفی و

تفسیر بردارند همان طور که «ایمان» مفهومی ذومراتب و تفسیر بردار است و در جامعه

مسلمین موجب اختلاف بوده است. چه بسا شخصی با ذهنیت و ساختار معرفتی

خاصی، در رویارویی با مفاهیمی دینی چندان سؤال و شبهه داشته باشد که طرف مقابل

نتواند با دلایلی که خود، آنها را کافی می داند او را قانع کند و این عدم پذیرش را بر

«جحود و تحقیر»، حمل کند. این تفاوت برداشت از قول یا فعل طرف مقابل را می توان

در اشخاص و جوامع مذهبی «سنتی» و اشخاص و جوامع مذهبی «غیر سنتی» به خوبی

ملاحظه کرد. عکس العملی که گاهی «تعصب» نامیده می شود. به یاد داریم که گروهی از

اندیشمندان معاصر، معتقد بودند که جریان فقهاتی پس از انقلاب اسلامی، که امام

خمینی پیشگام این جریان بود، به تأسیس «فقه جدید»ی منجر خواهد شد و این جریان موجب نگرانی آنان بود. آیا این دو دیدگاه جز تفاوت تفسیر و برداشت از مفاهیمی است که هم امام و هم گروه مقابل به آن مفاهیم باور داشتند؟

۶- آیت الله خوئی: المرتد عبارة عمّن خرج عن دین الاسلام (خوئی، ۱۳۹۷: ۵۵ و نیز خوئی، بی تا: ۳۲۴، که عین همین عبارت را آورده است).
۷- امام خمینی(ره): المرتد من خرج عن الاسلام و اختار الکفر. (خمینی، بی تا: ۴۹۹).

با تأمل در اقوال فقها می توان پرسید چرا پس از گذشت زمانی دراز بر این مبحث، هنوز کم و کیف موضوع به درستی تحریر و تبیین نشده است؟ آیا «خروج از دین اسلام» (خوئی، ۱۳۹۷: ۵۵) یا «خروج از اسلام و اختیار کفر» (همان)؛ معیاری تفسیر بردار نیست؟ این را هم می توان پرسید که منظور از «اسلام» چیست؟ آیا منظور از اسلام، همان «شهادتین» است؟ آیا منظور «ضروری دین» است؟ اکنون پرسش این است که «ضروری دین» یعنی چه؟ اگر «ضروری» همان «بدیهی» است چگونه می توان ادعا کرد آن چه برای گوینده یا معتقد به اعتقادی «بدیهی» است برای دیگری نیز بدیهی خواهد بود؟ و البته باید توجه داشته باشیم که منظور از بدیهی، «احکام بدیهی عقلی» نیست، آن گونه که در «تناقض» مثلاً از این احکام سخن گفته می شود؛ بلکه منظور از بدیهی همان است که میان عامه ی مسلمین بدیهی دانسته می شود و اجمالاً با عبارت «ما لم یختلف فیه اثنان» بیان می شود. با این حال سؤال این است که مواردی از همین «ضروری ها» در شمار «اصول دین» هستند که تقلید در آنها روا نیست بلکه باید با استدلال و بحث و فحص به آنها دست یافت. پس اگر تازه بالغی، سر تفحص و جستجو در این مفاهیم را داشته باشد و پیش از آنکه وجداناً آنها را بپذیرد و قانع شود از پذیرفتن همان «ضروریات» که از نظر ذوق و معرفت جامعه ی مسلمانان بدیهی تلقی می شوند، خودداری کند مرتد خواهد بود؟ گذشته از آنکه ممکن است شنونده در افق فکری گوینده نباشد و چه بسا که اظهارات او را کفر تلقی کند. این نکته را نباید نادیده گرفت که گاه مبحثی مانند «معاد» حتی نزد علما با مطالعه و تعمق و استدلال و برهان ثابت می شود آیا چنین مطلبی؛ ضروری دین است؟

اکنون برای تقویت این شبهه؛ حوزه بحث را می‌توان از مسائل فقهی بیرون برد تا با طرح سؤال دیگری نشان داد که شاید گاهی آنچه نزد کسی «بدیهی» است و بی‌نیاز به استدلال؛ نزد دیگری تا چه اندازه در هاله‌ای از ابهام و تردید است: اگر «وجوب احترامی» را که نسبت به والدین در نصوص شرعی آمده است کناری نهیم و از نگاه عقل حساب‌گر به موضوع نگاه کنیم؛ تردید در «بدهت» آغاز خواهد شد: دو نفر برای این‌که بتوانند به آرزوهای «خود» برسند، حتی حس «پدر بودن» یا «مادر بودن» را در خود ارضا کنند، «خود» را از تنهایی و بی‌کسی برهانند و در پیری «عصای دستی» داشته باشند و نیز به قصد این‌که آینده‌ای برای «خود» تضمین کنند؛ زندگی مشترکی را آغاز می‌کنند و چه بسا که مبنای آغازین زندگی «عشقی طرفینی» است بی‌آنکه مثلاً به ازدواج قرابتی و سرانجام و ثمرات سوء آن در تن و روان فرزند آینده خود اندیشیده باشند. بی‌تردید فرزندان بی‌آنکه خواسته باشند با «تن» و «روان» و «زبان» و در «جامعه‌ای خاص» به دنیا می‌آیند. و آن‌گاه چنین تصور می‌شود که والدین به آن‌ها «وجود» بخشیده‌اند. آنان در «وادی عدم» می‌توانستند رها و آزاد زندگی کنند اینک بی‌آنکه نقشی در وجود و حضور خود در دنیایی «این چنینی» داشته باشند در آن هستند و ناخواسته باید به همه آثار و تبعات این «بودن ناخواسته» تن دهند. گمان می‌کنم اکنون زمینه تردید در این حکم که «بدیهی» به نظر می‌آمد فراهم شده باشد. آیا نمی‌توان گفت: حکم به وجوب نفقه فرزند که بر عهده والد آمده حکم «عقل» است که «قانون» شده است و حکم به وجوب نفقه و احترام فرزند به والد حکم «اخلاق» است که شکل قانونی به خود گرفته است؟ آیا «ضروری دین»، «بدیهیات دین» است؟ اما سؤال این است که چه چیزی «بدیهی» است و چگونه بدیهی می‌شود؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که کسی شبهه وجوب احترام را که در چند سطر پیش ذکر شد، به حوزه‌ی «وجوب شکر منعم» آورده و در «وجوب نماز» که همان شکر منعم است شبهه کند؟ آیا می‌توان کسی را از طریق انذار و وعید نسبت به عواقب چنین شبهه‌ای، وا داشت تا این چنین نیندیشد؟ مگر می‌توان بر توسن اندیشه‌ی آدمی لگام زد؟ برای آنان که نسل‌ها، مسلمان بوده‌اند، در جامعه اسلامی زیسته‌اند، و مفاهیمی را نسل‌ها و سینه به سینه به یکدیگر منتقل کرده‌اند؛ مفهومی بدیهی و بی‌بحث و تأمل قابل قبول است، اما آیا برای آنکه در

جامعه غیر اسلامی یا از پدری مسلمان و مادری غیر مسلمان به دنیا آمده و در کودکی یا پیش از تولد پدر را از دست داده و در دامن مادری و جامعه‌ای - هر دو غیر مسلمان - رشد کرده، همان مفهوم، بدیهی است؟ آیا می‌توان بر چنین فرزندانی «حکم مرتد فطری» جاری کرد فقط به این دلیل که حین انعقاد نطفه یکی از والدینش مسلمان بوده‌اند؟ «واقع‌بینی» و رأفت موجود در دیگر مجازات‌ها را که شارع مقدس مقرر کرده است نباید از نظر دور داشت. مثلاً تأمل در مفهوم «احسان» بیان‌گر این رأفت و واقع‌بینی است: علاوه بر داشتن همسر به عقد دائمی، عنصر «یغذو الیه و یروح» لحاظ شده است. به هر حال مجموعه‌ای از شرایط باید کنار هم آیند تا بتوان زانی را، «رجم» کرد. دور بودن از همسر یا همسری به عقد داشتن بی‌آنکه زفاف انجام شده باشد که در «رجم» و «احسان» لحاظ شده‌اند بیان‌گر این هستند که شارع مقدس فشارهای روحی و روانی را بر فیزیک بدن شهروندان نادیده نگرفته است.

بنابراین می‌توان گفت در ارتداد، «اسلام ابوین» یا یکی از آن دو حین انعقاد نطفه، از جمله شرایط است نه آنکه تنها شرط لازم و کافی باشد.

از جمع‌بندی نظرات فقها به دست می‌آید که عناصر اصلی تحقق ارتداد عبارتند از:

۱- اظهار شعار کفر. بنابراین آیا صرف «اعتقاد» یا «عدم اعتقاد»، موجب ارتداد است؟ آیا می‌توان گفت «اظهار کفر» یکی از مصادیق «فتنه در دین» است که به تعبیر قرآن «اکبر من القتل» است؟ اگر مناط حکم این باشد باید گفت آنان که در «مجالس علمی» و با دانشمندان مسلمان، مباحثه و مذاکره و «اظهار کفر» می‌کنند اما قصد فتنه در دین ندارند مشمول این حکم نخواهند شد. اما علی‌رغم چنین تصویری، فقها بین این دو گروه قائل به تفصیل نشده‌اند و شخص را به صرف اظهار شعار کفر و انکار ضروری دین مرتد دانسته‌اند. و به‌ویژه عنصر «فتنه در دین کردن» در تحقق ارتداد از نظر فقها لحاظ نشده است. پس نمی‌توان گفت فقها کسی را که دچار شبهه علمی و فکری شده است ولی فتنه‌انگیزی نمی‌کند مرتد نمی‌دانند. درباره قیدی که در تعریف ابوالصلاح حلبی آمده است، (اظهار شعار الکفر بعد الایمان)، می‌توان پرسید: آیا اگر کسی «ایمان» نیاورد یعنی پس از بلوغ، اظهار اسلام نکند و اظهار کفر کند؛ مرتد به شمار نخواهد آمد؟ چگونه می‌توان می‌گفت کسی «اظهار اسلام یا ایمان» کرده است، آیا ضرورتاً باید

اقرار یا شهادتی از سوی شاهدان وجود داشته باشد یا آن که معیار همان «انعقاد نطفه در حال اسلام یکی از ابویین» است؟ اگر معیار ارتداد «اظهار کفر» پس از «اظهار ایمان» باشد یکی از نتایج این است که «مسلمان زادگان کافر شده» می‌گویند پیش از آن که «اظهار اسلام» کنیم مسیحی بودیم و بنابر آنچه گفته شد مرتد به شمار نخواهند آمد. این که «مسلمان زاده» در حکم مسلمان است و بر او احکام اسلام جاری است نه تنها پاسخی صرفاً درون دینی است با این شبهه هم روبرو است که چگونه می‌توان این حکم را با اصل «تقلیدی نبودن اصول دین» جمع کرد؟

۲- انکار ضروری دین. از جمله مصادیق بارزی که در متون فقهی برای ضروری دین ذکر شده است عبارتند از نماز، روزه، زکات، زنا، شرب خمر و این موارد همان است که به تعبیر فقها میان مسلمانان بدیهی و ضرورت آنها اجماعی است. پس اگر کسی در عقاید کلامی خود به «جبر» معتقد باشد، یا به «عصمت» معتقد نباشد آیا منکر ضروری دین شده است؟ ذکر این نکته هم ضروری است که «ضروری دین» را نباید با «ضروری مذهب» در هم آمیخت.

اگر بپذیریم که قول به «عدم عصمت» به انکار ضروری دین و نهایتاً ارتداد منجر نمی‌شود به نتیجه‌ای خواهیم رسید که در بحث «نگاهی به روایات» در همین مقاله می‌توانیم از آن بهره بگیریم و آن را مبنایی بدانیم که پاسخ این سؤال بر آن بنا می‌شود که: «آیا علی‌رغم صحت روایات مربوط به ارتداد - به لحاظ سند و دلالت - حکم آن روایات امروزه قابل اجرا است؟» از سوی دیگر می‌دانیم که عصمت مقوله‌ای کلامی است نه فقهی که قابل تقلید باشد. پس باید گفت ادعای اجماع در خصوص عصمت رسول الله (ص) و ائمه (ع) - اگر محقق هم شده باشد - چندان مشکلی را حل نخواهد کرد.

نیز می‌توان پرسید که معیار بدیهی بودن مفهوم، «فهم گوینده» است یا «فهم شنونده». می‌دانیم که گاهی سطح درک قاضی - شنونده - که باید به «ارتداد» حکم کند پایین‌تر از سطح درک گوینده است. آیا اگر کسی قائل به «اجتهاد پیامبر» یا «اجتهاد ائمه» باشد و حکم ارتداد را حاصل این اجتهاد و تابع زمان و مکان خاص خود بداند منکر ضروری دین شده و مرتد است؟ از این مطلب در بند ۶ دوباره سخن گفته خواهد

شد.

۳- جحد. به معنای انکاری است که منکر خود را به تجاهل می‌زند. اگر چنین باشد چگونه می‌توان احراز کرد که دلایل ذکر شده برای مرتد، قانع کننده‌اند و او تجاهل می‌کند و جحد می‌ورزد؟ آدمی نوعاً این‌گونه است که همواره، خود را مُصیب و خصم را مخطی می‌داند، و هم از این روست که در مقام احتجاج، براهین و دلایل خود را قوی و خدشه‌ناپذیر دانسته و شیوه استدلال خود را مستقیم و نقد‌گریز تلقی می‌کند. نیز البته گاهی چنین است که تکرار مستمر یک اندیشه و زیستن درازمدت و هم‌نشین بودن با صاحبان یک عقیده و با یک اعتقاد، آن را نزد صاحب اندیشه و اعتقاد، کاملاً درست و بی‌نقص جلوه می‌دهد. و بدین سبب است که ما آموزه‌های خود را در حوزه‌های گوناگون اندیشه و عمل، با صفت «بدیهی» وصف می‌کنیم. گاه استدلال‌هایی را که برای معتقدان کار سازند و در واقع «درون‌گروهی» - و به عبارت درست‌تر درون دینی یا درون مذهبی هستند برای آنان که در مقام محاجّه و نقد و اعتراض برآمده‌اند به کار می‌گیریم و توقع سودمند بودن داریم، و آن‌گاه که پاسخی مثبت از طرف مقابل دریافت نمی‌شود او را به «ارتداد» متهم می‌کنیم، بی‌آنکه بپذیریم بُرد یک دلیل برای افراد متفاوت؛ هرگز یکسان نخواهد بود.

۴- اختیار کفر. آیا «خروج از اسلام» که در عبارت برخی از فقها آمده است (امام خمینی، بی تا: ۴۹۹): المرتد هو من خرج عن الاسلام و اختار الکفر، همان «اختیار کفر» است؟ به عبارت دیگر آیا این دو معادل دقیق هستند؟ اگر چنین باشد چرا این دو تحت عنوان دو فعل جداگانه ذکر شده‌اند؟ با تردید در «یکی بودن» این دو می‌توان گفت: ممکن است، کسی از اسلام خارج شود ولی «کفر» اختیار نکند، یعنی هیچیک از ادیان سماوی شناخته شده را دقیقاً نپذیرد و در بیان عقیده خود، خود را «حنیف» بداند و چنین اظهار کند که به خداوند و معاد اعتقاد دارد؛ ولی نمی‌توان او را برابر معیارهای اسلام، مسلمان یا برابر معیارهای یهودیت و مسیحیت؛ یهودی یا مسیحی نامید. البته ممکن است گفته شود وقتی کسی از اسلام به دین شناخته شده‌ای چون مسیحیت برمی‌گردد «مرتد» است به دلیل اولی، وقتی به دین ناشناخته‌ای - با نام حنیفیت - برگردد مرتد خواهد بود؟ اما این را هم باید در نظر داشت که قرآن، ابراهیم خلیل

الله (ع) را «حنیف» دانسته است.

نکته دیگر در «اختیار کفر»، مبانی روانی و ساختار دستگاه معرفتی آدمی است. سؤالی نابجا نخواهد بود اگر بپرسیم: آیا آدمی در گزینش یک باور و گرایش به یک اندیشه، تماماً مختار است؟ آنکه با پیشینه‌ای از یهودیت یا مسیحیت، به هر دلیل به اسلام گرویده است مگر می‌تواند به آسانی همه شبهه‌های ذهنی خود را بزدايد و مسلمانی خالص و پالوده باشد؟ بعید به نظر می‌رسد که بتوان پذیرفت ذهن آدمی به آسانی، مرحله‌ای از معرفت را پشت سر می‌گذارد و آن را به تمامه وا می‌نهد و وارد مرحله جدیدی از معرفت می‌شود. وقتی محیط زندگی آدمی در برداشت از متن و استنباط حکم تأثیر می‌گذارد چرا در تمامی ساختار ذهن و اندیشه‌اش تأثیرگذار نباشد. حتی نمی‌توان انکار کرد نزدیکی و دوری پیروان یک رهبر از وی و زمان حیاتش در نوع نگاه آنان و تحلیلی که از شخصیت وی دارند و تقدسی که به وی می‌بخشد مؤثر خواهد بود. ساده‌نگاری است اگر تصور کنیم نگاه شیعیان امروز به علی (ع)، همان گاهی است که یاران هم‌زمان و معاصر آن امام به وی داشتند.

مرحوم استاد مطهری در تأثیر نوع زندگی یک فقیه در اجتهاد وی چنین می‌گوید: «فتوای عرب، بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم، بوی عجم ... فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح طرز جهان‌بینی‌اش در فتوایش زیاد تأثیر دارد... اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه و یا مدرسه بوده و او را با فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است، این هر دو به ادله شرعیه و مدارک احکام مراجعه می‌کنند اما هر کدام یک جور و یک نحو به خصوص استنباط می‌کنند.» سپس مرحوم مطهری مثالی می‌آورد از تفاوت نوع نگاه فقیهی که در شهری دارای آب فراوان زندگی می‌کند با فقیهی که چنین شرایطی را ندارد و تفاوت استنباط آن‌ها را در احکام طهارات و نجاسات متذکر می‌شود و در پایان بیان می‌کند که: «اگر کسی فتوهای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آن‌ها در مسائل زندگی توجه کند می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته ...» (مطهری و دیگران، ۱۳۴۱: ۵۹).

وقتی تأثیر آب و هوا بر نرمی و درشتی آوایی که گویشوران یک زبان تلفظ می کنند مؤثر باشد آیا نوع زندگی و پیشینه اعتقادی و فضای ذهنی و فکری جامعه ای که آدمی در آن زندگی می کند بر نوع نگاه و اندیشه او مؤثر نخواهد بود؟ اما این همه بدان معنی نیست که آدمی بتواند هرگونه اندیشه و رفتار خود را جبری و خارج از اراده بداند و خود را از عواقب ناشی از آن دو بر کنار دارد اما البته می تواند بدان معنی باشد که ممکن است فردی، دلایلی از این دست و پذیرفتنی برای حاکم شرع و حکومت اسلامی بیاورد و خود را از «حد ارتداد» برهاند. آیا آنچه گفته شد به این معنی نیست که پدیده «ارتداد» و حکم مترتب بر آن باید «موردی» بررسی شود و چه بسا حکم دو کس که مرتد شده اند یکسان نباشد؟ اما باید گفت که ظاهراً از نظر فقها هیچ یک از این استدلالها پذیرفتنی نیست و از نظر فقهی حد ارتداد از کسی که ادعای «شبهه» می کند برداشته نخواهد شد. نکته‌ی جالب توجه آنکه به جای ارائه‌ی راه بحث و مذاکره و رفع شبهه، از «توبه دادن» - با کلمه‌ی یستتاب، آن هم فقط برای گروهی از مرتدان و برای مدت اندک سه روزه - صحبت شده است. پس بعید به نظر می‌رسد که بتوان در همه‌جا از قاعده‌ی «تدرء الحدود بالشبهات» کمک گرفت و شخص را از معرکه نجات داد. شاید بتوان گفت از آنجا که غالباً «مسلمانان رشد یافته در محیط اسلامی»، مرتد می‌شدند و از سوی دیگر آنان که از ادیان دیگر به اسلام می‌گرویدند و بار دیگر اسلام را ترک می‌کردند موجبات وهن اسلام را فراهم می‌آوردند، حکم سخت ارتداد صادر شده است تا با بردن حکم روی «مورد اغلب» دارالاسلام را از خطرات فکری، اجتماعی و اقتصادی به دور دارد. اما آیا وقتی فرد یا افرادی موضوعاً با مرتدان دنیای اسلام زمان رسول الله (ص) و ائمه (ع) متفاوتند؛ نباید حکم متفاوتی داشته باشند؟

اما درباره حفظ دارالاسلام از خطرات اجتماعی، اقتصادی و فکری باید به یک نکته اشاره کرد: شاید انکار نمی‌توان کرد که بازگرداندن اجباری کسی که به مرحله جدیدی از معرفت دینی و عقیدتی دست یافته است به مرحله پیشین معرفت دینی، چندان کارساز نخواهد بود. حتی می‌توان گفت باعث می‌شود تا عناصری که چندان رغبتی به ماندن در دارالاسلام و ارتباط تنگاتنگ عقیدتی با مسلمانان ندارند در جامعه مسلمانان بمانند و ریاکارانه و دو دلانه زندگی کنند و چه بسا با «فتنه در دین» کردن موجب

گمراهی دیگران هم بشوند. شاید به همین سبب، حکم دنیوی خاصی مبنی بر اجرای حد برای مرتدان، در قرآن کریم نیامده و شاید حکم ذکر شده در متون روایی ناظر به شدیدترین مراحل ارتداد - یعنی شورش علیه نظام حکومتی جامعه اسلامی - است: مرحله‌ای که پیشینه تاریخی ارتداد - که در حیات رسول الله خود را در قالب اولین نشانه‌های جنگ‌های رده نشان داد - گواه خوبی برای آن است.

۴. سیر تحول مفهوم واژه ارتداد

آیا می‌توان گفت واژه «ارتداد» و «مرتد» برای مسلمانان صدر اسلام و مسلمانان دوره‌های بعدی، می‌تواند دو بار معنایی کم و بیش متفاوت داشته باشد که برخاسته از لوازم و آرایه‌های این واژه است: مسلمانان صدر اسلام، مرتد را «از دین به دری که ضرورتاً یا غالباً رویاروی نظام اسلام و مسلمین می‌ایستد و سینه به سینه و رویاروی شمشیر می‌زند، مال آنان را غارت می‌کند، زکات نمی‌پردازد و ...» می‌شناختند. آیا مسلمان امروزی نیز چنین برداشتی از همان واژه دارد؟ شاید بتوان برای تقریب به ذهن از واژه «منافق» و تفاوت برداشت مسلمانان از آن - در دو مقطع تاریخی، صدر اسلام و پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران - نیز سخن گفت. آیا برداشت آدمی از یک کلمه در مقاطع مختلف سنی تا چه رسد به مقاطع مختلف تاریخی و اجتماعی و فکری، می‌تواند یکسان باشد؟ نگاهی به شماری از واژه‌های سیاسی و دینی، این معنی را روشن‌تر می‌کند. مفهوم این واژه‌ها را پیش و پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران از نظر بگذرانید: چپ، لیبرال، ملی‌گرا، اصول‌گرا، مذهبی، مکتبی، متعهد، میانه‌رو، بی‌تفاوت، ایمان، شرک، اسلام، تشیع، انقلابی، تقلید، مصلحت، و

این معنی را الکساندر لوریا^۲، استاد روان‌شناسی دانشگاه مسکو چنین بیان می‌کند: «اگر کلمه را فقط به عنوان برچسبی برای اطلاق به یک «شی»، «عمل» یا «خصوصیتی جداگانه» در نظر بگیریم راه خطا پیموده‌ایم. ساختار معنایی هر کلمه بسی پیچیده‌تر از این است، چنان که بارها در زبان‌شناسی مورد مشاهده قرار گرفته است، همه می‌دانیم که بسیاری از کلمات تنها یک معنی ندارند بلکه دارای چندین معنا هستند ... مواردی

که برای یک کلمه واحد، به ظاهر ساده و مشخص، چند معنای متفاوت می توان یافت نادر نیست بلکه چندمعنایی، حکم قاعده دارد نه استثناء. ... تشخیص معنای یک کلمه به وسیله «نشان‌گرهای معنایی» یا «ویژگی‌های معنایی» حاصل می‌آید. این ویژگی‌ها، معنای کلمه را مشخص می‌سازند و آن را از سایر معانی ممکن جدا می‌کنند. غالباً معنای هر کلمه با توجه به موقعیت یا بافتی تعیین می‌شود که در آن موقعیت یا بافت به کار می‌رود و گاه به وسیله «لحن» بیان آن مشخص می‌گردد... در تعیین مصداق هر کلمه‌ای، عوامل متعددی، چه زبان‌شناختی و چه روان‌شناختی دخالت دارند. از میان این عوامل می‌توان به «بافت خاصی» که کلمه در آن به کار گرفته می‌شود و نیز کاربرد در «موقعیتی ملموس» اشاره کرد ... اگر بپذیریم که «مصداق» در دو سال نخست زندگی کودک ایجاد می‌شود آیا «رشد معنای» کلمه در این مرحله کامل می‌گردد؟ ... سال‌ها چنین ادعا می‌شد. چندین نسل از روان‌شناسان، کلمه را به عنوان علامتی ساده که جانشین شی می‌شود تلقی می‌کردند و چون کارکرد اصلی کلمه را اشاره به یک شی می‌پنداشتند رشد معنای کلمه را تا سه سالگی کودک امری تمام شده می‌انگاشتند. تصور می‌رفت که رشد بعدی فقط شامل افزایش واژگان و رشد جنبه‌های مورفولوژیک و نحوی کلمه می‌گردد، ... اما بعدها معلوم شد که این فرض به هیچ وجه با واقعیت منطبق نیست ... معلوم شد که پس از آن که کلمه، مصداق مشخص و پایداری پیدا کرد رشد خود را هم‌چنان ادامه می‌دهد. اما این رشد، دیگر متوجه مصداق نیست بلکه در کارکرد تعمیم و تجزیه کلمه (یعنی معنای آن) صورت می‌پذیرد. ... سپس نویسنده مثال‌هایی می‌آورد و از جمله می‌پرسد آیا معنای «مغازه» برای کودک پیش‌دبستانی یا سال اول دبستان با یک اقتصاددان یکی است؟ و در پایان این قسمت از بحث مفصل خود نتیجه می‌گیرد که «پس معنای کلمه ثابت نمی‌ماند بلکه تغییر می‌کند و تکامل می‌یابد». (الکساندر لوریا، ۱۳۶۸: ۷۸ تا ۱۰۰ که به تفصیل در این خصوص بحث کرده است).

اکنون می‌توان پرسید آیا واژه «ارتداد» در گذر زمان، دچار چنین سرنوشتی نشده است؟ آیا لوازم و آرایه‌های این واژه، در طول تاریخ در ذهن جامعه مسلمان، دگرگونی‌هایی نیافته است؟ آیا دو عنصر «زمان و مکان» آن‌گونه که در دیگر موضوعات

فقهی و احکام آن‌ها تأثیر می‌گذارند در این موضوع نیز تأثیرگذارند؟ به عبارت دیگر «ارتداد امروز» با «ارتداد دوران رسول الله» موضوعاً یکی است، تا «حکماً» یکی باشد؟

۵. چند پرسش

اینک وقت آن است تا با طرح چند پرسش نشان داده شود که حکم ارتداد از نگاهی «غیر درون دینی» با چه موانع و مشکلاتی رویاروی است؟ این پاسخ که چه بسا احکام شرع، مورد قبول جهان واقع نیستند ولی فی‌نفسه درست‌اند پاسخی مقبول نظر جهان کنونی نیست. واقعیت زندگی و روابط انسانی امروزی نشان داد که پدیده «بردگی» - با مشخصات و آثار و تبعات آشنا به ذهن فقه‌پژوهان - نه تنها موضوعیت بلکه مقبولیت هم ندارد و به دنبال آن در کتب فقهی معاصرین کمابیش رو به فراموشی رفته چندان که در متون منتخب فقهی برای تدریس، مسائل و احکام مرتبط با «عبد» و «امه» ذکر نمی‌شود، هر چند از نظر معتقدان، هنوز هم حکم بردگی - علی‌رغم عدم قابلیت اجرای آن در خارج - فی‌نفسه و در عالم ثبوت و نظریه، درست و به قوت خود باقی است. با این همه مگر ذهن انسان جامعه امروز حتی دین داران، "مالکیت انسان بر انسان" را آن گونه که در فقه ما تصویر شده است، می‌پذیرد؟ :

۱- چگونه می‌توان میان حکم ارتداد و آیه «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» جمع کرد؟ پاسخ‌های ارائه شده که می‌توان آن‌ها را در منابع معرفی شده برای مطالعه‌ی بیشتر (در اولین پی‌نوشت همین مقاله)، یافت بی‌تردید «پاسخی درون‌دینی» اند. آیا چنین پاسخی، ذهن پژوهشگر بی‌طرف جهان امروز را قانع خواهد کرد؟ وقتی مقرر است که حکم «تُضرب اوقات الصلوه حتی تتوب او تموت» - که بی‌درنگ شدیدترین نوع اکراه را در ذهن بشر معاصر القا می‌کند - اجرا شود چگونه می‌توان عبادتی را «مقرب» دانست که قصد قربت و نیت قربت در آن نیست بلکه همه‌ی مبادی خود را از «ضرب» می‌گیرد؟ آن عبادتی که عنصر اصلی آن «قصد قربت» است و بدون قصد قربت صحیح و مسقط تکلیف دانسته نمی‌شود آیا همین عبادتی است که مرتد از ترس «ضرب» انجام می‌دهد؟ مگر می‌توان پذیرفت که کسی با چنین

شیوه‌ای که در فقه ما مقرر است با "گرایشی قلبی" به اسلام بگردد؟ و اگر با چنین شیوه‌ای در پی آن هستیم که ظاهر اسلام و مسلمانی را از فتنه مصون بداریم آیا نتیجه-ای جز پنهان کردن فساد و نفاق و کفر خواهیم دید؟

۲- اگر سبب منع از استرضاع دایه اهل کتاب و نیز در صورت استرضاع، منع وی از خوردن گوشت خوک و شراب، این باشد که به هر حال برخی از خصایص اخلاقی و ذهنی «با شیر اندرون می‌شوند» و به رضیع سرایت می‌کنند، در حقیقت پذیرفته‌ایم که برخی از خصایص، جبراً در طفل شکل می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت مبادی اندیشه و بافت اصلی تفکر کودکی که در دامن مادری غیر مسلمان رشد کرده چنان شکل پذیرفته است که رهایی از آن به آسانی میسر نیست. اگر چنین باشد ایستادگی در برابر شخصیتی نضج یافته و شکل گرفته، بیشتر به آب در هاون کوبیدن می‌ماند. تلاش برای راست کردن چوبی که در طول زمان خمیده و خشکیده است، آن هم با شیوه‌هایی از قبیل «ضرب» و «قتل» ثمری جز شکسته شدن در پی نخواهد داشت. آیا چنین ثمری مقصود شارع مقدس است؟

۳- این که در اسلام توصیه شده است تا پیش از ازدواج و مقاربت و نیز در دوران بارداری برخی از کارها انجام شوند و برخی از کارها انجام نشوند و نیز این که پیامبر و ائمه توصیه فرموده‌اند که «اختاروا لنطفکم» و «ایاکم و خضراء الدمن» و ... همگی بیان‌گر این است که روح و روان و تن و جان کودکان پیش از تولد و تربیت اسلامی نیز در حال شکل‌گیری است. بدون تردید بین فرزندی که ناخواسته در دامن تربیتی اسلامی شکل می‌گیرند و رشد می‌کنند و بین آنان که ناخواسته و فقط به دلیل تولد و رشد در محیطی خاص؛ در معرض انواع شبهه‌های فکری و ایمانی قرار می‌گیرند - شبهه‌هایی که گاه تا پایان زندگی از ذهن آنان زدوده نمی‌شوند - قطعاً باید تفاوت قایل شد. اما فقها متعرض این نکته نشده‌اند که اگر کسی با عروض شبهه از دین روی برگرداند مرتد تلقی نشده و مشمول احکام ارتداد نخواهد بود. از نظر آنان انگیزه یا علت ارتداد هر چه باشد حکم یکی است.

۴- چرا از یک طرف می‌گوییم آن که بر کفر اکراه می‌شود مرتد نخواهد بود و دلیل آن را این آیه می‌دانیم که می‌فرماید: «الّا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان ...» ولی از

سوی دیگر نمی‌گوییم آنکه بر اسلام اکراه شود ولی قلباً مسلمان نباشد مسلمان محسوب نخواهد شد؟ اگر بر «اکراه» اثری مترتب نمی‌شود بدان سبب است که رضایت درونی و آمادگی روانی و ذهنی بر انجام عمل وجود ندارد. بنابراین چه تفاوتی وجود دارد که کسی بر کفر «اکراه» شود یا بر اسلام. به هر حال دستور به «تضرب اوقات الصلوه حتی تتوب او تموت» و نیز دیگر احکامی که برای مرتدان فطری و ملی در نظر گرفته شده است نوعی «اکراه» تلقی می‌شود. آیا برای آنکه موضوع را از نگاهی «غیر درون دینی» بررسی می‌کند پذیرفتنی است که به کسی مهلت بدهند تا ظرف سه روز شبیه خود را مرتفع کند؟ کدام شبیه است که موجب ارتداد شده باشد و شخص بتواند ظرف سه روز آن هم در حبس؛ پاسخی قانع کننده برای آن بیابد؟ (و المرتد الملی یستتاب، فان امتنع قُتل. و الاحوط استتابة ثلاثة ايام و قتل فی الیوم الرابع. (خویی، ۱۳۹۷: ۶۲۴).

۵- آیا درجهان امروز و با توجه به قواعد و قوانین حاکم بر روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی که در حقوق بین‌الملل مطرح است می‌توان حکم ارتداد را برای کسی که در کشوری دیگر زندگی می‌کند و مرتد شده است اجرا کرد؟ اجرای این حکم به ویژه زمانی بسیار دشوارتر خواهد بود که «گروهی» از مسلمانان مرتد شده باشند.

۶- چگونه می‌توان پذیرفت که از یک سو گفته شود اصول دین، غیر تقلیدی است و از سوی دیگر برای کسی که اعلام می‌کند هنوز در مرحله بررسی و تحقیق مبانی اصولی و بنیادی دین است چنین مجازات سنگینی در نظر گرفته شده باشد. اما آیا فقها پذیرفته‌اند که اگر کسی در مرحله‌ی تحقیق باشد مرتد نیست؟ یعنی جوانی از جامعه‌ی اسلامی که به بلوغ رسیده و چند سالی پس از آن هنوز اعلام می‌کند که چون در مرحله‌ی تحقیق است اسلام را نپذیرفته است، مرتد نیست؟ به نظر می‌رسد فقها چنین کسی را مرتد می‌دانند. پس نمی‌توان گفت کسی که در مرحله‌ی بررسی است قطعاً مرتد تلقی نمی‌شود.

۷- اصل ۲۳ قانون اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که مقرر می‌کند: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ‌کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد». اکنون تصور کنیم که جوان مسلمانزاده عاقل بالغ پر مطالعه‌ای که هیچ

رنگی از لجاجت و عناد در گفتار و رفتار خود ندارد در پاسخ این سؤال که به کدام دین گرایش دارد اظهار کند هنوز در مرحله تحقیق هستم و به دینی نگرویده ام. آیا چنین کسی قابل مؤاخذه است؟

۶. نگاهی به روایات

از آن جا که دومین منبع استنباط احکام، «سنت» است در شماری از منابع که در آغاز مقاله آوردم به روایات مربوط به ارتداد و احکام مرتد و مفاد آنها اجمالاً یا تفصیلاً اشاره و پیرامون آنها بحث شده است و هیچ ضرورتی برای نقل دوباره آنها وجود ندارد. اما در خصوص روایات باید نکاتی را در نظر داشت:

۱- اگر فقیهی به اجتهاد پیامبر(ص) و ائمه(ع) قایل باشد بدون تردید منکر ضروری دین نشده است. نتیجه این سخن آن است که ممکن است کسی مفاد این روایات و احکام آنها را حاصل اجتهادی بداند که مانند دیگر اجتهادها «زمان‌بند» و «مکان‌بند» است، و تبعاً با دگرگونی زمان و مکان؛ تغییر خواهد کرد، به عبارت دیگر شاید می‌توان تصور کرد که خود رسول الله (ص) در شرایط کنونی جامعه بشری، «ارتداد از اسلام» را در موضوع و حکم به گونه دیگری تصویر می‌فرمود.

۲- با عنایت به آنچه در بخش «سیر تحول مفهوم واژه ارتداد» گفته شد آیا نمی‌توان گفت «ارتداد» و «مرتد» مذکور در روایات با ارتداد و مرتد متصور امروز موضوعاً متفاوت است؟ اگر بپذیریم که پاسخ مثبت است و از سوی دیگر پذیرفته باشیم که احکام تابع موضوعات هستند؛ در واقع می‌پذیریم که موضوع و در پی آن حکم ارتداد در جهان امروز همان نیست که در روایات آمده است.

۳- می‌دانیم که بحث «اجتهاد پیامبر» در کتب اصولی اهل سنت مطرح و گروهی از آنان اجمالاً اجتهاد رسول الله(ص) را پذیرفته‌اند. نیز می‌دانیم مسأله اجتهاد پیامبر، «مسأله‌ای فقهی» نیست و بنابراین قابل تقلید هم نیست (البته فقها و اصولیون شیعه، به دلیل عدم اعتقاد به موضوع آن را در کتب خود ذکر نکرده‌اند). پس ممکن است فقیهی در مبانی کلامی خود به اجتهاد پیامبر و ائمه معتقد شده و آثار فقهی‌اش را نیز بر آن

مترتب کند. در این صورت می‌توان تصور کرد که کسی در مبادی اصولی خود اجتهاد پیامبر و ائمه را پذیرفته و در احکام فقهی ارتداد و مرتد، آن اجتهاد را تابع زمان و مکان خود بداند.

ممکن است گفته شود اجتهاد که صواب و خطا هر دو در آن راه دارد چگونه با «عصمت» - که بار کلامی خاصی دارد - قابل جمع است؟ پاسخ این سؤال از ناحیه معتقدان به اجتهاد معصومین (ع) می‌تواند این باشد که حوزه عصمت، حوزه‌ای خاص است و ضرورتاً چنین نیست که هر اجتهاد زمان‌بند و مکان‌بندی، خطا باشد تا بین عصمت و اجتهاد ناسازگاری به میان آید، بلکه فقط بدین معنی است که آن اجتهاد کاملاً درست؛ تابع شرایط زمانی و مکانی خاص خود بوده است. نتیجه این‌که از نگاه فقهی ممکن است حتی اگر خبر واحد حجت باشد و اخبار ارتداد از نظر سند و دلالت ضعفی نداشته باشند باز هم اجتهاد تلقی شوند. و از آن‌جا که پذیرش «عصمت» ضروری دین نیست می‌توان این اجتهاد را به زمان و مکان خاص خود محدود دانست. بنابراین می‌توان گفت روایات مربوط به ارتداد، هر چند از نظر سند و دلالت خدشه‌ناپذیر باشند، حاصل «اجتهاد پیشوایان دین» هستند. پیشوایانی که «معصوم» اند اما اجتهادی مناسب زمان خود داشته‌اند.

۷. سخن پایانی و نتیجه‌گیری:

بار دیگر اصل ۱۶۷ قانون اساسی را به یاد آوریم که مقرر می‌دارد: «قاضی موظف است حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و...».

اینک دو فتوا را کنار هم بگذاریم و تصور کنیم که دو قاضی، هر کدام به یکی از این دو فتوا عمل کرده‌اند. چه مرجعی می‌تواند به قاضی حکم کند که کدام یک از این دو فتوا «معتبر» است و دیگری غیر معتبر؟:

۱- اذا تکرر الارتداد من الملی، قیل: یقتل فی الثالثه. و قیل: فی الرابعه. و هو

احوط. (همان: ۶۲۵).

۲- اذا تكرر الارتداد في الملى او في المرأه، قيل: يقتل في الرابعه. و قيل: يقتل في الثالثه. و كلاهما لا يخلو من اشكال. بل الاظهر عدم القتل. (خویی، بی تا: ۵۶).

ببینیم که تفاوت احکام از کجا تا به کجاست؟ قتل در بار سوم، قتل در بار چهارم که مطابق احتیاط است؛ تردید در هر دو حکم و حکم به این که اظهر آن است که اصولاً شخص کشته نخواهد شد.

از آن جا که ممکن است از نظر برخی از اندیشمندان حوزه‌ی دلالت اصل ۱۶۷، مسایل غیر جزایی دانسته شود و اعتقاد بر این باشد که اصل، قانونی بودن جرم است و جرم‌انگاری مشکلاتی در پی دارد، بسیار مناسب است که اگر قرار بر جرم دانستن ارتداد است، این جرم نیز تبیین و در قانون تدوین شود. اما اگر بپذیریم ارتداد، ماهیه و بدون توجه به اثرات و لوازم خارجی آن که مرتد علیه نظام اسلامی شورش می‌کند و مال و جان مسلمانان را به خطر می‌اندازد و در دین مسلمانان فتنه می‌کند، "فعل" نیست بلکه از مقوله "اندیشه و نظر" است باید بپذیریم که ارتداد "جرم" نیست و بنابراین مشمول مجازات نخواهد بود. آری آن کس که علاوه بر "ارتداد فکری" وارد حوزه عمل شده و در خارج مرتکب کاری می‌شود که "فعل مجرمانه" است باید مجازات شود. شاید بتوان گفت این نگاه به ارتداد هم سو با همان نگاهی است که در نظام اداری و حقوقی کنونی کشور میان سه مفهوم مخالف و معترض و معاند با نظام، تفاوت قایل است. پس درست آن است که در نظام کیفری کشور ارتداد، جرم تلقی نشود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: ۱- گرجی، ابوالقاسم، حدود، تعزیرات و قصاص، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱. ۲- فیض، علی‌رضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلامی، ج ۲، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸. ۳- محقق داماد، سید مصطفی، مقاله ارتداد در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۴- ولایی، عیسی، ارتداد در اسلام، نشر نی، ۱۳۸۰. ۵- مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، نشر میزان، ۱۳۷۶. ۶- محمودی گلپایگانی، سید محمد، معیارشناسی ضروری دین در احکام کیفری اسلام، مجله مقالات و بررسی‌ها، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، دفتر ۷۷، بهار و

تابستان ۱۳۸۴. ۷- صرامی، سیف‌الله، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری (معاونت اندیشه اسلامی)، ۱۳۷۶. ۸- حقوق در آئینه فقه (توسط جمعی از نویسندگان)، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱، مقاله ارتداد از سید احمد سجادی نژاد. ۹- موسویان، سید ابوالفضل، مقاله بحثی درباره توبه مرتد فطری، مجله مدرس، دانشگاه تربیت مدرس، شماره پیاپی ۳۷، سال ۱۳۸۳. ۱۰- حسنعلی معدنی و سید محمدرضا امام، ارتداد و احکام آن با رویکردی به مبانی آزادی عقیده در اسلام، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۸۲، پاییز ۸۶.

۲. Alexander Lvrya

منابع

الف: فارسی

- الکساندر لوریا (۱۳۶۸). *زبان و شناخت*، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده، ارومیه: انتشارات انزلی.
- امام جزایری، سید محمدرضا و معدنی، حسن‌علی (۱۳۸۶). «ارتداد و احکام آن با رویکردی به مبانی آزادی عقیده در اسلام»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۸۲.
- حقوق در آئینه فقه* (توسط جمعی از نویسندگان) (۱۳۸۱). دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مقاله ارتداد از سید احمد سجادی نژاد.
- صرامی، سیف‌الله (۱۳۷۶). *احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر*، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری (معاونت اندیشه اسلامی).
- فیض، علیرضا (۱۳۶۸). *مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلامی*، ج ۲، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۸۱). *حدود، تعزیرات و قصاص*، تهران: دانشگاه تهران.
- محقق داماد، سید مصطفی، *ارتداد*، تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

محمودی گلپایگانی (۱۳۸۴). سید محمد، «معیارشناسی ضروری دین در احکام کیفری اسلام»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، دفتر ۷۷، بهار و تابستان.

مرعشی شوشتری، سید محمد حسن (۱۳۷۶). دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، تهران: نشر میزان.

مطهری و دیگران (۱۳۴۱). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.

موسویان، سید ابوالفضل (۱۳۸۳). «بحثی درباره توبه مرتد فطری»، مجله مدرس، دانشگاه تربیت مدرس، شماره پیاپی ۳۷.

ولایی، عیسی (۱۳۸۰). ارتداد در اسلام، تهران: نشر نی.

ب: عربی

خمینی، امام روح‌الله (بی‌تا). تحریر الوسیله، طهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۷). تکملة المنهاج، نجف: مطبعة النعمان.

خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا). مبانی تکملة المنهاج، نجف: مطبعة الآداب. ج.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱). فقه الامام جعفر الصادق، قم: مؤسسه انصاریان للطباعة و النشر.