

چیستی و چرایی عصمت انبیاء علیهم‌السلام

در اندیشه فیلسوفان مسلمان

علی ربانی گلپایگانی - عبدالله مصباحی^۱

چکیده:

به اعتقاد فیلسوفان مسلمان دفتر جان نبی پس از اتصال به عقل فعال توسط قلم الهی عقل فعال به زیور کلمات تامه الهی آراسته می‌گردد و وجود نبی از طریق اتصال حضوری با عقل فعال - که گاهی از آن به روح القدس نیز تعبیر می‌کنند - به حقایق و معارف وحیانی دسترسی پیدا می‌کند. روشن است که در چنین ارتباط حضوری هیچ جایی برای بروز خطا و اشتباه باقی نمی‌ماند. و از آن جا که انبیاء در این اتصال وجودی با عقل فعال، عقل بالفعل و در نتیجه عقل محض می‌شوند، دیگر قوای نفس آنان از قبیل حس و خیال تابع محض عقل محض ایشان می‌گردد و بدین‌سان راه خطا به حس و خیال انبیاء نیز بسته می‌شود. عصمت عملی آن حضرات نیز تابعی از عصمت علمی ایشان به شمار می‌آید؛ چرا که عصیان آدمی در اثر غلبه قوه شهوت و غضب روی می‌دهد، و انبیاء به خاطر اینکه به عقل بالفعل و عقل محض راه یافته‌اند هیچ جایی برای بروز و ظهور قوای شهوانی و غضبیه آنان باقی نمی‌ماند. از این‌روی عصمت عملی انبیاء نیز در پرتو عصمت علمی ایشان به اثبات می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: عقل فعال، عقل بالفعل، انبیاء، عصمت، وحی، عصمت علمی، عصمت عملی، علم حضوری.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار کلام اسلامی - موسسه امام صادق علیه‌السلام.

نوشتر حاضر در صدد است به واکاوی عصمت انبیاء علیهم السلام در آثار فیلسوفان مسلمان بپردازد. عصمت انبیاء در نزد متکلمان اسلامی همواره یکی از مسایل مهم موضوع نبوت و مسایل مربوط به آن بوده و کماکان این اهمیت را حفظ نموده است. از سوی دیگر این مهم مورد توجه فلاسفه مسلمان نیز قرار گرفته است. مقاله حاضر تلاش می‌کند در میان آثار فیلسوفان مسلمان به جستجو پرداخته، نظر ایشان در مورد عصمت انبیاء را مورد بررسی قرار دهد.

چیستی عصمت

عصمت در لغت به معنای منع (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ۱: ۳۴۸)، حفظ (جوهری، ۱۴۱۰، ۵: ۱۹۸۶) و امساک (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ۴: ۳۳۱) به کار رفته است. فلاسفه و متکلمان اسلامی عصمت را به گونه‌های مختلفی تعریف کرده‌اند، که مفاد جملگی آنها «مصونیت فرد معصوم از گناه» است. از جمله تعریف مشهور عصمت این است که:

عصمت ملکه‌ای است که انسان با اینکه بر انجام گناه تواناست - ولی هرگز مرتکب آن نمی‌شود، چرا که داعی بر گناه در او پدید نمی‌آید (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

این تعریف منسوب به حکماست، چنانکه محقق طوسی گفته است:

عصمت از نظر حکما عبارت است از ملکه‌ای که با وجود آن از صاحب عصمت معاصی صادر نمی‌شود (خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹).

صاحب کتاب شرح مواقف نیز حقیقت عصمت را از نگاه فلاسفه به همان نحو که محقق طوسی بیان کرده، آورده است (ایجی، ۱۳۲۵، ۸: ۲۸۱). این که حکما چنین سخنی گفته باشند جای تعجبی نیست. سخن بر سر این است که آیا ایشان واقعاً این سخن را در نوشته‌هایشان آورده‌اند یا خیر؟ و آیا از سخنان ایشان می‌توان چنین استنباطی داشت؟ نگارنده این سطور در جریان تحقیق به چنین سخنی از فیلسوفان مسلمان برخورد نکرد. فیلسوفان، چگونگی وحی را، آن هم نه به عنوان مسأله کلامی، که از منظر فلسفی مورد توجه قرار داده و آن را مخصوص انبیاء دانسته‌اند. با این که فیلسوفان مسلمان انبیاء علیهم السلام را معصوم می‌دانند، چنان که ابن‌سینا به این مهم تصریح می‌کند (ابن‌سنا، ۱۴۰۴: ۴۸)، با این همه اما، عصمت را به صورت مستقل به بحث و بررسی نگذاشته‌اند، تا در تعریف آن سخنی گفته باشند.

نکته دیگری که در باره سخن خواجه نصیر می‌توان گفت این است که: ایشان نیز به صراحت نگفته‌اند که حکما درباره عصمت این عبارت را به کار بسته‌اند، بلکه عبارت ایشان «هذا علی رأی الحکماء» است و این نشان دهنده این است که صریح سخن ایشان نیست، هر چند بنابه رأی ایشان می‌توان عصمت را ملکه دانست. با توجه به نکته اخیر، نگاهی به سخنان دیگری از فلاسفه می‌اندازیم تا معلوم شود که آیا عصمت را می‌توان از نگاه ایشان ملکه دانست یا خیر؟

می‌دانیم که فیلسوفان در مباحث اخلاق معتقدند که صفات نفسانی در ابتداء به صورت احوال و غیر راسخ‌اند و به تدریج به ملکه تبدیل می‌شوند. از سوی دیگر تردیدی وجود ندارد که پیامبران علیهم‌السلام دارای صفات و فضایل نفسانی‌اند و ایشان سعی بسیار دارند که فضایل و کمالات نفسانی را در وجود خودشان چنان رسوخ دهند که با هیچ حيله‌ای خدشه بر ندارد.

از سوی دیگر فلاسفه به اصل علیت و تأثیر و تأثر در عالم وجود معتقدند. در انسان‌شناسی فیلسوفان نیز این اصل پذیرفته شده‌ای است که انسان دارای اختیار و تأثیرگذاری در افعال خویش است. با توجه به این مقدمات، این نتیجه قابل پیش‌بینی است که عصمت از نگاه فیلسوفان ملکه‌ای در انسان باشد که با تکیه بر آن از صدور معصیت جلوگیری می‌شود.

ابن‌سینا در یکی از عبارات خود تحقق سعادت حقیقی را جز به اصلاح جزء عملی نفس میسر نمی‌داند، و خلق را ملکه‌ای در نفس می‌داند که با وجود این ملکه افعال از نفس به سهولت و بدون تأمل پیش از عمل، صادر می‌شود (ابن‌سنا، همان: ۴۲۹). از سوی دیگر ایشان اشرف انسان‌ها را کسانی می‌داند که نفس‌شان در دو قوه علمی و عملی کامل باشد. کامل بودن قوه عملیه را نیز از طریق تطهیر نفس از اخلاق رذیله و عادات سیئه و ملکات قبیحه و آراستن نفس به عادات حسنه میسر می‌داند. تحصیل ملکات فاضله را نیز از طرقی که در علم اخلاق بیان شده و نیز از طریق مواظبت کردن به وظایف شرعیه و سنن مَلّیه از قبیل عبادات بدنی و مالی میسر می‌داند، چرا که به نظر ابن‌سینا وقوف در توقیفات شرع و انقیاد اوامر و نواهی آن تأثیری بلیغ در مطیع ساختن نفس آماره در برابر نفس مطمئنه، یعنی تسخیر قوای بدنیه شهوانی و غضبیه نفس، دارد (اسفرائینی، ۱۳۸۳: ۵۱۴-۵۱۵). عصمت از صدور معصیت، بدون تردید در حوزه عقل عملی انسان قرار دارد.



از دیگر سو، ابن‌سینا در کتاب شفا حد فاصل بین افراط و تفریط «التوسط»، و به تعبیر دیگر «عدالت» را ملکه نفس می‌داند، همان‌طور که افراط و تفریط را نیز ملکه می‌داند (ابن‌سنا، همان: ۴۳۰).

با توجه به آنچه به اختصار گذشت، روشن می‌شود که عصمت جز ملکه نفس پیامبر چیز دیگری نمی‌تواند باشد، چرا که عصمت جز هیئتی راسخ در نفس نیست که با وجود آن، راه صدور گناه از پیامبر بسته می‌شود. به بیان دیگر، اگر عدالت (التوسط بین الافراط و التفریط) از نگاه فیلسوفان ملکه نفس به شمار می‌آید، عصمت نیز دیوار به دیوار عدالت است، با این تفاوت که با وجود عدالت امکان صدور گناه و معصیت منتفی نیست، در حالی که در عصمت صدور گناه منتفی است. با این توصیف روشن می‌شود که این نسبت که فلاسفه عصمت را ملکه می‌دانند، نسبت درستی می‌باشد، هر چند از صریح سخنان ایشان چنین نسبتی بر نمی‌آید.

انواع عصمت

عصمت در دو شاخه مهم قابل دسته‌بندی است. یک شاخه، عصمت در عمل است، که در حوزه عقل عملی مورد بررسی قرار می‌گیرد. شاخه دیگر عصمت علمی است، که در حوزه عقل نظری جای دارد. سخن از عصمت انبیاء که به میان می‌آید، منظور این است که درخت وجود ایشان هر دو شاخه عصمت را با خود دارد.

دو تعریفی که پیش از این از آن یاد کردیم، عصمت از گناه و معصیت عملی را در بر می‌گیرد و عصمت از اشتباه و خطا در فکر و نظر را شامل نمی‌شود، در حالی که انبیاء دست کم از خطا و اشتباه در دریافت، و تبلیغ وحی نیز بایستی مصون باشند. این است که برخی مصونیت از خطا و اشتباه در فکر و اندیشه متصل به وحی را به تعریف عصمت افزوده‌اند؛ مانند این که:

عصمت یعنی مصونیت از گناه و از اشتباه؛ یعنی پیامبران نه تحت تأثیر هواهای نفسانی قرار می‌گیرند و مرتکب گناه می‌شوند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می‌شوند (مطهری، بی‌تا، ۲: ۱۵۸).

منشأ عصمت انبیاء علیهم‌السلام

پرسشی که به ذهن هر اندیشمندی خطور می‌کند این است که انسان از آن جهت که انسان است زمینه خطا و گناه در او وجود دارد و پیامبران نیز در طبیعت

بشری با دیگران تفاوتی ندارند، بنابراین چه عاملی باعث شد که آن ذوات مقدسه از وصف عصمت در هر دو شاخه برخوردار باشند؟

در آثار فیلسوفان مسلمانی همچون فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و حتی صدرالمألهین-تا جایی که نگارنده اطلاع دارد- عصمت به نحو مستقیم مورد بررسی قرار نگرفته است، بلکه بیشتر نحوه راه‌یابی عقل آدمی به عقل فعال یا عقل مستفاد را وجهه همت خویش ساخته و از همین رهگذر به عدم راه‌یابی خطا به فضای آگاهی‌های پیامبرانه راه برده‌اند.

عصمت علمی در آثار فیلسوفان مسلمان

۱) **فارابی:** وی معتقد است: اموری که بالقوه معقول به شمار می‌آیند توسط عقل فعال معقول بالفعل می‌شوند، همان‌گونه که عقل بالقوه نیز توسط عقل فعال بالفعل می‌شود. عقل فعال در قوه متخیله نیز نقش‌آفرینی می‌کند. بدین صورت که گاهی معقولاتی که به حوزه عقل نظری مربوط‌اند را به قوه متخیله افاضه می‌کند، همان‌گونه که گاهی جزئیات محسوسی که شأن‌شان این است که در عقل عملی پیدا شوند از سوی عقل فعال به آن افاضه می‌شود. حال اگر قوه متخیله آدمی به بالاترین حد از کمال خود راه یافت می‌تواند جزئیات مربوط به حال یا آینده و نیز محاکیات محسوس آنها را در بیداری، از عقل فعال دریافت نماید، همان‌گونه که محاکیات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را نیز دریافت و آنها را رؤیت می‌نماید. برای چنین آدمی آگاهی به امور و اشیاء الاهیة دست می‌دهد، و این کامل‌ترین مرتبه‌ای است که قوه متخیله به آن دست یافته و کامل‌ترین مرتبه‌ای است که انسان به کمک قوه متخیله‌اش به آن دست می‌یابد. چنین انسانی در مسیر استکمال به جایی می‌رسد که عقل و معقول بالفعل می‌شود. قوه متخیله چنین انسانی به حدی از کمال دست می‌یابد که هم در بیداری و هم در رؤیا، جزئیات امور یا محاکیات آنها را همان‌طور معقولات به همراه محاکیاتشان را از عقل فعال دریافت می‌نماید. عقل منفعل چنین انسانی نیز در اثر معقولات استمکال یافته، به گونه‌ای که هیچ معقولی از آن پنهان نمی‌ماند، و به تعبیر دیگر عقل بالفعل می‌شود. عقل بالفعل خود ماده‌ای برای تحقق عقل مستفاد، و عقل مستفاد ماده‌ای برای عقل فعال می‌شود، و در این صورت هر سه به مانند یک چیز می‌شوند. چنین انسانی محل حلول عقل فعال می‌شود. آنگاه که انسانی در دو قوه عملیه و نظریه و نیز قوه متخیله به جایگاه یاد شده دست یافت برای

دریافت وحی الهی برگزیده می‌شود و خداوند توسط عقل فعال به ایشان وحی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۷-۱۲۱).

۲) ابن‌سینا: شیخ‌الرئیس در کتب فلسفی خود از قبیل شفا، نجات، اشارات و تنبیهات سخنانی تا حدودی شبیه آن چه فارابی درباره حقیقت نبوت گفته است را به زبان آورده است. وی ابتدا با اشاره به والاترین جایگاه نفس ناطقه آدمی می‌گوید:

کمال شایسته و لایق نفس ناطقه این است که به عالم عقلی تحول یابد به گونه‌ای که در آن همه صور و کل نظام معقول مرتسم گردد. در این صورت نفس ناطقه در واقع جهانی بنشسته در گوشه‌ای خواهد شد، به نحوی که هیئت کل هستی در آن به استواء رسیده و بنابراین به عالم معقول مساوی تمام عالم هستی تبدیل یافته و از این روی حسن مطلق و خیر مطلق و جمال حق مطلق را مشاهده کرده و با آن متحد می‌گردد (ابن‌سینا، همان: ۴۲۶).

ایشان سپس به مراتب موجودات در سیر نزولی در پلکان هستی اشاره نموده و در گام پایانی به وجود انسانی اشاره می‌کند و برترین انسان را انسانی معرفی می‌کند که نفسش به عقل بالفعل استکمال یافته و به فضایل اخلاقی که همان فضایل عملی است مزین می‌گردد و در این میان برترین آنها نیز انسانی است که به مقام بلند نبوت می‌رسد که این یکی، دارای خصوصیات سه‌گانه است (همان: ۴۳۵). یکی از آن‌ها به قوه عقلیه مربوط است که در این مرحله با داشتن حدس قوی از معقولات اولی به معقولات ثانیه در کوتاه‌ترین زمان ممکن راه پیدا می‌کند و این نیز در اثر اتصال شدید به عقل فعال روی می‌دهد (ابن‌سنا، ۱۳۶۳: ۱۱۶). چنین انسانی که از این حد از قوت نفس برخوردار است در مقابل کشش‌های شهوی و غضبی جز به آن چه عقل حکم می‌کند سر تسلیم فرود نمی‌آورد. و انسانی با این ویژگی‌ها اشرف الأنبیاء و بزرگترین‌شان به شمار می‌آید. این انسان قوه عقلیش همانند کبریتی است که توسط آتش عقل فعال مشتعل می‌گردد، گو این که نفس یاد شده امری است که درباره‌اش گفته شود: «یکد زیتها یضیی و لو لم تمسسه نار نور علی نور» روغن آن هر چند آتشی به آن نرسد نیز در حال شعله ور شدن است و در واقع روشنی است بر روی روشنی (همان: ۱۱۷).

خاصیت دیگر به قوه خیال بر می‌گردد که تعلق به انسان کامل المزاج دارد. از نظر ایشان کار این خاصیت انداز کائنات و راهیابی به مغیبات است و پیامبران این همه را

هم در رؤیا و هم در بیداری مشاهده می‌نمایند، بر خلاف انسان‌های دیگر که غالباً این احوالات را تنها در رؤیا می‌بینند (همان).

آنگاه که خیال و نفس کسی به جدّ قوی شد دیگر محسوسات نمی‌تواند آن دو را به خود مشغول و در خود مستغرق بنماید. خیال نیز که به عمل خویش می‌پردازد آنچه را که می‌بیند همانند این است که به صورت محسوس می‌بیند و می‌شنود. این همه را تخیل پیامبر نه از طریق اتصال به کائنات، بلکه از طریق نور عقل فعال به انجام می‌رساند. بدین صورت، خیال، معقولات را دریافت نموده و در حس مشترک به تصویر در می‌آورد. بدین سان حس خدا را در عظمت و قدرتی مشاهده می‌نماید که قابل توصیف نیست. چنین انسانی کمال نفس ناطقه و خیال را با هم دارد (همان: ۱۱۹).

به بیان دیگر، آنگاه که نفس از سیطره اشتغالات رهایی یافت فرصتی برای آن به وجود می‌آید که به عالم قدس متصل شود و در آینه وجودش نقشی از غیب منتقل می‌گردد، البته به نحو کلی نه با تفصیل جزئیات، و این نقش به عالم خیال راه می‌یابد و از آن جا نیز به عالم حس مشترک وارد شده و در حس مشترک صور جزئیة متناسب با مرتسم عقلی را به تماشا می‌نشیند (خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۴۰۷). این ارتسامات در شدت و ضعف می‌تواند متفاوت باشد. برخی را تنها با مشاهده وجه و حجاب و برخی را تنها به صورت صدای هاتفی و برخی را با مشاهده مثال موفور الهیته یا استماع کلام محصل النظم می‌یابد و برخی را در زیباترین احوال که از این اخیری به مشاهده وجه الله الکریم و استماع بی واسطه کلام وی تعبیر می‌کنند (همان: ۴۰۹).

۳) سهروردی: ایشان در آثار مختلف خود چگونگی دست‌یابی به تعالیم غیبی را توضیح می‌دهد که در میان کسانی که به چنین امر مهمی دست یافته‌اند بدون تردید انبیاء می‌باشند و از این روی می‌توان به خوبی عصمت انبیاء را بدست آورد. سهروردی درباره انبیاء و متألّهان برجسته معتقد است که برای ایشان آگاهی از مغیبات دست می‌دهد و این به خاطر این است که نفوس ایشان یا به نحو فطری قوی است و یا از راهایی که آنان می‌دانند قوی می‌شود. از این روی مغیبات در نفس آنان منتقل می‌شود. این نیست جز اینکه نفوس آنان مانند آینه‌های صیقلی شده است که در آن نقوشی از ملکوت تجلی می‌یابد و یا مخاطبه کنند به لذیذترین مخاطبه، در حالی که در بهترین و شریف‌ترین صورت باشد. چه بسا غیب را به حس مشترک مشاهده



نمایند و یا صوت هاتفی را بشنوند و یا از مسطوری خبری خوانند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۳: ۱۷۸ و ۱۸۹).

در جای دیگر می نویسد:

آنگاه که مشغولیت‌ها کم شد برای نفس خلسه‌ای به سوی جانب قدس روی می‌دهد سپس در آن نقش غیبی منتقش می‌شود و از آن به خیال سرایت می‌کند و بدین وسیله خیال بر لوح حس مشترک مسلط می‌شود و از این روی در آن، صورتی در غایت حسن و زیبایی و در کامل‌ترین هیئت و یا صورت امر غیبی در آن مرتسم می‌شود که به نحو مشاهده دست‌یافتنی است و یا بر سیل کتابت مسطور می‌شود و یا به طریق نداء هاتفی غایب قابل شنیدن است (همان، ۱: ۱۰۳).

سهروردی درباره ارتباط نفوس آدمی با عقل فعال نیز تا حدودی شبیه همان سخنانی دارد که فارابی و ابن سینا داشتند، با این تفاوت که آنان به نحو مبسوط، شیخ اشراق اما، به نحو گذرا از آن عبور کرده است. با این همه آنچه مدنظر این نوشتار است را به وضوح می‌توان از لابلای سخنان ایشان بدست آورد. وی می‌نویسد: نفوس ما ابتدا بالقوه است که اولین اموری که در آن بالفعل می‌شود قضایای اولیه است که در مرحله بعد نوبت به قضایای ثانویه می‌رسد. واسطه وجود نفوس ما و مکمل آن و مُخرج آن از قوه به فعل چیزی است که حکما به آن عقل فعال می‌گویند و شرع آن را «روح‌القدس» می‌نامد. نسبت عقل فعال به عقل‌های ما مانند نسبت خورشید به دیدگان ماست. نفوس ما آنگاه که به عقل فعال راه می‌یابد و به آن متصل می‌شود فضایل در آن منتقش می‌شود که این نیز توسط عقل فعال صورت می‌پذیرد. سهروردی شاهی از آیات کریمه نیز می‌آورد از آن جمله آیه کریمه ﴿إِقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم﴾ است و قلم حق را نه قلمی از چوب و نی که ذات عقلی که همان عقل بالفعل است می‌داند که نسبت آن با نفوس ما مانند نسبت لوح است با قلم. بدین معنا که نفوس ما مانند الواح مجرده است و ذات عقلی قلمی است که نقش علوم را بر نفوس ما می‌زند. آیه کریمه ﴿علمه شدید القوی﴾ را شاهد روشنی بر آن چه گفته شد، می‌گیرد چرا که آیه یاد شده اشاره دارد به عقل فعال که مورد تأیید غیرمتناهی الاهی است (همان، ۴: ۸۸).

با توجه به آن چه به اختصار گذشت، روشن می‌شود که انبیاء علیهم‌السلام علوم و معارف پیامبرانه، یعنی آنچه از آن به وحی تعبیر می‌شود را از طریق اتصال به عقل فعال بدست می‌آورند. همان‌گونه که از جناب ایشان نیز آوردیم که در نفس آدمی لوحی است که توسط عقل فعال نقش علوم بر آن زده می‌شود. این عمل در پیامبران به صورت دریافت علوم غیبی و وحیانی می‌باشد. سهروردی معلم پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله را که به زبان قرآن شدید القوی نامیده شده، همان عقل فعال می‌داند که مورد تأیید لایتناهی الهی می‌باشد. نتیجه این سخنان جز این نیست که معارفی که پیامبران از عقل فعال دریافت می‌کنند به ضرورت با عصمت ایشان از خطا و اشتباه ذهنی و فکری در دریافت معارف یاد شده، همراه باشد. توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

(۴) ملاصدرا: صدرالمآلهین شیرازی موضوع نبوت را از طریق مراتب و مقاماتی که انسان می‌تواند بدست آورد مورد بازکاوی قرار داده است. ایشان بر این باور است که برای انسان مقاماتی است: برخی حسی و برخی خیالی و برخی فکری و برخی نیز شهودی است. برخی از این مقامات نسبت به برخی دیگر برتری دارند.

کمال تعقل در انسان، اتصال به ملاً اعلی و مشاهده ذوات ملائکه مقربین است. همان‌گونه که کمال قوه مصوره باعث می‌شود نفس به مشاهده اشباح مثالیه و تلقی مغیبات و اخبار جزئییه از آنها و اطلاع از حوادث ماضیه و آتیه دست یابد. کمال قوه حساسه نیز باعث می‌شود تأثیر در مواد جسمانی شدت یابد. البته کمتر کسی پیدا می‌شود که قوای سه‌گانه یاد شده در وی به کمال برسد. حال اگر کسی پیدا شود که به جمعیت در نشأت سه‌گانه یاد شده به حد کمال خود برسد آن کس به مقام خلیفه‌اللهی دست یافته و شایستگی ریاست خلق را پیدا می‌کند و رسولی از رسولان الهی خواهد بود که برایش وحی می‌شود و به معجزه مورد تأیید قرار گرفته و دارای ویژگی‌های سه‌گانه می‌باشد.

ویژگی نخست به قوه نظریه‌وی مربوط می‌شود. بدین صورت که نفس آن در قوه نظری به حدی از صفا دست می‌یابد که شبیه‌ترین به روح اعظم می‌باشد و هر وقت بخواهد بدون عمل و تفکر زیاد به آن متصل می‌شود، و بدین سان علوم و معارف لدنی بدون تعلیم بشری به او افاضه می‌شود. به تعبیر دیگر، روغن عقل منفعل وی در اثر استعداد زیادی که دارد، از طریق عقل فعال که خارج از حقیقت آن نیز نیست،

روشن می‌شود بدون این که آتش تعلیم بشری از طریق تفکر و بحث با آن تماسی داشته باشد. به تعبیر سوم، حدس وی به قدری قوی و شدید است که به سرعت به عالم ملکوت متصل شده و با حدس، از اکثر معلومات در کمترین زمان ممکن آگاه می‌شود آگاهی که از جنس نور است. چنین نفسی را نفس قدسی گویند. صاحب چنین نفسی را نیز نبی و ولی می‌نامند.

ویژگی دوم به قوه متخیله او مربوط می‌شود. بدین صورت که قوه متخیله وی چنان قوی است که عالم غیب را در بیداری مشاهده می‌نماید و صور مثالیه غیبیه برای آن به تمثل در می‌آید و همچنین اصوات حسیه را از ملکوت اوسط استماع می‌کند. بنابراین، آنچه که می‌بیند فرشته‌ای است حامل وحی و آنچه می‌شنود کلامی است منظوم از سوی خداوند متعال.

ویژگی سوم عبارت است از قوه‌ای در نفس از جهت جزء عملی و قوای تحریکیه آن (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۴۲).

انسانی که عقل منفعلش به تمام معقولات استکمال یابد و عقل بالفعل و نیز معقول بالفعل گردد و در واقع معقول بالفعل نیز عقل بالفعل خواهد شد، چنین عقلی به عقل مستفاد راه می‌یابد عقل مستفاد متوسط بین عقل بالفعل و عقل فعال می‌باشد، نتیجه این خواهد شد که بین عقل بالفعل و عقل فعال چیز دیگری نخواهد بود. بنابراین عقل فعال در چنین انسانی حلول یافته است.

این همه اگر تنها در جزء نظری در قوه ناطقه روی دهد از چنین انسانی به حکیم و فیلسوف تعبیر می‌شود، و اگر در دو جزء قوه ناطقه یعنی قوه نظری و قوه عملی و نیز در قوه متخیله روی دهد این انسان همانی است که به آن توسط ملک که همان عقل فعال است وحی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۲؛ همو، ۱۹۸۱، ۷: ۲۱ و ۲۷؛ همان، ۹: ۱۴ و ۱۴۳). و در واقع نبی ای است از انبیاء الهی.

(۵) حکیم سبزواری: حاج ملاهادی سبزواری در موضوع بحث چندان متفاوت از آنچه پیش از این گذشت سخن به میان نیاورده است. ایشان درباره عقل فعال و رابطه‌اش با نفوس انسانی و نیز ویژگی‌های سه‌گانه نبی همان سخنانی را آورده است که فیلسوفانی همچون ابن سینا و صدرالمتألهین شیرازی پیش از آن به تفصیل بیان کرده بودند. به نظر سبزواری عقل فعال به اذن الله تعالی، نفوس ناطقه را از قوه کمالات به فعلیت در می‌آورد و نفوس عالمه بالله و نفوس ولویه و نبویه با او اتصال پیدا می‌کند (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۸۶). ایشان برای نبی خصایص سه‌گانه‌ای

قائل است که قوت قوای ثلاثه نبی که عبارت باشد از قوت «قوه علامه» و قوت «قوه عماله» و قوت «قوه حساسه» و نیز اصول اعجاز، به این خواص است. بنابراین، قوه علامه نبی باید در کمال، افضل عقول اهل زمان خود باشد و جمیع معلومات، یا اکثر با «تأیید من الله» و یا «حدس» برای او حاصل شود، نه با کسب و تعلّم از معلّم بشری، و عقل او را هیئت استعلائیه قاهره، تمام باشد بر قوا و همه نهایت انقیاد و تسخر داشته باشند (همان: ۴۸۶).

وی همچنین معتقد است قوای ظاهری و باطنی نبی، روح قدسی او را مشایعت می نمایند و لامحاله در بیداری حقایق و معانی را، به صورتی که به مراتب قوی تر از صور طبیعیّه است ادراک می کنند (همان: ۴۷۰). در نهایت ایشان روحانیت انسان کامل که نبی از مصادیق آن است را «عقل کل» و عقل کل را «تام الفعلیه» می داند و البته چنین روحانیتی عین «عصمت» است (همان: ۴۷۷).

عصمت علمی نتیجه نگاه فیلسوفان مسلمان به نبوت

با توجه به آن چه گفته شد روشن می شود که انبیاء در دریافت وحی از عصمت برخوردارند. عصمت در دریافت وحی به این خاطر است که خطا و اشتباه آنگاه متصور است که دریافت های آدمی از طریق ذهن و مفاهیم ذهنی و با اتکا به عقل نظری انجام بگیرد که همواره راه ورود خطا به چنین آگاهی هایی باز است و ذهن همواره می تواند منشأ خطا و اشتباه باشد. انبیاء علیهم السلام اما، نه از طریق ذهن و عقل نظری، که از طریق اتصال وجودی به عقل فعال و در زیر سایه نور و روشنائی آن، وحی را دریافت می نمایند و این دریافت جز به اتصال وجودی نفس پیامبر با عقل فعال حاصل نمی شود و همان گونه که گفته شد در این اتصال دریافت کلام الاهی بدون واسطه رخ می دهد و این یعنی دریافت ها به علم حضوری روی می دهد و در علم حضوری جایی برای خطا و اشتباه وجود ندارد. کوتاه سخن این که پیامبر با عقل فعال ارتباط وجودی و حضوری می یابد چرا که عقل فعال در شراشر وجود وی راه یافته بنابراین دریافت هایش از عقل فعال به نحو دریافت حضوری می شود. در این صورت دیگر هیچ جایی برای راه یابی خطا به دریافت های حضوری آن نمی ماند و این همان است که در علم کلام از آن به معصومیت از خطا و اشتباه در دریافت های پیامبرانه تعبیر می شود. مگر نه این است که علت اصلی راه یابی خطا در فهم و درک های انسانی این است که معمولاً آدمی از طریق مفاهیم و کنش و واکنش های ذهنی است که به معرفتی از

معارف دست می‌یابد و از آن جا که در این گونه دستیابی به علم و آگاهی و معارف، میان فاعل شناسا و آن امری که قرار است مورد شناسایی قرار گیرد پرده‌ای از ذهن و مفاهیم ذهنی حایل است و لذا احتمال خطا و اشتباه بسیار بالامی‌رود، حتی تحقق خطا و اشتباه ممکن می‌شود. اما اگر میان فاعل شناسا و شیئی که مورد شناسایی قرار می‌گیرد هیچ حایل و حجابی نباشد و فاعل شناسا بدون واسطه با آن مواجه گردد در این صورت راه هر گونه خطا بسته می‌شود.

عدم بروز خطا و اشتباه در مقام خیال و حس

ممکن است گفته شود حتی اگر بپذیریم که انبیاء علیهم‌السلام در دریافت‌های خود به هنگام وصل به عقل فعال راه خطا و اشتباه برایشان بسته است، اما آنگاه که به مقام خیال و حس بر می‌گردند، چرا در این مقام دچار خطا و اشتباه نشوند؟ این سخن در صورتی درست است که خیال و حس پیامبر مانند خیال و حس دیگر آدمیان آنگونه که مقتضای حس و خیال است عمل کند، در حالی که به نظر فلاسفه نفس انبیاء به حدی از کمال وجودی دست یافته است که عقل محض شده و به همین جهت نیز قوه خیال و حس، تابع محض قوه عقل آنان می‌باشد به گونه‌ای که هر آنچه دریافت می‌کنند به تبعیت از عقل، آن گونه دریافت می‌کنند که عقل دریافت می‌کند. یعنی این دو، چیزی را که مخالف دریافت‌های عقل محض پیامبر باشد دریافت نمی‌کنند. به گفته ابن‌سینا آنگاه که نفس از سیطره اشتغالات رهایی یافت فرصتی برای آن به وجود می‌آید که به عالم قدس متصل شود و در آینه وجودش نقشی از غیب منتقل می‌گردد البته به نحو کلی نه با تفصیل جزئیات، و این نقش به عالم خیال راه می‌یابد و از آنجا نیز به عالم حس مشترک وارد شده و در حس مشترک صور جزئیة متناسب با مرتسم عقلی را به تماشا می‌نشیند (خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۴۰۷). به نظر صدر المتألهین نیز اولاً قوه واهمه جوهری مباین عقل و خیال و حس نیست بلکه خود، عقل مضاف به خیال یا حس است. مدرکات واهمه نیز معقولات مضاف به امور جزئیة حسیه یا خیالیه است و این به خاطر این است که عوالم به عوالم سه‌گانه منحصر است بنابراین نفس هنگامی که به ذاتش بر می‌گردد همان عقل مجرد از وهم و نسبتش به اجسام می‌شود. موهومات نیز اگر اضافات از آنها برگرفته شود معقولات محض خواهند بود و بالجمله وهم جز توجه عقل به جسم و انفعالش از آن نیست و موهوم نیز جز معنی معقول مضاف به مفاتیح‌الغیب به نحو ماده شخصی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۳۱). نیز هنگامی که روح نبویه پیامبر به عالم وحی ربانی راه

می‌یابد کلام الهی را می‌شنود و این شنیدن اعلام حقایق است از طریق مکالمه حقیقیه و این نیز چیزی جز افاضه و استفاضه در مقام قاب قوسین او ادنی که همان مقام قرب و مقعد صدق و معدن وحی و الهام است نیست. سپس آنگاه که به ساحت ملکوت سماوی نزول می‌یابد صورت آن چه که تعقل کرده بود برایش متمثل می‌شود و در لوح نفسش آنچه را که در عالم الواح قدریه سماویه واقع شده است را مشاهده می‌کند. سپس اثر این از همین جا به ظاهر سرایت می‌کند. و از آن جا که روح قدسی مشاعر حسی را در سبیل سلوک رب سبحانه به خدمت می‌گیرد مشاعر حسی نیز روح قدسی را در مسیر معرفت الله و طاعت آن مشایعت و پیروی می‌نماید به ناچار آنگاه که خداوند روح قدسی را مورد خطاب قرار می‌دهد و بر غیب مطلعش می‌سازد در نفس نبویه نقش ملکوت و صورت جبروت نقش می‌بندد و از همین جا مثالی از وحی و حاملش به سوی حس متشیخ می‌شود و بدین وسیله قوه حس ظاهر را به مرتبه بالا می‌کشد و بدین سان صورت غیر منفک از معنا و روح حقیقی آن نه صورتی از احلام و خیالات عاطل از معنی برای قوه حس متمثل می‌شود. بنابراین حقیقت ملک به صورت محسوس متمثل می‌شود و آن را به صورت خلقیه قدریه مشاهده می‌کند و کلامی مسموع پس از این که وحی معقول بود را می‌شنود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۲۶). نیز انسانی که به چنین مرتبه‌ای از استکمال نفس راه یافته و عقل بالفعل گشته و قوه متخیله و قوه حساسه و محرکه‌اش نیز بالطبع به غایت کمالشان دست پیدا می‌کنند (همو، ۱۳۵۴: ۴۹۲). همچنین، جوهر نبوت انگار مجمع انوار عقلیه و نفسیه و حسیه است که به روح و عقلش ملکی از مقربین و به آینه نفس و ذهنش فلکی مرفوع از أدناس حیوانیه و لوحی محفوظ از مس شیاطین و به حسش ملکی از عظمای سلاطین می‌باشد. پس نبی به شخص وحدانیش کأنه ملک و فلک و ملک می‌باشد از این روی نبی جامع نشأت سه‌گانه به کمال‌ها می‌باشد. به روحش از ملکوت اعلی و به نفسش از ملکوت اوسط و به طبعش از ملکوت اسفل است. بنابراین نبی خلیفه الله و مجمع مظاهر اسماء الهیه و کلمات الله تامه به شمار می‌آید (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۴). نیز انسانی که به حد کمال دست یافته محل تلاقی عوالم سه‌گانه از جهت مبادی ادراک می‌باشد که در آن قوه احساس و تخیل و قوه تعقل اجتماع یافته است (همان: ۳۴۱-۳۴۳).

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود که پیامبری که به مرحله عقل و شهود محض و کشف صحیح راه یافته است وهم و خیالش نیز تابع عقل وی خواهد بود و در

این مرحله به وسوسه‌های شیطان هیچ راهی نیست. به تعبیر دیگر «آبشخور جهالت و نادانی و شیطنت‌ها و توهمات، تنها منحصر به وهم و خیال است و محدوده وهم و خیال، همانا وابستگی به جهان طبیعت است؛ اما در محدوده عقل ناب و در این سرچشمه زلال، شیطان وهم و خیال را نرسد که طرفی ببندد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۰۲). مطابق آنچه گفته شد روشن گشت که انبیاء حتی در مرحله وهم و حس و خیال در ارتباط با وحی نیز از خطا و اشتباه مصون خواهند بود.

عصمت عملی انبیاء علیهم‌السلام از نگاه فیلسوفان مسلمان

آنچه گذشت مربوط به عصمت علمی انبیاء علیهم‌السلام بود، اما عصمت عملی را چگونه می‌توان از میان سخنان فیلسوفان مسلمان استنباط کرد؟ به نظر می‌رسد با دقت در سخنان ابن‌سینا و صدرالمതألهین در باب خصوصیات سه‌گانه نبی به خوبی می‌توان سر عصمت عملی در انبیاء را بدست آورد. به نظر ابن‌سینا «چنین انسانی که از چنین حدی از قوت نفس برخوردار است در مقابل کشش‌های شهوی و غضبی جز به آن چه عقل حکم می‌کند سرتسلیم فرود نمی‌آورد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷). یا به گفته صدرالمתألهین: عوالمی که برای نفس انسانی گفته آمد در حقیقت منازل سفر انسانی‌اند که از حضيض درجه بهائمی تا به اوج درجه ملائکی راه می‌یابد و سپس از درجات یاد شده نیز ارتقاء می‌گیرد و به درجه عشاق می‌رسد و این غایت کمال انسانی است که در آن انبیاء و اولیاء به هم می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳۷-۳۴۰). و به زبان حال گویند:

از وجود خود، چو «هی»، گشتم تهی

نیست از غیر خدایم، آگهی

فانی از خویشم من، و باقی به حق

شد لباس «هستی» ام، یک باره شق

از سوی دیگر مهمترین عامل افتادن آدمی به دام گناه و معصیت اسارت انسان در دستان دو قوه شهوت و غضب است و انبیاء علیهم‌السلام که به قله عقل محض راه یافته‌اند از کمند این دو قوه غضبیه و شهویه به کلی رهايند، از این‌رو صدور معصیت و گناه از چنان انسان‌های کاملی به غایت دور است.

عصمت عملی پیامد عصمت علمی

نکته مهمی که توجه به آن لازم است این است که عصمت عملی پیامبران علیهم‌السلام از نتایج عصمت علمی ایشان است. زیرا آنگاه که آدمی به مرتبه عقل محض راه یافت تمام حرکات و سکنات و رفتارهای وی، و به تعبیر دیگر تمام قوای عملی آن، تابع

عقل محض وی خواهند بود. در این صورت گناه و معصیت نه تنها از آنها صادر نمی‌شود بلکه حتی فکر گناه نیز از ساحت مقدس ایشان بدور خواهد بود. گناه و عصمت چیزی جز عمل بر خلاف فرمان الاهی و زیر پا نهادن خواست‌های تشریعی خداوند متعال نمی‌باشد و روشن شد انبیاء در یک ارتباط وجودی با عقل فعال، که به گفته برخی از فلاسفه همان جبرئیل و به تعبیر سهروردی روح القدس می‌باشد، قرار می‌گیرند. این مواجهه حضوری انبیاء با حضرت حق، چنان آگاهی و بینش روشنی به ایشان می‌بخشد که حتی فکر گناه و معصیت نیز در وجودشان نقش نمی‌بندد، چه رسد به ارتکاب آن (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۵: ۷۹-۸۰؛ رازی، ۱۴۱۱: ۵۲۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

هر چند در آثار فیلسوفان مسلمانی همچون فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و حتی صدرالمতألهین عصمت به نحو مستقیم مورد بررسی قرار نگرفته است، با این وصف اما، عصمت انبیاء علیهم‌السلام را از نظریه ایشان درباره ارتباط و نحوه راه‌یابی عقل آدمی به عقل فعال یا عقل مستفاد، و از رهگذر تبیین حقیقت وحی به روشنی می‌توان بدست آورد. از این‌رو در این نوشتار نظریه مهم‌ترین فیلسوفان صاحب مکتب فلسفی در جهان اسلام یعنی فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین و در نهایت نظر یکی از فیلسوفان پس از صدرالمتألهین که خود در فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه جایگاه ویژه‌ای دارد، یعنی محقق عظیم الشان جناب سبزواری را، تا حدی به تفصیل درباره عقل فعال و نقش آن در دریافت وحی توسط انبیاء الاهی مورد اشاره قرار گرفت.

نتیجه آنچه گفته شد این است که انبیاء در دریافت وحی دارای عصمت می‌باشند. چرا که خطا و اشتباه آنگاه متصور است که دریافت‌های آدمی از طریق ذهن و مفاهیم ذهنی و با اتکا به عقل نظری انجام بگیرد که همواره راه ورود خطا به چنین آگاهی‌هایی باز است و ذهن همواره می‌تواند منشأ خطا و اشتباه باشد، انبیاء اما، نه از طریق ذهن و عقل نظری که از طریق اتصال وجودی به عقل فعال و در زیر سایه نور و روشنایی آن، وحی را دریافت می‌نمایند و این دریافت جز به اتصال وجودی نفس پیامبر با عقل فعال حاصل نمی‌شود و همان‌گونه که گفته شد در این اتصال دریافت کلام الاهی بدون واسطه رخ می‌دهد، و این یعنی دریافت‌ها به علم حضوری روی می‌دهد و در علم حضوری جایی برای خطا و اشتباه وجود ندارد. با توجه به این که

قوه وهم و خیال پیامبر تابع عقل وی می باشد، بنابراین راه برای ورود وسوسه‌های شیطان در قوه وهم و خیال انبیاء علیهم‌السلام نیز بسته خواهد بود. بنابراین، انبیاء حتی در مرحله وهم و حس و خیال در ارتباط با وحی نیز از خطا و اشتباه مصون خواهند بود. سرّ عصمت عملی انبیاء اما، در خصوصیات سه‌گانه نبی نهفته است. مهم‌ترین عامل افتادن آدمی به دام گناه و معصیت اسارت انسان در دوستان دو قوه شهوت و غضب است و انبیاء که به قله عقل محض راه یافته‌اند از کمند این دو قوه غضبیه و شهویه بکلی رهايند از این رو صدور معصیت و گناه از چنان انسان‌های کاملی به غایت دور است.

فهرست منابع

- ابن فارس، ابو الحسین احمد (۱۴۰۴)؛ معجم مقانیس اللغة، تصحیح: عبد السلام محمد هارون، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- الاسفراینی، فخرالدین (۱۳۸۳)؛ شرح کتاب النجاة لابن سینا، قسم الالهیات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵)؛ شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعلانی، قم، الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)؛ وحی و نبوت در قرآن، قم، نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰)؛ الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، تصحیح: احمد عبد الغفور عطا، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حکیم سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳)؛ اسرار الحكم، قم، نشر مطبوعات دینی.
- خواجه طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵)؛ تلخیص المحصل المعروف بتقد المحصل، بیروت، دار الأضواء.
- (۱۳۷۵)؛ شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)؛ المحصل، تحقیق: دکتر اتای، عمان، دار الرازی.
- شیخ اشراق (۱۳۷۵)؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ رئیس ابن سینا (۱۴۰۴)؛ الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- (۱۳۶۳)؛ المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴)؛ المحيط فی اللغة، تصحیح: محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب.
- صدر المتألهین شیرازی (۱۳۵۴)؛ المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰)؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مشهد، المركز الجامعی للنشر.
- (۱۳۶۳)؛ مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- (۱۹۸۱)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

فارابی، ابونصر (۱۹۹۵): *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
فیاض لاهیجی (۱۳۸۳): *گوهر مراد*، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه.
مطهری، مرتضی (بی تا): *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا.