

ارتداد در ترازوی اخلاق^۱

منبع: سایت جرس، روز سه‌شنبه، مورخ: ۹۲/۶/۵

۱. آیا می‌توان جان کسی را که تغییر عقیده و دین داده است، گرفت و او را از نعمت حیات محروم کرد؟ اگر یک مسیحی به هر علت و دلیلی دین خویش را تغییر دهد و مسلمان شود، کثیری از مسلمانان و فقها به او خوش آمد می‌گویند و با او به مثابه عضو جدیدی از جامعه مسلمانان برخورد می‌کنند؛ در عین حال کثیری از فقها همین حق را برای یک مسلمان قائل نیستند و بر این باورند که اگر کسی معتقدات اسلامی خویش را فرو نهد و فی‌المثل آئین مسیحیت را اختیار کند، «مرتد» شده و لاجرم «مهدورالدم» است و ریختن خون او مباح. البته فقها میان «مرتد فطری» و «مرتد ملی»^۲ تفکیک قائل می‌شوند، همچنین میان زن و مرد. مجازات مرتد فطری اعدام است و توبه او پذیرفته نیست؛ حال آن‌که توبه مرتد ملی قبول است؛ همچنین زن مرتد محکوم به حبس ابد است و نه اعدام و در عین حال توبه او پذیرفتنی است. در روزگار کنونی، برخی از فقها گشاده‌دستانه دایره مصادیق این امر را گسترش بخشیده و برخی از محققان و متفکران مسلمان را که آشکارا به مسلمانی خویش اذعان دارند و اقرار می‌کنند، مرتد و بدتر از سلمان رشدی خوانده‌اند.^۳

در این مقاله با عنایت به تفکیک میان «وجوب فقهی» و «وجوب اخلاقی»،^۴ حکم ارتداد را در ترازوی اخلاق نهاده، آن را ارزیابی اخلاقی (و نه فقهی) می‌کنم. همچنین، جهت ایضاح بیشتر مدعیات و ادله اقامه شده، آراء نامتعارف برخی از فقها درباره ارتداد نیز مرور خواهد شد.

۲. در یک تقسیم‌بندی کلان درباره تلقی‌های گوناگون درباره آموزه‌های ادیان ابراهیمی، می‌توان چهار موضع خدا باوری^۵، خدا باوری مستقل از ادیان^۶، ندانم‌انگاری^۷ و خدا ناباوری^۸ را از یکدیگر بازشناخت.

«خدا باور» معتقد است جهان واجد ساحت قدسی است و خدای ادیان از طریق پیامبران، آموزه‌های متافیزیکی، کیهان‌شناختی، معنوی، اخلاقی و... را با مخاطبان دین باور در میان گذاشته است.

«خدا باور مستقل از ادیان» معتقد است جهان واجد ساحت قدسی است؛ اما تلقی او از امر متعالی نسبتی با خدای ادیان ندارد و مبتنی بر فراورده‌های وحیانی نیست.

«ندانم‌انگار» نمی‌داند که جهان واجد ساحت قدسی هست یا نه؛ به تعبیر دیگر، توجیه معرفت‌شناختی^۹ و ارزش صدق دو گزاره «جهان واجد ساحت قدسی است» و «جهان فاقد ساحت قدسی است» برای او یکسان است؛ زیرا ادله‌ای که له وجود ساحت قدسی در این عالم اقامه شده با ادله‌ای که در مقام موجه کردن این مدعایند که جهان عاری از ساحت قدسی است؛ برای ندانم‌انگار متکافؤ و هم‌ارزند.

«خدانا باور» جهان را عاری از ساحت قدسی می‌داند؛ مطابق با رأی خدانا باوران، ادله اقامه شده در پذیرش جهان عاری از ساحت قدسی، موجه است. لازمه این سخن این است که ادله خدانا باوران ناموجه است و فرونهادنی.

می‌توان ندانم‌انگاری را در نظر آورد که دلیلی له این مدعا در دست ندارد که جهان واجد ساحت قدسی است، در عین حال حسرت زیستن در ساحت قدسی را می‌خورد و از عمق جان، تمنّا و آرزو می‌کند که کاش بتوان ساحت قدسی‌ای را در جهان سراغ گرفت. هم‌چنین می‌توان ملحدی را در نظر آورد که به رغم این‌که اعتقادات مذهبی خود را از دست داده، اما هم‌چنان دغدغه زیستن در ساحت قدسی را دارد. «ایمان آرزومندانه» از احوال چنین انسان‌هایی پرده بر می‌گیرد.^{۱۰} ندانم‌انگاران و ملحدانی که دغدغه زیستن در ساحت قدسی را دارند، احیاناً اعمال و مناسک دینی را نیز به‌جا می‌آورند، هر چند به وجود امر قدسی در این جهان باور ندارند و یا درباره آن حکم به تعلیق حکم کرده‌اند.^{۱۱} به تعبیر اخوان ثالث:

«برگگی کندم/ از نهال گردوی نزدیک/ و نگاهم رفته تا بس دور/ ... قبله، گو، هر سو که خواهی باش/ با تو دارد گفت‌وگو شوریده مستی/ مستم و دانم که هستم من/ ای همه هستی ز تو، آیا تو هم هستی؟»^{۱۲}

تردید تأمل برانگیزی در این شعر موج می‌زند؛ کسی که نماز می‌گزارد، اما عمیقاً در این اندیشه است که آیا هستی واجد ساحت برینی هست یا در جهان پیرامون منحصر می‌شود. احوال وجودی ندانم‌انگاران و خداناباورانی که دلمشغول ساحت قدسی هستی‌اند و درباره آن بسیار می‌اندیشند، تداعی کننده این ابیات عافیت‌سوز حافظ است:

از سر مستی دگر با شاهد عهد شباب
رجعتی می‌خواستم لیکن طلاق افتاده بود
در مقامات طریقت هر کجا کردیم سیر
عافیت را با نظر بازی فراق افتاده بود^{۱۳}

ندانم‌انگاران و خداناباورانی که شاهدهای عهد شباب فکری خویش را فرا یاد می‌آورند و شائق‌اند دوباره به نگرش دینی سابق خویش رجعت کنند، اما نمی‌توانند، چرا که فاصله‌ای پُر نشدنی میان وضعیت معرفتی کنونی ایشان و باورهای پیشین پدید آمده و از اینرو آن باورها را فرو نهاده‌اند. حال درباره ندانم‌انگاران و خداناباوران و وضعیت کنونی ایشان باید چگونه قضاوت کرد؟ آیا ایشان به سبب تغییر عقیده و فرو نهادن عقاید پیشین، دیگر حق زندگی کردن بر روی این کره خاکی را ندارند؟ آیا مسلمانی که پس از چندین سال دویدن در پی آواز حقیقت، از آئین اسلام دست شسته و یکی دیگر از ادیان ابراهیمی نظیر مسیحیت یا یهودیت را اختیار کرده و یا از خداباوری عبور کرده و پای در وادی خداباوری مستقل از ادیان، ندانم‌انگاری و یا خداناباوری گذاشته؛ اعم از ندانم‌انگار و خداناباوری که حسرت زیستن در ساحت قدسی هستی را می‌خورد و ایمان آرزومندانه دارد و ندانم‌انگار و خداناباوری که از وضعیت کنونی خویش راضی است و در حسرت زیستن در ساحت قدسی نیست؛ مرتکب خطای اخلاقی شده و مستوجب عقوبت است؟ اگر چنین کسانی از وضعیت معرفتی خویش پرده بگیرند و مواضع کنونی خود را اعلان کنند، خطر کرده، فلذا باید هزینه آن را پردازند و از جان خویش درگذرند؟

برای پاسخ دادن به این پرسش‌های سترگ، چنان‌که درمی‌یابم، می‌توان از تفکیک میان «خطای معرفتی» و «خطای اخلاقی» مدد گرفت. خطا، اعم از خطای معرفتی و اخلاقی است. اگر کسی ادعا کند «مجموعه زوایای داخلی مثلث در هندسه اقلیدسی برابر با دویست درجه است»، خطا کرده و سخنش معرفت‌بخش نیست. می‌توان با او وارد گفت‌وگو شد و خطای او را تصحیح کرد؛ اما لازمه این سخن این نیست که چنین کسی مرتکب خطای اخلاقی شده است. عموم اخلاقیون گفته‌اند که عملی مشمول داوری

اخلاقی قرار می‌گیرد که «ربط اخلاقی»^{۱۴} داشته باشد. اگر انسان بالغی، پسر بچه‌ای را کتک بزند؛ این کنش، متعلق دآوری اخلاقی قرار می‌گیرد، چرا که ذیل عنوان اخلاقی «آسیب رساندن به دیگران» قرار می‌گیرد، متصف به وصف بدی شده و از منظر اخلاقی خطا و ناموجه^{۱۵} انگاشته می‌شود.^{۱۶} اما، هنگامی که کسی واقعاً باور دارد امروز چهارشنبه است^{۱۷} و می‌گوید «امروز چهارشنبه است»، در حالی که امروز پنجشنبه است، از آنجائی که این سخن در حالت عادی ربط اخلاقی ندارد، قبح اخلاقی نیز ندارد و گوینده مورد مذمت عقلاً قرار نمی‌گیرد، هر چند خطا و اشتباه معرفتی کرده است. در واقع، اگر نظریه صدق مختار ما، «مطابقت با واقع»^{۱۸} باشد؛ گزاره «امروز چهارشنبه است»، متصف به وصف صدق نمی‌شود و صادق نیست؛ چرا که این گزاره، مطابق و مدلولی در عالم خارج ندارد و امر واقعی با آن متناظر نیست و «رابطه تطابقی»^{۱۹} میان گزاره و امر واقع برقرار نیست. درحالی که اگر امروز چهارشنبه باشد، گزاره «امروز چهارشنبه است» صادق است، چرا که رابطه تطابقی میان این گزاره و مطابق آن در جهان پیرامون برقرار است.^{۲۰}

این تفکیک موجه و رهگشا را می‌توان در وادی دیانت و ناظر به معتقدات دینی نیز به کار بست. کسی که بر اثر تأمل و کندوکاوهای معرفتی درازآهنگ، باورهای دینی کنونی اسلامی خویش را ناموجه می‌انگارد و آن‌ها را فرو نهاده، یا به یکی از ادیان ابراهیمی دیگر می‌گردد، یا خدا باوری را رها می‌کند و ندانم‌انگار یا خداناباور می‌شود، از منظر متدینان و مطابق با باورهای ایشان، خطای معرفتی کرده است (البته کسی که از معتقدات دینی خویش دست شسته و آن‌ها را رها کرده، عبور معرفتی خویش را موجه می‌انگارد). به نزد عموم دینداران و فقها، کسی که معتقدات دینی خود را فرو نهاده و از دایره دیانت خارج شده، خطا کرده و مدعیات کنونی او ناموجه است و معرفت‌بخش نیست. اما باید در نظر داشت که این خطا، به فرض اگر خطا باشد، «خطای معرفتی» است و نه «خطای اخلاقی». خطای معرفتی جز به مدد بحث و گفت‌وگو در عرصه عمومی و به نحو بین‌الذلهانی از میان رخت بر نمی‌بندد و نباید تنبیهی بر آن مترتب باشد؛ گفت‌وگویی که در آن، طرفین گفت‌وگو در موقعیت برابر قرار دارند و کسی بر دیگری استیلا ندارد و قدرت سیاسی و یا دینی‌ای پشتوانه سخنش نیست و صرفاً استحکام ادله و شواهد اقامه شده از سوی طرفین گفت‌وگو، بحث را پیش می‌برد. اگر این شرایط متقارن از بین رود، آن گفت‌وگو، در واقع «مسماً به گفت‌وگو» است و ارزش معرفتی ندارد و رهگشا نخواهد بود. علاوه بر این، مطابق با شهودهای اخلاقی عرفی، تنها خطاهای اخلاقی در خور مذمت عقلاً است؛ نه مطلق خطا کردن. اگر کسی کودکی را شکنجه کند، مستحق مذمت است؛ چرا که کنش او مصداق «آسیب رساندن به دیگران» است و فعلی است غیر اخلاقی. اما کسی که مجذانه در پی رسیدن به حقیقت است؛ و در عین حال در نظر جماعتی، در دآوری‌ها و یافته‌های معرفتی خویش به خطا رفته، کار غیر اخلاقی نکرده و مستحق مذمت و عقوبت نیست.

چنان‌که درمی‌یابیم، کسی که در راه رسیدن به حقیقت، معتقدات اسلامی خویش را ناموجه می‌انگارد و آن‌ها را فرو می‌نهد، مرتکب امری غیر اخلاقی نشده، هر چند از منظر مسلمانان، مرتکب خطای معرفتی شده و باورهای اسلامی هم‌چنان موجه است و برگرفتنی. لازمه این سخن این است که «نباید» چنین کسی را که از دین خارج شده و به تعبیر فقها «مرتد» شده، تنبیه و عقاب کرد؛ چرا که مرتکب عمل غیر اخلاقی نشده است. شیخ بهایی در قرن یازدهم هجری می‌گفت اگر کسی در راه تحرّی حقیقت، به خطا بیفتد و دینی غیر از اسلام را برگزیند، مؤاخذ نخواهد بود:

«روزگاری شیخ بهایی، دانشمند نامور آغاز قرن یازدهم هجری، گفته بود که اگر کسی در راه تحرّی حقیقت بذل جهد کند و در تشخیص آن به خطا افتاده و دینی جز اسلام برگزیند چنین شخصی نزد پروردگار مسئول و معاقب نیست و با وجود اعتقاد نادرست خود در آتش دوزخ معذب و مخلّد نخواهد بود».^{۲۱}

می‌توان سخن شیخ بهائی را این گونه صورتبندی کرد: کسی که در راه تحرّی حقیقت، دینی غیر از دین اسلام را برمی‌گزیند، دچار خطای معرفتی شده و نه خطای اخلاقی. مرحوم طباطبایی نیز در تفسیر آیاتی از قرآن در این باب، توضیح نیکو و تأمل برانگیزی آورده است:

«وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^{۲۲}

«أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَكَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»^{۲۳}

مطابق با رأی ایشان، مراد از «اسلام» و «اسلم» در این آیات، نه آئین رسمی «اسلام»، بلکه تسلیم شدن به حق است و روحیه حق‌پذیر داشتن.^{۲۴} از این رو، کسی که نسبت به حقیقت گشوده نیست و مجدّانه در پی احراز حقیقت نیست، در آخرت از زیانکاران خواهد بود. به این معنی کسی که روحیه حق‌پذیری دارد و صادقانه در پی فراچنگ آوردن حقیقت است، بر نهج صواب حرکت می‌کند، هر چند ممکن است علی‌الاصول اشتباه معرفتی کند و به خطا رود. علاوه بر این، می‌توان از این آیه قرآن نیز در این میان مدد گرفت:

«لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^{۲۵}

مطابق با این آیه، خداوند تکلیف فوق طاقّت نمی‌کند و کسی را بیش از وسع او مورد مؤاخذه قرار نمی‌دهد. چنان‌که برخی از مفسران آورده‌اند، این وسع، اعم از وسع و طاقت جسمی و ذهنی است. اگر عموم آدمیان، طاقت روزه گرفتن دویست روز در سال را ندارند، خداوند طاقت بدنی ایشان را لحاظ کرده و به سبب روزه نگرفتن دویست روز در سال، کسی را عقاب نمی‌کند. علاوه بر این، طاقت ذهنی انسان‌ها نیز در این میان موضوعیت دارد و مدّ نظر شارع بوده؛ خداوند تکلیف فوق طاقت ذهنی نیز نمی‌کند و کسی را که در راه تحرّی حقیقت، تمام هم و قوای معرفتی و دماغی خویش را بکار گرفته و به قدر وسع عقلانی خویش، مدّعیات کیهان‌شناسانه، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، اخلاقی، فقهی... دین اسلام را ارزیابی معرفتی کرده و درباره آن‌ها تأمل کرده، اما آن‌ها را موجه نیافته؛ مذمت و ملامت نمی‌کند؛ چرا که مذمت کردن در این سیاق، مصداق تکلیف فوق طاقت کردن است. علاوه بر این، چنین کسی نه تنها «باید» معتقدات پیشین خود را که اکنون غیرموجه می‌انگارد، فرو نهد؛ بلکه «باید» معتقدات جدید خود را نصب‌العین قرار دهد و از آن‌ها تبعیت کند؛ چرا که «اخلاق باور» اقتضا می‌کند و از او می‌خواهد که بدان چه باور دارد، عمل کند، نه آن‌چه بدان باور ندارد و دیگران فکر می‌کنند که بدان‌ها باور دارد. اگر غیر از این بیندیشد و عمل کند؛ رفتار دوگانه و مزورانه‌ای در پیش گرفته و زندگی غیر اصیلی را اختیار کرده است که در ترازوی اخلاق وزنی ندارد. در واقع، وظیفه اخلاقی او حکم می‌کند همان‌طور زندگی کند که بدان باور دارد و به چیزی تظاهر نکند که دیگر به آن اعتقادی ندارد؛ اگر غیر از این رفتار کند، خطا کرده و عقلا او را مذمت می‌کنند.^{۲۶}

علاوه بر این، فرض کنید خروج از دین به نحو آگاهانه، قبح اخلاقی داشته باشد و کسی که از دین خارج می‌شود، مستحق مذمت و عقاب باشد (چنان‌که پیشتر آمد، راقم این سطور چنین باوری ندارد). عموم اخلاقیون و حقوقدانان متفق‌القولند که باید تناسبی میان خطا (جرم) و مجازات برقرار باشد. نفس خاطی بودن، جواز هر نوع مواجهه و برخوردی را نمی‌دهد. اگر کسی از مغازه‌ای یک شیشه عطر بدزدد، درست است که خطا کرده و مرتکب عمل دزدی شده؛ اما نباید او را به خاطر ارتکاب این جرم، به حبس ابد محکوم کرد؛ مطابق با شهودهای اخلاقی عرفی، در این سیاق، تناسبی میان جرم و مجازات برقرار نیست.^{۲۷} به تعبیر دیگر، عدم تناسب میان جرم و مجازات، کنشی غیراخلاقی و ناموجه است و باید فرو نهاده شود. در روزگار کنونی که بیش از شصت سال از

صدور «اعلامیه جهانی حقوق بشر» می‌گذرد و گفتمان حقوق بشری بر صدر نشسته و «خود آیینی»^{۲۸} و «آزادی ابراز عقیده» کم و بیش بدیهی انگاشته می‌شود، «اصل غایت‌مندی انسان»^{۲۹}، برتر نشستن جان بر عقیده،^{۳۰} تفکیک میان «حق بودن» و «حق داشتن»^{۳۱}، «جرئت دانستن داشتن»، ارج نهادن به بازخوانی انتقادی معتقدات و عادات مألوف ذهنی و پاس داشتن حقوق بنیادین تخطی ناپذیر تمام انسان‌ها، فارغ از جنسیت، مذهب، نژاد و... در زمره مفروضات موجه عموم انسان‌ها تلقی می‌شود؛ روا دانستن ستاندن جان انسان‌ها به خاطر تغییر دیانت و عقیده ایشان، امری ناموجه انگاشته می‌شود و با شهودهای اخلاقی عرفی منافات جدی دارد. در واقع، حتی اگر بنا به فرض، خروج از دین، کنشی غیراخلاقی باشد و مستحق مذمت و مجازات؛ ستاندن جان یا زندانی کردن چنین کسی (مرتد)، با عملی که مرتکب شده، تناسب نداشته، ناموجه و غیراخلاقی است.

ممکن است کسانی برای توجیه حکم ارتداد، بر زمینه و زمانه پیدایی دین اسلام تأکید کرده و استدلال کنند خروج از دین در آن دوران به برکنده شدن نهال اسلام مدد می‌رساند و از بسط و گسترش دین اسلام جلوگیری می‌کرد؛ چرا که کسانی با خدعه و نیرنگ و به قصد توطئه علیه جامعه مسلمانان و برای ضربه زدن به اسلام، ابتدائاً اسلام می‌آوردند و سپس از دین خارج می‌شدند. ایشان برای توجیه استدلال خویش به تاریخ صدر اسلام و هم‌چنین آیاتی نظیر آیات ذیل استشهاد می‌کنند:

«وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^{۳۲}

«گروهی از اهل کتاب گفتند بدین کتاب که بر کسانی که ایمان آورده‌اند نازل شده، اول روز ایمان آورید، آخر روز کافر شوید؛ شاید بدین طریق آن‌ها نیز از دین اسلام برگردند».

«إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ»^{۳۳}

«آنان که پس از بیان شدن راه هدایت برایشان، به دین پشت کردند و مرتد شدند، شیطان کفر را در نظرشان جلوه‌گر ساخت و با آرزوهای دراز فریشان داد».

در مقام ارزیابی این سخن باید گفت، اولاً در هیچ یک از آیات قرآن، به صراحت از مجازات دنیوی مرتد به سبب تغییر عقیده و احکام جزایی آن سخن به میان نیامده، بلکه عقوبت اخروی آن بیشتر مد نظر قرار گرفته است. ثانیاً آنچه از مجموع این آیات مستفاد می‌شود، مذمت عناد و جحد و کفر و پای گذاشتن بر روی حقیقت و انکار اسلام به قصد توطئه و ضربه زدن به جامعه اسلامی است، نه صرف تغییر عقیده.^{۳۴} ثالثاً اگر این استدلال در ظرف زمانی و مکانی خویش و در هنگامه تکون آئین اسلام، قابل فهم و موجه بوده؛ اکنون دیگر پذیرفتنی نیست و موجه نمی‌نماید؛ چراکه در روزگار کنونی، میراث گرانقدر پیامبر اسلام به قوت‌ترین انداز و بدل به درخت تنومندی شده، بخت و اقبال پیامبر نرفته است و سراسر جهان را درنوردیده، و بیش از یک میلیارد مسلمان در اقصی نقاط عالم زندگی می‌کنند، به نحوی که حتی خروج روزانه صد نفر از آئین اسلام، هیچ از دامنه و نفوذ جهانشمول این دین نمی‌کاهد و بر دامن کبریایی‌اش گردی نمی‌نشانند. به تعبیر دیگر، بیم از برکنده شدن و تضعیف آئین اسلام در زمانه کنونی وجهی ندارد و استدلال ذکر شده قویاً تخته‌بند زمان و مکان است و با عنایت به مختصات فرهنگی - اقلیمی - اجتماعی کنونی جهان اسلام در سراسر گیتی، محلی از اعراب ندارد و فروپادانی است. مضافاً بر این‌که با اعلان علنی خروج از دین عمرو و زید و در پی ستاندن جان ایشان برآمدن به مدد حکم فقهی، دینداران معیشت‌اندیش و معرفت‌اندیش^{۳۵} و هم‌چنین غیرمسلمانان، سخت در تأمل فرو می‌روند که چرا در اسلام به جای مواجهه عقلانی و اقامه ادله در دفاع از آموزه‌های اسلامی و در پی افتناع کسی برآمدن که از دین خارج شده؛ حکم به قتل او داده می‌شود؟ به تعبیر دیگر، صدور حکم ارتداد و اجرای آن، نه تنها به دینداری عموم مسلمانان

مددی نمی‌رساند، بلکه تصویری دل‌انگیز و خردنواز از آئین اسلام به دست نمی‌دهد. علاوه بر این، باید عنایت داشت که روی سخن کسانی که برای خروج از دین اسلام، ادله‌ای اقامه کرده و آموزه‌های اسلامی را نقد می‌کنند، با دینداران معرفت‌اندیش است؛ یعنی کسانی که دلمشغول توجیه و صدق آموزه‌های دینی‌اند و با مباحث کلامی و فلسفی و روشنفکری سر و کار دارند. در درازنای تاریخ، عموم دینداران معیشت‌اندیش، نه دینداری خویش را از طریق استدلال و مباحثه کلامی و فلسفی بدست آورده، نه آن را از این طریق فرو نهاده‌اند. از اینرو، دامن نزدن به مباحث کلامی و فلسفی در میان دینداران معیشت‌اندیش، به تحقق طبیعی آن در میان مخاطبان اصلی این سخن مباحث مدد می‌رساند. بهره گرفتن از حربه تکفیر و به زبان تهدید سخن گفتن و از سر غیرت دینی رگ‌های گردن را قوی کردن و منازعه و مخاصمه را به میان مردم کوچه و بازار کشاندن، نه تنها کسانی را که با انگیزه‌های معرفتی، این مباحث را پی می‌گیرند، اقناع نمی‌کند، بلکه بی‌جهت اسباب دل‌نگرانی و پریشانی دیگرانی را فراهم می‌آورد که نسبتی با این مباحث کلامی و فلسفی ندارند و نحوه زیست مسلمانی ایشان بر این اساس بنا نشده و سامان نیافته است.

۳. چنان‌که پیشتر آورده‌ام، در سنجش نسبت میان دین و اخلاق، به «نظریه حداقلی فرمان الهی»^{۳۶} باور دارم.^{۳۷} بنابراین نظریه، اخلاق به لحاظ دلالت‌شناختی و وجودشناختی مستقل از دین (فقه) است. علاوه بر این، از منظر معرفت‌شناختی، برای احراز داوری‌های هنجاری موجه، باید از تلائم میان شهودهای اخلاقی عرفی و فهم روشمند از متن مقدس سراغ گرفت. در سیاق‌هایی که فهم روشمند از متن مقدس بر روایی اخلاقی فعلی دلالت می‌کند، هم‌چنین شهودهای اخلاقی عرفی نیز بر روایی آن حکم می‌کند؛ انجام آن کار موجه است و بالعکس؛ یعنی اگر فهم روشمند از متن مقدس و شهودهای اخلاقی عرفی بر ناروایی انجام کنشی حکم کنند، فرو نهادن آن اخلاقاً موجه است. علاوه بر این، اگر تخالف و تضادی میان شهودهای اخلاقی عرفی و فهم روشمند از قرآن در سیاقی سر برآورد، باید به مدد روش‌های مختلف از جمله تفکیک میان «ذاتیات» و «عرضیات» دین، به حل تعارض و احراز داوری اخلاقی موجه همت گمارد.^{۳۸} به عنوان مثال، در مسئله حجاب، شهودهای اخلاقی عرفی بر روایی پوشاندن موی سر و گردن حکم می‌کنند. فهم روشمند از قرآن نیز بر ضرورت اخلاقی «غض بصر»، «حفظ فروج» و «عدم تبرج» تأکید می‌کند و نه لزوماً پوشاندن موی سر و گردن.^{۳۹} لازمه این سخن این است که روایی اخلاقی پوشاندن موی سر و گردن، هم با شهودهای اخلاقی عرفی متناسب است، هم با فهم روشمند از قرآن تلائم دارد.

در مسئله ارتداد، چنان‌که درمی‌یابم، ناروایی اخلاقی آن به نیکی قابل تبیین است. از سویی، مجازات دنیوی مرتد، مؤید قرآنی ندارد و خداوند در قرآن هیچ اشاره‌ای به خاطی و مؤاخذ بودن مرتد در این دنیا نکرده است. در عین حال، جمهور فقهای فریقین بر مهدورالدم بودن کسی که دین خود را تغییر می‌دهد، فتوا داده‌اند، مگر فقهای نظیر مرحوم آیت الله منتظری و شاگرد ایشان مرحوم احمد قابل که حکم ارتداد را نه ناظر به تغییر عقاید دینی که بر اثر تحقیق و به نحو استدلالی صورت گرفته، بلکه حکمی سیاسی انگاشته‌اند که مصداقی از روش «مقابله به مثل» در برابر توطئه یهودیان ساکن مدینه و در جای خود عملی سیاسی و اصلی عقلانی در عرف عقلا برای مقابله با دشمنان بوده است.^{۴۰} هم‌چنین محسن کدیور، دیگر شاگرد مرحوم منتظری، حکم به مهدورالدم بودن افراد را به اتهام ارتداد، فاقد مستند معتبر شرعی از کتاب و سنت و اجماع و عقل و قرآن و موجب وهن اسلام می‌داند.^{۴۱} از این موارد محدود که بگذریم، عموم فقها با استشهاد به برخی روایات، بر روایی مهدورالدم بودن مرتد فتوا داده‌اند، نه به مدد آیات قرآن، چرا که حتی یک آیه در قرآن بر مجازات دنیوی و مهدورالدم بودن مرتد دلالت نمی‌کند.^{۴۲} مدلول این سخن این است که فهم روشمند از متن مقدس بر روایی ستاندن جان مرتد دلالت نمی‌کند و نسبت بدان ساکت است. علاوه بر این، بنابر ادله مختلفی که

پیشتر آمد، مجازات کردن مرتد و مهدورالدم انگاشتن او و در پی ستاندن جانش برآمدن، با شهودهای اخلاقی عرفی منافات جدی دارد. در واقع، اگر به نزد دینداران معیشت‌اندیش، مهدورالدم بودن کسی که عقاید دینی خویش را تغییر داده (مرتد)، با عنایت به فتوای کثیری از فقها جایز است، اما لازمه این سخن این نیست که این عمل جواز اخلاقی هم دارد. میان جواز فقهی و جواز اخلاقی ملازمی برقرار نیست و کنش‌ها و رفتارهایی را می‌توان سراغ گرفت که از نظر فقها جواز فقهی دارند، اما مطابق با شهودهای اخلاقی عرفی جواز اخلاقی ندارند؛ مقوله ارتداد در زمره این امور است. در عین حال، چنان‌که آمد، برخی از فقها مهدورالدم انگاشتن فرد به سبب تغییر عقاید دینی را جایز ندانسته و آن را موجب وهن اسلام می‌دانند.

بنا بر آنچه آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که فهم روشمند از قرآن نسبت به مجازات دنیوی مرتد و ستاندن جان او ساکت است و در این باب داوری هنجاری نمی‌کند، همچنین شهودهای اخلاقی عرفی به نحو اجماعی بر ناروایی آن حکم می‌کند. پس «مهدورالدم» انگاشتن مرتد و مجازات دنیوی و آزار و اذیت جسمی و روانی او و محروم کردنش از حقوق شخصی و اجتماعی موجه نیست و رفتاری اخلاق ستیز و فرو نهادنی است.

۱. در نهایی شدن این مقاله، از پیشنهادات و ملاحظات عالمانه دوستان و همکاران عزیز متعددی بهره بردم. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

۲. «مرتد ملی» کسی است که از بدو تولد مسلمان نبوده، بعد مسلمان شده، سپس تغییر عقیده داده و از دین اسلام خارج شده است. «مرتد فطری» کسی است که از ابتدا مسلمان بوده، سپس از دین اسلام خارج شده است.

۳. در اواخر دهه هفتاد شمسی، حسن یوسفی اشکوری، پژوهشگر دینی، به سبب سخنانی که درباره مسئله «حجاب» در کنفرانس برلین بر زبان آورد، در دادگاه ویژه روحانیت به ارتداد محکوم شد. سیدهاشم آقاجری، استاد تاریخ دانشگاه تربیت مدرس، در اوایل دهه هشتاد شمسی، به خاطر سخنانش در نقد روحانیت و قرائتی خاص از اسلام در مراسم سالگرد علی شریعتی در همدان، به ارتداد محکوم شد. عبدالکریم سروش، فیلسوف و اسلام شناس، به سبب سخنانی که درباره وحی در نوشته‌ها و مصاحبه‌های خود آورده بود، از سوی آیت الله نوری همدانی، بدتر از سلمان رشدی خوانده شد و به ارتداد محکوم گشت. نگاه کنید به:

«حسن یوسفی اشکوری آزاد شد»:

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2005/02/050206_a_eshkevari.shtml

«سید هاشم آقاجری، ویکی پدیا»:

http://fa.wikipedia.org/wiki/سید_هاشم_آقاجری

«حکم اعدام سید هاشم آقاجری نقض شده است»:

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2004/06/040601_he-aghajari.shtml

البرز محمودی، «سروش در انتظار سرنوشت سلمان رشدی؟»، اسفند ۸۶:

http://www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Soroush-Roshdi.html

«بیانیه سروش در واکنش به احکام ارتداد و توهین به مقدسات»:

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2012/06/120605_l39_soroush_apostasy_najafi.shtml

۴. تفکیک میان «وجوب اخلاقی» و «وجوب فقهی» در مقاله «حجاب در ترازوی قرآن» به بحث گذاشته شده است. مطابق با این تفکیک، برخی از امور، وجوب فقهی دارند؛ اما مدلول این سخن این نیست که وجوب اخلاقی هم داشته باشند. مثلاً، بردن نام خداوند هنگام ذبح حیوانات و رو به قبله خواباندن آن‌ها، مطابق با فتاوی جمهوری فقهی، وجوب فقهی دارد؛ در حالی که انجام این امور، مطابق با شهودهای اخلاقی عرفی، وجوب اخلاقی ندارد. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به:

<http://www.rahesabz.net/story/70120/>

همچنین نگاه کنید به مقالات «بازی با دین مردم؟» نوشته عبدالکریم سروش، و «مباهته: حاشیه به جای متن» نوشته نگارنده در لینک‌های ذیل:

<http://www.rahesabz.net/story/73112/>

<http://www.rahesabz.net/story/73850/>

5. theism

6. deism

7. agnosticism

8. atheism

9. epistemic justification

۱۰. برای آشنایی بیشتر با مفهوم «ایمان آرزومندانه»، نگاه کنید به:

سروش دباغ، «ایمان شورمندانه، ایمان آرزومندانه»، *امر اخلاقی، امر متعالی: جستارهای فلسفی*، تهران، پارسه، ۱۳۹۲؛ همو: «پاکی آواز آب‌ها: تأملی در اصناف ایمان ورزی»، آسمان، شماره ۳۱، مهرماه ۱۳۹۱:

<http://www.begin.sorushdabagh.com/pdf/207.pdf>

۱۱. شخصیت‌هایی چون قدیس مانوئل در رمان *هابیل* کمابیش چنین احوالی دارند و می‌توان دغدغه‌های ایمانی و اگزیستانسیل ایشان را ذیل ایمان آرزومندانه صورت‌بندی کرد؛ کسانی که جهان را خاکستری و مه‌آلود و سرد تجربه می‌کنند؛ در عین حال دغدغه زیستن در ساحت قدسی گریبان ایشان را رها نمی‌کند. قدیس مانوئل، کشیشی است که دیگر به آموزه‌های آئین مسیحیت باور ندارد؛ اما از غسل تعمید دادن انسان‌های دیگر دست نکشیده؛ در سکوت کشیش به این کار مشغول است. در عین حال، دغدغه‌های ایمانی هم‌چنان با او هست و آئین و مناسک دینی را به‌جا می‌آورد؛ بدون این‌که باورهای الاهیاتی داشته باشد و یقین و طمأنینه‌ای را نصیب برد.

۱۲. نقل از: محمد رضا شفیعی کدکنی، *حالات و مقامات م‌امید*، تهران، سخن، ۱۳۹۰، صفحه ۱۵۳.

۱۳. حافظ شیرازی، *دیوان*، نسخه قزوینی و قاسم غنی، به اهتمام رحیم ذوالنور، زوار تهران ۱۳۶۹، غزل ۲۱۲.

14. moral relevance

۱۵. «شناخت‌گرایان اخلاقی» قائل به خطای اخلاقی هستند و آن را در نظام فلسفی اخلاقی خویش گنجانده‌اند. شناخت‌گرایانی نظیر کانت و قراردادگرایانی که به لحاظ وجودشناختی، «واقع‌گرا» نیستند و جهان پیرامون را عاری از اوصاف اخلاقی‌ای نظیر «خوبی» و «بدی» و «باید» و «نباید» می‌دانند، نیز قائل به صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی و تفکیک میان کنش‌های اخلاقی موجه و کنش‌های اخلاقی ناموجه‌اند. در مقابل، «ناشناخت‌گرایان اخلاقی» قائل به صدق و کذب بردار بودن و خطاپذیری دعاوی اخلاقی نیستند. برای آشنایی بیشتر با نسبت میان «واقع‌گرایی اخلاقی»، «ناواقع‌گرایی اخلاقی» و «شناخت‌گرایی اخلاقی»، نگاه کنید به:

Alexander Miller (2003) *An Introduction to Meta-ethics* (Oxford: Blackwell Publishing), Chapters 1, 2 & 9.

۱۶. برای بسط بیشتر مفهوم «ربط اخلاقی» و محوریت آن در صدور داورهای اخلاقی، نگاه کنید به:

سروش دباغ، «بی‌اخلاقی یا بی‌حجابی: کدام غیر اخلاقی است؟»، در سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/65483/>

۱۷. یعنی در مقام دروغ گفتن و فریفتن مخاطب نیست و آنچه بیان می‌کند، حاکی از «باور» اوست.

18. correspondence theory of truth

19. Correspondence relation

۲۰. در معرفت‌شناسی و منطق جدید، انتقاداتی متوجه نظریه صدق مطابقتی شده؛ عده‌ای این انتقادات را موجه انگاشته و نظریات دیگری چون «نظریه صدق انسجام‌گرایی»، «نظریه صدق عمل‌گرایانه» و «نظریه صدق زائد بودن» را پیش کشیده و «نظریه صدق مطابقتی» را فرونهاده‌اند. در عین حال، عده‌ای در مقام پاسخ دادن به انتقادات مطرح شده برآمده‌اند. ارزیابی معرفتی «نظریه صدق مطابقت با واقع»، بیرون از قلمرو این مقاله است. به عنوان نمونه‌ای از مقالات کلاسیک در سنت فلسفه تحلیلی در نقد «نظریه صدق مطابقت با واقع»، نگاه کنید به: گوتلوب فرگه، «اندیشه»، ترجمه محمود یوسف‌نائی، فصلنامه *ارغنون*، ۱۳۷۴، شماره ۸ و ۷. همچنین، برای آشنایی با نظریه‌های گوناگون صدق، به عنوان نمونه، نگاه کنید به: منصور شمس، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.

۲۱. سیدحسین مدرس طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۶، صفحات ۱۹-۱۸.

۲۲. آل عمران/ ۸۵. و هر کس بخواهد غیر از اسلام را به عنوان دین بپذیرد، از او قبول نمی‌شود و او در آخرت از زیانکاران است.

۲۳. آل عمران/ ۸۳. آیا این فاسقان غیر دین خدا را می‌طلبند با این‌که تمامی ساکنان آسمان‌ها و زمین به طوع یا کره تسلیم اویند و همه به سوی او باز می‌گردند.

۲۴. نگاه کنید به: محمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۳، صص ۵۱۸-۵۱۹ و ۵۲۲.

۲۵. بقره/ ۲۸۶. خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانایی او (و روز جزا) نیکی‌های هر شخص به سود خود او و بدی‌هایش نیز به زیان خود اوست.

۲۶. در سمیناری که حدود پانزده سال پیش درباره «اسلام و آزادی» در هلند برگزار شد و در آن اسلام‌شناسانی چون نصر حامد ابوزید، عبدالکریم سروش، طارق رمضان و... حضور داشتند؛ سروش گفت: اگر کسی بر اثر تحقیق و تأمل و مبتنی بر ادله بدین نتیجه برسد که آئین مسیحیت موجه‌تر از دین اسلام است، «باید» آئین اسلام را فرو نهد و دین مسیحیت را برگزیند؛ اگر چنین نکند، مرتکب خطا شده و مؤاخذ خواهد بود. این سخن سروش البته به مذاق طارق رمضان خوش نیامد.

۲۷. ویکتور هوگو، در رمان *بینوایان* به نقد قانونی می‌پردازد که مطابق با آن مجازات دزدیدن یک قرص نان چندین سال حبس با اعمال شاقه است.

28. autonomy

۲۹. Principle of ends، اصل غایت بودن انسان که صورت‌بندی دوم از «امر مطلق» در فلسفه اخلاق کانت است، به همراه دیگر مؤلفه‌های فلسفه اخلاق کانت، تأثیر مهمی در تکوین ادبیات حقوق بشری و صدور «اعلامیه جهانی حقوق بشر» در قرن بیستم داشته است. برای آشنایی بیشتر با فلسفه اخلاق کانت و تنسیق‌های چندگانه «امر مطلق»، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

راجر سالیوان، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

سروش دباغ، درسگفتارهایی در فلسفه اخلاق، تهران، صراط، ۱۳۸۸، صفحات ۱۴۶-۱۲۷.

۳۰. عبدالکریم سروش در گفت‌وگویی تحت عنوان «دیانت، مدارا و مدنیت» و هم‌چنین در مکاتبه قلمی خود با آیت‌الله منتظری تحت عنوان «فقه در ترازو» که هر دو در اواخر دهه هفتاد شمسی در نشریه کیان منتشر شد، بر تغییر مفروضات معرفت‌شناسانه، جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه انسان مدرن و لزوم لحاظ کردن آن‌ها جهت صدور احکام فقهی موجه در روزگار کنونی تأکید کرده است. نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، سیاست - نامه، تهران، صراط، ۱۳۷۷؛ صفحات ۲۶۶-۲۲۵؛ همو، «فقه در ترازو»، کیان، ۱۳۷۸، شماره ۴۶.

۳۱. برای آشنایی بیشتر با مفهوم «حق» در جهان جدید و تفکیک میان «حق داشتن» و «حق بودن»، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

گفتگو با محمد راسخ، «حق» و «تکلیف» در عصر قدیم و جدید، بازتاب اندیشه، ۱۳۸۱، شماره ۳۳. پذیرش این تفکیک، لوازمی هم درباره حکم ارتداد و مجازات دنیوی کسانی که به نحو غیرمحققانه دینداری خویش را فرو نهاده اند، دارد. امیدوارم در مجالی دیگر بدین مهم بپردازم.

۳۲. آل عمران/ آیه ۷۲؛ و طایفه‌ای از اهل کتاب به طایفه‌ای دیگر گفتند: ایمان آورید بدان‌چه آخر روز نازل گشته کفر بورزید تا به این وسیله مسلمانان از اسلام برگردند.

۳۳. محمد/ ۲۵.

۳۴. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: احمد قابل، احکام جزایی در شریعتی محمدی، نسخه الکترونیک، مبحث «ارتداد» در سایت شخصی احمد قابل:

<http://www.gabel.net/shariat/>

هم‌چنین نگاه کنید به: گفتگوی حجت الاسلام محمد علی ایازی با دو ماهنامه چشم انداز ایران تحت عنوان «آزادی و ارتداد در قرآن»، دی ماه ۱۳۸۱، شماره ۱۸.

۳۳. تفکیک میان «دینداری معیشت اندیش» «دینداری معرفت اندیش» و «دینداری تجربت اندیش» از عبدالکریم سروش است. برای آشنایی بیشتر با آن، به عنوان نمونه، نگاه کنید

به: عبدالکریم سروش، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، ۱۳۸۱، مبحث «دین و دنیای جدید». همچنین، سروش دباغ، آئین در آئینه: مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش،

تهران، صراط، ۱۳۸۷، فصل پنجم.

36. Weak Divine Command Theory

۳۷. نگاه کنید به مقاله «حجاب در ترازوی اخلاق» در سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/63763/>

۳۸. برای تفصیل این مطلب، نگاه کنید به مقاله «مسئله حجاب و فهم روشمند از قرآن» در سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/67548/>

۳۹. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به مقاله «حجاب در ترازوی قرآن»، همان.

۴۰. آیت الله منتظری در بازنگری توضیح المسائل خود در سال ۱۳۸۴، به صراحت آورده است که تغییر عقیده منجر به ارتداد نمی‌شود. بنا بر رأی ایشان، حکم ارتداد بر کسی که در مسیر تحقیق و مبتنی بر ادله عقلی به نتیجه‌ای برسد، تعلق نمی‌گیرد. هم‌چنین اگر کسی بدین نتیجه برسد که احکامی مثل حجاب و یا نماز، احکام ضروری دین نیستند، مرتد به حساب نخواهد آمد، چرا که گوینده این سخن، همچنان می‌تواند قائل به نبوت پیامبر اسلام باشد و از آئین اسلام خارج نشده باشد. مرحوم قابل و حجه‌السلام ایازی نیز بر این باورند که صرف تغییر عقاید دینی، موجب مرتد شدن فرد نمی‌شود. قابل بر این باور است که حکم ارتداد ربطی به تغییر عقیده ندارد و آن را اقدامی در جهت دفع توطئه یهودیان ساکن مدینه در زمان پیامبر می‌داند؛ هم‌چنین بر تخته‌بند زمان و مکان و موقتی بودن این حکم تأکید می‌کند. ایازی نیز تأکید می‌کند که به گواهی قرآن، مؤلفه‌هایی چون عناد و جحد در مرتد به حساب آوردن کسی مداخلیت تام دارند و تغییر عقاید دینی صرف در این میان محوریت ندارد. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به:

احمد قابل، احکام جزایی در شریعتی محمدی، نسخه الکترونیک، مبحث «ارتداد» در سایت شخصی احمد قابل:

<http://www.gabel.net/shariat/>

گفت و گوی احمد قابل با رادیو زمانه تحت عنوان «بحث ارتداد ربطی به تغییر عقیده ندارد»:

http://zamaaneh.com/ardavan/2007/09/post_42.html

گفت‌وگویی حجت‌الاسلام محمدعلی ایازی با دو ماهنامه چشم انداز ایران تحت عنوان «آزادی و ارتداد در قرآن»، دی ماه ۱۳۸۱، شماره ۱۸. رضا احمدی، «سیر تحول فتوای ارتداد در اندیشه آیت‌الله العظمی منتظری، دو ماهنامه چشم انداز ایران، ۱۳۹۰، شماره ۷۰، صفحات ۷۵-۷۰.

۴۱. نگاه کنید به: محسن کدیور، «رساله نقد مجازات مرتد و ساب النبوی»:

<http://kadivar.com/?p=9058>

۴۲. تأمل برانگیز است که وقتی قرآن، به عنوان مهم‌ترین و محکم‌ترین سند مسلمانی، بر مجازات دنیوی مرتد صحنه نمی‌گذارد؛ چگونه فقهای متعددی با استناد به برخی روایات، در جایی که پای جان و نفوس آدمیان در میان است، سهل‌گیرانه بر مهدور الدم بودن مرتد فتوا می‌دهند؛ فتوایی که با شهودهای اخلاقی منافات جدی دارد.