

Prophet's Infallibility in Hadith and Theology; A Case Study of Ayatollah Misbah's and Fakhr Razi's Views

Sayyid Abdurrauf Afzali ^{a*}

^a Assistant Professor, Department of Philosophy and Mysticism, Al-Mustafa Al-Alamiya Society,
Qom, Iran

KEYWORDS

Infallibility, Prophet,
Infallible, Fakhr Razi,
Ayatollah Misbah

Received: 06 November 2023;
Accepted: 15 January 2024

Article type: Research Paper
DOI:10.22034/thr.2024.2008071.1030

ABSTRACT

Infallibility of prophets is one of the theological beliefs of Muslims. In addition to benefiting from reason, the aforementioned belief has an important place in the Qur'an and Hadith. Following the Qur'an and Hadith, Shiites have given great importance to this issue in their research works. In this article, we try to examine and compare the infallibility of the prophets in hadith and theology, relying on the views of Ayatollah Misbah Yazdi and Fakhr Razi and present the results in the form of a summary. Since there are many debates about infallibility from a hadith-theological point of view, and it is not possible to deal with all of them in a short article like this, I will deal only with the three central discussions of infallibility, i.e., the nature, scope, and evidence of infallibility from the point of view of these aforementioned scholars, who have theological and hadith concerns. Based on this article, which has used an analytical-descriptive methodology, the views of these two scholars have similarities and differences in these three important topics. While from the point of view of Ayatollah Misbah, infallibility is a personal characteristic that causes the infallible to voluntarily abandon any type of sin throughout life, and he proves this theory with the help of reason and narration, Fakhr-Razi considers infallibility to be a kind of divine grace that causes the infallible to leave intentional sins during the prophethood period, and he proves this claim only with narrations. Using narrations without resorting to rational reasons, Fakhr faces the challenge of the vicious circle whether he likes it or not.

* Corresponding author.

E-mail address: rauf_afzali@yahoo.com

©Author





عصمت انبیاء (ع) در حدیث و کلام؛ مطالعه موردی دیدگاه آیت الله مصباح و فخررازی

سید عبدالرئوف افزلی الف*

الف استادیار، گروه فلسفه و عرفان، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران، rauf_afzali@yahoo.com

چکیده	واژگان کلیدی
عصمت انبیاء یکی از باورهای کلامی مسلمانان است. باور مذکور علاوه بر بهره مندی از دلیل عقل در قرآن و حدیث جایگاه مهمی دارد. شیعیان به پیروی از قرآن و حدیث در آثار پژوهشی خود به این موضوع اهمیت فراوانی داده اند. در این نوشتار سعی می‌کنیم عصمت انبیاء را در حدیث و کلام با تکیه بر دیدگاه‌های آیت الله مصباح یزدی و فخررازی را بررسی و مقایسه کرده و نتایج آن را در قالب یک جمع بندی ارائه کنیم. از آنجا که در باب عصمت بحث‌های متعددی از منظر حدیثی-کلامی مطرح است و پرداختن به همه آنها در مختصری مثل این نوشتار نمی‌گنجد به پرداختن به سه بحث محوری عصمت یعنی ماهیت، قلمرو و ادله عصمت از منظر این دو عالم که دغدغه‌های کلامی و حدیثی دارند بسنده می‌کنیم. بر پایه این نوشتار که به روش تحلیلی-توصیفی ساماندهی شده است دیدگاه‌های این دو عالم در این سه مبحث مهم شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. در حالی که از منظر آیت الله مصباح عصمت یک ملکه نفسانی است که باعث می‌شود معصوم در تمام مدت حیات خود هر نوع معصیتی را از روی اختیار ترک کند و او این نظریه را با کمک عقل و نقل اثبات می‌کند فخررازی عصمت را نوعی از لطف الهی می‌داند که باعث می‌شود معصوم از روی جبر معصیت‌های عمدی را در دوران نبوت ترک کند و وی این ادعا را صرفاً با دلایل نقلی اثبات می‌کند. استفاده از دلایل نقلی بدون توسل به دلایل عقلی فخر را خواه ناخواه با چالش دور مواجه می‌سازد.	عصمت، انبیاء، معصوم، فخررازی، مصباح تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵ مقاله علمی پژوهشی

۱. مقدمه

بحث عصمت از معدود بحث‌های بسیار مهم کلامی و حدیثی است که همیشه اذهان را به خود مشغول کرده است. در اهمیت این بحث همین بس که هیچ کتاب کلامی و حدیثی معتبر در سنت کلامی ما نگاشته نشده مگر این که به نحوی به این مساله پرداخته است. اگر چه دانشمندان کلام و حدیث هر کدام در طول تاریخ با مسئله یا مسائلی حساسیت نشان داده‌اند و در تبیین و بسط آن بیشتر نقش ایفا کرده‌اند؛ اما این مطلب جالب است که آنها علیرغم تنوعی که در گرایشات خود نشان می‌دهند همگی به نحوی درباره عصمت اظهار نظر کرده و قلمروی برای آن تعیین نموده‌اند.

اگر چه بحث عصمت به شیوه امروزی یک بحث نسبتاً جدید است و در قرآن کریم به طور صریح نیامده است که یکی از شرایط پیامبران عصمت داشتن آنها است؛ اما به هر روی این مبحث در میان متکلمان مسلمان با توجه به احادیث موجود در این باب به شدت مطرح است. پیشینه بحث عصمت به گذشته‌های بسیار دور می‌رسد. اگر از اشارات و تلویحات

گذرابی که در آیات قرآنی و احادیث معصومان (ع) نسبت به این مسئله صورت گرفته است بگذریم می‌توانیم بگوییم که خوارج، اهل حدیث و معتزله از نخستین مکاتب کلامی در جهان اسلام است که به جد به مسئله عصمت پرداخته و آن را با یک ساختار علمی تبیین کرده‌اند. متکلمان بعدی که هر کدام خود نماینده یکی از مکاتب است به نحوی در تبیین و تشریح این مبحث نقش ایفا کرده‌اند.

از منظر کلام و حدیث اگر چه در اصل شرط عصمت اختلافی نیست. هم عالمان شیعه و هم عالمان سنی تقریباً با تمام تنوعاتی که دارند، عصمت و دوری از گناهان را در انبیاء (ع) شرط می‌دانند؛ اما در خصوص ماهیت عصمت، گستره عصمت و ادله عصمت در میان متکلمان و هم‌چنین دانشمندان حدیث اختلاف است. بررسی نشان می‌دهد که دانشمندان کلام و حدیث به تفصیل به این سه مسئله محوری پرداخته‌اند.

اما در این میان جای بحث تطبیقی آن هم بین آراء آیت الله مصباح و فخررازی (که هر دو هم به مبانی فلسفی اسلام اشراف دارند و هم به مبانی کلامی و حدیثی آن) در مسئله عصمت خالی است و تا جایی که صاحب این قلم در جریان است کاری در این حوزه انجام نشده است.

در این نوشتار تلاش می‌کنیم دیدگاه‌های فخررازی اشعری و آیت الله مصباح امامی را در سه حوزه ماهیت، قلمرو و ادله عصمت مقایسه و حاصل این مقایسه‌ها را در قالب جمع‌بندی ارائه کنیم.

۲. ماهیت عصمت

نخستین مسئله مورد بحث در باب عصمت مسئله ماهیت عصمت است. تا زمانی که ماهیت عصمت مشخص نگردیده باشد نمی‌توان درباره دیگر مسایل مربوط به عصمت بحث کرد.

۲.۱. دیدگاه فخررازی

از منظر اشاعره که قایل به جبر هستند عصمت به معنای عدم خلق گناه از سوی خداوند در انسان معصوم است. و هی عندنا ... ان لا یخلق الله فیهم ذنبا (ایچی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۲۸۰-۲۸۱). فخررازی نیز به عنوان یک عالم اشعری جبری مسلک ظاهراً همین دیدگاه را در مورد عصمت دارد. وی در جایی مدعی می‌شود که معصوم کسی است که خداوند متعال او را از گناه و اشتباه محفوظ می‌دارد. به گمان وی انسان به تنهایی نمی‌تواند از گناه نجات پیدا کند مگر آن که امداد غیبی شامل حال او گردد.

... أن المعصوم من عصمه الله تعالى و أن الإنسان لا یمكنه أن یحترز بنفسه عن مواقع الضلالة... (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۳۷۰ و همو، ۱۳۸۱ش: ۸۸).

وی در جای دیگر با صراحت بیش‌تر به این نکته اشاره و خاطر نشان می‌کند که بدون دخالت خداوند اطاعت و عصیان از سوی انسان حاصل نمی‌شود.

لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، و لا قوّة علی طاعة الله إلا بتوفیق الله (همو، ۱۴۴۰ق، ۱: ۲۱۶).

۱- فخررازی در جای دیگر چهار عنصر زیر را در تکوین عصمت مورد تأکید قرار می‌دهد: الف) وجود خاصیتی در بدن معصوم که مانع گناه شود ب) داشتن علم تام به تبعات گناه ج) تقویت این علم با تکرر وحی و ج) برخورد شدید از سوی خداوند در صورت بروز خطا. برخی گمان کرده‌اند این دیدگاه از آن خود فخر است؛ اما آشنایان با متون می‌دانند که فخر در اینجا ناقل و این دیدگاه مال دیگر متکلمان است. (همو، ۱۴۱۱ق: ۵۲۲).

بنابراین، انسان در هر حد و مرتبه‌ای که باشد و هر کاری را که انجام دهد با کمک الهی است؛ بدون امداد غیبی یا همان کمک الهی انسان نمی‌تواند کاری را از پیش ببرد؛ منتها کمک یا دخالت الهی گاهی در جهت هدایت انسان صورت می‌گیرد و گاهی نیز در جهت ضلالت او. دخالت‌هایی که در جهت هدایت یا ضلالت افراد صورت می‌گیرد دارای درجات متفاوت و مختلف است. برخی مانند انبیای الهی مشمول هدایات الهی می‌شوند و در بالاترین سطح از آن بهره‌مند می‌شوند؛ دیگرانی هم هستند که در معرض اضلالات الهی قرار می‌گیرند و از پیمودن راه هدایت باز می‌مانند.

رازی برای تبیین این مطلب که هدایت و ضلالت در دست خدا است و معصوم با لطف الهی معصوم می‌شود و جوهری را متذکر می‌گردد. به گمان وی برای انسان قادر انجام و ترک یک عمل مساوی است. آنچه انجام یا ترک عمل را از حالت تساوی خارج می‌سازد همان رحجان یا مزیت هر کدام از فعل و ترک است و ایجاد رحجان و مزیت در دست خدا است؛ چرا که اگر در دست انسان باشد تسلسل پیش می‌آید. بعلاوه، گاهی افراد در شرایط مساوی به دنبال چیزی می‌روند اما برخی به هدف می‌رسند و برخی نیز از رسیدن به هدف باز می‌مانند. اگر انسان خود به تنهایی و بدون مساعدت الهی می‌توانست کاری انجام دهد نبایست شاهد این رخداد می‌بودیم. افزون بر این، گاهی انتظار می‌رود انسان کاری را انجام دهد اما کار مورد نظر انجام نمی‌گیرد و این وضع به همین صورت ادامه می‌یابد تا آن که انسان ناگهان خود در حال انجام آن می‌یابد و این اتفاق حاصل نمی‌شود مگر به یمن فضل و توفیق الهی (همو، ۱۴۴۰ق، ۱: ۲۱۶). از منظر فخر انجام یا ترک یک فعل منوط به وجود انگیزه قوی و نبود انگیزه‌های مزاحم است و انجام چنین کاری در دست خدا است و از این رو، انجام یا ترک آن فعل نیز کار خدا است و منظور از امداد الهی چیزی جز این معنا نیست.

و لا يتفق له تلك الحالة (ای حاله اتیان الفعل) إلا إذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه إلى ذلك الفعل، فإلقاء تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المعارضة لها ليست إلا من الله تعالى، و لا معنى للإعانة إلا ذلك (همان).

اما پرسشی که این جا قابل طرح است آن است که آیا کسی که مشمول لطف یا خشم الهی شده و در مسیر هدایت یا ضلالت قرار گرفته است می‌تواند به گونه‌ای دیگر عمل کند؟ از منظر فخر این امکان وجود ندارد؛ چرا که انجام یک فعل متفرع بر «رحجان» است و رحجان توسط خداوند در انسان ایجاد می‌گردد. انجام یک فعل بدون رحجان یا برخلاف رحجان امکان‌پذیر نیست؛ چون وقتی فعل بدون رحجان که سهل‌تر است امکان نداشته باشد با وجود رحجان مخالف به طریق اولی امکان نخواهد داشت.

أن كل فعل يصدر عن الإنسان فإنما يصدر عنه إذا دعاه الداعي إليه لأن الفعل بدون الداعي محال (همان، ۱۲: ۴۹۴). اما آیا این کار به جبر منتهی نمی‌گردد؟ از منظر فخر این مطلب ممکن است به معنای جبر باشد؛ اما این چیزی است که مفری از آن نیست. وی در جایی در دفاع از قایلان به جبر خاطر نشان می‌کند که آنها چیزی زاید بر این نگفته‌اند که ممکن در خروج از حالت استوا به مرجح نیاز دارد و این مطلب که ممکن نیاز به مرجح دارد سخن صواب است؛ چرا که اگر این سخن باطل باشد در این صورت نمی‌توان وجود صانع را اثبات کرد؛ در حالی که قایلان به جبر به وجود صانع ایمان دارند و اگر این سخن که ممکن نیاز به مرجح دارد و مرجح آن را خداوند فراهم می‌آورد درست باشد در این صورت باید قبول کرد که این همان جبر است. بنابراین، اشکالی بر قایلان به جبر وارد نیست.

المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح، فإن كذبوا في هذه القضية، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الإله؟ و إن صدقوا في ذلك لزمهم الإقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى، و ذلك عين ما

نسمیه بالجبر، فثبت أن الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل (همان، ۱۳: ۶۷).
 بنابراین، افعال همگان چه معصوم و چه غیر معصوم با شکل گیری داعی قطعی انجام می‌گردد و داعی قطعی چیزی است که توسط خداوند ایجاد می‌گردد.
 الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة، و حصولها ليس إلا من قبل الله عزّ و جلّ، فيكون الكلّ من الله تعالى (همان، ۱۴: ۳۴۰).

۲.۲. دیدگاه آیت الله مصباح

آیت الله مصباح از میان دو دیدگاه مطرح در میان متکلمان (عصمت به مثابه لطف و عصمت به مثابه ملکه)، دیدگاه عصمت به مثابه ملکه را انتخاب می‌کند و عصمت به مثابه لطف را به عنوان دیدگاه متکلمان به کناری می‌گذارد. اگرچه هر یک از طرفداران این دو دیدگاه همیشه بر دیدگاه خاص خود پافشاری می‌کنند؛ ولی گاهی نیز به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا اختلافات ظاهری خیلی مهم نیست و این دو نظر، دو قرائت از یک چیز و قابل جمع با یکدیگر هستند.^۲ از نظر آیت الله مصباح عصمت در اصطلاح صرفاً به معنای عدم ارتکاب گناه نیست که اگر کسی گناه نکرد معصوم تلقی شود. عصمت مستلزم عدم ارتکاب گناه است اما مساوی با آن نیست. عدم ارتکاب گناه اعم از عصمت است. یک کودک که به سن تکلیف نرسیده یا یک انسان بالغ که زمینه گناه برای او فراهم نیست ممکن است گناه نکند اما این عدم ارتکاب گناه به معنای معصومیت او نیست. بنابراین، عصمت فقط به معنای ترک گناه نیست؛ اگر چه که مستلزم آن است؛ بلکه به معنای ملکه نفسانی است نیرومندی است که انسان را در سخت‌ترین شرایط نیز از گناه دور نگاه می‌دارد. منظور از معصوم بودن پیامبران یا بعضی دیگر از انسانها تنها عدم ارتکاب گناه نیست، زیرا ممکن است يك فرد عادی هم مرتکب گناهی نشود مخصوصاً اگر عمرش کوتاه باشد. بلکه منظور این است که شخص، دارای ملکه نفسانی نیرومندی باشد که در سخت‌ترین شرایط هم او را از ارتکاب گناه، بازدارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۹۷).^۳

این که این ملکه چگونه حاصل می‌شود آیا در اثر دخالت متفاوتی به دست می‌آید یا در اثر تمرین و ممارست و یا با علم و آگاهی، ظاهراً مسئله اختلافی است. از منظر استاد مصباح علم کامل و دائم به زشتی و قبح گناه همراه با اراده قوی باعث می‌شود که در انسان چنین ملکه‌ای ایجاد شود و او در دام گناه سقوط نکند. بنابراین اگر گفته می‌شود که خدای متعال انسان معصوم را از گناه دور نگاه می‌دارد این مطلب به خاطر عنایتی است که خداوند به انسان معصوم دارد و الا این خود اراده فرد معصوم است که فاعل اصلی ترک است. اگر تلقی ما از عصمت غیر از این باشد طبعاً با نظریه

^۲ - فی المثل اگر در تعریفی که مرحوم فاضل مقداد ارائه کرده دقت گردد معلوم می‌شود که وی در تعریف خود از هر دو مفهوم کلیدی لطف و ملکه بهره برده است و بدین سان وی نشان می‌دهد که این دو نظریه کاملاً در تقابل با یک دیگر قرار ندارند. فالعصمة عبارة عن لطف يفعله الله في المكلف بحيث لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة ولا إلى فعل المعصية مع قدرته على ذلك، و يحصل انتظام ذلك اللطف بأن يحصل له ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي مضافاً إلى العلم بما في الطاعة من الثواب، والعصمة من العقاب، مع خوف المؤاخظة على ترك الأولى، وفعل المنهي. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۰۱-۳۰۲).

^۳ - البته با تحلیلی که استاد از معنای عصمت در جاهای دیگر ارائه می‌کند معلوم می‌شود که منظور از ملکه همان علم یقینی است که با حصول آن امکان وقوع در گمراهی متصور نیست. به گمان استاد هر قدر انسان، حقایق را بهتر بشناسد و نسبت به آنها آگاهی و توجه بیشتر و زنده‌تر و پایدارتری داشته باشد و نیز اراده نیرومندتری بر مهار کردن تمایلات و هیجانات درونیش داشته باشد حسن انتخاب بیشتری خواهد داشت و از لغزشها و کجروی‌ها بیشتر در امان خواهد بود. (همان، ۲۰۵).

اختیار که مورد پذیرش بسیاری از متکلمان است سازگاری نخواهد داشت. بنابراین، انتساب عصمت معصومان به خداوند به معنای عنایت داشتن خدای به حفظ آنان از گناهان است و به همین دلیل هم است که او مصونیت آنها از گناه را تضمین کرده است (همان).

با عنایت به توضیحاتی که داده شد هم می‌توان خداوند را فاعل بازدارنده معرفی کرد و هم می‌توان اراده فرد معصوم را دارای چنین بازدارندگی دانست. از همین رو است که آیت الله مصباح در برخی موارد از اراده معصوم به عنوان فاعل یاد کرده است (همان) اما در پاره‌ای موارد هم این کار را به خدا نسبت داده می‌گوید: عصمت ملکه‌ای نفسانی است که خداوند انسان‌های برخوردار از آن را از گناه و خطا بازمی‌دارد (همو، ۱۳۹۳ ش: ۲۸۵-۲۸۶).

۳.۲. مقایسه دیدگاه‌ها

اگر چه هر دوی آیت الله مصباح و فخررازی به عنوان دو حکیم آشنا با آموزه‌های حکمی و کلامی عصمت را به نحوی به خداوند ربط می‌دهند و از این رو، بر اساس نگاه آنها می‌توان گفت که خداوند فرد معصوم را از گناه باز می‌دارد؛ اما آنها در تفصیل با هم اختلاف دارند. فخر فاعل بازدارنده را منحصرآ خداوند می‌داند؛ چون بر پایه قرائت او و دیگر اشعریان از توحید فاعلی، هیچ فاعلی جز خداوند وجود ندارد و وقتی خداوند هست سخن گفتن از فاعلیت موجودات دیگر کاملاً شرک‌آمیز می‌باشد. اما از نگاه استاد مصباح و دیگر اندیشمندان شیعی هیچ تعارضی بین فاعلیت خداوند و فاعلیت انسان نیست؛ یعنی هم خدا می‌تواند فاعل باشد و هم غیر او؛ چرا که فاعلیت خداوند در طول فاعلیت انسان قرار دارد نه در عرض آن. بنابراین، در بحث عصمت همان گونه که اشاره شد هم می‌توان عصمت را به ملکه نفسانی نسبت داد و او را فاعل معرفی کرد و هم می‌توان آن را به خداوند نسبت داد و او را فاعل دانست؛ چرا که با عنایت ویژه الهی است که بازدارندگی انجام می‌گیرد. بنابراین، اگر چه هر دو حکیم به نحوی عصمت را کار خداوند می‌دانند؛ اما یکی به گونه‌ای با آن مواجه می‌شود که با اختیار تنافی نداشته باشد و دیگری اما به گونه‌ای که با جبر هم‌خوانی داشته باشد. بعلاوه از منظر استاد مصباح عصمت یک ملکه و علم یقینی است که در افراد خاص با عنایت الهی حاصل می‌گردد؛ اما از منظر فخر عصمت ملکه نیست؛ بلکه لطفی است که از سوی خداوند نسبت به برخی از افراد محقق می‌شود و با حصول آن گناه ناممکن می‌شود.

۳. قلمرو عصمت

مبحث مهم دیگر عصمت بحث قلمرو عصمت است. آیا عصمت همه مقاطع حیات معصوم را در بر می‌گیرد یا برخی از آنها را؟ آیا عصمت نسبت به همه گناهان مطرح است یا نسبت به گناهان خاصی؟ در سطور ذیل این قبیل مسایل را از منظر آیت الله مصباح و فخررازی بررسی می‌کنیم.

۳.۱. دیدگاه فخررازی

اگر چه برخی دیدگاه فخررازی را در مورد قلمرو عصمت بدون هر گونه شواهدی لازم به گونه دیگر منعکس کرده‌اند (پارسا، ۱۳۹۴ ش: ۲۹)؛ اما آنچه از بیانات فخررازی در جاهای مختلف استفاده می‌شود این است که وی به عصمت حد اقلی قایل است. به گمان وی عصمت هم به لحاظ مضاف الیه و هم به لحاظ زمانی محدودیت دارد. به زعم وی عصمت

فقط از گناهان عمدی (حالا کبیره باشد یا صغیره) آنهم بعد از زمان بعثت لازم است.
 إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر و الصغائر بالعمد. أما على سبيل السهو فهو
 جائز (فخررازی، ۱۴۰۹ ق: ۲۸ و همو، ۱۹۸۶ م، ۲: ۱۱۷).^۴

اگر چه ممکن است گفته شود که قید «بالعمد» در عبارت فوق الذکر به «صغائر» بر می‌گردد و در این صورت معنای کلام فخررازی این می‌شود که معصوم باید از گناه کبیره به طور مطلق (چه عمدی چه سهوی) و از گناه صغیره عمدی اجتناب کند؛ اما باید گفت که این برداشت درست نیست؛ چرا که اولاً قید بالعمد قابلیت ارجاع را به هر دو گناه کبیره و صغیره دارد و دلیلی وجود ندارد که ما آن را اختصاص بدهیم به گناه صغیره. ثانیاً قراین و شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد فخر رازی صرفاً گناه عمدی را مغل عصمت می‌داند و نه چیز دیگر را. اگر چه شواهد در این مقام زیاد است؛ اما ما در زیر به ارائه دو شاهد در این خصوص بسنده می‌کنیم.

۱.۱.۳. فخررازی ظاهراً می‌پذیرد که حضرت آدم (ع) با نافرمانی حضرت اله مرتکب گناه کبیره شده است؛ اما برای آن توجیهاتی را ذکر می‌کند. یکی از توجیهات این است که وی این گناه را از روی نسیان انجام داده است نه از روی عمد. ... لأنه تعالى وصفه بالنسيان ... و ذلك ينافي العمدية (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ۳: ۴۶۰).

فخر دو اشکال بر این جواب از خطای حضرت آدم (ع) وارد می‌کند و آنها را جواب می‌دهد (همان، ۴۵۹-۴۶۰) و این خود نشان می‌دهد که وی این جواب را حد اقل به عنوان یک جواب در خور قبول دارد.

البته فخررازی خاطر نشان می‌کند که نسیان گناه کبیره را صغیره می‌کند (همان، ۴۶۲)؛ اما باید توجه داشت که این مطلب به لحاظ عواقب و تبعات است و الا گناه طبق مذاق اکثر کبیره همیشه کبیره و صغیره همیشه صغیره است؛ بویژه آن که هر گناهی نسبت به انبیاء الهی که در مرتبه والایی از علم و معرفت قرار دارد کبیره به حساب می‌آید.

۲.۱.۳. افزون بر این، اگر به استدلال‌های پانزده‌گانه او در آثار مختلفش نگاه کنیم می‌بینیم که وی در سراسر این استدلال‌ها کبیره عمدی را نفی می‌کند. بنابراین، کبیره سهوی از منظر وی ایرادی ندارد و وقتی کبیره سهوی ایرادی نداشته باشد صغیره سهوی نیز به طریق اولی ایرادی نخواهد داشت.

بنابراین از منظر فخر عصمت دو تا محدودیت دارد؛ محدودیت زمانی و محدودیت به حسب مضاف الیه. به سخن دیگر، از منظر وی اولاً عصمت بعد از زمان نبوت است و قبل از این زمان را شامل نمی‌گردد ثانیاً عصمت فقط در اجتناب از کبیره و صغیره عمدی مصداق پیدا می‌کند و ارتکاب این گناهان به نحو سهوی مشمول عصمت نمی‌گردد.

۲.۳. دیدگاه آیت الله مصباح

آیت الله مصباح از میان اقوال مطرح در باب عصمت قول عصمت حداکثری را که همان قول شیعه اثنا عشری است را انتخاب می‌کند و برای اثبات آن دلایل متعددی را ذکر می‌نماید. وی اگر چه دیدگاه خود را به طور مستقل و صریح مطرح نمی‌کند؛ اما از آنجا که می‌گوید دیدگاه همه شیعیان همان عصمت حداکثری است دیدگاه خودش را به عنوان یک شیعه نیز به صورت تلویحی بیان می‌کند؛ چرا که خودش نیز نه تنها که شیعه است؛ بلکه از پیش‌قراولان شیعه است.

^۴ - فخررازی در تفسیر کبیره به قید مزبور توجهی نکرده است؛ شاید هم به این دلیل که در دیگر آثار خود این قید را ذکر کرده است. (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۴۵۵-۴۵۶). همین فهم را دیگر بزرگان نیز از آثار فخر ارائه کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹: ۹۰-۹۱).

بنابراین، دیدگاه استاد مصباح همان دیدگاه رسمی شیعه است که وی آن را برجسته می‌کند و از آن با تمام توان دفاع می‌نماید. به گمان وی انبیاء (ع) قبل و بعد از نبوت داری خصلت عصمت‌اند و از هر گونه معاصی به دورند. معاصی چه کبیره و چه صغیره؛ چه به صورت عمدی و چه به صورت سهوی، چه بعد از بعثت و چه قبل از آن قابل انتساب به پیامبران (ع) نیست.

به سخن دیگر، قلمرو عصمت از منظر آیت الله مصباح بسیار عام و فراگیر است و شامل هر نوع گناهی اعم از کبیره و صغیره و عمدی و سهوی می‌شود. انسان معصوم از دیدگاه وی با توجه به ملکه‌ای که دارد در برابر هر گونه گناهی مصونیت دارد و هیچ نوع گناهی از او سر نمی‌زند. از نظر استاد مصباح این دیدگاه، دیدگاه قطعی شیعه است و دلایل متعددی از جمله احتجاجات حضرت رضا (ع) موید آن است.

شیعیان اثناعشری معتقدند که پیامبران از آغاز تولد تا پایان عمر، از همه گناهان، اعم از کبیره و صغیره، معصومند و حتی از روی سهو [و] نسیان هم گناهی از ایشان سر نمی‌زند... اعتقاد به عصمت انبیاء (علیهم السلام) از گناهان عمدی و سهوی، یکی از عقاید قطعی و معروف شیعه است که ائمه اطهار (علیهم السلام) آنرا به پیروانشان تعلیم داده‌اند و با بیانات گوناگونی به احتجاج با مخالفان پرداخته‌اند. و یکی از معروفترین احتجاجات ایشان در این زمینه احتجاج حضرت رضا (صلوات الله و سلامه علیه) است که در کتب حدیث و تاریخ، مضبوط می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۹۶-۲۰۱). اما عصمت به معنای عدم ارتکاب سهو و نسیان در امور مباح از منظر استاد مصباح محل اختلاف است و حتی روایاتی که در این باب وجود دارد نیز خالی از اختلاف نیست. استاد در خصوص سهو و نسیان در امور مباح نظر قطعی ندارد و از این رو به گفتن این مطلب که مسئله اختلافی است بسنده کرده است؛ اما اصل این اعتقاد را از اعتقادات ضروری شیعه نمی‌داند.

و اما نفی سهو و نسیان از ایشان در امور مباح و عادی کمابیش مورد اختلاف، واقع شده و ظاهر روایات منقول از اهل بیت (علیهم السلام) هم خالی از اختلاف نیست... بهر حال، نمی‌توان آنرا یکی از اعتقادات ضروری قلمداد کرد (همان، ۲۰۱).

۳.۳. مقایسه دیدگاه‌ها

اگر چه در قول به عصمت در زمان نبوت هر دو متکلم وحدت نظر دارند و هر دو عصمت را در زمان نبوت لازم می‌دانند؛ اما در لزوم عصمت قبل از نبوت و هم چنین در نوع گناهی که مصونیت از آن لازم است با هم اختلاف دارند. در حالی که استاد مصباح عصمت را از ولادت تا وفات شرط می‌داند و آن را شامل آن را تمامی اقسام گناه اعم از صغیره و کبیره عمدی و سهوی می‌داند، جناب فخررازی عصمت را صرفاً در زمان نبوت آن هم نسبت به پاره‌ای از گناهان یعنی گناهان عمدی لازم می‌داند. اما این که ادله آنها عصمت را در چه حدی ثابت می‌کند مسئله دیگری است که باید در قسمت ادله به آن توجه و آن را فهم کرد.

۴. ادله عصمت

اگر چه هر دو حکیم به تفصیل به دلایل عصمت پرداخته‌اند؛ اما در این میان علامه مصباح مانند بسیاری دیگر از متفکران شیعه ابتدا ادله عصمت را به دو قسم عقلی و نقلی تقسیم می‌کند و سپس ذیل هر قسم شواهدی را ذکر می‌کند؛

اما فخررازی بدون آن که این تقسیم‌بندی را مطرح کند نکاتی را تحت عنوان ادله عصمت مطرح می‌نماید. استاد مصباح برای اثبات عصمت چندین دلیل ذکر می‌کند که از میان آنها سه دلیل عقلی و بقیه نقلی است؛ اما جناب فخررازی پانزده دلیل را برای اثبات عصمت در آثار مختلف خود ذکر می‌نماید که همگی آنها در عداد شواهد عقلی-نقلی قرار می‌گیرد. از آنجا که بسیاری از این دلایل بسیار نزدیک به هم هستند و نیز ذکر و مقایسه همه آنها در حوصله این نوشتار نیست به ذکر و مقایسه نگاه‌های آنها در خصوص برخی از این دلایل بسنده می‌کنیم.

۱.۴. دلایل عقلی عصمت از منظر استاد مصباح

۱.۱.۴. اثبات عصمت از طریق اجتماعی بودن انسان

از منظر اندیشمندان مسلمان انسان یک موجود اجتماعی است. جامعه ضمن آن که خوبی‌هایی دارد بدیهایی نیز دارد که از جمله آنها اصطکاک منافع و پدید آمدن اختلاف بین احاد افراد جامعه است. استفاده درست از مزایای جامعه و آسیب ندیدن از اختلافات در گرو وجود قوانین عادلانه است. وضع قوانین عادلانه در توان بشر نیست بنابراین، این نیاز باید از طریق نبوت تأمین گردد (فارابی، ۱۳۶۱ش: ۵۱-۵۳). بدیهی است که نیاز در صورتی به درستی تأمین می‌گردد که پیامبر معصوم باشد و پیام الهی بدون کم و کسر در اختیار انسان‌ها قرار دهد. در غیر این صورت، هدف از ارسال رسول تأمین نمی‌گردد. استاد مصباح نیز در برخی آثار خود به این استدلال اشاره دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش: ۱۰۲).

۲.۱.۴. اثبات عصمت از طریق لزوم تکلیف

متکلمان راه دیگری برای اثبات ضرورت وحی پیموده‌اند. از منظر آنان برای رسیدن به سعادت به تکلیف نیاز دارد. تکلیف خود یک لطف است. لطف واجب است. بنابراین، تکلیف واجب است. اما از آنجا که تکلیف بدون نبوت و نبی امکان ندارد بنابراین، نبوت ضرورت دارد (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۱۵۲-۱۵۳). روشن است که این هدف در صورتی به درستی حاصل می‌گردد که پیامبر معصوم باشد و پیام الهی از آن گونه که هست به مخاطبان تحویل دهد. استاد مصباح نیز به این استدلال عنایت داشته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش: ۱۰۳).

۳.۱.۴. اثبات عصمت از طریق اصل کمال و حکمت

در باب ضرورت وحی دیدگاه‌هایی متفاوتی بیان شده است. از منظر استاد مصباح هدف از خلقت انسان رسیدن به کمال است. رسیدن به کمال مستلزم عمل اختیاری است. عمل اختیاری در گرو شناختن کمال و راه وصول به آن است. منابع شناختی انسان محدود است. خداوند حکیم است و هدفی را بدون راه رسیدن به آن در نظر نمی‌گیرد. بنابراین، حکمت خداوند ایجاب می‌کند که انسان از طریق وحی با کمال آشنا شود و راه رسیدن به آن را فرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۰۳ و همو، ۱۳۸۴: درسهای ۴، ۱۱ و ۱۲).

از منظر استاد مصباح همه براهین فوق ضرورت وحی و نبوت را ثابت می‌کند؛ اگر چه که برهان سوم در مقایسه با دو برهان دیگر قوی‌تر و قابل است. به گمان استاد تمامی براهینی که ضرورت وحی را ثابت می‌کند عصمت را نیز ثابت می‌کند؛ چون در صورتی هدف از ارسال رسل و انزال کتب برآورده می‌شود که وحی بدون هر گونه تحریفی در اختیار بشر قرار گیرد. اگر وحی به هر دلیل به شکل دست نخورده در اختیار بشر قرار نگیرد هدف از ارسال وحی که هدایت بشر باشد محقق نخواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش: ۱۹۵). طبیعی است که این سه دلیل عقلی عصمت را فقط در محدوده

تلقى و ابلاغ وحی ثابت می‌کند و بیشتر از این معنا در قلمرو این استدلال قرار نمی‌گیرد.

۲.۴. دلایل نقلی عصمت از دیدگاه استاد مصباح

۲.۴.۱. استدلال به آیات ۲۶-۲۸

قرآن کریم در سوره جن آیاتی ۲۶-۲۸ تصریح می‌کند: [خداوند] دانای نهان است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، جز پیامبری که از او خشنود باشد؛ که [در این صورت] برای او از پیش رو و از پشت سرش نگاهبانانی می‌گمارد، تا بدانند که پیام‌های پروردگار خود را رسانیده‌اند و [خدا] بدانچه نزد ایشان است احاطه دارد و هر چیزی را به عدد شماره کرده است.^۵

عبارت **فَأِنَّهُ يُسَلِّكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ** دلالت دارد که وقتی خداوند کسی را برای پیامبری می‌پسندد و برای رساندن وحی برمی‌گزیند، تحت مراقبت کامل قرار می‌دهد تا هیچ موجودی نتواند متعرض او شود و در رسالتش خللی ایجاد کند. این آیه نیز به ما اطمینان می‌دهد که پیامبران الهی در گرفتن، حفظ و رساندن وحی به مردم خطا نمی‌کنند؛ زیرا اگر احتمال خطا در کار آنها باشد، «**لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ**» تحقق نمی‌یابد؛ پس چون خداوند خود مراقب است که پیامبران وحی را دقیقاً به مردم برسانند، احتمال هیچ خطایی در کار آنان راه ندارد. این آیه بهترین شاهد بر عصمت پیامبران در گرفتن، حفظ و رساندن وحی است. مفاد این آیه در دلالت بر سلامت وحی، درست مفاد همان برهان عقلی است که اگر وحی سالم به مردم نرسد، نقض غرض و مخالف حکمت الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ش: ۲۰۲-۲۰۳).

این استدلال یک استدلال درون دینی است که مبتنی بر پذیرش آیه فوق به عنوان کلام الهی است. طبیعی است که اگر کسی در اصل پذیرش آیه فوق به عنوان کلام الهی مشکل داشته باشد نمی‌تواند به آن استدلال کند. مضاف بر این که این استدلال عصمت را در محدوده تلقی و ابلاغ وحی ثابت می‌کند.

۲.۴.۲. استدلال به آیات ۵۹ و ۶۴ نساء

قرآن کریم در آیه ۵۹ و هم‌چنین در آیه ۶۴ از سوره نساء به اطاعت مطلق از پیامبران فرامی‌خواند. آیاتی که مردم را به اطاعت مطلق از پیامبران فرامی‌خواند. این فراخوان در صورتی درست است که پیامبران معصوم باشد و تبعیت از آنها موجب گمراهی نگردد. بنابراین، پیامبران باید معصوم باشند تا بتوان از آنها به دستور حضرت حق به طور تمام و کمال پیروی کرد.

مجموع این نوع آیات، که مردم را به پیروی از پیامبران فرامی‌خواند و یا به پیروی مطلق از آنها امر می‌کند، به‌ویژه آیه ۶۴ سوره نساء که مطاع مطلق بودن پیامبران به اذن خدا را غایت ارسال آنها می‌شمارد، به‌روشنی بر عصمت پیامبران دلالت دارد و احتمال هر نوع خیانت را در وحی نفی می‌کند؛ زیرا اگر پیامبری از خود چیزی بر وحی بیفزاید، مردم مکلف

^۵ - **عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يُسَلِّكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا** (جن، ۲۶-۲۸).

^۶ - **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** (نساء: ۵۹)

^۷ - **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ** (نساء: ۶۴)

نیستند به آن عمل کنند؛ حال آنکه خداوند هدف از ارسال پیامبران را پیروی مطلق مردم از آنان دانسته و به آن فرمان داده است. نتیجه اینکه خدای متعال پیامبری را مبعوث نمی کند که چیزی از خودش بر محتوای رسالتش بیفزاید. بنابراین خداوند همه آنچه را پیامبران به مردم می گویند تأیید کرده است و این بدان معناست که پیامبران معصوم اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۹۴).

این استدلال نیز یک استدلال درون دینی است که در کنار استدلال های عقلی پیشین می تواند مؤدات خوبی برای اثبات عصمت در خصوص تلقی و ابلاغ وحی باشد. آری اگر دست کسی از برهان عقلی خالی باشد آن کس نمی تواند به دلایل نقلی صرف تمسک بجوید؛ چون این کار خواه منجر به استدلال دوری می شود.

۳.۲.۴. استدلال به آیات ۴۴ تا ۴۷ حاقه

خداوند در آیات متعدد خبر می دهد که مشرکان پیامبر اسلام (ص) را به افترا بستن به خداوند متهم می کردند. خداوند در پاسخ به اتهام آنها می گوید: اگر پیامبر (ص) يك كلمه خلاف آنچه ما به او وحی کرده ایم به مردم بگوید، لحظه ای مهلتش نمی دهیم و به حیات او خاتمه می دهیم و هیچ کسی هم نمی تواند مانع کار ما شود: **لَاخُذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ بحاجزین.**

از مجموع این آیات نیز به نیکی بر می آید که پیامبر (ع) معصوم است و هیچ گاه در تلقی و ابلاغ وحی دچار اشتباه و خطا نمی گردد (همان، ۹۵-۹۶). طبیعی است که این استدلال نیز در کنار استدلال های عقلی ثمربخش است و بدون آنها ممکن است که با چالش دور مواجه گردد. استدلال های نقلی دیگری را نیز استاد مطرح کرده که به دلیل اختصار و هم معنایی با استدلال های نقلی پیشین از ذکر آنها صرف نظر می کنیم.

۳.۴. ادله عصمت از دیدگاه فخررازی

فخررازی بدون آن که متعرض تقسیم ادله عصمت به عقلی و نقلی گردد؛ وجوهی را به عنوان ادله ذکر می کند. از آنجا که این وجوه زیاد است ما به ذکر بخشی از آنها اکتفا می کنیم.

۱.۳.۴. لزوم اجتماع ضدین یا لغویت بعثت در صورت عدم عصمت

از منظر برخی متکلمان وقتی ارتکاب معصیت از سوی پیامبر (ع) جایز باشد و او نیز به هر دلیلی مرتکب معصیت گردد در این صورت دو حالت پیش می آید یا لازم است از وی پیروی کنیم یا لازم نیست چنین کاری را انجام دهیم. اگر بگوییم لازم است از پیامبر اطاعت کنیم حتی در صورتی که وی مرتکب فعل معصیت گردد در این صورت اجتماع ضدین لازم می آید؛ چون از یک سو ما ملزمیم که معصیت را انجام ندهیم و از سوی دیگر ملزمیم که آن را انجام دهیم. این که یک شی هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی از نمونه های بارز اجتماع ضدین است که حکماء آن را باطل می دانند. و اما اگر بگوییم لازم نیست که از پیامبر در این مورد خاص تبعیت کنیم در این صورت لازم می آید که بعثت بی فایده باشد. از آنجا که هیچ یک از این دو محذور قابل قبول نیست؛ نتیجه می شود که عصمت انبیاء یک امر لازم است و تخطی از این اصل جایز نیست (حلی، ۱۳۷۲ ق: ۳۷۶).

شبهه این استدلال را فخر نیز مطرح کرده است؛ اگر چه نوع ادبیات او کم و بیش تفاوت دارد. وقتی گناهی از پیامبر سریزند در این صورت یا باید از او تبعیت کرد یا نباید چنین کرد. در حالی که در صورت نخست کار خلاف حکمت (اجتماع

ضدین) لازم می‌آید در صورت دوم عدم عمل به لزوم اتباع (یا بیهودگی بعثت) لازم می‌آید. از آنجا که هر دو لازم باطل است باید گفت که نبی باید معصوم باشد.

لو صدر الفسق عن محمد علیه السلام لکننا اما أن نکون مأمورین بالاقتداء به و ذلك باطل لأن الأمر بالفسق لایجوز علی الحکیم أو لا نکون مأمورین بالاقتداء به و هو ایضا باطل (فخررازی، ۱۹۸۶م، ج ۲: ۱۱۸-۱۱۹).

این استدلال با توجه به این که به ظاهر ابتدای بر آیات و روایات ندارد یک استدلال عقلی است؛ اگر چه فخر آن را تحت این عنوان ذکر نکرده است. این دلیل در مقایسه با دلایل عقلی پیشین ضمن آن که زمان بعد از نبوت را پوشش می‌دهد محدودیت بیش‌تری دارد؛ چرا که این استدلال در جایی جاری می‌گردد که پیامبر (ع) دست‌کم یک جمله گفته باشد که در آن هیچ خطایی رخ نداده باشد تا ما بیاییم فعل پیامبر را با آن یک جمله مقایسه کنیم و نسبت به تعارض یا تلائم آنها نظر بدهیم؛ اما اگر وی هیچ جمله بدور از خطای احتمالی نداشته باشد ما فعل او را با چه مقایسه کنیم؟ برای روشن‌تر شدن مطلب به این مثال توجه کنید. الف می‌گوید مشروب خوردن حرام است. الف خود در یک شرایط خاص مشروب می‌خورد. در این مثال در صورتی می‌توانیم فعل الف را ارزیابی کنیم که قبلا این مطلب را احراز کرده باشیم که جمله الف مبنی بر حرمت شرب خمر درست است و هیچ خطایی در بیان آن صورت نگرفته است؛ چون اگر احتمال خطا در بیان جمله مزبور وجود داشته باشد در این صورت ما اصل مسلمی در اختیار نداریم که فعل الف را در سایه آن ارزیابی کنیم. به سخن دیگر، در این استدلال از لوازم سخنانی که بر زبان پیامبر جاری شده عصمت او به اثبات می‌رسد که شائبه دور را نیز به همراه دارد.

۲.۳.۴. لزوم آزردهن پیامبر (ع) در صورت عدم عصمت

هم‌چنین اگر پیامبر (ع) معصوم نباشد و بتواند فعل معصیت را انجام دهد در این صورت از منظر متکلمان آزردهن او و تبری جستن از او از باب امر به معروف و نهی از منکر لازم خواهد بود؛ اما اذیت و آزار پیامبر تحت هیچ شرایطی جایز نیست؛ چرا که از منظر اسلامی هر گونه اذیت و آزار رسانیدن به پیامبر حرام است و انسان مومن نباید مرتکب آن گردد (حلی، ۱۳۷۲: ۳۷۶).

شبهه این استدلال را فخر نیز دارد. او نیز می‌گوید که اگر معصیت کردن برای پیامبران جایز باشد در این صورت باید بتوان آنها را نهی از منکر کرد؛ اما این کار به دلیل آن که موجب اذیت و آزار آنها می‌شود و اذیت و آزار آنها نیز شرعا ممنوع است نباید انجام شود.

لو صدر الذنب عنهم، لوجب زجرهم، لأن الدلائل الدالة علی وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، عامة. لکن زجر الأنبياء غیر جائز... فکان صدور الذنب عنهم ممتنعا (فخررازی، ۱۹۸۶م، ج ۲: ۱۱۸).

اگر چه بسیاری از متکلمان به این استدلال اشاره کرده‌اند؛ ولی از فخر عجیب است که دلایل عقلی حکما را برغم قوتی که دارد ذکر نکرده است اما این استدلال را که در مقایسه با آن دچار محدودیت است و حتی در حد و قواره استدلال لزوم اجتماع ضدین هم نیست را آورده است. در استدلال لزوم اجتماع ضدین حد اقل یک جمله پایه لازم بود؛ اما در این استدلال اولاً باید سه جمله پایه و مسلم وجود داشته باشد تا استدلال شکل گیرد: الف) مشروب خوردن حرام است ب) نهی از منکر واجب است ج) اذیت و آزار پیامبر حرام است. ثانياً باید بپذیریم که در بیان این جملات هیچ خطایی رخ

نداده است. ثالثاً باید بپذیریم که این جملات از همان پیامبری است که ما در مورد عصمتش گفتگو می‌کنیم؛ چون شرایط اختلاف دارد. با پذیرش این سه مطلب است که می‌توانیم بگوییم عصمت نداشتن پیامبر مستلزم اذیت و آزار او است و چون اذیت و آزار پیامبر حرام است پس پیامبر (ع) معصوم است. به بیان دیگر، در این استدلال مانند استدلال پیشین اثبات عصمت از طریق توسل به لوازم سخنانی است که بر زبان پیامبر (ع) جاری شده که شائبه دور در آن نیز مطرح است.

۳.۳.۴. عدم پذیرش شهادت پیامبران

از منظر برخی متکلمان اگر پیامبران (ع) معصوم نباشند و مرتکب گناه شوند در این صورت آنها العیاذ بالله فاسق خواهند بود. اگر پیامبران فاسق باشند در این صورت بر پایه سفارشات دینی نباید به گواهی و شهادت آنها حتی در خصوص وحی واقعی نهاد. اما عدم پذیرش گواهی پیامبران درست نیست؛ چرا که در این صورت لازم می‌آید جایگاه پیامبر نازلتر از جایگاه افراد عادل باشد؛ چرا که شهادت افراد عادل قابل قبول است. اما این که پیامبران در چنین جایگاهی قرار گیرد قابل قبول نیست و اجماع امت آن را رد می‌کند (قاضی نور الله، ۱۴۰۹ق: ۲۷۰).

فخررازی نیز در آثار مختلف خود به این استدلال درون دینی اشاره کرده است و از این طریق لزوم عصمت را برای پیامبران ثابت کرده است. به گمان وی نیز اگر از پیامبران گناهی (گناه کبیره) سر بزند در این صورت آنها فاسق خواهند بود و در نتیجه شهادت آنها در خصوص یک مسئله ساده روزمره مورد پذیرش واقع نخواهد شد. اما این مطلب نادرست است؛ چرا که شهادت پیامبران را در خصوص وحی که بسیار مهم‌تر از یک مسئله روزمره است می‌پذیریم. وقتی شهادت آنها را در چنین مسئله مهمی می‌پذیریم چگونه نمی‌توانیم شهادت آنها را در مسایل ساده روزمره نپذیریم؟ افزون بر این، شهادت افراد عادی در این قبیل مسایل مورد قبول است. حال اگر شهادت پیامبران در این قبیل مسایل مورد قبول نباشد لازم می‌آید که غیر نبی بر نبی برتری داشته باشد و این مطلب بالاجماع مردود است.

لو صدر عنهم الذنب، لما كانوا مقبولی الشهادة^۸... الا أن هذا باطل. فان من لم تقبل شهادته فی الحبة، کیف تقبل شهادته فی الأديان الثابتة الی یوم القيامة (فخررازی، ۱۹۸۶م: ۱۱۸). و تفضیل غیر النبی علی النبی باطل بالاجماع (همان، ۱۲۱).

این استدلال نیز مانند دو استدلال پیشین یک استدلال درون دینی است و با فرض پذیرش برخی از گزاره‌های دینی مثل مردود بودن شهادت فاسق و پذیرش حجیت اجماع می‌توان به آن تمسک جست و عصمت را از طریق آن اثبات کرد. اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد این است که آیا می‌توان از عدم عصمت صدور ذنب و در نتیجه فسق را نتیجه گرفت یا نه؟ به نظر می‌رسد عدم عصمت ملازم با فسق نیست. بسیاری از افراد معصوم نیستند؛ اما در عین حال فاسق نیز نیستند. اگر وضع از این قرار باشد آن وقت چگونه می‌توان از عدم عصمت فسق را نتیجه‌گیری کرد؟ جای بسی تعجب است که فخررازی که در جاهای دیگر مو را از ماست بیرون می‌کشد، چطور در این قبیل موارد با مماشات عمل می‌کند؟!

۴.۴. مقایسه دیدگاه‌ها

^۸ - چون خداوند در قرآن تصریح می‌کند که گزارش و گواهی فاسقان را نپذیرید مگر آن که با استفاده از راه دیگر از درستی آن مطمئن شوید. (قرآن، حجرات، ۶).

در خصوص ادله عصمت استاد مصباح ابتدا به سه دلیل عقلی اشاره می‌کند (اگر چه که وی از میان آنها دلیل سوم را بیش‌تر ترجیح می‌دهد) سپس وارد دلایل نقلی می‌شود و وجوهی را به عنوان دلایل نقلی ذکر می‌کند. از آنجا که استاد ابتدا به وجوه عقلی می‌پردازد (که یک بحث برون دینی است) و سپس به وجوه نقلی (که درون دینی است) می‌توان گفت که اصل عصمت از نظر ایشان با تکیه بر دلایل عقلی اثبات می‌گردد و از وجوه نقلی صرفاً به عنوان مویداتی برای آن استفاده می‌شود. بنابراین، در دیدگاه ایشان چیزی به نام چالش دور وجود ندارد و عصمت دست کم بعد از نبوت در خصوص تلقی، حفظ و ابلاغ وحی قابل اثبات است و هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نیست. اما در دیدگاه فخر رازی که در آن بدون توجه به براهین عقلی مطرح شده از سوی حکما و متکلمان و صرفاً با تکیه بر براهین ترکیبی (ترکیب از عقل و نقل) مشی صورت می‌گیرد باید گفت که مطابق این دیدگاه که مبتنی بر براهین عقلی محض نیست اگر اثبات عصمت محال نباشد باید پذیرفت که شبیه به محال است. همان گونه که در ذیل براهین نیز توضیح دادیم استدلال‌های نقلی یا ترکیبی در صورتی می‌تواند مفید فایده باشد که در کنار استدلال عقلی قرار گیرد و ما اصل عصمت را با تکیه بر براهین عقلی ثابت کنیم (کاری که استاد مصباح انجام داده‌اند) و از دلایل نقلی یا ترکیبی به عنوان «موید» بهره ببریم؛ اما اگر اعتماد ما به هر دلیلی به براهین عقلی نباشد (حالا یا به خاطر عدم آگاهی از این قبیل براهین یا بخاطر برخی توالی از جمله عمومیتی که این براهین در پی دارد) و صرفاً به دلایل نقلی یا ترکیبی بها بدهیم در این صورت باید بپذیریم که در مسئله عصمت با مشکل دور روبرو هستیم؛ چون همان گونه که پیش از این اشاره شد استدلال‌های نقلی یا ترکیبی بدون توجه به برهان عقلی خواه ناخواه منجر به استدلال دوری خواهد شد.

۵. نتیجه

در این نوشتار به مقایسه دیدگاه آیت الله مصباح و فخر رازی که هر دو هم به مبانی کلامی اسلام اشراف دارند و هم به مبانی حدیثی آن در سه بحث محوری در باب عصمت یعنی ماهیت عصمت، قلمرو عصمت و ادله آن پرداختیم. اگر چه از منظر هر دو عالم عصمت را می‌توان یک امر الهی دانست که شامل حال معصومان می‌گردد؛ اما این امر در حالی که از منظر آیت الله مصباح منجر به جبر نمی‌گردد از منظر فخر رازی منتهی به جبر می‌شود. در خصوص قلمرو عصمت آیت الله مصباح همانند دیگر علمای شیعه قایل به عصمت حداکثری است که تمام زمان حیات معصوم را پوشش می‌دهد و تمامی انواع گناه (اعم از کبیره و صغیره و عمدی و سهوی) را نیز در بر می‌گیرد؛ اما فخر رازی چنین نظری ندارد. او به عصمت حداقلی قایل است که بر پایه آن عصمت فقط دوران نبوت را پوشش می‌دهد و هدف از آن نیز صرفاً اجتناب از گناهان کبیره و صغیره عمدی است و ارتکاب گناه به صورت سهوی مخل به عصمت نیست. در خصوص ادله، آیت الله مصباح ابتدا دلایل عقلی عصمت را ذکر و سپس دلایل نقلی عصمت را که در حکم مویدات می‌باشد بیان می‌کند؛ اما فخر رازی بدون آن که ابتدا به دلایل عقلی محض بپردازد وجوه عقلی مبتنی بر نقل را به عنوان ادله عصمت ذکر می‌نماید. جای تأمل دارد که فخر رازی چگونه برغم نبوع و اشرافی که به مسایل دارد بدون تکیه بر استدلال عقلی با استدلال‌های که شائبه دور دارد به اثبات مدعای خود می‌پردازد!

۶. منابع

- قرآن کریم

- ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح/المواقف، قم، الشریف الرضی.
پارسا، علیرضا (۱۳۹۴ش)، «گستره عصمت انبیاء از دیدگاه فخررازی»، پژوهشنامه فلسفه دین، پاییز و زمستان، (ص ۲۷-۵۳).
- حلی، سیوری، فاضل مقداد بن عبدالله بن محمد (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
مرعشی، قاضی نور الله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
رازی، فخرالدین (۱۴۰۹ق)، عصمة الأنبياء، بیروت، دارالکتب.
_____ (۱۹۸۶م)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
_____ (۱۳۸۱ش)، اعلام النبوه، تهران، موسسه حکمت و فلسفه.
_____ (۱۴۱۱ق)، فخرالدین، المحصل، عمان، دارالرازی.
_____ (۱۴۲۰ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد حسن (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، تهران، مکتبه چهل ستون العامه و مدرستها.
علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۲ش)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات شکوری.
فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۱ش)، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷ش)، آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
_____ (۱۳۹۳ش)، راه و راهنماشناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).