

مبنای توجیهی نظریه نفی ارتداد فطری از مسلمان تبعی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره)

حجت عزیرالهی^{*۱}

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

چکیده

ارتداد فطری و حدود تحقق آن، از مباحث اختلافی فقه جزایی امامیه است که به سبب آثار کیفری سنگین، نیازمند دقت در احراز موضوع و ادله می باشد. یکی از فروض مهم در این زمینه، وضعیت «مسلمان تبعی» است؛ فردی که در دوران کودکی به تبع والدین مسلمان محسوب شده، اما پس از بلوغ، بدون اظهار اسلام، کفر را اختیار می کند. امام خمینی (ره) تحقق ارتداد فطری را مشروط به اظهار اسلام پس از بلوغ دانسته و براین اساس، اسلام تبعی را برای صدق این عنوان کافی نمی داند. باین وجود، ایشان در ادامه چنین فردی را مشمول حکم مرتد ملی تلقی کرده است.

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی رأی امام خمینی (ره) در این مسئله می پردازد و ضمن تفکیک میان نفی ارتداد فطری و جریان حکم ارتداد ملی، مبانی فقهی هر یک را بر اساس نصوص، قواعد فقه جزایی ارزیابی می کند. یافته های پژوهش نشان می دهد که بخش نخست این رأی، مبتنی بر تحلیل دقیق موضوع ارتداد و منطبق با اصول حاکم بر احکام کیفری، به ویژه قاعده احتیاط در دماء و ضرورت احراز موضوع، قابل دفاع است. در مقابل، جریان حکم مرتد ملی بر مسلمان تبعی فاقد اظهار اسلام، از نظر ادله فقهی با کاستی مواجه بوده و اثبات آن نیازمند دلیل مستقل است.

نتیجه آن که در فرض یادشده، تنها نفی ارتداد فطری قابل پذیرش است و جریان احکام مرتد ملی، بدون احراز موضوع، با مبانی فقه سازگار نیست. این پژوهش ضمن تبیین رأی امام خمینی (ره) در تحدید دایره ارتداد فطری، ضرورت بازخوانی فقهی بخش دوم این فتوا را یادآور می شود. کلیدواژه: ارتداد فطری؛ ارتداد ملی؛ مسلمان تبعی؛ اظهار اسلام؛ فقه جزایی امامیه؛ امام خمینی (ره)

۱. مقدمه

ارتداد از مباحث چالش برانگیز در فقه جزایی است که به دلیل ارتباط آن با دماء و حیثیت اجتماعی مسلمانان، همواره مورد توجه فقها قرار داشته است. در میان شاخه های مختلف این بحث، مسئله «ارتداد فطری» و حدود تحقق آن از حیث موضوع و حکم، جایگاه ویژه ای دارد؛ زیرا تحقق یا عدم تحقق این عنوان، در آثار حقوقی متفاوتی آثار حقوقی تأثیرگذار است. یکی از مسائل در این زمینه، حکم «مسلمان تبعی» است؛ کسی که در حال کودکی به تبع پدر یا مادر مسلمان تلقی به اسلام می شود، اما پس از بلوغ بدون اظهار اسلام، کفر را اختیار می کند. پرسش اصلی در این باره آن است حکم چنین فردی چیست؟ امام خمینی (قدس سره) بر این باور است که ارتداد فطری زمانی محقق می شود که شخص پس از بلوغ، اسلام را اظهار کند. (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۴۹۵-۳۶۶) ظاهر کلام وی این است که در چنین موردی، هرچند حکم مرتد فطری جاری نمی شود، اما شخص مشمول حکم مرتد ملی قرار خواهد گرفت.

این تقسیم دوگانه در رأی امام خمینی - نفی ارتداد فطری و اثبات حکم مرتد ملی در مورد مسلمان تبعی بدون اظهار اسلام - از یک سو حاکی از دقت موضوع‌شناسانه ایشان در تعریف ارتداد فطری است، و از سوی دیگر منشأ پرسش‌های فقهی درباره مبنای جریان حکم مرتد ملی در چنین فرضی می‌گردد. پرسش اصلی آن است که اگر طبق مبنای امام خمینی، ارتداد فطری بدون اظهار اسلام پس از بلوغ محقق نمی‌شود، آیا می‌توان صرفاً به واسطه اختیار کفر، چنین فردی را مرتد ملی دانست؟ به عبارت دیگر، آیا نفی ارتداد فطری ملازمه‌ای با ثبوت حکم ارتداد ملی در این مورد دارد؟ یا این بخش از حکم نیازمند دلیل مستقل است و ممکن است به نتیجه‌ای متفاوت منتهی شود؟

اهمیت این پرسش آن است که درباره مرتد ملی احکام کیفری شدید، از جمله قتل پس از استتابة، جاری می‌شود؛ بنابراین، تشخیص دقیق موضوع و حکم این مسئله، هم به لحاظ مبنایی در اجتهاد فقهی و هم از حیث رعایت قواعد احتیاط در دماء، ضرورتی غیرقابل انکار دارد. افزون بر این، مبنای امام خمینی در اشتراط اظهار اسلام برای تحقق ارتداد فطری، با بخشی از مشهور فقهای که اسلام تبعی را کافی می‌دانند، متفاوت است؛ و این اختلاف، خود نشان‌دهنده ظرفیت نظری مستقل دیدگاه امام خمینی در بازتعریف موضوع ارتداد است.

باوجود این، به نظر می‌رسد بخش دوم رأی امام خمینی - یعنی جریان حکم مرتد ملی بر مسلمان تبعی - نیازمند تحلیل بیشتری است. اگر اظهار اسلام پس از بلوغ شرط تحقق ارتداد فطری است، آیا همین شرط در تحقق عنوان «ارتداد» به صورت مطلق نیز معتبر نیست؟ آیا می‌توان فردی را که مسلمان تبعی شمرده می‌شود، با همان ادله‌ای که بر ارتداد ملی اقامه شده، محکوم به قتل بعد از امتناع از استتابة نمود؟

مسئله ارتداد، به ویژه تفکیک میان ارتداد فطری و ارتداد ملی و حدود تحقق هر یک، از مباحث حساس و اختلافی فقه جزایی امامیه است که در سال‌های اخیر، با توجه به پیامدهای کیفری و اجتماعی آن، محل پژوهش‌های متعددی قرار گرفته است. بااین حال، بررسی آثار موجود نشان می‌دهد که هنوز پژوهشی که به صورت متمرکز و استنباطی به تحلیل دوگانه رأی امام خمینی (ره) در نفی ارتداد فطری از مسلمان تبعی و نقد جریان حکم ارتداد ملی بر وی پردازد، ارائه نشده است.

در میان مقالات علمی، مقاله «کیفر مرتد؛ حکمی سیاسی» (موسویان، ۱۳۸۸) با تمرکز بر زمینه‌های تاریخی-اجتماعی احکام ارتداد، رویکردی کلامی-سیاسی اتخاذ کرده و کوشیده است مجازات مرتد را در چارچوب حفظ هویت دینی جامعه و مصالح نظام اسلامی تحلیل کند. بااین حال، نویسنده وارد تحلیل تفصیلی ادله فقهی و بررسی موضوع ارتداد، به ویژه در مورد «مسلمان تبعی»، نشده و بحث وی عمدتاً در سطح فلسفه حکم و توجیه کلان آن باقی مانده است. مقاله «جستاری اخلاقی در حکم فقهی مجازات مرتد فطری» (طلوعی، ۱۳۹۹) نیز با رویکردی اخلاق محور، نسبت میان آموزه‌های اخلاقی حکم فقهی مجازات مرتد را بررسی کرده است. تمرکز این پژوهش طرح چالش‌های اخلاقی مجازات مرتد و ارزیابی اخلاقی آن حکم است

در سطح پایان‌نامه‌های دانشگاهی، پایان‌نامه‌ای به بررسی فقهی موضوع ارتداد در قضیه سلمان رشدی اختصاص یافته است. (قانونی، ۱۴۰۱) این پژوهش با تمرکز بر فتوای امام خمینی (ره)، تلاش می‌کند مستندات فقهی صدور حکم را در یک واقعه خاص تبیین نماید. اما به دلیل محدود شدن به یک پرونده خاص، به بازخوانی نظام مند مسئله ارتداد و اختلافات مبنایی فقه‌های امامیه، از جمله در باب مسلمان تبعی، نمی‌پردازد. پایان‌نامه «ترجمه و شرح باب ارتداد از تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله» (هاشمی، ۱۳۹۵) اثری شرحی-ترجمه‌ای است که دیدگاه‌های فقهی امام خمینی (ره) و تقریر مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی را در باب ارتداد تبیین کرده است. اما از آن‌جا که هدف آن شرح و توضیح متن است، کمتر به نقد، تحلیل مبنایی و ارزیابی استدلال‌های موجود، به‌ویژه در موارد محل مناقشه، پرداخته و فاقد موضع‌گیری استنباطی مستقل است.

پایان‌نامه «بررسی فقهی ارتداد از دیدگاه امام خمینی (ره) و مقایسه آن با آرای دیگر فقها» (تفضیلی، ۱۳۸۳) نیز به بررسی دیدگاه امام خمینی در کنار آرای مشهور فقه‌های امامیه پرداخته. این پژوهش در نشان دادن گستره اختلاف نظرها توفیق دارد، اما غالباً به گزارش اقوال و مقایسه آن‌ها بسنده کرده و تحلیل نقادانه ادله، تفکیک دقیق مبانی و بررسی مسئله ارتداد مسلمان تبعی به‌عنوان یک مسئله مستقل، در آن به‌طور عمیق دنبال نشده است.

برآیند بررسی آثار پیشین نشان می‌دهد که پژوهش‌های موجود، یا با رویکردهای کلامی، سیاسی یا اخلاقی شکل گرفته‌اند، یا در قالب تحقیقات شرحی، موردی و گزارش محور باقی مانده‌اند. در نتیجه، اگرچه هر یک از این آثار بخشی از مسئله ارتداد را روشن کرده‌اند، اما تاکنون پژوهشی که به‌صورت استنباطی و نظام مند به تحلیل دوگانه رأی امام خمینی (ره) بپردازد و میان نفی ارتداد فطری از مسلمان تبعی و جریان حکم ارتداد ملی بر وی تفکیک مبنایی قائل شود، ارائه نشده است. در نتیجه نوآوری مقاله حاضر در آن است که با تمرکز بر همین نقطه مغفول، رأی امام خمینی را به دو بخش مستقل تفکیک می‌کند:

نخست، بخشی که مبتنی بر تحلیل دقیق موضوع ارتداد و هماهنگی با اصول مسلم فقه جزایی، به‌ویژه قاعده احتیاط در دماء، قابل دفاع است؛ و دوم، بخشی که جریان حکم مرتد ملی بر مسلمان تبعی بدون اظهار اسلام را مفروض گرفته و از منظر ادله فقهی نیازمند دلیل مستقل است. این پژوهش با اتخاذ رویکردی استنباطی و نقد مبنایی ادله، می‌کوشد ضمن دفاع از بخش نخست رأی امام خمینی، بخش دوم آن را به محک قواعد و اصول فقهی بسپارد و امکان بازاندیشی فقهی در این مسئله حساس را فراهم آورد.

هدف پژوهش تحلیل مبنایی رأی امام خمینی در هر دو بخش و ارزیابی صحت و سقم مبانی آن بر اساس قواعد اجتهاد، ادله روایی و قواعد و اصول فقهی است. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی با استفاده از استقراء نصوص، تحلیل مبنایی اصولی و مقارنه با آرای فقه‌های امامیه است.

این پژوهش ضمن دفاع مستدل از بخش نخست رأی امام خمینی، نشان می‌دهد که پذیرش بخش دوم آن - یعنی جریان حکم مرتد ملی - با مبانی همچون قاعده احتیاط در دماء سازگار نیست و نیازمند بازنگری فقهی است.

۲. تبیین نظریه امام خمینی (ره) در زمینه ارتداد مسلمان تبعی

امام خمینی (ره) در بحث ارتداد، با تفکیک دقیق میان اقسام ارتداد و لحاظ عنصر «اظهار اسلام»، قرائتی خاص از تحقق ارتداد فطری ارائه می‌دهد که در آثار فقهی ایشان، به‌ویژه تحریر الوسیله، به‌روشنی قابل استخراج است. از نظر ایشان، ارتداد فطری تنها در صورتی محقق می‌شود که شخص، پس از بلوغ، اسلام را اظهار کرده و سپس از آن عدول نماید. بر این اساس، اسلام تبعی که در دوران کودکی و به تبع یکی از والدین تحقق یافته است، بدون آن که شخص پس از بلوغ التزام و اظهار اختیاری به اسلام داشته باشد، برای صدق عنوان ارتداد فطری کفایت نمی‌کند.

مطابق این تحلیل، اگر فردی که در کودکی مسلمان تبعی محسوب شده است، پس از بلوغ بدون اظهار اسلام، کفر را اختیار کند، عنوان «مرتد فطری» بر او صادق نخواهد بود؛ زیرا یکی از مقومات اساسی این عنوان، یعنی تحقق اسلام اختیاری پس از بلوغ، در حق وی محقق نشده است. این دیدگاه، ضمن تحدید دایره ارتداد فطری، ناظر به دقت در تحقق موضوع کیفری و پرهیز از توسعه غیرموجه عناوین مستوجب مجازات‌های شدید است.

با این حال، امام خمینی (ره) در ادامه، چنین فردی را مشمول حکم «مرتد ملی» دانسته و جریان احکام مترتب بر آن، از جمله استتابه و در صورت عدم توبه، حکم قتل را نسبت به وی مطرح می‌نماید. ظاهر این فتوا حاکی از آن است که هرچند ارتداد فطری به دلیل فقدان اظهار اسلام منتفی است، اما خروج از دین پس از بلوغ، حتی بدون سابقه اظهار اسلام، می‌تواند منشأ صدق ارتداد ملی تلقی شود.

بر این اساس، رأی امام خمینی (ره) در این مسئله دارای دو بخش متمایز است: نخست، نفی ارتداد فطری از مسلمان تبعی که بر تحلیل خاص ایشان از موضوع ارتداد و نقش اظهار اسلام در تحقق آن استوار است؛ و دوم، جریان حکم ارتداد ملی بر چنین شخصی که به‌عنوان نتیجه تکمیلی این تحلیل ارائه شده است. تبیین دقیق این دو بخش، زمینه بررسی مبانی فقهی هر یک و ارزیابی میزان انطباق آن‌ها با اصول و قواعد حاکم بر فقه جزایی امامیه را فراهم می‌سازد.

۳. اصول و قواعد حاکم در مساله

۳/۱. اصل احتیاط در داماء

یکی از قواعد بنیادین فقه جزایی، «اصل احتیاط در داماء» است؛ اصلی که نزد فقها امری مسلم به شمار می‌آید. (گلپایگانی، ج ۳، ص ۳۸۳؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۰۰) یعنی، هرگاه در ثبوت مجازات‌های منتهی به سلب حیات تردیدی وجود داشته باشد، طبق این اصل «احتیاط در حفظ جان انسان» بر سایر ملاحظات مقدم گردد. اهمیت این قاعده چنان است که برخی فقها در مواردی آن را بر ظاهر روایات صریح نیز ترجیح داده‌اند.

به عنوان نمونه، محقق حلی در مسئله مجازات زانی که دو بار بر او حد جاری شده، قائل است که در مرتبه سوم باید به قتل برسد. مستند این فتوا، روایتی از امام کاظم علیه السلام است.^۱ ولی، در پایان می نویسد: «وقیل: فی الرابعة، و هو أولى.» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص. ۱۴۲) شهید ثانی در شرح این عبارت می گوید: «مؤلف (محقق حلی) این قول را از آن جهت برگزیده که موافق با احتیاط در دماء است، نه اینکه از حیث فتوا بر دیگر اقوال ترجیح داشته باشد.» (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص. ۳۷۲) پس ملاک «اولویت» در نظر محقق، نه استنباط حکمی جدید، بلکه صرفاً رعایت اصل احتیاط در خون هاست.

با وجود اصل یادشده، روایاتی در منابع روایی امامیه درباره «مجازات قتل برای مرتد» وارد شده است. هرچند در ظاهر برخی از این روایات، تعبیراتی عام به کار رفته، اما این عمومیت با دیگر روایات مقید و مخصص تقیید خورده است؛ به گونه ای که با جمع میان ادله می توان نتیجه گرفت که «تنها مرد مرتد فطری» مشمول حکم «اباحه دم» است. (رک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص. ۳۲۴)

در مسئله شرط «اظهار اسلام پس از بلوغ» برای تحقق عنوان «مرتد فطری» میان فقه های امامیه اختلاف نظر وجود دارد. باین حال، بر اساس «اصل احتیاط در دماء» نمی توان این شرط را بدون وجود «دلیل معتبر و قطعی» نادیده گرفت؛ زیرا تنها در صورتی می توان از لزوم آن صرف نظر کرد که دلیل روشنی بر عدم اعتبار این شرط ارائه شود، به نحوی که بتواند در تعارض با قاعده احتیاط در دماء، بر آن غلبه نماید. حال آنکه در ادله و استدلال های مطرح شده، چنین دلیلی به چشم نمی خورد. (گلپایگانی، بی تا، ج ۳، ص. ۳۸۳) از همین رو، فقیهانی همچون «سید جواد عاملی»، «صاحب جواهر» و «محقق اردبیلی»، در مقام بحث از تحقق عنوان «مرتد فطری»، به صراحت قاعده «احتیاط در دماء» را مطرح کرده و اظهار اسلام پس از بلوغ را شرط تحقق آن دانسته اند. (رک: عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص. ۵۷۷؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص. ۳۲۸؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص. ۶۱۷) برخی متأخرین با همین مبنا، روایات مورد استناد قول مقابل را در برابر این قاعده مسلم، نارسا دانسته اند و بر این باورند که این دسته از روایات، توان رفع یا تخصیص قاعده «احتیاط در دماء» را ندارند. (رک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص. ۴۲۵) بنابراین، باتوجه به مبانی یادشده، پذیرش تحقق ارتداد فطری بدون «اظهار اسلام پس از بلوغ» نه تنها فاقد پشتوانه استدلالی کافی است، بلکه با اصل بنیادین احتیاط در دماء در تعارض خواهد بود.

۳/۲. جریان قاعده درأ در شبهات حکمیه

یکی دیگر از قواعد مسلم فقه جزایی در مکتب امامیه، قاعده مشهور «درأ» است. (محقق داماد، ۱۳۹۷، ج ۴، ص. ۴۳) این قاعده از حدیث نبوی معروف: «ادروا الحدود بالشبهات»^۲ استنباط شده و از شمول و گستره قابل توجهی در ابواب جزایی برخوردار

^۱ «أَصْحَابُ الْكِبَايَرِ كُلُّهَا إِذَا أُقِيمَ عَلَيْهِمُ الْحَدُّ مَرَّتَيْنِ قُتِلُوا فِي الثَّلَاثَةِ.» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص. ۶۳) یعنی «تمام مرتکبان گناهان کبیره - هرگاه حد بر آنان دو بار اقامه شود - در مرتبه سوم کشته می شوند.»

^۲ «حدود را به سبب وجود شبهات دفع کنید»

است. ممکن است در نگاه نخست چنین پنداشته شود که این قاعده با مسئله محل بحث، یعنی «تحقق عنوان مرتد فطری» بیگانه است. توضیح آنکه شبهه در باب حدود به طور کلی بر دو گونه است:

الف) شبهه موضوعیه: یعنی مکلف نسبت به موضوع حکم حدی دچار جهل باشد؛ نظیر کسی که نمی داند مایعی که می نوشد خمر است و از روی نادانی آن را می نوشد.

ب) شبهه حکمیه: یعنی جهل نسبت به حکم شرعی حدی وجود داشته باشد؛ مانند کسی که می داند مایع، خمر است؛ ولی از حکم حرمت یا مجازات آن بی خبر است. (محقق داماد، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۵۵-۵۴)

در جای خود ثابت شده است که قاعده درأ، شامل هر دو نوع شبهه یادشده می شود. (همان) اما در مسئله مورد بحث، شبهه در مرتبه استنباط حکم شرعی پدید می آید؛ بدین معنا که مجتهد در حکم شرعی قتل شخصی که پس از بلوغ، بدون اظهار اسلام، کافر شده است تردید دارد؛ بنابراین، این تردید نه از مصادیق جهل مکلف، بلکه از مصادیق شبهه در مقام اجتهاد و استنباط است. از این رو، جریان قاعده درأ در چنین محل سؤال است؛ زیرا قلمرو آن ناظر به شبهات در مقام موضوع یا حکم فردی در مرحله تطبیق تکلیف است، نه تردیدهای استنباطی در مقام «اثبات حکم شرعی» توسط فقیه.

باین حال، باید دانست که فقها در موارد مشابه، به استناد قاعده درأ، حکم به سقوط حد داده اند. به عنوان نمونه، علامه حلی در بحث از اثبات قیادت از طریق اقرار تعدد اقرار را لازم می داند. (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۶). این در حالی است که بنا بر اطلاق حدیث نبوی^۳ یک مرتبه اقرار برای ثبوت جرم کفایت می کند. محقق اردبیلی در شرح عبارت علامه حلی، یکی از مستندهای لزوم تعدد در اقرار بر این جرم را «قاعده درأ» معرفی کرده است. (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۱۲۷).

از این نمونه ها می توان دریافت که قاعده درأ نه تنها در شبهات موضوعیه و حکمیه کارکرد دارد، بلکه در مقام استنباط احکام شرعی برای فقیه نیز می تواند مبنایی برای اسقاط حد باشد. بر همین اساس، از آنجاکه در مسئله «ارتداد کسی که پس از بلوغ، اسلام خویش را اظهار نکرده و سپس کافر شده است» میان فقها تردید و اختلاف در حکم وجود دارد. (گلپایگانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۹) می توان با تمسک به همین تردید، و با انضمام قاعده درأ، چنین نتیجه گرفت که اجرای حکم مرتد فطری در این فرض ساقط است. (همان، ج ۳، ص ۳۸۳)

شایان ذکر است که شیخ طوسی در مورد حکم «قصاص قاتل کسی که پس از بلوغ اظهار اسلام نکرده است»، قصاص را ساقط می داند و علت این حکم را «وجود شبهه» معرفی کرده است. به بیان دیگر، از دیدگاه وی، چون نسبت به تحقق اسلام مقتول پس از بلوغ تردید وجود دارد، خون قاتل به سبب همین شبهه محفوظ می ماند. براین اساس، اگر شبهه بتواند در چنین موردی که مربوط به قصاص و حقوق الناس است، موجب سقوط حکم قتل شود، در باب ارتداد فطری نیز - که از مصادیق حدود الهی و در نتیجه حق الله است - به طریق اولی می تواند موجب سقوط حکم قتل مرتد فطری گردد. زیرا درباره جریان قاعده درأ در باب قصاص، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد؛ اما در جریان قاعده درأ نسبت به حدود، هیچ گونه اختلافی وجود ندارد. (ر.ک: محقق داماد، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۸۱).

^۳ «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» ترجمه: «اقرار خردمندان بر زبان خود، پذیرفته است»

۳/۳. اصل برائت

چنان‌که در علم اصول فقه تبیین گردیده است، شبهات به‌طور کلی بر دو قسم‌اند: شبهات حکمیة یعنی مواردی است که مکلف نسبت به حکم شرعی یک عنوان جاهل یا مردد است و شبهات موضوعیه یعنی جهل یا تردید در تحقق یا انطباق موضوع حکم در خارج. براین اساس، می‌توان گفت مسئله مورد بحث یعنی تردید در تحقق عنوان مرتد فطری در خصوص فردی که پس از بلوغ اسلام خود را اظهار نکرده و سپس کافر شده است، از مصادیق بارز شبهات موضوعیه به‌شمار می‌آید. زیرا در گزاره شرعی «المُرتدّ الفِطریّ واجبُ القتل» حکم وجوب قتل بر حاکم تنها زمانی جاری می‌شود که موضوع آن، یعنی تحقق «مرتد فطری»، مسلم باشد. حال اگر در صدق عنوان «مرتد فطری» بر شخصی تردید وجود داشته باشد. چون موضوع حکم به‌صورت یقینی محقق نگشته، بدیهی است که حکم شرعی مترتب بر آن نیز منتفی خواهد بود. نتیجه آنکه در چنین فرضی، به استناد اصل عقلی و نقلی برائت می‌توان به‌طور قطع حکم کرد که «وجوب قتل از چنین فردی» ساقط است.

۳/۴. اصل عدم جریان حکم مرتد فطری

صاحب جواهر در مسئله حکم کسی که پس از بلوغ، بدون اظهار اسلام، کافر گردیده است، تصریح می‌کند که مجازات قتل در حق او جاری نیست، و در توجیه این حکم، به اصل عدم جریان حکم مرتد فطری تمسک بسته است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۶۱۷) وی در ادامه می‌افزاید که ممکن است بر این اصل ایراد شود که این اصل با اصل عدم جریان حکم مرتد ملی تعارض پیدا می‌کند؛ زیرا با نفی هر دو، وضعیت شخص بلا تکلیف و فاقد حکم مشخص باقی می‌ماند. (گلپایگانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۳) ولی باید توجه داشت که تعارضی بین این دو اصل وجود ندارد؛ زیرا چنین تعارض وقتی محقق می‌شود که ارتداد فرد ثابت باشد؛ در حالی که همان‌گونه که بیان خواهد شد صدق عنوان ارتداد در مورد چنین شخصی ثابت نیست. (یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۲۹) پس هر دو اصل قابل جریان است. پس می‌توان گفت این تصور که اگر کسی بعد از بلوغ بدون اظهار اسلام کافر شد؛ باید با او به‌عنوان مرتد ملی رفتار شود؛ چون مرتد فطری نیست. (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۳۲۹) قابل نقد است.

علاوه بر این با آنکه اسلام تبعی فرزندان مسلمان در برخی احکام قابل پذیرش است؛ (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۶۶۹) اما اصل عدم ترتب آثار مسلمان بر مسلمان تبعی است. (اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۷) از این رو مقدس اردبیلی بعد از بیان ادله اشتراط اظهار اسلام چنین می‌نگارد: «بلکه اگر ادله‌ای همانند آنچه پیش‌تر آوردیم وجود نمی‌داشت، ناگزیر باید به نفی آن حکم فتوا می‌دادیم؛ زیرا از وجود حکمی برای مسلمانی حقیقی، لازم نمی‌آید که همان حکم برای مسلمان تبعی نیز ثابت باشد، مگر آنکه دلیل خاص دیگری بر آن دلالت کند.» (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۳۲۹).

شاید چنین تصور شود که این اصل با اصل احتیاط در دماء همسان بوده و نیازی به قرار دادن این اصل به‌عنوان دلیل مستقل وجود ندارد؛ اما باید توجه داشت که قاعده احتیاط در دماء جزء قواعد فقه بوده و اماره محسوب می‌شود؛ ولی این اصل از اصول عملیه است؛ (ر.ک: اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۲) لذا اگر کسی جریان آن قاعده در این بحث را نپذیرد و دلیلی از ادله اجتهادی برای استنباط حکم این مسئله در اختیار نداشته باشد؛ می‌تواند این اصل را حاکم بداند

۳/۵. استصحاب احکام مسلمان حکمی

شهید ثانی در دفاع از کفایت اسلام تبعی چنین می‌نگارد: «زیرا در کودکی اسلام او تابع پدرش بوده، پس حکم اسلام او استصحاب می‌شود». (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۲۸۰) اما این استدلال، از چند جهت قابل مناقشه است: نخست اینکه کارکرد استصحاب در مقام فقدان دلیل است، در حالی که در این مسئله ادله اجتهادی وجود دارد که تحقق «اسلام بعد از بلوغ» را شرط دانسته یا لااقل مورد تردید قرار داده‌اند.

دوم اینکه این استصحاب در مورد احکام مرتبط با شخص قبل از بلوغ جاری است؛ مثلاً اگر در مورد طهارت این شخص بعد از بلوغ شک شود می‌توان گفت قبل از بلوغ حکم طهارت جاری بوده و بعد از آن جاری است؛ اما این استصحاب درباره مسئله مورد بحث جاری نمی‌شود؛ و اگر هم جاری شود نتیجه معکوس می‌دهد؛ زیرا طبق قواعد اظهار کفر کودک قبل از بلوغ موجب ارتداد فطری او نیست؛ زیرا کودک مسلوب العبارة است؛ پس بعد از بلوغ هم این حکم ادامه دارد. سومین اشکال، این استصحاب اصل مثبت است؛ زیرا طبق این استصحاب اسلام ثابت می‌شود؛ و در نتیجه آن ارتداد محقق می‌شود؛ یعنی ارتداد مستقیماً ثابت نمی‌شود.

۴. روایات مرتبط با مساله

همان‌گونه که بیان شد، در موضوع ارتداد روایات متعددی وارد شده است که در نگاه نخست، برخی از آنها متعارض به نظر می‌رسد؛ باین حال، با به‌کارگیری ضوابط جمع عرفی میان ادله، مجموع این روایات بر این دلالت دارد که حکم وجوب قتل صرفاً در مورد «مرتد فطری» جاری می‌شود. (شهید ثانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۹۱) می‌توان روایات مرتبط با مسئله حاضر را در چند دسته متمایز مورد بررسی قرار داد.

۴/۱. روایات حاوی لفظ مسلم

در برخی از روایات در بیان احکام مرتد از لفظ «مسلم» به صورت مطلق استفاده شده است. از جمله:

• بیان روایات

الف) موثق‌های عمار ساباطی: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ أَتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، وَجَحَدَ مُحَمَّدًا (ص) بُبُوءَهُ وَكَذَّبَهُ، فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ...» یعنی «هر مسلمانی که در میان مسلمانان از اسلام بازگردد و رسالت پیامبر را انکار و ایشان را تکذیب کند، خون او برای هر کس که این سخن را از او بشنود مباح است...» (الکافی، ج ۶، ص ۱۷۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۲۴)

از نظر سندی، وجود «عمار ساباطی» سبب آن است که روایت در زمره روایات صحیحه قرار نگیرد، زیرا بنا بر تصریح علامه حلی «غیر امامی» محسوب می‌شود. (علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۲۴۳) باین حال، به جهت آنکه عمار بنا بر تصریح نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۲۹۰) از افراد موثق است، روایت در حد موثق ارزیابی می‌گردد و از حیث حجّیت، قابلیت استناد فقهی دارد.

ب) صحیحه علی بن جعفر: عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ (ع)، قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ، قَالَ: يُقْتَلُ وَلَا يُسْتَتَابُ....» یعنی از امام کاظم (ع) پرسیدم: مسلمانی که به آیین نصرانیت درآید، حکم او چیست؟ فرمود: کشته می‌شود و از او توبه خواسته نمی‌شود... (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۲۵)

ج) مرفوعه^۴ عثمان بن عیسی: «أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَامِلٌ لَهُ: إِنِّي أَصَبْتُ قَوْمًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ زَنَادِقَةً، وَقَوْمًا مِنَ النَّصَارَى زَنَادِقَةً، فَكَتَبَ (ع): أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ ثُمَّ تَزَنَّدَقَ فَأَضْرَبَ عَنْقَهُ وَلَا تَسْتَبِئْهُ، ...» یعنی یکی از کارگزاران امیرالمؤمنین (ع) به حضرت نوشت: گروهی از مسلمانان را یافته‌ام که به زندقه گراییده‌اند، و گروهی از نصارا را نیز همین‌گونه دیده‌ام. امام (ع) در پاسخ نوشتند: کسی از مسلمانان که بر فطرت اسلام زاده شده و سپس زندیق شده است، گردنش را بزن و از او توبه مخواه... (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص. ۸۳۳) این روایت از نظر سند مرفوعه محسوب می‌شود؛ اما می‌توان نقل این حدیث در دو کتاب از کتب اربعه را موجب تقویت آن دانست. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص. ۱۳۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۵۲)

• تحلیل روایات

از نظر دلالت، اگرچه واژه «مسلم»، از حیث اطلاق شامل هر فردی است که به اسلام منسوب شود، اعم از اسلام حقیقی یا حکمی؛ اما بنا بر استظهار برخی فقها این اطلاق در مقام بیان حکم مرتد فطری قابل توسعه به اسلام تبعی نیست. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص. ۶۰۵؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۴۳۲، ج ۳، ص. ۴۳۲) پس مراد از «مسلم» کسی است که اسلام را از بلوغ پذیرفته، نه کسی که صرفاً به تبع والدین محکوم به اسلام بوده است. البته محقق اردبیلی ادعای تبادر نموده است. (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص. ۳۲۹)

محقق خوانساری در تبیین روایت علی بن جعفر (ع) تصریح می‌کند که فراگیری لفظ «اسلام» در این روایت نسبت به اسلام تبعی، محل تردید است. ایشان در مقام توضیح، برای تأیید این اشکال، به صحیح محمد بن مسلم استناد می‌کند؛ بدین مضمون که وی از امام باقر (ع) درباره حکم مرتد سؤال نمود و امام (ع) در پاسخ فرمودند: «مَنْ رَغِبَ عَنِ دِينِ الْإِسْلَامِ وَكَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ إِسْلَامِهِ...» یعنی: «هر کس از دین اسلام روی گردان شود و به آنچه خدا بر محمد (ص) نازل کرده کافر گردد، پس از آنکه اسلام آورده بود...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص. ۳۲۴) محقق خوانساری با استناد به ظاهر این روایت، نتیجه می‌گیرد که مراد از «اسلام» در روایت علی بن جعفر، اسلام حقیقی است. (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص. ۹۰) برخی از فقها این استظهار را نادیده گرفته‌اند و میان اسلام حقیقی و اسلام تبعی تفاوتی قائل نشده‌اند. به عنوان نمونه، به نظر علامه تفاوتی میان کسی که از اسلام حکمی خارج شود و کسی که از اسلام حقیقی خروج نماید، وجود ندارد. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۳۴۵) مرحوم عاملی در شرح این عبارت، پس از استناد به مؤلفه عمار ساباطی، می‌نویسد: «مُصَنَّف - رضوان‌الله‌علیه - همانند دیگران، حکم مرتد فطری را بدون تفکیک میان مسلمان حقیقی مرتد و مسلمان حکمی که به واسطه اسلام یکی از والدین بر او حکم اسلام شده، بیان فرموده است؛ زیرا چنین کسی پس از اجبار بر اسلام، اگر بر اصرار خود باقی بماند، مرتد محسوب می‌شود و احکام مرتد بر او جاری خواهد بود، و دلیل این حکم اجماع، هم معلوم و هم منقول است.» (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۲۴، ص. ۱۰۶) وی سپس برای تقویت توضیح

^{۴۴} مقدس اردبیلی در عبارات خود از روایت مذکور به مرفوعه تعبیر نموده است. (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص. ۳۸۳)

خود به ظاهر اطلاق روایت منقول از امیرالمؤمنین (ع) استناد می‌کند که فرمودند: «إِذَا أَسْلَمَ الْأَبُ جَرَّ الْوَلَدَ إِلَى الْإِسْلَامِ» یعنی: «هرگاه پدر اسلام آورد، فرزند خود را به اسلام می‌کشاند.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص. ۱۰۷) در پایان، مرحوم عاملی دو روایت مرسل ابان و صحیح‌ه حریز را نیز از جمله مؤیدات و شواهد تقریب این نظریه دانسته است.

باین حال، باید توجه داشت که این برداشت از روایت از جهات متعددی قابل نقد است:

- نخست: اجماع ذکر شده، قابل‌خدشه است؛ زیرا گروهی از فقیهان به‌صراحت میان اسلام حکمی و اسلام حقیقی قائل به تفاوت شده‌اند. (گلپایگانی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۳۲۸) حتی برخی از فقها در جهت مخالف این رأی ادعای اجماع کرده‌اند.

(مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص. ۳۳۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص. ۱۳۴)

- دوم: روایت منقول از حضرت امیرالمؤمنین (ع) افزون بر ضعف سندی، از نظر دلالت نیز توان اثبات مدعا را ندارد. از حیث سند، وجود راویانی همچون «حسین بن علوان کلبی» و «عمرو بن خالد واسطی» موجب ضعف سندی روایت است. (طوسی، بی‌تا، ص. ۱۴۲؛ نجاشی، ۱۴۱۸، ص. ۵۲) از حیث دلالت نیز این روایت ناظر به اثبات مسلمان بودن فرزند به‌عنوان وصف ذاتی نیست، بلکه صرفاً بر تبعیت فرزند از پدر در برخی احکام اسلام همچون ارث، طهارت و مانند آن دلالت دارد. (اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۳۶) به‌عبارت دیگر، روایت در صدد توسعه مفهوم «اسلام» به مسلمان تبعی نیست، بلکه هدف آن جاری ساختن برخی آثار و احکام اسلام بر کودک محکوم به اسلام تبعی است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۹، ص. ۲۶) ازاین‌رو، محقق نراقی این روایت را تنها دال بر تبعیت فی‌الجمله دانسته است. (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۹، ص. ۳۴) افزون بر آن، چون روایت مذکور در مسئله ارث وارد شده، می‌توان دریافت که تبعیت فرزند از پدر، نوعی ارفاق به فرزند است؛ حال‌آنکه تسری آن به باب ارتداد، برعکس، مستلزم تشدد و سخت‌گیری خواهد بود. (اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۴۹).

- سوم: روایت مرسل ابان نیز - چنان‌که در ادامه بررسی خواهد شد - دلالتی بر اطلاق مورد استناد ندارد و نمی‌تواند مبنای تعمیم حکم به مسلمان حکمی قرار گیرد.

- چهارم: مراد مرحوم عاملی از صحیح‌ه حریز که به‌عنوان مؤید نظریه یاد شده ذکر کرده، روشن نیست؛ چنان‌که مصحح نسخه جدید مفتاح‌الکرامه نیز در پاورقی تصریح کرده است که روایتی از حریز مشتمل بر تساوی میان مسلمان حقیقی و حکمی یافت نشده است. احتمال می‌رود مراد ایشان روایت عبید بن زراره باشد که در این صورت توضیح داده خواهد شد، این روایت نیز دلالتی بر تأیید آن نظریه ندارد.

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که روایت محل بحث، دلالت بر اسلام حقیقی دارد و دست‌کم فاقد ظهور در اسلام تبعی است. ازاین‌رو، این روایت توان اثبات حکم وجوب قتل فردی را که پس از بلوغ، بدون اظهار اسلام از دین خارج شده، ندارد. براین اساس، مطابق با اصول عملیه و قواعد فقهی پیش‌گفته، خون چنین شخصی محترم است و نمی‌توان وی را مرتد فطری دانست.

نکته‌ای قابل تأمل آن است که روایت سوم دلالت تام دارد بر این که اشخاصی که بنا بر مفاد آن، قتلشان واجب شمرده شده، همان مسلمانان حقیقی‌اند که پس از ایمان آگاهانه به کفر بازگشته‌اند؛ زیرا اگر مراد از آنان مسلمانان حکمی می‌بود، حکم قتل در موردشان تا هنگام بلوغ ثابت نمی‌گردید.

۴/۲. روایات حاوی لفظ رجل

الف) صحیحہ حسین بن سعید: قَرَأْتُ بِحَظِّ رَجُلٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع - رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ - وَ أَشْرَكَ وَ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ هَلْ يُسْتَتَابُ - أَوْ يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ فَكَتَبْتُ عَ يُقْتَلُ. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص. ۳۲۵) یعنی «نامه‌ای به خط مردی به خدمت امام رضا علیه السلام خواندم که در آن نوشته بود: مردی که بر اسلام زاده شده، سپس کافر و مشرک گشته و از اسلام خارج شده است، آیا باید به توبه دعوت شود یا بدون استتابه کشته گردد؟ امام علیه السلام در پاسخ نوشتند: کشته شود.» دلالت این روایت کاملاً روشن است؛ زیرا واژه «رجل» بر فرد غیربالغ صدق نمی‌کند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص. ۶۰۳) افزون بر این، خروج مرد مسلمان از اسلام تنها زمانی قابل تصور است که اسلام حقیقی را پذیرفته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، برای چنین شخصی اسلام تبعی معنا ندارد. (آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۳۵۵) واژه «ثُمَّ» نیز این دلالت را تأیید می‌کند؛ چراکه بدون آن ممکن بود تصور شود کفر و بلوغ هم‌زمان تحقق یافته‌اند؛ اما استعمال «ثم» دلالت بر تأخر کفر از اسلام حقیقی دارد و بدین‌سان نشان می‌دهد که ارتداد پس از بلوغ و اظهار اسلام واقع شده است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۲، ج ۳، ص. ۴۳۳) از این رو، گروهی از فقهای معاصر از این روایت لزوم اظهار اسلام پس از بلوغ را برداشت کرده‌اند. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص. ۸۹) بر همین اساس، مرحوم عاملی پس از بیان این که ادله مربوط به حکم مرتد فطری همگی بر لزوم تحقق اسلام حقیقی پیش از کفر دلالت دارند، از همین روایت به عنوان مؤید مدعای خود بهره برده و در پایان نتیجه می‌گیرد: «و حاصل آنکه از اخبار و گفتار اصحاب همان نکته‌ای که بیان کردیم به دست می‌آید؛ زیرا آنچه از لفظ "مرتد" به ذهن تبادر می‌کند، کسی است که پس از اسلام، کافر شده باشد، و آنچه از اسلام تبادر می‌یابد، اسلام حقیقی است نه اسلام تبعی حکمی» (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص. ۵۷۷)

محقق خویی از این روایت چنین برداشت می‌کند که اطلاق روایت شامل فردی نیز می‌شود که فرزند مسلمان بوده، پیش از بلوغ کفر ورزیده و در حال کفر به بلوغ رسیده است؛ زیرا به باور ایشان، ملاک ارتداد فطری، تحقق کفر پس از بلوغ است، و لزوم مسلمان بودن پس از بلوغ در هیچ‌یک از ادله تصریح نشده است. (خویی، ۱۳۸۲، ص. ۱۷۸) باین حال، این برداشت مورد نقد است:

- اشکال اول: براساس قواعد فقهی یادشده، و نیز به قرینه عبارت «ثم کفر و اشْرک...»، روشن می‌گردد که تغییر دین پس از بلوغ و اسلام حقیقی صورت گرفته است. زیرا پیش از بلوغ، نه اسلام آوردن فرد غیربالغ (هرچند ممیز)، و نه بازگشت او از اسلام به کفر، هیچ‌یک اعتباری ندارد؛ چراکه چنین شخصی مسلوب العبارة است، یعنی اظهاراتش در عقاید شرعاً بی‌اثر است؛ بنابراین،

نمی‌توان بر اساس صرفِ کفر پیش از بلوغ، حکم به تحقق ارتداد فطری پس از بلوغ داد؛ بلکه برای صدق آن، وجود اسلام حقیقی قبل از کفر شرط است.

- اشکال دوم: این روایت از مورد یادشده انصراف دارد. (اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۵۰) بدین معنا که شمول اطلاق روایت نسبت به حالتی که مسلمان‌زاده‌ای پیش از بلوغ کافر گردد؛ محرز نیست و ظهور روایت شامل آن مورد نمی‌شود. البته باید توجه داشت از آنجاکه این روایت در مقام پاسخ به سؤال آمده، تنها می‌تواند به عنوان دلیلی بر وجوب قتل مردی که بر اسلام متولد شده و سپس (بعد از بلوغ) کافر گشته مورد استناد قرار گیرد. اما درباره کسی که بر اسلام متولد شده، ولی پس از بلوغ اظهار اسلام نکرده، روایت ساکت است و نمی‌توان از آن به تنهایی حکم را استنباط نمود و اگر گفته شود که خصوصیت سؤال موجب محدودیت در عمومیت جواب نمی‌شود، در پاسخ باید گفت: این در صورتی است که پاسخ عموم باشد، در حالی که در این روایت جواب اطلاق دارد و چون اطلاق نیازمند احراز مقام بیان است، در این روایت چنین مقامی احراز نمی‌شود. باین حال، می‌توان گفت: استدلال فقها به مضمون همین روایت برای اثبات لزوم اظهار اسلام پس از بلوغ و نیز قرائن تقویتی مانند قاعده درأ و اصل احتیاط در دماء، احتمال حمل روایت بر همین معنا را تقویت می‌کند. از این رو، می‌توان این روایت را نیز در شمار ادله عدم کفایت اسلام حکمی دانست.

ب) صحیحہ بُرید العجلی: سِئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ شَهِدَ عَلَيْهِ شُھُودٌ أَنَّهُ أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قَالَ يُسْأَلُ هَلْ عَلَيْكَ فِي إِفْطَارِكَ إِثْمٌ فَإِنْ قَالَ لَا فَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَإِنْ قَالَ نَعَمْ فَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَنْهَكَ ضَرْبًا. یعنی «از امام باقر علیه السلام درباره مردی سؤال شد که شاهدانی بر ضد او شهادت دادند که سه روز از ماه رمضان افطار کرده؛ امام علیه السلام فرمودند: از او سؤال شود: آیا در افطارکردن گناهی بر خود می‌دانی؟ اگر بگوید: نه! بر امام است که او را به قتل برساند؛ و اگر بگوید: آری! بر امام است که او را تازیانه بزند.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص. ۲۴۹)

در این روایت نیز واژه «رجل» به کاررفته که دلالت بر این دارد که برای تحقق عنوان «مرتد فطری»، اسلام حقیقی لازم است. علاوه بر آن، موضوع این روایت که به انکار گناه بودن روزه‌خواری در ماه رمضان و حکم قتل بدون استتباب اشاره دارد، این برداشت را تقویت می‌کند که شخص پس از بلوغ، یکی از ضروریات دین را انکار کرده است. این امر بر ضرورت بلوغ و آگاهی در فرد برای شمول حکم تأکید می‌کند. باین حال، باید توجه داشت که این روایت، هرچند مصداقی از مرتد فطری را تبیین می‌کند، به طور مستقیم به شرطیت اظهار اسلام پس از بلوغ نمی‌پردازد. به عبارت دیگر، این روایت بیانگر آن است که چنین فردی (که پس از بلوغ، ضروری دین را انکار می‌کند) مرتد فطری محسوب می‌شود، اما دلالتی بر نفی ارتداد فطری از موارد دیگر یا بیان تمامی شرایط آن ندارد.

۴/۳. روایاتی حاوی تعبیر صبی

• بیان روایات

الف) صحیحہ عبید بن زرارہ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الصَّبِيِّ يَخْتَارُ الشَّرْكَ وَهُوَ بَيْنَ أَبَوَيْهِ - قَالَ لَا يُتْرَكُ... یعنی از امام صادق علیه السلام در مورد کودکی که میان پدر و مادر خود است و شرک را برمی‌گزیند؛ پرسش شد. امام فرمود: «او را رها نمی‌کنند...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۲۶)

ب) صحیحہ ابان بن عثمان: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الصَّبِيِّ إِذَا شَبَّ فَاخْتَارَ النَّصْرَانِيَّةَ - وَ أَحَدُ أَبَوَيْهِ نَصْرَانِيٌّ (أَوْ مُسْلِمَيْنِ) - قَالَ لَا يُتْرَكُ وَ لَكِنْ يُضْرَبُ عَلَى الْإِسْلَامِ. یعنی از امام صادق علیه السلام درباره کودکی که چون به سن رشد رسید، نصرانیت را برمی‌گزیند و یکی از والدینش نصرانی (یا هر دو مسلمان) هستند؛ پرسش شد. امام فرمود: «او را رها نمی‌کنند، بلکه به اسلام وادار می‌شود (با تنبیه و اجبار بر اسلام).» (همان)

• تحلیل سندی

گرچه در برخی از طرق نقل روایت دوم به سبب تعبیری همچون «عن بعض أصحابه» ضعف سندی مشاهده می‌شود. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۵۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۴۰) اما طریقی که در کتاب الفقیه آمده، از لحاظ سند قابل اعتماد است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۲) بنابراین، ایراد برخی در خصوص ضعف سندی این روایات پذیرفتنی نیست. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۲۴۵)

• تحلیل دلالتی

طبق گزارش مرحوم حکیم، گروهی از فقها این دو روایت را دلیلی بر عدم اشتراط اظهار اسلام برای تحقق ارتداد فطری دانسته‌اند. (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲۲) با این توضیح که مضمون روایت بر تبعیت فرزند از والدین در اسلام دلالت دارد؛ چنان‌که در روایت حفص از امام صادق علیه السلام^۵ و همچنین روایت امیرالمؤمنین علیه السلام^۶ را مؤید نظریه عدم اشتراط اظهار اسلام دانسته‌اند. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۴۱، ص ۳۹۳).

درحالی‌که دلالت این دو روایت بر اشتراط اظهار اسلام است، نه نفی آن؛ زیرا در هر دو روایت، حکم قتل چنین جوانی مستقیماً بیان نشده، بلکه تعبیر «يُضْرَبُ عَلَى الْإِسْلَامِ» آمده‌است. این عبارت نشان می‌دهد که با چنین فردی به عنوان مرتد فطری برخورد نمی‌شود، و علت دستور به «ضرب بر اسلام» نیز نصرانی شدن او است. (آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۵۵) بنابراین، در تحقق عنوان مرتد فطری، لازم است فرد از اسلام خارج شود، و این امر منوط به ورود آگاهانه او به اسلام است. (همان)

۴/۴ جمع بندی روایات

با بررسی مجموعه روایات می‌توان چنین نتیجه گرفت که گرچه برخی از روایات، از دلالت بر اشتراط اظهار اسلام پس از بلوغ برای تحقق ارتداد فطری قاصرند و استناد فقها به آن‌ها خالی از اشکال نیست، اما با تحلیل جامع همه روایت‌های مربوط به این

^۵ «فقال: إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار و هم أحرار» یعنی «فرمود: اسلام او، اسلام برای خودش و فرزندان خردسالش است، و آنان آزادند (از بردگی).» (وسائل، ۱۱۷/۱۵)

^۶ «إذا أسلم الأب جرّ الولد إلى الإسلام» یعنی «وقتی پدر اسلام آورد، فرزند را نیز به اسلام می‌کشاند.»

مسئله، روشن می‌شود که اسلام حکمی برای تحقق عنوان ارتداد فطری کافی نیست. این برداشت به‌ویژه زمانی تقویت می‌شود که با بسیاری از اصول و قواعد مسلم فقهی سازگار باشد. به‌همین دلیل، صاحب‌ریاض در مقام داوری درباره‌ی روایات این مسئله تنها روایت نظریه کفایت اسلام حکمی را مرسله صدوق معرفی نموده و دیگر روایات مرتد فطری را شامل چنین شخصی نمی‌داند. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۴، ص. ۲۲۵)

۵. نقد صدق عنوان مرتد

مرحوم عاملی متبادر از مرتد را کسی که پس از اسلام کافر شده می‌داند؛ و متبادر از اسلام را اسلام حقیقی معرفی کرده‌است. (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص. ۵۷۷) براین اساس، برخی بر این نظرند که استعمال واژه مرتد بر فردی که از پدر و مادر مسلمان زاده شده، اما در محیطی کاملاً بیگانه از فرهنگ اسلامی رشد یافته، استعمال مجازی است؛ و بی‌تردید روایات مربوط به ارتداد از چنین شخصی انصراف دارد. (حسینی شیرازی، ۱۴۰۷، ج ۸۸، ص. ۲۷۱)

صاحب جواهر پیش از بیان روایات و ادله مختلف درباره‌ی کفایت اسلام حکمی یا لزوم اسلام حقیقی در تحقق ارتداد، چنین می‌فرماید: «آنچه از نصوص در دست داریم، ظاهر در حکم مرتد بودن کسی است که به اسلام توصیف شده است، و این با معنای ارتداد که همانا بازگشت (از دین) است، سازگار است.» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص. ۶۱۷) بنابراین، خود واژه ارتداد که به معنای «بازگشت» است، بر لزوم اسلام حقیقی دلالت دارد؛ زیرا تنها کسی می‌تواند از اسلام بازگردد که پیش‌تر واقعاً در دایره اسلام قرار داشته‌باشد. ازاین‌رو، تحقق ارتداد فطری منوط به مسلمان حقیقی بودن شخص است، و در صورت وجود اسلام تبعی، تحقق ارتداد فطری محل تردید است.

به همین دلیل، موسوی اردبیلی از تعابیری همچون «مَن کان من المسلمین»، و نیز واژه‌های «بَدَل»، «غَیْر» و «ارتَدَّ»، چنین برداشت می‌کند که این تعابیر بر غیربالغ قابل صدق نیست؛ پس، در تحقق ارتداد فطری، وجود اسلام حقیقی لازم است. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص. ۸۹) در ادامه، برای توضیح دیدگاه خود به دو مثال تمسک می‌جوید: نخست؛ فرزندی که در زمان انعقاد نطفه، والدینش کافر بوده‌اند، اما بعداً مسلمان شده و فرزند را بر پایه معیارهای اسلامی تربیت کرده‌اند. این فرزند پس از بلوغ اسلام آورده و سپس از اسلام خارج شده‌است؛ طبق نظر فقها، چنین فردی «مرتد ملی» محسوب می‌شود. دوم؛ فرزندی که هنگام انعقاد نطفه، پدر و مادر مسلمان بوده‌اند، ولی سپس مرتد شده‌اند و فرزند در محیطی کاملاً دور از تربیت اسلامی رشد یافته‌است. او پس از بلوغ، کفر را اختیار کرده، از نظر فقها «مرتد فطری» دانسته می‌شود. از دیدگاه موسوی اردبیلی، این ملاک‌گذاری در تفکیک میان مرتد ملی و فطری قابل‌پذیرش نیست ((همان، ص. ۱۹۲).

می‌توان همین نکته را از عبارت «مَنْ رَغِبَ عَنْ دِينِ الْإِسْلَامِ» نیز استنباط کرد. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص. ۳۲۳) این تعبیر، نشان می‌دهد که روی گردانی از اسلام زمانی معنا دارد که پیش‌تر گرایش و پذیرش اسلام تحقق یافته باشد؛ و چون کودک از نظر شرعی مسلوب‌العبار است، گرایش او به اسلام تنها پس از بلوغ اعتبار دارد. از همین رو، در همان روایت در ادامه چنین آمده است: «و کفر بما أنزل الله على محمدٍ صلى الله عليه و آله بعد إسلامه» یعنی «و پس از اسلام آوردن، به آنچه خدا بر محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل کرده کافر شد.» (اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۳۴)

لفظ «جَحَدَ» از تعبیر کلیدی دیگر است که در برخی موثقه‌عَمَّار سبابی به صراحت در تبیین مصداق مرتد فطری به کار رفته است. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص. ۳۲۴) در منابع لغوی، «جحد» به معنای «ضِدَّ الإقرار» است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص. ۷۲) یعنی انکار پس از وجود باور یا پذیرش. در اصطلاح فقهی نیز چنین آمده است: «انکار چیزی که در قلب به آن ثبوت و اعتقاد دارد، و اثبات چیزی که در قلب به نفی آن باور دارد.» (محمود عبدالرحمن، ۱۴۱۹، ج ۱، ص. ۵۲۱) این تعریف دلالت دارد که «جحد» فقط پس از مرحله اثبات و پذیرش معنا پیدا می‌کند و باتوجه به اینکه صبی مسلوب‌العبار است، مرحله «اثبات اسلام» تنها پس از بلوغ تحقق می‌یابد؛ بنابراین، «جحد» نیز فقط پس از اسلام معتبر پس از بلوغ معنا دارد؛ و همین امر، مؤید لزوم اظهار اسلام بعد از بلوغ برای صدق عنوان ارتداد فطری است.

۶. نقد اجرای حکم مرتد ملی

در خلال مباحث پیشین توضیح داده شد، فقهای امامیه در مورد (کسی که از پدر و مادر مسلمان زاده شده اما پس از بلوغ بدون اظهار اسلام به کفر گرویده است) به دو دیدگاه تقسیم می‌شوند: برخی از فقها مانند شهید ثانی و محقق خویی بر این باورند که چنین فردی مرتد فطری بوده و بدون توبه کشته می‌شود؛ و برخی دیگر مانند امام خمینی قائل به لزوم استتابة چنین فردی هستند و در صورت امتناع از توبه کشته می‌شود.

آنچه در مباحث پیشین تفصیل یافت، مبانی دیدگاه نخست قابل‌پذیرش نیست؛ اما در خصوص دیدگاه دوم (منسوب به امام خمینی)، می‌توان گفت که این نظر ترکیبی از دو گزاره است:

- چنین شخصی مرتد فطری نیست.

- این شخص ملزم به استتابة است و در صورت امتناع از توبه، مستوجب قتل خواهد بود.

اگرچه گزاره نخست کاملاً قابل دفاع است و با مبانی اصولی و ادله‌روایی سازگار می‌نماید، گزاره دوم فاقد دلیل معتبر بوده و قابل نقد است؛ زیرا هیچ نصی وجود ندارد که برای چنین شخصی - یعنی فردی که پس از بلوغ بدون اظهار اسلام کافر شده - الزام به استتابة و سپس قتل را اثبات کند.

باتوجه به تحلیل دلایل مطرح برای توجیه لزوم استتابة چنین فردی، می‌توان مبانی استدلال را در چهار محور اصلی بررسی و نقد کرد:

الف) فرض ارتداد ملی: شاید گفته شود که چنین فردی مرتد ملی تلقی می‌شود؛ اما این فرض از نظر قواعد فقهی مردود است، زیرا تحقق ارتداد ملی وابسته به دو رکن است:

- کفر والدین در زمان انعقاد نطفه

- کفر بعد از اسلام آگاهانه پس از بلوغ

در مورد فرد مورد بحث، هر دو رکن منتفی‌اند؛ زیرا والدین او در زمان انعقاد نطفه مسلمان بوده‌اند و خود او نیز اسلام حقیقی اظهار نکرده است تا پس از آن برگردد؛ بنابراین، از هیچ وجهی عنوان مرتد ملی بر او صدق نمی‌کند.

ب) تمسک به روایات مشتمل بر توبه مطلق: برخی فقها به عمومیت برخی روایات تمسک جسته‌اند. (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص. ۳۲۸) مانند روایت فضیل بن یسار از امام صادق (علیه السلام) (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص. ۳۲۳-۳۲۵) باین حال، این استدلال از سه جهت مخدوش است:

- از نظر سندی، این روایت بنابر نظر علامه مجلسی ضعیف ارزیابی شده است. (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲۳، ص. ۳۹۷).
- طبق تصریح فقها باتوجه به اینکه حکم استتابة مختص مرتد ملی است؛ (گلپایگانی، بی تا، ج ۳، ص. ۳۴۶) از اینرو علامه مجلسی این روایت را در مورد مرتد ملی می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص. ۲۷۲) پس از شخص مورد بحث بیگانه است.

- این روایات در مورد کسی وارد شده‌اند که عنوان مرتد بر او مستقر است؛ درحالی که در این مسئله، اصل صدق عنوان مرتد محل تردید است؛ لذا نمی‌توان براساس آن‌ها حکم به وجوب توبه صادر کرد.

ج) روایات مشتمل بر لفظ «صبی»: ممکن است گفته شود در صحیحہ عبید بن زاره از امام صادق علیه السلام در مورد صبی سوال شد که بعد از جوان شدن مسیحی شده است؛ امام علیه السلام فرمودند: «لَا يَتْرُكُ» و نیز در صحیح ابان بن عثمان فرمودند: «لَا يَتْرُكُ وَ لَكِنْ يُضْرَبُ عَلَى الْإِسْلَامِ». این دو روایت دال بر حکم لزوم استتابة برای شخص مذکور است؛ در حالیکه اولاً می‌توان گفت ترک نکردن در این دو روایت ملازم با توبه نیست. ثانیاً در این روایت حرفی از قتل در صورت امتناع از توبه به میان نیامده درحالی که مرحوم امام خمینی صراحت قائل به قتل در صورت نپذیرفتن توبه هستند.

د) عدم تحقق عنوان مرتد فطری بر چنین شخصی: گروهی از فقها مرتد بودن چنین فردی را مفروض گرفته‌اند؛ سپس چون او را مرتد فطری نمی‌دانند، حکم مرتد ملی را بر او جاری ساخته‌اند. (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص. ۳۲۹). اما همان‌طور که گفته شد، اصل صدق عنوان مرتد بر این فرد مخدوش است؛ زیرا ارتداد مستلزم «رجوع از اسلام» است، و در این‌جا اسلام حقیقی محقق نشده است تا رجوع معنا یابد.

از مجموع این مباحث روشن می‌شود که هیچ دلیل معتبر شرعی برای لزوم استتابة شخص مسلمان زاده‌ای که پس از بلوغ بدون اظهار اسلام کافر گشته وجود ندارد. این فرد نه مرتد فطری است و نه مرتد ملی؛ بلکه اصلاً مصداق مرتد نیست؛ چنان‌که شماری

از فقها نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند و با استناد به معنای لغوی «ارتداد» (یعنی الرجوع بعد القبول) تصریح کرده‌اند که رجوع تنها در صورتی صادق است که قبولی پیشین محقق شود. (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۳، ص. ۷۰۸)

نخستین فقیه‌ای که صریحاً چنین شخصی را کافر اصلی دانسته، صاحب عروه است. ایشان با تصریح به این نکته که اسلام چنین فردی پیش از بلوغ، صرفاً اسلام حکمی بوده، نتیجه می‌گیرد که صدق عنوان ارتداد بر او منتفی است؛ زیرا ارتداد مستلزم رجوع از اسلام حقیقی است و در این مورد چنین اسلامی تحقق نیافته است. (یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص. ۴۲۹) این مبنا در آثار فقهی معاصر نیز مورد اقتباس قرار گرفته است و در ضمن بیان یکی از تعاریف ارتداد آمده است: «کسی که به بلوغ رسیده و اسلام را نپذیرفته، اساساً مرتد نیست. تعبیر مرتد در مورد او صرفاً از روی تسامح است؛ او کافر است نه مرتد.» (اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۲۳)

مرحوم حکیم با صراحت حکم مرتد را از چنین شخصی نفی کرده؛ زیرا اسلام حقیقی در او تحقق نیافته است، و صرف این که در حال ولادت به حکم اسلام محکوم بوده، برای صدق عنوان ارتداد کافی نیست؛ زیرا دلیل اسلام حکمی نسبت به چنین موردی قاصر است. (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص. ۱۲۲) این عبارت نشان می‌دهد که ایشان اسلام حقیقی را شرط صدق عنوان «ارتداد» تلقی نمی‌کند، بلکه آن را مقتضای ارتداد می‌داند؛ یعنی اگر اسلام حقیقی حاصل شود، قابلیت صدق ارتداد پدید می‌آید، اما بدون آن، عنوان ارتداد اقتضای تحقق ندارد. (اللجنة العلمیه، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۳۲)

موسوی اردبیلی نیز بعد از بیان اقوال و بیان شروط مرتد فطری می‌گوید: «اگر کسی قبل از بلوغ برخی از این شروط را نداشت و بعد از بلوغ اظهار اسلام کرد و بعد آن کافر شد؛ مرتد ملی است؛ اما اگر تمامی شروط را قبل از بلوغ داشت؛ ولی بعد از بلوغ متصف به اسلام حقیقی نبود؛ بلکه در ابتدای بلوغ بدون اقرار به اسلام غیر اسلام را برگزیند؛ دلیلی بر ارتداد او وجود ندارد؛ بلکه کافر اصلی است.» (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص. ۲۴۵)

در مجموع می‌توان گفت اگر اسلام حکمی برای صدق عنوان «ارتداد» کافی باشد، آنگاه مسلمان زاده‌ای که پس از بلوغ بدون اظهار اسلام به کفر گراید، مرتد فطری محسوب شده و بدون استتابة (توبه دادن) کشته می‌شود. اما اگر در تحقق ارتداد اسلام حقیقی لازم باشد، در این صورت چنین شخصی اساساً مرتد به شمار نمی‌آید، بلکه کافر اصلی است؛ بنابراین، اجرای احکام مرتد ملی درباره این فرد (مانند استتابة و سپس قتل) در واقع نوعی خرق اجماع مرکب محسوب می‌شود، مگر آنکه دلیل خاصی بر الحاق این فرض به احکام مرتد وجود داشته باشد که باتوجه به بررسی‌های انجام شده، هیچ دلیل معتبری بر آن وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. ارتداد فطری از مباحث بنیادین فقه جزایی است که به دلیل ارتباط مستقیم با حکم قتل، سقوط زوجیت و محرومیت از ارث، نیازمند دقت موضوع‌شناسانه و استنباطی ویژه است. عنصر اساسی در تحقق این عنوان، تشخیص نوع انتساب فرد به اسلام و کیفیت خروج او از آن است.

۲. طبق ظاهر عبارت امام خمینی تحقق ارتداد فطری مشروط به اظهار اسلام پس از بلوغ است. نتیجه این مبنا آن است که مسلمان تبعی، اگر پیش از اظهار اسلام کفر را اختیار کند، مرتد فطری محسوب نمی‌شود. این رأی با تحلیل روایات و اصول حاکم بر حدود و قاعده احتیاط در دماء سازگار بوده و پشتوانه استنباطی قابل قبولی دارد.
۳. طبق بخش دوم رأی امام خمینی مسلمان تبعی، هرچند مشمول حکم مرتد فطری نیست، اما حکم مرتد ملی بر او جریان می‌شود. پس چنین فردی پس از استتابه، محکوم به قتل است. این رأی در عین برخورداری از گذشته فقهی در برخی منابع، نیازمند تحلیل مستقل از حیث مستندات روایی، تطبیق موضوعی و سازگاری با مبانی است.
۴. طبق ادله جریان حکم مرتد ملی در این مورد متوقف بر اثبات عنوان «کفر بعد از اسلام حقیقی» است؛ در حالی که مستفاد از رأی امام خمینی آن است که اسلام حقیقی پیش از بلوغ در چنین فرضی تحقق نیافته است. در نتیجه، انتساب فرد به عنوان «مرتد» - اعم از ملی یا فطری - نیازمند دلیل مستقل است و اصل اولیه، عدم جریان حکم قتل است.
۵. تحلیل ادله فقهی همچون قاعده درأ، اصالة عدم، احتیاط در دماء و...، مؤید این نتیجه است که نمی‌توان صرفاً بر پایه عدم تحقق ارتداد فطری، حکم به جریان ارتداد ملی نمود.
۶. رأی امام خمینی در بخش مربوط به عدم تحقق ارتداد فطری بر مسلمان تبعی، دارای پشتوانه متقن فقهی و قابل دفاع است؛ اما جریان حکم مرتد ملی بر چنین شخصی به دلیل فقدان دلیل کافی و ناسازگاری با مبانی فقهی، نیازمند بازنگری بوده و قابلیت پذیرش ندارد.
۷. این نتیجه علاوه بر تبیین دقیق‌تر دیدگاه امام خمینی، نشان می‌دهد که تفکیک میان موضوع و حکم در مسئله ارتداد، نقش تعیین‌کننده‌ای در استنباط صحیح دارد و می‌تواند زمینه بازخوانی سایر مباحث فقه جزایی امامیه را در پرتو مبانی اصولی و قواعد احتیاطی ایشان فراهم سازد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳). مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. آملی، محمدتقی (۱۳۸۰). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. [بی‌جا]: [بی‌ناشر].
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).
۵. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۰۷). الفقه. قم: مؤسسه الفکر الإسلامی.
۶. حکیم، محسن (۱۴۱۶). مستمسک العروة الوثقی. قم: دارالتفسیر.
۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۸. خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. تهران: کتابفروشی صدوق.

٩. خوئی، سید ابوالقاسم (١٤١٨). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
١٠. خوئی، سید ابوالقاسم (١٣٨٢). محاضرات السيد الخوئی فی الموارث. قم: مؤسسة السبطين (عليهما السلام) العلمية.
١١. نراقی، احمد بن محمد مهدی (١٤١٥). مستند الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
١٢. سبزواری، سید عبدالاعلی (١٤١٣). مهذب الأحكام. قم: دفتر آية الله.
١٣. شهيد ثاني، زين الدين بن علي (١٤١٣). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: بنياد معارف اسلامي.
١٤. شهيد ثاني، زين الدين بن علي (١٤١٢). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: دفتر تبليغات حوزه علميه قم.
١٥. طباطبائي حائري، سيد علي (١٤١٨). رياض المسائل. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
١٦. طوسی، محمد بن حسن (١٣٦٥). تهذيب الأحكام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
١٧. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). رجال الطوسی. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
١٨. عاملی، محمد جواد بن محمد (١٤١٩). مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
١٩. عسگری، علی . (١٣٨٩). باز پژوهش احكام ارتداد از منظر فقه اماميه. مجله علمی "پژوهشهای فقهی"، ٦(٢)، ٢٩-٥٢.
٢٠. علامه حلی، حسن بن يوسف (١٤١٠). إرشاد الأذهان. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
٢١. علامه حلی، حسن بن يوسف (١٤١٧). خلاصة الأقوال. [بی جا]: مركز مطبعة الحيدريه.
٢٢. علامه حلی، حسن بن يوسف (١٤١٣). قواعد الأحكام. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
٢٣. فاضل لنكراني، محمد (١٤٣٢). آيين كيفري اسلام. قم: مركز فقهی ائمه اطهار (عليهم السلام).
٢٤. فاضل لنكراني، محمد (١٤٣٣). تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة. قم: مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام.
٢٥. فاضل هندی، محمد بن حسن (١٤١٦). كشف اللثام. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٢٦. فراهیدی، خليل بن احمد (١٤٠٩). العين. قم: هجرت.
٢٧. كليني، محمد بن يعقوب (١٣٦٣). الكافي. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
٢٨. گلپایگانی، محمدرضا (بی تا). الدر المنضود في أحكام الحدود. قم: دارالقرآن الكريم.
٢٩. اللجنة العلمية (بی تا). موسوعة ردّ الشبهات الفقهية المعاصرة (الحدود). قم: مركز فقهی ائمه اطهار (عليهم السلام).
٣٠. مجلسی، محمدباقر (١٣٦٣). مرآة العقول. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
٣١. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٦). ملاذ الأخيار. قم: كتابخانه آيت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
٣٢. محقق حلی، نجم الدين جعفر بن حسن (١٤٠٨). شرائع الاسلام. قم: مؤسسه اسماعيليان.
٣٣. محقق داماد، مصطفی (١٣٩٧). قواعد فقه. تهران: مركز نشر علوم اسلامي.

۳۴. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

۳۵. محمود، عبدالرحمن (۱۴۱۹). معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. قاهره: دار الفضيلة.

۳۶. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۲۹). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: فقه الثقلين.

۳۷. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۷). فقه الحدود والتعزيرات. قم: جامعة المفيد.

۳۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸). فهرست أسماء مصنفی الشيعة. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

۳۹. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۰. یزدی، محمدکاظم (۱۳۷۶). سؤال و جواب. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.