دو فصلنامه علمی تخصصی
مطالعات تطبیقی فقهی
زن و خانواده
سال چهارم، شماره هفتم
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

واکاوی در حکم ارتداد ناشی از تحقیق در اصول دین از منظر فقه و کلام امامیه

فاطمه شعاع شرق[۱]
طاهره محقق[۲]

چکیده

پذیرش دین و خروج از آن، یکی از موضوعات بحث‌برانگیز در آموزه‌های ادیان الهی است که پس از بلوغ عقلی انسان آغاز می‌شود؛ اما نگرش به این مقوله از منظر مشروعیت تحقیق در اصول دین یکی از مسئله‌های کمتر کار شده است. این مشروعیت، مستلزم آزادی در نتیجه حاصل از تحقیق است. از طرفی حکم تغییر دین پس از آن نیز از منظر فقهی و کلامی مذهب امامیه، آموزه‌های دینی را در یک تعارض ظاهری قرار داده است. این نوشتار که به روش توصیفی ـ تحلیلی از منابع فقهی ـ کلامی مذهب امامیه و بر منابع دست اول متکی است، ابتدا انواع ارتداد و حکم هر یک از آن‌ها از منظر فقهی بررسی و سپس به قضاوت کلامی فرد مرتد پرداخته است. نتایج حاصل از تحقیق عبارت است از اینکه به‌لحاظ فقهی، اجرای حد و عدم ارتداد تنها به سبب اعلان ارتداد میسر است و غایت این حکم، صیانت از اجتماع است. از منظر کلامی نیز فرد کافر، خالد در جهنم است، اما خلود در جهنم شامل تمام افراد نیست؛ بلکه چند مؤلفه از قبیل نیت، استطاعت و مرتبه ادراک انسان سبب تقیید این اصل است. در نتیجه، مشروعیت تحقیق در اصول دین با حکم فقهی و کلامی تغییر دین منافات ندارد.

واژگان کلیدی: ارتداد، اصول دین، قبح تکلیف بمالایطاق.

---

۱. دانش‌آموخته سطح دو گرایش فلسفه و کلام جامعة الزهراء ﷺ، قم، ایران. (نویسنده‌مسئول)؛ fatemeh.shoaeshargh14@gmail.com

۲. مدرس و پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعة الزهراء ﷺ و استادیار گروه کلام اسلامی جامعه المصطفی ﷺ، قم، ایران؛ taherehmohaghegh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

مقدمه

ساختار کلی دین اسلام متشکل از دو بخش نظری و عملی است. اصول دین نمایانگر بخش نظری و اعتقادی اسلام است که شامل توحید، عدل، نبوت، معاد و امامت است و اساس ایمان را شکل می‌دهد؛ درحالیکه فروع دین مجموعه‌ای از احکام عبادات عملی است که رفتارهای فردی و اجتماعی مسلمانان را جهت می‌دهد. قرآن کریم همواره تأکید می‌کند که سرنوشت اخروی، ترکیبی از ایمان، یعنی اصول اعتقادی صحیح و فروع دین، یعنی عمل صالح است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾؛(بقره:۲۷۷) «بی‌گمان، کسانی که ایمان آورده و عمل‌های شایسته نموده و نماز را بر پا داشته و زکات داده‌اند، پاداش آنان در نزد پروردگارشان برایشان ثابت است و نه ترسی بر آنان است و نه اندوهگین خواهند شد».

به همین دلیل، تنها باور به اصول دین کفایت نمی‌کند و باید با التزام به فروع دین همراه باشد. این نشانگر این نکته است که اصول دین و فروع دین همواره با هم رابطه دوسویه دارند. اصول دین، زیربنای معرفتی و اعتقادی دین را تشکیل می‌دهند و فروع دین جلوه‌های عملی برخاسته از همان باور است. فروع دین زمانی مقبول است و در خارج عینیت پیدا می‌کند که ناشی از ایمان راستین باشد و صرف عادت یا تقلید کورکورانه کفایت نمی‌کند. هرکدام از اصول و فروع دین با توجه به غایت متناسبی که در پی تحقق آن هستند. روش شناخت آن‌ها نیز متفاوت است. اصول دین به دلیل اینکه ناظر به بخش نظری است ماهیتی تعقلی و تحقیقی دارد و اعتبار پذیرش آن بر پایه تفکر و تأمل شخصی استوار است. به همین جهت تقلید در اصول دین مردود است. ابزار اصلی در درک اصول دین، عقل است. در مقابل، فروع دین ناظر به بعد عملی است و رفتارهای عملی مبتنی بر نصوص شرعی است و همگان توان اجتهاد در آن را ندارند به همین خاطر تقلید در فروع دین ضروری است و تفحص و اجتهاد فقیه جایگزین تحقیق مکلف است.

با ایـن وصـف اگر فردی با تحقیق در اصول دین که سـتون اساسـی دین اسـت به حقانیت دین اسلام نرسید و خواهان تغییر دین شد، از دیدگاه آموزه اسلامی قابل تأمل اسـت؛ زیرا در تحقیقی بودن اصول دین شـرط نشده است که نتیجه تحقیق حتماً باور به آن اصول باشد و اگر این‌گونه بود با اصل تحقیق در اصول دین در تعارض می‌شد.

این پژوهش از این جهت دارای ضرورت است که با گسترش رسانه‌های ارتباطات جمعی در عصر حاضر، شبهات بی‌شماری علیه تعالیم دینی درحال گسترش است و این مسـئله با آموزه‌هایی از قبیل عدالت الهی و همچنین عدم آزادی انتخاب دین در اسلام گره خورده است و براساس آن اسلام را دینی مستبد جلوه می‌دهند.

علی‌رغـم پژوهش‌هـای صورت‌گرفتـه در این زمینـه می‌توان به مقاله «ارتداد و فلسـفه مجازات آن در اسلام» (اسکندری، ۱۳۹۰) و «بررسی ارتداد در فقه امامیه» (قدسی و علی‌پور، ۱۳۹۱) و «ارتـداد و احـکام آن بـا رویکردی بـه مبانی آزادی عقیده در اسـلام» (معدنی و امـام، ۱۳۸۵) اشـاره کرد؛ اما تحقیقی بودن اصول دین و منجر شـدن آن به نتیجه‌ای غیر از دین اسلام و بررسـی وضعیت فرد در آن صورت از نظر دنیوی و اخروی بررسـی نشـده اسـت. ازاین‌رو تحقیق حاضر در پی یافتن این پاسخ است که فردی که در اصول دین به تحقیق پرداخته و خواستار تغییر دین شده است، بنابر آموزه‌های مذهب امامیه، در دنیا چه حکمی و در آخرت دارای چه جایگاهی است؟

۱. مفهوم‌شناسی

واژه ارتـداد از ریشـه «ردد» بـه معنـای از چیـزی صرف‌نظر کـردن و روی‌گردانـی از آن و یـا بازگشـت به مسـیری که از آن آمده اسـت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۳، ص۱۷۳). در اصطلاح فقهی بازگشـت از اسـلام یا همان کفر بعد از اسـلام را ارتداد نامیده‌اند (مشـکینی، بی‌تا، ج۱، ص۵۲؛ شهید ثانی، ۱۳۸۶، ج۹، ص۳۳؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج۴۱، ص۶۰۰). این تعریف ناظر به اسلام ظاهری است و مختص به ایمان باطنی نیست، زیرا صرف اقرار به اسلام کفایت می‌کند (نساء:۹۴).

۲. ارتداد در فقه امامیه

در فقـه امامیـه ارتـداد بـه دو نوع فطری و ملی تقسـیم شـده اسـت (محقـق حلـی، ۱۴۰۸، ج۸، ص۱۰۵). تفاوت این دو نوع ارتداد بر مبنای اسلام والدین در مقطع خاصی از حیات فرزند است. بااین‌حال در میان فقیهان امامیه تعیین این مقطع زمانی مورد اختلاف است.

برخـی قید اسـلام والدیـن در حین انعقاد نطفـه را ملاک تمایز ارتـداد فطری و ملی دانسـته‌اند. پـس بـا مـلاک مزبور، مرتد فطری مرتدی اسـت کـه یکی از پدر یـا مادر او در زمان انعقاد نطفه مسلمان بوده‌اند. اگر در هنگام انعقاد نطفه، پدر و مادر او کافر بوده‌اند مرتد ملی است (شهید ثانی، ۱۳۹۸، ج۸، ص۳۰؛ کاشف الغطا، بی‌تا، ج۴، ص۴۲۰؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج۴۱، ص۶۰۴)؛ اما بنابر نظر گروهی دیگر ولادت، ملاک این تمایز است (علامه حلی، ج۲، ص۱۸۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج۴، ص۱۷۰).

این تفاوت مبنایی در تعیین نوع ارتداد، تأثیر بسزایی در مقام اجرا و تعیین نوع حکم ارتداد دارد؛ زیرا عقوبت مرتد فطری از لحاظ شدت شدیدتر از مرتد ملی است. ظاهراً توبه شخصی که مرتد فطری است مورد پذیرش نیست و حکم او قتل است. آنچه در بیانات فقها حائز اهمیت اسـت وجود قید ظاهراً اسـت. پس گرچه ظاهراً توبه سبب سقوط حد او می‌شود، اما توبه او باطناً نزد خدا مورد پذیرش است (شهید اول، ۱۴۱۷، ج۲، ص۵۲).

مرتـد ملی بنابر احتیاط واجب تا سـه روز توبه داده می‌شـود و اگـر توبه نکرد به قتل می‌رسـد؛ امـا زن مرتـد، اعـم از فطری و ملـی، حبس دائم می‌شـود و در اوقـات نماز زده می‌شود و در مضیقه قرار می‌گیرد تا توبه کند (همان، ص۴۶۹). شایان ذکر است که اجرای حکم قتل مرتد فطری مرد و عدم پذیرش توبه ظاهری او و الزام به توبه در مرتد ملی و مرتد زن به‌طور کلـی علاوه‌براینکه جنبه اجباری و تحمیلـی دارد، احراز تغییر باطنی اعتقاد نیز وجود ندارد و از حیث معرفتی و تربیتی محل تردید اسـت. این نکته دلالت روشـنی دارد بـر اینکـه مجازات‌هـای مقـرر برای انـواع ارتداد ناظر بـه بعد ظاهری و دنیـوی رفتار مرتد اسـت و غایت آن رفع ارتداد قلبی نیسـت. دلیل گویا بر این مدعا آن است که توبه

ظاهری مرتد فطری از نظر فقهی پذیرفته نیست؛ گرچه این امکان وجود دارد که نزد خدا مقبول واقع شود و پذیرش توبه ظاهری در دو نوع دیگر مرتد با وجود احتمال عدم تغییر واقعی در باور درونی فرد، بیانگر این است که سنجش صدق تغییر عقیده باطنی نقشی در اجرای حکم ندارد و تنها موجب سقوط حد است و پذیرش واقعی توبه نزد خدا در هاله‌ای از عدم قطعیت باقی است؛ زیرا توبه حقیقی پشیمانی از گناه است (حرعاملی، بی‌تا، ج۱۶، ص۶۲) و موطن این ندامت در قلب است.

اولین شاهد محکم بر پذیرش ظاهر افراد و ترتب احکام فقهی بر آن، قرآن کریم است که بر اساس آن به کسی که در نزد شما اظهار مسلمانی می‌کند، نگویید مسلمان نیستی: «اعراب می‌گویند: ایمان آورده‌ایم. بگو: شما ایمان نیاورده‌اید. شما بگویید: مسلمان شده‌ایم و هنوز ایمان به قلب‌های شما وارد نشده است» (حجرات:۱۴). ازاین‌رو شماری از فقها با استناد به اقرار ظاهری فرد به اسلام، فارغ از آگاهی نسبت به باور قلبی او، حکم به اسلام کرده‌اند (نجفی ۱۳۶۲، ج۶، ص۵۹؛ همدانی، بی‌تا، ج۷، ص۲۶۶).

بدیهی است که این حکم به معنی عدم اهمیت به باطن افراد در ابواب فقهی به‌ویژه در حوزه عبادات نیست. و صرف ظاهر، معیاری قطعی در تمامی موضوعات فقهی نیست. در فقه اسلامی، نیت و قصد قربت در اعمال عبادی، از ارکان اساسی صحت و قبولی عبادات به شمار می‌رود؛ چنان‌که در نماز، قصد قربت شرط معتبر تحقق عبادت است. درعین حال تمایز میان نیتی برخاسته از ایمان حقیقی و نیتی ناشی از نفاق از دسترس داوری انسانی خارج است و سنجش حقیقت باطنی افراد تنها در حوزه علم الهی قرار دارد.

لذا اتکا بر ظاهر افراد برای ترتب احکام در این نوع از رویکرد فقهی، دال بر این است که احکام ارتداد در ساحت اجرایی، بر مصالح و صیانت نظام اجتماعی استوار است و ناظر بر مجازات فرد در قلمرو اعتقادات شخصی نیست.

به همین دلیل در بیانات فقها کتمان یا اظهار ارتداد، نقش تعیین‌کننده‌ای در اجرای

حد دارد. پس هرگاه فرد ارتداد خود را اظهار کند، حکم ارتداد بر او مترتب می‌شود (ابن زهره، بی‌تا، ج۱، ص۳۸۰؛ گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۸۶). پس فردی که با تحقیق در اصول دین، دین اسلام را بر حق نیافت می‌تواند دین خود را تغییر دهد؛ زیرا دین، برخاسته از یک عقیده قلبی است، اما نباید اظهار کند و تا زمانی که اظهار نکند حد بر او جاری نمی‌شود.

پس از تحلیل و بررسی حکم ارتداد، دو حالت درباره قابل تصور است: ارتداد علنی که مشمول حد ارتداد می‌شود و حد هرکدام با توجه به نوع آن متفاوت است و ارتداد غیرعلنی که در تمامی اقسام ارتداد مشمول حد نیست.

۳. ارتداد در کلام امامیه

اقتضائات عصر حاضر، دسترسی آسان به منابع و متون دیگر ادیان، منفعت‌طلبی معتقدین به ادیان الهی در اجرای احکام دین و شبهاتی که توسط جوانان مطرح می‌شود ضرورتی اجتناب‌ناپذیر ایجاد کرده است تا بررسی شود که ارتداد در کلام امامیه چگونه تحلیل و بررسی می‌شود؟ با تکیه بر بینش کلامی امامیه، ایمان و کفر به همراه عمل، دو معیار بنیادین برای تعیین سرنوشت اخروی انسان‌ها هستند. ایمان و کفر دو حقیقت مقابل هم هستند و هر جا که استعمال شود براساس معنایی که برای آن وضع شده است، معنای مقابل خود را تعیین می‌کند. این نوع از استعمال در قرآن کریم بیان شده است. گاهی مراد از کفر به معنای کفر فقهی است که بر این اساس ایمان به معنای اسلام ظاهری است (بقره:۲۱۷). البته در آیه‌ای دیگر اسلام ظاهری را بیان کرده است و حقیقت ایمان را برتر از اقرار زبانی و اسلام ظاهری می‌داند و اقرار زبانی را تنها شرط ورود به اسلام ظاهری دانسته است. ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ (حجرات:۱۴) «بادیه‌نشینان گفتند: ایمان آورده‌ایم. بگو: [در واقع] ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید: اسلام آورده‌ایم و هنوز ایمان در دل‌هایتان درنیامده است. و اگر از خدا و رسول او فرمان برید از [پاداش] کارهایتان چیزی در حقّ شما نمی‌کاهد. بی‌گمان خداوند آمرزگار

مهربـان اسـت». با توجه به ایـن مطلب و تعریف از معنای نفـاق، در این صورت چنین فردی منافق اسـت؛ زیرا در تعریف نفاق آمده اسـت «نفاق اظهار ایمان و پنهان داشتن کفـر اسـت». بر این اسـاس متکلمین امامیه حقیقت ایمـان را تصدیق قلبی و تصدیق زبانی و اطاعت ظاهری را ظهور و ثمرات ایمان می‌دانند (بحرانی، ۱۴۰۶، ج۱، ص۱۷۰ـ۱۷۱). کفر نیز به معنای پوشاندن است و در ادبیات قرآنی به پوشاندن حق، کفر گفته می‌شود. لذا اسلام ظاهری که به صرف شهادتین است، به معنای ایمان نیست و مجوز نجات برای آخرت نیست؛ و این قبیل قضاوت‌ها در حیطه علم فقه نیست. علم فقه، علم به ظاهر افراد است، چراکه در حالت اعلان ارتداد مرتد فطری، ظاهراً توبه او مقبول نمی‌شود، اما قبول توبه وی نزد خدا محتمل است و همچنین صرف توبه ظاهری انواع دیگر مرتدها در حالت اعلان ارتداد و احتمال عدم توبه حقیقی و همچنین عدم اجرای حد نسبت به کسی که ارتداد خود را اظهار نکرده است، نشان‌دهنده این است که این احکام مربوط به حکم مرتد در دنیا وضع شده است و محاکمه اصلی این افراد در سرای آخرت است.

قضاوت کلامی سرنوشت اخروی فرد منافق و مرتد براساس قرآن کریم حبط اعمال و خلود در جهنم است: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾؛ (بقره:۲۱۷) «اگر کسی از شما از آیینش برگردد و درحالی که کافر است بمیرد، پس چنین کسانی اعمالِ (شایسته‌شان) در دنیا و آخرت تباه گردیده و اینان اهل آتش‌اند [و] در آن ماندگارند».

﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾؛ (توبه:۶۶ـ۶۸) «(بگو) عذرخواهی نکنید (که بیهوده است، چراکه) شما پس از ایمان آوردن کافر شدید، اگر گروهی از شما را (به‌خاطر توبه) مورد عفو قرار دهیم، گروه دیگری را عذاب خواهیم کرد، زیرا آن‌ها مجرم

بودند. مردان منافق و زنان منافق همه از یک گروه‌اند، آن‌ها امر به منکر، و نهی از معروف می‌کنند، و دست‌هایشان را (از انفاق و بخشش) می‌بندند، خدا را فراموش کردند و خدا آن‌ها را فراموش کرد (و رحمتش را از آن‌ها قطع نمود). منافقان قطعاً فاسق‌اند. خداوند به مردان و زنان منافق و کفار وعده آتش دوزخ داده، جاودانه در آن خواهند ماند، همان برای آن‌ها کافی است، و خدا آن‌ها را از رحمتش دور ساخته، و عذاب همیشگی برای آن‌ها است».

حکم کلی خلود فرد مرتد با اتکا به چند مؤلفه مقید می‌شود. این مؤلفه‌ها به‌طور کامل در قلمرو علم الهی قرار دارد و مافوق درک انسان است. چنان‌که نقض کردن آن‌ها مستلزم نقض آیات قرآن است و همچنین در مواردی به تغافل از صفت عدل خداوند منجر می‌شود.

۱ـ۳. نیت

یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار بر سنجش قبول اعمال انسان، نیت است. نیت عبارت است از قصد قلبی برای انجام عمل و همچنین ملاک اساسی ارزش‌گذاری افعال انسان و روح حاکم بر عمل. نیت، صورت فعلیه و جنبه ملکوتیه عمل است و از عمل افضل است؛ و به همین جهت، نماز فردی مانند امام علی علیه‌السلام و فرد منافق از لحاظ صورت ظاهری تفاوتی ندارد، اما آن یک با آن عمل صورت ملکوتی و دیگری صورت ملکوتی اسفل دارد (خمینی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۳۳۱). نیت در دیدگاه امام علی علیه‌السلام همچون ستون و پایه یک بنا است که عمل بر آن استوار است. ایشان می‌فرمایند: «نیت بنیان و پایه عمل است». از سوی دیگر آنچه که ارزش نیت در عمل را از منظر ایشان مشخص می‌کند تمایزآفرینی در عبادت عابدانی است که صورت ظاهری عملشان واحد است، اما نیت‌ها و انگیزه درونی عبادت حاصل از آن با هم مختلف است: «گروهی خدا را از روی میل و رغبت عبادت کردند، این عبادت بازرگانان است. گروهی خدا را از روی ترس عبادت کردند، این عبادت برده‌ها است و گروهی خدا را از روی شکر و سپاس

عبادت کردند، این عبادت آزادگان است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۷). پس در نتیجه، نیت در قبول عبادت از جانب خداوند نقشی بنیادین ایفا می‌کند. قرآن کریم نیز شاهد متقنی بر همین مطلب است: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾؛ (بقره:۲۸۴) «اگر آنچه را در دل‌هایتان است آشکار کنید یا پنهان نمایید، خدا شما را به خاطر آن محاسبه می‌کند. پس هر که را بخواهد [به اقتضای رحمتش] می‌آمرزد و هرکه را بخواهد [به اقتضای عدلش] کیفر می‌دهد».

از دیدگاه علامه طباطبایی این آیه شریفه به حالات و ملکات نفسانی اشاره دارد که افعال از آن صادر می‌شود و خداوند افعال را با اتکا به آن حالات حساب می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج۲، ص۴۴۳). در بیان ایشان، عبارت «فی انفسکم» همان قصد قلبی است؛ زیرا بیان علامه در تعبیر افعال برخاسته از حالات و ملکات مؤید همین است. قصد قلبی، یعنی همان نیت که منشأ صدور افعال است؛ و همچنین محاسبه به معنای عقوبت نیست؛ زیرا کیفر یا آمرزش نتیجه است و محاسبه در ضمن مقدمه آن است.

شاهد دوم، نقش نیت در معذوریت و عدم معذوریت انسان نزد خدا، آیه‌ای دیگر از قرآن کریم است که پس از اعلان مشروعیت دین اسلام، امتناع اهل کتاب از پذیرش دین اسلام را برخاسته از فقدان استدلال عقلی نمی‌داند، بلکه ناشی از انگیزه‌هایی چون عناد و زیاده‌خواهی معرفی می‌نماید. و این حاکی از آن است که نیت از روی عناد و ستیز دلیل موجهی برای خداوند نیست: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾؛ (آل عمران:۱۹) «همانا دین [راستین] نزد خدا، [تنها] اسلام است و کسانی که به آن‌ها کتاب داده شد اختلاف نکردند، مگر از روی زیاده‌خواهی‌ای که در میانشان بود، [آن هم] پس از آنکه علم (به قرآن) برایشان [فراهم] آمد».

پس در نتیجه ممکن است که عملی از لحاظ ظاهری صحیح باشد، اما با توجه به نقش قصد قلبی در محاسبه اعمال انسان، نزد خدا مقبول واقع نشود؛ مثل زمانی که فردی با هدف ریا نماز بخواند و همچنین عمل فردی از لحاظ ظاهری مطابق با شریعت

اسلام نباشد، اما نزد خدا مورد آمرزش قرار گیرد؛ مثل آنکه فردی با قصد قلبی یافتن دین حق جست‌وجو کرده، اما با خطای معرفتی، دین اسلام را بر حق نیافته و قصد قلبی او نیز لجاجت و ستیزه‌جویی نبوده است.

پس با لحاظ محاسبه قصد قلبی در سنجش افعال انسان، بر این اساس می‌توان دریافت که باید میان ارتداد ناشی از عناد و ارتدادی که ریشه در خطای معرفتی دارد، تفکیک قائل شد.

۲ـ ۳. استطاعت

استطاعت یکی از مؤلفه‌هایی است که ریشه در علم کلام دارد و در اصول فقه بسیار تأثیرگذار بوده است. از منظر متکلمان امامیه، عدل و حکمت دو صفت خداوند است. نقطه مقابل عدل، ظلم است. خدا به موجب دارا بودن صفت عدل، هرگز ظلم نمی‌کند و تکلیف بنده به امری که توان و قدرت ندارد مصداق ظلم است. همچنین به مقتضای وجود صفت حکمت در خداوند، محال است که فعل عبث از او صادر شود. پس علت محالیت این نوع تکلیف، ناسازگاری آن با دو صفت عدل و حکمت خداوند است. این قاعده در مباحث کلامی تحت عنوان قبح تکلیف بما لایطاق آمده است. این اصل، تناسب مسئولیت با استطاعت انسان را بیان می‌کند.

قرآن کریم در پنج آیه این اصل را بیان کرده است (بقره:۲۳۳ و ۲۸۶؛ انعام:۱۵۲؛ اعراف:۴۲؛ مؤمنون:۶۲). ازجمله این آیات، آیه ۲۸۶ سوره بقره است که در زمره متقن‌ترین دلیل نقلی این قاعده به کار می‌رود: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾؛(بقره:۲۸۶) «خدا هیچ کس را جز به اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌کند».

«وسع» در لغت به معنای توانایی و قدرت است. علامه طباطبایی وضع آن معنا را در اصل برای وسعت مکانی به کار بردند و وجه تسمیه آن را به این جهت دانستند که قدرت آدمی به ظرف تشبیه شده و و منشأ صدور افعال اختیاری آدم است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج۲، ص۴۴۳).

مفـاد ایـن آیـه، تأیید یـک حقیقت عقلی و مبین آن اسـت که وضـع تکالیف الهی هیـچ‌گاه فراتـر از قـدرت انسـان نیسـت و بنابراین تمام احکام شـریعت در پرتـو این آیه تقیید می‌گردد. پس شـمول تکلیف همواره در دایره قدرت انسـان اسـت و این حاکی از آن است که احکام شریعت همیشه توأم با اصول عقلانیت هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۴۰۰). بنابراین تکلیف مقید به قدرت انسان لازمه‌ای دارد و آن اینکه اعطا یا سلب پـاداش و کیفـر در قبال تکلیفی که خارج ار قدرت انسـان اسـت امری قبیح اسـت و با عدل و حکمت خداوند منافات دارد.

شـایان ذکر اسـت که در این آیه، توانایی و قدرت به‌صورت عام مطرح شـده است؛ اگرچه روایت، ابعاد مختلف آن را تبیین کرده است. علی‌بن‌اسباط از امام رضا علیه‌السلام نقل کرده اسـت: «از اسـتطاعت سؤال کردم، فرمود: اسـتطاعت بنده پس از چهار خصلت اسـت: راه او باز باشـد و چیزی برای کار او مانع نباشد؛ تن او سالم باشد و در بدن خود نسـبت بـه کاری کـه قصد انجامـش را دارد ناتوانی نیروی تنی نداشـته باشـد (مثلاً تب شـدید، ضعـف زیاد، بیهوشـی و کلیـه عوارضی که تـن را از انجام کار ناتـوان می کند)؛ اعضاء و جوارح او نسبت به کاری که قصد انجام آن را دارد درست و سالم باشد (مثلاً برای دیدن نابینا نباشد، برای جماع مقطوع الآلة نباشد)؛ برای او سببی و قوتی که وسیله انجـام کار اسـت از طرف خدا برسـد و نیروی هنـگام عمل او تأمین شـود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۱۶۱ـ۱۶۰).

آنچـه از روایـات معلـوم می‌گـردد تأکیـد بـر جنبه‌هـای جسـمانی و مالـی اسـت، درحالیکه ناتوانی در فهم و اسـتنباط و درک درسـت برهان، یک نوع از عدم استطاعت اسـت کـه در روایت به آن اشـاره‌ای نشـده اسـت. لکـن بر پایـهٔ اصل عقلـی قاعده قبح تکلیف مالایطاق، دلیلی بر اختصاص این حکم، تنها به اسـتطاعت جسـمانی و مالی وجـود نـدارد و می‌تـوان چنین برداشـت کرد کـه به‌طور منطقـی و با توجه بـه عامیت آیه مذکور، عدم استطاعت عقلی هم می‌تواند مشمول این قاعده قرار بگیرد؛ زیرا اگر ارتداد

فـردی ناشـی از عدم اسـتطاعت اعـم از عقلی و مادی و جسـمانی باشـد، تعمیم آیات خلود در جهنم به‌منزله عقوبت برای تکلیف ملایطاق است.

شـیخ طوسـی تکلیـف ما لایطاق را تکلیفـی می‌داند که ترک آن بـه دلیل وجود عذر اسـت. ایـن عذر، شـامل عدم توانایی و قـدرت انجام آن کار، عدم علم بـه تکلیف و یا نبودن خداوندی است که فرمان تکلیفی را صادر کند. از نگاه او تمام این موارد از حیث قبح تکلیف یکسان است (طوسی، بی‌تا، ص۶۱).

در نتیجه، این قاعده کلامی، ارتباط وثیقی با سرنوشت کسی دارد که در پی تحقیق در اصول دین، استطاعت و توانایی خود را تماماً به کار گرفته است، اما به حقانیت دین اسلام نرسیده و در اینجا به وسیله این قاعده، معذور و عقوبت او قبیح است.

۳ـ۳. درجه ادراک معرفت

مراتـب ادراک معرفتـی ازجملـه یقیـن، ظـن و وهـم، در علـوم منطـق و اصـول فقه نقش بنیادین ایفا می‌کند. در علم منطق، علم یا ادراک عبارت است از «حضور صورت شیء نـزد عقـل». ادراک فراینـدی اسـت که به‌صـورت تدریجی شـکل می‌گیرد و ایـن مراتب، از ابتدایی‌ترین شـکل شـناخت آغاز شـده و به عالی‌ترین مرتبه تفکر منتهی می‌شـوند. تصـور، مرحله نخسـت از ادراک انسـانی اسـت و به معنای درک مفاهیـم بدون حکم یا همـان حضـور صورت شـیء نزد عقل بدون حکم اسـت؛ یعنی ذهن، صرفـاً تصویری از یـک معنا یا شـیء در خود ترسـیم می‌کند، بدون آنکه درباره وجـود، عدم، یا اوصاف آن حکمـی صادر کنـد. مفهومی مانند «درخت» در ابتدا به‌صـورت تصوری در ذهن پدید می‌آید. تصور شرط لازم برای تشکیل تصدیق است. در مرحله دوم، ذهن رابطه‌ای میان دو تصـور برقـرار می‌کند و درباره آن‌ها حکمی صـادر می‌کند که تصدیق نام دارد. مانند «سـقراط انسـان است.» تصدیق به معنای حکم میان موضوع و محمول است و در آن، ذهـن از صـرف تصـور بدون حکم بـه وادی داوری فراتر می‌رود (سـهروردی، ۱۳۴۴، ص۱). در منطق، تصدیق‌ها به این دلیل دارای جایگاهی ارزشمند هستند که مقدمات استدلال

را شکل می‌دهند. از آنجایی که انسان در اذعان حکم و نسبت بین دو چیز دارای حالت‌های مختلفی است، تصدیق‌ها به انواع مختلفی قابل تقسیم هستند. پس حالت‌های نفسانی انسان در مقابل نسبت و حکم بین دو مفهوم عبارت‌اند از: یقین، ظن، شكّ و وهم. شكّ و وهم از اقسام تصدیق و اعتقاد به شمار نمی‌روند، امّا دو قسم ظنّ و یقین از اقسام تصدیق هستند؛ زیرا تصدیق یعنی ترجیح یکی از دو طرف جمله و آن دو طرف وقوع نسبت و عدم وقوع آن است و فارغ از آنکه احتمال طرف دیگر آن داده شود یا نشود. اگر ترجیح با نفی احتمال طرف دیگر یقینی بود، تصدیق یقینی است و اگر احتمال طرف دیگر به‌طور ضعیف وجود داشت، ظن نام دارد. یقین عالی‌ترین قسم تصدیق و ظن پایین‌ترین مرتبه آن است. وهم و شک از اقسام تصور و جهل هستند. وهم احتمال خبر یا عدم آن است، همراه با ترجیح طرف دیگر، اما در حالت شک احتمال وقوع و عدم آن مساوی است (مظفر، بی‌تا، ج۱، ص۱۴).

ذهن با تکیه بر چند تصدیقِ، به تصدیق جدیدی می‌رسد. این فرایند را استدلال می‌نامند. استدلال، عالی‌ترین مرتبه دستاورد عقل است و در آن، ذهن از معلومات سابق برای کشف مجهولات جدید استفاده می‌کند. از آنجا که تصدیق در حقیقت حکم نفس میان موضوع و محمول است و با توجه به اینکه نفس در مقام صدور این حکم، همواره در یک وضعیت واحدی قرار ندارد، بنابراین استدلال‌ها نیز بسته به نوع تصدیق‌هایی که در مقدمات آن‌ها به کار می‌رود، از حیث اعتبار و ارزش منطقی متفاوت خواهند بود. قیاس یکی از مهم‌ترین صور استدلال در منطق صوری است. ماده قیاس برهان قضایای یقینی است. اگر مقدمات قیاس برهان از قضایای یقینی تشکیل نشود نتیجه آن یقینی نخواهد بود (علامه حلی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۱۹۲). در علم اصول نیز یقین از مهم‌ترین مراتب ادراک نفس است که در ساختار قواعد استنباطی مقدم از سایر ادراک است. به‌عنوان مثال، قاعده استصحاب یکی از قواعدی است که در اصول عملیه از آن استفاده می‌شود. مفاد این قاعده عبارت است از «حکم به بقای

حکم شرعی یا موضوع حکم که بقای آن مشکوک است»؛ یعنی هرگاه مکلف نسبت به حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی یقین داشته باشد، سپس به بقای آن امر یقینی شک کند، استصحاب جاری می‌شود (آخوند خراسانی، بی‌تا، ج۱، ص۳۸۵).

قرآن کریم در خصوص ادراکات معرفتی بشری، تنها علم حاصل از یقین را معیار معتبر برای دستیابی به حقیقت می‌داند و ظن را برای احراز حقیقت کافی نمی‌داند، بنابراین ظن نمی‌تواند معیار نهایی حق قرار گیرد:

﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾؛(نجم:۲۸) «و حال آنکه هیچ علمی به این مسئلهٔ (دختر بودن فرشتگان) برایشان نیست، [و] جز گمان [باطل] را پیروی نمی‌کنند و مسلمّاً گمان به هیچ وجه [کسی را] از حق بی‌نیاز نمی‌کند» و ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾؛(یونس:۳۶) «بیشتر آن‌ها جز از گمان پیروی نمی‌کنند، [درحالی که] قطعاً گمان، از [شناخت] حق چیزی را کفایت نمی‌کند، به‌راستی خدا به آنچه انجام می‌دهند، داناست».

ترکیب این سه مؤلفه یعنی نیت، آیاتی که تناسب مسئولیت با استطاعت انسان در سنجش پاداش اعمال را مؤثر می‌داند و همچنین درجه معرفتی، می‌تواند بنیان قضاوت کلامی در خصوص سرنوشت اخروی فرد مرتد را فراهم کند.

در چنین چهارچوبی می‌توان اظهار داشت که قضاوت نهایی درباره سرنوشت اخروی افراد و خلود در آتش، تنها در صورتی منطبق با عدالت الهی است که ارتداد از روی عناد و با وجود توانایی مادی و عقلی و یقین به حقانیت اسلام باشد. در غیر این صورت نمی‌تواند ملاک خلود در جهنم قرار گیرد. همچنین وابسته به میزان تلاش در حد استطاعت است، بنابراین گرچه اصل حقانیت دین اسلام به‌عنوان آموزه‌ای قطعی در قرآن مطرح است، اما این حکم عام برای افراد در گرو سنجش شرایط و امکانات است.

پس فرد اگر با نیت کشف دین حق و استطاعت اعم از مادی و عقلی، یقین کرده باشد که دین اسلام حق نیست، در حکم جاهل قاصر است و نزد خدا معذور

است. در چنین مواردی، داوری نهایی تنها در حوزه علم الهی صورت می‌پذیرد؛ چراکه تنها خداوند به باطن آگاه است و اموری از قبیل صدق نیت بدون لجاجت، میزان استطاعت و مراتب معرفتی هر انسان در حوزه علم خداست. بر این اساس، نمی‌توان به‌طور قطعی تمام افراد مرتد را مستوجب عذاب اخروی دانست، بلکه امید به رحمت و عدل الهی در مورد آن‌ها جای تأمل دارد.

نتیجه گیری

فردی که در اصول دین به تحقیق پرداخته، به حقانیت دین اسلام نرسیده و خواهان تغییر دین شده است، جهت شامل نشدن احکام ارتداد نباید اعلان ارتداد کند، اما این حکم ناظر به بعد دنیوی و صیانت از جامعه اسلامی است. منتها برای قضاوت سرنوشت اخروی چنین افرادی نمی‌توان آیه خلود در جهنم را به تمام آن‌ها نسبت داد؛ به این دلیل که چند مؤلفه، افرادی را از این تعمیم خارج می‌کند؛ ازجمله نیت بدون عناد و لجاجت و نهایت استطاعت عقلی و مادی و همچنین درجه معرفتی یقینی که به وسیله آن از دین اسلام برگشته است. پس در نتیجه اگر فردی اعلان ارتداد کند، حتی اگر از لحاظ قضاوت کلامی دارای این چند مؤلفه باشد که او را نزد خدا معذور کند؛ اما از جهت اینکه ارتداد را اعلان کرده و ایمان و باور افراد مسلمان را دچار تردید کرده، از حیث اجتماعی گناهکار و مستلزم حد است.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق)، سید رضی محمدبن‌حسین، تحقیق: صبحی صالح، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

۱. ابن‌الزهره الحلبی، سید حمزه‌بن‌علی (بی‌تا)، غنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع، بی‌جا: مؤسسه الامام الصادق علیه‌السلام.

۱. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.

۲. اسکندری، عبدالکریم (۱۳۹۰ش)، «ارتداد و فلسفه مجازات آن در اسلام»، بلاغ بهار، ش۳۴، ص۶۲ـ۸۲.

۳. امام، سیدمحمدرضا و معدنی، حسنعلی (۱۳۸۶ش)، «ارتداد و احکام آن با رویکردی به مبانی آزادی عقیده در اسلام»، مقالات و بررسی‌ها، ش۸۲، ص۸۳ـ۱۰۱.

۴. آخوند خراسانی، محمدکاظم (بی‌تا)، کفایه الاصول، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.

۵. بحرانی، ابن‌میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

۶. حر عاملی، محمدبن الحسن (بی‌تا)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.

۷. علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۱۰ق)، ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.

۸. ـــــــــ (۱۳۷۱ش)، الجوهر النضید، قم: بیدار.

۹. محقق حلی، نجم الدین محمد جعفربن‌حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۰. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۰ش)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

۱۱. سهروردی، یحیی‌بن‌حبش (۱۳۴۴ش)، منطق التلویحات، تهران: دانشگاه تهران.

۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات

۱۳. طوسی، محمدبن‌حسن (بی‌تا)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، بی‌جا: بی‌نا.

۱۴. عاملی، زین‌الدین‌بن‌علی‌بن‌احمد (شهید ثانی) (۱۳۹۸ـ۱۳۸۶ق)، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. عاملی، محمدبن‌مکی (شهید اول) (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.
۱۶. قدسی، سیدابراهیم و علی‌پور، عادل (۱۳۹۱ش)، «بررسی ارتداد در فقه امامیه»، راه وکالت، سال ۴، ش۸، ص۱۲۹ـ۱۱۵.
۱۷. کاشف الغطاء، شیخ جعفر (بی‌تا)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۸. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. گلپایگانی، سیدمحمدرضا (۱۳۷۲ش)، نتائج الافکار الی نجاسه الکفار، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۰. مشکینی، شیخ علی (بی‌تا)، مصطلحات الفقه، بی‌جا: بی‌نا.
۲۱. مظفر، محمدرضا، (بی‌تا)، المنطق، بی‌جا: دارالتعارف للمطبوعات
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. همدانی، آقارضا (بی‌تا)، مصباح الفقیه، بی‌جا: بی‌نا.