



رابطه عصمت و اختیار

محمدحسین فاریاب^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۰۵

چکیده

«عصمت» در اصطلاح به معنای منع و حفظ از گناه یا اشتباه است و معصوم کسی است که از گناه یا اشتباه، ممنوع و محفوظ است. «اختیار» نیز به معنای تأثیر خواست انسان در فعل خود است. در این نوشتار، به دنبال بررسی و ردیابی جایگاه اختیار در فعل معصومان علیهم السلام هستیم. عصمت معصومان در مقام فرض، ابعاد و ساحت‌های مختلفی دارد. نویسنده با تفکیک قلمرو عصمت، به تبیین جایگاه اختیار در هر یک از این ابعاد پرداخته است. بر اساس مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق، تحقق اختیار به صورت عینی در موارد عصمت از اشتباه، قابل تصویر نیست؛ ولی در ساحت عصمت از گناه، اختیار کاملاً قابل تصویر بوده و شبهات مخالفان بر جبری بودن عصمت معصومان، نادرست است.

واژگان کلیدی

عصمت، اختیار، قلمرو عصمت، علم حضوری، قدرت بر گناه.

مقدمه

مسئله «عصمت» از مسائل کلیدی و مهم در بحث نبوت و امامت است، به طوری که اگر پیامبر و امام را در برخی ساحت‌ها معصوم ندانیم، ارسال نبی و نصب وصی، لغو و بی‌معنا خواهد بود. عصمت خود دارای مسائلی است؛ برای نمونه، چیستی، منشأ، قلمرو و براهین عصمت، از مهم‌ترین مسائل عصمت هستند. اما آنچه دل‌مشغولی نویسنده در این تحقیق بوده، تبیین جایگاه «اختیار» در عصمت معصومان علیهم‌السلام است. این مسئله از دیرباز و همواره ذهن دانشوران را به خود مشغول کرده است. نگاهی به آثار متکلمان گذشته و حال، نشان از این واقعیت دارد که آنچه بیشتر مورد دغدغه آن‌ها بوده، تبیین رابطه میان اختیار با عصمت از گناه بوده است و نه بیشتر از آن؛ حال آن‌که مقوله عصمت - بدان گونه که در ادبیات شیعی از آن سخن به میان می‌آید - ساحت‌های گوناگونی دارد که ضرورت دارد نقش و سهم اختیار معصوم در هر یک از این ساحت‌ها روشن شود. در این نوشتار، با تفکیک ساحت‌های عصمت، به بررسی جایگاه اختیار در عصمت معصومان علیهم‌السلام پرداخته‌ایم؛ ضمن آن‌که از پاسخ به برخی شبهات نیز غافل نبوده‌ایم.

در این میان، تعریفی نیز که از «عصمت» ارائه می‌شود، در تبیین این مسئله بسیار مهم است؛ از این رو، در ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی آن می‌پردازیم.

معنای لغوی

۱. خلیل فراهیدی، عصمت را به معنای دفع کردن دانسته و می‌گوید: «العصمة ان يعصمك الله من الشرّ ای يدفع عنك... و اعتصمت بالله ای امتنعت به من الشرّ...» (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۱۳). بر اساس این عبارت، فعل «عَصَمَ» متعدی است و در حقیقت، فعل کسی دیگر است و مطاوعه آن، همان «إِعْتَصَمَ» یا «استعصم» است. خلیل در ادامه از حقیقت عصمت این‌گونه پرده برمی‌دارد: «معتصم» یا «مستعصم» کسی است که به وسیله چیزی که همان «عصمت» است، چیزی از او دفع شود و به لحاظ فعل «عاصم»، به معتصم، معصوم گفته می‌شود. از این رو، به غریقی که به چیزی چنگ زده و نجات می‌یابد، معتصم و به آن چیز چنگ‌زده‌شده، «عصمت» گفته می‌شود. البته «عصم» آن هنگام که به باب افعال می‌رود و به صورت معلوم به کار برده می‌شود، به معنای آماده ساختن چیزی است که به وسیله آن، فعل اعتصام برای کسی محقق می‌شود.

خلیل بر این باور است که خود واژه «عصمت» در اصل به معنای «قلاده» است و جمع آن «اعصام» است. هم‌چنین هر طنابی که به وسیله آن چیزی نگه داشته یا منع می‌شود، «عصام» نامیده می‌شود که جمع آن «عصَم» است. (همان)

از تحلیل معنای عصمت به دست می‌آید که به لحاظ لغوی، اختیار شخصی که فعل «عصم» درباره او تحقق می‌یابد، مورد لحاظ نیست؛ بدین معنا که وقتی کسی، دیگری را از چیزی نگه می‌دارد و حفظ می‌کند، اختیار فرد حفظ‌شده در این فرایند مورد توجه نیست، بلکه اصل حفظ‌شدن مدنظر است. اما آن‌گاه که از ماده «استعصام» استفاده می‌شود، اختیار فرد معتصم مطرح می‌شود و با توجه به مثال غریق، می‌توان گفت تا زمانی که معتصم از عصمت استفاده نکند، فعل «عصم» محقق نمی‌شود؛ از این رو، اختیار شخص معتصم - به‌ویژه هنگامی که این واژه همراه با مفاهیمی همچون شر، گناه، سوء و مانند آن به کار می‌رود - در تحقق این فعل، امری ضروری است؛ ضمن آن‌که تا شخص عاصم نیز کار خود را انجام ندهد، چنین امری محقق نخواهد شد.

هم‌چنین این فعل تنها برای دفع، منع یا حفظ از گناه یا شرّ به کار نمی‌رود، بلکه می‌تواند افزون بر آن برای هر گونه دفع، منع یا حفظ از خطر نیز به کار رود؛ چنان‌که خلیل فراهیدی به غریقی مثال می‌زند که به طناب چنگ می‌زند تا از خطر غرق شدن رهایی یابد و دیگر لغویون به آیه «لا عاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» مثال می‌زنند (جوهری، ۱۹۹۰، ۵: ۱۹۹۶؛ ابن‌منظور، ۱۹۹۵، ۹: ۲۴۴-۲۴۶).

۲. زبیدی و فیومی، عصمت را به معنای «منع» دانسته‌اند (زبیدی، بی تا، ۸: ۳۹۸ و ۳۹۹؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۴۱۴). زبیدی اگرچه عصمت را به معنای منع و قلاده می‌داند، در توضیح معنای آن، بر مرادف بودن «عصم» با مفاهیمی همچون «اکتساب»، «منع» و «وقی» تأکید دارد (زبیدی، همان) و همچون جوهری - که «حفظ» را نیز از معنای عصمت دانسته - تأکید دارد که این فعل، متعدی بوده و آن‌گاه که گفته می‌شود: «اعتصمت بالله»، به معنای این است که به لطف خدا از معصیت خودداری کردم (جوهری، ۱۹۹۰، ۵: ۱۹۸۶). ابن‌منظور نیز افزون بر آن‌ها، «قلاده» و «طناب» را نیز از معانی اسمی عصمت به شمار آورده است (ابن‌منظور، ۱۹۹۵، ۹: ۲۴۴-۲۴۶).

۳. راغب اصفهانی (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲: ۳۳۶) و ابن‌فارس، عصمت را به معنای «خودداری و منع» دانسته و ابن‌فارس در ادامه می‌نویسد: «عصم یدل علی امساک و منع... و

من ذلك العصمة: ان يعصم الله تعالى عبده من سوء يقع فيه و اعتصم العبد بالله تعالى اذا امتنع»؛ عصم بر امساک و منع دلالت دارد... و از همین ریشه، «العصمة» است؛ این که خداوند بنده اش را از شرّی که در آن واقع می شود، معصوم نگه می دارد و «اعتصم العبد بالله» وقتی است که بنده خودداری کند (ابن فارس، ۱۹۹۱، ۴: ۳۳۱).

نگاهی کلی به نظریات اصحاب لغت، ما را به این نتایج می رساند:
اولاً، عصمت به معنای بازداشتن است که فعلی متعدی است، فاعلش کسی دیگر است و در حقیقت باید گفت که عاصم و معتصم (= مستعصم) دو نفر هستند؛
ثانیاً، عصمت اسم برای آن چیزی است که فعل «عصم» به وسیله آن محقق می شود؛ از این رو، بر اموری همچون «طناب» و «قلاده» اطلاق شده است؛
ثالثاً، در عصمت یا بازداشتن، به طور غالب یا به طور دائم، بازداشتن از خطر مورد توجه است؛ حال این خطر می تواند گناه باشد یا شرّی دیگر مانند غرق شدن و...؛
رابعاً، در تحقق حقیقت عصمت - به ویژه در کاربردهایی که همراه با گناه، شر، سوء و مانند آن است - به هر معنا (دفع، منع و حفظ) که در نظر گرفته شود، اختیار شخص فی نفسه، مورد لحاظ نیست، اما آن گاه که در معنای «اعتصام» به کار می رود، اختیار شخص معتصم امری پذیرفته شده است. به دیگر بیان، فرایند تحقق عصمت در این مورد، چنین است که معتصم به آنچه عاصم به او داده و همان «عصمت» است، چنگ زده و بدین ترتیب، معنای فعلی عصمت تحقق می یابد؛ ضمن آن که تا زمانی که شخص عاصم، کار خود را انجام ندهد، باز هم معنای فعلی عصمت محقق نخواهد شد.

چنین حقیقتی در روایات نیز از سوی پیشوایان دینی در راستای تبیین معنای عصمت معصومان، مورد تأکید قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام در این باره فرمود: «الْمَعْصُومُ هُوَ الْمُتَمَتِّعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾؛ معصوم کسی است که به وسیله [با استعانت] خداوند، از تمام محارم الهی ممتنع می شود و خداوند فرمود: «هر کس به خدا چنگ زده، به راه راست هدایت شده است» (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۲).

سخن امام صادق علیه السلام، به ویژه استناد به آیه قرآن کریم، به زیبایی نشان می دهد که آنچه در روایات دینی و حتی در آیات قرآن کریم درباره حقیقت عصمت بیان شده است، بریده از معنای عرفی و لغوی آن نیست و تمام مؤلفه های معنایی عصمت در معنای دینی آن نیز به چشم

می‌آید. امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز در یکی از خطبه‌های آغازین نهج البلاغه می‌فرماید: «أَحْمَدُهُ اسْتِثْمَاماً لِنِعْمَتِهِ... وَ اسْتِعْصَاماً مِنْ مَعْصِيَتِهِ»؛ ستایش می‌کنم خداوند را برای تکمیل نعمت‌های او... و ایمن ماندن از نافرمانی او (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ۶۷).

معنای اصطلاحی

در علم کلام نیز دست‌کم دو معنا برای «عصمت» ارائه شده است. بر اساس منابع کلامی موجود، شیخ مفید را می‌توان نخستین متکلم شیعی دانست که به تعریف عصمت پرداخته است. وی در این باره با لطف و توفیق دانستن عصمت از سوی خداوند متعال می‌گوید: «العصمة من الله تعالى لحججه هي التوفيق واللفظ والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى» (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸).

چنان‌که روشن است این تعریف، هم ناظر به عصمت از گناه است و هم ناظر به اشتباه و خطا در دین؛ ضمن آن‌که در عبارت «الاعتصام... بها» به اختیار فرد معصوم اشاره شده است، در سوی دیگر، در این تعریف از ادبیات لطف‌انگارانه استفاده شده است. استفاده از ادبیات لطف‌انگارانه، بارها به وسیله متکلمان تکرار شده است (برای نمونه ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۲۵).

در سوی مقابل، برخی متکلمان از ادبیات دیگری بهره برده‌اند؛ برای نمونه، ابن میثم بحرانی می‌نویسد: «عصمت، ملکه ترک گناهان است و این ملکه در جوهر نفس استقرار دارد؛ پس محال است که این ملکه جای خود را به ضدش بدهد» (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۴۷). چنان‌که هویداست در ادبیات ابن میثم، مسئله موهبتی بودن عصمت و لطف‌انگاری آن دیده نمی‌شود و بیشتر از ادبیات «ملکه» استفاده شده است. هرچند ممکن است گفته شود: ملکه، می‌تواند خود امری موهبتی باشد که در این صورت باید گفت چنین تصریحی در سخنان او نیست.

چنان‌که روشن است، توهم تنافی عصمت با اختیار معصوم بر ارتکاب گناه، آن‌گاه به وجود می‌آید که عصمت فعل خداوند دانسته شود؛ هرچند در آن‌جا نیز متکلمان به طور عمده وقتی در صدد بیان تعریف «لطف» هستند، با آوردن قید «لم يبلغ حد الالغاء» تأکید دارند که لطف باید به گونه‌ای باشد که موجب سلب اختیار از فرد مورد لطف نشود؛ با وجود این، چگونگی رابطه این لطف با قدرت بر انجام گناه، آن‌قدر مبهم بوده که رفع ناسازگاری میان این دو را بر خود لازم می‌دانسته‌اند.

این در حالی است که اگر عصمت به ملکه نفسانی در وجود انسان تعبیر شد، این گونه به ذهن تبادر می‌شود که معصوم به تدریج به این ملکه دست می‌یابد؛ مانند دیگر ملکات نفسانی که صاحب آن ملکه به تدریج به آن می‌رسد. آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که: چگونه می‌توان از سویی، عصمت را ملکه ترک گناه به شمار آوریم و از سوی دیگر، پیامبر یا امام را از ابتدای عمر معصوم بدانیم؟ (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۵).

ابن میثم در آثار خود به این پرسش، پاسخ نداده است، اما ممکن است گفته شود که مقصود از ملکه، حاصل آن است که لازم نیست تدریجی باشد؛ یعنی همان استعداد، قابلیت و توان غلبه قطعی بر گناه. از این رو، می‌تواند از ابتدای عمر به پیامبر و امام داده شود؛ هرچند در این جا دیگر نمی‌توان از اکتسابی بودن آن سخن به میان آورد.

چنان‌که مشاهده می‌شود، در تفسیر عصمت به ملکه، گویی تنها جنبه عصمت از گناه لحاظ شده و توجهی به عصمت از اشتباه نشده است.

حاصل آن‌که در منابع کلامی، بیشتر از دو ادبیات «لطف‌انگاران» و «ملکه‌انگاران» استفاده شده است. در ادبیات لطف‌انگاران، گاه چنان مطرح شده که عصمت از گناه و اشتباه هر دو مورد توجه بوده است. در این ادبیات، ممکن است توهم جبری بودن فعل معصوم به ذهن خطور کند؛ از این روست که متکلمان در حوزه عصمت از گناه، با حفظ همین ادبیات، بر اختیار شخص معصوم تصریح کرده‌اند؛ هرچند کیفیت آن نیاز به تبیین دارد.

اما در ادبیات ملکه‌انگاران، تبادر اولیه از این ادبیات آن است که اختیار شخص معصوم در حفظ شدن از گناه، امری قطعی است.

تبیین اختیار در ابعاد مختلف عصمت

به نظر می‌رسد برای تبیین پدیده اختیار معصوم، باید مراحل گوناگون عصمت را برشمرد. در این قسمت مهم‌ترین ساحت‌های عصمت پیامبران را در نظر گرفته و نقش اختیار را در فرایند آن‌ها تبیین می‌کنیم:

یکم: عصمت در امر دریافت دین

در این قسمت، خدای متعال به انواع چندگانه، پیام خود را به پیامبرش می‌رساند؛ گاهی به طور مستقیم وحی را به او می‌رساند، گاهی از طریق فرشته وحی و گاهی نیز از ورای حجاب.

این که پیامبر با اختیار خود باید مراحل از تقوا را بپیماید تا نفس او استعداد دریافت مقام پیامبری و نیز رسیدن به مرحله دریافت وحی را داشته باشد، تردیدی نیست، چراکه اصل مقام پیامبری از موهبت‌های خاص الهی است که خداوند حکیم آن را به بندگان برگزیده‌اش، که با جهاد نفس برتری خود را بر دیگران اثبات کرده‌اند، عطا می‌کند. آن‌گاه که او شایسته دریافت پیام الهی شد، دریافت او معصومانه است. دریافت پیامبر در این مرحله، چگونه دریافتی است؟ آیا به این گونه است که خداوند، پیام وحی را به قلب نبی انداخته و او بدون دخالت ابزارهای حسی آن را دریافت می‌کند یا آن که ابزارهای حسی در این دریافت دخیلند؟

اگر به گونه اول باشد، روشن است که خطا در این دریافت، قابل تصور نیست، زیرا معلوم نزد عالم حاضر شده و در این مرحله امکان تصور خطا وجود ندارد؛ اما اگر به گونه دوم باشد و او وحی را با دخالت ابزارهای حسی - مانند چشم و گوش - دریافت کند، قاعده بر آن است که امکان خطا قابل تصور است. با وجود این، در این جا پیش‌فرضمان آن است که هر چند امکان خطا وجود دارد، ولی به دلیل ادله عصمت، خطایی به وقوع نمی‌پیوندد.

اینک باید بررسی کنیم که پیامبر چگونه پیام وحی را دریافت کرده و در هر حالت آیا در این دریافت معصومانه، اختیار دارد یا خیر؟ برای این منظور باید اقسام ارتباط خدا با پیامبر را بررسی کنیم.

اقسام وحی نبوی

وحی نبوی سه قسم دارد؛ به دیگر بیان، خدای سبحان به سه طریق با پیامبران خود در ارتباط است: «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ» (شوری: ۵۱).

بر اساس این آیه، خداوند سه گونه با بشر سخن گفته است:

۱. بدون واسطه

گاهی خدای سبحان مواجهه‌ای مستقیم با پیامبرش دارد. البته مقصود این نیست که تمام پیامبران، چنین مواجهه‌ای با خدای متعال داشته‌اند، اما بر اساس روایات، پیامبر اسلام ﷺ گاهی این‌گونه با خدایش مواجهه داشته و در این نوع از وحی بوده که حالت غش بر او غالب می‌شده است. زراره از امام صادق پرسید: «جانم به فدایت! آن حالت غش که هنگام وحی بر پیامبر عارض می‌شد، چه بود؟» امام صادق علیه السلام فرمودند: «آن هنگامی بود که میان او و خدا

هیچ واسطه‌ای نبود. در این حالت، خدای سبحان بر او تجلی می‌کرد» (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۱۵). در این حالت از وحی، پیامبر خدا با تجلی الهی و به نحو حضوری پیام الهی را دریافت می‌کند و روشن است که خطا در آن راه ندارد، چراکه خطا آن‌گاه ممکن است که میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود داشته باشد، در حالی که در این نوع از علم، معلوم بدون واسطه، نزد عالم حاضر است.

۲. از طریق ایجاد صوت

مثال قرآنی این قسم از وحی، همان چیزی است که برای حضرت موسی علیه السلام رخ داد و خداوند در کوه طور با او چنین سخن گفت: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء: ۱۶۴). اگر وحی از طریق دوم - یعنی از ورای حجاب - باشد، در این جا امکان این که پیامبر از طریق ابزار حسی مانند شنیدن، وحی را دریافت کند، منتفی نیست. البته ممکن است گفته شود که اگر از طریق ابزار حسی باشد، امکان خطا وجود دارد. پاسخ آن است که امکان خطا داشتن غیر از حتمیت خطا داشتن است؛ یعنی آنچه ما انسان‌ها می‌شنویم و یا می‌بینیم می‌تواند خطا باشد، نه آن‌که حتماً خطاست. با ادله دیگری که بر لزوم عصمت نبی در دریافت وحی وجود دارد، پی می‌بریم که خدای سبحان او را در این مرحله مصون از خطا کرده است.

شاهدی دیگر برای این مدعا بیاورم. امام علی علیه السلام در دوران قبل از امامت، از پیامبر معارف فراوانی را آموخته است. روشن است که در موارد بسیاری چنان بوده که پیامبر سخنانی را می‌فرمود و امام علی علیه السلام می‌شنید. این بدین معناست که ایشان این معارف را از طریق قوه سامعه دریافت می‌کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وقتی قرآن را دریافت می‌کرد، آن را ابلاغ می‌فرمود. کاتبان وحی نیز می‌شنیدند و ثبت و ضبط می‌کردند. قرآن نیز اکنون در دسترس ماست و وحی الهی به شمار می‌رود. بنابراین این‌گونه نیست که اگر به صورت حصولی، معرفتی را دریافت کند، لزوماً به خطا بینجامد.

حتی گاهی نیز ممکن است فرشته به صورت انسان ظاهر شود و بگوید و پیامبر بشنود. در این جا نیز این احتمال منتفی نیست که پیامبر از طریق ابزار حسی، پیام وحی را دریافت کرده باشد.

شایان ذکر است، گاهی گفته می‌شود که یکی دیگر از شواهدی که پیامبران وحی را به صورت حضوری دریافت می‌کرده‌اند این است که آن‌ها هیچ موقع در دریافت وحی دچار شك

یا تردید نمی شدند. حضرت موسی علیه السلام به محض شنیدن کلام، یقین کرد که سخن خداست. نیز درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین می خوانیم: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ (نجم: ۱۰-۱۲).

بر اساس این آیات، وحی الهی، مستقیماً قلب پیامبر را مورد توجه قرار می دهد و ابزارهای حسی در آن نقشی ندارند.

در پاسخ باید گفت: اولاً، این آیات مربوط به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و چنین نیست که همگان این گونه باشند؛ ثانیاً، چنان که گفته شده، اثبات شیء نفی ماعده نمی کند. این که در این آیه گفته شده، پیامبر با قلب خود آنچه به او وحی شد را دیده، منافاتی با این ندارد که در مواردی دیگر مانند احادیث قدسی با قوه سامعه دریافت کند.

۳. از طریق فرشته

گاهی نیز فرشتگان مأمور ابلاغ پیام به پیامبرند. درباره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله چنین قسمی از وحی بسیار اتفاق افتاده است: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۹۷).

البته چنان که گفته اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۰: ۴۸۸)، نزول وحی از طریق فرستادن فرشته وحی، خود به چهار طریق صورت می گرفته است:

۱. آن جا که فرشته بی آن که بر پیامبر ظاهر شود، در روح او القا می کرده است؛ چنان که در حدیثی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می خوانیم: «روح القدس در قلب من این معنی را دمیده که هیچ کس نمی میرد تا روزی خود را به طور کامل بگیرد؛ بنابراین از خدا بپرهیزید و در طلب روزی حریص نباشید» (کلینی، ۱۳۶۵، ۵: ۸۳).

۲. گاه فرشته به صورت انسانی در می آمد و پیامبر را مخاطب می ساخت و مطالب را به او می گفت؛ چنان که فرشتگان برای حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت لوط علیه السلام به صورت انسان هایی زیباروی ظاهر شدند. برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به صورت «دحیه کلبی» ظاهر می شدند.

۳. گاه به صورتی بود که همچون زنگ در گوشش صدا می کرد و این سخت ترین نوع وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله بود، به گونه ای که حتی در روزهای بسیار سرد، صورت مبارکش غرق می شد، و اگر بر مرکب سوار بود مرکب چنان سنگین می شد که بی اختیار به زمین می نشست.

۴. گاه جبرئیل به صورت اصلی اش که خدا او را بر آن صورت آفریده بود، بر پیامبر ظاهر می شد، و این در طول عمر پیغمبر تنها دو بار صورت گرفت. مرتبه اول را آیات ابتدایی سوره

«نجم» روشن ساخته و مرتبه دوم نیز در معراج بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۴۸۷ و ۴۸۸).

گاهی نیز فرشته مطالب را به قلب پیامبر القا می‌کند که به نحو علم حضوری است: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۹۷) و هم‌چنین: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵).

در این جا تصریح می‌شود که اگر فرشته نیز فاعل وحی است، او مطلب را به قلب نبی نازل می‌کند و در این جا قوای حسی، نقشی در دریافت وحی ندارند.

به هر حال، دریافت وحی در همه صورت‌ها، معصومانه است؛ در صورتی که از طریق ابزار حسی باشد، خطاناپذیری آن از سوی خداوند متعال تضمین شده است.

اما سخن در این است که «اختیار» در این مرحله از عصمت، چه جایگاهی دارد؟ چنان‌که دیدیم، در تمام این شیوه‌ها، نبی به دو صورت کلی وحی را دریافت می‌کند:

الف. به نحو حضوری: در این قسمت، اختیار معصوم در عصمتش از خطا بی‌معناست و عصمت از او گناه نیز که اساساً تصور ندارد، زیرا او در این دریافت اختیاری ندارد؛ بلکه چنین است که خدای سبحان یا فرشته چیزی را به قلب نبی افکنده و او نیز دریافت کرده است. در این جا، این‌که او صحیح دریافت کند یا خطا، ربطی به اختیار او ندارد، زیرا آن‌که می‌تواند در این قسمت، اختیاری داشته باشد، کسی است که وحی را القا می‌کند؛ حال آن‌که نبی در این جا فاعل این القا نیست. از این رو، نبی اختیاری در این قسمت ندارد، بلکه عصمت او در این مرحله، جبری به شمار می‌رود.

بله، با یک واسطه می‌توان به نقش اختیار در عصمت نبی در این مرحله اذعان کرد؛ بدین سان که بگوییم نبی با اختیار خود، مقدماتی را پیموده که شایسته دریافت معصومانه وحی شده است. ولی روشن است که این حقیقت، غیر از اختیار در اصل چنین دریافتی است.

ب. به نحو حصولی: این قسمت نیاز به تحلیل بیشتری دارد. می‌توان برای تقریب به ذهن، مثالی زد. فرض بگیرد استاد، تصویری را به شاگردش نشان می‌دهد و او نیز می‌بیند. آیا او درست می‌بیند؟ او در این‌که نبیند، اختیار دارد. نیز، در این‌که چشم خود را به صورت نیمه‌باز بگذارد تا تصویر را خوب نبیند، یا آن‌که کاملاً چشمانش را باز بگذارد تا تصویر را خوب ببیند، اختیار دارد.

پیامبر نیز تا این جا اختیار دارد که از قوای ادراکی خود به نحو متعارف و صحیح استفاده کند

یا خیر؛ اما از این جا به بعد، یعنی ضمانت دریافت وحی به نحو حصولی، چیزی است که خارج از اختیار معصوم است، زیرا ماهیت دریافت حصولی با امکان خطا قرین است و اگر پیامبر در این جا واقع را چنان که هست، می شنود، به اراده الهی است و پیامبر در این مرحله اختیاری ندارد.

دوم: عصمت در ابلاغ دین

پیامبر خدا، پیام الهی را دریافت کرده است. اینک هنگام ابلاغ آن به بندگان خدا رسیده است. او در این مرحله نیز معصوم است؛ یعنی باید معصوم باشد تا در امر هدایت خللی وارد نشود. در این جا می توان نقش اختیار را در دو قسمت تبیین کرد:

الف. اختیار نبی در کم و زیاد کردن عمدی پیام الهی: گاهی کسی که حقیقتی را به طور صحیح دریافت کرده، می تواند عامدانه در آن دخل و تصرف کرده و به طور نادرست به دیگران بگوید. این جا مصداق گناه و عصیان است. روشن است که در این جا اختیار کاملاً معنادار است؛ یعنی پیامبر با اختیار خود، در آن پیام الهی دخل و تصرف نمی کند. این که او چرا هیچ گاه با اختیار خود، تن به چنین گناهی نمی دهد، دغدغه ای است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ب. اختیار نبی در اشتباه صادر نشدن پیام وحی: ابتدا باید دید آیا اساساً هر که مطلبی را به طور صحیح و بدون خطا دریافت کرده، لزوماً در بیان آن نیز معصوم است؟

به نظر می رسد اگر کسی تمام واقعیت را به طور صحیح درباره موضوعی بداند، این گونه نیست که در بیان آن، دچار خطا نشود؛ به دیگر سخن، دانستن بدون خطای یک حقیقت، ملازم با بیان بدون خطای آن حقیقت برای دیگران نیست. شاهد آن، مکاشفات عارفان است که هر چند برای خود عارف، به نحو علم حضوری مکشوف می شود، اما عارف نه تنها مصون از خطا در بیان آن نیست، بلکه عموماً اعتراف می شود که در بیان صحیح آن، ناتوانند.

اینک باید پرسید که چگونه است که نبی، همواره در ابلاغ پیام وحی از خطا معصوم است؟ و آیا سخن گفتن از اختیار در این مرحله، معنادار است یا خیر؟

به نظر می رسد، خدای سبحان به دلیل حکمتی که از ارسال نبی داشته، نمی گذارد که نبی در ابلاغ وحی دچار خطا شود. این کار نیز می تواند به دو صورت انجام شود: یا آن که نبی را از قدرتی برخوردار سازد که هرگز در این مقام دچار اشتباه نشود؛ و یا آن که خدای حکیم، به طور

قهری در قوه بیان نبی تصرف کرده و مانع از خطای او شود.

در حالت اول - که خدا به نبی قدرتی (مثلاً حافظه قوی) داده که بتواند همیشه پیام الهی را بدون خطا به مخاطبان منتقل کند - نبی قدرت بر تخلف در رساندن پیام الهی دارد؛ بنابراین از روی اختیار است که آن را دست کاری نکرده و همان گونه که به او گفته شده، به مردم می‌رساند. در حالت دوم - که خداوند به طور مستقیم یا از طریق فرشتگانش به طور قهری مانع از خطای پیامبر می‌شود - به نظر می‌رسد که مسئله اختیار در این مقام - یعنی عصمت از خطا - تصویر روشنی ندارد. در این باره می‌توان به روایاتی اشاره کرد که در آن‌ها به وفور از تسدید و تأیید پیامبر به وسیله روح القدس سخن به میان آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۴۷)؛ به دیگر سخن، مقدمات عصمت از خطا، همگی امور اختیاری هستند. این که پیامبر بتواند با خودسازی به درجه‌ای برسد که مشمول عنایت ویژه خدای سبحان در این مرحله گردد، امری اختیاری است، اما در این قسمت، دو حالت پیش می‌آید:

یک. او عامدانه و عالمانه، و یا از روی سهل انگاری و بدون آن‌که تلاش کند تا تمام توجه خود را به کار بندد، پیام خدا را با تغییر و تحریف به مردم می‌رساند که مسئله عصیان به میان می‌آید و کاملاً مرتبط با اختیار است؛ اما چون در این صورت، پیام خدا به مردم به طور کامل نمی‌رسد، اساساً هدف از ارسال نبی نقض می‌شود. بنابراین کشف می‌کنیم که او از روی اختیار، پیام الهی را تغییر و تحریف نمی‌کند، بلکه بی‌کم‌وکاست آن‌ها را به مردم می‌رساند. دو. گاه نیز مسئله عصیان در میان نیست، بلکه تنها این مسئله مطرح است که نبی در انتقال پیام خود دچار خطا نمی‌شود. در این جا، چنان‌که گفتیم، سخن گفتن از اختیار، چندان معنادار به نظر نمی‌رسد.

سوم: عصمت در داشتن تفسیر صحیح دین

دین خدا بی‌نیاز از تفسیر نیست؛ محکماتی دارد و متشابهاتی. اگر دین به طور صحیح تفسیر نشود، امر هدایت مختل شده و غرض از ارسال نبی نیز نقض خواهد شد. پیش از هر چیز لازم است مقصود از «تفسیر دین» را روشن سازیم. خدای حکیم، مطالبی را به پیامبرش وحی کرده و او بی‌کم‌وکاست آن‌ها را به مردم رسانده است. این مربوط به مرحله اصل وحی است. اما همین مطالب و حیانی نیازمند فهم و تفسیر است؛ برای نمونه، وقتی گفته می‌شود: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، این اصل وحی است، اما این که مقصود از آن

چیست، به مرحله تفسیر وحی برمی‌گردد. پیامبر نیز مانند دیگران می‌تواند از این سخن وحیانی، فهم و تفسیری داشته باشد. بله، پیامبر در این مرحله نیز باید معصوم باشد، چراکه همین تفسیر قرار است به مردم ابلاغ شود، چراکه در هدایت مردم نقش آفرین است.

در این مرحله می‌توان برای تبیین نقش اختیار نبی در عصمت، در دو ساحت سخن گفت:

الف. پیامبر تفسیر معصومانه از دین را در اختیار می‌گیرد. اما چگونه؟ یا چنین است که خداوند خود یا فرشته‌اش، چنان‌که اصل دین را بی‌کم‌وکاست به پیامبرش داده، تفسیر دین را نیز به نبی داده و پیامبر از طریقی معصومانه به تفسیر دین نیز دست یافته است.

در این‌جا اختیار معصوم در این‌که تفسیری معصومانه از دین را در اختیار دارد، به داشتن استعدادهایی است که می‌تواند با اختیار و مجاهدت‌های معنوی به دست آورده باشد و لایق دریافت چنین فهمی از دین شده باشد؛ اما از این‌جا به بعد، دیگر او نقشی ندارد و این خداوند است که با قرار دادن این فهم از دین در نفس نبی، او را برخوردار از فهم و تفسیری معصومانه از دین می‌کند.

ب. یا آن‌که او مانند دیگر کسانی که به تفسیر دین می‌پردازند، او نیز چنین می‌کند؛ با این تفاوت که تفسیر او همواره معصومانه است. این‌که چرا همواره معصومانه است، قاعدتاً باید به عاملی غیرطبیعی ربط داشته باشد؛ آن هم بدین شکل که یا خدای سبحان به او قدرت فهمی داده که به دیگران نداده و او با داشتن چنین موهبتی است که هرگز در تفسیر دین خطا نمی‌کند، یا آن‌که از طریق فرشته‌ای ویژه همواره تأیید شده و از خطا در این مقام بازداشته می‌شود. بله، در این‌جا پیامبر در این‌که از این قدرت فهم خود، درست و کامل استفاده کند یا خیر، اختیار دارد.

چهارم: عصمت در ابلاغ تفسیر صحیح از دین

نبی باید در این مرحله نیز معصوم باشد؛ یعنی تفسیری صحیح و مطابق با واقع از دین در اختیار دین‌باوران قرار دهد. در این قسمت، آیا اختیار نبی در رساندن تفسیر صحیح از دین به مخاطبان، نقشی دارد؟

به نظر می‌رسد این مسئله دقیقاً شبیه مسئله «عصمت در ابلاغ اصل دین» است که پیش‌تر از آن سخن به میان آمد. افزون بر آن، در این باره می‌توان از نقش «روح القدس» سخن به میان آورد که همواره با پیامبر است و ایشان را تأیید و تسدید می‌کند (صدوق، ۱۳۷۸، ۲: ۲۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۴۷ و ۴۸).

پنجم: عصمت در عمل به وحی

یکی دیگر از مراتب عصمت، عصمت در عمل به وحی است که معرکه آراء میان دانشمندان است. این مرتبه از عصمت می تواند خود دارای دو شاخه باشد:

الف. عصمت از اشتباه در عمل به واجبات و ترک محرمات

پیامبر نیز مانند دیگر افراد امت، وظایفی در برابر فرامین خدای متعال دارد. او نیز باید واجبات را انجام داده و از محرمات خودداری کند. ولی آیا پیامبر از اشتباه در انجام واجبات معصوم است؟ برای نمونه، آیا امکان ندارد که او در نماز خود دچار اشتباه شود و در نماز ظهر، به جای چهار رکعت، سه رکعت بخواند؟ یا آن که آیا ممکن نیست که پیامبر از روی اشتباه، به جای آب، شراب بخورد؟ یا آن که به جای تیراندازی به سوی حیوان، انسانی را نشانه بگیرد؟ پاسخ به این مسئله، اکنون دغدغه خاطر نیست، بلکه با گذر از این مرحله و پذیرش عصمت پیامبر در این مرحله، پرسش آن است که پیامبر چه دارد که هرگز در انجام واجبات و ترک محرمات اشتباه نمی کند؟ آیا اختیار پیامبر در این قسمت اساساً معنادار است یا آن که عاملی فراطبیعی از او مراقبت می کند؟ یادکرد این نکته نیز ضروری است که سخن در آن نیست که پیامبر از روی عمد، نماز خود را باطل می کند، چراکه این مسئله ای است که مربوط به ترک عمدی امر واجب است که در آینده از آن گفت و گو خواهیم کرد.

در این جا نیز هرچند تلاش نبی در کمتر شدن خطای خود، سهمی بسزا در این مهم دارد، ولی در نهایت، آنچه او را در این مرحله، از خطا معصوم می سازد، همان علمی است که خدای سبحان به او داده، ولی در این جا اختیار بی معناست؛ یعنی در مسئله عصمت از خطا در این قسمت، سخن از اختیار یا عدم اختیار جا ندارد. بله، می توان گفت که پیامبر مقدماتی اختیاری انجام داده تا لایق دریافت چنین علمی شده است.

ب. عصمت از ترک عمدی واجبات و انجام محرمات

به نظر می رسد، یکی از چالشی ترین مسائل عصمت، تبیین رابطه اختیار و عصمت در این مرحله است. این مرحله را مجموعاً می توانیم «عصمت از گناه» نام نهاده و به گفت و گو درباره آن بنشینیم.

نخست آن که، حقیقتاً چرا معصوم هیچ گاه گناه نمی کند؟ در این جا دیدگاه های متنوع و متعددی وجود دارد. به حقیقت، چنان که پیش تر گفته شد، بیشترین دغدغه متکلمان و دانشوران

در راستای مسئله عصمت و اختیار، به همین حوزه خلاصه می‌شود. از این رو، لازم است مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باره بیان و بررسی شوند. مهم‌ترین دیدگاه‌ها عبارتند از:

یکم. محبت الهی

پیروان این دیدگاه معتقدند، آنچه عامل بازدارندگی معصوم از گناه می‌شود، غرق شدن معصوم در محبت تام خدای سبحان است؛ به گونه‌ای که او هرگاه محو تماشای جمال و جلال خدا می‌شود، چنان عشق الهی او را در بر می‌گیرد که چیزی جز رضای خدا نمی‌بیند و آنچه مخالف با رضای اوست را قبیح شمرده و آن را انجام نمی‌دهد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۶۲).

نقد و بررسی

روشن است که اگر کسی غرق در محبت خدا شود، از رضایت او پیروی می‌کند و تن به ناخشنودی او نمی‌دهد؛ اما پرسش آن است که رسیدن به این مرحله - یعنی محبت الهی - با چه عناصری انجام می‌شود؟ به نظر می‌رسد، باید ریشه عصمت را در آن مقدمات جست‌وجو کرد. بنابراین این نظریه، پاسخ‌گوی کامل این مسئله نیست و باید ریشه مسئله را به عقب‌تر برگرداند.

دوم: مجموعه‌ای از عوامل چهارگانه

به باور برخی متکلمان، عصمت، ملکه‌ای نفسانی است که مانع از صدور گناه می‌شود؛ هرچند صاحب این ملکه بر انجام آن، قدرت دارد. این ملکه متوقف بر علم به پلیدی گناه و حُسن طاعات است، چراکه هرگاه عفت در جوهر نفس حاصل شود و علم تام و کامل به شقاوت و سعادت حاصل از گناه و طاعت نیز بدان افزوده شود، چنین علمی موجب رسوخ عفت در نفس شده، تبدیل به ملکه می‌شود. البته این ملکه بر اساس یک ویژگی نفسانی یا بدنی که مقتضی این ملکه است، حاصل می‌شود، وگرنه مختص بودن این فرد به این ملکه - نه دیگران - ترجیح بلامرجه است. چنین علمی با سخنان و حیانی پی‌درپی نیز تأکید می‌شود و نیز با این علم که بر ترک اولی نیز مؤاخذه صورت می‌گیرد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۴۴).

بنابراین، داشتن ویژگی خاص نفسانی یا بدنی، علم به پلیدی گناه، پیام‌های پی‌درپی و حیانی و نیز مؤاخذه بر ترک اولی، چهار عاملی هستند که موجب ترک معصوم از گناه می‌شوند.

نقد و بررسی

در بررسی این دیدگاه می‌توان گفت: اولاً، این نظریه نهایتاً فقط عصمت پیامبران را توجیه

می‌کند، زیرا وحی مختص به پیامبران است؛ ثانیاً، روشن نیست مقصود از ویژگی خاص نفسانی یا بدنی کدام ویژگی است؛ ضمن آن‌که، داشتن ویژگی خاص بدنی چه تأثیری در این میان دارد، چراکه حقیقت انسان، نفس و روح است نه بدن؛ ثالثاً، اگر بپذیریم که تأکید اصلی این دیدگاه بر همان علم به پلیدی گناه باشد، باید گفت بسیاری هستند که علم به قبیح فعل قبیح دارند، اما آن را ترک نمی‌کنند؛ مانند پزشکی که از مضرات سیگار آگاه است، ولی سیگار می‌کشد.

سوم: اراده و انتخاب

برخی محققان بر این باورند که عامل اصلی و ریشه واقعی ملکه عصمت، اراده و انتخاب انسان است. انسان با اراده افعال نیک و انجام پیاپی آن، به مرتبه تقوا و سرانجام به مرتبه یقین می‌رسد و از این روست که مفسد محرمات را یقیناً می‌یابد (محمدی ری شهری، ۱۳۶۳، ۲۱۸ و ۲۱۹).

نقد و بررسی

بی‌گمان تأکید بر عنصر اراده، از نقاط قوت این دیدگاه است؛ اما سخن در آن است که کدام عامل موجب اراده افعال نیک از سوی انسان می‌شود؟ این چیزی است که این نظریه از پاسخ به آن غفلت کرده است.

چهارم: علم و اراده قوی

ممکن است گفته شود که آنچه موجب عصمت از گناه می‌شود، دو عنصر علم و اراده قوی است؛ یعنی اگر پیامبر از گناه پرهیز می‌کند: اولاً، بینش خاصی درباره قبح گناه دارد؛ و ثانیاً، اراده‌ای قوی برای ترک آن دارد. بنابراین، این دو عامل توأمان موجب پرهیز معصوم از گناه می‌شود.

نقد و بررسی

نقدی که متوجه این دیدگاه می‌شود، آن است که بر اساس این دیدگاه ممکن است دو نفر به یک اندازه، به قبح فعل قبیحی علم داشته باشند و یکی آن فعل را مرتکب شده و دیگری از آن پرهیز کند. پرسش آن است که دلیل این دو انتخاب چیست؟ به دیگر سخن، دلیل قوت یا ضعف یک اراده چیست؟ این دیدگاه، به این اندازه که گفته شد، پاسخ‌گوی این پرسش نیست؛ از این رو، این پرسش قطع نمی‌شود.

پنجم. علم حقیقی و باور قلبی به مفسد گناهان

معصوم چون علم قطعی، ویژه و راسخ به قبح گناهان دارد، تن به گناه نمی‌دهد. تا این جا،

چیزی است که می‌توان آن را در سخنان بسیاری از دانشمندان شیعی مشاهده کرد (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۳۸ و ۱۳۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۶۰)؛ اما روشن است که بسیاری از ما می‌دانیم که حرام و حلال چیست، اما گاهی اسیر وسوسه شیطان رجیم می‌شویم و... پیامبر هم انسان است؛ پس چرا وسوسه شیطان در او اثر ندارد؟

برای حل این معما، در آغاز پرسشی مطرح می‌کنم: اساساً دلیل این‌که آدمی کاری انجام می‌دهد یا آن‌که تمایلی به انجام آن ندارد، چیست؟ دو مثال را در نظر بگیرید: ورزش کردن و سیگار کشیدن. اگر بخواهید ورزش کنید، ابتدا باید فواید آن را بدانید. وقتی ثمرات آن را دانستید، درون شما شوقی برای انجام آن ایجاد می‌شود؛ آن‌گاه ورزش می‌کنید. در سوی مقابل، وقتی با ضررهای سیگار آشنا می‌شوید، به جای شوق، چنان تنفری از آن پیدا می‌کنید که هرگز به سوی آن قدم برنمی‌دارید. بنابراین، انجام کار یا چشم‌پوشی از آن، با علم ما به فواید و ضررهای آن، کاملاً در ارتباط است. آن علم، موجب انگیزه یا تنفر در درون ما می‌شود. البته آدمی با وجود علم به فواید ورزش و ضرر سیگار، باز ممکن است ورزش نکند و سیگار بکشد. چرا؟

ممکن است گفته شود: «چون اراده‌ها ضعیفند.» به نظر می‌رسد این پاسخ، دقیق نیست، زیرا دوباره پرسیده می‌شود: چرا اراده یک نفر قوی، و اراده دیگری ضعیف است؟

در پاسخ می‌توان گفت: مقدار علم، در ایجاد شوق و انگیزه برای انجام دادن کار، بسیار مهم است. اگر کسی، مثلاً با وجود دانستن فواید ورزش، ورزش نمی‌کند، در حقیقت ورزش نکردن را بر ورزش کردن ترجیح داده است. معنایش این است که نوع و مقدار آن علم، به گونه‌ای نیست که بتواند انگیزه و اراده‌ای قوی در او برای ورزش به وجود آورد. به دیگر سخن، هر علمی که بتواند بر دیگری چیره شود، موجب انگیزه در ما می‌گردد. اگر ورزش نمی‌کنیم، دلیلش جز این نیست که شناختمان از فواید دیگر کارها، موجب شده است تا انگیزه‌ای برای ورزش در ما نماند؛ برعکس، شوق به هر کاری داریم، جز ورزش!

آن علم برتر را می‌توان «باور قلبی» نامید. پس اگر علم به مرحله باور قلبی رسید، دیگر هیچ علمی نمی‌تواند بر آن پیروز شود.

نتیجه آن‌که، اگر کسی بخواهد هیچ‌گاه گناه نکند، باید علم او به پلیدی گناه، چنان باشد که هیچ‌گاه انگیزه و شوقی برای انجام آن نداشته باشد؛ به مرحله باور رسیده باشد تا هیچ علم دیگری نتواند در میدان رقابت، بر آن پیروز شود. راز عصمت معصوم از گناه، دقیقاً همین است. او علم حقیقی و باور قلبی به پلیدی و ضررهای گناه دارد. چنین علم و باوری است که سبب

می‌شود او انگیزه‌ای برای انجام گناه نداشته باشد. چنین علمی را خدا به او داده است. او با این ویژگی درونی (علم الهی) است که انگیزه‌ای برای ارتکاب گناه و ترک کار واجب ندارد. شاهد آن که خداوند متعال است که چنین بینش و باوری را به او داده، نصوص دینی است. برای نمونه، قرآن کریم درباره حضرت یوسف علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (یوسف: ۲۴). بر اساس این آیه، یوسف چون برهان خدایش را دید، ترک گناه کرد. «برهان» همان دلیل و حجت روشن و یقین‌آور برای قلب است (ابن‌منظور، ۱۹۹۵، ۱۳، ۱۵۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۱۲۸ و ۱۲۹) که همان باور قلبی به شمار می‌رود.

البته روشن است که خدای متعال، این موهبت را بی‌دلیل به کسی نمی‌دهد، بلکه عوامل متعددی مانند: طهارت مولد، تقوا و تلاش و مجاهدت فرد برای رسیدن به کمالات والا، در رسیدن انسان به مرحله‌ای که شایستگی دریافت این موهبت را داشته باشد، تأثیرگذار است. اینک باید پرسید که چگونه است که پیامبر معصوم هیچ‌گاه گناه نمی‌کند؟ آیا او با داشتن چنین باوری در حقیقت بی‌اختیار نشده است؟

خالی از لطف نیست که شبهه جبری بودن افعال معصوم را با رهیافت از شبهه‌ای که میان فیلسوفان دین مطرح است، بیان کرده و آن‌گاه پاسخ دهیم. در مسئله «شر»، گاهی به وجود انسان‌هایی شورو که دیگران را آزار می‌دهند و روی زمین ظلم و فساد می‌کنند، اشاره می‌شود که وجود چنین انسان‌هایی می‌تواند به عنوان مسئله‌ای علیه خدا مطرح شود. برخی بر این باورند که چه مانعی دارد، خداوند انسان را چنان می‌آفرید که همیشه از روی اختیار کار خوب انجام می‌داد و هیچ‌گاه تن به ظلم و فساد نمی‌داد؟ جان مکی در این باره می‌نویسد: «چرا خدا نتواند آدمیان را چنان بیافریند که همواره مختارانه خیر را برگزینند؟» به هر حال، خداوند قادر مطلق است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

پاسخی که امثال پلنتینگا به این سخن می‌دهند آن است که باید از منطق اختیار درک درستی داشته باشیم. اگر شخصی در نسبت با فعل خاصی مختار باشد، آن‌گاه انجام یا ترک آن فعل بستگی به او دارد نه به خدا. جهانی که در آن همگان، همواره از روی اختیار بر طریق صواب به سر برند، بی‌گمان ممکن است، اما آفرینش چنین وضعیتی در دست قدرت خداوند متعال نیست. به حقیقت، آفریدگان مختار چنین دنیایی، با انتخاب‌های مختارانه خود به تحقق آن جهان کمک می‌کنند. بنابراین، آفرینش چنین وضعیتی به بندگان ربط دارد نه به خدا (همان:

(۱۸۳).

به دیگر سخن، انسان می‌تواند خود چنان رفتار کند که همواره بر طریق صواب باشد، ولی اگر چنین کاری از سوی خدا صورت گیرد، و او باشد که انسان را چنین آفریده باشد که از روی اختیار جز صواب، کار دیگری انجام ندهد، دیگر نمی‌تواند آن انسان را مختار دانست. به اذعان برخی فیلسوفان دین، کثیری از فیلسوفان معاصر معتقدند که این پاسخ، پاسخی قوی و مؤثر به مسئله منطقی شرّ به شمار می‌آید (همان: ۱۸۴).

برگردیم به مسئله خودمان. اینک نظیر چنین مسئله‌ای درباره عصمت پیامبران و امامان نیز وجود دارد. از آن‌جا که عصمت را موهبتی الهی دانستیم، پس آن‌ها نیز از سوی خدا طوری آفریده شده‌اند که هیچ‌گاه گناه نمی‌کنند. بنابراین نمی‌توان از سویی، عصمت را امری اختیاری دانست و از سوی دیگر، معصوم را کسی دانست که همواره گناه نمی‌کند. جمع میان این دو ممکن نیست.

در تقویت این شبهه می‌توان از برخی تعابیر دینی نیز استفاده کرد؛ برای نمونه، در آیه تطهیر چنین می‌خوانیم: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (احزاب: ۳۳). این آیه مستند بسیاری از متکلمان جهت اثبات عصمت پیامبر و اهل بیتش از گناهان قرار گرفته است (مفید، ۱۴۱۴ق: ۵۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۱۳۴). بر اساس این آیه، این خداوند است که کاری کرده که ایشان از گناه دور باشند و اثری از نقش اختیار در پرهیز از گناه دیده نمی‌شود.

به روایت امام رضا علیه السلام دقت کنید: «الإمامُ الْمُطَهَّرُ مِنَ الذُّنُوبِ وَالْمُبْرَأُ عَنِ الْعُيُوبِ» (کلینی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۰۰). این روایت نیز همچون آیه تطهیر، این اندیشه را به ذهن القا می‌کند که گویی تطهیر از گناهان برای معصوم، صرفاً از جانب خدای سبحان است و معصوم در این راستا نقش یا اختیاری ندارد.

پیش از پاسخ مستقیم به این پرسش، می‌توان از محکماتی استفاده کرد که چاره‌ای جز اذعان به اختیاری بودن عصمت معصومان باقی نمی‌گذارند؛ برای نمونه، می‌توان به مواردی اشاره کرد:

یکم: اگر معصوم در انجام واجبات و ترک گناهان، مجبور باشد، فضیلتی برای او به شمار نمی‌رود؛ این در حالی است که او برترین انسان‌هاست.

دوم: پیامبر و امام معصوم، الگوی انسان‌ها هستند؛ در حالی که اگر بنا باشد او در افعال خود مجبور باشد، الگو بودن او بی‌معنا خواهد بود.

سوم: پیامبر و امام نیز مانند دیگر انسان‌ها مکلف به تکالیفی است. اگر او مجبور باشد، مکلف کردن او کاری لغو و عبث است.

بنابراین مجبور دانستن معصومان اساساً نمی‌تواند صحیح به شمار آید. پس باید به دنبال تبیین صحیح برای عصمت معصومان باشیم، به طوری که سر از مجبور بودن آن‌ها در نمی‌آورد. اما تبیین اختیار معصوم با آنچه در مسئله «منشأ عصمت» گفتیم، روشن می‌شود. در آن‌جا گفتیم که منشأ عصمت، علمی ویژه یا همان باوری عمیق به حسن و قبح افعال است. توضیح آن‌که، ما انسان‌ها با علم و باوری که به حسن و قبح افعال داریم، برخی گناهان را هرگز انجام نمی‌دهیم؛ برای نمونه، بسیاری از ما هرگز تن به شراب‌خوری نمی‌دهیم، عمل منافی عفت انجام نمی‌دهیم و یا آن‌که هرگز سراغ اعتیاد به مواد مخدر نمی‌رویم. در عین حال، تمام این امور نیز با اختیار ما صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که این علم و باور، تنها نقشی که دارد آن است که انگیزه را از ما می‌گیرد، نه آن‌که توانایی و اختیار را از ما سلب کند. اینک این فرض را در نظر بگیرید که شما از هر راهی، قبح همه افعال ناشایست را به اندازه قبح گناهانی مانند زنا و شراب‌خوری می‌دانید و بر اثر آن، از تمام گناهان خودداری کنید. آیا در این کار جبری دیده می‌شود؟ هرگز!

اکنون این فرض را مرور کنید که خدای سبحان، به کسی مانند پیامبر یا امام علم حقیقی به قبح افعال ناشایست را عطا کرده باشد. در اینجا نیز، پیامبر یا امام به واسطه علم اعطاشده از جانب خداوند متعال، قبح گناهان را حقیقتاً دانسته و آن را باور کرده، با اختیار خود از گناهان خودداری می‌کند.

نکته دیگر آن‌که، هرچند به لحاظ وقوعی، پیامبر هیچ‌گناه نمی‌کند، ولی عقلاً و ذاتاً صدور گناه از پیامبر محال ذاتی نیست.

با این پاسخ روشن می‌شود که آنچه برخی فیلسوفان دین مانند پلنتینگا گفته‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد و باید پاسخی دیگر برای آن شبهه مطرح شود.

هم‌چنین تعبیر دینی نیز با توجه به آنچه در مسئله منشأ عصمت و نیز اخیراً گفته شد، معنا می‌شود. بدین بیان، با نگاه توحید افعالی، می‌توان گفت که مقصود از آن‌که خداوند اهل بیت علیهم‌السلام را از گناهان تطهیر کرده، آن است که خدای سبحان باوری عمیق نسبت به قبح

گناهان به ایشان داده، به گونه‌ای که انگیزه‌ای برای انجام گناه باقی نمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می‌آیند:

یکم. عصمت به معنای منع و حفظ است و در اصطلاح، لطف الهی به بندگان شایسته خود است که ایشان با توجه به آن لطف الهی هرگز گناه نمی‌کنند. برخی نیز عصمت را ملکه‌ای نفسانی به شمار آورده‌اند.

دوم. از آن‌جا که نبی دارای عصمت از گناه و اشتباه است، پس رابطه عصمت و اختیار باید جداگانه در دو ساحت «عصمت از گناه» و «عصمت از اشتباه» صورت گیرد.

سوم. تبیین رابطه «عصمت و اختیار» در ساحت‌هایی که به عصمت معصوم از اشتباه برمی‌گردد، بدین صورت است که اولاً، نبی معصوم خود تمام تلاشش را برای جلوگیری از بروز خطا به کار می‌بندد؛ ثانیاً، او به واسطه داشتن قدرت فهمی که خطابردار نیست یا به واسطه امداد غیبی، از اشتباه مصون و محفوظ می‌ماند که در صورت دوم، نقش اختیار در حفظ از اشتباه کم‌رنگ خواهد شد؛ ثالثاً، برخورداری از قدرت فهمی که خطابردار نیست یا بهره‌مندی از امداد الهی در این مجال، به واسطه پیمودن مقدمات اختیاری از جمله ایمان و عمل صالح است، که او را شایسته دریافت چنین موهبتی کرده است.

چهارم. در ساحت عصمت از گناه، اختیار معصوم در اجتناب از گناه بدین صورت است که ایشان با پیمودن مقدمات اختیاری - همچون ایمان و انجام عمل صالح - شایسته عنایت الهی می‌شود که در پی آن، باوری عمیق به قبح گناهان پیدا می‌کند که در پی آن، او دیگر انگیزه‌ای برای انجام گناه نخواهد داشت، با وجود این، او در همین‌جا نیز قدرت و اختیار بر گناه دارد، اما با اختیار خود از گناهان خودداری می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

۱. سیدرضی، محمدبن حسین، (۱۴۱۴ق) نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۹۹۵)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳. ابن فارس، احمد، (۱۹۹۱)، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار الحیل.
۴. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، (۱۴۱۷ق)، النجاة فی القيامة، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۹۹۰)، الصحاح تاج العلة و صحاح العربية، بیروت، دار الملايين.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۳۲)، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المكتبة المرتضوية.
۸. زبیدی، محمد مرتضی، (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار المكتبة الحیاة.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، المراكز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۰. سیوری حلی، فاضل مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیة فی المباحث الكلامیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین، (۱۳۸۷)، التوحید، تحقیق: سید هاشم بحرانی، قم، جامعه مدرسین.
۱۲. _____، (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، قم، نشر جهان.
۱۳. _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم، جامعة مدرسین.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. علم الهدی، سید مرتضی علی بن حسین، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، قم، اسماعیلیان.
۱۶. _____، (۱۴۰۵ق)، الرسائل، قم، دار القرآن الکریم.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۵ق)، العین، قم، دار الهجرة.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دار الهجرة.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، بیروت، دار المفید.
۲۱. _____، (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، بیروت، دار المفید.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۶۳)، فلسفه وحی و نبوت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیة.