

### ارتباط خلیفه الهی انسان با عصمت انبیاء و اولیاء (ع) از منظر مفسران فریقین\*

سید محمدعلی میربلوکی<sup>۱</sup>

حسین ابویی<sup>۲</sup>

محمدحسین برومند<sup>۳</sup>

جواد پورروستانی اردکانی<sup>۴</sup>

### چکیده

خلافت الهی انسان از منظر فریقین در سه حوزه اصلی بحث برانگیز بوده است که عبارت‌اند از: ۱. منظور از خلیفه و مستخلف عنه، ۲. مصداق یا مصادیق خلیفه، ۳. شئون مختلف خلیفه. تبیین هرکدام از موارد پیش‌گفته درباره مسأله خلافت، دارای لوازم و آثار معرفتی است که در ایجاد هندسه معرفتی هر فرد مؤثر بوده و موضوعات معرفتی دیگر را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد. از این جهت مسأله اصلی در مقاله حاضر، بیان چگونگی ارتباط و تلازم بین بحث خلافت الهی انسان و مسأله عصمت انبیاء و اولیاء (ع) از منظر مفسران و اندیشمندان فریقین است. در این خصوص با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی-تطبیقی در می‌یابیم که هرکدام از نحله‌های تفسیری، اعم از کلامی، فلسفی و عرفانی، مسأله عصمت را نیز مبتنی بر دیدگاه خود نسبت به مسأله خلافت انسان در قرآن کریم توضیح داده‌اند؛ به عبارت دیگر مفسرانی که از منظر کلامی به موضوع خلافت انسان نگرسته‌اند، در تبیین مسأله عصمت نیز با استناد به ادله عقلی و نقلی به توضیح آن دست یازیده‌اند؛ اما کسانی که مواجهه فلسفی یا عرفانی با این مسأله داشته‌اند، مسأله عصمت و حدود و ثغور آن را نیز بر اساس قواعد عقلی و هستی‌شناسانه یا بر اساس ذوق عرفانی خویش بیان کرده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد حداقل پاره‌ای از موضوعات معرفتی، متأثر از نوع نگاه به مسأله خلافت انسان در قرآن کریم است. واژگان کلیدی: انسان، خلیفه الهی، تفسیر تطبیقی، لوازم معرفتی، عصمت انبیاء و اولیاء (ع).

\* تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۰۳/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷ (مقاله پژوهشی)

۱. دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) / ali1.mirbolooki@gmail.com

۲. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه یزد / habuey@yazd.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه یزد / m.h.baroomand@yazd.ac.ir

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه یزد / pourroustae@yazd.ac.ir

## ۱- مقدمه

موضوع «خلافت انسان در قرآن کریم» از دیرباز دارای جایگاه ویژه‌ای در میان علمای فریقین بوده است. بنابراین، اندیشمندان فرقه‌های اسلامی با عقاید گوناگون، به بحث و تبادل نظر در این باره پرداخته‌اند (نک: کاوند، ۱۳۸۷، ص ۲).

آیه ۳۰ سوره بقره: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ محوری‌ترین آیه مربوط به خلافت انسان است. با توجه به مناهج مختلف تفسیری فریقین، دیدگاه‌های مختلفی در این باره از سوی هریک از مفسران ارائه شده است و به تبیین و تحلیل دیدگاه‌های خویش از جهات مختلف پرداخته‌اند. خلافت انسان به دلیل جایگاهی که در مبحث انسان‌شناسی قرآنی دارد، قابلیت آن را دارد که منظومه اعتقادی و معرفتی یک فرد را تحت تأثیر قرار دهد. از این رو سؤال کلیدی تحقیق حاضر آن است که نوع نگاه به مسأله خلافت انسان در قرآن کریم چه تأثیراتی بر نگرش کلامی به مسأله عصمت انبیاء و اولیاء (ع) خواهد داشت؟ از این رو، برای پاسخ به سؤال حاضر، ابتدا موضوع خلافت الهی انسان و ارائه آراء گوناگون در حوزه‌های مختلف آن با رویکرد تحلیلی - تطبیقی آمده و سپس، لوازم معرفتی هرکدام از دیدگاه‌های موجود در حوزه عصمت انبیاء و اولیاء (ع) بررسی شده است.

هدف نویسندگان این مقاله، تبیین انتقادی ارتباط خلیفه الهی انسان با عصمت انبیاء و اولیاء (ع) از منظر مفسران فریقین است.

## ۲- پیشینه تحقیق

مسأله خلافت انسان در قرآن کریم و همچنین، مقوله عصمت انبیاء و اولیاء (ع) از دیرباز اندیشمندان و محققان را به واکاوی مفهوم و ابعاد گوناگون این دو مسأله مشغول کرده و کتب و آثار مختلفی را به طور مستقل در این دو زمینه نگاشته‌اند. برخی از آثار پژوهشی موجود در این زمینه بدین شرح است: مقاله «بررسی تطبیقی خلیفه الهی انسان در اهم تفاسیر فریقین» از زینب صفری پور و رضا رستمی زاده که به تطبیق دیدگاه مفسران فریقین درباره مسأله خلافت پرداخته است. مقاله «بررسی معناشناسی و تفسیر آیه خلیفه الهی» از حسین باقری، علی نصیری و سید احمد میریان که به تطبیق تفسیر مستخرج از برخی آیات مربوط به خلافت الهی انسان با دیدگاه مطرح شده در روایات پرداخته شده است. مقاله «پیوند مفهوم خلیفه الله در قرآن با امامت از دیدگاه متکلمان فریقین» از فتح‌الله نجارزادگان و سلمان بابائی عهده‌دار تبیین چیستی خلیفه الهی در قرآن و بررسی نحوه پیوند آن با امامت است. رضا نوروزی نیز در مقاله «ارزیابی تبیین عرفا از ضرورت خلافت الهی بر اساس روایات اهل بیت (ع)» پس از بررسی روایات اهل بیت (ع) در باب ضرورت وجود خلیفه الهی، به تبیین ضرورت خلافت از منظر عرفان اسلامی و میزان مطابقت تبیین عرفا با مکتب اهل بیت (ع) پرداخته است.

در باب مقوله عصمت نیز، برخی از آثار قابل ذکر است. به عنوان نمونه، مقاله «عصمت رسول خدا (ص) در قرآن کریم» از محمدجواد پیرمرادی، آیات موهم عدم عصمت مطلق پیامبر اکرم (ص) را بررسی کرده است. مقاله «گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی» از علی پارسا و علی پریمی به طرح تفصیلی دیدگاه فخر رازی درباره ابعاد مختلف عصمت و گستره آن پرداخته است. محمدحسین فاریاب در مقاله

«بازخوانی براهین قرآنی عصمت در قرون نخستین» براهین قرآنی این مسأله در قرون نخستین را طرح کرده است. آثار دیگری هم در این دو زمینه وجود دارد، اما با بررسی‌هایی که انجام شد، به طور مستقل اثری در خصوص تأثیر نگرش مفسران بر خلیفه الهی انسان، با مسأله عصمت انبیاء و ائمه (ع) یافت نشد. بدین ترتیب وجه نوآوری در نوشتار حاضر آن است که چگونگی ارتباط بین موضوع خلیفه الهی انسان با مسأله عصمت انبیاء و اولیاء (ع) را به عنوان یکی از موضوعات معرفتی تبیین نموده و نشان دهد که نوع نگاه به مسأله خلافت، چه آثار و لوازمی بر شکل‌گیری دیگر اعتقادات یک فرد مسلمان از جمله در مقوله عصمت انبیاء و اولیاء (ع) دارد.

### ۳- مفهوم شناسی خلیفه و خلافت

واژه «خلیفة» به معنای قرار دادن کسی به جای دیگری از جهت مکان و مقام است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۶۵). «خلافت» نیز بدان جهت خلافت نامیده شده که شخص دوم پشت سر شخص اول می‌آید و در جای او می‌نشیند (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۲، ص ۲۱۰/ ابن منظور، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۱۰۷) و این نیابت به خاطر غیبت مستخلف‌عنه، ناتوانی و مرگ وی یا به دلیل شرافت بخشیدن به مستخلف‌علیه صورت گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹۳). این واژه از ریشه (خلف) به معنای پشت و صفت مشبیه‌ای بر وزن خلیف است که «تای» مبالغه به آن اضافه شده است مانند «تای» علامه (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۰۷) و به معنای جانشین و نایب است که در جهت پیوند با مستخلف‌عنه همراهی شایسته نموده و مظهر سربلندی او و خود شود (صفری‌پور، ۱۳۹۳، ص ۳).

### ۳-۱- خلیفه و مستخلف‌عنه از منظر مفسران فریقین

به نظر برخی مفسران، مراد از خلیفه انسان است و مراد از مستخلف‌عنه، جنیان یا ملائکه‌اند (سورآبادی، ۱۳۱۴، ج ۱، ص ۵۱/ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸۹). بعضی دیگر خلیفه را حضرت آدم (ع) و مستخلف‌عنه‌م را انسان‌هائی به نام نسناس می‌دانند که قبل از وی در زمین سکونت داشته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵۷/ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۰). در نظر عده‌ای دیگر، خلیفه و مستخلف‌عنه، هردو، ذریه حضرت آدم (ع) هستند که بعضی جانشین بعضی دیگر و نسلی جانشین نسلی دیگر در زمین‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸۹/ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲۴/ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۵) و گروهی انسان را خلیفه و مستخلف‌عنه را خداوند متعال می‌دانند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۵/ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲۴/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۲۲/ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۱/ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۹/ طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۷/ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۲/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۳).

### ۳-۲- مصداق یا مصادیق خلیفه از منظر مفسران فریقین

در این باره چند فرض مطرح گردیده است. بعضی گفته‌اند: منظور فقط حضرت آدم (ع) است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸۹).<sup>۱</sup> برخی دیگر گفته‌اند: منظور خلیفه اللّٰهی نوع انسان است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲۴/ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۸۰/ مغنیه، بی تا، ج ۱، ص ۷/ طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۷/ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۱). گروهی دیگر از مفسران، مراد از خلیفه الله در این آیه را انسان کامل دانسته‌اند، ولی این مقام را ذومراتب و مشکک می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۸ [الف]، صص ۵۹-۶۰/ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۲/ صالحی مالستانی، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

از نظر ملاصدرا نیز، خلیفه در تمام عالم حضرت محمد (ص) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۰۱) که واسطه در خلقت کل عالم بوده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۱۷۹) و هر فردی می‌تواند با حرکت جوهری با نور محمدی متحد و خلیفه خدا بر تمام عالم گردد (همان، ج ۳، ص ۴۲۶).

### ۳-۳- شئون خلیفه الله از منظر مفسران فریقین

به فرض ثبوت خلیفه اللّٰهی انسان، اختلاف دیگری درباره موضوع شئون خلیفه وجود دارد. عده‌ای معتقدند که خلافت اعم از تکوینی و تشریحی و خلیفه، واسطه فیض میان خالق و مخلوق است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۵/ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۱۷/ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۸/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۳/ طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶/ مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۰/ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۹)؛ چرا که خلیفه جامع همه مظاهر اسماء مستخلف عنه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۳۵۰) و «صفتش پرتوئی از صفات پروردگار و دارای استعداد ویژه‌ای است که بتواند رهبری و پیشوایی موجودات زمین را بر عهده گیرد» (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۱۵۰) و آیت، مظهر و خلیفه خدایی است که در وی ظهور کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶، صص ۱۲۸-۱۲۹/ سبحانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۰/ نصری، ۱۳۷۹، ص ۴۵۲/ حائری، ۱۳۷۵، ص ۱۹).

عده‌ای معتقدند که خلافت مطروحه، خلافت از رسول اکرم (ص) است (جرجانی، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۵۷۴) و شخص حاضر یعنی حق تعالی، نیاز به خلافت ندارد (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۵). در واقع، شرایطی که این گروه برای خلیفه الله بیان می‌کنند، در حد یک والی است (همدانی، ۱۴۲۷، ص ۷۵۳). به نظر می‌رسد، ملاک اصلی برای هرکدام از مفسران درباره موضوع خلیفه و مؤلفه‌های مربوط بدان، روش تفسیری مختص به هرکدام از ایشان است، یعنی مفسری که با دیدگاه اجتهادی - کلامی به این موضوع پرداخته، برداشتی متفاوت از کسی دارد که با دیدگاه اخباری، فلسفی یا عرفانی بدان توجه داشته است. به همین دلیل گروهی از مفسران در توضیح خلیفه و مستخلف عنه، با نگره‌ای عقلی و کلامی بیان داشته‌اند که خداوند حاضر، نیاز به خلیفه ندارد و به طور کلی، منکر خلافت الهی انسان شده‌اند و آن را مربوط به جانشینی انسان‌ها از یکدیگر یا موجودات دیگر دانسته‌اند و گروهی دیگر نیز به دلیل داشتن صبغه حدیثی،

۱. البته، در برخی از تفاسیر دیگر نیز این نظریه را ذکر کرده‌اند، اما قرینه‌ای وجود ندارد که خود نیز قائل به این مطلب باشند (زمخشری،

۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۵/ جلال الدین محلی و جلال الدین سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۹).

به صرف تکیه بر چند نقل، همین مسیر را پیموده‌اند، در حالی که تعبیر قرآنی ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰/۲) به صراحت و تأکید به وسیله جمله اسمیه اعلام می‌دارد که این جانشینی مربوط به خدای متعال است و نه موجودات مذکور.

از سوئی دیگر، در موضوع مصداق یا مصادیق خلیفه، همین دأب وجود دارد، یعنی گروهی از مفسرانی که مصداق خلیفه را فقط حضرت آدم (ع) دانسته‌اند، بدین علت بوده که ظواهر آیات را مستمسک فهم خود دانسته و با توجه به سیاق معتقدند که این آیات در سیاقی واقع شده که مربوط به خلقت آدم نخستین است. پس، وجهی ندارد که مفاهیم مربوطه را به نوع انسان‌ها و یا انسان کامل و غیره ارتباط دهیم.

اما کسانی هم که نوع انسان را خلیفه دانسته‌اند، به دلیل عدم توجه به همین سیاق بوده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲۴)، زیرا در ادامه آیه، در پاسخ به اعتراض فرشتگان (بقره: ۳۰/۲) می‌فرماید: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۳۰/۲) که نشانگر آن است که حتی ملائکه فهمیدند که انسانی که اهل فساد و خونریزی است، شایستگی خلیفه الهی را ندارد. به همین دلیل در ادامه، به موضوع تعلیم اسماء به حضرت آدم (ع) می‌پردازد که با توجه به آیات، حتی ملائکه نیز از آن بی‌خبرند (بقره: ۳۱-۳۲). بنابراین، بر اساس سیاق، نوع انسانی که از جهت مصادیق خارجی اهل فساد و خونریزی هم هست، نمی‌تواند خلیفه خداوند در زمین باشد.

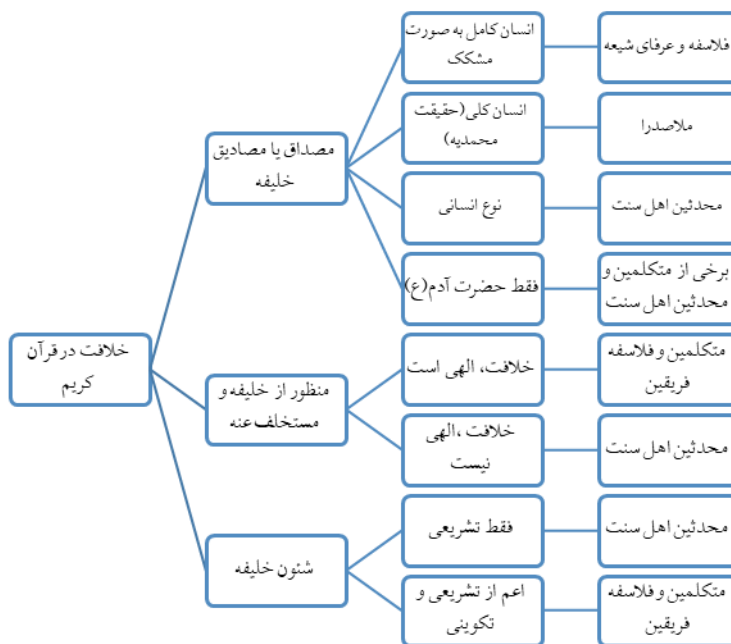
در همین راستا، کسانی که سعی بر ارائه دیدگاهی میانه در این موضع داشته و خلافت الهی انسان را امری مشکک دانسته‌اند، توجه به هدف خلقت انسان دارند. بدین معنا که علاوه بر اینکه ظواهر آیات مربوطه و سیاق آن‌ها را مربوط به خلقت آدم نخستین می‌دانند، معتقدند که قرآن کریم در مدالیل خود دارای غرضی است و هرآنچه را بیان کرده، باید برای همه انسان‌ها مفید باشد، زیرا اگر چنین نباشد، صفاتی مانند «نور» و «تبیانا لكل شیء» و «هدی للناس» و «ذکر» و غیره که خداوند قرآن را بدین اوصاف وصف نموده و همچنین، دعوت به تدبر و تعقل که اموری همگانی است، عبث خواهد بود. ضمن اینکه به دلایل مختلف عقلی و نقلی، نوع انسان استعداد و توانایی‌های ویژه‌ای دارد که موجودات دیگر از آن بی‌بهره‌اند، مثل بعد روحانی و همچنین، عقل و اختیار. از این جهت، با نظر به دیدگاه عرفانی - فلسفی، بهتر است بگوئیم نوع انسان به صورت بالقوه خلیفه الهی نیست، زیرا ممکن است اهل فساد و خونریزی باشد، اما همین نوع انسانی به صورت بالقوه دارای استعداد خلیفه الهی شدن است که می‌تواند با تمسک به فرامین الهی این استعداد بالقوه را به صورت بالفعل به گونه تشکیکی محقق کند (امام خمینی، ۱۳۷۸ [الف]، صص ۵۹-۶۰ / جواد آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۲).

در بیان شئون مربوط به خلیفه نیز صبغه تفسیری تأثیرگذار است، مثلاً کسانی که خلافت را اعم از تشریحی و تکوینی دانسته‌اند، عمدتاً دارای دیدگاه فلسفی - عرفانی به این موضوع بوده‌اند. حتی در بین مفسران شیعه هم کسانی که صبغه کلامی یا حدیثی داشته‌اند، در تعیین حدود و ثغور ولایت تکوینی ائمه (ع) با معتقدین به دیدگاه فلسفی - عرفانی اختلاف دارند. همچنین، توجه به سیاق آیه ۳۰ سوره بقره نیز تعیین‌کننده است. به عنوان نمونه، از نظر کسانی که دیدگاه عرفانی دارند، آمدن آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره: ۲۹/۲) قبل از آیه جعل خلیفه، بدون وجه نبوده و نشانگر آن است که این خلیفه استعداد آن را دارد که

کون جامع هستی و واسطه فیض میان خالق و مخلوقات باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۳۵۰/ جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۱۵۰).

مفسرانی هم که خلافت را فقط در محدوده تشریح توصیف کرده‌اند، عمدتاً دارای صبغه اخباری و تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی بوده‌اند، چرا که این خلافت را مساوی با امور حکومتی دانسته‌اند، در حالی که حداقل آیه ۳۰ سوره بقره در این باره اطلاق دارد. حتی آیه (ص: ۲۶/۳۸) که مستمسک ایشان در امور سیاسی قرار گرفته، با توجه به آیات دیگر (ص: ۱۸/۳۸-۱۹) می‌تواند مربوط به اموری غیر از حکومت نیز برای حضرت داوود (ع) باشد.

بنابراین با توجه به منهج تفسیری اکثر مفسران در تبیین موضوع «خلیفه» می‌توان الگوی زیر را ارائه نمود:



نمودار شماره ۱: خلافت در قرآن کریم

#### ۴- آثار و لوازم معرفتی خلیفه‌اللهی انسان در مسأله عصمت انبیاء و اولیاء (ع)

موضوع خلافت انسان در قرآن کریم، جنبه کلامی و به عبارتی معرفتی نیز دارد. این بحث مبنای استدلال و برداشت‌های اعتقادی، فلسفی و عرفانی نیز بوده و بر موضوع انسان‌شناسی قرآنی تأثیرات زیادی داشته است و از جهت شناختی، پذیرش یا عدم پذیرش این مطلب می‌تواند تفسیر انسان موصوف در قرآن کریم را تحت تأثیر قرار دهد.

از این جهت در باب مسأله نبوت و همچنین، امامت و ولایت، یکی از عوامل اصلی طرح موضوعاتی مثل عصمت انبیاء و اولیاء (ع) و حدود و ثغور آن، همین نوع نگاه به خلافت الهی انسان است.

برای تبیین بیشتر این مسأله و نشان دادن تأثیر مسأله خلافت انسان از منظر قرآن کریم بر مقوله عصمت، به بررسی آن پرداخته می‌شود:

#### ۴-۱- فائلان به سهو النبی (ص)

از میان علمای فریقین گروهی قائل به سهو النبی (ص)، یعنی ارتکاب گناه صغیره غیر عمد از سوی پیامبر (ص) می‌باشند. شیخ صدوق از استادش ابن ولید نقل می‌کند که اولین مرتبه غلو، انکار سهو النبی (ص) است (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۰). از دیدگاه ایشان، پیامبر (ص) در امر تبلیغ دین معصوم است، اما در دیگر امور مانند نماز خواندن، همچون مردم عادی ممکن است دچار خطا شود (همان، ج ۱، ص ۳۵۹). از دیدگاه طبرسی، علمای شیعه سهو و نسیان را در تبلیغ احکام الهی بر پیامبران جایز نمی‌دانند، ولی در غیر آن، به شرطی که به حدی نرسد که موجب تنفر و سلب اعتماد مردم شود، جایز می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۹۰). همچنین، می‌گوید: همان‌طور که پیامبر (ص) و امام (ع) دچار خواب یا بیهوشی می‌شوند، باید خطا و فراموشی هم برای ایشان ممکن باشد، زیرا خواب و بیهوشی مانند سهو است (همان).

از نظر ملاصدرا عصمت موهبتی الهی است که به واسطه آن، قوه وهم به تسخیر قوه عقل درمی‌آید و خداوند آن را به بندگان مخلص خود می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱ و ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۴). بدین جهت از نظر ایشان، عصمت انبیاء شامل قبل و بعد از نبوت است و نظریه‌ای که صدور گناه را از پیامبران پذیرفته، ولی آن را مربوط به قبل از بعثت می‌داند، مردود بوده و آیات موهوم صدور گناه از انبیاء نیز بر ترک اولی حمل می‌گردد (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، صص ۱۱۵ و ۱۱۹). از نظر ملاصدرا، انبیاء از گناهای که منافی تبلیغ و رسالت ایشان باشد، به نحو عمدی و سهوی معصوم‌اند، اما امکان تحقق گناه کبیره سهوی یا نسیانی قبل از بعثت و گناه صغیره غیرنفرت‌آور سهوی و عمدی، بحثی اجتهادی است (همان، ج ۳، صص ۱۱۵ و ۱۲۵)، چرا که در تفسیر آیات مربوط به حضرت آدم (ع)، به صراحت نسیان را به حضرت آدم (ع) نسبت می‌دهد (همان، ج ۳، ص ۱۱۷).

علامه طباطبایی نیز عصمت را تنها در سه بخش دریافت وحی، تبیین و ارائه آن و عمل طبق دستورهای الهی منحصر کرده و مواردی غیر از این سه بخش را خارج از محل بحث دانسته است، مواردی چون خطا در امور خارجی که موجب ایجاد غلط‌هایی در حواس انسان و ادراکات او یا در علوم اعتباری می‌شود، مثلاً در تشخیص امور تکوینی و امثال آن و اینکه آیا این امر، صلاح و مفید است یا خیر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۰۰) و ادله عصمت، تنها اموری را نفی می‌کند که مربوط به حکم خدای سبحان باشد، نه چیزهایی که مربوط به امور عادی زندگی است (همان، ج ۸، ص ۳۲۳). به همین جهت، از نظر ایشان نافرمانی حضرت آدم (ع) نافرمانی از امر ارشادی بوده و نه مولوی، و معصیت امر ارشادی از تحت ادله عصمت خارج است (همان، ج ۱۴، ص ۳۱۱).

برخی از اهل سنت سهو را به شرطی که بعد از سهو، از جانب خداوند توجّه داده شود، جایز می‌دانند. برخی نیز به شرط اینکه اصرار بر سهو نباشد، آن را جایز می‌دانند. فخر رازی می‌گوید: پیامبران در زمان پیامبری واجب است از گناهان عمدی معصوم باشند (فخر رازی، ۱۴۰۹، ص ۹). در واقع، او در مورد

عصمت انبیاء به اعتبار بعد عملی، قائل به تفصیل است و همه انواع عصمت را نمی‌پذیرد (پریمی، ۱۳۹۴، صص ۳۰-۳۱).

حشویه و اکثر اصحاب حدیث عامه، ارتکاب گناهان کبیره و صغیره عمدی و سهوی را جازم می‌دانند (علم الهدی، ۱۴۰۹، صص ۴۵-۴۶)، یعنی به طور کلی، عصمت را نفی کرده و جایگاه نبی (ع) را مانند فردی عادی قلمداد می‌کنند.

#### ۴-۲- قائلان به عصمت مطلق

در میان علمای فریقین گروهی قائل به عصمت مطلق برای انبیاء و اولیاء (ع) بوده‌اند. شیخ مفید به ردّ ادله شیخ صدوق درباره سهو النبى (ص) پرداخته است (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۱۷، ص ۱۲۲، ذیل رساله فی سهو النبى). شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۱)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۰) و محقق حلی<sup>۱</sup> (محقق حلی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴) تصریح کرده‌اند که سهو النبى (ص) به طور مطلق، ممتنع است. از این رو، علامه حلی عدم صحّت سهو النبى (ص) را معلّل به لزوم سهو در تبلیغ احکام می‌داند (علامه حلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۵۰). از دیدگاه علامه مجلسی، ظاهراً اکثر علمای امامیه بر عدم صدور سهو در غیر واجبات و محرّمات مانند مباحات و مکروهات، إجماع دارند چنانکه آیات و روایاتی چند نیز بر آن‌ها دلالت دارند (مجلسی، بی تا، ج ۱، ص ۶۵).

آیه الله جوادی آملی نیز در این باره می‌فرماید: «فلاسفه و حکمای مسلمان، عصمت را گذشته از مقام اثبات، در مقام ثبوت و نفس الامر مطرح می‌کنند<sup>۲</sup>، یعنی عصمت از ویژگی‌های نفس پیامبران است. بنابراین، تفکر و برهان فلسفی سطح برتری از عصمت را نسبت به دلیل متکلمان ثابت می‌کند همان‌گونه که سطح برتری از نبوت را اثبات کرده است... نفس وقتی به مرحله عقل مستفاد و بالفعل رسید، همه علوم و حقایق غیبی را می‌یابد و آنها را برابر با وحی گزارش می‌دهد و در یافتن آن معارف و گزارش دادن آنها معصوم است همان‌طور که در عمل به احکام معصوم است... در این مرحله، قوه خیال و وهم، از درون چنین انسانی و نیز شیطان و نیروهای ابلیس از برون او ضعیف و ناتوان‌اند و او از خطر اشتباه، سهو، نسیان و لغزش‌های علمی و عملی محفوظ است. کلام لطیف ابن سینا در کتاب شریف الهیات شفا این است که: «الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا أو سهواً؛ ساحت مقدس پیامبران، برتر از آن است که سهو و غلط در آن راه یابد» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۳۶ و نک. ابن سینا، ۱۴۴۰، ص ۵۱).

در میان اهل تسنن نیز ابو اسحاق اسفراینی (م. ۴۱۸ ق) معتقد به عصمت در همه امور و همچنین، عصمت از سهو و نسیان می‌باشد (نووی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۳).

#### ۴-۳- قول به تفصیل

امام خمینی درباره درجات عصمت می‌فرماید: «انسان الهی لاهوتی است که سر تا پایش نور و طهارت و سعادت است. قلبش نور حق است و جز به حق توجه نکند و قوای باطنه و ظاهره‌اش نورانی و طاهر است

۱. والحق رفع منصب الامامة عن السهو فی العبادة.

۲. بر خلاف متکلمان که غالباً آن را در مقام اثبات طرح می‌کنند.



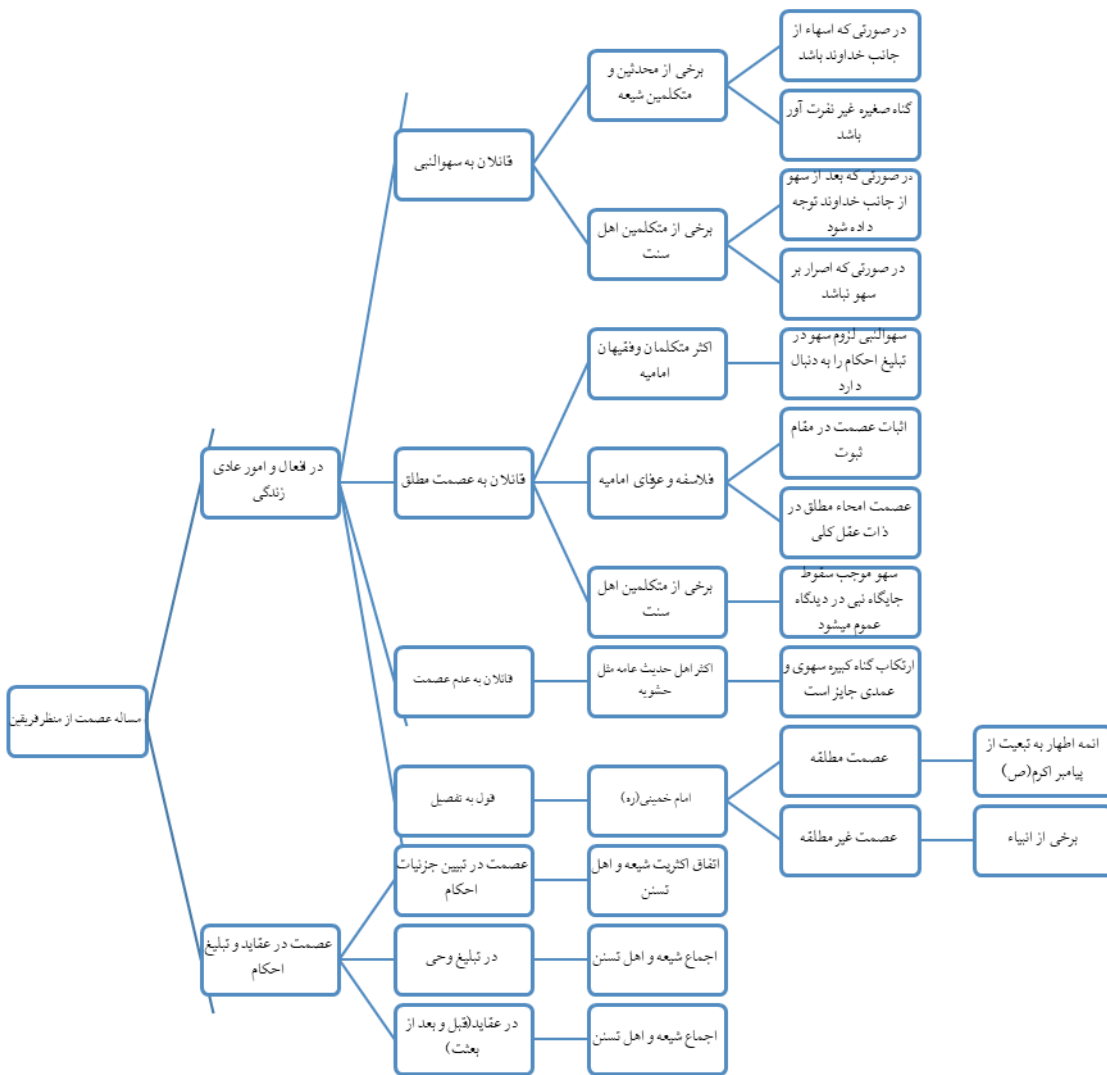
و جز حق در آنها تصرف نکنند... همچو موجود شریفی، طاهر مطلق و نور خالص است... و صاحب فتح مطلق است و دارای مقام «عصمت» کبری است بالاصاله و دیگر معصومین به تبعیت آن ذات مقدّس، دارای آن مقام اند و آن حضرت دارای مقام خاتمیّت است که کمال علی الاطلاق است و چون اوصیای او از طینت او منفصل و با فطرت او متصل اند، صاحب عصمت مطلقه به تبعیت او هستند... و اما بعضی معصومین از انبیا و اولیا (ع) صاحب عصمت مطلقه نیستند... چنانچه توجه آدم (ع) به شجره، از تصرفات ابلیس... است... که منافی با مقام آدمیت کامله است» (امام خمینی، ۱۳۷۸ [الف]، صص ۵۹-۶۰). از نظر ایشان پیغمبران و هادیان الهی از اول عمر تا آخر عمرشان یک لغزش نداشته و معصوم بوده اند (امام خمینی، ۱۳۷۸ [ب]، ج ۱۲، ص ۴۹۸).

بنابراین، از نظر امام خمینی (ره)، عصمت پیامبر خاتم (ع)، بالاصاله، مطلق و کامل بوده و آن حضرت در اندیشه و عمل دارای عصمت است (همان، ج ۱۲، ص ۴۹۸). ائمه اطهار (ع) نیز از عصمت مطلقه در جمیع جهات برخوردارند، اما عصمت آنها به تبع از پیامبر اکرم (ص) است، چون آنها پرتوی از نور وجود او هستند. اما برخی از انبیای الهی دارای عصمت مطلقه نیستند (صالحی مالستانی، ۱۳۹۲، ص ۷۹). شخص معصوم قوه عقل و فطرت نایش، نسبت به دیگر قوا و حواس او از حاکمیت و فرماندهی مطلق برخوردار است و از این رو، هیچ خطا و گناهی که منشأ در دیگر قوا و حواس انسان دارد، از او سر نخواهد زد و این همان عصمت کلی است (همان، ص ۵۶).

## ۵- جمع بندی و تحلیل

به طور کلی می توان دیدگاه مفسران فریقین در باب موضوع عصمت انبیاء و اولیاء (ع) را در نمودار زیر

جستجو نمود:



نمودار شماره ۲: مسأله عصمت از منظر فریقین

۱-۵ - تناقض دیدگاهی اهل حدیث عامه

با توجه به نمودار شماره یک و دو، می‌توان چنین استنباط کرد که غالباً مفسران با هر صبغه‌ای که به تفسیر آیات مربوط به موضوع خلافت انسان در قرآن کریم پرداخته‌اند، آن روش دارای لوازمی بوده که موضوعات معرفتی مثل عصمت انبیاء و اولیاء (ع) را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. اکثر محدثین اهل تسنن معتقدند که منظور از خلافت در قرآن، جانشینی انسان از خداوند نیست، بلکه جانشینی از موجوداتی دیگر یا نسل‌های دیگر انسانی است. بر اساس این نگاه، اکثر محدثین عامه، قائل به امکان صدور سهو، آن هم به صورت ارتکاب گناه کبیره عمدی برای انبیاء می‌باشند.

در واقع، منشأ این تفکر را می‌توان در موضوع خلافت انسان در قرآن جستجو نمود، بدین معنا که وقتی خلافت امثال حضرت داوود (ع) که قرآن کریم بدان توجه داده (ص: ۲۶/۳۸)، خلافت از جانب خداوند نباشد، پس، ایشان به جز در دریافت وحی و تبلیغ احکام، لازم نیست معصوم باشد، زیرا فقط برای این امور فرستاده شده، پس، ارتکاب کبیره هم برای ایشان مثل دیگران ممکن است. معلوم است که گروهی که ادعا

می‌کنند خلافت انسان از جن، نسناس، انسان‌های دیگر یا حتی فرشتگان است، دلیلی بر عصمت مطلق نمی‌یابد، زیرا طبق قاعده سنخیت، وقتی قرار است انسان جانشین موجوداتی شود که خود به دلیل فساد و خونریزی، تحت سنت استخلاف خداوند قرار گرفته‌اند، لزومی ندارد که جانشین ایشان، موجودی باشد که از هر گناهی معصوم باشد، زیرا ایشان به عنوان مستخلف‌عنه گناهکار بوده‌اند که او خلیفه ایشان گردیده است. بنابراین، حداکثر چیزی که درباره عصمت آدم (ع) و انبیای دیگر می‌گویند آن است که از گناهان عمدی معصوم‌اند و گرنه، در گناهان سهوی اعم از کبیره و صغیره معصوم نیستند. شایان ذکر است که از همین جا می‌توان عدم هماهنگی برخی از اصحاب حدیث در اعتقاداتشان را به دست آورد، یعنی اگر ایشان اعتقاد به جانشینی انسان از خداوند نداشته باشند که ظاهر مطلب چنین است - پس، وجه خلافت تشریحی انبیاء را چگونه توجیه می‌کنند؟ چگونه ممکن است که انسان خلیفه جن، نسناس، فرشتگان یا انسان‌های دیگر باشد و در عین حال خلافت تشریحی از جانب خدای متعال داشته باشد؟ به نظر می‌رسد، برخی از اصحاب حدیث که اعتقاد این چنینی داشته‌اند، در برخورد با بعضی از آیات مثل: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ (ص: ۲۶/۳۸) دچار سردرگمی و حیرت بوده‌اند، یعنی با توجه به اینکه آیه مذکور صراحت به خلیفه بودن داوود (ع) از جانب خدای متعال دارد، مجبور به پذیرش خلافت تشریحی شده‌اند در حالی که لازمه اعتقاد مستند به روایات ایشان چنین نیست.

همین مطلب را می‌توان از اعتقاد دیگر ایشان نیز برداشت نمود. اهل حدیث عامه نوع انسانی را که دچار فساد و خونریزی هم می‌شود، از مصادیق خلیفه می‌دانند. بنابراین، لازم نیست خلیفه از گناهان کبیره عمدی هم معصوم باشد، چه رسد به سهو غیر عمدی. توضیح اینکه با این برداشت، همه انسان‌هایی که یا به عرصه گیتی نهاده‌اند، واجد مقام خلافت هستند که قبلاً بیان شد، این خلافت از نوع خلافت الهی نیست، بلکه خلافت از جن، نسناس و فرشتگان و یا انسان‌های دیگری است که منقرض شده‌اند. بنابراین، حتی جانیان و مفسدان فی الارض که آلوده به بدترین نوع از گناهان کبیره می‌باشند، خلیفه‌اند. در این صورت، پر واضح است که حتی انبیاء نیز که از نظر ایشان دارای خلافت تشریحی‌اند، امکان انجام کبیره عمدی را نیز دارند، زیرا ایشان نیز همانند آن جانی و مفسد که انسان و خلیفه است، انسان و خلیفه‌اند. تنها تفاوت این است که نبی (ع) شایستگی‌های بیشتری برای دریافت وحی و هدایت امت دارد، نه اینکه از چنان مقام قدسی برخوردار باشد که دامنش به هیچ گناهی آلوده نشود. به همین دلیل در کتب روایی عامه، نسبت گناهان کبیره به برخی از انبیاء داده شده (شحاته، ۱۴۲۳، ج ۳، صص ۱۱۵-۱۱۶) تا آنجا که برخی از گناهان را به نبی مکرم اسلام (ص) نیز نسبت داده‌اند (به عنوان نمونه، ر.ک: احمد بن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۳).

با دیدگاه ارائه شده از جانب اهل تسنن در باب خلافت انسان، بیان چنین اموری کاملاً عادی به نظر می‌رسد، زیرا جنبه بشری و مادی بودن انبیاء را چنان برجسته نموده‌اند که ایشان را همسان با افراد عادی قلمداد نموده و به همین دلیل، به امکان صدور هر گناهی از جانب ایشان قائل شده‌اند. وجه دیگر این است که وقتی نوع انسانی به عنوان خلیفه بیان می‌شود، سایر افراد با قیاس خود با انبیاء از جهت جنبه بشری، رتبه انبیاء در خلافت را برای خود می‌خواهند، زیرا از دیدگاه ایشان، این خلافت چیزی جز سلطه و حکومت بر جامعه مسلمانان و تبلیغ امور دینی نیست، یعنی تصور آنان چنین است که اولاً، نبی نیز مثل دیگران خلیفه‌ای جانشین پیشینیان (جن، فرشته، نسناس یا انسان‌های دیگر) است، ثانیاً، نبی نیز مانند دیگران بشری است که

احتمال خطا، نسیان، گناه و عدم آنها در وی بالسویه است. بنابراین، چرا افراد دیگری که همگی در این دو امر شریک وی هستند، خلیفه او نگردند؟ از این رو، خلفای سه‌گانه بعد از پیامبر (ص) و خلفای بنی‌امیه، بنی‌مروان و بنی‌عباس به خود اجازه می‌دادند، برخی از احکام بیان شده از سوی نبی اکرم (ص) را به دلخواه خود تغییر و آن را چنین توجیه کنند که ما خلیفه ایشان هستیم و این امر برای ما جایز است! (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۵/ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۸، ص ۱۶۴).

تحلیلی که این گروه از اختلاف صحابه کبار در مسائل مختلف ارائه داده و آن را به امر اجتهاد مرتبط دانسته و گفته‌اند که اگر اجتهادش صحیح بود، دو ثواب و اگر خطا بود، یک ثواب برایش نوشته می‌شود (شریعی، ۱۹۵۸، ج ۴، ص ۳۷۲)، موضوع دیگری است که مثبت این امر است و به همین دلیل است که برخی از اندیشمندان اهل سنت گفته‌اند: هرکس که قدرت اداره جامعه مسلمانان را داشته باشد، اطاعت از وی واجب است حتی اگر خود اهل انواع معاصی نیز باشد، زیرا او خلیفه‌النبی (ص) است (مناوی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۲۸) و گفته‌اند: سفارش پیامبر است که با خلفای من مخالفت نکنید حتی اگر بر پشتتان بزنند و اموالتان را بگیرند (مسلم، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۰)، در حالی که غالب اندیشمندان شیعه امامیه اولاً، خلافت انسان را الهی و ثانیاً، این خلافت را خاص انبیاء و اولیاء (ع) دانسته‌اند که البته، انسان‌های دیگر نیز به صورت بالقوه استعداد رسیدن به این مقام را با توجه به ظرفیت وجودی خویش به صورت مشکک دارند (امام خمینی، ۱۳۷۸ [الف]، صص ۵۹-۶۰/ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۲). بنابراین، وجهی برای اجتهاد صحابه و دیگرانی که خود را خلیفه می‌خوانند، باقی نمی‌ماند، زیرا خلیفه، منصوب از طرف خدای متعال و عالم به همه علوم غیبیه است که در حیطه خلافت بدان‌ها احتیاج دارد.

از جهت دیگر، اکثر اهل حدیث عامه در بیان شئون خلیفه به خلافت تشریحی بسنده کرده‌اند و لازمه این بحث در مسأله عصمت انبیاء آن است که نبی (ع) چون جایگاه ویژه‌ای غیر از ابلاغ و تبیین احکام وحی ندارد، دلیلی هم بر لزوم عصمت مطلق وی وجود ندارد. عکس این مطلب را می‌توان در دیدگاه فلاسفه و عرفای امامیه جستجو نمود؛ ایشان که معتقدند خلافت انسان در قرآن الهی است، سعی دارند با توضیح صفات مستخلف‌عنه، خلیفه را جلوه‌ای از وی بدانند و به همین جهت، جایگاه او را در چنان مرتبه‌ای از علو قرار می‌دهند که دسترسی بدان محدود به طیف خاصی از بندگان مخلص می‌گردد و البته، این خلافت به صورت تشکیکی است. به همین دلیل، آیه‌الله جوادی آملی با تأکید بر امکان دست‌یابی به مراتبی از عصمت برای انسان‌های عادی از طریق دوری از گناه، عصمت انبیاء را متفاوت از عصمت انسان‌های عادی دانسته و معتقدند که عصمت در انسان‌های عادی با گرایش قلبی آنها به گناه قابل جمع است، ولی در انبیاء به طور کلی گرایش و تمایل به گناه وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، صص ۲۰۹-۲۱۰).

## ۵-۲- اندیشمندان شیعی و ارائه دیدگاهی جامع در این رابطه

نکته قابل تأمل این است که این گروه در مواجهه با مسأله عصمت نیز غالباً عصمت مطلق از گناهان سهوی و عمدی را ارائه می‌دهند، یعنی لازمه دیدگاه ایشان در باب خلافت الهی انسان، ارائه عصمت مطلق است. همچنین، عمومیت بخشیدن شئون خلافت به تکوینی و تشریحی موجب آن گردیده تا خلیفه را واسطه فیض برای کل عالم هستی بدانند که لازمه این دیدگاه نیز به خوبی خود را در مسأله عصمت نمودار ساخته

است به طوری که خلیفه‌ای که واسطه فیض است، باید دارای عصمت مطلق و جایگاه ویژه‌ای باشد و گرنه چنانچه مثل افراد عادی حواس او نیز دچار اختلال و اشتباه شود، جایگاه خلافت الهی او خدشه‌دار می‌شود. به همین جهت، فلاسفه اسلامی بر خلاف متکلمان که عصمت را فقط در مقام اثبات مطرح کرده‌اند، در مقام ثبوت و نفس الامر نیز مطرح می‌کنند و آن را از ویژگی‌های ذاتی نفس پیامبران قلمداد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۳۶) و این مرحله‌ای است که نفس ایشان در ذات عقل کلی امحاء شده و تمام حواس و قوایشان تحت تسلط عقل کلی در می‌آید (استرآبادی، ۱۳۵۸، صص ۲۸۷ و ۲۸۹) و در اینجاست که قلبشان سراسر نور و طهارت و محل تجلی نور حق بوده و صاحب فتح مطلق یعنی مقام عصمت کبری می‌گردند (امام خمینی، ۱۳۷۸ [الف]، صص ۵۹-۶۰) و در این مقام، همه علوم و حقایق غیبی بر ایشان مکشوف است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۳۰).

روشن است که لازمه آنچه بیان شد، عصمت مطلق است، زیرا در این سطح از معرفت، خلیفه الهی دارای چنان جایگاهی در این عالم است که تمام علوم غیبیه بر وی مکشوف می‌گردد و قبلاً بیان شد که لازمه علم مطلق، عصمت مطلق است، زیرا یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب کناره‌گیری معصوم از انجام گناه و حتی عدم تفکر بر انجام آن می‌شود، آن است که وی به سطحی از دانش و معرفت رسیده که قباحت معصیت و غایت آن را کاملاً می‌بیند و مانند کسی است که خبائث و نجاست شیئی از اشیاء را دیده و درک کرده و اصلاً هیچ تمایلی به استفاده از آن ندارد! با تحلیل پیش گفته، این امر کاملاً طبیعی است، چرا که در مقام وساطت فیض، این موجود شریف، شایستگی آن را داشته که وصول خیرات و برکات از مبدأ هستی به ماسوی‌الله، از طریق وی و به واسطه او صورت گیرد. بنابراین، احاطه علمی به تمام مراتب و درجات ایشان و خواست‌ها، نیازها و غایاتشان امری منطقی است، چون همه اینها به نوعی به او نیز باز می‌گردد. بدین ترتیب به واسطه علم مطلق که نزد اوست، صاحب عصمت مطلق می‌گردد.

از سوی دیگر، اگر غالب متکلمین و فقیهان شیعه به عصمت مطلق قائل‌اند، به دلیل آن است که انسان را جانشین خداوند در زمین دانسته‌اند که این سخن تداعی‌کننده معانی زیادی است، از جمله اینکه در این خلافت نیز مانند هر خلافت دیگری به اقتضای حکمت الهی، باید بین خلیفه و مستخلف‌عنه سنخیتی هرچند اندک وجود داشته باشد که حداقل این سنخیت، آن است که خلیفه محل ظهور و تجلی برخی از اسماء و صفات حق تعالی باشد، اما حدّ اعلاّی آن این است که خلیفه مظهر تام و تجلی اعظم و آئینه تمام‌نمای اسماء و صفات حق تعالی در وجود خویش باشد به گونه‌ای که شنیدن، گفتن، دیدن، فعل و ترکش همگی به حق و برای حق باشد. در این صورت است که خلیفه شایسته‌ترین تقدیر است و گرنه، چنانچه این مظهریت به صورت حداقلی باشد، فضیلت زیادی برای وی محسوب نمی‌شود، زیرا برخی از انسان‌های عادی نیز با تزکیه نفس و انجام برخی از نوافل و ریاضات به برخی از این فضائل دست یافته‌اند. بنابراین، اگر بر بعضی از انسان‌های خاص، یعنی انبیاء و اولیاء (ع) خلیفه الله اطلاق گردیده، چیزی فراتر از چنین سنخیتی است. با پذیرش این مطلب باید گفت که یکی از شئون این سنخیت، در مقوله عصمت است، یعنی خداوندی که خیر محض بوده و مبرای از هر عیب، نقص، سیئه و... به طور مطلق است، خلیفه وی نیز به میزان گسترش خلافتش بر عالم عصمتش نیز شمولیت بیشتری می‌یابد به طوری که خلیفه مطلق پروردگار،

دارای عصمت مطلق از جمیع گناهان است و چون که غالب متکلمان شیعی، انبیاء و ائمه (ع) را خلیفه مطلق پروردگار دانسته‌اند، عصمت ایشان را نیز مطلق تلقی نموده‌اند.

#### ۴-۳- عصمت در عقاید و امور تبلیغی لازمه خلافت شرعی

همچنین، اگر مشهور فریقین بر عصمت در عقاید انبیاء قبل و بعد از بعثت و همچنین، تبلیغ احکام توسط ایشان عقیده دارند، به دلیل آن است که اکثریت فریقین معتقد به خلافت شرعی انبیاء هستند و این عصمت در عقاید و امر تبلیغ احکام، لازمه خلافت شرعی است، یعنی مهم‌ترین رکن خلافت شرعی آن است که نبی و ولی به امر تبلیغ و در صورت امکان، اجرای احکام و حدود الهی در جامعه مسلمانان اهتمام ورزد و این امر در صورتی محقق می‌شود که آنچه را که او دریافت کرده، اولاً، صحیح و سالم به دست وی رسیده باشد و از گزند و تحریف شیاطین در امان بماند و ثانیاً، در مرحله حفظ و نگهداری به صورت کاملاً دقیق از آن صیانت شود و ثالثاً، در مرحله ابلاغ به صورت تمام و کمال و بدون کاستی به مردم ابلاغ گردد. حال اگر در هریک از مراحل یاد شده، محتوای وحی دستخوش تغییر و تحریف گردد، حکمت ارسال رسل و وحی نقض می‌شود، زیرا آن چیزی نیست که خداوند اراده فرموده تا برای برپائی دینش بر مردم ابلاغ گردد. در این صورت، لازم است که در این مراحل سه گانه، نفس و قلب نبی از هرگونه گزند و آسیبی حفظ شود تا القائنات شیاطین و وساوس نفس اماره محتوای وحی را دستخوش تغییر قرار ندهد و این همان عصمتی است که ضرورتاً خدای متعال، خود عهده دار آن است و از آن به عصمت در خلافت شرعی تعبیر می‌شود و اگر اکثریت فریقین بر عصمت انبیاء در عقاید و تبلیغ احکام و معارف الهی تأکید کرده‌اند، یکی از وجوهش آن است که حداقل به خلافت شرعی ایشان و جانشینی در تبلیغ و اجرای احکام اعتقاد دارند، یعنی لازمه و ضرورت خلافت شرعی آن است که نبی حداقل در مراحل سه گانه دریافت، حفظ و ابلاغ وحی مصون بوده و همچنین، اعتقادات او نیز از گزند القائنات شیاطینی حفظ شود و گرنه، دیگر جنبه الگو بودن را از دست می‌دهد و اعتقادات غلط او ممکن است به امتش نیز تسری پیدا کرده و موجب گمراهی ایشان و نقض غرض از ارسال وی گردد.

ضمن اینکه شاید بتوان گفت، اگر برخی از محدثین شیعه لزوم سهو النبى را پذیرفته‌اند یا به لازمه دیدگاه خود و تأثیرات آن در موضوعات دیگر توجه نداشته‌اند و یا اینکه به دلیل آن بوده که در موضوع خلیفه اللهی انسان و شئون مختلف آن نظریه منسجمی ارائه نداده‌اند. به عنوان نمونه، خود شیخ صدوق این روایت را آورده که ابو الطفیل از قول امام باقر (ع) نقل کرده است که فرمود: پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) فرمودند: آنچه را من برای تو املا می‌کنم، بنویس. حضرت فرمود: آیا خوف این دارید که فراموش کنم؟ پیامبر فرمود: چنین خوفی ندارم. تو چیزی را فراموش نمی‌کنی و از خدا خواسته‌ام که مانع نسیان تو شود، ولی این مطالب را برای ائمه (ع) پس از خودت بنویس (صدوق، ۱۴۱۷، ص ۴۸۵).

این حدیث دلالت دارد بر این که امام محفوظ از نسیان است و اگر امام چنین است، پیامبر به طریق اولی این گونه خواهد بود (ابراهیمی راد، ۱۳۸۸، ص ۶۳).

البته باید توجه داشت که إسهائی که در عقیده برخی از محدثین شیعه در نفس نبی ایجاد می‌شود، از جانب خدای متعال است و نه اینکه به دلیل عوارض دنیوی و یا القائنات شیاطینی باشد. در این صورت،

می‌توان گفت که این اسهاء، ضرری به عصمت ایشان وارد نمی‌سازد، بلکه چون خواست خداوند بر این اسهاء فرار گرفته، این نیز خود نوعی عبودیت به حساب می‌آید، چرا که با وجود همین سهو، معلوم می‌شود که نبی عبودیت دارد نه ربوبیت (صدوق، بی‌تا، ج ۱، صص ۳۵۹-۳۶۰) زیرا «ان الذی لایسهو هو الله الذی لاله الا هو» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۹). در واقع، آنچه که از طرف برخی از محدثین شیعه مثل شیخ صدوق و استاد ایشان ابن ولید درباره لزوم پذیرش سهو النبئی (ص) گفته شده، عبارت است از «اسهاء النبئی لمصلحة»؛ بدین معنا که تفاوت پیامبران و افراد عادی در آن است که در ایشان اسهاء از جانب خدای متعال اتفاق می‌افتد، اما در افراد عادی این سهو از جانب شیطان است (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۰).

با نظر به این مطلب، سهوی که در نبی ایجاد می‌شود نیز، به خاطر وجود مصالحی است. به همین دلیل است که در روایتی که درباره سهو پیامبر اکرم (ص) نقل شده، وقتی حسن بن صدقه از امام (ع) می‌پرسد: آیا با وجود سهو النبئی (ص)، و جاهت ایشان به صورت قبلی حفظ خواهد شد؟ حضرت پاسخ می‌دهند: بله، زیرا خداوند با این سهو خواسته است حکم شرعی سهو در نماز را به مکلفین یاد دهد (صدوق، بی‌تا، ص ۳۵۸) و یا در روایت دیگری که سعید اعرج از قول امام صادق (ع) درباره سهو النبئی (ص) در نماز ذکر کرده، حضرت در بیان حکمت این اسهاء می‌فرمایند: خداوند از جهت رحمت به امت، پیامبر خود را به سهو مبتلا نمود، مگر نمی‌بینی که اگر یک فرد عادی در نماز سهو کند، همه او را سرزنش کرده و می‌گویند: نمازت قبول نیست، اما وقتی پیامبری که الگوی امت است، سهو می‌کند و برای سهوش دو سجده سهو به جا می‌آورد، همه می‌توانند به او استناد کرده و واجبات خود را بدون نیاز به تکرار، اصلاح نمایند و این رحمتی بر امت است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۵۷).

البته لازم به ذکر است که امثال شیخ طوسی همه روایاتی را که دلالت بر سهو النبئی (ص) دارند، به دلیل تقیه و موافقت با عامه (اهل تسنن) می‌دانند (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۱).

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب یاد شده، کاملاً مبرهن است که آراء مفسران و متفکران فریقین درباره موضوع عصمت انبیاء و اولیاء (ع) و گستره آن متفاوت بوده و از نظر این تحقیق، یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب این اختلاف آراء - آن هم در این سطح - گردیده، مربوط به نوع نگاه هرکدام از فرقه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی به انسان است. موضوع انسان‌شناسی در اسلام و نحوه مواجهه با آن از سوی هر یک از نحله‌های یادشده، دارای آثار و لوازمی است که تأثیر این آثار و لوازم، در شکل‌گیری هندسه معرفتی هرکدام از نحله‌ها و جریان‌ها در ابعاد مختلف آن به وضوح مشهود است. به عنوان نمونه، در موضوع عصمت، پذیرش خلیفه‌اللهی انسان، با تبیین عرفانی و فلسفی‌اش، چنان جایگاه رفیعی را برای خلیفه‌الله ترسیم می‌نماید که حتی ارتکاب صغیره به صورت سهوی را هم از ایشان نفی می‌کند، زیرا در این دیدگاه، انسان، خلیفه خدا و مظهر و تجلی اسماء و صفات او و دارای شأن خلافت تکوینی و علم مطلق است. در نتیجه، باید دارای عصمت مطلق نیز باشد، اما اگر خلیفه‌اللهی انسان مناقشه‌پذیر بوده و خلافت مطروحه در قرآن کریم غیر الهی و مربوط به جانشینی از جن، فرشتگان، سناس یا انسان‌های دیگر باشد، نتیجه متفاوت خواهد بود به طوری که بعضی از فرق کلامی چنین بیان داشته‌اند که عصمت انبیاء فقط مربوط به دریافت و ابلاغ وحی توسط نبی می‌باشد و در

زمینه‌های دیگر لزومی بر عصمت - آن هم به صورت مطلق - دیده نمی‌شود تا جایی که حشویه و اکثر اصحاب حدیث عامه، ارتکاب گناهان کبیره و صغیره را عمداً، سهواً و خطاً از سوی انبیاء ممکن می‌دانند (علم الهدی، ۱۴۰۹، صص ۴۵-۴۶).

همچنین، اگر منظور از مصادیق خلیفه، نوع انسانی باشند، با توجه به اینکه نوع انسان دچار خونریزی و فساد نیز می‌شود، نتیجه چنین می‌شود که در تحلیل مسأله عصمت انبیاء و اولیاء (ع) نیز نیازی به طرح عصمت به صورت مطلق دیده نمی‌شود، درحالی‌که اگر تنها اوحدی از بندگان خلص الهی واجد مقام خلافت باشند، با این فرض که دیگران نیز به صورت بالقوه استعداد نیل به آن را دارند (یعنی به صورت تشکیکی)، اعتقاد به عصمت مطلق محظوری ندارد، چون ایشان واسطه فیض بوده و در مقام اسوه بودن باید از همه گناهان - اعم از کبیره و صغیره، عمدی و غیرعمدی - مصون باشند تا اعتماد پیر وانشان از ایشان سلب نگردد.

ضمن اینکه اعتقاد به خلافت تشریحی به تنهایی لزومی بر عصمت مطلق ندارد، بلکه فقط در امور مربوط به دریافت، حفظ و تبلیغ وحی ایجاب عصمت را به همراه خود دارد، اما در اعتقاد به خلافت تشریحی و همچنین، تکوینی معصوم، به دلیل جایگاه رفیع و نقش مهمی که ایشان در ایصال فیض به عالم هستی دارند، کون جامع هستی بوده و دارای علوم غیبیه بی‌شماری اند که نتیجه آن نیز عصمت مطلق است.



## منابع و مأخذ

- قرآن کریم؛ ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱. آلوسی، سید محمود؛ *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*؛ به کوشش عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
  ۲. ابراهیمی راد، محمد؛ «*تحلیل و بررسی روایات سهو النبی (ص)*»؛ علوم حدیث، ش ۵۲، تابستان ۱۳۸۸ ش.
  ۳. ابو هلال عسکری، حسن بن عبدالله؛ *الأوائل*؛ طنطا: دار البشیر، ۱۴۰۸ ق.
  ۴. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ *تاریخ ابن خلدون*؛ ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
  ۵. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبد الله؛ *الشفاء*؛ قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۴۰ ق.
  ۶. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب؛ *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*؛ به کوشش عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
  ۷. ابن فارس، احمد؛ *معجم مقاییس اللغة*؛ به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۹ ق.
  ۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ *تفسیر القرآن العظیم*؛ به کوشش محمدحسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
  ۹. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ به کوشش احمد فارس، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۸ ق.
  ۱۰. احمد بن حنبل؛ *مسند احمد*؛ بیروت: دار صادر، بی تا.
  ۱۱. استرآبادی، محمدتقی؛ *شرح فصوص الحکم*؛ به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
  ۱۲. امام خمینی، سیدروح الله؛ *آداب الصلوة (آداب نماز)*؛ ج ۶، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸ ش [الف].
  ۱۳. \_\_\_\_\_؛ *صحیفه امام*؛ (مجموعه ۲۲ جلدی)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸ ش [ب].
  ۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ *صحیح بخاری*؛ بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
  ۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ *انوار التنزیل و أسرار التأویل*؛ به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
  ۱۶. پریمی، علی؛ «*گستره عصمت انبیاء از دیدگاه فخر رازی*»؛ پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
  ۱۷. جرجانی، حسین بن حسن؛ *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۹۹۷ ش.
  ۱۸. جعفری، محمدتقی؛ *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
  ۱۹. جوادی آملی، عبدالله؛ *تفسیر تسنیم*؛ تنظیم: احمد صادقی، قم: اسراء، ۱۳۸۵ ش.
  ۲۰. \_\_\_\_\_؛ *وحی و نبوت در قرآن*؛ قم: اسراء، ۱۳۸۸ ش.
  ۲۱. \_\_\_\_\_؛ *تفسیر موضوعی قرآن کریم*؛ تنظیم: علی اسلامی، قم: اسراء، ۱۳۷۶ ش.
  ۲۲. حائری، مرتضی؛ «*خلافت در قرآن*»؛ بیانات، ش ۱۱، پاییز ۱۳۷۵ ش.
  ۲۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد؛ *تفسیر اثنی عشری*؛ تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳ ش.

۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ به کوشش صفوان عدنان، دمشق: دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۵. زمخشری، محمود؛ *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ ج ۳، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. سبحانی، جعفر؛ *تفسیر صحیح آیات مشکله*؛ تهران: مؤسسه نشر و تبلیغ، ۱۳۶۴ ش.
۲۷. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد؛ *تفسیر سورآبادی*؛ به کوشش علی اکبر سعیدی، تهران: فرهنگ نو، ۱۳۱۴ ش.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن؛ *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*؛ قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. \_\_\_\_\_؛ *تفسیر الجلالین*؛ بیروت: مؤسسه النور، ۱۴۱۶ ق.
۳۰. شحاته، عبدالله محمود؛ *تفسیر مقاتل بن سلیمان*؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۳ ق.
۳۱. شریبینی، محمد بن احمد؛ *معنی المحتاج*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۵۸ م.
۳۲. شهید اول، محمد بن مکی؛ *ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة*؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. صالحی مالستانی، حسین؛ *«امام خمینی و تفسیر نواز عصمت پیامبر اکرم (ص)»*؛ حضور، ش ۸۶، ۱۳۹۲ ش.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۵. \_\_\_\_\_؛ *کسر الاصنام الجاهلیة*؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۱ ش.
۳۶. \_\_\_\_\_؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۳۷. صدوق، محمد؛ *الأمالی*؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. \_\_\_\_\_؛ *عیون أخبار الرضا (ع)*؛ به کوشش حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۳۹. \_\_\_\_\_؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ به کوشش علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
۴۰. صفری پور، زینب؛ *«بررسی تطبیقی خلیفة اللّهی انسان دراهم تفاسیر فریقین»*؛ حدیث اندیشه، ش ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۴۱. طباطبایی، محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان لعلوم القرآن*؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۳. طبری، محمد بن جریر؛ *جامع البیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن؛ *تهذیب الاحکام*؛ به کوشش سیدحسن موسوی خراسان، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*؛ تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: بی نا، ۱۴۰۴ ق.
۴۶. علم الهدی، سیدمرتضی؛ *عصمة الانبیاء*؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ ق.
۴۷. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *کتاب العین*؛ ج ۲، قم: هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۹. قرشی، سیدعلی اکبر؛ *أحسن الحدیث*؛ ج ۳، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.

۵۰. کاوند، علیرضا؛ «بررسی مفهوم خلیفه اللهی انسان در آیه خلافت (آیه ۳۰ سوره بقره)»؛ پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، ش ۵، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ به کوشش علی اکبر غفاری، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۵۲. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: دارالتعارف، ۱۴۲۱ ق.
۵۳. \_\_\_\_\_؛ *حیة القلوب*، تهران: انتشارات اسلامی، بی تا.
۵۴. محقق حلی؛ *المختصر النافع فی فقه الامامیه*؛ تهران: موسسه بعثت، بی تا.
۵۵. مدرسی، سید محمد تقی؛ *من هدی القرآن*؛ تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۵۶. مصطفوی، حسن؛ *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۵۷. \_\_\_\_\_؛ *تفسیر روشن*؛ تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۵۸. مغنیه، محمدجواد؛ *تفسیر الکاشف*؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۵۹. \_\_\_\_\_؛ *التفسیر المبین*؛ قم: بنیاد بعثت، بی تا.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ *تفسیر نمونه*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۱. مناوی، محمد عبدالرئوف؛ *فیض القدیر شرح الجامع الصغیر*؛ به کوشش احمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۶۲. نصری، عبدالله؛ *مبانی انسان شناسی در قرآن*؛ تهران: مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.
۶۳. نووی، محیی الدین یحیی بن شرف؛ *شرح صحیح المسلم*؛ بیروت: دار کتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۶۴. همدانی، عبدالجبار بن احمد؛ *شرح الاصول الخمسه*؛ قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۲۷ ق.