

بررسی نظریه محال بودن کفر مؤمن

رضا برنجکار*

چکیده

برخی متکلمان بزرگ اسلامی، و پیش از همه آنها سید مرتضی (قده) برآنند که اگر شخصی حقیقتاً مؤمن شود، محال است از ایمان برگشته و کافر گردد. این متکلمان برای اثبات نظریه خود به دلیل عقلی و نقلی تمسک کرده‌اند. دلیل عقلی آنها این است که مؤمن مستحق پاداش ابدی و کافر مستحق کیفر ابدی است. پس اگر مؤمن، کافر شود، اجتماع پاداش و کیفر ابدی پیش می‌آید که محال است. در این نوشتار، این استدلال نقد شده است. هم‌چنین با بررسی احادیث، نشان داده شده که هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند نظریه بالا را اثبات کند، گذشته از این که آیات صریح قرآن و احادیث بر وقوع ارتداد و کفر مؤمن تأکید می‌ورزند.

کلید واژه‌ها: ایمان، کفر، احباط، موافات، ارتداد، شرط متأخر، بداء، روح ایمان

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران (پردیس قم)

مقدمه

پس از امامت، ایمان و کفر دومین آموزه اسلامی در میان مسلمین بود که مورد بحث و گفت‌وگو و اختلاف نظر قرار گرفت. خوارج و مرجئه از این بحث متولد شدند و اختلاف این دو فرقه خود منشأ پیدایش دو فرقه مهم‌تر، یعنی معتزله و اشاعره شد. (برنجکار: ۱۳۸۲، ۱۷ - ۱۹ و ۱۲۴؛ شهرستانی: بی تا، ۴۸ و ۱۱۴؛ بغدادی: ۱۴۰۱ و ۹۴ - ۹۹). اما مبحث ایمان، خود شامل مباحث متعددی همچون ماهیت ایمان، رابطه عمل با ایمان، درجات ایمان و احباط و تکفیر است.

یکی از مباحث مرتبط با ایمان و کفر که کمتر از آن بحث شده این مسئله است که آیا ممکن است مؤمن حقیقی کافر شود یا خیر؟ شهید ثانی در کتاب *حقیقه الایمان* این مسئله را به این صورت مطرح می‌کند:

«آیا ممکن است مؤمن پس از متصف شدن به ایمان حقیقی و واقعی کافر شود یا خیر؟» و نظریه محال بودن کفر مؤمن را به برخی اصولیان از جمله سید مرتضی نسبت می‌دهد. (عاملی: ۱۳۸۰، ۳۷۱-۲) علامه مجلسی هم جواز کفر مؤمن را به اکثر متکلمان نسبت می‌دهد. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۲۱۴/۶۹).

شیخ مفید نظریه عدم وقوع کفر از مؤمن را به بسیاری از فقهای امامیه، محدثان و متکلمان نسبت می‌دهد و نوبختیان و معتزله را مخالف این نظریه معرفی می‌کند. (مفید: ۱۳۷۲، ۳۲) البته ابواسحاق نوبختی در کتاب *الیاقوت* همین نظریه را پذیرفته است. (حلی: ۱۳۶۳، ۱۷۹).

ظاهراً نخستین بار سیدمرتضی کفر مؤمن را محال دانسته و بر آن استدلال عقلی اقامه کرده است و پس از او ابواسحاق نوبختی، شیخ طوسی، طبرسی، و ابوالفتوح رازی و علامه حلی نیز عقیده و استدلال سید مرتضی را پذیرفته و در کتاب‌هایشان تکرار کرده‌اند.

شیخ حر عاملی نیز نظریه سید مرتضی را به دلیل وجود برخی احادیث در کتاب اصول کافی پذیرفته است. (عاملی: ۱۴۰۸، ۹۱).

برخی فقها و متکلمان چون شهید ثانی و علامه مجلسی نیز هرچند در ابتدای بحثشان نظریه سید مرتضی را رد کرده‌اند، اما در ادامه بحث با شرایطی این نظریه را پذیرفته‌اند.

در این نوشتار، ابتدا اصل نظریه و تقریرهای آن مطرح می‌شود، آن‌گاه دلایل عقلی و نقلی و یا قابل طرح و بررسی مطرح خواهد شد.

تقریرهای نظریه محال بودن کفر مؤمن

درباره این نظریه به دو نکته باید توجه داشت: نخست آن که سخن درباره جمع میان ایمان و کفر و این موضوع نیست که مؤمن، در حالتی که مؤمن است آیا می‌تواند کافر شود یا خیر، بلکه سخن در این است که آیا ممکن است صفت ایمان بر شخصی عارض شود و پس از مدتی این صفت از بین برود و به جای آن صفت کفر بر همان شخص عارض گردد؟

نکته دیگری که در سخنان طرفداران این نظریه به چشم می‌خورد این است که مقصود از مؤمن کسی است که به ایمان حقیقی متصف شده است. به عبارت دیگر، در این نظریه میان ایمان حقیقی و ایمان ظاهری تفکیک قائل می‌شود. بنابراین، باید ایمان حقیقی روشن شود.

سید مرتضی در تعریف ایمان می‌گوید :

اعلم أنّ الايمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجرى على اللسان فمن كان عارفاً بالله تعالى وبكلّ ما أوجب معرفته مقراً بذلك مصداقاً فهو مؤمن. والكفر نقیض ذلك، و هو الجحود فی القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالى المعرفة به. (علم الهدی: ۱۴۱۱، ۵۳۶).

بر اساس این تعریف که مورد تأیید دیگر طرفداران نظریه مورد بحث است، (حلی: ۱۳۶۳، ۱۷۹ - ۱۸۰) اقرار و عمل جوارحی از مؤلفه‌های ایمان نیست و حقیقت ایمان امری قلبی است که عبارت است از معرفت و تصدیق قلبی.

گاه در سخنان سید مرتضی و دیگران در تفسیر ایمان از واژه معرفت استفاده می‌شود. (علم الهدی: ۱۴۰۵، ۱۶۳/۱ و ۹-۳۲۸/۲) در این سخنان به قرینه جمله بالا، معرفت، اعم از تصور و تصدیق است. به عبارت دیگر، هم شناخت خدا و هم تصدیق قلبی او از مؤلفه‌های ایمان است، نه شناخت بدون تصدیق قلبی.

شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات* تحت دو عنوان «القول فی البدل» و «القول فی الموافاة» به مسئله مورد بحث پرداخته است. او در ذیل عنوان نخست، امکان کافر شدن مؤمن را عقلاً پذیرفته و در بحث دوم، وقوع کفر مؤمن را نقلاً انکار کرده است. او در بحث اول اجتماع ایمان و کفر را در زمان واحد مستلزم اجتماع ضدین و محال می‌داند. اما کافر شدن مؤمن را در آینده و مؤمن شدن کافر را در آینده مستلزم اجتماع ضدین و امری محال نمی‌داند. (مفید: ۱۳۷۲، ۴۸) وی در بحث از موافات بر آن است که کسی که در لحظه‌ای از زندگی خود ایمان آورده باشد تا آخر عمر به ایمان خود باقی خواهد ماند و کسی که کافر از دنیا برود، هیچ‌گاه متصف به ایمان نبوده است. (همان، ۳۲) بنابراین، هر چند کافر شدن مؤمن عقلاً ممکن است، اما این امر ممکن واقع نخواهد شد. دلیل شیخ مفید وجود احادیث است، اگرچه او به متن یا مضمون احادیث مورد نظرش اشاره‌ای نمی‌کند. به هر حال، می‌توان نظریه شیخ مفید را قول به تفصیل دانست، به این معنا که به لحاظ عقلی کفر مؤمن ممکن است اما به لحاظ نقلی کفر مؤمن واقع نمی‌شود.

در رساله «جوابات المسائل الرسية الاولى» این پرسش مطرح می‌شود که حکم کسانی که به خدا و صفات او معرفت دارند و با وجود این، از پذیرش نبوت پیامبر اسلام ﷺ سرباز زدند، چیست؟ اگر آنان به دلیل این که معرفت به خدا دارند، مستحق ثوابند، اما چون منکر نبوت پیامبر ﷺ شدند کافر بوده و مستحق عقابند. و با توجه به این که سید مرتضی حبط و نابودی ثواب را قبول ندارد، چگونه این ثواب و عقاب [دائم] با هم جمع می‌شوند؟

سید مرتضی در پاسخ می‌نویسد :

اعلم أنّ من علمنا أنّه كافر مستحق للعقاب الدائم، فانه لا يجوز مع المذهب الصحيح الذي نذهب إليه في فقد الحابط بين الثواب والعقاب، أن يكون معه إيمان أو طاعة يستحق بها الثواب، لأن الطاعة يستحق بها الثواب الدائم، ولا يجتمع استحقاق الدائمين من ثواب وعقاب. (علم الهدى: ۱۴۰۵، ۳۲۸/۲).

ظاهر سخن سید مرتضی به خصوص با توجه به پرسش مطرح شده، این است که یک شخص در زمان واحد نمی‌تواند هم مؤمن باشد، چون به خدا ایمان دارد، و هم کافر، چون منکر پیامبر ﷺ است. دلیل سید نیز دلیلی عقلی است و آن محال بودن اجتماع ثواب دائم و عقاب دائم است. البته بر اساس نظریه احباط، شخصی که کافر می‌شود، ثواب ایمانش از بین می‌رود. بنابراین، اجتماع ثواب دائم و عقاب دائم در شخص مورد نظر مطرح نخواهد بود، اما سید مرتضی نظریه احباط را قبول ندارد و در جای دیگر علیه آن استدلال کرده است.

در ادامه بحث، سید مرتضی می‌گوید: بر اساس دلیل بالا اجتماع ایمان و کفر محال است، بنابراین، کسی که منکر نبوت بوده و کافر است، به خداوند نیز معرفت نداشته و معرفت او یا از روی سهو است یا نفاق یا تقلید یا چیز دیگر که هیچ‌یک از اینها معرفت و ایمان واجب که دارنده آن مستحق ثواب دائم است، نمی‌باشد. (همان، ۳۲۸-۹).

سید مرتضی در کتاب شرح جمل العلم والعمل می‌گوید:

قد ثبت أنّ المؤمن يستحق الثواب الدائم بالاجماع، و بیننا بطلان التحابط. و إذا ثبت هذان الامران فلا بدّ فی من آمن بالله تعالی و برسوله أنّ یوافی بإيمانه، و لا يجوز أن یکفر، لأنّه لو کفر لا يستحق علی کفره العقاب الدائم بالاجماع، و کان یؤدی إلى اجتماع الثواب و العقاب الدائم، و ذلك لا یمكن ایفاءه و لا استیفاءه، لأنّ المسلمین قد إجمعوا علی أنّ التائب [المثاب خ] لا ینقل من حال الثواب إلى حال العقاب. (علم الهدی: ۱۴۱۴، ۱۵۹)

سخن فوق عروض ایمان و کفر را در دو زمان بر شخص واحد محال می‌داند،

البته به شرطی که ابتدا صفت ایمان بر شخص عارض شود و پس از آن صفت کفر، زیرا در ادامه سخن، سید مرتضی عروض ایمان پس از کفر را ممکن می‌داند و لازمه آن را جمع پاداش ابدی و کیفر ابدی نمی‌داند، زیرا خدا از باب تفضل وعده کرده که کیفر کافران را از بین خواهد برد به شرط آن که مؤمن شوند.

تفاوت این دو حالت این است که در حال نخست که ابتدا ایمان بر شخص عارض می‌شود، وی مستحق پاداش ابدی می‌شود و این پاداش قابل ضبط نیست، در حالی که در صورت دوم که ابتدا کفر بر شخص عارض می‌شود و شخص مستحق کیفر ابدی می‌گردد، اشکال ندارد که خداوند این کیفر را از بین ببرد. البته در صورت اول هم می‌توان براساس احباط (نابود شدن پاداش ایمان به خاطر کفر) یا موافات (مشروط بودن پاداش ایمان به بقای ایمان تا زمان مرگ) به از بین رفتن پاداش ابدی و در نتیجه، عدم اجتماع پاداش ابدی و کیفر ابدی معتقد شد،^۱ سید مرتضی منکر احباط و موافات است.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان می‌گوید :

لا يجوز أن يرتد المؤمن الذي عرف الله على وجه يستحق به الثواب. (طوسی: ۱۳۷۶، ۳۱/۵-۲).

ان الذي يمنع أن يكفر من عرف الله، إذا كان معرفته على وجه يستحق بها الثواب فلا يجوز أن يكفر، لأنه يؤدي إلى اجتماع الثواب الدائم على إيمانه والعقاب الدائم على كفره والاحباط باطل. (همان: ۱۴۰۰، ۱۹۲/۱، ۳۴۵).

او در جای دیگر ضمن بیان سخنان بالا می‌گوید: حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که کفار قبلاً به خدا معرفت داشتند نه این که با استدلال به خدا معرفت پیدا کردند. و معرفت و ایمان صحیح، معرفت از راه استدلال است. (طوسی: ۱۳۷۶، ۳۴۵/۱).

۱. علم الهدی، شرح جمل العلم والعمل، تصحیح یعقوب جعفری، دارالأسوه للطباعة والنشر، ۱۴۱۴.

طبرسی در تفسیرش (طبرسی: ۱۴۰۸، ۱۸۸/۱). و ابو اسحاق نوبختی که ظاهراً متأخر از سید مرتضی است (حلی: ۱۳۶۳، هـ - ط) در کتاب الیاقوت و علامه حلی در شرح این کتاب، سخنان سید مرتضی و دلیل او را تکرار می‌کنند. (همان، ۱۷۹).

ابو الفتوح رازی بیش از دیگران بر نظریه محال بودن کفر مؤمن تأکید می‌کند. و آیاتی را که در ارتداد و کفر مؤمن است به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با نظریه خود سازگار افتد. او می‌گوید:

ومذهب ما آن است که: مؤمن حقیقی که خدای تعالی از او ایمان داند، کافر نشود، برای منع دلیل، و آن دلیل آن است که اجتماع امت است که مؤمن مستحق ثواب ابد بود، و کافر مستحق عقاب ابد، و جمع بین الاستحقاقین برسیل تأیید محال بود، چه استحقاق در صحت و استحالت، تبع وصول باشد. و احباط به نزدیک ما باطل است... و ابلیس - علیه اللعنه - همیشه کافر بود و منافق، و آن عبادت که می‌کرد بر وجه نفاق می‌کرد. (رازی: ۱۳۷۱، ۲۱۳/۱).

او در تفسیر آیه **﴿وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَحَسْبُكَ اللَّهُ﴾** می‌گوید:

بدان که ارتداد مؤمن به نزدیک ما درست نبود، برای آن که اجماع است که بر ایمان استحقاق ثواب ابد بود و بر کفر استحقاق عقاب ابد بود، و جمع از میان ایشان در حق یک شخص متعذر بود، برای آن که صحت استحقاق تبع صحت وصول است، و چون وصول صحیح نبود، استحقاق متصور نبود، مگر آن که احباط گویند که کفر او ایمانش را محبط کرد، یا عقاب کفرش ثواب را محبط کرد. و چون احباط درست نیست بنا کردن بر او درست نباشد. پس آن که بینند از مسلمانان که مرتد شود، یا ایمانش درست نبوده باشد، یا اظهار ارتداد و کفر که کند برسیل تقیه و یا غرض دیگر بود برای این دلیل که گفتیم... و مراد به احباط در آیت و هر کجا که باشد نفی قبول و وقوع بود در اول. (همان، ۲۰۱/۳).

شهید ثانی ضمن آن که امکان و وقوع کفر مؤمن را به اکثر اصولیان نسبت می‌دهد، در مقام استدلال عقلی بر اثبات آن، همان دلیل شیخ مفید را در بحث بدل اقامه می‌کند. وی سپس دلیلی را به نفع محال بودن کفر مؤمن نقل و آن را رد می‌کند. دلیل این است که: اگر ضدی مثل ایمان از بین برود و ضد دیگری مثل کفر به جایش بنشیند، مستلزم ترجیح بدون مرجح، بلکه ترجیح مرجوح است. شهید به این دلیل چنین پاسخ می‌دهد که مرجح در این جا فاعل مختار است که بر ایجاد و اعدام در امور وجودی قدرت دارد. پس چنین فاعل مختاری بر اموراتباری همچون ایمان و کفر که اعتبارش به دست شارع است، به طریق اولی قادر است.

دلیل دیگر شهید بر امکان و وقوع کفر پس از ایمان، آیات بسیاری از قرآن کریم از جمله دو آیه زیر است:

﴿ان الذین آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا﴾ (النساء، ۴/۱۳۷).

﴿يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين﴾

(آل عمران، ۳/۱۰۰).

پس از این، شهید دلیل سید مرتضی را نقل و رد می‌کند. او دلیل سید را چنین نقل می‌کند:

ثواب ایمان دائمی و عقاب کفر نیز دائمی است و این دو قابل جمع نیست، مگر بر اساس اعتقاد به احباط و موافات و این دو نیز باطلند. نادرستی احباط از آن روست که بر اساس احباط، کسی که خوبی و بدی را به یک اندازه انجام داده، مثل کسی است که کاری انجام نداده است و اگر بدی هایش بیشتر باشد، مثل کسی است که هیچ خوبی انجام نداده و اگر خوبی هایش بیشتر باشد، مثل کسی است که هیچ بدی انجام نداده است و همه این صورت‌ها باطل است.

اما موافات به این معناست که ثواب دائمی ایمان مشروط به این است که این ایمان تا آخر عمر دوام داشته باشد، در حالی که این شرط در مؤمنی که کافر شده

نیست، پس ثواب دائم ندارد. نادرستی موافات نیز از آن روست که شروط استحقاق ثواب نمی‌تواند از عمل منفصل و متأخر باشد، در حالی که موافات از عمل منفصل و متأخر است.

شهید پاسخ‌هایی به اجزای این استدلال می‌دهد و به برخی از پاسخ‌های اشکال می‌کند، اما آن پاسخی که اشکالی بدان نمی‌کند این است که ما قبول نداریم که شرط استحقاق ثواب نمی‌تواند از عمل منفصل و متأخر باشد، چرا که دلیلی بر این مطلب وجود ندارد.

شهید پس از چند اشکال و جواب می‌گوید: متعلقات ایمان امور ثابت و غیر متغیری هستند و اگر علم و یقین جازم به این امور ثابت تعلق بگیرد، این علم و یقین جازم قابل زوال نیست، هر چند امکان ذاتی دارد. وی در انتهای سخن هر چند نظریه سید مرتضی را قوی و دقیق می‌داند، اما نظریه مخالف را راجح‌تر معرفی کرده و بحث را به پایان می‌برد. (عاملی: ۱۳۸۰ / ۳۷۱ - ۵).

علامه مجلسی در کتاب‌های بحار الأنوار و مرآة العقول سخنان شهید ثانی را نقل می‌کند، اما موضع‌گیری او در بحار با موضع او در مرآة متفاوت است. او در بحار می‌گوید: اگر در ایمان ظن کفایت کند، بی‌شک، این ایمان قابل تبدیل به کفر است. اما اگر شرط ایمان علم قطعی باشد، جواز زوال ایمان مشکل است. ولی چون دلیل کاملی بر عدم جواز اقامه نشده است و ظواهر آیات و احادیث بر جواز دلالت می‌کند، پس جواز زوال قوی‌تر است. بله، اگر مقصود از ایمان یقین باشد و مقصود از یقین اعتقاد ثابت مطابق با واقع باشد، زوالش ممتنع است، اما مقصود از ایمان این نیست. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۲۱۸/۶۹).

در توضیح مطلب اخیر باید گفت: اگر معنای ایمان اعتقاد ثابت باشد، گزاره «ایمان از بین نمی‌رود» گزاره‌ای تحلیلی و بدیهی خواهد بود، چون معنای این گزاره این خواهد بود که: «اعتقادی که از بین نمی‌رود، از بین نمی‌رود». به دیگر سخن، این تعریف از ایمان، خارج از نزاع است، چرا که نزاع بر سر این است که آیا اعتقاد به

خداو دیگر اعتقادات دینی، قابل زوال است یا خیر، نه این که اعتقادی که زوال نمی‌پذیرد، آیا از بین می‌رود یا خیر.

علامه مجلسی در مرآة العقول می‌گوید: ایمان درجاتی دارد که برخی زوال‌پذیر و برخی زوال‌ناپذیر است، و ایمانی که به حدّ یقین برسد، زوال‌ناپذیر است. اما همین ایمان زوال‌ناپذیر مشروط به عدم انکار ظاهری است، در حالی که ممکن است کسی با وجود یقین، متعلق را انکار کند، همان طور که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَجحدوا بها و استیقنتها أنفسهم﴾ (النمل، ۱۴/۲۷) پس حتماً ایمان به معنای یقین نیز با انکار ظاهری و اعمالی چون سجده بر بت و قتل پیامبر و امام و ناچیز شمردن قرآن و کعبه زوال‌پذیر است. (مجلسی: ۱۳۶۹، ۱۱/۲۴۲).

بررسی دلایل نظریه محال بودن کفر مؤمن

همان طور که در ضمن بیان تقریرهای نظریه مورد بحث دیدیم، اکثر معتقدان به این نظریه به دلیل عقلی تمسک کرده و برخی نیز به دلیل نقلی و احادیث اشاره کرده‌اند، بنابراین، دلایل این نظریه را می‌توان به دودسته عقلی و نقلی تقسیم و آنها را بررسی کرد. الف) دلیل عقلی: نخستین کسی که بر محال بودن کفر مؤمن دلیل عقلی اقامه کرد، سید مرتضی بود و دیگران تنها دلیل وی را تکرار کردند. دلیل وی این بود که مؤمن مستحق پاداش دائم است و کافر نیز مستحق کیفر دائم، و این دو با هم جمع نمی‌شوند. از سوی دیگر، احباط، یعنی نابود شدن پاداش دائم بوسیله کفر و نیز موافات، یعنی مشروط بودن پاداش دائم به بقای ایمان تا زمان مرگ، هر دو نادرست‌اند. بنابراین، از طریق احباط و موافات نیز نمی‌توان کفر مؤمن را توجیه کرد. پس کافر شدن مؤمن محال است.

دست‌کم سه اشکال می‌توان بر این دلیل وارد ساخت :

۱. اشکال به بطلان موافات: این اشکال همان اشکال شهید ثانی است که دلیل بطلان موافات را رد کرد. دلیل سید این بود که لازمه پذیرش موافات، این است که

شرط استحقاق ثواب، منفصل و متأخر از استحقاق باشد. و پاسخ شهید این بود که ما شرط متأخر را قبول داریم. در تأیید سخن شهید می‌توان گفت: اولاً، بسیاری از فقها وجود شرط متأخر، مثل غسل مستحاضه نسبت به صحت صوم روز قبل را پذیرفته‌اند. حال یا به شکل شرط متأخر یا با توجیهاتی مثل این که شرط صحت صوم، تعقب غسل است و تعقب غسل همراه صوم است و متأخر از صوم نیست. (کاظمی: ۱۴۰۹، ۲۸۱/۱)

ثانیاً، اگر محال بودن شرط متأخر در امور تکوینی به این دلیل که لازمه‌اش وجود معلول با فقدان علت است، درست باشد، در امور تشریحی و اعتباری درست نیست، چرا که در این امور علت حکم یا صحت عمل، خداوند است نه شرط. (فیاض: ۱۴۱۰، ۳۱۸/۲؛ کاظمی: ۱۴۱۱، ۶۴/۲)

ثالثاً، در بحث ما اساساً شرط موافات متأخر از استحقاق پاداش دائمی نیست، زیرا علت استحقاق، ایمان به اضافه موافات است، پس شخص مؤمن در لحظه مرگ مستحق پاداش دائم خواهد بود، چرا که ایمان همراه با موافات تحقق یافته است. پس لازمه پذیرش شرط موافات، پذیرش شرط متأخر نیست.

۲. اشکال به بطلان احباط: دلیلی که شهید ثانی از سید مرتضی در ابطال احباط نقل کرد این بود که لازمه احباط این است که کسی که خوبی و بدی را به یک اندازه انجام داده، مثل کسی خواهد بود که کاری انجام نداده است و یا کسی که بدی‌هایش بیشتر باشد، مثل کسی خواهد بود که هیچ خوبی انجام نداده است و این امور محال و باطل است. در پاسخ باید گفت: اگر مدعی احباط معتقد بود که مثلاً کسی که خوبی و بدی‌اش مساوی است، هیچ عمل خوب و بدی انجام نداده است، این ادعا باطل و برخلاف واقعیت بود، اما اگر ادعا شود که پاداش و کیفر کسی که خوبی و بدی‌اش مساوی است، به اندازه پاداش و کیفر کسی است که هیچ عمل خوب و بدی انجام نداده است، این ادعا هیچ اشکال عقلی ندارد. گفتنی است چون بحث احباط بحث مستقلی است، از طرح مفصل آن در این جا صرف نظر می‌شود.

۳. اشکال به معنای استحقاق: استدلال سید مرتضی بر اساس این مبنا می‌تواند

درست باشد که استحقاق پاداش ابدی ضرورتاً امری تکوینی و معلول ایمان است، بنابراین، با پیدایش ایمان در یک آن، چون علت تحقق یافته، معلول نیز که پاداش ابدی است تحقق خواهد یافت، در حالی که استحقاق از امور وضعی و جعلی است و جاعل آن خداست. بنابراین خداوند مشخص خواهد کرد که چه کسی مستحق بهشت ابدی است. و او در قرآن کریم مشخص کرده است که کافر مستحق بهشت ابدی نیست. بنابراین، مؤمن وقتی می‌تواند وارد بهشت ابدی شود که پس از ایمان مرتکب کفر نشود. (سبحانی: ۱۴۱۲، ۳۷۱/۴).

ب) دلایل نقلی: شیخ مفید ضمن این که کفر مؤمن را ممکن دانست، به دلیل وجود برخی احادیث وقوع آنرا انکار کرد. اما او این احادیث را نقل نکرد. شیخ حر عاملی نیز به همین مقدار اشاره کرد که در اصول کافی احادیثی در این زمینه وجود دارد. با بررسی اصول کافی و دیگر کتب حدیثی همچون بحار الأنوار، تفسیر مآثور عیاشی و تفسیر مآثور قمی احادیثی یافت شد که ممکن است بر عدم امکان کفر مؤمن دلالت کند. ابتدا به بررسی محتوای یکایک این احادیث می‌پردازیم و در صورت دلالت هر یک از آنها، سند آن حدیث را نیز مشخص خواهیم کرد.

حدیث اول

حسین بن نعیم الصحاف قال: قلت لابی عبدالله عليه السلام لم يكون الرجل عند الله مؤمناً قد ثبت له الايمان عنده ثم ينقله الله بعد من الايمان إلى الكفر؟ قال: فقال: ان الله عزوجل هو العدل انما دعا العباد الى الايمان به لا الى الكفر ولا يدعو أحداً الى الكفر به، فمن آمن بالله ثم ثبت له الايمان عند الله لم ينقله الله عزوجل [بعد ذلك] من الايمان إلى الكفر. (کلینی: ۱۴۰۱، ۳/۲).

مباحثی که از علامه مجلسی در بحار الأنوار و مرآة العقول نقل شد در ذیل همین حدیث بود. با دقت در متن حدیث معلوم می‌شود که حدیث دلالتی بر محال بودن کفر مؤمن ندارد، چرا که آن چه در حدیث نفی شده است این است که خداوند مؤمن را کافر نمی‌کند، اما در این باره که خود مؤمن آیا ممکن است کافر شود یا نه، سخنی گفته

پیشانی شیخ طوسی کلینی

نشده است.

حدیث دوم

امام صادق علیه السلام :

لا يتحوّل مؤمن عن ايمانه و لا ناصب عن نصبه و لله المشية فيهم. (همان).

صدر این حدیث قطع نظر از ذیل آن، هر چند بر محال بودن کفر مؤمن دلالت دارد، اما ذیل آن این دلالت را از بین می‌برد، زیرا به امکان حدوث مشیت جدید، یعنی بداء در مورد مؤمنان اشاره می‌کند. اگر صدر و ذیل حدیث را باهم ببینیم، حدیث بیان‌گر این خواهد بود که روال معمول این است که شخص مؤمن کافر نمی‌شود، اما این روال استثناپذیر است.

حدیث سوم.

امام صادق علیه السلام :

ان الله تبارك و تعالى خلق في مبتدى الخلق بحرين، أحدهما عذب فرات والآخر ملح اجاج، ثم خلق تربة آدم من البحر العذب الفرات، ثم أجراه على البحر الاجاج، فجعله حمأ مسنوناً وهو خلق آدم، ثم قبض قبضة من كتف آدم الايمن فذراها في صلب آدم، فقال: هؤلاء في الجنة ولا ابالي ثم قبض قبضة من كتف آدم الايسر فذراها في صلب آدم فقال: هؤلاء في النار ولا ابالي ولا اسئل عما أفعل ولي في هؤلاء البداء بعد وفي هؤلاء وهؤلاء سيبتلون. (عیاشی: بی تا، ۱/ ۱۸۲).

در این حدیث، انسان‌ها در عالم طینت به دو گروه بهشتیان و جهنمیان تقسیم شده‌اند و در انتهای حدیث، جمله «ولی فی هؤلاء البداء» ذکر شده است. اگر اسم اشاره هؤلاء به قسم اخیر، یعنی جهنمیان اشاره داشته باشد، معنای حدیث این خواهد بود که در مورد کسانی که در آن جهان جهنمی و کافر بوده‌اند، امکان بداء و در نتیجه، مؤمن شدن وجود دارد، اما قسم اول، یعنی بهشتیان آن جهان قطعاً همواره بهشتی و مؤمن خواهند بود. اما اگر واژه هؤلاء به هر دو دسته، یعنی همه انسان‌ها اشاره داشته باشد، معنای حدیث این خواهد بود که امکان بداء و تغییر وضعیت هم در مورد بهشتیان

و هم جهنمیان آن عالم وجود دارد. و با توجه به این که به یقین نمی‌توان مرجع اسم اشاره را در حدیث مشخص کرد، این حدیث ابهام دارد و در موضوع بحث قابل استدلال نیست. هرچند حتی اگر اسم اشاره فقط به جهنمیان و کفار باز می‌گشت، باز دلالتی نداشت. توضیح این مطلب در بررسی حدیث بعدی خواهد آمد.

حدیث چهارم

امام علی علیه السلام در مورد خلقت انسان‌ها می‌فرماید:

فاغترف ربنا عزوجلّ غرفةً بيمينه من الماء العذب الفرات، وكتسا يديه يمين، فصلصلها في كفه حتى جمدت فقال لها منك اخلق النبيين والمرسلين وعبادي الصالحين والائمة المهتدين والدعاة الى الجنة وأتباعهم إلى يوم القيامة ولا ابالي ولا اسأل عما أفعل وهم يسألون، ثم اغترف غرفةً اخرى من الماء المالح الاجاج فصلصلها في كفه فجمدت ثم قال لها منك اخلق الجبارين والفرانعه والعتاة واخوان الشياطين و الدعاة الى النار الى يوم القيامة واشياعهم ولا ابالي ولا اسأل عما افعل وهم يسألون قال : وشرطه في ذلك البداء ولم يشترط في اصحاب اليمين. (قمی: ۱۴۰۴، ۱/۳۷).

این حدیث تصریح دارد که کسانی که در عالم پیشین مؤمن بوده‌اند، همیشه مؤمن خواهند بود، اما کسانی که در آن عوالم کافر بوده‌اند، ممکن است تغییر وضعیت دهند و مؤمن شوند. با وجود این، حتی این حدیث نیز بر مدعای کسانی که کفر مؤمن را ممکن یا جایز نمی‌شمارند، دلالت ندارد.

توضیح این که موضوع مورد بحث متکلمان کسی است که در این جهان ایمان آورد، و سخن در این است که آیا چنین کسی در همین جهان می‌تواند کافر شود یا خیر. در حالی که حدیث نقل شده در مورد کسی است که در عوالم پیشین مؤمن بوده و بیان می‌کند که چنین کسی در جهان کنونی کافر نخواهد شد. بنابراین در مورد کسی که در این جهان ابتدا مؤمن بود و سپس کافر شد می‌توان این احتمال را داد که او در جهان پیشین کافر بوده و در این جهان ابتدا مؤمن و پس از آن کافر شده است. بر این اساس،

کافر شدن مؤمن در این جهان، که مورد بحث است، امری محتمل خواهد بود.

احادیث مربوط به ایمان مستقر و مستودع

کلینی در کتاب *اصول کافی* بابی تحت عنوان «باب المعارین» گشوده و در آن پنج حدیث نقل کرده است. (کلینی: ۱۴۰۱، ۴۱۷/۲) علامه مجلسی نیز در *بحار الأنوار* در باب «انّ الايمان مستقر و مستودع، و امکان زوال الايمان» نوزده حدیث در این باره آورده است. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۹/۲۱۲)

در کتاب‌های تفسیر اثری این احادیث در ذیل آیه شریفه ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمَسْتَدْعٍ﴾ (انعام، ۶/۹۸) آمده است. (عیاشی: بی تا، ۳۷۱/۱) مضمون این احادیث آن است که مؤمنان دو دسته‌اند: برخی ایمانشان ثابت و مستقر است و برخی دیگر عاریه‌ای است. دسته اخیر ممکن است روزی مؤمن باشند و روز دیگر غیر مؤمن و حتی مرتد.

امام صادق علیه السلام :

إِنَّ الْعَبْدَ يَصْبِحُ مُؤْمِنًا وَيَمْسِي كَافِرًا وَيَصْبِحُ كَافِرًا وَيَمْسِي مُؤْمِنًا وَقَوْمٌ بَعَارُونَ الْإِيمَانَ ثُمَّ يَسْلُبُونَهُ وَيَسْمُونَ الْمَعَارِينَ. (کلینی: ۱۴۰۱، ۴۱۸/۲).

هم چنین می‌فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ جَبَلَ النَّبِيِّينَ عَلَى نُبُوَّتِهِمْ، فَلَا يَرْتَدُّونَ أَبَدًا وَجَبَلَ الْأَوْصِيَاءَ عَلَى وَصَايَاهُمْ فَلَا يَرْتَدُّونَ أَبَدًا وَجَبَلَ بَعْضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْإِيمَانِ فَلَا يَرْتَدُّونَ أَبَدًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَعْبَرَ الْإِيمَانَ عَارِيَةً، فَإِذَا هُوَ دَعَا وَأُلْحِيَ فِي الدَّعَاءِ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ. (همان، ص ۴۱۹).

امام باقر علیه السلام : در تفسیر آیه ۹۸ سوره انعام می‌فرمایند:

المستقر ما استقر الايمان في قلبه فلا ينزع منه أبداً، والمستودع الذي يستودع الايمان زمناً ثم يسلبه. (عیاشی: بی تا، ۳۷۱ / ۱).

در نگاه اولیه به نظر می‌رسد که این احادیث بر نظریه محال بودن کفر مؤمن دلالت

می‌کند، چرا که مؤمنان حقیقی همان کسانی هستند که ایمان مستقر دارند و در احادیث تصریح شده که این افراد هرگز کافر نمی‌شوند. اما بادقت در این احادیث به نظر می‌رسد که نه تنها دلالتی به نظریه مذکور ندارند، بلکه ردی بر این نظریه هستند، چرا که تصریح می‌کنند که کسی که از ایمان عاریه‌ای برخوردار است ممکن است کافر شود و حال آن‌که حقیقتاً دارای ایمان است، هرچند این ایمان ثابت و زوال‌ناپذیر نیست. همان‌طور که قبلاً گفته شد، اگر مقصود از ایمان حقیقی، ایمان ثابت باشد، مجالی برای بحث و اختلاف باقی نمی‌ماند، چرا که گزاره «ایمان ثابت، ثابت است» گزاره‌ای تحلیلی و بدیهی است. سخن بر سر این است که کسی که دارای ایمان است آیا ممکن است ایمانش زوال یابد یا خیر و احادیث بالا دلالت دارند که چنین چیزی در مورد کسانی که ایمان غیر ثابت و عاریه‌ای دارند ممکن است رخ دهد.

بدین سان، هیچ‌یک از دلایل عقلی و نقلی عرضه شده نمی‌تواند نظریه محال بودن یا عدم وقوع کفر از مؤمن را اثبات کند، و با توجه به این که اصل کافر شدن مؤمن امری ممکن است و حتی ظواهر آیات و احادیث و نیز مشاهده مؤمنانی که کافر شده‌اند، آن را تأیید می‌کنند، نمی‌توان نظریه محال بودن کفر مؤمن را پذیرفت. برای تکمیل بحث لازم است اشاره‌ای به حقیقت ایمان و نقش اختیار در آن داشته باشیم.

ایمان انسان و روح ایمان

در قرآن کریم و احادیث شریف، واژه ایمان در معانی متعددی به کار می‌رود، اما آنچه بیش از همه بر آن تأکید شده و معنای اصلی ایمان نیز همان است اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی و عمل جوارحی است، خواه اقرار و عمل را جزء ایمان بدانیم، خواه لازمه ضروری آن. همین معنای ایمان است که در کنار اسلام، به معنای تسلیم ظاهری به کار رفته است. بدین سان، ممکن است کسی مؤمن نباشد، اما مسلمان باشد.

ایمان آن‌گاه تحقق می‌یابد که انسان به خدا معرفت پیدا کند و قلباً خدا و دین خدا را تصدیق کند و ملتزم شود که به دستورات خدا عمل نماید. بنابر این، تصدیق

قلبی خدا مسبوق به معرفت خداست و لازمهٔ این تصدیق اقرار و عمل است. خواه ایمان را به مجموعه معرفت و تصدیق قلبی و اقرار لسانی و عمل جوارحی اطلاق کنیم، خواه ایمان را نوعی تصدیق قلبی بدانیم که مقدمهٔ ضروری آن معرفت و لازم‌اش اقرار و عمل است.

معرفت خدا ممکن است بدون اختیار انسان رخ دهد و خداوند از روی فضل و رحمت، خود را به انسان بشناساند، اما تصدیق قلبی خدا، اقرار و عمل، فعل اختیاری انسان است و در همین جاست که انسان بر اساس اختیار درست یا نادرست، مؤمن یا کافر می‌شود.

اما گذشته از این ایمان، حقیقت دیگری به نام روح ایمان نیز وجود دارد که هدیه و عطیه‌ای الهی است برای کسانی که به خدا و دین او ایمان آورده‌اند. سنت خدای متعال این است که به تناسب ایمان و تسلیم مؤمن، قلب او را مورد عنایت و امداد قرار داده و نورانیت، انشراح، سکینه، تقوا، روشنی و یقین را بر قلب و جاننش می‌تاباند و مؤمن را از حقیقتی نورانی و روحانی موسوم به روح ایمان بهره‌مند می‌گرداند. قرآن در مورد این حقیقت می‌گوید:

﴿اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه﴾ (مجادله، ۲۲/۵۸).

﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم﴾ (فتح، ۴/۴۸)

﴿فأنزل الله سكينة على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى﴾ (همان، ۲۶)

ایمان انسان و روح ایمان دارای درجات متعدّد و متناسب با هم است و میزان درجه روح ایمان را ایمان انسان که اساس آن تسلیم در برابر خداست، معین می‌کند. بدین ترتیب، هرچند خداوند انسان‌ها را هدایت کرده، اما تسلیم و انکار در برابر این هدایت در اختیار انسان است:

﴿انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً﴾ (انسان، ۳/۷۶)

بدین سان، آدمی با وجود معرفت به خدا، وحتى در درجات بالاتر آن، می‌تواند

قلباً خدا را تصدیق نکند و یا پس از تصدیق و حتی دریافت روح ایمان، به خدا کفر بورزد. البته آن گاه که انسان اراده کفران نعمت می‌کند، خداوند روح ایمان را از او سلب می‌کند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اذا زنى الرجل أخرج الله منه روح الايمان». (مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۹ / ۱۷۸).

البته همان طور که در ادامه این حدیث آمده، راه توبه به روی انسان باز است و پس از قبول توبه و بازگشت انسان به حالت تسلیم و ایمان، باز خداوند روح ایمان را به توبه کننده باز می‌گرداند. این تلقی، انسان را در میان دو حالت خوف و رجاء نگاه می‌دارد. از یک سو، شخصی که از معرفت و ایمان برخوردار است، خوف از دست دادن این نعمت‌ها را دارد، و در نتیجه، به مراقبت خود می‌پردازد. از سوی دیگر، اگر گناهی مرتکب شود و روح ایمان از او سلب گردد، به بخشش گناه و بازگشت به حالت ایمان امیدوار خواهد بود.

کتابنامه

قرآن کریم

۱. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، طه، قم، ۱۳۸۲.
۲. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، دارالجیل، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۳. حلّی، حسن، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، رضی - بیدار، قم، ۱۳۶۳ ش.
۴. رازی، ابوالفتح، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۱.
۵. سبحانی، جعفر، الالهیات، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۱۲ ق.
۶. شهرستانی، محمد، الملل والنحل، تحقیق محمد سید گیلانی، دار المعرفه، بیروت، بی تا.

۷. طبرسی، فضل، مجمع البيان، تصحيح سيدهاشم رسولي محلاتي و سيدفضل الله يزدي طباطبايي، دارالمعرفه، بيروت، ۱۴۰۸ ق.
۸. طوسي، محمد، الاقتصاد، مطبعة الخيام، قم، ۱۴۰۰ ق.
۹. _____، التبيان، ج ۱ و ۵، المطبعة العلمية، نجف، ۱۳۷۶ ق.
۱۰. عاملی، حرّ، الاثنا عشریه، درودی، قم، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. عاملی، زين الدين، المصنفات الاربعه، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. علم الهدی، سيدمرتضى، السخيره، تحقيق سيداحمد حسيني، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. علم الهدی، سيدمرتضى، رسائل الشريف المرتضى، اعداد سيدمهدي رجائي، ج ۱ و ۲، دارالقرآن الكريم، قم، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. عياشي، محمد، التفسير، ج ۱، المكتبة العلمية الاسلاميه، تهران، بی تا.
۱۵. فياض، محاضرات في اصول الفقه (تقرير درس خوئي)، ج ۲، دارالهادی للمطبوعات، قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. قمی، علی، تفسير القمی، ج ۱، دارالكتاب، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. کاظمی، فوائد الاصول (تقرير درس نائینی)، ج ۱، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. _____، كتاب الصلاة (تقرير درس نائینی)، ج ۲۰، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۲، تصحيح علی اکبر غفاری، دارصعب، بيروت، ۱۴۰۱ ق.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۶۹، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. _____، مرآة العقول، ج ۱۱، دارالکتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۶۹ ش.

۲۲. مفید، محمد، *اوائیل المقالات*، تصحیح مهدی محقق، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲ش.