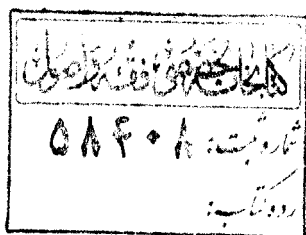


۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم



طهارت مرتد

(بعد از توبه)

نویسنده: محمد مسعودی

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فسا

قم، پاساژ قدس، طبقه آخر، پلاک ۱۶۷
تلفن: ۳۷۷۳۰۰۳۷ - ۲۵۰ همراه: ۰۹۱۲۵۵۲۸۴۸۰

فهرست مطالب

مقدمه	۹
فصل اول: کلیات	۱۷
۱. معنای ارتداد	۱۹
۲. اقسام ارتداد	۱۹
۳. مروری بر احکام کفر و ارتداد	۲۲
۳. ۱. نجاست	۲۲
۳. ۲. عدم اجرای احکام میت مسلمان	۲۲
۳. ۳. سقوط ولایت نسبت به اولاد	۲۳
۳. ۴. اعدام	۲۳
۳. ۵. تقسیم اموال	۲۵
۳. ۶. باطل شدن عقد زنا شویی	۲۵
۴. عوامل و اقسام تحقق کفر	۲۸
۴. ۱. انکار عقاید اصلی	۳۷
۴. ۲. شک در عقاید اصلی	۳۷

۳۹	۳. داشتن عقاید باطل (با وجود عقیده به توحید و نبوت)
۵۰	۴. انکار ضروری دین
۶۰	۵. انکار ضروری مذهب
۶۳	۶. کفر و ارتداد فعلی
۷۴	۵. تبیین مسئله پژوهش
۷۶	۶. پیش فرض های پژوهش
۷۶	۷. فرضیه اصلی و فرضیات رقیب
۷۷	۱. ۷. فرضیه اصلی (طهارت مرتد تائب)
۷۷	۲. ۷. فرضیات رقیب
۸۱	۸. اهمیت مسئله مورد پژوهش
۸۴	۹. پرسش اصلی
۸۵	۱۰. واژه شناسی
۸۷	۱۱. روش و ابزار پژوهش
۸۷	۱۲. پیشینه پژوهش

فصل دوم: بررسی ادله عدم طهارت مرتد تائب

۹۱	۱. دلیل اول (شامل سه مقدمه)
۹۲	۱. ۱. ادله مقدمه اول
۱۶۳	نتیجه
۱۶۵	۲. ۱. ادله مقدمه دوم
۱۸۲	نتیجه
۱۸۲	۳. ۱. ادله مقدمه سوم
۱۸۶	۲. دلیل دوم
۱۸۸	نقد و بررسی دلیل دوم

۱۹۰	۳. دلیل سوم
۱۹۱	نقد و بررسی دلیل سوم
۲۱۵	۴. دلیل چهارم
۲۱۶	نقد و بررسی دلیل چهارم
۲۱۹	۵. دلیل پنجم
۲۲۰	نقد و بررسی دلیل پنجم
۲۲۳	۶. دلیل ششم
۲۲۵	نقد و بررسی دلیل ششم
۲۲۵	الف: عدم اتحاد موضوع مستصحب
۲۳۱	ب: عدم استصحاب در شبهه مفهومیه
۲۳۲	ج: استصحاب در شبهه حکمی
۲۳۵	د: مسلمان بودن مرتد فطری تائب
۲۳۶	ر: محدودیت گستره حکم نجاست کافر
۲۳۸	نتیجه نهایی مطالب فصل اول
۲۳۹	فصل سوم: بررسی سایر ادله و نظریه مختار
۲۴۱	۱. نظریه مختار: طهارت مرتد تائب
۲۴۱	۲. نظریه تفصیل میان مرد و زن
۲۴۸	رفع تعارض روایات ارتداد زن
۲۴۸	راه حل اول: تخصیص
۲۴۸	راه حل دوم: تفکیک در حجیت
۲۵۰	نتیجه
۲۵۰	۳. نظریه تفصیل میان منشاء ارتداد
۲۶۱	نتیجه

تبصره.....	۲۶۲
۴. نظریه تفصیل نسبی.....	۲۶۵
۵. نظریه تفصیل میان مشرک و غیر مشرک.....	۲۶۷
نتیجه نهایی بررسی طهارت مرتد فطری بعد از توبه.....	۲۶۷
فصل چهارم: خاتمه (بررسی نجاست اهل کتاب).....	۲۶۹
فهرست منابع.....	۲۹۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

مسئله ارتداد از دین سابقه‌ای طولانی دارد؛ یکی از معروفترین نمونه‌های آن در قرآن کریم بیان شده است: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (سوره بقره آیه ۵۴) با توجه به این آیه شریفه قوم موسی گوساله پرست شده بودند و مجازات ارتداد گوساله پرستان نیز اعدام بوده است (فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ). اصل مسئله ارتداد در زمان رسول مکرّم اسلام ﷺ نیز مطرح بوده است که دلیل واضح بر این مطلب وجود برخی آیات دال بر آن است: «... وَ لَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سوره بقره آیه ۲۱۷) با توجه به این آیه شریفه کفار همواره تلاش می‌کنند مسلمانان را از دین خود برگردانند و مرتد کنند و اگر مسلمانی مرتد شود و توبه نکند اعمال نیکش نابود خواهد شد و اهل دوزخ می‌گردد. بنابراین مسئله ارتداد از همان ابتدای صدر اسلام نیز

به عنوان یک مسئله مهم مطرح بوده و آثار آن نیز در قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته است. البته بنابر گزارش برخی منابع تاریخی، تحقیق خارجی ارتداد نیز در زمان رسول اسلام ﷺ وجود داشته است مانند ارتداد (عبد الله بن سعد ابی السرح) که کاتب وحی بود و قبل از فتح مکه مسلمان شده بود؛ وی بعد از مدتی مشرک شد و به سمت کفار قریش در مکه فرار کرد؛ بعد از فتح مکه پیامبر اسلام ﷺ دستور اعدام او را صادر نمود لکن وی به دست عثمان بن عفان که برادر رضاعی اش بود مخفی شد.^۱ موارد دیگری از این قبیل گزارشات تاریخی وجود دارد که در کتب تاریخی بیان شده است اما آنچه که قابل تامل است وجود استعداد (ارتداد گروهی) در میان مسلمین حتی در زمان رسول اسلام ﷺ است؛ به عنوان نمونه در زمان جنگ احد که شایعه کشته شدن پیامبر اسلام در میان مسلمانان پخش شد عده ای از مسلمانان در مورد حقانیت پیامبر اسلام به تردید افتادند تا جایی که حتی تمایل به کنار گذاشتن دین اسلام در آنها به وجود آمد؛ این مطلب را از آیه ۱۴۴ سوره آل عمران به خوبی می توان دریافت: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ

۱. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (م ۴۶۳)، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل، ط الأولى، ۱۴۱۲/۱۹۹۲، ج ۳، ص: ۹۱۸.

عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ». بنابراین همانگونه که در میان امت موسی بعد از رفتن او به کوه طور (اتداد گروهی) به صورت گسترده ای رخ داد استعداد وقوع چنین فاجعه ای در میان اصحاب پیامبر نیز به صورت گسترده وجود داشته است. البته تحقق واقعی آن بعد از رحلت رسول اسلام و در قضیه خلافت پیامبر اسلام به خوبی رخ نمود. در واقع بخش قابل ملاحظه ای از مسلمانان در مورد یکی از ارکان مهم اسلام که ولایت و امارت علی علیه السلام بود دچار ارتداد شدند و دستورات مکرر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در این مورد را نادیده گرفتند؛ برخی روایات حاکی از این است که در میان امت اسلام بعد از رحلت پیامبر اسلام ارتداد بزرگی رخ داده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُثَنَّى بْنِ الْوَلِيدِ الْحَنَاطِ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ النَّبِيِّ صَ إِلَّا ثَلَاثَةً...»^۱

اگر چه این تطابق ارتداد نسبت به مسلمانانی که قرن‌هاست سنی هستند صادق نباشد اما قطعاً نسبت به مسلمانان صدر اسلام که از سفارشات پیامبر

۱. الاختصاص، مفید، محمد بن محمد (م ۴۱۳ ق)، تحقیق غفاری، علی اکبر و محرمی زرنندی، محمود، ایران، قم، المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق، ص ۶

در این مورد اطلاع کامل داشتند و با این حال آنرا زیر پا گذاشتند صادق بوده است:

«... نعم من كان منهم في صدر الإسلام، وسمع النبي (صلى الله عليه و آله) يدعو إلى زعامة علي عليه السلام و أهل بيته، و إلى إمامتهم و متابعة الناس لهم، و علموا بذلك و أنكروه كانوا كفرة فجرة. و من هنا ورد: في الأخبار أنه ارتد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله إلا ثلاث أو أربع. و لكن مع ذلك كان يعامل معهم معاملة الطهارة و الإسلام، للاضطرار و التقية^۱. ارتداد با نگاه درون دینی دارای احکام ویژه خود است که اجرای این احکام احیاناً در عصر حاضر و با شرایط مدرن موجود می تواند تنش ها و تعارضاتی را در جوامع به وجود آورد به عنوان مثال حتی فارغ از وجود قانون آزادی عقاید در اعلامیه حقوق بشر، اگر مسلمانان به عنوان یک اقلیت مذهبی در کشوری زندگی کنند که آزادی ادیان و عقاید در قانون اساسی آن کشور لحاظ شده است ممکن است اجرای قانون اعدام نسبت به مرتد از دین امری غیر قانونی تلقی شود. در واقع قانون درون دینی اسلام با قانون برون دینی در اینجا تعارض می کند و طبیعتاً چون این تعارض از

۱. فقه الشيعة - كتاب الطهارة، موسوی خویی، سید ابو القاسم (م ۱۴۱۳ هـ ق)، تعداد جلد: ۶، مؤسسه آفاق، چاپ سوم، ۱۴۱۸ هـ ق، قم - ایران، ج ۳، ص: ۱۵۵

باب تعارض ادله شرعی نیست آنچه تکوینا در بر کرسی نشستن یکی از اطراف تعارض دخالت مستقیم دارد وجود قدرت بیشتر یکی از طرفین متخاصم است. اما برخی از احکام ارتداد کاملاً قانون درون دینی تلقی می‌شود و قانون‌های برون دینی مانند قوانین حقوق بشری غربی یا قوانین اساسی کشورها نسبت به آن ساکت است؛ بنابراین اجرای آن برای اهل اسلام قابلیت دارد و تعارض حادی با چنین قوانینی به وجود نمی‌آورد. از جمله آن احکام طهارت و نجاست است که تعریفی کاملاً درون دینی دارد و عوارض خارجی آن نیز به نحوی است که نسبت به عوارض سایر احکام ارتداد مانند جدایی از همسر و اعدام، سهل الوصول تر است بنابراین احکام ثانوی مانند وجود اضطرار یا عدم قدرت در اجرای آن کمتر مطرح می‌شود و لذا دانستن احکام طهارت و نجاست نسبت به مرتد به خصوص بعد از انجام توبه اهمیت ویژه‌ای پیدا خواهد کرد زیرا مشکل تعارض با سایر قوانین بشری یا اضطرار و عدم قدرت و امثال این موارد در مورد آن کمتر به وجود می‌آید و تعریف و تعیین تکلیف آن نیز غالباً امری درون دینی می‌باشد. اصل حکم به نجاست کفار در میان فتاویٰ فقها نیز به صورت واحد نیست زیرا مصادیق کافر در عالم خارج مختلف است و فتاویٰ فقها در مورد کفار اهل کتاب با سایر کفار تفاوت می‌کند. در حال حاضر اکثریت

کفار در دنیا اهل کتاب هستند یعنی مسیحی یا یهودی و عده کمتری نیز از پیرو سایر ادیان الهی هستند؛ البته بخشی از مردم دنیا نیز به واقع کافر و منکر خداوند هستند یا اینکه پیرو ادیان دست ساز بشری می‌باشند که نسبت به کفار اهل کتاب در اقلیت قرار دارند. در این میان، عده‌ای از مصادیق کفار دارای سابقه مسلمانی هستند؛ یعنی قبلاً مسلمان بوده‌اند و سپس به حکم فقهی اسلامی کافر تلقی شده‌اند. مصادیق این گونه از کفار در عصر حاضر که شبهات مذهبی و شبکه‌های مجازی به وفور در دسترس همگان قرار دارد به راحتی قابل شناسایی هستند. احمد کسروی و سلمان رشدی از مصادیق معروف و شناخته شده‌ای هستند که محکوم به ارتداد شدند و در معرض اجرای احکام ارتداد قرار گرفتند. مسئله مهمی که در مورد مرتدین مطرح می‌شود این است که آیا امکان توبه برای ایشان وجود دارد و به عبارت دیگر آیا توبه‌ی ایشان پذیرفته می‌شود یا نه و اگر پذیرفته شد آیا احکامی که برای ایشان وجود دارد مانند سایر مسلمانان است یا خیر؟ همانگونه که بیان شد احکام طهارت و نجاست در مورد مرتد به خصوص بعد از توبه، از مباحث مهم و مبتلا بهی است که قابلیت اجرای آن نسبت به سایر احکام ارتداد معونه کمتری دارد و مطالب مطرح شده در این کتاب نیز متمرکز بر این است که اگر مسلمانی مرتد شد و مجدد مسلمان

شد آیا همچنان حکم نجاست کفار در مورد او برقرار است یا خیر؟ ممکن است پاسخ این سوال در ابتدا آسان به نظر برسد زیرا به تصریح برخی آیات قرآن کریم خداوند توبه بندگان را می‌پذیرد و کسی نباید از بخشش خداوند مایوس شود: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (سوره زمر آیه ۵۳) اما اشکال از جایی شروع می‌شود که به جدایی بحث آمرزش خداوند و بحث اجرای احکام توجه لازم صورت پذیرد. زیرا ممکن است مرتدی توبه کند و مورد بخشش نیز واقع شود لکن توبه او لزوماً به معنای عدم اجرای احکام شرعی مانند حکم اعدام وی نخواهد بود. این مشکل علمی از جایی بیشتر خود نمایی می‌کند که در برخی روایات نیز توبه مرتد مردود شناخته شده است: «ابْنُ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ دِينِ الْإِسْلَامِ وَكَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ صَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَقَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ وَبَانَتْ أَمْرَأَتُهُ مِنْهُ فَلْيُقْسَمْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ وَلَدِهِ»^۱.

ممکن است اجرای حکم اعدام و جدایی مال و همسر نیاز به طی کردن

۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران -

ایران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ، ج ۷، ص: ۱۵۳

مراحل قضایی و اثبات در محکمه و حکم شارع و امثال این موانع باشد اما اجرای حکم طهارت و نجاست در مورد چنین شخصی این موانع را ندارد و به همین دلیل روشن شدن حکم آن از نظر سهولت نسبی اجرای آن اهمیت ویژه ای دارد. اگر شخصی در اثر عواملی مرتد شد و سپس توبه کرد عدم پذیرش توبه او دقیقاً به چه معناست؟ زیرا اگر توبه به معنای ندامت از راه گذشته و بازگشت باشد توبه امری تکوینی خواهد بود و چگونه امری که تکویناً محقق شده توسط شارع محقق نشده معرفی می شود؟ وانگهی اگر توبه چنین شخصی محقق نبود آیا عدم تحقق توبه اش باعث می شود همچنان نجس محسوب شود به نحوی که حق ورود به مسجد را نداشته باشد و اگر دست مرطوب به او خورد لازم باشد تطهیر شود یا اینکه عدم پذیرش توبه او معنای خاصی دارد؟ مجموع ادله کتاب و سنت و عقل چه قضاوتی در مورد چنین شخصی خواهد داشت؟ این مبحث نیاز به بیان مقدماتی دارد که در ضمن آن مفاهیم کلی مانند معنای مرتد و احکام مختلفی که در مورد مرتد وجود دارد به نحو اجمال مورد اشاره قرار می گیرد و به تدریج اصل مسئله مورد نظر رونمایی می گردد؛ ترتیب مباحث کتاب حاضر نیز به همین نحو خواهد بود؛ بنابراین مطالب کتاب حاضر بعد از بیان مباحث مقدماتی و تبیین برخی مفاهیم، متمرکز بر همین این مسئله خواهد بود که مرتد بعد از انجام توبه طاهر است یا نجس؟

فصل اول: کلیات

۱. معنای ارتداد

«ارتداد» و «رَدّه» از نظر لغوی یعنی بازگشتن از راهی که آمده است؛ این یک معنای کلی است که در مورد لفظ «ارتداد» مصادیق گوناگونی دارد اما لفظ «رده» تنها در مورد کافر شدن به کار می‌رود.^۱ ارتداد در اصطلاح فقهی به معنای این است که شخص مسلمان دست از مسلمانی بردارد و کافر شود: «...الْإِزْتِدَادُ: وَهُوَ الْكُفْرُ بَعْدَ الْإِسْلَامِ أَعَاذَنَا اللَّهُ مِمَّا يُؤْبِقُ الْأَذْيَانَ...»^۲ ارتداد از گناهان بزرگی است که در صورت عدم توبه تمام آثار و اعمال صالح انسان را نابود خواهد کرد: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سوره بقره آیه ۲۱۷)

۲. اقسام ارتداد

در فقه شیعه مرتد به دو قسم تقسیم شده است:

مرتد ملی: به طور کلی کسی که در اصل کافر بوده و سپس مسلمان می‌شود و دوباره کافر می‌شود مرتد ملی است. در مورد ملاک کافر اصلی

۱. الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، دمشق، سوریه، ۱۴۱۲ هجری قمری ص ۱۹۳
۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، در يك جلد، دار التراث - الدار الإسلامية، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۱ هجری، ص: ۲۶۴

بودن اختلاف نظر وجود دارد و همان اختلاف نظرها در بررسی معنای مرتد فطری نیز وجود دارد؛ زیرا تعیین ملاک تشخیص مرتد ملی طبیعتاً در تشخیص مرتد فطری نیز مطرح می‌شود؛ در واقع مرتدی که ملی نباشد قهراً مرتد فطری است و برعکس و تشخیص هر دو مورد بستگی به تشخیص اصلی بودن کافر است؛ یک مبنای معروف و شناخته شده در تشخیص کفر اصلی، این است که شخص در هنگامی که نطفه‌اش منعقد می‌شود پدر و مادرش کافر باشند در این صورت شخص به عنوان کافر اصلی شناخته می‌شود و اگر بعد از بلوغ مسلمان شود و سپس کافر گردد به عنوان مرتد ملی شناخته خواهد شد.^۱

مرتد فطری: در مورد معنای مرتد فطری اختلاف نظر وجود دارد:^۲

معنای اول: کسی که پدر و مادرش یا یکی از آندو در زمان انعقاد نطفه مسلمان بوده باشند که در این صورت فرزند آنها حکم مسلمان خواهد داشت و اگر چنین فرزندی بعد از بالغ شدن کافر شود مرتد فطری خواهد بود: «...أن یكون الأبوان أو أحدهما مسلماً حال علوق الولد، فیُحکم بإسلام

۱. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - الحدیث)، ۴ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ ق، ج ۴، ص: ۴۲۰

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق، ج ۴۱، ص: ۶۰۲

الولد؛ لأنه جزء من مسلم، فإن بلغ و وصف الإسلام فلا بحث، وإن أعرب عن نفسه بالكفر و اعتقده، حُكم بارتداده عن فطرة...»^۱

معنای دوم: کسی که در هنگام ولادت حداقل یکی از والدینش مسلمان بوده باشند در حکم مسلمان خواهد بود و چنانچه چنین کسی بعداً مرتد شود به عنوان مرتد فطری محسوب می‌شود. این معنا از مرتد فطری نیز به مشهور فقها نسبت داده شده است: «و المشهور ان له قسمين، فطري و مليّ و المشهور في تعريف الأول، هو المرتد الذي ارتدّ بعد ان ولد على الإسلام أي ولد واحد أبويه مسلم.»^۲

معنای سوم: کسی که هنگام بسته شدن نطفه یا در زمان طفولیت حداقل یکی از پدر یا مادرش مسلمان بوده باشند و هنگام بلوغ نیز اظهار اسلام کند و سپس کافر شود کافر فطری خواهد بود. بنابراین اگر شخصی که به دلیل اسلام پدر یا مادرش در حکم مسلمان بوده است هنگام بلوغ کفر را برگزیند کافر فطری محسوب نخواهد شد: «أما المرتدّ فإن كان عن فطرة الإسلام بأن انعقد حال إسلام أحد أبويه أو أسلم أحد أبويه و هو طفل ثمّ بلغ و وصف الإسلام كاملاً ثمّ ارتدّ قسمت تركته حين ارتداده...»^۳

۱. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء (ط - الحیدثة)، ۱۴ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱۷، ص: ۳۴۰

۲. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی و ابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۳ هـ، ج ۱۳، ص: ۳۱۸

۳. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، ۱۱ جلد، دفتر انتشارات اسلامی و ابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ، ج ۹، ص: ۳۵۸

۳. مروری بر احکام کفر و ارتداد

۳.۱. نجاست

برخی احکام فقهی به نحو مشترک در مورد تمام مصادیق کفار وجود دارد و برخی مختص مرتدین می باشد؛ بنابراین مشهور فقها تمامی مصادیق کفار نجس می باشند؛^۱ لکن طبق برخی نظرات فقهی کفار اهل کتاب نجس نیستند؛ با این حال بر فرض اینکه کفار اهل کتاب نجس نباشند، اگر شخص مرتد، اهل کتاب شده باشد آیا مطابق با این نظری می توان مانند اهل کتاب حکم به طهارت او نمود؟ این مطلب نیز حتی بر فرض قول به طهارت اهل کتاب، محل اختلاف نظر است و حکم به طهارت او بر خلاف نظر مشهور میان فقها می باشد.^۲

۳.۲. عدم اجرای احکام میت مسلمان

کسی که کافر از دنیا برود مطلقاً احکام اسلامی غسل و کفن و دفن و نماز میت برای او جاری نخواهد شد.^۳ مرتد نیز همین حکم را دارد و در قبرستان مسلمین دفن نمی شود.^۴

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التتبیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، تحت اشراف جناب آقای لطفی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۲، ص: ۵۷
 ۲. همان

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴، ص: ۸۰

۴. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، پیشین، ج ۱، ص: ۱۲۸

۳.۳. سقوط ولایت نسبت به اولاد

مرتد نسبت به اولادش ولایتی ندارد بنابراین حق ندارد دختر خودش را به عقد کسی درآورد.^۱

۳.۴. اعدام

الف. مرد مرتد فطری

مجازات مرد مرتد فطری اعدام است بدون اینکه توبه داده شود بلکه توبه او مانع از اجرای این حکم شرعی نخواهد بود؛ قریب به اتفاق فقها این حکم را پذیرفته اند و روایات معتبر و متعددی تصریح بر این مطلب دارد^۲ که در مباحث آتی کتاب بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت مانند روایت صحیحی که یک نمونه از این روایات می باشد:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: قَرَأْتُ بِحَظِّ رَجُلٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعِ - رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ - وَأَشْرَكَ وَخَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ هَلْ يُسْتَتَابُ - أَوْ يُقْتَلُ وَلَا يُسْتَتَابُ فَكُتِبَ عَلَيْهِ يُقْتَلُ»^۳.

ب. مرد مرتد ملی

مرد مرتد ملی توبه داده می شود و اگر توبه نکرد آنگاه مجازات او اعدام

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۲۹

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۵

۳. عاملی، حر، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران،

اول، ۱۴۰۹ هـ، ج ۲۸، ص ۳۲۵

خواهد بود. این مطلب نیز مانند مطلب قبلا مورد اتفاق نظر فقهاست^۱ و در روایات مختلف نیز به آن تصریح شده است مانند روایت صحیحہ علی بن جعفر: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ فَنَصْرَانِيَّ أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ - قَالَ يُسْتَتَابُ فَإِنْ رَجَعَ وَإِلَّا قُتِلَ.»^۲

ج. زن مرتد (فطری و ملی)

زنی که مرتد شده است مطلقا اعدام نمی شود چه مرتد فطری باشد و چه ملی؛ چنانچه زن مرتد فطری باشد او را توبه می دهند و اگر توبه نکرد عقوبت او به این صورت است که او را حبس می کنند و در مضيقه قرار می دهند؛ این مطلب نیز مورد اتفاق نظر فقهاست و در روایات معتبر نیز مورد تصریح واقع شده است؛^۳ مانند روایت صحیحہ حسن بن محبوب:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمُرْتَدِّ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ - وَالْمَرْأَةُ إِذَا ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ اسْتَيْبَتْ - فَإِنْ تَابَتْ وَإِلَّا حُلِدَتْ فِي السَّجْنِ - وَضُيِّقَ عَلَيْهَا فِي حَبْسِهَا. (وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۱۳

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۲۷

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۱۱

مَحْبُوب^۱

۳. ۵. تقسیم اموال

اموال مرد مرتد فطری میان ورثه اش تقسیم می شود این حکم نیز به دلیل روایات معتبری که در این مورد وجود دارد مورد اتفاق است^۲؛ از جمله این روایات روایت صحیحہ محمد بن مسلم است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ- فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ- وَ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ص بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ- وَ قَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ وَ بَانَ مِنْهُ أَمْرُهُ- وَ يُقَسَّمُ مَا تَرَكَ عَلَى وَلَدِهِ»^۳

زن مرتد و مرد مرتد ملی اموالشان در اثر ارتداد به ورثه منتقل نمی شود زیرا هر دو امکان توبه دارند و ممکن است اعدام نشوند به خصوص زن که حتی در صورت عدم توبه اعدام نخواهد شد بنابراین اموالشان تا زمانی که زنده هستند در ملکیت خودشان باقی خواهد ماند.^۴

۳. ۶. باطل شدن عقد زنا شویی

مرد مرتد فطری در همان وقتی که مرتد می شود به منزله میت خواهد بود

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۳۲

۲. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، پیشین، ج ۱۰، ص: ۶۷۱

۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۲، ص: ۱۶۹

۴. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۳۹، ص: ۳۴

بنابراین عقد میان او و همسرش نیز باطل خواهد شد و همسرش عده وفات نگه می‌دارد؛ این حکم نیز مورد اتفاق فقهاست و در برخی روایات معتبر مانند موثقه عمار سباباطی به آن تصریح شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ رَسُولَ اللَّهِ ص بُبُوتَهُ وَ كَذَبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ أَمْرَئُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ وَ يُقَسَّمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُ أَمْرَئُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ إِنْ أَتَوْهُ بِهِ وَ لَا يَسْتَتِيه»^۱.

اما اگر مردی مرتد ملی شده باشد این حکم در برخی صورتهای اجرا خواهد شد؛ در صورتی که زن و مرد ارتباط زنا شویی (دخول) نداشته باشند به محض ارتداد مرد عقد آنها باطل خواهد شد: «لو ارتد أحد الزوجين عن الإسلام أو ارتدا معا دفعة قبل الدخول وقع الفسخ في الحال مطلقا، سواء كان الارتداد عن فطرة أو ملة، بلا خلاف أجده فيه بيننا»^۲. اما در صورتی که چنین ارتباطی داشته‌اند لازم است به اندازه عده طلاق صبر کنند تا اگر مرد در این مدت توبه کرد دوباره به زندگی زنا شویی بازگردد

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۵.

۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۶، ص: ۱۷۴.

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۳۰، ص: ۴۷.

ولی اگر توبه نکرد جدایی او از همسرش قطعی خواهد شد.^۱

این حکم نیز از احکام منصوصه می باشد و در برخی روایات معتبر مانند روایت صحیحہ ابی بکر حضرمی به آن تصریح شده است: «الْحَسَنُ بْنُ مَجْبُوبٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنْ ارْتَدَّ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ عَنِ الْإِسْلَامِ بَاتَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ كَمَا تَبَيَّنُ الْمُطَلَّقَةُ ثَلَاثًا وَتَعْتَدُّ مِنْهُ كَمَا تَعْتَدُّ الْمُطَلَّقَةُ فَإِنْ رَجَعَ إِلَى الْإِسْلَامِ وَتَابَ قَبْلَ أَنْ تَتَزَوَّجَ فَهُوَ خَاطِبٌ وَلَا عِدَّةَ عَلَيْهَا مِنْهُ لَهُ وَإِنَّمَا عَلَيْهَا الْعِدَّةُ لِغَيْرِهِ فَإِنْ قُتِلَ أَوْ مَاتَ قَبْلَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ اعْتَدَّتْ مِنْهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا وَهِيَ تَرْتُهُ فِي الْعِدَّةِ وَلَا يَرِثُهَا إِنْ مَاتَتْ وَهُوَ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ.»^۲

در صورتی که مرتد زن باشد و قبل از دخول دچار ارتداد شده باشد عقد زوجیت باطل خواهد شد (مطلقاً)^۳ و اگر بعد از دخول باشد باید به اندازه عده طلاق صبر کنند؛ اگر زن در این مدت به اسلام بازگشت در این صورت عقد ایشان همچنان پابرجاست و نیاز به عقد جدید نخواهد بود و در صورتی که توبه نکند انفساخ عقد از زمان ارتداد قطعی خواهد شد.^۴

۱. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، پیشین، ج ۴، ص: ۴۲۴

۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ، ج ۹، ص: ۳۷۳

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۳۰، ص: ۴۷

۴. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ۸ جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - ایران، سوم، ۱۳۸۷ هـ، ج ۴، ص: ۲۳۸

۴. عوامل و اقسام تحقق کفر

همانگونه که بیان شد ارتداد در اصطلاح شریعت به معنای بازگشت به (کفر) است؛^۱ بنابراین بررسی عوامل موثر در تحقق معنای کفر و اقسام آن نیز در تعیین محل نزاع اهمیت دارد. در تحقق معنای کفر عواملی دخالت دارد که مهمترین آنها انکار خدا و پیامبر است؛ با اینحال کفر ورزیدن به معنای عام آن عوامل و اقسام مختلفی دارد که در آیات و روایات نیز به این مطلب اشاره شده است. روایت زیر مجموعه ای از معانی کفر و اقسام آنرا با توجه به قرآن کریم بیان نموده است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَمْرِو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ وُجُوهِ الْكُفْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ الْكُفْرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ فَمِنْهَا كُفْرُ الْجُحُودِ وَ الْجُحُودُ عَلَى وَجْهَيْنِ وَ الْكُفْرُ بِرَبِّكَ مَا أَمَرَ اللَّهُ وَ كُفْرُ الْبِرَاءَةِ وَ كُفْرُ النِّعَمِ فَأَمَّا كُفْرُ الْجُحُودِ فَهُوَ الْجُحُودُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ هُوَ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ لَا رَبَّ وَ لَا جَنَّةَ وَ لَا نَارَ وَ هُوَ قَوْلُ صِنْفَيْنِ مِنَ الزَّانِقَةِ يُقَالُ لَهُمُ الدَّهْرِيَّةُ وَ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ - وَ مَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ هُوَ دِينٌ وَ ضَعُوهُ لِأَنْفُسِهِمْ بِالِاسْتِحْسَانِ عَلَى غَيْرِ تَبَيُّتٍ مِنْهُمْ وَ لَا تَحْقِيقٍ لِشَيْءٍ مِمَّا يَقُولُونَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ أَنَّ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُونَ وَ قَالَ - إِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ

لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ يَعْنِي بِتَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى فَهَذَا أَحَدُ وُجُوهِ الْكُفْرِ وَآمَّا
الْوَجْهُ الْآخَرُ مِنَ الْجُحُودِ عَلَى مَعْرِفَةٍ وَهُوَ أَنْ يَجْحَدَ الْجَا حِدُ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ
حَقٌّ قَدْ اسْتَقَرَّ عِنْدَهُ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا
أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - وَكَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى
الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ فَهَذَا
تَفْسِيرُ وَجْهَي الْجُحُودِ وَالْوَجْهُ الثَّالِثُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ النِّعَمِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى
يُخَيِّجِي قَوْلَ سُلَيْمَانَ ع - هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ
فَلَنِّمَّا يَشْكُرَ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ وَقَالَ لَيْسَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ
لَيْسَ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ وَقَالَ فَادْكُرُونِي أذكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا
تَكْفُرُونِ وَالْوَجْهُ الرَّابِعُ مِنَ الْكُفْرِ تَرْكُ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ
عَزَّ وَجَلَّ - وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ
مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ
تُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ
يَأْتُواكُمْ أُسَارَى تُفَادَوْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ
الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَكَفَرَهُمْ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ
اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَنَسَبَهُمْ إِلَى الْإِبْيَانِ وَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُمْ وَلَمْ يَنْفَعَهُمْ عِنْدَهُ فَقَالَ فَمَا
جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى
أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ وَالْوَجْهُ الْخَامِسُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ

الْبَرَاءَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَحْكِي قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ ع - كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ خَدَهُ يَعْنِي تَبَرَّأْنَا مِنْكُمْ وَ قَالَ يَذْكُرُ إِبْلِيسَ وَ تَبَرَّئْتُهُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ مِنَ الْإِنْسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ وَ قَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا يَعْنِي يَتَبَرَّأُ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ^۱.

بر اساس این حدیث، کفر در کتاب خدا بر پنج قسم است که دو قسم آن از انواع (کفر جحود) است؛ قسم سوم کفر ورزیدن از راه ترك دستورات الهی، قسم چهارم کفر برائت و قسم پنجم کفر نعمت است.

قسم اول و دوم:

کفر انکار (کفر الجحود): این نوع از کفر به دو صورت محقق می شود:

الف. انکار خداوند (الْجُحُودُ بِالرُّبُوبِيَّةِ):

نوع اول از دو قسم کفر جحود، انکار ربوبیت خدا است، و این اعتقاد کسی است که میگوید: نه ربی هست، و نه بهشتی، و نه دوزخی، و صاحبان این عقیده دو صنف از زناده هستند، که بایشان دهری نیز گفته می شود، اینها کسانی هستند که قرآن نیز کلامشان را حکایت کرده: وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (ما را جز روزگار کسی نابود نمی کند)؛ این دینی است که از طریق

امتحان و دل بخواه برای خود درست کرده‌اند، و گفتارشان خالی از حقیقت و تحقیق است، هم چنان که خدای عز و جل فرموده: (إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) جز پندار دلیل دیگری ندارند، و نیز فرموده: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) کسانی که کافر شدند بر ایشان یکسان است، چه اندازشان کنی، و چه نکنی ایمان نمی‌آورند. یعنی بدین توحید ایمان نمی‌آورند.

ب: انکار حق با وجود علم به آن (الْجُحُودُ عَلَى مَعْرِفَةٍ):

وجه دوم از (کفر جحود) بر اساس روایت بیان شده، جحود بر معرفت است، و آن این است که کسی با اینکه حق را شناخته، و برایش ثابت شده آنرا انکار کند. در قرآن کریم برای این قسم از کفر جحود دو نمونه ذکر شده که مربوط به انکار وحدانیت و انکار رسالت است: (وَجَحَدُوا بِهَا، وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ، ظُلْمًا وَعُلُوًّا) (سوره نمل آیه ۱۴) دین خدا را انکار کردند، با اینکه در دل بحقانیت آن یقین داشتند، ولی چون ظالم، و سرکش بودند، زیر بار آن نرفتند)، و نیز فرموده: «وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا، كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (سوره بقره آیه ۸۹)، (قبل از آمدن اسلام یهودیان بکفار می‌گفتند بزودی پیامبر آخر الزمان می‌آید، و ما را بر شما پیروزی می‌بخشد، ولی همین که اسلام آمد، بدان کافر شدند، پس لعنت خدا باد بر کافران).

قسم سوم: کفر به نعمت (كُفِّرَ النِّعَمَ):

قسم سوم از کفر، کفران نعمت است که در برخی آیات قرآن این معنا آمده است: «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي، لِيَبْلُوَنِي، أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ، فَإِنَّا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (سوره نمل آیه ۴۰)، (این از فضل پروردگارم است، تا مرا بیازماید، آیا شکر می گزارم؟ یا کفران می کنم؟ و کسی که شکر گزارد، بنفع خود شکر کرده و کسی که کفران کند خدا بی نیاز و کریم است)، همچنین این آیه شریفه: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ، وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (سوره ابراهیم آیه ۷)، (اگر شکر بگذارید نعمت را برایتان زیاده کنم، و اگر کفر بورزید، بدرستی عذابم شدید است). «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ، وَاشْكُرُوا لِي، وَ لَا تَكْفُرُونِ» (سوره بقره آیه ۱۵۲) (بیاد من افتید تا بیادتان بیفتم و شکرم بگذارید، و کفرانم نکنید).

قسم چهارم: کفر ورزیدن با ترک اوامر الهی (الْكُفْرُ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ):

قسم چهارم از کفر با ترك دستورات خدای عز و جل محقق می گردد و در آیاتی از قرآن کریم این معنا مورد اشاره قرار گرفته است: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ، وَ لَا تَخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ، ثُمَّ أَقْرَضْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ، وَ تَخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ، مِنْ دِيَارِهِمْ، تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ، وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى، تُفَادُوهُمْ، وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ، أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ»

(سوره بقره آیه ۸۴) (و چون پیمان از شما گرفتیم، که خون یکدیگر مرزید، و یکدیگر را از دیارتان بیرون مکنید، شما هم بر این پیمان اقرار کردید، و شهادت دادید، آن گاه همین شما یکدیگر را کشتید، و از وطن بیرون کردید، و بر دشمنی آنان و جنایتکاری پشت به پشت هم دادید، و چون اسیرتان میشدند، فدیہ می گرفتید، با اینکه فدیہ گرفتن و بیرون راندن بر شما حرام بود، آیا به بعضی احکام کتاب ایمان می آورید، و به بعضی کفر می ورزید؟) در این آیه منظور از کفر، ترک دستورات خدای عز و جل میباشد، اگرچه این آیه نسبت ایمان نیز به اینگونه افراد که تارک اوامر الهی شده اند داده، لکن این ایمان را از ایشان قبول نکرده و آنرا مفید به حال آنها ندانسته است لذا در ادامه فرموده: «فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ، وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (سوره بقره آیه ۸۵)، (پس چیست جزای هر که از شما چنین کند، بجز خواری در زندگی دنیا، و روز قیامت بسوی شدیدترین عذاب بر می گردند، و خدا از آنچه می کنید غافل نیست).

قسم پنجم: کفر برائت (کفر البرائة):

قسم پنجم از کفر، کفر برائت است، که خدای عز و جل در باره آن از ابراهیم خلیل علیه السلام حکایت نموده، که فرمود: «كَفَرْنَا بِكُمْ، وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ» (سوره ممتحنه آیه ۴) (از شما

بیزاریم، و میان ما و شما دشمنی و خشم آغاز شد، و دست از دشمنی برنمیداریم، تا آنکه بخدای یگانه ایمان بیاورید) که در این آیه کفر بمعنای بیزاری آمده، و نیز از ابلیس حکایت می‌کند، که از دوستان انسی خود در روز قیامت بیزاری جسته، میگوید: «إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ» (سوره ابراهیم آیه ۲۲)، (من از اینکه شما مرا در دنیا شریک قرار دادید بیزارم)، همچنین قرآن کریم از قول بت پرستان حکایت می‌کند، که در قیامت از یکدیگر بیزاری میجویند: «إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا، مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ، وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا» (سوره عنکبوت آیه ۲۵)، (تنها علت بت پرستی شما در دنیا رعایت دوستی با یکدیگر بود، ولی روز قیامت از یکدیگر بیزاری جسته، یکدیگر را لعنت خواهید کرد).

اقسام پنجگانه کفر در قرآن کریم بر اساس روایت بالا بیان شد که بیانگر مراتب یا شدت و ضعف کفر بود؛ آنچه در بحث کفر و ارتداد لازم است بررسی شود تعیین حدود کفرورزی است و اینکه کدام یک از اقسام کفر ورزی منجر به ارتداد و کیفرهای مخصوص آن می‌شود. بالاترین مراتب کفر ورزی که کفر به پروردگار است بدون شک از مواردیست که احکام ویژه کفر و ارتداد (مانند نجاست) برای آن وجود دارد؛ بر اساس روایت ذکر شده انکار خدا و بهشت و جهنم یکی از وجوه کفر است. کسانی که

معتقدند جهان خالقی ندارد و خودبخود به وجود آمده یا در اثر تصادف یا به طور اتفاقی ایجاد شده همگی کافر محسوب می‌شوند و این مطلب مورد اتفاق تمام ادیان الهیست: «فمن أنکر ذلک کان کافرا، کالدهریة القائلین: بکون الأمور کلها تحت سلطان الدهر بلا احتیاج الی الصانع، و کفره ثابت بالضرورة من المسلمین، بل و من جمیع الملّیین، و قد دلت الآیات الكثيرة علی أن من لم یؤمن بالله و أنکره فهو کافر».^۱ به طور کلی شرک ورزی و انکار خداوند یا انکار رسالت پیامبر اسلام از مواردی است که به صراحت در روایات مربوط به کفر و ارتداد مورد اشاره قرار گرفته که برخی از آن روایات قبل از این به صورت اجمال بیان شد و در مباحث آتی نیز به طور مفصل بیان خواهد شد.

برخی مراحل پایینی کفر مانند کفران نعمت نیز بدون شک خارج از مباحث ارتداد است و هیچ فقهی کفران نعمت و ناسپاسی را به تنهایی موجب کفر یا ارتداد ندانسته است. سایر مراحل و مراتب کفر ورزی لازم است مورد دقت و بررسی قرار گیرد؛ به عنوان مثال آیا رفتار کفر آمیز و سرپیچی از عمل به اوامر الهی، موجب تحقق کفر یا ارتداد و اجرای احکام آن می‌شود یا خیر؟ آیا وجود شک و شبهه در مورد مسائل اصلی دین مانند

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب): تقریر ابحاث ساحة آية الله العظمی السید أبو القاسم الموسوي الخوئی (قدس سره) بقلم محمد علی التوحیدی التبریزی، ۵ جلد، قم، مکتبة الداوری، ۱۳۷۷ هـ، ج ۱، ص: ۳۹۰

وجود خداوند و توحید و امثال آن و یا حتی وجود باورهای باطل و کفر آمیز در ذهن کسی بدون اظهار آن موجب ارتداد خواهد بود؟ این مسائل که در مرز کفر و اسلام مطرح می شود لازم است تا حدی بیان شود تا مصادیق کافر و مرتد نیز به لحاظ فقهی و جریان احکام ظاهری اسلامی، روشن تر گردد. مهمترین این موارد عبارتند از: داشتن برخی عقاید باطل، انکار ولایت و امامت، رفتار کفر آمیز، شک و تردید در عقاید اصلی اسلامی. به سه صورت ممکن است: به طور کلی و به صورت مختصر از دیدگاه فقهی تحقق کفر و ارتداد به معنای خاص آن که موجب جریان احکام سنگین کفر و ارتداد می شود به سه طریق محقق می شود: ۱- با نیت و عزم و انکار قلبی؛ این نوع از ارتداد تنها نزد مرتد ثابت است و در صورتی که آنرا علنی نکنند نمی توان احکام ارتداد را بر او جاری نمود. ۲- با انکار قولی که بحث آن اعم از انکار اصل دین یا ضروری دین یا ضروری مذهب است و در ادامه به آن پرداخته خواهد شد. ۳- با انجام فعلی که تنها افراد کافر مرتکب آن می شوند. این سه مورد را شهید ثانی به اختصار چنین ذکر می نماید: «الکفر یكون بِنِيَّةٍ؛ و بقول كفر، و فعل مكفر»^۱

۱. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - سلطان العلماء)، ۲ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ هـ ق، ج ۲، ص: ۳۹۱

۴. ۱. انکار عقاید اصلی

تحقق اعتقاد به اسلام و جریان حکم مسلمان برای افراد در صورتی است که به تمام ارکان دین اسلام اقرار نماید و آنها را قبول داشته باشد؛ این ارکان چهار مورد است که مورد اتفاق مسلمانان است: اعتقاد به وجود خداوند برای جهان، اعتقاد به یگانی خداوند، اعتقاد به نبوت و رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم) و اعتقاد به روز معاد و برانگیخته شدن در روز قیامت برای حساب و کتاب؛ رکن بودن این موارد به این معناست که انکار آنها حتی در صورت جهل و تقصیر نیز موجب کفر خواهد بود و احکام کافر برای شخصی که منکر یکی از این موارد باشد جریان خواهد داشت: «لا بد و أن يعلم أن الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعية في التلبس بحلية الإسلام، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر، سواء كان مستندا إلى العناد واللجاج أم كان مستندا إلى الغفلة وعدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور»^۱.

۴. ۲. شک در عقاید اصلی

برخی فقها تردید در عقاید اصلی اسلام را نیز مانند داشتن عقاید و نیت‌های کفر آمیز موجب ارتداد می‌دانند: «فالأول العزم على الكفر ولو في وقت مترقب و في حكمه التردد فيه»^۲. این مطلب مورد اتفاق نظر فقها

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب)، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۰ و ۳۹۱

۲. همان

نیست و با توجه روایاتی و ادله ای که در این مورد وجود دارد می توان گفت مسلمانی که در عقاید اساسی اسلام مانند اصل وجود پروردگار یا توحید یا رسالت پیامبر اسلام ﷺ دچار شک و تردید شود تا وقتی آنها را انکار نکرده باشد همچنان حکم مسلمان دارد.^۱ این مسئله به صراحت در برخی روایات بیان شده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةُ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَفَتَ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّهَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ»^۲.

در برخی دیگر از روایات اطلاق کلام به نحوی است که در نگاه اول به نظر می رسد حتی غیر مسلمانان نیز تا وقتی عقاید اسلامی را انکار نکنند نمی توان حکم به کفر آنها نمود: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْهَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا»^۳.

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۷، ص: ۲۶۵

۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۲، ص: ۳۹۹

۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۲، ص: ۳۸۸

اگرچه فقها چنین اطلاقی از کلام برداشت نکرده اند^۱ لکن این روایت و امثال آن اهمیت (انکار) در تحقق کفر و ارتداد را به خوبی می‌رساند. قدر متیقن از روایت مذکور نیز در مورد مسلمانانی است که دچار شک و شبهه در عقاید می‌شوند لکن آن عقاید را منکر نمی‌شوند.

۴.۳. داشتن عقاید باطل (با وجود عقیده به توحید و نبوت) تجسیم:

اکثریت مسلمانان جسمیت خداوند را قبول ندارند: «لأهل العالم فی هذا الباب قولان: فالجمهور الأعظم منهم اتفقوا علی تنزیه الله سبحانه وتعالی عن الجسمیة والحصول فی الحیز. وقال الباقر: إنه متحیز وحاصل فی الحیز وهؤلاء هم المجسمة...»^۲ با اینحال در میان مسلمانان فرقه‌هایی وجود دارد که برای خداوند خصوصیات جسمانی قائل هستند و به آنها مجسمه گفته می‌شود. در معارف شیعه چنین اعتقاداتی مردود و باطل شناخته می‌شود؛ در کتاب کافی فصل مجزایی با عنوان «باب النهی عن الجسم والصورة» وجود دارد که وجود تفکر یا شبهه جسمانیت برای خداوند را در زمان اهل بیت اثبات می‌کند. بهر حال همانگونه که قبل از این نیز بیان شد وجود چنین شبهاتی به تنهایی باعث ارتداد یا نجاست نیست اما چنانچه شخصی واقعاً

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۷، ص: ۲۶۶

۲. فخر رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة، تحقیق: سقا، احمد حجازی، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۲۵

چنین عقایدی داشته باشد و آنرا اظهار نیز بکند ممکن است در برخی صورتها منجر به ارتداد گردد که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرد. مجسمه دو گروه هستند گروهی که خداوند را حقیقتا جسمی مانند سایر اجسام می دانند و گروهی که خداوند را جسم می دانند لکن نه جسمی که مانند سایر اجسام باشد؛ برخی فقها معتقدند هر دو گروه از مجسمه نجس و کافر محسوب می شوند: «و أمّا المجسّمة فقسمان: بالحقیقة، و هم الذین یقولون: إن الله تعالى جسم كالأجسام، و المجسّمة بالتسمیة المجرّدة، و هم القائلون بأنه جسم لا كالأجسام، و ربما تردد بعضهم فی نجاسة القسم الثانی، و الأصح نجاسة الجميع»^۱.

برخی دیگر از علما میان ایندو تفصیل داده اند و تنها مجسمه حقیقی را مشمول جریان احکام کفر دانسته اند مانند شهید اول که در بحث لزوم یا منع غسل میت چنین می گوید: «و فی المجسّمة بالحقیقة نظر، أقربه المنع. أمّا المجسّمة بالتسمیة المجرّدة فلا منع»^۲.

به نظر می رسد فقهایی که حکم به نجاست و کفر قائلین به تجسیم داده اند لازمه تجسیم را مورد نظر داشته اند؛ زیرا لازمه جسم دانستن خداوند حدوث است و این لازمه قطعاً منجر به کفر است؛ اما در این استدلال

۱. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱، ص: ۱۶۴

۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، البیان، در یک جلد، محقق، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ هـ، ص: ۶۹

مناقشه وجود دارد زیرا ممکن است کوتاه فکرائی که خداوند را جسم می‌پندارند منافاتی نیز میان قدیم بودن پروردگار با جسم بودن او نبینند و لذا به راحتی نمی‌توان ایشان را متهم به کفر کرد: «...و عندي في الدليل نظر؛ لأنّ ظاهره كون المقتضي للنجاسة هو القول بالحدوث لا مجرد التجسيم، ومن البين أنّ المجسم ينفي الحدوث قطعاً فكأنّه يتخيّل برأيه الفاسد عدم المنافاة بين الجسميّة والقدم.»^۱

توجه داشتن به لازمه کلام و عقیده، ملاک مهمی در تحقق حکم به کفر است و این ملاک در موارد دیگر از انکار ضروریات نیز مطرح خواهد شد. می‌توان گفت قائلین به تجسیم در صورتی که لازمه این سخن خود را که در واقع انکار خداوند است بدانند و به آن توجه داشته باشند بدون شک حکم کافر یا مرتد خواهند داشت اما در غیر این صورت به راحتی نمی‌توان حکم به کفر آنها نمود: «...و منه يعرف وجه طهارة المجسمة و لو بالحقيقة أيضا إذا لم يعترفوا بذلك اللزوم، لاتحادهما حيثئذ في المقتضي و عدم المانع، و لذا كان ظاهر المعتبر و التذكرة بل كاد يكون صريح الثاني كنهاية الأحكام و الذكري بل هو صريح الأخير طهارة المجسمة من غير تقييد له بالتسمية»^۲.

با اینحال در روایات متعددی به صراحت کسانی که معتقد به

۱. عاملی، جمال الدین، حسن بن زین الدین، پیشین، ج ۲، ص: ۵۴۳.

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۵۲.

خصوصیات جسمانی برای خداوند باشند کافر تلقی شده اند؛ مانند این روایت: «عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَزَّازُ، فِي كِتَابِ (الْكِفَايَةِ فِي النُّصُوصِ)، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُوسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَمَّامٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ الْعَبْدِيِّ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرٍ الرَّقِّيِّ، عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ، عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنِّي دَخَلْتُ عَلَى مَالِكٍ وَ أَصْحَابِهِ، فَسَمِعْتُ بَعْضَهُمْ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَجْهًا كَالْوُجُوهِ وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ: لَهُ يَدَانِ وَ احْتَجَّوْا لِذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (بِيَدَيَّ أَسْتَكْبِرُ)¹ وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ: هُوَ كَالشَّبَابِ مِنْ أَبْنَاءِ ثَلَاثِينَ فَمَا عِنْدَكَ فِي هَذَا؟ قَالَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ وَجْهًا كَالْوُجُوهِ فَقَدْ أَشْرَكَ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ جَوَارِحَ كَجَوَارِحِ الْمَخْلُوقِينَ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ فَلَا تَقْبَلُوا شَهَادَتَهُ وَلَا تَأْكُلُوا ذَبِيحَتَهُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُصِفُهُ الْمُشَبِّهُونَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ فَوَجْهُ اللَّهِ أَنْبَاؤُهُ وَ أَوْلِيَائُهُ، وَ قَوْلُهُ: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبِرُ الْيَدُ، الْقُوَّةُ...، الْحَدِيثُ.².

اینگونه روایات در کنار روایات معتبری که گفتن شهادتین را برای تحقق اسلام کافی می‌داند نشان می‌دهد منظور از کافر در آن کافر ظاهری نیست زیرا کفر ظاهری با اظهار شهادتین تبدیل به اسلام ظاهری می‌شود و برای تحقق کفر ظاهری نیز انکار خداوند یا پیامبر لازم است (قبلا در مورد

۱. قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (سوره ص آیه ۷۵)

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة - تكملة الوسائل، ۳ جلد، مؤسسه

معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ، ج ۱، ص: ۲۴۴

اهمیت انکار، در تحقق کفر مطالبی بیان شد بنابراین صرف داشتن عقیده باطل بدون اظهار آن، مانع اسلام ظاهری نخواهد بود). بهر حال منظور از کفر در اینگونه روایات هر چه که باشد منافاتی با داشتن اسلام ظاهری ندارد؛ ممکن است منظور از کفر در این روایات تحقق آثار اخروی کفر باشد نه آثار ظاهری و دنیوی آن، و ممکن است مراتبی از کفر مورد نظر باشد که به اسلام ظاهری خدشه ای وارد نمی‌کند: «و الأولى حملها على بعض مراتب الكفر الذي لا ينافي الإسلام الظاهري بل الإيمان الناقص، كيف! و كثير من العوام بل أكثرهم لا يمكنهم تنزيه الربّ عن العلائق الجسمانيّة حيث لا يتعلّقون - بواسطة قصورهم - مؤثرا في العالم لا يكون جسما. أ لا ترى أنّك إذا أردت أن تعرّف الأطفال في مبادئ بلوغهم أو قبلها أنّ الله تعالى منزّه عن تلك العلائق مهما سلبت عنه تعالى شيئا منها يتصوّرّون ضدها، فإذا قلت: إنّّه تعالى ليس له لسان، يتخيّلون أنّه يتكلّم بالإشارة. وإذا قلت: إنّّه ليس له بصر، يتصوّرّون في أذهانهم شخصا أعمى، و هكذا. فإذا قلت: إنّّه يسمع بلا سمع و يبصر بلا بصر و يتكلّم بلا لسان، يرونه متناقضا. فالأقوى أنّ شيئا من مثل هذه العقائد ما لم يكن منافيا للشهادتين و تصديق النبيّ صلى الله عليه و آله إجمالا في جميع ما أتى به لا يوجب الكفر خصوصا إذا كان منشؤه القصور.»^۱

تشبیه:

شبیه دانستن خداوند با مخلوقات در صورتی که او را جسم بدانند منجر به عقیده انحرافی تجسیم است اما در صورتی که جسمی برای او قائل نباشند منجر به عقیده انحرافی دیگری است که منشاء آن تشبیه باطل خداوند با مخلوقات است: «التشبيه: هو اعتقاد أو اخبار بأن الله تعالى يشبه بعض خلقه في ذاته»^۱. کسانی که چنین عقیده ای داشته باشند مشبه نام دارند؛ البته گاهی عقیده به جسمانیت خداوند نیز در تعریف مشبه لحاظ شده است: «المشبهة: الذين يذهبون الى ان الله تعالى جسم طويل عريض»^۲ بهر حال شبیه دانستن خداوند به مخلوقات منجر به عقیده باطلی به نام تشبیه است که در مقام تعریف ممکن است اعم از تجسیم دانسته شود. شیخ طوسی معتقد است مشبه کافر هستند. شهید اول همان تفصیلی که در مورد مجسمه داشت در مورد مشبه نیز مطرح نموده است؛ «بنابراین از نظر ایشان چنانچه کسی واقعا صفات خداوند را مانند اجسام و مخلوقات بداند کافر محسوب می شود. کافر بودن مشبه نیز در برخی روایات به صراحت بیان شده است: «وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ الْقَاسِمِيِّ عَنْ

۱. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، ۴ جلد، دار القرآن الکریم، قم -

ایران، چاپ اول، ۱۴۰۵ هـ ق، ج ۲، ص: ۲۶۵

۲. همان ص ۲۸۵

۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، پیشین، ج ۱، ص: ۱۴

۴. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، البیان، پیشین، ص: ۹۱

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ وَ الْجُبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ - وَ نَحْنُ مِنْهُ بِرَأْفٍ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ^۱. با این حال مباحثی که در توضیح روایات مربوط به کافر بودن مجسمه بیان شد و مطالبی که نهایتاً در اثبات یا رد کفر مجسمه مطرح شد در مورد مشابه نیز قابل طرح است چه مشابه همان مجسمه دانسته شود^۲ یا اعم از آنها: «...فیکون المدار حینثذ فی کفر هذه الفرق من المسلمين انهم إن صرحوا بالتزام ما يرد على مذاهبهم مما علم بطلانه بالضرورة من الدين أو كانت نفس دعواهم كذلك حکم بکفرهم، و إلا فلا، من غیر فرق بین المجسمة و غیرهم»^۳ بنابراین با وجود شبیه یا حتی اعتقاد به تشبیه و تجسیم به راحتی نمی‌توان احکام کافر را جاری نمود مگر اینکه گوینده این عقیده به لوازم کفر آلود عقیده خود آگاهی کامل داشته باشد.

جبر:

مجره کسانی هستند که تمام افعال را به طور کامل منتسب به پروردگار می‌کنند چه افعال پسندیده یا ناپسند و برای مخلوقات هیچگونه سهمی در

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۴۰

۲. اراکی، محمد علی، کتاب الطهارة (للأراکي)، ۲ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ

ق، پیشین، ج ۱، ص: ۵۴۶

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۵۳

ایجاد افعال قائل نیستند.^۱ این گروه نیز در برخی روایات به صراحت کافر دانسته شده اند: «وَعَنْ تَمِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عُمَرَ الشَّامِيِّ عَنِ الرَّضَا عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهَا - فَقَدْ قَالَ بِالْجُبْرِ - وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ فَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرِّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ - فَقَدْ قَالَ بِالتَّقْوِيضِ - وَالْقَائِلُ بِالْجُبْرِ كَافِرٌ - وَالْقَائِلُ بِالتَّقْوِيضِ مُشْرِكٌ.»^۲

برخی فقها مانند شیخ طوسی این گروه را نیز کافر دانسته اند.^۳ شهید اول نظر شیخ طوسی در مورد نجاست مجسمه و مجبره را نپذیرفته است.^۴ در مورد این گروه نیز توضیحاتی مشابه مطالب گفته شده در مورد مجسمه و مشبهه قابل ارائه است و روایات در این مورد نیز به همان شیوه تبیین می گردد. بنابراین این گروه در صورتی کافر و نجس دانسته می شود که آگاهی کامل به لوازم کفرآمیز این اعتقاد داشته باشند به خصوص که اعتقاد به اختیار یا امر بین الامرین از ضروریات اسلام نیز محسوب نمی شود تا منکر آن کافر دانسته شود: «و دعوی استلزام الجبر لنفي العقاب و الثواب،

۱. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، پیشین، ج ۳، ص: ۱۸۹

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۴۰

۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، پیشین، ج ۱، ص: ۱۱۴

۴. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، ۴ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم

السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۹ هـ، ج ۱، ص: ۱۰۹

و ذلك إبطال للنبّوات ، لو فرضت صحّتها لم يلتزم المجبّرة به، و لا إشكال في أنّ القائل بهما ليس منكرّاً للضروري؛ لعدم كون الأمرين الأمرين من ضروريات الدين، بل و لا من ضروريات المذهب؛ وإن كان ثابتاً بحسب الأخبار ، بل البرهان كما حقّق في محله.^۱

تفویض:

تفویض در علم لغت و علم کلام معانی مختلفی دارد؛ معنایی که در مباحث فقهی این کتاب و تحقیق کفر و شرک مورد نظر است و در روایات نیز به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است اعتقاد به واگذاری خلق و رزق به حجت‌های الهیست: «المفوضة: و هم القائلون بتفويض الخلق و الرزق الى حجج الله»^۲ این معنا عیناً در برخی روایات بیان شده است: «حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقُرَيْشِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عُمَيْرِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الشَّامِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرُّضَا بِمَرَوْ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ رُويَ لَنَا عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ إِنَّهُ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ فَمَا مَعْنَاهُ قَالَ مَنْ رَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجَبْرِ وَمَنْ رَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَضَّ أَمْرَ الْخَلْقِ وَ الرِّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ عليه السلام فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِيضِ وَ الْقَائِلُ

۱. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)، پیشین، ج ۳، ص: ۴۶۲
 ۲. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغة الفقيه، ۴ جلد، منشورات مكتبة الصادق، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۳ هـ، ج ۴، ص: ۲۱۰

بِالْجُبْرِ كَافِرٌ وَالْقَائِلُ بِالتَّقْوِيضِ مُشْرِكٌ...»^۱

در مورد این گروه نیز مطالب مطرح شده در مورد مجبرة و مجسمه قابل طرح است؛ برخی فقها حکم به کفر این گروه داده‌اند که دلیل آن وجود برخی نصوص در مورد کافر بودن مفوضه است و اینکه ایشان با عقیده به تفویض منکر ضروری دین شده‌اند.^۲ اما این حکم مورد نقد قرار گرفته است زیرا اگر چه لازمه اعتقاد ایشان به تفویض باعث شرک است لکن در صورتی احکام شدید کفر و نجاست و ارتداد را می‌توان برای چنین افرادی قائل شد که توجه کامل به لوازم شرک آلود اعتقاد خود داشته باشند و با این حال دست از آن بردارند^۳ اما در صورتی که قائل و معتقد به شهادتین باشند و به لازمه شرک آلود عقیده به تفویض توجه نداشته باشند نمی‌توان احکام شدید مربوط به کفر یا ارتداد را برای ایشان جاری نمود. از طرفی عقیده به اختیار یا امر بین الامرین از ضروریات مذهب نیست زیرا ضروری مذهب باید در میان عامه مسلمانان معروف و شناخته شده باشد حال آنکه مسئله (امر بین الامرین) یک مسئله تخصصی است که بسیاری از مسلمانان حتی معنای آنرا نیز درست متوجه نمی‌شوند تا چه رسد که به آن اعتقاد

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۲ جلد، نشر جهان، تهران - ایران، ۱۳۷۸ هـ

ق، ج ۱، ص: ۱۲۴

۲. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، پیشین، ج ۴، ص: ۲۱۰

۳. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۷، ص: ۲۹۶

داشته باشند و از ضروریات دینی محسوب نایند.^۱

جمع بندی و نتیجه گیری:

کسانی که منکر اصل دین یعنی الوهیت یا توحید یا نبوت پیامبر اسلام یا معاد باشند کافر و نجس هستند (البته در مورد نجاست کفاری که اهل کتاب هستند اختلاف نظر وجود دارد که در مباحث آتی مطرح خواهد شد)؛ اما سایر کسانی که شهادتین را قبول دارند در صورتی که در اعتقادات خود دچار انحرافات باشند نمی توان بلافاصله ایشان را محکوم به کفر یا نجاست نمود بلکه تنها در صورتی که لازمه عقاید انحرافی ایشان انکار توحید یا نبوت باشد و به این ملازمه نیز توجه داشته باشند کافرند والا اگر چه مراتب پایینی از کفر را داشته باشند ولی نمی توان مراتب بالایی کفر که باعث نجاست و ارتداد یا اعدام باشد به آنها نسبت داد و این مطلب در مورد گروه های مختلف مسلمان مانند زیدیه و اقیه غلاة و.... به همین صورت قابل ارائه است.^۲ انکار ضروریات دین مانند حجاب و نماز و سایر مواردی که پیامبر اسلام به آن دستور داده و مورد اتفاق مسلمین است نیز در صورتی منجر به کفر خواهد بود که شخص انکار کننده، به لازمه آن که انکار نبوت است توجه داشته باشد و آگاهانه آنرا انکار نماید.^۳

۱. همان ص ۲۹۷

۲. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - القديمة)، پیشین، ج ۳، ص: ۳۳۸

۳. موسوی خویی، سید ابو القاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب)، پیشین، ج ۱، ص: ۳۹۰ و ۳۹۱



۴.۴. انکار ضروری دین

در مورد اینکه «ضروری دین» دقیقاً چه مواردی را شامل است اختلاف نظر وجود دارد؛ البته می‌توان از مجموعه نظرات موجود قدر جامعی را در نظر گرفت. ضروری بودن در برخی بیانات فقهی در مقابل نظری بودن قرار گرفته است: «إنكار ما علم من الدين كفر سواء كان بالضرورة أو النظر»^۱. ملا احمد نراقی این عبارت را در توضیح عبارت شهید ثانی بیان نموده است؛ زیرا شهید ثانی در تعیین ضابطه برای تحقق معنای کفر از طریق قول می‌گوید: «و الضابط إنكار ما علم من الدين ضرورة»؛ مقدس اردبیلی نیز نظری مشابه ملا احمد نراقی دارد زیرا شیوع و ظهور یا بداهت را برای انکار دین و تحقق کفر لازم نمی‌داند بلکه خود مفهوم (ضروری) را نیز به گونه ای بیان می‌کند که این قیود از آن ساقط است: «و الظاهر ان المراد بالضروري الذي يكفر منكره: الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين و لو كان بالبرهان، و لم يكن مجمعا عليه»^۲؛ می‌توان گفت قدر جامع این نظرات، همان انکار ضروری به معنای انکار بدیهیات دین است که نزد عموم متدینین شیوع و وضوح دارد؛ به بیان دیگر ضروری دین آن چیزی است که جزء دین بودن آن نیاز به دلایل پیچیده ای ندارد و واضح است.

۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، الحاشیة على الروضة البهیة (للنراقی)، در یک جلد، دفتر انتشارات

اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ هـ.ق، ص: ۱۱۳

۲. اردبیلی، احمد بن محمد، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۹

امر ضروری در میان عقلا مورد اختلاف نظر نیست مانند اینکه عقلا همگی قبول دارند عدد یک کوچکتر از عدد دو است: «ما يعلم ضرورة لا يختلف العقلاء فيه بل يتفقون عليه، و لذلك لا يختلفون في أن الواحد لا يكون أكثر من اثنين»^۱

اصطلاح ضروری دین در قرآن وجود ندارد اما در برخی روایات این مفهوم وجود دارد: «وَعَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ كَانَ لِأَبِي يُوسُفَ مَعَهُ كَلَامٌ فِي مَجْلِسِ الرَّشِيدِ فَقَالَ الرَّشِيدُ بَعْدَ كَلَامِ طَوِيلٍ لِمُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ - بِحَقِّ آبَائِكَ لَمَّا اخْتَصَرْتَ كَلِمَاتٍ جَامِعَةً لِمَا تَجَارَبْنَاهُ - فَقَالَ نَعَمْ وَ أَتَى بِدَوَاةٍ وَ قِرْطَاسٍ - فَكَتَبَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - جَمِيعُ أُمُورِ الْأَدْيَانِ أَرْبَعَةٌ - أَمْرٌ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ - وَ هُوَ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى الصَّرُورَةِ الَّتِي يُضْطَرُّونَ إِلَيْهَا - وَ الْأَخْبَارُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهَا - وَ هِيَ الْغَايَةُ الْمَعْرُوضُ عَلَيْهَا كُلُّ شُبْهَةٍ - وَ الْمُسْتَنْبُطُ مِنْهَا كُلُّ حَادِثَةٍ - وَ أَمْرٌ يَحْتَمِلُ الشَّكَّ وَ الْإِنْكَارَ - فَسَبِيلُهُ اسْتِصْحَاحُ أَهْلِهِ لِمُسْتَحْلِيلِهِ - بِحُجَّةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مُجْمَعٍ عَلَى تَأْوِيلِهَا - وَ سُنَّةٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهَا لَا اخْتِلَافَ فِيهَا - أَوْ قِيَاسٍ تَعْرِفُ الْعُقُولُ عَدْلَهُ - وَ لَا تَسَعُ خَاصَّةُ الْأُمَّةِ وَ عَامَّتُهَا الشَّكَّ فِيهِ وَ الْإِنْكَارُ لَهُ - وَ هَذَانِ الْأَمْرَانِ مِنْ أَمْرِ التَّوْحِيدِ فَمَا دُونَهُ - وَ أَرَشِ الْخُدُشَ فَمَا فَوْقَهُ - فَهَذَا الْمَعْرُوضُ الَّذِي يُعْرَضُ عَلَيْهِ أَمْرُ الدِّينِ - فَمَا

۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد (للسيخ الطوسي)، در يك جلد،

انتشارات كتابخانه جامع چهل ستون، تهران - ايران، اول، ۱۳۷۵ هـ، ص: ۱۰

ثَبَّتَ لَكَ بُرْهَانُهُ اضْطَفَيْتَهُ - وَ مَا غَمَضَ عَلَيْكَ صَوَابُهُ نَفَيْتَهُ - فَمَنْ أُوْرِدَ
وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثِ - وَ هِيَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ الَّتِي بَيَّنَّهَا اللَّهُ (وَ رَسُولُهُ) - فِي
قَوْلِهِ لِنَبِيِّهِ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ - فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ - تَبْلُغُ الْحُجَّةُ
الْبَالِغَةُ الْجَاهِلَ فَيَعْلَمُهَا بِجَهْلِهِ - كَمَا يَعْلَمُهُ الْعَالِمُ بِعِلْمِهِ - لِأَنَّ اللَّهَ عَدْلٌ لَا
يَجُورُ - يَخْتَجُّ عَلَى خَلْقِهِ بِمَا يَعْلَمُونَ - يَدْعُوهُمْ إِلَى مَا يَعْرِفُونَ - لَا إِلَى مَا يَجْهَلُونَ
وَ يُنْكِرُونَ - فَأَجَازَهُ الرَّشِيدُ وَ رَدَّهُ الْحَدِيثَ.^۱

با توجه به این حدیث امور دینی به دو دسته کلی ضروری و نظری تقسیم می شود؛ امور ضروری چیزهایی هستند که هیچ اختلافی بین تمام امت اسلامی در آن نیست و نیازی به فکر و نظر و استدلال ندارد. علامه مجلسی در توضیح عبارت «علی الضرورة» در متن حدیث دو احتمال مطرح نموده است؛ یکی اینکه صله اجماع باشد یعنی «علی الامر الضروري» و دوم اینکه علت اجماع باشد یعنی، «انما اجمعوا للضرورة التي اضطروا اليها» و کلمه «الاخبار» نیز بدل از «ضرورة» است.^۲

از مضمون این حدیث می توان اینگونه برداشت نمود که شک و انکار، در اموری از دین ممکن است که نیاز به استدلال داشته باشد اما اموری از دین که در میان عموم متدینین انکار بردار نیست و مورد اتفاق است همان

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۷، ص: ۱۰۳

۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۲،

امور ضروری دین است و اگر کسی منکر آن ضروریات باشد در واقع اصلاً آن دین را قبول ندارد و خارج از دایره دین محسوب می‌شود. احادیث دیگری نیز وجود دارد که اگر چه ماده ضروری یا اضطراری و امثال آن در آنها تصریح نشده است اما از بیان روایت می‌توان چنین مفهومی را به دست آورد؛ از جمله آن روایات روایت صحیحہ ابی صباح کنانی است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَضِيلٍ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص كَانَ مُؤْمِنًا قَالَ فَأَيُّنَ فَرَائِضَ اللَّهِ قَالَ وَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ كَلَامًا لَمْ يَنْزَلْ فِيهِ صَوْمٌ وَ لَا صَلَاةٌ وَ لَا حَلَالٌ وَ لَا حَرَامٌ قَالَ وَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام إِنْ عِنْدَنَا قَوْمًا يَقُولُونَ إِذَا شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص فَهُوَ مُؤْمِنٌ قَالَ فَلِمَ يُضْرَبُونَ الْحُدُودَ وَ لَمْ تَقْطَعْ أَيْدِيَهُمْ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الْمُؤْمِنِ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ خَدَّامُ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنَّ جَوَارِ اللَّهِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ أَنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ أَنَّ الْخُورَ الْعَيْنَ لِلْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ قَالَ فَمَا بَالُ مَنْ جَحَدَ الْفَرَائِضَ كَانَ كَافِرًا^۱. آخرین عبارت این حدیث می‌تواند در تشخیص انکاری ضروریات دین مورد استفاده قرار گیرد: «فَمَا بَالُ مَنْ جَحَدَ الْفَرَائِضَ كَانَ كَافِرًا»؛ با توجه به این بیان کسی که واجبات دین اسلام را انکار

کند کافر شده است؛ این قاعده در صورتی که مصداق روایت شیعیان یا حتی مسلمانان به طور کلی باشند قابل فهم خواهد بود اما در صورتی که مخاطب آن منکرین توحید یا رسالت باشند خارج از محل بحث است زیرا کسی که منکر توحید یا رسالت پیامبر اسلام باشد قطعاً کافر است و شبهه ای نسبت به کافر یا مسلمان بودن او وجود ندارد تا سائل از آن شبهه پرسد یا امام علیه السلام به آن پاسخ دهد. بنابراین می توان گفت این روایت در مورد تحقق ارتداد و خروج از دین اسلام است و به عبارت دیگر پیش فرض آن این است که افرادی متدین به دین اسلام هستند سپس سوال شده که این افراد چگونه خارج از دین خواهند شد. به علاوه بحث ورود به دین و خروج از دین دو بحث جداگانه است زیرا روایات معتبر و متعددی وجود دارد که ورود به دین را تنها با گفتن شهادتین کافی دانسته و اقرار به ضروری دین را شرط ورود ندانسته است. در مورد ذیل حدیث که یکی از ملاکهای خروج از دین ارائه شده است تفاسیر دیگری نیز بیان شده است از جمله اینکه این ذیل باید با در نظر گرفتن صدر روایت معنا شود؛ صدر روایت مذکور در صدد بیان خصوصیات مومن کامل است زیرا مومن کامل کسی است که فریضه ای را ترک نمی کند و ملائکه خدام او هستند و... بنابراین منظور از خروج از اسلام یا کفر در ذیل روایت خروج از ایمان است که یکی از مراتب پایین کفر است و منجر به جریان احکام کفر

ظاهری مانند نجاست کافر یا ارتداد و خروج از دین نمی باشد: «نعم، ذیلها يدلّ على أنّ جحد الفرائض موجب للكفر، فهو محمول بقريضة صدرها على أنّ الجحد موجب للكفر المقابل للإيمان لا الإسلام».^۱ این تفسیر از روایت با در نظر گرفتن روایات مشابه آن مشکل به نظر می رسد، به عنوان نمونه روایت مربوط به مکاتبه عبد الرحیم قصیر: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ: كَتَبْتُ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الْإِيمَانِ مَا هُوَ فَكَتَبَ إِلَيَّ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ سَأَلْتُ رَحِمَكَ اللَّهُ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَعَقْدُ فِي الْقَلْبِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ وَالْإِيمَانُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ وَهُوَ دَارٌ وَكَذَلِكَ الْإِسْلَامُ دَارٌ وَالْكُفْرُ دَارٌ فَقَدْ يَكُونُ الْعَبْدُ مُسْلِمًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا وَلَا يَكُونُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ مُسْلِمًا - فَإِلَاسْلَامٌ قَبْلَ الْإِيمَانِ وَهُوَ يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كَبِيرَةً مِنْ كِبَائِرِ الْمُعَاصِي أَوْ صَغِيرَةً مِنْ صَغَائِرِ الْمُعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا كَانَ خَارِجًا مِنَ الْإِيمَانِ سَاقِطًا عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ وَثَابِتًا عَلَيْهِ اسْمُ الْإِسْلَامِ فَإِنْ تَابَ وَاسْتَغْفَرَ عَادَ إِلَى دَارِ الْإِيمَانِ وَلَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَالِاسْتِخْلَالُ».^۲ در این روایت تصریح شده به اینکه اگر کسی واجبی را انکار کند یا حرامی را حلال

۱. مخینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الحميني، ط - الحديثة)، پیشین، ج ۳، ص ۴۴۸.

۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۲، ص: ۲۷

بشمارد از زمره مسلمانان خارج خواهد شد. با توجه به تصریحی که در این روایت وجود دارد نمی‌توان آنرا نیز مانند روایت قبل حمل بر مراتب ایمان نمود. بنابراین اگر چه ورود به اسلام با شهادتین میسر می‌شود لکن تحقق ایمان با عمل به واجبات و ترک محرمات است البته اگر مسلمانی که پایبند به واجبات و محرمات نیست منکر آنها نباشد همچنان در زمره مسلمین است و اگر آنها را انکار کند مرتد خواهد شد و از زمره مسلمین نیز خارج می‌شود. این تفسیر از روایت با بیانی صاحب جواهر در مورد انکار ضروری بیان نموده سازگار به نظر می‌رسد (این بیان در پایان همین بحث در قالب تبصره بیان می‌شود)؛ از مجموع آنچه بیان شد می‌توان گفت تنها با دانستن یک عقیده یا حکم شرعی یا به دست آوردن ادله معتبر بر شرعی بودن آن نمی‌توان آن را به عنوان ضروری دین تلقی کرد؛ بلکه باید آن حکم یا عقیده در بین مسلمانان شناخته شده باشد و به حدّ ظهور و شیوع رسیده باشد؛ مثلاً وجوب نماز ضروری دین است؛ اما برخی از خصوصیات آن، مانند بلند خواندن یا آهسته خواندن که با دلایل معتبر شرعی اثبات می‌شود، ضروری دین نیست. با تمام این اوصاف امکان دارد این شبهه مطرح شود که ضروری دین امری نسبی باشد و به تبع، تحقق ارتداد نیز نسبت به افراد

۱. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقی (المحشی)، ۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته

به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۹ هـ، ج ۱، ص: ۱۴

مختلف متفاوت باشد؛ زیرا کسی که با دلیل معتبر نسبت به حکمی از احکام دین علم پیدا کند و با این حال آنرا انکار کند در واقع امری که برای او ضروری بوده را منکر شده؛ اما واقعیت این است که بر فرض قبول اینکه چنین شخصی نیز منکر ضروری شده است و حتی مرتد شده لکن ارتداد چنین شخص برای دیگران تکلیف ساز نیست و نمی‌توانند مانند کافر با او برخورد کنند زیرا نمی‌دانند که انکار او عالمانه بوده یا نه. در روایت صحیحہ عبد الله بن سنان ارتکاب کبائر موجب خروج از ایمان دانسته شده و اعتقاد به حلیت کبیره موجب خروج از اسلام: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَرْتَكِبُ الْكَبِيرَةَ مِنَ الْكِبَائِرِ فَيَمُوتُ هَلْ يُخْرِجُهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَإِنْ عَذَبَ كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَابِ الْمُشْرِكِينَ أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَانْقِطَاعٌ فَقَالَ مَنْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنَ الْكِبَائِرِ فَرَزَعَمَ أَتَمَّا حَلَالٌ أَخْرَجَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَعَذَبَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَإِنْ كَانَ مُعْتَرِفًا أَنَّهُ أَذْنَبَ وَمَاتَ عَلَيْهِ أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَلَمْ يُخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ وَكَانَ عَذَابُهُ أَهْوَنَ مِنْ عَذَابِ الْأَوَّلِ.»^۱ به تصریح این روایت صحیحہ چنانچه مرتکب کبیره علاوه بر ارتکاب کبیره معتقد به حلال بودن آن باشد از اسلام نیز خارج خواهد شد. این روایت مطلبی فراتر از انکار علنی را مورد نظر دارد و آن عدم اعتقاد به ضروری دین است حتی اگر آنرا علنا

انکار نکند؛ اما مشخص است که اجرای احکام ارتداد نسبت به چنین شخصی در صورتی است که ارتداد او اثبات شود و تا وقتی علناً انکاری از او سر نزده باشد چنین مطلبی نیز اثبات نمی‌شود اگر چه با توجه به این روایت این شخص بعد از مردن گرفتار عذاب اهل ارتداد خواهد شد. روایت ابن سنان نیز تأیید دیگری است بر اینکه انکار ضروریات دین موجب ارتداد خواهد بود.

تبصرة:

در بیان برخی فقها حکمی که تنها در مذهب شیعه ضروری تلقی می‌شود اگر توسط فردی که شیعه است مورد انکار قرار بگیرد آن شخص محکوم به ارتداد خواهد شد.^۱ در این مورد شاید اینگونه بتوان پاسخ داد که چنین شخصی نسبت به مذهب شیعه مرتد تلقی می‌شود لکن نسبت به دین اسلام نمی‌توان او را مرتد تلقی کرد و محل کلام نیز دین اسلام است که حداقل آن با قبول توحید و نبوت و معاد محقق می‌شود. لکن با وجود برخی روایات معتبر در این مورد که صاحب جواهر نیز به آن تمسک نموده است، پذیرفتن چنین پاسخی مشکل خواهد شد به خصوص در مورد شیعه ای که یکی از ائمه اطهار را انکار نماید: «بل الظاهر حصول الارتداد بإنكار ضروري المذهب كالمتعة من ذي المذهب أيضا لأن الدين هو ما عليه، ولعل

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۲

منه إنكار الإمامي أحدهم عليه السلام قال محمد بن مسلم : (قلت لأبي جعفر عليه السلام : أ رأيت من جحد إماما منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إماما من الأئمة عليهم السلام و برأ منه و من دينه فهو كافر و مرتد عن الإسلام، لأن الإمام من الله، و دينه من دينه، و من بريء من دين الله قدمه مباح في تلك الحالة إلا أن يرجع و يتوب إلى الله مما قال)»^۱ بر اساس اين استدلال منظور از دين در بحث ضروری دين، نسبت به شيعیان همان ضروریات تشیع خواهد بود: «لأن الدين هو ما عليه»؛ بنابراین با پذیرفتن این استدلال صاحب جواهر و تصریحی که در روایت آمده است مفهوم ضروری دين نیز نسبی خواهد بود زیرا منظور از ضروری دين، در مورد شيعیان، اعم از ضروریات مذهب خواهد بود، و نسبت به غیر شيعیان (اعم از کفار یا سایر فرق اسلامی)، ضروری دين دایره ای ضیق تر خواهد داشت؛ بنابراین شيعیان با انکار ضروریات مذهب خود نیز مرتد خواهند بود و احکام ارتداد در مورد ایشان جاری خواهد شد.

نتیجه گیری:

از مجموع مطالب بیان شده اینگونه به نظر می رسد که ضروری دين امری شایع و بدیهی در میان مسلمانان است به نحوی که مسلمانان بعد از قبول اسلام برای دینی بودن آن امر، استدلالی جز مسلمان بودن نمی کنند؛

به عبارت دیگر مسلمان بودن و اعتقاد به آن اوامر را لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند. بنابراین قبول کردن اصل آن امور را با تقلید از کسی قبول نکرده‌اند اگرچه در مورد جزئیات آن ممکن است از علمای خود تقلید نمایند. می‌توان گفت این امور در علم فقه همانند مبادی و موضوعات اولیه تلقی می‌شود و مسلمانان نیز بدون تقلید از کسی آنها را پذیرفته‌اند:

«البحث التاسع و الأربعون في أنه لا بدّ من أخذ الأحكام إذا لم تكن من ضروریات الدين و المذهب يتساوى فيها المجتهد و المقلّد...». این امور ضروری در مورد شیعیان، اعم از ضروری مذهب خواهد بود؛ بنابراین اگر شیعه‌ای امور ضروری تشیع مانند متعه یا امامت ائمه را انکار کند مرتد خواهد بود.

۴. ۵. انکار ضروری مذهب

با توجه به بیان صاحب جواهر در مورد انکار ضروریات مذهب که در تبصره بیان شد انکار ضروری مذهب برای کسی که شیعه است با انکار ضروری دین نتیجه یکسان دارد و هر دو موجب ارتداد است؛ اما انکار ضروریات مذهب تشیع از طرف سایر مسلمانان غیر شیعه مطلبی است که در تحت عنوان (انکار ضروری مذهب) بیان می‌شود. همانگونه که قبل از این نیز بیان شد ورود به دین اسلام با اقرار به شهادتین محقق می‌شود مانند

موثقہ سماعہ کہ بہ صراحت این مطلب را بیان نموده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَهْمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ - الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالتَّصَدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ ص بِهِ حُقِنَتِ الدَّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاحِيخُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ وَالْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يَثْبُتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ وَ الْإِيمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ فِي الظَّاهِرِ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فِي الْبَاطِنِ وَ إِنْ اجْتَمَعَا فِي الْقَوْلِ وَ الصِّفَةِ.» با توجه به این روایت و ادله مختلف دیگر که در مورد کفایت شهادتین برای مسلمان شدن وجود دارد آنچه معروف و مشهور میان فقهای امامیه است عدم لزوم اقرار به ضروریات مذهب تشیع برای ورود به اسلام است. ^۱ سیره قطعی مسلمانان و شیعیان نیز از زمان اهل بیت علیهم السلام تا کنون نیز بر عدم کافر دانستن یا نجس دانستن مسلمانان غیر شیعه بوده است:

«...و كذلك الأئمة بأنفسهم كانوا يشترون منهم اللحم و يرون حلية ذبائحهم و يباشرونهم و بالجملة كانوا يعاملون معهم معاملة الطهارة و

الإسلام من غير ان يرد عنه ردع.^۱

البته محبت نسبت به اهل بیت علیهم السلام با توجه به ادله مختلف در قرآن کریم و روایات شیعه و سنی، نه تنها ضرورت مذهب بلکه ضرورت اسلام تلقی می شود بنابراین نه تنها دشمنی با اهل بیت علیهم السلام باعث ارتداد و کفر است بلکه دشمنی با شیعه نیز چنانچه به دلیل محبت وافر شیعیان به علی علیه السلام باشد موجب کفر و ارتداد خواهد بود اما اگر به دلیل عدم تبعیت شیعیان از کسانی باشد که غیر شیعه ایشان را خلیفه پیامبر می دانند موجب کفر و اتداد نخواهد بود.^۲ بنابراین دشمنی احتمالی برخی اهل سنت با شیعیان لزوماً باعث کفر و نجاست آنها نخواهد بود مگر اینکه اثبات شود دلیل این دشمنی آنها دشمنی با اهل بیت علیهم السلام است. البته روایات مختلفی در منابع شیعه وجود دارد که دلالت بر کافر بودن کسانی دارد که امامت ائمه اطهار را قبول ندارند لکن این کفر در تقابل با اسلام قرار نمی گیرد بلکه کفر در برابر ایمان مورد نظر است: «والاخبار الواردة بهذا المضمون وان كانت من الكثرة بمكان إلا أنه لا دلالة لها على نجاسة المخالفين إذ المراد فيها بالكفر ليس هو الكفر في مقابل الإسلام وإنما هو في مقابل الإيمان.»^۳ این تقابل در برخی روایات نیز به صراحت بیان شده است:

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۸۵

۲. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۸۶

۳. همان ص ۸۴

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ نَحْنُ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا لَا يَسَعُ النَّاسَ إِلَّا مَعْرِفَتُنَا وَلَا يُعَذِّرُ النَّاسَ بِيْجَهَالَتِنَا مَنْ عَرَفَنَا كَانَ مُؤْمِنًا - وَمَنْ أَنْكَرَنَا كَانَ كَافِرًا وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنَا وَلَمْ يُنْكِرْنَا كَانَ ضَالًّا حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْهُدَى الَّذِي افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ طَاعَتِنَا الْوَاجِبَةِ فَإِنْ يَمُتْ عَلَى ضَلَالَتِهِ يَفْعَلِ اللَّهُ بِهِ مَا يَشَاءُ.»^۱

در روایت ذکر شده عبارت (مَنْ عَرَفْنَا كَانَ مُؤْمِنًا - وَمَنْ أَنْكَرْنَا كَانَ كَافِرًا) به صراحت اینگونه کفر را در مقابل ایمان قرار داده است نه در مقابل اسلام؛ بنابراین با توجه به مجموعه آنچه بیان شد مسلمانان غیر شیعه که نسبت به ضروریات مذهب تشیع اقرار ندارند از نظر آیین تشیع نیز مسلمان محسوب می‌شوند و این مطلب در مورد شیعیان غیر اثنی عشری نیز به همان ادله ذکر شده صادق است.

۶.۴. کفر و ارتداد فعلی

با انجام افعالی مانند بت پرستی که تنها افراد کافر مرتکب آن می‌شوند و لازمه حتمی آن انکار اصول دین است؛ کفر و ارتداد فعلی محقق می‌شود؛ کما اینکه برخی از روایات حکایت از تحقق ارتداد با برخی اعمال کفر آمیز دارد: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُوسَى

بْنِ بَكْرٍ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ رَجُلَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانَا بِالْكُوفَةِ - فَأَتَى رَجُلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع - فَشَهِدَ أَنَّهُ رَأَاهُمَا يُصَلِّيَانِ لِلصَّنَمِ - فَقَالَ لَهُ وَيْحَكَ لَعَلَّهُ بَعْضُ مَنْ تَشَبَّهَ عَلَيْكَ - فَأَرْسَلَ رَجُلًا فَنَظَرَ إِلَيْهِمَا وَهُمَا يُصَلِّيَانِ إِلَى الصَّنَمِ - فَأَتَى بِهِمَا فَقَالَ لَهُمَا ارْجِعَا - فَأَبَيَا فَخَدَّ هُمَا فِي الْأَرْضِ خَدًّا - فَأَجَّجَ نَارًا فَطَرَحَهُمَا فِيهِ»^۱

با توجه به این روایت، شخصی نزد امیرالمومنین عليه السلام آمده و شهادت داده است که دو نفر از مسلمانان را دیده که بر بت نماز می خوانند؛ حضرت به او می فرماید شاید امر بر تو مشتبه شده باشد و واقعا چنین نباشد؛ لذا شخص دیگری را می فرستد تا این مسئله را از نزدیک بررسی نماید. شخص دوم نیز آنها را در حال عبادت بت می بیند و مطلب را تایید می کند. امیرالمومنین عليه السلام نزد آن دو می رود و از ایشان می خواهد تا توبه کنند و به کار کفر آمیز خود پایان دهند؛ ایشان از این کار ابا می کنند و در نتیجه علی عليه السلام آن دو را اعدام می نماید. بنابراین فعل کفر آمیزی که از مسلمانی سرزند و توسط حداقل دو نفر مسلمان مورد اعتماد دیده شده باشد می تواند موجب جریان احکام ارتداد باشد.

البته چنین افعالی باید صراحت در کفر ورزیدن داشته باشد.^۲ به عنوان

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۳۹

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۰

مثال عبادت و پرستیدن بت یا خورشید و امثال آن با اعمالی مانند رکوع و سجده بر آنها افعالی هستند که به صراحت دلالت بر کفر ورزی می‌کنند. همچنین مسخره کردن علائم و شعار دینی که لزوم حفظ احترام آنها از ضروریات دین اسلام است منجر به ارتداد خواهد شد؛ به عنوان مثال نجس کردن یا آلوده کردن عمدی قرآن کریم یا کعبه و مسجد الحرام با نجاسات و آلودگی‌ها از عوامل تحقق ارتداد خواهد بود: «و بكل فعل دال صریحا علی الاستهزاء بالدين و الاستهانة به و رفع الید عنه، کإلقاء المصحف فی القاذورات و تمزیقه و استهدافه و وطئه و تلویث الکعبة أو أحد الضرائح المقدسة بالقاذورات، أو السجود للصنم و عبادة الشمس و نحوها و ان لم یقل بربوبیتها.»^۱ بنابراین در صورتی که مسلمانی در هنگام بلوغ و اختیار عمدا مرتکب این قبیل از کارها شود به عنوان مرتد شناخته خواهد شد؛ مگر اینکه او را مجبور به چنین کاری کرده باشند (الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان). می‌توان گفت اعمالی که صریح در کفر ورزیدن می‌باشند، اعمالی هستند که انسان تنها در صورت انکار اصلی از اصول دین یا انکار ضروری دین حاضر به انجام آن خواهد شد به نحوی که ارتکاب خود این افعال به نحو مستقل دلالت بر کفر خواهد داشت ولو آنکه شخص به زبان اعتراف به ارتداد نکند؛ به خصوص در موردی که اختیارا به بت و امثال آن سجده

نموده باشد (و ان لم يقل بربوبيتهمها). صراحت در کفر آمیز بودن عمل می تواند اعم از نوشتن مطالب کفر آمیز باشد بنابراین نوشته جاتی که در کتابها و رسانه ها در توهین یا استهزاء ضروریات دینی نگاشته می شود نیز از افعال صریح دال بر ارتداد خواهد بود.^۱ چنانچه صراحت در کفر آمیز بودن عمل ملاک ارتداد فعلی باشد این ملاک در غیر نوشته جات مانند ساخت فیلم و یا آثار هنری نیز قابل تعمیم خواهد بود البته در صورتی که این آثار و افعال صریح در کفر ورزی باشد: «نعم لا بدّ من كون الفعل صريحا في رجوعه عن الإسلام وإقباله إلى الكفر».^۲

اثبات ارتداد

بحث اثبات ارتداد با مبحث تحقق ارتداد دو مبحث جداگانه است اما در بیان فقها گاهی با یکدیگر خلط شده اند: «الباب الأول في المرتد، وهو الذي يكفر بعد الإسلام سواء كان الكفر سبق إسلامه أم لا، و يتحقق بالبينة عليه... و بكل فعل دال صريحا على الاستهزاء بالدين»^۳ اگر چه استهزای دین ممکن است باعث تحقق ارتداد باشد اما مشخص است که اثبات اینکه شخصی دین را استهزا کرده است خود نیاز به بینه دارد. به بیان دیگر ارتداد

۱. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود في أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم -

ایران، اول، ۱۴۱۲ هـ، ج ۳، ص: ۳۲۴

۲. همان

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۰

با بینه (محقق) نمی‌شود بلکه با کمک بینه در محکمه قضایی (اثبات) می‌شود به عنوان مثال دو نفر مرد عادل شهادت می‌دهند که این شخص دین را استهزا کرده است (گواهی به تحقق عوامل ارتداد). عواملی در (تحقق) و به وجود آمدن ارتداد نقش داشت که قبل از این بیان شد مانند انکار زبانی اصول دین یا ضروریات دین و افعالی که قطعا در حالت کفر از انسان سر می‌زند مانند سجده بر بت یا توهین به قرآن کریم و...؛ اما وجود این عوامل باید برای حاکم شرع مسجل و ثابت شود تا امکان صدور احکام آنرا داشته باشد. اثبات ارتداد به چند طریق حاصل می‌شود:

اقرار مرتد: اگر مسلمانی نزد حاکم شرع اقرار کند که دست از اسلام برداشته و کافر شده است ارتداد او ثابت می‌شود: «...و بالإقرار علی نفسه بالخروج من الإسلام أو ببعض أنواع الکفر». با انجام یکبار اقرار به ارتداد، مرتد بودن اقرار کننده در محکمه اثبات می‌شود: «ثبت الردّة بالإقرار بها و لو مرة...»^۱ برخی فقها در مورد دفعات اقرار احتیاط کرده آنرا دو بار لازم دانسته اند: «یثبت الارتداد بشهادة عدلین و بالإقرار، و الأحوط إقراره مرتین».^۲

۱. همان

۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۷ هـ.ق، ج ۲، ص: ۵۲

۳. موسوی خنینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، ۲ جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، مطبعة مؤسسه العروج، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۳۴ هـ.ق، ج ۲، ص: ۵۳۰

بینه:

اتداد با بینه اثبات می شود: «و يتحقق بالبينه عليه...»^۱ بینه به لحاظ لغوی صفت مشبهه و به معنای واضح و روشن است؛ امر بین امری است که واضح و روشن باشد یا امر مشتبهی را واضح و روشن نماید به عنوان نمونه کلمه (بینة) می تواند صفت یک قضیه باشد از این نظر که آن قضیه امری واضح است یا اینکه باعث واضح شدن یک امر مبهم می شود.^۲ البته معنای اصطلاحی و فقهی بینه مصادیق خاصی دارد؛ به عنوان مثال ممکن است مفقود شدن شخصی به مدت صد سال از لحاظ لغوی بینه ای بر وفات او تلقی شود (قضیه واضحی که می تواند امر مشکوکی را نیز روشن و واضح کند)؛ اما در اصطلاح فقهی به اینگونه قرائن زمانی و مکانی بینه گفته نمی شود؛ آنچه در اصطلاح فقهی به عنوان بینه دانسته می شود شهادت دو نفر مرد عادل است.^۳ برای جمع میان این معنای اصطلاحی با معنای لغوی می توان بینه را به عنوان وصفی برای شهادت (گواهی دادن) در نظر گرفت شهادتی که روشن کننده یک قضیه مشکوک است. این معنای اصطلاحی

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۰

۲. صدر، شهید، سید محمد، ما وراء الفقه، ۱۰ جلد، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۲۰ هـ، ج ۹، ص: ۹

۳. نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، تحرير المجلة، ۵ جلد، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۵۹ هـ، ج ۱، قسم ۱، ص: ۴۹

برای بینه یک معنای مشهور و مورد اتفاق میان فقها است؛ گاهی شارع مصادیق خاصی را به عنوان اثبات کننده یک قضیه (بینه فقهی) معرفی کرده است مانند اینکه در اتهامات جنسی شهادت چهار مرد عادل لازم دانسته شده است یا اینکه در امور مخصوص به زنان که اطلاع مردان از آن مشکل است شهادت زنان نیز معتبر دانسته شده است که اینگونه موارد فعلاً محل بحث نمی باشد. آنچه به عنوان بینه در اثبات ارتداد دارای اعتبار است شهادت دو مرد عادل است؛ حتی شهادت یک مرد و دو زن عادل نیز در این مورد کافی نمی باشد: «تثبت الردّة بشهادة شاهدين عدلين ذكرين، أو الإقرار مرّة و لا تثبت بشهادة النساء انضماماً أو انفردن.»^۱ در شهادت دو مرد عادل به ارتداد یک مسلمان استظهار مطلب و بررسی آن توسط قاضی لازم است بنابراین اگر بعد از احضار متهم توسط حاکم، وی این اتهام را قبول نکرد و مدعی شد اشتباهی صورت گرفته ادعایش بدون قسم پذیرفته می شود: «و إن ادّعى الغلط سمع بلا يمين، وإن ادّعى الإكراه فكذلك إن كان هناك قرينة»^۲. لزوم فحص و بررسی قول شاهد در روایت معروف فضیل بن یسار که در مورد ارتداد است نیز به خوبی مشهود است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ

۱. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثة)، ۶ جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۰ هـ، ج ۵، ص: ۳۹۷
 ۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، پیشین، ج ۲، ص: ۵۲

عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ رَجُلَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانَا بِالْكُوفَةِ - فَأَتَى رَجُلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع - فَشَهِدَ أَنَّهُ رَأَاهُمَا يُصَلِّيَانِ لِلصَّنَمِ - فَقَالَ لَهُ وَيْحَكَ لَعَلَّه بَعْضُ مَنْ تَشَبَّهَ عَلَيْكَ - فَأَرْسَلَ رَجُلًا فَظَرَ إِلَيْهِمَا وَهُمَا يُصَلِّيَانِ إِلَى الصَّنَمِ - فَأَتَى بِهِمَا فَقَالَ لَهُمَا ارْجِعَا - فَأَبَيَا فَخَدَّ هُمَا فِي الْأَرْضِ خَدًّا - فَأَجَّجَ نَارًا فَظَرَ حَهُمَا فِيهِ^۱.

علم قاضی:

در مورد کفایت علم قاضی برای اثبات حکم اختلاف نظر زیادی میان فقها وجود دارد؛ به خصوص در مورد حدود و تعزیرات که گفته شده قول مشهور بر عدم اعتبار علم امام است: «الحدود و التعزیرات التي لا حق فيها لآدمي ففيه خلاف و المشهور المنع»^۲ محقق حلی معتقد است اصح اقوال اعتبار علم قاضی است: «الإمام عليه السلام يقضي بعلمه مطلقا و غيره من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس و في حقوق الله سبحانه على قولين أصحهما القضاء و يجوز أن يحكم في ذلك كله من غير حضور شاهد يشهد بالحكم»^۳ بر اساس این نظر قاضی در مورد حق الناس می تواند به علم خود عمل کند و در مورد حق الله اختلاف

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۳۸

۲. حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ۴ جلد،

مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، اول، ۱۳۸۷ هـ ق، ج ۴، ص: ۳۱۳ و ۳۱۴

۳. حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ۴ جلد، مؤسسه

اسماعیلیان، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۸ هـ ق، ج ۴، ص: ۶۷

نظر است و اصح اقوال جواز قضاوت با علم قاضی است.

برخی فقهای معاصر معتقد هستند در صورتی که علم قاضی معتبر نباشد در اکثر موارد نزاع اشکال به وجود می آید زیرا کمتر موردی می توان یافت که دو شاهد عادل برای شهادت وجود داشته باشد یا در محکمه حاضر شود:

«و رجّحنا هناك جواز الحكم بعلم القاضي مطلقاً؛ لأنّه لو قلنا بعدم جواز القضاء إلّا بالبيّنة، أو الإقرار، للزم تعطيل الأحكام في كثير من الموارد، و ما ذاك إلّا لندرة وجودهما.»^۱ طریقت داشتن بینه یا موضوعیت داشتن آن در حکم و قضاوت از مسائلی است که روشن شدن آن می تواند در این مسئله راه گشا باشد؛ از برخی نظرات فقهی این مطلب به نظر می رسد که بینه تنها طریقی برای کسب علم است و لذا اگر قاضی به مسئله ای علم داشت باید بر طبق همان علم عمل کند حتی اگر بینه بر خلاف آن باشد و این مطلب در حق الله و حق الناس تفاوتی ندارد: «يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه من دون بيّنة أو إقرار أو حلف في حقوق الناس، وكذا في حقوق الله تعالى، بل لا يجوز له الحكم بالبيّنة إذا كانت مخالفة لعلمه.»^۲

شرایط مرتد

در تحقق ارتداد از نظر شرایط شخص مرتد بنابر نظر مشهور فقها سه

۱. اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی، فقه الحدود و التعزیرات، ۴ جلد، مؤسسة النشر لجامعة المفید رحمه

الله، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۷ هـ ق، ج ۱، ص: ۲۴۶

۲. موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیلة، پیشین، ج ۲، ص: ۴۳۷

شرط لازم است: بلوغ، عقل کامل و اختیار:

«يشترط في الارتداد بقسميه البلوغ و كمال العقل و الاختيار بلا خلاف معتد به أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه». ^۱ در مورد پسر بچه‌ای که نزدیک سن بلوغ است (مراهق) و به اصطلاح کودک ممیز محسوب می‌شود اختلاف نظر وجود دارد شیخ طوسی معتقد است پذیرش اسلام و کفر در مورد مراهق نیز اعتبار دارد؛ استدلال وی برای این مطلب روایتی است که رسیدن به سن ده سالگی را برای اجرای تمام حدود کافی می‌داند: «دلیلنا: ما رواه أصحابنا «أن الصبي إذا بلغ عشر سنين أقيمت عليه الحدود التامة، و اقتصر منه، و نفذت وصيته و عتقه» ^۲. روایتی که شیخ طوسی بیان نموده در کتب مختلف فقهی به نقل از خود شیخ طوسی بیان شده است بدون اینکه منبع دیگری غیر از سخن شیخ طوسی، برای این روایت بیان شود؛ صاحب جواهر نیز غیر از نقل قول این روایت از شیخ طوسی منبع قابل قبولی برای آن بیان ننموده است البته معتقد است روایتی که برای اثبات این مطلب مورد استفاده قرار گرفته روایتی شاذ است که در مقام تعارض با روایات قوی تر (مانند روایت رفع قلم از صبی) قول کنار می‌رود. ^۳ بهر حال مشهور

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۹.

۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ۶ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۷ هـ ق، ج ۳، ص: ۵۹۲.

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۰۹.

فقها از عمل به روایتی که شیخ طوسی نقل نموده، اعراض نموده اند^۱ و می توان گفت قول مشهور فقها بر اشتراط بلوغ کامل برای اعتبار ارتداد است چنانچه عقل کامل نیز از جمله شرایط است و لذا شخصی که مبتلا به جنون دائمی یا ادواری باشد نیز متهم به ارتداد نمی شود. داشتن اختیار نیز از شرایط لازم برای تحقق ارتداد است بنابراین شخصی که اکراه به اظهار کفر و ارتداد شده نیز مرتد حساب نمی شود: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (سوره نحل آیه ۱۰۶) همچنین فردی که در حالت خواب یا بیهوشی اظهار کفر نموده باشد بلکه کسی را که در اثر سبق لسان یا فراموشی یا غفلت و بی توجهی از کفر آمیز بودن کلام یا فعلی مرتکب آن شود، نمی توان محکوم به ارتداد نمود و در اثبات این مطلب قسم خوردن نیز لازم نیست بلکه همین مقدار که شخص مورد اتهام ادعا کند در چنین شرایطی بوده است کافی است و تبرئه می شود.^۲ بلکه اگر شخصی به حدی غضبناک شود که زمام اختیار از کف بدهد ممکن است از مصادیق این مسئله محسوب شود چنانچه از مضمون برخی روایات نیز این مطلب قابل برداشت است^۳: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَهُ وَ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ رَجُلٍ يَجِيءُ مِنْهُ الشَّيْءُ

۱. حکیم، سید محسن طباطبائی، پیشین، ج ۲، ص: ۱۲۵

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۱۰

۳. همان

عَلَى حَدِّ الْغَضَبِ يُؤَاخِذُهُ اللَّهُ بِهِ فَقَالَ اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَسْتَعْلِقَ عَبْدُهُ (وَفِي نُسْخَةِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَعْلِقُ عَبْدَهُ)^۱. البته برای اثبات اکراه نیاز به ارائه نشانه و اماره ای است که به کمک آن بتوان بینة را کنار گذاشت زیرا فرض مسئله در صورتی است که ارتداد به کمک شهادت دو مرد در محکمه اثبات شده لکن با ادعای اکراه از طرف متهم تعارض می‌کند. در صورتی که متهم نتواند وجود اکراه را به کمک اماره ای اثبات کند مسئله محل اختلاف نظر می‌باشد که در جای خود مورد بررسی قرار گرفته است.

۵. تبیین مسئله پژوهش

یکی از مطهرات در فقه شیعی (اسلام) است؛ مهمترین شرط در تحقق اسلام اظهار شهادتین است.^۲ اظهار شهادتین باعث می‌شود احکام فقهی بر فرد اظهار کننده جاری شود که یکی از آن احکام، طاهر بودن آن فرد می‌باشد؛ البته اسلامی که شخص را در قیامت نجات می‌دهد اعتقاد واقعی به مضمون شهادتین و عمل بر اساس آن است و این مقوله خارج از بحث احکام ظاهری و مباحث حاضر است. اینکه اظهار اسلام با چه شرایطی می‌تواند طهارت آور باشد و اظهار کننده چه شرایطی باید داشته باشد از

۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۸، ص: ۲۵۴

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص: ۶۱۱

۳. حکیم، سید محسن طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص: ۱۲۲

مباحثی است که در جای خود در کتب فقهی مورد بحث واقع شده است؛ مسائل دیگری نیز در این باب قابل توجه است مانند اینکه بعد از اسلام آوردن چه چیزهایی طاهر می شود؟ آیا تنها بدن کافر پاک می شود یا لباسهایی که در هنگام اظهار اسلام بر تن داشته و قبلاً با عرق بدنش نجس شده نیز به تبعیت از آن پاک می شود؟ همچنین سایر مواردی که قبلاً در اثر تماس با او متنجس شده مانند کفش و کلاه و انگشتر و وسائل زندگی و... با آوردن اسلام به تبعیت پاک خواهد شد یا اینکه نجس باقی خواهد ماند؟ از مباحث دیگر در مورد مطهریت اسلام بحث خلل به شرایطی است که تحقق اسلام را با مشکل مواجه می کند همچنین ایجاد شک در تحقق اسلام یا شک در برخی شرایط که در تحقق اسلام اثر دارد؛ مباحث حاشیه ای و به اصطلاح مباحث صغروی و استطرادی نیز در مورد مطهریت اسلام قابل طرح می باشد مانند ازدواج کسی که اسلام آورده، ارث بردن از او یا ارث دادن به او و... تمامی این مسائل ذکر شده در کتب فقهی به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته و هیچ یک به عنوان مباحث اصلی این کتاب نمی باشد. بنا بر ادله عام فقهی که در مورد توبه گنهکاران و از جمله توبه کفار وجود دارد کافری که توبه کرده است از مزایای توبه مانند طهارت بهره مند خواهد شد. لکن از برخی ادله فقهی چنین به نظر می رسد که پذیرش این مطلب در مورد مرتد فطری به راحتی قابل پذیرش نیست؛ به خصوص در

برخی احادیث صحیح به صراحت در مورد شخصی که قبلاً مسلمان بوده و سپس توبه نموده است از عبارت (لا توبه له) و امثال آن استفاده شده است. محتوای اصلی کتاب حاضر بررسی این مسئله است که آیا تمام انواع مرتد در اثر توبه پاک خواهند شد یا نه و منظور از عدم قبول توبه مرتد که در برخی ادله به آن تصریح شده است چیست؟

۶. پیش فرض های پژوهش

از مهمترین پیش فرض های پژوهش حاضر این است که اظهار اسلام توسط مرتد به صورت معتبر شرعی انجام شده است؛ همچنین فرض بر این است که توبه مرتد ملی به لحاظ فقهی قابل قبول است و تحصیل طهارت برای چنین مرتدی به اتفاق نظر فقها امکان پذیر می باشد. با توجه به این پیش فرض ها محل اصلی نزاع در مورد امکان تحصیل طهارت برای مرتد فطری می باشد. چنین شخصی بنا بر پیش فرض کتاب حاضر از پدر یا مادر مسلمان متولد شده و در زمان بلوغ مرتد شده است.

۷. فرضیه اصلی و فرضیات رقیب

با توجه به ادله موجود در مسئله طهارت مرتد فطری تائب، صورتهای ششگانه ای قابل طرح و بررسی می باشد؛ برخی از این صورتهای فرضیه اصلی و سایر صورتهای عنوان فرضیات رقیب مطرح می گردد.

۱.۷. فرضیه اصلی (طهارت مرتد تائب)

فرضیه اصلی که مطالب کتاب حاضر آنرا اثبات خواهد نمود این است که شخص مرتد امکان توبه دارد و در اثر توبه بدن او طاهر خواهد شد؛ بر اساس این فرضیه شخص مرتد با اظهار اسلام به نحو معتبر شرعی، پاک می شود؛ چه ارتداد او بر اثر انکار ضروریات باشد یا شهادتین، چه مرتد زن باشد و چه مرد و چه نسبت به خودش یا نسبت به دیگران در همه موارد با اظهار اسلام پاک شخص مرتد طاهر خواهد شد.

۲.۷. فرضیات رقیب

در صورتی که طهارت مرتد تائب به صورتی که در فرضیه اصلی مطرح شد مردود شناخته شود صورتهای پنجگانه ای بر اساس دلایل موجود قابل فرض است که در ادامه بیان می شود.

۱.۲.۷. عدم طهارت مرتد تائب

بر اساس این فرضیه شخص کافری که اظهار شهادتین می کند نباید مرتد فطری باشد والا با اظهار شهادتین نیز همچنان نجس دانسته می شود؛ این اشتراط در همه موارد قابل صدق است بنابراین فرقی میان زن بودن یا مرد بودن کافر وجود ندارد همچنین عدم طهارت مرتد فطری در این صورت هم نسبت به خود اوست و هم نسبت به دیگران و به عبارت دیگر هم خود او واقعا نجس است و هم دیگران را نجس می کند.

۷.۲.۲. عدم طهارت مرد مرتد تائب (تفصیل میان زن و مرد)

در این صورت کافری که مرد است نباید مرتد فطری باشد ولی در مورد کافری که زن باشد این شرط وجود ندارد، در نتیجه زنی که کافر شده مطلقاً با اظهار شهادتین پاک می‌شود. این صورت ادله روشنی دارد که در مباحث آتی بیان خواهد شد و عدم تصریح برخی فقهای بزرگ به آن می‌تواند به دلیل وضوح آن باشد.

۷.۲.۳. تفصیل میان انکار شهادتین و انکار بقیه ضروریات اسلام

منشأ کفر گاهی انکار شهادتین است؛ این انکار ممکن است با انکار هر دو شهادت و یا با انکار یک شهادت محقق شود. گاهی نیز منشأ کفر، انکار امری از ضروریات دین است؛ در مورد اخیر نیز گاهی انکار ضروری دین منجر به انکار شهادتین خواهد بود و به عبارت دیگر به انکار شهادتین بازگشت خواهد داشت؛ و گاهی نیز انکار امر ضروری به جهت موضوعیت داشتن خود آن امر، موجب ارتداد و کفر خواهد بود.

وجود تفصیل در مورد اخیر به این صورت که انکار ضروری دین منجر به انکار شهادتین باشد یا نباشد از مسائل اختلافی است و برخی این تفصیل را پذیرفته اند: «والأحوط الاجتناب عن منکر الضروری مطلقاً، وإن لم یکن ملتفتاً إلی کونه ضروریاً»^۱؛ طبق مبنای ایشان اگر شخصی منکر امری

ضروری از دین باشد ولی انکارش به انکار خداوند متعال و پیامبر صلی الله علیه و آله بر نگردد نیز تعبدا در حکم کافر خواهد بود؛ بنابراین توهین به کعبه یا توهین به قرآن یا انکار لزوم رعایت حجاب و امثال این موارد نیز مطابق با این مبنا موجب کفر خواهد بود.

در فرض پذیرش این مطلب، فرضیه دیگری قابل طرح خواهد بود؛ یعنی اگر ارتداد مرتد فطری به سبب انکار هر دو یا یکی از شهادتین باشد با اسلام آوردن و اظهار مجدد شهادتین نیز پاک نخواهد شد ولی اگر ارتداد او به سبب انکار امور ضروری دین باشد با اظهار شهادتین پاک خواهد شد.

این تفصیل را محقق همدانی در کتاب مصباح الفقیه به برخی فقههای امامیه نسبت داده است: «و عن ظاهر بعض التفصیل بین انکار الشهادتین أو احدهما، و بین انکار شیء من الضروریات فلا یقبل فی الاول و یقبل فی الثانی»^۱.

۷. ۲. ۴. طهارت مرتد تائب نسبت به دیگران

در این فرض بعد از اینکه شخص مرتد توبه نمود دیگران در صورتی می‌توانند در برخورد و معاشرت، او را طاهر محسوب کنند که مرتد فطری نبوده باشد و الا دیگران او را همچنان نجس محسوب می‌کنند لکن این شرط

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۸، ص: ۳۰۶.

نسبت به خود مرتد فطری تائب وجود ندارد و به عبارت دیگر مرتد فطری تائب خودش را طاهر به حساب می‌آورد و عبادات مشروط به طهارت را می‌تواند انجام دهد؛ مرحوم محقق همدانی این قول را نیز به برخی فقها نسبت داده است: «و عن آخر التفصیل بین ما يتعلق بعمل نفسه و بالنسبة الى ما يتعلق بالغير؛ فبالنسبة الى نفسه يعامل معاملة المسلم، فيبنى على طهارة بدنه و صحة وضوئه و غسله، فيصلی و يصوم، و بالنسبة الى الغير فهو نجس العين»^۱

در این صورت، اظهار اسلام باعث طهارت مرتد فطری نسبت به خودش می‌شود ولی نسبت به غیر خودش طهارت ندارد (اشتراط فطری نبودن نسبت به دیگران) بنابراین مرتد فطری بعد از اظهار شهادتین باید خودش را پاک دانسته احکام طهارت را نسبت به بدن خود جاری نماید؛ به عنوان مثال چنانچه بدنش با آب قلیل ملاقات نمود نجس نخواهد شد و در نتیجه نوشیدن آن آب یا انجام وضو و غسل با آن آب برای او اشکالی نخواهد داشت. اما دیگران باید احکام نجاست را در برخورد با او جاری بدانند و مطابق با آن عمل نمایند؛ به عنوان نمونه، ظرفی که او از آن آب نوشیده را نجس بدانند و با آب قلیلی که با بدن او برخورد نموده وضو یا غسل نگیرند.

چنانچه نجاست تنها یک امر اعتباری باشد یا حکم به نجاست یک امر سیاسی و جهت تنبیه مرتد پنداشته شود پذیرش فرض پنجم معقول به نظر می‌رسد اما چنانچه نجاست یک امر واقعی شرعی باشد و حقیقت خارجی ظاهری یا باطنی داشته باشد پذیرفتن این صورت امر مشکلی به نظر می‌رسد.

۷.۲.۵. تفصیل میان مشرک و غیر مشرک

مطابق با این صورت ارتدادی که در اثر شرک باشد با ارتدادی که به سببی غیر از شرک باشد در احکام مربوط به ارتداد متفاوت خواهد بود. بنابراین چنانچه مرتد فطری، ارتدادش در اثر شرک باشد با اظهار اسلام پاک نمی‌شود ولی اگر ارتدادش به سببی غیر از شرک باشد، با اظهار اسلام پاک خواهد شد؛ ادله این صورت نیز به تفصیل بیان خواهد شد.

۸. اهمیت مسئله مورد پژوهش

شرطیت بلوغ و مسلمان نبودن والدین مرتد، در تحقق طهارت با اسلام نتایج قابل تاملی دارد؛ زیرا با قبول این شروط اگر فرزند نابالغ کافر (اعم از کافر اصلی یا انواع مرتد) اظهار شهادتین کرد همچنان احکام فقهی کفر مانند نجاست بر او جاری خواهد بود همچنین در دوران کنونی که با گسترش چشمگیر اطلاعات دامنه شبهات مذهبی نسبت به گذشته بسیار زیاد شده است چنانچه فردی از خانواده مسلمان، به لحاظ اعتقادی

دستخوش این شبهات شود و حتی به صورت موقت دست از آیین اسلام بردارد راه بازگشت او به اسلام بسیار مشکل خواهد بود و به لحاظ برخی نظرات فقهی تبعات جبران ناپذیری در پی دارد. فرض اخیر در حال حاضر بسیار بیشتر از فرض اسلام آوردن شخص نابالغ، مورد ابتلای افراد جامعه است. در جریانات سیاسی و فرهنگی که بعد از انقلاب اسلامی ایران به وجود آمد، شبه افکنی شبانه روزی رسانه‌های خارجی و بلکه معاندین داخلی در جهت هجوم به مفاهیم اسلامی و بالخصوص مفاهیم شیعی گسترش چشمگیری یافت. افراد زیادی از مردم عادی و حتی افراد تحصیل کرده با استفاده از وسایل ارتباط جمعی، خود و افراد خانواده خود را بی پروا در معرض اینگونه شبهات قرار دادند تا جایی که برخی از اساتید مسلمان دانشگاه که در مورد دین اسلام اطلاعات کافی نداشتند در مواجهه با شبهات مختلف تحت تاثیر واقع شدند و اظهاراتی نمودند که نشانگر انحراف اساسی آنها از اسلام بود.^۱ با بررسی شرایط حاکم بر جامعه و شبهاتی که مانند سیل در جراید و محافل دگراندیش و غربگرا جریان یافته بود و بلکه هم اکنون نیز جاری است می‌توان فهمید بیشتر شبهات در مورد اصل دین یعنی اعتقاد به پیامبر اسلام و خداوند یکتا نبوده به خصوص در محافل و گروههای داخلی که سابقه مسلمانی نیز در آنها وجود داشته است؛

۱. از موارد بارز آن می‌توان به سید هاشم آقا جری و عبدالکریم سروش اشاره کرد.

ولی در مورد سایر مفاهیم اصلی و قطعی دین اسلام که به عنوان ضروریات دین اسلام مطرح می شود انحرافات چشمگیری به چشم می خورد. طبیعی است که نامسلمان کردن مسلمانان توسط دشمنان فرهنگ اسلامی^۱ در عصر حاضر که جنگ و (قتال) سخت در بسیاری موارد تبدیل به جنگ و قتال نرم شده است، نمی توانست مستقیماً از ارکان دین یعنی الوهیت و نبوت آغاز شود و این پروژه ضد فرهنگی باید از مواردی شروع می شد که از حساسیت کمتری برخوردار بود. بهر حال افراد زیادی با تسلیم در برابر شبهات موجود بدون شک نزدیک به مرزهای ارتداد از دین شدند و حتی منکر برخی ضروریات دینی مانند وحی بودن قرآن، وجوب حجاب یا وجود امام زمان علیه السلام شدند؛ بنابراین مسئله ارتداد و همچنین توبه از ارتداد در عصر حاضر همچنان مورد ابتلا می باشد. لذا بررسی این مسئله که چه موقع شخص مسلمان از حکم مسلمانی خارج شده و احکام ارتداد در مورد او به چه صورت است و آیا امکان بازگشت برای او وجود دارد یا خیر و تکلیف خانواده و همسر چنین شخصی در زمان ارتداد یا در زمان توبه از ارتداد به چه صورتی است اهمیت ویژه ای دارد. اختلاف مبانی فقهای قدیم و جدید و شرایط خاص حاکم بر جامعه، حکومت اسلامی و اختیارات ولایت فقیه و مطرح شدن عنوان جذابی با نام «فقه پویا» باعث می شود بار

۱. وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا (آیه ۲۱۷ سوره بقره)

دیگر ادله و مبانی فقهاتی در مسائل مورد ابتلا مورد دقت قرار گیرد. در این کتاب این مسئله از بعد طهارت و نجاست شخص مرتد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۹. پرسش اصلی

سؤال اصلی که کتاب حاضر در پی یافتن پاسخی برای آن می‌باشد این است که آیا طهارت مرتد بعد از رجوع به اسلام مشروط به فطری نبودن ارتداد اوست یا اینکه چنین شرطی وجود ندارد؟ با توجه به ادله و نظریات مختلفی که در این زمینه وجود دارد لزوم یا عدم لزوم اشتراط، به صورت سوالات زیر قابل طرح است (مقام تصور)^۱ که در مطالب پیش رو در کتاب به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

آیا لزوم اشتراط فطری نبودن مرتد برای پذیرش توبه او و نهایتاً طاهر شدن او به صورت مطلق است یا تنها در برخی موارد این شرط وجود دارد؟ و یا اینکه اصلاً چنین شرطی برای حصول توبه و طهارت وجود ندارد؟

۱. این صورتها در مرحله ثبوتی هستند و لزوماً قائلی ندارند اما برخی نیز قائل دارند و مستندات آنها در مباحث آتی بیان خواهد شد.

۱۰. واژه شناسی

برای ورود به مباحث این کتاب لازم است معانی مختلف کافر مورد اشاره قرار گیرد تا محل بحث به صورت واضح‌تری مشخص گردد. در مطالب قبلی به صورت نسبتاً مفصلی در این مورد بحث شد. اکنون به صورت خلاصه و حاصل آنچه قبلاً بیان شد مورد اشاره قرار می‌گیرد تا زمینه برای ورود به مباحث اصلی بیشتر فراهم شود؛

در فقه شیعه دو گونه کافر وجود دارد؛ کافر اصلی که از ابتدا کافر بوده است و کافر ارتدادی که قبلاً مسلمان بوده و سپس کافر شده است. کافر ارتدادی نیز خود به دو گونه تقسیم می‌شود یکی (کافر ارتدادی ملی) که در ابتدای تولد حکم کافر داشته و در خانواده کافر چشم به جهان گشوده سپس اسلام آورده و بعد از آن از اسلام ارتداد پیدا کرده و مجدداً کافر شده است. گونه دوم از کافر ارتدادی (کافر ارتدادی فطری) است؛ همانگونه که قبلاً نیز بیان شد در مورد معنای آن اختلاف نظر فقهی وجود دارد:

معنای اول مرتد فطری:

کسی که در هنگام انعقاد نطفه حداقل یکی از پدر یا مادر او مسلمان باشند و بعد از بلوغ نیز اظهار اسلام کند مسلمان فطری است و اگر بعد از

اظهار اسلام، از اسلام روی برگرداند و کافر شود، مرتد فطری می‌باشد.^۱

معنای دوم مرتد فطری:

کسی که در هنگام انعقاد نطفه حداقل یکی از پدر یا مادر او مسلمان باشند باشند مسلمان فطری است و اگر هنگام بلوغ اظهار کفر کند مرتد فطری خواهد بود.^۲

معنای سوم مرتد فطری:

کسی که در هنگام ولادت حداقل یکی از پدر یا مادرش مسلمان باشند مسلمان فطری است و لذا اگر بعد از بلوغ اظهار کفر کند مرتد فطری خواهد بود.^۳ البته اگر اسلام هنگام ولادت به معنای اسلام هنگام انعقاد نطفه تفسیر شود معنای دوم و سوم یکی خواهد بود: «فالمشهور بین الأصحاب أن الارتداد علی قسمین: فطریّ، و ملیّ. فالأول: ارتداد من ولد علی الإسلام، بأن انعقد حال إسلام أحد أبویه»^۴

بر اساس ادله فقهی اسلام آوردن کافر موجب طاهر شدن اوست؛ از

۱. سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحکام (للسبزواری)، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، قم - ایران، چهارم، ۱۴۱۳ هـ، ج ۲۸، ص: ۱۳۴

۲. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، پیشین، ج ۱۰، ص: ۶۶۹

۳. گلیاگانی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، پیشین، ج ۳، ص: ۳۳۰؛ حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، پیشین، ج ۴، ص: ۱۷۰

۴. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ، ج ۱۵، ص: ۲۳

برخی ادله فقهی چنین به نظر می‌رسد که مطهر بودن اسلام متوقف بر فطری نبودن کافر می‌باشد که این مسئله در کتاب به طور مفصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ بسته به اینکه کدام معنا از فطری بودن مورد پذیرش واقع شود، نظر نهایی فقیه در این مورد تغییر خواهد کرد زیرا برخی از موارد نسبت به حکم مورد بحث، سالبه به انتفاع موضوع خواهد بود. در پژوهش حاضر این مسئله که معیار و ملاک فطری بودن کافر چیست خارج از بحث اصلی کتاب بوده و فرض بر این است که مطالب کتاب در مورد شخصی است که عنوان مرتد فطری بر او صادق می‌باشد.

۱۱. روش و ابزار پژوهش

در گردآوری اطلاعات ارائه شده در این پژوهش از روش کتابخانه‌ای و مراجعه به اسناد نوشتاری استفاده شده و شیوه استدلال نیز از طریق مقایسه و اعتبار سنجی ادله و نظریات فقهی و بر اساس قواعد فقهی و اصولی می‌باشد.

۱۲. پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته کتابی که به «طهارت مرتد» به صورت مستقل پرداخته باشد منتشر نشده است؛ البته به طور کلی در مورد موضوع ارتداد کتبی تألیف شده است مانند کتاب «ارتداد از دیدگاه فقها»

تالیف اصغر تفضلی هرندي؛ «ارتداد در فقه و حقوق» تالیف یاسر میکائیلی
میخوش؛ و اخیراً «کتاب ارتداد در اسلام» تالیف عیسی ولائی و... در
خلال مطالب اینگونه کتب مطالبی در مورد احکام ارتداد مانند توبه و
طهارت و نجاست و... یافت می‌شود.

فصل دوم:

بررسی ادله عدم طهارت مرتد تأیب

۱. دلیل اول (شامل سه مقدمه)

در دلیل اول برای فرضیه عدم طهارت مرتد فطری تائب سه مقدمه وجود دارد که لازم است هر سه مورد بررسی شود:

مقدمه اول: توبه مرتد فطری به لحاظ شرعی مردود باشد. (البته معنا و آثار عدم قبول توبه نیز به دو صورت قابل فرض است که در هر دو صورت بررسی نجاست مرتد فطری بعد از توبه موضوعیت دارد؛ صورت اول این است که عدم قبول توبه تنها در ظاهر باشد در این صورت مرتد حتی بعد از توبه، تنها نسبت به احکام ظاهریه شرعیه مانند پاکی و نجسی حکم سابق را خواهد داشت اما در واقع توبه او مورد پذیرش است و در صورت واقعی بودن توبه، اهل نجات خواهد بود؛ صورت دوم این است که عدم قبول توبه واقعی باشد در این صورت نه تنها در ظاهر با او مانند کفار برخورد می‌شود بلکه در واقع نیز اهل نجات نخواهد بود و توبه اش واقعا مردود است.)

مقدمه دوم: لازمه عدم قبول توبه مرتد فطری، بقای او در کفر باشد.

مقدمه سوم: در صورتی که مرتد بعد از توبه نیز همچنان باقی در کفر

باقی باشد تمام احکام فقهی قبل از توبه که از جمله آنها نجاست است نیز باقی باشد؛ به عبارت دیگر باید بررسی شود که آیا موضوع (کفر) با وجود توبه، همچنان دست نخورده باقی مانده است تا حکم به نجاست باقی باشد یا نه؟

۱.۱. ادله مقدمه اول

مهمترین ادله قابل بررسی برای مقدمه اول یعنی (عدم قبول توبه مرتد فطری) ادله روایی و قرآنی است با این حال برخی علما در این مورد ادعای اجماع نموده اند؛ به عنوان مثال شیخ طوسی در کتاب خلاف ادعای اجماع نموده است: «المرتد علی ضربین. أحدهما: ولد علی فطرة الإسلام من بین مسلمین، فمتی ارتد وجب قتله، و لا تقبل توبته... دلیلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم»^۱. همچنین شیخ انصاری در کتاب طهارت به نقل از کتاب (کشف اللثام) فاضل هندی ادعای اجماع در مورد عدم قبول توبه مرتد فطری نموده است: «و دعوی الإجماع من کاشف اللثام فی باب المیراث علی عدم قبول توبته»^۲. ادعای اجماع در این مورد با توجه به تراکم ادله روایی قابل اعتنا نبوده و اجماع مدرکی محسوب می شود؛ در مباحث آتی توضیحات بیشتری در این مورد ارائه خواهد شد.

۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، پیشین، ج ۵، ص: ۳۵۴

۲. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب الطهارة، پیشین، ج ۵، ص: ۳۲۳

جهت بررسی مقدمه اول استدلال یعنی (عدم قبول توبه مرتد فطری) دلایلی از آیات قرآن و روایات قابل استناد است؛ در ادامه فهرستی از این ادله بیان می‌شود و سپس به نحو تفصیلی و با جزئیات بیشتری مورد بررسی و واکاوی قرار خواهد گرفت.

الف: ادله قرآنی

جهت استدلال به عدم قبول توبه مرتد فطری سه آیه از قرآن کریم قابل استناد است:

آیه ۴۸ از سوره نساء: «ان الله لا یغفر ان یشرک به و یمشک ما دون ذلک لمن یشاء و من یشرک بالله فقد افتری اثماً عظیماً».

در این آیه کریمه خداوند متعال به صراحت بخشیده نشدن شرک ورزی به خود را بیان نموده است: «ان الله لا یغفر ان یشرک به».

آیه ۱۱۶ از سوره نساء: «ان الله لا یغفر ان یشرک به و یمشک ما دون ذلک لمن یشاء و من یشرک بالله فقد ضلّ ضللاً بعیداً».

این آیه کریمه مشابه آیه قبل است اگرچه پایان آن متفاوت است.

آیه ۹۰ از سوره آل عمران: «ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتهم و اولئک هم الضالون»

ب: ادله روایی

این ادله را در ابواب مربوط به حد مرتد در کتاب وسائل الشیعه می‌توان

پی گیری نمود که به نحو اجمال به موارد آن اشاره می شود:

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْمُزْتَدِّ- فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ- وَ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ- وَ قَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ وَ بَأَثَ مِنْهُ أَمْرًا- وَ يُقَسَّمُ مَا تَرَكَ عَلَى وَلَدِهِ»^۱.

روایت دوم: «و بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَارِ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ- وَ جَحَدَ مُحَمَّدًا صَ نُبُوتَهُ وَ كَذَّبَهُ- فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ- وَ أَمْرُهُ بَائِثٌ مِنْهُ (يَوْمَ ارْتَدَّ) وَ يُقَسَّمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ- وَ تَعْتَدُ أَمْرُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا- وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ لَا يَسْتَيْبَهُ»^۲.

روایت سوم: «و عَنْهُ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ قَالَ يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ- قُلْتُ فَتَنَصَّرَ إِنِّي أَسْلَمْتُ ثُمَّ ارْتَدَّ- قَالَ يُسْتَتَابُ فَإِنْ رَجَعَ وَ إِلَّا قُتِلَ»^۳.

روایت چهارم: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ:

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، پیشین، ج ۲۲، ص: ۱۶۹

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۲۴

۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۲۵

قَرَأْتُ بِحَظِّ رَجُلٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعِ - رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ - وَ أَشْرَكَ وَ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ هَلْ يُسْتَتَابُ - أَوْ يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ فَكَتَبَ عَلَيْهِ يُقْتَلُ»^۱.

روایت پنجم: «و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى رَفَعَهُ قَالَ: كَتَبَ عَامِلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيْهِ - إِنِّي أَصَبْتُ قَوْمًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ زَنَادِقَةً - وَ قَوْمًا مِنَ النَّصَارَى زَنَادِقَةً فَكَتَبَ إِلَيْهِ - أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ ثُمَّ تَزَنَدَقَ - فَاضْرِبْ عُنُقَهُ وَ لَا تَسْتَبِّهْ - وَ مَنْ لَمْ يُولَدْ مِنْهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ فَاسْتَبِّهْ - فَإِنْ تَابَ وَ إِلَّا فَاضْرِبْ عُنُقَهُ - وَ أَمَّا النَّصَارَى فَمَا هُمْ عَلَيْهِ أَعْظَمُ مِنَ الزَّنَدَقَةِ»^۲.

الف. بررسی ادله قرآنی برای مقدمه اول

الف. ۱. آیه ۴۸ سوره نساء

«ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء و من يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيماً»

از ظاهر این آیه شریفه چنین فهمیده می شود که خداوند شرک و ورزیدن به خود را نمی بخشد اما غیر از آن را مورد بخشش قرار می دهد. با توجه به ظاهر این آیه شریفه (بر فرض عدم تفاوت میان مشرک و کافر) می توان گفت هیچ کافری مورد بخشش قرار نمی گیرد مگر آنکه برخی از کفار به

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۲۵

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۳۳

وسیله آیه یا روایت معتبری استثنا شده باشند؛ به تصریح روایات مربوط به این مسئله، کافر اصلی و ملی توبه شان مقبول است و مورد مغفرت قرار می گیرند و آثار کفر و از جمله نجاست ظاهری آنها مرتفع می شود ولی در مورد قبول توبه کافر فطری دلیل واضحی وجود ندارد لذا تحت مصادیق این آیه شریفه باقی می ماند. اشکالی که در این بیان به ذهن می رسد این است که مفهوم کافر اعم از مفهوم مشرک است بنابراین تنها با آیه شریفه که به نوع خاصی از کفر اشاره دارد نمی توان سایر کفار را نیز محکوم به عدم قبول توبه نمود مگر آنکه میان کافر مشرک و کافر غیر مشرک فرقی گذاشته نشود (عدم القول بالفصل میان کافر و مشرک)؛ با این استدلال که تمام کفار شریک برای خداوند قائل شده اند و آنها نیز مشرک حساب می شوند؛ اما قبول این سخن کمی مشکل به نظر می رسد. در صورت چشم پوشی از این اشکال نیز اشکالات دیگری برای این استدلال به نظر می رسد که برخی از آنها به راحتی قابل چشم پوشی نمی باشد؛ از جمله این اشکالات می توان به موارد زیر اشاره نمود:

نقد و بررسی:

نقد اول: عدم اطلاق آیه ۴۸ نساء

با توضیحاتی که در ادامه بیان می شود آیه مذکور نسبت به مرتد فطری که توبه کرده است اطلاق ندارد و دلالت آیه بر عدم قبول توبه مرتد فطری (به صورت مطلق) مردود می شود.

بیان اول (برای اثبات عدم اطلاق)

قید (لمن یشاء) مختص به (یغفر) نباشد و شامل (لایغفر) نیز بشود: «و جعلوا لِمَنْ يَشَاءُ متعلقا بالفعلین و قیدوا المنفی بما قید به المثبت...»^۱؛ حاصل معنا با چنین تفسیری به این صورت خواهد بود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يَشْرَكَ بِهِ (لمن یشاء) و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء» بنابراین امکان اینکه کسی مشرک باشد و با این حال مورد مغفرت قرار بگیرد نیز منتفی نخواهد بود و توبه مشرک فطری حتی بر فرض تعمیم معنای آن به تمام کفار فطری نیز قابل قبول می‌باشد؛ کما اینکه در مورد غیر مشرک فطری نیز بخشش و مغفرت تضمینی نیست و قید (لمن یشاء) دارد بنابراین ممکن است کسی کافر اصلی یا ملی باشد اما مورد مغفرت قرار نگیرد یا حتی گناهی غیر از کفر و شرک را مرتکب شده باشد ولی بخشیده نشود. در صورت پذیرش این تفسیر استدلال به آیه مذکور جهت عدم قبول توبه مرتد فطری و نجس بودن او (حتی بعد از توبه) قابل پذیرش نخواهد بود زیرا در آیه شریفه قرینه داخلیه‌ای وجود دارد که مانع چنین برداشتی از آیه می‌شود.

نقد و بررسی بیان اول

این نحوه از تفسیر آیه مذکور اگر چه با دقت عقلی قابل فهم است اما

۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۶ جلد، دارالکتب العلمیة، بیروت، اول،

با دقت عرفی نه تنها به راحتی قابل فهم نیست بلکه قابل قبول هم نیست. آنچه از ظاهر کلام متکلم به راحتی قابل قبول است بازگشت قید انتهایی کلام متکلم به جمله اخیر اوست اما بازگشت آن به سایر جملات بر فرض که قابل رد کردن نباشد قابل قبول هم نیست و با تسامح نیز نمی توان با قاطعیت قید اخیر را به سایر جملات قبلی باز گرداند. بنابراین نهایتاً در این مورد ولو یقین به عدم بازگشت قید به سایر جملات نباشد اما شک و تردید در مورد آن وجود دارد بنابراین قابل استناد و استدلال نمی باشد. البته این مطلب که قید اخیر در یک عبارت تنها به جمله آخر بازمی گردد یا سایر جملات را نیز در بر می گیرد به طور تخصصی در علم اصول مورد بحث قرار گرفته است؛ اما در هر حال به بیانی که ذکر شد با وجود تردید در معنا آیه مذکور امکان اخذ اطلاق از آن وجود ندارد.

بیان دوم (برای اثبات عدم اطلاق)

تفسیر دیگری که برای این آیه شده در نظر گرفتن (مورد مفروض) برای آیه شریفه است زیرا مصب این آیه و به اصطلاح، محل بحث در آیه شریفه کسی است که توبه نکرده باشد؛ بنابراین آیه شریفه اطلاق ندارد. این نظر را علامه طباطبایی بیان نموده است: «قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) ظاهر السياق أن الآية في مقام التعليل للحكم المذكور في الآية السابقة أعني قوله: آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ

نَطْمِسَ الْخ، فَيَعُودُ الْمَعْنَى إِلَى مِثْلِ قَوْلِنَا: فَإِنَّكُمْ إِنْ لَمْ تَوْمِنُوا بِهِ كُنْتُمْ بِذَلِكَ مُشْرِكِينَ، وَ اللَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...»^۱ با توجه به این بیان، از ظاهر آیه مذکور چنین به نظر می‌رسد که دلیلی باشد برای آیه ماقبل از خود زیرا آیه قبل از آن چنین است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (سوره نساء آیه ۴۷)

در ابتدای آیه (الذین اوتواالکتاب) مخاطب واقع شده اند؛ بنابراین آیه ۴۷ از این سوره خطاب به کسانی است که به ادیان گذشته ایمان دارند که از جمله ایشان یهودیان و مسیحیان هستند؛ به ایشان هشدار می‌دهد به قرآن ایمان آورند. بنابراین تفسیر می‌توان گفت محل بحث این آیات مواردی است که مخاطبین توبه و بازگشت به پذیرش دین حق نکرده باشند و شامل مواردی که از شرک توبه کرده باشند نمی‌شود.

بررسی بیان دوم

بر فرض قبول چنین تفسیری برای آیه استدلال به آن برای مطلب مورد بحث قابل قبول نخواهد بود بلکه حتی در صورت احتمال صحت چنین تفسیری نیز استدلال به آن برای اثبات نجاست مرتد فطری قابل قبول

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، پنجم، ۱۴۱۷ ه‍.ق، ج ۴، ص: ۳۷۰

نیست زیرا آیه شریفه به اصطلاح (محفوف بها یحتمل القرینه) است و امکان برداشت اطلاق از آیه را با مشکل مواجه می‌کند.

بیان سوم (برای اثبات عدم اطلاق)

این بیان از مرحوم بلاغی صاحب تفسیر (آلاء الرحمن) است؛ طبق این بیان عبارت (أَنْ يَشْرَكَ) فعل مضارع است و دلالت بر استمرار دارد، در نتیجه معنای جمله (أَنْ يَشْرَكَ) به این صورت است: (أَنْ يَدُومَ عَلَى الشَّرْكِ إِلَى أَنْ يَمُوتَ): «لدلالة المضارع على الدوام أي لا يغفر للإنسان اشتراكه الذي يدوم عليه إلى الموت فإن ما اجمع عليه المسلمون بل عليه ضرورة دينهم ان من اسلم بعد شركه غفر له شركه السابق...»^۱

بنابراین تفسیر، آیه شریفه شامل مرتد فطری که توبه کرده است نخواهد شد و ظهور آیه در مورد کافری است که تا پایان عمر توبه ننموده است. در صورتی که این استدلال قابل قبول باشد نقد اول (یعنی عدم اطلاق آیه) با این بیان که بیان سوم بر کرسی می‌نشیند و اطلاق آیه کافر فطری تائب را در بر نمی‌گیرد بلکه حتی در صورت تردید نیز اخذ اطلاق با مشکل مواجه می‌شود؛ به عبارت دیگر چنانچه بیان سوم باعث شود ظهور فعل مضارع بر استمرار یا عدم استمرار مورد تردید واقع شود نیز همچنان اطلاق آیه

۱. بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۲ جلد، نشر بنیاد بعثت، قم - ایران،

اول، ۱۴۲۰ هـ ق، ج ۲، ص: ۱۳۷

نسبت به مرتد فطری که توبه نموده احراز نخواهد شد؛ البته آیه شریفه مذکور، در این صورت قطعاً شامل مرتد فطری که توبه نکرده باشد می‌شود ولی اطلاق آن برای مرتد فطری تائب از بین خواهد رفت.

بیان چهارم (برای اثبات عدم اطلاق)

قرائن عقلیه ای وجود دارد که مانع از اطلاق آیه نسبت به مرتد فطری تائب می‌شود؛ امام خمینی دو قرینه را مورد اشاره قرار داده است: «لعموم رحمة تعالی و فضله علی العباد، و عدم امکان طرد من رجع إلیه و تاب و أسلم و آمن؛ بأن رده من بابه، و عذبه عذاب الکفار. بل لعلّه مخالف لأصول العدلیة»^۱ قرینه سوم وجوب توبه برای مرتد است که قرینه بر قبول توبه می‌باشد؛ در ادامه به بررسی این قرائن پرداخته می‌شود.

قرینه اول

عموم رحمت الهی که مورد تایید عقل و آیات قرآن کریم است همچنین ادعیه و روایات گوناگونی که در این مورد وجود دارد اقتضا می‌کند اگر شخصی از روی جهالت یا اغوای دیگران یا ضعف فهم یا متاع دنیا کافر شد ولی بعداً توبه کرد مورد عفو الهی قرار گیرد به خصوص در مواقعی که شخص مقصر نبوده باشد و بر اثر شبهات و ضعف قوای فکری در حل و فصل شبهات، دچار اشتباه شده باشد. به بیان دیگر رحمت و اسعه الهی

۱. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للالمام الخميني، ط - الحديثة)، پیشین، ج ۴، ص: ۳۷۶.

اقتضا می‌کند فهم عرفی از این آیه که خداوند فرموده است کافر را نمی‌بخشد تنها شامل مواردی باشد که کافر توبه نکرده باشد. در نتیجه با توجه به قرینه عقلیه مذکور، اطلاق آیه محرز نخواهد بود و برای احراز اطلاق آیه در مورد کافر غیر تائب عرف نیاز به بیان صریح دیگری از شارع خواهد داشت که به صراحت در آن گفته شود کافر حتی در صورت توبه نیز مورد مغفرت قرار نخواهد گرفت؛ در غیر این صورت عقل حاکم بر قبول توبه او خواهد بود.^۱

قرینه دوم

عدم قبول توبه مرتد فطری بر خلاف اصول عدلیه است؛^۲ زیرا اصول عدلیه اقتضا می‌کند ظلم از هر کسی قبیح و ناپسند باشد و خداوند متعال قطعاً عادل واقعی است. از طرفی خداوند متعال بشر را برای رسیدن به سعادت خلق نموده است؛ اما واضح است که عقل بشر کامل نیست و به راحتی ممکن است در برخی از برهه‌های زندگی اش لغزش پیدا کند یا مطلبی را اشتباه بفهمد و منحرف یا حتی مرتد شود اما بعد از مدتی به اشتباه خود پی ببرد و به سمت پروردگار بازگردد و توبه کند؛ در مواردی که شخصی در اثر اشتباه و فهم ضعیف مرتد شده و تقصیری نداشته باشد قائل

۱. آملی، میرزا محمد تقی، پیشین، ج ۲، ص: ۳۵۶

۲. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحدیثة)، پیشین، ج ۴، ص: ۳۷۶

شدن به عدم قبول توبه او نه تنها با هدف الهی که به سعادت رساندن بشر است قابل تطبیق نمی باشد بلکه باعث می شود کاری قبیح و ظالمانه به پروردگار نسبت داده شود زیرا فردی که مقصر نبوده را حتی بعد از توبه و بازگشت جهنمی ساخته است؛ بنابراین با توجه به هدف از خلقت بشر که رسیدن به سعادت نهایی بوده است و همچنین وجود عدل الهی نمی توان اطلاق آیه در مورد مرتد فطری تائب را پذیرفت. با توجه به این اقتضائات عقلی در آیه مورد اشاره کلام الهی در مقید، یعنی کافر (غیر تائب)، ظهور پیدا می کند؛ حتی در صورت انعقاد کلام در مطلق، عدل الهی که یک امر مسلم عقلی است اطلاق مذکور را با بیانی که گفته شد تقیید خواهد زد.

قرینه سوم:

وجوب توبه برای مرتد قرینه است بر قبول آن والا واجب نمودن این توبه بر مرتد امر لغوی خواهد بود و خداوند کار لغو انجام نمی دهد: «و التحقيق ان يقال اما نفس التوبة بما هي توبة فلا ينبغي التأمل في قبولها، لانه مضافا الى كون قبولها عقليا و يحكم العقل به كما يحكم بوجوبها أيضا... أن إيجاب التوبة عليه شرعا مع ردها و عدم قبولها عنه لغو ينبغي القطع بلغويته»^۱.

نقد و بررسی بیان چهارم

توبه ظاهری مرتد مربوط به تعاملات ظاهری و دنیایی اوست و توبه باطنی مربوط به تعاملات باطنی و دخول در بهشت یا جهنم می‌باشد؛ در صورت قبول توبه ظاهری با او مانند سایر مسلمین برخورد می‌شود؛ بنابراین به عنوان موجودی نجس تلقی نمی‌گردد. در صورت قبول توبه باطنی نیز خداوند او را مورد مغفرت قرار خواهد داد و وارد جهنم نمی‌شود. در بیان مذکور از امام خمینی می‌توان ادعا نمود به طور قطع خداوند به دلیل رحمت و اسعه خود توبه باطنی کافر تائب را می‌پذیرد. اگر چه آوردن لعل خلاف عدل بودن رد توبه کافر با تردید بیان شده است اما همین تردید نیز مانع از انعقاد اطلاق در آیه مورد بحث می‌گردد؛ زیرا همراه بودن کلام با چیزی که احتمال دارد قرینه بر خلاف اطلاق باشد (محمل القرینیه)، نیز مانع از احراز اطلاق خواهد بود. البته پذیرفتن این قرینه نهایتاً توبه باطنی را اثبات می‌کند اما در مورد پاک شدن کافر مرتد تائب از نجاست همچنان اشکال وجود دارد و اطلاق آیه می‌تواند مرتد فطری تائب را نیز در حد رد شدن توبه ظاهری در بر بگیرد و در نتیجه همچنان حکم به نجاست او باقی باشد.

نقد دوم: وجود مقید برای آیه ۴۸ نساء

بر فرض که اطلاق آیه پذیرفته شود لکن مقیدی وجود دارد که توبه مرتد

را استثنا می‌کند حتی در مورد مرتد فطری؛ برای اثبات وجود چنین مقیدی
بیانات مختلفی قابل ارایه می‌باشد:

بیان اول (در اثبات وجود مقید):

این بیان از محقق طبرسی است که معتقد است استثنای کافری که توبه
کرده از این آیه به دلیل اجماع مسلمین است: «و بیان وجه الاستدلال بهذه
الآية على أن الله تعالى يغفر الذنوب من غير توبة أنه نفى غفران الشرك ولم
ينف غفرانه على كل حال بل نفى أن يغفر من غير توبة لأن الأمة أجمعت على
أن الله يغفر بالتوبة»^۱. بنابراین تفسیر از آیه شریفه، «امت اسلام» که اعم از
شیعه و سنی هستند همگی اجماع بر این مطلب دارند که خداوند در صورتی
گناهان (اعم از شرک و کفر) را نمی‌بخشد که شخص توبه نکرده باشد.

نقد و بررسی بیان اول:

اجماع مذکور کاشف از قول معصوم نیست تا قابل پذیرش باشد زیرا در
این مورد ادله زیادی قابل ارائه است و اجماع ذکر شده به راحتی به عنوان
اجماع مدرکی تلقی می‌شود و نمی‌توان از آن به عنوان یک استدلال مستقل
استفاده نمود.

بیان دوم (در اثبات وجود مقید):

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، انتشارات ناصر خسرو، تهران - ایران
، سوم، ۱۳۷۲ هـ، ج ۳، ص: ۸۹

او امر شرعی بر وجوب توبه، اعم از کافر فطری است لذا اگر توبه او قبول نشود امر به توبه لغو خواهد بود و امر لغو از خداوند شارع حکیم سر نمی‌زند. البته توضیح این مطلب به طور مفصل در علم کلام قابل پی‌گیری است؛ اما به صورت اجمالی می‌توان گفت خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و کار لغو و بیهوده، کار قبیح شمرده می‌شود و لذا از شارع سر نمی‌زند همچنین خداوند حکیم امر به چیزی که علت غایی ندارد نمی‌نماید؛ امر شارع به توبه‌ای که پذیرفته نمی‌شود در واقع امر به چیزی است که غایتی ندارد زیرا غایت انجام توبه باید به توبه کننده بازگردد و فایده‌ای برای او داشته باشد و در صورت مردود بودن توبه، امر به آن امری عبث و بدون هدف خواهد بود که مسلماً خداوند چنین امری نمی‌کند و اگر امر به توبه کرده معلوم می‌شود توبه تائب مورد قبول واقع می‌شود.

نقد و بررسی بیان دوم:

چنانچه توبه در ظاهر و باطن مردود باشد امر به آن کاری لغو محسوب می‌گردد ولی اگر حتی یکی از توبه‌های ظاهری یا باطنی مورد قبول باشد در این صورت امر به توبه، لغو نخواهد بود بلکه ناظر به همان توبه‌ای است که قرار است مورد قبول واقع شود. البته از اوامر توبه نمی‌توان لزوم قبول هر دو نوع توبه را استفاده نمود تا آیه مورد بحث را نسبت به هر دو نوع توبه ظاهری و باطنی مقید نمود. به عبارت دیگر غرض شارع از امر به

توبه می‌تواند نجات مرتد فطری از آتش جهنم باشد لکن عواقب دنیوی آن مانند حکم به نجاست او، می‌تواند همچنان پا برجا باشد.

بیان سوم (در اثبات وجود مقید):

این بیان از محقق همدانی است: «هذا كله، مضافا إلى الأدلة الدالة على محبوبية الإسلام و التوبة من كل أحد الآية عن التخصيص، المعتضدة ببعض المؤیدات العقلية و النقلية». خلاصه این بیان چنین است که ادله دعوت به اسلام و توبه، ابای از تخصیص دارد؛ زیرا در ادله مورد بحث برای تحقق اعتقاد عملی و نظری به اسلام در میان انسان‌ها، به طور کلی دونوع دلیل در منابع اسلامی وجود دارد؛ نوع اول از ادله همه مردم را دعوت به اسلام می‌نماید که این نوع از اوامر عمومیت دارد و اعم از کافر اصلی و مرتد فطری و ملی می‌شود. نوع دوم از ادله همه گنهاران را دعوت به توبه نموده است که این ادله و اوامر نیز اعم از گنهارانی است که در فروع دین عصیان نموده باشند یا در اصول دین. از طرفی نحوه بیان ادله مذکور یا به نحو بسیار موکد بوده و یا علت آن یک علت عام و فراگیر است به عنوان مثال هدف از این اوامر رسیدن به سعادت‌مندی گفته شده و اینکه خداوند خواستار نگون بخت شدن هیچ کس نیست. همچنین برخی از این ادله با امید دادن به مردم نسبت به قبول توبه‌شان و تشویق فراوان به بازگشت همراه بوده است. در مجموع می‌توان گفت چنین کیفیتی در اوامر

مربوط به دعوت به اسلام و توبه از عصیان با استثنا زدن منافات دارد و در برخی از این بیانات نیز اجتماع موارد ذکر شده یعنی تاکید فراوان به توبه و امید دادن به رستگاری و تشویق زیاد بر بازگشت وجود دارد که چنین بیاناتی با تخصیص زدن آن منافات دارد. به علاوه کثرت ذکر یک مطلب به صورت مطلق و بدون آوردن قید و تخصیص از عواملی است که وجود تخصیص در مورد آنرا مشکل خواهد کرد. به بیان دیگر چنانچه ده ها روایت مختلف به صورت عام و مطلق در مورد مطلبی وارد شده باشد و در این میان تنها یک روایت مخصوص یا مقید وجود داشته باشد تخصیص آن روایات مختلف و زیاد با تنها یک روایت امری بعید به نظر می رسد زیرا حداقل باید در برخی از آن روایات نیز کم و بیش اشاره ای به وجود شخص شده باشد تا اعمال تخصیص بر آن روایات زیاد و مطلق را تسهیل کند بنابراین می توان گفت لسان روایات ابای از تخصیص دارد زیرا مطلبی که مدتها در بیانات ائمه اطهار به صورت مطلق برای مسلمانان بیان شده و به همین صورت ترویج و در اذهان مسلمین مستقر شده و مورد عمل قرار گرفته است بسیار بعید است تنها با یک روایت مورد تخصیص قرار بگیرد. به عنوان مثال در (سوره زمر آیه ۵۳) وعده آمرزش گناهان با این بیان آمده است: «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم»

با توجه به این آیه کریمه خداوند متعال وعده آمرزش تمامی گناهان را

داده است و جهت معرفی خود از لفظ غفور که صفت مشبیه یا صیغه مبالغه است استفاده نموده تا با تاکید بیشتری نسبت به لفظ غافر باشد و با این بیان، بندگان را امیدوار به بخشش و غفران خود نموده است. چنانچه این آیه شریفه شامل کافری که توبه کرده، نباشد مضمون آیه چنین خواهد بود که خداوند با آن همه غفران بی نهایت در مورد کافری که توبه کرده مغفرتی ندارد و همه باید به غفران بی نهایت خداوند امیدوار باشند مگر کسی که کافر شده که حتی در صورت توبه کردن نیز مغفرت الهی شامل حال او نخواهد بود! همچنین روایات پیرامون دعوت به اسلام و توبه با چنین بیانات موکدی وقتی همراه با اموری مانند رحمت و اسعه الهی و سایر امور عقلی همراه می گردد از چنان اطلاقی برخوردار می شود که تخصیص زدن به آن را بسیار بعید می نماید. لذا با آیه ۴۸ سوره نساء نیز نمی توان این قبیل ادله را تخصیص زد. بنابراین تخصیص اطلاق آیه ۴۸ سوره نساء و برخی ادله که مشابه آن است نسبت به کافری که توبه کرده معقول تر به نظر می رسد تا تخصیص ادله مغفرت الهی.

بیان چهارم (در اثبات وجود مقید):

با توجه به سیره قطعی ائمه و پیامبر ﷺ یکی از مقاصد مهم ایشان در جنگ ها، توبه دادن مرتدین بوده است و این سیره فقط در مورد دعوت از کفار اصلی نبوده است. به عنوان نمونه در جنگ با خوارج و امثال ایشان

یکی از اهداف اهل بیت توبه دادن مرتدین بوده است و این کار تنها از باب مماشات با ایشان نبوده است: «من أكبر مقاصد الأمير و الحسين عليهم السلام في حروبهم و غيرها استتابة المرتدين من الخوارج و النواصب و الغلاة الذين اعترفوا بالهبة أمير المؤمنين عليه السلام، و أنهم عليهم السلام كانوا يقبلون توبة من رجع منهم، و يعاملون معه معاملة المسلم»^۱.

در توضیح بیشتر این مطلب یاد آوری روایات معتبری که فریقین در مورد ارتداد مردم بعد از پیامبر اسلام نقل نموده اند قابل تامل است: «روي أخبار كثيرة أنه ارتد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا ثلاثة...»^۲ مضمون روایات مورد اشاره این است که بعد از رحلت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) مردم مرتد شدند مگر چند نفر، علت ارتداد ایشان این بوده که ولایت علی علیه السلام که در آن هنگام از واضحات دین بود را منکر شده بودند با اینکه پیامبر اسلام بارها آنرا مورد تاکید قرار داده بود و مردم نیز با ایشان بیعت کرده بودند.^۳ با توجه به وضوح این مطلب و تاکیدهای فراوان پیامبر اسلام در مورد آن پذیرفتن ولایت و امارت علی علیه السلام در آن زمان از قبیل امور نظری که امروزه در میان شیعه و سنی

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۸، ص: ۳۱۲

۲. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ۱۳ جلد، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۶ هـ.ق، ج ۴، ص: ۲۱۸

۳. موسوی خویی، سید ابو القاسم، فقه الشيعة - كتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص: ۱۵۵

مطرح است نبوده بلکه یک امر ضروری از دین تلقی می‌شد که عده زیادی آنرا را زیر پا گذاشتند و مرتد گردیدند. بهر حال یکی از بزرگترین اهداف ائمه اطهار بازگرداندن این افراد به دامن اسلام بوده است و دست بردن به شمشیر را به عنوان آخرین راه و بعد از ارشاد و نصیحت، انتخاب می‌نموده‌اند. در نتیجه به دلیل وجود این سیره قطعی از اهل بیت علیهم‌السلام باید پذیرفت که اطلاق آیه ۴۸ سوره نساء و ادله مشابه باید تخصیص بخورد و کافری که توبه کرده از اطلاق آن خارج شود حتی کافر مرتد فطری.

نقد و بررسی بیان چهارم:

ممکن است رفتار و سیره اهل البیت علیهم‌السلام نسبت به مرتدین از باب مامشات با ایشان بوده باشد نه اینکه واقعا توبه آنها پذیرفته شده باشد و احکام مسلمانان مانند قبل برای ایشان جاری باشد. اما این نقد و ایراد چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد زیرا سیره اهل البیت نشانگر آنست که رفتارشان با افراد توبه کرده مانند سایر مسلمین بوده است بلکه برخی از این افراد بعد از توبه از یاران خاص ائمه علیهم‌السلام شده‌اند و در برخی از جنگها به شهادت رسیده‌اند: «و توهم کون ذلک من باب المماشة لبعض المصالح فی غایة الضعف»^۱.

بیان پنجم (در اثبات وجود مقید): حکومت روایات

روایاتی وجود دارد که بر آیه ۴۸ سوره نساء حکومت دارد؛ این روایات مشرک تائب را از تحت حکم آیه شریفه خارج می‌نماید. به بیان دیگر احادیث مختلفی وجود دارد که دلالت می‌کند شرک و کفر از گناهان کبیره است و روایات زیادی نیز وجود دارد که دلالت می‌کند گناهان کبیره با توبه و استغفار محو و نابود می‌گردد؛ از مجموعه این دو گروه از روایات ثابت می‌شود شرک نیز با توبه و استغفار محو و نابود می‌شود. این گونه روایات به وفور در منابع روایی دیده می‌شود و از اعتبار سندی خوبی نیز برخوردار است که در ادامه به برخی از موارد آنها اشاره می‌گردد:

روایات گروه اول:

روایاتی که دلالت می‌کند شرک از گناهان کبیره است؛ مضامین این روایات مکرراً در میان روایات دیده می‌شود که تنها برخی موارد از باب نمونه بیان می‌گردد؛

روایت اول:

«وَعَنْهُمْ عَنْ أَهْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ دَخَلَ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَلَمَّا سَلَّمَ وَجَلَسَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ - كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ - ثُمَّ آمَسَكَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا أَسَكَّتَكَ - قَالَ أَحَبُّ أَنْ أَعْرِفَ الْكِبَائِرَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ

جَلَّ - فَقَالَ نَعَمْ يَا عَمْرُو أَكْبَرُ الْكِبَائِرِ الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ - يَقُولُ اللَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ - فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ...»^۱

بر اساس این روایت، امام صادق علیه السلام گناهان مختلفی را به عنوان گناه کبیره بیان نموده‌اند که برای تمام آنها وعده عذاب الهی به صراحت بیان شده است؛ با در نظر گرفتن این روایت که به لحاظ سندی نیز معتبر است می‌توان وعده بر عذاب را وجه مشترک گناهان کبیره دانست که شرک به خداوند نیز بنا بر تصریح این روایت از مصادیق گناهان کبیره می‌باشد.

روایت دوم:

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحُجَّاجِ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْكِبَائِرِ - فَقَالَ هُنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام سَبْعٌ - الْكُفْرُ بِاللَّهِ وَ قَتْلُ النَّفْسِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ - وَ أَكْلُ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا - وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ - قَالَ فَقُلْتُ هَذَا أَكْبَرُ الْمَعَاصِي فَقَالَ نَعَمْ - قُلْتُ فَأَكُلُّ الدَّرْهَمِ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا أَكْبَرُ أَمْ تَرْكُ الصَّلَاةِ - قَالَ تَرْكُ الصَّلَاةِ - قُلْتُ فَمَا عَدَدَتْ تَرْكُ الصَّلَاةِ فِي الْكِبَائِرِ - قَالَ أَيُّ شَيْءٍ أَوَّلُ مَا قُلْتُ لَكَ قُلْتُ الْكُفْرُ - قَالَ فَإِنَّ تَارِكَ الصَّلَاةِ كَافِرٌ يَعْنِي مَنْ غَيْرَ عِلَّةٍ»^۲

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱۵، ص: ۳۱۸

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱۵، ص: ۳۲۱

این روایت نیز به لحاظ سند معتبر است و مطابق با مضمون آن کفر از مصادیق گناهان کبیره دانسته شده است با توجه به اینکه شرک ورزیدن، از مصادیق بارز کفر است لذا شرک نیز بر اساس این روایت از گناهان کبیره محسوب می گردد.

روایت سوم:

«وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْكَبَائِرُ سَبْعَةٌ مِنْهَا قَتْلُ النَّفْسِ مُتَعَمِّدًا - وَ الشَّرْكُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَةِ - وَ أَكْلُ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّخْفِ - وَ التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ - وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا - قَالَ وَ التَّعَرُّبُ وَ الشَّرْكُ وَاحِدٌ.»^۱

این روایت نیز به لحاظ سندی معتبر است و کبیره بودن شرک را به صراحت بیان می نماید.

روایات زیادی با این مضامین وجود دارد که در باب ۴۶ از ابواب جهاد با نفس و سائل الشیعه می توان آنها را ملاحظه نمود. به این ترتیب معلوم می شود کبیره بودن شرک به خداوند از امور واضح است و می توان مطمئن شد که چنین مضمونی از امامان معصوم علیهم السلام به دست رسیده است.

روایات گروه دوم:

این گروه از روایات دلالت بر محو و نابودی گناهان کبیره در صورت توبه و استغفار دارد. نمونه‌هایی از این گونه روایات نیز در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد:

روایت اول:

«وَفِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِيَادٍ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ مَنْ اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَمْ يُسْأَلْ عَنِ الصَّغَائِرِ - قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ - نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا - قَالَ قُلْتُ: فَالْشَّفَاعَةُ لِمَنْ تَحِبُّ - فَقَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - إِنَّمَا شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي - فَأَمَّا الْمُحْسِنُونَ فَمَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ - قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ - فَكَيْفَ تَكُونُ الشَّفَاعَةُ لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ - وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى - وَمَنْ يَرْتَكِبُ الْكَبَائِرَ لَا يَكُونُ مُرْتَضًى - فَقَالَ يَا أَبَا أَحْمَدَ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُذْنِبُ ذَنْبًا - إِلَّا سَاءَهُ ذَلِكَ وَنَدِمَ عَلَيْهِ - وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص كَفَى بِالْإِنْسَانِ نَدَمًا تَوْبَةً - وَقَالَ مَنْ سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ - فَمَنْ لَمْ يَنْدَمْ عَلَى ذَنْبٍ يَرْتَكِبُهُ فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ - وَلَمْ تَحِبَّ لَهُ الشَّفَاعَةُ إِلَى أَنْ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ص - لَا كَبِيرَ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ وَلَا صَغِيرَ مَعَ الْإِضْرَارِ الْحَدِيثَ.»^۱

این حدیث به صراحت دلالت می‌کند ندامت از گناه کبیره توبه حساب می‌شود و مایه نجات در آخرت است بلکه در صورت ندامت از گناه و انجام استغفار گناه کبیره از بین می‌رود. این حدیث را شیخ صدوق در کتاب التوحید خود ذکر نموده است؛ وی در کتاب اکمال الدین خود در مورد (احمد بن زیاد جعفر همدانی) می‌گوید: «قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه لم اسمع هذا الحديث الا من احمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضى الله عنه بهمدان عند منصرفي من حج بيت الله الحرام و كان رجلا ثقة دينا فاضلا رحمه الله عليه و رضوانه»^۱ سایر افراد ذکر شده در سند این حدیث نیز از روات مشهور و موثق هستند و لذا سند این روایت نیز معتبر شناخته می‌شود.

روایت دوم:

«وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّهَيْكِيِّ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْقَنْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْإِضْرَارِ وَلَا كَبِيرَةَ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ.»^۲

(عبد الله بن محمد النهيکی) در رجال نجاشی مورد توثیق قرار گرفته

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، ۲ جلد، نشر اسلامیه، تهران- ایران، دوم، ۱۳۹۵ هـ

ق، ج ۲، ص: ۳۶۹

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱۵، ص: ۳۳۸

است. البته (عمار بن مروان قندی) مجهول است و در کتب رجال توثیق یا جرحی در مورد او بیان نشده است. با این حال این روایت می‌تواند به عنوان مؤیدی برای روایت پیشین باشد.

بیان ششم (در اثبات وجود مقید): روایات خاص قبول توبه مرتد

روایاتی وجود دارد که به طور خاص در مورد مرتد وارد شده است و با توجه به متن این روایات خداوند متعال توبه مرتد را می‌پذیرد و او را مورد بخشش قرار می‌دهد. اطلاق این روایات مرتد فطری را نیز در بر می‌گیرد؛ با در نظر گرفتن آیه مورد بحث و این گونه روایات، مصداق آیه شریفه مربوط به افرادی خواهد بود که توبه و استغفاری نکرده باشند و الا در صورت توبه و استغفار حتی مرتد فطری نیز مورد بخشش قرار خواهد گرفت. نمونه‌هایی از این گونه روایات نیز در ادامه بیان می‌شود:

روایت اول:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ حَبُوبٍ وَ غَيْرِهِ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا فَعَمِلَ خَيْرًا فِي إِيَّانِهِ - ثُمَّ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ فَكَفَرَ ثُمَّ تَابَ بَعْدَ كُفْرِهِ - كُتِبَ لَهُ حُسْبٌ لَهٗ كُلُّ شَيْءٍ كَانَ عَمَلَهُ فِي إِيَّانِهِ - وَلَا يُيْطَلُّ الْكُفْرُ إِذَا تَابَ بَعْدَ كُفْرِهِ.»^۱

۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين بقم المشرفه،

قم - ایران، ششم، ۱۳۶۵ هـ، ص: ۲۲۹

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱۶، ص: ۱۰۴

با توجه به مضمون این روایت که سند آن نیز مورد قبول و معتبر است توبه مرتد قبول می شود و اعمالی که انجام داده است از بین نمی رود. این روایت مطلق است و شامل مرتد فطری نیز می شود بلکه می توان گفت قدر متیقن از این گونه روایات مرتد فطری است: «فإن ظاهرها لو لم يكن فرض الارتداد الفطري فلا أقل من كونه المتيقن من مدلولها» زیرا مقصود از ظاهر عبارت (من كان مؤمناً) این است که وی از ابتدا مومن بوده است نه اینکه ابتدا کافر بوده و بعد ایمان آورده و سپس مجدداً کافر شده و ایمان آورده است.

با توضیحات ذکر شده می توان گفت این روایت به صورت واضح دلالت دارد بر اینکه توبه مرتد فطری مورد قبول واقع می شود و سند روایت نیز معتبر و قابل قبول می باشد.

روایت دوم:

« مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا فَحَجَّ - وَ عَمِلَ فِي إِيْمَانِهِ - ثُمَّ أَصَابَتْهُ فِي إِيْمَانِهِ فِتْنَةٌ - فَكَفَرَ ثُمَّ تَابَ وَ آمَنَ - قَالَ يُحْسَبُ لَهُ كُلُّ عَمَلٍ صَالِحٍ عَمَلُهُ فِي إِيْمَانِهِ - وَ لَا يَبْطُلُ مِنْهُ شَيْءٌ. »^۱

۱. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة، ۴ جلد، دار الصدیقة الشهيدة سلام الله علیها، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ، ج ۳، ص: ۳۷۰
 ۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱، ص: ۱۲۵

این روایت نیز به صراحت دلالت می‌کند کسی که مرتد شود و توبه کند توبه اش قبول است؛ اطلاق این روایت نیز اعم از مرتد فطری می‌باشد.

نقد و بررسی سند روایت دوم:

«حسین بن علی» در سند روایت ناشناخته و مجهول است؛ و از طرفی سند و طریق مشخص و صحیحی از جانب شیخ طوسی به کتاب این راوی در دسترس نمی‌باشد که بتوان به کمک آن چیزی را ثابت نمود.

همچنین «علی بن حکم» نیز از روایتی نیست که با اطمینان بتوان وثاقت او را تایید نمود.^۱ «موسی بن بکر» نیز محل اختلاف نظر است و ثقه بودن ایشان امر قطعی نمی‌باشد؛ البته دلایل قابل توجهی برای اثبات وثاقت این راوی قابل ارائه است؛ به عنوان نمونه افراد کاملاً ثقه و مورد اعتمادی همچون صفوان، بزنی و ابن ابی عمیر که به شهادت شیخ طوسی نیز ثقه هستند، از موسی بن بکر روایت نقل نموده اند و می‌توان این را قرینه‌ای برای وثاقت موسی بن بکر دانست: «نعم الظاهر أنه ثقة، و ذلك لأن صفوان قد شهد بأن كتاب موسى بن بكر مما لا يختلف فيه أصحابنا.»^۲ با تمام این اوصاف روایت دوم در مجموع به لحاظ سندی اشکالاتی دارد و قابل

۱. صدر، شهید، سید محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ۴ جلد، مجمع الشهداء آیه الله الصدر العلمي، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۳، ص: ۱۸۲

۲. موسوی خوینی، سید ابو القاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، مؤسسة الخوئی الإسلامية، قم - ایران، چهارم، ۱۴۰۹ ه.ق، ج ۲۰، ص: ۳۳

استناد نمی‌باشد به خصوص که اسناد و طریق شیخ طوسی به حسین بن علی نیز در دسترس نمی‌باشد؛ البته در مورد قبول توبه مرتد فطری حدیث اول که قبل از این بیان شد حدیث صحیح و قابل استنادی بود و از این حدیث دوم نیز می‌توان به عنوان موید حدیث اول بهره برد.

روایت سوم:

«وَفِي عُمُورِ الْأَخْبَارِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْبَيْهَقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الصَّوَلِيِّ عَنْ عَوْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ الْيَسَعِ قَالَ: سَمِعَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابَهُ يَقُولُ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ حَارَبَ عَلِيًّا ع - فَقَالَ لَهُ قُلْ إِلَّا مَنْ تَابَ وَ أَصْلَحَ - ثُمَّ قَالَ ذَنْبٌ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ وَ لَمْ يَتُبْ - أَعْظَمُ مِنْ ذَنْبٍ مَنْ قَاتَلَهُ ثُمَّ تَابَ»^۱.

با توجه به این روایت ممکن است مسلمانی حتی به واسطه رو دررویی و مبارزه با امام معصوم زمان خود مرتد شود لکن در صورت توبه، توبه اش مقبول خواهد بود لذا امام هشتم علیه السلام به کسی که به دشمن حضرت علی لعن کرده می‌فرماید بگو «الا من تاب و اصلح»؛ این روایت نیز اعم از مرتد فطری و ملی می‌باشد. بنابراین روایت مذکور به لحاظ دلالت بر مطلب مورد بحث واضح است.

نقد و بررسی سند روایت سوم:

اگر چه «سهل بن یسع» که بلاواسطه از امام علیه السلام روایت نموده است و

توثیق خاص در مورد او وجود دارد را ثقه بدانیم^۱ لکن سایر راویان حدیث مذکور مجهول هستند و در کتب رجالی اطلاعات قانع کننده ای در مورد ایشان وجود ندارد.

نتیجه کلی:

از سه روایت ذکر شده در مورد قبول توبه مرتد فطری تنها یک روایت به لحاظ سند و دلالت معتبر شناخته شد با این حال دو روایت دیگر نیز اگر چه به لحاظ سند مبهم و غیر قابل استناد بودند لکن به لحاظ محتوایی تایید کننده روایت اول به شمار می روند و می توان به قرینه این روایات، مصداق آیه شریفه مورد بحث را در مورد کافر اصلی یا فطری دانست که توبه نکرده باشد؛ اما در صورت توبه، حتی کافر مرتد فطری نیز مورد بخشش قرار خواهد گرفت:

«و ما ورد فی کتاب المجید من أن الشرک لا یغفره الله ناظر إلى صورة عدم التوبة بقرینة ما ورد من صحة التوبة عن خصوص الکفر»^۲.

نقد و بررسی بیان پنجم و ششم:

روایاتی وجود دارد که دلالت بر عدم قبول توبه مرتد فطری می کند؛ برای ثابت شدن بیان پنجم و ششم لازم است اینگونه روایات نیز مورد بررسی قرار بگیرد تا وجود یا عدم تعارض میان روایات قبول توبه مرتد و

۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، پیشین، ج ۹، ص:

۲. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة، پیشین، ج ۳، ص: ۳۷۰

روایات عدم قبول توبه مرتد مشخص شود. به عبارت دیگر روایاتی که اطلاق آیه کریمه را تخصیص می‌زند و مرتد تائب را خارج می‌کند در صورتی می‌تواند هنگام صدور نظر نهایی در این مورد، کارایی داشته باشد که با روایات دیگر تعارض نداشته باشد. در مباحث آتی این تعارضات مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نتیجه گیری کلی بحث در مورد آیه ۴۸ سوره نساء

اطلاق کلام در آیه ۴۸ سوره نساء مورد تشکیک واقع شد زیرا به قرائن مختلف اعم از قرائن عقلیه مانند عدل و رحمت واسعه پروردگار و حقیقت توبه و سایر قرائن داخلی و خارجی حتی در صورتی که احراز عدم اطلاق نگردد اما وجود اطلاق نیز احراز نمی‌گردد و به راحتی نمی‌توان به وسیله این آیه حکم بر عدم قبول توبه مرتد فطری تائب نمود. به عنوان مثال دلالت فعل مضارع بر استمرار می‌تواند مورد و مصداق آیه را تنها در مواردی قرار دهد که کافری استمرار در کفر داشته باشد و با کفر از دنیا برود اما کافری را که استمرار در کفر نداشته و توبه کرده، در بر نمی‌گیرد. بهر حال می‌توان گفت قرائن و دلایل ذکر شده، اخذ اطلاق از آیه را با تردید مواجه نماید و همین مقدار نیز در عدم امکان اثبات قبول توبه مرتد فطری با آیه شریفه مذکور کفایت می‌کند.

الف. ۲. آیه ۱۱۶ سوره نساء

ابتدای آیه ۱۱۶ سوره نساء نیز مانند مفاد آیه ۴۸ این سوره است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» تنها ذیل آیه مربوطه با آیه ۴۸ متفاوت است: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»؛ بنابراین می‌توان گفت همان مطالب مطرح شده در استدلال به آیه ۴۸، در این آیه نیز قابل طرح است و استدلال به آن برای عدم قبول توبه مرتد در صورتی قابل قبول است که اطلاق آیه مورد پذیرش قرار بگیرد. که در این صورت شامل انواع مشرک (اصلی و فطری و ملی) خواهد بود، چه توبه انجام شود یا انجام نشود. البته باید این مطلب نیز پذیرفته شود که تفاوتی میان حکم شرک و سایر اسباب کفر در این آیه وجود ندارد؛ به عبارت دیگر اگر توبه مشرک مطلقاً پذیرفته نیست توبه سایر اصناف کافر که به دلیلی غیر از شرک، کافر شده‌اند نیز پذیرفته نمی‌باشد زیرا کسی میان این دو نوع از کفر تفاوتی قائل نشده است (لعدم الفصل بینهما) بنابراین همانگونه که قرار دادن معبودی در کنار خداوند شرک محسوب می‌شود نفی خداوند و ایمان به معبودی غیر از او نیز از مصادیق شرک است و داخل در حکم آیه می‌باشد کما اینکه در مورد آیه ۴۷ از همین سوره نیز مشرک اعم از انواع کافرین به پروردگار بود: «فَإِنْ ظَاهَرَ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ سَمِيَ عَدَمَ الْإِيمَانِ بِمَا أَنْزَلَ شُرَكَاءَ لَأَنَّ قَوْلَهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ الْخَوْفِ فِي قِبَالِ يَأْأَيَّاهَا الَّذِينَ أَوْتُوا

الكتاب آمنوا بما أنزلنا مصدقا لما معكم إلخ.»^۱

نقد و بررسی

تمام اشکالات و نقدهایی که در استدلال به آیه پیشین وجود داشت در مورد این آیه نیز وجود دارد. قرائن داخلی که مانع از اخذ اطلاق بود مانند وجود قید (لمن یشاء) با این توضیح که ممکن است این قید شامل هر دو گروه باشد؛ چه گروهی که مورد مغفرت واقع می‌شوند و چه گروهی که بخشیده نمی‌شوند. همچنین به کار بردن فعل مضارع (أن یشرك) که ظاهر آن دلالت بر ادامه شرک و عدم توبه دارد و شامل مشرک یا مرتدی که توبه کرده و کارش را ادامه نداده است نمی‌شود. قرائن عقلیه ای که در مورد آیه قبل بیان شد در این آیه نیز وجود دارد؛ زیرا مسئله رحمت و اسعه الهی و مسئله عدل الهی و حقیقت توبه که توسط برخی فقها در مورد آیه قبل مطرح شده بود در مورد این آیه نیز مطرح می‌باشد و مانع از اخذ اطلاق می‌شود. قرائن خارجیه‌ای نیز در این آیه و آیه قبل وجود دارد که می‌تواند مانع از اخذ اطلاق شود مانند امر شارع به توبه که مرتد فطری را نیز در بر می‌گیرد و اگر عمل به این امر برای او فایده ای نداشته باشد امر شارع به لزوم توبه نسبت به او امری لغو و بی اثر می‌شود و خداوند حکیم کار لغو نمی‌کند. البته ممکن است اثر عمل مرتد در انجام توبه به تخفیف عذاب اخروی باشد

۱. گلبایگانی، سید محمد رضا موسوی، پیشین، ص: ۳۰۰

و همین مقدار در عدم لغو بودن امر خداوند کفایت می‌کند؛ اما در هر حال بر فرض برطرف شدن این اشکال و نقد، سایر اشکالات به همان صورت که در آیه قبل بیان شده وجود دارد و اخذ اطلاق را با مشکل مواجه می‌کند. از طرف دیگر روایاتی که می‌تواند بر آیه قبل حکومت داشته باشد و در تعیین موضوع آن نقش آفرین باشد در مورد این آیه نیز مطرح می‌شود؛ وجود روایاتی که در مورد بخشیده شدن توبه مرتد وجود دارد نیز می‌تواند این آیه و آیه قبل را مقید کند. اشکال دیگری که برخی علمای تفسیر در اخذ اطلاق از آیه ۴۸ سوره نساء قبل مطرح نمودند این بود که آیه در صدد تعلیل آیه قبل از خود (یعنی آیه ۴۷) است و عمومیت ندارد؛ مشابه این اشکال در آیه ۱۱۶ نیز مطرح می‌گردد بنابراین آیه ۱۱۶ ناظر به آیه ۱۱۵ است و در صدد تعلیل برای آن می‌باشد به خصوص که آیه ۱۱۶ با الفاظ عموم به کار نرفته است و اخذ اطلاق از آن نیاز به مقدمات حکمت دارد لکن احتمال قرینه بودن آیه قبل برای این آیه اخذ اطلاق را با مشکل مواجه خواهد کرد. در آیه ۱۱۵ سوره نساء چنین آمده است: «ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المومنین نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصیرا»

با توجه به این آیه می‌توان گفت آیه بعدی تعلیلی برای آنست^۱ اگر چه با

ادات تعلیل مانند (لأن یا لأجل و...) آغاز نشده است زیرا جایگاه آن، جایگاه تعلیل است و جملات تعلیلیه نیز همیشه با ادات تعلیل آغاز نمی‌گردد؛ کما اینکه بعد امر به اکرام علما (اکرم العلماء) می‌توان بلافاصله و بدون آوردن ادات تعلیل دلیل این امر را بیان نمود: (إن العالم عند الله له قدر عظیم)؛ که اگر چه ادات تعلیل ذکر نشده لکن از آنجا که بلافاصله بعد از امر آمده است بیانگر تعلیل برای آن می‌باشد. در آیه مورد بحث (آیه ۱۱۵) نیز دلیل ابتدا نهی از مخالفت با رسول اسلام شده است و در آیه بعد از آن دلیل این نهی ذکر شده است: اگر مخالفت با رسول اسلام بکنید به نوعی از شرک مبتلا شده اید که خداوند آنرا نمی‌بخشد و لذا فرمود (نصله جهنم و ساءت مصیراً). بنابراین آیه نسبت به تمام انواع شرک اطلاق ندارد و در مورد کسانی است که با پیامبر خدا مخالفت ورزیدند و توبه هم نکردند.

نقد و بررسی نظریه علامه طباطبایی در مورد آیه ۴۸ و ۱۱۶

علت می‌تواند اعم از معلل باشد و لذا است که در اصطلاح اهل تحقیق گفته می‌شود: علت مخصوص و معمم است؛ بنابراین علتی که در آیه بیان شده است تمام انواع شرک را در بر می‌گیرد و مختص یک نوع خاص نمی‌باشد.

با این حال همانگونه که در این نظریه نیز تا حدودی اشاره شده است

اگرچه گاهی علت اعم از معلل است اما این مسئله در جایی است که ادات عموم مانند کل یا عموم وضعی در کار باشد ولی چنانچه علت به لسان اطلاق باشد و کلام مخوف بها محتمل القرینیه باشد در این صورت نمی تواند معمم باشد زیرا تعلیل آورنده نیز ملزم به عام قرار دادن تعلیل خود نمی باشد؛ بنابراین احراز عام بودن در این آیه شریفه با مشکل مواجه می شود.

امکان علت بودن آیه ۱۱۵ برای آیه ۱۱۶ در صورتی قابل قبول است که وجود فاصله زمانی میان نزول دو آیه احراز نشده باشد بنابراین اگر معلوم باشد این دو آیه پشت سر هم نازل نشده اند و تنها هنگام مرتب نمودن آیات سوره توسط رسول اسلام ﷺ در کنار یکدیگر قرار گرفته اند، نمی توان ادعا کرد که یکی علت دیگری بوده و در نتیجه مصادیق آیه خاص و محدود می باشد و عمومیت ندارد؛ حتی وجود تردید در اینکه این دو آیه پشت سر هم نازل شده یا خیر نیز باعث می شود احراز اطلاق و عموم از آیه ۱۱۶ با مشکل مواجه شود زیرا همچنان احتمال قرینه بودن آیه قبل برای آیه بعدی وجود دارد و این احتمال مانع تحقق مقدمات حکمت می گردد. با توجه به آنچه بیان شد تنها در صورتی که محرز شود میان دو آیه مذکور فاصله زمانی وجود داشته است اخذ اطلاق از آن قابل قبول است و در صورتی که مردد یا محرز باشد که بدون فاصله نازل شده اخذ اطلاق مشکل

خواهد بود.

الف. ۳. آیه ۹۰ سوره آل عمران

مفاد این آیه شریفه به این صورت می باشد: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تَقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ» (سوره آل عمران، آیه ۹۰)؛ دلالت این آیه بر اینکه توبه مرتد مردود باشد نسبت به دلالت آیات قبل و ضوح بیشتری دارد؛ زیرا آیات قبل در خصوص شرک ورزیدن بود و قبول عدم الفصل میان شرک و سایر انواع کفر به عنوان یک مقدمه برای دلالت آیات مذکور، ضروری بود؛ حال آنکه این آیه شریفه تنها در مورد شرک ورزیدن نمی باشد؛ به علاوه این احتمال نیز وجود داشت که آیات قبل در مورد شرک اصلی باشد و برای استفاده از آن در مورد مطلب مورد بحث که شرک ارتدادی بود نیاز به استفاده از اطلاق بود حال آنکه در آیه ۹۰ سوره آل عمران وجود ارتداد از مصادیق واضح آیه است. زیرا در این آیه عبارت «کفروا بعد ایمانهم» وجود دارد؛ معنای این عبارت کسانی است که بعد از ایمانشان کافر شده بودند؛ چنانچه به جای عبارت «بعد ایمانهم» از عبارت «بعد أن آمنوا» استفاده شده بود معنای آیه کسانی بود که بعد از ایمان آوردنشان کفر ورزیده اند نه بعد از ایمانشان؛ که در این صورت مصادیق آیه محدود به مرتد ملی بود. اما با توجه به اینکه موضوع آیه به صراحت کسانی هستند که بعد از ایمانشان کفر ورزیده اند (نه بعد از ایمان

آوردنشان)؛ بنابراین هم شامل کسانی می‌شود پدر یا مادر مسلمان داشته‌اند و هم کسانی که در خانواده کافر بوده‌اند و سپس ایمان آورده‌اند؛ لذا مصادیق این آیه اعم از مرتد فطری و مرتد ملی می‌باشد البته کافر اصلی را شامل نمی‌شود.

عبارت «لن تقبل توبتهم» دلالت دارد بر اینکه توبه مرتد نه در دنیا قبول می‌شود و نه در آخرت، البته با ادله مختلف روایی مرتد ملی از تحت مصادیق آیه خرج می‌شود لکن مرتد فطری در حکم آیه باقی می‌ماند بنابراین توبه مرتد فطری بر اساس این آیه هیچگونه اثر دنیوی و اخروی نخواهد داشت.

نقد و بررسی

برخی از اشکالات و نقدهای مطرح شده در استدلال به آیات سابق در این آیه نیز همچنان پابرجاست؛ مانند تنافی رحمت و اسعه الهی با عدم قبول توبه و مسئله لغو نبودن اوامر الهی به توبه و... که قبلاً بررسی شد. عموم این روایت را با ادله دیگری که در دسترس قرار دارد می‌توان تخصیص زد؛ در برخی استدلال‌ها که قبل از این بیان شد دو مقدمه وجود داشت که از روایات معتبر به دست آمده بود؛ مقدمه اول این بود که شرک از گناهان کبیره و مقدمه دوم این بود که گناهان کبیره نیز با استغفار و توبه از بین می‌رود بنابراین شرک نیز با توبه و استغفار از بین می‌رود. موضوع این آیه کفر است؛ بنابراین اعم از شرک است و در مواردی که شرک باشد به ادله

پیش گفته، توبه مشرک مرتد قبول خواهد شد بلکه با ادله ای مانند «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» و امثال آن که قبلاً بیان شد نیز می‌توان گفت هر نوع کافری که توبه کرده باشد از تحت این این آیه خارج است؛ حتی در مورد کفرهایی که منشاء آن غیر از شرک باشد چنین ادعایی مطرح می‌باشد. در این صورت این سوال به وجود می‌آید که اگر تمام مصادیق آیه ۹۰ سوره آل عمران را اعم از کافر مشرک و غیر مشرک از تحت مصادیق آیه مذکور خارج نماییم این آیه شریفه چه معنایی خواهد داشت؟ به عبارت دیگر با اینکه آیه به صراحت می‌گوید توبه مرتد قبول نمی‌شود چگونه می‌توان با ادله دیگر تمام مصادیق آیه را از تحت آن خارج نمود؟ بنابراین ممکن است منظور آیه از توبه معنای واقعی آن که در ابتدا به نظر می‌رسد، نباشد؛ به عبارت دیگر ممکن است قرائنی وجود داشته باشد که آیه شریفه مواردی را مورد نظر دارد که توبه مرتد به نحو صحیح واقع نشده است یا اینکه تظاهر به توبه و برای فریب دیگران بوده است. یا اینکه از قبیل توبه‌های بوده که در وقت خودش انجام نگرفته است زیرا بر اساس ادله قرآنی و روایی توبه ای که بعد از مشاهده مرگ (معاینه الموت) انجام گیرد پذیرفته نمی‌شود کما اینکه در آیه ۱۸ از سوره نساء نیز به آن تصریح شده بود: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يُمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (سوره نساء،

آیه ۱۸)؛ قرائنی برای این نتایج وجود دارد که در کتب فقهی بیان شده است و در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌گردد (نتیجه این قرائن آنست که نمی‌توان بر اساس آیه ۹۰ سوره آل عمران حکم به عدم قبول توبه مرتد نمود):

قرینه (۱): عدم کاربرد معنای ضلالت برای تائب

شیخ طوسی تفسیری از آیه ۹۰ سوره آل عمران تحت عنوان (قیل) بیان نموده که نشان می‌دهد چنین تفسیری در برخی منابع مطرح شده لکن شیخ طوسی آنرا تایید نمی‌نماید: «وقیل انما تقبل توبتهم لانهم لم یکنوا فیها مخلصین بدلالة قوله: و اولئک هم الضالون»^۱.

با توجه به این تفسیر، عبارت «و أولئک هم الضالون» دلالت بر این مطلب دارد که توبه آنها با اخلاص همراه نبوده است نه اینکه توبه کرده اند ولی قبول نشده است؛ زیرا کسی که مرتد بوده و توبه کرده و با دلایل مستحکم و ایبانی قوی تر از قبل مسلمان شده است، نمی‌توان متصف به ضلالت و گمراهی نمود؛ مگر اینکه واقعا در ضلالت قبلی باقی مانده باشد و همچنان منکر الوهیت یا صفات جمال و جلال یا پیامبری رسول اسلام باشد و این صورت نیز هنگامی محقق است که شخص توبه واقعی نکرده بلکه تظاهر به توبه نموده است.

۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت،

اول، ۱۴۰۹ هـ ق، ۲، ص: ۵۲۷

شیخ طبرسی می گوید: «لن تقبل توبتهم، لانها لم تقع علی وجه الاخلاص و یدل قوله (و اولئک هم الضالون) و لو حققوا فی التوبه لکانوا مهتدین»^۱.
در واقع شیخ طبرسی بر خلاف شیخ طوسی این نظر را می پذیرد و معتقد است توبه چنین شخصی واقعی نبوده نه اینکه واقعی بوده ولی پذیرفته نشده است.

نقد و بررسی:

به نظر می رسد این قرینه که در آیه وجود دارد قابل قبول است و ضلالت را نمی توان برای توبه کننده واقعی اطلاق نمود. البته به کار بردن عبارت (لن تقبل توبتهم) بر فردی که توبه واقعی نکرده است محل تامل می باشد زیرا اگر توبه واقعی نکرده باشد نمی توان گفت توبه آنان قبول نیست چرا که اصلاً توبه ای انجام نشده تا قبول نباشد؛ مگر اینکه گفته شود عمل آنها به دلیل تشابه با توبه واقعی، با این نام خوانده شده است و به اصطلاح از باب ضیق خناق بوده است.

قرینه (۲): دلالت آیه بر عدم قبول توبه در آینده

از دیدگاه محقق بلاغی بر اساس آیه ۹۰ سوره آل عمران مرتدینی که در آیه به ایشان اشاره شده در حیات عادی خودشان در دنیا توبه واقعی نکرده

۱. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو - تهران، چاپ سوم،

اند، بلکه در آینده یعنی هنگام دیدن مرگ یا بعد از آن تلاش برای توبه نموده‌اند که آن موقع نیز توبه فایده ای ندارد: «و ربما یرشد الی ذلک العدول عن قوله تعالی لا تقبل توبتهم الی قوله لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ الَّذِی هُوَ نَصٌّ عَلِی النَّفِی فِی الْمُسْتَقْبَلِ مع ان قبول التوبة مقارن لها. فیکون فی ذلک اشارة الی ان توبتهم المستقبله المتأخرة عن حیاتهم العادیه و آمالهم فیها لن تقبل منهم»^۱. با توجه به بیان ایشان، عبارت «لن تقبل توبتهم» می‌تواند اشاره به همین مطلب کند که تلاش ایشان برای توبه در آینده، یعنی هنگام مرگ یا بعد از آن، بی فایده است نه اینکه در دنیا توبه شان مردود باشد زیرا قبول شدن توبه در دنیا همزمان با توبه و در بطن آن است و نمی‌توان گفت شخصی در این سال توبه کرده و سال بعد توبه اش پذیرفته شده است. برای اجرای احکام الهی مانند حکم به عادل بودن و امثال آن نیز گذشتن مدتی بعد از توبه معنایی ندارد؛ بلکه به محض تحقق توبه، آن احکام جاری می‌گردند. به عبارت دیگر توبه مانند نامه نگاری اداری نیست تا بعد از مدتی پاسخ آن برسد؛ فرض اینکه شارع در برخی بیانات خود وعده پذیرش توبه را به آینده محول کرده باشد نیز اگر چه فرض بعیدی است اما در صورتی می‌توان تصور معقولی از آن به دست آورد که توبه کننده در همان وقت آینده توبه را تحقق ببخشد زیرا توبه فارغ از قبول، معنا و فایده ای ندارد و اطلاق نام توبه بر آن

صحیح نمی‌باشد.

در در آیه مذکور نیز عبارت «لن تقبل توبتهم» آمده که نشانگر نفی در آینده است؛ به عبارت دیگر «لن تقبل توبتهم» به این معناست که توبه آنها در زمان آینده پذیرفته نخواهد شد. بنابراین مشخص می‌شود که این افراد در زمان حال توبه نکرده اند بلکه در زمان مرگ یا بعد از مرگ که عذاب را مشاهده میکنند توبه می‌کنند که در چنین مواقعی نیز توبه محقق نمی‌شود و قبول نمی‌گردد. بنابراین بر خلاف قرینه و بیان قبل که توبه حقیقی در کار نبود و تنها تظاهر به توبه بود در این بیان، اگر چه توبه و بازگشت حقیقی و واقعی است لکن در زمان مناسب واقع نشده است بنابراین قابل قبول نمی‌باشد.

قرینه (۳): قرینه بودن آیه ۹۱ سوره آل عمران نسبت به آیه ۹۰

مقابله آیه مورد بحث (آیه ۹۰ سوره آل عمران) با آیه بعد از آن که چنین است: «ان الذین كفروا و ماتوا و هم كفار فلن يقبل من احدثهم ملء الارض ذهبا و لو افتدى به و اولئک لهم عذاب الیم و ما لهم من ناصرین».

بر اساس این آیه اگر کفاری که با کفر از دنیا می‌روند به اندازه گشایش زمین طلا فدا کنند تا از کفر آنها گذشت شود، نخواهد شد. از مقایسه آیه ۹۱ با آیه قبل از آن می‌توان آیه ۹۱ را قرینه ای دانست مبنی بر اینکه عدم قبول توبه مرتد در صورتی است که بدون توبه از دنیا برود و خود ارتداد

دلیل عدم قبول توبه ایشان نمی‌باشد؛ زیرا وجود حرف (فاء) بر سر (لن) در این آیه کریمه می‌تواند بیانگر علت بودن (موت در حال کفر) برای عدم قبول توبه باشد بر خلاف آیه قبل از آن که (لن) بدون فاء آورده شده بود زیرا علت عدم قبول توبه آنان ارتداد آنها نبوده بلکه عدم تحقق توبه واقعی یا توبه در غیر از موقع خود باعث شده توبه شان پذیرفته نباشد.

آلوسی در تفسیر خود می‌گوید: «هنا سؤال مشهور و هو أنه لم دخلت الفاء في خبر إن هنا و لم تدخل في الآية السابقة مع أن الآيتين سواء في صحة إدخال الفاء لتصور السببية ظاهراً؟ و أجاب غير واحد بأن الصلة في الآية الأولى الكفر، و ازدياده و ذلك لا يترتب عليه عدم قبول التوبة بل إنما يترتب على الموت عليه اذ لو وقعت على ما ينبغي لقبلت»^۱ لذا عدم قبول توبه در صورتی است که مرگ انسان در حال کفر باشد ولی اگر کافری که بعد از ایمان کفر ورزیده توبه کند، توبه او نیز پذیرفته خواهد بود؛

آلوسی جهت توضیح مطلب مثالی از یک فرع فقهی مطرح نموده و می‌گوید: فقها در کتاب اقرار گفته اند اگر کسی بگوید (من جاءني له على درهم) با اینکه بگوید (من جاءني فله على درهم) فرق دارد. زیرا در جایی که فاء نیامده است بدهکار اقرار کرده که به شخص آینده بدهکار است زیرا آمدن او را سبب برای بدهکار بودن خود قرار نداده است و می‌گوید کسی

که نزد من بیاید من به او بدهکارم؛ اما وقتی همراه با فاء باشد این فاء معنای علیت دارد؛ بنابراین می‌توان اثری برای (آمدن) در نظر گرفت و بدهکار شدن گوینده می‌تواند به دلیل پاداش یا جایزه ای باشد که به دلیل این آمدن قرار داده شده و نه به دلیل اینکه از قبل بدهکار بوده است.^۱ در واقع وجود چنین فرع فقهی در تقویت چنین برداشت عرفی نیز موثر می‌باشد و فهم عرف به وجود علیت، با به کار بردن فاء، تقویت می‌شود.

قرینه (۴): قرینه بودن آیات قبل از آیه ۹۰ سوره آل عمران

در آیه ۸۶ سوره آل عمران تا آیه ۹۰ سخن از اتداد و آثار آن است:

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۸۶) أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (۸۷) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ (۸۸) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۸۹)

با توجه به این آیات کسی که مرتد شود گرفتار لعنت و عذاب الهی می‌شود اما مرتدینی که توبه کنند از حکم آیه خارج شده اند: «الا الذين تابوا..» با این حال در آیه بعد که محل کلام است بلافاصله گفته شده کسانی که بعد از ایمان کافر می‌شوند و بر کفر خود می‌افزایند توبه ایشان قبول

نمی‌شود؛ با توجه به این مطلب که قرآن محل تناقض گویی نمی‌باشد بنابراین باید این دو آیه به نحوی جمع و تفسیر شود که منجر به تناقض گویی نباشد؛ هر یک از این تفاسیر که در ادامه ذکر خواهد شد می‌تواند استدلال به آیه مورد بحث برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری را با مشکل مواجه نماید؛

تفسیر اول:

یک جمع عرفی قابل پذیرش برای دو آیه مذکور تفاوت معنای توبه در دو آیه است؛ توبه‌ای که در آیه ۸۹ مورد قبول واقع شده توبه واقعی است و توبه‌ای که در آیه ۹۰ مردود شمرده شده در واقع توبه نیست و تنها به دلیل مشابهت ظاهری با توبه واقعی نام توبه بر آن اطلاق شده است. بر فرض اینکه قرینه بودن آیه ۸۹ برای آیه ۹۰ به این بیان پذیرفته شود آیه ۹۰ ظهور در مرتدی خواهد داشت که توبه نکرده است اما در صورت عدم پذیرش چنین قرینه‌ای نیز حداقل استدلال به آیه ۹۰ برای عدم قبول توبه مرتد با مشکل مواجه می‌شود زیرا وجود تناقض میان آیه ۸۹ و ۹۰ باعث اجمال معنای آیه ۹۰ خواهد بود و ظهور آیه مذکور در عدم قبول توبه مرتد با اشکال مواجه می‌شود؛ بنابراین استدلال به آن برای عدم قبول توبه مرتد نا تمام خواهد ماند.

تفسیر دوم:

منظور از (توبه) در عبارت (لن تقبل توبتهم) در آیه (۹۰) توبه از

(ماز دادوا کفرأ) است نه از اصل کفر؛^۱ لذاست که توبه آنها ناقص است و مورد قبول واقع نمی گردد. به عبارت دیگر اشخاص مورد نظر در آیه ۹۰ از کفر زیادی و اضافی توبه نموده اند و این توبه آنها نیز در حال کفر انجام شده است بنابراین توبه ایشان مقبول نیست زیرا در حال کفر انجام شده است و اصل کفر را هنوز کنار نگذاشته اند. به عنوان مثال اگر چه به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) ایمان نیاوردند و کافر شدند اما دست از توهین و جسارت به پیامبر که ازدیاد در کفر بود برداشتند و از این کار نادم شدند و از آن توبه کردند.

نقد و بررسی تفسیر دوم:

به نظر می رسد چنین تفسیری از آیه بر خلاف ظهور آیه است؛ زیرا ظاهر آیه این است که اشخاص مورد نظر، از اصل کفر توبه کرده اند و بسیار بعید و دور از ذهن است که تنها از (ماز دادوا کفرأ) توبه کرده باشند. با این حال حتی احتمال صحت چنین تفسیری می تواند استدلال به آیه ۹۰ برای عدم قبول توبه مرتد فطری را ناتمام کند زیرا اتقان استدلال را از بین می برد و احتمال خلاف در آن راه پیدا می کند. البته با توجه به اینکه چنین تفسیری از آیه ۹۰ بسیار بعید و دور از ذهن و بر خلاف ظاهر آیه است چنین احتمالی

۱. طبری ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه - بیروت، اول، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۳، ص: ۲۴۴

نیز بسیار بعید و غیر قابل قبول است.

تفسیر سوم:

معنای عبارت (مازادادوا کفرأ) اجمال دارد و معنای قطعی در مورد آن در احادیث دیده نمی‌شود بنابراین آیه ۹۰ از آیات متشابه می‌شود و نمی‌توان به آن استدلال نمود تا وقتی که خود اهل بیت معنای آنرا روشن کنند؛ دلیل متشابه بودن این آیه وجود معانی مختلفی است که هیچیک را نمی‌توان به صورت قطعی به آیه نسبت داد زیرا در مورد معنای (مازادادوا کفرأ) احتمالاتی وجود دارد:

احتمال اول:

منظور از اضافه کردن کفر، ازدیاد و اضافه کردن سایر عوامل کفر به عامل اولیه ای است که موجب کفرشان شده است. به عنوان مثال چنانچه انکار الوهیت باعث کفرشان شده انکار رسالت نیز به آن اضافه شده و کفرشان را زیاد تر کرده است. در صورت پذیرش این احتمال، آیه ۹۰ در صدد بیان این است که وجود عوامل مختلف در تحقق و ازدیاد کفر کافر باعث غرق شدن او در این گمراهی می‌شود به نحوی که توبه او نیز اثری نخواهد داشت و پذیرفته نمی‌شود.

احتمال دوم:

مقصود از کسانی که کفرشان را زیاد کرده اند یهودی ها هستند؛ زیرا

یهودیان بعد از ایمان به موسی و تورات به عیسی و انجیل کفر ورزیدند و سپس با کفر ورزیدن به پیامبر اسلام بر کفر خود افزودند: «کفروا بالعیسی و الانجیل بعد الایمان بالموسی و التورات»^۱ بنابراین منظور از ایمان در عبارت (ان الذین کفروا بعد ایمانهم)، ایمان اولیه ای است که به حضرت موسی علیه السلام و تورات آورده بودند؛ منظور از کفر در همین عبارت، کفر آنها به حضرت عیسی علیه السلام بوده است که بعد از حضرت موسی علیه السلام به امر رسالت مامور شد و یهودی ها به ایشان ایمان نیاوردند؛ منظور از ازدیاد کفر در عبارت (ثم ازدادوا کفراً) کفر یهودیان به رسول اسلام و کتاب قرآن بوده است.

احتمال سوم:

معنای آیه این باشد که یهود و نصاری بعد از ایمانشان به رسول اسلام کفر ورزیدند و سپس با عناد و لجبازی کفر خود را شدت بخشیدند: «کفروا بمحمد - صلی الله علیه و آله - بعد ما آمنوا به قبل مبعثه، ثم ازدادوا کفراً بالإصرار و العناد»^۲ به عبارت دیگر یهود و نصاری با توجه به بشارتهای تورات و انجیل قبل بعثت پیامبر اسلام به او ایمان داشتند لکن بعد از بعثت پیامبر اسلام به او کفر ورزیدند، بلکه مانع از ایمان آوردن دیگران به پیامبر

۱. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی - تهران، اول، ۱۳۶۸ ش.، ج ۳، ص: ۱۵۸

۲. همان

اسلام نیز می شدند.

احتمال چهارم:

ممکن است آیه مورد بحث در مورد کسانی باشد که بعد مرتد شدن از مسلمانان جدا شدند و به کفار قریش در مکه پیوستند؛ سپس کفر خود را شدت بخشیدند: «أَوْ كَقَوْمٍ ارْتَدَوْا وَلِحَقُوا بِمَكَّةَ ثُمَّ ارْزَادُوا كُفْرًا لِقَوْلِهِمْ: نَتَّبِعُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ مَنَظُورٍ»^۱

احتمال پنجم:

امکان دارد منظور از کسانی که کفر ورزیدند افرادی باشد که با وجود نص رسول اسلام (صلی الله علیه و آله) بر خلافت و جانشینی امیرالمومنین علی علیه السلام نسبت به این سفارش رسول اسلام کافر شدند بلکه با ادعای خلافت برای خود به این کفر افزودند: «أَوْ كَقَوْمٍ كَفَرُوا بِمَا نَصَّ النَّبِيُّ فِي وَصِيَّهِ عِنْدَ عِنْدَ شَيَاطِينِهِمْ بَعْدَ مَا آمَنُوا بِهِ عِنْدَهُ ثُمَّ ارْزَادُوا كُفْرًا بِإِدْعَاءِ الْخِلَافَةِ وَالْوَصَايَةِ لَأَنْفُسِهِمْ»^۲. این معنا در قالب قرینه پنجم نیز به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نقد و بررسی تفسیر سوم:

با توجه به احتمالات مذکور در آیه شریفه معنای آیه مجمل می شود زیرا

۱. همان

۲. همان

علی رغم امکان تطبیق آیه بر این معانی نمی‌توان به طور قطعی یکی از این معانی را انتخاب نهاییم و لذا استناد به این آیه برای آرای فقهی با مشکل مواجه می‌شود. البته ممکن است موارد پیش گفته را از باب تطبیق فرد بر کلی محسوب نمود که منافاتی با معنای کلی آیه و تطبیق آن بر افراد دیگر نداشته باشد؛ در این صورت نیز یک مطلب به صورت قطعی از این آیه قابل استناد است و آن اینکه آیه ۹۰ سوره آل عمران در مورد کافر فطری است که از دیاد در کفر داشته، لذا شامل تمام کفار فطری نمی‌شود؛ بنابراین محتوای این آیه اخص از مطلبی است که در صدد اثبات آن هستیم بلکه همین مقدار از دایره معنایی نیز در صورتی که منظور از توبه در آیه توبه واقعی باشد مورد قبول است حال آنکه این مقدار نیز محل بحث و مناقشه است.

قرینه (۵): عدم عمومیت معنای آیه به قرینه برخی روایات

با توجه به برخی روایات در مورد آیه ۹۰ سوره آل عمران مصادیق این آیه شریفه افراد خاصی هستند که در روایات بیان شده‌اند بنابراین این آیه در مورد همه افراد عمومیت ندارد و این روایات قرینه ای است برای عدم اثبات مردود بودن توبه مرتد فطری از آیه:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أُرْمَةَ وَ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أٰزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ يُقْبَلَ

تَوْبَتُهُمْ قَالَ نَزَلْتُ فِي فَلَانٍ وَفُلَانٍ وَفُلَانٍ آمَنُوا بِالنَّبِيِّ ص فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ وَ كَفَرُوا حِينَ عُرِضَتْ عَلَيْهِمُ الْوَلَايَةُ حِينَ قَالَ النَّبِيُّ ص مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ ثُمَّ آمَنُوا بِالْبَيْعَةِ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ كَفَرُوا حِينَ مَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص فَلَمْ يَقْرُوا بِالْبَيْعَةِ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا بِأَخْذِهِمْ مَنْ بَايَعَهُ بِالْبَيْعَةِ لَهُمْ فَهَؤُلَاءِ لَمْ يَبْقَ فِيهِمْ مِنَ الْإِيمَانِ شَيْءٌ»^۱.

افرادى که در این روایت به صورت کنایى مورد اشاره قرار گرفته اند هنگامى که ولایت على عليه السلام بر آنها عرضه شد کفر ورزیدند زیرا امرى واضح و ضرورى که بارها پیامبر خدا در حضور آنها بیان نموده بود را قبول نکردند؛ با این حال با انجام بیعت با على عليه السلام در روز غدیر تظاهر به ایمان نمودند و بعد از رحلت رسول اسلام آنچه در دل داشتند را آشکار نمودند و بیعت خود را زیر پا نهادند؛ بلکه کسانی که با آن حضرت بر سر بیعت باقى مانده بودند نیز گرفتار کردند و به این ترتیب بر کفر و ارتداد خود افزودند و اثرى از ایمان در ایشان باقى نماند.

این روایت در واقع مربوط به آیه ۱۳۷ سوره آل عمران است لکن به دلیل اینکه مضمون این دو آیه مانند یکدیگر است در مورد آیه ۹۰ از این سوره نیز قابل استفاده است.

نقد و بررسی

بررسی سند روایت

این روایت را عبد الرحمن بن کثیر از امام معصوم نقل نموده است
نجاشی در مورد او چنین نگاشته است:

«كان ضعيفاً غمض اصحابنا عليه و قالوا كان يضع الحديث، له كتب»؛
بنابراین نجاشی معتقد است که این راوی قابل اعتماد نیست و اصحاب
امامیه او را متهم به جعل حدیث نموده اند. با این حال در تفسیر علی بن
ابراهیم و در کامل الزیارات از این شخص روایت نقل شده است البته
ملازمه نقل بزرگان از یک شخص را نمی توان با اطمینان و قاطعیت به
عنوان اماره بر وثاقت آن شخص محسوب نمود و انگهی بر فرض اینکه آنرا
بتوان اماره به حساب آورد، این اماره با اماره دیگر یعنی قول نجاشی و
عمل اصحاب امامیه که از او اعراض می نموده اند، تعارض خواهد کرد؛
«أقول: إن توثيق علي بن إبراهيم عبد الرحمن بن كثير معارض بتضعيف
النجاشي إياه، فلم تثبت وثاقته»؛ و بر فرض اینکه نقل کامل الزیارات و
تفسیر قمی از ابن کثیر در حد اماره بر وثاقت پذیرفته نگردد، عدم وثاقت
عبد الرحمن بن کثیر بدون هیچ معارضه ای ثابت می گردد: بنابراین در هر

۱. نجاشی، احمد بن علی، پیشین، ص: ۲۳۴

۲. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، پیشین، ج ۱۰، ص:

حال سند روایت با مشکل جدی مواجه می‌گردد؛ البته یک راه برای اعتماد بر سند این روایت قبول شهادت کلینی بر صحت روایاتی است که نقل نموده است؛ در اینکه این شهادت به تنهایی، اسناد کتاب کافی را معتبر نماید نیز اختلاف نظر وجود دارد.

بررسی محتوای روایت

این روایت بر فرض قبول سند آن ممکن است از باب تطبیق کلی بر فرد باشد بنابراین انحصار مصادیق آیه در افراد مذکور امری قطعی نمی‌باشد؛ لذا از این روایت نمی‌توان به عنوان یک قرینه واضح بر (عدم) دلالت آیه بر (عدم) قبول توبه تمام مرتدین استفاده نمود به خصوص که روایت مذکور در مورد آیه ۱۳۷ وارد شده است. بنابراین قرینه بودن این روایت برای عدم استدلال به آیه در محل مورد بحث می‌تواند مورد اشکال واقع شود.

الف. ۴. آیه ۱۳۷ سوره نساء

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أُزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا» (سوره نساء، آیه ۱۳۷)؛ با توجه به این آیه شریفه خداوند مرتدینی که دوبار ایمان آورده و کافر شده اند و بر کفر خود افزوده اند را نمی‌آمرزد و هدایت نمی‌کند. این آیه با آیه ۵۰ از سوره طه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» تنافی و تعارضی ندارد؛ زیرا

منظور از هدایت در آیه ۵۰ از سوره، هدایت اولیه و عامی است که از طریق عقل و فطرت و ارسال پیامبران انجام گرفته تا حجت الهی بر همه انسان‌ها تمام شود و این هدایت به تصریح آیه شامل همه می‌شود؛ بنابراین منظور از هدایت در آیه ۱۳۷ سوره نساء که مرتدین مذکور از آن محروم می‌شوند هدایت خاص و ثانویه‌ای است که انسان‌ها در صورت پذیرفتن هدایت اولیه، از آن هدایت خاص برای ادامه راه و جهت پیمودن عرصه‌های جدید و در رویدادهای مختلف بهره‌مند می‌شوند. قهراً کسی که از هدایت ابتدایی الهی سر برتافته است از هدایت ثانویه خداوند نیز خود را محروم نموده و دلیل اینکه خداوند او را به هدایت ثانویه هدایت نمی‌کند و نمی‌آمزد نیز همین است که چنین شخصی زمینه این نوع هدایت و آمرزش را در خود از بین برده و چنین قابلیت را از دست داده است. دلالت این آیه بر اینکه مرتدین با اوصاف مذکور در آیه آمرزیده نمی‌شوند واضح است و اطلاق در آیه اعم از حالتی است که مرتد توبه بکند یا نه؛ همچنین اطلاق آیه اعم از انواع مرتد ملی و فطری می‌باشد؛ لذا از این آیه ممکن است جهت اثبات عدم قبول توبه مرتد استفاده شود.

نقد و بررسی

استدلال به این آیه نیز مشابه استدلال به آیات قبل است و همان نقد و

اشکالات نیز کم و بیش در مورد این استدلال قابل ارائه است مانند عدم انعقاد اطلاق به قرائن عقلیه و در نظر گرفتن رحمت و عدل الهی و معنا و فایده توبه و امر به توبه و... که لزومی برای تکرار آنها نمی باشد. علاوه بر اینکه در خصوص این آیه و آیه ۹۰ از سوره آل عمران منظور از ازدیاد در کفر به طور قطعی مشخص نیست و احتمالات مختلفی در مورد آن وجود دارد؛ لذا این دو آیه از آیات متشابه محسوب می شود و قابل استدلال فقهی برای عدم قبول توبه مرتد فطری نمی باشد. قرآن کریم نیز از استدلال و دست آویز نمودن آیات متشابه برای مسائل مشکوک و مورد اختلاف نهی نموده است: «...فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة...» (آیه ۷ سوره آل عمران). همچنین روایت عبدالرحمن بن کثیر که در مورد این آیه نقل شده است مصادیق خاصی را برای آیه بیان نموده است که به دلیل مشابهت مضامین این آیه با آیه ۹۰ از سوره آل عمران در ذیل آن آیه نیز روایت مذکور بررسی شد و به همان نحو در ذیل این آیه قابل طرح و بررسی است. البته در آیه قبل سخن از عدم قبول توبه بود و در این آیه سخن از عدم مغفرت است که اعم از حالت توبه و عدم توبه می باشد؛ بنابراین برخی اشکالات که در تطبیق افراد مطرح در روایت عبدالرحمن بن کثیر، بر آیه قبل وجود دارد، در این آیه مطرح نمی باشد. سند روایت ذکر شده نیز همانگونه که بیان شد به راحتی قابل پذیرش نیست؛ در عین حال بر

فرض پذیرش سند روایت مذکور به نظر می‌رسد روایت، در صدد بیان باطن و مسائل پشت پرده آیه باشد و آنچه در فقاہت بیشتر مورد استفاده است ظواهر آیات است نه بواطن آیات؛ البته باطن داشتن آیات قرآن منافاتی با حجیت ظواهر آن ندارد.

عبارت «الذین آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا» در این آیه شریفه نشانگر این است که امکان دارد کسی بعد از ایمان کافر شود و مجدد مومن شود؛ بنابراین امکان دارد کسی که مرتد شده است توبه اش پذیرفته شود و بار دیگر مومن شود؛ در این صورت آیه شریفه می‌تواند نتیجه ای درست برعکس آنچه مستدل برای عدم قبول توبه دنبال می‌کند داشته باشد؛ بلکه در صورت پذیرش مفهوم قید و وصف می‌توان گفت غیر از مورد تصریح شده در آیه که با قید ازدیاد کفر آورده شده است سایر مرتدین توبه شان مورد قبول است.

تبصرة

چنانچه حکم شارع در کلامی بر موضوع مقید شده یا توصیف شده‌ای مستقر شود، عدم استقرار حکم مذکور در موضوعاتی که آن قید یا وصف را ندارد امر مورد اتفاقی نیست. برخی علمای بزرگ مانند شیخ مفید عدم استقرار حکم را در این موارد پذیرفته اند؛ به بیان دیگر شیخ مفید قائل به مفهوم وصف می‌باشد: «الحکم إذا علق ببعض صفات المسمى في الذکر دل

ذلك على أن ما خالفه في الصفة مما هو داخل تحت الاسم بخلاف ذلك الحكم إلا أن يقوم دليل على وفاقه فيه: كقول النبي صلى الله عليه وآله (في سائمة الإبل الزكاة) فتخصيصه السائمة بالزكاة دليل على أن العاملة ليس فيها زكاة^۱ از بیانات فقهی شیخ طوسی نیز می توان فهمید که ایشان نیز مفهوم وصف را پذیرفته است: «قوله كل ما اكل لحمه يتوضأ بسؤره ويشرب يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضؤ به والشرب منه، لانه إذا شرط في استباحة سؤره أن يؤكل لحمه دل على أن ما عداه بخلافه، ويجري هذا مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم الزكاة في أنه يدل على ان المملوكة ليس فيها زكاة»^۲. در مقابل، برخی فقها نیز مفهوم وصف را نپذیرفته اند که از جمله ایشان می توان به سید مرتضی اشاره نمود: «والذي يدل على صحّة ما اخترناه أنّه قد ثبت أنّ تعليق الحكم بالاسم اللَّقب لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، و ثبت أنّ الصّفة كالاسم في الإبانة و التّمييز» در صورت پذیرش سخن سید مرتضی همانگونه که وقتی گفته می شود (زید قائم) نمی توان نتیجه گرفت (عمرو) نشسته است هنگامی که گفته

۱. مفید، محمد بن محمد، مختصر التذکرة بأصول الفقه - نشر کنگره مفید، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ ق،

ص: ۳۹

۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، پیشین، ج ۱، ص: ۲۲۴

می‌شود «فی الغنم السائمة زكاة»^۱ نیز نمی‌توان نتیجه گرفت (غنم معلوفه) زکات ندارد نهایتاً می‌توان گفت عبارت نسبت به غنم معلوفه ساکت است؛ از نظر ایشان کارایی وصف و قید در کلام به لحاظ ایجاد تمایز مانند اسم است کما اینکه عبارت (زید قائم) نسبت به ایستاده یا نشسته بودن عمرو ساکت است و بیانی ندارد. بهر حال جهت استدلال به آیه مورد بحث (آیه ۹۰ سوره ال عمران) لازم است ابتدا مبنای اصولی فقیه در قبول یا رد مفهوم وصف و لقب روشن باشد؛ مشهور فقها مفهوم وصف را نپذیرفته اند: «المشهور بینهم عدم دلالة الوصف على المفهوم، وهو الصحيح، اذ لا ملازمة بين ثبوت حكم لشيء ونفيه عما عداه، فانّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم نفيه عن غيره، كما هو المعروف»^۲.

نتیجه بررسی ادله قرآنی

با توجه به بررسی ادله مختلف قرآنی که در مورد عدم قبول پذیرش توبه مرتد قابل ارائه بود می‌توان به این نتیجه رسید که از رهگذر آیات قرآن کریم نمی‌توان ثابت کرد توبه مرتد فطری قبول نمی‌شود.

۱. علم الهدی، علی بن حسین، الذریعة إلى أصول الشريعة، ۲ جلد، نشر دانشگاه تهران، تهران، اول،

۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص: ۳۹۴

۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث الفاظ)، مكتبة الداوري، قم - ایران، اول،

۱۴۲۲ ه ق، ج ۲، ص: ۳۰۵

ب: بررسی ادله روایی برای مقدمه اول

پنج روایت مختلف برای اثبات عدم قبول توبه مرتد قابل ارائه می‌باشد که در ادامه به طرح و بررسی آنها پرداخته خواهد شد.

ب. ۱. روایت محمد بن مسلم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ- فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ- وَكَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ- وَقَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ وَبَانَ مِنْهُ امْرَأَتُهُ- وَيُقَسَّمُ مَا تَرَكَ عَلَى وَلَدِهِ.»^۱

عبارت (فلا توبه له) نفی جنس است و به این معناست که مطلقاً هیچ گونه توبه ای از مرتد قابل قبول نمی‌باشد چه توبه واقعی که در آخرت از عذاب الهی مصون باشد و چه توبه ظاهری که احکام ظاهری اسلام مانند طهارت برای او اجرا گردد. بنابراین روایت توبه مرتد فطری مورد قبول نیست و حتی بعد از توبه نیز احکامی مانند نجاست برای او جریان دارد.

نقد و بررسی

بررسی سند روایت

سند این روایت قابل قبول و معتبر است البته در مورد وثاقت سهل بن زیاد مباحث مختلفی وجود دارد: «ثم إن سهل بن زیاد، وقع الكلام في وثاقته

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۲، ص: ۱۶۹

و عدمها...»^۱ با این حال بر فرض اینکه وثاقت او نیز محل تامل دانسته شود خدشه‌ای به اعتبار سندی روایت وارد نمی‌آید زیرا صاحب وسایل روایت مذکور را از طرق دیگری که سهل بن زیاد در آن نباشند نیز نقل نموده است: (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ... جميعاً عن ابن محبوب)؛ محمد بن یحیی عطار از ثقات اصحاب امامیه است و احمد بن محمد نیز ممکن است (احمد بن محمد ابن عیسی) باشد که از ثقات است و ممکن است (احمد بن محمد بن خالد برقی) باشد که ایشان نیز از ثقات اصحاب امامیه محسوب می‌گردد. به علاوه وجود تراکم در نقل یک حدیث از افراد مختلف مانند ابراهیم بن هاشم، سهل بن زیاد و احمد بن محمد بن عیسی قمی، اطمینان نسبت به صدور حدیث را افزایش می‌دهد. وجود حدیث مذکور در کتاب کافی نیز بنا بر مبنای کسانی که شهادت کلینی بر صحت روایاتش را کافی می‌دانند، می‌تواند اعتبار لازم را به حدیث مذکور اعطا نماید. بهر حال در مجموع با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت حدیث مذکور حدیث معتبر و قابل استنادی می‌باشد.

۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، پیشین، ج ۹، ص:

بررسی محتوای روایت

(۱) اشکال عقلی

چنانچه مفاد روایت مذکور عدم قبول توبه مرتد باشد همان اشکالات عقلی که در مورد آیات استناد شده برای عدم قبول توبه مرتد بیان شده بود در اینجا نیز قابل طرح خواهد بود. به این بیان که عدم قبول توبه مرتد فطری با عموم رحمت خداوند و عدل الهی ناسازگار است و نمی توان با خبر واحد ظنی به مطلبی که خلاف عقل است ملتزم شد. چنانچه چنین مطلبی در مورد آیات مطرح شده پذیرفته شود در مورد روایات نیز مطرح خواهد شد و به ناچار باید عدم قبول توبه را به نحوی معنا نمود که با آن مطلب عقلی سازگاری داشته باشد؛ کما اینکه در مورد روایاتی مانند لا صلاة لجار المسجد چنین تصرفاتی در ظاهر اطلاق معنای عبارت صورت می گیرد و به ناچار قیودی برای آن در تقدیر گرفته می شود^۱ مانند اینکه لا صلاة كاملة لجار المسجد؛ در مورد عدم قبول توبه در این روایت نیز باید قیود در نظر گرفت مانند اینکه (فلا توبة نافعة لدرء الحدود عنه)؛ به عبارت دیگر اگر چه توبه مرتد در درگاه الهی پذیرفته می شود اما ارتداد مجازاتی دارد که با توبه کردن نیز آن مجازات برداشته نمی شود و منظور از عدم قبول توبه نیز اشاره به همین مجازات است والا هم توبه مرتد قبول می شود و هم

۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، پیشین، ج ۱، ص: ۹۲

حکم به طهارت او قابل قبول است لکن حکم اعدام از او ساقط نخواهد شد. همچنین موارد دیگری که به صورت خاص در روایات برای مرتد بیان شده مانند جدا شدن از همسر و تقسیم اموال او میان ورثه اجرا خواهد شد ولو آنکه توبه نماید. با این حال توبه مرتد ممکن است در درگاه الهی مورد پذیرش واقع گردد و عذاب الهی از او دفع شود اما این مطلب مانع از اجرای حدود مرتد نمی گردد و لو بعد از انجام توبه.

۲) اجمال معنایی

عبارت (بعد اسلامه) می تواند به صورت مصدری یا اسم مصدری معنا گردد؛ به عبارت دیگر در روایت گفته شده کسی که (بعد اسلامه) کفر بورزد، (فلا توبه له)؛ حال آیا منظور از (بعد اسلامه) این است که (بعد از اسلام آوردنش) کفر بورزد؟ که در این صورت موضوع روایت مرتد ملی خواهد بود؛ یا این که مفهوم از آن کفر ورزیدن بعد از مسلمان بودن است به صورت مطلق؟ یعنی بعد از اینکه واجد اسلام بوده و مسلمان بوده کفر ورزیده که در این صورت موضوع روایت اعم از مرتد فطری و ملی خواهد بود؛ بنابراین روایت مورد بحث در این عبارت دارای اجمال می باشد؛ البته قدر متیقن از روایت بر اساس هر دو تفسیر از آن، مرتد ملی خواهد بود لکن در مورد مرتد ملی همانگونه که در مباحث آتی بیان خواهد شد دلایل معتبر بر قبول توبه او وجود دارد؛ در نتیجه روایت مذکور باید معنایی اعم

از مرتد فطری و ملی داشته باشد و نهایتا مرتد ملی را با توجه به ادله دیگر، از آن استثنا نمود تا روایت معنای مفیدی داشته باشد. در صورت پذیرفتن قاعده اصالة عدم تخصیص^۱ و جریان آن در محل بحث، روایت به طور کلی دچار اجمال خواهد شد و قابل استناد نمی باشد. بر اساس این اصل که در علم اصول مطرح شده است چنانچه در یک کلام تردید در معنا وجود داشته باشد به نحوی که پذیرفتن یک معنا موجب تخصیص کلام باشد (مانند معنای اعم برای مرتد در روایت مورد بحث) و پذیرفتن معنای دیگر موجب تخصیص نباشد اصل بر این خواهد بود که تخصیص در کار نباشد و معنایی لحاظ شود که منجر به تخصیص نیست. در این صورت تنها معنای مرتد ملی بر روایت مورد بحث قابل تطبیق خواهد شد؛ در حالی که توبه مرتد ملی بر اساس ادله معتبری که بعدا ذکر خواهد شد قابل قبول است بنابراین معنای روایت در صورت قبول و جریان این اصل مجمل می شود؛ البته مشهور علما چنین اصلی را نمی پذیرند به خصوص در باب محاورات و کلمات و ظهورات شرعی که آوردن تخصیص و تبصره و عام خاص و امثال آن به وفور دیده می شود لذا تخصیص شیوه رایج و معقولی به حساب می آید و انگهی بر فرض قبول اصل آن اجرای چنین اصلی با در نظر گرفتن

۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۳ ش، ج ۲، ص: ۱۴۱

سایر روایات در محل بحث منتفی است زیرا چنانچه در ادامه مباحث بیان خواهد شد روایات معتبری دلالت بر قبول توبه مرتد ملی می‌کند بنابراین روایت مورد بحث قطعاً معنایی اعم از مرتد ملی و فطری دارد و جایی برای شک و اجرای اصل باقی نمی‌ماند؛ در مجموع می‌توان گفت اگر چه در نگاه اول به ممکن است وجود اجمال در روایت به نظر آید اما با دقت نظر در آن معلوم می‌شود که اجمال معنایی در عبارت مورد بحث از روایت وجود ندارد و می‌توان عموم روایت را که شامل مرتد فطری و ملی می‌شود با توجه به ادله قطعی قبول توبه مرتد ملی، تخصیص زد.

۳) بررسی منظور از سلب توبه

در ذیل روایت مورد بحث واو حالیه آمده است: «فَلَا تَوْبَةَ لَهُ- وَ قَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ...»؛ واو حالیه در این عبارت نشانگر سلب توبه مطلق نه سلب مطلق توبه؛ به عبارت دیگر آن توبه‌ای که این رفتاری‌ها را از او دفع کند شامل حالش نمی‌شود نه اینکه مطلقاً توبه‌اش مردود باشد. بنابراین معنای این فراز روایت چنین خواهد بود: (توبه مطلق برای او نیست در حالی قتل او لازم است و همسرش از او جدا می‌شود و اموالش نیز تقسیم می‌گردد). بنابراین روایت در صدد بیان این مطلب نیست که راهی برای توبه مرتد و خلاصی او از آتش جهنم وجود ندارد: «فحاصل الصحیحة: أَنَّ الْأَحْكَامَ الثَّلَاثَةَ بَعْدَ ثُبُوتِهَا بِحُدُوثِ الْإِرْتِدَادِ، لَا تَرْفَعُ بِالتَّوْبَةِ، فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ الْحَالُ أَنَّ

القتل صار ثابتاً، و الامرأة بائنة، و المال منتقلاً إلى الورثة، فيمكن دعوى ظهورها أو إشعارها بأن لا توبة لها بالنسبة إلى ما ثبت عليه و مضى؛ و هي الأحكام الثلاثة، دون ما سيأتي من الأحكام، كطهارته و غيرها^۱. همچنین ذیل روایت که اشاره به احکام سه گانه خاص مرتد دارد مانع از انعقاد اطلاق در مورد عبارت (فلا توبة له) می گردد. زیرا با توجه به اشاره روایت به این سه مورد از احکام، ممکن است مراد از (لا توبة له)، لا توبة له من نواحی هذه الامور الثلاثة، باشد لذا تنها از ناحیه امور سه گانه مطرح شده در روایت توبه ای در کار نیست نه اینکه توبه از جمیع جهات مردود باشد؛ حتی وجود چنین احتمالی در معنای روایت مانع از انعقاد اطلاق آن خواهد بود (محفوف بودن روایت بما یحتمل القرینیه مانع از اخذ اطلاق است): «و أما التعبير الثاني و هو قوله عليه السلام (لا توبة له) كما في الطائفة الثانية من الأخبار فنفي الجنس فيه و ان كان يوهم عدم قبول التوبة منه لا واقعا و لا ظاهرا، إلا اقترانه أيضا في نفس الروايات بإجراء الأحكام الثلاثة في حقه و لو تاب تكون قرينة على عدم القبول من هذه الجهة فقط، دون سائر الجهات، و لا أقل من كونه يصلح للقرينية، فتكون مجملة تسقط عن الاستدلال بإطلاقها»^۲.

۱. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديث)، پیشین، ج ۴، ص: ۳۷۷

۲. موسوی خویی، سید ابو القاسم، فقه الشیعة - کتاب الطهارة، پیشین، ج ۶، ص: ۲۳

ب. ۲. روایت عمار ساباطی

روایت دیگری که ممکن است برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری مطرح شود روایت سوم از باب اول وسایل الشیعه است: «وَالْإِسْنَادُ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَارِ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ - وَجَحَدَ مُحَمَّدًا صَ بُرْهَانَهُ وَكَذَّبَهُ - فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ - وَامْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ (يَوْمَ ارْتَدَّتْ) - وَ يُقْسَمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ - وَ تَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَقِّ عَنْهَا زَوْجُهَا - وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ لَا يَسْتَتِيْبَهُ.»^۱

در نگاه اول به نظر می آید توبه مرتد بر اساس این روایت قابل قبول نیست و لذا حاکم وظیفه ای ندارد که او را توبه بدهد بلکه حاکم موظف است مجازات سنگین قتل را در مورد او اجرا کند؛ بر اساس این روایت همسر مرتد نیز از او جدا و اموالش تقسیم می شود.

نقد و بررسی

منظور از (کل مسلم بین مسلمین) مسلمانی است که پدر و مادرش مسلمان بوده اند (تثنیه بودن مسلمین اشاره به پدر و مادر آن مسلمان دارد) و روایت با این بیان در مورد مرتد فطری می باشد؛ بعید است (مسلمین) به صورت جمع مراد باشد زیرا در (میان مسلمانان) بودن موضوعیتی برای

ارتداد ندارد اما اینکه پدر و مادر شخص مسلمان هم مسلمان باشند در تعیین نوع ارتداد موضوعیت دارد. این روایت نیز منافاتی با قبول توبه مرتد فطری نزد خداوند ندارد؛ آنچه از ظاهر روایت فهمیده می شود این است که اگر مسلمانی که پدر و مادرش مسلمان بوده اند کافر شد و به نحوی این کفر را اظهار کرد که کسی از او شنید؛ تا وقتی که در این حال کفر باشد حکمش قتل است و مال و همسرش نیز از او جدا می شوند و حاکم شرع نیز او را توبه نمی دهد؛ لکن اگر این احکام به هر دلیل برای این شخص جاری نشد و بعدا توبه کرد؛ روایت در مورد قبول توبه او و امکان اختیار مجدد اموال و همسر ساکت است. بنابراین استدلال به این روایت، هر چند روایت معتبری نیز باشد، برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری غیر قابل قبول است.

ب. ۳. روایت علی بن جعفر (علیه السلام)

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرِكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ قَالَ يُقْتَلُ وَلَا يُسْتَتَابُ قُلْتُ فَتَنْصُرَانِي أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ قَالَ يُسْتَتَابُ فَإِنْ رَجَعَ وَإِلَّا قُتِلَ»^۱.

در این روایت سوال راوی در مورد کسی است که مسلمان بوده و سپس نصرانی شده؛ با مقابله و مقایسه صدر و ذیل روایت معلوم می شود

مسلمانی که در ابتدای روایت ذکر شده، دچار ارتداد فطری شده است و الا
پرسیدن ادامه مطلب (نصرانی اسلم ثم ارتد) بی معنی خواهد بود زیرا
امام علیه السلام در همان بخش اول پاسخ را در مورد مسلمانی که نصرانی شده
است داده بودند؛ بنابراین سوال اول در مورد ارتداد فطری بوده است و
شخصی که در قسمت اول روایت دچار ارتداد شده سابقه نصرانیت
نداشته است. مرتد فطری بر اساس مضمون این روایت توبه داده نمی شود
و کشته می شود.

نقد و بررسی

همان مسائلی که در روایت پیش از این مطرح شد در مورد این روایت
نیز قابل طرح است. به عبارت دیگر این مطلب که حاکم وظیفه ندارد مرتد
فطری را توبه دهد بلکه وظیفه دارد او را بکشد، منافاتی با قبول توبه مرتد
فطری ندارد. بنابراین بر فرض اعتبار سندی روایت مضمون روایت قابل
استناد برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری نمی باشد.

ب. ۴. روایت حسین بن سعید

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِنَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: قَرَأْتُ بِخَطِّ رَجُلٍ إِلَى
أَيِّ الْحَسَنِ الرَّضَاعِ - رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ - وَأَشْرَكَ وَخَرَجَ عَنِ
الْإِسْلَامِ هَلْ يُسْتَتَابُ - أَوْ يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ فَكَتَبَ عليه السلام يُقْتَلُ. »^۱

بر اساس این روایت شخصی سوالی برای امام رضا علیه السلام نوشته است، راوی می گوید من این سوال را که به خط آن شخص بود ملاحظه نمودم: (رجل ولد علی الاسلام ثم کفر و أشکر...)؛ بنابراین نویسنده در مورد حکم شخصی که مرتد فطری شده سوال نموده است زیرا به تصریح سائل، این شخص از ابتدایی که به دنیا آمده مسلمان بوده است (ولد علی الاسلام)؛ راوی می گوید امام رضا علیه السلام در پاسخ به این سوال فرمودند: (يُقتل)

نقد و بررسی

از این روایت نیز عدم قبول توبه مرتد فطری فهمیده نمی شود؛ به همان بیان که در دو روایت قبل بیان شد.

ب. ۵. روایت مرفوعه عثمان بن عیسی

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى رَفَعَهُ قَالَ: كَتَبَ عَامِلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِلَيْهِ - إِنِّي أَصَبْتُ قَوْمًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ زَنَادِقَةً - وَقَوْمًا مِنَ النَّصَارَى زَنَادِقَةً فَكَتَبَ إِلَيْهِ - أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ ثُمَّ تَزَنَدَقَ - فَاضْرِبْ عُنُقَهُ وَلَا تَسْتَبِهُ - وَمَنْ لَمْ يُولَدْ مِنْهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ فَاسْتَبِهُ - فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا فَاضْرِبْ عُنُقَهُ - وَأَمَّا النَّصَارَى فَمَا هُمْ عَلَيْهِ أَعْظَمُ مِنَ الزَّنَادِقَةِ. وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا إِلَّا أَنَّهُ قَالَ - ثُمَّ ارْتَدَّ.»

نقد و بررسی

این روایت را همانطور که صاحب وسایل ذکر نموده، شیخ طوسی با اسناد خودش از حسین بن سعید نقل نموده است؛ اگر چه اسناد شیخ طوسی به حسین بن سعید صحیح و قابل قبول است اما ادامه سند نشان می‌دهد که این روایت مرفوعه است و اعتبار لازم را ندارد؛ شیخ صدوق نیز همین روایت را با کمی تفاوت نقل نموده لکن آن نقل نیز مرسل و غیر قابل استناد است. بر فرض اغماض از مشکل سندی روایت، محتوای آن نیز مشابه روایات قبل است که نمی‌توان عدم قبول توبه مرتد فطری را به نحو مطلق از محتوای آن به دست آورد. تنها این مطلب را می‌توان از روایت فهمید که مرتد فطری که ارتداد او مشخص شده است اعدام می‌شود و حاکم وظیفه ندارد او را توبه بدهد.

نتیجه بررسی ادله روایی

استناد به روایات برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری اشکالات متعددی دارد و از این رهگذر نیز نمی‌توان عدم قبول توبه مرتد فطری را به صورت مطلق اثبات نمود.

تبصرة: (استدلال به اجماع)

شیخ طوسی برای عدم قبول توبه مرتد فطری ادعای اجماع نموده است: «دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أيضا قوله عليه السلام: (من بدل دینه

فاقتلوه)، و لم یشرط الاستتابة^۱. شیخ انصاری نیز به نقل از کشف اللثام در باب میراث، نقل اجماع نموده است: «و دعوی الإجماع من کاشف اللثام فی باب المیراث علی عدم قبول توبته^۲». به عبارت دیگر بنا بر اظهار نظر شیخ انصاری، فاضل هندی در کتاب المیراث کشف اللثام، برای عدم قبول توبه مرتد فطری ادعای نموده است. این قبیل اجماعات نمی تواند مستمسک معتبری برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری باشد زیرا از قبیل اجماعات منقوله ای است که محتمل المدرک و بلکه مسلم المدرک است؛ زیرا همانگونه که اشاره شد آیات و روایات متعددی در این مورد وجود دارد که ممکن است فقها برای اثبات این مطلب به آنها تمسک جویند بنابراین به نظر می رسد ادعای اجماع، بر اساس همان ادله بوده است و بر اساس قول مشهور فقها، اجماعی که مقطوع المدرک یا حتی محتمل المدرک باشد، حجت فقهی محسوب نمی شود و قابل استناد نیست به خصوص در محل بحث که اجماعات مطرح شده منقول است و از اعتبار کمتری برخوردار است.

نتیجه

با توجه به بررسی ادله مختلف قرآنی و روایی که برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری ممکن است مورد استناد قرار گیرد؛ می توان گفت دلیل

۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۵، ص: ۳۵۴

۲. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب الطهارة، پیشین، ج ۵، ص: ۳۲۳

قانع کننده ای از روایات و آیات قرآن برای اثبات مقدمه اول استدلال، یعنی (عدم قبول توبه مرتد فطری) به دست نیامد. در میان روایات علاوه بر اشکالات سندی محتوای مورد استناد نیز قابل قبول واقع نشد بلکه بر فرض اغماض از اشکالات سندی و محتوایی در این روایات، روایات دیگری وجود دارند که قبول توبه مرتد فطری را می توان از آنها استخراج نمود؛ قبل از این به نمونه ای از این روایات اشاره شد که به لحاظ سند و دلالت نیز از قوت خوبی برخوردار بود:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ حَبُوبٍ وَغَيْرِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا فَعَمِلَ خَيْرًا فِي إِيْمَانِهِ - ثُمَّ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ فَكَفَرَ ثُمَّ تَابَ بَعْدَ كُفْرِهِ - كُتِبَ لَهُ وَحُسِبَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ كَانَ عَمَلَهُ فِي إِيْمَانِهِ - وَلَا يُبْطِلُهُ الْكُفْرُ إِذَا تَابَ بَعْدَ كُفْرِهِ.»^۱

همانگونه که بیان شد بر فرض اغماض از اشکالات سندی و دلالتی که در روایات استناد شده برای عدم قبول توبه مرتد فطری وجود دارد؛ مضمون آنها با مضمون روایاتی مانند آنچه ذکر شد متعارض و تساقط می کند و همچنان دلیلی برای اثبات عدم قبول توبه مرتد فطری در کار نخواهد بود. البته در صورت عرضه این دو گونه روایت متعارض بر قرآن نیز مشکل حل نخواهد شد زیرا هر دو نوع روایت به نحوی موافق با کتاب خدا هستند یک

گروه موافق با امثال این آیه است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...» (سوره نساء آیه ۴۸) و گروه دیگر موافق با امثال این آیه: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (سوره فرقان آیه ۷۰)؛ البته مشکل اصلی همان است که روایات پنج گانه ای که مورد بررسی قرار گرفت علاوه بر اشکال در سند به لحاظ محتوا نیز هیچ یک دلالت بر عدم قبول توبه مرتد فطری به نحو مطلق ندارد بنابراین روایتی که دلالت بر قبول توبه مرتد فطری دارد می تواند بدون معارض نیز تلقی گردد.

۱.۲. ادله مقدمه دوم

همانگونه که بیان شد حکم فقهی نجاست کافر، با اظهار اسلام از طرف او بر طرف می شود و چنین شخصی مانند سایر مسلمانان طاهر محسوب می شود. این حکم در مورد کافر ملی مورد اتفاق نظر است اما در مورد کافر فطری محل اختلاف نظر است؛ حکم به نجاست کافر فطری حتی بعد از توبه، نیازمند مقدماتی بود؛ مقدمه اول، عدم قبول توبه مرتد فطری بود؛ این مقدمه بررسی شد و مورد تایید قرار نگرفت؛ مقدمه دومی که برای حکم به نجاست کافر فطری حتی بعد از توبه، لازم است بررسی گردد وجود ملازمه میان عدم قبول توبه مرتد فطری و بقای او در کفر است و در صورت اثبات مقدمه دوم، مقدمه سوم این خواهد بود که وقتی کافر فطری حتی بعد از توبه همچنان در کفر باقی ماند

موضوع احکام کفر که یکی از آنها نجاست است باقی می ماند و در نتیجه کافر فطری همچنان نجس محسوب می شود. در بررسی مقدمه اول آنچه ثابت شد این بود که احکام سه گانه بیان شده برای مرتد فطری حتی بعد از توبه او نیز جریان خواهد داشت و توبه او مانع از اجرای آن احکام نمی گردد؛ بنابراین مرتد فطری در صورتی که ارتداد خود را به نحوی اظهار کند حتی بعد از توبه نیز محکوم به اعدام و تقسیم اموال و جدا شدن همسرش از او می باشد؛ اما این احکام منافاتی با قبول توبه وی ندارد. با توجه به عدم اثبات مقدمه اول، طبعاً نیازی برای اثبات مقدمات دیگر به نظر نمی رسد اما بر فرض اینکه کسانی مقدمه اولی را به نحوی اثبات کنند یا استدلالاتی که برای رد آن بیان شد را قبول ننمایند جهت تکمیل و انتقان مطلب، مقدمه دوم و سوم نیز مورد بررسی قرار می گیرد. جهت اثبات مقدمه دوم یعنی (وجود ملازمه بین عدم قبول توبه مرتد فطری و بقای او در کفر) استدالات مختلفی وجود دارد که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرد.

دلیل اول ملازمه:

محقق همدانی این استدلال را مطرح و به آن پاسخ داده است.^۱ این استدلال دو مقدمه دارد (مقدمه اول) این است که عدم قبول توبه مرتد فطری با خلود او در آتش ملازمه دارد؛ (مقدمه دوم) این است که خلود در آتش با داشتن اسلام منافات دارد و به عبارت دیگر امکان ندارد مسلمانی تا ابد در جهنم باقی بماند.

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۸، ص: ۳۰۹

نتیجه این دو مقدمه ملازمه داشتن عدم قبول توبه مرتد فطری با کافر بودن اوست (چرا که اگر بعد توبه مسلمان حساب می شد در آتش خلود نداشت). این استدلال بر اساس این پیش فرض است که حد فاصلی میان اسلام و کفر نیست و نمی توان گفت فلان شخص نه کافر است و نه مسلمان. در واقع کفر و اسلام ضدانی هستند که حالت سومی برای آنها نیست؛ بنابراین یک شخص یا مسلمان است یا کافر و حالت سومی برای او وجود ندارد.

نقد و بررسی دلیل اول ملازمه:

الف. انکار مقدمه دوم استدلال:

ممکن است ادعا شود خلود در آتش جهنم منافاتی با مسلمان بودن ندارد: «و قال شارح المقاصد اختلف أهل الإسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين و مات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو... و عند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو و لا إخراج من النار... و احتجت المعتزلة بوجوه الأول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر و غيره...» بر اساس این ادعا آیات متعددی از قرآن کریم امکان خلود مسلمان در آتش جهنم را تایید می کند که برخی از آیات مذکور در ادامه بیان می گردد:

آیه اول:

«...وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (سوره

جن آیه ۲۳) بر اساس این آیه شریفه کلمه (مَنْ) از الفاظی است که دلالت بر عموم وضعی دارند حتی در صورت عدم قبول عموم وضعی، اطلاق آیه و عدم وجود قید در این آیه شریفه واضح و روشن است. به عنوان مثال در این آیه قید (ارتداد) یا (کفر) ذکر نشده است بلکه به طور مطلق تمام کسانی که در مقابل خدا و رسولش عصیانگری نموده اند را مورد خطاب قرار داده است. البته این آیه در ذیل آیات مربوط به حدود ارث بیان شده و تعدی از حدود الهی (من يتعد حدوده) ناظر به عصیان از حدود الهی در این مورد می باشد، اما عصیان الهی و نتیجه آن که خلود در آتش جهنم است (یدخله ناراً خالداً فیها)؛ به صورت مطلق بیان شده است.

آیه دوم: «وَمَنْ يَقتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (سوره نساء آیه ۹۳) این آیه نیز اعم از مواردی است که قاتل مسلمان یا کافر باشد.

آیه سوم: «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سوره بقره آیه ۸۱)

سایر آیات: همانگونه که بیان شد مرحوم مجلسی با آوردن کلامی از شارح مقاصد، آیات ذکر شده در بالا و برخی آیات دیگر در این مورد را مباحث معاد و ما يتعلق بالمعاد بیان نموده و مورد بحث و بررسی قرار داده است: «و قوله

(وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا) و مثل هذا مسوق للتأييد و نفی الخروج و قوله (وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ)^۲ و عدم الغيبة عن النار خلود فيها و قوله (وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا) ... و قوله (بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)^۳.

نقد و بررسی:

بررسی این مسئله که (آیا مسلمان نیز ممکن است مانند کفار خلود در آتش پیدا کند؟) در اصل مربوط به علم کلام است؛ در مورد مسلمانانی که گناه کبیره مرتکب می شوند این بحث بیشتر مطرح می گردد. خواجه نصیر طوسی در ضمن مباحث مربوط به معاد می گوید: «انقطاع عذاب اصحاب الکبائر: و الکافر المخلد و عذاب صاحب الکبیره منقطع لاستحقاقه الثواب بایمانه و لقبحه عند العقلاء و السمعیات متاوله و دوام العقاب مختص بالکافر»^۴.

۱. سوره سجده آیه ۲۰

۲. سوره انفطار آیه ۱۴ تا ۱۶

۳. سوره نساء آیه ۱۴

۴. سوره بقره آیه ۸۱

۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، ج ۸، ص: ۳۷۰ تا ۳۷۲

۶. طوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۰۷ ق، ص:

علامه حلی در شرح این عبارت شیخ طوسی به بررسی بحث گناهان کبیره و صغیره می‌پردازد و می‌گوید امامیه و گروهی از معتزله و اشاعره معتقدند عذاب اصحاب کبیره از مسلمانان منقطع است: «أجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع و اختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على أنه كذلك و ذهب الإمامية و طائفة كثيرة من المعتزلة و الأشاعرة إلى أن عذابه منقطع و ينبغي أن يعرف هنا الصغير و الكبير من الذنب...»^۱

کسانی که خلود در آتش را اعم از مسلمان مرتکب کبیره و کافر می‌دانند به آیات پیش گفته استدلال نموده‌اند لکن صاحب کتاب تجرید معتقد است این آیات تاویل می‌رود و مشمول مسلمانان نمی‌شود: «والسمعیات متاولة»؛ تأویل آیات مورد بحث در واقع کنار گذاشتن عمومیت آیه است و اختصاص دادن آن به کفار است؛ با این توضیح که آیات مورد بحث در مقام اصل تشریع است و اصل مطلب شرعی را بیان می‌نماید لکن در مقام بیان خصوصیات نمی‌باشد؛ بنابراین خصوصیات و جزئیات حکم را بیان ننموده و آنرا به اهل بیت علیهم‌السلام واگذار نموده است؛ این شیوه به خصوص در مورد آیات الاحکام قرآن کریم رایج است؛ لذا اصل حکم شرعی در برخی

۱. حلی، علامه، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعليقات)، تعلیق و تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الإسلامی - قم، چهارم، ۱۴۱۳ق، ص: ۴۱۴

آیات بیان شده و بیان جزئیات آن به اهل البیت واگذار شده است. راه دیگر تأویل آیه مورد بحث تخصیص عموم آیه به وسیله روایاتی است که تصریح بر عدم خلود مسلمان در آتش دارد. همچنین ممکن است منظور از خلود در آتش، بقای طولانی در آن باشد نه اینکه تا ابد در آتش باقی بماند و در عرف و استعمالات عرفی نیز وقتی زمان حادثه ای طولانی باشد و زمان خاصی برای آن معین نشده باشد ممکن است گفته شود فلان حادثه همیشگی است. کما اینکه علامه مجلسی نیز در توضیح اینگونه آیات به این مطلب اشاره نموده و آنرا راهی برای جمع میان ادله دانسته است: «...أو بأن الخلود وإن كان ظاهراً في الدوام فالمراد هاهنا المكث الطويل جمعاً بين الأدلة»^۱. با توجه به بیان راغب اصفهانی نیز معنای «ابدیت» در اصل کلمه (خلود) وجود ندارد بلکه آنچه در اصل معنای خلود مورد نظر است، تغییر ناپذیر بودن است: «الخلود: هو تَبَرُّى الشَّيْءِ مِنْ إِعْتِرَاضِ الْفَسَادِ وَ بَقَاؤُهُ عَلَى الْحَالَةِ الَّتِي هُوَ عَلَيْهَا وَ كُلُّ مَا يَتَبَاطَأُ عَنْهُ التَّغْيِيرُ وَ الْفَسَادُ»^۲. به عنوان نمونه غلمانی که مَخْلَد در بهشت هستند یعنی تغییر ناپذیرند و دچار پیری و فرتوتی نمی شوند و طراوت آنها کاهش نمی یابد. گاهی به چیزهایی که ابدی هستند نیز مَخْلَد گفته می شود از این جهت که تغییر نمی کنند؛ اما معنای خلود با

۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، پیشین، ج ۸، ص: ۳۷۳

۲. راغب اصفهانی، حسین، المفردات، سوریه - دمشق، دار العلم الدار الشامیة، اول، ۱۴۱۲ هـ ق، ص

ابدیت تفاوت دارد. در مجموع می‌توان گفت مقدمه دومی که بیانگر عدم خلود مسلمان در آتش بود، در نظر مشهور علما قابل قبول است بلکه برخی روایات صراحت دارد که شیعیان اثنی عشری با شفاعت اهل بیت و پیامبر وارد در آتش جهنم نمی‌شوند و چنانچه مستحق عذابی باشند در برزخ مورد عذاب قرار خواهند گرفت: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي سَمِعْتُكَ وَ أَنْتَ تَقُولُ كُلُّ شَيْعَتِنَا فِي الْجَنَّةِ عَلَى مَا كَانَ فِيهِمْ قَالَ صَدَقْتُكَ كُلُّهُمْ وَ اللَّهُ فِي الْجَنَّةِ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الذُّنُوبَ كَثِيرَةٌ كِبَارٌ فَقَالَ أَمَّا فِي الْقِيَامَةِ فَكُلُّكُمْ فِي الْجَنَّةِ بِشَفَاعَةِ النَّبِيِّ الْمُطَاعِ أَوْ وَصِيِّ النَّبِيِّ وَ لَكِنِّي وَ اللَّهُ أَتَخَوُّ عَلَيْكُمْ فِي الْبَرْزَخِ قُلْتُ وَ مَا الْبَرْزَخُ قَالَ الْقَبْرُ مِنْذُ حِينَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»^۱

نتیجه گیری:

انکار این مقدمه که خلود در آتش منافات با اسلام داشته باشد (مقدمه دوم)، قابل قبول نیست؛ به عبارت دیگر با توجه به آنچه مشهور علمای امامیه معتقد هستند و فقهای بزرگی همچون خواجه نصیر طوسی و علامه حلی و دیگر بزرگان شیعه بیان نموده‌اند مقدمه دوم استدلال پیش گفته قابل قبول است؛ بنابراین نمی‌توان پذیرفت که مسلمان مخلد در آتش جهنم

باشد. بنابراین در صورتی که اشکالات وارد بر مقدمه اول استدلال (که در ادامه مطرح خواهد شد) پاسخ داده شوند مقدمه دوم نیز قابل قبول خواهد بود و مقدمه سوم که در واقع نتیجه دو مقدمه قبل است اثبات حکم نجاست مرتد فطری خواهد بود.

ب: انکار مقدمه اول استدلال:

مقدمه اول این بود که عدم قبول توبه مرتد فطری ملازمه با خلود او در آتش دارد؛ این مقدمه امر بدیهی نیست که نیاز به اثبات نداشته باشد؛ تنها دلیلی که برای اثبات این مقدمه ممکن است گفته شود حکم به کافر بودن مرتد فطری تائب است که آن نیز دلیلی ندارد؛ در واقع مستدل برای اثبات این مقدمه قائل به این خواهد شد که توبه مرتد فطری قبول نمی‌شود لذاست که کافر است و کافر نیز مخلد در آتش است؛ حال آنکه این سخن مستدل نیز قابل قبول نیست زیرا حکم به کفر مرتد فطری که توبه کرده است به اصطلاح (اول الکلام) است و جز ادعا چیز دیگری مطرح نشده که مطلب را ثابت کند؛ شخصی که از گذشته خود توبه نموده است معیار مسلمانی که اقرار به شهادتین است را به جا آورده و قاعدتا باید مسلمان محسوب شود نه کافر و چنانچه متهم به کفر شود اصل استدلال مطرح شده حالت دور و بطلان پیدا خواهد نمود. به بیان دیگر مقدمه اول استدلال مبتنی بر کافر بودن تائب مذکور است و نتیجه استدلال نیز در واقع چیزی

جز کافر بودن تائب مذکور نیست بنابراین استدلال مطرح شده منتهی به دور منطقی می‌شود که آنرا باطل خواهد نمود. توجه به این مطلب لازم است که امکان دارد اسلام آوردن و توبه کردن مرتد فطری پذیرفته شده باشد لکن گناه ارتدادش مجازاتهایی داشته که باید تحمل می‌کرده و این لزوماً به معنای بطلان توبه او نمی‌باشد. این قبیل موارد در فقه شیعه بی سابقه و عجیب نیست زیرا در مباحث فقهی موارد متعددی (غیر از بحث ارتداد) وجود دارد که ممکن است شخصی کار خلافی را انجام دهد و توبه کند لکن علی‌رغم قبول توبه، مجازات شرعی عمل خود را نیز تحمل نماید (مانند موارد مختلفی که انجام توبه بعد از اثبات جرم صورت می‌پذیرد).

بنابراین آنچه مسلم است خلود در آتش مربوط به کسی است که در حال کفر از دنیا رفته باشد، اما دلیلی ندارد کافر مرتدی که قبل از مردن از کفر توبه نموده نیز مشمول حکم خلود در آتش شود: «و دعوی استلزام عدم القبول للخلود فی النار، و هو ینافی الإسلام، مدفوعة: بأنّ المسلم إنّما هو خلود من مات کافراً، لا مطلق من کفر بحیث عمّ مثل الفرض.»^۱

دلیل دوم ملازمه:

این دلیل به صورت یک قیاس استثنایی قابل طرح است: «لو کان مسلماً لقبلت توبته ولكن التالی باطل فالقدم مثله» اگر مسلمان بود حتماً توبه اش

پذیرفته می‌شد لکن فرض این است که توبه او پذیرفته نشده است در نتیجه ملزوم آن که مسلمان بودن است نیز برقرار نخواهد بود. وقتی مسلمان بودن محقق نباشد به ناچار کفر برقرار خواهد بود زیرا حد فاصلی میان کفر و اسلام وجود ندارد. قسمت اول قیاس به ادله مختلفی ثابت است؛ آیات متعددی از قرآن کریم برای قبول توبه مسلمان وجود دارد مانند آیه ۱۱۰ سوره نساء (و من يعمل سوءاً او یظلم نفسه ثم یتستغفر الله یجد الله غفوراً رحیم)؛ در آیه شریفه عبارت (من يعمل) عموم و اطلاق دارد و قدر مسلم آن فردی است که مسلمان باشد و توبه کند. آیات متعدد دیگری نیز در این مورد وجود دارد که در (باب التوبة و أنواعها و شرائطها) از کتاب «بحار الانوار» به تفصیل بیان شده است؛^۱ این آیات ملازمه میان قبول توبه و مسلمان بودن را بیان می‌نماید. در روایات نیز این مطلب و ملازمه به وفور بیان شده است و در همان باب توبه از کتاب مذکور این روایات به تفصیل بیان شده که فعلاً محل بحث نیست؛ البته اصل قبول توبه از مسلمات دین است و همانگونه که علامه مجلسی نیز گفته است اختلاف نظر در اصل قبول توبه نیست بلکه در این است که آیا رفع عقاب در اثر توبه، تفضلی از جانب پروردگار است یا اینکه در اثر توبه استحقاق توبه از اساس کنار می‌رود به

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التتقیح فی شرح العروة الوثقی، پیشین، الطهارة ۳، ص: ۲۲۵

۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، پیشین، ج ۶، ص ۱۱

نحوی که در صورت عقوبت شخص تائب، به او ظلم شده باشد: «سقوط العقاب بالتوبة مما أجمع عليه أهل الإسلام وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله حتى لو عاقب بعد التوبة كان ظلماً أو هو تفضل بفعله سبحانه. کرما منه و رحمة بعباده»^۱ بهر حال در اصل سقوط عقاب در اثر توبه توافق و اجماع وجود دارد؛ در نتیجه اگر شخصی مسلمان باشد قطعاً توبه اش قبول است و اگر توبه اش قبول شود مسلمان بوده که توبه اش قبول شده است.

غیر از طریق آیات و روایات به لحاظ عقلی نیز ادله ای برای اثبات ملازمه مسلمانی و قبول توبه وجود دارد. بر اساس ادله عقلی که در محل خود در کتب کلامی مورد بحث قرار گرفته است، توبه موجب می شود استحقاق مواخذه و عقاب از بین برود؛ بنابراین دلیل، شارع قطعاً توبه مسلمان را می پذیرد و از عقاب او خودداری می کند چرا که خداوند شخصی که استحقاق عقاب ندارد را عذاب نمی کند و الامر تکب ظلم خواهد شد که چنین امری محال است. طریق دیگری که به لحاظ عقلی قابل بیان است از راه عقل غیر مستقل است؛ زیرا بعد از اینکه شارع خودش در قرآن کریم وعده به بخشش بندگان داده است محال است خلف وعده نماید یا اخبار به غیر واقع بدهد؛ بنابراین وقتی خداوند فرموده است: «يجد الله غفوراً رحيماً» سخن صادقی را بیان نموده و وعده صحیحی داده است زیرا

سخن کذب و خلف وعده، به لحاظ عقلی قبیح شمرده می‌شود و خداوند مرتکب امر قبیح نمی‌شود بنابراین عقل حکم می‌کند که توبه مسلمان قطعاً قبول می‌شود؛ به علاوه، این مطلب نیز ثابت می‌گردد که توبه و اسلام متلازم یکدیگر هستند بنابراین اگر توبه کسی قبول نشد معلوم می‌شود پیش زمینه آن، یعنی مسلمان بودن، در مورد او وجود ندارد؛ در محل بحث نیز با توجه به فرض مسئله که توبه مرتد فطری قبول نمی‌شود مسلمان نبودن او ثابت می‌گردد؛ از طرفی میان کفر و اسلام نیز حد وسطی وجود ندارد که احتمال داشته باشد مرتد فطری در آن محدوده وجود داشته باشد بنابراین مرتد فطری با توجه به اینکه توبه اش قبول نمی‌شود مسلمان نمی‌باشد.

نقد و بررسی

محور اصلی استدلال فوق «قبول توبه» و «عدم قبول توبه» است بنابراین باید دید مراد از قبول و عدم قبول توبه چیست تا معلوم شود آیا ملازمه ای میان عدم قبول توبه و عدم اسلام وجود دارد یا خیر؟

به لحاظ عقلی عدم قبول توبه به یکی از دو صورت زیر متصور است:

معنای اول: مراد از عدم قبول توبه این باشد که خداوند تحقق شیئی خارجی به نام توبه را نپذیرد و در عالم تکوین از بنده سر نزند و محقق نگردد. ماهیت توبه پشیمانی و رجوع از گناه و در مواردی تدارک گذشته است و عدم قبول توبه به معنای گفته شده یعنی خداوند تحقق چنین رفتار و عملی

که به عنوان توبه شناخته می‌شود، تصدیق نکرده است.

معنای دوم: معنای عدم قبول توبه عدم ترتب آثار آن باشد ولو اینکه اصل توبه محقق شده باشد.

معنای اول قابل پذیرش نیست، زیرا وقتی چیزی در خارج محقق می‌شود نمی‌توان ادعا کرد آن چیز محقق نشده است. با توجه به ماهیت توبه، چنانچه شخص گناهکار در واقع از عمل خود پشیمان شود و از ارتکاب آن خودداری نماید، می‌توان گفت عمل توبه محقق شده است و انکار یک امر محقق شده معنایی نخواهد داشت. بنابراین عدم قبول توبه به معنای عدم تصدیق تحقق خارجی آن نمی‌باشد. در معنای دوم، اصل توبه محقق شده است لکن شارع آثار آنرا مترتب نمی‌کند. در مورد اینکه شارع چه آثاری را در این موارد محقق نمی‌کند احتمالات مختلفی وجود دارد:

احتمال اول: عدم ترتب اثر توبه به این معنا باشد که شارع تاریکی معنوی حاصل از گناه ارتداد را از قلب جدا نکند. در این صورت ملازمه ای میان این معنا و عدم مسلمانی، وجود ندارد. به عبارت دیگر امکان دارد اثر نامطلوب گناه وجود داشته باشد ولی در نهایت شخص به دلیل ایمان و اسلام، وارد بهشت شود و قبل از ورود به بهشت، با ابتلائات دنیوی و برزخی از تاریکی گناه پاک گردد.

احتمال دوم: عدم قبول توبه به معنای این باشد که شارع مسلمان بودن

شخص مرتد تائب را قبول نکند و به عبارت دیگر حکم به مسلمان بودن او نکند؛ زیرا اسلام و کفر دو امر اعتباری هستند که با جعل شارع تحقق می‌یابند (امران اعتباریان مجعولان شریعیان). بنابراین امکان دارد شارع کسی که مرتد شده و سپس توبه کرده را مسلمان محسوب نکند. این معنای دوم نیز با اطلاقاتی که گوینده شهادتین را مسلمان دانسته است منافات دارد. به عبارت دیگر این معنا اگر چه به لحاظ ثبوتی قابل فرض است لکن به لحاظ اثباتی قابل قبول نیست و از اطلاق روایات مشهور و معتبری که در این مورد وجود دارد معلوم می‌شود اعتبار مسلمانی برای گوینده شهادتین وجود دارد و یجری علیه ما یجری علی المسلمین.

احتمال سوم: مقصود از عدم قبول توبه این باشد که احکام فقهی که قبل از توبه برای او مستقر شده بود، از بین نمی‌رود. به عنوان نمونه حکم به جدا شدن همسرش و تقسیم اموالش و حتی حکم به اعدام مرتد فطری همچنان باقی باشد؛ سایر احکام مانند نجاست او و ممنوع بودن توقف او در مسجد و... نیز با عدم قبول توبه اش باقی خواهد بود. در صورتی که از میان معانی محتمل ذکر شده برای عدم توبه، احتمال سوم مراد باشد در این صورت ملازمه میان عدم قبول توبه و عدم اسلام امکان پذیر خواهد بود. زیرا می‌توان پذیرفت کسی که مرتد شده و توبه کرده، آثار فقهی قبل از توبه، همچنان برای او باقی باشد. بنابراین کافر بودن شخص از لحاظ فقهی

حتی بعد از توبه، امکان پذیر خواهد بود اگر چه نزد خداوند ممکن است مورد مغفرت قرار گرفته باشد که اجرای احکام فقهی با وجود پذیرش توبه او نزد خداوند، به این بیان، امکان پذیر خواهد بود. با توجه به روایات معتبر و مشهوری که در مورد مسلمان حساب شدن گوینده شهادتین وجود دارد این احتمال سوم نیز با اشکال مواجه خواهد شد زیرا با توجه به اطلاق روایات مذکور تمام آنچه برای مسلمانان وجود دارد اعم از احکام فقهی و غیر آنرا برای گوینده شهادتین جاری خواهد بود: (یجری علیه ما یجری علی المسلمین).

احتمال چهارم: مراد از عدم قبول توبه تنها در مورد احکام سه گانه فقهی باشد: (قتل، تقسیم ترکه، ابانه زوجه)؛ بنابراین این احکام سه گانه که در زمان قبل از توبه برای مرتد فطری مستقر شده است با توبه نیز برطرف نمی گردد. در این فرض ملازمه ای میان عدم قبول توبه و عدم مسلمانی وجود ندارد؛ بنابراین با اینکه شخص توبه کننده، مسلمان محسوب می شود لکن آن احکام سه گانه همچنان در مورد او جریان دارد.

احتمال پنجم: منظور از عدم قبول توبه، این باشد که امکان رهایی از مجازات اخروی گناه ارتداد را نداشته باشد بنابراین در آخرت قطعا عقاب ارتداد خود را خواهد دید. چنین معنایی از عدم قبول توبه نیز ملازمه ای با حکم به عدم مسلمانی ندارد. البته چنانچه معلوم باشد منظور از عقاب

ارتداد در آخرت، خلود در آتش است، می‌توان گفت چنین عقابی برای مسلمان وجود ندارد (البته با توضیحاتی که قبلاً در مورد این معنا بیان شد)؛ لکن منظور از عقاب کسی که مدتی مرتد بوده معلوم نیست خلود در آتش باشد بنابراین با مسلمان بودن وی نیز ممکن است منافاتی نداشته باشد.

احتمال ششم: این احتمال در واقع بر آمده از مجموعه احتمالات پیشین یا برخی از آنها با یکدیگر است. بنابراین ممکن است منظور از عدم قبول توبه شامل تمام معانی پیش گفته باشد لذا عدم اعتبار اسلام برای مرتد تائب و وجود احکام فقهی قبل از توبه و مجازات اخروی و کدورت معنوی ارتداد و... همگی برای او باقی است و عدم قبول توبه او تمام این معانی را در بر می‌گیرد. چنانچه چنین معنای جامعی برای عدم قبول توبه لحاظ شود ثابت می‌شود که مرتد فطری که توبه کرده به هیچ نحو مسلمان محسوب نمی‌شود و اعتبار اسلام نیز برای او نشده است. البته چنانچه برخی احتمالات گفته شده با برخی دیگر لحاظ شود صورت‌های مختلفی به وجود می‌آید که طبق برخی از آنها ملازمه میان عدم توبه و عدم اسلام وجود دارد و و طبق برخی دیگر چنین ملازمه ای در کار نمی‌باشد.

نتیجه نقد و بررسی دلیل دوم ملازمه:

عدم قبول توبه به حصر عقلی دو معنای محتمل داشت که یکی کاملاً غیر معقول بود؛ معنای دوم نیز به حسب استقراء، شامل مصادیق و احتمالاتی

بود که هیچ یک قابل قبول واقع نشد، زیرا ملازمه مورد نظر در برخی موارد وجود نداشت و در موارد دیگر اگر چه از نظر عقلی امکان ملازمه وجود داشت اما هیچ دلیلی وجود آنرا به صورت قطعی اثبات نکرد. در نتیجه استدلال مذکور نا تمام و غیر قابل قبول می باشد.

نتیجه

بحث اصلی کتاب در این بود که چنانچه فرد مرتد، مجدداً اسلام آورد آیا نجس است یا خیر؟ صورتهایی برای مسئله بازگشت مرتد به اسلام و آثار آن وجود داشت که در مباحث مقدماتی کتاب بیان شد از جمله اینکه حصول توبه و طهارت برای مرتد فطری مطلقاً غیر ممکن باشد؛ دلیل اولی که برای بررسی این صورت بیان شد مقدمات سه گانه ای داشت که دو مقدمه آن بررسی و اشکالات هر دو مقدمه بیان شد؛ بنابراین با دلیل اول نمی توان این صورت را اثبات نمود زیرا دو مقدمه از سه مقدمه آن باطل شد؛ با این حال جهت تکمیل و اتقان مطلب، در ادامه مباحث مقدمه سوم نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت و سپس دلیل دومی که برای نظریه عدم طهارت مرتد فطری تائب قابل طرح است، بررسی خواهد شد.

۱.۳. ادله مقدمه سوم

با اغماض از اشکالات مقدمه اول و دوم، مقدمه سوم این بود که وقتی شخص مرتد فطری که توبه کرده با توجه به مقدمه اول و دوم، همچنان در

کفر باقی باشد پس موضوع نجاست، باقی است و در نتیجه چنین شخصی همچنان محکوم به نجاست می‌باشد. در میان ادله لفظی شرعی دلیل وجود ندارد که در آن به نجاست کافر یا مرتد تصریح شده باشد؛ به عنوان مثال دلیل لفظی وجود ندارد که در آن عباراتی مانند: «الکافر نجس» یا «المرتد نجس» آمده باشد؛ چنانچه ادله ای با این صراحت و اطلاق در دسترس بود حکم نجاست مرتد به صورت مطلق و اعم از اینکه توبه بکند یا توبه نکند به دست می‌آمد. ادله ای لفظی که دلالت بر نجاست کفار می‌کند شامل روایاتی است که به صورت متفرقه و با مضامین مختلف بیان شده است و در مقدمه کتاب تعدادی از این روایات بیان شد؛ به عنوان نمونه مضامینی که از خوردن باقی مانده غذای کافر نهی نموده است یا شستن دست بعد از مصافحه با کافر را دستور داده است همچنین روایاتی که از پوشیدن لباسی که کافر پوشیده و در آن عرق کرده نهی کرده است. در مورد کفاری که اهل کتاب هستند روایات بسیار مختلف است که قبل از این در مقدمه کتاب مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که نظریه طهارت اهل کتاب از قوت زیادی برخوردار است؛ بهر حال روایت خاصی که به صورت مطلق تمام انواع کفار را در بر بگیرد در دسترس نیست و از مجموع ادله روایی حکم به نجاست کافر به صورت فی الجمله فهمیده می‌شود. در میان آیات قرآن کریم عبارت «انما المشركون نجس» به صراحت به نجاست کفار اشاره نموده لکن معلوم نیست منظور از

نجاست در این آیه همان معنای فقهی نجاست باشد، لذا استدلال به این آیه به تنهایی برای اثبات نجاست کفار کافی نمی‌باشد. از مجموع ادله روایی می‌توان فی الجمله نجاست کافر را استخراج نمود به این بیان که قطعاً برخی از کفار نجس هستند؛ اما نجاست کفار، بالجمله، به نحوی که اعم از تمام کفار باشد به راحتی از دلایل لفظی قابل استخراج نمی‌باشد؛ با توجه به آنچه بیان شد عبارت مطلقی که کافر را در جمیع حالات، حتی بعد از توبه، نجس معرفی کرده باشد در دسترس نمی‌باشد. به بیان دیگر عبارت واضحی از جانب اهل بیت یا قرآن کریم در مورد نجاست کفار در دسترس نیست که بتوان موضوع آنرا به صورت منقح، اعم از تمام انواع کفار دانست و بتوان اطلاق آنرا در استدلال مورد استفاده قرار داد. بنابراین امکان دارد در مواردی شخصی محکوم به کفر باشد لکن محکوم به نجاست نباشد. به عنوان مثال اولاد کفار اگر چه به لحاظ فقهی محکوم به کفر هستند لکن نجاست آنها محرز نیست زیرا دلیل لفظی در دسترس نیست که به صراحت حکم «کل کافر نجس» را بیان نماید.

البته می‌توان در محل بحث که مرتدی توبه کرده است استصحاب نجاست را جاری نمود؛ به این بیان که شخص مرتد قبل از توبه نجس بوده و بعد از توبه که شک در نجاست او به وجود می‌آید با کمک استصحاب حکم به نجاست او خواهد شد. استصحاب به عنوان یک دلیل فقاهتی

تلقی می‌شود که در این گونه ادله از اصول عملیه برای به دست آوردن احکام ظاهری کمک گرفته می‌شود؛ محل بحث در کتاب حاضر به دست آوردن ادله اجتهادی برای نجاست مرتد فطری است که در آن حکم واقعی به کمک کتاب، سنت، اجماع یا عقل ارائه می‌گردد. بنابراین حکم به نجاست مرتد فطری بعد از توبه با کمک استصحاب خارج از محل بحث کتاب حاضر است. با این توضیح، مقدمه سوم نیز جهت اثبات نجاست کافر فطری قابل قبول نمی‌باشد و به این ترتیب حکم اجتهادی برای اثبات نجاست کافر فطری بعد از توبه تحقق نمی‌یابد.

تبصره: (بررسی استدلال به اجماع برای اثبات مقدمه سوم)

برخی فقها مدعی وجود اجماع در مورد نجاست تمامی انواع کفار شده اند: «العاشر: الکافر بجميع أنواعه؛ ذمياً کان أو غیره، أصلياً أو مرتداً، إجماعاً كما في (الانتصار) و (الناصریات) مع التصريح بالکلیّة»^۱. با توجه به مطالب پیش گفته ادعای وجود اجماع در مورد نجاست تمامی انواع کفار قابل قبول نیست به خصوص در مورد کافر کتابی و بر فرض اینکه اجماعی برای حکم به نجاست کفار وجود داشته باشد از قبیل ادله لبی خواهد بود که تنها به قدر متیقن از آن می‌توان تمسک جست؛ اصل این مطلب که آیا توبه مرتد فطری قابل قبول است یا نه مورد اختلاف نظر فقهاست؛ بنابراین

۱. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)، پیشین، ج ۳، ص: ۳۹۱

قبول کردن حکم نجاست کافر مرتد فطری بعد از توبه نیز با تمسک بر اجماع قابل قبول نمی باشد زیرا از موارد متیقن محسوب نمی گردد. بنابراین از راه اجماع نیز نمی توان مقدمه سوم را اثبات نمود که بقای در کفر و در نهایت حکم به نجاست اثبات گردد. به عبارت دیگر اجماع دلیل لبی است و تنها به قدر متیقن از آن می توان تمسک نمود و قدر متیقن از آن نیز در مورد کافری است که توبه نکرده باشد.

۲. دلیل دوم

دلیل دوم برای عدم طهارت مرتد تائب، روایت معتبر است از محمد بن مسلم که در آن عبارت (لاتوبه له) آمده (این روایت قبلاً نیز به مناسبت مطالب مورد اشاره قرار گرفت): «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً، عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ؟ فَقَالَ: مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ، وَ كَفَرَ بِمَا أُنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله (صلی الله علیه و آله) بَعْدَ إِسْلَامِهِ، فَلَا تُوبَةَ لَهُ، وَ قَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ، وَ بَانَ مِنْهُ أَمْرُهُ، وَ يُقْسَمُ مَا تَرَكَ عَلَى وُلْدِهِ». توبه عبارت است از ندامت از گذشته و بازگشت از آن که این کار یک عمل واقعی است و وجود خارجی دارد. بنابراین توبه بعد از وقوع خارجی قابل نفی نمی باشد زیرا نفی یک عمل واقعی تحقق یافته، کذب و دروغ است و خداوند مرتکب کذب و دروغ نمی شود. بنابراین با توجه به دلالت اقتضا

منظور از (لاتوبه له) در روایت مورد بحث، نفی آثار توبه مانند طهارت و امثال آن است نه نفی خود توبه: «فإنَّ المراد بهذه الروایات علی الظاهر عدم قبول توبته بالنسبة إلى الآثار الشرعیة الدنیویة المسببة عن كفره، لا عدم قبولها فی الواقع بینه و بین الله تعالی بالنسبة إلى ما یتعلّق بأمر الآخرة»^۱. بنابراین از مصادیق روایت مذکور قطعاً مرتد فطری خواهد بود لکن رد توبه او به این معناست که از آثار آن مانند طهارت، همچنان بی بهره است و قهراً همچنان محکوم به نجاست خواهد بود:

«المعلوم إرادة الفطري منه، كمعلومية إرادة حکم التوبة من نفيها الذي الطهارة و قبول أعماله منه قطعاً»^۲.

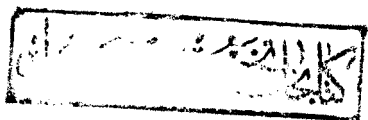
تبصره: (نوع تقابل معنای طهارت و نجاست)

طهارت و نجاست به لحاظ عقلی ممکن است دو امر متناقض و یا دو امر ضد هم تلقی شود که امر سومى برای آن دو وجود ندارد (ضدان لا ثالث لهما)؛ اگر طهارت و نجاست دو امر واقعی باشد (در مقابل امر اعتباری) نجاست به معنای طاهر نبودن خواهد بود یعنی طهارت و نجاست دو امر متناقض خواهد بود (طاهر و لا طاهر)؛ در این صورت وقتی طهارت برقرار

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۸، ص: ۳۰۸

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۲۹۴

نبود قطعا نجاست برقرار است زیرا اگر نجاست هم برقرار نباشد منجر به ارتفاع نقیضین خواهد شد که امری محال است. اگر طهارت و نجاست دو امر واقعی باشد وقتی شارع حکم کند فلان چیز (غیر طاهر) است خبر از یک امر واقعی داده نه اینکه جعل یک حکم اعتباری نموده باشد لذا حکم مجزایی برای نجس دانستن آن چیز (غیر طاهر) لازم نیست تا به آن اعتبار نجاست بدهد. ولی چنانچه هر یک از طهارت و نجاست امری اعتباری و وجودی باشد، هر دو نیازی به جعل و اعتبار شرعی دارند؛ در این صورت دو امر ضدهم خواهند بود که امر سومی برای آنها وجود ندارد زیرا منشاء حکم به طهارت و نجاست شرع است و در شرع چیزی وجود ندارد که نه طاهر باشد و نه نجس لذاست که طهارت و نجاست ضدانی هستند که لا ثالث لهما. در هر صورت، چه طهارت و نجاست ضدان باشند و چه نقیضان، هنگامی که شارع یکی را نفی کرد قطعا دیگری اثبات خواهد شد و در روایت مورد بحث، طهارت که از آثار توبه است نفی شده، بنابراین ضد یا نقیض آن، یعنی نجاست، ثابت می شود. به این بیان نیز روایت مورد نظر، اثر توبه که از جمله آن طهارت است را نفی نموده است بنابراین نجاست ثابت می شود.



نقد و بررسی دلیل دوم

بر اساس آنچه در دلیل دوم بیان شد عبارت (لاتوبه له) در صدد نفی

حقیقت توبه نبوده، بلکه نفی احکام توبه مورد نظر بوده است. در این صورت این مطلب که کدام احکام و آثار توبه نفی شده است دقیقاً مشخص نیست؛ زیرا قدر مسلم از احکام و آثار ارتداد همان احکام سه گانه (قتل و تقسیم ترکه و جدا شدن همسر) است. به خصوص که در روایت مورد بحث نیز تنها به همین سه مورد اشاره شده است لذا می توان گفت آثار توبه که در روایت نفی شده است تنها شامل همین سه مورد می شود و در متن روایت نیز به این موارد تصریح شده است: «لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: (وقد وجب قتله، وبانت امرأته، ويقسم ما ترك على ولده)، أنّ الجمل الحالية؛ فحاصل الصحيحة: أنّ الأحكام الثلاثة بعد ثبوتها بحدوث الارتداد، لا ترفع بالتوبة، فلا توبة له و الحال أنّ القتل صار ثابتاً، و المرأة بائنة، و المال منتقلاً إلى الورثة، فيمكن دعوى ظهورها أو إشعارها بأن لا توبة لها بالنسبة إلى ما ثبت عليه و مضى؛ و هي الأحكام الثلاثة، دون ما سيأتي من الأحكام، كطهارته و غيرها.»^۱

از طرف دیگر نظر صاحب جواهر که طهارت را از آثار توبه دانسته است نیز قابل مناقشه است زیرا طهارت، اثر خود توبه نیست بلکه توبه موجب تحقق اسلام می شود و سپس مشمول حکم شرعی (المسلم طاهر)

۱. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديث)، پیشین، ج ۴، ص: ۳۷۷

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۲۹۴

می‌گردد. بنابراین نمی‌توان به طور مستقیم ادعا کرد در اثر توبه طهارت محقق شده است بلکه نیاز به مقدماتی دارد که قبلاً نیز در مورد این مقدمات مطالبی بیان شد. بنابراین باید ثابت شود میان عدم قبول توبه او و مسلمان نبودنش ملازمه است و سپس نجس بودن او را که در اثر عدم تحقق اسلام است نتیجه گرفت؛ حال آنکه وجود چنین ملازمه‌ای آنگونه که قبل از این بیان شد ثابت نگردید. در نتیجه از عبارت (لاتوبه له) نمی‌توان به طور مستقیم طاهر نبودن او را ثابت نمود.

۳. دلیل سوم

این دلیل نیز از صاحب جواهر است؛ مرسله عثمان بن عیسی برای این استدلال، استفاده شده است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ بَعْدَ مَوْلِدِهِ عَلَى الْفِطْرَةِ لَمْ يَفِئْ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا»^۱ بر اساس این روایت شخصی که در هنگام تولد بر دین فطری خود یعنی اسلام به دنیا آمده (پدر و مادرش مسلمان بوده اند لذا او نیز حکم مسلمان است خواهد داشت)؛ اما بعد از آن کافر شود هرگز به خیر و صلاح باز نخواهد گشت. متن این روایت به طور مشخص و واضح در مورد مرتد

۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۲، ص: ۴۰۰

فطری است؛ صاحب جواهر معتقد است طهارت بدن از مصادیق خیر است «إذ لا ريب في كون الطهارة و قبول أعماله خيرا»^۱ و اگر بازگشت به طهارت کند منافات با این حدیث خواهد داشت در نتیجه مرتد فطری حتی بعد از توبه نیز پاک نخواهد شد.

نقد و بررسی دلیل سوم

الف: ضعف سند

روایتی که مورد استدلال واقع شده است ضعف سند دارد زیرا در متن سند «عن رجل» آمده که روایت را مرسله می‌کند و روایت مرسله به لحاظ فقهی حجیتی ندارد. البته صاحب جواهر برای حل این مشکل استناد به عمل مشهور فقها بر طبق این روایت نموده است زیرا مشهور فقها معتقد هستند که مرتد فطری حتی بعد از توبه نیز نجس است و توبه اش مورد قبول نمی‌باشد. البته این ملاک برای جبران ضعف سندی روایت مورد اتفاق فقها نمی‌باشد، با اینحال بر فرض قبول شیوه مشهور در جبران سند با عمل اصحاب، جبران ضعف سند در جایی است که استناد اصحاب به همان روایت ضعیف، محرز و مشخص باشد بنابراین تطابق عمل فقها با یک روایت ضعیف به تنهایی کافی نمی‌باشد و در محل بحث نیز استناد فقها به

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۲۹۴

روایت ضعیفی که بیان شد، معلوم نیست اگر چه عمل آنها مطابق مضمون آن است اما ممکن است برای عمل خود ادله ای غیر از این روایت ضعیف داشته اند. به لحاظ صغروی نیز استدلال صاحب جواهر برای جبران ضعف سند قابل خدشه است، زیرا اگر چه عده قابل توجهی از فقها مرتد فطری را حتی بعد از توبه نجس می دانند اما معلوم نیست این حکم، به درجه شهرت رسیده باشد یا اکثر فقها آن را قبول داشته باشند.

برای حل مشکل ضعف سند روایت مورد نظر صاحب جواهر راه دیگری غیر از عمل مشهور نیز وجود دارد؛ کشی در بحث اصحاب امام کاظم و امام رضا (علیهما السلام) در مورد عثمان بن عیسی گفته که وی از اصحاب اجماع است: «و عده الکشی من أصحاب الإجماع فی تسمیة الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم عليه السلام و أبي الحسن الرضا ع، علی قول بعضهم» هرگاه سلسله روایت تا اصحاب اجماع تمام و صحیح بود روایت مورد پذیرش واقع خواهد شد و به عبارت دیگر ادامه سند نیز در هر حال تلقی به قبول می گردد و این قاعده در میان فقها معروف است. البته کشی، از اصحاب اجماع بودن عثمان بن عیسی را (عن بعض) نقل کرده است و ممکن است این اشکال به وجود آید که آن (بعض) ناشناخته هستند و لذا قابل

استناد نیستند به خصوص که عثمان بن عیسی از ارکان واقفیه بوده است و این مطلب که یکی از ارکان واقفیه از اصحاب اجماع باشد به راحتی قابل پذیرش نمی باشد حتی در صورتی که بعد از مدتی از عقیده باطل خود رجوع نموده باشد.

راه دیگری که برای حل مشکل سند می توان ارائه نمود این است که شهادت کلینی بر صحت روایاتش در کافی مورد پذیرش قرار بگیرد و با توجه به اینکه این روایت در کتاب کافی نقل شده است لذا از اعتبار لازم برخوردار باشد؛ چنین مبنایی قابل پذیرش همه فقها نیست اما ممکن است قابل قبول واقع شود. بنابراین شیوه اخیر برای تصحیح سند، بستگی به مبنای فقیه دارد.

ب: اخص بودن روایت

این روایت اختصاص به (من شک فی الله) دارد؛ بنابراین شامل تمام موارد ارتداد فطری نمی شود به عنوان مثال مواردی که شخصی مشرک شده باشد را در بر نمی گیرد و تنها شامل مواردی می شود که اصل الوهیت خداوند را انکار نموده یا در آن شک می کند. این اشکال به طور ضمنی در کلام صاحب جواهر نیز دیده می شود: «المنجبرة سنده بما عرفت کمتنه لو

کان محتاجاً^۱ بنابراین صاحب جواهر به اشکال در سند و متن روایت التفات داشته است و هر دو را ارجاع به عمل اصحاب داده است چرا که به نظر ایشان مشهور فقها باقی مصادیق ارتداد را نیز مشمول حکم این حدیث دانسته اند و آنرا مختص به (من شک فی الله) ندانسته اند. بنابراین مبنای صاحب جواهر به این صورت است که عمل مشهور فقها به متن یک روایت هم ضعف سندی روایت را جبران می کند و هم ضعف دلالت آنرا.

ج: تعارض

این روایت با روایات سه گانه ای که قبل از این ذکر شد تعارض دارد؛ در آن روایات تصریح شده بود چنانچه مرتد فطری توبه کرد و گذشته را جبران نمود به خیر و صلاح باز می گردد؛ در حالی که در روایت مورد بحث گفته شده که چنین شخصی به خیر باز نمی گردد.

روایاتی که قبلاً بیان شد و با روایت محل بحث تعارض دارد به صورت اجمال یاد آوری می شود (این روایات در مباحث اولیه کتاب، با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار گرفت):

روایت اول:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ حُبُوبٍ وَغَيْرِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا

فَعَمِلَ خَيْرًا فِي إِيْمَانِهِ - ثُمَّ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ فَكَفَرَ ثُمَّ تَابَ بَعْدَ كُفْرِهِ - كُتِبَ لَهُ وَ حُسِبَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ كَانَ عَمَلُهُ فِي إِيْمَانِهِ - وَ لَا يُبْطِلُهُ الْكُفْرُ إِذَا تَابَ بَعْدَ كُفْرِهِ.»^۱

روایت دوم:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا فَحَجَّ - وَ عَمِلَ فِي إِيْمَانِهِ - ثُمَّ أَصَابَتْهُ فِي إِيْمَانِهِ فِتْنَةٌ - فَكَفَرَ ثُمَّ تَابَ وَ آمَنَ - قَالَ يُحْسَبُ لَهُ كُلُّ عَمَلٍ صَالِحٍ عَمَلُهُ فِي إِيْمَانِهِ - وَ لَا يُبْطَلُ مِنْهُ شَيْءٌ.»^۲

در این روایات عبارت (من کان مؤمناً) اعم از مرتد فطری و ملی است و روایت مرسله‌ی مورد بحث تنها در مورد مرتد فطری بود بنابراین این دو روایت عام و خاص یا مطلق و مقید محسوب می‌گردد و با یکدیگر تعارض بدوی دارد برای حل این تعارض، عموم روایت تخصیص خواهد خورد و تنها شامل مرتد ملی خواهد شد. با اینحال به نظر می‌رسد این دو روایت در مورد کسانی که از ابتدا پدر و مادر مسلمان داشته‌اند و در خطر کفر قرار گرفته‌اند مصادیق روشن‌تر و بیشتری دارد؛ به عبارت دیگر کمتر مصادیقی می‌توان یافت که شخصی ابتدا در خانواده کافر بوده باشد و سپس مسلمان

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱۶، ص: ۱۰۴

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱، ص: ۱۲۵

شود و مجددا دچار فتنه کفر شود در این صورت می‌توان گفت مرتد فطری از مصادیق شایع و متیقن این روایت است و مرتد ملی از مصادیق نادر آن: «فإن ظاهرها لو لم يكن فرض الارتداد الفطري فلا أقل من كونه المتيقن من مدلولها»^۱ با پذیرفتن این نظر، تعارض به وجود آمده میان دو روایت، تعارض مستقر خواهد بود. در سند روایت اخیر از زراره، موسی بن بکر نیز ذکر شده که وثاقت او مورد اختلاف نظر واقع شده است.^۲ حسین بن علی نیز در سند روایت مذکور وجود دارد و همانگونه که در مباحث قبل بیان شد وثاقت او محل اختلاف نظر و نامعلوم است. البته روایات صحیح السند با همین مضمون وجود دارد و نمونه آن بیان شد، بنابراین می‌توان به جای این روایت که به لحاظ سند اشکال دارد، از آن روایات نیز بهره برد.

روایت سوم:

«وَفِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْبَيْهَقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الصَّوَلِيِّ عَنْ عَوْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ الْيَسَعِ قَالَ: سَمِعَ الرُّضَا عَلَيْهِ بَعْضُ أَصْحَابِهِ يَقُولُ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ حَارَبَ عَلِيًّا - فَقَالَ لَهُ قُلْ إِلَّا مَنْ تَابَ وَأَصْلَحَ - ثُمَّ قَالَ ذَنْبٌ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ وَلَمْ يُتَّبَ - أَعْظَمُ مِنْ ذَنْبٍ مَنْ قَاتَلَهُ ثُمَّ تَابَ»^۳.

۱. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص: ۳۷۰

۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، پیشین، ج ۲۰، ص:

۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱۵، ص: ۳۳۵

قدر مسلم از مصادیق (من تاب) که موارد زیادی را در بر می گیرد، کسانی هستند که از ابتدا مسلمان بوده اند و بعد از اسلام رویگردان شده اند و مجدداً به اسلام بازگشته اند، این بیان و استدلال قبل از این نیز مورد اشاره قرار گرفت^۱، بهر حال بسیار بعید است که مصادیق این روایت منحصر به عده اندک کفار ملی باشد در نتیجه این روایت و دو روایت قبل از آن نیز با روایتی که توبه مرتد فطری را مردود می داند تعارض و تساقط خواهند داشت مگر اینکه یکی از آنها مرجح داشته باشد. به نظر می رسد این روایات سه گانه که توبه مرتد فطری را مورد قبول دانسته است توافق بیشتری با قرآن کریم دارد و از این نظر ترجیح دارد. به عنوان مثال این آیه کریمه: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (سوره فرقان آیه ۷۰) مربوط به کسی است که مرتد شده است و اطلاق دارد؛ همچنین برخی آیات دیگر مانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (سوره نساء آیه ۱۱۶) با توجه به این آیه شریفه گناه کسی که از کفر توبه کرده است پایین تر از کسی است که در شرک باقی مانده است بنابراین چه (دون)، به معنای (غیر) گرفته شود و چه به معنای (پایین تر) در هر صورت کسانی که منکر خداوند شده و سپس توبه نموده اند از

مصادیق (ما دون ذلک) محسوب می شوند.

د: تکلیف بها لایطاق

مرتدی که مسلمان شده است (چه مرتد ملی یا فطری) بعد از بازگشت مجدد به دین اسلام مکلف است تا وظایف شرعی خود را که برخی از آنها متوقف بر طهارت است (مانند نماز و حج و...) امتثال نماید و نمی توان او را فاقد قدرت بر امتثال دانست و الا تکلیف او، امر بها لایطاق است و شارع چنین امری نمی کند: «لا ینبغی التأمل فی کونه مکلفاً بالإسلام و بأحكامه التي من جملتها العبادات المشروطة بالطهارة كالصلاة والصوم و نحو ذلك و هذا مما يدل بوضوح على كونه متمكنا من الإسلام، و من امتثال تكاليفه المشروطة بالطهارة كالصلاة و الا كان تکلیفاً بغير المقدور»^۱.

بنابراین اطلاق عبارت حدیث (لم یفیء الى الخیر) تخصیص می خورد و نمی توان گفت شامل تمام خیرات و حتی طهارت نیز می شود. بنابراین صاحب جواهر نمی تواند برای اثبات نجس بودن بدن مرتد فطری که توبه کرده است به این روایت تمسک جوید. البته این روایت با (لن) و (ابدا) به شدت مورد تاکید قرار گرفته است و ممکن است تخصیص آن به همین دلیل مورد خدشه واقع شود زیرا با چنین عباراتی لسان روایت به اصطلاح ابای از تخصیص دارد؛ اما در این صورت نیز مرسله عثمان بن عیسی با سنت

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، فقه الشیعة - کتاب الطهارة، پیشین، ج ۶، ص: ۲۷

قطعیه (لزوم انجام تکالیف توسط مرتدی که توبه کرده) تعارض خواهد نمود و روایت مرسله نمی‌تواند در برابر این سنت قطعیه مقاومت نماید و در صورت تعارض به ناچار باید آنرا کنار گذاشت زیرا از شرایط قبول خبر واحد این است که با سنت قطعیه مخالفتی نداشته باشد و الا خبر واحد کنار گذاشته خواهد شد.

نقد و بررسی تکلیف ببالا یطاق مرتد تائب

الف: نظریه اول صاحب جواهر

از عبارت صاحب جواهر اینگونه به نظر می‌رسد که ایشان نیز به این اشکال توجه داشته است؛ صاحب جواهر می‌گوید اگر چه احادیثی داریم که تکالیف را متوجه مرتدی که توبه کرده نیز می‌داند اما از لزوم امتثال نمی‌توان طهارت بدن او را نتیجه گرفت؛ بلکه اصولاً از چنین ادله‌ای نمی‌توان نتیجه گرفت که مرتد تائب می‌تواند امتثال کند. زیرا اگر چه خطاب ادله بر انجام تکالیف شامل او نیز می‌شود لکن امکان امتثال برای او وجود ندارد و این عدم امکان امتثال او بر اثر سوء اختیار خودش است که مرتد شده است. بنابر نظر صاحب جواهر چنانچه عدم قدرت و عدم امکان امتثال در اثر سوء اختیار شخص باشد منافاتی با توجه خطابات شرعی به او ندارد و نظیر این موارد در شرع وجود دارد: «لا قبح فی التکلیف بذلك بعد امتناعه علیه باختیاره، لما هو مقرر فی محله أن ما بالاخیار

لا ینافی الاختیار، و له نظائر كثيرة في الشرع»^۱. بنابراین بیان با اینکه خطابات شرعی به انجام تکالیف قطعاً متوجه مرتد فطری تائب نیز می‌شود لکن امکان امتثال برای او وجود ندارد و نمی‌توان از وجود این خطابات، طهارت او را نتیجه گرفت؛ وجود تکلیف برای چنین شخصی در حال عدم امکان امتثال نیز قبیح نیست زیرا (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار)؛ در واقع شخص خودش جلوی امتثال را گرفته نه شارع، مانند اینکه حج بر عهده کسی مستقر شود لکن خودش از رفتن امتناع کند که در روز عرفه اگرچه خطاب «حُجَّ» متوجه او نیز می‌باشد لکن امکان رفتن و امتثال برای او وجود ندارد زیرا خودش مانع از امتثال شده است.

نقد و بررسی نظریه اول صاحب جواهر

محور اصلی نظر صاحب جواهر بر وجود خطاب شارع به مرتد فطری (و در عین حال عدم امکان امتثال او)، این بود که (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار)؛ حال آنکه این استدلال در مسئله عقاب الهی مطرح است نه در توجه خطابات شرعی: «قد تحقق في محله أن الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً و لکن ینافی خطاباً، إذ لا یعقل توجه الخطاب الی العاجز و ان کان عجزه باختیاره، فتوجه الخطاب کاشف عن القدرة علی الامتثال»^۲.

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۲۹۷

۲. موسوی خویی، سید ابو القاسم، فقه الشیعة - کتاب الطهارة، پیشین، ج ۶، ص: ۲۷

بنابراین چنانچه مکلف قبلاً قدرت داشته و شارع نیز در زمانی که مکلف قدرت داشته، خطابی را متوجه او کرده اما مکلف خود را غیر مقدور نموده، در این صورت مستحق عقاب خواهد بود و شارع نیز می‌تواند او را عقاب نماید؛ زیرا در واقع مکلف از انجام دستور الهی سرپیچی نموده است. اما بعد از اینکه مکلف خود را عاجز نموده است مکلف کردن وی توسط شارع برای انجام او امر شرعی صحیح نمی‌باشد. دلالی برای عدم وجود خطاب شرعی در حال عجز اختیاری وجود دارد؛ زیرا اگر چه عجز شخص به صورت اختیاری به وجود آمده است اما بهر حال نمی‌تواند تکلیف شرعی را انجام دهد و خطاب شرعی نسبت به او که عاجز است بی معنی و غیر قابل قبول خواهد بود و عقل عملی حکم به قبح این فعل شارع خواهد کرد؛ در عین حال امکان عقاب برای چنین شخصی وجود دارد زیرا خودش خودش را عاجز کرده است نه اینکه خطاب شرعی در هنگام عجز، متوجه او باشد. می‌توان گفت اصولاً حقیقت بعث نسبت به چنین شخصی محقق نخواهد شد زیرا بعث از قبیل کسر و انکسار است؛ شکسته شدن (کسر) در جایی محقق می‌شود که امکان آن (انکسار) وجود داشته باشد؛ در مواقعی که امکان شکسته شدن وجود نداشته باشد ممکن است اراده شکستن وجود داشته باشد اما تحقق آن ممتنع است و نمی‌توان گفت آنرا شکستم ولی نشکست زیرا اصلاً امکان شکستن

وجود نداشته است. بعث نیز به همین صورت در جایی محقق می شود که امکان تحقق آن وجود داشته باشد اگر چه اراده بعث ممکن باشد اما محقق نخواهد شد (بنابراین اگر خطاب و بعث به عملی صورت پذیرفته باشد کاشف از امکان انجام آن عمل می باشد). تکالیف در حقیقت بعث است و لذا ذاتا امکان ندارد به امری غیر مقدور تعلق بگیرد و این عدم امکان از باب قبح آن نیست که با عقل عملی سنجیده می شود (امکان تکلیف وجود داشته باشد ولی قبیح باشد) بلکه از این باب است که اصلا امکان تکلیف ذاتا وجود ندارد و در واقع با عقل نظری می توان فهمید که چنین تکلیفی محال است: «إذ لا يعقل التّكليف بأمر غير اختياريّ، فكلّ طرف إضافة خارج عن تحت الاختيار لا بدّ من خروجه عن تحت الطّلب و يكون الطّلب متعلّقاً بالقطعة الاختياريّة»^۱. بنابراین قاعده (الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار) در مسئله مورد بحث کارایی نخواهد داشت زیرا این قاعده در مورد عقاب است: «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً و لكن ینافی خطاباً». در نتیجه از وجود خطاب شرعی نسبت به مرتد تائب معلوم می شود امکان امتثال برای او وجود دارد و از امکان امتثال نیز می توان نتیجه گرفت که بدن او پاک است.

۱. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، ۴ جلد، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، قم- ایران،

ب: نظر امام خمینی (قدس سره)

امام خمینی معتقد است در خطابات شرعی شخصی امکان مخاطب قرار دادن عاجز توسط شارع متنفی است. بنابراین شارع هیچ گاه شخص عاجز را مورد خطاب شرعی قرار نمی‌دهد و خطابات با این مضمون که «ایها العاجز عن فعل فلان افعل ذلک الفعل» و مانند آن از شارع صادر نمی‌شود به دلایلی که قبل از این ذکر شد. لکن خطابات شرعی که به صورت کلی صادر شده است (خطابات قانونی) همه را در بر می‌گیرد؛ بنابراین ممکن است خطاب شرعی با مخاطب قرار دادن همه افراد مانند «ایها الناس» و امثال آن صادر شود که در این صورت اعم از عاجز و غیر عاجز و بالغ و غیر بالغ و... خواهد شد و اشکال عقلی یا شرعی نیز ندارد.^۱

نقد و بررسی نظر امام خمینی (قدس سره)

با بیان امام خمینی حتی در فرضی که خطاب شرعی مشمول عاجز باشد، از این شمول امکان امتثال کشف نخواهد شد و در نتیجه پاک بودن، که از شرایط امتثال است محرز نمی‌گردد زیرا امکان اینکه خطاب شرعی از نوع خطاب قانونی باشد وجود دارد. پذیرفتن نظر امام خمینی مبتنی بر پذیرفتن خطابات قانونیه و شمول آن بر عاجز می‌باشد. این بحث به عنوان یک

۱. تبریزی، جعفر سبحانی، المواهب فی تحریر احکام المکاسب، در یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ ه.ق، ص: ۸۸۲

اصل موضوعی در علم اصول قابل پی گیری می باشد و در این مطالب به طور تفصیل نمی توان وارد آن شد اما به نحو اجمال می توان گفت اگر چه این سخن ایشان از نظر عقلی و ثبوتی قابل قبول به نظر می رسد لکن از نظر اثباتی و تحقق خارجی منتفی است زیرا ادله شرعی به لحاظ فهم عرفی شامل فرد عاجز نمی شود حتی اگر دلیل شرعی به نحو کلی و با خطاباتی مانند «ایها الناس» صادر شده باشد شمول آنها بر فرد عاجز از دید عرفی واضح البطلان است و لو اینکه از نظر عقلی شمول چنین ادله ای بر عاجز قابل تصور باشد. به هر حال چنانچه در مباحث تفصیلی علم اصول نظر امام خمینی پذیرفته گردد راه دیگری در جهت تایید نتیجه نظر صاحب جواهر به وجود خواهد آمد. اگر چه در جزئیات و توضیحات این دو نظریه تفاوتی وجود دارد زیرا صاحب جواهر از باب (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار) خطاب را متوجه مکلف عاجز نموده است و لو آنکه نمی تواند آنرا انجام دهد و شرط پاک بودن را نیز ندارد؛ اما بنابر نظریه امام خمینی نه تنها عاجزی که بالاختیار عاجز شده بلکه عاجزی که ذاتا عاجز باشد نیز ممکن است مورد خطابات شرعی و واقع گردد ولی در عین حال نمی توان از آن نتیجه گرفت که قطعا مکلفی که مورد خطاب قرار گرفته امکان امتثال داشته و شرط پاک بودن را دارد؛ زیرا چه بسا خطابی که متوجه مکلف شده از قبیل خطابات قانونیه باشد که همه را در بر می گیرد به

خصوص که هنگام بررسی روایات این مطلب به وضوح و کثرت دیده می‌شود که خطابات موجود در روایات به صورت کلی بیان شده است. ممکن است در خطابات کلی این مسئله نیز مطرح گردد که این نوع از خطابات به تعداد مکلفین و مخاطبین انحلال خواهد یافت و لذا سخن امام خمینی با اشکال جدی مواجه خواهد شد لکن از نظر امام خمینی انحلال امر کلی به تعداد مکلفین قابل پذیرش نیست، بنابراین خطابات قانونیه وجود دارد: «لا يقال: إنّ الخطابات الشرعیّة منحلّة بعدد نفوس المکلفین، و لا یکاد یخفی أنّ الخطاب المنحلّ المتوجّه إلى غیر المتمکّن مستهجن فإنّنه یقال:.. أنّ الإخبار بأنّ (کلّ نار حارّة) إخبار واحد و المخبر عنه کثیر، و لذا لو قال أحد: (کلّ نار باردة) لا یکون إلّا کذاباً واحداً فقولہ (لا تَقْرَبُوا الزَّنى) خطاب واحد متوجّه إلى کلّ مکلف، و یکون الزنا تمام الموضوع للحرمة، و المکلف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، و هذا الخطاب الوجدانيّ یکون حجة على کلّ مکلف، من غیر إنشاء تکالیف مستقلّة، أو توجّه خطابات عديدة»^۱.

ج: نظریه دوم صاحب جواهر

در موارد متعددی از احکام و تکالیف شرعی، برخی شرایط عمومی

۱. موسوی خمینی، سید روح الله، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفاية، ۲ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره) تهران، دوم، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص: ۲۱۵

انجام عبادات نسبت به برخی از مکلفین ساقط می‌شود؛ به عنوان نمونه فاقد الطهورین که امکان طهارت با آب و خاک برای او وجود ندارد می‌تواند بدون طهارت نماز و عبادت کند و این شرط نسبت به او ساقط می‌باشد. موردی که بر شخص مرتد تائب واجب است عبادات شرعی را انجام دهد نیز می‌تواند همانند مواردی باشد که شخصی فاقد الطهورین است و با بدن نجس ناچار است نماز بخواند. در این صورت وجوب امتثال بر شخص، منافاتی با نجس بودن بدن او ندارد: «يكون الشرط بالنسبة إليها ساقطاً، فتصح أعماله في حقه وإن كان نجساً...»^۱ در این فرض چه بیان تکلیف به صورت عام و به اصطلاح از قبیل خطابات قانونی باشد و چه نباشد شرط طهارت ساقط است و در عین حال وجوب امتثال برقرار است. مرحوم امام خمینی نیز همین نظریه را تایید نموده است: «و أمّا اشتراط الطهارة فيمكن أن يقال بسقوطه منه، فالعلم بصحة العبادات منه ملازم للعلم بصحة إسلامه، لا العلم بطهارته». لذا ایشان نیز جمع میان ادله شرعی را به ساقط بودن شرط طهارت در مورد مرتد فطری تائب دانسته است.

نقد و بررسی نظریه دوم صاحب جواهر

اگرچه احتمال این مطلب وجود دارد که حکم مرتد تائب در مورد

۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۲۹۶

۲. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للالمام الحميني، ط - الحديثه)، پیشین، ج ۴، ص: ۳۷۹

سقوط طهارت مانند امثال فاقد الطهورین باشد لکن این احتمال خلاف مرتکبات متشرعه است؛ به عبارت دیگر این مطلب در میان متشرعه سابقه ندارد که کسی مرتد فطری تائب باشد و هنگام نماز خواندن بدون وضو و طهارت نماز بخواند. بنابراین اگرچه به لحاظ عقلی و ثبوتی می‌توان عدم اشتراط طهارت برای مرتد فطری تائب تصور نمود لکن به لحاظ واقعی و اثباتی این مطلب قابل قبول نیست: «سقوط الشرائط المذكورة عن عبادات المرتد مخالف لارتکاز عرف المتشرعة من توقف صحة العبادات على الإسلام و الطهارة من الخبث و الحدث فكيف يلتزم بصحة عبادة كافر نجس العین من دون طهارة». «با توجه به این بیان، متشرعه اطمینان دارد که چنین تخصیصی در شرع نسبت به مرتد فطری تائب وجود ندارد و شرط طهارت برای او نیز وجود دارد. ارتکازات متشرعه و آنچه از ابتدا در ذهن متشرعه وجود دارد نمی‌تواند پدیده‌ای بدون دلیل باشد، علت ارتکازات شرعیه معمولاً به تشریعات شارع بازمی‌گردد؛ می‌توان گفت شارع مطلبی که اکنون در ذهن متشرعه به این صورت وجود دارد را تبلیغ و ترویج نموده است؛ لذا در ذهن آنها تا کنون باقی مانده و نقش بسته است. ارتکاز متشرعه و آنچه از قدیم در اذهان اهل شریعت بوده را از اقوال مختلفی که در کتب فقهی وجود دارد نیز می‌توان به دست آورد و در میان این اقوال چنین

تخصیصی در مورد مرتد تائب فطری، به ندرت دیده می‌شود و لذا نمی‌توان وجود چنین تخصیصی را به ارتکازات متشرعه نسبت داد؛ بلکه عدم این تخصیص را می‌توان به ارتکازات متشرعه نسبت داد اگر چه برخی علما مانند صاحب جواهر و مرحوم امام خمینی چنین ارتکازاتی را قبول نداشته باشند و به مقتضای علم اصول تخصیص ادله اشتراط طهارت در عبادات نسبت به مرتد تائب فطری را جاری بدانند؛ بنابراین روایاتی که دال بر عدم قبول توبه مرتد فطری است یا بیاناتی مانند «لَمْ يَفِيْءُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا» و امثال آن که نتیجه‌اش عدم طهارت مرتد فطری تائب است با اینکه در کنار ادله اشتراط طهارت، عموم و خصوص مطلق است و به لحاظ قوانین علم اصول منجر به تخصیص ادله اشتراط طهارت می‌شود لکن توجه به ارتکازات متشرعه مانع از اجرای این قانون می‌گردد؛ در نتیجه خطابات مربوط به وجوب انجام عبادات، متوجه مرتد فطری تائب نیز می‌باشد و از این مطلب، طاهر بودن چنین شخصی کشف می‌شود.

د: نظریه سوم صاحب جواهر

بر اساس این نظریه به اقتضای جمع میان ادله می‌توان گفت کافر فطری نسبت به خودش طاهر محسوب می‌شود لکن نسبت به سایر مردم نجس محسوب می‌شود: «فیکون بدنه طاهرا بالنسبة إلیه خاصة فی الأعمال التي

اشترط الشارع الطهارة فيها». تفاوت این نظریه با نظریه قبل این است که در نظریه قبل، طهارت برای خود مرتد نیز حاصل نشده بود البته اشتراط طهارت در مورد برخی عبادات از او برداشته شده بود لکن در این نظریه طهارت به طور نسبی حاصل شده است. به عنوان مثال چنانچه با دست مرطوب با کسی مصافحه کند آن شخص نجس خواهد شد لکن خودش نسبت به خودش پاک است و می تواند وضو بگیرد و نماز بخواند یا با دست خود آب و غذا بخورد. بر اساس این نظریه، اگر چه تکالیف شرعی متوجه مرتد فطری تائب می شود و امکان امثال نیز برای او وجود دارد لکن از این مطلب نمی توان نتیجه گرفت که مرتد فطری تائب به طور مطلق طاهر شده است بلکه به طور نسبی طهارت پیدا کرده، و تنها نسبت به خودش طاهر می باشد.

نقد و بررسی نظریه سوم صاحب جواهر:

با مراجعه به روایاتی که طهارت را در نماز لازم دانسته است، نمی توان روایتی یافت که طهارت را به طور نسبی در نماز شرط دانسته باشد، بلکه با توجه به روایات مربوطه، نماز و امثال آن، مشروط به طهارت مطلقه است نه طهارت خاصه و نسبی، بنابراین، نظریه مطرح شده در مورد طهارت نسبی، بر خلاف ادله دال بر اشتراط طهارت در نماز و حج و امثال آن می باشد: «ما

دَلَّ عَلَى اشْتِرَاطِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ بِالْإِسْلَامِ وَالطَّهَارَةِ إِنَّمَا دَلَّ عَلَى اعْتِبَارِ مُطْلَقِهَا لَا بِالْإِضَافَةِ»^۱.

صاحب جواهر نظریه خود را تنها بر اساس روایات دال بر اشتراط طهارت بیان ننموده است؛ بلکه از جمع میان ادله مختلف به این نظریه را پیدا کرده است زیرا از یک طرف در متن برخی روایات مورد استدلال چنین آمده بود: «لَمْ يَفِئْ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا»^۲ که عدم حصول طهارت از آن فهمیده می‌شد و از طرف دیگر بر اساس ادله مختلف روایی نماز و سایر تکالیف شرعیه شامل مرتد تائب فطری نیز می‌شود؛ بنابراین امکان امثال برای او وجود دارد و اگر ادله اشتراط طهارت همچنان برای او صادق باشد نمی‌تواند امثال کند و تکلیف کردن وی غلط و ناصحیح خواهد بود مگر در صورتی که ادله دال بر نجاست او را کاملاً کنار بگذاریم و حکم به طهارت مطلقه برای او کنیم یا اینکه آن ادله را کنار نگذاریم ولی حکم به طهارت نسبی کنیم که کنار نگذاشتن ادله ترجیح دارد. به عبارت دیگر از جمع ادله این مطلب به دست می‌آید که مرتد فطری تائب واجب است عبادات را انجام دهد و شرط طهارت هم برای او وجود دارد اما با توجه به ادله دال بر نجاست، نسبت به سایر مردم حکم به نجاست او می‌شود. اما این نظریه

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۸، ص: ۳۱۱.

۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۲، ص: ۴۰۰.

نقل شده از صاحب جواهر با توجه به توضیحاتی که در ادامه می‌آید قابل نقد و ایراد است؛ برای اینکه مرتد فطری تائب بتواند اوامر شرعی را امتثال نماید تنها سه صورت قابل تصور است:

الف: مرتد فطری جهت انجام عبادات بعد از توبه، لازم نیست طهارت داشته باشد و اشتراط طهارت در مورد او به طور کلی منتفی است.

ب: طهارت در مورد او به صورت مطلق شرط باشد.

ج: طهارت به نحو نسبی برای او وجود دارد به بیانی که گذشت.

نظریه طهارت نسبی با عبارت (لم یفی الی الخیر ابداً) و امثال آن سازگاری ندارد زیرا بالاخره طهارت نسبی نیز مصداق خیر محسوب می‌شود و عدم شرط بودن طهارت برای مرتد فطری تائب نیز با ادله‌ای که طهارت را به نحو کلی شرط دانسته است، منافات دارد. بنابراین این دو نظریه کنار گذاشته می‌شود و آنچه به ناچار باید آنرا پذیرفت، شرط بودن طهارت حتی برای مرتد فطری تائب است؛ در نتیجه باید پذیرفت که چنین شخصی طاهر است و با این بیان همچنان نقد بر نظریه سوم پا برجا باقی می‌ماند و به اقصای ادله باید گفت مرتد فطری تائب مطلقاً طاهر خواهد بود. به بیان دیگر می‌توان گفت سقوط اشتراط طهارت همانگونه که قبلاً گفته شد بر خلاف ارتکاز متشرعه است و وجود طهارت نسبی برای مرتد بر خلاف ادله اشتراط مطلق طهارت است لذا این دو صورت کنار می‌رود

و آنچه باقی می ماند این است که مرتد فطری تائب باید طهارت مطلقه داشته باشد.

نظریه چهارم صاحب جواهر:

اگر چه خطاب شرعی به انجام تکالیف شرعی، مرتد فطری تائب را نیز در بر می گیرد لکن این خطاب، خطاب تسجیلی و امتحانی است و از خطابات که امتثال می شود نیست زیرا امکان امتثال برای چنین شخصی وجود ندارد: «لا مانع من الالتزام بتكليفه في الفرض المذكور أيضا تكليفا امتحانيا، أي يراد منه العقاب خاصة». در واقع شارع جهت اتمام حجت او را مورد خطاب قرار داده است تا عقاب او مسجل گردد و بی دلیل نباشد. به عبارت دیگر گاهی امر کننده، شخصی که تحت فرمانش است را دستور به انجام کاری می دهد با اینکه می داند او این کار را انجام نخواهد داد زیرا طاعی و نافرمان است؛ با این حال مجازات چنین شخصی بدون اینکه خطاب شرعی متوجه او باشد کار قبیحی است و به اصطلاح حجتی بر او تمام نبوده تا او را مجازات نمایند. لذا جهت تحقق و تثبیت عقاب برای او، لازم است خطابات شرعیه متوجه او نیز باشد تا تحقق عقاب برای او به جا و بر حق باشد. از برخی آیات قرآن نیز می توان چنین تحلیلی را برداشت نمود؛ به عنوان نمونه در این آیه شریفه: «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا

أَمَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (آیه ۲ سوره عنکبوت)

با اینکه خداوند علم به عاقبت همه موجودات دارد اما بر اساس این آیه بندگان را امتحان می‌کند تا مشخص شود سرپیچی می‌کنند یا طاعت؛ او امری که جهت امتحان بندگان صادر می‌شود او امر امتحانی یا تسجیلیه است که نتیجه آنها مسجل شدن عقاب یا ثواب بر بندگان می‌باشد. علم خداوند به عدم اطاعت مرتد فطری باعث انصراف این اوامر از او نمی‌شود اما شمول این اوامر نسبت به مرتد فطری به معنای امثال او نیست؛ به عبارت دیگر از شمول اوامر نسبت به مکلف نمی‌توان امثال کردن او را نتیجه گرفت؛ در مورد مرتد فطری نیز همین مطلب امکان پذیر می‌باشد و وقتی نتوان امثال را نتیجه گرفت استطاعت بر امثال و تحقق شرایط امثال مانند طهارت را نیز نمی‌توان نتیجه گرفت.

نقد و بررسی نظریه چهارم صاحب جواهر:

اوامر امتحانیه مربوط به جایی است که مامور به مقدور بالذات باشد و مکلف بتواند آنرا انجام بدهد^۱ و الا حجت بر مکلف تمام نخواهد شد و می‌تواند در محضر الهی عذر آورد به اینکه امکان امثال برایش وجود نداشته است: «لا یعقل التسجیل و إثبات العقاب بإيجاب الممتنع، لكونه معذورا في

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، پیشین، الطهارة ۳، ص: ۲۲۸

الامثال...»^۱ بنابراین امر شارع نیز لغو خواهد بود زیرا هدف از آن که تسجیل راه عقاب بوده محقق نخواهد شد و عقلا امر به غیر مقدور جهت اتمام حجت را قابل پذیرش نمی دانند؛ بنابراین نظریه چهارم صاحب جواهر پذیرفته نیست.

نتیجه نهایی :

تا کنون دلیل دوم ملازمه بررسی و مورد نقد قرار گرفت؛ تمام نظریاتی که صاحب جواهر برای استدلال به لم یفیء الی الخیر و امثال آن بیان نمود مورد اشکال واقع شد و بر اساس ادله ای که قبل از این مطرح شد همچنان طهارت مرتد فطری تائب ثابت می باشد.

تبصره:

امکان دارد معنای عبارت «لم یفیء الی الخیر» در برخی روایات مورد استدلال، از امثال طهارت ونجاست انصراف داشته باشد؛ وجود چنین احتمالی می تواند معنای این قسمت از عبارت را مجمل کند. به خصوص احادیث متقن و واضحی در مقابل این روایت وجود دارد که طهارت مرتد فطری تائب از آن برداشت می شود و لذا امکان وجود اجمال در معنای این عبارت تقویت می شود. این قبیل از بیانات و عبارات در سایر احادیث نیز قابل پی گیری می باشد به عنوان نمونه در برخی روایات در مورد ولد الزنا

در برخی روایات گفته شده که تا هفت نسل شخص ولد الزنا به سعادت نمی‌رسند که معنای آن وجود مقتضیات انحراف و بی‌سعادت در آنهاست و باید بیشتر از سایر افراد مراقب خود باشند نه اینکه بالا جبار شقی شوند. در مورد «لم یفیء الی الخیر» نیز وجود معنای رقیق شده‌ای از این قبیل وجود دارد و اجمال در آن باعث می‌شود که نتوان برای یک امر مهم به آن استدلال نمود.

۴. دلیل چهارم

این دلیل نیز از صاحب جواهر است: «جعل نجاسته من الأحکام الظاهرية التي حکي الإجماع علی عدم قبول توبته بالنسبة إلیها، بل لعله محصل...». می‌توان گفت دلیل مذکور دارای دو مقدمه می‌باشد؛ مقدمه اول این است که نجاست از احکام ظاهری است «نجاسته من الأحکام الظاهرية»؛ به عبارت دیگر نجاست از احکامی نیست که مربوط به قیامت و امور باطنی باشد بلکه از احکام ظاهریه است. مقدمه دوم این است که توبه مرتد فطری نسبت به احکام ظاهری قبول نیست و دلیل این مطلب بنابر نظر صاحب جواهر اجماع منقول و محصل است؛ به عبارت دیگر خود صاحب جواهر بنابر ادعای خودشان چنین اجماعی را هم از طریق نقل

دیگران و هم از طریق تتبع در آثار فقها به دست آورده است. از ضمیمه این دومقدمه که در نقش صغری و کبرای استدلال هستند بقای نجاست سابقه‌ی مرتد فطری به عنوان نتیجه حاصل می‌شود.

نقد و بررسی دلیل چهارم

اولین نقد را خود صاحب جواهر مطرح نموده است: «و لا یقدح فیه ما عن أبي علي من القبول مطلقاً ظاهراً و باطناً بعد أن کان بمكانة من الضعف»؛^۱ این نقد و اشکال به کبرای استدلال صاحب جواهر است زیرا بنابر نقل صاحب جواهر، گفته شده که ابن جنید (ابی علی) توبه مرتد فطری را نه تنها باطناً بلکه در احکام ظاهری نیز مورد قبول می‌داند بنابراین نمی‌توان در مورد عدم قبول توبه مرتد فطری در احکام ظاهری ادعای اجماع نمود؛ صاحب جواهر می‌گوید نظر ابن جنید قابل اعتنا نیست و ضرری به اجماع علما وارد نمی‌کند زیرا نظر ابن جنید را ضعیف است: «بعد أن کان بمكانة من الضعف»؛ چنانچه منظور از این ضعف، ضعف ادله طهارت و عدم نجاست و قوت ادله نجاست باشد در واقع اتکای اصلی استدلال به ادله خواهد بود نه به اجماع حال آنکه مطرح کردن دلیل اجماع در این استدلال با غرض نظر از ادله و تنها با نفس اجماع و اتفاق فقهاست که از چنین اجماعی قول معصوم نیز کشف خواهد شد نه اینکه قول معصوم از

قبل کشف شده باشد. همچنین ممکن است منظور ایشان از «بمکانه من الضعف» شخصیت خود ابوعلی (ابن جنید) باشد نه ادله دال بر طهارت؛ زیرا ابن جنید در جرگه فقهای شاخص شیعه محسوب نمی گردد؛ وی متأثر از شیوه های اشتباه فقه اهل سنت مانند قیاس بوده است؛ بنابراین به نظرات فقهی وی نمی توان اعتماد نمود و مخالفت او ضرری برای اجماع نخواهد داشت: «محمد بن أحمد بن الجنید: یکنی أبا علی، و کان جید التصنیف حسنه، إلا أنه کان یری القول بالقیاس فترکت لذلك کتبه و لم یعول علیها»^۱. به علاوه چه حجیت اجماع دخولی باشد و چه حدسی، مخالفت ابن جنید مضر نخواهد بود زیرا در اجماع دخولی مخالف یک فقیه ناشناخته مضر به اجماع است چرا که امکان دارد همان فرد امام معصوم بوده باشد؛ حال آنکه ابن جنید فرد شناخته شده ای است همچنین در اجماع حدسی مخالفت فقهی مانند ابن جنید ملاک حجیت اجماع حدسی را مختل نمی کند زیرا همچنان حدس بر عدم خطای قریب به اتفاق فقها وجود دارد و احتمال به خطا رفتن همه آنها بسیار بعید می باشد. چنانچه در میان فقها تنها ابن جنید توبه مرتد فطری را در احکام ظاهری قابل قبول دانسته باشد استدلال و رفع اشکال مطرح شده توسط صاحب جواهر قابل قبول است لکن مشکل اینجاست

۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست (للشیخ الطوسی)، در یک جلد، المكتبة الرضویة، نجف

که غیر از ابوعلی در طبقات بعدی فقها نیز افراد دیگری هستند که با این سخن صاحب جواهر مخالف هستند و لذا نمی‌توان گفت در مورد این سخن اجماع وجود دارد. بلکه مخالفت این فقها می‌تواند عدم وجود اجماع در میان فقهای که قبل از آنها بوده اند را نیز تقویت نماید زیرا دسترسی ایشان به آرای فقهای قبل از خود بیشتر بوده است و اگر اجماعی در کار بود طبعاً به دست ایشان نیز می‌رسید. بر فرض چشم پوشی از این اشکال صغروی به کلام صاحب جواهر، یک اشکال کبروی نیز در طرح این اجماع وجود دارد که به راحتی قابل اغماض نیست زیرا ادله مختلف و متعددی در مورد مسئله مورد بحث وجود دارد که باعث می‌شود اجماع ذکر شده در مورد آن نیز اجماع مدرکی محسوب شود. بنابراین برای کسانی که ادعای اجماع داشته‌اند غیر از خود اجماع ادله دیگری نیز در دسترس بوده است و ممکن است قائلین به اجماع بر اساس همان ادله ادعای اجماع نموده باشند؛ در چنین مواردی استدلال اصلی بر پایه همان ادله خواهد بود و چنین اجماعی نمی‌تواند کاشف از قول معصوم باشد به خصوص در اجماع مدرکی احتمال خطا نیز وجود دارد زیرا ادله و استنباط ایشان در این موارد مختلف و قابل خدشه است مگر اینکه اجماع کنندگان تنها یک دلیل در اختیار داشته باشند و همگی از آن یک دلیل یک مطلب خاص را استنباط کرده باشند که در این صورت اجماع مدرکی نیز برای استدلال قابل استفاده خواهد بود زیرا ملاک حجیت

اجماع که استبعاد به خطا رفتن جمیع فقها در مورد یک مطلب واحد است در چنین موردی وجود دارد لکن در مسئله مورد بحث چنین شرایطی نیز وجود ندارد بلکه می توان گفت بر فرض قبول ادعای اجماع، چنین اجماعی مدرکی است و حجیت ندارد. در نتیجه می توان گفت دلیل چهارم صاحب جواهر قابل قبول نمی باشد.

۵. دلیل پنجم

وقتی شارع سه حکم قطعی (اعدام مرتد فطری، جدا شدن قهری از همسر و تقسیم اموال) را که در مقایسه با حکم نجاست، احکامی بسیار شدیدتر محسوب می شوند؛ برای مرتد فطری تائب جاری می نماید، جاری بودن سایر احکام مربوط به کافر مانند حکم به نجس بودن مرتد فطری تائب امر عجیبی نخواهد بود و به نظر می رسد جریان حکم کفار برای مرتد فطری تائب در احکام سه گانه مذکور نشانگر این باشد که سایر احکام کفار مانند نجاست نیز برای او جریان دارد: «و لإشعار عدم قبول توبته في سائر أحكامه الظاهرة من قتله و قسمة أمواله و بينونة زوجته و غيرها بجريانه مجرى الكافرين في سائر أحكامهم التي النجاسة منها، بل أهونها، و غير ذلك من المؤيدات الكثيرة»^۱.

نقد و بررسی دلیل پنجم

دلیل پنجم که توسط صاحب جواهر بیان شده در واقع نوعی قیاس است و شاید ایشان نیز با توجه به همین نکته از عبارت «لاشعاره» استفاده نموده است که در واقع این مطلب را به عنوان موید تلقی نموده نه دلیل؛ به خصوص در مورد محل بحث که دلیل حکم شارع به طور واضح مشخص نیست و لذا نمی‌توان این قیاس را به عنوان قیاس اولویت نیز در نظر گرفت تا نوعی استدلال به شمار آید. بلکه استفاده از چنین بیانی برای اشعار به مطلب نیز قابل قبول نیست زیرا با همین شیوه از بیان می‌توان عدم حکم به نجاست را تقویت نمود! زیرا در اسلام احکامی برای مسلمان و مومن قرار داده شده است که دلالت بر تکریم و احترام مسلمان می‌کند؛ به عنوان نمونه استحباب تشییع جنازه او و وجوب غسل و کفن و دفن او و سایر مواردی که در بخش (کتاب العشرة) از کتاب (اصول کافی) قابل پی‌گیری می‌باشد.^۱ مرتد فطری بعد از توبه و اصلاح عقاید خود از نظر عرف متشرعه مسلمان تلقی می‌گردد و این نوع احکام پیش گفته شامل او نیز می‌شود؛ بنابراین احترام و تکریم چنین شخصی نیز به عنوان یک مسلمان لازم است و در مواردی که دلیل صریحی بر خلاف مطلب در دسترس نباشد اجرای این احکام برای او نیز لازم است؛ عیادت از چنین شخصی

مانند سایر مسلمانان که مریض می‌شوند مستحب است، همچنین قضای حاجت وی و غسل و کفن و دفن و... سایر مواردی که دلالت بر احترام و تکریم او دارد؛ از طرفی می‌توان گفت چنین اکرامی ملازمه عرفیه با طهارت او دارد زیرا انسان نجس تا این حد تکریم ندارد و حکم به نجس بودن ذاتی یک انسان محترم نیز امر بعیدی است؛ بنابراین پذیرش طهارت او با توجه به این ملازمه عرفیه قابل قبول خواهد بود. علاوه بر اینکه عبادات مشروط به طهارت نیز بر مرتد فطری تائب واجب است و استحباب حسن معاشرت با او در صورت نجس بودنش باعث زحمت می‌گردد: «مضافاً إلى استفادة ذلك من الأحكام المجعولة لنفسه و لغيره من المشروطات بالطهارة غالباً أو دائماً من الصلاة و الوضوء و الطواف و استحباب مصافحته و تقبيله و الصلاة خلفه و شفاء سورة»؛^۱ علاوه بر تمام آنچه بیان شد ادله ای وجود دارد که دلالت بر حرمت اهانت و تحقیر مومن می‌کند مانند روایات معروفی که احترام مومن را مانند کعبه و بلکه بالاتر از آن دانسته است و حکم به نجس بودن ذاتی مرتد فطری تائب با این ادله نیز سازگاری ندارد: «مضافاً إلى أنه المستفاد من حرمة إهانة المؤمن، فإن الاجتناب عنه لأجل النجاسة الذاتية من أشد الإهانات».^۲ ممکن است در مورد ملازمه برخی از

۱. یزدی، مرتضی بن عبد الکریم حائری، شرح العروة الوثقی (للحائری)، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ.ق، ج ۲، ص: ۳۶۸.
۲. همان

احکام گفته شده در مورد مسلمان با طهارت مناقشه صورت گیرد لکن از مجموع اینگونه احکام می‌توان به وجود چنین ملازمه ای پی برد حتی در مورد مرتد فطری تائب: «وإن نوقش في كل واحد من الامور المذكورة فالظاهر أن ملاحظة المجموع تشرف الفقيه على القطع بحصول الطهارة له.»^۱ بنابراین مجموع احکام و روایات و آموزه‌های دینی در کنار یکدیگر چنانچه با ذهن غیر فلسفی و عرفی مورد ملاحظه قرار گیرد طهارت مرتد فطری تائب را نتیجه می‌دهد زیرا کسی که شارع تا این حد برای او احترام قائل شده بسیار بعید است مهر نجاست ذاتی که منافات با رعایت احترام دارد بر پیشانی او نهاده باشد. همانطور که ملاحظه شد چنین إشعار و تاییدی که صاحب جواهر برای حکم به نجاست بیان نموده بود نیز با بیان دیگری به همان صورت تعارض نمود و هیچ یک از این نوع بیانات قابل قبول نیستند حتی به عنوان موید! زیرا در این بیان اخیر نیز اشکال مهمی در اثبات ملازمه احکام گفته شده با طهارت مرتد تائب وجود دارد و آن وجود احکام سه گانه ای است که در مورد مرتد فطری به طور قطعی جریان دارد و حتی بعد از توبه نیز کنار نمی‌رود. این احکام سه گانه عبارت بودند از (لزوم اعدام مرتد فطری و جدا شدن همسرش و تقسیم اموالش در میان ورثه)؛ شاید اگر این احکام سه گانه نبود پذیرش ملازمه عرفیه میان احترام

و طاهر بودن مرتد تائب راحت تر پذیرفته می‌شد ولی با وجود این احکام سه گانه ملازمه مذکور به راحتی از بین می‌رود و به ناچار باید میان لزوم احترام و اجرای احکام سه گانه که بسیار سنگین تر از حکم به نجاست است به نحوی جمع کنیم. به عنوان مثال هنگامی که شخص مرتد فطری تائب دستگیر می‌شود یا برای اجرای حکم اعدام آورده می‌شود نباید به او توهین و بی‌احترامی صورت بگیرد یا اگر حاجتی داشت یا وصیتی داشت مستحب است آنرا انجام داد و... در عین حال احکام شرعی را نیز در مورد او اجرا کرد. بنابراین در مورد حکم به نجاست که بسیار آسانتر از احکام سه گانه مذکور است نیز چنین وجهی به راحتی قابل پذیرش خواهد بود که ضمن رعایت احترام نسبت به او باید او را نجس بدانیم و از او اجتناب کنیم و از اینجا تعارض دو بیان ذکر شده برای اثبات و رد نجاست مرتد فطری تائب آشکار خواهد شد و هر دو کنار گذاشته می‌شود.

۶. دلیل ششم

دلیل ششمی که برای اثبات عدم طهارت مرتد تائب قابل طرح است جریان استصحاب است که می‌تواند به صورت استصحاب موضوعی یا حکمی مطرح شود و نجاست مرتد فطری تائب را اثبات نماید: «لأصل بمعنی الاستصحاب لموضوع الکفر نفسه، و لحکمه من النجاسة و

نحوها» که در مرحله آخر و بر فرض نا کارآمدی امارات و ادله مطرح شده در اثبات طهارت یا نجاست مرتد تائب به کار گرفته می شود. البته کفر یک حکم مجعول شرعی است که توسط شارع وضع شده است لکن همین حکم نسبت به برخی از احکام به عنوان موضوع تلقی می شود؛ به عنوان نمونه در این گزاره شرعی که (کافر نجس است) کافر موضوع و نجاست حکم است. در مسئله مورد بحث، یعنی نجاست مرتد فطری تائب نیز دو اصل قابل تمسک می باشد که نتیجه هر دو نیز نجاست مرتد تائب فطری خواهد بود:

الف: استصحاب موضوعی (هنگام شک در تحول موضوع): شک در مسلمان شدن مرتد فطری بعد از توبه یا به عبارت دیگر شک در کافر بودن مرتد فطری بعد از توبه وجود دارد که در این صورت می توان استصحاب بقای کفر یا استصحاب عدم اسلام را جاری نمود (استصحاب ایجابی یا استصحاب سلبی). در صورت جریان استصحاب کفر قهرا موضوع حکم اثبات می شود و احکام کفر نیز بر آن مترتب خواهد شد بلکه خود استصحاب موضوع می تواند به معنای جریان حکم همان موضوع باشد.

ب: استصحاب حکمی: بعد از آنکه مرتد فطری توبه کرد شک در

نجاست او و اجرای استصحاب کفر، از قبیل استصحاب موضوعی است که در بالا بیان شد. صاحب جواهر استصحاب حکمی را نیز در شک در نجاست چنین فردی قابل اجرا می‌داند زیرا احکامی در زمان ارتداد برای مرتد وجود داشت که از جمله آنها نجاست او بود؛ اکنون که در جریان این گونه احکام شک وجود دارد با توجه به اینکه ارکان استصحاب یعنی یقین سابق و شک لاحق وجود دارد همان احکام، استصحاب می‌شود؛ در نتیجه مرتد فطری تائب همچنان محکوم به نجاست می‌باشد. البته چنانچه در بررسی این دلیل بیان خواهد شد توجه به اینکه استصحاب موضوعی مقدم و حاکم بر استصحاب حکمی است لذا چنانچه استصحاب موضوعی انجام پذیرد نوبت به اجرای استصحاب حکمی نخواهد رسید با این حال نتیجه استصحاب حکمی در هنگام شک در بقای نجاست قبلی نیز چیزی جز حکم به نجاست مرتد فطری تائب نخواهد بود.

نقد و بررسی دلیل ششم

الف: عدم اتحاد موضوع مستصحاب

اگر چه موضوع حکم در مسئله مورد بحث چه به لحاظ عقلی و چه از منظر عرفی، ذاتی است که وجود خارجی دارد و قبل از توبه متصف به کفر بود لکن در نظر متشرعه، موضوع حکم، بعد از توبه دیگر متصف به کفر نمی‌باشد و همین امر از منظر متشرعه باعث تغییر موضوع قبلی می‌شود؛ به

عبارت دیگر وجود خارجی کافر و وجود خارجی همان کافر، بعد از توبه اگر چه با دید عقلی و عرفی یکی است، لکن احکام کفر و اسلام آنقدر تفاوت‌های اساسی و زیادی دارد که باعث می‌شود این دو ذات از دیدگاه اهل شرع کاملاً متفاوت باشند و لو اینکه کافر تائب قبلاً مرتد فطری بوده باشد. یکی شرایط لازم جهت جریان استصحاب این است که موضوع سابق باقی باشد تا جریان استصحاب بر آن ممکن باشد؛ در محل مورد بحث، موضوع یعنی (ذاتی که متصف به کفر بوده) با توجه به توضیحاتی بیان شد، تغییر کرده است؛ لذا در بقا یا عدم بقای موضوع شکی وجود ندارد تا نیاز به استصحاب موضوعی باشد بلکه یقین به تحول آن وجود دارد و موضوع که باقی نباشد نوبت به استصحاب حکمی نیز نمی‌رسد زیرا شرط مهم برای جریان استصحاب، اتحاد موضوع در قضیه سابق و قضیه مورد تردید می‌باشد حال آنکه چنین اتحادی وجود ندارد: «لا یبعد دعوی کون المسلم و الکافر موضوعین متغایرین فی عرف المتشرّعة، لکثرة اختلاف احکامهما، وإن لم یکن كذلك فی نظر العقل و العرف العام»^۱.

تبصره: منشاء تشخیص اتحاد موضوع در استصحاب

همانگونه که ذکر شد، یکی از شرایط لازم برای اجرای استصحاب، احراز اتحاد موضوع مستصحب و موضوع سابق است تا در ظرف شک

۱. یزدی، مرتضی بن عبد الکریم حائری، شرح العروة الوثقی (للمحائری)، پیشین، ج ۲، ص: ۳۶۸.

بتوان حکم سابق را بر موضوع، جاری نمود؛ لکن این نکته باید روشن شود که منشاء اتحاد موضوع کدامیک از عرف عام، عقل یا عرف متشرعه است؟ به عبارت دیگر موضوع مستصحب از دیدگاه عقل سنجیده می‌شود یا عرف عام یا عرف متشرعه؟ پر واضح است که مشخص شدن این مسئله در نقد و بررسی پیشین سرنوشت ساز خواهد بود زیرا در بررسی انجام گرفته منشاء اصلی برای تعیین اتحاد، عرف متشرعه بوده است. چنانچه ملاک برای اتحاد موضوع، عقلی باشد کوچکترین تغییری در موضوع سابق باعث تغایر و مانع جریان استصحاب خواهد بود در حالی که عرف تغییرات جزئی را لحاظ نمی‌کند و آنرا موجب تغایر موضوع نمی‌داند. این امکان نیز وجود دارد که ملاک اتحاد موضوع لسان خود روایات باشد؛ بر فرض مثال در دلیلی که تغییر یکی از اوصاف سه گانه آب کر به وسیله نجاست، موجب نجس شدن آن آب دانسته شده، در واقع ملاک تغییر موضوع نیز بیان شده است؛ لذا اگر نجاست به آب کر برخورد کند و شک در نجس شدن آن پیدا شود می‌توان استصحاب پاکی را جاری نمود مشروط بر عدم تغایر موضوع که طبق دلیل، این تغایر موضوع با تغییر در یکی از اوصاف سه گانه آن محقق خواهد شد. اگر ملاک تغایر موضوع خود دلیل شرعی باشد مبانی دیگری نیز برای تعیین تغایر مطرح خواهد شد به عنوان نمونه اگر در لسان دلیل شرعی موضوع حکم (الماء المتغیر) باشد و

این تغییر که بر اثر تغییر اوصاف سه گانه حاصل شده، در اثر مرور زمان از بین برود و آب زلال شود، این مسئله مطرح خواهد شد که آیا همچنان موضوع حکم نجاست باقی است یا تغییر کرده است؟ البته به لحاظ عقلی موضوع تغییر کرده است ولی چنانچه ملاک تعیین تغییر موضوع، خود روایت باشد باید دید که آیا موضوع (الماء المتغیر) همچنان صادق است یا خیر؟ در نگاه اول ممکن است گفته شود بر اساس لسان دلیل نیز موضوع تغییر کرده است زیرا در دلیل، تغییر فعلی مورد نظر بوده نه تغییری که سابقاً وجود داشته، به عبارت دیگر موضوع دلیل (الماء المتغیر) بوده نه (الماء الذی کان متغیراً)؛ اما واقعیت این است که اگر لسان دلیل ملاک واقع شود این مبنای اصولی نیز باید نزد فقیه معین گردد که آیا مشتق حقیقت در اعم از متلبس بالمبدأ است یا خیر؟ بر فرض اینکه مشتق حقیقت در متلبس بالمبدأ باشد آبی که در اثر گذر زمان زلال شده و تغیر قبلی آن از بین رفته اکنون متلبس بالمبدأ (تغیر) نمی باشد و لذا به لسان دلیل نیز موضوع نجاست تغییر کرده و دیگر نجس محسوب نمی شود. البته چنانچه مشتق حقیقت در اعم از (متلبس بالمبدأ و ما انقضی عنه المبدأ) دانسته شود موضوع حکم همچنان پا برجاست و حکم نجاست برای آن باقی است. چنانچه ملاک تغییر موضوع، عرف باشد تشخیص اتحاد موضوع در مواقع مختلف فرق می کند؛ در برخی مواقع ممکن است عرف تغییر موضوع را به همان نحو که در زبان

دلیل شرعی آمده است بپذیرد و در مواردی ممکن است نپذیرد. در واقع عرف در این مورد قضاوتی مستقل از شرع دارد؛ گاهی این قضاوت با زبان دلیل همخوانی دارد و گاهی همخوانی ندارد. در مثالی که بیان شد عرف تغییر آب به وسیله نجاست را به عنوان دلیل نجاست آب لحاظ می‌کند و موضوع نجاست را خود آب می‌داند لذا حتی بعد از تغییر آب کَرِ نجس در طول زمان و زلال شدن آن همچنان آنرا نجس می‌داند در حالی که بر اساس زبان دلیل (تغیّر) قید آب است و ایندو بر روی هم یعنی (الماء المتغیر)، موضوع دانسته می‌شود و لذا جای حکم به عدم نجاست بعد از زلال شدن آب وجود خواهد داشت. به عبارت دیگر عرف، (تغیّر) را با وجود اینکه در روایت به آن تصریح شده باشد به عنوان حیثیت تعلیلیه می‌داند نه حیثیت تقییدیه و به تبع آن موضوع را (الماء) می‌داند نه (الماء المتغیر) زیرا به لحاظ عرفی آنچه در خارج نجس می‌شود خود آب است نه وصف (تغیّر) اگر چه تغیر باعث حکم به نجاست جسم خارجی یعنی (الماء) شده است. در مباحث فعلی کتاب که در مورد نجاست مرتد فطری تائب است نیز همین مطالب قابل طرح است؛ زیرا عرف، (کفر) را به عنوان (حیثیت تعلیلیه) می‌داند، بنابراین عین خارجی را به دلیل کفر نجس می‌داند نه این که خود (کفر) را نجس بداند زیرا خود (کفر) از جنس عقیده است و به لحاظ فقهی نجاست بردار نیست. به بیان دیگر همانگونه که عرف در مورد

آب (تغیر) را به عنوان (حیثیت تعلیلیه) می بیند و در اثر آن حکم به نجاست جسم خارجی، یعنی (آب) می کند در مورد حکم (الکافر نجس) نیز عرف، کفر را به عنوان (حیثیت تعلیلیه) دانسته و حکم به نجاست جسم خارجی می کند؛ عقل نیز به مانند عرف، موضوع را جسم خارجی می داند نه (جسم خارجی مقید به کفر)؛ در نقد و بررسی مطرح شده برای دلیل ششم عرف متشرعه به دلیل کثرت اختلاف احکام کافر و مسلمان، مقید و قید را باهم به عنوان موضوع لحاظ می کند بنابراین از نظر نقد کننده، کفر قید موضوع لحاظ شده نه علت جاری کردن حکم بر عین خارجی، (اگر چه از نظر عرف عام اینگونه نباشد).

نتیجه نقد و بررسی دلیل ششم:

نقد مطرح شده برای دلیل ششم بر این اساس بود که میان عرف متشرعه و عرف عام در تشخیص موضوع کافر تفاوت وجود داشته باشد زیرا عرف، کافر را عین خارجی می داند و حتی در فرضی که احکام شرعی آن عین خارجی تفاوت کرده باشد از دیدگاه عرف موضوع واحد است و تغییری نکرده است ولی عرف متشرعه با توجه به کثرت اختلاف احکام ممکن است آن عین خارجی را متغایر بداند و لذا بعد از اینکه مرتد فطری تائب توبه کرد و احکام فقهی او تغییر کرد عرف متشرعه حکم به تغییر موضوع می کند و دیگر استصحاب نجاست ممکن نخواهد بود. اگر پذیرفته

شود که عرف متشرعه تفاوت در احکام شرعی را باعث تغایر موضوع می‌داند این نقد قابل قبول است. لکن ممکن است گفته شود این سخن دلیل متقنی ندارد بلکه عرف متشرعه نیز به بیانی که گفته شد می‌تواند برای کفر حیثیت تعلیلیه قائل باشد نه تقییدیه، زیرا خود (کفر) را نمی‌توان نجس دانست بلکه عین خارجی به دلیل عقیده فاسد (کفر) نجس شده است و این عین خارجی حتی از دیدگاه متشرعه نیز تغییری نکرده است؛ به بیان دیگر از دیدگاه متشرعه نیز کثرت اختلاف احکام شرعی لزوماً به معنای تغییر موضوع نمی‌باشد و به این ترتیب پذیرش این نقد با مشکل مواجه خواهد شد.

ب: عدم استصحاب در شبهه مفهومیه

این شبهه که آیا فلان کافر که وضعیت عقایدی او به سمت اسلام تغییر کرده است می‌تواند به عنوان مسلمان تلقی شود یا اینکه همچنان محکوم به کفر است در واقع بازگشت به شبهه در مفهوم کفر و اسلام دارد و چنین شبهه‌ای در اصل شبهه مفهومیه است نه موضوعیه زیرا اساس شبهه موضوعیه باید وجود شک در امور خارجی باشد نه وجود شک در مفهوم. به عنوان مثال در مورد شخصی که قبلاً مرتد شده است و معلوم نیست توبه کرده یا نه می‌توان استصحاب موضوعیه جاری نمود و او را همچنان کافر تلقی کرد زیرا منشا این شبهه تنها در موضوع خارجی است نه مفهوم کفر و

اسلام. اما در موردی که مشخص است مرتد توبه کرده و شهادتین را بر زبان جاری کرده است شک در کافر دانستن او بر اساس شک در حدود و ثغور مفهوم کفر است نه به دلیل شبهه در موضوع خارجی؛ بنابراین استصحاب کفر برای چنین شخصی از قبیل استصحاب در شبه مفهومیه می‌باشد و جریان این استصحاب در شبهات مفهومیه قابل قبول نمی‌باشد.

ج: استصحاب در شبهه حکمیه

حدود و ثغور مفهوم کفر را نمی‌توان تنها بر اساس دریافت عرف و کتب لغت مشخص نمود؛ زیرا در مباحث فقهی بسیاری از مفاهیم، اعتباری و به اصطلاح، مفاهیم مخترع شرعی است. به عبارت دیگر گستره معنای کفر تنها با کتاب لغت و فهم عرفی مشخص نمی‌گردد بلکه گستره آنرا شارع مشخص می‌کند و لذا در برخی موارد با اینکه عرف یا لغت حکم به کفر شخصی نکرده اند اما شارع حکم به کافر بودن او می‌کند و کافر بودن چنین شخصی به منظور تعبد در برابر شارع، پذیرفته خواهد شد. در مطالب مورد بحث می‌توان گفت مفهوم کفر و اسلام و نجاست از مفاهیم اعتباری شرعی است و حدود این مفاهیم را شارع مشخص می‌کند. به عنوان مثال کسی که خداوند یکتا و پیامبر اسلام را قبول دارد ممکن از دیدگاه عرفی یا لغوی مسلمان دانسته شود اما همین شخص با انکار برخی ضروریات دینی مانند حجاب و نماز یا بی‌احترامی تعمدی به کعبه و قرآن

کریم ممکن است از نظر شارع کافر تلقی گردد. در مورد مرتد فطری معلوم است که شارع، کفر و نجاست او را معتبر دانسته است لکن دامنه این اعتبار معلوم نیست به زمان توبه مرتد فطری نیز کشیده شود. از طرفی استصحاب حکمی به نجاست او از قبیل استصحاب حکمی است که پذیرش چنین استصحابی مورد اختلاف نظر است و در صورتی که ادله لفظیه استصحاب شامل شبهات حکمیه دانسته نشود چنین استصحابی قابل اجرا نیست؛ وانگهی بر فرض استصحاب بقای مجعول شرعی (کفر)، استصحاب عدم جعل شرعی با چنین استصحابی معارضه خواهد کرد.

تبصره: بررسی امکان و ثمره جریان استصحاب حکمی

استصحاب حکمی از مسائل مورد اتفاق در علم اصول نمی‌باشد و قبول این دلیل متوقف بر این است که چنین استصحابی در علم اصول مورد قبول فقیه واقع شده باشد؛ بر فرض صحت و پذیرش استصحاب حکمی اجرای آن نیز در مسئله مورد بحث قابل قبول نیست زیرا جریان استصحاب در صورتی ممکن است که وحدت موضوع در حالت قبل از شک و بعد از شک احراز شده باشد. چنانچه احراز وحدت موضوع وجدانی باشد در این صورت نیازی به استصحاب حکمی نخواهد بود زیرا موضوع کفر که محرز باشد حکم آن نیز قهرا واقع می‌شود و چنانچه موضوع کفر بر فرض دلالت یا برداشت از روایات تعبدا پذیرفته شود

همچنان نیازی به اجرای استصحاب حکمی نخواهد بود زیرا با استقرار موضوع، حکم نیز جاری می‌شود و جایی برای شک وجود ندارد؛ لکن چنین روایتی که بر اساس آن کافر بودن مرتد تائب فطری به صراحت در آن تصریح شده باشد وجود ندارد و از وجود برخی احکام مرتد در روایات برای چنین مرتدی نمی‌توان او را تعبداً نیز کافر دانست. تنها راهی که برای احراز وحدت موضوع در این مورد باقی می‌ماند استصحاب موضوعی است که در صورت اجرای آن نیازی به اجرای استصحاب حکمی نخواهد بود زیرا در پی استصحاب موضوع احکام مربوط به آن جریان خواهد یافت و فایده استصحاب موضوع نیز چیزی جز جریان احکام سابق نمی‌باشد با این حال اجرای استصحاب موضوعی نیز همانگونه که قبل از این بیان شد در صورتی مفید فایده است که کبرای کلی (کل کافر نجس) وجود داشته باشد؛ حال آنکه چنین کبرایی نیز وجود ندارد. در نتیجه جریان استصحاب در محل مورد بحث مردود و بی نتیجه است. تنها در یک فرض ممکن است بتوان از این دو استصحاب به دنبال هم بهره گرفت و آن اینکه تنها فایده استصحاب موضوعی اثبات موضوع سابق باشد نه حکم سابق در این فرض بعد از اثبات موضوع استصحاب شده چون کبرای کلی (کل کافر نجس) وجود ندارد، همچنان حکم به نجاست چنین شخصی مشکوک است و به ناچار استصحاب حکمی نیز جریان خواهد یافت اما این شیوه

برای استفاده از استصحاب در علم اصول غیر متعارف و غیر مشهور می‌باشد. به بیان دیگر از نظر مشهور علما اثر استصحاب موضوعی باید بلاواسطه و بلافاصله یک حکم شرعی باشد حال آنکه در این شیوه به این صورت عمل نشده است.

د: مسلمان بودن مرتد فطری تائب

شک در نجاست مرتد فطری تائب در صورتی است که مسلمان بودن او مورد شک و تردید باشد حال آنکه چنین تردیدی به دلایل مختلف مردود است؛ زیرا عرف متشرعه مرتدی که توبه کرده را مسلمان می‌داند ولو اینکه آن مرتد، فطری بوده باشد. اطلاق روایات مختلفی که در مورد تحقق اسلام با گفتن شهادتین است شامل چنین شخصی نیز می‌شود بلکه فرض بر این است که مرتد مذکور از کلیه عقاید باطل زمان ارتداد خود دست برداشته است و علاوه بر گفتن شهادتین اعتقاد و یقین به مضمون آن و اعتقاد به معاد و ضروریات دینی دارد و بدون شک اطلاق روایاتی که مسلمان شدن را تعریف کرده است شامل حال مرتد فطری تائب می‌شود و احکامی که در مورد مسلمانان وجود دارد در مورد مرتد فطری تائب نیز وجود خواهد داشت مگر در مواردی که تصریح شارع بر خلاف آن وجود داشته باشد (مانند احکام سه گانه ای که قبلاً بیان شد): «و المتحصّل أنه لا یصدق علی المرتد بعد توبته عنوان الکافر أو المشرک أو الدهری المفروض کونه العنوان

الموضوع للنجاسة»^۱. صاحب جواهر معتقد است حکم به مسلمان بودن مصادره به مطلوب می باشد زیرا مسلمان بودن چنین شخصی محل تردید و اول الکلام است.^۲ جوابی که به ایشان می توان داد همین است که چنین شخصی که توبه کرده است نزد عرف عام و نزد متشرعه مسلمان است و بلکه اطلاق روایات نیز شامل این مورد می شود؛ بنابراین احکام اسلامی برای او جریان خواهد داشت مگر در مواردی که بر خلاف آن تصریح شده است.

ر: محدودیت گستره حکم نجاست کافر

در میان آیات و روایات دلیلی وجود ندارد که به صراحت حکم به نجاست تمامی کفار در آن وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر هیچ دلیل شرعی با این بیان: (کل کافر نجس) یا مضمونی شبیه به آن وجود ندارد تا از عموم و اطلاق آن برای حکم به نجاست مرتد فطری تائب استفاده شود. بلکه نجس بودن کافر به دلیل احکامی مانند منع ورود به مسجد و امثال آن که برای او وجود دارد برداشت شده است لذا دلیل بر نجاست کافر دلیل لبی است و محدوده چنین ادله ای موارد یقینی کفر است نه موارد مشکوک به کفر؛ بنابراین چنانچه مورد مشکوکی مانند مرتد فطری تائب وجود

۱. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص: ۳۶۸

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۲۹۴

داشته باشد استصحاب موضوع کفر نمی‌تواند باعث جریان حکم نجاست برای او شود زیرا جریان این حکم برای او در صورت امکان استفاده از اطلاق ادله است حال آنکه دلیل لیبی اطلاقی ندارد که شامل چنین مواردی نیز بشود بنابراین استصحاب موضوعی کفر نیز بی فایده خواهد بود و برای اثبات نجس بودن مرتد فطری تائب نیاز به ادله مستقل خواهد بود؛ چه بسا همه انواع کافر نجس نباشند. به بیان دیگر استصحاب موضوعی کفر، بعد از فراغ از این کبرای کلی است که (کل کافر نجس) حال آنکه چنین کبرای وجود ندارد: «لا دلیل علیها سوی توهم إطلاق معاقد إجماعات نجاسة الکفار، و هو وهم ظاهر».^۱ اگر چه فی الجمله می‌توان گفت کافر نجس است اما نجاست تمامی کفار و به طور کلی حدود و ثغور این حکم مشخص نیست و تنها به موارد یقینی آن بسنده می‌شود و مورد محل بحث از موارد یقینی نمی‌باشد بلکه بر فرض استصحاب کفر نیز ادله ای قبل از این بیان شد که دال بر طهارت این نوع کافر بود؛ مانند مکلف بودن چنین شخصی بر انجام تکالیف مشروط به طهارت که قبلاً به طور مفصل اینگونه ادله مورد بررسی قرار گرفت.

۱. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحدیثة)، پیشین، ج ۳، ص: ۴۲۹

نتیجه نهایی مطالب فصل اول

همانگونه که بیان شد توبه از کفر با اظهار اسلام از اسباب حصول طهارت است؛ با توجه به اینکه مرتد از مصادیق کافر است در صورت توبه طاهر خواهد شد؛ لکن بر اساس برخی از ادله ممکن است چنین به نظر برسد که مرتد در صورتی که ارتدادش فطری باشد توبه اش مردود است و در نتیجه از آثار توبه که از جمله آن طهارت است بهره ای نخواهد داشت. آنچه از ابتدای فصل اول کتاب تا کنون مورد بررسی قرار گرفت در مورد این بود که آیا فطری نبودن مرتد (در همه موارد ارتداد) به عنوان شرطی است که جهت حصول طهارت لازم است یا خیر؟ استدلالهای مختلفی که در برای اثبات این شرط قابل طرح بود بررسی شد که همگی آنها با اشکالاتی مواجه بود؛ بنابراین وجود چنین شرطی با ادله مطرح شده اثبات نگردید.

فصل سوم:

بررسی سایر ادله و نظریه مختار

۱. نظریه مختار: طهارت مرتد تائب

با توجه به مطالبی که به طور مفصل در فصل اول بیان گردید نظریه مختار این است که فطری نبودن مرتد مطلقاً به عنوان شرط حصول طهارت حاصل از توبه محسوب نمی‌گردد؛ لکن همانگونه که در ادامه مطرح خواهد شد بر اساس ادله دیگری که وجود دارد ممکن است گفته شود اگر چه شرط فطری نبودن ارتداد برای حصول توبه و طهارت به نحو موجب کلیه مردود باشد لکن به نحو موجب جزئی و در برخی موارد معتبر است؛ در ادامه به اهم دلایلی که در این مورد وجود دارد اشاره می‌شود؛ این ادله منافاتی با ادله مطرح شده در فصل اول ندارد و اختلالی در نتیجه حاصل از مطالب فصل اول وارد نمی‌کند.

۲. نظریه تفصیل میان مرد و زن

در این تفصیل، میان مرد و زن مرتد تفاوت وجود دارد؛ در صورتی که مرتد تائب مرد باشد شرط طهارت او این است که فطری نباشد و اگر زن باشد چنین شرطی برای او وجود ندارد؛ بنابراین اسلام به طور مطلق در مورد زن طاهر کننده خواهد بود چه کافر اصلی باشد و چه کافر ملی یا

فطری. مطرح شدن چنین تفصیلی مبتنی بر مضمون روایاتی است که بیانگر قبول توبه مرتد فطری زن می‌باشد؛ در پی قبول توبه او احکام مترتب بر اسلام نیز بر وی جاری خواهد شد؛ لذا پاک و طاهر محسوب می‌گردد. این روایات را صاحب وسایل الشیعه در باب چهارم از ابواب حد مرتد نقل نموده است:

«بَابُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الْمُرْتَدَّةَ لَا تُقْتَلُ بَلْ تُجْبَسُ وَ تُضْرَبُ وَيُضَيَّقُ عَلَيْهَا»^۱

در روایت چهارم این باب چنین آمده است: «وَعَنْهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ حَبُوبٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْمُرْتَدَةُ تُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ - وَالْمَرْأَةُ تُسْتَتَابُ - فَإِنْ تَابَتْ وَإِلَّا حُبِسَتْ فِي السَّجْنِ وَأُضْرِبَ بِهَا»^۲.

مرجع ضمیر (عنه) در ابتدای روایت (حسین بن سعید) است که روایت قبل از این را نقل نموده است؛ وی از بزرگان اصحاب امامیه و مورد اطمینان است: «الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران - من موالي علي بن الحسين عليهما السلام - الأهوازي، ثقة، روى عن الرضا و عن أبي جعفر الثاني و أبي الحسن الثالث عليهم السلام»^۳. وی بدون واسطه از امام رضا و امام جواد و امام هادی عليهم السلام روایت نموده و با واسطه مشایخی

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۳۰

۲. همان ص ۳۳۱

۳. طوسی، محمد بن الحسن، فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول (للطوسي) (ط - الحديثة)، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، اول، ۱۴۲۰ ق، ص: ۱۴۹

مانند حسن بن محبوب از ائمه پيشين نيز روايت مختلفى نقل نموده است.^۱ (حسن بن محبوب)^۲ و (عباد بن صهيب)^۳ نيز مورد اطمینان و از راويان معتبر محسوب می‌شوند: «و المتحصل: أنه لا إشكال في وثاقة عباد بن صهيب، بشهادة النجاشي و علي بن إبراهيم في تفسيره».^۴ با توجه به روايت سوم اين باب که قبل از اين روايت است، روايت نقل شده از حسين بن سعيد از طريق اسناد شيخ طوسی به او می‌باشد (و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ...)؛ اسناد شيخ طوسی به حسين بن سعيد نيز صحيح و معتبر می‌باشد و در مجموع می‌توان گفت سند اين روايت موثق و معتبر است.

در اين روايت دو مطلب به طور کلی و مطلق بيان شده است اول اینکه (مرتد توبه داده می‌شود و اگر توبه نکرد کشته می‌شود). اين قسمت از روايت با رواياتی که قبل از اين در مورد مرتد فطری بيان شد تخصيص می‌خورد زيرا در آن روايات، بياناتی مانند (لا توبه له) يا (لا يستتاب) برای مرتد فطری آمده بود که اطلاق موجود در صدر روايت حاضر را تخصيص

۱. كوفي اهوازي، حسين بن سعيد، الزهد، مطبعة العلمية، قم، دوم ۱۴۰۲ق، ص ۳۶ و ۳۹ و ۵۶ و ...

۲. همان ص ۱۲۲

۳. حلی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، إيضاح الاشتباه، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۱ هـ.ق، ص: ۲۳۲

۴. موسوی خویی، سيد ابو القاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، همان، ج ۱۰، ص: ۲۳۳

۵. حلی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، رجال العلامة - خلاصة الأقوال، در يك جلد، منشورات المطبعة الحيدرية، نجف اشرف - عراق، دوم، ۱۳۸۱ هـ.ق، ص: ۲۷۶

می‌زند. دومین مطلبی که به صورت مطلق در این روایت وجود دارد این است که (زن توبه داده می‌شود و اگر توبه نکرد حبس خواهد شد) برای این قسمت از روایت دلیلی وجود ندارد که آنرا تخصیص بزند و لذا به اطلاق آن عمل خواهد شد؛ بنابراین زنی که مرتد فطری باشد نیز می‌تواند توبه کند و از مجازات رهایی یابد.

روایت ششم از باب چهارم نیز مشابه همین مضمون را دارد:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مُحَبُّوبٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْمُرْتَدِّ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ - وَ الْمَرْأَةُ إِذَا ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ اسْتَتَبَتْ - فَإِنْ تَابَتْ وَإِلَّا خُلِدَتْ فِي السِّجْنِ - وَ ضَيَّقَ عَلَيْهَا فِي حَبْسِهَا»^۱.

سند این روایت نیز تا ابن محبوب معتبر و قابل قبول است لکن در ادامه سند روایت را از (غیر واحد من اصحابنا) نقل نموده است؛ تعبیر به غیر واحد معمولاً در جایی به کار می‌رود که تعداد زیادی حدیث را نقل نموده باشند و اگر به عنوان مثال تنها دو نفر این روایت را نقل نموده بودند از عبارتی مانند (عن رجلین) استفاده می‌شد؛ با این حال مشخص نیست این افراد متعدد و به اصطلاح (غیر واحد من اصحابنا)، دقیقاً شامل چه کسانی می‌شود. بنابراین ممکن است گفته شود اعتبار روایت مذکور در حد یک

روایت مرسل خواهد بود؛ لکن بیان یک مطلب واحد شرعی به نقل از معصوم، توسط افراد مختلف و متعدد که بزرگان از روات در حدیث مذکور، آنها را از اصحاب امامیه دانسته اند، احتمال کذب بودن مطلب را بسیار کم می‌کند؛ به خصوص در این موارد که مظنه منافع دنیوی و انگیزه‌های جعل حدیث ضعیف می‌باشد. بنابراین احتمال اینکه این حدیث به وسیله تمام این افراد که منسوب به امامیه نیز هستند جعل شده باشد بعید است؛ وانگهی مضمون این حدیث در حدیث معتبر قبلی نیز وجود داشت و در مجموع اطمینان به صدور این مضمون از معصوم حاصل می‌شود به خصوص اینکه ناقل حدیث از این افراد متعدد، روات بسیار معتبر و شناخته شده مانند ابن محبوب و امثال او هستند که هر حدیثی را نقل نمی‌کنند.

مضمون این حدیث و نتیجه آن مانند حدیث قبل است؛ اگرچه کلمه مرتد به صورت مذکر آمده است و ممکن است از باب غلبه، اعم از زن و مرد محسوب شود لکن با در نظر گرفتن ادامه حدیث این امکان متفی خواهد بود و منظور از مرتد، مردی است که مرتد شده باشد اما زنی که مرتد شده است حکمی متفاوت دارد زیرا مرد مرتدی که توبه نکند بر اساس این حدیث اعدام خواهد شد لکن زن مرتد حتی در صورتی که توبه نکند اعدام نمی‌شود بلکه حبس می‌شود و بر او سخت گرفته خواهد شد.

دو روایت ذکر شده می‌تواند برای حکم به طهارت زنی که مرتد فطری بوده و توبه کرده مورد استدلال واقع شود زیرا بر اساس این دو روایت توبه او مورد قبول است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت مسلمانی او از نظر شرعی پذیرفته می‌شود و احکام مسلمانی مانند طاهر بودن برای او جریان خواهد داشت؛ لذا قول به تفصیل میان زن و مرد در مسئله مورد بحث، قوت می‌گیرد.

روایت دیگری وجود دارد که در تعارض با دو روایت پیش گفته می‌باشد:

«وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي وَلِيدَةٍ كَانَتْ نَضْرَانِيَّةً - فَأَسْلَمَتْ وَوَلَدَتْ لِسَيِّدِهَا - ثُمَّ إِنَّ سَيِّدَهَا مَاتَ - (وَأَوْصَى بِهَا) عَتَاقَةَ السُّرِّيَّةِ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ - فَكَحَحَتْ نَضْرَانِيًّا دَيْرَانِيًّا وَتَنَصَّرَتْ - فَوَلَدَتْ مِنْهُ وَلَدَيْنِ وَحَبِلَتْ بِالثَّالِثِ - فَقَضَى فِيهَا أَنْ يُعَرِّضَ عَلَيْهَا الْإِسْلَامَ - فَعَرَّضَ عَلَيْهَا الْإِسْلَامَ فَأَبَتْ - فَقَالَ مَا وَلَدَتْ مِنْ وَلَدٍ نَضْرَانِيًّا - فَهُمْ عَيْدٌ لِأَخِيهِمُ الَّذِي وَلَدَتْ لِسَيِّدِهَا الْأَوَّلِ - وَأَنَا أَحْبِسُهَا حَتَّى تَضَعَ وَلَدَهَا فَإِذَا وَلَدَتْ قَتَلْتُهَا»^۱.

این حدیث نیز از طریق حسین بن سعید نقل شده است و ضمیر (عنه) اشاره به ایشان دارد؛ سایر رجال ذکر شده در سند حدیث نیز دارای وثاقت

هستند، «محمد بن قیس» که در سند روایت ذکر شده دارای کتابی است که قضاوت‌های حضرت علی علیه السلام در آن ذکر شده؛ وی از راویان مورد اعتماد محسوب می‌شود: «عده الشیخ المفید فی رسالته العدیدة من الأعلام و الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الأحکام، الذین لا یطعن علیهم و لا طریق إلى ذم واحد منهم. روی عن أبي جعفر علیه السلام... روی عنه أبو ایوب و... عاصم بن حمید»^۱. «عاصم بن حمید» که از افراد دیگر ذکر شده در سند می‌باشد نیز مورد وثوق است.^۲

با توجه به مضمون این حدیث کنیزی که نصرانی بوده مسلمان شده و از همسر خود بچه دار شده است لکن همسرش از دنیا می‌رود و بر اساس وصیتش، کنیز آزاد می‌شود. این زن بعد از آزادی با یک نصرانی ازدواج می‌کند و خودش نیز ارتداد پیدا کرده و دوباره نصرانی می‌شود. بعد از این ازدواج کنیز دو فرزند از همسر نصرانی خود به دنیا می‌آورد و حامله به فرزند سوم می‌شود. امام علی علیه السلام دستور دادند که کنیز مجدداً دعوت به اسلام شود؛ لکن کنیز از پذیرفتن اسلام سرباز زد و علی علیه السلام در مورد او چنین قضاوت نمودند که بچه‌های نصرانی او همگی بنده‌ی پسری باشند که از همسر اول کنیز به دنیا آمده‌اند و خود کنیز نیز حبس می‌شود و بعد از

۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱۸، ص: ۱۷۵

۲. همان، ج ۱۰، ص: ۱۹۷

وضع حمل اعدام می گردد.

بنابراین مضمون این روایت با دو روایت قبل در تعارض قرار می گیرد زیرا در دو روایت قبل سخن از حبس و سختگیری بر زن مرتد بود نه حبس و اعدام.

رفع تعارض روایات ارتداد زن

راه حل اول: تخصیص

تخصیص روایت قبلی با این روایت ممکن نیست و بر خلاف ضرورت است؛ زیرا از روایات قبلی حبس و عدم اعدام زن مرتد، به صورت مطلق استفاده می شود و تخصیص آن با روایت اخیر منجر به تفصیل حکم مذکور در مورد زن خواهد که اگر زن مرتد ملی بود اعدام می شود و اگر مرتد فطری بود اعدام نمی شود! حال آنکه چنین نظری را هیچ فقیهی بر نمی تابد و قائلی ندارد و به اصطلاح بر خلاف ضرورت است.

راه حل دوم: تفکیک در حجیت

تعارض روایت اخیر با دو روایت قبل در موردی که محل کلام و مورد احتیاج است منتفی می باشد؛ به عبارت دیگر تعارض مطرح شده به نحو کلی نیست بلکه در قسمتهایی موافقت مضامین وجود دارد؛ در اصل استتابة و توبه دادن زن مرتد تعارضی وجود ندارد لکن در احکام بعد از استتابة و عدم توبه زن تعارض به وجود می آید که در دو روایت اول تنها

حبس و سختگیری را مطرح شده ولی در روایت اخیر اعدام. آنچه محل بحث می باشد پذیرش توبه زن مرتد به نحو مطلق می باشد که از هر سه روایت مذکور قابل استفاده است و تعارضی در این مقدار وجود ندارد. تنها قسمت پایانی حدیث اخیر با احادیث قبلی تعارض دارد که در فرض عدم توبه است و این قسمت مربوط به کتاب حدود است و در آن مبحث باید مورد بررسی واقع شود. در علم اصول تفکیک در حجیت پذیرفته شده است بنابراین اگر یک روایت دارای فقرات مختلف و ظهورهای متفاوت باشد چنانچه یک ظهور دچار تعارض بود این تعارض لزوماً به سایر ظهورات روایت سرایت نمی کند و می توان از سایر ظهورات روایت که معارضی ندارد استفاده نمود؛ نظیر چنین شیوه ای که در میان فقها رایج است به عنوان مثال دروغ بستن بر خدا و معصومین است با توجه به روایت مربوط به آن مبطل روزه و وضو دانسته شده است: «وَيُؤْثِرُ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ الْكَذِبَةُ تَنْقُضُ الْوُضُوءَ وَتُفْطِرُ الصَّائِمَ قَالَ قُلْتُ: هَلَكْنَا قَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ إِنَّمَا ذَلِكَ الْكَذِبُ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْأَئِمَّةِ ع». ^۱ لکن فقها تنها قسمت (تُفْطِرُ الصَّائِمَ) را معتبر دانسته و به آن عمل نموده اند.

نتیجه

با توجه به روایات مطرح شده تفصیل دادن حکم ارتداد در مورد زن و مرد قابل قبول خواهد بود و به نظر می‌رسد عدم ارائه چنین تفصیلی در کلام برخی فقها به دلیل وضوح مطلب و ادله روشن آن بوده است. بنابراین می‌توان گفت کسانی که حکم عدم پذیرش توبه مرتد فطری را به صورت مطلق مطرح نموده‌اند نیز این تفصیل را قبول داشته‌اند لکن به دلیل وضوح مطلب آنرا ذکر نکرده‌اند. البته با توجه به مطالبی که قبل از این ذکر شد مشخص شد که دلیل قابل قبولی برای عدم قبول توبه مرتد فطری نمی‌توان پیدا کرد و اینگونه ادله خاص در مورد ارتداد زن نیز به نحو موجب جزئیة موید آن نتیجه‌گیری خواهد بود با این تفاوت که «زن مرتد فطری علاوه بر اینکه توبه اش قبول و طاهر می‌شود از مجازات اعدام نیز رهایی می‌یابد»؛ لذا این مطلب به نحو موجب جزئیة موید مطالب فصل اول می‌باشد؛ لکن اثبات طهارت مرتد مونث نه تنها عدم طهارت مرتد مذکر را اثبات نمی‌کند؛ بلکه بر اساس ادله‌ای که قبلاً به صورت مفصل بیان گردید مرتد مذکر نیز با توبه طاهر خواهد شد.

۳. نظریه تفصیل میان منشاء ارتداد

در این تفصیل اگر منشاء کفر انکار شهادتین باشد، شرط مطهریت اسلام این است که شخص، مرتد فطری نبوده باشد اما اگر منشاء ارتداد

امور دیگری مانند انکار نماز یا حجاب یا سایر ضروریات دین باشد حتی در صورتی که مرتد فطری باشد، در اثر توبه حکم سایر مسلمین را دارد و طاهر محسوب می‌شود. این تفصیل از نظرات صاحب جواهر می‌باشد:

«... یقوی القول بقبول توبته ظاهرا و باطنا لو کان ارتداده بإنکاره بعض الضروریات مع سبق بعض الشبهات و الدخول فی اسم المسلمین کطوائف الجبرية و المفوضة و الصوفية، وفاقا لصریح الأستاذ فی کشفه، و خلافا لظاهر السرائر أو صریحها کظاهر إطلاق الباقي»^۱

البته نظر صاحب جواهر همانگونه که قبلا نیز بیان شد عدم قبول توبه مرتد فطری در همه صورتها و به طور مطلق بود لکن با توجه به این عبارت به نظر می‌رسد از آن نظر خود بازگشته است؛ وی در این عبارت انکار ضروریاتی که برخاسته از شبهات باشد را مطرح نموده است نه مطلق انکار مطلق ضروری دین؛ دلیل این تفصیل ممکن است این باشد که انکار ضروری دین در شرایطی که شبهه ای برای انکار آن وجود ندارد در واقع بازگشت به انکار الوهیت و رسالت می‌کند. به عنوان مثال برخی صوفی‌ها یا امثال ایشان ممکن است با شبهه ای (مانند عدم وجوب نماز برای کسانی که به کمال و یقین رسیده‌اند)، منکر وجوب نماز برای خود باشند اما در عین حال منکر الوهیت یا رسالت نباشند که در صورت توبه از این شیوه خود

توبه شان پذیرفته و بدنشان پاک است. برخی از شبهاتی که نویسندگان در آثار خود مطرح می‌کنند نیز ممکن است باعث انحراف عده‌ای یا انکار برخی ضروریات دینی شود که در عصر حاضر این موارد وجود دارد و این تفصیل می‌تواند شامل آن باشد. آنگونه که صاحب جواهر بیان نموده است این تفصیل را مرحوم کاشف الغطا نیز قبول دارد لکن باقی فقها این تفصیل را قبول ندارند و چنین فرقی میان این نحو ارتداد و سایر انحای آن نمی‌گذارند. دلیل صاحب جواهر برای چنین نظری این است که عمومیت دلایل دال بر قبول توبه انسان شامل چنین مرتد تائبی می‌شود و از طرفی شمول ادله‌ی دال بر عدم قبول توبه مرتد فطری نسبت به چنین مرتدی مورد تردید و شک است: «... للشك في شمول أدلة الفطرية لهم، فتبقى عمومات التوبة بحالها». محقق همدانی نیز این نظر را از برخی فقها مطرح نموده است:

«و عن ظاهر بعض: التفصيل بين إنكار الشهادتين أو إحداهما، وبين إنكار شيء من الضروريات، فلا يقبل في الأوّل، و يقبل في الثاني»^۱. به نظر می‌رسد منظور محقق همدانی از «بعض» فقها صاحب جواهر باشد به خصوص که عین استدلال مطرح شده توسط صاحب جواهر را برای این نظر ذکر نموده است:

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، پیشین، ج ۸، ص: ۳۰۶.

«و استدَلَّ للتفصيل بين من أنكر الشهادتين و بين من أنكر ضروريًا بعدم القبول في الأوّل دون الثاني: بالشكّ في شمول الأدلّة النافية للتوبة لمنكري الضروري، فتبقى عمومات التوبة بحالها»^۱.

به بیان دیگر دلایلی که قبل از این برای عدم قبول توبه مرتد فطری بیان شد به دو صورت ممکن است شامل کسانی که تنها منکر ضروریات بوده اند نگردد؛ صورت اول این است که با وجود شمول آن ادله نسبت به منکر ضروری، دلیل خاصی وجود داشته باشد که به صورت صریح منکر ضروری را از عموم آن ادله تخصیص بزند و خارج کند؛ و صورت دوم این است که از ابتدا شمول آن ادله نسبت به منکر ضروری نامعلوم باشد و در واقع قصور مقتضی مطرح باشد. استدلالی که صاحب جواهر و امثال ایشان مطرح نموده اند در واقع از راه قصور مقتضی است یعنی اطلاق ادله ای که دال بر عدم قبول توبه مرتد فطری است شامل مرتدی که تنها منکر ضروری بوده لکن اصل شهادتین را قبول داشته است نمی شود؛ زیرا ادله ای که مقتضای آن عدم قبول توبه مرتد فطری بود ادله ای مستقل بود که به عنوان مخصص منفصل محسوب می شدند و در مخصص منفصل نمی توان موارد مشکوک را از تحت عمومات فوقانی مانند «ان الله يغفر الذنوب جميعا» و امثال آن خارج کرد؛ بنابراین مرتدی که منکر ضروری بوده

همچنان تحت عمومات دال بر قبول توبه انسان قرار خواهد داشت و مقتضی لازم برای خروج آن وجود ندارد؛ چنین مرتد فطری شهادتین را قبول داشته لکن برخی ضروریات را منکر شده، ملازمه میان انکار آن ضروریات با انکار اصول دین در تمام این موارد یقینی نمی باشد به خصوص در مواردی منشاء این انکار، مطرح شدن شبهات در ذهنش بوده است لذا ادله عدم قبول توبه مرتد فطری در اینجا اجمال دارد و در موارد مشکوک مانند این مورد باید به ادله عام قبول توبه تمسک نمود. با توجه به این بیان، مهمترین نکته در این استدلال، ادعای اجمال ادله در مورد منکر ضروری است؛ توجه به این نکته لازم است که اگر متن روایات مربوطه، به صراحت توبه مرتد فطری را مردود دانسته باشد ادعای این اجمالی پذیرفته نخواهد بود زیرا مرتد فطری اعم از منکر ضروری است و چنین مصداقی مشکوک محسوب نمی شود. به ناچار برای احراز استدلال صاحب جواهر لازم است روایات مربوط به این مبحث مورد بررسی قرار گیرد تا اجمال یا عدم اجمال چنین مواردی روشن گردد. این روایات در باب اول از ابواب حد مرتد قرار دارد: «بَابُ أَنَّ الْمُتَدَّ عَنْ فِطْرَةٍ قَتَلَهُ مُبَاحٌ لِّكُلِّ مَنْ سَمِعَهُ وَ ذَكَرَ جُمْلَةً مِنْ أَحْكَامِهِ»^۱. احادیث مختلفی در این باب وجود دارد و بنابراینچه صاحب جواهر ذکر نموده است دلالت هیچ یک از این احادیث

به نحوی نیست که منکر ضروری را نیز در بر بگیرد.

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَمَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا نُبُوَّتَهُ وَكَذَّبَهُ فَدَمُهُ مُبَاحٌ - قَالَ فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا حَالُهُ - فَقَالَ مَنْ جَحَدَ إِمَامًا مِنَ اللَّهِ وَبَرَّئَ مِنْهُ وَمِنْ دِينِهِ - فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ - لِأَنَّ الْإِمَامَ مِنَ اللَّهِ وَدِينَهُ مِنْ دِينِ اللَّهِ - وَمَنْ بَرَّئَ مِنْ دِينِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ - وَدَمُهُ مُبَاحٌ فِي تِلْكَ الْحَالِ - إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ وَيَتُوبَ إِلَى اللَّهِ بِمَا قَالَ»^۱.

محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق) از روایات ثقه و معتبر است و سند او به حسن بن محبوب نیز صحیح است: «و طریق الصدوق إلیه: محمد بن موسی بن المتوکل - رضي الله عنه - عن عبد الله بن جعفر الحميري، و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، و الطريق صحيح»^۲. ابویوب از روایات موثق و شناخته شده است^۳ محمد بن مسلم نیز از اصحاب اجماع و از فقهای و اصحاب خاص امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) می باشد؛ بنابراین سند روایت معتبر و قابل اطمینان

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۲۳.

۲. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۶، ص: ۹۸.

۳. همان، ج ۱، ص: ۲۴۲.

۴. نجاشی، احمد بن علی، همان، ص: ۳۲۳.

است؛ این روایت توبه مرتد را مقبول دانسته و به صورت عام است یعنی شامل مرتد ملی و فطری می شود به بیان دیگر می توان گفت این روایت با منطوق خود شامل هر دونوع مرتد می شود. قدر متیقن از این روایت مرتدی است که منکر الوهیت و نبوت باشد بنابراین به طریق اولی شامل مرتدی می شود که تنها منکر ضروری دین شده ولی الوهیت و نبوت را قبول دارد. بنابراین این روایت بر خلاف آنچه در کلام اخیر صاحب جواهر آمده است توبه مرتد را نه تنها در مورد مرتد فطری مردود ندانسته بلکه مطلقاً مورد قبول دانسته است چه مرتد فطری باشد یا ملی و چه ارتداد او در اثر انکار شهادتین باشد یا ضروریات دین؛ البته قبول توبه مرتد فطری که تنها منکر ضروری دین بوده از این روایت قابل استفاده می باشد و از این نظر نه تنها منافاتی با تلاش صاحب جواهر در مورد اثبات قبول توبه چنین مرتدی ندارد بلکه روایت مذکور اجمال و ابهامی در مورد قبول توبه چنین مرتدی ندارد و توبه او را مقبول می داند.

روایت دوم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ - فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ - وَ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ص بَعْدَ إِسْلَامِهِ - فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ قَدْ وَجِبَ

قَتْلُهُ - وَ بَاَنَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ وَ يُقْسَمُ مَا تَرَكَ عَلَى وُلْدِهِ»

عبارت (رغب عن الاسلام) به این معناست که شخص به طور کلی دست از اسلام بردارد؛ اما آیا اگر شخصی یکی از احکام شریعت را به دلیل شبهه ای منکر شود؛ می توان او را نیز مصداق این عبارت دانست؟ این قسمت از روایت می تواند همان مطلبی باشد که صاحب جواهر به آن اشاره نموده است یعنی اجمال یا ابهام در مورد حکم عدم قبول توبه مرتد برای کسی که برخی از ضروریات یا احکام را منکر شده باشد. ادامه روایت ممکن است تفسیر این عبارت باشد: «و کفر بها انزل علی محمد ﷺ» این عبارت ممکن است موضوعی جداگانه (غیر از «من رغب عن الاسلام») باشد که در این صورت کفر ورزیدن به برخی احکام یا ضروریاتی که پیامبر آورده نیز حکمی مانند انکار الوهیت و نبوت خواهد داشت اما اگر این عبارت تفسیر ماقبل باشد در این صورت گستره موضوع کوچکتر خواهد شد زیرا باید شخص به تمام آنچه پیامبر آورده کافر شود به نحوی که (رغب عن الاسلام) بر او صدق کند؛ در این فرض نیز نمی توان کسی که برخی احکام ضروری را منکر شده ولی اصل دین را قبول دارد از مصادیق حدیث مذکور دانست. با توجه به وجود این دو احتمال در حدیث مذکور، بار دیگر صحت نظر صاحب جواهر مشخص خواهد شد زیرا

حدیث مذکور نیز در مورد کسی که منکر برخی احکام یا ضروریات شده ابهام و اجمال دارد. در مورد عبارت (کفر بها) نیز ابهام وجود دارد زیرا ممکن است (ما) عموم وضعی داشته باشد که در این صورت (کفر بها انزل) یعنی شخص به تمامی آنچه پیامبر آورده کافر شده باشد که در این فرض نیز انکار برخی احکام را شامل نمی‌شود. البته رفع ابهام این قسمت بستگی به مبنای فقیه در علم اصول دارد و اینکه برای (ما) عموم وضعی قائل باشد یا خیر. قسمت دیگر از این روایت که لازم است مورد دقت قرار گیرد عبارت (بعد اسلامه) است زیرا در این عبارت نیز دو احتمال وجود دارد؛ ممکن است معنای مصدري مراد باشد (بعد از اسلام آوردنش)؛ در این صورت مصداق روایت مرتد ملی خواهد بود حال آنکه به طور قطع منظور روایت مرتد ملی نیست؛ زیرا قبول توبه مرتد ملی مورد اتفاق فقهاست و ادله معتبر در مورد آن به وفور وجود دارد. احتمال دیگر این است که معنای حاصل مصدري مراد باشد (بعد از اسلام داشتنش)؛ در این صورت عبارت شامل مرتد ملی و فطری خواهد بود؛ البته با توجه به ادله و روایات دیگر، مرتد ملی از تحت مصادیق روایت مذکور خارج می‌شود و روایت تخصیص می‌خورد. در مجموع ابهام و اجمالی که در مورد (رغب عن الاسلام و کفر بها انزل علی محمد) همچنان باقی است و سخن صاحب جواهر در مورد اجمال و ابهام صحیح به نظر می‌رسد.

روایت سوم: «وَبِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ حَبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَارِ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ - وَجَحَدَ مُحَمَّدًا صَ نُبُوَّتَهُ وَكَذَّبَهُ - فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ - وَامْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ (يَوْمَ ارْتَدَّ) - وَيُقَسَّمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ - وَتَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا - وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَلَا يَسْتَبِيَهُ»^۱.

در این روایت نیز مشابه ابهام روایت قبل وجود دارد زیرا عبارت (ارتد عن الاسلام) در مورد کسی که تمام عقاید و احکام اسلام را منکر شده به کار می رود اما در مورد شخصی که به دلیل مطرح شدن شبهات برخی احکام را منکر شده به راحتی نمی توان ارتداد از اسلام را نسبت داد و اگر به طور قطع چنین نسبتی مردود نباشد حداقل در مورد آن ابهام و اجمال وجود دارد و سخن صاحب جواهر در این مورد نیز قابل قبول به نظر می رسد.

روایت چهارم: «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَنَصَّرَ - فَأُتِيَ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَاسْتَتَابَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ - فَقَبَضَ عَلَى شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ طُثُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ - فَوَطِئُوهُ حَتَّى مَاتَ»^۲.

این روایت حکایت فعلی از معصوم است و جزئیات واقعه معلوم

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۲۴

۲. همان

نیست بنابراین استدلال به آن نیز مشکل است زیرا اطلاق و عموم را نمی‌توان از آن فهمید؛ با این حال بر فرض چشم‌پوشی از این اشکال، بحث حاضر در مورد انکار ضروریات و احکام است و این روایت از محل بحث خارج است زیرا شخص مرتد در این روایت به طور کلی نصرانی شده نه این که تنها منکر برخی احکام یا ضروریات شده باشد.

روایت پنجم: «وَعَنْهُ عَنِ الْعَمَرِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ قَالَ يُقْتَلُ وَلَا يُسْتَتَابُ - قُلْتُ فَنَصْرَانِيٍّ أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ - قَالَ يُسْتَتَابُ فَإِنْ رَجَعَ وَإِلَّا قُتِلَ»^۱.

این روایت نیز در موردی است که شخصی کاملاً از اسلام خارج شده و به آیین نصرانی گرویده است نه اینکه تنها منکر برخی احکام یا ضروریات باشد بنابراین از محل بحث خارج است و نمی‌تواند عدم پذیرش توبه مرتدی که منکر احکام و ضروریات شده را اثبات کند.

روایت ششم: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: قَرَأْتُ بِخَطِّ رَجُلٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعِ - رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ - وَأَشْرَكَ وَخَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ هَلْ يُسْتَتَابُ - أَوْ يُقْتَلُ وَلَا يُسْتَتَابُ فَكَتَبَ عليه السلام يُقْتَلُ»^۲.

موضوع این روایت با توجه به عبارت (رجل ولد على الاسلام) از ابتدا

در مورد مرتد فطری است ولی باز هم از محل بحث خارج است زیرا مربوط به موردی است که شخص مرتد کاملاً از اسلام خارج شده است (کفر و اشْرک و خرج عن الاسلام) نه اینکه برخی از احکام اسلام را منکر شده باشد.

روایت هفتم: «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ حَبُوبٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبَانٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ مُرْتَدًّا عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَهُ أَوْلَادٌ وَ مَالٌ - فَقَالَ مَالُهُ لَوْلِيهِ الْمُسْلِمِينَ»^۱.

این روایت نیز از محل کلام خارج است زیرا شخص مرتد قبل از انجام توبه از دنیا رفته است.

نتیجه

صاحب جواهر معتقد است توبه مرتد فطری قبول نمی‌شود و در نتیجه حکم به قتل و نجاست و... حتی بعد از توبه نیز باقی است لکن این حکم در موردی که منشاء ارتداد مرتد فطری انکار برخی ضروریات یا احکام دین بوده است تفاوت دارد. دلیل ایشان برای این مطلب به این صورت مطرح شد: «لِلشَّكِّ فِي شُمُولِ أَدْلَةِ الْفِطْرِيَةِ لَهُمْ»^۲ برای اثبات این ادعا به ناچار

۱. همان

۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۲۹۸

روایات مربوط به قتل مرتد فطری که شامل هفت روایت بود بررسی شد و این سخن صاحب جواهر به اثبات رسید. لذا حکم قتل و عدم پذیرش توبه مرتد فطری در مورد مرتدی که اصل الوهیت و نبوت را قبول داشته و تنها منکر برخی احکام و ضروریات بوده، بیان روشنی ندارد. با توجه به اینکه روایات مربوط به عدم پذیرش توبه مرتد فطری در برابر روایات و عمومات مربوط به پذیرش توبه به عنوان مقید یا تخصص منفصل است و اجمال یا ابهام موجود در تخصص یا مقید منفصل، به عموم عام سرایت نمی‌کند؛ بنابراین نمی‌توان حکم قتل و عدم پذیرش توبه را در مورد چنین مرتدی اجرا نمود بلکه چنین مرتدی بعد از توبه مشمول عمومات مربوط به پذیرش توبه باقی خواهد ماند و در اثر توبه، حکم به طهارت چنین شخصی خواهد شد؛ این نظریه مانند نظریه قبل به صورت موجبه جزئیة موید نظریه مختار یعنی طهارت مرتد فطری تائب در همه موارد است؛ دلایلی که در فصل اول برای عدم قبول توبه مرتد فطری بیان شده بود نیز به تفصیل پاسخ داده شد.

تبصره

روایاتی که در مورد عدم قبول توبه مرتد فطری مطرح و بررسی شدند تنها صراحتی در مورد عدم پذیرش توبه منکر ضروریات و احکام ندارد بلکه چه بسا بتوان گفت این قبیل روایات ظهور در عدم شمول، نسبت به منکر ضروری دارد. البته در مورد توبه مرتد فطری روایات دیگری نیز وجود دارد

که به صراحت حکم مرتدی که تنها منکر برخی ضروریات یا احکام بوده را بیان نموده؛ اینگونه روایات بر فرض اعتبار می‌تواند نتیجه استدلال پیش گفته از صاحب جواهر را اتقان بخشد زیرا مضمون آنها به صراحت دال بر قبول توبه کسی است که تنها منکر برخی ضروریات بوده است؛ این روایات در باب ششم و پنجم ارتداد از کتاب وسایل الشیعه ذکر شده است؛ باب ششم در مورد غلات و قدریه است: «باب الغلاة و القدرية»؛ غلات کسانی بودند که اعتقاد به مقام الوهیت برای امیر المومنین علیه السلام داشتند و قدریه آنطور که در برخی روایات مطرح شده است، معتقد بودند اگر چه خداوند خالق موجودات است لکن قضا و قدر به دست او نیست.^۲ نمونه ای از این روایات که در مورد قدریه می‌باشد در ادامه بررسی می‌شود:

«الْحَسَنُ بْنُ سُلَيْمَانَ فِي مُخْتَصَرِ الْبَصَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ ابْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنَابَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ مُجَاهِدٌ فَقَالَ مَا تَقُولُ فِي كَلَامِ الْقَدَرِيَّةِ - فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَعَكَ أَحَدٌ مِنْهُمْ - أَوْ فِي الْبَيْتِ أَحَدٌ مِنْهُمْ - قَالَ وَ مَا تَصْنَعُ بِهِمْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - قَالَ أَسْتَتِيبُهُمْ فَإِنْ تَابُوا وَإِلَّا

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۳۴

۲. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۳ هـ، ج ۴، ص: ۵۴۵

قَتَلْتَهُمْ»^۱

بر اساس این روایت کسی که قدریه بوده توبه اش پذیرفته خواهد شد؛ با توجه به اطلاق روایت، شخصی که ابتدا مسلمان غیر قدریه ای بوده و بعد قدریه شده و سپس توبه کرده است، به عنوان یک مرتد فطری تائب، از مصادیق این روایت محسوب می شود و توبه او قبول است و لذا روایاتی که دال بر عدم قبول توبه مرتد فطری بود با امثال این روایت تخصیص خواهد خورد. روایت مطرح شده در مورد قدریه از نظر سندی اشکالاتی دارد زیرا در مورد نوفلی (حسین بن یزید) گزارشی وجود ندارد که وثاقت او را اثبات نماید بلکه در برخی توصیفات، احتمال غالی بودن نیز نسبت به او مطرح شده است؛^۲ در مورد وثاقت محمد بن موسی بن متوکل نیز در کتب متقدم صراحتی بر وثاقت نمی توان یافت اگر چه قرائنی برای اثبات وثاقت ایشان ذکر شده است.^۳ این روایت بر فرض معتبر بودن، نتیجه حاصل از استدلال صاحب جواهر را از راه تخصیص اثبات می کند نه از راه قصور مقتضی، زیرا صاحب جواهر روایات مطرح شده در مورد عدم قبول توبه مرتد فطری را به عنوان مخصص منفصل، مجمل دانست و از این راه که اجمال

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۸، ص: ۳۳۵

۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، همان، ج ۷، ص:

مخصص منفصل به عموم عام سرایت نمی‌کند، همچنان توبه منکر ضروری را تحت عمومات قبول توبه باقی گذاشت؛ لکن در این روایت بر فرض عموم روایات عدم قبول توبه مرتد فطری، آنها را تخصیص می‌زند. با این حال به این روایت احتیاجی نیست زیرا همانگونه که مفصل بررسی شد؛ استدلال صاحب جواهر در مورد اجمال روایات مذکور و قصور مقتضی صحیح است؛ بنابراین روایات عدم قبول توبه مرتد فطری اصولاً شامل منکر ضروریات نمی‌شود تا نیاز به تخصیص آن باشد.

۴. نظریه تفصیل نسبی

در این صورت مرتد فطری بعد از توبه نسبت به خودش نجس محسوب نمی‌شود اما دیگران در برخورد با او باید او را نجس محسوب کنند. این تفصیل در کلام صاحب جواهر مطرح شده است و قبلاً نیز در نقد و بررسی نظریه سوم صاحب جواهر به صورت مفصل مورد بررسی قرار گرفته بود؛ در این بخش از کتاب اشاره‌ای به نتایج حاصل شده در آنجا ارائه می‌گردد؛ به طور خلاصه می‌توان گفت این نظر از جمع میان دو دسته از ادله استخراج شده است؛ زیرا یک دسته از ادله مرتد فطری را بعد از توبه مکلف به انجام عبادات می‌داند و دسته‌ای دیگر از ادله با مضامینی مانند (لم لفعی الی الخیر ابداً) و امثال

آن تصریح به عدم قبول توبه مرتد فطری دارد. جمع میان این دو دسته از ادله اکتفا به حداقل مواردی است که چاره ای از حکم به طهارت در مورد آن نیست؛ به عبارت دیگر برای صحت عبادات مرتد به ناچار باید گفت نسبت به خودش طاهر است. با این حال محقق همدانی این صورت را مورد نقد قرار داده است؛ زیرا اگر تنها همین دو طایفه از ادله و روایات وجود داشت ممکن بود چنین جمعی معقول و مقبول باشد لکن در مورد این مسئله سه گزینه وجود دارد: اول اینکه گفته شود مرتد فطری نسبت به همه پاک محسوب می شود چه نسبت به خودش و چه نسبت به دیگران. دوم اینکه گفته شود نسبت به اینگونه عبادات مرتد اصلاً شرط طهارت ساقط است و سوم اینکه گفته شود نسبت به خودش طاهر است و نسبت به دیگران نجس؛ آنچه صاحب جواهر مطرح نموده است در واقع قائل شدن به طهارت نسبی است. با مراجعه به روایات اشتراط طهارت دو مطلب معلوم می شود: اولاً شرط طهارت نسبت به مرتد تائب ساقط نمی شود و ثانیاً طهارتی که شرط انجام عبادت است طهارت مطلقه است نه طهارت نسبی؛ بنابراین با در نظر گرفتن مجموعه روایات باید گفت مرتد فطری تائب نیز طهارت مطلقه دارد نه طهارت نسبی.

۵. نظریه تفصیل میان مشرک و غیر مشرک

با توجه به برخی ادله مانند (ان الله لا یغفر ان یشرک به...) و همچنین روایاتی که در آنها تصریح به عدم قبول توبه مرتد مشرک شده است ممکن است میان مرتد مشرک و غیر مشرک تفصیل قرار داده شود به این بیان که توبه مرتد فطری در صورتی پذیرفته است که مشرک نشده باشد زیرا در مورد عدم قبول توبه مشرک ادله صریحی وجود دارد ولی در مورد غیر مشرک چنین ادله ای در کار نیست؛ بنابراین مرتد فطری مشرک در صورت توبه نیز توبه اش مردود و همچنان نجس محسوب می شود. این تفصیل بیشتر به لحاظ عقلی و ذهنی قابل طرح است و در میان فقها هیچ گونه شهرتی برای این نظریه وجود ندارد و شاید دلیل آن این باشد که تفصیل میان شرک و عدم شرک برای تحقق کفر قائلی ندارد تا به دنبال آن اینگونه نتایج حاصل شود (عدم القول بالفصل).

نتیجه نهایی بررسی طهارت مرتد فطری بعد از توبه

منظور از عدم قبول توبه مرتد فطری که در روایات مختلف بیان شده است معنایی نیست که نتیجه آن عدم طهارت باشد بلکه عدم قبول توبه مرتد فطری در روایات مربوطه، ناظر به باقی ماندن احکام سه گانه (اعدام، جداشدن همسر و تقسیم اموال) می باشد که در متن روایات مورد بحث نیز به این عواقب تصریح شده و ربطی به عدم حصول طهارت یا

عدم حصول مطلق توبه ندارد. همچنین در روایات اشتراط طهارت در عبادات، اشتراط طهارت به طور مطلق بیان شده است و با توجه به بیاناتی که در کتاب ارائه گردید، اشتراط نسبی یا عدم اشتراط طهارت برای عبادات مرتد فطری تائب، مردود شناخته شد.

فصل چهارم:

خاتمه (بررسی نجاست اهل کتاب)

همانگونه که بیان شد یکی از احکام جاری در مورد کفار نجاست است؛ بحث طهارت و نجاست اهل کتاب در عصر حاضر که رفت و آمد به کشورهای مختلف به آسانی صورت می‌پذیرد از جمله مسائلی است که همواره مورد توجه متدینین بوده است؛ زیرا بسیاری از مسلمانان در کشورهای مختلف غیر مسلمان ناگزیر از رابطه با اهل کتاب بوده‌اند. فقها نیز از زمان گذشته تا کنون نظرات یکسانی در این مورد نداشته‌اند. موضوع اصلی این کتاب نیز ارتباط زیادی با این مبحث دارد زیرا ممکن است شخصی که مرتد شده، اهل کتاب شده باشد بنابراین حکم به نجاست یا عدم نجاست اهل کتاب باعث می‌شود مصادیق مربوط به موضوع کتاب تا حد بیشتری مشخص گردد؛ به همین مناسبت در ادامه به صورت اجمال به برخی اقوال و ادله مطرح شده در مورد قبول یا انکار نجاست اهل کتاب پرداخته می‌شود. هر یک از قائلین به نجاست و عدم نجاست کفار اهل کتاب ادله ای از قرآن و روایات بیان نموده‌اند. مهمترین دلیل قرآنی ارائه شده برای اثبات نجاست کفار آیه ۲۸ سوره توبه است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...» استدلال به آیه مذکور بر

این اساس است که مشرک اعم از یهود و نصارای باشد؛ همچنین منظور از (نجس) در آیه مورد نظر باید همان معنای شرعی نجاست باشد که احکام خاص خود را دارد^۱ (حقیقت شرعی) نه اینکه تنها به معنای پلیدی باطنی باشد. اگر چه قرائنی در اثبات این دو معنا وجود دارد مانند اینکه امر به عدم نزدیکی آنها به مسجد الحرام بیانگر نجاست شرعی آنهاست همچنین در این آیه با آمدن (انها) و استفاده از لفظ (نجس) که مصدر است مبالغه زیادی در نجس بودن مشرکین صورت گرفته که حمل آن تنها بر نجاست باطنی را مشکل می‌کند: «لبشاعة أن يقال: (إنَّ الكافر ليس إِلَّا عين القذارة، لكنَّه طاهر نظيف في ظاهره، كسائر الأعيان الطاهرة!)»^۲. همچنین از آیات ۳۰ و ۳۱ سوره توبه مشرک بودن یهود و نصاری فهمیده می‌شود: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ... سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ با این حال همچنان احتمال این وجود دارد که منظور آیه مشرکینی بوده که در زمان نزول آیه مورد خطاب واقع شده اند نه تمام انواع کفار و مشرکین؛^۳ وجود احتمالات مختلف در معنای آیه مذکور، آنرا مجمل می‌کند و تمسک به آن با

۱. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب الطهارة (للسیخ الأنصاري)، ۵ جلد، کنگره جهانی

بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ، ج ۵، ص: ۹۹

۲. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للالمام الخميني)، ط - الحدیثه، ۴ جلد، مؤسسه تنظیم و

نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۴۲۱ هـ، ج ۳، ص: ۳۹۹

۳. همان، ص ۱۰۱

اشکالاتی مواجه خواهد شد لذا مراجعه به روایاتی که در این مورد وجود دارد جهت روشن شدن معنا لازم است؛ اگر چه برخی فقها تنها با استفاده از همین آیه نجاست اهل کتاب را نیز با قاطعیت برداشت نموده اند.^۱ در میان روایاتی که اکنون در دسترس فقها قرار دارد روایات معتبری وجود دارد که از مضمون آنها ممکن است نجاست اهل کتاب برداشت شود مانند این روایت صحیحی از محمد بن مسلم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ آيَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَالْمُجُوسِ - فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا فِي آيَتِهِمْ - وَلَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ - وَلَا فِي آيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ».^۲ از صدر این روایت اجتناب از تمام ظروفی که اهل کتاب استفاده کرده اند برداشت می شود اما ادامه روایت ظروفی را ممنوع نموده که در آن شراب می نوشند. همین امر باعث می شود نجاست ذاتی اهل کتاب از روایت فهمیده نشود بلکه به احتمال زیاد علت اجتناب از ظروف و غذاهای ایشان به دلیل نجاست عرضی مانند روغن نجس یا خمر و.... امثال آن بوده است:

«فيحتمل قويا أن يكون لأجل عدم تجنبهم عن مزجه بالأشياء المحرمة

۱. راوندی، قطب الدین، سعید بن عبدالله، فقه القرآن (للاراوندی)، ۲ جلد، انتشارات کتابخانه آیه الله

مرعشی نجفی - رحمه الله، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۵ هـ، ج ۱، ص: ۶۴

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۳، ص: ۴۱۹

من المیئة و لحم الخنزیر و شحمه و غیر ذلك ممّا لا یتحرّزون عنه»^۱. بهر حال حتی اگر نتوان با قاطعیت عدم دلالت روایت مذکور بر عدم نجاست ذاتی اهل کتاب را ادعا نمود اما قطعاً می‌توان گفت روایت مذکور در اثبات نجاست ذاتی اهل کتاب اجمال دارد و قابل استناد نیست. روایت صحیحه دیگری از محمد بن مسلم در استدلال به نجاست اهل کتاب: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَافَحَ جَوْسِيًّا - قَالَ يَغْسِلُ يَدَهُ وَ لَا يَتَوَضَّأُ»^۲ این روایت دلالت دارد بر اینکه بعد از دست دادن با اهل کتاب باید دست را شست؛ با توجه به ادله و روایات دیگر در مورد طهارت و نجاست این مطلب واضح است که دست در اثر تماس با چیز خشک نجس نمی‌شود بنابراین به ناچار یا باید روایت را حمل بر استحباب شستن دست در این موارد نمود یا اینکه روایت را مربوط به جایی دانست که دست شخص مرطوب بوده باشد؛ حمل روایت بر مواردی که دست شخص مرطوب بوده باشد نیز حمل روایت بر مورد نادر خواهد بود زیرا کمتر پیش می‌آید که انسان با دست مرطوب با کسی دست بدهد: «هذا على ان الغالب في المصافحات ييوسة اليد فحمل الرواية على صورة رطوبتها حمل لها على

۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، ۱۴ جلد، مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ، ج ۷، ص: ۲۴۲
 ۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱، ص: ۲۷۵

مورد نادر.^۱ بنابراین اولویت در این است که روایت را حمل بر استحباب شستن دست نمود که در این صورت نیز نجاست ذاتی اهل کتاب فهمیده نخواهد شد؛ روایات دیگری در تایید این معنا وجود دارد که امر به شستن دست بعد از مصافحه با اهل کتاب به دلیل نجاست ذاتی ایشان نیست بلکه امری تنزیهی و به دلیل دوری جستن از انحطاط معنوی ایشان است.^۲ همین توضیحات در مورد روایت بعد نیز مطرح می شود: «مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: فِي مُصَافَحَةِ الْمُسْلِمِ لِلْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ قَالَ مَنْ وَرَاءَ الثِّيَابِ فَإِنْ صَافَحَكَ يَدِيهِ فَاغْسِلْ يَدَكَ.»^۳ با توجه به روایت ذکر شده امام علیه السلام فرموده است اگر با یهود و نصارای مصافحه کردی و تماس بدون پوشش با دستش حاصل شد دستت را بشوی. این روایت نیز همان دو احتمال قبلی را در بر دارد یعنی در مصافحه بدون پوشش احتمال حمل بر مورد نادر یا حمل بر استحباب وجود دارد و حمل بر استحباب نسبت به حمل بر مورد نادر اولویت دارد؛ وانگهی اگر دست کافر کتابی نجاست مسریه داشته باشد لباسی که به عنوان پوشش حایل شده است نیز نجس خواهد شد و شستن آن نیز لازم است حال آنکه

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۴۷

۲. همان

۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، پیشین، ج ۱، ص: ۲۶۳

در روایت شستن لباس لازم دانسته نشده است که این مطلب تنزیهی بودن
 نهی از تماس با اهل کتاب را قوت می‌بخشد.^۱ لذا باز هم نجاست ذاتی کافر
 ثابت نمی‌شود حتی در صورتی که این دو احتمال مساوی باشد به دلیل
 اجمال در روایت تمسک به آن برای اثبات نجاست اهل کتاب قابل قبول
 نخواهد بود. از برخی روایات دیگر به صراحت می‌توان فهمید نهی از هم
 غذا شدن با اهل کتاب، نهی تنزیهی است که در مقام رعایت احتیاط یا
 جلوگیری از کم شدن ثواب اعمال و امثال این موارد مطرح می‌شود نه نهی
 تحریمی که رعایت آن الزامی باشد؛ به عنوان نمونه در صحیحہ اسماعیل بن
 جابر چنین آمده است: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ
 صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ مَا تَقُولُ فِي
 طَعَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَالَ لَا تَأْكُلُهُ ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً ثُمَّ قَالَ لَا تَأْكُلُهُ ثُمَّ سَكَتَ
 هُنَيْئَةً ثُمَّ قَالَ لَا تَأْكُلُهُ وَلَا تَتْرُكُهُ تَقُولُ إِنَّهُ حَرَامٌ وَلَكِنْ تَتْرُكُهُ تَنْزُهَا عَنْهُ إِنَّ فِي
 آيَتِهِمُ الْحُمْرَ وَالْحَمَّ الْخَنْزِيرِ».^۲ در این روایت به صراحت عدم حرمت هم
 غذا شدن با اهل کتاب بیان شده است البته به دلیل اینکه اهل کتاب نسبت
 به نجاساتی مانند خوک و شراب پرهیزی ندارند خوب است انسان مسلمان
 از هم غذا شدن با ایشان پرهیز نماید تا آلوده به نجاسات احتمالی نگردد. با

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۴۷

۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۶، ص: ۲۶۴

اینحال برخی فقها تکرار و تاکید موجود در این روایت بر لزوم اجتناب را مانع از این دانسته اند که نهی در آن نهی تنزیهی باشد!؛ «و لکن یمکن أن یناقش فی صحیح إسماعیل: بأن تکرار النهی عن الأکل الدال علی مزید الاهتمام به، لا یناسبه کونه تنزیهياً، فبیانه ﷺ أن النهی تنزیهی مما یوجب الارتیاب فی وجه الحکم، و معه یشکل العمل به»^۱. پر واضح است که با تصریح امام ﷺ به اینکه ترک هم غذا شدن با اهل کتاب تنزیهی است و نباید به عنوان حرمت باشد، جایی برای چنین ایرادی باقی نمی ماند علاوه بر اینکه آوردن علت تنزه در روایت عدم دوری اهل کتاب از نجاسات عرضی مانند خوک و خمر معرفی شده است که این مطلب نیز دلیل دیگری بر عدم نجاست ذاتی اهل کتاب است زیرا نجاست ذاتی ایشان جایی برای استدلال به نجاست عرضی باقی نمی گذارد: «تعلیل النهی فی هذه الروایة بمباشرتهم للنجاسات یدلّ علی عدم نجاسة ذواتهم؛ إذ لو كانت نجسة لم یحسن التعلیل بالنجاسة العرضیة التي قد یتفق و قد لا یتفق»^۲. وجود چنین روایاتی که تصریح به تنزیهی بودن نهی از تماس با اهل کتاب دارد در مواردی که احتمال مساوی در نهی تنزیهی و غیر تنزیهی وجود دارد،

۱. حکیم، سید محسن طباطبایی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسة دار التفسیر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق، ج ۱، ص: ۳۷۳

۲. عاملی، جمال الدین، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الفقه)، ۲ جلد، مؤسسة الفقه للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق، ج ۲، ص: ۵۳۳

می‌تواند به عنوان قرینه و مرجح محسوب شود به عنوان مثال در روایت سعید اعرج چنین آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ سُورِ الْيُحُودِيِّ - وَالنَّصْرَانِيِّ فَقَالَ لَا»^۱. که حضرت به صورت کاملاً موجز در مورد استفاده از باقیمانده غذای اهل کتاب فرمود (لا)؛ از نظر عقلی و ارتکاز عقلایی این نهی می‌تواند به دلیل امکان نجاست اهل کتاب باشد، لکن با توجه به روایات دیگر که برخی از آنها نیز قبل از این ذکر شد این احتمال قوت و ترجیح بیشتری دارد که نهی وارد شده در اینگونه روایات نهی تنزیهی باشد: «فإنَّها توجب قوَّةَ احتمال أن تكون النواهي الواردة فيهم، نواهي نفسية لتجنُّب المسلمين و نفورهم عنهم، لا لنجاستهم العرضية أو الذاتية»^۲ کما اینکه از روایت زیر نیز این مطلب مشخص است که نهی امام عليه السلام در این موارد نهی تنزیهی بوده است: «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُوَآكَلَةِ الْمُجُوسِيِّ فِي قِصْعَةٍ وَاحِدَةٍ - وَ أَرُقْدَ مَعَهُ عَلَى فَرَّاشٍ وَاحِدٍ وَ أَصَافِحَهُ قَالَ لَا»^۳. واضح است که خوابیدن در جایی که اهل کتاب می‌خوابیده است حرام یا موجب نجاست نیست بلکه

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱، ص: ۲۲۹

۲. خنّی، سید روح الله موسوی، کتاب الطهارة (للالامام الخميني، ط - الحديثة)، پیشین، ج ۳، ص: ۴۱۲

۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۳، ص: ۴۲۰

از باب دوری از آلودگی معنوی ایشان است و مشخص است که روایت در صدد بیان رجحان دوری از ایشان است نه حرمت یا انتقال نجاست؛ لذا نمی‌توان از اینگونه روایات برای اثبات نجاست اهل کتاب استفاده نمود. از روایت صحیحہ علی بن جعفر اجتناب از آب دست خورده شده به وسیله اهل کتاب برای گرفتن وضو فهمیده می‌شود: «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ النَّصْرَانِيِّ - يَغْتَسِلُ مَعَ الْمُسْلِمِ فِي الْحَمَامِ - قَالَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ نَصْرَانِيٌّ اغْتَسَلَ بِغَيْرِ مَاءِ الْحَمَامِ - إِلَّا أَنْ يَغْتَسِلَ وَخَدَّهُ عَلَى الْحَوْضِ فَيَغْسِلُهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ - وَ سَأَلَهُ عَنِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ يَدْخُلُ يَدَهُ فِي الْمَاءِ - أَيْتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يُضْطَرَّ إِلَيْهِ»^۱. در فراز آخر این روایت استفاده از چنین آبی در حالت اضطرار جایز دانسته شده است؛ منظور از اضطرار در این فراز ممکن است اشاره به حالت تقیه باشد؛ در این صورت دلالتی از این روایت بر عدم نجاست اهل کتاب وجود ندارد بلکه امکان نجاست ذاتی ایشان وجود دارد. اما اگر منظور از اضطرار در روایت مذکور حالت کمبود آب باشد به نحوی که آبی جز آب دست خورده اهل کتاب برای وضو در دسترس نباشد که در این صورت می‌توان گفت اجتناب از چنین آبی از باب کراهت بوده است زیرا وضوی با آب نجس در

هیچ حالی باعث طهارت نخواهد بود؛^۱ بهر حال ذیل روایت مذکور به نحوی نیست که به راحتی بتوان در مورد آن نظر داد و لذا نظرات فقها نیز در مورد آن متفاوت است: «و لكن ذیل هذه الرواية الأخيرة غير خال عن الاضطراب فإنه إذا كان الماء طاهرا عند مماسة اليهودي أو النصراني له فكيف لا يجوز الوضوء منه إلا عند الاضطراب وإن كان نجسا فلا يجوز الوضوء منه حتى في حال الاضطراب لعدم جواز التوضؤ بالماء النجس».^۲ اگر چه روایات دیگری نیز جهت استدلال بر نجاست اهل کتاب در کتب فقهی بیان شده است اما مهمترین ادله در این مورد روایاتی بود که ذکر شد و بقیه روایات به لحاظ سند یا دلالت در سطح پایین تری قرار دارند مانند روایت خالد القلانسی: «وَعَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدِ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدٍ اللَّهِ ﷺ أَلْقَى الدِّمِّيَّ فَيَصَافِحُنِي - قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَبِالْحِائِطِ - قُلْتُ فَالنَّاصِبَ قَالَ اغْسِلْهَا».^۳ که این روایت هم به لحاظ سند ضعیف است و هم به لحاظ دلالتی هیچگونه دلالتی بر نجاست اهل کتاب ندارد؛ زیرا در سند آن (علی بن معمر) است که راوی معتبری نیست و چنانچه متن روایت دلالتی بر

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۴۸.

۲. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، کتاب الطهارة (للکلبایگانی)، در یک جلد، دار القرآن الکریم، قم

- ایران، اول، ۱۴۰۷ هـ ق، ص: ۳۰۲

۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۳، ص: ۴۲۰

نجاست اهل کتاب داشته باشد مالیدن دست بر خاک یا دیوار برای ازاله آن کافی نیست بلکه لازم است دست شسته شود علاوه بر اینکه با دست خشک نجاستی منتقل نمی گردد.^۱ همچنین مرسله و شاء: «وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ كَرِهَ سُورَ وَلَدِ الزَّانَا - وَ سُورَ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمُشْرِكِ - وَ كُلُّ مَا خَالَفَ الْإِسْلَامَ - وَ كَانَ أَشَدُّ ذَلِكَ عِنْدَهُ سُورَ النَّاصِبِ.» که با اغماض از مرسله بودن روایت، دلالت آن بر نجاست اهل کتاب نیز قابل قبول نیست زیرا همدریف آمدن سُور ولد الزنا و اهل کتاب با توجه به طاهر بودن سُور ولدا الزنا بیانگر این مطلب است که دلیل کراهت داشتن خوردن باقیمانده ایشان قذارت معنوی است نه نجاست فقهی مگر اینکه گفته شود معنای کراهت در مورد سُور ولد الزنا با معنای کراهت در مورد سُور اهل کتاب در روایت ذکر شده متفاوت است؛ در این صورت استعمال لفظ واحد را در اکثر از یک معنا خواهد بود که اشکال دارد؛ بنابراین معنای لفظ کراهت اجمال پیدا خواهد کرد و روایت قابل استدلال برای نجاست اهل کتاب نخواهد بود.^۲ در مجموع می توان گفت روایات ارائه شده جهت اثبات نجاست اهل کتاب دلالت قطعی و صریحی در این مورد ندارد

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، پیشین، الطهارة ۳، ص: ۲۷۸

۲. اراکی، محمد علی، کتاب الطهارة (للأراکی)، ۲ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ

و نهایتاً ترجیح اجتناب از ایشان را می‌توان از این روایات برداشت نمود. از طرف دیگر روایات معتبری وجود دارد که به خوبی می‌توان طهارت اهل کتاب را از آنها برداشت نمود که در ادامه به نحو اجمال مهمترین این روایات نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد:

روایت اول در اثبات عدم نجاست اهل کتاب: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْيَهُودِيِّ - وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمُجُوسِيِّ - فَقَالَ إِذَا كَانَ مِنْ طَعَامِكَ وَ تَوَضَّأَ فَلَا بَأْسَ»^۱ بنابراین روایت اگر کافر اهل کتاب با دست مرطوب و شسته شده از همان غذایی که شخص مسلمان می‌خورد تناول کند اشکالی ندارد؛ دلالت این روایت بر عدم نجاست اهل کتاب مشخص و واضح است و روایت نیز صحیح است. اگر چه برخی فقها هم غذا شدن را لزوماً به معنای هم کاسه شدن ندانسته اند و بر وضوح دلالت خدشه وارد کرده اند^۲ ولی نمی‌توان انکار کرد که هم غذا شدن در بیان روایت اعم از هم کاسه شدن می‌باشد؛ بلکه شستن دست در حالی که شخصی ذاتاً نجس باشد باعث سرایت نجاست به اطراف خواهد بود که امر مرجوحی است و این خود قرینه‌ای است که کافر کتابی ذاتاً نجس

۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۳، ص: ۴۹۷

۲. حکیم، سید محسن طباطبائی، پیشین، ج ۱، ص: ۳۷۱

نیست و آنچه شستن دست را برای کتابی راجح می‌کند این است که اگر نجاست عرضی دارد برطرف شود بنابراین خدشه وارد شده قابل قبول نمی‌باشد:

«الصحيحة بصراحتها دلت على طهارة أهل الكتاب بالذات و جواز المأكلة معهم في طعام المسلمين إذا توضؤوا

إذ لو لا طهارتهم لم يكن وجه لجواز مؤاكلتهم سواء توضؤوا أم لم يتوضؤوا و عليه فيكون المنع عن المأكلة من طعامهم مستندا الى نجاستهم العرضية لا محالة»^۱.

روایت صحیحہ اسماعیل بن جابر نیز کہ قبل از این نیز مطرح شد برای اثبات طهارت اهل کتاب قابل ارائه است زیرا نص روایت دلالت بر عدم حرمت استفاده از غذای ایشان دارد و نهی وارد شده در روایت به نص روایت جهت تنزیه است لذا جهت احتیاط و جلوگیری از مبتلا شدن به ظروفی بوده که احیاناً در آنها شراب یا گوشت خوک وجود داشته است:

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا تَقُولُ فِي طَعَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَالَ لَا تَأْكُلُهُ ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً ثُمَّ قَالَ لَا تَأْكُلُهُ وَلَا تَتْرُكُهُ تَقُولُ إِنَّهُ حَرَامٌ وَلَكِنْ تَتْرُكُهُ تَنْزَاهًا عَنْهُ إِنَّ فِي آيَتِهِمُ الْحُمْرَ وَالْحَمَّ

الْخِزْيِرُ^۱.

صراحت این روایت می تواند قرینه ای باشد که روایات منهیه را حمل بر عدم حرمت و نجاست نماید: «و هذه الرواية مع صراحتها في عدم الحرمة تصلح قرينة بمدلولها اللفظي على صرف الأخبار الظاهرة في الحرمة أو النجاسة عن ظاهرها»^۲.

روایت دیگر صحیحہ ابراہیم بن ابی محمود است کہ برخی فقہا معتقدند قولا و تقریرا طہارت اہل کتاب از این روایت فہمیدہ می شود^۳: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجَارِيَةُ النَّصْرَانِيَّةُ تَحْدُمُكَ - وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا نَصْرَانِيَّةٌ - لَا تَتَوَضَّأُ وَلَا تَغْتَسِلُ مِنْ جَنَابَةٍ - قَالَ لَا بَأْسَ تَغْسِلُ يَدَيْهَا.» ابراہیم بن ابی محمود از امام رضا علیہ السلام در مورد کنیز نصرانی سوال پرسیدہ کہ انسان می داند اہل غسل جنابت و وضو نیست و با اینحال او را بہ خدمت می گیرد؛ حضرت رضا علیہ السلام فرمودہ است اگر دستش را می شوید اشکالی ندارد. با توجہ بہ این کہ نجاست ذاتی با شستشو برطرف نمی شود معلوم است کہ شستشوی دست بہ جهت برطرف شدن نجاست عرضی

۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۶، ص: ۲۶۴

۲. ہمدانی، آقا رضا بن محمد ہادی، پیشین، ج ۷، ص: ۲۴۷

۳. ذرفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب الطہارۃ، پیشین، ج ۵، ص: ۱۰۳

۴. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعۃ، پیشین، ج ۳، ص: ۴۹۷

بوده است بنابراین این روایت نیز دلالت واضحی بر طهارت اهل کتاب دارد؛ اگر چه برخی فقها این روایت را تنها یک قضیه خارجی و در مورد خاصی دانسته اند که عمومیت ندارد؛ مثلاً ممکن است در شرایط تقیه صادر شده باشد. زیرا راوی در مورد خصوص کنیز حضرت این سوال را مطرح نموده است نه کنیز انسان به طور کلی: «و لو كان المراد السؤال عن القضية الكلية لكان المناسب التعبير بقوله: الجارية تخدم الإنسان، أو تخدمني كما لعله ظاهر.»^۱ این اشکال به دلایل متعددی باطل است زیرا اولاً ابراهیم بن محمود از راویان بزرگ است و بسیار بعید است که نداند فعل امام نیز مانند قول امام حجت است بنابراین همانطور که بعد از شنیدن سخن امام در جواز به خدمت گرفتن کنیز نصرانی دوباره پرسیدن آن بعید و غیر عاقلانه است بعد از دیدن فعل امام علیه السلام در به خدمت گرفتن چنین کنیزی نیز پرسیدن از جواز آن جایی ندارد^۲ به خصوص در موردی که راوی از شیعیان برجسته‌ای باشد که فعل امام را مانند قول امام حجت بداند و انگهی این روایت می‌تواند به نحو قضیه حقیقه نیز باشد و بلکه احتمال حقیقه بودن آن قوت بیشتری دارد زیرا ممکن است شخص سوال کننده، مسئله را بر حسب فرض و تقدیر سوال نموده باشد کما اینکه این شیوه در میان متکلمین

۱. حکیم، سید محسن طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص: ۳۷۳

۲. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۵۲

یک زبان بسیار رایج است یعنی سائل فرض کرده حضرت جاریه ای دارد تا سوال را اینگونه طرح کند و حضرت نیز با عبارت تغسل یدینا در واقع انشاء حکم نموده است که چنین کنیزی لازم است دستش را بشوید:

«لأن السؤال يقع على أنحاء مختلفة فتارة يسأل عن الغائب بقوله الرجل يفعل كذا و أخرى يفرض السائل نفسه مبتلا بالواقعة من غير أن يكون مبتلا بها حقيقة...» علاوه بر اینکه اشاره امام علیه السلام به کفایت شستن دستها بیانگر این است که اگر هم نجاستی در کار باشد نجاست عرضی است نه نجاست ذاتی.

ابراهیم بن محمود روایت دیگری را نیز از امام رضا علیه السلام نقل نموده است که می توان عدم نجاست اهل کتاب را از آن برداشت نمود: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عليه السلام الْحَيَّاطُ أَوْ الْقَصَّارُ يَكُونُ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ يَبُولُ وَلَا يَتَوَضَّأُ مَا تَقُولُ فِي عَمَلِهِ قَالَ لَا بَأْسَ.»^۲

با توجه به روایت ذکر شده اشکالی ندارد اهل کتاب برای مسلمان خیاطی یا رنگرزی کنند؛ البته در مورد خیاطی ممکن است گفته شود با دست خشک انجام می شود که باعث انتقال نجاست نیست اما در مورد

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۵۲

۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، پیشین، ج ۶، ص: ۳۸۵

رنگریزی این اشکال وارد نیست زیرا در آن زمان با دست مرطوب انجام می‌شده و اگر اهل کتاب نجاست ذاتی داشتند قطعاً چنین رنگریزی بی اشکال نبوده زیرا باعث انتقال نجاست بوده است حال آنکه در این روایت حضرت فرموده است: (لابأس)؛ بنابراین نجاست ذاتی اهل کتاب منتفی بوده است.^۱

موثقه عمار سبابطی نیز دلالت واضحی بر عدم نجاست اهل کتاب دارد: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ - هَلْ يَتَوَضَّأُ مِنْ كُوزٍ أَوْ إِنَاءٍ غَيْرِهِ - إِذَا شَرِبَ مِنْهُ عَلَى أَنَّهُ يَهُودِيٌّ - فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ - الَّذِي شَرِبَ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.»^۲ بر اساس این روایت وضو گرفتن از ظرف یا کوزه ای که اهل کتاب از آن آب نوشیده است اشکالی ندارد حتی اگر باقیمانده آن آب در ظرف یا کوزه بوده باشد و شخص با همان آب وضو بگیرد، جایز است. با توجه به اینکه آب وضو باید طاهر باشد بنابراین جواز وضو گرفتن با چنین آبی عدم نجاست ذاتی اهل کتاب را ثابت خواهد کرد. البته در صراحت روایت بر این مطلب اختلاف نظر وجود دارد برخی فقها

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، پیشین، الطهارة، ۲، ص: ۵۱

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۱، ص: ۲۲۹

معتقدند صراحت این روایت در مورد طهارت اهل کتاب دست کمی از نص ندارد: «وهذه من قوة الدلالة على الطهارة بمكان لا يقل عن التنصيص»^۱. در بیان برخی دیگر از فقها عبارت (عَلَى أَنَّهُ يَهُودِيٌّ) ظهور در این فرض دارد که نوشنده از آب ظرف یهودی بوده است^۲ و لذا می‌توان از آن طهارت اهل کتاب را به دست آورد؛ اما برخی دیگر معتقدند عبارت صریحی که دلالت بر یهودی بودن نوشنده آب از ظرف داشته باشد، در روایت ذکر نشده است و روایت می‌تواند حمل بر این معنا شود که سوال کننده احتمال می‌داده نوشنده، یهودی بوده است^۳؛ لذا در چنین موردی یقین به یهودی بودن وجود ندارد و طبق فرمایش حضرت نمی‌توان حکم به نجاست نمود نه به این دلیل که یهودی پاک است بلکه به این دلیل که اصلاً معلوم نیست شخص مورد نظر غیر مسلمان بوده باشد یا بر فرض مسلمان بودن آنرا نجس کرده باشد: «فَهَذَا حَمُولٌ عَلَى أَنَّهُ إِذَا شَرِبَ مِنْهُ مَنْ يَظُنُّهُ يَهُودِيًّا وَلَمْ يَتَحَقَّقْهُ فَيَجِبُ أَنْ لَا يَحْكَمَ عَلَيْهِ بِالنَّجَاسَةِ إِلَّا مَعَ الْيَقِينِ أَوْ أَرَادَ بِهِ مَنْ كَانَ يَهُودِيًّا ثُمَّ أَسْلَمَ فَأَمَّا فِي حَالِ كَوْنِهِ يَهُودِيًّا فَلَا يَجُوزُ التَّوَضُّؤُ بِسُورِهِ

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم (م ۱۴۱۳ هـ ق)، فقه الشيعة - كتاب الطهارة، تعداد جلد: ۶، مؤسسه

آفاق، ۱۴۱۸ هـ ق، چاپ سوم، قم - ایران، ج ۳، ص: ۹۹

۲. خمینی، سید روح الله موسوی، كتاب الطهارة (للإمام الخميني)، ط - القديمة، ۳ جلد، چاپخانه

حکمت، قم - ایران، اول، ۱۳۷۶ هـ ق، ج ۳، ص: ۳۰۴

۳. آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول،

۱۳۸۰ هـ ق، ج ۱، ص: ۳۸۷

حَسَبَ مَا تَقَدَّمَ^۱ روایت صحیحہ عبد اللہ سنان نیز همین نتیجہ را در بر دارد کہ در چنین مواردی تا وقتی یقین بہ نجس شدن حاصل نشدہ است اجتناب لازم نمی باشد حتی در فرضی کہ لباس خود را بہ اہل کتاب امانت دادہ باشند و مدتی در دست او بودہ باشد نیز تنها با احتمال نجاست حکم بہ نجاست نمی شود: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذَّمِّيَّ - ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ - وَيَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيُرْدُهُ عَلَيَّ - فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أَصْلِيَ فِيهِ - فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلِّ فِيهِ وَلَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ - فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ - فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ.»^۲ این روایت نیز مانند روایت قبل ممکن است دلالت صریحی بر طہارت اہل کتاب نداشته باشد زیرا ظاہر آن دلالت بر عدم علم بہ مطلق نجاست می کند چہ عرضی یا ذاتی لذا نمی توان از آن طہارت اہل کتاب را نتیجہ گرفت با این استدلال کہ لباس در دست او بودہ و با این حال حکم بہ طہارت آن شدہ است؛ البتہ این روایت نکتہ ظریفی دارد کہ قابل تامل است زیرا راوی این روایت کہ از بزرگان روات و اصحاب اجماع نیز بہ شمار می رود سوال را بہ نحوی

۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، پیشین، ج ۱، ص: ۲۲۴

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۳، ص: ۵۲۱

پرسیده که به نظر می‌رسد طهارت اهل کتاب در ذهنش امری مفروغ عنه و مسلم بوده است والا جایی برای اشاره به این نداشت که به امام علیه السلام بگوید ما می‌دانیم این شخص کتابی خمر می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد! «بل ناسب ان يقول: و لعله عرق بدنه أو لاقته يده و هي رطبة»^۱. بنابراین این روایت نیز می‌تواند دلالت بر طهارت ذاتی اهل کتاب داشته باشد بلکه در سایر روایات مشابه نیز که سائل خوردن گوشت خوک یا خمر یا عدم غسل و طهارت از بول و امثال آنرا را ذمیمه سوال خود نموده است همین مطلب تقویت می‌شود که ارتکاز متشرعه در زمان اهل بیت علیهم السلام بر طهارت ذاتی اهل کتاب بوده است و آنچه باعث سوال و شک و تردید شده است وجود نجاسات عارضی مانند خمر و خوک و امثال آن بوده است:

«لأن أهل الكتاب لو لم تكن طهارتهم مرتكزة في أذهان المتشرعة لم يكن حاجة الى إضافة الجملتين المتقدمتين في السؤال لأن نجاستهم الذاتية تكفي في السؤال عن حكم استخدامهم و عملهم من غير حاجة الى إضافة ابتلائهم بالنجاسة العرضية»^۲. نه تنها در نحوه سوال پرسیدن روات بلکه گاهی در نحوه سوال پرسیدن امام علیه السلام از راوی یا سائل نیز مشخص می‌شود محل کلام نجاست عارضی اهل کتاب بوده نه نجاست ذاتی ایشان مانند روایت

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، پیشین، الطهارة ۲، ص: ۵۶

۲. همان، ص ۵۵

زکریا ابن ابراهیم: «وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَزَةَ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ: إِنِّي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَإِنِّي أَسَلَمْتُ - وَبَقِيَ أَهْلِي كُلُّهُمْ عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ - وَأَنَا مَعَهُمْ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ - لَمْ أَفَارِقْهُمْ بَعْدُ فَأَكُلُ مِنْ طَعَامِهِمْ - فَقَالَ لِي يَا كُفُلُونَ الْخَنْزِيرَ فَقُلْتُ لَا - وَلَكِنَّهُمْ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ - فَقَالَ لِي كُلْ مَعَهُمْ وَاشْرَبْ»^۱ در این روایت راوی که خود مسلمان بوده از جواز هم غذا شدن با اهل کتاب و خوردن غذای آنها پرسیده است زیرا خانواده وی اهل کتاب بوده اند و با هم زندگی می کرده اند؛ امام علیه السلام سوال نموده آیا ایشان گوشت خوک می خورند؟ راوی می گوید گوشت خوک نمی خورند لکن شراب می نوشند. امام علیه السلام می فرماید می توانی همراه ایشان بخوری و بنوشی. در این روایت آنچه مورد توجه و سوال امام علیه السلام واقع شده وجود یا عدم وجود گوشت خوک در غذای ایشان بوده که نجاست عرضی محسوب می شود، حال آنکه در صورت نجاست ذاتی ایشان سوال از تماس غذا با ایشان اولی بود از تماس غذا با یک نجاست عرضی البته علی رغم اینکه راوی گفته است که خانواده اش شراب می نوشد حضرت اجازه هم غذا شدن با ایشان را داده اند که دلیل آن نیز می تواند وجود ظروف مخصوص برای استعمال شراب بوده باشد که به ظروف غذا یا سایر ظروف

تماسی ندارد^۱ و لذا در سوالی که امام از راوی پرسیده نیز در مورد شراب چیزی نپرسیده است. صحیححه معاویه بن عمار نیز به همین نحو می تواند این مطلب را اثبات کند که عدم نجاست ذاتی اهل کتاب امری مفروغ عنه بوده و سائل به صراحت محل شک و تردید را که همان نجاست عرضی بوده بیان نموده است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَادِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الثِّيَابِ السَّابِرِيَّةِ - يَعْمَلُهَا الْمُجُوسُ وَهُمْ أَجْبَاطٌ - وَهُمْ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ وَنِسَاؤُهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ - أَلْبَسُهَا وَلَا أَغْسِلُهَا وَأُصَلِّي فِيهِ قَالَ نَعَمْ - قَالَ مُعَاوِيَةُ فَقَطَعْتُ لَهُ قَمِيصًا وَحِطَّتُهُ - وَفَتَلْتُ لَهُ أَزْرَارًا وَرِداءً مِنَ السَّابِرِيِّ - ثُمَّ بَعَثْتُ بِهَا إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ جُمُعَةٍ حِينَ ارْتَفَعَ النَّهَارُ - فَكَانَهُ عَرَفَ مَا أُرِيدُ فَخَرَجَ بِهَا إِلَى الْجُمُعَةِ»^۲.

در این روایت معاویه بن عمار حکم البسه (سابری) را پرسیده که آیا جایز است آنها را بدون اینکه بشوید به تن کند؟ حال آنکه این نوع البسه به وسیله مجوسیان درست می شده است که اهل پلیدی و نوشیدن شراب هستند، حضرت صادق عليه السلام فرموده است: بله (می توانی بدون شستشو از آن استفاده کنی). راوی بعد از اطمینان از جواز استفاده از البسه سابری،

۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم، فقه الشيعة - كتاب الطهارة، پیشین، ج ۳، ص: ۹۹

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، پیشین، ج ۳، ص: ۵۱۸

لباسی که از جنس سابری بوده است را برای حضرت درست می‌کند و به ایشان هدیه می‌کند؛ امام صادق علیه السلام نیز آن لباس را بر تن می‌کند. بنابراین در این گونه روایات عدم نجاست ذاتی اهل کتاب امری مفروغ عنه بوده، موضوع اصلی و محل سوال نجاست عرضی مشکوک بوده که احتمال وجود آن نیز با توجه به عدم پرهیز اهل کتاب از نجاسات بسیار زیاد بوده است؛ با اینحال در این روایات تصریح شده تا زمانی که یقین به وجود اینگونه نجاسات نباشد نمی‌توان بر اساس احتمال، حکم به نجاست نمود.

اگرچه دلایل دیگری نیز در مورد طهارت و نجاست اهل کتاب وجود دارد لکن آنچه بیان شد اهم دلایل مطرح شده در مورد طهارت و نجاست اهل کتاب بود که به راحتی می‌توان عدم نجاست اهل کتاب را از آن به دست آورد. البته این مطلب مورد اتفاق تمامی فقها نیست و برخی فقها به دلیل شهرت فقهی که در مورد نجاست اهل کتاب وجود داشته حتی با وجود اذعان به قوت روایات دال بر طهارت اهل کتاب در مقام فتوا احتیاط نموده و حکم به نجاست ایشان نموده اند؛ موافقت روایات دال بر طهارت با مذهب عامه نیز مزید بر این علت است: «و هذه الروایات کما تری ظاهرة الدلالة على الطهارة، قابلة لجعلها قرينة على حمل الأخبار الأوّلة على الكراهة... إلا أن المانع عن هذا الحمل أمران: أحدهما: موافقة هذه الأخبار

لمذهب العامة... الثاني: موافقة أخبار النجاسة للإجماعات المستفیضة^۱.

ذکر این نمونه از ادله به این جهت بود که منشاء اختلاف نظر فقهی در مورد طهارت و نجاست اهل کتاب تا حدودی مشخص شود. در مجموع با التفات به آنچه بیان شد می‌توان گفت به حسب ادله روایی اهل کتاب طاهر هستند و روایاتی که دلالت بر اجتناب از ایشان کرده دارد یا به دلیل نجاست عرضی بوده و یا به دلیل کراهت ناشی از عدم دوری ایشان از نجاسات و ابتلای ایشان به پلیدی‌های ظاهری و باطنی؛ بنابراین تعارضی میان روایات وجود ندارد تا لازم باشد روایات مخالف با عامه ترجیح داده شود و وجود شهرت به تنهایی ملاک قطعی برای حکم به نجاست اهل کتاب نیست مگر از باب احتیاط، لذاست که برخی فقهای معاصر به صراحت حکم به طهارت اهل کتاب داده‌اند و برخی نیز کتاب مستقلى در مورد طهارت ایشان تالیف نموده‌اند.^۲

۱. دزفول، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب الطهارة، پیشین، ج ۵، ص: ۱۰۵.
 ۲. لب اللباب في طهارة أهل الكتاب، ص: ۲۲. در پاورقی این صفحه نیز به فتوای آیت الله سید محسن حکیم در مورد طهارت اهل کتاب اشاره شده است.

فهرست منابع

۱. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ۱۱ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۲ جلد، نشر جهان، تهران - ایران، ۱۳۷۸ هـ ق
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، ۲ جلد، نشر اسلامی، تهران - ایران، دوم، ۱۳۹۵ هـ ق
۴. اراکی، محمد علی، کتاب الطهارة (للأراکي)، ۲ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
۵. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۳ هـ ق
۶. اردبیلی، سید عبد الکريم موسوی، فقه الحدود و التعزیرات، ۴ جلد، مؤسسه النشر لجامعة المفید رحمه الله، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۷ هـ ق
۷. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه،

۱۳. جلد، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۶ هـ ق
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید)، ۴ جلد، مجمع الفكر الاسلامی، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۳ ش
۹. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۶ جلد، دارالکتب العلمیة، بیروت، اول، ۱۴۱۵ هـ ق
۱۰. آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق
۱۱. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغة الفقيه، ۴ جلد، منشورات مكتبة الصادق، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۳ هـ ق
۱۲. بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۲ جلد، نشر بنیاد بعثت، قم - ایران، اول، ۱۴۲۰ هـ ق
۱۳. تبریزی، جعفر سبحانی، المواهب فی تحریر أحكام المكاسب، در یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ هـ ق
۱۴. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة، ۴ جلد، دار الصديقة الشهيدة سلام الله علیها، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ ق
۱۵. حکیم، سید محسن طباطبائی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسه دار التفسیر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق
۱۶. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ایضاح الاشتباه، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۱ هـ ق
۱۷. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحکام الشرعیة علی

مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، ۶ جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم - ايران،
اول، ۱۴۲۰ هـ ق

۱۸. حلی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء (ط - الحديثة)،

۱۴ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ ق

۱۹. حلی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، رجال العلامة - خلاصة
الأقوال، دريك جلد، منشورات المطبعة الحيدرية، نجف اشرف - عراق، دوم،
۱۳۸۱ هـ ق

۲۰. حلی، علامه، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (مع
التعليقات)، تعليق وتحقيق آيت الله حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم
_ ايران، چهارم، ۱۴۱۳ ق

۲۱. حلی، فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف، إيضاح الفوائد في شرح
مشكلات القواعد، ۴ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، اول، ۱۳۸۷ هـ ق
۲۲. حلی، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و
الحرام، ۴ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، دوم، ۱۴۰۸ هـ ق

۲۳. دزفولی، مرتضی بن محمد امين انصاری، كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري)، ۵
جلد، كنز جہانی بزرگداشت شيخ اعظم انصاری، قم - ايران، اول، ۱۴۱۵ هـ ق
۲۴. راغب اصفهانی، حسين، المفردات، دار العلم الدار الشامیة، سوریه _ دمشق،
اول، ۱۴۱۲ هـ ق

۲۵. الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، سوریه، ۱۴۱۲
هجری قمری

۲۶. راوندی، قطب الدين، سعيد بن عبدالله، فقه القرآن (لراوندي)، ۲ جلد،

- انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى - رحمه الله، قم - ايران، دوم، ١٤٠٥ هـ ق
٢٧. سبزوارى، سيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواري)، ٣٠ جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، قم - ايران، چهارم، ١٤١٣ هـ ق
٢٨. شريف مرتضى، على بن حسين موسى، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، چاپ اول، ١٤٠٥ هـ ق
٢٩. صدر، شهيد، سيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ٤ جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم - ايران، دوم، ١٤٠٨ هـ ق
٣٠. صدر، شهيد، سيد محمد، ما وراء الفقه، ١٠ جلد، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان، اول، ١٤٢٠ هـ ق
٣١. طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠ جلد، دفتر انتشارات اسلامى جامعهى مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، پنجم، ١٤١٧ هـ ق
٣٢. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١٠ جلد، انتشارات ناصر خسرو، تهران - ايران، سوم، ١٣٧٢ هـ ش
٣٣. طبرسى فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات ناصر خسرو - تهران، سوم، ١٣٧٢ هـ ش
٣٤. طبرى ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفه - بيروت، اول، ١٤١٢ هـ ق
٣٥. طوسى، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، ١٠ جلد، دار احياء التراث العربى، بيروت، اول، ١٤٠٩ هـ ق
٣٦. طوسى، خواجه نصير الدين، تجريد الاعتقاد، دفتر تبليغات اسلامى، قم - ايران، اول، ١٤٠٧ هـ ق

۳۷. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ۶ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۷ هـ ق
۳۸. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست (للشيخ الطوسي)، در يك جلد، المكتبة الرضوية، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۵۶ هـ ق
۳۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط في فقه الإمامية، ۸ جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - ایران، سوم، ۱۳۸۷ هـ ق
۴۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، ۱۰ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق
۴۱. طوسی، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول (للطوسي) (ط - الحديثة)، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، اول، ۱۴۲۰ ق
۴۲. عاملي، جمال الدين، حسن بن زين الدين، معالم الدين و ملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، ۲ جلد، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق
۴۳. عاملي، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ ق
۴۴. عاملي، شهيد اول، محمد بن مكّي، البيان، در يك جلد، محقق، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ هـ ق
۴۵. عاملي، شهيد اول، محمد بن مكّي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۷ هـ ق
۴۶. عاملي، شهيد اول، محمد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ۴ جلد،

مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ۱۴۱۹ هـ ق

۴۷. عاملى، شهيد ثانى، زين الدين بن على، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - سلطان العلماء)، ۲ جلد، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ هـ ق

۴۸. عاملى، شهيد ثانى، زين الدين بن على، مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ايران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق

۴۹. عاملى، كركى، محقق ثانى، على بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۴ هـ ق

۵۰. علم الهدى، على بن حسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، ۲ جلد، نشر دانشگاه تهران، تهران، اول، ۱۳۷۶ ش

۵۱. فخر رازى، محمد بن عمر، المطالب العالیه، تحقيق: سقا، احمد حجازى، دار الكتاب العربى، ۱۴۰۷ ق

۵۲. قمى مشهدى، محمد بن محمدرضا، تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۴ جلد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى - تهران، اول، ۱۳۶۸ ش

۵۳. قمى، صدوق، محمد بن على بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۳ هـ ق

۵۴. كلينى، ابو جعفر، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ايران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق

۵۵. كوفى اهوازى، حسين بن سعيد، الزهد، مطبعة العلمية، قم، دوم ۱۴۰۲ ق

۵۶. گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود في أحكام الحدود، ۳

جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ هـ ق

۵۷. گلپايگانی، سيد محمد رضا موسوی، كتاب الطهارة (للگلپايگانی)، دريك

جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۰۷ هـ ق

۵۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، ۱۱۰ جلد، بيروت، دوم،

۱۴۰۳ ق

۵۹. مفيد، محمد بن محمد، مختصر التذكرة بأصول الفقه - نشر كنگره مفيد، قم -

ايران، اول، ۱۴۱۳ ق

۶۰. موسوی خمینی، سيد روح الله، انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ۲ جلد،

مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (قدس سره) تهران، دوم، ۱۴۱۵ ق

۶۱. موسوی خمینی، سيد روح الله، تحرير الوسیله، ۲ جلد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار

الإمام الخميني قدس سره، مطبعة مؤسسة العروج، قم - ايران، چاپ اول، ۱۴۳۴ هـ ق

۶۲. موسوی خمینی، سيد روح الله، كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثه)، ۴

جلد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ايران، اول، ۱۴۲۱ هـ ق

۶۳. موسوی خمینی، سيد روح الله، كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - القديمة)،

۳ جلد، چاپخانه حکمت، قم - ايران، اول، ۱۳۷۶ هـ ق

۶۴. موسوی خویی، سيد ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث الفاظ)، مكتبة

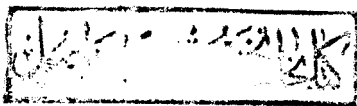
الداوري، قم - ايران، اول، ۱۴۲۲ ق

۶۵. موسوی خویی، سيد ابو القاسم (م ۱۴۱۳ هـ ق)، فقه الشيعة - كتاب الطهارة،

تعداد جلد: ۶، مؤسسه آفاق، ۱۴۱۸ هـ ق، چاپ سوم، قم - ايران

۶۶. موسوی خویی، سيد ابو القاسم، التتقيح في شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، تحت

اشراف جناب آقاي لطفی، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق



۶۷. موسوی خویی، سید ابو القاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب): تقرير ابحاث سماحة آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي بقلم محمد علی التوحيدى التبريزي، ۵ جلد، قم، مكتبة الداوري، ۱۳۷۷ هـ ق

۶۸. موسوی خویی، سید ابو القاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، مؤسسة الخوئي الإسلامية، قم - ایران، چهارم، ۱۴۰۹ هـ ق
۶۹. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، ۴ جلد، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ایران، اول، ۱۳۷۶ ش

۷۰. نجاشي، احمد بن علی، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعه لجامعة المدرسين بقم المشرفه، قم - ایران، ششم، ۱۳۶۵ هـ ش

۷۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق

۷۲. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، ۴ جلد، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ ق

۷۳. نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسين بن علی بن محمد رضا، تحرير المجلة، ۵ جلد، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۵۹ هـ ق

۷۴. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، الحاشية على الروضة البهية (للنراقی)، دريك جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ هـ ق

۷۵. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مصباح الفقيه، ۱۴ جلد، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامي، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق

۷۶. یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی، العروة الوثقی (المحشی)، ۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۹ هـ ق

۷۷. یزدی، مرتضی بن عبد الکریم حائری، شرح العروة الوثقی (للحائری)، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ ق

