

بازخوانی دیدگاه محسن کدیور درخصوص «مجازات مرتد و ساب النبی»

* حامد سجادی گوگرد
** محمدعلی وطن‌دوست

چکیده

محسن کدیور در رساله نقد مجازات مرتد و ساب النبی ضمن نقد آراء برخی از فقهاء در مجازات حکم مرتد و ساب النبی، این مسئله را در مقام افتاء و اجراء حدود، صرفاً بر عهده ولی فقیه دانسته و معتقد است اجراء حدود برفرض صحت آن باید در محکمه صالحه انجام پذیرد. وی همچنین بر این عقیده است اجرای حکم مرتد سبب وهن دین و مخالف آیات قرآن و عرف عقلاء می‌باشد. از دیگر مدعیات وی می‌توان به تغییر موضوع ارتداد نسبت به صدر اسلام اشاره کرد. مسئله این تحقیق آن است که آیا مجازات مرتد و ساب النبی سبب وهن دین و مغایر با رحمانیت اسلام است؟ روش تحقیق تحلیلی - انتقادی بوده و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که سیره عقلاء نمی‌تواند به تنها بی دلیل کافی بر وهن آمیز بودن مجازات مرتد باشد بلکه در تعارض با ادله عقلی و نقلی است و تغییر موضوع ارتداد نیز مستند قابل دفاعی ندارد.

واژگان کلیدی

مجازات مرتد، مجازات ساب النبی، آزادی مذهب، وهن دین، محسن کدیور، اسلام.

hamed9394@yahoo.com
ma.vatandoost@um.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۳

*. دانشپژوه سطح سه رشته کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب. (نویسنده مسئول)
**. استادیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد و مدرس معارف اسلامی.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴

طرح مسئله

یکی از موضوعات مهم و پر چالش در منظومه فکری اسلام، مسئله مجازات مرتد و ساب النبی است که همواره مورد سؤال از سوی اسلامپژوهان و هدف هجوم به ارزش‌های دینی از سوی دین گریزان بوده است؛ از جمله ویژگی‌های این موضوع می‌توان به ذو ابعاد بودن آن اشاره کرد چراکه از سویی در مباحث علمی (فقهی، حقوقی، کلامی) مطرح گردیده و از سوی دیگر در حوزه مباحث سیاسی نیز مطرح می‌شود و گاهی از این مسئله در جهت تخریب کشورهای مسلمان استفاده می‌شود.

محسن کدیور از جمله نوادریشانی است که در کتاب **مجازات مرتد و آزادی مذهب** در دومین جلد از مجموعه بحث‌های اسلام و حقوق بشر در ده بخش به بررسی این موضوع پرداخته و مجازات دینی خصوص مرتد و ساب النبی را به دور از وجهه رحمانی اسلام دانسته و آن را مغایر با حق آزادی بیان برمی‌شمرد و صدور فتاوی مجازات مرتد را سبب «وهن دین» دانسته و شاهد آن را «عرف عقالا» می‌داند و معتقد است موضوع ارتداد در عصر کنونی نسبت به ارتداد در صدر اسلام تغییر یافته است. وی همچنین معتقد است در جوامع اسلامی صدور و اجرای احکام ارتداد صرفاً بر عهده حاکم شرع و محکمه صالحه است و صدور فتوا از سایر فقیهان و سپردن حکم قتل مرتد به توده مردم سبب بروز هرج و مرج در نظام‌های اجتماعی می‌شود.

هدف از نگارش این مقاله آشنایی با نظرات نوادریشان در موضوع ارتداد، تبیین دیدگاه اسلام نسبت به این موضوع و بررسی سیر تاریخی مجازات مرتد در اسلام می‌باشد.

۱. مقدمه

۱. صدور و اجرای حکم مرتد، بر عهده حاکم شرع بوده و هر عملی خارج از محکمه صالحه، سبب رواج بی‌قانونی می‌شود.

آقای کدیور ضمن بیان این مسئله که صدور حکم قضایی و اقامه حدود در عصر غیبت به تنصیص فقهاء، صرفاً بر عهده فقیه عادل جامع الشرایط است که در عصر کنونی مصدق آن همان ولی فقیه است؛ لذا دیگر فقهاء حق صدور فتوای ارتداد یا اقامه حدود را ندارند مگر آنکه حاکم شرع را جامع الشرایط ندانند و یا به ولایت فقیه اعتقاد نداشته باشد.

وی سپس از جنبه حقوقی مسئله نیز اجرای حدود و برخورد با مخالف و مرتد را بر عهده دادگاه عادلانه و با قضاوت منصفانه دانسته و اجرای حد مرتد یا سایر حدود به دست توده مردم را سبب هرج و مرج و اخلال در نظم عمومی جامعه می‌داند؛ مضاف بر اینکه صدور فتاوی قتل کسی که در کشور

دیگری زندگی می‌کند می‌تواند سبب نقض حاکمیت کشورها و به هم خوردن مناسبات سیاسی کشورها گردد و فقیه بایستی هنگام صدور فتوا به این امور نیز توجه کند. (کدیور، ۱۳۹۳: ۱۲۰ - ۱۰۷)

بررسی دیدگاه آقای کدیور

درپاسخ به این ادعا که صدور حکم قضایی صرفاً بر عهده حاکم شرع است، باید به این نکته توجه داشت که کلمات فقهاء صراحت در این دارد که در غیاب امام زمان^ع، مقام افتاد، قضا، صدور حکم و اجرای حدود بر عهده منصوبین امام زمان^ع است (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱ / ۴۸۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۸۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۳۰۱؛ حلی، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۴۲؛ نجفی، ۱۴۲۱: ۲۱ / ۳۹۳) که ایشان بنابر ادله نقلی (عاملی، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۳؛ همان: ۴ / ۱۸؛ نوری، ۱۴۰۸: ۷ / ۱۸؛ مغربی، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۴۲) همان فقهاء جامع الشرایط‌اند. مراد از جامع الشرایط بودن فقیه، دارا بودن تمام شرایط مرجعیت اعم از شرایط علمی (اعلمیت و قدرت استنباط احکام از ادله) و شرایط اخلاقی (پارسا و زاهد و عادل بودن) است. (نجفی، ۱۴۲۱: ۲۱ / ۳۹۹) با این تفاصیل آنچه از کلمات فقهاء بر می‌آید آن است که هر فقیهی که دارای شرایط فوق باشد مصدقی از منصوبین امام زمان^ع است و مردم می‌توانند در امور دینی به آنها مراجعه نمایند اما نکته مهم آن است که اگر یکی از فقهاء جامع الشرایط، در زمانی که حکومت اسلامی نباشد اقدام به صدور حکم کرد تبعیت سایر فقهاء از آن واجب است و همچنین در زمان تشکیل نظام اسلامی در تعارض میان حکم حاکم و فتوای مجتهد، به جهت جلوگیری از اختلال نظام بی‌شک حکم حاکم مقدم است. (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲ / ۴۸۷؛ همان: ۱۴۰۳: ۷ / ۱۴۲۳؛ صدر، ۱۴۰۳: ۱۱۶)

نکته دیگر اینکه به تنصیص بسیاری از فقهاء مردم نیز موظفند فقهاء را در اجرای حدود مساعدت و باری نمایند و چنانچه فقیه جامع الشرایط حکمی نمود مردم نیز موظفند به آن حکم عمل نمایند و این مسئله بیانگر اهمیت جایگاه زعامت در تشییع است. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲۱ / ۴۸۳)

با این توضیحات می‌توان چنین نتیجه گرفت که ادعای اول کدیور مبنی بر سپردن حکم مرتد به محکمه صالحه، متحصراً در زمان تشکیل حکومت اسلامی امری مقبول و مورد تأکید فقهاء امامیه است اما در زمانی که حکومت اسلامی تشکیل نشده باشد امر متوقف بر محکمه صالحه نبوده بلکه حکم یکی از فقهاء می‌تواند در حق دیگران نیز نافذ باشد و سایرین نیز باید از آن تبعیت نمایند.

۲. صدور فتاوی اعدام مرتد و ساب النبی و هن اسلام است

کدیور معتقد است و هن اسلام یعنی نشان دادن چهره‌ای خشن و منفور از دین و به حکم عقل و نقل بایستی از ارتکاب به اعمالی که منجر به موهون جلوه دادن دین می‌شود، پرهیز کرد؛ از جمله این موارد

اعدام و برخورد قهری با شخص مرتد است؛ وی در توضیح مدعی خویش ضمن برشمودن مصاديقی از وهن دین از جمله رجم، قصاص در اسیدپاشی، تازیانه، قصاص در قطع عضو، اعدام مرتد، عنوان وهن را از جمله مصاديق مستتبه از ادله دانسته و معتقد است برای تشخیص مصاديق وهن باید به عرف عقلا هر زمان مراجعه کرد و از آنجاکه جوامع بشری، امروزه برخورد با مرتد را قبیح می‌داند لذا ارتکاب به آن سبب وهن دین در نزد جوامع بشری می‌گردد و از این‌رو بایستی از صدور فتاوی از این قبیل و ارتکاب به آن جلوگیری شود. وی سپس به ذکر مثالی در این زمینه پرداخته و نتیجه تحقیقات خود در موضوع حقوق بشر را ترجیح داشتن بنای عقلا معاصر بر فتاوی فقهاء قرون گذشته می‌داند؛ وی در ادامه دیدگاه خود در این‌باره، اعدام مرتد را از جنبه رحمانی اسلام و پیامبر خاتم به دور می‌داند و معتقد است اساس و پایه دین اسلام و ارسال رسول بر رحمت و تکریم انسان بوده و توجه به سیره اخلاقی پیامبر اسلام گواه بر این مدعاست در حالی که روش اجتهاد مصطلح به این امور توجه چندانی ندارد.

وی ادعای خود را برگرفته از حکم مستقل عقلی نمی‌داند بلکه آن را مبتنی بر بنای عقلا برمی‌شمرد و معتقد است در بررسی تعارضاتی که بین مفاهیم حقوق بشری امروز که مورد تأیید جوامع بشری است با فتاوی فقیهان آنچه به نظر می‌رسد ترجیح این مفاهیم بر آن فتاوا است و این امر سبب مرجوحیت ادله نقلی و فتاوی فقهاء ماضین نیست بلکه عنصر زمان و مکان بر صدور افتاده نقلی تأثیرگذار بوده است که فقهاء کنونی نسبت به آن بی‌توجه هستند. (کدیور، ۱۳۹۳: ۱۸۳ - ۱۷۶)

بررسی دیدگاه آقای کدیور

محسن کدیور وهن را امری می‌داند که سبب خشن جلوه دادن دین گشته و منجر به نفرت عمومی از دین می‌شود؛ این تعریف، در بردارنده تمام قیود مؤثر در تعریف وهن نبوده چراکه تعریف مشهور و مصطلح عبارت است از: «ارتکاب اعمالی که سبب سست و ضعیف شدن جایگاه دین یا مذهب در نزد عقلا می‌شود» (طریحی، ۱۳۷۵: ۶ / ۳۲۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳ / ۲۳۶) از این‌رو اگر تعریف مذکور را صرفاً بیان یکی از مصاديق وهن بدانیم مورد اشکال نخواهد بود اما اگر وی در مقام بیان تعریف ماهوی از وهن باشد بی‌شک تعریف او ناقص خواهد بود چراکه مثال‌های نقض بسیاری دارد مثلاً برخی شروع و ختم طوف در حج از حجرالاسود را از واجبات طوف دانستند و طوف نمودن برخلاف آن را سبب وهن در دین نامیدند (یزدی، ۱۴۰۹: ۲ / ۴۲۸) یا خرید و فروش خمر به صورت علنی و یا فروش سلاح به دشمنان دین (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۲۴) و نبش قبر مسلمان را سبب وهن دین نامیدند (مرعشی، ۱۳۸۲: ۲۵۳) یا در برخی از روایات علت حرمت فرار از جنگ در غزووات را وهن دین بیان کردند (قمی، ۱۴۱۳: ۳ / ۵۶۵) که همه این موارد بیانگران است که تعریف وهن به آنچه آقای کدیور گفته صحیح نمی‌باشد چراکه

مثال‌های فوق هیچ‌یک سبب نفرت و خشونت در میان مردم نمی‌شود. به علاوه همان‌طور که آقای کدیور اشاره کرده‌اند عنوان و هن مذهب یا وهن دین از جمله عنوان‌ین مستبسطه از ادله شرعی است و به عنوان قاعده اولیه فقهی در کلمات فقها مطرح نیست بلکه فقیه به حسب شرایط و به عنوان قاعده ثانویه از عنوان وهن در استنباط احکام استفاده می‌کند.

با این تفاصیل همان‌طور که در تعریف وهن آمده است ملاک تضعیف دین، فقدان پشتونه عقلی و نقلی است یعنی امر موہن بایستی با احکام و برایین عقلی و ادله نقلی مخالفت داشته باشد و این ملاک دقیقاً در تعریف عنوان عرف هم مشهود است چنان‌که تمسک به عرف به عنوان مؤید ادله شرعی و عقلی بایستی مخالفتی با احکام عقلی و نقلی داشته باشد؛ برایین اساس همچنان‌که کدیور تصریح می‌کند ملاک موہن بودن قتل مرتد سیره عقلاً است نه حکم مستقل عقلی و توجه به برخی از تفاوت‌های میان این دو می‌تواند در فهم دقیق‌تر مسئله موثر باشد؛ چنان‌که در بیان تفاوت آن ذکر شده:

بنای عقلاً اگر فطری نباشد مسبوق به رعایت مصلحت سنجی است اما دلیل عقل که استنتاج عقل است، ممکن است از مصلحت سنجی مجرد بوده و با آن ارتباطی نداشته باشد. (جبار گلباغی ماسوله،

(۳۰۴:۱۳۷۸)

حکم عقل منوط به اطلاع و آگاهی بر مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی عقل با توجه به اینکه بر مصالح و مفاسد واقعی اطلاع دارد، می‌تواند در موارد مورد نظر حکم صادر کند و حال اینکه بنای عقلاً منوط به آگاهی بر مصالح و مفاسد واقعی نیست. (حکیم، ۱۴۱۸: ۱۹۸)

با توجه به نکات فوق می‌توان چنین استنتاج نمود که برداشت آقای کدیور محل اشکال است چراکه ممکن است در مسئله مجازات مرتد، عقلاً مصالحی را درنظر گرفته باشند که در نظر شارع اهمیتی نداشته یا از مصلحت بزرگتری غافلند که شارع به آن توجه دارد.

و اما ادعای دیگر کدیور مبنی بر اینکه مجازات مرتد از جنبه رحمانیت اسلام به دور است نیز محل خدشه است؛ از جمله اشکالات این ادعا می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) این نوع نگاه به معارف دینی و سیره رفتاری پیامبر خاتم نگرشی تک بعدی است که بی‌شک سبب تحریف حقیقت دین می‌شود چراکه براساس منابع دینی، دین اسلام دارای ابعاد مختلفی است که هر یک در جایگاه مخصوص خود قرار دارد و خلط میان آنها اشتباه است فی‌المثل اسلام در مواجهه با جاهلان با منطق و برایین عقلی ایشان را دعوت به تفکر و رجوع به عالمان می‌کند و افراد جامعه را نیز به تعلیم ایشان سفارش می‌کند. از منظر قرآن تصدیق یا تکذیب چنانچه بدون تفکر و تعقل صورت گیرد باطل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۰ / ۳)

منطقی و براهین عقلی را ندارند با رافت و رحمت برخورد می‌کند و به ایشان اجازه می‌دهد تا با همان عقاید خود در جامعه اسلامی زندگی کنند؛ لکن در مواجهه با دسته دیگری که قدرت درک مفاهیم عقلی را داشته و به حقانیت اسلام و معارف آن آشنا هستند اما با جهود و عناد قصد مقابله با دین را داشته با استهزا و تخریب شخصیت پیامبر اسلام و ضروریات دین سعی در هنگام حرمت آنان کند با چنین افرادی به عنوان عناصر مخرب مقابله می‌کند و مرتد و ساب النبی بی‌شک از دسته سوم هستند ولذا مقابله با او ارتباطی با جنبه رحمانی اسلام ندارد؛ البته طبق بیان فوق، نوع مجازات تعیین نمی‌شود و صرفاً اصل مجازات و مقابله با مرتد ثابت می‌گردد.

ب) مقابله با چنین افرادی در سیره حکومتی و رفتاری پیامبر اسلام سابقه زیادی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. عبدالله بن سعد بن ابی سرح:^۱ پس از فرار وی، پیامبر او را مهدور الدم نامید، وی به برادر رضاعی اش عثمان پناهندگی کرد، عثمان هم از پیامبر ﷺ در جمع اصحاب برای او امان خواست. حضرت سکوتی طولانی نمودند و سپس فرمودند: بله. رسول خدا ﷺ به اصحابشان فرمودند: «چرا او را نکشید؟ من سکوت کردم تا یکی از شما گردن او را بزنید». مردی از انصار گفت: چرا اشاره نکردید؟ فرمودند: «پیامبر با اشاره کسی را نمی‌کشد». (ابن‌هشام، ۱۳۶۹: ۴ - ۵۲ / ۵۱)

۲. عبدالله بن خطل:^۲ توسط پیامبر ﷺ خونش مباح گردیده بود، در حالی که خود را به پرده کعبه آویخته بود، به وسیله ابوبزرگ اسلامی و سعید بن حریث کشته شد. (واقدی، ۱۴۰۹: ۲ / ۸۷۵)

۳. فُرْتَنَا و قریبیه:^۳ به دستور پیامبر خونشان مباح شده بود، یکی از آنها کشته شد و دیگری فرار کرد و بعدها از پیامبر ﷺ امان خواست و حضرت او را امان دادند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۳ - ۲۲۴)

۴. مقيس بن حبابیه:^۴ در همان روز فتح مکه، در حال ارتداد به دست نمیله بن عبدالله کشته شد.

(يعقوبی، ۱: ۲۶۷ / ۱۳۶۵)

۱. وی از مسلمانان اولیه و از کاتبان وحی بود که همراه مهاجران مکه به مدینه هجرت کرد، او در مدینه فریقته شد و با گریختن به مکه به قریش پناه برد و در تحقیر مسلمانان و پیامبر ﷺ و قرآن کریم تلاش نمود

۲. بنابر نوشته ابن‌هشام، عبدالله بن خطل مسلمانی بود که پیامبر ﷺ او را به عنوان کارگزار زکات (صدقه) به همراه مردی از انصار اعزام نمود. او همچنین غلام مسلمانی داشت که در خدمتش بود. در منزلگاهی به غلام دستور داد حیوانی ذبح کند و غذا تهیه نماید و خودش به خواب رفت. وقتی بیدار شد، غلام دستور او را اجرا نکرده بود. او غلام مسلمان را کشت و سپس مرتد گردید. واقدی می‌گوید: ابن خطل پس از ارتداد به مکه گریخت و وقتی مکیان پرسیدند چرا به مکه آمده است گفت: من دینی بهتر از دین شما نیافتم.

۳. این دو زن از کنیزان عبدالله بن خطل بودند که با آوازخوانی، به هجو پیامبر و سب و دشناخ آن حضرت می‌پرداختند.

۴. وی مسلمانی بود که برادرش توسط یکی از انصار به خطا کشته شده بود. او با اینکه دیه برادر مقتول خود را دریافت کرد، قاتل را کشت. مقيس پس از ارتکاب این جنایت، با حالت شرک به سوی قریش بازگشت و مرتد گردید.

۵. حویرث بن نقید بن وهب:^۱ توسط پیامبر ﷺ خونش مباح گردید، و به دست علیؑ کشته شد.

(ابن هشام، ۱۳۶۹: ۴ / ۵۳)

ع کعب بن اشرف و عصما بنت مروان نیز به فرمان رسول خدا ﷺ به قتل رسیدند. همان‌گونه که گفته شد، عصماء در مجالس اوس و خزرج با سرودن اشعار، پیامبر ﷺ را دشنام می‌داد و مردم را علیه ایشان تحریک می‌کرد. در میان قبیله «بني خطمه» تنها یک نفر به نام عمیر بن عدی مسلمان بود. عمیر با شنیدن دشنام پیامبر ﷺ توسط آن زن، او را کشت و خبر کشتن را به پیامبر ﷺ رساند. رسول خدا ﷺ کار او را باری خدا و رسولش نامیدند. (همان: ۳ / ۵۸)

۷. اگرچه می‌توان احتمالات دیگری را نیز درباره روایات فوق در نظر گرفت اما محتوای این مستندات تاریخی می‌تواند در کنار سایر ادله، تردید و شک در مسئله ایجاد کند و مردود دانستن همه شواهد تاریخی محتمل در مسئله، به صرف ادعای رحمت نبوی، خلاف روش برهانی است.

۳. مفهوم‌شناسی حکم ارتقاد

آنچه که بیش از هر چیز سبب بروز شباهات و اشکالات به موضوع ارتقاد گشته، عدم دقت کافی در شناخت مفهوم ارتقاد است از این‌رو برخی ارتقاد را به تغییر عقیده منحصر می‌کنند و اجرای حکم ارتقاد را مخالف با آزادی بیان و اندیشه می‌دانند درحالی‌که با دقت در مفهوم ارتقاد بسیاری از این اشکالات قبل رفع است. آنچه در مفهوم‌شناسی ارتقاد اهمیت دارد آن است که اساساً ارتقاد از نگاه قرآنی نوعی عقیده نیست بلکه در زمرة کفر قلمداد می‌شود که منشأ آن عناد یا لجاجت است، از این‌رو برخی از مفسرین مشکل مرتد را مشکل معرفتی نمی‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵ / ۴۳؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۲۰) و برخی دیگر معتقدند شخص مرتد علی‌رغم علم و یقین به واقع و با قصد تخریب دین با آن مقابله می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳ / ۵۲۶) و در آیات قرآن به این مهم اشاره شده است چنان‌که در آیه ۶۸ آل عمران می‌فرماید:

كَيْفَ يَهُدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهُدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.

چگونه خداوند گروهی را که بعد از ایمان به خدا و گواهی دادن به راستی رسول او و بعد از ادله روشن باز کافر شدند، به راه راست هدایت کند؟ و خدا هرگز گروه ستمکاران را رهبری نخواهد کرد.

۱. وی از استهزه‌کنندگان و آزاردهندگان رسول خدا ﷺ در مکه بود. او از جمله افرادی است که هنگام مهاجرت دختران پیامبر ﷺ از مکه به مدینه به آنان حمله کرد و به زمینشان انداخت.

در این آیه شریفه کفار شهادت می‌دهند که پیامبر خدا حق است اما همچنان با او به مقابله می‌پردازنند، یا در آیه ۷۲ آل عمران می‌فرمایند:

وَقَالَ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكُفُرُوا أَخِرَةً
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

و گروهی از اهل کتاب گفتند: به دین و کتابی که برای مسلمانان نازل شده اول روز ایمان آرید و آخر روز کافر شوید، شاید به این حیله آنها نیز از اسلام برگردند.

در این آیه هدف برخی از اهل کتاب را در ایمان آوردن، تضعیف اسلام از جهت ایجاد تردید در قلوب مسلمانان بر می‌شمرد. این مسئله در روایات هم وارد شده است؛ مثلاً در صحیحه زراره از امام صادق علیه السلام نقل شده که:

لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهَلُوا وَقَوُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكُفُرُوا. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۸۸)

اگر پس از ایجاد سؤال و شبهه، اشخاص توقف کنند و به جحد و عناد روی نیاورند هیچ‌گاه کافر نمی‌شوند.

و این بدان معناست که شخص مرتد از آن جهت در زمرة کفار است که پس از جهل به مسئله‌ای به مبارزه با دین و تمسخر شریعت می‌پردازد یا در صحیحه محمد بن مسلم، امام صادق علیه السلام تصویر می‌کنند که مرتد با وجود علم و یقین به واقع، به دشمنی می‌پردازد.

كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرْأَرَةً عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا
أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ قَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ
كَافِرٌ ثُمَّ التَّفَتَ إِلَيْ زُرْأَرَةَ قَالَ إِنَّمَا يَكُفُرُ إِذَا جَحَدَ. (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸ / ۳۵۶)

محمد بن مسلم می‌گوید: من و زراره محضر امام بودیم که ابابصیر وارد شد و به حضرت عرض کرد نظر شما درباره کسی که در خدا شک کرده چیست؟ حضرت فرمود: کافر است؛ عرض کرد: درباره کسی که در نبوت پیامبر شک کرده چه؟ حضرت فرمود: کافر است؛ سپس به زراره نگاه کردند و فرمودند: وقتی شروع به عناد و دشمنی کند کافر است.

۴. تبدل موضوع مرتد و نقد دائمی بودن حکم مرتد

وی در توضیح این بخش، مدعی خود را در قالب چند نکته توضیح می‌دهد:

۱. حکم مرتد و ساب النبی (برفرض ثبوت) حکمی موقت است نه دائمی؛ وی ضمن مقایسه بین احکام منسوخ مثل احکام عبید و اماء که با وجود احادیث بسیار و احکام فقهی فراوان امروزه بلا موضوع

شده است چطور نمی‌توان مسئله ارتداد را که به نسبت آیات و روایات کمتر و احکام فقهی محدودتری دارد؛ بلا موضوع دانست.

۲. به عقیده وی بلا موضوع شدن حکم قتل مرتد، در دورانی که بنای عقاید و شرایط زمانی و مکانی متحول شده است، به مراتب از بلا موضوع شدن یا نسخ رقیت انسان ساده‌تر است. همچنان که حریت انسان لازمه کرامت ذاتی اوست و رقیت وی منافی آن کرامت است؛ لذا احدی را نمی‌توان تحت هیچ شرایطی به بردگی و رقیت کشید، آزادی دین و عدم اکراه در داخل شدن و خارج شدن آزادانه از دین نیز از لوازم لاینفک کرامت انسان است و احدی را نمی‌توان بهدلیل گزینش دین ناقص یا عقیده باطل درین دنیا مواخذه یا مجازات کرد.

۳. وی معتقد است موضوع ارتداد از زمان اولیا دین و لسان آیات و روایات نسبت به زمان کنونی تغییر کرده است؛ به این صورت که موضوع مرتد در روایات بیش از تغییر دین یا خروج از اسلام است و بار اضافی دارد که ملحق شدن به صفت مخالفان اسلام یعنی مشرکان و کافران است؛ بنابراین مرتد در صدر اسلام با اعلام ارتداد خود در حقیقت وارد نوعی جنگ سیاسی، فرهنگی و نظامی علیه اسلام می‌شد درحالی که مرتد مورد بحث عقلاً معاصر، صرفاً در حوزه مسائل فکری و نظری بوده که مربوط به آزادی‌های فرهنگی و دینی است؛ شاهد براین مدعی آیاتی است که به صراحت بر جنگ کفار با مسلمین اشاره دارد؛ از جمله آیه ۲۱۷ سوره بقره و ۷۳ آل عمران که به توطئه چنینی و محاربه کفار با مسلمین اشاره می‌کند که درنتیجه آن هر مسلمانی که مرتد شود به جبهه کفار ملحق و در مقابل جبهه اسلام قرار می‌گیرد و این خود نوعی تضعیف اسلام و مسلمین است.

۴. از منظر تاریخی نیز اولین کسانی که به اتهام ارتداد به قتل رسیدند افرادی بودند که در زمان خلافت خلیفه اول از پرداخت زکات امتناع می‌کردند و حکومت وقت ایشان را به قتل رساند و در توجیه عمل خویش آن را مستند به روایت نبوی «من بدل دینه فاقتلوه» (هر کس که دین خود را تغییر داد، او را بکشید) (مغری، ۱۳۸۵ / ۲ : ۴۸۰) می‌دانستند؛ این درحالی است که روایت مذکور هیچ‌گاه مورد استناد امیرالمؤمنین نبوده و در جوامع روایی شیعی نیز تنها صاحب مستدرک **الوسائل** از دعائیم نقل کرده که روایت فاقد سند معتبر است؛ این شیوه خشونت‌آمیز مورد انتقاد امیرالمؤمنین بوده و حضرت در طول دوران حکومت خویش هیچ‌گاه قاسطین، مارقین و ناکین را از زمرة اهل ارتداد ندانستند و این مسئله به خوبی نشان می‌دهد رویکرد حضرت در دوران حکومت خود با دوران خلفاء قبل ایشان تا چه اندازه تغییر کرده بود.

وی مدعی است به تدریج از قرن چهارم به بعد مفهوم ارتداد، فاقد قیود سیاسی و نظامی گشت و هرگونه تغییر دین ولو تغییر نظری حکم ارتداد پیدا کرد.

وی معتقد است این توضیحات چنانچه نتواند مدعی را ثابت کند لاقل سبب شک در حکم ارتداد می‌شود که عندالشک می‌توان با رجوع به قاعده درء حکم ارتداد را منتفی دانست.

اما درخصوص اعدام ساب النبی وی آن را به نقل از سید مرتضی از منفردات امامیه می‌داند چراکه از قرن چهارم اندیشه غالیان بر تشیع مستولی بود که درنتیجه آن احکامی چون اعدام ساب الولی صادر گشت و از آنجاکه اعدام ساب الولی بدون اعدام ساب النبی موجه نبود لذا شیعیان حکم اعدام ساب النبی را نیز صادر و در این حکم از اهل سنت شدیدتر و یکپارچه‌تر شدند.

در پایان به عقیده کدیور از آنجا که حکم مرتد در صدر اسلام با وجود قیود سیاسی و نظامی آن هیچ‌گونه مجازات دنیوی نداشته؛ پس چگونه می‌توان در شرایط کنونی که موضوع ارتداد تغییر کرده است حکم به قتل مرتد کنیم؟ (کدیور، ۱۳۹۳: ۲۰۳ - ۱۸۸)

۵. بررسی دیدگاه آقای کدیور

ادعای وی مبنی بر تبدل موضوع ارتداد و اینکه در عصر کنونی ارتداد صرفاً در حوزه مسائل نظری است محل اشکال است که از جمله این اشکالات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. هیچ اماره و دلیلی بر تبدل موضوع مرتد آن‌طورکه کدیور بدان اشاره می‌کند، وجود ندارد و مقایسه بین این موضوع با مسائلی همچون عبد و اماء مقایسه صحیحی نیست چراکه اولاً در اینکه آیا مسئله عبد و اماء مطلق منسوخ است یا وقت و اینکه از نظر اسلام چنین عنوانی مطلوب جامعه اسلامی است یا خیر محل نزاع است و ادعای ایشان بر نسخ کامل آن نوعی مصادره به مطلوب است؛ ثانیاً برفرض نسخ عبد و اماء، اینکه شارع مقدس چه ملاکی بر نسخ آن داشته و اینکه آیا امکان تسری این ملاک در سایر موضوعات مثل ارتداد هم وجود دارد یا خیر، نیز محل نزاع است.

۲. ادعای دیگر ایشان مبنی بر اینکه مسئله ارتداد در جامعه اسلامی اول بار در زمان خلیفه اول مطرح شده است نیز محل اشکال بوده؛ چراکه مجازات مرتد طبق روایتی از امام باقر علیه السلام در زمان حیات پیامبر وجود داشته است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۶۷)

۳. اینکه معتقد است تعریف مرتد بعد از قرن چهارم هجری بدون قیود سیاسی و نظامی گشته و منحصر در حوزه نظری است نیز محل اشکالات متعددی است از جمله اینکه ارتداد در اصلاح فقهی به معنای کفر بعد از ایمان است (طوسی، ۱۳۸۷: ۷ / ۲۸۲؛ حلی، ۱۴۰۸: ۴ / ۱۷۰؛ نجفی، ۱۴۲۱: ۴۱ / ۴۰۰؛ عاملی، ۱۴۱۷: ۲ / ۵۱) و این تعریف در میان فقهاء مشهور است ولی در کنار آن برخی فقهاء مثل ابوالصلاح حلبی، انکار امری از ضروریات دین را مصدق ارتداد دانسته اما در مواردی که کفر شخص با

استدلال علمی ثابت شود را مصدق ارتداد نمی‌داند؛ (حلبی، ۱۴۰۳: ۳۱۱) این تعریف همان‌طورکه از ظاهرش پیداست همان تعریفی است که از مجموعه آیات و روایات حول مفهوم ارتداد به‌دست می‌آید چنان‌که آیات دال بر ارتداد همچون آیه ۸۶ / آل عمران، ۲۱۷ / بقره، ۹۰ / آل عمران، ۱۳۷ / کهف نیز مراد از ارتداد را کفر بعد از ایمان می‌داند؛ پس تعریف ارتداد از این جهت تفاوتی نمی‌کند و کسانی که به مسئله ارتداد پرداخته‌اند چنین تفاوتی را بیان نکرده‌اند؛ اما درخصوص ملاک و معیار مجازات مرتد در میان متفکرین مسلمان چند نظر وجود دارد:

۱-۳. برخی قائلند مرتد از این حیث که نظام اعتقادی مسلمانان را تهدید می‌کند و با وجود اثبات حقانیت دین آن را نپذیرفته و در صدد تخریب چهره دین است، چنین فردی به عنوان محاربه با دین مجازات می‌شود؛ از نظر این افراد مرتدی که بدون آنکه اقدام فرهنگی یا مسلحانه خاصی انجام دهد و صرفاً با عقاید خویش به زندگی اش مشغول است چنین فردی مرتد غیر محارب بوده و هیچ مجازات دنیوی ندارد. (مرعشی، ۱۳۷۲: ۳۸ - ۲۱)

۲-۳. برخی معتقدند علت مجازات مرتد، استخفاف و سست شمردن و استهزاء معارف دینی است و لذا چنانچه مرتدی بدون استهزا و استخفاف، صرفاً به تبلیغ دین و تفکرات خود پردازد مشمول مجازات دنیوی مرتد نمی‌شود. (عاملی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۶)

۳-۳. برخی دیگر معتقدند مرتدی که غرض او از ارتداد، اظهار عناد و لجاجت با اسلام و پیامبر باشد مستحق مجازات دنیوی است و الا اگر شخصی صرفاً براساس ضعف مبنای و بر اثر شک و شبهه یا تحقیق ناقص به مخالفت با دین پردازد مستحق مجازات نیست. (غمیّه، ۱۴۲۴: ۱ / ۳۲۵)

۴-۳. برخی دیگر نیز بین ارتداد علنى و غیر علنى تفکیک قائل شدند به این نحو که اگر مرتدی عقیده باطنی خود را ابراز کند و شروع به تبلیغ آن نماید مستحق مجازات است اما چنانچه به تبلیغ آن پردازد مستحق مجازات نیست. (اورعی، ۱۳۷۸: ۱۱۰ - ۷۴)

۵-۳. گروهی دیگر معتقدند حکم مجازات مرتد نسبت به زمانی است که شخص مرتد عالم به حکم ضروری دین باشد و با اطلاع از آن شروع به تبلیغ علیه آن نماید و الا اگر شخصی به ضروری بودن حکمی در اسلام جاهل باشد ولو علناً آن را مرتکب شود مرتد نیست و مجازات نمی‌شود؛ از بین دیدگاه‌های فوق، این نظر در میان متفکرین معاصر طرفداران بیشتری دارد. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳ - ۳۶۰؛ اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۰ / ۶۶۵؛ نجفی، ۱۴۲۱: ۶ / ۴۹ - ۴۶)

با توجه به این اقوال به نظر می‌رسد نظر آقای کدیور دارای اشکالاتی است از جمله این اشکالات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) اینکه ایشان معتقدند بعد از قرن ۴ هجری و در میان فقهای معاصر، ارتداد صرفاً با تغییر نظری دین ثابت می‌شود، با نظر برخی از فقهای معاصر همخوانی ندارد چراکه آنها مرتدی که به حد محارب رسیده باشد را مشمول مجازت دنیوی می‌دانند. (مرعشی، ۱۳۷۲: ۳۸ - ۲۱)

ب) عنوان محاربه در فقه صرفاً با جنگ مسلحانه حاصل نمی‌شود بلکه ممکن است شخصی با تبلیغات سوء و انجام عملیات روانی در جامعه به قصد تشویش عقاید دینی مردم نیز معنون به عنوان محارب گردد و پیوستن به جبهه مشرکین و کفار منحصر در پیوستن فیزیکی شخص نیست، بلکه ممکن است شخص مرتد با نظرات خود، افکار مشرکین و کفار را ترویج نموده و چنانچه ملاک شارع در برخورد با مرتد را تضعیف جبهه اسلام بدانیم این ملاک در وابستگی فکری نیز حاصل است.

نظرات کدیور درخصوص مجازت ساب النبی نیز مخدوش است و صرفاً براساس فرضیاتی می‌باشد

که اشکالات بسیاری به آنها وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ادعای اول وی با فتاوا و احکام فقهی سایر مذاهب همخوانی ندارد؛ چراکه اولاً سابقه بحث مجازات ساب النبی از زمان حیات رسول خاتم ﷺ وجود داشته است چنان‌که در صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۶۷) یا در روایت دیگری در صحیح بخاری انس بن مالک داستان مجازات کسی را نقل می‌کند که به پیامبر اکرم ﷺ توهین کرده بود (بخاری، ۱۴۱۰: ۴ / ۱۸۱) یا در روایت دیگری ابن تیمیه و شوکانی نقل می‌کنند که در زمان حیات رسول خدا کسی به ایشان توهین کرد و یکی از اصحاب وی را خفه نمود و حضرت هم کار او را تأیید کرد. (شوکانی، ۱۴۱۳: ۷ / ۲۱۳)

۲. علاوه بر ادله روایی فوق، اهل سنت قائل به اجماع در وجوب قتل ساب النبی هستند (جناتی، ۱۳۷۳: ۵۳) و این عجیب است که چگونه آقای کدیور این حکم را از مختصات امامیه می‌داند! به عنوان نمونه ابویکر بن منذر قتل ساب النبی را از احکامی دانسته که مالک بن انس و شافعی نیز آن را قبول داشته‌اند (عیاض، ۱۴۲۴: ۵۴۲) و حتی ابن تیمیه قائل به اجماع مذاهب اربعه بر این حکم بوده است. (همان: ۵۴۱)

۳. ادعای دوم ایشان نیز صحیح نیست، چراکه سابقه حکم ساب النبی در فقه شیعه به عصر حضور ائمه معصومین علیهم السلام بر می‌گردد؛ به عنوان مثال امام صادق علیه السلام در دوران فرمانداری عبیدالله بن حارث در مدینه حکم ساب النبی را بر فردی از وادی القری که به پیامبر توهین کرده بود صادر کرد و فرماندار آن را اجرا نمود (کلینی، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۶۶) یا در مثال دیگری در زمان عمر بن عبدالعزیز در درگیری دو تن که یکی از آنان به پیامبر توهین کرده بود حضرت فرمان مجازات برای وی صادر و حاکم آن را اجرا نمود

(همان: ۲۶۹) و در زمان امام کاظم حضرت به علی بن حید دستور داد تا محمد بن بشیر را که به پیامبر توهین کرده بود به قتل برساند. (عاملی، ۱۴۱۲: ۴۶۳ / ۱۸)

نتیجه

از آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که عنوان ارتداد نوعی عقیده نیست بلکه منشأ آن لجاجت و عناد با حقیقت و هدف آن تضییف دین و ایجاد تردید در قلوب مسلمانان است. قرآن کریم همه انسان‌ها را به تفکر و تعمق در هستی دعوت می‌کند اما با کسانی که علی‌رغم معرفت به حقیقت، با آن دشمنی می‌کنند، مقابله می‌کند. مجازات مرتد و ساب النبی از مسلمات همه مذاهب اسلامی است و به هیچ عنوان سبب وهن دین نمی‌گردد و سیره عقلاً برفرض قبول آن نمی‌تواند دربردارنده تمامی مصالح موجود در حکم ارتداد باشد. آیات و روایات و مستندات تاریخی نیز مؤید و مؤکد مجازات مرتد است. همچنین تغییر موضوع ارتداد، مستند قطعی نداشته و صرفاً ادعایی بدون دلیل است؛ هرچند صدور فتوا و اجرای حکم مرتد در نظام اسلامی صرفاً بر عهده فقیه جامع الشرایط است و سایرین نیز باید از این حکم تبعیت نمایند و اجرای چنین احکامی صرفاً در محکمه صالحه و در چهارچوب قانون باید صورت پذیرد.

منابع و مأخذ

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳، *مجمع الفائد فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، جماعت المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۲. اصفهانی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶، *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*، قم، دفتر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۹، *تحریر الوسیله*، قم، دارالعلم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. امام خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۵، *المکاسب المحرمة*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. انصاری، عبدالله بن یوسف، ۱۳۶۹، *السیرة النبویة*، تهران، ادیب مصطفوی.
۶. اورعی، سید جواد، ۱۳۷۸، «ارتداد نگاهی دوباره»، ش ۱۴، تهران، حکومت اسلامی، ص ۱۱۰ - ۷۴.
۷. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۰، *الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله و سنته و ایامه*، مصر، وزارة الاوقاف.
۸. بغدادی، مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، *المقنعه*، قم، جماعت المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، مرکز نشر اسراء.

۱۰. حکیم، محمد تقی، ۱۴۱۸، *الاصول العامة في الفقه المقارن*، قم، مجتمع جهانی اهل بیت ع.
۱۱. حلیبی، تقی الدین بن نجم الدین، ۱۴۰۳، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام علی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۰، *تحریر الاحکام الشرعیه*، قم، مؤسسه امام صادق ع.
۱۳. حلی، فخر المحققین، ۱۳۸۷، *یضاح الفواید فی شرح مشکلات القواعد*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنّة و العقل*، قم، مؤسسه امام صادق ع.
۱۵. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، ۱۴۱۳، *نیل الاوطار شرح متنی الاخبار من احادیث سید الاخبار*، قاهره، دار الفکر للطباعة.
۱۶. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۰۳، *الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب اهل البيت* ع، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه المدرسین.
۱۸. طریحی، فخر الدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تهران، مکتبة المرتضویة.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰، *النهایه فی مجرده الفقه والفتاوی*، بیروت - لبنان، دار العلوم.
۲۰. عاملی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۲، *روضۃ البھیۃ فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۸، *رسائل الشیعیه*، قم، مؤسسه آل الیت ع.
۲۲. قاضی، عیاض بن موسی، ۱۴۲۴، *الشخا بتعریف حقوق المصطفی*، بیروت، دار الفکر.
۲۳. قمی، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۳، *من لا يحضره الفقيه*، قم، دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. کدیور، محسن، ۱۳۹۳، *مجازات ارتداد و آزادی مذهب*، وب سایت رسمی محسن کدیور.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، *الاصول من الكافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۶. گلپایگانی، محمدرضا، ۱۴۱۲، *الدر المنضود فی احکام الحدود*، قم، دار القرآن الکریم.
۲۷. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، ۱۳۸۲، *احکام السرقة علی ضوء القرآن و السنّة*، قم، مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.
۲۸. مرعشی، محمد حسن، ۱۳۷۲، «ارتداد و احکام آن از نظر منابع حقوقی در اسلام»، *مجله قضایی و حقوقی دادگستری*، ش ۹، ص ۳۸ - ۲۱.
۲۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقيق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.

٣٠. مغربي، نعمان بن محمد، ١٣٨٥، *دعائيم الإسلام و ذكر الحال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيته عليه وعليهم أفضل الإسلام*، قاهره، دار المعارف.
٣١. مغنية، محمد جواد، ١٤٢٤، *التفسير الكافش*، قم، دار الكتب الاسلامية.
٣٢. نجفي، محمد حسن، ١٤٢١، *جواهر الكلام*، قم، دائرة المعارف فقه اسلامي.
٣٣. نوري، ميرزا حسين، ١٤٠٨، *مستشار الوسائل و مستنبط المسائل*، بيروت، مؤسسه آل البيت ع.
٣٤. واقدي، محمد بن عمر، ١٤٠٩، *المغازى*، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات.
٣٥. يزدي، سيد محمد كاظم، ١٤٠٩، *العروة الوثقى في تعميم بهالبوي*، بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
٣٦. يعقوبي، احمد بن ابي يعقوب، ١٣٦٥، *تاريخ يعقوبي*، تهران، مركز انتشارات علمي و فرهنگی.

