

اسلام، حق حیات...، کدام قاعده*؟!

قسمت دوم

طوبی شاکری کلپایگانی - عضو هیأت علمی

چکیده :

در شماره پیش در تبیین قاعده لا بیطل و مسأله حمایت از حق حیات فرد بر ضرورت تأملات مبتنی بر فقه حکومتی در منابع فقهی تأکید شد. فقه حکومتی به مثابه روش معرفتی خاص در منابع فقهی و متمایز از فقه سیاسی است که در کنار فقه خانواده، جزا، معاملات و عبادات و... مجموعه فقه اسلامی را تشکیل می‌دهد.

در روش شناسی مبتنی بر فقه حکومتی علاوه بر فرد، جامعه نیز عامل مؤثری در عملیات استنباط حکم از منابع مورد نظر مجتهد است؛ لذا در استنباط حکم، تحقق مقاصد الشریعه و ملاکات احکام از نظر فقیه دور نمی‌ماند. بنابراین قواعد فقهی مانند قاعده عدالت، قاعده سمحه و مصلحت تسهیل، قاعده لا ضرر و لا حرج و قاعده لا بیطل و... در این روش شناسی، مفهومی نو می‌یابد و به مثابه اصول راهبردی، عملیات استنباط را جهت می‌بخشد.

* کار ارزیابی این مقاله از تاریخ ۸۱/۱۰/۲۵ آغاز شد و طی دو مرحله ارزیابی در تاریخ ۸۱/۱۱/۲۶ به پایان رسید.



ما در بررسی‌های قبل، در مستندات، محدوده و کاربرد و تبیین مفردات قاعده بحث کردیم، لکن مسأله مهم در قاعده لا یبطل و حمایت از حق حیات فرد، تعارض آن با مهدور الدم بودن بعضی از عناوین در فقه جزای اسلامی است؛ لذا در این شماره، مسأله مهدور الدم بودن «مرتد» و «ساب النبی» را مورد بررسی قرار خواهیم داد و در بررسی هر عنوان در سه مقوله آیات الاحکام، روایات و فقه امامیه بحث خواهیم کرد. از طرف دیگر به دلایل ناشی از روش شناسی مبتنی بر فقه حکومتی، علاوه بر تأکید بر علم اصول و قواعد فقهی، تأمل در سنت تاریخی عصر صدور و شرائط تاریخی حاکم بر فقه شیعی و تأثیر آن در عملیات اجتهاد را ضروری می‌دانیم.

کلیدواژه:

قاعده لا یبطل، مهدور الدم، محقون الدم، مرتد، ساب النبی، ماهیت مجرمانه، سنت تاریخی خاص.

قاعده لا یبطل و مهدور الدم بودن بعضی افراد:

اگر با تمسک به اطلاق و عموم متون روایی مربوط به قاعده لا یبطل، حکومت اسلامی را موظف به حمایت از حق حیات افراد بدانیم و به ضرورت منطقی و عقلی نتوان دولت را در واکنش دفاعی و حمایت از تمامیت جسمانی افراد در بعضی موارد - به دلائلی که مربوط به مقاصد الشریعه و فلسفه وجودی حکومت می‌شود - معاف کرد، حمل تعارض مربوط به مهدورالدم بودن بعضی از عناوین مانند مرتد، ساب النبی، محارب، باغی، زانی محصن و لانت و ... با اطلاق و عموم عقلی قاعده لا یبطل، به معنی تحقیق یک فرایند دیالکتیکی فنی و اصولی است که ناگزیر از مواجهه با آن هستیم.

جهت روشن شدن این مسأله که آیا مهدور الدم بودن بعضی افراد اصولاً در تعارضی با عموم قاعده لا یبطل است یا نه و آیا می‌توان آن را استثناء بر قاعده و تخصیص نسبت به



عموم آن تلقی کرد، ابتدا مسأله تخصیص قاعده و سپس خروج تخصصی عناوین مهدور الدم را مورد تأمل قرار می‌دهیم.

۱. امکان یا عدم امکان تخصیص قاعده

از آنجا که رابطه روایات مربوط به مهدور الدم با قاعده لایبطل، از نظر موضوع، رابطه عام و خاص است، به نظر می‌رسد عموم و اطلاق قاعده لایبطل با روایات مهدور الدم قابل تخصیص باشد.

از نظر اصولی بر این جمع عرفی اشکال فنی وارد نیست. اما از آنجا که لزوم تأمین امنیت جانی و تبعات این الزام یعنی واکنشهای دفاعی و حمایت از بزه دیدگان به مثابه فلسفه وجودی و جزء علت حاکمیت مبتنی بر شریعت اسلامی است، معاف کردن حاکمیت اسلامی از اقدام در جهت تأمین امنیت جانی افرادی که در جهت خاصه حفظ نفس در قبال آن تمکین کرده‌اند، خلاف عقلانیت منطقی و ضرورت تبعیت معلولها از علل تامه وجودی است.

بنابراین بر خلاف قواعد دیگر فقهی مانند قاعده ید، قاعده سوق مسلمین، قاعده فراغ و تجاوز، الولد للفرش و... که از اعتبارات شارع و ناظر به ممانعت از هرج و مرجهای ناشی از تأمل در امور واقعی است و توسعه و تضییق گستره موضوعی و یا حکمی آن در دست شارع است، قاعده لایبطل در سلسله علل وجودی حکومت اسلامی و از امور نفس الامری و واقعی است و تخصیص آن به مثابه قضایای فلسفی و علمی به منزله عدم اعتبار منطقی این قاعده است.

البته به ضرورت منطقی در موارد تعارض بین مصالح و مقاصد ملزم شریعت در محدوده زمانی یا مکانی خاص، توقف و تعطیلی بعضی از احکام اولیه مربوط به مقاصد الشریعه با جایگزینی احکام ثانویه، خارج از عقلانیت نیست؛ مثلاً موثقه غیاث بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند: «لا یقام علی أحد حد بأرض العدو و مخافه این تحمله الحمیه فلیحق بالعدو» (حر عاملی، ۱۹۶۸م، ج ۱۹، ص ۲۱۴) یعنی در سرزمین دشمن بر کسی حد جاری نشود تا مبادا به خاطر غلبه غیرت بر او، به دشمن ملحق شود.



امام علیه السلام در مقام بیان این حکم ناظر به مقاصد الشریعه و در صدد بیان نحوه جمع بین مصالح و مقاصد ملزمه است؛ زیرا حفظ انساب، عقل، اموال، دین و بلکه حفظ حکومت اسلامی و ممانعت از تضعیف آن از مصالح و مقاصد ملزمه شریعت است. اما در مواردی که اجرای جزائیات و حدود اسلامی موجب سستی باورهای اسلامی فرد و به ضرورت عقلی تضعیف حاکمیت اسلامی می‌شود و تبعات آن در جهت مخالف اهداف، مقاصد و فلسفه شریعت است، حفظ انساب، عقل و اموال در مرتبه پایین‌تری نسبت به حفظ دین و حفظ اقتدار و موجودیت حکومت اسلامی قرار می‌گیرد و این مصالح برتر در برهه زمانی یا مکانی خاص موجب توقف اجرای جزائیات و حدود اسلامی است.

لکن تحقق این فرآیند برای حکومت اسلامی به معنی مع بین تکالیف است نه تخصیص نسبت به تکالیف. در تحلیل نظریه فوق لازم است سه تبیین ماهوی عناوین و جرایمی که سبب مهدور الدم شدن فرد می‌شود، پرداخت این عناوین و جرایم عبارتند از: بغی، ارتداد، سب النبی، محاربه، کافر حربی، زنا، محضن، لواط و مستحق قصاص و اینک آیا ارتکاب جرایم و تحقق عناوین فوق باعث خروج موضوعی از تحت قاعده لایبطل است یا خیر و اینکه آیا اصولاً تناسبی بین این عناوین و جرایم و میزان تمکین یا عدم آن در قبال سلطه و اقتدار نظام اسلامی وجود دارد یا نه، از اموری است که در مباحث آتی تبیین خواهد شد.

۲. بررسی امکان یا عدم امکان خروج تخصصی از قاعده

ممکن است قائل به خروج تخصصی و موضوعی عناوین مهدور الدم، از تحت عموم قاعده لایبطل شویم؛ به این معنی که حاکمیت اسلامی با نحواطلاق و عموم، نسبت به افرادی که در مقابل سلطه و اقتدار آن تمکین کرده‌اند، مکلف به تأمین جانی و اقدام در جهت واکنش دفاعی و حمایتی از بزه دیدگانی است که تمامیت جسمانی و حیات آنان مورد تعرض واقع شده است. لکن عناوین و مصادیق مهدور الدم با خروج از اسلام (ارتداد) یا ارتکاب جرائم خاص (بغی، سب النبی، محاربه، زنا و مانند آن) نسبت به حاکمیت اسلامی اعلام تمرد و عدم تمکین کرده‌اند، لذا بدون تصرف در عموم قاعده

لابیطل و تضییق گستره وظایف حاکم، از طریق خروج تخصصی و موضوعی حمایت حاکمیت اسلامی را از دست می‌دهند.

جهت تبیین این امر لازم است مستندات و حیانی، روایی و فقهی مصادیق مهدور الدم و کسانی که بر طبق این مستندات حق حیاتشان مورد حمایت حاکمیت اسلامی واقع نمی‌شود، مورد تحلیل و تأمل جدی قرار گیرند.

مصادیق مهدور الدم

در میان مباحث مربوط به مهدور الدم بحث ارتداد به دلیل جایگاه آن در نظام های فطری و طبیعی و از سوی دیگر به دلیل تحلیل های حقوقی برون دینی که سعی دارد حکومت اسلامی را منطبق بر جریان فکری توتالیتر- در قالب انتگرسیم و اصول گرایی مذهبی - سازد، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد؛ لذا به نظر می‌رسد که در بررسی مسأله مهدور الدم، آغاز بحث با مرتد از محمل منطقی برخوردار است. سبب النبی نیز به حکم همین ضرورت در این مبحث مورد تأمل واقع خواهد شد.

۱. مرتد

در تبیین مفهوم ارتداد و بحث از مهدورالدم بودن و یا عدم مهدور الدم بودن مرتد ابتداء به تعریف مفهوم ارتداد خواهیم پرداخت، سپس آیات، روایات و در نهایت آراء فقیهان اهل سنت و امامیه را مورد تأمل قرار خواهیم داد.

الف) تعریف و تبیین ارتداد

در تبیین مفهوم ارتداد به تعریف فقها از این واژه پرداخته می‌شود. علامه حلی می‌فرماید: «مرتد کسی است که بعد از اسلام کفر می‌ورزد، اعم از این که اسلام او مسبوق به کفر باشد یا نه». ایشان می‌فرماید: «اظهار کفر ممکن است به فعل باشد مانند سجده برای غیر حق و اهانت به قرآن یا ممکن است به قول باشد مانند لفظی صریح در انکار ضروریات

دین (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۳، ص ۴۳۵) همچنین محقق حلی ارتداد را کفر بعد از ایمان می‌داند. (همان، ص ۳۵۲) اعم از اینکه از سر عناد باشد یا اعتقاد (الفقیه، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۵۲) فقیهان حنفی نیز آن را به رجعت از دین اسلام معنی کرده، به همین تعریف مختصر اکتفا نموده‌اند. به نظر می‌رسد تعریف صاحب شرایع و تعریف فقیهان حنفی، تعریفی مختصر و جامع از ارتداد باشد، گو اینکه ماهیت ارتداد همان کفر بعد از ایمان است. اما اینکه طرق اظهار آن به فعل است یا نیت و اینکه اقسام مرتد چیست، اموری خارج از ماهیت ارتداد است.

ب) ارتداد در آیات

در عبارات فقهی فقیهان شیعی و سنی، اسلام سبب عصمت دماء و کفر و ارتداد از علل اباحه دم و مهدور الدم بودن فرد تلقی شده است و ارتداد دارای مفهوم مجرمانه و ماهیت سیاسی - اجتماعی است. در حالی که در بررسی مستندات و حیانی این آموزه‌ها، ماهیت ارتداد یک ماهیت کاملاً درونی و مربوط به سلوک توحیدی فرد است.

آیات مربوط عبارتند از:

«و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله و هو فی الآخره من الخاسرین»؛ (مانده، ۵) هر کس بعد از ایمان کفر ورزد عملش را تباه نموده و او در قیامت از زیانکاران است. همچنین آیه «ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتهم»؛ (آل عمران، ۹۰) کسانی که پس از ایمان آوردن کافر شدند و بر کفر خود اصرار ورزیدند، توبه آنها پذیرفته نیست.

چنانچه ملاحظه می‌شود ماهیت ارتداد در آیات فوق ظاهراً امری فردی و مربوط به رابطه عبد و مولا و سلوک توحیدی عبد است.

مخصوصاً آیه آخر که مفسران در شأن نزول آن گفته‌اند که احتمالاً یکی از سه گروه یهود در عهد موسی یا منافقان یا اهل کتاب در عصر صدور، مورد تخاطب این متن و حیانی هستند. (القرطبی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۳)

اگر منافقان یا اهل کتاب مورد تخاطب باشند که به منظور ایجاد شک در بین مؤمنان اظهار ایمان و سپس رجوع از آن می‌کردند، عامل برانگیزنده تخاطب دارای ماهیت کاملاً



اجتماعی و سیاسی است. در حالیکه تخاطب و حیانی از ماهیت فردی و درونی برخوردار می‌باشد و امر را با لحن غیر قابل اغماض به رابطه عبد و مولایی سوق می‌دهد.

ج (ارتداد در روایات

در متون روایی برخلاف متن و حیانی، ماهیت فردی و درونی ارتداد مورد لحاظ واقع نمی‌شود و شارع با نگرش سیاسی و اجتماعی به مسأله ارتداد، مشافهان را مورد تخاطب قرار می‌دهد.

در این روایات نکته در خور تأمل، دو دستگی روایات است. در بعضی از آنها معصوم علیه السلام فقط به تبیین ماهیت مجرمانه ارتداد و مجازات آن می‌پردازد و در برخی دیگر علاوه بر آن به مهذور الدم بودن مجرم اشاره دارد.

از جمله روایاتی که به تبیین ماهیت مجرمانه ارتداد پرداخته، خبری است که مرحوم کلینی با این سند نقل می‌کند: «علی بن ابراهیم عن ابیه و عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد جمیعاً عن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال سألتُ ابا جعفر علیه السلام عن المرتد. فقال: من رغب عن الإسلام و کفر بما أنزل الله علی محمد صلی الله علیه و آله بعد اسلامه فلا توبه له و قد وجب قتله و بانت امرأته»؛ (کلینی، ۱۳۸۱ ق، ج ۷، ص ۲۵۵) کسی که از اسلام برگردد و به آنچه خداوند بر محمد صلی الله علیه و آله نازل کرده است، کفر بورزد، توبه او پذیرفته نیست و قتل او واجب است و همسر او باید از وی جدا شود.

این روایت را مرحوم کلینی با دو سند نقل می‌کند که در این محبوب این دو سند به هم می‌پیوندند. در سند اول ابراهیم بن هاشم واقع شده که از ناحیه او قدحی به روایت وارد نیست، ولی در سند دوم سهل بن زیاد وجود دارد که از ناحیه او سند مخدوش است. در هر صورت روایت با سند اول مورد وثوق است.

روایت دیگری را مرحوم کلینی چنین نقل می‌کند: «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن محبوب عن غیر واحد من اصحابنا عن ابی جعفر علیه السلام فی المرتد یستتاب فإن تاب و إلا قتل». (همان) این روایت هم از نظر سند و هم دلالت مخدوش است؛ از نظر سند قدح به جهت ارسال سند، و از نظر دلالت بعضی گفته‌اند به این دلیل موافق قول عامه است که در



قتل مرتد بطور مطلق استتابه را شرط می‌دانند. البته ابو حنیفه استجاباً قائل به استتابه شده ولی مالک بطور مطلق آن را شرط می‌داند؛ سفیان ثوری و اوزاعی هم استتابه را واجب می‌دانند.

خبر دیگری را مرحوم کلینی در تبیین ماهیت و مجازات ارتداد نقل می‌کند که در سند آن قاسم بن سلیمان واقع شده که توثیق نشده است.

با تأمل در اخبار فوق و اخبار دیگری که شیخ و مرحوم صدوق در تبیین ماهیت مجرمانه ارتداد از معصوم نقل می‌کنند، ملاحظه می‌شود که مهدور الدم بودن مطلق مرتد از این روایات قابل استفاده نیست؛ اطلاق روایات نیز نه از آن جهت که کاشف اللثام می‌فرماید اطلاق نص در عموم نیست، بلکه از این جهت که با وجود قرائن و امارات مختلف از جمله حدی بودن مجازات که از مختصات امام و یا نایب ایشان است و قاعده احتیاط در دماء و همچنین قاعده الحدود تدرء بالشبهات، قابل استناد نیست.

اخباری که متعرض مهدور الدم بودن مطلق مرتد است فقط یک خیر است، گرچه به چند سند نقل می‌شود اما همه آنها منتهی به عمار ساباطی است. مرحوم کلینی در یکی از موارد، این خبر را با سه سند نقل می‌کند که در این محبوب اسناد به هم می‌پیوندند.

در این روایت عمار ساباطی می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: هر مسلمانی که از اسلام روی گرداند و منکر رسالت پیامبر شود و او را تکذیب نماید، خونسش بر هر که از او بشنود، مباح است؛ علاوه بر اینکه در یکی از طرق، سهل بن زیاد واقع شده است، ولی اسناد به عمار ساباطی ختم می‌شود.

شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه نیز همین خبر را با سند دیگری از عمار ساباطی نقل می‌کند. (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۹) قدح به این سند از ناحیه ارسال آن است.

در استبصار نیز شیخ طوسی روایت را با این سند نقل می‌کند: «عنه و احمد جمعاً عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن عمار الساباطی». (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۶۵) عمار ساباطی فطحی ولی ثقه و مورد اعتماد است، لذا از ناحیه او قدحی به سند روایت وارد نیست. اما از نظر دلالت دو احتمال متفاوت (یا متغایر) در آن می‌رود که به شدت خبر را از اعتبار می‌اندازد.

احتمال اول: در آن سنت تاریخی خاص، حاکمیت نظام کماکان درگیر مسأله ارتداد بود، اقتدار حاکمیت اسلامی و استحکام بنیانهای آن مانع از تحریکات جدایی طلبانه قبایل و اقوام مختلف نبود؛ خاصه اینکه در فتوحات فقط با عرضه اسلام یا شرایط ذمه به نحو و جوب سیاسی تخییری، سرزمینها ملحق به حکومت اسلامی می شدند.

و از سوی دیگر مسأله زنادقه و تأثیر تعلیمات تخریبی و اعتقادی آنان به شدت جامعه اسلامی را تهدید می کرد، نگرانیهای بسیاری را برمی انگیزخت و طبعاً راهکارهای عملی و اتخاذ سیاستهای راهبردی در مبارزه همه جانبه با ارتداد، در فتاوا و آراء قضایی فقیهان مورد جستجو قرار می گرفت.

امامان (علیهم السلام) با فتوحات بی رویه و غیر اصولی مسلمانان موافق نبودند و تحمیل شرایط سخت ذمه را - که ناگزیر اقوام مغلوب را به پذیرفتن اسلام ظاهری وادار می کرد و طبیعتاً شیوع ارتداد را به دنبال داشت - تأیید نمی کردند. علاوه بر این، از اهداف و اغراض سیاسی که طبقه حاکم در پس پرده مبارزه با پدیده ارتداد، در پی سرکوبی مخالفان بودند، نیز غافل نبودند؛ لذا با توجه به شیوه ائمه (علیهم السلام)، آنان سلب امنیت جانی بی قید و شرط افراد را تحت هیچ عنوانی تجویز نمی کردند، گو اینکه مرتکب ارتداد شده باشند؛ زیرا صدور این حکم در جهت تحقق اغراض طبقه حاکم در قتل و سرکوبی مخالفان بود.

از این رو حسن بصری قائل به لزوم استتابه مرتد نبود (عسقلانی، ۱۳۷۹ ق، ج ۲، ص ۲۴۶) و ابو حنیفه در یکی از دو رأی خود با استناد به آیه: «ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتهم» (آل عمران، ۹۰)، استتابه مرتد را لازم نمی دانست. (ماوردی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۱۷۳) گرچه دیگران چون سفیان ثوری و نخعی و اوزاعی بر لزوم استتابه پا می فشردند و شافعی نیز بعدها بطور مطلق حکم به لزوم استتابه می کرد. (همان، ج ۲، ص ۲۷)

احتمال دوم: چنانچه در بحث پیشینه تاریخی مطرح شد، گرچه حکم حکومتی پیامبر ﷺ در مهدور الدم بودن مطلق مرتد، مختص سنت تاریخی خاص حکومت اسلامی عهد رسول الله ﷺ و شؤون حکومتی ایشان بود، اما موقعیت خاص شیعیان به مثابه اقلیت معترض تحت تعقیب و فشار و عملیات تخریبی فرهنگی، مقتضی انجام بعضی عملیات

مخفیانه تهاجمی در برابر دستگاه حاکمه و گروه‌های داخلی بود. از این گذشته زمینه صدور این حکم نیز از دو جهت کاملاً فراهم بود:

اولاً: شرایط تقیه فراهم نبود؛ زیرا فی الجمله رأی فقیهان عامی بر مهدور الدم بودن مرتد استوار بود.

ثانیاً: ارتداد در نزد شیعیان معنایی اعم از معنای مرتکز در نزد اهل سنت داشت و سب امامان معصوم را نیز دربرمی‌گرفت که سب ایشان در نزد آنان به منزله سب النبی بود؛ لذا در صحیح‌ه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل شده که در جواب محمد بن مسلم که از ایشان سؤال کرد: «أرأیت من جحد الامام منکم ما حاله»، نظر شما درباره کسی که یکی از شما امامان را منکر شود چیست؟، فرمودند: «هرکس امامی را که از جانب خدا تعیین شده انکار نماید و از او و از دین او تبری جوید، او کافر و مرتد از اسلام است؛ زیرا امام از جانب خداست و دین او دین خداست».

لذا همین اشتراک لفظی زمینه پیشبرد مقاصد را در قالب احکام مشابه فراهم می‌آورد. پس گرچه از نظر سند، قدحی به روایت وارد نیست؛ ولی از نظر دلالت (به جهت اجمال) وافی به مقصود نیست.

د) ارتداد در فقه عامه

در آموزه های فقهی فقیهان شیعی و اهل سنت در کتاب حدود یا قصاص، بابی به عنوان مهدور الدم و احکام آن اختصاص نیافته ولی در مسأله ارتداد، استخراج احکام مربوط به از این آموزه ها با رجوع به دو قسمت از مباحث، یکی مباحث مربوط به حد ارتداد و دیگر در خصوص شرایط قصاص به سهولت امکان پذیر است.

در باب حد ارتداد، فقیهان اهل سنت بطور مبسوط متعرض دو مسأله شده‌اند که از هر دو مهدور الدم بودن مطلق مرتد مستفاد و امری مفروغ عنه است: ۱- لزوم و یا عدم لزوم استتابه مرتد؛ ۲- لزوم تولی اجرای حد ارتداد توسط امام.



هـ) ارتداد در فقه امامیه

بررسی ارتداد در فقه امامیه لازم است نخست به تقسیم مرتد از دیدگاه فقیهان اشاره شود و سپس منزلت و جایگاه عقیدتی مرتد در فقه امامیه و اینکه در کدامیک از گروههای اهل ایمان یا کفر یا... می‌گنجد، مورد بررسی قرار گیرد. تأمل در این مسأله از آن نظر دارای اهمیت است که بر موضوع مورد بحث یعنی مهدور الدم بودن یا نبودن آنان تأثیر مستقیم دارد.

۱_ اقسام مرتد در فقه امامیه :

در نزد فقیهان شیعی مرتد به فطری و ملی تقسیم می‌شود، شیخ طوسی در فرق بین این دو می‌گوید: مرتدین از اسلام بر دو دسته‌اند: اگر از ابتدا مسلمان به دنیا آمده باشد، قتل او واجب است بدون اینکه توبه داده شود و اگر کسی بوده باشد که قبلاً کافر بوده و بعداً مسلمان شده است و مجدداً مرتد شده، باید او را توبه داد؛ اگر اسلام آورد، در امان است و إلا کشتن او واجب می‌شود.

در بین فقهای دیگر شیعه، مشهور نیز اتفاق در تعریف و احکام آن دارند، البته ابن جنید قائل به قبول توبه ظاهری و باطنی مرتد فطری است. بعضی دیگر از متأخران فقیهان خاصه به این رأی متمایل شده‌اند ولی چون خارج از بحث ماست، متعرض آن نمی‌شویم.

علامه در قواعد عبارتی دارد که از آن مهدور الدم بودن مطلق مرتد ملی استنباط می‌شود. ایشان در مورد قتل مرتد ملی می‌گوید: «اگر مرتد ملی توبه کند، سپس کسی به تصور اینکه توبه نکرده است او را بکشد، برخی می‌گویند قاتل کشته می‌شود به خاطر اینکه مسلمانی را به ناحق کشته است و برخی می‌گویند احتمال عدم قصاص می‌رود، زیرا او قصد کشتن مسلمان را نکرده است.» (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۷۳)

دلالت مطابقی عبارت فوق، بیان حکم قتل مرتد قبل از توبه و قبل از علم به آن است؛ اما دلالت التزامی آن عدم تحقق ضمان به قتل مرتد ملی قبل از استتابه و یا مهدور الدم بودن مطلق مرتد ملی است؛ گو اینکه اگر اباحه قتل قبل از استتابه مفروغ عنه نبود، بعد از آن حکم خطا در اعتقاد به قتل مرتد ملی سالبه به انتفاء موضوع بود.

ایشان در خصوص مسأله فوق می‌فرماید: «در مورد قصاص قتل کسی که مرتد بوده و سپس به اسلام برگشته است، دو وجه وجود دارد: یک وجه اینکه قاتل قصد قتل مسلمان را نکرده است، پس قصاص ثابت نمی‌باشد؛ و دیگر اینکه قاتل مجاز به قتل او نبوده است، زیرا قتل مرتد از اموری است که مربوط به امام می‌باشد و مأمومین مجاز به قتل وی نمی‌باشند». (حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۳)

ظاهر این عبارت مهدور الدم بودن نسبی مرتد فطری است. اما با تأمل در آموزه های فقهی فقیهان شیعی روشن خواهد شد که: اولاً از نظر فقیهان شیعی با استناد به موثقه عمار ساباطی، مرتد از طرف کل مسلمانان مهدور الدم است. ثانیاً بر فرض قبول به لزوم تولی قتل از سوی امام، در صورت قتل مرتد توسط مسلمانان، فقیهان بالإنفاق قائل به برائت قاتل از قصاص و دیه هستند؛ نهایت اینکه قاتل به جهت اقدام بلا اذن تعزیر می‌شود. چنانچه در بحث دیدگاههای اهل سنت بررسی شد، این در راستای حفظ اقتدار حاکمیت اسلامی و تثبیت نظم عمومی است، نه به جهت رعایت جنبه های حمایتی بزهکار مرتد.

از سوی دیگر گر چه موثقه ساباطی و عبارات فقهی مستند به آن، در خصوص جواز قتل مرتد فطری توسط مؤمنان است، اما از آنجا که در قتل مرتد ملی قاتل به ضمان قاتل نشده‌اند و بعضی از فقیهان نهایتاً تعزیر را ثابت دانسته‌اند، نتیجه عملی قابل استنادی بر آن بار نیست، چون در هر صورت ضمان بر قتل مرتد ملی ثابت نیست و این به جهت مهدور الدم بودن مطلق او است.

شهید اول در دروس به مهدور الدم بودن مطلق مرتد و عدم اثر عملی بر لزوم تولی امام در قتل مرتد تصریح می‌کند و می‌فرماید: «قاتل مرتد، باید امام یا نائیش باشد ولی اگر غیر او مبادرت به قتل مرتد کرد ضامن نیست، زیرا خون مرتد مباح است». (شهید اول، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۰۷)

علامه در تحریر می‌فرماید: «هرگاه مسلمانی مرتدی را بکشد، قصاص نمی‌شود و ترجیحاً دیه هم ندارد، هر چند به خاطر اقدام به قتل مرتکب خطا شده است؛ زیرا اختیار قتل مرتد با امام است». (علامه حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۳)



شهید ثانی می‌فرماید: «اگر مسلمان مرتد را بکشد، قطعاً قصاص ندارد؛ زیرا کفو هم نیستند و در اینکه آیا دیه مرتب می‌شود یا نه، دو وجه وجود دارد؛ أقرب آنها عدم ترتب دیه است چون مباح الدم است هرچند اختیار کشتن او با امام است. پس بر کشتن او دیه مرتب نمی‌شود» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۷۴۰)

اما بر خلاف مشهور کاشف اللثام بعد از قول به عدم ضمان قاتل مرتد می‌فرماید: «ممکن است گفته شود دیه مرتب بر قتل مرتد می‌گردد زیرا مرتد نسبت به غیر امام، محقون الدم است.

بنا بر این نظر و دیدگاه فقهی، مرتد اعم از فطری و ملی فقط نسبت به امام مهدور الدم است و نسبت به کلیه مؤمنان محقون الدم و در صورت قتل مرتد از جانب مسلمانان دیه ثابت می‌باشد. عدم قصاص نیز نه از جهت مهدور الدم بودن مطلق مرتد است، بلکه به جهت عدم تکافو و برابری در دم است؛ همچون کافر ذمی که در عین محقون الدم بودن، به جهت عدم تکافو با مسلمان، قصاص بر قاتل مسلمان مقرر نمی‌باشد و ضمان فقط به دیه ثابت است.

اما دو مسأله به شدت باعث تضعیف این رأی فقهی نادر است و آن اینکه: اولاً کاشف اللثام این رأی را بعد از حکم به مهدور الدم بودن مطلق مرتد، آنهم بصورت احتمال مطرح می‌کند؛ زیرا در ابتدا مطرح می‌کند اگر مسلمان مرتدی را بکشد دیه و قصاص ندارد، مانند محارب که نسبت به مسلمان محقون الدم نیست؛ و سپس احتمال دیگری را مطرح می‌کند و می‌گوید احتمال وجوب دیه وجود دارد، زیرا مرتد نسبت به غیر امام محقون الدم است. (اللهندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۱۲۴)

ثانیاً اجماع و یا لاقل شهرت عظیمه بر عدم ضمان مسلم به قتل مرتد به شدت در تعارض با این رأی فقهی است و آن را از اعتبار می‌اندازد.

۲- مرتد در مرتبه بین کفر و ایمان:

به ضرورت منطقی اگر بر اعتبار امری دلیل عقلی اقامه شد، در صورت عدم امکان طرح دلیل نقلی معارض، تأویل آن ضروری است.



مرحوم شیخ در جواب محدث بحرانی که می‌گوید «در صورت تعارض دلیل عقلی و نقلی، تقدم با دلیل نقلی است»، می‌نویسد: مقتضای تأمل و دقت در مسأله که موافق با رأی اکثر صاحبان نظران می‌باشد، این است: «هرگاه از دلیل عقلی یقین حاصل شد، دلیل نقلی نمی‌تواند با آن معارضه کند و اگر دلیل نقلی یافتیم که به ظاهر در تعارض با دلیل عقلی بود، اگر طرح آن ممکن نبود، باید آن را تأویل کرد» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۹) در مسأله مورد بحث می‌توان دلیل عقلی بر اعتبار رأی فقهی کاشف اللثام اقامه کرد که به شدت دو تضعیف فوق را از اعتبار خواهد انداخت.

برای تبیین این دلیل عقلی لازم است به تأمل مجدد در آموزه های فقیهان شیعی پرداخت.

مشهور فقیهان شیعی در قتل مرتد توسط کافر ذمی قائل به ضمان شده‌اند. این استدلال مشهور مستند به کبرای کلی «عدم قطع کامل علقه مرتد از اسلام» است؛ از نظر فقیهان شیعی شخص با ارتداد، به مادون رتبه مسلمان تنزل می‌کند، اما نسبت به کافر دارای منزلت برتری است.

مرحوم شیخ بعد از بیان اقوال در مسأله قتل مرتد توسط ذمی می‌فرماید: «ولسی اقوی در نزد من این است که قصاص و یا دیه بر قاتل ذمی ثابت است؛ زیرا مرتد واجب القتل است اما این مسأله مربوط به امام و هم‌دینان او می‌باشد نه دیگران». شهید ثانی نیز در تبیین این حکم می‌فرماید: «به جهت بقاء _ حکمی _ علقه اسلام، آن شخص نسبت به کافر ذمی محقون‌الدم است». مرحوم علامه نیز با عنایت به همین کبرای کلی، به محقون‌الدم بودن مرتد نسبت به ذمی حکم می‌کند. (حلی، برتا، ج ۲، ص ۲۴۸)

صاحب جواهر بر این مسأله ادعای عدم خلاف می‌کند و می‌فرماید: «این از آن جهت است که مرتد نسبت به ذمی محقون‌الدم می‌باشد» (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۴۲، ص ۱۶۶)

همچنین مشهور قائل به وجوب قضاء فوائت مرتد در زمان ارتداد او هستند و در این مسأله نیز استناد آنان به کبرای کلی بقای التزام و علقه حکمی مرتد به اسلام است. سید مرتضی می‌فرماید: «مرتد باید فوائت زمان ارتداد را قضا کند و این به دلیل التزام قبلی او به اسلام است که او را از کافر اصلی متمایز می‌کند» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۳۱۹)





از نظر مرحوم شیخ، علقه قلبی مرتد به اسلام بعد از ارتداد نیز باقی است و او را از نظر احکام، ملحق به مسلمین می‌کند و با اظهار ارتداد، رابطه او با اسلام قطع نمی‌شود. (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶)

شاهد ثانی نیز به دلیل عموم ادله امر به قضاء فوائت، مرتد را ملزم به قضاء و تنها کفار اصلی را از تحت این عمومات خارج می‌داند. (شاهد ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۴۲)

از نظر ایشان مرتد حتی از مصادیق کسانی که به حکم کافر می‌باشند نیز نیست. شاهد ثانی با توجه به کبرای کلی (علقه مرتد به اسلام) متعرض صغریات و احکام مترتب بر آن می‌شود و می‌فرماید: «به دلیل همین کبرای کلی است که مرتد مجاز به نکاح با ذمیّه نیست و وارث ذمی از او ارث نمی‌برد، بلکه در صورت نبودن وارث مسلم، امام وارث اوست، همچنین عبادات فائتة او قضا می‌شود، استرقاق او حرام است و ذمی ممنوع از نکاح با مرتد است.» (شاهد ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۵۲)

بنابراین از تمایز مرتد از کافر ذمی در احکام مربوطه با استناد به کبرای کلی فوق می‌توان به نتیجه منطقی و عقلی زیر دست یافت.

اگر مسلم در برابر قتل کافر ذمی، ضامن می‌باشد، در برابر قتل مرتد که از نظر حکمی در منزلتی مافوق ذمی قرار دارد، به طریق اولی ضامن می‌باشد؛ اگرچه به دلیل مادون بودن منزلت وی از مسلمان و عدم تکافؤ در دین، قصاص وی مورد تردید است، ولی در ثبوت دیه با توجه به مستند عقلی فوق جای تردید نیست.

ممکن است از سوی فقیهان قائل به مهدور الدم بودن مرتکبان جرایم خاص مانند زانی محصن و لائظ از این جهت، تردید در این رأی فقهی واقع شود که لازمه مافوق بودن منزلت مرتد نسبت به کافر ذمی، محقون الدم بودن وی نیست؛ گو اینکه زانی محصن و لائظ به رغم اسلام و ایمان نسبت به مؤمنان مهدور الدم می‌باشند.

در جواب گفته می‌شود که تردید به علت عدم تفکیک بین حیثیت اباحه دم مرتکبان جرایم و حیثیت مهدور الدم بودن مرتد است. سبب زوال عصمت دم مرتد، کفر وی می‌باشد که وجه مشترک کافر با مرتد است، بر خلاف زانی محصن و لائظ که به جهت

ارتکاب جرایم خاص و از حیثیتی غیر از ایمان و اسلام، حکم به اباحه دم ایشان شده است.

علاوه بر عقلی بودن این رأی، مرحوم آیت الله خوئی (ره) نیز در باب شرایط قصاص تصریح به مهدور الدم بودن نسبی مرتد می‌کند، ایشان مرتد را به مطلق و نسبی تقسیم کرده، در مورد مصادیق نسبی مهدور الدم می‌فرماید: «گاهی فرد در برابر بعضی اشخاص مهدور الدم است؛ مانند مرتد فطری که در برابر امام مهدور الدم است و موارد قصاص که شخص مرتکب قتل شده و مستحق قصاص است و فقط در برابر اولیاء دم مهدور الدم می‌باشد». (خوئی، ۱۹۷۲ م، ج ۲، ص ۸۳)

نکته قابل تأمل در آموزه های فقهی ایشان این است که: اولاً ایشان تأکید بر مهدور الدم بودن نسبی مرتد فطری می‌کند که به طریق اولی مرتد ملی را که حکم خفیف تری نسبت به فطری دارد، شامل می‌شود. ثانیاً ظاهر عبارت ایشان در جای دیگر از باب شروط قصاص این است که قصاص را در قتل مرتد اعم از ملی یا فطری ثابت می‌دانند. ایشان می‌فرماید: «اگر قتل شخصی به دلیل ارتکاب زنا، لواط و مانند اینها _ البته غیر از ساب النبی _ واجب شود و شخص دیگری غیر از امام او را به قتل برساند، گفته شده که قصاص و دیه بر قاتل ثابت نمی‌باشد ولیکن اظهر ثبوت قصاص و در صورت تراضی، ثبوت دیه است». (همان، ص ۶۹)

بنابراین به دلایل عقلی قبلی همچنین رأی آیت الله خوئی که مرتد را فقط نسبت به امام مهدور الدم می‌داند، مرتد نسبت به مؤمنان محقون الدم می‌باشد و دلیلی بر جواز مبادرت مؤمنان به قتل مرتد به مثابه فقدان شرایط قصاص موجود نمی‌باشد.

۲. ساب النبی

در بین افراد مهدور الدم، ساب النبی تنها موردی است که اجماع فقیهان شیعی بر جواز قتل، بلکه به گفته صاحب جواهر بر وجوب مبادرت به قتل از سوی مؤمنان، قائم است. لکن قبل از پرداختن به آراء فقیهان شیعی و اهل سنت باید ابتدا به تبیین مفهوم آن پرداخت.



الف) تعریف و تبیین سب النبی

فقیهان اهل سنت و شیعی به دلیل وضوح معنای سب، آن را تعریف نکرده‌اند، ولی در بعضی موارد به تبیین ماهیت آن پرداخته‌اند؛ بعضی آن را مجاهره و اظهار کفر و استخفاف دین دانسته‌اند و بعضی سب را منکر ضروری دین که تعظیم پیامبر ﷺ می‌باشد به حساب آورده‌اند؛ اما برخی نیز گفته‌اند که ممکن است سب از روی انکار نباشد بلکه ناشی از عصبانیت در برابر خداوند باشد. (کلبایگانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۲)

به دلیل همین اختلاف در ماهیت سب است که بعضی آن را نوعی ارتداد دانسته‌اند و بعضی دیگر قتل سب را نه از باب ارتداد، بلکه از باب ارتکاب جرم خاص واجب و یا جایز دانسته‌اند.^۱

ب) سب النبی در آیات

در متون وحیانی فقط به یک آیه برمی‌خوریم که متعرض مسأله سب النبی شده است؛ این آیه مربوط به سب النبی توسط یهود است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «یا ایها الذین امنوا لا تقولوا راعنا و قولوا أنظرنا»؛ (بقره، ۱۰۴) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در مخاطب با پیامبر ﷺ «راعنا» نگویید، بلکه به جای آن «أنظرنا» بگویید.

در تفسیر آیه فوق از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده که فرمودند: «مسلمین با کلمه راعنا به معنی مراعات احوال ما را بکن، پیامبر ﷺ را مورد مخاطب قرار می‌دادند، در لغت یهود این کلمه نوعی شتم و سب بود. وقتی دیدند که مسلمانان با این کلمه پیامبر را مورد مخاطب قرار می‌دهند، خوشحال شدند و گفتند تا به حال مخفیانه پیامبر را شتم می‌کردیم، از این پس او را علنی سب خواهیم کرد؛ لذا آیه نازل شد که پیامبر را با لفظ أنظرنا مورد مخاطب قرار دهید». (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۷۷)

مرحوم طبرسی از قتاده نقل می‌کند که یهود این کلمه را بر وجه استهزاء در مخاطب با پیامبر ﷺ به کار می‌بردند و از امام نقل می‌کنند که این کلمه به زبان عبرانی سب بود. (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۳۵)



^۱ هر سه نظریه و آثار مترتب بر آن در مباحث بعدی مورد تأمل واقع خواهد شد.

شیخ طوسی پنج معنی برای آن نقل می‌کند که آن معانی متضمن سب رسول الله ﷺ است. سپس می‌فرماید در این آیه به مؤمنان امر شده که پیامبر ﷺ را با وقار و تعظیم مورد تحاطب قرار دهند. (طوسی، ۴۰۹، ج ۱، ص ۳۷۰)

علی بن ابراهیم قمی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۴۵)، مجاهد بن جبیر (مخزومی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶) و فخر الدین طریحی (طریحی، بی‌تا، ص ۲۲) نیز به تبیین مفهوم راعنا در بین یهود پرداخته‌اند و همه آنها معتقدند که این کلمه مشتمل بر سب النبی ﷺ بود، لذا مؤمنان از به کار بردن آن نهی شدند.

نکته درخور تأمل، نحوه برخورد آیه با این پدیده است که در آن امر به نوعی واکنش و تعامل منفی در قبال یهود می‌شود؛ در حالیکه ملاحظه می‌شود بعدها به ویژه بعد از فتح مکه پیامبر ﷺ طی فرمانی حکم به قتل سبب النبی می‌دهند و می‌فرمایند: «مردم در این امر برابر هستند، هرکس که شنید دیگری مرا ناسزا می‌گوید، واجب است وی را به قتل برساند، و اقامه دعوی در نزد حاکم لازم نیست و اگر امر به محاکمه کشیده شد، بر حاکم لازم است که شخص سبب یا شاتم را به قتل برساند».

به نظر می‌رسد که بین آیه و فرمان حکومتی فوق تعارضی نیست و هر دو به یک سیاست دو سویه مبتنی بر مصالح حاکمیت اسلامی در دو برهه مختلف زمانی مربوط می‌شود.

در ابتدای تشکیل حکومت اسلامی، به دلیل ناهمگونی جریانهای فکری، اعتقادی و سیاسی داخلی و آسیب‌پذیری حاکمیت از این بافت ناهمگون با سیاست‌ها و واکنشهای منفی و غیر حاد، سعی در تشدید حاکمیت اسلامی و تثبیت و استقرار مبانی بنیادین آن بود؛ اما در برهه‌های بعدی بخصوص بعد از فتح مکه گرچه حاکمیت اسلامی برخوردار از اقتدار و سلطه بلامنازع بود ولی حفظ این اقتدار و تحکیم جوانب آن نیازمند اتخاذ سیاستهای سنجیده راهبردی منطبق با شرایط سیاسی جامعه اسلامی بود؛ لذا از آنجا که بعد از فتح مکه به دلیل رعب حاصل از اقتدار نظام، قبایل و حاشیه‌نشینها به سرعت با قبول شرایط ذمه یا اظهار اسلام ظاهری و سیاسی به تمکین در قبال حاکمیت اسلامی تن می‌دادند، حاکمیت اسلامی مصون از فعالیتهای تخریبی آنان در جهت تضعیف نظام نبود.

بنابراین لازم بود که برخلاف سیاستهای مسالمت آمیز و واکنشهای منفی قلبی، از موضع اقتدار با تحریکات تخریبی، تهاجمی، نظامی، فرهنگی و ... برخورد شود. به نظر می‌رسد که از منظر متن و حیاتی و در سنت عملی پیامبر ﷺ، سب نیز فعالیتی تهاجمی فرهنگی علیه جامعه و حاکمیت اسلامی است که مستلزم اتخاذ سیاستهای راهبردی متناسب با شرایط سیاسی حاکم است.

ج) سب النبی در روایات

در مبحث پیشینه تاریخی به بررسی سنت تاریخی عصر صدور و روایات صادقین (علیهم السلام) اشاره شد. بار دیگر با تأمل در آن سنت تاریخی خاص، روایات مربوطه را بررسی می‌کنیم و آنها را به سه دسته تقسیم می‌نماییم:

۱- تعامل امام با تمایلات شدید شیعیان به واکنش دفاعی حاد نسبت به سب

دسته اول از روایات در باب سب النبی، روایاتی است که با توجه به موقعیت خاص شیعیان، به عنوان اقلیت معترض و تحت نظارت دستگاه حاکمه، همچنین با توجه به تحریکات تخریبی فرهنگی از یک سو و تمایلات شیعیان به ابراز واکنشهای دفاعی از سوی دیگر، صادر شده است. در این روایات، امام ﷺ با احتیاط و تأکید بر رعایت شرایط، بعضی واکنشهای دفاعی مخفیانه را تجویز می‌کند.

آزردگی خاطر شدید شیعیان از سب امامان معصوم (علیهم السلام) که به اعتقاد آنان به منزله سب النبی است، تمایل به واکنشهای دفاعی حاد و مدارای امام در اتخاذ راهکارهای دفاعی سنجیده، در صحیحه مرزام به خوبی مشهود است.

محمد بن مرزام از پدرش نقل می‌کند که: زمانی که منصور به امام صادق ﷺ اجازه خروج از حیره را داد، با حضرت از شهر خارج شدیم. وقتی که به منطقه صالحین رسیدیم ابتدای شب بود؛ یکی از مأموران مالیاتی متعرض امام ﷺ شد. مصادف به امام عرض کرد: فدایت شوم این به منزله سگی است که به شما آزار می‌رساند، می‌ترسم شما را نزد منصور برگرداند و نمی‌دانیم او چه برخوردی با شما خواهد داشت. آیا من و مرزام را اجازه می‌دهی که گردنش را بزنیم و در رودخانه بیندازیم؟ حضرت فرمود: «از این امر خودداری



کن.» در این حال مأمور مرتب متعرض امام بود تا اینکه بیش از نیمی از شب گذشت. در این وقت به امام اجازه داد عبور کند و خود از آنجا گذشت. حضرت فرمود: «ای مرزام این کار بهتر بود یا آنچه شما گفتید؟» گفتیم: فدایت شوم این کار شما بهتر بود. حضرت فرمود: «چه بسا که انسان برای فرار از ذلت کمتر، در دام ذلت بزرگتری می افتد.» (حر عاملی، ۱۹۶۸م، ج ۱۸، ص ۲۱۴)

از جمله اخباری که در راستای این سیاست راهبردی است، خیر عبدالله بن سفیان عامری است که در آن، راوی از معصوم علیه السلام سؤال می کند: نظر شما در مورد شخصی که می شنویم امیرالمؤمنین علیه السلام را سب می کند و از ایشان تبری می جوید، چیست؟ حضرت فرمودند: «به خدا قسم خوش حلال است ولی هزار نفر از آنان بسا یک نفر از شما برابری نمی کند. او را رها کنید و به قتل نرسانید.» (همان، ۲۶۴۲)

خبر دیگر روایت داوود بن فرقد است. وی می گوید از امام صادق علیه السلام در مورد کشتن ناصیها، سوال کردم، حضرت فرمودند: «خون آنها حلال است ولی من بر تو از آن بیم دارم.» (همان، ص ۲۷۷)

ضعف در سند خبر اول از جهت ربیع بن محمد و عبدالله بن سلیمان است که توثیق نشده اند. ضعف خیر دوم نیز از جانب سیف بن عمیره است که او نیز توثیق نشده است. اما صحیحه هشام بن سالم، وافی به غرض است؛ گو اینکه احتمالاً این صحیحه از قرائن خارجی اعتبار دو روایت فوق به حساب می آید؛ اگرچه به دلیل عدم کفایت ظن نوعی، شهرت را جابر ضعف اسناد اخبار فوق ندانیم، ظن شخصی حاصل از این قرائن خارجی را نمی توان نادیده گرفت.

در هر صورت در صحیحه هشام بن سالم، هشام از امام علیه السلام سؤال می کند که: در مورد شخصی که علی علیه السلام را زیاد سب می کند، چه می فرمایید؟ حضرت فرمودند: «والله خون او حلال است، در صورتی که منجر به گرفتاری یا قتل بی گناهی نشود.»

۲- رویه قضایی معصومان (علیهم السلام) در خصوص پدیده سب

دسته دوم اخباری است که در آن امام علیه السلام در مقام قضا، حکم به قتل ساب النبی می نماید و به علت اخص بودن دلیل از مدعا، این روایات مهدور الدم بودن مطلق ساب النبی را

ثابت نمی‌کند؛ گو اینکه بحث در مهدور الدم بودن نسبی ساب النبی و لزوم تولی قتل از سوی امام علیه السلام و یا ناثب نیست.

به هر حال خبر اول روایت حسن بن علی الوشاء است که می‌گوید: از امام هفتم شنیدم که می‌فرمود: «در دوران امامت امام صادق علیه السلام شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله را سب کرد؛ او را نزد والی مدینه بردند، والی مدینه امام صادق علیه السلام را جهت مشورت دعوت نمود. عده ای دیگر نیز دعوت شدند. هنگامی که حضرت بر والی مدینه وارد شد راجع به شخصی که سب النبی کرده بود، بحث شد. گروهی نظر بر بریدن زبانش و گروهی نظر به تعزیر دادند. حضرت فرمودند: آیا شما می‌گویید بین پیامبر و اصحابش فرق نیست؟»

در این روایت امام علیه السلام در مجلس داوری - که به قرینه خبر علی بن جعفر احتمالاً با اکراه نیز در این جلسه حاضر شده‌اند - به صدور حکم پرداخته‌اند. لذا مدعا را در جواز قتل ساب النبی توسط مؤمنان اثبات نمی‌کند.

امام صادق علیه السلام فرمودند: «عمر بن عبدالعزیز (والی مدینه) مرا طلبید. وقتی بر او وارد شدم، دیدم دو نفر در مقابل او ایستاده‌اند که یکی از آن دو صورت دیگری را بر اثر ضربه له کرده است. او پرسید: درباره این دو نفر چه می‌گوی؟»

گفتم: موارد اختلاف چه بوده؟ گفت: یکی از آن دو نفر گفته است پیامبر با هیچ یک از بنی امیه در شرافت فرقی نمی‌کند و دیگری گفته پیامبر بر همه انسانها در هر خیری برتری دارد. سپس آنکه از پیامبر صلی الله علیه و آله دفاع نموده غضبناک شده و صورت دیگری را چنین می‌کند. حضرت می‌فرماید گفتم: گمان می‌برم شما از افراد پیرامون سؤال کرده‌ای؟ گفت: تو را قسم می‌دهم از نظرت خودداری نکن.

گفتم: سزاوار بود کسی که ادعا می‌کند پیامبر در شرافت همانند بنی‌امیه است، بدون ملاحظه هیچ امری کشته شود. گفت: آیا پیامبر با بنی‌امیه در شرافت یکسان نیست؟ گفتم: در شرافت نسب یکسان نیست.»

هر سه روایت از نظر سند مبتلا به ضعف است؛ در خبر اول ضعف از ناحیه معلی بن محمد است که توثیق نشده و خبر علی بن خمره به دلیل واقع شدن سهل بن زیاد ضعیف



می‌باشد و به خبر آخر نیز قدح از ناحیه مطر بن أرقم وارد است که او نیز توثیق نشده است؛ پس هم از ناحیه سند و هم از ناحیه متن، اخبار فوق قابل استناد نیستند. بنابراین با استناد به اخبار مربوط به سب النبی، مهدور الدم مطلق بودن سب النبی قابل اثبات نیست، نهایت اینکه از اخبار دسته دوم، مهدور الدم نسبی بودن سب النبی قابل استفاده است.

د) سب النبی در فقه عامه

فقیهان اهل سنت، سب النبی را کافر و مرتد دانسته و از باب ارتداد، قتل او را واجب می‌دانند. ابن حجر عسقلانی از ابوبکر فارسی یکی از ائمه شافعیه نقل می‌کند که: «هر کس پیامبر ﷺ را به آنچه مستلزم قذف بودن است، سب نماید، به اتفاق علما مرتد می‌باشد». (جزائری، ۱۴۰۶ ق، ج ۵، ص ۴۲۹)

حنفیه نیز قائل به کفر و ارتداد سب النبی هستند و می‌گویند: «بغض و کینه رسول الله ﷺ را در دل داشتن موجب ارتداد است، پس سب به طریق اولی ارتداد را در پی دارد».

هـ) سب النبی در فقه شیعه

فقیهان شیعی کسی را که پیامبر ﷺ یا یکی از امامان معصوم (علیهم السلام) را سب کرده باشد، برای همه مؤمنان مهدور الدم می‌دانند و بر این امر ادعای اجماع کرده‌اند. اجماع از ظاهر کلام سید مرتضی در الانتصار به دست می‌آید، ایشان می‌فرماید: و «مما كان الإمامیه منفرده به القول بأن من سب النبی مسلماً كان او ذمياً قتل فی الحال»؛ از منفردات امامیه این است که هرگاه شخصی پیامبر ﷺ را سب کند، چه مسلمان باشد و چه ذمی، بلافاصله کشته می‌شود. (علم الهدی، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۸۰)

صریح عبارت صاحب جواهر نیز به اجماع فقیهان شیعی بر این امر دلالت می‌کند: «اگر کسی پیامبر ﷺ را سب کند، جایز است بلکه واجب است بر کسی که آن را از او می‌شنود او را بکشد و نظر مخالفی در آن ندیدم بلکه اجماع به هر دو قسمش بر آن قائم است». (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۴، ص ۴۳۲)





اما به نظر می‌رسد با اختلاف مبانی فقیهانی چون شیخ مفید و فاضل هندی و مرحوم کرکی (گلبایگانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۷) که قاتل به ارتداد ساب‌النبی هستند، تردید در مهدور‌الدم بودن مطلق ساب‌النبی از محمل اصولی برخوردار باشد. لذا گفته شده است که ارتداد شخص از موجبات مهدور‌الدم بودن نسبی مرتد است نه مهدور‌الدم بودن مطلق وی.

ابو صلاح حلبی در تأکید بر جواز قتل ساب‌النبی و عدم لزوم اذن از امام می‌فرماید: «بسر امام است که ساب‌النبی را بکشد و اگر یکی از مؤمنان که سب را از او شنیده، او را به قتل برساند، حاکم نمی‌تواند به او تعرض کند». (همان) شیخ طوسی بر مبنای روایات متقدم، عدم ضرر جانی بر قاتل یا مؤمنان دیگر را از شرایط جواز قتل می‌داند. (طوسی، بی‌تا، ص ۲۷۰) محقق اردبیلی ضرر مالی و عرضی را نیز ملحق به ضرر جانی می‌داند و می‌فرماید: «در صورت قول به وجوب قیام مؤمنان به قتل ساب‌النبی، در صورت احتمال ضرر، ترک مبادرت بر قتل جایز یا واجب است». (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۷)

در مقابل قول مشهور، کاشف اللثام در آموزه های فقهی خود کلامی دارد که ظاهراً بر ارتداد ساب‌النبی دلالت دارد. ایشان می‌فرماید: «فإنه مجاهره بالكفر واستخفاف بالدين». (گلبایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۲)

همچنین آیت الله گلبایگانی می‌فرماید: «از حاشیه کرکی بر شرایع اینطور استفاده می‌شود که اگر کسی نبی اکرم ﷺ را قذف کند، مرتد است و قتل او واجب می‌باشد و اگر مرتد فطری باشد، توبه او پذیرفته نیست». (گلبایگانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۳)

ایشان سپس با وجود عدم تردید در جواز بلکه وجوب قتل ساب‌النبی و ائمه (علیهم‌السلام) توسط مؤمنان در سنت تاریخی خاص کنونی جوامع اسلامی، تردید و اشکال می‌کنند و می‌فرماید: «پس از اینکه وجوب قتل ساب‌النبی ثابت شد، لازم به ذکر است که این حکم در این زمان که اهانت به نبی اعظم و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) شایع است و بسیار شنیده می‌شود، کار را بسیار مشکل می‌کند؛ زیرا مشاهده می‌شود که بعضی به مجرد اینکه از اهل علم و مخصوصاً از مسؤولان امور سیاسی و اجتماعی اموری را مشاهده می‌کنند که موافق با میل آنها نیست، شروع به سب نبی ﷺ، اسلام و قرآن می‌کنند تا چه رسد به سلف صالح و بزرگان علما؛ در این صورت با حکم وجوب قتل ساب‌النبی از یک طرف و شیوع این امر

از سوی دیگر چه باید کرد؟ چاره ای نیست جز توجیه مردم و تبییه ایشان به این امر که آنچه ما _ علما _ انجام می‌دهیم با الهام از نبی ﷺ و ائمه (علیهم السلام) نیست، بلکه فعل شخصی ما و منتسب به خود ماست». (گلیا بگانی، ۱۳۱۴ق، ج ۲، ص ۲۴۴)

باید توجه داشت که این نوع تعاملات فرا زبانی با متن و رویکرد فقهی مبتنی بر تأملات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی به منابع احکام و ملاحظات روان شناختی از جامعه اسلامی در تطبیق فقه جزا با ستهای تاریخی مختلف از فقیهان شیعی بسیار در خور تأمل است؛ البته رویکرد معرفتی ایشان به فقه خصوصاً فقه جزا، ربطی به معرفت شناسی معاصر و هرمنوتیک فلسفی گادامر ندارد که بر تأمل فلسفی در ماهیت فهم و چگونگی فرآیند تحقق آن بر تاریخ و نسیت فهم تأکید می‌ورزد؛ بلکه رویکردی کاملاً متکی به سنت تفقه از طریق علم اصول و قواعد دلالت است که در عین لفظ مداری و تأکید بر متن وحیانی و روایی، ملاحظات تاریخی، فرهنگی و روانشناختی را از نظر دور نمی‌دارد. گو اینکه قانونگذار نیز با رعایت همین ملاحظات و با توجه به اشکال غیر قابل اغماض فوق است که علی رغم ادعای اجماع از سوی فقیهان در جواز قتل سب‌النبی و ائمه (علیهم السلام) در ماده ۵۱۳ ق.م.ا. مقرر می‌دارد که: «هرکس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیا عظام و یا ائمه طاهرین (علیهم السلام) و یا حضرت صدیقه طاهره (علیها السلام) اهانت نماید، اگر مشمول حکم سب‌النبی باشد، اعدام می‌شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد».

عبارت اعدام و حبس و ... در ماده قانونی یاد شده، صریح در اعمال مجازات از طریق رسیدگی‌های قضایی است. اگر در دلالت التزامی و یا لازم عقلی حکم فوق در ممنوعیت مؤمنان از مبادرت به قتل سب‌النبی و ائمه (علیهم السلام) تردید کنیم، با توجه به اصول عام حقوقی پذیرفته شده از سوی قانونگذار، جواز مبادرت مومنان و یا عدم ضمان نسبت به قتل سب‌النبی نیاز به تصریح قانونی دارد؛ از جمله این اصول عام، اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها، اصل^۱ ۲۲ و اصل ۳۷ قانون اساسی می‌باشند.^۱

^۱ اصل ۲۲ قانون اساسی مقرر می‌دارد: حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند.



در نهایت با تأمل در آراء فقیهان شیعی و نتیجه تحقیقات گذشته می‌توان به این جمع‌بندی منطقی دست یافت که نزد فقیهان سه نظر در مورد مهدور الدم بودن نسبی یا مطلق سباب النبی وجود دارد:

نظر اول - مهدور الدم بودن نسبی سباب النبی بر مبنای قول به ارتداد سباب النبی از جانب فقیهانی چون شیخ مفید، محقق کرکی و کاشف اللثام.

نظر دوم - مهدور الدم بودن مطلق سباب النبی و وجوب مبادرت مؤمنان به قتل او.

نظر سوم - مهدور الدم بودن مطلق سباب النبی و جواز قتل او توسط مؤمنان؛ لازم به ذکر است که آیت الله گلپایگانی علی‌رغم تأکید بر حکم اولیه و وجوب قتل سباب النبی و مهدور الدم بودن مطلق وی نسبت به مؤمنان از باب حکم واقعی ثانوی در وضعیت خاص جامعه اسلامی، قتل سباب النبی را توسط مؤمنان جایز ندانسته‌اند.

قانونگذار نیز متمایل به مهدور الدم بودن نسبی سباب النبی است و به نظر می‌رسد در تدوین ماده ۵۱۳ ق.م.ا. ناظر به قول غیر مشهور بوده و بر مبنای ارتداد سباب النبی در پی دخالت دادن ملاحظات مربوط به بزهکار و رعایت جنبه های حمایتی نسبت به او در واکنش علیه بزه و سازمان بخشیدن به دفاع اجتماعی است.

در خاتمه بحث لازم به ذکر است که با توجه به بررسیهای فرا زبانی از روایات، قائل شدن به ارتداد سباب النبی از محمل اصولی و منطقی نیز برخوردار است؛ زیرا مستندات روایی مشهور در احکام خاص مربوط به سباب النبی روایات فوق الذکر است که دسته اول از آنها گرچه نص در تفویض امر مربوط به قتل سباب النبی و ائمه (علیهم السلام) به مؤمنان بوده است، اما ناشی از اتخاذ سیاستهای راهبردی خاص و واکنشهای دفاعی سنجدیده در شرایط و موقعیت خاص انفعالی شیعیان در سنت تاریخی حاکمیت گروه مخالف می‌باشد. نظر دسته دوم نیز به جهت اخص بودن دلیل از مدعا، وافی به مقصود نیست. نهایت اینکه به دلالت التزامی، مهدور الدم بودن نسبی سباب النبی را ثابت می‌شود که به قول کاشف اللثام که می‌فرماید: «فانه مجاهره بالكفر» و به قول مرحوم کرکی که می‌فرماید: «فهو مرتد

^۱ اصل ۲۷ قانون اساسی مقرر می‌دارد: اصل برائت است و هیچکس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود مگر اینکه جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد.

و جب قتلہ و لا تقبل توبہ اذا کان مولوداً علی الفطرہ»، تشابه حکم با احکام مربوط به مرتد ناشی از وحدت موضوع است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که قول به مرتد بودن سبب النبی بر قول دیگر ترجیح دارد و در اینصورت احکام سبب النبی تابع احکام مربوط به مرتد است و تشابه حکم با احکام مربوط به مرتد ناشی از وحدت موضوع است.

نتیجه :

در نهایت بار دیگر مسأله را با روش فقه حکومتی و از منظر قاعده لایبطل مورد تأمل قرار می‌دهیم. از نقطه نظر این قاعده مسأله ارتداد و سبب النبی دارای دو حیثیت متفاوت است که بر مبنای یک حیثیت سبب و مرتد، خروج تخصصی از قاعده لایبطل پیدا می‌کنند، لذا حیات ایشان مورد حمایت حاکمیت اسلامی واقع نمی‌شود. از حیث دیگر این دو مسأله تحت عموم قاعده لایبطل می‌باشند و خروج آنان از تحت اطلاق و عموم قاعده از محمل اصولی و منطقی برخوردار نیست.

در سنت تاریخی عصر صدور، اسلام آورندگان طبق شواهد تاریخی، به دو گروه مؤمنان و مسلمانان تقسیم می‌شدند؛ مؤمنان آنهایی بودند که بر مبنای باورهای قلبی، اسلام را پذیرفته بودند، اما مسلمانان فقط با اظهار شهادتین به قبول حاکمیت اسلامی تن داده بودند. تعداد بسیار زیادی از اینان کسانی بودند که در غزوات و سربیه های نوعاً دفاعی در انتخاب بین پذیرش شرایط ذمه یا اسلام _ بر مبنای ترجیح منافع مثل منافع اقتصادی _ اسلام آورده بودند. اسلام اینان به معنای قبول حاکمیت اسلامی بود نه برخاسته از باورهای عمیق قلبی. (زرگر، نژاد، ۱۳۷۸ ش، ص ۴۳۲) بنابراین حکومت اسلامی حتی بعد از پیامبر ﷺ و سپس در زمان امویان و عباسیان از ناحیه ارتداد ایشان که به معنای اعلام استقلال و تمرد از حاکمیت اسلامی بود، تهدید می‌شد. بروز خارجی این نوع ارتداد نیز عموماً با خودداری از پرداخت زکات و تمرد در قبال مأموران حکومتی همراه بود.

این نوع ارتداد از جمله جرایم سیاسی علیه حاکمیت نظام است و واکنش دفاعی غیرقابل اغماضی را بهمراه دارد؛ لذا حاکمیت اسلامی در برابر تأمین امنیت جانی ایشان متعهد نمی‌باشد و تخصصاً از تحت قاعده لایبطل خارج می‌گردد.

اما اگر ارتداد به معنای تزلزل و سستی در باورهای عمیق قلبی و عدول و انحراف از سلوک توحیدی فرد باشد، اولاً، این افراد مورد تخاطب قهرآمیز متون وحیانی مربوط هستند که امری است درونی و به رابطه عبد و مولایی و سلوک توحیدی وی مربوط است و ثانیاً به دلیل اینکه لزوماً ارتداد به معنای تمرد در قبال حکومت اسلامی نیست، ضمن باقی بودن در موضوع قاعده لایبطل، هر نوع مواجه و واکنش در برابر ایشان از قبیل قبول توبه یا قتل و مانند آن، مربوط به حاکمیت اسلامی است. بعلاوه اگر قبول کردیم که کفار ذمی، افراد بالعرض قاعده لایبطل هستند یا به مناسبات مربوط به حکم و موضوع داخل در قاعده لایبطل می‌شوند، عدم خروج افراد مرتد، به دلیل عدم علقه آنان به اسلام و باقی بودن حرمت آنان به واسطه عدم قطع این علقه از تحت قاعده لایبطل از نظر عقلی و منطقی ضروری است. سبب النبی نیز چون بر اساس استنباط خاص از مستندات وحیانی و روایی قبل و تأمل در آراء فقیهان در نهایت ملحق به مرتد شد، دارای حکم مشابهی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتابنامه :

۱. اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان، قم، جامعه المدرسين، ۱۴۰۳ق
۲. الصدوق، محمد بن علی بن حسين، من لا يحضره الفقيه، قم، جامعه المدرسين، ۱۴۰۴ق
۳. العاملي، زين الدين، مسالك الافهام، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ق
۴. العاملي، زين الدين، الروضه البهيه فى شرح اللمعه دمشقيه (شرح اللمعه)، قم، انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق
۵. العسكري، امام حسن بن علی (عليه السلام)، تفسير الامام، قم، مؤسسه الامام الهادي (عليه السلام)، ۱۴۰۹ق
۶. الفقيهيه، جمال عبد الناصر، موسوعه الفقه الاسلامي، مصر، مجلس الاعلى للشؤون الاسلامي، ۱۴۱۳ق
۷. انصاري، شيخ مرتضى، فرائد الاصول، قم، مطبعه الباقرى، ۱۴۱۹ق
۸. جزائرى، عبدالرحمان، الفقه على المذاهب الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۶ق
۹. حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعه، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۹۶۸ م
۱۰. حلى، حسن بن يوسف المطهر، تحرير الاحكام، مشهد، چاپخانه طوس، بى تا
۱۱. حلى، حسن بن يوسف المطهر، قواعد الاحكام (به نقل از سلسله الينايع الفقيهيه)، بيروت، دار التراث، ۱۴۱۰ق
۱۲. خوئى، ابوالقاسم، مباني تكمله المنهاج، نجف، چاپخانه الآداب، نجف، ۱۹۷۶ م
۱۳. زرگرى نژاد، غلامحسين، تاريخ صدر اسلام، انتشارات سمت، ۱۳۷۸ش
۱۴. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، بيروت، مؤسسه العلمى، ۱۴۱۵ق
۱۵. طريحي، فخر الدين، تفسير غريب القرآن، قم، انتشارات زاهدى، بى تا
۱۶. طوسى، محمد بن حسن، التبيان، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۹ق
۱۷. طوسى، محمد بن حسن، المبسوط، بيروت، المكتبه المرتضويه، ۱۳۷۸ق
۱۸. طوسى، محمد بن حسن، الاستبصار، طهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۳ش



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱۹. طوسی، محمد بن حسن، النهایه، قم، منشورات قدس، بی تا
۲۰. عسقلانی، ابن حجر، سبل السلام، مصر، شرکه مکتبه البابى الحلبي، ۱۳۷۹ ق
۲۱. علم الهدی، علی بن الحسین، رسائل المرتضی، قم، دارالقرآن آیت الله گلپایگانی، ۱۴۰۵ ق
۲۲. علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار، قم، جامعه المدرسين، ۱۴۱۵ ق
۲۳. فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام، قم، جامعه المدرسين، ۱۴۱۶ ق
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق
۲۷. گلپایگانی، سید محمدرضا، الدر المنضود، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ ق
۲۸. گلپایگانی، سید محمدرضا، تقریرات الحدود و التعزیرات، قم، دارالقرآن الکریم، بی تا
۲۹. مخزومی، مجاهد بن جبیر، تفسیر مجاهد، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیه، بی تا
۳۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعه، قم، جامعه المدرسين، بی تا
۳۱. نجفی، محمد بن حسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۱۸ م