



نشریه علمی، اطلاع رسانی مسطور

شماره اول، اسفند ماه ۱۳۹۹

# فردوس

بررسی موضوع پذیرش توبه‌ی مرتد و کیفر او در اسلام

سید محمد مهدی سلیمان پناه

بررسی تفاوت قیاس و تنقیح مناط و الغاء خصوصیت

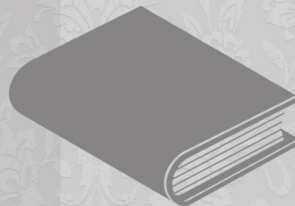
علی مهدوی

بررسی ابهام و معیار تشخیص آن در بحث تمییز در دیدگاه ابن حاجب

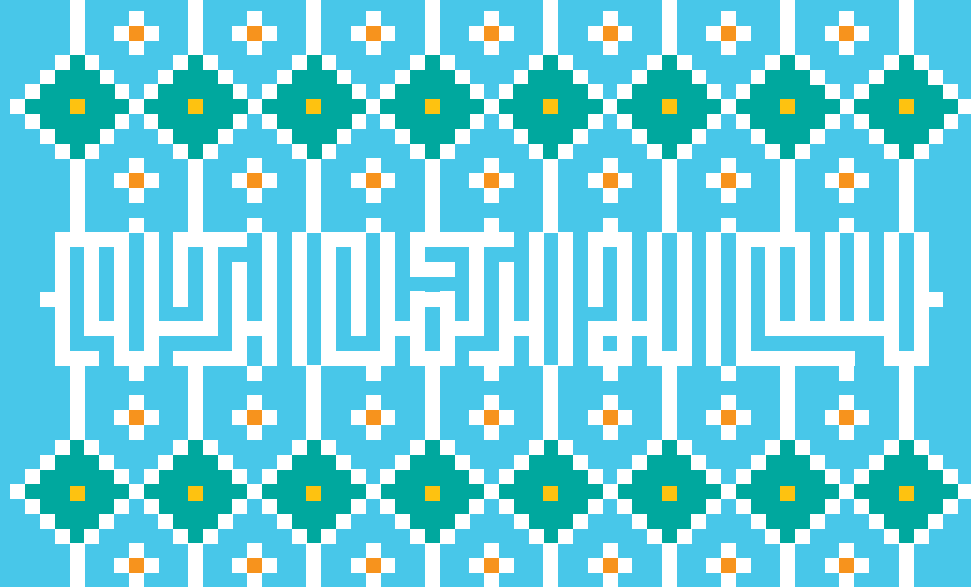
مهدی نمدی

تفاوت اسم فاعل با صفت مشببه (ثبوت و حدوث)

محمد خلیلی









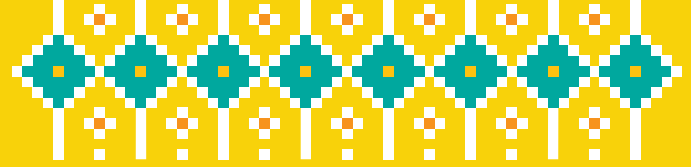
مهدي

نشریه علمی \_ اطلاع رسانی مسطور  
شماره اول / اسفند ۱۳۹۹

مدیر مسئول: آقای حسین عابدینی  
سر دبیر: آقای رسول نوری  
هیأت تحریریه: آقایان سید سلمان حسینی، علیرضا محمدی نژاد،  
مهدی نمدی، سید مهدی میرابوطالبی  
ویراستار: مقدم  
صفحه آرای و جلد: مقدم

## سراغاز:

قلم آینه ذهن و تجلی ماندگار اندیشه و سرچشمه پیدایش تمام تمدن‌های انسانی، و پیشرفت و تکامل علوم، و بیداری اندیشه‌ها و افکار، و شکل گرفتن مذهب‌ها، و ریشه هدایت و آگاهی بشر است. چه سوگند عجیبی؟ قسم به قلم و آنچه را که با او مینویسند. چه فخر و منقبتی؛ چه شکوه و عظمتی که در آن بیان، فخر کائنات که درود بیکران خداوند و هستی بر او باد فرمود: سه طنین است که حجابها را پاره می کند و به پیشگاه با عظمت اله می رسد: صدای گردش قلمهای دانشمندان به هنگام نوشتن، و صدای قدمهای مجاهدان در میدان جهاد، و صدای چرخ نخ ریزی زنان پاکدامن.



## بررسی موضوع پذیرش توبه‌ی مرتد و کافر او در اسلام

با قلم

سید محمد مهدی سلیمان پناه



### چکیده

موضوع کفر و ارتداد، از گذشته تا به حال، جزو موضوعات جنجال برانگیز در میان علما بوده است. این موضوع فروعاً متعدد است که نظر مشهور فقها بر عدم آن است؛ درحالی که آیات و روایات فراوانی دال بر توبه پذیر بودن خدای متعال وجود دارد و در این توبه پذیری حد و اندازه‌ای بیان نشده است. مگر ارتداد چه خصوصیتی دارد که این قدر علما را برآشفته و آنان را به دادن چنین فتاوی‌ی واداشته است؟ ما در این پژوهش، می‌کوشیم با واکاوی آیات و روایات و با استمداد از عقل و حکمت، نظرگاه واقعی اسلام را در این بحث -که سرشار از اختلاف و تعارض میان فقها است و مبنای هیچ یک با عقل و عاطفه‌ی انسانی سازگاری ندارد- قانون‌مند کنیم تا هر عقل سلیمی در مقابل آن خاضع گردد.

### کلیدواژه

اثبات اسلام، رحمت اسلامی، ارتداد، مرتد، توبه‌ی مرتد، حد مرتد

در دین اسلام حکمی که خلاف عقل عقلا باشد، وجود ندارد و همواره احکام دین از حقایق خارجی، حکایت می‌کنند. حال گاهی عقل می‌تواند این حقایق و حکمت احکام را درک کند و گاهی نمی‌تواند؛ ولی همین عقل درمی‌یابد که شریعت از او عالم‌تر است. پس اگر عقل آدمی حکمت حکمی را نفهمد، دلیل بر عدم اطاعت آن نمی‌شود.

پس احکام دین، همگی عقلی یا عقلایی هستند و باید منطوق احکام را با عقل سنجید و اگر حکمی از احکام شریعت با عقل مخالفت داشت، باید کنار گذاشته شود؛ چون ما در دین، حکمی خلاف عقل نداریم؛ به طور مثال گفتن سه بار تسبیحات اربعه در شریعت، واجب شده است. عقل، حکمت تعداد آن را درک نمی‌کند، ولی با آن مخالفتی هم ندارد. حال اگر زمانی دلیل دیگری یافتیم که دلالت بر وجوب گفتن یک بار آن می‌کرد، دست از وجوب سه بار برمی‌داریم. ما معتقدیم در هر موضوعی از علم فقه علاوه بر آن که باید آن موضوع و فروع آن را بررسی و ثابت کرد، باید با فهم غرض شارع از جعل آن حکم، بتوان اصل دین اسلام را نیز برای جهانیان اثبات نمود؛<sup>۱</sup> به طوری که هر

کسی در هر جای دنیا با مطالعه‌ی نظرگاه‌های فقهی حکیمان‌هی اسلام، به این دین الهی گرایش پیدا کند؛ از این رو در اولین پژوهش خود، موضوع «پذیرش توبه‌ی مرتد» را بررسی کردیم تا هر کسی که از دین اسلام روی گردان شده است، با مشاهده‌ی رویکرد حکیمان‌ه و کریمان‌ه‌ی این دین الهی نسبت به او، با علاقه‌مندی به آن رو بی‌آورد. طبیعی است با این رویکرد، مقاله‌ی حاضر، یک مقاله‌ی فقهی صرف نباشد و گاهی در آن بحث‌های غیر فقهی به میان آید.

در ابتدای بحث ارتداد -که در مورد کسی که از دین خارج شده بحث می‌شود- باید تاریخچه‌ی آن را بررسی شود تا آن چه صدر اسلام موجب ارتداد و وجوب قتل می‌شده مشخص گردد.

آیا ارتداد در خفا نیز موجب اجرای حد می‌گردد یا اظهار علنی لازم است؟ اگر مرتدی در حین اظهار ارتداد، اظهار پشیمانی کند، باز کشته می‌شود یا اگر بر ارتداد خود پافشاری کند و قصد توبه نداشته باشد و یا توبه‌اش از روی فریب کاری باشد و بخواهد به اخلاص گری در نظام اسلامی و بدبین کردن دیگران به دین بپردازد، باید کشته شود؟

این‌ها برخی از سؤالاتی است که در بحث ارتداد وجود دارد که تلاش می‌کنیم تعدادی از آن‌ها را پاسخ دهیم.

۱. الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهاء كلامك أي وقتت على غرضك من هذا الخطاب. (الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص: ۵۱۳)

توجه: در این مقاله، بحث نجاست کافر پیش فرض گرفته شده است و هر جا که کفر مرتد ثابت شود، نجاست را نیز برای او به دنبال دارد.

### تاریخچه‌ی ارتداد در اسلام

یهودیان صدر اسلام، برای ضربه زدن به دین اسلام و فروپاشی آن از هیچ عملی مضایقه نمی‌کردند. یکی از مهمترین کارهایی که در این راستا انجام می‌دادند این بود که هنگام روز، اسلام می‌آوردند و عصر همان روز اظهار کفر می‌کردند تا دیگران را نسبت به این دین، بدبین کنند. اسلام برای حفظ مصونیت خود، مجازاتی را در نظر گرفت تا با این نوع عملکردها مقابله کند. قرآن کریم در مورد این عمل می‌فرماید:

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران/ ۷۲)

### مفهوم شناسی ارتداد

ارتداد در لغت به معنای مطلق بازگشتن می‌باشد. الرء و الدال أصلٌ واحدٌ مطَّرِدٌ منقاس، و هو رَجَعُ الشَّيْءِ. (معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص: ۳۸۶)

و ارتداد در اصطلاح فقها به معنای بازگشتن از اسلام به کفر است:

المُرتد و هو الذی یکفر بعد الإسلام سواء كان الکفر سبق

إسلامه أم لا. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص: ۶۰۰)

### ارتداد در آینه‌ی قرآن کریم

از مهمترین ویژگی‌هایی که قرآن برای مرتد می‌شمارد: گمراهی، حبس عمل و اصحاب نار بودن است.

۱- ﴿وَمَنْ يَبْدُلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (بقره/ ۱۰۸)

۲- ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/ ۲۱۷)

آیه‌ی دوم از مهمترین آیات در بحث پذیرش توبه‌ی مرتد است که در ادامه به طور مفصل آن را بررسی می‌کنیم.

### ارتداد در آینه‌ی روایات معصومین

با مراجعه به روایات معصومین مشاهده می‌کنیم که در حکم ارتداد، عوامل متعددی را لحاظ می‌کردند و از جمله‌های آن‌ها عبارت است از:

### ۱- بررسی ریشه‌های ارتداد

ارتداد از آن جهت که از اقسام کفر محسوب می‌شود، اشتراکات زیادی با کفر دارد و با رجوع به کلام معصومین درمی‌یابیم که ایشان همواره در ابتدا زمینه‌های کفر



را شناسایی می‌کردند و به درمان و ریشه‌کن کردن آن می‌پرداختند؛ در این زمینه روایات متعددی وجود دارد به ذکر یک مورد از آن‌ها بسنده می‌کنیم.

سُلَيْمُ بْنُ قَيْسِ الْهَلَلِيِّ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ص قَالَ: بَيْنِي الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: الْفُسُوقُ وَالْعُلُوُّ وَالشُّكُّ وَالشُّبْهَةُ.

وَالْفُسُوقُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى الْجَفَاءِ وَالْعَمَى وَالْغَفْلَةِ وَالْعُنُوتِ. فَمَنْ جَفَا اخْتَقَرَ الْحَقَّ وَمَقَّتِ الْفُقَهَاءَ وَأَصْرَهُ ﴿عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ﴾ وَمَنْ عَمِيَ نَسِيَ الذِّكْرَ وَاتَّبَعَ الظَّنَّ وَبَارَزَ خَالِقَهُ وَآخَجَ عَلَيْهِ الشَّيْطَانَ وَطَلَبَ الْمَغْفِرَةَ بِلَا تَوْبَةٍ وَلَا اسْتِكَانَةٍ وَلَا غَفْلَةَ وَمَنْ غَفَلَ جَنَى عَلَى نَفْسِهِ وَانْقَلَبَ عَلَى ظَهْرِهِ وَحَسِبَ عَلَيْهِ رُشْدًا وَغَرَّنَهُ الْأُمَامِيُّ وَأَخَذَنهُ الْحَسْرَةَ وَالنَّدَامَةَ إِذَا فُضِيَ الْأَمْرُ وَانْكَشَفَ عَنْهُ الْغَطَاءُ وَبَدَأَ لَهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَحْتَسِبُ وَمَنْ عَتَا عَنْ أَمْرِ اللَّهِ شَكًّا وَمَنْ شَكَ تَعَالَى اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَذَلَّهُ بِسُلْطَانِهِ وَصَعَّرَهُ بِجَلَالِهِ كَمَا اغْتَرَّ بِرَبِّهِ الْكَرِيمِ وَفَرَطَ فِي أَمْرِهِ.

وَالْعُلُوُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى «التَّعَمُّقِ بِالرَّأْيِ» وَ«التَّنَازُعِ فِيهِ» وَ«الزَّيْغِ» وَ«الشَّقَاقِ». فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ وَ لَمْ يَزِدْ إِلَّا عَرَقًا فِي الْعَمَرَاتِ وَ لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فَتْنَةٌ إِلَّا عَشِيَّتُهُ أُخْرَى وَ انْحَرَقَ دِينُهُ فَهُوَ يَهْوِي ﴿فِي أَمْرِ مَرْمِجٍ﴾ وَ مَنْ نَازَعَ فِي الرَّأْيِ وَ حَاصِمَ شُيْهَرَ بِالْعَتْلِ مِنْ طُولِ اللَّجَاجِ وَ مَنْ رَاغَ قَبَحَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَةُ وَ حَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّيِّئَةُ وَ مَنْ شَاقَّ اعْوَرَّتْ عَلَيْهِ طُرُقُهُ وَ اعْتَرَصَ عَلَيْهِ أَمْرُهُ فَصَاقَ عَلَيْهِ مَخْرَجُهُ إِذَا لَمْ يَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ.

وَ الشُّكُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى «الْمِرْيَةِ» وَ «الْهَوَى» وَ «التَّرَدُّدِ» وَ «الِاسْتِسْلَامِ». وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ

رَبِّكَ تَنْهَارِي﴾. وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: عَلَى «الْمِرْيَةِ» وَ «الْهَوَى مِنْ الْحَقِّ» وَ «التَّرَدُّدِ» وَ «الِاسْتِسْلَامِ لِلْجَهْلِ وَ أَهْلِهِ». فَمَنْ هَالَهُ مَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴿نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ﴾ وَ مَنْ امْتَرَى فِي الدِّينِ تَرَدَّدَ فِي الرَّيْبِ وَ سَبَقَهُ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَدْرَكَهُ الْآخِرُونَ وَ وَطِئَتْهُ سَنَابِكُ الشَّيْطَانِ وَ مَنْ اسْتَسْلَمَ لِهَلَكَةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ هَلَكَ فِيمَا بَيْنَهُمَا وَ مَنْ نَجَا مِنْ ذَلِكَ فَمِنْ فَضْلِ الْيَقِينِ وَ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ خَلْقًا أَقَلَّ مِنَ الْيَقِينِ.

وَ الشُّبْهَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: «إِعْجَابُ بِالرَّيْنَةِ» وَ «تَسْوِيلُ النَّفْسِ» وَ «تَأْوُلُ الْعِوَجِ» وَ «لَبْسُ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ» وَ ذَلِكَ بِأَنَّ الرَّيْنَةَ تَصْدِفُ عَيْنَ الْبَيِّنَةِ وَ أَنَّ تَسْوِيلَ النَّفْسِ يُفْحِمُ عَلَى الشَّهْوَةِ وَ أَنَّ الْعِوَجَ يَمِيلُ بِصَاحِبِهِ مَيْلًا عَظِيمًا وَ أَنَّ اللَّبْسَ ﴿ظُلْمَاتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ فَذَلِكَ الْكُفْرُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شُعْبَتُهُ. (الكافي، ج ۲، ص: ۳۹۱)

پس همان‌طور که بر جسم انسان، مشکلات و امراض مختلفی عارض می‌شود - که باید درمان شوند - بر نفس انسان نیز مشکلاتی چون کفر، شرک، ارتداد و نفاق عارض می‌شوند که باید درمان شوند. از این رو هر آلوده‌ی به شرک و نفاق، لزوماً انسان پلیدی نیست؛ بلکه مریض است و باید درمان شود و اسلام در پی آن است که او را مداوا کند. اجرای حد ارتداد نیز منوط به همین درمان شدن است که نیاز به بستر سازی در جامعه دارد؛ به همین خاطر در جامعه‌ی نبوی و علوی که حد جاری می‌شد، خود حضرات معصومین بهترین روان‌شناسان بودند و ابتدا سعی در درمان افراد

می‌کردند و به یک‌باره کسی را از دم تیغ نمی‌گذراندند.

## ۲- بررسی اسباب ارتداد

آن‌چه در روایات سبب کفر و ارتداد شناخته شده است، انکار و شک در لوازم دین است. باید دید آیا هر انکار و شکی موجب ارتداد می‌شود؟

### انواع انکار

در بحث انکار با دو دسته روایت مواجه هستیم که باید بررسی کنیم کدام‌یک از آن‌ها موجب کفر فقهی می‌شوند:

انکار ارکان دین: در این روایات تصریح شده است که مرتد کسی است که به طور کلی از دین روی‌گردان شده باشد و خدای متعال و رسول را انکار و تکذیب کند:

۱- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ مَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مَرْسَلًا بُؤْتَهُ وَ كَذَّبَهُ فَدَمَهُ مُبَاحٌ.

۲- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أُنزِلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ.

۳- عَنْ عَمَّارِ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ مُحَمَّدًا ص بُؤْتَهُ وَ كَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ.

۴- عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ قَالَ يُقْتَلُ.

۵- عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: قَرَأْتُ بِحَطِّ رَجُلٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ

الرُّضَاعَ رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ وَ أَشْرَكَ وَ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ. (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۳ - ۳۲۵)

با توجه به عبارتهای «رغب عن الاسلام»، «ارتد عن الاسلام»، «تنصّر»، «خرج عن الاسلام»، «يدعى النبوة» درمی‌یابیم که مرتد کسی است که با اختیار خود، از دین خارج شده باشد نه این‌که او را به زور از دین اخراج کرده باشند. پس ارتداد «خروج» است نه «اخراج».

انکار غیر ارکان دین: باب دهم از ابواب حد مرتد کتاب وسائل الشيعة<sup>۲</sup> روایاتی را ذکر می‌کند که با ذکر شماره‌ی روایت به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

ح ۱- سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَاعَ يَقُولُ: مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَافِرٌ.

این روایت اجمال دارد؛ چراکه دقیقاً بیان نمی‌کند، چگونه تشبیهی موجب شرک می‌شود؛ مثلاً آیا اگر کسی بگوید «خدا دست و پا دارد»، «غذا می‌خورد»، «می‌خوابد» و یا هر آن‌چه موجب تشبیه شود، ملازم با شرک است؟

قسمت دوم روایت نیز اجمال دارد؛ مثلاً آیا اگر کسی بگوید: «خدا شراب را حرام کرده و من آن را حلال می‌دانم»، کافر می‌شود یا کسی که بگوید: «اصلاً خدا شراب را حرام نکرده و حلال است، بخورید نوش جانتان»

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۹ - ۳۴۶.

کافر می‌شود؟ این روایت مجمل است و تعارضی با روایات قبل ندارد.

ح ۳- عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثِ قَالَ: مَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِوَجْهِ كَالْوُجُوهِ فَقَدْ كَفَرَ.

از این روایات نمی‌توان کفر و نجاست را استنباط کرد و قرار دادن آن در باب ارتداد، پسندیده نیست.

ح ۴- عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثِ قَالَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجَبْرِ، وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ قَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَ الرِّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِيضِ، وَ الْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَ الْقَائِلُ بِالتَّفْوِيضِ مُشْرِكٌ.

مثلاً کسی که ارتزاق مخلوقات را از امام زمان می‌داند و می‌گوید «یدالله مغلوله» و همه چیز دست حضرت صاحب است، و ایشان را خدا می‌داند، کافر می‌شود و باید به او توجه داد که خود حضرت نیز مخلوق خدای متعال است و با ما از این جهت هیچ تفاوتی ندارد. فقط قرب بیشتری به حق تعالی دارد. ولی اگر چنین کسی به وجود خدای متعال نیز یقین دارد، کافر نمی‌شود؛ چرا که خود اهل بیت نیز می‌فرمودند: «بِئْمَانِهِ رُزِقَ الْوَرَى»، (مفاتیح الجنان، دعای عدیله‌ی کبیر)

ح ۷- عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: قَالَ الْمَأْمُونُ لِلرِّضَاعِ «يَا أَبَا الْحَسَنِ! مَا تَقُولُ فِي الْقَائِلِينَ بِالتَّنَاسُخِ؟» فَقَالَ الرَّضَاعُ: «مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مُكَذِّبٌ بِالْجَنَّةِ وَ النَّارِ». تناسخ یعنی نسخ شدن حالتی از وجود و تبدیل شدن

به حالتی دیگر. قائلین به تناسخ معتقدند اصلاً بشر نابود نمی‌شود، بلکه فقط از صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود. در واقع دهریون قائل به این مطلب شدند تا آخرت را منکر شوند. حال آیا اگر کسی گفت «ما پس از این وجود، به یک شکل دیگر ظاهر می‌شویم، ولی پس از آن قیامت هم داریم»، دیگر کافر نمی‌شود؛ چون قیامت را منکر نشده است. بنابراین حضرت، تناسخی را می‌گویند که به انکار قیامت بینجامد.

ح ۱۵- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ ادَّعَى الْإِمَامَةَ وَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهَا فَهُوَ كَافِرٌ.

اگر کسی ادعای امامت کند -مثلاً بگوید من امام زمانم- و مردم را به خود دعوت کند، گمراه است؛ همان طور که در روایتی از امام صادق (ع) داریم: «مَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ، فَهُوَ مُبْتَدِعٌ ضَالٌّ»<sup>۲</sup>. در واقع این فرد خود را آلوده کرده و کفر نعمت نموده است و موجب نجاست او نمی‌شود.

ح ۱۹- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ إِنَّ الْعَلَمَ الَّذِي وَضَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص عِنْدَ عَلِيٍّ ع - مَنْ عَرَفَهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَ مَنْ جَحَدَهُ كَانَ كَافِرًا- ثُمَّ كَانَ مِنْ بَعْدِهِ الْحَسَنُ ع بِتِلْكَ الْمُنْزَلَةِ.

ح ۲۰- قَالَ الصَّادِقُ ع مَنْ شَكَّ فِي كُفْرِ أَعْدَائِنَا وَ الظَّالِمِينَ لَنَا فَهُوَ كَافِرٌ.

ح ۲۳- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْفَضِيلِ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ ع

۳. بحار الأنوار، ج ۷۵، ص: ۲۵۹

قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع حُبُّنَا إِيمَانٌ وَ بُغْضُنَا كُفْرٌ.

این‌ها کفر نعمت (کفر ولایی) هستند. در روایتی از امام صادق که ۵ قسم برای کفر بیان فرمودند و فقط سه قسم آن کفر فقهی محسوب می‌شود، به آن‌ها اشاره شده است.<sup>۴</sup>

باید توجه داشت که در حال حاضر دیگر کسی این حرف‌ها را نمی‌زند و اگر هم کسی بگوید، باید از او پرسید که آیا واقعاً می‌خواهد برای خدا مثل انسان جسم قائل شود و او را مادی بداند؟ اگر پاسخ مثبت بود، در واقع خدایی خدای متعال را منکر شده و او را فردی از افراد بشر می‌داند. این ممکن است موجب کفر شود که به همان کفر به ارکان دین بازمی‌گردد؛ ولی اگر بگوید خدا دست دارد، چنانچه خود قرآن می‌فرماید: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح/۱۰) و از آن قدرت خداوند را اراده کند، موجب تکفیر نمی‌شود.

## انواع شک

به بیان روایات، شک دو قسم است:

شک نوری (تفحصی): این شک همراه فکر، دقت و حرکت است؛ از این‌رو به آن شک ممدوح گفته می‌شود و منجر به حصول اعتقاد، کمال و ارتقا می‌شود. هر عالمی در مسیر تحقیق، بارها در علم خود شک

۴. الکافی، ج ۲، ص: ۳۸۹.

می‌کند و به همین خاطر است که علما همیشه در دو راهی ایقان و حرمان قرار دارند و اگر قائل شویم به این که این نوع شک نیز موجب کفر است، علمای ما از هر کسی به آن نزدیک‌تر اند.

شک ظلمانی (حرمانی): شک همراه با بیدقتی و بیفکری که به انحطاط، هبوط و ارتداد می‌انجامد.

به تعدادی از روایات این بحث، اشاره می‌کنیم:

۱- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِسًا عَن يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةَ عَن مِيسِنَةَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بصيرٍ 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: «إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ». (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۵۶)

حضرت در این روایت، کفر را منوط به جحد می‌کنند. پس صرف شک موجب کفر نمی‌شود. اگر اینطور باشد، انبیا و علما هر لحظه دارند در خدا شک می‌کنند. حضرت ابراهیم هم در خدا شک کرد. مرحوم کلینی نیز این روایت را در باب شک ذکر می‌کنند؛ از آن جهت که شک موجب جحد، و جحد موجب کفر می‌شود.

۲- عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع أَخْبِرْهُ إِنِّي شَاكٌ وَ قَدْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ ع رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنِّي أَحِبُّ أَنْ تُرَبِّبَنِي شَيْئًا فَكَتَبَ ع إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ مُؤْمِنًا وَ أَحَبَّ أَنْ يَزِدَّادَ إِيمَانًا وَ أَنْتَ شَاكٌ وَ الشَّاكُ لَا خَيْرَ فِيهِ وَ كَتَبَ إِيمَا

الشُّكُّ مَا لَمْ يَأْتِ الْيَقِينَ فَاِذَا جَاءَ الْيَقِينَ لَمْ يَجْزِ الشُّكُّ وَ كَتَبَ  
 اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِ الْكٰفِرِيْنَ  
 وَ مَا وَجَدْنَا لِاَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَ اِنْ وَجَدْنَا اَكْثَرَهُمْ لَفٰسِقِيْنَ قَال  
 نَزَلَتْ فِي الشَّاكِّ. (الكافی، ج ۲، ص: ۳۹۹)

امام به سائل می‌فرماید: شک خود را با شک ابراهیم  
 مقایسه نکن. در شک تو خیری نیست، ولی شک  
 ابراهیم از باب ازدیاد ایمان بود.

این روایت، هم شک نوری را ذکر می‌کند و هم  
 ظلمانی؛ ولی سایر روایات تا آخر باب فقط به شک  
 ظلمانی اشاره می‌کنند.

۳- عِدَّةٌ مِنْ اَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَسْبَاطٍ  
 عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْخُرَّاسَانِيِّ قَالَ كَانَ اَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ ع يَقُوْلُ فِي  
 حُطْبَتِهِ لَا تَرْتَابُوا فَتَشْكُوْا وَ لَا تَشْكُوْا فَتَكْفُرُوْا. (الكافی، ج ۲، ص:  
 ۳۹۹)

این روایت ناظر به شک‌های حرمانی و ظلمانی  
 است؛ سؤالی که این‌جا پیش می‌آید، آن است که  
 مگر شک، اختیاری است که می‌فرماید شک نکنید؟  
 مثل آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: ﴿لَا تَمُوْنَنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ  
 مُسْلِمُوْنَ﴾ (آل عمران/۱۰۲) مگر مرگ اختیاری است؟  
 در پاسخ باید گفت آری، اختیاری است؛ ولی منظور از  
 اختیار در این‌جا تصرف در مبادی و مناشی است و  
 باید همواره به گونه‌ای باشیم که به شک نیفتیم و  
 در پایان، مسلمان از دنیا برویم؛ مثل آنکه اگر کسی

برود بالای پشت بام و خودش را پایین اندازد، دیگر  
 کاری از دست اختیار بر نمی‌آید؛ درحالی‌که مبدأ آن را  
 -که انداختن باشد- با اختیار انجام داده است؛ ولی  
 پس از آن، دیگر اختیار کارساز نیست و به اصطلاح  
 می‌گویند: «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»؛ چراکه  
 این فرد با دست خودش اختیار را خویش سلب کرده  
 است. از مبادی مؤثر در شک می‌توان لقمه، نطفه و  
 مریبی را یاد کرد که نیکو شدن این‌ها، شک را منتفی  
 می‌کند. پس شک، معلول مبادی آن است. از این  
 رو باید مبادی آن را اصلاح کرد تا شک برطرف شود.

### ۳- التفات در انکار

مسأله‌ی دیگری که باید در احراز انکار و ارتداد بررسی  
 شود، عنصر آگاهی است و اگر کسی چیزی از دین را  
 انکار کند و خودش به لازمه‌ی حرفش آگاه نباشد، کافر و  
 مرتد محسوب نمی‌شود. در این زمینه از امام صادق (ع)  
 روایت شده است:

اَلْاِسْلَامُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ وَ هُوَ يَشَارِكُ الْاِيْمَانَ فَاِذَا اَتَى الْعَبْدُ بِكَبِيْرَةٍ  
 مِنْ كِبَائِرِ الْمَعَاصِي اَوْ صَغِيْرَةٍ مِنْ صَغَائِرِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى  
 اللّٰهُ عَنْهَا كَانَ خَارِجًا مِنَ الْاِيْمَانِ وَ ثَابِتًا عَلَيْهِ اسْمُ الْاِسْلَامِ فَاِنْ  
 تَابَ وَ اسْتَعْفَرَ عَادَ اِلَى الْاِيْمَانِ وَ لَمْ يُخْرِجْهُ اِلَى الْكُفْرِ وَ الْجُحُوْدِ  
 وَ الْاِسْتِحْلَالِ وَ اِذَا قَالَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ

ذَانَ بَدَلِكْهُ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجًا مِنَ الْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ إِلَى الْكُفْرِ.  
(وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۳۷)

پس اگر بنده‌ای گناهی را مرتکب شود - چه صغیره و چه کبیره- از ایمان خارج می‌شود و اسلامش همچنان باقی است و اگر توبه کند، به ایمان بازمی‌گردد؛ اما اگر حلالی را حرام و یا حرامی را حلال نماید و پای آن ایستادگی نموده و توبه نکند، از دین خارج شده و کافر محسوب می‌گردد. منظور از «ایستادگی بر آن چه انکار کرده» این است که توجه دارد که چه چیزی را انکار می‌کند و پای آن ایستاده است.

### اقسام ارتداد

گفتیم که مرتد کسی که پس از اسلام به کفر بازمی‌گردد؛ حال برای این شخص، نسبت به پیش از اسلام دو حالت تصور می‌شود:  
سابقه‌ی کفر داشته است که به آن مرتد ملی می‌گویند.

سابقه‌ی کفر نداشته و از ابتدا مسلمان بوده است که به آن مرتد فطری می‌گویند؛ یعنی از فطرت خود - که اسلام باشد- بازگشته است.

و الکافر أصلياً، أو مرتداً [سواء أ كان فطرياً: بأن كان أبواه، أو أحدهما مسلماً أم ملياً: بأن كان أبواه كافرين فأسلم ثم ارتد.] (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۱، ص: ۲۸۶)  
۵. دان له يدين ديناً، إذا أضحَبَ و انقاد و طَاع. (معجم مقاييس اللغة، ج ۲، ص: ۳۱۹)

### ملاک مرتد فطری

معیار فقها برای تشخیص فطری بودن مرتد، یکی از عناصر زیر است: انعقاد نطفه در خانواده مسلمان، ولادت از والدین مسلمان، بلوغ در دامن پدر و مادر مسلمان. این مسأله خود پژوهشی مستقل می‌طلبد؛ ولی در این جا به نقل کلام مرحوم صاحب جواهر بسنده می‌کنیم. ایشان در این زمینه به نقد نظریات مختلف پرداخته و عنصر «انعقاد نطفه» را ترجیح می‌دهد. از این‌رو اگر والدین طفل پس از انعقاد مرتد شوند، وی همچنان مسلمان خوانده می‌شود.

لا إشكال في فطرية من انعقد و ولد و وصف الإسلام عند بلوغه و أبواه مسلمان بل أو أحدهما و لو الأم ثم ارتد، حتى لو ارتد أبواه بعد انعقاده، نعم لو انعقد منهما كافرين لم يكن فطرياً و إن أسلم أبواه أو أحدهما عند الولادة، فإن له حالاً سابقاً محكوماً بكفره، فلم تكن فطرته عن الإسلام بخلاف الأول، فإنهما و إن ارتدا حال الولادة بعد الانعقاد منهما أو من أحدهما يبقى على حكم الإسلام و لا يجره كفرهما. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص: ۶۰۴)

### تقسیمی دیگر در ارتداد

همان‌طور که گذشت مشهور فقها با توجه به مبنای خود در حد ارتداد، مرتد را به فطری و ملی تقسیم می‌کنند؛ ولی با توجه به ضابطه‌ای که ما با نظر به آیات و روایات در این بحث ارائه می‌دهیم، نیاز به

تقسیم بندی دیگری داریم که آن را در حکم ارتداد، مؤثر می‌دانیم. آن اقسام عبارتند از:

ارتداد نظری: ارتدادی که فقط در حوزه‌ی فکر و اندیشه است و هیچ نوع اظهاری در آن وجود ندارد.

ارتداد قولی: ارتدادی که از حوزه‌ی اندیشه فراتر رفته و با قول اظهار می‌گردد.

ارتداد فعلی: ارتدادی که اظهار آن علاوه بر قول با فعل و عمل نیز همراه می‌گردد.

می‌توان نوع اول را ارتداد خفی و انواع دیگر را ارتداد آشکار و علنی نامید.

باید توجه داشت انسان‌ها در داشتن هر نظر و عقیده‌ای آزاد هستند ولی در ابراز آن چنین حقی ندارند. پس اسلام با حکم حد در ارتداد برای این ابراز عقیده حد و مرز قرار می‌دهد.

مرحوم شهید ثانی نیز این اقسام را در بحث ارتداد ذکر می‌کنند:

و منها الارتداد. و هو الكفر بعد الإسلام أعادنا الله مما يوبق الأديان و الكفر يكون بنية، و بقول كفر، و فعل مكفر. (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۹، ص: ۳۳۳ - ۳۳۶)

## احکام ارتداد

ارتداد احکام و فروع متعدد دارد. به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

### ۱- توبه‌ی مرتد

بیشتر علما قائل اند به این که توبه‌ی مرتد ملی - چه مرد و چه زن - پذیرفته می‌شود و مرتد فطری زن را نیز به او ملحق می‌کنند؛ ولی در مورد پذیرش توبه‌ی مرتد فطری مرد، دو دیدگاه وجود دارد:

### دیدگاه اول: پذیرش توبه‌ی مرتد

مرحوم سید یزدی در بحث مطهرات، «اسلام» را می‌شمارند و می‌فرمایند: «فرقی میان کافر اصلی و مرتد - چه ملی و چه فطری - وجود ندارد و هر سه با اظهار اسلام، پاک می‌شوند».

الإسلام و هو مطهر لبدن الكافر و رطوباته المتصلة به من بصاقه و عرقه و نخامته و الوسخ الكائن على بدنه.

لا فرق في الكافر بين الأصلي و المرتد الملبى بل الفطري أيضا على الأقوى - من قبول توبته باطنا و ظاهرا أيضا فتقبل عباداته و يطهر بدنه نعم يجب قتله إن أمكن و تبين زوجته و تعدد عدة الوفاة و تنتقل أمواله الموجودة حال الارتداد إلى ورثته و لا تسقط هذه الأحكام بالتوبة. (العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۶۱)

البته گرچه ایشان توبه‌ی مرتد را ظاهراً و باطناً می‌پذیرند، ولی معتقدند به موجب توبه، احکام خاصی مرتد ساقط نمی‌گردد و همچنان باید کشته شود و مال و همسرش از او جدا شوند. ما این مبنا را در ادامه نقد خواهیم کرد.

مرحوم مقدس اردبیلی قائل‌اند که در کفر مرتد -چه ملی و چه فطری- و اهل جهنم بودن او شکی نیست، ولی برای برخی احکام خاص مرتد -مثل عدم پذیرش توبه- دلیل معتبری وجود ندارد.

لا شك في كفر المرتدّ مطلقاً و جریان بعض أحكام الكفر الأصلي عليه، مثل عدم قتل المسلم به و كونه من أهل النار. وجهه ظاهر کتابا و سنة، فان الآيات في ذلك كثيرة و سنة كما تدلّ عليه الأخبار الكثيرة، و الإجماع كما يظهر من قولهم. و أمّا الأحكام الخاصّة، مثل وجوب قتله في الحال، و وجوب قسمة تركته على ورثته، و فراق زوجته، و الحكم عليها بعدة وفاته، و عدم تملكه شيئاً، بل كلما يملك و يكتسب ينتقل الى ورثته كما يظهر من بعض المواضع، و عدم استتابته، و قبول توبته، و عدم سقوط الكفر من النجاسة و غيرها. فدليله من الكتاب غير ظاهر، و كذا الإجماع أيضا في ذلك بحيث يشمل جميع أقسامه و احكامه، و كذا السنة. (مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۳، ص ۳۱۹)

پس با توجه به این عبارات، فقهای که قائل به پذیرش توبه‌ی مرتد می‌باشند، دو دسته‌اند:

توبه‌اش پذیرفته می‌شود، ولی قتل و دیگر احکام ارتداد از او ساقط نمی‌شود.

توبه‌اش پذیرفته می‌شود و دیگر احکام ارتداد به واسطه‌ی توبه ساقط می‌شود.



ایشان همچنین در بخشی که اسلام را به عنوان مطهر کفر بیان می‌کنند، می‌فرمایند: هرچند مرتد اظهار اسلام کند، توبه‌اش پذیرفته نمی‌شود و اجرای حد بر آن لازم است.

لو سلم [المرتد] فاللزام إجراء حکم المرتد الفطري. و كأنهم عولوا في ذلك على بعض النصوص كمرسل أبان: «في الصبي إذا شب فاختر النصرانية و أحد أبويه نصراني، أو مسلمين جميعاً. قال (ع): لا يترك، لكن يضرب على الإسلام». (مستمسك العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۱۲۲)

ایشان حرف خود را به یک حدیث مرسل، استناد می‌دهند. ما در اصول می‌گوییم به خبر واحد در امور هامه اهمیت داده نمی‌شود، حال آیا درست است برای اثبات حکم قتل یک انسان به یک حدیث مرسل استناد کنیم؟

مرحوم صاحب جواهر نیز معتقدند که توبه‌ی مرتد فطری مرد، پذیرفته نمی‌شود:

ينبغي أن يعلم أن الإسلام يطهر عن نجاسة الكفر بجميع أقسامه إلا الارتداد الفطري منه الرجل خاصة دون المرأة. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۶، ص: ۲۹۳)

بررسی مسأله با توجه به ادله

این مسأله را در قرآن و سنت بررسی می‌کنیم و در پایان به بررسی کلام فقها می‌پردازیم.

### دیدگاه دوم: عدم پذیرش توبه‌ی مرتد

مرحوم سید حکیم در شرح عروه با این که مصنف، قائل به طهارت مرتد است، ولی با نقل تعدادی از روایات بین اقسام مرتد، تفکیک قائل می‌شوند و می‌فرمایند: و نتیجه ذلك، الحكم بالتفصيل بين الملي و الفطري بالقبول و عدمه. (مستمسك العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۱۱۸)

و در ادامه می‌فرمایند: قتل مرتد حتی در حین توبه، واجب است.

و الإجماع على ثبوت تكليفه بالإسلام و سائر أحكامه من الصلاة و غيرها الموقوفة على الطهارة، و العلم بصحتها منه من جهة أنه لولاها لزم التكليف بما لا يطاق، و هو ممتنع عند العدلية يستلزم العلم بتحقيق الطهارة. لكن الجميع لا يخلو من خدش، فان الاقتران بالأحكام المذكورة لا ينافي إطلاق نفي التوبة بوجه ... و يكون المراد أنه في حال التوبة كافر فيجب قتله. (مستمسك العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۱۱۸)

قرآن

آیات عام پذیرش توبه

در مورد مطلق توبه پذیر بودن خدای متعال آیات فراوانی وجود دارد به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

﴿الرَّيْبُ عَلِيمٌ إِنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ مَالَهُمْ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾. (توبه/ ۱۰۴)

﴿قَالُوا ابْتِرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تُكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾ (حجر/ ۵۵ و ۵۶)

﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾. (زمر/ ۵۳ و ۵۴)

آیات خاص پذیرش توبه‌ی مرتد

آیا در قرآن کریم آیه‌ای دال بر عدم پذیرش توبه‌ی مرتد وجود دارد؟

برخی فقها در این زمینه آیاتی را ذکر کرده‌اند. مرحوم شهید ثانی در مسالک می‌فرمایند:

الردة أفحش أنواع الكفر و أغلظها حكما، قال الله تعالى ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَوَالْتَبَتْ أَسْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/ ۲۱۷) وقال تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ﴾ (آل عمران/ ۸۵) (مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۵، ص: ۲۲)

پاسخ آیه‌ی اول: طبق این آیه‌ی شریفه، مرتدی که توبه نکرده و با حالت کفر بمیرد، در آتش جاودان است. پس اگر پیش از مرگ توبه کند، دیگر کافر نمرده و از اصحاب آتش نخواهد بود. از این رو نباید مرتد را پیش از مرگ، از اصحاب آتش خواند؛ چراکه ممکن است توبه کند و با ایمان بمیرد.

حال اگر بخواهیم به نفع شهید ثانی استدلال کنیم می‌توانیم از این آیه استفاده کنیم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (آل عمران/ ۹۱)

اگر کافر زمین را پر از طلا هم کند، از او پذیرفته نمی‌شود؛ ولی همه‌ی این‌ها مربوط به مرگ در حال کفر است.

پاسخ آیه دوم: موضوع آیه، عدم پذیرش هر دینی غیر از اسلام است و اصلاً ربطی به توبه‌ی مرتد ندارد. فقط می‌فرماید دینی غیر از اسلام پذیرفته نمی‌شود؛ چه انتخاب ابتدایی باشد -که اصلاً در این فرض، مرتدی در

کار نیست- و چه غیر آن. هرچند دین اسلام را داشته و سپس دین دیگری غیر از آن را برگزیده باشد.

حال به بررسی آیات دال بر پذیرش توبه‌ی مرتد می‌پردازیم. خداوند متعال در آیه ۸۶ سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران می‌فرماید: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ سپس در آیه ۸۹ تصریح می‌کند: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

با توجه به این آیات هدایت کسانی که پس از ایمان کافر شده‌اند، مشروط می‌شود به توبه و اصلاح ضرری که به موجب خروج خود از دین بر آن وارد کرده‌اند.

اما آیه‌ای که ممکن است از آن عدم پذیرش توبه‌ی مرتد برداشت شود، آیه شریفه ۹۰ سوره آل عمران است:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّن نُّقَبِّلَ تَوْبَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾

اما اگر این آیه را نیز با دقت بررسی کنیم، تعارضی با آیات پیشین ندارد. اگرچه می‌فرماید توبه‌ی کسی که پس از ایمان، کافر شود پذیرفته نمی‌شود، ولی باید دقت کرد که خود آیه تصریح دارد به توبه‌ای که در حال ازدیاد کفر باشد. واضح است که در این صورت اصلاً امکان توبه وجود ندارد و کسی که همواره در حال ازدیاد کفر است، توبه نمی‌کند؛ چون توبه در صورتی فعلیت

می‌یابد که ازدیاد کفر از فعلیت بیفتد.

پس با توجه به این که ازدیاد کفر، با ایمان جمع نمی‌شود و اگر بشود به منزله‌ی آن است که فرد خود را مسخره کرده است، منظور از توبه در این آیه‌ی شریفه، توبه‌ی هنگام احتضار و یا توبه‌ی روز قیامت است؛ چون می‌فرماید ﴿ازدادوا کفراً﴾ و این ازدیاد ادامه دارد تا زمانی که اجل فرد فرا رسد و عذاب را پیش روی خود حاضر بیند. این ایمان دیگر به کسی سودی نمی‌بخشد.

چنان که آیه‌ی شریفه می‌فرماید:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ (انعام/۱۵۸)

با توجه به آیه‌ی ذیل در می‌یابیم که گرچه کافران عذاب را پیش از عافیت درخواست می‌کنند، ولی خداوند نسبت به آن‌ها نیز لطف دارد؛ ولی هنگام عذاب با شدت برخورد می‌کند.

﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (رعد/۶)

عدم پذیرش توبه فقط در یک صورت ممکن است و آن، هنگام مشاهده‌ی عذاب است و مرگ هم یکی از

مصادیق آن است؛ چنان‌که آیه‌ی شریفه می‌فرماید:  
﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سَبَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ  
وَخَسِرْنَا لَكَ الْكَافِرُونَ﴾ (غافر/ ۸۵)

عدم پذیرش توبه، در این موارد نیز جهت تربیتی دارد تا بشر را پیش از مرگ، به توبه و ادار کند که با دیدن عذاب، کار از کار گذشته و توبه فایده‌ای ندارد؛ چون خدای متعال می‌خواهد بنده‌اش با اختیار به سوی او بازگردد، نه از ترس عذاب.

اگر گناه کاری - حتی شمر ذی الجوشن و یا اصلاً ابلیس - به درگاه خدای متعال توبه کند و ازدیاد کفر نداشته باشد، خدای متعال توبه‌ی او را می‌پذیرد. هیچ گناهی - هر قدر هم که بزرگ باشد از فضل و مغفرت خداوند که بزرگ‌تر نیست.

اللَّهُمَّ إِنَّ مَغْفِرَتَكَ أَرْجَى مِنْ عَمَلِي وَإِنَّ رَحْمَتَكَ أَوْسَعُ مِنْ ذَنْبِي اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ ذَنْبِي عِنْدَكَ عَظِيمًا فَعَفْوُكَ أَعْظَمُ مِنْ ذَنْبِي اللَّهُمَّ إِنَّ لَمْ أَكُنْ أَهْلًا أَنْ أُبَلِّغَ رَحْمَتَكَ فَرَحْمَتَكَ أَهْلٌ أَنْ تَبْلُغَنِي لِأَنَّهَا وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. (المصباح، ص ۲۰)

نپذیرفتن این توبه برای خدایی که «توابع»، «غفار» و «رحیم» است، خیلی زشت و ناپسند است. چنین خدایی کسی را از خود ناامید باز نمی‌گرداند. اگر خدا بنده‌اش را رد کند، بنده کجا برود؟ کجا را دارد که برود؟! اگر بنده‌ای بیاید و خدا توبه‌اش را نپذیرد که این بنده

در به در می‌شود و در نهایت از روی یأس و ناامیدی، به ابلیس پناه می‌برد و یاغی و طاغی می‌شود و می‌تواند در روز قیامت در مقابل خدا احتجاج کند و بگوید: «خدایا! من آمدم، تو نپذیرفتی». این آن چیزی نیست که ما از غفاریت خدا سراغ داریم. یک موجود وقتی مایوس شود، وحشی می‌گردد و فقط برخورد رحمتی، او را رام می‌کند.

به راستی ولی خدا، حضرت امیرالمؤمنین در دعای شریف کمیل چه زیبا این فضل و رحمت الهی را به تصویر می‌کشد:

يَا مَوْلَايَ فَكَيْفَ يَنْقَى فِي الْعَذَابِ وَ هُوَ يَرْجُو مَا سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ، أَمْ كَيْفَ تُوَلِّمُهُ النَّارَ وَ هُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَ رَحْمَتَكَ، أَمْ كَيْفَ يُحْرِفُهُ لَهَيْبَتِهَا وَ أَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَ تَرَى مَكَانَهُ، أَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفِيرُهَا وَ أَنْتَ تَعْلَمُ صَعْفَهُ، أَمْ كَيْفَ يَتَغَلَّغِلُ بَيْنَ أَطْبَاقِهَا وَ أَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ، أَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبَابَتِهَا وَ هُوَ يُنَادِيكَ يَا رَبِّهِ، أَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ فِي عِنَقِهِ مِنْهَا فَتَرْكُهُ فِيهَا، هَيْهَاتَ مَا ذَلِكَ الظَّنُّ بِكَ وَ لَا الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ. (المصباح، ص ۵۵۸)

پس در قرآن کریم آیه‌ای دال بر عدم پذیرش توبه‌ی مرتد وجود ندارد و حکم به عدم پذیرش توبه‌ی مرتد، مستلزم تقیید عمومات پذیرش توبه است؛ درحالی‌که چنین مقییدی وجود ندارد.

## دسته اول: روایات دال بر پذیرش توبه‌ی مرتد

۱- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: «وَمَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا نُبُوتَهُ وَكَذَّبَهُ فَدَمُهُ مُبَاحٌ». قَالَ: «فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا حَالُهُ». فَقَالَ: «مَنْ جَحَدَ إِمَامًا مِنَ اللَّهِ وَبَرِيٍّ مِنْهُ وَ مِنْ دِينِهِ، فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ، لِأَنَّ الْإِمَامَ مِنَ اللَّهِ وَ دِينَهُ مِنْ دِينِ اللَّهِ، وَ مَنْ بَرِيٍّ مِنْ دِينِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَ دَمُهُ مُبَاحٌ فِي تِلْكَ الْحَالِ، إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ وَ يَتُوبَ إِلَى اللَّهِ مِمَّا قَالَ».

(وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۳)

۲- عَنْ أَحَدِهِمَا فِي رَجُلٍ رَجَعَ عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَ إِلَّا قُتِلَ الْحَدِيثُ. (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۸)

۳- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ آتَى قَوْمٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع. فَقَالُوا: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَبَّنَا». فَاسْتَتَابَهُمْ فَلَمْ يَتُوبُوا. فَحَفَرَ لَهُمْ حَفِيرَةً وَ أَوْقَدَ فِيهَا نَارًا، وَ حَفَرَ حَفِيرَةً إِلَى جَانِبِهَا أُخْرَى وَ أَفْضَى بَيْنَهُمَا. فَلَمَّا لَمْ يَتُوبُوا أَلْقَاهُمْ فِي الْحَفِيرَةِ، وَ أَوْقَدَ فِي الْحَفِيرَةِ الْأُخْرَى حَتَّى مَاتُوا. (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۴)

در این روایات هیچ تفصیلی بین مرتد ملی و فطری داده نشده است؛ بر خلاف تفصیلی که فقها بین این دو قائل شده‌اند.

۴- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمُرْتَدِّ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَ إِلَّا قُتِلَ الْحَدِيثُ. (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۷)

۵- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَنَصَّرَ، فَأُتِيَ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَاسْتَتَابَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ، فَقَبِضَ عَلَى شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ: طُؤُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ، فَوَطِئُوهُ حَتَّى مَاتَ. (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۵)

## سنت

روایات این بحث تعارضات زیادی با هم دارند؛ به حدی که دو روایت متوالی در کتاب وسائل الشیعة با یکدیگر تعارض آشکار دارند که اغلب فقها مجبور شده‌اند برای جمع میان این دو دسته روایت بین اقسام مرتد، تفکیک قائل شدند و پذیرش توبه را مختص مرتد ملی دانستند. برای روشن تر شدن وضعیت این روایات، آن دو روایت متعارض را ذکر می‌کنیم:

عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَنَصَّرَ فَأُتِيَ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَاسْتَتَابَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ- فَقَبِضَ عَلَى شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ طُؤُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ فَوَطِئُوهُ حَتَّى مَاتَ.

عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ قَالَ يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ- قُلْتُ فَتَنْصُرَانِي أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ- قَالَ يُسْتَتَابُ فَإِنْ رَجَعَ وَ إِلَّا قُتِلَ. (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۵، ح ۵۰۴)

برای جمع بندی بهتر، این روایات را به دو دسته تقسیم می‌کنیم:

این روایت نیز مربوط به پذیرش توبه‌ی مرتد فطری است؛ درحالی که فقها قائل به عدم پذیرش آن شده‌اند.

۶- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُرْتَدُّ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ، وَ الْمَرْأَةُ تُسْتَتَابُ. فَإِنْ تَابَتْ وَ إِلا حُبِسَتْ فِي السَّجْنِ وَ أُضِرَّ بِهَا. (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۱)

۷- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمُرْتَدِّ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَ إِلا قُتِلَ. وَ الْمَرْأَةُ إِذَا ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ اسْتُنْتَبِتُ، فَإِنْ تَابَتْ وَ إِلا خُلِدَتْ فِي السَّجْنِ، وَ ضُيِّقَ عَلَيْهَا فِي حُبْسِهَا. (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۲)

در این روایات نیز فرقی بین مرتد ملی و فطری و زن و مرد وجود ندارد فقط برای حد زن تخفیفی داده شده است. پس جمعی که فقها ارائه دادند تبرعی است و مشکل دارد.

۸- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع بَرَجِلٍ مِنْ بَنِي تَعْلَبَةَ، قَدْ تَنَصَّرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَشَهِدُوا عَلَيْهِ. فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع: «مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ الشُّهُودُ». فَقَالَ: «صَدَقُوا وَ أَنَا أَرْجِعُ إِلَى الْإِسْلَامِ». فَقَالَ: «أَمَّا إِنَّكَ لَوْ كَذَبْتَ الشُّهُودَ، لَصَرَبْتُ عُنُقَكَ وَ قَدْ قَبِلْتُ مِنْكَ فَلَا تَعُدْ، فَإِنَّكَ إِنْ رَجَعْتَ لَمْ أَقْبَلْ مِنْكَ رُجُوعاً بَعْدَهُ». (وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۸)

حضرت فرد را تهدید می‌کنند که اگر بار دیگر از دین برگردی، توبه‌ات را نمی‌پذیرم. پیدا است مسأله‌ای در میان است که حضرت می‌فرمایند این بار توبه‌ات پذیرفته می‌شود، ولی بار دیگر نه. وگرنه چه فرقی

است میان توبه‌ی اول با توبه‌های بعدی؟ این مسأله ما را در نتیجه‌گیری کمک خواهد کرد.

اما برخی از روایات وجود دارند که تفکیک بین مرتد ملی و فطری را مطرح می‌کنند که شیخ طوسی نیز به همین‌ها استناد می‌کند؛ از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرِيِّ بْنِ عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ. قَالَ: «يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ». قُلْتُ: «فَنَصْرَانِي أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ». قَالَ: «يُسْتَتَابُ فَإِنْ رَجَعَ وَ إِلا قُتِلَ».

الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ قَرَأْتُ بِحِطِّ رَجُلٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا ع رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ وَ أَشْرَكَ وَ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ هَلْ يُسْتَتَابُ أَوْ يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ فَكَتَبْتُ ع يُقْتَلُ.

عَنْهُ عَنِ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى رَفَعَهُ قَالَ كَتَبَ غَامِلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع إِلَيْهِ أَنِّي أَصَبْتُ قَوْمًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ زَنَادِقَةً وَ قَوْمًا مِنَ النَّصَارَى زَنَادِقَةً فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ أَمَا مَنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ ثُمَّ تَزَنَدَقَ فَاضْرِبْ عُنُقَهُ وَ لَا تَسْتَتِبْهُ وَ مَنْ لَمْ يُولَدْ مِنْهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ فَاسْتَتِبْهُ فَإِنْ تَابَ وَ إِلا فَاضْرِبْ عُنُقَهُ وَ أَمَا النَّصَارَى فَمَا هُمْ عَلَيْهِ أَعْظَمُ مِنَ الزَّنَدِقَةِ. (تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص: ۱۳۸ و ۱۳۹)

در بخش بعد به این روایات، پاسخ می‌دهیم.

## ۲- روایات دال بر عدم پذیرش توبه:

۱- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ السَّابِاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ مُحَمَّدًا ص نُبُوتَهُ وَ كَذَّبَهُ، فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ امْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ (يَوْمَ ارْتَدَّ) وَ يُفَسِّمُ مَالَهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ لَا يَسْتَتِيبُهُ. (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۴)

این روایت مشکل دلالی دارد و به قول معروف «يُبْطِلُ ذِيلُهُ صَدْرَهُ»؛ چراکه در ابتدای آن می‌فرماید: «فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه»، ولی در پایان می‌فرماید: «على الامام أن يقتله». در این جا سؤال پیش می‌آید که بالأخره قتل مرتد بر چه کسی واجب است؟ پس نمی‌توان به آن تمسک کرد.

۲- عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا اتَى النَّبِيَّ ص»، فَقَالَ: «وَ اللَّهُ مَا أَدْرِي أ نَبِيٌّ أَنْتَ أَمْ لَا، كَانَ يَقْبَلُ مِنْهُ قَالَ لَا وَ لَكِنْ كَانَ يَقْتُلُهُ، إِنَّهُ لَوْ قِيلَ ذَلِكَ مَا أَسْلَمَ مُنَافِقٌ أَبَدًا». (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۳)

روایاتی که تا به این جا بررسی شد، صرفاً به قتل مرتد اشاره داشت و علتی برای آن ذکر نمی‌فرمود. از این مطلب فهمیده می‌شود که این حکم، عقلایی و برای همه واضح و قطعی بوده است؛ ولی روایت بالا، تنها روایتی است که علت قتل مرتد را نیز بیان می‌کند که از این تحلیل می‌توان استفاده کرد و گفت اگر هر کسی

بیاید و نبوت پیامبر را انکار کند و حضرت همواره در مقابل او سکوت کنند، به تدریج دیگران هم با او همراه شده و دیگر مسلمانی باقی نخواهد ماند؛ همان گونه که می‌بینیم در جامعه و وقتی جمعی بیرون می‌ریزند و در مقابل مشکلات اقتصادی اعتراض می‌کنند، برخی از مردم کوچه و خیابان هم با آن‌ها همراه می‌شوند و اگر جلوی این حرکت‌ها گرفته نشود، نظام را از هم می‌پاشد.

حال قدری علت عدم پذیرش توبه‌ی مرتد، آشکار می‌شود. با بررسی روایت بعد مسأله به طور کامل روشن می‌گردد.

۳- عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَمَّنْ شَتَمَ رَسُولَ اللَّهِ ص، فَقَالَ ع: «يَقْتُلُهُ الْأَدْنَى قَالِ الْأَدْنَى قَبْلَ أَنْ يُرْفَعَ إِلَى الْإِمَامِ». (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۷)

کسی که به پیامبر ناسزا بگوید و ارتداد خود را با این قول اظهار کند و مصونیت او را به خطر بیندازد، باید به سرعت کشته شود. این کار، استبداد و خشونت هم محسوب نمی‌شود، بلکه عین مصونیت و سلامت دین است. این، دینی است که کتاب آن می‌فرماید: ﴿اعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (انفال/۶۰) این روحیه‌ی جنگطلبی نیست، بلکه در مقابل استبدادگران و کسانی که به فکر براندازی دین هستند، باید با تمام قدرت ظاهر شد و نباید ضعف نشان داد.

پس اگر کسی به فکر اندراس دین باشد و بخواهد به پیامبر و رهبر دین علناً ناسزا بگوید، باید به سختی برخورد شود.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تُشَيِّعَ الْفَاحِشَةَ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾. (نور/۱۹)

۴- عَنْ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى رَفَعَهُ قَالَ: كَتَبَ عَامِلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَإِيَّهِ: إِنِّي أَصَبْتُ قَوْمًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ زَنَادِقَةً وَ قَوْمًا مِنَ النَّصَارَى زَنَادِقَةً فَكَتَبَ إِإِيَّهِ، أَمَا مَنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ لِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ ثُمَّ تَزَنَدَقَ، فَاضْرِبْ عُنُقَهُ وَ لَا تَسْتَبِئْهُ، وَ مَنْ لَمْ يُؤَلِدْ مِنْهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ فَاسْتَبِئْهُ، فَإِنْ تَابَ وَ إِلَّا فَاضْرِبْ عُنُقَهُ. وَ أَمَا النَّصَارَى فَمَا هُمْ عَلَيْهِ أَعْظَمُ مِنَ الزَّنَدَقَةِ. (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۳)

این روایت یکی از آن روایاتی است که شیخ طوسی برای تفکیک حکم توبه‌ی مرتد فطری از ملی در کتاب تهذیب الأحکام از آن استفاده کرده بودند.

**اشکال:**

این روایت مرفوع است و نمی‌توان بر اساس آن حکم داد.

روایت مکتوب است و احتمال تقیه در آن می‌رود. اگر هم آن را بپذیریم موضوع آن زنداقه است. ایشان کسانی هستند که همواره دین خود را مخفی می‌کنند و اگر به دست مسلمین بیفتند، اظهار توبه کرده پس از

رهایمی، دین خود را اظهار می‌کنند. پس این روایت هم برای مرتد قولی و فعلی است که در این صورت اظهار ارتداد مرتد فطری برای اسلام بسیار مخرب تر از مرتد ملی است. در تأیید این مطلب از این روایات می‌توان کمک گرفت:

عَنْ مَسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع أَبِي بَرْنَدِيْقٍ فَضْرَبَ عِلَآوَتَهُ فَقِيْلَ لَهُ إِنَّ لَهُ مَا لَآ كَثِيْرًا فَلَمَنْ تَجْعَلْ مَا لَهُ- قَالِ لُوْلِيْدِهِ وَ لُوْرِيْتِيهِ وَ لِرُوْجَتِيهِ.

أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع كَانَ يَحْكُمُ فِي زَنْدِيْقِي- إِذَا شَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ- وَ شَهِدَ لَهُ أَلْفٌ بِالْبِرَاءَةِ- جَارَتْ شَهَادَةُ الرَّجُلَيْنِ وَ أُبْطِلَ شَهَادَةُ الْأَلْفِ- لِأَنَّهُ دِيْنٌ مَكْتُوْمٌ. (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۳۲)

۵- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ص بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ قَدْ وَجِبَ قَتْلُهُ وَ بَانَتْ مِنْهُ أَمْرَانُهُ وَ يُقَسِّمُ مَا لَهُ عَلَى وُلْدِهِ. (تهذیب الأحکام، ج ۸، ص: ۹۱)

این روایت، حسن است و توان اطلاق آن همه آیاتی را که در شأن پروردگار و امتنان حضرت حق در پذیرش توبه مطرح شد، ندارد.

در ضمن، این روایت بر خلاف تفکیک فقها است؛ چون ظهور در عدم پذیرش توبه‌ی مرتد ملی دارد؛ چراکه می‌فرماید: «كفّر بعد إسلامه»؛ یعنی پس از اسلام آوردنش کافر شده است.

۶. علاوة: أعلى الرأس أو العنق. (القاموس المحيط، ج ۴، ص ۴۱۲)



۶- عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: قَرَأْتُ بِحَظِّ رَجُلٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع)، رَجُلٌ وُلِدَ عَلَى الْإِسْلَامِ ثُمَّ كَفَرَ، وَ أَشْرَكَ وَ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ هَلْ يُسْتَتَابُ، أَوْ يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ. فَكَتَبَ (ع): «يُقْتَلُ».  
(وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۵)

این روایت در قالب نوشته بوده است و احتمال تقیه در آن می‌رود و نمی‌توان طبق آن حکم داد. پس در نهایت ثابت می‌شود که توبه‌ی مرتد پذیرفته می‌شود، مگر آن‌که مرتد سیاسی، زندیق و یا منافق باشد؛ چون این‌ها علاوه بر ارتداد، صدّ عن سبیل‌الله می‌کنند و در فکر تکذیب علنی دین و براندازی آن می‌باشند و اگر قدرت یابند، شلوغ کاری می‌کنند و همین‌که مغلوب شوند، می‌گویند توبه کردیم تا جانشان در امان باشد و کشته نشوند و پس از آزادی، دوباره به آسیب زدن به پیکره‌ی دین می‌پردازند. پس باید هرچه زودتر این افراد را یافت و از بین برد؛ چون این‌ها نظام اسلامی را بر هم می‌ریزند؛ این مسأله را به روشنی در میان افراد جامعه هم می‌توان دید؛ زمانی که کسی بیاید در عقب مسجد نماز بخواند و به امام اقتدا نکند و داد بزند: «من امام جماعت را قبول ندارم»، مردم او را به بار کتک می‌گیرند و از مسجد بیرون می‌کنند؛ ولی اگر کسی که امام جماعت مسجد را قبول ندارد، در خانه‌اش نماز بخواند و کسی را از این امر آگاه نکند، چنین عاقبتی پیدا نمی‌کند.

پس مشکل دین با مرتد، بر سر فطری و ملی بودن آن نیست، بلکه مسأله‌ی حفظ مصونیت و امنیت دین است. این حکم موجب می‌شود که کسی دین را امری سرسری و تشریفاتی ندانند و راه سودجویی و غرض‌ورزی مغرضان و دشمنان کینه‌توز اسلام بسته شود تا نتوانند از این راه، آیین مسلمانان را بازیچه امیال شوم خود قرار دهند و در انظار عمومی آن را از اعتبار ساقط کنند. این مختص اسلام نیست و هر نظام، سیستم و حکومتی این قواعد را دارا است و کسی را که بخواهد از آن خارج شود، از بین می‌برد؛ چون ممکن است اطلاعات سازمان را فاش کند. این یک امر عقلایی است و در تمام سازمان‌ها و تمامی کشورها برای حفظ مصونیت آن سازمان و حکومت چنین حکمی اعمال می‌شود؛ ولی اسلام این حکم را قانون‌مند کرده است. این طور هم نیست که به راحتی آدم بکشد؛ برخلاف سایر کشورهای دنیا که به موجب کوچکترین مخاطره‌ی خیالی، دست به کشت و کشتار می‌زنند.

اسلام امنیت را به عدم تجاوز می‌داند، نه به عدم دفاع؛ از اینرو همان‌طور که در محاربه برای حفظ امنیت جامعه می‌گوییم کسی که بر دیگری تیغ بکشد باید مجازات شود، در ارتداد نیز این‌گونه است و تفاوتی نمی‌کند؛ فرقی هم نمی‌کند کسی که مرتد شده، از

کودکی مسلمان بوده یا نبوده است.

این مسأله شاهی گویا از قرآن کریم دارد:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ فِيهِ كِبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالسُّجُودِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (بقره/۲۱۷)

اگرچه قتال در شهر حرام جایز نیست و گناهی بزرگ است؛ ولی شرّ و بدی فتنه‌ی کافرانی که بخواهند با دین معارضه کنند و مؤمنان را از دین برگردانند و از مسجد الحرام خارج کنند، از قتل بسیار بزرگ‌تر است. پس باید با آن‌ها مقابله کرد.

پس در دین اسلام هیچ جای یأس وجود ندارد و هیچ گناهی نیست که توبه نداشته باشد.

جناب ابوسعید ابوالخیر در اولین رباعی از رباعیات خود چه زیبا سروده است:

باز آ باز آ هر آنچه هستی باز آ

گر کافر و گبر و بت‌پرستی باز آ

این در گه ما در گه نومیدی نیست

صد بار اگر توبه شکستی باز آ

پس با توجه به تقسیم‌بندی ارائه شده، توبه‌ی مرتد

نظری - که هیچ آسیبی برای دین ندارد و فقط در فکر و اندیشه نسبت به دین انکار پیدا کرده است - پذیرفته می‌شود؛ ولی مرتد قولی و فعلی که ممکن است با اظهار ارتداد خود، دیگر مسلمان‌ها را تحت تأثیر قرار دهد و مصونیت دین را خدشه دار کند، باید عقاب عمل خویش را ببیند و دین اسلام به راحتی از کنار این مسأله نمی‌گذرد.

## کلام فقها

فقه‌های بزرگوار ما نیز قاعدتاً باید با استفاده از قرآن و سنت فتوا دهند؛ ولی می‌بینیم حکمشان با قرآن و سنت متفاوت شده است؛ همان‌طور که گفته شد فقها سعی کردند برای جمع بین دو دسته روایت بین مرتد فطری و ملی تفکیک قائل شوند. شیخ طوسی در کتاب استبصار پس از ذکر روایات حد مرتد، این تفکیک را ارائه داده‌اند و دیگران هم تبعیت کرده‌اند.

فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ لَا تُنَافِي الْأَخْبَارَ الْأُولَى لِأَنَّ الْأُولَى مُتَنَاوِلَةٌ لِمَنْ وُلِدَ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ ارْتَدَّ فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ تَوْبَتُهُ وَ يُقْتَلُ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَ الْأَخْبَارُ الْأُخْرَى مُتَنَاوِلَةٌ لِمَنْ كَانَ كَافِرًا فَأَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ بَعْدَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَ إِلَّا قُتِلَ وَ قَدْ فَصَلَ مَا ذَكَرْنَاهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رِوَايَةِ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا وَ يُؤَكِّدُ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الْعُمَرِيِّ بْنِ عَلِيِّ النَّيْسَابُورِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ مُسْلِمٍ تَنَصَّرَ»، قَالَ: «يُقْتَلُ وَ لَا يُسْتَتَابُ». قُلْتُ: «فَتَنْصُرَانِي أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ». قَالَ: «يُسْتَتَابُ فَإِنْ رَجَعَ وَ إِلَّا قُتِلَ». (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۴، ص: ۲۵۴)

مرحوم شیخ طوسی تفصیل خود را به روایت عمار ساباطی به نقل از امام صادق مستند می‌کنند:

كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَدَّ مُحَمَّداً نُبُوَّتُهُ وَ كَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ امْرَأَتُهُ بَأْتِنَتُهُ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ فَلَا تُقْرَبُهُ وَ يُفَسِّمُ مَالَهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ لَا يَسْتَتِيْبَهُ. (تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص: ۱۳۶)

این روایت که اباحه‌ی دم مرتد فطری را مشروط به قیودی قرار می‌دهد:

«بین مسلمین» باشد؛ یعنی پدر و مادرش، هر دو، مسلمان باشند؛ در حالی که مرتد فطری در لسان فقها اعم از آن است که هر دو یا یکی از والدین او مسلمان باشد.

ارتداد را منحصر در تکذیب رسالت می‌کند که از جحد فراتر است و نسبت کذب دادن به پیامبر است، آن‌هم به صورت علنی. پس مرتد نظری را شامل نمی‌شود.

مرحوم شهید ثانی می‌فرماید: از ظهور روایات، عدم قبول توبه برداشت می‌شود، ولی عدم پذیرش توبه‌ی او محذوراتی دارد:

و یقتل المرتد إن كان ارتداده عن فطرة الإسلام لقوله (ص): من بدل دینه فاقتلوه ...

و لا تقبل توبته ظاهراً لما ذكرناه و للإجماع فيتعين قتله

مطلقاً<sup>۷</sup> و فی قبولها باطنا قول قوی. حذرا من تکلیف ما لا یطاق لو کان مکلفا بالإسلام، أو خروجه عن التکلیف ما دام حیا کامل العقل. و هو باطل بالإجماع. و حیثند فلو لم یطلع أحد علیه، أو لم یقدر علی قتله، أو تأخر قتله بوجه و تاب قبلت توبته فیما بینه و بین الله تعالی، و صحت عباداته و معاملات، و طهر بدنه، و لا یعود ماله و زوجته إلیه بذلك عملاً بالاستصحاب، و لکن یصح له تجدید العقد علیها بعد العدة، و فی جوازها فیها وجه، کما یجوز للزوج العقد علی المعتدة عنه بائناً. و بالجملة فیقصر فی الأحکام بعد توبته علی الأمور الثلاثة فی حقه، و حق غیره و هذا أمر آخر وراء القبول باطنا. (الروضة البهیة فی شرح اللعة الدمشقیة، ج ۹، ص ۳۳۷ - ۳۳۹)

استصحاب شهید ثانی در این جا به این معنا است که به ارتداد فردی یقین داشتیم، حال در پذیرش توبه‌ی او شک می‌کنیم. از این رو استصحاب جاری می‌کنیم. به این استصحاب چند اشکال وارد است:

چرا فقط در جدا شدن زوج و مالش استصحاب می‌کنید و عبادات و معاملات او را صحیح و بدنش را طاهر می‌دانید؟ چه فرقی بین این‌ها وجود دارد؟! شرط استصحاب، وحدت موضوع است؛ درحالی‌که پس از توبه، موضوع ارتداد برداشته شده و استصحاب مجرا ندارد.

مجرای اصول عملیه مثل استصحاب، فقدان دلیل است؛ درحالی‌که در مورد مرتد، آیات و روایات فراوانی

۷. سواء تاب أم لم یتب.

وارد شده است.

علاوه بر این ایشان می‌فرمایند: «و لا تقبل توبته ظاهراً ... و فی قبولها باطنا قول قوی» از این برداشت می‌شود که گویا برای جمع بین این روایات متعارض، قائل به تفکیک بین ظاهر و باطن شده‌اند؛ درحالی‌که وقتی توبه‌ی باطنی فرد بینه و بینالله پذیرفته شده است، چه دلیلی دارد بگوییم: «ظاهراً پذیرفته نشده است»؟!

این‌گونه فقها گویا پیش خود می‌گویند: «خدا توبه‌ی مرتد را پذیرفته که پذیرفته، ما نمی‌پذیریم».

عالمی چه زیبا می‌فرمود: خدای متعال در خطاب به این بنده اش - که از همه جا رانده شده - می‌گوید: «هیچ کسی قبولت نکرد؟ بیا خودم تو را می‌پذیرم.»

معصومین ما در متون ادعیه چه زیبا می‌فرمایند:

اللَّهُمَّ اهْدِنِي مِنْ عِنْدِكَ وَ أَفْضْ عَلَيَّ مِنْ فَضْلِكَ وَ انْشُرْ عَلَيَّ مِنْ رَحْمَتِكَ وَ أَنْزِلْ عَلَيَّ مِنْ بَرَكَاتِكَ سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي كُلَّهَا جَمِيعاً فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ كُلَّهَا جَمِيعاً إِلَّا أَنْتَ. (المصباح، ص ۱۹)

يَا عَظِيمًا يُرْجَى لِكُلِّ عَظِيمٍ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي الْعَظِيمَ فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الْعَظِيمَ إِلَّا الْعَظِيمُ. (المصباح، ص ۶۶۸)

الهی ... مَا أَجِدُ لِذُنُوبِي سِوَاكَ غَافِرًا (مفاتیح الجنان؛ ص ۴۰۶)

مرحوم صاحب جواهر در مورد پذیرش توبه‌ی مرتد می‌فرماید:

المرتد عن فطرة لا يقبل إسلامه لو تاب و رجع إلى الإسلام و يتحتم قتله، و تبين منه زوجته، و تعدد منه عدة الوفاة، و تقسم أمواله بين وراثته و إن التحق بدار الحرب أو اعتصم بما يحول بين الامام و قتله بلا خلاف معتد به أجده في شيء من الأحكام المزبورة، بل الإجماع بقسميه عليها للنصوص المذكورة، مضافاً<sup>٨</sup> إلى صحيح ابن جعفر سأل أخاه (عليه السلام) «عن مسلم ارتد، قال: يقتل و لا يستتاب، قال: فنصراني أسلم ثم ارتد عن الإسلام، قال: يستتاب، فان رجع و إلا قتل»

و غيره خصوصاً المطلق المشتمل على الأحكام المزبورة المحمول بقريضة غيره و الإجماع على الفطري.

إنما الكلام في قبول توبته بالنسبة إلى غير ذلك من الأحكام، و قد أطنبنا في ذلك في كتاب الطهارة و حكينا القول بالقبول عن جماعة، لاقتضاء عدم القبول تكليف ما لا يطاق و نحوه مما هو مناف لقواعد العدلية، أو سقوط التكليف عن البالغ العاقل، و هما معاً ممتنعان، فيجب تنزيل عموم نفي التوبة في النص و الفتوى على الأحكام المزبورة دون غيرها من عباداته و نحوها، بل لعله المراد مما وقع من بعضهم من عدم قبولها ظاهراً و قبولها باطنياً، لا أن المراد به مجرد سقوط العقاب عنه في الآخرة و إن حكم بنجاسته في الدنيا و ببطان عباداته، و لا أن المراد به قبولها في ذلك بالنسبة إليه خاصة دون غيره ممن يياشره، إذ هما معاً كما ترى. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٤١، ص: ٦٠٥)

مرحوم شيخ طوسی نیز با استناد به آیه و روایاتی می فرمایند: هر مسلمانی به هرگونه کفری که بازگشت

٨ این اجماع، مدرکی است و اعتباری ندارد.

کند، قتل او واجب است:

إذا ارتد المسلم عن الإسلام إلى أي كفر كان، من يهودية أو نصرانية أو مجوسية أو زندقة أو جحد أو تعطيل أو عبادة الأوثان و إلى أي كفر كان لم يقر على دينه بوجه بل يجب قتله لقوله تعالى «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» و روى عن النبي عليه السلام أنه قال: من بدل دينه فاقتلوه، و روى عنه عليه السلام أنه قال الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. (المبسوط في فقه الإمامية، ج ٨، ص: ٧١)

اشکال:

آیه ای که شیخ به آن استناد می کنند که پیشتر بررسی شد و از آن وجوب قتل مرتد برداشت نمی شود. سند روایت «من بدل دينه فاقتلوه» ضعیف است. با صرف نظر از سند، اجمال نیز دارد و نمی توان بر اساس آن حکم داد؛ چراکه نسبت به این که چه زمانی و چگونه کشته شود؟ چه کسی او را بکشد؟ اگر توبه کند چه می شود؟ هیچ بیانی ندارد.

روایت «الاسلام يعلو و لا يُعلى عليه» هیچ ربطی به عدم پذیرش توبه می ندارد.

با توجه به این که اصل بر نکشتن و باقی گذاشتن نفوس است و عمل بر خلاف اصل، دلیل خاص می خواهد، این مجملات نمی توانند دلیل بر آن باشند. پس در مسأله ای حد، باید خیلی دست به عصا حرکت

کرد؛ چراکه به قول معروف «الحدود تُدْعَى بالشبهات».

ایشان در کتاب خلاف در مورد زندیق، این‌گونه می‌فرماید:

الزندیق: هو الذي يظهر الإسلام، و يبطن الكفر، فاذا تاب و قال: تركت الزندقة روى أصحابنا أنه لا يقبل توبته، لأنه دين مكتوم.

و قال الشافعي تقبل توبته و عن أبي حنيفة روايتان مثل قول مالك و الشافعي.

دلینا: إجماع الفرقة على الرواية التي ذكرناها. و أيضا فإن قتله بالزندقة واجب بلا خلاف، و ما أظهره من التوبة لم يدل دليل على إسقاط هذا القتل عنه. و أيضا فإن مذهبه إظهار الإسلام، فإذا طالبته بالتوبة فقد طالبته بإظهار ما هو مظهر له، فكيف يكون إظهار دينه توبة. (الخلاف، ج ۵، ص: ۳۵۲)

در ادامه در مورد مرتد می‌فرماید:

المرتد على ضربين: أحدهما: ولد على فطرة الإسلام من بين مسلمين، فمتى ارتد وجب قتله، و لا تقبل توبته.

و الآخر: كان كافرا فأسلم، ثم ارتد، فهذا يستتاب، فان تاب و إلا وجب قتله و به قال عطاء. و قال الحسن البصري: المرتد يقتل بغير استتابة.

و قال أبو حنيفة و الشافعي و مالك و عامة الفقهاء: إنه يستتاب سواء كان مسلما في الأصل فارتد، أو كافرا فأسلم ثم ارتد، فان لم يتب وجب قتله.

دلینا: إجماع الفرقة و أخبارهم. و أيضا قوله عليه السلام: من بدل دينه فاقتلوه، و لم يشترط الاستتابة. (الخلاف، ج ۵، ص: ۹ پوشیده شده.

(۳۵۳)

به این مطلب اشکالاتی وارد است:

ایشان حکم مرتد را با زندیق یکی می‌گیرند؛ درحالی‌که در روایات مشاهده کردیم که تفاوت دارند. یکی از دلیل‌های ایشان اجماع فرقه است؛ درحالی‌که اجماعات ایشان در واقع اجماع نیست؛ چون خود ایشان جزو اولین فقهای دین بودند و داشتند دین را معماری می‌کردند و تمسک ایشان به اجماع بی معنا است. از طرفی تمسک ما به اجماع از آن جهت است که ممکن است در دست فقهای گذشته کتاب‌ها و احادیثی بوده باشد که به ما نرسیده است و اجماع را از آن جهت که کاشفیت از قول معصوم دارد حجت می‌دانیم؛ درحالی‌که بیشتر کتبی که فقهای پیش از شیخ به آن‌ها دسترسی داشتند، در دست خود شیخ نیز بوده است و می‌توانستند اصل روایات را نقل کنند پس این اجماع، اجماع اصطلاحی ما نیست.

دلیل دیگر ایشان، روایت «من بدل دينه فاقتلوه» می‌باشد که مجمل است و نمی‌توان تمسک کرد.

## ۲- حد ارتداد

همان‌گونه که پیش‌تر بررسی شد حد مرتد، قتل است.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ مَنْ جَدَّ نَبِيًّا مُرْسَلًا بُنُوْتَهُ وَ كَذَّبَهُ قَدَّمَهُ مُبَاحٌ. (وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص: ۳۲۳)

باید بررسی کرد که این حد بر چه کسی اجرا می شود؟

اثبات ارتداد

مرحوم صاحب جواهر در راه‌های اثبات ارتداد مصادیقی را می‌شمارند و می‌فرمایند:

و يتحقق بالبينة عليه و لو في وقت مترقب أو التردد فيه، و بالإقرار على نفسه بالخروج من الإسلام أو ببعض أنواع الكفر، سواء كان ممن يقر أهله عليه أو لا، و بكل فعل دال صريحا على الاستهزاء بالدين و الاستهانة به و رفع اليد عنه، كاللقاء المصحف في القاذورات و تمزيقه و استهدافه و وطئه و تلويث الكعبة أو أحد الضرائح المقدسة بالقاذورات، أو السجود للصنم و عبادة الشمس و نحوها و ان لم يقل بربوبيتهما. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص: ۶۰۰)

ایشان برای ارتداد مصادیقی مثل اقرار خود مرتد بر ارتدادش، شهادت دو نفر عادل و انجام هر فعلی که دال بر استهزا و اهانت به دین و دست برداشتن از آن باشد؛ مثل انداختن قرآن در نجاسات، نجس کردن کعبه و ضریح‌های مقدس و عبادت بت‌ها و از این دست کارها. این مصادیق صحیح است ولی باید توجه داشت که آیا در حال حاضر ارتداد منحصر در این موارد است یا مصادیق جدیدی یافته است؟

آنچه در تشخیص مرتد باید بررسی شود، آن است که ببینیم آیا محتوای دین را حقیقتاً یافته و از آن روی گردان

شده یا دین برخی دین‌داران را دیده و از آن دست شسته است؟ همچنین باید بررسی کرد که آیا اسلامی که از آن روی گردان شده -چه مسبوق به کفر بوده باشد چه نباشد- از روی استدلال پذیرفته بوده و به آن اعتقاد قلبی داشته است یا بر اثر جبر محیط، مسلمان بوده است؟ از طرفی در اثبات ارتداد، احراز شروط آن اهمیت فراوانی دارد که آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

### شروط ارتداد

با توجه به کلام فقها بر مرتدی حد جاری می‌شود که این سه شرط را داشته باشد:

بلوغ: باید دانست که بلوغ در هر منطقه و طایفه‌ای متفاوت است؛ همانطور که فرزندان هر نژاد و طایفه‌ای، در راه افتادن و به حرف آمدن متفاوت‌اند، در بلوغ نیز تفاوت دارند.

کمال عقل: بنابراین کلمات کفرآمیز از شخص دیوانه، غیر بالغ، غافل، کسی که در خواب است، شخصی که اشتباه کرده، بیهوش یا دچار اختلال روانی و شخصیتی است و اصلاً قصد آسیب رساندن به دین را ندارد، جاری نمی‌شود. البته باید بررسی شود که کاملاً عقل دقیقاً به چه کسی اطلاق می‌شود؟ آیا فقط مجنون و صبی را خارج می‌کند یا مُخرجِ ابله، احمق، مست و کسی که

دچار اغما شده نیز می‌باشد.

اختیار: اگر کسی از روی اکراه مجبور شود یکی از لوازم دین را انکار کند، مرتد محسوب نمی‌شود.

مرحوم صاحب جواهر در این مورد می‌فرماید:  
نعم یشترط فی الارتداد بقسمیه البلوغ و کمال العقل و الاختیار بلا خلاف معتد به أجده فیہ، بل یمکن تحصیل الإجماع علیه. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص: ۶۰۹)

شروطی که مطرح شد، شروط عمومی تمام تکالیف هستند. باید آن چه را که به طور خاص در ارتداد شرط می‌باشد، پیگیری کرد؟ با توجه به آیات و روایات بررسی شده، باید شروط مهم دیگری را به این‌ها افزود:  
اظهار ارتداد: حد ارتداد بر مرتد نظری جاری نمی‌شود.

التفات و آگاهی: اگر کسی اظهار ارتداد کرد، باید در دادگاه به او تفهیم اتهام شود تا به لوازم حرفش آگاه گردد.

در نهایت باید گفت اثبات کفر و ارتداد اصلاً به این آسانی نیست که فقها گفته‌اند. شعار دین همواره جذب حداکثری و دفع حداقلی است؛ دلیل این سخن، آیات زیر است:

﴿يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (نصر/۲)

﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (آل عمران/۱۵۹)

البته باید این نکته را هم لحاظ کرد برای اسلام صرفاً داشتن جمعیت میلیاردي ملاک نیست؛ بلکه حفظ صیانت آن بسیار مهم‌تر است و حکم ارتداد، حصنی برای صیانت دین و شریعت است و شریعت همواره به آن نیاز دارد فقط باید بتوان آن را در دادگاه اثبات کرد.

### نتیجه

مرتد کسی است که پس از آن که اسلام حقیقی را به طور مستدل شناخت، بدون داشتن هیچ اختلال روانی و شخصیتی آگاهانه از آن روی گردان شود و به انکار و شک ظلمانی در محتوای دین دچار شود.

هر مرتدی که با شناختن حقیقت اسلام توبه کند، توبه‌اش پذیرفته می‌شود -حتی برای بار هزارم- و اگر توبه نکند و ارتدادش را هم مخفی کند، به حال خود رها می‌شود، ولی اگر آگاهانه اظهار ارتداد کند و بخواهد دیگران را تحت تأثیر قرار دهد و به دین آسیب وارد کند -حتی اگر منافقانه توبه بکند- حد بر او جاری می‌شود.



الكتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ هـ.ق.

اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان  
في شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی،  
اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.

یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقى  
فیما تعم به البلوى، بیروت، مؤسسة الأعلمی  
للمطبوعات، دوم، ۱۴۰۹ هـ.ق.

حکیم، سید محسن طباطبایی، مستمسک العروة  
الوثقى، قم، مؤسسة دار التفسیر، اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.

عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة  
البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلانتر)،  
قم، کتابفروشی داوری، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.

طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، المبسوط في  
فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار  
الجعفرية، سوم، ۱۳۸۷ هـ.ق.

طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، الخلاف، قم، دفتر  
انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۷ هـ.ق.

طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام،  
تهران، دار الكتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ هـ.ق.

طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، الاستبصار فیما  
اختلف من الأخبار، تهران، دار الكتب الإسلامية، اول  
۱۳۹۰ هـ.ق.

## مآخذ و منابع:

قرآن کریم.

مفاتیح الجنان.

کفعمی، المصباح، قم، دوم، ۱۴۰۵ هـ.ق.

صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة  
الاربعة، دار احیاء التراث.

ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس  
اللغة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه  
قم، اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.

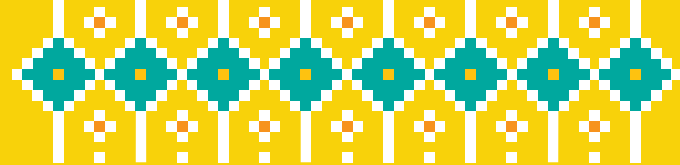
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط،  
بیروت، دار الكتب العلمیة، اول، ۱۴۱۵ هـ.ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار،  
بیروت، دار احیاء التراث، دوم، ۱۴۰۳ هـ.ق.

عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم،  
مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ۱۴۱۹ هـ.ق.

نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الکلام  
في شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی،  
هفتم، ۱۴۰۴ هـ.ق.

کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار



## بررسی تفاوت قیاس و تنقیح مناط و الغاء خصوصیت

### چکیده

مسأله پیرامون تفاوت بین قیاس و تنقیح مناط و الغاء خصوصیت است، که طبق نظر مشهور تنقیح مناط یکی از اقسام قیاس است؛ و تفاوت الغاء خصوصیت با قیاس و تنقیح مناط در این است که در قیاس و تنقیح مناط به دنبال بدست آوردن علت حکم و سپس تسری آن هستیم ولی در الغاء خصوصیت با حذف ویژگی‌های غیر مؤثر و بدون دستیابی به علت حکم، حکم را تسری می‌دهیم.

### کلیدواژه

قیاس- الغاء خصوصیت- الغاء فارق- تنقیح مناط

با قلم

علی مهدوی



کثیراً در کلمات فقهاء دیده می‌شود که از اصطلاحات «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» استفاده می‌کنند و از طرفی هم قائل به عدم حجیت قیاس هستند به خاطر روایات ناهیه از قیاس کردن، ولی در نگاه بدوی و ابتدائی، تفاوتی بین الغاء خصوصیت و تنقیح مناط و قیاس دیده نمی‌شود؛ در این مقاله بر آن هستیم تا تفاوت بین این سه اصطلاح را به طور دقیق مشخص کنیم تا ابهاماتی که در این زمینه وجود دارد برطرف شود.

### تعریف قیاس

از قیاس، تعریف‌های مختلف و گوناگونی شده است، که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌شود  
ملحق کردن واقعه‌ای که نصی بر حکم آن واقعه وارد نشده به واقعه‌ای که نصی بر حکم آن واقعه وارد شده، در حکمی که آن نص برای آن واقعه صادر شده، به خاطر تساوی دو واقعه در علت آن حکم (حیدری، ۱۴۱۲ ق، ۳۲۹).

مساوات و برابری اصل با فرع در علت حکم شرعی آن (حکیم، ۱۴۱۸ ق، ۲۹۱).

اثبات حکم در محلی به سبب وجود علتی، به دلیل ثبوت آن حکم در محلی دیگر به سبب وجود همان علت (مظفر، ۱۳۸۷ ش، ۵۲۱).

ملحق کردن فرعی به اصلی در حکمی، به خاطر وجود داشتن علت آن نزد مجتهد (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ۲۸۲).  
استنباط کردن حکم واقعه‌ای که نصی در آن وارد نشده از حکم واقعه‌ای که نصی در آن وارد شده، به خاطر تساوی آن دو واقعه در علت و مناط و ملاک حکم (سبحانی، ۱۳۸۳ ش، ۹۱).

قیاس در اصول فقه عبارت است از حکم کردن بر موضوع معلومی به مانند حکمی که برای موضوع معلوم دیگری ثابت است، به جهت اینکه آن دو موضوع، در علتی که منصوص است، یا گمان می‌رود که موجب ثبوت حکم برای موضوع معلوم شده است، مشترک هستند؛ مثلاً حکم حرمت برای شراب انگور (خمر) شرع ثابت است، و علت حرمت آن مسکر بودن آن است، و چون همین علت در فئاع (آب جو) وجود دارد، پس حکم حرمت خمر را به فئاع نیز سرایت دهیم و آن را هم بر پایه قیاس، حرام بدانیم (قاروبی، ۱۳۹۵ ش، ۱۷ / ۸۰).

قیاس عبارت است از مقایسه موضوعی که ذکری از آن در دلیل نیامده [فرع] به موضوع مذکور در دلیل [اصل] و اثبات حکم موضوع مذکور برای موضوع غیر مذکور به جهت مشابهتی که بین این دو وجود دارد و به زعم قیاس‌کننده علت حکم همین مشابهت است (علیدوست، ۱۳۹۶ ش، ۱۳۹).

## اصطلاحات دیگر

قیاس، دو اصطلاح دیگر هم دارد که مراد از این پژوهش، این دو معنا نیست ولی این جا استطراداً به آن اشاره می‌شود

در اصطلاح منطق: قیاس در علم منطق در کنار تمثیل و استقراء، یکی از انواع سه‌گانه استدلال است که ذهن را از کلی به جزئی منتقل می‌کند، برخلاف استقراء که عموماً از جزئی به کلی و برخلاف تمثیل که انتقال از جزئی به جزئی است (علیدوست، ۱۳۹۶، ش، ۱۳۹)

در اصطلاح فقه: طلب کردن علل واقعیه برای احکام شرعیّه از طریق عقل یعنی یافتن دلیل عقلی برای احکام شرعیّه، مانند اینکه گفته می‌شود وجوب خمر، موافق قیاس است چون عقل در آن خاصیت اسکار را می‌بیند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ق، ۲ / ۴۷۳).

این اصطلاح، یک اصطلاح مہجوری بین اصولیون است و به معنای طلب کردن علت برای احکام و سپس عرضه کردن نصوص بر آن علل مستنبطه و قبول کردن آن نصّ اگر آن نصّ موافق آن علت بود و رد کردن آن نصّ اگر آن نصّ مخالف آن علت بود. و بر این اساس بود که شیطان سجده بر آدم را رد کرد چون می‌گفت که من برتر از آدم هستم هنگامی که گفت (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ)؛ پس اینکه گفته

می‌شود «أَوَّلُ مَنْ قَاسَ هُوَ الشَّيْطَانُ»، مراد این اصطلاح قیاس به این معنای مہجور است (سبحانی، ۱۳۸۳، ش، ۹۲). در آغاز قیاس به معنای «اعتماد بر فهم ظنی شخصی برای دستیابی به علل واقعی احکام شرعی بوده تا آن، معیاری برای فهم احکام باشد» و دارای ویژگی‌های زیر بوده: ۱. قیاس کننده، عقل را برای فهم ملاک و مناط حکم، کافی می‌دانسته و برای فهم ملاک به جست و جوی آثار شرعی نمی‌پرداخته است، از همین رو صحابه و تابعان، قیاس خود را بر نصّ خاصی مبتنی نمی‌کردند ۲. قیاس کننده، فهم شخصی خود را معیار رد یا قبول سنت قرار می‌داد و هرگاه نصی را بر خلاف پندار خویش می‌دید، گرچه آن نص شرایط صحّت را داشت، تأویل یا رد می‌کرده، و به همین جهت امام علیّه السلام می‌فرماید: «سنت اگر به قیاس گرفته شود، دین نابود می‌شود» (علیدوست، ۱۳۹۶، ش، ۱۴۱).

## ارکان

اصل: آن چیزی که با آن، مقایسه شده و حکم شرعی آن هم معلوم است (مظفر، ۱۳۸۷، ش، ۵۲۲)  
 فرع: آن چیزی که مقایسه شده [با اصل] و می‌خواهیم حکم شرعی آن را بدست آوریم (مظفر، ۱۳۸۷، ش، ۵۲۲)  
 علت: جهت مشترک بین اصل و فرع که اقتضای ثبوت حکم را می‌کند؛ و از آن به «جامع» هم تعبیر

می‌شود. (مظفّر، ۱۳۸۷ ش، ۵۲۲)

حکم: نوع حکمی که برای اصل ثابت شده و می‌خواهیم آن را برای فرع نیز ثابت کنیم (مظفّر، ۱۳۸۷ ش، ۵۲۲)

### اقسام قیاس

قیاس در یک تقسیم، تقسیم می‌شود به قیاس منصوص العلة و قیاس مستنبط العلة.

### تعریف قیاس منصوص العلة

قیاس منصوص العلة قیاسی است که علت حکم در آن، توسط شارع مقدس بیان شده است مانند مست کنندگی که علت حرمت شراب بیان شده (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۶ / ۷۰۵).

قیاس منصوص العلة آن است که علت حکم را خود شارع در لسان دلیل بیان کرده و بدان تصریح نموده است، مثلاً حکم حرمت خمر را چنین ذکر کرده باشد: الخمر حرام لأنه مسکر» (قاروبی، ۱۳۹۵ ش، ۱۷ / ۸۱).

چیزی که شارع در آن، تنصیب بر علت حکم و ملاک حکم کرده، به وجهی که دانسته می‌شود آن چیز، علت حکم است که [وجود و عدم] حکم، دأثر مدار آن است، نه حکمت حکم که گاهی حکم تخلف می‌کند [از آن حکمت] (سبحانی، ۱۳۸۳ ش، ۹۴)

### حجیت

آیا قیاس منصوص العله حجّت است؛ بدین معنا که سرایت حکم از موردی که علت در آن بیان شده به هر موردی که آن علت و ملاک وجود داشته باشد، جایز و صحیح است یا نه؟ برخی قائل به قول نخست شده، این نوع قیاس را از قیاس حرام، استثنا کرده‌اند؛ لیکن برخی دیگر، حرمت عمل به قیاس را شامل این نوع نیز دانسته‌اند. (۲)

برخی گفته‌اند: قیاس منصوص العله از ماهیت قیاس خارج‌اند و حجّت آن، استثنا از قیاس به شمار نمی‌رود؛ بلکه نوعی از ظواهر محسوب می‌شود و حجّت آن از باب حجّت ظهور (--> ظهور) است؛ بدین معنا که در منصوص العله، چنانچه از نص بر علت فهمیده شود که علت عام است و اختصاص به مورد آن (اصل) ندارد، بدون شك، حکم نیز عام و دربر گیرنده هر موردی دیگر (فرع) که در علت با آن مشترك است، خواهد بود. بنابر این، اگر بگویید: خمر حرام است؛ چون مست کننده است، از آن، حرمت سایر مسکرات نیز فهمیده می‌شود و اگر این معنا فهمیده نشود، دلیلی برای سرایت دادن حکم به فرع جز از راه قیاس باطل، نخواهد بود، مانند اینکه گفته شود: این انگور شیرین است؛ چون رنگش

## حجیت

حجیت قیاس مستنبط العلة، به دو قسم تقسیم می‌شود:

قطعّی یا اطمینانی؛ یعنی آن قیاسی که فقیه به قطع [یا اطمینان] رسیده است که چیزی که استخراج کرده، علت و مناط حکم است (سبحانی، ۱۳۸۳ ش، ۹۵): در حجّیت این نوع قیاس، که شکی نیست، چون حجّیتش از باب حجّیت قطع یا اطمینان است؛ کما اینکه آقای علیدوست می‌فرمایند «قیاس مستنبط العلة در صورتی که متکفل استنباط قاطع به مناط باشد، نزد همه فرقه‌ها و مذاهب اسلامی، صالح برای استنباط حکم است و قاطع می‌تواند بر اساس آن فتوا دهد» (علیدوست، ۱۳۹۶ ش، ۲۹۹) و کما اینکه در فرهنگ نامه اصول فقه این چنین آمده: «ناگفته پیداست در صورتی که علت حکم در موضوعی به قطع و یقین احراز شود، می‌توان آن حکم را به موضوع دیگری که دارای همان علت است، سرایت داد، زیرا حجیت قطع ذاتی است» (گروه فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹ ش، ۶۵۸).

البته در امکان و عدم امکان حصول این قطع و بر فرض امکان، در کثرت و ندرت آن، گفت و گو بسیار است (علیدوست، ۱۳۹۶ ش، ۲۹۹). آقای سبحانی می‌فرمایند که قلیلاً برای انسان عادی اتفاق می‌افتد که قطع

سیاه است. از این کلام فهمیده نمی‌شود که هرچه رنگش سیاه است، شیرین می‌باشد.

در حقیقت با ظهور نصّ در عمومیت علت، موضوع حکم از خاص بودن به مورد آن، به موضوع عام؛ یعنی آنچه که علت در آن وجود دارد، منقلب می‌شود و مورد - به عنوان مثال - برای قاعده عام و کلی خواهد بود (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۱۶ / ۷۰۶). این نوع قیاس را اکثریت قریب به اتفاق فقها حجت می‌دانند (قاروبی، ۱۳۹۵ ش، ۱۷ / ۸۱).

## تعریف قیاس مستنبط العلة

قیاسی است که در نصّ مبین حکم اصل (مقیس علیه) به علت و مناط حکم، هیچ اشاره نشده و این مدّعی استنباط و اجتهاد است که علت و مناط حکم را - عمدتاً به رأی و اندیشه خویش - استنباط کرده و چون آن مناط را در فرع (مقیس) می‌بیند، فرع را به اصل قیاس کرده و به اتّحاد حکم شرعی این دو داوری می‌کند (علیدوست، ۱۳۹۶ ش، ۲۹۹)

چیزی که در آن، تنصیصی از شارع بر علت حکم وجود ندارد و فقیه، علت حکم را با فکر و تلاش خود استخراج کرده است (سبحانی، ۱۳۸۳ ش، ۹۵)

پیدا کند به اینکه آن علتی که به او رسیده، علت و مناط واقعی تشریح است و علت دیگری در کنار آن علت، دخیل در حکم نیست (سبحانی، ۱۳۸۳، ش، ۹۵).

ظنی؛ یعنی آن قیاسی که فقیه فقط به حد ظن رسیده است که چیزی که استخراج کرده، علت و مناط حکم است (سبحانی، ۱۳۸۳، ش، ۹۵): بحث اصلی و نقطه افتراق و محط نزاع در قیاس، همین جاست، که سندیت آن در فرض حدس و گمان به علت مستنبط، همیشه محل بحث و جدال بوده، فقیهان امامیه، ظاهریه، گروهی از عالمان حنفی و مالکی و احمد بن حنبل با آن خالف و سایر گروهها از اهل سنت موافق آن هستند (علیدوست، ۱۳۹۶، ش، ۳۰۰). از دیدگاه فقهای امامی، برای درک ملاکات و علل احکام راهی جز تصریح شارع مقدس نیست و درک آن با عقل - جز از طریق ملازمات عقلی قطعی - امکان پذیر نمی باشد. بنابر این، علت مستنبط که از راههای ظنی به دست می آید، حجت نخواهد بود (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶، ق، ۵ / ۴۵۵)، چون شرع نهی کرده از عمل به ظن در مانند قول خداوند متعال (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (صفار، ۱۴۳۱، ق، ۳۲۰).

معمولاً واژه «قیاس» بدون قید خاص، در این معنا [یعنی قیاس مستنبط العلة] به کار می رود (علیدوست، ۱۳۹۶، ش، ۲۹۹).

### تنقیح مناط

از تنقیح مناط، تعاریفی مختلف و نزدیک به هم ارائه شده است که در این جا به برخی از آنها اشاره می شود

تنقیح مناط عبارت است از کشف آن چیزی که حکم در اصل، منوط و معلق بر آن است - مادامی که شارع به آن نطق نکرده - و احراز وجود آن در فرع و نفی وجود مانع یا مزاحمی اقوی برای آن در فرع و قبح امتناع شارع حکیم از جعل این حکم در فرع (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱، ق، ۲۰۱).

تنقیح مناط: شناسایی علت حکم از کلام شارع از راه حذف ویژگیهای غیر دخیل در حکم.

تنقیح مناط، از اصطلاحات اصول فقه و از شیوه های استنباط حکم است که در پرتو اجتهاد و نظر، علت حکم از اوصاف غیر دخیلی که در نص آمده، شناسایی و در نتیجه، حکم به تمامی مواردی که علت در آنها وجود دارد تعمیم داده می شود.

از مثالهای تنقیح مناط در فقه ماجرای مردی بیابان نشین است که نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده و از عمل آمیزش خود با همسرش در روز ماه رمضان خبر داد و آن حضرت او را به آزاد کردن يك برده امر کرد. فقها از این حدیث استنباط کرده اند که ارتکاب چنین

عملی در ماه رمضان از سوی هر فرد روزه‌داری موجب کفّاره (آزاد کردن برده) می‌شود و خصوصیت بادیه‌نشینی سائل و وقوع عمل در آن موقعیت زمانی و مکانی، دخلی در علیّت حکم (وجوب کفّاره) ندارد و تنها علّت حکم، وقوع آن در ماه رمضان است (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۲ / ۶۴۴).

حصکفی و تبریزی و غیر آن دو از جدلیّون گفته‌اند: آن [یعنی تنقیح مناط] تعیین کردن وصفی برای علّت است از اوصافی که در دلیل حکم ذکر شده، مانند آنچه در این حدیث آمده که اعرابی به سینه‌اش می‌زد و موی سرش را می‌کند و می‌گفت «هلاک شدم و هلاک کردم، با خانواده‌ام در روز ماه رمضان، مواجهه کردم»؛ پس این، یک عده از اوصاف مذکوری است که متعیّن می‌شود از آنها، جنایت کردن بر روزه [و باطل کردن آن]، پس این تنقیح مناط است، چون آن، تعیین علّت از اوصاف مذکور [در روایت] است (قرافی، ۱۴۱۶ ق، ۷ / ۳۰۸۸).

تنقیح مناط، اصطلاحاً یعنی اینکه شارع حکمی را ذکر کند بعد از اوصافی که شناخته می‌شود در آن اوصاف، آنچه که صلاحیت تعلیل دارد و آنچه که صلاحیت تعلیل ندارد، پس منقّح می‌کند مجتهد آنچه صلاحیت تعلیل دارد را و لغو می‌کند آنچه را که صلاحیت تعلیل ندارد (النملة، ۱۴۲۹ ق، ۵ / ۲۰۷۹).

و مقیّد کردیم کشف کردن آن چیزی که حکم به آن چیز منوط و معلق است در اصل را به قولمان «مادامی که شارع به آن نطق نکرده باشد»، چون وقتی که شارع به آن نطق کند نصّاً یا ظهراً، پس آن داخل در [قیاس] منصوص العلة است و خارج از مصطلح «تنقیح مناط» است (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ ق، ۲۰۲).

یکی از رسالت‌های اصلی این مقاله، بررسی تفاوت قیاس و تنقیح مناط است؛ در بیان این تفاوت گوییم: آنچه از تعاریف بالا بدست می‌آید این است که تنقیح مناط، همان «قیاس مستنبط العلة» است، کما اینکه آیت الله دکتر محمد حسین مختاری مازندرانی می‌فرمایند «قیاسی<sup>۱</sup> مستنبط العلة یا تنقیح مناط عبارت از این است که علّت حکم را از کلام شارع نمی‌توان استفاده کرد و لیکن فقیه با نیروی عقل خود آن را استنباط می‌نماید (مختاری مازندرانی، ۱۳۷۷ ش، ۲۰۶)» و شاید این مطلب از موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام که تعریف قیاس مستنبط العلة و تنقیح مناط را یکسان بیان کرده، هم فهمیده شود، آنجا که می‌گوید «تنقیح مناط حکم یا استنباط علّت: و تعریف کرده‌اند فقهاء آن را به اینکه اضافه کنند شارع حکم را به سببش پس مقتدرن شود

۱ ظاهراً سهوی رخ داده و صحیح، «قیاس» است و اشتباهاً «قیاسی» به جای «قیاس» آورده شده.



به آن حکم، اوصافی که دخلی برای آن اوصاف در اضافه نیست، پس واجب است حذف آن اوصاف از اعتبار تا حکم توسعه یابد (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۳۱ ق، ۱۶ / ۴۰۰)؛ ولی برخی میان قیاس مستنبط العلة و تنقیح مناط تفاوت گذاشته‌اند و فرموده‌اند نظر در قیاس مستنبط العلة به علت حکم است در حالی که نظر در تنقیح مناط به موضوع حکم است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق، ۲ / ۱۳۸).

نکته‌ای که این‌جا حائز اهمیّت است این است که تنقیح مناط به شرطی حجت خواهد بود قطعاً یا اطمینانی باشد نه ظنّی؛ کما اینکه در الفائق فی الأصول آمده «تنقیح مناط حجت است وقتی که قطعاً یا اطمینانی باشد و گرنه معتبر نخواهد بود و مجالی برای تعدّی از مورد دلیل نخواهد بود ولو اینکه ظنّ به دلیل پیدا شود، به خاطر عدم وجود دلیل بر اعتبار این ظن، بلکه دلیل بر عدم اعتبار این چنین ظنّی وجود دارد و آن، ادلّه ناهیه از عمل به قیاس در شریعت است (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ ق، ۲۰۸)» و چنانچه مرحوم وحید بهبانی می‌فرمایند «چون حجت در حقیقت همان تنقیح مناط با عنوان یقین است و گفتیم «با عنوان یقین» چون ظنّی، اگر به غیر نصّ باشد، این همان قیاس حرام است و اگر با نصّ باشد

این همان قیاس منصوص العلة است (وحید بهبانی، ۱۴۱۵ ق، ۱۴۷)» و در جای دیگری هم آمده «تنقیح مناط گاه قطعی و یقینی است و گاه ظنّی. اولی حجت است ولی دومی حجت نیست (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۲ / ۶۴۴)» و در چند جای دیگر هم به این مطلب اشاره شده مانند موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت / ۱۶ / ۴۰۰ و المعجم الأصولی / ۱ / ۵۷۹ و فرهنگ نامه اصول فقه / ۳۶۷ و الحاشیة علی استصحاب القوانين / ۲۱۵. البته برخی مناط تنقیح شده بالاطمینان را هم حجت نمی‌دانند و می‌گویند «البته کشف این مناط باید قطعی باشد و از هر نوع گمانه زنی و حدس پروری باید پرهیز کرد، حتی اطمینان - که در مواضعی بسیار جای علم و قطع می‌نشیند- در این مورد کافی نیست؛ زیرا آنچه را مستنبط به قانون‌گذار نسبت می‌دهد باید قطعی باشد یا به قطع برسد، وگرنه مصداق «قول به غیر علم» و «افترا» خواهد بود ... لکن در معیار سوم، سخن از دلالت لفظ و ظهور لفظ نیست بلکه آنچه مورد نظر است، کشف مناط و ملاک حکم، نزد شارع است، بدون اینکه به دلالت لفظی نصّ و سند نقلی مستند باشد. پرواضح است که در این مجال، حالتی جز قطع، پاسخگو نیست (علیدوست، ۱۳۹۶ ش، ۴۷۸)»

البته قطع به مناط و ملاک حکم، به ندرت رخ می‌دهد، کما اینکه در الفائق فی الأصول آمده «بدون بیان علت‌ها از جانب شارع، علم و اطمینان به علت‌ها، غالباً حاصل نمی‌شود و غایت آن، حصولی ظنی است که اعتبار به آن نیست و این منافاتی با حصول علم و اطمینان در مواردی نادر ندارد (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ ق، ۲۰۹)» و کما اینکه در أجود التقریرات آمده است که «و گاهی مفهوم به مساوات، در غیر منصوص العلة محقق می‌شود، در آن جایی که احراز شود مناط حکم مذکور در قضیه، از خارج بالیقین، پس حکم می‌شود به سرایت حکم به هر موردی که مناط حکم در آن مورد محقق شده؛ و این قسم به شدت نادر است، چون غالب در مناط حکم این است که قطعی نباشد و وقتی مناط حکم قطعی نباشد، سرایت دادن حکم از موضوعش به غیر موضوعش، داخل در قیاسی است که عدم حجیت آن معلوم است (نائینی، ۱۳۵۲ ش، ۱ / ۴۹۹)».

برخی گفته‌اند: اگر علت حکم به صورت قطعی استنباط گردد تنقیح مناط نامیده می‌شود و اگر به صورت ظنی باشد قیاس مستنبط العله (-- قیاس) خواهد بود (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۲ / ۶۴۴)؛ کما اینکه مرحوم شیخ در اشکال به میرزای قمی می‌فرمایند «و اگر اراده شده است فهم علت از

خارج بالظن، پس آن قیاس مستنبط العله است که مردود است به اجماع شیعه و اگر اراده کرده است [فهم علت از خارج] بالقطع را تا برگردد به تنقیح مناط، پس آن ممنوع است قطعاً (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ۲۱۵)».

#### الغاء خصوصیت

از الغاء خصوصیت یا الغاء فارق، مانند قیاس و تنقیح مناط، تعاریف مختلف و نسبتاً نزدیک هم ارائه شده. در مورد الغاء خصوصیت، دو مسلک کلی وجود دارد

بسیاری از علمای امامیه [و برخی از علمای غیر امامیه] تنقیح مناط و الغای خصوصیت را یکی دانسته‌اند (گروه فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹ ش، ۲۳۷)، فلذا تعریف آنها طبعاً همان تعریف تنقیح مناط خواهد شد که گذشت؛ مانند

مرحوم شیخ علی کاشف الغطاء که می‌فرمایند «تنقیح مناط که همان الغاء فارق بین اصل و فرع است (کاشف الغطاء، ۱۴۰۸ ق، ۱ / ۹۹)»

صاحب قوانین، میرزای قمی، رحمة الله علیه (گروه فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹ ش، ۳۶۷)

آیت الله سبحانی که در کتابشان، الوسیط فی اصول الفقه، می‌فرمایند «تنقیح مناط یا الغاء خصوصیت: زمانی که موضوع در لسان دلیل، مقتدرن به اوصاف یا خصوصیاتش شود که عرف برای آن خصوصیات، دخلی

در موضوع نمی‌بیند و آن را، به قطع و یقین، از قبیل تمثیل تلقی می‌کند، پس این آن چیزی است که نامیده می‌شود به «تنقیح مناط» یا «الغاء خصوصیت» (سبحانی ۱۳۸۸ ش، ۲ / ۷۰). همین مطلب را ایشان در کتاب أصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ / ۱۰۷ هم دارند.

جناب آقای علیدوست که می‌فرمایند «ذکر این سه عنوان [یعنی «الغای خصوصیت»، «تخریج مناط» و «تنقیح مناط»]، در کنار یکدیگر و قراردادن آنها به عنوان معیار سوم، از وحدت مفهومی این سه مفهوم نزد نگارنده حکایت می‌کند (علیدوست، ۱۳۹۶ ش، ۴۷۶)» امام غزالی؛ که شهاب الدین أحمد بن إدیس القرافي در کتاب نفاثس الأصول فی شرح المحصول بیان می‌کنند که «تنقیح مناط، در آن دو مذهب است: غزالی می‌گوید: آن الغاء فارق است، مانند قول ما: فارقی بین کنیز و عبد در از بین بردن ضرر عتق با تجزیه کردن نیست، پس قیمت گذاری می‌شود کنیز بر شریک، کما اینکه قیمت گذاری می‌شود عبدی که مورد نص است، چون همانا قول «هر کسی آزاد کند نصیبی برای او در عبدی...»، کنیز را شامل نمی‌شود، پس فارقی بین عبدها و کنیزان نیست در نصف کردن نیست، پس نصف می‌شود بر آنها به خاطر قیاس کردن عبدها بر

کنیزان که وارد شده نص در مورد آنها [یعنی کنیزان]، و آن قول خداوند متعال است: (فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب) (قرافی، ۱۴۱۶ ق، ۷ / ۳۰۸۷). قرافی که می‌گوید «تنقیح مناط، همان الغاء فارق است پس مشترک هستند در حکم (قرافی، ۱۳۹۳ ق، ۳۹۸)»

اما برخی معتقدند این دو باهم تفاوت دارند (گروه فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹ ش، ۲۳۷)؛ پس طبعاً تعریف دیگری غیر از تعریف تنقیح مناط ارائه داده‌اند؛ مانند

آنچه در فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام آمده است: الغاء خصوصیت [- الغاء فارق]: حذف ویژگی‌های غیر مؤثر در حکم.

الغای خصوصیت، حذف اوصاف و ویژگی‌هایی است که در دلیل حکم، همراه با موضوع است، اما نزد عرف دخالته در ثبوت آن حکم برای آن موضوع ندارد و نتیجه آن، شمول حکم به مواردی است که فاقد آن اوصاف است. برای مثال، آیه «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» «۱» حد قذف کننده (-- قذف) زنان محصن (-- احصان) را بیان می‌کند و نسبت به قذف کننده مردان محصن ساکت است، اما با الغای خصوصیت زن بودن، حد (-- حدود) یاد شده نسبت به

قذف کننده مردان نیز جاری می‌شود (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۱ / ۶۳۹).

و آنچه در الفائق فی الأصول آمده: «آن عبارت است از نفی احتمال دخل خصوصیتی در حکم که آن خصوصیت موجود در اصل و مفقود در فرع است، به همراه نفی احتمال مانع بودن خصوصیت موجود در فرع<sup>۲</sup> از حکم، به شرط اینکه نفی در هر دو، با استظهار یا استنباط باشد نه با تنصیص شرعی. بنابراین تعریف، شکل می‌گیرد عملیات الغاء خصوصیت از دو نفی؛ نفی راجع به اصل و نفی راجع به فرع (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ ق، ۱۸۱)».

نکته‌ای که این جا جائز اهمیّت است این است که موجب الغاء خصوصیت غالباً دو چیز است: ۱. ظهور در عدم خصوصیت: موجب اصلی برای الغاء خصوصیت، ظهور عرفی در خصوصیت نداشتن مورد است، پس داخل می‌باشد در ظهور لفظی و آن هم حجّت است به خاطر داخل شدن این نحو از ظهور لفظی، تحت کبرای حجّیت ظهور ۲. حصول علم یا اطمینان به عدم خصوصیت: موجب دوم برای الغاء خصوصیت، حصول عدم به عدم خصوصیت برای مورد نصّ است، و این هم

۲ منظور از این خصوصیت، همان خصوصیتی که در بالا ذکر کردیم و گفتیم در اصل موجود و در فرع مفقود است، نیست، چون آن خصوصیت باید در فرع وجود نداشته باشد ولی این خصوصیت در فرع وجود دارد.

حجّت است به خاطر حجّیت قطع یا اطمینان (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ ق، ۱۸۲ و ۱۹۳).

بعد از بررسی تعاریف مزبور، باید به هدف اصلی این مقاله، یعنی بررسی تفاوت الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، و تفاوت الغاء خصوصیت و قیاس پردازیم؛ که اگر خداوند متعال بخواهد، در ادامه خواهد آمد.

تفاوت الغاء خصوصیت و تنقیح مناط: همانطور که گفته شد، در تعریف الغاء خصوصیت، دو مسلک کلی وجود دارد: ۱. مترادف مفهومی الغاء خصوصیت و تنقیح مناط ۲. تخالف مفهومی الغاء خصوصیت و تنقیح مناط؛ طبق مبنای اول، یعنی طبق مبنای قائلین به مترادف الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، پر واضح است که تفاوتی بین الغاء خصوصیت و تنقیح مناط وجود نخواهد داشت.

اما طبق مبنای دوم، یعنی طبق مبنای قائلین به تخالف مفهومی الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، در مورد تفاوت این دو، مطالبی نسبتاً مشابه گفته شده که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌شود

تفاوت الغای خصوصیت با تنقیح مناط: گروهی از اصولیان این دو را یکی دانسته‌اند، لیکن برخی بین آن دو تفاوت قائل شده و گفته‌اند: تنقیح مناط، به دست آوردن ملاک و علت حکم با حذف علت‌های محتمل، و

در نتیجه، تعمیم موضوع است (-- تنقیح مناط)، اما الغای خصوصیت، حذف ویژگی‌های مورد نص است؛ هر چند احتمال علت بودن محذوف نرود. از این رو، در الغای خصوصیت، به صرف حذف اوصاف و بدون تعیین علت، حکم عمومیت می‌یابد.

البته با الغای خصوصیت، به اجمال می‌توان فهمید که علت حکم در موضوع دارای خصوصیت و موضوع فاقد آن یکی است؛ چنانچه در تنقیح مناط نیز با به دست آوردن علت، دخالت نداشتن ویژگی‌های همراه موضوع در حکم معلوم می‌شود. برای مثال، با به دست آوردن علت حرمت خمر یعنی مست کننده بودن آن، خصوصیت نداشتن عنوان خمر و دیگر اوصاف آن مانند رنگ در ثبوت حکم معلوم می‌شود (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۱ / ۶۳۹).

مشخص شد از آن چه گذشت در تعریف تنقیح مناط و الغاء خصوصیت، افتراق هر کدام از آنها از دیگری؛ چون در اولی، مناط بدست آورده می‌شود و با ملاحظه آن مناط، حکم تعدی و سرایت می‌کند به فرع بدون اینکه موضوع تغییر کند نه در اصل و نه در فرع، مانند جایی که نهی کند مولا از خوردن شراب، پس با تنقیح مناط ثابت شود که اسکار، علت حکم است نه اینکه موضوع مُسکر باشد ... اما در دومی، گاهی تغییر می‌کند در آن،

موضوع حکم و کشف می‌شود که موضوع در واقع اعم از آن چیزی است که وارد شده در لسان دلیل و آن هنگامی است که جامع عرفی بین موضوع مذکور در لسان دلیل و بین غیر آن باشد، و گاهی تغییر نمی‌کند موضوع بلکه ثابت می‌شود که موضوع غیر منحصر در موضوع مذکور در لسان دلیل است بلکه غیر آن هم موضوع حکم است و آن هنگامی است که نباید جامع عرفی؛ این، به حسب موضوع بود، ولی یک فرق جوهری [دیگری] بین آنها وجود دارد و آن این است که در اولی، استدلال می‌شود به وجود مناط برای تعدی و تسری حکم بعد از تنقیح مناط حکم ولی در دومی مناط حکم ملاحظه نمی‌شود یا اینکه تعدی و تسری رخ می‌دهد به مجرد لحاظ مناط حکم بدون اینکه استدلال شود به مناط حکم برای تعدی (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ ق، ۲۰۷)

[عده‌ای همچون مرحوم «میرزای قمی» و نیز «بیضاوی» و «غزالی» تنقیح مناط را با الغای فارق یکی دانسته‌اند]؛ ولی عده‌ای دیگر آنها را در این عقیده بر خطا دانسته و علت اشتباه آنان را چنین بیان نموده‌اند: این عده چون مشاهده کرده‌اند که در سبب و تقسیم که پایه تنقیح مناط است، از میان علت‌های احتمالی، فقط آن علتی که با حکم تناسب ذاتی دارد، باقی می‌ماند و بقیه حذف و الغا می‌شود، وجود حذف و الغا که در

هر دو مورد (تنقیح مناط و الغای فارق) دیده می‌شود، باعث اشتباه آنها در یکی دانستن آن دو شده است، در صورتی که:

اولاً: در «تنقیح مناط» علت‌های احتمالی به عنوان علت، نفی و حذف می‌شود، اما در «قیاس به الغای فارق» خصوصیت‌های مورد نص، حذف می‌شود، هرچند در محذوف، علیت احتمال داده نشود.

ثانیاً: در تنقیح مناط، احراز تناسب ذاتی میان علت و حکم ضرورت دارد، اما در قیاس به الغای فارق، احراز تناسب ذاتی، ضرورت ندارد (گروه فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹ ش، ۳۶۷).

تفاوت الغاء خصوصیت و قیاس: مانند بالا، این جا هم می‌گوییم که در تعریف الغاء خصوصیت، دو مسلک کلی وجود دارد: ۱. مترادف مفهومی الغاء خصوصیت و تنقیح مناط ۲. تخالف مفهومی الغاء خصوصیت و تنقیح مناط؛

طبق مبنای اول، یعنی طبق مبنای قائلین به مترادف الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، تفاوت بین الغاء خصوصیت و قیاس، همان تفاوت بین تنقیح مناط و قیاس خواهد شد که بحثش گذشت.

اما طبق مبنای دوم، یعنی طبق مبنای قائلین به تخالف مفهومی الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، باید

گفت در قیاس، ما به دنبال بدست آوردن علت و مناط حکم هستیم، حالا یا شارع این علت را بالنص در روایت آورده، که می‌شود قیاس منصوص العلة، یا ما خودمان آن را از خارج روایت بدست می‌آوری، که می‌شود قیاس مستنبط العلة؛ ولی در الغاء خصوصیت ما به دنبال بدست آوردن علت نیستیم، یعنی الغای خصوصیت، حذف ویژگی‌های مورد نص است، هر چند احتمال علت بودن محذوف نرود؛ کما اینکه در بحث تفاوت الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، طبق مبنای قائلین به تخالف مفهومی الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، بیان شد، به آن جا مراجعه شود.

ثانیاً در تنقیح مناط به دنبال بدست آوردن قطع هستیم، یعنی کشف مناط حکم باید قطعی باشد نه ظنی؛ ولی در الغاء خصوصیت - همانطور که گفته شده - ، علاوه بر قطع به عدم خصوصیت، ظهور لفظی خطاب در خصوصیت نداشتن مورد هم کفایت می‌کند و ظهور لفظی هم یک ظن است که شارع آن را معتبر دانسته؛ پس در الغاء خصوصیت، علاوه بر قطع، نوع خاصی از ظن (ظهور لفظی) هم کفایت می‌کند، برخلاف تنقیح مناط، که در تنقیح مناط ظنی نداریم که شارع آن را معتبر دانسته باشد، یعنی شارع هیچ ظن به ملاکی و مناطی را معتبر ندانسته.

## نتیجه

قیاس، به دو قسم قیاس منصوص العلة و قیاس مستنبط العلة تقسیم می‌شود و قیاس مستنبط العلة هم یا قطعی است یا ظنی.

تنقیح مناط طبق نظر اکثر علماء، همان قیاس مستنبط العلة است، البته به شرطی حجت خواهد بود که از قسم قیاس مستنبط العلة قطعی باشد نه ظنی. در مورد الغاء خصوصیت، طبق نظر اکثر که می‌گویند همان تنقیح مناط است، تفاوتی با تنقیح مناط نخواهد داشت و تفاوتش با قیاس، همان تفاوت تنقیح مناط با قیاس خواهد شد؛ ولی طبق نظر کسانی که می‌گویند متفاوت با تنقیح مناط است، تفاوتش با قیاس و تنقیح مناط در این است که در قیاس و تنقیح مناط با بدست آوردن علت، حکم را تعمیم می‌دهیم ولی در الغاء خصوصیت با حذف ویژگی‌های غیر مؤثر در حکم.

### مأخذ و منابع:

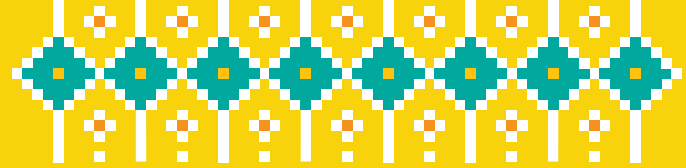
۷. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، ۱۴۰۴ ق، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار احیاء العلوم الاسلامیه
۸. قاروبی، حسن، ۱۳۹۵ ش، النضید فی شرح روضة الشهيد، عالمه
۹. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۶ ش، فقه و مصلحت، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۰. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، ۱۴۱۵ ق، الفوائد الحائریة، مجمع الفكر الاسلامی
۱۱. گروه فرهنگ نامہ اصول فقه، ۱۳۸۹ ش، فرهنگ نامہ اصول فقه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۱۲. صفار، فاضل، ۱۴۳۱ ق، المهدب فی أصول الفقه، مؤسسه الفكر الإسلامی
۱۳. لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ ق، الفائق فی الأصول، مرکز إدارة الحَوَازَات العلمیة
۱۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵ ق، الحاشیة علی استصحاب القوانين، المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الانصاری
۱۵. النملة، عبد الکریم بن علی بن محمد، ۱۴۲۹ ق، المهدب فی علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد - الرياض

### ۱. قرآن کریم

۲. مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۷ ش، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
۳. حیدری، علی نقی، ۱۴۱۲ ق، أصول الاستنباط، لجنه اداره حوزه العلمیه
۴. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید، ۱۴۱۸ ق، الأصول العامّة فی الفقه المقارن، مجمع جهانی اهل بیت (ع)
۵. کاشف الغطاء، علی، ۱۴۰۸ ق، مصادر الحكم الشرعی و القانون المدنی، مطبعه الآداب
۶. نائینی، محمد حسین، ۱۳۵۲ ش، أجدود التقریرات، مطبعه العرفان



١٦. مختاری مازندرانی، محمد حسین، ١٣٧٧ ش،  
فرهنگ اصطلاحات اصولی، انجمن قلم ایران
١٧. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ١٤٣١ ق،  
موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت  
عليهم السلام، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
١٨. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ١٤٢٦ ق،  
فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم السلام،  
مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بيت  
عليهم السلام، مركز پژوهشهای فارسی الغدير
١٩. بحرانی، محمد سنقور علی، ١٤٢٨ ق، المعجم  
الأصولی، منشورات الطیار
٢٠. مكارم شیرازی، ناصر، ١٤٢٨ ق، أنوار الأصول، مدرسه  
الامام علي بن ابي طالب (ع)
٢١. سبحانی تبریزی، جعفر، ١٣٨٣ ش، أصول الفقه  
المقارن فيما لا نصّ فيه، مؤسسه امام صادق (ع)
٢٢. سبحانی تبریزی، جعفر، ١٣٨٨ ش، الوسيط في  
أصول الفقه، مؤسسه امام صادق (ع)
٢٣. قرافی، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ١٤١٦ ق،  
نفائس الأصول في شرح المحصول، مكتبة نزار مصطفى  
الباز
٢٤. قرافی، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ١٣٩٣ ق،  
شرح تنقيح الأصول، شركة الطباعة الفنية المتحدة



## بررسی ابهام و معیار تشخیص آن در بحث تمییز در دیدگاه ابن حاجب

با قلم

مهدی نمدی



### چکیده

یکی از موارد نامعلوم اما مهم در علم نحو عبارت است از شیء مبهم در بحث تمییز. این شیء مبهم که ممییز نیز نامیده می شود، در بسیاری از موارد برای مخاطب دچار اشتباه می شود و نمی دانیم که آیا اصلاً این مبهم در کلام موجود است یا نه؟ و حتی اگر بدانیم که موجود است، در بین انواع آن اختلاف واقع می شود. فلذا ابهام را ابتدا به طور کلی در این مقاله بررسی کردیم و سپس ابهام در بحث تمییز را از دیدگاه ابن حاجب مورد مطالعه قرار دادیم که در نهایت دارای یک اشکال اساسی بود که از سوی شارحین کتب او به دو شیوه حل می گردد که در نتیجه ی بحث بیان شده است.

### کلیدواژه

تمییز - تبیین - تفسیر - میین - مفسر - ابهام - مبهم -  
ممییز - ابهام در اسم - ابهام - ابن حاجب

اند تا بتوانند دقائق و دقائق کلام عربی را استخراج و ارائه کنند. یکی از مباحثی که در این علم مطرح می شود، بحث «تمییز» است. از آنجا که این بحث یکی از مباحث اصلی در علم نحو است، به طور کلی و فی الجمله بحث های گسترده ای ذیل آن شده است و فروع و احکام کمتری نسبت به باقی مباحث علم نحو دارد.

اما اگر با دقت در این بحث وارد شویم، متوجه خلأهایی در آن می شویم که نیازمند پُر کردن است و تا برطرف نشوند، مواردی همچنان مطرح می ماند که محل بحث و اختلاف است و بدون پُر کردن آن خلأها نمی توان به معنای برخی کلام عربی پی برد. به عنوان مثال در جملات «لِلَّهِ دَرَّةٌ فَارِسَاءٌ»، و «هَذَا خَاتَمٌ حَدِيداً»، کلمات «فارساً» و «حديداً» حال هستند یا تمییز؟ یا مثلاً در «أَمَّا عِلْمًا فَعَالِمٌ»، «عِلْمًا» مفعول مطلق است یا حال یا تمییز؟

این مثال ها و بسیاری موارد دیگر که در علم نحو و در تفاسیر قرآن مطرح شده است و مورد اختلاف واقع شده، ناشی از این است که در بحث تمییز، رکن اصلی آن، یعنی «ابهام» به خوبی توضیح و تبیین داده نشده است و غالب نحویین صرفاً با بیان مصادیق یا اقسام استقرائی آن، از این بحث گذر کرده اند. اگر چه که نحویون با این شیوه کار خود را آسان کرده و به زعم خود

## مقدمه

تبیین موضوع بحث، ضرورت و اهمیت آن همانطور که پُر واضح است، زبان عربی یکی از دقیق ترین، ظریف ترین و زیباترین زبان هایی است که از قدیم در جهان وجود داشته و دارد و به همین خاطر برای فهم آن نیازمند دقت و اندیشه ی فراوان است؛ چنانچه که قرآن کریم می فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲). پس برای فهم صحیح و کامل کلام عربی می بایست علوم عربی به درستی تعلیم و تعلم شود.

علم نحو (که یکی از علوم مهم عربی به شمار می رود) عهده دار بیان قواعد دستوری زبان عربی است. علمای نحو در این علم تلاش و اجتهاد بسیاری کرده

قواعد بحث تمییز را به شیوایی و منظم بیان کرده اند، اما غافل از این که متعلم علم عربی و نحو، در بزنگاه ها نیازمند معیاری برای ابهام است تا بتواند تمییز یا غیر تمییز بودن برخی کلمات منصوب و یا حتی نوع مصداق ابهام را تشخیص دهد؛ و مسلّم است که این مطلب تأثیر بسزایی در برداشت معانی از کلام عربی دارد. فلذا در این مقاله به «بررسی ابهام و معیار تشخیص آن در بحث تمییز در دیدگاه ابن حاجب» برآمدیم تا مشکلات مذکور و مسائل دیگری که متوقف بر شناخت ابهام در بحث تمییز است را به توفیق الهی، بررسی و حل کنیم.

### اهداف و فوائد این بحث

اهداف این مقاله عبارتند از:

۱. تبیین معنای «ابهام» در بحث تمییز و تبیین تفاوت آن با باقی ابهامات دیگر
۲. یافتن معیاری برای تشخیص وجود ابهام نیازمند تمییز

و فوائد این مقاله عبارتند از:

۱. شناخت دقیق تر تمییز
۲. حل مشکلات برخی موارد که در اصل وجود ابهام نیازمند تمییز آن ها اختلاف است

۳. حل مشکلات برخی اسلوب ها که در تمییز ذات یا نسبت بودنشان اختلاف است

### سوالات مد نظر

۱. مراد از ابهامی که تمییز آن را رفع می کند چیست؟
۲. آیا ابهام وضعی در کلمات وجود دارد که تمییز آن را برطرف کنند؟ و به چه صورت؟
۳. آیا ابهام در نسبت بین کلمات نیز وجود دارد؟ یا ابهام فقط از نوع ابهام مفرد است؟
۴. معیار تشخیص وجود ابهام نیازمند تمییز چیست؟

### فرضیه و پیش فرض ها و تعریف مفاهیم پیش نیاز

تعریف تمییز نزد ابن حاجب: ما یرفعُ الإبهامَ المستقرَّ في ذات مذكورة أو مقدرة.

تعریف ممیّز: ممیّز یعنی آنچه که تمییز رافع ابهام آن است. به عبارتی مبهم در بحث تمییز، ممیّز نامیده می شود.

### دامنه و قلمروی تحقیق

در این مقاله بر نظر ابن حاجب و شارحین کتب او تمرکز شده است. همچنین از برخی کتب دیگر نیز در این راستا استفاده شده است.

در اصطلاح شناسی ابهام نیز از کتب لغت متعددی

استفاده شده است.

### نوع و شیوه ی روش گرد آوری داده ها

شیوه ی گردآوری داده ها به صورت تحقیق در کتب ابن حاجب و کتاب های شرح نظرات او می باشد که با بررسی و تأمل در آن ها این مطلب جمع آوری شده است.

### پیشینه ی تحقیق

در جستجو هایی که صورت گرفت، مقاله ای با این عنوان و یا حتی شبیه به این عنوان یافت نشد.

### دشواری و مشکلات و موانع

از آنجا که این مقاله متمرکز در نظرات ابن حاجب است، مشکلات چندانی نداشت اما در کل مطلب در مورد این مسأله بسیار کم گفته شده است.

### بحث اصلی

#### مفهوم ابهام در ممیز

برای شناخت دقیق این «ابهام»، نیاز است ابتدا به معنای لغوی و سپس به معنای اصطلاحی آن پردازیم.

#### «ابهام» در لغت

اصل معنایی ریشه ی «ب\_ه\_م» در لغت، عبارت است از کیفیتی که راه ورود و نفوذی نداشته باشد و فروبسته باقی مانده باشد. کلمات ساخته شده از این ریشه استعمالات متنوعی دارد اما آنچه مورد بحث ماست کلمه ی «إِبْهَام» است.

«ابهام» در لغت دو گونه استعمال دارد؛ یکی اسم عین و به معنای انگشت شست می باشد و دیگری که از آن بحث می کنیم اسم حدث و مصدر ثلاثی مزید باب افعال است؛ که باب افعال از این ریشه، هم استعمال لازم دارد و هم متعدی؛ «أَبْهَمَ عَلَيَّ الْأَمْرُ» (که لازم باشد) یعنی آن کار بر من نامعلوم و گنگ گشت و «أَبْهَمْتُ الْأَمْرَ» (که متعدی باشد) یعنی آن کار را پوشیده و غیرواضح کردم؛ و «مُبْهَمٌ» نیز اسم مفعول باب افعال متعدی آن می باشد.

## «ابهام» در اصطلاحات

«ابهام» نه تنها در علوم مختلف اصطلاحات متعددی دارد، بلکه در علم نحو نیز در مباحث متعددی با معانی متفاوتی به کار رفته است؛ از جمله ابهام در ضمائر غائب و موصولات و اسماء اشاره و اسماء شرط و اسماء استفهام، مصدر مبهم (مفعول مطلق تأکیدی)، ظروف مکان و زمان مبهم، ابهام در بحث حال، ابهام در بحث تمییز، ابهام در بحث بدل و عطف بیان، اسماء متوغل در ابهام، منادای مبهم و ... .

این ابهام های اصطلاحی در علم نحو، همگی از جنس ابهامات کلامی هستند و هر یک به خاطر غرضی بلاغی در کلام موجود هستند یا ایجاد می شوند؛ اما وجه مشترک همه ی آن ها این است که در همه ی این موارد یک چیز ابهام آمیزی (یعنی مُبْهَم) وجود دارد و یک چیز دیگری برطرف کننده ی آن ابهام (یعنی رافع ابهام) است.

البته در برخی از موارد مذکور، این ابهام یک ویژگی به حساب می آید و نباید رفع شوند؛ مانند مصدر مبهم که جهت تاکید حدث می آید و اگر نوع آن بیان شود، آنگاه تبدیل به مفعول مطلق نوعی می شود که ماهیت آن متفاوت است؛ و در برخی موارد باید ابهام رفع شود تا کلام از جهت معنا تامّ باشد؛ مانند بیان مشاّرٌ اِلیه در

اسم اشاره که بدون آن، اسم اشاره در کلام معنایی نخواهد داشت؛ و در برخی لزومی ندارد که حتما رفع ابهام شود و با توجه به مقتضای کلام، رافع ابهام را می توان آورد یا نیاورد؛ مانند حال، تمییز، بدل و عطف بیان.

اما شیوه ی رفع ابهام هر یک متفاوت است زیرا رفع ابهام هر کدام متناسب با منشأ آن ابهام است. برای مثال اسم اشاره از مبهمات است که ابهام آن به وسیله ی بیان مشاّرٌ اِلیه برطرف می شود؛ به این دلیل که ابهام آن ناشی از معنای ربطی آن ها (یعنی اشاره کردن) می باشد. یا مثلاً در ظرف زمان و مکان مبهم، ابهام آن ها را می توان به وسیله ی تخصیص از بین برد. و یا مثلاً در بحث حال، ابهام در کیفیت هیئت ذوالحال است و به وسیله ی حال برطرف می شود.

## «ابهام» در اصطلاح بحث تمییز

اگر به استعمالات عرب فصیح مراجعه کنیم، خواهیم یافت آن ابهامی که تمییز برای رفع آن آورده می شود، دارای نوع و منشأ متفاوتی با باقی ابهامات است و اصلاً به همین خاطر است که نحویون برای رافع این نوع ابهام، نقشی به اسم تمییز را ایجاد کردند که متفاوت با نقش حال و نقش های دیگر است. اما در اینکه نوع ابهام و منشأ آن چیست، علمای نحو

عارضی. پس ابهام در ذوات بر دو گونه اند: ۱. ابهام وضعی (مستقرّ در کلمه) و ۲. ابهام عارضی.

ابهام عارضی ابهامی است که به علت اشتراک لفظی بر کلمه عارض می شود؛ برای مثال کلمه ی «عین» اشتراک لفظی دارد و صفتی که برای آن آورده می شود تمییز نیست، چون ابهام آن در کلمه مستقر نیست، اما آن صفت، رافع ابهام آن است (مانند: رأیْتُ العینَ المُبصرة).

شاید گفته شود که اشتراک لفظی ابهامی است که دائماً بر کلمه عارض می شود فلذا ابهام آن، از نوع وضعی است؛ اما مرحوم رضی در جواب می فرماید که چه بسیار چیزهای ثابتی هستند که لازم و دائمی اند اما وضعی نمی باشند؛ در همین راستا ملاجمی، می فرماید که ابهام های عارضی مانند اشتراک لفظی در مقام استعمال می باشند اما ابهامی که تمییز آن را رفع می کند ابهامی است که در مقام وضع در موضوع له لحاظ شده باشد. به بیان دیگر، هنگامی که متکلم کلمه ی «عین» را استعمال می کند، آن را در معنای وضعی خودش استفاده کرده است اما به علت عدم وجود قرینه بر معنای مراد، معنای آن بر مخاطب پنهان می شود؛ اما کلمه ای مانند «عشرون» که ابهام وضعی دارد، هرگز خفاء در معنا ندارد و معنای آن واضح است

بیان ها و نظرات مختلفی دارند که برای فهم آن، به نظر می آید که بهتر است به بررسی نظرات ابن مالک و ابن حاجب در این زمینه بپردازیم. زیرا همانطور که گفته شد، نظرات این دو عالم نحوی در این بحث، دو نظر اصلی در بین نظرات می باشد و باقی نظرات ذیل همین دو نظر مطرح می شود.

### نظر ابن حاجب در ابهام نیازمند تمییز

شاید بتوان گفت یکی از کسانی که به طور ویژه به بحث ابهام توجه کرده است، جناب ابن حاجب است. ایشان در کتاب «الإيضاح فی شرح المفصل» نظر خود را در مورد مبهم به طور مفصل بیان می کنند و در «الكافية فی النحو» نیز به طور خلاصه همان نظر را تکرار می کنند.

ابن حاجب در تعریف تمییز می گوید که تمییز رافع ابهام مستقر در ذات مذکور یا مقدر است. یعنی در همین ابتدا مشخص می کند که مبهم، منحصر در یک ذات است که یا مذکور است یا مقدر. منظور از ذات در اینجا، کلمه در مقابل نسبت است.

اولین قیدی که ایشان برای ابهام قرار می دهند این است که ابهام باید مستقر باشد؛ یعنی ابهامی که در یک کلمه به صورت وضعی وجود دارد، نه به صورت

لکن همواره با خود ابهامی دارد که نیازمند تبیین است. بنابر این، ابهام نباید به سبب اشتراک لفظی و مانند آن باشد، بلکه باید از ابتدا واضح آن کلمه را به گونه ای وضع کرده باشد که دارای ابهام مستقر باشد و نیازمند تمییز باشد.

و اما ابهام وضعی یا همان ابهام مستقر؛ همانگونه که گفته شد ابهامی است که واضع در هنگام وضع آن را در موضوع له لحاظ می کند. یعنی واضع لفظ را برای معنای مبهمی وضع می کند که شایسته است برای هر چیزی باشد؛ برای مثال واضع، لفظ «عشرون» را قرار می دهد برای معنای «بیست» که قابلیت دارد بر هر چیزی حمل شود و این یعنی «عشرون» معنای معینی از «بیست» ندارد بر خلاف «عین» که معنا یا معانی آن کاملاً واضح است و از لحاظ وضعی مشکلی در فهم ندارد بلکه فقط هنگام استعمال نیازمند قرینه بر فهم مراد است.

این توضیحات کلام ابن حاجب بود که از عبارات او و شروح آن تقدیم شد. اما بر کلام او اشکال وارد می شود که چگونه ممکن است کلمه ای در وضع ابهام داشته باشد و وضعاً مبهم باشد؟ اصلاً چرا باید واضع کلمه ای را مبهم وضع کند تا با کلمه ای دیگر (یعنی تمییز) ابهام آن رفع شود؟ اگر کلام ابن حاجب را نپذیریم آنگاه

منظور از ابهام مستقر چه خواهد بود؟ این اعتراضی است که بر ابن حاجب وارد است و به دو صورت آن را حل کرده اند:

۱. حل اول: مرحوم رضی معتقد است بین ابهامی که ناشی از اشتراک لفظی است و ابهامی که در عدد و مقدار و مساحت و کیل است، فرقی وجود ندارد و تعبیر ابن حاجب از «ابهام مستقر» و تفسیر آن به ابهام وضعی صحیح نیست. به طور مثال معنای «عشرون» کاملاً واضح است و هیچگونه ابهام وضعی ندارد؛ چرا که معنای وضعی آن «بیست» است و تمییز فقط معدود آن را بیان می کند.

برخی از معاصرین نیز شیوه ی مرحوم رضی را مشی کرده اند اما تحلیل کامل تری از این مسأله دارند. در کتاب «النحو الاستدلالي» آمده است که بر یک کلمه ابهامات متنوعی می تواند عارض می شود و برای هریک، روش خاصی برای دفع ابهام هست. اما در این بحث، ابهامی که تمییز آن را از ذوات برطرف می کند، ابهام «گسترده‌گی معنا» می باشد. چرا که برای مثال عدد «بیست» قابل انطباق بر هر جنس و معدودی است و متکلم باید این گسترده‌گی معنا را با آوردن تمییز برطرف کند.

۲. حل دوم: جناب ملاجمی در حل این اشکال، تفسیر



دیگری (غیر از ابن حاجب) از «ابهام مستقر» بیان می کند. ایشان می فرماید که ابهام مستقر، ابهام وضعی نیست اما ابهامی است که یا ناشی از نامعلوم بودن جنس و معدود ذات است یا ابهامی است که ناشی از نامعلوم بودن وصف ذات است و این جنس و وصف ها از وضع و معنای ذوات فهمیده نمی شوند. مثال اول «عندي عشرون درهماً» و مثال دوم «هذا رطلٌ بغدادياً» می باشد که چون «رطل» موصوف به مکی یا بغدادی می شود، تمییز این ابهام وصف آن را برطرف می کند. اما دو قید دیگری که ابن حاجب برای ابهام می آورد یعنی «در ذات مذکور یا مقدر» به این معناست که ابهام مستقر همواره در یک کلمه است که یا مذکور است یا مقدر؛ که از آنجا در ذات مقدر نیز همین بحث ها تکرار می شود، فلذا به آن نمی پردازیم.

### نتیجه

با توجه به بررسی هایی که انجام گرفت، نتیجه می گیریم که معیار وجود ابهام نیازمند تمییز در ابتدا این است که یک ذات مذکور یا مقدر باشد که یا به خاطر گستردگی معنایی نیازمند رفع ابهام به وسیله ی تمییز است و یا اینکه به خاطر محتمل بودن چند وصف برای آن ذات، نیازمند تمییز است.

أساس البلاغة/ مؤلف: محمود بن عمرو زمخشری /  
ناشر: دار صادر / چاپ: اول

مقدمة الأدب / مؤلف: محمود بن عمرو زمخشری /  
ناشر: موسسه مطالعات اسلامي دانشگاه تهران / چاپ:  
اول

التحقيق فى كلمات القرآن الكريم/ مؤلف: علامه  
حسن مصطفوی / ناشر: دار الكتب العلمية- مركز نشر  
آثار علامه مصطفوي / چاپ: سوم

كشاف اصطلاحات الفنون/ مؤلف: / محقق: على  
دحروج / ناشر: مكتبة لبنان ناشرون / چاپ: اول  
معجم المصطلحات البلاغية و تطورها/ مؤلف: احمد  
مطلوب / ناشر: مكتبة لبنان ناشرون

خزانة الأدب و غاية الأرب / مؤلف: ابن حجة /  
محقق: كوكب دياب / ناشر: دار صادر  
موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت  
عليهم السلام / ناشر: موسسه دايرة المعارف فقه  
اسلامی / چاپ: اول

موسوعة النحو و الصرف و الإعراب/ مؤلف: اميل يعقوب  
/ ناشر: - / چاپ: اول

المعجم المفصل في النحو العربي/ مؤلف: بابتی،  
عزيزه فوال / ناشر: دار الكتب العلمية  
شرح الكافية الشافية/ مؤلف: ابن مالك /

### مآخذ و منابع:

القرآن الكريم

كتاب العين / مؤلف: خليل ابن احمد فراهيدى/  
ناشر: نشر هجرت/ چاپ: دوم

المحيط في اللغة/ مؤلف: صاحب بن عباد / محقق:  
محمد حسن آل ياسين / ناشر: عالم الكتب / چاپ: اول

تهذيب اللغة/ مؤلف: محمد بن احمد أزهرى / ناشر:  
دار احياء التراث العربي / چاپ: اول

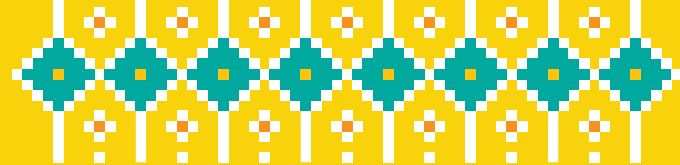
معجم مقاييس اللغة/ مؤلف: احمد بن فارس /  
محقق: عبد السلام محمد هارون / ناشر: مكتب الاعلام

الاسلامي / چاپ: اول

الصحاح / مؤلف: اسماعيل بن حماد جوهرى /  
محقق: احمد عبد الغفور عطار / ناشر: دار العلم

للملايين / چاپ: اول

محقق: معوض، على محمد - محقق: عبدالموجود، عادل  
احمد / ناشر: دار الكتب العلمية  
المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية/ مؤلف:  
شاطبي / ناشر: جامعة أم القرى  
الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية/ مؤلف:  
مدنى، عليخان بن احمد/ ناشر: ذوى القربى  
الإيضاح في شرح المفصل/ مؤلف: ابن حاجب /  
محقق: عبد الله، ابراهيم محمد / ناشر: دار سعدالدين  
شرح الرضى على الكافية/ مؤلف: رضى الدين استر  
آبادى / محقق: عمر، يوسف حسن / ناشر: مؤسسة  
الصادق (ع)  
النجم الثاقب، شرح كافية ابن الحاجب/ مؤلف:  
المهدى، صلاح بن على / محقق: نبعه، محمد جمعه  
حسن / ناشر: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية  
شرح ملاجامى على كافية ابن الحاجب/ مؤلف:  
جامى، عبد الرحمن بن احمد / محقق: مصطفى، على  
محمد - محقق: عنايه، احمد عزو / ناشر: دار إحياء  
التراث العربي



## تفاوت اسم فاعل با صفت مشبیه

### (ثبوت و حدوث)

با قلم

محمد خلیلی



#### چکیده

اسم در یک تقسیم بندی به جامد و مشتق تقسیم می شود اسم فاعل و صفت مشبیه از پر کاربردترین و مهمترین مشتقات اند که هر دو صفت در معنایند و حالت صاحب خود را بیان می کنند اما اسم فاعل به نحو حدوثی و صفت مشبیه به نحو ثبوتی. در معنای ثبوت و حدوث میان نحویون اختلاف است و ما برای فهم تفاوت اسم فاعل و صفت مشبیه راهی جز شناخت مراد واقعی از ثبوت و حدوث نداریم.

در مقاله ابتدا با معانی لغوی اصطلاحی مسئله آشنا شده سپس تعریف هرکدام از اسم فاعل و صفت مشبیه بیان می شود و در نهایت تفاوت های لفظی و معنوی آن دو بیان می گردد.

#### کلید واژه ها

اسم فاعل، صفت مشبیه، ثبوت، استمرار، حدوث

این بحث، بسیار مهم است و تأثیر بسیاری بر فهم معنی دارد بر خلاف بحث هایی که تنها تأثیر لفظی داشته باشد.

این دقت های معنایی ما را بر آن داشت، به تحقیقی در باره مسئله تفاوت اسم فاعل و صفت مشبیه یا به عبارتی تفاوت ثبوت و حدوث بپردازیم. اهمیت این موضوع همواره مورد عنایت طلاب و اساتید ادبیات عرب بوده و پیرامون این موضوع تحقیقات فراوانی شده است.

سوالات فرعی که در باره این مسئله عبارت اند از:

معنای لغوی اسم فاعل و صفت مشبیه چیست؟

تعریف اسم فاعل و صفت مشبیه چیست؟

اسم فاعل و صفت مشبیه چگونه ساخته می شوند؟

اسم فاعل چه شباهتی با صفت مشبیه دارد؟

تفاوت های اسم فاعل و صفت مشبیه چیستند؟

مراد نحویون از ثبوت و حدوث چیست؟

آیا ثبوت همان استمرار است؟

علوم به دو بخش عقلی و نقلی تقسیم می شوند و ادبیات از علوم نقلی است زیرا اصل این علم استعمالات عرب است که برای مصون ماندن از تحریف قانون مند شده است.

ادبیات عرب به علوم صرف، نحو، بلاغت و... تقسیم می شود. که دامنه تحقیق ما در علم صرف و نحو است.

## مقدمه

به نام خداوند بخشنده مهربان، به نام خداوند هستی بخش مهربان، به نام خداوند رحمتگر بر همگان و رحمتگر بر ویژگان، به نام خداوند گسترده مهر مهربان، به نام خدا که رحمتش بی اندازه است و مهربانی اش همیشگی، اینها تنها پنج نمونه از ترجمه های بیان شده برای جمله «بسم الله الرحمن الرحیم» است. با اندکی دقت می یابیم تفاوت ترجمه ها ریشه در تفاوت معنای دو کلمه «رحمن» و «رحیم» است. این دو کلمه که هر دو از ماده «رحم» گرفته شده اند چه تفاوت معنایی دارند؟

## مفهوم شناسی بخش اول: مفهوم شناسی لغوی

### فاعل:

از ریشه «فَعَلَ» و به معنای: احداث چیزی که بیان باشد از عمل و غیر عمل (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۴، ص ۵۱۱) و فاعل به معنای: کارگر، کار کننده یا انجام دهنده است. (معجم الوسیط ج ۲، ص ۱۴۹۸)

### صِفَه:

از ریشه «وَصَفَّ» و به معنای: نشانده ای که همراه چیز است (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۶، ص ۱۱۵)

### مُشَبَّهه یا مُشَبِّهه:

این کلمه از ریشه «شَبَّهَ» است و هم به صورت «مُشَبِّهه» - اسم فاعل باب افعال - به معنای: تشابه شیء و تشاکلش در رنگ و صفت (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۳، ص ۲۴۳)، یا آن چیز شبیه به چیزی دیگری شد. (معجم الوسیط ج ۱، ص ۱۰۰۶) و هم بصورت «مُشَبِّهه» اسم مفعول از باب تفعیل و به معنای: آن را شبیه به او گردانید (المنجد ج ۱ ص ۸۱۳)، آن چیز را شبیه چیز دیگری گردانید. (معجم الوسیط ج ۱، ص ۱۰۰۶)

## حدوث

از ریشه «حدث» و به معنای واقع شدن و بودن چیزی که نبوده است. (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۲، ص ۳۶)

## ثبوت

از ریشه «ثبت» و به معنای دوام شیء است. (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۱، ص ۳۹۹)

## بخش دوم: مفهوم شناسی اصطلاحی اسم فاعل:

و اسم فاعل در اصطلاح صیغه ای است که بر کسی که کاری را انجام دهد، دلالت می کند مانند «ضارب» یعنی کسی که می زند یا «مستغفر» یعنی کسی که طلب آمرزش می کند. (رشید شرتونی ۱۴۲۸ ج ۲، ص ۵۷)

## صفة مشبیهه:

و معنای اصطلاحی آن صیغه ای است که از فعل لازم به معنای اسم فاعل مشتق می شود با این تفاوت که حدث فعل دلالت نمی کند بلکه بر حالت ثابتی دلالت می کند. مانند: «ولد حسن و رجل کریم» صفت مشبیهه دلالت بر حالت ثابتی در مرد و پسری می کند.

## بخش اول: تعریف اسم فاعل

از مسائلی که بحث و دقت نظر در آن ضروری است و احتمال خطا و اشتباه در آن نیز فراوان، مسئله اسم فاعل و صفت مشبّهه است و خطایی در آن نه تنها اثر لفظی بلکه اثر معنایی نیز دارد؛ بنابراین لازم است که اسم فاعل و صفت مشبّهه با دقت خاصی تعریف شود و تعریف کامل و صحیحی از آن ارائه شود.

در بخش اول به تحلیل و بررسی اجمالی دو دسته از تعاریف ارائه شده توسط صرفیون و نحوین می پردازیم.

در تعریف اسم فاعل بیان شده: اسم فاعل اسمی است که بر آنچه فعل از آن صادر می شود یا صفتی بوسیله آن اقامه می شود، بصورت حدوثی دلالت می کند (طباطبائی ۱۳۹۵ ص ۲۱۶)

در بیانی دیگر در تعریف اسم فاعل گفته شده است: اسمی است که دلالت می کند بر حدوث ذاتی بر وجه صدور یا اتصاف، یعنی اگر آن حدث فعل است از آن ذات صادر می شود و اگر صفت است آن ذات به آن متصف است. (حسینی طهرانی ۱۳۶۶ ص ۲۹۷)

نکته اولی که از برخورد با دو تعریف فوق به نظر می رسد این است که در هر دو تعریف بین افعال و اصاف تفکیک شده است، یعنی تعریف به دو بخش تقسیم

شده: اسم فاعل آن است که یا فعلی از آن صادر می شود (بخش اول) یا وصفی اقامه می شود (بخش دوم)

## اشکال:

این که گفته شده که اسم فاعل اسمی است که که وصفی بوسیله آن اقامه می شود؛ اگر ذاتی صفتی را اقامه کرد که می شود صفت مشبّهه؛ در اکثر تعاریفی که از صفت مشبّهه شده کلمه وصف به کار رفته است و به عبارتی دیگر از وصف ناخودآگاه ثبوت خارج می شود.

چرا در تعریف فاعل (همانطور که بیان شد) که حدوث مورد نظر است؛ کلمه صفت که از آن ثبوت و استمرار برداشت می شود، آمده؟

## جواب:

وصفی که در تعریف اسم فاعل به کار رفته با وصفی که در تعریف صفت مشبّهه به کار رفته، متفاوت است. در اینجا به افعال بدنی به فعل و از افعال درونی به صفت تعبیر شده است؛ مثلاً وقتی می گویی ضارب (زد) می شود فعلی از او سر زده چون زدن یک فعل بدنی است اما وقتی می گویی: شَبَّعَ (سیر شد) از او فعلی سر زده بلکه صفتی اقامه شده است و منافاتی با حدوث ندارد، چراکه الآن سیر شده ممکن است چند ساعت بعد گرسنه شود. بنابراین در اینجا مقصود از صفت ثبوت و استمرار و ملکه نیست، بلکه به فعل های

نفسانی و درونی می‌گوییم وصف بنظر منظور از صفت در تعریف این بوده است.

نکته ای که به نظر می‌رسد باید در تعریف اسم فاعل ذکر می‌شد، لحاظ کردن کلمه «وزن یا هیأت» در تعریف است. چرا که اسم فاعل دارای وزن مشخصی است که بالوضع دلالت بر حدوث می‌کند.

باید در تعاریف چنین بیان می‌شد که «اسم فاعل اسمی است که با وزن خود دلالت بر...» اگر چنین می‌شد در تعریف در تعریف به نکته مهمی که به تفاوت ظریفی بین اسم فاعل و صفت مشبیه وجود دارد و در ادامه خواهد آمد اشاره می‌شد. کنون پس از بررسی اجمالی دو تعریف چند تعریف دیگر که از زاویه ای دیگر مطلب را بیان کرده اند و دارای دقت بیشتری هستند را معرفی می‌کنیم.

در تعریف اسم فاعل گفته شده: اسم مشتقی است که بر معنای مجرد، بصورت حدوثی و بر فاعلش دلالت می‌کند. پس فاعل همزمان شامل دو چیز است که بر دو امر دلالت می‌کند. مثل: کلمه «زاهد» در جمله «جئنی بالتمر الزاهد» اول زهد به معنای مطلق و دوم ذاتی که آن را انجام داده یا به آن نسبت داده می‌شود. (عباس حسن ۱۳۶۷ ج ۳، ص ۱۷۳)

در تعریفی دیگر گفته شده: اسم فاعل اسمی است که با وزن خود بر کسی یا چیزی دلالت می‌کند که از او حدثی سرزده باشد (رضی الدین استرآبادی ج ۳، ص ۴۱۳). مانند کاتب.

در تعریف سومی گفته شده: اسم فاعل آن چیزی است که از فعل ساخته می‌شود برای کسی که فعل بوسیله آن اقامه میشود.

### بخش دوم: کیفیت ساخت فاعل

ساختن اسم فاعل از فعل متعدی مانند: «ضارب و شارب» و فعل لازم مفتوح العین مانند: «قاعد» قیاسی است. اما در فعل لازم مکسور و مضموم العین اختلاف وجود دارد.

ابن حاجب و تبع او ابن مالک اشاره به قلت آن می‌کند و می‌گوید: «هو قليل في فَعْلُتْ و فِعْل غير متعدي.» ابو علی فارسی نیز می‌گوید: «اسم فاعل بصورت مستمر از افعال ثلاثی می‌آید مگر در این دو وزن، و از مکسور العین به: حاذِر، فارجِ نادِم، جارِحِ مثال می‌زند.»

برخی مانند ابن عصفور و جماعتی، ساختن اسم فاعل از این دو وزن را مشروط به آن دانسته اند که از آن اراده حدوث شده باشد. و الاصبغهُ دیگری می‌آید مانند: «کریم و شریف» یعنی کسانی که دارای این اوصاف دائمی هستند.

ابو حیان بر این عقیده است، که ساختن اسم فاعل از فعل متعدی قیاسی و از فعل لازم بر وزن «فَعْلٌ» نادر است مانند: «حمض فهو حامض، و خثر فهو خاثر.»

چنانچه زمخشری نیز می‌گوید: «اگر از صفت ثابت اراده حدوث شود آنرا به وزن فاعل می‌برند. مانند: حاسِبُ الآن أو



نکته دوم این است که ، پیش از این گذشت که اسم فاعل با وزنش دلالت بر چیزی می کند و کلمه وزن باید در تعریف اسم فاعل ذکر شود. ولیکن باید در تعریف صفت مشبیه دقت داشت که این عبارت به کار برده نشود. چراکه اسم فاعل بالوضع دارای وزن خاصی بود درحالیکه برای صفت مشبیه وزن خاصی وضع نشده و در برخی موارد با اسم فاعل یا صیغه مبالغه دارای وزن مشترک است.

### بخش دوم: اوزان صفت مشبیه

و آن بر ۲۰ وزن آمده ، و هیچکدام از آنها قیاسی نیست ، مگر بطور غالب

«فَعَل» مانند : صَعَب: دشوار ، شَيْخ: پیرمرد.

«فُعِل» مانند : صُلِب: سخت ، صُفِر: خالی ، حُلُو: شیرین ، حُرُ: آزاد

«فَعِل» مانند : صِفِر: خالی ، بَكَر: دوشیزه

«فَعَل» مانند: حَسَن: نیکو ، يَبَس: خشک ، صَدَع: کم گوشت ، قَطَط: پیچان مو ، قَرَس: منجمد از آب و روغن و غیر آن

«فَعُل» مانند : يَقُظ: بیدار ، عَجَل: شتابنده ، طَمَع: آزمند ، نَجِد: پهلوان ، وَقَل: کوه پیمای از اسب و غیر آن

«فَعِل» مانند: فَرِح: شادمان ، حَذِر: بیمناک ، دَنِف: همیشه بیدار ، حَرَج: تنگ ، قَمِن: سزاوار

«فَعُل» مانند : كُفُو: همتا ، عُقِل: بی نام نشان از هر چیزی.

غداً و کارم و حلائل در کریم و طویل است و اسم فاعل در آیه «و ضائق به صدرک»<sup>۱</sup> از این قبیل می دانند.

بنابر این در آیه «إِنَّكَ مَيِّت» که از آن اراده ثبوت شده یعنی حالت موت بر آن ثابت است ولو در ظاهر زنده باشد، اگر از آن اراده حدوث شود و اینکه در آینده خواهد مرد، بصورت اسم فاعل می آید و گفته می شود: «ماتت» یا اگر کسی در کرم ثابت نیست ، به صیغه کارم از آن تعبیر می شود.

### صفة مشبیه

#### بخش اول: تعریف صفة مشبیه

درباره صفت مشبیه نیز در ابتدا به دقت در چند تعریف و بیان نکاتی که به نظر می رسد در تعاریف شایان توجه است می پردازیم.

در تعریف صفت مشبیه گفته شده: آنچه که از فعل لازم ساخته شده و بر معنای ثبوت دلالت می کند (کشمیری ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۱۵۳). و یا اسمی است که با وزن خود بر اتصاف ذاتی به حالت یا صفتی دلالت می کند (جزائری ۱۳۹۶ ص ۳۶۲)

نکته اولی که در تعاریف باید به آن دقت داشت ، این است که ساخته شدن یا مشتق شدن از فعل ویژگی همه مشتقات است. از طرفی مشتق از فعل شدن جزء ویژگی هاست که باید در جایگاه خود بحث شود و لزومی برای ذکر آن در تعریف وجود ندارد.

و سکون وسط در این وزن جائز است

«فَعَلَ» مانند: سُدی: نَجود واگذارده.

«فِعَلَ» مانند: سِوِی: برابر، زِمَم: پراکنده.

«فِعِلَ» مانند: بِلِز: کلفت. و مؤنث این اوزان بزیاة تاء تأنیث

است مانند: حَسَنَه، فَرَحَه، صَعِبَه.

«فَعِيلَ» مانند: کَرِیم، شَرِیف، حَرِین، مَرِیض، کَثِیف، حَکِی

م، رَئِیس، عَظِیم، کَبِیر، حَقِیر، بَخِیل، جَمِیل، قَبِیح، نَحِیف،

قَدِیر، عَلِیم، دَبِیر، سَفِیر، طَرِیف، سَمِیع، بَصِیر

«فَعُولَ» مانند: صَبُور، غَیُور، وَدُود، خَجُول، فِکُور، غ

فُور، شِکُور، وَقُور، کِفُور، وَصُول، عَجُول، عَنُود، کَذُوب،

لِجُوج، حَمُود، سِکُوت، حَسُود.

«فَعَالَ» مانند: جَبان: ترسو، حَصان: با عَفَت، رَزان: با وقار.

«فَعَالَ» مانند: شِجَاع: پهلوان، صُرَاح: بی آمیغ،

رُفَات: پوسیده، حُطام: خشک و خرد شده، جُذاذ: پاره و

بریده شد؛ ذال: فرومایه، فُضاش: شکسته و پراکنده شده،

فُتات: کوفته ریزه ریزه شده.

«فِعَالَ» مانند: جِران: سرکش از اسب و مانند آن، خِلاء: سرکش

از شتران. مدگر و مؤنث در این سخ وزن یکسان است، و در

بعضی موارد با تأنیث نیز استعمال شده، مانند: جَبانَه، شِجَاعَه

«فَعِیَلَ» مانند: مَیَّت: مرده، قَیِّم: متوالی، طَیِّب: پاکیزه،

صَیِّق: تنگ، بَیِّع: فروشنده فَعِیَلَ «مانند»: سَیِّد: بزرگ

«فَعِیَلَ» مانند: حَیدَر: کوتاه، و به معنی اَسَد نیز آمده،

صَیْرِف: متولی و متصرف در کارها، فَیصَل: جداکننده،

صَیْرَم: نیک «اندیشه زَیرک»

«أفعل» مانند: أَحمر، أَصغر، أبيض، أعمى، أعور،

أسعت، آدم؛ مؤنث این وزن بر وزن «فعلاء»

«فعلان» مانند: عطشان، ظمآن، هیمان، صدیان و مؤنثش با

تاء تأنیث، و هم الف مقصوره می آید «مانند» عَطشانه، عَطَشَه

ی، جَوَعَى، سَکَرانَه.

«فَعَلَ» مانند: إمر: نسبت رأیی که پیرو نظر هرکس بشود،

إمَع: طفیلی و کسی اظهار توافقی با هرکسی بنماید و مؤنث

این وزن با تاء تأنیث است. و صفت مشبیه در ثلاثی مزید

صیغهُ خاصی ندارد، بلکه هر اسم فاعلی که بر اتصاف دلالت

کند صفت مشبیه است «مانند»: مُتَّقَى، مُعْتَدِل، مستقیم

، مُنَحْنَى، مُسْتَقَرٌّ، مُتَمَلِّق. و صفت مشبیه از فعل رباعی

بسیار است، و اوزان مختلفی دارد، مانند: «هَبَلَع: شکم

بزرگ و هَجُوع: بسیار بلند قامت هَلِبوُث: احمق و... (علوم

العربیّه ۱۳۶۶ ج ۱، ص ۳۲۳)

## تفاوت های اسم فاعل با صفت مشبیه

کنون پس از آشنایی با اسم فاعل و صفت مشبیه و بیان شباهتهای آن دو بخوبی نیاز دانستن و بررسی تفاوت ها احساس می شود

تفاوتهای اسم فاعل با صفت مشبیه را می توان به دو بخش لفظی و معنوی تقسیم کرد.

### بخش اول: تفاوت های لفظی

۱. همانطور که در فصل های پیش گذشت، در وزن با هم متفاوت اند اسم فاعل بالوضع دارای وزن خاصی است و صفت مشبیه نیز دارای اوزان سماعی و اوزان قیاسی است که با اسم فاعل متفاوت اند.

۲. در بسیاری از کتب آمده که صفت مشبیه از فعل لازم گرفته می شود مثال نقض آن کریم، رحیم و ... که از افعال متعدی کَرَم و رَحِم گرفته شده و صفات مشبیه پر کاربرد اند و در برخی دیگر آمده غالباً از فعل لازم گرفته شده و در موارد سماعی از فعل متعدی گرفته می شود که بنظر می رسد هر دو عبارت کم دقت باشد.

بیان بهتر این است که «صفت مشبیه» فقط از فعل لازم ساخته می شود، «خواه اصالتاً لازم باشد؛ مانند: «حَسَن» که از فعل «حَسَنَ» ساخته می شود که اصالتاً لازم است و خواه عروضاً لازم باشد؛ مانند: «رحمن»، «رحیم» و «علیم» که از فعل

## شباهت اسم فاعل با صفة مشبیه

### مقدمه

باید دانست که هر جا پیرامون فرق بین دو شیء بحث می شود، به این جهت است که آن دو شیء از جهاتی شبیه به هم می باشند بطوری که برای تشخیص آن دو از یکدیگر نیاز به ملاک و معیار مشخص کننده است.

اسم فاعل و صفت مشبیه نیز از جهات لفظی و معنایی باهم دارای تشابه اند.

همین شباهتها سبب شده که ادبا صفت مشبیه را الصفه المشبیه با اسم فاعل بنامند.<sup>۲</sup>

لذا برای درک تفاوت های اسم فاعل و صفت مشبیه بهتر است ابتدا شباهتهای آن دو را بدانیم.

شباهت ها:

هر دو مشتق اند

هر دو قبول تشبیه و جمع و مذکر مؤنث می کنند

هر دو دلالت بر معنای حدثی و فاعل آن می کنند

هر دو عمل نصبی دارند و نصب می دهند.

در بعضی اوزان باهم مشترکند، مثل صیغه فاعل که گاهی

در اسم فاعل، مثل «قائم» و گاهی در صفت مشبیه مثل «ظاهر» استعمال می شود.

<sup>۲</sup> معنی بها المشبیه اسم فاعل

صفتة استحسن جز فاعل

لازم تنزیلی «رَحِمَ» و «عَلِمَ» متعدی که به «رَحِمَ» و «عَلِمَ» نقل داده شده اند

اما «اسم فاعل» هم از فعل لازم ساخته می شود؛ مانند: «ذاهب» که از «ذَهَبَ» ساخته می شود. و هم از فعل متعدی گرفته می شود؛ مانند: «ضارب» که از «صَرَبَ» ساخته می شود.

۳. شرط است اسم فاعل با فعل مضارعش هم وزن عروضی باشد<sup>۲</sup>، ولی هم وزن عروضی بودن در صفت مشبیه شرط نیست.

۴. جایز است منصوب اسم بر آن مقدم شود بر خلاف صفت مشبیه

۵. اسم فاعل در عمل همانند فعل خود است (در تعدی و لزوم) بر خلاف صفت مشبیه که گاهی با لازم بودن فعلش مفعول می گیرد. (ابن هشام انصاری ۱۴۴۰ ص ۴۲۸)

## بخش دوم: تفاوت های معنوی مقدمه: معنای حدوث و ثبوت

حادث یعنی عارض و ذایل شدنی؛ و برای او صفت ثبوت و چیزی شبیه به آن نیست (نحو الوافی ج ۳، ص ۱۷۳)  
از خصیوصیات اسم فاعل دلالت آن بر حدوث و عارضی بودن مبدأ است؛ زیرا لازمه اینکه مبدأ در اسم فاعل به وسیله ی ذات حادث شده باشد، این است که مبدأ باید امری حادث و عارضی باشد نه ثبوتی؛ زیرا در ثبوت به طور مطلق برای ذات ثابت می شود بدون آنکه به حدوث آن در یک زمان توجه داشته باشند از این ثبوت مطلق می توان ثبوت آن در همه زمانها استفاده نمود.

بر خلاف صفت مشبیه که دلالت بر ذاتی دارد که دارنده مبدأ است و مبدأ برای او ثابت است. مثلاً: لقط «حَسَن» به معنای دارنده حسن است و تنها به حیثیت ثبوتی مبدأ برای ذات توجه شده است و اینکه زید دارای حسن است نه اینکه او کسی است که حسن را حادث کرده است و به حیثیت حدوث آن توجه نشده است که اسم فاعل بر آن دلالت دارد. (جمالی ۱۳۹۳ ص ۴۴۸)

۳. صفت مشبیه هم چنان که دلالت بر حدوث ندارد بر استمرار و دوام نیز ندارد. کلن از آنجا که دلالت آن بر ثبوت به صورت مطلق است و تقیید به زمان خاصی در آن مطرح نیست و از سویی زمانها بر یکدیگر ترجیح ندارد آنرا حمل بر معنای

دوام و استمرار می‌کنند، به گونه‌ای که همه زمانها را شامل می‌شود. (جمالی ۱۳۹۳ ص ۴۶۳)

### تفاوت معنوی

چنانکه بر زبانها متداول است بلکه برخی بدان تصریح دارند، مراد از ثبوت در کلام نحوین ثبوتی خاص است، ثبوتی که دلالت می‌کند بر ملازمه دائمی صفت با موصوف. به همین خاطر در تعریف صفت مشبیه گفته شده است: «اسم مشتقی است که دلالت بر ثبوت صفت بر موصوف به طور عام می‌کند»؛ یعنی ثبوتی که شامل زمان‌های سه‌گانه است.

برخی نیز این قول را به متقدمین نسبت داده و ادعا کرده‌اند متقدمین قائل بوده‌اند صفت مشبیه برای دلالت بر استمرار حدث برای صاحبش در همه زمان‌ها، وضع شده است.

اگر قائل به استمرار در صفت شبیه باشیم، این اشکال وارد می‌شود که صفت مشبیه در بسیاری از موارد در غیر استمرار استعمال شده است. اگر گفته شود در این موارد صفت مشبیه از موضوع له خود خارج شده است، می‌گوییم چنین ادعایی شنیده نشده است.

در میان اقوال مختلف، مرحوم رضی قدس سره در نهایت دقت و قوت نظر خود را چنین بیان میکند

معنای صفت مشبیه، مطلق اتصاف موصوف به مفهوم بر گرفته از صفت است، بدون اینکه دلالتی بر حدوث داشته باشد. (رضی الدین استرآبادی ج ۱، ص ۱۴۷)

مرحوم رضی در جایی دیگر می‌فرمایند:

به نظر من صفت مشبیه همانگونه که برای دلالت بر حدوث در زمان خاصی وضع نشده، برای استمرار در همه زمان‌ها نیز وضع نشده است؛ زیرا ثبوت و استمرار، هر دو قید در صفتند (و جود هر کدام نیازمند دلیل است) در حالی که در صفت مشبیه دلیلی برای برای آن قید وجود ندارد.

بنابر این، معنای کلمه «حَسَن» از نظر وضع چیزی جر «صاحب حُسن (ذو حُسن)» نیست. خواه این صفت مختص به زمان خاصی باشد یا در همه زمان‌ها باشد. البته زمانی که صفت استعمال شود و قرینه برای اختصاصش به زمانی نباشد، ظهورش در جمیع ازمنه بهتر است از ظهورش در زمانی خاص تا اینکه قرینه‌ای برای تخصیص وصف به زمان خاص اقامه شود. (رضی الدین استرآبادی ج ۳، ص ۴۳۱)

سخن مرحوم رضی قدس سره صحیح‌ترین و قوی‌ترین قول در مسئله است؛ زیرا ایشان دلالت صفت مشبیه بر استمرار در وضع آن نمی‌دانند تا ناگزیر شود مواردی که چنین دلالتی در آن‌ها وجود ندارد را نادر و خلاف قاعده بشمارد.

صفت برای ذات در زمان های سه گانه نبوده بلکه اصلاً در وضع صفت مشبیه زمان لحاظ نشده است.

صفت مشبیه تنها دلالت بر صاحب صفت بودن ذاتی می کند. مثل جمله فارسی: «پرتقال شیرین است» وقتی متکلم صفت «شیرین» را برای ذات «پرتقال» ثابت کرده زمانی خاصی را به این معنای که این پرتقال در همه زمان ها شیرین است یا در زمان حال شیرین است، لحاظ نکرده است. عدم لحاظ زمان هنگام وضع در صفت مشبیه نیز به همین معناست.

البته صفت مشبیه بدون وجود قرینه ظهور در استمرار دارد و شاید مقصود متقدمین از اینکه گفته اند صفت مشبیه دلالت بر استمرار می کند، همین بوده است.

متکلم گاهی قصد دارد از فعل کسی خبر دهد و گاهی قصد دارد ما را از صفت کسی آگاه سازد.

در حالت اول می گوید: «زیدٌ ضاربٌ عمرو أُمس» و در حالت دوم می گوید: «زیدٌ طاهر القلب أو قسی القلب» مثال اول «ضارب» دلالت می کند حدث و عملی ولی در مثال دوم «طاهر و قسی» دلالت می کنند بر ثبوت صفتی برای موصوفشان.

گمان ما این است که متقدمین حتی اگر قائل به استمرار در صفت مشبیه بوده اند، قائل نبوده اند که صفت مشبیه برای استمرار وضع شده است بلکه بر این عقیده بودند که صفت به خودی خود دلالت بر استمرار می کند، به همان بیانی مرحوم رضی فرمود. (علیدوست ۱۳۸۳ ص ۳۳۰)

### نتیجه گیری:

اسم فاعل، اسمی است که با وزن خود بر اتصاف ذاتی به حالت یا صفتی دلالت می کند و صفت مشبیه، اسمی است که با وزن خود بر اتصاف ذاتی به حالت یا صفتی دلالت می کند.

بین ادبا مشهور است که اسم فاعل حدوثی و صفت مشبیه ثبوتی است. اما باید به این نکته توجه داشت که ثبوتی بودن صفت مشبیه به معنای استمرار آن

۶. شرتونی ، رشید ، مبایذ العربیه ، انتشارات دارالعلم ، قم ، چاپ سیزدهم ۱۴۲۸
۷. جمالی ، مصطفی ، مغنی الفقیه (صرف جامع کاربردی) ، انتشارات دارالفکر ، قم ، چاپ اول ۱۳۹۳
۸. کشمیری ، عبدالرسول ، صرف کاربردی ، انتشارات نصایح ، قم ، چاپ دوم ۱۳۹۴
۹. صالحی ابرقویی ، محمد ، جرعه ای از ادب قرآن ، انتشارات بوستان کتاب ، چاپ دوم ۱۳۸۷
۱۰. محمدبن حسن ، رضی الدین استرآبادی ، شرح کافیه ، انتشارات مؤسسه الصادق للطباعه والنشر ، تهران ، بی جا
۱۱. علیخان ابن احمد ، مدنی ، الحوائق الندییه فی شرح الفوائد الصمدیه ، انتشارات ذویالقربی ، قم ، چاپ اول ۱۲. علیدوست ، ابوالقاسم ، سلسبیل ، انتشارات دار الاسوه للطباعه والنشر ، قم ، بی جا ، ۱۳۸۴
۱۳. جلال الدین ، سیوطی ، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ، منشورات الرضی
۱۴. جمال الدین ابن هشام ، انصاری ، مغنی الأدیب ، مرکز مدیریت حوزه ، قم ، ۱۴۴۰
۱۵. ابن فارس ، احمد بن فارس ، معجم مقاییس اللغة ، مکتب الاعلام الاسلامی ، قم ، ۱۴۰۴ هـ . ق

### مآخذ و منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. طبابایی ، محمدرضا ، صرف ساده ، انتشارات دارالعلم ، قم ، چاپ ۱۳۹۵ ۹۱
۳. محمدی ، حمید ، صرف متوسط ، انتشارات هاجر ، قم ، چاپ ششم ۱۳۹۲
۴. جزایری ، سید حمید ، دانش صرف ، انتشارات نصایح ، قم ، چاپ اول ۱۳۹۵
۵. حسینی تهرانی ، سید هاشم ، علوم العربیه ، انتشارات مفید ، چاپ پنجم ۱۳۶۶