

منشأ عصمت

علی ربانی گلیایگانی^۱

سید کریم واعظ حسینی^۲

چکیده

عصمت و مسائل پیرامون آن، فصل مهمی از مباحث «تبیوت و امامت» را به خود اختصاص داده است. یکی از پرسش‌های جدی درباره عصمت این است که: منشأ و عامل عصمت معصومان □ چیست؟ در این زمینه از سوی متفکران اسلامی پاسخ‌هایی داده شده است؛ از جمله: علم ویژه، علم و اراده، حسن انتخاب و... در نوشتار حاضر تلاش شده هر یک از آراء طرح، تبیین و ارزیابی شود. در این میان، منشأ بودن «علم خاص» نسبت به عصمت معصومان □ مورد تایید و تقویت قرار گرفته است؛ چرا که ادله و شواهد فراوان نقلی و عقلی دیدگاه یاد شده را تثبیت می‌نماید.

واژگان کلیدی: عصمت، منشأ عصمت، علم خاص، اراده.

۱. استاد حوزه علمیه قم.

۲. دانش‌پژوه سطح ۴ مرکز کلام، مؤسسه امام صادق □.

مقدمه

در میان مباحث مرتبط با «نبوت» و «امامت»، عنصر «عصمت» از خطا و خطیئه سهمی تعیین کننده دارد؛ به گونه‌ای که از دیدگاه شیعه امامیه، لطف بودن پیامبر یا امام، منوط به معصوم بودن ایشان است (ن.ک. لاهیجی، بی‌تا: ۱۱۴). پیرامون مسأله عصمت، مباحث متنوعی شکل گرفته است از جمله: حقیقت عصمت، منشأ عصمت، ضرورت عصمت (در نبی و امام)، قلمرو عصمت و... در این مجال سعی شده منشأ یا موجبات عصمت، از دیدگاه اندیشوران اسلامی مورد تبیین و بررسی قرار گیرد. پیش از پرداختن به مسأله مذکور، تذکر چند نکته سودمند می‌نماید:

الف) کلیات و مفاهیم

۱) عصمت در لغت و اصطلاح

عصمت در لغت به معنای اکتساب، منع، إمساك، نگه داشتن و بازداشتن می‌باشد. مولف تاج العروس می‌نویسد:

عَصَمَ يَعْصِمُ: عَصَمًا: اِكْتَسَبَ، نَقَلَ الْجَوْهَرِيُّ. وَ اَيْضًا: مَنَعَ، وَ هَذَا هُوَ الْأَصْلُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ. وَ عَصَمَ يَعْصِمُ عَصَمًا: وَقَى. وَ عَصَمَ إِلَيْهِ: اِغْتَصَمَ بِهِ (زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۷: ۴۸۱).

در لسان العرب نیز آمده است:

الْعِصْمَةُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ: الْمَنَعُ. عِصْمَةُ اللَّهِ عَبْدُهُ: أَنْ يَعْصِمَهُ مِمَّا يُؤْبَقُهُ. عَصَمَهُ يَعْصِمُهُ عَصَمًا: مَنَعَهُ وَ وَقَاهُ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۴۰۳).

در تبیین مفهوم اصطلاحی عصمت نیز، اندیشوران بر اساس مبانی ویژه خود، تعاریف مختلفی به دست داده‌اند. غالب «عدلیه» (امامیه و معتزله)، عصمت را نوعی «لطف» در حق معصوم شمرده‌اند. ابواسحاق نوبختی معتقد است:

العصمة لطفٌ يمنع من اختصّ به من الخطاء و لا يمنعه على وجه القهر (ابن نوبخت، ۱۴۱۳: ۷۳).

علامه حلی در شرح کلام نوبختی همین معنا را اقرب به واقع می‌داند:

و الأقرب ما اختاره الشيخ أبو إسحاق و هي: عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون له معه داع إلى المعصية و إلى ترك الطاعة، مع قدرته عليهما (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۶).

اشاعره عصمت را به عدم آفرینش معاصی تفسیر می‌کنند؛ صاحب مواقف

می‌گوید:

و هی عندنا ان لا یخلق الله فیهم ذنبا (جرجانی، ۱۳۷۰، ۸: ۲۸۰).
حکما و برخی از متکلمان، عصمت را به خوی و ملکه نفسانی تفسیر نموده‌اند
(خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹). محقق لاهیجی در این خصوص می‌نویسد:
بدان که مراد از عصمت غریزه‌ای است که ممتنع باشد با آن صدور داعیه گناه،
و به سبب امتناع داعیه گناه، ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه
(لاهیجی، همان: ۹۰).

ظاهر تعریف‌های یاد شده، شامل عصمت از خطا، سهو و نسیان (=عصمت علمی)
نمی‌شود؛ از این‌رو متاخران تبیین جامع‌تری ارائه نموده‌اند. علامه طباطبایی در بیانی
که نسبت به دو تعریف پیشین دقیق‌تر است، می‌نویسد:
و نَعْنی بالعصمة وجود أمر فی الإنسان المعصوم یصونه عن الوقوع فیما لا یجوز
من الخطأ أو المعصية (طباطبائی، بی‌تا، ۲: ۱۳۴)؛ منظور از عصمت، وجود
نیروی و چیزی است در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز
نیست - چه خطا و چه گناه - نگه می‌دارد.

با توجه به تعریف یاد شده، روشن می‌شود که عصمت، دو قسم/مقام دارد؛ یکی
به علم باز می‌گردد و دیگری به عمل. قسم نخست، یعنی عصمت علمی، آن است که
نبی یا امام در همه شئون و امور علمی و ابعاد ادراکی خود، معصوم باشد. قسم دوم
یعنی عصمت عملی، آن است که نبی یا وصی، در جمیع شئون عملی و ابعاد
رفتاریش، معصوم باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۴: ۲۲۹).

۲) منشأ عصمت

از منشأ عصمت با عناوین دیگری نیز یاد شده از جمله: علت عصمت، زمینه‌های
عصمت، عوامل شکل‌گیری عصمت، راز عصمت و فلسفه عصمت. مقصود از کلمات
فوق چیست؟ و چه معنایی از «منشأ عصمت» منظور است؟ پرسش این نیست که:
چرا خداوند اشخاص ویژه‌ای را از این صفت بهره‌مند کرده است؟ و وجه اختصاص
این صفت به عده‌ای خاص چیست؟ و یا اینکه آیا این حالت، هبه محض است یا
اکتسابی؟ صرف نظر از این مباحث، آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد این
پرسش است که: چه سبب یا اسبابی، منجر به شکل‌گیری صفت عصمت در مقام
تبلیغ و رفتار می‌شود؟ به عبارتی، محط بحث، تبیین منشأ مباشری و بالفعل در صفت
عصمت می‌باشد که ثمره «عصمت» هم این است که نبی و امام، از خطا و خطیئه در

مقام اقدام و عمل مصون باشند.

۳) تفاوت حقیقت و منشأ عصمت

در این نوشتار «صفت عصمت» امری جدا از «منشأ عصمت» تلقی شده است نه اینکه حقیقت عصمت، همان «منشأ عصمت» باشد؛ همانگونه که علامه طباطبایی و بسیاری دیگر از متفکران همین تلقی (تغایر عصمت و منشأ) را داشته‌اند (طباطبائی، همان، ۲: ۱۳۹؛ همان، ۵: ۷۸).

۴) دو پیش‌فرض مهم

در ورود به این بحث و طرح آراء گوناگون، دو پیش‌فرض را باید مدنظر داشت: اولاً: بر اساس توحید افعالی همه موجودات امکانی از جمله «صفت عصمت»، در نهایت مستند به واجب الوجود بوده و در واقعیت خود متکی به او هستند. ثانیاً: ایجاد، ابقاء و ربوبیت جهان هستی، مبتنی بر نظام سبب و مسببی بوده و همه چیز در وجود و تاثیرش، مستقیم و بلاواسطه منتسب به واجب الوجود نیست و فاعل های مختار و غیر مختار نه منعل از تاثیرند و نه مستقل.^۱

با عنایت به پیش‌فرض دوم، دیدگاه کسانی (مانند اشاعره) که نظام علی و معلولی را نفی کرده و منشأ مباحثی همه چیز را خداوند می‌دانند، خارج از بحث کنونی می‌باشد. ایشان خداوند را تنها منشأ و ایجاد کننده بلاواسطه اشیاء، صفات و افعال می‌دانند (جرجانی، همان، ۸: ۲۸۰)؛ از این‌رو منشأ صفت «عصمت» را خداوند می‌دانند و بس (همان).

براین اساس، نوشتار حاضر مبتنی بر پذیرش «سنت» و نظام سبب و مسببی/ علی و معلولی است و اینکه فیض الهی و قضا و قدر او به هر موجودی، تنها از مسیر علل و اسباب خاص خود او جریان می‌یابد (مطهری، بی‌تا، ۲: ۲۳۵). حاصل اینکه، در مساله مورد نظر، در جستجوی مسیر، سبب خاص و مباشر «عصمت» هستیم. ناگفته نماند اکثر اندیشوران کلامی، یا به این مساله نپرداخته و یا به اشاره بسنده نموده‌اند؛ با این حال در این زمینه آرائی چند مطرح گردیده که در ادامه به طرح و بررسی خواهیم پرداخت:

۱. لذا اختلاف نظر و تعدد آراء، در خصوص نحوه تأثیر گذاری اراده الهی در تحقق عصمت است.

یعنی، تقدیر و مشیت الهی در پدید آمدن «عصمت»، چگونه می‌باشد؟

ب) دیدگاه‌های مختلف پیرامون عصمت

دیدگاه اول: اسباب چهارگانه

قائلان این دیدگاه (برای نمونه: رازی، ۱۴۱۱: ۵۲۲؛ سیوری، ۱۳۹۶: ۲۴۴) «عصمت» را منافعی با اختیار معصوم نسبت به انجام معاصی نمی‌دانند، و خود بر چند طایفه‌اند (حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۵). برخی معتقدند: عصمت عبارتست از یک عنایت ویژه و پنهانی که خداوند پیامبر و امام را از آن بهره‌مند می‌نماید و در زیر سایه این لطف در نفوس ایشان، انگیزه ترک طاعت و فعل معصیت از میان می‌رود و لذا هیچ‌گاه مرتکب معصیت نمی‌شوند چون داعی بر آن ندارند.

از منظر ایشان، اجتماع چهار عنصر (سبب) موجب پیدایش صفت عصمت (لطف خفی) می‌شود:

یکم: در نفس یا بدن مطهر معصوم، خاصیتی (عاملی / عنصری) وجود دارد که اقتضا می‌کند ملکه مانع از فجور در او پدید آید.

دوم: علم و یقین نسبت به زیان‌ها و مفساد معاصی و فوائد طاعات در او حاصل است.

سوم: وحی یا الهام مستمر به معصومان، بینش ایشان نسبت به حقیقت معاصی و طاعات را موکد و عمیق می‌سازد.

چهارم: توجه به اینکه در صورت ترک اولی و راجح، مورد مواخذه و سختگیری الهی قرار خواهد گرفت؛ به عبارت دیگر معصوم توجه به این امر دارد که: خداوند هیچ گونه اغماض و اهمالی در ترک اولی، درباره آنها روا نمی‌دارد (همان: ۳۶۵).

توضیح و ارزیابی

پیرامون دیدگاه فوق، نکاتی چند قابل طرح است:

۱. دیدگاه «اسباب چهارگانه» از سوی قائلان به آن، مدلل، مستند و تبیین نگردیده است؛ گرچه می‌توان برای برخی از آن اسباب، مویدهایی از نقل و عقل، بدست آورد (که ضمن آراء دیگر خواهد آمد).

۲. گرچه برخی از متفکران به انتقاد از دیدگاه فوق پرداخته‌اند ولی، با اشاره یا صراحت، برخی از خطوط این بیان را مقبول دانسته به تبیین و تقویت آن پرداخته‌اند (ن.ک: طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹؛ سیوری، ۱۴۰۵: ۳۰۲). حکیم ملاحادی سبزواری، درباره «عصمت و منشأ» آن می‌نویسد:

اما آنکه چیست؟ خوئی است که منع کند صاحبش را از خطا، از آن جهت که علم دارد به مثالب معاصی و مناقب طاعات؛ پس امکان دارد از برای او معصیت و عدم طاعت، لیکن چون علم دارد به معایب معاصی و مضار آنها، مرتکب نمی‌شود آنها را. و چون علم دارد به محاسن و منافع طاعات، به جا می‌آورد آنها را، و آن هیئت نوریّه، راسخ و مؤکّد می‌شود در انبیا و اولیا، به تتابع وحی و الهام (سبزواری، بی تا: ۴۷۶).

۳. برخی از پژوهشگران نقدهایی را نسبت به دیدگاه فوق مطرح کرده‌اند از جمله: ا. از آنجا که صاحبان نظریه فوق، تبیینی برای وجه اختصاص این موهبت به عده‌ای خاص، ارائه نداده‌اند؛ بر آنها اشکال شده که: این نظریه نمی‌تواند فلسفه عصمت را بیان کند و راز مصونیت انبیاء را از گناه و اشتباه بگشاید و معلوم کند که چرا عصمت در انحصار افراد معدودی است؛ زیرا امور چهارگانه مذکور در هر کس باشد بنابر این نظریه دارای مقام عصمت می‌شود (ن.ک: ری شهری، ۱۳۷۵: ۲۱۰؛ شریفی، ۱۳۸۸: ۵۱).

نقد فوق، ناصواب است چرا که: رسالت این دیدگاه (اسباب چهارگانه)، بیان عوامل و اسباب شکل‌گیری صفت «عصمت» است و تبیین وجه/ راز اختصاص این موهبت به عده‌ای خاص، از حوزه بحث بیرون می‌باشد.

ب. محور بحث این است که منشأ عصمت (از خطا و خطیئه) چیست؟ در حالی که این بیان ناظر به اسباب و عوامل «عصمت» از معاصی است و شامل عصمت از خطا و نسیان نیست.

ج. عامل سوم (تتابع وحی و الهام) ظاهراً دوران پیش از نبوت و امامت را شامل نمی‌شود؛ مگر اینکه گفته شود: معصومان از بدو تولد، برخوردار از وحی یا الهامات هستند.

د. علم و بینشی که در عامل دوم گوشزد شده، واضح نیست که چه سنخی از علوم می‌باشد؟ آیا علمی ذهنی و حصولی است یا نوعی کشف حقایق است؟ اگر مقصود از علم، دانشی ویژه، راسخ و شهودی باشد، در این صورت تا حدودی قابل دفاع می‌باشد (دیدگاه بعدی). ولی اگر منظور، علم و یقین حصولی است، اولاً: به طور عادی چنین علمی نمی‌تواند منشأ «عصمت» اصطلاحی گردد. ثانیاً: همانطور که در دیدگاه دوم خواهد آمد، براساس برخی متون دینی، علم و دانشی که منشأ عصمت است، از سنخ علوم عادی و حصولی نیست.

هف عامل چهارم اولاً از آثار و لوازم عصمت است و نه از اسباب آن (سیوری، ۱۴۰۵: ۳۰۲). ثانیاً این کلام (سبب چهارم) معارض با مقام و منزلت برخی از خواص اولیاء می‌باشد؛ چرا که سنخ عبودیت ایشان، از باب خوف از سخت‌گیری و مواخذه نبوده بلکه از نوع عبادتِ احرار است.

دیدگاه دوم: علم ویژه

بسیاری از اندیشوران اسلامی، به ویژه در عصر کنونی علت و منشأ عصمت را نوعی خاص از علم و آگاهی می‌دانند (طباطبائی، همان، ۱۳۹: ۲؛ همان، ۱۶۳: ۱۱؛ مطهری، همان، ۲: ۱۶۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ۳: ۱۵۹). به این بیان که وجود علم قطعی و تام نسبت به خدای متعال و صفات جمال و جلال او و یا علم تام نسبت به حقیقت معاصی و طاعات در نفس معصومان، موجب پیدایش صفت عصمت در ایشان می‌گردد. ناگفته نماند چنانکه در قول نخست بیان شد، اصل این دیدگاه کم و بیش در آثار کهن کلامی مطرح شده است (جرجانی، همان، ۸: ۲۸۱؛ سیوری، همان: ۲۴۴). ولی، تا آنجا که نگارنده مطلع است، در سده‌های پیشین، توضیح و تبیینی روشن درباره کیفیت این علم و روند تاثیر این علم در پیدایش قوه عصمت، مطرح نشده است؛ ولی اندیشوران متأخر در باب منشأ بودن «علم»، روشن، دقیق و مفصل‌تر وارد شده‌اند (برای نمونه ن.ک. طباطبائی، همان، ۲: ۱۳۴؛ مطهری، همان، ۲: ۱۵۹؛ سبحانی، همان، ۳: ۱۵۸).

به نظر می‌رسد جناب علامه طباطبائی در ترسیم و تبیین زوایای مختلف این دیدگاه، موفق تر بوده‌اند، از این رو بخش حاضر را با محوریت کلمات ایشان پی‌گیری می‌کنیم:

یکم) بر اساس سنت و نظام سبب و مسببی، در نفس نبی یا ولی نسبت به رفتار معصومانه، سبب/عامل قریبی وجود دارد که موجب تحقق صفت «عصمت» می‌شود و چنین نیست که همه چیز بدون دخالت معصوم، مستقیماً توسط خداوند انجام گیرد؛^۱ چرا که این فرض، تبعات فاسدی دارد؛ مانند: خروج معصوم از فاعلیت علمی و ارادی. در حالی که شخص معصوم، یکی از افراد بشر است که افعال اختیاری وی، برخاسته از علم و اراده است (طباطبائی، همان، ۲: ۱۳۹).

دوم) عاملی که منشأ ملکه عصمت می‌گردد، از سنخ «علم» است. چرا که به طور

۱. این بیان ردّ گفتار اشاعره می‌باشد.

کلی، چه در معصوم و چه در غیر معصوم، فعلی اختیاری شمرده می شود که: علم و آگاهی در تحقق آن فعل دخیل باشد (سهمی از علیت را داشته باشد). جناب علامه علاوه بر تبیین عقلی و فلسفی این مطلب (ن.ک: طباطبائی، بی تا [الف]: مرحله ۱۲، فصل ۱۳)، تلاش کرده تا دیدگاه یاد شده را از آیات و روایات نیز به دست آورد (همو، بی تا، ۲: ۱۳۸). برخی از ادله نقلی که بدان استناد کرده اند، عبارتست از:

الف. سوره نساء/۱۱۳: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾؛ و اگر فضل خدا و رحمتش از تو دستگیری نمی کرد، چیزی نمانده بود که طایفه ای از کفار تو را گمراه کنند هر چند که جز خودشان را گمراه نمی کنند و خردلی به تو ضرر نمی زنند، چون خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرده و چیزهایی به تو آموخته که نه می دانستی و نه می توانستی بدانی و فضل خدا بر تو بزرگ بود.

به نظر علامه طباطبائی و برخی دیگر از مفسران (برای نمونه: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۲۳)، آیه فوق، به طور اجمال به مسئله مصونیت پیامبر [از خطا، اشتباه و گناه اشاره می کند و می گوید: اگر امدادهای الهی شامل حال تو نبود تو را گمراه می ساختند ولی با وجود این امدادها، قادر به این کار نخواهند بود و هیچگونه زیانی در این راه به تو نمی رسانند. ایشان معتقد است آن الطاف پنهان و فضل عظیم که ایمنی بخش پیامبر [است، نوعی «علم» است:

از ظاهر کلام [و آنزل الله... و علمک... بر می آید که در مقام تعلیل فراز: ﴿وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ﴾، و یا مجموع عبارت: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ﴾ است؛ در هر حال این تعلیل چنین می نماید که: علت اینکه مردم نمی توانند رسول خدا [را گمراه کنند و یا ضرری به آن جناب برسانند، همین انزال کتاب و تعلیم حکمت است که ملاک در عصمت آن حضرت است. از ظاهر این آیه بر می آید، آن چیزی که عصمت به وسیله آن تحقق می یابد و شخص معصوم به وسیله آن معصوم می شود، نوعی از علم است. علمی است که نمی گذارد صاحبش مرتکب معصیت و خطا گردد. به عبارتی دیگر علمی است که مانع از ضلالت می شود. هم چنان که سایر اخلاق پسندیده از قبیل شجاعت و عفت و سخاوت نیز هر کدامش صورتی است علمی که در نفس صاحبش

راسخ شده و باعث می‌شود آثار آن بروز کند. و مانع می‌شود از اینکه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد، مثلاً آثار جبن و تهور و خمود و شره و بخل و تبذیر از او بروز کند (طباطبائی، همان، ۵: ۷۸).

ب. سوره یوسف/۲۴: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾؛ آن زن قصد او کرد؛ و او نیز، اگر برهان پروردگار را نمی‌دید، قصد وی می‌نمود. اینچنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم؛ چرا که او از بندگان مخلص ما بود.

علامه طباطبائی با استناد به «رویت برهان» در این آیه شریفه و نیز آیه ۳۳ از همین سوره ﴿وَإِذَا تَصَرَّفَ عَنْ كَيْدِهِنَّ أَصَبَ إِلَهُنَّ وَ أَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ تلاش کرده‌اند تا منشأیت «علم/رویت» را نسبت به عصمت، تبیین کنند:

پس رویت/مشاهده برهان ربّ همان عاملی است که خداوند به سبب آن سوء و فحشاء را از یوسف علیه السلام منصرف نمود... و آن «برهان ربّ» که یوسف علیه السلام از جانب پروردگار خود دید، هر چند کلام الله مجید حقیقت آن را کاملاً روشن نکرده ولی به هر حال یکی از اسباب یقین بوده که با آن، دیگر جهل و ضلالتی باقی نمانده، و کلام یوسف علیه السلام آنجا که با خدای خود مناجات می‌کند، دلالت بر این معنا دارد، آنجا که می‌گوید: ﴿وَإِذَا تَصَرَّفَ عَنْ كَيْدِهِنَّ أَصَبَ إِلَهُنَّ وَ أَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (یوسف: ۳۳). این جملات دلیل بر این نیز هست که سبب مذکور از قبیل علوم متعارف یعنی علم به حسن و قبح و مصلحت و مفسده افعال نبوده است، زیرا اینگونه علوم گاهی با ضلالت و معصیت جمع می‌شود. پس آن برهانی که یوسف علیه السلام از پروردگار خود دید، همان برهانی است که خدا به بندگان مخلص خود نشان می‌دهد و آن نوعی از علم مکشوف و یقین مشهود و دیدنی است، که نفس آدمی با دیدن آن چنان مطیع و تسلیم می‌شود که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت نمی‌کند (همان، ۱۱: ۱۲۹).

ناگفته نماند برخی از مفسران شیعی و سنی، در این بیان با علامه هم سو بوده و رویت برهان را حمل بر نوعی «علم/کشف» کرده‌اند (برای نمونه: ن.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۳۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۶: ۴۰۵). در مقابل برخی معتقدند آن «برهان ربّ»، عاملی خارج از نفس حضرت یوسف علیه السلام بوده که وی را از گناه یا قصد گناه منصرف نموده است (طباطبائی، همان، ۱۱: ۳۱-۳۲). اینکه آن عامل خارجی چه بود



و نحوه منصرف نمودن آن چگونه بود، مورد اختلاف مفسران است که اغلب دیدگاه‌ها با عصمت پیامبر و یا مختار بودن وی، ناسازگار است.

ج. تسدید روح: در برخی روایات، عامل مصونیت و حفظ از خطا و گناه، روح القدس نامیده شده است (کلینی، بی‌تا، ۱: ۱۷۳). علامه طباطبائی بر این باور است که آن «روح مسدّد» عاملی خارج نفس نبی نبوده بلکه همان «علم و بینش» است که به وی عطا شده است:

این موهبت الهی که ما آن را به نام نیروی عصمت می‌نامیم، نوعی از علم و شعور است که با سایر انواع علوم از این جهت مغایرت دارد که مغلوب سایر قوای شعوری نمی‌گردد، بلکه همیشه بر سایر قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در می‌آورد. و به همین جهت است که صاحبش را از کل ضلالت‌ها و خطاها حفظ می‌کند. در روایات نیز آمده که رسول خدا ﷺ و امام ﷺ روحی داشته‌اند به نام روح القدس که آنان را تسدید می‌کرده و از معصیت و خطا حفظ می‌نموده و این همان روحی است که در آیه شریفه بدان اشاره نموده است: ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (شوری: ۵۲). البته این وقتی است که ما ظاهر و تنزیل آیه را در نظر بگیریم و ظاهرش همین است که خدای تعالی کلمه روح را به عنوان معلم و هادی بر پیامبرش القا نموده است (طباطبائی، همان، ۵: ۸۰).

ایشان در موضعی دیگر می‌فرماید:

در روایات از آن (علم ویژه) به این صورت تعبیر شده است که: پیامبر ﷺ و امام ﷺ روحی به نام «روح القدس» دارند که آنان را از گناه و معصیت باز می‌دارد (همان).

سوم) علم و بینشی که نبی یا ولی بدان مجهز است، هبه‌ای است و نه اکتسابی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۳۷۰). به عبارتی، عصمت، نتیجه علمی است که خداوند به ایشان افزوده است. البته هبه این فضل عظیم، براساس علم، حکمت و عدالت

است؛ همان گونه که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ أَغْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتُهُ﴾ (انعام: ۱۲۴)؛ خداوند آگاه‌تر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد.

علامه طباطبایی درباره تفضلی بودن علمی که منشأ عصمت است ذیل آیه ۱۳۳/ سوره نساء ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ می‌گویند:

«مراد از: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ این است که نوعی علم از جانب خود به تو عطا کرد که اسباب عادی معرفت نمی‌توانست آن را برای تو به ارمغان بیاورد. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که این موهبت الاهی - که آن را نیروی عصمت می‌نامیم - نوعی از علم و شعور است (طباطبائی، همان، ۵: ۸۰).

چهارم) علم ویژه‌ای که منشأ عصمت است، طبیعت انسانی شخص معصوم و فاعلیت اختیاری وی را از بین نمی‌برد؛ چرا که علم و آگاهی از مبادی «فعل اختیاری» است و نه منافای با آن. جناب علامه با تمسک به برخی آیات قرآنی، به تبیین این مساله می‌پردازد:

علم مزبور، یعنی ملکه عصمت در عین اینکه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعی و دائمی است، طبیعت انسانی را - که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است - تغییر نداده، او را مجبور و مضطر به عصمت نمی‌کند. علم، چگونه می‌تواند چنین کند، با اینکه علم، خود یکی از مبادی اختیار است، و مجرد قوی بودن علم باعث نمی‌شود مگر قوی شدن اراده را. مثلاً کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان چیز سم کشنده آنی است، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی‌کند، بلکه وادارش می‌کند به اینکه با اختیار خود از شرب آن مایع سمی خودداری کند. آری، وقتی عاملی انسان را مجبور به عمل و یا ترک عملی می‌کند که انسان را از یکی از دو طرف فعل و ترک بیرون نموده و امکان فعل و ترک را مبدل به امتناع یکی از آن دو بسازد. شاهد این مدعا آیه ﴿وَأَجْتَنَّبْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ

۱. ناگفته نماند که گرچه ما به تمام اسرار این تفضلات آگاه نیستیم، ولی اجمالاً بر اساس ادله (عقلی و نقلی) می‌دانیم که قابلیت‌ها و زمینه‌ها هم، سهمی بسزا در این اختصاص دارند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۶، ۵: ۲۱).

مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام: ۸۷-۸۸) است که دلالت می کند بر اینکه شرک برای انبیاء با اینکه خداوند برگزیده و هدایتشان کرده، ممکن است؛ گرچه اجتناب و هدایت الهی مانع از آن است. و این معنا را آیه □ یا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ □ (مائده: ۶۷) و نیز آیاتی دیگر می رساند. پس شخص معصوم با اراده و اختیار خودش از معصیت منصرف می شود، و اگر منصرف شدن معصوم را به عصمت ایشان نسبت دهیم، مانند انصراف غیر معصوم است که به توفیق خدایی نسبت می دهیم. ما با وجدان خود این معنا را درک می کنیم که در اعمال خیر و شر، هیچ سببی که با نفس ما منازعه نماید و بر ما غالب شود وجود ندارد. و تنها نفس ما است که اعمالی را از روی شعور و اراده ای ناشی از شعور که هر دو (شعور و اراده) قائم به نفس است، انجام می دهد. پس هر منشأ و عاملی را که دلیل نقلی و عقلی و رای نفس ما اثبات می کند- از قبیل فرشته و شیطان- سببهایی است طولی، نه عرضی (همان: ۱۱: ۱۶۳-۱۶۴).

پنجم: آن علم تفضلی و هبه ای که منشأ عصمت است از قبیل علوم متعارف و ذهنی صرف نیست (سبحانی، همان، ۳: ۱۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۹۸). این علم، نوعی کشف و شهود است؛ علمی است قهار که به هیچ وجه، مقهور و منسی قرار نمی گیرد (ن.ک. سبحانی، همان، ۳: ۱۶۰).

امام خمینی □ در تبیین این بُعد از منشأ عصمت می نویسند:

عصمت... حالتی است نفسانیه و نوری است باطنیه که از نور کامل یقین و اطمینان تام حاصل می شود. آنچه از خطیئات و معاصی که از بنی الانسان صادر می شود، از نقصان یقین و ایمان است. یقین کامل انبیاء و اطمینان تام آنها که از مشاهده حضوری حاصل شده، آنها را معصوم از خطا نموده (امام خمینی، چهل حدیث: ۵۵۲).

علامه طباطبایی این علم/ بینش را اولاً: نوعی «رویت و شهود» و ثانیاً: غیر مغلوب می دانند. ایشان ذیل آیه ۲۴ سوره یوسف □ وَ هُمْ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ □ می نویسند:

بی تردید آن برهانی که یوسف □ از پروردگار خود دید، همان برهانی است که خدا به بندگان مخلص خود نشان می دهد و آن نوعی از علم

مکشوف و یقین مشهود و دیدنی است، که نفس آدمی با دیدن آن چنان مطیع و تسلیم می‌شود که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت نمی‌کند (همان، ۱۱: ۱۲۹).

در موضعی دیگر آن علم را چنین توصیف می‌کند:

نیرویی که آن را عصمت می‌نامیم، یک سبب علمی متعارف نیست؛ بلکه سببی است علمی و شعوری که به هیچ وجه مغلوب هیچ سبب دیگر نمی‌شود. و اگر از این قبیل سبب‌های شعوری معمولی بود بطور یقین تخلف در آن راه می‌یافت و احیاناً بی اثر می‌شد. پس معلوم می‌شود این علم از غیر سنخ سایر علوم و ادراکات متعارفه است که از راه اکتساب و تعلّم عاید می‌شود. خدای تعالی در بیانی ویژه به رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (نساء: ۱۱۳). این بیان، خطابی خاص است که واقعیت آن را آن طور که باید نمی‌فهمیم. زیرا ما انسانهای معمولی آن ذوقی که حقیقت این علم را درک بکنند، نداریم (همان، ۵: ۷۹-۸۰).

ششم) درباره اینکه متعلّق این «علم ویژه و یا کشف و شهود» چیست؟ اندیشمندان عبارات مختلفی دارند. برخی از ایشان، معلوم یا مشهود شخص معصوم را مفاسد معاصی و ارزشمندی طاعات (حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۵؛ سیوری، ۱۳۹۶: ۲۴۴؛ سبزواری، بی تا: ۴۷۶). عواقب و نتایج اعمال یا حقیقت باطنی افعال می‌دانند (سبحانی، همان، ۳: ۱۵۹). گروهی دیگر، خدای تعالی و اسماء جمال و جلال او را مورد علم معصوم شمرده‌اند (همان: ۱۶۲).

علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان»، عبارات مختلفی دارند. ایشان در برخی مواضع صرفاً به سببیت «علم ویژه» پرداخته و توضیحی درباره مورد علم نداده‌اند (همان، ۵: ۷۸) و در برخی از مواضع، متعلق علم را خدای تعالی و اسماء حسنی او دانسته‌اند، با این توضیح که: برخی از انسان‌ها در سایه عنایات الهی از معرفت تام و کاملی نسبت به خدای تعالی برخوردارند که لازمه این معرفت شهودی و تامّ، محبتی خاص است که تمام وجود انسان را فرا می‌گیرد و در نهایت این علم و آن حبّ، منجر به ملکه عصمت می‌شود. جناب علامه در مقام معرفی طایفه ای از انسان‌ها که عبادتشان «حبّی» است، می‌نویسند:

دسته سوم طبقه علمای بالله هستند؛ ... اینان خدا را نه از ترس عبادت می کنند و نه از روی طمع به ثواب؛ بلکه او را عبادت می کنند برای اینکه سزاوار عبادت است. ایشان چون خدا را با اسماء حسنی و صفات برتری که سزاوار اوست، شناخته اند و در نتیجه فهمیده اند که خداوند، پروردگار و مالک سود و اراده و رضای ایشان و مالک هر چیز دیگری غیر ایشان است. و خود را هم فقط بنده او دیدند؛... لذا اولاً به عبادت خدا می پردازند و ثانیاً از آنچه که می کنند و آنچه که نمی کنند جز روی خدا و توجه به او چیز دیگر در نظر نداشته اند... این دسته از آنجایی که تمامی رغبت ها و امیال مختلف خود را متوجه یک سو کرده اند، و آن هم رضای خدا است، و تنها غایت و نتیجه ای که در نظر گرفته اند، خداست؛ لذا محبت به خدا در دل هایشان مستقر شده است. بنابراین، چنین کسی در کارها، آن کاری را دوست می دارد که خدا دوست بدارد و آن کاری را دشمن می دارد که خدا دشمن بدارد. به خاطر رضای خدا، راضی و به خاطر خشم خدا، خشمگین می شود و این محبت نوری می شود که راه عمل را برای او روشن می سازد، هم چنان که فرموده: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (انعام: ۱۲۲) و روحی می شود که او را به خیرات و می دارد، هم چنان که فرموده: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ (مجادله: ۲۲) و همین است سر اینکه از چنین کسی جز جمیل و خیر سر نمی زند و هیچ مکروه و شری را مرتکب نمی گردد (همان، ۱۱: ۱۵۸-۱۶۳).

و گاهی اذعان به عبودیت را همان علمی دانسته که منشأ عصمت می گردد: فصدور الأفعال عن النبي ﷺ بوصف الطاعة دائماً ليس إلا لأن العلم الذي يصدر عنه فعله بالمشية صورة علمية صالحة غير متغيرة، و هو الإذعان بوجوب العبودية دائماً (همان، ۲: ۱۳۹).

ایشان در موضعی دیگر در تبیین موقعیت خواص از اولیاء الهی و اینکه بین ایشان و حق تعالی حجابی نیست و ملکوت اشیاء و حقایق بر ایشان منکشف است، می گویند:

این طایفه، همان مقربانی هستند که به قرب خدای تعالی رسیده و رستگار شده اند؛ چون دیگر چیزی که میان آنان و پروردگارشان حائل گردد باقی نمانده است، نه در محسوسات و نه موهومات، و نه آنچه مورد هوا و

خواهش نفس و یا مورد تلبیس شیطان باشد؛ زیرا هر چه در برابر آنان قرار گیرد آیتی خواهد بود که کاشف از حق تعالی است نه حجابی که میان آنان و حضرتش ساطر شود. به همین جهت خداوند علم الیقین را بر ایشان افاضه می‌کند و کشف می‌کند برای ایشان از آنچه که نزد او است از حقایقی که از دیدگان مادی کور مستور است، هم چنان که در آیه **كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَارِ لَفِي عَلَيِّنَ وَمَا أَذْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ** (مطففین: ۲۱-۱۸) و آیه **كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ** (تکاثیر: ۶-۵)، به این معنا اشاره فرموده است (همان، ۱۱: ۱۶۱).

جمع بندی دیدگاه دوم

۱. منشأ قریب ومباشری عصمت، خارج از وجود و نفس معصوم نیست.
۲. عامل / منشأ عصمت، علم و شعور است.
۳. این «علم / بینش» هبه ای و تفضلی است.
۴. علم مذکور، نه تنها ناسازگار با اختیار نبوده بلکه از مبادی فعل اختیاری می‌باشد.
۵. علم یا شعور ذکر شده، از علوم متعارف نیست، بلکه علمی است راسخ، تام، قهار و شهودی.
۶. متعلق شناخت، خدای تعالی و اسمای حسنای او، و ملکوت و حقایق اشیاء و افعال است.

ارزیابی

پیرامون این دیدگاه نکاتی چند، شایسته بیان است:

(۱) به نظر می‌رسد این دیدگاه با متون دینی سازگارتر است؛ برخی از آیات و روایات می‌تواند در این زمینه، دلیل یا مؤید خوبی باشد (ن.ک. بقره: ۱۲۰، آل عمران: ۶۱، رعد: ۳۷، تکاثیر: ۶). از سوی دیگر، این قول با مباحث علم النفس فلسفی نیز، تطابق دارد (همان، ۲: ۱۳۸).

(۲) همانطور که برخی از محققان متذکر شده‌اند، این دیدگاه ظاهراً، در صد تبیین منشأ عصمت عملی (عصمت از گناه و خلاف) است که در این صورت شخص معصوم با توجه به علم تام و راسخی که دارد، از روی اراده و اختیار، از معاصی احتراز می‌کند؛ اما نسبت به عامل عصمت علمی (عصمت از خطا، اشتباه و نسیان) نارسا

می‌باشد (سبحانی، ۱۳۶۶، ۵: ۱۸). بخاطر اینکه «علم یا درک خاص» در فرضی می‌تواند رادع باشد که انسان از صورت عمل و قبح آن، آگاه باشد؛ در حالی که در فرض خطا یا نسیان، چهره واقعی شیء یا فعل و زشتی آن، مورد توجه فاعل نبوده و حقیقت آن به صورتی دیگر تصور شده است. از این رو باید برای تبیین منشأ «عصمت از خطا و سهو»، بیان دیگری ارائه شود (همان).

همین نکته باعث شده که برخی از پژوهشگران، عصمت از خطا و سهو را جبری بدانند (ری‌شهری، همان: ۲۰۳). با این توضیح که: «اشتباه یا خطا ملازم عدم آگاهی است و معنا ندارد که انسان به اراده خود و به انتخاب خود، اشتباه نکند؛ چون اراده، همیشه با آگاهی توأم است» (همان).

در زمینه این نکته یا نقد، باید گفت: گرچه کلمات و توجیه‌های جناب علامه و دیگران در بسیاری از موارد، ظاهر در «عصمت از معصیت» است ولی در برخی مواضع معتقدان به این دیدگاه (منشأ بودن علم)، مدعی علم و درکی هستند که فراگیر بوده و مطلق عصمت را نتیجه می‌دهد. یعنی شخص معصوم در پرتو لطف الهی از چنان علم و درکی (مکشوف بودن حقایق اشیاء) برخوردار می‌باشد که خطا و سهو در مورد چنین شخصی، سالبه به انتفاء موضوع است. آیه الله سبحانی در این خصوص می‌نویسد:

واقعیت عصمت در این مورد، علم گسترده و استوار فرد معصوم به جهان و اشیاء است؛ که هرگز غفلت و اشتباه در او رخ نمی‌دهد و چهره واقعی عمل از او پنهان نمی‌گردد (سبحانی، همان، ۵: ۱۸).

پیشتر گذشت که علامه طباطبایی چنین علم و درکی را بر «روح موید و مسدّد» تطبیق می‌کند؛ همان روحی که در پرتو آن، به تعبیر امام باقر^{علیه السلام}، نبی و وصی به هر آنچه در میان زمین و عرش رخ می‌دهد، آگاه می‌شود (کلینی، همان، ۱: ۲۷۲). بیان علامه درباره معرفت و حبّ خواص از اولیاء چنین است:

این طایفه، همان مقربینی هستند که به قرب خدای تعالی رستگار شده‌اند، چون دیگر چیزی که میان آنان و پروردگارشان حائل گردد باقی نمانده، نه در محسوسات و نه موهومات، و نه آنچه مورد هوا و خواهش نفس و یا مورد تلبیس شیطان باشد، زیرا هر چه که در برابر آنان قرار گیرد آیتی خواهد بود که کاشف از حق تعالی است نه حجابی که میان آنان و حضرتش ساطر شود، و به همین جهت خداوند علم یقین را بر ایشان افاضه می‌کند، و کشف می‌کند برای ایشان از آنچه که نزد او است از

حقایقی که از دیدگان مادی کور، مستور است؛ هم چنان که در این آیه آمده است: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّينَ وَ مَا أَذْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (همان، ۱۱: ۱۶۱).

۳) علامه طباطبایی در برخی مواضع، از آن علم، تعبیر کرده‌اند به «صورة علمية سالحة غیر متغیره» (همان، ۲: ۱۲۹) که ظاهر در علم حصولی است ولی، در برخی موارد دیگر، منشأ عصمت را نوعی علم حضوری و شهودی دانسته‌اند (همان). این دو بیان با هم منافاتی ندارند، و می‌توان گفت هر یک، مرتبه‌ای از یک واقعیت‌اند؛ بدین گونه که آنچه اصیل و در رتبه نخست است، علم شهودی و حضوری می‌باشد، که در مرحله بعد، صور ذهنی ثابت، از همان اصل، نشأت می‌گیرد.

دیدگاه سوم: علم و اراده

برخی از اندیشوران معاصر، عصمت را معلول «علم و اراده» معصومان دانسته‌اند (مصباح یزدی، آموزش عقاید: ۲۰۵). بیان ایشان چنین است:

هر قدر انسان، حقایق را بهتر بشناسد و نسبت به آنها آگاهی و توجه بیشتر و زنده تر و پایدارتری داشته باشد و نیز اراده نیرومندی بر مهار کردن تمایلات و هیجانات درونیش داشته باشد، حسن انتخاب بیشتری خواهد داشت و از لغزش‌ها و کجروی‌ها، بیشتر در امان خواهد بود (همان).

در موضعی دیگر می‌گویند:

این افراد (معصومان) هم از نظر شناخت، چنان قوی هستند که زشتی هر کار بدی را می‌بینند... و هم از نظر اراده، چنان قدرتی دارند که محکوم جاذبه‌های شیطانی و خلاف حق واقع نمی‌شوند (همو، راهنماشناسی: ۱۱۹).

برخی از نویسندگان معاصر نیز پس از طرح و ردّ آراء مختلف در باب «منشأ عصمت»، همین قول را پذیرفته و به تقویت آن پرداخته‌اند (ن.ک. شریفی، همان: ۵۱-۵۹).

ارزیابی

یکم. ایشان «علم» را در شکل‌گیری عصمت دخیل دانسته ولی، آن را کافی نمی‌دانند؛ به این بیان که:

در رابطه با اعمال ارادی انسان، علم، تنها واقعیت ها را آن طور که هست، نشان می دهد. ولی تحقق یک عمل ارادی و یا عدم تحقق آن، از رهگذر اراده انجام می گیرد. پس نمی توان منشأ عصمت را منحصر در علم به عواقب گناهان دانست. ممکن است گفته شود، این علمی که موجب عصمت معصومین می شود، از سنخ علوم متعارفه بشری نیست؛ بلکه علمی است فوق سایر علوم. به عبارت دیگر، نوعی شهود عواقب بوده و شک و ریبی در آن نیست. ولی به هر حال، آنچه مسلم است این است که، علم به تنهایی علت تامه عمل نیست و لولاینکه به مرز یقین و شهود رسیده باشد. علم، حتی در بالاترین مراتب خود، علت تامه برای تحقق عمل نیست؛ داستان بلعم باعورا که در قرآن کریم آمده، گواه این مدعا است. خداوند می فرماید: ﴿وَ اَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (اعراف: ۱۷۵). یا درباره اهل کتاب می فرماید: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَغْرِفُونَهُ كَمَا يَغْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ (بقره: ۱۴۶). در خصوص فرعون و فرعونیان نیز می فرماید: ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتَهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ غُلُوًّا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (نمل: ۱۴). بنابراین، علم و آگاهی، تنها می تواند شرط لازم برای تحقق عمل باشد، نه شرط کافی (همان: ۵۳-۵۴).

در نقد ادعای فوق، باید گفت که، اولاً: کسانی که «علم» را منشأ دانسته اند، هیچ یک، آن را علت تامه تحقق عمل اختیاری ندانسته اند. جناب علامه طباطبایی صریحاً در مواضع متعدد، فعل اختیاری را، زاییده علم و اراده شمرده اند (طباطبائی، بی تا، ۲: ۱۳۹). ثانیاً: مقصود از اینکه علم و اراده دخیل است، چیست؟ آیا علم و اراده در عرض هم، علت تحقق عمل است؟ یا در طول هم؟ آیا اراده مترتب بر علم راسخ است یا مستقل از آن؟ اگر منظور از اراده، عاملی است در طول علم، این قول منافات و تفاوتی با دیدگاه مشهور (منشأیت علم) ندارد. ثالثاً: مواردی که از کتاب الهی، بدان استناد شده، اغلب از سنخ علم و یقین عادی است و نه از علوم کشفی و تفضلی؛ حتی در خصوص بلعم باعورا، دلیلی ارائه نشده که، علم او در رتبه علم و شهود انبیاء بوده است. رابعاً: آنچه به طور عمده، مورد تاکید جناب علامه طباطبایی است این است که: چنین علمی قهار و غیر مغلوب بوده و قوت و شدت چنین علمی، قوت اراده را به دنبال می آورد:

این نیرویی که نامش نیروی عصمت است، یک سبب علمی و معمولی نیست بلکه سببی است علمی و شعوری که به هیچ وجه مغلوب هیچ سبب دیگر نمی‌شود و اگر از این قبیل سبب‌های شعوری معمولی بود بطور یقین تخلف در آن راه می‌یافت و احیاناً بی اثر می‌شد. پس معلوم می‌شود این علم از غیر سنخ سایر علوم و ادراکات متعارفه است که از راه اکتساب و تعلّم عاید می‌شود (همان، ۵: ۷۹).

علم مزبور، یعنی ملکه عصمت در عین اینکه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعی و دائمی است، در عین حال طبیعت انسانی را— که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است— تغییر نمی‌دهد و او را مجبور و مضطر به عصمت نمی‌کند. و چگونه می‌تواند چنین باشد؟ با اینکه علم/آگاهی، خود یکی از مبادی اختیار است و صرف قوی بودن علم، باعث چیزی جز شدّت اراده نمی‌گردد. مثلاً کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان مایع، سمی کشنده است، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی‌کند، بلکه شخص قطعاً با اختیار خود از نوشیدن آن مایع سمی امتناع خواهد کرد (همان، ۱۱: ۱۶۳).

دوم. بر خلاف دیدگاه پیشین، در این دیدگاه ویژگی‌های «علم» مذکور بیان نشده است؛ که آیا این درک و علم از چه سنخی است؟ حصولی است یا شهودی؟ و دیگر اوصافی که در ضمن دیدگاه قبلی گذشت.

سوم. محور این دیدگاه، تبیین منشأ عصمت عملی است و قلمرو آن، شامل عصمت علمی (عصمت از خطا و سهو) نمی‌باشد (شریفی، همان: ۵۸-۶۷). صاحبان این نظریه، در خصوص منشأ عصمت علمی، تبیین قابل توجهی ارائه نداده‌اند (همان).

دیدگاه چهارم: اراده و انتخاب

نظریه دیگر درباره منشأ عصمت این است که: «عصمت» زاییده اراده قوی و حسن انتخاب است (ری شهری، همان: ۲۱۰). این دیدگاه چنین تبیین شده است:

عصمت پدیده‌ای است کاملاً ارادی و اختیاری. و اراده انسان در پیدایش این ویژگی نقش تعیین کننده دارد و در انحصار افراد معدودی نیست؛ بلکه همه انسانها می‌توانند این ویژگی را در خود ایجاد کنند... تقوا و عصمت از یک ریشه‌اند. تقوا به معنای پرهیز از گناه نیست؛ بلکه به معنای ملکه‌ای است که موجب مصونیت انسان از ابتلا به گناه

می‌شود... تقوا و عدالت نیز مرتبه‌ای از عصمت است و «عصمت مطلقه» عبارت است از همان شدت ملکه تقوا و عدالت. عامل اصلی و ریشه واقعی ملکه عصمت، اراده و انتخاب انسان است. همین اراده و انتخاب است که با تکرار عمل صالح و اجتناب از گناهان، انسان را از مرتبه «ایمان» به مرتبه «تقوا» و با مواظبت بر ملکه تقوا به مرتبه «یقین» می‌رساند و انسان با وصول به مرتبه یقین، نه تنها حقایق هستی و از جمله مفاسد محرمات را می‌فهمد، بلکه می‌یابد و لمس می‌کند. این نوع ادراک، وقتی با اراده نیرومندی که در راه رسیدن به مرتبه «یقین» برای انسان حاصل شده است ضمیمه گردد، کامل‌ترین نوع مصونیت، یعنی «عصمت مطلقه» برای بشر ایجاد می‌کند. عصمت معصومان ع، معلول اراده و انتخاب آنها و نتیجه تلاش‌های پیگیر و فداکاری‌های بی‌دریغ آنان در راه خدای متعال است (همان: ۲۱۰-۲۱۸).

ارزیابی

یکم. همان‌طور که در آغاز این نوشته تذکر دادیم، محل بحث این نیست که چرا برخی از صفت عصمت برخوردارند و برخی نه؟ آیا این ویژگی اکتسابی است یا تفضلی؟ سوال این است که: عصمت (اکتسابی باشد یا هبه‌ای) به عنوان عامل مصونیت از خطا و خطیئه، منشأ و سبب مباحثی آن چیست؟ بزرگانی که علم، کشف، ایمان، محبت و یا خاصیتی در نفس و بدن را عامل عصمت دانسته‌اند، در بحث از «اکتسابی یا هبه‌ای» بودن عصمت و «زمینه‌های اختیاری و غیر اختیاری» عصمت، پیش و بیش از دیگران، تبیین و توجیه داشته‌اند (سبحانی، بی‌تا: ۲۹).

دوم. یک عمل ارادی و اختیاری، دو رکن عمده دارد که عبارتست از: آگاهی/علم و اراده. در حالی که در این نظریه فقط به رکن دوم (اراده) تاکید شده است و بیانی درباره نقش درک و بینش، طرح نشده است. به راستی این اراده و حسن انتخاب (که صاحب نظریه، آن را عمده عامل عصمت می‌داند)، زائیده چیست؟

سوم. این دیدگاه، ظهور در این دارد که صفت عصمت به عنوان یک ملکه اکتسابی، مانند دیگر ملکات، یک روند صعودی و اشتدادی را طی کرده است (ری‌شهری، همان: ۲۱۱). چنین تبیینی از عصمت، برخلاف نظر مشهور «امامیه» می‌باشد.

چهارم. گرچه صاحب دیدگاه، برداشت خود را به روایات نسبت می‌دهد (همان:

۲۱۰)، ولی، در مورد نصوصی که ناظر به هبه ای و تفضلی بودن عصمت و دیگر اوصاف است، توضیحی نداده‌اند. در حدیثی حضرت رضاؑ در معرفی امام معصوم فرمودند:

تمام فضائل - بی‌هیچ سعی و درخواستی - مخصوص او است. بلکه این ویژگی و امتیاز از جانب خداوند صاحب فضل و بخشنده بدو عنایت شده است... و بی‌تردید هر بندگی که خداوند وی را برای امور بندگانش انتخاب فرماید بجهت این امر مهمّ سینه‌اش را وسعت بخشد و به او شرح صدر دهد و چشمه حکمت را بر دلش روان ساخته و دانش را به او الهام فرماید دیگر پس از آن در پاسخ هیچ پرسشی درمانده نشود و در راه صواب حیران نماند. پس او همواره معصوم، مؤید، موفق، مسدّد است؛ از هر خطا و لغزشی در امان است و این خصوصیت را خداوند به وی ارزانی داشته تا وی حجت بر خلق و گواه بر بندگانش باشد، «و ذلک فضلُ اللهِ یؤتیهِ مَنْ یشاءُ وَ اللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ» (طبرسی، الاحتجاج، ۲: ۴۳۶).

دیدگاه پنجم: تمامیت عقل

برخی از حکمای الهی، تامّ و کامل بودن «قوه عقل» را ریشه و منبع «عصمت» شمرده‌اند (حلی، ۱۴۰۹: ۱۱۵، ۱۱۹؛ لاهیجی، همان: ۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۴: ۲۲۹). حکیم ملامهدی نراقی در این زمینه می‌نویسند:

قابل رتبه نبوت کسی است که جمیع قوای طبیعیّه و حیوانیّه و نفسانیّه او، مطیع و منقاد و مقهور عقل او شده باشد و کسی که جمیع قوّه‌های او تابع عقل او شوند، محال است که معصیت از او سرزند و صادر شود؛ زیرا که جمیع معاصی در نظر عقل قبیح است و هر که معصیتی از او صادر می‌شود تا یکی از قوّه‌های او مثل قوّه غضبی یا قوّه شهوی یا غیرهما، بر عقل او غالب نشود، محال است که مرتکب معصیت شود (نراقی، ۱۳۶۹: ۹۴).

آیه الله جوادی آملی در تبیین ابعاد عصمت و ملازمت آن با کمال «قوه عاقله» (نظری و عملی) در معصومان از منظر حکما، می‌نویسد:

از جمله آن خصائص (خصائص نبی)، عصمت است و آن نیز تنها به هنگام کمال دو قوه نظری و عملی تحقق می‌یابد؛ زیرا عصمت بر دو قسم است؛ یکی به علم باز می‌گردد و دیگری به عمل. اما قسم نخست، یعنی عصمتی که به علم برمی‌گردد، آن است که نبی در همه شئون و امور علمی و ابعاد ادراکی خود معصوم باشد... پیامبر وحی را به وسیله عقل مستفاد از پیشگاه حکیم علیم

دریافت می‌کند و آن معرفت‌ها و آگاهی‌ها و دانش‌های دریافت شده، در حس
 مشترک او مجسم و متمثل می‌گردد؛ به گونه‌ای که وهم بر او مداخله نمی‌کند و
 سایر قوای مقهور، با او به بازی نمی‌نشینند. پس جز حق نمی‌بیند و جز حق
 نمی‌اندیشد؛ همان گونه که جز حق برای او مجسم و متمثل نمی‌شود؛ زیرا او به
 مقامی رسیده است که بر مدار حق می‌گردد. پس نه قلب او آنچه را دیده است
 دروغ می‌گوید، نه دیده او به هنگام دیدن حق مضطرب و پریشان می‌شود و از
 نگاه مستقیم سر می‌زند (نجم: ۱۱-۱۷)؛ چه معارف و دانش‌ها را از نزد حکیم
 علیمی دریافت کرده است که در آنجا خطا را مجالی نیست؛ زیرا میان عارف و
 منشأ عرفان او واسطه‌ای نیست... عقل مستفاد (که نفس نبی در آن رتبه قرار
 دارد) به جهت دوام حضور و شدت و قوت شهودش در برابر عقل فعال، هیچ
 مجالی برای فراموشی یا سهو و خطا ندارد. پس آنچه را عقل فعال به اذن
 پروردگار توانا خوانا کرد، فراموش نمی‌کند؛ در اینجا این سینا چنین می‌گوید که:
 انبیا از هیچ رو دچار خطا یا سهو نمی‌گردند (جوادی آملی، همان، ۴: ۲۲۶-
 ۲۳۱).

در موضعی دیگر می‌گویند:

عصمت، شهودی است فوق العاده که انسان را از گناه باز می‌دارد. اگرچه اصل
 شهود متعلق به عقل نظری و پرهیز از گناه مربوط به عقل عملی است؛ لیکن منشأ
 عصمت عقل عملی، همان عقل نظری است. هرچه انسان پایین‌تر می‌آید، جناح عقل
 نظر از عقل عمل بیشتر فاصله می‌گیرد. گاهی یکی هست و دیگری نیست یا یکی
 ضعیف و دیگری قوی است. هر چه انسان بالاتر می‌رود و به شهود ناب نزدیک‌تر
 می‌شود، این دو جناح به یک دیگر نزدیک‌تر می‌شوند تا جایی که متحد یا واحد
 می‌گردند. عصمت علمی، بی‌شهود ممکن نیست، زیرا انسان در نشئه وهم و خیال،
 بافته‌های خود را بر یافته‌های عقل عرضه می‌کند و آن را مشوب می‌سازد و این تفکر
 مشوب، آمیخته با جهل، سهو نسیان خواهد بود. ولی اگر انسان در حرم عقل ناب به سر
 بُرد و از دسترس وهم و خیال رهید، معصوم خواهد بود؛ زیرا در حرم عقل، شیطان
 درونی (وهم و خیال) و شیطان بیرونی (ابلیس) راه ندارد؛ چون تجرد ابلیس - مانند
 وهم و خیال - در سقفی پایین‌تر از سقف عقل محض است و در دستگاه تأم تجرد
 عقلی، وهم و خیال به عنوان رهن درون و ابلیس به عنوان رهن بیرون، راه ندارد. . .
 . مقام منیع عصمت عملی، برای کسی حاصل می‌شود که به مرز اخلاص رسیده (مقام
 مخلصین یا همان مرتبه تجرد تأم عقلی)، در حرم امن او، شهوت و غضب باطل راه

نداشته باشد؛ چون هر دو را مهار کرده، به صورت اراده و کراهت درآورده است (همو، پیامبر رحمت: ۶۵-۷۰).

ارزیابی

یکم: برخی از نویسندگان معاصر نقدهای متعددی را بر این نظریه مطرح کرده‌اند (شریفی، همان: ۵۶). به نظر می‌رسد: این نقدها یا ادعاها، بدون توجه به مقصود واقعی حکما بوده است. عقل و عاقله در عرف حکمت، معانی مختلفی دارد (سبزواری، همان: ۳۸۷) که مراجعه به منابع معتبر حکمی، جلو نقدهای شتابزده را می‌گیرد. **دوم:** ظاهراً دیدگاه حکما، قرابت فراوانی با دیدگاه دوم (منشأ بودن علم خاص) دارد. در آن نظریه تکیه بر «علم راسخ، یقین تام، کشف و شهود» می‌باشد که آن نحوه از علم، بی تردید ملازم با رتبه وجودی بالایی است و در این دیدگاه، نهایت سیر تکاملی انسان، مد نظر است (عقل محض یا مستفاد گردیدن)؛ که چنین مرتبه از «قوه عاقله»، مستلزم علم و شهود تام است. لازمه هر دو دیدگاه این است که: حوزه علمی و عملی شخص معصوم، مصون از خطا و خطیئه باشد.

سوم: اهل معرفت نیز در برخی مواضع، «عقل» و کمال «قوه عاقله» را سرمنشأ همه خیرات دانسته‌اند که با تامل در گفتار ایشان روشن می‌شود که مقصود از عقل و کمال آن، همین قوه مدرک کلیات (عقل عادی بشری) نیست که در فهم، انتزاع، تحلیل و ترکیب به اوج رسیده باشد؛ بلکه این اصطلاح، عنوانی است برای مراتب بالای انسانیت (ظاهراً مقام مخلصین) که در آن مراتب، خطا و معصیت از چنین شخصی فاصله می‌گیرد.

آیه الله بهاءالدینی در این زمینه سخنان رسایی دارند از جمله: «این خود ساختگی که انبیاء و صالحان داشتند، به وسیله عاقله است. «اول ما خلق الله العقل». عقل در مرتبه نخست شرافت و عظمت و اهمیت است. «لا أكملتک إلا فی من أحب»؛ کسی که خدای تعالی عقلش را کامل کرده است، خیلی مورد عنایت بوده است... اگر نفس، مملوک عاقله باشد، انسان دنبال حرام نمی‌رود و کار او اصلاح می‌شود... انسان با بصیرت عقلی تا بدان جا پیش می‌رود که اکمل و اشرف موجودات می‌شود» (بهاءالدینی، ۱۳۸۱: ۲۲۴). «وقتی از مولای متقیان □ سوال کردند: «هل رایت ربک؟» فرمود: «رایته بحقایق الایمان»؛ نه به چشم سر، بلکه با بصیرت عقلی (همان: ۲۲۹). «عقل، موجودی روحانی و دارای روحانیت است که خدای متعال به انسان عنایت فرموده است. معرفة الله، توسط نورانیت عقل است.

عصمت، عفت، عدالت، نبوت و ولایت از برکات نورانیت قوه عاقله است. غفلت، کار عقل نیست. مردان حق چنین کسانی هستند که به نورانیت عقل، از ارتکاب معاصی محفوظ می‌گردند در ظهور حضرت ولی الله اعظم (سلام الله علیه)، عقل‌ها کامل می‌شوند. رجل الهی به نورانیت عقل، ملحدین، کفار و منافقین را می‌شناسد؛ این تمیز به نورانیت عاقله است. عقل نور دارد، نه نار» (همان: ۴۲۵ و ۲۴۶). «انبیاء و اولیاء» در پرتو نورانیت عقل، از جمیع نجاسات باطنی منزّه بودند و اختلاف در حریم مقدسشان راه نداشت. در پرتو همین نورانیت باطنی به توحید و ولایت و دستگیری خلق نایل گشتند و به مقام عفت، عصمت، طمأنینه و سکینه رسیدند؛ این‌ها همه، هنر «قوه عاقله» است. کار انبیاء ریشه در نورانیت عقلی داشته است. عاقله، نبی، ولی و امام و رهبر تربیت می‌کند... عاقله، معارف اسلام و احکام اسلام را درک می‌کند. عاقله، مورد خطابات الهی است: «أقبل، فأقبل. أدبر فادبر. إياک أعاقب و إياک أئیب. ما خلقت خلقاً هم أحبّ الیّ منک». عاقله، مقامش از تمام موجودات جهانی بالاتر است؛ شاید از ملائکه هم بالاتر باشد. «ما أكملتک الا فی من أحبّ». تمام برکات انبیا و اولیا و تمام معجزات از برکات عاقله است. معایب نفسانی به وسیله عقل، شناخته و درک می‌شود. باب معرفت نفس بر عاقله گشوده می‌شود» (همان: ۱۸۶ و ۲۴۹). «گویا روحانیت، طهارت نفوس بشری و سلامت نفوس نسانی، همه از برکات عقل است. حتی مراتب ایمانی و مراتب هدایت و مراتب علمی، همه تابع مراتب عقل است؛ هرچه عقل قوی باشد، هدایت و ایمان و علوم قوی تر است. محور تکامل نفوس بشری، عاقله است... پس عقل و کمال عقلی، مال انبیا و اولیا و اهل بیت معصومین است و برای هر کس نیست. کمال عقل، تمام سبب تکامل نفوس الهی است؛ چیز دیگری نمی‌خواهد» (همو، سلوک معنوی: ۸۶).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گذشته روشن می‌شود که استوارترین دیدگاه در باب «منشأ عصمت»، همان «علم خاص» است. این دیدگاه هم با تحلیل عقلی و فلسفی مبادی فعل اختیاری سازگار است و هم با متون دینی همخوانی دارد. عمده‌ترین مشکل دیدگاه سوم (علم و اراده)، این بود که ظاهراً علم و اراده به عنوان مبادی فعل اختیاری، هم عرض و هم سطح تلقی شده است والا اگر مقصود، اراده در طول علم باشد، تفاوت چندانی با دیدگاه دوم (علم خاص) ندارد. در خصوص دیدگاه برخی حکما (کمال عقل) نیز گذشت که اگر گفتار ایشان دقیق و کامل تبیین گردد،

مشخص خواهد شد که دیدگاه ایشان در عرض قول به منشأیت «علم خاص» نبوده است؛ چرا که «کمال عاقله» با «علم ویژه» تلازم وجودی دارد.



فهرست منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- بهاء الدینی، رضا (۱۳۸۱)؛ نردبان آسمان، قم، پارسایان.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۷۰)؛ شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)؛ سرچشمه اندیشه، قم، نشر اسراء.

- (۱۳۹۰)؛ وحی و نبوت در قرآن، قم، نشر اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳)؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، النشر الاسلامی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)؛ المحصل، همان، دارالرازی.
- ربانی گلیپگانی، علی (۱۳۸۲)؛ ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- رخشاد، محمد حسین، در محضر علامه طباطبائی، قم، نهاوندی، ۱۳۸۰ش.
- زیبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)؛ تاج العروس من جواهر القاموس، بی جا، بی نا.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۶)؛ منشور جاوید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۴۱۲)؛ الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، بی جا، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- (بی تا) عصمة الانبیاء؛ نرم افزار مجموعه آثار آیت الله سبحانی، مرکز کامپیوتری نور.
- سبزواری، ملا هادی (بی تا)؛ اسرار الحكم، قم، مطبوعات دینی.
- سیوری، فاضل مقداد (۱۳۹۶)؛ اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، تبریز، شفق.
- طباطبائی، محمد حسین (بی تا)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
- (بی تا [الف])؛ نهاییة الحکمة، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵)؛ تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء.
- لاهیجی، عبد الرزاق (بی تا)؛ سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، قم، انتشارات الزهراء.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۵)؛ فلسفه وحی و نبوت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)؛ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- نراقی، ملا مهدی (۱۳۶۹)؛ انیس الموحیدین، تهران، الزهراء.
- یوسفیان، حسن و شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸)؛ پژوهشی در عصمت معصومان، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

