

تحلیل جرم‌انگاری ارتداد در مواجهه حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی: دیالکتیک^۱ حقوق بشر و حقوق شهروندی

۳۳

دو فصلنامه مطالعات
حقوق بشر اسلامی

تحلیل جرم‌انگاری ارتداد در مواجهه حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی: دیالکتیک حقوق بشر و حقوق شهروندی
سید طه موسوی میرکلائی و همکار

علی محمد فلاح‌زاده^۱
سید طه موسوی میرکلائی^{۲*}

۱. استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (د)، تهران، ایران.
۲. استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، عضو هیأت علمی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران.

چکیده

ارتداد در شریعت اسلامی به معنای عدول از دین اسلام است که مطابق مقررات اسلامی وصفی مجرمانه داشته و مجازات آن از جمله شدیدترین مجازات‌ها به شمار می‌رود. برخی از دولت‌های اسلامی نیز ارتداد را جرم تلقی نموده و مستوجب مجازات مقرر در شرع دانسته‌اند. این در حالی است که به موجب اندیشه حقوق بشر غربی و وفق برخی از اسناد بین‌المللی حقوق بشر، جرم‌انگاری ارتداد با حقوق بنیادین و اولیه بشری در تعارض بوده و فرد باید در کنار حق انتخاب دین و مذهب دارای حق تغییر دین و مذهب نیز باشد. این دو رویکرد متفاوت نسبت به مسأله ارتداد برآمده از جایگاه و محدوده آزادی‌ها از جمله آزادی تفکر، آزادی عقیده و آزادی دین و مذهب در هر یک از حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی است. مقاله حاضر جرم‌انگاری ارتداد را با تأکید بر مبانی نظری دو رویکرد مزبور در دو حوزه حقوق بشر و حقوق شهروندی ارزیابی می‌نماید.

واژگان کلیدی: ارتداد، آزادی، حقوق بشر اسلامی، حقوق بشر بین‌المللی، حقوق شهروندی.

ارتداد در شریعت اسلامی به معنای کفر ورزیدن پس از اسلام است که یا به مجرد نیت است و یا به بیان سخنان کفرآلود و یا ارتکاب عمل کفرآمیز (امینی و آیتی، ۱۳۷۷: ۴۵۵). این تأسیس نظام جزایی اسلامی معادل خروج مسلمان از دین اسلام بوده و مجازات آن در زمره شدیدترین مجازات‌های اسلامی قرار دارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰، واژه ۱۹۷). در فقه اسلامی مرتد بر دو گونه است: مرتد فطری به معنای کسی که پدرش مسلمان بوده لیکن وی کافر می‌گردد و مرتد ملی که پدرش کافر بوده و او مسلمان شود و متعاقباً از اسلام صرف نظر کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰، واژگان ۵۰۴۶-۵۰۴۸). از حیث آثار مرتد فطری کشته می‌شود، توبه او پذیرفته نمی‌شود، زوجه‌اش مطلقه محسوب می‌شود، اموالش نیز پس از ادای دیون به ورثه داده می‌شود؛ اگرچه زنده و در قید حیات بوده و امکان اعمال مجازات در خصوص وی میسر نشده باشد؛ زیرا مطابق احکام فقهی به منزله میّت است. مرتد ملی را توبه می‌دهند؛ چنانچه توبه کند، حد از او برداشته می‌شود؛ در غیر این صورت کشته می‌شود. مدت لازم برای توبه بنا به قولی سه روز و بنا به قول قوی‌تر مدتی است که در آن امید بازگشت به اسلام برود. مالکیت مرتد ملی نسبت به اموالش تنها پس از مرگ وی زائل می‌شود. در صورت تکرار ارتداد و توبه، در نوبت چهارم کشته می‌شود. مرتد زن - اگرچه مرتد فطری - به قتل نمی‌رسد؛ بلکه برای همیشه حبس می‌شود و در اوقات نمازهای پنجگانه به مقداری که حاکم صلاح می‌داند تعزیر می‌شود تا آن که توبه کند یا بمیرد (امینی و آیتی، ۱۳۷۷: ۴۵۵). مقررات شرعی پیش‌گفته در خصوص ارتداد ناظر به گونه‌ای از تغییر دین است که فرد از اسلام به دین دیگری بگردد؛ خواه دین جدید از ادیان الهی به رسمیت شناخته شده توسط اسلام باشد و خواه از ادیانی باشد که از نظر اسلام مشروعیتی ندارد. با این وجود تغییر دین صرفاً ناظر به عدول از اسلام نیست؛ بلکه حالت دیگری از تغییر دین نیز وجود دارد که می‌تواند در قلمرو جامعه اسلامی و از جانب اقلیت‌های مذهبی صورت گیرد.

این گونه از تغییر دین و مذهب که مربوط است به تغییر از ادیان غیراسلامی به ادیان غیراسلامی دیگر در فقه اسلامی دو صورت دارد: نخست آن که مذهب جدید از مذاهبی است که تعبد به آن در کشور اسلامی آزاد است مثل مسیحیت، یهودیت و زرتشت و دوم این که مذهب جدید از مرام‌هایی است که تعبد به آن‌ها در کشور اسلامی جایز نیست. در صورت نخست تغییر مذهب بلا اشکال است و در صورت دوم جایز نیست (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۴۰). برخی از فقها تغییر مذهب از نوع دوم را مستحق مجازات تعیین

شده برای مرتد فطری یعنی سلب حیات دانسته‌اند (منتظری، ۱۳۷۹: ۳۳۹). استناد فقهای اخیر به روایتی از پیامبر بوده است که مفهومی عام داشته و هر نوع تغییر دین را شامل می‌شود.^۲ تغییر مذهب در صورت اخیر اگرچه بعضاً مستحق مجازات تعیین شده برای مرتد تلقی شده است، اما مشمول وصف مجرمانه ارتداد تلقی نمی‌شود.

در دیدگاه برخی از فقهاء، احکام ارتداد صرفاً در خصوص کسانی قابل اجرا است که پس از پذیرش اسلام به نحوی کفر خویش را اظهار دارند. در نتیجه صرف اعتقاد به کفر مادامی که به مرحله اعلان و اظهار نرسیده، آثار ارتداد را نخواهد داشت (رهایبی، ۱۳۸۹: ۱۶۱). درست به همین دلیل است که برخی در تعریف ارتداد گفته‌اند: «ارتداد مفارقت و ترک اسلام و خروج از دین و انتخاب کفر از روی قصد و اختیار، به وسیله گفتار یا کرداری است که در تناقض با [باور به] اسلام باشد» (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳ ه.ق.: ۱۸۱). ابراز مطلب متناقض با باور به اسلام چنانچه در قالب گفتار یا نوشتار باشد، رده گفته می‌شود. به بیان دیگر رده چیزی است که نشانه ارتداد بوده و عنصر مادی آن را تشکیل می‌دهد.

به‌رغم مقررات حقوق بشر اسلامی، اسناد بین‌المللی حقوق بشری واجد مقرراتی است که جرم‌انگاری ارتداد را برنمی‌تابند. مقررات مزبور با اذعان به آزادی تفکر، مذهب و بعضاً تغییر مذهب به عنوان حقوق عام بشری برای کلیه انسان‌ها، تعیین مجازات برای ارتداد را نافی حقوق بشر تلقی می‌نمایند. ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ اشعار می‌دارد که «هر کس حق دارد از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد» (U.N. Doc., 1948, Art. 18). ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ این حق را شامل «آزادی داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خود و نیز آزادی ابراز مذهب... خواه به طور فردی یا جمعی خواه به نحو علنی یا در خفا...» (General Assembly resolution, 1966, Art. 18) می‌داند و به موجب ماده ۱۹ آن «هیچ کس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و اخافه قرار داد. هر کس حق آزادی بیان دارد...» (General Assembly resolution, 1966, Art. 19). در این میان اگرچه اعلامیه جهانی حقوق بشر آزادی تغییر مذهب را نیز مدنظر قرار می‌دهد، لکن چنین حقی در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به رسمیت شناخته نمی‌شود. کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مصوب ۱۹۵۰ نیز از این حیث در کنار اعلامیه جهانی قرار گرفته و در ماده ۹ به آزادی تغییر مذهب تصریح می‌نماید (Council of Europe Resolution, 1950, Art. 19).

رویاری حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی از حیث آزادی مذهب در سه ناحیه مورد بررسی قرار گرفته است. نخست آن که اگرچه مسلمانان از بیشترین آزادی‌های مذهبی برخوردارند، در مواردی آزادی‌های مذهبی آن‌ها محدود می‌شود: عدم آزادی تغییر دین و عدم آزادی ترک واجبات دینی یا انجام محرمات دینی؛ دوم آن که در مورد اهل کتابی که قرارداد ذمه را پذیرفته باشند هم مواردی منافی با آزادی عقیده و مذهب در فقه اسلامی به چشم می‌خورد: عدم جواز الزام فرزندان‌شان به ادیان خود و منع از حضور در مجالس اسلام، عدم آزادی تبلیغ دین خود، عدم آزادی نقد اسلام، عدم آزادی انجام امور حرام در اسلام به طور علنی و عدم آزادی تغییر دین خود به دینی غیر از مسیحیت، یهودیت و مجوسیت؛ سوم آن که در خصوص اهل کتابی که حاضر به قبول شرایط ذمه نشده یا غیر اهل کتابی که حاضر به انعقاد معاهده با حکومت اسلامی نشده باشند (کافران حربی)، واجب است اسلام بر ایشان عرضه شود، اگر نپذیرفتند با ایشان جهاد می‌شود که تا پذیرش اسلام یا معاهده یا ذمه یا قتل یا اسارت ادامه خواهد یافت. از نگاه حقوق بشر بین‌المللی در این‌گونه حکومت‌های دینی آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی عقیده و مذهب منتفی است (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۲). چرا که «حقوق بشر [در اسلام] صرفاً در رابطه با تعهدات بشری وجود دارد؛ ... کسانی که این تعهدات را نمی‌پذیرند حقی نداشته و هر گونه مطالبه آزادی این افراد از جامعه فاقد توجیه است» (Said, 1991: 82). وجود مجازات اعدام برای ارتداد آزادی بیان را به خفقان کشانده و مفهومی از نابرابری فکری و سیاسی را ایجاد می‌نماید (An-Naim, 1987: 324). بعضاً نیز در دکتین حقوق بشر بین‌المللی در قبال جرم‌انگاری ارتداد توصیه به بردباری شده است؛ به ویژه آن‌گاه که ملاحظات نسبی‌گرایی فرهنگی در ارزیابی موضوع لحاظ گردیده است. (Donnelly, 2007: 301)

به این ترتیب از جمله انتقاداتی که همواره از جانب گفتمان نظری حقوق بشر بین‌المللی علیه حقوق بشر اسلامی صورت می‌گیرد، منافات جرم‌انگاری ارتداد با حقوق بشر است. غالباً نواندیشی دینی نیز در این انتقاد با مواضع حقوق بشر بین‌المللی هم‌سو می‌گردد. رویه دولت‌های اسلامی نیز حاکی از آن است که برخی ارتداد را جرم‌انگاری نموده^۳ و به تبع آن وادار به پاسخگویی به نهادهای بین‌المللی حقوق بشر گردیده‌اند. دولت‌های مزبور در مقام پاسخگویی یا ارائه گزارش در خصوص جرم‌انگاری ارتداد عموماً به اقتضائات اجتماعی و تبعات سوء ارتداد بر دیگران اشاره نموده‌اند. اگرچه مجازات مقرر اسلامی برای ارتداد از جنبه نظری و ارزشی نیز به ویژه در بحث از آزادی مذهب شایان ملاحظه بوده و بر یک سلسله مبانی استوار گردیده است. آن‌گاه که جرم‌انگاری ارتداد با ضرورت‌های

اجتماعی موجّه می‌گردد، مسأله در قلمرو حقوق شهروندی قرار می‌گیرد و آن زمان که این مهم به موجب مبانی حقوق طبیعی و ارزش‌های جهان‌شمول مستدل می‌گردد، جلوه‌هایی از حقوق بشر منعکس می‌شود. مقاله حاضر به دنبال آن است تا مسأله ارتداد را هم از حیث ارزشی و نظری (حقوق بشر) و هم از بعد واقعی و اجتماعی (حقوق شهروندی) در رویارویی حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی تحلیل نماید. در این راستا دیالکتیک موضوع از دو جنس خواهد بود: نخست، دیالکتیکی مفهومی که ناشی از تفکیک حقوق بشر و حقوق شهروندی است و فلسفه جرم‌انگاری ارتداد حاصل توجه به هر دو جنبه است و دوم، دیالکتیکی مکتبی که برآمده از جهان‌بینی‌های متفاوت حاکم بر حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی است. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای، این رویارویی را در دو حوزه دیالکتیک ارزش‌ها و دیالکتیک واقعیت‌ها تبیین و تحلیل می‌نماید.

۱. مبانی حقوق بشری حاکم بر جرم‌انگاری ارتداد در حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی: دیالکتیک ارزش‌ها

جرم‌انگاری ارتداد در اسلام برآمده از یک سلسله مبانی نظری در اسلام است. تحلیل مکتبی مبانی مورد نظر، فلسفه جرم‌انگاری ارتداد در اسلام را تا اندازه زیادی تبیین می‌کند. اشاره به مبانی مزبور تحلیل ارتداد در یک نظام ارزش‌محور را تسهیل می‌کند؛ ارزش‌هایی که جنبه بنیادین و اساسی داشته و از جمله حقوق طبیعی و بشری انسان‌ها به شمار می‌روند. هم‌چنین به سبب ابتناء این ارزش‌ها بر فطرت انسانی و کرامت ذاتی او، جنبه فرامکانی، فرازمانی و غیرقابل سلب بودن آن‌ها غیرقابل انکار است.

اسلام برای انسان به‌ماهو انسان حقوقی ذاتی قائل است که به جنسیت، رنگ، اعتقاد، زبان، ملیت و امثال آن مربوط نمی‌شود (حسینی شیرازی، ۱۴۲۲ ه.ق: ۳۹۷). بلکه هر انسانی به حکم آن که انسان است و به صرف انسانیت از این حقوق بهره‌مند می‌شود. مسأله ارتداد از سه جنبه می‌تواند با حقوق ذاتی انسان ارتباط داشته باشد: آزادی تفکر، آزادی دین و مذهب یا عدم اجبار در دین و مذهب و جهاد به سبب دفاع از عقیده.

۱-۱. آزادی‌های تفکر و بیان: مناسبات حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر غربی

آزادی تفکر به عنوان یکی از مقولات آزادی در مکاتب حقوق بشری قلمداد می‌شود که در مقام تعریف آن می‌توان گفت: حق ذاتی و غیر قابل سلب بشر نسبت به استفاده از قوه عقلانی انسان و اندیشه‌ورزی در کلیه اموری که عقل انسان قادر است به آن ورود کند.

از نظر اسلام همه‌ی انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و حق دارند آزاد زندگی کنند (شیرازی، ۱۳۹۰: ۹۳). آزادی که در زمره ارزنده‌ترین چهره‌های حقوقی است، از عالی‌ترین مواهب خدادادی برای انسان‌ها نیز به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۰). آزادی چه به مفهوم فلسفی که همان اختیار است و چه به مفهوم حقوقی و سیاسی که همان حق انتخاب است، امری فطری است (عمیدزنجانی و موسی‌زاده، ۱۳۹۱: ۶۸). از نمونه‌های بارز آزادی در مقررات اسلامی می‌توان به موضع ویژه اسلام در مورد برده‌داری اشاره کرد. در فقه اسلامی بردگی انسان وضعیتی استثنایی و اصل بر آزادی انسان است (حسینی، ۱۴۱۷ه.ق، ج ۲: ۳۷۶). علی‌علیه‌السلام در وصیت خود به فرزندش امام حسن (ع) می‌فرماید: «خود را بنده دیگران مساز؛ زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است» (مجلسی، ۱۴۱۰ه.ق، ج ۷۴: ۲۱۴). علاوه بر بردگی که آزادی شخص حقیقی را در همه زمینه‌ها سلب می‌کند و با نفی اهلیت فرد، مانعی گسترده برای آزادی انسان است، در مواردی آزادی به صورت جزئی نیز امکان سلب یا محدود شدن دارد. در این راستا آزادی تفکر و اندیشه یا آزادی دین و مذهب از آن رو مدنظر مکاتب حقوق بشری قرار گرفته است که اولاً ممکن است در جوامعی محدودیت‌هایی از این دو جنبه وجود داشته باشد و ثانیاً برخی محدودیت‌ها در این خصوص با تکامل بشر مغایرت دارد. البته در مذمت اعمال محدودیت در این حوزه باید تفکر را از عقیده تمییز داد.

تفکر و اندیشیدن منطقی است؛ انسان یک قوه تفکر دارد که می‌تواند بر اساس آن بیندیشد و انتخاب کند. اما عقیده لزوماً چنین نیست و نوعی وابستگی است. «فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که می‌تواند در مسائل بیندیشد. این استعداد بشری حتماً باید آزاد باشد. پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است ... اما آزادی عقیده خصوصیت دیگری دارد. هر عقیده‌ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست. منشأ بسیاری از عقاید یک سلسله عادت‌ها و تقلیدها و تعصب‌ها است. عقیده به این معنا نه تنها راهگشا نیست، بلکه به عکس نوعی انعقاد اندیشه به حساب می‌آید. اینجاست که آن قوه مقدّس تفکر به دلیل این انعقاد و وابستگی در درون انسان اسیر و زندانی می‌شود. آزادی عقیده در معنای اخیر نه تنها مفید نیست، بلکه زیان‌بارترین اثرات را برای فرد و جامعه دارد» (مطهری، ۱۳۸۷: ۶-۷). بدیهی است هر مکتبی که به ایدئولوژی خود ایمان و اعتقاد داشته باشد، ناچار باید طرفدار آزادی اندیشه و آزادی تفکر باشد و بر عکس هر مکتبی که ایمان و اعتقاد به داشته‌ها و آوردهای خود ندارد، مانع آزادی اندیشه و تفکر می‌شود. چنین مکاتبی درصدد آن هستند

که مردم را در یک محدوده مشخص فکری نگه دارند و مانع از رشد افکارشان شوند. مکتب اسلام نیز در نتیجه قائل شدن به چنین آزادی‌هایی توانست طی قرون متمادی باقی بماند؛ نتیجه چنین آزادی‌هایی همانا مواجهه با افکار مختلف در کمال صراحت و شجاعت است (مطهری، ۱۳۸۷: ۹). از آنجا که تفکر یک ویژگی ذاتی انسان است، اولاً منشأ یک حق بشری و طبیعی برای انسان است و ثانیاً سلب یا محدود نمودن این حق، صرف‌نظر از مضموم بودن اساساً امکان‌پذیر هم نیست. اما در مورد عقیده که برآمد استفاده از این حق بشری و استعداد ذاتی است، اختلاف‌نظری بنیادی میان حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی وجود دارد.

از دیگر مقوله‌های آزادی در نظام بین‌المللی حقوق بشر آزادی بیان است. معنای اولیه این آزادی آن است که انسان‌ها حق دارند در زندگی اجتماعی، حاصل تفکرات و باورهای خود را برای دیگران بازگو نمایند. آزادی بیان یک ارزش جمعی در جوامع دموکراتیک است؛ با این وجود نمی‌توان به مثابه حقی مطلق به آن نگریست. اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر (۱۹۶۹) و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰) حاوی شرایطی هستند که به موجب آن دولت‌ها اختیار می‌یابند به طور قانونی آزادی بیان را محدود نمایند. آزادی سخنرانی می‌تواند در راستای یک هدف مشروع و زمانی که برای یک جامعه دموکراتیک ضرورت داشته باشد، نادیده گرفته شود. دو مقوله نظم عمومی و امنیت ملی از جمله ضرورت‌های یادشده در یک جامعه دموکراتیک هستند (Buyse, 2014: 791-792). در مکتب اسلام آزادی بیان البته محدودیت‌های بیشتری دارد. مطابق آموزه‌های قرآنی از جمله اهداف انبیای الهی ارائه آزادی‌های اجتماعی به بشر بوده است. دنیای مدرن هم آزادی‌های اجتماعی را از جمله مقدسات خود شمرده و سبب کلیه آلام و مصائب بشری را عدم احترام به آزادی‌های دیگران می‌پندارد. آزادی بیان هم یکی از مصادیق آزادی‌های اجتماعی است. لکن نباید از نظر دور داشت که مکتب اسلام علاوه بر آزادی اجتماعی، به طیف دیگری از آزادی‌ها نیز معتقد است که آزادی معنوی است. آزادی معنوی و صف انسانی است که علاوه بر حفظ آزادی خود در سطح اجتماعی، از حیث اخلاقی و معنوی هم آزاده است؛ انسانی که گرفتار حرص و آز و خشم و شهوت نشده و برخوردار از نفس زکیه است (مطهری، ۱۳۹۳: ۱۵-۱۷). به دیگر سخن، آزادی بیان به عنوان یکی از مصادیق آزادی اجتماعی چنانچه در تغایر با آزادی‌های معنوی و کرامت انسانی قرار گیرد، اعتبار نخواهد داشت. به واقع در مکتب همه‌جانبه‌نگر اسلام آزادی بیان در صورتی پذیرفته

است که در خدمت این مکتب به کار گرفته شود.

پس از اشاره اجمالی به آزادی‌های تفکر، عقیده و بیان می‌توان دریافت که جرم‌انگاری ارتداد به آن معنا است که اولاً عقیده انتخابی ممکن است نادرست باشد و ثانیاً ابراز و اعلان چنین عقیده‌ای قابل تعقیب خواهد بود (Gunn, 2003: 200). درک و دریافت متفاوت در خصوص دایره این آزادی‌ها در نظام حقوق بشر اسلامی و نظام حقوق بشر بین‌المللی ناشی از آن است که در جهان‌بینی حقوق بشر بین‌المللی لازمه‌ی احترام به حیثیت ذاتی انسان این است که خواسته‌ها، تمایلات و انتخاب‌های هر انسانی باید محترم شمرده شود؛ یعنی چون هر انسانی محترم است، پس هر عقیده‌ای که انتخاب کرد، محترم است. اگرچه آن عقیده سخیف‌ترین و موهن‌ترین و متناقض‌ترین عقاید با شأن و مقام انسان باشد. در مقابل وفق حقوق بشر اسلامی اگرچه لازمه‌ی حق طبیعی و حیثیت ذاتی انسان لزوم احترام به وی است، اما لازمه‌ی احترام به انسان، بی‌تفاوت بودن و کاری به کار او نداشتن نیست. مطابق رویکرد اسلامی انسان از آن نظر محترم است که به سوی هدف تکاملی طبیعی در حرکت است. هر عقیده‌ای که نیروهای کمالی انسان را راکد کند و در زنجیر قرار دهد، هرچند زاییده‌ی انتخاب خود انسان باشد، احترام ندارد؛ باید آن زنجیر را از دست و پای چنین انسانی باز کرد (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۵-۷۹). توجه نظام حقوقی اسلام به مقوله ارتداد ناشی از چنین مبنایی در حقوق بشر اسلامی است. به بیان دیگر در این نگرش برای سنجش یک عقیده و محترم شمرده شدن انتخاب آن عقیده معیاری ویژه وجود دارد که همانا مطابقت با فرایند تکاملی حیات بشری است. در نتیجه عقاید ارتجاعی و واپس‌گرایانه که انسانیت بشر را مسخ می‌نماید، منع می‌شود و این خود به حکم حقوق بنیادی بشر است. به واقع در مکتب اسلام حقوق بنیادین بشر هم‌چون کرامت فطرت‌مدار و فطرت کمال‌گرای انسان محدودیت‌هایی برای آزادی‌های او رقم می‌زند. درست به همین دلیل است که در حقوق بشر اسلامی، اولاً آزادی مطلق و بی‌حد و حصر نیست؛ ثانیاً آزادی انسان همواره توأم با مسئولیت است و ثالثاً آزادی مقدمه و وسیله است، نه هدف.

در مورد مسأله اول شایان ذکر است که از دیدگاه اسلام آزادی حقیقی دو رکن دارد: یکی عصیان و تمرد و دیگری تسلیم و انقیاد. بدون عصیان و تمرد رکود و اسارت است و بدون تسلیم و انقیاد در برابر اصول، هرج و مرج است. یکی از شعارهای اساسی اسلام و شرط تشرّف به این دین آسمانی عبارت «لا اله الا الله» است. در بطن این شعار هر دو رکن مزبور موجود است. این دو رکن وابستگی متقابلی به یکدیگر دارند؛ به این صورت که نه

آن تسلیم بدون تقید به این عصیان مورد پذیرش اسلام است و نه این عصیان بدون اتکا به آن تسلیم امکان‌پذیر است (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۱۷-۱۱۹). در خصوص مسأله دوم ذکر این توضیح ضروری است که در حقوق بشر غرب آزادی معمولاً بدون قید «مسئولانه» مطرح می‌شود، مگر صرفاً در مواردی که مزاحم حقوق دیگران بوده باشد. این ادعا را می‌توان با اشاره به برخی حقوق مندرج در مواد ۶ الی ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی از جمله آزادی‌های تفکر و عقیده، بیان، مذهب و ... مستند نمود که در حوزه حقوق آزادی‌ها قرار داشته و تکلیف محوری و شهروندی مسئولانه را مورد تصریح قرار نمی‌دهد؛ به این معنا که در برابر اعطای این حقوق به شهروندان، مسئولیت‌های ایشان در قبال جامعه را مشخص نمی‌نماید. اما در حقوق بشر اسلامی آزادی همان‌گونه که به عدم تزاحم با حقوق و آزادی‌های دیگران مقید است، به عدم تباه ساختن حیات معقول و تکاملی انسان نیز مقید است، لذا آزادی اسلامی واجد قید «مسئولانه» است (جعفری، ۱۳۸۸: ۲۲۱). در مورد مسأله سوم نیز نباید از نظر دور داشت که بر خلاف حقوق بشر بین‌المللی، در جهان‌بینی اسلامی آزادی مقدمه کمال است نه خود کمال. به مرحله آزادی رسیدن به مقدمه کمال رسیدن است (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۵۲). از این دیدگاه ارزش آزادی به این نیست که انسان قدرت انتخاب موضوع و راهی را از میان موضوعات و راه‌های گوناگون داشته باشد، بلکه ارزش آزادی به موضوع و راه انتخاب شده است. کسی که با داشتن آزادی در سلب آزادی مردم یا تقویت آزادی آنان، سلب آزادی مردم را انتخاب می‌کند، آزادی او دارای ارزش نیست (جعفری، ۱۳۸۸: ۶۷). به بیان دیگر آزادی از نگاه اسلام طریقیّت دارد نه موضوعیّت؛ لذا ارزش آزادی ذاتی نیست، اعتباری و عرضی است. بنابراین آزادی‌های عقیده، مذهب، بیان و قلم نباید به حق کرامت و شرافت انسانی و حیثیت ذاتی او لطمه‌ای وارد آورد. تعارض میان حق کرامت و شرافت انسانی و آزادی‌های مزبور، در اسلام به نفع کرامت و در حقوق بشر بین‌المللی به نفع آزادی حل می‌شود.

ماهیت فطری و کمال‌گرای آزادی‌ها در اسلام اقتضای دیگری نیز دارد که توجه به آزادی‌های معنوی است. از نظرگاه اسلام انسان به دو فضای باز و بلامانع نیازمند است: یکی فضای اجتماع و بیرون و دیگری فضای روح و درون. لذا آزادی اسلامی بر دو قسم است: آزادی معنوی و آزادی اجتماعی. آنجا که انسان باید از بند خرافات فکری یا هواهای نفسانی آزاد باشد، آزادی جنبه‌ی درونی و معنوی دارد و آنجا که دیگران نباید نسبت به انسان و راه و مسیر او قید و بندی ایجاد کنند، آزادی جنبه‌ی بیرونی و اجتماعی

دارد (مطهری، ۱۳۸۱: ۸۳). در جهان‌بینی حقوق بین‌المللی آنچه مدنظر قرار گرفته آزادی اجتماعی است و از آزادی معنوی غفلت گردیده است. آزادی عقیده و بیان و قلم نیز صرفاً مرتبط با آزادی اجتماعی نیست، بلکه در ارتباط با آزادی معنوی نیز هست، چرا که عقیده می‌تواند ناشی از هواهای نفسانی بوده و یا در قالب خرافات فکری جای گیرد. در نتیجه مقوله ارتداد نیز می‌تواند علاوه بر آن که نقض آزادی‌های اجتماعی باشد^۴، مغایر آزادی‌های معنوی نیز هست.

۱-۲. آزادی دین و مذهب: عدم اجبار در دین در حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی

آزادی مستلزم آن است که مانعی برای بروز استعدادهای کلی افراد وجود نداشته باشد. جهان‌بینی حقوق بشر بین‌المللی با باور به این که از نظر دین و مذهب نباید مزاحم کسی شد. در واقع این امور را جزو امور خصوصی و سلیقه‌ای و ذوقی می‌پندارند، حال آن که در برداشت اسلامی ایمان، مذهب و توحید مؤثر در سعادت بشری است و لذا جزیی از حقوق بشر و حقوق عمومی همه‌ی انسان‌ها محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۶). اعلامیه جهانی حقوق بشر نه تنها دین را از عرصه‌ی زندگی اجتماعی، آزادی‌های اجتماعی و دغدغه‌های حقوق بشری حذف کرده، بلکه از آزادی مذهبی تفسیر مشروعیت ارتداد را ارائه می‌نماید. حال آن که به همان نسبت که در منطق حقوق بشر بین‌المللی اجبار به دین نقض آزادی عقیده است، ارتداد نسبت به دین و مخالفت با آن در سطح اجتماعی نیز باید انحراف از آزادی عقیده تلقی شود. با این وجود، آنچه اجمالاً قابل احراز است آن است که هم در حقوق بشر اسلامی و هم در حقوق بشر غربی عدم اجبار در دین پذیرفته شده است.

قرآن کریم نیز در آیاتی به این حقیقت اشاره می‌کند؛ از جمله در آیه شریفه «هیچ اجباری در دین نیست»^۵ که شامل اعتقاد و ایمان می‌شود. شأن نزول آن مربوط است به چند جوانی که تغییر عقده داده و مسیحی شده بودند و پدرشان از پیامبر برای بازگرداندن آن‌ها به اسلام مدد جست و این آیه نازل شد (طباطبایی، ۱۴۱۸ ه.ق: ۳۴۷). آیه شریفه «آیا مردم را اجبار به ایمان می‌نمایم»^۶ نیز مربوط به عدم اجبار در ایمان به مثابه شرط لازم هدایت یافتن است.

هدایت از اموری است که هرگز با زور و خشونت قابل تحقق نیست. اصولاً امور اعتقادی و اخلاقی نه با زور محقق می‌شوند و نه با آن از بین می‌روند (منتظری، ۱۳۸۷: ۸۱). اسلام نیز به دنبال آن نیست که مردم کورکورانه و از روی اجبار بدون رضایت از

آن پیروی کنند. بلکه اصولاً اعتقاد باید از راه فهم و یقین باشد (گلزاده غفوری، ۱۳۷۸: ۱۷۶). آیات شریفه فوق درصدد بیان این موضوع هستند که ماهیت و گوهر دین، ایمان و هدایت به گونه‌ای است که با پذیرش آن از روی اجبار سازگاری ندارد (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۳۶). چرا که در برخی مسائل امکان اکراه و اجبار وجود دارد، اما برخی مسائل فی نفسه اجباربردار نبوده و اقتضای طبیعتش آن است که اختیاری باشد؛ مثلاً آزادی را می‌شود به زور داد، ولی آزادگی و آزادی‌خواهی را نه (مطهری، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۷). ایمان نیز از جمله مسائلی است که اجباربردار نیست و آنچه هم که پیامبران در پی آن بوده‌اند، ایمان است نه اسلام ظاهری و اجبار به ایمان (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۲۹). علی (ع) می‌فرماید: «با فشار و زور حجج الهی را نمی‌توان اقامه کرد»^۷ (مجلسی، ۱۴۱۰ه.ق، ج ۵۷: ۱۱۴).

بدین ترتیب اگرچه در حقوق بشر اسلامی هدایت، توحید و ایمان از جمله حقوق انسانی است، اما قابل تحمیل و اجبار نیست. چرا که اکراه و اجبار فقط در اعمال ظاهری بدن مؤثر است و اعتقادات قلبی از منطقی نفوذ آن خارج است و محال است از راه اکراه و اجبار ظاهری محقق شود. در واقع مفاد آیات قرآنی پیش‌گفته، یک حقیقت تشریحی است که متکی به حقیقتی تکوینی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۲۱۳-۲۱۲). از این رو، این برداشت از عدم اجبار در دین و آیات قرآنی مربوطه که اسلام طرفدار آزادی دین و مذهب به طور مطلق است، مقرون به صحت تلقی نمی‌گردد. چرا که چگونه ممکن است دینی هم‌چون اسلام که شالوده‌اش بر توحید و نفی شرک است، مردم را در مخالفت با اصل توحید آزاد بگذارد؟ بر این اساس از جمله علل جرم‌انگاری ارتداد، حمایت و حراست از حقوق بشری و بنیادی ابنای بشر هم‌چون توحید، ایمان و هدایت بوده است.

۳-۱. جهاد آزادی‌بخش اسلامی و جرم‌انگاری ارتداد: مبنای نظری مشترک و چالش حقوق بشر بین‌المللی

مطابق آنچه پیش‌تر اشاره شد، طبیعت دین به گونه‌ای است که اجبارپذیر نیست؛ با این وجود برخی امور مقدماتی در پذیرش دین هست که اجبارپذیر است؛ از جمله این که باید با اجبار موانعی را که در جهت نرسیدن حقایق به مردم وجود دارد، رفع نمود. جهاد آزادی‌بخش اسلامی نهادی حقوقی است در راستای همین رفع مانع (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۵۸-۲۵۹). ای بسا عقایدی که هیچ مبنای فکری منطقی نداشته و صرفاً متکی بر تقلید و عادت است. توسل به زور و جهاد برای از بین بردن این عقیده‌ها، جنگ در راه آزادی و حقوق بشر است، نه جنگ علیه آن‌ها (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۳). آیین‌های حاکمانه‌ای که انسانیت انسان را مسخ و سد راه تعالی فکری و معنوی او هستند، منابع گمراهی،

بیدادگری و فساد به شمار می‌روند. با وجود چنین مخازنی از تبه‌کاری و ستمگری، بشریت گام در طریق آرامش و صلاح نتواند زد. از این رو خداوند متعال مسلمانان را به پیکار دائمی در جهت انهدام این پایگاه‌ها و بسط مکتب نجات‌بخش اسلام دستور داده است (فارسی، ۱۳۷۵: ۱۱۵). قرآن کریم این گونه از جهاد را با این تعبیر بیان فرموده است: «چرا در راه خدا، و مردان و زنان و کودکانی که تضعیف شده‌اند، پیکار نمی‌کنید؟ کسانی که می‌گویند پروردگارا ما را از این شهر که اهلش ستمگرند، بیرون ببر و از طرف خود برای ما سرپرستی قرار ده و از جانب خود، یار و یابری برای ما تعیین فرما»^۸ به موجب این آیه‌ی شریفه جهاد برای از بین بردن فتنه و فساد و رفع مانع برقرار شده است، نه برای تحمیل عقاید دینی. به بیان دیگر بهره‌مندی همگان جامعه بشری از هدایت و توحید به مثابه حقوقی بشری مستلزم آن است که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد. مقتضی عبارت است از وجود گرایش‌های فطری در هر انسان مبنی بر پذیرش کلمه حق از یک سو و ارائه کلمه حق و راه هدایت و تبیین حقوق بنیادین و طبیعی بشر از سوی دیگر. مانع عبارت است از هر چیزی که میان فطرت و راه هدایت فاصله انداخته و پاسخ‌گویی انسان به ندای فطری و طبیعی را به تعویق اندازد. نقش جهاد آزادی‌بخش اسلامی رفع همین مانع است.

جهاد آزادی‌بخش اسلامی مبارزه‌ای کاملاً مسالمت‌آمیز و غیرمسلحانه است. وظیفه مسلمانان مبنی بر هدایت انسان‌ها و تصحیح جهان‌بینی و معتقداتشان در این قالب صورت می‌گیرد (فارسی، ۱۳۷۷: ۳۵۹). اعتقاد اسلامی با همراه داشتن ایده‌های انقلابی از نوع توحید - به مثابه مهم‌ترین ماده مرامنامه مسلمانان - ضدیت با رژیم‌های ناهنجار سیاسی و تعارض با کسانی را که از آن رژیم‌ها منتفع می‌شوند، در درون خود می‌پروراند (فارسی، ۱۳۷۵: ۱۱۲). جهاد آزادی‌بخش اسلامی مبارزه با آیین حاکمه است نه تحمیل عقیده. موحدین وظیفه دارند که عدالت اجتماعی را در گیتی بگسترند. مستقر کردن چنین رژیم‌هایی را نیز بدون خواسته‌ی مردم کشور دیگری عملی نمی‌کنند. پس لازم است توده‌ها را از آرایش خرافات پاک گردانند. هدف مبارزه اعتقادی گرایش دادن هر چه بیشتر توده‌ی مردم به اسلام است نه تحمیل کردن اسلام بر ایشان (فارسی، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۹). به این ترتیب کارکرد این نوع جهاد به منظور رفع مانع تا آنجا است که بستر لازم برای دعوت اسلام فراهم شده و مانع بیرونی در راه گرایش به آن وجود نداشته باشد. از طرف دیگر اسلام نیز هم‌چون سایر اندیشه‌ها و مکاتب باید آزادی برای دعوت کردن داشته باشد. از این رو جهاد با رژیم فاسدی که اعتقادی خرافه‌گونه را تکیه‌گاه خود قرار داده و مانع نشر

دعوت اسلام است، جهت برداشتن مانع و مبارزه با محیط اختناق، جایز است. بدیهی است که جهاد مزبور نیز ابتدا جهادی اعتقادی و مرامی است و پس از آن که دولت مقابل، رویارویی مرامی را بر نمی‌تابد و پا به عرصه مبارزه مسلحانه می‌نهد، دولت اسلامی نیز مبارزه مسلحانه را در مقام دفاع از خود به کار می‌گیرد.

اگر آزادی و توحید حقوقی عمومی و انسانی تلقی شوند، تبلیغ عقیده توحید در میان هر ملتی باید آزاد باشد و مبارزه مسلحانه تا حدی که مانع نشر دعوت از میان برود، جایز است. در واقع این مبارزه نیز جنبه دفاع دارد؛ دفاع از حقوق انسانیت (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۰). به این ترتیب جهاد آزادی بخش اسلامی را باید از دو حیث دفاعی تلقی نمود: نخست آن که با تعرض نظامی دشمن و در مقام دفاع جنبه مسلحانه می‌یابد و دوم آن که در مرحله تعرض اعتقادی نیز به دنبال دفاع از حقوق بشری و انسانی است. ارتباط جهاد آزادی‌بخش و جرم‌انگاری ارتداد آن است که در حوزه حقوق بشر اسلامی هر دو مبانی مشابه داشته و از جانب حقوق بشر بین‌المللی نیز دست‌خوش انتقادات مشابهی قرار گرفته‌اند. محور این انتقادات آن است که از نظر عقیده و دین نباید متعرض کسی شد و همان‌گونه که جرم‌انگاری ارتداد دخالت در عقیده و دین اشخاص تلقی می‌شود، جهاد آزادی‌بخش نیز مداخله در باورها و اعتقادات انسان‌ها است.

از جمله انتقاداتی که در این حوزه مطرح می‌شود آن است که دعوت اسلام بر زور و جبر مبتنی است. کشیش‌های مسیحی فوق‌العاده در مورد این موضوع تبلیغ نموده‌اند. حال آن که قرآن کریم می‌فرماید: «با منطقی حکیمانه و با پندی نیک به سوی پروردگار دعوت کن و با آنان به نیکوترین وجه مواجه و استدلال نما»^۹. بسیاری از خاورشناسان و متفکرین غربی نیز با تکیه بر کاربرد زور و شمشیر در اسلام روح مسالمت‌جوی آن را تخطئه کرده‌اند. شیخ شلتوت ضمن پاسخ به این ادعا می‌گوید «اسلام تنها چیزی که از نامسلمانان خواسته است این است که مزاحمت خود را از حریم دعوت و نیز پیروان این آیین به دور نگاه دارند، اما این که خودشان با زور و اکراه مسلمان شوند، هرگز» (خلیلیان، ۱۳۷۲: ۲۰۸). کارلایل^{۱۰} فیلسوف انگلیسی در مقابل این ادعا و در دفاع از اسلام اذعان می‌دارد که در این زمینه باید بررسی نمود که آیا اسلام حق است یا حق نیست؟ اگر حق است باید پیش برود؛ اگر با شمشیر نشد، با چنگ و دندان باید پیش برود (Car-lyle, 1966: 231). وی در مقابل این استدلال منتقدان که چون با شمشیر پیش رفته باطل است، معتقد است چون حق است با شمشیر هم که شده باید پیش برود (طالقانی، ۱۳۵۸: ۲۱-۲۲). به این ترتیب در میان اندیشمندان غربی نیز ملاحظات اسلامی ناظر بر آزادی

عقیده مدافعانی دارد. در مجموع انتقادات حقوق بشر بین‌المللی بر حقوق بشر اسلامی در موضوع مورد بحث از آن‌رو است که تفاوت جهانی‌ها منجر به دو رهیافت متفاوت شده است.

مطابق حقوق بشر بین‌المللی از نظر عقیده و ایمان نباید مزاحم کسی شد؛ از این جهت که این‌ها جزو امور خصوصی و سلیقه‌ای است. اما از نظر اسلام دین یعنی صراط مستقیم و راه راست بشری. بی‌تفاوت در مسأله دین بودن یعنی در راه راست بشریت بی‌تفاوت بودن. از این نظر توحید و تبعات آن با سعادت بشری بستگی دارد و مربوط به سلیقه شخصی یا قوم و ملت ویژه‌ای نیست (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۲). مرحوم علامه‌ی طباطبایی نیز در پاسخ به انتقادات مزبور بر حقوق بشر تأکید داشته و معتقد است قرآن احکام اسلام را مبتنی بر حکم صریح و تخلف‌ناپذیر فطرت که به طور قطع کمال انسان در تبعیت از آن است، مقرر داشته و به حکم فطرت تنها پایه‌ی استوار قوانین فردی و اجتماعی یگانه‌پرستی است. دفاع از این اصل و ترویج آن، حق مشروع انسانیت است که باید به هر وسیله‌ی ممکن استیفاء گردد. در عین حال اسلام برای استیفای این حق، حد اعتدال را از دست نداده و ابتدا به صرف دعوت قناعت کرده و سپس برای دفاع از حق انسانیت و نیز دفاع از خود، امر به جهاد فرموده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۹۱). همان‌گونه که در اعمال مجازات بر مرتد نیز به صرف تغییر عقیده و دین فرد، امکان اعمال مجازات وجود نداشته و شرایط دیگری نیز لازم است^{۱۱}.

۲. مبانی حقوق شهروندی حاکم بر جرم‌انگاری ارتداد در حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی: دیالکتیک واقعیت‌ها

علاوه بر ارزش‌های جهان‌شمول و غیرقابل سلب حاکم بر جرم‌انگاری ارتداد که در حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی مورد اختلاف است، نسبت به برخی واقعیت‌های اجتماعی در هر نظام حقوقی ملی و نقش این واقعیت‌ها در حقوق انسان‌ها نیز میان دو نظام مورد بحث اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. دیدگاه غربی غالب در حقوق بشر بین‌المللی در پی آن است تا با ارائه تفسیر جهان‌شمول از حقوق بشر، نقش فرهنگ‌ها، قومیت‌ها، ملیت‌ها و اقتضانات هر جامعه را در تکوین حقوق انسان‌ها انکار نموده و با نفی تفاوت‌ها و تکررها به مثابه واقعیت‌های عینی اجتماعی، حقوق شهروندی را به حاشیه راند. حال آن‌که در نظام حقوقی اسلام علاوه بر اعتقاد به حقوق بشر جهان‌شمول، توجه به ویژگی‌های جمعی زندگی انسان و حقوق شهروندی نیز جایگاه خود را دارد.

اساساً رشد و بالندگی انسان در جامعه بشری در گرو حفظ نظم و امنیت عمومی از یک سو و پاسداشت حریم انسانی و آزادی‌های اجتماعی برای او از سوی دیگر است. به بیان دیگر، نه آزادی چنان بی حد و حصر باشد که امنیت رنگ بازد و نه امنیت چنان گسترش یابد که مجالی برای آزادی و حقوق بنیادین انسانی باقی نماند. یافتن حد میانه در جدال آزادی و امنیت دغدغه‌ای ضروری در هر جامعه است؛ چرا که همواره ضرورت‌های اجتماعی مانند امنیت عمومی، منافع عمومی و مصالح عمومی والاترین ارزش‌های انسانی هم چون آزادی را محاصره می‌کند، اما نه می‌تواند و نه باید آن را به طور کلی معدوم سازد. از این رو خاستگاه حقوق شهروندی^{۱۱} سازگار نمودن حقوق بنیادین و آزادی‌های فردی با مقتضیات زیست مدنی در هر جامعه است. جرم‌انگاری ارتداد نیز تا اندازه قابل توجهی مطابق زیست مدنی در هر جامعه بوده و متأثر از حقوق شهروندی بوده است.

۱-۲. فلسفه جرم‌انگاری ارتداد در اسلام از جنبه واقعیت‌های اجتماعی: حمایت از حقوق شهروندی

وضع مقررات کیفری در اسلام هم چون هر نظام حقوقی دیگر، به منظور تأمین مصلحت مردم در جامعه است (موسوی خلیلی، ۱۴۲۲ه.ق: ۳۱۸). جرم، موجب اخلال در نظم و امنیت جامعه در عرصه‌های مختلف عقیدتی، اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، مالی، نظامی، سیاسی و غیره می‌گردد (مؤمنی، ۱۳۸۲: ۳۸-۳۱). حال اگر کسی با نادیده گرفتن حقوق و آزادی‌های دیگران، عملی مخالف نظم اجتماع و حقوق دیگران مرتکب شود، دفاع از جامعه از ضروریات زندگی اجتماعی است (اردبیلی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱۹-۱۱۷). دفاع از حقوق جامعه و واکنش اجتماعی در مقابل پدیده مجرمانه اگرچه به منظور حفظ نظم عمومی ضروری است، اما تا اندازه‌ای آزادی‌های اجتماعی را محدود می‌نماید. این جا است که پاره‌ای از حقوق شهروندی در مقابل نظم عمومی محدود می‌گردد.

این مسأله چنین توجیه می‌شود که آزادی - به عنوان یک اصل - مطلق نیست و به ناچار آزادی را باید در جایی محدود نمود. دکتر کاتوزیان در این زمینه اظهار می‌دارد: «بی‌گمان آزادی از والاترین ارزش‌ها است. با وجود این در برخورد و هم‌زیستی با سایر ارزش‌ها معنی محدودتری پیدا می‌کند و رنگ اجتماعی به خود می‌گیرد. قیدهای اجتماعی حتی والاترین حقوق انسانی را نیز در استخدام می‌گیرد... آزادی محدود و مقید به ضرورت‌های متعارف نیز، تا جایی که انتخاب آزاد و دلخواه و حکومت اراده را از انسان نگرفته است، باز هم آزادی و ارزش است» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۳۳۹-۳۹۸). آزادی دین و مذهب نیز که از مظاهر آزادی در مفهوم کلی است، از قیود اجتماعی مصون نبوده

و متحمل محدودیت‌هایی از حیث منافع عمومی می‌گردد. آزادی‌های حقوق بشری که در بخش‌های پیشین مقاله مورد مذاقه قرار گرفت، صرفاً محدود به کرامت انسانی و حقوق ذاتی و بشری سایر انسان‌ها است؛ حال آن که آزادی‌های شهروندی علاوه بر آن محدودیت، از حیث ملاحظات اجتماعی هر جامعه معین هم‌چون منافع ملی، مصالح ملی، امنیت ملی و نظم عمومی نیز قابل محدود ساختن است. جرم‌انگاری ارتداد از جمله تبعات همین قیود اجتماعی و شهروندی بر آزادی دین و مذهب است. از این رو در جرم‌انگاری ارتداد بیش از ملاحظات و آزادی‌های حقوق بشری، ملاحظات حقوق شهروندی در جامعه اسلامی مطمح‌نظر قرار گرفته است.

توضیح آن که انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن غیر از ارتداد است. کسی که درصد رسیدن به دین حق یا عقیده مطابق با واقع باشد و دین خاص یا عقیده ویژه‌ای را انتخاب کند، خود را محق و طالب حق و حقیقت می‌داند؛ اما شخص مرتد درصد نائل شدن به حق و حقیقت نیست؛ بلکه با این که می‌داند حق چیست است، در صدد مبارزه و معانده با حق است و از این جهت در جوهره ارتداد عناد و لجاجت وجود دارد. آیه شریفه «بی‌گمان کسانی که پس از آن که هدایت بر ایشان روشن شد، پشت کردند، شیطان آن‌ها را فریفت و به آرزوهای دور و درازشان انداخت»^{۱۳} نیز دلالت بر همین معنا می‌کند. تعبیر «ارتداد پس از هدایت» که در این آیه شریفه آمده است، امری قلبی و فکری مجرد از عمل و حرکات خارجی نیست؛ چنین شخصی برای مبارزه و عناد با حق دست به تحرکاتی می‌زند که طبعاً با مصالح جامعه دینی و حقوق سایرین اصطکاک پیدا می‌کند و در این صورت حاکمیت دینی نمی‌تواند بی‌تفاوت بوده و تنها ناظر آن تحرکات باشد (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۳۰). درست به همین دلیل است که ارتداد با حقوق شهروندی ارتباط می‌یابد. به واقع ارتداد سبب نقض حقوق شهروندی سایر اعضای جامعه شده و در نتیجه جرم‌انگاری آن در راستای حراست از حقوق شهروندی جامعه است.

در آیات قرآن کریم از جمله آیه شریفه فوق‌الاشعار مجازات دنیوی برای ارتداد در نظر گرفته نشده است؛ مجازات‌های شرعی مقرر برای ارتداد ریشه در سنت دارد. علت آن است که چون ارتداد مستلزم اصطکاک با حقوق جامعه اسلامی است، حاکمیت دینی مسئول برخورد مناسب با آن خواهد بود. از این رو باید در محکمه صالح ثابت گردد. اثبات ارتداد نیز مشکل است؛ چرا که در ماهیت ارتداد یقین شخص به حق بودن آنچه نسبت به آن مرتد شده وجود دارد و یقین از امور نفسانی غیرمشهود است و به سهولت قابل احراز نیست. در نتیجه اگر کوچک‌ترین شبهه‌ای در ثبوت ارتداد باشد، مجازات

جاری نمی‌شود (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۳۱). این مسأله که قرآن کریم با این که به ارتداد اشاره کرده و در مقام بیان بوده، مجازات دنیوی برای آن تعیین نکرده و مجازات ارتداد در سنت وضع شده است، مبین آن است که مجازات ارتداد متأثر از شرایط ویژه اجتماعی بوده و لزوماً نباید فرامکانی و فرازمانی تلقی شود. بر این اساس حتی شدت و ضعف مجازات نیز در اختیار حکومت اسلامی است. این مهم موضوع دیگری است که رابطه جرم‌انگاری ارتداد و حمایت از حقوق شهروندی را برجسته می‌نماید.

ارتداد در جامعه اگر مقوله‌ای فردی و شخصی باشد، قابل احراز و پیگیری نیست؛ مگر آن که ظهور بیرونی در عرصه عمومی داشته باشد. چرا که اساساً اگر توجه صرفاً به حقوق بشر یعنی حقوق و آزادی‌های طبیعی و بنیادین باشد و نه به حقوق شهروندی یعنی اجبارها و تکالیفی که عموماً از دل جمع و دولت برون می‌تراود، کمال انسانی به درستی ترسیم نخواهد شد. لذا تعیین مجازات برای ارتداد ارتباطی ناگسستنی با حقوق شهروندی دارد. به این صورت که فرد شهروند می‌تواند مادامی که حق انتخاب او به حوزه‌ای خصوصی و غیرمضر به جمع تعلق دارد، از سوی جمع تحمل شود، حتی اگر انتخاب او فاقد هسته تفکرآمیز هم باشد؛ حال آن که انتخاب فرد شهروند هر چند گرد هسته تفکرآمیز شکل گرفته باشد، اما برای مصالح عمومی و جمعی مضر باشد، به حکم عقل محدود می‌گردد؛ چه رسد به حالت سوم که انتخاب فرد از نظر جمع هم فاقد جنبه تفکرآمیزی بوده و هم مضر به حال جمع باشد (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۸۴-۱۸۵). در نتیجه در جرم‌انگاری ارتداد آسیب‌های وارده بر دیگران و مخاطراتی که بر کلیت جامعه مترتب می‌گردد، نقشی غیرقابل انکار دارد. زبانی که از طریق فرد مرتد می‌تواند به جامعه وارد شده و سایر اعضای جامعه را متأثر سازد، بازداشتن ایشان از گام برداشتن در مسیر تکاملی است. چرا که سنگ بنای جامعه اسلامی در مفهوم ایده‌آل، اجرای قواعد و ارزش‌های اسلامی در میان اعضایی است که به وحدت آرمانی و عقیدتی دست یافته‌اند. ارتداد در معنای اعلان و تبلیغ افکار غیرتوحیدی، کفرآلود و شرک‌آمیز، وحدت اعضای جامعه را دچار تردید می‌نماید. چنین وضعیتی بر نگرش بیرونی به جامعه اسلامی نیز تأثیرگذار بوده و وقتی کفر ملت واحدی است، انتظار آن است که اسلام نیز امتی واحد باشد. وجود مرتد یا مرتدین در جامعه اسلامی، نظریه امت واحد را تضعیف نموده و منجر به تقویت بلوک غیراسلامی می‌گردد.

آزاد گذاردن عمل فردی یا جمعی نامعقول در عرصه عمومی با عنوان آزادی دین و مذهب و مشابه آن به همان میزان برای سلامتی روح جمعی انسان‌ها خطرناک است که

آزادی ابتلای به بیماری‌های مختلف برای جسم انسان. از این رو اسلام هم ضمن احترام به انسان و اراده او، تنها عقیده‌ای را در عرصه عمومی اجازه تبلور می‌دهد که برخاسته از عقل بشری باشد. در نتیجه عمده مجازات مورد انتظار برای مرتد نه به سبب اعتقاد شخصی او، بلکه به سبب هتک حرمت، تعرض به اعتقادات سایرین، اخلال در نظم عمومی و تشویش اذهان عامه است. در نتیجه هر دولت می‌تواند بسته به میزان آسیب وارده از چنین جرمی بر وضع عمومی جامعه، مجازات حداقلی یا حداکثری در نظر گیرد (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۸). اقدام دولت‌ها در این خصوص بسته به آن که در آن جامعه نگرش فردگرایانه حاکم باشد یا جمع‌گرایانه متفاوت خواهد بود (Franck, 1997: 605). نگاه به حقوق شهروندی در اسلام و دخالت دادن آن در برخی مقررات، ناشی از آن است که در این مکتب اصالت فرد و اصالت جمع هر دو محترم بوده و دو روی یک سکه هستند.

حراست از حقوق شهروندی به وسیله جرم‌انگاری ارتداد از بستر تاریخی پیدایش آن نیز قابل استنباط است. زمانی که دین اسلام هنوز به مرحله ثبات نرسیده و تعداد مسلمانان نسبتاً اندک بود، گروهی از معاندان با اسلام جهت تضعیف یا نابودی اسلام به ظاهر مسلمان می‌شدند و پس از مدت کوتاهی از آن اعلام بیزاری نموده و مرتد می‌گردیدند تا بدین ترتیب تازه مسلمانان و نوکیشانی که هنوز به استحکام ایمان نائل نشده بودند، از دین بازگردانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۷). قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید «و گروهی گفتند در آغاز روز به آنچه بر ایمان‌آوردگان فرو فرستاده شده ایمان بیاورید و در پایان روز کفر بورزید، شاید ایشان رویگردان شوند»^{۱۴}. به علاوه در زمانی که مشرکان مشغول مبارزه با مسلمانان بودند، بازگشت از اسلام به نوعی پیوستن به دشمنان اسلام و همراهی با آنان محسوب می‌شد. ارتداد در عصر پیامبر (ص) و ائمه (ع) فراتر از تغییر عقیده یا ابراز آن بوده است (منتظری، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۱-۱۳۲). در نتیجه شاید در آن دوران آثار اجتماعی ارتداد بیش از آثار فردی آن بوده و مجازات‌هایی از حیث حفظ حقوق شهروندی برای آن ضرورت یافته است. شرط تحقق ارتداد نیز اولاً عناد با حقیقت و ثانیاً به مرحله اعلان و اظهار رسیدن تغییر دین یا مذهب تعیین شده است.

درست به همین دلیل است که برخی را عقیده بر آن است که صرف بازگشت یا تغییر دین و اندیشه اگر از روی عناد با حق و تبعات اجتماعی مستلزم عناوین کیفری نباشد، خود به طور مستقل نمی‌تواند مجازات کیفری دنیوی در پی داشته باشد. لذا مجرد اندیشه و اعتقاد یا تغییر و ابراز آن حق هر انسانی است و به هیچ یک از عناوین کیفری نظیر

ارتداد، افساد، توهین، افترا و مانند آن معنون نمی‌شود (منتظری، ۱۳۸۳: ۸۳). در این مورد برخی پارا فراتر گذاشته و معتقدند که ارتداد صرفاً وقتی عنوان اقدام عملی علیه نظام حکومت اسلامی را به خود گیرد دارای مجازات است (مهرپور، ۱۳۸۳: ۳۲۶). در این زمینه باید خاطر نشان نمود که اقدام عملی علیه حکومت، خود موضوع جرایم دیگری از جمله محاربه و بغی است که متفاوت از ارتداد می‌باشد. محاربه در نظام حقوقی اسلام جرم علیه امنیت عمومی و بغی جرم سیاسی تلقی می‌شود. لکن ارتداد همان گونه که پیشتر اشاره گردید، به منظور حراست از حقوق شهروندی جرم‌انگاری گردیده است که البته ملاحظات امنیت عمومی نیز در آن دخیل است.

۲-۲. ارتداد در حقوق بین‌الملل با تأکید بر مواضع برخی دول اسلامی: بازتاب حقوق‌های شهروندی در سطح بین‌المللی

نسل نخست حقوق بشر متضمن مفهوم غربی آزادی دینی بوده و حق تغییر مذهب را جایز می‌شمرد؛ امری که در اسلام با جرم‌انگاری ارتداد منع می‌شود (Wing, 2009: 418). جرم‌انگاری ارتداد که از صور اکراه برای حفظ دین و مذهب و ممنوعیت تغییر آن است در قوانین برخی دول اسلامی وجود دارد. به عنوان نمونه در قوانین عادی سودان خروج از اسلام ارتداد بوده و مجازات آن مرگ است. کمیته حقوق بشر نسبت به این مجازات در سودان حساسیت‌هایی نشان داده است. نمایندگان سودان در کمیته در توجیه این مجازات اظهار داشته‌اند که اسلام نباید صرفاً به عنوان یک اعتقاد لحاظ شود، بلکه مجموعه‌ای است از یک سلسله احکام و قواعد برای تنظیم حیات اجتماعی و خصوصی انسان‌ها. از این جهت ارتداد از نظر اسلام مخاطره‌ای برای کالبد اجتماع است و می‌تواند با جرم خیانت به کشور که در نظام‌های حقوق داخلی مختلف جرم‌انگاری شده است، مقایسه گردد (UN Doc., 1991, Para. 514). بر خلاف این دیدگاه سودان اعضای کمیته حقوق بشر در بررسی گزارش این دولت بر این باور بودند که بر اساس بند ۲ ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مجازات مرگ تنها در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده است، فقط باید برای مهم‌ترین جنایات و بر اساس قانون لازم‌الاجرا در زمان ارتکاب جرم صادر شوند و ارتداد از نوع خطیرترین جرایم نیست؛ لذا نباید دارای مجازات اعدام باشد. به علاوه از نگاه کمیته قانون سودان در خصوص ارتداد خلاف ماده ۱۸ میثاق نیز هست (UN Doc., 1998, Para. 119). کمیته مسأله ارتداد را در رویه دولت‌های دیگری نیز بررسی نموده است.

دولت مصر از دیگر دولت‌های اسلامی است که کمیته در خصوص مجازات ارتداد از

آن توضیح می‌خواهد. دولت مصر در پاسخ اظهار می‌دارد که قوانین مصر تغییر مذهب را ممنوع نمی‌کند، ولی استفاده از مذهب جهت ایجاد آشوب و تحقیر ادیان الهی را جرم‌انگاری می‌نماید. در نگرش این دولت تغییر مذهب یک فرد بر آزادی دیگران تأثیر داشته و مسائلی راجع به وضعیت اشخاص (خانواده، نکاح، طلاق) مطرح می‌نماید (UN Doc., 1994, Para. 45). دولت مصر نیز هم‌چون سودان بر ملاحظات و تبعات اجتماعی ارتداد تأکید دارد. در مقابل نهادهای بین‌المللی در گزارش‌های خود به حقوق فردی مقرر در اسناد بین‌المللی استناد می‌نمایند.

جمهوری اسلامی ایران از دیگر دولت‌هایی است که از نظارت کمیته حقوق بشر و خَلَف آن شورای حقوق بشر در امان نمانده است. مطابق اصل دوازدهم قانون اساسی «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیرقابل تغییر است...». این اصل اگرچه مستقیماً ارتباطی با ارتداد ندارد، اما مطابق دیدگاه‌های انتقادی هرگونه بحث از آزادی عقیده و مذهب در ابتدا با اصل دوازدهم قانون اساسی تعارض پیدا می‌کند (عبادی، ۱۳۷۶: ۸). موضوع حائز اهمیت آن است که ارتداد اگرچه در برخی قوانین عادی جمهوری اسلامی ایران مورد اشاره قرار گرفته^{۱۵}، لکن نه در آن قوانین و نه در قانون مجازات اسلامی جرم‌انگاری نشده است.

این در حالی است که کمیته در مورد جمهوری اسلامی ایران نیز در خصوص جرم‌انگاری ارتداد و عدم امکان تغییر دین اسلام ابراز نگرانی نموده و پیشنهاد می‌کند مقامات ایرانی قوانین و رویه خود را بر اساس ماده ۱۸ میثاق تنظیم نمایند (UN Doc., 1993, Paras. 16, 22). هم‌چنین مجمع عمومی ملل متحد نیز در سندی با عنوان «وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران» مصوب ۲۰۰۸ از وجود مقرراتی در قانون مجازات دال بر لزوم مجازات اعدام برای بزه ارتداد ابراز نگرانی می‌نماید (UN Doc., 2008, Para. 2). در قطعنامه مجمع عمومی مصوب ۲۰۰۹ نیز در مورد وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران بر استمرار مجازات اعدام و محدودیت‌های جدی در مورد آزادی عقیده و بیان و دین و مذهب بدون تصریح به ارتداد تأکید شده است (UN Doc., 2009, Para. 3). متعاقب تعیین گزارشگر ویژه برای ایران به موجب قطعنامه شورای حقوق بشر^{۱۶} مصوب ۲۴ مارس ۲۰۱۱ از جمله مواردی که در نخستین گزارش گزارشگر ویژه منعکس می‌گردد آن است که افراد محکوم به ارتداد یا مجازات‌های شرعی معین از نامزد شدن در انتخابات محروم هستند (UN Doc., 2015, Para. 46). در مجموع ملاحظات نهادهای بین‌المللی در خصوص ایران، علی‌رغم آن صورت گرفته که به موجب قانون موضوعه

هیچ مجازاتی برای فعل ارتداد در نظر گرفته نشده و صرفاً دو قانون پیش گفته به این نهاد حقوقی اسلامی اشاره داشته‌اند.

اسلام از یک سو بر این نکته پای می‌فشارد که تدبیر حق همه انسان‌ها است و چنین حقی مؤید آزادی اندیشه است. این بخش از رویکرد اسلام مطابق اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است. به موجب این اسناد آزادی مذهبی افراد مشتمل بر دو جنبه است: نخست آزادی داشتن و یا پذیرفتن یک مذهب و دوم آزادی ابراز مذهب (طباطبائی مؤتمنی، ۱۳۸۲: ۲۱). لکن در برخی دیگر از اسناد بین‌المللی حقوق بشر، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ یا کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مصوب ۱۹۵۰، آزادی مذهبی جنبه سومی هم دارد که آزادی تغییر مذهب است. این جنبه برآمده از دکترین حقوق بشر غربی است که به موجب آن فرد حق دارد عقیده یا مذهبی را برگزیند و آن را تغییر نیز دهد؛ حقی که در دکترین غربی به صورت نامشروط مورد حمایت واقع شده است (Jayawick-rama, 2002, P. 638). مبانی این حق در بحث از ارتداد و آزادی تفکر مورد بررسی قرار گرفت و با مواضع حقوق بشر اسلامی نیز مورد مقایسه قرار گرفت.

در این مجال به ذکر این توضیح اکتفا می‌شود که اگر در جامعه اسلامی بیان و ترویج نظریات خلاف توحید و معایر اخلاق و ارزش‌های اسلامی از محدودیت برخوردار است، مشابه این محدودیت در ماده ۳۰ اعلامیه جهانی حقوق بشر و مواد ۴۶ و ۴۷ میثاق حقوق مدنی و سیاسی نیز به عنوان مخالفت با نظم عمومی جامعه پیش بینی شده است. بر این اساس آیا ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر که به حق آزادی عقیده پرداخته و اظهار می‌دارد هیچ کس نباید از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی داشته باشد و هر کس می‌تواند به هر نحو که بخواهد عقاید خود را تغییر دهد، شامل خود اعلامیه یا اهداف و اصول ملل متحد نیز می‌شود و کسانی که معتقد به مشروعیت جنگ و تهدید در جهان هستند می‌توانند از مفاد ماده و امنیت مذکور در آن بهره‌مند شوند؟

نتیجه گیری

جرم‌انگاری مجازات ارتداد در حقوق بشر اسلامی و انتقادات وارده بر آن به موجب حقوق بشر بین‌المللی دو علت اساسی داشته است: نخست آن که در حقوق بشر اسلامی علاوه بر توجه به اصالت فرد و حقوق و آزادی‌های فردی، اصالت جمع و حقوق اجتماعی نیز مطرح‌نظر قرار گرفته است. در نتیجه اگر در نظام حقوق بشر بین‌المللی تأکید ویژه بر حقوق بشر است و حقوق شهروندی بنا به مصالحی به حاشیه رانده می‌شود، در حقوق بشر اسلامی مقتضیات مذهبی، فرهنگی و ملی هر جامعه مورد توجه قرار گرفته و در نتیجه قواعدی از حیث حقوق شهروندی و حراست و حفاظت از این حقوق مقرر گردیده است. این مسأله همان است که در مقاله حاضر دیالکتیک واقعیت‌ها نامیده شد.

دوم آن که در حوزه حقوق و آزادی‌های فردی نیز تفاسیر حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی متفاوت از یکدیگر بوده و این ناشی از آن است که جهان‌بینی‌های حاکم بر هر یک از این دو از ارزش‌های متفاوتی مایه می‌گیرند. به بیان دیگر تفاوت در نظام ارزش‌ها به تفاوت در وضع قواعد می‌انجامد؛ موضوعی که در بحث از آزادی تفکر و آزادی دین و مذهب، برآمد آن در حقوق بشر اسلامی و بین‌المللی مورد بررسی قرار گرفت. این امر مبین آن است که چگونه در مباحث حقوق بشری همواره نظریه رویه را به دنبال خود کشیده و واقعیت آینه تمام‌نمای حقیقت است. مسأله‌ای که در مقاله، ذیل مفهوم دیالکتیک ارزش‌ها به بحث گذاشته شد.

در چنین مناسباتی میان حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی، جرم‌انگاری ارتداد از دو جنبه قابل ارزیابی است: نخست از جنبه حقوق بشری، طبیعی و بنیادین انسانی که برآمده از فطرت و طبیعت بوده و مشترک میان کلیه اعضای خانواده بشری است. از این جنبه در دیدگاه بین‌المللی هر مذهب و عقیده‌ای چون زائیده انتخاب انسان است، محترم است و قضاوت ماهوی میان عقاید و مذاهب صورت نمی‌گیرد؛ لکن مطابق دیدگاه اسلامی هر عقیده‌ای لزوماً محترم نیست و ممکن است به لحاظ ماهوی مغایر شأن و کرامت و حیثیت انسان باشد و حیات تکاملی او را مخدوش سازد. در نگرش نخست مجازات‌هایی مانند ارتداد ناقض آزادی انسان و حقوق بنیادین او است؛ حال آن که در نگرش دوم چنین مجازات‌هایی در راستای حفظ حقوق بشری و بنیادی در نظر گرفته می‌شود.

دوم از حیث حقوق شهروندی که نه به انسان از آن حیث که انسان است، بلکه به انسان از آن حیث که عضو اجتماع است، نظر دارد و در نتیجه از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت بوده و تعلقاتی از حیث زمان و مکان دارد. از این جنبه در دیدگاه حقوق بشر بین‌المللی مفهوم شهروند اروپایی و شهروند آمریکایی می‌تواند موجد حقوقی خاص برای مردمان این سرزمین‌ها باشد و چنانچه فهم از حقوق شهروندی در غرب مغایر با حقی شهروندی در جامعه‌ای غیر غربی باشد، فهم غربی ملاک قضاوت قرار خواهد گرفت. این در حالی است که در حوزه حقوق شهروندی که حسب ماهیت حقوق مربوطه نوعی حاشیه صلاحدید برای جوامع مختلف در نظر گرفته شده است، مطالبه راه‌حل‌های یکسان از جانب جامعه بین‌المللی از همه دولت‌ها قابل توجیه نیست. در مسأله جرم‌انگاری ارتداد اختلاف نظر حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی در آن است که اولی حسب اقتضائات خاص جامعه خود و در راستای حفاظت از حقوق شهروندی و عرصه عمومی، ملاحظاتی منحصر به خود دارد و این ملاحظات از جانب دومی به رسمیت شناخته نمی‌شود. چرا که حقوق بشر بین‌المللی هم در تعیین حق و هم در تفسیر آن تا اندازه زیادی ملهم از اندیشه و فرهنگ غربی شکل گرفته است.

بررسی فلسفه جرم‌انگاری ارتداد از دو بعد حقوق بشری و حقوق شهروندی به نحو مجزا بیانگر همان دیالکتیک مفهومی است که در مقدمه به آن اشاره گردید. این جنس از دیالکتیک میان حقوق بشر و حقوق شهروندی بدان معنا است که جرم‌انگاری ارتداد در اسلام را نمی‌توان صرفاً به موجب یکی از حقوق بشر یا حقوق شهروندی مورد ارزیابی قرار داد. چرا که در آن صورت بررسی به عمل آمده یک بعدی بوده و زوایای دیگر مطلب پوشیده می‌ماند. لذا هر تحلیلی در این زمینه باید هر دوی حقوق بشر و حقوق شهروندی را توأمان مدنظر قرار دهد و البته مرزهای این دو را مرعی دارد.

در نهایت حل اختلاف حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی هم در موضوع ارتداد و هم در موضوعات مشابه، منوط به آن است که جامعه بین‌المللی این مهم را بپذیرد که «لازمه استقرار صلح بین‌المللی آن است که دولت‌ها ارزش‌های مشترک میان خود را به صورتی صیقل دهند که هیچ‌گاه فرهنگی بر دیگر فرهنگ‌ها غلبه پیدا نکند...؛ هم‌چنان‌که فرهنگ بین‌المللی نیز نباید تا آن حد شوکت و عظمت بیابد که به یک‌باره فرهنگ‌های ملی را بی‌اعتبار سازد» (فلسفی، ۱۳۹۰: ۸۱).

یادداشت‌ها

۱. دیالکتیک در مقاله پیش‌رو در معنای لغوی این واژه و مترادف مباحثه، مناظره و رویارویی به کار رفته است.

۲. «من بدل دینه فاقتلوه» (نوری، ۱۴۱۷ه.ق، ج ۱۸: ۱۶۲).

۳. برخی از دولت‌های اسلامی که ارتداد را جرم‌انگاری نموده‌اند، عبارت‌اند از: جمهوری اسلامی ایران (مجازات سلب حیات)، افغانستان (مجازات سلب حیات)، عراق (مجازات سلب حیات)، موریتانی (سلب حیات چنانچه بیش از سه روز به طول انجامد)، مراکش (پانزده سال حبس)، مصر (مجازات سه سال حبس)، اردن (مجازات‌هایی چون جریمه، حبس، ابطال ازدواج، سلب حضانت فرزندان)، و نیز دولت‌های کویت، عمان، مالدیو، نیجریه، قطر، عربستان سعودی، پاکستان، سومالی و سودان (Grim, 2012: 1-3).

۴. این موضوع در بند ۲ مقاله پیش‌رو مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

۵. سوره بقره (۲): آیه ۲۵۶ (لا اکراه فی الدین).

۶. سوره یونس (۱۰): آیه ۹۹ (افانت تکره الناس حتی یكونوا مومنین).

۷. فَإِنَّ الطَّيِّسَ لَا يَقُومُ بِهِ حُجْجُ اللَّهِ.

۸. سوره نساء (۴): آیه ۷۵ (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا).

۹. سوره نحل (۱۶)، آیه ۱۲۵ (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ).

10. Thomas Carlyle.

۱۱. شرایط مزبور در بخش ۲ تبیین می‌گردد.

12. Civic Rights.

۱۳. سوره محمد (۴۷): آیه ۲۵ (إِنَّ الَّذِينَ ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سَوَّلَ لَهُمْ).

۱۴. سوره آل عمران (۳): آیه ۷۲ (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ).

۱۵. مطابق ماده ۲۶ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۷۹ «هر کس به وسیله مطبوعات به دین مبین اسلام و مقدسات آن اهانت کند، در صورتی که به ارتداد منجر شود، حکم ارتداد در حق وی صادر خواهد شد...». هم چنین به موجب ماده ۲۹ قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای

اسلامی کشور و انتخاب شهرداران مصوب ۱۳۷۵ «محکومین به ارتداد به حکم مقام صالح قضایی» از داوطلب شدن برای عضویت در شوراها محروم شده‌اند.

16. UN Doc. A/HRC/16/9 (2011).

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۹)، *حقوق جزای عمومی*، تهران: میزان، چاپ بیست و پنجم، ج ۱.
- امینی، علیرضا و محمدرضا آیتی (۱۳۷۸)، *تحریر الروضه فی شرح اللمعه*، تهران: سمت، چاپ دوم.
- جاوید، محمدجواد (۱۳۸۸)، *نظریه نسبیت در حقوق شهروندی*، تهران: گرایش، چاپ اول.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۰)، *ترمینولوژی حقوق*، تهران: گنج دانش، چاپ یازدهم.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۸)، *حقوق جهانی بشر*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *فلسفه حقوق بشر*، تهران: اسراء، چاپ چهارم.
- حائری شیرازی، محی‌الدین و همکاران (۱۳۹۰)، *رویکرد متعالی فقه اسلامی به حقوق بشر*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- حسینی، سید میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ه.ق.)، *العناوین الفقہیہ*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- خلیلیان، سیدخلیل (۱۳۷۲)، *حقوق بین‌الملل اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- رهایی، سعید (۱۳۸۹)، *آزادی دینی از منظر حقوق بین‌الملل با نگاهی به رهیافت اسلامی*، قم: دانشگاه مفید، چاپ اول.

- طالقانی، سید محمود (۱۳۵۸)، **جهاد و شهادت و سه مقاله دیگر**، مؤسسه تعاونی احسان، چاپ اول.

- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۸۲)، **آزادی‌های عمومی و حقوق بشر**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۸ ه.ق.)، **تفسیر المیزان**، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، الطبع الرابع، جلد ۲.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، **تفسیر المیزان**، ترجمه‌ی محمدتقی مصباح یزدی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ پنجم، جلد ۲.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، **تفسیر المیزان**، ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱)، **مجموعه مقالات**، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

- عبادی، شیرین (۱۳۷۶)، **حقوق کودک تطبیقی**، تهران: کانون، چاپ اول.

- عمیدزنجانی، عباسعلی و ابراهیم موسی زاده (۱۳۹۱)، **بایسته‌های فقه سیاسی**، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، چاپ دوم.

- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۷۷)، **انقلاب تکاملی اسلام**، تهران: آسیا، چاپ سوم.

- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، **تکامل مبارزه ملی**، تهران: نوزده دی، چاپ سوم.

- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، **حقوق بین‌الملل اسلامی**، تهران: جهان‌آرا، چاپ سوم.

- فلسفی، هدایت‌الله (۱۳۹۰)، **صلح جاویدان و حکومت قانون**، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول.

- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، **مبانی حقوق عمومی**، تهران: دادگستر، چاپ اول.

- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، **حق الناس (اسلام و حقوق بشر)**، تهران: کویر، چاپ اول.

- گلزاده غفوری، علی (۱۳۷۸)، **با دستورات اسلام آشنا شویم**، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ ه.ق.)، **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار علیهم السلام**، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، الطبع الاول.

- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، **آزادی معنوی**، تهران: صدرا، چاپ چهلیم.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *انسان کامل*، تهران: صدرا، چاپ شانزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: صدرا، چاپ نوزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *جهاد*، تهران: صدرا، چاپ چهاردهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *سلسله یادداشت‌ها (حرف الف)*، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *پانزده گفتار*، تهران: صدرا، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *سیره‌ی نبوی*، تهران: صدرا، چاپ هفدهم.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، *حکومت دینی و حقوق انسان*، تهران: سرایی، چاپ دوم.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۳)، *رساله حقوق*، تهران: سرایی، چاپ دوم.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، تهران: سرایی، چاپ سوم، جلد ۳.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، قم: ارغوان دانش، چاپ اول.
- موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ ه.ق)، *نتایج افکار فی نجاسه الکفار*، قم: دار القرآن الکریم، الطبعة الثانية.
- موسوی خلخالی، سید محمد (۱۴۲۵ ه.ق)، *الحاکمیه الاسلامیه*، قم: مجمع اندیشه اسلامی، الطبعة الاول.
- مهرپور، حسین (۱۳۸۳)، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران: اطلاعات، چاپ دوم.
- مؤمنی، عابدین (۱۳۸۲)، *حقوق جزای اختصاصی اسلام*، تهران: خط سوم، چاپ اول.
- میرموسوی، سیدعلی و حقیقت، سید صادق (۱۳۸۸)، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۱۷)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام للاحیاء التراث، الطبعة الثالث، ج ۱۸.
- An-Naim, Abdollah, "Islamic Law, International Relations and Human Rights: Challenge and Response", *Cornell International Law Journal*, No. 8, 1987, Pp. 317-330.
- Buyse, Antonio, "Words of Violence: Fear Speech, or How Violent Conflict

Escalation Relates to the Freedom of Expression”, *Human Rights Quarterly*, Vol. 36, No. 4, Nov. 2014: 779-797.

- Carlyle, Thomas (1966), *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

- Council of Europe Resolution 213 U.N.T.S. 222, 4 Jan 1950, Entry into force 3 Sep 1953: *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*.

- Donnelly, Jack, “The Relative Universality of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No. 1, 2007: 281-307.

- Franck, Thomas M., “Is Personal Freedom a Western Value?”, *The American Journal of International Law*, Vol. 91, No. 2, 1997: 593-629.

- General Assembly Resolution 2200A (XXI), 16 December 1966, Entry into force 23 March 1976: International Covenant on Civil and Political Rights, Art. 18.

- Grim, Brain J., “Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion are Widespread”, Pew Research Center (Religion and Public Life), November 2012, Available at: <http://www.pewforum.org/2012/11/21/laws-penalizing-blasphemy-apostasy-and-defamation-of-religion-are-widespread>.

- Gunn, T. Jeremy, “The Complexity of Religion and the Definition of Religion in International Law”, *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 16, No. 1, 2003: 190-217.

- Jayawickrama, Nihal (2002), *The Judicial Application of Human Rights Law-National Regional and International Jurisprudence*, Cambridge: Cambridge University Press, First Publication.

- Said, AbdulAziz, “Human Rights in Islamic Perspective”, *Human Rights: Cultural and Ideological Perspective*, No. 11, 1991: 74-99.

- UN Doc. A/46/40 (1991), P. 127 (Sudan).

- UN Doc. A/53/40 (1998), P. 23 (Sudan).

- UN Doc. A/70/411 (2015).

- UN Doc. A/C.3/63/L.40 (2008).

- UN Doc. A/HRC/16/9 (2011).

- U.N. Doc. A/RES/3/217 A, 10 Dec. 1948: Universal Declaration of Human Rights, Art. 18.
- UN Doc. A/Res/64/176 (2009).
- UN Doc. CCR/C/79/Add.25 (1993).
- UN Doc. E/CN.4/1994/79 (1994), Pp. 51-52 (Egypt).
- U.N. Doc. A/RES/3/217 A, 10 Dec. 1948: Universal Declaration of Human Rights, Art. 18.
- Wing, Adrien Katherine, "International Law, Secularism and the Islamic World", *AM. U. International Law Review*, Vol. 24, 2009: 407-430.