

نقدی بر نجاست ذاتی اهل کتاب^۱

محمد مهدی تقدیسی^۲

دانش آموخته‌ی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران.

کاظم قاضی‌زاده^۳

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران.

چکیده

در دوران حاضر که عصر ارتباطات نام گرفته است، هم‌زیستی، تعامل و تبادل تجارب بین انسان‌ها و جوامع بشری ضروری می‌نماید. اسلام حضور همه‌جانبه‌ی دین را در عرصه‌های گوناگون و از جمله در روابط مسلمانان با دیگر افراد را می‌شمارد. روابط با غیرمسلمانان از زوایای گوناگونی در قرآن کریم با معیارهای مشخص مطرح است. به همین ترتیب از فقه نیز انتظار می‌رود در پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی که در حوزه‌ی روابط انسانی و تعامل و هم‌زیستی با پیروان دیگر ادیان طرح می‌گردد، حضور فعال داشته باشد. بی‌تردید فقهای پیشین در این ارتباط مطالبی را عنوان نموده‌اند، اما با توجه به مقتضیات دوران حاضر، این پاسخ‌ها نیازمند بررسی مجدد است. از این منظر فتوای عدم طهارت اهل کتاب در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است. اگرچه به گفته‌ی وحید بهبهانی این فتوی، شعار شیعه شده و به قول صاحب مدارک، شیعه را با این فتوی می‌شناسند؛ اما محققین و فقهای معاصر تردیدهایی جدی نسبت به ادله‌ی این فتوی که از مباحث اختلافی شیعه و عامه نیز می‌باشد، ابراز داشته‌اند. در مقاله‌ی حاضر تلاش شده است، ادله‌ی چهارگانه‌ی این مسأله بررسی گردد و پس از اثبات ناتمامی این ادله در مقابل، ادله‌ی طهارت اهل کتاب تشریح و تقویت شود. در پایان مؤیداتی فقهی بر طهارت اهل کتاب ارائه شده است.

واژگان کلیدی: اهل کتاب، طهارت، نجاست، مشرک، پلیدی، نجس.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۸/۲۱؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۱۰/۱۹.

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): m.taghdisi@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: ghazizadeh_kazem@yahoo.com

مقدمه

اسلام دین را تنها یک برنامه‌ی شخصی و فردی نمی‌داند و آن‌را در مسجد، محراب، نماز، روزه، تهجد و دیگر دستورالعمل‌های عبادی و اخلاقی خلاصه نمی‌کند، بلکه حضور فعال و همه‌جانبه‌ی دین را در همه‌ی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی، دستگاه‌های حکومتی و سیاست‌های حاکم بر روابط داخلی و خارجی، روابط دولت و ملت و روابط مسلمانان با دیگر ملت‌های جهان ضروری و لازم می‌داند. با نگاهی گذرا به قرآن می‌توان دریافت که این کتاب آسمانی، درباره‌ی قوانین مربوط به زندگی مردم و روابط اجتماعی آن‌ها دستورالعمل‌های استواری ارائه داده و دیدگاه‌های روشنی عرضه نموده است.

روابط مسلمانان با غیرمسلمانان در زوایای گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، حقوقی در قرآن کریم به صورت آشکار و با معیارهای مشخص مطرح است. روابط بین جامعه اسلامی و دیگر جوامع بشری ضروری و تداوم زندگی بشر نیازمند این‌گونه روابط است. در این میان مسایل فقهی پیرامون نوع روابط و محدوده‌ی روابط مسلمانان با غیر-مسلمان جایگاه خاصی را می‌طلبد و انتظار می‌رود که فقه نیز در پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی که درباره‌ی ابعاد مختلف هم‌زیستی با غیرمسلمان مطرح می‌شود، حضوری فعال داشته باشد. بدون شک فقهای زمان پیشین در این ارتباط مطالبی را عنوان نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد که با توجه به نوع پرسش‌های به‌وجود آمده در زمان حاضر این پاسخ‌ها نیازمند بررسی مجدد است. علاوه بر این که باور به کرامت ذاتی انسان، اقتضای اعتقاد به طهارت او را نیز در پی دارد و یکی از وجوه طهارت انسان، طهارت بدن است.

۱- ادله‌ی قائلین به نجاست اهل کتاب

قاطبه‌ی فقهای شیعه قائل به نجاست مشرکان هستند، اما اثبات نجس بودن اهل کتاب مؤونه‌ی بیشتر می‌طلبد، اما شگفت آور آن است که بسیاری از علمای اسلامی، علی‌رغم آیه‌ی «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه، ۲۸) حکم به طهارت مشرکان داده‌اند و این شگفتی زمانی بیشتر می‌شود که دریابیم در کتب اربعه در هیچ روایتی به این آیه استناد نشده است. به قول ابن‌حزم: «هیچ چیز در دنیا شگفت‌آورتر از این نیست که کسی نسبت به مشرکان که حکم صریح نجاست آنان در قرآن آمده است، ادعای طهارت کند» (ابن‌حزم،

بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۷).

موضوع طهارت اهل کتاب از مباحث اختلافی شیعه و عامه است. بیش تر فقهای عامه قائل به طهارت اهل کتاب‌اند و شمار اندکی از آنان مشرکین را نجس می‌دانند. اما فقهای شیعه مشرکان را نجس و بیش تر آنان اهل کتاب را نیز نجس می‌شمرند. این مسأله آن قدر شهرت یافته که به گفته‌ی وحید بهبهانی این فتوی‌ شاعر شیعه شده و به قول صاحب مدارک، شیعه را با این فتوی می‌شناسند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۱). چهار دلیل بر نجاست اهل کتاب اقامه شده است: آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۱۲۵ سوره‌ی انعام، روایات، اجماع.

۱- آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه، ۲۸)

با توجه به شهادت آیات متعدد قرآن، اهل کتاب همگی مشرک هستند و این آیه به حکم نجاست مشرکان تصریح نموده است، بنابراین عموم اهل کتاب محکوم به نجاست می‌باشند. بسیاری از مفسران و فقها برای اثبات نجاست مشرکان به دلایل دیگری تمسک جسته‌اند و به موجب اشکالاتی که در نحوه‌ی دلالت آیه‌ی فوق وجود دارد، از استدلال به این آیه دوری جسته‌اند. حتی برخی صریحاً به عدم دلالت آیه بر نجاست اهل کتاب اذعان داشته‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۱؛ آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۳؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰هـ، ج ۲، ص ۲۹۴؛ خویی، ۱۴۱۰هـ، ج ۲، ص ۴۳؛ خویی، ۱۴۱۱هـ، ج ۳، ص ۷۸؛ خوانساری، ۱۴۰۵هـ، ج ۱، ص ۲۰۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹هـ، ج ۱۱، ص ۷۳). در دلالت این آیه بر نجاست اهل کتاب تردید-هایی وارد شده است: آیا واژه‌ی «مشرکون» شامل اهل کتاب هم می‌شود یا فقط به مشرکان قریش اختصاص دارد؟ آیا واژه‌ی «نجس» در زمان نزول آیه به معنای مصطلح در فقه امروز بوده است؟

درستی استدلال به این آیه برای نجاست اهل کتاب بر سه پایه استوار است که اگر حتی یکی از آن‌ها ناتمام باشد، استدلال نیز باطل خواهد بود: عموم اهل کتاب مشرک هستند؛ مراد از «مشرک» در آیه، معنای عام آن است که شامل همه‌ی اهل کتاب نیز می‌شود و معنای کلمه «نجس»، همان نجاست اصطلاحی فقهی است. اگرچه سه مطلب فوق ممکن است مشهور باشد، اما واقعیت فرهنگ قرآن برخلاف ادعاهای سه‌گانه است و ارکان سه‌گانه-ی یاد شده، قابل اثبات نیستند. پس قبل از هر چیز به بررسی سه گزاره‌ی فوق، با تکیه بر آرا و نظرات مفسران و فقها خواهیم پرداخت.

۱-۱-۱- ادله‌ی مشرک بودن عموم اهل کتاب

بر شرک اهل کتاب به آیاتی استناد شده است:

۱-۱-۱- آیه‌ی بنوت: «قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» (توبه، ۳۰) و آیه‌ی «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه، ۳۱) بر شرک اهل کتاب اقامه شده است. ابتدا در آیه‌ی بنوت عقاید شرک‌آمیز اهل کتاب بیان می‌شود و سپس در آیه‌ی بعد عنوان می‌شود که خداوند منزّه از این عقاید شرک‌آلود آنان است (نجفی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴۲؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۵). اما به دلایلی این استدلال ناتمام است:

اول - اعتقاد به بنوت عزیر، تنها مختص برخی فرقه‌های یهود بوده است که در صدر اسلام می‌زیسته‌اند و منقرض شده‌اند و اکنون یهودیان چنین عقیده‌ای ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۹، ص ۲۴۴؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۶۹؛ فضل‌الله، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۹۰ - خمینی، ۱۳۸۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۲۹۸).

دوم - اعتقاد به فرزند داشتن خدا، گرچه عقیده‌ای باطل است، اما شرک نیست؛ زیرا شرک یعنی قرار دادن شریک برای خدا در یکی از مقامات خاص خدایی اما مجرد القول بان عزیراً ابن الله لا یوجب الشرك و ان لزم منه الکفر (خمینی، ۱۳۸۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۲۹۸).

سوم - تعبیر «پسر خدا» می‌تواند معانی گوناگونی داشته باشد. علامه طباطبایی می‌نویسد: «بدون شک ادعای فرزنددی واقعی خدا را نداشتند. بلکه عنوان فرزند خدایی را به جهت تشریف و تکریم مجازاً به کار می‌برند» (طباطبایی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۶، ص ۴۸؛ رازی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۴۶).

۱-۱-۲- آیه‌ی ربوبیت: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ... سُبْحَانَ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه، ۳۱) نیز بیان‌کننده‌ی شرک اهل کتاب است (نجفی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۲؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۶؛ انصاری، بی‌تا، ص ۳۲۵؛ عاملی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۸۴؛ نجفی خمینی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۴۷) این استدلال نیز محل تردید است:

زیرا یهودیان گرچه احبار خویش را به مثابه‌ی «ارباب» خود انتخاب کردند، اما هیچ شهادی وجود ندارد که آن‌ها را به عنوان مدبران نظام هستی برگزیده باشند، بلکه یهودیان آنان را «مطاع مطلق» دانسته‌اند و همه‌ی دستورات آنان را بدون چون و چرا اطاعت می‌کردند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۱؛ عروسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۹؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۷). تسلیم مطلق، مختص خدای یکتاست و تمکین در برابر غیر خدا نوعی «شرک در

اطاعت» است، اما این شرک در اطاعت با شرک عبادی یا ذاتی متفاوت است. در غیر این - صورت باید بسیاری از مسلمانان را به دلیل این که با ارتکاب گناه، اطاعت شیطان کرده‌اند، مشرک شمرد؛ زیرا قرآن در توصیف مؤمنین نیز می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف، ۱۰۶). احادیث وارده، آیه را ناظر به شرک اهل کتاب در اطاعت - نه در عبادت - دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ هـ.ش، ج ۵، ص ۲۳؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ هـ.ش، ج ۴، ص ۲۲۳) و فقها و مفسرین نیز این تفسیر را پذیرفته‌اند (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ خمینی، ۱۳۸۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۲۹۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ هـ.ق، ج ۱۱، ص ۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۹، ص ۲۴۵؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۱؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ص ۱۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ هـ.ش، ج ۴، ص ۲۲۳؛ ثقفی‌تهرانی، ۱۳۹۸ هـ.ق، ج ۵، ص ۴؛ رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ج ۱۶، ص ۳۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ هـ.ق، ج ۴، ص ۳۳).

۲-۱-۱- ادله‌ی مشرک نبودن عموم اهل کتاب

دلایل معتقدان به شرک اهل کتاب، مورد خدشه قرار گرفته است. اگر اصل «توحیدی بودن ادیان الهی» و موحد بودن پیروان آن ادیان جاری گشته است و همه‌ی آن‌ها موحد به‌شمار می‌آیند، مگر اشخاص یا فرقه‌های خاصی که آلودگی آن‌ها به شرک اثبات شود. آیات زیادی، خداشناسی و گرایش اهل کتاب به خدا را تذکر می‌دهند (مائدة، ۸۳؛ آل‌عمران، ۷۸، ۱۱۳ و ۱۱۰؛ اعراف، ۱۷۰).

در کتاب مقدس نیز عبارات بسیاری وجود دارد که نشان‌دهنده‌ی همین اصل موحد بودن اهل کتاب است. در مورد عبارات موهم شرک اهل کتاب، باید گفت فقرات موهم شرک، اغلب چند بعدی و دارای نوعی ابهام هستند که نمی‌توان براساس آن‌ها قضاوت کرد. علامه طباطبایی می‌نویسد: «اصولاً حتی یک جا دعوت صریح به سوی خود عیسی (ع) را در انجیل نمی‌توان یافت، در عین حال که تعبیراتی چون «من و پدرم یکی هستیم» در انجیل هست. بنابراین، بر فرض صحت این تعبیرات، لازم است آن‌ها را بر این معنا حمل کنیم که «اطاعت من، هم چون اطاعت خداست». چنان‌که قرآن می‌فرماید: «من یطع الرسول فقد اطاع الله» (طباطبایی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۲، ص ۲۹۱؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۰۹؛ مراغی، بی‌تا، ج ۶، ص ۸۲). قرآن نیز اهل کتاب را به اقامه‌ی تورات و انجیل تشویق می‌کند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ» (مائدة، ۶۸). بنابراین نمی‌توان همه‌ی اهل -

کتاب را مشمول واژه‌ی «مشرکین» نامید، ممکن است گروه یا افرادی از اهل کتاب مبتلا به عقاید یا اعمال شرک‌آمیز شده باشند که بتوان آن‌ها را «مشرک» نامید، ولی در این صورت آیا مقصود از «مشرکین» در آیه، هر فردی است که به نحوی مشرک نامیده شود یا مقصود مشرکان آن زمان بوده‌اند که تعمیم حکم آنان به دیگر مشرکین، نیازمند دلیل خاص باشد.

۱-۲-۱- ادله‌ی عدم شمول واژه‌ی المشرکون

«المشرکون» در آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی توبه شامل همه‌ی مشرکان نمی‌شود:

اول - «ال» در «المشرکون» : آیا «ال» در واژه‌ی «المشرکون»، «الف و لام جنس» است که همه‌ی مشرکان را دربرگیرد یا «الف و لام» عهد است که تنها شامل مشرکان صدر اسلام شود؟ برخی معتقدند حتی اگر آیه‌ی ۲۸ توبه، بر نجاست فقهی مشرکان دلالت داشته باشد فقط به مشرکان صدر اسلام اختصاص دارد و شامل همه‌ی مشرکان نمی‌شود، چه برسد به فرقه‌های مشرک اهل کتاب. (انصاری، بی‌تا، ص ۳۲۵؛ خمینی، ۱۳۸۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۲۹۸؛ خوانساری، ۱۴۰۵ هـ.ق، ج ۱، ص ۲۰۱؛ خوبی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۲، ص ۴۴؛ صدر، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۳، ص ۲۶۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ هـ.ق، ج ۴، ص ۲۸؛ جناتی، بی‌تا، ص ۳۵). اما دلائل ایشان:

دوم - انصراف که آن را «ظهور ثانوی» و گاهی «تبادر عرفی» نیز نامیده‌اند: گرچه مشرک به هر کسی که برای خدا شریک قائل شود، اطلاق می‌گردد؛ ولی واژه‌ی مشرک در قرآن، غالباً در خصوص بت‌پرستان به کار رفته است، به گونه‌ای که اگر مورخی بگوید: «مشرکان، پیامبر(ص) را آزار می‌دادند»، ذهن‌ها متوجه‌ی مشرکان قریش می‌گردد. این اختصاص منشأیی جز استفاده‌ی بسیار قرآن برای این گروه ندارد (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۲، ص ۳۶۹؛ صدر، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۳، ص ۲۶۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ هـ.ق، ج ۴، ص ۲۸؛ انصاری، بی‌تا، ص ۳۲۵). تفکیک مشرک از اهل کتاب شاهد بر این مدعاست که مراد از مشرکین، معنایی است که شامل اهل کتاب نمی‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۴ هـ.ق، ج ۴، ص ۲۷).

سوم - تفکیک مشرکین از اهل کتاب و تفاوت احکام آن‌ها: در آیات ۱۰۵ بقره، ۱۸۶ آل عمران، ۶۰ بینه، ۱۷ حج و ۸۲ مائده بین اهل کتاب و مشرکان تفکیک صورت گرفته است. بنابراین ثبوت حکمی برای مشرکان، شامل اهل کتاب نمی‌شود. علاوه بر این که قرآن

احکام ویژه‌ای را برای اهل کتاب و احکام خاص دیگری را برای مشرکان تعیین کرده است. احکامی مانند: برائت از مشرکین و فرمان ممنوعیت ورود آنان به مسجدالحرام (توبه، ۱ و ۳)، وجوب نبرد با مشرکان (توبه، ۱۴ و ۱۵)، اجازه‌ی سکونت به اهل کتاب در بلاد اسلامی (توبه، ۲۹) و احکام دیگری که در فقه، ویژه‌ی اهل کتاب ذکر شده است؛ مانند: اجازه‌ی ازدواج مسلمان با اهل ذمه، امنیت جانی و مالی آنان، آزادی انجام عبادات و... که مشرکان از آن محروم هستند.

چهارم - اجمال آیه: اگر دلایل پیشین قانع‌کننده نباشد و هیچ دلیلی بر اختصاص لفظ «مشرکون» به مشرکان صدراسلام در دست نباشد، آیه از این منظر «مجمّل» و استناد به آن غیر علمی خواهد بود (خمینی، ۱۳۸۰ ه.ش، ج ۳، ص ۲۹۸؛ صدر، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۳، ص ۲۶۳).

۲-۱-۱-۲- مفهوم نجاست

بر فرض این که واژه‌ی «مشرکون» شامل اهل کتاب شود، مفهوم نجاست اتفاقی نیست. «نجس» در آیه، به معنای نجاست نیست. لذا آیه بر نجاست بدن اهل کتاب دلالت نمی‌کند. اثبات این نظر نیازمند بررسی معانی گوناگونی است که برای آن متصور است. از نظر لغویون معنای «نجس»، ناپاکی، کثیفی، ضدطهارت، پلیدی است (طریحی، بی تا، ج ۴، ص ۱۱؛ فیروزآبادی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۵؛ زبیدی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۵؛ صفی‌پور، بی تا، ص ۱۲۲۸). بهترین تعریف از راغب است: «نجاست، قذارت و کثیفی است که بر دو نوع است: نوعی که با حواس قابل درک است و نوعی که با دیده‌ی بصیرت. خدا مشرکان را به نوع دوم توصیف کرده: "انما المشرکون نجس"» (راغب، ۱۴۱۲ ه.ق، ص ۷۹). بی‌شک آیه نوعی نجاست را برای مشرکان اثبات می‌کند، اما مقصود کدام از این معانی است: کثیف بودن، نجاست شرعی، نجاست ظاهری و غیرذاتی، نجاست حدثی، پلیدی روحی. هر یک از این احتمالات در مرحله‌ی ثبوت، ممکن است؛ زیرا هم «نجس» در آیه قابلیت همه‌ی معانی را دارد و هم تمام این معانی می‌تواند در مشرکان وجود داشته باشد. لذا باید پی‌آمدهای هر یک از معانی بررسی شود تا ببینیم با کدام معنا انطباق بیشتری دارد.

۱-۲-۲-۱- نجاست شرعی

علمایی که آیه را دلیل بر نجاست اهل کتاب دانسته‌اند، «نجس» را به همین معنا گرفته و دلایلی بر آن اقامه نموده‌اند:

اول - ظهور: «نجس» معنای روشنی دارد که همان نجاست فقهی است و ظاهر «انما المشركون نجس»، گواه نجاست بدن مشرکان است. «ظهور» نیز حجت است و طبق قاعده، موظفیم مادامی که دلیل خاصی بر معنای غیرظاهر نداریم، معنای آیه را حجت بدانیم (طوسی، ۱۳۶۵ هـ.ش، ج ۵، ص ۲۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ هـ.ش، ج ۵، ص ۲۰؛ رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ج ۱۶، ص ۲۴؛ رواندی به نقل از مروارید، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۱، ص ۳۵۹). اما ظهور نصوص و کلمات نزد ما نمی‌تواند کاشف از مراد خدا باشد؛ زیرا محتمل است که خدا معنای دیگری را اراده کرده باشد. اگر ظهور واژه‌ای در معنایی خاص، منطبق با ظهورش در همان معنا در صدر اسلام باشد، آن ظهور حجت است، اما اگر نتوانیم معنای ظاهر کلمه‌ای را در عصر نزول کشف کنیم و یا آن کلمه در آن دوران در معنای دیگری ظاهر باشد، ظهور کلمه در معنایی نزد ما، اعتباری ندارد (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳؛ جعفری، ۱۳۶۰ هـ.ش، ص ۷).

دوم - حقیقت شرعی: برخی با توجه به حقیقت شرعی استدلال کرده‌اند که شارع در آغاز ظهور اسلام با وضع لفظ «نجس» برای معنای فقهی، اختصاص این کلمه را به این معنا اعلام کرد. لذا هرجا «نجس» بدون قرینه بیاید، باید بر معنای شرعی حمل کرد. شیخ انصاری می‌نویسد: «وجود معنای حقیقت شرعیه در لفظ «نجس» جای شک ندارد» (انصاری، بی‌تا، ص ۳۲۵).

در این مورد چند نکته قابل تأمل است:

الف - سخن از حقیقت شرعی لفظ «نجس»، ادعایی بیش نیست و نیازمند دلیل است. مرحوم نراقی صرف ادعای تبادر معنایی را در صدر اسلام قابل قبول ندانسته‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳).

ب - ادعای حقیقت شرعی و تخصیص لفظ به معنایی شرعی در الفاظی معقول است که کاربرد فراوانی در نصوص دارد، نه لفظی که یک بار در قرآن به کار رفته و در احادیث نبوی کتب اربعه حتی یک بار هم نیامده است. از سویی در مجموع کتب صحاح که ده‌ها هزار حدیث از پیامبر(ص) نقل شده، مواردی که حضرت لفظ «نجس» را به کار برده باشد به تعداد انگشتان دست هم نمی‌رسد. شهید صدر می‌نویسد: «حتی در کتب روایی اهل سنت

که ششصد حدیث از پیامبر(ص) در احکام نجاسات دارند، جز در دو روایت لفظ «نجس» در کلام حضرت وجود ندارد» (صدر، ۱۴۰۸هـ.ق، ج ۳، ص ۲۵۹).

ج - ادعای حقیقت شرعی و اختصاص یک لفظ به معنا، در صورتی پذیرفتنی است که حداقل در روایات ائمه(ع) کاربرد زیادی داشته باشد، هر چند در قرآن و احادیث نبوی(ص) رایج نباشد. اما در کتب روایی شیعه، ائمه(ع) اغلب نجاست فقهی را با اصطلاحات دیگری بیان کرده‌اند؛ مانند: لاتنشر منه، لاتتوضاً منه، لاتصلّ فیه، یجتنب عنه، اذا اصابه یدک مع الرطوبة فطهره، صبّ علیه الماء و... . از سویی در کتاب *وسائل الشیعه* در ده باب اول نجاسات که حاوی صدها حدیث از ائمه(ع) است، حتی یک بار لفظ «نجس» به کار نرفته است. کاربرد لفظ «نجس» در فصل نجاسات این کتاب که بالغ بر چهار هزار حدیث است به ده مورد نمی‌رسد که آن موارد هم مختص دو نوع از نجاسات، یعنی سگ و خوک است و حتی یک حدیث وجود ندارد که ائمه(ع)، «نجس» را برای یکی از نجاسات، به جز آن دو به کار برده باشند (حرعاملی، ۱۴۰۹هـ.ق، ج ۲، ابواب نجاسات).

د - واژه‌ی «نجس» در روایات فقط در مورد نجاست فقهی استعمال نشده است. بلکه گاهی به این معنا و گاهی به معنای قذارت و آلودگی به کار می‌رفته است؛ بنابراین مختص نجاست فقهی نبوده است (نیشابوری، بی تا، ص ۹۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹هـ.ق، ج ۱، ص ۲۸۸).

ه - واژه‌ی «نجس» ظاهراً تا قرن پنجم در بین فقها رواج نداشته است. بنابراین بعید است در آن دوره در معنای فقهی ظهور یافته باشد. اکثر فقهایی که در آن دوران کتاب نوشته‌اند، فصل مستقلی با عنوان نجاسات قرار نداده‌اند و برخی هم که بخشی را با این عنوان آورده‌اند، مقصودشان معنای دقیق فقهی امروز نبوده است. زیرا ذیل آن عنوان به شمارش نجاسات چندگانه نپرداخته‌اند؛ بلکه به بیان برخی نجاست‌ها اکتفا کرده‌اند؛ مثل: وجوب نزع بئر و تطهیر دست مرطوبی که با کافر مصافحه کرده و حرمت اکل نیم‌خورده‌ی سگ و... . آیت الله خویی می‌گوید: «احتمالاً در زمان نزول آیه، حکم فقهی نجاست وجود نداشته و به موجب تشریح تدریجی احکام، تا آن زمان تشریح نشده بوده است. لذا نمی‌توان سخن از حقیقت شرعی و وضع لفظ برای آن معنا را به زبان آورد (خویی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۲، ص ۴۳).

سوم - تفریع ممنوعیت دخول به مسجدالحرام: تفریع ممنوعیت ورود مشرکین به مسجدالحرام برنجاست آن‌ها، خود شاهدی بر اراده‌ی معنای فقهی است. زیرا معیار

ممنوعیت ورود به مسجدالحرام - بلکه هر مسجدی - نجاست فقهی است (نجفی، ج ۶، بی تا، ص ۴۲؛ مشهدی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۴، ص ۱۶۲). شیخ انصاری ادعای اجماع علمای شیعه بر صحت این معیار را کرده است (انصاری، بی تا، ص ۳۲۵). ملاک ممنوعیت ورود به مسجدالحرام هرگز نجاست فقهی نیست و این مورد نیز به دلایل زیر قابل خدشه است:

الف - طبق فتوای بیش تر فقها، ورود انسان نجس یا وارد کردن نجس به مسجدالحرام و هر مسجد دیگری جایز است؛ مگر آن که دخولش منجر به تعدی نجاست به مسجد شود، لذا ورودش از باب حرمت تنجیس، حرمت مقدمی می یابد (طباطبایی یزدی، بی تا، ج ۱، ص ۵۹۸)، مگر انسان محدث به حدث اکبر است (همان، ص ۲۸۵، خمینی، ۱۴۰۴هـ.ق، ج ۱، ص ۳۸۰).

ب - اگر نجاست فقهی مدنظر بوده است، چرا آیه ممنوعیت ورود را به سال بعد موکول کرده است، درحالی که برطرف نمودن نجاست امری فوری است (فضل الله، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۱۱، ص ۷۱). با توجه به این سه اشکال جای شگفتی است که شیخ انصاری اجماع علمای شیعه را بر آن ملاک، ادعا کرده است.

۲-۲-۱-۱- نجاست عارضی و حدثی

برخی گفته اند: نجاست مشرکان یا نجاست ظاهری بدن آن هاست که به سبب تماس با شراب، خون، سگ و ... است یا خبث و آلودگی روحی است که در پی حدث اکبر مانند جنابت، حیض و .. یا حدث اصغر مانند بول و خواب پیدا می شود و چون آنان هیچ گاه برای تطهیر نه وضو گرفته و نه غسل می کنند، همیشه ناپاک و «محدث» باقی می مانند (زمخشری، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۲، ص ۲۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲هـ.ش، ج ۵، ص ۱۲۰؛ مصطفوی، ۱۳۸۰هـ.ش، ج ۱۰، ص ۹۲؛ مدرسی، ۱۳۷۷هـ.ش، ج ۴، ص ۱۳۱).

احتمال نجاست عارضی با دو اشکال روبه رو است: اولاً صحت این معنا بر پذیرش حقیقت شرعی متوقف است. زیرا اگر این آیه به تأثیرپذیری مشرکان از نجاسات شرعی، مانند خون، بول و سگ اشاره دارد، باید کلمه «نجس» هنگام نزول این آیه در مفهوم نجاست فقهی ظهور داشته باشد و الا چگونه بر آن دلالت دارد؟ پیش از این بطلان نظریه «حقیقت شرعی» گذشت. ثانیاً ادعای اراده‌ی عارضی بودن نجاست برخلاف ظاهر صدور حکم نجاست مشرکان بوده و نیازمند دلیل است.

بر «محدث» بودن مشرکان نیز دو اشکال وارد است: اولاً استعمال لفظ «نجس» در معنای «محدث» باید در نصوص رواج داشته باشد، تا بتوان این لفظ را بر آن معنا حمل کرد؛ در حالی که این چنین نیست. ثانیاً آیهی ممنوعیت ورود به مسجدالحرام را فرع نجاست دانسته است؛ اما حدث اصغر مانع ورود نیست. پس این تفسیر با آن تفریع سازگاری ندارد. ثالثاً اگر این معنا مدنظر است، چرا ممنوعیت ورود به سال بعد موکول شده است، در صورتی که برطرف نمودن این نوع نجاست باید به سرعت و فوریت صورت پذیرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۱، ص ۷۱).

۳-۲-۱-۲-۱- پلیدی روحی و فساد عقیدتی

مقصود از نجاست مشرکان، پلیدی روحی آنهاست. عقاید شرک‌آمیز آنها را آلوده کرده و لیاقت ورود به مسجدالحرام از آنان سلب شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴هـ.ق، ج ۹، ص ۲۳۸؛ قرشی، ۱۳۷۷هـ.ش، ج ۷، ص ۱۵؛ جعفری، ۱۳۶۰هـ.ش، ص ۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵هـ.ق، ج ۱، ص ۲۰۱؛ مدرسی، ۱۳۷۷هـ.ش، ج ۴، ص ۱۳۱؛ مکارم، ۱۳۷۴هـ.ق، ج ۷، ص ۳۴۸؛ مصطفوی، ۱۳۸۰هـ.ش، ج ۱۰، ص ۹۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۱۱، ص ۷۰؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹هـ.ق، ص ۱۹۱).

دلایلی نشان می‌دهد که مراد از نجس در آیه پلیدی روحی مشرکان است:

الف - تنها معنای مناسب: معانی دیگر بنا به دلایل مذکور، با آیه تناسب ندارند. بنابراین جز معنای «پلیدی عقیدتی و روحی» معانی دیگر مناسب نیست.

ب - تفریع ممنوعیت ورود به مسجدالحرام: قبلاً توضیح داده شد که اگر نجاست را به معنای فقهی بدانیم، ناگزیر آن را ملاک ممنوعیت ورود به مسجدالحرام دانسته‌ایم، حال آن که این نظریه از دیدگاه اکثر علمای شیعه مردود است. اما پلیدی روحی با چنین اشکالی مواجه نیست.

ج - قدر متیقن از مفاد آیه: بر فرض که حمل لفظ «نجس» بر معنای فقهی مشکلی نداشته باشد، مدلول آیه بین دو مفهوم مردود است: یکی پلیدی روحی و دیگری نجاست بدنی؛ اما ترجیح با معنای نخست است. زیرا آن چه مسلم است، وجود خصوصیتی منفی در مشرکان است که موجب سلب صلاحیت برای ورود به مسجدالحرام شده است. اما در این که این خصوصیت موجب اثر دیگری، یعنی سرایت نجاست به اشیای مرطوب شود (نجاست

فقهی) یا نشود (معنای پلیدی روحی) محل تردید است. چون آیه صراحتاً یا ضمناً بر آن دلالت ندارد، پس طبق قواعد اصولی باید مفاد مسلم، اخذ و معنای مشکوک رها شود؛ مدلول قطعی آیه (پلیدی روحی) پذیرفته و معنای مشکوک (نجاست فقهی) کنار گذاشته می‌شود.

د - نزدیک‌ترین معنا به معنای عرفی: گرچه هر دو معنا (پلیدی روحی و نجاست فقهی) از مصادیق معنای عرفی و لغوی «نجس» می‌باشند و طبق قواعد باید «نجس» را در صورت عدم قرینه‌ی خاص بر معنای عرفی حمل کرد، اما معنای اول (پلیدی روحی) به معنای عام عرفی نزدیک‌تر، بلکه دقیقاً عین معنای عرفی است و معنای دوم (نجاست فقهی) نسبت به معنای اول از معنای عرفی آن دورتر است. زیرا شارع هم در مصادیق عرفی آن و هم در خصوصیت خود آن معنا و احکام مترتب بر آن تغییر ایجاد کرده است. پس حمل بر معنای اول رجحان خواهد داشت. آیت الله خویی مفهوم پلیدی روحی را معنای لغوی و عرفی لفظ «نجس» دانسته است و مفهوم نجاست فقهی را معنای غیرمعهود آن می‌دانند. لذا معنای اول را بر دوم ترجیح داده است (خویی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۳، ص ۷۷).

ه - تناسب با شأن نزول آیه: طبرسی در شأن نزول آیه آورده است: «پس از نهدی ولایت مشرکان با «یا ایها الذین امنوا لاتتخذوا آباءکم و اخوانکم اولیاء»، ولایت آنان را هم از مسجدالحرام با نزول آیه‌ی جدید قطع کرد و ورودشان را به مسجدالحرام ممنوع ساخت» (طبرسی، ۱۳۷۲هـ.ش، ج ۵، ص ۲۰). «مناسبت حکم و موضوع، ایجاب می‌کند که مقصود از این ناپاکی که با قانون ممنوعیت ورود به مسجدالحرام از آن پیشی‌گیری شده است، همان عقاید شرک‌آمیز و پلیدی باطنی و عداوت با توحید باشد؛ زیرا جعل و تشریح نجاست بدنی مشرکان ارتباط آشکاری با ولایت و حاکمیت سوء آنان برطرف نمی‌کند، مگر آن‌که غرض از تشریح نجاست همان تحریم سیاسی و پرهیز دادن مؤمنان از تماس و مرادده‌ی با مشرکان باشد که در این صورت مشرکان دارای نجاست سیاسی و نه نجاست فقهی خواهند بود (خویی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۳، ص ۷۸).

و - قرینه‌ای در خود آیه: «وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ»، مسلمانان از لفظ «مسجدالحرام» معنای حرم را فهمیده‌اند و گر نه چه ارتباطی با ترس از فقر دارد؟ چون اگر تنها ورود به مسجدالحرام ممنوع بود، مشرکان می‌توانستند در خارج مسجد به تجارت خود ادامه دهند، همان‌گونه که رسم بر این بوده است. پس «نجس» به معنای

فقهی آن نیست، زیرا ساخت مکانی به منظور قضای حاجت در محدوده‌ی حرم معمول بوده است و منا که در آن جا خون قربانی‌ها به زمین ریخته می‌شود، داخل حرم قرار دارد. استعمال مسجدالحرام و اراده‌ی حرم در قرآن کاربرد دارد، مانند: اسراء، ۱؛ بقره، ۱۵۰، ۱۹۱ و ۱۹۶.

ی - تعلیق حکم بر وصف مشعر علیت: وقتی گفته می‌شود که مشرک نجس است، مشرک یعنی «ذات ثبت له الشرك» در واقع برگشت به این دارد که شرک مشرک نجس است. اگر شرک مشرک نجس باشد، سریان نجاست از صفت به ذات، دلیل می‌خواهد. گرچه ذاتِ شخص و صفت او در خارج و در مصداق یکی هستند، اما سریان احکام یکی به دیگری دلیل می‌خواهد. افزون بر این که نسبت دادن نجاست به شرک هم می‌رساند که نجاست، نجاست اصطلاحی نیست (جصاص، ۱۴۰۵ هـ.ق، ج ۴، ص ۲۷۸).

م - عدم تمسک ائمه (ع) به آیه: اشکال دیگر به دلالت آیه بر حکم به نجاست کفار، این است که ائمه (ع) و اصحاب آنان به این آیه تمسک نکرده‌اند با این که بحث نجاست مشرکان از مباحث اختلافی شیعه و عامه بوده است. اگر چنین دلیل روشنی وجود داشته است، به چه دلیل ائمه (ع) از آن غافل شده‌اند با این که می‌فرمودند: «إذا حدثتکم بشيء فأسئلونی عن کتاب الله» (عروسی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۱، ص ۸۳). اگر کسی بگوید که دلالت آیه بر نجاست مشرکان روشن بوده است، لذا به آن تمسک نشده است. اما حرمت خمر هم روشن‌تر از این بود، ولی باز در روایات به قرآن تمسک شده است. از سویی دیگر، اگر حکم روشن بوده است، چرا اهل سنت آنان را پاک می‌دانند و نخستین فقیه از شیعه که به آیه تمسک کرده است، آیه را ظاهر و نه نص در نجاست مشرکان دانسته است (طوسی، ۱۳۶۵ هـ.ق، ج ۱، صص ۲۲۳ و ۲۶۲)؟

مصادیق واژه‌ی «نجس» در روایات

مصداق این واژه عبارت است از انتقال نجاست مشرکان به حجارالأسود با سیاه شدن رنگش، پاک شدن روح از هر نجسی با روزه‌داری، پاکي صلب ائمه (ع) از نجاست شرک، نجاست اوئان، نجاست گناهان و... که غالباً به معنای نجاست معنوی است. مواردی هم که به معنای اصطلاحی به کار رفته است، غالباً بعد از صادقین (ع) و همراه با قراین بوده است؛ یعنی این دوران زمانی است که انتقال معنایی نجس از لغوی به اصطلاحی رخ داده است (عابدینی،

۱۳۸۷ هـ.ش، صص ۱۱۴-۹۴).

۲-۱- آیهی «كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام، ۱۲۵)

برخی فقها قائل به دلالت آیه بر نجاست اهل کتاب شده‌اند (علامه‌حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۷؛ سیدمرتضی به نقل از حلی (فخرالمحققین)، ۱۳۶۲ هـ.ش، ج ۱، ص ۲۷؛ ابن‌ادریس به نقل از مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۰؛ حلی (محقق)، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۶). اما دلالت آن بر نجاست فقهی محل تردید است که منشأ آن اختلاف در معنای «رجس» می‌باشد. فقها و مفسران کلمه‌ی «رجس» را ظاهر در معنای عذاب، قساوت قلب، لعنت، خذلان و بدبختی دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ هـ.ش، ج ۳، ص ۳۶۴؛ رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ج ۱۳، ص ۱۸۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج ۲، ص ۶۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۱، ص ۳۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۸، ص ۲۳؛ راغب، ۱۴۱۲ هـ.ق، ص ۱۸۷). از سوی دیگر بر فرض رجس به معنای نجس فقهی باشد، «يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام، ۱۲۵) نجاست ذاتی غیرمؤمنان را نمی‌رساند؛ زیرا آیه برای آنان، تشخص و وجودی فرض می‌کند و سپس فوق آن وجود، نجاستی را اثبات می‌کند و این‌گونه تعبیر ناظر به ذات آنان نیست. زیرا قرآن بین جعل رجس و رجس بودن برخی امور تفاوت قائل شده است: «أَنْ يَكُونَ مَيِّتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمٍ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لَغَيْرِ اللَّهِ» (انعام، ۱۴۵) و «فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنْهُمْ رَجْسٌ» (توبه، ۹۵). در آیه‌ی اول ذات خوک، رجس دانسته شده است، ولی در آیه‌ی مورد بحث رجس بر غیر مؤمنان نهاده شده است. آیه‌ی دوم نیز که درباره‌ی منافقان است، رجس را به خود منافقان نسبت داده است، یعنی ذاتشان رجس است. با این حال فقها فتوی به نجاست منافقان نمی‌دهند و در زمان پیامبر(ص) هم با آنان معامله‌ی نجس نمی‌شده است. پس وقتی منافق که ذاتاً رجس است از نظر فقهی نجس نیست، به طریق اولی نجاست غیرمؤمن را نمی‌توان استفاده کرد. کسانی که قائل به دلالت آیه بر نجاست اهل کتاب شده‌اند، دلایل زیر را مطرح نموده‌اند که در ادامه درستی هر کدام از آن‌ها بررسی می‌شود.

۲-۱-۱- معنای حقیقی لفظ «رجس»

محقق حلی آورده است: «معنای حقیقی لفظ «رجس» مفهوم نجاست مصطلح فقهی است. آیه این حکم را برای غیر مؤمنین ثابت می‌کند» (حلی (محقق)، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۶). این

استدلال به سه صورت قابل تصور است:

اول - اگر مقصود آن است که لفظ «رجس» از ابتدا برای این معنا وضع شده است، باید گفت این لفظ قبل از تشریح حکم نجاست فقهی - بلکه قبل از شریعت اسلام - وجود داشته است.

دوم - اگر مقصود آن است که این لفظ علاوه بر معنای حقیقی و لغوی، بار دیگر از سوی شارع برای «نجاست شرعی» وضع شده است، ادعایی نیازمند دلیل است. در حالی که این ادعا برای لفظ «نجس» ثابت نشد، چگونه می‌توان برای این لفظ که کمتر به این معنا استعمال شده است، اثبات نمود؟

سوم - اگر مقصود این است که معنای حقیقی و لغوی، مفهوم عام است که معنای فقهی از مصادیق آن است؛ این دلیل نیاز به بررسی دارد.

۲-۱-۲-۱- اقتضای اطلاق

محقق حلی معتقد است: «مفهوم حقیقی و لغوی «رجس»، «مایکره» است. این لفظ به صورت متواطی بر هر یک از مصادیقش اطلاق می‌شود و اگر به طور مطلق استعمال شود به اقتضای اطلاق، همه‌ی معانی را دربرمی‌گیرد. لذا غیر مؤمنان، رجس و ناپسندند به همه نوع ناپسندی که یکی از آن‌ها نجاست فقهی است» (همان). در پاسخ باید گفت که مفهوم لفظ متواطی، معنای عامی است که قابل اطلاق بر انواع مختلف جنس است، مثل مفهوم لفظ حیوان که مشترک بین حیوان جاهل، حیوان ناهق و حیوان ناطق است. اگرچه اطلاق این لفظ بر هر یک از این انواع، متواطی است و در صورت اطلاق می‌تواند همه‌ی آن‌ها اراده شود؛ اما صحیح نیست که به استناد اطلاق، فصل ممیز هر یک از این انواع برای دیگری اثبات شود. به عنوان مثال: گفته شود چون اطلاق حیوان بر اسب، الاغ و انسان مساوی است، پس وقتی بگوییم «انسان حیوان است»، اقتضای اطلاقش آن است که همه‌ی مفاهیمی را که حیوان بر آن اطلاق می‌شود بر انسان حمل گردد. مقتضای اطلاق در این موارد فقط اثبات مفهوم مشترک بین آن‌ها (حیوانیت) برای انسان خواهد بود.

لفظ «رجس» هم که به معنای عام «ناپسند و مکروه» است، بر مصادیقی مانند کثیفی، شوربختی دنیایی، عذاب اخروی، امر لغو، قساوت قلب، لعنت و دوری از خدا، سنگ‌های عذاب آسمانی و نجاست فقهی اطلاق شده است. هر چند اطلاق و استعمال آن در هر یک از

این معانی متواپی است، اما صحیح نیست به استناد اطلاق از استعمال آن در یک مورد، انواعی که تحت الشعاع مفهوم کلی (ناپسند) هستند، اراده شود تا بتوان ادعای اراده‌ی مفهوم خاص نجاست فقهی نیز از آن کرد. آن چه از اطلاق لفظ «رجس» برمی‌آید، اراده‌ی مفهوم مطلق آن (مکروه و ناپسند) است، بدون مقید شدن به یکی از انواع تحت الشعاع آن. چنان‌که فقیه همدانی گفته است: «لفظ‌های «نجس» و «رجس» دارای مفهوم عامی هستند؛ به عنوان مثال: لفظ رجس با همین مفهوم عام بر «میسر و انصاب و ازلام» حمل شده است» (فقیه همدانی، بی‌تا، ص ۵۵۸).

۳-۲-۱- اتفاق آرا

شیخ در تهذیب آورده است: «همه‌ی علما اتفاق نظر دارند که معنای رجس، نجس است» (طوسی، ۱۳۶۵ ه.ش، ج ۱، ص ۲۷۸). «شاید منشا این ادعا، اتفاق نظر علما بر نجاست کفار است. زیرا مفسران هرگز کلمه‌ی «رجس» را به معنای نجس تفسیر نکرده‌اند و مجمع‌البیان که بنای آن بر نقل اقوال است نه خود احتمال این تفسیر را داده است و نه آن را از احدی نقل کرده نموده است» (خمینی، ۱۳۸۰ ه.ش، ج ۳، ص ۲۹۸). شیخ در «تبیان» هم ذیل آیه، «رجس» را «عقاب، بیزاری، لعنت، دشنام و اسامی زشت» تفسیر و حتی به صورت احتمال هم سخنی از نجاست فقهی به میان نیاورده است (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۹۰). «هیچ شاهی بر دلالت آیه بر نجاست اهل کتاب وجود ندارد. اگر رجس و نجس مربوط به نجاست اصطلاحی نباشد، می‌توان رجس را به معنای پلیدی دانست» (خمینی، ۱۳۸۰ ه.ش، ج ۳، ص ۲۹۸). «مراد، اعلام یک قانون کلی به غیرمؤمنان است که خدا مَهر گمراهی را بر قلبشان می‌زند» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ه.ش، ج ۷، ص ۳۴۳) و «مقصود از رجس در آیه، غضب و عذاب الهی بر غیرمؤمنین است» (موسوی عاملی، ۱۴۱۰ ه.ق، ج ۲، ص ۲۹۵).

با عنایت به نادرستی دلایل سه‌گانه‌ی فوق، حتی معتقدان به نجاست اهل کتاب یا به این آیه استدلال نکرده‌اند یا سرانجام استدلال به آن را برای نجاست اهل کتاب رد کرده‌اند.

۳-۱- اجماع

مهم‌ترین دلیل قائلان به نجاست اهل کتاب، پس از قرآن، اجماع فقهای شیعه بر نجاست آنان است. حتی برخی فقها که دلالت آیات را ناتمام دیده‌اند، برای تضعیف احادیث معتبر در

طهارت اهل کتاب، فقط به اجماع تمسک کرده و آن را قوی‌ترین دلیل دانسته‌اند (نجفی، بی- تا، ج ۶، ص ۴۲؛ خمینی، ۱۳۸۰هـ.ق، ج ۳، ص ۲۳۴؛ خویی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۲، ص ۵۳). جمعی از فقها ادعای «اجماع محصل» بر نجاست اهل کتاب نموده‌اند (طوسی، ۱۳۶۵هـ.ق، ج ۱، ص ۲۲۳؛ انصاری، بی تا، ص ۳۲۵؛ نجفی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲؛ خمینی، ۱۴۰۴هـ.ق، ج ۱، ص ۱۶۸). حال از انضمام آن اجماعات منقول به فتاوی بی‌شمار فقها می‌توان اطمینان حاصل کرد که فقهای شیعه این حکم را از پیشینیان و آنان نیز از اصحاب ائمه (ع) و ایشان نیز از ائمه (ع) آموخته‌اند، هر چند آن اسناد و گفتار امامان به دست ما نرسیده است. «این اطمینان وقتی قوت می‌گیرد که می‌بینیم فقهای شیعه روایات فراوانی دال بر طهارت اهل کتاب را که از نظر تعداد، سند و دلالت از روایات دال بر نجاست بالاتر است در کتب حدیث ضبط کرده‌اند، اما از آن‌ها اعراض نموده و به فتوای قبلی خویش پایبند بوده‌اند، این اعراض و پایبندی نشانه‌ی وجود دلیلی قوی‌تر نزد آن‌ها است» (خمینی، ۱۳۸۰هـ.ق، ص ۲۹۶ و ۳۰۷).

۱-۳-۱- نقد دلیل اجماع

فقهای معاصر پس از ابطال، ثبوت و تحقق گونه‌های مختلف اجماع (لطفی، تشرفی، دخولی، علی‌القاعده و...)، راه دیگری برای حجیت اجماع مطرح کرده‌اند که عبارت است از: اجماع حدسی (منتظری، ۱۴۱۵هـ.ق، ص ۵۳۳). مبنای این اجماع این است که فقهای شیعه پیوسته مواظب بوده‌اند که بدون دلیل فتوی ندهند و قیاس و استحسان را در فتوای خود دخالت ندهند؛ حتی علما تا زمان شیخ طوسی سعی کرده‌اند از واژگان روایات هم بیرون نروند، به گونه‌ای که اهل سنت به شیعیان طعن می‌زده‌اند که شما اهل اجتهاد نیستید و پیوسته از پیشینیان خود تقلید می‌کنید. شیخ برای رفع اتهام و اثبات قدرت استنباط شیعه، کتاب مبسوط را نوشت (طوسی، ۱۳۸۷هـ.ق، ج ۱، ص ۲). حال اگر علمایی که در ارائه‌ی فتوی چنین مواظبت داشته‌اند، اگر در مسأله‌ای بدون وجود روایت یا آیه بر آن فتوی داده و بر آن اتفاق نظر دارند، درمی‌یابیم که دلیلی وجود داشته است که به ما نرسیده است، ولی آنان به آن وقوف داشته‌اند و ما از قول علما که اهل قیاس، استحسان و اجتهادهای علمای جدید نبوده‌اند، قول معصوم را حدس می‌زنیم، و این را اجماع حدسی نامیده‌اند (منتظری، ۱۴۱۵هـ.ق، ص ۵۳۳؛ منتظری، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱، ص ۹۳).

اگر در مسأله‌ای تمام پیشینیان یا مشهور آنان بر آن فتوی داده باشند و مستندی در کتاب‌های روایی برای آن یافت نشود در می‌یابیم که آنان آن مسأله را از معصومین فراگرفته‌اند. و از آن‌جا که مقید بر بیان عین الفاظ روایات بدون تغییر بوده‌اند، اطمینان حاصل می‌شود که لفظ صادره از امام(ع) همان لفظ نقل شده در کتب است.

اما همان‌گونه که اشاره شد، این‌گونه مسایل اندک است و اجماع نیز به تنهایی حجت مستقل نیست، بلکه شأن اجماع، شأن حکایت و نه حجیت است. لذا شرط اجماع حدسی این است که اجماع در بین فقهای پیشین، به عنوان مثال پیش از شیخ طوسی باشد و در آن مسأله آیه، روایت و مستندی برای اجماع کنندگان موجود نباشد. اگر دلیل آن‌ها معلوم باشد، باید به جای تبعیت از اتفاق آرای آنان به بررسی دلیل آن‌ها پرداخت و اگر دلیل آن‌ها تمام بود به مفاد آن فتوی داد و در غیر این صورت آن دلیل و فتاوی اعتبار نخواهد داشت.

اجماع هم «اجماع مدرکی» است که بطلان آن امری روشن است. علاوه بر این اگر فقها برحکمی اتفاق نظر داشته باشند و دلیل یا نصی نیز وجود داشته باشد که بتوان احتمال داد، مستند فتوایشان همین دلیل است، در این صورت نیز اجماع «محتمل المدرك» و بی اعتبار خواهد بود؛ زیرا کاشفیت قطعی از وجود دلیل معتبر ندارد. در عین حال باید به جای تبعیت از آن اجماع، به بررسی آن دلیل پرداخت. اجماع فقها بر نجاست بدن اهل کتاب نیز از همین اجماع‌های «مدرکی» یا حداقل «محتمل المدرك» است؛ زیرا در عبارات اکثر فقهای که به بیان فتاوی نجاست و ذکر دلیل پرداخته‌اند، به ادله‌ای چون «انما المشركون نجس» و «كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون» و احادیث موجود در جوامع حدیثی استدلال کرده‌اند که در این صورت اجماعی در کار نیست؛ اگرچه اکثر فقهای شیعه بر آن حکم اتفاق نظر داشته باشند. لذا استدلال به اجماع، اعتبار اصولی و فقهی ندارد.

۲-۳-۱- تردید در اجماع مذکور

اما برخی فقها در اجماع یادشده تردید کرده‌اند (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳؛ فاضل‌هندی، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۳۹۸؛ ابن‌زهره به نقل از مروارید ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۲، ص ۳۷۸). علاوه بر این که اکنون ده‌ها کتاب فقهی بزرگان شیعه و فتاوی آنان از قرون اولیه تاکنون در دسترس ماست، دیگر ادعای اجماع معتبر نیست. به ویژه آن‌که پس از مراجعه به آن کتب درمی‌یابیم، فقهای زیادی صراحتاً به طهارت اهل کتاب فتوی داده‌اند یا حداقل دلایل اقامه شده بر

نجاست آنان را مردود دانسته‌اند (ابن ابی‌عقیل عمانی به نقل نجفی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۲؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۲، ص ۲۹۶؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۶، ص ۲۱۱؛ سبزواری، ۱۳۸۱هـ.ش، ص ۱۱؛ فقیه همدانی، بی‌تا، ص ۵۶۲؛ خراسانی، بی‌تا، ص ۱۰۷؛ فضل-الله، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۱۱، ص ۷۱؛ خوبی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۳، ص ۹۶؛ صدر، ۱۴۰۸هـ.ق، ج ۳، ص ۲۸۳). پس دلیل اجماع به انتفای موضوعش باطل خواهد شد. البته انصاف آن است که اکثر فقهای شیعه از گذشته تا حال به نجاست اهل کتاب فتوی داده‌اند و فتوای مشهور شیعه و به فرموده‌ی وحید بهبهانی «شعار شیعه» شده است. اما این شهرت هرگز به معنای اجماع نیست.

۳-۳-۱- عدم فتوای صریح قدما به نجاست ذاتی اهل کتاب

در بین انواع اجماع و شهرت، اجماع و شهرتی اعتبار بیش‌تری دارد که قبل از شیخ طوسی و بین قدما تحقق یافته باشد. اما اجماع و شهرتی در این مسأله بین قدما وجود ندارد، بلکه هیچ فتوای صریحی قبل از شیخ طوسی بر نجاست ذاتی اهل کتاب در کتب فقهی وجود ندارد و فقط فتاوای نزدیک به این مسأله موجود است؛ مثل «نجاست سؤر کافر»، «عدم جواز وضو با سؤر کافر»، «جایز نبودن استفاده از ظرف مشترک آب با یهودی و نصرانی» و... که هیچ یک بر نجاست ذاتی اهل کتاب صراحت ندارد و چه بسا همه‌ی این احکام به موجب آلودگی عارضی اهل کتاب باشد. «کافی» نیز که از نظر تبویب مشهور است، هیچ بابی به این موضوع اختصاص نداده است و از آن‌جا که قدما خود را ملزم می‌دانسته‌اند که در فتاوایشان از عبارات احادیث استفاده و به بیان احکام مصرح در احادیث اکتفا کنند و احکام اجتهادی خویش را بنویسند در احادیث نجاست کفار، احکام جانبی بیان شده است و قدما نیز نجاست ذاتی بدن کفار را به طور صریح مطرح نکرده‌اند. موضوع نجاست ذاتی پس از شیخ طوسی مطرح شد، به این نحو که فقها فتاوای استنباطی خویش را نیز به روایات، ضمیمه می‌کردند و به آن فتوی می‌دادند و بعضی ادعای اجماع بر آن می‌کردند. اما روشن است که ادعای اجماع بر مسأله‌ای اجتهادی که پس از قدما طرح شده است، مورد قبول نخواهد بود.

۴-۳-۱- عدم کاشفیت قطعی فتوی و اجماع فقهای متقدم از رأی معصوم

اگرچه فتاویٰ قدما به دلیل قرب زمانی به ائمه (ع) و کمی واسطه‌ها و دسترسی بیشتر به اسناد، کاشفیت بیشتری از رأی معصوم (ع) دارد و به همین سبب از فتاویٰ متأخران ارزشمندتر است، اما از سوی دیگر دقت متأخران در استخراج و استنباط احکام بیش از دقت قدما بوده است؛ به طور مثال در بحث نجاسات، اکثر قدما به نجاست حیوانات و چیزهایی که نجس نیستند، فتویٰ داده‌اند؛ مانند شغال، روباه، موش، وزغ، عقرب، حیوانات مسخ شده، انسان جنب، زن مستحاضه و... اما اکنون که فقهای متأخر به اتفاق آرا این قبیل فتاویٰ متقدمان را باطل و حاصل استنباط ناصواب ایشان می‌شمارند، چگونه بپذیریم که فتاویٰ آنان به نجاست ذاتی اهل کتاب، حاصل احادیث صحیحی بوده که از ائمه (ع) به آن‌ها منتقل شده است و به ما نرسیده است و حتی سخنی از آن به میان نیآورده‌اند؟

۵-۳-۱- ارتکاز طهارت ذاتی اهل کتاب در اذهان اصحاب ائمه (ع)

بسیاری از احادیثی که در طهارت و نجاست اهل کتاب وارد شده است در پاسخ کسانی است که از نجاست عرضی - نه ذاتی - اهل کتاب سؤال می‌کنند؛ در این روایات، گویی طهارت ذاتی اهل کتاب در ذهن اصحاب مسلم است و فقط در نجاست عارضی آن‌ها تردید دارند (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۲، فصل ۷۴).

۴-۱- روایات

برخی برای اثبات حکم مزبور به روایات وارده در این باب استدلال کرده‌اند (نجفی، بی تا، ج ۶، ص ۴۳؛ بحرانی، بی تا، ج ۵، ص ۱۶۶؛ حکیم، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۱، ص ۳۷۴). اگرچه سند روایات مزبور اشکالی ندارد - اکثر روایات صحیح یا حسن است و روایت ضعیف در میان آن‌ها اندک است (زمانی، ۱۳۷۸ هـ.ش، ص ۲۶۱) - اما استنباط حکم از این روایات با دو مشکل مواجه است:

اول - دلالت این احادیث بر نجاست ذاتی اهل کتاب: در متن اکثر این روایات تصریح به حکم نشده است و حکم از میان ملازمه‌ها استخراج می‌شود؛ بنابراین دلالت این احادیث بر حکم مذکور مورد اشکال است.

دوم - تقابل روایات با دیگر روایات: این روایات با روایات متعددی که از نظر سند و

دلالت قوی‌تر هستند، تقابل دارند. در این صورت یا باید راه جمع عرفی بین این دو دسته را پیش گرفت تا هر دو دسته روایات به نحوی مورد قبول قرار گیرد و اگر راه جمع عرفی وجود ندارد، آن دسته‌ای که مرجحاتی دارند، انتخاب شود و دسته‌ی دیگر کنار گذاشته شوند.

احادیث دال بر نجاست ذاتی اهل کتاب، به دلایل زیر دلالتی بر حکم مزبور ندارند:
الف - برخی از نظر سند ضعیف و شامل هیچ یک از احادیث سه‌گانه‌ی معتبر صحیح، حسن یا موثق نیستند (زمانی، ۱۳۷۸ هـ.ش، ص ۲۷۵).

ب - احادیث در بردارنده‌ی نهی تکلیفی از سؤر، لباس، ظرف، غذا یا آبی هستند که دست کتابی به آن خورده و امر به شست‌وشوی دست، لباس و ظرف شده است. اما آیا نهی و امر ناظر به نجاست این اشیاست یا نهی تنزیهی و امر استحبابی - به علت پرهیز از پلیدی روحی او و اشیای متعلق به او است؛ چنان‌که این معنا هم برداشت شده است - است؟ (خمینی، ۱۳۸۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۲۳۱). با فرض نجاست این اشیاء، آیا نجاست ذاتی کافر، آن‌ها را نجس کرده است یا نجاسات عارضی سبب این امر شده است؟
با این احتمالات، احادیث دلالت قاطعی بر یکی از این شقوق ندارند (عابدینی، ۱۳۸۷ هـ.ش، ص ۱۸۱).

ج - برخی احادیث، شاهی بر تنزیهی بودن نهی و استحباب اجتناب از اشیای متعلق به اهل کتاب است (هاشمیان، ۱۳۸۳ هـ.ش، ص ۱۱۰).

د - برخی از این احادیث معارض یکدیگرند (زمانی، ۱۳۷۸ هـ.ش، ص ۲۷۶).
ه - روایات دال بر نجاست، این هدف سیاسی - شرعی را دنبال می‌کنند که آمیزش با اهل کتاب نباید طوری باشد که باعث گمراهی و تردید نفوس ضعیف مسلمانان یا موجب سو استفاده‌های دیگر شود (جعفری، ۱۳۶۰ هـ.ش، ص ۲۶).

و - مجموعه احادیث مزبور - بر فرض مبری بودن از اشکالات فوق - با احادیث فراوانی که بر طهارت اهل کتاب دلالت می‌کنند، تعارض دارد. حتی به اعتراف بسیاری از قائلان به نجاست اهل کتاب، این دسته از روایات از نظر سند و دلالت قوی‌تر از روایات دال بر نجاست اهل کتاب است (زمانی، ۱۳۷۸ هـ.ش، ص ۲۷۶).

نتیجه

ادله‌ی چهارگانه‌ی قائلین به نجاست اهل کتاب ناتمام است. لذا باید دلایل قائلین به طهارت را بررسی کرد.

۲- ادله‌ی طهارت اهل کتاب

۲-۱- آیه‌ی «طَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَ طَعَامَكُمْ حَلَّ لَهُمْ» (مائده، ۵)

آیه، طعام اهل کتاب را برای مؤمنان حلال اعلام کرده است و لفظ «طعام» به شهادت کتب لغت و فهم عرف به معنای هرگونه خوردنی و غذاهای پخته اطلاق می‌شود (جوهری، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۷۴؛ طریحی، بی‌تا، ص ۴۷۹؛ ابن فارس، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱۰؛ راغب، ۱۴۱۲هـ.ق، ص ۳۰۴)، لذا آیه بر حلیت غذاهای پخته شده به دست اهل کتاب برای مؤمنان دلالت می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۰۹هـ.ق، ج ۸، ص ۵۵) و چون شستن ظرف و طبخ غذا، حتی نان - به خصوص در آن زمان - معمولاً با مباشرت دست بوده است، اگر بدن اهل کتاب ذاتاً نجس باشد، به طور حتم همه‌ی غذاهای پخته شده و ظرف‌های آنان نیز نجس می‌باشد. اگر بدن و دست‌های آنان ذاتاً نجس باشد که به طبع ظروف غذا و تمام غذاهای پخته شده به دست آنان نیز نجس می‌شود و دیگر تشریح حلیت طعام و غذاهای اهل کتاب، بدون هیچ فایده‌ی مهمی خواهد بود. زیرا از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که غرض از این تشریح، امکان بهره‌مندی مسلمانان از غذاهای اهل کتاب و تسهیل امر بر مسلمانان و نیز ممتاز دانستن پیروان ادیان آسمانی در مقابل مشرکان است (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴هـ.ق، ج ۱، ص ۳۷۶؛ صدر، ۱۴۰۸هـ.ق، ج ۳، ص ۲۸۴). برخی مقصود از طعام را حبوب دانسته‌اند (بحرانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۷۱؛ نجفی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶، ص ۴۴؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۲). اما این واژه ۲۲ بار در قرآن به کار رفته است. بررسی سایر مورد (بقره، ۵۷، ۶۱، ۱۸۳، ۱۸۴ و ۲۵۹؛ آل - عمران، ۹۳؛ مائده، ۷۵، ۹۵ و ۹۶؛ یوسف، ۳۷؛ انبیاء، ۷ و ۸؛ فرقان، ۲۷ و ۳۰؛ احزاب، ۵۳؛ دخان، ۴۴؛ حاقه، ۳۴؛ ماعون، ۳؛ غاشیة، ۶؛ فجر، ۱۸؛ کهف، ۱۹؛ مزمل، ۱۳؛ عبس، ۲۴) حاکی از آن است که مقصود از طعام، مفهوم عام غذا و خوردنی است و خصوص گندم یا حبوب را که برخی احتمال داده‌اند شامل نمی‌شود. بنابراین اگر در آیه‌ای این واژه بدون هیچ قرینه‌ای بر اراده‌ی معنایی خاص استعمال شده باشد، طبق قاعده باید به همین معنای رایج

در قرآن حمل شود که همان مفهوم عام غذا و خوردنی است. صاحب حدائق که خود از پرچم‌داران نجاست اهل کتاب است، سه مؤید دیگر از خود آیه، بر طهارت اهل کتاب ذکر می‌کند ولی بدون پاسخ از آن‌ها می‌گذرد (بحرانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۷۱) :

۱-۲-۱- اگر مقصود از طعام فقط حبوب باشد، حکم حلیت در این آیه لغو خواهد شد. زیرا حبوب داخل در مفهوم «طیبات» است که در صدر آیه، حلیت آن‌ها تشریح شده است (الیوم احل لکم الطیبات). بنابراین حلال شمردن مجدد آن‌ها لغو خواهد بود.

۲-۱-۲- مفاد «و طعامکم حل لهم» این نیست که فقط حبوب مسلمانان برای اهل کتاب حلال است و غذای طبخ شده و دیگر اموال مسلمانان برای آنان حرام باشد؛ بلکه مقصود از طعام، مفهوم عام آن است. وحدت سیاق هر دو قسمت آیه «و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لهم» «و طعامکم حل لهم» اقتضا می‌کند، واژه‌ی طعام در هر دو فراز، در یک مفهوم به کار برده شود.

۳-۱-۲- اگر مقصود از طعام فقط حبوب باشد، چون نجس ناشدنی است، چنین حکمی نباید به اهل کتاب اختصاص داشته باشد؛ بلکه باید شامل مشرکان نیز شود. زیرا گندم و دیگر حبوب که اغلب نجس نمی‌شوند، با تماس با مشرکان نیز نجس نمی‌شوند و برای استفاده‌ی مسلمانان بلامانع خواهد بود.

۲-۲- روایات طهارت اهل کتاب

احادیثی که بر طهارت اهل کتاب دلالت می‌کنند، به قدری زیادند که برخی ادعای استفاضه نموده‌اند (جعفری، ۱۳۶۰هـ.ش، ص ۲۳). حتی برخی از فقهای که به نجاست اهل کتاب فتوا داده‌اند، اعتراف نموده‌اند که این روایات، هم احادیثی صحیح هستند و هم نسبت به دسته‌ی مقابل خود، ظهور بیش‌تری بر حکم دارند (نجفی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶، ص ۴۲؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴هـ.ق، ج ۱، ص ۳۷۴؛ خمینی، ۱۳۸۰هـ.ش، ج ۳، ص ۲۳۴؛ خوبی، ۱۴۱۰هـ.ش، ج ۲، ص ۵۳). همان‌گونه که در ارزیابی روایات دال بر نجاست بیان شد، این روایات بر نجاست ذاتی اهل کتاب دلالت ندارند. لذا نوبت به معارضه‌ی آن‌ها با دسته‌ی دوم نمی‌رسد؛ اما علی‌رغم وجود این مسأله، در این بخش، تعارض هر دو دسته روایت بررسی می‌گردد. مهم‌ترین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، رعایت ترتیب راه‌های حل تعارض روایات متعارض است. زیرا اگر این ترتیب مراعات نگردد، ممکن است به ترجیح بی‌قاعده‌ی یک دسته از روایات

منجر شود؛ لذا مراحل حل تعارض روایات را به ترتیب راه‌حل‌هایی که در موضوع مورد بحث نیاز است - نه همه‌ی مرجحات - بیان می‌گردد.

۱-۲-۲- جمع دلالی عرفی

اگر مفاد دو دسته از روایات به ظاهر، تنافی داشته باشد در صورت امکان با حمل یک دسته برخلاف ظاهر آن‌ها از سقوط روایات یک دسته جلوگیری می‌شود تا به این وسیله به هر دو دسته عمل شده باشد. با توجه به سخنان برخی از فقها (نجفی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶، ص ۴۲؛ خمینی، ۱۳۸۰هـ.ش، ج ۳، ص ۲۳؛ خویی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۲، ص ۵۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴هـ.ق، ج ۱، ص ۳۷۴) مبنی بر آشکارتر بودن دلالت دسته‌ی دوم بر طهارت اهل کتاب و ظهور کمتر دسته‌ی اول در نجاست اهل کتاب، این دو دسته روایات مصداق بارز «جمع دلالی عرفی» می‌باشند و طبق موازین اصول فقه باید دسته‌ی اول را بر خلاف ظاهر آن‌ها حمل کرد.

۲-۲-۲- ترجیح مشهور بر شاذ

طبق مقبوله‌ی «عمرین حظلة» که اساسی‌ترین روایت در بیان مرجحات باب تعارض است، پس از احراز اعتبار دو حدیث متعارض باید مرجحات را به این ترتیب اعمال کرد: برتری روای، شهرت و اجماعی بودن حدیث نزد شیعیان، موافقت با قرآن، موافقت با سنت و مخالفت با عامه.

فقها در حل تعارض دو دسته روایات مورد نظر از مرجح اول سخنی به میان نیاورده‌اند. زیرا آن مرجح در هر دو دسته از راویان وجود دارد.

اما مرجح دوم مورد نظر بسیاری از فقها بوده و براساس آن، دسته‌ی اول را بر دوم ترجیح داده‌اند یا حداقل دسته‌ی دوم را از اعتبار ساقط کرده‌اند. حتی اگر از نظر ضعف دلالت، برای دسته‌ی اول روایات ارزشی قائل نشده باشند.

عمده‌ترین عامل روی گردانی فقها از روایات طهارت، همین شهرت و اجماع بر نجاست است که می‌توان این استدلال‌ها را در دو نکته‌ی ذیل خلاصه کرد:

اول - اعراض مشهور فقها، موجب عدم وثوق به این روایات است.

دوم - به طور قطع فقهای متقدم، حکم نجاست را سینه به سینه از طرق معتبرتری غیر

از این ادله، از پیشینیان و ائمه (ع) دریافت کرده‌اند. اما هیچ کدام از این دو دلیل برای قابل ترجیح بودن شهرت در این مسأله پذیرفتنی نیست. بر این ادعا نیز دو دلایل اقامه شده است:

الف - مقصود از شهرت، شهرت روایی بین قدماست و هر دو دسته از روایات به طور یکسان در کتب روایی شیعه، به ویژه کتب اربعه، نقل شده است و اگر مقصود از آن شهرت فتوایی قدمای قبل از شیخ طوسی است، فقهای متقدم نه بر نجاست ذاتی اهل کتاب اجماع دارند و نه نظر مشهورشان به آن فتوی تعلق گرفته است (زمانی، ۱۳۷۸ ه.ش، صص ۲۴۰، ۲۲۶، ۲۵۴ و ۲۵۸). بلکه آنان به حکم نجاست ذاتی اهل کتاب تصریح نکرده‌اند و این موضوع به صورت صریح بعد از شیخ طوسی بین فقهای متأخر مورد بررسی و افتا قرار گرفت. زیرا فقهای متقدم به موجب التزام به افتا در محدوده‌ی منصوصات، فقط درباره‌ی نجاست سؤر کتابی و امثال آن فتوی داده‌اند که در ملازمه‌ی بین این دو حکم، بین علما اختلاف نظر وجود دارد. بنابراین در میان قدما، هرگز چنین شهرتی به چشم نمی‌خورد.

ب - اگر صحت سند یک یا چند حدیث با موازین علم رجال ثابت شد، چگونه اعراض قدمای مشهور می‌تواند آن را از اعتبار ساقط و اعتماد و وثوق ما را نسبت به آن احادیث سلب کند؟ به طور حتم پاسخ آنان این خواهد بود که به یقین خدشه‌ای در سند یا دلالت این احادیث دیده‌اند! اما چهار اشکال عمده بر این پاسخ وارد است:

۱- بر فرض فقهای پیشین فقط به سبب مشاهده‌ی ضعفی در سند یا دلالت احادیث طهارت به آن‌ها عمل نکرده‌اند، آیا این امر نوعی نظر اجتهادی از آنان نیست؟ آیا بر بقیه‌ی مجتهدان در همه‌ی اعصار تکلیف است که نظریات اجتهادی آنان را از روی تقلید بپذیرند یا آن‌ها را مورد نقد و ارزیابی قرار دهند؟

۲- آیا نقل روایات با سلسله‌ی سند صحیح در کتب معتبر روایی، مثل کتب اربعه، آن‌هم با دسته‌بندی روایات طهارت به عنوان روایات دال بر طهارت - بدون اندک اشاره‌ای به ضعف سند یا دلالت آن‌ها - خود شاهی بر نفی این احتمال نیست؟

۳- چگونه می‌توان ثابت کرد که متقدمین اشکالی در این احادیث دیده و به همان دلیل اعراض کرده‌اند؟ آیا امکان ندارد که روی گردانی آن‌ها از این احادیث به آن سبب بوده است که آیه‌ی شریفه‌ی «انما المشركون نجس» را دلیل نجاست اهل کتاب دانسته‌اند و به همین جهت احادیث دال بر طهارت را به سبب «مخالفت با کتاب الله» طرد کرده‌اند؟ آیا احتمال

ندارد که این احادیث را به سبب «موافقت با عامه» در تعارض با دسته‌ی اول طرد کرده باشند؟ یا این که قدمای قبل از شیخ به علت عدم تدوین احادیث، مثل کتب اربعه و... فقط به تعداد اندکی از روایات طهارت دسترسی پیدا کرده‌اند، لذا روایات نجاست را به دلیل کثرتشان ترجیح داده‌اند؟ با این احتمالات چه دلیلی وجود دارد که فقط احتمال اول واقعیت داشته باشد؟

۴- با احتمالات فوق چه‌طور می‌توان به‌طور یقینی کشف کرد که فقهای متقدم غیر از این ادله، حکم را از طریق معتبرتری سینه به سینه از نسل‌های قبل از ائمه (ع) اخذ کرده‌اند؟ آیا کمترین ظنی در این باره باقی می‌ماند؟

ج - ترجیح موافقت با کتاب الله: شماری از فقها مانند صاحب حدائق روایات دال بر نجاست را به دلیل موافقت آن‌ها با آیه‌ی «انما المشركون نجس» ترجیح داده‌اند و دسته‌ی مقابل را طرد کرده‌اند؛ اما معلوم شد که آیه بر نجاست اهل کتاب دلالتی ندارد. لذا نمی‌توان در این مسأله به چنین مرجحی استناد کرد. در مقابل آیه‌ی ۵، مائده بر طهارت ذاتی اهل کتاب دلالتی تام دارد؛ بنابراین دسته‌ی دوم از روایات به سبب «موافقت با کتاب الله» ترجیح یافته، حکم طهارت از آن‌ها استنباط می‌شود.

د - ترجیح مخالفت عامه: اکثر قاطع علمای اهل سنت قائل به طهارت اهل کتاب‌اند؛ بنابراین دسته‌ی اول از روایات، مخالف و دسته‌ی دوم، موافق عامه‌اند (اگر این دو دسته از احادیث به حد تعارض برسند، اعمال این مرجح مناسب خواهد بود). اما با توضیحی که در آغاز بحث داده شد، روشن شد که طبق قواعد اصول فقه، تا وقتی امکان جمع دلالتی عرفی بین دو دسته روایات متنافی وجود داشته باشد، باید بین آن‌ها جمع عرفی کرد و نوبت به باب تعارض و اعمال مرجحاتی نظیر مخالفت عامه نخواهد رسید.

۳-۲- اصول عملیه

۱-۳-۲- قاعده طهارت

اگر در مسأله‌ای هیچ دلیلی بر حکم وجود نداشته باشد، باید به قواعد عام فقهی یا اصول عملیه رجوع شود. موضوع طهارت اهل کتاب با دو دلیل (قرآن و روایات) پشتیبانی می‌شود و با وجود آن دو، نوبت به قاعده‌ی طهارت نمی‌رسد. اما با فرض آن که هیچ یک از دلایل چهارگانه‌ی ذکر شده بر نجاست اهل کتاب و دو دلیل اقامه شده بر طهارت آن‌ها تمام و

صحیح نباشد، ناچار مرجع در این حکم «قاعده‌ی طهارت» خواهد بود. چنان‌که برخی به همین قاعده‌ی فقهی استناد کرده‌اند (مکارم، بی‌تا، ص ۲۸؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۱۵۱). حتی برخی که قائل به نجاست هستند این مورد را با صرف نظر از ادله‌ی خاص بر نجاست، مورد جریان «اصل طهارت» دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۸۰هـ.ش، ج ۳، ص ۳۰۶).

۲-۳-۲- اصالت برائت

برخی نیز به «اصالت برائت» استدلال کرده‌اند (موسوی‌عاملی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۲، ص ۲۹۷). زیرا جاری مجرای اصل عملی فقدان دلیل لفظی است و از آن‌جا که مفروض، عدم وجود دلیلی بر حکم حرمت و نجاست یا جواز و طهارت در موضوعاتی چون، هم‌غذایی با اهل-کتاب، استفاده از ظروف آن‌ها، مصافحه‌ی با آن‌ها با دستِ تر، استفاده از آب نیم‌خورده‌ی آنان، استحمام با آن‌ها در حمام عمومی و... است، بنابراین موضوعات مطروحه محکوم به برائت و طهارت خواهند بود.

۲-۴- مؤیدات فقهی طهارت اهل کتاب

از میان احکام فقهی مورد قبول همگان، مؤیداتی را می‌توان یافت که بر طهارت اهل کتاب مهر تأیید می‌زنند:

۲-۴-۱- اهل کتاب با تمام مسلمانان هم‌زیستی داشته‌اند و اهل سنت آنان را پاک می‌دانند. اگر نجاست اهل کتاب مسلم بود، می‌بایست شیعیان نه تنها با اهل کتاب، بلکه با اهل سنت نیز به سبب نجاست عارضی ارتباطی نداشته باشد.

۲-۴-۲- ازدواج با زن اهل کتاب حداقل به طور موقت جائز است، آیا آمیزش ملازم با تماس دائمی با زن کتابی نیست؟ آیا در تاریخ دیده شده است که مرد مسلمانی که زن کتابی داشته باشد، هر روز ده‌ها بار برای شستشو می‌رفته است؟

۲-۴-۳- در صورتی که فرد مسلمانی بمیرد و هم‌صنف او از مرد و زن مماثل و محرم وجود نداشته باشد، فتوای فقها این است که اهل کتاب میت را غسل بدهند.

۲-۴-۴- مسلمان می‌تواند از زن کتابی دایه‌ی برای فرزندش استخدام کند.

نتیجه

ادله‌ی قائلین به نجاست اهل کتاب بررسی شد و مشخص شد که آیات ۲۸، توبه و ۱۲۵، انعام، روایات و اجماع هیچ کدام دلالت تامی بر نجاست اهل کتاب ندارند. در مقابل، ادله‌ی طهارت: آیه‌ی ۵، مائده، روایات و اصول عملیه توانایی و ظرفیت حجیت برای اثبات طهارت اهل کتاب را دارند. به همین دلیل است که برخی از فقهای معاصر به سمت افتای به طهارت اهل کتاب گرایش پیدا کرده‌اند.

منابع

۱. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۲. آملی، محمد تقی، *مصباح الهمدی فی شرح عروة الوثقی*، تهران: انتشارات فردوسی، بی تا.
۳. ابن حزم اندلسی، *المحلی بالآثار*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی تا: بی تا.
۵. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت: مرکز النشر مکتب الإعلام الإسلامی، بی تا.
۶. انصاری، مرتضی، *الطهارة*. قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحیاء التراث، بی تا.
۷. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۸. بحرانی، یوسف، *الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۱۰. ثقفی تهرانی، محمد، *تفسیر روان جاوید*. تهران: انتشارات برهان، ۱۳۹۸ هـ.ق.
۱۱. جعفری، محمد تقی، *منابع فقه*. تهران: انتشارات نور، ۱۳۶۰ هـ.ش.
۱۲. جصاص، احمد بن علی، *أحكام القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۱۳. جناتی، محمد ابراهیم، *طهارة الكتابی فی فتوی السید الحکیم*، نجف: بی تا.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، *صحاح اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین، بی تا.
۱۵. حر عاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۱۶. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن (محقق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: مؤسسه سیدالشهداء، بی تا.

۱۷. حلی، حسن بن یوسف (علامه) (۱)، قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: منشورات رضی، بی تا.
۱۸. _____ (۲)، تذکرة الفقهاء، قم: مکتبة المرتضوية، بی تا.
۱۹. _____ (۳)، منتهی المطلب، تبریز: بی نا، بی تا.
۲۰. حلی، محمد بن حسن بن یوسف (فخرالمحققین)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد. قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۲هـ.ش.
۲۱. خراسانی، محمد کاظم (آخوند)، قطرات کتاب الطهارة، بی جا، بی تا.
۲۲. خمینی، روح الله، تحریر الوسیلة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴هـ.ق.
۲۳. _____، کتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰هـ.ش.
۲۴. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵هـ.ق.
۲۵. خوبی، سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر: علی غروی تبریزی، قم: دار الهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰هـ.ق.
۲۶. _____، دروس فی فقه الشیعه، گردآورنده: محمدمهدی موسوی خلخالی، قم: نوظهور، ۱۴۱۱هـ.ق.
۲۷. رازی فخرالدین، ابوعبدالله، مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰هـ.ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن. بیروت دمشق: دارالعلم دارالملائی، ۱۴۱۲هـ.ق.
۲۹. رشید رضا، محمد، المنار. بیروت: درار المعرفة، بی تا.
۳۰. زبیدی حنفی، محمد مرتضی الحسینی، تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۱. زمانی، محمدحسن، طهارت و نجاست اهل کتاب و مشرکان در فقه، تهران: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸هـ.ش.
۳۲. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷هـ.ق.
۳۳. سبزواری، سید محمدباقر، کفایة الأحکام. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۸۱هـ.ق.
۳۴. _____، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بی تا.
۳۵. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: مؤلف، ۱۴۱۹هـ.ق.
۳۶. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، قم: مجمع شهید صدر، ۱۴۰۸هـ.ق.

۳۷. صفی پور، عبدالرحیم، *منتهی الارب فی لغة العرب*، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ ه.ش.
۳۹. طباطبایی حکیم، سید محسن، *مستمک العروة الوثقی*. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۴۰. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، *العروة الوثقی*. قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ه.ش.
۴۲. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*. بیروت: مؤسسه الوفاء، بی‌تا.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ه.ش.
۴۴. _____، *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۵. _____، *المبسوط*. قم: مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ه.ق.
۴۶. عابدینی، احمد، *طهارت ذاتی انسان*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ه.ش.
۴۷. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*. تهران: انتشارات صدوق، ۱۳۶۰ ه.ش.
۴۸. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*. قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ه.ق.
۴۹. فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی، *کشف اللثام عن قواعد الأحکام*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ ه.ق.
۵۰. فضل الله، سید محمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ه.ق.
۵۱. فقیه همدانی، رضا، *الطهاره*، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۵۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۳. فیض کاشانی، ملامحسن، *الوافی*. قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۱ ه.ق.
۵۴. قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ه.ش.
۵۵. مدرس، سید محمدتقی، *تفسیر هدایت*، ترجمه گروهی از مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ه.ش.
۵۶. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۷. مروارید، علی اصغر، *سلسله الینابیع الفقهیه*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۰ ه.ق.
۵۸. مشهدی، میرزا محمد، *کنز الدقائق*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ ه.ق.

۵۹. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن. تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰هـ.ش.
۶۰. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴هـ.ق.
۶۱. مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴هـ.ش.
۶۳. _____، التعليقات على العروة الوثقى. قم: مدرسه امیر المومنین (ع)، بی تا.
۶۴. منتظری، حسینعلی، دراسات فی مکاسب المحرمه. قم: دارالفکر، ۱۴۱۱هـ.ق.
۶۵. _____، نهاية الاصول (تقریرات درس آیه الله العظمی بروجردی)، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵هـ.ق.
۶۶. موسوی عاملی، سید محمدبن علی، مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام، قم: مؤسسه آل-البيت، ۱۴۱۰هـ.ق.
۶۷. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰هـ.ق.
۶۸. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان. تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۸هـ.ق.
۶۹. نراقی، ملا احمد، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، بی جا: بی نا، بی تا.
۷۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۷۱. هاشمیان، حسین، کشف النقاب عن حکم اهل کتاب. تهران: آخرین پیام، ۱۳۸۳هـ.ش.