

چالش‌های امنیتی از منظر فقه سیاسی؛ مطالعه موردی مسئله ارتداد

حسین حمزه*

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ تأیید: ۱۴۰۴/۷/۱۹

محمد قاسمی**

چکیده

دین، مرجع و منبع اصلی امنیت در فقه سیاسی تلقی می‌شود. بر این اساس، حاکمیت دین به مثابه بنیان نظام اجتماعی، نقشی محوری در تأمین امنیت جامعه اسلامی دارد. از این رو، شناسایی چالش‌ها و تهدیدهایی که حاکمیت دین را در دولت اسلامی مورد تعرض قرار می‌دهند، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر بوده و از وظایف بنیادین فقه سیاسی به‌شمار می‌آید. شریعت مقدس اسلام برای اعمال و رفتارهایی که موجب اخلاق در امنیت جامعه می‌شوند – مانند محاربین و مرجفین – مجازات‌های شدید و بازدارنده‌ای تعیین کرده است. نظر به اینکه این نوع مجازات برای فرد مرتد نیز در نظر گرفته شده است، سؤال از امنیتی بودن ارتداد را موجه می‌نماید.

پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی – اجتهادی به بررسی مسئله ارتداد از منظر امنیتی پرداخته و در پی آن است که نشان دهد ارتداد تهدیدی علیه امنیت دینی و سیاسی جامعه اسلامی است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که از دیدگاه فقهی، مفهوم امنیت در اسلام صرفاً به حوزه‌های نظامی یا تهدیدات جانی محدود نمی‌شود، بلکه حفظ دین و صیانت از مرجعیت آن، اولویت نخست شریعت محسوب می‌گردد. بدین ترتیب، اشاعه عمدی ارتداد و تضعیف باورهای دینی از منظر فقه سیاسی، تهدیدی علیه امنیت عمومی و ثبات دولت اسلامی است و احکام کیفری مرتبط با ارتداد، ناظر بر حفظ امنیت دینی و اجتماعی جامعه اسلامی بوده است.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، چالش‌های امنیتی، ارتداد، امنیت سیاسی

* دانشجوی دکتری فقه سیاسی دانشگاه باقر العلوم (علیه السلام) و پژوهشگر مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام):

hussein.qom95@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (علیه السلام) و پژوهشگر

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام): mghasemi110@chmail.ir

مقدمه

امنیت از اساسی ترین نیازهای جوامع انسانی است که دولت‌ها موظف به تأمین آن هستند. در منابع اسلامی نیز اهمیت امنیت به گونه‌ای برجسته مورد توجه قرار گرفته است؛ هم‌چنان‌که در برخی ادعیه مأثور نیز به آن اشاره می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۹). نبی اکرم ﷺ در وصایای خود به امیرالمؤمنین (علیه السلام) ارزشمندی وطن را در گرو وجود امنیت در آن دانسته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۰). بر این اساس، می‌توان امنیت را نخستین کارکرد در دولت اسلامی دانست که شناخت ابعاد مختلف آن، امکان واکنش مناسب در برابر تهدیدها را فراهم می‌سازد.

در جامعه اسلامی، دولت مهم‌ترین جلوه حاکمیت دین است. از سوی دیگر، دولت‌ها ماهیتی سیاسی دارند و تخریب ارزش‌ها و ایدئولوژی مشروعیت بخش دولت، به‌طور مؤثری پایگاه‌های مادی و معنوی دولت اسلامی را تهدید می‌کند که منجر به تضعیف دین - به‌عنوان مرجع امنیت در نظام اسلامی - می‌شود. بر این اساس، تهدیدهای سیاسی به اندازه تهدیدهای نظامی چالش برانگیز هستند. ارتداد به‌عنوان تغییر دین از سوی فردی که معتقد به ایدئولوژی اسلام است، می‌تواند در سه سطح «باور»، «گرایش» و «رفتار»، جامعه اسلامی را تهدید کند. ارتداد زمانی به یک چالش امنیتی برای دولت اسلامی تبدیل می‌شود که اشاعه آگاهانه باورها و گرایش‌های ضددینی مرتد را به‌همراه داشته باشد. اظهار ارتداد در چنین شرایطی، نوعی اعلان ضدیت و دشمنی با دین و به تبع آن با دولت و جامعه اسلامی است.

بررسی نسبت ارتداد با آزادی بیان و تحلیل حقوقی آن، از مسائلی است که مورد توجه پژوهش‌گران این حوزه قرار گرفته است. با این حال، نگاه امنیتی به مسئله ارتداد، موضوعی است که در میان آثار پژوهش‌گران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - اجتهادی در پی پاسخ به این پرسش است که آیا ارتداد چالشی امنیتی برای دولت و جامعه اسلامی محسوب می‌شود؟ در این راستا ضمن مفهوم‌شناسی

ارتداد، امنیت و چالش امنیتی، مستندات قرآنی و روایی مرتبط با تبیین ابعاد امنیتی ارتداد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مفاهیم

برای روشن شدن موضوع و مسئله پژوهش، تبیین مفاهیم «امنیت»، «ارتداد»، «چالش امنیتی» و «فقه سیاسی» برای روشن شدن موضوع و مسئله بحث، امری لازم و ضروری است.

ارتداد

ارتداد، مصدر باب افتعال از ریشه (ر-د-د) و به معنای بازگشت یا روی گردانی است که به صورت لازم استعمال می شود. برخی از لغت شناسان ارتداد را از مفاهیم مرتبط با دین دانسته و آن را به معنای بازگشت به جایگاه یا وضعیت پیشین دانسته اند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۹). در مقابل، گروهی دیگر کاربرد آن را در زمینه های عام تری همچون بازگشت از سفر نیز صحیح دانسته اند (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۲۲۷). برخی نیز معنای اصلی این واژه را مطلق رجوع و بازگشت ذکر کرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۴). در اصطلاح، ارتداد به معنای انحراف و بازگشت از دین به کار می رود.

در قرآن کریم، واژه های مرتبط با ارتداد در دو معنای لغوی و اصطلاحی به کار رفته اند؛ هم چنان که «ارْتَدَّوْا» (محمد (۴۷): ۲۵) در معنای اصطلاحی «بازگشت از هدایت» و «لَا یَرْتَدُّوْا» (ابراهیم (۱۴): ۴۳) در معنای لغوی «رجوع و بازگشت» به کار رفته است. همچنین در معنای اصطلاحی «بازگشت از دین» (مائده (۵): ۵۴) نیز استفاده شده است. همچنین، در قالب ثلاثی مجرد نیز به این مفهوم اشاره شده است که بیشتر، عامل ارتداد مسلمانان مد نظر است؛ به عنوان نمونه، آیه «وَلَا یَزَالُونَ یُقَاتِلُونَکُمْ حَتَّى یَرْدُّوْکُمْ عَنْ دِیْنِکُمْ اِنْ اِسْتَطَاعُوْا» (بقره (۲): ۲۱۷)، به طور خاص، تلاش دشمنان اسلام برای برگرداندن مسلمانان از دین را بیان می کند.

در معنای فقهی، ارتداد از دین به دو معنا قابل تفکیک است: نخست، ارتداد از اصل اسلام، یعنی انکار اساس اسلام و اصول بنیادین آن و دوم، بازگشت از ایمان به اسلام،



که به معنای عدم پایبندی به لوازم و مقتضیات ایمان اشاره دارد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۱۸). آنچه در فقه از معنای ارتداد اراده می‌شود، معنای نخست است؛ زیرا در معنای دوم، هرچند فرد مرتکب گناه می‌شود، اما تا زمانی که به انکار دین یا ضروریات آن نپردازد، مرتد فقهی محسوب نمی‌شود.

تمرکز این نوشتار بر معنای اول ارتداد است. این قسم از ارتداد از ناحیه فرد مرتد به دو نوع «فطری» و «ملی» تقسیم می‌گردد. اگر فردی از پدر و مادر مسلمان متولد شده و در محیط اسلامی رشد یافته است، از دین باز گردد، مرتد فطری و در غیر این صورت مرتد ملی است (امام خمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۱).

امنیت

واژه امنیت از ریشه (أ م ن) گرفته شده و در زبان فارسی و عربی دارای استعمال یکسان است. مشتقات این ریشه هم‌چون «أمن»، «أمان»، «أمانت»، از فعل «أَمِنَ يَأْمَنُ» بوده و به حالتی از طمأنینه و سکون و آرامش قلبی اشاره دارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۰). برخی لغویون، أمن را ضد خوف و امانت را ضد خیانت معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۸). برخی دیگر به معنای آرامش (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۳) یا طمأنینه قلبی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۰) و آسودگی (دهخدا، ذیل واژه امنیت) تفسیر کرده‌اند.

تعریف دقیق و جامع مفهوم امنیت - ترجمان واژه «Security» در زبان لاتین - در متون مختلف، بحثی چالشی است. این مسئله، به وضوح از اضطراب در تعاریف موجود حکایت می‌کند. به طور کلی، گرچه ممکن است گفته شود که امنیت تعریف روشنی ندارد و بسیاری از پژوهش‌گران به فقدان انسجام در تعاریف امنیت اشاره کرده‌اند (Buzan, 1983, p.12). اما شاید بتوان معانی مطرح شده برای امنیت را در دو معنای سلبی (عدم تهدید) و معنای ایجابی (آرامش و اطمینان قلبی) خلاصه نمود. این دو معنا در قرآن کریم نیز مشاهده می‌شود؛ برای مثال «أَمِنَا» از مشتقات أمن، یأمن، أَمْنَا و به عنوان وصف کسی که داخل مکه می‌گردد، در آیه شریفه «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ

دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» (آل عمران (۳): ۹۷)، در معنای سلبی یعنی عدم تهدید و عدم خوف به کار رفته است و «أَمِنْتُمْ» در آیه شریفه «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ» (بقره (۲): ۲۳۹) به معنای اطمینان قلبی و آرامش استعمال شده است.

به اعتقاد برخی، تا دهه ۱۹۸۰ میلادی، گستره امنیت به‌طور عمده در معنای محدود نظامی در نظر گرفته می‌شد؛ اما به تدریج ابعاد دیگری هم‌چون امنیت سیاسی، اجتماعی و زیست‌محیطی به آن افزوده شد (عبدالله‌خانی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۶). در همین راستا طرفداران مکتب کینهاک نیز تأکید کردند که گستره امنیت، محدود به حوزه نظامی و امنیت جانی نیست؛ بلکه امنیت از حوزه کشوری و ملی فراتر رفته و ابعاد اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی را نیز شامل می‌شود (اشنایدر، ۱۴۰۰، ص ۱۵۴ و ۱۵۵).

اگرچه در اندیشه معاصر، مفهوم «امنیت» به تدریج معنای گسترده‌تری یافته و جایگزین معنای محدود سنتی آن شده است، اما نگرش فقهی - اسلامی نسبت به دامنه امنیت - همان‌گونه که در اصل سوم و نهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بازتاب یافته - فراتر و دقیق‌تر از آن چیزی است که نظریه پردازان امنیت به معنای موسع بیان کرده‌اند. در این چارچوب، ضرورت حفظ دین، نفس، مال، عقل و نسل - که برخی از شارحان تحت عنوان «مصالح بشری» آورده‌اند (العالم، ۱۴۱۵ق، ص ۲۰۱ به بعد) - نقطه آغاز تحلیل فقهی درباره متعلق امنیت است. با این حال، صرف برشماری این مصادیق به تنهایی از دقت مفهومی کافی برخوردار نیست؛ زیرا از یک‌سو، مؤلفه‌هایی مانند عرض و آبرو (موقعیت اجتماعی فرد) و از سوی دیگر احساس امنیت (بعد روان‌شناختی) نادیده گرفته شده؛ امری که در فهم کارکرد محافظت اجتماعی و نیز در تدوین راهبردهای حقوقی - سیاسی ضروری است.

با توجه به اینکه در اندیشه اسلامی «انسان» موضوع اصلی امنیت است، مصادیق یاد شده، خصایص یا متعلقاتی از وجود انسانی‌اند که حفاظت از آنها هدف سیاست‌های امنیتی در اسلام قرار می‌گیرد. از این‌رو هر پدیده‌ای که تهدیدی علیه آنها به‌شمار آید، خود به‌عنوان موضوعی امنیتی شناخته می‌شود. از این منظر، به‌منظور افزایش انسجام مفهومی و کاربردی، می‌توان متعلقات امنیت را به چهار حوزه اصلی سامان‌دهی نمود:

حفظ دین، حفظ نفس (که عقل و نسل نیز در ذیل آن قرار می‌گیرند)، حفظ حیثیت و موقعیت اجتماعی و حفظ مال. این تقسیم‌بندی هم‌خوانی بیشتری با منطق فقهی دارد؛ زیرا عقل و نسل معمولاً به‌عنوان جنبه‌هایی از سلامت و استمرار نفس تلقی می‌شوند و در نتیجه، ادغام آنها در ذیل «نفس» از منظر نظری و سیاست‌گذاری توجیه‌پذیر است.

در عین حال نباید امنیت را صرفاً محدود به اهداف نهایی دانست؛ چراکه مجموعه‌ای از شرایط و ابزارها - از جمله وجود حکومت صالح، ساختار سیاسی مشروع و نهادهای کارآمد حقوقی - از عناصر بنیادین تأمین این مصادیق به‌شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، رویکرد فقهی به امنیت می‌بایست هم‌زمان به مصادیق صیانت‌شدنی و سازوکارهای تحقیق آنها توجه داشته باشد تا از تقلیل‌گرایی پرهیز شده و زمینه تصمیم‌گیری عملی و هنجاری مؤثر فراهم گردد. بر این اساس، بازتعریف دقیق‌تر متعلق امنیت در چارچوب یادشده، علاوه بر ارتقای وضوح مفهومی، سیاست‌گذاران دینی و حقوقی را در تدوین راهبردهای متناسب با اهداف شریعت و مصالح عمومی یاری خواهد داد. این دیدگاه‌ها در شرایطی مطرح می‌شوند که «دولت ملی» به‌عنوان مرجع اصلی امنیت در نظر گرفته شود. در فقه سیاسی، از آنجا که «دین» مرجع اصلی امنیت است، مفهوم آن مستقیماً بر مدار اصول دینی و حفظ ارزش‌های اساسی شریعت اسلام معنا می‌شود.

در فقه اسلامی، امنیت با حفظ ارزش‌های اساسی مرتبط است؛ چنان که مصالح و مفاسد در جعل احکام شرعی نیز بر حفظ ارزش‌های اساسی بنا می‌شود (قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۲۰۸). در همین راستا امیرالمؤمنین (علیه السلام) امنیت را معادل دین می‌دانند و می‌فرمایند: «... و لا أعتفر فقد عقل و لا دین لأنّ مفارقة الدین مفارقة الأمن؛ و فقدان عقل و دین را قابل چشم‌پوشی نمی‌دانم؛ زیرا جدایی از دین، جدایی از امنیت است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷). این گزاره تبیین‌گر آن است که مفارقت از دین مستلزم مفارقت از امنیت است. بر این اساس، امنیت در جامعه اسلامی زمانی محقق می‌شود که دین به‌عنوان نظام حاکم در جامعه مستقر باشد. از این رو، هرگونه نقض حاکمیت دینی، تهدیدی جدی برای امنیت محسوب می‌شود. در چنین اندیشه‌ای، ارتداد - به ویژه در ساحت اشاعه و ترویج - تهدیدی علیه دین و ایده‌های حاکم در جامعه اسلامی است؛ زیرا انتشار آن باعث ناامنی

در ساحت فکر و اندیشه جامعه مسلمان و دولت اسلامی می‌شود. بدین سان، در فقه سیاسی، ارتداد به عنوان تهدیدی علیه امنیت دینی و گسترش ارزش‌های اساسی در جامعه اسلامی تلقی می‌شود.

چالش امنیتی

امنیت، مفهومی مشکک بوده و با «تهدید» از یک سو و با «حس اعتماد» و «طمأنینه قلبی» از سوی دیگر، رابطه‌ای دوسویه دارد. به بیان تحلیلی می‌توان گفت هر اندازه تهدید و احتمال تحقق آن کاهش یابد، ضریب امنیت - که همان اطمینان و طمأنینه درونی و اجتماعی است - افزایش می‌یابد و بالعکس، هرگاه تهدید تقویت شود، آرامش قلبی و اعتماد اجتماعی دچار تزلزل می‌گردد. از این منظر، به صورت مفهومی می‌توان «چالش امنیتی» را چنین تعریف نمود: هر پدیده، رفتار یا وضعیتی که سلامت مقاصد شریعت (به ویژه حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال) و یا طمأنینه قلبی و اجتماعی مؤمنان را تضعیف کرده و در نتیجه بقای نظم شرعی و مشروعیت مرجعیت دینی را در سطح فردی یا جمعی به مخاطره اندازد، مصداق فقهی چالش امنیتی است. در این تعریف، طمأنینه تنها یک حالت روانی فردی نیست؛ بلکه کارکردی اجتماعی - سیاسی دارد؛ زیرا بازتولید مشروعیت، اعتماد به نهادها و استقرار نظم دینی را تضمین می‌کند.

از منظر قرآنی، اساس امنیت در پیوند با امنیت دینی و اخروی قرار دارد. به عبارت دیگر با فراگیر شدن دین، امنیت و آرامش در جامعه محقق می‌شود. بنابراین قرآن کریم به مبارزه با فتنه و شرک تا استقرار دین الهی در آیات ۱۹۳ بقره: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» و ۳۹ انفال: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» توصیه و تأکید می‌ورزد. غالب مفسران، «فتنه» در این آیات را به شرک و کفر تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق؛ ج ۱، ص ۲۳۶ و ج ۲، ص ۲۲۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۱۳ و ج ۴، ص ۸۳۴).

شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۴۱؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۲؛ ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۶۸). علامه طباطبائی نیز «فتنه» را در آیه نخست به «شرک» و در آیه دوم به «ناامن سازی» و «ایذاء» یا «تهاجم کفار در مواجهه با دین» تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۳-۶۲ و ج ۹، ص ۷۵). این دو تفسیر نه تنها ناسازگار نیستند، بلکه کاملاً مکمل یکدیگرند؛ زیرا رفع شرک و کفر هم‌زمان به کاهش ناامنی ناشی از خصومت‌های بیرونی و داخلی می‌انجامد و در نتیجه، دین الهی به‌عنوان مرجع و بنیاد امنیت جامعه تثبیت می‌گردد.

در این افق تحلیلی، هر پدیده‌ای که بتواند شریعت را تضعیف کند، ظرفیت تبدیل به فتنه و تزلزل اجتماعی را داشته باشد، اعتماد عمومی و طمأنینه قلبی را سست کند یا توان نهادهای فقهی و حکومتی را در پاسخ‌گویی قانونی و تربیتی مختل کند، در شمار چالش‌های امنیتی قرار می‌گیرد. بر این اساس، می‌توان این چالش‌ها را در دسته‌هایی همچون تهدیدات اعتقادی - معرفتی (شرک، بدعت، الحاد، ارتداد سازمان‌یافته)، تهدیدات اخلاقی و فرهنگی، تهدیدات ساختاری و نهادی (فساد، بی‌عدالتی)، تهدیدات اقتصادی (احتکار)، تهدیدات شناختی (جنگ شناختی، اطلاعات نادرست، نقض خصوصیت) و تهدیدات خارجی - نظامی طبقه‌بندی نمود.

ارتداد نمونه‌ای برجسته از مصادیق چالش امنیتی است. ارتداد، فراتر از صرف اظهار کفر، می‌تواند به تضعیف مرجعیت دینی و کاستن از کارکردهای نمادین شریعت در عرصه اجتماعی بیانجامد. از حیث روانی، ارتداد می‌تواند باور جمعی به حقانیت معارف دینی را هدف قرار دهد و طمأنینه قلبی مؤمنان را متزلزل سازد و از حیث اجتماعی، ممکن است به تضعیف وضوح خط‌مشی دینی در عرصه عمومی و بازداشتن غیرمسلمانان از دریافت و ادراک راه توحیدی منجر شود. بدین‌سان، ارتداد هم به‌صورت مستقیم مرجعیت دینی را نشانه می‌گیرد و هم از مسیر تضعیف اعتماد و آرامش درونی جامعه، امنیت ایمانی و نظم شرعی را تهدید می‌کند.

بنابراین از منظر فقه سیاسی، ارتداد یکی از بارزترین چالش‌های امنیتی محسوب

می‌شود؛ زیرا در پرتو حفظ دین است که جان و مال انسان نیز حفظ و توسعه و رفاه مادی و معنوی محقق می‌گردد. قرآن کریم تأکید می‌نماید که رفاه و امنیت صرفاً در سایه تحقق و عمل به دین محقق می‌گردد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ و اگر مردم شهرها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می‌گشودیم؛ ولی [آیات الهی را] تکذیب کردند، پس ما نیز آنان را به کیفر آنچه به دست می‌آوردند، گرفتار ساختیم (اعراف (۷): ۹۶). بنابراین حفظ دین نه تنها یکی از متعلقات امنیت، بلکه مرجع و بنیاد آن نیز محسوب می‌گردد.

مرجع امنیت

«مرجع امنیت» به طور کلی به آنچه اطلاق می‌شود که مسلمانان در صورت نیاز، از دیگر ابعاد امنیت، مانند امنیت اقتصادی یا جانی، برای آن می‌گذرند. در مکتب امنیتی اسلام، امنیت اقتصادی برای مسلمانان مهم است. با این حال، زمانی که جان مسلمان با مال او در تزاخم قرار گیرد، جان او مقدم بر مال است. در همین راستا، در صورتی که سرزمین اسلامی یا جان امام در خطر باشد، مسلمانان موظف‌اند جان خود را فدای آن کنند. چنان‌که اشاره شد، حفظ دین، در این نظام فکری، اهمیت بسیار بیشتری دارد. به گونه‌ای که امام معصوم نیز در این راستا جان خود را فدای حفاظت از دین اسلام می‌کند و در این مسیر به شهادت می‌رسد. چنان‌که امام حسین (علیه السلام) به منظور حفظ دین در برابر ظلم و فساد حکومت یزید ایستادند و جان خود را فدای اصول دین و امنیت جامعه اسلامی کردند. آن حضرت در موارد متعدد به این مهم اشاره فرموده‌اند که با حاکمیت افرادی مانند یزید، دیگر از اسلام اثری باقی نخواهد ماند: «و علی الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براع مثل یزید...» (حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵). هم‌چنین آن حضرت در تبیین چرایی قیام خویش به این نکته تصریح می‌فرمایند که جامعه با پذیرش سلطنت یزید در وضعیتی قرار گرفته که نسبت به دستورات دین بی‌توجه شده است: «أ لا ترون أن الحق لا يعمل به و أن الباطل لا یتناهی عنه» (حرانی،

۱۴۰۴ق، ص ۲۴۵). در برخی زیارت‌نامه‌های آن حضرت نیز به این مطلب تصریح گردیده است: «فأعذر في الدعاء و بذل مهجته فيك ليستنقذ عبادك من الضلالة و الجهالة و العمى و الشك و الارتياب إلى باب الهدى» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۲۸) این جمله گواهی بر اولویت حفاظت از دین بر جان امام مسلمانان در شرایط بحرانی است.

هم‌چنین، امیرالمؤمنین علیه السلام در بیان مراتب مختلف امنیت، هلاکت امت‌ها را زمانی می‌داند که دین آنها از بین رفته باشد. ایشان در صحیحۀ ابی جمیل، با تأکید بر مرجعیت امنیتی دین می‌فرمایند: «اعلموا أن القرآن هدى الليل و النهار و نور الليل المظلم على ما كان من جهد و فاقة فإذا حضرت بلية فاجعلوا أموالكم دون أنفسكم و إذا نزلت نازلة فاجعلوا أنفسكم دون دينكم و اعلموا أن الهالك من هلك دينه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۶). حضرت در این بیان شریف، قرآن را به‌عنوان هدایت‌گر معرفی کرده و توصیه می‌کنند که مسلمانان در هنگام بروز بحران‌ها، اموال خود را سپری برای حفظ جان کرده و هنگامی که خطری اسلام را تهدید کرد جان و مال را فدای دین کنند. بنابراین هلاکت و نابودی جامعه اسلامی و مومنین در فقدان دین بوده و اهمیت دین را در حیات جامعه اسلامی نشان می‌دهد.

امام خمینی رحمته الله نیز حفظ اسلام را فریضه‌ای الهی و بالاتر از همه فرایض معرفی کرده (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۳۲۹) و می‌گوید:

ما مکلف هستیم که اسلام را حفظ کنیم. این تکلیف از واجبات مهم است؛ حتی از نماز و روزه واجبتر است. همین تکلیف است که ایجاب می‌کند خون‌ها در انجام آن ریخته شود. از خون امام حسین علیه السلام که بالاتر نبود، برای اسلام ریخته شد» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۷۱).

شبیه همین تعبیر در آثار دیگر فقیهان^۱ و محدثین^۲ نیز آمده است. بنابراین، بر دولت اسلامی به‌عنوان متولی اصلی امنیت، فرض و لازم است که با عوامل تضعیف دین و وهن آن، برخورد پیش‌گیرانه و درمان‌گرانه، داشته باشد.

فقه سیاسی

در تعریف فقه سیاسی، دیدگاه واحدی وجود ندارد. برخی آن را به عنوان اجتهادی تخصصی تعریف می کنند که به بررسی احکام و موضوعات سیاسی و نظام های سیاسی از منظر فقهی و نظریه پردازی پرداخته و مسائل سیاسی را در قالب های فقهی تحلیل می کند (نصرتی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳). گروهی دیگر، فقه سیاسی را بخشی از علم فقه می دانند که ذاتاً ماهیتی سیاسی دارد و نیازمند تفکیک فصول خاصی در ابواب فقه است (همان). دیدگاه سوم در تعریف فقه سیاسی دقیق تر عمل کرده و معتقد است که باید به این نکته که فقه سیاسی ترجمان «الفقه السیاسی» در «ترکیب وصفی» است یا ترجمان «فقه السیاسة» در «ترکیب اضافی» توجه کرد.

فقه سیاسی در ترکیب وصفی، به شاخه ای از فقه اطلاق می شود که موضوع آن به طور مستقیم به مکلف خاصی مرتبط نیست. این نوع فقه در مقابل فقه فردی قرار دارد که در آن احکام برای مکلفین خاص وضع می شود. در فقه سیاسی، ملاک اصلی وضع احکام، مصلحت جامعه است. به عنوان نمونه، در مورد احتکار، اگرچه فرد محکوم از این عمل منفعت شخصی می برد، اما چون این عمل به مفسده اجتماعی منجر می شود، حرام اعلام می گردد (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۵۶). فقه سیاسی در این ترکیب، نوعی رویکرد در حل مسائل فقهی است.

در ترکیب اضافی، فقه سیاسی به بخشی از فقه اطلاق می شود که به بررسی احکام خاص مربوط به مسائل سیاسی پرداخته و شامل موضوعاتی همچون سیاست قوای سه گانه، احزاب، انتخابات، روابط بین الملل و موضوعات مشابه است. این مسائل در قالب فقه سیاسی تعریف و به عنوان بخش هایی از علم فقه در نظر گرفته می شوند.

تردیدی نیست که ارتداد را می توان در ترکیب وصفی از فقه سیاسی، مورد بحث قرار داد؛ زیرا فقه سیاسی در این ترکیب، تمام مسائل فقهی را در بر می گیرد؛ بلکه در ترکیب اضافی نیز، ارتداد یکی از مسائل فقه السیاسة خواهد بود. گنجاندن بحث ارتداد ذیل باب حدود از مباحث فقه (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۷۳) و نوع مجازاتی که متوجه

فرد مرتد - فارغ از جنسیت و فطری یا ملی بودنش - در نظر گرفته شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵۶)، گواه بر این مطلب است. بنابراین ادعای گزافی نیست اگر بگوییم مسئله ارتداد در این پژوهش ذیل هر دو تعریف از فقه سیاسی قابل مطالعه و تحقیق است. به این ترتیب، تحلیل آثار امنیتی ارتداد در جامعه اسلامی، در چارچوب فقه سیاسی و به عنوان موضوعی ذیل باب حدود که با مصلحت عمومی و امنیت اجتماعی گره خورده است، مورد پژوهش قرار می گیرد.

فقه سیاسی و چالش های امنیتی

در تراث فقهی، بحث مستقلی تحت عنوان «امنیت» وجود ندارد؛ اما موضوعات مرتبط با آن به صورت پراکنده در ابعاد مختلف مطرح شده است. چالش های امنیتی در فقه سیاسی را می توان در سه محور عمده «امنیت فردی»، «امنیت اجتماعی» و «امنیت فکری» دسته بندی کرد. در این تقسیم بندی، امنیت فکری به عنوان مقوله ای مستقل مطرح می شود که به طور خاص به امنیت فردی و اجتماعی وابسته نیست. در حالی که برخی نظریه پردازان امنیت، ساحت های امنیت را به پنج مقوله «نظامی»، «سیاسی»، «اجتماعی»، «اقتصادی» و «زیست محیطی» تقسیم کرده اند (بوزان و یور، دو ویلد، ۱۳۹۲، ص ۷۵-۶۹)، توجه مستقل فقه سیاسی به امنیت فکری نشان از اثر و اهمیت آن در دو ساحت امنیت فردی و اجتماعی است.

امنیت فردی

موضوع امنیت در ساحت خرد بر حفظ «نفس» استوار است. برخلاف آنچه برخی، امنیت فردی و امنیت ملی را رقیب هم پنداشته اند، فقه سیاسی با معرفی دین به عنوان مرجع امنیت، غایت همه ساحت های امنیت را حفظ دین معرفی می کند. توضیح آنکه بر خلاف برخی که «امنیت ملی» را مرجع امنیت معرفی کرده اند (عبدالله خانی، ۱۳۹۶، ص ۸۱) و امنیت فردی را موضوعی خارج از دستور کار امنیت می پندارند (همان، ص ۱۳۱)، فقه سیاسی از آنجا که به دنبال سعادت فرد و جامعه، به صورت توأمان است،

حاکمیت دین را امنیت‌بخش هر دو ساحت فردی و اجتماعی می‌داند. بر این اساس، امنیت فردی موضوع احکام شرعی است؛ هم‌چنان‌که آهنگی هم‌نوا با امنیت دولت اسلامی و جامعه اسلامی دارد. فقه سیاسی حتی در مسئله حج که در زمره احکام اجتماعی به حساب می‌آید، امنیت فردی را لحاظ می‌کند. به‌عنوان نمونه، فقهای شیعه در باب حج، حضور زن در مناسک حج را زمانی جایز می‌دانند که مردی محرم همراه او باشد یا امنیت برای حضور تنهای او فراهم باشد. بر این اساس، وجوب حج برای او مقید به امنیت او است. بنابراین فقها در این زمینه می‌گویند: «إذا كانت مأمونة» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۶۷)؛ یعنی امنیت شرط استطاعت این زن است. به‌طور کلی هر فرد مکلفی اگر بداند طریق حج ایمن نیست و جانش در خطر است، وجوب حج از این فرد ساقط می‌شود.

نمونه دیگر، در بحث امر به معروف و نهی از منکر است. هرچند در کلمات معصومین علیهم‌السلام تعبیری وجود دارد که این فریضه را بالاتر از همه فرائض قرار می‌دهند و می‌فرمایند: «بها تقام الفرائض» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶). با این حال فقها این مهم را به امنیت جانی و مالی افراد مقید کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۹).

امنیت اجتماعی

امنیت اجتماعی در این تقسیم شامل سه مقوله است: اول، امنیت نظامی، که اثرات توانایی‌های تهاجمی و دفاعی مواجهه با بازیگران رقیب در عرصه بین‌الملل را شامل می‌شود. دوم، امنیت سیاسی که ناظر بر ثبات دولت اسلامی و ایدئولوژی است که به آن مشروعیت می‌بخشد. سوم، امنیت فرهنگی، به‌معنای قابلیت حفظ الگوهای مذهبی و هویتی که همراه با شرایط مقبولی از تحول است.

برای نمونه در امنیت اجتماعی می‌توان از مسئله محارب در فقه سیاسی یاد کرد. محارب در فقه یعنی «كُلٌّ مِنْ أَظْهَرِ السِّلَاحِ وَ جَرْدَهُ لِإِخْافَةِ النَّاسِ» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۶۸)؛ یعنی کسی که برای ایجاد رعب و وحشت مردم سلاح به دست بگیرد. هم‌چنین خدا در قرآن می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا

أَنْ يُقْتَلُوا» (مائد(۵): ۳۳). بر این اساس، جزای کسی که امنیت اجتماعی را بر هم زده و با اسلحه مردم را به وحشت می‌اندازد، مرگ است. این مواجهه، نشان از اهمیت امنیت اجتماعی در فقه سیاسی است.

سرقت، نمونه دیگری است که در مواردی، تعبیر فقهی از آن به‌عنوان محارب یا فساد فی الأرض یاد می‌کنند. به‌عنوان نمونه، مسئله حکم سارق بچه، یکی از این موارد است. براساس دیدگاه فقها، اگر این بچه مملوک یا حتی حر باشد، مصداق مال بوده و دست این دزد را باید قطع کرد. قطع ید سارق در نگاه برخی نه به‌عنوان مجازات سرقت مال، بلکه به‌عنوان اختلال در امنیت جامعه اسلامی محسوب شده و چنین استدلال می‌شود که «لا من حیث إنّه سارق مال، بل من حیث إنّه من المفسدین» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۴۹)؛ یعنی قطع دست دزد کودک نه از جهت سارق مال بودن او، بلکه به جهت اختلالی است که این فرد در امنیت اجتماعی ایجاد کرده و مصداق مفسد فی الارض می‌شود.

اختلال در نظام عنوان دیگری است که به‌عنوان یک تهدید امنیتی در موضوع امنیت اجتماعی مطرح است. اختلال در نظام اسلامی در میان قدما مطرح نبوده، اما در میان کلمات متاخرین یک تهدید امنیتی شناخته شده است. به عنوان نمونه اگر امام معصوم (علیه السلام) شهری را بدون قاضی بیاورد، لازم است در آن شهر قاضی نصب کند. ممانعت از نصب قاضی، بر این اساس، اختلال در اداره جامعه اسلامی محسوب شده و به‌عنوان یک تهدید امنیتی معرفی می‌شود. اگر مردم آن شهر بر منع و عدم پذیرش قاضی اتفاق نظر پیدا کنند، گناه‌کار هستند. نبود قاضی در یک شهر، هرچند شهری کوچک، موجب اختلال نظام شده و جنگ با مخالفان نصب قاضی جایز است (نجفی، ۱۴۱۳ق، ج ۴۰، ص ۴۰).

امنیت فکری

موضوع سوم امنیت در فقه سیاسی، امنیت فکری است. انسان مخترع آفریده شده و در فکر و اندیشه خود آزاد است. اما این آزادی در انتخاب فکر و اندیشه، تا جایی است

که محدود به خودش باشد. وقتی این اندیشه بخواهد برای مقابله با دین در جامعه مطرح شود، حکم ارتداد مطرح می‌شود.

پرسش مهم در این رهگذر این است که آیا انتشار عمدی تغییر دین و تعبیر از این اقدام به آزادی بیان، صحیح است یا امنیتی پنداشتن این اقدام، برداشتی درست از این کنش است؟ این پرسش در واقع به این معناست که آیا این اقدام تبادل عمومی باورها و اطلاعات محسوب می‌شود یا تهدیدی علیه حاکمیت؟ ممکن است این توهم ایجاد شود که مسائل ارتداد و مرتد با امنیت فکری‌ای که در اسلام ادعا می‌شود، قابل جمع نیست. از یک سو قرآن کریم انسان را مختار در انتخاب معرفی کرده و می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ ما راه را به او نشان دادیم؛ یا سپاس‌گذار خواهد بود یا ناسپاس» (انسان (۷۶): ۳). از سوی دیگر دین اسلام با مسئله ارتداد برخوردی امنیتی داشته و مرتد را مجازات می‌کند.

توضیح مطلب آنکه، از یک سو، مرتد با اشاعه افکارش عامل ناامنی فکری و اعتقادی در جامعه است. ناامنی تنها شامل خروج با سلاح و ایجاد رعب در جامعه نیست و اگر ایجاد ترس و وحشت میان مردم ناامنی است، اختلال در امنیت فکری جامعه به طریق اولی، ناامنی شدیدتری محسوب می‌شود. از سوی دیگر، ارتداد عاملی برای به چالش کشیدن ایده اصلی دولت اسلامی و تهدیدی برای مرجع امنیت دولت اسلامی توسط کفار است. از این رو ارتداد، شروع براندازی نظام اسلامی و زمینه‌ساز هراس از هضم جامعه اسلامی در اجتماع مرتدان برساخته یا پشتیبانی شده از سوی کفار است.

ارتداد، به مثابه چالشی امنیتی

ارتداد حکمی اختصاصی در دولت اسلامی محسوب نمی‌شود. این مهم از آیه شریفه «وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْطَبَنَّ عَمَلُكَ؛ بی‌تردید به تو و به کسانی که پیش از تو بوده‌اند، وحی شده است که اگر مشرک شوی، همه اعمال تباه و بی‌اثر می‌شود و از زیان‌کاران خواهی بود» (زمر (۳۹): ۶۵) استفاده می‌شود. هم‌چنان‌که آیه ۵۴ از سورة مبارکه بقره هم بر آن دلالت دارد. بنابراین احکام کیفری ارتداد اختصاص به دین

مقدس اسلام ندارد و در برخی از ادیان و مذاهب دیگر مانند یهودیت و مسیحیت نیز هرگاه کسی از دین روی گرداند، مرتد محسوب شده و مجازات می‌شود. هراس از استحاله و تغییر عقیده افراد حامل ایدئولوژی اصلی دولت، اختصاصی به ادیان توحیدی نداشته و آن را می‌توان در میان نظام‌های لیبرالی نیز یافت. به عنوان نمونه، آمریکا از نفوذ کمونیست‌ها در حیات سیاسی خود می‌ترسید؛ چراکه مداخله موفق سیاسی از سوی کمونیست‌ها می‌توانست موجب تحول سیاسی مهمی در صف بندی‌ها و اتحادیه‌های خارجی شده و امنیت ملی آمریکا را تهدید کند (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳). بنابراین ارتداد در همه مکاتب یک چالش امنیتی محسوب شده و فقه سیاسی نیز آن را چالشی امنیتی می‌داند.

پرسش اصلی اینجاست که آیا آیین کیفری مواجهه با مرتد، همانند دیگر احکام کیفری با مجرمان در فقه بوده یا نوع مواجهه فقه سیاسی با ارتداد، حاکی از مواجهه امنیتی با مرتد است؟ بر این اساس، اگر اثبات شود که مواجهه فقه سیاسی با مرتد، اتخاذ تمهیدات اضطراری و اقداماتی بیرون از رویه‌های عادی فقه در احکام کیفری است، می‌توان نتیجه گرفت که ارتداد از منظر فقه سیاسی چالشی امنیتی محسوب می‌شود.

استدلال به آیات

مرتد با اشاعه عمده باورها و گرایش‌های خود در جامعه اسلامی، علاوه بر وهن دین، از یک سو تهدیدی «عقیدتی» علیه مشروعیت سیاسی دولت اسلامی است و از سوی دیگر با القای تردید در آموزه‌های دینی، یک پارچگی امت اسلامی را به چالش کشیده و تهدید علیه «امت اسلامی» است. این دو چالش، نه تنها اختلال در امنیت سیاسی دولت اسلامی و هویت دینی جامعه اسلامی است، بلکه هم‌سویی با متخاصمین دولت اسلامی شمرده می‌شود.

قرآن کریم این اختلال در نظام اسلامی را اعلان جنگ با نظام اسلامی دانسته و می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا» (مائده (۵): ۳۳).

شیخ طوسی مرتدان را مصداق بارز این آیه دانسته و در کتاب «المبسوط» آورده است: «المراد به المرتدون عن الإسلام إذا ظفر بهم الإمام عاقبهم بهذه العقوبة لأن الآية نزلت في العرنيين لأنهم دخلوا المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۴۷). ایشان مراد از این آیه را قومی معرفی می‌کند که مسلمان شده و سپس مریضی‌شان مانع از حضور آنها در مدینه شد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور خروج آنها از مدینه را دادند و همراه آنها یک شتر همراه با یک شتربان فرستادند. آنها بعد از مدتی سلامتی خود را باز یافتند؛ اما از اسلام برگشته، شتر را دزدیدند و آن شتربان را کشتند. پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از اطلاع از ماجرا بیست نفر را به دنبال آنها فرستادند که آنها را به جهت ارتداد به قتل برسانند (ناصف، ۱۴۳۳ق، ج ۳، ص ۱۹). بر این اساس قرآن کریم ارتداد را اعلان جنگ با دولت اسلامی دانسته و دستور به چنین مواجهه‌ای با آنها داده است.

مجازات ارتداد در فقه اسلامی یکی از مسائل پیچیده و حساس است که به‌طور گسترده به‌عنوان تهدیدی جدی برای اصول دینی و مشروعیت نظام سیاسی در جوامع اسلامی تلقی می‌شود. ارتداد به معنای بازگشت از اسلام و ابراز و تبلیغ عقاید مخالف آن، نه تنها تهدیدی فردی، بلکه به‌عنوان تهدیدی جدی برای کیان جامعه اسلامی و اصول حاکمیتی آن به‌شمار می‌آید. فرد مرتد از طریق نشر و ترویج اندیشه‌های مخالف اسلام، نه تنها به مقابله با دین اسلام پرداخته، بلکه در تلاش است تا اساس مشروعیت سیاسی نظام اسلامی را تضعیف کند.

از این منظر، ارتداد نوعی تهاجم فرهنگی است که موجب تضعیف هویت دینی مسلمانان و تهدید امنیت اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی می‌شود. در قرآن کریم، این تهدید به‌طور جدی مورد توجه قرار گرفته و مجازات شدیدی برای مرتدین پیش‌بینی شده است: «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّا عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ النَّاسُ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنْظَرُونَ» (آل عمران (۳): ۸۸-۸۶).

در این آیه شریفه، استحقاق لعن الهی، لعن ملائکه و جمیع انسان‌ها در کنار خلود در عذاب الهی، کنایه از قبیح شدید و آثار سوء مترتب بر ارتداد و کفر است. این مجازات

به روشنی نشان می‌دهند که ارتداد نه تنها تهدیدی برای دین و هویت جامعه اسلامی و مشروعیت نظام سیاسی، بلکه عموم انسان‌هاست و لذا آیه بیان می‌دارد که اظهار کفر بعد از ایمان، استحقاق لعن جمیع بشریت (وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) را به دنبال دارد.

افزون بر آن، ارتداد از مصادیق طعن به دین و تنقیص آن است؛ چراکه مرتد، در اضرار کفر بعد از اسلام، جز توهین و هتک حرمت آن، هیچ توجیهی ندارد. قرآن کریم توهین کنندگان به دین را حتی به لحاظ عقوبت دنیوی مستحق اشد مجازات دانسته است: «وَأَسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لِيَّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَغْنَا فِي الدِّينِ» (نساء (۴): ۴۶)، «وَأِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» (توبه (۹): ۱۲).

مراد از طعن در دین، تنقیص و تضعیف آن از طریق استهزا و مسخره کردن، بدگویی، تکذیب و عیب‌تراشی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۸۱). روشن است که این خصوصیات در فرد مرتدی که اظهار ارتداد نموده، وجود دارد. برخی مفسرین شیعه و سنی مرتد را از مصادیق این آیه دانسته‌اند؛ چراکه بعد از اسلام، اظهار کفر می‌نماید و به نوعی امام و سردسته کافران (أُمَّةَ الْكُفْرِ) تلقی می‌گردد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۱؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۵۹). آیه ۷۲ سوره آل عمران نیز مؤید همین معناست: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»؛ آنجا که منافقین پیشنهاد اظهار اسلام و سپس رجوع از اسلام به کفر و اظهار آن را به عنوان حربه‌ای برای تضعیف دین و ایمان مؤمنین به یکدیگر پیشنهاد داده و به کار می‌بستند.

آیات قرآنی تأکید دارند که ارتداد - اظهار کفر - نه تنها یک کنش فردی، بلکه اقدامی اجتماعی است که می‌تواند بر جامعه اسلامی تأثیرات منفی گسترده‌ای داشته باشد. ارتداد نه تنها موجب تضعیف بنیادهای دینی می‌شود، بلکه به طور بالقوه می‌تواند به شکست مشروعیت حکومتی که بر اساس اصول اسلامی بنیان‌گذاری شده، منجر گردد. در سطح سیاسی، ارتداد به عنوان نوعی قیام علیه حاکمیت اسلام در نظر گرفته می‌شود. در صورتی که افراد اجازه داشته باشند هر روز خود را مسلمان اعلام کنند و هر روز نیز از آن استعفا دهند، چنین وضعیتی منجر به تزلزل در ساختار داخلی اسلام خواهد شد و زمینه‌های

نفوذ دشمنان و عوامل بیگانه را فراهم می‌آورد. این تهدیدها در نهایت موجب هرج و مرج اجتماعی و سیاسی در سراسر جامعه اسلامی خواهد شد. بنابراین، حفظ وحدت دینی و مقابله با تهدیدات ارتداد، از جمله کلان مسائل جامعه اسلامی خواهد بود و مجازات ارتداد به عنوان یک حکم سیاسی، در واقع برای حفظ انسجام و امنیت اجتماعی در جوامع اسلامی ضروری است.

استدلال به روایات

اسلام که همه اصول و فروغش مطابق با عقل و منطق است اجازه نمی‌دهد کسی بعد از آنکه دین و حقانیت آن برای او محرز شد آن را انکار کند. این مهم در برخی روایات ارتداد نیز قابل مشاهده است. مرحوم کلینی ذیل دو باب «المرتد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۴) و «حد المرتد» (همان، ج ۷، ص ۲۵۶)، برخی از این روایات را نقل نموده که نشان می‌دهد مجازات مرتد را نه به اذن و نه به دست حاکم، بلکه خون مرتد را برای هر مسلمانی که با او مواجه می‌شود هدر معرفی کرده است. به عنوان نمونه در صحیحۀ عمار ساباطی، امام صادق (ع) می‌فرماید: «کل مسلم بین مسلمین ارتد عن الإسلام و جحد رسول الله ﷺ نبوته و کذبه فإن دمه مباح لمن سمع ذلک منه...» (همان، ج ۶، ص ۱۷۴).

بایستۀ توجه است که اولاً، مقصود از استدلال به این روایت این نیست که اجرای حدود توسط هر مکلفی - غیر امام معصوم (ع) یا نائب خاص و عام ایشان - جایز باشد؛ بلکه اشاره به اهمیت مجازات مرتد است. ثانیاً، مجازات قتل برای همه اقسام و مراحل ارتداد نیست. دین مبین اسلام میان ارتداد زن و مرد و مرتد ملی و فطری تمایز قائل شده است. مجازات ارتداد در زن، یا مرتد ملی؛ در وهله اول استتابة و حبس است. در صورت عدم توبه، مجازات مرد قتل و زن، بقاء در حبس است (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۴۳). ثالثاً، موضوع اصلی در ارتداد، نفی دین و تکذیب آن است. بنابراین انکار نبوت و تکذیب آن در صحیحۀ عمار ساباطی، از باب مثال است؛ چنان‌که در صحیحۀ محمدبن مسلم به تکذیب دین و تعمیم مصادیق آن به عنوان ملاک ارتداد تصریح شده است: «و من جحد نبیا مرسل نبوته و کذبه فدمه مباح قال فقلت أ رأیت من جحد الإمام منکم ما حاله فقال من



جحد إماما من الله و برئ منه و من دینه فهو کافر مرتد عن الإسلام - لأن الإمام من الله و دینه من دین الله و من برئ من دین الله فهو کافر و دمه مباح فی تلك الحال ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۳۳).

حاصل آنکه نحوه مواجهه با مرتد و مجازات او، حصاری است که به وسیله آن مسلمانان محفوظ مانده و به وسیله خود به دین خود لطمه وارد نسازند.

تهدید دولت اسلامی به دو صورت امکان پذیر است: اول، افراد معتقد به ایده دولت اسلامی نابود شوند. این مهم در تهدیدات نظامی امکان پذیر است. دوم، عقیده افراد معتقد به دولت اسلامی تغییر کند. از این رو انحراف عقاید می تواند به اندازه تهدید نظامی، دارالاسلام و نهادهای دولت اسلامی را تهدید نماید. همچنین تغییر عقاید مسلمانان، باعث دل نگرانی حاکم اسلامی است.

ارتداد، هرج و مرج دینی است که ثبات دولت اسلامی را هدف قرار داده و دین به عنوان مرجع امنیت را تهدید می کند. صحیحۀ عمار ساباطی، رویکردی امنیتی در مواجهه با ارتداد است. این روایت، همه مسلمین را مجری مجازات مرتد معرفی کرده تا امنیت مرتد در اشاعۀ عمدی افکارش به چالش کشیده شود و حصاری برای اسلام و مسلمین در برابر ارتداد ایجاد نماید. کسی که لباس اسلام بر تن دارد و خود را در دایرۀ مسلمانان قرار می دهد، با اظهار ارتداد، اعلام جنگ با اسلام نموده و برخورد با او طبیعی است. بنابراین فقه سیاسی، ارتداد را همانند تهدیدات نظامی، از چالش های امنیتی دولت اسلامی می داند.

نتیجه گیری

بررسی آیه ۳۳ سوره مائده و همچنین صحیحۀ عمار ساباطی در این پژوهش نشان می دهد که در فقه سیاسی، ارتداد چالشی امنیتی محسوب می گردد. از یک سو، مرتد با اشاعه افکارش عامل ناامنی فکری و اعتقادی در جامعه بوده و از سوی دیگر، ارتداد تشویق کفار برای تضعیف دولت اسلامی از این طریق است. بنابراین آیه ۳۳ سوره مائده، مرتد را مصداق «مفسد فی الارض» معرفی کرده و دستور قتل او را می دهد. از آنجا که ارتداد، امنیت فکری مسلمین را به خطر انداخته و حاکمیت دین در جامعه اسلامی را

به واسطه تغییر عقیده مسلمانان تهدید می‌کند، مجازات او بر همه مسلمانان واجب است. از این مهم در صحیحۀ عمار ساباطی با عنوان «فان دمه مباح لمن سمع ذلک منه» یاد شده و امام صادق علیه السلام مجازات مرتد را نه به اذن حاکم و نه به دست حاکم، بلکه خون او را برای هر مسلمانی که با او مواجه است، هدر معرفی می‌کند. حاصل سخن آنکه ظاهر آیه و روایت مذکور نشان می‌دهد قانون‌گذار، ارتداد را چالشی امنیتی دانسته و مجازات مرتد دفاع از حصون اسلامی است.

مجازات ارتداد نه تنها به عنوان یک اقدام دینی، بلکه به عنوان اقدامی برای حفظ ثبات سیاسی و اجتماعی در جوامع اسلامی شناخته می‌شود. این مجازات به ویژه در شرایطی که تهدیدات خارجی و داخلی علیه اسلام و حکومت اسلامی وجود دارد، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است. اگر دولت اسلامی برخوردار از حاکمیت را پیکره اصلی نظام اسلامی بدانیم، محور اصلی تهدیدها و آسیب‌پذیری‌های حوزه اسلامی، دولت است. از آنجا که اندیشه قوام بخش دولت، مؤلفه اصلی نهادهای سیاسی را تشکیل می‌دهد، دین و امت واحده اسلامی، شالوده اصلی نهادهای سیاسی است. تهدید این اندیشه‌ها ثبات و نظم سیاسی را تهدید می‌کند. این تهدیدها با زیر سوال بردن ایدئولوژی مشروعیت بخش دولت اسلامی، یکپارچگی امت اسلامی را به چالش کشیده و در نظام اسلامی اختلال ایجاد می‌کند. براین اساس ارتداد، چالش امنیتی دولت اسلامی است. قرآن کریم، از آنجا که امنیت فکری را عنصر ضروری دین می‌داند، با محارب دانستن مرتد، فضایی امنیتی علیه ارتداد ایجاد می‌کند تا دین ملعبه این فضا سازی‌ها قرار نگیرد.

یادداشت‌ها

۱. «فإن الدین أعز من کل شیء، فقد بذل الأنبياء و الأئمة: أنفسهم الطاهرة الزکیة فی سبیل بقائه» (تبریزی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۹).
۲. «أن النبی و علیا و ذریتهما الطاهرین صلوات الله علیهم أجمعین کانت الشریعة و الدین عندهم أعز من أنفسهم و أولادهم و أموالهم و عیالهم و لذلك کان النبی و علی علیهما أفضل السلام یخاطران فی حروب الإسلام بأنفسهما لحفظ حرمة الدین و طاعة رب العالمین» (ابن طاووس، ۱۳۳۰ق، ص ۴۴۳).



منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، قم: جامعہ مدرسین حوزه علمیہ قم، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۳. ابن سلیمان، مقاتل، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم: جامعہ مدرسین، چ ۲، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن طاووس حلّی، سید علی، جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع، قم: دار الرضی، ۱۳۳۰ ق.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیہ قم، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف: دار المرتضویه، ۱۳۹۸ ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۳، بیروت: دار الفکر، چ ۳، ۱۴۱۴ ق.
۹. اشتایدر، کریگ آ، امنیت و راهبرد در جهان معاصر، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۴۰۰.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، ج ۴، قم: جامعہ مدرسین حوزه علمیہ قم، ۱۴۲۵ ق.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله، زبدة الأحکام، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله، صحیفه امام، ج ۱۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، چ ۵، ۱۳۸۹.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، ۱۳۹۲.
۱۴. العالم، یوسف حامد، المقاصد العامة للشریعة الاسلامیة، هرنندن، ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. بوزان، باری، مردم، دولتها و هراس، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۱۶. بوزان، باری؛ ویور، الی و دو ویلد، یاپ، چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت، ترجمه علیرضا طیب، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چ ۲، ۱۳۹۲.
۱۷. تبریزی، جواد، رساله فی لبس السواد، قم: دار الصدیقة الشهیده (علیها السلام)، ۱۴۲۵ ق.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۸، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.



۱۹. حلی، جعفر بن محمد، **مُثیر الأحزان**، قم: مدرسة الإمام المهدي، ج ۳، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، ج ۳ و ۹، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة**، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. دهخدا، علی اکبر، **فرهنگ دهخدا**، تهران: روزنه، ۱۳۷۳.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت، دمشق: دارالقلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۹ م.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، ج ۱ و ۲، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۳، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. سبزواری، سید عبدالأعلى، **مذهب الاحکام**، قم: مؤسسه المنار، ج ۴، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. شبّر، عبدالله، **الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبين**، ج ۳، کویت: شركة مكتبة الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، **العروة الوثقی**، ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۲، ۱۴۰۹ ق.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲ و ۹، قم: جامعه مدرسين، ۱۳۹۰ ق.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، **تفسیر جوامع الجامع**، ج ۲، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۲ و ۴، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج ۸، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ج ۳، ۱۳۸۷ ق.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، **النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى**، بیروت: دارالكتاب العربی، ج ۲، ۱۴۰۰ ق.
۳۵. عبدالله خانی، علی، **نظریه‌های امنیت**، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر، ج ۴، ۱۳۹۶.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد جواد و قاسمی، محمد، **آیات حکومت در قرآن: مبانی نظریه امام خمینی (علیه السلام)**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، ۱۴۰۴.

۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چ ۲، ۱۴۰۹ ق.
۳۸. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، القوانين المحكمة فی الأصول، ج ۳، قم: إحياء الكتب الإسلامية، ۱۴۳۰ ق.
۳۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۵، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۴۰. کاشف الغطاء، حسن، أنوار الفقاهة، ج ۴، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱ و ۲، تهران: دارالکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۴۳. ناصف، منصور علی، التاج الجامع للأصول فی أحادیث الرسول، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۳۳ ق.
۴۴. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام، ج ۴۰، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. نصرتی، علی اصغر، تمایزات فقه و فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
46. Buzan, B, People, states, and fear: The national security problem in international relations, Harvester Wheatsheaf, 1983.