

نقد و بررسی مقاله عصمت

از دایرة المعارف قرآن لایدن بر اساس آراء و مبانی شیعه

بی‌بی سادات رضی بهابادی / عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء □
نرجس جواندل / عضو هیئت علمی دانشگاه قم

چکیده

اهتمام نوشتار حاضر، بررسی انتقادی مقاله «عصمت» (Impeccability)، اثر پال ای واکر، مورخ و مدرس دانشگاه‌های آمریکا و کاناداست که آن را در *دایرة المعارف قرآن لایدن* به طبع رسانده است. حاصل این دیدگاه او در خصوص خاستگاه، ابعاد و ماهیت عصمت را می‌توان چنین خلاصه کرد: عصمت، یعنی مصونیت از گناه و خطا؛ هرچند که این اصطلاح و این مفهوم، این‌گونه در قرآن به‌کار نرفته است اما بر پایه دیدگاه اکثریت متکلمان اندیشه معصومیت، اندیشه‌ای قطعی است. در قرآن و احادیث، کم‌وبیش به گناه پیامبران تصریح شده است و مسلمانان متقدم نیز آن را کم و بیش تصدیق کرده‌اند، بعدها شیعیان در پی ادعای قدرت مطلقه امامانشان، اندیشه عصمت را به‌وجود آوردند و اندک‌اندک آن را به پیامبران نیز تسری دادند. حتی یکی از متألهان شیعه (هشام‌بن حکم) مدعی بود که عصمت امام، ضروری‌تر از عصمت پیامبر است. برخی از پیامبران، دست‌کم پیش از بعثت مرتکب گناه شده‌اند. گناه یعنی نافرمانی به قصد مخالفت با قوانین خدا؛ اما مخالفتی که از سر غفلت و خطا صورت گیرد، گناه نیست و این بهترین تأویل درباره آیاتی است که به گناه انبیا تصریح می‌کند. عصمت به‌معنای قادر نبودن بر گناه نیست، بلکه لطف و عطیه‌ای است از جانب خداوند که پیش از انجام گناه و حتی پس از آن به پیامبر می‌رسد. در این نوشتار، با توجه به مدعیات یادشده، این نتایج به‌دست آمده است که هرچند واژه عصمت در مفهوم کلامی خود در قرآن به‌کار نرفته است اما قرآن با واژه‌های دیگری بر عصمت انبیا تصریح دارد. شیعه مبدع عصمت نیست و نسبت دادن این عقیده به متکلم شیعی، هشام‌بن حکم که وی عصمت امام را در مقایسه با عصمت پیامبر ضروری‌تر می‌داند، بی‌اساس است. در مفهوم گناه، قید عمد یا سهو لحاظ نشده است. پس بهترین راه برای تأویل آیاتی که به‌ظاهر موهوم عدم عصمت است، توجه به درجات گناه است، نه نظریه سهو پیامبر که از دیدگاه شیعه مردود است. هرچند عصمت، امری اختیاری و لطفی از جانب خداست، اما اسبابی چون علم به فساد گناه و اراده قوی پیامبر است که انگیزه ارتکاب به گناه را در وی از بین می‌برد، نه آن‌که بعد از تصمیم به گناه، این لطف، پیامبر را دریابد. کلیدواژه‌ها: دایرة المعارف قرآن، لایدن، عصمت انبیا، شیعه.

1. طرح مسئله

آموزه‌های دینی حاصل تفکر شیعی، به دلیل دو عنصر عقل‌گرایی و فراگیری دانش دینی از امامان معصوم: دقیق، عقل‌پسند و برخوردار از تحلیل‌های ناب است؛ اما نوع مطالعات غربیان درباره اسلام، عمدتاً مستند به منابع اهل سنت بوده است. در این پژوهش‌ها، منابع شیعی، یا به‌طور کلی نادیده گرفته شده یا بسیار کم مورد توجه بوده‌اند؛ در حالی که از دین‌پژوه غربی که عهده‌دار گزارشگری آرای مسلمانان در موضوعات دینی است، انتظار توجه به آرای شیعیان نیز می‌رود؛ به‌ویژه در مواردی که عقیده شیعه مطرح می‌شود، نباید صرفاً به گزارش اهل سنت بسنده شود.

دایرةالمعارف قرآن لایدن، از جمله پژوهش‌های غربیان درباره قرآن است. ناشر این دایرةالمعارف، انتشارات بریل است که پیش‌تر در سال 1907م دایرةالمعارف اسلام را به چاپ رسانده بود. سرویراستار دایرةالمعارف قرآن، خانم مک اولیف،¹ استاد گروه عربی و تاریخ دانشگاه جورج تاون واشنگتن دیسی است که در زمینه‌های دین‌شناسی، مطالعات تطبیقی ادیان ابراهیمی و تاریخ اسلام قلم می‌زند. وی هدف از انتشار این اثر را فراهم کردن دانشی دقیق (rigorous) و آکادمیک پیرامون قرآن معرفی می‌کند. دانشی که از جمع دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های مختلف سرچشمه می‌گیرد. (EQ, 1, xi) و خصوصیت ویژه آن، ادعای بی‌طرفی و

1. خانم مک اولیف، آثار بسیار زیادی در زمینه مطالعات اسلامی دارد. فهرست زیر، صرفاً شامل کتاب‌های اوست:

- Cambridge Companion to the Qur'an, Cambridge, Cambridge University Press, (2006).
- Encyclopaedia of the Qur'an, General Editor, Leiden, Brill Academic Publishers. Six volumes, (2001-2006).
- With Reverence for the Word, Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam, Co-editor with Joseph Goering and Barry Walfish, New York, Oxford University Press. (2002).
- Abbasid Authority Affirmed, The Early Years of al-Mansur, Translation, introduction and annotation of vol. 28, Tarikh al-rusul wa al-muluk, (Albany, State University of New York Press, (1995).
- Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis, New York, Cambridge University Press, (1991).

به نقل از:

http://en.wikipedia.org/wiki/Jane_Dammen_McAuliffe

دانش بی‌تعصب است. این دو واژه، از کلمات کلیدی‌ای هستند که پرفسور مظفر اقبال،¹ مؤسس و رئیس مرکز اسلامی کانادا و سرویراستار دایرةالمعارف جامع قرآن، در نقد جدی خود به این دایرةالمعارف، با نگاهی ویژه به آنها می‌پردازد. (رک: اقبال، 1388، شماره 6)

اقبال در مقاله‌ای با عنوان «مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن» بیشتر مقالات دایرةالمعارف قرآن لایدن را، که به گفته مک اولیف سر ویراستار آن دارای «مهر آکادمیک» است، تکمیل تحقیقات آکادمیک پیشین درباره قرآن می‌داند که رد آن را می‌توان تا تحقیقات خاورشناسان قرن نوزدهم و از طریق آن تا پنج قرن مباحثه جدلی درباره قرآن توسط متکلمان زبان شناس مسیحی دنبال کرد.

1. اقبال، متولد لاهور پاکستان، و اینک شهروند و ساکن کشور کاناداست. او شیمی‌دانی است که مطالعات خود را بیشتر بر ارتباط اسلام و علوم، مطالعات قرآنی، و اسلام و غرب متمرکز کرده است. به نقل از:

<http://www.iequran.com/index.php>

اقبال با نگاهی موشکافانه، مطالعات آکادمیک مستشرقان را درباره قرآن تدقیق کرده و به ویژه دایرةالمعارف قرآن لایدن را از همین منظر بررسی نموده است. برخی از آثار مظفر اقبال در زمینه مطالعات قرآنی عبارتند از:

- Inkhila (Uprooting), Book I of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Lahore, The Circle, 1988. In Urdu.
- Abdullah Hussein: From Sad Generations to a Lonely Tiger, South Asian Centre, University of Wisconsin-Madison, 1985. Repr. as Abdullah Hussein: The Chronicler of Sad Generations, Islamabad, Leo Books, 1993.
- Inqta (Severance), Book II of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Islamabad, Leo Books, 1994. In Urdu.
- Herman Melville: Life and Works, Serialized in Savera, 1995-1998.
- Muzaffar Iqbal and Zafar Ishaq Ansari (Translators), Towards Understanding the Qur'an, Vol. VII, Islamic Foundation, 2001. English translation of Syed Abul Ala Mawdudi's Taffhim al-Qur'an.
- Islam and Science, Aldershot, Ashgate, 2002. Repr. as Islam and Science: Explorations in the Fundamental Questions of the Islam and Science Discourse, Lahore, Suheyl Academy, 2004.
- Science and Islam, Greenwood Press, 2007. Repr. With Afterword as the Making of Islamic Science Islamic Book Trust, 2009.
- Islam, Science, Muslims, and Technology, Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal, Islamic Book Trust, 2007. Repr. Sherwood Park, al-Qalam Publishing, 2007; Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 2008. Islamabad, Dost Publications, 2009.
- Dew on Sunburnt Roses and other Quantum Notes, Dost Publications, 2008.
- Dawn in Madinah: A Pilgrim's Passage, Islamic Book Trust, 2008. Repr. Dost Publications, 2009.
- Definitive Encounters: Islam, Muslims, and the West, Islamic Book Trust, 2008.

به نقل از:

http://en.wikipedia.org/wiki/Muzaffar_Iqbal

وی بحث آکادمیکی قرآن را برگرفته از همان سنتی می‌داند که جریان‌های خاصی در غرب آن را به وجود آورده‌اند. به اعتقاد او اصحاب آکادمیک، دین را در قالب جدیدی ریخته و از نو معنا کرده‌اند. بینشی که وحی را آنگونه که در اسلام فهمیده می‌شود قبول ندارد؛ بینشی که قرآن را «کلمه الله» نمی‌داند؛ بلکه آن را ساخته دست بشر که به‌طور شفاهی در یک زمان و مکان خاص به وجود آمده و همچون تمام متون شفاهی دچار تکامل متنی شده است، معرفی می‌کند. (اقبال، 1388، شماره 6)¹

آنچه در پی می‌آید بررسی یکی از مقالات همین دایرةالمعارف با عنوان «عصمت» است که پال ای واکر² نگارنده آن است. نخست اشکالات صوری مقاله را بر شمرده و سپس در بررسی مفهومی در پی پاسخ به این سؤالات هستیم:

نویسنده مقاله در تبیین موضوع چگونه به آموزه‌های قرآنی پرداخته است؟ نظریات او بر اساس آرا و مبانی شیعه به چه میزان صائب و قابل اعتناست؟ به دیدگاه اهل سنت توجه بیشتری داشته است یا امامیه؟

1. بررسی‌های نقادانه دایرةالمعارف قرآن لیدن، پس از نشر نخستین جلد آن در سال 2001م، از سوی مسلمانان آغاز شد. با انتشار بقیة مجلدهای این دایرةالمعارف، دامنه بررسی‌های نقادانه گسترش یافت. در بررسی‌هایی که از این دایرةالمعارف سراغ داریم، نوع نگرش به آن، گاه بدبینانه و گاه بسیار خوشبینانه بوده است. البته کسانی را هم می‌توان پیدا کرد که واقع‌بینانه‌تر به قضیه نگریسته‌اند. (رک: اقبال، 1388، شماره 7 و مؤدب و مقدم، 1387، شماره 23 و رضایی اصفهانی، 1385، شماره اول).

2. پال ای واکر؛ مورخ معاصر و متخصص تاریخ اسلام قرون میانه (وسطی) و مدرس دانشگاه مک‌گیل کانادا و نیز دانشگاه‌های کلمبیا و میشیگان در آمریکا است. وی چندین سال سرپرست مرکز تحقیقات آمریکایی در مصر بود. وی دارای تألیفات متعددی در زمینه تاریخ اسماعیلیه و فاطمیان است. برخی از آثار او عبارتند از:

Early Philosophical Shi'ism, Cambridge University Press, 1993.

The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Yaqub al-Sijistani's Kitab al-Yanabi, University of Utah Press, 1994.

Abu Yaqub al-Sijistani: Intellectual Missionary (I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1996), Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1999.

With Wilferd Madelung, An Ismaili Heresiography, Brill, 1998.

The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000

برای مطالعه بیشتر، رک:

http://www.iis.ac.uk/view_person.asp?ID=21&type=auth

2. بررسی مقاله عصمت

ابتدا مسائل صوری مقاله مطرح و آن‌گاه محتوای مقاله مورد بررسی می‌گردد.

1.2. صورت

صبغه غیر علمی مقاله در ارجاع به منابع از مشکلات اساسی آن است. ارجاعات درون متنی مقاله سراسر مستند به مدخل‌های دایرةالمعارف است که قطعاً در زمره منابع دست اول محسوب نمی‌شوند. در کتاب‌شناسی مقاله نویسنده به جای ذکر تک تک تفاسیر می‌نویسد: علاوه بر تفاسیر استاندارد آیات مورد استشهداد در متن، این کتب نیز مورد استفاده بوده است. در این شیوه غیر علمی منظور از تفسیر استاندارد نیز مشخص نیست. یکی از سه منبع مذکور در کتابنامه «ابن تیمیه و آموزه عصمت» نگاشته B. Abrahamov است. ابن تیمیه (م.728) به ارائه نظرات شاذ و مخالفت با اهل‌بیت و شیعه مشهور است و دانشمندان عصر وی به علت تعارض عقایدش با مذاهب اسلامی، تا مرز تکفیر او پیش رفتند. یکی از منابع دیگر این مقاله، «عصمت» نوشته مدلونگ (W. Madelung) است. این خاورشناس؛ اندیشه شیعی را معقول می‌داند و برخلاف سایر اقران خود- که معمولاً از دیدگاه اهل سنت درباره شیعه می‌نویسند- به منابع دست اول شیعه استناد می‌کند. با توجه به قرآنی بودن دایرةالمعارف، انتظار می‌رفت آیات قرآن مستند اصلی مقاله باشند؛ در حالی که در متن، تنها به چهار آیه اشاره شده است؛ آیاتی که به ظاهر همسو با عقاید نویسنده بوده است.

2.2. محتوا

محتوای مقاله به سه بخش خاستگاه، ابعاد و ماهیت عصمت قابل تقسیم است. بی‌شک، توجه به سیاق عبارات و پیوستگی مطالب، در فهم دقیق‌تر نظرات نویسنده مؤثر است؛ از این رو پس از ذکر متن مقاله به صورت کامل، آن‌هم به همان ترتیب نوشته شده، محتوای آن بررسی می‌شود.

1.2.2. خاستگاه عصمت

هرچند عصمت انبیا، از تعالیم اساسی اسلام است، اما به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، در منابع اولیه اسلامی، از عصمت انبیا ذکری به میان نیامده است. واکر نیز بر همین موضوع تأکید دارد.

وی می‌نویسد:

عصمت، یعنی در معرض گناه نبودن (ببینید: گناه، کبیره و صغیره)، مصونیت از گناه و خطا. در کلام و الهیات اسلامی، واژه مفرد عربی «عصمة» تلویحاً، هم به معنای مصومیت از گناه است و هم ارتباط نزدیکی با مفهوم خطاناپذیری دارد.

در وهله نخست، این اصطلاح مربوط به پیامبران (ببینید: پیامبران و پیامبری) و این پرسش است که آیا آنان از گناه مبرا هستند یا خیر؛ هرچند که نه این اصطلاح و نه مفهوم آن، این‌گونه در قرآن به کار نرفته است. آموزه مصومیت، بر پایه دیدگاه اکثریت متکلمین، آموزه‌ای قطعی است، (ببینید: الهیات و قرآن) اگر تنها اطمینان حاصل کنیم که پیامبران نمی‌توانسته‌اند دروغ بگویند؛ وقتی که حقیقت وحی الهی (ببینید: وحی و الهام) به آنها اعلام می‌شود و ایشان متن و پیام آن را به‌طور کامل منتقل می‌کنند.

به‌رحال در حقیقت، گناه پیامبران کم‌ویش باصراحت در قرآن و حدیث (ببینید: حدیث و قرآن) تصدیق شده، اگر این متون به‌طور تحت‌اللفظی فهمیده شود؛ و ظاهراً مسلمانان متقدم همین مطلب را تقریباً پذیرفته بودند. بعدها شیعیان (ببینید: تشیع و قرآن) در تلاششان برای اظهار قدرت مطلقه امامانشان (ببینید: امام) اندیشه عصمت را به‌وجود آورده و استدلال کردند که امامان معصوم هستند و توانایی انجام خطا و گناه را دارا نیستند.

اما بعدها جریان اصلی شیعه مدعی شد که پیامبران نیز نسبت به خطا و گناه مصون هستند. معتزله در ارتباط با پیامبر، نه امامان (ببینید: معتزله) به شیوه مشابهی همچون شیعیان، قایل به مصومیت پیامبران شدند. گروه‌های دیگری نیز شامل سنی‌ها، عموماً اصرار بر این امر دارند که پیامبران از گناه، به‌ویژه از گناهان کبیره مبرا هستند.

یکی از متألهان متقدم شیعه، حتی مدعی بود که امام باید معصوم و لغزش‌ناپذیر باشد؛ علی‌رغم اینکه پیامبر خود تا حدودی در معرض گناه بوده؛ همان‌گونه که قرآن به آن اذعان داشته و آن را تصدیق کرده است. در واکنش به هرگونه لغزش خاص پیامبر، خداوند که در ارتباط مداوم با او بود، می‌توانست بی‌درنگ به‌وسیله وحی مبادرت به تصحیح عمل او کند. امامان از آنجا که به شکل عام و نه به‌طور خاص، به‌وسیله خداوند راهنمایی شده‌اند، نباید به‌طور کلی مستعد هیچ‌گونه خطایی باشند. (ص 506.505)

1.1.2.2. بررسی نظریه نبود آموزه عصمت در قرآن

چنانکه پیش‌تر گفتیم، واکر در این مقاله مدعی شده که اصطلاح و مفهوم عصمت، در قرآن به‌کار نرفته است. در این زمینه، همسو با نویسنده باید یادآور شویم: اینکه واژه و اصطلاح «عصمة» در قرآن به مفهوم کلامی خود، یعنی مصونیت از گناه و خطا به‌کار نرفته است، سخنی درست است؛ زیرا ماده «عصم» در قالب‌های فعلی و اسمی، به‌طور کلی سیزده بار¹ در قرآن به‌کار رفته است که هیچ‌یک از آنها به معنایی که منظور نظر است نمی‌باشد. گفتنی است، واژه عصمت نیز در قرآن به‌کار نرفته است؛ بلکه تنها ساختار جمعی آن، یعنی عصم در قرآن آمده و مراد از آن نکاح، و علقه زوجیت است: ...وَلَا تُمَسِّكُوا بَعْضَ الْكُوفِرِ...؛ (ممتحنه، 10) و زنان کافر خود را نگه مدارید. (رک: طبرسی، 1408، ج 9، ص 413)

هرچند کلمه عصمت در معنای اصطلاحی کلامی خود، در قرآن به‌کار نرفته است، اما برخی واژه‌های دیگر، نظیر اذهاب رجس و تطهیر (احزاب، 33)، اخلاص (حجر، 39-40)، اصطفا (بقره، 130-132) و اجتناب (انعام، 87 و مریم، 58) بر مفهوم عصمت دلالت می‌کنند. حتی عصمت به مفهومی عام، در قرآن به‌کار رفته است؛ آنجا که ملائکه را از نافرمانی خدا (تحریم، 6) و قرآن را از راه یافتن باطل بدان منزّه دانسته است. نویسنده مدعی است، از آنجا که قرآن گناهمانی را به انبیا نسبت می‌دهد، مفهوم عصمت نیز در قرآن به‌کار نرفته است. در این باره باید گفت: قرآن با آیاتی محکم، عصمت انبیا را در ابعاد مختلف به‌اثبات می‌رساند؛ بنابراین، باید آیات به‌ظاهر متناقض با عصمت را در وهله اول به آیات محکم دال بر عصمت انبیا ارجاع داد. گفتنی است،

1. بقیة ساختارهای این ماده که در قرآن به‌کار رفته است، عبارت است از:

فعل ثلاثی مجرد: وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...؛ (مائده، 67) خدا تو را از مردم حفظ می‌کند. و نیز (احزاب، 17) و (هود، 43).

فعل ثلاثی مزید: (افتعال) اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَاَصْلَحُوْا وَاَعْتَصَمُوْا بِاللّٰهِ؛ (نساء، 146) مگر کسانی که توبه کردند و عمل خود را اصلاح نمودند و به خدا تمسک جستند. (نساء، 175)؛ (آل عمران، 101)؛ (آل عمران، 103)؛ (حج، 78)

استفعال: ... وَاَلْقَدِ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ... (یوسف، 32) آری، من از او کام خواستم و [او] خود را نگاه داشت...

اسم فاعل: مَا لَكُمْ مِنَ اللّٰهِ مِنْ عَاصِمٍ؛ (یونس، 27) در مقابل خدا، هیچ حمایتگری برای ایشان نیست. و نیز (هود، 43) و (غافر، 33).

برخی از آیات، ناظر به بعدی از ابعاد عصمت‌اند، و برخی همه ابعاد را دربرمی‌گیرند. برخی آیات، مربوط به همه انبیا، و برخی ناظر به نبی خاصی است. در مجموع، از این آیات ثابت می‌شود که انبیا از هرگونه خطا و گناهی مبراینند. مقاله را با ذکر عنوان استدلال و اشاره به برخی آیات دیگر پی می‌گیریم و به شرح دو آیه بسنده می‌کنیم.

1. شیطان به مخلصین راه ندارد (حجر، 39-40)
2. عهد الهی به ظالمین نمی‌رسد (بقره، 124)
3. آیه تطهیر (احزاب، 33)
4. نگهداری وحی الهی بر عهده خداست (جن، 26-28)
5. هدف از ارسال پیامبران، اتمام حجت بر بندگان است (نساء، 163-165 و نیز انعام، 130؛ اسراء، 15؛ طه، 134؛ ملک، 8)
6. سخن پیامبر، وحی الهی است (نجم، 1-5)
7. رفع اختلاف، هدف بعثت انبیاست (بقره، 213)
8. اطاعت از رسول، اطاعت از خداست. (آل عمران، 32، 132 و...)
9. لزوم ایمان به پیامبر (نساء، 136 و 152)
10. آیات اصطفی (نمل، 59؛ اعراف، 144؛ حج، 75 و...)
11. پیامبر اسوه مؤمنان (احزاب، 21)
12. پیامبران، مشمول نعمت الهی (مریم، 58-59، نساء، 69)
13. پیامبران، مشمول هدایت الهی (انعام، 88-90)
14. آیات اجتناب (مریم، 58، نحل، 120-121، انعام، 87)
15. تبعیت محض پیامبر از وحی (یونس، 15، احقاف، 9)
16. پیامبران امین هستند. (شعرا، 107، 125، 143، 162، 178؛ دخان، 18)
17. حرمت آزار پیامبر (توبه، 61). (رک: رضی بهابادی، 1382، ص 32-61)

نگهبانی وحی الهی بر عهده خداوند است

عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبُهُ أَحَدًا * إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يُسَلِّكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا. (جن، 26-28)

خداوند دانای نهران است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌سازد؛ جز پیامبری که از او خوشنود باشد؛ که برای او از پیش رو و از پشت سرش نگاهبانانی برخواهد گماشت تا معلوم شود که پیام‌های پروردگار خود را رسانیده‌اند و [خداوند] بدانچه نزد ایشان است احاطه دارد و هر چیزی را به عدد، شماره کرده است.

این آیه که به «رصد الهی» نامبردار است، (جوادی آملی، 1386، ص 71) نه تنها بر عصمت پیامبر 9 در مراحل تلقی، حفظ و تبلیغ وحی دلالت می‌کند، (رک: شبر، 1412، ج 1، ص 536/ مغنیه، 1422 یا 1424، ج 7، ص 443/ طبرسی، 1377، ج 4، ص 379 / ابن عاشور، بی تا، ج 29، ص 232) که به تعبیر برخی، عصمت از گناه را نیز ثابت می‌کند. در عبارت «فَأِنَّهُ يُسَلِّكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا» ضمیر «فَأِنَّهُ» به خدای تعالی، و ضمیر «یدیه» و «خلفه» به رسول 9 برمی‌گردد، و کلمه «رصد» به معنای مراقب و نگاهبان است. مراد از «ما بین یدیه» پیش روی رسول، و مردمی است که به سوی آنان فرستاده شده است، و مراد از «خلفه»، بین او و بین مصدر وحی، یعنی خدای سبحان است. پس خدا نگاهبانانی از ملائکه بین رسول و مردم دارد، و نگاهبانانی هم بین رسول و خودش گمارده است. سلوک رصد در پیش رو و پشت سر رسول، برای حفظ وحی از هر تخلیط و تغییر دادن، یعنی کم و زیاد کردن است. آیه دلالت دارد بر اینکه وحی الهی از آن لحظه که از مصدر وحی صادر می‌شود تا زمانی که به مردم می‌رسد، همچنین در طریق نزولش تا وقتی که به شخص مورد وحی برسد، از هر دستبرد و تغییری محفوظ است. به عبارتی، وحی الهی در مراحل تلقی، حفظ و تبلیغ، مصون است؛ زیرا هدف از فرستادن نگاهبان، اطمینان از رسیدن وحی الهی به مردم است؛ و اگر پیامبر در تلقی، حفظ و ابلاغ وحی مصون نباشد، این هدف تحقق نمی‌یابد. مطابق آیه نه تنها پیامبر به واسطه حراست الهی در این سه مرحله معصوم است، که گناه نیز نمی‌کند؛ زیرا تبلیغ- همان‌گونه که شامل قول است- فعل را نیز دربر می‌گیرد. پس پیامبر از معصیت، یعنی ارتکاب گناه و ترک واجب، معصوم است؛ زیرا این کارها تبلیغ برخلاف دین است. (رک: طباطبایی، 1417، ج 20، ص 57-58)

شیطان به مخلصین راه ندارد

قَالَ رَبِّ إِنِّي أُوذِيَ لَأَزِينَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ - إِلَّا عِبَادَكَ مَلَكُمُ الْمُخْلِصِينَ
(حجر 39-40)

این آیه بر عصمت پیامبران از گناه دلالت دارد؛ بدین صورت که شیطان به مخلصین راه ندارد؛ پیامبران از مخلصین‌اند؛ پس از نفوذ شیطان و گناه به‌دورند. توضیح اینکه اغوا دعوت به غی، و خلاف ارشاد است. (طوسی، بی‌تا، ج 6، ص 337) مصطفوی تصریح می‌کند: اغوا راهنمایی به شر و فساد است، نه اضلال. (مصطفوی، 1360، ج 7، ص 289) منظور از اغوای شیطان، زینت دادن باطل است، به گونه‌ای که شخص اقدام به باطل کند. (طوسی، بی‌تا، ج 6، ص 337 / طبرسی، 1408، ج 6، ص 518) اخلاص از جانب خدا، همان تلخیص تکوینی بنده و برگزیدن او از میان دیگر بندگان است، با صفات ممتاز و استعداد خاص و سینه‌گشوده، که بنده شایستگی دریافت ولایت، رسالت، حقیقت ایمان و انوار معرفت را پیدا می‌کند. (مصطفوی، 1360، ج 3، ص 103)

خداوند از میان پیامبران، موسی (مریم، 51) و یوسف (یوسف، 24) را در زمره مخلصین شمرده. و درباره ابراهیم، اسحاق و یعقوب فرموده است: إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذَكَرَى الدَّارِ. (ص، 46) از آنجا که پیامبران شایسته دریافت وحی الهی بودند، برترین انسان‌هایند و اگر آنها در زمره مخلصین نباشند، هیچ فرد دیگری شایسته این مقام نیست.

علامه طباطبایی درباره چگونگی عصمت مخلصین می‌نویسد: خداوند برخی از بندگان را بر استقامت فطرت و اعتدال خلقت آفرید. آنها از همان ابتدا دارای اذهانی تیز و ادراکی صحیح، جان‌هایی پاک و قلبی سلیم بودند و با همین صفای فطرت و سلامت نفس، از نعمت اخلاصی برخوردار شده‌اند که دیگران با کوشش آن را کسب می‌کنند؛ و از آنجا که از پلیدی موانع به‌دور بوده‌اند، اخلاصشان برتر است. اینان در عرف قرآنی، همان مخلصین‌اند و مخلصین همان پیامبران و امامان‌اند. خداوند به آنان علمی عطا کرده که با وجود آن علم، محال است گناه کوچک یا بزرگی از آنان سر بزند. (طباطبایی، 1417، ج 11، ص 162) شأن بندگان مخلص این است که برهان پروردگار خویش را می‌بینند و خداوند هر سوء و فحشایی را از آنان دور می‌کند؛ پس هرگز مرتکب معصیت نمی‌شوند و به‌واسطه شهود برهان الهی که همان عصمت است، قصد گناه نیز نمی‌کنند. (طباطبایی، 1417، ج 11، ص 120)

2.1.2.2. بررسی نظریه ابداع عصمت توسط شیعه

واکر، شیعه را مبدع آموزه عصمت می‌داند. هم‌اکنون ضمن رد ادعای وی، به سابقه شبهه و سابقه آموزه عصمت اشاره می‌شود.

شبهه پیرامون مبدأ عصمت

گروهی با تمسک به آیاتی که به‌ظاهر با عصمت انبیا متناقض است، معتقدند نظریه عصمت برآمده از قرآن نیست و احتمالاتی درباره خاستگاه عصمت بیان کرده‌اند. برای نمونه، این عقیده را متأثر از فرهنگ ایران باستان و تعالیم متصوفه، (Esmah in the Encyclopedia of Religion 7/405) اهل کتاب و آموزه‌های زرتشتی دانسته‌اند. (برای آگاهی از این شبهات و پاسخ به آنها، رک: یوسفیان و شریفی، 1388، ص 80-86)

در پاسخ به ادعای نویسنده که شیعه را مبدع عصمت معرفی کرده است، باید گفت: این اتهام نیز در آرای مستشرقین ریشه دارد. دونالدسون، شرق‌شناسی است که معتقد است شیعه برای اثبات دعوت امامان خود در برابر ادعای خلفای اهل سنت، عقیده عصمت انبیا را به‌وجود آوردند؛ زیرا آنان پیامبران را امامان و هادیان مردم نیز می‌دانند. شیعه به آیه: *إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* (بقره، 124) که خطاب به ابراهیم 7 است، اهمیت فراوانی می‌دهد. این عقیده شیعه، در زمان امامت تاریخی، یعنی فاصله بین وفات پیامبر 9 و غیبت امام دوازدهم به‌وجود آمد. کلینی و شیخ مفید در تفسیر آیه یادشده به امام صادق 7 نسبت می‌دهند که واجب است ابراهیم معصوم باشد؛ زیرا خداوند او را امام قرار داد و فاسق، شایسته امامت نیست. از آن جا که کلینی، شیخ مفید و صدوق در زمان عزت آل بویه می‌زیستند، عقیده عصمت انبیا و ائمه در آن زمان کاملاً تقویت شد و به نهایت رشد رسید. دونالدسون معتقد است که عقیده عصمت، در اواخر قرن دهم در میان اهل سنت شیوع پیدا کرد. غزالی (م. 1111) قایل به عصمت انبیا نیست؛ اما فخر رازی (م. 1210) از مدافعان سرسخت این نظریه است. او از افکار صوفیه تأثیر پذیرفته است. به‌طور کلی، صوفیه و معتزله وسیله تبادل آرا بین شیعه و اهل سنت‌اند. (دونالدسون، 1933، ص 328.330) احمد امین نیز نظریه عصمت را دور از تعالیم اسلام می‌شمرد و شیعه را مبدع این فکر می‌داند. (احمد امین، 1964، ص 228.230)

سابقه آموزه عصمت

باید گفت: اندیشه عصمت سابقه‌ای به قدمت اسلام و کتاب آسمانی قرآن دارد. افزون بر دلالت آیات قرآن بر عصمت انبیا و تصریح پیامبر 9 بر این امر، شواهدی دال بر وجود پذیرش این مسئله نزد مسلمانان صدر اسلام وجود دارد.

تصریح پیامبر 9 بر عصمت: پیامبر 9 بر عصمت خویش و اهل‌بیت: تصریح نموده‌اند. ابن‌عباس می‌گوید: از رسول خدا 9 شنیدم که فرمود: انا و علی و الحسن و الحسین و تسعة من ولد الحسین مطهرون معصومون. (صدوق، 1395ق، ج 1، ص 280 / صدوق، 1378، ج 1، ص 64 / خزاز رازی، 1401ق، ص 19 / مجلسی، 1403ق، ج 22، ص 201 و ج 36، ص 243 و ج 36، ص 281) همچنین ابن‌عباس از پیامبر 9 نقل می‌کند: فانا و اهل بیتی، مطهرون من الذنوب. (اربلی، 1381، ج 1، ص 63 / مجلسی، 1403ق، ج 16، ص 120)

فرمان‌پذیری یاران پیامبر 9: تسلیم و انقیاد یاران پیامبر 9 در برابر دستورها و فرامین ایشان، حاکی از آن است که آنان حضرت را از هرگونه لغزش و اشتباه مبرا می‌دانسته‌اند. برای نمونه، سعدبن معاذ برای اعلان نهایت آمادگی خود در جنگ بدر، به پیامبر 9 گفت: به آن خدایی که تو را به رسالت مبعوث نموده است، هرگاه وارد این دریا شوید (دریای احمر)، ما نیز پشت سر شما وارد می‌شویم. (واقدی، 1405ق، ج 1، ص 19)

تصریح ابوبکر به عصمت پیامبر 9: ابوبکر در ضمن خطبه‌ای گفت: رسول خدا 9 از دنیا رفت، در حالی که ضربه شلاقی و بالاتر از آن به کسی بدهکار نبود. او معصوم از خطا بود. (مجلسی، 1403ق، ج 10، ص 439)

با توجه به اینکه تمایز شیعه با اهل سنت در این است که شیعه علی □ را وصی پیامبر می‌داند و غیر معصوم را شایسته خلافت نمی‌داند، حال اگر شیعه مبتکر آموزه عصمت است، چرا ابوبکر نخستین خلیفه پس از رسول خدا 9 به عصمت پیامبر معتقد است. ابوبکر پیش از آن نیز در جریان صلح حدیبیه به عصمت پیامبر 9 اعتراف کرده بود؛ آنجا که عمر پذیرش صلح را سبب ذلت مسلمانان می‌دانست، ابوبکر گفت: او رسول خداست و هرگز خدای خود را نافرمانی نمی‌کند. (احمدبن حنبل، بی تا، ج 4، ص 330 / بخاری، 1401ق، ج 3، ص 182 / طبرانی، بی تا، ج 2، ص 140)

گفتنی است برخی در همان زمان پیامبر 9 به شئون والای ایشان معترف نبودند و ایشان را مانند انسان‌های دیگر قلمداد می‌کردند. درباره تدوین صحیفه صادق، از مشهورترین مکتوبات حدیثی عصر رسول خدا 9، آمده است که عبدالله بن عمرو عاص سهمی (م. 65) گفت: من هرچه از

زبان پیامبر 9 می‌شنیدم، می‌نوشتیم و می‌خواستیم آن را نگهداری کنیم؛ ولی قریش مرا از این کار نهی کردند و گفتند: هرچه را که از رسول‌الله می‌شنوی، می‌نویسی؛ در حالی که او بشری است که در حال غضب و رضا سخن می‌گوید. من از نوشتن منصرف شدم و مطلب را به عرض پیامبر رساندم. پیامبر 9 فرمود: اکتب فوالذی نفسی بیده ما خرج منی الا الحق. (رک: خطیب بغدادی، 1974م، ص 81.80 / حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج 1، ص 16.15/ ابن‌اثیر جزری، 1280ق، ج 2، ص 332)

تصریح امام علی □: حاطب بن ابی‌بلتعنه که خانواده‌اش در مکه بودند و از آزار و اذیت کفار نسبت به فرزندان نگران بود، تصمیم گرفت با مشرکین مکه همکاری اطلاعاتی کند تا آنها هم متقابلاً خانواده او را تحت فشار قرار ندهند. از این رو، نامه‌ای به مردم مکه نوشت و آنها را از آمدن پیامبر / و جنگیدن مسلمانان برحذر داشت: «ان رسول الله یریدکم فخذوا حذرکم». حاطب نامه را به ساره داد که به مردم مکه برساند. جبرئیل این جریان را به اطلاع پیامبر 9 رساند، علی □ و چند تن دیگر مأمور تعقیب ساره و گرفتن نامه از او شدند. وقتی اثاث ساره را بازرسی کردند، چیزی نیافتند؛ اما امیرالمؤمنین □ فرمود: «والله ما کذبنا ولا کذبنا». آن‌گاه شمشیرش را کشید و فرمود: یا نامه را به ما بده یا تو را خواهم کشت. اینجا بود که ساره نامه را از لای گیسوان خود بیرون آورد و تحویل داد. (رک: واقدی، 1405 ق، ج 2، ص 798)

3.1.2.2. بررسی اتهام واکر به متکلم شیعی درباره عصمت پیامبر 9

واکر بدون ذکر نام و حتی منبع، از یکی از متکلمان شیعه نقل کرده است که عصمت امام، از عصمت نبی ضروری‌تر است. در اینجا پس از تعیین این متکلم، به رد اتهام وی پرداخته می‌شود. هشام بن حکم، متکلم مورد اتهام: منظور واکر از متأله متقدم، هشام بن حکم (م 179) است. مشکل اساسی آن است که نویسنده، نه تنها نام این متکلم را ذکر نمی‌کند، بلکه هیچ منبعی هم برای سخن خود ارائه نمی‌کند. گفتنی است نخست ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین این عقیده را به هشام نسبت می‌دهد: روافض در اینکه آیا معصیت بر رسول جایز است، اختلاف نظر دارند. آنها دو گروه‌اند: گروه اول می‌پندارند جایز است رسول / معصیت خدا کند؛ به‌درستی پیامبر 9 در فدیة گرفتن از اسرا در جنگ بدر اشتباه کرد؛ اما معصیت از امامان جایز نیست؛ زیرا اگر رسول معصیت کند، از جانب خدا وحی بر او نازل می‌شود؛ اما به امامان وحی نمی‌شود و ملائکه بر

آنان نازل نمی‌شوند. امامان معصوم‌اند و سهو و اشتباه از آنان جایز نیست؛ هرچند عصیان از رسول جایز باشد. هشام بن حکم قایل به این نظریه است. (اشعری، بی‌تا، ص 48)

دیدگاه هشام درباره عصمت: در این خصوص ابتدا باید دیدگاه‌های دیگر هشام را مورد توجه قرار داد. سخنان هشام درباره عصمت امام، بیانگر دیدگاه کلی او در این زمینه است. براهینی که وی بر عصمت امام اقامه می‌کند، به‌طریق اولی درباره نبی صادق است. هشام برهان «اقامة حدود» و برهان «تنافی گناه با شئون امامت» را به‌عنوان دلیل عصمت امام مطرح می‌کند؛ (رک: اسعدی، 1388، ص 220.219) با این بیان که اگر امام به گناه آلوده شود، نیازمند کسی است که حد را بر او جاری کند، چنان که دیگران نیازمندند؛ (رک: صدوق، 1385، ج 1، ص 204) به‌علاوه اگر امام معصوم نباشد، ممکن است که از همسایه و دوست و خویش و رفیق خود جانب‌داری کند و از اجرای حق درباره ایشان خودداری نماید؛ و ظالم شأنیت امامت ندارد. (رک: صدوق، 1395، ج 2، ص 367) خبر زیر بیانگر دیدگاه هشام درباره حقیقت و خاستگاه عصمت است:

ابن‌ابی عمیر می‌گوید: در طول هم‌نشینی‌ام با هشام، سخنی نیکوتر از سخن او در صفت عصمت امام نشنیده‌ام. روزی از او پرسیدم که آیا امام معصوم است. گفت: آری. گفتم: صفت عصمت در او چیست و به چه چیزی شناخته می‌شود؟ پاسخ داد: همه گناهان از چهار گناه سرچشمه می‌گیرند که پنجمی ندارند: حرص، حسد، غضب و شهوت؛ و امام از این چهار صفت منزّه است. امام ممکن نیست بر دنیا حریص باشد؛ در حالی که دنیا زیر نگین (و تحت سیطره) اوست؛ چراکه او خزانه‌دار مسلمانان است. پس بر چه چیزی حریص باشد؟ ممکن نیست حسود باشد، زیرا انسان بر شخص برتر از خود حسادت می‌ورزد و برتر از امام کسی نیست. پس چگونه به زیردست حسادت کند؟ ممکن نیست بر چیزی از امور دنیا خشم گیرد. جز اینکه خشمش برای خداوند عزوجل باشد؛ زیرا خداوند عزوجل بر او اقامة حدود را واجب کرده است و سرزنش نکوهش‌کنندگان و رأفت در اجرای دین خداوند، او را از اقامة حدود الهی باز ندارد. ممکن نیست پیروی شهوات کند و دنیا را بر آخرت برگزیند؛ زیرا خداوند آخرت را محبوب او گردانیده؛ چنانکه دنیا را محبوب ما گردانیده است. پس او به آخرت چنان می‌نگرد که ما به دنیا می‌نگریم. آیا کسی را دیده‌ای که برای صورتی زشت از صورتی زیبا، برای طعامی تلخ از طعامی

لذیذ، برای لباسی خشن از لباسی نرم، و برای دنیای زودگذر از نعمت همیشگی بگذرد؟ (صدوق، 1361، ص133)

این خبر، با استدلال منسوب به هشام منافات دارد که نبود وحی الهی و ارتباط با خدا، خاستگاه عصمت است. مطابق این خبر، برتری معصوم، شناخت او از حقیقت گناه و معرفت او به پروردگار، زمینه‌ساز عصمت اوست.

نظر پژوهشگران درباره سخن منسوب به هشام: با توجه به شواهد یادشده، برخی پژوهشگران از کسی مثل هشام چنین استدلالی را بسیار بعید می‌دانند که چون به امام وحی نمی‌شود و اعلان خطای وی میسر نیست، امام معصوم است. پس چنین نسبتی به هشام بی‌اساس است یا دست‌کم باید با احتیاط و تردید با آن برخورد کرد. (صفایی، 1342، ص44) معروف الحسنى، هشام را در این سطح از جمود و جهل نمی‌دانند که چنین استدلالی را مطرح کند؛ زیرا امام و وصی، تنها عهده‌دار بخشی از وظایف نبی، یعنی تبلیغ دین اوست. پیامبر 9، از امام به عصمت نیازمندتر است؛ زیرا جهان را با دین و نظام جدیدی مواجه ساخته و انقلابی در برابر فساد و طغیان به‌راه انداخته است. حال اگر امانت‌دار نباشد و به دین خود پایبند نباشد، نمی‌تواند در نفوس دیگران اثرگذار باشد. (رک: معروف الحسنى، 1979م، ص117)

برخی احتمال داده‌اند این سخن هشام، سخنی است که وی در مقام الزام خصم گفته است. به عبارت دیگر، وی در مقام اثبات عصمت امام بوده است، نه انکار عصمت پیامبر؛ اما دیگران به منظور هشام از این بیان پی نبرده‌اند. مقصود هشام این بوده است: در صورتی که پیغمبر مؤید به وحی است و اعلام خطای وی به وسیله وحی ممکن می‌باشد، با وجود این عصمتش برحسب برهان لازم است، عصمت امام که از وسیله وحی محروم است، به طریق اولی لازم است. (رک: نعمه، 1404ق، ص203 / صفایی، 1342، ص44)

بر فرض چنین انتسابی به هشام، معنای سخن او انکار عصمت به‌طور مطلق، حتی در تلقی و ابلاغ وحی نیست؛ زیرا اولاً، عدم عصمت در این جهات، خلاف مقتضای عقل، و نقض غرض است؛ ثانیاً از استدلال منسوب به هشام، دست‌کم عصمت در تلقی وحی قابل برداشت است. پس منظور، انکار عصمت نبی از گناه و معصیت است که در میان شیعه هیچ‌کس با این عقیده

موافق نیست و اینکه هشام برخلاف همه شیعیان سخن گفته باشد، محل تردید است. این عقیده، با استدلال هشام درباره ضرورت ارسال رسل نیز ناسازگار است. از دیدگاه او، پیامبران حجت خدا در زمین، مبین احکام الهی، وسیله رفع اختلاف مردم و معیار شناخت حق و باطل‌اند. چگونه چنین افرادی با مسئولیت‌های مهم می‌توانند در معرض گناه باشند؟ (رک: اسعدی، 1388، ص 190.189)

2.2.2. ابعاد عصمت

و اگر با استناد به آیات قرآن، نظریه معصومیت پیامبر در همه ابعاد را قابل تردید می‌داند و سهو و خطا را راهی برای توجیه آیات موهوم عدم عصمت انبیا می‌داند. وی در این باره می‌نویسد:

تقریباً تمام مسلمانان، شرک یا بت پرستی پیامبران را مردود می‌دانند (ببینید: بت و تمثال)؛ گناهی که بر اساس قرآن، خداوند آن را هرگز نمی‌بخشد؛ ولی در ارتباط با گناهان صغیره و خطاها، مسائلی با اشاره صریح در قرآن، به عنوان مثال 8:2، برای محمد 9 به وجود می‌آید که اگر این آیات تحت‌اللفظی در نظر گرفته شوند؛ به این معنا باید باشند که دست‌کم برخی از پیامبران پیش از بعثتشان، نه بعد از آن، مرتکب گناه شده‌اند. بنابراین، برای حنبلی‌ها و دیگر ظاهرگرایان (کسانی که به معنای تحت‌اللفظی پایبندند، چنین گناهی واقعی‌اند و نباید نادیده گرفته شوند. در معنای عام، مسلمانان به این اصل اعتقاد دارند که اگر چنین متن‌هایی موضوع تفاسیر متفاوت باشند، نسبت به پیامبران صرفاً بهترین آنها نسبت داده می‌شود. گناه عبارت است از مخالفت با خدا و فرامینش؛ و در نتیجه بیگانگی از او. بنابراین، هر عملی که عمداً به قصد مخالفت با قوانین خدا (ببینید: حدود و مرزها: شریعت در قرآن) صورت بگیرد، گناه جدی و احتمالاً کبیره به وجود می‌آورد؛ ولی خطای سهوی انجام‌شده در یک لحظه فراموشی یا یک غفلت ساده، بر گناه دلالت نمی‌کند. با چنین استدلالی، این امکان وجود دارد که حتی به آدم پیامبر 9 (ببینید: آدم و حوا) بهترین تفسیر را نسبت بدهیم و در نتیجه او را از ارتکاب به عمل مخالفت با دستور صریح خداوند برهانیم؛ هر چند این عمل، به وضوح در قرآن (20:121) تصدیق شده است (ببینید: گمراهی - سقوط انسان). (ص 506)

1.2.2.2. بررسی نظر نویسنده درباره آراء مسلمانان در زمینه عصمت

نویسنده معتقد است از دیدگاه قرآن، پیامبران از گناه کبیره در امان‌اند، اما ممکن است به گناه صغیره مبتلا شوند یا پیش از بعثت‌شان گناه کرده باشند. در اینجا برای اینکه مشخص کنیم دیدگاه نویسنده تا چه اندازه با دیدگاه شیعه همخوانی دارد، به بررسی ابعاد عصمت انبیا و عقیده مسلمانان می‌پردازیم.

مسئله عصمت انبیا از گناه و خطا، به‌طور اجمال مورد قبول همه مسلمانان، بلکه همه صاحبان ادیان است؛ ولی در خصوصیات آن اختلاف نظر وجود دارد و حتی در ذکر آرای فرق نیز اختلاف هست. (رک: مظفر، 1396ق، ج 1، ص 598-600 / حسینی مرعشی، بی‌تا، ج 2، ص 196-208) ابعاد عصمت عبارت است از: عصمت در تلقی وحی و حفظ و تبلیغ آن؛ عصمت از گناهان؛ و مصونیت از خطا و نسیان در امور فردی و اجتماعی. بیشتر فرق اسلامی، عصمت انبیا در تبلیغ را پذیرفته‌اند (سیوری، 1396ق، ص 304) و حتی در این خصوص ادعای اجماع شده است. (رک: ابن‌میثم بحرانی، 1406ق، ص 125)

عمده اختلاف، درباره عصمت از گناهان است. حشویه، گناه صغیره و کبیره عمدی را بر نبی روا می‌دانند. معتزله انجام کبایر و هر گناه دیگری را که باعث نفرت شود، از نبی پیش از بعثت و پس از آن جایز نمی‌دانند. (قاضی عبدالجبار معتزلی، بی‌تا، ج 15، ص 280 / 1408ق، ص 575) به‌طور کلی، اشاعره عصمت پیش از بعثت را ضروری نمی‌دانند؛ اما ارتکاب گناه کبیره عمدی و سهوی، و صغیره عمدی را پس از بعثت از پیامبر جایز نمی‌شمرند. برخی از آنان، صدور صغیره عمدی را روا می‌دانند؛ (تفتازانی، 1412ق، ص 55) برخی نیز صدور هیچ گناه عمدی و سهوی را نمی‌پذیرند. (فخرالدین رازی، 1353، ص 334.329) امامیه صدور هیچ گناه صغیره و کبیره عمدی و سهوی را پیش و پس از بعثت جایز نمی‌دانند. (علامه حلی، 1407ق، ص 349 / ابن‌میثم بحرانی، 1406ق، ص 125) پس نظریه جواز گناه پیش از بعثت، مطابق با دیدگاه اشاعره است و جواز ارتکاب صغیره- صغیره‌ای که به نفرت نینجامد- مطابق دیدگاه معتزله است. زمخشری معتزلی در موارد بسیاری از تفسیر خود، آیات موهوم عدم عصمت را به گناه صغیره تأویل کرده است. برای مثال، گناه حضرت آدم را صغیره‌ای می‌داند که با اعمال قلبی پوشیده شد. (زمخشری، 1407ق، ج 1، ص 129-130)

2.2.2.2. بررسی آیه مورد استناد واکر در ضروری نبودن عصمت پیش از بعثت

نویسنده معتقد است: از منظر قرآن، دست‌کم برخی از پیامبران پیش از بعثت، از گناه در امان نبوده‌اند. در پاسخ باید گفت: عصمت پیش از نبوت، بسان عصمت بعد از آن است؛ زیرا عصمت، حاصل تقوا و ملکه‌ای است که تنها پس از ریاضت و مجاهدت حاصل می‌شود، نه اینکه با نزول جبرئیل و رسالت، غیرمعصوم به سرعت معصوم شود. همچنین اگر سیره پیامبر 9 پیش از بعثت با پس از آن متفاوت باشد، به علت سابقه بد، اطمینان کامل به سخنانش نیست. اگر پیامبر پیش از بعثت معصوم نباشد، ممکن است رسالت خود را در همان ابتدا مخفی کند یا برخی از مأموریت خویش را به انجام نرساند. (رک: سیوری، 1396، ق، ص 246)

وی در این راستا به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند. آیه‌ای که در متن مقاله ذکر شده، آیه دوم سوره هشتم، یعنی سوره انفال است که موهم هیچ شبهه‌ای درباره عصمت پیامبر 9 نیست. با گردآوری تمام آیاتی که به ظاهر منافی عصمت پیامبر 9 است و در نظر گرفتن انواع اشتباهات احتمالی، این نتیجه حاصل شد که آیه دوم سوره 48 یعنی سوره فتح، مراد نویسنده مقاله بوده است که در آن، سخن از مغفرت ذنوب گذشته و آینده پیامبر/ است: *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَبَلَدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا*. (فتح، 1-2)

در ادامه، به پاسخ‌های مفسرین اشاعره، معتزله و امامیه در نسبت ذنب به پیامبر/ می‌پردازیم: برخی از اشاعره، مطابق مبنای کلامی خود، گناه پیش از نبوت را در کنار احتمالات دیگر ذکر کرده‌اند. (فخرالدین رازی، 1353، ص 366 / ایچی، بی‌تا، ج 8، ص 276) احتمال ترک اولی (همان/ آلوسی، 1415، ج 26، ص 89 / طبرسی، 1408، ج 9، ص 916) و آمرزش گناهان امت (فخرالدین رازی، 1353، ص 366) با شفاعت، (طوسی، بی‌تا، ج 9، ص 314) از پاسخ‌های مشترک اشاعره و امامیه است. پاسخ ابتکاری سید مرتضی این است که «ذنب» مصدر است و می‌تواند به فاعل یا مفعول خود اضافه شود. بنابراین مراد از «ذنبک»، الذنوب الیک است «مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ»، یعنی آن زشتی‌هایی که در حق تو و قومت قبلاً انجام دادند و آنچه که بعداً خواهند کرد. مراد از «ذنب»، گناهی است که مردم نسبت به پیامبر 9 روا داشتند که نگذاشتند وارد مکه شود، و مانع از ورود او به مسجد الحرام شدند. بنابراین، معنای آمرزش این گناه، ازاله و نسخ احکام دشمنان پیامبر بر علیه ایشان است. (سیدمرتضی، بی‌تا، ص 116-118)

علامه طباطبایی، همان معنا را به بیانی دیگر مطرح می‌کند. از نظر ایشان، ذنب و مغفرت در آیه، معنای اصطلاحی خود را ندارند؛ بلکه در معنای لغوی به‌کار رفته‌اند. نه ذنب به‌معنای ارتکاب حرام است و نه مغفرت به‌معنای رفع عقاب از مستحق آن. ذنب، یعنی عملی که آثار و تبعات بدی دارد؛ حال هرچه باشد. مغفرت هم یعنی پرده افکندن بر روی هر چیزی. توضیح اینکه قیام رسول خدا⁹ در برابر کفر و وثنیت، پیش از هجرت و پس از آن، و جنگ‌هایی که پس از هجرت با کفار مشرک به‌راه انداخت، عملی بود که از نظر کفار مکه دارای آثار شوم و گناهی بزرگ بود؛ و بی‌شک کفار قریش تا زمانی که دارای شوکت و نیرو بودند، هرگز او را مشمول مغفرت خود قرار نمی‌دادند؛ یعنی از ایجاد دردسر برای آن جناب کوتاهی نمی‌کردند؛ و هرگز زوال ملیت و انهدام سنت و طریقه خود، و نیز خون‌هایی را که از بزرگان ایشان ریخته شده بود را از یاد نمی‌بردند؛ و تا از راه انتقام و محو اسم و رسم پیامبر⁹، کینه‌های درونی خود را تسکین نمی‌دادند، دست‌بردار نبودند؛ اما خدای سبحان با فتح مکه یا صلح حدیبیه که آن نیز به فتح مکه انجامید، شوکت و نیروی قریش را از آنان گرفت؛ و در نتیجه گناهیانی را که رسول خدا⁹ در نظر مشرکین داشت، پوشانید و او را از شر قریش ایمنی داد. (طباطبایی، 1417ق، ص 18، ص 254) این پاسخ، مطابق پاسخ امام رضا[□] به مأمون است که منظور از گناه، گناهی است که مشرکان مکه به پیامبر/نسبت می‌دادند. (صدوق، 1378، ج 1، ص 202)

3.2.2.2. بررسی نظریه خطا و سهو، توجیهی برای نافرمانی پیامبران

نویسنده بر آن است با توجه به اینکه خطای سهوی، گناه شمرده نمی‌شود، مسائل مطرح‌شده درباره پیامبران در قرآن، گناه نیست و خطا و سهوی بیش تلقی نمی‌شود. در این قسمت، نظریه مراتب گناه، در رد این نظر و سهوالتبی مورد بحث قرار می‌گیرد.

مراتب گناه: نویسنده، عمدی بودن را از قیود اصلی گناه می‌داند و راهکار وی در خصوص آیاتی که به‌ظاهر گناهیانی را به پیامبران نسبت می‌دهد این است که این موارد، سهو و غفلت تلقی شود. در پاسخ باید گفت: معصیت، در مقابل اتباع، به‌معنای تبعیت نکردن است. (مصطفوی، 1360، ج 8، ص 159) در تعریف معصیت، قید عمد یا سهو لحاظ نشده است تا گناه سهوی معصیت به‌شمار نیاید؛ اما می‌توان گفت که گناه در همه جا به‌معنای نافرمانی اوامر و نواهی مولوی نیست؛ بلکه

گناه دارای مراتب مختلفی است که در طول هم قرار دارند؛ چنان‌که مغفرت نیز مراتبی دارد که هر مرتبه از آن متعلق به گناه آن مرتبه می‌شود:

1. گناه مربوط به امر و نهی مولوی، یعنی مخالفت با حکم شرعی فرعی یا اصلی؛ و به تعبیر عام‌تر، مخالفت با قوانین دینی یا غیردینی که مغفرت متعلق به این مرتبه از گناه، نخستین مرتبه مغفرت است؛

2. گناه متعلق به احکام عقلی اخلاقی، و مغفرت متعلق به آن هم دومین مرتبه مغفرت است؛

3. گناه متعلق به احکام ادبی نسبت به کسانی که افق زندگی‌شان ظرف آداب است. و این مرتبه هم برای خود مغفرتی دارد. عرف، دو نوع اخیر از گناه و مغفرت را گناه و مغفرت نمی‌شمارد و شاید آن را حمل بر معنای مجازی کند؛ اما مجاز نیست؛ چون آثار گناه و مغفرت را دارد؛

4. گناهی که تنها ذوق عشق، آن را و مغفرت مربوط به آن را حکم می‌کند. البته در طرف بغض و نفرت نیز گناه و مغفرتی مشابه آن تصور می‌شود. این نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفی، حتی به معنای مجازی هم گناه نمی‌شمارد؛ زیرا فهم عرفی از درک این حقایق قاصر است. اما همین تصوراتی که در افق زندگی اجتماعی، تصوراتی موهوم به نظر می‌رسد، در افق بندگی، حقایقی ناگفتنی است. آری، عبودیتی که ناشی از محبت پروردگار است، کار بنده را به جایی می‌کشاند که دل از دست می‌دهد و عقلش خیره و سرگردان می‌شود؛ و دیگر شعوری که بتواند چیزی را غیر پروردگار درک، و اراده‌ای که چیزی غیر از خواسته‌های او بخواهد، برایش باقی نمی‌گذارد. در چنین حالتی، انسان احساس می‌کند که کوچک‌ترین توجه به خود و به مشتتهای نفس خود، گناهی است عظیم و پرده‌ای است ضخیم، که جز مغفرت الهی چیزی آن را برطرف نمی‌سازد. (رک: طباطبایی، 1417ق، ج 6، ص 372)

نظر متکلمان درباره سهوالنبی: نویسنده مقاله معتقد است: می‌توان آیات موهوم عدم عصمت را تأویل نمود و آن را سهو تلقی کرد. به نظر می‌رسد، وی نظر اهل سنت را در زمینه سهو پذیرفته است. ابتدا به ذکر نظر اشاعره، معتزله و امامیه درباره سهوالنبی می‌پردازیم. یکی از ابعاد عصمت انبیا، عصمت پیامبر 9 از سهو و خطاست با وجود اهمیت این بحث، متقدمان کمتر در کتب کلامی ضمن بحث از عصمت پیامبر 9، به جزئیات آن پرداخته‌اند. این مطلب در کتب فقهی و حدیثی در موضوع سهو پیامبر 9 در نماز، بازتاب گسترده‌ای داشته است. عصمت از سهو، خود دارای انواعی است: عصمت از خطا در تلقی و ابلاغ وحی؛ عصمت از سهو و نسیان در عبادت؛ عصمت از خطا

در قضاوت؛ عصمت از ارتکاب سهوی گناه؛ و عصمت از خطا در امور عادی. (رک: یوسفیان و شریفی، 1388، ص 230)

پژوهشگران امامیه نبی را از هرگونه سهو مبرا دانسته‌اند؛ (رک: طوسی (خواجه نصیرالدین)، 1407ق، ص 213 / علامه حلی، 1407ق، ص 350 / سیوری، 1396ق، ص 245) و ابن تیمیه به تعبیر خودش، این عقیده روافض را غلو می‌داند. (ابن تیمیه، 1321ق، ج 1، ص 234) شیخ صدوق و استادش محمدبن حسن ولید از امامیه، نفی سهو مطلق را از پیامبران غلو شمرده‌اند و به اسهائ النبی معتقدند. بنابراین نظریه، پیامبر به خودی خود دچار سهو و فراموشی نمی‌شود؛ لیکن گاه خداوند او را دچار فراموشی می‌کند تا حکم سهو در عبادت را در عمل به مردم آموزش دهد. (صدوق، 1413ق، ج 1، ص 360)

ظاهراً متکلمان اشاعره و معتزله، به‌طور اجمال سهو را بر انبیا روا دانسته‌اند. قاضی عبدالجبار بر آن است که سهو و غلط در ادای رسالت بر پیامبر روا نیست؛ و بنا بر مصالحی، در فعلی که قبلاً حکمش را بیان کرده و حق آن را ادا کرده باشد، رواست. (قاضی عبدالجبار، 1408ق، ج 15، ص 281) ابن‌ابی‌الحدید معتزلی تصریح می‌کند که خطا در خارج از امر تبلیغ، بر پیامبر رواست. (ابن‌ابی‌الحدید، 1385ق، ج 7، ص 719)

ایچی می‌نویسد: کبایر غیر عمدی را اکثر علما تجویز کرده‌اند؛ ولی قول برگزیده، برخلاف این مطلب است. صبغایر سهوی بر انبیا رواست؛ و این عقیده‌ای مورد اتفاق در بین اصحاب ما (اشاعره) و معتزله است. (جرجانی، 1417ق، ج 8، ص 26)

دلایل عصمت پیامبر از سهو: بر نفی هرگونه سهو از پیامبر 9 دلایل عقلی و نقلی وجود دارد. ابتدا به ذکر دلیل عقلی فلسفی می‌پردازیم که به تعبیر جوادی آملی، این دلیل عقلی به قدری قاطع است که حتی اگر ظواهر نقلی برخلاف آن باشد، باید توجیه شود. به اعتقاد ایشان، با صعود روح به مقام تجرد عقلی، جایی برای نفوذ شیطان نمی‌ماند تا بر اثر دخالت او، کاهش یا افزایش در حوزه علمی چنین روح مجرد صاعدی صورت بگیرد. مقام تجرد کامل، جایگاه حضور و ظهور دائمی است، نه غفلت؛ (جوادی آملی، 1381، ج 6، ص 113) از این رو، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ضمن ستایش عظمت پیامبران: می‌گوید: «الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً ولا سهواً»؛ یعنی در افکار پیامبران: هیچ غلط و سهوی راه نمی‌یابد. (ابن‌سینا،

1404ق، ج 1، ص 52) اعتماد مردم به پیامبران، از دیگر دلایل عقلی است. (ر.ک: سبحانی، 1411ق، ج 2، ص 179-180)

آیاتی که به‌طور مطلق به اطاعت از رسول امر می‌کنند و اطاعت از رسول را در کنار اطاعت از خدا می‌شمارند (آل عمران، 32 و 132؛ نساء، 59؛ و...) بر عصمت از سهو دلالت دارند؛ زیرا امر به اطاعت مطلق است و به زمینه خاصی محدود نشده. پس عصمت پیامبر 9 از گناه سهوی و عمدی، و نیز نسیان در همه مراحل، اثبات می‌شود. در برخی از روایات نیز بر عصمت پیامبر 9 (مجلسی، 1403، ج 99، ص 178) و ائمه معصومین 7 (مجلسی، 1403ق، ج 36، ص 244 / کلینی، 1407ق، ج 1، ص 202-203) از خطا تصریح شده است.

بیان مفسران در خصوص نافرمانی حضرت آدم □

در پاسخ به ادعای نویسنده که عصیان حضرت آدم 7 را به خطا تأویل کرده بود ...، وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (طه، 121) باید گفت: هر یک از مفسران مطابق مبنای کلامی خود در زمینه عصمت پیامبران، این آیه را تفسیر کرده‌اند. برای مثال، اشاعره معصیت آدم را مربوط به پیش از نبوت او می‌دانند؛ (فخرالدین رازی، 1420ق، ج 3، ص 213-215 / ایچی، بی‌تا، ج 8، ص 269) در حالی که زرخشی معتزلی، گناه آدم 7 را صغیره غیرمنقره می‌داند؛ (زرخشی، 1407ق، ج 3، ص 94) و امامیه آن را ترک مستحب (سیدمرتضی، بی‌تا، ج 9، ص 13 / طوسی، بی‌تا، ج 7، ص 217 / طبرسی، 1408ق، ج 7، ص 55) یا معصیت امر ارشادی دانسته‌اند. علامه طباطبایی می‌نویسد: اما معصیت به معنای مخالفت امر ارشادی - که هیچ انگیزه‌ای در آن نیست، جز اینکه مأمور با انتخاب راه بهتر، به خیر و منفعتی از منافع زندگی دست یابد - از ادله عصمت بیرون است و ادله عصمت انبیا شامل آن نمی‌شود. منظور کسانی که ترک اولی را بر انبیا روا می‌دارند نیز همین است. (طباطبایی، 1417ق، ج 14، ص 222) لازم به ذکر است، پس از هبوط آدم 7 به زمین، شریعت به وجود آمد؛ و پیش از آن شریعتی وجود نداشت تا عصیان مصطلح معنایی داشته باشد. خداوند در سوره بقره پس از بیان ماجرای ابلیس و آدم و همسرش، و توبه آن دو می‌فرماید: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِذَا يَأْتِيَكُم مِّنْهُ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (بقره، 38-39) این آیه، از نخستین تشریح و قانونی که خداوند در دنیای آدم، و برای بشر مقرر کرده است، حکایت می‌کند، که بعد از هبوط اتفاق افتاد. پس در آن

روز، و در حین مخالفت با آن دستور و خوردن از درخت، هیچ دینی تشریح نشده بود و هیچ تکلیف مولوی و خطابی مولوی از خدای تعالی صادر نشده بود. (رک: طباطبایی، 1417ق، ج 1، ص 137)

2-2-3- ماهیت عصمت

و اگر در این باره می نویسد:

بنابراین، مهم است که در جاتی از گناه یا گناه احتمالی را در هر مورد تعیین کنیم و مسئله به آسانی با صرف حذف استعداد گناه از پیامبران، در آنها و از آنها حل نمی شود؛ چون اگر پیامبران ذاتاً قادر به گناه کردن نباشند، شایسته اجر (ببینید: ثواب و عقاب) نیز نیستند؛ بنابراین، عصمت پیامبران، صفت ذاتی آنها نیست؛ بلکه یک عطیه یا لطفی است که خداوند در آنها به ودیعه گذاشته است. شاید موردی از قرآن- که بارها بحث شده است- مربوط به یوسف باشد؛ موردی که گستره کافی از تأویل های ممکن را نشان می دهد و اختلاف در اینکه برای او توانایی ارتکاب به گناه در نظر گرفته شود یا نجات یافتن او از گناه.

در قرآن (12:24) گفته شده است که همسر اریاب خوانده یوسف به او پیشنهاد مجامعت داد. متن به طور نسبتاً واضح مطرح می کند که آن زن قصد او کرد و او آن زن را قصد کرد. این فعل به این نکته اشاره دارد که میل هر یک از آنها یکسان و یک جور بود؛ پس اگر تخطی و سرپیچی و تجاوز آن زن به گونه ای انکارناپذیر گناه آلود بود- که در این مورد تقریباً همه صاحب نظران متفق اند، پس تخطی یوسف نیز باید همان گونه باشد. بنابراین، در این مورد، گناه با در نظر گرفتن قصد و انگیزه، پیچیده و بغرنج است. طمع جنسی به زلیخا در نظر یوسف، در واقع به منزله گناه تلقی می شد؛ اما آیه بی درنگ با عبارت «اگر او حجت خدای خود را ندیده بود»، ادامه می یابد. بنابراین، همه متن شاید این گونه تعبیر شود که یوسف به او طمع داشت؛ یعنی او به- عنوان یک بشر، طبیعتاً مستعد قابلیت میل جنسی برای یک زن جذاب را داشت؛ ولی اینکه نشانه خدا مداخله کرد، ممانعت می کند از هرگونه انگیزشی در آن جهت؛ و بنابراین، او را از ارتکاب به این گناهی که او را احاطه کرده بود، باز می دارد.

به هر حال، مسئله به طور مکرر محل مناظره کسانی بوده که مداخله خداوند را از پیش می دانستند و کسانی که آن را متأخر می دانستند. از این رو، بسته به اینکه چگونه درک و دریافت یوسف از حجت بموقع خداوند فهمیده شود، امکان دارد که او را از همه شائبه های گناه میرا

بدانیم یا بالعکس، او را به گناه نزدیک بدانیم. برخی از مفسران، حتی مدعی شده‌اند که او درست پیش از آنکه مبادرت به عمل جنسی کند، متوقف شد.

آنچه کمتر روشن است، استنباط این امر است که یوسف با توجه به معرفت و شناختش از اینکه چه کاری باید بکند و چه کاری نباید بکند، معصوم نبود (دانش، معرفت و یادگیری، غفلت). اگر او کاملاً معصوم بود، تذکر خداوند را زمانی که موقعیت آن را الزام می‌کرد، لازم نداشت. نمونه بهتر از این‌گونه معصومیت یا نداشتن آن، مربوط به حضرت موسی 7 است؛ زمانی که خداوند با او حرف زد (7:143) و موسی به خداوند گفت: خودت را به من نشان بده تا تو را ببینم.

اینجا خداوند، البته موسی را به خاطر این درخواست ملامت کرد و نسبتاً با تأکید گفت که خداوند دیده‌شدنی نیست. (ببینید: دیدن (سمع)، شنیدن (بصر))

برای آن دسته از صاحب‌نظرانی که به عدم امکان واقعی دیدن خداوند عقیده دارند، چون خدا کاملاً غیر عادی و غیر جسمانی است، اینکه حضرت موسی چنین در خواستی داشته باشد، اگر متن تحت‌اللفظی معنا شود، باید عدم معصومیت او (موسی) نشان داده شود.

بنابراین، موسی بدون کمک خداوند، در ارتباطش با فهم و ادراک از دین و عقیده دینی بایست کاملاً جایز الخطا می‌بود. تفسیری که سرشار از مشکلات تعلیمی (عقیده‌ای) است و عموماً از آن پرهیز می‌شود. (506-507)

1.3. بررسی نظر واکر درباره ذاتی نبودن عصمت

نظر نویسنده درباره ماهیت عصمت این است که عصمت، ذاتی پیامبر نیست؛ بدین معنا که وی قادر بر گناه نباشد؛ بلکه لطفی الهی است.

اینکه نویسنده قدرت بر ارتکاب گناه را از پیامبر منتفی ندانسته، مطلبی کاملاً درست است. از متکلمان اسلامی، تنها اشاعره عصمت را خلق نکردن گناه در معصوم (ایچی، بی‌تا، ص 280) یا خلق قدرت طاعت در او (فتتازی، 1412ق، ج 4، ص 312) دانسته‌اند. بدیهی است این‌گونه تفسیر از عصمت، به جبری بودن آن می‌انجامد. بی‌تردید، عصمت پیامبر به معنای عدم قدرت بر گناه نیست؛ اما قدرت بر گناه، دلیل بر ارتکاب آن نیست. وجود غرایز و قوای شهوانی، ملازم با انجام گناه و معصیت نیست. به عبارتی، وجود زمینه کاری، غیر از حتمیت تحقق آن است. حتی در مورد افراد

معمولی نمی‌توان گفت چون مقتضی گناه در آنان وجود دارد، نسبت به همه گناهان، و همیشه آلوده‌اند. اگر ترک محرمات و انجام واجبات برای یک انسان، محال و ناممکن باشد، پس چرا خداوند همه انسان‌ها را به این دستورها مکلف ساخته است؟ خداوند حکیم انسان را به اموری مکلف نمی‌کند که در توان او نباشد. (رک: یوسفیان و شریفی، 1388، ص 36-34) قرآن بر جنبه بشری پیامبران تأکید دارد. (ابراهیم، 11؛ کهف، 110) از نظر قرآن، پیامبران مکلف‌اند. (انعام، 87-88؛ مائده، 67؛ جاثیه، 18؛ و...) و تکلیف، دلیل اختیار است.

و اگر عصمت را لطفی الهی می‌داند و هیچ‌گونه توضیح دیگری دربارهٔ واژه لطف نمی‌دهد؛ اما با توجه به نوع و نتیجهٔ استنادش به دو آیه از قرآن، از دیدگاه وی چنین استنباط می‌شود که این لطف مانع از آن نیست که پیامبر به گناه میل داشته باشد؛ بلکه این لطف ممکن است در حین ارتکاب اشتباه یا پس از آن به پیامبر عنایت شود، که این تحلیل از عصمت، متناسب شأن پیامبر نیست. از نظر واکر، یوسف □ بنا بر طبع بشری به زلیخا متمایل بود؛ اما رؤیت برهان الهی مانع او از ارتکاب گناه شد. موسی □ دیدن خدا را تقاضا کرد؛ اما خداوند خطایش را به وی گوشزد کرد که مرا هرگز نخواهی دید. این تعریف او از لطف، همسو با نظر مسلمانان نیست. نظریهٔ لطف در ماهیت عصمت، از سوی معتزله و امامیه مطرح شده است. معتزله عصمت را لطف می‌داند و معتقد است معصوم با اختیار، از گناه پرهیز می‌کند. (ابن ابی‌الحدید، 1385، ج 7، ص 8) متکلمان امامیه لطف الهی و اختیار معصوم را در تعریف عصمت لحاظ کرده‌اند. (مفید، 1364، ص 214-215 / علامه حلی، 1364، ص 37 / سیوری، 1396 ق، ص 169) پس عصمت، لطف است؛ اما نه بدین معنا که لطف خداوند پس از تصمیم بر گناه، نبی را دریابد. مطابق نظر علامه حلی، عصمت لطفی است که خداوند نسبت به دارندهٔ آن انجام می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که دیگر انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت در او نیست؛ هرچند توان انجام آن را داشته باشد. اسباب این لطف، چهار چیز است: ویژگی روحی یا بدنی؛ علم به بدی معصیت و خوبی طاعت؛ تأکید این علم با وحی یا الهام پی‌درپی؛ بازخواست فوری نبی در مورد ترک اولی، به‌گونه‌ای که نبی بدانند در غیر واجبات نیز بر او سخت‌گیری می‌شود. (علامه حلی، 1407 ق، ص 365) نظرات دیگری دربارهٔ ماهیت عصمت مطرح است: نظریهٔ علم به مفاسد گناهان، محبت و شوق و اشتیاق الهی، تشدید عقلانیت و تسلط بر غضب و شهوت، اراده و انتخاب، (رک: عظیمی‌فر، 1389، ص 123-136) و نظریهٔ شناخت و

اراده قوی، از نظرات مهمی‌اند که در این زمینه ذکر شده‌اند. (رک: مصباح یزدی، 1375، ص 115-128)

بررسی آیات مورد استناد واکر

آیه 24 سوره یوسف: نویسنده جریان حضرت یوسف را به‌مثابه شاهی بر ذاتی نبودن عصمت مطرح می‌کند؛ اما آن را به این صورت عنوان می‌کند که حضرت یوسف □ مانند هر بشر دیگری، با توجه به طبع بشری‌اش کاملاً به گناه متمایل بود که لطف الهی پیش از ارتکاب جرم یا در شروع آن، او را دریافت و از گناه بازداشت. این در حالی است که مطابق آیه، نه‌تنها یوسف مرتکب گناه نشد، که قصد گناه هم نکرد. در اینجا به آیه و نظر مفسران اشاره می‌شود: *وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأْيَ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (يوسف، 24)* «هم» در لغت به معنای خواستن است: *هَمَمْتُ بِالشَّيْءِ هَمًّا إِذَا أَرَدْتَهُ.* (جوهری، بی‌تا، ج 5، ص 2061) برخی آن را ابتدای عزیمت دانسته‌اند و زمانی به‌کار می‌رود که چیزی را بخواهی و انجام ندهی. (فیومی، بی‌تا، ج 2، ص 641) صاحب التحقیق، «هم» را به معنای عزم بر کاری با شروع در مقدمات آن ذکر کرده است. (مصطفوی، 1360، ج 11، ص 286) برخی چهار معنای لغوی برای «هم» ذکر کرده‌اند: عزم و تصمیم قطعی بر کاری؛ خطور مطلبی در ذهن؛ نزدیک شدن؛ و اشتها و میل طبیعی؛ که استعمال «هم» در معنای اخیر، مجازی است. (سید مرتضی، بی‌تا، ص 47/ طبرسی، 1408، ج 5، ص 341)

دانشمندان در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارند: گروهی معتقدند هیچ گناه کبیره و صغیره‌ای از یوسف سر نزد، برخی دیگر برآن‌اند او تصمیم بر کار زشت گرفت، اما از تصمیم خود منصرف شد. کسانی که مطرح کرده‌اند یوسف تصمیم جدی بر فحشا گرفت، تفسیر خود را از مطالبی آکنده‌اند که نه‌تنها در شأن پیامبر خدا، که در شأن هیچ عاقلی نیست؛ (بغوی، 1420، ج 2، ص 484-486 / طبری، 1412، ج 12، ص 109-112) و هم با ادله عصمت انبیا منافات دارد و هم با سیاق همین آیه و دیگر آیات سوره یوسف. آیه یوسف را از مخلصین و لایق شهود برهان الهی به‌شمار آورده که خود برترین دلیل بر عصمت یوسف است. فخر رازی با توجه به سیاق سوره یوسف،

شهادت خداوند، یوسف، همسر عزیز، زنان مصری و حتی شیطان را بر بی‌گناهی یوسف بیان می‌کند. (فخرالدین رازی، 1420ق، ج 18، ص 440-441)

گروه اول، برای پیراستن ساحت یوسف از گناه، گاه در معنای «هم» توسعه داده‌اند و گاه متعلق «هم» را چیزی غیر از فحشا در نظر گرفته‌اند. سید مرتضی می‌نویسد: از آنجا که وجوه لفظ «هم» مختلف است، از پیامبر خدا فقط معنای ناشایست آن را که عزم بر عمل زشت است، نفی می‌کنیم و بقیه وجوه را روا می‌داریم. (سید مرتضی، بی‌تا، ص 48) آلوسی قصد زلیخا را قصد آمیزش جنسی و عزم جازم؛ و قصد یوسف را میل به آمیزش بنا به مقتضای طبع بشری که غیراختیاری است می‌داند و می‌نویسد: این دو از هم متفاوت‌اند و فقط به قصد مشکله آمده است. (آلوسی، 1415ق، ج 12، ص 213-214) برخی گفته‌اند: قصد آن زن بر فحشا، و قصد یوسف بر دفع و ضرب بوده است؛ که در این صورت، معنای ارائه برهان این است که خدا به یوسف نشان داد در صورت زدن آن زن، آنها او را خواهند کشت یا به او تهمت خواهند زد. بنابراین، یوسف از دفع آن زن منصرف شد. (سید مرتضی، بی‌تا، ص 50) صاحب المنار معتقد است که هم قصد آن زن و هم قصد یوسف، حمله بوده است و منظور از «سوء» در آیه درگیری است. (رشید رضا، 1393ق، ج 12، ص 277-286) صالحی نجف‌آبادی این نظریه را پذیرفته است. (صالحی نجف‌آبادی، 1364، ص 65-80) علامه طباطبایی نظرات بالا را نقد کرده و بر این اعتقاد است که هر دو «هم»، از یک سنخ و قصد بر سوء و فحشا است و معنای آیه چنین است: به خدا قسم، هرآینه همسر عزیز قصد او کرد و به خدا قسم او هم اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود، هرآینه قصد او کرده بود و چیزی نمی‌ماند تا مرتکب معصیت شود. علامه طباطبایی برهان را از سنخ علم، و ارائه برهان به مخلصین را همان عصمت الهی می‌داند. (طباطبایی، 1417ق، ج 11، ص 120-140)

گفتنی است برخی با استناد به این نظر نحوی، که جواب «لو لا» پیش از ادوات آن نمی‌آید، جواب «لو لا» را محذوف و این فعل محذوف را «لفعل» یا «لخالطها» در نظر گرفته‌اند. مطابق این نظر، اگر یوسف برهان پروردگار خود را ندیده بود، مرتکب فحشا می‌شد. برخی این نظریه را نپذیرفته و اشکالی در تقدیم جواب «لو لا» نمی‌بینند. (فخرالدین رازی، 1420ق، ج 18، ص 441-442) حتی اگر این قاعده ادبی پذیرفته شود، باز می‌توان «لهم بها» را قرینه‌ای بر فعل محذوف

گرفت و آن را جواب «لو لا» دانست. با این بیان آیه بسیار زیبا معنا می‌شود که نه تنها یوسف □ مرتکب فحشا نشد، که قصد آن را هم نکرد.

آیه 143 سوره اعراف: نویسنده دلیل دیگری از قرآن بر ذاتی نبودن عصمت ارائه و مطرح می‌کند که تقاضای موسی 7 برای دیدن خداوند، اشتباهی بود که خداوند آن را به موسی 7 تذکر داد. به آیه و نظر مفسران در این باره توجه کنید:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ إِنظُرَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَلَّى إِلَى رَبِّهِ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

از آنجا که اشاعره معتقدند خدا را می‌توان با چشم سر در آخرت دید، این آیه را دلیلی بر جواز رؤیت خدا، و توبه موسی را به علت تقاضای رؤیت بدون اجازه می‌دانند. (رک: فخر رازی، 1420، ج 14، ص 235-229 / آلوسی، 1415، ج 9، ص 45-55) عموم مفسران بر آن اند که موسی □ از زبان قوم خود این تقاضا را کرد؛ زیرا جمعی از جاهلان بنی اسرائیل اصرار داشتند که باید خدا را ببینند تا ایمان آورند (نسا، 153؛ و بقره، 55) و این تقاضا صرفاً برای ساکت کردن آنان بود؛ اما چون بدون اجازه از پروردگار بود، موسی 7 توبه کرد. (رک: زمخشری، 1407، ج 2، ص 52-56 / سید مرتضی، بی تا، ص 75-79 / طبرسی، 1408، ج 4، ص 730-732)

حتی برخی معتقدند موسی 7 از طرف خدا مأموریت یافت که این تقاضا را مطرح کند تا همگان پاسخ کافی بشنوند. (مکارم شیرازی، 1374، ج 6، ص 356) در حدیثی نیز به این موضوع تصریح شده است. (مجلسی، 1403، ج 4، ص 45-46) علامه طباطبایی تقاضای موسی 7 را ناظر به رؤیت بصری نمی‌داند؛ بلکه مراد او را از این تقاضا، شهود قلبی تلقی می‌کند. کمال علم ضروری در قیامت، برای بندگان صالح خدا میسر است؛ اما این لقا در این دنیا، به علت درگیری انسان با نیازهای طبیعی خود، ممکن نیست. لازم نیست همیشه توبه برای گناه باشد. موسی 7 با تجلی خدا بر کوه دریافت که آن لحظه جای چنین تقاضایی نبود. (طباطبایی، 1417، ج 8، ص 237-243) علامه نظریه تقاضای موسی 7 از طرف قوم را نمی‌پذیرد و مشکلات آن را یادآور می‌شود. (همان، ص 254-268)

نتیجه

در مقاله «عصمت»، نه تنها از منابع دست اول استفاده نشده، بلکه برخلاف انتظار، استفاده از آیات قرآن نیز در آن بسیار محدود است. از آموزه‌های شیعی کمتر استفاده شده است. شیعه را با دلایلی بی‌اساس، مبدع اندیشه عصمت می‌داند، که این خود نشان از بی‌توجهی او به منابع شیعه و حتی اهل سنت است. توجیه ارائه شده درباره آیات به ظاهر متناقض با عصمت، معقول نیست. نویسنده هرچند عصمت را لطفی الهی می‌داند، اما برداشت دقیقی از لطف ندارد. به نظر می‌رسد نارسایی‌های این مقاله و آثاری از این دست، بیشتر مربوط به همان بینشی است که مظفر اقبال آن را با شجاعت و استادی تمام مطرح کرده است و ما آن را با مسامحه این‌گونه تعبیر می‌کنیم که پدیده وحی، آن‌گونه که در اسلام فهمیده می‌شود، مورد قبول بیشتر خاورشناسان نیست.

فهرست منابع

1. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1385ق.
2. ابن‌اثیر جزری، علی‌بن‌ابوالکرم، اسد الغایة فی معرفة الصحابه، مصر، مکتبه وهیبه، 1280ق.
3. ابن‌تیمیة، احمد، منهاج السنة النبویه، مطبعة الكبرى الامیریة، 1321ق.
4. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، الشفاء (الاهیات)، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، 1404ق.
5. ابن‌عاشور، محمدبن‌طاهر، التحریر والتنویر، قم، بی‌جا، بی‌نا.
6. احمد امین، ضحی‌الاسلام، مصر، مکتبه النهضة المصریة، 1964ق.
7. احمد بن حنبل، مسند، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
8. اربلی، علی‌بن‌عیسی، کشف الغمه فی معرفة الأئمة، تبریز، بنی‌هاشمی، 1381ق.
9. اسعدی، هشام‌بن‌حکم، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1388.
10. اشعری، ابوالحسن علی‌بن‌اسماعیل، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر.
11. اقبال، مظفر، «خاورشناسی و دایرة‌المعارف قرآن لیدن»، فصلنامه قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره 6، 1388، ص 11-30.
12. _____، «مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن»، فصلنامه قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره 7، 1388، ص 11-28.
13. ایچی، میرسیدشریف، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، بی‌تا.
14. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، تحقیق علی‌عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، 1415ق.
15. بحرانی ابن‌میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، 1406ق.
16. بخاری، محمدبن‌اسماعیل، الصحیح، دمشق، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، 1401ق.
17. بغوی، حسین‌بن‌مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1420ق.
18. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی، 1412.
19. جرجانی، علی‌بن‌محمد، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی، 1412ق.
20. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم ویرایش علی‌اسلامی، چاپ سوم، قم، نشر اسراء، 1381.
21. _____، نزاهت قرآن از تحریف، چاپ سوم، قم، نشر اسراء، 1383.
22. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، بی‌تا.
23. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.

24. حسینی مرعشی، نورالله، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، بی تا.
25. خزاز رازی، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، علی بن محمد، قم، بیدار، 1401ق.
26. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تجمید العلم، مصر، دار احیاء السنة النبویه، 1974م.
27. دونالدسون، دوایت، عقیده الشیعه، تعریب: عم، مصر، مکتبه الخانجی، 1933م.
28. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، 1393ق-1973م.
29. رضایی اصفهانی، محمد علی، «بررسی دایرةالمعارف قرآن لیدن»، مجله قرآن و مستشرقان، شماره اول، زمستان 1385، ص 43-70.
30. رضی بهابادی، بی بی سادات، عصمت انبیا در قرآن کریم، استاد راهنما: پایان نامه دانشگاه تهران، 1377.
31. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، 1407ق.
32. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتب والسنة والعقل، قم، مرکز العالمی للدراسات اسلامیه، 1411ق.
33. سید مرتضی، علی بن حسین، تنزیه الانبیا، قم، منشورات الشریف الرضی، بی تا.
34. سیوری، مقداد بن عبدالله، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تبریز، بی تا، 1393ق.
35. شبر، عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة والنشر، 1412ق.
36. صالحی نجف آبادی، جمال انسانیت یا تفسیر سورة یوسف، تهران، نشر دانش اسلامی، 1364.
37. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، 1385ق/1966م.
38. _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان، 1378ق.
39. _____، کمال الدین وتمام النعمة، تهران، اسلامیه، 1395ق.
40. _____، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین، 1361.
41. _____، من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1413ق.
42. صفایی، احمد، هشام بن حکم، تهران، دانشگاه تهران، 1342.
43. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1417ق.
44. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق و تخریج حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
45. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران و قم، دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1377.

46. _____، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مجمع البیان لعلوم القرآن) تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، 1408ق.
47. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، 1412ق.
48. طوسی، محمدبن حسن، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1407ق.
49. _____، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب مصیر العاملی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، بی تا.
50. عظیمی فر، علی رضا، قرآن و عصمت اهل بیت، قم، مهر امیرالمؤمنین 7، 1389.
51. علامه حلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، 1364.
52. _____، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1407ق.
53. فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، 1420ق.
54. _____، اربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن، مجلس دایرة المعارف العثمانیه، 1353.
55. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دار الهجرة، 1372.
56. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، مصر، الدار المصریه، بی تا.
57. _____، شرح الاصول الخمسه، مصر، مکتبه وهبه، 1408ق.
58. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1407ق.
59. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق.
60. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360.
61. مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، قاهره، دار العلم للطباعه، 1396ق.
62. معروف الحسنی، هاشم، بین التصوف والتشیع، بیروت، دار القلم، 1379م.
63. مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1424ق.
64. مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، تبریز، مکتبه سروش، 1363.
65. _____، شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد، تبریز، مکتبه سروش، 1364.
66. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1374.
67. مؤدب، سیدرضا؛ موسوی مقدم، سیدمحمد، «نقد دایرة المعارف قرآن لیدن بر اساس آرا و مبانی شیعه»، شیعه‌شناسی، شماره 23، 1383. ص 105 - 144.
68. نعمه، عبدالله، هشام بن الحکم، بیروت، دار الفكر اللبناني، 1404ق.

69. وافدی، محمدبن عمر، المغازی، قم، نشر دانش اسلامی، 1405 ق.

70. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، پژوهشی در عصمت معصومان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1388.