

نقد و بررسی مقاله عصمت

از دایرةالمعارف قرآن لایدن بر اساس آراء و مبانی شیعه

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

چکیده

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

۱. طرح مسئله

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

دایرةالمعارف قرآن لایدن، از جمله پژوهش‌های غربیان درباره قرآن است. ناشر این دایرةالمعارف، انتشارات بریل است که پیش‌تر در سال ۱۹۰۷م دایرةالمعارف اسلام را به چاپ رسانده بود. سرویراستار دایرةالمعارف قرآن، خانم مک اولیف^۱، استاد گروه عربی و تاریخ دانشگاه جورج تاون و واشنگتن دیسی است که در زمینه‌های دین‌شناسی، مطالعات تطبیقی ادیان ابراهیمی و تاریخ اسلام قلم می‌زند. وی هدف از انتشار این اثر را فراهم کردن دانشی دقیق (rigorous) و آکادمیک پیرامون قرآن معرفی می‌کند. دانشی که از جمع دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های مختلف سرچشمه می‌گیرد. (EQ, 1, xi) و خصوصیت ویژه آن، ادعای بی‌طرفی و

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

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

به نقل از:

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

دانش بی‌تعصب است. این دو واژه، از کلمات کلیدی‌ای هستند که پرفسور مظفر اقبال،^۱ مؤسس و رئیس مرکز اسلامی کانادا و سرویراستار دایرةالمعارف جامع قرآن، در نقد جدی خود به این دایرةالمعارف، با نگاهی ویژه به آنها می‌پردازد. (رک: اقبال، ۱۳۸۸، شماره ۶)

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

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

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

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

- Inkhila (Uprooting), Book 1 of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Lahore, The Circle, 1988. In Urdu.
- Abdullah Hussein: From Sad Generations to a Lonely Tiger, South Asian Centre, University of Wisconsin-Madison, 1985. Repr. as Abdullah Hussein: The Chronical of Sad Generations, Islamabad, Leo Books, 1993.
- Inqta (Severance), Book II of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Islamabad, Leo Books, 1994. In Urdu.
- Herman Melville: Life and Works, Serialized in Savera, 1995-1998.
- Muzaffar Iqbal and Zafar Ishaq Ansari (Translators), Towards Understanding the Qur'an, Vol. VII, Islamic Foundation, 2001. English translation of Syed Abul Ala Mawdudi's Taffhim al-Qur'an.
- Islam and Science, Aldershot, Ashgate, 2002. Repr. as Islam and Science: Explorations in the Fundamental Questions of the Islam and Science Discourse, Lahore, Suheyl Academy, 2004.
- Science and Islam, Greenwood Press, 2007. Repr. With Afterword as the Making of Islamic Science Islamic Book Trust, 2009.
- Islam, Science, Muslims, and Technology, Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal, Islamic Book Trust, 2007. Repr. Sherwood Park, al-Qalam Publishing, 2007; Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 2008. Islamabad, Dost Publications, 2009.
- Dew on Sunburnt Roses and other Quantum Notes, Dost Publications, 2008.
- Dawn in Madinah: A Pilgrim's Passage, Islamic Book Trust, 2008. Repr. Dost Publications, 2009.
- Definitive Encounters: Islam, Muslims, and the West, Islamic Book Trust, 2008.

به نقل از:

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

وی بحث آکادمیکی قرآن را برگرفته از همان سنتی می‌داند که جریان‌های خاصی در غرب آن را به وجود آورده‌اند. به اعتقاد او اصحاب آکادمیک، دین را در قالب جدیدی ریخته و از نو معنا کرده‌اند. بینشی که وحی را آنگونه که در اسلام فهمیده می‌شود قبول ندارد؛ بینشی که قرآن را «کلمه الله» نمی‌داند؛ بلکه آن را ساخته دست بشر که به‌طور شفاهی در یک زمان و مکان خاص به وجود آمده و همچون تمام متون شفاهی دچار تکامل متنی شده است، معرفی می‌کند. (اقبال، ۱۳۸۸، شماره ۶)^۱

آنچه در پی می‌آید بررسی یکی از مقالات همین دایرةالمعارف با عنوان «عصمت» است که پال ای واکر^۲ نگارنده آن است. نخست اشکالات صوری مقاله را بر شمرده و سپس در بررسی مفهومی در پی پاسخ به این سؤالات هستیم:

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

۱. بررسی‌های نقادانه دایرةالمعارف قرآن لیدن، پس از نشر نخستین جلد آن در سال ۲۰۰۱م، از سوی مسلمانان آغاز شد. با انتشار بقیة مجلدهای این دایرةالمعارف، دامنه بررسی‌های نقادانه گسترش یافت. در بررسی‌هایی که از این دایرةالمعارف سراغ داریم، نوع نگرش به آن، گاه بدبینانه و گاه بسیار خوشبینانه بوده است. البته کسانی را هم می‌توان پیدا کرد که واقع‌بینانه‌تر به قضیه نگریسته‌اند. (رک: اقبال، ۱۳۸۸، شماره ۷ و مؤدب و مقدم، ۱۳۸۷، شماره ۲۳ و رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، شماره اول).

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

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

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

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

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

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

برای مطالعه بیشتر، رک:

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

۲. بررسی مقاله عصمت

ابتدا مسائل صوری مقاله مطرح و آن گاه محتوای مقاله مورد بررسی می‌گردد.

۱-۲. صورت

صبغه غیر علمی مقاله در ارجاع به منابع از مشکلات اساسی آن است. ارجاعات درون متنی مقاله سراسر مستند به مدخل‌های دایرةالمعارف است که قطعاً در زمره منابع دست اول محسوب نمی‌شوند. در کتاب‌شناسی مقاله نویسنده به جای ذکر تک تک تفاسیر می‌نویسد: علاوه بر تفاسیر استاندارد آیات مورد استشهاد در متن، این کتب نیز مورد استفاده بوده است. در این شیوه غیر علمی منظور از تفسیر استاندارد نیز مشخص نیست. یکی از سه منبع مذکور در کتابنامه «ابن تیمیه و آموزه عصمت» نگاشته B. Abrahamov است. ابن تیمیه (م. ۷۲۸) به ارائه نظرات شاذ و مخالفت با اهل بیت و شیعه مشهور است و دانشمندان عصر وی به علت تعارض عقایدش با مذاهب اسلامی، تا مرز تکفیر او پیش رفتند. یکی از منابع دیگر این مقاله، «عصمت» نوشته مدلونگ (W. Madelung) است. این خاورشناس؛ اندیشه شیعی را معقول می‌داند و برخلاف سایر اقران خود- که معمولاً از دیدگاه اهل سنت درباره شیعه می‌نویسند- به منابع دست اول شیعه استناد می‌کند. با توجه به قرآنی بودن دایرةالمعارف، انتظار می‌رفت آیات قرآن مستند اصلی مقاله باشند؛ در حالی که در متن، تنها به چهار آیه اشاره شده است؛ آیاتی که به ظاهر همسو با عقاید نویسنده بوده است.

۲-۲. محتوا

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

۱-۲-۲. خاستگاه عصمت

هر چند عصمت انبیا، از تعالیم اساسی اسلام است، اما به اعتقاد برخی از صاحب نظران، در منابع اولیه اسلامی، از عصمت انبیا ذکری به میان نیامده است. و اگر نیز بر همین موضوع تأکید دارد.

وی می‌نویسد:

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

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

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

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

یکی از متألهان متقدم شیعه، حتی مدعی بود که امام باید معصوم و لغزش‌ناپذیر باشد؛ علی‌رغم اینکه پیامبر خود تا حدودی در معرض گناه بوده؛ همان‌گونه که قرآن به آن اذعان داشته و آن را تصدیق کرده است. در واکنش به هرگونه لغزش خاص پیامبر، خداوند که در ارتباط مداوم با او بود، می‌توانست بی‌درنگ به‌وسیله وحی مبادرت به تصحیح عمل او کند. امامان از آنجا که به شکل عام و نه به‌طور خاص، به‌وسیله خداوند راهنمایی شده‌اند، نباید به‌طور کلی مستعد هیچ‌گونه خطایی باشند. (ص ۵۰۵-۵۰۶)

۲-۱-۱. بررسی نظریه نبود آموزه عصمت در قرآن

چنانکه پیش‌تر گفتیم، واکر در این مقاله مدعی شده که اصطلاح و مفهوم عصمت، در قرآن به‌کار نرفته است. در این زمینه، همسو با نویسندگان باید یادآور شویم: اینکه واژه و اصطلاح «عصمة» در قرآن به مفهوم کلامی خود، یعنی مصونیت از گناه و خطا به‌کار نرفته است، سخنی درست است؛ زیرا ماده «عصم» در قالب‌های فعلی و اسمی، به‌طور کلی سیزده بار^۱ در قرآن به‌کار رفته است که هیچ‌یک از آنها به معنایی که منظور نظر است نمی‌باشد. گفتنی است، واژه عصمت نیز در قرآن به‌کار نرفته است؛ بلکه تنها ساختار جمعی آن، یعنی عصم در قرآن آمده و مراد از آن نکاح، و علقه زوجیت است: ...وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ...؛ (ممتحنه، ۱۰) و زنان کافر خود را نگه مدارید. (رک: طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۴۱۳)

هرچند کلمه عصمت در معنای اصطلاحی کلامی خود، در قرآن به‌کار نرفته است، اما برخی واژه‌های دیگر، نظیر اذهاب رجس و تطهیر (احزاب، ۳۳)، اخلاص (حجر، ۳۹-۴۰)، اصطفا (بقره، ۱۳۰-۱۳۲) و اجتناب (انعام، ۸۷ و مریم، ۵۸) بر مفهوم عصمت دلالت می‌کنند. حتی عصمت به مفهومی عام، در قرآن به‌کار رفته است؛ آنجا که ملائکه را از نافرمانی خدا (تحریم، ۶) و قرآن را از راه یافتن باطل بدان منزه دانسته است. نویسندگان مدعی است، از آنجا که قرآن گناهانی را به انبیا نسبت می‌دهد، مفهوم عصمت نیز در قرآن به‌کار نرفته است. در این باره باید گفت: قرآن با آیات محکم، عصمت انبیا را در ابعاد مختلف به اثبات می‌رساند؛ بنابراین، باید آیات به‌ظاهر متناقض با عصمت را در وهله اول به آیات محکم دال بر عصمت انبیا ارجاع داد. گفتنی است،

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

فعل ثلاثی مجرد: وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...؛ (مائده، ۶۷) خدا تو را از مردم حفظ می‌کند. و نیز (احزاب، ۱۷) و (هود، ۴۳).

فعل ثلاثی مزید: (افتعال) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ؛ (نساء، ۱۴۶) مگر کسانی که توبه کردند و [عمل خود را] اصلاح نمودند و به خدا تمسک جستند. (نساء، ۱۷۵)؛ (آل عمران، ۱۰۱)؛ (آل عمران، ۱۰۳)؛ (حج، ۷۸)

استفعال: ... وَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ... (یوسف، ۳۲) آری، من از او کام خواستم و [او] خود را نگاه داشت...

اسم فاعل: مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ؛ (یونس، ۲۷) در مقابل خدا، هیچ حمایتگری برای ایشان نیست. و نیز (هود، ۴۳) و (غافر، ۳۳).

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

۱. شیطان به مخلصین راه ندارد (حجر، ۳۹-۴۰)
۲. عهد الهی به ظالمین نمی‌رسد (بقره، ۱۲۴)
۳. آیه تطهیر (احزاب، ۳۳)
۴. نگهبانی وحی الهی بر عهده خداست (جن، ۲۶-۲۸)
۵. هدف از ارسال پیامبران، اتمام حجت بر بندگان است (نساء، ۱۶۳-۱۶۵ و نیز انعام، ۱۳۰؛ اسراء، ۱۵؛ طه، ۱۳۴؛ ملک، ۸)
۶. سخن پیامبر، وحی الهی است (نجم، ۱-۵)
۷. رفع اختلاف، هدف بعثت انبیاست (بقره، ۲۱۳)
۸. اطاعت از رسول، اطاعت از خداست. (آل عمران، ۳۲، ۱۳۲ و...)
۹. لزوم ایمان به پیامبر (نسا، ۱۳۶ و ۱۵۲)
۱۰. آیات اصطفی (نمل، ۵۹؛ اعراف، ۱۴۴؛ حج، ۷۵ و...)
۱۱. پیامبر اسوه مؤمنان (احزاب، ۲۱)
۱۲. پیامبران، مشمول نعمت الهی (مریم، ۵۸-۵۹، نساء، ۶۹)
۱۳. پیامبران، مشمول هدایت الهی (انعام، ۸۸-۹۰)
۱۴. آیات اجتبا (مریم، ۵۸، نحل، ۱۲۰-۱۲۱، انعام، ۸۷)
۱۵. تبعیت محض پیامبر از وحی (یونس، ۱۵، احقاف، ۹)
۱۶. پیامبران امین هستند. (شعرا، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۷۸؛ دخان، ۱۸)
۱۷. حرمت آزار پیامبر (توبه، ۶۱). (رک: رضی بهابادی، ۱۳۸۲، ص ۳۲-۶۱)

نگهبانی وحی الهی بر عهده خداوند است

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا. (جن، ۲۶-۲۸)

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

این آیه که به «رصد الهی» نامبردار است، (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۱) نه تنها بر عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله در مراحل تلقی، حفظ و تبلیغ وحی دلالت می‌کند، (رک: شیر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۳۶/ مغنیه، ۱۴۲۲ یا ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۴۴۳/ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۷۹ / ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۲۳۲) که به تعبیر برخی، عصمت از گناه را نیز ثابت می‌کند. در عبارت «فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» ضمیر «فإنه» به خدای تعالی، و ضمیر «یدیه» و «خلفه» به رسول صلی الله علیه و آله برمی‌گردد، و کلمه «رصد» به معنای مراقب و نگهبان است. مراد از «ما بین یدیه» پیش روی رسول، و مردمی است که به سوی آنان فرستاده شده است، و مراد از «خلفه»، بین او و بین مصدر وحی، یعنی خدای سبحان است. پس خدا نگاهبانانی از ملائکه بین رسول و مردم دارد، و نگاهبانانی هم بین رسول و خودش گمارده است. سلوک رصد در پیش رو و پشت سر رسول، برای حفظ وحی از هر تخلیط و تغییر دادن، یعنی کم و زیاد کردن است. آیه دلالت دارد بر اینکه وحی الهی از آن لحظه که از مصدر وحی صادر می‌شود تا زمانی که به مردم می‌رسد، همچنین در طریق نزولش تا وقتی که به شخص مورد وحی برسد، از هر دستبرد و تغییری محفوظ است. به عبارتی، وحی الهی در مراحل تلقی، حفظ و تبلیغ، مصون است؛ زیرا هدف از فرستادن نگهبان، اطمینان از رسیدن وحی الهی به مردم است؛ و اگر پیامبر در تلقی، حفظ و ابلاغ وحی مصون نباشد، این هدف تحقق نمی‌یابد. مطابق آیه نه تنها پیامبر به واسطه حراست الهی در این سه مرحله معصوم است، که گناه نیز نمی‌کند؛ زیرا تبلیغ- همان‌گونه که شامل قول است- فعل را نیز دربر می‌گیرد. پس پیامبر از معصیت، یعنی ارتکاب گناه و ترک واجب، معصوم است؛ زیرا این کارها تبلیغ برخلاف دین است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۵۷-۵۸)

شیطان به مخلصین راه ندارد

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ - إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (حجر ۳۹-۴۰)

این آیه بر عصمت پیامبران از گناه دلالت دارد؛ بدین صورت که شیطان به مخلصین راه ندارد؛ پیامبران از مخلصین‌اند؛ پس از نفوذ شیطان و گناه به‌دورند. توضیح اینکه اغوا دعوت به غی، و خلاف ارشاد است. (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۳۷) مصطفوی تصریح می‌کند: اغوا راهنمایی به شر و فساد است، نه اضلال. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۸۹) منظور از اغوای شیطان، زینت دادن باطل است، به گونه‌ای که شخص اقدام به باطل کند. (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۳۷ / طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۵۱۸) اخلاص از جانب خدا، همان تلخیص تکوینی بنده و برگزیدن او از میان دیگر بندگان است، با صفات ممتاز و استعداد خاص و سینه‌گشوده، که بنده شایستگی دریافت ولایت، رسالت، حقیقت ایمان و انوار معرفت را پیدا می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۰۳)

خداوند از میان پیامبران، موسی (مریم، ۵۱) و یوسف (یوسف، ۲۴) را در زمره مخلصین شمرده. و درباره ابراهیم، اسحاق و یعقوب فرموده است: *إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ*. (ص، ۴۶) از آنجا که پیامبران شایسته دریافت وحی الهی بودند، برترین انسان‌هایند و اگر آنها در زمره مخلصین نباشند، هیچ فرد دیگری شایسته این مقام نیست.

علامه طباطبایی درباره چگونگی عصمت مخلصین می‌نویسد: خداوند برخی از بندگان را بر استقامت فطرت و اعتدال خلقت آفرید. آنها از همان ابتدا دارای اذهانی تیز و ادراکی صحیح، جان‌هایی پاک و قلبی سلیم بودند و با همین صفای فطرت و سلامت نفس، از نعمت اخلاصی برخوردار شده‌اند که دیگران با کوشش آن را کسب می‌کنند؛ و از آنجا که از پلیدی موانع به‌دور بوده‌اند، اخلاصشان برتر است. اینان در عرف قرآنی، همان مخلصین‌اند و مخلصین همان پیامبران و امامان‌اند. خداوند به آنان علمی عطا کرده که با وجود آن علم، محال است گناه کوچک یا بزرگی از آنان سر بزند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۶۲) شأن بندگان مخلص این است که برهان پروردگار خویش را می‌بینند و خداوند هر سوء و فحشایی را از آنان دور می‌کند؛ پس هرگز مرتکب معصیت نمی‌شوند و به‌واسطه شهود برهان الهی که همان عصمت است، قصد گناه نیز نمی‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۲۰)

۲-۱-۲. بررسی نظریه ابداع عصمت توسط شیعه

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

شبهه پیرامون مبدأ عصمت

گروهی با تمسک به آیاتی که به ظاهر با عصمت انبیا متناقض است، معتقدند نظریه عصمت برآمده از قرآن نیست و احتمالاتی درباره خاستگاه عصمت بیان کرده‌اند. برای نمونه، این عقیده را متأثر از فرهنگ ایران باستان و تعالیم متصوفه، (Esmah in the Encyclopedia of Religion7/405) اهل کتاب و آموزه‌های زرتشتی دانسته‌اند. (برای آگاهی از این شبهات و پاسخ به آنها، رک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸، ص ۸۰-۸۶)

در پاسخ به ادعای نویسنده که شیعه را مبدع عصمت معرفی کرده است، باید گفت: این اتهام نیز در آرای مستشرقین ریشه دارد. دونالدسون، شرق‌شناسی است که معتقد است شیعه برای اثبات دعوت امامان خود در برابر ادعای خلفای اهل سنت، عقیده عصمت انبیا را به وجود آوردند؛ زیرا آنان پیامبران را امامان و هادیان مردم نیز می‌دانند. شیعه به آیه: *إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* (بقره، ۱۲۴) که خطاب به ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام است، اهمیت فراوانی می‌دهد. این عقیده شیعه، در زمان امامت تاریخی، یعنی فاصله بین وفات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و غیبت امام دوازدهم به وجود آمد. کلینی و شیخ مفید در تفسیر آیه یادشده به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نسبت می‌دهند که واجب است ابراهیم معصوم باشد؛ زیرا خداوند او را امام قرار داد و فاسق، شایسته امامت نیست. از آن جا که کلینی، شیخ مفید و صدوق در زمان عزت آل بویه می‌زیستند، عقیده عصمت انبیا و ائمه در آن زمان کاملاً تقویت شد و به نهایت رشد رسید. دونالدسون معتقد است که عقیده عصمت، در اواخر قرن دهم در میان اهل سنت شیوع پیدا کرد. غزالی (م. ۱۱۱۱) قایل به عصمت انبیا نیست؛ اما فخر رازی (م. ۱۲۱۰) از مدافعان سرسخت این نظریه است. او از افکار صوفیه تأثیر پذیرفته است. به‌طور کلی، صوفیه و معتزله وسیله تبادل آرا بین شیعه و اهل سنت‌اند. (دونالدسون، ۱۹۳۳، ص ۳۲۸-۳۳۰) احمد امین نیز نظریه عصمت را دور از تعالیم اسلام می‌شمرد و شیعه را مبدع این فکر می‌داند. (احمد امین، ۱۹۶۴، ص ۲۲۸-۲۳۰)

سابقه آموزه عصمت

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

تصریح پیامبر ﷺ بر عصمت: پیامبر ﷺ بر عصمت خویش و اهل بیت علیهم السلام تصریح نموده‌اند. ابن عباس می‌گوید: از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: انا و علی والحسن والحسین وتسعة من ولد الحسين مطهرون معصومون. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۸۰ / صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۴ / خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۹ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۲۰۱ و ج ۳۶، ص ۲۴۳ و ج ۳۶، ص ۲۸۱) همچنین ابن عباس از پیامبر ﷺ نقل می‌کند: فانا و اهل بیتی، مطهرون من الذنوب. (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۳ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۱۲۰)

فرمان‌پذیری یاران پیامبر ﷺ: تسلیم و انقیاد یاران پیامبر ﷺ در برابر دستورها و فرامین ایشان، حاکی از آن است که آنان حضرت را از هرگونه لغزش و اشتباه مبرا می‌دانسته‌اند. برای نمونه، سعد بن معاذ برای اعلان نهایت آمادگی خود در جنگ بدر، به پیامبر ﷺ گفت: به آن خدایی که تو را به رسالت مبعوث نموده است، هرگاه وارد این دریا شوی (دریای احمر)، ما نیز پشت سر شما وارد می‌شویم. (واقعی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹)

تصریح ابوبکر به عصمت پیامبر ﷺ: ابوبکر در ضمن خطبه‌ای گفت: رسول خدا ﷺ از دنیا رفت، در حالی که ضربه شلاقی و بالاتر از آن به کسی بدهکار نبود. او معصوم از خطا بود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۴۳۹)

با توجه به اینکه تمایز شیعه با اهل سنت در این است که شیعه علی را وصی پیامبر می‌داند و غیر معصوم را شایسته خلافت نمی‌داند، حال اگر شیعه مبتکر آموزه عصمت است، چرا ابوبکر نخستین خلیفه پس از رسول خدا ﷺ به عصمت پیامبر معتقد است. ابوبکر پیش از آن نیز در جریان صلح حدیبیه به عصمت پیامبر ﷺ اعتراف کرده بود؛ آنجا که عمر پذیرش صلح را سبب ذلت مسلمانان می‌دانست، ابوبکر گفت: او رسول خداست و هرگز خدای خود را نافرمانی نمی‌کند. (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۰ / بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۱۸۲ / طبرانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۰)

گفتنی است برخی در همان زمان پیامبر ﷺ به شئون والای ایشان معترف نبودند و ایشان را مانند انسان‌های دیگر قلمداد می‌کردند. درباره تدوین صحیفه صادق، از مشهورترین مکتوبات حدیثی عصر رسول خدا ﷺ، آمده است که عبدالله بن عمرو عاص سهمی (م. ۶۵) گفت: من هرچه از زبان پیامبر ﷺ می‌شنیدم، می‌نوشتم و می‌خواستم آن را نگهداری کنم؛ ولی قریش مرا از این کار نهی کردند و گفتند: هرچه را که از رسول الله می‌شنوی، می‌نویسی؛ در حالی که او بشری است که در حال غضب و رضا سخن می‌گوید. من از نوشتن منصرف شدم و مطلب را به عرض پیامبر

رساندم. پیامبر ﷺ فرمود: اکتب فوالذی نفسی بیده ما خرج منی الا الحق. (رک: خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م، ص ۸۱-۸۰ / حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵-۱۶ / ابن اثیر جزری، ۱۲۸۰ق، ج ۲، ص ۳۳۲)

تصریح امام علی علیه السلام: حاطب بن ابی بلتعنه که خانواده اش در مکه بودند و از آزار و اذیت کفار نسبت به فرزندان نگران بود، تصمیم گرفت با مشرکین مکه همکاری اطلاعاتی کند تا آنها هم متقابلاً خانواده او را تحت فشار قرار ندهند. از این رو، نامه ای به مردم مکه نوشت و آنها را از آمدن پیامبر ﷺ و جنگیدن مسلمانان بر حذر داشت: «ان رسول الله یریدکم فخذوا حذرکم». حاطب نامه را به ساره داد که به مردم مکه برساند. جبرئیل این جریان را به اطلاع پیامبر ﷺ رساند، علی علیه السلام و چند تن دیگر مأمور تعقیب ساره و گرفتن نامه از او شدند. وقتی اثاث ساره را بازرسی کردند، چیزی نیافتند؛ اما امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «والله ما کذبنا ولا کذبنا». آنگاه شمشیرش را کشید و فرمود: یا نامه را به ما بده یا تو را خواهیم کشت. اینجا بود که ساره نامه را از لای گیسوان خود بیرون آورد و تحویل داد. (رک: واقدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷۹۸)

۲-۱-۳. بررسی اتهام واکر به متکلم شیعی درباره عصمت پیامبر ﷺ

واکر بدون ذکر نام و حتی منبع، از یکی از متکلمان شیعه نقل کرده است که عصمت امام، از عصمت نبی ضروری تر است. در اینجا پس از تعیین این متکلم، به رد اتهام وی پرداخته می شود. هشام بن حکم، متکلم مورد اتهام: منظور واکر از متأله متقدم، هشام بن حکم (م ۱۷۹) است. مشکل اساسی آن است که نویسنده، نه تنها نام این متکلم را ذکر نمی کند، بلکه هیچ منبعی هم برای سخن خود ارائه نمی کند. گفتنی است نخست ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین این عقیده را به هشام نسبت می دهد: روافض در اینکه آیا معصیت بر رسول جایز است، اختلاف نظر دارند. آنها دو گروه اند: گروه اول می پندارند جایز است رسول ﷺ معصیت خدا کند؛ به درستی پیامبر ﷺ در فدیة گرفتن از اسرا در جنگ بدر اشتباه کرد؛ اما معصیت از امامان جایز نیست؛ زیرا اگر رسول معصیت کند، از جانب خدا وحی بر او نازل می شود؛ اما به امامان وحی نمی شود و ملائکه بر آنان نازل نمی شوند. امامان معصوم اند و سهو و اشتباه از آنان جایز نیست؛ هر چند عصیان از رسول جایز باشد. هشام بن حکم قایل به این نظریه است. (اشعری، بی تا، ص ۴۸)

دیدگاه هشام درباره عصمت: در این خصوص ابتدا باید دیدگاه های دیگر هشام را مورد توجه قرار داد. سخنان هشام درباره عصمت امام، بیانگر دیدگاه کلی او در این زمینه است.

براهینی که وی بر عصمت امام اقامه می‌کند، به‌طریق اولی دربارهٔ نبی صادق است. هشام برهان «اقامهٔ حدود» و برهان «تنافی گناه با شئون امامت» را به‌عنوان دلیل عصمت امام مطرح می‌کند؛ (رک: اسعدی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹-۲۲۰) با این بیان که اگر امام به گناه آلوده شود، نیازمند کسی است که حد را بر او جاری کند، چنان که دیگران نیازمندند؛ (رک: صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۴) به‌علاوه اگر امام معصوم نباشد، ممکن است که از همسایه و دوست و خویش و رفیق خود جانب‌داری کند و از اجرای حق دربارهٔ ایشان خودداری نماید؛ و ظالم شأنیت امامت ندارد. (رک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۶۷) خبر زیر بیانگر دیدگاه هشام دربارهٔ حقیقت و خاستگاه عصمت است:

ابن‌ابی عمیر می‌گوید: در طول هم‌نشینی‌ام با هشام، سخنی نیکوتر از سخن او در صفت عصمت امام نشنیده‌ام. روزی از او پرسیدم که آیا امام معصوم است. گفت: آری. گفتم: صفت عصمت در او چیست و به چه چیزی شناخته می‌شود؟ پاسخ داد: همهٔ گناهان از چهار گناه سرچشمه می‌گیرند که پنجمی ندارند: حرص، حسد، غضب و شهوت؛ و امام از این چهار صفت منزّه است. امام ممکن نیست بر دنیا حریص باشد؛ در حالی که دنیا زیر نگین (و تحت سیطرهٔ) اوست؛ چراکه او خزانه‌دار مسلمانان است. پس بر چه چیزی حریص باشد؟ ممکن نیست حسود باشد، زیرا انسان بر شخص برتر از خود حسادت می‌ورزد و برتر از امام کسی نیست. پس چگونه به زیردست حسادت کند؟ ممکن نیست بر چیزی از امور دنیا خشم گیرد. جز اینکه خشمش برای خداوند عزوجل باشد؛ زیرا خداوند عزوجل بر او اقامهٔ حدود را واجب کرده است و سرزنش نکوهش‌کنندگان و رأفت در اجرای دین خداوند، او را از اقامهٔ حدود الهی باز ندارد. ممکن نیست پیروی شهوات کند و دنیا را بر آخرت برگزیند؛ زیرا خداوند آخرت را محبوب او گردانیده؛ چنانکه دنیا را محبوب ما گردانیده است. پس او به آخرت چنان می‌نگرد که ما به دنیا می‌نگریم. آیا کسی را دیده‌ای که برای صورتی زشت از صورتی زیبا، برای طعامی تلخ از طعامی لذیذ، برای لباسی خشن از لباسی نرم، و برای دنیای زودگذر از نعمت همیشگی بگذرد؟ (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳)

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

نظر پژوهشگران درباره سخن منسوب به هشام: با توجه به شواهد یادشده، برخی پژوهشگران از کسی مثل هشام چنین استدلالی را بسیار بعید می‌دانند که چون به امام وحی نمی‌شود و اعلان خطای وی میسر نیست، امام معصوم است. پس چنین نسبتی به هشام بی‌اساس است یا دست‌کم باید با احتیاط و تردید با آن برخورد کرد. (صفایی، ۱۳۴۲، ص ۴۴) معروف الحسنى، هشام را در این سطح از جمود و جهل نمی‌داند که چنین استدلالی را مطرح کند؛ زیرا امام و وصی، تنها عهده‌دار بخشی از وظایف نبی، یعنی تبلیغ دین اوست. پیامبر ﷺ از امام به عصمت نیازمندتر است؛ زیرا جهان را با دین و نظام جدیدی مواجه ساخته و انقلابی در برابر فساد و طغیان به راه انداخته است. حال اگر امانت‌دار نباشد و به دین خود پایبند نباشد، نمی‌تواند در نفوس دیگران اثرگذار باشد. (رک: معروف الحسنى، ۱۹۷۹، ص ۱۱۷)

برخی احتمال داده‌اند این سخن هشام، سخنی است که وی در مقام الزام خصم گفته است. به عبارت دیگر، وی در مقام اثبات عصمت امام بوده است، نه انکار عصمت پیامبر؛ اما دیگران به منظور هشام از این بیان پی نبرده‌اند. مقصود هشام این بوده است: در صورتی که پیغمبر مؤید به وحی است و اعلام خطای وی به وسیله وحی ممکن می‌باشد، با وجود این عصمتش برحسب برهان لازم است، عصمت امام که از وسیله وحی محروم است، به طریق اولی لازم است. (رک: نعمه، ۱۴۰۴، ص ۲۰۳ / صفایی، ۱۳۴۲، ص ۴۴)

بر فرض چنین انتسابی به هشام، معنای سخن او انکار عصمت به‌طور مطلق، حتی در تلقی و ابلاغ وحی نیست؛ زیرا اولاً، عدم عصمت در این جهات، خلاف مقتضای عقل، و نقض غرض است؛ ثانیاً از استدلال منسوب به هشام، دست‌کم عصمت در تلقی وحی قابل برداشت است. پس منظور، انکار عصمت نبی از گناه و معصیت است که در میان شیعه هیچ‌کس با این عقیده موافق نیست و اینکه هشام برخلاف همه شیعیان سخن گفته باشد، محل تردید است. این عقیده، با استدلال هشام درباره ضرورت ارسال رسل نیز ناسازگار است. از دیدگاه او، پیامبران حجت خدا در زمین، مبین احکام الهی، وسیله رفع اختلاف مردم و معیار شناخت حق و باطل‌اند. چگونه چنین افرادی با مسئولیت‌های مهم می‌توانند در معرض گناه باشند؟ (رک: اسعدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹-۱۹۰)

۲-۲-۲. ابعاد عصمت

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

تقریباً تمام مسلمانان، شرک یا بت پرستی پیامبران را مردود می‌دانند (ببینید: بت و تمثال)؛ گناهی که بر اساس قرآن، خداوند آن را هرگز نمی‌بخشد؛ ولی در ارتباط با گناهان صغیره و خطاها، مسائلی با اشاره صریح در قرآن، به عنوان مثال ۸:۲، برای محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به وجود می‌آید که اگر این آیات تحت‌اللفظی در نظر گرفته شوند؛ به این معنا باید باشند که دست‌کم برخی از پیامبران پیش از بعثتشان، نه بعد از آن، مرتکب گناه شده‌اند. بنابراین، برای حنبلی‌ها و دیگر ظاهرگرایان (کسانی که به معنای تحت‌اللفظی پایبندند، چنین گناهی واقعیت‌اند و نباید نادیده گرفته شوند. در معنای عام، مسلمانان به این اصل اعتقاد دارند که اگر چنین متن‌هایی موضوع تفاسیر متفاوت باشند، نسبت به پیامبران صرفاً بهترین آنها نسبت داده می‌شود. گناه عبارت است از مخالفت با خدا و فرامینش؛ و در نتیجه بیگانگی از او. بنابراین، هر عملی که عمداً به قصد مخالفت با قوانین خدا (ببینید: حدود و مرزها: شریعت در قرآن) صورت بگیرد، گناه جدی و احتمالاً کبیره به وجود می‌آورد؛ ولی خطای سهوی انجام‌شده در یک لحظه فراموشی یا یک غفلت ساده، بر گناه دلالت نمی‌کند. با چنین استدلالی، این امکان وجود دارد که حتی به آدم پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ببینید: آدم و حوا) بهترین تفسیر را نسبت بدهیم و در نتیجه او را از ارتکاب به عمل مخالفت با دستور صریح خداوند برهانیم؛ هر چند این عمل، به وضوح در قرآن (۲۰:۱۲۱) تصدیق شده است (ببینید: گمراهی - سقوط انسان). (ص ۵۰۶)

۲-۲-۲-۱. بررسی نظر نویسنده درباره آراء مسلمانان در زمینه عصمت

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

مسئله عصمت انبیا از گناه و خطا، به طور اجمال مورد قبول همه مسلمانان، بلکه همه صاحبان ادیان است؛ ولی در خصوصیات آن اختلاف نظر وجود دارد و حتی در ذکر آرای فرق نیز

اختلاف هست. (رک: مظفر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۵۹۸-۶۰۰ / حسینی مرعشی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۶-۲۰۸) ابعاد عصمت عبارت است از: عصمت در تلقی وحی و حفظ و تبلیغ آن؛ عصمت از گناهان؛ و مصونیت از خطا و نسیان در امور فردی و اجتماعی. بیشتر فرق اسلامی، عصمت انبیا در تبلیغ را پذیرفته‌اند (سیوری، ۱۳۹۶ق، ص ۳۰۴) و حتی در این خصوص ادعای اجماع شده است. (رک: ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۵)

عمده اختلاف، درباره عصمت از گناهان است. حشویه، گناه صغیره و کبیره عمدی را بر نبی روا می‌دانند. معتزله انجام کبایر و هر گناه دیگری را که باعث نفرت شود، از نبی پیش از بعثت و پس از آن جایز نمی‌دانند. (قاضی عبدالجبار معتزلی، بی تا، ج ۱۵، ص ۲۸۰ / ۱۴۰۸ق، ص ۵۷۵) به‌طور کلی، اشاعره عصمت پیش از بعثت را ضروری نمی‌دانند؛ اما ارتکاب گناه کبیره عمدی و سهوی، و صغیره عمدی را پس از بعثت از پیامبر جایز نمی‌شمرند. برخی از آنان، صدور صغیره عمدی را روا می‌دانند؛ (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵) برخی نیز صدور هیچ گناه عمدی و سهوی را نمی‌پذیرند. (فخرالدین رازی، ۱۳۵۳، ص ۳۲۹-۳۳۴) امامیه صدور هیچ گناه صغیره و کبیره عمدی و سهوی را پیش و پس از بعثت جایز نمی‌دانند. (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۹ / ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۵) پس نظریه جواز گناه پیش از بعثت، مطابق با دیدگاه اشاعره است و جواز ارتکاب صغیره-صغیره‌ای که به نفرت نینجامد- مطابق دیدگاه معتزله است. زمخشری معتزلی در موارد بسیاری از تفسیر خود، آیات موهم عدم عصمت را به گناه صغیره تأویل کرده است. برای مثال، گناه حضرت آدم را صغیره‌ای می‌داند که با اعمال قلبی پوشیده شد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰)

۲-۲-۲. بررسی آیه مورد استناد واکر در ضروری نبودن عصمت پیش از بعثت

نویسنده معتقد است: از منظر قرآن، دست‌کم برخی از پیامبران پیش از بعثت، از گناه در امان نبوده‌اند. در پاسخ باید گفت: عصمت پیش از نبوت، بسان عصمت بعد از آن است؛ زیرا عصمت، حاصل تقوا و ملکه‌ای است که تنها پس از ریاضت و مجاهدت حاصل می‌شود، نه اینکه با نزول جبرئیل و رسالت، غیرمعصوم به سرعت معصوم شود. همچنین اگر سیره پیامبر ﷺ پیش از بعثت با پس از آن متفاوت باشد، به علت سابقه بد، اطمینان کامل به سخنانش نیست. اگر پیامبر پیش از بعثت معصوم نباشد، ممکن است رسالت خود را در همان ابتدا مخفی کند یا برخی از مأموریت خویش را به انجام نرساند. (رک: سیوری، ۱۳۹۶ق، ص ۲۴۶)

وی در این راستا به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند. آیه‌ای که در متن مقاله ذکر شده، آیه دوم سوره هشتم، یعنی سوره انفال است که موهم هیچ شبهه‌ای درباره عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله نیست. با گردآوری تمام آیاتی که به ظاهر منافی عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله است و در نظر گرفتن انواع اشتباهات احتمالی، این نتیجه حاصل شد که آیه دوم سوره ۴۸ یعنی سوره فتح، مراد نویسنده مقاله بوده است که در آن، سخن از مغفرت ذنوب گذشته و آینده پیامبر صلی الله علیه و آله است: **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيَمْ نَعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا.** (فتح، ۱-۲) در ادامه، به پاسخ‌های مفسرین اشاعره، معتزله و امامیه در نسبت ذنب به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌پردازیم: برخی از اشاعره، مطابق مبنای کلامی خود، گناه پیش از نبوت را در کنار احتمالات دیگر ذکر کرده‌اند. (فخرالدین رازی، ۱۳۵۳، ص ۳۶۶ / ایجی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۷۶) احتمال ترک اولی (همان / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶، ص ۸۹ / طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۹۱۶) و آمرزش گناهان امت (فخرالدین رازی، ۱۳۵۳، ص ۳۶۶) با شفاعت، (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۱۴) از پاسخ‌های مشترک اشاعره و امامیه است. پاسخ ابتکاری سید مرتضی این است که «ذنب» مصدر است و می‌تواند به فاعل یا مفعول خود اضافه شود. بنابراین مراد از «ذنبک»، الذنوب الیک است «مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ»، یعنی آن زشتی‌هایی که در حق تو و قومت قبلاً انجام دادند و آنچه که بعداً خواهند کرد. مراد از «ذنب»، گناهی است که مردم نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله روا داشتند که نگذاشتند وارد مکه شود، و مانع از ورود او به مسجد الحرام شدند. بنابراین، معنای آمرزش این گناه، ازاله و نسخ احکام دشمنان پیامبر بر علیه ایشان است. (سیدمرتضی، بی‌تا، ص ۱۱۶-۱۱۸)

علامه طباطبایی، همان معنا را به بیانی دیگر مطرح می‌کند. از نظر ایشان، ذنب و مغفرت در آیه، معنای اصطلاحی خود را ندارند؛ بلکه در معنای لغوی به کار رفته‌اند. نه ذنب به معنای ارتکاب حرام است و نه مغفرت به معنای رفع عقاب از مستحق آن. ذنب، یعنی عملی که آثار و تبعات بدی دارد؛ حال هرچه باشد. مغفرت هم یعنی پرده افکندن بر روی هر چیزی. توضیح اینکه قیام رسول خدا صلی الله علیه و آله در برابر کفر و وثنیت، پیش از هجرت و پس از آن، و جنگ‌هایی که پس از هجرت با کفار مشرک به راه انداخت، عملی بود که از نظر کفار مکه دارای آثار شوم و گناهی بزرگ بود؛ و بی‌شک کفار قریش تا زمانی که دارای شوکت و نیرو بودند، هرگز او را مشمول مغفرت خود قرار نمی‌دادند؛ یعنی از ایجاد دردسر برای آن جناب کوتاهی نمی‌کردند؛ و

هرگز زوال ملیت و انهدام سنت و طریقه خود، و نیز خون‌هایی را که از بزرگان ایشان ریخته شده بود را از یاد نمی‌بردند؛ و تا از راه انتقام و محو اسم و رسم پیامبر ﷺ، کینه‌های درونی خود را تسکین نمی‌دادند، دست‌بردار نبودند؛ اما خدای سبحان با فتح مکه یا صلح حدیبیه که آن نیز به فتح مکه انجامید، شوکت و نیروی قریش را از آنان گرفت؛ و در نتیجه گناهی را که رسول خدا ﷺ در نظر مشرکین داشت، پوشانید و او را از شر قریش ایمنی داد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸، ص ۲۵۴) این پاسخ، مطابق پاسخ امام رضا علیه السلام به مأمون است که منظور از گناه، گناهی است که مشرکان مکه به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت می‌دادند. (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۲)

۲-۲-۳. بررسی نظریه خطا و سهو، توجیهی برای نافرمانی پیامبران

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

مراتب گناه: نویسنده، عمدی بودن را از قیود اصلی گناه می‌داند و راهکار وی در خصوص آیاتی که به‌ظاهر گناهی را به پیامبران نسبت می‌دهد این است که این موارد، سهو و غفلت تلقی شود. در پاسخ باید گفت: معصیت، در مقابل اتباع، به‌معنای تبعیت نکردن است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۵۹) در تعریف معصیت، قید عمد یا سهو لحاظ نشده است تا گناه سهوی معصیت به‌شمار نیاید؛ اما می‌توان گفت که گناه در همه جا به‌معنای نافرمانی اوامر و نواهی مولوی نیست؛ بلکه گناه دارای مراتب مختلفی است که در طول هم قرار دارند؛ چنان‌که مغفرت نیز مراتبی دارد که هر مرتبه از آن متعلق به گناه آن مرتبه می‌شود:

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

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

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

۴. گناهی که تنها ذوق عشق، آن را و مغفرت مربوط به آن را حکم می‌کند. البته در طرف بغض و نفرت نیز گناه و مغفرتی مشابه آن تصور می‌شود. این نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفی، حتی به معنای مجازی هم گناه نمی‌شمارد؛ زیرا فهم عرفی از درک این حقایق قاصر است. اما همین تصوراتی که در افق زندگی اجتماعی، تصوراتی موهوم به نظر می‌رسد، در افق بندگی، حقایقی ناگفتنی است. آری، عبودیتی که ناشی از محبت پروردگار است، کار بنده را به جایی می‌کشاند که دل از دست می‌دهد و عقلش خیره و سرگردان می‌شود؛ و دیگر شعوری که بتواند چیزی را غیر پروردگار درک، و اراده‌ای که چیزی غیر از خواسته‌های او بخواهد، برایش باقی نمی‌گذارد. در چنین حالتی، انسان احساس می‌کند که کوچک‌ترین توجه به خود و به مشتتهای نفس خود، گناهی است عظیم و پرده‌ای است ضخیم، که جز مغفرت الهی چیزی آن را برطرف نمی‌سازد. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۷۲)

نظر متکلمان درباره سهو النبی: نویسنده مقاله معتقد است: می‌توان آیات موهوم عدم عصمت را تأویل نمود و آن را سهو تلقی کرد. به نظر می‌رسد، وی نظر اهل سنت را در زمینه سهو پذیرفته است. ابتدا به ذکر نظر اشاعره، معتزله و امامیه درباره سهو النبی می‌پردازیم. یکی از ابعاد عصمت انبیا، عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله از سهو و خطاست با وجود اهمیت این بحث، متقدمان کمتر در کتب کلامی ضمن بحث از عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله، به جزئیات آن پرداخته‌اند. این مطلب در کتب فقهی و حدیثی در موضوع سهو پیامبر صلی الله علیه و آله در نماز، بازتاب گسترده‌ای داشته است. عصمت از سهو، خود دارای انواعی است: عصمت از خطا در تلقی و ابلاغ وحی؛ عصمت از سهو و نسیان در عبادت؛ عصمت از خطا در قضاوت؛ عصمت از ارتکاب سهوی گناه؛ و عصمت از خطا در امور عادی. (رک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۰)

پژوهشگران امامیه نبی را از هرگونه سهو مبرا دانسته‌اند؛ (رک: طوسی (خواجه نصیرالدین)، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۳ / علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۰ / سیوری، ۱۳۹۶ق، ص ۲۴۵) و ابن تیمیه به تعبیر خودش، این عقیده روافض را غلو می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۳۲۱ق، ج ۱، ص ۲۳۴) شیخ صدوق و استادش محمدبن حسن ولید از امامیه، نفی سهو مطلق را از پیامبران غلو شمرده‌اند و به اسهائ النبی معتقدند. بنابراین نظریه، پیامبر به خودی خود دچار سهو و فراموشی نمی‌شود؛ لیکن گاه خداوند او را دچار فراموشی می‌کند تا حکم سهو در عبادت را در عمل به مردم آموزش دهد. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۶۰)

ظاهراً متکلمان اشاعره و معتزله، به‌طور اجمال سهو را بر انبیا روا دانسته‌اند. قاضی عبدالجبار بر آن است که سهو و غلط در ادای رسالت بر پیامبر روا نیست؛ و بنا بر مصالحي، در فعلی که قبلاً حکمش را بیان کرده و حق آن را ادا کرده باشد، رواست. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۸۱) ابن‌ابی‌الحدید معتزلی تصریح می‌کند که خطا در خارج از امر تبلیغ، بر پیامبر رواست. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۷، ص ۷۱۹)

ایچی می‌نویسد: کبایر غیر عمدی را اکثر علما تجویز کرده‌اند؛ ولی قول برگزیده، برخلاف این مطلب است. صغایر سهوی بر انبیا رواست؛ و این عقیده‌ای مورد اتفاق در بین اصحاب ما (اشاعره) و معتزله است. (جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶)

دلایل عصمت پیامبر از سهو: بر نفی هرگونه سهو از پیامبر ﷺ دلایل عقلی و نقلی وجود دارد. ابتدا به ذکر دلیل عقلی فلسفی می‌پردازیم که به تعبیر جوادی آملی، این دلیل عقلی به‌قدری قاطع است که حتی اگر ظواهر نقلی برخلاف آن باشد، باید توجیه شود. به اعتقاد ایشان، با صعود روح به مقام تجرد عقلی، جایی برای نفوذ شیطان نمی‌ماند تا بر اثر دخالت او، کاهش یا افزایش در حوزه علمی چنین روح مجرد صاعدی صورت بگیرد. مقام تجرد کامل، جایگاه حضور و ظهور دائمی است، نه غفلت؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۱۳) از این رو، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ضمن ستایش عظمت پیامبران ﷺ می‌گوید: «الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً ولا سهواً»؛ یعنی در افکار پیامبران ﷺ هیچ غلط و سهوی راه نمی‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲) اعتماد مردم به پیامبران، از دیگر دلایل عقلی است. (رک: سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰)

آیاتی که به‌طور مطلق به اطاعت از رسول امر می‌کنند و اطاعت از رسول را در کنار اطاعت از خدا می‌شمارند (آل‌عمران، ۳۲ و ۱۳۲؛ نساء، ۵۹؛ و...) بر عصمت از سهو دلالت دارند؛ زیرا امر به اطاعت مطلق است و به زمینه خاصی محدود نشده. پس عصمت پیامبر ﷺ از گناه سهوی و عمدی، و نیز نسیان در همه مراحل، اثبات می‌شود. در برخی از روایات نیز بر عصمت پیامبر ﷺ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۱۷۸) و ائمه معصومین ﷺ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۶، ص ۲۴۴ / کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳) از خطا تصریح شده است.

بیان مفسران در خصوص نافرمانی حضرت آدم علیه السلام

در پاسخ به ادعای نویسنده که عصیان حضرت آدم علیه السلام را به خطا تأویل کرده بود...، وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (طه، ۱۲۱) باید گفت: هر یک از مفسران مطابق مبنای کلامی خود در زمینه عصمت پیامبران، این آیه را تفسیر کرده‌اند. برای مثال، اشاعره معصیت آدم را مربوط به پیش از نبوت او می‌دانند؛ (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۱۳-۲۱۵ / ایچی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶۹) در حالی که زمخشری معتزلی، گناه آدم علیه السلام را صغیره غیرمنفرد می‌داند؛ (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۴) و امامیه آن را ترک مستحب (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳ / طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۱۷ / طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۵۵) یا معصیت امر ارشادی دانسته‌اند. علامه طباطبایی می‌نویسد: اما معصیت به معنای مخالفت امر ارشادی - که هیچ انگیزه‌ای در آن نیست، جز اینکه مأمور با انتخاب راه بهتر، به خیر و منفعتی از منافع زندگی دست یابد - از ادله عصمت بیرون است و ادله عصمت انبیا شامل آن نمی‌شود. منظور کسانی که ترک اولی را بر انبیا روا می‌دارند نیز همین است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۲۲) لازم به ذکر است، پس از هبوط آدم علیه السلام به زمین، شریعت به وجود آمد؛ و پیش از آن شریعتی وجود نداشت تا عصیان مصطلح معنایی داشته باشد. خداوند در سوره بقره پس از بیان ماجرای ابلیس و آدم و همسرش، و توبه آن دو می‌فرماید: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (بقره، ۳۹-۳۸) این آیه، از نخستین تشریح و قانونی که خداوند در دنیای آدم، و برای بشر مقرر کرده است، حکایت می‌کند، که بعد از هبوط اتفاق افتاد. پس در آن روز، و در حین مخالفت با آن دستور و خوردن از درخت، هیچ دینی تشریح نشده بود و هیچ تکلیف مولوی و خطابی مولوی از خدای تعالی صادر نشده بود. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۷)

۲-۲-۳- ماهیت عصمت

و اگر در این باره می‌نویسد:

بنابراین، مهم است که در جاتی از گناه یا گناه احتمالی را در هر مورد تعیین کنیم و مسئله به آسانی با صرف حذف استعداد گناه از پیامبران، در آنها و از آنها حل نمی‌شود؛ چون اگر پیامبران ذاتاً قادر به گناه کردن نباشند، شایسته اجر (ببینید: ثواب و عقاب) نیز نیستند؛ بنابراین، عصمت پیامبران، صفت ذاتی آنها نیست؛ بلکه یک عطیه یا لطفی است که خداوند در آنها به ودیعه

گذاشته است. شاید موردی از قرآن- که بارها بحث شده است- مربوط به یوسف باشد؛ موردی که گستره کافی از تأویل‌های ممکن را نشان می‌دهد و اختلاف در اینکه برای او توانایی ارتکاب به گناه در نظر گرفته شود یا نجات یافتن او از گناه.

در قرآن (۱۲:۲۴) گفته شده است که همسر ارباب‌خوانده یوسف به او پیشنهاد مجامعت داد. متن به‌طور نسبتاً واضح مطرح می‌کند که آن زن قصد او کرد و او آن زن را قصد کرد. این فعل به این نکته اشاره دارد که میل هر یک از آنها یک‌سان و یک‌جور بود؛ پس اگر تخطی و سرپیچی و تجاوز آن زن به‌گونه‌ای انکارناپذیر گناه‌آلود بود- که در این مورد تقریباً همه صاحب‌نظران متفق‌اند، پس تخطی یوسف نیز باید همان‌گونه باشد. بنابراین، در این مورد، گناه با در نظر گرفتن قصد و انگیزه، پیچیده و بغرنج است. طمع جنسی به زلیخا در نظر یوسف، در واقع به‌منزله گناه تلقی می‌شد؛ اما آیه بی‌درنگ با عبارت «اگر او حجت خدای خود را ندیده بود»، ادامه می‌یابد. بنابراین، همه متن شاید این‌گونه تعبیر شود که یوسف به او طمع داشت؛ یعنی او به‌عنوان یک بشر، طبیعتاً مستعد قابلیت میل جنسی برای یک زن جذاب را داشت؛ ولی اینکه نشانه خدا مداخله کرد، ممانعت می‌کند از هرگونه انگیزشی در آن جهت؛ و بنابراین، او را از ارتکاب به این گناهی که او را احاطه کرده بود، باز می‌دارد.

به هر حال، مسئله به‌طور مکرر محل مناظره کسانی بوده که مداخله خداوند را از پیش می‌دانستند و کسانی که آن را متأخر می‌دانستند. از این‌رو، بسته به اینکه چگونه درک و دریافت یوسف از حجت بموقع خداوند فهمیده شود، امکان دارد که او را از همه شائبه‌های گناه مبرا بدانیم یا بالعکس، او را به گناه نزدیک بدانیم. برخی از مفسران، حتی مدعی شده‌اند که او درست پیش از آنکه مبادرت به عمل جنسی کند، متوقف شد.

آنچه کمتر روشن است، استنباط این امر است که یوسف با توجه به معرفت و شناختش از اینکه چه کاری باید بکند و چه کاری نباید بکند، معصوم نبود (دانش، معرفت و یادگیری، غفلت). اگر او کاملاً معصوم بود، تذکر خداوند را زمانی که موقعیت آن را الزام می‌کرد، لازم نداشت. نمونه بهتر از این‌گونه معصومیت یا نداشتن آن، مربوط به حضرت موسی علیه السلام است؛ زمانی که خداوند با او حرف زد (۷:۱۴۳) و موسی به خداوند گفت: خودت را به من نشان بده تا تو را ببینم.

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

برای آن دسته از صاحب‌نظرانی که به عدم امکان واقعی دیدن خداوند عقیده دارند، چون خدا کاملاً غیر عادی و غیر جسمانی است، اینکه حضرت موسی چنین در خواستی داشته باشد، اگر متن تحت‌اللفظی معنا شود، باید عدم معصومیت او (موسی) نشان داده شود. بنابراین، موسی بدون کمک خداوند، در ارتباطش با فهم و ادراک از دین و عقیده دینی بایست کاملاً جایز الخطا می‌بود. تفسیری که سرشار از مشکلات تعلیمی (عقیده‌ای) است و عموماً از آن پرهیز می‌شود. (۵۰۶-۵۰۷)

۱-۳. بررسی نظر واکر درباره ذاتی نبودن عصمت

نظر نویسنده درباره ماهیت عصمت این است که عصمت، ذاتی پیامبر نیست؛ بدین معنا که وی قادر بر گناه نباشد؛ بلکه لطفی الهی است. اینکه نویسنده قدرت بر ارتکاب گناه را از پیامبر منتفی ندانسته، مطلبی کاملاً درست است. از متکلمان اسلامی، تنها اشاعره عصمت را خلق نکردن گناه در معصوم (ایچی، بی‌تا، ص ۲۸۰) یا خلق قدرت طاعت در او (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۱۲) دانسته‌اند. بدیهی است این‌گونه تفسیر از عصمت، به جبری بودن آن می‌انجامد. بی‌تردید، عصمت پیامبر به معنای عدم قدرت بر گناه نیست؛ اما قدرت بر گناه، دلیل بر ارتکاب آن نیست. وجود غرایز و قوای شهوانی، ملازم با انجام گناه و معصیت نیست. به عبارتی، وجود زمینه کاری، غیر از حتمیت تحقق آن است. حتی در مورد افراد معمولی نمی‌توان گفت چون مقتضی گناه در آنان وجود دارد، نسبت به همه گناهان، و همیشه آلوده‌اند. اگر ترک محرّمات و انجام واجبات برای یک انسان، محال و ناممکن باشد، پس چرا خداوند همه انسان‌ها را به این دستورها مکلف ساخته است؟ خداوند حکیم انسان را به اموری مکلف نمی‌کند که در توان او نباشد. (رک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸، ص ۳۶-۳۴) قرآن بر جنبه بشری پیامبران تأکید دارد. (ابراهیم، ۱۱؛ کهف، ۱۱۰) از نظر قرآن، پیامبران مکلف‌اند. (انعام، ۸۷-۸۸؛ مائده، ۶۷؛ جاثیه، ۱۸؛ و...) و تکلیف، دلیل اختیار است.

واکر عصمت را لطفی الهی می‌داند و هیچ‌گونه توضیح دیگری درباره واژه لطف نمی‌دهد؛ اما با توجه به نوع و نتیجه استنادش به دو آیه از قرآن، از دیدگاه وی چنین استنباط می‌شود که این لطف مانع از آن نیست که پیامبر به گناه میل داشته باشد؛ بلکه این لطف ممکن است در حین ارتکاب اشتباه یا پس از آن به پیامبر عنایت شود، که این تحلیل از عصمت، متناسب شأن پیامبر

نیست. از نظر واکر، یوسف علیه السلام بنا بر طبع بشری به زلیخا متمایل بود؛ اما رؤیت برهان الهی مانع او از ارتکاب گناه شد. موسی علیه السلام دیدن خدا را تقاضا کرد؛ اما خداوند خطایش را به وی گوشزد کرد که مرا هرگز نخواهی دید. این تعریف او از لطف، همسو با نظر مسلمانان نیست. نظریه لطف در ماهیت عصمت، از سوی معتزله و امامیه مطرح شده است. معتزله عصمت را لطف می‌داند و معتقد است معصوم با اختیار، از گناه پرهیز می‌کند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۸) متکلمان امامیه لطف الهی و اختیار معصوم را در تعریف عصمت لحاظ کرده‌اند. (مفید، ۱۳۶۴، ص ۲۱۴-۲۱۵ / علامه حلی، ۱۳۶۴، ص ۳۷ / سیوری، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹) پس عصمت، لطف است؛ اما نه بدین معنا که لطف خداوند پس از تصمیم بر گناه، نبی را دریابد. مطابق نظر علامه حلی، عصمت لطفی است که خداوند نسبت به دارنده آن انجام می‌دهد؛ به گونه‌ای که دیگر انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت در او نیست؛ هرچند توان انجام آن را داشته باشد. اسباب این لطف، چهار چیز است: ویژگی روحی یا بدنی؛ علم به بدی معصیت و خوبی طاعت؛ تأکید این علم با وحی یا الهام بی‌دری؛ بازخواست فوری نبی در مورد ترک اولی، به گونه‌ای که نبی بدانند در غیر واجبات نیز بر او سخت‌گیری می‌شود. (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۶۵) نظرات دیگری درباره ماهیت عصمت مطرح است: نظریه علم به مفاسد گناهان، محبت و شوق و اشتیاق الهی، تشدید عقلانیت و تسلط بر غضب و شهوت، اراده و انتخاب، (رک: عظیمی‌فر، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳-۱۳۶) و نظریه شناخت و اراده قوی، از نظرات مهمی‌اند که در این زمینه ذکر شده‌اند. (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵-۱۲۸)

بررسی آیات مورد استناد واکر

آیه ۲۴ سوره یوسف: نویسنده جریان حضرت یوسف را به مثابه شاهدهی بر ذاتی نبودن عصمت مطرح می‌کند؛ اما آن را به این صورت عنوان می‌کند که حضرت یوسف علیه السلام مانند هر بشر دیگری، با توجه به طبع بشری‌اش کاملاً به گناه متمایل بود که لطف الهی پیش از ارتکاب جرم یا در شروع آن، او را دریافت و از گناه بازداشت. این در حالی است که مطابق آیه، نه تنها یوسف مرتکب گناه نشد، که قصد گناه هم نکرد. در اینجا به آیه و نظر مفسران اشاره می‌شود: *وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ* (یوسف، ۲۴) «هم» در لغت به معنای خواستن است: هممت بالشیء همماً اذا اردته. (جوهری، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۰۶۱) برخی آن را ابتدای عزیمت دانسته‌اند و زمانی به‌کار می‌رود که چیزی را بخواهی و

انجام ندهی. (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۱) صاحب التحقیق، «هم» را به معنای عزم بر کاری با شروع در مقدمات آن ذکر کرده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۸۶) برخی چهار معنای لغوی برای «هم» ذکر کرده‌اند: عزم و تصمیم قطعی بر کاری؛ خطور مطلبی در ذهن؛ نزدیک شدن؛ و اشتها و میل طبیعی؛ که استعمال «هم» در معنای اخیر، مجازی است. (سید مرتضی، بی‌تا، ص ۴۷ / طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۴۱)

دانشمندان در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارند: گروهی معتقدند هیچ گناه کبیره و صغیره‌ای از یوسف سر نزد، برخی دیگر بر آن‌اند او تصمیم بر کار زشت گرفت، اما از تصمیم خود منصرف شد. کسانی که مطرح کرده‌اند یوسف تصمیم جدی بر فحشا گرفت، تفسیر خود را از مطالبی آکنده‌اند که نه تنها در شأن پیامبر خدا، که در شأن هیچ عاقلی نیست؛ (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۸۴-۴۸۶ / طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰۹-۱۱۲) و هم با ادله عصمت انبیا منافات دارد و هم با سیاق همین آیه و دیگر آیات سوره یوسف. آیه یوسف را از مخلصین و لایق شهود برهان الهی به‌شمار آورده که خود برترین دلیل بر عصمت یوسف است. فخر رازی با توجه به سیاق سوره یوسف، شهادت خداوند، یوسف، همسر عزیز، زنان مصری و حتی شیطان را بر بی‌گناهی یوسف بیان می‌کند. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۴۰-۴۴۱)

گروه اول، برای پیراستن ساحت یوسف از گناه، گاه در معنای «هم» توسعه داده‌اند و گاه متعلق «هم» را چیزی غیر از فحشا در نظر گرفته‌اند. سید مرتضی می‌نویسد: از آنجا که وجوه لفظ «هم» مختلف است، از پیامبر خدا فقط معنای ناشایست آن را که عزم بر عمل زشت است، نفی می‌کنیم و بقیه وجوه را روا می‌داریم. (سید مرتضی، بی‌تا، ص ۴۸) آلوسی قصد زلیخا را قصد آمیزش جنسی و عزم جازم؛ و قصد یوسف را میل به آمیزش بنا به مقتضای طبع بشری که غیراختیاری است می‌داند و می‌نویسد: این دو از هم متفاوت‌اند و فقط به قصد مشکله آمده است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۱۳-۲۱۴) برخی گفته‌اند: قصد آن زن بر فحشا، و قصد یوسف بر دفع و ضرب بوده است؛ که در این صورت، معنای ارائه برهان این است که خدا به یوسف نشان داد در صورت زدن آن زن، آنها او را خواهند کشت یا به او تهمت خواهند زد. بنابراین، یوسف از دفع آن زن منصرف شد. (سید مرتضی، بی‌تا، ص ۵۰) صاحب المنار معتقد است که هم قصد آن زن و هم قصد یوسف، حمله بوده است و منظور از «سوء» در آیه درگیری است. (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۲۷۷-۲۸۶) صالحی

نجف‌آبادی این نظریه را پذیرفته است. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۴، ص ۶۵-۸۰) علامه طباطبایی نظرات بالا را نقد کرده و بر این اعتقاد است که هر دو «هم»، از یک سنخ و قصد بر سوء و فحشا است و معنای آیه چنین است: به خدا قسم، هرآینه همسر عزیز قصد او کرد و به خدا قسم او هم اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود، هرآینه قصد او کرده بود و چیزی نمی‌ماند تا مرتکب معصیت شود. علامه طباطبایی برهان را از سنخ علم، و ارائه برهان به مخلصین را همان عصمت الهی می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۲۰-۱۴۰)

گفتنی است برخی با استناد به این نظر نحوی، که جواب «لو لا» پیش از ادوات آن نمی‌آید، جواب «لو لا» را محذوف و این فعل محذوف را «لفعل» یا «لخالطها» در نظر گرفته‌اند. مطابق این نظر، اگر یوسف برهان پروردگارش را ندیده بود، مرتکب فحشا می‌شد. برخی این نظریه را نپذیرفته و اشکالی در تقدیم جواب «لو لا» نمی‌بینند. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۴۱-۴۴۲) حتی اگر این قاعده ادبی پذیرفته شود، باز می‌توان «لهم بها» را قرینه‌ای بر فعل محذوف گرفت و آن را جواب «لو لا» دانست. با این بیان آیه بسیار زیبا معنا می‌شود که نه تنها یوسف علیه السلام مرتکب فحشا نشد، که قصد آن را هم نکرد.

آیه ۱۴۳ سوره اعراف: نویسنده دلیل دیگری از قرآن بر ذاتی نبودن عصمت ارائه و مطرح می‌کند که تقاضای موسی علیه السلام برای دیدن خداوند، اشتباهی بود که خداوند آن را به موسی علیه السلام تذکر داد. به آیه و نظر مفسران در این باره توجه کنید:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

از آنجا که اشاعره معتقدند خدا را می‌توان با چشم سر در آخرت دید، این آیه را دلیلی بر جواز رؤیت خدا، و توبه موسی را به علت تقاضای رؤیت بدون اجازه می‌دانند. (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۲۲۹-۲۳۵ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۴۵-۵۵) عموم مفسران بر آن‌اند که موسی علیه السلام از زبان قوم خود این تقاضا را کرد؛ زیرا جمعی از جاهلان بنی اسرائیل اصرار داشتند که باید خدا را ببینند تا ایمان آورند (نسا، ۱۵۳؛ و بقره، ۵۵) و این تقاضا صرفاً برای ساکت کردن آنان بود؛ اما چون بدون اجازه از پروردگار بود، موسی علیه السلام توبه کرد. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۲-۵۶ / سید مرتضی، بی تا، ص ۷۵-۷۹ / طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۷۳۰-۷۳۲)

حتی برخی معتقدند موسی علیه السلام از طرف خدا مأموریت یافت که این تقاضا را مطرح کند تا همگان پاسخ کافی بشنوند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۵۶) در حدیثی نیز به این موضوع تصریح شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۴۵-۴۶) علامه طباطبایی تقاضای موسی علیه السلام را ناظر به رؤیت بصری نمی‌داند؛ بلکه مراد او را از این تقاضا، شهود قلبی تلقی می‌کند. کمال علم ضروری در قیامت، برای بندگان صالح خدا میسر است؛ اما این لقا در این دنیا، به علت درگیری انسان با نیازهای طبیعی خود، ممکن نیست. لازم نیست همیشه توبه برای گناه باشد. موسی علیه السلام با تجلی خدا بر کوه دریافت که آن لحظه جای چنین تقاضایی نبود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۳۷-۲۴۳) علامه نظریه تقاضای موسی علیه السلام از طرف قوم را نمی‌پذیرد و مشکلات آن را یادآور می‌شود. (همان، ص ۲۵۴-۲۶۸)

نتیجه

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

فهرست منابع

۱. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۵ق.
۲. ابن‌اثیر جزری، علی‌بن‌ابوالکرم، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، مصر، مکتبه وهبیه، ۱۲۸۰ق.
۳. ابن‌تیمیة، احمد، منهاج السنة النبویه، مطبعة الکبری الامیریة، ۱۳۲۱ق.
۴. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، الشفاء (الاهیات)، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن‌عاشور، محمدبن‌طاهر، التحریر والتنویر، قم، بی‌جا، بی‌تا.
۶. احمد امین، ضحی‌الاسلام، مصر، مکتبه النهضة المصریة، ۱۹۶۴ق.
۷. احمد بن حنبل، مسند، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۸. اربلی، علی‌بن‌عیسی، کشف الغمه فی معرفة الأئمة، تبریز، بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۹. اسعدی، هشام‌بن‌حکم، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۰. اشعری، ابوالحسن علی‌بن‌اسماعیل، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر.
۱۱. اقبال، مظفر، «خاورشناسی و دایرةالمعارف قرآن لیدن»، فصلنامه قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره ۶، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۳۰.
۱۲. _____، «مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن»، فصلنامه قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره ۷، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۲۸.
۱۳. ایچی، میرسیدشریف، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، بی‌تا.
۱۴. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، تحقیق علی‌عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۵. بحرانی ابن‌میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۱۶. بخاری، محمدبن‌اسماعیل، الصحیح، دمشق، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۱ق.
۱۷. بغوی، حسین‌بن‌مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۸. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲.
۱۹. جرجانی، علی‌بن‌محمد، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ویرایش علی‌اسلامی، چاپ سوم، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۲۱. _____، نزاهت قرآن از تحریف، چاپ سوم، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۲۲. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، بی‌تا.

۲۳. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۲۴. حسینی مرعشی، نورالله، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، بی تا.
۲۵. خزاز رازی، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، علی بن محمد، قم، بیدار، ۱۴۰۱ق.
۲۶. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تقیید العلم، مصر، دار احیاء السنة النبویه، ۱۹۷۴م.
۲۷. دونالدسون، دوایت، عقیده الشیعه، تعریب: عم، مصر، مکتبه الخانجی، ۱۹۳۳م.
۲۸. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۳ق-۱۹۷۳م.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمد علی، «بررسی دایرة المعارف قرآن لیدن»، مجله قرآن و مستشرقان، شماره اول، زمستان ۱۳۸۵، ص ۴۳ - ۷۰.
۳۰. رضی بهابادی، بی بی سادات، عصمت انبیا در قرآن کریم، استاد راهنما: پایان نامه دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۳۱. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۲. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتب والسنة والعقل، قم، مرکز العالمی للدراسات اسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۳۳. سید مرتضی، علی بن حسین، تنزیه الانبیا، قم، منشورات الشریف الرضی، بی تا.
۳۴. سیوری، مقداد بن عبدالله، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تبریز، بی تا، ۱۳۹۳ق.
۳۵. شبر، عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة والنشر، ۱۴۱۲ق.
۳۶. صالحی نجف آبادی، جمال انسانیت یا تفسیر سورة یوسف، تهران، نشر دانش اسلامی، ۱۳۶۴.
۳۷. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
۳۸. _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۳۹. _____، کمال الدین وتمام النعمة، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۴۰. _____، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.
۴۱. _____، من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۲. صفایی، احمد، هشام بن حکم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۴۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق و تخریج حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

نقد و بررسی مقاله عصمت از دایرةالمعارف قرآن لایدن بر اساس آراء و مبانی شیعه ۱۷۹

۴۵. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران و قم، دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۴۶. _____، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مجمع البیان لعلوم القرآن) تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ق.
۴۷. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۹. _____، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب مصیر العاملی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی. بی تا.
۵۰. عظیمی فر، علی رضا، قرآن و عصمت اهل بیت، قم، مهر امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۸۹.
۵۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۴.
۵۲. _____، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۵۳. فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵۴. _____، اربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن، مجلس دایرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۵۳.
۵۵. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۳۷۲.
۵۶. قاضی عبدالجبار معتزلی، المعنی فی ابواب التوحید والعدل، مصر، الدار المصریه، بی تا.
۵۷. _____، شرح الاصول الخمسه، مصر، مکتبه وهبه، ۱۴۰۸ق.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۶۱. مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، قاهره، دار العلم للطباعه، ۱۳۹۶ق.
۶۲. معروف الحسینی، هاشم، بین التصوف والتشیع، بیروت، دار القلم، ۱۳۷۹م.
۶۳. مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۶۴. مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، تبریز، مکتبه سروش، ۱۳۶۳.
۶۵. _____، شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد، تبریز، مکتبه سروش، ۱۳۶۴.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

۱۸۰ فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌شناسی / سال دوازدهم / شماره ۴۸ / زمستان ۱۳۹۳

۶۷. مؤدب، سیدرضا؛ موسوی مقدم، سیدمحمد، «نقد دایرةالمعارف قرآن لیدن بر اساس آرا و مبانی شیعه»، شیعه‌شناسی، شماره ۲۳، ۱۳۸۳. ص ۱۰۵ - ۱۴۴.
۶۸. نعمه، عبدالله، هشام‌بن‌الحکم، بیروت، دار الفکر اللبناني، ۱۴۰۴ق.
۶۹. واقدی، محمدبن‌عمر، المغازی، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۷۰. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، پژوهشی در عصمت معصومان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

نقد ودراسة مقالة العصمة في دائرة المعارف القرآنية (لايدن) وفقا لآراء الشيعة ومبانيهم
د. بي بي سادات رضی بهابادی / د. نرجس جواندل

الخلاصة

تهتم هذه المقالة بدراسة نقدية لمقالة العصمة (Impeccability) لبول اي واكر المطبوعة في دائرة المعارف القرآنية (لايدن). وتري هذه المقالة ان العصمة هي الحصانة من المعصية والخطا والعصمة عند الشيعة فكرة قطعية وهم ضمن ادعاء القدرة المطلقة لائمهم اوجدوا فكرة العصمة وشيئا فشيئا تمت تسريتها الى الانبياء حتى ان هشام بن الحكم كان يدعى ان عصمة الامام اكثر ضرورة من عصمة النبي والمعصية عدم الاطاعة بقصد مخالفة قوانين الله لكن المخالفة التي تكون عن غفلة وخطا لا تعد ذنبا وهذا افضل تاويل للايات التي تصرح بمعصية الانبياء والعصمة ليست بمعنى عدم القدرة علي المعصية بل هي لطف وعطية من الله تصل الى النبي قبل ارتكاب المعصية وحتى بعده. نتائج هذا البحث هي كالتالي: ان اصطلاح العصمة وان لم يستعمل بمفهومه الكلامي في القران الا ان القران صرح بعصمة الانبياء مستخدما تعابير اخري ولا الشيعة هم من ابداع نظرية العصمة ولا النسبة المذكورة لهشام بن الحكم مطابقة للواقع ولم يلاحظ في مفهوم المعصية قيد العمد او السهو لهذا فان افضل طريق لتاويل الايات التي يوهم ظاهرها عدم العصمة هو الانتباه الى درجات المعصية وليس نظرية سهو النبي ، وان كانت العصمة امرا اختياريا ولطفا من الله لكن هناك اسبابا تتدخل فيها كالعلم بمفاسد المعصية والارادة القوية للنبي.

الاصطلاحات الاساسية: دائرة المعارف القرآنية، عصمة الانبياء، الشيعة، منشا العصمة، حقيقة العصمة.