

عصمت رسول خدا(ص) در قرآن کریم

دکتر محمد جواد پیرمرادی
استادیار دانشگاه امام حسین (ع)

چکیده

عصمت انبیا(ص) ضامن تحقق فلسفه بعثت آنان است و در سه حوزه دریافت و ابلاغ وحی و اعتقاد و عمل بر اساس وحی مورد بررسی قرار گرفته است. پس از بحث لغوی درباره عصمت، تعریف آن از دیدگاه متکلمان، مورد جرح و تعدیل واقع، و تعریف برگزیده، عرضه شده است. در این نوشتار به عنوان مقدمه‌ای بر عصمت رسول خدا(ص)، بحثی عقلی درباره عصمت انبیا مطرح و آنگاه به دلایل قرآنی آن پرداخته شده، و ضمن رد شائبه دور بودن اثبات عصمت رسول خدا(ص) با قرآن کریم با استنادات قرآنی، عصمت آن حضرت اثبات شده است. همچنین دیدگاه دانشمندان درباره آیاتی که کلمه ذنب را به رسول خدا(ص) نسبت داده‌اند، نقد و بررسی گردیده است.

کلید واژه‌ها: عصمت، انبیا رسول خدا(ص)، قرآن کریم.

مقدمه

پس از پذیرش لزوم بعثت انبیا برای هدایت انسان، مهمترین پرسش این است که اگر سعادت آدمی به بعثت نبی (ع) منوط است، چه تضمینی وجود دارد که پیام الهی که با بعثت برای به سعادت رساندن بشر فرستاده شده است، درست و دقیق و کامل به دست او برسد. پیامبران در صورتی این پیام را آن گونه که هست به مردم می‌رسانند که دست کم در دریافت و ابلاغ آن، دچار خطا و فراموشی و نقصان نشوند. برای اینکه مردم مطمئن شوند این پیام، سعادت بخش است، باید حاملان آن خود، کاری بر خلاف محتوای آن پیام انجام ندهند و با عمل خویش، آن را نقض نکنند و اگر نه مردم، اعتماد خود را به درستی پیام و حقانیت حاملان آن از دست خواهند داد و غرض بعثت برآورده نخواهد شد. به نظر می‌رسد فرستادن پیامبران در راستای فلسفه آفرینش انسان و غایت‌مندی خلقت او است. اگر پیام انبیا ضامن تحقق آفرینش انسان است، پس باید تمام مقدمات و شرایط لازم و کافی برای نهادینه شدن و به نتیجه رسیدن این پیام فراهم شود و اگر نه آفرینش انسان بیهوده خواهد شد، دانشمندان علم کلام به آن ویژگی که ضامن تحقق هدف بعثت انبیا و بلکه هدف آفرینش انسان است، عصمت می‌گویند. اکنون باید ملاحظه کرد که معنای عصمت چیست؟ متکلمان مسلمان چه تفسیری از آن دارند و در نفی و اثبات آن برای انبیا چه می‌گویند؟ سرچشمه این اندیشه چیست؟ آیا دلیل عقلی بر عصمت انبیا وجود دارد؟ آیا قرآن کریم این ویژگی را برای انبیا (ع) می‌پذیرد؟ در این صورت آیا ظاهر آیات قرآن در این زمینه با هم هماهنگ است یا همان گونه که آیاتی برای تأیید این صفت هست، آیاتی نیز این ویژگی انبیا را نفی می‌کند؟ اگر چنین باشد آیا این به معنای ناسازگاری و عدم انسجام در آیات قرآن است یا تعارض و ناسازگاری وجود ندارد، بلکه چون قرآن پیکری واحد و هماهنگ است، باید دسته‌ای از آیات را تأویل کرد؟

کدام آیات را و چگونه باید تأویل کرد؟ مفسران برجسته در این زمینه چه می‌گویند؟ این پرسش درباره رسول خدا (ص) که آورنده قرآن کریم است به گونه ای خاص مطرح می‌شود که آیا عصمت آن حضرت از آیات قرآن قابل اثبات است؛ به عبارت دیگر آیا اثبات عصمت آن حضرت از قرآن مستلزم دور نیست؟ این نوشتار تلاشی در راستای پاسخگویی به پرسشهای یاد شده است.

۲- معنا شناسی عصمت

۲/۱- معنی لغوی: عصمت در لغت به معنای منع، حفظ و نگهداری است. قاموس المنجد، عصمت را ملکه پرهیز از معصیت و خطا دانسته است. اعتصام بالله بر این اساس به این معناست که با لطف الهی از معصیت پرهیز شود. پس اعتصام به معنای خودداری کردن، و به معنای «محکم گرفتن چیزی» نیز آمده است. عصام، که با عصمت هم‌ریشه است در زبان عربی به معنای باربند و بند شلوار نیز هست. در همه این مشتقات، معنای منع و حفظ و نگهداری ملحوظ است. واژه عصمت و مشتقاتش با معنای لغوی آن سیزده بار در قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۴۶۳).

۲/۲- معنای اصطلاحی: در چستی عصمت بین دانشمندان علم کلام، اختلاف نظر است که ریشه این اختلاف در مبانی فلسفی و کلامی آنها نهفته است.

شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) از دانشمندان کلامی تراز اول تشیع در تعریف عصمت می‌گوید: «عصمت لطفی است که خدای تعالی به مکلف می‌کند به گونه ای که انجام دادن معصیت و ترک طاعت از او ممتنع می‌شود با اینکه بر آنها تواناست» (شیخ مفید «ب»، ۱۴۱۳: ۳۷).

قاضی عبدالجبار در نقد این تعریف می‌گوید: بطلان قول کسی که خودداری از کار قبیح را در تعریف عصمت می‌آورد، مانند بطلان نظریه جبریون است؛ زیرا اختیار

را از مکلف زائل می‌کند (الاسدآبادی المعتزلی، بی تا، ج ۳: ۱۵). اما به نظر می‌رسد این انتقاد وارد نباشد؛ زیرا منظور از امتناع، خودداری ذاتی نیست که مانع اختیار باشد. منظور این است که عملاً گناه از او منتفی می‌شود. هر چند واژه «متنوع می‌شود»، موهم جبر است در واقع و با توجه به معنای لغوی عصمت، باید گفت آن لطف الهی سبب می‌شود که مکلف از انجام دادن معصیت و ترک طاعت خودداری کند و خود را نگه دارد. با این توضیحات، توهم جبر هم از بین می‌رود. ممکن است از زاویه دیگری نیز به این تعریف انتقاد شود و آن اینکه گفته شود چرا این لطف همگانی نیست و فقط به بندگان خاصی تعلق می‌گیرد و سبب عصمت آنها می‌شود. اگر این لطف به دیگران نیز تعلق می‌گرفت، آنها نیز همانند پیامبران از معصیت و ترک طاعت پرهیز می‌کردند و دارای ملکه عصمت می‌شدند. این اشکال از سویی تعریض به عدل الهی و از سوی دیگر توجیهی برای معصیت گناهکاران خواهد بود. اما چنین انتقادی نیز قابل دفع است: اولاً بندگان در آفرینش تمام وجود خودشان مدیون حق تعالی هستند و حتی بر او ندارند که خداوند با تباه کردن آن به بی‌عدالتی متصف شود. ثانیاً لطف از مقوله حقوق نیست، بلکه فضل پروردگار است که همچون باران می‌بارد و به گونه های مختلفی با واسطه یا بی‌واسطه به بندگان می‌رسد. اما بعضی افراد استعداد و آمادگی بیشتری دارند و با عملکرد خویش، موقعیت جذب آن لطف را بیشتر و بهتر فراهم می‌سازند. آن لطف، علم به پیامدهای بندگی و مفاسد گناه است. اگر مؤمنان با پیروی از پیامبران، زمین وجود خویش را حاصلخیز کنند، باران لطف الهی در وجود آنها نیز به بار خواهد نشست. عصمت، نتیجه طبیعی تقوا و اطاعت فرمان خداست و این باب به روی همه مکلفان باز است. خداوند نه تنها از پیامبران بلکه از همه مردم خواسته است که واجبات را انجام دهند و محرّمات را ترک کنند تا پاک شوند. عمل صالح، همه مؤمنان، اعم از زن و مرد را به حیات پاکیزه یا زندگی پاک و سالم خواهد رسانید (نحل/ ۹۷).

عبدالجبار نیز عصمت را لطف الهی می‌داند که بر اساس آن، مکلف از ارتکاب گناه و ترک طاعت خودداری می‌کند و با این بیان می‌خواهد عبارت شیخ مفید را تصحیح کند؛ اما بر اساس نظریه شیخ مفید نیز این لطف منافی اختیار نیست بلکه شامل حال کسانی است که آن را بپذیرند؛ یعنی از نظر او نیز لطف، همگانی است اما گیرندگی مردم، محدودیت ایجاد می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ هـ: ۶۲-۶۱)؛ به عبارت دیگر مورد لطف خاص الهی قرار گرفتن، زمینه‌ها و آمادگیهایی را می‌طلبند که هر کسی آن را ندارد و برای کسب آن نمی‌کوشد.

ابوالحسن بصری گفته است عصمت ویژگی است در نفس یا بدن که به سبب آن گناه از فرد ممتنع می‌شود (علامه حلی، ۱۹۷۹ م: ۳۹۱). این دیدگاه مستلزم جبر است و ثواب و عقاب و مدح و ذم را زیر سؤال می‌برد.

از ابوالحسن اشعری دو تعریف از عصمت نقل شده است: یکی عصمت این است که خداوند در انبیا گناهی خلق نکند (الایجی، بی تا: ۳۶۵) و دیگری اینکه عصمت را توانایی بر طاعت و ناتوانی از معصیت شمرده است (الطوسی، ۱۹۸۵ م: ۳۶۸). هر دو تعریف مستلزم جبر و افزون به آن مستلزم نسبت دادن فعل قبیح به خداوند است. مخالفان اشعری، توالی فاسد این دو نظریه را نشان داده‌اند که این مقاله در صدد پرداختن به آنها را نیست.

اهل حدیث، عصمت را نیرویی می‌دانند که میان آدمی و گناه حائل می‌شود و هنگامی اثر می‌بخشد که سایر قوای آدمی را باطل کند (طباطبایی، بی تا، ج ۱: ۱۸۱). اما این تعریف نیز آدمی را ناچار و مضطر به کار نیک و ترک گناه می‌کند و تمام توالی فاسد جبر انگاری را با خود دارد.

حکمای اسلام، عصمت را ملکه‌ای می‌دانند که محصول علم به معایب گناه و نتایج طاعات است و مانع انجام دادن گناه می‌شود (الایجی، بی تا: ۳۶۶ و

الطوسی، ۱۹۸۵: ۳۶۹). این تعریف نادرست نیست، اما ناقص است و بر بخشی از عصمت دلالت دارد و فقط عصمت در اخلاق و رفتار (عصمت عملی) را در بر می‌گیرد. علامه طباطبایی عصمت را نوعی علم قوی می‌داند که آدمی را از خطا و گناه باز می‌دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۰ و ج ۱۱: ۲۲۱). تفاوت تعریف علامه با سایر حکما در این است که آنها عصمت را از نتایج علم ولی علامه، خود علم می‌داند. مرحوم علامه طباطبایی بین علم و عصمت و سایر علوم، البته تفاوت قائل است. از نظر علامه طباطبایی تأثیر سایر علوم در بازداری انسان از کار زشت و پابندی به کار نیک، مقطعی و غیر دائمی است اما تأثیر علم عصمت دائمی و قطعی و غیر قابل تخلف است و شائبه جبر از اینجا است؛ چون با وجود چنین علمی است که صدور معصیت صغیره نیز عملاً ممتنع می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱: ۲۲۰). اما علم هر قدر قوی باشد با اختیار منافاتی ندارد و بلکه خود یکی از مبادی اختیار است و قوی بودن علم، تنها موجب قوی بودن اراده می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱: ۲۲۳). این تعریف جامع است، اما به توضیح نیاز دارد، باید کلمه خطا را باز کرد تا عصمت علمی را نیز در بر گیرد.

آقای مصباح یزدی در تفسیر معنای عصمت می‌گوید: منظور از عصمت، تنها عدم ارتکاب گناه نیست؛ زیرا افراد عادی غیر از پیامبران نیز می‌توانند گناه نکنند، بلکه مراد از عصمت، ملکه نفسانی نیرومندی است که در سخت‌ترین شرایط، معصوم را از ارتکاب به گناه باز می‌دارد و از آگاهی کامل و دائم به زشتی گناه و اراده قوی بر مهار کردن تمایلات نفسانی حاصل می‌شود. این تعریف شبیه تعریف حکماست با این تفاوت که اراده را به عوامل عصمت افزوده است. در تعریف علامه طباطبایی اراده قوی از نتایج عصمت بود. آقای مصباح منظور از گناه در تعریف عصمت را گناهان فقهی می‌داند، آن هم فقهی که خود آن پیامبر آورده است

(مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۳۸). این توضیح ظاهراً برای این است که ترک اولی را در مورد بعضی انبیا توجیه کند؛ غافل از اینکه گناهان اخلاقی را نیز حذف کرده است. مسائلی چون دروغ، خلف وعده و خودخواهی از حوزه فقه خارج است، اما اگر پیامبری مرتکب آنها شود با عصمتش منافات دارد. بعلاوه عصمت علمی نیز تکلیف‌روشن نیست و لذا این تعریف جامع نیست. شهید مطهری نیز عصمت را مصونیت از گناه و اشتباه و معلول نوع بینش و درجه ایمان و یقین پیامبران می‌داند و در توضیح دیدگاه خویش، عصمت از گناه را ناشی از کمال ایمان و شدت تقوا و عصمت از اشتباه را برخاسته از اتصال درونی با سرچشمه هستی می‌داند (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۷-۱۴۶). به نظر می‌رسد دقیقترین و جامعترین تعریف همین باشد؛ زیرا در عین حال که شائبه جبر را در انبیا از بین می‌برد، عصمت علمی و عملی، هر دو را در تعریف خویش گنجانیده است.

۳- قلمرو عصمت

در اینجا دو پرسش مطرح است: اول اینکه پیامبران در چه چیزهایی معصوم هستند و گستره عصمت انبیا چقدر است. آیا عصمت انبیا در آن مواردی که باید عصمت داشته باشند، محدوده زمانی دارد یا ندارد؛ به عبارت دیگر آیا انبیا(ع) پیش از بعثت نیز معصومند یا ویژگی عصمت فقط به دوران نبوت مربوط است؟ پرسش اول را می‌توان به این صورت نیز تحلیل کرد: آیا عصمت پیامبران فقط عملی و در حوزه رفتارهاست یا علمی در حوزه گفتار و اندیشه و اعتقاد نیز هست؟ آیا عصمت در رفتار به رفتارهای شرعی منحصر است یا اعم از آن است؟ رفتارهای شرعی فقط رفتارهای فقهی است یا اعم از آن است؟ عصمت علمی فقط در محدوده دریافت و ابلاغ و تفسیر وحی است یا گسترده‌تر از آن و حتی علوم غیر دینی مثل علوم طبیعی

انیز در بر می‌گیرد؟ آیا پیامبر باید تمام دانستی‌ها را بداند و هر کاری را بتواند انجام هد یا اینکه توان و علم او به وظایف او محدود است؟

شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ هـ) از محدثان برجسته تشیع معتقد است پیامبران صفت عصمت را از آغاز بعثت پیدا می‌کنند و براساس حدیثی که از یکی از صحابه پیامبر (ص) به نام ذوالیدین نقل کرده است، حتی در دوران نبوت جایز می‌شمرد که پیامبر در مسائل شرعی چون نماز دچار سهو گردد. بنا به حدیث ذوالیدین یک روز پیامبر (ص) هنگام نماز صبح خواب ماند و نمازش قضا شد و در طلوع آفتاب از خواب برخاست و نمازش را با نیت قضا اقامه کرد و در نمازش سهو کرد (مکدرموت، ۱۳۶۲: ۴۷۱).

شیخ صدوق، منکران سهو النبی را غالی خوانده و معتقد است آنها چیزی بیش از حق را به نبی نسبت می‌دهند (مکدرموت، ۱۳۶۲: ۴۷۲). مخالفان شیخ صدوق می‌گویند اگر سهو در نماز جایز باشد، سهو در تبلیغ نیز باید جایز باشد، اما شیخ این دیدگاه را رد کرده، می‌گوید پیامبر در جمیع حالات مانند بقیه مردم است مگر در وحی و نبوت و تبلیغ از شرایط نبوت است و لذا سهو در آن جایز نیست، ولی نماز، عبادتی مشترک بین همه مردم از جمله پیامبران است. افزون بر این، سهو در نماز و قضا شدن نماز پیامبر، عبودیت او را تحکیم می‌بخشد و خداوند بدین وسیله به او می‌فهماند که تنها خداوند از سهو مبری و تنها خداوند است که هیچ گناه چرت و خواب بر او غلبه نمی‌کند. بنابراین سهو نبی از ناحیه خداوند است، اما سهو غیر نبی از ناحیه شیطان است در حالی که شیطان بر انبیا سلطه‌ای ندارد (شیخ مفید «ج»، ۱۴۱۳: ۱۸-۱۹).

شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ هـ) از شاگردان برجسته ابن بابویه از اولین مخالفان استاد خویش در این نظریه است و در مقابل استادش، که مخالفان سهو النبی را غالی و

مقصر در حق پیامبر می‌شمرد، نظریه سهو النبی را تقصیر و کوتاهی در حق پیامبر می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۶۶-۶۵) و رساله‌ای نیز با عنوان «فی الرد علی من زعم ان النبی یسهو» در نقد نظر ابن بابویه می‌نویسد.

شیخ مفید، خود، در بحث از قلمرو عصمت، بین پیامبران پیشین و پیامبر اسلام فرق می‌گذارد: در مورد سایر انبیا معتقد است آنها پیش از نبوت و بعد از بعثت از تمام گناهان کبیره و آن دسته از گناهان صغیره، که موجب بی‌اعتباری پیامبر می‌شود، معصومند، اما گناهان صغیره غیر عمدی پیش از بعثت، اگر موجب بی‌اعتباری پیامبر نشود با عصمت او منافات ندارد. اما در مورد رسول خدا (ص) می‌گوید از هنگامی که خدای عز و جل او را آفرید تا وقتی که او را قبض روح کرد، هیچ معصیت و خلاف و نسیانی، عمدی یا سهوی از او سر نزنده است و بر این معنا قرآن کریم و اخبار متواتر از آل محمد (ص) گواه است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۲). شیخ طوسی و مرحوم طبرسی نیز سهو در نماز را - دیدگاه ابن بابویه، قبول ندارند، ولی سهو پیامبران در امور عادی را می‌پذیرند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۸۲ و الطوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ۱۴۰۹: ۱۶۶ در تفسیر آیه ۶۸ انعام).

سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ هـ) از دانشمندان کلامی بزرگ تشیع و شاگرد شیخ مفید نیز قلمرو عصمت را از حیث زمانی اعم از قبل و بعد بعثت می‌داند، اما همچون سلف خویش از عصمت در حوزه اخلاق و احکام فراتر نرفته و عصمت از خطا را در مورد نبی مسکوت گذاشته است (علم الهدی موسوی، بی تا: ۲).

معتزله، گناهان صغیره را بطور مطلق (قبل و بعد از بعثت) منع می‌کرده‌اند، اما گناهان صغیره را بطور مشروط منع می‌کنند. از نظر آنها اگر پیامبر در دوران پیامبری خود، نه قبل از بعثت، گناه صغیره‌ای را عمدی انجام دهد و آن گناه، موجب بی‌اعتباری جایگاه او شود با عصمت او منافات دارد، اما گناهان صغیره غیر عمدی و

ی ضرر نسبت به جایگاه پیامبر، چه قبل از بعثت و خواه بعد از آن، منعی ندارد. عبدالجبار معتزلی حتی جایز می‌داند که پیامبر در نماز نافله‌اش دچار سهو شود (اسدآبادی معتزلی، بی تا، ج ۱۴: ۲۸۱-۲۸۰)

اشاعره عموماً قلمرو عصمت را بعد از بعثت می‌دانند و بعد از بعثت نیز محدوده خاصی برای آن قائلند. قاضی عضدالدین ایجی قلمرو عصمت را جایی می‌داند که پیامبر به خاطرش با معجزه صدق خود را اثبات کرده است؛ یعنی در ادعای نبوت و در تبلیغ وحی. حتی درباره عصمت در دریافت وحی ساکت است. ایجی معتقد است قول به عصمت قبل از بعثت هیچ دلیل عقلی یا شرعی ندارد (الایجی، بی تا: ۳۵۹).
فخر رازی همچون سایر اشاعره، قلمرو عصمت را منحصرأ دوران پیامبری می‌داند و برای آن چهار حوزه بر می‌شمرد. البته دیدگاه وی در همه حوزه‌ها درباره عصمت نبی یکسان نیست. این چهار حوزه عبارت است از: حوزه اعتقاد، حوزه تبلیغ، حوزه احکام و فتوا، حوزه افعال و سیره. در دو حوزه اول یعنی اعتقاد و تبلیغ، مطلقاً پیامبران را معصوم می‌داند. در حوزه احکام و فتوا خطای عمدی را ممنوع و خطای سهوی را جایز می‌شمرد. در حوزه افعال و سیره اخلاقی پیامبر، گناهان کبیره و صغیره را ممنوع می‌شمارد (رازی، بی تا، ج ۳: ۷).

قاضی ابوبکر باقلانی از اشاعره، خطای سهوی را حتی در تبلیغ جایز شمرده است در حالی که ابوالحسن اشعری، پیشوای اشاعره، خطای سهوی یا ناشی از نسیان را در تبلیغ منع می‌کند (الایجی، بی تا: ۳۵۹).

علامه طباطبایی از دانشمندان معاصر شیعه برای عصمت سه حوزه قائل است: حوزه دریافت وحی، حوزه ابلاغ وحی و حوزه رفتار بر مبنای وحی (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۸۵). مرحوم علامه بحث از اینکه آیا پیامبر در خارج از این سه حوزه نیز معصوم است یا نه را خارج از موضوع تلقی می‌کند. «اما خطا در غیر سه حوزه یاد شده از قبیل خطا در امور خارجی، نظیر خطاهای حواس و ادراکات و علوم اعتباری

و تشخیص اینکه فلان کار عادی به صلاح است یا نه، مفید است یا مضر از محدوده بحث ما خارج است» (طباطبایی، بی تا، ج ۲: ۲۰۰).

۴- برهان عقلی و عصمت پیامبران

عموم عقلگرایان در جهان اسلام بر اساس قاعده حسن و قبح ذاتی عقلی بر عصمت نبی استدلال می‌کند. بر این اساس، معصوم نبودن پیامبر را موجب سلب اعتماد مردم از وی و نقض غرض می‌شمرند؛ چون جهان آفرینش و در نتیجه خلقت انسان را هدفمند می‌دانستند. معصوم نبودن نبی را نفی هدفداری جهان و انسان و برای فاعل حکیم قبیح می‌شمرند (شیخ مفید «ب»، ۱۴۱۳: ۳۷، علم الهدی موسوی، بی تا: ۱۷، رازی «ب»، بی تا: ۱۵-۹). آنان بتدریج تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی از این نوع استدلال فاصله گرفتند و با دلایل فلسفی، عصمت نبی را اثبات کردند؛ برای نمونه از دانشمندان معاصر، مرحوم شهید مطهری عصمت پیامبران را به دلیل اتصال آنها به متن واقع می‌داند؛ چون به لحاظ فلسفی خطا در متن واقع معنا ندارد (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۷). آقای مصباح یزدی نگاهی معرفت شناسانه به مسأله عصمت دارد و وحی را نوعی ادراک خطا ناپذیر و از سنخ ادراکات حضوری می‌شمارد و چون پیامبران به وحی مجهز هستند لذا معصومند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۴۷). به نظر می‌رسد روش متأخرین فقط عصمت نبی بعد از بعثت را اثبات می‌کند و برای اثبات عصمت قبل از نبوت یا باید به روش متقدمان متوسل شد یا به استناد روایات، آن را پذیرفت.

۵- عصمت پیامبران در قرآن کریم

آیات قرآن کریم را در مسئله عصمت انبیا می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: بخشی

از آیات آشکارا عصمت پیامبر را در یک یا دو یا هر سه حوزه اعتقادی، تبلیغی و اخلاقی نشان می‌دهد، اما بخش دیگر، آیاتی است که به تنهایی بر عصمت پیامبران دلالت ندارد، بلکه به انضمام آیات دیگر و به کمک منطق بر عصمت انبیا دلالت دارد. در قرآن کریم، ویژگی‌هایی به بعضی انبیا نسبت داده شده است که می‌توان آنها را به همه انبیا تعمیم داد؛ مانند عبد مخلص (به فتح لام)، مصطفی، صالح (یوسف/۲۴، نمل/۱۹، ص/۳۸، فاطر/۳۲). براساس این واژه‌ها عصمت را برای بعضی از انبیا اثبات می‌کنند. البته اگر بتوان عصمت را برای بعضی از پیامبران ثابت کرد، می‌توان آن گاه آن را به همه انبیا تعمیم داد؛ زیرا همان طور که انبیا در نبوت و اهداف و فلسفه آن، یعنی دعوت به مبدأ و معاد و نفی شرک و دعوت به عبودیت و تسلیم در برابر فرمانهای الهی مشترکند در صفت عصمت نیز به آن اندازه که برای تحقق اهداف بعث ضروری است، مشترکند. قرآن کریم نیز شرط رستگاری را ایمان به همه انبیا می‌داند و تأکید می‌کند که از حیث ایمان به انبیا نباید بین آنها فرق گذاشت (بقره/۲۸۵). روشن است که اگر انبیا معصوم نباشند، ایمان به آنها شرط رستگاری نخواهد بود. پس در مراتب سه گانه عصمت، یعنی در دریافت و ابلاغ وحی و عمل بر مبنای وحی، همه انبیا معصومند، بنابراین اگر بعضی آیات بر عصمت بعضی از پیامبران صراحت داشته باشد، می‌توان آن را به همه انبیا تعمیم داد.

از جمله آیاتی که با صراحت بر عصمت انبیا(ع) دلالت دارد، آیات ۲۸-۲۶ سوره جن است:

«عالم الغیب فلا ینظرون علی غیبه احداً الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیہ و من خلفه رصداً لیعلم ان قد ابلقوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم.....»

بر اساس این آیات، خداوند اخبار غیبی را تنها در اختیار پیامبران قرار خواهد داد؛ اما برای اینکه این اخبار بی‌کم و کاست به دست مردم برسد و هنگام دریافت و ابلاغ

از دستبرد شیاطین مصون بماند، خداوند تعالی از حامل پیامش، یعنی پیامبر مراقبت خواهد کرد؛ چه هنگام دریافت وحی «من خلفه» و چه هنگام ابلاغ آن «من بین یدیہ» تا تبلیغ رسالت بی‌کم و کاست انجام شود و پیام الهی آن گونه که نازل شده است به مردم برسد. آنچه در آیات آشکارا بیان شده و از آنها فهمیده می‌شود، محافظت از وحی در دریافت و ابلاغ است که عصمت علمی رسول خدا(ص) است. مرحوم علامه طباطبایی با توضیحی کوتاه عصمت عملی انبیا را چنین استنباط می‌کند: از نظر وی کسی که عملی را انجام می‌دهد، معنایش این است که آن کار را درست می‌داند. بنابراین اگر پیامبر محتوای وحی را به گونه‌ای ابلاغ کند و خود به گونه‌ای دیگر بر خلاف محتوای آن عمل کند با عمل خویش محتوای پیام ابلاغی را نقض کرده است. معنای رفتار او این است که عملاً به درستی آن پیام ایمان ندارد، لذا نمی‌تواند به درستی، آن را تبلیغ و از آن دفاع نماید. به علاوه، تناقض در گفتار و کردار وی، اعتماد مردم را از او و پیام ابلاغی وی سلب خواهد کرد؛ زیرا حتی اگر مخالفت عملی او با وحی، پنهانی هم باشد، آشکارا به دلیل عدم اعتقاد واقعی به آن توانایی تبلیغ و دفاع ندارد و این موجب سلب اعتماد مردم و سستی آنها خواهد شد. مرحوم علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام صفحه ۸۶ و مصباح یزدی در کتاب آموزش عقاید صفحه ۲۳۴ و فخرالدین طریحی در تفسیر غرائب القرآن الکریم صفحه ۱۹۳ برای اثبات عصمت انبیا(ع) به این آیات استناد کرده‌اند.

مرحوم علامه طباطبایی از ترکیب آیه ۹۰ انعام با آیه ۳۷ زمر و آیه ۱۷ کهف عصمت پیامبران را در حوزه‌های سه گانه اثبات کرده است:

اولئک الذین هدی الله فیهدیهم اقتده.... الایه (انعام/ ۹۰)

.... من ید الله فهوالمهتد....الایه (کهف/ ۱۷)

من ید الله فماله من مضل.... الایه (زمر/ ۳۷)

بر اساس آیه اول، پیامبران کسانی هستند که خداوند آنها را هدایت کرده است و هدایت آنها با پیروی از دیگران نیست بلکه دیگران باید برای هدایت یافتن خود به انبیا اقتدا کنند.

بر اساس آیه دوم و سوم، هر کس را خداوند هدایت کند برای همیشه هدایت شده است و هیچ کس نمی‌تواند او را گمراه کند و گمراه کننده‌ای ندارد. نتیجه منطقی آیات این است که پیامبران برای همیشه هدایت شده‌اند و هیچ گمراه کننده‌ای ندارند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۳).

به زبان اصطلاحی منطقی می‌توان این استدلال را به این شکل بیان کرد: اگر مفاد آیه اول را به P و مفاد آیه دوم را، که یک قضیه شرطیه است به $P \rightarrow q$ نشان دهیم، مفاد آیه سوم نیز $P \rightarrow R$ خواهد بود، آن گاه خواهیم داشت:

1-P	مقدمه ۱
2- $P \rightarrow q$	مقدمه ۲
3- $P \rightarrow R$	مقدمه ۳

با ترکیب ۱ و ۲ و قیاس استثنایی وضع مقدم به q می‌رسیم
 با ترکیب ۱ و ۳ قیاس استثنایی وضع مقدم به R می‌رسیم
 با ترکیب ۴ و ۵ و قانون افزایش به $q.R$ می‌رسیم
 معنای $q.R$ این است که پیامبران برای همیشه هدایت شده‌اند و گمراه کننده‌ای ندارند و عصمت همین است.

از ترکیب آیات ۸۳ سوره ص و ۵۱ سوره مریم نیز با استدلال منطقی می‌توان به عصمت انبیا رسید.

قال فبعض تک لا غوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین «ص / ۸۳»
 و اذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصاً و کان رسولاً نبیاً «مریم / ۵۱»

بر اساس آیات اول، شیطان نمی‌تواند مخلصین را اغوا کند و بر اساس آیه دوم هر کس مخلص باشد نبی است.

نتیجه منطقی آیات این خواهد شد که شیطان نمی‌تواند نبی را اغوا کند؛ پس نبی معصوم است.

البته این آیات، عصمت عملی پیامبران الهی را اثبات می‌کند.

شکل منطقی استدلال به این آیات، قیاس استثنایی است که به این صورت می‌توان آن را بیان کرد:

اگر انبیا مخلص باشند، شیطان نمی‌تواند آنها را گمراه کند. انبیا مخلص هستند؛ پس شیطان نمی‌تواند آنان را گمراه کند. و شکل ریاضی آن چنین خواهد شد:

$$P \rightarrow q$$

$$\frac{P}{q}$$

از ترکیب آیات شریفه (صافات / ۱۶۰-۱۵۹ و ص / ۴۶-۴۵) نیز بسیاری از مفسران بر عصمت انبیا استدلال کرده‌اند.

سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین «صافات / ۱۶۰-۱۵۹»

و اذکر عبادنا ابراهیم و اسحق و یعقوب..... انما اخلصنا هم بخالصه ذکرى الدار «ص / ۴۶-۴۵»

استدلال منطقی برخاسته از این دو آیه این است:

اگر پیامبران الهی مخلص باشند، تنها توصیف صحیح از خداوند توصیف آنهاست. انبیای الهی مخلص هستند پس تنها توصیف صحیح از خداوند، توصیف انبیا است.

بر اساس این استدلال برگرفته از آیات یاد شده، از میان انسانها تنها خدا شناسی انبیا درست است؛ یعنی تنها آنها هستند که هرگز در معارف الهی خطا نمی‌کنند

(طباطبایی، بی تا، ج ۱۷: ۱۷۳). روشن است که این آیات تنها عصمت علمی را نشان می دهد.

آیه شریفه « قال لا ینال عهدی الظالمین » (بقره/ ۱۲۴) نیز بر عصمت پیامبران دلالت دارد. فخر رازی در این باره می گوید: عهد الهی در آیه یا به معنای نبوت است یا به معنای امامت. در هر دو صورت عصمت را اثبات می کند؛ زیرا هر پیامبری مقتدا و لذا امام است؛ پس نباید ظالم به معنای عام کلمه (کسی که به خویش یا به دیگران یا به خداوند ستم می کند) باشد. نفی ظلم به معنای عام کلمه همان عصمت است (الرازی، بی تا، ج ۳: ۱۰).

از جمله آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد، آیه شریفه «رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل» (نساء/ ۱۶۵) است. بر اساس ظاهر این آیه، هدف از فرو فرستادن پیامبران، اتمام حجت بر مردم است. اتمام حجت بر مردم در معصیت و ترک طاعت زمانی محقق می شود که پیامبران آنچه را مراد حق تعالی است عیناً به مردم برسانند و با عمل خود نیز آنها را نقض نکنند. پس اگر پیامبران معصوم نباشند، حجت بر مردم تمام نخواهد شد و مردم می توانند در مخالفت خویش با وحی، مخالفت عملی خود انبیا یا نرسیدن بی کم و کاست پیام (عدم عصمت در دریافت و ابلاغ وحی) را بهانه کنند.

دلایل قرآنی بر عصمت انبیا فراوان است. تنها امام فخر رازی ۱۶ استدلال قرآنی بر عصمت پیامبران ذکر کرده است (الرازی، بی تا، ج ۳: ۱۲-۷). قاضی عضد الدین ایجی نه استدلال با استفاده از قرآن بر عصمت پیامبران بر شمرده است (ایجی: ۳۶۱-۳۶۰) که برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری می شود و تنها به یک استدلال دیگر بر عصمت انبیا اشاره می گردد که در کتابهای مفسران، کمتر به آن پرداخته شده است:

آیه ۲۹ سوره انفال این است که: «ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا»

این آیه شریفه، فرقان را نتیجه تقوا می داند. فرقان در آیه مورد بحث، طبق دیدگاه مفسران به معنای قوه تشخیص حق و باطل است؛ چه در اعتقادات و چه در اعمال. فرقان در اعتقادات به معنای تشخیص هدایت و ایمان از ضلالت و کفر، و فرقان در اعمال به معنای تشخیص طاعت از معصیت، و فرقان در اندیشه به معنای تشخیص اندیشه صحیح از سقیم است (طباطبایی، بی تا، ج ۹: ۷۱). بنابراین فرقان، همان عصمت است و چه کسی با تقوا تر از انبیا است. پس انبیا معصومند. به نظر می رسد این آیه، حتی عصمت قبل از بعثت انبیا را نیز در بر می گیرد و اساساً شائبه جبر را نیز از بین می برد؛ زیرا عصمت، نتیجه عملکرد انسانها و بر اساس قانون و سنت الهی حاکم بر نظام هستی است. چون پیامبران قبل از بعثت نیز انسانهایی با تقوا و پاک و عادل بوده اند، مشمول عنایت خاص الهی شده « ذلك الكتاب لاریب فیه هدی للملتقین » (البقره/ ۱) و به مقام نبوت و هدایت خاص الهی نائل شده اند.

۶- عصمت رسول الله(ص) در قرآن کریم

۱- قبل از بحث از دلایل قرآنی برای اثبات عصمت رسول خدا(ص)، مناسب و منطقی است که به این پرسش پاسخ داده شود که آیات اثبات عصمت رسول خدا(ص) با قرآن با توجه به اینکه او خود آورنده آن است، دور نیست؟ استدلال دوری، که گاهی مصادره به مطلوب نیز نامیده می شود، این است که برای اثبات یک گزاره به خود آن متوسل شویم؛ به عبارت دیگر دلیل و مدعی را یکی بگیریم. در استدلال دوری برای اثبات نتیجه از مقدماتی استفاده می کنند که برای اثبات آنها نیازمند به نتیجه هستند. شائبه دور این است که می گویند برای اینکه آیات قرآن صادق باشند و بتوانند درستی یا نادرستی گزاره یا ادعایی را ثابت کنند، باید رسول

خدا(ص) که آورنده آنهاست، صادق باشد. اکنون شما می‌خواهید صادق بودن رسول خدا(ص) در گفتار و کردار(عصمت) را از قرآن نتیجه بگیرید که صادق بودنش بر صدق آورنده‌اش مبتنی است و دور همین است. در پاسخ باید گفت اولاً اثبات منطقی صدق رسول خدا(ص) و سایر انبیا از کلام خود آنها نیست، بلکه بر اساس استدلال منطقی و شواهد عقلی و تجربی است. ثانیاً قرآن کلام پیامبر نیست، بلکه کلام خداوند است. پیامبر تنها واسطه انتقال آن است. بنابراین می‌توان آن را مستقل از پیامبر مورد مطالعه قرار داد و ارزیابی کرد؛ حتی کلام خود پیامبر را نیز با قرآن می‌سنجیم.

ثالثاً بنا به آنچه گفته شد، صدق و کذب محتوای قرآن نیز به صدق و کذب سخن پیامبر بستگی ندارد. زیرا گزاره‌های قرآنی یا خبری است یا انشایی. گزاره‌های انشایی که شامل گزاره‌های فقهی و اخلاقی است، صدق و کذب بر نمی‌دارد. گزاره‌های خبری آن یا متافیزیکی و فلسفی است یا علمی و تاریخی است که درستی یا نادرستی آنها با معیارهای خاص خود سنجیده می‌شود. در فلسفه اسلامی این معیار، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع است. پیامبر و قرآن نیز از مؤمنان نخواسته‌اند اخباری را که از آنها می‌شنوند، بدون آزمون و بررسی صحت و سقم آن بپذیرند. افزون بر آن، منطق آیات قرآن تقلید کورکورانه و پیروی بدون علم را بشدت نفی می‌کند (بقره/ ۱۷۰ و زمر/ ۱۸ و اسراء/ ۳۶). برای تصور مستقل بودن کالایی از عرضه کننده آن در ارزیابی به این مثال توجه شود: فرض کنید فروشنده دوره گردی ادعا کند که چاقوهایی بسیار تیز برای عرضه دارد. مردم حتی اگر در اثر اعتماد به او در آغاز، کالای خریداری شده را آزمایش نکنند، خیلی زود به ماهیت آن پی خواهند برد و آن کالا، خود را معرفی خواهد کرد. در طول تاریخ نیز مردم درستی و صدق گفتار پیامبران را بر صدق گفتار آنها مبتنی نمی‌کردند، بلکه آنها را می‌آزمودند. به همین دلیل، اگر

پیامبر بر فرض محال، مردم را به نفی اصول اخلاقی و اصول مسلم عقلی فرا می‌خواند، مردم دعوت او را نمی‌پذیرند. اما در ادعای خارق العاده‌ای که هر پیامبری دارد و آن اینکه می‌گوید: «من از طرف خدا آمده‌ام و به من وحی می‌شود» و «متاعی که برای عرضه کردن دارد»، باید فرق گذاشت. مردم حق دارند برای اثبات صدق آن ادعای خارق العاده «ارتباط با عالم ماوراء و اخذ وحی» از مدعی، تقاضای نشانه (معجزه) کنند. انبیا نیز به این تقاضا پاسخ مثبت دادند و معجزه آوردند. البته دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبر نیز عقلی است. معجزه دلیل روشنگری است که تمام کننده است و خود دیگر نیاز به اثبات ندارد والا تسلسل لازم می‌آید. اکنون ممکن است همان کالا، معجزه آن پیامبر نیز باشد؛ چنانکه در مورد رسول خدا(ص) چنین است. در این صورت آن متاع، ظاهر با لذات و مظهر للغير خواهد بود؛ هم بیانگر خود و هم بیان کننده دیگران از جمله آورنده خویش - یعنی همان واسطه انتقال - نیز خواهد بود. ویژگی معجزه این است و به قرآن نیز منحصر نیست؛ به عنوان مثال اژدها شدن عصا یا گلستان شدن آتش بر ابراهیم، برهانهایی عملی و عینی و زنده است که به اثبات و دلیل دیگری نیاز ندارد و با مشاهده آنها تقاضای دلیل تمام می‌شود؛ هر چند معاندان، که در جستجوی حقیقت نیستند، آن را نمی‌پذیرند؛ چنانکه در مورد تبدیل عصا به اژدها آن را سحر خواندند و تنها سحر شناسان و آنها که طالب حقیقت بودند و عنادی در سر نداشتند، فهمیدند که سحر نیست. قرآن را نیز کلام سحرآمیز خواندند، اما در پنهانی به حقانیت آن اعتراف داشتند. خلاصه کلام اینکه اگر با ارزیابی متن قرآن - با معیارهای ارزیابی گزاره‌های خبری - به درستی و صدق آن رسیدیم یا معجزه بودن آن راه را بر ما گشود در این صورت می‌توان برای اثبات اوصاف پیامبر از جمله عصمت او نیز به آن استناد کرد. از سوی دیگر می‌توان گفت چون اثبات عصمت نبی اولاً و بالذات همچون اثبات فلسفه بعثت، عقلی و منطقی

است، آیات قرآن را به عنوان مؤیدات و شواهد برهان عقلی لحاظ می‌کنیم. باید یادآوری شود که در این حوزه، هیچ‌گاه نمی‌توان باب تعقل و استدلال منطقی را بست؛ زیرا به بستن باب دین‌شناسی و اصل نبوت منجر خواهد شد؛ همان‌گونه که تعطیل عقل در حوزه خداشناسی نیز باب معرفت‌الله را خواهد بست. لذا اگر از دلیل قرآنی بر عصمت سخن می‌گوییم، آنجا که آیات بر عصمت تصریح دارند در واقع شاهد نام دارند و آنجا که با ترکیب آیات بر عصمت استدلال می‌کنیم با استدلالی منطقی سرو کار داریم که مواد مقدماتش قرآنی است، اما این‌دور نیست؛ زیرا درستی گزاره‌های خبری با معیارهای خاص خود ثابت می‌شود نه با اعتماد به نبی و شکل استدلال هم از طرف شارع مقدس پیشنهاد نشده است.

۲- باید یادآوری شود که تمام آیاتی که بر عصمت پیامبران دلالت دارد، عصمت آخرین فرستاده الهی رانیز اثبات می‌کند. اما در عین حال، آیاتی در قرآن هست که فقط به عصمت رسول خدا(ص) دلالت دارد؛ همان‌طور که آیاتی دال بر عصمت سایر انبیا هم بطور خاص وجود دارد. به همان دلیلی که قبلاً گفته شد، اثبات عصمت رسول خدا(ص) اثبات عصمت سایر پیامبران هم هست؛ چون عصمت از شتون نبوت است و در اصل نبوت یا پیام آور بودن، فرقی بین انبیا نیست، هر چند به تبع وظایف متفاوت و به اقتضای تفاوت زمانی و مکانی و مخاطبان، مقامات آنها یکسان نیست.

شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) از اولین کسانی است که عصمت پیامبر اسلام را در قیاس با سایر انبیا، مطلق اعلام می‌کند؛ به این معنا که حتی گناهان کوچک یا ترک اولی را که درباره انبیا پیشین روا می‌دانست بر پیامبر اسلام روا نمی‌شمارد و آشکارا ابراز می‌کند که حضرت محمد(ص) هیچ‌خطا و گناهی از گهواره تا گور مرتکب نشده است. شیخ مفید برای اثبات عصمت رسول خدا(ص) به آیات آغازین سوره نجم

استناد می‌کند: «و النجم اذا هوی، ما ضل صاحبکم و ماغوی و ما ینطق عن الهوی ان هوالا وحی یوحی» (شیخ مفید «الف»، ۱۴۱۳: ۶۲).

هر چند گذشتگان، آن‌گونه که از کلمات آنها بر می‌آید، بیشتر بر عصمت از گناه متمرکز می‌شوند، آیاتی که شیخ مفید به آنها استناد کرده است، عصمت عملی و عصمت علمی (در تلقی و ابلاغ وحی) و همچنین عصمت پیامبر را در گذشته، یعنی پیش از بعثت را به اعتبار ماضی بودن افعال ماضل و ماغوی نشان می‌دهد. خطاب این آیات به همه کسانی است که در کنار رسول خدا(ص) قرار دارند، اعم از مؤمن و مشرک، که مصاحب شما هرگز از صراط مستقیم منحرف نشده است و به خطا و براساس هوی و هوس و خواسته‌های شخصی سخن نمی‌گوید، بلکه آنچه به شما منتقل می‌سازد، همان است که ما بر او وحی کردیم و او امینی صادق است.

۳- در آیات متعددی از قرآن کریم به اطاعت بی‌قید و شرط از رسول خدا(ص) امر شده و اطاعت از رسول خدا(ص) در ردیف اطاعت از خدا آورده شده است (آل عمران/۳۲، نساء/۵۹، مائده/۹۲، انفال/۱ و ۲۰ و ۴۶، نور/۴۵ و ۵۶، محمد/۳۳، مجادله/۱۳، تغابن/۱۲). در بعضی آیات، اطاعت رسول خدا(ص) مساوی و عین اطاعت خداوند شمرده شده است (من یطع الرسول فقد اطاع الله. نساء/۱۳). در بعضی آیات، اطاعت رسول خدا(ص)، شرط رستگاری و نیل به بهشت دانسته شده است (فتح/۱۷، نور/۵۲، نساء/۱۳). در بعضی از آیات، مخالفت با رسول خدا(ص) و عدم اطاعت از او موجب بطلان اعمال شمرده شده (محمد/۳۳) و گاهی مخالفت با دستور پیامبر را موجب فتنه و عذاب الیم دانسته است (نور/۶۳).

اگر پیامبر خدا(ص) معصوم نبود، امر به اطاعت مطلق از وی در واقع امر به معصیت و گناه نیز بود در حالی که به موجب آیه شریفه «ما الله یرید ظلماً للعباد» (غافر/۳۱)، خداوند هرگز برای بندگان گناه نمی‌خواهد و به موجب آیات دال بر

و جوب نهی از منکر، مخالفت با پیامبر و نهی او از معاصی واجب خواهد بود. این، علاوه بر اینکه مستلزم وجود تعارض در آیات الهی است، موجب تکلیف ما لا یطاق نیز خواهد بود، زیرا اجرای امر به طاعت و معصیت با هم ممکن نیست و به استناد آیه شریفه «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» و بنا به دلایل عقلی، تکلیف ما لا یطاق محال است و به استناد «لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً» در قرآن تعارض وجود ندارد، پس پیامبر خدا (ص) معصوم است.

۴- مرحوم علامه طباطبایی از آیه شریفه ۱۱۳ سوره نساء، عصمت رسول خدا (ص) را استنباط می‌کند. متن آیه چنین است: «و لو لا فضل الله علیک و رحمته لهمت طائفة منهم ان یضلوك و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شیء و انزل الله علیک الکتاب و الحکمة و علمک ما لم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً»
ظاهر آیه شریفه در شأن شخصی به نام ابی طعمه بن ابیرق نازل شده است که چیزی را سرقت کرد و برای دفاع از خود، شخص بی‌گناهی را متهم ساخت. خوشاوندان وی تصمیم گرفته بودند با شهادت کذب، رسول خدا (ص) را به داوری ناحق و تبرئه مجرم و محکوم کردن بی‌گناه و ادار سازند؛ اما خداوند مانع آنها شد. ظاهر آیه این است که کسانی می‌خواهند پیامبر خدا را به معصیت و گمراهی بکشاند، اما فضل و رحمت خاص الهی، رسول خدا (ص) را مصون ساخته است به گونه‌ای که آنها نمی‌توانند بر او اثر بگذارند و با قضاوت نادرست، او را دچار معصیت سازند. زیرا او مشمول رحمت و تفضل خاص الهی است و آن علمی است که خداوند علاوه بر آموزش کتاب و حکمت بر قلب او القا کرده است، به گونه‌ای که اگر این علم نبود، او دچار معصیت می‌شد؛ زیرا صرف قانون الهی لزوماً برای قضاوت به حق کافی نیست و گاهی قاضی نیازمند این است که واقعیات دیگری را نیز بداند. مرحوم علامه از آن قسمت آیه «علمک ما لم تکن تعلم» آن علم خاص غیر

اکتسابی را استنباط می‌کند که موهبت عصمت نام دارد و نوعی علم و شعور است که با سایر انواع علوم متفاوت است. زیرا سایر علوم، گاهی مقهور سایر قوای آدمی می‌شود و شخص با وجود آنها دچار معصیت می‌گردد ولی این علم، همیشه غالب و بر سایر قوای آدمی قاهر است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ۱۲۷-۱۱۲).

۵- با آیاتی که ظاهر آنها عصمت رسول خدا را نفی می‌کند، چه باید کرد؟

هر چند بیشتر مسلمانان، عصمت رسول خدا (ص) را در حوزه‌های سه‌گانه دریافت و ابلاغ وحی و رفتار بر مبنای آن پذیرفته و با دلایل عقلی و آیات الهی صریح در عصمت رسول خدا (ص) دیدگاه خود را مستدل کرده‌اند، در عین حال، بعضی از حشویه و ظاهر گرایان به استناد ظاهر بعضی اخبار و آیات، عصمت رسول خدا (ص) را از گناهان کبیره و صغیره نفی کرده‌اند. بر این اساس چه باید کرد؟ آیا باید از آن دسته از آیات پیروی کرد که بر عصمت رسول خدا (ص) تصریح دارد یا دست کم می‌توان با کمک عقل و استدلال منطقی از آنها عصمت پیامبر را استنباط کرد یا آن دسته از آیات را، که ظاهر آنها عصمت را نفی می‌کند، باید مبنای اعتقاد قلمداد کرد یا اینکه باید گفت آیات قرآن در این موضوع هماهنگی و انسجام ندارد و لذا نمی‌تواند ما را به نظریه‌ای درباره عصمت پیامبران، بویژه رسول خاتم (ص) برساند؟ مسلمین، وجود تعارض در آیات الهی را نمی‌پذیرند؛ زیرا پذیرش تعارض در آیات الهی اصل دین را نفی خواهد کرد. اما گروهی از آنان آیات نافی عصمت را تأویل کرده و گروهی گناه کبیره و صغیره را بر پیامبر جایز شمرده و بعضی هم تنها گناه صغیره را مجاز دانسته‌اند.

قاضی عضدالدین ایجی از متکلمان بزرگ اشاعره در برابر مخالفان عصمت به استناد ظواهر اخبار، یک پاسخ کلی داده است: اگر اخبار نافی عصمت، خبر واحد باشد، باید آنها را رد کرد؛ زیرا نسبت دادن خطا به راویان از نسبت دادن معصیت به

رسولان الهی؛ آسانتر است اما اگر اخبار نافی عصمت متواتر باشد به دلیل وجود ادله عصمت تا آنجا که ممکن است باید آن را بر خلاف معنای ظاهری حمل کنیم (نظریه تأویل) و اگر نتوانستیم آن را تأویل کنیم آن را به قبل از بعثت یا بر ترک اولی یا گناه صغیره سهوی حمل کنیم و نباید به این دلیل، که خود انبیاء(ع) آن را ذنب نامیده و بر آن اعتراف نموده به خاطرش استغفار کردند، آن را بر نفی عصمت حمل کرد؛ زیرا آنها به خاطر بزرگی مقامشان، گناهان بسیار کوچک را نیز گناه تلقی کرده‌اند (الایچی، بی تا: ۳۶۱).

باید توجه داشت که واکنش دانشمندان در برابر آیاتی که ظاهر آنها بروجود ذنب و گناه دلالت دارد، بسته به پیش فرضهای معرفتی و کلامی آنها متفاوت است؛ مثلاً ظاهر گریبانی که برای عقل در معرفت هیچ نقشی قائل نیستند به استناد بعضی آیات، عصمت پیامبر را نفی می‌کنند. طبعاً دیدگاه‌ها درباره عصمت پیامبر، پیش از بعثت و پس از آن نیز بر همین اساس استوار است و خود نیز مبنای بعضی دیدگاه‌های دیگر در خصوص عصمت است که موجب تفسیرهای متفاوتی از آیات الهی می‌شود؛ برای مثال دیدگاه‌های دانشمندان درباره تفسیر آیه شریفه «لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر.....» (فتح/ ۲) بررسی می‌شود:

در این آیه و بعضی آیات دیگر مثل آیه ۵۵ سوره مؤمن (و استغفر لذنبک....) کلمه ذنب به پیامبر اضافه شده است. آیا این به معنای نفی عصمت نیست؟ مغفرت و ذنب در این آیات به چه معناست؟ مفسران چگونه این آیات شریفه را معنا کرده‌اند. بعضی گفته‌اند منظور از گناهان گذشته (ما تقدم من ذنبک) گناهان حضرت آدم و از گناهان آینده، گناهان امت است که با شفاعت پیامبر، خداوند آنها را مشمول مغفرت خویش قرار می‌دهد (ابن حجر العسقلانی، بی تا، ج ۱۱: ۳۶۷). بعضی به نقل از ابن عباس، گناهان گذشته را گناهان پیش از بعثت و گناهان آینده را بر گناهان

صغیره حمل کرده‌اند. امام فخر رازی این نظریه را پذیرفته است (رازی «ب»: ۱۰۹). سیوطی ذنب را به معنای تحت اللفظی گرفته و مغفرت گناهان گذشته و آینده رسول خدا توسط خداوند را فضیلتی اختصاصی برای او برشمرده و به نقل از ابن عباس، دلیل برتری او را بر سایر پیامبران همین مسأله دانسته است (السیوطی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۳۲ و ج ۲: ۶۹). شوکانی نظر سیوطی را ترجیح داده است (شوکانی، بی تا: ۳۴۲). بعضی هم گفته‌اند منظور از مغفرت گناهان گذشته، گناهان انجام شده و از مغفرت گناهان آینده در واقع، وعده به مغفرت آنهاست (ابن حجر العسقلانی، بی تا، ج ۱: ۳۶۷). قسمت اول این دیدگاه با ادله عصمت، ناسازگار و قسمت اخیر، نافی تکلیف از رسول خداست؛ زیرا بر این اساس، پیامبر هر کاری می‌تواند انجام دهد. بعضی چون سید مرتضی گفته‌اند کلمه ذنب مصدر است و مصدر می‌تواند هم به فاعل اضافه شود و هم به مفعول. در اینجا به مفعول، یعنی کسی که گناه نسبت به او صورت گرفته اضافه شده است؛ یعنی گناهانی که مشرکان نسبت به رسول خدا روا داشته‌اند و مراد از مغفرت گناهان نیز ازاله نقشه‌های دشمنان رسول خدا(ص) بود که با فتح مکه انجام شده است (الطبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹: ۱۸۴). دیدگاه بسیاری از علمای امامیه با پیروی از سخنان اهل بیت پیامبر(علیهم السلام) در تفسیر آیه شریفه این است که مراد از ذنب در آیه، معصیت خدا نیست بلکه گناهان پیامبر از دیدگاه مشرکان مکه است و مراد از مغفرت، زائل ساختن آن گناهان با فتح مکه و پیروزی پیامبر به دلیل خنثی شدن نقشه‌های انتقام آنان از حضرت است (طبرسی، ۱۹۶۶م، ج ۲: ۴۳۰ و ج ۱: ۴۹۷). از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه، مغفرت و ذنب هر کدام، یک معنای لغوی و یک معنای اصطلاحی دارد. ذنب در لغت به معنای عملی است که آثار بدی در بر دارد و مغفرت به معنای پوشاندن هر چیز است. معنای اصطلاحی ذنب در عرف مشرکان، مخالفت امر مولوی و معنای اصطلاحی مغفرت ترک عقاب

بر مخالفت است. پس مراد از کلمه ذنب در آیه، پیامدها و آثار خطرناکی است که دعوت آن حضرت به توحید برای مشرکان به بار آورده بود و معلوم است تا وقتی آنها دارای قدرت و شوکت بودند، هرگز پیامبر را نمی‌بخشیدند و انتقام از او را به دلیل کشتن بزرگانشان فراموش نمی‌کردند، اما با فتح مکه یا صلح حدیبیه، دیگر کفار نمی‌توانستند او را به دلیل آن ذنب (ایجاد آثار بد) مجازات کنند و این معنای مغفرت است. پس ذنب رسول خدا(ص) در واقع، پیش مشرکان است نه نافرمانی در برابر خداوند و مغفرت خداوند به معنای پوشاندن و ابطال آن گناهان با گرفتن اقتدار و عزت مشرکان از آنان است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۸: ۳۲۸-۳۸۱). در یک کلام می‌توان گفت ادله عقلی عصمت و آیات صریح قرآن بر عصمت، تفسیر کسانی را که ذنب را به معنای اصطلاحی آن به رسول خدا(ص) نسبت داده‌اند، باطل می‌کند.

نتیجه‌گیری

عصمت انبیاء(ع) بر اساس دلایل عقلی، شرط لازم و کافی تحقق اغراض بعثت پیامبران و بر فلسفه آفرینش و هدفمندی جهان و انسان مبتنی است. نفی عصمت انبیا در واقع، انتساب فعل عبث به خداوند و با ادله توحید ناسازگار است. علاوه بر حکمت برهانی، حکمت ایمانی یعنی قرآن کریم به عنوان یک برهان قاطع و معجزه روشننگر و سند خود بسنده نیز در آیات زیادی بر عصمت انبیاء(ع) بویژه بر عصمت خاتم پیامبران دلالت می‌کند. اگر ظاهر آیاتی از قرآن کریم مخل این معناست، بنا به روح کلی آیات و اصول مسلم عقلی، باید تأویل شود. آنچه قرآن کریم درباره انبیاء(ع) از جمله خاتم رسولان الهی اثبات می‌کند، عمدتاً عصمت در قلمروهای سه‌گانه دریافت و ابلاغ وحی و جنبه الگویی آن حضرت، یعنی عدم تخلف از قوانین و اخلاقیاتی است که خود تبلیغ می‌کنند. پیامبر گرامی اسلام(ص) به اعتقاد

دانشمندان شیعه حتی ترک اولی هم در طی دوران زندگی خویش، حتی پیش از بعثت نداشته است. به همین دلیل، ظاهر آیاتی را که کلمه ذنب را به رسول خدا(ص) نسبت داده است باید بر معنایی تأویل کرد که با دلایل عقلی و آیات مصرح بر عصمت آن حضرت منافات نداشته باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوی، تهران: حکمت، ۱۳۷۶.
- ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین. *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، بیروت دارالمعرفه، بی تا.
- الاسد آبادی المعتزلی، قاضی ابی الحسن عبدالجبار. *المعنی*، بی تا، بی جا.
- الایچی، قاضی عضد الدین عبدالرحمن بن احمد. *المواقف فی علم الکلام*، بیروت عالم الکتاب، بی تا.
- الرازی الف، فخرالدین محمد. *التفسیر الکبیر*، بیروت، عالم الکتاب، بی تا.
- الرازی ب، *عصمة الانبیاء*، بی تا، بی جا.
- السیوطی، عبدالرحمن(۱۳۶۵ هـ). *الدار المنثور*، بیروت، دارالمعرفه.
- الشوکانی، محمد بن علی بن محمد. *فتح القدیر*، بیروت، عالم الکتاب، بی تا.
- الطبرسی، ابو علی الفضل بن الحسین(۱۴۱۵ هـ). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- الطبرسی، احمد بن علی(۱۹۶۶ م). *الاحتجاج*، النجف الاشرف، دارالنعمان.
- الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن(۱۴۰۹ هـ). *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- الطوسی، خواجه نصیر الدین(۱۹۸۵ م). *تخلیص المحصل*، بیروت، دارالافواء.
- شیخ مفید الف، (۱۴۱۳ هـ). *لواجل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید.
- شیخ مفید ب، *النکت الاعتقادیه*، (۱۴۱۳ هـ)، قم، کنگره شیخ مفید.
- شیخ مفید ج، *فی عدم سهر النبی*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ.
- ، *شرح عقاید الصدوق(تصحیح الاعتقاد)* (۱۴۱۴ هـ)، بیروت، دارالمفید.
- طباطبایی، محمد حسین(۱۳۶۱ ش) *شیعه در اسلام*، تهران: انتشارات کعبه.
- ، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- طریحی، فخرالدین. *تفسیر غریب القرآن الکریم*، قم، زاهدی، بی تا.
- عبدالباقی، محمد فؤاد(۱۳۶۴ هـ). *المعجم النهرس لالفظ القرآن الکریم*، القاهرة، دار الکتب المصریه.
- علامه حلی، جمال الدین الحسن بن یوسف(۱۹۷۹ م). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- علم الهدی موسوی، سید مرتضی (ابوالقاسم علی بن الحسین). *تنزیه الانبیاء*، قم، شریف رضی، بی تا.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۰ ش). *آموزش عقاید*، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷ ش). *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، قم، صدرا.
- معلوف، لویس (۱۳۶۲ ش). *المنجید، انتشارات اسماعیلیان*، تهران.
- مکدر موت، مارتین (۱۳۶۲ ش). *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

