



پژوهشگاه علوم
و فرهنگ اسلامی

اندیشکلامی عصمت

پیامدهای فقهی و اصول فقهی



بهرز مینایی

پژوهشکده فقه و حقوق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اندیشه کلامی عصمت

پیامدهای فقهی و اصول فقهی

بهر روز مینایی



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

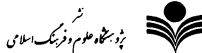


اندیشه کلامی عصمت

پیامدهای فقهی و اصول فقهی

بهرروز مینایی

- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- تهیه: پژوهشکده فقه و حقوق
- سرپرستار: محمدباقر انصاری
- لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب



اندیشه کلامی عصمت پیامدهای فقهی و اصول فقهی چاپ اول

فرهنگ اسلامی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تلفن و دورنگار: ۰۲۶۸۸۱۸۸۱ - ۰۲۶۸۸۱۸۸۱، کدپستی: ۳۷۱۵۶۱۶۵۹۱
مراکز بخش: ۱. قم، میدان شهدا، تلفن و دورنگار: ۳۷۸۳۳۳۴ - ۰۲۵
۲. تهران، خیابان انقلاب، رویروی درب دانشگاه تهران، پاساژ فروردیه
طبقه همکف، واحد: ۳۱۲، تلفن: ۶۶۹۵۱۵۳۴
وب سایت: www.pub.isca.ac.ir و پایگاه: nashria.isca.ac.ir
فروشگاه مجازی نشر: www.shop.isca.ac.ir - فروشگاه نشر دیجیتال: www.pajooohan.ir

سرشناسه: مینایی، بهروز، ۱۳۴۱-
عنوان و نام پدیدآور: اندیشه کلامی عصمت: پیامدهای فقهی و اصول فقهی / بهروز مینایی: تهیه
پژوهشکده فقه و حقوق
مشخصات نشر: قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم
و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵
مشخصات ظاهری: ۵۶۰ ص
شابک: ۳۵۰۰۰۰ ریال: 978-600-195-260-9
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
یادداشت: کتابنامه: ص [۲۷۷] - ۵۰۶ همچنین به صورت زیرنویس
یادداشت: نمایه
موضوع: عصمت
موضوع: عصمت (اسلام)
شناسه افزوده: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و
فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵ الف۹م/۲۲۰۰ BP
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۲۳
شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۳۴۹۱۰



فهرست

سخنی با خواننده.....	۱۷
پیش‌گفتار.....	۲۱

فصل یکم: تبیین مفهوم عصمت

گفتار یکم: عصمت در ادبیات و لغت عرب.....	۲۸
واژه عصمت.....	۲۸
نتیجه‌گیری.....	۳۵
گفتار دوم: مفهوم کلامی عصمت.....	۳۷
عصمت از دیدگاه کلام امامیه.....	۳۸
اندیشه عصمت در کلام اهل سنت.....	۴۰
جمع‌بندی دیدگاه‌های متکلمان اسلامی درباره عصمت.....	۴۵
گفتار سوم: عصمت در قرآن و روایات.....	۴۷
واژه عصمت در قرآن.....	۴۷
مفهوم کلامی عصمت در قرآن.....	۵۳
واژه عصمت در روایات.....	۶۴

- ۷۰..... معنای کلامی عصمت در روایات
- ۷۷..... نتیجه بحث قرآنی
- ۷۸..... گفتار چهارم: تفسیر ماهیت عصمت
- ۷۹..... مسلک جبری عصمت
- ۸۱..... نقد
- ۸۱..... الف) فقدان ارزش مقام عصمت
- ۸۲..... ب) عدم برتری معصوم
- ۸۲..... ج) بی‌معناشدن الگو قرار گرفتن انبیا
- ۸۲..... د) عدم استحقاق پاداش بر ترک گناه
- ۸۲..... هـ) بی‌معناشدن عصمت
- ۸۴..... مسلک لطف
- ۹۸..... دیدگاه ترکیب لطف و تهذیب
- ۹۹..... نظریه ملکه در تفسیر عصمت
- ۱۰۴..... ترکیب دیدگاه ملکه و نظریه لطف
- ۱۰۷..... دیدگاه فطرت و تأیید روح
- ۱۱۱..... دیدگاه هدایت (تقریر جدیدی از نظریه فطرت)
- ۱۱۳..... مسلک علم در تبیین حقیقت عصمت
- ۱۲۱..... مسلک عشق و عقل محض
- ۱۲۳..... دیدگاه‌های ترکیبی جدید
- ۱۳۴..... جمع‌بندی دیدگاه‌ها
- ۱۳۵..... دیدگاه مختار
- ۱۳۶..... ۱. موهبتی‌بودن عصمت
- ۱۳۶..... ۲. اکتسابی‌بودن عصمت

۱۳۷.....	۳. لزوم تفکیک میان حقیقت عصمت از اشتباه و عصمت از گناه.....
۱۳۸.....	۴. ملازمه و ارتباط وثیق میان عصمت و علم به غیب معصوم.....
۱۴۹.....	خاتمه: عصمت و عناوین مشابه و معادل.....
۱۴۹.....	واژه‌های معادل عصمت.....
۱۴۹.....	۱. اخلاص.....
۱۴۹.....	۲. اصطفاء.....
۱۵۰.....	۳. اجتناب.....
۱۵۰.....	۴. اختیار.....
۱۵۱.....	۵. نزاهت.....
۱۵۲.....	۶. تطهیر.....
۱۵۲.....	۷. توفیق و تسدید و تأیید.....
۱۵۴.....	۸. صدق، امانت، تبلیغ و فطانت.....
۱۵۷.....	واژه‌های مشابه.....
۱۵۷.....	۱. عدالت.....
۱۵۹.....	۲. دُکاء و فطانت.....
۱۶۱.....	۳. حجّیت.....
۱۶۴.....	نتیجه واژه‌شناسی.....

فصل دوم: ریشه‌یابی تاریخی اعتقاد به عصمت

۱۶۸.....	گفتار اول: پیشینه اندیشه عصمت در ادیان گذشته.....
۱۶۸.....	پیشینه عصمت در ادیان غیرابراهیمی هند و چین.....
۱۷۳.....	پیشینه عصمت در دین زرتشت.....
۱۷۵.....	پیشینه عصمت در دین یهود.....

- ۱۷۸..... اندیشه عصمت در مسیحیت
- ۱۸۱..... نتیجه‌گیری بحث تاریخ عصمت در ادیان پیش از اسلام
- ۱۸۲..... گفتار دوم: سابقه اندیشه عصمت در اسلام
- ۲۰۰..... گزارش‌های تاریخی موهم عدم اعتقاد به عصمت
- ۲۰۳..... گفتار سوم: بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد منشأ اندیشه عصمت
- ۲۰۴..... ۱. انتساب اندیشه عصمت به هشام بن حکم و مؤمن الطاق (عصر امام صادق علیه السلام)
- ۲۰۵..... سخن رونالدسون در این انتساب
- ۲۰۸..... نقد انتساب نظریه عصمت به عصر امام صادق علیه السلام
- ۲۱۱..... نقد سخن رونالدسون
- ۲۱۳..... ۲. انتساب عقیده عصمت به عبدالله بن سبا
- ۲۱۶..... نقد دیدگاه انتساب نظریه عصمت به عبدالله بن سبا
- ۲۲۲..... ۳. اتخاذ نظریه عصمت از آموزه‌های زرتشتی و فرهنگ ایران باستان
- ۲۲۶..... نقد دیدگاه اخذ نظریه عصمت از آموزه‌های زرتشتی
- ۲۳۰..... ۴. دیدگاه صوفیه و پیدایش اندیشه عصمت
- ۲۳۱..... نقد دیدگاه انتساب نظریه عصمت به صوفیه
- ۲۳۶..... ۵. دیدگاه «روح کاریزماتیک» در ادیان
- ۲۴۱..... نقد دیدگاه روح کاریزماتیک به عنوان مبدأ اعتقاد به عصمت
- ۲۴۴..... ۶. سیاسی‌بودن اعتقاد به عصمت
- ۲۴۵..... نقد نظریه سیاسی‌بودن اعتقاد به عصمت
- ۲۴۷..... ۷. نظریه غلو
- ۲۶۰..... نقد دیدگاه غلو به عنوان مبدأ اندیشه عصمت
- ۲۶۶..... نقد روش شناختی
- ۲۶۸..... فرضیه رقیب

۲۶۸	فرضیه تقیه از دوست
۲۷۰	معنای غلو و حدّ و مرز آن
۲۷۶	علم غیب

فصل سوم: ادله عصمت

۲۸۰	گفتار اول: امکان عصمت
۲۸۵	نقد و بررسی برداشت از سخن غزالی
۲۸۷	نتیجه بحث امکان عصمت
۲۸۷	گفتار دوم: ادله عقلی عصمت
۲۸۸	دلیل اول: لطف
۲۹۲	تقریب نخست
۲۹۴	اهداف و اغراض بعثت پیامبران
۲۹۴	۱. تعلیم و تربیت
۲۹۵	۲. ابلاغ پیام الهی و وحی خداوند به مردم
۲۹۵	۳. اتمام حجت خدا بر مردم
۲۹۶	۴. ایجاد زمینه برپایی عدالت در جامعه
۲۹۶	۵. متحقق ساختن الگوها و نمونه‌های تربیتی برای افراد بشر
۲۹۹	تقریب دوم
۳۰۰	درآمدی بر دو تقریب
۳۰۳	تقریب سوم
۳۰۴	درآمدی بر تقریب سوم
۳۰۵	تقریب چهارم
۳۰۶	تقریب پنجم

- ۳۰۸..... دلیل دوم: معجزه
- ۳۰۸..... مقام نخست: دلالت معجزه بر عصمت در مقام اخذ و بازخوانی وحی
- ۳۱۰..... مقام دوم: دلالت معجزه بر عصمت در مقام عمل
- ۳۱۱..... دلیل سوم: روشن بینی درونی پیامبران
- ۳۱۷..... دلیل چهارم: وجوب متابعت
- ۳۱۸..... دلیل پنجم: نهی از منکر (وجوب انکار)
- ۳۱۹..... دلیل ششم
- ۳۱۹..... بیان ملازمه
- ۳۲۰..... نقد و بررسی
- ۳۲۰..... نتیجه گیری و ارزیابی ادله عقلی
- ۳۲۴..... گفتار سوم: ادله نقلی عصمت
- ۳۲۷..... ادله نقلی
- ۳۲۷..... استدلال نخست
- ۳۲۸..... نقد دلیل
- ۳۲۸..... نقد و بررسی
- ۳۲۹..... استدلال دوم
- ۳۳۰..... مناقشه
- ۳۳۱..... استدلال سوم
- ۳۳۱..... استدلال چهارم
- ۳۳۷..... درآمدی بر این استدلال
- ۳۳۸..... استدلال پنجم
- ۳۴۱..... استدلال ششم
- ۳۴۵..... استدلال هفتم

استدلال هشتم.....	۳۴۶

فصل چهارم: پیامدهای اصولی و فقهی اندیشه عصمت

بخش یکم: قلمرو عصمت.....	۳۵۰
حوزه‌های عصمت از نگاه اندیشوران.....	۳۵۰
مقام نخست: عصمت در اخذ و بازخوانی وحی.....	۳۵۶
مقام دوم: عصمت در تفسیر و تبیین وحی.....	۳۵۹
مقام سوم: عصمت از اشتباه و خطا و فراموشی در انجام تکالیف شخصی و اجتماعی.....	۳۶۱
مقام چهارم: عصمت از گناه.....	۳۶۲
بخش دوم: پیامدهای اندیشه عصمت در اصول فقه امامیه.....	۳۶۳
مقدمه.....	۳۶۳
گفتار یکم: معنای اصطلاحی حجت در علم اصول.....	۳۶۴
گونه‌های مختلف حجت.....	۳۶۵
۱. حجت ذاتی.....	۳۶۵
۲. حجیت مجعول (قراردادی).....	۳۶۶
تقسیم حجیت از دیدگاه صدرالمعانی.....	۳۶۷
لوازم عقلی حجیت.....	۳۶۷
الف) معذرت.....	۳۶۸
ب) منجزیت.....	۳۶۸
ج) صحت اسناد محتوایی حجت به شارع.....	۳۶۹
گفتار دوم: حجیت کتاب خدا.....	۳۶۹
گفتار سوم: حجیت سنت.....	۳۷۱

۳۷۲	معنای سنت در لغت
۳۷۳	معانی فقهی و اصولی سنت
۳۷۳	معنای اصطلاحی سنت در علم اصول
۳۷۸	ارتباط میان عصمت و حجیت سنت لفظی
۳۷۹	ارتباط عصمت و حجیت سنت فعلی
۳۸۰	حدود دلالت فعل معصوم
۳۸۳	حجیت تقریر و سکوت معصوم
۳۸۴	حجیت سیره عقلا
۳۸۵	حدود حجیت سیره عقلایی
۳۸۷	نتایج متعدد اصولی حجیت سیره و سکوت معصوم
۳۸۷	۱. حجیت خبر ثقه
۳۸۷	۲. حجیت ظواهر
۳۸۸	۳. حجیت قواعد فقهی
۳۸۸	۴. ملاک حجیت اجماع
۳۸۹	حجیت اجماع
۳۹۰	حجیت سیره متشرعه
۳۹۱	استفاده از نظریه عصمت برای اثبات مبنای اصولی تعارض دو حدیث
۳۹۱	استفاده از ترک استفصال معصوم برای اثبات اطلاق
۳۹۲	بخش سوم: پیامدهای اندیشه عصمت در فقه امامیه
۳۹۲	گفتار یکم: تمسک به سنت (قول، فعل و تقریر) معصوم برای اثبات حکم شرعی
۳۹۳	۱. اثبات حکم شرعی جواز سلام دادن در نماز میت با تمسک به فعل معصوم
۳۹۴	۲. اثبات موضوع شرعی وحدت سوره ضحی و انشراح با استناد به فعل معصوم
۳۹۵	۳. استدلال به فعل معصوم برای اثبات جواز قضاوت در مسجد

۴. استدلال به فعل معصوم برای اثبات استحباب تکاندن دست بعد از تیمم..... ۳۹۷
۵. استناد به فعل معصوم برای اثبات استحباب زیارت قبور مؤمنان برای زنان..... ۳۹۷
۶. استناد به قول معصوم برای اثبات جواز تملک غنیمت جنگی..... ۳۹۸
۷. استناد به فعل معصوم برای جواز استفاده از سبزه زارها..... ۳۹۹
۸. عصمت، منشأ تفصیل حکم جواز عمل حاکم به علم خود در مقام قضاوت و تطبیق احکام الهی..... ۳۹۹
۹. جزء العله بودن فعل معصوم برای یافتن حکم اولیه اسلام در مورد حکم نماز هنگام خوف..... ۴۰۰
- گفتار دوم: تفکیک سنت واقعی از غیر سنت (شرط اعتبار حدیث)..... ۴۰۲
۱. طرد روایات سهو النبی..... ۴۰۲
- توجیه نخست..... ۴۰۴
- توجیه دوم..... ۴۰۴
- توجیه سوم..... ۴۰۶
- بررسی و ارزیابی..... ۴۰۶
۲. طرد روایت به دلیل اسناد خطا به قول معصوم..... ۴۰۷
۳. طرد روایت به دلیل تنافی آن با عصمت پیامبر از خطای در فهم مسائل اجتماعی..... ۴۰۹
۴. طرد روایت به دلیل اشتغال بر انتساب فراموشی و سهو به رسول خدا ﷺ در حوزه احکام الهی..... ۴۱۱
۵. شبهه طرد روایت به دلیل انتساب عدم بلاغت ادبی به امام معصوم ﷺ..... ۴۱۲
۶. طرد روایت به دلیل انتساب فراموشی وضو به امام علی ﷺ..... ۴۱۳
۷. استفاده از عصمت برای طرد روایت مشتمل بر نکته‌ای غیر معقول..... ۴۱۴
- گفتار سوم: توجیه محتوای روایت به خلاف ظاهر آن..... ۴۱۶

۱. عصمت در انجام وظایف شخصی معصوم..... ۴۱۶
۲. تفصیل حکم میان معصوم و غیر معصوم در مسائل حدّ..... ۴۱۸
۳. توجیه عمل معصوم برای اثبات منفعت حلال عُقلایی برای میت..... ۴۱۹
۴. توجیه خوردن مال به دست آمده از قمار از روی جهل توسط معصوم علیه السلام..... ۴۲۰
- بخش چهارم: پیامدهای اندیشه عصمت در اصول فقه اهل سنت..... ۴۲۱
- گفتار یکم: حجّیت اتفاق امت در دیدگاه اهل سنت..... ۴۲۲
- معنای حجّیت اجماع استقلالی..... ۴۲۴
- حجّیت اجماع..... ۴۲۴
- برداشت جدیدی از حجّیت اجماع..... ۴۲۶
- تصحیح برداشتی اشتباه از مفهوم اجماع..... ۴۲۸
- برداشت سیاسی - اجتماعی از مفهوم اجماع..... ۴۲۹
- نظریه خرد جمعی..... ۴۳۰
- گفتار دوم: دیدگاه اصولی اهل سنت در مورد حجّیت سنت صحابه..... ۴۳۳
- شرایط حجّیت سنت صحابی..... ۴۳۴
- دیدگاه عدم حجّیت سنت صحابه در میان اهل سنت..... ۴۳۵
- تصریح اهل سنت به عدم عصمت صحابه..... ۴۳۶
- پیگیری اندیشه عصمت در ادله حجّیت سنت صحابه..... ۴۳۷
- دلیل یکم..... ۴۳۷
- دلیل دوم..... ۴۳۹
- دلیل سوم..... ۴۴۱
- دلیل چهارم..... ۴۴۲
- دلیل بر عصمت ابوبکر..... ۴۴۴
- عصمت ابوبکر و عمر در کلام علمای اهل سنت..... ۴۴۵

- عصمت عمر بن خطاب در کلام ابن عربی..... ۴۴۵
- عصمت ابوبکر و عمر در روایات اهل سنت..... ۴۴۶
- حدیث اهل سنت دال بر عصمت عمر..... ۴۴۷
- بخش پنجم: پیامدهای اندیشه عصمت در فقه اهل سنت..... ۴۴۸
- فعل صحابه منشأ اثبات حکم خوابیدن قبل از نماز عشا..... ۴۴۹
- اثبات عدم وجوب نکاح از طریق فعل صحابه..... ۴۵۰
- اثبات جزئیات اجرای حد نوشیدن شراب توسط فعل صحابه..... ۴۵۱
- فعل صحابه منشأ اثبات حکم قصاص..... ۴۵۲
- نماز تراویح، سنت صحابه خلاف سنت رسول الله ﷺ..... ۴۵۳
- اثبات حرمت زیارت قبور از طریق تمسک به عدم فعل صحابه..... ۴۵۴
- استنباط کیفیت زیارت پیامبر ﷺ از طریق فعل صحابه..... ۴۵۶
- عثمان، میدع اذان ثالث..... ۴۵۷
- اثبات کراهت جماعت برای نماز نافله در غیر ماه مبارک رمضان از طریق فعل صحابه..... ۴۵۷
- سنت صحابه در زیادکردن رکعات نماز شب در ماه مبارک رمضان..... ۴۵۸
- اثبات استحباب مؤکد بودن تسویه صفوف نماز جماعت به وسیله فعل صحابه..... ۴۵۸
- تمسک به فعل صحابه برای اثبات جواز اقتدا به امام جماعتی که در فروع با
مأموم اختلاف دارد..... ۴۵۹
- اثبات میزان استفاده از آب در غسل میت به وسیله فعل صحابه..... ۴۵۹
- اثبات جواز معانقه و استثنای حرمت آن در هنگام سفر به وسیله فعل صحابه..... ۴۵۹
- استناد به فعل صحابه برای اثبات صحت جهاد بعد از اذن والدین حرّ و مسلمان..... ۴۶۰
- اثبات جواز بوسیدن دست مؤمن عالم با عمل صحابه..... ۴۶۰
- تمسک به فعل صحابه برای اثبات جواز استفاده از قربانی حج و غنیمت‌های
خوردنی..... ۴۶۱

- تمسک به فعل صحابه در مورد کیفیت تشییع جنازه و جزئیات آن..... ۴۶۱
- تمسک به فعل صحابه در مورد اثبات جواز و عدم کراهت دفن میت در شب..... ۴۶۱
- استناد به فعل صحابه برای جواز عمل به وصیت..... ۴۶۲
- اثبات حکم جزای صید در حال احرام، با تمسک به قول صحابه..... ۴۶۲
- استدلال به فعل صحابه برای اثبات کیفیت مسح در وضو..... ۴۶۲
- اثبات حکم مال مرتد با فعل صحابه..... ۴۶۳
- نتیجه‌گیری بحث پیامدهای عصمت در فقه اهل سنت..... ۴۶۳

فصل پنجم: خلاصه و نتیجه‌گیری..... ۴۶۵

فهرست منابع..... ۴۷۷

نمایه‌ها

- آیات..... ۵۰۷
- روایات..... ۵۱۳
- اعلام..... ۵۱۹
- اصطلاحات..... ۵۳۱
- کتاب‌ها..... ۵۵۱
- فرقه‌ها، مکاتب و گروه‌ها..... ۵۵۴
- مکان‌ها..... ۵۵۷
- دوره‌ها، واقعه‌ها و رویدادها..... ۵۵۹

سخنی با خواننده

قرآن، روایات و ادله عقلی بر عصمت اهل بیت علیهم السلام دلالت وافر دارند. آیه مشهور تطهیر، یعنی «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^۱ در صدر ادله عصمت، از دیرباز مورد بحث و بررسی مفسران و متکلمان بوده است. علامه حلی در کتاب نهج الحق و کشف الصدق در شمار ادله «تعیین امامه علی علیه السلام بالسنة» از زمخشری، دانشمند مشهور و مورد اعتماد اهل سنت، این روایت را نقل می‌کند: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: فاطمة مهجة قلبی، و ابناها ثمرة فؤادی، و بعلها نور بصری، و الائمة من ولدها امناء ربی، و جبل ممدود بینہ و بین خلقه، من اعتصم بهم نجا، و من تخلف عنهم هوی».^۲ دلالت این روایت، به‌ویژه سه جمله اخیر آن، بر عصمت اهل بیت علیهم السلام پوشیده نیست. علامه در کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد در ضمن ادله عقلی عصمت، بر اساس قاعده بطلان تسلسل، لزوم عصمت امام علیه السلام را ثابت می‌کند.^۳

۱. احزاب: ۳۳.

۲. علامه حلی؛ نهج الحق و کشف الصدق؛ ص ۲۲۷.

۳. همو. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۴۹۲.

با وجود میراث قرآنی، روایی و کلامی فاخر و غنی درباره عصمت اهل بیت علیهم السلام در دو صحنه مهم کمبود یا فقدان پژوهش‌های بایسته آشکار است: نخست اینکه درباره عصمت، به‌ویژه عصمت اهل بیت علیهم السلام پرسش‌های نوظهور کلامی و تاریخی وجود دارد که پژوهش‌های شایسته می‌طلبد. این پژوهش‌ها در صورتی موفق خواهند بود که بتوانند همسنگ با مسائل کلامی جدید، به‌ویژه با توجه به انسان‌شناسی‌های نو و پیچیده و نیز روش‌های تاریخی معتبر، راه منطقی خود را باز کنند و استدلال‌هایی جامع ارائه دهند. دوم اینکه آثار اعتقاد به عصمت اهل بیت علیهم السلام در حوزه دانش‌هایی که علم کلام نسبت به آنها جایگاه تمهیدی و پیش‌فرض‌ساز دارد، به‌صورت مستقل و مدوّن بررسی و تحلیل نشده است.

فقه و اصول دو دانش مهمی هستند که بسیاری از پیش‌فرض‌های خود را از دانش کلام می‌گیرند. به‌طور مشخص در مورد عصمت اهل بیت علیهم السلام یکی از منابع بسیار پرکاربرد، به‌ویژه در فقه، منبع سنت است. روایات انبوهی که در اختیار فقیه است تا با آنها حکم شرعی را استنباط کند، پس از طی مراحل اعتبار صدور، جهت صدور و دلالت، اثبات اعتبار سنت اهل بیت علیهم السلام را پیش رو می‌گذارند. آنچه فقیه را به مقصد اصلی، یعنی حجت میان او و خدای سبحان می‌رساند، پیش‌فرض منطقی عصمت اهل بیت علیهم السلام است. عصمت اهل بیت علیهم السلام، افزون بر این کارکرد کلان، همیشگی و جدانشدنی از هر تمسّکی به روایات، در مراحل سه‌گانه صدور، جهت صدور و دلالت روایات نیز همواره در کبریات و صغریات این مراحل، نصب‌العین فقیه است تا با توجه به آن طی طریق کند. این توجه در پیچ‌وخم‌های استنباط، گاهی راه فقیه را از راه سایر کسانی که آنها هم به‌صورت علمی در پی استنباط از

متونی به معصوم منسوب نیستند، جدا می‌سازد.

پژوهش حاضر ضمن توجه به میراث کلامی درباره عصمت، تلاش می‌کند در دو صحنه یادشده وارد شود. طبیعی است از گام‌نهادن در صحنه‌های نو، نباید انتظار تمام و کمال پژوهش داشت، به‌ویژه اینکه در این پژوهش درباره آثار فقهی و اصولی اعتقاد به عصمت، به ذکر نمونه‌هایی بسنده شده است. این کار راه را برای پژوهشگران آینده این موضوع باز می‌کند تا با نگاه‌هایی عمیق‌تر و جامع‌تر، در صدد پایه‌ریزی نظریات فلسفه فقهی درباره عصمت، در فقه و اصول امامیه برآیند.

در اینجا از پژوهشگر فرهیخته این اثر جناب آقای دکتر احمد (بهروز) مینایی بیدگلی که با انگیزه‌ای مقدس و کوششی طاقت‌فرسا توانستند پژوهش را در پژوهشکده فقه و حقوق به انجام رسانند، صمیمانه سپاسگزاری و از خدای سبحان پاداشی جزیل طلب می‌کنیم.

این پژوهش موضوع فرایندی از نگارش، ارزیابی‌های نوشتاری و گفتاری، نظارت و اصلاح‌های متعدده بوده است. از همه سرورانی که در این فرایند به‌گونه‌ای ایفای نقش داشته‌اند قدردانی و تشکر می‌کنیم. نظارت پژوهش را عملاً مدیر سابق گروه فلسفه فقه پژوهشکده حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای سعید ضیائی‌فر که در شورای پژوهشی نیز به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند و سپس مدیر کنونی آن حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای حسنعلی علی‌اکبریان برعهده داشته‌اند که پیش از این نظارت نیز ارزیابی بخش‌هایی از پژوهش را انجام داده‌اند. ارزیاب دیگر پژوهش حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر محمدتقی سبحانی بوده‌اند که با حضور در شورای پژوهش پژوهشکده به عنوان عضو مدعو به نقد و بررسی

آن پرداخته‌اند. جناب آقای دکتر محسن جوادی نیز در آغاز شکل‌گیری پژوهش دیدگاه‌هایی در زمینه جهت‌گیری پژوهش ارائه کرده‌اند.

همچنین در شورای پژوهشی این پژوهش در پژوهشکده، افزون بر مدیران سابق و کنونی گروه فلسفه فقه و عضو مدعو آن‌که قبلاً نام برده شدند، حجج اسلام والمسلمین آقایان محمدعلی خادمی کوشا، مدیر گروه دانش‌های وابسته به فقه و دکتر محمد صالحی، مدیر گروه مسائل فقهی - حقوقی نیز در نقادی پژوهش شرکت داشته‌اند. از خداوند سبحان توفیقات همه سروران و سایر همکارانی را که در آماده‌سازی پژوهش نقش داشته‌اند، مسئلت می‌کنیم، همچنین سپاسگزار نشر پژوهشگاه، بابت همهٔ اهتمام‌ها و تلاش، هستیم و تعالی روز افزون ایشان را خواستاریم.

سیف‌الله صرامی

مدیر پژوهشکده فقه و حقوق

پیش‌گفتار

عصمت پیامبران الهی در پهنه تاریخ مباحث کلامی همواره مورد بحث و کاوش بوده است. حدود و قلمرو عصمت رسول خدا ﷺ و اهل بیت  از دیرباز محل پرسش و پاسخ دین‌باوران و گزینه‌های اعتقادی آنها بوده است. در عصر امامان شیعه  پرسش از آیاتی از قرآن و ادعیه‌ای که در ظاهر عدم عصمت رسول خدا ﷺ و اهل بیت  نشان می‌دادند، رایج بوده است و به همین دلیل کتاب‌هایی در این باره نوشته شده است؛ مانند تنزیه الانبیاء و الاثمه به قلم دانشمندان شیعه مانند سید مرتضی  و عالمان اهل سنت مانند فخر رازی.

عصمت از دیدگاه متکلمان به معنای مصونیت معصوم از گناه و ایمن بودن وی از لغزش و خطاست. اکنون پرسش در این است که آیا از مفهوم کلامی عصمت در قرآن و روایات پیامبر ﷺ و اهل بیت  سخنی به میان آمده است یا نه؟ مفهوم عصمت در اندیشه متکلمان با مفهوم دینی آن، چه پیوند و ارتباطی دارد؟

معصوم  اندیشه گناه نمی‌کند؛ از خطا و اشتباه به دور است؛ در او سهو و فراموشی راه ندارد؛ اما اینها چگونه محقق می‌شود؟ چه می‌شود که انسان

جایز الخطا معصوم می‌شود؟ چگونه انسانی قادر بر انجام گناه، به هیچ روی شر را بر نمی‌گزیند؟ آیا اصلاً چنین ویژگی‌ای برای انسان وجود دارد؟ راه رسیدن بشر به این ویژگی چگونه است؟ اگر برای انسانی امکان گناه وجود نداشته باشد، آیا با مختاریودن او تنافی ندارد؟ علم کلام که مدعی تبیین و توجیه گزاره‌ها و مفاهیم دینی است، برای این پرسش‌ها چه پاسخی دارد؟

اندیشه عصمت برای نخستین بار از کجا و در چه زمانی به حوزه دین و معرفت دینی راه پیدا کرده است؟ آیا اندیشه عصمت به صورت اجمالی - چه از گناه و چه از اشتباه - در تعالیم و آموزه‌های بنیانگذار دین اسلام یعنی قرآن و سنت نبوی وجود داشته است یا این اندیشه از بیرون به تعالیم اصیل اسلام وارد شده است؟

آیا اعتقاد به عصمت در ادیان پیش از اسلام نیز وجود داشته است؟ آیا این دیدگاه دست‌پرورده غالیان و جاعلان است؟ آیا گروهی از سر خیرخواهی یا تحت شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آیین‌ها و ادیان دیگر این اندیشه را در دین اسلام وارد کرده‌اند؟ آیا امامان شیعه علیهم‌السلام یا بعضی از اصحاب و یاران آنها این نظریه را ابداع نموده‌اند؟ آیا سبطیه اعتقاد به عصمت، آن‌گونه که در میان فقهای شیعه رایج است، در عصر اولیه اسلام و عصر ائمه علیهم‌السلام نیز چنین بوده است؟ برای پاسخگویی به پرسش‌های فوق، اندیشه عصمت در ادیان غیرابراهیمی و ادیان ابراهیمی پیش از اسلام، به‌خصوص یهودیت و مسیحیت مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ سپس سابقه اعتقاد به عصمت در میان مسلمانان و متکلمان امامیه و پس از آن در میان اهل سنت، اعم از معتزله و اشاعره توضیح داده می‌شود. آیا می‌توان برای این

اندیشه، ریشه سیاسی - اجتماعی قابل شد؟ آیا این نظریه می‌تواند حاصل تأثیر و تأثر اندیشه‌های متکلمان اسلامی با تعالیم و آرای ادیان و ملل دیگر باشد؟ چه شواهدی بر اثرپذیری وجود دارد؟ اثر حاضر بعد از نقد این دیدگاه‌ها نتیجه‌گیری می‌کند که مفهوم دینی عصمت، مبدأ درونی و اصیل در تعالیم ادیان دارد و در آیات و روایات صدر اسلام و ارتکاز ذهنی مسلمانان صدر اول وجود داشته است.

از آنجاکه فقیهان و اندیشوران شریعت اسلامی با تکیه بر ارتکازهای پذیرفته‌شده و پیش‌فرض‌های اعتقادی خود به اجتهاد و استنباط حکم خدا می‌پردازند، بررسی عمیق این باورهای پیشین و اندازه تأثیر آن بر شیوه استنباط، یکی از پراهمیت‌ترین مباحث فلسفه فقه خواهد بود. بدون شک اندیشه عصمت و درجات باور فقیه به مراتب عصمت معصوم در انتخاب مبنا در مباحث زیربنایی فقه یعنی اصول فقه تأثیر مستقیم دارند. همان‌گونه که حجیت کتاب، سنت، ظواهر، سیره عقلا و بسیاری از قواعد پرکاربرد فقهی مبتنی بر پذیرش این اصل اعتقادی و کلامی است، در استنباط احکام جزئی شرعی نیز اندیشه اعتقاد به عصمت تأثیر پنهان و ناخودآگاهی دارد.

انگیزه پژوهشکده فقه و حقوق در همکاری با نگارنده در تدوین این کتاب، تنظیم نگرشی از نوع فلسفه فقهی به اندیشه عصمت در مهد دانش فقه و اصول اسلامی بوده است. نگارنده فصل چهارم این کتاب را با توجه به دیدگاه فلسفه فقهی تدوین کرده است. شایان ذکر است در بررسی ابتدای مبانی فقهی و اصولی بر اندیشه عصمت، تنها به فقه مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) بسنده نشده است؛ بلکه تأثیر اندیشه عصمت با نگاهی متفاوت در مکتب فقهی اهل

سنت نیز بررسی شده است. در مکتب اهل سنت نتایج اصولی و فقهی اندیشه عصمت پیامبر ﷺ و اعتقاد به عصمت امت و اتفاق صحابه در نظام اصولی و فقهی اهل سنت بررسی و تحلیل می‌شود.

یکی از انگیزه‌های پیشین نگارنده در پیگیری مباحث این پژوهش، نقد کتاب *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam* نوشته دکتر سیدحسین مدرسی بود که همراه با برگردان فارسی آن به نام مکتب در فرایند تکامل در آمریکا منتشر شده است. در این کتاب در پی تحلیل بحران جامعه تشیع در دوران غیبت صفرا گزارشی از دیدگاه‌های شیعیان عصر ائمه علیهم‌السلام دربارهٔ مقام ایشان مطرح و دیدگاه حاکم درباره اندیشه عصمت اهل بیت علیهم‌السلام و علم غیب آنها ناشی از اندیشه غلو معرفی شده است. نگارنده به بهانه نقد این دیدگاه به بحث عصمت اهل بیت علیهم‌السلام و مراتب آن طی بررسی تطبیقی و تحلیل کلامی، تاریخی و اجتماعی پرداخته است.

از دیدگاه نگارنده فقهی که می‌خواهد پاسخگوی نیازهای فقهی روز جامعه باشد باید بتواند از زاویه کلامی و تاریخی به این مباحث زیربنایی اعتقادی بنگرد تا با دیدی جامع‌تر و کل‌نگرانه از بالا به پایین، ریشه نفوذ بسته‌های شبهات کلامی، فقهی و اخلاقی به جامعه اسلامی را تحلیل کند. نگاه به پیوستگی این شبهات در یک شبکه جامع، توانایی فقیه را - که باید عالم به زمان خود باشد - متحول می‌کند. به همین دلیل اگر خواننده تطویلی را در مباحث آغازین کلامی و تاریخی سه فصل نخست این مباحث می‌بیند بر ما خرده نگیرد.

بدین ترتیب شایسته است یادآوری کنیم سهم مباحث کلامی فصل یکم تا

سوم بیش از مباحث فلسفه فقهی در فصل چهارم است. این تطویل ناشی از اعتقاد ماست که هر فقیه جامع‌نگری باید از شبهات وارده به مبانی کلامی - فقهی آگاهی داشته باشد و گزینه‌های مختلف در پاسخگویی به آنها را بررسی و تجزیه و تحلیل کند. خلاصه اینکه جایگاه رفیع مبنای کلامی عصمت در فلسفه فقه اقتضا می‌کند فقیه ناظر به نیازهای جامعه باید بتواند به‌صورت ریشه‌ای از مبانی کلامی خود دفاع کند.

این پژوهش در چهار فصل تنظیم شده است:

در فصل یکم دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم و ماهیت عصمت و کیفیت حصول آن برای معصوم مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در فصل دوم پیشینه اندیشه عصمت در ادیان غیرابراهیمی و ابراهیمی بیان شده است؛ سپس شبهات مختلف مستشرقان یعنی مادلونگ، رونالدسون، مونتگمری وات و دیگران درباره ریشه‌های پیدایش باور به عصمت اهل بیت (علیهم‌السلام)، در مهد دوران اسلامی مطرح شده است. در پایان فصل دوم دیدگاه دکتر حسین مدرسی نقد شده است. در فصل سوم امکان عصمت و ادله عقلی و نقلی آن همراه با نقض و ابرام‌های آنها مطرح شده است.

مباحث فصل چهارم، یعنی دیدگاه فلسفه فقهی اندیشه عصمت در مقایسه با مباحث سه فصل نخست پیشینه‌چندانی ندارد. شاید این پژوهش در آغاز خود سابقه‌ای نداشت؛ گرچه به دلیل طولانی‌شدن زمان تدوین این مجموعه برخی از مباحث آن در لابه‌لای بعضی آثار منتشرشده توسط پژوهشکده فقه و حقوق مطرح شد. با وجود این بسیاری از مباحث فصل چهارم، به‌ویژه پژوهش‌های بررسی تأثیر اندیشه عصمت در فقه و اصول اهل سنت کاملاً نو و جدید است و نیاز به تتبع و تحلیل بیشتر دارد.

این سلسله مباحث در فلسفه تطبیقی فقه مکتب اهل بیت علیهم السلام و اهل سنت باید بیشتر تقویت شود، به ویژه با دیدگاه منسوب به آیت الله بروجردی رحمته الله که فقه شیعه در آغاز تکوّن خود ناظر به فقه اهل سنت شکل گرفته است. احادیث اهل بیت علیهم السلام باید در بستر و فضای احادیث و فتاوی اهل سنت فهمیده شود و مباحث فلسفه فقهی جدید این رویکرد مورد توجه قرار گیرد. در پایان نگارنده از همکاری پژوهشکده فقه و حقوق در انتشار این پژوهش و همراهی و پیگیری در اتمام نسبی مطالب، کمال تشکر را دارم. از خوانندگان محترم درخواست می شود انتقادهای و پیشنهادهای خود را به صندوق پستی نگارنده ارسال کنند.

بهروز مینایی

فصل یکم

تبیین مفهوم عصمت

واژه عصمت و مشتقات آن در ادبیات عرب به چه معنایی به کار رفته است؟ آیا این واژه در قرآن و روایات صدر اسلام کاربردی داشته است؟ آیا مفهوم کلامی عصمت، یعنی مصونیت معصوم از خطا و گناه، در قرآن آمده است؟ آیا در روایات پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام رد پایی از مفهوم کلامی عصمت وجود دارد؟ ارتباط معنای لغوی عصمت و مفهوم کلامی آن در آیات و روایات اولیه چگونه است؟ مفهوم عصمت در اندیشه متکلمان با مفهوم دینی آن، چه پیوند و ارتباطی دارد؟

در این فصل واژه عصمت و مفهوم دینی آن را در آینه آیات قرآن و روایات پیامبر و ائمه علیهم السلام به صورت جداگانه جستجو می‌کنیم و مفهوم کلامی عصمت را در اندیشه متکلمان اسلامی - اعم از معتزله، اشاعره و امامیه - مورد بحث قرار می‌دهیم. همچنین به سیر تطوّر اندیشه دینی عصمت و بیان‌های مختلف متکلمان امامیه درباره مفهوم و حقیقت عصمت و کیفیت حصول این حقیقت در درون آدمی می‌پردازیم. در پایان فصل واژه‌های مختلفی که بیانگر حقیقت و مفهوم دینی عصمت در قرآن و روایات می‌باشند بازگو می‌شود تا پژوهشگران بتوانند طیف تحقیقاتی خود را در جنبه‌های مختلف این بحث در پژوهش‌های تکمیلی دریابند.

گفتار یکم: عصمت در ادبیات و لغت عرب

در این گفتار به جستجوی معنای واژه عصمت در کلام عرب پرداخته، کاربردها و استعمال‌های گوناگون این واژه را در اشعار جاهلیت بررسی می‌کنیم؛ زیرا اشعار جاهلی بیانگر فرهنگ عرب پیش از اسلام می‌باشند. در این جستجو برآنیم که دریابیم آیا در کاربردهای مختلف این واژه، معنای واحدی اراده شده است یا معنای مختلف؟ اگر چند معنا برای این واژه به کار گرفته شده است، آیا می‌توان آنها را به معنای واحدی بازگرداند و مهم‌تر از همه، آنچه می‌تواند هدف ارائه این بحث لغوی و ادبی باشد، این است که دریابیم آیا می‌توان پیوندی میان معنای لغوی عصمت و معنای کلامی آن، یعنی مصونیت از گناه و اشتباه برقرار کرد یا نه و آیا در شناخت ماهیت مفهوم دینی عصمت، نشانه‌هایی را می‌توان در ادبیات و کلام عرب برای استشهاد بر آن یافت؟ منبع تحقیق در این گفتار، اشعار معلقات سبع و کتاب‌های اصیل فرهنگ لغت عربی به عربی است. در پایان گفتار، معادل‌های انگلیسی واژه عصمت را برای علاقه‌مندان و پژوهشگران ذکر می‌کنیم.

واژه عصمت

مشقات ماده «عصم» در ادبیات و اشعار جاهلی آمده است که در خلال بحث به آنها اشاره خواهد شد. در قدیمی‌ترین کتاب‌های لغت عربی «عصم» به معنای دفع، حفظ و منع آمده است؛ «الْعِصْمَةُ أَنْ يَعْصِمَكَ اللَّهُ مِنَ الشَّرِّ أَوْ يَدْفِعَ عَنْكَ وَاعْتَصَمْتَ بِاللَّهِ أَوْ امْتَنَعْتَ بِهِ مِنَ الشَّرِّ وَاسْتَعْصَمْتُ أَيْ أَيْتُ وَاعْظَمْتُ أَيْ لَجَأْتُ إِلَى شَيْءٍ اعْتَصَمْتُ بِهِ».^۱ «الْعِصْمَةُ أَنْ يَعْصِمَكَ اللَّهُ مِنَ

۱. خلیل بن احمد الفراهیدی؛ کتاب العین؛ ج ۱، ص ۳۱۳.

الشَّرَّ»: اینکه خداوند تو را از بدی معصوم کند، یعنی خداوند بدی را از تو دفع نماید. «اغْضَمْتُ بِاللَّهِ»، یعنی به کمک خدا از شر خودداری ورزیدم. «اشْتَصَمْتُ»، یعنی خودداری ورزیدم. «اغْضَمْتُ»، یعنی پناه بردم به چیزی که مرا از شر باز دارد.

در جملات فوق عصمت به این معناست که خداوند انسان را از بدی ننگه دارد و بدی را از آدمی دفع کند. اعتصام به خدا به معنای به کمک خدا، خود را از بدی ننگه داشتن و خودداری ورزیدن آمده است. إغْصام به معنای پناه بردن و چنگ زدن به چیزی است که انسان را ننگه می‌دارد. آن‌گاه به شعر شاعر عرب مثال می‌زنند:

قل لذي الغصم الممسك بالأط نأب يابن الفجار يا ابن ضريبة^۱
بر گوی به صاحب دستی که به طناب‌ها چنگ انداخته است. هان ای پدر
ناشناخته و ای فرزند خراج!^۲

آن‌گاه جمله‌ای را در مورد ماده «عصم» آورده است که در تعیین حاقّ معنای واژه بسیار مؤثر است: «و اغْضَمْتُ فلاناً: هَيَأْتُ لَهُ مَا يَعْصِمُ بِهِ»^۳
غَضَمْتُ فلاناً: آماده کردم برای او چیزی را که بدان خود را حفظ می‌کند. منع کردن، ننگه داشتن و حفظ که به معنای واژه عصمت آمده است، می‌تواند به دو گونه تصویر شود:

۱. دیگری را به جبر و اکراه از انجام کاری بازداشتن، به گونه‌ای که از او سلب اختیار شود.

۱. همان.

۲. از آنجاکه گوینده شعر معلوم نیست (لم یسم قائله) ممکن است عنوان‌های «فجار» و «ضريبة» غلم شخص باشند. معلوم نیست اگر غلم نباشند تقریباً معنای شعر همان است که گفته شد.

۳. همان.

۲. فراهم ساختن وسایل و مقدماتی که دیگری با اختیار و انتخاب خود و تمسک جستن به آن وسایل از انجام کار امتناع ورزد. خلیل بن احمد با جمله فوق معنای دوم را تأیید می‌کند؛ همان گونه که ابن فارس نیز در معجم مقاییس اللغة همین معنا را برگزیده است:

«و تقول العرب: أعصمتُ فلاناً ای هیأت له شیئاً یعتصم بما نأثته یده؛ ای یلتجئ و یتمسک به»^۱: عرب می‌گوید: «اعصمت فلاناً» فراهم کردم برای آن شخص چیزی را که به آن تمسک می‌جوید در مسیر خواسته‌هایش؛ یعنی بدان پناه می‌برد و خود را حفظ می‌کند.

آن‌گاه شعر نابغه را شاهد می‌آورد:

یَظَلُّ مِنْ خَوْفِهِ الْمَلَأُ مَعْتَصِماً بِالْخِيزَانَةِ مِنْ خَوْفٍ وَ مِنْ رَعْدٍ^۲
کشتیان از ترس امواج فرات و رعد به بوته‌ها و درخت‌های خیزران پناه می‌برد.

مصرع دوم در این شعر نابغه چنین آمده است و شاید فصیح‌تر باشد: «بالخیزرانة بعد الاین و النجد» که معنا چنین می‌شود: کشتیان از ترس امواج فرات پس از خستگی و ناراحتی به بوته خیزران پناه می‌برد.

از این رو خلیل «العصمة» را به معنای «قلادة» گرفته است^۳ که وسیله بازداشتن و حفظ و نگهداری است، نه نفس خود منع و نگه‌داشتن.

احمد بن فارس برای توضیح معنای «عصم» می‌گوید: اصطلاح

۱. احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۴، ص ۳۳۱.

۲. همان.

۳. خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ص ۳۱۴.

«المُعَصَّم مِنَ الْفِرْسَانِ» به سوارکاری گفته می‌شود که در حین سوارکاری حالتش به هم می‌خورد و برای نگه‌داشتن خود روی اسب، زین اسب یا یال اسب را در چنگ می‌گیرد.^۱ آن‌گاه شعر طفیل را شاهد می‌آورد:

اِذَا مَا غَدَا لَمْ يَسْقُطِ الرُّؤُومُ رُمَحُهُ وَ لَمْ يَشْهَدْ الْهَيْجَا بِأَلُوتِ مُعَصِّمٍ^۲
آن‌گاه که وارد صبح شود از ترس نیزه‌اش نمی‌افتد و به شکل احمقانه که افسار اسب را گرفته باشد در میدان جنگ حاضر نمی‌شود.

مصرع نخست به دو گونه دیگر نیز خوانده شده است که گویا فصیح‌تر باشد:

۱. اِذَا مَا غَدَا لَمْ يَسْقُطِ الرُّوْعُ رَمَحُهُ^۳: آن‌گاه که می‌رود ترس نیزه‌اش را نمی‌اندازد.

۲. اِذَا مَا غَدَا لَمْ يَسْقُطِ الْخَوْفُ رَمَحُهُ^۴: آن‌گاه که می‌جنگد ترس نیزه‌اش را نمی‌اندازد.

«عَصَمَهُ الطَّعَامُ» یعنی غذا او را از گرسنگی منع کرد و نگه داشت (غذا مانع گرسنگی او شد).^۵ شاهد دیگر بر اینکه عصمت به معنای وسیله بازداشتن است نه خود آن، این است که خلیل‌بن‌احمد «عصام» را به معنای

۱. احمد بن فارس الفراهیدی؛ معجم مقاییس اللغة؛ ص ۳۳۱. محمود بن عمر زمخشری؛ اساس البلاغة؛ ص ۳۰۴.

۲. احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ص ۳۳۲.

۳. ابن سکیت؛ ترتیب اصلاح المنطق؛ ص ۴۴.

۴. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ذیل ماده «لَوْتُ».

۵. همان.

ریسمان و بند مشک گرفته است و آنگاه شعر ابولیلی را برای آن شاهد آورده است:

و قربة اقوام جعلت عصامها علی کاهل منی ذلول مذکل^۱

شاهد دیگر بر این معنا کلامی است که ابن منظور از زجاج نقل می‌کند:

«اصل العصمة الحبل و کلّ ما أفسك شيئاً فقد عصمه»^۲ [زجاج مذعی

است که لغت] عصمت برای طناب و ریسمان وضع شده است؛ اما پس از این

معنای آن توسعه یافته است و به هر چیزی که موجب حفظ و نگه‌داری چیز

دیگری شود، به کار رفته است.

احمدبن فارس ماده عصم را دارای اصل و ریشه واحدی می‌داند که بر

امساک، منع و ملازمت دلالت می‌کند و بازگشت این سه معنا یکی است؛^۳

بنابراین ایشان معنای ملازمت را نیز از معنای عصم آورده است؛ اما باز آن را

با بقیه به یک معنا بازگردانده و به عنوان شاهد بر معنای ملازمت از اصمعی

نقل می‌کند که «عُضْم» به معنای باقیمانده اثر خضاب و حنا در دست و پا

آمده است و نیز «عصیم» به معنای عرق بدن، چرک و پشگل شتر است که بر

ران او خشک شده باشد و نیز «عُضْمه» به معنای سفیدی بازوی آهوست؛

چون همیشه ملازم اوست.^۴ احمدبن فارس عصمت به معنای قلاده را از باب

۱. خلیل بن احمد الفراهیدی؛ کتاب العین؛ ص ۳۱۵. این شعر با اندکی تفاوت در معلفات سبع، معلقه امرؤ القیس / ۴۹، ص ۲۱ نیز آمده است.

۲. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱۲، ص ۴۰۵.

۳. احمدبن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ص ۳۳۱.

۴. همان، ص ۳۳۲. الزبیدی؛ تاج العروس؛ ج ۸، ص ۳۹۸. لویس معلوف؛ المنجد فی اللغة و الاعلام؛

لزوم و ملازمت آن با گردن دانسته است،^۱ نه وسیله نگه‌داری. شاهد دیگری که می‌توان برای معنای عصمت به معنای قلاده آورد، شعری از معلقه لبید از شاعران نامدار جاهلی است:

حتى اذا يئس الزمأة وأرسلوا غُضفاً ذواجنَ قافلاً أغصائهما^۲
چون صیادان یقین کنند که دیگر تیرشان به او نخواهد رسید، سگان
گوش فروخته با قلاده‌های چرمین تعلیم یافته خود را از پیاش رها سازند.^۳
از مشتقات ماده «عصم»، لفظ مِعْصَم است که به معنای میج دست
راست است.

«مِعْصَم المرأة هو موضع السوارين من ساعديها، أنما سُمِّي مِعْصَماً لِمَسَاكِهِ السَّوَارِ». ^۴

به این معنا که همان‌گونه که عصمت به معنای قلاده آمده بود به معنای دستبند و النگو نیز آمده است و چون میج دست زن‌ها همواره ملازم با دستبند و النگوست یا نگه‌دارنده آن است، به خود میج دست و ساعد نیز «مِعْصَم» اطلاق شده است.^۵ انتقال معنای عصمت از دستبند به خود دست در شعر جاهلیت نیز آمده است:

و دَارَ لَهَا بِالزَّفْمَتَيْنِ كَأَنَّهَا مَرَجِيئُ وَشْمٍ فَي نَوَاشِرِ مِعْصَمٍ^۶

۱. احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ص ۳۳۳.

۲. حماد الراویه؛ معلقات سبع؛ معلقه لبید / ۴۹، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۶۸.

۴. احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ص ۳۳۳.

۵. همان، ص ۳۳۴. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱۲، ص ۴۰۸.

۶. حماد الراویه؛ معلقات سبع؛ معلقه زهرین ابی شلمی / ۲، ص ۵۶.

آیا از خانه‌های او در رقم‌تین که چون خال‌هایی کبود بر ساعد زنی نمودار بود، نشانی در این دیار نیست؟^۱

شبیه همین معنا در معلقه عنتره نیز آمده است:

فَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السَّبَاعِ يَنْشَنُهُ يَقْضَمْنَ حُسْنَ بَنَانِهِ وَ الْمَغْضَمُ^۲

آن‌گاه او را چون گوسپندانی که طعمه خلق‌اند، طعمه درندگان ساختم و درندگان، انگشتان و ساعد زیبایش را می‌خوردند.^۳

شاید پرسیده شود چرا در معنای واژه عصمت از کتاب‌های لغت فراتر رفته، به اشعار جاهلیت تمسک جسته‌ایم؟ در پاسخ می‌گوییم: اشعار جاهلیت حاکی از جامعه‌شناسی و فرهنگ عرب پیش از اسلام است و برای شناخت واژه‌ها و معانی اصلی آنها بهترین منبع به شمار می‌آیند. ابن‌منظور اشعار دیگری را در معنای ذکر شده در لسان العرب آورده است.^۴ او لفظ «عاصم» را به معنای «المانع الحامی»، یعنی حمایت‌کننده بازدارنده (محافظ) آورده است.^۵ شعر عمرو بن کلثوم از شعرای بنام جاهلی می‌تواند گواه این معنا باشد:

وَ أَنَا الْعَاصِمُونَ إِذَا أُطِفْنَا وَ أَنَا الْعَازِمُونَ إِذَا غُصِينَا^۶

و چون از ما فرمان برند، در پناهشان گیریم و چون بر ما عصیان ورزند، گوشمالشان دهیم.^۷

۱. همان، ص ۵۱.

۲. همان؛ معلقه عنتره / ۵۰، ص ۱۱۱. الحسین احمد الزوزنی؛ شرح المعلقات السبع؛ ص ۱۲۴.

۳. حماد الراویه؛ معلقات سبع؛ ص ۱۰۶.

۴. ابن‌منظور؛ لسان العرب؛ ص ۴۰۸.

۵. همان.

۶. حماد الراویه؛ معلقات سبع، معلقه عمرو بن کلثوم / ۹۸، ص ۹۶.

۷. همان، ص ۹۱.

به معنای محافظت در شعر ابوطالب نیز آمده است که در مدح رسول خدا ﷺ سروده است: «ثمال الیتامی عِصْمَةٌ لِلْأرامل»^۱ ای عینهم من الضیاع و الحاجة.

پیامبر ﷺ فریادرس یتیمان است و زنان و مردان را نگهبان و حامی و محافظ.

معنای دیگر ماده عصمت که در کتب لغت قدیمی موجود نیست، اما در کتب متأخرتر آمده است، معنای اکتساب است؛^۲ گرچه نگارنده شاهدی در اشعار جاهلی بر این معنا نیافت.

نتیجه گیری

عصمت در اصل، همان طور که صاحب معجم مقاییس اللغة ادعا کرده است، دارای معنای واحدی است؛ البته نه آن معنایی که ایشان گفته است؛ بلکه عصمت شیء یا حالتی است که با پناه بردن به آن و ملازمت و تحفظ در تمسک و التجا بدان، آدمی را از بدی ها و زشتی ها منع می کند و آدمی با ملازمت با آن، ایمن و محفوظ می ماند؛ اما در کاربردهای مختلف عرب بخشی یا جلوه ای از آن بروز و ظهور داشته است. در برخی کلمات، تنها معنای منع و در بعضی امساک، در برخی تنها ملازمت، در بعضی وقایه و

۱. ابن منظور: لسان العرب؛ ج ۴، ص ۲۴۰، ذیل ماده «جسر» و ج ۱۱، ص ۹۴، ذیل ماده «ثمل» و ص ۲۹۷، ذیل ماده «رحل» و ج ۱۲، ص ۴۰۴، ذیل ماده «عصم». فخرالدین طریحی: مجمع البحرین؛ ذیل ماده «ثمل» و ج ۵، ص ۳۳۲ و ذیل ماده «عصم» و ج ۶، ص ۱۱۷.

۲. رک: محمد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ قاموس المحيط؛ ج ۴، ص ۱۱۳. محمد مرتضی الحسین الزبیدی؛ تاج العروس؛ ج ۸، ص ۳۹۸. البطرس البستانی؛ محیط المحيط؛ ص ۶۰۷. لویس معلوف؛ المنجد فی اللغة و الاعلام، ص ۵۱۰.

نگهداری و در برخی التجا و پناه آوردن لحاظ شده است. اگر کسب و اکتساب هم یکی از معانی عصمت باشد، به کسب چنین چیز یا حالتی، عصمت گفته خواهد شد.

با توجه به کاربردهای عصمت روشن گردید که هم به وسیله و ابزاری که این حالت و وقایه را به وجود می آورد و هم به خود این تمسک و روی آوردن برای حصول چنین حالتی عصمت و اعتصام گفته می شود. بعد از بحث لغوی در ادبیات جاهلی باید به بررسی این واژه در قرآن و روایات پردازیم. در پایانی بحث لغوی برای کسانی که قصد دارند این بحث را در کتب انگلیسی مانند دایرة المعارف ها و مراجع انگلیسی تعقیب کنند معادل انگلیسی این کلمه تذکر داده می شود. بعضی از پژوهشگران از لفظ «dsma» برای عصمت^۱ و از لفظ «Unerring» برای معصوم^۲ استفاده کرده اند. بعضی دیگر واژه «Infallibility» را معادل عصمت گرفته اند^۳ و برای بی نقصی و بی عیبی، واژه «Impeccability» را به کار برده اند^۴ و برای مصونیت از «Immunity» استفاده کرده اند. نیز برای سهو واژه های «Inadvertence» و «Distraction» و «Negligence» و برای فراموشی از واژه «Forgetfulness» استفاده کرده اند.^۵

۱. دانشنامه ایران و اسلام (نسخه انگلیسی)؛ ج ۴، ص ۱۸۲. The Encyclopedia of Islam, V.4, p.182.

2. Modarresri Hosein, Consolidation and Crisis, p.230.

۳. مارتین مکدرموت؛ اندیشه های کلامی شیخ مفید؛ ص ۵۶۹. نیز عصمت پاپ با این عنوان در سال ۱۸۷۰ اعلام شد (رک: رابرت ای. وان وورست (Robert E Van Voorst)؛ مسیحیت از لایه لای متون؛ ص ۴۳۸ - ۴۴۰).

۴. مارتین مکدرموت؛ اندیشه های کلامی شیخ مفید؛ ص ۵۶۸.

۵. همان.

گفتار دوم: مفهوم کلامی عصمت

مفهوم کلامی عصمت برگرفته از معنای لغوی عصمت - که در گفتار پیشین گذشت - است. از آنجاکه اهل کلام وظیفه دفاع از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی را بر عهده دارند، برای پیامبران و رهبران الهی ویژگی خاصی را به نام عصمت اثبات می‌کنند. در اصطلاح اهل کلام رهبران و پیشوایانی که از طرف خداوند متعال عهده‌دار رساندن پیام خداوند به مردم و هدایت خلق به سوی حق می‌گردند، به برهان ضروری باید معصوم باشند. این بدان معناست که رهبران برگزیده خداوند نه تنها از نافرمانی، بلکه حتی از فکر گناه و نه تنها از هر گناه صغیره و کبیره، بلکه از دچار شدن به سهو، اشتباه، غفلت و فراموشی نیز مصون و محفوظ می‌باشند.^۱ اهل کلام ضرورتاً اثبات می‌کنند که پیامبران ﷺ در دریافت و رساندن وحی از هرگونه خطا، فراموشی و غفلت و به طریق اولی از هرگونه دروغ و افترا می‌زاینند. افزون بر آن، گروه زیادی از اهل کلام معتقدند پیامبران و راهبران برگزیده حق، از هر نافرمانی و گناهی در رفتار و گفتار مصون‌اند.

از آنجاکه اهل کلام و فرقه‌های مختلف کلامی نظرگاه‌های متفاوتی در مورد عصمت پیشوایان الهی دارند، ضروری است - اگرچه به‌اختصار - دیدگاه‌های اهل کلام در این باب مورد بحث قرار گیرد.

گفتار حاضر، نخست اندیشه عصمت در میان امامیه را بررسی می‌کند؛ سپس به تطوّر این اندیشه در میان معتزله و اشاعره می‌پردازد.

۱. مهدی هادوی تهرانی: مبانی کلامی اجتهاد؛ ج ۱، ص ۸۲.

عصمت از دیدگاه کلام امامیه

از قدیمی‌ترین کتاب‌های دردسترس که در آن مفهوم کلامی عصمت مطرح شده است، کتاب فضل‌بن‌شاذان^۱ و کتاب‌های کلامی خاندان نوبختی و متکلمان دیگر دوران غیبت صغرا مانند ابن‌قبه را می‌توان نام برد. شیخ صدوق در کتاب اعتقادی خود، رهبران الهی را در همه احوال و اوصاف معصوم از هرگونه عصیان، نقص و جهل می‌شمارد؛^۲ اما در کتاب روایی و فقهی مشهور خود من لایحضره الفقیه پس از ذکر روایات سهوالتبی در نماز می‌نگارد: «امام و پیامبر از آنجاکه انسان‌اند، از سهو و خطاهایی که در زندگی عادی بشری اتفاق می‌افتد، مصون نمی‌باشند».^۳ او در جای دیگری از رساله اعتقادی خود می‌گوید: «حضرت رسول ﷺ و ائمه علیهم‌السلام برتر از فرشتگان‌اند»^۴ و «خداوند جهان را برای محمد ﷺ و امامان برخاسته از خاندان او آفریده است».^۵

او تمایزی میان عصمت پیامبران، رسولان، امامان و فرشتگان قایل نیست؛ وی می‌گوید: آنان از آلودگی و ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک

۱. فضل‌بن‌شاذان؛ الايضاح؛ ص ۱۸۳ - ۱۸۵.

۲. مارتین مک‌دموت؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۴۷۰.

۳. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۱ ص ۳۶۰. نکته شایان ذکر این است که شیخ صدوق تأکید کرده است که سهو پیامبر با سهو دیگران تفاوت دارد. سهو پیامبر سهوالتبی و رحمانی است که به اعتقاد وی برای آنکه مردم در حق پیامبر غلو نکنند و او را پرستش نکنند یا برای اینکه افراد عادی که در نماز دچار سهو می‌شوند، مورد ملامت قرار نگیرند، خداوند پیامبر را به چنین سهوی گرفتار کرده است. درحقیقت شیخ صدوق می‌خواهد با این تبصره مقام نبوت را از شبهه خطا و سهو شیطانی مصون بدارد.

۴. شیخ صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۹۰.

۵. همان، ص ۹۳.

محفوظ و معصوم‌اند.^۱ شیخ مفید^۲ در شرحی که بر رساله اعتقادی استاد خود شیخ صدوق نگاشته است، این نکته را می‌افزاید که معصوم‌بودن و محفوظ‌بودن از گناه مایه سلب آزادی کسی که تحت حمایت قرار گرفته است، نمی‌شود. او در پناه و در حمایت‌بودن از گناه را با منع و جلوگیری از گناه متمایز می‌شمارد.^۳ شیخ صدوق می‌گوید: «پیامبر^ص از آغاز پرداختن به مأموریت خود به دارا بودن کمال عقل و نداشتن هیچ نقصانی در معرفت متّصف هستند»؛^۴ اما شیخ مفید می‌افزاید: «شاید این موهبت از زمانی پیش از تکلیف به دعوت در او وجود داشته است».^۵ شیخ مفید معتقد است: «پیامبران به استثنای حضرت محمد^ص از همه گناهان نگاه داشته شده‌اند جز از آن‌گونه گناهان کوچک که مایه بی‌اعتباری مرتکب آنها نشود و به‌صورت غیر عمدی پیش از بعثت آنان صورت گرفته باشد.

او می‌گوید:

من می‌گویم که همه پیامبران از گناهان کبیره پیش از نبوت و پس از آن معصوم‌اند. همچنین از گناهان کوچکی که سبب بی‌اعتباری و سبک‌شدن مرتکب آنها می‌شود؛ اما ارتکاب گناهان کوچکی که مایه بی‌اعتباری نمی‌شود، رواست که پیش از نبوت و به‌صورت غیر عمدی از آنان صادر شده باشد و پس از آن به هر صورت معتنع است. این مذهب جمهور امامیه است و همه معتزلیان با آن مخالف‌اند.^۵

۱. همان، ص ۹۴.

۲. شیخ مفید؛ تصحیح اعتقادات الامامیه؛ ص ۱۲۸.

۳. شیخ صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۹۶.

۴. شیخ مفید؛ تصحیح اعتقادات الامامیه؛ ص ۱۳۰.

۵. شیخ مفید؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ ص ۲۹ - ۳۰.

از سوی دیگر برای حضرت محمد ﷺ عصمت مطلق قایل است؛ حتی در مورد گناهان کوچکی که ارتکاب آنها بر دیگر پیامبران رواست. او می‌گوید:^۱ من معتقدم پیامبر ما حضرت محمد ﷺ از کسانی است که از آن زمان که خدا او را آفرید تا آن زمان که جانش را گرفت مرتکب گناهی نشد. قرآن در این باره سخن گفته و اخبار آل محمد ﷺ در این خصوص متواتر است. سپس او آیات سوره نجم^۲ را شاهد می‌آورد تا ثابت کند که هر معصیت و نسیانی درباره رسول خدا ﷺ مردود است. شیخ مفید در مخالفت با شیخ صدوق و مشایخ قم بر آن بوده است که حضرت محمد ﷺ هرگز در نماز دچار سهو نمی‌شده است.^۳

سید مرتضی ﷺ معتقد است: «پیامبران و امامان علیهم‌السلام نه پس از مأمور شدن به پیامبری و امامت مرتکب گناه کبیره و صغیره‌ای می‌شوند و نه پیش از آن».^۴ این دیدگاه شیخ مفید و سید مرتضی در مورد عصمت مطلق پیامبران الهی علیهم‌السلام توسط متکلمان بعد از ایشان پذیرفته شد.^۵

اندیشه عصمت در کلام اهل سنت

خارج از قلمرو شیعه، عصمت پیامبران، نخستین بار توسط معتزله مطرح شد. نظام در اواخر قرن دوم هجری عصمت پیامبران را مطرح کرد؛ به دنبال

۱. همان.

۲. نجم: ۲ - ۴.

۳. شیخ مفید: اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ ص ۱۱۱ - ۱۱۳.

۴. سید مرتضی: تزیه الانبیاء و الائمة؛ ص ۳.

۵. مارتین مکدرموت: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۴۷۲.

او اشاعره و معتزله عصمت پیامبران از کفر و گناهان کبیره را قبل و بعد از نبوت به طور متفق القول مطرح کردند و تنها در مورد ارتکاب گناهان صغیره با هم اختلاف داشتند.

نظام آیات قرآن را که دال بر ارتکاب معصیت انبیا بودند بر تأویل فرمان‌های الهی حمل می‌کرد؛ اما جاحظ می‌گفت پیامبران بر این مبنا می‌بایست آگاهانه مرتکب گناهان شده باشند و چون ارتکاب گناه از روی علم و آگاهی به تکلیف، گناه نیست؛ از این رو معصیت به شمار نمی‌آید. در فرضیه پیشنهادی ابوعلی جبایی (متوفای ۳۰۱ق) و ابوهاشم جبایی (متوفای ۳۲۱ق) پیامبران به طور کامل هم از گناهان کبیره و هم صغیره معصوم‌اند. دایره این عصمت حتی شامل عصمت از سهو و فراموشی هم می‌شود. این نتیجه حاصل مقدمه‌ای است که در مورد لطف خدا برای هدایت بشر در دلیل نبوت ذکر کرده‌اند که خدا باید فرستاده و رسول خود را از نقص، گناه و سهو مصون بدارد.

ابوعلی جبایی اظهار داشت: «حتی گناهان صغیره اگر عمدی و ارادی باشند باز باید معلول غفلت یا تسامح و خطای در تأویل باشد». ابوهاشم جبایی و بیشتر شاگردان بعد از او گفتند: «گناهان کبیره ارادی معلول غفلت و سهو نیستند. عصمت به طور مساوی قبل و بعد از بعثت وجود دارد، اگر چه ابوعلی جبایی در مورد عصمت قبل از بعثت چنین نظری نداشت».^۱

نگاه ابوالحسن اشعری در مورد عصمت پیامبران این اختلاف اساسی را با دیگران دارد که با نگرشی منفی به پذیرش وسیع‌تر دامنه عصمت به بحث

۱. ویلفرد مادلونگ: دایرةالمعارف اسلام؛ ص ۱۸۲.

می‌پردازد. وی معتقد بود پیامبران از خطا و گناه معصوم‌اند، البته بعد از نبوت نه قبل از آن، چه گناهان کبیره و چه صغیره؛ البته از کفر حتی قبل از نبوت نیز باید معصوم باشند.

ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳ق) در جبهه مخالف معتزله و امامیه هرگونه مبنای عقلانی برای عصمت پیامبران در محدوده‌ای فراتر از کذب عمدی در ابلاغ وحی الهی را منکر شد و گفت: «احتمال هرگونه خطا، سهو و نسیان وجود دارد، حتی در مقام رساندن پیام الهی». گرچه نظرگاه اخیر او توسط معاصر وی، ابواسحاق اسفراینی رد شد، اما مبنای عقلانی عصمت از گناه و خطا به‌طورعام، بعد از باقلانی انکار شد. البته گناهان کبیره با توجه به متون وحی و حدیث و وجدان استثنا گردید. ابن‌فورک (متوفای ۴۰۶ق) می‌گفت پیامبران ممکن است به‌طورعمدی مرتکب گناهان صغیره شوند - نه کبیره - عبدالقاهر بغدادی (متوفای ۴۲۹ق) تنها «عصمت بعد از نبوت» را به عنوان اندیشه اشاعره اعلام کرد. بعد از او جوینی (متوفای ۴۷۸ق) در دیدگاه شخصی خود اظهار داشت: «انبیا ممکن است مرتکب گناه صغیره شوند». بعد از او شاگردش غزالی (متوفای ۵۰۵ق) بیان کرد: «انبیا مرتکب گناه می‌شوند و باید از خداوند تقاضای بخشش کنند»؛ اما فخر رازی (متوفای ۶۰۶ق) سعی کرد عصمت انبیا را با دلیل عقلی اثبات کند. او پذیرفت که انبیا بعد از نبوت ممکن است مرتکب گناه صغیره غیرعمدی و پیش از نبوت حتی مرتکب کبیره شده باشند.

در مقابل اشاعره سنتی، قاضی عیاض (متوفای ۵۴۴ق) و الشُّبکی (متوفای ۷۷۱ق) عصمت کامل انبیا پیش از نبوت را پذیرفتند.^۱

نظرگاه حنفیان ماتریدیه در مسئله عصمت پیامبران بسیار مثبت‌تر از اشاعره بود. بسیاری از دانشمندان این فرقه، به‌خصوص آنهایی که اهل سمرقند بودند، تمامی خطاها، لغزش‌ها و گناهان را در مورد انبیا انکار کردند و تفاوتی میان قبل و بعد از نبوت قایل نبودند و این موضوع نقطه مقابل اشاعره و حنبلیان بود.^۱

اهل حدیث در میان اهل سنت همواره در نظریه عصمت پیامبران خدشه می‌کردند. آنها معتقد بودند گناه و خطای پیامبران در متون مذهبی و حدیثی آمده است. ابن‌کرام (متوفای ۲۵۵ق) سردمدار کرامیه با اصرار می‌گفت: «پیامبران مرتکب گناه و خطا می‌شدند بدون اینکه با طبیعت آنها تنافی داشته باشد». کرامیه بعدها در دیدگاه خود استثنا قایل شدند و گناهایی را که نیاز به اجرای حد و کیفر قانونی دارد یا گناهایی که حیثیت و آبروی آنها را خدشه‌دار می‌سازد، شایسته آنها ندانستند.^۲

حنبلی‌ها همواره آموزه عصمت پیامبران از گناه را انکار می‌کردند. ابن‌بطّه (متوفای ۳۸۷ق) در اصول اعتقادات خود می‌نگارد که پیامبران مرتکب گناه شده‌اند و به آیاتی از قرآن استناد می‌کند. سپس شاگردان مکتب حنبلی مانند ابن‌تیمیه (متوفای ۷۲۸ق) و ابن‌قیم الجوزا (متوفای ۷۵۱ق) پافشاری کردند که عصمت پیامبران تنها در حوزه ابلاغ وحی الهی است و شامل عصمت از گناهان نمی‌شود.^۳

۱. همان، ص ۱۸۳.

۲. همان.

۳. همان.

بعدها انشعاب‌هایی در فرقه حنبلی‌ها رخ داد و به فرقه جدید وهابیت منجر شد؛ همان نظرگاه اهل حدیث در میان محمدبن عبدالوهاب و شاگردانش به شدت تقویت گردید. ناصر القفاری در نظریه‌پردازی عقاید وهابیت، در مقابل نظرگاه مورد پذیرش امامیه درباره عصمت امامان، عصمت جماعت را مطرح کرده است.^۱

دیدگاه حشویه در میان اهل سنت افراطی‌تر از همه است. آنها معتقدند: «اشکال ندارد پیامبران معصوم نباشند و مرتکب گناهان کوچک و بزرگ چه قبل و چه بعد از بعثت شوند». حتی قایل شدند پیامبر می‌تواند زنا و لواط کند. به این فرقه «ظاهریون» یا «اهل حدیث» هم گفته می‌شود. آنها به ظاهر قرآن و حدیث تمسک می‌کنند و عقل را قاصر از اظهار نظر می‌دانند؛ مثلاً در تفسیر آیه «يَذُ اللّٰهُ فَوْقَ اٰیْدِيْهِمْ»^۲ و آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»^۳ برای خداوند دست و پا قایل می‌شوند. حشویه آیات شیطانی «تلك الغرائق العلی و ان شفاعتهن لرتجی»^۴ را می‌پذیرند و به پیامبر اکرم ﷺ نسبت می‌دهند که آن حضرت نفهمید نازل‌کننده این آیات جبرئیل نیست. ابن حجر عسقلانی شارح کتاب صحیح بخاری می‌گوید: «این روایت آیات شیطانی سه سند دارد، اگرچه از نظر سند مقطوع‌اند؛ اما باید پذیرفته شود».^۵

۱. ناصر القفاری: اصول مذهب الشیعه ج ۲، ص ۷۷۲ - ۷۷۹.

۲. فتح: ۱۰.

۳. قلم: ۴۲.

۴. مرتضی عسگری: احادیث ام‌المؤمنین عایشه ج ۲، ص ۳۰۷.

۵. محمدهادی معرفت: تنزیه انبیاء از آدم تا خاتم: ص ۹۶ - ۹۹.

جمع‌بندی دیدگاه‌های متکلمان اسلامی درباره عصمت

پیش از جمع‌بندی لازم است یادآوری گردد که عصمت امامان و اهل بیت علیهم‌السلام تنها توسط اکثریت متکلمان امامی مورد تأیید و تأکید قرار می‌گیرد و اهل سنت این ویژگی را برای امامان شیعه علیهم‌السلام قایل نیستند؛ اما در حوزه عصمت پیامبران اختلاف در کیفیت عصمت معصومان را در دو قلمرو می‌توان متمایز شمرد:

الف) دایره شمول عصمت؛

ب) زمان لزوم عصمت.

در قلمرو نخست، در چهار ناحیه مختلف این نظرگاه‌ها قابل جمع‌بندی‌اند:

۱. در مقام اعتقاد: همه فرقه‌های کلامی مسلمان در عصمت پیامبران از کفر اتفاق دارند، مگر طایفه‌ای از خوارج که می‌گویند: پیامبران می‌توانند گناه کنند و آنها هر گناهی را کفر می‌دانند.

۲. در مقام ابلاغ و رساندن وحی الهی: همه فرقه‌ها معتقدند پیامبران عصمت در اخذ و تبلیغ وحی خداوندی را دارا می‌باشند، چه عمدی و چه سهوی.

۳. در مقام فتوا و اجتهاد احکام خداوند: همه امت بر عصمت فتوایی نیز اتفاق دارند، چه عمدی چه سهوی؛ اما بعضی خطای سهوی در فتوا را جایز می‌شمارند.

۴. در مقام عمل: اختلاف زیادی میان متکلمان در این قلمرو وجود دارد:

۴-۱. حشویه: هر گناه صغیره و کبیره‌ای را گرچه عمدی باشد جایز می‌شمارند.

۴-۲. معتزله: تعمد بر صغیره اشکال ندارد به شرط اینکه خسیس نباشد؛ مانند دزدی یک لقمه و یک دانه گندم.

۴-۳. حنبلی‌ها: صدور گناه بر سبیل خطای در تأویل جایز است.

۴-۴. عده‌ای که صغیره و کبیره را به‌طور عمد و به تأویل جایز نمی‌دانند و بر سبیل سهو و نسیان ممکن می‌دانند؛ اما به دلیل اینکه علم آنها کامل‌ترین علوم است به دلیل عدم تحفظ، عقاب می‌شوند.

۴-۵. اشاعره: انجام گناه کبیره چه عمدی و چه سهوی جایز نیست؛ اما صغیره سهوی جایز است.

۴-۶. ابوهاشم جبایی و امام‌الحرمین: تنها صغیره عمدی جایز است.

۴-۷. امامیه: صدور صغیره و کبیره چه عمدی و چه سهوی جایز نیست.

زمان وجوب عصمت: امامیه عصمت را از آغاز تا پایان عمر لازم می‌شمارند؛ اما اشاعره و بسیاری از معتزله عصمت را تنها در زمان نبوت واجب می‌دانند.^۱

پس از بررسی مفهوم کلامی عصمت، در گفتار آینده، عصمت را در آینه قرآن و روایات بررسی می‌کنیم. هدف آن است که دریابیم آیا واژه عصمت در حوزه متون به معنای کلامی آن به‌کار گرفته شده است یا نه؟

۱. رک: ملا عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۲۹۹ - ۳۰۱. فخر رازی؛ عصمة الانبیاء؛ ص ۷ - ۸. فاضل مقداد؛ ارشاد الطالبین؛ ص ۳۰۳ - ۳۰۵. همو، اللوامع الالهية فی المباحث الکلامية؛ ص ۱۷۰ - ۱۷۱. زین‌الدین علی نباطی بیاضی؛ الصراط المستقیم الی مستحق التقدیم؛ ج ۱، ص ۵۰ - ۵۱.

گفتار سوم: عصمت در قرآن و روایات

پس از بررسی واژه عصمت در ادبیات و لغت عرب و یافتن معنای لغوی آن، شایسته است در متون دینی اسلام اعم از قرآن کریم و روایات جستجو کنیم که این واژه و مشتقات آن در چه معنایی به کار برده شده‌اند تا بباییم که معنای دینی این واژه با معنای لغوی آن، چه ارتباطی دارد؟ رابطه معنای دینی این واژه با معنای کلامی آن چگونه است؟ آیا متدینان صدر اول همان معنای کلامی را اراده می‌کرده‌اند؟ نکته قابل ذکر در این گفتار این است که ما در این مقام در صدد بحث تاریخی نیستیم؛ بلکه بیشتر برای تبیین مفهوم واژه عصمت، مشتقات آن در متون دینی اسلام یا به تعبیر بهتر معنای دینی عصمت می‌باشیم.

واژه عصمت در قرآن

در قرآن مجموعاً سیزده بار طی دوازده آیه مشتقات ماده عصم به کار برده شده است؛ در دو مورد امر به «اعتصام» شده است که در یک مورد آن به اعتصام به حبل خداوند امر شده است و در مورد دیگر اعتصام به خود خداوند مورد امر واقع شده است:

۱. «وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^۱: و همگی به ریسمان خدا جنگ زنید و پراکنده نشوید. اعتصام در این آیه به معنای اصلی عصمت - که همان حبل، قلاده و بند مشک است - بسیار نزدیک است و در ضمن با معنای «وسیله بازداشتن و محافظت» سازگارتر است.

علامه طبرسی حبل را به معنای سببی می‌داند که انسان به کمک آن به مقصود خود می‌رسد؛ مانند طنابی که برای نجات از چاه مورد استفاده قرار می‌گیرد. به امان‌نامه در جنگ نیز حبل و حبال گفته می‌شود؛ چون سبب نجات است و نیز به بند ناف جنین حبل گویند.^۱ در بعضی روایات حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام)، به حبل الله المتین معرفی شده است.^۲

در روایت دیگری آل محمد (علیهم السلام). حبل الهی معرفی شده‌اند که ما مأثور به اعتصام به آنان هستیم.^۳ صاحب تفسیر المیزان مراد از حبل را برقرارکننده اتصال میان عبد و رب معرفی می‌کند. این اتصال‌دهنده آسمان و زمین، همان کتاب خدا که از سوی او نازل شده است و نیز خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مآل هر دو یکی است.^۴ به هر روی آیه شریفه به درآویختن و تمسک به آنچه مایه نجات انسان است امر کرده است. در آیه دوم که امر به اعتصام شده است، اعتصام به خداوند متعال مورد امر قرار گرفته است.

۲. «وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ»؛ و به پناه خدا روید. او مولای شماست؛ چه نیکو مولایی و چه نیکو یاری.

آیه دیگری در قرآن آمده است که نتیجه اعتصام به خداوند را متذکر می‌شود:

۳. «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ

۱. رک: فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۲، ص ۸۰۳-۸۰۴.

۲. رک: محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ ج ۱، ص ۱۹۴.

۳. رک: همان، ص ۱۰۲.

۴. سید محمد حسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۳۹۶.

۵. حج: ۷۸.

وَنَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا^۱؛ و اما کسانی که به خدا گرویدند و به او تمسک جستند، به زودی [خدا] آنان را در جوار رحمت و فضلی از جانب خویش درآورد و ایشان را به سوی خود، به راهی راست هدایت کند.

آیه دوم از این سنخ، در مورد منافقان است که سرانجام آنان فروترین درجات دوزخ است، مگر این دسته‌ای که در این آیه معرفی شده است:

۴. «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأُضِلُّوا وَاعْتَضُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ...»^۲؛ مگر کسانی که توبه کردند و [عمل خود را] اصلاح نمودند و به خدا تمسک جستند و دین خود را برای خدا خالص گردانیدند....

مرحوم طبرسی در ذیل آیه قبل، بحث لغوی دارند:

الاعتصام الامتناع و اعتصم فلان بالله ای امتنع من الشر به و العصمة من الله دفع الشر عن عبده و اعتصمت فلاناً، هیأت له ما يعتصم به و العصمة من الله تعالى علی وجهین (أحدهما) بمعنی الحفظ و هو أن يمنع عبده کید الکائدين کمال قال سبحانه لنبيه ﷺ و الله يعصمك من الناس، (والآخر) أن يلفظ بعبده بشئ يمتنع عنده من المعاصي.^۳

طبرسی اعتصام را به معنای خودداری و رزیدن گرفته است. اعتصام به خداوند یعنی آدمی به کمک خدا از شر خودداری می‌کند؛ عصمت از سوی خداست و اعتصام از جانب بنده. بنده به خداوند پناه می‌برد، به دامن او درمی‌آویزد و خداوند در حق او به دو معنا عصمت را اعمال می‌کند:

الف) دفع شر مستقیم؛ همان‌گونه که در «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» خداوند

۱. نساء: ۱۷۵.

۲. نساء: ۱۴۶.

۳. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۳، ص ۲۲۶.

رسول خدا را از شر دشمنان محفوظ می‌دارد.

ب) ایجاد زمینه و سببی که بنده به کمک آن و با تلاش خود از شر ایمنی پیدا می‌کند.

اما آیه سومی که نتیجه اعتصام به خداوند متعال را بیان می‌کند:

۵. «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۱: و هر کس به خدا تمسک جوید، قطعاً به راه راست هدایت شده است. علامه طباطبائی رحمته مراد از هدایت به صراط مستقیم را که در این آیه پاداش اعتصام به خدا قرار داده شده است، هدایت به ایمان ثابتی که اختلاف‌بردار و تخلف‌بردار نیست، می‌داند.^۲

۶. «وَلَقَدْ رَاودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ»^۳: و من از او کام خواستم و [لی] او خود را نگاه داشت. «فاستعصم» در مجمع‌البیان این گونه معنا شده است: «امتنع عنه و قيل معناه امتنع بالله و سأله العصمة من فعل القبيح»^۴: خودداری ورزید و گفته شده است به کمک خدا خودداری ورزید، یعنی از خداوند طلب عصمت و خودداری از کار زشت کرد. زمخشری می‌نویسد: «فاستعصم ای اُبی و طلب العصمة منه»^۵. ابن‌منظور نیز همین گونه می‌نویسد: «استعصم: امتنع و اُبی»^۶ در مفردات نیز شبیه این معنا وجود دارد: «فاستعصم ای تحرّی

۱. آل عمران: ۱۰۱.

۲. رک: سید محمدحسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۳۶۹.

۳. یوسف: ۳۲.

۴. فضل‌بن‌حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۵، ص ۳۵۳.

۵. زمخشری؛ اساس البلاغه؛ ص ۳۰۴.

۶. ابن‌منظور؛ لسان‌العرب؛ ج ۱۲، ص ۴۰۴.

ما یعصمه»^۱ به جستجوی چیزی رفت تا عصمتش حفظ شود.

۷. «وَاللّٰهُ یَفْصِلُکُمْ مِّنَ النَّاسِ»^۲: و خدا تو را از [گزند] مردم نگه می‌دارد. خداوند تو را از شرّ مردم حفظ می‌نماید. مجمع‌البحرین این گونه معنا می‌کند: «ای یمنعک منهم فلا یقدرون علیک»^۳ خدا آنها را از تو منع می‌کند در نتیجه بر تو قدرت ندارند.

۸. «مَنْ ذَا الَّذِی یُعْصِمُکُمْ مِّنَ اللّٰهِ اِنْ اَرَادَ بِکُمْ سُوءًا اَوْ اَرَادَ بِکُمْ رَحْمَةً»^۴: بگو: چه کسی می‌تواند در برابر خدا از شما حمایت کند. اگر او بخواهد برای شما بد بیاورد یا بخواهد شما را رحمت کند؟ مرحوم طبرسی این گونه معنا می‌کند: «ای یدفع عنکم قضاء الله و یمنعکم من الله»^۵.

۹. «... مَا لَهُمْ مِّنَ اللّٰهِ مِنْ غَاصِمٍ...»^۶: در مقابل خدا هیچ حمایت‌کننده‌ای برای ایشان نیست.

۱۰. «... مَا لَکُمْ مِّنَ اللّٰهِ مِنْ غَاصِمٍ...»^۷: برای شما در برابر خدا هیچ حمایت‌کننده‌ای نیست. هر دو آیه خطاب به کسانی است که مرتکب بدی می‌شوند و خداوند آنها را به جزای اعمالشان می‌رساند. در مقابل خدا هیچ محافظ، حمایت‌کننده و پناه‌دهنده‌ای ندارند.

۱۱. «قَالَ سَاوِیْ اِلٰی جَبَلٍ یَّعْصِمُنِیْ مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا غَاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ اَمْرِ

۱. حسین بن محمد راغب اصفهانی؛ مفردات فی غریب القرآن؛ ص ۳۴۹.

۲. مائده: ۶۷.

۳. فخرالدین طریحی؛ مجمع‌البحرین؛ ج ۶، ص ۱۱۶.

۴. احزاب: ۱۷.

۵. فضل بن حسن طبرسی؛ تفسیر مجمع‌البیان؛ ج ۸، ص ۵۴۶.

۶. یونس: ۲۷.

۷. غافر: ۳۳.

الله^۱: گفت: به زودی به کوهی پناه می‌برم که مرا از آب در امان نگاه می‌دارد. گفت: امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاهدارنده‌ای نیست. ممکن است در این آیه عاصم به معنای معصوم باشد؛ یعنی هیچ کس از فرمان خدا در این روز در امان نیست.^۲

۱۲. «وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ»^۳: و دست در دامان [همسری] زنان کافر مزیند. در کتاب‌های لغت آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند: «و ما يعتصم به من عقد و سبب ای لاتتمسکوا بنکاح الکافرات و یسمى النکاح عصمة لأنها لغة المنع و المرأة بالنکاح ممنوعة من غیر زوج‌ها»^۴. شبیه این معنا را مجمع‌البیان گفته است: «ای لاتتمسکوا بنکاح الکافرات و اصل العصمة المنع و سمي النکاح عصمة لان المنکوحة تكون فی حبال الزوج»^۵. سپس گفته است: طبق این معنا حرمت نکاح با زنان کافر استنباط می‌شود. دلیل عصمت نامیده شدن عقد نکاح این است. عصمت به معنای منع است و زن با ازدواج و نکاح نسبت به غیر زوج خود ممنوع می‌شود.

علامه طباطبائی^۶ در ذیل این آیه می‌نویسد:

کلمه عِصَم جمع عصمت است که به معنای عقد و ازدواج دائمی است و بدین سبب آن را عصمت نامیده‌اند که زن را حفظ و ناموسش را نگهداری می‌کند و امساک عصمت به معنای این است

۱. هود: ۴۳.

۲. فضل‌بن‌حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان: ج ۵، ص ۲۴۶. فخرالدین طریحی؛ مجمع‌البحرین: ج ۶، ص ۱۱۶. ابن‌منظور؛ لسان‌العرب: ج ۱۲، ص ۴۰۴.

۳. متحنه: ۱۰.

۴. فخرالدین طریحی؛ مجمع‌البحرین. ابن‌منظور؛ لسان‌العرب.

۵. فضل‌بن‌حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان: ج ۹، ص ۴۱۲.

که در صورت کافر بودن زن باز هم عقد ازدواج او را ابقا دارند. پس به حکم این جمله مردان مسلمان باید در نخستین روزی که به اسلام درمی آیند، زنان کافر خود را رها کنند؛ چه اینکه زنان مشرک باشند یا یهود یا نصارا یا مجوس.^۱

در همه مواردی که ماده عصم در قرآن به کار رفته است، همان معنای لغوی اراده شده است؛ یعنی معانی حفظ، نگهداری، منع و التجا اراده شده است.

آیات دیگری از قرآن به عصمت به معنای دینی و کلامی اشاره دارد که در بخش ادله عصمت به تفصیل به آنها اشاره خواهیم کرد؛ اما در اینجا به بخشی از این آیات به اختصار اشاره می‌کنیم.

مفهوم کلامی عصمت در قرآن

الف) آیه‌ای از قرآن که به معنای دینی عصمت (عصمت از گناه) به شکل صریح دلالت دارد، آیه تطهیر است: «أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^۲: خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند. با اینکه آیه در سیاق آیات مربوط به زنان پیامبر اکرم ﷺ آمده است؛ اما بیش از هفتاد حدیث از فریقین آمده است و نیز با استدلال دلالتی در آیه می‌توان نشان داد که آیه در شأن رسول خدا ﷺ، علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام و حسنین علیهم السلام نازل شده است. مقصود از

۱. سید محمد حسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۹، ص ۲۴۱.

۲. احزاب: ۳۳.

رجس هر نوع پلیدی اعتقادی، اخلاقی و نفسانی است. خداوند اراده کرده است که آنها را از اهل بیت علیهم السلام بردارد. مقصود از اراده، اراده تکوینی است نه تشریعی؛^۱ چون اراده تشریعی خدا در مورد پاکی تمام آدمیان آمده است و اختصاصی به اهل بیت علیهم السلام ندارد. با توجه به تخلف ناپذیر بودن اراده تکوینی و حصر و تأکید در آیه، آیه دلالت می‌کند که اراده قطعی خداوند بر این موضوع تعلق گرفته است که اهل بیت علیهم السلام از هرگونه رجس و پلیدی و گناه پاک باشند و این چیزی جز عصمت نیست. اراده مستمر خداوند امدادی الهی است که اهل بیت علیهم السلام را بر عصمت و استمرار آن یاری می‌دهد. مضمون این آیه در زیارت جامعه - چنان‌که بعدها در بحث روایی می‌آید - چنین آمده است: «عصمکم الله من الزلل و آمنکم من الفتن و طهرکم من الدنس و اذهب عنکم الرجس و طهرکم تطهیراً»؛ خداوند شما را از لغزش‌ها حفظ کرد و از فتنه‌ها در امان داشت و از آلودگی‌ها پاک ساخت و پلیدی را از شما دور و کاملاً تطهیر کرد. روایات زیادی نیز از فریقین وارد شده است که از ام سلمه و عایشه روایت می‌کنند که رسول خدا صلی الله علیه و آله در خانه خود عبایی به روی خود کشیده و خوابیده بود که فاطمه علیها السلام از در آمد در حالی که ظرفی غذا با خود آورده بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: همسرت و دو پسرانت حسن و حسین را صدا بزن. فاطمه برگشت و ایشان را با خود آورد. هنگام غذا خوردن این آیه نازل شد: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»^۲ پس رسول خدا صلی الله علیه و آله عبای خود را بر سر آنان کشید؛ آن‌گاه دست خود را از

۱. درباره اقسام اراده خداوند بعداً توضیح داده می‌شود.

۲. احزاب: ۳۳.

زیر کسا بیرون آورده، به آسمان اشاره کرد و عرضه داشت: بارالها! اینها اهل بیت من و خاضان من هستند؛ پس پلیدی را از ایشان بیر و تطهیرشان کن و این سخن را سه بار تکرار کرد. ام سلمه می گوید: من سر خود را زیر جامه بردم و عرضه داشتم: یا رسول الله! من هم با شما هستم؟ آن حضرت دو بار فرمود: تو عاقبت به خیری.^۱

و نیز ابن جریر و ابن مردویه از ابوالحمراء نقل کرده اند که چنین گفت: من از رسول خدا ﷺ حفظ کردم. درست هشت ماه در مدینه بر آن جناب گذشت که حتی یک روز برای نماز صبح بیرون نشد مگر آنکه به در خانه علی ﷺ می آمد و دست خود را بر دو طرف در می گذاشت و سپس می فرمود: «نماز، نماز، انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً».^۲

بعضی دیگر مراد از اراده را نه اراده تکوینی گرفته اند و نه اراده تشریعی، بلکه یک نوع اراده تسدید و تأییدی دانسته اند که در مبحث قلمرو عصمت به آن اشاره خواهیم کرد.

ب) مورد دیگر، آیاتی است که درباره توصیف پیامبر اکرم ﷺ و سخن اوست: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»^۳: یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده است و از سر هوس سخن نمی گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می شود نیست. آن را [فرشته] شدید القوی به او فرا آموخت.

۱. سید محمد حسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۶، ص ۳۱۸ - ۳۱۹.

۲. همان، ص ۳۱۹.

۳. نجم: ۲ - ۵.

در این دسته از آیات، خداوند اراده کرده است هرگونه جهل، انحراف، گمراهی و اشتباه را از پیامبرش نفی کند. در تأکید اینکه هرچه می‌گوید از سوی خداست، می‌فرماید: پیامبر هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید؛ آنچه او آورده است از سوی خداوند به او وحی شده است؛ او از خودش چیزی نمی‌گوید؛ قرآن سراسر از ناحیه خداست و توسط فرشته شدیدالقولی بر قلب مبارک او نازل شده است. این آیات، دست‌کم مراتبی از عصمت، یعنی عصمت در اخذ، تلقی وحی، ابلاغ و بازخوانی را اثبات می‌کند.

ج) آیه دیگر که مفهوم کلامی عصمت (عصمت از گناه) را افاده می‌کند، آیه‌ای است که ضرورت عصمت امامان و پیشوایان منصوب از سوی خداوند متعال را تأکید می‌کند:

وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^۱: [به خاطر آورید] هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به‌خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!» ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من [نیز امامانی قرار بده!]» خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد! [و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقام‌اند].».

این آیه یکی از مهم‌ترین بخش‌های زندگی ابراهیم علیه السلام و پیروزی او در

صحنه آزمایش‌های بزرگ را به تصویر می‌کشد. بعد از اینکه از عهده آزمایش‌ها برآمد و خداوند در پاداش این موفقیت ابراهیم علیه السلام را امام مردم قرار داد، ابراهیم علیه السلام تقاضا کرد که از خاندانش نیز امامانی قرار دهد تا رشته نبوت و امامت در نسل او قطع نشود. خداوند در پاسخ او فرمود: عهد من یعنی مقام امامت به ظالمان نمی‌رسد؛ یعنی تقاضای تو تنها در آن دسته از ذریه تو که پاک و معصوم باشند، پذیرفته است. مقام امامت همان ریاست در امور دین و دنیا، تشکیل حکومت، اجرای حدود و احکام خدا و تربیت و پرورش خلق خداست. امامت آخرین حلقه تکاملی سیر کمالی ابراهیم علیه السلام بود. مقصود از ظالم در آیه مطلق گناهکار است در مقابل عدالت به معنای گذاردن هر چیزی به جای خویش. مقام امامت و رهبری ظاهری و باطنی خلق ایجاب می‌کند که یک لحظه گناه و سوء سابقه در زندگی امام علیه السلام مشاهده نشود. از این جهت امامان اهل بیت علیهم السلام برای اثبات خلافت بلافصل علی علیه السلام به همین آیه استدلال می‌کردند. دیگران در دوران جاهلیت بت پرست بودند؛ اما علی علیه السلام یک لحظه نیز بت پرستید. مصداق کامل ظلم همین بت پرستی و شرک به خداست؛ «يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ».^۱

عبدالله بن مسعود از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که خداوند به ابراهیم علیه السلام

فرمود:

لا اعطيك عهداً للظالم من ذريتك قال يا ربّ و من الظالم من ولدی
الذی لا ینال عهدك قال من سجد لصنم من دونی لأجعلہ إماماً ابداً و

لا یصلح أن یکون إماماً^۱: من پیمان امامت را به ستمکاران از خاندان تو نمی‌بخشم. ابراهیم علیه السلام عرض کرد: ستمکارانی که این پیمان به آنها نمی‌رسد کیان‌اند؟ خداوند فرمود: «کسی که برای بتی سجده کرده است هرگز او را امام نخواهم کرد و شایسته نیست که امام باشد.

در این روایت خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ظالم را به گونه‌ای معنا کرد که بر معنای دینی و کلامی عصمت و لزوم آن برای مقام امامت دلالت کند. علامه طباطبائی رحمته الله در ذیل این آیه از اساتید خود بیانی را برای دلالت این آیه بر عصمت امام نقل می‌کند:

مردم به حکم عقل از یکی از چهار قسم بیرون نیستند و قسم پنجمی هم برای این تقسیم نیست؛ یا در تمامی عمر ظالم‌اند یا در تمامی عمر ظالم نیستند؛ یا در آغاز عمر ظالم و در آخر توبه کارند یا به عکس، در آغاز صالح و در آخر ظالم‌اند. شأن ابراهیم علیه السلام اجل از این است که از خدای تعالی درخواست کند که مقام امامت را به دسته یکم و چهارم از ذریه‌اش بدهد، پس به‌طور قطع دعای ابراهیم علیه السلام شامل حال این دو دسته نیست. باقی می‌ماند [دسته‌های] دوم و سوم؛ یعنی آن کس که در تمامی عمرش ظلم نمی‌کند و آن کسی که در آغاز عمر ظلم کرده و در آخر توبه کرده است. از این دو قسم، قسم دوم را خدا نفی کرده است و باقی می‌ماند تنها یک قسم و

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۳۸، ص ۱۴۳. شیخ طوسی؛ الامالی؛ ص ۳۷۸. حاکم حسکانی؛ شواهدالتزئیل؛ ص ۴۱۱. شرف‌الدین حسینی استرآبادی؛ تأویل الآیات؛ ص ۸۳.

آن کسی است که در همه عمرش هیچ ظلمی مرتکب نشده است؛ پس از چهار قسم بالا دو قسم را ابراهیم علیه السلام خواست و از دو قسمی که خواست یک قسم مستجاب شد و او کسی است که در همه عمر معصوم است.^۱

این تقریب، رویکردی دیگر در مورد دلالت آیه بر مقام امامان بود؛ گرچه از آیه شئون دیگر امام علیه السلام نزد امامیه نیز اثبات می‌شود. علامه طباطبائی هفت عقیده کلامی امامیه در مورد منصب امامت را از این آیه برداشت می‌کند.^۲

(د) دسته دیگر آیاتی از قرآن می‌باشند که پیامبران الهی را برگزیدگان و برترین‌های خلق خدا می‌خوانند و از تعبیر اصطفاء و اختیار در مورد آنها استفاده شده است و یا آنها را در رده مخلصین جای داده‌اند:

وَأَذْكُرُ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ * إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ * وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَفِّينَ الْأَخْيَارِ * وَأَذْكُرُ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ^۳؛ و بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را که نیرومند و دیده‌ور بودند به یاد آور. ما آنان را با موهبت ویژه‌ای — که یادآوری آن سرای بود — خالص گردانیدیم. و آنان در پیشگاه ما جداً از برگزیدگان نیکان‌اند و اسماعیل و یسع و ذوالکفل را به یاد آور [که] همه از نیکان‌اند.

۱. سید محمدحسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. رک: همان، ج ۱، ص ۲۷۴ - ۲۷۵.

۳. ص: ۴۵ - ۴۸.

علی بن ابراهیم در تفسیر خود روایتی از امام باقر علیه السلام درباره صاحبان ایدی و ابصار آورده است که در آن اولی‌الایدی به نیرومندی و قوت در عبادت و ابصار به داشتن بصیرت در عبادت تفسیر شده است.^۱ اینها توانمند و صاحب بصیرت‌اند؛ چون ما آنان را به خصلتی خالص و غیر مشوب خالص گردانیم؛ خصلتی بس بزرگ و آن یاد خانه آخرت است و اینها از برگزیدگان نیکان‌اند. اصطفای ملازم با اسلام و تسلیم شدن به تمام معنا برای خداوند سبحان است.^۲

تعبیر اصطفای و اختیار دلالت می‌کند که نعمت نبوت و عصمت از موهبت‌های الهی به انبیا و اوصیا می‌باشد که خداوند به علم خود نسبت به احوال آنها چنین گزینشی را در مورد عده‌ای خاص انجام داده است. خداوند تعبیر اختیار درباره بنی‌اسرائیل که مقصود انبیا و پیامبران آنها باشد آورده است:^۳

«وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَی الْعَالَمِینَ»^۴؛ و قطعاً آنان را دانسته بر مردم جهان ترجیح دادیم.

به عقیده نگارنده آیه فوق که درباره اختیار و گزینش بنی‌اسرائیل است نه انبیای آن، دلالتی بر عصمت ندارد. از گروه آیات اصطفای، آیه‌ای است که درباره برگزیدن حضرت مریم علیها السلام می‌باشد؛ «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِینَ»^۵؛ و [یاد کن] هنگامی را که

۱. علی بن ابراهیم: تفسیر قمی؛ ج ۲، ص ۲۴۲.

۲. سید محمد حسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۷، ص ۲۱۲.

۳. جعفر سبحانی: عصمة الانبیاء فی القرآن الکریم؛ ص ۳۱.

۴. دخان: ۳۲.

۵. آل عمران: ۴۲.

فرشتگان گفتند: «ای مریم! خداوند تو را برگزیده و پاک ساخته و تو را بر زنان جهان برتری داده است». در این آیه افزون بر صفت اصطفا و تطهیر درباره مریم، محدثه بودن او و مخاطب ملائکه قرار گرفتن و شنیدن کلام ملائکه را مورد توجه قرار داده است.^۱

«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»^۲: به یقین خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است. اصطفا به معنای گرفتن صفوه و خالص هر چیز و جداکردن آن از چیزهایی است که آن را کدر نموده است و این با معنای ولایی «اسلام» منطبق است که بنده در مقام اسلام خود را تسلیم محض امر مولای خود می داند و همواره آنچه را موجب خشنودی اوست، انجام می دهد.^۳ علامه طباطبائی^۴ در ذیل این آیه نکات اختصاصی حضرت آدم، نوح و ابراهیم و آل آنها را بر جهانیان یادآور شده است که مشتاقان می توانند به المیزان مراجعه کنند.^۵ چند آیه دیگر در مورد اصطفا ی موسی و ابراهیم و دیگر پیامبران الهی وجود دارد:

«قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ»^۵: فرمود: ای موسی! تو را با رسالت ها و با سخن گفتنم [با تو] بر مردم [روزگار] برگزیدم؛ پس آنچه را به تو دادم بگیر و از

۱. سید محمدحسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۱۸۸.

۲. آل عمران: ۳۳.

۳. سید محمدحسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۱۶۴.

۴. همان، ص ۱۶۵ - ۱۶۸.

۵. اعراف: ۱۴۴.

سپاسگزاران باش. یا در مورد حضرت ابراهیم چنین می‌گوید: «وَلَقَدْ اِضْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَاِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لِمِنَ الصَّالِحِينَ * اِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ اَسْلِمْ قَالَ اَسْلَمْتُ لِربِّ الْعَالَمِينَ»^۱: ما او را در این دنیا برگزیدیم و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود. هنگامی که پروردگارش به او فرمود: «تسلیم شو»، گفت: «به پروردگار جهانیان تسلیم شدم».

«وَسَلِّمْ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اِضْطَفَى»^۲: و درود بر آن بندگان که [آنان را] برگزیده است. این گفتار بعد از نقل قصه‌های انبیا می‌باشد. شبیه این تعبیر درباره اجتبا و موارد آن در قرآن نیز مشاهده می‌شود.

ها قرآن از عده‌ای به عنوان برگزیده و مخلص یاد می‌کند. ویژگی آنها این است که شیطان هیچ‌گونه سلطه‌ای بر آنها ندارد.

«قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا اُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ * اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ»^۳: گفت [سوگند] به عزت تو که همگی آنان را گمراه خواهم ساخت. مگر از میان آنان، آن بندگان را که اخلاص یافته‌اند.

گروهی از بندگان خاص خدا به هیچ روی در منطقه نفوذ و حوزه وسوسه ابلیس قرار نمی‌گیرند. کسانی که از روی صدق و اخلاص بندگی خدا را برگزیده‌اند و خداوند نیز آنان را پذیرا شده و خالصشان کرده است و در حوزه حفاظتی خود قرار داده است.

تنها این گروه از تحت سلطه ابلیس در امان و مصون‌اند. بنابراین از آیه

۱. بقره: ۱۳۰ - ۱۳۱.

۲. نمل: ۵۹.

۳. ص: ۸۲ - ۸۳.

می‌توان استفاده کرد که عده‌ای از گناه کاملاً ایمن و مصون می‌باشند و این چیزی جز عصمت از گناه نمی‌باشد. تعبیر مخلص و مخلصین نه بار در قرآن آمده است.^۱

و) دسته دیگری از آیات که امر به اطاعت رسول الله ﷺ و اولوالامر می‌کنند.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»:^۲ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید.

امر به اطاعت محض در همه اوامر و نواهی خداوند در صورتی مجاز است که رسول الله و اولوالامر معصوم باشند و از آنها خطایی سر نزنند یا اینکه مصون از گناه و خطا و غلبه هوی و هوس و سهو و نسیان باشد. آیات زیاد دیگری در قرآن هست که اطاعت از رسول الله را قرین اطاعت از خداوند قرار داده است که درباره آنها نیز چنین استدلال مشابهی وجود دارد.^۳

ز) آیه مشابه این دسته که به تبعیت محض از رسول خدا ﷺ امر کرده، آن را مساوق دوستی خدا قرار داده است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»:^۴ بگو اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما

۱. مریم: ۵۱. یوسف: ۲۴. حجر: ۴۰. صافات: ۴۰، ۷۴، ۱۲۸، ۱۶۰ و ۱۶۹.

۲. نساء: ۵۹.

۳. رک: آل عمران: ۳۲ و ۱۳۲. مائده: ۹۲. انفال: ۱، ۲۰ و ۴۶. طه: ۹۰. نور: ۵۴ و ۵۶. محمد: ۳۳.

مجادله: ۱۳. تغابن: ۱۲ و ۱۶.

۴. آل عمران: ۳۱.

ببخشاید و خداوند آمرزنده مهربان است.

لازمه صدور گناه از پیامبر اجتماع ضدین خواهد بود؛ چون از یک سو متابعت او طبق این آیه لازم است و از سوی دیگر در گناه باید مخالفت او را کرد.^۱ نیز بعضی دیگر از راه لزوم نقض غرض، لزوم عصمت را از آیه استنتاج می‌کنند.^۲

در تأیید این برداشت روایتی است از امیرالمؤمنین علی علیه السلام که سلیم بن قیس آن را روایت کرده است:

«إِنَّمَا الطَّاعَةُ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْأَمْرِ وَإِنَّمَا أَمْرُ بَطَاعَةِ أَوْلَى الْأَمْرِ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مَطْهُرُونَ لَا يَأْمُرُونَ بِمَعْصِيَةٍ»^۳: همانا اطاعت از آن خداوند عزیز و بلندمرتبه است و برای رسول اوست و برای اولیای امر است و همانا به اطاعت از اولیای امر، امر شده است؛ به دلیل آنکه آنها معصوم و پاک می‌باشند و هیچ‌گاه به معصیت فرمان نمی‌دهند.

واژه عصمت در روایات

موارد کاربرد عصمت در روایات بسیار زیاد است؛ این موارد را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود: دسته نخست، مواردی می‌باشند که عصمت به معنای لغوی آن همانند آیات قرآن به کار رفته‌اند، دسته دوم، مواردی هستند که عصمت به معنای اصطلاحی و دینی خاص یا کلامی به کار رفته‌اند. بحث

۱. رک: محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۱، ص ۹۴.

۲. رک: علامه حلی؛ الالفین؛ ص ۱۰۰، ۲۸۴ و ۳۹۸.

۳. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۲۵، ص ۲۰۰.

از دسته دوم را در فصل بعد، یعنی در ریشه‌یابی تاریخی بحث عصمت در اسلام بحث خواهیم کرد. از این جهت در این بخش تنها به بعضی موارد دسته نخست اشاره می‌گردد. مقصود ما از ذکر این موارد آن است که بعدها بررسی کنیم که آیا می‌توان میان معنای دینی و کلامی عصمت با معنای لغوی آن پیوندی برقرار کرد.

- «إِنَّ التَّقْوَىٰ عِصْمَةٌ لَّكَ فِي حَيَاتِكَ»^۱: تقوا تو را در زندگی حفظ می‌کند.
 - «بِالتَّقْوَىٰ قُرْنَتِ الْعِصْمَةُ»^۲: تقوا و عصمت قرین یکدیگرند.
 - «قُرْنَتِ الْحِكْمَةُ بِالْعِصْمَةِ»^۳: حکمت و عصمت با یکدیگر مقارن و همراه‌اند.

- «لَا حِكْمَةَ إِلَّا بِعِصْمَةٍ»^۴: هیچ حکمتی نیست مگر اینکه همراه عصمتی می‌باشد.

- «الْحِكْمَةُ عِصْمَةٌ وَالْعِصْمَةُ نِعْمَةٌ»^۵: حکمت عصمت است و عصمت نعمت.

- «إِنَّ فِي سُلْطَانِ اللَّهِ عِصْمَةً لِأَمْرِكُمْ»^۶: همانا حکومت خدا بر شما، موجب حفظ و نگهداری امور شماست.

- «عَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَإِنَّهُ الْحَبْلُ الْمَتِينُ... وَالْعِصْمَةُ لِلْمَتَمَسِّكِ»^۷: بر شما

۱. عبدالواحدین محمد آمدی؛ غررالحکم و درر الکلم؛ ج ۲، ص ۵۰۹.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۳۳.

۳. همان، ج ۴، ص ۴۹۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۳۶.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۲.

۶. نهج البلاغه؛ خطبه ۱۷.

۷. همان، خطبه ۱۵۶.

باد به کتاب خدا، همانا آن طناب محکم الهی است... و موجب حفظ و نگهداری کسی است که به آن درآویزد.

– «الإِغْتِبَارُ يُفِيدُ الْعِصْمَةَ»^۱ و «الإِغْتِبَارُ يَثْبُرُ الْعِصْمَةَ»^۲: عبرت گرفتن موجب عصمت می شود.

– «التَّصَبُّرُ عَلَى الْمَكْرُوهِ يَعْصِمُ الْقَلْبَ»^۳: مقاومت بر امور ناخوشایند قلب را معصوم می کند.

– رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ يَعْصِمُ مَنْ أَطَاعَهُ وَلاَ يَعْصِمُ بِهِ مَنْ عَصَاهُ»^۴: همانا خداوند متعال هر که او را اطاعت کند نگه می دارد [معصوم می کند] و هر که معصیتش کند حفظ نمی کند.

– امام باقر علیه السلام: «إِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى حُسْنَ نِيَّةٍ مِنْ أَحَدٍ اِكْتَفَى بِالْعِصْمَةِ»^۵: اگر خداوند متعال نیت خوب کسی را تشخیص دهد، او را از قبل و بعد در حمایت و عصمت قرار می دهد.

– امام صادق علیه السلام: «وَمَنْ اغْتَضَمَ بِاللَّهِ عِصْمَهُ اللَّهُ»^۶: هر کس به خدا پناه برد، خداوند او را نگه دارد.

– دعای امام باقر علیه السلام: «لَئِنْ لَمْ تَعْصِنِي لَأُغْصِيَنَّكَ»^۷: خداوند! اگر مرا حفظ نکنی هر آینه عصیان تو را می کنم.

۱. عبدالواحد بن محمد آمدی؛ غررالحکم و دررالکلم؛ ج ۶، ص ۳۴۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۱.

۳. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۷۴، ص ۲۰۷ و ۲۲۷.

۴. محمدبن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۸، ص ۸۲.

۵. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۷۸، ص ۱۸۸، باب ۲۲، حدیث ۴۱.

۶. محمدبن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۶۵.

۷. همان، ص ۴۳۵.

– امام صادق علیه السلام: «صلة الرحم و البرّ... يعصمان من الذنوب»^۱: صله رحم و نیکی آدمی را از گناهان معصوم می‌کنند.

– دعای امام کاظم علیه السلام: «وَأَنْ تَغْفِرَ لِي اللَّهُمَّ مِنَ الذُّنُوبِ»^۲: خدایا! از تو می‌خواهم مرا از گناهان نکه داری.

– دعا: «و تَغْفِرَ لِي عِصْمَةَ الْأَبْرَارِ»^۳: خدایا! به عصمت و محافظتی را که درباره نیکان داری، مرا نکه دار.

با اینکه دو تعبیر فوق در دعاها زیاد آمده است – بیش از سی صد جمله دعا به این مضمون وجود دارد – گاه عصمت در دین، عصمت از گناهان و عصمت از هر سوء و بدی درخواست شده است.^۴

– دعای امام صادق علیه السلام: «وَأَغْفِرْ لِي مِنَ الشَّيْطَانِ»^۵: خدایا! مرا از شیطان محافظت نما.

– حضرت امیر علیه السلام: «إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمَلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ»^۶: همانا مردم با پادشاهان و دنیا هستند مگر آنکه خداوند آنها را نکه دارد.

– هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله از جنگ بدر فارغ شد، جبرئیل درحالی که بر اسب قرمزی سوار بود نزد او آمد؛ زره پوشیده و نیزه‌اش در دست بود. «قَدْ غَضَمَ ثِيْبُهُ الْعُبَارُ»؛ مسیری را که از آنجا آمده بود غبار سد کرده بود. «عصم»

۱. همان، ص ۱۷۵.

۲. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، ص ۱۰۲.

۳. سیدین طاووس؛ الاقبال؛ ج ۱، ص ۱۴۲.

۴. لوح فشرده جامع احادیث نور ۲، ماده «تغصنی» و «اغصنی».

۵. محمدبن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۵۴۶.

۶. همان، ج ۱، ص ۶۲.

در این حدیث به معنای مَنَع و سَد آمده است^۱ یا به معنای ملازمت می‌تواند باشد که مسیر حرکت او با غبار پوشیده و ملازم غبار بود.^۲

- رسول الله ﷺ: «المرأة الصالحة مثل الغراب الاغصم، قيل يا رسول الله و ما الغرابُ الأعصم قال الذي إحدى رجليه بيضاء»^۳: زن صالح، مانند کلاغ اعصم است. سؤال شد که کلاغ اعصم چیست؟ حضرت فرمود: کلاغی که یکی از پاهایش سفید است (مقصود کمیابی آن است).

- رسول خدا ﷺ چهار دسته را اهل بهشت می‌داند؛ درباره دسته نخست این‌گونه می‌فرماید: «مَنْ كَانَتْ عِصْمَتُهُ شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^۴: کسی که نگهبان، حافظ و حامی او شهادت به وحدانیت خداوند و رسالت رسول اکرم ﷺ می‌باشد.

- خطبه حضرت علی ﷺ در روز جمعه: «وَعْصَمْنَا وَإِيَّاكُمْ مِنْ اقْتِرَافِ الْآثَامِ»^۵: و خداوند، ما و شما را از ارتکاب گناهان ننگه دارد.

- دعای امام سجاد ﷺ: «و طَهَّرْنِي بِالتَّوْبَةِ وَ أَيْدِنِي بِالْعِصْمَةِ»^۶: خدایا! مرا با توبه پاک نما و با نگهداری و حمایت تأیید کن.

- دعای امام سجاد ﷺ: «وَهَبْ لِي عِصْمَةً تُدْنِينِي مِنْ حُشْيَتِكَ وَ تَقْطَعُنِي

۱. محمود بن عمر زمخشري؛ الفائق في غريب الحديث؛ ج ۲، ص ۳۶۹. محمد باقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۹، ص ۳۶۶.

۲. علی ابن اثیر؛ النهاية في غريب الحديث؛ ج ۳، ص ۲۴۹.

۳. همان.

۴. نعمان بن محمد تمیمی مغربی؛ دعائم الاسلام؛ ج ۱، ص ۲۲۳. محمد باقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۹، ص ۲۱۳.

۵. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۴۲۷.

۶. صحیفه سجادیه؛ دعای ۱۶.

عَنْ رُكُوبٍ مَحَارِمِكَ^۱: خداوندا! به من عصمتی عطا کن که تو را به ترس از تو نزدیک سازد و مرا از ارتکاب حرام‌های تو باز دارد.

- مناجات حضرت علی علیه السلام: «الهی لَاسَبِيلَ اِلَى الْاِحْتِرَاسِ مِنْ الذَّنْبِ اِلَّا بِعِصْمَتِكَ... کَيْفَ بِالْاِحْتِرَاسِ مِنَ الذَّنْبِ مَا لَمْ تُذَرِكْنِي فِيهِ عِصْمَتُكَ^۲: خداوندا! مرا به دوری از گناه راهی نیست مگر به کمک و نگهداری خودت... و چگونه می‌توانم از گناهان دوری جویم مادامی که حفظ و نگهداری تو به من نرسیده باشد.

- روایات زیادی هست که بر عقد نکاح و علقه زوجیت میان زن و مرد لفظ «عصمت» را اطلاق کرده‌اند^۳ - که در بحث آیات نیز به آنها اشاره شد - و این موارد نیز همان معنای لغوی عصمت است.

- حضرت مسیح علیه السلام: «وَأَكْثَرُ حَمْدِ اللَّهِ عَلَى الْفَقْرِ فَإِنَّ مِنَ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا تُقْدِرَ عَلَى مَا تُرِيدُ^۴: و خداوند را بر فقر بسیار سپاسگزار باش؛ زیرا اینکه تو قدرت بر هر چه می‌خواهی نداشته باشی، خودنگهداری و محافظت خدا نسبت به تو محسوب می‌شود.

- شبیه روایت فوق، حکمتی از امیرالمؤمنین علیه السلام است: «مِنْ الْعِصْمَةِ تَعَذُّرُ الْمُعَاصِي^۵: مانع داشتن برای گناه کردن، گونه‌ای از ترک گناه است.^۶

۱. همان، دعای ۴۷.

۲. ابراهیم کفعمی؛ البلدالامین؛ ج ۱، ص ۳۱۵.

۳. رک: شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۳، ابواب الطلاق، ص ۳۰۸ - ۳۲۶.

۴. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۴، ص ۳۲۹.

۵. نهج البلاغه، ص ۵۲۵، حکمت ۳۲۵.

۶. سیدجعفر شهیدی؛ شرح نهج البلاغه؛ ص ۴۲۲.

ابن ابی الحدید در ذیل این حدیث می گوید: مراد از عصمت در این روایت معنای کلامی آن نیست؛ چون عصمت کلامی مشروط به قدرت است.^۱

در روایت دیگری نیز در نهج البلاغه عصمت به معنای لغوی آن آمده است:

«أَمَّا يَنْبَغِي لِأَهْلِ الْبُعْصَةِ وَالْمُضْنُوعِ إِلَيْهِمْ فِي السَّلَامَةِ أَنْ يَرْحَمُوا أَهْلَ الذُّنُوبِ وَالْمَعْصِيَةِ وَ يَكُونَ الشُّكْرُ هُوَ الْغَالِبُ عَلَيْهِمْ وَالْحَاجِزُ لَهُمْ عَنْهُمْ»^۲: بر کسانی که گناه ندارند و از سلامت دین برخوردارند، سزااست که بر گناهکاران و نافرمانان رحمت آرند و شکر این نعمت بگزارند، چندان که این شکرگزاری آنان را مشغول دارد و به گفتن عیب مردمان وانگذارد.

معنای کلامی عصمت در روایات

عصمت در میان مسلمانان، معنای اصطلاحی دیگری یافته است که به معنای مصونیت پیامبران و امامان علیهم السلام در مقابل گناه و خطا می باشد. بعد از تدوین علم کلام و مطرح شدن مباحث کلامی در میان مسلمانان، این ویژگی به عنوان یکی از شروط ضروری و اصلی مقام نبوت و امامت قرار داده شد. پیش از اینکه معنای کلامی و تعریف متکلمان از این صفت را بررسی کنیم ضروری است احادیثی که این صفت را مطرح کرده اند، بررسی کنیم.

- عبدالعزیز بن مسلم سخن طولانی و مفصلی با امام رضا علیه السلام در شأن و صفات امام دارد که طبق آن، امام علیه السلام در تبیین مقام این گونه می فرماید:

«ان العبد اذا اختاره الله عز وجل لأُمُور عباده شرح صدره لذلك و

۱. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۲۶۰.

۲. نهج البلاغه، ص ۱۹۷.

اودع قلبه ینابیع الحکمة و ألهمه العلم الهاماً، فلم یغی به عده به جواب و لا یخیره فیهِ عن الصواب فَهُوَ مُقْصُومٌ مُؤَيَّدٌ مُوَفَّقٌ مُسَدَّدٌ، قد أَمِنَ من الخطایا و الزَّلَل و العثار، یَحُضُّهُ الله بذلك لیكون حجتَه علی عبادَه و شاهده علی خَلْقِهِ^۱: بنده‌ای را که خداوند برای سرپرستی امور خلق برمی‌گزیند، شرح صدری برای این مقام به او عطا می‌کند؛ چشمه‌های حکمت را در دل او به ودیعت می‌نهد؛ علم و یژه‌ای را به او الهام می‌کند که بعد از آن از پاسخ هیچ پرسشی عاجز نیست و هیچ‌گاه از یافتن صواب متحیر نیست. پس او معصوم و برخوردار از تأییدات و توفیقات است و از هر خطا و لغزشی در امان است؛ خدا تنها با او چنین می‌کند تا بتواند حجت بر بندگاناش باشد و گواه بر خلق قرار گیرد.

همان‌طور که مشاهده گردید معنایی که از عصمت درباره امامان مطرح شد، معنا و صفت و یژه‌ای است که به‌طور اختصاصی در عده‌ای وجود دارد و این همان معنای کلامی عصمت است. در این روایت علم و شعور و یژه‌ای همراه با الهام را برای بندگان مختار الهی بر شمرده است که نتیجه این علم و شعور خاص، عصمت از گناه و عصمت از خطا در مقام تبلیغ احکام الهی و عقاید و معارف دینی می‌باشد. با اضافه کردن توفیق و تسدید و یژه‌ای که از سوی خداوند متعال به آنان اعطا می‌شود، عصمت از اشتباه و لغزش‌های عادی و سهو و نسیان را نیز برای آنها اثبات می‌کند و دلیل عصمت از اشتباه و خطا را همان حجت‌خدا بودن امام و نبی است و اینکه شاهد و گواه بر

بندگان بودن تمام نمی‌شود مگر به این درجه از عصمت.

— سلیم بن قیس الهمدانی از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند:

«ان الله تبارك و تعالی طهرنا و غصنا و جعلنا شهداء علی خلقه و حجتہ فی ارضه و جعلنا مع القرآن و جعل القرآن معنا، لانفارقہ و لا يفارقنا»^۱: خداوند متعال ما را پاک کرد و به مقام عصمت رسانید و ما را گواه بر خلق و حجت روی زمین قرار داد و ما را با قرآن و قرآن را با ما قرار داد. ما هیچ‌گاه از قرآن جدا نمی‌شویم و قرآن نیز از ما جدا نمی‌شود.

بخش نخست این حدیث یقیناً عصمت از گناه را افاده می‌کند؛ اما بخش پایانی آن که جداناپذیری قرآن و امامان را مطرح می‌سازد، همان‌گونه که قرآن خطاناپذیر است می‌توان برداشت کرد که عصمت از خطا و خطاناپذیری ائمه (ع) را نیز ایفاد می‌کند.

— امام کاظم (ع) درباره امامان می‌فرماید: «... غَصَّهُمْ مِنَ الْمُعْصِيَةِ»^۲: آنها را از گناهان معصوم کرد. این روایت تنها عصمت از گناه را افاده می‌کند.

— امام صادق (ع) در توصیف مقام امامت می‌فرماید: «... إختاره بعلمه و انتجبه لظهره... معصوماً من الزلات، مَضُوناً عن الفواحش»^۳: خداوند به علم خود امامان را برگزید و آنها را به پاکی و طهارت انتخاب کرد... آنها از لغزش‌ها معصوم‌اند و از زشتی‌ها مصون. این روایت نیز، هم عصمت از گناه و هم عصمت از اشتباه را ایفاد می‌کند.

۱. همان، ص ۱۹۱.

۲. همان، ص ۴۸۰.

۳. همان، ص ۲۰۳.

- امام صادق علیه السلام: «نَحْنُ قَوْمٌ مَعْصُومُونَ امرالله تبارک و تعالی بطاعتنا و نهی عن معصیتنا»^۱: ما قوم معصومی هستیم که خداوند به اطاعت از ما امر کرده است و از سرپیچی ما بازداشته است.

- حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام درباره صفات امام می فرماید:

«و الامام المستحق للإمامة له علامات: فمنها ان یَعْلَمَ أَنَّهُ مَعْصُومٌ مِنَ الذُّنُوبِ كُلِّهَا، صَغِيرَهَا وَكَبِيرَهَا، لَا يَزِلُّ فِي الْفِتْيَا وَ لَا يَخْطِئُ فِي الْجَوَابِ وَ لَا يَنْهَوُ وَ لَا يَنْسَى وَ لَا يَنْهَوُهُ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا»^۲: امامی که شایستگی امامت را داراست، دارای نشانه‌هایی است: یکی از آنها این است که او از همه گناهان معصوم است؛ چه گناه صغیره و چه گناه کبیره؛ در مقام فتوا لغزش نمی‌کند و پاسخ خطا نمی‌دهد؛ سهو نمی‌کند و نسیان ندارد و چیزی از کارهای دنیوی او را غافل نمی‌سازد.

این روایت نیز عصمت مطلقه از گناه، خطا، نسیان و امور عادی زندگی را برای امام اثبات می‌کند.

- روایتی در معنای عصمت از هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام نقل شده است: از هشام سؤال می‌شود معنای «أَنَّ الْإِمَامَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعْصُومًا» چیست؟ (اینکه می‌گویند امام حتماً معصوم است، یعنی چه؟) هشام گفت: از امام صادق علیه السلام همین سؤال را پرسیدم، آن حضرت فرمود: «المَعْصُومُ هُوَ الْمَمْتَنِعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ مُحَارِمِ اللَّهِ» و فرمود قال الله تبارک و تعالی: «و من

۱. همان، ص ۴۸۰.

۲. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۲۵، ص ۱۶۴.

يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم».^۱

طبق این حدیث، معصوم کسی است که به کمک [و لطف] خدا از همه گناهان الهی خودداری می‌ورزد.

- روایتی در ذیل آیه «و ما اصابکم من مصیبة فيما کسبت ایدیکم» وارد شده است که راوی از امام صادق (ع) می‌پرسد پس این همه مصایبی که بر پیامبر و اهل بیت (ع) وارد شده است، حال آنکه «هُمْ أَهْلُ بَيْتِ طَهَارَةٍ مَغْضُومُونَ»: آنها معصوم و اهل بیت طهارت بودند که آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: این مصایب برای افزایش اجر و پاداش آنها بود بدون اینکه گناهی کرده باشند.^۲ نیز سلسله روایاتی از این قبیل که توبه‌های زیاد رسول خدا (ص) را معرفی می‌کند: «من غیر ذنب»: بدون اینکه گناهی کرده باشد.^۳ خود سؤال راوی نشان‌دهنده وجود فضایی است که راوی در آن تنفس می‌کرده است و آن این بوده است که پیامبر و اهل بیت (ع) از هرگونه گناهی منزّه‌اند، پس چرا این آیه به‌طور کلی چنین بیانی دارد که تمام مصایب نتیجه گناهان بشر است؛ از این رو در مورد پیامبر و امامان (ع) در خصوص محتوای این آیه چنین پرسشی را مطرح کرده است.

- امام هادی (ع) در زیارت جامعه کبیره می‌فرماید: «أشهد أنکم الأئمة الراشدين المهديون المعصومون».^۴ مراد از این شهادت به عصمت، با ملاحظه بخش‌های قبل و بعد این بخش از زیارت، یقیناً معنای دینی

۱. رک: شیخ صدوق؛ معانی الاخبار؛ باب معنی عصمة الامام، ص ۱۳۲.

۲. رک: محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۴۵۱.

۳. همان.

۴. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۴۲۷. شیخ طوسی؛ التهذیب الاحکام؛ ج ۶، ص ۹۷.

عصمت مراد است نه صرف معنای لغوی آن.

در بخش دیگری از این زیارت این معنا، مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است:

«عَصَمَكُمُ اللَّهُ مِنَ الزَّلَلِ وَ آمَنَكُم مِّنَ الْفِتَنِ وَ طَهَّرَكُم مِّنَ الدَّنَسِ وَ أَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ طَهَّرَكُم تَطْهِيرًا»^۱: خداوند شما امامان را از لغزش‌ها نگاه داشته و از فتنه‌ها ایمن کرده است و شما را از پستی پاک کرده است و تنها از شما اهل بیت پلیدی‌ها را برداشته است و شما را پاک گردانیده است پاک گردانیدنی.

این معنا اشاره به حقیقت و معنای دینی عصمت می‌باشد.

- ابن عباس از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) از تفسیر آیات مربوط به سلیمان و قصه مشغول شدن به اسب‌ها و قضا شدن نماز عصر ایشان و برگرداندن خورشید^۲ سؤال می‌کند، آن حضرت تفسیر کعب را رد می‌کند و تفسیری ارائه می‌دهد که حضرت سلیمان نماز عصر را در وقت خود خوانده است و سپس در پایان یک گزاره کبرای کلی می‌فرماید: «إِنَّ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ لَا يَظْلَمُونَ وَلَا يَأْمُرُونَ بِالظُّلْمِ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مَطْهُرُونَ»^۳: پیامبران الهی نه ظلم می‌کنند و نه فرمان به ظلم می‌دهند؛ چراکه آنان معصوم و پاک‌اند.

هم سؤال ابن عباس و هم پاسخ آن حضرت دلالت بر معنای دینی عصمت در صدر اول اسلام دارد. این روایت به دلیل نقل از حضرت امیر (علیه السلام) نیز حایز اهمیت است.

۱. همان.

۲. ص: ۳۲ - ۳۳ (خُتِيَ تَوَارِثُ بِالْجَبَابِ * رُدُّوْهَا عَلَيَّ).

۳. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۴، ص ۱۰۳، به نقل از: فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان.

- همچنین ابن عباس از رسول خدا ﷺ خطبه‌ای طولانی نقل می‌کند که در ضمن آن چنین فرمود: «ایها الناس إنا اهل البيت غُضِّمْنَا اللهُ مِنْ أَنْ نَكُونَ مَقْتُونِينَ أَوْ فَاتَتِينَ...» و «إنا اهل البيت طَهَّرْنَا اللهُ مِنْ كُلِّ نَجَسٍ فَنَحْنُ الصَّادِقُونَ...»^۱: ای مردم! ما اهل بیت را اختصاصاً خداوند از اینکه فریب بخوریم یا فریبکار باشیم معصوم قرار داده است و ما اهل بیت را خداوند از هر پلیدی پاک کرده است و ما راستگویان هستیم». اهمیت این روایت در دلالت بر معنای کلامی عصمت، نقل آن از رسول خدا ﷺ است.

- روایتی از امام رضا ﷺ درباره حضرت یوسف ﷺ وجود دارد که او را از هر گناهی تبرئه می‌کند و لفظ معصوم را بر وی اطلاق می‌کند: «لکنه کان معصوماً و المعصوم لا یهم بذنب و لا یأتیه»^۲: اما حضرت یوسف ﷺ معصوم بود و معصوم هیچ‌گاه قصد گناه نمی‌کند و مرتکب آن نمی‌شود.

- در زیارت امام صادق ﷺ از حضرت امیرالمؤمنین ﷺ چنین آمده است: «إمام المخلصین، المعصوم من الخلل، المهذب من الزلل، المظهر من العیب المتزه من الريب»^۳. در توصیف حضرت علی ﷺ. عصمت از وهن، اشتباه، لغزش و پاکی از هر عیب و نقص و شک و شبهه اعتقادی را به ایشان نسبت می‌دهد. - در زیارت امام عسکری ﷺ درباره حضرت امام هادی ﷺ نیز چنین تعبیری وجود دارد: «و الشهيد علی الأمة، المعصوم المهذب و الفاضل المقرب و المظهر من الرجس»^۴.

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۶، ص ۳۷۴. ابوالقاسم فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات کوفی؛ ج ۱، ص ۳۰۵.

۲. رک: محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۱، ص ۸۲.

۳. همان، ج ۹۷، ص ۳۰۷.

۴. همان، ج ۹۹، ص ۶۷.

نتیجه بحث قرآنی

در گفتاری که گذشت آیات قرآن و روایاتی که در آنها واژه عصمت به کار رفته بود بررسی کردیم. بیشتر آیاتی که در آنها واژه عصمت به کار رفته بود، معنای لغوی عصمت یعنی منع، حفظ، نگهداری و ملازمت را ایفاد می‌کردند؛ اما آیاتی که معنای دینی عصمت را می‌رساندند در چند دسته بررسی کردیم که عبارت بودند از: آیه تطهیر، آیه اشتراط عصمت برای منصب امامت (لایزال عهدی الظالمین)، آیات اصطفاء و اختیار الهی نسبت به انبیا و اوصیا، آیاتی که کلام پیامبر را منحصر در وحی الهی می‌دانند و هرگونه کذب و خطایی را در اخذ و بازخوانی وحی از رسول خود نفی می‌کنند، آیات عدم دسترسی شیطان به مخلصین، آیات امرکننده به اطاعت محض و تبعیت تامه از پیامبر خدا و اولوالامر. نیز در بخش روایات، احادیث زیادی را یادآور شدیم که معنای لغوی عصمت را ایفاد می‌کردند. همچنین روایات متعددی بررسی گردید که عصمت دینی و کلامی را در مورد پیامبران و ائمه علیهم‌السلام مطرح می‌کردند. همه مراتب عصمت یعنی عصمت از گناه، خطا، سهو، نسیان و اخذ و بازخوانی وحی و تبلیغ احکام در این روایات مطرح شده بود. ازجمله این روایات می‌توان به اینها اشاره کرد: روایاتی که صفات و شئون ویژه امام را مطرح می‌سازند که بیشتر آنها از امام صادق علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام بودند؛ روایاتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام که اختصاص اهل بیت علیهم‌السلام به عصمت و تطهیر ویژه الهی را در مورد آنها بیان می‌نماید؛ احادیثی که اهل بیت علیهم‌السلام یا حضرت علی علیه‌السلام را محور حق می‌دانند و رضا و غضب او را مساوق رضا و غضب الهی می‌دانند؛ روایاتی که آیاتی از قرآن را که به ظاهر برخی از گناهان و خطاها را درباره انبیا اثبات می‌کنند توجیه

می‌کند و نشان‌دهنده جو حاکم بر عقیده و پرسش‌های عصر ائمه علیهم‌السلام درباره اعتقاد به عصمت می‌باشد. احادیثی که بیانگر معنای واژه عصمت و تحلیل حقیقت آن می‌باشند.

آن مقدار از روایات که در این گفتار آورده شد، مشتی از خروار بود، بعضی دیگر از این روایات را در ذیل بحث تبیین مفهوم کلامی عصمت و نیز بحث تاریخی عصمت و ریشه‌یابی پیشینه این عقیده در صدر اول اسلام خواهیم آورد.

گفتار چهارم: تفسیر ماهیت عصمت

عصمت به مفهوم کلامی آن به معنای مصون بودن معصوم از گناه، لغزش و خطاست. معصوم اندیشه گناه نمی‌کند؛ از خطا و اشتباه به‌دور است؛ در او سهو و فراموشی راه ندارد؛ اما اینها چگونه است؟ چه می‌شود که انسان جایز الخطا معصوم می‌شود؟ انسان قادر بر انجام گناه، به هیچ روی شرگزمین نمی‌شود؟ آیا اصلاً امکان چنین صفت و حالتی برای انسان وجود دارد؟ اگر ممکن است، مکانیزم حصول این ویژگی برای بشر چگونه است؟ اگر امکان گناه برای انسانی وجود نداشته باشد، آیا با مختار بودن او تنافی ندارد؟ اینها همه پرسش‌هایی است که برای تبیین و پاسخ آنها باید به علم کلام مراجعه کنیم، چون علم کلام مدعی تبیین و توجیه گزاره‌ها و مفاهیم دینی است. نظرگاه‌های متفاوتی که برای دفاع از این گزاره در علم کلام مطرح شده است، در این گفتار بررسی می‌کنیم. نگارنده کوشیده است از بُعد تاریخی نیز عرضه دیدگاه‌ها را رعایت کند تا اخذ و اقتباس نظریه‌ها از یکدیگر روشن شود.

مسلك جبرى عصمت

برخی از متکلمان معتقدند معصوم کسی است که امکان ندارد معصیت و گناه از او صادر شود. افراد این گروه درباره تبیین عدم امکان گناه دو نظریه متفاوت دارند:

۱. در بدن و نفس معصوم صفت ویژه و انحصاری نهاده شده است که موجب امتناع صدور گناه از او می‌شود.^۱

۲. معصوم از نظر نفس و بدن همانند دیگران است؛ با این تفاوت که قدرت بر انجام معصیت ندارد.^۲

نظرگاه دوم از آن ابوالحسن اشعری است که از شاخص‌ترین افراد اشاعره محسوب می‌شود. این دیدگاه گرچه ماهیت عصمت را تبیین نمی‌کند؛ آنچه مسلم است با دیدگاه اعتقادی اشاعره یعنی اعتقاد به جبر، سازگار و هماهنگ است.

در دیدگاه دوم معصوم مانند افراد عادی است؛ با این تفاوت که تنها قدرت بر طاعت دارد؛ اما قدرت بر معصیت ندارد. برخی این دیدگاه را به ابوالحسن بصری، از سران معتزله نسبت داده‌اند؛^۳ با اینکه از نظر اعتقادی یعنی قول به تفویض با اساس مذهب معتزلی و استثنای خوردن قدرت معصوم

۱. علی البحرانی؛ منارالهدی؛ ص ۱۰۱. علامه حلی؛ انوارالملکوت فی شرح‌الیاقوت؛ ص ۹۶. لازم است ذکر شود که نگارنده بر قایل این قول دست نیافت، گرچه می‌توان آن را به مهجور اشاعره قبل از ابوالحسن اشعری نسبت داد؛ چون با مبانی این مسلک در خلق اعمال بشر توسط خداوند و مسلک جبر سازگاری فراوانی دارد.

۲. علامه حلی؛ انوارالملکوت فی شرح‌الیاقوت؛ ص ۹۶.

۳. علی البحرانی؛ منارالهدی؛ ص ۱۰۱. علامه حلی؛ کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد؛ ص ۳۶۵.

در مورد معصیت نیاز به شرح و بیانی از جانب معتزله دارد.

اشاعره در مورد انبیا و برانگیخته شدن آنها به نبوت و رسالت هیچ صفتی را در خود پیامبر شرط نمی‌کنند؛ یعنی اینکه پیامبر باید دارای استعداد ذاتی، صفای جوهر و ذکای فطرت باشد، نزد آنها اصلاً معتبر نیست؛^۱ ازاین‌رو در صورتی که با دلیل، لزوم عصمت را برای رهبران الهی شرط بدانند تنها آن را وابسته به مشیت حق تعالی درباره بندگان می‌دانند.^۲ آنچه اشعری در کتاب کلامی خود درباره عصمت ذکر می‌کند، این است که ماهیت عصمت و توفیق، همان قوت و برتری درجه ایمان است؛ ازاین‌رو عصمت را مانند ایمان دارای مراتب می‌داند^۳ و با اضافه کردن این مطلب که اعمال انسانی و حتی ایمان و کفر، بنا به مسلک اشعری توسط خدا در بشر خلق می‌شود، با قول قبلی منسوب به او سازگاری می‌یابد.

به هر روی بسیاری از اصحاب اشعری و دیگران در این عقیده یعنی جبری بودن عصمت با اشعری مخالف‌اند. آنها در ردّ این نظریه گفته‌اند که اگر معصوم قدرت بر معصیت نداشته باشد، استحقاق مدح بر ترک معاصی و انجام تکالیف ندارد و به‌طور کلی تکلیف دایر مدار قدرت و اختیار است؛ در نتیجه اگر تکلیف نباشد، معنایی برای پاداش و ثواب بر ترک معاصی و عصمت نمی‌ماند.^۴

مسلک جبری عصمت به هر دو جنبه، بیان اصل جبری بودن عصمت

۱. میر سید شریف جرجانی؛ شرح‌المواقف قاضی عضدالدین ایبجی؛ ج ۸، ص ۲۱۸.

۲. همان.

۳. ر.ک: ابوالحسن اشعری؛ مقالات الاسلامیین؛ ص ۲۴۶ - ۲۶۳.

۴. ر.ک: میر سید شریف جرجانی؛ شرح‌المواقف قاضی عضدالدین ایبجی؛ ج ۸، ص ۲۸۱.

معصوم و نیز تفسیر ماهیت آن به درجات بالای ایمان در قرن هشتم قمری توسط دو دانشمند دیگر این مسلک با قرائت جدید و بیان روشن‌تری ارائه شده است. بیان روشن‌تر سخن اشعری در جبری بودن عصمت توسط قاضی عضدالدین ایجی ارائه شده است؛ او در ضمن ردّ نظریه حکما در تفسیر ملکه بودن عصمت و نیز ردّ نظریه لطف معتزله^۱ و نیز ردّ اینکه عصمت خاصیتی در نفس یا بدن معصوم باشد که با وجود آن صدور گناه از معصوم ممتنع باشد، مسلک اشاعره در عصمت را این‌گونه بیان می‌کند: «و هِيَ عِنْدَنَا أَنْ لَا يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ ذَنْبًا»^۲؛ عصمت به این است که خداوند در معصوم گناهی نیافریند. میرسید شریف در تفسیر این جمله می‌گوید: «این دیدگاه مبتنی بر اصل پذیرفته شده نزد اشاعره است که تمامی اشیا و افعال به فاعل مختار اولی که خداوند متعال است، استناد داده می‌شود».^۳

نقد

جبری‌انگاری عصمت پیامدهای منفی زیادی به دنبال دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) فقدان ارزش مقام عصمت

اگر رسیدن به این مقام به جبر باشد، داشتن چنین صفتی هیچ ارزشی برای معصوم محسوب نخواهد شد؛ چون ارزش تمام فضایل انسانی به اختیار و آزادی در اکتساب آنهاست.

۱. بعد از این در مورد این دو مسلک توضیح مفصل ارائه خواهد شد.

۲. میرسیدشرف جرجانی؛ شرح المواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۸۰.

۳. همان.

ب) عدم برتری معصوم

اگر این مقام محصول شایستگی‌های اختیاری معصومان نباشد دلیلی برای برتری معصوم بر غیر معصوم وجود ندارد؛ چون معصوم در این اندیشه، همچون ماشین خودکاری می‌شود که هرگاه اراده گناه می‌کند دست غیبی می‌آید و راه او را در انجام خطا و گناه سد می‌کند.

ج) بی‌معناشدن الگو قرار گرفتن انبیا

اگر جبری بودن عصمت پذیرفته شود، اسوه بودن انبیا و اوصیا برای بشر از میان می‌رود و به همان دلیل که ملائکه نمی‌توانند الگویی برای رهبری جامعه بشری باشند، الگو قرار گرفتن انبیا و ائمه نیز زیر سؤال می‌رود؛ حال آنکه صریح آیات قرآن بر رهبری عقیدتی و معنوی آنها تأکید دارند.

د) عدم استحقاق پاداش بر ترک گناه

اگر قدرت بر انجام گناه از معصوم سلب شده باشد نسبت به آن هیچ تکلیفی تصور نمی‌شود؛ چون شرط نخست تکلیف، قدرت بر انجام کار است و به تبع آن استحقاق پاداش برای ترک معاصی و انجام فرامین الهی برای انبیا و اوصیا معنایی نخواهد داشت؛ درحالی‌که در قرآن و روایات، بهترین پاداش‌ها و نعمت‌های اخروی برای معصومان علیهم‌السلام بر شمرده شده است.

ه) بی‌معناشدن عصمت

علامه طباطبائی رحمته‌الله می‌فرماید: «اگر عصمت انبیا جبری باشد و مکلف نباشند، معصیتی در حق آنها تصور نمی‌شود، مانند موجودات دیگری که

مکلف نیستند؛ بنابراین عصمت آنها نیز بی معنا خواهد شد.^۱

مفاسد جبری انگاری عصمت آن قدر زیاد است که بیشتر متکلمان در توجیه این حقیقت در صدد ارائه تبیینی هستند که با اختیار و آزادی معصوم ناسازگار نباشد. اما تفسیر ماهیت عصمت به مراتب بالای ایمان در همین زمان توسط متکلم و مورخ مشهور اشعری، ابن خلدون شرح و بسط داده شده است:

آنچه مطلوب و مقصود از تکالیف الهی است ایجاد ملکه‌ای راسخ در نفس آدمی است که به دنبال آن علم اضطراری برای نفس حاصل می‌شود که همان توحید و عقیده ایمانی است... ایمانی که سرچشمه و اصل تکالیف است دارای مراتبی است؛ نخستین مرتبه ایمان، تصدیق قلبی همراه و موافق با آن چیزی است که بر زبان جاری می‌شود و مراتب بالای ایمان، به وجود آمدن کیفیتی از این اعتقاد قلبی است که بر قلب آدمی مستولی می‌شود و تمامی اعضا و جوارح تحت سلطه قلب و این تصدیق ایمانی قرار می‌گیرد. در این مرتبه از ایمان کامل، مؤمن مرتکب هیچ گناه صغیره و کبیره‌ای نمی‌شود و رسوخ این ملکه به جایی می‌رسد که در همه حالات حتی یک چشم‌به‌هم‌زدن او را به حال خود رها نمی‌سازد و تفسیر گفتار پیامبر ﷺ: «لَا يُزْنِي الزَّانِي حِينَ يُزْنِي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ»^۲ شاهد این مطلب است. شاهد دیگر بر این

۱. سید محمد حسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۷، ص ۲۹۰، عبارت ایشان چنین است:

«ولو كان كذلك لم تصور في حقهم معصية كسائر من لا تكليف عليه فلم يكن معنى لمعصيتهم».

۲. محمد بن یعقوب کلینی: الکافی؛ ج ۲، ص ۳۱. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۲۲. شیخ

طوسی: التهذیب الاحکام؛ ج ۶، ص ۳۷۱.

مطلب، حدیثی است که هرقل قیصر روم از ابوسفیان بن حرب بعد از دریافت نامه سفیر پیامبر ﷺ در مورد پیامبر ﷺ و احوال او و اصحابش نقل می‌کند: «آیا فردی از اصحاب بعد از اینکه ایمان آورد ممکن است از آن سربیزی نماید و از دین خارج شود؟ گفت: خیر، هرگز. سپس گفت: ایمان این گونه است هنگامی که شادابی آن داخل قلب می‌شود از آن مفارقت نمی‌کند».^۱ معنای این مأثور آن است که بلکه ایمان هنگامی که استقرار یافت، به منزله فطرت و خصلت جبلی آدمی می‌شود و این مرتبه بالای از ایمان است که پایین‌تر از مرتبه عصمت محسوب می‌شود و عصمت برای انبیا ضرورت دارد به ضرورت سابق بر این و این مرتبه عصمت در نتیجه مؤمن بودن آنها و اعمال و تصدیقشان حاصل شده است و این تفاوت مراتب ایمان و عصمت، همان درجات مختلف ایمان است...^۲

مسئله لطف

لطف عبارت است از: آنچه با وجود آن، بنده به طاعت خدا نزدیک‌تر و از ارتکاب معصیت دورتر می‌شود بدون آنکه از سوی خداوند به سرحد اجبار و الجا برسد. این دیدگاه و تعریف از لطف، متعلق به امامیه است.^۳ طبق

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۲۰، ص ۳۸۲، به نقل از: محمد بخاری؛ صحیح بخاری.

۲. عبدالرحمن ابن خلدون؛ المقدمه؛ فصل دهم از باب ششم در علم کلام، ص ۵۸۴.

۳. رک: شیخ مفید؛ النکت؛ ص ۳۱. شیخ طوسی؛ تمهیدالاصول فی علم الکلام؛ ص ۲۱۵. علامه حلی؛ نهج‌المسترشدين فی اصول‌الدین؛ ص ۵۵. فاضل مقداد؛ اللوامع الالهيه فی المباحث الکلاميه؛ ص ۱۶۶. علی بن میثم البحرانی؛ قواعدالمرام فی علم الکلام؛ ص ۱۱۷. سیدعبدالله شبر؛ تفسیر شبر؛ ذیل تفسیر آیه ۲۸۶ بقره.

این قاعده خداوند با بندگانش به گونه‌ای که به صلاح آنها نزدیک‌تر و برای آنها سودمندتر است رفتار می‌کند و آنچه را برای دنیا و آخرت سودمند باشد از آنها دریغ نمی‌دارد. اما اشاعره در ردّ قاعده لطف می‌گویند: هر کاری که خداوند با بندگانش انجام می‌دهد یا آنان را به آن فرمان می‌دهد، از او پسندیده‌ترین و نیکوترین است.^۱ بیشتر معتزله در اصل وجوب لطف با امامیه هم عقیده‌اند؛ اما وجوب لطف نزد معتزله از مقتضیات عدل خداوند است و اگر بر خلاف آن با بندگانش رفتار کند، نسبت به آنها ظالم می‌باشد؛ چون ترک لطفی که بندگان را به طاعت نزدیک کند و عدم رعایت اصلح از میان آنها با عدالت او منافات دارد. اما از نظر امامیه خداوند متّصف به جود و کرم و فیاضیت است و لازمه این صفات آن است که هیچ مصلحت و منفعتی را از بندگانش دریغ نکند؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت مبنای قاعده لطف نزد معتزله قاعده حسن و قبح عقلی و تبیح عُقلا و حکم آنها به قبیح نقضِ غرض و قبیح ظلم موجب لزوم لطف است؛ اما نزد امامیه خود کمال ذات و علم و حکمت الهی موجب لزوم لطف شده است. به تعبیر سوم منشأ لزوم لطف نزد امامیه از خود ذات الهی ناشی شده است؛ اما نزد معتزله حکم خارجی عُقلا یعنی لزوم عدل و قبیح ظلم، منشأ لزوم لطف گردیده است؛^۲ از این‌رو شیخ مفید و دیگر متکلمان امامیه در بیان منشأ لزوم لطف به حکمت الهی متوسّل می‌شوند؛ «الدلیل علی وجوب اللطف توقف غرض المكلف علیه فیکون واجباً فی الحکمة و هو

۱. ابوالحسن اشعری؛ مقالات الاسلامیین؛ ج ۱، ص ۲۸۷.

۲. محسن خرازی؛ «قاعده لطف»، المقالات و الرسائل؛ ص ۸ - ۱۰.

المطلوب».^۱ اختلاف مبنایی معتزله و امامیه در قاعده لطف از جنبه دیگری در کلام کراچکی به این گونه آمده است:

لطف از دیدگاه معتزله بر خداوند تنها از جهت عدل او واجب می‌شود و عدل بیش از آنکه مصلحت و منفعت را برای بندگان بر خدا واجب کند اقتضای دیگری ندارد؛ بنابراین رعایت آنچه اصلح و انفع برای بندگان است بر خدا واجب نیست؛ درحالی‌که از دیدگاه امامیه لطف تنها با رعایت آنچه به صلاح بندگان نزدیک‌تر و به حال آنها سودمندتر است تحقق می‌یابد و اگر خداوند این امور را درباره بندگان رعایت نکند بخشنده و کریم نیست.^۲

امامیه تقریب‌های کلامی و فلسفی متعددی برای اثبات قاعده لطف اقامه کرده‌اند^۳ که این نوشتار جای پرداختن به آنها نیست. برخی از معاصران معتقدند این قاعده از جهت کبرای کلی آن مجالی برای بحث و مناقشه ندارد؛ تنها در مورد احراز صفای آن کبرا و به عبارتی در مقام تطبیق بحث و گفتگو صورت می‌گیرد؛^۴ یعنی کسانی که به وجوب لطف معتقدند به این موضوع استدلال کرده‌اند که لطف الهی اطاعت اوامر و نواهی را بر بندگان آسان می‌سازد؛ زیرا غرض از تکلیف انجام اوامر و ترک نواهی است. اکنون اگر امرکننده راه فرمانبری و امتثال را برای بندگان هموار نکند غرض خود را

۱. شیخ مفید؛ النکت؛ ص ۳۲. نیز رک: علی بن مینم بحرانی؛ قواعدالمرام فی علم الکلام؛ ص ۱۱۷. شیخ مفید؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ ص ۶۵. علامه حلی؛ نهج‌المسترشدين فی اصول‌الدین؛ صص ۵۵ و ۵۸.

۲. ابوالفتح محمد بن علی کراچکی؛ کثر الفوائد؛ ص ۵۲.

۳. رک: محسن خرازی؛ «قاعده لطف»، المقالات و الرسائل؛ ص ۸ - ۱۹.

۴. همان، ص ۲۲.

نقض کرده است و همچون کسی خواهد بود که انسانی را به کاری فراخوانده است، درحالی که می‌داند در این کار او را فرمانبرداری نخواهد کرد. خداوند به مقتضای جود و کرمش راه اطاعت از اوامر و اجتناب از معاصی را برای بندگانش فراهم می‌سازد تا مکلف که در برابر طاعت خداوند و عدم طاعت او قدرتی یکسان دارد، به طاعتش نزدیک‌تر باشد.

با مبنایی که برای لزوم لطف عرضه شد، متکلمان زیادی از امامیه و معتزله برخی از مسائل اعتقادی مهم را با این کبرای کلی تطبیق نموده‌اند؛ از جمله آنها می‌توان به توجیه نبوت و وجوب ارسال نبی از سوی خداوند، وجوب نصب امام در همه اعصار و نیز عصمت پیامبران و امامان اشاره کرد. برخی ادعا کرده‌اند که هشام بن حکم، از متکلمان بزرگ امامیه در مناظره‌ای که درباره وجوب نصب امام از سوی خداوند با معتزله داشته است، از قاعده لطف^۱ بهره جسته است؛ گرچه در سخن او به ظاهر از لفظ لطف اسمی آورده نشده است.^۲ مناظره هشام بن حکم و عمرو بن عبید،^۳ از سران معتزله بعد از واصل بن عطاء^۴ در کتاب‌های حدیث این گونه نقل شده است: عمرو در مسجد بصره درباره امامت و آرای مذاهب مختلف در آن سخنرانی می‌کرد. عمرو در این مسئله بیشتر با شیعه دشمنی می‌ورزید و ادله آنها در امامت را رد می‌کرد. هشام برخاست و از میان انبوه جمعیت پیش رفت تا به عمرو نزدیک شد. هشام که جوانی بیست ساله بود درباره فواید یکایک حواس پنج‌گانه سؤال

۱. محسن خرازی؛ «قاعده لطف از نظر متکلمان و فلاسفه»، یادنامه حکیم لاهیجی؛ ص ۳۶۰ - ۳۸۳.

۲. رک: هشام معروف الحسینی؛ شیعه در برابر معتزله و اشاعره؛ ص ۲۷۷ - ۲۷۸.

۳. متوفای ۱۴۴ق.

۴. متوفای ۱۳۱ق.

کرد. عمرو بن عبید یکایک پاسخ می‌داد. سپس از فایده قلب پرسید. عمرو به او گفت: «خداوند آن را آفرید تا انسان با آن هر چه را بر اعضای دیگر او وارد می‌شود تشخیص دهد؛ زیرا اعضا در تمییز اشیا دچار شک می‌شوند و فایده آنها را درک نمی‌کنند و هر زمان در چیزی امر بر آنها مشتبه شود آن را بر قلب عرضه می‌کنند و قلب آنها را به نیک و بد آن راهنمایی می‌کند». چون گفتگوی آنها به اینجا رسید، هشام به او گفت: «همانا خداوند اعضای تو را رها نکرد مگر اینکه رهبری برای آنها قرار داد تا حق را برای آنها معلوم کند و شک را از آنها بزداید. آیا خداوند این خلق را بی‌آنکه امام و رهبری برای آنها تعیین کند که اختلاف را از میان آنها بردارد در سرگردانی و گمراهی و اختلاف رها کرده است؟!» عمرو بن عبید توانست به او پاسخی دهد و هنگامی که او را شناخت، نزدیک خود نشانید و دیگر چیزی نگفت تا از نزد او بازگشت.^۱

روشن است هشام در این گفتگوی خود از قاعده لطف تجاوز نکرده است، هر چند آن را بر زبان نیاورده است؛ زیرا او رابطه امام با امت را به قلب انسان مانند کرده است؛ همان گونه که قلب اعضا و جوارح را راهنمایی می‌کند و از حیرت باز می‌گرداند، امام نیز مردم را به سوی حق ارشاد و به طاعت او رهنمون می‌شود.^۲

۱. رک: کشی؛ رجال الکشی؛ ص ۲۷۱. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۶۹. محمد باقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۳، ص ۶. شیخ صدوق؛ الامالی؛ ص ۵۸۹. همو، علل الشرایع؛ ص ۱۹۳. همو، کمال الدین و تمام النعمه؛ ص ۲۱۰.

۲. رک: محسن خرازی؛ «قاعده اللطف»، المقالات و الرسائل؛ ص ۳۹ - ۵۲. ایشان روایت‌های دیگری را نیز شاهد قاعده لطف قرار داده‌اند. نیز رک: هاشم معروف الحسینی؛ شیعه در برابر ←

اگر این تطبیق را بپذیریم و به سؤال امام صادق علیه السلام از هشام در ذیل روایت توجه کنیم که چه کسی این شیوه را به تو آموخت و هشام در پاسخ گفت که این را از امام علیه السلام گرفته است و مقداری آن را پرداخته است،^۱ باید گفت استناد به قاعده لطف در اثبات مسائل اعتقادی از عصر ائمه علیهم السلام و صدر اسلام جاری بوده است.

اما جریان آن به صورت یک نظریه کلامی برای نخستین بار در کلام معتزله در ضمن بیان قاعده اصلحیت آمده است. معتزله قایل به آزادی مطلق انسان می‌باشند و شخص را در افعالش آزاد و مختار می‌دانند. زمینه پدید آمدن بحث لطف در کلام آنها به این شکل است که برای متکلمان معتزلی سؤالی پیش آمد که آدمی آزاد و مختار است و خداوند او را مکلف ساخته است و در افعالش او را قادر نموده است و دستش را در انجام دادن هرگونه عملی باز گذاشته است، آیا دیگر او را رها کرده و هیچ‌گونه توفیق و یاری و کمکش نخواهد کرد؟ از اینجا بود که بحث توفیق و لطف را پیش کشیدند و گفتند: با اینکه انسان مطلقاً آزاد و مختار است، علاقه و رابطه‌ای میان قدرت انسان و عنایت پروردگار وجود دارد که از آن به لطف الهی تعبیر کرده‌اند.^۲

→

اشاعره و معتزله؛ ص ۲۷۸. ایشان در ادامه سخنی را از قول امام خطاب به هشام نقل کرده است: «ای هشام! روح القدس از زبان تو سخن گفته است». نگارنده به تمامی منابع در دسترس مراجعه کرد، اما چنین عبارتی مشاهده نشد، بلکه جمله امام علیه السلام در همه منابع فوق این است: «یا هشام! والله هذا مكتوب فی صحف ابراهيم و موسى».

۱. این تعبیر هشام تنها در کافی آمده است؛ اما هشام در بقیه منابعی که این روایت را نقل کرده‌اند، در پاسخ امام صادق علیه السلام می‌گوید: «جری علی لسانی»؛ همین‌طوری بر زبانم جاری شد. بعد از آن امام قسم می‌خورد که این در صحف ابراهیم و موسی مکتوب است.

۲. محمود فاضل؛ معتزله؛ ص ۸۰.

البته در تفسیر این لطف با یکدیگر اختلاف دارند. بشرین معتمر^۱ که از بزرگان معتزله است در این مبحث رأی خاصی دارد که همان طور که عقلاً لازم است انسان در افعالش قادر باشد، لطف هم واجب است. البته بشرین معتمر قاعده اصلحیت را قبول ندارد. خیاط از بشر نقل می کند که خدای تعالی را لطفی است که اگر آن را به کافران عنایت فرماید ناگزیر ایمان خواهند آورد، آنچنان که مستحق ثواب دایم و بهشت پرثمر شوند، لکن چنین لطفی را به منصفه ظهور نمی آورد.^۲ او در ادامه همین نظریه می گوید قدرت پروردگار در انجام لطف بی نهایت است و لطف الهی را پایانی نیست؛ هر لطفی را که تصور کنیم، اصلح از آن نیز در مقام ربوبی هست و اگر بگوییم آنچه از لطف نزد خداوند موجود است انجام و محقق ساختن آن واجب باشد، ظهور لطف الهی بر بندگان محال خواهد شد و هیچ لطفی تحقق نخواهد پذیرفت؛ چون خداوند بر بالاتر از آن و اصلح از آن نیز خواهد بود. پس ناگزیر باید گفت لطف الهی به بندگان آن لطفی است که برای دین آنها مناسب باشد و موجب ازاله موانع در انجام تکلیفشان شود و موجبات عمل به آنچه خداوند مأمور کرده است، فراهم آورد؛ فعل چنین لطفی بر خداوند واجب است. به عبارت دیگر رعایت اصلح بر خداوند به این معنا واجب است که آنچه صلاح حال مکلفان در ادای تکالیف باشد بر خداوند لازم می باشد نه آنچه نزد پروردگار اصلح است؛ زیرا قدرت او بر اصلح بی پایان است و فوق هر اصلحی، اصلحی هست.^۳

۱. متوفای ۲۱۰ق.

۲. رک: عبدالرحیم خیاط المعتزلی؛ الانتصار و الرد علی ابن راوندی الملحد؛ ص ۳۱-۳۳.

۳. رک: ابوالحسن اشعری؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ ج ۱، ص ۲۸۷ و ج ۲، ص ۲۲۳.

جعفرین حرب^۱ نیز عقیده دارد خداوند را لطف بی‌پایانی است که اگر به کافران بخشاید، از روی میل و اختیار ایمان آورند؛ ایمانی که البته شایستگی پاداش آن، معادل کسانی که بدون لطف ایمان آورده‌اند، نخواهد بود؛ اما خدا صلاح بنده را در نظر می‌گیرد. بالاترین مقامات و بهترین پاداش‌ها را به ایمان‌آوردندگان بخشد. حکایت کرده‌اند جعفرین حرب بعدها از این نظریه خود عدول کرد.^۲ او توفیق را لطفی می‌داند در معلوم خدای تعالی که چون آن را به بنده‌ای اختصاص دهد موفق به ایمان می‌شود؛ این چنین لطفی توفیق باشد برای ایمان آوردن و عصمت نیز لطفی از الطاف الهی است.^۳ پیشنهاد نظریه لطف برای تفسیر عصمت را، جدای از ارتباط با قاعده اصلحیت، برای نخستین بار متکلم امامی ابواسحاق نوبختی^۴ مطرح کرد. وی از خاندان نوبختی است. آنها طایفه بزرگی بودند که از نیمه قرن سوم از ایران به مرکز حکومت عباسیان یعنی بغداد رفتند و مرکزیت سیاسی و علمی پرقوتی را تشکیل دادند و در دربار هارون الرشید از جاه و منزلت خاصی برخوردار بودند. ابواسحاق نوبختی در تعریف عصمت می‌گوید: «عصمت لطفی است که در هر کس که وجود داشته باشد او را از ارتکاب گناه باز می‌دارد؛ اما نه به گونه‌ای که مجبور بوده و قدرت بر معصیت از او گرفته شده باشد و گرنه معصوم مستحق پاداش نمی‌باشد».^۵

۱. ابوالفضل جعفرین حرب همدانی؛ متوفای ۲۳۶ق.

۲. ابوالحسن اشعری؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ ج ۱، ص ۲۸۷.

۳. همان.

۴. متوفای ۳۴۰ق.

۵. ابواسحاق نوبختی؛ الیاقوت؛ ص ۱۹۶. عبارت او در تعریف عصمت چنین است: «العصمة لطف

یمنع من اختص به من الخطاء و لا یمنعه علی وجه القهر و الاکم یکن المعصوم مثلاً».

قاضی عبدالجبار معتزلی^۱ نیز که از افراد شاخص معتزله است، عصمت را لطف می‌داند که به سبب آن مکلف از ارتکاب گناه خودداری می‌ورزد؛ درست همان‌گونه که یک لطف انسان را بر انجام کار خوب برمی‌انگیزد که اگر مورد قبول واقع شود به آن نام «توفیق» می‌دهند، لطف نیز انسان را از ارتکاب کار بد باز می‌دارد که اگر مورد قبول واقع شود «عصمت» نام دارد.^۲

شیخ مفید^۳ نظریه لطف درباب عصمت را توفیق و لطفی از جانب خداوند در حق کسانی دانسته است که سخت به او پناه می‌برند. به باور شیخ مفید لفظ نه قدرت شخص را از ارتکاب کار بد از میان می‌برد و نه او را به انجام دادن کار خوب مجبور می‌کند. این لطف و عنایت خدا تنها شامل حال کسانی می‌شود که خداوند متعال می‌داند آنها به عصمت او متمسک می‌شوند و این تنها در خور برگزیدگان و نیکان است.^۴

عناصری که در تحلیل شیخ مفید درباره عصمت در نظر گرفته شده‌اند. عبارت‌اند از:

۱. عصمت لطف و تفضل الهی است.
۲. این لطف و تفضل در پی تمسک معصوم به عصمت الهی است.
۳. این عصمت مانع از انجام اشتباه و گناه می‌شود.

۱. متوفای ۴۱۵ق.

۲. مارتین مکدرموت؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۱۱۰، به نقل از: قاضی عبدالجبار بن احمد؛ المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛ ج ۱۳، ص ۱۵.

۳. متوفای ۴۱۳ق.

۴. شیخ مفید؛ تصحیح الاعتقاد؛ فصل فی العصمه، ص ۱۲۸.

۴. این منع معصوم را به سر حد الجا و اجبار نمی‌رساند و قدرت او را بر انجام خطا و گناه سلب نمی‌کند.

۵. این لطف و تفضّل در حق کسانی اعمال می‌شود که خداوند به علم ازلی خود می‌داند که آنها به او متمسک شده، طلب عصمت می‌کنند. اینها برگزیدگان حق‌اند.

شیخ مفید در پایان این فصل در مقام تطبیق عصمت به این معنا بر انبیا و ائمه علیهم‌السلام از آیات اصطفای و اختیار استفاده کرده است. وی با تفصیل بیشتری در اوایل عصمت عملی می‌داند از شخص معصوم و آن را به طنایی تشبیه می‌کند که برای نجات‌دادن کسی که در حال غرق‌شدن است پرتاب کرده‌اند. بر آن شخص است که به آن طناب چنگ زند و نجات یابد وگرنه آن طناب به خودی خود هیچ سودی به حال او ندارد. آن‌گاه آیه «واعتصموا بحبل الله جميعاً» را شاهد می‌آورد. مراد از حبل خدا، دین اوست. متمسک به اوامر الهی، اعتصام به آن است و عصمت لطف و تفضلی است که به دنبال این اعتصام به وجود می‌آید؛ بنابراین مؤمنان یعنی ملائکه، انبیا و ائمه معصومان؛ چون به طاعت خدا متمسک شده‌اند.^۱

عبدالجبار معتقد است عصمت می‌تواند به دو معنا باشد:

۱. خدا به فرد مدد می‌کند تا خود از بدی خودداری کند؛ از این لحاظ هر مکلفی به اندازه کافی از طرف خدا مدد می‌شود تا از بدی بپرهیزد.

۲. معصوم کسی است که حالت وی چنان است که نمی‌خواهد شر را

۱. رک: همو، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ چاپ جدید، ص ۱۳۴، چاپ قدیم،

انتخاب کند و در انجام دادن وظیفه خویش قصور ورزد. خدا او را بدان معنا مصون کرده است که او را در وصفی قرار داده که مقتضای آن انجام وظیفه است و خودداری از بدی.

عبدالجبار قرائت دوم را دیدگاه معتزله می‌داند.^۱ طبق این عقیده معتزله، عصمت لطفی است که به وسیله آن شخص به اختیار خود گناه نمی‌کند؛ اما این لطف ممکن است در اثر این باشد که مثلاً خدا می‌داند در اثر ایجاد باد یا ابر یا تحریک جسمی، فلان شخص از زشتی خودداری می‌کند. در این صورت بر خدا لازم است وسایل مذکور را فراهم سازد؛ هر چند این عصمت، موقتی و استثنایی است.^۲

سخن شیخ مفید و عبدالجبار دارای نقاط اشتراک و افتراق است. نقطه‌ای که عبدالجبار و شیخ مفید از هم جدا می‌شوند بیشتر حول محور دوم و پنجم از بندهای سخن شیخ مفید است. بنابراین نقطه مشترک شیخ مفید و عبدالجبار در این است که معصوم قادر به معصیت می‌باشد و به اختیار خود گناه نمی‌کند. نقاط افتراق در طی چند محور بیان می‌شود:

۱. شیخ مفید معتقد است لطف خدا در عصمت تنها شامل حال کسانی است که خدا می‌داند آنها حمایت خاص خدا را قبول می‌کنند؛ از این رو تنها ملائکه، انبیاء و ائمه را مشمول حکم عصمت می‌داند؛ اما عبدالجبار همه مردم را در معصوم بودن، مساوی می‌شمارد.

۲. سنگ بنای عصمت در قرائت شیخ مفید از لطف، از عمل و قبول خود

۱. مارتین مکدرموت؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۱۵۷، به نقل از: قاضی عبدالجبار بن احمد؛

المعنی فی ابواب التوحید و العدل؛ ج ۲۰، ص ۸۶.

۲. همان.

معصوم نسبت به حمایت پیشنهادشده از سوی خداوند سرچشمه می‌گیرد؛ اما این محور در قرائت عبدالجبار ناشی از ایجاد زمینه‌ای است که خداوند برای معصوم به وجود می‌آورد تا در آن زمینه، پرهیز از گناه برای معصوم حاصل شود.

۳. عصمت در قرائت شیخ مفید به ملکه‌ای منجر می‌شود که برای معصوم حالت دوام و ثبات دارد؛ اما در قرائت عبدالجبار حالتی موقتی و استثنایی و منوط به بقای حالت و شرایطی است که خداوند برای معصوم ایجاد کرده است.

۴. عصمت در قرائت شیخ مفید، مزیت و برتری برای معصوم محسوب می‌شود؛ از این رو برای اخیار و اصفیا (مؤمنان) و ملائکه این ویژگی ثابت می‌شود؛ اما در قرائت عبدالجبار لزومی ندارد که معصوم برتری بر غیر معصومان داشته باشد و عصمت بر هر فردی از افراد قابل انطباق است؛ به این دلیل از دیدگاه عبدالجبار امام می‌تواند مرتکب اعمال بد گردد تا جایی که اسباب عزل او فراهم شود.

۵. قرائت شیخ مفید می‌تواند عصمت در خطا و اشتباه و حتی عصمت از سهو را توجیه نماید؛ اما قرائت عبدالجبار هیچ‌گاه عصمت از سهو و اشتباه را نمی‌تواند توجیه کند.

بعد از شیخ مفید، سید مرتضی^۱ در مجموعه رسائل خود، تحت عنوان «پنجاه مسئله در عصمت» در قالب پرسش و پاسخ، مطالبی را درباره حقیقت عصمت بیان کرده است که بیشتر آنها برگرفته از آموزه شیخ مفید در این باب

است. تأکید سید مرتضی بیشتر در این باب بر عدم تنافی عصمت و آزادی و اختیار معصوم است. او درباره حقیقت عصمت می‌گوید:

همانا عصمت، لطفی است که خداوند متعال در مورد بنده‌اش انجام می‌دهد؛ در نتیجه با این لطف او از کار زشت خودداری می‌ورزد؛ بنابراین گفته می‌شود خداوند او را معصوم قرار داد (إِنَّ اللَّهَ غَضُّهُ) و به لحاظ اینکه در حق بنده کاری کرد که او با اختیار خود، از زشتی سر باز زد، گفته می‌شود بنده معصم است (إِنَّ الْعَبْدَ مُعْتَصِمٌ)، چون با وجود این انگیزه در عبد، بنده به اختیار خود، خودداری از کار زشت را برگزید.^۱

افزون بر این سید مرتضی رحمته‌الله می‌گوید: «واژه عصمت ممکن است درباره فعل قبیح خاصی که شامل افراد زیادی است، به کار برده شود و گفته شود: «إِنَّهُ مَعْصُومٌ مِنْ كَذَا» اما به طور مطلق تنها در مورد انبیا و ائمه علیهم‌السلام به کار برده می‌شود».^۲ بعد از این سید مرتضی پرسشی را درباره تعمیم نظریه عصمت مطرح می‌کند که طبق مقدمات پنج‌گانه پیشین هر کسی که خدا حال او را چنان بداند که از فعل قبیح خودداری می‌ورزد، این لطف را باید شامل حال او بگرداند، گرچه پیامبر و امام نباشد. او در پاسخ می‌گوید: «چنین علمی در مورد غیر امام و پیامبر ثابت نیست؛ گرچه از نظر قاعده لطف منعی در میان نیست».^۳ به تعبیر دیگر اشکال ثبوتی در میان نیست که عصمت برای غیر انبیا و ائمه نیز تحقق یابد؛ اما راهی برای اثبات چنین ویژگی برای آنها نیست. در

۱. سید مرتضی: رسائل المرتضی (مجموعه ثالثه)، ص ۳۲۳ - ۳۲۷.

۲. همان.

۳. همان.

مورد انبیا و ائمه با دلیل عقلی لزوم عصمت برای آنها اثبات می‌شود. سپس سید مرتضی به ردّ کلام معتزله می‌پردازد که معتقدند خداوند انبیا را به وسیله خبر دادن - یا به اصطلاح - شهادت دادن بر اعتصام، آنها را معصوم قرار می‌دهد. او در ردّ این نظریه می‌گوید: «صرف شهادت دادن بر اعتصام، تحقق بخش آن نیست؛ شهادت تنها خبر دادن از واقع است و خبر دادن از یک شیء سبب ایجاد خصوصیتی خارجی در آن شیء نمی‌شود».^۱

در جمع‌بندی بحث می‌توان گفت نظریه لطف به عنوان یک قاعده تام کلامی و عقلی همان‌گونه که مبنای اعتقاد به نبوت و امامت قرار گرفته است، مبنای لزوم عصمت انبیا و ائمه نیز واقع شده است. همان‌طور که بعدها نیز می‌آید، غرض از ارسال رُسل و انتصاب ائمه به عنوان رهبران و پیشوایان دینی در صورتی تمام می‌شود که چنین صفتی برای آنها تحقق یافته باشد؛ از این رو بنا به قاعده لطف، جود و کرم الهی اقتضا می‌کند که انبیا و امامان از گناه و خطا مصون باشند؛ اما چرا این لطف و موهبت تنها شامل عده‌ای خاص می‌شود؟ آیا صرف امام و پیامبر بودن آنها موجب شده است که این لطف ویژه شامل حال آنها شود یا وجود زمینه‌ای در آنها اعطای چنین موهبتی را سزاوار کرده است؟ بدین تریب مشاهده شد که متکلمان امامیه از زمان شیخ مفید به بعد بسیار کوشیدند نشان دهند اختیار و اصطفا‌ی الهی انبیا و ائمه دایرمدار تمسک آنها به دین خدا و خیرگزین بودن آنها بوده است؛ از این رو شیخ مفید عنصر علم الهی به اختیار و انتخاب انبیا و رهبران الهی را پیش کشید تا زمینه اعطای این موهبت ویژه به آنها را فراهم سازد. مفید و

شاگردان او همه بر عدم تنافی لطف و موهبت عصمت با اختیار معصوم تأکید داشتند؛ اما در مقام تبیین و تفسیر، بیان عمیق و دقیقی را برای این عدم تنافی عرضه نکردند. به این دلیل ملاحظه می‌شود که بعد از شیخ مفید تلاش گردید در کنار عنصر لطف، عناصر دیگری افزوده شود تا توجیه‌کننده اختصاصی بودن این لطف و موهبت از یک طرف و اختیار و انتخاب خود معصوم از طرف دیگر باشد.

دیدگاه ترکیب لطف و تهذیب

شیخ طوسی رحمته‌الله^۱ یکی از شاگردان مدرسه شیخ مفید و سید مرتضی، افزون بر عنصر لطف، قابلیت و ریاضت دادن نفس را یکی از عوامل مهم در ظهور و تحقق عصمت مطرح کرد؛ به باور او عصمت حاصل دو عنصر همزمان می‌باشد: ۱. لطف الهی؛ ۲. تهذیب نفسانی. عنصر نخست از جانب خداست و عنصر دوم نتیجه حسن اختیار بنده است؛ هر یک از این دو عنصر، جزء العلة تحقق عصمت می‌باشند؛ عنصر نخست به منزله علت فاعلی و عنصر دوم به منزله علت قابلی است.^۲

سپس شیخ طوسی برای تکمیل سخن خود، تفاوت عصمت و عدالت را از همین باب مطرح می‌کند؛ با اینکه هر دو در ملکه و قوه بودن مشترک‌اند؛ اما «عصمت» علت تامه برای انجام طاعات و ترک معاصی است و «عدالت» مقتضی آن است؛ عصمت بیشتر به لطف الهی و توفیق او وابسته است و

۱. متوفای ۴۶۰ ق.

۲. شیخ طوسی؛ تلخیص‌الشافی؛ ج ۱، ص ۶۲.

عدالت تکیه بیشتری بر ریاضت دادن نفس دارد.^۱

شیخ طوسی رحمته الله به عنوان یک متکلم امامی، نکته جدیدی را به نظریه لطف افزود و آن ارائه نقش تهذیب و ترویض نفس به عنوان علت قابلی است و دادن نقش علت فاعلی، نه علت تامه، به لطف و تفضل الهی است. البته قابل ذکر است که مطرح کردن عنصر ترویض در کتاب تلخیص الشافی شیخ مشاهده می شود؛ اما در کتاب کلامی دیگر او یعنی، تمهیدالاصول فی علم الکلام که شرح بر رساله فی جمل العلم و العمل استادش سید مرتضی است، به این عنصر اشاره ای نکرده است.

این نظریه دیدگاه جدیدی در تبیین عدم تنافی عصمت و اختیار و آزادی معصوم است؛ اما باز عنصر ترویض و نقش آن در حصول عصمت برای معصوم یا به تعبیر دیگر کیفیت ایجاد زمینه برای پذیرش علت فاعلی لطف و موهبت الهی عصمت و مکانیزم حصول عصمت برای معصوم تشریح نشده است.

از قرن ششم هجری قمری به بعد و بسط آرای حکما و اختلاط افکار و آرای کلامی و فلسفی در تبیین این عنصر، تلاش های جدیدی صورت گرفت.

نظریه ملکه در تفسیر عصمت

مبدع و مبتکر نظریه ملکه در تفسیر حقیقت عصمت مشخص نیست. همان طور که گفته شد، ریشه های آن را می توان در کلام شیخ طوسی رحمته الله یافت که نظریه ترویض را به نظریه لطف افزود؛ اما به احتمال زیاد پیشنهاد

نظریه ملکه را برای نخستین بار حکما و فلاسفه مطرح کرده باشند. برای این امر باید پیش از هر چیز، اندیشه‌های حکمای مشا همچون فارابی و ابن‌سینا را در مقام تفسیر حقیقت عصمت انبیا جستجو کرد.

ابن‌سینا^۱ در رساله مبدأ و معاد خود بعد از ترسیم نظریه عقل فعال و صادر اول و تطبیق آن بر مقام نبوت پیامبر ﷺ او را به سبب شدت اتصال به عقل اول از هر خطا و سهوی مصون می‌داند.^۲ پیشینه استفاده از اندیشه «ملکه» در کلمات حکمای مشا این نظر را تقویت می‌کند که فارابی یا ابن‌سینا مبتکر این نظر در باب عصمت باشند. سپس این اندیشه مانند دیدگاه‌های دیگر مشائین به‌طور منقح در کلام منتقدان حکمت مشا مانند غزالی و فخر رازی مطرح شده است.

فخر رازی^۳ دیدگاهی را درباره اسباب و مناشی عصمت مطرح کرده است؛ او عصمت را به چهار سبب نسبت می‌دهد:

۱. ملکه عفت در نفس معصوم که او را از ارتکاب گناه منع می‌کند.
۲. علم به معایب گناه و مناقب طاعات که برای معصوم وجود دارد.
۳. تأکید و تأیید این علم به‌وسیله وحی و بیان خداوند.
۴. عقاب و تنبیه، در صورتی که به سبب سهو و فراموشی خطایی از او صادر شود.^۴ فخر رازی می‌گوید: «بر اثر اجتماع این چهار عنصر ملکه عفت، علم تام به سعادت طاعت و شقاوت معصیت، تمییم این علم به‌وسیله وحی و

۱. متوفای ۴۲۸ ق.

۲. ابن‌سینا؛ رساله مبدأ و معاد؛ ص ۱۱۷.

۳. متوفای ۶۰۶ ق.

۴. فخر رازی؛ المحصل؛ ص ۵۲۰.

خوف از مؤاخذة و تنبیه، حقیقت عصمت متحقق می‌شود».^۱

خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله ^۲ نظرگاه فخر رازی را در مکانیزه کردن حصول عصمت برای انسان به تقد می‌کشد. او در آغاز، دخالت عنصر وحی در تحقق عصمت را مردود می‌شمارد و برای نقض آن، عصمت ملائکه، ائمه، حوّا، مریم و فاطمه علیهم السلام را مطرح می‌کند.^۳

ممکن است فخر این دلیل خواجه را پاسخ دهد که در همه موارد نقض، قایلان به عصمت می‌توانند عنصر وحی را در آنها دخیل بدانند. لزومی ندارد وحی از سنخ وحی به انبیا باشد؛ بلکه وحی به الهام الهی نیز بسط داده می‌شود؛ چون در تعبیر مختلفی، وحی شامل الهام نیز می‌گردد.

سپس خواجه دو نظریه عمده را درباب تفسیر حقیقت عصمت مطرح می‌کند:

۱. نظریه لطف که آن را به معتزله نسبت می‌دهد؛ خداوند تعالی در حق معصوم لطفی دارد که با آن، انگیزه ترک طاعت و انجام گناه در او وجود ندارد با آنکه قدرت بر آن دارد.

۲. نظریه ملکه که آن را به حکما نسبت می‌دهد؛ عصمت ملکه‌ای است که با آن ملکه، از معصوم گناهی صادر نمی‌شود.^۴

در اینجا خواجه رأی خاصی را بر نمی‌گزید؛ اما در جای دیگری عصمت را این‌گونه تعریف و تفسیر می‌کند:

عصمت حالتی است که بنده قدرت بر گناه داشته باشد؛ اما به هیچ

۱. همان.

۲. متوفای ۶۷۲ق.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی؛ نقدالمحصل؛ ص ۳۶۹.

۴. همان.

وجه اراده گناه نداشته باشد. این عدم اراده او نسبت به معصیت و روی گرداندن از گناه لطفی است از سوی خداوند در حق این بنده؛ پس معصوم گناه نمی‌کند نه به سبب اینکه عاجز است؛ بلکه به دلیل اینکه اراده گناه ندارد یا اینکه مانعی وجود دارد که بر اراده او غالب است. پس وقوع گناه از معصوم ممکن است؛ چون قدرت بر گناه دارد و ممتنع است؛ چون اراده گناه ندارد یا مانعی وجود دارد که بر اراده او غلبه دارد.^۱

استناد عدم اراده گناه در کلام خواجه به لطف خداوند، پذیرش نظریه لطف و دیدگاه معتزله را نزد خواجه اثبات می‌کند. در این تحلیل و تفسیر، خواجه اشاره‌ای به دیدگاه حکما یعنی نظریه ملکه ندارد. این نظرگاه وی در کتاب تجرید نیز تکرار شده است و علامه حلی^۲ در شرح آن یعنی کشف‌المراد به تفصیل در ذیل آن به نقل اقوال و تأیید این نظریه پرداخته است.^۳

اگر بخواهیم مراد معتزله از مانع صارف از گناه را بشناسیم باید به توضیح ابن‌ابی‌الحدید معتزلی^۴ در این باب مراجعه کنیم. وی در شرح نهج‌البلاغه بعد از نقل دیدگاه اشاعره و رد آن، به بیشتر اهل نظر نسبت می‌دهد که اسباب چهارگانه‌ای^۵ را برای حصول عصمت ذکر

۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ نقدالمحصل؛ رساله «العصمه» در ضمیمه کتاب، ص ۵۲۵.

۲. متوفای ۷۲۶ ق.

۳. علامه حلی؛ کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد؛ ص ۳۶۵.

۴. متوفای ۶۵۶ ق.

۵. اسبابی که در کلام فخر رازی گذشت.

کرده‌اند. آن‌گاه نظرگاه معتزله را این‌گونه تبیین می‌کند:

عصمت لطفی است که مکلف را از انجام قبیح با حفظ اختیار خویش، منع می‌کند و چه بسا این لطف در شمار آن امور و اسباب چهارگانه‌ای که مشهور گفته‌اند نباشد؛ مانند اینکه خداوند می‌داند اگر ابری را به حرکت در آورد یا بادی را بوزاند یا جسمی را حرکت دهد، زید با اختیار خود از کار زشت خودداری خواهد کرد، پس بر خدا واجب است این لطف را ایجاد کند و این لطف عصمت برای زید می‌باشد.^۱

همان‌طور که مشاهده می‌شود، ایجاد صارف و مانع که بر اراده شخص نسبت به گناه غلبه می‌کند، کاملاً ممکن است بی‌حساب و کتاب باشد و تنها عنوان لطف بر آن صدق می‌کند و این بیان ابن‌ابی‌الحدید تکمیل همان حرف قاضی عبدالجبار معتزلی است که در مسلک لطف بیان شد و بسیار بعید است خواجه نصیرالدین طوسی چنین لطفی را پذیرفته باشد؛ گرچه عبارت او موهم پذیرش آن است. خواجه با توجه به تفاوت مسلک امامیه و معتزله اگر هم قاعده لطف را دریاب عصمت پذیرفته باشد، همان حرف شیخ مفید و سید مرتضی است و اگر دیدگاه ملکه را قایل باشد چیزی جز همان حرف حکما و فلاسفه نیست. در هر صورت تبیین او منافات نداشتن عصمت با قدرت و اختیار معصوم بر انتخاب گناه را افاده می‌کرد.

علامه حلی رحمته‌الله در شرح یاقوت نیز قولی مشابه همین کلامش در

۱. ابن‌ابی‌الحدید؛ شرح نهج البلاغه ج ۷، ص ۸.

کشف المراد دارد که می‌گوید: «عصمت لطفی است که با آن انگیزه معصیت از معصوم سلب می‌شود، در عین حال که قدرت بر آن دارد».^۱

ترکیب دیدگاه ملکه و نظریه لطف

جمال‌الدین مقداد سیوری^۲ از متکلمان بزرگ امامیه در قرن نهم بعد از ذکر اسباب چهارگانه ماهیت عصمت که در کلام فخر رازی گذشت، سه اشکال را مطرح می‌کند:

۱. آنچه سبب نخست از اسباب چهارگانه عصمت شمرده شده است خود عصمت می‌باشد نه سبب آن.

۲. اشکال دوم، همان ایراد نقضی است که خواجه نصیرالدین طوسی در نقدالمحصل آورده بود که در حصول عصمت تابع وحی لزومی ندارد.

۳. اشکال سوم به سبب چهارم است که عقوبت بر ترک اولی و خطا و سهو، لازمه عصمت می‌باشد نه سبب عصمت. سپس ایشان عصمت را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که از یک نظر شبیه تعریف خواجه است و از نظر دیگر ایرادهای سه‌گانه بر آن وارد نباشد:

حق این است که عصمت عبارت است از: لطفی که خداوند در حق مکلف انجام می‌دهد؛ به گونه‌ای که با آن انگیزه‌ای بر ترک طاعت و انجام معصیت باقی نمی‌ماند. چگونگی سازماندهی حصول این لطف به این صورت است که برای عبد ملکه‌ای حاصل می‌شود که او

۱. علامه حلی؛ انوارالملکوت فی شرح‌الیاقوت؛ ص ۱۹۶.

۲. متوفای، ۸۲۶ق.

را از ارتکاب معاصی منع می‌کند و افزون بر آن علم عبد را به پاداش طاعت و عقاب معصیت تحقق می‌بخشد و نیز خوف و ترس از ترک اولی و نسیان را به دنبال دارد.^۱

در این ابتکار فاضل مقدار نظریه لطف، اسباب چهارگانه فخر و دیدگاه ملکه حکما، به گونه‌ای بدیع ترکیب شده‌اند. فاضل مقدار در کتاب دیگر کلامی خود، همان تعریف قدیمی خواجه را به عنوان تعریف و تحلیل ذکر می‌کند و آن را به عدلیه و اصحاب امامیه نسبت می‌دهد.^۲ پس از آن از برخی حکما تحلیلی درباره حقیقت عصمت ذکر می‌کند که با ظرافت خاصی کیفیت حصول عصمت در معصوم و علل فاعلی و قابلی آن را تشریح می‌کند و شاید رأی در کتاب کلامی پیشین او الهام گرفته از این دیدگاه باشد. او به نقل از برخی حکیمان می‌گوید:

همانا معصوم را خداوند در سرشتی پاک و طینتی طاهر و مزاجی قابل آفریده است؛ عقلی پر قوت و اندیشه‌ای استوار به او بخشیده است و برای او الطاف ویژه اضافی در نظر گرفته است؛ پس او بر انجام واجبات و دوری از زشتی‌ها و توجه به ملکوت آسمان‌ها و روی گرداندن از عالم ماده بسیار تواناست؛ بنابراین نفس اماره او اسیر و مقهور قوه عاقله او قرار گرفته است. نیز گفته شده است معصوم دارای شریف‌ترین نفوس انسانی است که به سبب آن عنایت‌های ویژه و فیض خاص جاری است که به کمک آن از

۱. فاضل مقدار: ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين؛ ص ۳۰۱.

۲. رک: همو، اللوامع الالهية فی المباحث الکلاميه؛ ص ۱۶۹.

اسارت نیروی وهم و خیال که سبب شهوت و غضب که از قول حیوانی انسان‌اند، آزاد می‌شود.^۱

این تحلیل از هر حکیمی باشد به علت و فلسفه ارتکاب گناه و خطا از انسان پرداخته است. به دنبال لطف خداوند در حق معصوم و قابلیت تام و تمام او، نفس او از وهم و خیال که علت‌های وجودی شهوت و غضب‌اند، رها می‌شود؛ در نتیجه نفس اماره معصوم تحت اسارت عقل او قرار می‌گیرد و عصمت در معصوم تحقق می‌یابد.

پس از این نقل قول، فاضل مقداد سخن دیگری از حکمای دیگر نقل می‌کند و آن را به عنوان تحلیل جامع از حقیقت عصمت می‌پسندد و برمی‌گزیند:

عصمت ملکه نفسانی است هر که را به آن متّصف شد، از فجور و زشتی باز می‌دارد. این ملکه متوقف است بر علم به معایب گناهان و مناقب طاعات؛ چراکه عفت هنگامی که در جوهر نفس حاصل شود و علم تام به حقیقت آنچه در معصیت و طاعت است موجب رسوخ عفت در نفس می‌گردد و تبدیل به ملکه می‌گردد. آن‌گاه این ملکه عفت موجب ایجاد ویژگی نفسانی یا بدنی در عبد می‌گردد که اقتضای آن ملکه عصمت می‌باشد وگرنه اگر این ویژگی نبود، به چه دلیل تنها او بدون هیچ ترجیحی متّصف به ملکه عصمت می‌گردد و این علم با وحی و الهام و نیز علم به مؤاخذه بر ترک اولی تقویت می‌شود.^۲

۱. همان.

۲. همان.

این ویژگی معصوم در کلام ابن میثم بحرانی^۱ به صفت ویژه‌ای در انسان تعریف شده است: «عصمت صفتی است برای انسان که به سبب آن از انجام معاصی خودداری می‌ورزد»؛^۲ اما در کلام عبدالرزاق لاهیجی^۳ به غریزه ویژه تعریف شده است: «مراد از عصمت غریزه‌ای است که با وجود آن داعی بر معصیت صادر نتواند شد با قدرت بر آن و این غریزه عبارت است از قوت عقل؛ به حیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود»؛^۴ اما این غریزه در کلام مولا محمدمهدی نراقی^۵ به ملکه تعبیر شده است: «بدان که عصمت عبارت است از: «ملکه» که با وجود آن داعی بر معصیت نباشد و اگرچه قدرت بر آن داشته باشد».^۶

دیدگاه فطرت و تأیید روح

شیخ احمد احسائی^۷ بعد از نقل نظریه لطف و انتساب آن به عدلیه آن را دید ظاهری عصمت می‌شمارد و سپس تفسیر باطنی عصمت را این گونه تقریر می‌کند:

نفس ناطقه در مرحله ایجاد هنگامی که مستغرق در قبول نور الهی می‌شود، هیچ خواسته‌ای جز خیر ندارد؛ بنابراین امیال نفس از

۱. متوفای ۹۹۹ق.

۲. علی بن میثم البحرانی؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ ص ۱۲۵.

۳. متوفای ۱۰۷۲ق.

۴. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۲۶۹.

۵. متوفای ۱۲۸۶ق.

۶. مهدی نراقی؛ انیس الموحیدین؛ ص ۹۷.

۷. ر.ک: احمد احسائی؛ کتاب العصمه؛ ص ۲۳.

طبیعت اولیه‌اش به شهوت نور تبدیل می‌شود. پس خداوند خلقت تشریعی جدیدی در خصوص این نفس ناطقه دارد و بدین سبب است از آنچه خدا نمی‌پسندد، می‌گریزد. پس به این دلیل به مکروهات الهی علم دارد؛ اما آنها را نمی‌شناسد و بر آنها قدرت دارد؛ اما استطاعتی برای انجام آنها ندارد. این خلقت تشریعی چیزی نیست جز عصمت و این همان فطرت است و این فطرت و خلق تشریعی مستلزم اموری است چهارگانه: ۱. راستی در گفتار؛ ۲. نیکی در افعال؛ ۳. حفظ و برپایی حقوق؛ ۴. حفظ نظام زندگی و آخرت از استواری بر باطل که موجب اختلال عقلی و شرعی آن دو می‌شود.^۱

در این دیدگاه، تحول نظریه ملکه و غریزه به نظریه فطرت و خلقت تشریعی جدید مشاهده می‌شود. متکلم هرچه دید باطنی‌گری بیشتری داشته باشد، در این بحث و امثال آن اخبار طینت و اقوال باطنی‌گراها را در این زمینه بیشتر بررسی و عرضه می‌کند و میل او به این نظریه بیشتر می‌شود. ازجمله این عارفان می‌توان از علامه درودآبادی یاد کرد که در شرح مبسوطی که بر زیارت جامعه نگاشته است. این نحوه از تفسیر را به حد کمال رسانده است. وی اخباری را درباره کیفیت خلقت ارواح اولیا و امامان نقل می‌کند که بر مقام اطاعت و شکر آنها در عالم ذر تأکید کرده است. سپس ریشه عصمت را در کیفیت فطرت آنها بر شمرده است که همواره با عالم نور

۱. همو، شرح زیارت جامعه؛ ج ۱، ص ۲۲۶ - ۳۲۱، ذیل «المعصوم». همو، شرح زیارت جامعه؛ ج ۲، ص ۲ - ۶، ذیل «المعصوم». همو، شرح زیارت جامعه؛ ج ۱، ص ۱ - ۶، ذیل: «عصمکم الله من الزلل».

تعامل دارند و در نتیجه آنها مصادیقی از اسمای حسناى الهی و ریشه و مبدأ همه خیرات و فیوضات می‌شوند.^۱

درودآبادی افزون بر اخبار طینت و عالم ذر و فطرت، آیات تأیید اولیا و انبیا را به وسیله روح، بر کلام خود شاهد می‌آورد: «يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...»^۲: فرشتگان را با «روح» به فرمان خود، بر هر کس از بندگان که بخواهد نازل می‌کند. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا...»^۳: و همین‌گونه روحی از امر خودمان به سوى تو وحی کردیم. «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْزِلَ يَوْمَ التَّلَاقِ»^۴: بالا برنده درجات، خداوند عرش، به هر کس از بندگان که خواهد آن روح [= فرشته] را به فرمان خویش می‌فرستد، تا [مردم را] از روز ملاقات [با خدا] بترساند.

آن‌گاه به روایات درباره روح اشاره می‌کند؛ از جمله روایتی را در ذیل آیه دوم از امام صادق علیه السلام ذکر می‌کند که روح مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است و او با رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و او را خبر می‌داد و پشتیبانی می‌کرد و او همچنین با ائمه بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز می‌باشد.^۵

سپس در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام که از طریق محمد بن سنان و

۱. رک: حسین درودآبادی؛ الشمس الطالعة فی شرح الزیارة الجامعة؛ ص ۲۳۷ - ۲۶۲.

۲. نحل: ۲.

۳. شورا: ۵۲.

۴. غافر: ۱۵.

۵. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۲۷۳: هو خلق اعظم من جبرئیل و میکائیل، کان مع رسول الله صلی الله علیه و آله یخبره و ینذره و هو مع الائمة من بعده.

مفضل بن عمر نقل شده است، پنج روح برای انبیا برمی شمارد که روح پنجم را «روح القدس» می نامد که بر او خواب، غفلت، سهو و بدی راه ندارد.^۱ سپس می گوید: قوام عصمت به این روح القدس است. پس از تأیید این قول به کمک آیات و روایات نور به آیه تطهیر تمسک می کند که خداوند متعال آن به آن و لحظه به لحظه اراده کرده که رجس و پلیدی را از معصومان علیهم السلام بر دارد و این با قدرت داشتن آنها بر انجام معصیت تنافی ندارد.^۲

نظریه تأیید به وسیله روح تأییدی است بر نظریه فطرت و ارائه یک مسلک عرفانی در تفسیر حقیقت عصمت و کیفیت حصول عصمت برای معصوم. محقق دوانی^۳ نیز بیانی در حقیقت عصمت دارد که از بعضی جهات سخن این مسلک می باشد:

و اینکه می گویند حافظ عصمت انبیا حفظ حفیظ است عزّوجلّ که قوای ایشان را از ارتکاب خطیئات نگه می دارد، گمان نبری که منشأ این حفظ محض اراده حق سبحانه و تعالی است. بلی، چون در نفوس قدسیه ایشان استعداد فعلیت خطا از روی اراده مفقود بود؛ بنابراین ایشان را به وصف عصمت آفریده، وگرنه شرط صدور امور از حق تعالی استعداد ذاتی ایشان باشد و اگر به محض اراده حق باشد برگزیدن فردی از افراد نوع انسان دون دیگری مستلزم ترجیح بلامرجح باشد.^۴

۱. همان: روح القدس لا ینام و لا یغفل و لا یلهو و لا یزھو.

۲. حسین دروآبادی: الشمس الطالعة فی شرح الزیارة الجامعة، ص ۲۳۷ - ۲۶۲.

۳. متوفای ۹۰۷ ق.

۴. جلال الدین دوانی: «رساله نور الهدایة»، الرسائل المختارة، ص ۲۱.

دیدگاه هدایت (تقریر جدیدی از نظریه فطرت)

بعضی دانشمندان معاصر در بیان حقیقت عصمت و چگونگی حصول آن مراحل پنج‌گانه‌ای را برای حصول عصمت برشمرده‌اند که خمیرمایه آن از فطرت آغاز می‌شود و به عصمت پایان می‌یابد و از همه این مراحل پنج‌گانه به مرحله‌های مختلف هدایت الهی یاد کرده‌اند:

۱. فطرت: خداوند در همه موجودات به‌صورت از پیش طراحی شده برنامه هدایت تکوینی را در هر چیزی نهاده است؛ «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۱: پروردگار، کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست، داده، سپس آن را هدایت فرموده است. همچنین ثابت شده است که در انسان، فطرت خدایی نهاده شده است که تکویناً حق‌بین و حق‌طلب است.

۲. عقل: خداوند برای انسان یک حجت باطنی قرار داده که نیروی تمییز حق از باطل است؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۲: ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد [و پذیرا گردد] یا ناسپاس!، یعنی انسان با عقل خود مسیر شکر یا کفران را انتخاب می‌کند و انبیا برای این آمدند که انسان را متوجه این گنج نهفته خود کنند؛ «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا لِّسْتَأْذِنَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ... وَ يَشِيرُوا لَهُمْ دِفَافُ الْعُقُولِ»^۳: پس هرچندگاه پیامبرانی فرستاد و به‌وسیله آنان به بندگان هشدار داد تا حق میثاق فطری خود را ادا کنند ... و عقل‌های دفن‌شده آنها را از دل خاک بیرون کشد. از این

۱. طه: ۵۰.

۲. انسان: ۳.

۳. نهج البلاغه: خطبه ۱، ص ۴۳.

روشن تر و صریح تر سخن امام صادق علیه السلام خطاب به هشام بن سالم است:

«لله على الناس حجتين، حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة
فَالرُّسُلُ و الانبياء و الائمة عليهم السلام و اما الباطنة فالعقول»^۱: خدا بر مردم
دو حجت دارد؛ حجتی ظاهری و حجتی باطنی. پس حجت ظاهری
خداوند همان پیامبران و فرستادگان و امامان علیهم السلام می باشند و حجت
باطنی عقل های بندگان است.

همیشه انبیا از دریچه عقل انسان ها و پیامبر درونی مردم، آنها را به مسیر
حق دعوت و هدایت می کرده اند.

۳. شریعت: هدایت تشریعی خداوند از طریق ارسال رسل و انزال کتب
مرحله سوم هدایت الهی است.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو
عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ
لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ^۲: به یقین خداوند بر مؤمنان منت نهاد که پیامبری از
خودشان در میان آنان برانگیخت، تا آیات خود را بر ایشان بخواند
و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، قطعاً پیش از آن
در گمراهی آشکاری بودند.

۴. توفیق الهی: کسانی که سه مرحله قبل را پذیرفتند و به هدایت فطری،
عقلی و نبوی متمسک شدند پاداش و توفیق و تقوایی از ناحیه خداوند بر دل
آنها مستولی می شود: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادْهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ»^۳: [لی] آنان

۱. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۵.

۲. آل عمران: ۱۶۴.

۳. محمد: ۱۷.

که به هدایت الهی گراییدند [خدا] آنان را هر چه بیشتر هدایت بخشید و [توفیق] برهیزگاری شان داد.

۵. عصمت: [عنايت خاص الهی و موهبتی است] که پس از استقامت انبیا و رسل و اولیای الهی در مقابل امتحان‌های بسیار سنگین به آنان اعطا می‌شود.^۱

مسلك علم در تبیین حقیقت عصمت

علامه طباطبائی رحمته الله در المیزان ذیل تفسیر آیه‌ای از قرآن، نظرگاه جدیدی را در تفسیر حقیقت عصمت و تبیین ماهیت آن عرضه کرده است:

«وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ 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»^۲؛ و اگر فضل خدا و رحمت او بر تو نبود، طایفه‌ای از ایشان آهنگ آن داشتند تو را از راه به در کنند [ولی] جز خودشان [کسی] را گمراه نمی‌سازند و هیچ‌گونه زیانی به تو نمی‌رسانند و خدا کتاب و حکمت

۱. رک: بقره: ۱۲۴، فضلت: ۳۰. برای توضیح بیشتر این دیدگاه رک: محمدهادی معرفت؛ تئزیه انبیاء از آدم تا خاتم؛ ص ۱۷۷ - ۱۸۲.

۲. نساء: ۱۱۳. ترجمه آیه شاید رسایی معنایی را که علامه قصد کرده است، ندارد؛ اما سیدمحمدباقر موسوی همدانی در ترجمه المیزان (ج ۵، ص ۱۱۱)، ترجمه آیه را به شکل صحیح آن آورده است: «و اگر فضل خدا و رحمتش تو را دستگیری نمی‌کرد، چیزی نمانده بود که طایفه‌ای از کفار تو را گمراه کنند، هر چند که جز خودشان را گمراه نمی‌کنند و خردلی به تو ضرر نمی‌زنند؛ چون خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرده و چیزهایی به تو آموخته که نه می‌دانستی و نه می‌توانستی بدانی و فضل خدا بر تو بزرگ بود».

را بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت و تفضل خدا بر تو همواره بزرگ بود.

علامه در ذیل تفسیر این آیه می‌گوید:

همین انزال کتاب و تعلیم حکمت است که ملاک در عصمت پیامبر ﷺ می‌باشد. از ظاهر این آیه برمی‌آید آن چیزی که عصمت با آن تحقق می‌یابد و شخص معصوم به وسیله آن معصوم می‌شود نوعی علم است؛ علمی که نمی‌گذارد صاحبش مرتکب گناه و خطا شود و به عبارتی دیگر علمی است که مانع ضلالت می‌شود. همان‌گونه که سایر اخلاق پسندیده مانند شجاعت، عفت و سخاوت، صورت علمیه‌ای دارند که راسخ است و موجب تحقق آثاری می‌شوند و صاحب این صورت را از ارتکاب آثار جبن، تهوّر، خمود، شره، بخل و تبذیر دور می‌سازد.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر علم نافع و حکمت بالغه سبب می‌شود صاحبش از وقوع در مهلکه‌ها و رذایل، مصون و از آلوده شدن به پلیدی‌های گناهان محفوظ باشد، باید همه علما این چنین معصوم باشند، حال آنکه این‌طور نیستند. در پاسخ می‌گوییم: بله، علم نافع و حکمت بالغه چنین اثری دارد؛ همچنان‌که در میان رجال علم و حکمت مشاهده می‌کنیم؛ اما این سببیت مانند سایر اسبابی که در عالم طبیعت وجود دارد، سبب غالبی است نه دایمی. هیچ دارنده کمالی را نمی‌بینی که کمال او به‌طور دایم او را از نواقص حفظ کند و هیچ‌گاه تخلف نکند؛ بلکه هر قدر هم آن کمال قوی باشد جلوگیری‌اش از نقض، غالبی است نه دایمی و این خود سنتی

است جاری در همه اسبابی که می‌بینیم دست‌اندرکارانند و علت این دایمی‌نبودن اثر آن است که قوای شعوری مختلفی که در انسان هست بعضی حاجب و مانع دیگر می‌شوند و التفات به بعضی موجب ضعف توجه انسان به دیگری می‌گردد؛ مثلاً کسی که دارای ملکه تقوا است، مادام که به فضیلت تقوای خود توجه دارد، هرگز به شهوات ناپسند و حرام میل نمی‌کند و به مقتضای تقوای خود رفتار می‌کند؛ اما گاه می‌شود که آتش شهوت آنچنان شعله‌ور می‌شود و هوای نفس آن‌قدر تحت جاذبه شهوت قرار می‌گیرد که چه بسا مانع آن می‌شود که آن شخص متوجه فضیلت تقوای خود شود یا دست‌کم توجه و شعورش به تقوایش ضعیف می‌شود و معلوم است که در چنین فرضی بدون درنگ عملی که نباید انجام دهد، انجام می‌دهد و مرتکب خلاف می‌شود. سایر اسباب شعوری که در انسان هست نیز همین حکم را دارند و اگر این غفلت نبود و سبب، سببیت خود را از دست نمی‌داد، آدمی هرگز از حکم هیچ یک از این اسباب منحرف نمی‌شد. پس هرچه تخلف می‌بینیم ریشه و علتش برخورد و نبرد اسباب با یکدیگرند و غالب‌شدن یک سبب بر سبب دیگر است؛ اما نیروی عصمت، یک سبب علمی معمولی نیست، بلکه سببی است که به هیچ روی مغلوب هیچ سبب دیگر نمی‌شود و اگر از سنخ سبب‌های شعوری معمولی بود، به‌طور یقین تخلف در آن راه می‌یافت و احیاناً بی‌اثر می‌شد. پس این علم از سنخ سایر علوم و ادراکات متعارف بشری قابل اکتساب نیست.

خداوند متعال در این آیه به این علم ویژه اشاره کرده است. در

خطاب به شخص رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ»؛ کتاب و حکمت بر تو نازل کرد و علمی به تو تعلیم داد که خودت از راه اکتساب هرگز آن را نمی‌آموختی.

از این آیات می‌فهمیم که نازل کردن هرچه بوده از سنخ علم بوده است و مراد از انزال همان وحی است و وحی کتاب و حکمت، خود نوعی تعلیم الهی است که خدای تعالی پیامبرش را به آن اختصاص داده است.

از آنجاکه مورد آیه شریفه، داوری رسول خدا ﷺ در حوادثی است که پیش آمده و آن حضرت برای رفع اختلاف از رأی خاص خود استفاده فرموده است معلوم می‌شود که این علم، یعنی رأی و نظریه خاص آن جناب غیر علم کتاب و حکمت است، هرچند که متوقف بر آن دو نیز هست. بنابراین مراد از انزال و تعلیم در «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» دو نوع علم می‌باشد:

۱. تعلیم به وسیله وحی و نزول روح الامین بر پیامبر ﷺ؛
۲. تعلیم به وسیله نوعی از الهام مخفی الهی و القای قلبی بدون نازل شدن فرشته وحی.

بنابراین مراد از جمله «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» این است که خدای تعالی نوعی علم به تو داد که اگر نمی‌داد، اسباب عادی که در تعلّم هر انسانی دست‌اندرکاراند و علوم عادی را به انسان‌ها تعلیم می‌دهند در به‌دست آوردن آن علم برای کافی نبود.

در نتیجه روشن شد که این موهبت الهی که به آن نیروی عصمت

گفته می‌شود، نوعی از علم و شعور است که مغلوب هیچ یک از قوای ادراکی دیگر نمی‌شود؛ بلکه بر همه قوای دیگری که موجب گمراهی و خطا می‌شوند، غالب می‌باشد.

در روایات نیز وارد شده است که امام و پیامبر دارای روحی می‌باشند که روح القدس نامیده می‌شود و این روح القدس نقش تسدید و محافظت را دارد و پیامبر و امام را از معصیت و خطا نگه می‌دارد و این همان روحی است که در آیه شریفه «كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا»^۱ به آن اشاره شده است. روح در این آیه نقش معلم و هادی را برای پیامبر دارد و نیز در خصوص ائمه آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غَابِذِينَ»^۲ وارد شده است. در اینجا روح القدس امام را به انجام خیرات و عبادت خداوند تقویت و تسدید می‌کند.^۳

همان‌طور که در سخن علامه مشاهده گردید، تکیه اصلی این دیدگاه روی قوه شعوری غیر مغلوب و علم ویژه‌ای است که به صورت الهام مخفی یا القای قلبی، معصوم را از ارتکاب خطا باز می‌دارد؛ از این رو اگر دیدگاه تأیید به وسیله روح را نیز مطرح کرد در جهت تأیید و تسدید این علم و شعور ویژه معصوم است و همه تأکید این نظریه روی «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» است که

۱. شورا: ۵۲.

۲. انبیا: ۷۳.

۳. رک: سید محمدحسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۷۸ - ۸۲.

اختصاص آن به رسول خدا ﷺ ذکر شده است و سنخ و ماهیت آن از مقوله علم و شعور است.

یکی از شاگردان علامه طباطبائی رحمته الله علیه نظریه علم را به شکل دیگری نیز بیان کرده است:

عصمت عبارت است از: یک نیروی فوق‌العاده باطنی و یک صفت نیرومند نفسانی که در اثر مشاهده حقیقت جهان هستی و رؤیت ملکوت و باطن عالم وجود حاصل می‌شود. این نیروی فوق‌العاده غیبی در هر کس وجود پیدا کرد از مطلق خطا و گناه معصوم خواهد بود و از جهات مختلف بیمه شده است. سرِ عصمت در این علم به باطن جهان است؛ یعنی معصوم به مرحله یقین کامل رسیده است. علوم معصومان با علوم سایر افراد یکسان نیست؛ علوم و معارف آنها از راه حواس تحصیل نمی‌شود تا خطا‌بردار باشد، بلکه از باطن ذاتشان جوشش می‌کند و با چشم باطن ملکوت جهان هستی را می‌بینند؛ از این رو فراموشی و نسیان بر آنها عارض نمی‌شود.^۱

این مکتب در تأیید نظریه خود به سخنی از هشام‌بن حکم درباره سرِ عصمت امام استناد می‌کند. محتوای روایت می‌تواند سرِ عصمت انبیا را نیز بیان کند:

محمد بن ابی عمیر می‌گوید:

بهترین سخنی که از هشام‌بن حکم شنیدم این بود که از او پرسیدم:

۱. ابراهیم امینی؛ بررسی مسائل کلی امامت؛ ص ۱۷۱ - ۱۷۶.

آیا امام معصوم است؟ گفت آری. گفتیم: عصمت چیست و از چه راه می‌توان آن را اثبات کرد؟ گفت منشأ تمام گناهان چهار چیز است و پنجمی ندارد؛ حرص، حسد، غضب و شهوت. این چهار صفت عوامل گناه می‌باشند؛ لیکن هیچ یک از اینها در وجود امام راه ندارند. امام بر دنیا حریص نیست؛ زیرا دنیا در اختیار او قرار دارد، پس حریص بودنش وجهی ندارد. امام حسود نمی‌شود؛ زیرا انسان بر مافوق خودش حسد می‌ورزد؛ در حالی که بالاتر از مقام امامت مقامی نیست. امام برای امور دنیا غضب نمی‌کند؛ فقط برای خدا غضب می‌کند. اجرای احکام و حدود الهی به دست امام انجام می‌گیرد. باید طوری باشد که ملامت مردم نتواند در وی اثر کند و از اجرای حدود بازش بدارد. امام پیرو هوی و هوس نمی‌شود و دنیا را بر آخرت ترجیح نمی‌دهد؛ زیرا به آخرت و امور اخروی علاقه‌مند است. چنان‌که امور دنیا را مشاهده می‌کنیم امام جریان آخرت را مشاهده می‌کند. آیا کسی را دیده‌ای که صورت زشت را بر صورت زیبا و غذای تلخ را بر غذای گوارا و لباس خشن را بر لباس نرم ترجیح دهد؟ آیا سزاوار است کسی امور نابودشونده دنیا را بر نعمت‌های جاویدان آخرت مقدم بدارد.^۱

یکی دیگر از شاگردان علامه مکتب علم عصمت را به یک صفت انسانی و نیروی درونی تعریف می‌کند که دارنده را از فکر و خیال گناه باز می‌دارد؛

۱. شیخ صدوق؛ معانی الاخبار؛ ص ۱۳۳، همو، علل الشرایع؛ ص ۲۰۴، همو، الخصال؛ ص ۲۱۵، همو، الامالی؛ ص ۶۳۲، محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۵، ص ۱۹۲.

خدا ترسی باطنی که شخص را در برابر گناه، تصمیم و فکر گناه بیمه می‌کند. مصونیت از گناه از شئون و لوازم علم قطعی به مفسد گناه است؛ به طوری که صدور گناه از او محال عادی می‌شود، در عین اینکه قدرت دارد.^۱

در این تقریر، علمی که موجب عصمت معصومان می‌شود، از سنخ علوم متعارف بشری نیست؛ بلکه علمی است فوق سایر علوم. به عبارت دیگر شهود عواقب معاصی و طاعات، شهودی است که هیچ گونه شک و ریبی در آن نیست.^۲

با این بیان و تا این حد از تقریر نظریه علم، حتی با ضمیمه کردن تأیید و تسدید روح القدس، بسیاری از پرسش‌ها در حقیقت حصول عصمت و کیفیت آن مبهم می‌ماند. جنبه خدادادی بودن و موهبتی بودن علم غیر متعارفی که به معصوم اعطا می‌شود، شبهه جبری بودن حقیقت عصمت و عدم برتری فی حد نفسه معصوم منهای این تفضّل الهی را پیش می‌کشد و اگر بازگشت این علم موهبتی به همان لطف و تفضّل الهی باشد، این دیدگاه چیزی جز همان نظریه لطف نخواهد بود. تنها تفاوتی که با نظریه لطف دارد این است که حقیقت و ماهیت این لطف را تبیین کرده است که از سنخ علم و شعور غیر متعارف و کشف حقیقت اعمال انسانی است.

افزون بر آن اشکال دیگری که بر دیدگاه علم مطرح شده این است که علم به تنهایی علت تامه عمل نیست؛ گرچه به مرز یقین و شهود رسیده باشد. شاهد آن داستان افرادی مانند بلعم باعورست که خداوند علم فراوانی به آنها

۱. جعفر سبحانی: الهیات و معارف اسلامی؛ ص ۲۳۲ - ۲۴۶.

۲. همو، الالهیات؛ ص ۱۵۹ - ۱۶۲.

بخشید، ولی آن علم از گناهشان باز نداشت؛ «وَائِلٌ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا»^۱ یا درباره اهل کتاب می فرماید: «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ»^۲؛ به رسالت و نبوت پیامبر علم قطعی داشتند؛ همان گونه که فرزندان خویش را می شناختند، ولی در عین حال به مقتضای علم خود عمل نکردند. نیز درباره فرعون و اطرافیانش می گوید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»^۳؛ با آنکه یقین به الهی بودن آیات و نشانه های الهی داشتند، اما به دلیل انگیزه های نفسانی آنها را انکار کردند و طبق علم و یقین خود عمل نکردند. بنابراین علم و آگاهی، تنها می تواند شرط لازم برای تحقق عمل باشد نه شرط کافی؛^۴ به همین سبب شاگردان مکتب علم تنها به این دیدگاه اکتفا نکرده اند؛ بلکه اختلاطی از این دیدگاه و نظریه های دیگر را مطرح کرده اند یا اینکه از این دیدگاه عدول کرده اند که به آنها اشاره می کنیم.

مسلك عشق و عقل محض

بعضی از دانشمندان دیدگاه هایی درباره حقیقت عصمت دارند که از آنها استفاده می شود ریشه های گرایش به معصیت و خطا در معصوم راهی ندارد؛ در نتیجه عصمت مطلقه او را اثبات می کنند. عده ای در این مسیر بر عشق و

۱. اعراف: ۱۷۵؛ و خبر آن کس را که آیات خود را به او داده بودیم، برای آنان بخوان که از آن عاری گشت.

۲. بقره: ۱۴۶؛ انعام: ۲۰؛ همان گونه که پسران خود را می شناسند. او [محمد] را می شناسند.

۳. نمل: ۴؛ و با آنکه دلهایشان بدان یقین داشت از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.

۴. رک: محمد محمدی ری شهری؛ فلسفه وحی و نبوت؛ ص ۲۰۹ - ۲۱۰. احمد حسین شریفی و

حسن یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت؛ ص ۵۶ - ۵۷.

محبت تام معصوم به حق تعالی تأکید کرده‌اند و بعضی دیگر به توان تام و تمام قوه عاقله معصوم اشاره داشته‌اند.

خواجه نصیرالدین طوسی اشاره‌وار به این موضوع پرداخته است: «و التحقيق أن لا تكون العصمة لأجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية»^۱: همانا نمی‌توان منشأ عصمت را طمع در سعادت یا خوف از معصیت و شقاوت اخروی آن دانست.

این کلام خواجه سبب ارائه نظریه جدیدی در باب منشأ و حقیقت عصمت گشته است. از آنجاکه معصوم سراپا عشق و حبّ به خداوند متعال است و در تمام احوال خود به خدمت محبوب و معشوق کمر بسته است و جز به محبوب نمی‌اندیشد و همواره در صدد کسب رضایت اوست، همه اعمال، اندیشه‌ها و خطورات او تحت شعاع جذبه حق قرار گرفته است. هیچ‌گاه به آنچه معصیت خداست و منفور معشوق است، میل و رغبت و اندیشه‌ای ندارد و این همان عصمت مطلقه از گناه و خطاست که تنها گروه اندکی از انسان‌ها توان رسیدن به چنین مقامی را دارند.^۲

عده دیگری از دانشوران اسلامی که به فلسفه تمایل بیشتری داشته‌اند، بر قوت عقلانی معصوم تکیه کرده‌اند. فیلسوفان چهار قوه شهویه، غضبیه، وهمیه و عقلیه برای آدمی برشمرده و برای هر یک از این قوا خواسته‌ها و تمایلاتی را ذکر کرده‌اند. گرایش قوه عاقله آدمی به خوبی‌ها و طاعات است و از معاصی و بدی‌ها گریزان. اگر همه افعال و سکنتات آدمی تحت سیطره قوه

۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ نقدالمحصل؛ ص ۳۶۹.

۲. رک: محسن خراسانی؛ بدایة المعارف الالهیه؛ ج ۱، ص ۲۵۹. جعفر سبحانی؛ الالهیات؛ ج ۳، ص ۱۶۲.

عقلیه او قرار گرفت و سه قوه دیگر آدمی مقهور و مطیع قوه عقلیه او شدند، عقل بماهو عقل، محال است اراده معصیت و زشتی کند؛ در نتیجه هیچ مجالی برای معصیت و نافرمانی نمی ماند.^۱

در نقد این دو دیدگاه می توان گفت که بازگشت آنها به مکتب علم یا مکتب ملکه است. عشق و محبت به حق تعالی در اثر معرفت و علم به مقام ربانی حاصل می شود. احساس محبت و عشق و نفرت و انزجار امر اختیاری نیست، بلکه نتیجه معرفتی است که اکتساب آن اختیاری می باشد. یا اینکه این معرفت به ملکه ای منجر می شود که آدمی دائماً به دنبال کسب رضایت حق باشد و نیز کامل شدن قوه عاقله آدمی یا به کسب فضیلت تقوا در اعلا مراتب آن است که به ملکه باز می گردد یا به علم تام و تمام به مقام حق و معرفت به جمال و کمال الهی حاصل می شود.

دیدگاه های ترکیبی جدید

دانشوران معاصر در برابر پرسش هایی که با آنها روبرو بوده اند، نظریه های دیگری مطرح کرده اند که بیشتر آنها ترکیبی از دیدگاه های سابق بوده است و بعضاً به نکته های جدیدی اشاره کرده اند که در این بخش به آنها می پردازیم:

– برخی ترکیب میان نظریه علم، اراده، ترویض و استعداد فوق العاده خدادادی در جهت پاکی و طهارت نفس را مطرح کرده اند. این دیدگاه پس از اینکه منشأ تکلیف را اختیار می داند، می گوید: هر کار اختیاری دو رکن دارد:

۱. ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۳۷۹. ملا مهدی نراقی؛ انیس الموحیدین. محمد حسین حسینی طباطبائی؛ امام شناسی؛ ج ۱، ص ۷۹.

۱. علم و آگاهی؛ ۲. کشش‌های متضاد در مکلف. با رکن نخست، کارهای انسان در خواب و بیهوشی از دایره کارهای اختیاری خارج می‌شود و با رکن دوم، کارهای ملائکه که میل به شرور در آنها وجود ندارد، خارج می‌گردد. انسان طالب کمال و سعادت است و این میل، جبلی و فطری (یا جبری) است؛ پس انسان به هر کاری که دست می‌زند برای این است که به مطلوب خویش یعنی کمال و سعادت دست یابد؛ اگر به مطلوب واقعی خود علم نداشته باشد یا این علم ضعیف باشد به خطا خواهد رفت؛ یعنی گاه جهل سبب خطا می‌شود یا ضعف اراده و تصمیم‌گیری به دلیل قوت کشش‌های متضاد، آدمی را به گمراهی می‌کشاند. اینکه افرادی هیچ‌گاه گناه نمی‌کنند یا اصلاً تمایلی به گناه ندارند، بدان معنا نیست که قدرت انجام گناه از آنها سلب شده است، بلکه این افراد هم از نظر شناخت آنچنان نیرومندند که زشتی هر کار بدی را می‌بینند و هم از نظر اراده چنان قدرتی دارند که محکوم جاذبه‌های خلاف حق واقع نمی‌شوند. چنین اشخاصی ملکه عصمت دارند. افراد مختلف در این قوه و استعداد با هم فرق دارند. خداوند برای استعدادهای پاک‌ی که در بعضی افراد قرار داده است، مثال جالبی می‌زند: «يَكَاذُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ»^۱: نزدیک است که روغنش — هرچند بدان آتشی نرسیده باشد — روشنی بخشد. خداوند روغن زیتونی را مثال می‌زند که از دو طرف یکسان به او نور تابیده و نه متمایل به شرق است و نه غرب و زیتون کاملاً رسیده است، آن‌قدر زلال است و روشن که گویی خود آن قدر آمادگی احتراق دارد که بدون وجود آتشی می‌خواهد مشتعل گردد.

استعدادها یکسان نیست، عدل خدا اقتضای یکسانی استعدادها را ندارد؛ تکالیف در حدّ استعدادهاست. اگر خدا برای عده‌ای روح‌القدس را مأمور تربیت می‌کند، به دلیل آن است که آنها استعداد تماس با روح‌القدس را دارند؛ اما برای ما نه؛ چون نمی‌توانیم با روح‌القدس تماس بگیریم؛ همچنین خدا به آنها علوم کافی برای شناخت و یقین به واقع به آنها افزوده می‌کند.

پس معصوم کسی است که دارای استعداد فوق‌العاده‌ای برای علم و طهارت نفس باشد و به تعبیر قرآن، روح‌القدس مربی او باشد؛ از این رو ملکه عصمت در او آنچنان قوی است که جلوگیری و مانع از اختیار گناه می‌شود. اصل وجود استعدادها جبری است؛ اما در تقویت و تضعیف آن پای اختیار به میان می‌آید.^۱

در این تقریر ترکیبی از نظرگاه علم، اراده و استعداد عرضه شده، مراتبی از عصمت را جبری دانسته شده است؛ همچنین به علت و فلسفه اعطای علم قطعی و شناخت یقینی از یک سو و استعداد فوق‌العاده در تمایل به خیر و آمادگی برای تربیت شدن به وسیله روح‌القدس در عده‌ای خاص مشخص نگردیده است؛ از این رو اصل عصمت با این حدّ از بیان جبری می‌شود، اما تقویت و تضعیف آن اختیاری می‌گردد. تنها به عنوان پیش‌فرض می‌دانیم که خداوند به مقتضای عدل خود این علم و استعداد را به عده‌ای خاص می‌سپارد. صاحب این تقریر در جای دیگری می‌گوید: اینکه می‌گویند عصمت ملکه‌ای است که انسان دارای آن از گناه و خطا و اشتباه مصون

۱. رک: محمدتقی مصباح یزدی؛ راهنماشناسی؛ ص ۱۵۲ - ۱۵۹. همو. آموزش عقاید؛ ج ۲.

می‌ماند، عاصم (نگهدارنده) همچنان خداست؛ چون خداست که به شخص توفیق داده است این ملکه را کسب کند یا خود خدا به معصوم این ملکه را از نزد خود بخشیده است تا حافظ و نگهبان او باشد.^۱

این تقریر توسط افراد دیگری که این دیدگاه را پذیرفته‌اند با ساماندهی بهتر و منظم‌تری در هفت مقدمه بیان شده است:

۱. انسان موجودی است که فطرتاً طالب کمال و سعادت خویش است و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند.

۲. سیر حرکت انسان برای نیل به کمال، اختیاری است.

۳. در سیر اختیاری دو رکن اساسی وجود دارد: علم و اراده. انسان «آگاهانه» از طرق متضاد یک راه را «برمی‌گزیند».

۴. همه انسان‌ها به‌طوریکسان از این علم و آگاهی برخوردار نیستند؛ برخی کمال و همی برای خود برمی‌گزینند.

۵. اراده نیز از نظر شدت و ضعف در انسان‌ها متفاوت است.

۶. قدرت اراده در انسان با تمرین و ریاضت‌های نفسانی قابل تقویت است.

۷. انسان‌های عادی نیز ممکن است از عمل خاصی در سراسر عمر خود اجتناب کنند و حتی فکر آن را نکنند. ترک دایمی عمل به معنای عدم قدرت بر انجام آن نیست، بلکه اجتناب از عملی خاص معلول دو چیز است:

الف) علم و آگاهی به زشتی و پلیدی عمل؛

ب) نداشتن میل به انجام آن یا داشتن اراده‌ای قوی - که مقهور هیچ عامل

۱. رک: همو، راهنمایی؛ ص ۱۲۲. همو، آموزش عقاید؛ ج ۲، ص ۶۲.

بیرونی و درونی نشود - نسبت به ترک آن.

در پایان متذکر شده‌اند که اکثر نظریات پیشین را می‌توان با تصرف و توجیه به این نظریه بازگردانید.^۱

عده‌ای دیگر برای تبیین حقیقت عصمت و عدم تنافی آن با اختیار معصوم مقدمات چهارگانه‌ای را مطرح کرده‌اند:

۱. عصمت از سنخ علم و حکمت است؛ شاهد آن آیه «و عملك، لم تكن تعلم» است.

۲. عصمت موهبت خاص الهی است؛ شاهد آن آیات «اجتباء»^۲ و «اصطفاء»^۳ و تأیید روح القدس^۴ است.

۳. زمینه‌ساز برخورداری از این لطف انتخاب خالصانه خود انبیاست.

۴. تنها کسی که شایستگی این مقام را دارد خداوند است و بس؛ «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ».^{۵،۶}

مقدمه نخست به نظریه علم و مقدمه دوم نظریه لطف دلالت دارد؛ مقدمه سوم همان نظریه ترویض شیخ طوسی است و مقدمه چهارم را نیز سید مرتضی در لابه‌لای ادله خود به آن اشاره کرده بود؛ گرچه مقدمه چهارم به مقام اثبات مربوط می‌شود و ربطی به اصل بحث ما که در مقام ثبوت و کیفیت حصول عصمت برای معصوم است، ندارد. سه جمع این تقدیر جمعی بود میان

۱. رک: احمدحسین شریفی و حسین شریفیان؛ پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۶۱ - ۶۳.

۲. قلم: ۵۰: فَأَجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ. انعام: ۸۷: وَأَجْنِبْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

۳. ص: ۴۷: وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَلِّينَ الْأَخْيَارِ.

۴. بقره: ۲۵۳: وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.

۵. انعام: ۱۲۴.

۶. رک: عبدالله نصری؛ مبانی رسالت انبیا در قرآن؛ ص ۲۲۶ - ۲۳۹.

نظریه‌های گذشته که در تفسیر ماهیت عصمت عرضه شده بود. صاحب این نظریه در تعریف عصمت چنین می‌گوید: عصمت نیرویی است که با آن، انگیزه گناه در مفهوم از بین می‌رود. در مقام فوق میان عصمت و عدالت می‌گوید: در عدالت انگیزه گناه وجود دارد و عدم ارتکاب گناه همیشگی نیست؛ اما در عصمت بر عکس است.^۱ در این تقریر عدم تنافی عصمت با اختیار روشن‌تر تبیین شده بود؛ اما عده دیگری که بیشتر بر نظریه علم تکیه می‌کنند، تقریری دارند که جنبه جبری بودن عصمت را بیشتر تقویت می‌کند. صاحب این بیان بعد از تفسیر عصمت به علم و تشخیص عین واقع، یک دسته عوامل را به عنوان عوامل عصمت برمی‌شمارد که از جمله آنها به این عوامل می‌توان اشاره کرد: اصالت خانوادگی، انتقال فضایل وراثتی و یک دسته علل ناشناخته در ژن‌های آنها و موهبت خاص الهی.^۲

از آنجا که نظریه علم در تفسیر ماهیت عصمت نقاط کوری را باقی گذاشت که از جمله آنها می‌توان به عدم تنافی عصمت با اختیار و دیگری عصمت از آغاز تولد اشاره کرد؛ از این رو بعضی از شاگردان این مکتب گرایش بیشتری به جنبه ترویض و علت‌قابلی یا به تعبیر دیگر اراده و انتخاب نشان داده‌اند و نظریه‌ای بیشتر روان‌شناختی در تفسیر حقیقت عصمت عرضه کرده‌اند که در قالب یک تعریف و چهار مقدمه می‌باشد:

تعریف: عصمت یک نوع مصونیت روانی است که اراده انسان در پیدایش آن نقش تعیین‌کننده دارد.

۱. همان، ص ۲۰۷.

۲. رک: ناصر مکارم شیرازی؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها؛ ج ۱، ص ۱۶۵ - ۱۷۰.

مقدمه ۱. تقوا، عدالت و عصمت به یک ریشه می‌رسند؛ بلکه راسخه‌ای که مانع از گناه است.

مقدمه ۲. ملکات در اثر تکرار و عادت بر دوری از گناه به دست می‌آید.

مقدمه ۳. حسن انتخاب انسان در علم حق، به صورت شرط متأخر سبب می‌شود که خدا انسان‌هایی را که می‌داند در آینده به عصمت مطلقه خواهند رسید از ابتدا از لغزش مصون بدارد.

مقدمه ۴. پدیدآورنده عصمت خداست؛ اما مانند هدایت و ضلالت ریشه‌اش به دست انسان است. پس در اثر التزام به فضایل اخلاقی و تلاش و تقویت اراده و گذر از مرتبه تقوا، وصول به یقین و عصمت حاصل می‌شود.

در این نظریه عصمت معلول حسن انتخاب انسان است، نه حسن انتخاب معلول عصمت.^۱

همان‌طور که مشاهده گردید این نظرگاه عصمت را از مقوله تقوا و اعلا مراتب آن می‌داند و تقریباً همان نظریه ملکه را تقویت کرده است و بیشتر بر مسئله اراده و انتخاب تأکید می‌کند، نه علم به مفاسد گناه؛ بلکه علم به حقایق جهان و زشتی گناهان را معلول اراده نیرومند معصومان می‌داند. صاحب این نظریه بر این نکته با قوت هر چه تمام‌تر تأکید می‌ورزد:

عامل اصلی و ریشه واقعی ملکه عصمت، اراده و حسن انتخاب انسان است و همین اراده و انتخاب است که با تکرار عمل صالح و اجتناب از محرمات، انسان را به مرتبه تقوا و از مرتبه تقوا به مرتبه

۱. محمد محمدی ری‌شهری؛ فلسفه وحی و نبوت؛ ص ۲۲۶.

یقین می‌رساند و انسان با وصول به مرتبه یقین - که نقطه اوج تکامل آدمی است - نه تنها حقایق هستی و از جمله مفاسد محرمات را می‌داند؛ بلکه می‌یابد و لمس می‌نماید.^۱

بعضی از تقریرکنندگان نظریه علم در کتاب‌های اخیر خود، به نظریه‌های ترکیبی متمایل شده‌اند و نظرگاه‌های جدیدی را نیز در کلام خود گنجانیده‌اند. صاحب این دیدگاه چنین می‌گوید: حقیقت عصمت عبارت است از: نیرویی که مانع از ارتکاب معصیت و وقوع در خطا می‌شود. بنابراین در دو مقام باید بحث شود:

۱. عصمت از معصیت؛

۲. عصمت از خطا.

حقیقت عصمت در این دو مقام از یکدیگر تفکیک می‌شود:

در مقام نخست، حقیقت عصمت از معصیت به یکی از امور سه‌گانه به صورت منع خلو باز می‌گردد؛ گرچه این سه امر هم ممکن است با هم حقیقت عصمت را متحقق سازند. این سه امر مرجع عصمت از معصیت می‌باشند:

الف) عصمت به درجه بسیار بالایی از تقوا باز می‌گردد. تقوا حالتی است نفسانی که آدمی را از انجام گناهان زیادی باز می‌دارد؛ هنگامی که این حالت به اعلا مرتبه خود می‌رسد، آدمی از همه اعمال زشت مصون می‌شود؛ بلکه حتی از فکر معصیت نیز معصوم می‌گردد. اکنون که عصمت از سنخ تقوا گردید، به آسانی می‌توان گفت عصمت دو نوع است: عصمت نسبی و عصمت

مطلق. عصمت مطلق در عده‌ای خاص منحصر است؛ اما عصمت نسبی در افراد زیادی وجود دارد و هنگامی که حالت راسخه تقوا به اعلا مراتب خود رسید انسان از هر زشتی و بدی مصون می‌شود.

ب) درباره منشأ عصمت نظریه دیگری وجود دارد که با نظریه قبل منافاتی ندارد و شاید از علت‌های تحقق درجه عالی تقوا به شمار آید و این دیدگاه همان وجود علم قطعی به عواقب گناهان است. مراد از علم قطعی مرتبه‌ای از علم است که انسان در این دنیا بتواند لوازم و توابع اعمال را در جهان دیگر لمس کند و حقیقت آنها را ببیند و مصداق آیه «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»^۱ شود. هنگامی که آدمی به این مرتبه از علم و کشف رسید، از همه گناهان، حتی اندیشه آنها معصوم می‌شود و این مرتبه علم هیچ‌گاه مغلوب شهوت‌ها و غرایز نمی‌گردد.

ج) نظریه سومی در تبیین حقیقت عصمت وجود دارد که عرفان بنده به عظمت خالق و محبت او و فناء در عشق به خدا موجب می‌شود بنده از آنچه مرضی خالق و محبوب نیست، پرهیز کند. این نظریه نیز با دو دیدگاه قبل تضاد و تهافتی ندارد. درک عظمت حق و عشق به جمال و کمال او یکی از عوامل حصول درجه عالی تقوا می‌باشد. همه این نظریات سه‌گانه یا یکی از آنها بیانگر این است که عصمت نیرویی است در نفس آدمی که او را از مخالفت پروردگار باز می‌دارد و امری خارج از ذات انسان نیست. نکته‌ای که در این تحلیل‌های سه‌گانه به چشم می‌خورد این است که همه آنها عصمت از معصیت و گناه را افاده می‌کنند؛ اما عصمت در مقام تلقی وحی و تحفظ بر آن

و ابلاغ وحی یا عصمت از سهو و خطا و فراموشی را در امور عادی و اجتماعی افاده نمی‌کنند؛ از این رو نوبت به مقام دوم می‌رسد.

مقام دوم: عصمت از خطا را می‌توان با همان روح القدس یا موجودی که انبیا و اولیا را از وقوع در خطا باز می‌دارد، توجیه کرد. ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق (ع) از آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا»^۱ سؤال کردم. آن آن حضرت فرمود: «روح از موجودات الهی است که از جبرئیل و میکائیل برتر است و همواره با رسول خدا بود؛ او را از وقایع خبر می‌داد و او را تسدید می‌کرد و او با ائمه بعد از رسول خدا نیز هست»^۲.

از این روایت استفاده می‌شود که روح موجودی است خارج از پیامبر و در مقام تلقی وحی و ابلاغ آن به مردم و نیز حفظ او از خطا او را تسدید می‌کند و مواردی که مشخص است ارواح چهارگانه در روایت از ذات پیامبر جدا نیست و بعید نیست که روح پنجم یعنی روح القدس نیز از ذات انبیا خارج نباشد و مراد از آنها کمالات و درجات کمال نفسانی انبیا برای معرفت به اشیا باشد.

شیخ صالح مازندرانی در تفسیر این ارواح پنج‌گانه می‌گوید:

خداوند تعالی بر اساس حکمت بالغه و مصلحت تأمه خود در پیامبران و اولیا پنج روح برای نگهداری و حفاظت آنها از خطا و کامل کردن آنها در علم و عمل قرار داده است تا اینکه گفتارشان صادق و برهان و حجت باشد و اقتدای به آنها در مسیر رشد و یقین

۱. شورا: ۵۲.

۲. محمد بن یعقوب کلینی: الکافی؛ ج ۱، ص ۲۷۳، عبارت امام چنین است: خَلَقَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ اعْظَمَ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَ مِكَائِيلَ كَانِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ يَخْبِرُهُ وَ يَسُدُّهُ وَ هُوَ مَعَ الْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ.

باشد تا بتوانند بر غیر خود در روز قیامت حجت باشند و شاید مراد از ارواح در اینجا همان نفوس باشد.^۱

به هر روی این روایات گواه بر تسدید انبیا به وسیله روح است و این تسدید یا در مقام تلقی وحی است یا مربوط به حفظ آنها از خطا کردن در احکام و موضوعات می باشد؛^۲ به شأن مقام بعث و ارسال مربوط است و به آنچه مربوط به باب معاصی است ربطی ندارد؛ اما روایات دیگری نیز گواهی می دهد که روح مؤید انبیا از ذات آنها خارج نیست. جابر بن یزید جعفی از امام صادق علیه السلام روایتی درباره آیات سوره واقعه دارد: «وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ».^۳ سابقون همان رسولان الهی اند و خواص خلق خدا که خداوند در آنها پنج روح قرار داده است: روح القدس که به کمک آن معرفت به اشیاء پیدا می کنند. روح ایمان که به کمک آن از خداوند خوف و خشیت دارند. روح قوت که به کمک آن بر طاعت خداوند قدرت پیدا می کنند. روح شهوت که به کمک آن به طاعت خداوند اشتها پیدا می کنند و معصیت خداوند را ناپسند می دارند و روح مدرج که به کمک آن با مردم رفت و آمد می کنند.^۴

۱. ملا صالح مازندرانی؛ حاشیه اصول کافی؛ چاپ قدیم، ص ۱۳۶.

۲. رک: جعفر سبحانی؛ عصمة الانبياء في القرآن الكريم؛ ص ۲۰ - ۲۸.

۳. واقعه: ۷ - ۱۱.

۴. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۲۶۱؛ عبارت امام علیه السلام: «فالسابقون هم رسل الله، وخاصة الله من خلقه جعل فهم خمسة ارواح أيدهم بروح القدس فيه عرفوا الاشياء وأيدهم بروح الايمان فيه خافوا الله عزوجل». وأيدهم بروح القوة فيه قدروا على طاعة الله وأيدهم بروح الشهوة فيه استهوا طاعة الله عزوجل وكرهوا معصيته، وجعل فهم روح المدرج الذي به يذهب الناس ويحيون.

جمع‌بندی دیدگاه‌ها

با توجه به آنچه گذشت می‌توان در تبیین ماهیت عصمت و کیفیت حصول آن سه دیدگاه عمده را برشمرد که هر یک می‌تواند تقریرهای مختلفی داشته باشد:

۱. دیدگاه اشاعره: خداوند معصوم را به‌گونه‌ای می‌آفریند که قدرت بر انجام گناه ندارد. حال یا در نفس و بدن وی خلقت ویژه‌ای را رعایت می‌کند که معصوم، معصوم می‌شود یا از نظر نفس و بدن مانند سایر افراد است، اما قدرت بر انجام گناه ندارد.

۲. دیدگاه معتزله: همان نظریه «لطف مطلق» است؛ یعنی عصمت «لطفی» است از طرف خداوند که به کمک آن، آدمی به اختیار خود گناه نمی‌کند و هیچ وابسته به این نیست که از طرف خود معصوم مقدماتی فراهم شده و قابلیت برای پذیرش این لطف باشد. خداوند به هر وسیله‌ای اسبابی را فراهم می‌سازد که شخص به اختیار خود از گناه اجتناب ورزد.

دو دیدگاه فوق هرگز نمی‌توانند تبیین عقلانی موجهی از عصمت ارائه کنند و دچار اشکال، ابهام بوده، سؤال‌های متعددی را بدون پاسخ می‌گذارند؛ اما در مقام مقایسه این دو دیدگاه، می‌توان گفت دیدگاه اشاعره عقلانی‌تر است؛ چون مبتنی بر مبنای اشاعره در جبری‌بودن افعال و حالات انسان است؛ اما دیدگاه معتزله هیچ مبنای روشنی برای نزول چنین لطفی بر معصومان ذکر نکرده است.

۳. دیدگاه امامیه: عصمت یک حالت، صفت، نیرو یا ملکه نفسانی و روحی یا یک علم و شناخت ویژه‌ای است که انسان را از ارتکاب گناه باز می‌دارد یا از خطا و سهو مصون می‌دارد. این مصونیت درونی که از آن به

عصمت تعبیر می‌شود، طی دوره‌های طولانی، تقریرهای گوناگونی از آن عرضه شده است. بیشتر تقریرها در اینکه این حالت، لطف و موهبت الهی و توفیقی است از سوی حق، با هم مشترک‌اند؛ اما در کیفیت علیت قابلی که موجب می‌شود معصوم مشمول این لطف و موهبت قرار گیرد، اختلافاتی با هم دارند. برخی مانند شیخ مفید و سید مرتضی، اعتصام به حبل و عصمت الهی را ملاک پذیرش این لطف قرار داده‌اند و بعضی مانند شیخ طوسی، تهذیب و ترویض نفسانی را علیت قابلی دانسته‌اند؛ بعضی مقدمات چهارگانه یعنی ملکه عفت و تقوا، علم به عواقب گناه، تأکید این علم به وسیله وحی و الهام و تنبیه بر خطا و ترک اولی را زمینه پذیرش لطف و موهبت عصمت می‌دانند؛ عده‌ای نقش بیشتری برای ملکه قایل شده‌اند و بعضی دیگر بر علم و حالت کشف‌الغطایی آن تأکید ورزیده‌اند؛ بعضی عصمت را اعلا مراتب تقوا دانستند و بعضی دیگر عشق و محبت شدید معصوم به خداوند و تحت جذبه عرفانی حق واقع شدن را نکته عصمت انبیا و اولیا برشمردند؛ بعضی به وصف غریزی و فطری بودن آن و استعداد ویژه معصوم برای تأییدات ویژه الهی عنایت داشتند و دیدگاه‌های ترکیبی مختلفی نیز از نظرگاه‌های دیگر به عنوان تبیین حقیقت عصمت ارائه شده است. علت عرضه این ترکیب‌ها عدم تنافی و تخالف این نظرگاه‌ها با یکدیگر بوده است.

دیدگاه مختار

پیش از بیان دیدگاه پایانی درباره حقیقت عصمت، ذکر چند نکته در این بحث ضروری به نظر می‌رسد که با تبیین این نکات موضع ما در حقیقت عصمت روشن‌تر می‌شود.

۱. موهبتی بودن عصمت

عصمت به هر معنایی که حقیقت آن تبیین شود، تفضّل و موهبتی است که از خداوند به معصوم اعطا می‌کند. این خصوصیت در عصمت از اشتباه بسیار روشن و بدیهی است؛ چون آدمی در کارهای عادی زندگی به‌طور مستمر دچار غفلت، فراموشی، سهو و خطا می‌شود. اگر انسانی از این گونه خطاها و اشتباهات مصون باشد، بسیار روشن است که باید در سایه لطف و تفضّل ویژه الهی باشد. در خصوص عصمت از گناه، نیز گرچه قایل به مسلک اراده و انتخاب باشیم و عصمت را در اعلا مراتب تقوا تفسیر کنیم یا حتی اگر حقیقت عصمت را در عشق، محبت و معرفت معصوم به مقام پروردگار بدانیم، افاضه چنین عشق و معرفتی جز به افاضه حضرت حق و جذبه ویژه او میسر نیست. با تأمل در سخن صاحبان نظریه‌های مختلف نیز موهبتی بودن عصمت و لطف ویژه الهی بودن آن به هیچ روی محل تردید و شک نخواهد بود.

۲. اکتسابی بودن عصمت

با اثبات موهبتی بودن عصمت، این پرسش مطرح می‌شود که چرا این موهبت الهی تنها به عده‌ای خاص اعطا می‌شود؟ به چه دلیل این تفضّل و عنایت تنها متوجه افراد معدودی شده است؟ اگر این عنایت به ما و دیگران هم داده می‌شد، ما هم معصوم می‌شدیم و افزون بر این، عصمت فضیلتی برای معصومان محسوب نخواهد شد؛ چون این نعمت، بدون اختیار معصوم از عالم دیگری به سوی او نازل شده است؛ بنابراین معصوم شایسته تحسین و تقدیر نخواهد بود.

در پاسخ این پرسش‌ها و شبهه‌ها گفته می‌شود که بنا به عقیده امامیه اعطا

و نزول فیض عصمت بر معصوم، بدون حساب و کتاب و تنها از روی دلخواه و خوش آمدن شخصی نیست؛ بلکه این لطف و عنایت خاص خداوند تنها به کسانی اعطا می‌شود که از قبل، زمینه پذیرش این لطف و عنایت ویژه الهی را فراهم کرده باشند. این زمینه‌سازی قبلی و آماده‌شدن طرف قبول فیض، عملی است اختیاری که توسط خود معصوم صورت می‌گیرد. در دیدگاه‌های مختلف عرضه‌شده از حقیقت عصمت، به این مسئله به گونه‌ای اشاره شده است؛ ترویض و تهذیب نفسانی، موفقیت در آزمایش‌های سنگین الهی و اعتصام وثیق به حبل و کتاب الهی است که معصوم را شایسته نگهداری خاص و عصمت ویژه الهی می‌کند. حتی در نظریه فطرت و تأیید روح و نظریه علم نیز که جنبه موهبتی بودن و خارج از نفس معصوم بودن عصمت بیشتر جلوه‌گری می‌کند، باز مسئله علت قابلی و ایجاد زمینه پذیرش علم غیربشری - از مقوله عَلَّمَك ما لم تکن تعلم - باید به اختیار و مجاهدت‌های نفسانی خود معصوم صورت گیرد.

۳. لزوم تفکیک میان حقیقت عصمت از اشتباه و عصمت از گناه

با توجه به اینکه عصمت موهبتی است از سوی خداوند متعال به کسانی که ظرفیت پذیرش آن را فراهم ساخته باشند، در ناحیه عصمت از آغاز تولد یعنی عصمت انبیا و اولیا از هنگام ورود به این دنیا تا زمان پیش از بلوغ و تکلیف - که امامیه به آن اعتقاد دارند - سوالی مطرح می‌شود که در اینجا فرصتی برای فراهم‌سازی ظرفیت پذیرش چنین عصمتی وجود ندارد. نیز در ناحیه عصمت از اشتباه و سهو و فراموشی در امور عادی زندگی معصوم این پرسش خودنمایی می‌کند که از حوزه اختیار و اعمال ارادی معصوم خارج

است. گرچه تحفظ بر عمل و مهتاکردن ظرفی که انسان کمتر به اشتباه بیفتد و دچار فراموشی نشود در حوزه اختیار آدمی است؛ اما مصونیت کامل از خطا از حوزه اختیار آدمی خارج است. عصمت پیش از تکلیف یعنی عصمت از آغاز تولد تا مرحله تکلیف نیز ملحق به همین عصمت از خطاست؛ چون پیش از تکلیف معصیت و گناهی برای آدمی تصور نمی‌شود.

۴. ملازمه و ارتباط وثیق میان عصمت و علم به غیب معصوم

همان‌طور که در برخی از دیدگاه‌های بیان‌کننده حقیقت عصمت مشاهده گردید، حقیقت عصمت در نظر بسیاری، از مقوله شعور ویژه معصوم و معرفت او به حقیقت اعمال آدمی و مشاهده کشف‌الغطایی از واقعیت جهان می‌باشد. در تمامی دیدگاه‌های ترکیبی که مقدمات چندی را برای بیان حقیقت عصمت مطرح می‌کردند، علم به عواقب گناه و واقعیت خود گناه و مشاهده حق‌الیقینی از روح و حقیقت نافرمانی خدا را یکی از مقدمات رسیدن به مقام عصمت می‌شمردند. افزون بر آن با مقایسه دیدگاه‌های متکلمان امامیه و تاریخچه آن میان این دو بحث، متوجه می‌شویم همه کسانی که برای پیامبر و ائمه به علم ویژه غیبی قایل شده‌اند و جنبه علم غیربشری آنها را پذیرفته‌اند، در مسئله عصمت نیز قایل به عصمت آنها بوده‌اند و بالعکس.

با توجه به مقدمات و آرا و نظریات مختلفی که درباره حقیقت عصمت گفته شد و عدم تهاافت نظرگاه‌های مختلف در این باب و قابلیت جمع‌شدن آنها با یکدیگر، هر یک از آرا به‌تنهایی یا به‌صورت مجموعی می‌تواند به عنوان مسلک مختار در تبیین حقیقت عصمت بیان شود که شاید جامع‌ترین آنها دیدگاه فاضل مقداد باشد یا برخی از دیدگاه‌های معاصران که جمعی

میان دیدگاه شیخ مفید و شیخ طوسی و دیدگاه حکما در مورد ملکه و نظرگاه علم را مطرح کرده‌اند.

به‌هرروی می‌توان گفت عصمت یک نوع مصونیت روحی و درونی است که انسان را از اندیشه و ارتکاب گناه باز می‌دارد و این حالت عنایت و تفضلی است از سوی خداوند متعال که در عین موهبتی بودن آن، اکتسابی می‌باشد و در اثر کوشش، مجاهدت و تربیت نفسانی بسیار زیادی است که در معصوم تحقق یافته است. پاداش و جایزه این تلاش و مجاهدت و پیروزی و موفقیت در امتحان‌ها و ابتلائات سنگین الهی، عصمتی است که از سوی خدا به معصوم اعطا می‌شود. لطف و جود و کرم الهی اقتضا می‌کند که این عنایت آن‌به‌آن و لحظه‌به‌لحظه شامل حال معصوم شود و به همین سبب عصمت از سهو، اشتباه و غفلت و عصمت پیش از تکلیف به عنوان پاداش اضافی و جایزه ویژه خداوند به دلیل نیاز معصوم به آن در امر تشریع احکام و ابلاغ رسالت الهی و جلب اعتماد مردم در ترویج دین و پرهیز از لغو و عبث به او عنایت می‌شود و غیر ارادی بودن عصمت در این مرتبه یعنی عصمت از سهو و خطا یا حتی عصمت از گناه با این مسئله حل می‌شود. همان‌طور که محبت و نفرت و عشق از حالاتی است که ارادی نیستند، مقدمات آن یعنی کسب معرفت به محبوب و معشوق در حوزه اختیار آدمی است؛ بنابراین مشکل تنافی اختیار و عصمت به تمامی معانی عصمت حل می‌گردد و از جبرگرایی و پیامدهای منفی آن دور می‌ماند.

گفتنی است دیدگاه پاداشی بودن عصمت در طفولیت یکی از دیدگاه‌های مطرح در این باب است. صاحبان این دیدگاه می‌گویند عصمت در طفولیت

پاداشی است برای عصمت اختیاری در ظرف بعد از تکلیف. ریشه و منشأ این دیدگاه در کلام شیخ مفید آمده بود؛ اما مبنای وی لطف و تفضل الهی بود؛ یعنی کسانی را که خداوند می‌داند در بزرگسالی به حبل عصمت او متمسک خواهند شد، در کودکی به جود و کرم خود از خطاها و گناهان نکه می‌دارد؛ اما یکی از معاصران بر اساس آنکه عصمت را درجه بالای تقوا دانسته و مانند دیگر ملکات، حصول آن را پیامد تکرار عمل شمرده‌اند، در پاسخ به این اشکال که چگونه عصمت معصوم پیش از تکرار عمل پذیرفتنی است، این چنین پاسخ می‌دهد: «وقتی خداوند می‌داند که فردی در آینده زندگی خود، چه مسیری را انتخاب می‌کند، به میزان حسن انتخاب او و تلاش مداوم آینده‌اش، او را از نخستین روز زندگی مورد لطف و عنایت قرار می‌دهد و از لغزش‌ها مصونش می‌دارد».^۱

بر اساس این پاسخ، عصمت در کودکی غیراختیاری خواهد بود؛ گرچه مفاسد جبری بودن عصمت بر آن مترتب نمی‌شود؛ چون ملاک برتری معصوم و فضیلت او، عصمت اختیاری او بعد از تکلیف است و عصمت در کودکی پاداش پیش از عمل می‌باشد.

اما در مقابل این دیدگاه، نظرگاه دیگری در خصوص عصمت در طفولیت وجود دارد که حتی عصمت در کودکی را نیز اختیاری و ارادی می‌شمارد. صاحبان دیدگاه «علم و اراده» در پاسخ اینکه چگونه در کودک خردسال، علم و اراده‌ای که او را از زشتی‌ها و امور ناپسند باز دارد، قابل تصور است، می‌گویند: اینکه گفته می‌شود: «عصمت متوقف بر تکلیف است و تا کسی

مکلف نباشد گناهی در حق او متصور نیست. بنابراین قبل از تکلیف سخن از عصمت بی‌معناست و در نتیجه جایی برای بحث از اختیاری بودن چنین عصمتی باقی نمی‌ماند» سخن درستی نیست؛ زیرا ممکن است ادعا شود که زمان تکلیف نسبت به انسان‌های مختلف می‌تواند متفاوت باشد.^۱ گاه افراد در سنین پایین به رشد و کمال عقلی و شناخت و قدرت می‌رسند. در این صورت اگر دلیلی مکلف بودن افراد در سن پایین را ثابت می‌کرد، هیچ محال عقلی لازم نمی‌آمد و با عدل و حکمت الهی نیز تنافی نداشت؛ بنابراین ممکن است معصوم در آغاز تولد و حتی در رحم مادر با علم و اراده خویش از زشتی‌ها و امور ناپسندی که در مورد آنها متصور است، اجتناب کند. بنابراین تمام مطالبی که در مورد اختیاری بودن عصمت در بزرگسالان گفته می‌شود، در اینجا هم صدق می‌کند؛ چون منشأ و ملاک عصمت همان علم و اراده‌ای است که در هر دو زمان طفولیت و بزرگسالی وجود دارد.^۲

گفتنی است بحث جنجالی بیشتری درباره عصمت از خطا و سهو و نسیان مطرح است. آیا می‌توان این قسم از عصمت را اختیاری دانست؟ عصمت از گناه صفتی است در نفس خود معصوم؛ اما عصمت از اشتباه و سهو عادی^۳ را تا آنجا که به بحث حقیقت عصمت و ریشه‌یابی مفهومی آن برمی‌گردد، دو نظرگاه مختلف درباره آن مطرح است. به باور عده‌ای عصمت از سهو و نسیان جبری است؛ زیرا اشتباه، ملازم عدم آگاهی است و معنا ندارد انسان

۱. رک: محمدتقی مصباح یزدی؛ «جزوه راه و راهنمائی»؛ ص ۶۷۳.

۲. رک: احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۷۱.

۳. در بحث‌های آینده قلمرو عصمت با تفصیل بیشتر در مورد این قسم از عصمت سخن خواهیم گفت.

به اراده خود و به انتخاب خود اشتباه نکند؛ چون اراده همیشه با آگاهی توأم است.^۱

بعضی دیگر معتقدند این نوع عصمت اختیاری است؛ اما در تبیین اختیاری بودن آن، دو قرائت مختلف وجود دارد: برخی می‌گویند: «خطا و اشتباه در علم حصولی پیش می‌آید؛ اما در ادراکات حضوری هیچ خطا و اشتباهی راه ندارد. علوم انبیا به حقایق اشیا و مفاد وحی از طریق علم حضوری است نه حصولی؛ بنابراین جایی برای احتمال خطا و اشتباه باقی نمی‌ماند.^۲

اما بعضی دیگر در مورد اختیاری بودن این قسم از عصمت می‌گویند هرچند خود خطا و سهو و نسیان غیر اختیاری‌اند، مقدمات آنها در اختیار خود آدمی است؛ یعنی انسان می‌تواند کاری کند و اسبابی را فراهم سازد که هرگز به دام اشتباه نیفتد. اگر کسی بر اسباب و علل کاری قدرت داشت، می‌توان گفت بر خود آن کار نیز اختیار دارد؛ زیرا قدرت بر سبب، عین قدرت بر مسبب است.^۳

بعضی معتقدند روایتی که در ضمن وصایای امام باقر علیه السلام آمده است، اشاره به عصمت پیش از تکلیف و نیز عصمت از خطا و نسیان دارد. آن روایت چنین است: «إِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى حُسْنَ نِيَّةٍ مِنْ أَحَدٍ اكْتَفَتْ بِالْعِصْمَةِ»^۴ :

۱. محمد محمدی ری‌شهری؛ فلسفه وحی و نبوت؛ ص ۲۰۷.

۲. محسن غروی‌ان و دیگران؛ بحثی مبسوط در آموزش عقاید؛ ج ۲، ص ۱۰۶.

۳. جعفر مرتضی؛ الصحيح من سيرة النبي الاعظم؛ ج ۳، ص ۲۹۴ - ۲۹۶.

۴. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ باب وصایا الباقر علیه السلام، ج ۷۸، ص ۱۸۸. شیخ صدوق؛ کمال‌الدین

هنگامی که خداوند متعال به علم ازلی خود نیت و قصد خیر کسی را بداند، او را از قبل و بعد در عصمت خود می‌پیچد و تحت حمایت ویژه خود قرار می‌دهد. یکی از مصادیق این اکتناف، عصمت از آغاز تولد است. اگر اکتناف را بر بازه‌های زمانی تطبیق کنیم، عصمت از سهو و نسیان و غفلت حتی در بازه تولد تا تکلیف را شامل می‌شود. در این صورت اکتناف را باید بر کیفیت ویژه‌ای از عصمت حمل کنیم.

یکی از مصادیق اکتناف به عصمت، اجرای برنامه منظم تأدیب و تسدید از سوی خداوند متعال برای بندگان خاص خود می‌باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد خود فرمود: «أَذْبَنِي رَبِّي فَأُحْسَنَ تَأْدِيبِي»^۱: پروردگارم مرا به نیکوترین وجه تربیت کرد و ادب آموخت.

یکی از روایاتی که می‌تواند حاکی از محافظت ویژه الهی نسبت به معصوم از آغاز تولد باشد گفتار گران سنگ حضرت امیر علیه السلام در خطبه قاصعه است در وصف خود و حضرت رسول صلی الله علیه و آله:

وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَغْظَمَ مَلِكٍ مِنْ
مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَمَحَابِسِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَةً وَنَهَارَةً
وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ إِتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَتْرَأْتُهُ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ
عِلْماً وَيَأْمُرُ فِي الْإِفْتِدَاءِ بِهِ... أَرَى نُورَ الْوُحْيِ وَالرَّسَالَةِ وَأَشْمُ رِيحِ
النَّبُوءَةِ وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ^۲: هنگامی که

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۶، ص ۲۱۰ و ج ۶۸، ص ۳۸۲. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۱، ص ۲۳۳.

۲. نهج البلاغه؛ ص ۳۰۰، خطبه ۱۹۲. سید بن طاووس؛ الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف؛ ج ۲، ص ۴۱۴. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۵، ص ۳۶۱.

رسول خدا ﷺ از شیر گرفته شد خدا بزرگ‌ترین فرشته‌اش را شب و روز همنشین او فرمود تا راه‌های بزرگواری را پیمود و خوی‌های نیکوی جهان را فراهم کرد و من در پی او بودم؛ چنان‌که شتربچه در پی مادر. هر روز برای من از اخلاق خود نشانه‌ای برپا می‌داشت و مرا به پیروی آن می‌گماشت... روشنی وحی و پیامبری را می‌دیدم و بوی نبوت را می‌شنیدم من هنگامی که وحی بر او فرود آمد، آوای شیطان را شنیدم.

به گفته حضرت امیر علیؑ، پیامبر از اوان کودکی به‌وسیله بزرگ‌ترین فرشته الهی که احتمالاً همان روح القدس باشد، تأیید و حمایت می‌شد و خود حضرت امیر علیؑ نیز توسط رسول خدا ﷺ تحت تعلیم و تربیت قرار می‌گرفت؛ تا جایی که آن حضرت مشاهده عالم غیب و شنیدن ناله شیطان به هنگام نزول وحی و استشمام بوی نبوت را برای خودش نقل می‌فرماید. ملازمه این درک ویژه و شنیدن و بوییدنی که از طاقت بشر عادی خارج است با مسئله محافظت ویژه الهی و عصمت آنها قبلاً نیز تذکر داده شد؛ از این رو در جمله‌های قبلی خطبه، حضرت امیر علیؑ در ضمن بیان ارتباط نزدیک خود با رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «مَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ»^۱: رسول خدا ﷺ در دوران کودکی دروغی در گفتار ندید و خطایی در کردار نیافت. بدین ترتیب این روایات و روایات دیگری که حکایت از علم مادرزایی ائمه علیهم السلام در دوران کودکی دارد، می‌تواند شواهد دیگری بر مدّعی مورد بحث باشد.

همان‌طور که بیان شد، این محافظت‌های ویژه نتیجه شایستگی‌های اختیاری خود معصومان و تلاش‌ها و مجاهدت‌های آنهاست. حضرت امیر علیه السلام در نامه‌ای خطاب به عثمان بن حنیف می‌نویسد: «إِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرَوْضُهَا بِالتَّقْوَى لِتَأْتِي آمِنَةً يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ»^۱: من نفس خود را به پرهیزگاری می‌پرورانم تا در روزی که پریم‌ترین روزهاست در امان توانم.^۲ آن حضرت در ادامه می‌فرماید: «اگر می‌خواستم غذای خود را عسل خالص و مغز گندم قرار دهم یا لباسم را از ابریشم، می‌توانستم؛ اما هرگز هوای من بر من چیره نخواهد گردید و حرص، مرا به گزیدن این خوراک‌ها نخواهد کشید». آری، حضرت علی علیه السلام که به مقام عصمت رسید، معلول شایستگی‌های اختیاری خود اوست.^۳ از کودکی تا لحظه مرگ از این ریاضت‌ها و نیایش‌های شبانه دست نکشید؛ به همین دلیل ابتلائات و سختی‌هایی که بر انبیا و ائمه وارد شده است، بیش از افراد دیگر است. به تعبیر مولوی:

زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلق جهان بالاتر است^۴
اعطای هر یک از مقام‌های نبوت و امامت به معصومان پس از موفقیت در امتحان‌های سخت الهی بوده است. حضرت ابراهیم علیه السلام پس از سال‌ها پیامبری و طی مراحل عدیده‌ای از امتحانات و ابتلائات، لایق مقام امامت گردید و به او این منصب اعطا شد. امام عسگری علیه السلام درباره علت و کیفیت

۱. سیدرضی؛ همان، ص ۴۱۶. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۴۰، ص ۳۴۰.

۲. سیدجعفر شهیدی؛ ترجمه نهج البلاغه؛ ص ۳۱۷.

۳. همان.

۴. مولوی؛ مثنوی معنوی؛ دفتر چهارم، حکایت سوم.

اختیار پیامبر اکرم علیه السلام به نبوت می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَأَوْعَاها فَأَخْتَارَهُ لِنُبُوتِهِ»^۱: خداوند عقل و شخصیت رسول اکرم علیه السلام را بالاترین و مهیاترین عقل‌ها یافت؛ آن‌گاه او را برای نبوت انتخاب کرد.

در قرآن یک اصل اساسی و تخصیص‌ناپذیری وارد شده است که انسان تنها در سایه سعی و تلاش دارای مقامی می‌شود: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^۲ و نیز می‌فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۳.

شاهدی دیگر بر مدعای ما سخن امام صادق علیه السلام درباره دلیل انتخاب عده‌ای خاص به عنوان اولیای الهی دارند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ اخْتَارَ مِنْ وَلَدِ آدَمَ أَنْاسًا طَهَرَ مِلَادَهُمْ وَ طَيَّبَ أَبْدَانَهُمْ وَ حَفَظَهُمْ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ، أَخْرَجَ مِنْهُمْ الْإِنْبِيَاءَ وَ الزُّرَّاءَ، فَفَعَّلَ ذَلِكَ لِأَمْرِ اسْتِحْقَاقِهِ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ لَكِنْ عَلِمَ اللَّهُ مِنْهُمْ حِينَ ذَرَأَهُمْ أَنْهُمْ يَطِيعُونَهُ وَ يَعْبُدُونَهُ»

۱. محمد هادی معرفت؛ عصمت پیامبران؛ ص ۲۳. نگارنده این تعبیر را با اینکه آقای معرفت آورده بود، در متن روایات این گونه تعبیر یافت نشد؛ بلکه به صورت دیگری آمده است. این روایت در تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و بحار الانوار به نقل از آن این گونه آورده شده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله ... يعبُد الله حق عبادته، فلما استكمل أربعين سنة و نظر الله عزوجل الى قلبه فوجده افضل القلوب و أجملها و أطوعها و أخشعها، أذن لأبواب السماء فتفتح و محمد ينظر إليها و أذن للملائكة فنزلوا و محمد ينظر إليهم...: رسول خدا صلی الله علیه و آله عبادت خدا را به حق به جا می‌آورد؛ هنگامی که چهل ساله شد و خدا قلب او را برترین قلب‌ها و بزرگواری‌ترین و مطیع‌ترین و خاضع‌ترین و خاشع‌ترین درهای آسمان را به روی او گشود و او ملکوت آسمان‌ها را مشاهده کرد و به فرشتگان اجازه نزول داد و پیامبر آنها را مشاهده کرد (ر.ک: محمد باقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۸، ص ۲۰۵. تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام؛ ج ۱، ص ۱۵۶).

۲. نجم: ۳۹؛ و اینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.

۳. عنکبوت: ۶۹؛ و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نمایم.

ولا یشرکون به شیئاً، فهؤلاء بالطاعة نالوا من الله الكرامة و المنزلة الرفیعة عنده»^۱: همانا خداوند بزرگ از فرزندان آدم، انسان‌هایی را برگزید که تولد آنها را پاک و طاهر و بدن‌های آنها را پاکیزه قرار داد. آنها را در پشت مردان و زنان، در حفظ خویش قرار داد. انبیا را - که پاک‌ترین فرزندان آدم هستند - از میان آنها برگزید. همه اینها را نه به خاطر استحقاق و طلبی که از خداوند داشتند انجام داد، بلکه خداوند از آنجاکه هنگام آفرینش آنها می‌دانست آنها اطاعت او را می‌کنند و تنها او را عبادت می‌نمایند و هیچ‌گونه شرکی به او نمی‌ورزند، چنین کرد.

پس آنها تنها به دلیل اطاعت از خداوند به این کرامت و منزلت نزد خداوند نایل شدند. با دقت در این روایت متوجه می‌شویم که برتری‌های غیرارادی معصومان یعنی اصالت خانوادگی، مسائل وراثتی و طهارت تکوینی مولد آنها را نتیجه علم خداوند به اطاعت و عبادت آنها در طول زندگی کریمانه آنها می‌داند. تنها دلیل برتری معصوم و برگزیده شدن و رسیدن به چنین مقام‌هایی، اطاعت و عبودیت محض آنها در مقابل خداوند متعال است که به اختیار و اراده خود، آنها را کسب کرده‌اند.

در تأیید این مسئله باز می‌توان بخش‌های نخست دعای ندبه را شاهد آورد:

اللهم لك الحمد على ما جرى به قضاؤك في اوليائك الذين
استخلصتهم لنفسك و دينك، اذا اخترت لهم جزيل ما عندك من النعيم

۱. محمدباقر مجلسی: بحارالانوار؛ ج ۱۰، ص ۱۷۰. احمد طبرسی: الاحتجاج؛ ج ۲، ص ۳۴۰.

المقیم الذی لازوال له ولا اضمحلال، بعد أن شرطت علیهم الزَّهد فی درجات هذه الدُّنیا الدُّنیا و زخرفها و زبرجها، فشرطوا لك ذلك و علمت منهم الوفاء به فقبلتهم و قرَّبَتهُم و قدَّمت لهم الذکر العَلّی و الثناء الجَلّی و اهبطت علیهم ملائکتک و کَرَّمْتَهُم بِوَحیک...»^۱

در این جملات، سخن از اولیای الهی است که خداوند آنها را برای خود و دین خود برگزیده و اختصاص داده است و پاداش‌های زیادی به آنها وعده داده است که هیچ زوالی و نابودی در آنها نیست؛ اما دلیل رسیدن به چنین مقامی این است که خداوند متعال با آنها شرط کرد که نسبت به زینت‌ها و منزلت‌های دنیوی بی‌اعتنا باشند و آنها این شرط را پذیرفتند و چون می‌دانست پایبند به این شرط خود خواهند بود، آنها را پذیرفت و مقرب خود ساخت و فرشتگان خود را بر آنها نازل کرد و با وحی خود آنان را گرمی داشت...

شاهد امتحان‌های سنگین خداوند درباره انبیا آیات سوره طه در مورد موسی علیه السلام است: «... وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ... ثُمَّ جِئْتُ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ * وَاضْطَنَكُنَا لِتَنْفُسِی»^۲: و تو را بارها آزمودیم، سپس ای موسی! در زمان مقدّر [و مقتضی] آمدی و تو را برای خود پروردم.

گزینش و اصطناع و پرورش موسی برای پیامبری در کنار آزمایش‌های مکرر الهی در مورد او مطرح شده است.

۱. سیدبن طاووس؛ الاقبال؛ ج ۱، ص ۲۹۵. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۹۹، ص ۱۰۴.
شیخ عباس قمی؛ مفاتیح‌الجنان؛ دعای ندبه.

۲. طه: ۴۰ - ۴۱.

خاتمه: عصمت و عناوین مشابه و معادل

در پایان این گفتار شایسته است تفاوت عصمت و عناوین مشابه مانند عدالت، ذکاوت، حجّیت، اخلاص، نزاهت و طهارت مورد بررسی قرار گیرد. آوردن این تنمّه ضروری است؛ چون در بسیاری اوقات واژه‌های مشابه را به جای عصمت به کار می‌گیرند و معنایی اعم یا اخص را اراده می‌کنند؛ حال آنکه مخاطب محدوده دیگری از معنا را تصور می‌کند؛ ازاین‌رو بازشناسی این مفاهیم و حوزه‌های هر یک می‌تواند مکمل مناسبی در مبحث تبیین مفهوم عصمت باشد.

واژه‌های معادل عصمت

۱. اخلاص

واژه مخلص در اصطلاح قرآنی بر کسی اطلاق می‌شود که برگزیده خداست برای خالص‌سازی یا برگزیده اوست برای خالص‌کننده‌ای که آن ذکر آخرت باشد؛ «اخلصناهم بخالصة ذکری الدار»: مخلصین کسانی هستند که شیطان در آنها هیچ نفوذی ندارد.

۲. اصطفای

خداوند از انبیای الهی به «مصطفون» یاد کرده است؛ یعنی کسانی که برگزیدگان ویژه الهی‌اند. در بررسی آیات اصطفای گفته شد که خداوند از این واژه برای گزینش رسولان و ویژه خود مانند ابراهیم، آدم، نوح و موسی یا اولیای خاص خود مانند مریم که دارای ویژگی انحصاری بودند، استفاده کرده است.

۳. اجتناب

این تعبیر همانند اصطفا به معنای گزینش ویژه الهی، در خصوص انبیا و اوصیا آمده است: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ»^۱: سپس پروردگارش او را برگزید و بر او ببخشید. و نیز آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ يُجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ»^۲: ولی خدا از میان فرستادگانش هر که را بخواهد برمی‌گزیند. درباره یونس، لوط و یسع این آیه به کار رفته است: «وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۳: و آنان را برگزیدیم و به راه راست هدایت کردیم. درباره حضرت یوسف علیه السلام و گزینش او برای رسالت و اعطای تعبیر خواب به او این گونه می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»^۴: و این چنین پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تعبیر خواب‌ها به تو می‌آموزد. نیز درباره حضرت یونس چنین تعبیری دارد: «فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ»^۵: پس پروردگارش وی را برگزید و از شایستگانش گردانید.

۴. اختیار

گزینش و انتخاب عده‌ای به عنوان رسول و وصی گاه با لفظ اختیار آمده است: «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ»^۶: و من تو را برگزیده‌ام، پس بدانچه وحی می‌شود گوش فرا ده....

۱. طه: ۱۲۲.

۲. آل عمران: ۱۷۹.

۳. انعام: ۸۷.

۴. یوسف: ۶.

۵. قلم: ۵۰.

۶. طه: ۱۳.

ادعای ما این نیست که این الفاظ دقیقاً از نظر معنوی معادل عصمت باشند؛ اما مساوقت و ملازمت در مصداق یا جایگزینی در مقام اخذ بدیل چه بسا در مورد این الفاظ گفته شده با عصمت صورت می گیرد که اگر کسی در پژوهش خود به دنبال مفهوم دینی عصمت باشد، خوب است این واژه ها را نیز بررسی کند.

۵. نزاهت

این تعبیر معادل مفهومی عصمت نیز آمده است؛ حتی بعضی از دانشمندان اسلامی به جای تعبیر عصمت و عصمة الانبیاء از تنزیه و تنزیه الانبیاء استفاده می کنند؛ همان طور که در کتاب تنزیه الانبیاء اثر سید مرتضی علیه السلام چنین امری مشاهده می شود.^۱ بعضی از عالمان اهل سنت به جای تعبیر عصمت تنها از واژه «تنزیه» استفاده می کنند.^۲ در ادعیه و زیارات اهل بیت علیهم السلام نیز معمولاً در کنار واژه عصمت کلمه تنزیه نیز به کار رفته است. گرچه در قرآن از کلمه تنزیه و مشتقات آن استفاده شده است، تعبیر «المعصوم من الخلل... المنزه من الريب»^۳ در زیارت حضرت امیر علیه السلام و نیز در زیارت جامعه «المعصوم من کل خطاً و زلل، المنزه من کل دنس و خطل»^۴ و نیز «المنزّه عن المآثم»^۵ آمده است.

۱. رک: محمدحسن آقا بزرگ تهرانی؛ الذریعه الى تصانیف الشیعه؛ ج ۴، ص ۴۵۶. ایشان از پنج کتاب تحت این عنوان از نویسندگان شیعی نام می برد که برای اثبات عصمت پیامبران و ائمه علیهم السلام نگاشته شده اند.

۲. رک: ابوحنیفه؛ الفقه الاکبر.

۳. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۹۷، ص ۳۰۷.

۴. همان، ج ۲۵، ص ۲۰۰ و ج ۹۹، ص ۱۷۸.

۵. همان، ج ۹۹، ص ۱۹۱.

۶. تطهیر

افزون بر آیه تطهیر در قرآن که برای عصمت از یک نوع پاک کردن مخصوص توسط خداوند یاد کرده است، همانند تنزیه، در بسیاری از روایات تعبیر مطهر و مطهرون مرادف با معصوم و معصومون آمده است. تعابیر «المطهر من العیب»،^۱ «المطهر من المظالم»^۲ و «المطهر من الذنوب»^۳ در مورد معصومان بارها نقل شده است. تعبیر ائمه اطهار به جای امامان معصوم در عرف متشرعه بسیار شایع است.

۷. توفیق و تسدید و تأیید

همان طور که در روایات عصمت گذشت، امام رضا علیه السلام معصوم را مسدّد موفّق و مؤید به روح القدس معرفی کرد که بدین ترتیب از خطاها و لغزش‌ها در امان می‌ماند.^۴ برای فهم بهتر معنای توفیق و تسدید، روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام آمده است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله را توصیف می‌کند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَذَبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَذَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَذَبَ قَالَ إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوْسَ عِبَادَهُ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ مَا اتَّكَمَ الرَّسُولُ فُحْدُوهُ وَ مَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوْا وَإِنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفِّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطِئُ فَيُ

۱. همان، ج ۹۷، ص ۳۰۷.

۲. همان، ج ۹۲، ص ۳۸۵.

۳. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۹۸.

۴. رک: همان، ج ۱، ص ۲۰۳. محمد باقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۷، ص ۱۰۸ و ج ۲۵، صص ۱۲۷ و ۳۵۰. احمد طبرسی؛ الاحتجاج؛ ج ۲، ص ۴۳۶. شیخ صدوق؛ الامالی؛ ص ۶۸۰. حسن بن شعبه حرانی؛ تحف العقول؛ ص ۴۳۹. شیخ صدوق؛ عیون اخبار الرضا؛ ج ۱، ص ۲۲۰. نعمانی؛ الغیبه؛ ص ۲۲۱. شیخ صدوق؛ کمال الدین و تمام النعمه؛ ج ۲، ص ۶۸۱. همو، معانی الاخبار؛ ص ۱۰۰.

شَیْءٍ مِّمَّا يَشُوْهُ بِهٖ الْخَلْقُ فَتَأْدِبُ بِآدَابِ اللّٰهِ»^۱: خداوند عزیز و بلندمرتبه پیامبر خود را ادب آموخت و ادب او را به کمال رساند. پس از تکمیل ادب به او فرمود: «همانا تو را اخلاقی والاست»^۲. سپس امر دین و جامعه را به او سپرد تا بندگان را اداره کند و فرمود: «و آنچه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بگیرید و آنچه شما را بازداشت باز ایستید»^۳ و همانا رسول خدا مورد تسدید، توفیق و تأیید روح القدس قرار می گرفت. هیچ لغزشی نمی کرد و در هیچ امری از اراده امور و سیاست بندگان به خطا و اشتباه نمی رفت؛ پس آداب الهی را در وجود خود پذیرفت.

در این روایت از این سه واژه دقیقاً معادل عصمت از گناه و اشتباه به کار گرفته شده است. روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) در مصباح الشریعه آمده است که به صورت عام تأیید و توفیق الهی را آورده است که ممکن است تا اندازه‌ای به بحث ما مربوط باشد. در آن حدیث امام صادق (علیه السلام) این گونه می فرماید: «وَأَمَّا مَنْ عَصَمَهُ اللّٰهُ بِنُورِ التَّأْيِيْدِ وَ حُسْنِ التَّوْفِیْقِ فَظَهَرَ قَلْبُهُ مِنْ الدَّنَسِ فَلَا يَفَارِقُ الْمَعْرِفَةَ وَ التَّقَى»^۴: اما آن را که خداوند به نور تأیید و حسن توفیق خود ننگه داشته است، قلب او را از آلودگی‌ها پاک می گرداند پس از معرفت و تقوا هیچ گاه جدا نمی شود.

۱. محمدبن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۲۶۶. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۷، ص ۴.

۲. قلم: ۴.

۳. حشر: ۷.

۴. مصباح الشریعه (منسوب به امام صادق (علیه السلام))؛ ص ۱۶۰. محدث نوری؛ مستدرک الوسائل و

مستنبط المسائل؛ ج ۱۲، ص ۲۰۳.

دانشمندان و متکلمان اهل سنت نیز دیدگاه‌های مختلفی در خصوص توفیق و تسدید عرضه کرده‌اند. ابوالحسن اشعری پیش از بحث عصمت، بحث توفیق و تسدید را مطرح می‌کند. او می‌گوید: «ر مورد توفیق و تسدید چهار قول مختلف وجود دارد:

۱. عده‌ای می‌گویند توفیق از جانب خداوند ثوابی است که به ایمان بنده عطا می‌کند و از این رو به کافر موقّق گفته نمی‌شود. تسدید نیز همانند توفیق است.
۲. عده دیگر می‌گویند توفیق و تسدید حکم و قضاوتی است از سوی خدا که انسانی موقّق است یا مسدّد.

۳. جعفر بن حرب می‌گوید: توفیق و تسدید دو لطف خداوند سبحان است که موجب اضطرار بنده به طاعت نمی‌شوند. پس هنگامی که انسان اطاعت خداوند را به جا آورد، او موقّق و مسدّد می‌باشد.

۴. جبّایی می‌گوید: توفیق لطفی است در علم خدا. هنگامی که بنده آن را انجام داد توفیق ایمان در وقت خود به او عطا می‌شود؛ بنابراین آن لطف توفیقی است که بنده به وسیله آن ایمان بیاورد و نیز کافری که در زمان بعد با شمول این لطف ایمان خواهد آورد و موقّق خواهد بود؛ گرچه الآن ایمان ندارد. عصمت نیز لطفی از الطاف خداست.

اهل اثبات می‌گویند: توفیق همان قوت ایمان است و عصمت نیز چنین است.^۱

۸. صدق، امانت، تبلیغ و فطانت

برخی نویسندگان اهل سنت به جای اصطلاح عصمت در مورد صفات

۱. ابوالحسن اشعری: مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ ص ۲۶۲ - ۲۶۳.

پیامبران چهار ویژگی صدق، امانت، تبلیغ و فطانت را به عنوان صفت پیامبر یاد کرده‌اند و در توضیح آنها گفته‌اند: «صدق»، مطابقت خبر با واقع است؛ یعنی هر خبری که پیامبر می‌دهد چه از ناحیه خود و چه از ناحیه خداوند، محال است کذب در آن راه داشته باشد. «امانت» به این است که خداوند ظاهر و باطن پیامبران را از گناه حفظ می‌کند؛ هم گناهان اعضا و جوارحی مانند دزدی، زنا و هم گناهان قلبی و اخلاقی مانند حسد، کبر و ریا. «تبلیغ» این است که آنچه را که خداوند به انبیا فرمان ابلاغ داده است با بیانی روشن و واضح برای مردم بیان کنند. «فطانت» یعنی اینکه پیامبران دارای قدرت فهم بسیار بالایی بوده، توانایی قابل توجهی برای استدلال و احتجاج در مقابل شبهه‌های مخالفان دارند.^۱

بعضی دیگر تنها صفت دوم یعنی امانت را معادل عصمت گرفته‌اند.^۲

در مورد صفت فطانت که همان جودت و خوش‌فهمی و ادراک قوی و سریع باشد، در بحث ذکا و فطنة صحبت خواهیم کرد که امامیه آن را از صفات انبیا برشمرده‌اند و خواهیم گفت که نمی‌توان آن را مرادف عصمت تلقی کرد.

اما «امانت» به معنایی که نویسنده بیان کرده است، همان معنای عصمت می‌باشد؛ دست‌کم عصمت از گناه را شامل می‌شود؛ اما امانت به چه معیار و دلیلی دارای چنین معنایی است، مشخص نشده است. امین به عنوان یکی از صفات فرشتگان الهی مانند جبرئیل و روح که واسطه نزول وحی بر پیامبر

۱. احمد مجازی السقا؛ البیان المفید فی علم التوحید؛ ص ۲۷ - ۲۸.

۲. حسن ایوب؛ تبسّط العقاید الاسلامیه؛ ص ۱۲۳. عبارت او چنین است: یجب للرسول علیهم الصلاة والسلام الامانة و هی العصمة.

اکرم علیه السلام می‌باشند، اطلاق شده است^۱ و در مورد انبیای الهی مانند لوط، موسی، هود، نوح، صالح و شعیب با تعبیر «إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ»^۲ آمده است. در همه این موارد همواره با کلمه رسول در کنار هم آمده است.

در تمام این موارد اگر امین افاده معنای عصمت را داشته باشد، عصمت در مقام اخذ و بازخوانی وحی را بیشتر از عصمت از گناه ایفاء می‌کند؛ گرچه رساندن عصمت مطلقه نیز مشکلی ایجاد نمی‌کند.

البته «امین» در کنار کلمه «قوی» و «مکین» به عنوان صفت یوسف^۳ و آصف بن برخیا^۴ (آورنده تخت بلقیس از صنعا به بیت المقدس در یک چشم به هم زدن) و نیز حضرت موسی^۵ به عنوان استیجار برای شعیب در قرآن آمده است که در این موارد شاید معنای عرفی آن یعنی مورد اعتماد بودن مراد باشد تا معنای معصوم.

در مورد صدق نیز می‌توان گفت صفت صدیق در مورد بعضی از انبیا و اولیا مانند ابراهیم،^۶ حضرت مریم،^۷ ادریس^۸ و یوسف^۹ در قرآن آمده است؛ اما آیا این کلمه می‌تواند دقیقاً مرادف مطهر و مخلص یا معصوم باشد که

۱. شعرا: ۱۹۳: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ.

۲. شعرا: آیات ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۶۲ و ۱۷۸. دخان: ۱۸.

۳. یوسف: ۵۴: إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا بِكَيِّنٌ أَمِينٌ.

۴. نمل: ۳۹: وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ.

۵. قصص: ۲۶: إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَزْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ.

۶. مریم: ۴۱: وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا.

۷. مانده: ۷۵: وَأَنَّهُ صِدِّيقٌ.

۸. مریم: ۵۶: وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا.

۹. یوسف: ۴۶: يُوسُفَ أُنِصِّهَا الصِّدِّيقَ.

نشان‌دهنده افاضه موهبتی الهی از سوی خداوند به معصومان باشد، جای شک باقی است.

نظیر ادعایی که در مورد کلمه امین و صدیق شده است، می‌تواند در مورد کلمه «شهادت» به معنای گواه بر اعمال بندگان یا کلمه «حجّت» نیز صورت بگیرد. اما در مورد کلمه تبلیغ به معنای اینکه پیامبر، مأمور ابلاغ فرامین خدا به خلق خداست و اگر مخاطب وحی و خطاب الهی مردم باشند، باز این کلمه هم مفید معنایی در ردیف یکی از مراتب عصمت یعنی عصمت در اخذ و بازخوانی وحی خواهد بود - که شرح آن بعدها به تفصیل خواهد آمد - گرچه تبلیغ رسالات الهی یکی از وظایف اصلی پیامبران و عالمان ربانی تلقی شده است.^۱

واژه‌های مشابه

بعضی از واژه‌های دیگر گاه به جای عصمت به اشتباه به کار گرفته می‌شود که ترادف میان عصمت و آن واژه‌ها بسیار بعید به نظر می‌رسد. در این مقام شایسته است نگاهی به این واژه‌ها نیز داشته باشیم:

۱. عدالت

همان‌طور که در بیان نظریه ترویض شیخ طوسی رحمته‌الله گذشت، ایشان به منظور بیان نقش علت قابلی به عنوان جزء العلة تحقق عصمت در معصوم، تفاوت عصمت و عدالت را مطرح کرد: «عصمت» علت تأمه انجام طاعات و ترک معاصی است؛ اما «عدالت» مقتضی برای آن است. ایشان عصمت را

۱. احزاب: ۳۹: الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ.

حاصل دو عنصر همزمان می‌دانست: الف) لطف الهی به عنوان علت فاعلی؛
ب) تهذیب نفس به عنوان علت قابلی.

از این رو در تفاوت عصمت و عدالت چنین ادامه می‌دهد: عصمت بیشتر به
لطف الهی یعنی علت فاعلی وابسته است و عدالت تکیه بیشتری بر
ریاضت دادن نفس یعنی علت قابلی دارد.^۱

برخی دیگر از نویسندگان دو تفاوت میان عصمت و عدالت قایل شده‌اند:
الف) در عدالت انگیزه گناه وجود دارد به خلاف عصمت که انگیزه گناه
کاملاً از بین می‌رود.

ب) در عدالت عدم ارتکاب گناه همیشگی نیست؛ اما در عصمت عدم
ارتکاب گناه دایمی است.^۲

این نویسنده و نیز شیخ طوسی معتقدند وجه اشتراک عصمت و عدالت در
این است که هر دو قوه و ملکه هستند و هر دو موجب سلب اختیار و آزادی
و قدرت بر گناه نمی‌شوند. در بررسی نظریه تقواانگاری عصمت گفتیم که
صاحبان این دیدگاه معتقدند عصمت، عدالت و تقوا به یک ریشه می‌رسند و
آن ملکه راسخه‌ای است که مانع از انجام گناه می‌شود. در این دیدگاه عصمت
مراتب بالا و اتم همان ملکه عدالت و تقواست؛ تنها تفاوتی که با تقوا و
عدالت پیدا می‌کند این است که در اثر تقویت و زمینه‌سازی بسیار مناسب
این دو ملکه، آمادگی برای پذیرش موهبت عصمت از سوی خداوند
متعال می‌شود.

۱. شیخ طوسی؛ تلخیص الشافی؛ ج ۱، ص ۶۲.

۲. عبدالله نصری؛ مبانی رسالت انبیا در قرآن؛ ص ۲۰۷.

۲. ذُکاء و فطانت

در دیدگاه امامیه ذکی بودن و سرعت در فهم و عدم غباوت یکی از شرایط پیامبر و امام می باشد. خواجه نصیرالدین طوسی^۱ بعد از اینکه عصمت را یکی از شرایط انبیا برمی شمارد و دلیل های آن را اقامه می کند، شروط دیگری را برای پیامبر ذکر می کند:

«[يجب في النبي] كمالُ العقل و الذكاء و الفطنة و قُوَّةُ الرَّأْي و عدم السَّهْو و کَلِّمَا يَنْفَرُ عَنْهُ مِنْ دَنَاءَةِ الْآبَاء و عَهْرُ الْاِثْمَات و الفظاظَة و الغلظة و الأَبْنَة و شبهها و الأكل على الطريق و شبهه»^۲: پیامبر و امام باید از آنچه نفرت آور است، منزّه باشد؛ مانند پستی و فرومایگی در نَسَب پدری و مادری، بداخلاقی، تندخویی، امراض روحی و جسمی، ابتلا به ابنه و مانند آن و از غذاخوردن در مسیر راه و مواردی از این قبیل پرهیز کند.

لازم است پیامبر دارای کمال عقل، ذکاء، خوش فهمی و سرعت در فهم و قدرت بر تصمیم گیری باشد. همه اینها برای این است که پیامبر در امر ارشاد و تبلیغ به تحیر نیفتد؛ دو دل نباشد و توان تصمیم گیری و اتخاذ موضع صحیح و پیشبرد اهداف الهی خود را داشته باشد و بتواند با درایت و توانمندی، رأی صائب را در هر زمینه ای اتخاذ کند. از این کلام خواجه برداشت می شود که ذکاء و فطانت دو ویژگی ذهنی و درونی در پیامبر می باشند که از شروط عقلایی پیامبر شدن می باشند و با عصمت تفاوت دارند؛ اما خواجه به دنبال این چند صفت، صفت «عدم سهو» را نیز افزوده است؛ حال آنکه عدم سهو

۱. علامه حلی: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۳۴۹.

یکی از مراتب عصمت از خطا می‌باشد. بنابراین اگر هم فطانت و ذكاء به این قرینه بخشی از عصمت باشند همانند تقوا و عدالت، به عنوان زمینه‌های دریافت موهبت عصمت محسوب می‌شود. بعضی از این زمینه‌ها اختیاری‌اند؛ مانند تقوا و عدالت و برخی دیگر غیراختیاری‌اند؛ مانند ذكاء و فطانت.

خواجه به دنبال این اشتراط‌ها متره‌بودن و پاک‌بودن نسل خانوادگی معصوم از گناهان و اشتراط طهارت مولد در آنها و خوش‌خلقی و خشونت‌نورزیدن در برخورد را نیز ذکر کرده است. مبرا بودن از امراض و بیماری‌هایی که در نظر مردم تنفرآور است و موجب دوری مردم از آنها می‌شود؛ مانند جذام و برص را نیز مطرح کرده است؛ حتی بعضی از مباحثات عادی مانند «در راه غذاخوردن» را که با شأن پیامبری مناسبت ندارد نیز شرط کرده است که پیامبر باید از آنها دوری کند.^۱

ابن‌سینا در مورد اینکه چگونه انبیا بدون تعلیم و تعلم بشری آمادگی پذیرش معارف و حیانی و عقلانی بسیار بالا را دارند، می‌گوید: قوت نبوی یا توان نبوت به شریف‌ترین و کامل‌ترین انسان‌ها اختصاص یافته است. این توان ویژگی‌های سه‌گانه‌ای دارد که گاه هر سه آنها در یک نفر جمع می‌شود و گاه به صورت متفرق در افراد مختلفی دیده می‌شوند.

۱. ویژگی نخست در قوه عقلیه تبلور یافته است و آن این است که انسانی با توان حدس بسیار قوی بدون هیچ تعلیم و آموزشی می‌تواند از معقولات اولی به معقولات ثانیه در کوتاه‌ترین زمان ممکن دست یابد و این ویژگی برای او در اثر شدت اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود. این ویژگی گرچه

نادر است، وقوع آن ممکن است. نفس چنین انسانی مقهور حکم قوه عاقله اوست و هیچ‌گاه تحت تأثیر جاذبه‌های شهوانی و غضبی قرار نمی‌گیرد. توان عقلی چنین انسانی که مصداق آن خاتم‌الانبیاست همچون کبریت است و عقل فعال آتشی است که آن را یک دفعه مشتعل می‌سازد و این همان نفسی است که در حق آنها گفته شده است: «یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار، نور علی نور».^۱

۲. ویژگی دوم درحوزه قوه خیال انسان کامل است که به کمک آن پیامبر می‌تواند خبر از غیب بدهد و رؤیای صادقه داشته باشد و حالت خواب و بیداری او یکسان باشد. سبب در چنین معارفی، اتصال نفس انسانی با نفوس سماویه می‌باشد و این اتصال در ناحیه قوه وهمیه که متعلق به جزئیات است صورت می‌گیرد.^۲

۳. ویژگی سوم در نفس پیامبر توانی است که می‌تواند تغییردهنده طبیعت باشد که با این توان معجزات و کرامات به دست انبیا تحقق می‌یابد.^۳

۳. حجّیت

ویژگی دیگری که گاه مترادف با عصمت یا مصادیق معصوم تلقی می‌شود و نویسندگان معاصر به دلیل خلط مفاهیم، واژه عصمت و معصوم را در دایره‌ای وسیع‌تر از محدوده اصلی آن به کار می‌گیرند، مفهوم حجّیت است. معصوم از جهت اینکه معصوم است کلام او مطابق با واقع است و افعال و

۱. ابن‌سینا؛ رساله مبدأ و معاد؛ ص ۱۱۵ - ۱۱۷.

۲. همان، ص ۱۱۷ - ۱۲۰.

۳. همان، ص ۱۲۰ - ۱۲۱.

سکنت او می‌تواند منشأ علم به واقع و صدور و استنباط احکام الهی قرار گیرد و همان‌طور که در فقه امامی و اصول فقه آمده است، سنت به معنای عام آن یعنی سخن معصوم و فعل و تقریر او، می‌تواند مدرکی برای اثبات حکم الهی قرار گیرد، امر و نهی او همچون اوامر و نواهی خداوند، واجب‌الاطاعه و مُنَجِّز و مُعَذِّر است؛ یعنی بنده می‌تواند در مقابل خداوند متعال برای انجام کاری یا ترک آن به سخن یا فعل معصوم احتجاج کند و اگر از او پرسیدند چرا چنین کاری را انجام دادی یا چرا فلان کار را ترک کردی، می‌تواند عمل خود را مستند به سخن یا فعلی از سخنان و افعال معصومان کند و از طرف دیگر اگر از امر معصوم سرپیچی کرد خداوند متعال روز قیامت می‌تواند علیه او استدلال و احتجاج کند که چرا چنین کاری را انجام ندادی؛ حال آنکه حجت من یعنی معصوم به چنین کاری امر کرده بود؟ از این ویژگی که در اصطلاح اصولی‌ها به «ما یصحّ ان یحتجّ به» تعبیر می‌شود بدان معناست که آنچه صحیح است بنده و مولا به آن در برابر یکدیگر استدلال و احتجاج کنند، اصطلاحاً حجت و حجّیت گفته می‌شود.^۱ گرچه لفظ حجت بر خود معصوم اعم از نبی و وصی نیز به‌تنهایی اطلاق می‌شود و انبیا و اوصیا حجت الهی در زمین‌اند که به عقیده امامیه هیچ‌گاه زمین از حجت تهی نمی‌باشد و نمی‌تواند خالی باشد که در روایات زیادی از آن عقیده این‌گونه تعبیر کرده‌اند: «وَلَوْ حَلَّتِ الْأَرْضُ سَاعَةً وَاحِدَةً مِنْ حُجَّةِ اللَّهِ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا»^۲: اگر

۱. رک: محسن حکیم؛ حقایق الاصول؛ ج ۲، ص ۸۰. علی فرید کاشانی؛ مجمع الفرائد فی الاصول؛

ص ۱۸۶. محمدجعفر جزائری؛ منتهی الدرایه؛ ج ۴، ص ۲۶۱.

۲. نعمانی؛ الغیبه؛ ص ۱۴۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۵۱، ص ۱۱۲.

لحظه‌ای حجت روی زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو می‌برد؛ اما آن بحث اعتقادی در مورد حجت در اینجا مقصود و مراد ما نیست؛ بلکه همان بحث اصولی حجّیت یعنی مؤنّیّت و معذّریّت بر انجام یا ترک فعلی طبق سخن یا فعل و تقریر معصوم یا حجت مراد ماست.

در بسیاری از ادیان یا مکاتب فلسفی و اجتماعی، رهبران جامعه دستورالعمل‌هایی برای جامعه ایدئال یا حکومت خود تنظیم می‌کنند و مردم آن جامعه خود را موظف می‌دانند که طبق گفته آن رهبر عمل کنند و سخن او را حجت می‌پندارند.

از این جهت است که محمدجواد مغنیه، صاحب تفسیر کاشف به نقل از او می‌گوید:

كل من استدلّ بقول انسان و اتخذ منه حجة و دليلاً على الحق فقد قال بعصمته، شعر بذلك ام لم يشعر^۱: هر کس به گفتار انسانی استدلال کند و سخن او مبنای حجت و برهانش باشد و آن را دلیل حقانیت مطلب خود قرار دهد، پس هر آینه به عصمت او قایل شده است، چه خود به آن آگاه باشد و چه نباشد.

آن‌گاه با توجه به این مبنا می‌گوید: «کمونست‌ها قایل به عصمت مارکس و لنین می‌باشند؛ اخوان المسلمین عصمت حسن البنا را پذیرفته‌اند؛ بسیاری از یعنی‌ها، به عصمت میشل عفلق قائل‌اند و میلیون‌ها چینی به عصمت مائوتسه تونگ باور دارند».^۲

۱. محمدجواد مغنیه؛ کاشف؛ ص ۱۹۸. همو. الجوامع والفوارق بین السنة والشیعة؛ ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

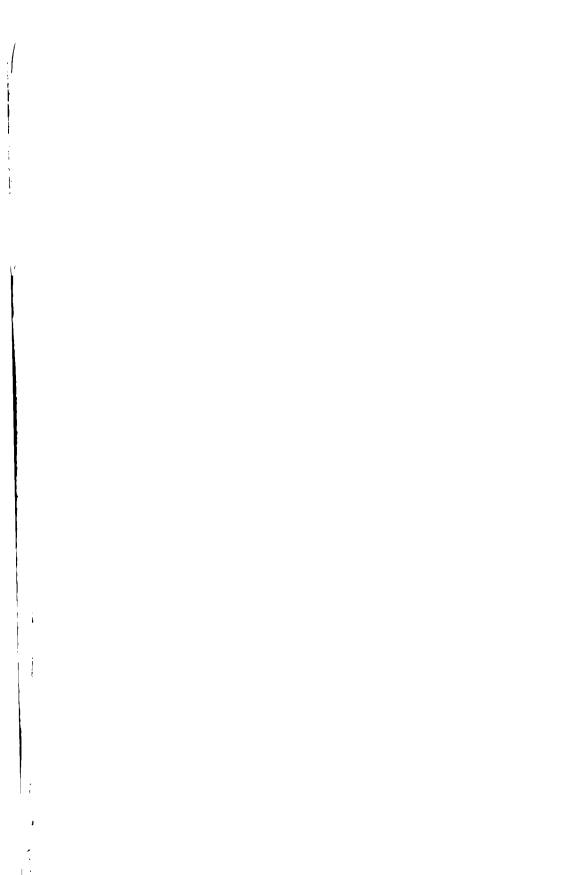
۲. همو. تفسیر کاشف؛ ص ۱۹۸.

ملاحظه می‌کنید که این شیوه نگرش به عصمت ناشی از آن است که عصمت را در مفهوم یا مصداق یا حجیت و مبنای استدلال قرار دادن سخن یا فعل کسی مساوق پنداشته‌اند؛ حال آنکه عصمت اصطلاحی با توجه به تحلیل‌های مختلفی که از آن عرضه شد و نکات چهارگانه‌ای که در شرح آن توضیح داده شد، با این برداشت سازگاری ندارد. عصمت یک نوع موهبت الهی است که به پاک‌ترین و مستعدترین ظرف پذیرش آن یعنی قلب و دل معصوم عنایت می‌شود که به کمک آن از هرگونه گناه و خطا مصونیت می‌یابد و این موهبت نتیجه تلاش اختیاری معصوم است. این معنا فاصله زیادی با حجیت و مبنای استدلال قرار دادن و حد وسط قرار گرفتن سخن و فعل یک شخص دارد. بله، از لوازم عصمت معصوم و مطابق واقع بودن سخن و فعل او این است که می‌توان آن را در استدلال بر صحت فعل خود از راه مطابقت فعل و عمل خود طبق آن سخن و فعل، مورد استفاده قرار داد. هم عید می‌تواند بر مولای خود از این طریق استدلال کند و هم مولا بر عبد. این مبحث به تفصیل در پیامدهای فقهی اندیشه عصمت بررسی خواهد شد.

نتیجه واژه شناسی

بعضی از واژه‌های قرآنی مانند «مطهر» و «مخلص» می‌توانند دقیقاً معادل همان واژه معصوم باشند. بعضی دیگر از واژه‌های ترکیبی مانند «موفق»، «مسدد» و مؤید به روح القدس نیز چنین است. صدیق، امین، مبلغ رسالات الهی یا واژه‌های مجتبی، مصطفی و مختار (برگزیده) با دلالت التزامی بیانگر عصمت معصوم می‌باشند. واژه روایی «منزه» نیز همانند مخلص و مطهر می‌باشد.

از واژه‌های مشابه می‌توان «عدالت» را به عنوان پیش‌زمینه اختیاری دریافت و موهبت عصمت و «ذکا» و «فطانت» را به عنوان پیش‌زمینه غیراختیاری آن در نظر گرفت. در خصوص واژه «حجیّت» گفتیم که کاربرد بسیار عامی دارد و اگر درباره سخن یا فعل معصوم از این واژه استفاده می‌شود با چند مقدمه و واسطه می‌توان به‌صورت برهان‌آئی عصمت معصوم را از آن برداشت کرد.



فصل دوم

ریشه‌یابی تاریخی اعتقاد به عصمت

اندیشه عصمت برای نخستین بار از کجا و در چه زمانی به دین و معرفت دینی راه پیدا کرده است؟ پرسش اصلی که فصل حاضر در صدد پاسخگویی به آن می‌باشد، می‌تواند به این صورت مطرح گردد: آیا اندیشه عصمت به صورت اجمالی - چه امام علیه السلام و چه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و چه سایر انبیا علیهم السلام، چه از گناه و چه از اشتباه - در تعالیم و آموزه‌های بنیانگذار دین اسلام یعنی قرآن و سنت نبوی وجود داشته است یا این اندیشه از بیرون به تعالیم اصیل اسلام وارد شده است؟

در بررسی این پرسش اصلی پرسش‌های فرعی دیگری مطرح می‌گردد: آیا اعتقاد به عصمت در ادیان پیش از اسلام وجود داشته است؟ آیا این دیدگاه دست‌پرورده غالیان و جاعلان است؟ آیا گروهی از سر خیرخواهی یا تحت شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آیین‌ها و ادیان دیگر این اندیشه را در دین اسلام وارد کرده‌اند؟ آیا امامان شیعه علیهم السلام یا بعضی از اصحاب و یاران آنها این نظریه را ابداع کرده‌اند؟ آیا سیطره اعتقاد به عصمت آن گونه که در میان فقهای شیعه رایج است، در عصر اولیه اسلام و عصر ائمه علیهم السلام نیز چنین

بوده است؟ برای پاسخگویی به پرسش‌های فوق در گفتار نخست، اندیشه عصمت در ادیان غیرابراهیمی و ادیان ابراهیمی پیش از اسلام، به‌خصوص یهودیت و مسیحیت بررسی می‌شود. سپس پیشینه اعتقاد به عصمت در میان مسلمانان و متکلمان امامیه و پس از آن در میان اهل سنت، اعم از معتزله و اشاعره توضیح داده می‌شود. نیز در گفتار جداگانه‌ای دیدگاه‌های مختلفی که درباره منشأ اندیشه عصمت و اعتقاد به آن مطرح شده است بیان می‌شود؛ سپس به نقد و بررسی دیدگاه‌های مزبور و استدلال بر دیدگاه صحیح می‌پردازیم تا مشخص گردد آیا می‌توان برای این اندیشه، ریشه سیاسی و اجتماعی قایل شد؟ آیا این نظریه می‌تواند حاصل تأثیر و تأثر اندیشه‌های متکلمان اسلامی با تعالیم و آرای ادیان و ملل دیگر باشد؟ چه شواهدی بر اثرپذیری وجود دارد؟

گفتار اول: پیشینه اندیشه عصمت در ادیان گذشته

از آنجاکه موضوع این فصل تاریخی است، جای پرداختن به این استدلال عقلی نیست که چرا عصمت انبیا در مقام دریافت و ابلاغ وحی از مقومات نبوت است و بدون آن، غرض از بعثت تحقق نخواهد یافت، پس اعتقاد به عصمت، عقیده‌ای است مشترک میان تمام ادیان؛^۱ بلکه در این فصل برآنیم که پیشینه این اندیشه را از نظرگاه تاریخی بررسی کنیم.

پیشینه عصمت در ادیان غیرابراهیمی هند و چین

یافتن ریشه‌های اندیشه عصمت به عنوان یک اندیشه منسجم و منضبط

۱. رک: احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۷۲.

در ادیان غیرابراهیمی کار بسیار مشکلی است؛ اما اندیشه رسیدن فرد متدین و معتقد به آن دین و بالاتر از آن، رهبران دینی آن دین، به مرتبه و درجه‌ای که از امیال و هواها به‌طور کامل رسته باشد و به درجه والای پاکی و تنزیه و خلوص رسیده باشد و از آن بالاتر به درجه اتصال با عالم علوی و قدسی نایل شده باشد، در بیشتر ادیان وجود دارد. تطبیق این اندیشه بر نظریه عصمت، خالی از اشکال نیست؛ اما نمی‌توان گفت که کاملاً نامرتبط و گسسته است. در اینجا نمونه‌هایی از آموزه‌ها و تعالیم ادیان غیرابراهیمی آورده می‌شود که البته درجه ارتباط آنها با مطلب مورد بحث ما متفاوت است:

در هندوئیسم قدیم و مردم آریایی‌نژاد هند اعتقاد به این قضیه وجود داشت که رسیدن به حقیقت کامل تنها در صورتی میسر است که آدمی به‌کلی در برهمن - آتمن مستغرق شود؛ همچنان‌که در اوپانیسادهای آمده است، احساس سعادت کامل انعکاسی از اتصال و وحدت با برهما می‌باشد و از اینجا یک حالت فراغت و آسایش قلبی روحانی نصیب سالک می‌شود؛ زیرا وجود خود را عین حق، بلکه وجود مطلق می‌بیند.^۱

در آیین جینیسم، مهاویرا پس از دوازده سال ریاضت شدید نفسانی به نیروانا واصل شد. از آن پس او را جینه (پیروز و فاتح) لقب دادند؛ زیرا او از پیروزی و فتح کامل برخوردار شده بود و بر دشمن نفس و آمال جسمانی که سبب دلبستگی آدمی به این جهان ماده است، غالب آمد. پس از این بود که مهاویره زبان به سخن گشود و خلاق را تعلیم داد و به مدت سی سال به امر

۱. رک: جان ناس؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۵۸ - ۱۵۹.

تعلیم و تربیت مریدان و تشکیل سازمان‌های دینی پرداخت.^۱

در آیین بودیزم، گوتمه پس از شش سال جستجو، دو طریق را که در هند راه رسیدن به نجات می‌دانستند، یکی طریقه امعان نظر و استدلال و دیگری طریقه ریاضت و زهد، هر دو را پیمود؛ اما به سرمنزل مطلوب نرسید. با این همه ناامید نشد و همچنان در طلب و مجاهده ثابت قدم ماند؛ به بوداگیا رفت و در پای درختی که بعدها شجره علم یا بودهی لقب گرفت، به یک رشته مراقبه و تفکر اشتغال ورزید. سرانجام بر او روشن شد که سدّ شدید و مانع محکم در راه رسیدن به نجات و سبب تمام شقاوت‌های انسانی همانا میل و هوای نفس اوست. متوجه شد که همان شدت میل و کمال رغبت، سبب شکست و ناکامی او می‌شود. گوتمه در نتیجه این تدبیر باطنی از رنج و شوق و شهوت یکسره آزاد شد و برای او هیچ رغبت و میلی به هیچ چیز باقی نماند. در نتیجه فکر او به صفا و طهارت اصلی درآمد. در این مرحله گوتمه دارای وجه و انجذابی شد که منتهی به حال تسلیم محض و رضای صرف گردید و از خوشی و ناخوشی فارغ شد و در همان پای درخت به مرتبه اشراق کامل نایل گشت. بودا (گوتمه) بعد از طی این مراحل بود که تصمیم به تعلیم و تربیت نفوس بشری گرفت و از خلوت به جلوت بازگشت و به میان خلایق آمد.^۲

مردم جنوب شرقی آسیا عموماً پیروان فرقه هینه‌یانه یکی از بزرگ‌ترین فرقه‌های بودایی می‌باشند. این فرقه بیشتر در برمه، تایلند و کامبوج پراکنده

۱. رک: همان، ص ۱۶۴ - ۱۶۷.

۲. رک: همان، ص ۱۷۷ - ۱۸۵.

شده‌اند. در نگاهی به اصول عقاید هینه‌یانه می‌یابیم که راهب همواره نقطه مرکزی دین و مذهب است. او تعلیم می‌دهد که نفس یا «خویشتن» امری باطل است و دنیا عرصه‌ای است گذران و متغیر و دست‌خوش آلام و رنج‌ها؛ مقصد کلی و هدف وصول به نیروانا است. هر راهبی در طلب کمال قدوسیت، یعنی مرتبه «ارहत» به سعی و مجاهده مشغول است. در تعالیم این فرقه آمده است: آن حکیم بزرگ نخستین بودایی نبوده که در جهان آشکار شده است؛ بلکه در قرون و اعصار پیشین قبل از او شش یا - بنا بر بعضی روایات - ۲۴ بودا در جهان ظاهر گشته‌اند. بودا موجودی است الهی دارای عصمت محض و علم مطلق که بعد از طی تناسخ‌ها و ظهور در ابدان متعدد و در عمرهای بی‌شمار، آنچنان سیر کمال را طی کرده است که سرانجام به درجه و مقام الوهیت رسیده و در اعلاعلین، جای گرفته است؛ پس از آنجا به سوی زمین نزول کرده، در رحم مادرش استقرار یافته، سپس مانند انسانی در جهان زاییده شده است. سرشت الوهی و ماهیت خدایی وی در سراسر زندگانی او هنگام شهود و اشراق ظاهر و نمایان شد. پس تعالیم او تعالیم الهی است و رفتار و کردار او منطبق با اصل حقیقت و عصمت می‌باشد و هر کس بدان راه و روش برود، از بدبختی و شقاوت خلاصی یافته، در صلح و سلام محض خواهد آرمید.^۱ این سلسله‌افکار و تعالیم در اخلاقیات مکتب مهاییانه نیز آمده است.^۲ نیز شبیه این تعلیم در مورد صحبت‌های کرشینی ارا به‌ران و وشینو در مکتب هندوئیسم جدید مشاهده می‌شود که مجموعه آنها را در بگود - گیتا

۱. رک: همان، ص ۲۱۱ - ۲۱۴.

۲. همان، ص ۲۳۰ - ۲۳۴.

می‌توان ملاحظه کرد.^۱ و شینو از جمله خدایان سه‌گانه هندوان و خدای محافظ کل است. وی منشأ خیرات و میراث می‌باشد و او را مظهر کامل مهر و محبت و لطف علوی می‌دانند، مراتب اعمال مخلوقات است و هر جا ملاحظه کند که شینی عزیز در خطر یا نفسی شریف در مهلکه است، وی قوه و نیروی خود را به کار می‌برد تا او را یاری کند؛ از این‌رو عامه خلائق در کشور هند او را می‌ستایند و صورت او را با چهار دست و بازو می‌نگارند که در دو دست نشان و رمز سلطنت را گرفته، یکی حلقه آهنی و دیگری گوزنی آهنین و در دو دست دیگر علایم قوه سحرانگیز و عصمت طهارت را قبضه کرده است که یکی صدف حلزونی و دیگری گل نیلوفر آبی است. او محبوب مردم است و درباره او می‌گویند هر وقت ضرورت اقتضا کند به زمین هبوط می‌فرماید و آن هبوط را «آوتاره» گویند.^۲

اگر بخواهیم درباره موارد فوق یا تعالیم دیگری که در مذهب سیک که ترکیبی از دین اسلام و دین هندوست، خصوصاً تعابیری که در مورد معلمان خود (گرو) دارند^۳ یا از مذهب کنفوسیوس، مبحث «انسان کامل»^۴ آمده است، مذاقه و تأمل کنیم، در می‌یابیم که رهبران مذهبی تا به مرتبه‌ای از طهارت، عصمت، دانایی و شهود نرسیده باشند، به تعلیم خلائق نمی‌پردازند. همان‌طور که در تعالیم فرقه هینه‌یانه بررسی کردیم؛ آنها صریحاً بودا را مظهر عصمت محض و علم مطلق می‌دانند.

۱. همان، ص ۲۸۱-۲۸۵.

۲. همان، ص ۲۶۱-۲۶۷.

۳. رک: جان ناس؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۳۰۴-۳۱۰.

۴. رک: همان، ص ۳۸۴-۳۸۷.

پیشینه عصمت در دین زرتشت

با تدبیر در ادیان حاکم بر جامعه ایران قبل از زرتشت، یعنی آیین مهر یا میترائیسم دقت نمایم، حتی با شمارش صفاتی که برای میترا یا مهر برشمرده‌اند،^۱ مطلب روشن‌چندانی درباره اندیشه عصمت نمی‌یابیم؛ اما نسبت به مذهب مزدیسنا یا زرتشت، اطلاعات بیشتری در دست داریم. می‌گویند زرتشت از بیست‌سالگی برای یافتن اسرار مذهبی خانه را ترک گفت. به اطراف و اکناف رفت تا شاید نور اشراق، درون دل او را منور سازد. چون زرتشت به سی‌سالگی رسید، مکاشفاتی به او دست داد. اهورامزدا او را در صفوف فرشتگان مقرب جن ساخت و او را تعلیم داد و به پیامبری برگزید. او با شش فرشته مقرب (امشاسپندان) گفت‌ووشنود کرد؛ بر روشنائی ضمیر و صفای دل او افزود. در گات‌ها مکاشفات او آمده است. زرتشت پس از این تعلیم الهی و مکاشفه‌ها، تعلیم خلائق را آغاز کرد؛ خویشان را پیام‌آور و آموزگار مبعوث از طرف اهورامزدا اعلام کرد.^۲ بررسی محتوایی تعالیم گاتاها و هرم صفات کمالی در آن از سروش تا اهورامزدا، نیز رابطه عمل نیک و تجلی رحمت الهی، از مباحثی است که بی‌ربط به مبحث مورد بحث ما نیستند. از بشر عمل‌اشایی (خدایی) به سوی خدا می‌رود و از سوی خداوند فروزگان معنوی یا فرّوشی بر او نازل می‌شود.^۳ در اوستا، زرتشت انسان اهورایی است؛ با اتکا

۱. رک: هاشم رضی؛ آیین مهر؛ میترائیسم؛ صص ۱۴۸ - ۱۵۰ و ۴۳۹ - ۴۴۰.

۲. رک: جان‌ناس؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۴۵۳ - ۴۵۸.

۳. رک: جلال‌الدین آشتیانی؛ زرتشت؛ مزدیسنا و حکومت؛ ص ۱۶۱ - ۱۶۳، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۲۸ و ۲۲۳.

به پروردگار و مدد اندیشه نیک به مبارزه با ستمگران برمی‌خیزد.^۱

همچنین آمده است: آنهایی که اهل دانش و خردند و به پاکی روی آورند و به فروزگان الهی و صفات کمالیه نزدیک گردند، آموزگار مناسبی برای تعلیم راه درست زندگی خواهند بود.^۲ نیز آمده است: زرتشت مردی است که از دایره استعداد زمان پا فراتر گذاشته است.^۳

همچنین نظریه منجی موعود و اینکه درنهایت نجات بخشی می‌آید و جامعه بشری را به فلاح و رستگاری می‌رساند، در دین زرتشتی مانند سایر ادیان وجود دارد. نجات بخش در اوستا با واژه سوشیانت (soavsyant) نامیده می‌شود. خود زرتشت نیز یکی از سوشیانت‌ها محسوب می‌شود. در اوستای گاهانی زرتشت را آفریده‌ای معرفی می‌کند با وجدان پاک و بی‌آلایش که عطیه هرزمدی است و راه درست و راست را می‌پیماید.^۴

سوشیانت‌ها در اوستای جدید این گونه معرفی شده‌اند: به همه صفات نیکو آراسته‌اند و از بدی‌ها و زشتی‌ها مبرا می‌باشند؛ شخصیتی الهی و آسمانی دارند؛ خردمندترین مردمانند و دانش آنان با ایزد «اشی» قابل قیاس است؛ یعنی از خرد ذاتی و فطری برخوردارند و فرّ کبانی دارند.^۵

همان‌طور که ملاحظه گردید، به بخش‌هایی از دین زرتشت اشاره شد که یا به ذکر صفات خود زرتشت می‌پردازد یا اینکه صفات آموزگاران و

۱. همان، ص ۲۵۳.

۲. همان، ص ۲۵۵.

۳. همان، ص ۲۷۴.

۴. رک: محمدتقی راشد محض؛ نجات بخشی در ادیان؛ ص ۳ - ۹.

۵. همان، ص ۲۴۳ - ۲۴۴.

پیام‌آوران و نجات‌بخشان را برمی‌شمارد. شواهد خوبی بر اینکه دین زرتشتی، تأیید خاص الهی و مبرا و منزّه بودن از زشتی‌ها را از ویژگی‌های پیام‌آوران خود می‌داند، عرضه شد.

در پایان برای تأیید این مطلب بخشی از اوستای جدید بر این مطلب را می‌آوریم:

سوشیانت‌ها با آگاهی و خردی که از دانش هرمزدی مایه می‌گیرد و به مدد عشق و ایمان خداداده خویش از میان نادانی‌ها جهانی می‌سازند که همه خواسته‌های نیکان در آن تبلور یافته است و این دانش آنان در حدّی است که با امشاسپندان در یک ردیف نام برده می‌شوند.... رو به امشاسپندان و سوشیانس‌ها آوریم که داناترین و راست‌گفتارترین، یاری‌کننده‌ترین، به جنبش درآورنده‌ترین و بزرگ‌ترین هستند. سوشیانت‌ها به تقوا آراسته‌اند؛ آفریدگانی نیک‌اندیش، نیک‌گفتار و نیک‌کردارند که هیچ‌گاه به ناراست زبان نمی‌گشایند و در دینشان خللی راه ندارد.^۱

پیشینه عصمت در دین یهود

در عهد عتیق در موارد متعددی ارتکاب گناه و خطا را به انبیا نسبت داده است؛ حتی گناهانی مانند زنا، شرب خمر، قتل و کفر را برای پیامبران برشمرده است.^۲ ازجمله این پیامبران آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داود،

۱. همان، ص ۱۰-۱۱، به نقل از: دیپرد ۳، ب ۵.

۲. ر.ک: رونالدسون؛ عقیده‌الشیعه؛ ص ۳۲۴. محمد عزت الطهطاوی؛ المیزان فی مقارنۃ الادیان؛ ص ۳۳-۳۶. محمد الشرقاوی؛ مقارنۃ الادیان؛ ص ۱۹۴-۲۱۹. السعول بن یحیی المفری؛ بذل
←

سلیمان، ایوب، اشعیا و عزرا می‌باشند. بررسی این موارد نشان می‌دهد که عصمت در مقام عمل را برای انبیا نمی‌توان به دین یهود نسبت داد؛ گرچه در کتاب‌هایی که در شرح و بسط عهد عتیق در آیین یهود نگاشته شده است، شواهدی بر خلاف این نتیجه‌ای که در بادی نظر اتخاذ شد، به چشم می‌خورد و آن تصریحاتی است که می‌گوید پیامبر در حال پیامبری نمی‌تواند گناه کند یا خطای اخلاقی داشته باشد. هرگونه انحرافی، مقام نبوت را به‌طور موقت یا همیشه از پیامبر سلب می‌کند: «اگر پیامبر تکبر کند، نبوت از وی دور می‌شود و اگر او عصبانی یا خشمگین شود نیز نبوت او را ترک می‌گوید».^۱

طبق این توجیه تلمود عصمت لازمه مقام و منزلت نبوت است و مقام نبوت هیچ‌گاه با گناه و انحراف اخلاقی جمع نمی‌شوند و سازگاری ندارند. آنچه گفته شد، در مورد عصمت انبیا در مقام عمل بود؛ اما دین یهود، عصمت انبیا را در مقام اخذ و تلقی وحی و بازخوانی آن مسلم شمرده است. بنا به کتاب مقدس دین یهود «نبی دهان خداست و سخن و کلام او سخن خدا».^۲

موسی بن‌میمون از متفکران و دانشمندان یهودی قرون وسطا (۱۱۳۵ -

→

المعمود فی افحام اليهود؛ ص ۱۶۹ - ۱۷۹. محمدصادق فخرالاسلام؛ رسالة خلاصة الکلام فی افتخار الاسلام؛ ص ۹۰ - ۱۰۷.

۱. راب آبراهام کهن؛ گنجینه‌ای از تلمود؛ ص ۱۴۰. به نقل از: پ جیم ۶۶ ب.
۲. رک: عهد عتیق؛ سفر خروج، ۴: ۱۵ و ۷: ۱. در این دو آیه خداوند خطاب به موسی درباره هارون چنین می‌گوید: «و بدو سخن خواهی گفت و کلام را به زبان وی القا خواهی کرد و من با زبان تو و با زبان او خواهم بود و آنچه باید بکنید شما را خواهیم آموخت» (سفر خروج، ۴: ۱۵).
- : «و خداوند به موسی گفت: ببین تو را بر فرعون خدا ساختم و برادرت هارون نبی تو خواهد بود» (سفر خروج، ۷: ۱).

۱۲۰۴م) اعتقاد بر عصمت انبیا را از ارکان اساسی اعتقادات یهود برمی‌شمرد. او پس از بررسی مبانی اعتقادی و اصول فکری مذهب یهود، سیزده اصل کلی را از آنها استخراج می‌کند که ازجمله آنها این است: «تمامی سخنان انبیا صحیح می‌باشد».

منابعی که در شرح و تفسیر تورات نگاشته شده‌اند، منشأ طهارت و پاکی انبیا را این‌گونه بیان می‌کنند:

زیرکی و چابکی برای انسان پاکی می‌آورد؛ پاکی باعث طهارت می‌شود؛ طهارت به پرهیزگاری منجر می‌گردد؛ پرهیزگاری به انسان قدوسیت می‌بخشد؛ قدوسیت آدم را متواضع و فروتن می‌کند؛ تواضع و فروتنی ترس از خطاکاری را در دل انسان می‌پرورد؛ ترس از خطاکاری سبب پارسایی و دینداری می‌شود؛ پارسایی و دینداری شخص را دارای روح القدس می‌کند.^۱

در نتیجه: «روح القدس انبیا را از خطا و اشتباه در آنچه بر زبان آنها جاری می‌کند، مصون و محفوظ می‌دارد؛ از این‌رو اخبار و اقوال آنها معصوم از خطاست... بنابراین پیامبران نه در گفتار خطا می‌کنند و نه در کتابت سخنان روح القدس».^۲

با اندکی جستجوی دیگر در منابع و تعالیم دین یهود، شواهدی بر عصمت انبیا، حتی در مقام عمل نیز می‌توان به دست آورد. در یکی از کتاب‌های ابوکریفای عهد عتیق به نام نیایش مَنَسَی (صلاة مَنَسَی) در آیه هشتم عصمت

۱. راب آبراهام کهن؛ گنجینه‌ای از تلمود؛ ص ۱۳۹ به نقل از: میشناسو ۹: ۱۵.

۲. محمدعزّت الطهطاوی؛ المیزان فی مقارنه الادیان؛ ص ۳۳.

انبیا را به نحو شدیدی مطرح می‌کند. این نیایش دعای یکی از پادشاهان بنی اسرائیل به نام ملک یهودا (۶۹۵ - ۶۴۱ ق.م) است. او ملت یهود را گمراه کرد؛ اما هنگامی که در دوره اسارت بابلی اسیر شد و به بابل منتقل شد، توبه کرد و در مقابل خدای پدران یهود (آبای یهود) خضوع کرد. او در این کتاب نیایش کوتاهی دارد که در آن عصمت آبا (Patriachs) را نیز مطرح می‌کند.^۱

مضمون این آیه چنین است:

«پس تو ای خدا! ای خداوند حق! توبه را بر کسانی که عادل هستند واجب نکردی، یعنی بر ابراهیم، اسحاق و یعقوب که آنها هیچ گاه خطا نکردند. اما توبه را بر من که گناهکارم فرض و واجب نموده‌ای».^۲

اندیشه عصمت در مسیحیت

برخی معتقدند در عهد جدید کاتبان انجیل تنها برای عیسی عليه السلام قایل به عصمت هستند و این عصمت و عدم خطای مسیح نه به خاطر نبی بودن

۱. رونالدسون؛ عقیده‌الشیعه؛ ص ۳۲۴ - ۳۲۵. به نقل از: الاصحاح؛ ص ۳۳.

2. Bible, Revised Standard Version:

Dictionary of Bible, Manasseh of prayer, Apocrypha

و در ذیل ماده Sin تألیف HASTINGS؛

رونالدسون در همان مصدر یادشده ترجمه عربی این آیه را این چنین آورده است:

«فَأَنْتَ إِذَنْ يَا رَبُّ! أَلَهُ الْحَقُّ! لَمْ تَفْرَضِ التَّوْبَةَ لِلْعَادِلِ، لِأَبْرَاهِيمَ وَاسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ الَّذِينَ لَمْ يَخْطِئُوا نَحْوَكَ، لَكِنَّكَ فَرَضْتَهَا عَلَيَّ أَنَا الْمَذْنِبُ».

ترجمه انگلیسی این آیه در همان مصدر سابق یعنی RSV, Bible این گونه آمده است:

«Therefore thou, o lord, God of righteous, has not appointed repentance for righteous, for Abraham and Isaac and Jacob, who did not sin against thee, but thou hast appointed repentance for me, who am a sinner ».

اوست، بلکه به اعتبار مسیح بودن و منجی و نجات‌بخش بودن اوست.^۱
از صاحب این اندیشه سؤال می‌کنیم برای ما که در مقام بررسی پیشینه این اندیشه در تعالیم مسیحیت هستیم، چه تفاوتی می‌کند که عصمت عیسی علیه السلام به دلیل نبی بودن اوست یا مسیح و منجی بودن او؟! بلکه به دلیل اینکه او در مقام نفی عصمت انبیاست، این توجیه غیروجیه را عرضه کرده است. عیسی هر که باشد چه به لحاظ نبوتش و چه به لحاظ منجی‌بودنش، از خطاها و گناهان معصوم است و به لحاظ تاریخی ریشه‌های تاریخی این اندیشه برای ما اهمیت دارد.

آیین مسیحیت، افزون بر آنکه عیسی مسیح علیه السلام را هم از نظر تعلیم و هم اخلاق، معصوم و بدون نقص می‌داند، عصمت افراد دیگری، ازجمله نویسندگان کتاب مقدس را نیز می‌پذیرد.^۲

در انجیل به جز عصمت عیسی علیه السلام و کاتبان انجیل، عصمت را برای دیگران نیز اثبات کرده است؛^۳ همان‌طور که برای سایر انبیا اثبات کرده است.^۴

۱. رونالدسون؛ عقیده‌الشیعه؛ ص ۳۲۴.

۲. هنری تیسن؛ الهیات مسیحی؛ ص ۲۰۵.

۳. رونالدسون؛ عقیده‌الشیعه؛ به نقل از: انجیل لوتا؛ آیه ۸ از اصحاح ۱۵، عبارتی را در مورد ادعای فریسیان درباره نود نفر که نیازمند توبه نیستند، نقل می‌نماید: «اکثر من تسعة و تسعين بازاً لاحتاجون الی توبة». این موضوع از اعتقاد فریسیان به وجود تعداد زیادی از افراد معصوم حکایت می‌کند. محمدجواد بلاغی؛ الهدی الی دین المصطفی؛ ج ۱، ص ۴۸. ایشان به سه مورد از انجیل استناد نموده است: متی ۱۲: ۱-۵؛ مرقس ۲: ۲۳-۲۶؛ لوقا ۶: ۱-۴.

۴. علامه بلاغی رحمته الله از عبارتی در انجیل متی؛ باب دوازدهم، این برداشت را عرضه کرده است که عیسی علیه السلام عصمت سایر انبیا را تأیید کرده است. در عبارتی که در ذیل می‌آید، حضرت عیسی علیه السلام به کار داود علیه السلام استناد می‌کند و این نشان‌دهنده آن است که او عصمت داود علیه السلام را در
←

منبع دیگری که از آن می‌توان باورهای دین مسیحیت رایج را دریافت، اعتقادنامه‌هایی است که به تصویب شوراهای حل اختلاف کلیسا رسیده است. در اعتقادنامه شورای نیقیه که در ۴۵۱ میلادی به تصویب رسید، اصول و کلیاتی در مورد «ماهیت عیسی علیه السلام» وضع کردند که در آن خاطر نشان شده است عیسی علیه السلام دارای عصمت صرف و فرزند یگانه مولود الهی است.^۱ مسیحیان کاتولیک مقام پاپ را نیز منزّه از آلودگی و نقایص شمرده‌اند. آنها پاپ را دست‌کم در اوامر دینی و فتاوی شرعی انسانی پاک، بی‌عیب و نقص قلمداد می‌کنند.^۲

بنابراین کلیسای کاتولیک، عصمت کلیسا را افزون بر عصمت عیسی علیه السلام و کاتبان انجیل پذیرفته‌اند. کاتولیک‌ها عصمت پاپ در فتاوی رسمی او را قبول دارند؛ از این رو پاپ اگر رسماً فتوا بدهد که پروتستان‌ها بر باطل‌اند، خود نفیس همین فتوا ثابت می‌کند که آنها بر اشتباه‌اند.^۳ ممکن است ادعا شود که مراد از عصمت در فتوا، حجّیت آن می‌باشد؛ اما از آن به اشتباه و خطای

→

مرحله پیشین پذیرفته است. «در آن زمان عیسی علیه السلام در روز سبت از میان کشتزارها می‌گذشت و شاگردانش چون گرسنه بودند به چیدن و خوردن خوشه‌ها آغاز کردند. فریسیان چون این را دیدند بدو گفتند: اینک شاگردان تو کاری می‌کنند که در سبت جایز نیست. ایشان را گفت مگر نخوانده‌اید آنچه داود و رفیقانش کردند وقتی که گرسنه بودند چه‌طور به خانه درآمده، نان‌های تقدّمه را خوردند که خوردن آن بر رفیقانش حلال نبود، بلکه بر کاهنان فقط یا در تورات نخوانده‌اید که روزهای سبت کاهنان در هیکل سبت را حرمت نمی‌دارند و بی‌گناه هستند، لیکن به شما می‌گویم که در اینجا شخص بزرگ‌تر از هیکل است و اگر این معنا را درک می‌کردید که رحمت می‌خواهم نه قربانی، بی‌گناهان را مذمت نمی‌کردید».

۱. جان ناس؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۶۳۵-۶۳۷.

2. C.F: "Science and Religion", in the Encyclopedia of Religion V.13, pp.121-122.

3. C.F: "Hans Kung, Infallibility.

در تعبیر به آن عصمت اطلاق شده است. در پاسخ این ادعا می‌گوییم: مدّعیان کلیسای کاتولیک چیزی بالاتر از حجّیت و وجوب گردن‌نهادن به فتواست، بلکه صحت و عدم خطا و منطبق بر واقع بودن آن را اراده کرده‌اند.

در آموزه‌های مسیحیت اندیشه عصمت، فراتر از عیسی علیه السلام آبا، کاتبان انجیل، پاپ و کلیسا به حوزه عام‌تری بسط و توسعه داده شده است. آگوستین قدیس پس از آنکه «معصیت جبلی» و «ذنب ازلی» را برای همه نوع بشر اثبات کرده است، می‌گوید:

تمام بشر اخلاقاً مفتون و مبتلا هستند؛ لیکن خداوند دارای صفت رحمت است و هر کس را برگزیند مشمول عفو و غفران خود می‌فرماید. شخص مذنب خطاکار همان لحظه که مشمول لطف حق می‌گردد، دارای جدّ و جهد و صبر و ثبات می‌شود و در برابر خطایا و معاصی پایداری و استقامت می‌ورزد تا به درجه قدسیت می‌رسد و از این سبب ماهیت او تغییر یافته و به مقام عصمت و طهارت نایل می‌شود.^۱

نتیجه‌گیری بحث تاریخ عصمت در ادیان پیش از اسلام

با بررسی مختصری که از نظرگاه تاریخی، در ادیان پیش از اسلام صورت گرفت، می‌توان دریافت که اندیشه عصمت پیش از اسلام وجود داشته است؛ گرچه در هر دینی به شکل و قالب خاصی بروز و جلوه داشته است. در ادیان غیرابراهیمی، بیشتر به عنوان صفت پیش‌فرض معلم و آموزگار خلاق

قرار گرفتن و راهبری مردم قرار گرفته است. در بعضی فرقه‌های بودیزم به صراحت و در بسیاری دیگر به صورت غیرمستقیم این اندیشه مطرح شده است؛ اما در ادیان ابراهیمی نیز به شکل واضح‌تری این اندیشه وجود دارد. در دین یهود، عصمت انبیا در مقام اخذ و تلقی و ابلاغ وحی به شکل قطعی مطرح شده است؛ اما عصمت آنها در مقام عمل نیز با توجیه موارد خلاف در تفاسیر تورات به شکل خاصی مطرح شده است. بیش از همه ادیان و آشکارتر از آنها در مسیحیت، عصمت عیسی مسیح علیه السلام، عصمت کاتبان انجیل، عصمت کلیسا، عصمت پاپ در مقام فتوا و آشکال دیگری از عصمت مطرح بوده و هست؛ در نتیجه می‌توان گفت تاریخ این فکر و اندیشه و نظریه، قبل از اسلام بی‌ریشه نیست. بنابراین استبعاد یا انکار این اندیشه در اسلام و بالمال انتساب آن به عامل بیرونی دور از انصاف است.

گفتار دوم: سابقه اندیشه عصمت در اسلام

بررسی پیشینه اندیشه عصمت در اسلام را می‌توان از چند زاویه ارزیابی کرد. از یک جهت می‌توان وجود این اندیشه در میان مسلمانان صدر اسلام را از نظرگاه تاریخی کاوش و بررسی کرد. در این رویکرد اسناد تاریخی دلالت‌کننده بر وجود چنین اعتقادی یا عدم آن برای پژوهشگر اهمیت پیدا می‌کند. از سوی دیگر بررسی نصوص و متون مذهبی اسلام، اعم از قرآن و احادیث پیامبر و امامان، به‌خصوص روایات صادر شده در قرن اول هجری دارای اهمیت می‌شوند. در این بررسی نیز آیات و احادیث از نظرگاه یک سند تاریخی مورد استناد قرار می‌گیرند؛ یعنی با هدف یافتن سابقه وجود و تحقق چنین اعتقاد و اندیشه‌ای در آیات و احادیث به تفحص می‌پردازیم.

در فصل پیشین به تفصیل آیات و پاره‌ای روایات حاوی اندیشه عصمت، به‌خصوص آیه تطهیر و حدیث ثقلین را بررسی کردیم. اکنون در این فصل پس از بررسی تاریخی به گوشه دیگری از روایات حاوی اندیشه عصمت اشاره می‌کنیم.

- در ماجرای صلح حدیبیه هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ بر آن شد با کفار مکه پیمان صلح امضا کند، پیش از نوشتن صلح‌نامه عمر بن خطاب درحالی که از این ماجرا به شدت عصبانی بود نزد ابوبکر رفت و گفت: آیا او رسول خدا نیست؟ مگر ما مسلمان نیستیم؟ مگر نه این است که آنها مشرک‌اند؟ پس چرا چنین ذلتی را در دین خویش باید پذیرا شویم؟ ابوبکر در پاسخ گفت: بر خشم خود مسلط باش: «أنت رسول الله و لیس یعضی ربه»^۱: همانا او رسول خداست و هرگز خدایش را نافرمانی نمی‌کند؛ سپس عمر نزد رسول خدا ﷺ رفت و همین سؤال‌ها را باز پرسید. پیامبر ﷺ در پاسخ فرمود: «أنا عَبْدُ الله و رسوله لَنْ أُخَالِفَ أمره و لَنْ یَضِیْعَنی»^۲: من بنده خدا و رسول او هستم و هیچ‌گاه فرمان او را سرپیچی نمی‌کنم و او هم هرگز مرا خوار نمی‌سازد. گفتگوی عمر و ابوبکر نشان‌دهنده این است که هر دوی آنها ملازمه‌ای میان رسالت رسول اکرم ﷺ و عدم اشتباه او می‌دیدند؛ از این رو عمر به شکل ضمنی و ابوبکر به صورت آشکار از کبرای رسالت پیامبر در سخن خود

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۳۰، ص ۵۶۲. به نقل از: محمد بخاری؛ صحیح بخاری. سید بن طاووس؛ الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف؛ ج ۲، ص ۴۴۲. علی بن برهان‌الدین الحلبی؛ السيرة الحلبیة؛ ج ۳، ص ۱۹.

۲. محمد بن جریر طبری؛ تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۶۳۴. بعضی نسخه‌ها جمله «لیس یعضی ربه» را ندارد.

استفاده کرده‌اند و عدم صحت ظاهری صلح برایشان تعجب‌آور بوده است و درباره آن سؤال کرده‌اند؛ زیرا منافاتی میان ارتکاب خطا و پیامبری او می‌دیده‌اند. هم ابوبکر در پاسخ از رسالت پیامبر برای اثبات عدم خطای او استفاده می‌کند و هم اینکه خود پیامبر بر این مسئله تأکید می‌کند و تأیید ویژه الهی و عصمت خود را به عمر متذکر می‌شود.

بعد از این پاسخ، عمر از این اعتراض خود پشیمان می‌شود و در صد جبران این نحوه از سؤال کردن، به وسیله صدقه و روزه، نماز و آزاد کردن بنده برمی‌آید.^۱

- پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ ابوبکر در آغاز خلافت خود خطبه‌ای برای مردم ایراد کرد که در آن به مدح رسول خدا ﷺ پرداخته است. این خطبه از خطبه‌های مشهور ابوبکر محسوب می‌شود. هدف او بیان عدم عصمت خودش می‌باشد و اینکه مردم نباید آن تصور و اندیشه‌ای را که درباره رسول خدا ﷺ داشته‌اند در مورد او نیز داشته باشند. وی در این خطبه می‌گوید: رسول خدا ﷺ از دنیا رحلت کرد درحالی‌که حق هیچ کس بر عهده او نبود و آن حضرت معصوم از خطا بود: «کان ﷺ معصوماً من الخطأ» بر او وحی می‌شد. بنابراین آنچه از او انتظار داشتید، از من توقع نداشته باشید. من همانا شیطانی دارم که هنگام غضب سراغم می‌آید؛ پس هنگامی که غضبناک بودم از من اجتناب کنید و^۲

۱. همان.

۲. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۰، ص ۴۳۸. قاضی نورالله شوشتری؛ الصوامع المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة؛ ص ۱۲۳. شیخ مفید؛ الفصول المختارة؛ ص ۱۲۲.

یکی از مواردی که شیعه بر امامت ابوبکر خرده می‌گیرد و ادعای عدم صلاحیت او را برای امامت دارد، همین اعتراف ابوبکر است که به هنگام غضب مورد هجوم شیطان قرار می‌گیرد و نیازمند تقویم و اصلاح از طرف رعیت می‌باشد. عده زیادی مانند ابن‌ابی‌الحدید در صدد توجیه آن برآمده‌اند.^۱

طبری و به تبع او ابن‌ابی‌الحدید خطبه ابوبکر بعد از رحلت رسول خدا ﷺ و برگزیده شدن او به خلافت در سقیفه را به گونه دیگری نقل می‌کنند که باز تصریح به عصمت رسول خدا ﷺ در آن آمده است:

«يا ايها الناس! إنما أنا مثلکم و إني لأأدری لعلکم ستکلفونی ما کان رسول الله ﷺ یطیق، ان الله اصطفی محمداً علی العالمین و عَصَمَهُ مِنَ الْآفَاتِ، و انما أنا متبع و لست نبْتَدِعُ، فان استقمْتُ فتابعونی و إن زُغْتُ فقومونی»^۲: ای مردم! همانا من همانند شما می‌دانم و نمی‌دانم ممکن است شما از من انتظار آنچه رسول خدا ﷺ طاقت آن را داشت، داشته باشید. خداوند محمد ﷺ را بر تمام جهانیان برگزید و او را از همه معایب حفظ کرد؛ حال آنکه من تابع اویم و چیز جدیدی نیاورده‌ام. اگر بر راه مستقیم بودم از من تبعیت کنید و اگر گمراه شدم، مرا به راه حق وادارید.

این قضاوتی که ابوبکر از رسول خدا ﷺ در خطبه خود به دست می‌دهد چه تعبیر «کان معصوماً من الخطأ» و چه تعبیر «عَصَمَهُ مِنَ الْآفَاتِ»

۱. ابن‌ابی‌الحدید: شرح نهج البلاغه ج ۱۷، ص ۱۵۴ - ۱۵۸.

۲. محمد بن جریر طبری: تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۲۴. ابن‌ابی‌الحدید: شرح نهج البلاغه ج ۱۷،

باشد،^۱ برای ما به عنوان یک سند تاریخی اهمیت دارد که در صدر اسلام مسئله عصمت پیامبر از خطا و گناه به عنوان یک مسئله جاافتاده میان مردم مطرح بوده است که این گونه ابوبکر به منظور بیان تفاوت موقعیت خود و جایگاه حضرت رسول اکرم ﷺ از آن استفاده می‌کند و این شیوه استدلال نشان‌دهنده آن است که اصل اعتقاد به عصمت پیامبر ﷺ نزد مسلمانان آن عصر، امری مسلم و خدشه‌ناپذیر بوده است.

- طبری در ضمن نقل افسانه غرائیق و انتساب آیات شیطانی به رسول خدا ﷺ که شیطان بر زبان او جاری ساخته است، ذهنیتی را از مردم شنونده آیات از زبان رسول اکرم ﷺ ترسیم می‌کند که برای ما از دید تاریخی بیان این ارتکاز و ذهنیت مهم است. سازنده این افسانه هر کس بوده است در بیان جو جامعه صدر اسلام و دید مردم به پیامبر اکرم ﷺ این چنین می‌گوید: «والمؤمنون مصدقون بینهم فیما جاءهم به عن ربهم و لایتهمونه علی خطأ و لا وهم و لازلل»^۲: مؤمنان پیامبر خود را درباره آنچه او از سوی پروردگارش آورده است، تصدیق می‌کنند و او را به اشتباه و توهم و لغزش متهم نمی‌کنند.

باز تأکید می‌کنیم که این ماجرا افسانه‌ای بافته شده است که بررسی تفصیلی آن مجال دیگری می‌طلبد؛ اما این نکته برای ما اهمیت دارد که پردازنده قصه، به گونه‌ای ترسیم کرده است که قابل پذیرش باشد و اتباع و

۱. رک: ابن سعد؛ الطبقات الکبری؛ ج ۳، ص ۱۵۹. تعبیر دیگری در طبقات از خطبه ابوبکر آورده شده است: «کان رسول الله ﷺ عبداً اکرمه الله بالوحي و غصقه به»: رسول خدا ﷺ بنده‌ای بود که خداوند او را به نزول وحی کرامت بخشید و به کمک وحی به او عصمت داد.

۲. محمد بن جریر طبری؛ تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۳۳۸.

تصدیق مردم صدر اسلام به پیامبر ﷺ و تصور عدم خطا و لغزش به هر حال در این ماجرا مطرح شده است.

— ماجرای دیگری که می‌تواند به یک سند تاریخی به عنوان وجود اندیشه عصمت در صدر اسلام مورد استناد قرار گیرد، قصه‌ای است که در زمان خلافت عثمان در سال ۳۳ ق واقع شده است.

عده‌ای از اهل کوفه که با قریش مخالف بودند و موجب درگیری و اختلاف در شهر شده بودند توسط عثمان به شام تبعید شدند؛ در شام بعد از اینکه معاویه چند روزی آنها را نگه داشت با آنها به احتجاج و استدلالی مفضل پرداخت و ادله آنها را در مخالفت با قریش شنید؛ سپس خود در مقام دفاع از قریش خطابه‌ای مفضل ایراد کرد و آنها را به کم‌عقلی و بی‌خردی متهم کرد؛ بعد از ناامیدی از تغییر موضع آنها در مقام توصیف خود این چنین گفت که رسول خدا ﷺ که معصوم بود مرا والی مردم قرار داد و سپس ابوبکر و بعد عمر و بعد عثمان مرا به والی بودن ابقا کردند. شاهد ما همان جمله نخست است:

«ان رسول الله ﷺ کان معصوماً فولّانی، وأدخلنی فی امره».^۱ این اعتراف معاویه به عصمت رسول خدا ﷺ سندی تاریخی دال بر وجود این اندیشه نزد مسلمانان بوده است که از آن به عنوان یک امر مسلم در مقام استدلال استفاده کرده است.

— شاهد دیگر ماجرای در مورد رسول خدا ﷺ می‌باشد. پیامبر اکرم ﷺ از سواء بن قیس محاربی اسبی خرید. پس از مدتی سواء بن قیس این معامله را

انکار کرد. خزیمه بن ثابت انصاری با وجود اینکه هنگام خرید و فروش حضور نداشت، به نفع پیامبر اکرم ﷺ شهادت داد و ماجرا پایان یافت. پس از آن شهادت، پیامبر اکرم ﷺ خطاب به خزیمه فرمود: «به چه دلیل به نفع من شهادت دادی، حال آنکه هنگام خرید و فروش با ما نبودی؟» خزیمه در پاسخ گفت: «یا رسول الله! أنا أَصَدُّكَ بخبر السماء ولا أصدقك بما تقول؟»^۱ ای رسول خدا! من تو را در مورد خبر آسمان (وحی) تصدیق می‌کنم، چگونه در مورد آنچه می‌گویی تصدیق نکنم؟ این روایت نیز نشان‌دهنده آن است که عصمت پیامبر ﷺ در امور عادی زندگی نزد خزیمه مسلم بوده است و خزیمه به دلیل چنین اعتقادی «ذوالشهادتین» نامیده شده است.

- پرسش برخی از اصحاب رسول خدا ﷺ درباره اینکه تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ بر اساس وحی الهی است یا تصمیم‌گیری شخصی، می‌تواند شاهد دیگری باشد بر اعتقاد به عصمت و خطاناپذیری پیامبر ﷺ در حوزه ابلاغ وحی الهی؛ مثلاً سؤال حباب بن منذر در جنگ بدر^۲ که محل جنگ تصمیم و رأی الهی است یا نظرگاه شخصی و کاربرد حیل‌های جنگی که پیامبر اکرم ﷺ بعد از شنیدن رأی حباب، محل جنگ را به محل چاه‌های بدر انتقال داد. مورد دیگر پرسش سعد بن عباد و سعد بن معاذ از رسول خدا ﷺ است درباره قرارداد با غطفان^۳ که آیا نظر رسول خدا ﷺ امر خداست یا امری است که رسول خدا ﷺ دوست دارد؛ در این دو صورت اطاعت محض

۱. ابن سعد: الطبقات الکبری؛ ج ۴، ص ۳۸۰.

۲. رک: ابن هشام: السیرة النبویه؛ ج ۲، ص ۴۵۲ و ج ۱، ص ۶۲۰. محمد بن جریر طبری: تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۱۴۴.

۳. محمد بن جریر طبری: تاریخ طبری؛ ج ۳، ص ۷۰۷ - ۷۰۸.

می‌کنند؛ اما اگر این نظر، مصلحت‌سنجی رسول خدا ﷺ درباره مسلمانان است که دیدگاه دیگری را به رسول خدا ﷺ پیشنهاد دادند. البته هر دو مورد فوق می‌تواند گواه عصمت رسول خدا ﷺ در ناحیه ابلاغ و به‌کارگیری امر الهی در جامعه باشد؛ اما از سوی دیگر شاید موهم ارتکاز عدم عصمت وی در امور شخصی و فرماندهی آن حضرت باشد که آن نیز به شکل دیگری قابل پاسخگویی است.

- مجموعه روایاتی که درباره سیره رسول خدا ﷺ پیش از بعثت و حمایت ویژه الهی از او می‌باشد نیز می‌تواند سند تاریخی اندیشه عصمت مورد استشهاد قرار گیرد. در ذیل آیات سوره جن، یعنی «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيُنْذِرَ الَّذِينَ قَدْ أَتَوْا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَنِهِمْ وَأَخْضَىٰ كُلَّ شَيْءٍ يَدَايَ»^۱؛ دانای نهان است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، جز پیامبری را که از او خشنود باشد، که [در این صورت] برای او از پیش رو و از پشت سرش نگاهبانانی بر خواهد گماشت تا معلوم بدارد که پیام‌های پروردگار خود را رسانیده‌اند؛ و [خدا] بدانچه نزد ایشان است احاطه دارد و هر چیزی را به عدد شماره کرده است.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی روایتی را در تفسیر این آیات نقل نموده است:

يوكل الله تعالى بأنبيائه ملائكة يحصون اعمالهم و يؤدون اليهم تبليغهم الرسالة و وكل بمحمد ملكا عظيماً منذ فصل عن الرضاع يرشده الى الخيرات و مكارم الاخلاق و يصدّه عن الشرّ و مساوي

الاخلاق و هو الذی کان ینادیه السلام علیک یا محمد! یا رسول الله! و هو شاب لم یبلغ درجة الرسالة بعد فیظن أن ذلك من الحجر و الارض فیتأمل فلا یرى شیئا: ^۱ خداوند متعال فرشتگانی را بر پیامبران خود گماشته است که اعمال آنها را شماره می کنند و آنها را در رساندن پیام های الهی شان کمک می کنند و خداوند در مورد محمد ﷺ از هنگامی که از شیر گرفته شد فرشته ای بلندمرتبه را مأمور ساخت که او را به خوبی ها و مکرمت های اخلاقی ارشاد کند و او را از بدی ها و اخلاق بد باز بدارد و او همان کسی است که در جوانی خطاب به رسول الله ﷺ می گفت سلام بر تو ای محمد! ای رسول خدا! در صورتی که هنوز به درجه پیامبری نرسیده بود. پیامبر گمان می کرد که این ندا از سنگ یا زمین است. اطراف را بررسی می کرد چیزی نمی دید.

مورد دیگر روایتی است که رسول خدا ﷺ کیفیت رفتاری خود را در زمان جاهلیت بیان می کند. طبری در تاریخ خود از محمد بن حنفیه از پدرش حضرت علی علیه السلام روایت می کند که از رسول خدا ﷺ شنیدم که می گفت:

«ما هممت بشيء مما کان اهل الجاهلیة یعملون به غیر مرتین کل ذلك یحول الله بینی و بین ما أريد من ذلك ثم ما هممت بسوء حتی اکرمنى الله برسالته»: ^۲ من هیچ گاه [در کودکی و جوانی] کارهایی که

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۳، ص ۲۰۷. رک: محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۵، ص ۳۶۱.

۲. محمدبن جریر طبری؛ تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۲۷۹. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۳، ص ۲۰۷. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۵، ص ۳۶۲.

اهل جاهلیت انجام می‌دادند، قصد نکردم، جز دو مرتبه که در آن دو مرتبه نیز خداوند میان من و اراده‌ام حایل شد؛ سپس هیچ‌گاه اراده و قصد هیچ کار بدی را نکردم تا زمانی که خداوند مرا به رسالت مبعوث کرد.

پس از آن پیامبر اسلام ﷺ آن دو مورد را این‌گونه بیان می‌کند که یک شب به پسری که همراه من چوپانی می‌کرد گفتم: تو مواظب گله من باش تا به مکه بروم؛ پس آن حضرت شبانه همانند جوانانی که شب‌نشینی می‌روند، راهی مکه شد. حضرتش می‌گوید به اولین خانه از خانه‌های مکه که رسیدم صدای موسیقی شنیدم، گفتم: چیست؟ گفتند که مراسم ازدواج کسی است. پس نشستم که مراسم را ببینم، خداوند گوش مرا گرفت و مرا در خواب فرو برد و صبح با نور خورشید مرا بیدار کرد. پس به سوی رفیق خود بازگشتم. شب بعد نیز همین ماجرا تکرار شد و باز همان اتفاق افتاد. از آن پس هیچ‌گاه قصد هیچ کار بدی را نکردم تا اینکه خداوند مرا به رسالت برگزید.^۱

در روایت دیگری رسول خدا ﷺ خاطرات هفت‌سالگی خود را به‌گونه‌ای مرور می‌کند که همواره نیرویی او را از ارتکاب سهو و خطا باز می‌داشت:

أذكر و أنا غلام ابن سبع سنين و قد بنى ابن جذعان داراً له بمكة فجت مع الغلمان ناخذ التراب و المدر فى حجورنا فنقله فملأت حجرى تراباً فانكشفت عورتى، فسمعت نداء من فوق رأسى يا محمدا! أرخ إزارك، فجعلت أرفع رأسى فلا أرى شيئاً إلا أنى اسمع

الصوت فتما سکت ثم أرخه فکان انسانا ضربنی علی ظهری فخررت
لوجهی و انحل إزاری فَنَثَرْنی و سقط التراب الی الارض فقامت الی
دار أبی طالب عَمی و لم أَعْدُ^۱: به یاد می آورم که پسر بچه
هفت ساله‌ای بودم خاندان ابن جذعان خانه‌ای در مکه می ساختند با
پسر بچه‌های دیگر خاک و شن برای ساختن خانه می بردیم. برای
انتقال خاک و شن از دامن پیراهن عربی خود استفاده می کردیم. یک
بار دامنم را از سنگ پر کردم و به دلیل بالا زدن پیراهن به هنگام
حرکت، عورتم پیدا شد. صدایی از بالای سرم شنیدم که ای محمد!
پیراهنت را رها کن. بالای سرم را نگاه کردم چیزی ندیدم و تنها
صدا را می شنیدم؛ پیراهن را نگه داشته بودم و رها نمی کردم. پس
گویا انسانی بر پشت من زد، رو به جلو پرت شدم؛ پیراهنم رها شد
و مرا پوشاند و خاک‌ها روی زمین ریخت؛ پس ایستادم و به خانه
ابوطالب رفتم و هیچ گاه دیگر این کار را انجام ندادم.

در دو حدیث فوق مشاهده می گردد که پیامبر در دوران کودکی حتی
نسبت به خطاهایی که ممکن بوده است به سهو نه به عمد یا از روی جهل یا
غفلت انجام دهد، محافظت می شده است. این روایت نیز می تواند یک سند
تاریخی بر وجود اندیشه عصمت و محافظت ویژه الهی در صدر اسلام
مطرح شود.

- روایات دیگری نیز در کتب تاریخی شاهد بر این است که آن حضرت

۱. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۳، ص ۲۰۸. محمد باقر مجلسی: بحار الانوار؛ ج ۱۵،

به کمک سروش غیبی متوجه شد که باید عورت خود را بپوشاند.^۱

- پیامبر اکرم ﷺ در روایت دیگری می‌فرماید در دوران جاهلیت هیچ‌گاه به بتی نزدیک نشدم مگر اینکه مردی سفید و بلند بر من بانگ می‌زد و می‌گفت: رد شو و آن را لمس نکن.^۲ روایات دیگری نیز دال بر روی‌گردانی آن حضرت از بت در جاهلیت وجود دارد.^۳

روایاتی در مورد عصمت امیرالمؤمنین (علیه السلام) یا فاطمه زهرا (علیها السلام) وجود دارد که آنها نیز می‌توانند سندها یا شواهد تاریخی برای اثبات وجود اندیشه عصمت در صدر اسلام تلقی شوند.

امام حسن مجتبی (علیه السلام) از فاطمه زهرا (علیها السلام) و او هم از رسول خدا ﷺ روایت می‌کنند: «أَخْبَرَنِي جَبْرِئِيلُ عَنْ كَاتِبِي عَلِيٍّ أَنَّهُمَا لَمْ يَكْتُبَا عَلِيٍّ ذَنْبًا مُذْ ضَحِبَاهُ»^۴؛ جبرئیل به من خبر داد که دو فرشته مأمور بر حضرت علی، هیچ گناهی را از آن موقع که همراه و نگهبان بر او بوده‌اند، ننوشته‌اند.

شبیه این روایت را عمار یاسر از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند:

إِنْ حَافِظِي عَلِيٍّ يَفْتَخِرَانِ عَلِيٍّ سَائِرَ الْحَفَظَةِ بِكُونِهِمَا مَعَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ أَنَّهُمَا لَمْ يَصْعِدَا إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ شَيْءٌ مِنْهُ فَيَسْخَطُهُ^۵؛ دو

۱. ابن سعد؛ الطبقات الكبرى؛ ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. همان. ج ۱، ص ۱۲۶، عبارت ابن سعد از قول رسول خدا چنین است: «إِنِّي كَلِمَا دَنُوتُ مِنْ صَنَمٍ مِنْهَا تَمْتَلُ لِي رَجُلٌ أبيض طویل يصيح لي وراءك يا محمد لا تمسه».

۳. همان. ج ۱، ص ۱۰۴؛ ما حلفت بهما قط و إني لأمر فاعرض عنهما.

۴. ابوالفتح الکراجکی؛ کنز الفوائد؛ ج ۱، ص ۳۴۸. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۵، ص ۱۹۳ و ج ۳۸، ص ۶۵.

۵. ابوالفتح الکراجکی؛ کنز الفوائد؛ ج ۱، ص ۳۴۸. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ شیخ صدوق؛ علل الشرائع؛ ج ۱، ص ۸. شرف‌الدین استرآبادی؛ تأویل الآیات؛ ص ۶۹۲.

فرشته نگهبان حضرت علی علیه السلام بر سایر فرشته‌های نگهبان بر آدمیان افتخار می‌کند که از حضرت علی علیه السلام هیچ چیزی که موجب خشم خدا شود، به سوی خداوند عزوجل بالا نبرده‌اند.

این دو روایت گرچه تنها عصمت از گناه را ایفاد می‌کردند، باز برای ما از جهت دلالت بر مفهوم اصطلاحی عصمت در صدر اول اسلام حایز اهمیت است.

ابوسعید خدری خطبه‌ای را از حضرت علی علیه السلام نقل می‌کند که برتری، فضیلت و اختصاص اهل بیت علیهم السلام را به عصمت متذکر می‌شود:

أَيُّهَا النَّاسُ! نَحْنُ أَبْوَابُ الْحِكْمَةِ وَ مِفَاتِيحُ الرَّحْمَةِ ... وَ إِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ حُصْنًا اللَّهُ بِالرَّحْمَةِ وَ الْحِكْمَةِ وَ النَّبُوَّةِ وَ الْعِصْمَةِ ... أَلَا وَ إِنَّا رَايَةَ الْحَقِّ ... أَلَا وَ إِنَّا خَيْرَةَ اللَّهِ اصْطَفَانَا عَلَى خَلْقِهِ ... وَ أَنَا اخُو رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ خَازِنُ عِلْمِهِ وَ أَنَا الصَّدِيقُ الْكَبِيرُ وَ لَا يَقُولُهَا غَيْرِي إِلَّا مُفْتَرٍ كَذَّابٌ وَ أَنَا الْفَارُوقُ الْأَعْظَمُ^۱: اِی مردم! ما درهای حکمت و کلیدهای رحمتیم. و ما اهل بیت را تنها خداوند به رحمت، حکمت، نبوت و عصمت اختصاص داده است. هان! پرچم حق هستیم. آگاه باشید ما برگزیدگان الهی هستیم که بر مردم برتری بخشیده است و من برادر رسول خدا و نگه‌دارنده علم او می‌باشم؛ من صدیق اکبر و فاروق اعظم می‌باشم.

دسته‌ای دیگر از روایات با ملازمه عقلانی عصمت علی علیه السلام و فاطمه زهرا علیهما السلام را اثبات می‌کنند. گرچه تصریح به عصمت در آنها نشده است، اما

هنگامی که همه اعمال آنها را بر حق می‌داند و شخصیت و اعمال و افکار آنها دایرمدار حق می‌شود، غضب و رضای آنها موجب غضب و رضای پروردگار می‌شود، به ملازمه بسیار تنگاتنگ و نزدیک به دست می‌آید که آنها از گناهان و خطاها مصون‌اند، وگرنه تساوی میان خشنودی و خشم آنها با خشنودی و خشم خداوند متعال معنایی نخواهد داشت.

سعد بن ابی وقاص در حدیثی از رسول خدا ﷺ روایت می‌کند:

فاطمة بضعة منی من سرّها فقد سرّنی و من ساءها فقد ساءنی،
فاطمة أعز البرية علی^۱: فاطمه علیها السلام پاره تن من است، هر کس او را خوشحال کند مرا خوشحال کرده است و هر که او را به خشم آورد مرا به خشم آورده است. فاطمه برترین خلق خدا نزد من است».

نکته‌ای که درباره این روایت عرضه گردید، ابن ابی‌الحدید معتزلی در ضمن نقل قصه فدک و محاجّه فاطمه علیها السلام با ابوبکر نیز در ذیل روایتی مشابه این روایت آورده است. روایت او چنین است: «فاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی و من آذانی فقد آذى الله عزّوجلّ»: فاطمه پاره تن من است، هر که او را اذیت کند مرا اذیت کرده است و هر که مرا اذیت کند. خداوند عزیز و بلند مرتبه را اذیت کرده است.

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: «این روایت بر عصمت فاطمه زهرا علیها السلام دلالت دارد به دلیل اینکه اگر فاطمه اهل گناه باشد اذیت‌کننده او نمی‌تواند اذیت‌کننده خدا و رسول باشد؛ چون اهل گناه مستحق مذمت و اقامه حدّ می‌باشد».^۲

۱. شیخ مفید؛ الامالی؛ مجلس ۳۱، ص ۲۵۹. شیخ طوسی؛ الامالی؛ مجلس اول، ص ۲۴.

۲. ابن ابی‌الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۶، ص ۲۷۳.

روایت فوق با شکل‌های دیگری از جابر بن عبدالله انصاری، حضرت امیر المؤمنین علیه السلام و نیز ابن عباس و دیگران بیش از هشتاد مورد در جوامع روایی ما آمده است. نیز در مورد حضرت امیر علیه السلام، شخصیت او همسنگ حق قرار گرفته است. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است:

«علی مع الحق و الحق مع علی يدور حیثما دار»^۱: علی با حق است و حق با علی است؛ هر کجا باشد حق بر محور او می‌چرخد.

شکل‌های متفاوتی از این روایت در جوامع روایی نیز یافت می‌شود. روایات زیادی درباره تنزیه انبیا از گناه از امامان ما، به خصوص در عصر امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام وجود دارد که عصر گسترش بحث‌های کلامی بوده است؛ به این دلیل آیاتی از قرآن که اندک اشاره ظاهری به خطاهای انبیای سلف دارد یا به نحو دلالت التزامی از آنها چنین برداشتی می‌شود، بارها اصحاب درباره آن می‌پرسیدند و ائمه علیهم السلام تک تک آیات را به گونه‌ای توجیه می‌کردند که عصمت پیامبران از گناه و اشتباه را امری مسلم و قطعی می‌شمردند. مرحوم مجلسی شانزده روایت از این روایات را در باب جداگانه‌ای تحت عنوان «عصمت پیامبران و تاویل آیاتی که ایهام خطا و سهو آنها را دارد» آورده است.^۲

وجود چنین پرسش و پاسخ‌هایی حکایت از زمینه ذهنی مسلمانان و

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۰، صص ۴۳۱، ۴۴۵ و ۴۵۱ و ج ۳۸، صص ۱۸۸ و ۳۵۷. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۲، ص ۲۹۷. شیخ مفید؛ الفصول المختارة؛ صص ۹۷ و ۲۱۱. فضل بن حسن طبرسی؛ اعلام الوری؛ ص ۱۵۹.

۲. رک: محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۱، صص ۷۲ - ۹۷. باب عصمة الانبیا علیهم السلام و تأویل مایوم خطاهم و سهوهم و ج ۱۷، صص ۳۴ - ۹۶. باب ۱۵، عصمت و تأویل بعض مایوم خلاف ذلك.

اعتقاد آنها به عصمت انبیا دارد که با مطالعه آیات قرآن و معنای ظاهری آنها، جرقه این پرسش‌ها از ائمه علیهم‌السلام برای آنها ایجاد می‌شده است.

- مورد دیگر، حدیثی است از عمار درباره توصیف لحظات احتضار رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که حضرت اسراری را به حضرت امیر علیه‌السلام می‌فرماید. سپس خطاب به علی علیه‌السلام می‌فرماید که تو وصی و وارث من هستی! خداوند علم و فهم مرا به تو اعطا کرده است. سپس بغض و عداوت عده‌ای را نسبت به او بیان می‌کند. آن‌گاه در مقام دل‌داری او می‌فرماید که دو فرزند تو حسن و حسین، سرآمد جوانان بهشت‌اند و امامان نه‌گانه از نسل امام حسین علیه‌السلام پاک و معصوم‌اند؛ «وابناک سیدا شباب اهل الجنة و من صلب الحسین یخرج الله الائمة التسعة مطهرون معصومون».^۱

شبیه این روایت، حدیث دیگری است که ابن عباس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده است: «أنا و علی و الحسن و الحسین و تسعة من وُلد الحسین مطهرون معصومون»^۲: من و علی و حسن و حسین و نه فرزند از اولاد امام حسین پاک و معصوم هستیم.

حسین بن سعید در ذیل یکی از این احادیث جوّ علمای زمان خود را ترسیم کرده، می‌گوید:

«لاخلاف بین علمائنا فی أنهم علیهم‌السلام معصومون من کل قبیح مطلقاً وأنهم علیهم‌السلام یستون ترك المندوب ذنباً و سیئة بالنسبة الی

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۲۲، ص ۵۳۶.

۲. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۲۵، ص ۲۰۱ و ج ۳۶، صص ۲۴۳ و ۲۸۶. شیخ صدوق؛ کمال‌الدین و تمام‌النعمه؛ ص ۲۸۰. همو، عیون‌الخبر الرضا علیه‌السلام؛ ج ۱، ص ۶۴. علی بن عیسی اربلی؛ کشف‌النعمه؛ ج ۲، ص ۵۰۹. علی بن محمد خزازی؛ کفایة‌الانوار؛ ص ۱۹.

کمالهم علیهم السلام»^۱: هیچ اختلافی میان علمای امامیه نیست که امامان علیهم السلام از هر زشتی به طور مطلق معصوم اند و همانا آنان ترک مستحب را گناه می‌شمرند و نسبت به مقام و کمال خود آن را عمل بد می‌شمارند.

این رأی حسین بن سعید که از علمای قرن سوم هجری و معاصر امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام محسوب می‌شود در ترسیم جو اعتقادی حاکم بر عصر امامیه در قرن سوم، بسیار مهم می‌باشد.

ابن عباس، ابوسعید و دیگران روایت‌های زیاد دیگری به همین مضمون و تصریح به عصمت امامان علیهم السلام آورده‌اند^۲ که به دلیل طولانی شدن بحث از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

— امام صادق علیه السلام در روایتی خطاب به سدید، اندیشه غلات و کسانی را که معتقد به الوهیت ائمه علیهم السلام هستند به شدت نفی می‌کند و از آنها تبری می‌جوید. بعد از آن برای اینکه اندیشه اعتدال و اعتقاد حقّه را در مقام ائمه علیهم السلام ترسیم کند در پاسخ سدید که مقام شما چگونه است؛ «فما انتم جعلت فداک؟» این گونه می‌فرماید:

خَرَّانَ عِلْمَ اللَّهِ وَتَرَا جَمْعَهُ وَحَى اللَّهِ وَنَحْنُ قَوْمُ مَعْصُومِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِنَا
و نَهَى عَنْ مَعْصِيَتِنَا، نَحْنُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى مَنْ دُونَ السَّمَاءِ وَفَوْقَ

۱. حسین بن سعید؛ الزهد؛ ص ۷۳. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ آل البیت؛ ج ۷، ص ۱۸. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۵، ص ۲۰۷؛ و ج ۸۳، ص ۲۰۹.

۲. علی بن یونس نباطی؛ الصراط المستقیم؛ ج ۲، ص ۱۴۵. علی بن محمد خزاز؛ کفایة الاثر؛ ج ۱، ص ۱۶. ابن شهر آشوب؛ المناقب؛ ج ۱، ص ۲۹۵. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۳۶، صص ۲۸۵، ۲۹۱، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۳۵، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۴۸.

الأرض^۱: ای سدید! ما حافظان علم خداوند و ترجمان وحی الهی می‌باشیم. ما گروهی معصومیم که خداوند به اطاعت از ما دستور داده است و از نافرمانی و سرپیچی از ما نهی کرده است و ما حجت رسای خداوند بر همه اهل آسمان و زمین می‌باشیم».

این روایت از جهت اینکه تقارن میان علم ویژه امامان و عصمت آنها و تأکید بر حجت و مفترض‌الطاعة بودن آنها و ملازمه آن با عصمت را مطرح می‌کند، جالب توجه می‌باشد.

- برای ترسیم جو فکری زمان ائمه علیهم‌السلام حدیثی از علی بن رثاب است که از امام صادق علیه‌السلام درباره آیه «وَمَا أَضَاقَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ»^۲: و هر [گونه] مصیبتی به شما برسد به سبب دست‌آورد خود شماست و [خدا] از بسیاری در می‌گذرد. سؤال می‌کند با توجه به این آیه مصیبت‌هایی که به حضرت علی علیه‌السلام و اهل بیت او وارد می‌شد، حال آنکه معصوم بودند (و هم اهل طهارة معصومین). آن حضرت پاسخ می‌دهد: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دایما به درگاه خدا توبه می‌کرد و در هر شب و روز صد بار استغفار می‌کرد، بدون اینکه گناهی انجام داده باشد. این مصایب بر اولیای او وارد می‌شود تا آنها اجر زیادی بر این مصایب به دست آورند، بدون اینکه گناهی مرتکب شده باشند.^۳

- آیه تطهیر و شأن نزول آنکه در کتب فریقین نقل شده است - و در فصل

۱. کنز: رجال الکشی؛ ص ۳۰۶. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار؛ ج ۲۵، ص ۲۹۸.

۲. شورا: ۳۰.

۳. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار؛ ج ۷۸، ص ۱۸۰.

نخست از آن به تفصیل سخن به میان آمد - نشان‌دهنده مطرح بودن اندیشه عصمت در صدر اسلام است.

گزارش‌های تاریخی موهم عدم اعتقاد به عصمت

در بعضی از منابع شواهد تاریخی یافت می‌شود که ممکن است برخی عدم اعتقاد به عصمت را از آن استفاده کنند. لازم است برخی از این موارد بررسی و ارزیابی گردد:

- هنگام تقسیم غنائم جنگی یکی از اصحاب (ذوالخویصره) به رسول خدا ﷺ اعتراض کرد: «اعدل یا محمد!»^۱: ای رسول خدا! به عدالت رفتار کن، همانا به عدالت رفتار نکردی! آن حضرت ﷺ پاسخ می‌دهد اگر من به عدالت رفتار نکنم چه کسی به عدل رفتار خواهد کرد؟ در این هنگام عمر بن خطاب از رسول خدا ﷺ اجازه می‌خواهد که این فرد را گردن بزند که آن حضرت، عمر را باز می‌دارد و پیش‌بینی می‌کند که از قوم این فرد عده‌ای از دین خارج می‌شوند و اخبار خوارج را در همین جا پیش‌بینی می‌نماید. مطالعه این گزارش نشان می‌دهد که این اعتراض نشان‌دهنده ضعف اعتقادی اعتراض‌کننده یا بیماری و ضعف روحی او می‌باشد و نمی‌تواند شاهدی بر وجود ارتکازی برای عدم اعتقاد به عصمت باشد.

- شاهد دیگر گفته عمر بن خطاب در لحظات آخر زندگی رسول خدا ﷺ است هنگامی که کاغذ و قلم طلب کرد که برای مردم وصیتی بنگارد که بعد از

۱. ابن ابی‌الحدید: شرح نهج البلاغه؛ ج ۲، ص ۲۶۵؛ ذیل خطبه ۳۶ و ج ۱۰، ص ۲۱۷. این بطریق؛ العمده؛ ص ۴۶۰.

او گمراه نشوند. عمر گفت: «ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله»^۱: همانا این مرد هذیان می‌گوید! کتاب خدا ما را کافی است. «قد غلبه الوجع»^۲: درد و بیماری به رسول خدا ﷺ شدت گرفته است و به این دلیل سخن از آوردن کاغذ و قلم را مطرح می‌کند. بعضی از اهل بیت علیهم السلام به عمر اعتراض می‌کنند. وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله اختلاف و درگیری لفظی اصحاب و اهل بیت علیهم السلام را مشاهده می‌کند از چنین وصیتی منصرف می‌شود.

در پاسخ این شاهد باید اشاره کرد که چنین سخنی از عمر نشان‌دهنده ارتکاز عدم عصمت نیست؛ بلکه اعتراض اهل بیت علیهم السلام خلاف آن را نشان می‌دهد. ریشه‌های اعتراض عمر را باید در دلیل سرپیچی او از سپاه اسامه و نرفتن او به مأموریتی جستجو کرد که پیامبر برای ابوبکر و عمر و بسیاری از صحابه تعیین کرده بود (بعد سیاسی - اجتماعی این قضیه حاکم بر بُعد کلامی آن است).

- نمونه دیگر اعتراض به رسول خدا ﷺ در صلح حدیبیه است.^۳ ممکن است ادعا شود که این اعتراض نشان‌دهنده عدم وجود ارتکاز عصمت در میان مسلمانان می‌باشد. در این ماجرا معاهده‌ای هفت‌ماده‌ای میان پیامبر صلی الله علیه و آله و قریش بسته شد. ماده دوم پیمان صلح حدیبیه که در میان مسلمانان موج

۱. قاضی نورالله شوشتری: الصوامع المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة؛ ص ۲۲۴. این حکایت را صاحب طرائف از جلد دوم صحیح مسلم نیز نقل کرده است: (سیدین طاووس: طرائف فی معرفة مذهب الطوائف؛ ج ۲، ص ۴۳۲). رک: محمد بخاری؛ صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۲۲ و ج ۲، ص ۱۴. مسلم نیشابوری؛ صحیح مسلم؛ ج ۲، ص ۱۴. احمد بن حنبل؛ مستدرک احمد؛ ج ۱، ص ۳۲۵. ابن سعد؛ الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۴۴.

۲. شیخ مفید؛ الامالی؛ ص ۳۶. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۲، ص ۴۷۴ و ج ۳۰، ص ۵۳۲.

۳. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۳۰، ص ۵۶۴.

اعتراض و ناخشنودی را برانگیخت، به این صورت تنظیم شده بود: اگر یکی از افراد قریش بدون اجازه بزرگ‌تر خود از مکه فرار کند و به مسلمانان بپیوندد، پیامبر ﷺ باید او را به قریش بازگرداند؛ اما اگر یکی از مسلمانان به سوی مشرکان قریش در مکه بگریزد، قریش موظف نیست آن را به مسلمانان تحویل بدهد؛^۱ خصوصاً هنگامی که بعد از انعقاد این پیمان، ابو جندل که از مکه به سوی مسلمانان گریخته بود، به مکه بازگردانده شد.^۲

شاید بیشترین اعتراض از ناحیه احساس ذلت و خواری بود که این ماده در میان مسلمانان وانمود می‌کرد؛ به همین دلیل پیامبر ﷺ برای مسلمانان توضیح داد: اگر مسلمانی از حوزه اسلام به سوی شرک فرار کند و جامعه کفر را بر اسلام ترجیح دهد، نشان‌دهنده این است که اسلام را از جان و دل نپذیرفته است و ایمان محکم و استواری نداشته است و اگر ما مسلمانان پناهنده را به قریش تحویل می‌دهیم، چون مطمئن‌ایم خداوند راه نجات را برای آنها فراهم می‌سازد.^۳

با این توضیح روشن می‌شود که این اعتراض مسلمانان نیز محفوظ به قرآینی است که نمی‌تواند موهم عدم وجود ارتکاز عصمت پیامبر ﷺ در صدر اول باشد. موارد اعتراض برخی از همسران رسول خدا ﷺ به ایشان را نیز می‌توان از باب ضعف اعتقادی، مواضع سیاسی، فرهنگی و قومی

۱. ابن هشام: السيرة النبوية: ج ۳، ص ۳۳۲. علی بن برهان‌الدین حلبی: السيرة الحلبية: ج ۳، ص ۲۴.

۲. علی بن برهان‌الدین حلبی: السيرة الحلبية: ج ۳، ص ۱۲.

۳. ابن هشام: السيرة النبوية: ج ۲، ص ۳۱۶ - ۳۱۷. رک: جعفر سبحانی: بحوث فی المال و النحل: ج ۶، ص ۷۹ - ۹۷، اعتراض عمر و بیان آن برای ابوبکر از این جهت است که آیا ما به حق نیستیم، پس چرا پستی و دنائت این پیمان را بپذیریم؟

اعتراض‌کنندگان توجیه کرد؛ همان‌گونه مخالفت عده‌ای در همراهی سپاه اسامه بن زید^۱ و نیز مخالفت با آن حضرت در آوردن قلم و کاغذ برای نوشتن وصیت در آخرین لحظات زندگی^۲ از همین باب می‌باشد.

گفتار سوم: بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد منشأ اندیشه عصمت

آنچه در گفتارهای پیشین این فصل آمد، سیری بود تاریخی در ادیان پیش از اسلام تا مشخص گردد که آیا نظریه عصمت رهبران دینی، در ادیان پیش از اسلام سابقه‌ای دارد یا نه؟ پس از آن از دیدگاه تاریخی، سابقه این اندیشه در اسلام اعم از متون دینی، کتاب‌های تاریخی و نیز دیدگاه‌های متکلمان امامی و اهل سنت بررسی گردید. در این فصل در پی بررسی آرا و نظرگاه‌های گوناگونی هستیم که نویسندگان غربی و کسانی که با نوشته‌های آنها آشنا هستند و نیز بعضی از متکلمان اهل سنت در مورد منشأ اعتقاد به عصمت و ریشه تاریخی این نظریه ارائه کرده‌اند. بعضی مدعی‌اند مبدا این نظریه هشام بن حکم یا عبدالله بن سبا است؛ برخی می‌گویند شیعه این عقیده را از دین ایرانیان یعنی مذهب زرتشتی گرفته است؛ بعضی در سیاسی جلوه‌دادن این نظریه به عنوان عکس‌العمل شیعه در برابر مخالفان خود، کوشیده‌اند؛ برخی انتساب این نظریه را به صوفیه مطرح کرده‌اند؛ برخی این اعتقاد را حاصل روحیه تمایل به کاریزماگری در ادیان دانسته‌اند و بعضی دیگر آن را

۱. محمد بن جریر طبری؛ تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۴۲۹. ابن سعد؛ الطبقات الکبری؛ ج ۲، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.

۲. ابن ابی‌الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۳، ص ۱۷. ابن سعد؛ الطبقات الکبری؛ ج ۲، ص ۲۴۲. محمد بخاری؛ صحیح بخاری؛ ابواب کتابه العلم؛ ص ۳۰.

حاصل اندیشه غلات می‌دانند. اکنون به تفصیل به نقل یکایک این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

۱. انتساب اندیشه عصمت به هشام بن حکم و مؤمن الطاق (عصر امام صادق علیه السلام)

یکی از کسانی که اندیشه عصمت را ساخته و پرداخته و ابداع هشام بن حکم متکلم بزرگ امامی می‌داند، ویلفرد مادلونگ است. دیدگاه او را در این باب از دایرة المعارف اسلام نقل می‌کنیم: عصمت به عنوان یک اصطلاح کلامی به معنای مصونیت از خطا و گناه در کلام شیعه و سنی به کار برده می‌شود. در صدر اسلام چنین عقیده‌ای وجود نداشت؛ بلکه خلاف‌های اخلاقی محمد صلی الله علیه و آله به راحتی بیان می‌شد. اصطلاح و مفهوم عصمت، در قرآن و جوامع روایی اصلی نیامده است. نخستین بار شیعه امامیه آن را در نیمه قرن دوم به کار بردند و قرارداد کردند که امامان باید از طرف خدا منصوب باشند و آنها به عنوان رهبران جامعه باید از خطا و گناه معصوم باشند. نخستین بار در کلام هشام بن حکم این صفت به عنوان یکی از ویژگی‌های امام مطرح شد. او گفت: پیامبر ممکن است خطا کند؛ چون او به وسیله وحی هدایت می‌شود، به خلاف امام که وجود این صفت در او ضروری است؛ اما متکلمان دیگر امامیه، این صفت را به طور مساوی در خصوص پیامبر و امام به کار می‌بردند.^۱ بعضی از نظریه پردازان وهابیت به تبع این گمانه‌زنی‌های دانشمندان غربی زمان ابداع این نظریه را به عصر امام جعفر صادق علیه السلام نسبت می‌دهند.^۲

۱. The Encyclopdia of Islam V4: p.p 182 - 184.

۲. رک: محمود صبحی؛ نظریة الامامة ص ۱۳۴. رونالدسون؛ عقيدة الشيعة ص ۳۲۹. ناصر القفاری؛

اصول مذهب الشيعة ج ۲، ص ۷۷۷.

محبّ‌الدین الخطیب معتقد است نخستین کسی که این عقیده گمراه‌کننده را اختراع کرد، به تعبیر او خبیثی بود که - مسلمانان (اهل سنت) او را «شیطان الطاق» و شیعه، او را «مؤمن آل محمد ﷺ» یا «مؤمن الطاق» می‌نامیدند.^۱ نام او محمد بن علی بن الاحول است که همچون هشام بن حکم از متکلمان بزرگ عصر امام صادق علیه السلام و از شاگردان آن حضرت محسوب می‌شود. دکتر احمد شبلی استاد تاریخ و تمدن اسلامی در دانشگاه قاهره ادعا می‌کند:

شیعه عصمت انبیا را با دلیل عقلی و روش منطقی اثبات کردند و گفتند: اگر انبیا معصوم نباشند میزان اعتماد به آنها کاسته می‌شود و فایده بعثت انبیا از بین می‌رود. جای تعجب اینجاست که این اعتقاد شیعه به عصمت انبیا به اهل سنت سرایت کرده و کم‌کم همه مسلمانان به این رأی قایل شدند.^۲

محمد جواد مغنیه نیز می‌گوید: شیعیان نخستین کسانی بودند که قایل شدند تنها از راه عصمت می‌توان وجوب عمل به وحی را ثابت کرد و این مسئله را از طریق مختلفی تقریر کردند و از راه عقل و بداهت منطق عقلی آن را ثابت کردند؛ سپس اهل سنت این اندیشه را از شیعه گرفتند.^۳

سخن رونالدسون در این انتساب

یکی از مستشرقان به نام رونالدسون با نوسان‌های بسیار زیادی

۱. رک: ناصر القفاری؛ اصول مذهب الشیعه، ج ۲، ص ۷۷۶، به نقل از: مجلة الفتح؛ ش ۱۸، ص ۲۷۷.

۲. احمد شبلی؛ مقارنۃ الادیان؛ ج ۳.

۳. رک: محمد جواد مغنیه؛ الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعه؛ ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

نظرگاه‌های متفاوتی را درباره مبدأ اندیشه عصمت بیان کرده است. او در آغاز می‌گوید: با بررسی عهد قدیم می‌یابیم که انبیای بنی‌اسرائیل معصوم از خطا و گناه نیستند؛ بلکه لغزش انبیا امری عادی محسوب می‌شود. آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داود، سلیمان، ایوب، اشعیا و عزرا^۱ از دیدگاه عهد عتیق مرتکب خطا شده‌اند. در عهد جدید نیز کاتبان انجیل تنها برای عیسی علیه السلام قابل به عصمت شده‌اند و این ویژگی مسیح نه به خاطر نبی بودن عیسی است؛ بلکه به اعتبار مسیح بودن و منجی و نجات‌بخش بودن اوست. در کتب عهد جدید نیز هیچ اشاره‌ای به معصوم بودن شاگردان و فرستادگان مسیح نشده است. بعضی معتقدند اندیشه عصمت از طریق بعضی از کتاب‌ها مانند اپوکریفای عهد عتیق به اسلام راه یافته است. در اینجا او از ماجرای نبایش منسی یاد می‌کند.^۲ رونالدسون بعد از اینکه تأثیرپذیری مسلمانان در خصوص عصمت انبیا را از اپوکریفا بعید نمی‌شمارد،^۳ به این حد راضی نمی‌شود و در چرخش دیگری در سخن خود، نظریه قوی‌تری را - به زعم خود - پیشنهاد می‌کند که می‌تواند منشأ اعتقاد به عصمت را بهتر توجیه کند. او در این نظریه می‌گوید اندیشه عصمت در میان مسلمانان ناشی از مباشرت و ملازمت مسلمانان با اعتقاد فرقه شیعه به امامت و نیز افکار و اندیشه‌های صوفیه

۱. عزرا در لغت یهود همان غریر در لغت عربی است.

۲. متن کلمات نبایش منسی در پیشینه عصمت در اندیشه یهود گذشت.

۳. بعضی از معاصران از قول عده‌ای نقل می‌کنند که عصمت جزو تعالیم دین اسلام نمی‌باشد، بلکه اندیشه عصمت توسط عده‌ای از دانشمندان یهودی که اظهار اسلام می‌کردند وارد حوزه اعتقادات اسلام شده است؛ یعنی درواقع عصمت، بدعتی است که پس از رحلت پیامبر اکرم علیه السلام دانشمندان یهودی تازه‌مسلمان شده آن را وارد دین اسلام کرده‌اند یا اینکه عده‌ای از اهل کتاب این عقیده را ترویج کرده‌اند (ر.ک: جعفر سبحانی؛ الالهیات، ج ۳، ص ۱۶۳).

می‌باشد. او می‌گوید در قرآن بر نظریه عصمت انبیا نه تنها تأییدی وجود ندارد، بلکه در موارد زیادی به گناه آدم، موسی و داود اشاره می‌کند؛ آن‌گاه آیاتی از قرآن که خطای انبیا را متذکر شده است، ارائه می‌دهد.

او در ادامه برای ارائه شاهد تاریخی بر نظریه خود به کتاب‌هایی اشاره می‌کند که در قرن سوم هجری برای مناظره میان مسلمانان و مسیحیان نوشته شده است. او در این سیاق به کتاب الاحتجاج کندی که در زمان مأمون نوشته شده است و هدف نویسنده اثبات صحت دین اسلام در مقابل مسیحیت است، اشاره می‌کند. او می‌گوید کندی در این کتاب هرگز به عقیده عصمت انبیا اشاره نکرده است. سپس به کتاب الدین و الدولة علی طبری اشاره می‌کند. او مسیحی مسلمان شده است و در زمان متوکل این کتاب را منتشر کرده است و از موارد اختلاف میان تعالیم اسلام و تورات و انجیل صحبت می‌کند. با وجود اینکه در صدد بیان موارد اختلافی بوده است، هیچ اشاره‌ای به عقیده عصمت انبیا در اسلام نمی‌کند. با ذکر این دو شاهد از کتب اعتقادی اهل سنت می‌خواهد نتیجه بگیرد که اندیشه عصمت انبیا در اسلام ناشی از تطوّر کلامی شیعه می‌باشد. شیعه برای اینکه حقانیت ائمه را در مقابل خلافت خلفای اهل سنت اثبات کند، اندیشه عصمت انبیا را با وصف امام‌بودن و هادی‌بودن انبیا مطرح می‌سازد. سپس از گلدزیهر نقل می‌کند که اسلوب عقلی این اندیشه میان شیعه و معتزله یکسان است؛^۱ یعنی می‌خواهد ادعا کند شیعه این عقیده را اختراع کرد و یک مسلک عقلی برای اثبات آن برپا داشت؛ سپس از شیعه به معتزله که نزدیکی بیشتری از نظر عقلی به شیعه

دارند، منتقل شد و از آنجا در میان اهل سنت منتشر شد. شیوه استدلالی شیعه برای اثبات عصمت نشان‌دهنده این است که این اعتقاد در فاصله وفات رسول خدا ﷺ و غیبت امام دوازدهم ﷺ به وجود آمده است. بیش از همه رونالدسون به اثبات عصمت ابراهیم ﷺ توسط امام صادق ﷺ در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) اشاره می‌کند. با ارائه شیوه‌ای استدلالی، آیه را این‌گونه تبیین کرده است که امام باید معصوم باشد و فاسق نمی‌تواند امام صالحان باشد.

آن‌گاه می‌گوید این عقیده شیعه در زمان کلینی، شیخ صدوق و شیخ مفید که در زمان اقتدار آل بویه می‌زیستند، رشد زیادی کرد؛ چون آل بویه برای شیعه تسهیلات ویژه‌ای قایل شده بودند. رونالدسون در نهایت درباره بسط نظریه عصمت در میان اهل سنت سخن گفته است و مقایسه‌ای میان آرای غزالی و عدم اعتقاد او به عصمت و نظرگاه‌های فخر رازی و دفاع شدید او از عصمت انبیا انجام داده است و در پایان قضاوت می‌کند که اهل سنت تحت تأثیر افکار صوفیه و معتزله و تبادل افکار میان شیعه و سنی به عصمت معتقد شده‌اند.^۱

نقد انتساب نظریه عصمت به عصر امام صادق ﷺ

این دیدگاه را از چند زاویه می‌توان مورد ملاحظه و مدافعه قرار داد:

۱. عصر امام باقر و امام صادق ﷺ که مصادف با انتقال قدرت از امویان به عباسیان است و آرامش نسبی سیاسی بر جامعه حکم فرماست، زمان

۱. رونالدسون: عقیده‌الشیعه؛ ص ۲۲۹.

مطرح شدن آرا و نظریات کلامی مختلف می‌باشد. در این زمان بسیاری از معارف اعتقادی، کلامی و حتی فقهی فرصت بسط و نشر یافتند. شاگردان زیادی در محضر آن دو امام همام تربیت شدند که در بحث‌های کلامی و فقهی بروز و ظهور ویژه‌ای داشتند و منشأ آثار فرهنگی و اجتماعی زیادی شدند. هشام بن حکم و ابوجعفر محمد بن علی بن النعمان الاحول معروف به «مؤمن الطاق» دو تن از شاگردان کلامی آن حضرت بودند. بسیاری از مسائل کلامی از توحید، نبوت و امامت از جمله مسائل عصمت و شئون امام در مباحث کلامی آنها مطرح می‌شد. می‌توان گفت دوران شکوفایی بسیاری از اندیشه‌های کلامی در عصر امام صادق علیه السلام رخ داده است. این سخن به این معنا نیست که ریشه تاریخی اندیشه عصمت در عصر امام صادق علیه السلام باشد و نخستین بار این اندیشه در آن زمان پدید آمده باشد؛ بلکه ادعای ما این است که عصر امام صادق علیه السلام، عصر شکوفایی اندیشه‌ها و مباحث کلامی بسیار زیادی از جمله مبحث عصمت انبیا و ائمه علیهم السلام بوده است. همان‌طور که بسیاری از مباحث توحید صفاتی در این عصر به شکل بسیار روشنی توسط هشام و دیگر متکلمان مطرح شده است.

اگر کسی ادعا کند چون در این زمان به شکل فزاینده‌ای یک بحث مطرح می‌شد، پس ریشه تاریخی و مبدأ اولیه این فکر و نظریه در این زمان می‌باشد، ادعای نادرستی خواهد بود؛ به عبارت دیگر بسیاری از احکام و عقاید در عصر امام صادق علیه السلام که عصر گسترش دانش اسلامی، احکام و عقاید بوده است در جنبه‌های مختلف فرصت بیان و بسط و نشر پیدا کرده است؛ حتی بعضی از احکام مانند حکم خمس ارباب مکاسب قبل از عصر امام صادق علیه السلام مطرح نشده بود.

۲. صاحبان این نظریه ادعا کرده‌اند که در قرآن و جوامع روایی اصلی، شاهی بر وجود اندیشه عصمت وجود ندارد. بررسی مختصر در گفتارهای پیشین در خصوص وجود معنای اصطلاحی عصمت در قرآن مطرح شد. از سوی دیگر در جوامع روایی و تاریخی مستنداتی در بخش‌های قبل آورده شد که ارتکاز ذهنی مسلمانان و روایات مستقیم از پیامبر و امامان صدر اول وجود معنای عصمت و اندیشه مصونیت پیامبر و امامان علیهم‌السلام از گناه و اشتباه را افاده می‌کرد. بنابراین اینکه در آیات قرآن و روایات اولیه هیچ ردّ پایی از اندیشه عصمت وجود ندارد و اینکه نخستین بار شیعه امامیه آن را در نیمه قرن دوم به کار برد، ادعای بیهوده و نپخته‌ای است. بله، می‌توان پذیرفت که در نیمه قرن دوم این اندیشه به شکل پخته و شکوفا در سخن متکلمان امامی به کار گرفته شد نه اینکه مبدأ و ریشه این اندیشه در نیمه قرن دوم بوده است.

۳. در کلام مادلونگ این مطلب ادعا شده است که در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به راحتی خلاف‌های اخلاقی آن حضرت بیان می‌شد؛ اما هیچ مستندی برای این ادعا آورده نشده است. شواهدی که بر خلاف این ادعا در فصول پیشین آورده شد، حتی هرگونه خطای غیرعمدی و اشتباهی را از آن حضرت حتی در دوران طفولیت نفی می‌کرد. با در نظر گرفتن ذهنیت عام مسلمانان در صدر اسلام در مورد شخصیت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هیچ‌گونه اتقان، استحکام و صحتی را نمی‌توان در سخن مادلونگ و اخلاف او برشمرد؛ بلکه به عکس می‌توان گفت با توجه به پاره‌ای از روایات و شواهد تاریخی که در مباحث پیشین بدان‌ها اشاره شد، باور عمومی مسلمانان بر این بود که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از گناه و حتی خطا معصوم است.

نقد سخن رونالدسون

آنچه در آغاز امر با بررسی اجمالی کلام رونالدسون به نظر می‌رسد، تشتت، پراکندگی وعدم ثبات او بر دیدگاهی روشن می‌باشد. از یک سو احتمال می‌دهد که شیعه این عقیده را از آپوکریفای یهود گرفته باشد؛ به این صورت که دانشمندان یهودی تازه‌مسلمان‌شده این باور را در جامعه اسلامی نشر داده باشند. او در این احتمال هیچ مدرک، شاهد و سندی تاریخی عرضه نمی‌کند؛ بلکه صرفاً به این بسنده می‌کند که چنین عقیده‌ای در کتب یهود یا در برخی مواضع آن مانند نیایش مَنَسّی آمده است. از سوی دیگر لغزش انبیا را در متون عهد قدیم امری عادی می‌شمارد. از جمع این دو شاهد هیچ مستندی برای اخذ و اقتباس مسلمانان و شیعیان در مورد نظریه عصمت حاصل نمی‌شود. گرچه ما در مورد ذکر موارد لغزش انبیا در تورات، قایل به تحریف آن می‌باشیم که فعلاً در صدد بیان این مطلب نیستیم.

اما گفتار رونالدسون درباره اینکه در قرآن موارد خطا و گناه انبیا آمده است، نیازمند پاسخ تفصیلی و توجیهی است که درباره آن، کتب زیادی توسط متکلمان پیشین مانند سید مرتضی علیه السلام در تزیه الانبیاء و الاثمه و اندیشمندان معاصر نگاشته شده است که تک‌تک مواردی که در آیات قرآن نسبت گناه و عصیان به آدم، موسی، داود و دیگر انبیا داده شده است مورد مذاقه و بررسی قرار گرفته است و در هر مورد پاسخی درخور تنظیم شده است. علامه طباطبائی و دیگر مفسران شیعی نیز در ذیل هر کدام از این آیات مبحثی ارزشمند عرضه کرده‌اند. چون رونالدسون به آیه خاصی اشاره نکرده است، ما هم در اینجا از ورود تفصیلی به این بحث در می‌گذریم.

اما شاهد تاریخی رونالدسون در مورد استناد به کتاب احتجاج‌کندی که

در آن هیچ اشاره‌ای به عصمت انبیا نشده است، نمی‌تواند شاهد درستی مدعای او باشد. این کتاب که در قرن سوم در زمان مأمون نوشته شده است، به قول خود رونالدسون با هدف اثبات حقانیت دین اسلام در مقابل مسیحیت نوشته شده است.

در کتابی که برای صحت یک دین نوشته می‌شود چه ضرورتی دارد که از یک ویژگی انبیا بحث شود که در برابر عقاید مهم‌تر مانند توحید، اصل نبوت و دیگر معارف اعتقادی در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرند. درباره این شاهد و نیز شاهد دیگر او یعنی عدم ذکر عقیده عصمت در کتاب الدین و الدوله علی طبری، شاید به همین دلیل مذکور باشد یا از این جهت که این عقیده در هر دو دین به‌طور مساوی وجود دارد به آن اشاره کرده است؛ همان‌طور که خود رونالدسون عقیده به عصمت مسیح را از باب منجی‌بودن و نه از باب نبی‌بودن پذیرفته است. بنابراین ذکر نکردن این عقیده در یک کتاب کلامی - که در صدد بیان موارد اختلافی دین مسیحیت و اسلام است - نمی‌تواند هیچ تکیه‌گاه قابل اعتمادی باشد. نیز از کجا می‌توان ادعا کرد که کندی یا طبری استقصای تام در همه موارد اختلاف یا تشابه داشته‌اند که بتواند صرف نبودن این اعتقاد در عداد عقاید مسلمانان، شاهد عدم وجود این عقیده در صدر اسلام باشد.

شاید به دلیل سستی این استدلال‌ها بوده که رونالدسون از همه این احتمالات دست شسته است و به پیدایش نظریه عصمت در عصر امام صادق علیه السلام اشاره کرده است. شاهد رونالدسون استدلالی است که امام صادق علیه السلام در ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره آورده است و این سخن امام علیه السلام، اثبات‌کننده عصمت امام می‌باشد. از این جهت که استناد به قرآن در نظریه

عصمت است، خلاف مدعای رونالدسون است؛ اما شاید کلام رونالدسون در این باشد که این آیه به عصمت انبیا اشاره ندارد؛ بلکه عصمت امام علیه السلام را ثابت می‌کند و عصمت امام علیه السلام تنها در میان شیعه رواج داشته است و از سوی دیگر در عصر امام صادق علیه السلام چنین تفسیری عرضه شده است نه در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله.

در این صورت باز می‌توان گفت ما فعلاً در صدد اثبات اساس ریشه تاریخی اندیشه عصمت می‌باشیم؛ چه عصمت انبیا چه عصمت امامان علیهم السلام؛ گرچه به معنای کلامی «امام» نزد امامیه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز امام بود و همانند ابراهیم علیه السلام مشمول «عهدی» در آیه «لاینال عهدی الظالمین» می‌شود. اگر بتوان از دیدگاه رونالدسون استدلال امام صادق علیه السلام را بر دلالت این آیه بر عصمت پذیرفت، می‌توان گفت که خود قرآن که از صدر اول نازل شده است، دلالت بر اندیشه عصمت می‌کند.

افزون بر این مسئله اگر رونالدسون همچنان بر موضع خود در ابداع اندیشه عصمت در عصر امام صادق علیه السلام اصرار ورزد، همه آن شواهد و مستندات که درباره وجود اندیشه عصمت در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله و دوران پس از رحلت ایشان در کلام خلفای راشدین در بخش‌های قبل عرضه شد، می‌توان به عنوان ادله‌ای علیه ادعای رونالدسون مورد استفاده قرار داد. تشویش دیگری که در سخن رونالدسون مشاهده می‌شود، استناد اندیشه عصمت به صوفیه می‌باشد که نیازمند بررسی تفصیلی بیشتری است و پس از این خواهد آمد.

۲. انتساب عقیده عصمت به عبدالله بن سبا

ابن تیمیه نظریه عصمت را از ساخته‌ها و نظرگاه‌های عبدالله بن سبا

می‌شمارد. با اینکه ابن تیمیه اعتراف می‌کند که لفظ عصمت در کلام ابن سبّا یافت نمی‌شود؛ اما از آنجاکه ابن سبّا معتقد به الوهیت حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌باشد در نتیجه قول به عصمت را نیز می‌توان از ابداعات ابن سبّا قلمداد کرد.^۱

در اینجا مناسب است اندکی به «ابن سبّا» و شخصیت او بپردازیم. ابن سبّا چه ادعایی داشته و چه کارهای مهمی انجام داده است؟ خلاصه آنچه مورخان درباره ابن سبّا آورده‌اند، از این قرار است: مردی یهودی از اهل صنعای یمن، در زمان عثمان به حسب ظاهر اسلام می‌آورد؛ ولی در پنهانی مکر و حيله میان مسلمانان به کار می‌برد و در شهرهای بزرگ اسلامی مانند شام، کوفه، بصره و مصر گردش می‌کرد؛ در مجامع آنها حاضر می‌شد و مردم را تبلیغ می‌کرد بر آنکه پیامبر اسلام محمد صلی الله علیه و آله نیز مانند عیسی مسیح صلی الله علیه و آله به دنیا رجعت می‌کند. همچنان‌که هر پیامبری وصی و جانشینی دارد، وصی محمد صلی الله علیه و آله هم علی علیه السلام است و او خاتم اوصیاست. همچنان‌که محمد صلی الله علیه و آله خاتم انبیا بود و عثمان حق این وصی را غصب و در حق وی ستم کرده است؛ پس باید قیام کرد و حق را به اصلش بازگرداند. مورخان از او به عبدالله بن سبّا یا «ابن الامة السوداء» یا به اختصار «ابن السوداء» یاد کرده‌اند و چنین ادعا کرده‌اند که همین عبدالله بن سبّا، مبلغان خود را به شهرهای ممالک اسلامی فرستاده، از آنها خواسته است به بهانه امر به معروف و نهی از منکر فرمانداران وقت را بکوبند؛ در نتیجه عده زیادی از مسلمانان به او گرویدند و از برنامه او تبعیت

۱. ابن تیمیه: مجموعه فتاوی شیخ الاسلام؛ ج ۴، ص ۵۱۸. هو، منهاج السنة النبویه؛ ج ۴، ص ۶. ناصر القفاری: اصول مذهب الشیعه.

کردند؛ حتی بعضی از صحابه رسول خدا ﷺ و تابعان مانند ابوذر، عمار بن یاسر، عبدالرحمن بن عدیس، صعصعه بن صوحان، محمد بن ابی بکر و مالک اشتر به سبائیان پیوستند.^۱

سبائیان هر جا که بودند به منظور پیشرفت برنامه رهبرشان، مردم را علیه فرمانداران می‌شورانیدند و اعلامیه‌هایی در انتقاد از حکومت وقت می‌نوشتند و به شهرهای خارج از محیط خود می‌فرستادند. نتیجه این تبلیغات آن شد که عده‌ای از مسلمانان با این تحریکات برانگیخته و به سوی مدینه رهسپار شدند و عثمان را در خانه‌اش محاصره کردند و سرانجام به قتل او همت گماشتند. همه این کارها به رهبری و مباشرت سبائیان صورت گرفت. می‌گویند پس از آنکه مسلمانان با علی ﷺ بیعت کردند و طلحه و زبیر برای خونخواهی عثمان و جنگ جمل به بصره رفتند، بیرون بصره میان علی و آن دو که سرکرده‌های سپاه جمل بودند، تفاهم و مذاکرات مسالمت‌آمیز آغاز گردید. سبائیان دیدند اگر این تفاهم صورت گیرد، مسبب اصلی قتل عثمان که خود سبائیان بودند، مشخص خواهد شد، شبانه تصمیم گرفتند به هر وسیله و دسیسه‌ای که شده آتش جنگ را برافروزند. پیروان این تصمیم بنا گزاردند دسته‌ای از ایشان به حالت استتار میان سپاه علی ﷺ و دسته دیگر میان لشکر طلحه و زبیر پروند. شب هنگام از تاریکی استفاده نمایند و دو لشکر را علیه یکدیگر بشورانند و نگذارند کسی از این راز آگاه شود. این نقشه خطرناک با موفقیت انجام شد. به این ترتیب آن عده در سپاه علی ﷺ به سپاه مقابل تیراندازی کردند و عده مقابل نیز مقابله به مثل کردند و در نتیجه

ترس و حس بدبینی میان دو لشکر بالا گرفت و جنگ برپا شد و جنگ بصره که به «جمل» معروف شد این چنین صورت گرفت و هیچ یک از فرماندهان متوجه نشدند که مسبب اصلی جنگ کیست.^۱

نقد دیدگاه انتساب نظریه عصمت به عبدالله بن سبا

حدود ده قرن است که تاریخ‌نویسان قصه «عبدالله بن سبا» را می‌نویسند. رشید رضا^۲ این داستان را از تاریخ کامل ابن‌اثیر نقل کرده است.^۳ ابوالفداء^۴ نیز در کتاب تاریخ خود المختصر آن را از ابن‌اثیر نقل نموده است. به خود ابن‌اثیر^۵ نیز که مراجعه می‌کنیم می‌گوید مطالب کتاب الکامل را از کتاب تاریخ طبری اخذ نموده است. او می‌گوید: «کتاب امام ابو جعفر طبری^۶ تنها کتابی است که نزد عامه مردم مورد اعتماد بوده است و اگر اختلافی رخ دهد، برای رفع اختلاف به آن کتاب مراجعه می‌کنند. من هم روایات آن را بدون آنکه از یکی از آنها را صرف نظر کنم، آورده‌ام و هیچ بر آن نیفزوده‌ام».^۷

ابن‌کثیر^۸ این داستان را در جلد هفتم تاریخ خود از طبری نقل نموده است.^۹

۱. همان، ص ۴۰ - ۴۱.

۲. متوفای ۱۳۵۶ ق.

۳. رشید رضا؛ الشیعه و السنة؛ ص ۶۰۴.

۴. متوفای ۷۳۲ ق.

۵. متوفای ۶۳۰ ق.

۶. متوفای ۳۱۰ ق.

۷. علی ابن‌اثیر؛ الکامل فی التاریخ؛ ص ۵.

۸. متوفای ۷۷۴ ق.

۹. ابن‌کثیر؛ البدایة و النهایة؛ ج ۷، صص ۱۶۷ و ۲۴۶.

ابن خلدون^۱ نیز این داستان را در بیان واقعه قتل عثمان و جنگ جمل آورده است و در پایان گفته است که در نقل واقعه بر طبری اعتماد کرده است.^۲ فرید وجدی،^۳ بستانی^۴ و احمد امین^۵ نیز با تکیه بر تاریخ طبری این قصه را نقل کرده‌اند.

حتی مستشرقان و محققان غربی مانند نیکلسون،^۶ فان فلوتن،^۷ رونالدسون و ولهاوزن^۸ به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از طبری قصه عبدالله بن سبا را آورده‌اند؛ اما ابو جعفر محمد بن جریر طبری آملی داستان سبائیان را در کتاب تاریخ خود، تنها از طریق سیف بن عمر تمیمی نقل کرده است. او در نگارش حوادث سال (۳۰ - ۳۶ هـ) داستان عبدالله بن سبا و سبائیان را در ضمن ماجرای کشته شدن عثمان و جنگ جمل از طریق سیف نقل می‌کند. او به جز سیف هیچ سند دیگری ندارد.^۹ سیف طبق عادت مورخان آن عصر که حوادث تاریخ را با سند نقل می‌کرده‌اند، برای اینکه افسانه‌ها و قصه‌هایش به صورتی تاریخی صحیحی درآید، یک افسانه را چند قسمت کرده، برای هر قسمتی سندی جعل کرده است و با این روش دو کتاب تألیف کرده است:

۱. الفتح الکبیر و الردة که در آن از حوادث تاریخی نزدیک به رحلت

۱. متوفای ۸۰۸ ق.

۲. ابن خلدون؛ المبتدأ والخبر؛ ج ۲، صص ۴۲۵ و ۴۵۷.

۳. فرید وجدی؛ دائرة المعارف؛ ج ۷؛ لفت «عثم»؛ صص ۱۶۰ و ۱۶۸ - ۱۶۹.

۴. البطرس بستانی؛ دائرة المعارف؛ متوفای ۱۳۰۰ ق.

۵. احمد؛ امین؛ فخر الاسلام؛ صص ۱۰۹ - ۱۱۱ و ۲۶۶ - ۲۷۸.

۶. نیکلسون؛ تاریخ الادب العربی؛ (چاپ کمبریج)، ص ۲۱۵.

۷. فان فلوتن؛ السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه؛ ص ۷۹.

۸. جمعی از مستشرقین هوستمان و دیگران؛ دائرة المعارف؛ ج ۱، ص ۲۹.

۹. مرتضی عسکری؛ عبدالله بن سبا؛ ج ۱، صص ۴۷ - ۶۵.

پیامبر تا زمان خلافت عثمان گفتگو کرده، کتاب جنگ ابوبکر را با مسلمانانی که مخالف او بودند (مرتدان) بیان می‌کند. پس از آن فتوحاتی را که در روم شرقی، شام، فلسطین و ایران نصیب مسلمانان شده است، به شکلی افسانه‌وار و دور از حقیقت نوشته است. سیف در این کتاب با ساختن داستان‌هایی مربوط به جنگ‌های مرتدان و فتوح واهی و بی‌اساس اسلام را دین شمشیر و خون نشان داده و چنین وانمود کرده است که اسلام تنها با زور شمشیر و نیزه توانسته است پیش برود و در جهان ادیان جایی برای خود باز کند. کشتارهای عجیب و وحشت‌انگیزی را در این جنگ‌ها به مسلمانان نسبت داده است.^۱

۲. الجمل و مسیر عائشه و علی علیه السلام

در این کتاب از شورش علیه عثمان و کشته شدن او و جنگ جمل گفتگو کرده است. با مراجعه به روایت‌های کتاب، مشخص می‌شود که این کتاب تنها به قصد دفاع از بنی‌امیه نگاشته شده است.

سیف افزون بر این دو کتاب روایت‌های دیگری نیز ساخته است که به‌طور پراکنده در کتب مختلف جای گرفته است. طبری روایت‌های سیف را در کتاب تاریخ خود در ضمن بیان حوادث تاریخی سال یازده هجری تا ۳۶ هجری نقل کرده است. پس از او ابن‌عساکر^۲ نیز در تاریخ هشتاد جلدی خود در ذیل شرح حال اشخاصی که به دمشق گذر کرده‌اند، آورده است. ابن‌عبدالبر^۳ در استیعاب، ابن‌اثیر در اسد الغابه، ذهبی^۴ در التجرید و ابن‌حجر

۱. رک: همان، ص ۲۱۳ - ۲۵۱.

۲. متوفای ۵۷۱ق.

۳. متوفای ۴۳۶ق.

۴. متوفای ۷۴۸ق.

عسقلانی^۱ در الاصابه قهرمانان افسانه‌های سیف را در ردیف اصحاب پیامبر ﷺ شمرده‌اند.^۲

افسانه‌های سیف در کتب تاریخ، جغرافی، حدیث، تفسیر، ادبیات و انساب به‌طور وسیع ریشه دوانیده است؛ اما کتب رجال، به اتفاق سیف را تضعیف کرده‌اند و او را متروک‌الحديث خوانده‌اند؛ از جمله آنها به این موارد اشاره می‌کنیم: یحیی بن معین^۳ درباره او گفته است: «حدیث او ضعیف و سست است». نسائی^۴ صاحب صحیح گفته است: «ضعیف است، حدیثش را ترک کرده‌اند. نه مورد اعتماد است و نه امین». ابوداود^۵ گفته است: «بی‌ارزش است. بسیار دروغ‌گو است». ابن حبان^۶ گفته است: «حدیث‌هایی را که خود جعل می‌کرده، آنها را از زبان شخص موثق نقل می‌کرده است». نیز گوید: «سیف متهم به زندقه است و حدیث جعل می‌کرده است». سیوطی^۷ می‌گوید: «بسیار ضعیف است».^۸ بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت قصه عبدالله بن سبا افسانه‌ای است در جهت تضعیف شیعه امامیه که توسط سیف بن عمر بافته شده است و عقاید عجیب و غریب به آنها نسبت داده شده است تا چهره این مذهب را خراب کنند. گرچه سیف بن عمر در احادیثی که درباره عقاید آنها

۱. متوفای ۸۵۲ق.

۲. مرتضی عسکری؛ عبدالله بن سبا؛ ص ۶۷ - ۶۹.

۳. متوفای ۲۳۳ق.

۴. متوفای ۳۰۳ق.

۵. متوفای ۲۷۵ق.

۶. متوفای ۳۵۴ق.

۷. متوفای ۹۱۱ق.

۸. ر.ک: مرتضی عسکری؛ عبدالله بن سبا؛ ج ۱ ص ۷۰.

جعل کرده است، به طور مستقیم هیچ بحثی از عقیده عصمت را به آنها نسبت نداده است؛ بلکه ابن تیمیه و دیگرانی که خواسته اند نظریه عصمت را حاصل اندیشه های عبدالله بن سبا بدانند، مدلول التزامی این عقیده را ساخته و پرداخته ابن سبا دانسته و گفته اند: از آنجاکه ابن سبا معتقد به الوهیت حضرت امیر علیه السلام بوده است، پس او را معصوم نیز می دانسته است. با توجه به اینکه این افسانه ابن سبا چیزی جز ساخته او هام سیف بن عمر کذاب و جفاکار نمی باشد، سخنی بیشتر در نقد این دیدگاه نمی ماند؛ اما شایسته است به انگیزه های این جعل و افتراها اشاره ای کنیم که شاید در این مبحث و دیدگاه های مستشرقان نسبت به شیعه راهگشا باشد.

اگر در پی این باشیم که بباییم به چه دلیل و انگیزه ای سیف بن عمر این افسانه را پروبال داد و با اسناد جعلی در کتب تاریخ آن را جای داد و چرا از لفظ سبا و عبدالله بن سبا استفاده کرد، به تحلیل علامه عسگری که به تفصیل به این مهم پرداخته است، اشاره می کنیم: لفظ سبائیه از زمان جاهلیت تا دوران حکومت بنی امیه دلالت می کرد بر نسبت افراد به سبأ بن یثجب و قبیله قحطان که در ابتدا در یمن ساکن بودند. این قبایل یمنی در سراسر شبه جزیره عربستان پراکنده شدند. بعد از وقوع اختلاف میان قبایل عدنان و قحطان در مدینه و کوفه، قبایل عدنان کلمه سبائیه را در مقام تعبیر و نکوهش قحطانیان به کار بردند و آن را از معنای نسبت قبیلگی به معنای بدگویی و نکوهش بر قبایل قحطان و طرفداران آنان تغییر دادند. این تغییر معنا در دوران حکومت بنی امیه در کوفه انجام گرفت؛ اما بعد از آن در قرن دوم هجری سیف بن عمر که خود از عدنانی ها بود، لفظ سبائیه را از معنای نسبت قبیلگی یا تغییر و

نکوهش به معنای یک فرقه جدید مذهبی تحریف نمود و مؤسس این مذهب را مردی به نام عبدالله بن سبا یمانی معرفی کرد. نام عبدالله بن سبا مؤسس فرقه سبائیه را سیف یا از نام «عبدالله بن وهب سبایی» سرپرست گروه خوارج گرفته و آن را به این صورت تحریف کرده است یا اینکه افسانه‌ای ساخته و برای افسانه خویش قهرمانی آفریده است و نام آن را از روی عداوت با سبائیان، «عبدالله بن سبا» نامیده است بدون اینکه این نام را از نام کسی اخذ و اقتباس کرده باشد. به هر صورت برای عبدالله بن سبا غیر از همان عبدالله بن وهب سبایی که در دوران عثمان و علی علیه السلام می‌زیسته است و بعد از صفین رئیس فرقه خوارج می‌شود و در جنگ نهروان توسط سپاهیان حضرت علی علیه السلام کشته می‌شود، واقعیت و وجود دیگری نبوده است.^۱ پس از انتشار این افسانه در میان مردم و عوام با گفته‌های خرافاتی کوچه و بازار درهم آمیخت و آن فرقه مذهبی به یک فرقه مذهبی تر تبدیل شد و درباره کسانی که درباره علی علیه السلام غلو کرده، به وصایت بلافضل و الوهیت او معتقد باشند استعمال شد. درواقع سیف بن عمر عمداً به سبب زندقه و گرایش‌های شدید قبیلگی و تعصب کور خود این اسناد تاریخی را به نفع خلفا و حاکمان و قدرتمندان اموی جعل کرده است. در جعل قصه عبدالله بن سبا می‌توان به انگیزه‌های ذیل اشاره نمود:

۱. این افسانه، انتقادات و ایرادهایی را که به صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله متوجه می‌گردد، پرده‌پوشی می‌کند و آنها را از این ایرادها پاک، منزّه و مبرا می‌سازد

و این نکته‌ای است که همواره مورد علاقه قدرت‌ها و حکومت‌های آن دوران بوده است.

۲. این افسانه تمام عیوب، خطاها و جنایات تاریخ و تمام آثار گناهان قرون اولیه اسلام را به گردن قبایل قحطان بار می‌کند و در مقابل تمام فضایل و شاهکاری‌های تاریخ را به قبایل عدنان منتسب می‌سازد. حکومت‌ها و قدرت‌های حاکم از خاندان اموی و عباسی از تیره قریش و عدنانی‌ها بودند و با قحطانی‌ها و سبئیان عداوت شدید داشتند. بسیاری از شیعیان خالص امیر المؤمنین (علیه السلام) مانند مالک اشتر، قیس بن سعد بن عبادۀ انصاری، کمیل بن زیاد نخعی، صعصعۀ بن صوحان، حجر بن عدی، عمار بن یاسر و افراد زیاد دیگری از سبائی‌ان بودند. با توجه به قصه عبدالله بن سبا تمامی این شخصیت‌ها متهم به همکاری با فرقه سبائی‌انند و در مقابل، حکومت‌های جور صاحب فضیلت و گرفتار این فرقه نشان داده می‌شود.

۳. اتخاذ نظریه عصمت از آموزه‌های زرتشتی و فرهنگ ایران باستان

دکتر ناصر بن عبدالله بن علی القفاری از نویسندگان معاصر وهابیت کتاب بسیار مفصلی علیه شیعه و معتقدات آن نگاشته است به نام اصول مذهب الشیعه که در آن از قاضی عبدالجبار نقل می‌نماید که شیعه نظریه عصمت را از مذهب مجوسی گرفته است. او می‌گوید: مجوسیان در مورد منجی و نجات‌بخش منتظر خود و یارانش اعتقاد دارند که آنها دروغ نمی‌گویند، گناه نمی‌کنند و هیچ گناه کبیره‌ای از آنها صادر نمی‌شود.^۱

۱. رک: ناصر القفاری: اصول مذهب الشیعه؛ ج ۲، ص ۷۷۳. به نقل از: قاضی عبدالجبار؛ تثبیت دلائل النبوه؛ ج ۱، ص ۱۷۹.

سؤالی که در برابر صاحب این نظریه مطرح می‌شود این است که در چه زمان و عصری و توسط چه کسی نظریه عصمت از زرتشتی‌ها گرفته شده است. آیا شاهد و سند تاریخی بر این مطلب وجود دارد؟ کلام قاضی عبدالجبار از پاسخ به این سؤال ساکت است؛ اما فرد دیگری که در زمان حاضر به این نظریه با جدیت بیشتری پرداخته است، این سؤال‌ها را این‌گونه پاسخ داده است: مبدع و مبتکر اندیشه عصمت خود پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ اوست. او می‌پذیرد که در متن تعالیم پیامبر ﷺ مسئله اعتقاد به عصمت خویش و اهل بیتش ذکر شده است؛ اما مدعی است که پیامبر اکرم ﷺ این عقیده را همانند بسیاری دیگر از آرا و نظریاتش، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، از آیین زرتشت اقتباس کرده است و از کسانی مانند سلمان فارسی که قبلاً زرتشتی بودند و از آیین و تعالیم زرتشت اطلاع کامل داشتند، فراگرفته است. صاحب این دیدگاه پس از بیان مقدماتی درباره نفوذ فرهنگ و اندیشه ایرانیان در میان اعراب و شبه جزیره عربستان می‌گوید:

روابط نزدیک پیغمبر با سلمان فارسی آنچنان بود که گروهی معتقد بودند: مطالب قرآن را سلمان اعجمی به پیغمبر تعلیم می‌دهد. در قرآن نیز به این عقیده اشاره شده است. مطالعه تطبیقی آیین‌های زرتشتی و عقاید اسلامی، این نکته را نشان می‌دهد که محمد مستقیم و غیرمستقیم، تأثیری از آیین‌ها و باورهای زرتشتی داشته است؛ مثلاً شکل بعثت زرتشت و پیغمبر، اعتقاد به خدای یکتا و شیطانی که منشأ شر است، طاهر و معصوم بودن خاندان این دو پیامبر و...^۱

اما اینکه پیامبر اکرم ﷺ از شخص دیگری تعلیم می‌گیرد در همان صدر اسلام مطرح بوده است. از جمله افتراها و تهمت‌هایی که کفار به رسول اکرم ﷺ نسبت می‌دادند این بود که ایشان مضامین و حتی الفاظ قرآن را از شخص دیگری می‌آموزد. استدلال آنها این‌گونه بود که صدور این الفاظ فصیح و مضامین بلیغ از شخص اُمی و درس‌ناخوانده نشان می‌دهد که معلّمی دانشمند به او می‌آموزد و این فصاحت و بلاغت را دلیل اعجاز قرآن و ارتباط پیامبر ﷺ با عالم غیب از طریق وحی نمی‌گرفتند. قرآن به این ماجرا چنین اشاره می‌کند: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^۱؛ و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: جز این نیست که بشری به او می‌آموزد. [نه چنین نیست؛ زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند، غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است.

خداوند در این آیه می‌فرماید: ما می‌دانیم که کافران و مشرکان مکه می‌گویند که قرآن از نزد خدا نیست، بلکه فردی از بشر به پیامبر تعلیم می‌دهد. امین‌الاسلام طبرسی از ابن‌عباس روایت می‌کند که قریش می‌گفتند: آن شخص بلعام است که آهنگر یا شمشیرسازی رومی و نصرانی از طایفه بنی‌حضر می‌در مکه بود. ضحاک می‌گوید مراد سلمان فارسی است. روایات دیگری نیز آورده است با اسامی دیگر.^۲ خداوند آنها را تکذیب می‌کند که زبان کسی که به او نسبت می‌دهند اعجمی، یعنی غیر فصیح است؛ اما عجمی

۱. نحل: ۱۰۳.

۲. فضل‌بن‌حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۶، ص ۵۹۵.

به معنای غیرعرب است که چه بسا ممکن است فصیح باشد. الحاد در این آیه به معنای نسبت دادن است؛ حال آنکه این قرآن عربی بسیار فصیح و روشنی است. علامه طباطبائی رحمته الله در مورد اینکه مراد سلمان فارسی باشد رد کرده است؛ چون آیه مکی است و سلمان پس از هجرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به مدینه آمد و اسلام اختیار کرد.^۱

عده‌ای دیگر گمان برده‌اند که نظریه عصمت بعد از ورود اسلام به ایران پیدا شده است؛ با این تقریر که ایرانی‌ها مطابق افسانه‌هایی که داشتند، به نورهای پاک و منزّهی قایل بودند که هیچ‌گونه کاستی و کژی به ساحت مقدس آنها راه نداشت.^۲

مؤلف کتاب اسلام و بررسی تاریخی نیز این دیدگاه را پذیرفته است و می‌گوید: «این مطلب مطابق با فلسفه نور از حکمت‌های کهن بابلی بود که به موجب آن، نور الهی در وجود ائمه تجسّم یافته است؛ نوری که از طریق نسل‌های پیایی به ایشان رسیده است».^۳ از این جهت هنگامی که اسلام وارد ایران شد و ایرانیان مذهب شیعه را پذیرفتند، ایرانیان مصداق اعتقادات و افسانه‌های خویش را در وجود امامان جستجو و آنان را متصف به صفات فوق بشری کردند؛ از این‌رو مؤلف در ادامه می‌گوید:

هنوز روشن نیست که با طی چه مراحل این دو شکل اصلی تشیع با هم در آمیختند؛ عقیده به حق امامت موروثی و تشیع حاوی عقاید سزی و رمزی؛ اما می‌توان گفت که در قرن‌های سوم و چهارم

۱. رک: سید محمد حسین طباطبائی؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۱۲، ص ۳۵۲.

2. *The Encyclopedia of Religion / Ismah*, V. 7, P. 465.

۳. هیلتون گیب؛ اسلام بررسی تاریخی.

هجری، این جریان از قبل پیشرفت فراوانی کرده بود. با این همه هرچند به طور کلی معتقدات شیعه از نظر اهل سنت مردود بوده است، تشیع نفوذی قوی در بخش‌هایی از افکار و اعمال اهل سنت داشته است... سنیان عقیده به نور الهی و معصومیت امام را اتخاذ کرده و نه فقط علی، بلکه مولای علی، یعنی حضرت محمد را نیز مشمول آن نمودند.^۱

نقد دیدگاه اخذ نظریه عصمت از آموزه‌های زرتشتی

اگر تنها به استدلال دکتر ناصر القفاری صاحب اصول مذهب الشیعه نظر بیفکنیم، چیزی جز عداوت شخصی و قضاوت از پیش تعیین شده او نسبت به شیعه و معتقدات آن دیده نمی‌شود. او نه تنها استدلالی بر نظریه خود عرضه نمی‌کند، بلکه هیچ شاهد و مستندی نیز مطرح نمی‌سازد. به فرض اینکه حکایت و نقل او از قاضی عبدالجبار درست باشد، این حکایت مشتمل بر ارائه هیچ گونه شاهد و استدلالی نیست. تنها به این اکتفا شده است که در دین زرتشت عقیده عصمت مسیحیان و نجات‌بخشان وجود دارد.

بارها گفته‌ایم که بودن یک عقیده در یک مسلک و آیین و وجود چنین عقیده‌ای مشابه در دین و آیین متأخر، گواه اخذ و اقتباس آیین متأخر از متقدم نمی‌باشد؛ و گرنه دعوت تمامی ادیان به توحید و یگانه پرستی و نفی شرک و وجود اندیشه معاد و رستاخیز در تمامی مذاهب آیا شاهد و گواه بر اخذ و اقتباس آیین‌ها از یکدیگر می‌باشد؟ کسی تاکنون چنین ادعایی نکرده است.

حتی با ملاحظه تکمله‌ای را که میرفطروس بر اخذ نظریه عصمت از آیین زرتشت عرضه کرده است، مشاهده می‌کنیم تنها به این بسنده شده است که یکی از صحابه پیامبر ﷺ سلمان فارسی بوده است و سلمان در اوان جوانی بر دین زرتشت بوده است و از طریق مشابهِت تعالیم این دو دین نتیجه گرفته است که پیامبر خود مبدع این اندیشه در دین اسلام بوده است و این عقیده را از گفته‌های سلمان اخذ نموده است. این استدلال بسیار سخیف و سبک می‌باشد؛ چراکه سلمان سال‌ها بعد از ظهور اسلام در مدینه به حضور پیامبر ﷺ رسید و عقاید یکتاپرستی و منشأ شر بودن شیطان عقیده‌ای نیست که پانزده سال بعد از ظهور اسلام تَکَوُّن یافته باشد؛ بلکه این طیف از عقاید در ابتدای دعوت رسول خدا ﷺ از آن حضرت و تعالیم وحی بر مردم خوانده شد. افزون بر آنکه می‌توان گفت با مطالعه در زندگی سلمان می‌یابیم که سلمان دوران زیادی از عمر خود را بر آیین مسیحیت بوده است و در خدمت ارباب کلیسا و دین مسیحیت بوده است، اما روحیه تحرّی حقیقت و فطرت حق‌جویی او سرانجام او را به سرزمین اعراب و چشمه زلال معارف الهی دین محمدی ﷺ کشانید و در مدت بسیار اندکی سرآمد صحابه گردید و همسنگ بسیاری از مهاجران و انصار بلکه بالاتر از آنها از سرچشمه انوار معارف نبوی سیراب گردید تا جایی که پیامبر اکرم ﷺ تنها در مورد او «مَنَّا اهل البیت» را فرموده است.

اما سخن هیلتون گیب مبنی بر اینکه نظریه عصمت پس از ورود اسلام به ایران پیدا شده است و اینکه ایرانی‌ها اعتقاد به نورهای پاک و منرّه را از عقاید کهن خود به دین اسلام رسوخ دادند، نیز چیزی جز گمانه‌زنی بی‌دلیل و بی‌اساس نمی‌باشد؛ چراکه ایرانی‌ها عقاید بسیار زیادی از آیین میترائیسم

داشتند که اینچنین به اسلام راه نیافته است، بلکه عقاید معکوسی در اسلام با آن آیین‌ها مشاهده می‌کنیم. از سوی دیگر اعتقاد به امر قدسی و وجودهایی که دارای قداست هستند کمابیش در تمامی ادیان وجود دارد؛ همان‌طور که رودلف اتو مشخصه‌های مشترک چندی برای چنین امری در تمامی ادیان برمی‌شمارد.

نظیر چنین ادعایی درباره اعتقاد به فرشتگان نیز درباره مسلمانان ادعا شده است که آنان عقیده به فرشتگان را از آیین‌های ایرانی گرفته‌اند؛ حال آنکه عقیده به ملائکه در ابتدای ظهور دین اسلام، پیش از برخورد اعراب با تمدن و فرهنگ ایرانی در نخستین آیات مکی ظهور و بروز داشته است.

اینکه مؤلف اعتقاد به جنبه‌های خاص امامان علیهم‌السلام را اتصاف آنها به صفات فوق بشری قلمداد کرده است، ناشی از عدم شناخت نویسنده از انسان و حقیقت او و مدارجی است که می‌تواند در مسیر عبودیت حق کسب کند. در مورد تشیع حاوی عقاید سزی و رمزی در آینده خواهیم گفت که آیا می‌توان تشیع را به دو مکتب اعتدال و غلو یا ظاهری و باطنی تقسیم‌بندی کرد یا نه؟

اما اینکه اهل سنت عقیده به عصمت را از شیعه اخذ و اقتباس کرده، باشند نکته‌ای درخور بررسی است که باید با شواهد و مستندات تاریخی و حدیثی به آن پرداخت. از یک سو سران مذاهب چهارگانه اهل سنت یعنی ابوحنیفه، شافعی، احمد حنبل و مالک از شاگردان امام صادق علیه‌السلام بوده‌اند؛ اما این شاگردی بیشتر در جنبه فقهی بوده است و از جهت کلامی و حتی فقهی اختلاف آرای فراوانی مشاهده می‌شود. از سوی دیگر اختلاط و برخورد آرای معتزله و شیعه و استفاده شیوه استدلال عقلانی در هر دو مکتب نیز جای تأمل است. اما هیچ یک از این موارد نشان‌دهنده اخذ و اقتباس عقیدتی

اینها از یکدیگر نمی‌باشد و شواهد متضادی در تاریخ می‌توان بر اخذ و عدم آن یافت و نمی‌توان صرفاً با ادعا و نظریه‌پردازی از آن گذشت.

از سوی سوم اگر در عقاید آیین مهر یا میترائیسم و نیز آیین زرتشت تأمل کنیم، هیچ‌گاه نظریه عصمت به عنوان اندیشه مستقل مطرح نشده است. یک دسته عقاید مشترکی در همه ادیان وجود دارد؛ اما وجود عقاید مشترک میان ادیان مختلف دلیل بر اخذ و اقتباس این عقیده در دین متأخر از دین متقدم نمی‌گردد. در دین زرتشت، زرتشت انسان اهورایی است که با اتکا به پروردگار و مدد از اندیشه نیک، به مبارزه با ستمگران برمی‌خیزد. در این آیین، آنهایی که اهل دانش و خردند و به پاکی روی آورند و به فروزگان الهی و صفات کمالیه نزدیک گردند، آموزگار مناسبی برای تعلیم و راه درست زندگی خواهند بود. زرتشت مردی است که از دایره استعداد زمان پسا فراتر گذاشته است. وجود چنین اندیشه‌ای در مسیحیت درباره مسیح علیه السلام یا در دین اسلام برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلیل بر اخذ اندیشه از دین سابق نیست.

برای نمونه اندیشه منجی موعود در بسیاری از ادیان با یکدیگر مشترک‌اند. در تمامی ادیانی که دیدگاه منجی موعود را مطرح کرده‌اند، در این اندیشه مشترک‌اند که نجات‌دهنده آخرالزمان از خاندان نبوت است. در دین زرتشتی سوشیانس‌ها فرزندان زرتشت‌اند که نطفه‌شان به شیوه‌ای معجزه‌آسا در آب دریاچه نگه‌داری می‌شود.

در دین یهودی نیز نجات‌بخش از خاندان داود پیامبر است. نزد مسیحیان فارقلیط از مقربان و گزیدگان درگاه کبرایی است. در اسلام مهدی علیه السلام از سوی پدر از خاندان نبوت است و از سوی مادر به قیصر روم و در نهایت به حواریون عیسی منتهی می‌شود. موعود آخرالزمان در ادیان، شخصیتی الهی و

آسمانی دارد؛ دارای خوی پسندیده، تقوا، دانش و همه صفات نیکو می‌باشد و از بدی‌ها و زشتی‌ها می‌زاست.

۴. دیدگاه صوفیه و پیدایش اندیشه عصمت

همان‌گونه که در نقل کلام رونالدسون گذشت، عده‌ای می‌کوشند منشأ پیدایش اندیشه عصمت را به متصوفه نسبت دهند.^۱ دکتر مصطفی کامل شبی نیز کتابی درباره ارتباط تشیع و تصوف نگاشته است که در آن به تأثیرات افکار صوفیه بر اندیشه مذهبی شیعه و اخذ و اقتباس آنها از یکدیگر پرداخته است؛ او در این کتاب کوشیده است شیعه را منشأ اصلی انحراف‌های صوفیه و اصول آنها قرار دهد. او در خلال بررسی‌های خود ادعا کرده است در زمینه تشیع و تصوف مطلب تازه‌ای را که پژوهشگران پیشین متوجه نشده‌اند، کشف کرده است و آن هماهنگی متصوفه و شیعه در اثبات عصمت برای پیامبران و امامان است.^۲ حال چگونه و از چه عقیده‌ای از صوفیه چنین اخذ و اقتباسی صورت گرفته است، کامل شبی این‌گونه ترسیم می‌نماید:

هرچند صوفیان از اینکه اولیای خود را معصوم معرفی کنند اجتناب می‌ورزند و چنان‌که در رساله قشیریه آمده است: برخی از آنان عصمت را از اقطاب صوفیه نفی می‌کنند، اما این طایفه برای اولیا و اقطاب خود مرتبه‌ای برتر و بالاتر از عصمت قایل‌ند و این مرتبه، عبارت است از: اتصال به خداوند و رسیدن به مقام اتحاد با او.^۳

۱. رونالدسون؛ عقیده‌الشیعه.

۲. کامل شبی؛ الصلة بین التشیع والتصوف؛ ص ۳۸۵، النزعات الصوفیه فی الفكر الشیعی.

۳. عبدالکریم بن هوازن قشیری؛ رساله قشیریه؛ ص ۱۶۰.

در نتیجه این اعتقاد و تعلیم اتصال به خداوند در اندیشه‌های شیعی نفوذ کرد و کم‌کم آنان به طهارت و عصمت امامان خویش معتقد شدند.

نقد دیدگاه انتساب نظریه عصمت به صوفیه

همان‌گونه که قبلاً در نقد رونالدسون گذشت، دیدگاه‌های متعددی را به‌صورت مشوّش و احتمالی بدون ذکر هیچ مستند و شاهی آورده است. یکی از احتمالات او نیز انتساب نظریه عصمت شیعه به صوفیه بوده است؛ همان‌گونه که احتمال اخذ از یهود و اخذ از زرتشتی‌ها و ایرانیان را ذکر کرده بود.

اما دکتر شبی برای انتساب دیدگاه عصمت به صوفیه شاهی آورده است و آن، حرف قشیری است و سخن قشیری در نفی عصمت از اقطاب صوفیه است و تصریح کرده است که اولیای صوفیه معصوم نیستند و چون این نقل خلاف مدعای او را اثبات می‌کند تنها نکته‌ای را که بر اخذ و اقتباس شیعه از صوفیه ذکر کرده است، استناد به یک مدلول التزامی است؛ شبیه همان مدلول التزامی که ابن تیمیه درباره عبدالله بن سبا آورده بود. با اینکه در مدلول مطابقی سخن قشیری نفی عصمت است، مدلول التزامی اثبات مقام اتصال به خداوند و اتحاد با او را اثبات مقام عصمت برای اولیا و اقطاب شمرده است.

استدلال شگفتی است! گویا دکتر شبی کشف عجیبی انجام داده است که تنها عقل او توان درک آن را دارد. سؤال ما از شبی این است که مقام اتصال و اثبات آن مگر تنها برای اقطاب صوفیه می‌باشد و اصلاً مقام اتصال به خداوند و اتحاد با او را مگر نخستین بار صوفیه گفته‌اند که بعد از آن به

اندیشه‌های شیعی نفوذ کرده باشد و سپس رقیق‌تر و به مقام عصمت و طهارت تبدیل شده باشد؟

نخستین کسانی که در جامعه اسلامی و در اسلام تعبیر اتصال به خداوند و عظمت او را ذکر کرده‌اند، همان ائمه معصوم و پیامبر اکرم علیه السلام بوده‌اند. در مناجات شعبانیه که تمامی معصومان آن را قرائت می‌کرده‌اند، این گونه آمده است:

«الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و أنر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک حتی تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقةً بعزّ قدسک».

بنابراین اگر قرار بر اخذ و اقتباس باشد، این صوفیه بوده‌اند که تعبیر اتصال و اتحاد را از ائمه معصوم علیهم السلام و شیعه گرفته‌اند و در قالب‌های نظری و عرفانی خود درآورده‌اند. اگر در صدد استقصای مواردی از آیات و روایات باشیم که می‌تواند منشأ الهام صوفیه در تعبیر و اصطلاحات عرفانی خاص به آنها باشد، مقال و مجال مفضل‌تری را می‌طلبد.

جای تعجب است که دکتر شیعی چگونه میان عصمتی که مورد ادعای صوفیان است و عصمتی که مورد اعتقاد شیعه است، ارتباط برقرار کرده است؟ دکتر شیعی عصمت پیامبران را که مورد اتفاق همه مسلمانان است و منشأ و اساس اعتقاد شیعه به عصمت ائمه علیهم السلام است، نادیده انگاشته است؛ با اینکه او می‌داند اتفاق شیعه بر این است که پیامبران علیهم السلام در همه احوال معصوم‌اند، در صورتی که دیگران عصمت آنها را در حدّ معینی محدود می‌کنند و اگر شیعه معتقد نبود که خلافت به وسیله نصّ از سوی خداوند تعیین می‌گردد و خلیفه مقاصد پیامبر را دنبال می‌کند و راهی را که او آغاز کرده

است به انجام می‌رساند و احکام الهی و شرایع او را در همه زمینه‌ها به اجرا در می‌آورد، برای اعتقاد آنها به عصمت ائمه علیهم‌السلام دلیل معقول و مقبولی وجود نداشت.

اما صوفیان از اینکه اولیای خود را معصوم معرفی کنند، اجتناب می‌ورزند و - چنان‌که گفته شد - در رساله قشیریه آمده است که برخی از آنان، عصمت را از آنها نفی می‌کنند؛ اما آنکه این فرقه برای اولیا و قطب‌های خود، مرتبه‌ای بالاتر و برتر از عصمت قایل‌اند. این مرتبه عبارت است از: اتصال به خداوند و رسیدن به مقام اتحاد با او و صوفیانی که قایل به وحدت وجودند، ادعا می‌کنند که اعمال و افعال آنها هرچه باشد برای خدا و از خداست؛ زیرا وجودی جز او نیست و حتی آنانی که اعتقاد خود را به اتحاد و وحدت وجود ظاهر نمی‌کنند، به اولیا و اقطاب خود نسبت گناه نمی‌دهند و صدور معصیت را از آنها ناشی از قضای حتمی خداوند به حساب می‌آورند که مسئولیت آن را بر عهده ندارند؛ زیرا در برابر قضا و قدر الهی کسی را قدرتی نیست.

از جنید نقل شده است که کسی از او درباره ولی پرسید: آیا او زنا می‌کند یا نه، جنید مدتی سر به زیر انداخت، سپس سر برداشت و گفت: «وَكَاَنَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا»^۱: فرمان خدا حساب‌شده و حتمی است. پاسخ او تقریباً صراحت دارد بر اینکه گاهی این را خداوند بر آنان مقدر می‌کند؛ لیکن در افعالی که از آنها صادر می‌شود، اراده آنها دخالتی ندارد؛ بنابراین اگر ولی صوفی مرتکب معصیت یا منکری شد، خداوند آن را بر او مقدر کرده است و به ارتکاب آن ناگزیر است.

اما دکتر شبی از اینکه جنید دیری سر به زیر انداخته و در پاسخ درنگ کرده است، می‌گوید که آنها این کار را بر صوفی روا نمی‌دارند و مرتکب زنا نمی‌شوند. آن‌گاه شبی معتقد است عصمت اولیا را نباید با عصمت پیامبران مقایسه کرد. صوفیه به پیامبران از زاویه عصمت نمی‌نگرند؛ بلکه آنها نظر به ائمه دوخته‌اند؛ زیرا ائمه در نظر صوفیه مثل اعلا و برترین نمونه‌اند؛ از این رو او اضافه می‌کند که غالیان شیعه پیامبران را خدا ندانسته‌اند، لیکن برای ائمه مرتبه الوهیت قایل شده‌اند. همچنین صوفیه دانش خود را از ائمه اخذ کرده‌اند و به پیروی از صفات آنان که پاک از هر شایبه و آلودگی است، گرایش دارند؛ لیکن آنچه از سرگذشت پیامبران در قرآن آمده است، حاکی از صدور گناهانی برای آنهاست که خداوند از آنها در گذشته و بخشیده است. اما اینکه شبی خواسته است دیدگاه غلات شیعه را به پای خود شیعه بگذارد و نتیجه بگیرد که عصمت صوفیه همان عصمت شیعه است که قایل به الوهیت ائمه می‌باشند، بی‌انصافی و دغل‌کاری است. عده‌ای از غالیان که در کتب فرق و ادیان از فرق شیعه شمرده شده‌اند مانند خطابی^۱، بزعیته^۲، جناحیه^۳ و کیسانیه^۴ صفات خداوند را به امامان نسبت می‌دهند و به حلول و اتحاد معتقدند. امامان علی^{علیه السلام} و شیعیان امامیه این منحرفان را تکفیر و از خود دور کردند و حتی ائمه دستور دادند آنها را از شهر بیرون راندند تا حقیقت آنها

۱. پیروان ابوالخطاب محمد بن ابی‌زینب اسدی که خود را از سوی امام صادق علیه السلام نبی مرسل خواند و مورد لعن آن حضرت قرار گرفت.

۲. منسوب به بزیع بن موسی الحائک که امام صادق علیه السلام او و پیروانش را لعنت کرد.

۳. پیروان عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب می‌باشند که به ذوجناحین ملقب بوده است.

۴. پیروان محمد بن حنفیه که قایل به امامت و غیبت او بعد از مرگش شدند.

برای همه مردم آشکار شود. حال اگر صوفیان و غالیان در برخی از اندیشه‌ها و گرایش‌ها با یکدیگر هماهنگی داشته‌اند آیا درست است که عقیده آنها را عقیده شیعه بدانند؛ از طرف دیگر اکثر فرقه‌های صوفیه وابسته به اهل سنت‌اند؛ اما غالیان را نمی‌توان به هیچ فرقه‌ای منسوب کرد، بلکه مسلمان بودن آنها زیر سؤال است.

از سوی دیگر در مقابل شیعی باید گفت مقام‌های اتحاد، اتصال و فنا که به صوفیه نسبت داده می‌شود، غیر از مقام عصمت است و مفهوم این مقام‌ها برای اهل این معانی میسر است و خلاصه اینکه چیزی را که نفهمیده است و معنای آن برای او مشخص نیست به صرف اینکه مقام اتحاد با خدا و الوهیت بالاتر از عصمت است، به سبب کینه و عداوتی که با شیعه داشته است طرف مقایسه عصمت قرار داده است.

برخی از صوفیان در بزرگداشت و عصمت اولیا و اقطاب خود، به بالاترین حد مبالغه کرده، مرتبه آنها را برتر از مقام پیامبران و صدیقان و شهدای صالح قرار داده‌اند و گفته‌اند: اولیا در دوران زندگی خود از نیرویی قدسی برخوردارند که به وسیله آن علوم را دارا می‌شوند بی‌آنکه تعلّم و شاگردی کنند؛ زیرا اسم اعظم و علم لوح و قلم و علم آنچه در أمّ الکتاب است همه نزد آنهاست و می‌توانند جهان هستی را مسخر اراده خویش کنند و نیز فرشتگان بر آنها فروز می‌آیند تا آنها را بر آنچه در پشت پرده غیب و در ضمیر مردم است، آگاه گردانند و برخی از اولیا علم را بی‌واسطه از خداوند می‌گیرند و نیز آنها واسطه توزیع روزی و نعمت بر مردم‌اند. همچنین آنها از هر گناه و خطایی معصوم و منزّه‌اند و اگر مردم از آنها خطایی مشاهده کنند یا آنها را آلوده به گناهی ببینند، آنان را معذور بدانند که شرایع احکام دین به

خاطر آنها نیامده است. بایزید بسطامی می‌گوید: «پرچم من از پرچم محمد بن عبدالله بزرگ‌تر و خشم من از خشم خداوند شدیدتر است. مانند من در آسمان‌ها یافت نمی‌شود و در روی زمین کسی به صفات من وجود ندارد».^۱ از این گفته‌ها و امثال اینها که برخی از صوفیان بر زبان رانده‌اند برمی‌آید که آنها خود را از پیامبران و فرشتگان و گاهی از خداوند هم بالاتر قرار داده‌اند. بدین ترتیب عصمت صوفیه با عصمت ائمه و پیامبران تفاوت زیادی دارد. عصمتی که منشأ آن حلول و اتحاد یا فنای در خداوند است، با عصمتی که لازمه امامت و پیشوایی مردم است و اگر نباشد نقض غرض می‌شود و فایده‌ای بر عصمت انبیا و نصب امامان متصور نیست، تفاوت زیادی دارد.

گذشته از این مسئله - چنان‌که قبلاً تذکر داده شد - بحث در مبدأ و ریشه اعتقاد به عصمت بود. اگر قرار بر اخذ و اقتباس باشد، این صوفیه‌اند که این عقیده را از شیعه و اسلام گرفته‌اند نه برعکس؛ بنابراین مبدأ اعتقاد به عصمت خود اسلام و تشیع است نه صوفیه.

۵. دیدگاه «روح کاریزماتیک»^۲ در ادیان

صاحب این نظریه در مورد منشأ اعتقاد به عصمت، مشرق‌شناس معروف، مونتگمری وات می‌باشد. او در ابتدا پیش‌فرضی را که در جامعه‌شناسی معرفت مطرح است، می‌پذیرد و آن این است که تمامی آرای کلامی و فلسفی

۱. رک: ابن جوزی؛ تلبیس ابلیس؛ ص ۳۴۵ - ۳۴۶.

۲. ویلیام مونتگمری وات؛ فلسفه و کلام اسلامی؛ ص ۱۹ - ۵۴.

دارای زمینه‌ای سیاسی - اجتماعی‌اند. نظرگاه او در این تحقیق با چنین دیدگاهی مطابقت دارد.

به باور او در خاورمیانه پیوستگی نزدیک و آشکاری میان کلام و سیاست وجود دارد. عامل کلامی در جدال‌هایی که میان پیروان علی علیه السلام روی داد با سیاست تماس یافت. این جدال‌ها زمانی در گرفت که علی علیه السلام پس از شکست دادن گروهی از مخالفان در جنگی نزدیک بصره در صد گردآوری سپاه کافی برای مقابله با رقیب سرسخت خود، معاویه بود که سپاهیان عرب در سوریه را در اختیار داشت. در میان دستجات تحت فرماندهی علی علیه السلام عده‌ای به او علاقه شدیدی داشتند و سوگند یاد کرده بودند: «با دوستان علی علیه السلام دوست و با دشمنانش دشمن باشند». به عبارتی دیگر این عده معتقد بودند: از امامی مانند علی علیه السلام خطا و گناهی سر نمی‌زند. گروه مخالف معتقد بودند که نه تنها از علی علیه السلام خطا سر می‌زند، بلکه چون در حمایت از کسانی که مسئول قتل عثمان بودند، چنان‌که شاید و باید قاطع و صریح نبوده است، عملاً مرتکب اشتباه شده است. این گروه به اعتباری خود را اخلاف معنوی کسانی می‌دانستند که عثمان را به دلیل اینکه یکی از اعضای برجسته حکومت خود را کیفر نداده است، گناهکار می‌دانسته‌اند؛ بنابراین قتل او نه تنها گناه نیست، بلکه بر مسلمانان واجب است. دو گروه موصوف درحقیقت منشأ دو فرقه بزرگ شیعیان و خوارج هستند.^۱ تا اینجا «وات» تلاش کرد اختلاف عقاید کلامی شیعه و سنی را ناشی از اختلافات سیاسی - اجتماعی آنها جلوه داده، در پرتو این دیدگاه،

عصمت را حاصل تولی و تبری شیعیان دانست. به دنبال این بیان و به منظور تکمیل نظرگاه خود و ارائه محوری که بتواند تمامی اختلافات کلامی مسلمانان را توجیه نماید، اندیشه روح کاریزماتیک را مطرح می‌سازد.

بعضی از افراد معتقدند رستگاری و وصول به فرجام والای زندگی انسانی در پیروی از رهبری حاصل می‌شود که به صفات انسانی آراسته باشد. معمولاً چنین تصور می‌شود که آن صفات، هدیه خداوندی‌اند، هرچند گاهی ممکن است بیشتر، موهبت طبیعی تصور شوند. در اینجا شایسته است اصطلاح جامعه‌شناسی «Charismata» (خاریسما، کاریزما، لطف الهی و فرّ ایزدی) را به کار ببریم و از «امام کاریزمایی» (برخوردار از لطف و موهبت الهی) سخن به میان آوریم. همچنین به نظر می‌رسد این نیز واقعیتی باشد که عده‌ای دیگر برای نجات خود به امتی چشم دوخته‌اند که از نوعی «کاریزما» بهره‌مند باشند. با عضویت در چنین امتی و احتراز از اعمالی که موجب محرومیت از این عضویت است، فرد می‌تواند رستگار شود.

صورت منفی این اعتقاد را می‌توان در این عبارت باز یافت:

بیرون از کلیسا رستگاری نیست (Extra ecclesia nulla salus). جنبه مثبت این اعتقاد در طرز تفکر بسیاری از مسلمانان اثر خود را به جای گذاشته است؛ زیرا آنان از امت اسلامی به «اصحاب‌الجنة» تعبیر می‌کردند. این تعبیر متضمن این معنا بود که همه افراد امت سرانجام به بهشت خواهند رفت.

وجود اعتقادات ریشه‌داری از این نوع، ظهور نهضت‌های خارجی و شیعی را در زمان خلافت علی علیه السلام روشن می‌سازد. تحت تأثیر فشار و اجبار زندگی کاملاً جدیدی که به درون آن پرتاب شده بودند، احتیاج به پناهگاهی

محکم و مطمئن داشتند. انگیزه‌های عمیق و محتملاً ناخودآگاه موجب شد جوای این امنیت شدند؛ بعضی از طریق پیروی از امامی برخوردار از موهبت عصمت و دیگران با کوشش در راه حصول اطمینان از این امر که از امتی که بهره‌مند از این موهبت باشند. برای گروه نخست، این اعتقاد که این اعراب که صفات ارثی خاص در خانواده‌های معینی به تواتر منتقل می‌گردد، پذیرفتن علی علیه السلام را به عنوان پیشوایی که عقلاً منزّه از خطاست توجیه می‌کرد، حتی اگر تصمیم‌گیری‌های سیاسی او با این اعتقاد مطابقت نمی‌داشت.

گروه دوم از این حیث مزیت داشت که می‌پنداشت امت اسلامی را بی‌گمان پیامبری با وحی الهی بنیاد نهاده بود و راه و رسم این امت از طریق فوق طبیعی به آن الهام شده بود. با این همه برای اینکه این امت مطمئناً «اصحاب الجنة» باقی بماند لازم می‌بود بعضی از افراد آن احساس کنند که نقض‌کنندگان قوانین باید از امت طرد شوند. بدین طریق این اعتقاد خاص در میان خوارج پیدا شد که هر کس مرتکب کبیره شود، از امت بیرون رانده می‌شود. در واقع خوارج به دنبال امنیت بودند. با علم به این امر که امتی که به آن تعلق دارند، امتی است فوق طبیعی یا مشمول لطف و رحمت الهی.

خوارج که معتقد به عصمت امام نبودند، می‌پنداشتند وی ممکن است مرتکب گناه شود و دیگر شیعه از تصور این امر سخت وحشت داشتند که اعضای عادی است که محل وحی نیستند احیاناً با تفسیر خود از کتاب آسمانی - که به نظر شیعه مصون از خطا نیست - موجب شوند که امام راهی را در عمل اختیار کند که خود به خطا بودن آن واقف است. بدین سان احتمال وصول به رستگاری برای هر گروهی بر تفسیر خاص آنان از موضوع، به

دست گروه دیگر در خطر می افتاد؛ از این رو عداوت سختی میان آنها برقرار شد.

وات در ادامه می خواهد تفاوت مواضع کلامی و سیاسی - اجتماعی صدر اسلام را بر اساس فرضیه دیگری تبیین و توجیه نماید: فرضیه دیگری که می توان پیشنهاد نمود، این است که تفاوت واکنش ها ناشی از سنت های دیرینه است. قبایل جنوب عربستان به نوعی در بطن سنت تمدن قدیم آن ناحیه به سر می بردند که بیش از هزار سال عمر داشت. در این تمدن، پادشاهان مقدس یا نیمه مقدس وجود داشتند. حتی اگر اعراب قرن هفتم میلادی، خود در زمان پادشاهان نزیسته باشند، می بایست ناخودآگاهانه تحت تأثیر این سنت قرار گرفته باشند. سنتی که در آن روزگار خطر، رسم بر این بود که به رهبری فوق بشری پادشاه اعتماد کنند؛ به همین علت هنگام بحران آنان به سراغ رهبری از این سنخ رفتند و فکر کردند که آن را در وجود علی علیه السلام یافته اند.

اعضای قبایل شمالی در حوزه نفوذ اعتقاد به پادشاه برخوردار از تقدس الهی نبودند. در مقابل، رسم معمول در میان قبایل بادیه این بود که همه افراد ذکور و بالغ قبیله از جهاتی برابر شمرده شوند و نشانه هایی از «جماعات مردم سالاری» از این نوع در روزگاران کهن ما قبل تاریخ عراق وجود دارد. به موازات رسم برابری، این عقیده وجود داشت که تفرق و برتری واقعی به خود قبیله و اصالت و نجابت آن تعلق دارد؛ به طوری که صرف وجود خون قبیله در رگ های کسی به وی در میان جهانیان شرف و منزلت می بخشید. در بحران سال ۳۶ هجری شگفت انگیز نیست اگر اندیشه جماعت کوچکی از مسلمانان موجب بروز واکنش ناخودآگاهانه ریشه داری از جانب کسانی

باشد که در این سنت مردم‌سالاری زیسته بودند. این کمترین قولی است که در اینجا به عنوان فرضیه‌ای پیشنهاد می‌شود.

نقد دیدگاه روح کاریزماتیک به عنوان مبدأ اعتقاد به عصمت

در ابتدا می‌توان پیش‌فرض جامعه‌شناسی و معرفت‌شناختی وات را مورد مناقشه قرار داد. از کجا و به چه دلیل و مبنایی ادعا نموده است همه آرای فلسفه و کلام دارای منشأ سیاسی - اجتماعی می‌باشند. بله، اگر در صد تراشیدن منشأ اجتماعی - سیاسی برای هر رأی فلسفی و کلامی باشیم، چه لزومی دارد هر پدیده فلسفی، دارای منشأ اجتماعی و مستند به یک یا چند پدیده سیاسی - اجتماعی باشد. این دیدگاه ناشی از افراط و زیاده‌روی جامعه‌شناسانی همچون دورکهایم و پیروان مکتب او می‌باشد که حتی اعتقاد به خداوند و دیگر اعتقادات انسانی را می‌خواهند با اندیشه‌ها و آرای جامعه‌شناختی توجیه و تفسیر نمایند. تمامی نقدهایی که به مکتب دورکهایم در مورد علل و انگیزه‌های پیدایش دین مطرح می‌شود به این اندیشه وات نیز متوجه می‌گردد.

اما آنچه وات به عنوان شاهد بر نظریه خود می‌آورد پیوند آشکار میان کلام و سیاست در خاورمیانه می‌باشد. این مسئله در بعضی از نظریه‌های کلامی و جنگ‌های خونین میان اشاعره و معتزله در دوران خلفای عباسی تا اندازه‌ای صادق است؛ اما اینکه این پیوستگی نزدیک را بتوانیم در تمامی آرای کلامی اثبات کنیم، بسیار دشوار است؛ بلکه می‌توان شواهد معکوسی بر این نظریه نسبت به بسیاری از آرای کلامی عرضه کرد.

وات به دلیل عدم اطلاع کافی از تاریخ اسلام، جنگ در بصره یعنی جنگ

با ناکثین را با جنگ در صفین یعنی جنگ با قاسطین اشتباه و خلط کرده است. اشتباه دیگر وات این است که فرقه خوارج را که دارای مناشی زیادی از جهت اجتماعی - سیاسی برای به وجود آمدن می باشد با صرف یک احتمال به ایستادگی در مقابل شیعه ترسیم می کنند. وات تلاش می کند اختلاف عقیدتی کلامی شیعه و غیر شیعه را ناشی از اختلافات سیاسی - اجتماعی آنها جلوه دهد و عقیده عصمت را حاصل وجود روحیه تولی و تبری در شیعیان قلمداد کند. پس از این در تکمیل این نظریه خود یک نظریه روان شناسی اجتماعی دیگری را ضمیمه می کند و آن اندیشه روح کاریزماتیک در پاره‌ای از جوامع می باشد.

ثوری وات در مورد «امام کاریزماتیک» و «امت کاریزماتیک» و تطبیق آن بر عقیده «عصمة الامام» و «عصمة الجماعة» نیز از جهات متعددی قابل مناقشه است. نخست اینکه نظریه عصمة الجماعة و امت معصوم نظریه خوارج نیست، بلکه نظریه عموم اهل سنت است. بله طبق یک دیدگاه خوارج، هر که را مرتکب کبیره می شد، کافر می پنداشتند و از امت بیرون می دانستند؛ اما دیدگاه «لا تجتمع امتی علی خطأ» سخن خوارج نیست؛ بلکه دیدگاهی است که عموم اهل سنت برای اثبات مشروعیت ماجرای سقیفه و خلافت خلفای بعد از پیامبر ﷺ عرضه کرده اند.

اما مسئله تطبیق قصه اختلاف شمالی ها و جنوبی ها و به عبارت دیگر عدنانی ها و قحطانی ها بر خوارج و شیعه محل اشکال است؛ چون رئیس فرقه خوارج یعنی عبدالله بن وهب سبایی خود از جنوبی ها و قحطانی ها بود و به طور کلی خوارج فرقه مخلوطی بودند و نزاع و خروج آنها را نمی توان به مسئله قبیله‌گی و تعصب های قومی ارجاع داد.

بله اگر این صحبت را در مورد شیعه و غیرشیعه از جماعت اهل سنت مطرح می‌کرد، می‌توانست شواهد قوی‌تری برای آن عرضه کند؛ اما روحیه‌ای که به جنوبی‌ها و قحطانیان نسبت داده می‌شود که تحت سیطره حکومت پادشاهان مقدس به امام و پیشوای خطاناپذیر و معصوم دل بسته‌اند نیز قابل خدشه است. در زمان ظهور اسلام حدود ۲۰۰۰ سال از حکومت پادشاهان یمن می‌گذشت و حدود هفتاد نسل از آن زمان سپری شده بود. باقی‌ماندن بقایای اندیشه تقدس پادشاهان و تبدیل آن به نظریه امام کاریزماتیک و برخوردار از لطف و فرّ ایزدی و تبدیل آن به نظریه کلامی و اندیشه اعتقادی عصمت، بسیار قابل تأمل است. از طرف دیگر دیدگاه مردم‌سالاری و اهمیت دادن به قبیله و امت و عصمت جماعت را نباید تنها در میان شمالی‌ها و نواحی عراق جستجو کرد. این عقیده کم‌وبیش در سرتاسر قبایل نجد وجود داشته است.

همان‌طور که خود وات می‌گوید دیدگاه او را تنها می‌توان در حد یک فرضیه در نظر گرفت که البته شواهد خلاف زیادی دارد و بیش از یک حدس و گمانه‌زنی نیست. از طرف دیگر می‌توان گفت اندیشه امت کاریزماتیک به یک معنا در تمامی ادیان وجود دارد؛ چون هسته اصلی تمام ادیان بزرگ جهان، طلب سعادت برای تمامی بشر است؛ در همه ادیان بزرگ، اخلاق و فضایل انسانی ستوده شده‌اند و همه در جهت تربیت بشر برای رسیدن به یک مدینه فاضله تلاش می‌کنند و این مدینه فاضله چیزی جز حکومت خدا نیست و ایدئال این جامعه نزدیکی هرچه بیشتر به عدالت و سعادت است.

از سوی دیگر اندیشه امام کاریزماتیک نیز کم‌وبیش در تمامی ادیان وجود دارد. چرا نگوییم که پادشاهان برای مقدس جلوه دادن خود و

آسمانی تلقی کردن حکومت خود این اندیشه را از مذهب اخذ کرده‌اند تا تبعیت بیشتر مردم را برای خود جذب نمایند.

عز سیاسی بودن اعتقاد به عصمت

محمدجواد مغنیه از بعضی اهل سنت دیدگاهی را نقل می‌نماید که بسیار می‌کوشد اندیشه عصمت را سیاسی جلوه دهد. صاحب این اندیشه چنین می‌گوید:

اندیشه امام معصوم یک اندیشه سیاسی محض است و هیچ جنبه دینی ندارد و ریشه آن تخیل شیعه می‌باشد. شیعیان آرزو داشتند بعد از رسول خدا ﷺ علی علیه السلام خلافت را عهده‌دار شود. بعد از اینکه ابوبکر متولی امر شد، به خود می‌گفتند که بعد از ابوبکر علی علیه السلام خلیفه می‌شود، اما عمر متولی شد. باز می‌گفتند: بعد از عمر علی علیه السلام عهده‌دار حکومت خواهد شد، اما باز عثمان خلیفه شد تا اینکه در وهله چهارم علی علیه السلام خلیفه شد. اما مدت کوتاهی این خلافت دوام نیاورد و طلحه، زبیر و عایشه از یک سو، معاویه از سوی دیگر و نیز خوارج در مقابل او ایستادند تا جایی که به شهادت علی علیه السلام منتهی شد و خلافت به سرسخت‌ترین دشمن علویان یعنی معاویه رسید. شیعه‌ها باز می‌گفتند: معاویه به‌زودی می‌میرد و خلافت به امام حسن علیه السلام می‌رسد؛ اما امام حسن علیه السلام قبل از مردن معاویه به شهادت رسید و با مرگ معاویه خلافت به پسرش یزید رسید و امام حسین علیه السلام نیز موفق نشد حکومت را به دست گیرد و در عهد امویان و سپس عباسیان اهل بیت در فشار و سرکوب بسیار شدید قرار داشتند.

در این جوّ و محیط بود که شیعه به اوج ناامیدی و خبیث افتاد و هیچ تکیه‌گاه و نقطه‌امیدی برایش باقی نماند. برای جبران این واقعیت دردناک، اندیشه امام معصوم از طرف شیعه مطرح شد تا بطلان تمام کسانی را که به اهل بیت علیهم‌السلام ظلم روا داشته‌اند ثابت کنند؛ اما اگر اهل بیت علیهم‌السلام خلافت را بر عهده می‌داشتند، به هیچ وجه اثری از این اندیشه یافت نمی‌شد.^۱

عده‌ای دیگر می‌گویند: «اندیشه عصمت را شیعیان اختراع کرده‌اند تا بدین وسیله موقعیت والای امامان خویش را در مقابل اهل سنت تحکیم و تثبیت کنند».^۲

نقد نظریه سیاسی‌بودن اعتقاد به عصمت

در این دیدگاه که از سر دشمنی و ستیز نسبت به عقاید شیعه تنظیم شده است، گمانه‌زنی و خیال‌پردازی به درجه اوج خود رسیده است. تنظیم‌کننده این سناریو آنچنان با روان‌شناسی سیاسی ماهرانه خواسته است تمامی بلایا و مصایبی را که بر سر شیعه در آمده است، به‌صورت یک عقده سیاسی جلوه دهد که ظهور و بروز آن در اعتقاد شیعه به عصمت امام متبلور شده است. تصویری که نویسنده از شیعه و رهبران آن به دست داده است، تصویر کسانی است که چشم طمع به قدرت و دست‌گرفتن زمام خلافت دوخته‌اند؛ حال آنکه نحوه عمل‌کرد حضرت امیر علیه‌السلام و یاران او و نیز امام مجتبی علیه‌السلام و امام

۱. محمدجواد مغنیه؛ الجوامع والفوارق بین السنة و الشيعة؛ ص ۱۸۸.

۲. احمد امین؛ ضحی الاسلام؛ ج ۳، ص ۲۳۴. رونالدسون؛ عقیده‌الشیعه؛ ص ۳۲۸. حسن صفی؛ من العقیده الی الثورة؛ ج ۴، ص ۱۹۲.

حسین علیه السلام همگی به گونه‌ای است که تماماً در جهت حفظ تمامیت اسلام و جلوگیری از تحریف و انحراف در این دین و احیای سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله قدم برداشته‌اند. نمونه آن شورای شش نفره‌ای بود که بعد از مرگ عمر بن خطاب برای تعیین خلیفه تشکیل گردید. در این شورا که طلحه، زبیر، عثمان، علی علیه السلام، عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص شرکت داشتند، عمر گفته بود: اگر سه رأی در مقابل سه رأی شدند، آن سه نفری که در آن عبدالرحمن بن عوف حضور دارد، رأی آن گروه برتری دارد. از پیش هم مشخص بود که سه به سه می‌شود، زبیر، سعد و علی علیه السلام رأی به حضرت علی علیه السلام دادند و طلحه، عثمان و عبدالرحمن بن عوف به عثمان؛ اما قبل از رأی‌گیری عبدالرحمن از حضرت علی علیه السلام سؤال کرد که اگر سیره شیخین را در پیش خواهد گرفت و به آن عمل خواهد کرد، به او رأی می‌دهد. اگر آن حضرت در پی خلافت بود، گرچه به دروغ، می‌گفت: آری. اما او گفت: نه، تنها من به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله عمل خواهم کرد و با این پاسخ منفی، خلافت را سیزده سال به دست عثمان و امویان سپرد. همچنین پس از مرگ عثمان، خلافت را بر حضرتش تحمیل کردند و خود او از پذیرش آن به شدت استنکاف می‌ورزید.

از سیره امام حسن و امام حسین علیهما السلام و نیز ائمه بعد از آنها و نیز شیعیان مخلص آنان هیچ ذره‌ای از اینکه در پی کسب قدرت و خلافت گرچه به قیمتی و هر سیاست‌بازی باشند، در اعمال و رفتار سیاسی - اجتماعی آنها اثری دیده نمی‌شود.

اگر شخصی که مغنیه از او نقل کرده است که به ادعای او یکی از اهل سنت است، عصمت امت و جماعت را پذیرفته است، سؤال کنیم که آیا این

اعتقاد یعنی «عصمت جماعت» بیشتر از عصمت امامان نمی‌تواند شبیه سیاسی‌کاری و دارای منشأ سیاسی بودن در آن احتمال داده شود؟

این مسئله بدان دلیل است که مشروعیت سقیفه را در مقابل نصب حضرت علی علیه السلام از طرف رسول الله صلی الله علیه و آله به خلافت در غدیر، اثبات کنند، پشتوانه حدیثی «لا تجتمع امتی علی ضلالة» و نظریه عصمت امت و جماعت را مطرح کرده‌اند. اگر قرار بر گمانه‌زنی و القای نظریه باشد، در نقض این دیدگاه می‌توان این مسئله را مطرح نمود.

۷. نظریه غلو

یکی از دیدگاه‌هایی که در سال‌های اخیر مورد توجه زیادی قرار گرفته و کتاب‌ها و مقالات زیادی درباره آن نگاشته شده است، انتساب اندیشه عصمت به غلات می‌باشد. از جهت اینکه این اندیشه در جامعه ما رواج بیشتری یافته است و دانشمندان همسو اخیراً بیشتر آن را مورد بحث قرار داده‌اند؛ از این رو با تفصیل بیشتر با مقدمه و مؤخره‌هایی به آن می‌پردازیم.

یکی از قرائت‌های این دیدگاه^۱ چنین است: نویسنده و ارائه‌کننده این دیدگاه با ترسیم جو سیاسی عصر امام باقر و امام صادق علیه السلام به این بیان می‌رسد که آن دو امام در شرایطی که همه منتظر قیام آنها بودند نه تنها خود مطلقاً از

۱. ر.ک: حسین مدرسی؛ *Crisis and Consolidation in The Formative period of shiite Islam*. این کتاب را هاشم ایزدپناه تحت عنوان مکتب در فرآیند تکامل به فارسی برگردانده و در آمریکا منتشر شده است. بخش‌هایی از این ترجمه در مجله نقد و نظر، سال اول، ش ۳-۴ و سال دوم، ش ۷-۸ منتشر شده است. در شماره ۹ همان مجله در همان سال نقدی بر مقاله ش ۸-۷ عرضه گردید که در شماره ۱۰-۱۱، حسین مدرسی جوابگونه کوتاهی بر این نقد نوشته‌اند.

سیاست دوری جستند، بلکه پیروان خود را نیز به شدت از هرگونه عمل سیاسی منع کردند و دستور دادند شیعیان حق ندارند به هیچ یک از گروه‌های مسلح فعال پیوندند. ذهنیت بسیاری از شیعیان در این دوره از امام انتظار و توقع تصدی مقام سیاسی و برپاسازی حکومت عدل نبود؛ بلکه آنان امام را به عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر ﷺ می‌شناختند که وظیفه اصلی او تعلیم حلال و حرام و تفسیر شریعت و تزکیه و تربیت اخلاقی جامعه است. به نظر آنان نقش واقعی امام، تشخیص حق از باطل و حفظ شریعت از دخالت بدعت‌گزاران و جلوگیری از تحریف اسلام بود؛ بنابراین امام را مرجع اعلا در تفسیر شریعت و دین می‌شناختند. در نظر آنها امام حافظ تمامیت و اصالت شریعت است و احتیاج جامعه به امام از جهت مرجعیت در حل مشکلات مذهبی آنهاست؛ چون امام بالاترین مرجع و منبع دانش مذهبی برای اخذ تفسیر صحیح شریعت و معنای درست و حقیقی قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ محسوب می‌شود. بدین ترتیب در صورت وجود امام همه اختلاف نظرها در مسائل مذهبی به او احاله می‌گردید تا نظر درست را بیان نماید و با پیروی از دیدگاه‌های او اختلافی در جامعه مؤمنان پدیدار نگردد.

گروه‌هایی از شیعه که بر نقش سیاسی امام در جامعه اسلامی تکیه می‌کردند، خودداری امام صادق علیه السلام در شرایط انتقال قدرت از امویان به عباسیان را - که همگان آن را زمینه مساعد و مناسبی برای احقاق حق خاندان پیامبر ﷺ می‌دانستند - نمی‌توانستند برای خود توجیه کنند؛ در نتیجه طرز فکر آنان نسبت به منصب «امامت» دچار تحول شد. برای عده‌ای که به امام وفادار ماندند امام رهبر مبارزه نبود، بلکه رهبر و رئیس مذهب محسوب می‌شد. به این ترتیب در ذهنیت جامعه شیعه در این دوره انقلابی پدید آمد و

تأکیدی که قبلاً روی مقام سیاسی امام می‌شد، اکنون به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت. نظریه «عصمت» ائمه که در همین دوره به‌وسیله هشام‌بن حکم - متکلم بزرگ شیعه در این عصر - پیشنهاد گردید مساهمت و مدد شایانی به پذیرفته‌شدن و جاافتادن هرچه بیشتر ذهنیت جدید کرد.^۱

تا اینجا نویسنده عصر امام باقر و امام صادق (علیه السلام) را این‌گونه ترسیم کرد که آنها از دخالت در امور سیاسی و مبارزه احتراز می‌کردند. عده‌ای از یاران امام در صدد جانداختن مقام علمی و مرجعیت در تفسیر کتاب و سنت بودند؛ به همین دلیل نظریه عصمت در جهت کمک به این تلاش ابداع شد و این کار توسط متکلمانی همچون هشام‌بن حکم صورت گرفت که از شاگردان امام صادق (علیه السلام) بود. همچنان‌که پیداست این دیدگاه همان دیدگاه استاد نویسنده یعنی مادلونگ می‌باشد؛ اما توجیهی جامعه‌شناختی نیز به عنوان تبیین بیشتر به آن ضمیمه کرده است؛ اما نویسنده به این تحلیل بسنده نمی‌کند و برای ریشه‌یابی تاریخی دیدگاه «غلو» این‌گونه مقدمه‌چینی می‌کند:

امام باقر و امام صادق (علیه السلام) هر دو در زمان خود به عنوان دانشمندان برجسته شریعت و در تمام جامعه اسلامی پذیرفته‌شده و مورد احترام بودند؛ ولی برای شیعیان دانش آنان از نظر کیفیت، با دانش دیگر علمای مذهبی آن روز یک تفاوت آشکار داشت؛ زیرا آن دانش‌خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود که مآلاً از شخص خود او اخذ شده بود؛ بنابراین آنچه آنان می‌گفتند حقیقت غیرقابل تردید و غیرقابل بحث و عملاً جزئی از همان وحی بود که پیامبر از جانب خداوند دریافت کرده بود. در همان زمان که این تغییر ذهنیت‌ها و تحلیل‌های

جدید شکل می‌گرفت نظریات و ایده‌های جدید دیگری توسط یک جناح تندرو در مذهب شیعه مطرح شد. این جناح که افکار خود را از نظریات مذهب «کیسانیه» می‌گرفت که اکنون دیگر ناپدید شده بود، نوعی پیوند میان تشیع و غالی‌گری بود. اینان اصرار می‌ورزیدند که ائمه را موجوداتی فوق طبیعی و انمود کنند و می‌گفتند علت واقعی احتیاج جامعه به امام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند درهم فرو خواهد ریخت. آنها ائمه آل محمد را موجوداتی فوق بشری می‌خواندند که دارای علم نامحدود از جمله علم به غیب و قدرت تصرف در کاینات بودند.

این گروه جدید از غلات، پیامبر و امام را خدا نمی‌خواندند، بلکه معتقد بودند خداوند کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریع احکام را به آنان تفویض فرموده است؛ در نتیجه پیامبر و ائمه عملاً تمام کارهایی را که خداوند باید انجام دهد انجام می‌دهند با این فرق که قدرت خدا اصلی و قدرت آنان تبعی و فرعی است. این گروه را مفوضه خواندند. آنها معتقد بودند پیامبر و ائمه، نخستین و تنها مخلوقاتی هستند که مستقیماً به دست قدرت حق از ماده‌ای متفاوت با سایر بشر آفریده شده‌اند. خداوند قدرت و مسئولیت امور عالم آفرینش را به ایشان واگذار کرد. کارهایی که علی‌الاصول به خدا نسبت داده می‌شود مانند خلق، رزق، میراندن و نظایر آن را انجام می‌دهند. آنان می‌توانند حکمی شرعی را تشریع یا نسخ کنند و حلال را حرام یا حرام را حلال کنند. آنان بر همه چیز از جمله غیب آگاه‌اند. برخی از مفوضه می‌گفتند ائمه نیز مانند پیامبر وحی دریافت می‌کنند. آنان نه تنها زبان انسان‌ها را می‌فهمند؛ بلکه زبان پرندگان و حیوانات را هم

می‌شناسند.^۱ نویسنده سخنگوی این فرقه را مفضل بن عمر جعفی^۲ و بعد از او محمد بن سنان زاهری^۳ می‌داند.

آن‌گاه نویسنده در مقابل خط غلو، خط دیگری را معرفی می‌کند که از آن به خط اعتدال یاد می‌کند؛ شیعیان و اصحاب ائمه که به شدت با نسبت هرگونه صفت فوق بشری به ائمه مخالف بودند و بر این نکته تأکید می‌ورزیدند که ائمه فقط علمای ابرار اتقیا هستند. خود اینها دو دسته بودند: عده‌ای امام را «مفترض الطاعة» می‌دانستند و تسلیم محض و بی‌چون و چرای ائمه بودند؛ چون آنها ائمه را جانشینان برحق پیامبر و مفسران برحق کتاب خدا و وارث علم پیامبر می‌دانستند؛ اما عده‌ای دیگر امام را تنها به عنوان شخصیت علمی قبول داشتند و تنها نقل حدیث و فتوا از او داشتند و حتی آنها امام را مفترض الطاعة نمی‌دانستند.

مهم‌ترین شخصیت گروه شیعیانی که امام را تنها عالم متقی مفترض الطاعة می‌دانستند، دانشمند برجسته کوفه، ابو محمد عبدالله بن ابی یعفور عبیدی^۴ بود. امام صادق علیه السلام از او به مطیع‌ترین شخصی که گوش به فرمان اوست یاد می‌کند.^۵ در دعوائی که بر سر موضع او و معلی بن خنیس که از خدمتکاران امام بوده و امام را همدیف پیامبران می‌شمرده است، امام علیه السلام حق را به عبدالله بن ابی یعفور می‌دهد و نظر معلی را به شدت رد

۱. همان.

۲. متوفای ۱۸۰ ق.

۳. متوفای ۲۲۰ ق.

۴. متوفای ۱۳۱ ق.

۵. کشی؛ رجال الکشی؛ ص ۲۴۶، رقم ۴۵۳. جمله امام علیه السلام چنین است: «ما وجدنا احداً یقبل وصیتی و یطیع امری الا عبدالله بن ابی یعفور».

می‌کند.^۱ تا اینجا نویسنده خط اعتدال را در مقابل خط غلو این گونه ترسیم می‌کند که شیعیانی که در این خط بوده‌اند امام علیه السلام را در حد مرجع تقلید یعنی عالم متقی مفترض الطاعة می‌دانسته‌اند و هیچ گونه فوق‌العادگی خاصی در امام قایل نبودند. مصنف پس از یادکردن از فرقه اعتدالیون به فرقه یعفوریه که شامل عبدالله بن ابی یعفور و طرفدارانش بودند، در تأیید ترسیم این خطوط فکری، از قول شهید ثانی در حقایق الایمان نقل می‌کند که بسیاری از اصحاب، ائمه را تنها علمای ابرار می‌دانسته‌اند و حتی قایل به عصمت آنان هم نبوده‌اند. سپس همین مطلب را از رجال بحر العلوم و نیز از رجال ابوعلی نقل می‌کند.^۲

نقطه کوری که پیش پای مصنف در مورد اندیشه اعتدال وجود دارد و با معیارهای عادی بودن امام‌ها و تصویری که نویسنده از خط فکری رایج شیعیان آن زمان وجود دارد، به امامت رسیدن امام جواد علیه السلام در کودکی است؛ از این رو چنین می‌گوید: نقطه عطف در تاریخ موقوفه اولیه، امامت امام جواد علیه السلام بود که در هفت سالگی به امامت رسید و اکثریت جامعه شیعه این امامت را پذیرفتند. استدلال‌های متفاوتی برای این امر عرضه شد:

آنهایی که ائمه را صرفاً علمای ابرار اتقیا می‌دانستند با مشکل روبه‌رو شدند؛ چون امام جواد علیه السلام هنوز از راه طبیعی، دارای علم لازم برای امامت نبود. عده‌ای خواستند از این راه توجیه کنند که دانش ائمه در امر شریعت مقتبس از کتاب امیر المؤمنین علیه السلام است که از اختصاصات خاندان عصمت و

۱. حسین مدرسی؛ مکتب دو فرآیند تکامل؛ ص ۴۳.

۲. همان.

طهارت است و مسائل مستحدثه را امام بر حسب قواعد و کلیات و به طریق استنباط فروع از اصول استخراج و تبیین می‌کند. این بیان را اکثریت جامعه شیعه نمی‌پذیرفتند؛ چون معتقد بودند فکر آدمی در معرض خطاست و اشتباه در فهم کلام و اسناد حکم نادرست به شریعت سرانجام موجب ضلالت خواهد شد؛ اما در مورد امام چنین تردیدی و تالی فاسدی وجود نداشت؛ زیرا امام معصوم است و خداوند او را از خطا در احکام شریعت حراست و حفاظت می‌کند پس اجتهاد او همواره بر واقع منطبق است و این تحلیل تأیید نمی‌کند که ائمه موجوداتی فوق بشری‌اند یا اینکه امکان اکتساب علم از طریق اعجاز و خرق عادت وجود دارد؛ بلکه تنها با ضمانت مصیب‌بودن اجتهاد ائمه بر مبنای عصمت آنان اعتبار اجتهادات آنان در چارچوب عقاید بنیادی شیعه قابل قبول می‌شد و علم آنان قطعی می‌شد و اطاعت و تبعیت آنان فرض عین بود.

گروه دیگر از شیعیان راه دیگری می‌پیمودند، آنها می‌گفتند: «خداوند می‌تواند علم شریعت را به‌طور کامل به هر کس که می‌خواهد بدهد و او را امام سازد؛ حتی اگر آن شخص کودکی خردسال باشد؛ همچنان که عیسی و یحیی به نص قرآن در کودکی پیامبر بودند».^۱

در میان این دو نظریه، سرانجام نظریه دوم که نوعی حالت فوق طبیعی و خارق‌العاده به این مورد می‌داد، جاذبه بیشتری در جامعه شیعه یافت و مورد قبول بخش بزرگ‌تری از شیعیان قرار گرفت و به شکل مؤثری به پذیرش

۱. مریم: ۱۲. یا یُخِی خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَأَنْتِنَاهُ الْهَيْكُلَ صِبْيًا. مریم: ۲۹ - ۳۰. فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صِبْيًا * قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا.

بسیاری از عقاید و تحلیل‌های غلات و مفوضه درباره طبیعت فوق بشری ائمه کمک کرد.

مفوضه با نیروی زیادی افکار خود را که در قالب مجموعه بزرگی از روایات بود، عرضه کردند که عمدتاً مفضل جعفری و یاران او بودند و بعضی پا را فراتر گذاشته، از باب اینکه از ائمه هدی علیهم‌السلام شنیده‌اند: «نزلونا عن الزبوییه و قولوا فینا ما شئتم» با پشت‌گرمی این چک سفید امضا از انتساب هیچ‌گونه صفت خدایی یا معجزه‌ای و حوادث تاریخ - از کشتی نوح و صحف ادریس تا پایه عرش الهی - به آنها دریغ نکردند. قرن سوم قرن شکوفایی افکار مفوضه بود؛ اما علمای حدیث مدرسه قم در مقابل آثار مفوضه به شدت ایستادند و هر کس که به ائمه نسبت امور فوق بشری می‌داد غالی معرفی یا از قم اخراج می‌کردند - مانند احمد بن محمد بن خالد البرقی یا ابو جعفر محمد بن اورمه.

در برابر تلاش علمای قم، مفوضه، شیعیان معتدل را مقصره خواندند که به منزله صفت وهابی یا عثمانیه صدر اول است؛ به این معنا که اینها در درک و حقیقت مقام ائمه عاجز و قاصر مانده و کوتاهی کرده‌اند.

در انتها نویسنده خط سومی را ترسیم می‌کند که اکثریت افراد عادی جامعه شیعه از آن پیروی می‌کردند و آن خط در حد میان دو نظریه و گرایش فوق بود. این گرایش، ائمه را انسان‌هایی والا می‌دانست که به‌طور اخص مشمول فیض و برکت و نظر عنایت الهی بوده و به همین دلیل از نظر طبیعت خود با انسان‌های عادی فرق می‌کردند؛ ولی نه به‌طور غلوآمیزی که مفوضه ادعا می‌کردند. این خط معتقد بود: ائمه پاک‌ترین افراد بشر و نزدیک‌ترین آنان به پروردگارند؛ از این رو منشأ برکات و وجود آنان واسطه فیوضات حق

است؛ اما این هرگز بدان معنا نیست که آنان در کارهای عادی خداوند مانند خلق، رزق، حیات و ممات تصرفی داشته باشند. با این همه خط مقصره که از نسبت دادن هرگونه صفت فوق بشری به ائمه احتراز داشت، در سراسر این دوره تا دهه‌های آخر قرن چهارم قوی و پر قدرت باقی ماند. دانشمندان حوزه قم که عالی‌ترین مرجع علمی جهان شیعه محسوب می‌شدند با قدرت و شدت ضد مقوضه باقی مانده، با انتساب هرگونه وصف فوق بشری به ائمه سخت برخورد می‌کردند. همین دانشمندان معتقد بودند هر کس پیامبر اکرم ﷺ یا ائمه اطهار علیهم‌السلام از سهو و اشتباه در جزئیات کارهای شخصی که ارتباطی با ابلاغ پیام الهی ندارد مصون بداند، غالی است. آنان همچنین راویان روایاتی را که چنین صفات فوق بشری را به ائمه استناد می‌دادند، غیر معتمد دانسته، روایت و نقل چنان مطالب را نامشروع می‌شمردند.^۱ حتی بعضی از دانشمندان قم می‌گفتند ائمه هر چند مفترض الطاعة و به نص و وصیت، رهبر جامعه اسلامی و جانشین پیامبرند، در نحوه علم به شریعت با دیگر دانشمندان دینی فرقی ندارند؛ یعنی آنان برای کشف احکام جزئیه فرعیه به اجتهاد و استدلال متوسل می‌شوند و از راه عرضه فروع بر اصول به احکام دست می‌یابند. تنها تفاوت آنها این است که به نص پیامبر ﷺ ائمه به عنوان دانشمندان مفسر قانون و مرجع عالی تشخیص و تفسیر، نصب و معین شده‌اند و مسلمانان همان‌طور که در سایر عبادات باید مطیع فرمان پیامبر ﷺ باشند، در این زمینه هم از فرمان آن حضرت باید تبعیت کنند و گرنه هیچ

۱. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۳۵۹ - ۳۶۰. شیخ صدوق از قول استادش چنین می‌گوید: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول أول درجة في الفلو نفى السهو عن النبي ﷺ».

خصوصیتی در طبیعت و ذات ائمه و نحوه منبع و سرچشمه علم آنان با دیگران وجود ندارد.

کشمکش مفوضه با این خط تا پایان قرن چهارم ادامه داشت و علمای قم را با نام «مقصره» توصیف می‌کردند. شیخ صدوق نماینده مدرسه قم از این کار خشمگین شد و در رساله اعتقادات خود تأکید ورزید که از نظر شیعه غلات و مفوضه کافرند و از همه فرقه‌های کفر و ضلال بدترند. او می‌گوید: «نشانه مشخصه مفوضه و غلات این است که آنها علما و مشایخ قم را به تقصیر متهم می‌کنند».

از آنجاکه این فرضیه‌ای که نویسنده مطرح کرده است، دارای شواهد خلاف بسیاری در روایات و احادیث جوامع روایی ماست، برای تکمیل آن فرضیه، تکمله‌ای به آن می‌افزاید و آن دسیسه حدیث‌سازی مفوضه است.

در دوران غیبت صغرا مفوضه تلاش وسیعی را برای وانمود ساختن خود به عنوان نماینده اصیل فکر شیعی و جانداختن خود به عنوان راه میانه بین غلو و تقصیر آغاز نمودند و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکردند. تکیه و تمرکز اصلی آنان روی تألیف و تدوین متون و تنظیم و نقل روایاتی بود که گذشتگان این اندیشه از خود به جا گذاشته بودند و برخی دیگر را خود در این نسل ابداع می‌نمودند و علی‌رغم تلاش علمای قم، مقدار قابل توجهی از این روایات به سیستم حدیث شیعه نفوذ کرد.

دست‌بردن در متون قدیم قبلاً در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام انجام شده بود؛ تا جایی که زراره به حسب نقل بعضی روایات دوست داشت آتشی بر انبوه روایات شیعه بزند به دلیل اینکه با اسرائیلیات مخلوط شده است و اکنون وارد میدان شدند و به اسم دانشمندان معتمد، احادیثی را وارد سیستم

سنتی حدیث کردند. تنها با توجه به وجود یا عدم وجود داعی جعل و شرایط صدور روایت و نظایر آن - و به‌طور خلاصه قراین خارجی و داخلی - تا حدودی زمینه‌ای به دست می‌آید که حقیقت چیست، و گرنه مشاهده می‌شود که غلوآمیزترین روایات به افرادی مانند عبدالله بن ابی‌یعفور یا احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی - کسی که محدثان را به دلیل نقل چنین روایاتی از قم بیرون می‌کرد - نسبت داده می‌شد.

به نظر مصنف پاره‌ای از افکار و ابداعات مفوضه با تلاش پیگیر آنها داخل سیستم مذهبی شیعه جای گرفت؛ مانند علم امام در اموری که هیچ رابطه مستقیم یا غیرمستقیمی با احکام شرع نداشت. برخی متکلمان قدیم شیعه مانند نوبختیان در مسئله علم امام و اینکه شرایط امام ذاتی است نه اکتسابی، از مفوضه پشتیبانی کردند؛ اما در مورد قدرت ائمه بر اظهار معجزه، دریافت وحی و شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حرم‌هایشان پس از وفات و آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب، با مفوضه مخالفت کردند. شیخ مفید در مسئله علم امام و ذاتی بودن شرایط امامت با مفوضه مخالفت کرد؛ ولی در مقابل جواز اظهار معجزه و امکان شنیدن صدای زائران و صدای فرشتگان را می‌پذیرد. البته مبنای پذیرش شیخ مفید روایات صحیح‌ه‌ای است که میراث اندیشه غلات می‌باشد.

سپس مصنف ادامه می‌دهد: «ابن قبه متکلم بزرگ شیعی در اواخر قرن سوم نیز امکان اینکه خداوند بر دست امام معجزه‌ای اظهار کند منتفی نمی‌دانست؛ اما با سایر عقاید مفوضه مانند علم غیب امام یا وجود هر صفت فوق بشری در امام را به شدت رد می‌کرد». بدین ترتیب افکار مفوضه به تدریج در سنت علمی شیعه نفوذ کرد و کم‌کم مقبولیت یافت، گرچه در

مجامع حدیثی مدت‌ها بود که حضور چشمگیری پیدا کرده بود، از جمله کتاب کافی که ۱۶۱۹۹ حدیث دارد، ۹۴۸۵ حدیث آن ضعیف و غیر معتبر می‌باشد. در دوره‌ای متأخرتر افکار غلات ملحد نیز در آثار افرادی مانند حسین بن حمدان خصیمی راه یافت. برخی از دانشمندان شیعه به منظور تقویت و تحکیم عقاید مردم عادی به ائمه علیهم‌السلام و مقامات آنها هرگونه مطلب شگفت‌انگیزی را در آثار خود آوردند و مؤلفان لزومی به تحفظ بر صحت اخبار منقول در کتب خود نداشتند. از جمله اینها می‌توان از دلائل‌الامامه و مسند فاطمه طبری شیعی و عیون‌المعجزات و تفسیر فرات‌بن ابراهیم، روضه یا مائة منقبه ابن‌شاذان، ثاقب‌المناقب عمادالدین طوسی و الخرائج و الجرائع ابن‌راوندی نام برد.

عامل دیگری که به نقل و اشاعه احادیث مَفْوضه کمک کرد، ذهنیت جامعه حدیثی قرون میانه در همه فرق اسلامی بود که تعداد بیشتر شماره روایات هر راوی و محدث، دلیل بر مرتبه والاتر علمی او تلقی می‌گردید. پس محدثان به تکثیر روایات و شیوخ و اسانید روایتی خود ولع و شوق بی‌اندازه داشتند. به این دلیل محدثان سنی و شیعه در آن ادوار حتی گاه روایاتی را که با اصول و مبانی مذهبی آنان ناسازگار است، آورده‌اند. عذر آنها این بود که «روایت حدیث»، غیر از درایت آن است.

به‌زودی عامل دیگر به صحنه افزوده شد و آن اهتمام برخی از علمای متأخر مانند علامه مجلسی رحمته‌الله در بحار‌الانوار به جمع‌آوری و حفظ و ضبط بازمانده مواریث شیعی بود و این آثار شامل آثار مؤلفان غالی و متهم به فساد عقیده نیز می‌شد. برخی از متأخران در این راه تا آنجا پیش رفتند که کوشیدند مؤلفان آن کتب را تنزیه و ارکان و اساطین علم رجال

را به سبب نسبت فساد عقیده‌دادن به مفوضه و غلات صدر اول سرزنش کردند.

بسیاری از تعلیمات مفوضه و جهان‌شناسی و تفسیر خاص آنان از نحوه خلق و اراده جهان که به شکل حدیث درآمده بودند، در میان شیعیان اعصار بعد طرفدارانی یافت و گروه‌های تندروی در جامعه شیعه پیدا شد که تفسیر مفوضه از جهان و نقش ائمه در خلق و رزق موجودات را نیز پذیرفتند. مؤلفانی مانند حافظ رجب بررسی در تألیف مشارق انوار الیقین و فرقه شیخیه در قرن سیزدهم از این دسته‌اند. متصوفه و دراویش نیز افکار باطنی‌گرایانه خود را با این تعالیم مخلوط کردند. گرایش جدید فلسفی و عرفانی شیعه که به شدت متأثر از جهان‌شناسی صوفیانه محی‌الدین عربی بود، برای نخستین بار در افکار عمومی شیعه مانند سیدحیدر آملی در قرن هشتم رشد و نمو پیدا کرد. تا اینکه سرانجام در قرن یازدهم در مکتب فلسفی حکمت متعالیه صدرالمতألهین تطوّر یافت و در بعد امامت بر اساس همان جهان‌شناسی، نظریه موسوم به «ولایت تکوینی» را بنیاد نهاد.

درنهایت نویسنده خود مانند مطلق عوام شیعه راه میانه قدیم را برمی‌گزیند که ائمه را جانشین پیامبر در دین و ریاست جامعه اسلامی می‌شناسند که به برکات وجود آنها و قرب معنوی آنان معتقد است؛ اما نیابت آنان از خداوند در خلق و رزق و تشریع شریعت را نمی‌پذیرد؛ یعنی ائمه منبع و مرجع نهایی دانش مذهبی پس از پیامبر ﷺ و مفسران حقیقی قرآن و شارحان سنت نبوی بوده و اطاعت آنان فرض عین و واجب حتمی است.

نویسنده مزبور شارح عقیده‌ای است که قبل از او توسط مادلونگ،

گلدزیهر و تیان در دایرةالمعارف اسلام بیان کرده است. انتساب ابداع این عقیده به هشام بن حکم، پیش از این نقل شد. دایرةالمعارف اسلام پس از بررسی تفصیلی اعتقاد به عصمت در میان متکلمان اسلامی نظریه «تیان» را در این باب این گونه نقل می نماید که اندیشه او نیز برگرفته از آموزه های گلدزیهر می باشد:

در مبانی اصول و اعتقادات اسلامی عصمت (Infallibility) به معنای مصونیت از خطا و گناه مطرح است. در میان شیعیان این صفت به «امامان» نسبت داده می شود. به اعتقاد آنها ائمه به طور جلی و مادرزادی معصوم اند؛ اما در میان اهل سنت عصمت به «اجتماع» نسبت داده می شود و «عصمة الجماعة» مطرح است که همان توافق آرای اجتماع بر رأی است که در مقام تفسیر قانون و بنیانگذاری نظام نوین حقوقی مطرح است. به هر دو معنا «عصمت» به حد افراطی و بیش از حد خود حمل شده است که در میان شیعه در آموزه غلات به شکل های مختلفی یافت می شود.^۱

نقد دیدگاه غلو به عنوان مبدأ اندیشه عصمت

دیدگاه دکتر مدرسی در مورد مبدأ اعتقاد به عصمت، همان دیدگاه استادش مادلونگ می باشد که موبه مو آن را تکرار کرده است؛ یعنی اینکه اندیشه عصمت نخستین بار توسط هشام بن حکم در عصر امام صادق علیه السلام مطرح شده است. او برای اینکه علت مطرح شدن این اندیشه را در مسیر

1. R. Gold - ziher; *In Der Islam*; iii, pp.238 - 450.

تاریخی خود در این زمان توضیح دهد، رویکرد مبارزاتی و سیاسی امام باقر و امام صادق علیهما السلام را تشریح می‌کند.

نویسنده کوشیده است با تمسک به برخی از روایات اثبات کند که این دو امام بزرگوار در شرایطی که همه شیعیان از آنها انتظار قیام علیه حکومت جور را داشتند، خود از مبارزه و قیام کناره‌گیری کردند و یاران خود را نیز از پیوستن به گروه‌های مسلحانه و عمل سیاسی باز داشتند. برای اینکه زمینه‌سازی این عمل را فراهم سازند در ذهن مردم این اندیشه را القا کنند، اقداماتی فراهم کردند که مقام امامت را به عنوان مرجع علمی و شارح حقیقی قرآن مجید و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و مفسران شایسته کلام خدا مطرح سازند؛ از این رو نهضتی علمی برپا کردند و قیام و مبارزه را تنها از وظایف قائم قلمداد کردند. یاران نزدیک امام همانند هشام بن حکم برای اینکه اندیشه شیعیان را بیشتر به نقش مذهبی و مرجع دانش دینی بودن ائمه علیهم السلام معطوف کنند، نظریه عصمت ائمه علیهم السلام را پیشنهاد دادند تا این اندیشه جدید یعنی تبدیل نقش سیاسی امام به نقش مذهبی بیشتر و بهتر جا بیفتد.

حق این است که نسبت دادن چنین نقشی به آن دو امام بزرگوار خطاست. شیوه مبارزاتی که امام باقر و امام صادق علیهما السلام در پیش گرفته بودند کاملاً مخفیانه و تقیه‌ای بوده است. مطالعه‌ای اجمالی در سیره امام صادق علیه السلام نشان می‌دهد که امام مبارزه سنگینی را همراه با تقیه‌ای سنگین‌تر در طول دوران امامت خود داشته است و خلفای عباسی هرچه خواسته‌اند از محملی برای در تنگنا گذاشتن او و شیعیان از او بگیرند، نتوانستند موفقیتی به دست بیاورند تا جایی که خود امام علیه السلام در مورد یاران نزدیک خود مانند عبدالله بن ابی یعفور و معلی بن خنیس بر اساس میزان رعایت آنها نسبت به او امر تقیه‌ای قضاوت

می‌نماید. این دو شخصیت از یاران امام علیه السلام بودند که هر دو در حیات امام علیه السلام از دنیا رفتند و حضرت در مورد آنها قضاوت کرد که وارد بهشت می‌شوند؛ اما امام علیه السلام اطاعت و انقیاد محض و کتمان سرّ بیشتر عبدالله بن ابی یعفور را به عنوان نقطه برتری او می‌شمارد و در مقابل کشته شدن معلی بن خنیس را که از خادمان آن حضرت بوده است، معلول بی‌احتیاطی او گرچه رفتن اسرار از طریق او می‌داند که در نهایت منجر به شهادت او می‌شود. با این همه امام علیه السلام به شدت به منظور خونخواهی او به والی مدینه اعتراض می‌کند و قاتل او را به مجازات می‌رساند.

آن حضرت در موقعی که خبر شهادت معلی را به او می‌دهند، می‌فرماید: «اما والله لقد دخل الجنة»^۱: به خدا قسم، همانا او وارد بهشت گردید.

از سوی دیگر لازم است به دیدگاه نویسنده در مورد ترسیم شخصیت عبدالله بن ابی یعفور اشاره کنیم. علت ذکر این اشتباه آن است که نویسنده با تکیه به این ترسیم و مطرح کردن اختلاف معلی بن خنیس و عبدالله بن ابی یعفور در صدد ارائه فرضیه‌ای اساسی می‌باشد. دعوای معلی و عبدالله بن ابی یعفور که منشأ ایجاد این فرضیه در ذهن نویسنده محترم می‌باشد، در رجال کشی این گونه آمده است:

مذاکره‌ای میان ابن ابی یعفور و معلی بن خنیس را ابوالعباس بقباق نقل می‌کند: «ابن ابی یعفور گفت: اوصیا، دانشمندان نیک و متقی می‌باشند؛ اما معلی گفت: اوصیا پیامبرند. پس هر دو نزد امام صادق علیه السلام حضور یافتند. پس از ورود آنها به مجلس آن حضرت،

خود بر گفتار آنها پیشی گرفت و فرمود: ای عبدالله! من از کسی که می‌گوید ما پیامبریم برانت می‌جویم.^۱

یک نکته در مورد این روایت آن است که ماجرای این روایت حکایت از اختلاف عقیدتی عمیق و ریشه‌دار بین دو گروه از شیعیان نمی‌باشد. شاید معلی در اثر سادگی و حشر و نشر زیاد با زندگی خصوصی امام علیه السلام خیال می‌کرده است که ائمه علیهم السلام نیز مانند پیامبران فرشته وحی را می‌دیده‌اند و امام این مسئله وحی به ائمه را نفی می‌کند؛ همان‌طور که روایات زیاد دیگری هست که ائمه علیهم السلام صدای فرشته وحی را می‌شنوند، اما او را نمی‌بینند.

روایات فراوانی که در شأن عبدالله بن ابی‌یعفور وارد شده است نشان می‌دهد که او و معلی بن خنیس دو دوست صمیمی و یار امام صادق علیه السلام هستند و تقابلی را که مصنف میان این دو نفر، یعنی عبدالله و طرفدارانش که از آنها به گروه یعفوریه یاد می‌کند و معلی و مفضل بن عمر که گرایش به غلو داشته‌اند و از آنها به مقوضه یاد می‌کند، به عنوان دو باند و گروه مخالف ترسیم می‌کند، واقعیت چندانی ندارد و امری است که می‌توان از بافته‌ها و ذهنیات بدون دلیل نویسنده محسوب کرد. شاهد این مدعا رفاقت طولانی عبدالله و معلی و همراه بودن آن دو در بسیاری از سفرها می‌باشد. در اسناد زیادی معلی روایتی را از طریق عبدالله یا عبدالله از طریق معلی از امام صادق علیه السلام روایت کرده‌اند؛ یعنی هر دو استاد و شیخ روایتی یکدیگر محسوب می‌شوند. در همان روایتی که نویسنده آورده است، نشان می‌دهد معلی پس از این جلسه،

۱. همو، الرجال الکشی؛ ص ۲۴۷. متن روایت این گونه است: «... عن ابی العباس البقیاق، فقال ابن ابی یعفور: الاوصیاء علماء ابرار انقیاء و قال ابن خنیس: الاوصیاء انبیاء؛ قال فدخلا علی ابی عبدالله علیه السلام قال، فلما استقرّ مجلسهما، قال، فبدأهما ابو عبدالله علیه السلام فقال: یا عبدالله ابرء من قال انا انبیاء».

سخن امام صادق علیه السلام را پذیرفته است و ماجرای خط غلو و تفویضی که به معلی نسبت داده شده است، خالی از هرگونه استناد و شاهدی می‌باشد.

نکته مهم‌تر در این روایت آن است که نویسنده با استناد به این روایت ادعا می‌کند که عبدالله بن ابی‌یعفور ائمه علیهم السلام را در حد «علمای ابرار اتقیا» که واجب‌الاطاعه‌اند قبول داشته است و خط اعتدال بر افکار و عقاید او حاکم بوده است و جنبه علم غیب و مسائل فوق بشری ائمه علیهم السلام را نفی می‌کرده است؛ حال آنکه عبارت ذیل روایت نشان‌دهنده علم غیب امام صادق علیه السلام می‌باشد و این سخن گواه آن است که آنها هنگامی که امام را حکم قرار می‌دهند و به حضور امام می‌رسند، قبل از اینکه آنها هیچ‌گونه سخنی بگویند امام صادق علیه السلام به علم غیب موضوع مورد اختلاف آنها را فهمیده بود و پیش از آنکه آنها آغاز سخن و طرح دعوا کنند، فرمود: ای عبدالله! من از کسی که بگوید ما پیامبر هستیم برائت می‌جویم و به این ترتیب ماجرا فیصله می‌یابد.

احتمال دیگری نیز در ماجرای این درگیری لفظی احتمال داده می‌شود که باز خلاف آن چیزی است که نویسنده برداشت کرده است. آن احتمال این است که معلی در مقام استدلال و محاجه با عبدالله دچار یک اشتباه لفظی می‌شود و جمله او بر آن حضرت عرضه می‌شود یا اینکه به علم غیب متوجه می‌شود و آن حضرت به لحاظ اینکه معلی لفظ انبیا را بر اوصیا حمل کرده و اسناد داده است، یعنی جمله «الاولیاء انبیاء» را رد می‌کند. شاید مقصود معلی این بوده است که اوصیا همدیف پیامبران‌اند؛ اما در مقام تعبیر به شکل اشتباهی خواسته خود را بیان کرده است و آن حضرت بر نحوه تعبیر او ایراد گرفته است و امام علیه السلام این‌گونه تعبیر برائت می‌جوید و شأن کسانی می‌داند که اهل غلو می‌باشند. حتی اگر سخن نویسنده و برداشت او را درباره

روایت مورد نظر بپذیریم، از هیچ تعبیری از حدیث برداشت نمی‌شود که عبدالله بن ابی‌یعفور ائمه علیهم‌السلام را تنها در حدّ عالمان و متقیان می‌داند و مقام عصمت را برای آنها قایل نیست. شاهد این مسئله بعضی از روایاتی است که کشی در ترجمه عبدالله بن ابی‌یعفور آورده است. عبدالله تا جایی خود را مطیع امام صادق علیه‌السلام می‌شمارد که به ایشان عرض می‌کند اگر شما اناری را دو نیمه کنید و بگویید این نیمه حرام است و آن نیمه حلال، هر آینه شهادت می‌دهم که آنچه را شما گفته‌اید حلال است، حلال است و آنچه را شما گفته‌اید حرام است، حرام است. آن‌گاه آن حضرت در حق عبدالله دعا می‌کند.^۱

این اطاعت محض و تنوری بودن عبدالله و واگذاری بیان و حلال و حرام به امام، مغایر برداشتی است که نویسنده محترم از شخصیت عبدالله بن ابی‌یعفور عرضه کرده است. احتمال اینکه این خبر از اخبار جعلی باشد بعید است؛ چون با روحیه اطاعت و انقیادی که در روایات دیگر در مورد عبدالله آمده است سازگاری دارد. از طرف دیگر با نظریه پیشنهادی نویسنده محترم سازگار است و در روایات مربوط به عبدالله، اعتقاد وی به محدث و مفهم بودن ائمه علیهم‌السلام به چشم می‌خورد و این جنبه الهام الهی به ائمه علیهم‌السلام و ارتباط ویژه خداوند با ایشان را می‌رساند و جنبه‌های به اصطلاح فوق بشری را برای ائمه اثبات می‌کند که با نظریه پیشنهادی مصنف در مورد عبدالله بن ابی‌یعفور سازگار نیست.

در مجله نقد و نظر دیدگاه نویسنده درباره اوضاع سیاسی زمان امام

صادق علیه السلام بررسی و نقد شده است.^۱ نویسنده محترم این نقد را در شماره بعد مجله پاسخ داده و نقد و اشکال ناقد را پذیرفته است و تقصیر را به دوش مترجم کتاب گذاشته و ادعا کرده است اشتباهاً «عمل سیاسی» به جای «قیام مسلحانه» ترجمه شده است؛^۲ حال آنکه با مراجعه به اصل کتاب مشاهده می‌کنیم مترجم درست و دقیق «عمل سیاسی» را در ترجمه کلمه «Political Activity» و نیز «گروه‌های مسلح» را در برگردان «Armed Groups» آورده است.^۳ باید توجه داشت اشتباه خود را به گردن مترجم انداختن کمال بی‌انصافی است. حتی مترجم پاره‌ای از عبارات کتاب که در فارسی حدس می‌زده است با جنجال و سر و صدا روبرو شود مانند حمایت‌هایی که نویسنده از کتاب شهید جاوید کرده است، اصلاً در ترجمه نیاورده است.

نقد روش شناختی

اعتقاد ما این است که نویسنده محترم از پاسخ‌دادن به نقد ظفره رفته، چارچوب نقد را در قالب سنتی تحقیق حوزوی، فاضلانه، مستقن و استوار معرفی کرده است و در مقابل نوشته‌های خود را بر اساس شیوه علمی تحلیل تاریخ و برگرفته از شیوه فرضیه و آزمون برمی‌شمارد؛ حال آنکه تصور نگارنده این است که تمام آنچه را ایشان متد فرضیه و آزمون شمرده است، چیزی جز تقریر جدیدی از فرضیه‌های عرضه‌شده توسط مادلونگ و دیگر قلمزنان و تاریخ‌نگاران جامعه غربی و آمریکایی نیست. ایشان دقیقاً مبدأ

۱. مجید رضایی؛ «تأملی در حدیث و درک تاریخی عقاید»؛ ش ۹.

۲. همان؛ ش ۱۰ - ۱۱، ص ۴۴۲.

۳. حسین مدرسی؛ *Crisis and Consolidation*؛ ص ۸ - ۹.

اندیشه عصمت را همانند مادلونگ، هشام‌بن حکم معرفی کرده است.^۱ نویسنده محترم حتی در آنجا که مبارزه سیاسی امام صادق (ع) را در پاسخ به نقد می‌پذیرد، برای این پذیرش به شاهی استناد می‌کنند که شیوه روش‌شناختی ایشان را تأیید می‌کند و آن این است: «از قضا همین روزها، تاریخ‌نگاری در آمریکا، سرگرم تدوین کتابی است درباره آنچه او آن را سیاست مسئولانه و هوشیارانه امام صادق (ع) در برابر جریان‌ات سیاسی روزگار خود می‌خواند».^۲

نویسنده در چند مورد کتاب خود را به عنوان «تاریخ فکر» و «سیر تطّور اندیشه‌ها» مطرح کرده است نه یک کتاب کلامی و عقیدتی. وی می‌گوید که موضوع کتاب او پیگیری چگونگی تطّور چند مفهوم کلیدی در ذهنیت جمعی شیعی قرون نخستین می‌باشد. او تأکید می‌کند که کاری به واقعیت آن مفاهیم ندارد، بلکه منقولات تاریخی را بر مسلمّات و واقعیت‌های تاریخی آن عصر و زمان عرضه می‌نماید و بر اساس شیوه فرضیه و آزمون و مقتضیات اصل تطّور و تکامل که لازمه ناگزیر طبع پدیده‌های این جهانی است، سخن می‌گوید. خود وی اذعان دارد که اِعمال این روش در بسیاری از اوقات به نوعی تاریخ‌نگاری تقریبی مبتنی بر مروّیات رهنمون می‌شود.

مصنف بر اساس این روش در جای جای کتاب خود فرضیه‌ای را پیشنهاد می‌کند و سپس شواهدی برای درستی آن فرضیه اقامه می‌کند؛ حال آنکه در موارد زیادی شواهدی بر خلاف ادعاهای وی وجود دارد که

۱. همان، ص ۹، پاورقی.

۲. حسین مدرسی طباطبایی: «پادداشتی بر یک نقد»؛ ش ۱۰ - ۱۱، ص ۴۶۲.

نادرستی آن فرضیه را اثبات می‌کند و در عوض می‌توان فرضیه‌های بدیلی پیشنهاد کرد که با شواهد بیشتری سازگار باشد. سعی ما در این نقد این نیست که از شیوه سنتی حوزوی و جمع تبرّعی و قاعده «الجمع مهما أمکن أُولی من الطّرح» استفاده کنیم، بلکه شیوه خود نویسنده را در پاسخ او به کار می‌گیریم.

فرضیه رقیب

برای هر یک از فرضیه‌هایی که صاحب این نظریه مطرح کرده است ممکن است فرضیه‌های رقیب یا بدیلی مطرح کنیم که به کمک آنها بتوان اختلاف اصحاب و روایات را توجیه کرد؛ بدون اینکه نیازمند طرد بیش از هفتاد درصد از روایات کلامی شیعه و حمل آنها بر نظریه غلو باشیم؛ آنچنان که در فرضیه مصنف چنین است.

فرضیه تقیه از دوست

یکی از این فرضیه‌ها، توجیه اختلاف اصحاب از دیدگاه تقیه می‌باشد. از صدر اسلام اصحاب و یاران پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام به دو دسته تقسیم می‌شده‌اند: یاران عادی و اصحاب خاص. برای مثال سلمان فارسی و ابوذر از یاران خاص رسول خدا ﷺ بودند؛ اما به لحاظ مرتبه نزدیکی به رسول خدا ﷺ روایات زیادی در مورد مقایسه میان سلمان و ابوذر در جوامع روایی ما وجود دارد. تفاوت درجات اصحاب تا جایی است که «تقیه از دوست» نیز به عنوان یک مسئله حیاتی در میان یاران پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام مطرح بوده است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: روزی در مورد تقیه از امام سجاده علیه السلام سؤال کردم. ایشان فرمود: اگر ابوذر آنچه را در قلب سلمان

بود می‌دانست، هر آینه او را می‌کشت؛ حال آنکه رسول خدا ﷺ میان آن دو پیمان برادری بسته بود، حال در مورد سایر مردم چگونه می‌توان اندیشید.^۱ حتی در بعضی از روایات سلمان، همانند ائمه علیهم‌السلام محدث شمرده شده است.^۲

برای سایر ائمه علیهم‌السلام نیز چنین یاران خاصی بر شمرده شده است؛ برای مثال «ابوحزمه ثمالی» و «یونس بن عبدالرحمن» به سلمان زمان خودشان - دست‌کم در بعضی از جهات - معرفی شده‌اند^۳ یا اینکه برای هر امامی عده‌ای به عنوان حواری و یار خاص مطرح شده‌اند.

حوارین رسول خدا ﷺ: سلمان، مقداد و ابوذر بودند.

حوارین حضرت امیر علیه‌السلام: عمرو بن حمق، محمد بن ابی‌بکر و میثم التمار بودند.

حوارین امام حسن علیه‌السلام: سفیان بن ابی‌لیلی الهمدانی و حذیفه بن اسید الغفاری بودند.

حوارین امام حسین علیه‌السلام: شهدای کربلا بودند.

حوارین امام سجاد علیه‌السلام: جبیر بن مطعم، یحیی بن ام‌الطویل، ابو‌خالد الکابلی و سعید بن المسیب بودند.

حوارین امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام: عبدالله بن شریک العامری، زرارقه بن اعین، برید بن معاویه العجلی، محمد بن مسلم، ابوبصیر لیث بن البختری،

۱. کشی: الرجال الکشی؛ ص ۱۷. متن روایت این‌گونه است: «ذکرت التقیة يوماً عند علی علیه‌السلام فقال: إن علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله و قد آخا رسول الله بینهما، فما ظنک بسایر الخلق».

۲. همان، ص ۱۲.

۳. همان، ص ۲۸۶.

عبدالله بن ابی یعفور، عامر بن عبدالله بن جذاعه، حجر بن زایده، حمران بن اعین و... بودند.^۱

با این فرضیه، بر حسب تفاوت درجات اصحاب، کیفیت سؤال‌ها و برداشت‌های آنها از سخنان ائمه علیهم‌السلام متفاوت بوده است و از باب اینکه پیامبران و ائمه علیهم‌السلام مکلف بوده‌اند با مردم به اندازه عقولشان صحبت کنند، معارفی که اصحاب مختلف از ائمه علیهم‌السلام نقل می‌کرده‌اند، متفاوت می‌باشد. با در نظر گرفتن این فرضیه، کاملاً طبیعی است که بعضی از اصحاب، جزو اصحاب سر باشند و معارف دقیق‌تری را نقل کنند که در حدّ متعارف سایر اصحاب نباشد و هنگامی که یکی از اصحاب، دیگری را در حدّی می‌یابد که خود به آن آگاهی ندارد، ممکن است او را به زیاده‌روی و غلوّ متهم سازد. پسندیده است در اینجا تحلیلی از معنای غلوّ و حدّ و مرز آن داشته باشیم.

معنای غلوّ و حدّ و مرز آن

غلوّ به معنای تجاوز از حدّ و افراط به کار برده می‌شود و تقصیر به معنای کوتاهی و تفریط است. در صدر اول غالی به کسانی گفته می‌شد که قایل به الوهیت یکی از ائمه علیهم‌السلام یا قایل به حلول روح خدایی در جسم امام باشد؛^۲

۱. همان، ص ۱۰.

۲. بعضی از محققان معتقدند وجود چنین فرقه‌هایی که معتقد به غلوّ به این معنا باشند، در صدر اول اسلام مشکوک است و بیشتر این فرقه‌ها و فرقه‌تراشی ساخته و پرداخته بافته‌های دشمنان شیعه می‌باشد که کم‌کم در افواه زبان به زبان گشته است و به صورت فرقه‌هایی موجود در تاریخ در کتب کلامی و تاریخ فرق و ادیان به ثبت رسیده است؛ اما بعضی از روایات آنها را تأیید می‌کند (ر.ک: شیخ طوسی؛ الامالی؛ ص ۶۵۰. ر.ک: مرتضی عسگری؛ عبدالله بن سبا؛ ج ۲ - ۳).

اما غلو به مفهوم گسترده‌تری نیز به کار برده شده است: «إلینا یرجع الغالی و بنا یلحق الثالی»^۱: به سوی ما غلوکننده برمی‌گردد و کسانی که ما را ترک کرده‌اند به ما ملحق می‌شوند. در روایات دیگری به جای تالی لفظ «مقصر» آورده شده است^۲ که به معنای تندروی و کندروی در مقامات ائمه علیهم‌السلام استعمال شده است. در این نگاه معنا و مضمون محدّد و مشخصی برای غلو عرضه نشده است.

با نگاه توسعه‌یافته‌تری می‌توان گفت اعتقاد غلوآمیز در افرادی که به غلو نسبت داده می‌شوند کاملاً تابع دیدگاه افراد نسبت به ائمه علیهم‌السلام می‌باشد. از آنجاکه دیدگاه‌های اعتقادی اصحاب ائمه علیهم‌السلام درباره مسائل مختلف اعتقادی، به‌ویژه امر امامت و علم آنها به غیب و مراتب معنوی و مقام آنها در عالم تکوین بسیار متفاوت است، به تعدد دیدگاه‌های اعتقادی می‌توان مراتبی از غلو و تقصیر را به‌صورت تشکیکی مطرح کرد. حتی می‌توان نتیجه ارزشمندی را در این رابطه فرض کرد و آن این است که شهادت به غلو در مورد یک فرد بیش از اخبار از یک اظهار نظر شخصی از اعتقاد شهادت‌دهنده در مقایسه با دیدگاه اعتقادی فردی که در مورد او این شهادت مطرح شده است، نمی‌باشد. از آنجاکه این شهادت یعنی نسبت‌دادن به غلو یک شهادت نسبی، دارای مراتب، بلکه چه بسا معانی متعددی داشته باشد؛ بنابراین مبتنی بر حس یا حدس قریب به حس نیست. عده‌ای از بزرگان مانند آیت‌الله شبیری زنجانی، شهادت به غلو را در حق هیچ کس نمی‌پذیرد.

۱. عبدالواحد محمد آمدی؛ غررالحکم و دررالکلم؛ ص ۱۱۸.

۲. ر.ک: عیاشی؛ تفسیر العیاشی؛ ج ۱، ص ۶۳.

اما از آنجاکه «غلو» بار منفی دارد و عنوان «غالی» مفهوم ضد ارزشی القا می‌کند، هیچ یک از غلات نمی‌گویند ما غالی هستیم، بلکه خود را در مسیر میانه و خط اعتدال معرفی می‌کنند و بقیه را به تقصیر متهم می‌کنند. اصطلاح «غلو» و «تقصیر» دقیقاً شبیه اصطلاح «تندروی» و «کندروی» از نظر سیاسی است؛ بنابراین: اظهار نظرهای ارائه‌شده در کتاب‌های رجالی دو مشکل اساسی دارد:

۱. غلو امری است ذات مراتب و معانی متعدد و اخبار از یک امری این چنینی فایده خاصی ندارد و قابلیت استناد برای ردّ روایات او نمی‌باشد.
۲. علمای رجال برای تشخیص غالی‌بودن راوی، روایاتی را که آن شخص نقل کرده است، بررسی قرار می‌داده‌اند و از طریق «متن‌شناسی» پی می‌بردند که متن حدیث، حاوی غلو می‌باشد؛ یعنی از غلو در متن درمی‌یافتند روایت‌کننده روایت غالی است؛ حال آنکه ملازمه‌ای میان این دو امر وجود ندارد.

اگر بخواهیم شاهی بر این عدم ملازمه و درواقع مشخص‌نبودن معنای غلو بیاوریم می‌توان به موارد چندی اشاره کرد:

ابوجعفر محمدبن سنان زاهدی از سران مَفَوَّضه یا غلات شمرده می‌شود و از طرف دیگر احمدبن محمدبن عیسی اشعری قمی از مشایخ علمای قم و از سران اعتدالیون محسوب می‌شود. بنا به نظریه صاحب این دیدگاه نباید ارتباطی روایی میان این دو فرد برقرار باشد؛ زیرا در مورد احمدبن محمدبن عیسی گفته شده است که عده‌ای از صاحبان کتب و راویان را به دلیل نقل از ضعف از قم اخراج کرد؛ حال آنکه روایات بسیار زیادی را از طریق محمدبن سنان زاهدی نقل کرده است. تنها در وسایل‌الشیعه و کتب اربعه

در ۶۵۲ سند، احمد بن محمد عیسی مستقیماً از محمد بن سنان روایت نقل کرده است.^۱ یا می‌بینیم روایات محمد بن سنان به وفور در کتاب‌های شیخ صدوق و استاد او محمد بن حسن بن الولید که از نظریه پردازهای خط اعتدال محسوب می‌شوند، وجود دارد.

صاحب این دیدگاه معتقد بود محمد بن سنان رهبری خط تفویض را بر عهده داشته است. با این رویه‌ای که از احمد بن محمد بن عیسی، صدوق و ابن ولید گفته شد، نظریه و قضاوت نویسنده در مورد ابن سنان مورد خدشه قرار می‌گیرد. اگر صاحب این دیدگاه نخواهد پاسخ دهد که همه این اسناد و اخبار جعلی است و در اثر دسیسه مفضّله در دوره غیبت صغرا به درون کتاب‌های این بزرگان و دیگر علمای قم وارد شده است، پاسخ می‌دهیم:

این احتمال را اگر در کتاب‌های روایی این بزرگان بپذیریم - که نمی‌پذیریم - در کتاب‌های تألیفی این افراد چنین احتمالی پذیرفتنی نیست. کتاب اعتقادات، عیون اخبار الرضا^ع، معانی الاخبار، التوحید و من لایحضره الفقیه که صدوق در ذیل روایات آن توضیحاتی عرضه کرده است، نشان‌دهنده اعتقادات و مبانی کلامی علمای قم می‌باشد. چنین احتمالی در این دسته از روایات پذیرفتنی نیست.

یکی دیگر از شواهدی که می‌تواند موضع و دیدگاه صاحب این اندیشه را خدشه‌پذیر سازد، اعتقادات و مبانی کلامی است که در کتاب‌های کلامی و اعتقادی افراد به اصطلاح معتدل و میانه‌رو به زعم صاحب دیدگاه وجود دارد

۱. برای دسترسی به اطلاع بیشتر و آمار دقیق نقل‌ها در موارد آن می‌توانید به نرم‌افزار «درایة‌النور» برنامه رایانه‌ای رجال مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی مراجعه نمایید یا رک: ابوالقاسم خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۲، صص ۲۹۵ و ۶۵۲ - ۷۰۵، ذیل مشایخ «احمد بن محمد بن عیسی».

که در اینجا به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم. ابن‌قبه که مورد تجلیل نویسنده می‌باشد گرچه علم غیب ائمه علیهم‌السلام را نپذیرفته است، اما اظهار معجزه به‌وسیله آنها را کاملاً پذیرفته است.^۱

شیخ صدوق رحمه‌الله که از دیگر افراد خط اعتدال محسوب می‌شود، عصمت ائمه علیهم‌السلام را در کتب اعتقادی خود پذیرفته است. زیارت جامعه کبیره که حاوی بخش‌هایی است که جنبه فوق بشری و علم غیب، حیات پس از مرگ، خزینه‌دار علم الهی بودن و ولایت تکوینی ائمه علیهم‌السلام را مطرح کرده است، در کتاب روایی صدوق آورده شده^۲ و وی هیچ پاورقی و ردیه‌ای در ذیل آنها نیاورده است.

عبارت «بکم ينزل الله الغيث»: خداوند به‌وسیله شما [ائمه] باران از آسمان به زمین نازل می‌کند که از مصادیق بارز جنبه فوق بشری ائمه می‌باشد و تصرف آنها را در عالم تکوین افاده می‌کند، در چند جای کتاب روایی صدوق آمده است^۳ و اگر این مسئله در ردیف مسائل غلو می‌بود، در تمامی کتب معتبر اربعه شیعه نمی‌آمد.^۴

مورد دیگر روایتی از امام صادق علیه‌السلام است که نشان می‌دهد زمین بدون وجود امام اهل خود را فرو می‌برد: «لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ».^۵

۱. نویسنده مکتب در فرآیند تکامل در ضمایم کتاب که اعتقادات ابن‌قبه را آورده است، به این مطلب اشاره شده است.

۲. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، ص ۶۱۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۵۹۶. همو، عیون اخبار الرضا؛ ج ۲، ص ۲۷۶.

۴. شیخ طوسی؛ التهذیب الاحکام؛ ج ۶، ص ۵۴. رک: محمدبن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۴، ص ۵۷۷.

۵. محمدبن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۷۹. شیخ صدوق؛ علل الشرایع؛ ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۸.

همو، کمال‌الدین و تمام‌النعمه؛ ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۴.

درست است که این روایت را کلینی در کافی آورده است و کلینی به قول نویسنده محترم سردمدار خط غلات و مقوضه است؛ اما در کتب اهل اعتدال مضمون این حدیث مکرر به غیر این لفظ آمده است.

حتی در نهج البلاغه حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در گفتگویی با کمیل در مورد دانش و دانشوران شبیه این مضمون را آورده است: «بلی زمین تهی نمی ماند از کسی که حجت برپای خداست یا پدیدار و شناخته است و یا ترسان و پنهان از دیده هاست تا حجت خدا باطل نشود و نشانه هایش از میان نرود»^۱. از این فراتر روایت دیگری را شیخ صدوق به عنوان نشانه های امام آورده است که از جهات متعددی غیر عادی بودن و فرابشری بودن ائمه علیهم السلام را اثبات می کند.^۲ صدوق این روایت را در کتاب من لایحضره الفقیه آورده است. این

۱. رک: سیدجعفر شهیدی؛ ترجمه نهج البلاغه؛ ص ۳۸۸.

عبارت امام علیه السلام در نهج البلاغه؛ شرح صبحی صالح؛ ص ۴۹۷، کلمات قصار، شماره ۴۱۸، این گونه است: «بلی لاتخلوا الارض من قائم الله بحجة اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مغفوراً لئلا تبطل حجة الله و بینایه».

۲. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه. متن عربی این روایت چنین است: «عن علی بن موسی الرضا علیه السلام: قال للامام علامات يكون أعلم الناس وأحكم الناس وأتقى الناس وأحلم الناس وأنجع الناس وأسخى الناس وأعبد الناس ويولد مختوناً ويكون مطهراً ويرى من خلفه كما يرى من بين يديه، ولا يكون له ظلٌ وإذا وقع على الأرض من بطن أمه وقع على راحتيه رافعاً صوته بالشهادتين، ولا يحتمل، ولا تنام عينه ولا ينام قلبه، ويكون محدثاً ويستوى عليه درع رسول الله صلی الله علیه وآله ولا يرى له بول ولا غائط، لأن الله عز وجل قد وكل الأرض بابتلاع ما يخرج منه وتكون راحته أطيب من رائحة المسك، ويكون أولى بالناس منهم بانفسهم، وأشفق عليهم من آبائهم وأمهاتهم... ويكون دعاؤه مستجاباً حتى أنه لو دعا صخرة لانشقت بنصفين، ويكون عنده سلاح رسول الله صلی الله علیه وآله وسيفه ذو الفقار، ويكون عنده صحيفة يكون فيها أسماء شيعته الى يوم القيامة، وصحيفة فيها أسماء أعدائه إلى يوم القيامة، وتكون عنده الجامعة وهي صحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها جمع ما يحتاج اليه... و يكون عنده مصحف فاطمة عليها السلام».

کتاب به منزله کتاب فتوایی و رساله او محسوب می‌شود و در آغاز آن به صحت آنچه در این کتاب آورده است، اعتراف کرده است و به عنوان حجت میان خود و خدایش به آن استناد می‌ورزد. برخی بر این اعتقادند صدوق از آنچه در مقدمه گفته در عمل برگشته است (در میانه کتاب). اگر این‌گونه باشد، پس چه معیار و میزانی می‌ماند که مفوضه را از علمای قم و خط اعتدال جدا سازیم.

علم غیب

در مورد علم غیب امامان علیهم‌السلام می‌گوییم: اگر این مسئله ضروری شیعه نباشد، قریب به اتفاق دانشمندان شیعه این صفت و ویژگی را برای ائمه علیهم‌السلام پذیرفته‌اند. از مسلمانات تاریخ است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام به کیفیت شهادت میثم تمار خبر داده است؛^۱ همانند پیش‌بینی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مورد عمار یاسر که فرموده بود او را گروه ستمگر به شهادت می‌رسانند.^۲ هنگامی که او در جنگ صفین به شهادت رسید، این حدیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم زبانزد خاص و عام بود یا روایات زیادی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مورد شهادت امام حسین علیه‌السلام و اسارت خانواده او وجود دارد، نمونه‌ای از این دسته روایات می‌باشند. حتی روایت مشتمل بر دعوای ابن‌ابی‌یعفور و معلی‌بن‌خنیس نمونه‌ای از هزاران قضیه‌ای است که نه از دید کلامی، بلکه از دید اسناد تاریخی، اطلاع ائمه علیهم‌السلام بر غیب را ثابت می‌کند. از این بالاتر، نه تنها در

۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۴۲، ص ۱۲۴.

۲. همان، ج ۱۸، ص ۱۱۳، «تقتلك الفئة الباغية».

مورد امامان علیهم‌السلام بلکه درباره بعضی از اصحاب خاص نیز علم غیب گزارش شده است که در مورد آنها می‌توان به رجال کشی و جوامع روایی دیگر مراجعه کرد.

– صاحب این دیدگاه درباره نفی علم غیب ائمه علیهم‌السلام به آیاتی از قرآن تمسک ورزیده است که ثابت کند انبیا و ائمه علیهم‌السلام بشرهای عادی بوده‌اند و علم غیب مختص خداست. در پاسخ به این تمسک بحث تفسیری مفصلی می‌توان ارائه کرد که در این مختصر، مجال آن نیست؛ اما آنچه به اختصار می‌توان گفت این است که آنچه را ائمه علیهم‌السلام و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از غیب می‌دانند، از ناحیه خداست. آنچه به‌طور مطلق می‌توان از آنها سلب شود، علم به غیب مستقل از خداست؛ یعنی آنچه را که خدا بخواهد نه تنها ائمه علیهم‌السلام و پیامبران علیهم‌السلام بلکه افراد عادی غیر امام و پیامبر نیز می‌توانند به آن آگاهی یابند و عالم به غیب گردند و از این مسئله هیچ محال عقلی و عادی و عرفی پیش نمی‌آید.

با دقت در آیاتی مانند آیه آخر سوره کهف که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آن مکلف می‌شود خود را بشر عادی معرفی کند (قل اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) و به دنبال آن می‌فرماید: اما به من وحی می‌شود: «یوحی الّی» تمامی نکته علم غیب در همین وحی و الهام و ارتباط با آسمان است. تمامی وحی الهی غیب است: «ذَٰلِكَ مِنْ اٰتِیَآءِ الْغَیْبِ نُوْحِیْهِ اِلَیْكَ»^۱: این از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌کنیم.

ائمه علیهم‌السلام اگر مفسر واقعی قرآن باشند – همان‌گونه که نویسنده محترم به

آن اذعان دارد - باید آگاه به بواطن آیات و تأویل آنها باشند و لازمه آن این است که عالم به غیب باشند و این آن علم غیبی است که خداوند خود به آنها عطا کرده است و هیچ غلو و تفویضی در این عقیده نهفته نیست، حتی هیچ جنبه فوق بشری ائمه علیهم السلام را افاده نمی‌کند و در جای خود می‌توان گفت: به یک معنا ملازمه‌ای میان این علم به غیب و عصمت آنها وجود دارد. به همین روال می‌توان در مورد ولایت تکوینی و قدرت ائمه بر معجزه نیز صحبت کرد.

فصل سوم

ادله عصمت

در فصل‌های پیشین مفهوم عصمت و تفسیرهای گوناگون، همچنین دیدگاه‌های مختلف در مورد ریشه اعتقاد به عصمت و مبدأ تاریخی این عقیده نقد و بررسی گردید. پیشینه عصمت در ادیان پیشین و نیز در قرآن و روایات اسلامی توضیح داده شد. از مطالعه دو فصل قبل می‌توان نتیجه گرفت مفهوم دینی عصمت، مبدأ درونی و اصیل در تعالیم ادیان دارد و در آیات و روایات صدر اسلام و ارتکاز ذهنی مسلمانان صدر اول ریشه‌دار بوده است.

در این فصل پس از بررسی امکان عصمت، ادله عقلی، ادله عقلایی و دلیل‌های نقلی عصمت در گفتارهای جداگانه‌ای تبیین می‌شود. البته ما مجموعه ادله عقلی و عقلایی را در یک گفتار و ادله نقلی را در گفتار دیگری بررسی می‌کنیم. لازم است ذکر شود که در دلیل‌های نقلی نیز ممکن است از یک مقدمه عقلی یا عقلایی استفاده شده باشد؛ اما چون یکی از مقدمات اصلی دلیل، تکیه بر قرآن یا حدیث می‌باشد، آن استدلال را در ردیف دلیل‌های نقلی قرار داده‌ایم.

گفتار اول: امکان عصمت

پرسش اساسی در این گفتار آن است که آیا میان عصمت معصومان و بشربودن آنها سازگاری و تنافی وجود دارد یا نه؟ ما در لابه‌لای بحث درباره ماهیت و حقیقت عصمت شاید تا اندازه زیادی به این پرسش پاسخ دادیم؛ اما در اینجا این بحث را به‌طور مستقل از زاویه دیگری کاوش و بررسی می‌کنیم. علت مطرح کردن این بحث در این مقام به آن دلیل است که قبل از اقامه و بررسی هر دلیلی در مورد عصمت پیامبران باید امکان ثبوتی چنین مقامی برای آنها ثابت شود؛ چون صحبت از رسایی و نارسایی ادله عصمت در مقام اثبات فرع امکان وقوع چنین پدیده‌ای در مقام ثبوت می‌باشد.

پرسش اساسی در این گفتار آن است که آیا ممکن است بشر عادی درحالی که دارای قوای شهوانی و غضبی می‌باشد، دارای نیرویی گردد که او را از انجام هر گناهی باز دارد؟ آیا ممکن است یک انسان به جایی برسد که به هیچ روی اندیشه گناه در او راهی نداشته باشد؟ چگونه می‌توان باور داشت انسانی که قوای ادراکی و حسی او همانند سایر انسان‌هاست، از هرگونه سهو و خطایی برکنار باشد؟

این مبحث را غالباً کسانی مطرح می‌کنند که منکر عصمت می‌باشند یا دست‌کم بعضی از اقسام و ابعاد آن را انکار می‌کنند. با مطرح کردن این بحث درواقع دلیل عمده منکران عصمت در مورد محال بودن رخداد چنین پدیده‌ای بررسی و نقد می‌شود.

دلیل عمده آنها این است که عصمت با بشریت انسان منافات دارد. بیان این تنافی در آن است که پیامبران همانا انسان‌هایی هستند همچون سایر

انسان‌ها؛ تنها تفاوت آنها با دیگر افراد بشر در این است که آنها واسطه در ابلاغ رسالت الهی به مردم می‌باشند؛ یعنی تنها تفاوت این است که آنها بشرهایی هستند که به آنها وحی می‌شود و وحی الهی را برای مردم بازخوانی می‌کنند. تنها فضیلت و برتری آنها بر افراد عادی بشر در این است که مخاطب وحی الهی واقع می‌شوند و مأمور انتقال پیام خداوند به سایر افراد بشر می‌باشند؛ همان‌طور که خداوند پیامبر اکرم ﷺ را فرمان می‌دهد که به مردم بگوید من همچون شما بشری عادی هستم.^۱

آغاز اندیشه عدم امکان عصمت به غزالی نسبت داده می‌شود. او در باب وجوب توبه بر تمامی افراد بشر سخنی دارد که دستاویز مستشرقان و پاره‌ای از نویسندگان اهل سنت مانند احمد امین و احمد الکاتب قرار گرفته است. غزالی در باب وجوب توبه، سخنی در مورد وجوب توبه بر تمامی افراد بشر دارد:

توبه بر همه اشخاص در هر حالی لازم می‌باشد و ظاهر کتاب خدا بر این واقعیت گواهی می‌دهد: «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۲: ای مؤمنان! همگی [از مرد و زن] به درگاه خدا توبه کنید، امید که رستگار شوید.

... در عالم آفرینش، هیچ انسانی نیست مگر آنکه شهوت او بر عقل او سابق است و غرایز شیطانی‌اش بر غرایز فرشته‌ای‌اش مقدم می‌باشد؛ بنابراین توبه از اموری که با کمک غرایز شهوانی انجام

۱. کف: ۱۱۰. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»: بگو من هم مثل شما بشری هستم و [لی] به من وحی می‌شود).

۲. نور: ۳۱.

گرفته است، امری ضروری برای تمام انسان‌ها می‌باشد، چه پیامبر باشد یا نباشد؛ پس گمان مبر که توبه تنها مخصوص حضرت آدم علیه السلام بود... بلکه این سنت الهی و حکم همیشگی خداوند است که بر تمامی بشر نوشته شده است و تغییر و تبدیل آن به هیچ روی ممکن نیست. ... اما دلیل اینکه توبه در همه احوال و همیشگی بر انسان‌ها لازم است، به این جهت است که هیچ انسانی از معصیت جوارحی مصون نیست؛ انبیا نیز از این معاصی مصون نبودند؛ همان‌گونه که در قرآن مواردی از خطاهای انبیا و توبه و گریه آنها آمده است.^۱

احمد امین با توجه به سخنان غزالی نظریه عدم امکان عصمت را مطرح کرده است:

اندیشه عصمت با طبیعت بشری انسان سازگاری ندارد؛ زیرا انسان دارای نیروی شهوت و قوای نفسانی است. هم به خوبی‌ها تمایل دارد هم به بدی‌ها؛ بنابراین طبیعت آدمی با عصمت منافات دارد؛ از این رو فضیلت و کمال انسان در این نیست که معصوم باشد، بلکه کمال آدمی در این است که درحالی که قدرت بر انجام کارهای زشت دارد، در بیشتر مواقع و حالت، جانب خیر و پاکی را برگزیند و از زشتی‌ها دوری کند.

خلاصه اینکه انسان موجودی است دارای غریزه‌های متضاد و امیال متقابل. اگر امیال شهوانی و نیروی نفسانی او را که دعوت‌کننده به

۱. ابوحامد غزالی؛ احیاء علوم الدین؛ ج ۴، ص ۲۴۲ - ۲۴۳، کتاب التوبه، کتاب اول از ربع منجیات.

بدی‌ها و زشتی‌هاست از او بگیریم به معنای آن است که بشریت او و انسان بودن او را از او سلب کرده‌ایم و آدمی به طبیعت دیگری تحوّل پیدا کرده است.^۱

احمد الکاتب، نویسنده معاصر، نیز با تکیه بر چنین سخنانی عصمت امامان، بلکه به‌طور کلی اندیشه عصمت را مورد حمله و تاخت و تاز قرار داده است.^۲

بسی روشن است که منشأ بسیاری از این سخنان در آن است که صاحبان این اندیشه‌ها نتوانسته‌اند وجه جمع مناسبی میان عصمت معصومان و آزادی و اختیار آنها از یک طرف و بشر عادی بودن آنها از طرف دیگر، بیابند. تصور می‌کنند با منتفی شدن احتمال گناه و خطا در یک بشر، او از سطح یک بشر عادی فراتر رفته است. گویا در ذات بشر عادی بودن و هویت او، احتمال و ارتکاب خطا و گناه نهفته است. در فصل نخست، کلام مفضلی در مورد عدم تنافی عصمت با اختیار معصوم ارائه شد. خلاصه آن سخن این است که وجود انگیزه و قوه شهوت و غضب و غرایز حیوانی در آدمی تنها مقتضی ارتکاب گناه و معصیت می‌باشند. وجود مقتضی گناه به معنای حتمیت و تمامیت علت تحقق گناه نمی‌باشد. مسلم است که مواقع متعددی می‌تواند مانع اثرکردن این مقتضی باشد. همان‌طور که در کلام شیخ مفید رحمته الله گذشت، تمامی افراد بشر اگر به حبل الهی چنگ بزنند و از خداوند متعال طلب عصمت کنند، خداوند آنها را در حفظ و عصمت خود قرار می‌دهد. شاهد این مسئله آن

۱. احمد امین؛ ضحی الاسلام؛ ج ۳، ص ۲۲۹ - ۲۳۰.

۲. ر.ک: پایگاه احمد الکاتب در شبکه جهانی اینترنت در:

است که بسیاری از افراد بشر نسبت به گناهان زیادی معصوم می‌باشند؛ یعنی حتی تصور ارتکاب آن گناهان در مورد آنها منتفی است؛ یعنی مصداق عصمت نسبی در افراد زیادی تحقق دارد و هیچ‌گاه نسبت به بشر بودن آنها خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.^۱ به همین ترتیب در مورد عصمت مطلق نیز می‌توان گفت: با وجود مقتضی همه گناهان در معصوم، او با اختیار و اراده خود از تمامی گناهان و معاصی دوری می‌کند، حتی تصور آنها را به خود راه نمی‌دهد؛ بنابراین صرف مصونیت معصومان از گناهان آنها را از دایره بشر عادی بودن خارج نمی‌سازد.

بله، آنچه می‌توان تصور نمود که از حدّ یک بشر عادی خارج باشد، عصمت از سهو، نسیان، خطا و اشتباه در امور عادی زندگی است که البته در مورد این حوزه از عصمت نیز می‌توان گفت که قوام انسانیت آدمی و بشر بودن او به صدور خطا و بروز سهو و نسیان نیست. حتی اگر بپذیریم - و البته نپذیرفیم - این موهبت به جبر به معصوم داده شده است، باز هم به معنای خلع ردای بشریت از معصومان نیست؛ هیچ مانعی نیست که خداوند متعال به عنوان پاداش اعمال نیک بندگان و نیت و قصد خیر آنها، به جبر موهبت عصمت از خطا و سهو را به آنها عنایت کند. همان‌طور که در بحث حقیقت عصمت گفته شد، افراد زیادی عصمت از خطا را نیز اختیاری دانسته‌اند.

نکته دیگری که در کلام احمد امین و احمد الکاتب به چشم می‌خورد، این است که معصوم نبودن امام و پیامبر را نکته مثبتی در جهت الگوبودن آنها

۱. رک: نباطی بیاضی؛ الصراط المستقیم؛ ج ۱، ص ۱۱۶.

برای سایر افراد بشر بر شمرده‌اند و تصور می‌کنند صدور گناه و خطا از معصوم محال می‌باشد. در پاسخ این تصور نیز باز تکرار می‌کنیم که عصمت با اختیار و آزادی معصوم هیچ چالشی ایجاد نمی‌کند.

نقد و بررسی برداشت از سخن غزالی

گفتیم که ریشه سخن احمد امین تمسک به سخن غزالی در باب وجوب توبه بر همگان می‌باشد. رونالدسون از این سخن غزالی نتیجه گرفته است که اندیشه عصمت از ساخته‌ها و بافته‌های شیعیان می‌باشد و می‌گوید: حتی تا قرن پنجم هجری قمری اثری از رواج این اندیشه در میان اهل سنت به چشم نمی‌خورد.^۱ ما در بحث تاریخی و ریشه‌یابی اعتقاد به عصمت به تفصیل این برداشت را نقد کردیم و گفتیم که اندیشه عصمت از صدر اسلام در میان مسلمانان وجود داشته است. افزون بر آن معتقدیم از این سخن غزالی نیز نمی‌توان استفاده کرد که او معتقد به عصمت نبوده است. دست‌کم این فقرات از سخن غزالی در باب وجوب توبه بر همگان نه تنها نشان‌دهنده افکار او درباره عصمت انبیا نیست، بلکه به عکس نشان‌دهنده دفاع او از این نظریه می‌باشد؛ چراکه بعد از اینکه می‌گوید همه آدمیان حتی انبیا نیازمند توبه هستند، می‌گوید آدمی دچار معصیت جوارحی است و اگر معصیت جوارحی نداشته باشد دچار اهتمام قلبی به گناهان است؛ پس اگر در بعض حالات اهتمام به گناه هم نداشته باشد دچار وسوسه‌های شیطانی است که او را از یاد خدا غافل می‌کند و اگر از وسوسه نیز مبرا باشد، دچار غفلت و کوتاهی در

۱. رونالدسون: عقیده‌الشیعه ص ۳۲۹ - ۳۳۱.

شناخت خدا و صفات اوست. تمامی اینها نقص است و انسان با توبه، بر خلاف این نقص‌ها قدم برمی‌دارد؛ بنابراین هیچ انسانی از نقص مبرا نیست و توبه و رجوع از آن نقص بر او واجب است، گرچه درجات و مقادیر این نقص‌ها با هم تفاوت داشته باشد و به همین جهت است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّهُ لِيَغَانُ عَلَى قَلْبِي حَتَّى أَسْتَغْفِرَ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ سَبْعِينَ مَرَّةً»^۱: همانا پوششی قلب مرا فرا می‌گیرد تا اینکه در شب و روز هفتاد مرتبه استغفار می‌کنم.

با مطالعه این فقره و فقرات بعدی این مبحث در کلام غزالی متوجه می‌شویم که مقصود وی به هیچ روی انکار عصمت انبیا نیست؛ مقصود او از گناه بسیار وسیع‌تر از ارتکاب حرام شرعی است و نیز منظور او از وجوب توبه، وجوب شرعی و فقهی توبه نمی‌باشد که مستلزم ارتکاب حرام و گناه باشد؛ بلکه مراتبی از توبه برای عارفان و سالکان و اولیای خدا لازم می‌باشد که انبیا و اولیا نسبت به آن اهتمام تام و کامل دارند. به این جهت در ادامه مطلب چند نمونه از توبه انبیا که در مسیر رسیدن به درجات بالای قرب الی الله است، ذکر می‌کند. حضرت عیسی علیه السلام از اینکه سنگی را بالش خود قرار داده بود، توبه کرد و سر بر زمین سخت گذاشت یا پیامبر صلی الله علیه و آله از اینکه لباس خاصی را در نماز پوشیده بود که مانع توجه تام او به خدا می‌شد، توبه کرد؛ حال آنکه از جهت شرعی و فقهی هیچ‌یک از اینها ارتکاب حرام و توبه از گناه محسوب نمی‌شود.^۲

۱. ر.ک: ابوحامد غزالی؛ احیاء علوم الدین؛ ص ۲۴۳ - ۲۴۴.

۲. همان، ص ۲۴۵.

نتیجه بحث امکان عصمت

آنچه در این گفتار آمده است، نگاهی بود به سخنان کسانی که مدعی بودند عصمت معصومان با بشر بودن آنها ناسازگاری و تنافی دارد. احمد امین از برخی کلمات غزالی چنین برداشتی کرده بود. سخن غزالی و اینکه چنین استفاده و برداشتی از آن خطاست، بررسی گردید. پاسخ کلمات احمد امین و احمد الکاتب در عدم امکان عصمت داده شد؛ گفته شد که خیرگزین بودن همیشگی معصوم، به هیچ روی با آزادی و اختیار او در تضاد و تهاوت نیست؛ چون مقوم بشر بودن، انتخاب شر و ارتکاب گناه و حتی ارتکاب سهو و نسیان و خطای عادی نمی باشد. عصمت در تمامی این مراتب با انسان بودن آدمی در تضاد نیست؛ از طرف دیگر عصمت معصوم با الگو و سرمشق گرفتن او برای نوع آدمی نیز منافاتی ندارد.

گفتار دوم: ادله عقلی عصمت

دلایل عقلی این مبحث باید یقین آور باشد. اگر مفاد و نتیجه دلیل عقلی، صرفاً احتمال مصونیت معصوم از گناه و خطا باشد، نمی توان بعد از اثبات رسالت پیامبر معصوم، صرف احتمال مطابقت کلام او را با وحی الهی کافی دانست و از باب احتیاط، لزوم انجام فرمان های او را پذیرفت؛ زیرا اگر یقین به درستی و تطابق پیام تبلیغی توسط پیامبر با پیام واقعی خداوند نداشته باشیم، در هر موردی که بخواهیم از پیامبر اطاعت کنیم و مطابق دستور او رفتار کنیم، این احتمال رخ می نماید که شاید خلاف دستور و اراده خدا باشد و در جهت عکس سعادت ابدی خود حرکت کرده، سر از شقاوت ابدی درآوریم. این تردید و دودلی در هیچ تکلیفی آدمی را رها نمی کند؛ بنابراین

پیروی از پیامبر - تنها بر اساس احتمال تطابق سخن او با وحی الهی - خلاف احتیاط خواهد بود نه مقتضای احتیاط.^۱

نکته دیگری که بیشتر در مورد عصمت در مقام اخذ و بازخوانی وحی مطرح می‌شود، این است که اقامه دلیل عقلی در این مقام بدین‌گونه مورد اعتراض قرار گیرد که نیاز اصلی انسان‌ها به وحی در اموری است که اندیشه آدمی از دستیابی به آنها مأیوس و ناتوان است؛ از این‌رو عقل نمی‌تواند دلیلی بر مصونیت و عصمت واسطه‌های نزول وحی، اقامه نماید؛ زیرا ارزیابی مفاد و مضمون وحی و تشخیص صحت و سقم آن از توان عقل آدمی بیرون است. در برابر چنین اشکالی می‌توان گفت: هرچند عقل آدمی از ارزیابی پیام انبیا ناتوان است و تشخیص این مسئله بیرون از قدرت و توان اندیشه انسان‌هاست عقل می‌تواند از طریق دیگر - غیر از ارزیابی صحت و سقم محتوای پیام انبیا - به صحت و مصونیت آن پی‌برده، دلیل عقلی خلل‌ناپذیر بر آن اقامه کند.^۲ ما در آینده این بُعد را بررسی می‌کنیم.

اکنون شایسته است مجموعه استدلال‌هایی را که به عنوان دلیل عقلی بر عصمت اقامه شده است مورد بحث و بررسی قرار دهیم. پیش از همه به دلیل لطف اشاره می‌کنیم.

دلیل اول: لطف

صفات لطف، خیرخواهی، هدایت و حکمت که از صفات خداوند است،

۱. رک: محسن غرویان و دیگران؛ بحثی مبسوط در آموزش عقاید؛ ج ۱، ص ۷۵ - ۷۶. رک: محمد رضا مظفر؛ عقائد الامامیه؛ ص ۵۴ - ۵۶، عقیدتنا فی الأنبیاء.
 ۲. محمد تقی مصباح یزدی؛ آموزش عقاید؛ ج ۱، ص ۲۳۳ - ۲۳۴.

در کلام شیعه جایگاه و اهمیت ویژه‌ای دارد؛^۱ تا جایی که در تعبیر بعضی، یکی از اصول مذهب امامیه «وجوب لطف» بر خداوند است.^۲ این صفت خداوند در اندیشه کلامی شیعه مبنای قاعده‌ای به نام «لطف» قرار گرفته است و متکلمان شیعه، مسائل کلامی بسیاری مانند ضرورت تکلیف، ضرورت بعثت و ارسال رسل، ضرورت معجزه، ضرورت تعیین و نصب امام و ضرورت عصمت پیامبران و ائمه علیهم‌السلام را با این قاعده اثبات کرده‌اند.^۳

هشام بن حکم نخستین متکلم امامی است که این قاعده را در مناظره با عمرو بن عبید برای اثبات ضرورت امامت به کار گرفت.^۴ امام رضا علیه‌السلام نیز برای اثبات ضرورت نبوت به قاعده لطف استناد کرد.^۵ ابو اسحاق نوبختی متکلم بزرگ شیعی در قرن سوم، لطف را برای ضرورت تکلیف،^۶ ضرورت بعثت پیامبران^۷ و ضرورت امامت^۸ مطرح کرده است؛^۹ همان گونه که در میان

۱. رک: علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۳۲۴. ملاصدرا؛ الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه؛ ج ۶، ص ۳۶۹. علی عاملی نباطی؛ الصراط المستقیم؛ ج ۱، ص ۱۳۸. سید محمد حسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۳۴ و ج ۱۷، ص ۳۴۶. شیخ بهایی؛ رساله العروة الوثقی؛ رسائل شیخ بهایی؛ ص ۴۰۶.

۲. برای نمونه رک: ابوالحسن شعرانی؛ شرح اصول کافی؛ ج ۵، ص ۷۹.

۳. سید محسن خرازی؛ «قاعده لطف»، المقالات و الرسائل؛ صص ۷ و ۵۲.

۴. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۷۰.

۵. شیخ صدوق؛ علل الشرایع؛ ج ۱، ص ۲۵۱. همو، عیون اخبار الرضا؛ ج ۲، ص ۹۹. محمد باقر

مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۱، ص ۴۰ و ج ۶، ص ۶۰.

۶. رک: ابواسحاق نوبختی؛ یاقوت؛ ص ۵۵.

۷. رک: همان، ص ۷۵.

۸. همان، ص ۵۵.

۹. برای نمونه رک: سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۸۶ شافعی؛ ج ۱، ص ۴۷. شیخ طوسی؛

تههید الاصول؛ ص ۲۰۸. ابوالصلاح حلبی؛ تقریب المعارف؛ ص ۷۷. حمصی رازی؛ منقذ من

التقلید؛ ج ۱، ص ۲۹۶.

معتزله نیز مورد بحث بوده است.^۱

پیش از بیان تقریرهای قاعده لطف در اثبات ضرورت عصمت، ضروری است مفهوم اصطلاحی - کلامی لطف تبیین گردد. شیخ طوسی رحمته الله لطف را به دو بخش محصل و مقرب تقسیم می‌کند.^۲ لطف محصل هدف آفرینش و مصونیت خلقت خداوند از عیب و بیهودگی را تأمین می‌کند؛ حال آنکه لطف مقرب انجام کارهایی است که هدف تکلیف را فراهم می‌سازد.^۳

در بخش نخست خدای سبحان کارهایی نظیر بیان وظایف انسان، دادن قدرت و اختیار به او و بعثت پیامبران را محقق می‌سازد تا آفرینش وی بی‌هدف نباشد و با حکمت حق سازگاری و وفاق داشته باشد؛ اما در بخش دوم وعده، وعید و تشویق و تخذیر انجام می‌گیرد تا بنده به سوی امتثال تکلیف ترغیب شود و از معصیت دور گردد.^۴

در تقسیم‌بندی دیگری لطف به تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود.^۵ لطف تکوینی احسان و رحمت عام الهی در مقام تکوینی است؛ اما لطف تشریعی در مقام تشریع و ارشاد به تکالیف اعمال می‌شود. مقصود ما در این مقام لطف مقرب تشریعی است که این گونه تعریف می‌گردد:

«اللفظ ما یقرّب العبد إلى الطاعة و یبَعده عن المعصية، بحيث لا یؤذی إلى

۱. قاضی عبدالجبار؛ شرح الاصول الخمسه؛ ص ۵۱۸. همو، المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛

ج ۱۳، ص ۱۷.

۲. شیخ طوسی؛ الاقتصاد فیما یتملق بالاعتقاد؛ ص ۱۳۰.

۳. جعفر سبحانی؛ الالهیات؛ ج ۲، ص ۴۷ - ۴۸.

۴. همان.

۵. ملا نظر علی طالقانی؛ کاشف الاسرار؛ ج ۱، ص ۹۴.

الاجاء و لم یکن له مدخلية فی التمكن»^۱: لطف آن است که با آن بنده به اطاعت نزدیک و از معصیت دور می‌گردد؛ اما به سر حد اجبار نمی‌رسد و در اصل تمکین و قدرت مکلف مدخلیتی ندارد. بنابراین لطف آن است که در تحقق غرض خداوند مدخلیت دارد. غرض خداوند همان اطاعت و اجتناب از معاصی است. البته این غرض، غرض متوسط است؛ چون غرض از خلقت، تکلیف است و غرض از تکلیف، طاعت و غرض از طاعت، تقرب به خداست و آن کمال انسان و سعادت اوست و آن غرض نهایی است. هر یک از این اغراض در طول یکدیگرند؛^۲ بنابراین مانعی وجود ندارد که بگوییم لطف چیزی است که انسان را به کمال نهایی و سعادت ابدی او نزدیک می‌سازد. پس لطف شامل هر چیزی است که در تحصیل این غرض دخالت دارد؛ چه در عالم تکوین چه در عالم تشریع.^۳

استدلال به قاعده لطف بر لزوم عصمت معصومان تقریب‌های گوناگونی دارد. مآل همه آنها به قاعده لطف است؛ اما هر یک ممکن است مقدمه خاصی را به خود ضمیمه کرده باشد و عنوان دلیل با ضمیمه شدن آن مقدمه به عنوان جدیدی تبدیل یافته باشد.

بیشتر کسانی که دلیل عقلی یا عقلایی بر لزوم عصمت رهبران الهی اقامه

۱. شیخ مفید؛ النکت؛ ص ۳۱. شیخ طوسی؛ تمهید الاصول فی علم الکلام؛ ص ۲۱۵. ملا نظر علی طالقانی؛ کاشف الاسرار؛ ج ۱، ص ۹۴. سید اسماعیل طبرسی نوری؛ کفایة الموحدين؛ ج ۱، ص ۵۰۵. علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۳۵۰. همو. نهج المسترشدين فی اصول الدین؛ ص ۵۵. همو. اللوامع الالهية فی المباحث الکلامية؛ ص ۱۵۲.

۲. ملا نظر علی طالقانی؛ کاشف الاسرار؛ صص ۵۳ و ۳۶۱.

۳. سید محسن خرازی؛ «قاعده لطف»، المقالات و الرسائل؛ ص ۷.

کرده‌اند، قاعده لطف را به عنوان یک امر مسلّم و مقدمه مطویه‌ای در نظر گرفته‌اند و بدون تمامیت قاعده لطف، این ادله تمامیت خود را از کف می‌دهد. اما عجیب است که این اکثریت متذکّر نشده‌اند که دلیل آنها یک مصداق خاص از قاعده لطف می‌باشد. البته در برخی موارد مشاهده می‌شود که به این نکته توجه کرده‌اند؛ برای نمونه بیان و استدلالی را که عبدالرزاق لاهیجی^۱ و نیز محمدجواد بلاغی نجفی^۲ آورده‌اند، می‌توان ذکر کرد که در جای خود عرضه خواهد شد.

تقریب نخست

این تقریب از قاعده لطف و استفاده از آن در اثبات عصمت معصومان از رایج‌ترین و شایع‌ترین بیان‌های متکلمان شیعه می‌باشد. همان‌طور که گذشت، این بیان و شیوه استدلال در کلام امامان شیعه علیهم‌السلام مانند امام صادق علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام^۳ به کار گرفته شده است؛ اما در میان متکلمان شیعه به شکل روشن و منقّح در گفتار شیخ مفید رحمته‌الله^۴ بر عصمت انبیا از این استدلال بهره گرفته شده است. سپس سید مرتضی رحمته‌الله^۵ و شیخ طوسی رحمته‌الله^۶ در کتاب‌های کلامی خود از این تقریب بهره برده‌اند. پس از آن کتاب‌های کلامی خواجه طوسی رحمته‌الله و

۱. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۳۰۱ - ۳۰۲.

۲. محمدجواد بلاغی نجفی؛ الهدی الی دین المصطفی؛ ص ۴۵ - ۴۸.

۳. شیخ صدوق؛ عیون اخبار الرضا؛ ج ۲، ص ۹۹. همو. علل الشرایع؛ ج ۱، ص ۲۵۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۶، ص ۶۰ و ج ۱۱، ص ۴۰.

۴. شیخ مفید؛ النکت الاعتقادیه؛ ص ۳۷.

۵. سید مرتضی؛ تنزیه الانبیاء و الانتم؛ ص ۴ - ۷.

۶. شیخ طوسی؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد؛ ص ۲۶۰ - ۲۶۲.

شارحان کلام او در شکل و قالب ثابتی تا به امروز مورد استناد قرار داده شده است.^۱

گاهی از آن به دلیل «نقض غرض» و گاه «تحصیل غرض» یا «حکمت بعثت» و «تربیت» یاد می‌شود.^۲ ابتدا چند بیان مختلف برای این تقریب را عرضه می‌کنیم، سپس پایه‌های استدلالی مشترک این بیان‌ها را تبیین کرده، توضیح توجیهی هر رکن استدلال را ارائه می‌دهیم.

در همه این بیان‌ها بر «نقض غرض» تکیه شده است؛ به این بیان که اگر انبیا معصوم نباشند، نقض غرض می‌شود و مقصود آنها از نقض غرض، از بین رفتن و از دست دادن اغراضی است که بر بعثت انبیا و ارسال رسل مترتب است. اکنون با توجه به اینکه اهداف و اغراض گوناگونی برای بعثت پیامبران معرفی شده است، بیان‌های متفاوتی از ادله عرضه می‌شود.

۱. رک: خواجه نصیرالدین طوسی؛ نقداً المحصل؛ «رسالة المفتحة فی اول الواجبات»، ص ۴۷۴. علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۳۴۹. ابن میثم البهرانی؛ قواعد العوام فی علم الکلام؛ ص ۱۲۵. علامه حلی؛ نهج المسترشدين فی اصول الدین؛ ص ۵۸. علی عاملی نیاطی؛ الصراط المستقیم؛ ج ۱، ص ۵۱. فاضل مقداد؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين فی اصول الدین؛ ص ۳۰۰. میرزا احمد آشتیانی؛ نامه رهبران؛ ص ۳۲۹. فاضل مقداد؛ اللوامع الالهية فی المباحث الکلامية؛ ص ۱۷۱. ابوالحسن شعرانی؛ اثبات نبوت؛ ص ۱۰۱ - ۱۰۴. ملا عبد الرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۲۶۷. علامه بلاغی نجفی؛ الهدی الی دین المصطفی؛ ص ۴۵. میرزا فیض نائینی؛ شجره الهیه؛ ص ۳۴. ملا محسن فیض کاشانی؛ علم الیقین؛ ج ۱، ص ۳۵۷. محمد جواد مغنیه؛ الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعة؛ ص ۱۹۸. سید محمد حسین طباطبائی؛ شیعه در اسلام؛ ص ۸۵. محمد جواد مغنیه؛ معالم الفلسفة الاسلامیة؛ ص ۱۴۱. جعفر سبحانی؛ الالهيات؛ ج ۳، ص ۱۶۷. محمد تقی مصباح یزدی؛ آموزش عقاید؛ ج ۱، ص ۲۴۳. محسن خرازی؛ بداية المعارف الالهية؛ ج ۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۱. محمد تقی مصباح یزدی، راهنماشناسی؛ ص ۱۰۲ - ۱۰۳.

۲. رک: احمد حسین شریفی و حسن یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۱۰۱ و ۱۹۲ - ۱۹۳.

برای اینکه از پیش با رویکرد نقض غرض‌هایی از بعثت در صورت عدم عصمت انبیا آشنا شویم، مناسب است به صورت اجمالی بعضی از این اهداف را - که با بحث ما تناسب دارد - مرور کنیم.

اهداف و اغراض بعثت پیامبران

شماری از آیات قرآن کریم به فلسفه نبوت و اهداف بعثت پیامبران پرداخته‌اند که با مطالعه آنها می‌توان اهداف چندی را برشمرد:

۱. تعلیم و تربیت

در قرآن کریم یکی از اهداف عمده برانگیخته شدن پیامبران در میان مردم، تعلیم و تربیت است. پیامبران آمده‌اند تا از یک سو استعداد‌های مختلف آدمیان را در زمینه معرفت و شناخت شکوفا کنند و حقایقی را که دانستن آنها متضمن کمال نظری و معرفتی آنان است و برای راهیابی به سعادت ضرورت دارد، به آنان بیاموزند و آنان را با حقوق و تکالیف خویش آشنا سازند و از سوی دیگر، نفوس آنان را از طریق تهذیب و تزکیه تعالی بخشند:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»^۱:

اوست که در میان قوم بی‌کتاب [عرب] پیامبری از میان خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان می‌خواند و پاکیزه‌شان می‌دارد و به

۱. جمعه: ۲، ترجمه خرمشاهی. علت عدول از ترجمه فولادوند این بود که به نظر نگارنده کلمه امیین به غلط در ترجمه فولادوند به بی‌سوادان ترجمه شده بود.

آنان کتاب و حکمت می آموزد و حقا که در گذشته در گمراهی آشکاری بودند.

۲. ابلاغ پیام الهی و وحی خداوند به مردم

«كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»^۱؛ همان طور که در میان شما، فرستاده‌ای از خودتان روانه کردیم [که] آیات ما را بر شما می خواند و شما را پاک می گرداند و به شما کتاب و حکمت می آموزد و آنچه را نمی دانستید به شما یاد می دهد.

عبارت «لم تكونوا تعلمون» نه به معنای «نمی دانستید»، بلکه به معنای «در مقام و شأنی نبوده اید که بر آگاهی از آن توانا باشید» است. بر این اساس آیه بالا می گوید برخی از تعالیم انبیا چنان است که با تکیه بر حسن و تجربه و عقل نمی توان به آن راه یافت؛ از این رو در نظر بسیاری از مفسران، این قسمت از آیه به معارف و حیانی و مربوط به جهان آخرت و نیز وقایعی که اثری از آن در تاریخ نمانده است، اشاره دارد.

به این ترتیب باید گفت پیامبران مسئولیت اخذ و بازخوانی وحی الهی و معارف و حیانی بر بشر را بر عهده دارند.

۳. اتمام حجت خدا بر مردم

از دیگر اهداف بعثت انبیا آن است که حجت بر مردم تمام گردد و راه بر

هرگونه بهانه‌جویی و عذرتراشی بسته شود؛ زیرا اگر پیامبران برای هدایت مردم فرستاده نمی‌شدند جای این بهانه برای بدکاران بود که تقصیر خویش را به گردن بگیرند و مدعی شوند که اگر خدا پیامبری می‌فرستاد، آنان گمراه نمی‌شدند: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»^۱: پیامبرانی که بشارت‌گر و هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهانه و] حجتی نباشد و خدا توانا و حکیم است.

۴. ایجاد زمینه برپایی عدالت در جامعه

غایت مهم دیگری که قرآن برای بعثت پیامبران برمی‌شمارد، آماده‌ساختن جوامع انسانی برای برپایی قسط و عدالت می‌باشد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^۲: به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

۵. متحقق ساختن الگوها و نمونه‌های تربیتی برای افراد بشر

انبیا آمده‌اند که اعمال و رفتار آنها سرمشق زندگی آدمیان باشند: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»^۳: قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست.

۱. نساء: ۱۶۵.

۲. حدید: ۲۵.

۳. احزاب: ۲۱.

اکنون که مشخص شد انبیا به چه منظوری و برای متحقق ساختن چه اهدافی به پیامبری برانگیخته شده‌اند، هرگونه ویژگی، صفت، فعل یا موقعیتی از انبیا که به این اهداف و متحقق ساختن آنها آسیب برساند، مصداق نقض غرض رسالت رسولان و نبوت انبیا خواهد بود؛ بنابراین هر صفتی در انبیا و عمل یا اعتقادی از آنها که مانع ابلاغ پیام الهی و وحی خداوندی به مردم باشد یا مانع تعلیم دین و شریعت و احکام الهی به مردم باشد یا مخل تربیت‌پذیری و تزکیه مردم باشد یا مانع تمام شدن حجت خدا بر مردم و انذار خلق خدا و تذکر آنها باشد یا به الگو و اسوه بودن پیامبران خدشه وارد کند، نقض‌کننده غرض بعثت پیامبران خواهد بود.

اگر غرض «تربیت و تزکیه» را لحاظ کنیم، تقریر ساده‌ای از برهان این‌گونه خواهد بود: یکی از غایات ارسال پیامبران تربیت و تزکیه مردم است و این هدف به صورت کامل محقق نمی‌شود مگر آنکه پیامبر، خود سرمشق عملی و عینی تقوا و پاکدامنی باشد. حال اگر پیامبری خود اهل فسق و فجور و ارتکاب معاصی باشد، نه تنها نقش یک مربی الهی را از دست می‌دهد، بلکه عملاً سبب تشویق مردم به گناهکاری می‌شود. به دیگر سخن تنها تعالیم شفاهی و سخنان موعظه‌آمیز پیامبر برای هدایت مردم و تزکیه نفوس آنها کفایت نمی‌کند، بلکه پند و موعظه و تشویق و ترهیب زمانی کارساز است که موعظه‌کننده، خود به آنچه مردم را به سوی آن فرا می‌خواند، عمل کند.

جواز ارتکاب گناه از سوی پیامبر، نه تنها با غرض بعثت ناسازگار است، بلکه سبب تشویق مردم به معصیت می‌شود و از آنجاکه نقض غرض و ترغیب به معصیت، هیچ یک با حکمت الهی سازگار نیست، لازم است پیامبران الهی

از ارتکاب هر گناهی مصون باشند. شایان ذکر است که این دلیل، لزوم عصمت انبیا را حتی پیش از بعثت ثابت می‌کند؛ زیرا بدیهی است وجود پیامبری که هیچ سابقه گناه و معصیت ندارد، تأثیر بیشتری در تحصیل کامل اهداف تربیتی بعثت دارد.^۱ برخی، نکته دیگری را به این بیان افزوده‌اند:

اهمیت این بیان وقتی روشن می‌شود که دریابیم مردمی که انبیا برای آنها مبعوث می‌شوند، استعدادها و درجات مختلفی دارند؛ بنابراین پیامبران باید در سطحی باشند که بتوانند تربیت مستعدترین و بالاترین افراد را نیز بر عهده گیرند و این ممکن نخواهد شد جز آنکه خود معصوم و برخوردار از بالاترین درجات کمالات انسان باشند.^۲

محمدرشید رضا صاحب تفسیر المنار و از نویسندگان اهل سنت بر اساس این تقریب بیان زیبایی دارد که ذکر آن در اینجا خالی از لطف نمی‌باشد.

اگر مقصود از فرستادن پیامبران این باشد که بشر را به آنچه مایه پاکیزگی و تزکیه آنها می‌باشد راهنمایی کنند و احوال و اوضاعشان را درخور آن عالم نمایند تا به وسیله آن خود را برای یک زندگانی دیگر آماده کنند، باید گفت این منظور انجام نخواهد گرفت مگر اینکه واقعاً کردار و رفتار این پیامبران سزاوار پیروی بوده باشد و خود را ملزم به عمل کردن به آن قوانین و آدابی کنند که از جانب

۱. محمد سعیدی مهر؛ آموزش کلام اسلامی؛ ج ۲، ص ۷۵.

۲. محمدتقی مصباح یزدی؛ آموزش عقاید؛ ج ۱، ص ۲۴۳.

خداوند به مردم تبلیغ می‌کنند؛ به همین جهت است که علمای ما قایلند باید پیامبران از گناهان و رذایل معصوم باشند.^۱

تقریب دوم

اما اگر روی هدف تعلیمی انبیا و نقش معلم بودن آنها نسبت به شریعت و معارف دینی تکیه کنیم یا بر جنبه اتمام حجت انبیا بر بشر تکیه نماییم و هدف تلاوت آیات خداوند و بازخوانی وحی الهی بر مردم را در نظر بگیریم، بیان دیگری عرضه می‌شود:

با توجه به اینکه ابزار ادراکی بشر (حس و عقل) برای شناخت راه و مقصد نهایی انسان کافی نیست، بر خداوند حکیم است که از طریق دیگری یعنی وحی الهی، راه سعادت را به او بنمایاند. با این بیان علاوه بر اصل لزوم بعثت، عصمت ملائکه واسطه وحی و نیز انبیا در مقام اخذ و بازخوانی وحی اثبات می‌شود

افزون بر این از زاویه دیگر ملاحظه می‌کنیم که کردار پیامبران همانند گفتارشان حجت است و اساساً حصول اطمینان از سخنان هر گوینده‌ای در صورتی است که رفتار او بر گفتارش صحه گذارد؛ یعنی تناقضی میان رفتار و گفتار او که موجب سلب اعتماد و اطمینان می‌گردد، به چشم نخورد. بنابراین اگر پیامبر الهی مردم را از عملی نهی کند و در عین حال، خود مرتکب آن شود، مردم در تشخیص راه صحیح دچار مشکل شده، قهراً غرض از بعثت - که شناساندن راه صحیح و درست به مردم بود - حاصل نخواهد شد؛ چون از

یک سو مردم عمل پیامبر را دلیل بر جواز فعل می‌پندارند، ولی از سوی دیگر نهی پیامبر به معنای حرمت فعل و عدم جواز آن می‌باشد. در این صورت اگر خود پیامبر نیز به خطای خود اعتراف کرده، بگوید من نیز گاه، همانند شما، مرتکب خلاف می‌شوم، اثری نخواهد داشت؛ زیرا مردم به چه دلیل باید سخن پیامبر را بر عمل او مقدم بدانند و عکس آن را انجام ندهند؟

تأثیر تناقض میان گفتار و کردار در سلب اعتماد از مخاطب، در امور بسیار مهم، بیشتر روشن می‌شود؛ مثلاً اگر شخصی که تاکنون از او دروغی شنیده‌ایم بگوید: «منزل من و شما در حال آتش گرفتن است و اهل خانه در آن گرفتار آمده‌اند»، در عین حال خود با خونسردی تمام دست به هیچ اقدامی نزند، آیا رفتار او موجب بی‌اعتمادی به گفتار او نخواهد شد؟ حال اگر پیامبر خبر از حرمت اموری بدهد و استحقاق عقاب را بر انجام آنها گوشزد کند - آن هم عقابی که قابل قیاس با عقوبت‌های دنیوی نیست - ولی خود بر خلاف سخن خویش رفتار نماید، چگونه می‌توان به سخنان او اعتماد کرد؟^۱

درآمدی بر دو تقریب

می‌توان برهان عقلی ضرورت عصمت را در دو تقریب گفته‌شده در یک شیوه استدلال با اندک تغییری در مقدمه نخست چنین تنسیق نمود:

مقدمه نخست: انبیا برای انجام هدف و مأموریت خاصی مبعوث شده‌اند.

۱. محمدتقی مصباح یزدی؛ راهنماشناسی؛ ص ۱۰۲ - ۱۰۳. ستاد انقلاب فرهنگی؛ مبانی عقیدتی اسلامی؛ ص ۱۷۸. احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۱۹۲.

این هدف خواه ابلاغ پیام خدا و تعلیم شریعت به مردم باشد یا هدایت بشر و ارائه راه صواب، اتمام حجت خدا بر بشر و بنی آدم یا تربیت و تزکیه اخلاقی انسان‌ها باشد.

مقدمه دوم: اگر انبیا معصوم نباشند این اهداف محقق نمی‌شود و نقض غرض می‌شود و در نتیجه بعثت انبیا عبث و بی‌فایده می‌شود.
مقدمه سوم: نقض غرض و کار عبث بر خداوند حکیم محال است.
نتیجه: عصمت انبیا ضروری است.

توضیح مقدمه دوم: وقتی خدا می‌داند اگر فرستاده‌اش معصوم نباشد مرم تزکیه نخواهند شد یا تکالیف الهی را امتثال نخواهند کرد، نقض غرض می‌شود و این شبیه آن است که کسی عده‌ای را به مهمانی دعوت کند، همه مهمان‌ها آدرس میزبان را دارند و امکان اینکه به مهمانی بروند برایشان وجود دارد. حال اگر میزبان بداند که همه یا اکثر آنها، تنها در صورتی دعوت او را اجابت خواهند کرد که دعوتنامه رسمی بفرستد، در این صورت اگر میزبان بخواهد به غرض و هدف خود برسد، باید این کار را انجام داده، از آنها دعوت رسمی بنماید.

نکته مهم و قابل ذکر در مورد اثبات مقدمه سوم است که به چه ملاکی استحاله نقض غرض را اثبات می‌کنیم. در اینجا است که عقلی بودن یا عقلایی بودن دلیل رقم می‌خورد.

برخی امتناع نقض غرض را به ملاک استحاله عقلی انفکاک فعل از صفت دانسته‌اند؛ به این بیان که: محال است حکیم کاری انجام دهد که با غرض وی ناسازگار باشد یا کاری را که مقتضای حکمت است ترک کند. به تعبیر دیگر، عقل نظری میان صفت حکمت و کار حکیمانه

ملازمه دیده، انفکاک آن دو را عقلاً محال می‌داند.^۱

برخی دیگر ملاک امتناع نقض غرض را بر پایه قبح عقلایی دانسته‌اند؛ بدین بیان که عقلاً کارهای خویش را به منظور تحصیل غرض عقلایی انجام می‌دهند و کار کسی را که بدون غرض عقلایی است سفیهانه می‌دانند. کار سفیهانه نوعی نقص است که از ساحت قدس الهی دور می‌باشد.^۲

در فرض نخست، دلیل ما یک برهان یقینی عقلی است. بیشتر متکلمان شیعه از واسطه حکمت خدا و تکیه بر صفات الهی و ملازمه میان افعال خداوند و صفات او قاعده لطف و مصادیق آن را که ازجمله آنها ضرورت عصمت انبیاست، اثبات کرده‌اند. شیخ مفید رحمته‌الله لطف را از جهت جود و کرم و صفات کمالیه الهی می‌داند.^۳ بنابراین لزوم لطف از ناحیه ذات خداوند است و منشأ خارجی حکم عقلاً را ندارد که عدل را لازم می‌شمارند و ظلم را قبیح می‌دانند. قاعده حسن و قبح عقلی محل بحث و مناقشه‌های فراوانی است و یک قاعده اتفاقی میان همگان نیست.^۴

در مورد اینکه این دو تقریب چه حوزه‌هایی از عصمت را اثبات می‌کند در فصل بعد اشاره خواهیم کرد. عصمت مراتبی و اقسامی دارد؛ عصمت در اخذ و بازخوانی وحی، عصمت در اعمال و عصمت از سهو و نسیان که بعدها می‌آید. این دو تقریب از قاعده لطف بر شیوه متکلمان تنسیق و تنظیم شده

۱. برای نمونه رک: سیدمحسن خرازی؛ «قاعده لطف»، المقالات و الرسائل، ص ۱۴.

۲. برای نمونه رک: ابن میثم البحرانی؛ قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۱۸. عبدالرزاق لاهیجی؛

سرمایه ایمان؛ ص ۷۹. سیدعبدالله شبر؛ حق الیقین؛ ص ۱۵۰ - ۱۵۱.

۳. شیخ مفید؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ ص ۶۵.

۴. سیدمحسن خرازی؛ «قاعده لطف»، المقالات و الرسائل؛ ص ۱۰.

بود. تقریب دیگری نیز که به حکما نسبت داده می‌شود، به شکل دیگری ضرورت عصمت را اثبات می‌کند.

تقریب سوم

این تقریب بیشتر جنبه فلسفی دارد و به حکما نسبت داده می‌شود. حکما در جای خود ثابت کرده‌اند که هر آنچه انسان در طریق تکامل نیاز دارد بر خدا لازم است که به او عنایت کند. مرحوم مظفر می‌گوید:

لطف خدا به بندگان از کمال مطلق حق تعالی سرچشمه گرفته است و او جواد و کریم مطلق است. پس اگر محلّ قابلیت و استعداد قبول فیض را داشت جود و لطف حق ایجاب می‌کند که فیض را به آن محل عنایت کند؛ چون هیچ نقضی در جود و کرم الهی نیست. معنای این وجوب لطف بر خدا، تحمیلی بر خدا نیست که کسی خداوند را امر کند و خداوند مجبور باشد اطاعت کند، بلکه این وجوب، از ناحیه خود حق است،^۱ همانند اینکه گفته می‌شود: خدا واجب‌الوجود است؛ یعنی وجود برای وی لازم و غیرقابل انفکاک است.^۲

۱. به تعبیر برخی این وجوب، وجوب علی الله نیست تا محدودیت خداوند را به همراه داشته باشد، بلکه وجوب عن الله است (رک: عبدالله جوادی آملی؛ پیرامون وحی و رهبری؛ ص ۱۶۳. همو، ولایت فقیه؛ ص ۵۹ - ۶۰). یعنی با در نظر گرفتن اوصاف الهی افضالی، را از ذات وی استکشاف می‌کنیم (رک: جعفر سبحانی؛ الالهیات؛ ج ۲، ص ۵۴. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۳۴۸. ملا نظر علی طالقانی؛ کاشف الاسرار؛ ج ۲، ص ۲۹۸).

۲. محمدرضا مظفر؛ عقائد الامامیه؛ ص ۷۶. سید اسماعیل طبرسی؛ کفایة الموحّدین؛ ج ۱، ص ۵۰۷.

تقریب استدلال در بحث ضرورت عصمت این گونه ترسیم شده است:

ارسال پیامبر معصوم از جانب خداوند ممکن است. نیاز خلق برای هدایت به سوی حق و اطاعت محض از رسول انگیزه چنین ارسالی است و این ارسال طبق مصلحت است؛ مصلحتی که هیچ مفسده‌ای بر آن مترتب نیست، بلکه خلاف آن مفسده دارد؛ پس به مقتضای حکمت، رحمت و لطف خداوند واجب است که این ارسال صورت پذیرد؛ در نتیجه ارسال غیر معصوم محال و ممتنع است، وگرنه یا وجود معصوم غیر ممکن است یا اینکه ممکن است، اما خداوند به آن علم ندارد یا اینکه می‌داند اما مصلحت در ارسال معصوم نمی‌باشد یا اینکه در ارسال معصوم مفسده وجود دارد یا اینکه جایز است خداوند علیم غنی حکیم، حکمت خود را خدشه‌دار سازد و آنچه را به مصلحت است به عبث رها کند، حاشا و کلاً.^۱

درآمدی بر تقریب سوم

این تقریب بر پایه اصل فلسفی استحاله انفکاک معلول از علت تامه‌اش استوار است؛ بدین بیان که فاعل مختار اگر به انجام کاری قادر باشد و انگیزه‌ای انجام آن را نیز داشته باشد و مانعی از انجام آن نیز وجود نداشته باشد، قطعاً فعل از وی صادر خواهد گردید. به تعبیر دیگر، وجود علت تامه، کاشف از وجود معلول است.

۱. محمدجواد بلاغی نجفی؛ الهدی الی دین المصطفی؛ ج ۱، ص ۴۶ - ۴۸.

در مورد فرستادن پیامبر معصوم نیز خداوند متعال فاعل مختار قادر است. انگیزه انجام لطف همان نیاز بندگان خدا برای هدایت و تعلیم و تزکیه است و خداوند به مقتضای خود و رحمت و واسع‌اش ضرورت این مصلحت را ملاحظه می‌کند و هرگونه مانعی مانند بخل، جهل و عجز از ساحت او به دور است. پس لطف ضروری التحقق است.

نکته قابل ذکر در مورد این استدلال آن است که این استدلال یک قضیه شرطیه است و قضیه شرطیه متکفل اثبات شرط خویش نیست و وابسته به این است که عدم مانع احراز شود، لذا هرگونه شبهه‌ای در مورد ارسال معصوم باید پاسخ داده شود.

تقریب چهارم

این استدلال بر پایه «کامل مطلق و لزوم صدور اصلح از وی» استوار است، بدین بیان:

۱. خداوند کامل مطلق بوده و فعل او کامل‌ترین و شایسته‌ترین است.
 ۲. صدور فعل کامل و اصلح از کامل مطلق ضروری و صدور فعل ناقص از وی محال است.
 ۳. نزدیک ساختن بندگان به طاعت و دور ساختن آنان از معصیت، در حق آنان شایسته‌تر است.
 ۴. عصمت پیامبر برای هدایت بندگان خدا شایسته‌تر است و اقرب به طاعت خداست.
- پس ارسال پیامبر معصوم در حق بندگان ضروری و ارسال پیامبر

غیر معصوم در حق آنان بر خداوند محال است.^۱

برخی از متکلمان نیز بدون آنکه تعبیر «لطف» را به کار برند، از تعبیری همچون «اصلحیت عصمت» یا «تحقق هر کدام از مراحل عصمت، از عدم آن بهتر است و اعتماد مردم را بیشتر جلب می‌کند»^۲ استفاده کرده‌اند. آنها از این مسیر و بیان، عصمت پیامبران پیش از بعثت و عصمت از صفایر را اثبات می‌کنند.

مقدمه چهارم را به شکل دیگری نیز می‌توان تقریر کرد: اکثریت مردم جز در سایه راهنمای علمی و عملی هادیان و مرشدان صالح و معصوم قابلیت و توانایی هدایت را ندارند.

تقریب پنجم

این تقریب همان تقریب سابق است؛ اما با اضافه کردن مقدمه‌ای به آن، تقریب جدیدی عرضه شده است، به این بیان که:

۱. در انسان دو گونه نیرو، کشش و جاذبه وجود دارد؛ نیرو و کششی که وی را به صلاح و خوبی‌ها سوق می‌دهد و نیرویی که او را به شرور و بدی‌ها می‌کشانند؛ عقل او را به صلاح و خوبی‌ها راهنمایی می‌کند و احساسات و شهوات او را به بدی‌ها سوق می‌دهد.

۱. تقریر کلی این شیوه استدلال در این منابع آمده است: شیخ مفید؛ اوائل المقالات فی المذاهب و

المختارات؛ ج ۴، ص ۵۱. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۲۵۰. سید اسماعیل طبرسی؛

کفایةالموحدين؛ ج ۱، ص ۵۰۷. ملا صدرا؛ المبدأ و المعاد؛ ص ۴۸۸ - ۴۸۹.

۲. سید مرتضی؛ تتریه الانبیاء و الائمة؛ ص ۵. همو. الذخيرة فی علم الکلام؛ ص ۳۳۹.

۲. در انسان‌های معمولی این دو نیرو دائماً در حال تضاد و کشمکش هستند. کسانی که از لحاظ علمی و عقلی ضعیف‌اند، محکوم و مغلوب کشش و جاذبه شیطانی و شهوانی می‌شوند و کسانی که از لحاظ علمی و عقلی نیرومندند، بر جاذبه‌های شیطانی و شهوانی غالب می‌آیند.

۳. اکثریت مردم از زمره گروه اول بوده و از لحاظ علمی و عملی نیازمند کمک و راهنمایی هادیان و مرشدان معصوم و صالح می‌باشند.

۴. ذات اقدس الهی مظهر هرگونه کمال و جمالی است و هرگونه نقصی از ساحت او به دور است و بخل و امساک در حق وی متصور نیست؛ او لطیف، رحیم و جواد مطلق است.

بدین ترتیب مقتضای جود و کرم الهی از یک سو و نیاز انسان به راهنمای علمی و عملی از سوی دیگر این است که خداوند انسان‌هایی معصوم را به عنوان معلم و مربی انسان‌ها برانگیزد تا هم راهنمای مردمان در شناخت راه حق و مسیر سعادت و هم مربی آنان در مسیر پیمودن راه سعادت باشند.

این تقریب نخستین بار در کلام شیخ مفید^۱ مطرح شده است^۱ و برخی دیگر نیز بدان پرداخته،^۲ عده‌ای دیگر آن را پروارنده‌اند.^۳

۱. رک: شیخ مفید؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ ج ۴، ص ۵۹. رک: سارتن مکدرموت؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۴۶۶.

۲. رک: ملا محسن فیض کاشانی؛ محجة البیضاء؛ ج ۱، ص ۲۲۲. سیدحسین بحر العلوم؛ حاشیه تلخیص الشافی؛ ج ۱، ص ۵۹. او این تقریب را به شیعه نسبت می‌دهد، اما اکثر متکلمان شیعه آن را به ملاک حکمت دانسته‌اند.

۳. رک: محمدرضا مظفر؛ عقائد الامامیه؛ ص ۷۶.

دلیل دوم: معجزه

دلیل عقلی دیگری که برای اثبات عصمت انبیا به آن تمسک شده است، رابطه معجزه با عصمت می‌باشد.^۱ اعطای معجزه به یک شخص، دلیل عصمت او در تلقی و ابلاغ وحی شمرده می‌شود؛ همچنین نشانه آن است که شایستگی و قابلیت دریافت این مقام را داشته است؛ پس ما این دلیل را در دو مقام تقریر می‌کنیم:

مقام نخست: دلالت معجزه بر عصمت در مقام اخذ و بازخوانی وحی

اعطای معجزه به پیامبران عقلاً دلالت می‌کند بر اینکه دروغ در آنچه انبیا به خداوند نسبت می‌دهند راه ندارد؛ چون اعطای معجزه به یک شخص به منزله تأیید و تصدیق او در گفتارش می‌باشد. حال اگر قرار باشد انبیا به دروغ چیزی را به خداوند نسبت دهند، تأیید چنین پیامبری با معجزه، در حکم تصدیق نمودن شخص دروغگو است و تصدیق دروغگو قبیح و ناپسند است، و از خدای حکیم کار قبیح سر نمی‌زند.

برخی اشاعره برای اثبات عصمت انبیا در مقام تبلیغ به این دلیل تمسک جسته‌اند. نکته‌ای که در این مورد باید به آن توجه داشت این است که کسانی می‌توانند به این دلیل تمسک کنند که حسن و قبح عقلی را پذیرفته باشند؛ یعنی بپذیرند که با قطع نظر از شرع، چیزهایی وجود دارد که عقل انسان‌ها

۱. سید مرتضی؛ تزییه الانبیاء و الاثمه؛ ص ۴ - ۵. سید محمدحسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۱۳۶. سعدالدین تفتازانی؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۰. محمدحسن مظفر؛ دلائل الصدق؛ ج ۱، ص ۶۰۵. شیخ طوسی؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد؛ ص ۲۶۰. هومو، تمهید الاصول فی علم الکلام؛ ص ۳۲۰. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۳۲۸.

مستقلاً زشتی یا زیبایی آنها را درک می‌کند؛ مثلاً، عقل در این حکم که «تصدیق شخص دروغ‌گو ناپسند است» احتیاجی به بیان خداوند و اولیای دین ندارد. اما از آنجاکه اشاعره با صرف نظر از حکم شارع، منکر هر حسن و قبحی هستند و می‌گویند: «الحسن ما حسنه الشارع» هر کاری را که خداوند نیکو بداند، نیکوست، بنا به این رأی و مبنا اعطای معجزه به کسی که به خدا افترا می‌بندد و به دروغ چیزی را به خدا نسبت می‌دهد، علی‌القاعده نباید مانعی داشته باشد. طبق این مبنا نمی‌توان با دلیل اعجاز، عصمت انبیا در این مقام را اثبات کرد.^۱

بسیاری از کسانی که به این دلیل استناد کرده‌اند، تنها در صدد بوده‌اند کذب و دروغ در مقام ابلاغ وحی را با آن نفی کنند؛ اما علامه طباطبائی رحمته الله آن را توسعه داده، خطا در تلقی وحی و نیز سهو و اشتباه در ابلاغ را هم مشمول آن دانسته‌اند.^۲

او می‌گوید: تصدیق نمودن آورنده معجزه همچنان‌که دلالت بر نفی کذب او دارد، نشان می‌دهد که پیامبر، وحی را درست دریافت نموده و در مقام ابلاغ نیز اشتباهی صورت نگرفته است؛ زیرا همچنان‌که تصدیق کذب قبیح است، تصدیق باطل و خلاف حق نیز ناپسند است؛ یعنی اگر در محتوای وحی تغییری صورت گیرد - هرچند از روی خطا و اشتباه و فراموشی باشد - تصدیق نمودن دعوتی که متضمن این انحرافات است، مخالف با حکمت خداوند می‌باشد.

۱. محمدحسن مظفر؛ دلائل الصدق؛ ج ۱، ص ۶۰۵.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۱۳۶.

ممکن است گفته شود نمی‌توان از ناحیه عقل، دلیلی بر قبح تصدیق خبر مشتمل بر خطا و اشتباه و حتی تصدیق خبری که مشتمل بر دروغ باشد، یافت؛ زیرا معمولاً عقلای عالم برای رساندن پیام‌های خود از افرادی استفاده می‌کنند که احتمال خطای آنها یا حتی کوتاهی و سهل‌انگاری آنها وجود دارد؛ اما در عین حال باعث نمی‌شود از واسطه قراردادن چنین افرادی برای انتقال پیام‌های خود اجتناب ورزند.

پاسخی که می‌توان به این اشکال داد این است که عقلای عالم گاه در مدار اهداف خود سهل‌انگاری کرده، رسیدن به برخی از خواسته‌هایشان را کافی می‌دانند.^۱ همچنین عقلای در امور مهم، حداکثر تلاش خود را به کار می‌برند تا بهترین و شایسته‌ترین افراد را برای ابلاغ پیام‌های خود انتخاب کنند و اگر گاه در این کار توفیق نمی‌یابند به دلیل جهل یا ناتوانی آنهاست؛ اما خداوندی که او را با صفاتی همچون علم، حکمت و قدرت می‌شناسیم نه در اهداف خود مسامحه می‌کند نه نسبت به احوال بندگان جاهل است و نه از حفظ پیام خود ناتوان است.^۲

مقام دوم: دلالت معجزه بر عصمت در مقام عمل

کسی که به او معجزه عطا شده است، نشانه آن است که او اهمیت و شایستگی دریافت این مقام را داشته است. روشن است که از نظر عقلی، کسی که افعال و کردارش منافات با مقصدی که به آن دعوت می‌کند، داشته

۱. همان، ص ۱۳۷.

۲. احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۱۰۵.

باشد، اهمیت برای دعوت به آن مقصد ندارد.^۱
این دلیل را برخی به نحو دیگری تقریر کرده‌اند^۲ و آن این است که اعطای معجزه به یک شخص، به منزله تأیید تمامی کردار و گفتار او و وجوب پیروی از وی شمرده می‌شود؛ بنابراین صدور معجزه از پیامبران، دلیل بر عصمت ایشان از گناهان می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت باید دو متناقض را کنار هم نشانده؛ یعنی در فرض صدور معصیت از انبیا لازمه اقامه معجزه این است که از تمامی اعمال آن پیامبر پیروی کنیم؛ ولی از طرف دیگر هیچ شخص حکیمی به نافرمانی و تخلف از دستورهایش رضایت نمی‌دهد؛ در نتیجه هم تبعیت از انبیا لازم است و هم لازم نیست!

دلیل سوم: روشن بینی درونی پیامبران

این دلیل به بیان‌های مختلفی تقریر شده است و بیش از هر چیز به حکما نسبت داده می‌شود. شیخ‌الرئیس بوعلی سینا بیان جامعی در این باب دارد که تحت عنوان «خصایص نبوت و لوازم آن» آورده است.^۳ آن بیان چنین است: از جمله خصایص نبوت عصمت است و آن نیز تنها هنگام کمال دو قوه نظری و عملی تحقق می‌یابد؛ زیرا عصمت بر دو قسمت است که یکی به علم باز می‌گردد و دیگری به عمل.

اما قسم نخست یعنی عصمتی که به علم باز می‌گردد، آن است که نبی در همه شئون و امور علمی و ابعاد ادراکی خود معصوم باشد و هنگام تشریح

۱. سید محمدحسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۱۳۶.

۲. سید مرتضی: تنزیه الانبیاء و الاثمه؛ ص ۴.

۳. عبدالله جوادی آملی: ده مقاله پیرامون مبدا و معاد؛ ص ۲۶۵.

کمال قوه نظری او روشن گشت که پیامبر وحی را به وسیله عقل مستفاد از پیشگاه حکیم علیم دریافت می‌کند و آن معرفت‌ها و آگاهی‌ها و دانش‌های دریافت‌شده در حس مشترک او مجسم و متمثل می‌گردد و به‌گونه‌ای که وهم بر او مداخله نمی‌کند و سایر قوای مقهوره با او به بازی نمی‌نشینند، پس جز حق نمی‌بیند و جز حق نمی‌اندیشد؛ همان‌گونه که جز حق از برای او مجسم و متمثل نمی‌شود؛ زیرا به مقامی رسیده است که بر مدار حق می‌گردد. پس نه قلب او آنچه را دیده است دروغ می‌گوید و نه دیده او به هنگام دیدن حق مضطرب و پریشان می‌شود و از نگاه مستقیم سر باز می‌زند؛^۱ 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؛ از این‌رو از این علم به علم لدنی تعبیر می‌شود؛ چون از خود او سرچشمه گرفته است. مقصود از علم لدنی دانشی خاص نیست که موضوع و محمولی خاص باشد، بلکه به لحاظ استفاده آن از پیشگاه معلّم الهی، لدنی نامیده می‌شود؛ همان‌گونه که به لحاظ استفاده آن از جویبارهای منشعب از علم الهی، غیرلدنی است.

پس چون نصاب و حدّ عصمت علمی در این مرحله یعنی مرحله تلقّی و اخذ و دریافت تمام گشت، نوبت به عصمت در مرحله دوم می‌رسد و آن مرحله حفظ و ضبط است؛ به‌گونه‌ای که نبی از سهو و خطا نیز مصون و محفوظ باشد؛ چرا که تنها وحی قانون کامل برای سعادت انسان است و اگر وحی از پیشگاه معلّم الهی که عقل فعال است از زوال مصون

۱. نجم: ۱۱؛ «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى». نجم: ۱۷؛ «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى».

و از سهو و خطا معصوم نباشد، هر آینه سودی ندارد.

افزون بر آن، عقل مستفاد 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 که عقل فعال به اذن پروردگار توانا او را خوانا کرد، فراموش نمی‌کند. ابن سینا در این باره چنین می‌گوید: «انبیا از هیچ‌رو دچار خطا یا سهو نمی‌گردند».^۱

«واو» نکره در سیاق نفی افاده عموم می‌کند در آنچه به این دو مرحله باز می‌گردد؛ یعنی مرحله تلقی معارف الهیه به گونه‌ای است که اصلاً خطا و غلط به آنها راه نمی‌یابد و مرحله حفظ آن معارف از زوال به‌طوری که سهو و خطا اصلاً به آنها راه نیابد و حاصل آن صیانت و حفظ و عصمت وحی است از راه یافتن باطل، از نظر حدوث و بقا و از اینجاست که لزوم عصمت در مرحله سوم یعنی مرحله ابلاغ و روشن می‌شود؛ به گونه‌ای که جز آنچه به او وحی کرده است تبلیغ نمی‌کند و از روی هوی و هوس املا نمی‌کند؛ پس نه خطا می‌کند و نه دچار فراموشی می‌شود، همان‌گونه که در حفظ و ضبط خطا نمی‌کند و فراموش نمی‌نماید.

اما قسم دوم یعنی عصمت عملیه، آن است که نبی در جمیع شئون و شعور عملی و ابعاد فعلیتش معصوم باشد به گونه‌ای که آنچه را سزاوار و شایسته انجام است، انجام می‌دهد و آنچه را شایسته و سزاوار ترک می‌باشد رها می‌کند تا اینکه جذب و دفع یعنی حب و بغض او در راه خدای تعالی و برای او باشد.

۱. ابن سینا: الیهیات شفا؛ فصل ۹ از مقاله اولی.

ملاعبدالرزاق لاهیجی این برهان را در چند سطر کوتاه این گونه بیان کرده است:

«بدان که به طریقه حکما ثبوت عصمت در کمال ظهور است؛ چه بنا بر تحقق خاصیت ثالثه، جمیع قوای نفسانی مطیع و منقاد عقل‌اند و عقل من حیث هو عقل، ممتنع است که اراده معصیت و فعل قبیح از او صادر گردد».^۱

همان‌طور که ملاحظه گردید بیان لاهیجی تنها عصمت در مرحله عمل را اثبات می‌کند؛ اما بیان ابن‌سینا عصمت در همه مراحل اخذ، ضبط و بازخوانی وحی حتی نسبت به اشتباه و فراموشی و خطا و نیز عصمت عملی را شامل می‌شد. البته با بیانی که ابن‌سینا از کمال قوه عقلیه در پیامبر داشت حتی عصمت از خطا و سهو در امور عادی زندگی نیز ثابت می‌شود.

مرحوم ملامحسن فیض نیز بیانی در این دلیل دارد که الهام‌گرفته از استدلال هشام‌بن‌حکم در عصمت امام می‌باشد که در فصل نخست به روایت آن اشاره کردیم.

می‌بایست که پیامبر معصوم از گناه و محفوظ از کبایر و صفایر باشد چه عمداً و چه سهواً؛ همه اینها بدین خاطر است که طبیعت مردم از او متفر نشود، بلکه از روی طوع و رغبت از او اطاعت کنند و چگونه پیامبر مرتکب گناه شود؟ و حال آنکه ریشه همه گناهان چهار چیز است: حرص، حسد، غضب و شهوت. اما اینکه پیامبر حسود نیست بدان خاطر که حسد انسان به مافوق خود است و فوق مرتبه نبی مرتبه‌ای نیست. همچنین روا نیست که پیامبر به خاطر

۱. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۲۶۷.

امری از امور دنیا خشمگین شود مگر اینکه غضبش برای خدای تبارک و تعالی و اقامه حدود الهی و امثال آن باشد.

همچنین جایز نیست که از شهوات و خواسته‌های نفسانی پیروی کند و دنیا را بر آخرت ترجیح دهد؛ زیرا خدای متعال آخرت را محبوب پیامبر گردانیده همچنان‌که دنیا را به او تعویض نموده است و او همان‌گونه که این دنیا را می‌بیند آخرت را نیز مشاهده می‌کند. آیا دیده شده که کسی صورتی زیبا را گذاشته و چهره‌ای زشت را برگزیند و یا طعامی پاکیزه را به خاطر این دنیای ناپایدار از دست دهد. هشام‌بن حکم که از اصحاب بزرگوار امامیه می‌باشد در عصمت امام این چنین استدلال نموده است.^۱

برخی از این طریقه استدلال به «محکومیت عوامل گناه در وجود پیامبران» یاد نموده است.^۲ این نظریه عوامل گناه را یا از ناحیه عدم تشخیص زشتی عمل بد می‌داند یا از ناحیه غلبه شهوات و هوس‌ها که هر دو عامل یعنی جهل به عواقب گناه و زشتی اعمال بد و نیز مغلوب شهوت واقع شدن در انبیا که وجودهای کاملی هستند، منتفی است و آنگاه حدیث معرفت هشام‌بن حکم^۳ را به عنوان شاهد ذکر کرده است.

البته باید متذکر شد که این استدلال با این بیان اخیر تنها عصمت از گناهان عمدی و بعد از بعثت را اثبات می‌نماید؛ همان‌طور که بیان مرحوم فیض نیز بیش از این را اقتضا نمی‌کرد.

۱. ملا محسن فیض کاشانی؛ راه نجات: ص ۳۶ - ۳۷.

۲. ناصر مکارم شیرازی؛ دهران بزرگ و مسئولیت‌های بزرگ‌تر؛ ص ۲۲۲ - ۲۴۲.

۳. شیخ صدوق؛ الامالی؛ ص ۳۶۷.

یکی از معاصران^۱ با توجه به مبنایی که در حقیقت عصمت اتخاذ کرده است، دلیل نخست خود را در ادله عصمت، «بینش درونی» عنوان کرده است. او می‌گوید: شریعتگذار باید به اعلا درجه تکامل، شفافیت دل، غلو روح، سرحد تقوا، مکاشفه و در نتیجه عصمت به تمام معنا رسیده باشد تا از این رهگذر، واقعیات مخفی نزد او مکشوف و به عیان قابل لمس باشد. در غیر این صورت نبی قادر نخواهد بود در مواجهه با حوادث مواضع لازم را در پیش گیرد. خدا به نبی حکمت عطا می‌کند. حکمت (بینش) همواره با عصمت پیوند داده شده است (قُرْنَتِ الْحِكْمَةُ بِالْعِصْمَةِ). بینش و خودآگاهی حکیم توأم با عصمت است. آن‌گاه از صدر المتألهین مطلبی نقل می‌کند که عصاره آن چنین است:

پیامبر، درون و باطن خود را کامل کرد. پیش از آنکه ابراز کند، به دل صفا داد و سیرت خود را صیقل داد. بر این اساس به افکارش جهت داد. سپس تراوش‌های این نهاد گرانمایه را از مجرای زبان بر ملا ساخت. پس حضرت رسول ﷺ پیش از آنکه به ظاهر مبعوث گردد، نفس اماره‌اش را تسخیر کرده، روحش جلا یافته بود. پس با توجه به این، به مقام نبوت رسید. پس هرچه بر زبان جاری می‌سازد و هر فعلی انجام می‌دهد، حاکی از یک‌سویی ظاهر کردارش با منویات قلبی اوست.^۲

دلیلی که این فاضل معاصر بیان کرده است با این حد از بیان نمی‌تواند

۱. محمدهای معرفت؛ تنزیه انبیا از آدم تا خاتم؛ ص ۸۰-۸۲.

۲. ملاصدرا؛ شرح اصول کافی؛ ج ۳، ص ۴۵۴. کتاب الحجّه.

دلیلی بر ضرورت عصمت بدانند، مگر اینکه همانند ابن سینا مقدمات دیگری به آن ضمیمه گردد. این پژوهشگر معاصر، دلیل سومی را تحت عنوان «شایستگی تلقی وحی» اقامه کرده است، که در آن به تفصیل از اینکه انبیا قبل از بعثت، خود را به عنوان علت قابل و محل پذیرش فیض نبوت باید مهیای چنین رسالت سنگینی نمایند، یاد می‌کند.^۱ این دلیل می‌تواند تکمله‌ای بر دلیل او باشد. وی در ضمن این بیان روایتی از رسول اکرم ﷺ نقل می‌کند:

«لَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَشْكِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ»^۲: خداوند هیچ پیامبری بر نیکیخت مگر آنکه آن پیامبر از لحاظ عقل به کمال رسیده باشد و عقل او از عقول تمام امتش برتر باشد.

دلیل چهارم: وجوب متابعت

متکلمان امامی دلایل دیگری را بر لزوم عصمت مطلق پیامبران از گناه اقامه کرده‌اند؛ برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید:

«وَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ الْعِصْمَةُ لِيَخْضَلَ الْوُثُوقُ فَيَخْضَلَ الْفَرَضُ وَ لِيُجُوبَ مُتَابَعَتُهُ وَ ضِدُّهَا وَ الْإِنْكَارُ عَلَيْهِ»^۳.

خواجه در این عبارت کوتاه به سه دلیل اشاره کرده است:

۱. حصول غرض بعثت در گرو اعتماد به پیامبران است و گناهکاری انبیا سبب سلب اعتماد مردم می‌شود و به نقض غرض می‌انجامد (این دلیل به تفصیل در دلیل نخست مورد بحث قرار گرفت).

۱. محمد هادی معرفت؛ تنزیه انبیاء از آدم تا خاتم؛ ص ۸۶ - ۸۸.

۲. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ کتاب عقل و جهل؛ ج ۱، حدیث ۱۱.

۳. علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۳۷۵ - ۳۷۶.

۲. گناهکاری انبیا سبب می‌شود که بر مردم لازم باشد از یک سو گناهان آنان را انجام دهند - چون پیروی از پیامبر لازم است - و از یک سو، آن را ترک کنند - چون کاری است که خداوند از آن نهی کرده است - درحالی‌که جمع کردن میان دو ضد (انجام یک علم و ترک آن) ممکن نیست. [دلیل سوم خواجه تحت عنوان دلیل پنجم ما بعدها می‌آید]. متکلمان زیادی به این دلیل - به پیروی از خواجه - استناد کرده‌اند.^۱ اما نکته قابل ذکر در مورد عقلی بودن این دلیل آن است که آیا لزوم متابعت از پیامبر را از عقل می‌فهمیم یا نقل. در صورت اخیر، این دلیل در رده ادله نقلی عصمت قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که بیشتر متکلمان چنین مشی کرده‌اند؛ اما برخی دیگر وجوب متابعت و حسن آن را به حکم عقل می‌دانند و نیز حرمت عصیان او را از باب فتح عقلی عصیان رسول تعبیر کرده‌اند.^۲ در این صورت این دلیل در شمار ادله عقلی عصمت قرار خواهد گرفت.

دلیل پنجم: نهی از منکر (وجوب انکار)

دلیل سوم عبارت خواجه‌نصیر این‌گونه ترجمه و تعبیر شده است:
از آنجاکه یکی از تکالیف عمومی مردم، نهی از منکرات است، اگر پیامبر مرتکب گناه شود، بر مردم لازم است او را نهی کنند و این نهی موجب آزار

۱. میرسیدشریف جرجانی؛ شرح مواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۶۵. سعدالدین تفتازانی؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۱. ابن میثم البحرانی؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ ص ۱۲۵ - ۱۲۶. علامه حلی؛ نهج المسترشدين فی اصول الدین؛ ص ۵۸. فاضل مقداد؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين؛ ص ۳۰۰ - ۳۰۳. هو، اللوامع الالهية فی المباحث الکلامیه؛ ص ۱۷۱. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۳۰۱.

۲. میرزارفیعاً نائینی؛ ثمره شجره الهیه؛ ص ۳۴.

پیامبر می‌گردد؛ درحالی‌که آزار او حرام است؛ بنابراین تجویز ارتکاب گناه از سوی پیامبر سبب می‌شود که یک عمل خاص (نهی از منکر) هم بر مردم واجب باشد و هم حرام!^۱

سخن در عقلی‌بودن یا نقلی‌بودن این دلیل همان سخن دلیل قبل است. اگر وجوب انکار رسول ﷺ و حرمت آزار رسول به حکم عقل باشد، این دلیل در رده ادله عقلی قرار می‌گیرد،^۲ وگرنه نقلی است.

دلیل ششم

این دلیل تنها توسط فخر رازی مطرح شده است.^۳ این دلیل نخستین دلیل او از پانزده دلیل است که بر عصمت انبیا اقامه نموده است؛ چون تکیه این دلیل بر نقل منفی یا بسیار کم است، ما آن را در شمار ادله عقلیه آورده‌ایم. او این دلیل را چنین بیان می‌کند:

اگر انبیا گناهکار باشند استحقاق مذمتی بالاتر و عقابی افزون‌تر از گناهکاران دیگر خواهند داشت و روشن است این چنین قضاوتی در مورد انبیا باطل است؛ پس نباید گناهکار باشند.

بیان ملازمه

۱. نعمت رسالت و نبوت از بالاترین نعمت‌های خداوند بر بندگانش می‌باشد.
۲. هر که از نعمت بیشتری بهره‌مند باشد، گناهکاربودنش زشت‌تر و

۱. علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۳۷۶.

۲. میرزافیه نائینی؛ شمه شجره الهیه؛ ص ۳۴.

۳. فخر رازی؛ عصمة الانبیاء؛ ص ۹.

قبیح تر است. این مقدمه را عقل صریح قضاوت می‌کند و نقل نیز آن را تأیید می‌کند:

الف) گناه همسران رسول خدا مضاعف محسوب می‌شود.

ب) زنای محصنه عقوبتی شدیدتر از غیر محصنه دارد. حدّ اول رجم، اما حدّ دوم شلاق است.

ج) حدّ «عبد» نصف حدّ «حرّ» است. بنابراین اگر انبیا گناهکار باشند استحقاق مذمت دنیوی و عقوبت اخروی آنها از جمیع گناهکاران بیشتر خواهد بود و این یقیناً باطل است. هیچ کس نمی‌پذیرد که رسول و نبی که بالاترین فرد امت نزد خداست، از تمامی مردم پست‌تر شود و خود همین دلالت می‌کند بر اینکه گناهکار بودن انبیا باطل است.

نقد و بررسی

این شیوه استدلال همچون استدلال قبل صبغه برهانی ندارد و بیشتر برای اقناع مخالفان و تأیید مدعا می‌آید. افزون بر این، منتهای مفاد این سه دلیل، عصمت انبیا از گناه، آن هم بعد از نبوت آنها می‌باشد.

نتیجه‌گیری و ارزیابی ادله عقلی

در ارزیابی شش دلیل عقلی عرضه‌شده می‌توان چنین گفت: دلیل لطف، تقریب‌های متفاوتی داشت؛ شاید هر تقریبی ارزش اثباتی جداگانه‌ای داشته باشد.

یکی از معاصران بر دو تقریب اول قاعده لطف اعتراض کرده است که تنها عصمت در مقام اخذ و بازخوانی وحی را به‌طور یقینی اثبات می‌کند؛ اما

عصمت انبیا در مقام عمل را با دلیل نقض غرض برهانی نمی‌دانند، بلکه در حدّ یک مؤیّد بر ضرورت عصمت انبیا پذیرفته‌اند. آنان دلیل لطف را چنین تبیین کرده‌اند:

برداشت مردم از گفتار و رفتار پیامبران یکسان است. همان‌گونه‌که گفتار آنان دال بر مطلوبیت مأورّبه و مبغوضیت منهی عنه است، کردارشان هم - گرچه ضعیف‌تر - چنین دلالتی دارد. اگر پیامبر گناه کند و تصریح نکند، مردم مسلماً به گناه می‌افتند و اگر تصریح کند باز حجت تمام نمی‌شود؛ زیرا مردم به دودلی و تردید مبتلا می‌شوند و نقض غرض می‌شود.^۱

سپس با این حد از بیان نتیجه می‌گیرد:

این دلیل یقین‌آور نیست و برهانی نمی‌باشد. بیان دل‌نشین و اطمینان‌بخش است، اما به حدّ برهان منطقی نمی‌رسد؛ چون همین‌که پیامبر تصریح کرد عمل من خلاف وحی است، حجت تمام است و مردم باید ترک کنند. دلیل لزوم عصمت انبیا می‌گفت که انبیا در مقام تلقّی وحی باید معصوم باشند تا به مردم، به خلاف، مطلبی را به عنوان وحی نرسانند؛ اما اینکه مردم از رفتارشان برداشت جواز فعل را می‌کنند، برهانی نیست. همانند پزشکی است که می‌گوید: سیگار نکش و خودش می‌کشد، اما می‌گوید: سینه من خراب شده است این تجربه را به تو منتقل می‌کنم که دچار این بلیّه نشوی.^۲

۱. محمد تقی مصباح یزدی؛ راهنماشناسی؛ ص ۱۳۷.

۲. همان، ص ۱۳۸.

او سپس دلیل یا تقریب دیگری را که تکیه بر تربیت امت دارد، نقل و نقد می‌کند:

انبیا علاوه بر ابلاغ وحی و معلّم بودن، مربی نیز هستند و مقام تربیت امت را به عهده دارند. کسی که مربی و الگوی رفتار دیگران است، اگر خود مرتکب عملی شود که می‌خواهد از آن نهی کند، دیگر گفته‌اش اثری نخواهد داشت. در این دلیل تأکید روی تربیت است، به خلاف دلیل اول که تأکید روی تعلیم بود. این دلیل نسبت به دلیل قبلی بیشتر قابل قبول است؛ چراکه تناقض رفتار با گفتار در مقام تعلیم ضرری نمی‌رساند؛ اما در مقام تربیت اثر منفی دارد. این دلیل از دلیل قبل قوی‌تر است، اما باز اشکال بر آن وارد است؛ چون برهان ضرورت بعثت روی تعلیم تأکید داشت نه تربیت.

یعنی در آن برهان از عدم کفایت عقل برای شناخت راه کمال بر لزوم بعثت انبیا برای تدارک نقصان عقل به وسیله تعلیم انبیا استدلال شد و یکی از شئون انبیا تربیت می‌باشد. به علاوه اگر مربی موافق گفته خودش عمل نکند، تأثیر تربیتی او کم می‌شود. این مطلبی صحیح است؛ اما برهانی تام بر ضرورت عصمت انبیا نمی‌تواند به حساب آید. فقط مؤید خوبی بر ضرورت عصمت انبیاست؛ پس در مقام عمل، عصمت انبیا را نمی‌توان با دلیل عقلی ثابت نمود و تأکید، بیشتر روی ادله نقلی است....^۱

آنچه در مقام ارزیابی این اشکال بر تمام ادله عقلی می‌توان گفت این

است که دقیقاً آن اشکالی که خود مستشکل بر ادله عقلی وارد کرده است، یعنی «برهانی نبودن و عدم تمامیت» بر خود اشکال او وارد است؛ یعنی ایشان تصویر ناقصی از ادله عقلی عصمت ارائه کرده است و سپس با این حد از بیان ناقص، اشکال عدم برهانی بودن را بر آن وارد کرده است. با تصویر تقریب‌های مختلفی که ما در دلیل لطف ارائه دادیم، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که ایشان ارائه دقیق و کاملی از ادله عصمت نداشته است و از ظاهر اشکال او هویداست که ملاک وجوب لطف در نظر او حسن و قبح عقلایی است و این دلیل عقلایی در نظر او تام و تمام نمی‌باشد؛ حال آنکه توضیح داده شد که تقریب فلسفی آن دلیل یا تقریب شیخ مفید و تابعان او از متکلمان شیعه در وجوب لطف، تکیه بر جود و لطف الهی و صفات ذاتی خداوند متعال است و با این تقریب براهین تام و تمامی در مقام استدلال عقلی می‌توان بر ضرورت عصمت انبیا ارائه کرد.

دلیل اول یعنی لطف به تمام تقریب‌های خود، عصمت در مقام اخذ و بازخوانی را اثبات می‌کند. عصمت عملی انبیا را نیز می‌توان نسبت به قبل و بعد از بعثت نتیجه‌گیری کرد؛ گرچه اگر از مقدمه اتمام حجت یا بعض دیگر از نکات اهداف تربیتی انبیا تکیه کنیم، شاید نسبت به گناهان کوچک مخفی از چشم مردم و گناه پنهانی آنها که هیچ اثر سویی در مقام تربیت و اتمام حجت نداشته باشد نتوان از آن تقریب خاص برای عصمت از این طیف از گناهان استفاده کرد.

عصمت از سهو و خطا در امور عادی زندگی نیز دچار چنین مشکلی می‌باشد؛ اما عصمت از سهو و خطا و نسیان در مقام اخذ و بازخوانی وحی شک و شبهه‌ای ندارد که توسط این تقریب‌ها اثبات می‌شود.

اما دلیل دوم یعنی معجزه عصمت در همه مقام‌ها را بعد از نبوت و عرضه معجزه اثبات می‌کند؛ ولی گناهان پنهان و سهو و نسیان عادی در امور عادی نیز با این دلیل ثابت نمی‌شود.

دلیل سوم یعنی روشن‌بینی درونی با تبیین این‌سینا و کمال قوه عقل نظری و عملی انبیا، عصمت از جمیع مراتب را در همه زمان‌ها اثبات می‌کند؛ اما تبیین مرحوم فیض، تنها عصمت عملی را ثابت می‌کند.

دلیل چهارم تا ششم نیز - چنان‌که گفته شد - برهان عقلی تام و تمامی نیست، اما بر فرض تمامیت عصمت عملی بعد از نبوت آن هم در محدوده موردی که در دلیل دوم گذشت، اثبات می‌کند.

گفتار سوم: ادله نقلی عصمت

مقصود از ادله نقلی عصمت مجموعه براهینی هستند که از آیات قرآن یا احادیث اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مقدمه‌ای از برهان استفاده شده است و اگر آن آیه قرآن نبود، نمی‌توانستیم چنین برهانی را عرضه کنیم.

نکته درخور توجه این است که ترتیب و تنسيق این براهین باید به شکلی باشد که دور پیش نیاید. البته باید گفت استفاده از آیات قرآن در اثبات عصمت از گناه یا خطا و اشتباه در امور عادی زندگی انبیا دچار مشکل دور نمی‌شود؛ چون در این استدلال‌ها از پیش مصونیت آیات از خطای عمدی و سهوی به اثبات رسیده است و با تکیه بر آنها برهان تنسيق می‌شود. اما جای شبهه و اشکال در استفاده از آیات در اثبات عصمت در مقام تلقی، حفظ و ابلاغ وحی الهی است؛ چراکه آیات قرآن مصادیقی از وحی الهی‌اند و قبل از نبوت عصمت انبیا در این مقام، احتمال سهو و نسیان و حتی تصرفات عمدی

می‌باشد و اقامه برهان به وسیله این آیات برای اثبات عصمت مستلزم دور است؛ یعنی صحت و درستی آیات که توسط پیامبر ابلاغ شده، مبتنی بر عصمت آنها از سهو و خطا و تصرف عمدی می‌باشد و از طرفی عصمت پیامبر هم مبتنی بر همین آیه و صحت آن می‌باشد و این چیزی جز دور مصرّح و باطل نمی‌باشد.

پس برای اثبات مصونیت وحی در تمامی مراحل آن جز به دلیل عقلی نمی‌توان استناد کرد؛ هرچند بعد از اثبات عصمت انبیا در مقام تبلیغ و اثبات مصونیت کامل وحی الهی از هرگونه خطا و اشتباه، برای اثبات عصمت پیامبر در سایر مقامات یا اثبات عصمت افرادی دیگر، می‌توان به محتوای وحی استناد کرد.^۱

البته شاید بتوان از راه دیگری عصمت انبیا را حتی در مقام اخذ و بازخوانی وحی با استناد به آیات قرآن اثبات کرد، بدون اینکه مستلزم هیچ‌گونه دوری باشد. به این بیان ما عصمت انبیا در مقام اخذ و بازخوانی را می‌توانیم از یک سوره یا چند آیه که یک «سوره»^۲ را تشکیل می‌دهند، استفاده کنیم؛ همان چند آیه‌ای که محتوا و مضمون آن عصمت در اخذ و بازخوانی می‌باشد، مانند آیات اولیه سوره نجم (ما ضل صاحبکم و ما غوی *

۱. سیدمحسن خرازی؛ بدایة المعارف الالهیه؛ ج ۱، ص ۲۶۰.

۲. برای توضیح در مورد معنای سوره و شواهد و اسناد آن رک: محمدتقی مصباح یزدی؛ معارف قرآن؛ ص ۱۶۲ - ۱۶۳. آن سوره‌ای که قرآن در مورد اعجاز خود به آن تحدی کرده است، معنای مصطلح سوره نیست؛ بلکه معنای لغوی آن مراد است؛ یعنی چند آیه مرتبط به هم که یک قطعه کاملی را تشکیل می‌دهند و دارای مقدمه و هدف و نتیجه‌گیری است. طبق این معنا حتی یک آیه مانند آیه ۲۸۲ سوره بقره که به تنهایی یک حکم را از ابتدا تا انتها توضیح می‌دهد یک سوره محسوب می‌شود.

و ما ينطق عن الهوى * ان هو الا وحى يوحى) یا آیات آخر سوره الحاقه (وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ...) یک سوره محسوب می‌شود. در این صورت می‌توان با استناد به این آیات عصمت را اثبات کرد بدون اینکه مستلزم دور باشد؛ زیرا صحت و درستی یک سوره را ما از دلیل اعجاز استفاده می‌کنیم؛ چون قرآن کریم برای اثبات الهی بودن و صحت خود، به آوردن یک سوره تحدی کرده است.

این چند آیه که یک سوره را تشکیل می‌دهد از راه اعجاز به اثبات صحت و درستی آن دست می‌یابیم و از این آیات به اثبات عصمت دست می‌یابیم و هیچ دوری پیش نمی‌آید. اینکه قرآن برای اثبات الهی بودن خود، به آوردن یک سوره تحدی کرده است؛ یعنی یک سوره از قرآن می‌تواند دلیل اعجاز قرآن و آسمانی بودن آن قرار گیرد. حال اگر به محتوا و مضمون همین سوره‌ای که دلیل نبوت پیامبر است، استناد کنیم و از آن عصمت پیامبر را در مقام اخذ و بازخوانی، دریابیم، هیچ‌گونه اشکال دوری پیش نمی‌آید؛ چون اگر اعتبار و صحت آیه متوقف بر ثبوت عصمت باشد و نیز اعتبار ثبوت عصمت متوقف بر صحت آیه باشد، دور خواهد بود؛ اما در این استدلال ثبوت عصمت متوقف بر محتوا و مضمون یک سوره شده است؛ ولی اعتبار و حجیت آن سوره متوقف بر عصمت نیست، بلکه متوقف بر اعجاز است. وقتی ما از راه اعجاز به صحت سخنی باور داشتیم، تردیدی در الهی بودن آن باقی نمی‌ماند و بدون نیاز به هیچ پیش فرضی در مورد عصمت آورنده آن سخن، با استفاده از محتوای آن، عصمت انبیا را اثبات می‌کنیم.^۱

۱. احمدحسین شریفی و حسین یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۹۹ - ۱۰۰.

ادله نقلی

در فصل نخست گذشت که عصمت و مشتقات آن در قرآن کریم به معنای اصطلاحی آن به کار نرفته است؛ اما آیات فراوانی وجود دارد که به روشنی، مقدمه یک استدلال قرار می‌گیرند و عصمت انبیا را اثبات می‌کنند. اما یک استدلال به شکل و شیوه جاری استدلال در قرآن نیامده است.

در اینجا این حجت‌ها و ادله را یکایک بررسی می‌کنیم:

استدلال نخست

۱. اگر انبیا گناهکار باشند فاسق خواهند بود.
۲. شهادت فاسق پذیرفته نمی‌شود. آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»^۱ امر به تثبّت و توقف در شهادت فاسق دارد.
۳. پس باید در شهادت انبیا نیز توقف کرد و آن را نپذیرفت.

این امر یقیناً باطل است؛ چون کسی که شهادتش در امور دنیوی پذیرفته نمی‌شود چگونه در مورد آخرت و ادیان و غیب پذیرفته خواهد شد؟! نیز به نصّ آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»^۲ پیامبر اکرم ﷺ گواه و شهید بر تمامی بشر تا روز قیامت است. چگونه هر کسی که گواه و شهید بر تمام

۱. حجرات: ۶؛ اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک واری کنید.

۲. بقره: ۱۴۳؛ و بدین‌گونه شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.

انبیا تا روز قیامت است، به چه دلیل شهادت و گواهی او پذیرفته نباشد.^۱

نقد دلیل

این استدلال از طرف برخی مورد مناقشه قرار گرفته است، مبنی بر اینکه ردّ شهادت و عدم قبول شهادت یک فرد مبتنی است بر اینکه فسق او ثابت شود و فسق با گناه غیر عمدی و نیز کبیره سهوی ثابت نمی‌شود.^۲ برخی دیگر این مناقشه را به بیان دیگری اقامه کرده‌اند: ردّ شهادت مبتنی بر این است که پیامبر مرتکب کبیره شود یا اصرار بر صغیره داشته باشد^۳ و ثبوت این خصوصیات در حق پیامبر گناهکار محل اشکال است.

نقد و بررسی

نکته‌ای که در اینجا درخور یادآوری است، اینکه این استدلال را نخستین بار فخر رازی اقامه کرده و آن را در مسیر استدلال‌های خود برای اثبات عصمت انبیا آورده است؛ اما چند دانشمند اشعری دیگر یعنی قاضی عضدالدین ایجی و شارح کلام او میرسید شریف جرجانی و پس از آنها سعدالدین تفتازانی این استدلال را بر اساس نکته کلامی دیگری به نقد کشیده‌اند.

۱. برای بررسی بیشتر استدلال رک: فخر رازی؛ عصمة الانبياء؛ ص ۹. میرسیدشرف جرجانی؛ شرح المواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۶۵. سعدالدین تفتازانی؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۱. ابن میثم البحرانی؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ ص ۱۲۶. فاضل مقداد؛ اللوامع الالهية فی المباحث الکلامية؛ ص ۱۷۱ - ۱۷۲. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۳۰۱.

۲. رک: میرسیدشرف جرجانی؛ شرح المواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۶۶ - ۲۶۷.

۳. سعدالدین تفتازانی؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۰.

همان طور که گذشت، برخی از متکلمان امامیه پس از آنها این استدلال را پذیرفته اند بی آنکه مناقشه ای در آن مطرح کرده باشند.

گفتنی است که این برهان و نیز چند استدلال نقلی که پس از این می آید کمتر جنبه برهانی و استدلال یقین آور دارند، بلکه بیشتر جنبه اقناعی و نزدیک کردن مطلب به فهم مخاطب دارند.

اما گذشته از این مسئله در مورد آیه نبأ پرسش اساسی این است که شهادت چه کسی را امضا می کند. از یک جهت به مسئله کلامی مرتکب کبیره و ملاک ثبوت فسق پیوند می خورد که مرز میان گناه صغیره و کبیره در چیست؟ صغیره عمدی آیا چیزی جز اصرار بر صغیره می شود و اصرار بر صغیره مگر کبیره محسوب نمی شود؟

از طرف دیگر به یک مسئله اصولی پیوند می خورد که آیا وصف مفهوم دارد یا نه؟ اگر مفاد آیه عدالت مخر به عنوان شرط اساسی پذیرش شهادت باشد، باید در ملاک به هم خوردن این وصف بحث شود. کسی که گناهکار است و مرتکب گناه می شود، گرچه صغیره، آیا از عدالت ساقط نمی شود؟! بهر روی جای بحث و تأمل در این آیه و در نتیجه این استدلال باقی است.

استدلال دوم

۱. اگر انبیا گناهکار باشند، بر ما لازم است آنها را از گناه منع کنیم؛ چون ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر شامل آنها نیز می شود.
۲. منع و زجر انبیا چون موجب اذیت آنها می شود، جایز نیست به دلیل

اینکه مشمول آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا»^۱ می‌شود.

بنابراین گناهکار بودن انبیا ممتنع است.^۲

مناقشه

شبیه مناقشه‌ای که در استدلال قبل گفته شد، در این استدلال نیز مطرح شده است: برخی گفته‌اند: منع گناهکار از گناه در صورتی واجب می‌شود که او گناه کبیره‌ای را به عمد مرتکب شود؛ اما اگر به سهو مرتکب کبیره شد یا گهگاهی، گرچه به عمد مرتکب صغیره شود، منع او از چنین گناهی وجوب ندارد.^۳

برخی دیگر به بیان دیگری مناقشه کرده‌اند: لزوم منع گناهکار و نیز استحقاق عذاب و سرزنش او تنها در صورت تعمّد نسبت به گناه و عدم توبه و انابه او درخور و شایسته است. با توجه به این مطلب، منع پیامبر از گناه نه تنها موجب آزار و اذیت او نمی‌شود، بلکه باعث شادی و ابتهاج او نیز می‌شود.^۴

۱. احزاب: ۵۷؛ بی‌گمان کسانی که خدا و پیامبر او را آزار می‌رسانند، خدا آنان را در دنیا و آخرت لعنت کرده و برایشان عذابی خفت‌آور آماده ساخته است.

۲. رک: فخر رازی؛ عصمۃ الانبیاء؛ ص ۹ به بعد. میرسیدشریف جرجانی؛ شرح المواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۶۵ - ۲۶۷. سعدالدین تفتازانی؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۱ - ۵۳. سید مرتضی؛ تزیه الانبیاء و الائمة، ص ۷ - ۸. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۳۰۱ - ۳۰۳.

۳. میرسیدشریف جرجانی؛ شرح مواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۶۷.

۴. سعدالدین تفتازانی؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۱ - ۵۳.

استدلال سوم

خداوند متعال در قرآن کریم یکی از ویژگی‌ها و صفات حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام را مسارعه در خیرات بر شمرده است: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ؛ زیرا آنان در کارهای نیک شتاب می‌کردند»^۱

«الف و لام» در صیغه جمع افاده شمول و عموم می‌کند؛ بنابراین کلمه «الخیرات» شامل فعلی هرچه که بایستنی است و ترک هرچه که نبایستنی است، می‌شود و این دلالت می‌کند که انبیا - که این سه نفر نمونه‌ای از آنها هستند - فاعل تمامی طاعات و تارک تمامی معاصی می‌باشند؛ یعنی هیچ‌گاه معصیت نمی‌کنند و این همان عصمت است.

استدلال چهارم

تعدادی از آیات قرآن کریم، گروهی از بندگان خداوند را به عنوان «مخلصین» معرفی می‌کند. این آیات به صورت صریح تر و روشن تری عصمت انبیا را اثبات می‌کند. این استدلال افزون بر فخر رازی توسط متکلمان شیعه نیز اقامه شده است.^۲

برای توضیح دلالت این آیات بر عصمت در ابتدا توضیح مختصری درباره

۱. انبیا: ۹۰.

۲. فخر رازی: عصمة الانبياء؛ ص ۹ به بعد. محمود بن عمر زمخشری: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل؛ ج ۲، ص ۴۵۸. محمد حسین حسینی تهرانی: امام شناسی؛ ج ۱، ص ۴۹. محمد تقی مصباح یزدی: راهنما شناسی؛ ص ۱۴۰. همو، «جزوه راه و راهنما شناسی»؛ ص ۶۴۵. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۳، ص ۱۴۲. سید محمد مهدی بحر العلوم: رساله فی السیر و السلوک؛ ص ۲۷. سعد الدین تفتازانی: شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۱ - ۵۳. میرسد شریف جرجانی: شرح المواقف قاضی عضد الدین ایبجی؛ ج ۸، ص ۲۶۵ - ۲۶۶.

تفاوت واژه مخلص - به صیغه اسم فاعل - و واژه مخلص - به صیغه اسم مفعول - بیان می‌شود. قرآن عده‌ای از انسان‌ها را مخلص معرفی می‌نماید^۱ و عده‌ای دیگر را با عنوان مخلص مورد مدح و ستایش قرار می‌دهد.

«مخلصین» کسانی هستند که تمامی اعمال و نیت خود را برای خداوند خالص کرده‌اند و عبودیت حق تعالی در تمامی اعمال آنها تبلور یافته است؛ اما «مخلصین» به معنای خالص گردانیده شده‌ها می‌باشد؛ انسان‌هایی که خداوند خود آنها را خالص و پاکی آنها را تضمین کرده است. به یقین مقام مخلص از مخلص بسی والاتر است. تفاوت این دو مانند تفاوت «سلوک» و «جذبه» در مراتب عرفانی است. این مرتبه از بالاترین مراتب والای کمال است که در حق آدمی متصور است. می‌توان گفت که واژه «مخلص» معادل همان واژه «معصوم» است؛ چون خالص شده و خالص شدن، اولاً خالص‌کننده‌ای نیاز دارد و ثانیاً خالص‌کننده این انسان‌ها خود خداست؛ مخلصین را خداوند برای خود خالص کرده است.

وَأَكْثَرُ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ * إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ * وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ^۲. و بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را که نیرومند دیده‌ور بودند به یاد آور. ما آنان را با موهبت ویژه‌ای - که یادآوری آن سرای بود - خالص گردانیدیم و آنان در پیشگاه ما از برگزیدگان نیکان‌اند.

۱. رک: اعراف: ۲۹، یونس: ۲۲، زمر: ۲، ۱۱ و ۱۴.

۲. ص: ۴۵ - ۴۷.

این انسان‌ها از شایبه‌های شیطانی و اغوا و وسوسه‌های ابلیس خالص شده‌اند. «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ»^۱: [شیطان] گفت: پس به عزت تو سوگند که همگی را جداً از راه به در می‌برم، مگر آن بندگان پاکدل تو را.

آری تنها مخلص‌ها و برگزیدگان خداوند هستند که شیطان و جنود ابلیس در آنها راهی ندارد. آنها فقط خدا را می‌شناسند و دل و قلب آنها از غیر حق خالی است و به همین جهت آنها از محاسبه محشر آفاقی و حضور در آن عرصه معاف و فارق‌اند.^۲

این قدرت معنوی مخلصین و عدم توانایی شیطان در نفوذ به آنها، مخصوص انبیا نیست، شاید دیگران هم دارای چنین موهبتی باشند؛ اما چون عصمت یک خصوصیت باطنی است، ما هرگز متوجه نمی‌شویم، مگر اینکه خداوند خود اعلام کند. اگر در مورد انبیا هم گفته نشده بود یا حجت‌های عقلی دیگر بر آن قائم نشده بود ما متوجه نمی‌شدیم. آنچه قطعی و یقینی است آن است که انبیا مصداق بارز مخلصین هستند. شیطان نمی‌تواند پیامبران را اغوا کند؛ بنابراین پیامبران معصوم هستند.

در آیه‌ای که گذشت ابراهیم، اسحاق و یعقوب را نام برده بود. در آیات دیگری بعضی از پیامبران دیگر را نیز به عنوان مخلص یاد می‌کند:

در مورد حضرت یوسف علیه السلام گفته شده است: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ».^۳

۱. ص: ۸۲ - ۸۳ این مضمون در سوره حجر آیه ۲۹ نیز آمده است.

۲. صافات: ۳۹ - ۴۰.

۳. یوسف: ۲۴.

نیز در مورد حضرت موسی علیه السلام این تعبیر به کار رفته است: «إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا».^۱

با توجه به این معنای مخلصین، خداوند عده‌ای را برای خود خالص می‌کند؛ به عبارت دیگر عده‌ای را گزینش می‌نماید و آنها را به مقام خالص شدن از اغواهای شیطانی یا عصمت می‌رساند. در مسیر خالص کردن و مصونیت بخشیدن از وسوسه گناه، گزینشی توسط خداوند صورت می‌گیرد که همان اصطفای الهی است. فخر رازی موارد اصطفای را با مخلص در دو دلیل جداگانه آورده است، اما به دلیل گفته شده آنها را یک جا می‌آوریم؛ به خصوص آیه‌های قبل که در مورد نبوت ابراهیم، اسحاق و یعقوب بود هر دو مفهوم با هم آمده بود.

در «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ * وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ»^۲ کلمه مصطفین و الأخیار شامل تمامی امور و همگی افعال و تروک می‌شود؛ در نتیجه عصمت از گناه را ثابت می‌کند. مصطفی بودن و اخیار بودن با صدور گناه از آنها منافات دارد. تعبیر اصطفای در مورد پیامبران در قرآن به کار گرفته شده است:

«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِزْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»^۳: به یقین خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است. یا در حق ابراهیم علیه السلام می‌گوید: «وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا

۱. مریم: ۵۱.

۲. ص: ۴۶ - ۴۷.

۳. آل عمران: ۳۳.

وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لِمِنَ الصَّالِحِينَ^۱: و ما او را در این دنیا برگزیدیم و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود.

در حق موسی علیه السلام می فرماید: «إِنِّي اضْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي^۲: تو را با رسالت‌ها و با سخن گفتنم [با تو]، بر مردم [روزگار] برگزیدم.

مشابه تعبیر «اصطفا» تعبیر «صالح» یا «صالحین» در مورد انبیا می باشد که خداوند از عده‌ای در قرآن تحت عنوان «عِبَادُنَا» و «عِبَادَنَا الصَّالِحِينَ» یا «صالحین» یاد می کند. انبیا به طور مطلق بندگان خدا یا بندگان صالح خدا شمرده شده اند و این مسئله نیز با صدور گناه از آنها منافات دارد.

در مورد حضرت یوسف علیه السلام آمده است: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»^۳ و در مورد ابراهیم و اسحاق و یعقوب گفته شد: «وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ»^۴ درباره نوح و لوط آمده است: «كَانُوا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ»^۵.

اشکالی در مورد تعبیر اصطفا مطرح شده است که با توجه به یک آیه از قرآن ارائه شده است:

«ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ»^۶: سپس این کتاب را به آن

۱. بقره: ۱۳۰.

۲. اعراف: ۱۴۴.

۳. یوسف: ۲۴.

۴. ص: ۴۵.

۵. تحریم: ۱۰.

۶. فاطر: ۳۲.

بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان برخود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگام‌اند.

خداوند در این آیه، به یک تقسیم‌بندی دست می‌زند و برگزیدگانش را به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای به نفس‌شان ستم داشتند، برخی میانه‌رو بودند، بعضی پیشرو. پس همین بندگانی که مورد پذیرش خداوند واقع شده‌اند، سه دسته‌اند: ظالم، مقتصد و سابق به خیرات. بنابراین استفاده عصمت از این تعبیر محل اشکال است. عده‌ای در پاسخ این اشکال گفته‌اند که در جمله «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ...» ضمیر «منهم» به «الذین اصطفینا» بر نمی‌گردد تا چنین برداشتی درست باشد، بلکه به «من عبادنا» برمی‌گردد و طبق قواعد نحوی ضمیر باید به نزدیک‌ترین مرجع عود کند که همان «عبادنا» می‌باشد.^۱

بنابراین معنای آیه این گونه می‌شود: ما کتاب را بر کسانی که برگزیدیم فرو فرستادیم. این برگزیدگان از میان بندگان ما انتخاب شدند، حال این بندگان، عده‌ای در دینداری به نفس خود جفا کردند؛ عده‌ای دیگر راه میانه را پیش گرفتند و محافظه‌کاری پیشه کردند و افرادی دیگر گوی سبقت را در مسیر الهی از همه ربودند. پس آیه نمی‌خواهد بگوید آن جماعت مقرب و برگزیده عده‌ای پیشرو، عده‌ای میانه‌رو و عده‌ای به نفس خود ستم روا داشتند.

امین‌الاسلام طبرسی به نقل از عده‌ای مفسران ضمیر را به خود «الذین

۱. سید مرتضی؛ الامالی؛ ج ۲، ص ۳۶۲. فخر رازی؛ عصمة الانبیاء؛ ص ۱۲.

اصطفینا» برگردانده است؛ اما می‌گوید: مقصود از «ظلم» در اینجا ارتکاب گناه نیست، بلکه مراد برخی ناروایی‌هایی است که مایه فشار زندگی می‌شود؛ از قبیل ظلمی که حضرت آدم علیه السلام به خود روا داشت و با عصمت وی هیچ منافاتی نداشت.

او از برخی دیگر نقل کرده است که «الذین اصطفینا» انبیا نیستند، بلکه مقصود «امت اسلامی» است که سه دسته‌اند؛ ظالم به نفس کسانی‌اند که حق امامت را شناختند. «مقتصد» کسی که شناخت دارد. «سابق بالخیرات» هم امامان معصوم علیهم السلام می‌باشند. او روایتی را به همین مضمون از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند.^۱

درآمدی بر این استدلال

آنچه را که عصاره این استدلال می‌توان مطرح کرد، از این قرار است: قرآن کریم از عده‌ای به عنوان مخلص، خالص‌شده و برگزیده یاد می‌کند. مصداق اتم این مخلصین، انبیا می‌باشند؛ همان‌طور که در شأن حضرت موسی علیه السلام، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و دیگر انبیا این مقام گفته شده است. خالص‌شدن آنها خروج آنها از اغواها و وساوس شیطانی است و خالص‌کننده آنها خداست؛ یعنی اراده خدا بر این است که عده‌ای - که قدر متیقن آنها انبیاست - از دسترسی شیطان و گناهان در امان باشند و مصونیت داشته باشند و این چیزی جز عصمت از گناه نیست. همان‌طور که مشاهده می‌شود این استدلال تنها عصمت از گناه، آن هم بعد از بعثت انبیا را اثبات می‌کند.

۱. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان: ج ۸، ص ۴۰۸.

گرچه مناط استدلال می‌تواند پیش از بعثت را هم اثبات کند، اما دلالت آن واضح و روشن نیست.

مناقشه‌ای که سعدالدین تفتازانی در همه استدلال‌های نقلی داشته است، در این استدلال نیز مطرح شده است و آن این است که انبیا با ارتکاب گناه کبیره سهوی یا ارتکاب عمدی گناه صغیره در رده کسانی که شیطان آنها را اغوا کرده است، آورده نمی‌شوند؛ خصوصاً اگر انبیا در کنار ارتکاب گناه حالت توبه و انابه شدیدی داشته باشند و چنین حالتی در مورد انبیا به فراوانی گزارش شده است.

اما انصاف این است که ارتکاب گناه گرچه صغیره از آن به عنوان جرئت بر مولا و خداوند عظیم و بلندمرتبه‌ای که گناه‌بودن آن عمل را مقرر داشته است، محسوب می‌گردد. ارتکاب گناه گرچه از نوع صغیره آن با حالت استخلاص و اصطفاء و عبودیت محض و گزینش روحی روانی انبیا توسط خداوند منافات دارد. چگونه می‌شود انبیا توسط خداوند خالص شده باشند و در عین حال دچار وسوسه و اغوای شیطان نسبت به گناه کوچک و صغیره واقع شوند. حاشا و کلاً!

استدلال پنجم

دسته‌ای از آیات قرآن عده‌ای را به عنوان مُظَهَّر یاد می‌کند: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُظَهَّرُونَ»^۱: که این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته که جز پاک‌شدگان بر آن دست ندارند.

واژه «مُطَهَّر» غیر از واژه مُطَهَّر و «مُطَهَّر» است. دو واژه اخیر در بردارنده مطاوعه حالت طهارت و پذیرش آن است؛ اما در مُطَهَّر که واژه مورد بحث ماست، معنای اضافی وجود دارد.^۱ تا عنایت حق تعالی نباشد و پاک کردن او نباشد، فرد به این مرتبه ویژه از طهارت نمی‌رسد. این مرتبه خاص از طهارت تنها با موهبت، گزینش و خواست و عنایت او به تحقق می‌رسد: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»^۲ و [یاد کن] هنگامی را که فرشتگان گفتند: ای مریم! خداوند تو را برگزیده و پاک ساخته و تو را بر زنان جهان برتری داده است.

این مقام از طهارت ویژه الهی محفوف به دو اصطفا و گزینش ویژه الهی است. تا دستگیری و کمک ویژه الهی و گزینش او نباشد به این طهارت ویژه دستیابی وجود ندارد. تنها پس از این تطهیر الهی است که مریم به مقام برتری و اصطفای بر تمام زنان عالم دست می‌یابد.

از آیاتی که می‌تواند در این استدلال دلالت بسیار روشن‌تری بر عصمت عده‌ای - که همان اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشند - داشته باشد، آیه تطهیر است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^۳: خدا می‌خواهد آلودگی را تنها از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند. مُطَهَّرین همان معصومانند؛ چون خود خداوند ضمانت طهارت آنها را کرده است. برخی تقریب استدلال به این آیه را این‌گونه بیان کرده‌اند:

۱. واژه «مُطَهَّر» اسم مفعول باب تفصیل است که غالب کاربرد آن برای

۱. محمد تقی مصباح یزدی؛ راهنماشناسی؛ ص ۱۴۵.

۲. آل عمران: ۴۲.

۳. احزاب: ۳۳.

متعدی ساختن فعل است. «طَهَّرَ اللهُ فلانا» یعنی خداوند فلان شخص را پاک گردانید. بنابراین مطهر یعنی پاک گردانیده شده.

۲. نه تنها تطهیر یاد شده در آیه، مقید و منحصر به مورد خاصی نشده است، بلکه با «مفعول مطلق تأکیدی» (تطهیراً) تأکید شده است. بنابراین «يَطَهِّرُكُمْ تطهیراً» به معنای آن است که خداوند ایشان را از هرگونه آلودگی و پلیدی پیراسته است و عصمت چیزی جز عنایت و یژه الهی به تطهیر و پاکی گروهی از انسان‌ها نیست؛^۱ البته نه به گونه‌ای که اختیار از آنها سلب شود.^۲

۳. هر چند آیه تطهیر بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام دلالت دارد و به دلالت مطابقی تنها عصمت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را از میان پیامبران می‌توان از آن استفاده کرد؛ اما با توجه به اینکه در این جهت تفاوتی میان انبیا نیست و کسی هم قایل به تفاوت نشده است، می‌توان دلالت آیه را بر عصمت انبیا پذیرفت.

نکته‌ای که در انتها می‌توان افزود این است که این آیه عصمت از گناه را افاده می‌نماید مگر اینکه رجس شامل هرگونه شک و سهو و نسیان نیز بشود که در آن صورت عصمت آنها در همه ابعاد را ایفاء خواهد کرد.

۱. محمد تقی مصباح یزدی؛ راهنماشناسی؛ ص ۱۰۹ - ۱۱۱.

۲. بحث عمیقی در میان مفسران در مورد مفهوم «یرید الله» در این آیه است که اگر مقصود اراده تشریعی باشد، آیه مطلب خاصی را ایفاء نمی‌نماید و تنها خواست تشریعی خداوند را به برداشتن پلیدی و طهارت اهل بیت را می‌رساند؛ یعنی آیه در مقام اخبار از اراده و اخبار از وقوع چنین طهارتی است؛ یعنی همان اراده تکوینی که اراده و مراد همزمان تحقق می‌یابند، اگر این چنین نباشد و اراده عام خداوند را بیان نماید آیه هیچ دلیلی برای تخصیص اهل بیت علیهم‌السلام به این اراده پاک شدن ندارد؛ بلکه این قسم از اراده در مورد تمامی خلق خدا جاری است.
ر.ک: شیخ مفید؛ «الفصول المختاره»، مصنفات الشیخ مفید؛ ج ۲، ص ۵۴.

استدلال ششم

بعضی از آیات قرآن امر به اطاعت محض از انبیا می‌کند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»^۱؛ و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آنکه به توفیق الهی از او اطاعت کنند.

اگر لام در ليطاع برای غایت باشد، آیه می‌گوید: هدف از بعثت پیامبران مطاع بودن آنها به اذن خداست. اطاعت منحصر به قول لفظی و اوامر لفظی آنها نیست، بلکه ما باید از رفتار او نیز پیروی کنیم. تبعیت از پیامبر مورد رضایت و اذن خداوند است. عمل و قول پیامبر حجت است و لازمه حجت بودن رفتار انبیا این است که آنها باید از گناه مصونیت داشته باشند؛ در غیر این صورت عمل و رفتار پیامبر موجب گمراهی مردم خواهد شد، حال آنکه غرض از بعثت انبیا هدایت مردم است.

آیات دیگری از قرآن نیز ما را به اقتدای به پیامبر ﷺ و تبعیت از ایشان امر می‌کنند؛ مانند: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۲؛ بگو اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد.

بنابراین از آنجاکه این اطاعت مطلق است، افزون بر سخنان پیامبر، پیروی از اعمال او را نیز شامل می‌شود و روشن است کسی که پیروی از اعمالش — به‌طور مطلق — لازم است، نمی‌تواند مرتکب گناه و معصیت شود؛ زیرا لازمه‌اش آن است که خداوند به انجام معصیت فرمان داده باشد.

آنچه مسلم است آیه حتی معصیت سهوی و نسیانی را نیز از انبیا نفی

۱. نساء: ۶۴.

۲. آل عمران: ۳۱.

می‌کند؛ اما عصمت در کارهای شخصی و امور عادی را هم شاید بتوان با تأول از آیه برداشت کرد.

از آیه مورد بحث - که اطاعت مطلق از پیامبران را بر مردم لازم می‌شمارد - بسیاری از مراتب عصمت انبیا استفاده می‌شود. آیه عصمت در مقام تلقی و ابلاغ و نیز عصمت از معصیت و سهو و نسیان را نیز ایفاء می‌کند.

بعضی دلالت آیه بر عصمت از گناه را با ذکر چند مقدمه تبیین کرده‌اند:^۱
۱. رفتار و گفتار، هر دو وسیله رسانیدن پیام و ارائه افکار آدمی می‌باشد، بلکه تأثیر رفتار و کردار در تبلیغ یک اندیشه به مراتب بیشتر از گفتار می‌باشد؛ بنابراین همچنان‌که سخن و گفتار آدمی شایستگی آن را دارد که مورد اطاعت و پیروی قرار گیرد، عمل او نیز چنین است.

۲. هرگونه معصیت و نافرمانی از دستور خداوند، خلاف رضای حق تعالی است؛ از این رو مورد اذن و اراده تشریعی الهی نیست؛ زیرا اذن و اراده خداوند به باطل تعلق نمی‌گیرد.

۳. به دلالت صریح آیه، اذن و اراده تشریعی خداوند به اطاعت و پیروی بی‌چون و چرا و تبعیت مطلق از تمامی گفتار و کردار انبیا تعلق گرفته است؛ به عبارت دیگر اطاعت از پیامبران مقید و مشروط به هیچ قید و شرطی نشده است. بنابراین انبیا باید از هر معصیت صغیره و کبیره‌ای معصوم باشند، وگرنه اراده خداوند به باطل تعلق می‌گیرد و گفتیم که اگر از پیامبر گناه سرزند لازم

۱. رک: سید محمدحسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۱۳۷ و ج ۴، ص ۴۰۴.
محمدحسین حسینی تهرانی؛ امام‌شناسی؛ ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۵. محمدتقی مصباح یزدی؛ راهنمای‌شناسی؛ ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

می آید که عمل پیامبر هم مورد بغض و نهی خداوند باشد و هم مورد حب و امر او باشد.

آیات دیگری نیز وجود دارند که تبعیت محض از پیامبر اکرم علیه السلام را به عنوان اسوه حسنه واجب دانسته است. عصمت رسول خدا علیه السلام را به راحتی می توان از این آیات استفاده نمود؛ چون روشن است که پیامبر اسلام علیه السلام خصوصیتی در این زمینه نداشته، سایر انبیاء نیز در این خصوصیت با او شریک اند:

- در آیه ای از قرآن آمده است:

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»^۱: قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می کند.

- در آیه ای دیگر، سرانجام دردناک و سختی را برای کسانی که از پیامبر پیروی نمی کنند برمی شمارد:

«وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُضْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»^۲: و هر کس، پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد، وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشتگاه بدی است.

۱. احزاب: ۲۱.

۲. نساء: ۱۱۵.

– در آیه شریفه دیگری اطاعت خداوند را در اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ دانسته است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»^۱: هر کس از پیامبر فرمان ببرد، درحقیقت، خدا را فرمان برده.

خود پیامبر اکرم ﷺ در روایتی، به آیه یادشده احتجاج و بر وجوب اطاعت از خود و امامان بعد از خود استدلال کرده است:

«قال: يا هؤلاء! لستم تعلمون أني رسول الله اليكم؟ قالوا: بلى. قال أ لستم تعلمون أن الله أنزل في كتابه أنه من أطاعني فقد أطاع الله؟ قالوا: بلى. شهد أنه من أطاعك فقد أطاع الله و أن من طاعته طاعتك، قال: فإن من طاعة الله أن تطيعوني و أن من طاعتي أن تطيعوا أمتكم، و إن صلوا قعوداً فضّلوا قعوداً أجمعين»^۲: پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: ای مردم! آیا نمی‌دانید که من فرستاده خدا به سوی شما هستم؟ گفتند: آری. فرمود: آیا خبر دارید که خداوند در کتاب خود مقرر فرموده است هر که مرا اطاعت کند خدا را اطاعت نموده است؟ گفتند: آری. گواهی می‌دهیم که هر کس تو را اطاعت کند اطاعت خداوند را کرده است و اینکه اطاعت شما اطاعت خداست. باز پیامبر فرمود: از اطاعت خدا این است که مرا اطاعت کنید و از اطاعت من این است که از امامان علیهم السلام فرمان برید. اگر امامان علیهم السلام نشسته نماز خواندند شما هم نشسته نماز بخوانید.

علامه طباطبائی رحمه الله پس از نقل روایت می‌گوید: این سخن پیامبر که اگر

۱. نساء: ۸۰.

۲. سید محمدحسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، ص ۱۷ - ۱۸، به نقل از: جلال‌الدین السیوطی؛ الدر المنثور.

نشسته نماز خواندند شما هم نشسته نماز بخوانید، کنایه از این است که باید از امامان تبعیت و اطاعت کامل و محض داشته باشید.^۱

استدلال هفتم^۲

۱. خداوند متعال در حق پیامبرش ابراهیم علیه السلام می فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»^۳: من تو را پیشوای مردم قرار دادم.

۲. امام کسی است که به او اقتدا می شود.

۳. اگر از ابراهیم علیه السلام گناه سر می زد اقتدای به او در آن گناه واجب بود. بطلان مقدمه سوم، بس روشن و واضح است.

این آیه، تتمه ای دارد که به طور مستقل به عنوان استدلالی بر عصمت مورد استشهاد واقع شده است؛ اما ما آن را به عنوان دنباله این استدلال آورده ایم:

۱. خداوند متعال می فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۴: عهد من [که همان، منصب الهی امامت است] به ستمگران نمی رسد.

۲. هر که گناه از او سر بزند، ظالم به نفس خود است؛ چون خداوند متعال در مورد گناهکار می فرماید: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ».

۳. آن عهد الهی که خداوند آن را به ظالم ها نمی دهد یا عهد نبوت است یا عهد امامت. اگر عهد نبوت باشد که مقصود حاصل است و اگر مراد

۱. همان، ص ۱۸.

۲. این استدلال قابل ادغام در استدلال پیشین می باشد که نظر به اهمیت آیه مورد بحث جداگانه مطرح شده است.

۳. بقره: ۱۲۴.

۴. همان.

امامت باشد مراد واضح تر است؛ چون عهد امامت که از نبوت پایین تر است به گناهکار داده نمی شود؛ پس به طریق اولی عهد نبوت به گناهکار سپرده نمی شود.^۱

سعدالدین تفتازانی مناقشه معروف خود به این استدلال را دارد که فرد با گناه کبیره سهوی یا صغیره عمدی ظالم شمرده نمی شود.^۲

اما سخن ما در مورد کلام فخر این است که آیه به طور مطلق می گوید: منصب الهی یا «عهد خدایی» به «ظالم» واگذار نمی شود. از مصادیق روشن منصب الهی نبوت است؛ گرچه مورد آیه امامت است و می تواند مبنای اثبات عصمت ائمه نیز قرار گیرد، اما تعبیر آخر آیه عام است. نبوت هم منصب خدایی است؛ چون نبوت چیزی نیست جز برانگیخته شدن از جانب خداوند برای هدایت بندگان.^۳

استدلال هشتم

برخی با توجه به پاره‌ای از آیات قرآن، هدایت یافتگی انبیا را دلیل عصمت آنان می دانند.^۴ در اینجا به چند آیه از این دسته آیات اشاره می کنیم:

۱. «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ

۱. فخر رازی؛ عصمة الانبياء؛ ص ۱۵.

۲. سعدالدین تفتازانی؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ص ۵۳.

۳. محمد تقی مصباح یزدی؛ راهنماشناسی؛ ص ۱۵۱.

۴. رک: سید محمد حسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۱۳۵ - ۱۳۶. جعفر سبحانی؛

الالهیات؛ ج ۳، ص ۱۷۸ - ۱۷۹. محمد حسین حسینی تهرانی؛ امام شناسی؛ ج ۱، ص ۶۷ - ۶۸.

مُتَّبِعُونَ * ... وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَلُوطًا كُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ * ... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ * ...^۱ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ: کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به ستم نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی و ایشان راه یافتگانند... و به او اسحاق و یعقوب را بخشیدیم و همه را به راه راست درآوردیم و نوح را از پیش راه نمودیم و از نسل او داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را [هدایت کردیم] و این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس را که همه از شایستگان بودند و اسماعیل و یسع و یونس و لوط که جملگی را بر جهانیان برتری دادیم.... این هدایت خداست که هر کس از بندگانش را بخواهد بدان هدایت می‌کند... [خطاب به پیامبر ﷺ]: اینان کسانی‌اند که خدا هدایتشان کرده است، پس به هدایت آنان اقتدا کن.

خداوند متعال بعد از ذکر نام هیجده تن از انبیا در آیات فوق، آنها را به عنوان بهره‌گیرنده از هدایت الهی مدح و ستایش می‌کند و نیز خطاب به پیامبر اکرم ﷺ شده است که به هدایت آنها اقتدا کند. این هدایت، هدایت ویژه‌ای است که از هرگونه ضلالتی در امان است.

۲. «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَعَالَهُ مِنْ مُّضِلٍّ»^۱: و هر که را خدا هدایت کند، گمراه‌کننده‌ای ندارد.

از انضمام این آیات به آیاتی که ضلالت را در معصیت و نافرمانی از خداوند می‌داند و هر گناه و معصیتی را گمراهی و ضلالت می‌شمرد؛^۲ به دست می‌آید که پیامبران چون راه‌یافتگان به هدایت الهی‌اند، هیچ موجودی قادر به اضلال و گمراه‌کردن آنها نیست و این چیزی جز عصمت نمی‌باشد.

۱. زمر: ۳۷.

۲. احزاب: ۳۶.

فصل چهارم

پیامدهای اصولی و فقهی

اندیشه عصمت

در فصول گذشته به بررسی تحلیلی اندیشه عصمت از نظرگاه لغوی، ادبی، روایی تاریخی و کلامی پرداختیم. آنچه در این فصل می‌آید مطالعه و بررسی پیامدهای اصولی و فقهی اندیشه عصمت می‌باشد. مراد از پیامدهای اصولی و فقهی آثار و نتایجی است که دانش در علم اصول و فقیه بنا بر پذیرش اندیشه عصمت در اصول و فقه اتخاذ می‌کند. مقصود از فقه و اصول در این فصل، اعم از فقه و اصول امامی و اهل سنت است؛ گرچه موضوع عصمت و محور توجه از دیدگاه اصولی و فقیه امامی، عصمت پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام می‌باشد و از دیدگاه اصولی و فقیه اهل سنت افزون بر عصمت پیامبر ﷺ عصمت امت و نیز عصمت صحابه را شامل می‌شود.

بر این اساس، فصل جاری به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: در یک بخش به پیامدهای اندیشه عصمت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام در اصول و فقه امامیه می‌پردازیم و در بخش دیگر نتایج اصولی و فقهی اندیشه عصمت پیامبر ﷺ و اعتقاد به عصمت امت و اتفاق صحابه در نظام اصولی و فقهی اهل سنت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اما پیش از این دو بخش باید در بخش مقدماتی حوزه‌ها و قلمروهای متفاوتی از عصمت که ثمرات فقهی و اصولی دارد، بررسی گردد. با روشن شدن این بحث مشخص می‌شود که هر ثمره و نتیجه اصولی یا فقهی، در چه قلمرو و حوزه‌ای از اندیشه عصمت، این نتیجه را مطرح می‌کند.

بخش یکم: قلمرو عصمت

پیش از پرداختن به موارد جزئی نتایج فقهی عصمت در کلام فقها، مناسب است دامنه‌های مختلفی از عصمت را که در قلمرو آنها بحث عصمت مطرح می‌شود، بیان و بررسی کنیم که چه قلمروی از اندیشه عصمت اثر و بازدهی فقهی و اصولی دارد و چه حوزه‌هایی از مبحث عصمت هیچ پیامدی در مسائل اصولی و فقهی ندارد و نتایج این اندیشه را تنها در کلام و علوم مرتبط با آن باید جستجو کرد.

اندیشوران اسلامی در بیان اقسام حوزه‌های مختلف و قلمروهای مختلف آن بیان‌هایی دارند که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

حوزه‌های عصمت از نگاه اندیشوران

سیدابراهیم زنجانی عصمت را بر سه بخش تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. عصمت از خطا در تلقی وحی؛
۲. عصمت از خطا در تبلیغ و رسالت؛
۳. عصمت از معصیت و گناه.^۱

۱. سیدابراهیم موسوی زنجانی؛ عقاید الامامیه الاثنی عشریه؛ ج ۲، ص ۱۵۷.

سید محسن خرازی عصمت را به دو گونه تقسیم می‌کند:^۱

۱. عصمت اختیاری که همان عصمت از گناهان است؛

۲. عصمت غیر اختیاری که موهبت الهی است و با اتّصاف معصوم به آن از

هر گونه خطا و فراموشی مصونیت می‌یابد.

در گونه نخست عصمت، با وجود ممتنع بودن صدور معصیت از معصوم، قدرت بر انجام آن از او سلب نمی‌شود. معصوم به دلیل علم به حقایق و عدم وجود حجاب نسبت به واقعیت معاصی، به هیچ وجه مرتکب گناه نمی‌شود و به دلیل محبت خالص آنها به خداوند هیچ گزینه مخلّ به این محبت را بر نمی‌گزینند.

اما گونه دوم عصمت، به خودی خود فضیلتی برای معصوم محسوب نمی‌شود؛ چون اختیاری برای اتّصاف به آن وجود ندارد. اختصاص این موهبت به معصوم، کاشف از لیاقت بخشش چنین لطفی از سوی خداوند حکیم برای آنهاست که این لیاقت، خود فضیلتی بس بزرگ برای معصوم است.^۲

علامه طباطبائی رحمته الله عصمت را در چند مقام تصویر می‌کند:

۱. عصمت از خطا در تلقّی و اخذ وحی؛

۲. عصمت از خطا در تبلیغ و رسالت؛

۳. عصمت از گناه؛

۴. عصمت در امور عادی زندگی.

۱. سید محسن خرازی: *بداية المعارف الالهية*؛ ص ۲۵۹.

۲. همان.

علامه می‌گوید: قرآن در جهات سه‌گانه نخست دلالت بر عصمت دارد؛ اما در امور عادی زندگی در غیر وحی از آیات قرآن چنین عصمتی استنباط نمی‌شود.^۱

این سخن ایشان بدان معنا نیست که عصمت معصومان را در امور عادی زندگی نپذیرفته است، بلکه این سخن تنها اقامه دلیل قرآنی بر این حوزه عصمت را منتفی می‌داند.

برخی مصونیت معصوم را در چند مقام زیر تصویر کرده‌اند:

۱. در مقام تلقی حقایق و درک واقعیات خطا نمی‌کند.

۲. در مقام حفظ و نگهداری احکام دین و شریعت اشتباه و سهو ندارد.

۳. در مقام ابلاغ و اظهار احکام مرتکب اشتباه و گناه نمی‌شود.

۴. در مقام عمل از لغزش‌های عمدی و سهوی مصونیت دارد.^۲

در این گزینه‌ها سعی شده است تصویر جامعی از عصمت در مقام‌های مختلف عرضه شود که هم شامل پیامبران علیهم‌السلام شود و هم شامل امامان علیهم‌السلام.

درباره انبیا همه مراتب (تلقی وحی، حفظ وحی، ابلاغ و تبلیغ وحی الهی) تصویر می‌شود؛ اما در مورد ائمه حقایق و واقعیات و احکام تصویر می‌شود. علمای اهل سنت نیز شبیه این تقسیم‌بندی را ارائه کرده‌اند؛ قاضی عضدالدین ایجی عصمت پیامبران را در حوزه‌های ذیل تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. عصمت در ادعای نبوت و ابلاغ وحی به مردم به صورت کذب عمدی؛

۲. عصمت از خطا و فراموشی در حوزه ابلاغ وحی به مردم؛

۱. سید محمدحسین طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۱۲۸.

۲. ابراهیم امینی؛ بررسی مسائل کلی امامت؛ ص ۱۷۲.

۳. عصمت از کفر؛

۴. عصمت از گناهان کبیره؛

۵. عصمت از گناهان صغیره.^۱

امام فخر رازی عصمت را در چند مقام دیگر تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. عصمت در مقام اعتقاد؛

۲. عصمت در مقام تبلیغ؛

۳. عصمت در مقام فتوا؛

۴. عصمت در افعال.^۲

عصمت اعتقادی همان عصمت از کفر است. عصمت در افعال، همان عصمت از گناهان کبیره و صغیره است. عصمت در مقام تبلیغ یقیناً عصمت نخست‌ایجی را شامل می‌شود و احتمالاً شامل حوزه دوم او نیز می‌شود؛ اما عصمت در مقام فتوا که در سخن فخر رازی آمده است، مقام جدیدی است که در سخن ایجی یافت نمی‌شود. گرچه بحث اجتهاد پیامبر و مقام فتوا مسئله‌ای است که باید به تفصیل به آن پرداخته شود.

در اینجا از پرداختن بیشتر به سخنان اندیشوران اسلامی به آنچه گفته شد بسنده می‌کنیم و به ارائه یک قلمرو متناسب با عنوان فصل یعنی ثمرات فقهی و اصولی اندیشه عصمت می‌پردازیم؛ اما ما با توجه به اینکه تنها از زاویه کلامی به مبحث حوزه‌های عصمت نگاه نمی‌کنیم، بلکه در پی بررسی نتایج فقهی اندیشه عصمت می‌باشیم و به هدف ثمردهی این مبحث در مباحث

۱. میر سید شریف جرجانی؛ شرح مواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۶۲.

۲. فخر رازی؛ عصمة الانبياء؛ ص ۷. همو، الاربعین فی اصول الدین؛ ج ۲، ص ۱۱۵.

اصول و فقه در نظام فقهی شیعه مباحث را پیگیری می‌کنیم، تقسیم‌بندی ذیل را برای قلمروهای گوناگون عصمت پیشنهاد می‌دهیم:

۱. عصمت در بازخوانی وحی قرآنی؛

۲. عصمت در بیان وحی غیرقرآنی و الهامات قلبی برای مردم با الفاظ خود؛

۳. عصمت در تفسیر و تطبیق وحی؛

۴. عصمت در اجرای وحی (فردی، قضاوت، حکومت و...؛

۵. عصمت در فهم حقایق و واقعیات غیردینی؛

۶. عصمت در انجام کارهای شخصی.

علت‌گزینش چنین تقسیم‌بندی را می‌توان این‌گونه تبیین کرد:

از دیدگاه کلی، عصمت پیامبر ﷺ را می‌توان در دو حوزه مطرح کرد:

الف) عصمت پیامبر ﷺ در ابلاغ پیام الهی به مردم

عصمت در این قلمرو عقلاً از پذیرش اصل نبوت جدایی‌ناپذیر است؛ از این‌رو پیام الهی از هرگونه خطا و خیانتی مصون می‌باشد. بیشتر ادله عقلی و نقلی عصمت که در فصل پیش گذشت، بر این مقام از عصمت دلالت تام دارند.

ب) عصمت پیامبر ﷺ در غیر قلمرو پیام الهی

بحث در این حوزه به تعداد شئونی که برای پیامبر ﷺ اثبات می‌شود قابل تعقیب است، شئون مهمی که برای پیامبر ﷺ قابل تصور است، عبارت‌اند از:

۱. تفسیر وحی - اعم از معارف و احکام و اخلاق -؛

۲. اجرای وحی و تطبیق شریعت؛

۳. رهبری اجتماعی و سیاسی جامعه؛

۴. شئون شخصی؛

۵. رهبری باطنی (امامت باطنی).

عصمت در هر یک از موارد فوق دارای دو شاخه است: یکی مصونیت از «خطا» و دیگری مصونیت از «نافرمانی».

آنچه بیشتر، ذهن متکلمان ما را به خود مشغول ساخته و در اطراف آن بیشتر سخن گفته‌اند و بر آن استدلال کرده‌اند «عصمت از گناه و نافرمانی» است؛^۱ درحالی‌که بیشتر آنچه می‌تواند در استنباط فقهی مؤثر باشد «عصمت از اشتباه» و به تعبیر رساتر اثبات این نکته است که «تمام گفتارها و رفتارهای پیامبر ﷺ مطابق واقع بوده است». البته مراد از گفتار و رفتار معنای عامی است که شامل سکوت یا سخن گفتن در مقام تقریر عمل دیگران نیز می‌شود و مراد از مطابقت با واقع می‌تواند تبیین‌های مختلفی داشته باشد. «واقع» در قلمرو تبیین و ابلاغ پیام به معنای مطابقت با شریعت است و نیز در قلمرو اجرای شریعت به معنای انطباق با موازین شرعی است؛ مثلاً در مقام قضاوت مطابقت با موازین قضایی است، اگرچه حق به حق‌دار نرسد و در قلمرو اجتماعی، به معنای بهترین راه‌های رسیدن به مقصد است.

اگر عصمت از اشتباه پیامبر ثابت شود، نتیجه فقهی آن خواهد بود که تمام گفتار و رفتار پیامبر ﷺ می‌تواند حکایت‌کننده حکمی از احکام شریعت باشد؛ لیکن اگر قلمرو عصمت را محدود دانستیم، تنها سخن و رفتار پیامبر ﷺ در آن حوزه خاص قابل تبعیت و به اصطلاح حجت خواهد بود.

۱. برای نمونه رک: شیخ صدوق؛ «الاعتقادات» مجموعه مصنفات مفید؛ ج ۵، ص ۹۶. شیخ مفید؛ «تصحیح الاعتقاد» مجموعه مصنفات مفید؛ ص ۱۲۸. شیخ طوسی؛ الاقتصاد فیما یبطلن بالاعتقاد؛ ص ۲۶۰. سید مرتضی؛ الامالی؛ ج ۱، ص ۱۴۸ و ج ۲، ص ۳۴۷.

با در نظر گرفتن شأن رهبری اجتماعی و حکومتی، می‌توان قلمرو عصمت در مقام فهم حقایق و واقعیات غیردینی را مطرح کرد.

مقام نخست: عصمت در اخذ و بازخوانی وحی

آیا پیامبر وحی الهی را بدون زیادت و نقصان دریافت نموده است و آیا آن را به همان صورت حفظ کرده و بدون زیادی و کاستی به مردم رسانده است؟ آیا احتمال غفلت، خطا، اشتباه یا فراموشی در حفظ و رساندن پیام خدا در حق پیامبر منتفی است؟ آیا احتمال دچار القائنات شیطانی شدن و خطای در تشخیص حقیقت وحی از غیر آن در حق انبیا وجود ندارد؟ و بالاخره آیا احتمال دروغ و کذب در ابلاغ سخن خدا در مورد آنان جایی دارد؟

این حوزه از عصمت، تقریباً مورد پذیرش تمامی طوایف مسلمانان قرار گرفته است و می‌توان گفت عصمت در مقام تلقی و ابلاغ وحی از پذیرش اصل نبوت انفکاک‌ناپذیر است. عقل میان پذیرش نبوت و بین مطابقت بودن پیام وی یعنی به دور بودن از خطا و خیانت ملازمه می‌بیند. ادعای اجماع دست‌کم در مسئله عدم کذب پیامبر در مقام تبلیغ مطرح است. در عین حال قاضی ابوبکر باقلانی سهو و نسیان در مقام ابلاغ وحی را جایز دانسته است و بعضی از کرامیه مسئله کذب پیامبر در مقام تبلیغ را نیز جایز شمرده‌اند.^۱ نیز

۱. برای اطلاع بیشتر درباره این حوزه از عصمت و اقوال آن رک: محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۱۱، ص ۸۹. میرسد شریف جرجانی؛ شرح‌المواقف قاضی عضدالدین ایبجی؛ ج ۸، ص ۲۶۳. قاضی عضدالدین ایبجی؛ المواقف؛ ص ۳۵۸. سعدالدین تفتازانی؛ شرح‌المقاصد؛ ج ۴، ص ۵۰. محمدحسن مظفر؛ دلائل‌الصدق؛ ج ۱، ص ۶۰۴. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر مراد؛ ص ۴۲۱. ابن‌میثم

کسانی که افسانه غرائیق را نقل کرده^۱ و محتوای آن را می‌پذیرند، احتمال تصرف شیاطین در محتوای وحی را منتفی نمی‌دانند.

ذکر چند نکته در این حوزه از عصمت ضروری به نظر می‌رسد:

الف) بعضی دایره این حوزه از عصمت را در سه مقام تصویر کرده‌اند:

۱. مقام اخذ و تلقی وحی از خداوند متعال؛

۲. مقام حفظ و ضبط وحی الهی؛

۳. مقام بازخوانی و ابلاغ پیام الهی به مردم.^۲

برخی نیز تنها به مقام نخست و سوم بسنده کرده،^۳ عده‌ای دیگر تنها مقام سوم را بررسی کرده‌اند.^۴ دسته یکم می‌گویند: افزون بر اینکه پیامبر باید وحی را درست دریافت کند و در بازگ کردن پیام خدا برای مردم هم معصوم باشند لازم است در فاصله این دو (اخذ و بازخوانی) نیز باید محتوای وحی الهی از هرگونه تصرف از انحراف سهوی یا عمدی محفوظ و مصون بماند.

→

البحرانی: قواعد المرام فی علم الکلام؛ ص ۱۲۵. فاضل مقداد: ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين؛ ص ۳۰۴. عبدالکریم شهرستانی: الملل و النحل؛ ج ۱، ص ۱۱۰. سید مرتضی: تزیه الانبیاء و الانمه؛ ص ۲. علامه حلی: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۳۷۵.

۱. رک: جلال‌الدین السيوطی: الدر المنثور؛ ج ۴، ص ۳۶۶ - ۳۶۸. علی بن پرهان‌الدین الحلبي: السيرة الحلبيه؛ ج ۱، ص ۳۲۴ - ۳۲۷. محمدحسن مظفر: دلائل الصدق؛ ج ۱، ص ۶۰۳. محمدهادی معرفت: تزیه انبیا از آدم تا خاتم؛ ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

۲. رک: جعفر سبحانی: الالهيات؛ ج ۳، ص ۱۸۵. عبدالله جوادى آملی: شریعت در آینه معرفت؛ ص ۱۲۱ - ۱۲۳. سید محمدحسین طباطبائی: وحی یا شعور مرموز؛ ص ۱۹ - ۲۰.

۳. احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان: پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۹۵.

۴. محمدجواد مغنیه: الجوامع و الفوارق بین الشيعة و السنة؛ ص ۱۹۱.

نگارنده معتقد است محدود کردن به سه مقام یا اکتفای به مقام سوم یا مقام اخذ و ابلاغ، بستگی به نحوه تعبیر ما از ابلاغ یا تبلیغ وحی الهی به مردم دارد و بحث چندان مهمی نیست. خطاها در پیام‌های بشری و ابلاغ آن توسط یک واسطه به فرد یا افراد دیگر در سه مقام مطرح است. گیرنده پیام در موقع شنیدن پیام ممکن است خطا کند یا پس از شنیدن ممکن است دچار سهو و فراموشی شود یا در موقع بازگو کردن پیام به دیگران، عمداً یا سهواً در آن تصرف کند. اگر ما عصمت در مقام ابلاغ را این گونه معنا کردیم که همان گونه که پیام الهی را تلقی کرده است آن را بی هیچ کاستی یا زیادی به مردم برساند، تمامی مقام‌های سه گانه را در بر خواهد داشت.

ب) برخی از بزرگان معنای ابلاغ را از مفهوم نخستین آن توسعه داده‌اند و دایره شمول این پیام‌رسانی پیامبران را به حوزه برداشت و فهم افراد بشری از پیام الهی نیز تسری داده‌اند.^۱ اگر انبیا پیام الهی را بی هیچ کم و کاست به مردم برسانند، ولی مردم به دلیل پیش‌فرض‌ها و معرفت‌های برون‌دینی، به گونه وارونه‌ای پیام خدا را فهم کنند، درواقع آن معارف اصیل به مردم ابلاغ نشده است؛ از این رو همان ادله‌ای که دلالت بر عصمت پیامبران در مقام ابلاغ وحی دارند، بر عصمت فهم و برداشت انسان‌ها از معارف دینی نیز صحه می‌گذارند.

بسی روشن است که عمق فهم افراد بشری با یکدیگر متفاوت است. منظور از تفاوت فهم بشر از معارف دینی، نفی برداشت‌های متضاد و متعارض

۱. عبدالله جوادی آملی؛ شریعت در آینه معرفت؛ ص ۵۵ - ۵۷.

و در عرض هم است که با عصمت در مقام ابلاغ منافات دارد، نه اختلاف در سطح فهم و درک مردم از معارف دینی. یقیناً درکی که اصحاب خاص رسول خدا ﷺ و اولیای الهی از معارف داشتند با درک و فهم توده مردم بسیار متفاوت بود.^۱

مقام دوم: عصمت در تفسیر و تبیین وحی

این بحث، یعنی عصمت از خطا و فراموشی در تبیین شریعت و توضیح معارف و تکالیف و مبانی شرعی، شاخه‌ای از عصمت است که در فقه ثمرات و نتایج مهمی را به دنبال دارد. جزئیات احکام شریعت و تفصیل معارف الهی در وحی قرآنی نیامده است، بلکه توسط پیامبر ﷺ و اهل بیت  بیان شده است. متکلمان امامی پیامبر ﷺ و امامان  را از این گونه خطا و اشتباه مصون می‌دانند و دلیل آن، همان ادله عقلی ضرورت نبوت و اتمام حجت خدا بر بشر است. حجت خدا هنگامی تمام می‌شود که نه تنها پیام‌های الهی از جانب خداوند بدون هیچ کم و کاستی منتقل گردد، بلکه اگر این پیام‌ها نیازمند تفسیر، توجیه و تبیین بود، غرض الهی هنگامی حاصل می‌شود که این بیان و توضیح معصومان مصون از هرگونه خطا و اشتباه باشد. افزون بر این دلیل آیات سوره نجم^۲ (دوم تا چهارم) هر گفتار پیامبر و تبیین او را وحی الهی و در نتیجه مصون از خطا می‌داند. این آیات هم نطق و کلام رسول خدا به قرآن و هم سخنان عادی او را وحی و مصون از خطا

۱. احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان: پژوهشی در عصمت معصومان؛ ص ۹۶.

۲. نجم: ۲ - ۳: مَا ضَلَّ ضَاджُكُم وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى.

می‌شمارد. رسول خدا ﷺ خود این آیه را بر غیر بیان و حیانی خود تطبیق کرده‌اند. از جمله آن موارد وقتی بود که رسول خدا ﷺ تمامی درهای رو به مسجد خانه صحابه را بست جز در خانه علی علیه السلام که موجب اعتراض اصحاب شد. پیامبر ﷺ همه را در مسجد جمع کرد و در خطبه‌ای بلیغ فرمود: «یا ایها الناس ما انا سددتها و لا انا فتحتها و لا انا اخرجتکم و اُسکنته ثم قرأ: و النجم اذا هوى، ما ضلّ صاحبکم و ما غوی و ما ینطق عن الهوى ان هو الا وحی یوحی».^۱

این دستور از جانب خدا بوده است و آن‌گاه به این آیات استشهاد کردند. این شاهدگرفتن برای بستن درها امری نیست که وحی قرآنی باشد. پس ضمیر «هو» در آیه چهارم سوره نجم به تمامی سخنان حضرت برمی‌گردد. افزون بر آن حضرت رسول ﷺ فرمود: «لا أقول إلا حقاً»^۲: من جز حق نمی‌گویم. در جای دیگر پیامبر ﷺ در تخطئه کسانی که به حفظ سنت نبوی اعتراض داشتند، با اشاره به دهان خود فرمود: «أکتب فو الذی نفسی بیده ما خرج منه إلا الحق»^۳: بنویس، قسم به خداوندی که جانم در دست اوست از دهانم جز حق بیرون نمی‌آید.

۱. حاکم سکانی؛ شواهد التنزیل؛ ج ۲، ص ۲۸۱. جلال‌الدین السيوطی؛ الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۱۲۲. ابو حمزه ثمالی؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ص ۳۱۵. ناصر مکارم شیرازی؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۲، ص ۴۸۱.

۲. ابن کثیر؛ تفسیر القرآن؛ ج ۷، ص ۴۱۱. مراغی؛ تفسیر المراغی؛ ج ۲۷، ص ۲۵. جلال‌الدین السيوطی؛ الدر المنثور. سوره آبادی؛ تفسیر سوره آبادی؛ ج ۳، ص ۱۹۲۰. طنطاوی؛ تفسیر الوسيط؛ ج ۱۴، ص ۵۹.

۳. حاکم نیشابوری؛ المستدرک علی الصحیحین؛ ج ۱، ص ۱۰۵. ابوداود؛ سنن ابی داود؛ ج ۲، ص ۱۲۶. عبدالله دارمی؛ سنن دارمی؛ ج ۱، ص ۱۲۵. علی واحدی؛ اسباب النزول؛ ص ۲۶۵.

مقام سوم: عصمت از اشتباه و خطا و فراموشی در انجام تکالیف

شخصی و اجتماعی

یکی از حوزه‌های عصمت که ثمرات فقهی زیادی دارد و در کلام و فقه مورد بحث و مناقشات زیادی قرار گرفته است، مبحث عصمت پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام از فراموشی و اشتباه در انجام تکالیف شخصی و اجتماعی است.

ادله عقلی و عقلایی که قبلاً گذشت می‌تواند این حوزه از عصمت را اثبات کند. دلیل نقض غرض که اگر پیامبر معصوم نباشد، غرض و هدف از ارسال رسولان که ارشاد مردم به سوی سعادت واقعی است محقق نمی‌شود، تربیت و تزکیه و برپایی عدل و قسط بدون عصمت حاصل نمی‌شود. با احتمال خطا و اشتباه و فراموشی امکان تربیت و ارشاد مردم حاصل نمی‌شود. به این تقریب اشکال شده است که این حوزه عصمت را پیش از زمان بعثت اثبات نمی‌کند؛ اما واقع این است که اتمیت و اکملیت در ارشاد و تربیت تنها با این توسعه زمانی عصمت حاصل می‌شود که از نگاه نگارنده پذیرفته است و اگر باز بر اشکال اصرار ورزیده شود، می‌توان به ادله سمعی‌شان مخلص بودن انبیا و نیز مقام اصطفا‌ی ویژه آنها اشاره کرد و این حوزه از عصمت را در توسعه زمانی خود اثبات نمود.

محقق لاهیجی این توسعه زمانی و کیفی عصمت را احسن و اصلح و ارجح در تحقق غرض الهی می‌داند و با وجود عدم مانع، در حکمت الهی واجب می‌شود که آن را محقق سازد، وگرنه ترجیح مرجوح بر راجح و قبیح خواهد بود.^۱

دلیل لزوم تبعیت مطلق از پیامبر ﷺ نیز می‌تواند عصمت از خطا و فراموشی را اثبات کند.^۱

مقام چهارم: عصمت از گناه

تمامی ادله مقام سوم، یعنی دلیل نقض غرض و نیز دلیل لزوم اتباع مطلق از پیامبر ﷺ عصمت از گناه فقهی و اخلاقی را در مورد معصومان اثبات می‌کند. توسعه زمانی این نوع عصمت نیز مانند مورد قبل است، بلکه در اینجا اشد و آكد است.

در اینجا گناه هم شامل دروغ و خیانت در وحی می‌شود،^۲ هم گناهان کبیره^۳ و هم گناهان غیره؛ حتی گناهان اخلاقی مانند حيله، ناجوانمردی و ناسپاسی و خلاف مروت را در بر می‌گیرد.^۴ اگرچه این مقام شامل ترک اولی نمی‌شود،^۵ دایره این عصمت هم گناه آشکار و هم گناه پنهان را شامل می‌شود؛ همان‌گونه که ملامهدی نراقی در مورد مقام نبوت می‌گوید: تنها کسی که نفس او و قوای حیوانی و نفسانی او متقاد او باشد، می‌تواند به این مقام برسد و هر که به این مقام برسد هر نوع از معصیت در حق او محال است.^۶

۱. نساء: ۵۹: یا أَتَمْنَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ. آل عمران: ۳۱ و ۳۲: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي... * قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ. آل عمران: ۱۳۲. وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

۲. علامه حلی؛ کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد؛ ص ۳۷۶. میرسید شریف جرجانی؛

شرح‌المواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ ج ۸، ص ۲۶۳.

۳. عبدالرزاق لاهیجی؛ سرمایه ایمان؛ ص ۹۱.

۴. محسن خرازی؛ بدایة المعارف الالهیه؛ ج ۱، ص ۲۶۶.

۵. محمدتقی مصباح یزدی؛ راهنماشناسی؛ ص ۱۳۴.

۶. ملامهدی نراقی؛ انیس‌الموحدین؛ ص ۹۹.

بخش دوم: پیامدهای اندیشه عصمت در اصول فقه امامیه

مقدمه

همان‌طور که در مطلع این فصل گفتیم، آنچه در فصول گذشته مطرح شد در قالبی کلامی و از منظر غیر فقهی، مسئله تحلیلی عصمت مورد کاوش قرار گرفت؛ اما سخن ما در این مقام آن است که این اندیشه کلامی چه تأثیری در نظام فقهی امامیه گذاشته است؟ کدام یک از مسائل فقهی و اصولی امامیه مبتنی بر پذیرش یا عدم پذیرش اندیشه عصمت در قلمروهای مختلف آن می‌باشد؟

از آن مهم‌تر این است که باید روشن گردد که این اندیشه در اصول فقه مکتب امامیه چه آثاری داشته است؟ آنچه در اصول فقه مطمح نظر یک اصولی است از سنخ مسائل جزئی نیست، بلکه دسته‌ای از امور و مسائل کلی است که به‌کارگیری آنها در جایگاه‌ها و مسائل متعددی از فقه ظهور و بروز می‌کند؛ بنابراین اگر مبحث عصمت معصومان پیش‌فرض بعضی از مسائل و مباحث مطرح در اصول باشد، انتخاب هر رویکردی در مبحث عصمت نتایج گسترده‌ای در نظام اصولی و در نتیجه در نظام فقهی ما خواهد داشت.

از زاویه تأثیر اندیشه عصمت در رویکردهای فقه‌های شیعه، تمامی حوزه‌های عصمت منظور ما نخواهد بود؛ بلکه حوزه‌هایی از اندیشه عصمت که تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم در کیفیت استنباط حکم شرعی و شیوه اندیشیدن و استدلال فقهی دارد، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

از مباحثی که در اصول فقه امامی نقش کلیدی دارد و مبحث کلامی عصمت پیامبر ﷺ و امامان ائمه علیهم‌السلام به عنوان پایه و پیش‌فرض اساسی آن مطرح

می‌باشد، حجّیت کتاب و سنت است. کتاب و سنت دو منبع اولیه و پایه‌ای در شناخت احکام خداست. برای بررسی تأثیر دیدگاه کلامی اندیشه عصمت در مبحث حجّیت کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت ، ابتدا معنای حجت و حجّیت را از منظر دانشوران علم اصول بررسی می‌کنیم؛ پس از آن حجّیت کتاب و سنت مورد کاوش و مذاقّه قرار می‌گیرد.

گفتار یکم: معنای اصطلاحی حجت در علم اصول

آنچه مولا می‌تواند با آن بر عبد یا عبد بر مولا احتجاج کند، حجت می‌گویند؛ بنابراین تمامی فتاوا و نیز اخبار در مورد کاری که مانعی برای آن نیست، حجت‌اند.^۱ اگر نیک بنگریم می‌یابیم که قیاس منطقی، طرق و امارات شرعی مصادیقی از «مایض الاحتجاج به» می‌باشند. بنابراین می‌توان ادعا کرد که معنای لغوی، منطقی و اصولی در یک مفهوم جمع می‌شوند و وجه جمعی برای آنها یافت. معنای منطقی و اصولی اخص از معنای لغوی هستند.^۲ معذّریّت و منجّزیت لازم معنای حجّیت است؛^۳ از این رو بعضی دانشوران اصولی می‌گویند: حجت آن چیزی است که هنگام اصابت منجّز و هنگام خطا معذّر باشد؛ به این معنا اگر محتوای دلیلی تکلیف الزامی و وجوب و حرمت بود، اگر در متن واقع حکم خدا وجوب و حرمت باشد این دلیل منجّز است،

۱. محمدحسین غروی؛ بحث فی الاصول؛ ج ۳، ص ۶۳.

۲. اخصّیت معنای منطقی از لغوی روشن است؛ چون قیاس و برهان یک راه خاص برای احتجاج و استدلال علیه خصم برای اسکات و یا قطع عذر و ابطال آن می‌باشد. اگر از برهان عقلی بتوان به عنوان یک دلیل شرعی استفاده کرد، میان معنای اصولی و منطقی نیز عموم و خصوص مطلق است، گرچه پیشنهاد عموم و خصوص من وجه میان این دو معنا اقرب به واقع است.

۳. محمدتقی حکیم؛ الاصول العامة للفقّه المقارن؛ ص ۲۲.

آن دلیل منجز است؛ یعنی عذری برای مکلف در صورت مخالفت باقی نمی ماند و مستحق عقاب خواهد بود و اگر دلیل حجت به خطا رفت و مفاد دلیل عدم وجوب یا حرمت بود و در متن واقع حکم خدا تکلیف الزامی داشت، این حجت اقامه شده عذر موجهی خواهد بود برای مکلف که واقع از او فوت شده است و اگر مولا او را عقاب کند، در حق عبد ظلم کرده است.^۱

بعضی از دانشوران علم اصول حجت را این گونه تعریف می کنند: ادله شرعی،^۲ اعم از طرق یا اماراتی که واسطه در اثبات متعلقاتی های خود قرار می گیرند. البته این اثبات به حسب جعل شرعی است و هیچ ارتباطی ثبوتی میان این ادله و متعلق این ادله وجود ندارد.^۳

گونه های مختلف حجت

حجت شامل علم، اماره و هرچه غیر از علم و اماره که می توان با آن احتجاج نمود، است. حجت بودن علم با حجت بودن اماره متفاوت است؛ زیرا حجیت علم ذاتی است، اما حجیت اماره نیازمند جعل و قراردادی از جانب شارع یا عقل است؛ بنابراین حجت را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. حجت ذاتی

حجت ذاتی آن است که در حجیت خود نیازمند جعل جاعل و قراردادی

۱. سیدمرتضی فیروزآبادی؛ عناية الاصول؛ ص ۸-۹.

۲. مشخص است که این تعریف به مصداق است تا تعریف واقعی.

۳. محمدرضا مظفر؛ اصول الفقه؛ ج ۲، ص ۱۲-۱۳.

از جانب شارع یا عقل نیست. این نوع حجیت منحصر در «قطع» است. حجیت از لوازم عقلیه «قطع» و علم است؛ چون قطع چیزی جز کشف واقع و طریق به سوی واقع نمی‌باشد.

طریقت یا عین قطع است یا از لوازم ذاتی آن است. به دلیل اینکه قطع، چیزی جز انکشاف و رؤیت مقطوع نیست، نیازی به جعل حجیت برای آن نیست، بلکه جعل حجیت برای قطع محال است.^۱

۲. حجیت مجعول (قراردادی)

این گونه حجت، حجتی است که به خودی خود قابلیت برای احتجاج و استدلال ندارد، بلکه حجیت آن به شارع یا عقل اسناد داده می‌شود. علت این اسناد آن است که این قسم از حجت مانند علم نیست که طریقت ذاتی داشته باشد، بلکه کاشفیت آن ناقص است و نقصان کاشفیت و حجیت آن توسط شارع یا عقل جبران می‌شود؛ از این رو باید قطع پیدا کنیم که این اتمام حجیت توسط شارع یا عقل انجام شده است. امارات و اصول عملیه‌ای که کاشفیت ناقص دارند یا اصول غیر احرازی‌اند. باید برای اتّصاف به حجیت قطعی داشته باشیم که شارع یا عقل آنها را حجت قرار داده است. بنابراین هر حجتی یقیناً به قطع منتهی می‌شود و غیر قطعی شأنیت و قابلیت دارد، ولی بدون جعل فعلیت ندارد.^۲

۱. ر.ک: محمد تقی حکیم؛ الاصول العامة للفقهاء المقارن: ص ۲۵ - ۲۷.

۲. سید محمد تقی حکیم؛ الاصول العامة للفقهاء المقارن: ص ۲۸ - ۳۱. سید کاظم حائری؛ مباحث الاصول: جزء اول از قسم ثانی؛ ص ۲۱۹ - ۲۲۵. سید ابوالقاسم خوئی؛ أجود التفریرات: ج ۲، ص ۴. سید محمود هاشمی؛ بحوث فی علم الاصول: تقریرات محمد باقر صدر؛ ج ۴، ص ۲۷.

تقسیم حجّیت از دیدگاه صدرالمآلهین

صدرالدین شیرازی^۱ چهار معنای مختلف برای حجّیت از دیدگاه اصولی و فقهی ذکر می‌کند:

۱. به آنچه اثبات‌کننده حکم شرعی یا موضوع شرعی است، حجت می‌گویند. با این تعریف، حجت سه قسم است؛ حجت عقلی مانند برهان ملازمات، حجت عقلایی مانند سیره عقلا و حجت شرعی مانند خبر واحد.

۲. حجت آن چیزی است که با آن احتجاج میان عبد و رب کامل می‌شود. تمامیت احتجاج گاه به عقل است، گاه به عقلا و گاه به شرع. حجت به این معنا نیز مانند قبل سه قسم است.

۳. حجت آن چیزی است که منجز واقع است در صورت ثبوت و معذور است برای مکلف در صورت مخالفت واقع. حجت به این معنا نیز به عقلی، عقلایی و شرعی تقسیم می‌شود.

۴. حجت چیزی است که می‌تواند درباب خصومات اثبات ادعایی را انجام دهد یا در غیر باب خصومت مانند موضوعات شرعی از قبیل طهارت، نجاست و ملکیت و غضب. حجت به این معنا همان بینه‌ای که گاه با یک نفر، گاه با نفر همراه با قسم و گاه با دو نفر یا چهار زن و گاه با یک مرد و دو زن اقامه می‌شود.

لوازم عقلی حجّیت

لوازم عقلی حجت که هیچ‌گاه از حجت منفک نمی‌شود، ازجمله آنها

۱. صدرالدین شیرازی؛ مقدمه شرح اصول کافی؛ ج ۱، ص ۲۷ - ۲۸.

می‌توان به معذرت و منجزیت و صحت اسناد مفاد مورد احتجاج به کسی که احتجاج علیه او آورده می‌شود، اشاره کرد:

الف) معذرت

مراد از معذرت، حکم عقل به قبول عذر انسان است در صورتی که بر وفق حجت عمل کرده باشد و عمل او مطابق واقع نباشد.^۱ بنابراین قانونگذار که راه دسترسی به قوانین خود را به عنوان مثال روزنامه‌های رسمی ارگان دولت قرار داده است، حق ندارد شهروندان را معاتبه و سرزنش کند در صورتی که با اتکا به خبر آن روزنامه، عملی را انجام داده‌اند و اگر چنین کند سرزنش عُقلاً به دنبال اوست که چرا به کاری ایراد می‌گیری که خود سلوک طبق آن را الزام نموده بودی و این، مصداق عینی ظلم است.^۲

ب) منجزیت

مقصود از منجزیت اعتبار مسیری است که حجت بر آن اقامه شده است و اگر مکلف طبق آن عمل نکرد، قانونگذار حق معاتبه دارد؛ بنابراین در مثال قبل اگر شهروندی پس از دیدن قانونی در روزنامه ارگان رسمی دولت به بهانه اینکه علم به محتوای آن قانون برایش حاصل نشده است، طبق آن

۱. محمدتقی حکیم؛ الاصول العامة للفقهاء المقارن؛ ص ۲۲. سیدابوالقاسم خونی؛ اجودالتقریرات؛

تقریرات درس محمد حسین نائینی؛ ج ۲، ص ۱۱ - ۱۲. سیدمحمود هاشمی؛ بحوث فی علم

الاصول؛ تقریرات درس سیدمحمدباقر صدر؛ ج ۴، ص ۷۶ - ۷۷. سیدمحسن حکیم؛ حقایق

الاصول؛ ج ۲، ص ۲۹.

۲. همان.

قانون عمل ننمایند، قانونگذار حق معاتبه او را دارد و آن فرد گناهکار و متمرّد محسوب می‌شود.^۱

ج) صحت اسناد محتوایی حجت به شارع

هنگامی که حجت بودن اماره‌ای ثابت شد، اگر مفاد اماره حکم یا مسئله خاصی بود، می‌توان آن حکم یا مسئله را به شارع نسبت داد؛ برای مثال اگر ظاهر آیه قرآن، وجوب وضو با کیفیت خاصی بود و دلیل قطعی بر حجّیت ظواهر اقامه شده بود، می‌توان گفت که حکم اسلام در مورد وجوب وضو با این کیفیت ویژه می‌باشد، گرچه با ظاهر قرآن، قطع به مفاد آن ظهور پیدا نکرده باشیم.^۲

گفتار دوم: حجّیت کتاب خدا

بی‌شک قرآن، نخستین و بااهمیت‌ترین منبع برای دریافت و استنباط احکام شرعی است. فقیه در هر قضیه‌ای برای فهم حکم خداوند متعال، در وهله نخست به کتاب خدا مراجعه می‌کند و پس از آن به بررسی منابع دیگر می‌پردازد. در مورد ابتدای حجّیت کتاب خدا و خدشه‌ناپذیر بودن آن بر عصمت یا اعجاز سه تقریر وجود دارد. در بعضی از این صور، حجّیت کتاب

۱. همان.

۲. محمد تقی حکیم: الاصول العامة للفقهاء المقارن: ص ۲۲. محمد جعفر مروج: منتهی الدرایه: ج ۴، صص ۵۴، ۲۶۵ و ۲۷۴. محمد حسین نائینی: فوائد الاصول: ج ۳، ص ۱۲۳. واعظ حسینی: مصباح الاصول: تقریرات درس سید ابوالقاسم خونی: ج ۲، صص ۱۱۲ - ۱۱۶ و ۲۰۷ - ۲۰۸. حسن صافی اصفهانی: الهدایة فی الاصول: تقریرات درس سید ابوالقاسم خونی: ج ۳، صص ۱۱۹ - ۱۲۳.

مبتنی بر عصمت است و در بعضی دیگر مبتنی نیست.

تقریر یکم: حجّیت به صورت مانعة الجمع یا مبتنی بر اعجاز است یا مبتنی بر عصمت. این تقریر، آن چیزی است که در وهله نخست به ذهن می آید؛ اما چه بسا تقریرهای دیگری وجود دارد.

تقریر دوم: حجّیت کتاب به صورت مانعة الخلو یا مبتنی بر اعجاز یا مبتنی بر عصمت رسول خدا ﷺ و یا مبتنی بر هر دو می باشد؛ به عبارت دیگر صدق گفتار پیامبر اکرم ﷺ و اعتقاد به حقانیت گفتار او می تواند ناشی از ارائه معجزه توسط پیامبر اکرم ﷺ باشد؛ یعنی اعجاز قرآن اعم از اعجاز بلاغی، مفهومی، ادبی و... نشان دهنده عجز بشر از آوردن قرآن و در نتیجه حجّیت آن است و در عرض آن، دلیل دیگری مانند شیوه زندگی رسول خدا ﷺ در میان مردم، پاکدامنی، امانتداری و صداقت در سیره عملی او راه پی بردن به صدق گفتار رسول خدا ﷺ و خدایی بودن کلماتش و اسناد قرآن به حق تعالی و حقانیت و حجّیت کتاب است. طبق این تقریر، عصمت می تواند در عرض معجزه به تنهایی یا هر دو با هم حقانیت و حجّیت کتاب را اثبات کند.

تقریر سوم: در این تقریر می توان حجّیت کتاب خدا را مستند به عصمت کرد و عصمت را از طریق ارائه معجزه توسط پیامبر ﷺ اثبات کرد؛ یعنی شأن معجزه دلیل بر معصومیت رسول خدا ﷺ باشد؛ چون لیاقت اخذ معجزه تنها در صورت عصمت رسول ثابت می شود و در طول آن عصمت در گفتار پیامبر ﷺ نشان دهنده اسناد قرآن به حق تعالی و حجّیت کتاب باشد.

از دیدگاه نگارنده تقریب دوم به واقع نزدیک تر است؛ به این معنا که پیامد عصمت پیامبر خدا ﷺ از کذب و خطا و نسیان در مقام اخذ و تلقی وحی و

سپس بازخوانی و ابلاغ آن به مردم صدر اسلام، حجّیت کتابی است که بدون هیچ گونه کاهش، تغییر و افزایش در اختیار مردم صدر اسلام قرار داده شده است.

اینکه می‌گوییم عصمت پیامبر خدا ﷺ تنها حجّیت قرآن نازل شده به مردم صدر اول را ثابت می‌کند، نشانه آن است که مصونیت قرآن از تحریف به نقیصه در نسل‌های بعد، نیازمند تواتر و اسناد تاریخی خواهد بود. در این امر نمی‌توان به بعضی از آیات قرآن^۱ که اهتمام الهی در حفظ کتاب خدا از هرگونه تغییر و تبدّل به زیاده و نقیصه است استناد کرد؛ چون در این صورت استدلال دوری خواهد بود.

بنابراین قول به تحریف قرآن به نقیصه که بعضی از دانشوران به آن قایل شده‌اند، با اعتقاد به عصمت پیامبر ﷺ هیچ گونه تنافی ندارد؛ هرچند این قول ادله قابل دفاعی ندارد.

گفتار سوم: حجّیت سنت

وحی الهی دربردارنده همه جزئیات احکام شرعی نیست. در غالب موارد تنها اصل تشریع حکم در قرآن آمده است و تفصیل جزئی احکام توسط پیامبر اکرم ﷺ در قالب گفتار یا به صورت عملی و رفتاری بیان شده‌اند. بسیاری از احکامی که در قرآن آمده است به صورت مجمل یا عام و یا مطلق بیان شده‌اند. مقیدات، تخصیص‌ها و تفصیل‌ها و تفسیرهای آنها در سخن رسول خدا ﷺ و اهل بیت  آمده است. آن حضرت با گفتار و سیره عملی

۱. حجر: ۹: (إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ).

خود به تبیین جزئیات قوانین و تفسیر مجمل‌های قرآن پرداخته‌اند. به آنچه پیامبر ﷺ در مقام تفسیر وحی و تبیین جزئیات شریعت گفته‌اند، سنت نبوی گفته می‌شود.^۱ عده‌ای از اهل سنت، سنت را منحصر در سنت پیامبر ﷺ می‌دانند و بعضی آن را به سنت صحابه هم بسط می‌دهند. اگر سنت به صحابه بسط داده شود، یقیناً این سنت شامل سنت برخی از اهل بیت ﷺ نیز خواهد شد؛ چراکه اهل بیت ﷺ افضل و اعلم همه صحابه محسوب می‌شوند. در هر صورت فقه امامی، سنت را منحصر در سنت نبوی نمی‌داند. همراهی کتاب و سنت و لزوم کنارهم‌بودن آنها با هم تا روز قیامت در سفارش‌های رسول خدا ﷺ و وصایای ایشان به امت اسلام بسیار مورد تأکید قرار گرفته است.

دین اسلام بدون سنت نمی‌تواند دین خاتم باشد؛ چراکه دین خاتم افزون بر کامل بودن خود دین و افزون بر یک منبع وحیانی مصون از تحریف - یعنی قرآن - نیازمند یک روش معیار برای فهم صحیح از آن منبع است تا هر پژوهشگری بتواند تفسیر صحیح از آن منبع را کشف کند. سنت بیان این روش معیار است.^۲ بنابراین سنت در مکتب امامیه به معنای هر دو سنت پیامبر ﷺ و سنت اهل بیت ﷺ می‌آید.

معنای سنت در لغت

سنت در لغت به معنای صورت، دوام، طریقه و روش و خصوص روش و

۱. سعید ضیائی‌فر؛ جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد؛ ص ۴۵۷ - ۴۵۸.

۲. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی؛ تأملات در علم اصول فقه؛ دفتر ششم، ص ۱۰۶.

طریق پسندیده آمده است. این معانی با یکدیگر قابل جمع است. معنای اصطلاحی سنت از یکی از دو معنای اخیر گرفته شده است. سنت به معنای مطلق روش و طریقه است؛ همان گونه که سنت جور و سنت عدل در روایات آمده است، ویژگی پسندیده بودن در مفهوم سنت است؛ اما نوعی از استمرار و دوام در معنای سنت نهفته است.^۱

معانی فقهی و اصولی سنت

سنت در عرف فقیهان در مقابل بدعت، در برابر کتاب و نیز در برابر واجب به کار رفته است. در معنای نخست به هر کار مشروع غیر بدعی سنت گفته می شود. در معنای دوم به گفتار، کردار و تقریر پیامبر ﷺ نه از طریق قرآن، سنت گفته می شود. در معنای سوم، سنت مترادف با کلمه مستحب است. بر نافله نیز اطلاق سنت شده است که از باب اطلاق عام بر خاص است و گاه سنت بر آنچه پیامبر ﷺ بر آن مواظبت داشته، گاه آن را بدون عذر ترک می کرد، اطلاق می شود.^۲

معنای اصطلاحی سنت در علم اصول

بر اثر تکرار کاربرد کلمه سنت برای روایات پیامبر ﷺ در صدر اسلام، این واژه دارای معنای اصطلاحی خاصی شده است؛ تا جایی که گردآورندگان مجموعه روایات پیامبر ﷺ این نام را برای جوامع روایی خود برگزیده اند.

۱. سعید ضیائی فر؛ مبانی کلامی فقه شیعه؛ ص ۴۰ - ۴۱.

۲. همان. ر.ک: سید محمود هاشمی؛ موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت ﷺ؛ ج ۱۱،

سنن نسایی، سنن ابن ماجه و سنن ابی داود نمونه‌هایی از این جوامع هستند.^۱ بعضی سنت را به تمامی گفتار، کردار و تقریر معصوم تفسیر می‌کنند. عده‌ای قید اقوال غیر قرآنی پیامبر ﷺ را افزوده‌اند و بعضی پاسخ داده‌اند که قرآن صادر از پیامبر نیست و قول او نیست تا کسی بخواهد آن را خارج کند.^۲ بعضی دیگر قید «غیر عادی» را به گفتار و کردار معصوم افزوده‌اند؛ چون گفتارها، کردارها و تقریرهای عادی معصوم را نمی‌توان بخشی از سنت تلقی کرد؛^۳ در رفتارهای عادی تفاوتی میان معصوم و غیر معصوم وجود ندارد.

سید مرتضی^۴ در باب تأسی به افعال پیامبر ﷺ پس از بیان موارد تأسی و احکام مختلف آن می‌گوید: مباحث مطرح شده در مورد لزوم تأسی در افعال عبادی و افعال نظیر عبادات است؛ اما مباحاتی که جزو کارهای شخصی اوست، مانند خوردن و خوابیدن، از حوزه این مباحث خارج است.

محقق حلی،^۵ علامه حلی^۶ و شهید اول^۷ مسلم می‌دانند که بحث تأسی به افعال پیامبر ﷺ در دامنه افعال غیر عادی و شرعی است؛ تا جایی که شهید اول می‌گوید: اگر نوع کاری که پیامبر ﷺ انجام داده است مشخص نیست که

۱. سعید ضیائی‌فر: مبانی کلامی فقه شیعه؛ ص ۴۱.

۲. محمد تقی حکیم: الاصول العامة للفقهاء المقارن؛ ص ۱۱۶.

۳. عبدالله مامقانی: مقياس الهداية؛ ج ۱، ص ۶۸ - ۶۹.

۴. سید مرتضی: الذريعة إلى اصول الشريعة؛ ج ۲، ص ۱۰۱.

۵. محقق حلی: معارج الاصول؛ ص ۱۱۸.

۶. علامه حلی: مبادئ الوصول إلى علم الاصول؛ ص ۱۶۷.

۷. شهید اول: القواعد و الفوائد؛ ج ۱، ص ۲۱۱. ر.ک: فاضل مقداد: ضد القواعد الفقهية علی مذهب

الامامية؛ قاعدة افعال النبي ﷺ؛ ص ۱۵۶.

شرعی است یا کار عادی، از یک سو قاعده اولی عدم شرعی بودن است و از سوی دیگر چون پیامبر ﷺ برای بیان مقررات شریعت مبعوث شده است، اصل شرعی بودن آن است.^۱ برخی از دانشوران پس از بیان اینکه این شبهه را در حوزه اثبات دانسته است، اما در اصل اینکه بعضی از سنخ کارهای پیامبر عادی است و بیانگر حکمی از احکام شریعت نیست، شهید اول شکی ندارد^۲ و نتیجه گیری می کند که اگر فقهی پیامبر ﷺ را دارای منش و سیره شخصی دانست و بعضی از اقوال و افعال ایشان را قول و فعل عادی دانست، دیگر نمی تواند به استحباب هر فعلی که حرام و واجب و مکروه نیست، فتوا دهد و اگر فقهی اباحه یا اباحه لاقتضایی را حکم ندانست، نمی توان قول و فعل عادی پیامبر ﷺ را مستند به شریعت دانست و نیز نمی تواند به عدم کراهت برخی از کارهایی که از آن حضرت صادر شده است، فتوا دهد.^۳

نگارنده اولاً معتقد است تمامی افعال ما و معصومان مشمول حکمی از احکام شریعت است؛ همان گونه که محمد تقی حکیم^۴ بر این باور است. تفاوت ویژه ای میان اباحه و اباحه لاقتضایی نیست؛ چراکه تمامی اقوال و افعال به دلیل اینکه در معرض سرمشق قرار گرفتن و مورد تأسی واقع شدن عموم

۱. شهید اول: القواعد و الفوائد: ج ۱، ص ۲۱۱.

۲. سعید خیائی فر: مبانی کلامی فقه شیعه: ص ۴۳.

۳. همان، ص ۴۴.

۴. محمد تقی حکیم: الاصول العامة للفقهاء المقارن: ص ۱۱۶. او قید «غیر عادی» و «در مقام تشریع بودن» را به نقد کشیده است و می گوید: هر کاری که انسان با اراده خود انجام می دهد، حتماً مشمول حکمی از احکام شریعت است و می تواند در مقام تشریع عام بر حکمی دلالت داشته باشد.

جامعه مکلفان است. همین ارتکاز فقهای شیعه سبب شده است که به استحباب فعلی به صرف صدور آن از پیامبر ﷺ فتوا بدهند.^۱ ما بر این باوریم که پیامبر ﷺ بشر است و افعال عادی دارد؛ افعالی که برای بیان حکم و در مقام تشریع نیست، اما اعتقاد داریم تمامی افعال پیامبر ﷺ که در مرئی و منظر مردم قرار دارد، در معرض الگوپذیری است و معتقدیم ایشان مرتکب مکروه نمی‌شود و اگر مباح یا مکروهی را در تزامم انجام داد، مصداقی و موردی از تقرّب به حضرت حق است؛ همچنان‌که علامه طباطبائی سنن النبی ﷺ را نگاشته است و تمامی حرکات و سکنات پیامبر ﷺ می‌تواند اسوه و الگو برای امت باشد؛ حتی خوابیدن و خوردن این بزرگوار که از افعال عادی و غیر تشریعی محسوب می‌شود، شیوه انجام آن خالی از نکات استحبابی و سرمشقی نیست. اسوه بودن مطلق آن حضرت اقتضا می‌کند که دید محض فقهی محقق و علامه حلی و شهید اول را کنار بگذاریم. تمامی مثال‌های شهید اول در مورد جلسه استراحت در نماز، درب‌های ورودی و خروجی آن حضرت به مسجدالحرام و مکان‌های توقف او در منا، حمل بر استحباب شده است. به خلاف ارتکاز فقهای اهل سنت که در این موارد حمل بر فتوا و قضیه شخصی عادی برای ایشان دارند؛^۲ همان‌طور که قصه گرده‌افشانی درختان خرما را برای ایشان جعل کرده‌اند.^۳ بسی روشن است که تمامی این مباحث متفرّع بر این است که عصمت معصوم را در حوزه

۱. سعید ضیائی‌فر؛ مبانی کلامی فقه شیعه؛ ص ۴۴.

۲. ابن‌قدامة؛ المغنی؛ ج ۱، ص ۵۲۹.

۳. مسلم نیشابوری؛ صحیح مسلم؛ کتاب الفضائل، ج ۴، ص ۱۸۳۶. احمد بن حنبل؛ مسند احمد؛ ج ۱، ص ۱۶۲. ابن‌ماجه؛ سنن ابن‌ماجه؛ ج ۲، ص ۸۵۲. ح ۲۴۷۰ و ۲۴۷۱.

اعمال عادی زندگی از جهت سهو و نسیان و خطا پذیرفته باشیم.

این ارتکاز ادعاشده آن قدر قوی است که فقهای شیعه قاعده‌ای را مطرح کرده‌اند که «ما صدر عن المعصوم علیه السلام فهو ارجح إلا فی موارد فیها عناوین ثانویه».^۱ این قاعده را بعضی از فقهای شیعه در مورد سارقی که یکبار اقرار کرده است و می‌خواهد بار دوم اقرار کند که حد بر او جاری شود آیا مستحب است به او تلقین کرد و یاد داد که چنین کاری را انجام ندهد؟ بیشتر اهل سنت قایل به جواز شده‌اند؛ اما امامیه راهنمایی و تعلیم اقرارکننده را در موارد اجرای حدّ سرقت، زنا و لواط مستحب می‌دانند تا حکم ثابت نشود و در نتیجه حدّ بر اقرارکننده جاری نشود. دلیل این استحباب فعل معصومان بوده است و آنچه معصوم انجام داده است ارجح است؛ بنابراین تلقین و تعلیم گناهکار مستحب است.^۲ بعضی از فقهای شیعه، قید دیگری را به عمل و فعل معصوم برای وجوب تأسی آورده‌اند. در ذیل مسئله ایقاع صیغه بیع آیا لازم است به فعل ماضی باشد یا اینکه انشای عقد به فعل مضارع یا به صورت جمله اسمیه مشکلی ندارد. نمی‌توان در اینجا مسئله فعل معصوم را ملاک قرار داد، وگرنه باید عربی خواندن صیغه هم باید مستحب باشد. آنچه گفته شده است ما صدر عن المعصوم واجب التأسی است، تنها در حوزه ما صدر عن المعصوم علی سبیل المولویة است؛ ازاین‌رو کسی نگفته است نطق به زبان عربی در محاورات عادی زندگی واجب است به دلیل وجوب تأسی به معصوم.^۳

۱. شهاب‌الدین مرعشی نجفی؛ الرقة علی ضوء القرآن و السنة؛ ص ۳۱۴.

۲. همان.

۳. سیدمحمدحسین ترحینی عاملی؛ الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية؛ ج ۴، ص ۳۲۶.

یکی از معاصران پس از تعریف سنت به قول، فعل و تقریر معصوم، در مورد حجّیت فعل معصوم این گونه می نویسد:

فعل معصوم حجّیت فی الجمله دارد و می تواند ثابت کننده حکم شرعی در بعض موارد باشد؛ اما در افعال ضروری که لازمه حیات و زندگی عادی می باشند مانند خوردن و آشامیدن، در اثبات جواز آنها نیازمند حکم شرع نیستیم؛ چون جایز بودن و قانونی بودن آنها به ضرورت عقل ثابت می شود. اما در غیر این موارد، ترک معصوم نسبت به فعلی از افعال دلالت بر عدم وجوب آن کار دارد؛ همان گونه که فعل آن نیز دلالت بر عدم حرمت آن دارد، مگر اینکه موقعیت امام، اقتضای حمل بر خوف و تقیه داشته باشد. اما اثبات رجحان عمل و استحباب آن از راه انجام دادن معصوم یا اثبات کراهت فعل از راه ترک معصوم تنها در صورتی میسر است که بدانیم که این فعل و ترک از معصوم به قصد قربت صادر شده است؛ اما اگر وجه عمل مشخص نشد و عمل مردد بین عبادت و فعل عادی اوست؛ مانند اینکه بعد از دو سجده و قبل از قیام امام می نشیند، ظاهراً رجحان عمل را نمی توان به کمک آن ثابت کرد.^۱

ارتباط میان عصمت و حجّیت سنت لفظی

به هر روی سنت در سه شکل قول، فعل و تقریر معصوم ظهور و بروز می یابد. ادله شرعی لفظی شامل کتاب خدا و احادیث (اقوال) پیامبر ﷺ و

۱. علی مشکینی؛ اصطلاحات الاصول؛ ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

اهل بیت علیهم السلام می شود. در مورد مبتنی بودن حجیت کتاب بر عصمت در گفتار دوم توضیح داده شد؛ اما ابتدای حجیت اقوال پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام بر عصمت آنها از گناه و خطای در قول و گفتار بسیار روشن و بدیهی است، گرچه در مباحث دلالت، ظهور، اطلاق، عموم، مفهوم، امر، نهی و... سهم بحث عصمت در آنها و تأثیر این ارتکاز ناخودآگاه کلامی در اذهان فقیهان و اصولی ها، ارزش پیگیری دقیق و موشکافانه دارد.

ارتباط عصمت و حجیت سنت فعلی

برای استکشاف حکم شرعی از فعل معصوم باید شبهه ای را که اصل دلیلیت فعل معصوم را بر حکم شرعی زیر سؤال می برد، پاسخ داد و آن شبهه این است که فعل معصوم احتمال دارد به اعتبار نبوت یا امامت معصوم خصوصیّتی در فعل او باشد که مبتنی بر معصومیت اوست و در نتیجه کشف حکم شرعی از افعال او دچار مشکل می شود.

این اشکال را این گونه می توان پاسخ گفت که احتمال خصوصیّت معصومیت در فعل معصوم صلی الله علیه و آله منتفی است؛ چون معصوم صلی الله علیه و آله از آن جهت که مکلف است همانند همه مکلفان، فعل را انجام می دهد آیاتی از قرآن که رسول خدا صلی الله علیه و آله را در همه افعالش اسوه و الگو معرفی می کند و روایاتی که مطلوبیت تأسی به رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را توصیه می کنند، همه این احتمال را منتفی می دانند و اختصاص یک فعل به معصوم نیازمند دلیل خاص است.^۱

۱. محمدباقر صدر؛ حلقات الاصول؛ حلقه ثانیه، ص ۲۰۲. رک: محمد صنقور علی البحرانی؛ شرح الاصول من الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۳۳۸.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد، این است که دلilit فعل بر حکم شرعی از سنخ ادله لیهی است که زبان ندارد که از آن بتوان اطلاق گیری کرد و تمامی قیود محتمل در ظرف صدور فعل احتمال دخالت آن در حکم مستنبط شرعی از فعل داده می شود.^۱

حدود دلالت فعل معصوم

فعل صادر از معصوم گاه دارای قرینه ها و شواهدی است که نشان می دهد معصوم در مقام یاد دادن و تعلیم حکم الهی است؛ مانند آن سخن امام علیه السلام: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ»^۲: آیا حکایت کنم برای شما وضوی رسول خدا ﷺ را؟ سپس بلافاصله عملاً نحوه وضو گرفتن رسول خدا ﷺ را به صورت عملی نشان می داد. نیز سخن رسول خدا ﷺ قبل از شروع مناسک حج: «خذوا عني مناسككم»^۳ یا سخن رسول الله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^۴. همه موارد فوق قرینه لفظی بر مقام تعلیم دارد. در مواردی نیز ممکن است قرینه حالیه ای بر تعلیم وجود داشته باشد. در همه این موارد میزان فهم حکم شریعت و حدود آن تابع دلالت آن قرینه لفظی یا حالی است.^۵

اما کلام ما در جایی است که بدون هیچ قرینه ای فعل معصوم یا ترک فعل

۱. محمد صفور علی البهرانی؛ شرح الاصول من الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۳۳۸.

۲. شیخ حرعاملی؛ وسائل الشیعه؛ باب ۱۵ از ابواب وضو؛ ح ۹.

۳. محدث نوری؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ باب ۱۵، ج ۹، ص ۴۲۰.

۴. محمد باقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۸۵، ص ۲۹۲.

۵. محمد صفور البهرانی؛ شرح الاصول من الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۳۴۰.

او برای ما روایت شده است. با توجه به اینکه فعل یا ترک فعل می‌تواند تنها در یکی دو مورد باشد یا مداومت معصوم را روایت کند، چهار حالت متصور است:

حالت نخست: صدور فعل از معصوم در یکی دو مورد، تنها بر عدم حرمت آن فعل دلالت دارد و این مقتضای عصمت معصوم است، اما دلیل بر عدم کراهت نمی‌شود؛ چون معصوم در مواردی برای مصالحی ممکن است مرتکب مکروه شود. اما اگر فعل عبادی باشد، صدور فعل بر رجحان و استحباب آن دلالت دارد؛ چون صدور فعل عبادی از معصوم دلیل بر مشروعیت آن است و مشروعیت فعل عبادی همان رجحان آن را می‌رساند، گرچه این رجحان نتیجه ملازمه عبادی بودن و رجحان آن باشد. البته اگر در کلام مبنای دیگری داشتیم و آن اینکه معصوم مرتکب فعلی که عمل منافی اولی باشد، نمی‌شود، صدور این فعل گرچه غیر عبادی باشد، دلیل بر رجحان آن فعل خواهد بود.^۱

حالت دوم: ترک موردی معصوم نسبت به فعلی از افعال، تنها دلالت بر عدم وجوب آن فعل است؛ چون مقتضای عصمت ترک مستحب نیست؛ ممکن است معصوم در موارد نادری به دلیل و مصلحتی، مستحبی را ترک کند؛ اما اگر مبنای کلامی ما این بود که معصوم هیچ مستحبی را ترک نمی‌کند، ترک معصوم نسبت به فعلی دلالت بر عدم رجحان فعل یعنی عدم وجوب و عدم استحباب آن فعل خواهد بود.^۲

۱. همان، ج ۱، ص ۳۴۱.

۲. همان.

حالت سوم: فعلی که از معصوم به صورت مداوم و پیوسته صادر می‌شود، اگر آن فعل عبادی باشد، بی‌شک دلالت بر رجحان آن فعل خواهد نمود و اگر فعل عبادی نباشد، یا از افعالی است که عقلاً به صورت مکرر به انجام آن نیازمندند و لازمه زندگی اجتماعی انجام این امور است، مانند رفتن به بازار و خرید و فروش، در این صورت، صدور چنین فعلی از معصوم تنها دلالت بر عدم حرمت و نیز عدم کراهت فعل می‌نماید. البته اگر مبنای کلامی فقیه این باشد که معصوم ترک اولی نمی‌کند، در این صورت می‌توان راجح بودن، یعنی دست‌کم استحباب فعل مورد نظر را نیز نتیجه گرفت.^۱

اما اگر آن فعل مداوم از افعالی نباشد که مردم برای زندگی اجتماعی خود بدان نیاز دارند، مانند تحت‌الحنک‌بستن در سفر یا پای چپ را بر پای راست مقدم‌داشتن هنگام ورود به دستشویی، مداومت معصوم بر چنین افعالی دلالت بر رجحان آن فعل خواهد داشت؛ اما اگر در مبنای کلامی عصمت قایل باشیم که معصوم تنها مرتکب محرمات نمی‌شود، از این فعل تنها عدم حرمت آن فعل را برداشت خواهیم کرد.^۲

حالت چهارم: مداومت بر ترک یک کار یقیناً بر عدم وجوب آن فعل دلالت دارد و در صورت مبنای کلامی که قایل است معصوم مستحب را ترک نمی‌کند، در این صورت عدم استحباب آن فعل نیز نتیجه‌گیری خواهد شد.^۳

۱. همان، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲. همان.

۳. همان، ص ۳۴۳.

همه این موارد فعل و ترک آن در صورتی است که دلیلی وجود نداشته باشد که این کار اختصاصی معصوم است؛ مانند نماز شب، جواز ازدواج با بیش از چهار زن یا روزه وصال.^۱

حجیت تقریر و سکوت معصوم

سکوت معصوم در مقابل و مواجهه عمل مکلفان دلالت بر امضای آن عمل است. اگر مثلاً در مقابل، معصوم به شکل خاصی وضو گرفته شد یا با کیفیت خاصی نماز گزارده شد و معصوم سکوت کرد و هیچ منع و ردعی از جانب او صورت نگرفت، این دلیل بر امضای آن عمل و سلوک است و نشان می‌دهد که این عمل مشروع و صحیح است. اساس و پایه دلالت سکوت بر امضا یا بر اساس و پایه عقلی توجیه می‌شود و یا بر اساس ظهور حالی. اما اساس عقلی چیست؟ معصوم از آن جهت که مکلف است، اگر این عمل مرضی او نبود یا خطا بود، باید نهی از منکر می‌کرد یا به سبب اینکه تعلیم جاهل واجب است، عدم نهی و سکوت معصوم عقلاً کاشف از این است که این فعل مرضی معصوم است. اساس و پایه ظهور حالی یعنی اینکه چون معصوم شارع است اگر عملی که در مقابل دید او انجام می‌شود و سبب ازبین رفتن غرض از شارعیت می‌شود، اگر منع نکند و ردی از او صادر نشود نقض غرض است و نقض غرض بر عاقل حکیم ملتفت محال است.^۲

۱. همان. روزه وصال عبارت است از: نیت روزه از طلوع فجر تا سحر یا دو روز پیاپی روزه گرفتن (رک. سیدکاظم یزدی: العروة الوثقی؛ ج ۳، ص ۶۲۲). روزه وصال حرام است جز برای رسول خدا ﷺ.

۲. محمدباقر صدر: دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۱۸۰.

لحاظ نخست یعنی حکم عقل به اینکه معصوم مکلف است و نهی از منکر بر او واجب است، منوط به محقق شدن شرایط امر به معروف و نهی از منکر است؛ اما لحاظ دوم یعنی اینکه معصوم شارع هدف دار است و سکوت او در صورت عدم رضایت منجر به نقض غرض از شارعیت اوست، منوط به این است که عمل و سلوکی که در معرض دید معصوم قرار می گیرد، از سنخ سلوک و اعمالی باشد که مستقیماً به بخشی از شریعت مرتبط باشد و عدم نهی معصوم موجب از دست رفتن اغراض شرعی شریعت شود. این عمل ممکن است، نحوه وضو گرفتن یک شخص باشد یا در دامنه اجتماعی وسیعی باشد، مانند عمل به خبر ثقه که اگر مرضی او نباشد و نهی نکند منجر به نقض غرض شارع می شود. این ظهور حالی مشروط به محقق شدن شرایطی که در پایه عقلی بدان اشارت گردید، نمی باشد.^۱

حجیت سیره عقلا

گفته شد که سکوت معصوم در مقابل یک رفتار و عمل، نشانه امضای آن رفتار یا عمل است. نوع عمل یا رفتاری که معصوم مواجه با آن است بر دو نوع است: گاه یک رفتار شخصی و فردی است؛ مانند اینکه معصوم وضو گرفتن یا نماز اشتباه یک شخص را مشاهده کند و گاه معصوم با یک سلوک و پدیده اجتماعی مواجه می شود و در مقابل آن سکوت می کند. این سکوت در مقابل یک پدیده و رفتار اجتماعی فراگیر که

در اصطلاح سیره عقلاییه نامیده می‌شود، دلالت بر امضای آن پدیده و رفتار و مشروعیت آن است؛ مثلاً در میان عرف عُقلای جامعه حیازت، سبب ملکیت شمرده می‌شود. کسی که مثلاً از رودخانه لیوان آبی را برمی‌گیرد، مالک آن می‌شود یا کسی به صحرا می‌رود و سنگی را حیازت می‌کند، مالک آن می‌شود. این سیره عُقلا اگر در برابر و منظر معصوم بود و معصوم در برابر آن سکوت کرد، این سکوت تقریر و امضای آن سیره شمرده می‌شود.

از طریق سیره عُقلاییه، حجیت خبر واحد، حجیت ظهور و بسیاری از مسائل اصولی مهم اثبات می‌شود.^۱

حدود حجیت سیره عقلایی

آنچه در سیره عقلایی امضا می‌شود یک رفتار و عمل صامت و خاموش نیست؛ بلکه امضا متوجه نکته مرتکز در اذهان عُقلا می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم عُقلا به ظهور یا اخبار ثقه عمل می‌کنند یا حیازت را سبب ملکیت می‌دانند، همه اینها نشان می‌دهد که این مسئله یک سلوک عقلایی است و عُقلا به دلیل نکته معین و سبب خاصی حیازت را سبب تعلیک می‌دانند یا به دلیل وجود نکته کاشفیت خبر ثقه از واقع تا درجه بالایی، خبر ثقه را معتبر می‌شمارند، در نتیجه مورد امضا، آن نکته ارتکازی و سبب باطنی و منشأ این سلوک و رفتار اجتماعی است؛ بنابراین برای ما امکان استفاده

۱. عبدالجبار الرفاعی؛ محاضرات فی اصول الفقه؛ شرح الحلقة الثانیة؛ ج ۱، ص ۲۹۹.

حکم شرعی وضعی یا تکلیفی از سیره عقلا خواهد بود؛ به عبارت دیگر اگر ما باشیم و صرف عمل و رفتار صامت، از سیره مورد نظر بیش از جواز حیات برداشت نمی‌کنیم، اما به لحاظ نکته‌ای که مورد امضای شارع قرار گرفته است می‌توان حکم شرعی وضعی اینکه عمل حیات سبب ملکیت است و ملکیت نسبت به مال مورد نظر یک حکم وضعی شرعی است و نیز اینکه ملکیت مال مجاز مباح است که یک حکم شرعی تکلیفی است، برداشت می‌شود.^۱

نکته دیگر در مورد حجّیت حکمی که از سیره استنباط می‌شود این است که این حکم خاص زمان معصوم نیست، بلکه در امتداد عصرهای مختلف تا آن سیره وجود دارد، مورد امضای شارع است و شامل زمان بعد از معصوم نیز می‌شود. نکته آخر نیز این است که همزمانی و معاصرت سیره عقلایی با عصر معصوم شرط اساسی امضا و تأیید شارع است. اگر سیره، جدید و متأخر از زمان معصوم باشد نمی‌توان حجّیت آن و امضای شارع نسبت به آن را نتیجه گرفت.

اگر اشکال شود که سکوت امام عصر علیه السلام می‌تواند جایگزین امضای سیره باشد، پاسخ می‌دهیم که هیچ کدام از پایه‌های حجّیت سیره عقلایی در اینجا وجود ندارد؛ زیرا امام غایب هیچ تکلیفی برای امر به معروف و نهی از منکر ندارد و لزوم تعلیم جاهل برای امام در پرده غیبت فعلیت پیدا نمی‌کند و غرض از تشریع و لزوم حفاظت از آن در زمان غیبت برای معصوم در حال غیبت همچون امام حاضر تحقق نمی‌یابد و استظهار چنین نقض غرضی محل

اشکال است؛ بنابراین سیره‌ای که به زمان حضور معصوم متصل نمی‌شود، حجیتی ندارد.^۱

نتایج متعدد اصولی حجیت سیره و سکوت معصوم

گفتیم که تقریر معصوم به این معناست که در مرئی و منظر معصوم، مردم کاری را انجام می‌دهند و هیچ مانعی برای انکار و ردّ معصوم نسبت به آن کار وجود ندارد. خود عدم انکار معصوم به معنای امضا و تأیید آن کردار یا گفتار است.^۲ برخی از مسائل اصولی امامی از طریق تقریر معصوم اثبات می‌شوند که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. حجیت خبر ثقه

برای اثبات حجیت خبر ثقه ادله گوناگونی عرضه شده است که مهم‌ترین آنها سیره عقلاست. شیوه عقلاً معمولاً بر این است که در امور زندگی خود به گزارش شخص ثقه اعتماد می‌کنند و شارع از این سیره نهی نکرده است.^۳

۲. حجیت ظواهر

مهم‌ترین دلیل حجیت ظاهر کتاب و ظاهر سنت همان تقریر معصوم است.

۱. محمدباقر صدر؛ دروس فی علم الاصول: الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۱۸۳ - ۱۸۴.
 ۲. میرزای قمی؛ قوانین الاصول؛ ج ۱، ص ۴۹۵. علی مشکینی؛ اصطلاحات الاصول؛ ص ۱۳۹.
 ۳. ملا احمد نراقی؛ عوائد الایام؛ ص ۴۵۷. جعفر سبحانی؛ تهذیب الاصول؛ تقریرات امام خمینی؛ ج ۲، ص ۱۰۹.

عُقلا در زمان معصومان برای فهم مراد شارع به ظاهر کلام او تمسک می‌کرده‌اند و قطعاً شارع از آن منعی نکرده است.^۱

۳. حجیت قواعد فقهی

فقه‌های امامیه هنگام استدلال فقهی برای استنباط احکام الهی از برخی قواعد کلی فقهی استفاده می‌کنند. بسیاری از این قواعد پیش از اسلام نیز وجود داشته‌اند و اعتبار آنها از طریق سیره عُقلا و سکوت معصوم و تأیید معصوم حجت می‌شوند.

اصالت صحت،^۲ قاعده ضمان،^۳ قاعده ید،^۴ اصالت البرائة^۵ و قاعده نفی ضرر^۶ نمونه‌هایی از این اصول و قواعدی‌اند که مبتنی بر سیره عُقلا و تقریر معصوم حجت شده‌اند.

۴. ملاک حجیت اجماع

فقه‌های امامیه اجماع را به خودی خود حجت نمی‌دانند، بلکه از این جهت

۱. محمدرضا مظفر؛ اصول الفقه؛ ج ۲، ص ۱۴۷. محمدکاظم خراسانی؛ کفایةالاصول؛ ج ۲، ص ۵۸.

۲. علامه حلی؛ منتهی‌المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج ۱۴، ص ۲۳۱. سیدحسن موسوی بجنوردی؛ القواعد الفقهیه؛ ص ۲۳۹.

۳. شیخ طوسی؛ البسوط فی فقه الامامیه؛ ج ۳، ص ۱۰۰. همو. الخلاف؛ ج ۳، ص ۴۱۴. رک: ابن‌البراج طرابلسی؛ المذهب؛ ج ۱، ص ۴۵۰.

۴. علامه حلی؛ تحریرالاحکام علی مذهب الامامیه؛ ج ۴، ص ۵۲۷.

۵. یوسف بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۱، ص ۴۱. سیدعبدالله شبر؛ الاصول الاصلیه و القواعد الشرعیة؛ ص ۲۷۳.

۶. یوسف بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۳، ص ۳۹۱.

که کاشف از رأی یا تقریر معصوم است حجت و معتبر می‌دانند.^۱ البته حجیت اجماع و سیره متشرعه بیان دیگر و ملاک متفاوتی دارد که لازم است به آن اشاره کنیم:

حجیت اجماع

از دیدگاه شهید صدر اجماع به معنای اتفاق جمیع اهل فتوا و نظر بر یک مسئله امکان‌پذیر نیست. بسیاری از فقها تدوین کتاب نداشته‌اند یا به ما نرسیده است؛ اجماع به مبنای اتفاق شمار زیادی از فقها درباره حکمی از احکام شرع است به درجه‌ای که موجب احراز حکم شرعی شود؛^۲ بنابراین هر فتوایی یک إخبار حدسی از حکم شرعی است که ممکن است به حسب قانون احتمالات، امکان صحت و خطا داشته باشد. هرچه تعداد فقیهان قایل به این فتوا زیاد شود، احتمال صحت آن فتوا و مطابق باواقع‌بودن افزایش می‌یابد و به عکس احتمال خطای آن به صفر نزدیک می‌شود. از این لحاظ اجماع با این تعریف همانند خبر متواتر است که احتمال به خطای آن صفر یا نزدیک به صفر است، با این تفاوت که خبر متواتر إخبار حسی از رأی معصوم و حکم شرعی است.^۳

از این دیدگاه اجماع با وجود رأی مخالف به شکلی که مرتبه حساب احتمالات آسیبی نرساند سازگار است؛ به این معنا که با وجود مخالف هم، هنوز کشف از دلیل شرعی و رأی معصوم برقرار باشد. از دیدگاه فلسفه فقهی

۱. سید مرتضی؛ وسائل المرتضی؛ ج ۱، صص ۱۱ و ۲۰۵. محقق حلی؛ المختصر النافع؛ ص ۳۲.

۲. محمدباقر صدر؛ حلقات الاصول؛ الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۱۹۵.

۳. همان، ص ۱۹۶.

مشخص است که حجیت اجماع متفرع بر عصمت انبیا و اهل بیت علیهم السلام است که اجماع کاشف از این است.

حجیت سیره متشرعه

گفتیم که سیره عقلا دو رکن اساسی دارد: ۱. تحقق سیره در زمان معصوم؛ ۲. سکوت معصوم در برابر آن. اما سیره متشرعه همانند اجماع است؛ یعنی عده‌ای از متشرعه از این جهت که متشرع‌اند، باید بر حکمی از احکام شریعت مانند مسح پا یا بعضی از کف دست، اتفاق داشته باشند. سیره متشرعه که معاصر نزدیک به عصر معصومان باشد با تحقق آن، به تنهایی کشف از رأی شارع و معصوم دارد. احتمال غفلت از استعلام از معصوم با تحقق سیره به صفر نزدیک می‌شود. سیره متشرعه با سیره عقلا این تفاوت را دارد که سیره عقلای معاصر معصوم، به صرف تحقق آن کاشف از موقف و رأی شارع نیست مگر به ضمیمه سکوت معصوم؛ اما سیره متشرعه، بنفسه کاشف از دلیل شرعی است. تفاوت سیره متشرعه با اجماع در این است که اجماع یک اتفاق فتوایی و نظری فقهاست؛ اما سیره متشرعه اتفاق یک سلوک عملی دینی متشرع بر انجام کاری شرعی است. بنابراین سیره متشرعه به این معنا حلقه واسطی است میان بین اجماع و دلیل شرعی؛ به این معنا که اجماع و اتفاق فتوایی فقیهان کاشف از سلوک عملی و رفتاری متشرعه عصر نصوص طبق آن فتواست و این به نوبه خود کاشف از دلیل شرعی است؛ یعنی اجماع از یک روایت غیر مکتوب که در زندگی متشرعان مَرکَز شده است، کشف می‌کند.^۱

۱. محمدباقر صدر؛ دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية؛ ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲.

استفاده از نظریه عصمت برای اثبات مبنای اصولی تعارض دو حدیث اعتقاد به عصمت منشأ یک مبنای اصولی در فقه امامیه شده است. در توجیه اینکه لازم نیست دو خبر که عمل به هر دوی آنها ممکن نیست طرح شود. نوه شهید ثانی می‌گوید: در جایی باید دو خبر طرح و کنار گذاشته شوند که با هم ضدیت داشته باشند؛ چون محال است از امام معصوم دو کلام متضاد صادر شده باشد.^۱

استفاده از ترک استفعال معصوم برای اثبات اطلاق

اعتقاد به عصمت امام از خطا و اشتباه، فقها را بر آن داشته است روایتی را که از آن چنین برداشتی می‌شود انکار کنند:

در استدلال برای عدم لزوم استبرای کنیز، به روایت ابن‌سنان استناد می‌شود که در آن ملاک برای عدم استبرا این دانسته شده است که اگر مالک قبلی کنیز گمان بر عدم وطی دارد و او نزد خریدار امین شمرده می‌شود، همین برای عدم لزوم استبراء کافی است.^۲ فخرالمحققین در مورد این روایت می‌گوید: اگر افزون بر این مطلب، قید دیگری نیز لازم بود باید ذکر می‌شد، وگرنه استعمال عام در مکان خاص بوده که کار ناروایی است و محال است از امام معصوم علیه السلام صادر شود.^۳

۱. محمد بن حسن بن زین الدین؛ استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار؛ ج ۱، ص ۳۱.

۲. محمد بن یعقوب کلینی؛ فروع کافی؛ ج ۵، ص ۴۷۳. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۱، ص ۸۹. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۸، ص ۱۷۲.

۳. فخرالمحققین؛ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد؛ ج ۳، ص ۱۶۵.

بخش سوم: پیامدهای اندیشه عصمت در فقه امامیه

رد پای تأثیر مبنای اعتقاد به عصمت هنگام پرداختن فقیه به فرایند اجتهاد را می‌توان در چند ناحیه جستجو کرد:

(الف) بحث سندی: طرد روایت و عدم اعتبار سند به دلیل تنافی با عصمت در این مقام روایاتی که عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله یا امامان را زیر سؤال برده‌اند، سنت غیر واقعی و مطرود تلقی می‌شوند.

(ب) بحث دلالتی: توجیه و تأویل ظاهر روایت فقیه در اینجا با پذیرفتن سند و صدور حدیث، محتوای حدیث را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با عصمت ناسازگاری نداشته باشد، گرچه آن معنا غیر ظاهر و غیر متبادر از روایت باشد.

(ج) بحث جهتی: حمل روایت بر تقیه با پذیرش صدور و دلالت سعی می‌شود مضمونی که در حدیث خلاف عصمت تلقی می‌شود، بر عمل یا گفتار از روی تقیه حمل شود. یکی از موارد بحث جهتی، حمل روایت بر قضیه شخصیه است؛ چون محتوای روایت مطابق موازین اثبات‌شده توسط ادله دیگر نیست. هیچ اطلاقی و عمومی از این روایت را در نظر نمی‌گیرند و بر همان مورد شخصی روایت منطبق می‌کنند.

گفتار یکم: تمسک به سنت (قول، فعل و تقریر) معصوم برای اثبات حکم شرعی همان گونه که در مبحث حجیت سنت بیان شد، از آثار اعتقاد به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، حجیت گفتار، کردار و تقریر آنان می‌باشد. در اصول فقه این مسئله را دانشمندان علم اصول امامی بارها مطرح می‌کردند که

فعل معصوم، دلالت‌کننده بر جواز آن فعل می‌باشد یا گفتار و تقریر معصوم، می‌تواند منشأ استنباط حکم خدا قرار گیرد.

به عبارت دیگر عصمت پیامبر ﷺ و اهل بیت  از هرگونه خطا، فراموشی و کذب در فهم، ابلاغ و تفسیر شریعت، حجیت قول، فعل و تقریر آنها را در مقام تفسیر و تبیین احکام شرعی به دنبال دارد.

اکنون به بعضی از مواردی که فقهای امامی بر مبنای عصمت اهل بیت  و حجیت گفتار، رفتار و تقریر آنان، حکم خدا را استنباط کرده‌اند، اشاره می‌کنیم. شایان ذکر است آوردن این موارد تنها از باب ذکر مثال در این باره است، وگرنه استقصاکننده در استدلال‌های فقهی می‌تواند موارد متعدد دیگری را نیز بیابد.

۱. اثبات حکم شرعی جواز سلام دادن در نماز میت با تمسک به فعل معصوم قلمرو اثباتی این استشهاد در دایره احکام عبادی است. از مواردی که فعل امام منشأ استنباط حکم الهی شده است - و استدلال به فعل امام تنها در صورتی تمام می‌شود که قایل به عصمت او باشیم - مورد ذیل می‌باشد:

آیا سلام (تسلیم) در نماز میت مشروعیت دارد یا نه؟ برای اثبات سلام در نماز میت به دو روایت تمسک شده است که در روایت اول^۱ تصریح به تسلیم

۱. شهید اول؛ ذکر الشیعة فی احکام الشریعة؛ ج ۱، ص ۴۴۲. مضرة سماعه: «فإذا فرغت سلمت عن یمینک»، و هو يعطی التسليم مطلقا، و خير الحسن بن أحمد المنقري، عن یونس، عن الصادق ؛ و الخامسة یسلم، و یقف مقدار ما بین التکبیرین، و لا یرح حتی یحمل السریر من

و در روایت دوم^۱ تنها به حکایت فعل معصوم اکتفا شده است؛ چون امام معصوم علیه السلام آن را انکار نکرده‌اند؛ بنابراین سلام دادن در نماز میت مشروع است.^۲ پس جواز و مشروعیت یک عمل از گفتار معصوم در یک حدیث و از تقریر معصوم از حدیث دیگر توسط فقیه استنباط شده است.

۲. اثبات موضوع شرعی وحدت سوره ضحی و انشراح با استناد به

فعل معصوم

این مورد در قلمرو اثبات یک موضوع شرعی است که آیا دو سوره ضحی و انشراح دو سوره‌اند یا یک سوره؟ در این مورد می‌توان نشان داد فقیهان امامی از فعل معصوم یک موضوع شرعی را استنباط می‌کنند.

شیخ احمد حلی برای اینکه نشان دهد سوره ضحی و انشراح یکی هستند و نیازی به قرائت دو بسم الله در قرائت آن دو در نماز در یک رکعت نمی‌باشد، به فعل امام صادق علیه السلام استناد کرده است که آن حضرت سوره ضحی و انشراح را در یک رکعت قرائت کرد.^۳ شیخ می‌گوید: نفس خود فعل معصوم مبنی بر قرائت دو سوره در یک رکعت نشان‌دهنده وحدت این دو سوره است^۴ و نیازی به قرائت بسم الله دوم بین دو سوره وجود ندارد. نقدی بر کلام شیخ در این مورد می‌توان وارد کرد که این فعل معصوم شاید دلیل بر

۱. همان. خبر عمار عن الصادق علیه السلام: سئل عن میت صلی علیه، و لما سلم الإمام فإذا المیت مقلوب و هذان یدلان علی تسلیم الإمام، و الثانی منهما حکایة فعل الإمام إلا أنه لم یذكر إنکار المعصوم إیاه.

۲. شهید اول: ذکر الشیعة فی احکام الشریعة؛ ج ۱، ص ۴۴۲.

۳. شیخ طوسی: الاستبصار؛ ج ۱، باب ۱۷۴، ص ۱۳، ح ۴.

۴. ابن فهد حلی: المہذب البارع فی شرح المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۳۷۰.

وحدت دو سوره و عدم لزوم قرائت بسم الله دوم نباشد، بلکه شاید فقیهی این گونه برداشت کند که این عمل معصوم نشان‌دهنده جواز قرائت دو سوره در یک رکعت نماز باشد؛ همان گونه که اهل سنت قرائت هر مقداری از قرآن گرچه یک یا چند آیه را بعد از قرائت حمد جایز می‌دانند، این عمل امام معصوم نشان‌دهنده جواز قرائت هر مقدار از قرآن یا هر تعداد سوره از قرآن بعد از حمد باشد.

بر فرض پذیرش اینکه لزوم و مشروعیت خواندن تنها یک سوره کامل بعد از حمد از ادله دیگر اثبات شده است، از این روایت در حکم یک سوره بودن این دو سوره از جهت محتوایی و معنایی ثابت می‌شود؛ اما عدم لزوم ذکر دو بسم الله و حذف بسم الله دوم از این روایت برداشت نمی‌شود؛ خصوصاً با توجه به دیدگاه امامیه که بسم الله هر سوره جزو سوره است و باید نیت قرائت سوره خاص در هنگام شروع قرائت بسم الله در ذهن مکلف باشد.

اما به هر روی استنباط یک موضوع شرعی از فعل امام در این مسئله تردیدناپذیر است که منوط به عصمت امام در وهله سابقه می‌باشد.

۳. استدلال به فعل معصوم برای اثبات جواز قضاوت در مسجد

فقه‌ای امامی در مورد جواز قضاوت در مسجد که یک مکان عبادی است، اختلاف دارند. عده‌ای در مسیر استدلال برای اثبات جواز انجام قضاوت در مسجد، به فعل پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام استناد شده است، چون ایشان در مسجد قضاوت می‌کردند؛ پس برای دیگران نیز جایز است.

در پاسخ این استدلال گفته شده است که نباید کار معصومان را با خود

قیاس کنیم؛ زیرا انجام کار توسط آنها بدون تردید کاری خطا نبوده است، اما برای دیگران این گونه نیست؛ چون لازمه حکمیت خصومت است که جای آن در مسجد نیست.^۱

در هر صورت انجام قضاوت در مسجد توسط معصوم، توجیه‌کننده جواز آن است، گرچه اختصاصاً در حق معصوم باشد و این مسئله جز با قول به عصمت معصومان توجیه‌پذیر نیست.

شبیه برداشت فخرالمحققین در حوزه قضاوت در مسجد، روایتی است که مرحوم فیض کاشانی از تهذیب شیخ طوسی نقل می‌کند.^۲ مفاد روایت این است که امام صادق علیه السلام از خرید و فروش، آمدوشد دیوانگان، آوردن نوزادان، انجام قضاوت، اجرای حدود و قصاص، اعلام اشیای گمشده و بلندکردن صدا در مساجد نهی کرده است.

مرحوم فیض در توجیه این روایت که مفاد آن، اجتناب از انجام قضاوت در مسجد است، می‌گوید: این گفته امام علیه السلام در خصوص مواردی است که قضاوت توسط غیرمعصوم اجرا می‌شود؛ زیرا می‌دانیم که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در مسجد جامع کوفه، قضاوت‌های متعددی را جاری ساخت؛ بنابراین اگر در روایت تهذیب به ظاهرش اخذ کنیم، با عصمت امام علیه السلام سازگاری ندارد و باید تأویل و توجیه شود.^۳

۱. فخرالمحققین: ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد؛ ج ۴، ص ۳۱۰.

۲. شیخ طوسی: تهذیب الاحکام؛ ج ۳، ص ۲۴۹: عن الخشاب عن ابن أسباط عن بعض رجاله قال قال أبو عبد الله علیه السلام: جئوا مساجدکم الشراء و البیع و المجانین و الصبیان و الأحکام و الضالّة و الحدود و رفع الصوت.

۳. ملامحسن فیض کاشانی: الوافی؛ ج ۷، ص ۵۰۶.

۴. استدلال به فعل معصوم برای اثبات استحباب تکاندن دست بعد از تیمم دایره این استشهاد، حوزه مقدمه افعال عبادی یعنی کیفیت تیمم و احکام آن می‌باشد. یکی از مواردی که فعل معصوم منشأ حکم شرعی در فقه امامیه شده است، استحباب تکاندن دست‌ها و تمیزکردن آن از ذرات خاک بعد از تیمم می‌باشد. علامه حلی می‌گوید: تکاندن دست‌ها بعد از تیمم واجب نیست، بلکه مستحب است. دلیل این حکم آیه «فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» است.^۱ محقق حلی در معتبر می‌گوید: چون تکاندن دست در آیه ذکر نشده است؛ بنابراین شرط بودن آن منتفی است؛ اما استحباب آن بدان دلیل است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این کار را بعد از تیمم انجام داده است.^۲

۵. استناد به فعل معصوم برای اثبات استحباب زیارت قبور مؤمنان برای زنان یکی از مواردی که از فعل معصوم، حکم فقهی استنباط شده است، ماجرای زیارت فاطمه زهرا علیها السلام از قبور شهدای احد، دو مرتبه در هر هفته است. آن حضرت هر دوشنبه و پنج‌شنبه به زیارت قبور می‌رفت و در هر شنبه برای حمزه استغفار می‌کرد.^۳

از این فعل حضرت زهرا علیها السلام با یک احتمال می‌توان استحباب زیارت کردن زنان از قبور مؤمنان را استنباط کرد. البته در این فرض باید پوشش مناسب را رعایت کنند. در احتمال دیگر شاید این استحباب به خود حضرت زهرا علیها السلام اختصاص داشته باشد؛ چون معصوم بوده، می‌داند از چشم

۱. مانده: ۶.

۲. محقق حلی: المعبر فی شرح المختصر؛ ج ۱، ص ۳۸۹.

۳. محمدباقر سبزواری: ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ ج ۲، ص ۳۴۱.

نامحرمان محفوظ است.^۱ می‌توان حوزه عصمت در این روایت را در قلمرو افعال عبادی استحبابی محسوب کرد.

ذکر این نکته ضروری است که اصل فعل معصوم دلالت‌کننده بر جواز و اباحه فعل می‌باشد؛ اما استمرار و مداومت بر فعل از طرف معصوم افزون بر نفی کراهت، بر استحباب آن فعل دلالت می‌کند.

۶. استناد به قول معصوم برای اثبات جواز تملک غنیمت جنگی

دایره این حکم در حوزه افعال غیرعبادی است: اگر کسی غنیمتی را در جنگ به دست آورد، آیا می‌تواند مالک آن شود؟

علامه حلی در بحث غنیمت جنگی سؤالی را مطرح می‌کند که اگر امام بگوید: «من اخذ شیئاً فهو له»: هر کس در جنگ غنیمتی برداشت از آن خود اوست، آیا این کار جایز است؟ او از شیخ طوسی نقل می‌کند چون معصوم چنین فرموده است، گفتار و فعل او برای ما حجت است. این جمله رسول خدا ﷺ در جنگ بدر بوده است، اما نایب امام و حاکم غیر معصوم چنین حکمی را در جنگ نمی‌تواند صادر کند و آیه اول سوره انفال این حکم را نسخ کرده است.^۲ سخن علامه از دیدگاه نگارنده می‌تواند خدشه‌پذیر باشد؛ زیرا وجه جمع بسیار بهتری می‌توان میان این سخن رسول خدا ﷺ در جنگ بدر و حکم اولی غنائم ارائه کرد و آن این است که می‌توان گفت: این حکم رسول خدا ﷺ در جنگ بدر یک حکم حکومتی است؛ خصوصاً به قرینه

۱. همان.

۲. علامه حلی: منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (ط - القدیمه)، ص ۹۵۲.

صدور آن در جنگ بدر و درحقیقت با این وجه جمع میان احکام، ما در جهت صدور این روایت تأویل قابل قبولی ارائه دادیم که هیچ نیازی نیست به تأویل علامه پناه ببریم؛ زیرا نسخ خلاف اصل است و تا وقتی چنین وجه زیبایی برای جمع روایات متعارض وجود دارد، هیچ گاه به سراغ بهره‌گیری از نسخ نمی‌رویم.

۷. استناد به فعل معصوم برای جواز استفاده از سبزه زارها

این حوزه از عصمت، در دایره افعال غیرعبادی و مالکیت اموال عمومی توسط حاکم می‌باشد. یکی از مواردی که اعتقاد به عصمت در فتوای فقیه امامی مسلک تأثیر مستقیم گذاشته است، فتوا در مورد مسئله زیر در شئون حاکم بر امام می‌باشد.

شیخ طوسی می‌گوید: امام معصوم حق دارد سبزه‌زار و کَلاء را تحت حمایت خود قرار دهد یا برای عموم مسلمانان مورد استفاده قرار دهد. اما شافعی و ابوحنیفه می‌گویند امام چنین حقی ندارد. دلیل فتوای دو امام اهل سنت، این است که امام را معصوم نمی‌دانند؛ اما مستند فتوای شیخ طوسی این است که تمامی افعال معصوم صواب است.^۱

۸. عصمت، منشأ تفصیل حکم جواز عمل حاکم به علم خود در مقام قضاوت

و تطبیق احکام الهی

از مواردی که رد پای اندیشه عصمت را در فتاوای فقها می‌توان جستجو

۱. مفلح بن الحسن الصمیری البهرانی: تلخیص الخلاف و خلاصة الاختلاف - منتخب الخلاف؛

ج ۲، ص ۲۱۳. ر.ک: شیخ طوسی؛ الخلاف، ج ۳، ص ۵۲۸.

کرد. فتوایی است که ابوالصلاح حلبی در کافی آورده است: در جایی که حاکم شرع به عقد یا ایقاعی علم داشته باشد، می‌تواند به علم خود عمل نماید؛ اما اگر علم حاکم موجب اجرای حد شود در صورتی می‌تواند به علم خود عمل کند که حاکم، امام معصوم از خطا باشد؛ اما اگر حاکم غیر معصوم مثلاً شهادت به زنا یا کسی بدهد گرچه علم داشته باشد، این شهادت و قضاوت او موجب اجرای حدّ کذب بر حاکم خواهد شد.^۱ البته این مسئله در موردی که شهادت‌دهنده معصوم است، نمی‌باشد؛ معصوم می‌تواند، گرچه یک نفر باشد، به زنا یا فرد شهادت دهد و زنا ثابت می‌شود و این مورد از احکام اختصاصی معصوم است.

۹. جزء العله بودن فعل معصوم برای یافتن حکم اولیه اسلام در مورد

حکم نماز هنگام خوف

روایتی درباره نماز پیامبر ﷺ در جنگ خندق وارد شده است که از فعل پیامبر حکم شرعی استنباط می‌شود. پیامبر ﷺ در اثر اشتغال به جنگ مجبور شد چهار نماز را یک‌جا، شب هنگام اقامه کند. پیامبر ﷺ به بلال فرمود اذان بگوید. آن حضرت خود اقامه گفت؛ سپس نماز ظهر را به جماعت برپا داشت؛ سپس به بلال فرمود اقامه بگوید و نماز عصر را به جماعت برپا داشت؛ سپس بلال را فرمود که اقامه بگوید و نماز مغرب را به جماعت ادا کرد؛ پس از آن بلال را فرمود که اقامه بگوید و در نهایت نماز عشا را به جماعت گزارد.^۲

۱. ابوالصلاح حلبی؛ الکافی فی الفقه؛ ص ۴۳۲.

۲. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۸۱، ص ۱۶۶.

از یک جهت این روایت را شهید اول در ذکری مستند حکم خود قرار داده است که در موردی که چند نماز پشت سر هم خوانده می‌شود تنها در نخستین نماز اذان و اقامه گفته می‌شود و برای نمازهای بعدی افضل، اکتفا بر اقامه تنها می‌باشد. از جهت دیگر روایت را به گونه‌ای توجیه می‌کند که با عصمت رسول خدا ﷺ منافات نداشته باشد؛ به این صورت که حکم اولیه اسلام این بوده است که نماز هنگام خوف ساقط می‌شود؛ سپس این حکم با آیه ۱۰۲ سوره نساء که نماز خوف را جعل کرده است، نسخ شده است.^۱ قلمروی از عصمت را که شهید در این روایت هدف قرار داده است، عصمت در افعال واجب عبادی است. نگارنده می‌گوید: اصل مسئله سنت بودن اکتفا به اقامه به جای اذان و اقامه در نماز دوم جماعتی که پشت سر هم ادا می‌شود، کاملاً روشن است؛ اما شاید بتوان روایت را بر موردی حمل کرد که به این تأویل بعید شهید اول نیاز نباشد.

شاید آن حضرت نماز ظهر و عصر را در آخر وقت و سپس نماز مغرب و عشا را در ابتدای وقت اقامه نموده است و چهار نماز پشت سر هم تحقق پیدا کرده است و هیچ نمازی ساقط نشده است. صرف این احتمال، سخن شهید را مخدوش می‌کند.

در واقع تمامی این نه مثال ذکر شده مصادیقی از حجیت سنت را ترسیم می‌کردند. به عبارت دیگر این موارد پیامدهای فقهی همان تطبیق پیامد اصولی در موارد خاص است و دلیل تخصیص به ذکر آنها این بوده است که فقها تصریح به دخالت دیدگاه عصمت خود در مسیر استدلال و استنباط

۱. شهید اول: ذکر الشیعة فی احکام الشریعة؛ ج ۳، ص ۲۳۰.

حکم فقهی داشته‌اند و آن ارتکاز و اصل موضوعی ذهنی خود را بر زبان آورده‌اند.

گفتار دوم: تفکیک سنت واقعی از غیر سنت (شرط اعتبار حدیث)

بسیاری از فقیهان بر اساس محتوا و مضمون روایت، اعتبار و عدم اعتبار آن را مورد آزمون و بررسی قرار می‌دهند. با توجه به پذیرش مبنای کلامی عصمت، اگر محتوای حدیث دربردارنده نسبتی غیر درخور شأن و منزلت معصوم باشد، آن روایت گرچه تمامی راویان زنجیره سند آن مورد اعتماد و ثقه باشند، در صدور آن از معصوم مورد شک قرار می‌گیرد و می‌گویند محال است چنین متن و محتوایی از معصوم صادر شده باشد؛ بنابراین مبنای عصمت ملاک و معیاری است که می‌توان توسط آن سنت واقعی را از روایات غیر معتبر تفکیک نمود. از جمله این روایات، آنهایی هستند که دربردارنده نسبت سهو و فراموشی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نماز یا ترک عبادت معصوم یا خدشه‌ای در انجام تکلیف شرعی او می‌باشد؛ حتی مواردی که نشان‌دهنده نسبت امری است که از جلالت قدر و علو منزلت معصوم به دور می‌باشد، در این دسته می‌گنجد.

۱. طرد روایات سهو النبی

یکی از قضایایی که محل بحث و جنجال زیادی قرار گرفته است، روایت خواب‌ماندن بلال و بیدار نکردن پیامبر صلی الله علیه و آله برای نماز صبح است. اعتقاد به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله و اشتغال روایت بر احکام نماز قضا و نافله، موجب شده که بیشتر فقیهان امامی مسلک، توجیه‌ها و نقض و ابرام‌های زیادی را در ذیل

این روایت بیان کنند. زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: هنگامی که وقت نماز واجب داخل شد، جایی برای نماز نافله نیست و باید نماز واجب را ادا کرد. زراره می‌گوید: به کوفه آمدم و به حکم بن عیینه و یارانش این خبر را نقل کردم و آنها پذیرفتند. سال بعد دوباره امام باقر علیه السلام را ملاقات کردم. آن حضرت حکایت دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله را برای ما بیان کردند؛ به این شرح که رسول خدا صلی الله علیه و آله در یکی از سفرهای خود شب هنگام، دیروقت به محلی وارد شده، فرمود: چه کسی ما را برای نماز صبح بیدار می‌کند؟ بلال داوطلب شد؛ اما بلال را خواب در ربود و همگی خوابیدند تا اینکه خورشید طلوع کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله از بلال پرسید: از چه روی خواب تو را در ربود؟ بلال گفت: ای رسول خدا! همان کسی که جان شما را به هنگام خواب برگرفت، جان من را نیز برگرفت. آن‌گاه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: برخیزید و محلی را که در آن دچار غفلت شده‌اید، تغییر دهید. از بلال خواست اذان بگوید. بلال اذان گفت و رسول خدا صلی الله علیه و آله ابتدا دو رکعت نافله فجر را اقامه کرد و به اصحاب فرمود دو رکعت نافله فجر را به پا دارند، سپس قضای نماز صبح را به جماعت خواندند. آن‌گاه فرمود: هر که چیزی از نماز را فراموش کند، باید هرگاه به یاد آورد آن را به پا دارد. خداوند عز و جل می‌فرماید: «و نماز را برای یاد من به پادار».

زراره می‌گوید: در بازگشت این روایت را برای حکم و یارانش بیان کردم. پس آنها گفتند: این روایت در تناقض با روایتی است که پیش از این گفتم. پس باز خدمت امام باقر علیه السلام رسیدم و آنچه را حکم و یارانش گفته بودند، نقل کردم، آن حضرت فرمود: روایت دوم در موردی بود که هم وقت نماز واجب و هم وقت نافله هر دو فوت شده بود و رسول خدا صلی الله علیه و آله در مقام

قضای نافله و فريضه بود - که وقت آن دو موشع بود -^۱

نظر به اهمیت این بحث در سخنان فقها و متکلمان و جنجالی بودن این بحث به بررسی توجیه‌هایی می‌پردازیم که فقیهان شیعی حول این روایت مطرح کرده‌اند:

توجیه نخست

علامه مامقانی رحمته الله می‌گوید: این روایت حاوی انتساب یک نقص به رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد و تنها راه فرار از این انتساب آن است که خداوند متعال به پیامبرش خبر داده باشد که نماز ادا از وی ساقط است، وگرنه خواب به هنگام نمازی که واجب است - با توجه به اینکه قلب پیامبر هیچ‌گاه نوم و خواب ندارد - با عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله منافات دارد؛ از طرفی قضا در جایی صحیح است که ادا موجود باشد؛ بنابراین روایت قابل اخذ نیست.^۲

بنا بر این توجیه این روایت به دلیل تنافی با مبنای عصمت طرد می‌شود و به عنوان سنت غیر واقعی تلقی می‌شود.

توجیه دوم

با توجیه شیخ انصاری روایت پذیرفته می‌شود و خواب‌ماندن پیامبر صلی الله علیه و آله

۱. شهید اول: ذکر الشیعه فی احکام الشریعه؛ ج ۲، ص ۴۰۳. این منابع نیز از شهید نقل کرده‌اند: حسین بروجرودی؛ جامع احادیث الشیعه؛ ج ۴، ص ۲۶۹. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعه (آل‌البیت)؛ ج ۴، ص ۲۸۵. محمد باقر مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱۷، ص ۱۰۸ و ج ۸۴، ص ۲۵.
۲. علامه مامقانی؛ حاشیه علی رساله فی المواسعة و المضایقه؛ ص ۳۱۹.

را به عنوان قدح و عیب و سهو محسوب نمی‌کند. طبق این توجیه مورد روایت را می‌توان به دسته آتی از پیامدها ملحق دانست؛ یعنی توجیه مفاد روایت به خلاف ظهور اولیه آن.

شیخ انصاری رحمته الله بعد از خلاصه کردن ماجرای خواب پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گوید: هیچ اشکال سندی و دلالتی در روایت وجود ندارد جز در برداشتن مسئله خواب پیامبر صلی الله علیه و آله و خواب، سهو محسوب نمی‌شود؛ همان‌گونه که شهید اول در ذکری می‌گوید: هیچ کس این روایت را به عنوان قادح عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله رد نکرده است. مؤید این نظرگاه، سخنی است که شیخ مفید رحمته الله در رساله نفی السهو خود ذکر نموده است که مضمون آن این است که خواب از لوازم بشر است و ممکن است خواب بر پیامبران غلبه کند و وقت نماز از آنها فوت شود و بعد از بیدار شدن نماز خود را قضا کنند و این عیب و نقص محسوب نمی‌شود، به خلاف سهو که عیب است. سهو عیبی است که همان نقص انسان از کمال می‌باشد و نتیجه فعل ساهی یا فعل غیر اوست؛ اما خواب فعل خداوند است و از قدرت بنده خارج است و هیچ بشری از آن گریزی ندارد به خلاف سهو که انسان می‌تواند از آن دوری بجوید. شاهد آن این است که حکما اموال و اسرار خود را به صاحبان سهو و نسیان به ودیعت نمی‌گذارند؛ اما به کسی که احیاناً بر او خواب غلبه می‌کند به ودیعت می‌نهند؛ همان‌گونه که آن را به مریض و سقیم به ودیعت می‌گذارند.^۱ همچنین کلامی را از شیخ بهایی در اخذ به قبول روایت خواب پیامبر نقل کرده، احکامی که مترتب بر آن است، در جبل المتین آورده است.

۱. مرتضی انصاری؛ رسائل فقهیه؛ ص ۳۱۹.

توجیه سوم

در توجیه سوم نیز روایت طرد نمی‌شود، بلکه با پذیرش مضمون روایت و پذیرش اینکه خواب‌ماندن از رده غیب و سهو و نقص محسوب می‌شود، آن را با حمل بر اینکه این خواب‌ماندن دارای مصلحت بوده، از طرف خدا جبراً بر معصوم تحمیل شده است، توجیه می‌شود.

سبزواری در توجیه روایت نوم‌النبی می‌گوید:^۱ این کار خدا بوده است تا فواید و مصالحی بر آن مترتب سازد. از این جهت با عصمت پیامبری که جهات مادی و جسمانی هیچ‌گاه بر او غلبه نمی‌کند و همواره مؤید به روح القدس می‌باشد، منافاتی ندارد. حال این مصالح چه بوده است، بلال آن را فهمیده بود و در دو خبر این الطیار و سعید الاعرج نیز آمده است.

توجیه سوم حمل روایت بر خلاف ظاهر نیست، بلکه ادعا شده است خواب خلاف عصمت نیست؛ یعنی قضاوتی در تأویل ظهور روایت ارائه شده است.

بررسی و ارزیابی

حق این است که توجیه دوم و سوم خلاف ظهور اولیّه روایت است و چنان‌که شیخ بهایی نیز مطرح کرده است به دلیل مبنای عصمت، روایت را باید طرد کرد. شیخ بهایی از علامه حلی نقل می‌کند که بعد از ذکر بعضی از اخبار نوم‌النبی ﷺ می‌گوید: این حدیث باطل است؛ چون محال است چنین فعلی از پیامبر ﷺ صادر شده باشد.^۲ این دیدگاه علامه حلی

۱. سید عبدالاعلی موسوی سبزواری؛ مذهب الاحکام؛ ج ۵، ص ۱۳۷.

۲. همان.

همان توجیهی است که علامه مامقانی در توجیه نخست ذکر کرد و این مبتنی بر دیدگاه کلامی عصمت است که چون انبیاء، به خصوص پیامبر اسلام ﷺ از هر نقضی مبرا است، هر روایتی که چنین نقضی را اثبات نماید، مردود و باطل است.

صاحبان توجیه نخست، لزومی ندارد هیچ نکته ویژه‌ای را در حدیث توجیه کنند؛ اما صاحبان توجیه دوم و سوم باید این قسمت از روایت که پیامبر ﷺ بعد از بیدار شدن به اصحاب فرمود جای خود را عوض کنند، توجیه نمایند؛ اگر خواب امری طبیعی است که برای همه اتفاق می‌افتد و غلبه خواب بر پیامبر ﷺ نقضی محسوب نمی‌شود؛ چرا دستور تغییر جا داده می‌شود و از روایت برداشت می‌شود که مکان، نحس بوده است و حتی رسول خدا ﷺ در تعبیر بعضی از روایات فرمود: «فنتمم بوادی الشیطان»^۱: شما در وادی شیطان خوابیدید؛ پس مکان خود را عوض کنید. در توجیه دوم و سوم این مسئله باید توجیه قابل قبولی عرضه شود.

۲. طرد روایت به دلیل اسناد خطا به قول معصوم

از مواردی که فقهای امامی مسلک، روایتی را به دلیل اینکه مفاد آن با عصمت امام ﷺ منافات دارد، طرد کرده‌اند، می‌توان به این مورد اشاره کرد: هنگامی که مکلف در لباس خود، بعد از نماز، نجاستی را یافت، آیا لازم است نماز را اعاده کند؟ بنا بر موثقه ابوبصیر^۲ فتوا می‌دهند که اگر قبل از نماز علم

۱. همان.

۲. سید ابوالقاسم خویی؛ فقه الشیعه، ج ۴، ص ۱۵۱، موثقه ابی بصیر عن ابی عبدالله ﷺ قال: «سألته عن رجل صلی و فی ثوبه بول او جنابة فقال علم به أولم یعلم، فعليه إعادة الصلاة اذا علم».

به نجاست داشت باید نماز را اعاده کند؛ اما شاهد ما روایت صحیح وهب بن عبد ربه^۱ می باشد که از امام صادق علیه السلام نقل می کند شخصی، علم به نجس بودن لباس خود ندارد و بعد از نماز متوجه می شود. امام می فرماید: «یعید اذا لم یکن علم»: اگر نمی داند باید اعاده کند. اما مرحوم خوئی در استناد به این روایت خدشه می کند؛ چون منطوق آن می گوید: اگر شخصی جاهل به وجود نجاست در لباس خود بود، باید نماز را اعاده کند و مفهوم جمله شرطیه می گوید: اگر شخص عالم به وجود نجاست بود، نباید اعاده کند و اراده چنین معنایی خطاست و با توجه به عصمت امام از خطا، استناد صدور این جمله به معصوم، خطاست و اگر مراد امام علیه السلام این بود که باید در هر دو صورت علم و جهل نماز را اعاده کند، بهتر این بود که با ادات وصل جمله خود را ادا می کرد: «یعید و إن لم یکن علم» یا اینکه می گفت: «حتی اذا لم یکن علم» یا «ولو لم یکن علم»؛ اما روایت چنین نیست و نمی توان به ظاهر آن استدلال کرد.^۲

نگارنده معتقد است شیوه نقل حدیث توسط مرحوم خوئی خالی از اشکال نیست. اگر عبارت «یعید اذا لم یکن علم» را در جوامع روایی شیعه جستجو نماییم، می بینیم در چهار موضع این عبارت آمده است^۳ که دو مورد وسایل و عوالی اللثالی به صورتی آمده است که مرحوم خوئی نقل کرده است؛

۱. همان، صحیح وهب بن عبد ربه عن الصادق علیه السلام: «فی الجنابة تصیب الثوب و لا یعلم بها صاحبه، فیصلی فیه، ثم یعلم بعد ذلك؟ قال: یعید اذا لم یکن علم».

۲. سید عبدالاعلی موسوی سبزواری؛ مهذب الاحکام؛ ج ۵، ص ۱۳۷.

۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۲، ص ۳۶۰. همو، الاستبصار؛ ج ۱، ص ۱۸۱. شیخ حر عاملی؛ وسایل الشیعه؛ ج ۳، ص ۴۷۶. ابن ابی جمهور احسایی؛ عوالی اللثالی؛ ج ۳، ص ۵۷.

اما در دو مرجع دیگر که جوامع قدیمی تر و معتبرتری هستند (التهذیب و الاستبصار) عبارت حدیث با لای نافیہ نقل شده است: «لایعید اذا لم یکن علم» و همچنان که شیخ طوسی در هر دو مورد در شرح حدیث توضیح داده است که مقصود از روایت این است اگر علم به نجاست بود، سپس فراموش کرد و به نماز ایستاد باید اعاده کند؛ اما اگر علم به نجاست قبل از نماز حاصل نشده بود و بعداً متوجه شد که نماز خود را در لباس نجس خوانده است، لازم نیست اعاده کند و مفهوم شرط معنای معتبری دارد.

بنابراین این روایت مشتمل بر خطایی نیست که شاهد تمسک ما به آن برای طرد روایت باشد، گرچه از جهت پی بردن به ارتکاز فقیه معروف شیعه مرحوم خوئی در مورد تنافی عصمت با این خطا می تواند برای مقصود ما مورد شاهد واقع شود.

۳. طرد روایت به دلیل تنافی آن با عصمت پیامبر از خطای در فهم مسائل

اجتماعی

یکی از مواردی که دیدگاه کلامی عصمت پیامد فقهی تأثیرگذاری داشته است، موردی است که روایت را به دلیل دربرداشتن امری که با شأن معصوم از جهت مصون بودن از خطای در فهم مسائل اجتماعی منافات دارد، کنار گذاشته می شود. محقق حلی در مورد میت می گوید که تسریح لحيه و شانه زدن محاسن میت مکروه است؛ به دلیل اینکه هیچ دلیل شرعی بر مشروعیت انجام این عمل برای میت وجود ندارد و به دلیل اینکه منعی نسبت به آن وارد نشده است، پس حرمتی هم در کار نیست. سپس می گوید: عده ای

به قول پیامبر اکرم علیه السلام: «إفعلوا بموتاكم ما تفعلون بعرائسكم»^۱ برای جواز تسریع لحیه تمسک جسته‌اند؛ اما این استدلال مخدوش است؛ به دلیل اینکه در عرف همه جوامع عروس به بهترین عطرها و آرایش‌ها معطر و تزیین می‌شود؛ حال آنکه چنین کارهایی در مورد میت مرسوم نیست؛ پس بعید است که پیامبر صلی الله علیه و آله چیزی را به چیزی تشبیه کند که در وجه شبه نه تنها مساوی آن نیست، بلکه پایین‌تر از آن است و درست نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله میت را به عروس تشبیه کند؛ بنابراین روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر نشده است.^۲

افزون بر این نگارنده معتقد است می‌توان این روایت را به گونه‌ای معنا کرد که وهنی از عبارت حدیث برداشت نشود. دسته‌ای از روایات میت که تأکید بر دفن عاجل میت دارد و نیز این روایت در مورد تکریم جسد مؤمن است، همان‌گونه که لازم است سه بار با کافور و سدر و آب خالص شستشو داده شود و بر مواضع سجده کافور مالیده شود و در لباس سفید کفن آراسته شود؛ چراکه لحظه انتقال مؤمن از دار ظلمانی دنیا به خانه ابدی آخرت است، باید میت تکریم شود. همان‌گونه که عروس مورد تکریم قرار می‌گیرد و آراسته می‌شود و زندگی جدیدی را شروع می‌کند، میت نیز قرار است دوره جدیدی از حیات را تجربه کند و باید مورد تکریم قرار گیرد.

۱. این روایت در منابع روایی شیعی یافت نمی‌شود؛ اما برای تحقیق این مطلب به کتب فقهی شیعی ذیل می‌توان مراجعه کرد: ۱. علامه حلی؛ تذکره الفقهاء (چاپ جدید)؛ ج ۱، ص ۳۸۸. ۲. شهید اول؛ ذکری الشیعة فی احکام الشریعة؛ ج ۱، ص ۳۴۹. ۳. محقق حلی؛ المعبر فی شرح المختصر؛ ج ۱، ص ۲۷۸. ۴. علامه حلی؛ منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج ۷، ص ۲۳۸. ۲. محقق حلی؛ المعبر فی شرح المختصر؛ ج ۱، ص ۲۷۸.

۴. طرد روایت به دلیل اشتغال بر انتساب فراموشی و سهو به رسول

خدا ﷺ در حوزه احکام الهی

از مواردی که فقها (شیخ بهایی) روایتی را بر مبنای معصوم بودن امام ﷺ، سند روایت و صدور آن را طرد نموده‌اند، روایت ذیل می‌باشد. امام باقر ﷺ می‌گوید عمر بن خطاب، اصحاب پیامبر ﷺ را - که در میان آنها حضرت علی ﷺ هم بود - در محلی جمع کرد و از آنها در مورد مسح روی کفش به هنگام وضو سؤال کرد. مغیره برخاست و گفت: من رسول خدا ﷺ را دیدم که بر روی کفش مسح می‌کرد. در این هنگام حضرت علی ﷺ فرمود آیا این کار رسول خدا ﷺ قبل از نزول سوره مائده بود یا بعد از آن؟ مغیره اظهار بی‌اطلاعی کرد. آن‌گاه حضرت علی ﷺ فرمود مسح بر کفش قبل از نزول سوره مائده بوده است، آن‌گاه چنین فرمود: «نزلت المائدة قبل أن يقبض شهرين أو ثلاثة»: سوره مائده دو یا سه ماه قبل از ارتحال رسول خدا ﷺ نازل شده است. فقها می‌گویند: این روایت محال است از معصوم صادر شده باشد؛ چون مشتمل بر عبارتی است که نشان می‌دهد معصوم شک داشته است که زمان حکم خدا چه بوده است. وقوع چنین تردیدی در مورد غیر معصوم هیچ مشکلی ندارد و امری بسیار عادی است؛ اما چون معصوم از هرگونه سهو و فراموشی برکنار است، محال است چنین جمله‌ای از معصوم صادر شده باشد؛ چون منشأ شک در اینکه دو ماه یا سه ماه قبل از رحلت رسول خدا ﷺ این آیه نازل شده، همان سهو یا فراموشی است، بلکه شک چیزی جز همان سهو نیست.^۱ اگر کسی اشکال کند که این سهو و شک، مانعی ندارد،

۱. شیخ بهایی؛ مشرق الشمسین مع تعلیقات الخواجونی؛ ص ۱۷۷.

چون این سهو، در موضوعات و در دایره غیر حکم خداست، می‌توان به او پاسخ داد که اگر در دایره موضوع عقلاً محال نباشد که معصوم سهو و خطا داشته باشد، پس عقلاً جایز خواهد بود که در احکام الهی نیز سهو کند و اعتماد به قول و فعل او از بین خواهد رفت.^۱

۵. شبهه طرد روایت به دلیل انتساب عدم بلاغت ادبی به امام معصوم علیه السلام
از مواردی که تأثیر اعتقاد به عصمت در مبانی فقهی امامی مشهود است، استدلالی است که میرزاهاشم آملی رحمته الله در ذیل روایت عمر بن حنظله دارد که از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند یکی از دوستانش روی جام شراب آن‌قدر آب اضافه می‌کند تا اینکه مستی آن زایل می‌شود چه حکمی دارد؟ امام می‌فرماید: به خدا قسم، هیچ قطره‌ای از شراب در یک ظرف آب قرار نمی‌گیرد. مگر اینکه محتوای آن ظرف دور ریخته می‌شود.^۲

اگر ارتکاز عرفی عدم فرق میان اینکه آب روی مایع مسکر ریخته شود یا اینکه مایع مسکر روی آب واقع شود، در بین نبود می‌توانستیم روایت را به دلیل دربرداشتن این پاسخ که با پرسش هماهنگی ندارد و انجام چنین کاری در شأن معصومی نیست که در نهایت بلاغت صحبت می‌کند، رد کند؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که چنین روایتی از معصوم صادر نشده است؛ اما در اینجا چون ارتکاز عرفی داریم که مسکری که به آن آب اضافه می‌شود با آبی که به آن مسکر اضافه شود تفاوتی ندارند، روایت پذیرفته می‌شود.

۱. همان.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۹، ص ۱۱۲. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۶، ص ۴۱۰. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۵، ص ۳۴۶.

این روایت استفاده از عصمت امام علیه السلام در حوزه‌های عادی زندگی معصوم می‌باشد؛ یعنی معصوم علیه السلام باید در مرتبه‌های بالای بلاغت و فصاحت باشد. درست است که ارتکاز عرفی زمینه به ما کمک کرد از طرد روایت دست برداریم، اما بالأخره این شبهه در کلام فقها آمده بود و احتمال طرد آن به دلیل عدم بلاغت و عدم تناسب آن با عصمت مطرح شده بود و ما در پی یافتن اثر اندیشه عصمت بر نحوه استدلال و استنباط فقیهان بودیم. به همین ملاک، این روایت نیز می‌تواند دنباله این تأثیر را در اذهان فقه‌های امامیه نشان دهد.^۱

نگارنده می‌گوید: با توجه به اینکه در روایات سخن معصوم با جمله خود راوی بیان می‌شود و اصطلاحاً نقل به معنا می‌شود، وفاداری به خود الفاظ معصوم شرط نیست، بلکه وفاداری به معنا و مفهومی که مراد معصوم بوده است، شرط است؛ در نتیجه اگر روایتی واقعاً خلاف بلاغت بود و ما می‌دانستیم که الفاظ از خود امام است ما هم روایت را کنار می‌گذاشتیم و اگر روایت قابل توجیه بود یا اینکه اصلاً حرف امام علیه السلام نیست، نباید روایت را کنار بگذاریم؛ از این رو می‌توان گفت این طرد روایت تنها بنا بر بعضی از مبانی توجیه‌پذیر است.

۶ طرد روایت به دلیل انتساب فراموشی وضو به امام علی علیه السلام

بحث مفصلی در مورد اشتراط عدالت برای امام جماعت میان فقه‌های شیعه مطرح می‌باشد؛^۲ اما متذکر شده‌اند که عدالت محرزه شرط است نه

۱. میرزاهاشم آملی: المعالم المأثوره، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. شهید اول: ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۴، ص ۳۸۸.

عدالت واقعی.^۱ در تأیید این مطلب به روایاتی استناد شده است که در آنها به مأمومین گفته شده که در صورت کشف خلاف نیازی به اعاده نیست، حتی اگر بعد از نماز متوجه شدی که امام جماعت یهودی بوده است، باز نماز مأمومین نیاز به اعاده ندارد.^۲ شهید در ذکری بعد از ذکر این مطلب می‌گوید: اشکالی به این مطلب شده است که حضرت علی علیه السلام بدون وضو امامت جماعت را عهده‌دار شد و بعد از نماز شخصی را فرستاد که اعلام کند امیرالمؤمنین وضو نداشته است؛ مأمومین باید نمازهایشان را اعاده کنند و این مطلب را شاهدان به غایبان خبر دهند.^۳ در پاسخ این مطلب شهید می‌گوید که مفاد آن منافی با عصمت امام علیه السلام می‌باشد، پس روایت مردود است^۴ و مؤید آن کلام شیخ طوسی در تهذیب پس از ذکر روایت می‌باشد.^۵

۷. استفاده از عصمت برای طرد روایت مشتمل بر نکته‌ای غیر معقول

ارتکاز فقهای امامی، عصمت امامان معصوم در تمامی موارد عقلایی و اشراف به تمامی موارد مختلف شرعی یک حکم می‌باشد؛ از این رو اگر امام معصوم یک حکم الهی و فقهی را بیان می‌کند باید به صورت جامع باشد. از این قبیل است حدیث و روایتی که داود بن فرقد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. شیخ طوسی: تهذیب الاحکام؛ ج ۳، ص ۴۰، ح ۱۴۰. همو، الاستبصار؛ ج ۱، ص ۴۳۳، ح ۵۲.

که هنگام زوال وقت مخصوص نماز ظهر شروع می‌شود و تا گذشتن به اندازه چهار رکعت وقت مخصوص ظهر است و بعد از مقدار چهار رکعت وقت مشترک ظهر و عصر شروع می‌شود تا به اندازه چهار رکعت به غروب مانده که وقت مخصوص عصر آغاز می‌شود.^۱ شیخ الشریعه اصفهانی می‌گوید: اگر مراد امام (علیه السلام) مشخص کردن وقت نماز ظهر به گونه‌ای باشد که این مقدار مخصوص اقامه نماز ظهر باشد، لازمه‌اش این است که تا این وقت مخصوص نگذشته است، نمی‌توان نماز عصر را خواند و لازمه‌اش این است که شخص مسافر که نمازش شکسته است اگر بعد از دو رکعت ظهر، نماز عصر را خواند نمازش باطل باشد، همچنین در نماز خوف و....

بنابراین چنین تحدیدی از جانب امام محال است و از معصوم چنین بیانی صادر نمی‌شود.^۲

از دیدگاه نگارنده طرد این روایت توسط شیخ الشریعه قابل بررسی و مناقشه است؛ چون امام (علیه السلام) هنگامی که وقت مخصوص نماز ظهر را به اندازه چهار رکعت ذکر می‌کند مشخص است که این وقت مخصوص برای غیر مسافر ذکر شده است. وقت مخصوص ظهر غیر مسافر همان وقت به اندازه دو رکعت است که نماز شکسته طول می‌کشد و امام (علیه السلام) تنها در صدد بیان وقت مخصوص نماز برای غیر مسافر بوده است؛ بنابراین چنین برداشتی و چنین طردی مردود است؛ گرچه این مورد هم بر فرض صحت، در حوزه احکام عبادی و بیان حکم شرعی توسط معصوم است.

۱. همو، تهذیب الاحکام: باب اوقات الصلاة و علامة کل وقت: ج ۲، ص ۲۵.

۲. شیخ الشریعه اصفهانی: احکام الصلاة: ص ۱۳.

گفتار سوم: توجیه محتوای روایت به خلاف ظاهر آن

گاه ظاهر روایت فعل یا گفتاری را به معصوم علیه السلام نسبت می‌دهد که در شأن و مرتبه معصوم نیست. به جای اینکه در صدور روایت از معصوم تردید کنیم، می‌توان مفاد و محتوای روایت را به گونه‌ای تفسیر کرد که با عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام منافاتی نداشته باشد؛ به این معنا که گرچه این توجیه خلاف ظاهر و دلالت اولیه الفاظ روایت است، اعتقاد فقیه به مبنای کلامی عصمت موجب شده است هنگام برخورد با چنین روایاتی به توجیه مفاد روایت به خلاف ظاهر آن روی آورد. در اینجا مواردی را از باب مثال می‌آوریم:

۱. عصمت در انجام وظایف شخصی معصوم

از پیامدهای اندیشه عصمت بر تفکرات فقهی فقهای امامی مسلک، توجیه و تفسیر روایاتی است که ظاهر آنها با عصمت از نسیان در انجام واجبات منافات دارد؛ بنابراین روایت به گونه‌ای تفسیر و معنا می‌شود که لازمه فتوا به محتوای روایت نفی عصمت از امام علیه السلام نباشد. مرحوم محدث نوری در ذیل حدیث حکایت غسل رسول خدا صلی الله علیه و آله^۱ گفتاری دارد: هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله از غسل جنابت فارغ می‌شود، در می‌یابد قسمتی از بدن خود را ننشسته است، پس مقداری از تری موی خود را گرفت و بر نقطه شسته نشده دست کشید؛ آن‌گاه محدث نوری در پایان نقل روایت بیانی دارد.^۲

۱. محدث نوری: مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱، ص ۴۸۲.

۲. همان.

در بیان محدث نوری چند مطلب بیان شده است تا با عصمت پیامبر منافی نباشد:

۱. غسل ترتیبی بوده است؛ پس باقی ماندن قسمتی از بدن بدون غسل اشکالی به غسل وارد نمی‌کند.

۲. شستن اعضا با صب‌الماء بوده که به‌طور طبیعی ممکن است به قسمتی از بدن آب نرسد.

۳. این قسمت از بدن آن حضرت که به آن آب نرسیده است در سمت چپ بوده که فقط لازم است آب به همان قسمت برسد تا غسل کامل شود.

۴. در غسل ترتیبی بین خود اعضای قسمت‌های چپ و راست ترتیب لازم نیست؛ از این رو آن حضرت اگرچه پای سمت چپ را غسل داده بود، قسمتی از بالای آن را هنوز غسل نداده بود.

۵. اینکه در روایت ذکر شده است آن حضرت از غسل فارغ شد و سپس متوجه عدم وصول آب به قسمتی از بدن شد، صرفاً توهم شخص نقل‌کننده است و درواقع آن حضرت هنوز فارغ از کل غسل نشده بود، بلکه قسمت پایین را مقدم انداخته بود؛ از این رو این روایت دلالت ندارد بر اینکه آن حضرت فراموش کرد قسمتی از بدن را غسل دهد.

خلاصه اینکه در اینجا محدث نوری صرفاً به دلیل اینکه اتهام فراموشی و نسیان را از معصوم سلب کند، مجبور شده است روایت را بر خلاف ظاهر آن حمل و توجیه کند.

شبیه این روایت در مضمون را عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که می‌فرماید: هنگامی که پدرم غسل جنابت کرد، فردی به او گفت هنوز به قسمتی از پشت تو آبی نرسیده است. آن حضرت فرمود: اگر ساکت

می‌ماندی و تذکر نمی‌دادی هیچ حرجی بر تو نبود - یعنی وظیفه تو اعلام این مسئله به مکلف نیست - سپس آن قسمت باقیمانده را مسح کردند.^۱ یکی از فقهای شیعه (فاضل هندی) می‌گوید: روایت می‌رساند که شستن اعضای بدن لازم نیست از بالا شروع شود، مگر اینکه این روایت غسل ارتعاسی را اراده کرده باشد. سپس به نقل روایت نبوی می‌پردازد و می‌گوید: آن روایت نیز منافاتی با عصمت ندارد؛ چون مشتمل نیست بر عبارتی که فراموشی پیامبر ﷺ را برساند یا اینکه ممکن است گوینده اشتباه کرده باشد و در روایت عبارتی نیامده است که گوینده و تذکردهنده به پیامبر ﷺ حتماً درست گفته است.^۲ این روایت در کتب فقهی امامی بسیار آمده است.^۳

۲. تفصیل حکم میان معصوم و غیرمعصوم در مسائل حدّ

از مواردی دیگری که بعض فقهای امامی (شهید ثانی) بر مبنای کلامی عصمت فتوایی داده‌اند، حکم ذیل می‌باشد: حاکم غیرمعصوم نسبت به تنبیه اضافه بر حدّ واجب ضامن است، اما حاکم معصوم ضامن نیست. توضیح اینکه، اگر حاکم غیرمعصوم فرمان دهد که محکوم به حدّ را بیش از مقدار واجب حدّ، شلاق بزنند و در نتیجه این ضربات، محکوم از دنیا برود، حاکم

۱. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲، ص ۴۸۷. ملا محسن فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۶، ص ۵۰۷.

محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۷۸، ص ۶۷. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۴۵.

۲. فاضل هندی؛ کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج ۲، ص ۱۸.

۳. شهید صدر؛ الاجتهاد و التقليد؛ ص ۲۷۶. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱، ص ۲۸۰. محمد حسن

نجفی؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام؛ ج ۲، ص ۹۲. یوسف البحرانی؛ الحقائق الناضرة؛

باید نصف دیه را بپردازد. به دلیل اینکه محکوم در اثر دو سبب جان باخته است که یکی از آنها جایز و حدّ شرعی او بوده است و دیگری را حاکم شخصاً فرمان داده است که باید از مال شخصی خود نیمی از دیه را بپردازد و قتل این محکوم از رده قتل شبه عمد محسوب می‌شود؛ چون قصد زدن داشته، اما قصد قتل در کار نبوده است.^۱

۳. توجیه عمل معصوم برای اثبات منفعت حلال عقلایی برای میت

از مواردی که مفاد روایت با توجه به پیش‌فرض اندیشه عصمت در فقیه، توجیه و تعیین جهت‌دهی شده است، مورد ذیل می‌باشد:

روایتی که در آن گفته شده است امام سجاد (علیه السلام) پوستینی از اهل عراق را در سرما می‌پوشیدند و هنگام نماز از خود جدا می‌کردند، به این علت که اهل عراق قایل به پاک‌شدن میت به دباغی آن هستند.^۲

از این روایت شاهد آورده که اگر آن حضرت قایل به میت‌بودن آن باشد. اصلاً نباید بیوشد، پس پوشیدن آن شاهد بر عدم میت‌بودن است.

در توجیه جداکردن هنگام نماز گفته‌اند که برای احراز واقع که شایسته است به آن رسید این کار انجام شده است و در پاسخ اشکال مقدّر که برای معصوم احتیاط معنا ندارد، گفته‌اند: احتیاط منافی با عصمت نیست.^۳ در انتها

۱. شهید ثانی: مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام؛ ج ۱۴، ص ۴۷۶.

۲. رک: محمد بن یعقوب کلینی؛ فروع کافی؛ باب اللباس الذی تکره الصلاة فیہ؛ ج ۳، ص ۳۹۷. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ باب مایجوز فیہ الصلاة فیہ من اللباس؛ ج ۲، ص ۲۰۳. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۳، ص ۵۰۲ و ج ۴، ص ۴۶۲.

۳. محمدحسین نائینی؛ کتاب الصلاة؛ ج ۱، ص ۲۲۸.

می‌توان گفت: اگر یک غیر معصوم چنین می‌کرد، یعنی از میتة در غیر نماز استفاده می‌کرد، می‌شد خرده گرفت که میتة هیچ منفعت حلالی ندارد و کار اشتباهی است و اگر گفته شود احتیاط برای معصوم معنا ندارد از آن هم دفاع شده است. احتیاط، شدت تنزیه و پارسایی را می‌رساند و هیچ منافاتی با مقام عصمت ندارد؛ بنابراین معصوم بودن آن حضرت سبب شد که چنین منفعت عقلایی حلالی برای پوستین میتة یعنی تکلیف حکم شرعی جواز استفاده از میتة در غیر نماز برای میتة اثبات شود. دیدگاه فلسفه فقهی ما در این نوشتار همین بود که اثبات کنیم دیدگاه عصمت در جایگاه مختلف فقه امامی تأثیرگذاری زیادی در استنباط احکام شرعی داشته است.

۴. توجیه خوردن مال به دست آمده از قمار از روی جهل توسط معصوم علیه السلام

یکی از مواردی که در حوزه عصمت از سهو و خطا در اعمال عادی و جنبه بشری معصوم می‌باشد، موردی است که مرحوم خوئی آن را محل بحث و مناقشه و توجیه قرار داده است.

روایتی که در آن بیان شده است: امام علیه السلام غلام خود را برای خرید تخم مرغ فرستاد. غلام پس از خرید، با آن قمار کرد و بعد از آوردن به منزل و خوردن آن حضرت، اعلام کرد که با آنها قمار کرده است. آن حضرت تشتی طلبید و تخم مرغ خورده شده را قی کرد.^۱

ظاهر این روایت با عصمت آن حضرت سازگار نیست که تخم مرغ قمار شده را خورده است؛ یعنی امام علیه السلام آنچه را در متن واقع حرام است،

۱. محمد بن یعقوب کلینی؛ فروع کافی؛ ج ۵، ص ۱۲۳. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۷، ص ۱۶۵.

مرتکب شده است، گرچه اینکه امام علیه السلام به حرمت این خوردن جاهل بوده است.

توجیه این است که ما جزم نداریم که امام علم به جمیع موضوعات خارجی دارد یا اگر بخواهد می تواند علم به جمیع موضوعات پیدا کند؛ پس بر این روایت اشکالی وارد نمی شود.^۱

مرحوم خوئی در توجیه استدلال به این روایت می گوید: اشکال به خوردن امام که در روایت وارد شده است، وقتی وارد است که دو مطلب را پذیرفته باشیم: ۱. امام معصوم علیه السلام ممکن نیست جاهل به موضوع باشد. ۲. امام علیه السلام به علمی که از طریق امامت و علم غیب به دست می آورد مکلف است عمل کند. اما اگر گفته شود امام علیه السلام مکلف است طبق حجت های معمول در دسترس همه مردم مانند قاعده ید، اصالت صحت و اصالت حلیت عمل نماید، این خوردن دارای حجت شرعی و بدون اشکال خواهد بود.^۲

بخش چهارم: پیامدهای اندیشه عصمت در اصول فقه اهل سنت

نظریه کلامی عصمت و اعتقاد به آن در فقه و اصول اهل سنت همانند فقه مکتب اهل بیت علیهم السلام آثار و نتایج خاص خود را دارد. نکته قابل توجه این است که این دو مکتب در حوزه اعتقاد به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله آثار مشترک فقهی و اصولی زیادی دارند؛ اما در حوزه عصمت اهل بیت علیهم السلام از باب اینکه آنها به عصمت صحابه معتقدند و اهل بیت علیهم السلام - دست کم اصحاب کساء - از

۱. میرزا جواد تبریزی: ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب ج ۱، ص ۲۲۰.

۲. همان.

اعظم صحابه محسوب می‌شوند، آثار و نتایج خاص خود را نشان می‌دهد. گرچه بسط نظریه عصمت، حتی نظریه عدالت به تمامی صحابه یا هر شخصی که عنوان صحابی بر او اطلاق می‌شود، از دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام غیر قابل قبول است.

مسئله عصمت امت و جماعت مسلمانان مسئله اختلافی دیگری است که اهل سنت به آن معتقدند و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام آن را زیر سؤال می‌برد. در مورد مسئله عصمت امت و جماعت به تفصیل بحث می‌شود، گرچه تا کنون اثر فقهی خاصی بر آن مترتب نشده است و تنها اثر اصولی آن، مسئله حجیت استقلالی اجماع می‌باشد.^۱ بیشترین اثر و نتیجه فقهی مترتب بر حجیت، قول و فعل صحابه است که این نقطه بیشتر فقه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام از مکتب اهل سنت را متمایز می‌سازد.

گفتار یکم: حجیت اتفاق امت در دیدگاه اهل سنت

بسیاری از اهل سنت، به‌ویژه وهابیان معتقدند با دلیل و برهان قاطع ثابت شده است که امت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معصوم است و هر کس منکر این عصمت شود به کفر نزدیک‌تر است تا ایمان.^۲ این گروه روایتی از معاویه بن ابی سفیان را شاهد بر مدعای خود می‌آورند: «وَأَمَّا قَاسِمٌ وَاللَّهِ يَعْطِي وَلا يَزَالُ أَمْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ مُسْتَقِيمًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ». در این روایت معاویه از قَسَم جلاله

۱. مقصود از اجماع استقلالی یا حجیت استقلالی اجماع، حجیت اجماع مستقل از کاشفیت از قول معصوم است؛ یعنی اجماع و اتفاق امت، مستقل از هر حجت دیگری می‌تواند حکم خدا را اثبات نماید و راه رسیدن به حکم الهی باشد.

۲. جواب ابن عفاالق علی رساله ابن معمر، ص ۵۷.

رسول خدا ﷺ سخن می‌گوید که امت پیامبر ﷺ دائماً تا قیامت برپا شود، بر استقامت و درستی است.^۱ از آنجاکه در این گفتار در صدد بررسی ثمره اصولی نظریه عصمت امت هستیم، در ابتدا ضروری است به بررسی مفهوم و معنای عصمت امت پردازیم. دلیل این ضرورت آن است که گفتار فوق‌الذکر علیه ابن‌عفالق که ابن‌تیمیه و شاگردش ابن‌قیم که قایل به تجسیم خدا هستند و کرامات اولیا را منکر می‌شوند و نبوت جدیدی را برای شیخ ابن‌تیمیه قایل‌اند مطرح می‌کند و می‌گوید امکان ندارد امت پیامبر ﷺ منحرف شوند. سپس علیه کسانی که شبهه خارجی بودن فرقه وهابیت را مطرح می‌کنند یا اختلافات محمد بن عبدالوهاب، ابن‌تیمیه و ابن‌قیم که نذر برای غیر خدا و ذبح برای غیر خدا و استغاثه به اموات را شرک اکبر ندانسته‌اند، می‌گوید: این اختلافات موجب نمی‌شود که عده‌ای از امت اسلام را مشرک بدانیم؛ چون هیچ‌گاه بر امت اسلام شرک عارض نمی‌شود. او در استدلال بر این مسئله می‌گوید امت پیامبر ﷺ از هر شرک و پلیدی معصوم است.^۲

لازمه این‌گونه دلیل آوردن آن است که ثمره نظریه عصمت امت پیامبر ﷺ عدم انحراف جدی فرقه‌های مسلمانان و آحاد علمای امت پیامبر ﷺ و حتی افراد عادی و مصونیت آنها از شرک و پلیدی است. باطل بودن این‌گونه استشهاد و اقامه دلیل بدیهی است؛ چون فسق و ارتداد و خروج عده‌ای از دین مبین اسلام واقعه‌ای است که همیشه تاریخ شاهد آن هستیم. افزون بر آن

۱. عبدالعزیز بن محمد بن علی العبد اللطیف: دعاوی المتأدین لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب.

ج ۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۴.

۲. همان، ص ۲۶۳.

باید تکفیرهای زیادی را که از سوی علمای فرقه‌های مختلف اسلامی انجام شده است، موهوم بینداریم.

واقعیت خروج از دین را نمی‌توان توسط این نظریه منتفی دانست؛ زیرا آنچه از روایت برمی‌آید و ظاهر این نظریه نشان می‌دهد عصمت امت با وصف امت و جمیع افراد یا دست‌کم اکثریت افراد امت است و این مسئله هیچ منافاتی با خارجی شدن و مشرک شدن یک یا چند فرقه از مسلمانان ندارد. با ذکر این نکته روشن شد که باید مراد این افراد از مفهوم عصمت امت روشن شود.

معنای حجّیت اجماع استقلالی

مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، اجماع کاشف از رأی معصوم را حجت می‌داند و هیچ اهمیتی برای اجماع مستقل از دیدگاه و رأی معصوم قایل نیست؛ اما در مکتب اهل سنت، حجّیت اجماع استقلالی است؛ یعنی لحاظ کاشفیت از قول و امضای معصوم در حجّیت اجماع نقشی ندارد.

حجّیت اجماع

حجّیت اجماع امت، نتیجه اصولی عصمت امت است. یکی از احادیثی که می‌تواند مؤید حجّیت اجتماع امت اسلامی و نظرگاه اصولی عصمت امت از خطا باشد، روایتی است که اهل سنت از ابن مسعود نقل می‌کنند: «ما رأی المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^۱: آنچه را مسلمانان معتقد باشند نیکو و

۱. این حدیث در منابع اهل سنت در مواضع بسیاری برای مستند شرعی مآجرای سقیفه و قصه بیعت مسلمانان با ابوبکر ذکر شده است. از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ابن‌ابی‌الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۸، ص ۱۲۳ و ج ۱۲، ص ۸۶ شمس‌الدین محمد شربینی؛ مغنی المحتاج؛ ج ۳، ص ۷۰.

حسن است، نزد خداوند متعال نیکو و پسندیده خواهد بود.

در بدو امر این حدیث، عصمت اجتماع امت اسلامی بر امری و مصونیت آن امر از خطا را افاده می‌کند و از این دیدگاه این حدیث می‌تواند مستند شرعی حجیت اجماع استقلالی از منظر اصولی باشد.

در منابع شیعی این روایت به شکل دیگری آمده است. در وصف موارد برتری و اختصاصی امت پیامبر ﷺ بر سایر امت‌ها موارد متعددی ذکر شده است که از جمله آنها این است که ملائکه بزرگوار دایماً برای امت پیامبر استغفار و طلب رحمت می‌کنند و مورد دیگر امتیاز امت پیامبر ﷺ این است که این امت را بر قاطبه مردم دنیا، شاهدان و گواهان و در آخرت در مرتبه شفیعان قرار داده است.

آن‌گاه فرمود: «المؤمنون شهداء فی الارض و ما رأوه حسناً فهو عند الله حسن و ما رأوه قبیحاً فهو عند الله قبیح»: مؤمنان [که شامل ائمه علیهم‌السلام] می‌شود هر چه را حسن بدانند، پس نزد خدا آن امر حسن است و هر آنچه را زشت و قبیح شمارند، آن هم نزد خداوند زشت و قبیح است.^۱ این همان معنای



تنها در نقل علی بن نایف الشحوذ: موسوعة الدفاع عن رسول الله ﷺ: ج ۴، ص ۷۹ به این شکل آمده است: «فما رأى المسلمون فهو عند الله حسن» که ظاهراً خطایی از ایشان در انداختن کلمه «حسناً» باشد. از منابع شیعی به این صورت تنها در ابن ابی‌جمهور احسائی: عوالی اللثالی: ج ۱، ص ۳۸۱ آمده است. اما این حدیث در منابع اهل سنت با یک جمله اضافه «و ما رأه المسلمون سیناً فهو عند الله السیئ» آمده است. از آن موارد به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: ابن ابی‌الحدید: شرح نهج البلاغه: ج ۲، ص ۳۸ و ج ۶، ص ۳۸. ابوحاکم حسکانی: الصواعق المحرقة: به نقل از: قاضی نورالله شوشتری: الصوارم المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة: صص ۶۵ و ۶۷.

۱. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار: ج ۲۲، ص ۴۴۹ - ۴۵۰ و ج ۴۹، ص ۲۰۱. محمدبن حسن فقال نیشابوری: روضة الواعظین: ج ۲، ص ۳۰۴. شیخ صدوق: عیون اخبار الرضا: ج ۲، ص ۱۹۵.

حجیت اجماع شیعه است نه اجماع استقلالی اهل سنت.^۱

برداشت جدیدی از حجیت اجماع

ظاهر معنای امت تمامی افراد جامعه را شامل می‌شود. همچنین «ال» در المسلمون ظاهر در استغراق است؛ پس مفاد حدیث، استحسان تمامی مسلمانان درباره امری کاشف از استحسان آن امر از سوی خداوند متعال خواهد بود. عده‌ای معنای دیگری را در این گونه احادیث برداشت می‌کنند و آن این است که همیشه گروهی بر حق در میان جامعه و امت اسلامی وجود دارند. در میان جامعه مجاهدان در راه خدا و علمای عدول هستند و اتفاق مسلمانان بر امری، موافقت آن طایفه بر حق نشان از برحق بودن آن امر است؛^۲ همان‌گونه که روایتی را از رسول خدا ﷺ بر آن شاهد می‌آورند: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرَةٌ عَلَى الْحَقِّ»؛ همیشه طایفه‌ای از امت من، پایدار بر حق‌اند. در بعضی از نقل‌ها این اضافه را دارد که مخالفت مخالفان به آنها ضرری نمی‌رساند^۴ تا زمانی که امر خداوند نازل شود؛ یعنی به مفاد «إِنَّا نَخْشُ نَزْلَنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۵ و در بعضی روایات آمده است تا زمانی که خداوند به خرابی

۱. چون موضوع حکم مؤمنانی است که وصف شاهد و شفع را دارند و این تنها شامل معصومان یا تالی تلوها و پیروان واقعی آنها می‌شود.

۲. به نقل یکی از عالمان اهل سنت معاصر مولوی عبدالکریم مدنی، ایشان قایل بود که این قوی‌ترین دلیل حجیت اجماع است. بینه ادله خالی از اشکال نیست، خصوصاً حدیث لاتجتمع امتی علی ضلالة.

۳. ملاحویش آل غازی؛ عبدالقادر؛ ج ۲، ص ۱۲۴.

۴. همان.

۵. حجر: ۹.

آفرینش فرمان دهد و این تعهد خداوند به حفظ دین خود تا قیامت دستمایه این روایت است؛ یعنی خداوند دین خود و مسیر حق را همیشه از طریق طایفه‌ای و مردمانی نیک حفظ می‌کند و این به آن معناست که هیچ‌گاه جامعه مسلمانان از طایفه حق خالی نیست و عده‌ای دین خدا را حفظ می‌کنند.

برای تقویت این قول به آیه‌ای از قرآن تمسک می‌شود: «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ»^۱: و از میان کسانی که آفریده‌ایم، گروهی هستند که به حق هدایت و داوری می‌کنند. همین امر که در میان جامعه دایماً طایفه‌بر حقی هستند که هدایتگری و داوری به حق را اجرا می‌کنند، در مورد قوم موسی (بنی‌اسرائیل) نیز در چند آیه پیش از آن در همین سوره آمده است: «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ»^۲. آنچه در مورد این دیدگاه می‌توان بیان کرد، این است که این دیدگاه با نظریه شیعه در مورد حجیت اجماع هیچ تنافی ندارد؛ چون از نظرگاه شیعه طایفه‌بر حق جامعه شامل معصوم علیه السلام می‌باشد؛ همان‌گونه که در روایات ذیل این آیه شریفه «امت» به «ائمه علیهم السلام» تفسیر شده است^۳ و نیز این روایت هم در تفاسیر روایی شیعی^۴ و هم تفاسیر روایی سنی آمده است که تا هنگام رجعت عیسی علیه السلام عده‌ای از امت من بر حق‌اند.^۵ همچنین جوامع تفسیری شیعی روایتی افزون ارائه

۱. اعراف: ۱۸۱.

۲. اعراف: ۱۵۹.

۳. سیدهاشم بحرانی؛ البرهان فی تفسیر القرآن: ج ۲، ص ۶۱۸. عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی؛ تفسیر نورالتقلین: ج ۲، ص ۱۰۴.

۴. همان.

۵. جلال‌الدین السيوطی؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور: ج ۳، ص ۱۴۹.

می‌کنند که امت من به ۷۳ فرقه تقسیم می‌شوند، ۷۲ فرقه در آتش و یکی در بهشت است و آن دسته من و شیعیان هستیم.^۱

تصحیح برداشتی اشتباه از مفهوم اجماع

یک برداشت اشتباه از حدیث استحسان و نظایر آن این است که حکم خدا تابع حکم جمیع امت یا اکثریت آنان است. صرف توافق تمامی امت یا اکثریت آنان بر امری موجب نمی‌شود که خداوند متعال حکم جدیدی برای آن امر احداث شود و حکم خداوند تابع اجماع امت باشد؛ بلکه برداشت صحیح مسئله این است که احتمال خطا با توافق جمعی از مسلمانان بر امری کمتر می‌شود و اطمینان به اینکه حکم خداوند آن باشد که مورد توافق جمیع یا اکثریت قرار گرفته است بیشتر می‌شود؛ حال چه روایت شیعی و چه روایت سنی از معنای اجماع را در نظر بگیریم، تفاوتی نمی‌کند، مگر اینکه اماره و قرینه خاصی در میان باشد که رأی معصوم یا طایفه حق در جانب اقلیت قرار گرفته است.

مجموعه احادیثی که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد توجه به جماعت و سواد اعظم نسبت داده شده است،^۲ در این مسیر قابل توجیه است؛ گرچه بحث اختصاصی در مورد هر یک از آنها رواست:

«وَأُزْمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ وَ هُوَ الْجَمَاعَةُ»؛ «يَدُلُّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَ لَا يَبَالِي بِشَذُوذِ مَنْ شَذَّ»؛ «الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ وَ هُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ»؛ «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي

۱. سیدهاشم بحرانی: البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۶۱۹.

۲. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه؛ ج ۸، ص ۱۲۲ - ۱۲۳.

علی خطاً؛ «سألت الله ألا تجتمع أمتي على خطأ فأعطانها؛» «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»؛ «لا تجتمع أمتي على ضلالة و سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانها و لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال و لا خطأ؛» «عليكم بالسواد الأعظم»؛ «من خرج من الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه»؛ «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»؛ «من سره بحبوحه الجنة فيلزم الجماعة».

به بخشی از این احادیث در مبحث ادله روایی حجیت اجماع اشاره خواهیم کرد.

برداشت سیاسی - اجتماعی از مفهوم اجماع

مبحث خرد جمعی (wisdom of crowd) در جامعه‌شناسی و نیز مبحث دموکراسی در علوم سیاسی - اجتماعی از مباحثی است که حول حدیث مسئله اجماع مطرح می‌شود. شنقیتی می‌گوید: مردم عادت کرده‌اند که حکم خدا را در مقابل حکم مردم قرار دهند؛ از این جهت بیشتر مسلمانان به دموکراسی به شکل منفی نگاه می‌کنند؛ لذا هیچ جهت ارزشی برای حکومت دموکراسی قایل نیستند؛ اما حقیقت آن است که حکم امت مسلمان، در مقابل و نقض‌کننده حکم خدا نیست و این معنای عصمت امت است. پس اجماع که در سنت اسلامی آمده است مفهومی سیاسی است، قبل از اینکه به یک اصطلاح فقهی تبدیل شود.^۱

۱. محمدبن مختار الشنقیتی؛ فتاوی سیاسیة؛ حوارات فی الدعوة و الادلة.

از دیدگاه فقهی - اصولی، این نظریه قابل نقد است؛ زیرا حکم امت مسلمان از آن جهت که مسلمان هستند همان سیره متشرعه است و می‌توان از سیره متشرعه به عنوان یک دلیل ظنی حکم خدا را استنباط کرد و اگر هم حیث مسلمان بودن و هم حیث کثرت و جمعیت و اتفاق بر یک حکم لحاظ شود، بازگشت به ازدیاد اطمینان به دلیل ظنی سیره متشرعه و کمتر شدن احتمال خطا در آن می‌شود. نظریه خرد جمعی که در جامعه‌شناسی کاربرد زیادی دارد، اخیراً در علوم مختلف ازجمله یادگیری ماشین و هوش مصنوعی نیز در مبحث تجمع یادگیرنده‌های متعدد مورد استفاده واقع شده است. در ادامه این مبحث اشاره مختصری به بحث نظریه خرد جمعی خواهیم داشت. سپس دلیل‌های اقامه‌شده از سوی اهل سنت را درباره حجیت اجماع استقلالی بررسی و نقد می‌کنیم.

نظریه خرد جمعی

از فرانسیس گالتون^۱ آماردان انگلیسی که مفهوم انحراف معیار و همبستگی^۲ را در آمار ابداع کرده است، نقل می‌شود که روزی از یک نمایشگاه دام بازدید می‌کرد، به جایی رسید که مسابقه‌ای ترتیب داده شده بود. یک گاو نر فربه انتخاب شده و در معرض دید عموم قرار گرفته بود. هر کس می‌خواست در مسابقه شرکت کند باید شش پنی می‌پرداخت و ورقه‌ای مهرشده را تحویل می‌گرفت. در آن ورقه باید تخمین خود را از وزن گاو نر

1. Francis Galton.

2. Standard deviation and correlation.

می‌نوشت. نزدیک‌ترین تخمین به واقعیت، برنده مسابقه بود و جایزه را می‌برد. جمعاً ۷۸۷ نفر در مسابقه شرکت کردند تا شانس خود را بیازمایند. افراد از همه تیپ و طبقه‌ای آمده بودند؛ از قصاب که قاعدتاً باید بهترین و نزدیک‌ترین نظر را به واقعیت می‌داد تا کشاورز و مردم عامی بی‌تخصص. گالتون می‌خواست دریابد عقل جمعی مردم چگونه قضاوت کرده است؟ او تصور می‌کرد عدد مزبور از واقعیت فاصله زیادی داشته باشد؛ زیرا افراد کم‌هوش و عامی جمع اکثریت قاطع را تشکیل می‌دادند. بر خلاف نظر گالتون، نظر متوسط جمعیت این بود که گاو نر ۱۱۹۷ پوند وزن دارد و وزن واقعی گاو ۱۱۹۸ پوند بود. گالتون اشتباه می‌کرد. نظر جمع تقریباً به‌طور کامل با واقعیت تطابق داشت. نظریه خرد جمعی بیان می‌کند که یک جمعیت و گروهی که به‌طور جمعی تصمیم‌گیری می‌کنند و مسئله را حل می‌کنند با رعایت چهار شرط اساسی ذیل اثرگذاری بهتری خواهند داشت:

۱. تنوع آرا: هر فرد باید به‌طور جداگانه اطلاعاتی از موضوع مورد نظر داشته باشد، حتی اگر اطلاعات مزبور ناکامل یا مخدوش باشد. باید توجه داشت که به هر حال باید اطلاعات و دست‌کم رگه‌هایی از اطلاعات موضوع نظرخواهی در میان افراد وجود داشته باشد؛ اما همین اطلاعات کم‌ارزش و کوچک موجود در ذهن فرد فرد نظردهندگان با بر روی هم نهاده شدن ناگهان به شکل واقعی‌تری سخت و باارزش خود را بروز می‌دهد. به عبارت دیگر جمع تصویر درستی از آنچه در جهان می‌گذرد دارند.

۲. استقلال آرا: نظر افراد باید به‌طور مستقل بدون تأثیر گرفتن از یک فرد یا گروه مشخص شکل گیرد. مفهوم استقلال این است که به‌طور نسبی و به میزانی فرد قادر است مستقل از جمع عمل کند. این تفاوت مهم و چشمگیری

است که جمع ما را از مورچگان متمایز می‌کند. کلونی مورچگان معمولاً بسیار خوب کار می‌کند. هیچ کس گروه را ترک نمی‌کند؛ هیچ کس فرمان نمی‌دهد؛ هیچ کس اطاعت نمی‌کند؛ هیچ مورچه‌ای به تنهایی نمی‌داند چه می‌کند و هیچ نوع اطلاعاتی در اختیار ندارد، اما جمع آنها غذا را پیدا می‌کند؛ ذخیره می‌کند و کارهای مربوط به جمع را به بهترین شکل انجام می‌دهد. اما همین اصل تبعیت کورکورانه سبب مرگ آنها در دایره آسیاب می‌شود. یک مورچه هیچ استقلال رأیی ندارد و به همین دلیل زمانی که در حرکت دایره‌ای گرفتار می‌آید، راه خلاصی به بیرون را نمی‌یابد. استقلال به دو دلیل از اهمیت زیادی در ارتقای هوش جمعی برخوردار است: نخست اینکه از تکرار یک نوع خطا جلوگیری می‌کند. خطای یک فرد بر قضاوت جمع تأثیر خردکننده ندارد؛ اما اگر همان خطا به طور سیستماتیک در تعداد زیادی از افراد جمع گسترش یابد، آن وقت است که رأی جمع را به طور منفی تحت تأثیر قرار می‌دهد. دوم آنکه افکار مستقل اطلاعات تازه و متنوع را جمع می‌کند، درحالی‌که اگر افکار مستقل نباشند همان نوع اطلاعات در جمع تکرار می‌شود و چیز تازه‌ای به جمع اضافه نمی‌شود. بنابراین هوشمندترین گروه‌ها آنهایی هستند که افراد از تنوع بالا و استقلال رأی هرچه بیشتر برخوردار باشند. مفهوم مخالف آن این است که جمعی که افرادش به لحاظ فکری به هم نزدیک و نزدیک‌تر شوند، از درجه هوش چندان بالایی برخوردار نیست.

۳. عدم تمرکز: افراد باید توانایی شخصی‌سازی و نتیجه‌گیری مبتنی بر دانش محلی خود را داشته باشند.

۴. مکانیزم ترکیب: باید مکانیزمی وجود داشته باشد که بتوان نظریه‌های مختلف افراد را با یکدیگر ترکیب کرد تا به یک نظر جمعی تبدیل شود.

با توجه به این دیدگاه خرد جمعی می‌توان بُعد مثبت توجه روایات دعوت به سواد اعظم و جماعت را دریافت و با توجه به عدم وفور شروط آن، همان شرایط بر حق نبودن اکثریت را در گویش‌های «اکثرهم لایعلمون» یا «اکثرهم لایعقلون» متوجه شد.

گفتار دوم: دیدگاه اصولی اهل سنت در مورد حجیت سنت صحابه

اهل سنت به جز عصمت پیامبر ﷺ و قرآن به جای عصمت اهل بیت علیهم السلام به عصمت صحابه و عدالت آنها قایل‌اند. حجیت قول صحابه به عنوان منبع مستقلی برای دریافت حکم خداوند می‌تواند مستند به عصمت آنها نباشد؛ اما ظاهر بیشتر کلام آنها در مورد صحابه و حجیت قول آنها و شروطی که برای حجیت گذاشته‌اند، بیشتر به منشأ مصونیت آنها از خطا اشاره دارند و بعضی از آنها حتی تصریح به عصمت بعضی از صحابه مانند ابوبکر و عمر دارند و در اینجا مناسب است به ذکر بعضی از این اقوال و سپس ادله آن بپردازیم.

پیش از پرداختن به اقوال، شایان ذکر است که این مسئله یعنی حجیت سنت صحابه مسئله اصولی است. بعضی از علمای اهل سنت روی این مسئله مستقل از کاشفیت از سنت رسول خدا ﷺ برای سنت صحابه هویت و حجیت مستقل قایل‌اند و می‌گویند: سنت صحابه همانند سنت رسول خدا ﷺ قابلیت اقتدا و پیروی دارد.^۱ گرچه این سخن در کنار حکم تکبیرهای نماز عید فطر و اضحی آمده است، اما این مسئله در انتها به صورت یک کبرای کلی بیان شده است. مورد دیگری در ذیل باب زکات مال هنگامی که از سنت

۱. علامه ابوالحسن الماوردی: الحاوی الکبیر؛ ج ۲، ص ۱۱۱۹.

صحابه صحبت می‌کند، می‌گوید: سنت صحابه در اصول به عنوان یکی از مبادی حجت شرعی است.^۱

شرایط حجیت سنت صحابی

آنچه را که تابعی سنت می‌نامد و به آن استناد می‌کند نمی‌توان گفت حتماً سنت نبوی است، بلکه ممکن است سنت صحابه باشد. قول صحابی و فعل او با تحقق سه شرط حجت است:

۱. صحابی از فقیهان صحابی باشد (قول صحابی غیر فقیه حجت نیست).
۲. قول صحابی مخالف نصّ قرآنی نباشد - در غیر این صورت نصّ قرآنی مقدم است.
۳. با قول صحابی دیگر مخالف نباشد - در غیر این صورت به دنبال مرجع خواهیم بود.

مثال آن سخن اسما دختر ابوبکر است: «نحرنّا فی عهد النبی ﷺ فرساً فی المدینه و أكلناه»: ما در زمان پیامبر ﷺ اسبی را در مدینه نحر کردیم و خوردیم. این قول حجت است، نه از باب اینکه سنت نبوی است؛ چون ممکن است پیامبر ﷺ از این کار آگاه نبوده است؛ چون همین که خداوند به شکلی در قالب وحی باید حرام بودن گوشت اسب را به اطلاع آنها می‌رساند؛ بنابراین خداوند این حکم را اقرار کرده است.^۲

اگر در مورد نکته و روح حجیت سنت صحابی تأمل کنیم، متوجه

۱. فخرالدین عثمان بن الزیلعی الحنفی: تبیین الحقائق، شرح کنز الدقائق؛ باب زکاة المال؛ ج ۳، ص ۳۸۳.

۲. محمد بن صالح بن محمد؛ کتب و رسائل للعثیمین؛ ج ۴۹، ص ۳۱.

می‌شویم که عمل و قول صحابی به عنوان منبعی مستقل از نص قرآنی و سنت رسول خدا ﷺ حجّیت دارد، گرچه این حجّیت ناشی از اجتهاد صحابی به عنوان یک فقیه باشد. این مسئله بدان معناست که قول و عمل صحابی همانند گفتار و رفتار یک معصوم مانند پیامبر ﷺ می‌تواند حکم خدا را اثبات کند صحبت ما در این مقام این نیست که ملازمه‌ای میان عصمت صحابی و حجّیت قول و فعل او بر قرار است، اما کلام ما این است که همسنگ معصوم، حجّیت و قول صحابی در مکتب اهل سنت منشأ کشف حکم الهی باشد.

با تأمل می‌توان دریافت شروطی که برای حجّیت سنت صحابه در این منبع آمده است، همان شروط حجّیت سنت معصومان است. تنها فقیه بودن که شرط نخست بود به‌طور یقینی در مورد پیامبر ﷺ و اهل بیت متوفر است؛ اما شرط‌های عدم مخالفت با نص قرآنی و عدم تعارض با سنت‌های پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام یکسان است. این مسئله نشان می‌دهد شأن و منزلتی که برای سنت صحابه قایل اند هیچ تفاوتی با سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام ندارد و نکته آن یا عدالت دایمی، عصمت یا عدم خطای صحابه است و گرنه قایل شدن به این حجّیت فاقد وجاهت عقلی و شرعی خواهد بود.

دیدگاه عدم حجّیت سنت صحابه در میان اهل سنت

در میان علمای اهل سنت، دیدگاهی نیز وجود دارد که سنت صحابه یا خلفا یا حتی عمل اهل مدینه تا به سرحدّ اجماع و اتفاق امت نرسد، حجت نیست و دلیلی بر حجّیت آن وجود ندارد.^۱ صاحب این دیدگاه این مسئله را

۱. محمد بن علی بن محمد الشوکانی: السیل الجرار؛ ج ۱، ص ۳۱۹.

هم در ذیل مسئله عدد تکبیرهای نماز عید فطر و عید اضحی گفته است^۱ هم در موضع دیگری در ذیل احکام دیه و عاقله بیان کرده است.^۲ صاحب کتاب کشف الاسرار در مسئله نماز تراویح می گوید: سنت صحابه نزد ما حجت است؛ اما سنت صحابه نزد شافعی حجت نیست، نه قول آنها و نه فعل آنها.^۳ بعضی دیگر از اهل سنت، سنت صحابه را تا به حدّ اجماع نرسد، نمی پذیرند: سنت صحابه بر عرضه امور کلی و عام به مردم و جماعت است؛ همان گونه که عمر بن خطاب در مورد مسائل زمین های خراج و مسئله تظاهر به نشر شراب به یک یا چند فرد گرچه بلند مرتبه از نظر علمی اکتفا نمی کرد، بلکه سعی می نمود حکم را به امت و جماعت مطابق مصلحت عمومی مستند کند.^۵

تصریح اهل سنت به عدم عصمت صحابه

بعضی از فقیهان وهابی اهل سنت گرچه قول صحابه را حجت می دانند؛ اما این به معنای این نیست که هر یک از صحابه از گناهان کبیره و صغیره معصوم اند، بلکه آنها می توانند فی الجمله گناه کنند، اما سابقه و فضایل آنها موجب بخشش و غفران سیئات آنها می شود. این بخشش تنها در مورد آنهاست و شامل نسل بعد از آنها نمی شود؛ چون رسول خدا ﷺ در مورد آنان

۱. همان.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۵۴.

۳. علاء الدین عبدالعزیز؛ کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام؛ ج ۴، ص ۲۰۱.

۴. همان، ج ۲، ص ۴۴۷.

۵. الشیخ سلمان؛ بحوث و دراسات من موقع الاسلام الیوم؛ ج ۱، ص ۲۹۷.

فرموده است: «إِنَّهُمْ خَيْرُ الْقُرُونِ»^۱: آنها بهترین افراد زمانه‌اند. یک مُدّ صدقه آنها از یک کوه طلا صدقه افراد بعدشان برتر است. اگر گناهی از آنها صادر شود، خدا حتماً توبه آنها را می‌پذیرد و با حسناتی که دارند آن سیئه را جبران می‌کند یا با شفاعت محمد ﷺ آمرزیده می‌شوند.^۲

پیامبر ﷺ حتی بر بعضی از صحابه حد جاری نمود و نیز خلفای پیامبر ﷺ بعضی از صحابه را حد زدند؛ اما همه اینها به معنای تجویز گناه است نه اینکه گناه می‌کنند. مادامی که نمی‌دانیم کبیره‌ای مرتکب شده‌اند نمی‌توان گفت آنان مرتکب کبیره‌اند؛ چون با محبت و تولی و اعتقاد اینکه آنها بهترین امت رسول خداوند منافات دارد.^۳

پیگیری اندیشه عصمت در ادله حجّیت سنت صحابه

دلیل یکم

شاطبی از اهل سنت معتقد است سنت صحابه مورد عمل قرار می‌گیرد و منشأ دریافت احکام الهی است.^۴ او برای این مطلب به دو آیه قرآن تمسک جسته است: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^۵ و آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا».^۶ در آیه نخست

۱. عبدالعزیز السلمان مختصر الاجوبة اصولية للسلمان (عقاید الوهابیه)؛ ج ۱، ص ۱۰۱.

۲. همان. ر.ک: صالح بن عبدالله بن حمید؛ دروس شیخ صالح بن حمید؛ ج ۵۳، ص ۶.

۳. صالح بن عبدالعزیز آل الشیخ؛ قسم العقیده (الوهابیه)، ج ۱۳، ص ۲۰۳.

۴. محمد تقی الحکیم؛ الاصول العامة للفقہ المقارن؛ ص ۱۳۵.

۵. آل عمران: ۱۱۰.

۶. بقره: ۱۴۳.

خداوند متعال امت اسلام را مدح نموده و آن را برتر از سایر امت‌ها شمرده است و این اقتضا می‌کند که امت همیشه و همواره در مسیر صحیح و مصون از خطا باشند و آیه دوم عدالت امت را نشانه گرفته است و مفاد آیه نخست را تأیید می‌کند.^۱

شاطبی وجه استدلال به این آیه را این‌گونه ذکر می‌کند که اولاً درست است که آیه شامل همه امت می‌شود و مختص صحابه نیست و حتی شامل امت اسلام بعد از زمان صحابه هم می‌شود، اما در نظر وی حق این است که مخاطب خاص آیه همان صحابه پیامبر ﷺ می‌باشد و شامل افراد بعد از زمان خطاب و مشافهه نمی‌شود مگر با قیاس و استدلالی دیگر. ثانیاً اگر فرض کنیم که آیه شامل بعد از زمان نزول هم می‌شود، صحابه نخستین کسانی هستند که این خطاب را از رسول خدا ﷺ دریافت کردند و آنها مخاطب مباشر آیه هستند و ثالثاً صحابه اولویت دخل در خطاب آیه را دارا هستند؛ چون در اوصاف کمالیه مذکور در آیه، صحابه در اتصاف به آنها شایستگی بیشتر دارند.^۲

۱. الشاطبی: الموافقات؛ ج ۴، ص ۷۴.

۲. همان، ص ۷۵. محمدتقی حکیم در پاسخ استدلال به این آیات می‌گوید: برتر بودن امت پیامبر ﷺ بر امت‌های دیگر نمی‌رساند که همه افراد این امت در همه احوال، انسان‌های درست و سالمی هستند، بلکه سلامت و برتری نسبی افراد امت نسبت به امت‌های پیشین کافی است که چنین اتصافی برقرار باشد؛ یعنی این امت با تمام تفاوت درجات افرادش، از جهت سلامت و استقامت بر امت پیشین برتری دارد. گرچه ممکن است دلیل این برتری، تشریع امر به معروف و نهی از منکر باشد. چنان‌که در ادامه آیه که بهتر بودن این امت را مطرح کرده است، می‌گوید: «تأمرن بالمعروف و تنهون عن المنکر»، بنابراین آیه اصلاً نمی‌خواهد حجت بودن اقوال و افعال این امت را بیان کند.

بعضی از فقهای اهل سنت در ذیل مبحث جزای صید در هنگام احرام به مواردی از قضاوت و حکم صحابه به جزای صید اشاره کرده، سپس در تعریف و توجیه رجوع به قول صحابی و دلیل حجیت کلام او و فعل او می‌گوید:

۱. چون پیامبر ﷺ در مورد صحابه فرموده: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتهم»: اصحاب من همچون ستارگان آسمان‌اند به هر کدام اقتدا کنید هدایت می‌شوید.

۲. نیز قول رسول خدا ﷺ: «عليكم سنتي و سنتة الخلفاء الراشدين المهديين عَضُوا عليها بالنواجذ»: بر شما باد تمسک به سنت من و سنت خلفای راشدین که هدایت‌شدگان‌اند. پس این سنت‌ها را با دندان محکم بگیرید.

احمد و ترمذی این روایت را حسنه می‌دانند که از جهت سند اشکالی ندارد. ۳. از این جهت که سنت صحابه به صواب نزدیک‌تر است و آنها موفقیت‌های خطاب الهی را بهتر تشخیص می‌داده‌اند و آگاه‌تر بوده‌اند، پس قضاوت و حکم آنها بر غیرشان حجت است؛ شأن آنها با غیر صحابه مانند نسبت عالم به جاهل است.^۱

دلیل دوم

دلالت حدیث «اصحابی کالنجوم» بر عصمت صحابه از خطا و گناه. بیشتر علمای اهل سنت حدیث «اصحابی کالنجوم بأيهم اقتديتم،

۱. الشیخ منصور بن یونس البهوتی؛ کشف القناع عن متن الاقتاع؛ باب جزاء الصيد، ج ۷، ص ۱۰۶.

اهدیتیم»^۱ را صحیح می‌دانند. لازمه این حدیث عصمت صحابه است؛ چون صحیح بودن اقتدا و تبعیت از صحابه در هر حالی مستلزم این است که اگر صحابی در حال ارتکاب گناه و خطا مورد تبعیت قرار نگیرد، مخالفت امر پیامبر ﷺ شده است و آن خود ترک امر قرآن است: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ»^۲ تفتازانی که از بزرگان اهل سنت است در شرح مقاصد می‌نویسد: اصحاب ما بر این امر اتفاق دارند که عصمت برای خلیفه وجوبی ندارد، پس برای امامت ابوبکر، عمر و عثمان اجماع داریم که عصمت آنها واجب نیست، اگرچه آنها معصوم بوده‌اند؛ به این معنا که بعد از ایمان آوردن به اسلام ملکه اجتناب از گناهان در عین قدرت بر گناه برای آنها بوده است.^۳ تفتازانی به عصمت خلفای ثلاثه تصریح می‌کند. عصمت وجوبی ندارد یعنی بر عصمت مجبور نیستند. تکلیف در مدار امور اختیاری است و این همان کلام شیعه در باب ائمه است که امامان در عین اختیار از گناه معصوم‌اند.^۴

ملازمه میان امر پیامبر ﷺ به اطاعت از صحابه و اقتدای به آنها و عصمت آنها در کلام علمای شیعه بیشتر ظاهر شده است؛ به این مضمون که اگر صحابه معصیت کار بودند، پیامبر ﷺ امر به اطاعت آنان نمی‌کرد. امر پیامبر ﷺ به اطاعت مطلقه برای انسان غیر معصوم محال است.^۵

حدیث اقتدا را در باب خلافت و امامت و نیز در فقه و اصول مورد

۱. احمد محمود صبحی؛ نظریة الامامة؛ ص ۱۲۰.

۲. حشر: ۷.

۳. علامه امینی؛ الغدير؛ ج ۹، ص ۳۷۵، به نقل از: شرح المقاصد.

۴. احمد الوائلى؛ هوية التشيع؛ ج ۷، ص ۲۲ - ۲۳.

۵. علی کورانی عاملی؛ الف سؤال و اشکال لمخالفين اهل البيت؛ ج ۲، ص ۴۰۸.

تمسک قرار داده‌اند. قاضی بیضاوی در کتاب مشهور خود طوابع الانوار فی علم الکلام و ابن حجر در الصواعق المحرقة و ابن تیمیة در منهاج السنة و ولی الله دهلوی در کتاب قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین مورد استدلال و بحث قرار داده‌اند. دهلوی حتی حدیث را به بخاری و مسلم نیز نسبت می‌دهد.^۱

در کتاب اصول مختصر آمده است: اجماع به اهل بیت علیهم السلام منعقد نمی‌شود همان‌گونه که شیعه بدان معتقدند و به ائمه اربعه نیز منعقد نمی‌شود بر خلاف احمد بن حنبل که معتقد است و نیز به دو نفر ابوبکر و عمر نیز اجماع منعقد نمی‌شود. اگر به «علیکم سنتی و سنة الخلفاء الراشدين من بعدی» و «اقتدوا بالذین من بعدی» تمسک کنید، می‌گوییم: اینها دلیل بر اهلیت تبعیت مقلد از اینهاست و معارض با مثل «اصحابی کالنجوم باهم اقتدیتم اهتدیتهم»، «و خذوا شطر دینکم عن هذه الحمیرا» می‌باشد.

دلیل سوم

به بعضی از نویسندگان شیعی که سابقه اعتقاد اهل سنت را در پرونده خود دارند نسبت می‌دهند که آیه «مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ... وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»^۲ را دلیل بر عصمت صحابه و در نتیجه حجیت سنت صحابه می‌دانند.^۳ در نقد چنین اندیشه‌ای می‌توان گفت کلمه «منهم» در آیه دلالت بر این دارد که بعضی از همراهان و اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین اوصاف والایی

۱. شاه ولی الله دهلوی: قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین؛ ص ۱۸۹.

۲. فتح: ۲۹.

۳. محمد تیجانی: ثم اهتدیت ج ۷، ص ۱۱.

دارند. در مکتب اهل بیت علیهم السلام مصداق اتم این اصحاب و یاران، ائمه و اهل بیت علیهم السلام هستند.

دلیل چهارم

این دلیل بیشتر به شأن ویژه صحابه می‌پردازد. این دلیل مدعی می‌شود که خداوند متعال اسلام را به امانت در دست صحابه به ودیعت گذاشت؛ پس صحابه معصوم و مصون از تحریف آن هستند.^۱

اینکه گفته می‌شود: صحابه خیر القرون (بهترین مردم اهل زمان‌ها) هستند، حتی در لسان کسانی که قایل به عصمت صحابه نیستند، گفته می‌شود: اگر احياناً گناهی در مورد خلاف عدالت، به صحابه نسبت داده می‌شود، آنها بلافاصله توبه می‌کنند و این توبه مستمر آنها موجب این می‌شود بر عدالت پایدار و پایبند باشند، گرچه این عدالت به سر حدّ عصمت نرسد. اما مهم این است که بررسی کنیم نکته اساسی حجّیت سنت صحابه، چه قایل به عصمت باشیم یا نباشیم، در چیست؟ چرا صاحبان این اندیشه اصرار دارند تمامی صحابه را عادل بدانند؟ آیا چنین سخنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله (خیر القرون بودن) بر فرض صدور آن از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌تواند منشأ عدالت پایدار صحابه تا لحظه مرگ آنها باشد؟

اگر بخواهیم در نکته‌های محتمل برای حجّیت سنت صحابه موشکافی کنیم، می‌توان گفت: عنوان صحابی به کسانی اطلاق می‌شود که مدت قابل توجهی با پیامبر صلی الله علیه و آله و قول و سیره آن حضرت محشور بوده‌اند و آگاهی کافی

۱. علی کورانی عاملی: الف سؤال و اشکال لمخالفین اهل البیت: ج ۲، ص ۴۰۸.

و وفای از سیره و سنت رسول خدا ﷺ و احکام دین مبین اسلام دارند، و گرنه به هر بادیه‌نشینی که تنها یک‌بار محضر رسول خدا ﷺ را درک کرده است صحابی گفته نمی‌شود؛ بنابراین صحابه در اثر ممارست با سنت پیامبر ﷺ فهم بالاتر و بهتری از مواضع و سیره رسول خدا ﷺ دارند و در نتیجه اگر گفته می‌شود سیره و سنت صحابه حجت است، مقصود این است که سنت صحابه کاشف از سنت پیامبر ﷺ خواهد بود. در این صورت سنت صحابه با نکته حجیت اجماع در تقریر شیعی جمع شود.

برداشت دیگری از سنت صحابه را به این صورت می‌توان تقریر کرد که صحابه چون سابق در گرایش به اسلام بودند و به دلیل ممارست با اسلام و سرچشمه اصلی احکام شریعت، مشمول تربیت‌های ویژه نبوی به صورت مستقیم شدند، در نتیجه خمیرمایه گفتار و کردار صحابه بر اساس مبانی اسلام و احکام ناب اسلامی شکل گرفته است. با توجه به این خالص‌شدن ویژه صحابه که حاصل تربیت ویژه تحت نظارت مستقیم رسول خدا ﷺ بوده است، موجب شده است شخصیت صحابه بتواند قطب‌نمای تشخیص مسیر حق و احکام الهی باشد؛ در نتیجه به دلیل ذوب‌شدن زندگی صحابه در اسلام، گفتار و کردار آنها می‌تواند در کنار قرآن و سنت پیامبر ﷺ یک منبع مستقل منشأ استخراج احکام الهی باشد. در این صورت سنت صحابه منبع مستقلی برای شناخت احکام الهی خواهد بود. این شئونی که در این تقریر آمده است آن چیزی است که شیعه در مورد صحابه خاص یعنی اهل بیت علیهم‌السلام می‌گویند. در تقریر شیعی نمی‌توان گفت تمامی صحابه مدال ذوب‌شدن در اسلام را دریافت کرده‌اند. در میان صحابه اثراتی از نفاق و فسق مشاهده شده و دلیلی بر توبه آنها به دست نیامده است. حتی در میان صحابه کسانی هستند که

مورد لعن رسول خدا ﷺ و لعن قرآن قرار گرفته‌اند. اهل سنت چگونه می‌توانند ادعا کنند تمامی صحابه متّصف به عدالت پایداری، حال آنکه در میان قاتلان خلیفه سوم، نه نفر از صحابه بودند که در میان آنها محمد بن ابوبکر است که به این عمل و اعتقاد خود افتخار می‌کردند.

دسته دیگری از ادله، عصمت بعضی از صحابه خاص و در نتیجه حجّیت سنت آنها را مطرح می‌کند:

دلیل بر عصمت ابوبکر

صاحب شوارق النصوص و صواعق محرقه هنگامی که از ثبات ابوبکر هنگام رحلت رسول خدا ﷺ می‌گویند: «و من ثمَّ كان أسدّ الصحابه رأياً، و اكملهم عقلاً»؛ ابوبکر محکم‌ترین صحابه در رأی و نظر و از حیث عقلانی، کامل‌ترین آنها بود. ابن عساکر از پیامبر روایت می‌کند: جبرائیل بر من نازل شد و گفت با ابوبکر مشورت کن. طبرانی و ابونعیم می‌گویند: هنگامی که رسول خدا ﷺ خواست معاذ را راهی یمن کند، با عده‌ای از اصحابش مشورت کرد که در میان آنها ابوبکر، عمر، عثمان، علی، طلحه، زبیر و اسید بن حضیر بودند. هر یک رأی خود را گفتند، پس آن حضرت از معاذ نظر خود را سؤال کرد. معاذ گفت: رأی من همان است که ابوبکر گفت. پس رسول خدا ﷺ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يَكْرِهُ أَنْ يَخْطَأَ أَبُو بَكْرٍ»^۱ از این جمله استفاده بالاتری می‌شود. خداوند اگر اکراه بر تخطئه ابوبکر داشته باشد، این تصور

۱. حامد حسین کنتوری؛ شوارق النصوص؛ ج ۱۸، ص ۵ - ۶. ر.ک: ابن حجر هتیمی؛ الصواعق المحرقة؛ ج ۱، ص ۸۱. ابن عساکر؛ تاریخ دمشق؛ ج ۳۰، ص ۱۲۹. سلیمان لطبرانی؛ المعجم الکبیر؛ ج ۲۰، ص ۶۷. همو، المعجم الاوسط؛ ج ۴، ص ۵۶۴.

نمی‌شود مگر اینکه معصوم از خطا باشد؛ چون اگر ابوبکر خطا کند، با معنای کراهیت خدا از خطای ابوبکر سازگار نیست.

عصمت ابوبکر و عمر در کلام علمای اهل سنت

گرچه وهابی‌ها به صراحت عصمت صحابه را انکار می‌کنند، در کلام علمای اهل سنت که دیدگاه سلفی ندارند، در لفافه، عصمت صحابه و با غلظت کمتری عصمت ابوبکر و عمر مطرح شده است. مقصود از صحابه بیشتر در کلام این‌ها، ابوبکر، عمر، عثمان، حفصه و عایشه می‌باشند.^۱ آنجا که دین اسلام را امانت در دست صحابه می‌شمارد و جایگاه عترت را در حدیث تقلین می‌گیرد، به عصمت صحابه قایل می‌شوند. ابن حبان از علمای بزرگ قرن سوم و ذهبی از علمای بزرگ قرن هشتم ترویج‌کننده چنین اعتقادی هستند. ذهبی ملقب به شمس‌الدین نام او محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز الترمذانی، مؤلفات او زیاد و در نقد رجالی و حدیث متبحر است. او بعد از تقسیم طبقات ائمه جرح و تعدیل می‌گوید: «و العصمة للانبیاء و الصدیقین و حکام القسط»: همان عصمت انبیا برای صدیقین [یعنی ابوبکر] و حاکمان قسط [یعنی عمر] برقرار است.^۲

عصمت عمر بن خطاب در کلام ابن عربی

محمی‌الدین عربی در فتوحات مکیه در شأن و عصمت عمر و دلیل بر آن چنین می‌نگارد:

«من أقطاب هذا المقام عمر بن الخطاب، و أحمد بن حنبل، و لهذا

۱. علی‌کورانی عاملی؛ الف سؤال و اشکال لمخالفین اهل البیت؛ ج ۲، ص ۴۰۹.

۲. الذهبی؛ الموقظة فی علم مصطلح الحدیث؛ ص ۸۴.

قال ﷺ في عمر بن الخطاب يذكر ما اعطاه الله من القوة: يا عمر، ما لقيك الشيطان في فجّ ألا سلك فجّاً غير فجّك^۱: خداوند نیرویی به عمر داده است که به عمر بن خطاب کرده که ای عمر! هیچ شیطانی تو را در مسیری ملاقات نکرد مگر آنکه شیطان تغییر مسیر داده و در راهی دیگر گام گذارد. این نشانه عصمت عمر از هرگونه گزند از ناحیه شیطان است. پس عمر همیشه در مسیر حق گام می‌زند.

عصمت ابوبکر و عمر در روایات اهل سنت

روایتی در جوامع اهل سنت است که پیامبر ﷺ به اصحابش فرمود: بعد از من به ابوبکر و عمر اقتدا کنید: «اقتدوا باللّٰذین من بعدی ابی بکر و عمر».^۲ این روایت تصریح بر امامت ابوبکر و عمر دارد و بر تمامی امت اسلام اطاعت از آن دو را واجب نموده است.

گرچه از نظر سندی بر این روایت از طرف شیعه اشکال شده است؛^۳ اما در فرض ثبوت حدیث نبوی ایجاب می‌کند که ابوبکر و عمر از گناه و سهو و اشتباه در هر حالی مصون باشند؛ چون لازمه وجوب اقتداست؛ همان‌طور که از

۱. سیدجعفر مرتضی: ابن عربی لیس بشیعی؛ ج ۱۱، ص ۴. این مقام عمر می‌رساند که او از ابوبکر بالاتر است؛ چون ابوبکر می‌گفت که مرا شیطانی است که عارض من می‌شود: «انّ لی شیطاناً یعتربنی».

۲. احمد بن حنبل؛ مسند احمد؛ ج ۵، صص ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۹۹ و ۴۰۲. ابن ماجه: سنن ابن ماجه؛ ج ۱، ص ۳۷، ح ۹۷. ترمذی: سنن الترمذی؛ ج ۵، ص ۶۰۹، ح ۳۶۶۲. حاکم نیشابوری؛ مستدرک علی الصحیحین؛ ج ۳، ص ۷۵. فزاء بغوی: مصابیح السنه؛ ج ۴، ص ۱۶۲، ح ۴۷۲۲ و ص ۲۱۸، ح ۴۸۸۹.

۳. در سند مفری است که به عبدالملک بن عمیر می‌رسد. شیخ طوسی در تلخیص الشافی؛ ج ۳، ص ۳۳ گفته است که او فاسق و جرئی علی الله بود او قاتل عبدالله بن یقطر، سفیر امام حسین به مسلم بن عقیل است. او مروانی بود و نیز در سند حفصه دختر عمر خطاب است.

آیه «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» وجوب عصمت انبیا را ثابت می‌کنیم. شایان ذکر است که استدلال به این روایت برای عصمت شیخین در صورتی تمام می‌شود که معنای اقتدا در این روایت تنها به معنای اقتدای در نماز یا نماز جمعه نباشد، بلکه اگر مفهوم اقتدا، اقتدای همه‌جانبه در امور دینی، اخلاقی و سیاسی باشد، آن‌گاه دلالت روایت تمام خواهد شد. این برداشت شبیه برداشت ظاهری است که از حدیث «اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم» می‌شود که هدف از این اقتدا، هدایت‌پذیری و گام‌زدن در مسیر حق و مورد پسند الهی است. نفرموده است که به هر کدام اقتدا کنید نماز شما صحیح است. حال در این مسیر تفاوت نمی‌کند امر به اقتدا به معنای وجوب اقتدا باشد یا اینکه جواز اقتدا و اهلیت این دو نفر برای مقتدا واقع شدن باشد.

حدیث اهل سنت دال بر عصمت عمر

قاضی عبدالجبار حدیثی را در شأن عمر نقل می‌کند: «إِنَّ الحقَّ لينطق علی لسان عمر».^۱ سیدمرتضی می‌گوید: این حدیث اگر صحیح باشد دال بر عصمت عمر است و قطع به اینکه تمامی اقوال او حجت است.^۲ در بعضی اخبار دیگر چنین آمده است: «ان الله نزل الحقَّ علی قلب عمر و لسانه إِنَّ السَّكِينَةَ تنطق علی لسان عمر».^۳

۱. قاضی عبدالجبار: المغنی فی ابواب التوحید والعدل؛ ج ۱، ص ۱۹۳.

۲. حامدحسین بن محمد قلی کنتوری: شوارق النصوص؛ ج ۳۴، ص ۸. سید مرتضی: الشافی فی الامامه؛ ج ۳، ص ۱۱. احمد طبرسی: الاحتجاج؛ ج ۲، ص ۱۷.

۳. محب‌الدین: الریاض النضره؛ ج ۲، ص ۲۹۸ - ۲۹۹. حاکم نیشابوری: المستدرک علی الصحیحین؛ ج ۳، ص ۸۷. علاء‌الدین علی بن حسام هندی: کترالعمال؛ ج ۱۱، ص ۵۷۳.

شیخ طوسی نیز در تلخیص الشافی در مورد این حدیث می‌گوید: اگر این حدیث صحیح باشد، اقتضای آن عصمت عمر می‌باشد.^۱

بخش پنجم: پیامدهای اندیشه عصمت در فقه اهل سنت

اثبات ملازمه میان حجّیت فعل صحابه و عصمت آنها کار ساده‌ای نیست. اگر نتوانیم مستند حجّیت فعل صحابه را بشناسیم، اما می‌توانیم با تکیه بر مسلمّات فقه و اصول فقه اهل سنت واقعیت‌های حاکم بر آن را تحلیل و بررسی نماییم. آنچه قدر متیقن و مسلمّ است، این است که فعل صحابه منشأ کشف حکم الهی برای فقهای اهل سنت شده است؛ به این معنا که اگر فعل صحابه نبود از هیچ راه دیگری می‌سور نبود که بتوانیم چنین حکمی را استنباط نماییم. آنچه در این مورد مهم به نظر می‌رسد این است که شأن صحابه را فقهای اهل سنت همچون قول ثقه و امارات ظنی نمی‌دانند، بلکه از ادله حجّیت سنت صحابی استفاده می‌شود که شأن صحابی همان شأن رسول خدا ﷺ در بیان و کشف احکام شرعی است. از موارد بارز و روشن این مسئله مواردی است که مقتضای ظهور قرآن یا سنت رسول الله ﷺ حکمی از احکام است که تنها به دلیل عمل صحابه و فعل آنها فقهای اهل سنت آن ظهور را بر خلاف خود معنا کرده‌اند یا مقید به مورد خاصی نموده‌اند و این چیزی نیست جز ارتکاز مصونیت صحابه از خطا یا عدالت مطلقه آنها نزد فقهای اهل سنت. ادعای ما این نیست که ملازمه قطعی‌ای را میان این رویه فقهای اهل سنت در حجّیت سنت صحابی و عصمت صحابی برقرار کنیم؛

۱. شیخ طوسی: تلخیص الشافی؛ ج ۲، ص ۳۴۷.

چون بعضی از فقهای اهل سنت در عین حجت دانستن سنت صحابی، تصریح به عدم عصمت آنها کرده‌اند؛ اما نکته اصلی که ما در اینجا بر آن پافشاری می‌کنیم این است که نوع نگاه اهل سنت به صحابی، هیچ‌گاه مانند نگاه فقها به ثقه نیست؛ زیرا اولاً بسیاری از اهل سنت بعضی از صحابه را معصوم می‌دانند که به موارد آن اشاره شد و آنهایی که به عدم عصمت تصریح کرده‌اند به نوعی از عدالت صحابی معتقدند که به محض ترک گناه، به‌طور خودکار سازماندهی می‌شود و نیازی به احراز مجدد عدالت نیست. فقهای بزرگ اهل سنت هنگامی که در مورد شواهد مسلم خطا و خبط و فساد صحابه مورد سؤال قرار می‌گیرند بلافاصله می‌گویند آنها توبه کرده‌اند؛ صحابی به محض خطا توبه می‌کند. گویا صحابی به دلیل صحابی بودن در حال توبه دایم است و این شأن برای آنها ویژگی متفاوتی را ایجاد می‌کند. از زاویه نگاه فلسفه فقهی چنین ارتکازی در میان فقهای اهل سنت برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چون این نگاه بسیاری از مبانی فقهی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. در ادامه به مواردی که به‌صورت جزئی اثرات چنین ارتکازی را مشاهده می‌کنیم، اشاره می‌کنیم.

فعل صحابه منشأ اثبات حکم خوابیدن قبل از نماز عشا

یکی از بهترین مواردی که می‌توان برای حجیت سنت صحابه بر شمرد حکم کراهت خواب قبل از نماز عشا است. رسول خدا ﷺ از خوابیدن قبل از نماز عشا نهی نموده است. عبدالله بن عمر کسی را که قبل از نماز عشا می‌خوابید، دشنام می‌داد. عمر بن خطاب لعنت می‌کرد کسی را که قبل از نماز عشا بخوابد.^۱

۱. ابوهیره، ابن عباس و جمعی دیگر از اصحاب نیز چنین رأی داشتند.

مقتضای نهی رسول خدا ﷺ تحریم آن است؛ اما تنها به دلیل فعل عبدالله بن عمر، ابوموسی و عبیده این نهی بر کراهت حمل شده است. جماعت دیگری کراهت این خواب را مخصوص کسی دانسته‌اند که نماز عشا و جماعت از او فوت می‌شود. اگر مکلف کسی را وکیل کند که به وقت او را بیدار نماید همان گونه که ابن عمر چنین می‌کرد، کراهتی برایش نیست.^۱

در این مورد مشاهده شد که ارتکاز فقهای اهل سنت بر مصونیت صحابه‌ای همچون ابوموسی، عبیده و ابن عمر موجب شده است که ظهور تحریم نهی رسول خدا ﷺ بر کراهت شود یا اینکه اطلاق کراهت به مورد خاصی مقید شود.

اثبات عدم وجوب نکاح از طریق فعل صحابه

از موارد دیگری که فقهای اهل سنت امر رسول خدا ﷺ را که ظهور در وجوب دارد حمل بر استحباب کرده‌اند، یا حکم را مقید به قید خاصی کرده‌اند، احادیث امر به ازدواج است. فقهای اهل سنت در پی حدیثی از رسول خدا ﷺ که فرمود: «یا معشر الشباب، من استطاع منکم الباءة فلیتزوج، و من لم یستطع فعلیه بالصوم، فانه له وجاء» به اختلاف افتاده‌اند. ظاهر حدیث وجوب نکاح برای کسی است استطاعت و توان مالی داشتن خانواده و همسر را داشته باشد. در شرح حدیث گفته‌اند که این وجوب مخصوص کسانی است که در صورت عدم ازدواج به حرام می‌افتند و گرنه نکاح برای او واجب نیست.

۱. ابن بطال؛ شرح البخاری؛ ج ۳، ص ۲۴۳. رک: بدرالدین العینی الحنفی؛ عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری؛ ج ۱۶، ص ۹۶ و ج ۵، ص ۶۶.

دو دلیل برای این عدم وجوب آورده‌اند:

۱. آنکه به حرام می‌افتد و استطاعت ندارد باید روزه بگیرد. گرفتن این روزه که بدل نکاح است، واجب نیست پس مبدل^۱ منه آنکه نکاح است، چنین می‌باشد. از نظر نگارنده این استدلال مخدوش است.^۱

۲. جماعتی از صحابه با اینکه قدرت و استطاعت مالی بر ازدواج داشتند، این کار را انجام ندادند، مانند ابوالزائد. اگر واجب بود پس باید ترک آن معصیت می‌بود و ارتکاب معصیت برای صحابه جایز نیست. بدین ترتیب از عمل صحابه استفاده می‌شود که ازدواج در هنگام تمکن مندوب^۲ الیه و مستحب است و وجوبی ندارد.^۲

این شاهد نیز نشانه ارتکاز ذهنی فقهای اهل سنت بر مصونیت صحابه از خطاست.

اثبات جزئیات اجرای حد نوشیدن شراب توسط فعل صحابه

تأثیر اندیشه مصونیت صحابه از خطا موجب شده است جزئیات اجرای حدود مانند حد شراب‌خواری و نکات جزئی کیفیت اجرا از روی فعل صحابه اثبات شود. در مورد اجرای حد شرب خمر، فقهای اهل سنت گفته‌اند که می‌توان عمل شلاق‌زدن با جرید (پوست درخت خرما)، کفش، دست یا تازیانه انجام شود؛ اما تازیانه افضل است به دلیل فعل صحابه.^۳ نیز در مورد

۱. اولاً لازم نیست حکم بدل و مبدل^۱ منه یکسان باشد و ثانیاً روزه‌ای که مقدمه واجب است و با ترک آن به معصیت می‌افتیم واجب خواهد بود.

۲. ابن بطال؛ شرح البخاری؛ ج ۱۲، ص ۱۵۶.

۳. عبدالرحمن الجزیری؛ الفقه علی المذاهب الاربعه؛ ج ۵، ص ۵۰.

تعداد ضربه‌های شلاق فقهای حنفی، مالکی، حنبلی و شافعی در یک قول خود بر این است که این تعداد هشتاد ضربه می‌باشد، چون اجماع صحابه بر آن است بدون اختلاف. مشهور شافعی می‌گویند: حدّ شراب‌خواری چهل ضربه می‌باشد و چهل ضربه دوم از باب تعزیر است نه حدّ؛ چون این مسئله چیزی است که در عهد ابوبکر بر آن عمل شد، اما فعل عمر در مورد چهل ضربه اضافه حمل بر تعزیر می‌شود نه حدّ.^۱

حدّ شراب بر مرد با بدن عریان و ایستاده اجرا می‌شود؛ اما در مورد زن به حالت نشسته و روی لباس زده می‌شود.^۲ نیز با اینکه رسول خدا ﷺ فرموده بود حدّ شراب‌خواری روی سر و صورت مجرم اجرا نشود: «إذا ضرب احدکم فلیتق الوجه»، اما ابوبکر فرمان داد که بر سر مجرم بزنند؛ چون شیطان در سر مکلف جای می‌گیرد.^۳ این حکم با عمل یا قول یک صحابی اثبات شد.

فعل صحابه منشأ اثبات حکم قصاص

مورد دیگری که البته به شکل ضعیف‌تر می‌تواند بیانگر ارتکاز ذهنی فقهای اهل سنت بر مصونیت صحابه از خطا و حجّیت فعل آنها باشد حکم قصاص است. درباره آیه «الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ»^۴ که در مورد قصاص قتل است می‌گوید انسان حر در مقابل حر کشته می‌شود و عبد در برابر عبد،

۱. همان، ص ۵۱.

۲. همان.

۳. همان.

۴. بقره: ۱۷۸.

می‌گویند: این آیه با آیه «النَّفْسُ بِالنَّفْسِ»^۱ نسخ شده است؛ یعنی می‌توان در مقابل کشته شدن عبد، انسان حر را قصاص نمود. آنچه مسلم است زن در مقابل مرد و نیز عبد در مقابل حر قصاص می‌شود، اما بر عکس آن اختلافی است. ابوحنیفه گفته است: می‌شود حر را در برابر عبد قصاص نمود، اما مالک و شافعی به دو دلیل رد کرده‌اند: یکی آنکه حضرت امیر علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که مردی عبد خود را کشته بود، آن حضرت صلی الله علیه و آله او را یک سال تبعید نمود^۲ و نیز روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «لا یقتل مسلم بذی عهد و لا حر بعبد»^۳ و دلیل سوم فعل صحابه بدون هیچ منکری در میان آنان است.^۴

نماز تراویح، سنت صحابه خلاف سنت رسول الله صلی الله علیه و آله

ارتکاز ذهنی فقهای اهل سنت بر شأن والای صحابه و مصونیت آنها از خطا منشأ احکام زیادی در فقه اهل سنت شده است. از مواردی که فقهای اهل سنت اعتراف می‌کنند سنت صحابه چیزی است خلاف سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله با این حال سنت صحابه را در دریافت حکم شرعی مقدم می‌دارند، مسئله نماز تراویح است. می‌گویند: سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله عدم مواظبت بر نماز تراویح بود. تنها دو شب رسول خدا صلی الله علیه و آله نماز تراویح را به جماعت

۱. مانده: ۴۵.

۲. ابی‌داود: سنن ابی‌داود؛ ج ۲، ص ۴۸۸. محدث نوری: المستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۳، ص ۲۵۷.

۳. محدث نوری، المستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۳، ص ۲۵۸.

۴. فاضل مقداد؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ ج ۲، ص ۳۵۵.

خواند، سپس آن را ترک نمود و گفت: می‌ترسم این مستحب تبدیل به واجب شود و آن را ترک نمود؛ اما سنت صحابه مواظبت و تحفظ بر نماز تراویح است.^۱ جزئیات و احکام نماز تراویح و وقت آن، قضای آن به هنگامی که فوت می‌شود، سخن گفتن در نماز تراویح و تمامی احکام موارد جزئی دیگر نماز تراویح مستند به سنت صحابه است.^۲

کیفیت نیت نماز تراویح و احکام آن مستند به سنت صحابه است؛^۳ مانند اینکه آیا می‌توان با نیت نماز واجب و یا مستحب غیر تراویح به نماز تراویح اقتدا کرد یا احکامی جزئی در مورد وقت نماز تراویح.^۴ بنابراین می‌توان دریافت که اندیشه خطاناپذیری صحابه و حجیت عمل آنها توانسته است تصریح سنت رسول خدا ﷺ را کنار بگذارد و آن را نفی کند.

اثبات حرمت زیارت قبور از طریق تمسک به عدم فعل صحابه

اندیشه قداست و خطاناپذیری صحابه و تابعان آنچنان در ذهن فقهای

۱. علاءالدین قاسانی؛ بدایع الصنائع فی ترتیب الشرائع، فصل السنة اذا فاتت عن وقتها هل تقضى ام لا؛ ج ۳، ص ۸۴۱.

۲. الفاضل حسین بن محمد بن الحسن الدیار البکری المالکی؛ تبیین الحقائق شرع کنز الدقائق، باب الوتر و التوافل؛ ج ۲، ص ۳۵۳. او می‌گوید: اصل تراویح سنت است و ادا کردن آن به جماعت مستحب است به دلیل سنت صحابه.

۳. محمود بن احمد بن الصدر الشهد البخاری (برهان الدین مازہ)؛ المحيط البزھانی، الفصل الرابع؛ ج ۱، ص ۴۰۳.

۴. عبدالرحمن الجزیری الغروی؛ الفقه علی المذاهب الاربعه؛ ج ۱، ص ۴۷۶. مثلاً او می‌گوید: فقہان اهل سنت فتوا می‌دهند اگر مکلف در نماز تراویح قیام نماز را طول بدهد، مستحب است بعد از چهار رکعت بنشیند و کمی استراحت و توقف داشته باشد. استحباب این جلوس برای استراحت تنها مستند به فعل صحابه می‌باشد.

اهل سنت رسوخ دارد که صرف عدم انجام کاری توسط آنها را دلیل بر عدم جواز و بدعت بودن آن شمرده‌اند. بعضی از فقهای اهل سنت ایجاد مسجد و نیز زیارتگاه را برای قبور بزرگان دین جایز نمی‌شمارند و می‌گویند: در زمان صحابه و تابعان، در دیار مسلمانان هیچ مسجدی روی یک آرامگاه ساخته نشد و هیچ زیارتگاهی در حجاز و یمن، شام، مصر، عراق و خراسان به وجود نیامد؛ تاجایی که مالک، توقف مردم برای دعا و توسل نزد قبر رسول خدا ﷺ را بدعت می‌شمارد، به دلیل اینکه نه صحابه چنین عملی را انجام داده بودند و نه تابعان. در زمان فعلی امت اسلام تنها مجازند آنچه را در صدر اول اسلام انجام می‌دادند، انجام دهند.^۱

ما فعلاً در صدد مناقشه در صغرا و کبرای استدلال فقهای اهل سنت نیستیم. قصدمان تنها نشان دادن بعد فلسفه فقهی و نشان دادن شأن والای صحابه در اثبات احکام شرعی برای فقهای اهل سنت است.

آن قدر شأن والای صحابه نزد فقهای اهل سنت در اثبات حکم شرعی و حجیت فعل و عدم فعل آنها مطرح بوده است که همین مسئله حرمت وقوف نزد قبور رسول خدا ﷺ به دلیل فعل تنها و تنها یکی از صحابه یعنی عبدالله بن عمر تخصیص می‌خورد و چون این زیارت او هنگام عزیمت به سفر او بوده است، استثنای جواز تنها به حالت مسافر بودن او متوجه می‌شود. بعضی از فقیهان اهل سنت به فعل صحابه برای جواز و عدم جواز ایستادن نزد قبر رسول خدا ﷺ در مدینه استدلال کرده‌اند. «نمی‌توان گفت که رفتن

۱. احمد بن عبدالحلیم بن تیمیة الحرامی، ابوالعباس (ابن تیمیة)؛ الرد علی البکری (تلخیص کتاب الاستغاثة)؛ ج ۲، ص ۵۲۹. ر.ک: محمد ناصر الدین البانی؛ احکام الجنائز؛ ج ۱، ص ۱۹۸.

کنار قبر در همه احوال جایز نیست؛ چون عبدالله بن عمر هنگامی که عازم سفر می‌شد برای زیارت قبر رسول خدا ﷺ به حرم نبوی می‌رفت. بنابراین مسافر می‌تواند برای زیارت به حرم رسول خدا ﷺ برود، اما فرد مقیم در مدینه مجاز نیست به زیارت قبر رسول خدا ﷺ برود؛ چون صحابه هیچ‌گاه چنین کاری را نمی‌کرده‌اند».^۱

رفتن صحابه و خصوصاً اهل بیت برای زیارت قبور، به‌ویژه قبر رسول‌الله ﷺ در سنت اهل بیت علیهم‌السلام و نیز مکتب اهل سنت زیاد آمده است. ما در صدد نقاش صغروی با این فقیه اهل سنت نیستیم و تنها خواستیم طریقه استدلال و ارتکاز ذهنی او را هنگام استدلال از دیدگاه فلسفه فقهی نشان دهیم. در میان فقیهان سنی برخی قایل به جواز زیارت قبر رسول خدا ﷺ هستند، اما باز کیفیت زیارت را از طریق فعل صحابه اثبات می‌کنند.

استنباط کیفیت زیارت پیامبر ﷺ از طریق فعل صحابه

در فقه اهل سنت یکی از مواردی که برای اثبات حکم شرعی به سنت صحابه استدلال می‌شود، استحباب زیارت قبر پیامبر ﷺ است. سنت صحابه بر این است که به هنگام زیارت رسول خدا ﷺ از جانب قبله به زیارت پرداز و قبله پشت سر تو و قبر مقابل تو باشد و بگویی: «السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته».^۲

۱. علی بن نایف الشعود؛ موسوعة الدفاع عن رسول الله ﷺ؛ ج ۴، ص ۳۷۲.
۲. ملا علی القاری؛ شرح مسند ابی حنیفه؛ حدیث زیارة قبر النبی ﷺ، ج ۱، ص ۲۹۷.

عثمان، مبدع اذان ثالث

در زمان رسول خدا ﷺ هنگامی که امام جمعه بر منبر می نشست مؤذن اذان می گفت، سپس خطبه ها شروع می شد؛ اما از زمان عثمان به بعد، دو اذان برای نماز جمعه گفته می شد؛ یک اذان برای جمع کردن مردم و اذان دیگر هنگام نماز که نسبت به زمان رسول خدا ﷺ سنت نبوی جدید محسوب می شد و سنت صحابه یعنی عثمان بن عفان و امرای بعد، مشروعیت استحباب این اذان را برای نماز جمعه ثابت کرد.^۱

اذان نخست در زمان هشام بن عبدالملک همانند زمان عثمان بر فراز مناره مسجد انجام می شد^۲ به اعتبار اینکه اذان و اقامه، دو اذان محسوب می شد. این اذانی که عثمان برای نماز جمعه ابداع کرد، توسط بخاری به اذان ثالث معروف شد.

اثبات کراهت جماعت برای نماز نافله در غیر ماه مبارک رمضان از طریق

فعل صحابه

فقه های اهل سنت در اقتدا به عمر بن خطاب نماز جماعت در نوافل، به ویژه نماز تراویح را مستحب می شمارند؛ اما در غیر ماه مبارک رمضان، اقتدا به کسی در نماز مستحبی و به جماعت گزاردن آن را مکروه می شمارند، به دلیل اینکه صحابه هرگز چنین کاری را انجام ندادند.^۳

۱. علی الصمیدی؛ حاشیة العدوی علی شرح الکفایہ؛ (فقه مالکی)؛ ج ۳، ص ۱۴۰.

۲. صالح عبدالسمیع الآبی الزهری؛ الشر الدانی؛ ج ۱، ص ۲۳۲.

۳. عثمان بن علی زبعلی؛ تبیین الحقائق؛ شرح کنز الدقائق؛ ج ۲، ص ۳۵۷. رک: ابوبکر بن علی محمد

عبادی؛ الجوهرۃ النيرة فی الفقه الحنفی (شرح مختصر قدوری)؛ ج ۱، ص ۳۹۱.

سنت صحابه در زیادکردن رکعات نماز شب در ماه مبارک رمضان

سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قیام شب هنگام برای یازده رکعت نماز شب این بود که گاه این یازده رکعت پنج ساعت طول می کشید یا حتی تمامی شب را شامل می شد؛ به شکلی که ترس از این بود که آن حضرت زمانی برای خوردن سحری نداشته باشد. در این شکل هر رکعت حدود چهل دقیقه طول می کشیده است. تحمل چنین رکعت های طولانی برای اصحاب مشکل بود؛ از این رو آنها تعداد رکعت ها را تا بیست رکعت یا ۳۶ یا حتی چهل رکعت می رساندند که پوشش قیام سراسری شب را تحقق بخشد و به ثواب آن نایل شوند. این استحباب و شکل شرعی آن ناشی از حجیت سنت صحابه است.^۱

اثبات استحباب مؤکد بودن تسویه صفوف نماز جماعت به وسیله فعل صحابه

بر امام جماعت و تمامی نمازگزاران جماعت لازم است هنگام قیام، شانه های خود و کنار پای خود را به فرد کنار خود بچسبانند که آن را تسویه و تراص می نامند. این سنت از طریق صحابه به ما رسیده است، از این رو حجت است. این فقیه اهل سنت می گوید: این سنت در میان اهل حدیث به شدت مورد عمل قرار می گیرد، اما مذاهب چهارگانه اهل سنت حتی حنابله و نیز بقیه مسلمانان در انجام این سنت سهل انگاری می کنند. بیشتر آنها از این سنت گریزانند؛ چون به سنت دیگری معتقدند اگر فاصله میان دو پا از چهار انگشت نباید تجاوز کند، اما این سنت هیچ جایگاهی ندارد.^۲

۱. عبدالقهار بن عبدالرحمن جبرین، (جمع کننده راشد الزهرانی)؛ فتاوی الشیخ ابن جبرین، باب فتاوی رمضان؛ ج ۲۴، ص ۸.

۲. محمد ناصر الدین البانی؛ السلسلة الصحيحة؛ ج ۱، ص ۳۱.

تمسک به فعل صحابه برای اثبات جواز اقتدا به امام جماعتی که در فروع با مأموم اختلاف دارد

فقه‌های اهل سنت می‌گویند می‌توانی به امام جماعتی که نمی‌شناسی اقتدا کنی و نیز حتی اگر بدانی امام جماعت در یکی از فروع نماز با تو مخالف است جایز است؛ به دلیل اینکه صحابه و تابعان در عین شدت اختلاف به هم اقتدا می‌کردند، مگر اینکه امام جماعت رکنی از ارکان نماز یا شرط لازمی را ترک کند.^۱

بعضی از فقه‌های اهل سنت در این مورد گفته‌اند: می‌توان به کسی که نکاح دختر را بدون اذن ولی او یا داشتن شاهد جایز می‌شمارد، در نماز اقتدا کرد؛^۲ اما اگر در اصول دین مخالف ما بود مانند معتزله یا در فرعی که موجب فسق او می‌شود مانند کسی که با اعتقاد به حرمت شراب، بر خوردن شراب مداومت دارد، نمی‌توان به چنین کسی اقتدا کرد.^۳

اثبات میزان استفاده از آب در غسل میت به وسیله فعل صحابه

فقیهان اهل سنت برای اینکه به چه میزان آب مستحب است در غسل استفاده شود، به فعل صحابه به عنوان دلیل حکم شرعی استناد کرده‌اند.^۴

اثبات جواز معانقه و استثنای حرمت آن در هنگام سفر به وسیله فعل صحابه
فقیهان وهابی در آداب معاشرت بیش از هر چیز بر سنت مصافحه تأکید

۱. ابن مفلح؛ الفروع؛ ج ۲، ص ۴۵۲.

۲. منصور بن یونس بن ادریس البهوتی؛ شرح منتهی الارادات؛ ج ۲، ص ۱۶۲.

۳. همو. کشف القناع عن متن الاقناع؛ ج ۳، ص ۴۴۱.

۴. علاء الدین ابی الحسن علی بن سلیمان المرادوی الحنبلی؛ الانصاف؛ ج ۱، ص ۴۱۲.

دارند. معانقه را جایز نمی‌شمارند مگر معانقه به هنگام سفر را. دلیل این استثنا را عمل یکی از صحابه در هنگام سفر به شام می‌دانند.^۱

استناد به فعل صحابه برای اثبات صحت جهاد بعد از اذن والدین حر و مسلمان فقه‌های اهل سنت درباره رفتن به جهاد، اذن پدر و مادر را در صورتی که مسلمان باشند و نیز آزاد (حر) باشند شرط می‌دانند؛ اما اگر والدین فرد، عبد یا کافر باشند، اذن آنها لازم نیست. دلیل این حکم فعل صحابه می‌باشد.^۲

اثبات جواز بوسیدن دست مؤمن عالم با عمل صحابه

فقیهان اهل سنت بوسیدن دست را تنها برای رسول خدا ﷺ جایز می‌دانند؛ چون برای رسول خدا ﷺ در زمان حیاتش چنین رخدادی روایت شده است.^۳ اما در مورد عالم به سه شرط با توجه به عمل صحابه جایز می‌شمارند:

۱. عالم دست خود را برای بوسیدن به سوی شاگردانش دراز نکند تا فکر نکنند که می‌توان به عالم تبرک جست. اگر چنین رخدادی برای رسول خدا ﷺ بود به ندرت اتفاق می‌افتاد و این واقعه نادر نباید به سنت مستمره تبدیل شود.

۲. این بوسیدن برای عالم نباید موجب تکبر عالم و بالاتر دیدن خود شود.

۱. محمد ناصر الدین الألبانی: السلسلة الصحيحة: ج ۱، ص ۱۵۹.

۲. منصور بن یونس بن ادریس البهوتی: شرح منتهی الارادات: ج ۴، ص ۱۶۳. رک: همو، کشف القناع

عن متن الاقتاع: کتاب الجهاد: ج ۸، ص ۱۵.

۳. محمد ناصر الدین الألبانی: السلسلة الصحيحة: ج ۱، ص ۱۵۹.

۳. بوسیدن نباید جای سنت نشاندار مصافحه در اسلام گردد و از سنت مؤکد رسول خدا بوده و نباید با این فعل جایز جایگزین شود.^۱

تمسک به فعل صحابه برای اثبات جواز استفاده از قربانی حج و غنیمت‌های خوردنی

فقیهان اهل سنت خوردن از گوشت قربانی و استفاده از پوست آن را برای ساختن دلو، کفش و نعل جایز می‌شمارند به دلیل آنکه صحابه آن را انجام داده‌اند؛^۲ همان‌گونه‌که در مورد جواز خوردن از غنایم خوردنی میدان جنگ به فعل صحابه تمسک کرده‌اند.^۳

تمسک به فعل صحابه در مورد کیفیت تشییع جنازه و جزئیات آن

فقه‌های اهل سنت بارها در مورد احکام جزئی دفن میت و مراسم پیش از آن یعنی کیفیت حمل جنازه و اینکه باید روی سریر یا تابوت باشد و بدون آن بر دوش حمل نشود، به فعل صحابه تمسک کرده‌اند.^۴

تمسک به فعل صحابه در مورد اثبات جواز و عدم کراهت دفن میت در شب
فقیهان اهل سنت برای اثبات اینکه دفن در روز و شب هیچ تفاوتی ندارد

۱. همان.

۲. ابویحیی زکریا بن محمد انصاری شافعی؛ *أسنی المطالب*؛ ج ۷، ص ۲۷. رک: شمس‌الدین محمد بن احمد الترمذی؛ *مغنی المحتاج*؛ *إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج*؛ ج ۱۸، ص ۱۴۲.

۳. احمد بن محمد بن علی بن حجر الهیتمی؛ *تحفة المحتاج فی شرح المنهاج*؛ ج ۴۰، ص ۸۸. رک: محمد بن ابی‌العباس الرملی؛ *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*؛ ج ۲۶، ص ۴۵۰.

۴. علی بن ابراهیم الشروانی؛ *حواشی الشروانی*؛ ج ۳، ص ۱۲۹. رک: احمد بن محمد بن علی بن حجر الهیتمی؛ *تحفة المحتاج فی شرح المنهاج*؛ ج ۱۱، ص ۳۶ - ۳۸.

و کراهتی برای دفن شبانه متصور نیست، به عمل صحابه در دفن رسول خدا ﷺ، علی رضی الله عنه، فاطمه رضی الله عنها و عایشه تمسک کرده‌اند.^۱

استناد به فعل صحابه برای جواز عمل به وصیت

فقه‌های اهل سنت در بحث میراث یک مسلمان احکام ویژه‌ای دارند و در مورد وصیت‌کردن نیز گفته‌اند: بعد از مرگ ابتدا به وصیت میت رسیدگی می‌شود و سپس سراغ احکام ارث می‌رویم. وصی بعد از مرگ می‌تواند به مورد وصایت عمل نماید. منشأ شرعی این حکم فعل صحابه است؛ همچنان‌که از عمر، زبیر، ابن مسعود و عبدالرحمن بن عوف مشاهده شده است.^۲

اثبات حکم جزای صید در حال احرام، با تمسک به قول صحابه

فقه‌های اهل سنت برای جریمه صید نعامه، یک شتر را در نظر گرفته‌اند؛ چون عمر، عثمان، علی رضی الله عنه و زید به این مسئله حکم کرده‌اند و نعامه در خلقت شبیه شتر است و آنچه را که در آن اصحاب حکم نکرده‌اند، به قول دو نفر عادل ارجاع می‌شود که اهل خبره باشند در شناخت مثل و شبیه آن صید. «تشابه در خلقت» شرط است نه «قیمت»، به دلیل فعل صحابه در معتبر دانستن چنین معیاری.^۳

استدلال به فعل صحابه برای اثبات کیفیت مسح در وضو

روش درست استدلال نزد اهل سنت در اثبات اینکه جزئیات احکام وضو

۱. محمد ناصر الدین البانی؛ الانتصار؛ کتاب الجنائز، القول فی دفن المیت، ج ۴.

۲. شیخ منصور بن یونس البهوتی؛ شرح منتهی الاذادات؛ ج ۷، ص ۴۰۷.

۳. منصور بن یونس البهوتی؛ کشف القناع عن متن الاقناع؛ ج ۷، ص ۱۰۶ - ۱۰۷.

را چگونه می‌توان فهمید، استدلال به فعل صحابه است. اینکه شستن لازم نیست و مسح کفایت می‌کند، فعل صحابه می‌تواند مفسر مرجع ضمیر در ارجاع به آیه وضو است.^۱

اثبات حکم مال مرتد با فعل صحابه

اگر مسلمانی مرتد شد، در نظر فقهای اهل سنت، مال او فیء محسوب می‌شود و باید بعد از کشته شدن مرتد به بیت‌المال مسلمانان داده شود. البته این حکم وقتی است که مرتد هنگام مرتدشدن به حالت عادی باشد؛ اما اگر کسی در دار حرب و در بلاد کفار تحت سلطه و جو کفر ارتداد را برگزید یا اگر در میان جمع مرتدان، کلمات ارتدادی را بر زبان جاری کرد، نباید کشته شود و مال او محترم است، دلیل این مسئله فعل صحابه است.^۲

نتیجه‌گیری بحث پیامدهای عصمت در فقه اهل سنت

ذکر موارد متفق فقهی و تعداد زیاد آنها نشان داد که فقهای اهل سنت به صورت استقلالی برای سنت صحابه حجیت قایل‌اند و حکم خدا و شریعت را از این طریق شناسایی می‌کنند. گرچه در اصول، بسیاری از علمای اهل سنت به دیدگاه عدم عصمت صحابه اعتراف کرده‌اند، در مقام عمل، سنت صحابه را حجت می‌دانند و در فقه خود بنا بر آن عملیات استنباط حکم خدا را انجام می‌دهند و چیزی جز سیره صحابه یا عمل آنها را دلیل بر آن حکم نمی‌آورند.

۱. سیدعلی شهرستانی؛ وضوء النبی ﷺ؛ ج ۱، ص ۲۸۴.

۲. ابن مفلح؛ الفروع؛ ج ۱۱، ص ۳۴۲.

از دیدگاه فلسفه فقهی، نظریه عصمت امت و نیز عصمت صحابه یا در حدّی پایین‌تر عدالت خودسازماندهی‌شده صحابه تأثیر زیادی در فقه و اصول اهل سنت داشت که به تفصیل گذشت.

فصل پنجم

خلاصه و نتیجه گیری

در مقام جمع بندی و بیان دستاوردهای مباحث این پژوهش می توان گفت: در فصل نخست ابتدا طی یک بحث لغوی گفتیم: عصمت در اصل شیء یا حالتی است که با پناه بردن به آن و ملازمت و تحفظ در تمسک به آن، آدمی را از بدی ها و زشتی ها باز می دارد و آدمی با ملازمت با آن ایمن و محفوظ می ماند. با توجه به موارد استعمال عصمت متوجه شدیم که هم به وسیله و ابزاری که این حالت و وقایه را به وجود می آورد، عصمت می گویند و هم به این تمسک و روی آوردن برای حصول چنین حالتی عصمت و اعتصام گفته می شود؛ اما از دیدگاه دینی و کلامی همین معنای حفظ و نگهداری در نتیجه مصونیت برای عده ای خاص که برگزیدگان الهی اند، مطرح است. بیشترین اختلاف فرقه های اسلامی در این است که این برگزیدن تنها شامل پیامبران است یا شامل اوصیا، امامان، اولیا، اصحاب و حتی افراد عادی هم می شود. اختلاف دیگر در مراتب این عصمت یعنی عصمت از گناه، خطا، سهو، نسیان و اخذ و بازخوانی وحی و تبلیغ دین و نیز فتوا و قضاوت و حتی افعال عادی زندگی مطرح گردید. اختلاف دیگر به زمان لزوم عصمت برمی گردد: آیا از بدو تولد است یا بعد از تکلیف یا تنها بعد از بعثت و

برگزیده شدن به آن منصب دینی را شامل می شود؟

سپس آیات و روایاتی را که در آنها واژه عصمت به کار رفته بود، بررسی کردیم. بیشتر این آیات، معنای لغوی عصمت یعنی منع، حفظ، نگهداری و ملازمت را ایفاد می کردند؛ اما آیاتی که معنای دینی و کلامی عصمت را می رساندند در چند دسته بررسی شدند که عبارت بودند از: آیه تطهیر، آیه اشتراط عصمت برای منصب امامت (لاینال عهدی الظالمین)، آیات اصطفا و اختیار الهی نسبت به انبیا و اوصیا، آیاتی که کلام پیامبر را منحصر در وحی می داند و هرگونه کذب و خطایی را در اخذ و بازخوانی وحی از رسول خود نفی می کند، آیات عدم دسترسی شیطان به مخلصین، آیات امرکننده به اطاعت محض و تبعیت تامه از پیامبر خدا و اولوالامر.

پس از آن دیدگاه های کلامی در تبیین ماهیت عصمت و کیفیت حصول آن بررسی شدند. نتیجه گرفتیم دیدگاه دو فرقه اشاعره و معتزله نمی توانند تبیین عقلانی موجهی از ماهیت عصمت ارائه کنند و نقاط اشکال، ابهام و سؤال های متعددی را بدون پاسخ می گذارند. از منظر امامیه عصمت یک حالت، صفت، نیرو یا ملکه نفسانی و روحی یا یک علم و شناخت ویژه ای است که انسان را از ارتکاب گناه باز می دارد و یا از خطا و سهو مصون می دارد. بیشتر تقریرها در اینکه این حالت، یک لطف و موهبت الهی و توفیقی است از جانب حق، با هم مشترک اند؛ اما در کیفیت علیت قابلی که موجب می شود معصوم مشمول این لطف و موهبت قرار گیرد، اختلافاتی با هم دارند. بعضی مانند شیخ مفید و سید مرتضی اعتصام به حبل و عصمت الهی را ملاک پذیرش این لطف قرار داده اند و بعضی مانند شیخ طوسی، تهذیب و ترویض نفسانی را علیت قابلی قرار داده اند. عده ای مقدمات

چهارگانه یعنی ملکه عفت و تقوا، علم به عواقب گناه، تأکید این علم به وسیله وحی و الهام و تنبیه بر خطا و ترک اولی را زمینه پذیرش لطف و موهبت عصمت می‌دانند. بعضی نقش بیشتری برای ملکه قایل شده‌اند و بعضی دیگر بر علم و حالت کشف‌القطائی آن تأکید ورزیده‌اند.

اما از دیدگاه نگارنده، عصمت یک نوع مصونیت روحی و درونی است که انسان را از اندیشه و ارتکاب گناه باز می‌دارد و این حالت عنایت و تفضلی است از جانب خداوند متعال که در عین موهبتی‌بودن آن، اکتسابی می‌باشد و در اثر تلاش، مجاهدت و تربیت نفسانی بسیار زیاد در معصوم تحقق یافته است. پاداش و جایزه این تلاش و مجاهدت و پیروزی و موفقیت در امتحان‌ها و ابتلائات سنگین الهی، عصمتی است که از جانب خدا به معصوم اعطا می‌شود. لطف و کرم الهی اقتضا می‌کند که این عنایت آن‌به‌آن و لحظه‌به‌لحظه شامل حال معصوم گردد؛ به همین جهت عصمت از سهو، اشتباه و غفلت و عصمت قبل از تکلیف به عنوان پاداش اضافی و جایزه ویژه خداوند به دلیل نیاز معصوم به آن در امر تشریع احکام و ابلاغ رسالت الهی و جلب اعتماد مردم در ترویج دین و پرهیز از لغو و عبث به او عنایت می‌شود و غیرارادی‌بودن عصمت در این مرتبه یعنی عصمت از سهو و خطا یا حتی عصمت از گناه با این مسئله حل می‌شود. عصمت در کودکی غیراختیاری خواهد بود، گرچه مفاسد جبری‌بودن عصمت بر آن مترتب نمی‌شود؛ چون ملاک برتری معصوم و فضیلت او، عصمت اختیاری او بعد از تکلیف است و عصمت در کودکی به عنوان پاداش قبل از عمل می‌باشد. در مقابل این دیدگاه، نظرگاه دیگری در مورد عصمت در طفولیت وجود دارد که حتی عصمت در کودکی را نیز اختیاری و ارادی می‌شمارد. در انتها، بحث جنجالی

بیشتری در مورد عصمت از خطا و سهو و نسیان مطرح شد. در خاتمه فصل گفتیم: بعضی از واژه‌های قرآنی مانند مُطَهَّر و مَخْلَص می‌توانند دقیقاً معادل همان واژه معصوم باشند. بعضی دیگر از واژه‌های ترکیبی مانند مَوْفَّق و مَسَدَّد و موید به روح القدس نیز چنین است. صَدِیق و امین و مبلِّغ رسالات الهی یا واژه‌های مجتبی، مصطفی و مختار (برگزیده) با دلالت التزامی بیانگر عصمت معصوم می‌باشند. واژه روایی منزّه نیز همانند مَخْلَص و مُطَهَّر می‌باشد.

در فصل دوم ابتدا نگاهی داشتیم به بررسی تاریخی اندیشه عصمت در ادیان پیش از اسلام، ادیان هند و چین - اعم از هندوئیسم، جینیسم و بودیسم - و نیز دین زرتشت، یهودیت و مسیحیت. می‌توان اندیشه عصمت را در صفات رهبران دینی آنها یافت. در ادیان غیرابراهیمی، بیشتر به عنوان پیش فرض، معلم و آموزگار خلاق قرار گرفتن و راهبری مردم قرار گرفته است. در بعضی فرقه‌های بودیزم به صراحت و در بسیاری دیگر به صورت غیرمستقیم این اندیشه مطرح شده است؛ اما این اندیشه در ادیان ابراهیمی به شکل واضح تری وجود دارد. در دین یهود، عصمت انبیا در مقام اخذ و تلقی و ابلاغ وحی به شکل قطعی و نیز در مقام عمل با توجیه موارد خلاف در تفاسیر تورات به شکل خاصی مطرح شده است. صریح تر از همه ادیان در مسیحیت، عصمت عیسی علیه السلام، عصمت کاتبان انجیل، عصمت کلیسا و عصمت پاپ در مقام فتوا مطرح شده است. در نتیجه می‌توان گفت تاریخ این فکر و اندیشه و نظریه، قبل از اسلام بی‌ریشه نیست. پس از آن از دیدگاه تاریخی پیشینه این اندیشه در اسلام اعم از متون دینی، کتاب‌های تاریخی و نیز دیدگاه‌های متکلمان امامی و اهل سنت مورد بررسی قرار گرفت.

در ادامه این فصل آرا و دیدگاه‌های گوناگون نویسندگان غربی و نیز

بعضی از متکلمان اهل سنت در مورد منشأ اعتقاد به عصمت و ریشه تاریخی این نظریه مورد بررسی و نقد قرار گرفت. عده‌ای بر این باور بودند که نظریه عصمت در عصر امام صادق علیه السلام پدید آمده است. مادلونگ مدعی شده بود این نظریه را هشام بن حکم به وجود آورده است. محب‌الدین الخطیب منشا عصمت را به مؤمن‌الطاق نسبت می‌داد. رونالدسون این عقیده را حاصل استدلال‌های امام صادق علیه السلام در مبحث امامت می‌دانست که توسط صوفیه تقویت شده است. ابن تیمیه می‌گفت: اندیشه عصمت توسط عبدالله بن سبا ابداع شده است. ناصر القفاری بر این باور بود که شیعه این عقیده را از دین ایرانیان یعنی مذهب زرتشتی اخذ کرده است. مصطفی کامل‌الشیبی تحت تأثیر رونالدسون این نظریه را به صوفیه منتسب می‌کرد. مونتگمری وات این اعتقاد را حاصل روحیه تمایل به کاریزماگری در ادیان دانسته است. برخی دیگر در سیاسی جلوه‌دادن این نظریه به عنوان عکس‌العمل شیعه در برابر مخالفان خود، کوشیدند. تمامی این دیدگاه‌های شش‌گانه در فصل دوم بررسی و نقد شدند. در پایان این فصل، دیدگاه هفتم انتساب نظریه عصمت به اندیشه غلات شیعه به تفصیل مطرح گردید. این دیدگاه توسط نوشته‌های دکتر سیدحسین مدرسی تقویت شده است که نگارنده در انتهای فصل دوم دیدگاه وی را نقد کرده است.

در فصل سوم امکان عصمت و ادله عقلی و نقلی آن همراه با نقض و ابرام‌های آنها مطرح شده است. آنچه در گفتار نخست این فصل آمد، نگاهی بود به سخنان کسانی که مدعی بودند عصمت معصومان با بشر بودن آنها ناسازگاری و تنافی دارد. احمد امین از برخی کلمات غزالی چنین برداشتی کرده بود. سخن غزالی و برداشت نادرست از آن مورد بررسی قرار گرفت و

پاسخ کلمات احمد امین و احمد الکاتب در عدم امکان عصمت ارائه شد. نتیجه‌گیری کردیم که خیرگزین بودن همیشگی معصوم، به هیچ روی با آزادی و اختیار او در تضاد نیست؛ چون انتخاب شرّ و ارتکاب گناه، حتی ارتکاب سهو و نسیان و خطای عادی، مقوم بشربودن انسان نیست تا در نتیجه عصمت در تمامی این مراتب با انسان بودن معصوم در تضاد باشد و از طرف دیگر عصمت معصوم با الگو و سرمشق گرفتن او برای نوع آدمی هیچ منافاتی ندارد.

در گفتار دوم این فصل شش دلیل عقلی برای عصمت عرضه شد. دلیل نخست یعنی «لطف» در تمام تقریب‌ها، عصمت در مقام اخذ و بازخوانی را اثبات می‌کند. عصمت عملی انبیا را نیز می‌توان نسبت به قبل و بعد از بعثت نتیجه‌گیری کرد، گرچه اگر از مقدمه اتمام حجت یا برخی دیگر از نکات اهداف تربیتی انبیا استفاده کنیم شاید نسبت به گناهان کوچک مخفی از چشم مردم و گناه پنهانی آنها که هیچ اثر سویی در مقام تربیت و اتمام حجت نداشته باشد نتوان از آن تقریب خاص برای عصمت از این طیف از گناهان استفاده کرد. عصمت از سهو و خطا در امور عادی زندگی نیز دچار چنین مشکلی می‌باشد؛ اما عصمت از سهو و خطا و نسیان در مقام اخذ و بازخوانی وحی شک و شبهه‌ای ندارد که توسط این تقریب‌ها اثبات می‌شود. دلیل دوم یعنی معجزه عصمت در همه مقام‌ها را بعد از نبوت و عرضه معجزه اثبات می‌کند، ولی گناهان پنهان و سهو و نسیان عادی در امور عادی نیز با این دلیل ثابت نمی‌شود. دلیل سوم یعنی روشن‌بینی درونی با تبیین ابن‌سینا و کمال قوه عقل نظری و عملی انبیا، عصمت از جمیع مراتب را در همه زمان‌ها اثبات می‌کند. اما تبیین مرحوم فیض، تنها عصمت عملی را ثابت می‌کند. دلیل

چهارم تا ششم برهان عقلی تام و تمامی نیست؛ اما بر فرض تمامیت عصمت عملی بعد از نبوت آن هم در محدوده بیان‌شده در دلیل دوم را اثبات می‌کند. در گفتار نهایی این فصل هشت استدلال نقلی بر عصمت ارائه شد. در این استدلال‌ها آیاتی از قرآن مقدمه یک استدلال قرار می‌گیرند و عصمت انبیا را اثبات می‌کنند؛ اما استدلال به شیوه مرسوم رایج در منطق در قرآن نیامده است.

مباحث فصل چهارم حول دیدگاه فلسفه فقهی اندیشه عصمت تدوین شده است؛ یعنی از آنجاکه فقیهان و اندیشوران شریعت اسلامی با تکیه بر ارتکازهای پذیرفته‌شده و پیش‌فرض‌های اعتقادی خود به اجتهاد و استنباط حکم خدا می‌پردازند، بررسی عمیق این باورهای پیشین و اندازه تأثیر آن در شیوه استنباط یکی از پراهمیت‌ترین مباحث فلسفه فقه محسوب می‌شود. در این پژوهش نشان دادیم که اندیشه عصمت و درجات باور فقیه به مراتب عصمت معصوم در انتخاب مبنا چه در فقه و اصول مدرسه امامیه و چه در فقه و اصول مدرسه اهل سنت، تأثیر مستقیم و روشنی دارد. در این فصل یک بحث مقدماتی در مورد قلمروهای اندیشه عصمت داشتیم. با توجه به اینکه در این فصل در پی بررسی نتایج فقهی اندیشه عصمت بودیم و به هدف ثمردهی این مبحث در مباحث اصول و فقه، تقسیم‌بندی ذیل را برای قلمروهای گوناگون عصمت پیشنهاد کردیم: ۱. عصمت در بازخوانی وحی قرآنی؛ ۲. عصمت در تبیین، تفسیر و تطبیق وحی؛ ۳. عصمت از نافرمانی در اجرای وحی (فردی، قضاوت، حکومت و...)؛ ۴. عصمت از اشتباه در فهم حقایق و واقعیات غیردینی؛ ۵. عصمت از خطا، فراموشی و اشتباه در انجام کارهای شخصی و اجتماعی.

گفتیم از دیدگاه متکلمان بیشتر در اطراف عصمت از گناه بحث می‌شود؛ حال آنکه از منظر فقهی بیشتر آنچه می‌تواند در استنباط فقهی مؤثر باشد «عصمت از اشتباه» و اثبات این نکته است که «تمام گفتارها، رفتارها و تقریرهای پیامبر ﷺ مطابق واقع بوده است». اگر عصمت از اشتباه پیامبر ثابت شود نتیجه فقهی آن این خواهد بود که تمام گفتار و رفتار پیامبر ﷺ می‌تواند حکایت‌کننده حکمی از احکام شریعت باشد. اگر قلمرو عصمت را محدود دانستیم، تنها سخن و رفتار پیامبر ﷺ در آن حوزه خاص قابل تبعیت و حجت خواهد بود. با در نظر گرفتن شأن رهبری اجتماعی و حکومتی، می‌توان قلمرو عصمت در مقام فهم حقایق و واقعیات غیردینی را نیز مطرح کرد.

در ادامه این فصل برای اینکه نشان دهیم اندیشه عصمت چه تأثیری در نظام فقهی امامیه گذاشته است بررسی کردیم که کدام یک از مسائل فقهی و اصولی امامیه مبتنی بر پذیرش اندیشه عصمت در قلمروهای مختلف آن می‌باشد. از مباحثی که در اصول فقه امامی نقش کلیدی دارد و مبحث کلامی عصمت پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام به عنوان پایه و پیش‌فرض اساسی آن مطرح می‌باشد، مبحث حجیت کتاب و سنت است. تقریرهای مختلف ابتدای حجیت کتاب خدا و خدشه‌ناپذیر بودن آن بر عصمت بیان شد. ارتباط عصمت و حجیت سنت لفظی مورد بحث قرار گرفت؛ اگرچه موارد کاربرد سنت لفظی در مباحث دلالت، ظهور، اطلاق، عموم، مفهوم، امر و نهی و سهم بحث عصمت در آنها و تأثیر این ارتکاز ناخودآگاه کلامی در اذهان فقیهان و اصولی‌ها، ارزش پیگیری دقیق و موشکافانه در مطالعات آینده دارد. ارتباط عصمت و سنت فعلی و حدود و ابعاد دلالت فعل معصوم مورد بحث واقع شد.

ابتنای حجّیت سکوت و تقریر معصوم و کاشفیت از امضای او و کاربرد آن در حجّیت سیره عقلاً بررسی گردید. برخی از مسائل اصولی امامی که از طریق تقریر معصوم اثبات می‌شوند عبارت‌اند از: حجّیت خبر ثقه، حجّیت ظواهر، حجّیت قواعد فقهی، اصالت صحت، قاعده ضمان، قاعده ید، اصالت البرائة و قاعده نفی ضرر.

در بخش بعدی از سه زاویه تأثیر اندیشه عصمت در فقه امامیه را مطرح کردیم: ۱. مواردی چند از فقه امامیه که سنت معصوم، خصوصاً تقریر و سکوت معصوم منشأ حکم شرعی شده است؛ ۲. مواردی که اعتقاد به عصمت موجب طرد روایت و عدم اعتبار سند آن به دلیل تنافی با عصمت شده است. در این مقام روایاتی که عصمت پیامبر ﷺ یا امامان را زیر سؤال برده‌اند، به عنوان سنت غیر واقعی و مطرود تلقی می‌شوند؛ ۳. مواردی که اعتقاد به عصمت سبب توجیه و تأویل ظاهر روایت شده است. فقیه در اینجا با پذیرفتن سند و صدور حدیث، محتوای حدیث را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با عصمت ناسازگاری نداشته باشد، گرچه آن معنای غیر ظاهر و غیر متبادر از روایت باشد.

در بخش بعد مسئله عصمت امت و جماعت مسلمانان که اهل سنت به آن معتقدند بررسی شد؛ گرچه تا کنون اثر فقهی خاصی بر آن مترتب نشده است و تنها اثر اصولی آن مسئله حجّیت استقلالی اجماع می‌باشد. بیشترین اثر و نتیجه فقهی، مترتب بر حجّیت قول و فعل صحابه است که این نقطه بیش از همه مسائل، فقه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را از مکتب اهل سنت متمایز می‌سازد. مسئله حجّیت اجماع و برداشت‌های مختلف آن بررسی شد. حجّیت سنت صحابه و آثار آن در اصول اهل سنت مورد بحث قرار گرفت. ادله حجّیت

سنت صحابه به تفصیل نقد و بررسی گردید. اثبات ملازمه میان حجّیت فعل صحابه و عصمت آنها کار ساده‌ای نیست؛ اگر نتوانیم مستند حجّیت فعل صحابه را بشناسیم، اما می‌توانیم با تکیه بر مسلّمات فقه و اصول فقه اهل سنت واقعیت‌های حاکم بر آن را تحلیل و بررسی کنیم.

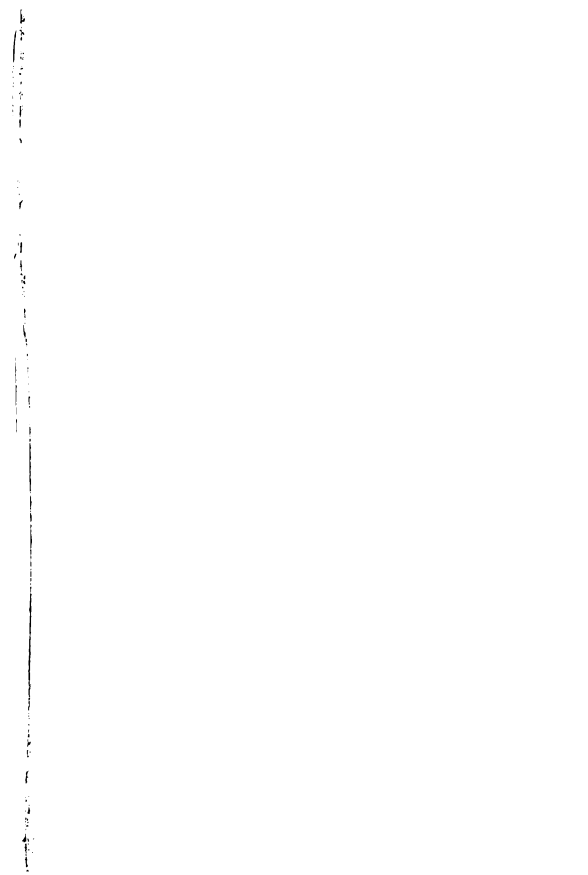
آنچه قدر متیقن و مسلم است، این است که فعل صحابه منشأ کشف حکم الهی برای فقهای اهل سنت شده است؛ به این معنا که اگر فعل صحابه نبود، از هیچ راه دیگری اهل سنت قادر نبودند چنین حکمی را استنباط کنند. آنچه در این مورد مهم به نظر می‌رسد این است که شأن صحابه را فقهای اهل سنت همچون قول ثقه و امارات ظنی نمی‌دانند، بلکه از ادله حجّیت سنت صحابی استفاده می‌شود که شأن صحابی همان شأن رسول خدا ﷺ در بیان و کشف احکام شرعی است. از موارد بارز و روشن این مسئله مواردی است که مقتضای ظهور قرآن یا سنت رسول الله ﷺ حکمی از احکام است که تنها به دلیل عمل صحابه و فعل آنها فقهای اهل سنت آن ظهور را بر خلاف خود معنا کرده‌اند یا مقید به مورد خاصی کرده‌اند و این چیزی نیست جز ارتکاز مصونیت صحابه از خطا یا عدالت مطلقه آنها که نزد فقهای اهل سنت وجود دارد.

نکته اصلی که ما در اینجا بر آن اصرار می‌ورزیم این است که نوع نگاه اهل سنت به صحابی، هیچ‌گاه مانند نگاه فقها به ثقه نیست؛ زیرا اولاً بسیاری از اهل سنت بعضی از صحابه را معصوم می‌دانند که به موارد آن اشاره شد و آنهایی که تصریح به عدم عصمت کرده‌اند به نوعی از عدالت صحابی معتقدند که به محض ترک گناه، به‌طور خودکار بازسازی می‌شود و نیازی به احراز مجدد عدالت نیست. گویا صحابی به دلیل صحابی بودن در حال توبه داریم است و این شأن برای آنها جایگاه متفاوتی را ایجاد می‌کند. از زاویه نگاه

فلسفه فقهی چنین ارتكازی در میان فقیهان اهل سنت برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چون این نگاه، بسیاری از مبانی فقهی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. به عبارت دیگر آن شأن و منزلتی که امامیه برای اهل بیت علیهم‌السلام در فقه و اصول قایل‌اند، دقیقاً همان منزلت را فقهای اهل سنت برای صحابه در فقه و اصول لحاظ کرده‌اند. در انتهای فصل چهارم موارد متعددی که به‌صورت جزئی اثرات چنین لحاظ و ارتكازی را در فتاوا و احکام شرعی اهل سنت نشان می‌دهد، مطرح شده است.

آنچه در انتها شایان ذکر است این است که بیشترین انگیزه پژوهشکده فقه و حقوق در همکاری با نگارنده تدوین مطالب فصل چهارم بود. نگارنده به بهانه نگارش مطالب این فصل کوشید آنچه را یک فقیه به‌صورت زیربنایی نیاز دارد در مقام آشنایی و پاسخگویی به شبهات تاریخی و کلامی و اجتماعی بر محور اندیشه عصمت مطرح کند. از دیدگاه نگارنده فقهی که می‌خواهد پاسخگوی نیازهای فقهی روز جامعه و جوانان کشور باشد باید توانایی تحلیل و بررسی این شبهات را داشته باشد. به همین دلیل خوانندگان، درازگویی در مباحث ابتدایی کلامی - تاریخی سه فصل نخست را در برابر این نیت خیر ما بر ما ببخشایند. مجدداً از خوانندگان محترم تقاضا می‌شود نقدها و پیشنهادهای خود را به صندوق الکترونیکی^۱ نگارنده ارسال کنند.

والسلام



فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

*** صحیفه سجادیه.

۱. آشتیانی، احمد؛ نامه وهبران؛ [بی جا]: انتشارات فجر، ۱۳۶۴.
۲. آشتیانی، جلال الدین؛ زرتشت؛ مزدیسنا و حکومت؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱.
۳. آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن؛ الذریعه الى تصانیف الشیعه؛ قم: اسماعیلیان، [بی تا].
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غررالحکم و درر الکلم؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۵. آملی، میرزا هاشم؛ المعالم المأثورة؛ قم: المطبعة العلمية، [بی تا].
۶. ابن اثیر، علی؛ الکامل فی التاریخ؛ تحقیق ابی الفدا عبدالله القاضی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
۷. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید)؛ قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، [بی تا].

۸. ابن اثیر جزری، مبارک: النهاية فی غرب الحديث و الاثر؛ تحقیق محمد عمر غلوش؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
۹. ابن بطلال، أبو الحسن علی بن خلف؛ شرح البخاری: السعودية / الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۳ق.
۱۰. ابن بطریق، یحیی بن حسن، العمدة؛ قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۱۱. ابن تیمیہ، ابن عباس؛ منهاج السنة: عربستان: ادارة الثقافة و النشر، ۱۴۰۶ق.
۱۲. ابن تیمیہ؛ مجموعه فتاوی شیخ الاسلام؛ [بی جا]: دارالوفا، [بی تا].
۱۳. ابن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن؛ فتاوی الشیخ ابن جبرین؛ (جمع کننده راشد الزهرانی)؛ نرم افزار المكتبة الشاملة.
۱۴. ابن جوزی، جمال الدین؛ تلبیس ابلیس؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۵. ابن حجر الهیثمی مکی، شهاب الدین؛ الصواعق المحرقة فی الردّ علی اهل البدع و الزندقة؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۱۶. _____؛ تحفة المحتاج فی شرح المنهاج؛ بیروت: حاشیة الصواعق، ۱۴۰۵ق.
۱۷. ابن حجر الهیثمی، احمد بن کجکد؛ حواشی الشروانی و ابن القاسم العبادی علی تحفه لمحتاج بشرح المنهاج؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۸. ابن حنبل شیبانی، احمد؛ مسند احمد؛ [بی جا]: دارالفکر، [بی تا].
۱۹. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
۲۰. _____؛ مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی؛ ج ۸، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲۱. ابن سعد، محمد بن سعد؛ الطبقات الكبرى؛ بيروت: دارالكتب العلمية؛ ۱۳۷۷ق.
۲۲. ابن سكيت الاهوازي؛ ترتيب اصلاح المنطق؛ [بی جا]: دارالمعارف، [بی تا].
۲۳. ابن سینا، حسین؛ الهیات: تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید؛ قاهره: ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م.
۲۴. _____؛ رساله مبدأ و معاد؛ تهران: بهنامی، ۱۳۸۸.
۲۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ المناقب؛ قم: علامه، [بی تا].
۲۶. ابن شهید ثانی، محمد بن حسن؛ استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار؛ قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام؛ لاحیاء التراث، [بی تا].
۲۷. ابن طاووس، علی بن موسی؛ الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف؛ قم: مطبعة الخيام، ۱۳۹۹ق.
۲۸. ابن عساکر؛ تاریخ مدینه و دمشق؛ دمشق: دارالفکر، [بی تا].
۲۹. ابن عفالق الإحسانی، محمد بن عبدالرحمن؛ جواب ابن عفالق علی رد ابن معمر؛ نرم افزار المكتبة الشاملة، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۳۰. محقق کرکی، علی بن حسین؛ جامع المقاصد؛ قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام؛ لاحیاء التراث، [بی تا].
۳۱. ابن قدامه؛ عبدالله؛ المغنی؛ بيروت: دارالكتب العربی، [بی تا].
۳۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ البداية و النهاية؛ بيروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، [بی تا].
۳۳. _____؛ تفسیر القرآن؛ بيروت: دارالكتب العلمیه، [بی تا].
۳۴. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید ماجه قزوینی ربعی؛ سنن ابن ماجه؛ تصحیح محمد فؤاد عبدالباقي؛ بيروت: دار احیاء الكتب العربیه، ۲۰۰۹م.

٣٥. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسة التاریخ العربی، ١٣٧٣ق/ ١٩٩٥م.

٣٦. ابن هشام، عبدالملک بن هشام؛ السیرة النبویة؛ قاهره: مکتبه المصطفی البابی، ١٣٥٥ق.

٣٧. ابو حمزه ثمانی، ثابت بن دینار؛ تفسیر القرآن الکریم؛ بیروت: دارالمفید، [بی تا].

٣٨. ابو حنیفه، نعمان بن ثابت؛ الفقه الاکبر؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٤١٦ق.

٣٩. ابو الصلاح حلبی، تقی بن نجم؛ الکافی فی الفقه؛ تحقیق رضا استادی؛ قم: بوستان کتاب، ١٣٨٨.

٤٠. ———؛ الکافی فی الفقه؛ تحقیق رضا استادی؛ اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین (علیه السلام)، ١٣٦٢ش.

٤١. ———؛ تقریب المعارف؛ تحقیق رضا استادی؛ اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین (علیه السلام)، ١٣٦٢.

٤٢. الابی الازهری؛ صالح بن عبدالمسیع؛ الثمر الدانی؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].

٤٣. ابی النضر، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ١٤١١ق.

٤٤. احسائی، احمد؛ کتاب العصمة؛ بیروت: الدار العالمیه، ١٤١٤ق/ ١٩٩٣م.

٤٥. احمد بن فارس؛ معجم مقایس اللغة؛ بیروت: دارالجلیل، ١٤٢٠ق.

٤٦. ارطلی، علی؛ کشف الغمة فی معرفة الائمه؛ بیروت: دارالاضواء، ١٤٠٥ق.

٤٧. ازدی (ابوداود)، سلیمان؛ سنن ابی داود؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].

٤٨. استرآبادی، شرف الدین حسینی؛ تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره؛ قم: جامعه مدرسن، ١٤٠٩ق.

۴۹. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل؛ مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین؛ بیروت: دارالنشر فراتر شتانی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
۵۰. البانی، محمد ناصرالدین؛ احکام الجنائز؛ [بی جا]: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیهم السلام، [بی تا].
۵۱. _____؛ الانتصار؛ بیروت: دارالسیره، ۱۴۰۳ق.
۵۲. _____؛ السلسلة الصحيحة؛ ریاض: مكتبة المعارف، [بی تا].
۵۳. امام ابو محمد حسن بن علی عسکری علیه السلام؛ التفسیر المنسوب الی الامام العسکری؛ قم: مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹ق.
۵۴. امام علی بن الحسین علیه السلام؛ الصحيفة السجادية؛ قم: دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶.
۵۵. امین مصری، احمد؛ ضحی الاسلام؛ مصر: مكتبة الاسرة، ۱۹۹۹م.
۵۶. _____؛ پرتو اسلام؛ ترجمه کتاب ضحی الاسلام؛ ترجمه عباس خلیلی؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۱۵.
۵۷. امینی، ابراهیم؛ بررسی مسائل کلی امامت؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم؛ ۱۳۵۴.
۵۸. امینی، احمد؛ الغدير؛ ج ۳، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
۵۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین؛ ارشاد الطالب الی التعليق علی المکاسب؛ شارح: میرزا جواد تبریزی؛ قم: مطبعة مهر، [بی تا].
۶۰. _____؛ رسائل فقهية؛ قم: مجمع الفكر الاسلامی، [بی تا].
۶۱. انصاری شافعی، ابویحیی زکریا بن محمد (محمد بن جزیری)؛ أسنى المطالب فی مناقب سیدنا علی بن ابی طالب کرم الله وجهه؛ اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علی علیه السلام العامة، [بی تا].

۶۲. ایچی، قاضی عضدالدین؛ شرح المواقف؛ شرح سید شریف جرجانی، [بی جا]: [بی نا]، ۹۶۸ ق.
۶۳. ایوب، حسن؛ تبسیط العقاید الاسلامیة؛ بیروت: دار الندوه الجدیده، ۱۴۰۳ ق.
۶۴. بجنوردی، حسن؛ القواعد الفقهیة؛ قم: نشر الهادی، ۱۳۷۷.
۶۵. بحرانی، ابن مینم؛ قواعد المرام فی العلم الکلام؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۶۰ ق.
۶۶. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ قم: اسماعیلیان، [بی تا].
۶۷. بحرانی، علی؛ منار الهدی فی النص علی امامة الاثمة الاثنی عشر؛ تحقیق سید عبد الزهراء الخطیب؛ بیروت: دار المنتظر، ۱۴۰۵ ق/ ۲۰۰۱ م.
۶۸. بحرانی، یوسف؛ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة؛ تحقیق محمد تقی ایروانی؛ چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م.
۶۹. بخاری، محمد؛ صحیح بخاری؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۷۰. بروجردی، حسین؛ جامع أحادیث الشیعه؛ قم: مطبعة العلمیه، ۱۳۹۹ ق.
۷۱. البستانی، البطرس؛ دائرة المعارف؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۲۹۳ ق.
۷۲. _____؛ قاموس محیط المحيط؛ بیروت: مکتب لبنان، ۱۸۷۰ م.
۷۳. بکایی، محمد حسن؛ ترتیب اصلاح المنطق لابن السکیت؛ بیروت: الآستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۷۴. بلاغی، محمد جواد؛ الهدی الی دین المصطفی؛ قم: دار الکتب الاسلامیه، [بی تا].
۷۵. البهوتی، الشیخ منصور بن یونس؛ شرح منتهی الارادات؛ قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۷.
۷۶. _____؛ کشف القناع عن متن الاقناع؛ [بی جا]: مؤسسه بلاغ مبین، [بی تا].

٧٧. ترحینی عاملی، سید محمد حسین؛ الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية؛ قم: دارالفقه للطباعة و النشر، ١٣٨٥.
٧٨. ترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن الترمذی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٣٧٩ ق.
٧٩. تفتازانی، سعد الدین؛ شرح المقاصد؛ تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره؛ قم: منشورات الشریف الرضی، ١٤٠٩ ق/ ١٩٨٩ م.
٨٠. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد؛ دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام؛ تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی؛ چاپ سوم، مصر: دارالمعارف، ١٣٨٣ ق.
٨١. تویسرکانی، احمد؛ الرسائل المختارة؛ اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ١٣٦٣.
٨٢. تیجانی سماوی، محمد؛ ثم اهتدیت؛ لندن: مؤسسة الفجر، [بی تا].
٨٣. تیسن، هنری؛ الهیات مسیحی؛ ترجمه میکائیلیان؛ تهران: حیات ابدی، [بی تا].
٨٤. جبعی، شیخ تقی الدین ابراهیم؛ البلد الامین؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ١٣٨٣ ق.
٨٥. جرجانی، علی بن محمد، میر سید شریف؛ شرح المواقف قاضی عضدالدین ایجی؛ مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٥ ق.
٨٦. جزائری مروج، محمدجعفر؛ منتهی الدرایة فی توضیح الکافیة؛ قم: مؤلف، ١٤٠٥ ق.
٨٧. جزیزی، عبدالرحمن؛ الفقه علی المذاهب الاربعة؛ چاپ هفتم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ١٤٠٦ ق.

۸۸. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ تهران: مرکز فرهنگی رجا، ۱۳۷۲.
۸۹. _____؛ ولایت فقیه و رهبری در اسلام؛ تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۷.
۹۰. الحاکم النیسابوری (حاکم نیشابوری)، ابو عبدالله محمد بن عبدالله؛ المستدرک علی الصحیحین؛ تصحیح عبدالسلام بن علوش؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۸ق.
۹۱. حر عاملی، محمد؛ وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة؛ چاپ سوم، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۶ق.
۹۲. حرانی، ابن شعبه؛ تحف العقول؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۹۳. الحرانی، تقی الدین و محمد علی عجال؛ الرد علی البکری؛ [بی جا]: مؤسسه بلاغ مبین، [بی تا].
۹۴. حسکانی، عبیدالله؛ شواهد التنزیل لقواعد التفصیل؛ تحقیق شیخ محمد باقر محمودی؛ تهران: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م.
۹۵. الحسنی، هاشم معروف؛ شیعه در برابر معتزله و اشاعره؛ مشهد مقدس: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹.
۹۶. حسینی تهرانی، محمدحسین؛ امام شناسی؛ چاپ سوم، مشهد: علامه طباطبائی، ۱۳۸۵ق.
۹۷. _____؛ رسالة فی السیر و السلوک منسوب به بحر العلوم؛ [بی جا]: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیه السلام، [بی تا].
۹۸. حسینی فیروزآبادی، سیدمرتضی؛ عنایة الأصول؛ قم: فیروزآبادی، [بی تا].

۹۹. حکیم، سید محسن؛ حقایق الاصول؛ قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۳۶۷.
۱۰۰. حکیم، محمد تقی؛ الاصول العامة للفقہ المقارن؛ قم: ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
۱۰۱. حلبی، علی بن ابراهیم؛ السیرة الحلیة: تصحیح عبدالله محمد خلیلی؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۱۰۲. حلبی، احمد، (ابن فهد)؛ المہذب البارع فی شرح المختصر النافع؛ تحقیق رضا استادی؛ مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق/۱۳۷۳.
۱۰۳. الحلبی، علی بن برهان الدین؛ السیرة الحلیة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۰۴. حلبی، جعفر (محقق)؛ المختصر النافع فی فقه الامامیة؛ تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة؛ قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۳ق.
۱۰۵. _____؛ المعبر فی شرح المختصر؛ قم: مؤسسه سید الشہداء، ۱۳۶۴.
۱۰۶. _____؛ معارج الاصول؛ تحقیق محمد حسین رضوی؛ قم: مؤسسة آل البيت (علیہ السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۳ق.
۱۰۷. حلبی، حسن (علامہ حلبی)؛ الالفین؛ قم: مؤسسة الدین و العلم مع دارالهجرہ، ۱۴۰۵ق.
۱۰۸. _____؛ انوار الملکوت فی شرح الیاقوت؛ تحقیق محمد نجمی زنجانی؛ قم: رضی، بیدار، ۱۳۶۳.
۱۰۹. _____؛ تحریر الاحکام، علی مذهب الامامیة؛ قم: مؤسسه امام صادق (علیہ السلام)، ۱۳۷۸.
۱۱۰. _____؛ تذکرۃ الفقہاء؛ تہران: المکتبۃ المرتضویة، [بی تا].
۱۱۱. _____؛ مبادئ الوصول الى علم الاصول؛ تہران: دار مطبعة الآداب فی النجف الاشرف، ۱۳۹۰ق.

۱۱۲. _____: منتهی المطلب فی تحقیق المذهب مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۵.

۱۱۳. _____: نهج المسترشدين فی اصول الدين؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۷۳۴ق.

۱۱۴. حماد الراویة: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.

۱۱۵. _____: معلقات سبع؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ تهران: سورش (انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی) ۱۳۷۷.

۱۱۶. حمصی رازی، محمود؛ منقذ من التقليد؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

۱۱۷. حنفی، حسن؛ من العقيدة الى الثورة؛ قاهره: مكتبة المدبولی، [بی‌تا].

۱۱۸. الحنفی، فخرالدین عثمان بن الزیلعی؛ تبیین الحقایق؛ شرح کتز الدقایق؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

۱۱۹. خرازی، محسن؛ «قاعده لطف»، المقالات و الرسائل (مجموعه مقالات)؛ قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۱۲۰. _____: بداية المعارف الالهية فی شرح عقاید الامامیه؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم؛ ۱۴۰۹ق/۱۳۶۷.

۱۲۱. _____: «قاعده لطف از نظر متکلمان و فلاسفه»، یادنامه حکیم لاهیجی (مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات)؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

۱۲۲. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الاصول؛ تهران: الاسلامیه، [بی‌تا].

۱۲۳. خرقی، عمر بن حسین؛ المغنی؛ قاهره: دار المنار، ۱۳۶۷ق.

۱۲۴. خراز قمی، ابوالقاسم علی بن محمد؛ کفایة الاثر فی النص علی الانتماء الاثنی عشر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
۱۲۵. خطیب شریبینی، شمس الدین محمد بن احمد؛ مغنی المحتاج الی معرفة معانی ألفاظ المنهاج؛ دمشق: دارالعصماء، ۱۳۸۶ق.
۱۲۶. خویی، سید ابوالقاسم؛ اجودالتقریرات؛ قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۲۷. _____؛ فقه الشیعة؛ قم: المنیر للطباعة و النشر، [بی تا].
۱۲۸. _____؛ معجم رجال الحديث؛ قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۷۲ق.
۱۲۹. خیاط معتزلی، عبدالرحیم؛ الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد؛ مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر نیبرج؛ چاپ دوم، مکتبة الدار العربیة، للکتاب و اوراق شرقیه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.
۱۳۰. دارمی، عبدالله؛ سنن دارمی؛ [بی جا]: داراحیاء السنة النبویة، [بی تا].
۱۳۱. دردیر، احمد بن محمد؛ تفسیر احمد حجازی، احمد سقا؛ البیان المفید فی علم التوحید؛ قاهره: المکتبة الازهریة للتراث، ۱۹۸۹م.
۱۳۲. دوانی، جلال الدین؛ رساله نورالهدایة؛ تهران: کتابخانه، چهل ستون مسجد جامع، ۱۴۰۶ق.
۱۳۳. دیلمی، حسن بن محمد؛ اعلام الدین فی صفات المومنین؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۱۳۴. دهلوی، شاه ولی الله؛ قره العینین فی تفضیل الشیخین؛ پیشاور، پاکستان: [بی نا]، ۱۴۱۹ق.
۱۳۵. ذہبی، محمد؛ الموقظة فی علم مصطلح الحديث؛ حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیة، [بی تا].

١٣٦. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالشامیه، ١٤١٣ق.

١٣٧. رشید رضا، محمد؛ الوحي المحمّدی؛ ترجمه محمدعلی خلیلی؛ قاهره: وزارت الاوقاف المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه، ١٤٢١ق/ ٢٠٠٠م.

١٣٨. _____؛ الشيعة والسنة او الوهابية و الرافضة؛ قاهره: دارالمنار، ١٣٦٦ق ١٩٤٧م.

١٣٩. _____؛ الهیات و معارف اسلامی؛ تنظیم رضا استادی؛ قم: مؤسسه سیدالشهداء، ١٣٦٨.

١٤٠. رضی، هاشم؛ آئین مهر؛ میثرائیسم؛ تهران: سازمان انتشارات فروهر، ١٣٥٩ش.

١٤١. الرملى، شمس الدين محمد بن ابی العباس؛ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج؛ بیروت: دارالفکر، ١٤٠٤ق.

١٤٢. رونالدسون؛ عقيدة الشيعة؛ مصر، [بی تا]، ١٣٦٥.

١٤٣. الزبيدي، محمدمرّضى الحسيني؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقیق ابراهیم التّریزی؛ بیروت: دارالفکر، ١٤١٤ق.

١٤٤. زمخشری، محمود بن عمر؛ اساس البلاغة؛ بیروت: دار صادر، ١٩٧٩م.

١٤٥. _____؛ الفائق فی غریب الحديث؛ بیروت: دارالفکر، ١٤١٤ق.

١٤٦. _____؛ الكشف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل؛ قم: [بی نا]، [بی تا].

١٤٧. زیلعی نجفی، عثمان بن علی؛ تبیین الحقایق شرح کنز الدقائق؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٠ق.

۱۴۸. سبحانی تبریزی، جعفر؛ الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل (الالهیات)؛ تقرير حسن محمد مکی عاملی، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، [بی تا].
۱۴۹. _____؛ الهیات و معارف اسلامی؛ تنظیم رضا استادی؛ قم: مؤسسه سیدالشهدا، ۱۳۶۸.
۱۵۰. _____؛ بحوث فی الملل و النحل؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۰ ق.
۱۵۱. _____؛ تهذیب الاصول (تقریرات امام خمینی)؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق/۱۳۶۳.
۱۵۲. _____؛ عصمة الانبياء فی القرآن الکریم؛ قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۵۳. سبزواری، عبدالاعلی؛ مذهب الاحکام؛ نجف: آداب، ۱۴۱۰ ق/۱۹۸۱ م.
۱۵۴. سبزواری، محمدباقر؛ ذخیره العباد فی شرح الإرشاد؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، [بی تا].
۱۵۵. ستاد انقلاب فرهنگی؛ مبانی عقیدتی اسلامی؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۵۶. سعیدی مهر، محمد؛ آموزش کلام اسلامی؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۱ ش.
۱۵۷. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد هروی نیشابوری؛ تفسیر سورآبادی؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
۱۵۸. سیوری حلی، مقداد (فاضل مقداد)؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۵۹. سیدین طاووس، رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی؛ الاقبال الاعمال، قم: سماء القلم، ۱۳۸۳.

١٦٠. _____: اقبال الاعمال؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی؛ چاپ اول، ١٤١٤ق.
١٦١. _____: الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف؛ قم: نشر خیام، ١٤٠٠ق.
١٦٢. السيوطی، جلال الدین؛ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ق.
١٦٣. الشاطبی، ابراهیم بن موسی؛ الموافقات؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٢ق.
١٦٤. شاه ولی الله، احمد بن عبدالرحیم؛ قرة العینین؛ پیشاور: حاجی فقیر محمد ایندسنز، [بی تا].
١٦٥. شبر، سید عبدالله؛ الاصول الاصلیه و القواعد الشرعیة؛ قم: مکتبه المفید، ١٤٠٤ق.
١٦٦. _____: تفسیر شبر؛ بیروت: دارالبلاغه و الطباعة و النشر؛ ١٤١٢ق.
١٦٧. _____: حق الیقین فی معرفة اصول الدین؛ صیدا: مطبعة العرفان، ١٣٥٢ق.
١٦٨. شبلی، احمد؛ مقارنة الادیان؛ قاهره: مکتبه النهضة المصریه، ١٩٩٣م.
١٦٩. الشحود، علی بن نایف؛ موسوعة الدفاع عن رسول الله؛ نرم افزار المکتبه الشاملة.
١٧٠. الشرقاوی، محمد بن عبدالله؛ بحوث فی مقارنة الادیان؛ قاهره: دارالفکر العربی، ١٤٢٠ق.
١٧١. شریف الرضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه (للصبحی صالح)؛ ج، چاپ اول، قم: هجرت، ١٤١٤ق.
١٧٢. الشریف المرتضی، علی بن حسین؛ الذخیره فی علم الکلام؛ تحقیق سید احمد حسینی؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١١ق.

۱۷۳. _____؛ الذریعة الى اصول الشريعة؛ تحقیق ابوالقاسم گرجی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۳۴۶.
۱۷۴. _____؛ الشافی فی الامامة؛ تهران: مؤسسة الصادق علیه السلام، [بی تا].
۱۷۵. _____؛ تنزیه الانبیاء و الائمة؛ قم: الحیدریة، ۱۳۸۰.
۱۷۶. _____؛ رسائل المرتضی؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۱۷۷. شریفی، احمدحسین و حسن یوسفیان؛ پژوهشی در عصمت؛ قم و تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۷۸. شعرانی، ابوالحسن؛ رد شبهات اثبات نبوت خاتم الانبیاء علیه السلام و حقانیت دین اسلام (راه سعادت)؛ تهران: کتابفروشی صدوق، ۱۳۸۲.
۱۷۹. _____؛ شرح اصول کافی؛ تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۴۲.
۱۸۰. شوشتری، قاضی نورالله؛ الصوارم المهرقة فی نقد الصواعق المخرقة (ابن حجر الهیثمی)؛ تهران: مشعر، ۱۳۸۵.
۱۸۱. الشوکانی، محمدبن علی بن محمد و احمدبن یحیی ابن مرتضی؛ السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازهار؛ قاهره: المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، [بی تا].
۱۸۲. شهرستانی، سیدعلی؛ وضوء النبی؛ مشهد مقدس: مؤسسه جواد الائمه علیهم السلام للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ ق.
۱۸۳. شهرستانی، محمد؛ الملل و النحل؛ تحقیق: محمد بدران؛ چاپ دوم، مصر: مکتبة الانجلو، [بی تا].
۱۸۴. شهید اول، محمدبن مکی؛ القواعد و الفوائد؛ قم: مکتبة المفید، [بی تا].
۱۸۵. _____؛ ذکر الشیعة فی احکام الشریعة؛ قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۷۷.

۱۸۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، [بی تا].
۱۸۷. شهیدی، سیدجعفر؛ ترجمه نهج البلاغه؛ چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۸۸. شبی، کامل مصطفی؛ همبستگی میان تصوف و تشیع؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۵۵.
۱۸۹. شیخ بهایی، محمد بن حسین؛ رسالة العروة الوثقی؛ چاپ شده در رسائل شیخ بهایی، قم: انتشارات بصیرتی، [بی تا].
۱۹۰. _____؛ مشرق الشمسین مع تعليقات الخواجوئی؛ مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۲.
۱۹۱. الشیخ سلمان؛ بحوث و دراسات من موقع الاسلام الیوم؛ [بی جا]: مؤسسه بلاغ المبین، [بی تا].
۱۹۲. شیخ الشریعه اصفهانی؛ احکام الصلاة؛ اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۴ ق.
۱۹۳. صالح بن عبدالعزیز آل الشیخ؛ قسم العقيدة (الوهابية)؛ نرم افزار المكتبة الشاملة.
۱۹۴. صالح بن عبداللہ بن حمید؛ دروس شیخ صالح بن حمید؛ نرم افزار المكتبة الشاملة.
۱۹۵. صافی اصفهانی، حسن؛ الهدایة فی الاصول (تقریرات درس سیدابوالقاسم خویی)؛ قم: مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۱۷ ق.
۱۹۶. صبحی، محمود؛ نظریة الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية: تحلیل فلسفی للعقيدة؛ بیروت: دار النهضة العربية، ۱۳۷۰ ق.

۱۹۷. _____: نظرية الامامة؛ قاهره: دارالمعارف بمصر، ۱۳۴۷ق/۱۹۶۹م.
۱۹۸. صدر، سيدرضا؛ الاجتهاد و التقليد؛ به اهتمام: سيدباقر خسروشاهي؛ چاپ دوم، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۸.
۱۹۹. صدر، محمدباقر؛ دروس في علم الاصول؛ الحلقة الثانية؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامي، [بي تا].
۲۰۰. _____: شرح اصول كافي؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۶.
۲۰۱. _____: مباحث الاصول؛ تقرير سيدكاظم حائري؛ قم: دار البشير، [بي تا].
۲۰۲. _____: محاضرات في اصول الفقه؛ شرح الحلقة الثانية؛ شارح: عبدالجبار رفاعي؛ قم: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، [بي تا].
۲۰۳. صدرالدين شيرازي، محمد (ملاصدرا)؛ الحكمه المتعاليه في اسفار الاربعه العقليه؛ چاپ اول، قم: المكتبة المصويه، [بي تا].
۲۰۴. _____: المبدأ و المعاد؛ تهران: بنياد حكمت اسلامي، صدرا، ۱۳۸۱.
۲۰۵. صدوق، ابوجعفر محمد (شيخ صدوق)؛ الاعتقادات؛ پیام امام هادي عليه السلام، تهران: دارالكتب الاسلامي، ۱۳۸۱ق.
۲۰۶. _____: الامالي؛ بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
۲۰۷. _____: الخصال؛ تهران: كتابفروشي اسلاميه، [بي تا].
۲۰۸. _____: علل الشرايع؛ بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
۲۰۹. _____: عيون اخبار الرضا عليه السلام؛ بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.

۲۱۰. _____؛ کمال‌الدین و تمام‌النعمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۱.
۲۱۱. _____؛ معانی‌الاخبار، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۱.
۲۱۲. _____؛ من لایحضره الفقیه؛ تهران: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۱۳. الصمیدی، علی؛ حاشیه العدوی علی شرح الکفایة، (فقه مالکی)؛ نرم‌افزار المكتبة الشاملة.
۲۱۴. صمیری بحرانی، مفلح‌بن‌الحسن؛ تلخیص الخلاف و خلاصة الاختلاف - منتخب الخلاف؛ قم: مكتبة آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، [بی‌تا].
۲۱۵. صفور، محمد علی‌البحرانی؛ شرح الاصول من الحلقة الثانية؛ قم: مؤلف، ۱۳۸۱.
۲۱۶. ضیائی‌فر، سعید؛ جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد؛ قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) ۱۳۸۲.
۲۱۷. _____؛ مبانی کلامی فقه شیعه؛ قم: دانشگاه قم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛ ۱۳۷۶.
۲۱۸. طالقانی، ملا نظر علی؛ کاشف‌الاسرار؛ تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳.
۲۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
۲۲۰. _____؛ ترجمه المیزان؛ ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۳، قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
۲۲۱. _____؛ تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛ ۱۳۷۴.

۲۲۲. _____؛ شیعه در اسلام، [بی جا]: کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۴.
۲۲۳. _____؛ وحی یا شعور مرموز؛ چاپ سوم، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۲۴. طبرانی، سلیمان؛ المعجم الاوسط؛ قاهره: دارالحديث، ۱۴۱۷ق.
۲۲۵. _____؛ المعجم الكبير؛ چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۲۶. طبرسی، احمد؛ الاحتجاج؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م.
۲۲۷. طبرسی، امین الاسلام؛ مجمع البیان؛ بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۸۷ق.
۲۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ اعلام الوری باعلام الهدی؛ قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۷ق.
۲۲۹. طبرسی نوری، سیداسماعیل؛ کفایة الموحدين؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامی، [بی تا].
۲۳۰. طبری، محب الدین؛ الرياض النضرة؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۲۳۱. طبری، محمد بن جریر؛ تاریخ طبری؛ ترجمه ابو القاسم پاینده؛ تهران: اساطیر، ۱۳۶۲.
۲۳۲. طرابلسی، ابن البراج؛ المذهب؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۲۳۳. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين و مطلع النیرین؛ تحقیق شیخ محمد باقر محمودی؛ تهران: مطبعة ملا فضل الله، ۱۲۶۳ق.
۲۳۴. _____؛ مجمع البحرين؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ چاپ دوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۲.

۲۳۵. طنطاوی، محمد؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر، [بی تا].

۲۳۶. طوسی، محمد (شیخ طوسی)؛ اقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

۲۳۷. _____؛ الاستبصار فیما یتعلق بالاعتقاد؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.

۲۳۸. _____؛ الامالی؛ قم: اندیشه هادی، ۱۳۸۸.

۲۳۹. _____؛ الخلاف؛ قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۲۴۰. _____؛ المبسوط فی الفقه الامامیه؛ تحقیق محمدتقی کشفی؛ چاپ سوم، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ق.

۲۴۱. _____؛ تلخیص الشافی؛ تحقیق سیدحسین بحرالعلم؛ چاپ سوم، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م.

۲۴۲. _____؛ تلخیص المحصل (نقدالمحصل)؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

۲۴۳. _____؛ تهذیب الاصول فی علم الکلام؛ تهران: مؤسسه انتشارات چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.

۲۴۴. _____؛ تهذیب الاحکام؛ تحقیق سیدحسن موسی خراسان؛ چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

۲۴۵. الطهطاوی، محمدعزت؛ المیزان فی مقارنة الادیان؛ بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۳ق.

۲۴۶. عاملی نباطی، علی؛ الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم؛ تصحیح محمدباقر بهبودی؛ [بی جا]: المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۴ق.
۲۴۷. عبادي، ابوبكر بن علي محمد؛ الجوهره النيرة في الفقه الحنفي؛ (شرح مختصر قدوري)؛ كاتب جلال الدين بن عبد الحميد قريشي؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۴۸. عبدالعزيز السلطان؛ مختصر الاجوبة الأصولية للسلطان (عقايد الوهابية)؛ نرم افزار المكتبة الشاملة.
۲۴۹. عبدالوهاب، محمد؛ دعاوی المنادين لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب؛ الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۹ق.
۲۵۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق/۱۳۷۳.
۲۵۱. عسگری، مرتضی؛ عبدالله بن سبا و اساطیر اخرى؛ تهران: المجمع العلمی الاسلامی، [بی تا].
۲۵۲. _____؛ احادیث ام المؤمنین عایشه؛ [بی جا]: دانشکده اصول الدین، ۱۳۸۹ق.
۲۵۳. علاء الدین بخاری، عبدالعزيز و علی بن محمد البزدودی؛ کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام؛ بیروت: دارالکتاب، ۱۹۷۴م.
۲۵۴. علی میرفطروس؛ اسلام شناسی؛ چاپ یازدهم، فرانسه و کانادا: انتشارات فرهنگ، ۱۹۸۹م.
۲۵۵. علی بن ابراهیم قمی؛ تفسیر القمی؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۲۵۶. العینی الحنفی، بدرالدین؛ عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری؛ قاهره: اداره الطباعة المنيرية، ۱۳۴۸ق.

۲۵۷. غروی، محمدحسین؛ بحوث فی الاصول؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
۲۵۸. غروی‌ان محسن و دیگران؛ بحثی مبسوط در آموزش عقاید؛ قم: دارالعلم، ۱۳۷۱.
۲۵۹. غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین؛ تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۶۰. فاضل محمود (یزدی مطلق)؛ معتزله؛ مشهد: قاف مشهدالرضا علیه السلام، ۱۳۸۵.
۲۶۱. فاضل هندی، محمدبن حسن؛ کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم: [بی تا].
۲۶۲. فاضل مقداد؛ اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه؛ قم: دفتر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم؛ ۱۳۸۰.
۲۶۳. _____؛ کتز العرفان فی فقه القرآن؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۲۶۴. _____؛ نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۱.
۲۶۵. فان فلوتن؛ السیادة العربیه و الشيعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه؛ ترجمه حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم؛ تهران: اقبال، ۱۳۲۵.
۲۶۶. فتال نیشابوری، محمدبن احمد؛ روضة الواعظین و بصيرة المتعظین (طبع قدیم)؛ قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۵.
۲۶۷. فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر (امام فخر رازی)؛ الأربعین فی اصول الدین؛ مصر: مكتبة الکلیات الازهریه، [بی تا].
۲۶۸. _____؛ عصمة الانبیاء؛ تهران: دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۳.
۲۶۹. _____؛ المحصل افکار المتقدمین والمتاخرین من الحكماء والمتکلمین (المحصل)؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۲م.

۲۷۰. فخر المحققين، محمد بن حسن؛ ايضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد؛ قم: المطبعة العلمية، [بی تا].

۲۷۱. الفراهیدی، خليل بن احمد؛ ترتيب كتاب العين؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

۲۷۲. _____؛ كتاب العين؛ قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.

۲۷۳. فريدة الاسلام كاشاني، علی؛ مجمع الفرائد في الاصول؛ قم: مركز اطلاعات و مدارك اسلامي، ۱۳۸۶.

۲۷۴. فضل بن شاذان؛ الايضاح؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

۲۷۵. الفيروزآبادی، محمد بن يعقوب؛ قاموس المحيط؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۶ق.

۲۷۶. فيض كاشاني، ملا محسن؛ الوافي؛ اصفهان: انتشارات مكتبة الامام امير المومنين عليه السلام، ۱۴۱۱ق/ ۱۳۷۰.

۲۷۷. _____؛ راه نجات (ترجمه منهاج النجاة)؛ ترجمه رضا رجب زاده؛ تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۴.

۲۷۸. _____؛ علم اليقين؛ تهران: فارسی كتاب، ۱۴۰۰ق.

۲۷۹. _____؛ محجة البيضاء في تهذيب الاحياء؛ تصحيح على اكبر غفاري؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، [بی تا].

۲۸۰. قاری حنفی، ملا علی؛ شرح مسند ابی حنیفه؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۳۰۰ق.

۲۸۱. قاضی عبدالجبار بن احمد؛ المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛ [بی جا]: الدار المصرية، [بی تا].

۲۸۲. _____؛ تثبيت دلائل النبوة؛ قاهره: دارالمصطفى، [بی تا].

۲۸۳. _____؛ شرح الاصول الخمسة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

۲۸۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ رساله قشیری؛ مترجم: حسن بن احمد عثمانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.

۲۸۵. قشیری، مسلم؛ صحیح مسلم؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.

۲۸۶. القفاری، ناصر؛ أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية؛ قم: دارالتوحيد، ۱۴۱۴ق.

۲۸۷. قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الاصول؛ تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.

۲۸۸. قمی، شاذان بن جبریل؛ الفضائل؛ نجف: المطبعة الحیدریه، [بی تا].

۲۸۹. قمی، شیخ عباس؛ مفاتیح الجنان؛ قم: اسوه، [بی تا].

۲۹۰. قنبری، حسن؛ دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

۲۹۱. الکاسانی، ابی بکر بن مسعود؛ بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۶م.

۲۹۲. کراجکی، محمد؛ کتزالفوائد؛ قم: کنگره هزاره مفید، ۱۴۱۳ق.

۲۹۳. کشی؛ رجال الکشی؛ کربلا: مؤسسه العلمی المطبوعات، [بی تا].

۲۹۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.

۲۹۵. _____؛ فروع کافی؛ تحقیق: علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.

۲۹۶. کنتوری، حامد حسین؛ شوارق النصوص؛ قم: دلیل ما، ۱۳۸۴.

۲۹۷. کوفی اهوازی، حسین بن سعید؛ الزهد؛ تحقیق و ترجمه: عبدالله صالحی نجف آبادی؛ قم: نور السجاد، ۱۳۸۷.
۲۹۸. کوفی، فرات؛ تفسیر فرات کوفی؛ تحقیق: محمدکاظم محمودی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۹۹. کورانی عاملی، علی؛ الف سؤال و اشکال لمخالفین اهل البيت الطاهرین؛ قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۰۰. کهن، آبراهام؛ گنجینه‌ای از تلمود؛ ترجمه امیرفریدون گرگانی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۲.
۳۰۱. گلدزیه‌ر، ایگناس؛ گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان؛ ترجمه: سیدناصر طباطبائی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
۳۰۲. لاهیجی، عبدالرزاق؛ سرمایه ایمان؛ تحقیق صادق لاریجانی؛ [بی‌جا]: الزهراء، ۱۳۷۲.
۳۰۳. _____؛ گوهر مراد؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۳۰۴. مادلونگ، ویلفرد؛ دائرةالمعارف اسلام؛ لیدن هلند: بریل، ۲۰۰۸م.
۳۰۵. مازندرانی، ملاصالح؛ حاشیه اصول کافی؛ تهران: مکتبه اسلامی، ۱۳۸۴ق.
۳۰۶. مامقانی، ملا عبدالله بن محمدحسن؛ حاشیه علی رسالة فی المواسعة و المضایقة؛ قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۳۵۰ق.
۳۰۷. _____؛ مقياس الهداية فی علم الدراية؛ قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ق.
۳۰۸. متقی، علی بن حسام الدین؛ کترة العمال فی سنن الاقوال و الافعال؛ بیروت: مؤسسة الرساله، [بی‌تا].
۳۰۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۰۷۰-۱۱۰۳ق.

۳۱۰. محضّل، محمدتقی راشد؛ نجات‌بخشی در ادیان؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.
۳۱۱. محمدبن صالح بن محمد؛ کتب و رسائل للعظیمین؛ نرم افزار المكتبة الشاملة.
۳۱۲. محمدی ری‌شهری، محمد؛ فلسفه وحی و نبوت؛ قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۵.
۳۱۳. مدرسی طباطبائی، سیدحسین؛ مکتب در فرآیند تکامل؛ ترجمه هاشم ایزدپناه؛ نیوجرسی آمریکا: مؤسسه انتشاراتی داروین، ۱۳۷۴.
۳۱۴. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.
۳۱۵. مرتضی، سیدجعفر؛ ابن عربی لیس شیعی؛ نرم افزار المكتبة الشاملة.
۳۱۶. مرتضی عاملی، جعفر؛ الصحيح من سيرة النبي الاعظم؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۵.
۳۱۷. المرادوی، علاء‌الدین ابی‌الحسن علی‌بن‌سلیمان؛ الانصاف؛ مشهد مقدس: مؤسسه چاپ و نشر دانشگاه فردوسی، [بی‌تا].
۳۱۸. ———؛ الفروع؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
۳۱۹. مرعشی نجفی، شهاب‌الدین؛ السرقة على ضوء القرآن و السنة؛ قم: مؤلف، [بی‌تا].
۳۲۰. مرغینانی، محمودبن‌احمد (برهان‌الدین مازہ)؛ المحيط البرهانی؛ ریاض: مکتبه الرشید، [بی‌تا].
۳۲۱. مشکینی، علی؛ اصطلاحات الاصول؛ قم: الهادی، ۱۳۷۴.
۳۲۲. مصباح الشریعه؛ ترجمه حسن مصطفوی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

۳۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش عقاید؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.

۳۲۴. _____؛ اصول الفقه؛ قم: مؤلف (شارح) ۱۳۸۶.

۳۲۵. _____؛ راهنماشناسی؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم؛ ۱۳۶۷.

۳۲۶. _____؛ معارف قرآن؛ قرآن‌شناسی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ پنجم، ۱۳۹۲.

۳۲۷. مظفر، محمدحسن؛ دلائل الصدق؛ قم: بصیرتی، ۱۳۹۵ق.

۳۲۸. مظفر، محمدرضا؛ عقائد الامامیه؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]: [بی‌تا].

۳۲۹. معرفت، محمدهادی؛ تنزیه انبیا از آدم تا خاتم؛ قم: انتشارات نبوغ، ۱۳۷۴.

۳۳۰. معلوف، لوییس؛ المنجد فی اللغة و الاعلام؛ بیروت: دارالشرق، ۱۹۸۶م.

۳۳۱. المغربی، السموئل بن یحیی؛ بذل المعهود فی افحام اليهود؛ تحقیق عبدالوهاب طویل؛ دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م.

۳۳۲. مغنیه، محمدجواد؛ الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعه؛ بیروت: عزالدین، ۱۴۱۴ق.

۳۳۳. _____؛ تفسیر کاشف؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳-۱۳۸۵.

۳۳۴. _____؛ معالم الفلسفه الاسلامیه: نظرات فی التصوف و الکرامات؛ قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۲۰ق.

۳۳۵. مفید، محمد (شیخ مفید)؛ الفصول المختاره؛ قم: کنگره شیخ مفید، [بی‌تا].

۳۳۶. _____؛ النکت الاعتقادیه؛ قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۳۳۷. _____؛ اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات: تحقیق ابراهیم انصاری (چاپ شده در کنگره شیخ مفید)، قم: ۱۴۱۳ق.

۳۳۸. _____: تصحیح اعتقادات الامامیه؛ المؤتمر العالمی للشیخ المفید؛ قم: [بی‌نا]، ۱۴۱۳ق.

۳۳۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲.

۳۴۰. _____: یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ؛ قم: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۳۴۱. مکدرموت، مارتین؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران:

مؤسسه مطالعات اسلام دانشگاه مک گیل شعبه تهران: ۱۳۶۳/م ۱۹۸۴.

۳۴۲. موسوی زنجانی، سید ابراهیم؛ عقاید الامامیه الاثنی عشریه؛ چاپ ششم،

بیروت: مؤسسة الوفا، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م.

۳۴۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی؛ مثنوی معنوی؛ تهران: انتشارات زوار،

۱۳۷۵.

۳۴۴. مونتگمری وات، ویلیام؛ فلسفه و کلام اسلامی؛ ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران:

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۳۴۵. میرزارقیعنا نائینی، محمد بن حیدر؛ ثمره شجرة الهیه؛ تهران: یغما، ۱۳۵۳.

۳۴۶. نائینی، محمد حسین؛ فوائد الاصول؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.

۳۴۷. _____: کتاب الصلاة؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة

المدرسین بقم: [بی‌تا].

۳۴۸. ناس، جان بایر؛ تاریخ جامع ادیان؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تهران:

آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

۳۴۹. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام؛ تهران: مکتبه

الاسلامیه، ۱۳۶۷.

۳۵۰. نراقی، ملا احمد؛ عوائد الایام؛ چاپ سوم، قم: بصیرتی، ۱۴۰۸ق.

۳۵۱. نراقی، ملا مهدی؛ انیس الموحدين؛ تصحيح: قاضی طباطبائی؛ [بی جا] الزهراء، ۱۴۰۳ق.
۳۵۲. نصری، عبدالله؛ مبانی رسالت انبیا در قرآن؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
۳۵۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد؛ تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۲.
۳۵۴. نصیری، علی ابن ماجه؛ سنن ابن ماجه؛ قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
۳۵۵. _____؛ مصابیح السنة؛ قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
۳۵۶. نعمانی، محمد؛ الغیبه؛ تهران: مكتبة الصدوق، ۱۳۹۷ق.
۳۵۷. نوبختی، ابراهیم؛ کتاب یاقوت فی علم الکلام؛ تحقیق علی اکبر ضیایی؛ قم: مكتبة آیت الله لعظمی مرعشی النجفی العامة، ۱۴۱۳ق.
۳۵۸. نورانی، مصطفی؛ دائرة المعارف اسلام؛ قم: ارمغان یوسف، ۱۳۸۴.
۳۵۹. نوری، حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بیروت: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
۳۶۰. نیکلسون، رینولد؛ تاریخ ادبیات عرب؛ ترجمه کیواندخت کیوانی و ضیاءالدین سجادی؛ تهران: ویستار، ۱۳۸۰.
۳۶۱. واحدی، علی؛ اسباب النزول؛ قم: انتشارات الرضی، ۱۳۶۲م.
۳۶۲. هادوی تهرانی، مهدی؛ تأملات در علم اصول فقه؛ قم: خانه خرد، ۱۳۴۰.
۳۶۳. _____؛ مبانی کلامی اجتهاد؛ قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.
۳۶۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول: تقریرات محمدباقر صدر؛ چاپ دوم، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ق.

۳۶۵. _____: موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت: قم: مؤسسة

دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳ق.

۳۶۶. همدانی درودآبادی، سید حسین؛ الشموس الطالعة فی شرح الزيارة الجامعة؛

قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۴.

۳۶۷. هیلتون گیب؛ اسلام بر روی تاریخی؛ ترجمه منوچهر امیری؛ تهران: انتشارات

علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

۳۶۸. الوائلی، احمد؛ هویة التشیع؛ سبزوار: دانشگاه تربیت معلم سبزوار، ۱۳۸۰.

منابع انگلیسی

369. *Encyclopedia of Islam*; Netherlaud, [بی تا], 1938.

نمايه‌ها

آيات

بقره: ۱۳۰ - ۱۳۱	وَلَقَدْ اضْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا ... قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ..... ۶۲
بقره: ۱۲۴	إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا..... ۳۴۵
بقره: ۱۲۴	إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ..... ۲۰۸
بقره: ۱۲۴	لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ..... ۷۷، ۳۴۵، ۴۶۶
بقره: ۱۲۴	وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ..... ۵۶
بقره: ۱۳۰	وَلَقَدْ اضْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ... ۳۳۴ - ۳۳۵
بقره: ۱۴۳	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ..... ۳۲۷، ۴۳۷
بقره: ۱۴۶	يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ..... ۱۲۱
بقره: ۱۵۱	كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ ... وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ. ۲۹۵
بقره: ۱۷۸	الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ..... ۴۵۲
آل عمران: ۳۱	قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ..... ۳۴۱
آل عمران: ۳۱	قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرَ لَكُمْ..... ۶۳
آل عمران: ۳۳	إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِزْرَانَ..... ۶۱، ۳۳۴

- آل عمران: ۴۲ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا عَرِيمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ ۶۰، ۳۳۹
- آل عمران: ۴۴ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۲۷۷
- آل عمران: ۱۰۱ وَمَنْ يَغْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۵۰، ۷۳ - ۷۴
- آل عمران: ۱۰۳ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۴۷، ۹۳
- آل عمران: ۱۱۰ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ۴۳۷
- آل عمران: ۱۶۴ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ ۱۱۲
- آل عمران: ۱۷۹ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ ۱۵۰
- نساء: ۵۹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۶۳
- نساء: ۶۴ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ۳۴۱
- نساء: ۸۰ مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۳۴۴
- نساء: ۱۱۳ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ۱۱۶
- نساء: ۱۱۳ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ۱۱۷، ۱۲۷
- نساء: ۱۱۳ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ ۱۱۳
- نساء: ۱۱۵ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ ۳۴۳
- نساء: ۱۴۶ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ ۴۹
- نساء: ۱۶۵ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ ۲۹۶
- نساء: ۱۷۵ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ ۴۸ - ۴۹
- مائده: ۶ فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۳۹۷
- مائده: ۴۵ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ ۴۵۳
- مائده: ۶۷ وَاللَّهُ يَغْفِرُكَ مِنَ النَّاسِ ۴۹، ۵۱
- انعام: ۵۰ يُوحَىٰ إِلَىٰ ۲۷۷
- انعام: ۸۲ - ۹۰ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ ... فَيُهْدِيَهُمْ فِئْتِدَهُ ۳۴۶ - ۳۴۷

وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ..... ۱۲۷، ۱۵۰	انعام: ۸۷
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ افْتَدِهْ..... ۴۴۷	انعام: ۹۰
اللَّهُ أَغْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ..... ۱۲۷	انعام: ۱۲۴
إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ..... ۱۵۶	اعراف: ۶۸
إِنِّي اضْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي..... ۳۳۵	اعراف: ۱۴۴
قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اضْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي..... ۶۱	اعراف: ۱۴۴
وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ..... ۴۲۷	اعراف: ۱۵۹
وَإِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا..... ۱۲۱	اعراف: ۱۷۵
وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ..... ۴۲۷	اعراف: ۱۸۱
... مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ..... ۵۱	يونس: ۲۷
قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ... ۵۱ - ۵۲	هود: ۴۳
وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ..... ۱۵۰	يوسف: ۶
إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ..... ۳۳۳، ۳۳۵	يوسف: ۲۴
وَلَقَدْ رَاودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ..... ۵۰	يوسف: ۳۲
ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ..... ۲۷۷	يوسف: ۱۰۲
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ..... ۴۲۶	حجر: ۹
يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ... ۱۰۹	نحل: ۲
وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ..... ۲۲۴	نحل: ۱۰۳
قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ..... ۲۷۷	كهف: ۱۱۰
إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا..... ۳۳۴	مريم: ۵۱
وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى..... ۱۵۰	طه: ۱۳
وَفَتَّاكَ... ثُمَّ جِئْتُ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى * وَاضْطَعْتُكَ لِنَفْسِي..... ۱۴۸	طه: ۴۰ - ۴۱

طه: ۵۰	رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حُلُقَهُ ثُمَّ هَدَى..... ۱۱۱
طه: ۱۲۲	ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى..... ۱۵۰
انبیاء: ۷۳	وَجَعَلْنَاهُمْ آيَةً يُهَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ..... ۱۱۷
انبیاء: ۹۰	إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ..... ۳۳۱
حج: ۷۸	وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ..... ۴۸
نور: ۳۱	وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ..... ۲۸۱
نور: ۲۵	يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ..... ۱۲۴
شعرا: ۱۰۷، ۱۲۵	إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ..... ۱۵۶
نمل: ۱۴	وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا..... ۱۲۱
نمل: ۵۹	وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اضْطَفَى..... ۶۲
عنكبوت: ۶۹	وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا..... ۱۴۶
لقمان: ۱۳	يَا بُنَيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ..... ۵۷
احزاب: ۱۷	قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِيكُمْ مِنْ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ شَوْءًا أَوْ أَرَادَ..... ۵۱
احزاب: ۲۱	لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ..... ۲۹۶
احزاب: ۲۱	لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ..... ۳۴۳
احزاب: ۳۳	إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ..... ۱۷، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۳۳۹
احزاب: ۳۳	يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا..... ۳۴۰
احزاب: ۳۸	وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا..... ۲۳۳
احزاب: ۵۷	إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ..... ۳۳۰
فاطر: ۳۲	الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا..... ۳۳۷
فاطر: ۳۲	ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ..... ۳۳۵، ۳۳۶
فاطر: ۳۲	فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ..... ۳۴۵

وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ... وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَّفِّينَ الْأَخْيَارِ..... ۳۳۲	ص: ۴۵ - ۴۷
وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ ... وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ..... ۵۹	ص: ۴۵ - ۴۸
وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ..... ۳۳۵	ص: ۴۵
إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ... إِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَّفِّينَ الْأَخْيَارِ..... ۳۳۴	ص: ۴۶ - ۴۷
أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذَكَرَى الدَّارَ..... ۱۴۹	ص: ۴۶
وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَّفِّينَ الْأَخْيَارِ..... ۱۲۷	ص: ۴۷
قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ... * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ..... ۶۲، ۳۳۳	ص: ۸۲ - ۸۳
وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّضِلٍّ..... ۳۴۸	زمر: ۳۷
رَفِيعِ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ..... ۱۰۹	غافر: ۱۵
... مَا لَكُمْ مِنْ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۵۱	غافر: ۳۳
وَمَا أَضَآبِكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو........ ۷۴، ۱۹۹	شورا: ۳۰
كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي..... ۱۱۷	شورا: ۵۲
وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا..... ۱۰۹، ۱۳۲	شورا: ۵۲
إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ..... ۱۵۶	دخان: ۱۸
وَلَقَدْ اخْتَرْنَاكُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ..... ۶۰	دخان: ۳۲
وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ..... ۱۱۲	محمد: ۱۷
يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ..... ۴۴	فتح: ۱۰
مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ..... ۴۴۱	فتح: ۲۹
إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا..... ۳۲۷	حجرات: ۶
مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ... * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَخِي يُوحَى..... ۳۲۵ - ۳۲۶	نجم: ۲ - ۴
مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ... وَخِي يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى..... ۵۵	نجم: ۲ - ۵
وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى..... ۱۴۶	نجم: ۳۹

واقعه: ۷-۱۱	وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً... أُولَئِكَ الْمَفْرُوقُونَ.....	۱۳۳
واقعه: ۷۹	لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.....	۳۳۸
حدید: ۲۵	لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ.....	۲۹۶
حشر: ۷	وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ.....	۴۴۰
ممتحنه: ۱۰	وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ.....	۵۲
جمعه: ۲	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ.....	۲۹۴
تحریم: ۱۰	كَانَتْ تَحْتَ عِبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ.....	۳۳۵
قلم: ۴۲	يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ.....	۴۴
قلم: ۵۰	فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ.....	۱۲۷، ۱۵۰
حاقه: ۴۴	وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ.....	۳۲۶
جن: ۲۶-۲۸	غَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ... وَأَخْضَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا.....	۱۸۹
انسان: ۳	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرَا وَإِنَّمَا كَفَرُوا.....	۱۱۱
تکاثر: ۵-۶	كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ.....	۱۳۱

روايات

- أَخْبَرَنِي جَبْرِئِيلُ عَنْ كَاتِبِي عَلَى أَنَّهُمَا لَمْ يَكْتُبَا عَلَى عَلِيٍّ ذَنْبًا مُدَّ ضَحْبَاهُ..... ١٩٣
- ... إِيخْتَارَهُ بَعْلَمُهُ وَانْتَجَبَهُ لَطْهَرُهُ... مَعْصُومًا مِنَ الزَّلَّاتِ، مَضُونًا عَنِ الْفَوَاحِشِ..... ٧٢
- أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي..... ١٤٣
- إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَّقِ الْوَجْهَ..... ٢٥٢
- إِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى حُسْنَ نِيَّةٍ مِنْ أَحَدٍ اكْتَنَفَهُ بِالْعِصْمَةِ..... ١٤٢، ٦٦
- أَذْكَرُ وَأَنَا غُلَامٌ ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ وَقَدْ بَنَى ابْنُ جُذْعَانَ دَارًا لَهُ بِمَكَّةَ..... ١٩١
- أَشْهَدُ أَنَّكُمْ الْأَيْمَةُ الرَّاشِدُونَ الْمَهْدِيُّونَ الْمَعْصُومُونَ..... ٧٢
- أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ بَأْيَهُمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ..... ٢٣٩، ٤٤١، ٤٤٧
- الْإِغْتِبَارُ يُثِيرُ الْعِصْمَةَ..... ٦٦
- إِفْعَلُوا بِمَوْتَاكُمْ مَا تَفْعَلُونَ بِعَرَائِسِكُمْ..... ٢١٠
- اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي..... ٢٤١
- أَكْتُبُ فَوْالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا خَرَجَ مِنْهُ إِلَّا الْحَقُّ..... ٣٦٠
- أَلَا أَحْكِي لَكُمْ وَضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ..... ٣٨٠
- إِلَيْنَا يَرْجِعُ الْغَالِي وَبِنَا يُلْحَقُ النَّالِي..... ٢٧١
- أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ..... ٢٦٢

- ٧٦..... إمام المخلصين، المعصوم من الخلل، المهذب من الزلل، المطهر من العيب
- ٦٥..... إِنَّ التَّقْوَى عِصْمَةٌ لَكَ فِي حَيَاتِكَ
- ٤٤٧..... إِنَّ الْحَقَّ لَيَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عَمْرِو
- ٧١ - ٧٠..... ان العبد اذا اختاره الله عزَّوجلَّ لأُمُورِ عِبَادِهِ شرح صدره لذلك ...
- ٧٢..... ان الله تبارك و تعالى طهرنا و غصمنا و جعلنا شُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ ...
- ٦٦..... إِنَّ اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ يَعْصِمُ مَنْ أَطَاعَهُ وَ لَا يَعْصِمُ بِهِ مِنْ عِصَاةٍ
- ١٥٢..... إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَذَبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَذْبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَذَبَ ...
- ١٤٦..... إِنْ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ اخْتَارَ مِنْ وَلَدِ آدَمَ أَنَا سَا طَهَّرَ مِلَادَهُمْ ...
- ٤٤٧..... إِنْ اللَّهُ نَزَلَ الْحَقَّ عَلَى قَلْبِ عَمْرِو وَ لِسَانِهِ إِنْ السَّكِينَةُ تَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عَمْرِو
- ١٤٦..... إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَ أَوْعَاها فَأَخْتَارَهُ لِنُبِيِّتِهِ
- ٤٤٤..... إِنْ اللَّهُ يَكْرَهُ أَنْ يَخْطَأَ أَبُو بَكْرٍ
- ٧٥..... إِنْ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ لَا يَظْلَمُونَ وَ لَا يَأْمُرُونَ بِالظُّلْمِ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مَطْهُرُونَ
- ١٩٣..... إِنْ حَافِظِي عَلَى يَفْتَخِرَانِ عَلَى سَائِرِ الْحَفِظَةِ بِكُونِهِمَا مَعَ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ...
- ٦٥..... إِنَّ فِي سُلْطَانِ اللَّهِ عِصْمَةً لِأَمْرِكُمْ
- ١٨٣..... أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَ رَسُولُهُ لَنْ أَخَالَفَ أَمْرَهُ وَ لَنْ يَضِيقَنِي
- ١٩٧..... أَنَا وَ عَلَى وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ تِسْعَةٌ مِنْ وَلَدِ الْحُسَيْنِ مَطْهُرُونَ مَعْصُومُونَ
- ٦٤..... إِنَّمَا الطَّاعَةُ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ لِرَسُولِهِ وَ لَوْلَاةِ الْأَمْرِ وَ إِنَّمَا أَمْرُ بَطَاعَةِ أَوْلَى الْأَمْرِ ...
- ٦٧..... إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مِنْ عِصْمَةِ اللَّهِ
- ١٤٥..... إِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرَوْضُهَا بِالتَّقْوَى لِتَأْتِيَ آمِنَةً يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ
- ٧٠..... إِنَّمَا يَنْبَغِي لِأَهْلِ الْعِصْمَةِ وَ الْمُضُنُّوعِ إِلَيْهِمْ فِي السَّلَامَةِ أَنْ يَزْخُمُوا أَهْلَ الدُّنُوبِ ...
- ٢٨٦..... إِنَّهُ لِيَبَانُ عَلَى قَلْبِي حَتَّى أَشْتَغِفَ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ وَ اللَّيْلِ سَبْعِينَ مَرَّةً
- ٤٣٧..... إِنَّهُمْ خَيْرُ الْقُرُونِ

- ايها الناس إنا اهل البيت غَضَمْنَا اللهَ من ان نَكُون مفتونين أو فاتنين... و إنا اهل البيت
 طَهَرْنَا اللهَ من كلّ نجس فنحن الصادقون... ٧٦
- أيها الناس! نحن ابواب الحكمة و مفاتيح الرحمة و... ١٩٤
- بِالتَّقْوَى قُرْنَتِ الْعِصْمَةُ..... ٦٥
- التَّضَيُّرُ عَلَى الْمَكْرُوهِ يَغْصِمُ الْقَلْبَ..... ٦٦
- الحكمةُ عصمةٌ و العِصْمَةُ نعمةٌ..... ٦٥
- خذوا شطر دينكم عن هذه الحميرا..... ٤٤١
- خذوا عَنِّي مناسككم..... ٣٨٠
- خَزَّانَ عِلْمِ اللَّهِ وَتَرَاجِمَةَ وَحْيِ اللَّهِ وَنَحْنُ قَوْمٌ مَعْصُومُونَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِنَا... ١٩٨
- سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يَجْتَمَعَ أَمْتِي عَلَى خَطَايَا فَأَعْطَانِيهَا..... ٤٢٩
- الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ..... ٤٢٨
- صَلَةُ الرَّحْمِ وَ الْبِرِّ... يَعْصِمَانِ مِنَ الذُّنُوبِ..... ٦٧
- صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصْلَى..... ٣٨٠
- غَضَمَكُمْ اللَّهُ مِنَ الزَّلَلِ وَ أَعْنَكُمْ مِنَ الْفِتَنِ وَ طَهَّرَكُمْ مِنَ الدَّنَسِ وَ أَذْهَبَ... ٥٤، ٧٥
- ... غَضَمَهُمْ مِنَ الْمَغْصِيَةِ..... ٧٢
- على مع الحقّ و الحقّ مع على يدور حيثما دار..... ١٩٦
- عليكم بالسواد الأعظم!..... ٤٢٩
- عليكم بكتاب الله فَإِنَّهُ الحبل المتين... و العصمة للمتمسك..... ٦٥
- عليكم سنتي و سنّة الخلفاء الراشدين المهديين عَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ..... ٤٣٩
- عليكم سنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدى..... ٤٤١
- فاطمة بضعة مني من آذاها فقد آذاني و من آذاني فقد آذى الله عزّ وجل..... ١٩٥
- فاطمة بضعة مني من سرّها فقد سرّني و من ساءها فقد ساءني..... ١٩٥
- فاطمة مہجۃ قلبی، و ابنہا ثمرۃ فؤادی، و بعلہا نور بصری... ١٧

- فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ لِيِستَأْذِيَهُمْ مِنْهُمَا فَقُتِلَ - فِى يَوْمٍ يَوْمِئِذٍ يَمْلِكُ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دِفْءٌ مِنَ الْعُقُولِ ۱۱۱
- فمتم بودی الشیطان ۴۰۷
- قال الله تبارك و تعالى: يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم ۷۳ - ۷۴
- قال: يا هؤلاء ا لستم تعلمون اَنى رسول الله اليكم؟ قالوا: بلى. قال ا لستم ۳۴۴
- قَدْ غَضَمَ ثَنِيهِ الْعُبَارُ ۶۷
- قُرْنَبِ الْحِكْمَةِ بِالْعِصْمَةِ ۳۱۶، ۶۵
- لَئِنْ لَمْ تَعِصْنِى لَأُغْصِيَنَّكَ ۶۶
- لا اعطيك عهدا للظالم من ذريتك قال يا رب و من الظالم من ولدى ۵۷
- لا أقول إلا حقا ۳۶۰
- لا بَعَثَ اللهُ نَبِيًّا وَ لا رَسُولًا حَتَّى يَشْكِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ ۳۱۷
- لا حِكْمَةَ إِلَّا بِعِصْمَةٍ ۶۵
- لا تجتمع امتى على خطأ ۴۲۹، ۴۲۸، ۲۴۲
- لا تجتمع امتى على ضلالة و سألت ربى الا تجتمع أمتى على ضلالة ۴۲۹
- لا تجتمع امتى على ضلالة ۲۴۷
- لا تزال طائفة من أمتى ظاهرة على الحق ۴۲۶
- لا يُزْنِي الزَّانِي حِينَ يُزْنِي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ ۸۳
- لا يقتل مسلم بذى عهد و لا حرّ بعبد ۴۵۳
- لَكِنَّهُ كَانَ مَعْصُومًا وَ الْمَعْصُومَ لَا يَهْمُ بِذَنْبٍ وَ لَا يَأْتِيهِ ۷۶
- لَهُ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَامَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ ۱۱۲
- لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ بِهِ غَيْرَ إِمَامٍ لَسَاخَتْ ۲۷۴
- اللهم لك الحمد على ما جرى به قضاؤك فى اوليائك الذين استخلصتهم ۱۴۷
- المؤمنون شهداء فى الارض و ما رأوه حسنا فهو عند الله حسن ۴۲۵
- ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ۴۲۹

- ١٣٤ ما وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلِي وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلِي.....
- ١٩٠ ما هَمَمْتُ بِشَيْءٍ مِمَّا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَعْمَلُونَ بِهِ غَيْرَ مَرَّتَيْنِ كُلِّ ذَلِكَ ...
- ٦٨ المرأة الصالحة مثل الغراب الأعظم، قيل يا رسول الله و ما الغرابُ الأعظم ...
- ١٥٢ المطهر من الذنوب.....
- ١٥٢ المطهر من العيب.....
- ١٥٢ المطهر من المظالم.....
- ١٥١ المعصوم من الخلل... المنزه من الريب.....
- ١٥١ المعصوم من كل خطأ و زلل ، المنزه من كل دنس و خطل.....
- ٧٣ المعصومُ هو الممتنع بالله من جميع محارم الله.....
- ٣٩٨ من اخذ شيئاً فهو له.....
- ٦٩ مِنَ الْعِصْمَةِ تَعْدُرُ الْمُعَاصِي.....
- ٤٢٩ من خرج من الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه.....
- ٤٢٩ من سرّه بحبوحه الجنة فيلزم الجماعة.....
- ٧٤ من غير ذنب.....
- ٤٢٩ من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية.....
- ٦٨ مَنْ كَانَتْ عِصْمَتُهُ شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.....
- ٢٢٧ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ.....
- ١٥١ المنزه عن المآثم.....
- ٧٣ نَحْنُ قَوْمٌ مَعْصُومُونَ أَمْرًا لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِطَاعَتِنَاو نَهْيٍ عَنْ مَعْصِيَتِنَا.....
- ٤١١ نزلت المائدة قبل أن يقبض شهرين أو ثلاثة.....
- ٢٥٤ نَزَّلُونَا عَنْ الرَّبِّيُوبِيَّةِ وَقَوْلُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ.....
- ١٩٧ و ابنك سيدا شباب اهل الجنة و من صلب الحسين يخرج الله الاثمة التسعة ...
- ٦٧ وَ أَغْصِنُنِي مِنَ الشَّيْطَانِ.....

- و الامام المستحق للإمامة له علامات: فمنها ان یعلم أنه معصوم من الذنوب ۷۳
- و الزموا السواد الاعظم و هو الجماعة ۴۲۸
- و الشهید علی الأمة، المعصوم المهذب و الفاضل المقرب و المطهر من الرجس ۷۶
- و أما من عَصَمَهُ اللهُ بِنُورِ التَّائِيْدِ وَ حُسْنِ التَّوْفِیْقِ فَظَهَرَ قَلْبُهُ مِنَ الدَّنَسِ ۱۵۳
- وَأَنْ تَعِصَمَنِي اللَّهُ مِنَ الذُّنُوبِ ۶۷
- و تَعِصَمَنِي عِصْمَةُ الْأَبْرَارِ ۶۷
- و طَهَّرَنِي بِالتَّوْبَةِ وَ أَيْدَنِي بِالْعِصْمَةِ ۶۸
- وَ عَصَمْنَا وَ إِيَّاكُمْ مِنْ اقْتِرَافِ الْآثَامِ ۶۸
- وَأَكْبَرُ حَمْدَ اللَّهِ عَلَى الْفَقْرِ فَإِنَّ مِنَ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا تُقْدِرَ عَلَى مَا تُرِيدُ ۶۹
- وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيمًا ۱۴۳
- وَلَوْ حُلَّتِ الْأَرْضُ سَاعَةً وَاحِدَةً مِنْ حُجَّةِ اللَّهِ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا ۱۶۲
- وَمَنْ اغْتَضَصَ بِاللَّهِ عَصَمَهُ اللَّهُ ۶۶
- وَهَبْ لِي عِصْمَةً تُدِينُنِي مِنْ خَشْيَتِكَ وَ تَقْطَعُنِي عَنْ رُكُوبِ مُحَارِبِكَ ۶۸ - ۶۹
- هُمْ أَهْلُ بَيْتِ طَهَارَةٍ مَعْصُومُونَ ۷۴
- الهی لا سبیل الی الاحتراس ... کف بِالْإِحْتِرَاسِ مِنَ الذَّنْبِ مَا لَمْ تُدْرِكْنِي فِيهِ ۶۹
- الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و أنر ابصار قلوبنا به ضیاء نظرها إلیک ... ۲۳۲
- یا ایها الناس ما انا سددها و لا انا فتحتها و لا انا أخرجتکم و أسکنته ۳۶۰
- یا معشر الشباب، من استطاع منکم الباءة فلیتزوّج، و من لم یستطع فعلیه بالصوم ۴۵۰
- ید الله علی الجماعة و لا یبالی بشذوذ من شذ ۴۲۸
- یعیّد اذا لم یکن علم ۴۰۸
- یعیّد و إن لم یکن علم ۴۰۸
- یوکل الله تعالی بأنبیائه ملائکة یحصون اعمالهم و یؤدون الیهم تبلیغهم ۱۸۹

اعلام

آتمن ۱۶۹	ابن اثیر ۲۱۸، ۲۱۶
آدم ﷺ ۶۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹	ابن السودا ۲۱۴
۱۷۵، ۱۷۷، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۱	ابن الطیار ۴۰۶
۲۸۲، ۳۰۱، ۳۳۴، ۳۳۷	ابن بطه ۴۳
آصف بن برخیا ۱۵۶	ابن تیمیه ۴۳، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۰
آگوستین قدیس ۱۸۱	۲۳۱، ۴۲۳، ۴۴۱، ۴۶۹
آملی، سیدحیدر ۲۵۹	ابن جذعان ۱۹۱، ۱۹۲
آملی، میرزاهاشم ۴۱۲	ابن جریر ← طبری، ابوجعفر
ابراہیم ﷺ ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۱	محمد بن جریر
۶۲، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۷۵، ۱۷۸	ابن حبان ۲۱۹، ۴۴۵
۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۳۳۱، ۳۳۳	ابن حجر عسقلانی ۴۴، ۲۱۸ -
۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۵	۲۱۹، ۴۴۱
ابن ابی الحدید ۷۰، ۱۰۲، ۱۰۳	ابن خلدون ۸۳، ۲۱۷
۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۵	ابن راوندی ۲۵۸
ابن ابی یعفور ← عبدالله بن ابی یعفور	ابن سبا ← عبدالله بن سبا

ابن سنان ← محمد بن سنان	ابن ولید ۲۷۳
ابن سینا ۱۰۰، ۱۶۰، ۳۱۱، ۳۱۳	ابوالحسین بصری ۷۹
۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۴، ۴۷۰	ابوالحرث ۵۵
ابن شاذان، محمد بن احمد ۲۵۸	ابوالزائد ۴۵۱
ابن عباس ۷۵، ۷۶، ۱۹۶، ۱۹۷	ابوالصلاح حلبی ۴۰۰
۱۹۸، ۲۲۴	ابوالعباس بقباق ۲۶۲
ابن عبدالبر ۲۱۸	ابوالفداء ۲۱۶
ابن عربی ۲۵۹، ۴۴۵	ابوبصیر، لیث بن البختری ۱۳۲
ابن عساکر ۲۱۸، ۴۴۴	۲۶۹، ۴۰۷
ابن عفالق ۴۲۳	ابوبکر ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶
ابن عمر ← عبدالله بن عمر	۱۸۷، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۸، ۲۴۴
ابن فارس ← احمد بن فارس	۴۲۳، ۴۳۴، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۴
ابن فورک ۴۲	۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۲
ابن قبه ۳۸، ۲۵۷، ۲۷۴	ابوجعفر طبری ← طبری، ابوجعفر
ابن قیم الجوزا ۴۳، ۴۲۳	محمد بن جریر
ابن کثیر ۲۱۶	ابوجندل ۲۰۲
ابن کزّام ۴۳	ابوحمرّه ثمالی ۲۶۹
ابن ماجه ۳۷۴	ابوحنیفه ۲۲۸، ۳۹۹، ۴۵۳
ابن مردویه ۵۵	ابو خالد الکابلی ۲۶۹
ابن مسعود ← عبدالله بن مسعود	ابوداود ۲۱۹، ۳۷۴
ابن منظور ۳۲، ۳۴، ۵۰	ابوذر ۲۱۵، ۲۶۸، ۲۶۹
ابن میثم بحرانی ۱۰۷	ابوسعید خدری ۱۹۴، ۱۹۸

- ابوسفیان بن حرب ۸۴
 ابوطالب ۳۵، ۱۹۲
 ابوعلی ۲۵۲
 ابولیلی ۳۲
 ابوموسی ۴۵۰
 ابونعیم ۴۴۴
 اتو، رودلف ۲۲۸
 احسائی، شیخ احمد ۱۰۷
 احمد الکاتب ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴
 ۲۸۷، ۲۷۰
 احمد بن حنبل ۲۲۸، ۴۴۱، ۴۴۵
 احمد بن فارس ۳۰، ۳۲
 احمد حنبل ← احمد بن حنبل
 ادريس ۱۵۶، ۲۵۴
 اسامه بن زید ۲۰۳
 اسحاق ۵۹، ۱۷۸، ۳۳۱، ۳۳۲
 ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۷
 اسفرائینی، ابواسحاق ۴۲
 اسما دختر ابوبکر ۴۳۴
 اسماعیل ۵۹، ۳۴۷
 اسید بن حضیر ۴۴۴
 اشعری، ابوالحسن ۴۱، ۷۹، ۸۰
 ۸۱، ۸۳، ۱۵۴
 اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی
 ۲۵۷، ۲۷۲، ۲۷۳
 اشعیا ۱۷۶، ۲۰۶
 الیاس ۳۴۷
 امام الحرمین ← جوینی
 امام باقر ۶۰، ۶۶، ۱۴۲، ۲۰۸
 ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۸
 ۲۶۹، ۴۰۳، ۴۱۱
 امام جواد ۱۹۸، ۲۵۲
 امام حسن مجتبی ۵۴، ۱۹۳
 ۱۹۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۹
 امام حسین ۵۴، ۱۹۷، ۲۴۴
 ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۹، ۲۷۶
 امام رضا ۷۰، ۷۶، ۷۷، ۱۵۲
 ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۸۹، ۲۹۲
 امام سجاد ۶۸، ۲۶۸، ۲۶۹، ۴۱۹
 امام صادق ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۳
 ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۹، ۱۰۹، ۱۱۲
 ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۳
 ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۵
 ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۸

۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۶	۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۴۶۹، ۴۷۰
۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴	انصاری، شیخ مرتضی ۴۰۴، ۴۰۵
۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۴	اوتاره ۱۷۲
۲۹۲، ۳۳۷، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۰۸	اهورامزدا ۱۷۳
۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۶۹	ایجی، قاضی عضدالدین ۸۱، ۳۲۸
امام عسگری علیه السلام ۱۴۵، ۷۶	۳۵۲، ۳۵۳
امام عصر علیه السلام ۲۰۸، ۲۲۹، ۳۸۶	ایوب علیه السلام ۱۷۶، ۲۰۶، ۳۴۷
امام علی علیه السلام ۱۷، ۴۸، ۵۳، ۵۵	باقلانی، ابوبکر ۴۲، ۳۵۶
۵۷، ۶۴، ۶۷، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۵	بایزید بسطامی ۲۳۶
۷۶، ۷۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱	بحرالعلوم ۲۵۲
۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷	بخاری ۴۴، ۴۴۱، ۴۵۷
۱۹۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۰	برسی، حافظ رجب ۲۵۹
۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹	البرقی، احمد بن محمد بن خالد ۲۵۴
۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷	برهمن ۱۶۹
۲۵۲، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ۳۶۰	بستانی ۲۱۷
۳۹۵، ۳۹۶، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴	بشرین معتمر ۹۰
۴۴۴، ۴۵۳، ۴۶۲	بغدادی، عبدالقاهر ۴۲
امام کاظم علیه السلام ۶۷، ۷۲	بلاغی نجفی، محمدجواد ۲۹۲
امام هادی علیه السلام ۷۴، ۷۶، ۱۹۸	بلعام ۲۲۴
امشاسپندان ۱۷۳، ۱۷۵	بلعم باعور ۱۲۰
امیرالمؤمنین علیه السلام ← امام علی علیه السلام	بلقیس ۱۵۶
امین، احمد ۲۱۷، ۲۸۱، ۲۸۲	البتّا، حسن ۱۶۳

۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۰	بودا ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲
۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵	بوعلی سینا ← ابن سینا
۳۷۶، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۲	بهایی ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۱
۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰	بیضاوی (قاضی) ۴۴۱
۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵	پیامبر اسلام ﷺ ۱۷، ۲۱، ۲۴، ۲۷
۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۶	۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۸، ۵۳
۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵	۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۷، ۶۸
۴۲۶، ۴۲۸، ۴۲۳، ۴۳۴، ۴۳۵	۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۹
۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰	۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۴۴
۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۶	۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۸۳، ۱۸۴
۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۳	۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹
۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸	۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶
۴۶۰، ۴۶۲، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴	۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲
تفتازانی، سعدالدین ۳۲۸، ۳۳۸	۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴
۳۴۶، ۴۴۰	۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳
تیان ۲۶۰	۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۲
جابر بن عبدالله انصاری ۱۹۶	۲۳۶، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷
جابر بن یزید جعفی ۱۳۳	۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۱
جبایی، ابوعلی ۴۱، ۱۵۴	۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۱
جبایی، ابوهاشم ۴۱، ۴۶	۲۸۶، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۷
جبرئیل ۴۴، ۶۷، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۵۵	۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷
۱۹۳، ۴۴۴	۳۴۹، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۰

خرازی، سیدمحسن ۳۵۱	جیرین مطعم ۲۶۹
خزیمه بن ثابت انصاری ۱۸۸	جرجانی، میرسید شریف ۳۲۸
خواجه طوسی ← طوسی، خواجه	جعفر بن حرب ۱۵۴، ۹۱
نصیرالدین	جوینی ۴۶، ۴۲
خویی، سید ابوالقاسم (آیت الله) ۴۰۸،	حباب بن منذر ۱۸۸
۴۲۱، ۴۲۰، ۴۰۹	حجر بن زایده ۲۷۰
داود علیه السلام ۲۱۱، ۲۰۷، ۲۰۶، ۱۷۵	حجر بن عدی ۲۲۲
۳۴۷، ۲۲۹	حذیفه بن اسید الغفاری ۲۶۹
داود بن فرقد ۴۱۴	حسین بن حمدان خصیبی ۲۵۸
درودآبادی، علامه حسین ۱۰۸،	حسین بن سعید ۱۹۸، ۱۹۷
۱۰۹	حضرت امیر علیه السلام ← امام علی علیه السلام
دوانی، جلال الدین ۱۱۰	حفصه ۴۴۵
دورکهایم، امیل ۲۴۱	حکم بن عیینه ۴۰۳
دهلوی، ولی الله ۴۴۱	حلی، شیخ احمد ۳۹۴
ذوالخویره ۲۰۰	حلی (علامه)، حسن بن یوسف ۱۷،
ذوالشهادتین ← خزیمه بن ثابت	۱۰۲، ۱۰۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۹۷
ذوالکفل ۵۹	۴۰۶، ۳۹۹، ۳۹۸
ذهبی، شمس الدین محمد قایماز	حلی (محقق)، جعفر بن سعید ۳۷۴
الترکمانی ۴۴۵، ۲۱۸	۴۰۹، ۳۹۷
رسول اکرم / رسول الله / رسول	حمران بن اعین ۲۷۰
خدا تعالی ← پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم	حمزه (عموی پیامبر) ۳۹۷
رشید رضا ۲۹۸، ۲۱۶	حوا ۱۰۱

روح القدس ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۵،	سفیان بن ابی لیلی الهمدانی ۲۶۹
۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۳،	سلمان فارسی ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵،
۱۶۴، ۱۷۷، ۴۰۶، ۴۶۸	۲۲۷، ۲۶۸، ۲۶۹
رونالدسون ۲۵، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸،	سلیمان عليه السلام ۷۵، ۱۷۶، ۲۰۶، ۳۴۷،
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۳۰،	سلیم بن قیس الهلالی ۶۴، ۷۲،
۲۳۱، ۲۸۵، ۴۶۹	سواء بن قیس محاریب ۱۸۷
زیر ۲۱۵، ۲۴۴، ۲۴۶، ۴۴۴، ۴۶۲	سوشانت ۱۷۴، ۱۷۵
زجاج ۳۲	سید مرتضی ۲۱، ۴۰، ۹۵، ۹۶، ۹۷،
زراره بن اعین ۲۵۶، ۲۶۹، ۴۰۳،	۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۵۱،
زرتشت ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۲۳، ۲۲۶،	۲۱۱، ۲۹۲، ۳۷۴، ۴۴۷، ۴۶۶
۲۲۷، ۲۲۹، ۴۶۸	سیف بن عمر تمیمی ۲۱۷، ۲۱۸،
زکریا ۳۴۷	۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱
زمخشری ۱۷، ۵۰	سیوری، جمال الدین مقداد ۱۰۴
زنجانی، سید ابراهیم ۳۵۰	سیوطی ۲۱۹
سبأ بن یسحب ۲۲۰	شاطبی ۴۳۷، ۴۳۸
الشکی ۴۲	شافعی ۲۲۸، ۳۹۹، ۴۳۶، ۴۵۳،
سدر ۱۹۸، ۱۹۹	شبل، احمد ۲۰۵
سعد بن ابی وقاص ۱۹۵، ۲۴۶	شعیب عليه السلام ۱۵۶
سعد بن عباد ۱۸۸	شنقیطی ۴۲۹
سعد بن معاذ ۱۸۸	شهید اول ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۴۰۱،
سعید الاعرج ۴۰۶	۴۰۵، ۴۱۴
سعید بن المسیب ۲۶۹	شهید ثانی ۲۵۲، ۳۹۱، ۴۱۸

شیبی، مصطفی کامل ۲۳۰، ۲۳۱.	۵۲، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۸۲، ۱۱۳، ۱۱۴.
۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۴۶۹	۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۱۱، ۲۲۵.
شیخ رئیس ← ابن سینا	۳۰۹، ۳۴۴، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۷۶
شیخ الشریعه اصفهانی ۴۱۵	طبرانی ۴۴۴
شیخ طوسی ۹۸، ۹۹، ۱۲۷، ۱۳۵.	طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن
۱۳۹، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۹۰، ۲۹۲.	۴۸، ۴۹، ۵۱، ۲۲۴، ۳۳۶
۳۹۶، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۴.	طبری، ابو جعفر محمد بن جریر ۵۵.
۴۴۸، ۴۶۶	۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۱۲، ۲۱۶.
شیخ مفید ۳۹، ۴۰، ۸۵، ۹۲، ۹۳.	۲۱۷، ۲۱۸
۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۳، ۱۳۵.	طبری شیعی ۲۵۸
۱۳۹، ۱۴۰، ۲۰۸، ۲۵۷، ۲۸۳.	طبری، علی ۲۰۷، ۲۱۲
۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۲۳، ۴۰۵.	طلحه ۲۱۵، ۲۴۴، ۲۴۶، ۴۴۴
۴۶۶	طوسی، خواجه نصیرالدین ۱۰۱.
الشیخین ۴۴۱	۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۲.
صدرالدین شیرازی، صدر المتألهین	۱۵۹، ۱۶۰، ۲۹۲، ۲۹۲، ۳۱۷.
۲۵۹، ۳۱۶، ۳۶۷	۳۱۸
صدر، سید محمد باقر ۳۸۹	طوسی، عمادالدین ۲۵۸
۳۸، ۳۹، ۴۰، ۲۰۸، ۲۵۶.	عامر بن عبدالله بن جذاعه ۲۷۰
۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶	عایشه ۵۴، ۲۱۸، ۲۴۴، ۴۴۵، ۴۶۲
صعصعة ۲۱۵، ۲۲۲	عبدالرحمن بن عدیس ۲۱۵
ضحاک ۲۲۴	عبدالرحمن بن عوف ۲۴۶، ۴۶۲
طباطبائی، سید محمد حسین ۵۰.	عبدالعزیز بن مسلم ۷۰

- علامه ← طباطبائی، سید محمد حسین
 علی بن ابراهیم ۶۰
 علی بن ابی طالب علیه السلام ← امام علی علیه السلام
 علی بن رثاب ۱۹۹
 عمار بن یاسر ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۶
 عمران ۶۱، ۳۳۴
 عمر بن حنظله ۴۱۲
 عمر/عمر بن خطاب ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۴۴، ۲۴۶
 ۴۱۱، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۱
 ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸
 ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۶۲
 عمرو بن حمق ۲۶۹
 عمرو بن عبید ۸۷، ۸۸، ۲۸۹
 عمرو بن کلثوم ۳۴
 عیاض (قاضی) ۴۲
 عیسی مسیح علیه السلام ۶۹، ۱۷۸، ۱۷۹
 ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۲۹
 ۲۵۳، ۲۸۶، ۳۴۷، ۴۲۷، ۴۶۸
 غزالی ۴۲، ۱۰۰، ۲۰۸، ۲۸۱، ۲۸۲
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۴۶۹
- عبدالله بن ابی یغفور ۲۵۱، ۲۵۲
 ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴
 ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۶
 عبدالله بن سبا ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۴
 ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱
 ۲۲۲، ۲۳۱، ۴۶۹
 عبدالله بن سنان ۴۱۷
 عبدالله بن شریک العامری ۲۶۹
 عبدالله بن عمر ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۵
 ۴۵۶
 عبدالله بن مسعود ۵۷، ۴۲۴، ۴۶۲
 عبدالله بن وهب سبائی ۲۲۱، ۲۴۲
 عبیده ۴۵۰
 عثمان بن حنیف ۱۴۵
 عثمان بن عفان ۱۸۷، ۲۱۴، ۲۱۵
 ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۳۷، ۲۴۴
 ۲۴۶، ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۷
 ۴۶۲
 العجلی، برید بن معاویه ۲۶۹
 عزرا ۱۷۶، ۲۰۶
 عسگری (علامه) ۲۲۰
 عفلق، میشل ۱۶۳

فارابی ۱۰۰	قیس بن سعد بن عبادہ ۲۲۲
فارقلیط ۲۲۹	کامل شیعی ← شیعی، مصطفی کامل
فاضل هندی ۴۱۸	کراجکی ۸۶
فاطمه زهرا علیها السلام ۱۷، ۵۳، ۵۴، ۱۰۱	کرشینای اراپهران ۱۷۱
۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۵۸، ۳۹۷	کشی ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۷
۴۶۲	کلینی ۲۰۸، ۲۷۵
فخرالمحققین ۳۹۶، ۳۹۱	کمیل بن زیاد نخعی ۲۲۲، ۲۷۵
فخر رازی ۲۱، ۴۲، ۱۰۰، ۱۰۱	کندی ۲۱۲
۱۰۴، ۱۰۵، ۲۰۸، ۳۱۹، ۳۲۸	کنفوسیوس ۱۷۲
۳۳۱، ۳۳۴، ۳۵۳	گالتون، فرانسیس ۴۳۰، ۴۳۱
فرا تین ابراهیم ۲۵۸	گلدزیهر ۲۰۷، ۲۶۰
الفراهیدی، خلیل بن احمد ۳۰، ۳۱	گومه = بودا ۱۷۰
فرعون ۱۲۱	گیب، هیلتون ۲۲۷
فضل بن شاذان ۳۸	لاهیجی، عبدالرزاق ۱۰۷، ۲۹۲
فلوتن، فان ۲۱۷	۳۱۴، ۳۶۱
فیض کاشانی، ملامحسن ۳۱۴	لنین ۱۶۳
۳۱۵، ۳۲۴، ۳۹۶، ۴۷۰	لوط علیه السلام ۱۵۰، ۱۵۶، ۳۳۵، ۳۴۷
قاضی عبدالجبار ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵	ماتوسه تونگ ۱۶۳
۱۰۳، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶، ۴۴۷	مادلونگ، ویلفرد ۲۵، ۲۰۴، ۲۱۰
قشیری ۲۳۱	۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷
القفاری، ناصر ۴۴، ۲۲۲، ۲۲۶	۴۶۹
۴۶۹	مارکس ۱۶۳

- مازندرانی، شیخ صالح ۱۳۲
مالک ۴۵۵، ۴۵۳، ۲۲۸
مالک اشتر ۲۲۲، ۲۱۵
مامقانی ۴۰۷، ۴۰۴
مأمون ۲۱۲، ۲۰۷
متوکل ۲۰۷
مجلسی، محمدباقر ۲۵۸، ۱۹۶
محبّ الدین الخطیب ۴۶۹، ۲۰۵
محدث نوری، حسین ۴۱۷، ۴۱۶
محمد بن ابی بکر ۴۴۴، ۲۶۹، ۲۱۵
محمد بن ابی عمیر ۱۱۸
محمد بن اورمه، ابوجعفر ۲۵۴
محمد بن حسن بن الولید ۲۷۳
محمد بن حنفیه ۱۹۰
محمد بن سنان ۲۷۲، ۲۵۱، ۱۰۹
۳۹۱، ۲۷۳
محمد بن عبدالوهاب ۴۲۳، ۴۴
محمد بن علی بن النعمان الاحول ←
مؤمن الطاق
محمد بن مسلم ۲۶۹
محمد ﷺ ← پیامبر اسلام ﷺ
محمّد الدین عربی ← ابن عربی
- مدرسی، حسین ۲۶۰، ۲۵
مدرسی، سید حسین ۴۶۹، ۲۴
مریم علیها السلام ۶۰، ۶۱، ۱۰۱، ۱۴۹، ۱۵۶، ۳۳۹
مظفر، محمدرضا ۳۰۳
معاذ ۴۴۴
معاویه بن ابی سفیان ۱۸۷، ۲۳۷
۴۲۲، ۲۴۴
معلی بن خنیس ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۲
۲۷۶، ۲۶۴، ۲۶۳
مغنیه، محمدجواد ۱۶۳، ۲۰۵، ۲۴۴
۲۴۶
مفضّل بن عمر جعفی ۱۱۰، ۲۵۱
۲۶۳، ۲۵۴
مقداد ۲۶۹
مقداد، فاضل ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۸
موسی علیه السلام ۶۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶
۱۷۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۱، ۳۳۴
۳۲۷، ۳۴۷، ۳۲۷
موسی بن میمون ۱۷۶
موعود آخر الزمان ۲۲۹
مولوی ۱۴۵

هارون (برادر حضرت موسی) ۳۴۷	مهاویرا ۱۶۹
هرقل ۸۴	مهدی علیه السلام ← امام عصر علیه السلام
هشام بن حکم ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۷۳	میثم تمار ۲۷۶، ۲۶۹
۱۱۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹	میکائیل ۱۳۲، ۱۰۹
۲۴۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۸۹	مؤمن آل محمد علیه السلام ← مؤمن الطاق
۴۶۹، ۳۱۵، ۳۱۴	مؤمن الطاق ۴۶۹، ۲۰۹، ۲۰۵، ۲۰۴
هشام بن سالم ۱۱۲	النبی علیه السلام ← پیامبر اسلام علیه السلام
هشام بن عبدالملک ۴۵۷	نراقی، محمد مهدی ۳۶۲، ۱۰۷
هود علیه السلام ۱۵۶	نسائی ۳۷۴، ۲۱۹
یحیی علیه السلام ۳۴۷، ۲۵۳	نویختی، ابواسحاق ۲۸۹، ۹۱، ۳۸
یحیی بن ام الطویل ۲۶۹	نوح علیه السلام ۱۷۵، ۱۵۶، ۱۴۹، ۶۱
یحیی بن معین ۲۱۹	۳۴۷، ۳۳۵، ۳۳۴، ۲۵۴، ۲۰۶
یزید ۲۴۴	نیکلسون ۲۱۷
یسع علیه السلام ۳۴۷، ۱۵۰، ۵۹	وات، مونتگمری ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۵
یعقوب علیه السلام ۳۳۲، ۳۳۱، ۱۷۸، ۵۹	۴۶۹، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰
۳۴۷، ۳۳۷، ۳۳۵، ۳۳۴، ۳۳۳	واصل بن عطا ۸۷
یوسف علیه السلام ۳۳۳، ۱۵۶، ۱۵۰، ۷۶	وجدی، فرید ۲۱۷
۳۴۷، ۳۳۵	وشینو ۱۷۲، ۱۷۱
یونس علیه السلام ۳۴۷، ۲۶۹، ۱۵۰	ولهاوزن ۲۱۷
یهودا ۱۷۸	وهب بن عبدربه ۴۰۸
	هارون الرشید ۹۱

اصطلاحات

آب خالص ۴۱۰	اخبار ثقه ۳۸۵
آیات شیطانی ۱۸۶، ۴۴	إخبار حدسی ۳۸۹
اباحه ۳۹۸، ۳۷۵	اختیار ۱۸، ۲۹، ۳۰، ۵۹، ۶۰، ۷۷،
اباحه لا اقتضای ۳۷۵	۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۹۳، ۹۴،
ابتلائات سنگین الهی ۴۶۷، ۱۳۹	۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۹،
ابدان متعدد ۱۷۱	۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸،
ابلاغ وحی ۱۳۲، ۵۶، ۴۳، ۴۲	۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰،
۱۶۸، ۱۸۲، ۱۸۸، ۳۰۸، ۳۰۹	۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷،
۳۲۲، ۳۲۴، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۵۸	۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵،
۴۶۸	۲۲۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۰، ۲۸۳،
اتفاق صحابه ۳۴۹، ۲۴	۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۴۰،
اجتناء ۱۵۰، ۱۲۷، ۶۲	۳۵۱، ۳۷۱، ۴۳۲، ۴۴۰، ۴۶۶،
اجتماع ضدین ۶۴	۴۶۷، ۴۷۰
اجتهاد صحابی ۴۳۵	اختیار معصوم ۹۶، ۹۸، ۱۰۳، ۱۲۷،
احکام جزئی شرعی ۲۳	۱۳۶، ۲۸۳

ارخلاص ۱۴۹، ۶۲	ارتکاز ناخودآگاه و کلامی ۳۷۹
ادله سمعی ۳۶۱	۴۷۲
ادله عقلایی ۲۷۹	اساس عقلی ۲۸۳
ادله عقلی ۲۵، ۱۷، ۲۷۹، ۲۸۷	استیرای کنیز ۳۹۱
۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳	استحاله عقلی ۳۰۱
۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۱، ۴۶۹	استطاعت ۴۵۱، ۴۵۰
ادله نقلی ۲۷۹، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۴	استظهار ۳۸۶
۳۲۷	استعمال عام در مکان خاص ۳۹۱
ادیان ابراهیمی ۲۲، ۱۶۸، ۱۸۲	اسرار مذهبی ۱۷۳
۴۶۸	اشراق ظاهر ۱۷۱
ادیان غیر ابراهیمی ۲۲، ۲۵، ۱۶۸	اشراق کامل ۱۷۰
۱۶۹، ۱۸۱، ۴۶۸	اصالت البرائة ۴۷۳
اذن ثالث ۴۵۷	اصالت حلّیت ۴۲۱
اذن پدر و مادر ۴۶۰	اصالت خانوادگی ۱۴۷، ۱۲۸
اذن والدین ۴۶۰	اصالت صحت ۴۷۳، ۴۲۱، ۳۸۸
اذن ولی ۴۵۹	اصحاب الجنة ۲۳۸
اراده تشریعی ۳۴۲، ۵۵، ۵۴	اصطفا ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۷۷، ۹۳، ۹۷
اراده تکوینی ۵۵، ۵۴	۱۲۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۹۴، ۳۳۴
اراده معصیت ۳۱۴، ۱۲۳	۳۳۵، ۳۳۸، ۳۳۹، ۴۶۶
ارتکاز ذهنی ۲۳، ۲۱۰، ۲۷۹، ۴۵۱	اصطفای ویژه ۳۶۱
۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۶	اطاعت محض ۶۳، ۷۷، ۱۸۸، ۲۶۵
ارتکاز عرفی ۴۱۲، ۴۱۳	۳۰۴، ۳۴۱، ۴۶۶

اطلاق	۳۸۰، ۳۷۹، ۱۵۶، ۱۴۹، ۷۶
اطلاقی ۳۹۲	۴۷۲، ۴۵۰، ۴۴۲، ۴۲۲، ۳۹۱
اعتبار صدور ۱۸	امام کاریزماتیک ۲۴۳، ۲۴۲
اعتصام ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۳۶، ۲۹	امام کاریزمایی ۲۳۸
۴۶۶، ۴۶۵، ۱۳۷، ۱۳۵، ۹۷، ۹۳	امانت ۴۴۵، ۴۴۲، ۱۵۵، ۱۵۴
اعلاعلیین ۱۷۱	امت کاریزماتیک ۲۴۳، ۲۴۲
افاده عموم ۳۱۳	امر ۷۳، ۶۴، ۶۳، ۶۱، ۵۱، ۴۸، ۴۷
افعال عادی ۴۶۵، ۳۷۶	۸۸ ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۵۲
افعال غیرعبادی ۳۹۹، ۳۹۸	۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۸۷
افکار باطنی گرایانه ۲۵۹	۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۱، ۲۳۹، ۲۴۴
القای قلبی ۱۱۷، ۱۱۶	۲۵۲، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۲، ۳۰۳
الگوپذیری ۳۷۶	۳۲۷، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۷۱، ۳۷۹
الوهیت ائمه ۲۳۴، ۱۹۸	۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸
الهام الهی ۲۶۵، ۱۰۱	۴۴۰، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۶۷، ۴۷۲
الهام مخفی ۱۱۷	~ به تثبیت ۳۲۷
الهام مخفی الهی ۱۱۶	~ به معروف ۲۱۴، ۳۲۹، ۳۸۴
امارات شرعی ۳۶۴	۳۸۶
امامت ۷۲، ۷۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۴۰	~ قدسی ۲۲۸
۷۳، ۷۷، ۸۷، ۹۷، ۱۱۹، ۱۴۵	امکان نبوتی ۲۸۰
۱۸۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۲۵، ۲۳۶	امکان صحت ۳۸۹
۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱	انزال کتاب ۱۱۴

انسان اهورایی ۲۲۹، ۱۷۳	تأیید روح القدس ۱۵۳، ۱۲۷
انسان کامل ۱۷۲، ۱۶۱	تبعیت تامه ۴۶۶، ۷۷
انگیزه گناه ۱۵۸، ۱۲۸	تحت الحنک بستن ۳۸۲
انگیزه معصیت ۱۰۴	تحصیل غرض ۳۰۲، ۲۹۳
اوتاره ۱۷۲	ترک اولی ۱۳۵، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴
اولو الامر ۴۶۶، ۷۷، ۶۳	۴۶۷، ۳۸۲، ۳۶۲
ایقاع ۳۷۷	ترویض ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۳، ۹۹
بازخوانی وحی ۱۵۶، ۷۷، ۵۶	۴۶۶، ۱۵۷، ۱۳۷، ۱۳۵
۱۵۷، ۲۸۸، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۲	تسامح ۴۱
۳۰۸، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۵	تسدید ۱۲۰، ۱۱۷، ۱۰۹، ۷۱، ۵۵
۳۵۴، ۳۵۶، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۰	۱۵۳، ۱۵۲، ۱۴۳، ۱۳۳، ۱۳۲
۴۷۱	۱۵۴
برتری معصوم ۱۴۷، ۱۴۰، ۸۲	تسدید روح القدس ۱۲۰
۴۶۷	تسریع لحیه ۴۱۰، ۴۰۹
بلاغت ادبی ۴۱۲	تسلیم محض ۲۵۱، ۱۷۰، ۶۱
بوداگیا ۱۷۰	تشابه در خلقت ۴۶۲
بودهی ۱۷۰	تشریع شریعت ۲۵۹
بوسیدن دست ۴۶۰	تطهیر ۷۵، ۶۱، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۱۷
پاداش اضافی ۴۶۷، ۱۳۹	۳۳۹، ۱۹۹، ۱۸۳، ۱۵۲، ۱۱۰، ۷۷
پایه عقلی ۳۸۴، ۳۸۳	۴۶۶، ۳۴۰
پیامبر درونی مردم ۱۱۲	تعزیر ۴۵۲
پیش فرض ها ۴۷۱، ۳۵۸، ۲۳، ۱۸	تعلیم حکمت ۱۱۴

۳۷۰	تَفَضَّلَ الهی ۹۹، ۱۲۰، ۱۴۰
تمسک به اوامر الهی ۹۳	تقریر ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۵
تمسک به سنت ۳۹۲، ۴۳۹	۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۵
تمسک به عدم فعل صحابه ۴۵۴	۱۶۲، ۲۰۵، ۲۲۵، ۲۶۶، ۲۹۰
تمسک به فعل صحابه ۴۵۹، ۴۶۱	۲۹۷، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۵۵
تمسک به فعل معصوم ۳۹۳	۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۳
تمسک به قول صحابه ۴۶۲	۳۸۵، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۴۳، ۴۶۶
تناسخ‌ها ۱۷۱	۴۷۲، ۴۷۳
توفیق ۷۱، ۸۰، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۸	تقریر معصوم ۱۶۳، ۳۷۴، ۳۷۸
۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۵۲، ۱۵۳	۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۴
۱۵۴، ۳۱۰	۴۷۳
توفیق الهی ۱۱۲، ۱۵۳، ۳۴۱	تقوا ۶۵، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۹
جبرگرایی ۱۳۹	۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰
جزء‌العلّة ۹۸	۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۵، ۲۳۰
جمع تیزعی ۲۶۸	۲۹۷، ۳۱۶، ۴۶۷
جواز تملک ۳۹۸	تقیه ۲۶۱، ۲۶۸، ۳۷۸، ۳۹۲
جواز عمل حاکم به علم خود ۳۹۹	تقیه از دوست ۲۶۸
جواز معانقه ۴۵۹	تکاندن دست بعد از تیمم ۳۹۷
جهت صدور ۱۸، ۳۹۹	تکفیر ۲۳۴، ۴۲۴
چشم باطن ۱۱۸	تکلیف شرعی ۴۰۲
حاکم غیر معصوم ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۱۸	تلقی وحی ۵۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۷۶
حالت راسخه تقوا ۱۳۱	۳۱۷، ۳۲۱، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۷

حجت باطنی ۱۱۲، ۱۱۱	۴۰۱، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۴۴، ۴۴۸
حجت ذاتی ۳۶۵	۴۷۲، ۴۷۴
حجت شرعی ۴۳۴، ۴۲۱، ۳۶۷	~ سنت صحابه ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۷
حجت ظاهری ۱۱۲	۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹، ۴۵۸، ۴۷۳
حجّیت ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۴۹، ۲۳	~ سیره ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷
۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۱	۴۷۳
۳۲۶، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷	~ ظواهر ۳۶۹، ۳۸۷، ۴۷۳
۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۷۹	~ ظهور ۳۸۵
۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳	~ قواعد فقهی ۳۸۸، ۴۷۳
۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۳، ۴۳۵، ۴۳۹	~ قول ۳۹۳، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۷۳
۴۴۸، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۶۳	~ قول صحابه ۴۳۳
۴۷۴، ۴۷۳	~ کتاب خدا ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۰
اتفاق ۴۲۲	۴۷۲
~ اجماع ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۲۴	~ کتاب و سنت ۳۶۴، ۴۷۲
۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۰	~ مجعول ۳۶۶
۴۴۳، ۴۷۳	حدّ ۴۳، ۸۴، ۹۳، ۱۰۸، ۱۲۰
~ استقلالی اجماع ۴۷۳، ۴۲۲	۱۲۵، ۱۶۴، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۳۲
~ تقریر ۳۸۳	۲۳۵، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۰
~ خبر ثقه ۴۷۳، ۳۸۷	۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۸۴، ۲۹۱
~ خبر واحد ۳۸۵	۳۱۲، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۳
~ سکوت ۴۷۳	۳۷۷، ۴۰۰، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۳۶
~ سنت ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۹۲	۴۳۷، ۴۴۲، ۴۵۱، ۴۵۲

حکومت عدل ۲۴۸	~ شراب‌خواری ۴۵۱، ۴۵۲
حمل بر استحباب ۴۵۰، ۳۷۶	~ شرب خمر ۴۵۱
حمل بر تعزیر ۴۵۲	~ قذف ۴۰۰
حمل روایت بر تقیه ۳۹۲	حرمت شراب ۴۵۹
حمل روایت بر قضیه شخصی ۳۹۲	حسن انتخاب ۱۲۹، ۱۴۰
خبر ثقه ۴۷۳، ۳۸۷، ۳۸۵، ۳۸۴	حسن و قبح عقلی ۳۰۸، ۳۰۲، ۸۵
خبر متواتر ۲۸۹	حق‌الیقینی ۱۳۸
خداترسی باطنی ۱۲۰	حکمت ۶۵، ۷۱، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۳
خرد جمعی ۴۳۳، ۴۳۱، ۴۳۰، ۴۲۹	۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۹۴، ۲۲۵
خصایص نبوت ۳۱۱	۲۵۹، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۰۱
خطا ۴۲، ۴۱، ۳۸، ۳۷، ۲۷، ۲۱	۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۶
۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۶۳، ۷۰، ۷۱	~ الهی ۸۵، ۱۴۱، ۲۹۷، ۳۶۱
۷۲، ۷۳، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۹۳، ۹۵	~ بالفه ۱۱۴، ۱۳۲
۹۷، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۲	~ بعثت ۲۹۳
۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱	حکم شرعی ۱۸، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۸
۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲	۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۳
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸	۳۹۷، ۴۰۰، ۴۱۵، ۴۲۰، ۴۵۳
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴	۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۹، ۴۷۳
۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷	حکم شرعی تکلیفی ۳۸۶
۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷	حکم شرعی وضعی ۳۸۶
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳	حکم غفلا ۳۰۲
۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰	حکم وضعی ۳۸۶

۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷	خمس ارباب مکاسب ۲۰۹
۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷	درجه قدسیت ۱۸۱
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۳۵	دلالت ۵۸، ۵۴، ۵۳، ۳۲، ۱۸، ۱۷
۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶	۵۹، ۶۰، ۷۵، ۷۶، ۱۲۷، ۱۶۴
۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۸۰، ۲۸۲	۱۸۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۳
۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۳۰۰	۲۲۰، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۰
۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴	۳۳۱، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲
۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۴۷، ۳۵۰	۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۷۸، ۳۷۹
۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶	۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵
۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴	۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۱۶، ۴۱۷
۳۶۵، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۳	۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۷، ۴۶۸، ۴۷۲
۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۰	دمکراسی ۴۲۹
۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲	دین خاتم ۳۷۲
۴۲۰، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۲۹	دیه ۴۳۶، ۴۱۹
۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۶	ذات الهی ۸۵
۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۵، ۴۴۶	ذکاء ۱۶۵، ۱۶۰، ۱۵۹
۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳	ذنب ازلی ۱۸۱
۴۵۴، ۴۵۷، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷	رای صائب ۱۵۹
۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۴	رای معصوم ۴۲۸، ۴۲۴، ۳۸۹
خطاناپذیری ۷۲، ۱۸۸، ۴۵۴	رجس ۵۴، ۱۱۰، ۳۴۰
خلق تشریعی ۱۰۸	رجم ۳۲۰
خلق تشریعی ۱۰۸	رضای صرف ۱۷۰

رفتار صامت ۳۸۶	سدر ۴۱۰
روح الامین ۱۱۶	سرشت الوهی ۱۷۱
روح القدس ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۳۲	سروش غیبی ۱۹۳
۱۳۳، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۷۷	سعادت طاعت ۱۰۰
۴۶۸، ۴۰۶	سکوت معصوم ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۷
روح پنجم ۱۱۰، ۱۳۲	۳۸۸، ۳۹۰، ۴۷۳
روح کاریزماتیکی ۲۳۶، ۲۳۸	سنت صحابه ۳۷۲، ۴۳۳، ۴۳۴
۲۴۱، ۲۴۲	۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۱
روزه ۱۸۴، ۴۵۱	۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴
روزه وصال ۳۸۳	۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۷۳
روشنایی ضمیر ۱۷۳	۴۷۴
ریاضت‌های نفسانی ۱۲۶	سنت فعلی ۳۷۹، ۴۷۲
رؤیای صادق ۱۶۱	سنت لفظی ۳۷۸، ۴۷۲
زمان خطاب ۴۳۸	سنت مستمره ۴۶۰
زمان نزول ۴۳۸	سنت مصافحه ۴۵۹
زنای محصنه ۳۲۰	سنت نبوی ۲۲، ۱۶۷، ۲۵۹، ۳۶۰
زیارت قبور ۳۹۷، ۴۵۴، ۴۵۶	۳۷۲، ۴۳۴، ۴۵۷
سبب باطنی ۳۸۵	سواد اعظم ۴۲۸، ۴۳۳
سبب دایمی ۱۱۴	سهر ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱
سبب غالبی ۱۱۴	۴۲، ۴۵، ۴۶، ۶۳، ۷۱، ۷۳، ۷۷
سبب‌های شعوری ۱۱۵	۷۸، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۳۲
سبیل المولویه ۳۷۷	۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱

۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۹۱، ۱۹۲	شقاوت معصیت ۱۰۰
۱۹۶، ۲۵۵، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۷	شناخت یقینی ۱۲۵
۳۰۲، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴	شهادت فاسق ۳۲۷
۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰	شیطان ۱۴۹، ۱۴۴، ۷۷، ۶۷، ۶۲
۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۶	۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۵، ۲۲۷، ۳۳۳
۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۷۷	۳۲۷، ۳۳۸، ۴۰۷، ۴۴۶، ۴۵۲
۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۲	۴۶۶
۴۲۰، ۴۴۶، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷	صادر اول ۱۰۰
۴۶۸، ۴۷۰	صحابه نخستین ۴۳۸
۳۸، ۴۰۲	صدق ۶۲، ۱۰۳، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۵
سیره عقلا ۲۳، ۳۶۷، ۳۸۴، ۳۸۵	۱۵۶، ۳۷۰
۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۷۳	صرف عمل ۳۸۶
سیره عقلایی ۳۸۵، ۳۸۶	صفات کمالیه ۱۷۴، ۲۲۹، ۳۰۲
سیره عقلاییه ۳۸۵	صفای دل ۱۷۳
سیره مشرعه ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۳۰	صلاة منسی ۱۷۷
شایستگی تلقی وحی ۳۱۷	ضرورت امامت ۲۸۹
شبهات کلامی ۲۴	ضرورت بعثت ۲۸۹، ۳۲۲
شجره علم ۱۷۰	ضروری التحقق ۳۰۵
شرط کافی ۱۲۱	طهارت تکوینی ۱۴۷
شرط لازم ۱۲۱	طهارت نفس ۱۲۳، ۱۲۵
شرط متأخر ۱۲۹	ظهور ۱۸، ۳۵، ۹۰، ۹۸، ۱۷۱
شروط عقلایی ۱۵۹	۲۰۹، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۴۳

حجّت کتاب بر ~ ۳۷۹	۲۴۵، ۳۱۴، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۸
حصول ~ ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۹۹	۳۷۹، ۳۸۵، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۴۸
۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۷	۴۵۰، ۴۷۲، ۴۷۴
حقیقت ~ ۲۷، ۹۵، ۹۶، ۹۹	ظهور حالی ۳۸۳، ۳۸۴
۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰	عقله ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۶۱
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲	۴۳۶
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵	عالم ذر ۱۰۸، ۱۰۹
۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۲۸۰	عبث ۱۳۹، ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۰۴، ۴۶۷
۳۱۶، ۲۸۴	عدالت ۵۷، ۸۵، ۹۸، ۹۹، ۱۲۸
زمان لزوم ~ ۴۵	۱۲۹، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰
زمان وجوب ~ ۴۶	۱۶۵، ۲۰۰، ۲۴۳، ۲۹۶، ۳۲۹
شمول ~ ۴۵	۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۳۳، ۴۳۸
عدم تنافی ~ و اختیار ۹۹	۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۶۴
~ اختیاری ۱۴۰، ۱۴۲، ۳۵۱	۴۷۴
~ اختیاری بعد از تکلیف ۱۴۰	عدالت دایمی ۴۳۵
۴۶۷	عدم سهو ۱۵۹
~ از اشتباه ۷۱، ۷۲، ۱۳۶، ۱۳۷	عصمت موارد زیاد.
۱۴۱، ۳۵۵، ۳۶۱، ۴۷۲	اصلحیت ~ ۳۰۶
~ از اشتباه در فهم حقایق ۴۷۱	اكتسابی بودن ~ ۱۳۶
~ از خطا ۷۱، ۷۲، ۱۳۰، ۱۳۲	امکان ~ ۲۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱
۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۶۰، ۲۸۴	۲۸۲، ۲۸۷، ۴۶۹، ۴۷۰
۳۱۴، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۹	تحقق ~ ۹۸، ۱۰۱، ۱۵۷

۴۱۴، ۲۸۳	۴۷۱، ۴۶۸، ۳۶۲
~ امت ۲۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۳۴۹	~ از سهو ۴۱، ۹۵، ۱۳۲، ۱۳۹
۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۹، ۴۶۴	۱۴۱، ۱۴۳، ۲۸۴، ۳۰۲، ۳۲۳
۴۷۳	۴۷۰، ۴۶۷، ۴۲۰
~ بعد از نبوت ۴۲	~ از گناه ۴۲، ۵۳، ۵۶، ۶۳، ۷۱
~ پاپ ۱۸۰، ۱۸۲، ۴۶۸	۷۲، ۷۷، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹
~ جماعت ۴۴، ۲۴۲، ۲۴۳	۱۴۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۹۴
۲۴۷	۳۲۴، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۲
~ در اخذ و تبلیغ وحی ۴۵	۳۵۱، ۳۵۵، ۳۶۲، ۴۶۵، ۴۶۷
~ در اخذ وحی ۵۶، ۱۵۷، ۳۰۲	۴۷۲
۳۵۶، ۳۲۵	~ از معصیت ۱۳۰، ۱۳۱، ۳۴۲
~ در طفولیت ۱۳۹، ۱۴۰، ۴۶۷	۳۵۰
~ در فتوا ۱۸۰، ۳۹۹	~ از نافرمانی در اجرای وحی
~ در مقام اخذ ۲۸۸، ۳۰۸	۴۷۱
۳۲۰، ۳۲۳، ۴۷۰	~ از نسیان ۱۳۲، ۴۱۶
~ در مقام اخذ وحی ۱۵۶	~ امام علیه السلام ۱۷، ۱۱۸، ۲۱۲
~ در مقام تلقی ۱۳۱، ۳۲۴	۲۱۳، ۲۳۹، ۲۴۵، ۳۱۴، ۳۱۵
۳۵۶، ۳۴۲	۳۹۱، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۰۸
~ صحابی ۴۳۵، ۴۴۸	۴۱۳، ۴۱۴
~ عیسی علیه السلام ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲	~ ائمه / امامان علیهم السلام ۴۴، ۴۵
۴۶۸	۵۶، ۵۹، ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۳۱
~ فاطمه زهرا علیها السلام ۱۹۵	۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۶۱، ۲۷۴

عقلی بودن ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۰۱	~ قبل از تکلیف ۴۶۷
علت تامه ۱۵۷، ۱۲۰، ۹۹، ۹۸	~ قبل از نبوت ۴۲
۳۰۴	~ کاتبان انجیل ۴۶۸، ۱۸۲
علت فاعلی ۱۵۸، ۹۹، ۹۸	~ کلیسا ۴۶۸، ۱۸۲، ۱۸۰
علت قابلی ۱۳۷، ۱۲۸، ۹۹، ۹۸	~ محض ۱۷۲، ۱۷۱
۳۱۷، ۱۵۸، ۱۵۷	~ مطلق ۲۸۴، ۱۳۱، ۱۳۰، ۴۰
علم تام ۱۲۳، ۱۰۶، ۱۰۰	۳۱۷
علم غیب ۲۷۴، ۲۶۴، ۲۵۷، ۲۴	~ مطلقه ۱۲۹، ۱۲۲، ۱۲۱، ۷۳
۴۲۱، ۲۷۷، ۲۷۶	~ ملانکه ۲۹۹، ۱۰۱
علم غیربشری ۱۳۸، ۱۳۷	~ نسبی ۲۸۴، ۱۳۱، ۱۳۰
علم غیرمتعارفی ۱۲۰	~ وحی ۳۱۳
علم قطعی ۱۳۱، ۱۲۵، ۱۲۱، ۱۲۰	~ و علم به غیب معصوم ۱۳۸
علم لدنی ۳۱۲	لزوم ~ ۲۹۱، ۹۷، ۸۰، ۶۴، ۱۷
علم مطلق ۱۷۲، ۱۷۱	۴۶۵، ۳۲۱، ۳۱۳، ۲۹۸
علم نافع ۱۱۴	ماهیت ~ ۸۳، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۲۵
عمدی ۳۱۵، ۴۶، ۴۵، ۴۲، ۴۱	۴۶۶، ۱۳۴، ۱۲۸، ۱۰۴
۳۴۶، ۳۳۸، ۳۲۹، ۳۲۵، ۳۲۴	ملکه ~ ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۰۶
۳۵۷، ۳۵۲	عقد ۴۰۰، ۳۷۷، ۶۹، ۵۳، ۵۲
عمل سیاسی ۲۶۶، ۲۶۱، ۲۴۸	عقل فعال ۳۱۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۰۰
عمل صحابی ۴۳۵	۳۱۳
عموم ۳۷۵، ۳۳۱، ۳۱۳، ۲۴۲	عقل محض ۱۲۱
۴۷۲، ۴۳۰، ۳۹۹، ۳۷۹	عقل‌های دفن‌شده ۱۱۱

عمومی ۳۹۲	۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹
عنایت خاص ۱۳۷، ۱۱۳	۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۷۳
غرائق ۳۵۷، ۱۸۶	۴۷۴
غریزه ۲۸۲، ۱۰۸، ۱۰۷	فعل عادی ۳۷۸، ۳۷۵
غفلت ۴۱، ۳۷، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۳۶	فعل قبیح ۲۱۴، ۹۶
۱۳۹، ۱۴۳، ۱۹۲، ۲۸۵، ۳۵۶	فعل معصوم ۱۶۲، ۱۶۵، ۳۷۷
۴۶۷، ۴۰۳، ۳۹۰	۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۳، ۳۹۴
غنیمت جنگی ۳۹۸	۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰
غیر تشریعی ۳۷۶	۴۷۲
غیر عمدی ۳۲۸، ۲۱۰، ۴۲، ۳۹	فعلیت خطا ۱۱۰
فاعل مختار ۳۰۵، ۳۰۴، ۸۱	فلسفه فقه ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۴۷۱
فرایزدی ۲۴۳، ۲۳۸	قاعده اتفاقی ۳۰۲
فروزگان معنوی ۱۷۳	قاعده «الجمع مهما أمکن أُولی من
فَرُوشی ۱۷۳	الطَّرح» ۲۶۸
فساد عقیده ۲۵۹، ۲۵۸	قاعده ضمان ۴۷۳، ۳۸۸
فطانت ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۵، ۱۵۴	قاعده نفی ضرر ۴۷۳، ۳۸۸
۱۶۵	قاعده ید ۴۷۳، ۴۲۱، ۳۸۸
فطرت ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۸۴، ۸۰	قانون احتمالات ۳۸۹
۲۲۷، ۱۳۷، ۱۱۱، ۱۱۰	قبح ترجیح مرجوح بر راجع ۳۶۱
فطرت خدایی ۱۱۱	قرب معنوی ۲۵۹
فعل صحابه ۴۴۹، ۴۴۸، ۴۲۲	قصاص ۴۵۳، ۴۵۲، ۳۹۶
۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴	قضاوت در مسجد ۳۹۵، ۳۹۶

کمال عقل ۱۵۹، ۳۹	قضیه شرطیه ۳۰۵
کمال مطلق ۳۰۳	قوای ادراکی ۲۸۰، ۱۱۷
کمال وهمی ۱۲۶	قوای نفسانی ۳۱۴، ۲۸۲، ۱۰۷
گرو ۱۷۲	قوت نبوی ۱۶۰
گمراهی آشکار ۲۹۵، ۱۱۲	قول صحابه ۴۶۲، ۴۳۶، ۴۳۳
گناهان اخلاقی ۳۶۲	قول صحابی ۴۳۹، ۴۳۵، ۴۳۴
گناهان صغیره ۳۵۳، ۴۲، ۴۱	قول معصوم ۴۰۷، ۳۹۸
گناهان کبیره ۳۵۳، ۴۲، ۴۱، ۳۹	قوه خیال ۱۶۱
۴۳۶، ۳۶۲	قوه شهوت و غضب ۲۸۳
لای نافیہ ۴۰۹	قوه شهویه، غضبیه، وهمیه و عقلیه
لزوم اتباع مطلق ۳۶۲	۱۲۲
لغزش انبیا ۲۱۱، ۲۰۶	قوه عاقله ۱۶۱، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۰۵
لطف ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۱، ۷۴، ۴۱	قوه عقلیه ۳۱۴، ۱۶۰، ۱۲۳
۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳	قوه نظری ۳۱۲، ۳۱۱
۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲	قوه وهمیه ۱۶۱
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۰	قیاس منطقی ۳۶۴
۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷	کاریزما ۲۳۸
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۷۲، ۱۸۱	کاریزماگری ۴۶۹، ۲۰۳
۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۸۸، ۲۸۹	کاشفیت ۴۷۳، ۴۳۳، ۴۲۴، ۳۶۶
۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۲	کاشفیت خبر تقه ۳۸۵
۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۰	کبیره سهوی ۳۴۶، ۳۳۸، ۳۲۸
۳۲۱، ۳۲۳، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۰	کشف الغطایی ۱۳۸، ۱۳۵

مخاطب مباشر ۴۳۸	علت فاعلی ~ ۹۹
مخلص ۶۲، ۶۳، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۴	قاعده ~ ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹
۲۴۶، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۴، ۳۳۷	۹۶، ۹۷، ۱۰۳، ۲۸۹، ۲۹۰
۴۶۸، ۳۶۱	۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۲۰
مسارعه در خیرات ۳۳۱	لزوم ~ ۸۵، ۸۷، ۳۰۲
مسکر ۴۱۲	~ الهی ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۱۵۸
مسلک جبری ۷۹، ۸۰	۲۳۸، ۳۲۳
مسلک عشق ۱۲۱	~ محض ۲۹۰
مسلک علم ۱۱۳	~ مقرب ۲۹۰
مشافهه ۴۳۸	مسلک ~ ۸۴، ۱۰۳
مشاهده حق الیقینی ۱۳۸	نظریه ~ ۸۱، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۹
مشاهده کشف الفطایی ۱۳۸	۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷
مصلحت عمومی ۴۳۶	۱۲۰، ۱۲۷
مطابق با واقع بودن ۳۸۹	وجوب ~ ۸۵، ۸۶، ۲۸۹، ۳۰۳
مظهر ۷۵، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۹۷	۳۲۳
۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۴۶۸	مانعه الجمع ۳۷۰
مظهر رون ۱۹۷، ۱۵۲	مانعه الخلو ۳۷۰
معجزه ۲۲۹، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۷۴	ماهیت خدایی ۱۷۱
۲۷۸، ۲۸۹، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰	محال عادی ۱۲۰
۳۱۱، ۳۲۴، ۳۷۰، ۴۷۰	محبت تام ۱۲۲
معذرت ۱۶۳، ۳۶۴، ۳۶۸	محدث ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۹، ۴۱۶
معرفت های برون دینی ۳۵۸	۴۱۷

منبع وحیانی ۳۷۲	مُغْضَم ۳۳
منجّزیت ۳۶۸، ۳۶۴	معصیت ۸۴، ۸۰، ۷۹، ۶۴، ۴۱، ۴۰
منجی ۲۱۲، ۲۰۶، ۱۷۹، ۱۷۴	۹۱، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵
۲۲۹، ۲۲۲	۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۱
منزّه ۱۷۵، ۱۶۴، ۱۶۰، ۱۵۹، ۷۴	۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳
۱۸۰، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۹	۱۳۸، ۱۳۳، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵
۴۶۸	۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۵
موهبت الهی ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۱۶، ۹۹	۳۱۱، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۴۱، ۳۴۲
۴۶۶، ۳۵۱، ۲۳۸، ۱۶۴	۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۶۲، ۴۴۰
موهبت خاص ۱۲۸، ۱۲۷	۴۵۱
ميثاق فطری ۱۱۱	معصیت جبلی ۱۸۱
میراث کلامی ۱۹	مفترض الطاعة ۲۵۵، ۲۵۲، ۲۵۱
نبوّت ۵۷، ۴۶، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۳۹	مفهوم ۳۷۹
۶۰، ۷۰، ۸۰، ۸۷، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۱	مقام ربانی ۱۲۳
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۰، ۱۶۸	مقام نبوت ۷۰، ۱۰۰، ۱۷۶، ۳۱۶
۱۷۶، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۹	۳۶۲
۲۸۹، ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۱۱، ۳۱۶	مکاشفه ۳۱۶، ۱۷۳
۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۲۶	ملازمه عبادی بودن و رجحان آن
۳۳۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۵۴	۳۸۱
۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۷۹، ۴۲۳	ملازمه قطعیه ۴۴۸
۴۷۰، ۴۷۱	ملکه عفت ۴۶۷، ۱۳۵، ۱۰۶، ۱۰۰
نزاهت ۱۵۱، ۱۴۹	منافی اولی ۳۸۱

نسیان	۷۷، ۷۳، ۷۱، ۶۳، ۴۶، ۴۲	نماز عصر	۴۱۵، ۴۰۰، ۷۵
۱۰۵، ۱۱۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳		نماز میت	۳۹۴، ۳۹۳
۲۸۴، ۲۸۷، ۳۰۲، ۳۲۳، ۳۲۴		نور اشراق	۱۷۳
۳۴۰، ۳۴۲، ۳۵۶، ۳۷۰، ۳۷۷		نوم النبی	۴۰۶
۴۰۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۶۵، ۴۶۸		نهی	۷۳، ۱۶۲، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۹۹
۴۷۰			۳۰۰، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۴۳، ۳۷۹
نص قرآنی	۴۳۵، ۴۳۴		۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۶، ۴۴۹
نفس انسانی	۱۶۱		۴۵۰، ۴۷۲
نفس ناطقه	۱۰۸، ۱۰۷	نهی از منکر	۲۱۴، ۳۱۸، ۳۱۹
نفوس سماویه	۱۶۱		۳۲۹، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۶
نفوس قدسیه	۱۱۰	نیازهای فقهی	۲۴، ۴۷۵
نقاش صفروی	۴۵۶	نیایش منشی	۱۷۷، ۲۰۶، ۲۱۱
نقض غرض	۵۴، ۶۴، ۸۵، ۲۳۶، ۲۹۳	نیروانا	۱۶۹، ۱۷۱
	۲۹۴، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۷	واجب الاطاعه	۱۶۲، ۲۶۴
	۳۲۱، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۸۳، ۳۸۴	واجب التأسی	۳۷۷
نقلی بودن	۳۱۹	وادی شیطان	۴۰۷
نماز تراویح	۴۳۶، ۴۵۳، ۴۵۴	«واو» نکره در سیاق نفی	۳۱۳
۴۵۷		وجاهت عقلی	۴۳۵
نماز جمعه	۴۴۷، ۴۵۷	وجوب توبه	۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۶
نماز خوف	۴۰۱، ۴۱۵	وجوب نکاح	۴۵۰
نماز صبح	۵۵، ۴۰۲، ۴۰۳	وجود ارتکازی	۲۰۰
نماز ظهر	۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۵	وحدت سوره ضحی و انشراح	۳۹۴

۱۱۲	هدایت تشریعی	۱۲۹	وصول به یقین
۱۱۱	هدایت تکوینی	۴۱۳	وفاداری به معنا
۴۳۲	هوش جمعی	۲۷۸، ۲۷۴، ۲۵۹	ولایت تکوینی
۴۳۰	هوش مصنوعی	۱۷۲	هبوط
۴۳۰	یادگیری ماشین	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳،	هدایت الهی
		۳۴۸، ۳۴۷	

کتابها

اپوکریفا ۱۷۷، ۲۰۶	اوپانیشادها ۱۶۹
الاحتجاج ۲۰۷، ۲۱۱	اوستا ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵
الاستبصار ۴۰۹	بحار الانوار ۲۵۸
استیعاب ۲۱۸	بگود - گیتا ۱۷۱
اسد الغابه ۲۱۸	تاریخ طبری ۱۹۰، ۲۱۶، ۲۱۷.
اسلام و بررسی تاریخی ۲۲۵	۲۱۸
الاصابه ۲۱۹	التجريد (ذهبی) ۲۱۸
اصول اعتقادات ۴۳	تجريد الاعتقاد ۱۰۲، ۲۱۸
اصول مختصر ۴۴۱	تفسير فرات بن ابراهيم ۲۵۸
اصول مذهب الشيعه ۲۲۲، ۲۲۶	تفسير كاشف ۱۶۳
الاعتقادات ۲۵۶، ۲۷۳	تلخیص الشافى ۹۹، ۴۴۸
انجيل ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱.	تلمود ۱۷۶
۱۸۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۴۶۸	تمهيد الاصول فى علم الكلام ۹۹
انوار الملکوت فى شرح الياقوت	تنزيه الانبياء و الاتمه ۲۱، ۱۵۱.
۱۰۳	۲۱۱

سنن ابن ماجه ٣٧٤	التوحيد ٢٧٣
سنن ابى داود ٣٧٤	تسورات ١٧٧، ١٨٢، ٢٠٧، ٢١١، ٢٦٨
سنن النبى ٣٧٤	٤٦٨
سنن نسائى ٣٧٤	التهديب ٤٠٩
شرح مقاصد ٤٤٠	تهذيب الأحكام ٣٩٦، ٤١٤
شرح نهج البلاغه ١٠٢	ثاقب المناقب ٢٥٨
شوارق النصوص ٤٤٤	الجمال و مسير عائشه و على ٢١٨
شهيد جاويد ٢٦٦	حبل المتين ٤٠٥
صحيح نسائى ٢١٩	حقايق الايمان ٢٥٢
صحيح بخارى ٤٤	الخرائج و الجرائح ٢٥٨
الصواعق المحرقة ٤٤١، ٤٤٤	دايره المعارف اسلام ٢٠٤، ٢٦٠
طوالع الانوار فى علم الكلام ٤٤١	دلائل الامامه ٢٥٨
عصمة الانبياء ١٥١	الدين و الدوله ٢٠٧، ٢١٢
عوالى اللئالى ٤٠٨	ذكرى الشيعة ٤٠١، ٤٠٥، ٤١٤
عهد جديد ١٧٨، ٢٠٦	رجال ابوعلى ٢٥٢
عهد عتيق ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ٢٠٦	رجال بحر العلوم ٢٥٢
عهد قديم ٢٠٦، ٢١١	رجال كشى ٢٦٢، ٢٧٧
عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢٧٣	رساله فى جمال العلم و العمل ٩٩
عيون المعجزات ٢٥٨	رساله قشيريّه ٢٣٠، ٢٣٣
فتوحات مكيه ٤٤٥	رساله نفى السهو ٤٠٥
الفتوح الكبير و الردّه ٢١٧	روضه السواعظين و بصيره المتعظمين
قرّة العينين فى تفضيل الشيخين ٤٤١	٢٥٨

کافی ۴۰۰، ۲۷۵، ۲۵۸	معانی الاخبار ۲۷۳
الکامل ۲۱۶	المعتبر فی شرح المختصر ۳۹۷
کشف الاسرار ۴۳۶	معجم مقایس اللغة ۳۵، ۳۰
کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد	معلقات سبع ۲۸
۱۰۴، ۱۰۲، ۱۷	مفردات ۵۰
لسان العرب ۳۴	مکتب در فرایند تکامل ۲۴
مأة منقبه ۲۵۸	المنار ۲۹۸
مبدأ و معاد ۱۰۰	من لایحضره الفقیه ۲۷۵، ۲۷۳، ۳۸
مجمع البحرين ۵۱	منهاج السنة ۴۴۱
مجمع البیان ۵۲، ۵۰	المیزان ۱۱۳، ۶۱، ۴۸
مجموعه رسائل ۹۵	تقد المحصل ۱۰۴
المختصر ۲۱۶	نهج البلاغه ۲۷۵، ۷۰
مسند فاطمه علیها السلام ۲۵۸	نهج الحق و کشف الصدق ۱۸، ۱۷
مشارك انوار الیقین ۲۵۹	نیایش منسی ۲۱۱، ۲۰۶، ۱۷۷
مصباح الشریعه ۱۵۳	وسائل الشیعه ۴۰۸، ۲۷۲
المعارف اسلام ۲۰۴	

فرقه‌ها، مکاتب و گروه‌ها

آل بویه ۲۰۸	۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۰، ۲۸۱
آیین مهر ۱۷۳، ۲۲۹	۲۸۵، ۲۹۸، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۷۲
اخوان المسلمین ۱۶۳	۳۷۶، ۳۷۷، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۲۱
اشاعره ۲۲، ۲۷، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۳	۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۳
۴۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۱۰۲، ۱۳۴	۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۰
۱۶۸، ۲۴۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۴۶۶	۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷
اصحاب الجنة ۲۳۹	۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲
اعتدالیون ۲۵۲، ۲۷۲	۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸
امویان ۲۰۸، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۸	۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳
انصار ۲۲۷	۴۶۴، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳
اهل حدیث ۴۳، ۴۴، ۴۵۸	۴۷۴، ۴۷۵
اهل سنت ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵	بزیغیه ۲۳۴
۲۶، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۵۱، ۱۵۴	بنی اسرائیل ۶۰، ۱۷۸، ۲۰۶، ۲۲۷
۱۶۸، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸	بنی امیه ۲۱۸، ۲۲۰
۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۳	بودیزم ۱۷۰، ۱۸۲، ۴۶۸

۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۴۹	پروستان‌ها ۱۸۰
۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴	تصوف ۲۳۰
۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹	جناحیه ۲۳۴
۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴	جینیزم ۴۶۸، ۱۶۹
۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵	حشویه ۴۵، ۴۴
۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵	حنبلیان / حنبلی‌ها ۴۶، ۴۴، ۴۳
۲۳۶	حنفیان ماتریدی ۴۳
۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳	خطابیه ۲۳۴
۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵	خوارج ۴۵، ۲۰۰، ۲۲۱، ۲۳۷
۴۶۹، ۲۳۶	۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴
ظاهرین ← اهل حدیث	دین زرتشتی ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۲۹
۹۱، ۲۰۸، ۲۴۴، ۲۴۸	دین یهود ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۲
۲۲۰، ۲۲۲، ۲۴۲	۴۶۸، ۲۲۹
۲۲، ۱۶۷، ۲۳۴، ۲۳۵	زرتشت ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۲۳، ۲۲۶
۲۵۰	۲۲۷، ۲۲۹، ۴۶۸
۱۸۸	سبئیان ۲۲۲
۱۹۸، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲۴۷	سبائیان ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲
۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸	سوشیانت‌ها ۱۷۴، ۱۷۵
۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۲، ۲۷۵، ۴۶۹	صحابه ۲۴، ۲۰۱، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۷
۲۲۲، ۲۲۲	۳۴۹، ۳۶۰، ۳۷۲، ۴۲۱، ۴۲۲
۱۸۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۲	۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷
۲۲۴	۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲

۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲	کاتبان انجیل ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰
۱۰۳، ۱۳۴، ۱۶۸، ۲۰۷، ۲۰۸	۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۶، ۴۶۸
۲۲۸، ۲۴۱، ۴۵۹، ۴۶۶	کاتولیک ۱۸۰، ۱۸۱
مفوضه ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵	کرامیه ۳۵۶، ۴۳
۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳	کیسانیه ۲۳۴، ۲۵۰
۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۶	ماتریدیه ۴۳
مقصره ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶	متصوفه ۲۳۰، ۲۵۹
مکتب حنبلی ۴۳	متکلمان امامیه ۲۲، ۲۷، ۸۵، ۹۷
مهاجران ۲۲۷	۱۳۸، ۱۶۸، ۳۲۹
مهاویرا ۱۶۹	مرتدان ۲۱۸، ۴۶۳
میترائیسم ۱۷۳، ۲۲۷، ۲۲۹	مزدیسنا ۱۷۳
وهابیت ۴۴، ۲۰۴، ۲۲۲، ۴۲۳	مشائین ۱۰۰
هندوئیزم ۱۶۹، ۱۷۱، ۴۶۸	مشرکان ۲۰۲، ۲۲۴
هینه‌یانه ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲	معتزله ۲۲، ۲۷، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲
یعفوریه ۲۵۲، ۲۶۳	۴۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۸۷

مکان‌ها

حجاز ۴۵۵	آسیا ۱۷۰
حدیبیه ۲۰۱، ۱۸۳	آمریکا ۲۶۷، ۲۴
حرم رسول خدا ﷺ ۴۵۶	أحد ۳۹۷
خاورمیانه ۲۴۱، ۲۳۷	ایران ۲۲۵، ۲۲۲، ۲۱۸، ۱۷۳، ۹۱
خراسان ۴۵۵	۲۲۷
خندق ۴۰۰	یابیل ۱۷۸
روم ۲۲۹، ۸۴	بدر ۳۹۹، ۳۹۸، ۱۸۸، ۶۷
روم شرقی ۲۱۸	یرمه ۱۷۰
سقیفه ۲۴۷، ۲۴۲، ۱۸۵	بصره ۸۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۷
سمرقند ۴۳	۲۴۱
سوریه ۲۳۷	بغداد ۹۱
شام ۴۶۰، ۴۵۵، ۲۱۸، ۲۱۴، ۱۸۷	بوداگیا ۱۷۰
صفین ۲۷۶، ۲۴۲، ۲۲۱	بیت‌المقدس ۱۵۶
صنعا ۲۱۴، ۱۵۶	تایلند ۱۷۰
صنعاى ۲۱۴	چین ۴۶۸، ۱۶۸

مدینه ۵۵، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۲۷،	عراق ۲۴۰، ۲۴۳، ۴۱۹، ۴۵۵
۲۴۳، ۲۶۲، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۵۵	عربستان ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۴۰
۴۵۶	غدیر ۲۴۷
مسجد الحرام ۳۷۶	فرات ۳۰
مسجد بصره ۸۷	فلسطین ۲۱۸
مسجد پیامبر ﷺ ۳۶۰	قاهره ۲۰۵
مسجد جامع کوفه ۳۹۶	قبر رسول خدا ﷺ ۴۵۵، ۴۵۶
مصر ۲۱۴، ۴۵۵	قم ۴۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷
مکه ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۲۴	۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۶
نجد ۲۴۳	کامبوج ۱۷۰
نهر وان ۲۲۱	کربلا ۲۶۹
هند ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۴۶۸	کوفه ۱۸۷، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۵۱، ۳۹۶
یمن ۲۲۰، ۴۴۴، ۴۵۵	۴۰۳

دوره‌ها، واقعه‌ها و رویدادها

دوران جاهلیت ۵۷، ۱۹۳	آغاز خلافت ابوبکر ۱۸۴
دوران حکومت بنی‌امیه ۲۲۰	افسانه ابن سبا ← قصه عبدالله بن سبا
دوران خلافت خلفای بعد از پیامبر ﷺ ۲۴۲	افسانه غرانیق ۱۸۶، ۳۵۷
دوران خلفای عباسی ۲۴۱	امامت امام حسن علیّه ۲۴۴
دوران طفولیت پیامبر ۲۱۰	جنگ ابوبکر ۲۱۸
دوران غیبت صغرا ۲۴، ۳۸، ۲۵۶	جنگ با قاسطین ۲۴۲
۲۷۳	جنگ با ناکثین ۲۴۱ - ۲۴۲
دوران کودکی پیامبر ۱۴۴، ۱۹۲	جنگ بدر ۶۷، ۱۸۸، ۳۹۸، ۳۹۹
رحلت رسول خدا ﷺ ۱۸۴، ۱۸۵	جنگ بصره ۲۱۶
۴۴۴، ۴۱۱	جنگ جمل ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸
روزگاران کهن ما قبل تاریخ عراق ۲۴۰	جنگ خندق ۴۰۰
زمان اقتدار آل بویه ۲۰۸	جنگ صفین ۲۴۲، ۲۷۶
زمان پیامبر ﷺ ۲۱۰، ۳۳۴	جنگ نهروان ۲۲۱
	دفن رسول خدا ﷺ ۴۶۲
	دوران پس از رحلت پیامبر ﷺ ۲۱۳

عصر امام رضا علیه السلام ۱۹۶	زمان جاهلیت ۱۹۰، ۲۲۰
عصر امام صادق علیه السلام ۸، ۱۹۶، ۲۰۴	زمان خلافت عثمان ۱۸۷، ۲۱۴
۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳	۲۱۸، ۲۲۱، ۴۵۷
۲۶۰، ۲۶۵ - ۲۶۶، ۴۶۹	زمان خلافت علی علیه السلام ۲۳۸
عصر امامیه در قرن سوم ۱۹۸	زمان صحابه ۴۳۸، ۴۵۵
عصر اولیه اسلام ۲۲، ۱۶۷	زمان ظهور اسلام ۲۴۳
عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله ۲۱۳، ۴۵۷	زمان غیبت ۳۸۶
غدير ۲۴۷	زمان کلینی ۲۰۸
فاصله وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله و غیبت	زمان مأمون ۲۰۷، ۲۱۲
امام دوازدهم علیه السلام ۲۰۸	زمان متوکل ۲۰۷
قتل عثمان ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۳۷	زمان نزول ۴۳۸
قرون وسطا ۱۷۶	زمان هشام بن عبدالملک ۴۵۷
قصه عبدالله بن سبا ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰	شورش علیه عثمان ۲۱۸
۲۲۱، ۲۲۲	شهادت علی علیه السلام ۲۴۴
ماجرای خواب پیامبر صلی الله علیه و آله ۴۰۵	صلح حدیبیه ۱۸۳، ۲۰۱
ماجرای زیارت فاطمه زهرا علیه السلام از	ظهور دین اسلام ۲۲۸
قبر شهدای احد ۳۹۷	عصر ائمه علیهم السلام ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۷۸
ماجرای سقیفه ۱۸۵، ۲۴۲	۱۶۷
ماجرای کشته شدن عثمان ۲۱۷	عصر امام باقر و امام صادق علیه السلام
هجرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به مدینه ۲۲۵	۲۰۸، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۶

The Thought of Innocence
Jurisprudential Consequences and Principles

By
Behrūz Mīnāīy

Research Centre for Law and Islamic Jurisprudence
Academy of Islamic Sciences and Culture

www.pub.isca.ac.ir E-mail: nashr@isca.ac.ir

Iran, Qum

P.O.Box 37185/3688 Tel +98 25 37832833 Fax +98 25 37832834

