

## **Infallibility of the Prophets: Its Nature and Limitations in the Commentary of Al-Mizan and the Commentary of Min Wahy al-Qur'ān**

Seyed Mehdi Rezaei \*

Kazem Ghazizadeh \*\*

(Received on: 2019-04-21; Accepted on: 2019-09-23)

### **Abstract**

In this article, we examine and evaluate the theological perspective of the two prominent Shiite commentators, Muhammad Husayn Tabataba'i and Sayyid Mohammad Husayn Fadlallah, on the infallibility of divine prophets and other related issues, which are reflected in the Quranic interpretations of these two interpreters, and thereby present a view that is stronger and closer to reality. The views of the aforementioned scholars on analysing and explaining the reality of infallibility, in spite of having some similarity and closeness, differ in expressing and evidencing the reality of infallibility. Concerning the timing of the infallibility of the prophets, there is no difference between the two scholars and the two theories are in complete agreement with each other. However, with regards to the subject area and the realm of infallibility, with a profound look and analysis of the expressions contained in these interpretations, there are clear and profound disagreements, and certainly, for each of these views, it is possible to find some parallel intellectual works in various Islamic schools of thought. The authors of this study, while carefully analysing the views expressed and considering the arguments of both scholars, view Tabataba'i's viewpoint on conflicting issues to be consistent, more convincing and sometimes closer to innovation.

**Keywords:** Tabataba'i, Fadlallah, Infallibility of Prophets, Al-Mizan interpretation, Min Wahy al-Qur'an interpretation.

---

\* Ph.D. Student of Teaching Knowledge with an Orientation of Qur'ān and Islamic Texts, University of Qur'ān and Hadith, Qom, Iran (Corresponding Author), a3dmahdi@gmail.com.

\*\* Assistant Professor Department of Qur'ān and Hadith, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran k.ghazizadeh@modares.ac.ir.

## عصمت انبیا: ماهیت و حدود آن در تفسیر المیزان و تفسیر من وحی القرآن

سید مهدی رضایی\*

کاظم قاضی زاده\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۲]

### چکیده

در این نوشتار دیدگاه کلامی دو مفسر بنام شیعی، محمدحسین طباطبایی و سید محمدحسین فضل الله را در باب عصمت انبیای الهی و مباحث مربوط به آن، که در تفاسیر قرآنی این دو مفسر منعکس شده، بررسی و ارزیابی می‌کنیم و دیدگاهی را که متقن تر و به واقع نزدیکتر است بیان خواهیم کرد. دیدگاه دو صاحب نظر مذکور در باب تحلیل و تبیین حقیقت عصمت، علی‌رغم همسویی و قرابت در برخی نکات، در بیان حقیقت عصمت و ادله آن اختلاف دارد. درباره محدوده زمانی عصمت پیامبران، هیچ اختلافی بین این دو اندیشمند نیست و دو نظریه با یکدیگر انطباق کامل دارد. ولی درباره محدوده موضوعی و قلمرو عصمت، با نگاه عمیق و تحلیل عبارات مندرج در این تفاسیر، به‌وضوح اختلافات عدیده و عمیق به چشم می‌خورد، که البته شاید بتوان برای هر یک از این دیدگاه‌ها، نظایری در میان آثار فکری مکاتب مختلف اسلامی یافت. نگارندگان این پژوهش، ضمن تحلیل دقیق دیدگاه‌های مطرح شده و ملاحظه ادله هر دو صاحب نظر، دیدگاه طباطبایی را در موضوعات اختلافی، دارای استواری و اتقان بیشتر و بعضاً قرین به نوآوری می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: طباطبایی، فضل الله، عصمت انبیا، تفسیر المیزان، تفسیر من وحی القرآن.

\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول)  
a3dmahdi@gmail.com

\*\* استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران g.ghazizadeh@modares.ac.ir

## مقدمه

«عصمت» از مباحث ضروری در حوزه عقاید است، به طوری که هر یک از فرق اسلامی با عنایت به مبانی خود به آن پرداخته‌اند. برخی معتقدند ظهور این اصطلاح در عصر امام صادق (ع) بوده است (جعفری، ۱۳۷۲). ولی ادله موجود بیانگر این نکته است که اعتقاد به «عصمت» از معارف اولیه اسلام بوده و رسول خدا (ص) نیز از این واژه استفاده کرده‌اند (الامام العسکری، ۱۴۰۹: ۴۷۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۰۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۳/۳۶).

آنچه به این بحث اهمیت بخشیده، تلازم بین عصمت و حجیت قول و فعل معصوم است، که به نظر می‌رسد فلسفه وجود عصمت برای معصومان همین نکته است که خداوند انسان‌ها را به تبعیت از ایشان امر کرده است (انعام: ۸۹ و ۹۰؛ انبیا: ۷۳). در میان متکلمان اسلامی، علمای اهل سنت اولاً موضوع بحث را منحصر در پیامبران دانسته‌اند؛ ثانیاً محدوده قطعی آن را ناممکن بودن صدور کفر از نبی، چه قبل از بعثت و چه بعد از آن، می‌دانند، که البته مباحث دیگری بین ایشان محل بحث واقع می‌شود. از نگاه غالب متکلمان شیعه، ارتکاب هر گونه گناه، فراموشی و نسیان از ساحت معصوم، نبی و امام، دور دانسته شده است، چنانچه عصمت ایشان در تلقی و تبلیغ وحی نیز پذیرفته شده است (قوشچی، بی‌تا: ۳۵۹-۳۵۸؛ مظفر، ۱۳۹۶: ۵۹۸-۵۹۹؛ حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۴۵-۶۴۷). در میان صاحب‌نظران شیعی، طباطبایی و سید محمدحسین فضل‌الله در خلال مباحث تفسیری خود به مباحث کلامی نیز پرداخته‌اند که یکی از آنها، بحث از عصمت است. فضل‌الله ضمن اشاره به دیدگاه طباطبایی درباره عصمت در *المیزان* به نقد آن پرداخته و اشکالاتی را مطرح کرده است که در ادامه ضمن بررسی اقوال، درباره مباحث اختلافی سخن خواهیم گفت.

ذکر این نکته ضروری است که علی‌رغم تألیف مقالاتی با موضوعات مرتبط (جعفری، ۱۳۷۲؛ فاریاب، ۱۳۹۴) این نوشتار چند خصیصه دارد: ۱. به طور خاص و به شکل تطبیقی بحث عصمت انبیا را در میان دیدگاه‌های دو مفسر مد نظر می‌کاود؛ ۲. کوشیده‌ایم تمامی مباحث مرتبط با موضوع را لحاظ کنیم و استقرای کاملی داشته باشیم؛ ۳. اشکالات وارد شده بر آثار مذکور بررسی و نقد شده است.

## مفهوم‌شناسی

«عصمت» در لغت از ماده «عصم» و به معنای بازداشتن و منع کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۳۱). وقتی گفته می‌شود «ان یعصمک الله من الشر» یعنی خداوند شر را از تو دفع کند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۳). «عصمت» در اصطلاح کلامی شیعه، لطف الهی به بندگان خاص است که به واسطه آن، بنده با اختیار خود از فعل قبیح خودداری می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۸؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۲۵/۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۱؛ حلی، ۱۳۶۵: ۳۷). از نگاه اشاعره، منظور از «عصمت» آن است که خداوند گناه را در آنان خلق نمی‌کند و در نتیجه در پی معصیت نمی‌روند (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۹۹). در تعریف دیگری از ایشان آمده است که «عصمت» یعنی توانایی بر اطاعت و ناتوانی از ارتکاب معصیت (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۴۶).

## ماهیت عصمت از منظر تفاسیر المیزان و من وحی القرآن

طباطبایی درباره حقیقت عصمت، آن را نیرویی در انسان معرفی می‌کند که انسان را از اموری که شایسته او نیست، باز می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۰/۵، ۱۶۵/۱۱). وی معتقد است خداوند عده‌ای را با فطرت مستقیم و ادراکاتی صحیح آفریده و در خلقت ایشان امتیاز قائل شده است و ایشان بدون عمل و مجاهدت به اخلاص رسیده‌اند (همان: ۱۶۵/۱۱)؛ و چون این امتیاز از جانب خودش نبوده و از طریق عصمت پروردگار به آن نائل شده، صحیح است که از خدا مصونیتی درخواست کند که از ناحیه خود تأمینی در خصوص آن ندارد. لذا علی‌رغم وجود عصمت، اگر در آیه ۲۸۶ سوره بقره از لسان نبی این‌گونه نقل شده است که: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»، این درخواست را حمل بر این معنا می‌کنیم (همان: ۴۵۱/۲).

طباطبایی ماهیت این اعطای خاص را علم می‌داند (همان: ۸۰/۵ و ۱۶۵/۱۱) و برای اثبات این ادعا به آیه ۱۱۳ سوره نساء استناد می‌کند. به نظر وی، این آیه دو نوع علم برای پیامبر اثبات می‌کند. نخست، علمی که از طریق وحی و نزول فرشته حاصل

می‌شود و دیگری علمی که از طریق نوعی الهام قلبی از سوی خداوند و بدون دخالت فرشته برای پیامبر فراهم می‌گردد. وی می‌گوید سبب اعطاء سنخ دوم علم، مواجهه پیامبر با وقایع و حوادث متعدد و گوناگون است که چون شخص نبی لازم است در این گونه امور نیز راه صواب را ببیند باید از روحی قوی بهره‌مند باشد و به تعبیری دقیق‌تر، آن به آن محتاج نزول وحی نباشد. این علم در ذیل علوم حاصل از وحی و حکمت نمی‌گنجد گرچه با آنها بی‌ارتباط نیست. بنابراین، صدر آیه که در آن سخن از انزال کتاب و حکمت شده است ناظر به علم نوع اول، و ذیل آیه که به تعلیم چیزهایی که پیامبر نمی‌دانسته اشاره شده، ناظر به علم نوع دوم است و عصمت از جنس این نوع از علم است. همچنین، معتقد است روایاتی که درباره علم پیامبر آمده است با برداشت ایشان از آیه همسویی دارد (همان: ۷۹/۵-۸۰). طباطبایی تصریح می‌کند که چون این نوع علم با دیگر علوم که ما می‌شناسیم تفاوت اساسی دارد نمی‌توانیم درک روشنی از آن داشته باشیم.

وی وجود این علم را موجب تغییر طبیعت انسانی، که همان مختاربودن او است، نمی‌داند. لذا پیامبر را مجبور به عصمت به حساب نمی‌آورد، چراکه اساساً علم را، از مبادی اختیار برمی‌شمرد که طبعاً هر چه علم قوی‌تر شود اختیار نیز قوی‌تر می‌گردد (همان: ۱۶۷/۱۱) و به تبع آن، این نتیجه حاصل می‌شود که تکالیفی که به انبیا خطاب شده صوری نیست و واقعی است (همان: ۲۹۱/۱۷).

حال طبعاً این پرسش مطرح می‌شود که: متعلق این علم چیست؟ برخی معتقدند طباطبایی صریحاً به متعلق علم اشاره نکرده، اما در جایی (همان: ۱۴۱/۲) از آن علم به عنوان «اذعان به ضرورت دائمی عبودیت» یاد کرده است (صدر، ۱۳۹۰). به نظر می‌رسد علی‌رغم تعریف مزبور، متعلق علم، ضرورت مذکور نباشد، بلکه این ضرورت، نتیجه حصول علم به متعلق است، نه آنکه خود، متعلق علم باشد. حال متعلق این علم چیست؟ آیا طباطبایی برای این علم متعلق ذکر نکرده است؟ وی در بحث مفصلی، ذیل آیه ۳۳ سوره احزاب، می‌گوید:

مراد از بردن رجس، عصمت از اعتقاد و عمل باطل است و مراد از تطهیر که با مصدر تأکید شده، زائل شدن اثر رجس به وسیله وارد کردن مقابل آن است، و آن عبارت است از اعتقاد به حق. پس، تطهیر اهل بیت عبارت شد از اینکه ایشان را مجهز به ادراک حق کند، در اعتقاد و عمل (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۹/۱۶).

به اعتقاد نگارندگان، می‌توان ادعا کرد که ماهیت عصمت از نگاه طباطبایی، علم به حق و نقطه مقابل آن، علم به باطل و به تبع آن، تشخیص مصادیق آن دو است؛ و چون ذات مقدس باری تعالی خود را حق معرفی می‌کند، «ذلک بأنّ الله هو الحق» (حج: ۶)، و منشأ حق و وجود و خیر را نیز خود می‌داند، «الحق من ربّک» (آل عمران: ۶۰)، معصوم، به ذات و افعال باری تعالی علم به معنای واقعی و کامل پیدا می‌کند و رعایت حقوق بندگی برایش واضح می‌شود که نتیجه چنین علمی می‌شود «ادعان به ضرورت دائمی عبودیت».

البته طباطبایی این علم را متفاوت با سایر علوم می‌داند، چراکه این علم برخلاف سایر علوم که اثرشان اکثری و غیردائمی است، اثرش دائمی و قطعی است. زیرا علوم دیگر مکرر مغفول واقع می‌شود، اما این علم، همیشه بر فکر و رفتار شخص غالب است و مانع ارتکاب خطا می‌شود (همان: ۱۶۶/۱۱).

فضل الله نیز در چند جا (فضل الله، ۱۴۱۹: ۴۵۷/۷، ۵۶۰/۷، ۱۹۵/۱۴، ۳۰۲/۱۸) ماهیت عصمت را تعریف کرده است. وی در اولین بیان، علاوه بر اینکه استناد طباطبایی به آیه ۱۱۳ سوره نساء را به دلیل خدشه در مدلولی که طباطبایی از آیه برداشت کرده است نمی‌پذیرد و فقره «عَلَمَکَ مَالَم تَعْلَم» را ناظر به آگاهی انبیای سلف و معارف کتاب و حکمت می‌داند و با اشاره به آیاتی که علم به سرگذشت پیامبران پیشین را از علمی دانسته که پیامبر از آنها بی‌اطلاع بوده، به این نتیجه رسیده که علمی که ذیل این آیه آمده همان علم کتاب و حکمت است که در صدر آیه آمده است و از این جهت ذیل آیه، صدر آیه را تفسیر می‌کند. بر این اساس نمی‌توان از آیه محل بحث دو نوع علم (وحی از طریق فرشته و الهام قلبی بدون واسطه فرشته) را استنباط کرد (همان: ۴۵۷/۷).

فضل الله عصمت را لطف خدا بر بنده خویش می‌داند، به طوری که این لطف موجب عدم صدور معصیت از او (همان: ۵۶۰)، و مانع شکل‌گیری اعتقاد باطل و عمل زشت می‌شود (همان: ۳۰۲/۱۸). از دیدگاه وی، این لطف خاص پروردگار، نتیجه اراده تکوینی خدا، مبنی بر شکل‌گیری شخصیت عده‌ای از انسان‌ها بر اساس انطباق کامل با آموزه‌های وحی است (همان: ۱۹۵/۱۴). اما فضل الله در تشریح این موهبت خاص الاهی برنیامده و در مجموع، تعریفی قریب به تعریف شیخ مفید، سید مرتضی، نصیرالدین طوسی و ... بیان می‌کند.

در خصوص اشکال فضل الله بر استناد طباطبایی به آیه ۱۱۳ سوره نساء این ایراد وارد است که فضل الله نسبت به تکیه‌گاه استدلالی طباطبایی در خصوص سبب نیاز نبی به دو نوع از علم، و همچنین استناد وی به روایات موافق به عنوان مؤید، هیچ نقدی را مطرح نمی‌کند و صرفاً به ردّ این برداشت نظر می‌دهد. به علاوه، هرچند در برخی آیات، سرگذشت پیامبران پیشین از علومی دانسته شده است که پیامبر قبلاً نمی‌دانسته، ولی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که تمام آنچه پیامبر نمی‌دانسته و به اراده خدا فرا گرفته، منحصر در سرگذشت پیامبران پیشین است، چراکه این برداشت مبتنی بر مغالطه ایهام و انعکاس است (مظفر، ۱۳۸۸: ۴۸۸؛ خندان، ۱۳۸۴: ۲۷۹-۲۸۱). ثانیاً اصل ادبی مشهور اقتضا دارد که جملات جدید را ناظر به معنای جدید بدانیم و بر آن باشیم که گوینده در نظر داشته است معنای تازه‌ای تأسیس کند (تفتازانی، بی‌تا: ۹۳-۹۵). لذا جز در جاهایی که دلیل و قرینه محکمی بر تفسیری و تأکیدی بودن جملات جدید داشته باشیم، بنا را بر تأسیسی بودن آنها می‌گذاریم. ثالثاً به نظر می‌رسد تفاوت تعبیر در آیه بین دو واژه «انزل» و «علم» نیز قرینه دیگری بر درستی بیان طباطبایی است.

حال با دقت در بیان هر دو مفسّر و تبیین دقیق طباطبایی از حقیقت عصمت، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که تحلیل طباطبایی موشکافانه‌تر و جامع‌تر از بیان فضل الله است، چراکه صرف بیان «لطف الاهی» در تفسیر من وحی القرآن در مقام تحلیل حقیقت عصمت، بدون عرضه تحلیل و تبیین از حقیقت آن، بیانی کاشف از

مجهولی علمی تلقی نمی‌شود و تبیینی به معنای واقعی از حقیقت عصمت به شمار نمی‌آید.

### محدوده زمانی و موضوعی عصمت در المیزان و من وحی القرآن

اگرچه برخی اندیشمندان اسلامی معتقدند در باب عصمت نبی، مابین دوران قبل از رسالت و بعد از بعثت، تفاوت وجود دارد و ارتکاب معاصی و ابتلا به نقیصه را قبل (یا بعضاً، بعد) از رسالت جائز دانسته‌اند، چنانچه این اقوال به اصحاب حدیث، حشویه و معتزله نسبت داده شده (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۸)، اما چون صاحبان دو تفسیر مذکور هر دو قائل به عصمت، چه قبل از بعثت و چه بعد از آن، هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۹/۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۰۲/۱۸) وارد این بحث نمی‌شویم.

اما در باب گستره موضوعی عصمت، لازم است عبارات هر دو مفسر به دقت بررسی شود. مقدمتاً باید لحاظ کرد که در باب گستره موضوعی عصمت انبیا سه عنوان محل بحث بوده و در هر یک، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است: ۱. عصمت در عقاید؛ ۲. عصمت در تبلیغ و بیان احکام؛ ۳. عصمت در امور عادی. به ادعای سید مرتضی راجع به عصمت انبیا در عقاید و تبلیغ، بین صاحب‌نظران اسلامی اتفاق نظر وجود دارد. اما قسم سوم اختلافی است و علمای امامیه بر تحقق آن در انبیا اتفاق نظر دارند، به استثنای شیخ صدوق و محمد بن حسن بن ولید که صدور سهو از شخص نبی را ممکن می‌دانند، البته نه آن سهوی که از طرف شیطان باشد بلکه إسهائی که از جانب خدا است. یعنی همان‌طور که خدا انبیا را مشمول لطف خاص خود کرده و به ایشان عصمت داده است، از باب لطف آنها را به سهو مبتلا می‌کند، آن هم در امور شخصی؛ و همان‌طور که در اعطاء عصمت، آن لطف به حد الجاء نمی‌رسد در اینجا هم این لطف نباید به حد کبیره یا صغیره برسد (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۱۳: ۳۵۸/۱). ولی به نظر اکثر معتزله، ارتکاب گناهان صغیره که قابل تنقید نیستند، جائز است. در نظر حشویه و اکثر اصحاب حدیث عامه ارتکاب گناهان کبیره و صغیره عمداً، سهواً و خطأً جائز است (سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۵ و ۱۶).



با عنایت به تحلیل طباطبایی از حقیقت عصمت، انتظار این نتیجه هست که وی قائل به عصمت نبی به معنای اتمّ آن باشد؛ کسی که علم دائمی و غیر مغلوب به حق و مصادیقش دارد، هیچ‌گاه و در هیچ عرصه‌ای مبتلا به لغزش نخواهد شد. لذا وی برای انبیا قائل به عصمت در مقام دریافت و ابلاغ وحی و انجام تکالیف شخصی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۶/۲). کلام طباطبایی چنان اطلاق دارد که می‌توان ادعا کرد وی نه تنها قائل به عصمت نبی در باب ارتکاب معصیت است، بلکه چه بسا بتوان از آن اطلاق، مبرآوردن ساحت انبیا از ابتلا به سهو و اسهائ را نیز برداشت کرد، چراکه نتیجه حصول «علم غالب» که هیچ‌گاه و در هیچ مرتبه‌ای مغفول واقع نمی‌شود، چیزی جز تنزیه ساحت نبی هم از گناه و هم سهو و اسهائ نیست. در استناد به ادله عقلی عصمت که خواهد آمد، این نکته را بیشتر شرح خواهیم داد.

در مقابل، فضل‌الله تعابیری آورده است که به استناد آنها می‌توان قاطعانه ادعا کرد که وی گستره موضوعی عصمت انبیا را فراتر از محدوده لحاظ‌شده در *المیزان* پذیرفته است. وی تصریح می‌کند که در مسئله حدود عصمت، که در خلال آن بر ارزش‌های اخلاقی‌ای تأکید می‌شود که در راستای محبت به خداوند، و به واسطه انجام رفتار مرضیّ او حاصل می‌شود، صرف تمرکز بر ترک معصیت کفایت نمی‌کند، بلکه لازم است وسعت روح و عمقی که مناسب با جایگاه نبوت و محل اقتدای انسان‌ها است لحاظ شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۶۲/۱۹). در جای دیگر نیز برای اثبات لزوم عصمت، به معیاربودن و محوری‌بودن «جوّ نبوت» (اقتضاء حقیقت و شأن نبوت) تصریح کرده است (همان: ۲۶۵/۱). ذیل آیه ۱۷۵ سوره نساء، عصمت را مانع‌شدن خداوند از رسیدن کید کیدکنندگان و لطف در حفظ او از معاصی می‌داند (همان: ۵۶۰/۷) و نتیجتاً به عصمت پیامبران از معصیت تصریح می‌کند. در ادامه، به صرف عصمت از معصیت اکتفا نمی‌کند و در جای دیگر با عنایت به اینکه پیامبر صرفاً مبلغ پیام نیست و در امور عادی نیز تطبیق‌دهنده احکام شرعی به امور زندگی است، ایشان را در فکر، قول، فعل و شئون زندگی با انسان‌ها، دور از باطل معرفی می‌کند و هر گونه سهو و نسیان را از ساحت

ایشان دور می‌داند (همان: ۱۶۶/۹، ۲۴۳/۱۵)، چنانچه در ماجرای فرزند نوح (ع)، عصمت را ملازم با تربیت الاهی انبیا می‌داند که مانع از انحراف عاطفی نیز می‌شود (همان: ۷۳/۱۲). اما با تتبع بیشتر، با عباراتی مواجه می‌شویم که به نظر، در تنافی جدی با برداشت اولیه از دیدگاه او است.

فضل‌الله ضمن اذعان به اشتباه هارون (ع) و موسی (ع) در تشخیص موقف می‌گوید این قبیل امور به وجود عصمت ضرری نمی‌زند، چراکه ما دلیلی که راهی غیبی را نشان دهد که مانع انسان از خطا در این‌گونه امور خاص باشد، نداریم، بلکه نهایت چیزی که می‌دانیم این است که پیامبران چیزی را که به معصیت‌بودنش اعتقاد دارند، هیچ‌گاه مرتکب نمی‌شوند. اما دلیلی بر اینکه اگر چیزی را مشروع به حساب آورند، در آن تصرف خاطئانه انجام نمی‌دهند نداریم، بلکه بالعکس، گویا قرآن در نقل زندگی انبیا تعمد دارد که بگوید رسالت منافاتی با بعضی از خصوصیات انسانی نبی که مربوط به تدبیر امور [عادی] زندگی است، ندارد (همان: ۲۵۱/۱۰). چنانچه در ضمن بررسی داستان یوسف (ع) و آدم (ع) بار دیگر به این اعتقاد خود تصریح می‌کند که عصمت، منافاتی با طبع بشری‌ای که متأثر از عوامل طبیعی انسانی می‌شود ندارد، بلکه نهایتاً او را در التزام فکری و عملی به خط مستقیم الاهی، ایمنی می‌بخشد (همان: ۱۸۸/۱۲، ۱۶۷/۱۵).

فضل‌الله، ذیل داستان داود (ع) و سلیمان (ع) اگرچه به ضرورت عصمت انبیا در تبلیغ احکام و تطبیق در مقام قضا تصریح می‌کند، اما در مقام توجیه اختلاف فهم حکم شریعت میان دو پیامبر می‌گوید: «ما در ادله عصمت انبیا دلیلی که تا به این میزان، دقت پیامبر در قضا را ضروری بداند نیافتیم، البته مادامی که منجر به ترک حکم واقعی نگردد» (همان: ۲۵۱). از منظر وی، نبود دقت تام در مقام قضا نیز، خللی در عصمت ایجاد نمی‌کند، و البته جای این پرسش باقی می‌ماند که: آیا در خصوص این مصداق معین، نداشتن دقت در قضا منجر به حکم غیرمطابق با واقع، و به تبع آن وقوع معصیت نمی‌شود؟ با اندک تأملی درمی‌یابیم که لازمه این بیان فضل‌الله در ماجرای مذکور، قائل شدن به جواز صدور سهو یا حتی معصیت از نبی است.

فضل الله در بیانی، که شاید بتوان آن را جمع‌بندی نظر وی دانست، می‌گوید: «عصمت، عنصر ذاتی انسانی را در شخصیت پیامبر از بین نمی‌برد، بلکه جهت‌گیری انحرافی در مسیر اعتقادات و گفتار و رفتاری را که در پیش گرفته است، از بین می‌برد» (همان: ۱۰۲/۱۶، ۳۱/۶).

پس علی‌رغم تصریح وی به عصمت در تمام عرصه‌ها، حصول برخی حالات و صدور برخی افعال برخاسته از طبع انسانی پیامبر را که به «جایگاه و فضای نبوت نبی» آسیب نمی‌زند محال نمی‌داند، بلکه بعضاً آن را محقق می‌داند. چنانچه فضل‌الله صدور اشتباه از نبی را در جاهایی که از جانب خداوند طوری مقرر شده که نبی در آن موقف خاص گرفتار خطا شود و این خطای ارتكابی، مانع از صدور خطاهای بعدی‌اش شود، منافی با مقام نبوت نمی‌شمرد (همان: ۲۴۹/۱۹). پس وی در واقع گستره‌ای محدودتر از آنچه مد نظر طباطبایی است برای عصمت قائل است، چراکه عباراتی از وی را مرور کردیم که ارتكاب سهو یا اسهاء و حتی به تحلیل نگارندگان، معصیت را برای نبی مجاز می‌شمرد. حال، به نظر می‌رسد در اینکه کدام نظر فائق بر دیگری است، باید سراغ بحث از ادله عصمت برویم تا با لحاظ این ادله بتوانیم در مقام ارزیابی، به تعیین یکی از دو نظریه مطرح‌شده در تفاسیر مد نظر به عنوان محدوده موضوعی عصمت انبیا حکم کنیم.

### ادله اثبات عصمت

به استناد آنچه بین متکلمان متداول بوده، برای اثبات عصمت انبیا به دو دسته دلیل عقلی و نقلی می‌توان تمسک کرد، که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم.

#### ۱. ادله عقلی

پیش از احصاء ادله عقلی، لازم است به این نکته اشاره کنیم که برخی از این ادله صرفاً قابلیت اثبات عصمت نبی در برابر ارتكاب معصیت را دارد و برخی دیگر علاوه بر عصمت از گناه، عصمت از سهو یا اسهاء را نیز ثابت می‌کند، چنانچه توضیح آن در

نخستین دلیل عقلی بر لزوم عصمت انبیا این است که هدف اصلی از بعثت ایشان راهنمایی بشر به سوی حقایق و وظایفی است که خداوند تعیین کرده است. حال اگر چنین سفیرانی برخلاف محتوای رسالتشان عمل کنند، مردم رفتار ایشان را متناقض با گفتارشان می‌یابند و دیگر به گفتارشان اعتقاد لازم را پیدا نمی‌کنند و در نتیجه، هدف از بعثت ایشان به طور کامل محقق نخواهد شد. پس حکمت و لطف الاهی اقتضا دارد که پیامبران افرادی پاک و مصون از گناه باشند تا مردم گمان نکنند که ادعای سهو و نسیان را بهانه‌ای برای ارتکاب گناه قرار داده‌اند (حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۰۳-۳۰۵؛ قوشچی، بی‌تا؛ لاهیجی، بی‌تا: ۲۶۷-۲۶۸؛ مظفر، ۱۳۹۶: ۶۸۸-۶۸۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۰۱-۲۰۲؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۳۵۷-۳۵۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۸: ۲۷۸).

اولین دلیل عقلی مطرح شده می‌تواند لزوم عصمت نبی از گناه را ثابت کند، چنانچه صدور سهو یا اسهائی که منجر به ترک وظیفه‌ای شرعی یا تضییع حقی فردی یا جمعی شود، نیز با این دلیل نفی می‌شود. اما در خصوص اثبات مصونیت پیامبر از ابتلا به سهو یا اسهاء در حیطة امور شخصی‌اش که منجر به وقوع نقایص مزبور نشود، این دلیل قابل تمسک نیست.

دومین دلیل این است که انبیا، علاوه بر اینکه موظف‌اند محتوای وحی را به مردم ابلاغ کنند، وظیفه دارند به تزکیه و تربیت نفوس بپردازند و افراد مستعد را تا آخرین مرحله کمال انسانی برسانند، آن هم تربیتی همگانی که شامل مستعدترین افراد جامعه نیز می‌شود و قطعاً چنین جایگاهی در خور اشخاصی است که خود به عالی‌ترین مدارج کمال انسانی رسیده باشند و دارای کامل‌ترین مرتبه از ملکات نفسانی (ملکه عصمت) باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳). به نظر می‌رسد این دلیل نیز همانند دلیل اول صرفاً توان اثبات عصمت از گناه را دارد.

سومین دلیل این است که اگر انبیا فاقد عصمت باشند و مرتکب معصیت شوند، به دلیل عمومیت ادله نهی از منکر، واجب است از آن عمل نهی شوند، و چنین چیزی منجر به ناراحتی‌شان می‌شود، در حالی که ترک آزار پیامبر واجب است. بنابراین، باید

پیامبر هیچ معصیتی نکند تا نیاز به نهی او نباشد (حلی، ۱۴۱۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۰۲؛ مظفر، ۱۳۹۶: ۶۸۹؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۳۵۸). این دلیل نیز صرفاً به بحث عصمت از گناه پرداخته است.

چهارمین دلیلی که برخی اندیشمندان در این بخش به آن استناد کرده‌اند این است که آنچه به غرض ارسال رُسل تحقق می‌بخشد، اتکای کامل و اعتماد تام مردم به نبی است، به طوری که به اعمال و گفتار وی اطمینان خاطر به شکل اتم آن داشته باشند تا با طیب خاطر به او اقتدا کنند و دعوت او را بپذیرند. حال اگر عمداً یا سهواً فعل یا قولی از او سرزند که مطابق با حق نباشد، جایی برای این اتکای کامل و اعتماد تام باقی نمی‌ماند، چراکه از این پس راجع به هر فعل یا قول او، احتمال سهو و خطا می‌رود، بلکه به تصریح برخی از علما، فراتر از آن، می‌تواند منجر به نفرت و انزجار انسان‌ها از شخص نبی شود. لذا برخی از متکلمان حتی ابتلای پیامبر به بعضی از امراض و صفات جسمانی همچون جذام، کُندذهنی، تزلزل در بیان آرا یا انتساب او به آباء و امهاتی را که از دیدگاه مردم متصف به رذایل و صفات مذموم بوده‌اند محال دانسته‌اند (فیاض لاهیجی، بی‌تا: ۲۷۰؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۰؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۳۲۱).

چنان‌که پیدا است، این دلیل برخلاف ادله پیشین، دلیلی عام تلقی می‌شود که علاوه بر عصمت از معصیت، مصون‌بودن پیامبر از هر گونه خطا و سهو را نیز ثابت می‌کند و به نظر می‌رسد دلیل جامع و محکمی نیز باشد. به تحلیل نگارندگان، همان چیزی که دلیل بر جریان معجزه به دست نبی به شمار می‌آید، دلیل بر تجهیز پیامبر به این مرتبه از عصمت نیز هست؛ پیامبران باید در چنان مرتبه‌ای از فضل و کمال باشند تا به وضوح و بدون هیچ شائبه‌ای اتصال ایشان به عالم غیب و بهره‌مندی خاصشان از عنایات خدا بر همگان مشهود باشد. روایاتی از قبیل «قال علی علیه السلام: ما لله عزّ وجلّ آیه هی اکبر منّی و لا لله من نبأ اعظم منّی» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۷/۱) را حمل بر این معنا کرده و مؤید این نظریه می‌دانیم.

## ۲. ادله نقلی

در باب این دسته از ادله باید توجه داشت همان‌طور که مُبْتَنین لزوم عصمت می‌توانند به این ادله تمسک کنند، این حق برای نافیین لزوم عصمت نیز ثابت است تا بتوانند به استناد برخی متون، بر ادعای خویش دلیل اقامه کنند (چنانچه مبنای نظریه صدوق نیز صرفاً برخی از همین متون است). اما چون در مقام بیان قول مشهور متکلمان و عرضه مستندات ایشان برای اثبات لزوم عصمت هستیم، صرفاً به نقل ادله مؤید بسنده می‌کنیم. همچنین، در مقام جمع بین هر دو دسته از آیات و روایات و نیز لحاظ ادله عقلی قطعی و ضمیمه آن به مستندات نقلی، استدلال نافیین را نخواهیم پذیرفت که به منظور رعایت اختصار و پرداختن به موضوع تحقیق، از ورود به آن اجتناب می‌کنیم.

اولین مستند نقلی، آیتی از قرآن کریم است که گروهی از انسان‌ها را «مُخْلِص» نامیده است و ابلیس طمعی در گمراه کردن ایشان نداشته و ندارد و در آنجا که سوگند یاد کرده که همه فرزندان آدم (ع) را گمراه کند مَخْلِصین را استثنا کرده است (ص: ۸۲-۸۳) و بی‌شک، طمع نداشتن ابلیس در گمراهی ایشان، به دلیل مصونیتی است که دارند و گرنه دشمنی وی شامل ایشان هم می‌شود. بنابراین، عنوان «مُخْلِص» مساوی با «معصوم» خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۹/۱۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸۸/۱۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۴۸/۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۰۸/۶). اگرچه شاید بتوان در اختصاص این وصف به انبیا مناقشه کرد، اما بی‌تردید یکی از مصادیق این عنوان، انبیای الهی است و شامل ایشان نیز می‌شود، چنانچه قرآن کریم تعدادی از انبیا را از «مَخْلِصین» شمرده است، از جمله در آیه ۴۵ و ۴۶ سوره ص و آیه ۵۱ سوره مریم از آنها یاد می‌کند. قرآن علت مصون ماندن یوسف (ع) در سخت‌ترین اوضاع و احوال را مُخْلِص بودن وی می‌داند (یوسف: ۲۴).

به نظر می‌رسد این دلیل فقط عصمت از معصیت را ثابت می‌کند و قابلیت اثبات لزوم عصمت از سهو و خطا را ندارد.

دومین دسته از ادله نقلی، آیاتی از قرآن کریم است که اطاعت پیامبران را به طور مطلق، لازم دانسته است، از جمله آیه ۶۳ سوره نساء. اطاعت مطلق از ایشان در صورتی صحیح است که پیروی از آنها منافاتی با اطاعت از خدای متعال نداشته باشد وگرنه امر به اطاعت مطلق از خدای متعال و اطاعت مطلق از کسانی که در معرض خطا و انحراف باشند موجب تناقض خواهد بود.

لازمه مدلول این آیات، ثبوت مرتبه عالی عصمت برای شخص نبی است. زیرا کسی می‌تواند به شکل مطلق، بدون تقیید به حیطة و عرصه‌ای خاص، مطاع و مقتدی باشد که در همه آن عرصه‌ها جز بر مدار حق گام برندارد و ذره‌ای از حق منحرف نشود، چه عمداً و چه سهواً. اطلاقی که از این آیات برداشت می‌شود با اسوه‌بودن نبی نیز مطابقت دارد (احزاب: ۲۱)؛ چراکه اسوه‌بودن نبی به معنای نگاه به او و تبعیت از او در همه شئون زندگی است. پس لازمه این اوامر ثبوت عصمت در تمام مراتب آن برای پیامبر است.

سومین قسم از مستندات نقلی این است که قرآن کریم مناصب الاهی را به کسانی اختصاص داده است که آلوده به «ظلم» نباشند و در پاسخ حضرت ابراهیم (ع) می‌فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) و می‌دانیم هر معصیت و گناهی دست‌کم ظلم به نفس است و هر گنهکاری در عرف قرآن «ظالم» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۰۳). امام رضا (ع) در مناظره با شخصی که برخی آیات را دلیل بر گناهکاربودن انبیا می‌دانست، فرمودند: «گناهان زشت را به پیامبران الاهی نسبت مده و کتاب خدا را به رأی خود تفسیر مکن» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

چنان‌که پیدا است، این دلیل نیز فقط عصمت از گناه را ثابت می‌کند و نمی‌توان به واسطه آن وقوع سهو یا اسهائ را درباره معصوم منتفی دانست.

بطابطایی برای اثبات عصمت به هر دو طریق عقلی و نقلی متمسک شده است. وی بعد از تقسیم عصمت به مصونیت از خطا در مقام گرفتن و دریافت وحی، مصونیت از خطا در مقام تبلیغ و رساندن پیام وحی، و مصونیت از خطا در مقام انجام‌دادن وظایف و تکالیف الاهی شخصی که همان عصمت از معصیت است، برای اثبات عصمت انبیا

در هر سه عرصه به آیات قرآن به عنوان ادله نقلی استناد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۶/۲). وی به استناد آیه ۲۱۳ سوره بقره، عصمت در دریافت وحی و به تبع آن، در ابلاغ وحی را ثابت می‌کند؛ به این بیان که چون پروردگار در فعل خود و حصول غرض از فعل خطا نمی‌کند، برای تحقق اراده خویش از طریق موصل و راهی که قطعاً منتج به نتیجه می‌شود، امری را انجام می‌دهد. لذا انبیا باید وحی را بدون هر گونه خطا بفهمند و به دور از هر گونه خطا نیز به مردم ابلاغ کنند (همان: ۱۳۷). در این عبارت که ناظر به مقام دریافت وحی و ابلاغ آن است، به استناد دلیل مطرح‌شده، نه تنها عصمت از گناه، بلکه عصمت از سهو و خطا نیز ثابت می‌شود، چراکه هر گونه انحراف از حق در عرصه دریافت و ابلاغ وحی، عمدی باشد یا سهوی، به هدف نزول وحی آسیب خواهد زد.

طباطبایی در ادامه به آیات ۲۶ تا ۲۸ سوره جن و ۶۴ سوره مریم اشاره می‌کند و می‌گوید از این آیات برداشت می‌شود که اراده خداوند بر این واقع شده است که وحی الهی به واسطه هیچ سببی دست‌خوش تحریف و زوال نشود و به مردم ابلاغ گردد. وی پس از استناد به این آیات برای اثبات عصمت انبیا در دو عرصه نخست، یعنی دریافت وحی و ابلاغ وحی، تصریح می‌کند که با ضمیمه‌کردن مقدمه دیگری به محتوای این آیات می‌توان عصمت در عرصه سوم، یعنی عصمت از معصیت، را برای پیامبران ثابت کرد و آن مقدمه عبارت است از اینکه: عقلاً، همان‌گونه که قول را مفید معنا می‌دانند، فعل را نیز دال بر معنا می‌دانند. حال اگر از پیامبر معصیتی سر بزنند، در حالی که خودش از آن نهی کرده باشد، نزد عقلا، این حالت، تناقض بین قول و فعل او به شمار می‌آید و این‌گونه نتیجه‌گیری می‌شود که گویا او آورنده دو امر متناقض است؛ و مُخبر به دو امر متناقض، مُخبر به حق نیست، چراکه دو امر متناقض یکدیگر را نفی و ابطال می‌کنند. روشن است که این بیان متأخر طباطبایی صرفاً عصمت از معصیت در امور شخصیه را برای نبی ثابت می‌کند و دلیلی بر امتناع وقوع سهو یا اسهائ از او به شمار نمی‌آید.



طباطبایی با استناد به این دو گروه از آیات، تلویحاً بر دلیل عقلی نخست متکلمان صحه می‌گذارد و آن را مستنبط از پیوند مفهومی آیات مذکور بیان می‌کند. همچنین، به آیات ۹۰ سوره انعام، ۳۶ و ۳۷ سوره زمر، ۱۷ سوره کهف، ۶۰ و ۶۱ سوره یس استناد می‌کند و از مجموع این آیات چنین استفاده می‌کند که اولاً انبیای الهی مهتدی به هدایت الهی‌اند؛ و ثانیاً هر کس به هدایت الهی نائل شود، دیگر به ضلالت و لغزش مبتلا نخواهد شد؛ و ثالثاً در منطق وحی، هر معصیتی ضلالت و گمراهی به حساب می‌آید. پس انبیای الهی هیچ‌گاه مرتکب هیچ معصیتی نشده‌اند و عصمت از معصیت برایشان ثابت می‌شود. از آنجا که وحی الهی نیز نوعی هدایت است و گمراهی در آن راه ندارد، پس ایشان در درک وحی و ابلاغ آن نیز، گرفتار خطا و لغزش نخواهند شد. چنان‌که گذشت، این بیان صرفاً عصمت از معصیت را اثبات می‌کند.

طباطبایی به آیه ۶۴ سوره نساء نیز اشاره می‌کند و می‌گوید این آیه به صراحت غایت ارسال رسل را اطاعت مردم از ایشان معرفی می‌کند و این، ملازمه بین دارد با اینکه هر آنچه مردم در آن، از رسل الهی تبعیت می‌کنند مشمول اراده خداوند نیز هست. پس لاجرم عصمت نبی در هر سه عرصه ثابت می‌شود. در اینجا نیز طباطبایی به مصونیت از سهو و اسهائ اشاره‌ای نمی‌کند و کلام وی این مرتبه از عصمت را به اثبات نمی‌رساند.

دلیل دیگر طباطبایی آیه ۱۶۵ سوره نساء است. در این آیه خداوند می‌فرماید اراده‌اش بر این تعلق گرفته که مردم برای ارتکاب معاصی، هیچ عذری نداشته باشند؛ و خداوند جز ارسال رسل، قاطعی برای عذر خلق لحاظ نکرده و پیامبران فقط و فقط زمانی قاطع عذر مردم‌اند که در قول و فعل، دستاویزی برای ارتکاب و معصیت مردم نداشته باشند (همان). این بیان نیز همانند برخی عبارات فوق صرفاً ناظر به عصمت از گناه است.

طباطبایی دلیل دیگری نیز از آیات قرآن بر عصمت انبیا اقامه می‌کند که آن را قریب به استدلالی عقلی بر این مدعا می‌داند. وی با اشاره به آیات ۶۹ سوره نساء و ۶ و ۷

سوره حمد و ۵۸ و ۵۹ سوره مریم می‌گوید انبیا مشمول انعام خاص پروردگار واقع شده‌اند و به ضلالت مبتلا نخواهند شد. پس ایشان به دو صفت متصف شده‌اند: انعام الاهی و هدایت الاهی. در مقابل ایشان از گروهی یاد می‌شود که گرفتار ضلالت‌اند. استدلال عقلی قریب به این مضمون، این است که جریان معجزات به دست پیامبران، تصدیقی از جانب خدا بر صدق قولشان است و دلیل بر صلاحیت ایشان برای تبلیغ وحی به شمار می‌آید (همان: ۱۳۶). در این خصوص نیز بیان ایشان صرفاً ناظر به عصمت از گناه است و امتناع وقوع سهو و اسهائ را منتفی نمی‌کند. چنانچه این معنا از دقت در سیاق این آیات به وضوح پیدا است.

آخرین استدلالی که در تفسیر *المیزان* اقامه شده، استدلالی است صرفاً عقلی که به آن در ذیل آیه ۲ سوره فتح اشاره کرده است. به نظر طباطبایی، معقول نیست خداوند بنده‌ای را مبعوث کند و او را مأمور اقامه دین و اصلاح زمین گرداند، و آن هنگام که برایش فتح را حاصل کرد و یاری‌اش کرد و او را بر آنچه می‌خواست غلبه داد، زمینه‌ای ایجاد کند تا هر آنچه حاصل شده است به واسطه لغزش نبی از بین برود (همان: ۲۵۹/۱۸). گویا از این عبارت چنین استفاده می‌شود که طباطبایی نه تنها عقلاً وجود عصمت را شرط تحقق غرض از بعثت می‌داند، بلکه به حکم عقل، استمرار آن را نیز بعد از اقامه دین و ابلاغ وحی ضروری می‌داند. در اینجا گرچه وی به عصمت از سهو تصریح نمی‌کند، ولی استدلالش در بردارنده لزوم عصمت از سهو نیز هست، چراکه حصول فتح برای شخص نبی و تحقق اقتدای مردم به او، با اطمینان کامل نداشتن افراد اجتماع به او منافات دارد و واضح است که این اطمینان تام فقط در صورت بهره‌مندی پیامبر از بالاترین مرتبه عصمت، امتناع سهو و اسهائ در حق او، حاصل می‌شود.

در مقابل، فضل‌الله اولین دسته از آیاتی را که طباطبایی به آن استناد می‌کند، یعنی آیات ۲۱۳ سوره بقره و ۲۶ تا ۲۸ سوره جن را دالّ بر مدعا نمی‌داند و می‌گوید:

تبیین علامه طباطبایی از آیات، ملازمه‌ای با عصمت در تبلیغ ندارد، چراکه هدایت مردم فقط و فقط اقتضای این را دارد که معارف وحی بدون هر گونه

www.SID.ir نقیصه‌ای به مردم برسد و قطعاً باید از طریقی این اتفاق حاصل شود که در آن

خطایی راه نداشته باشد. در حالی که این نکته تلازمی با عصمت شخص نبی ندارد، چراکه در مقام فرض، ممکن است پیامبر در تبلیغ گرفتار خطا شود یا آیه را فراموش کند، اما در زمانی دیگر، این خطا اصلاح شود و وحی ابلاغ شده شاکله صحیحش را به دست آورد، ولو با کمک قرائن قطعی‌ای که برای مخاطب یقین حاصل کرده و هر گونه احتمال خطای دیگری را متفی می‌کند (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۵۳/۴).

وی در ادامه، به بیان طباطبایی راجع به تلویح آیات مذکور به عصمت نبی از معصیت نیز اشاره می‌کند و می‌گوید پیامبر گاه بر اثر نیروهای داخلی و خارجی، فعلی صادر می‌کند که بیانگر نظریه و حیانی‌اش نیست. یعنی ممکن است قول پیامبر دالّ بر حرمت عملی باشد، اما فعلش جواز آن عمل را نشان دهد. در اینجا شخص نبی با لحاظ مصلحت بزرگ‌تر، فعل را مطابق با قول خویش هماهنگ می‌کند و تنافی موجود را از بین می‌برد (همان: ۱۵۵).

فضل الله آیه ۶۵ سوره نساء را دلیل قاطع برای اثبات عصمت انبیا می‌داند. این آیه نشان ایمان را ترافع مردم در اختلافاتشان به پیامبر معرفی می‌کند و تسلیم شدن محض در برابر حکم پیامبر را ضروری ایمان می‌شمرد. زمانی مردم تسلیم محض و مطلق‌اند که هیچ شک و شبهه‌ای در صحت حکم پیامبر نداشته باشند و این یعنی عصمت نبی (همان: ۳۴۳/۷). اگرچه در اینجا فضل الله اشاره‌ای به عصمت نبی از سهو نمی‌کند ولی واضح است که ارجاع همه اختلافات به نبی، و ملاک بودن این ترافع برای ایمان افراد، قطعاً با مصونیت نبی از سهو، حتی در امور شخصیه، تلازم دارد، چرا که به ادراک وجدانی می‌یابیم که اصولاً انسان در ترافع به کسی که از او سهو و خطا (ولو در امور شخصی) ببیند، اطمینان خاطر ندارد و تعبد به حکم او برایش حاصل نمی‌شود.

وی همچنین آیه ۷۴ سوره اسراء را دالّ بر عصمت می‌داند، چراکه می‌گوید صیانت الاهی در شخصیت پیامبر ویژگی‌هایی ایجاد کرده که اگر آنها نبود پیامبر نیز همانند دیگران از نیرنگ و وسوسه متأثر می‌شد. فضل الله همچنین این آیه را به قرینه سیاق، دالّ

بر عصمت در مقام تبلیغ نیز می‌داند (همان: ۱۹۵/۱۴) و ذیل آیه ۳۳ سوره احزاب نیز، به وجود عصمت برای شخص پیامبر (و اهل بیت)، در فکر و عمل قائل است (همان: ۳۰۳/۱۸). وی در این دو عبارت نیز فقط عصمت از گناه را برای نبی ثابت می‌کند و به عصمت از سهو و اسهاء اشاره ندارد.

فضل‌الله برای اثبات عصمت از گناه (نه سهو یا اسهاء) در مقام تبلیغ وحی، که گویا از منظر وی محوری‌ترین عرصه عصمت است، به آیات ۱۶۱ سوره آل‌عمران (همان: ۳۵۴/۶)، ۴۴ تا ۴۷ سوره حاقه (همان: ۸۲/۲۳) و ۱ تا ۴ سوره نجم (همان: ۹۷/۱۶) نیز استناد می‌کند.

در بررسی مناقشه من وحی القرآن بر المیزان به نظر می‌رسد:

۱. در تفسیر من وحی القرآن گویی در مقام تبیین دیدگاه، ابتلا به تنافی‌گویی حاصل شده است؛ از یک سو جایگاه نبوت چنان رفیع ترسیم شده که استناد دیگران به برخی ادله نمی‌تواند کُنه مطلب را بازگو کند؛ از سوی دیگر، عروض برخی حالات و عواطف و نداشتن دقت تام در صدور حکم از جانب نبی، محال دانسته نشده و تناقضی با عصمت برایش تصور نمی‌شود.

۲. راجع به کلام فضل‌الله درباره وقوع این حالات ذکرشده از برخی انبیا که به تعبیر وی عروض آنها ریشه در حالت ذاتی انسانی پیامبر دارد (از جمله در: ج ۲، ص ۱۸۸)، باید دقت کرد که اگر منظور وی امکان صدور بالقوه این امور و به تعبیر واضح‌تر، وجود قوه اختیار برای پیامبر است، که باید گفت طباطبایی نیز قائل به اختیار برای پیامبران الهی است؛ و اگر مراد این است که امور مذکور بالفعل محقق شده و سپس به واسطه عنایت پروردگار جبران شده، باید گفت وجود این نکته قطعاً با عصمت کلی ادعایی وی منافات دارد.

۳. در خصوص ایراد فضل‌الله به استناد طباطبایی به آیه ۲۱۳ سوره بقره و آیات ذکرشده در ضمن بحث از آن، گویی فضل‌الله میان هدف پروردگار به ابلاغ وحی به انسان‌ها و عصمت نبی، ملازمه‌ای قائل نیست، چراکه صریحاً می‌گوید می‌شود نبی

ابتدائاً گرفتار خطا شود و کلام وحی، ناقص ابلاغ گردد ولی در دفعات بعد این نقیصه از میان برود، ولو به کمک قرائن. در اینجا نیز به نظر می‌رسد غرض از بعثت انبیا، صرف ابلاغ وحی به مخاطبان نیست، بلکه هدف، هدایت اجتماع بشری است و ایصال وحی، ابزار تحقق آن هدف است. لذا اگر حالتی عارض شود که این حالت هرچند به ایصال وحی لطمه نزند ولی به تحقق آن غایت لطمه بزند، نقض غرض الاهی پیش می‌آید و مردود خواهد بود.

در نتیجه می‌توان ادعا کرد که بیان طباطبایی در بحث عرصه عصمت نیز متقن‌تر، پیوسته‌تر و قابل استنادتر است.

### نکته

برخی در مقام تقیید نظر طباطبایی در باب گستره عصمت نبی برآمده و به سخنانی از وی متمسک شده‌اند (فاریاب، ۱۳۹۴) که اگر ارزیابی وی دقیق به شمار آید می‌توان همان اشکال وارد شده بر فضل‌الله را بر نظریات طباطبایی نیز وارد کرد. در متن مد نظر، نمونه‌هایی ذکر شده است که گویا از منظر طباطبایی عصمت انبیا در آنها ثابت نیست و وی اعتقادی به وجود عصمت برای پیامبر در آن عرصه‌ها ندارد:

الف. نسیان آدم در اطاعت از فرمان الاهی (طه: ۱۱۵).

ب. خطای نوح در به شمار آوردن فرزند از اهل خود (هود: ۴۶).

ج. خطای موسی در قتل قبطی (قصص: ۱۵) که گویا از کلام طباطبایی برداشت شده است که حضرت در محاسبه قدرت آن ضربه و توان ضربه‌پذیری آن فرد دچار خطا شد.

د. فراموشی حضرت موسی (ع) در عهدی که با حضرت خضر (ع) بسته بود (کهف:

۷۳).

ه. غضبناک شدن موسی (ع) در مواجهه با برادرش هارون (اعراف: ۱۵۰).

و. غضبناک شدن یونس (ع) از قوم خود و ترک آنها با این تصور که قدرت خداوند

بر او سیطره ندارد (انبیا: ۸۷).

با رجوع به سخنان طباطبایی راجع به مثال‌های فوق و دقت در آن به‌وضوح ثابت می‌شود که جز در ماجرای موسی (ع) با خضر (ع)، بیان بی‌اعتقادی طباطبایی به عصمت نبی در مثال‌های مذکور، بی‌مدرك و غیرواقعی است. درباره انتساب فراموشی به موسی (ع) در آیه ۷۳ سوره کهف نیز، طباطبایی به چند نکته اشاره می‌کند:

۱. موسی (ع) در ابتدای وعده‌دادن، تسلیم خود در برابر روش تعلیمی خضر (ع) را مقید به مشیت الاهی کرد که اگر با نهی استاد در پرسیدن مخالفت کرد، خلف وعده نکرده باشد.

۲. ثانیاً نهی استاد از پرسیدن، به این دلیل بود که پرسش موسی (ع) به مصلحت او نبود، بلکه سزاوار است که تا فرارسیدن زمان مناسب صبر کند.

۳. طباطبایی ذیل فقره «لا تَوَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ» می‌گوید معنای جمله این است که: «مرا به خاطر نسیانی که کردم و غفلت از وعده‌ای که دادم مؤاخذه نکن». وی سپس می‌گوید چه‌بسا نسیان را به ترک تفسیر کنند، لکن تفسیر اول اظهار است (همان: ۳۳۹/۱۳-۳۴۰). از تعبیر طباطبایی فهمیده می‌شود که ترجمه «نسیان» در آیه به «فراموشی» نص نیست، بلکه معنای اظهار است و احتمال اراده معنای ترک نیز می‌رود. ثانیاً وی در معنای اظهار نیز، نسیان و غفلت را با هم آورده است؛ گویا کلیم حق که از ابتدا صبر خود را متوقف بر خواست خدا کرده بود، به دلیل مصالحی که تشخیص داد، صبر را کنار می‌گذارد و پرسش مطرح می‌کند.

با عنایت به مبانی مسجل طباطبایی راجع به مقوله عصمت یا باید مراد وی را توجیهاات ذکرشده بدانیم یا در نهایت آن را از سهوالقلم طباطبایی در این فقره برشمريم که در هر دو صورت باز هم انتسابی نابجا خواهد بود.

## نتیجه

۱. مبحث عصمت از مباحث مهم کلامی است که متکلمان در زمینه‌های تعریف، قلمرو و دلایل مربوط به آن اختلاف نظر دارند.

۲. در مقایسه با متکلمان اهل سنت، متکلمان شیعی قلمرو گسترده‌تری برای مقوله عصمت قائل‌اند. آنها بر وجود عصمت در عرصه‌های دریافت و تبلیغ وحی و همچنین اعمال و رفتار اتفاق نظر دارند، گرچه برخی از آنها احتمال سهو یا اسهات را منتفی نمی‌دانند ولی اکثریت متکلمان شیعی چنین احتمالی را نیز مردود می‌شمرند.

۳. طباطبایی از رهگذر آیات قرآنی، تعریف و تحلیل خاصی از عصمت مطرح می‌کند. از نظر وی، عصمت از جنس نوعی آگاهی غیراکتسابی است که هیچ‌گاه از ضمیر پیامبران پاک نشده و مغلوب قوای نفسانی ایشان نمی‌شود. وی از آیات قرآنی، عصمت در سطوح دریافت وحی، تبلیغ وحی و افعال پیامبران را برداشت می‌کند ولی صریحاً از عصمت در سطح سهو یا اسهات سخنی به میان نمی‌آورد، اگرچه از برخی تعبیر و استنادات وی این سطح عالی از عصمت نیز اثبات‌پذیر است.

۴. فضل‌الله گرچه در تعریف و ماهیت عصمت با طباطبایی توافق ندارد ولی در اینکه پیامبران در عرصه‌های دریافت وحی و تبلیغ آن و همچنین در اعمال و رفتار معصوم‌اند با ایشان موافق است. البته فضل‌الله راجع به برخی برداشت‌های طباطبایی از آیات مناقشاتی دارد. ضمن اینکه در تعبیر وی، ابتلای نبی به سهو و اسهات، و حتی بعضاً انحراف از حق، اثبات‌پذیر است.

### منابع

- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۴۱۳). *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰). *التحریر والتنویر*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- الامام العسکری، حسن بن علی (۱۴۰۹). *التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری (ع)*، قم: مدرسه

- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۷). شرح العقائد النسفیة، قاهره: مكتبة الكلية الازهرية.
- تفتازانی، سعد الدین (بی‌تا). المطوّر، طهران: مكتبة العلمية الاسلامية.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۲). «عصمة الانبياء عند المذاهب الاسلامية»، در: رسالة التقريب، ش ۲، ص ۱۳۲-۱۴۳.
- حسینی طهرانی، سید هاشم (۱۳۶۵). توضیح المراد، تهران: انتشارات مفید.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۴). مغالطات، قم: بوستان کتاب.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۲۸). محاضرات فی الالهیات، قم: نشر مؤسسه امام صادق (ع).
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۹). تنزیه الانبياء، بیروت: دار الاضواء.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱). الذخيرة فی علم الکلام، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- صدر، سید موسی (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی طباطبایی و فضل‌الله»، در: پژوهش‌های قرآنی، ش ۶۵ و ۶۶، ص ۲۰-۵۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الاضواء.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۴). «عصمت پیامبران در منظومه فکری علامه طباطبایی»، در: معرفت، ش ۲۱۱، ص ۱۳-۲۸.
- فاضل مقداد، جمال الدین عبدالله (۱۴۰۵). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). کتاب العین، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹). من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا). گوهر مراد، چاپ سنگی.



عصمت انبیا: ماهیت و حدود آن در تفسیر المیزان و تفسیر من وحی القرآن / ۱۱۵

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قوشچی، علی بن محمد (بی تا). *شرح تجرید العقاید*، تهران: منشورات رضی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدی، علی (۱۳۷۸). *شرح کشف المراد*، قم: دار الفکر.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). *آموزش عقاید*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

مظفر، محمد حسن (۱۳۹۶). *دلایل الصداق*، قاهره: مکتبة المعلم للطباعة.

مظفر، محمد رضا (۱۳۸۸). *المنطق*، نجف: مطبعة النعمان.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

## References

- Aalusi, Mahmud ibn Abdullah (1994). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Imam al-Askari, Hasan bin Ali (1989). *Al-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Hasan al-Askari (a)*, Qom: Madressat Al-Imam al-Mahdi. [In Arabic]
- Faaryaab, Muhammad Husayn (2015). "Esmat-e payambarān dar manzumay-e fikriy-e Allameh Tabataba'i", in: *Ma'rifat*, vol 211, pp. 13-28. [In Persian]
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1999). *Min Wahy al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Malak for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1989). *Kitaab Al-Ain*, Qom: Hijra Publication. [In Arabic]
- Fayyaz Lahiji, Abd al- Razzaq (N.p). *Gauhar-e Morad*, woodblock printing. [In Persian]
- Fazel Miqdaad, Jamal al-Din Abdullah (1985). *Irshad al-Talaybin Ila Nahj al-Mushtarshidin*, Qom: Library of Ayatollah al-Marashi al-Najafi. [In Arabic]
- Hilli, Hasan bin Yusuf (1986). *Al-Baab al-Hadi Ashar*, Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
- Hilli, Hasan bin Yusuf (1993). *Kashf al-Muraad fi Tajrid al-I'teqaad*, Qom: Al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
- Husayni Tehrani, Sayyid Hashem (1986). *Tawzih al-Muraad*, Tehran: Mofid Publications. [In Arabic]
- Ibn Aashur, Muhammad Tahir (2000). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Arab History Foundation. Al-Taarikh al-Arabi Institute. [In Arabic]
- Ibn Babawaiyh Qomi, Muhammad ibn Ali (1993). *Man la Yahdhuhu al-Faqih*, Qom: Jame' al-Mudarrasin. [In Arabic]
- Ibn Babawaiyh Qomi, Muhammad ibn Ali (1999). *Uyun al-Akhbaar al-Ridha*, Tehran: Jahan publication. [In Arabic]

- Ibn Faris, Ahmad (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, Qom: Maktad al-A'laam al-Islami. [In Arabic]
- Ja`fari, Ya`qub (1993). "Ismat al-Ambiyaa ind al-Madhahib al-Islamiyyah," in: *Risala al-Taqreeb*, V. 2, pp. 132-143. [In Arabic]
- Khandaan, Ali Asghar (2005). *Mughalitaat*, Qom: Bustaan-e Kitaab. [In Persian]
- Majlesi, Muhammad Baqir (1983). *Bihar al-Anwar*, Beirut: *Daar al-Ihyaa al-Turath*. [In Arabic]
- Mesbah Yazdi, Muhammad Taghi (2014). *Amuzesh-e Aqaed*, Tehran: International Publishing Company. [In Persian]
- Mozaffar, Muhammad Reza (2009). *Al-Mantiq*, Najaf: *Al-Nu'maan*. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad bin Muhammad (1993). *Tashih al-Itiqadaat al-Imammiyyah*, Qom: The World Conference for Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
- Muhammadi, Ali (1999). *Sharh Kashf al-Muraad*, Qom: Dar al-Fakr. [In Persian]
- Muzaffar, Muhammad Hasan (1396). *Dalail al-Sidq*, Cairo: Al-Maktabah al-Mua'llim for Printing. [In Arabic]
- Qommi Mashhadi, Muhammad bin Muhammad Reza (1989). *Kanz al-Daqq wa Bahr al-Gharaaib*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Arabic]
- Qoshchi, Ali bin Muhammad (N.p). *Sharh Tajrid al-Aqaid*, Tehran: Razi Publications. [In Arabic]
- Rabbani Golpayegani, Ali (2007). *Al-muhadharaat fi al-Ilahiyyaat*, Qom: Imam Sadiq (a) Publishing Institute. [In Arabic]
- Sadr, Sayyid Musa (2011). "Barrasi-e Tatbiqiy-e Didgah-e Kalaamiy-e Tabataba'i wa Fadlallah", in: *Qur'an Pazhuhi*, vol 65 and 66, pp. 20-51. [In Persian]
- Sayyid Mortaza, Ali bin Husayn (1985). *Rasail al-Sharif al-Mortaza*, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]

- Sayyid Mortaza, Ali bin Husayn (1989). *Tanzih al-Ambiyaa'*, Beirut: Dar al-Azwaa'. [In Arabic]
- Sayyid Mortaza, Ali bin Husayn (1991). *Al-dhakhirat fi al-Kalam*, Qom: Al-Nashr Al-Islami Institute. [In Arabic]
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1996). *Al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Al-Islami Institute of Press. [In Arabic]
- Taftazaani, Saad al-Din (1987). *Sharh al-Aqaid al-Nasfiyyat*, Cairo: Al-Azhar College Library. [In Arabic]
- Taftazaani, Saad al-Din (N.p). *Al-Mutawwal*, Tehran: The Islamic Scientific Library. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad bin Hasan (1983). *Al-Tamhid al-Usul fi Ilm al-Kalaam*, Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Tusi, Nasir al-Din (1985). *Talkhis al-Muhassal bi al-Ma'ruf bi naqd al-Muhassal*, Beirut: Dar al-Adawah. [In Arabic]