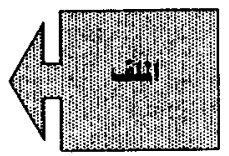
أ. الشيخ محمدعلي التسخيري
الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية



حكم الردة ومدى انسجامه مع حرية الاعتقاد

عندما تطلق مسألة حرية الاعتقاد فان المتبادر منها ان لا تكون هناك أية محدودية لرفض اية عقيدة او قبولها أو تغييرها، ولما كان قبول الإسلام ابتداءً امراً مجازاً في حين أن الخروج منه ممنوع يستحق معه فاعله العقوبة الشديدة (القتل) وهو أمر متسالم عليه بين كل المذاهب الاسلامية، فان هذا التساؤل ينطرح: كيف ينسجم هذا مع مبدأ حرية الاعتقاد المطروح على المستوى الانساني اليوم باعتباره امرا مسلماً، وحقاً من حقوق الإنسان؟

ولاريب ان مسألة (الارتداد) لها عمقها ومباحثها المتنوعة في الفقه الإسلامي، وآثارها في مختلف المجالات الحياتية كالنكاح والطهارة والإرث والحدود. ولكننا سنركز على مسألة عقوبة المرتد ومدى انسجامها مع مبدأ الحرية الدينية، مقسمين الاتجاهات فيها الى ما يلي:

اولاً: الاتجاهات الرافضة لعقوبة المرتد

ولاريب أن كل الاديان تعتبر الارتداد جريمة. وتتفق المذاهب الاسلامية على ان جزاءه القتل. ولكن بعض الكتاب والعلماء والأساتذة شككوا في مستندات هذا الحكم ومنهم مثلا:

١ ـ الامام الشيخ محمود شلتوت اذ يقول: الاعتداء على الدين بالردة يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة، وارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب. والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى (ومن يرتدد منكم ...)[١] والآية كما ترى لاتتضمن اكثر من حبوط العمل والجزاء الأخروي بالخلود في النار أما العقاب الدنيوي لهذه الجناية وهو القتل فيثبته الفقهاء بحديث يروى عن (ابن عباس)... ثم يعقب: وقد تتغير وجهة النظر في هذه المسألة اذا لوحظ ان كثيرا من العلماء يرى ان الحدود لا تثبت باحاديث الآحاد، وان الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم، وان المبيح هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم... وان ظواهر القرآن في كثير من الآيات تأبى الاكراه على الدين. فهو ظاهراً يميل لهذا القول.[٢]

٢ـ الاستاذ الدكتور احمد صبحي منصور في كتابه (حد الردة) ص٦١؛ حيث اكد على وجود حديثين فيه هما ما نقله الأوزاعي بلا سند، مما منعه من الاعتماد عليه ثم يقول: ان مسلماً اعتمد عليه بعد قرنين فعاد خبرا صحيحاً، والثاني ما نقل في صحيح البخاري عن عكرمة[٣] وناقش فيه. والواقع ان هناك ادلة اخرى من مصادر السنة والشيعة تؤكد هذا الحكم.[٤]

٣ ـ الدكتور الشيخ صبحي الصالح حيث قبل بسند حديث (من بدل دينه فاقتلوه) ولكنه انكر امكان الاستناد الى خبر الواحد في امر الدماء بعد كل ذلك التاكيد القرآني على حفظ النفس حتى عاد مقصداً عاماً من مقاصد الشريعة. نعم لو قام اجماع على ذلك حكمنا به ولكنه لم يقم على قتل المرتد بمجرد تغيير عقيدته.[٥]

٤ ـ الاستاذ الدكتور عبد المتعال الصعيدي: حيث اكد انه لا يكره على الاسلام

بقتل وباستتابة بل يكتفى في دعوته الى الاسلام بما يكتفى به في دعوة من لم يسبق منه اسلام ثم ارتد عنه. وهو يستعرض الآيات الواردة في الحرية الدينية، ويبطل دعوى نسخها مستندا لاقوال القاضي ابن العربي والجصاص والشيخين محمد عبده ومحمد رشيد رضا، ويرى ان فتوى بعض العلماء بقبول الجزية من غير المسلم كتابيا كان ام لا تبطل دعوى النسخ، كما تبطلها ميول الاسلام للسلم والعفو، وكذلك مسألة اشتراط الاختيار في قبول الاسلام، ثم هو يجيز مخالفة الاجماع القائم على دليل اذا تم ابطال دليله، ويذكر بعض الاقوال التي تذكر انه يستتاب ابدا ولايقتل، كما يشير لقول الحنفية في عدم قتل المرتدة لانها لا تقاتل؛ فالسبب سياسي. وناقش ردود ابن حزم على من قال انه يستتاب ولا يقتل، بتذكيره بعدم قتل النبي(ص) من نسبوا اليه الجور، وعدم قتله المنافقين وهو يعلمهم، وان الله ذكر المرتدين ولم ينذرهم الا بحبوط عملهم. ثم نسب هذا القول الى ابراهيم النخعي وهكذا ختم كتابه بالاستدلال عقلاً ونقلاً على عدم القتل، ولعله في آخر كتابه مال الى الاتجاه الرابع الذي سنذكره.

٥ ـ الدكتور عبدالكريم سروش حيث افترض (خطأً) ان أكبر الأدلة على حجية خبر الواحد هو السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع المقدس، ولكن قتل المرتد حالة تشكك فيها هذه السيرة فيجب اللجوء الى أدلة محكمة كالأدلة القرآنية، ولا لدليل في القرآن على ذلك.[٦]

٦ ـ الدكتور جودت سعيد. وقد ركز على ان الحديث لايمكنه ان ينسخ القرآن غافلا عن أن بيان حكم غير موجود في القرآن لايعني النسخ.[٧]

٧ ـ الدكتور مهدي بازركان حيث يرى ان حكم المرتد هذا يتعارض مع القرآن[٨]؛ كما في قوله تعالى: ﴿لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ غير ملتفت الى ان الآية لو تمت دلالتها أمكن ادعاء تخصيصها بالسنة الشريفة ولا تعتبر مخالفة للقرآن، كما في تخصيص آية الميراث (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله)[٩] بعدم شمول الكافر كما جاء في السنة الشريفة.

ثانياً : الاتجاهات الفقهية المبررة لعقوبة الارتداد مع القبول بها

وقد قسم بعض الباحثين[١٠] هذه الاتجاهات الى ثلاثة:

أ ـ الاتجاه السياسي: ومثل له باتجاه المرحوم عبدالقادر عودة حيث اعتبر الارتداد تهديداً للحكومة الاسلامية وعملاً على تقويض اسسها.[١١]

ب ـ الاتجاه الاجتماعي:

حيث يعتبر الارتداد تعديا على حقوق الاخرين مما يترك آثارا سلبية على المجتمع ويلوث اجواءه بتوجيه ضربة الى اسسه الإيمانية والاخلاقية، وهذا ما يبدو من كتابات العلامة السيد فضل الله والشيخ المنتظري وغيرهما.[١٢]

ج ـ الاتجاه الفردي: حيث يعبر الارتداد عن انحطاط فردي وفساد شخصي يجعل الانسان يتبع الهوى، ولذلك مردودات اجتماعية حتما وهو ما يميل اليه الامام الخامنئي[١٣]

ويمكن ان تذكر كل هذه الاضرار بمجموعها لتبرير هذا الحكم كما يمكن ان نضيف اليها:

د ـ الاتجاه الانساني: اذ يعتبر المرتد عن الاسلام مرتداً عن دين الفطرة النقية الصالحة وبالتالي فاسقاً عن الحالة الانسانية الطبيعية بعد أن ذاق حلاوتها. ومن هنا نجد اللائحة الاسلامية لحقوق الانسان والتي ووفق عليها باجماع فقهاء مجمع الفقه الاسلامي الدولي ورؤساء السلطة في العالم الاسلامي تقول في مادتها العاشرة: «لما كان على الانسان ان يتبع الاسلام دين الفطرة، فانه لا تجوز ممارسة اي لون من الاكراه عليه كما لا يجوز استغلال فقره او ضعفه او جهله لتغيير دينه الى دين آخر او الالحاد».

وبالتالي يعد من فارق الإسلام مفارقا لإنسانيته داخلا في حالة حيوانية تفقده قيمته.

ثالثاً : الاتجاهات المقيدة

وهي تلك التي تحد من تطبيق هذه العقوبة على كل من تبدلت عقيدته بمجرد التغير. ويمكن ان نذكر لها الامثلة التالية:

أ ـ اتجاه تخصيص الامر بحالة (الجحود) و(العناد) مع معرفة الحقيقة فهم كاولئك الذين قال فيهم القرآن الكريم :(وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم).[١٤]

مستفيدين هذا القيد من قوله تعالى: (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)[١٥] فرغم وضوح الرشد يختار هؤلاء الغي ويجحدون بآيات الله. وحينئذ يحتاج الامر الى اثبات هذا الموضوع وهو من الصعوبة بمكان.

وربما أيد اصحاب هذا الاتجاه[١٦] رأيهم ببعض الروايات، ومنها محاولة الامام علي(ع) لرجوع الشيخ المرتد عن الاسلام عن ارتداده بطرح احتمالات دفعته لذلك من قبيل: اصابة ميراث، او الفشل في خطبة امرأة[١٧]، وهكذا لتعرف دوافعه الحقيقية. ومنها ما جاء عن الامام الصادق(ع) من قوله:

كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمداً(ص) نبوته وكذبه فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه.[١٨]

فما دام في شبهة، او كان هناك احتمال غرض آخر فانه لايقتل. ولسنا بصدد مناقشة هذا القول فانه يحتاج الى سد بعض الثغرت وان كان وجيهاً في نفسه.

ب ـ السعي ـ الى حد الامكان ـ الى هدايته وقبول توبته والسكوت عليه ان لم يكن من الأشرار الخطرين والعمل بقاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات).[١٩]

ويواجه هذا الرأي ايضا تساؤلات عن أدلته وعدم تفريقه بين المرتد الملي والفطري وغيرها.

ح ـ وهناك اتجاه يفرق بين الاقوال التي تصدر معبرة عن عدم تدين وهذر، والاخرى التي تعبر عن انكار لمسلمات الاسلام، وهو اتجاه مقبول.

و ـ وهناك اتجاه يؤكد على أن بعض الاراء قد يلازمها الكفر في رأي بعض العلماء، ولكن لما كان صاحبها ينكر الملازمة حتى مع وضوحها فانه لا يعد كافرا ولا تجرى عليه أحكام الارتداد. وهذا رأي سديد يسد الكثير من ابواب التكفير المحطم.

رابعاً: الاتجاه الولائي التعزيري

وتتجه اصحابه[٢٠] الى الخروج بهذا الحكم من باب الحدود الى باب التعزيرات، وعلى أن الحدود لايمكن تعطيلها، وتأخيرها، والشفاعة فيها كما تذكر الروايات[٢١] الا في حالات نادرة جداً. اما التعزيرات ففيها متسع ومرونة تلاحظ الظروف والحالات المتنوعة.

وقد ذكرنا في بحث سابق قدمناه الى مجمع الفقه الاسلامي الدولي في دورته الحادية عشرة ونشر في كتابنا (حول الدستور الاسلامي)[٢٢] بعض تقسيمات الحكم الشرعي، ومنها تقسيمه الى الحكم الاولي والثانوي، والولائي (السلطاني)، ووضحنا الفرق بين هذه الاحكام على النحو التالي:

تقسيمات الحكم والفروق بينه

عُرّف الحكم بانه (الاعتبار الشرعي المتعلق بافعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر)[٢٣]. ولعله اسلم التعاريف.

وقد قسم الحكم إلى اقسام باعتبارات مختلفة.

والذي يهمنا هو تقسيم الحكم إلى الحكم الاولي والحكم الثانوي والحكم الولائي، وقد عرّف الحكم الاولي بانه: الحكم المجعول للشيء اولاً وبالذات، اي دون إن يُلحظ ما يطرأ عليه من العوارض الأُخر[٢٤].

كما عرّف الحكم الثانوي بأنه:

الحكم المجعول للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه الأولي[٢٥].

وهذه الحالات الطارئة هي من قبيل (الضرر) و(العسر والحرج) و(العجز) و(الاكراه) و(الخوف) و(المرض) و(تزاحم الحكم عند تنفيذه مع حكم اهم منه) و(وقوعه مقدمة لحكم آخر) و(وقوعه مورد النذر والعهد والقسم) وغير ذلك من قبيل تحول الحكم الوجوبي الكفائي للصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة إلى الحكم

التعييني الوجوبي إذا انحصر الأمر بشخص واحد.

والحكم الاولي: ثابت لموضوعه دائماً، لانه جاء لذات الموضوع بغض النظر عن الطوارئ عليه، كما انه يشترك فيه العالم والجاهل لانه أيضاً ثابت لذات الموضوع رغم كون الجاهل معذوراً.

في حين ان الحكم الثانوي: ثابت ما ثبتت الحالة الطارئة، ولخصوص هذا الشخص الذي عرضت له.

ولذا نجد أن الحكم الثانوي يعبر عن مرونة تشريعية، ذلك ان المرونة تعني الاستجابة للحالة الضاغطة بمقدار ما تحمله من ضغط، ثم العودة إلى الحالة الطبيعية ـ عند ارتفاع العامل الذي أدى إلى أن يُغيّر الحكم ـ وهي هنا الحكم الأولي، وهذه بنفسها قاعدة عامة يجب ان يلحظها الفرد عند اتباعه الحكم الثانوي، كما يجب ان يلحظها الحاكم الشرعي في حكمه الولائي فلا يتجاوزها إلى حالة طارئة بشكل دائم بل يتبع في ذلك مقتضيات المصلحة العامة ملتفتاً إلى كون الحالة استثنائية.

ولسنا بصدد استقصاء العناوين الطارئة بشكل ثانوي، وانما نشير إلى ان القرآن الكريم يشير اليها. مثلاً جاءت حالة (الاضطرار) في الآيات التالية:

(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم)[٢٦].

(فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم)[٢٧].

(وما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصّلَ لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتُم إليه)[٢٨]. وغيرها.

وكذلك الحرج:

(وما جعل عليكم في الدين من حرج)[٢٩].

وكذلك العناوين الاخرى.

وهذا المعنى أيضاً جاء في الروايات الشريفة ومنها حديث الرفع الذي روي بسند جامع لشرائط الصحة «عن حريز عن أبي عبد الله الصادق(عليه السلام) قال: قال

رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[٣٠].

الاحكام الحكومية

وربما سميت بالاحكام (الولائية) أو (السلطانية) ومنها (الاحكام القضائية) وقد عُرّفت بانها: (انشاء انفاذ من الحاكم ـ لا منه تعالى ـ لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص)[٣١].

وصاحب الجواهر هنا ـ رغم كونه يتعرض لتعريف الحكم القضائي ـ يطرح المسألة بشكل اعم ليشمل كل حكم يصدر من الحاكم الشرعي ـ وهو في ذيل التعريف يشير إلى هذا التعميم. فإذا صدر الحكم في مقام الخصومة والترافع كان حكماً حكومياً قضائياً والا كان حكماً عاماً.

ويعرّفه الشهيد الاول بانه (انشاء اطلاق أو الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش)[٣٢].

وهذا تعريف يختص بالامور القضائية.

وإذا شئنا ان نجاري اسلوب تعريف الحكم الاولي قلنا ان الحكم الحكومي هو: (الاعتبار الصادر من الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحيته الشرعية والمتعلق بافعال العباد مباشرة أو بشكل غير مباشر) ليكون شاملاً للاحكام التكليفية والوضعية.

وإذا اردنا ان نخصصه بالاحكام القضائية اضفنا إليه عبارة (في مقام رفع التخاصم).

الفروق بين الاحكام الاولية والاحكام الولائية

وعلى ضوء ما سبق يمكن ان نحصر الفروق في مايلي:

أولاً: ان الاحكام الاولية هي احكام للشارع المقدس، يتم كشفها من قبل الفقيه

مباشرة، في حين ان الاحكام الولائية هي احكام يصدرها الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحياته الشرعية.

ثانياً: ان الاحكام الاولية هي أحكام كلية غير مطبقة على مصاديقها الخارجية، كقول الفقيه (الصلاة واجبة) و(الماء طهور) ؛ في حين ان الاحكام الولائية تعبر عن تطبيق حكم كلي في الموضوعات الخارجية.[٣٣]

ثالثاً: ان الاحكام الفتوائية (الاولية والثانوية) يمكن نقضها من قبل فقيه آخر؛ لأن المقام مقام كشف عن الحكم الشرعي، أما الاحكام الولائية فلا يمكن نقضها، وفي نقض الاحكام القضائية منها كلام.

رابعاً: ان الاحكام الفتوائية قائمة على أساس من مصالح ومفاسد في ذوات الاشياء، يلحظها الشارع المقدس (جل جلاله) ويصدر حكمه فيها ؛ اما الاحكام الولائية فهي تتبع المصالح التي يدركها الحاكم الشرعي أو التطبيقات التي ينصرف نظره اليها على الموضوعات الخارجية.

خامساً: الاحكام الاولية تعبر عن الحالة الطبيعية للاشياء، كما يراها الإسلام. اما الاحكام الولائية فهي تعبر عن مقتضيات المصلحة التي يراها ولي الأمر وتشكل حالة استثنائية.

سادساً: قيل: ان الاحكام الحكومية هي تنفيذ للاحكام الاولية[٣٤]، وربما كان المراد انها في الواقع تعتمد على الاحكام الاولية وتحاول تبيين السبل لتنفيذها ـ كما سيأتي ـ

والحقيقة هي ان اسلوب التنفيذ هو احد الموارد التي يكلف بها الحاكم الشرعي ليعيّنها ـ اجتماعياً ـ رغم وجود بدائل اخرى للتنفيذ من قبيل ان يأمر بنظام اقتصادي معيّن لا ربا فيه مع وجود بدائل اخرى، إلاّ انه يمكن ارجاع هذا الفرق الى الفرق الثاني واعتبار ان كل ما يقوم به الحاكم الشرعي انما هو العمل على تطبيق كليات شرعية معطاة له بالحكم الأولي من قبيل (لزوم مراعاة المصلحة العامة) كما سيأتي ذلك.

الفرق بين الاحكام الثانوية والاحكام الولائية

ويمكن ان نذكر هنا الفروق التالية:

اولاً: ان الاحكام الثانوية تنحصر عناوينها بما ذكر في القرآن الكريم والسنة الشريفة فهي ترتكز عليها ؛ في حين ترتكز الاحكام الولائية على المصلحة العامة ومقتضيات المؤشرات العامة كما سيأتي الحديث عنها في الفصل التالي.

ثانياً: ان الاحكام الثانوية يمكن ان يدركها الفرد ويعمل بها في حين تتوقف الاحكام الولائية على نظر ولي الامر.

ثالثاً: ان الاحكام الثانوية هي احكام شرعية وضعت للعناوين الطارئة. اما الاحكام الولائية فهي احكام يصدرها ولي الامر بمقتضى صلاحياته، وربما استند في حكمه إلى توفر هذه العناوين الطارئة ولكنه على أي حال حكم صادر من ولي الأمر لا من الشارع، وان كان واجب الطاعة شرعاً.

وهناك من يرى الوحدة بينهما على أساس انهما حكمان استثنائيان، إلاّ ان ما ذكرناه يوضح الفرق بينهما.

مشروعية الحكم الحكومي

وقد لا تجدنا بحاجة ماسة لاثبات مشروعية الحكم الحكومي بعد ان كاد ان يكون من الواضحات، رغم تشكيك بعض العلمانيين، بل بعض المتحجرين من ذوي الاتجاه الديني احياناً.

فيكفي ان نشير إلى بعض ادلة المشروعية مع طرح بعض الملاحظات في البين:

اولاً: القرآن الكريم:

وحق اصدار الحكم الحكومي، حق يطرحه القرآن الكريم للانبياء وأولي الامر بكل وضوح. يقول تعالى:

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً)[٣٥].

ويقول تعالى: (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا واولئك هم المفلحون)[٣٦].

ويقول تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم)[٣٧].

ويقول تعالى: (النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم)[٣٨].

وغيرها من الآيات الكريمة.

ثانياً: السنّة الشريفة:

وهي طافحة بما لا مزيد عليه من الاحكام التي اصدرها (ص) باعتباره ولياً للأمر ونحن نشير فيما يلي إلى بعضها:

١ ـ الحكم باعدام كعب الاشراف.[٣٩]

٢ ـ الحكم باهدار دماء ٤ اشخاص في فتح مكة.[٤٠]

٣ ـ اصدار الامر بمنع مجالسة الممتنعين عن الجهاد.[٤١]

٤ ـ الحكم بقطع نخيل بني النظير.[٤٢]

٥ ـ النهي عن اكل لحم الحمير في خيبر.[٤٣]

٦ ـ النهي عن التخلف عن جيش اسامة.[٤٤]

بل يمكن القول ان قيادته (ص) تمثلت في اوامر حكومية كان يصدرها بشكل مستمر إلى جانب ابلاغ الاوامر الالهية التي يبلّغها الوحي الصادق الامين.

وقد تعرض الشهيد الصدر في كتابه القيم (اقتصادنا) لهذا الموضوع ـ وذلك في معرض حديثه عن التشريع ـ الى التضليل في فهم النص، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه، قائلاً: فقد جاء في الرواية ان النبي قضى بين اهل المدينة في النخل: لا ضرر ولا ضرار، وقضى بين اهل البادية: انه لا يمنع فضل ماء، ولا يباع فضل كلأ. وهذا النهي من النبي عن منع فضل الماء والكلأ يمكن ان يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام ثابت في كل زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر، كما يمكن أيضاً أن يعبر عن اجراء معين اتخذه النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين، في

حدود ولايته وصلاحياته، فلا يكون حكماً شرعياً عاماً بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدرها ولي الامر. وموضوعية البحث في هذا النص النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين احدهما على ضوء صيغة النص وما يناظره من نصوص.

واما اولئك الذين يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النص بصورة مسبقة فهم يفترضون منذ البدء ان يجدوا في كل نص حكماً شرعياً، وينظرون دائماً إلى النبي من خلال النصوص بوصفه اداة لتبليغ الاحكام العامة، ويهملون دوره الايجابي بوصفه ولي الأمر. فيفسرون النص الآنف الذكر على اساس انه حكم شرعي عام، ويفرعون على هذا الاساس ان النهي ليس نهي تحريم وانما هو نهي كراهة ، لانهم يستبعدون ان يكون منع المالك لفضل مائه حراماً شرعاً، في كلّ زمان ومكان).[٤٥]

وهكذا نجد تفريقه (رحمه الله) بين الموقفين تماماً، أي بين الامر الكاشف عن الحكم الشرعي الأولي، والامر الولائي الحكومي.

اما من حيث دلالة هذه الاوامر الولائية على الكشف عن الحكم الشرعي الأولي فقد تعرض الاصوليون لذلك:

فذكر في (سلم الوصول) انه ليس كل ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام من اقواله وافعاله وتقريراته تشريعاً يطالب به المكلفون، لأن الرسول بشر كسائر الناس ـ من الناحية الفسلجية ـ ، اصطفاه اللّه رسولاً لهداية الناس وارشادهم؛ قال تعالى: (قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ)[٤٦] فما صدر منه ينتظم الاقسام التالية:

١ ـ ما صدر منه بحسب طبيعته البشرية كالأكل والشرب والنوم وما إلى ذلك من الامور التي مرجعها طبيعة الإنسان وحاجته.

٢ ـ ما صدر منه بحسب خبرته وتجاربه في الحياة، وفي الأمور الدنيوية وبحسب تقديره الشخصي للظروف والاحوال الخاصة، وذلك مثل شؤون التجارة والزراعة والمسائل المتعلقة بالتدبيرات الحربية وما إلى ذلك من الامور التي يعتمد فيها على مقتضيات الاحوال ومراعاة الظروف.

وهذان القسمان ليسا تشريعاً، لان مرجع القسم الاول الطبيعة والحاجة البشرية، ومرجع القسم الثاني الخبرة والتجارب في الحياة والتقدير الشخصي للظروف الخاصة من غير ان يكون هناك دخل للوحي الالهي ولا للنبوة والرسالة.

٣ ـ ما صدر منه على وجه التبليغ عن اللّه تعالى، بصفته رسولاً يجب الاقتداء به والعمل بما سنّه من الأحكام مثل تحليل شيء أو تحريمه والأمر بفعل أو النهي عنه وكبيان العبادات، وتنظيم المعاملات، والحكم بين الناس، فهذا القسم الأخير تشريع عام يجب على كل مكلف العمل به والاحاديث الواردة في هذا القسم تسمى باحاديث الأحكام.

وبالجملة فان اقوال الرسول وافعاله وتقريراته انما تكون دليلاً من الادلة، ومصدراً من المصادر التشريعية التي تستمد منها الاحكام الشرعية إذا صدرت منه بمقتضى رسالته لسن القوانين وتشريع الاحكام أو بيانها[٤٧].

وقد اشكل عليه استاذنا السيد محمد تقي الحكيم بان هذا التقسيم غريب بناء على:

أ ـ علمنا بانه ما من واقعة الاّ وللّه فيها حكم.

ب ـ صدور هذه الافعال عن ارادة.

ج ـ ادلة العصمة.

فكل ما يصدر عنه (ص) بطبيعة الحال يكون موافقاً لاحكام الشريعة ومعبراً عنها ولا يختلف الحال بين القسم الاول والثاني والثالث، واستثنى من ذلك مختصاته (ص) كالزواج باكثر من اربع، وكذلك افعاله الطبيعية غير الارادية... واضاف: (اقصاه ان بعض افعاله تختلف عن البعض الآخر من حيث دلالتها على الحكم بعنوانه الاولي أو العنوان الثانوي، ودلالتها احياناً على جواز العمل بالحكم الظاهري، وهكذا)[٤٨].

وما قاله استاذنا الحكيم صحيح، إلا انه يمكن توجيه كلام صاحب (سلم الوصول) بأن القسم الاول يعني الاساس الذي صدر عليه هذا السلوك الخاص وان القسم الثاني لا يكشف عن حكم شرعي ثابت كما هو الحال في القسم الثالث. إلاّ ان الذي يرد

عليه أنه في القسم الثاني لم يفرق بين الآراء الشخصية والمواقف الحكومية الولائية، حيث تعبر المواقف الحكومية عن مراعاة كاملة للأطر التشريعية العامة، والتوجيهات الإسلامية للحاكم الشرعي ـ كما سيأتي بيانه ـ والمصلحة العامة للامة مما يمكن ان يساعد في الكشف عن الحكم الإسلامي الثابت وان كان هو لا يعتبر عن حكم ثابت شامل باعتبار قيامه على اساس مراعاة الظروف الزمانية والمكانية.

وقد نستغرب ان يدخل في القسم الثالث مسألة (الحكم بين الناس) وهي لا تعبر عن حكم إسلامي ثابت إلاّ أن يريد القواعد الثابتة لهذه المسألة.

هذا وهناك امثلة كثيرة للأحكام الصادرة عن الأئمة بشكل ولائي ولا مجال هنا للتعرض اليها بالتفصيل.

معيار التمييز بين الأوامر الشرعية والولائية

وربما كان هذا البحث من البحوث الأصيلة وان لم يتم الاهتمام به على النحو المطلوب.

وما يبدو لنا ان هناك معايير فنية من قبيل:

أولاً: أن يتعلق الامر بالقضايا الخارجية.

ثانياً: أن يحمل معه قرينة تدل على ذلك كأن يكون في موقف القضاء أو الحكم بين الناس.

ثالثاً: أن يصدر في جو مخالف لمضمونه، مجمع على عمومه الآبي عن التخصيص.

رابعاً: ان يفسره الأئمة والاصحاب بذلك وفق قرائن معينة عندهم، مما يحقق لنا الاطمئنان بالجو الذي صدرت فيه هذه الاوامر.

كما جاء في بعض الروايات عن أهل البيت (عليهم السلام) من قبيل:

١ـ محمد بن يعقوب عن علي ابن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي: قال: «سئل أبو عبد الله عن شراء النخل والكروم والثمار ثلاث سنين أو أربع سنين فقال: لا بأس، تقول: ان لم يخرج في هذه السنة اخرج في قابل،

وان اشتريته في سنة واحدة فلا تشتره حتى يبلغ، وان اشتريته ثلاث سنين قبل ان يبلغ فلا بأس، وسئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من ارض فتهلك ثمرة تلك الارض كلها، فقال: قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة ولم يحرمه، ولكن فعل ذلك من اجل خصومتهم»[٤٩].

٢ ـ محمد بن يعقوب باسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) انه سئل عن ... والحمير والبغال والخيل فقال: «ليس الحرام الا ما حرّم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم خيبر عنها، وانما نهاهم من اجل ظهورهم أن يفنوه وليست الحمر بحرام»[٥٠].

٣ ـ نقل الترمذي عن رافع بن خديج انه قال: «نهانا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن امر كان لنا نافعاً، إذا كانت لأحدنا ارض ان يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم، وقال: إذا كانت لأحدكم ارض فليمنحها اخاه أو ليزرعها»، ويعلّق الشهيد الصدر عليه بقوله: (... ونحن حين نجمع بين قصة هذا النهي، واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الارض في الشريعة بصورة عامة، ونضيف نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة تدل على جواز اجارة الارض، نخرج بتفسير معين لهذا النص... وهو ان النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر وليس حكماً شرعياً عاماً)[٥١].

الاصل في المسألة

هذا وان لم يقم أي من هذه المعايير على تشخيص الموقف فان الاصل ـ والله اعلم ـ هو اتباع الطبيعة الغالبة وهي كونه (ص) في موقف التبليغ.

ثالثاً الإجماع:

مرّ بنا ان هذا الأمر يعد من الأحكام الواضحة في الإسلام وذلك نتيجة لاجماع الأمة الإسلامية على استمرار الحكومة الإسلامية التي بدأت بعهد النبي (ص) والخلفاء

الراشدين واستمرت باشكال اخرى، ورغم الانحراف الذي اصاب بعض الحاكمين إلاّ ان اصل الحكومة لم يكن ليعترض عليه احد بل شكلت ـ عند البعض ـ أمراً يجب احترامه حتى ولو كان الحاكم فاقداً للشروط المطلوبة.

رابعاً: طبيعة التشريع الإسلامي و(دليل العقل):

هذا وان المتتبع للشريعة الإسلامية بسعتها وعرضها العريض، واهدافها المعلنة كشريعة للحياة لكل واقعة فيها حكم، ولكل مشكلة منها رأي وموقف، ولكل جانب من جوانب الحياة الإنسانية نظام شامل ومتشعب؛ هذا المتتبع لابد له ان يصدق تماماً بوجود نظام سياسي حكومي إسلامي، وان لهذا النظام صلاحياته التي تتطلب قيامه بفضّ النزاعات وملء المناطق المتعلقة بالشؤون الادارية والتنفيذية والتي ترتبط بالجانب المتغير من الحياة... وهذا المسلك ربما اطلق عليه اسم مسلك العقل، والمراد به المسلك الذي يعتمد فيها على النتيجة المنطقية التي يخرج بها من يلاحظ مجمل الخصائص الإسلامية ومقاصد الشريعة واهدافها. والحقيقة ان التصور القائل بعدم الحكومة، يعني ان الإسلام سلّم كل نظمه وقوانينه الحياتية بيد حكومة لم يخطط لها ولا تؤمن به؛ هو أمر يدعو للسخرية[٥٢].

الاستنتاج

وعلى ضوء ما قدمناه يلاحظ اصحاب الاتجاه الولائي في حكم المرتد ما يلي:

الف : ان حركة الارتداد في صدر الاسلام كانت حركة سياسية واسعة ولم تكن بشكل حركة عادية تعرض فيها شبهات فردية فيرجع من خلالها اصحابها عن دينهم، كلا فقد عمل الكفار والمشركون وسعهم لتمزيق صفوف المسلمين بشتى الطرق التي يعرض بعضها القرآن الكريم فيقول مثلاً:

(ولايزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة).[٥٣]

وربما حركوا مجموعات للتظاهر بالاسلام ثم اعلان الكفر مما يصيب الصف المؤمن

بالارباك (وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون)[٥٤] وهو امر حذر منه الرسول الكريم.

(يا ايها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من اهل الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين)[٥٥].

(يا ايها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم بعد ايمانكم كافرين)[٥٦].

ويلاحظ أنها آيات نزلت بعد معركة احد للملمة الصف المسلم. وهكذا الأمر بالنسبة للمنافقين.

(ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء)[٥٧].

ان الارتداد والحالة هذه يشكل انفصاماً عن الجماعة المسلمة وانضماماً الى المعسكر الآخر، لقد كان الاعداء يتلاعبون بالأمر لتحقيق هدفهم:

(ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا).[٥٨]

بالاضافة الى ان الارتداد الذي يركز عليه القرآن هو الارتداد المعاند (كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات).[٥٩]

(ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم).[٦٠]

كل هذا والمجتمع الاسلامي في مرحلة التأسيس.

ب – واكد اصحاب هذا الاتجاه أنه رغم قبولهم بامكان تخصيص القرآن بالسنة الثابتة فانه يجب الحفاظ على العام القرآني مهما أمكن.

ومن هنا رأينا احد كبار الفقهاء الامامية وهو الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي[٦١] يعتبر أن قوله(ص): (من قتل قتيلا فله سلبه)[٦٢] هو من الاحكام الولائية التي تتوقف على اذن الامام، ولم يخصص به قوله تعالى: (واعلموا أن ما غنمتم من شيء فان لله خمسه)[٦٣] باعتبار ان (خروج السلب منها ينافي الظاهر، ولأنه كان يؤدي الى حرصهم على قتل ذي السلب دون غيره فيختل نظام المجاهدة، ولأنه ربما أفسد الاخلاص المقصود من الجهاد).

وقد ذكر الشيخ حسن مأمون هذا الخلاف فيه بين العلماء في كتابه (الفقه الاسلامي مرونته وتطوره) ص١١٤.

وهكذا هو الحال بالنسبة للمرتد، فالقرآن الكريم يؤكد – من جهة – مبدأ عدم الاكراه في قوله تعالى:

(لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي).[٦٤]

(أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) [٦٥].

كما يؤكد من جهة ثانية على حرمة النفس الانسانية (من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعاً ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعاً) [٦٦].

ومن جهة ثالثة ينفي صفة السيطرة والوكالة والجبروت عنه(ص) [٦٧].

ومثل هذه الآيات رغم انها لاتنفي ولاية الرسول وحاكميته وقيادته للأمة ولكنها تجعل ايمان الافراد خارجاً عن سيطرته(ص) وذلك أمر طبيعي واقعي.

وعلى هذا الاساس يتجه اعتبار قوله (من بدل دينه فاقتلوه) حكماً حكومياً يجب تنفيذه على أساس (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم) [٦٨]. ورغم ان المرحوم محمد ابو زهرة اعتبر الحديث مخصصاً للآية بخصوص الدخول الى الاسلام لا البقاء عليه[٦٩] فان التساؤل لايزال قائماً: مادمنا نستطيع الاحتفاظ بالعموم القرآني على حاله عبر القول بالحكم الحكومي فلماذا نلجأ للتخصيص؟ ثم أن نفس التعليل (قد تبين الرشد من الغي) يشمل الحالتين معاً ويؤكد عموم الآية بل وربما يجعلها عصية على التخصيص الا ان تكون هناك مصلحة أقوى تغلب التعليل.[٧٠]

ج – ثم ان الارتداد من الموضوعات التي لها حالات متنوعة، ولكل منها تأثير خاص؛

فقد يكون بمستوى الشك والترديد في الاصل واخرى بمستوى الانكار.

وقد يكون ناتجاً من الجهل واخرى يتم على علم.

وقد يكون فردياً كما قد يشكل ظاهرة جمعية.

وقد تكون له جذور سياسية واخرى يعبر عن حركة سياسية.

وقد يكون في مرحلة تأسيس المجتمع الاسلامي واخرى بعد تثبيته.

وهكذا نجد ان المبدأ العقلي والعقلائي القائل بلزوم التناسب بين الجريمة والعقاب ربما اتجه الى المرونة.

ثم ان هناك أمراً يطرح نفسه وهو مسألة رعاية مصلحة الامة الاسلامية، وهو مالاحظناه من تعامل الرسول مع المنافقين رغم علمه بضعف قلوبهم. ولذلك تطبيقات اخرى.

وكل ذلك يقود اصحاب هذا الاتجاه لتقوية احتمال كون هذا الحكم تعزيرياً حكومياً.[٧١]

مؤيدات هذا الاتجاه

ويحاول هذا الاتجاه ان يؤيد رأيه بما يلي:

اولاً: ان الروايات الواردة في هذا المجال لم يرد فيها لفظ الحد.

ثانياً: أن الفقهاء القدامى لم يذكروا لفظ الحد.

فلا الشيعة القدامى ذكروا ذلك[٧٢] وقد استفاد البعض ذلك (أي الصفة التعزيرية) من علماء السنة.[٧٣] وذكر بعض المؤلفين انه (استدل البعض بان الرسول عليه الصلاة والسلام قد عفا بعد دخوله مكة عن اناس كان قد توعدهم بالقتل امثال عبدالله بن ابي سرح الذي ارتد عن الاسلام رغم أنه كان احد كتبة الوحي وقد شفع له عثمان(رض). بينما لم يعف عن آخرين مما له دلالة على ان الردة جريمة تعزيرية).[٧٤]

ثالثاً: ان القرآن الكريم نفسه ابدى مرونة في معاقبة المرتدين كما في قوله تعالى (لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم، ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بانهم كانوا مجرمين).[٧٥] ولفظة(مجرمين) تشير الى جرائم اخرى غير الردة ظاهراً.

رابعاً: مرونة العقوبة في الروايات.

وذلك واضح مثلاً من الرواية الواردة عنه(ص) (لولا أني أكره ان يقال ان محمداً استعان بقوم حتى اذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت اعناق قوم كثير) او (لا احب ان يقول الناس ان محمداً يقتل اصحابه) وهي رواية واردة في مختلف المصادر على اختلاف في التعبير.

وختاماً

فان الاجتهاد مفتوح في هذه المجالات الظنية. ومن هنا فنحن نرجح هذا الاتجاه الرابع لقوة أدلته، ولوجود مؤيدات له، ولأنه لاينقض اجماعاً ولايرفض حديثاً، ثم انه ينسجم مع تعامل الرسول الكريم(ص) مع المنافقين والمرتدين، ولا يؤدي للقول بتقييد عمومات قرآنية تأبى التقييد ظاهراً، وبالتالي هو ينسجم مع الحكم الثابت – عقلا ونقلا – وهو ضرورة حصول اليقين القلبي والذي لايتم الا بالاختيار والقبول الواقعي، واخيراً فهو ينسجم مع الاتجاه الانساني للاسلام وهو سمة عامة في احكامه.

الهوامش:

١- البقرة ٢١٧.

٢- الاسلام عقيدة وشريعة ط٢ ص٣٠١.

٣- الحرية الدينية في الاسلام ص ٦١.

٤- المحلى لابن حزم. ج١٢، ص ١١٠ و١٦٣ ووسائل الشيعة ج ١٥ ص٣٩٩ مثلا.

٥- الاسلام ومستقبل الحضارة ص ٢١٣.

٦- مقالة الفقه في الميزان، مجلة كيان الايرانية رقم ٤٦ ص ٢٠.

٧- كتاب (لا اكراه في الدين) ص ٣٦.

٨- راجع مجلة كيهان الثقافية بتاريخ ١٩٩٤/٢/٢١.

٩- الانفال: ٧٥.

١٠- الشيخ محمد سروش في كتابه حرية العقل والايمان. طبعة قم.

١١- التشريع الجنائي في الاسلام ج١ ص ٦٦١، ٥٣٦ وكذلك سيد سابق في فقه السنة ج٢ ص ٣٠٥ ومحمد المبارك في (الحكم والدولة) ص ١٤٧ وكذلك الشهيد مطهري في تعليقاته ج ٢، ص ٣١٦

١٢- مجلة كيان الايرانية العدد ٤٥ ص ١٥١ ومجلة العلوم السياسية الايرانية، شتاء عام ١٩٩٨ ص ١١٤.

١٣- مقالة الحرية في وجهة النظر الإسلامية والغربية مجلة فكر الحوزة السنة ٤ العدد٢ ص ٣٩.

١٤- النمل:١٤.

١٥- البقرة: ٢٥٦.

١٦- ومنهم الشيخ المنتظري كما يرى البعض.

١٧- المحلى لابن حزم ج١، ص ١٩٠ طبعة دارالجيل.

١٨- وسائل الشيعة ج١٨، ص ٥٤٥.

١٩- المرعشي في كتابه (نظرة جديدة في الحقوق الجزائية في الإسلام) ج ص٩٢.

٢٠- ومنهم الشيخ محمد سروش في كتابه الآنف ذكره، وكذلك الدكتور العبيكان ـ كما سيأتي ـ وقبل ذلك فقد نسب القول به الى ابن القيم والسرخسي والمحقق الحلي ومن المتأخرين الشيخ محمد عبده.

٢١- الوسائل ج ١٨، ص ٣٠٩، ٣٣٦، ٣٣٣.

٢٢- ص ١٧٧ في شرح المادة الخامسة من الدستور الاسلامي الايراني.

٢٣- أصول الفقه المقارن: ص٥٥.

٢٤- المصدر نفسه: ص ٧٣.

٢٥- المصدر نفسه: ص ٧٣.

٢٦- البقرة: ١٧٢.

٢٧- المائدة: ٣.

٢٨- الأنعام: ١١٩.

٢٩- الحج، ٧٨.

٣٠- وسائل الشيعة، ج ص ٣٤٥، وذكرته الصحاح.

٣١- جواهر الكلام: ج٤٠، ص ١٠٠.

٣٢- القواعد والفوائد: ج١، ص ٣٢٠.

٣٣- المسالك: ج١، ص ١٦٣، الجواهر ج٢١، ص ٤٣.

٣٤- ملاكات الأحكام لمجموعة مؤلفين: ج٧، ص ٢٥١.

٣٥- النساء: ٦٥.

٣٦- النور: ٤٩، ٥٠.

٣٧- النساء: ٥٩.

٣٨- الاحزاب: ٦.

٣٩- صحيح البخاري: ك٤٨ ب٣، مجمع البيان ج٩ ـ ١٠، ص ٣٨٦.

٤٠- مجمع البيان: ج٩ ـ ١٠، ص ٨٤٨.

٤١- مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ١٢٠.

٤٢- وسائل الشيعة: ج١١، ص ٤٣، البخاري، ك ٥٦، ب ٥٤ وغيرها.

٤٣- وسائل الشيعة: ج١٦، ص ٣٩، والبخاري ب ١٣٠.

٤٤- بحار الانوار: ج٢٨، ص ٢٠٧، مغازي الواقدي ص ٤٣٣.

٤٥- ج٢: ص ٣٧٦.

٤٦- الكهف: ١٠.

٤٧- سلم الوصول: ص ٣٦٢ فما بعدها.

٤٨- اصول الفقه المقارن: ص ٣٣٠.

٤٩- وسائل الشيعة: ج١٣، ص٣.

٥٠- المصدر نفسه: ج١٦، ص ٣٩٤.
٥١- اقتصادنا: ج٢، ص ٦٤٣.
٥٢- ولاية الفقيه: ج١ ص ١٦١ ـ ١٩١.
٥٣- البقرة ٢١٦.
٥٤- آل عمران ٧٢.
٥٥- آل عمران ١٠٠.
٥٦- آل عمران ١٤٩.
٥٧- النساء ٨٩.
٥٨- النساء ١٣٧.
٥٩- آل عمران ٨٦.
٦٠- آل عمران ١٠٥.
٦١- في كتابه القواعد والفوائد ج١ ص ٢١٧.
٦٢- موطأ مالك ج١ ص ٣٠٣. من حديث ابي قتادة وهو متفق عليه كما ذكر في زاد المعاد ج٢ ص ٤٥٧.
٦٣- الأنفال ٤١.
٦٤- البقرة ٢٥٦.
٦٥- يونس ٩٩.
٦٦- المائدة ٣٢.
٦٧- الغاشية ٢٢ والانعام ١٠٧ وق ٤٥.
٦٨- النساء: ٥٩.
٦٩- العقوبة ص ٨٤.
٧٠- حرية العقل والايمان ص ٢٩٩.
٧١- يقول المرحوم الشيخ الطوسي في المبسوط ج ٨ ص ٦٩ (التعزير موكول الى الامام لا يجب عليه ذلك فان رأى التعزير فعل وان رأى تركه فعل).
٧٢- تراجع آراء الشيخ الصدوق في المقنع والشيخ المفيد في المقنعة والشيخ الحلبي في الكافي والشيخ الطوسي في النهاية بل ذكر المحقق الحلي في الشرائع الارتداد في التعزيرات.
٧٣- كالامام ابن القيم والسرخسي وايدهم الشيخ محمد عبده.
٧٤- حقوق الانسان وحرياته الاساسية ص ١١٦. د. صالح العبيكان، الحريات العامة في الاسلام عبدالحكيم حسن ، ص ٤١٥ الحريات العامة في الدولة الاسلامية، راشد الغنوشي ص ٤٨.
٧٥- التوبة ٦٦.