



«اختفای حقیقت» پناهگاه الحاد؛
نگرشی دیگر به پدیده ارتداد

اکبر ساجدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۱۳

چکیده

مجازات اعدام برای مرتد، از زاویه‌های گوناگونی قابل بررسی است. در حکمت اعدام مرتد می‌توان ظهور حقیقت را دخیل دانست. اگر حقیقت برای مرتد مخفی باشد، اعدام به خاطر انکار حقیقتی مخفی، به دور از حکمت خواهد بود، و در این صورت پناهگاهی برای الحاد و ارتداد ساخته خواهد شد. اما اگر حقیقت برای شخص مرتد روشن باشد، پناهگاه مزبور فرو ریخته، اعدام مرتد حکیمانه خواهد نمود. فرضیه اختفای حقیقت و ابتدای حکمت اعدام بر ظهور حقیقت از سوی دکتر سروش ارائه شده و فقط «سختی یافتن حقیقت در عرصه ادیان برای بشر امروز» به عنوان دلیل ذکر شده است. در تحقیق حاضر فرضیه مزبور بررسی شده، مغالطه موجود در این استدلال کشف و در نهایت، ظهور حقیقت با دلایل کلامی، فقهی و معارفی اثبات شده است.

واژگان کلیدی

اختفای حقیقت، ظهور حقیقت، ارتداد، حکمت اعدام مرتد.

طرح مسئله

چالش برانگیزترین بحث درباره ارتداد، قانون «اعدام» است. اسلام خود را مدافع آزادی می‌داند، اما از سویی مجازاتی مثل اعدام را برای مرتد در نظر می‌گیرد. شبهه «تناقض بین اعدام و آزادی» از مهم‌ترین شبهات مسئله ارتداد در اسلام به حساب می‌آید. در این میان می‌توان از زاویه دیگری به بحث ارتداد نگریست. اعدام مرتد می‌تواند بر تعدادی از اصول و مبانی مبتنی شود که می‌توان «روشنی حقیقت» را از آن جمله برشمرد. به دور از نگاه تعبدی صرف به آموزه‌های اسلامی، می‌توان با نگاهی عقلانی حکمت اعدام را یافت. ابتدای احکام بر مصالح و مفاسد واقعیه، و کاشفیت عقل در موارد حسن و قبح ذاتی را می‌توان در مبحث کلامی حاضر دخیل دانسته و از آن در راستای معقول‌سازی قانون اعدام مرتد بهره گرفت.

عنوان «پناهگاه الحاد» اولین بار از سوی هانس کونگ^۱، متأله آلمانی، در بحث شرور به کار رفته است (kung, 1976: 432). از نظر این اندیشمند، مسئله «شر» جدی‌ترین نقد عقلانی بر اعتقاد به وجود خداوند است (پترسون، ۱۳۸۳: ۱۷۷). در پژوهش حاضر، نام «پناهگاه الحاد» نه برای شرور، بلکه برای «اختلاف حقیقت» به کار رفته است. پرسش اصلی این است که آیا حقیقت خدا بسیار مخفی و اعتقاد به آن سخت است؟ و یا حقیقت وجود خدا به اندازه‌ای روشن است که به آسانی زمینه پذیرش و اعتقاد فراهم می‌شود؟

فرضیه‌سازی

در صورت اثبات اختفا و سختی دست‌یابی به حقیقت، پناهگاهی برای ارتداد ساخته خواهد شد و در فرض اثبات امکان و آسانی دست‌یابی به حقیقت، زیربنای پناهگاه مزبور فرو خواهد ریخت. بنابراین، برای پاسخ به پرسش اصلی باید یکی از دو فرضیه را انتخاب کرد:

۱. فرضیه اختفای حقیقت؛

۲. فرضیه وضوح حقیقت.

این مقاله، مقوله «ارتداد» را از نگاه فقهی بررسی نکرده و به تبیین ماهیت مرتد و مصادیق

2. Hans kung.

آن نپرداخته است. در پژوهش حاضر، منظور از «مرتد» صرفاً کسی است که منکر حقیقت خداست.

تحقیق حاضر، تحت موضوع خداشناسی و از تبار پژوهش‌های کلامی است؛ در عین حال در برخی از مباحث، به خاطر وجود مناسبت، از آثار فقهی استفاده شده و از زاویه معارفی به مسئله نگاه شده است.

پیشینه مسئله

طرح اختلافی حقیقت و ابتدای حکمت اعدام بر روشنی آن، اولین بار از سوی دکتر عبدالکریم سروش مطرح شد. وی ضمن بحث مفصلی درباره ارتداد، به این مطلب اشاره کرده است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۷: ۱۶).

ابتدای حقانیت اعدام بر روشنی حقیقت

چه مبنای عدلیه (حسن و قبح عقلی) را بپذیریم و چه مبنای اشاعره (حسن و قبح شرعی) را، اصل این‌که عقل ناتوان از کشف بسیاری از مصالح و مفاسد احکام است، اجماعی بوده، دلایل ضرورت نبوت، این مسئله را نیز اثبات می‌کند.

با توجه به این‌که متکلمان اسلامی آموزه‌های اسلامی را به لحاظ واقعیت در دو بخش «خردپذیر» و «خردگریز» منحصراً کرده‌اند، این پرسش ایجاد می‌شود که جایگاه حکمی مثل اعدام مرتد، در کدام یک از این دو بخش قرار می‌گیرد؟ اگر این قانون جزو آموزه‌های «خردستیز» باشد، طبیعی است که باید آن را جزو بدعت‌ها شمرد، ولی اگر آن را جزو آموزه‌های خردگریز یا خردپذیر دانستیم، می‌توان از اصیل بودن آن دفاع کرد.

به نظر می‌رسد که نمی‌توان قانون اعدام را جزو آموزه‌های خردپذیر دانست، چراکه غالب آموزه‌های خردپذیر مربوط به اصول دین بوده و فروع دین با شرایط و اجزائی که دارند، نمی‌توانند جزو آموزه‌های عقلانی قلمداد شوند؛ از این رو، دو احتمال پیش رو باقی می‌ماند: خردگریز بودن قانون اعدام یا خردستیز بودن آن.

برای تعیین نوع آموزه اعدام، تقدیم مطلبی ضروری است:

همه تکالیف شرعی و از جمله حرمت ارتداد، مبتنی بر اموری است که در منابع فقهی از آن با تعبیر «شرایط عامه تکلیف» یاد می‌شود. شرایط عامه تکلیف در آموزه‌های دینی با تعبیری

مترادف با «اتمام حجت» وارد شده است.^۱ در بحث حاضر، از لوازم لاینفک اتمام حجت، روشن بودن حقیقت است. اگر خدا به قدری مخفی باشد که انسان با نیروهای معمولش در روشن‌سازی خدا عاجز مانده، و به همین خاطر انکارش کند، اتمام حجت صورت نگرفته، اعدامش، مصداق «تکلیف ما لایطاق» خواهد بود؛ از این رو، باید اذعان کرد که خردگریز بودن اعدام منوط است به روشنی حقیقت، چون در صورت اختفای حقیقت، پذیرش حقیقت مخفی، تکلیف ما لایطاق بوده، از حکمت خدا به دور است که چنین وجوبی را متوجه بندگان کند.

فرضیه اختفای حقیقت

همان‌گونه که در پیشینه مسئله گذشت، طرح اختفای حقیقت و ابتدای حکمت اعدام بر روشنی آن، اولین بار از سوی دکتر سروش ارائه شده است. وی بعد از ذکر شواهدی از فقه که عقیده و ایمان در انسانیت انسان دخیل شده، چنین آورده است:

اما خود این ایده که «جان و آبروی مخالفان حرمت ندارد»، علاوه بر ریشه‌های سیاسی و اجتماعی، ریشه عمیق‌تری در آرای فقیهان و متکلمان دارد و از نظریه ایشان در باب عقلانیت سرچشمه می‌گیرد. عموم این متفکران معتقد بودند که: اولاً، حق بسیار آشکار و آسان‌یاب است و جهان بسیار ساده و شناختنی؛ و ثانیاً، عقل آدمی بسیار تواناست و می‌تواند لقمه سهل الهضم حقیقت را به راحتی به هاضمه ببرد و از آن تغذیه کند؛ وگرنه محکوم کردن مخالفان به راحتی چگونه ممکن است؟ مطابق این تلقی، کسانی که بر باطل می‌روند، عالمانه و عامدانه پا بر حق نهاده‌اند. بعضی از گذشتگان آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» را هم بر وفق همین تلقی و پیش‌فرض معنا

۱. برای نمونه، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

از قرآن: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»؛ و ما تا پیامبری برنینگیزیم، به عذاب نمی‌پردازیم (اسراء: ۱۵)؛ «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»؛ پیامبرانی که بشارت‌گر و هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهبانه و] حجتی نباشد؛ نساء: ۱۶۵.
و از روایات: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ عَلَيْهِ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»؛ همانا خدا بر مردم دو حجت دارد: یکی ظاهری و دیگری باطنی؛ ظاهری همان پیامبران و انبیا و امامان علیهم‌السلام هستند و باطنی هم عقل‌هاست (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۶).

می‌کردند. یا می‌گفتند: این آیه منسوخ به آیات جهاد و قتال است و یا می‌گفتند که: الزام بر اسلام در حقیقت اکراه نیست، چون حق و باطل کاملاً آشکارند.

بلی؛ اگر واقعاً حق و باطل تا این حد آشکار باشد، شاید بتوان کسانی را که پا روی حق می‌گذارند و عامدانه می‌کوشند آب را تیره و گل آلود کنند، مستوجب صد گونه مجازات دانست، اما سؤال این است که آیا واقعاً برای بشر امروز حق و باطل در عرصه ادیان تا این حد مثل آفتاب فاش، روشن و مشخص است؟! (سروش، ۱۳۷۸: ۱۶).

عبارت مزبور هرچند به صورت صریح ادعای اختفای حقیقت را طرح نمی‌کند، اما ابتدای حکمت اعدام بر روشنی حقیقت را به صراحت اعلام کرده و اختفای حقیقت را به صورت ضمنی پذیرفته است.

طبق عبارت مزبور، شکل منطقی قیاسی که بر فرض روشن بودن حق تشکیل می‌شود چنین است: صغری: فرد مرتد، خدای واضحی را انکار کرده است.

کبری: هر کس خدای واضحی را انکار کند، آن را مغرضانه و عامدانه انکار کرده است. نتیجه: فرد مرتد، خدای واضح را مغرضانه و عامدانه انکار کرده است.

حال اگر همین نتیجه را به کبری ذیل ضمیمه کنیم، وجه مجازات مرتد معلوم می‌گردد: صغری: فرد مرتد، خدای واضح را مغرضانه و عامدانه انکار کرده است.

کبری: مجازات کسی که خدای واضح را مغرضانه و عامدانه انکار کند، مرگ است. نتیجه: مجازات مرتد، مرگ است.

از هر روی باید به این پرسش پاسخ داده شود که آیا حقیقت روشن است یا مخفی؟

تصویر صورت‌های گوناگون در مسئله

وضوح و یا خفای وجود خداوند متعال، ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. این بحث را می‌توان در آثار کلامی تحت موضوع «فطری بودن شناخت خدا» (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ۴: ۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴؛ برنجکار، ۱۳۷۴: ۳۱-۸۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۸-۲۹ و ۳۶؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۳۲؛ خمینی، ۱۳۸۸: ۱۸۲-۱۸۳)، در آثار فلسفی و عرفانی ذیل عنوان «خفا از شدت ظهور» (غزالی: بی‌تا، ۴: ۲۹۷) و «سهل و صعب بودن خداشناسی» (ابن‌مسکویه، ۱۳۱۹ق: ۷-۱۲؛ مطهری، ۱۳۷۴، ۴: ۲۷-۲۹) و در

آثار فقهی ذیل عنوان «جاهل قاصر یا مقصر» ردیابی کرد.

از هر روی، توجه به چند نکته در ابتدای امر لازم و ضروری است:

۱. با توجه به این که دو نوع معرفت مجزا (حصولی و حضوری) درباره خدا می تواند مطرح شود، باید بحث در هر دو زمینه پی گیری شود؛ یعنی باید معلوم شود که آیا منظور از شناخت حق، شناخت از راه اندیشه و تعقل است، یا شناخت از راه قلب و دل؟ ما برای جلوگیری از خلط بحث، واژه «خداشناسی» را در علم حصولی، و واژه «خدایابی» را در علم حضوری به کار می بریم.

۲. توجه به شرایط زمانی و مکانی نیز در این قضیه، ضروری است. آیا شناخت حق فی نفسه امر مشکلی است، یا این که امروزه شرایط برای شناخت آن فراهم نیست؟ ممکن است کسانی جداً حق را فی نفسه بسیار آشکار بدانند، اما مدعی شوند: امروزه به خاطر انبوه دین ها و آیین ها از سویی، و گسترش ارتباطات و اطلاعات از سوی دیگر، یافتن حقیقت برای بشر بسیار سخت شده است.

۳. «یافتن حق» امری مقول به تشکیک است. آیا منظور از یافتن حق، حقانیت مجموعه اصول و فروع دین است، یا تنها اصول و بلکه اصلی ترین اصول که عبارت است از وجود خدا؟ طبیعی است نمی توان برای کسی که در وجود خدا شک دارد، ضرورت فقهی رفتاری خاص را روشن دانست.

۴. سختی یا آسانی یافتن حق نسبت به افراد مختلف، متفاوت است؛ مثلاً آیا برای یک مسیحی تثلیثی، یافتن حقیقت در قالب اسلام توحیدی آسان است؟ آیا یافتن حقیقت اسلام توحیدی برای مسلمان زاده ای که مدتی هم به آیین اسلام پای بند بوده و به عللی می خواهد از اسلام روی گردان شود، سخت است؟ آیا یافتن حق برای انسان هایی که در درجات مختلفی از فهم و ذکاوتند، برابر است؟

برای دست یابی به نتیجه ای روشن، باید تا جایی که امکان دارد به پرسش های مزبور پاسخ داد. هر چند پرداختن به همه آنها از حدّ یک تحقیق فراتر است، سعی بر این است که مطالب اساسی مغفول نماند.

خوش باوری؛ دام اندیشه

بیشتر انسان ها در هر آیین و مسلکی به اعتقاداتشان دل خوشند. این دل خوشی و خوش بینی

اجازه هر نوع تفکر و تشکیک درباره عقاید را از ایشان می‌رباید؛ از این رو در صورت خطا، همواره در اشتباه باقی مانده، به سختی راه حقیقت را پیدا می‌کنند.

اختلاف مردم در ادیان و مذاهب و اختلاف پیشوایان مذهبی با دسته‌های فراوان و راه‌های گوناگون، دریایی است ژرف که بیشترین مردم در آن غرق شدند و نجات‌یافتگان این دریا اندک می‌نماید. هر فرقه‌ای خود را ناجی و رستگار می‌پندارد، زیرا که «هر حزبی به آنچه دارد، شادمان است»^۱ (غزالی، ۱۹۷۲: ۱۰۸). البته سخن فوق بدین معنا نیست که انسان‌ها محکوم به جبر در اندیشه‌اند، چراکه هر چقدر انسان خوش‌باور و خوش‌بین باشد، باز با عقل و اندیشه‌اش می‌تواند لغزشگاه‌های خطا را تشخیص داده، خود را از این دام برهاند.

وجود جاهل قاصر، شاهدی بر سختی حقیقت

آیا می‌توان وجود «جاهل قاصر» را شاهدی بر سختی حقیقت دانست؟ جاهل قاصر یعنی کسی که از حقانیت حقیقتی باخبر نیست، ولی در یافتن حقیقت هیچ کوتاهی نکرده است. حقیقت آن‌قدر برای او سخت است که او با تلاشی که انجام داده، باز نتوانسته حقیقت را پیدا کند.

نوع دوم جاهل، «جاهل مقصّر» است که از حقانیت حقیقت باخبر نیست، ولی این بی‌خبری از سر کوتاهی در حقیقت‌یابی است. او می‌توانست حقیقت را بیابد، اما به خاطر عللی عمدتاً نفسانی، حقیقت را نیافته است.

جاهل قاصر و مقصّر در این‌که از حقیقت باخبر نیستند، مشترکند، اما یکی معذور است و دیگری غیر معذور.

البته آنچه در این بین مهم است، بررسی متعلق جهل است. اگر می‌گوییم جاهل قاصر از حقیقت بی‌خبر است، باید دید کدامین حقیقت مدنظر است. تنقیح متعلق جهل ما را در رسیدن به نتیجه یاری می‌رساند:

تحقیق مطلب این است که نسبت به وجود صانع، جاهل قاصر وجود ندارد، مگر بسیار کم، چراکه هر انسان باشعوری هرچند در نهایت قلت استعداد باشد،

۱. «كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»؛ مؤمنون: ۵۳.

مادامی که ملحق به صبیان و مجانین نباشد، وجود خود را درک می‌کند و آن اولین مدرک اوست. و درک می‌کند که او پدیده است و مسبوق به عدم و این که خود آفریدگار خود نیست، بلکه آفریدگاری غیر خود دارد و این همان معنایی است که خداوند متعال با قولش «آیا از هیچ آفریده شده‌اند یا خود آفریدگار خودند؟» آن را بیان نموده است. سپس به وجود غیر خود منتقل می‌شود و آن مدرک دوم انسان است و از آن به وجود صانع پی می‌برد؛ کما این که می‌فرماید: «و اگر از آن‌ها پرسی که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ همگی در پاسخ گویند: خدا»؛ یعنی آن‌ها به وجود آفریدگار به محض توجه به آسمان‌ها و زمین اعتراف می‌کنند. و همین گونه است نسبت به توحید؛ همانا هر انسان باشعوری با ارتکاز فطری‌اش درک می‌کند که صانعی دارد و او یکتای بی‌همتا است.

خلاصه کلام این که، وجود جاهل قاصر نسبت به وجود صانع و یکتایی آن یا کم‌یاب است و یا اصلاً موجود نیست. آری، جاهل قاصر نسبت به نبوت خاصه و امامت و معاد جسمانی در نهایت فراوانی است، چراکه بسیاری از زنان یهود و نصاری از تحصیل مقدمات تصدیق و جزم به نبوت خاصه قاصرند. و همین‌طور زنان مخالفین نسبت به امامت و برخی از مردان نسبت به معاد جسمانی چنین حالتی دارند (خوبی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۳۶-۲۳۷).

طبق این بیان نمی‌توان بدون نظر به متعلق جاهل، به همه جاهلان از یک زاویه نگریست. آیا حقیقت مجهول، وجود خداست، یا حقانیت اسلام؟ طبیعتاً برای بشر در هر دوره و زمانی، با شرایط گوناگون، یافتن حق به معنای درک وجود خدا، بسیار آسان است، در حالی که یافتن حق در قالب حقانیت دین و یا مذهب خاصی در غایت سختی است.

سختی یا آسانی یافتن حق در عرصه ادیان و مذاهب، در سخن برخی از فقها به همراه دلایلی بیان شده، که نظر به آن‌ها ما را در بحثی که داریم یاری می‌کند:

دلیل کسانی که مسیحیان و یهودیان را جاهل قاصر می‌دانند، چنین است:

بسیاری از یهود و نصاری جاهل قاصرند و مقصر نیستند، چراکه عوامشان ظاهر است که قاصرند، چون در ذهنشان خلاف عقیده‌ای که بر آنند مطرح نیست، بلکه ایشان به صحت مذهب خود و بطلان سایر مذاهب قطع دارند... و کسی که قاطع است، در

پیروی از قطعش معذور می‌باشد و هرگز عاصی و گنهکار نبوده، مجازاتش در متابعت از قطع مزبور صحیح نیست. اما غیر عوامشان غالباً به خاطر تلقیناتی که از آغاز کودکی در ذهنشان ایجاد شده و در محیط کفر پرورش یافته‌اند، به مذاهب باطلشان جزم و اعتقاد پیدا کرده، جوری که هر مطلبی بر خلاف عقیده‌شان بشنوند، با اندیشه فطری‌شان رد کرده، آن را نمی‌پذیرند. پس دانشمند یهودی و نصرانی مانند دانشمند مسلمان، حجت غیر را صحیح ندانسته، بطلاش را بدیهی می‌داند، چراکه صحت مذهبش نزدش بدیهی بوده و خلاف آن را احتمال نمی‌دهد.

آری، اگر در بینشان کسی باشد که با وجود احتمال خلاف مذهبش، تفکر را از روی عناد و تعصب ترک کند، می‌توان او را مقصر قلمداد کرد، کما این که در آغاز اسلام علمای یهود و نصاری چنین بودند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۰۰-۲۰۱).

طبق این بیان، چون حقانیت اسلام برای عموم مسیحیان و یهودیان مشخص نیست، ایشان نسبت به حقانیت آیینشان اعتقادی جزمی داشته، در نتیجه کفرشان از روی جهل قصوری است، نه تقصیری. نسبت به دانشمندان ایشان نیز چون که حقانیت دینشان را بدیهی دانسته، حتی احتمال حقانیت اسلام هم در ذهنشان وجود ندارد، باز همین سخن صادق است. در مقابل، برخی نیز برای مقصر دانستن یهود و نصاری چنین دلیلی اقامه کرده‌اند:

چگونه می‌توان علمای یهود و نصاری را «قاصر» قلمداد کرد، در حالی که ایشان مدت‌های مدیدی است در کشورهای اسلامی و بلاد مجاور زندگی می‌کنند؛ به‌ویژه در زمان حاضر، این عده هرگز ناآشنا به اسلام نیستند، با این که اسلام این‌گونه منتشر شده و خبر ظهور پیامبر ما به همراه کتابی جدید و شریعتی نو به گوششان رسیده است؟! بلکه عوام یهود و نصاری، مگر معدودی از ایشان، خبر اسلام و دین جدید بعد از مسیح علیه السلام را شنیده‌اند. و احتمال در امور مهم به حکم عقل و فطرت منجز است؛ پس واجب است که این عده تحقیق و تفحص کنند. خلاصه این‌که، اکثر ایشان مقصرند، مگر کسانی که اسم اسلام و مسلمین به گوشش نرسیده است (منتظری، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۳۳).

طبق این بیان، همه اهل کتاب که از وجود اسلام باخبرند، به مجرد شنیدن نام «اسلام»، احتمالی هرچند ضعیف در ذهنشان درباره حقانیت دین اسلام ایجاد می‌شود که ضعف این احتمال با وجود اهمیت محتمل از بین رفته، ضرورت تحقیق از حقانیت اسلام را برایشان

مدلل می‌سازد.

در جمع‌بندی بین این دو نظر متناقض، گفتنی است که متعلق «جهل قصوری» با متعلق «عدم اطلاع» یکی نیست. ممکن است کسی از وجود دین اسلام مطلع باشد، اما به حقانیت دین اسلام جاهل قاصر باشد. در آن صورت نیز طبق بیان مستدل، به خاطر راه‌یابی احتمال حقانیت از سویی، و اهمیت محتمل از سوی دیگر، ضرورت تحقیق موجه خواهد شد. پس خلاصه سخن این است که آیا برای اهل کتاب، احتمال حقانیت اسلام هرچند به صورت ضعیف مطرح است یا نه؟ اگر احتمال مطرح باشد، طبیعتاً تحقیق واجب خواهد بود و در صورت عدم تحقیق، اطلاق عنوان «جاهل مقصر» کاملاً بجا خواهد بود. اما اگر احتمال حتی به صورت ضعیف هم مطرح نشود، اطلاق عنوان «جاهل مقصر» بی‌جا و این عنوان جایش را به «جاهل قاصر» خواهد داد. پس یک کلام: نزاع صغروی است، چراکه کلیت گزاره «هر کس که حقانیت اسلام برایش محتمل باشد، باید تحقیق کند»، برای هر دو طرف مورد پذیرش است، اما این گزاره که «برای اهل کتاب حقانیت اسلام، محتمل است» محل نزاع می‌باشد.

البته با تأمل و تدقق می‌توان عنوان قاصر یا مقصر را بیشتر شفاف ساخت. قطع کسی را که به حقانیت دین باطلی تعلق یافته است، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. او کسی است که در بسیاری از امور زندگی نیز قطع‌هایی پیدا کرده و بر اساس آن زندگی می‌کند. او برای امور مشابه از چه اسبابی استفاده می‌کند؟ اگر او در اموری که اهمیتش در نظر او برابر با اهمیت دین است، از اسباب نسبتاً دقیقی برای رسیدن به قطع بهره می‌برد، چرا در امر دین به سببی مثل آبا و اجداد اکتفا می‌کند؟! پس کسی که به حقانیت دین باطلی قطع داشته باشد، اگر در تحصیل مقدمات قطع کوتاهی کند، باز عنوان جاهل مقصر بر او صدق می‌کند:

قطع - لا عن تقصیر - معذر است؛ یعنی اگر مکلف بدون تقصیر در مقدمات، یقین کند که عملی حرام نیست و آن عمل را مرتکب شود، از نظر عقل معذور است، ولو واقعاً مرتکب حرام شده باشد و عقل مؤاخذه چنین کسی را قبیح می‌داند. بلی، اگر در مقدمات تحصیل قطع، کوتاهی کرده باشد، چنین قطعی عذر نیست (شیرازی زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۵: ۱۸۳۴).

حال پرسشی را که در اول بحث مطرح کردیم، بازگو کرده، خلاصه پاسخ را خاطرنشان می‌کنیم: آیا حقیقت روشن است و یافتنش آسان؟

خلاصه پاسخ چنین است: اگر منظور از روشن بودن حق، وضوح وجود صانع و آفریدگار باشد، پاسخ مثبت است؛ اما اگر منظور از روشن بودن حق، حقانیت در عرصه ادیان و مذاهب باشد، دیدیم این مورد محل اختلاف بین علماست و به نظر می‌رسد، قول کسانی که یافتن حق را سخت می‌دانند، از قوت برخوردار است.

پاسخ به فرضیه اختفای حقیقت

حال نوبت آن رسیده که فرضیه اختفای حقیقت را دوباره ذکر کرده، مغالطه‌ای را که در آن وجود دارد، بر ملا کنیم. فرضیه اختفای حقیقت چنین بود:

بلی؛ اگر واقعاً حق و باطل تا این حد آشکار باشد، شاید بتوان کسانی را که پا روی حق می‌گذارند و عامدانه می‌کوشند آب را تیره و گل آلود کنند، مستوجب صد گونه مجازات دانست، اما سؤال این است که آیا واقعاً برای بشر امروز حق و باطل در عرصه ادیان تا این حد مثل آفتاب فاش، روشن و مشخص است؟! (سروش، ۱۳۷۸: ۱۶).

طبق این بیان، اگر مرتد حقیقتی آشکار را انکار کرده، چون از روی غرض و تعمد بوده است، مستوجب اعدام است، اما اگر حقیقت روشن نباشد، مجازات مرتد به دور از حکمت و عدالت است.

پرسشی که از صاحب این کلام باید پرسید این است که: سختی یافتن حق در عرصه ادیان مقبول ما نیز هست، اما سختی مزبور چه ربطی به بحث اعدام مرتد دارد؟ ارتداد از آن جا بحث چالش برانگیزی است که قانون اسلام مجازاتی مثل مرگ را برای مرتد مقرر کرده است؛ از این رو باید دید که مرتد کیست؟ کدام قانون در اسلام می‌گوید که اگر مسیحیان مسلمان نشدند، مجازاتشان اعدام است؟! اگر ما حق را در عرصه ادیان روشن بدانیم، بجاست که چنین حکمی را هم - به فرض وجود - موجه جلوه دهیم، اما آیا اثری از چنین حکمی در اسلام یافت می‌شود؟ آیا اسلام مطلق کافر، ملحد، مشرک کتابی و غیر کتابی را مرتد دانسته، حکم اعدام را بر آن‌ها جعل کرده است؟!

از نظر اسلام، تنها دین مقبول همین اسلام است.^۱ همه انسان‌ها اعم از مسیحی، یهودی،

۱. «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ و هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود، و وی در آخرت از زیانکاران است؛ آل‌عمران: ۸۵.

بی‌دین و... باید مسلمان شوند؛ اگر نشدند، خدا به حسابشان در قیامت رسیدگی خواهد کرد، نه قانون اسلامی در دنیا. اسلام مثل مسیحیت قرون وسطایی نیست که دادگاه تفتیش عقاید داشته باشد (ر.ک: بکراش، ۱۳۸۷؛ گریبین، ۱۳۸۹).

اما اگر حق در عرصه مبدأ و صانع روشن است، چرا کسی که چنین حق روشنی را انکار می‌کند، مغرض و عامد نباشد؟ آیا وجود خدا برای مسلمانی که از مسلمان زاده شده و در اسلام و با اسلام زندگی کرده، مخفی است؟! اگر برای او وجود خدای صانع مخفی است، پس چه چیز برای او روشن است؟!

آیا حقانیت شریعت اسلام برای مسلمانی که قبلاً کافر بوده و با اختیار خود اسلام را پذیرفته، یعنی سختی یافتن حقیقت را به جان خریده و مسلمان شده است، مخفی است؟ اگر مخفی بود، چرا اسلام را پذیرفته است؟! و اگر روشن بود، چرا مرتد شده است؟! آیا اسلام دیروز و ارتداد امروز او بی‌آن که قانون اسلام خمی به ابرو بیاورد، وهن اسلام نیست؟! آری، تنها ارفاقی که قانون اسلام به لحاظ حکم اعدام بین این مرتد (ملی) با مسلمان زاده‌ای که مرتد شده (فطری) قائل شده است، در اطلاق و تقیید حکم است. حکم مرتد ملی به شرط عدم توبه، اعدام است و حکم مرتد فطری به صورت مطلق، اعدام می‌باشد؛ و این تفاوت شاید به خاطر همان سختی یافتن حقیقتی باشد که کافر آن را به جان خریده، ولی برای مسلمان زاده حقیقت مزبور بالفعل آسان بود. و شاید هم به خاطر شدت ضرری است که از سوی مرتد فطری به جامعه مسلمانان وارد می‌شود:

اسلام بین «مرتد فطری» و «مرتد ملی» فرق گذاشته است. اولی بدون قید یا شرطی اعدام می‌شود، ولی به دومی مهلت توبه داده می‌شود و در صورت عدم اسلام، اعدام می‌شود. و سبب این تفاوت واضح است، چراکه ضرر ارتداد کسی که مسلمان به دنیا آمده، بیشتر از شخصی است که ابتدا مسلمان نبوده و بعداً مسلمان شده است. شخص اول به خاطر وابستگی نیرومندی که با جامعه اسلامی دارد، می‌تواند تأثیر سوئی بر عموم مسلمانان گذاشته، بر ضد حکومت اسلامی اقدام کند، در حالی که اثر منفی شخص دوم کمتر است (سبحانی، ۱۴۳۳ق: ۱۸۶-۱۸۷).

نتیجه آن‌که، اگر حقیقت در عرصه خداشناسی مخفی بود، این سخن که با اختفای حقیقت می‌توان پناهگاهی برای الحاد و ارتداد ساخت وجیه می‌نماید، اما اگر حقیقت در عرصه خداشناسی روشن باشد و سختی آن منحصرأً به عرصه ادیان اختصاص یابد، چنین فرضی بعید

خواهد بود.

تا کنون با استفاده از کلام فقها ذیل عنوان «جاهل قاصر» به این نتیجه رسیدیم که حقیقت در عرصه خداشناسی، روشن و یافت خدا آسان است. غیر از تبیین فقهی، با تبیین‌های کلامی و معارفی نیز می‌توان روشنی حقیقت خدا را اثبات کرد که برای نمونه چند مورد ذکر می‌گردد:

۱. سهولت تصدیق به شرط گذر از دشواری تصور مفهوم خدا

مشکل بودن برخی مسائل به خاطر راه‌حلشان نیست، بلکه بدین جهت است که تصور درستی از موضوع در ذهن شکل نگرفته است، و الا اگر موضوع مسئله به صورت شفاف تبیین شود، راه‌حل تصدیق آن بسیار آسان است. مثلاً بدهت محال بودن «اجتماع نقیضین» شاید برای برخی سنگین تلقی شود، چراکه تصور درستی از مفهوم اجتماع و نقیضین صورت نگرفته است؛ از این رو در بدهت «اولیات» گفته‌اند: قضایایی که صرف تصور اجزای قضیه و توجه به نسبت میان آن‌ها برای تصدیقشان کافی است (مظفر، ۱۴۲۴ق: ۳۲۸).

با تقدیم این مقدمه خاطر نشان می‌شود که اندیشمند معاصر، شهید مطهری تعبیر «سهل و ممتنع» را برای مسائل خداشناسی به کار برده است:

مسئله توحید، مسئله سهل و ممتنع است و اگر کسی به نحو صحیحی این مسئله را طرح کند، در تصدیق آن تردید نمی‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ۴: ۲۷).

انسان اگر تصور درستی از خدا داشته باشد، تصدیق وجود خدا برایش بسیار سهل خواهد بود. تصور خدا به عنوان موجودی در کنار سایر موجودات، تصور اشتباهی است. تصور درست از خدا این است که بگوییم: اولاً، خدا با همه عالم است نه در کنار عالم؛ و ثانیاً، بدون خدا، اصلاً اشیای عالم موجود نخواهند بود:

اگر کسی در جست‌وجوی خدا باشد به عنوان این‌که يك موجودی جدا از همه موجودات دیگر و در میان موجودات دیگر به نام خدا بخواهد پیدا کند و بگوید: «سنگ هست، خاک هست، هوا هست، آب هست، گیاه هست، و در میان این موجودات، موجود دیگری هم هست به نام خدا؛ فرقی این است که او به چشم دیده نمی‌شود، ولی این‌ها به چشم دیده می‌شوند»، اگر کسی مسئله را این‌گونه طرح کند، از اول اشتباه کرده؛ یعنی اصلاً خدا را خدا تصور نکرده. اگر خدایی در عالم وجود داشته باشد، او نمی‌تواند چنین وجود محدودی باشد در کنار سایر موجودات؛ او باید

موجودی باشد که به تعبیر قرآن کریم: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^۱؛ هر کدام از شما هر جا که هستید، او با شما هست. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»^۲؛ اوّل موجودات اوست، آخر موجودات هم اوست. دیگر تعبیر رساتری از این درباره خدا نمی شود پیدا کرد. وقتی می گوئیم خدا، یعنی اوّل موجودات و آخر موجودات؛ یعنی آن که «موجودات از او پیدا شده اند و به او بازگشت می کنند»^۳ (مطهری، ۱۳۷۴، ۴: ۲۹).

۲. پیشرفت سریع اسلام در سایه سادگی معارف اسلامی

مثال ما مسلمانان و اسلام، مثال ماهی و آب است. با اسلام به دنیا آمده ایم، با اسلام زندگی می کنیم و با اسلام هم می میریم. در این میان، کسانی می توانند سادگی یا سختی معارف اسلامی را درک کنند که دست به مقایسه بزنند؛ مثلاً مسیحیان «تثلیث» را با جان و دل پذیرفته اند، اما تناقضاتی که عقیده تثلیثی در بر دارد (رضوانی، ۱۳۹۱: ۸۲-۸۴)، برای متفکرینشان حل نشده باقی مانده، چه رسد برای مردم عادی! با مقایسه ای که در ذهن ایجاد می شود، این پرسش را می توان طرح کرد که آیا معارف توحیدی نیز چنین تناقضاتی را داراست؟ حال در برابر کسانی که از سختی یافتن حقیقت توحیدی دم می زنند، شاهد آوردن از عبارت یک مستشرق مسیحی که آشنایی نسبتاً خوبی از اسلام دارد، خالی از لطف نیست. اگرچه سخنان او نمی تواند دلیل منطقی بر آسانی یافتن حقیقت تلقی شود، شواهد صدقی در عبارات او وجود دارد که نمی توان آن ها را نادیده گرفت:

ما چون به قواعد و عقاید اساسی قرآن مراجعه کنیم، ممکن است اسلام را صورت آشکاری از عیسویت بدانیم، ولی با این حال اسلام با عیسویت در بسیاری از مسائل اصولی، اختلاف نظر دارد؛ به ویژه درباره «توحید» که ریشه اساسی است، زیرا آن خدای یگانه که اسلام مردم را بدان دعوت می کند، آن خدایی است که بر همه چیز مسلط و بالاتر از همه است، فرشتگان یا قدسیان اطراف او را نگرفته اند، و این افتخار تنها بهره اسلام است که نخستین دینی است که توحید را در جهان آورد و باید در این باره به خود ببالد.

۱. «و هر کجا باشید، او با شماست»؛ حدید: ۴.

۲. «اوست اوّل و آخر»؛ حدید: ۳.

۳. «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ بقره: ۱۵۶.

و تمام آسانی و سهولت بی نظیر اسلام روی همین توحید خالص است و رمز پیشرفت اسلام نیز در همان سهولت و آسانی آن بوده. پی بردن به اسلام به همین جهت بسیار آسان است. اسلام از آن مطالبی که خرد و عقل سالم از پذیرفتن آن خودداری می کند و در ادیان دیگر نمونه های آن بسیار است، کاملاً تهی است؛ یعنی آن تناقضات و پیچیدگی هایی که غالباً در سایر کیش ها و آیین های دیگر دیده می شود، در دین اسلام هیچ یک از آن ها وجود ندارد. هر چه شما فکر کنید، ساده تر از اصول اسلام نیست که می گوید: خدا یگانه است، مردم همگی در برابر خدا یکسانند، با انجام چند فریضه دینی انسان به بهشت و سعادت می رسد و با رو گرداندن از انجام آن به دوزخ درمی آید. شما به هر مسلمان از هر طبقه ای که برخورد کنید، می بینید تمام اصول اسلام و آنچه بر او واجب است، همه را در قالب چند جمله کوتاه با کمال آسانی می ریزد و همه را به خوبی می داند؛ درست برعکس مسیحیان که به آسانی نمی توانند معنای تثلیث را و استحاله را بفهمند و یا سایر مسائل پیچیده که تا استاد در علم لاهوت و ماهر در ریزه کاری های بحث و جدل نباشند، هرگز از آن مطالب پیچ در پیچ بیرون نخواهند آمد (لوبون، ۱۳۴۷: ۱۴۱-۱۴۲).

این مستشرق فرانسوی، طرح ریزی اسلام را برای ایمان پیروانش، فوق العاده توصیف کرده، بیشترین تأثیر بر دل ها را برای آموزه های اسلامی قائل شده است:

همین صاف و سادگی اسلام و دستورات دادودشش آن، کمک زیادی به پیشرفت این دین در جهان نموده، و به همین خاطر است که ملت های زیادی از مسیحیون را می بینیم دین اسلام را می پذیرند و آن را بر عیسویت ترجیح می دهند؛ مانند مصریان که در زمان امپراطوران قسطنطنیه مسیحی بودند و به محض آشنا شدن با اصول اسلام، یک باره مسلمان شدند و به همین سبب است که هر ملتی مسلمان شد، دوباره زیر بار دین نصرانیت نخواهد رفت؛ خواه پیروز شوند، یا شکست بخورند.

... اسلام دینی است که از این نظر، بزرگترین ادیان به شمار می آید و تأثیر آن در دل های مردم از همه ادیان دیگر بیشتر و محکم تر می باشد. و با این که در موضوع دستور دادودشش با بیشتر ادیان دیگر مشابهت دارد، ولی امتیاز اسلام در آن است که این دستورات را به اندازه ای ساده و طبیعی بیان کرده که همه کس به خوبی

می تواند آن را درك کرده، به کار بندد. و از این بالاتر، آن ایمان محکمی است که اسلام در دلها ریخته؛ آن ایمانی که هیچ‌گونه شبهه‌ای قادر به لغزاندن و از جا کنندن آن نخواهد بود (لوبون، ۱۳۴۷: ۱۴۲).

خلاصه عبارت این مستشرق این است که بدون نگاه به جزئیات علم حصولی و حضوری و بدون ریزه‌کاری‌های فلسفی، و به صورت کلی «معارف اسلامی»، به‌خصوص معارف توحیدی، از آسانی و همه‌فهمی برخوردار است. اتفاقاً همین نوع نگاه، یعنی «نگاهی عامیانه به مسائل» به نظر می‌رسد در برخی موارد کارسازتر از نگاهی علمی و دقیق باشد، چراکه نگاه دقیق فیلسوفانه در بسیاری از موارد برای همگان قابل درك نیست.

۳. وضوح و خفای حق نسبت به ذهن‌ها و دل‌های متفاوت

در مسئله «خداشناسی»، انسان‌هایی که ذهن پرشبهه‌ای دارند، به هیچ وجه مثل ساده‌اندیشان نمی‌اندیشند. طبیعتاً خداشناسی برای ذهن پرشبهه، سخت‌تر از ذهن‌های ساده است. در عرصه «خدایابی» نیز دل‌های آمیخته با معصیت به همان مقدار که دل‌های پاک کامیابند، موفق نیستند. و باز طبیعتاً خدایابی برای پاکان، آسان‌تر از گنهکاران خواهد بود. با این مقایسه می‌توان به قاعده‌ای کلی رسید:

سهل و آسان بودن حق برای عموم مردمی که خالی‌الذهن و ساده‌اندیشند و یا پاک و بی‌آلایشند؛ و مخفی بودن حق برای اذهان پرشبهه و قلوب تیره. به عبارت دیگر، نسبت به علم حصولی، کسانی که درگیر اصطلاحات فلسفی نیستند، با همان ذهن ساده و فطرتشان خدا را به آسانی درك می‌کنند. و نسبت به علم حضوری، کسانی که پاکند و بی‌آلایش و دل را به گناهان آلوده نساخته‌اند، خدایابی برایشان بسیار سهل و ساده است.

راز و نیاز ذیل در آسانی خدایابی است:

كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرَّ لَكَ مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلٌ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيثٌ عَيْنٌ لَا تَزَالُ [تَرَكَ] عَلَيْهَا رَقِيْبًا؛ چگونه دلالت کند بر تو، چیزی که خود نیازمند توست؟! آیا غیر تو ظهوری دارد که تو نداری، تا آن، موجب ظهورت شود؟! کی غایب بوده‌ای تا به دلیل نیاز داشته باشی؟! و

کی در دوردست قرار داشته‌ای که آثار و نشانه‌ها نزدیکت سازند؟! کور باد چشمی که تو را دیده‌بان خود نبیند! (سیدبن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۴۸-۳۴۹).

در مقابل، برای انسان‌های عادی نسبت به گناہانی که مرتکب می‌شوند، خفای بیشتری پیدا می‌کند؛ در نتیجه حق برای گنهکارانی که در گناه غوطه‌ورند و دل به دنیا داده‌اند، بسیار سخت و بلکه محال است:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءٌ فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ وَإِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادُ حَتَّى يُعْطِيَ الْبَيْضَ فَإِذَا غَطَّى الْبَيْضَ لَمْ يَرِجِعْ صَاحِبُهُ إِلَيَّ خَيْرٌ أَبَدًا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كَأَلَا بَلْ رَانَ عَلَيَّ قُلُوبُهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۱؛ امام باقر عليه السلام فرمود: «در دل هر انسانی نکته‌ای سفید و نورانی وجود دارد. زمانی که او گناهی مرتکب شود، لکه سیاهی در آن هویدا می‌شود؛ حال اگر توبه کرد، آن سیاهی از بین می‌رود، اما اگر ادامه داد، آن سیاهی بیشتر می‌شود، تا جایی که همه سفیدی را در بر می‌گیرد. زمانی که سفیدی دل به کلی از بین رفت، صاحب آن دل، روی خیر را نمی‌بیند و آن همان سخن خداست که فرمود: ﴿كَأَلَا بَلْ رَانَ عَلَيَّ قُلُوبُهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۲۷۳).

طبق این بیان نورانی، دل انسان به سان آینه‌ای است حق‌نما که هر چقدر گناه و رذایل نفسانی از او سر بزند، کدورتش بیشتر و حق‌نمایی‌اش کمتر شده، تا جایی که این حق‌نمایی به کلی از بین خواهد رفت.

دل انسان در قساوت، غلظت و تاریکی‌اش به خاطر غلبه گناهان، هواهای نفسانی و غفلت‌هایی که مایه پوششش می‌شود، به آینه‌ای غبارآلود می‌ماند. همان‌گونه که چنین آینه‌ای را می‌توان پاک نمود، دل را نیز می‌توان با دوام یاد خدا، توبه‌ای خالص، اعمال صالح و اخلاق فاضل تصفیه کرد. آن هنگام دل می‌تواند با نور ایمان به عالم غیب نظر بیفکند و آن را بالعیان مشاهده نماید، تا جایی که به اعلی درجه احسان نایل شود و خدا را آن‌گونه بپرستد که ببیند و بهشت و هرچه را که خدا برای اولیایش مهیا نموده و جهنم و هرچه را که خدا برای دشمنانش آماده

ساخته، همگی را ببیند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷۰: ۳۳۳).

خلاصه آن که، یافتن حق به معنای «خداشناسی» برای انسان عادی آسان، و برای انسان گرفتار به شبهات سخت است.

در باب «خدایابی» هم یافتن حق برای انسان پاک‌دل آسان، و برای گنهکار آلوده سخت است.

خداشناسی هرچند برای متعمقین سخت است، اما:

اولاً، این سختی همان‌گونه که در تعبیر برخی متکلمان آمده بود، به تصور خدا مربوط می‌شود، نه تصدیق وجود خدا؛

ثانیاً، خداشناسی به صورت فلسفی در عین سختی‌هایی که دارد، ریشه‌دارتر از آنی است که بدون تعمق و تفکر عقلانی به دست آمده باشد. تعمق در باب خداشناسی در حد امکان و به دور از افراطی که منجر به ضلالت شود، به تشدید یقین و معرفت الهی منجر می‌شود.

البته در کنار این دو مطلب، این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که اگر خدا را صرفاً با تفکرات و تعمقات فلسفی بشناسیم، بی آن‌که از راه خدایابی شهودی نیز بهر مند شویم، یقیناً خدا را به صورت ناقص شناخته‌ایم؛ از این روست که قرآن و آموزه‌های روایی، به هر دو نوع از خداشناسی عنایت ویژه‌ای دارند.

در نهایت می‌توان پاسخ خود را در قالب قیاسی استثنائی ذکر کرد:

صغری: اگر وجود خدا واضح باشد، انکار مرتد از روی غرض بوده، مجازاتش حکیمانه است.

کبری: ولی وجود خدا واضح است.

نتیجه: پس انکار مرتد از روی غرض بوده و مجازاتش حکیمانه است.

در این قیاس از فرض عین تالی، عین مقدم اثبات شده است. از آنجایی که ملازمه موجود در صغری مقبول طرف مقابل است، مقاله در صدد اثبات آن برنیامد، بلکه با رویکرد اثبات کبری (وضوح خدا) پیش رفت.

نتیجه‌گیری

- اختفای حقیقت در صورت اثبات، پناهگاهی برای الحاد و ارتداد شمرده می‌شود.

- با اثبات روشنی حقیقت، اساس پناهگاه مزبور فرو خواهد ریخت.

- قانون اعدام مرتد بر فرض روشنی حقیقت، حکیمانه خواهد بود و بر فرض اختلاف آن، ظالمانه.

- آسانی حقیقت خدا را می‌توان در مباحث فقهی ذیل عنوان «جاهل قاصر»، در مباحث کلامی ذیل «شناخت فطری خدا»، و در آثار فلسفی و عرفانی ذیل «خفا به خاطر شدت ظهور» و «سهل و صعب بودن خداشناسی» ردیابی کرد.

- حقیقت در قالب ادیان سخت به دست می‌آید، ولی درباره وجود آفریدگار بسیار آسان است. - سختی یافتن حقیقت وقتی به ظالمانه بودن اعدام منجر می‌شود که یافتن حقیقت خدا برای مسلمان سخت باشد، در صورتی که حقیقت مزبور در غایت آسانی است. - سختی یافتن حقیقت در قالب ادیان ربطی به اعدام مرتد ندارد، چون در قانون اسلام، فرد مسیحی، یهودی و کافر به جرم کفر مورد تعقیب قرار نمی‌گیرد.

- انسان به راحتی می‌تواند به مضمون جمله «خدا وجود دارد» علم و یقین حاصل کند، به شرطی که سختی تصور خدا را پشت سر گذاشته باشد.

- پیشرفت سریع اسلام در سایه سادگی معارف اسلامی، شاهدی است بر آسانی حقیقت. - خداشناسی و خدایابی برای انسان‌های خالی‌الذهن و پاک، آسان و برای انسان‌های پرشبهه و قلوب تیره، سخت است.

- نگاه عقلانی به موضوع خداشناسی هرچند سختی‌هایی دارد، با نگاهی شهودی و عرفانی می‌تواند آسان و کامل شود.

منابع

۱. ابن مسکویه، ابوعلی، (۱۳۱۹ق)، الفوز الاصغر، بیروت، بی‌نا.
۲. برنجکار، رضا، (۱۳۷۴)، معرفت فطری خدا، تهران، مؤسسه نبأ.
۳. بکراش، دبور، (۱۳۸۷)، تفتیش عقاید، ترجمه: مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران، الزهراء (عج).
۶. خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۸)، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (عج).

۷. _____، (۱۴۱۵ق)، *المکاسب المحرمة*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
 ۸. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، *مصباح الاصول*، قم، کتابفروشی داوری.
 ۹. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۹۱)، *نگاهی به مسیحیت و پاسخ به شبهات آن*، قم، مسجد مقدس جمکران.
 ۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۳۳ق)، *شبهات وردود*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
 ۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، «*فقه در ترازو*»، نشریه کیان، شماره ۴۶، ص ۲۱-۱۴.
 ۱۲. سید بن طاووس، (۱۳۶۷)، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
 ۱۳. شاه آبادی، محمدعلی، (۱۳۸۷)، *الانسان و الفطرة*، چاپ شده در *رشحات البحار*، تصحیح، ترجمه و تحقیق: زاهد ویسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۴. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ق)، *کتاب نکاح*، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
 ۱۵. غزالی، ابوحامد، (۱۹۷۲)، *المتقذ من الضلال*، تحقیق: الدكتور عبدالحلیم محمود، قاهرة، دار النصر للطباعة.
 ۱۶. _____، (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار القلم.
 ۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
 ۱۸. گریبین، جان، (۱۳۸۹)، *تاریخ علم غرب*، ترجمه: رضا خزانه، احسان الله ضیایی، محمدعلی جعفری، تهران، مؤسسه فرهنگی فاطمی.
 ۱۹. لوبون، گوستاو، (۱۳۴۷)، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه: سید هاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
 ۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
 ۲۱. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۶)، *معارف قرآن (۱-۳)*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته.
 ۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
 ۲۳. مظفر، محمدرضا، (۱۴۱۲ق)، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب.
 ۲۴. منتظری، حسینعلی، (۱۴۱۵ق)، *دراسات فی مکاسب المحرمة*، قم، نشر تفکر.
25. Hans Kung, (1976), *On Being a Christian*, trans. E. Quinn Garden City, NY: Doubleday.