

تحلیل فلسفی چگونگی دستیابی افراد عادی به مقام عصمت بر اساس مبانی حکمت متعالیه*

محمدعلی وطن دوست**

چکیده

در جستار حاضر، ضمن پذیرش اختصاص عالی‌ترین درجات عصمت به پیامبران و امامان علیهم‌السلام، تلاش شده است با رویکرد فلسفی-کلامی و با بهره‌گیری از برخی مبانی حکمت متعالیه مانند «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» و «اتحاد علم و عالم و معلوم» به این مسئله پاسخ داده شود که آیا مقام عصمت، تنها در اختیار پیامبران و امامان علیهم‌السلام است یا افراد عادی نیز می‌توانند به فراخور ظرفیت علمی و ایمانی خود، به برخی از درجات عصمت دست یابند؟! در پایان این نتیجه به دست آمده است که عصمت، فضیلت و کمالی نفسانی است که به پیامبران و امامان علیهم‌السلام اختصاص ندارد، بلکه هر انسان مومنی به فراخور ظرفیت علمی و ایمانی خود، امکان دستیابی به برخی از درجات عصمت را دارد. به دیگر سخن، آنچه سبب پدید آمدن عصمت در انسان می‌شود «علم یقینی انسان به سودمندی و زیان‌مندی فعل» است که سبب می‌شود در صورت توجه انسان به سود و زیان فعل، اراده انسان به سوی جلب منافع و دفع مفسد برانگیخته شود. همچنین از آنجا که «علم» به عنوان یکی از مبادی عصمت، ذومراتب و تشکیکی است، عصمت نیز به عنوان برآیند آن، ذومراتب بوده و مقول به تشکیک خواهد بود. همچنین براساس نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم» این نتیجه به دست می‌آید که با ارتقاء وجودی مدرک، قوای ادراکی او نیز که با نفس اتحاد دارد، شدت وجودی می‌یابد و در پی آن، ادراک انسان کامل‌تر شده و حقیقت فعل برای او بیشتر آشکار می‌گردد و همین امر سبب می‌شود حالت نفسانی عصمت در انسان پدید آید و شخص به طور قطعی، امور زیان‌مند را ترک نماید و امور سودمند را انجام دهد.

کلید واژه‌ها: عصمت، تشکیک وجود، اتحاد علم، عالم و معلوم، عمومیت عصمت، علم

یقینی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۷/۰۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۱۰.

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد/ ma.vatandoost@um.ac.ir

طرح مسئله

مسئله عصمت، یکی از مباحث مهم کلامی است که پس از اثبات ضرورت بعثت پیامبران، مورد توجه متکلمان مسلمان قرار گرفته است. در کلام اسلامی مسائل گوناگونی پیرامون «عصمت» مطرح شده است که اثبات هر یک از آنها، مبنای پذیرش بسیاری از باورهای دینی قرار می‌گیرد.

مباحثی مانند ضرورت عصمت پیامبران پیش از بعثت آنان یا پس از آن، دامنه و گستره عصمت پیامبران، اختصاص عصمت به پیامبران و امامان یا شمول و سرایت آن به دیگر افراد و... از جمله این مباحث می‌باشد.

از نگاه نگارنده، امکان دستیابی افراد عادی به برخی از درجات عصمت از جمله مباحث مهمی است که می‌تواند بر نظریه «تشکیک در وجود» استوار باشد. در پژوهش حاضر با روشی فلسفی، کلامی و با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه، امکان دستیابی افراد عادی به برخی از درجات عصمت، اثبات خواهد شد. البته اثبات این مهم، افزون بر براهین عقلی، مؤیدهایی نیز در آموزه‌های دینی دارد که می‌توان از آنها به عنوان شاهدی بر مدعا بهره گرفت.

در این مقاله تلاش خواهد شد، در گام نخست دیدگاه متکلمان، درباره چپستی عصمت آورده شود و سپس با ارائه تحلیل معناشناختی و وجودشناختی و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی، این دیدگاه‌ها مورد تحلیل و بازخوانی قرار گیرد و امکان دستیابی به برخی از درجات عصمت، نسبت به همه مؤمنان و متناسب با ظرفیت وجودی آنان، اثبات گردد. پرسش‌های اساسی این پژوهش از قرار زیر است:

۱. آیا مقام عصمت اختصاص به پیامبران و امامان دارد یا برای دیگران نیز امکان دستیابی به برخی از درجات آن وجود دارد؟

۲. در فرضی که امکان دستیابی دیگران به مقام عصمت، پذیرفته شود، چه پیامدهای کلامی بر آن مترتب خواهد شد؟

درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت بر اساس جستجوهای که نگارنده انجام داده است تاکنون در هیچ یک از پایان‌نامه‌ها، مقاله‌ها و کتاب‌ها مسئله امکان دستیابی افراد عادی به برخی از درجات عصمت با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه مانند «صالت وجود»، «تشکیک وجود» و «اتحاد علم و عالم و معلوم» پیگیری نشده است.

پژوهش‌های انجام گرفته درباره عصمت، بیشتر موضوعاتی مانند «دلایل عقلی و نقلی عصمت انبیا و امامان علیهم‌السلام»، گستره عصمت آنان، بررسی عصمت انبیا از منظر فریقین و پاسخ به برخی از شبهات در حوزه عصمت را در برمی‌گیرد. شاید نزدیک‌ترین پژوهش که می‌تواند هم‌ردیف پژوهش حاضر باشد، نوشته‌ای از آیت الله جوادی آملی است که در شماره هشتم نشریه الکترونیکی اسراء منتشر شده است. استاد جوادی آملی درباره امکان دستیابی انسان‌های عادی به ملکه عصمت بر این باور است که:

انسان می‌تواند با ریاضت شرعی و تهذیب نفس، به مقام عصمت دست یابد؛ عصمت منحصر به پیغمبران و امامان معصوم علیهم‌السلام نیست، البته هر پیغمبر یا امامی باید معصوم باشد، ولی هر معصومی پیغمبر یا امام نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸)

ایشان با استناد به صفت «وهاب مطلق بودن» خدا، چنین نتیجه می‌گیرد که اگر کسی استعداد و قابلیت لازم را در خود فراهم آورد، خداوند متعال به دلیل وهاب بودن، کمال عصمت را به او ارزانی خواهد داشت. (همان)

البته روشن است که در پژوهش حاضر، ادعای فراگیری عصمت در انسان‌های عادی به صورت تفصیلی و با تکیه بر مبانی خاص حکمت متعالیه مانند «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» و «اتحاد علم و عالم و معلوم»، اثبات شده است، از این‌رو نمی‌توان جستار پیش‌رو را تکرار سخن ایشان دانست.

۱. مفهوم‌شناسی عصمت

أ) عصمت در لغت

برخی از واژه‌شناسان مانند خلیل فراهیدی، ماده «عصم» را در معنای «دفع» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱، ۳۱۳) برخی دیگر مانند راغب آن را برابر با «امساک» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۶۹) و گروهی نیز افزون بر «امساک» قید «حفظ» را نیز بدان افزوده‌اند. (قرشی، ۱۳۷۱: ج: ۵، ۸)

در کتاب لسان العرب ماده «عصم» با معنای «منع» یکسان تلقی شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۲، ۴۰۳) برخی نیز دو قید «حفظ» و «دفع» را در موضوع له

این واژه دخیل دانسته‌اند. به بیان دیگر نزد این گروه عصمت، تنها در معنای حفظ نیست، بلکه عصمت به معنای گونه‌ای از حفظ است که همراه با دفع باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۱۵۴)

با جمع‌بندی دیدگاه واژه‌شناسان درباره ماده «عصم» می‌توان به این نتیجه دست یافت که این واژه در معانی گوناگونی مانند، دفع، امساک، حفظ و منع به کار رفته است. روشن است که همه موارد چهارگانه در معنای جامع «مانع شدن و جلوگیری کردن» جمع شده است؛ البته با بررسی کاربردهای گوناگون این واژه، می‌توان پی برد که «مانع شدن و جلوگیری کردن» در برابر چیزهایی است که به زیان انسان می‌باشد و می‌تواند به او آسیب‌های جسمی، روحی، مادی و معنوی وارد سازد. خلیل فراهیدی نیز همین معنا را در واژه عصمت دخیل دانسته و بر این باور است که عصمت دفع هر چیزی است که برای انسان شرّ شمرده می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۱۳)

از همین جا می‌توان به تفاوت معنایی ماده «عصم» با مواردی چون «منع» و «حفظ» پی برد. با این توضیح که در ماده «عصم» جلوگیری از امور زیان‌مند لحاظ شده، ولی در منع و حفظ، مطلق جلوگیری کردن و نگه‌داشتن اعتبار شده است؛ اعم از اینکه از امور زیان‌مند باشد یا سودمند! البته برخی تفاوت ماده «عصم» با «منع و حفظ» را چنین بیان کرده‌اند که در ماده «عصم» هر دو اعتبار معنایی لحاظ شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۱۵۴)

همچنین با توجه به اصل اشتراک معنوی در استعمال واژگان، می‌توان این معنا را در همه واژگانی که از ماده «عصم» اشتقاق یافته‌اند، جاری و ساری دانست. در قرآن نیز همین معنای جامع در موارد گوناگون به کار رفته است که برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره نمود: «وَاللَّهُ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷)؛ یعنی خداوند متعال از رسیدن شرّ مردم به تو جلوگیری می‌نماید.

در این آیه جلوگیری نمودن به خداوند متعال نسبت داده شده است و بدین معناست که خداوند متعال از رسیدن شرّ مردم به تو جلوگیری خواهد نمود. در برخی از آیات همین معنا به غیر خدا نسبت داده شده است، مانند جایی که از زبان پسر نوح می‌فرماید: «به زودی به کوهی پناه خواهیم برد تا مرا از گزند آب جلوگیری نماید» (هود: ۴۳) و در پاسخ گفته شد: «امروز پناهگاهی از عذاب خدا نخواهد بود جز کسی که مورد رحمت قرار گرفته باشد» (همان)

ب) عصمت در اصطلاح

با بررسی دیدگاه اندیشمندان مسلمان، به تعاریف گوناگونی از عصمت بر می‌خوریم که در بسیاری از جهات اشتراک دارند و اگر تفاوتی وجود داشته باشد جزئی بوده و تنها در ناحیه تعبیر می‌باشد.

برخی عصمت را لطفی از سوی خدا در حق بندگان او می‌دانند که سبب می‌شود بنده از انجام کار زشت دوری نماید با وجود آنکه قدرت بر انجام آن را دارد. (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۳۴۷) برخی دو قید «عدم داعی» یا «نبود انگیزه» و «وجود صارف یا مانع» را بر تعریف افزوده‌اند و آن را دلیل صادر نشدن گناه از شخص معصوم می‌دانند. (سیوری حلی، ۱۴۲۲ق: ۲۴۳؛ همو، ۱۴۱۲ق: ۴۲)

شیخ مفید، عصمت را توفیق و لطفی از سوی خدا می‌داند که انسان به واسطه آن، از آنچه ناپسند است، سالم می‌ماند. وی با استناد به آیه «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳)، بر این باور است که «اعتصام» یا «چنگ زدن» فعل انسان و «عصمت» یا «نگهداری نمودن» فعل خدا می‌باشد و تا از سوی انسان «اعتصام» نباشد از سوی خدا «عصمت» در کار نخواهد بود.

وی در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که همه مؤمنان، فرشتگان، پیامبران و امامان به دلیل اینکه به طاعت الهی چنگ می‌زنند، معصوم می‌باشند. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۵)

سید مرتضی نیز عصمت را به دیگر انسان‌ها تعمیم می‌دهد. وی در پاسخ به پرسش «چرایی اختصاص ندادن عصمت به همه مکلفین» چنین بیان می‌دارد که عصمت، به دلیل اینکه لطفی از سوی خداست، اگر خداوند بداند بنده‌اش شایستگی دریافت چنین لطفی را دارد و در صورت دریافت آن، از گناه دوری می‌نماید، ناگزیر عصمت را به چنین بنده‌ای عطا می‌کند. (سیدمرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۳۴۸)

برخی عصمت را حالتی در مکلف می‌دانند که در پی آن حالت، از روی اختیار، هیچ گناهی از او صادر نشود. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق: ۷۲)

حکیم سبزواری، عصمت را عبارت از خُلق نفسانی راسخ می‌دانند که دارنده آن را از خطا نگاه می‌دارد. وی دلیل دوری معصوم از گناه را علم او به مفاسد معصیت و منافع طاعت برمی‌شمارد. (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۷۶)

از میان معاصران نیز برخی عصمت را ملکه راسخ در نفس و بالاترین درجه تقوا شمرده‌اند که سبب آن علم قطعی و یقین معصوم به سرانجام گناه و مفاسد آن است. (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۱۶۰-۱۵۸)

برخی نیز در تعریف عصمت، دامنه عصمت را به مواردی چون ترک طاعت، انجام گناه، لغزش در گفتار و تناقض در رفتار گسترش داده‌اند و عصمت را عبارت از نیروی درونی در نفس معصوم می‌دانند که بر او چیره شده و او را از موارد چهارگانه یادشده دور نگه می‌دارد. (آل یاسین، ۱۴۱۳ق: ۲۵۱)

برای دستیابی به شناخت عمیق درباره تعاریف عصمت، شایسته است تعاریف یاد شده، مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرد. در ادامه به تحلیل و استخراج نکات مهم از تعاریف یادشده می‌پردازیم.

نکات مورد استفاده از تعاریف اصطلاحی عصمت

با جمع‌بندی میان دیدگاه‌های گوناگون درباره تعریف اصطلاحی عصمت، نکاتی به دست می‌آید که از قرار زیر است:

۱. برخی در تعریف عصمت آن را لطفی از سوی خدا دانسته‌اند و برخی دیگر آن را ملکه راسخ نفسانی به حساب آورده‌اند. با اندکی تأمل روشن می‌شود که تفاوت میان آن دو از نوع تفاوت اعتباری است. توضیح اینکه اگر عصمت را به اعتبار فاعل و مفیض آن، یعنی خداوند متعال در نظر بگیریم، عصمت توفیقی از سوی خداوند متعال می‌باشد، از همین رو عنوان «لطف» بر او صادق می‌باشد و اگر عصمت را به اعتبار قابل آن یعنی شخص معصوم، در نظر بگیریم، کمال نفسانی برای شخص معصوم است و به همین اعتبار، عنوان «ملکه نفسانی» بر آن صادق خواهد بود.

۲. در هیچ یک از تعاریف ارائه شده از سوی اندیشمندان اسلامی، اختصاص داشتن این فضیلت بر پیامبران و امامان علیهم‌السلام گنجانیده نشده است. مؤید این سخن، نص سخنان سیدمرتضی و شیخ مفید است که عصمت را به دیگر انسان‌ها و مؤمنان تعمیم داده‌اند. عین عبارت سید مرتضی در این باره چنین است:

كُلٌّ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ لَهُ لَطْفًا يَخْتَارُ عِنْدَهُ الْإِمْتِنَاعُ مِنَ الْقَبَائِحِ؛ فَإِنَّهُ لَا بَدَأَ نَفْسًا يَفْعَلُ بِهَا مَا لَا يَكُنْ نَبِيًّا وَلَا إِمَامًا؛ لِأَنَّ التَّكْلِيفَ يَقْتَضِي فِعْلَ اللَّطْفِ عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ ... (سیدمرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۳۴۸)

در عبارت «و إن لم یکن نبیاً و لا إماماً» آشکارا از فراگیری عصمت نسبت به غیر پیامبران و امامان علیهم‌السلام سخن به میان آمده است.

همچنین در عبارت شیخ مفید درباره عمومیت عصمت، چنین آمده است:

إن الإنسان إذا أطاع سمی توفیقاً و عصمة و إن لم یطع لم یسم توفیقاً و لا عصمة و قد بین الله ذکر هذا المعنی فی کتابه بقوله و اَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً و حبل الله هو دینه أ لا ترى أنهم بامتنال أمره یسلمون من الوقوع فی عقابه فصار تمسکهم بأمره اعتصاماً و صار لطف الله لهم فی الطاعة عصمة فجميع المؤمنین من الملائكة و النبیین و الأئمة المعصومین لأنهم متمسکون بطاعة الله تعالی، (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۵)

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، از عبارت شیخ مفید چنین نتیجه گرفته می‌شود که «اعتصام» یا «چنگ زدن» فعل انسان و «عصمت» فعل خدا می‌باشد و تا از سوی انسان «اعتصام» نباشد، از سوی خدا «عصمت» در کار نخواهد بود. وی در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که همه مؤمنان، فرشتگان، پیامبران و امامان علیهم‌السلام به دلیل اینکه به طاعت الهی چنگ می‌زنند، معصوم می‌باشند؛ یعنی عصمت تنها برای پیامبران، امامان و فرشتگان نیست، بلکه مؤمنان دیگر را نیز فرامی‌گیرد!

همچنین می‌توان از راه اطلاق دلیل عصمت که برخی از اندیشمندان بدان اشاره نموده‌اند، فراگیری عصمت نسبت به غیر پیامبران و امامان علیهم‌السلام را نتیجه گرفت. با این توضیح که اگر دلیل عصمت و دوری معصوم از گناه و خطا، علم قطعی معصوم به حقیقت فعل و سرانجام طاعت و معصیت باشد، می‌تواند در مورد هر کسی که مراتب کمال را پیموده و به درجات بالای علم، عمل و تقوا رسیده است، مطرح گردد.

البته نباید گمان شود که مقصود افرادی مانند سیدمرتضی و شیخ مفید در عمومیت دادن عصمت به غیر پیامبران و امامان علیهم‌السلام، معنای لغوی آن است، زیرا مسئله عمومیت عصمت در سخنان ایشان، در ضمن تعریف اصطلاحی آمده است نه بیان معنای لغوی آن! ۳. آنچه از بررسی بیشتر تعاریف گوناگون درباره عصمت استفاده می‌شود، انحصار دامنه عصمت به انجام طاعت و ترک معصیت است، ولی به نظر می‌رسد، افزون بر انجام طاعت و ترک معصیت، گستره عصمت مواردی مانند لغزش‌های جزئی در رفتار و پندار را نیز دربرمی‌گیرد. برای این ادعا هم می‌توان دلیل عقلی و هم مؤید نقلی ارائه نمود.

دلیل عقلی سخن، اطلاق دلایلی است که عصمت را در پیامبران و امامان علیهم السلام اثبات می‌کند. به عنوان نمونه، یکی از مهم‌ترین دلایل عصمت، سه حد وسط دارد که عبارت‌اند از: «غیر قابل اعتماد بودن»، «غیر مرجوع بودن» و «ناقص غرض بودن».

این سه حد وسط در قالب قیاس مرکب شکل می‌گیرد. صورت منطقی سه قیاس چنین است:

- هر هادی غیر معصوم، غیر قابل اعتماد است. هر غیر قابل اعتمادی، غیر مرجوع است، پس هر هادی غیر معصوم، غیر مرجوع است.

- هر هادی غیر معصوم، غیر مرجوع است. هر غیر مرجوعی، ناقص غرض هدایت است، پس هر هادی غیر معصوم، ناقص غرض هدایت است.

- هر هدایت‌کننده غیر معصوم، نقض‌کننده غرض است. هر چه که نقض‌کننده غرض باشد، غیر حکیمانه است، پس هر هدایت‌کننده غیر معصوم، غیر حکیمانه است.

توضیح این دو قیاس، در قالب قیاس استثنائی چنین است:

اگر هادی اعم از پیامبر یا امام، معصوم نباشد سبب می‌شود به دلیل سلب اعتماد عمومی، مورد رجوع مردم نباشد و اگر مورد رجوع مردم نباشد، غرض هدایت از سوی هادی حاصل نخواهد شد و این با حکمت خداوند حکیم منافات دارد.

حال باید توجه داشت که این سه حد وسط، تنها در مورد ترک طاعت و انجام معصیت، محقق نمی‌شود، بلکه ممکن است در مورد لغزش در اندیشه، گفتار یا رفتار و ... نیز نمایان گردد و همین لغزش‌ها زمینه «سلب اعتماد عمومی»، «عدم رجوع» و «نقض غرض» را فراهم نماید.

مؤید نقلی این سخن، عبارت «عصمکم الله من الزلّل» می‌باشد که در زیارت جامعه کبیره از زبان امام هادی علیه السلام درباره امامان معصوم علیهم السلام نقل شده است. واژه «زلّل» در کتاب‌های لغت در معنای «رها شدن غیر ارادی پا» به کار رفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۸۱) بر این اساس، جمله «عصمکم الله من الزلّل» بر نزهت از خطا و لغزش‌های غیر عمدی دلالت می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۳)

همچنین واژه «رجس» در آیه تطهیر نیز می‌تواند مؤید دیگری بر سخن ما باشد. توضیح مطلب اینکه، واژه «رجس» به معنای اختلاط است و به پلید و ناپسند رجس گفته می‌شود، چون آلودگی و اختلاط می‌آورد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۹۰) بر این

اساس، هر چیزی که نامناسب به حال انسان باشد و عُرف عادل و عقل سالم آن را ناپسند بشمارد، رجس است؛ (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۴، ۵۶) بنابراین هر چیز ناپسند و هر زشتی نفرت‌انگیز، مانند نجس، چرک، صدای ناهنجار، صدای نامتعارف، شک، کفر، لعنت، بوی بد، شرک، سهو، نسیان، خطا، تردید، انکار، وسوسه، غفلت، عدم رضا، جهل، قصور، تقصیر و... از مصادیق رجس است. (همان)

افزون بر این، «ال» در «الرجس» برای جنس یا استغراق است و هر ناپسند، اعم از مکروهات، ترک اولی، حسنه ابرار و... را شامل می‌شود حتی اگر آن پلیدی، توجه به هستی خود و وصف خود باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۸)

با بهره‌گیری از تعاریف گوناگون، در باور نگارنده، می‌توان تعریفی جامع از عصمت ارائه نمود که به قرار زیر است:

«عصمت، لطفی از سوی خداوند متعال و ملکه‌ای نفسانی از سوی معصوم است که سبب می‌شود، شخص به دلیل علم به سودمندی و زیان‌مندی فعل، انگیزه انجام معصیت و ترک طاعت را نداشته باشد و متناسب با درجه عصمتی که دارد از لغزش در پندار، گفتار و کردار مصون باشد. با وجود اینکه در همه موارد یادشده، قدرت بر انجام خلاف آن را دارد.»

در تعریف یادشده، نکاتی وجود دارد که جامعیت آن را نسبت به دیگر تعاریف آشکار می‌سازد:

أ) در تعریف یاد شده به دو جنبه فاعلی (لطف) و قابلی (ملکه نفسانی) عصمت اشاره شده است. به خلاف تعاریف یادشده که تنها یکی از دو جهت در آن‌ها ذکر شده است.

ب) گستره عصمت در این تعریف نسبت به تعاریف پیشین، بیشتر شده و همه موارد پندار، گفتار و کردار را چه عنوان معصیت و طاعت داشته باشد و چه نداشته باشد، دربرگرفته است. به دیگر سخن، لغزش اعم از این است که عنوان طاعت و معصیت داشته باشد یا نداشته باشد و نیز اعم از این است که لغزش ارادی باشد یا نباشد.

ج) از آنجا که دلیل عصمت از گناهان، علم معصوم به حقیقت فعل و سودمندی و زیان‌مندی آن است، هر اندازه علم انسان از مرتبه بالایی در شناخت واقعیات اشیا برخوردار باشد، به همان اندازه، عصمت او نیز در پندار، گفتار و کردار بیشتر خواهد شد. پس اینکه در مواردی از برخی پیامبران، کارهایی با عنوان ترک اولی سر زده است، دلیل بر آن است که علم آن پیامبر به حقیقت فعل و سرانجام آن، به اندازه لازم نبوده است.

تفاوت در مراتب پیامبران و برتری برخی از آنان بر برخی دیگر، نکته‌ای است که قرآن آشکارا از آن سخن به میان آورده است. خداوند متعال در آیه بقره چنین می‌فرماید: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...» (بقره: ۲۵۳) در جای دیگر چنین آمده است: «وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا». (اسراء: ۵۵)

در این دو آیه آشکارا از برتری برخی از پیامبران و فزونی درجات آنان نسبت به برخی دیگر سخن به میان آمده است.

۲. تحلیل عصمت به عنوان کمال وجودی

با توجه به تعاریفی که از نگاه متکلمان، درباره عصمت ارائه شد، این نتیجه مهم به دست آمد که عصمت لطفی از سوی خداوند متعال و ملکه‌ای نفسانی از سوی معصوم است که سبب می‌شود، شخص به دلیل علم به سودمندی و زیان‌مندی فعل، انگیزه انجام معصیت و ترک طاعت را نداشته باشد و متناسب با درجه عصمتی که دارد از لغزش در پندار، گفتار و کردار مصون باشد. با وجود اینکه در همه موارد یادشده قدرت بر انجام خلاف آن را دارد.

روشن است که این معنای از عصمت، فعلیتی است که متناسب با فطرت انسان است، زیرا زمینه آراستگی انسان به فضایل اخلاقی و پیراستگی او از ردائیل را فراهم می‌سازد. از همین رو می‌توان عصمت را کمالی ارزشی برای دارنده آن دانست که او را از نقایص دور نموده و به کمالات انسانی نزدیک می‌کند.

بر اساس مبنای فلسفی اصالت وجود، این گزاره مهم نتیجه گرفته می‌شود که «هر کمالی امری وجودی است»، پس اگر در مورد کمال به مراتب باور داشته باشیم، باید تفاوت میان کمالات را تفاوتی تشکیکی بدانیم، زیرا گفته شد که بنا بر اصالت وجود، تمایز میان موجودات تنها از نوع تمایز تشکیکی می‌باشد.

۳. ارتباط میان علم و عصمت بر اساس نظریه «تشکیک» و «اتحاد علم و عالم و معلوم»

همان‌گونه که در تعریف عصمت گذشت، دلیل اصلی پیدایش کمال نفسانی عصمت، علم قطعی شخص معصوم به حقیقت فعل و سودمندی و زیان‌مندی آن است. از همین رو

هر اندازه علم انسان به واقعیت و حقیقت اشیا بیشتر باشد به همان اندازه در دور شدن او از زشتی‌ها و امور ناپسند، تأثیرگذارتر خواهد بود. پس باید گفت میان مراتب علم و مراتب عصمت ملازمه وجود دارد، اگر علم انسان به واقعیت پدیده‌ها از نوع علم حصولی بوده و به مرتبه یقین رسیده باشد یعنی از نوع «علم الیقین» باشد، به همان اندازه سبب عصمت او از گناه خواهد شد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۱۵۹ و ۱۶۰) و اگر علم انسان به واقعیت پدیده‌ها از نوع علم حضوری باشد یعنی به مرتبه «عین الیقین» و «حق الیقین» رسیده باشد، درجات بالاتر و والاتری از عصمت را سبب خواهد شد. البته علم قطعی به سودمندی و زیان‌مندی فعل زمانی سبب پدید آمدن حالت عصمت می‌گردد که فاعل فعل به علم و یقین خود، توجه تفصیلی داشته باشد و در حال غفلت نباشد!

در موارد بسیاری مشاهده می‌شود که شخص، یقین به مصلحت فعل دارد و آن را ترک می‌کند یا یقین به مفسده فعل دارد و آن را انجام می‌دهد. در چنین مواردی دلیل ترک فعل دارای مصلحت یا انجام فعل دارای مفسده «غفلت شخص از علم یقینی» است. همین غفلت سبب می‌شود که علم و یقین او در انجام یا ترک فعل مؤثر نباشد؛ پس مراد از علم یقینی که از مبادی عصمت به شمار می‌آید، علم یقینی همراه با توجه است.

از سوی دیگر ترکیب دو عنصر «علم» و «عمل» نیز سبب پیدایش حالتی در نفس خواهد شد که در آموزه‌های دینی از آن با عنوان «ایمان» یاد می‌شود؛ «الْإِيمَانُ هُوَ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰: ۲۲۸)

نتیجه اینکه اگر علم انسان همراه با وصف یقین باشد، سبب صدور عمل و رفتار متناسب با علم خواهد شد، یعنی اگر علم یقینی انسان به امور سودمند تعلق بگیرد و انسان به آن توجه داشته باشد، انجام گفتار یا رفتار را در پی خواهد داشت و اگر علم یقینی انسان به امور زیان‌مند تعلق بگیرد، ترک گفتار یا رفتار را نتیجه خواهد داد. روشن است که علم حضوری به حقیقت اشیا یا فعل، تأثیرگذاری بیشتری را در پی دارد. شاید بتوان سه مفهوم «علم الیقین»، «عین الیقین» و «حق الیقین» را معادل سه عبارت «دانستن قطعی»، «دیدن قطعی» و «چشیدن قطعی» دانست.

در مقام تمثیل می‌توان گفت انسانی که به طور قطعی می‌داند که آتش سوزاننده است، بدان «علم الیقین» دارد و کسی که می‌بیند آتش می‌سوزاند، بدان «عین الیقین»

دارد و کسی که دست در آتش نهاده و سوختن را با همه وجود خود می‌چشد، بدان «حق یقین» دارد. (سیوری حلی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۵)

جهت اشتراک هر سه در «یقین» است و تفاوت آن‌ها از نوع تفاوت تشکیکی بوده و به شدت و ضعف یا نقص و کمال بازمی‌گردد. آنچه که در حصول عصمت، نقش دارد، یقین به سودمندی و زیان‌مندی فعل است که به دلیل مراتب داشتن آن، عصمت نیز مراتب خواهد داشت. ممکن است اشکال مهمی رخ بنماید و آن اینکه اگر یقین به معنای «باور مطابق با واقع» است، پس ذومراتب بودن آن به چه معناست؟!

در پاسخ به اشکال یاد شده، توجه به این نکته ضروری است که یقین در هر سه معنای آن از سنخ علم و ادراک است. توضیح مطلب اینکه، همان‌گونه که پیش از این اشاره گردید، یقین براساس آموزه‌های دینی از سه مرتبه «علم یقین»، «عین یقین» و «حق یقین» برخوردار است. (نصیر الدین طوسی، ۱۳۷۴: ۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۰۶)

علم یقین که از نوع ادراک حصولی است و از راه مفاهیم ذهنی به دست می‌آید، به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. صدق گزاره بدیهی ذاتی آن بوده و در خود آن نهفته است و به بیان دیگر مطابقت آن با واقع، ذاتی است و صدق گزاره نظری نیز با بازگشت آن به گزاره بدیهی اثبات می‌شود. از همین‌روست که برخی از اندیشمندان معاصر، قیاس برهانی را در حد «علم یقین» معتبر می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۸) در «عین یقین» و «حق یقین» نیز ادراک از نوع ادراک حصولی می‌باشد و بدون واسطه شدن مفاهیم ذهنی به دست می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۲) از همین‌رو خطا در آن راه ندارد و مطابقت آن با واقع، قطعی است. پس از بیان مقدمات یادشده، این نتیجه به دست می‌آید که «تشکیک در یقین» در واقع به تشکیک در ادراک و علم باز می‌گردد که آن نیز از تشکیک در وجود مدرک سرچشمه می‌گیرد. توضیح مطلب اینکه بر اساس اتحاد علم، عالم و معلوم، هر اندازه وجود مدرک شدیدتر و کامل‌تر شود به همان اندازه، ادراک نیز که با وجود مدرک، متحد است، کامل‌تر خواهد شد. (مطهری، ۱۳۵۸، ج: ۳۴۳) از همین‌رو می‌توان گفت مدرک در اثر ارتقاء درجه وجودی خود، مراتب ادراک را یکی پس از دیگری می‌پیماید و به دو صورت علم حصولی و حضوری به درک واقعیات اشیاء نائل می‌گردد.

به بیان دیگر، بر اساس نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم» این نتیجه به دست می‌آید که با ارتقاء وجودی مدرک، قوای ادراکی او نیز که با نفس اتحاد دارد، شدت وجودی می‌یابد و در پی آن، ادراک انسان کامل‌تر شده و حقیقت فعل برای او بیشتر آشکار می‌گردد و همین امر سبب می‌شود حالت نفسانی عصمت در انسان پدید آید و شخص به طور قطعی، امور زیان‌مند را ترک نماید و امور سودمند را انجام دهد. بنابراین مقصود از ذومراتب بودن یقین و تشکیکی بودن آن، راه یافتن شدت و ضعف در مراتب علم و ادراک است نه اینکه تشکیک در «مطابقت ادراک با واقع» باشد! به دیگر سخن، «یقین» دو حیثیت دارد؛ یکی حیثیت ادراکی آن و دیگری حیثیت مطابقت آن با واقع. تشکیک در حیثیت ادراکی یقین است نه در حیثیت مطابقت با واقع!

نتیجه مطالب یادشده آن است که از یک سو علم، عمل و ایمان ارتباط تنگاتنگی با هم دارند، بدین معنا که هر اندازه علم قطعی انسان به سودمندی و زیان‌مندی اشیاء بیشتر باشد، در رفتار و عمل او انعکاس یافته و سبب اصلاح رفتار او خواهد شد و به دنبال اصلاح رفتار، انسان به مراتب بالای ایمان خواهد رسید. از سوی دیگر، بالا رفتن ایمان نیز سبب طهارت وجودی انسان شده و مرتبه وجودی او را بالا می‌برد و در پی بالا رفتن مرتبه وجودی انسان، مراتب بالاتر علم به دست می‌آید و بر مرتبه عصمت او نیز افزوده می‌شود.

بر این اساس به دلیل اینکه همه انسان‌ها، مراتبی از علم قطعی را دارند، مراتبی از عصمت را دارا خواهند بود. روشن است که در این فرض، تفاوت مراتب علم و عصمت در انسان‌ها از نوع تفاوت تشکیکی و شدت و ضعف می‌باشد؛ دلیل این امر آن است که براساس دو مبنای «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود»، متن واقعیت چیزی جز وجود نیست و تمایز میان مراتب وجود و کمالات وجودی از نوع تمایز تشکیکی می‌باشد. البته نباید گمان شود که دلیل امکان دستیابی به برخی از درجات عصمت در غیر پیامبران و امامان علیهم‌السلام کمال وجودی بودن و تشکیکی بودن آن است! بلکه براساس توضیحات داده شده در عبارات پیشین، حد وسط فراگیری عصمت در غیر پیامبران و امامان علیهم‌السلام، تشکیکی بودن مبادی عصمت می‌باشد.

توضیح مطلب اینکه اگر دلیل صدور رفتار معصومانه از انسان، علم قطعی انسان به سودمندی و زیان‌مندی فعل و سرانجام آن باشد، به دلیل ذومراتب بودن چنین علمی،

عصمت نیز که کمال نفسانی و برآیند آن است، تشکیکی خواهد بود. به دیگر سخن، هر اندازه، مرتبه وجودی انسان در اثر علم و عمل صالح ارتقاء یابد، بر اساس اتحاد علم و عالم و معلوم، بر مراتب علم و یقین او نیز افزوده می‌شود و نتیجه آن بالا رفتن کمال نفسانی عصمت خواهد بود. در واقع، ذومراتب بودن عصمت، نتیجه تشکیک در مبادی آن مانند علم است.

به عنوان نمونه، انسانی که علم قطعی به زیان‌مند بودن سم مهلک دارد، با اراده خود، هیچ‌گاه آن را تناول نخواهد کرد؛ یعنی به دنبال علم قطعی انسان به زیان‌مندی فعل، در نفس انسان حالتی پدید می‌آید که از آن حالت به «عصمت» تعبیر می‌شود و همان حالت سبب می‌گردد انسان از روی اختیار، از خوردن سم اجتناب کند. چنین انسانی اگر به خوردن سم مهلک اقدام نماید یا به این دلیل است که علم قطعی به زیان‌مندی فعل ندارد و یا علم قطعی دارد، ولی عامل بیرونی او را به خوردن سم مهلک مجبور نموده است و یا اینکه در لحظه خوردن سم، به علم قطعی خود توجه ندارد و غافل است!

نتیجه مطالب یادشده آن است که اگر ذومراتب بودن علم قطعی و نیز ذومراتب بودن ایمان، پذیرفته شود، ذومراتب بودن و تشکیکی بودن عصمت نیز که برآیند علم قطعی انسان به سودمندی و زیان‌مندی فعل است، پذیرفته خواهد شد و این معنا، چیزی جز امکان دستیابی افراد عادی به برخی از مراتب عصمت نیست؛ البته روشن است که پیامبران و امامان علیهم‌السلام از بالاترین و والاترین درجه عصمت برخوردار هستند و دیگر افراد به فراخور ظرفیت علمی و ایمانی خود، مراتبی از عصمت را دارا خواهند بود، به گونه‌ای که هر اندازه به مراتب علم قطعی و ایمان آن‌ها افزوده گردد، به همان اندازه، مرتبه عصمت آن‌ها نیز بالا خواهد رفت تا جایی که وسوسه‌های شیطانی و نفسانی در آن‌ها کارساز نخواهد بود.

شایان ذکر است، یکی از اندیشمندان معاصر تلاش نموده است تا فراگیری عصمت نسبت به غیر امامان و پیامبران را از راه تقسیم عصمت به «عصمت مطلق» و «عصمت نسبی» تبیین نماید. ایشان عصمت مطلق را به گروه خاصی از مردم و عصمت نسبی را به بیشتر مردم نسبت می‌دهد. مانند اینکه بسیاری از مردم از دزدی و کشتن دیگران، دوری می‌کنند و می‌توان گفت نسبت به چنین کارهایی از عصمت برخوردارند. وی چنین

عصمتی را نتیجه بالابودن درجه تقوا یا نبود انگیزه انجام گناه می‌داند. عین عبارت ایشان در این باره چنین است:

تنقسم العصمة إلى عصمة مطلقة و عصمة نسبية، و الأولى تختص بطبقة خاصة من الناس، و الثانية تعم كثيراً منهم. فكم من الناس يتورعون عن السرقة و القتل و نحو ذینک، و إن عرضت علیهم المكافاة المادية الكبيرة، و ما ذلك إلا لانتفاء الحوافز إلى هذه الأفاعیل، فی قرارة أنفسهم، إما نتيجة للتقوى أو غيرها من العوامل. و تصدیق العصمة النسبية الملموسة لنا، یقرب تصور العصمة المطلقة إلى الأذهان، و التي هی كون الإنسان فی مرتبة شديدة من التقوى تمنعه عن اقتراف جميع أنواع القبائح، طراً. (سبحانی، ۴۱۲ق، ج ۳: ۱۵۹)

بر اساس عبارت یادشده، برای اینکه برخی از مراتب عصمت به افراد عادی نسبت داده شود، عصمت به مطلق و نسبی تقسیم شده است. مراد از عصمت مطلق، عصمتی است که سبب دوری انسان از همه گناهان و انجام همه طاعات می‌شود و مراد از عصمت نسبی عصمتی است که او را از برخی گناهان دور نگه می‌دارد. دلیل عصمت نسبی یا تقوای شخص است و یا عامل دیگر. فهم درست از عصمت نسبی که برای ما قابل لمس است، زمینه را برای درک هر چه بهتر عصمت مطلق فراهم می‌آورد.

در واقع نویسنده محترم، بر این باور است که ماهیت «عصمت مطلق» همان ماهیت «عصمت نسبی» است و این سخن در واقع بیان دیگری از تشکیکی بودن عصمت است که نگارنده در پژوهش حاضر به تبیین آن همت گماشته است، زیرا اگر مطلق عصمت به عنوان مقسم برای عصمت نسبی و عصمت مطلق در نظر گرفته شود، به دلیل اینکه رابطه مقسم با اقسام از نوع اشتراک معنوی است، براساس اصالت وجود، تفاوت میان اقسام، از نوع تفاوت تشکیکی خواهد بود. از همین رو با اثبات تشکیکی بودن عصمت، نیازی نیست تا عصمت به «مطلق» و «نسبی» تقسیم گردد. اگر چه همان گونه که پیش از این نیز یادآور شدیم، این تقسیم به خودی خود خالی از اشکال است.

در میان اندیشمندان مسلمان دیدگاه حکیم سبزواری نزدیک به دیدگاه برگزیده در این مقاله می‌باشد. ایشان دلیل دوری معصوم از گناه را علم او به مفاسد معصیت و منافع طاعت برمی‌شمارد. (سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱: ۴۷۶) از میان معاصران نیز برخی

عصمت را ملکه راسخ در نفس و بالاترین درجه تقوا شمرده‌اند که سبب آن علم قطعی و یقین معصوم به سرانجام گناه و مفاسد آن است. (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۱۶۰-۱۵۸)

۴. بررسی شواهد نقلی امکان دستیابی به برخی درجات عصمت در افراد عادی

افزون بر دلایل عقلی، فراگیری عصمت نسبت به غیر پیامبران و امامان علیهم‌السلام، شواهد نقلی زیادی وجود دارد که این دریافت عقلی را تأیید می‌کند. در ادامه برخی از شواهدی را که در قالب روایات و دعاهای مأثور به دست ما رسیده است، ذکر می‌کنیم.

۱. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام درباره بخشیده شدن گناهان حاجی پس از بازگشت از اعمال حج، چنین آمده است:

... حَاجٌّ غُفِرَ لَهُ مَا عَمِلَ فِي عُمْرِهِ وَ لَا يُكْتَبُ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ فِيمَا يَسْتَأْنَفُ، وَ ذَلِكُ
إِنْ تُدْرِكُهُ الْعِصْمَةُ مِنَ اللَّهِ، فَلَا يَأْتِي بِكَبِيرَةٍ أَبَدًا، فَمَا دُونَ الْكَبَائِرِ مَغْفُورٌ
لَهُ. (عده‌ای از علما، ۱۴۲۳ق: ۱۹۶)

از عبارت «إِنْ تُدْرِكُهُ الْعِصْمَةُ مِنَ اللَّهِ، فَلَا يَأْتِي بِكَبِيرَةٍ أَبَدًا» چنین استفاده می‌شود که عصمت، لطفی از سوی خداست که اگر بر کسی ارزانی شود، او را از افتادن در گناه کبیره نگه می‌دارد. این سخن، نشان از این دارد که عصمت، فراگیر بوده و تنها در انحصار پیامبران و امامان علیهم‌السلام نیست.

روشن است که در این روایت، نتیجه عصمت، دوری از گناه کبیره دانسته شده است، پس نباید گمان شود که مراد امام علیه‌السلام از عصمت معنای لغوی آن است، به ویژه آنکه چنین عصمتی موهبتی از سوی خداوند متعال دانسته شده است، زیرا عصمت در معنای لغوی آن در معنای مانع شدن و جلوگیری کردن به کار می‌رود و دوری از گناه کبیره در موضوع له ماده «عصم» لحاظ نشده است.

۲. در روایتی دیگر، امام صادق علیه‌السلام در توصیف مقام لقمان حکیم و اینکه خداوند متعال چگونه حکمت را بر او ارزانی داشته است، چنین می‌فرماید:

... فَكَانَ يَدَاوِي قَلْبَهُ بِالْفِكْرِ وَ يَدَاوِي نَفْسَهُ بِالْعَبْرِ وَ كَانَ لَا يَطْعَنُ إِلَّا فِيمَا يَنْفَعُهُ
فَبَذَلَكَ أَوْتَى الْحِكْمَةَ وَ مَنَحَ الْعِصْمَةَ ... (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۶۲)

از این روایت چنین برداشت می‌شود که لقمان، پیوسته دل خود را با اندیشیدن و نفس خود را با پند گرفتن از عبرت‌ها، مداوا کرده بود و اندیشه خود را جز در آنچه به سود او بود، به کار نمی‌بست، تا اندازه‌ای که سبب شد، خداوند متعال، حکمت و عصمت را به او ارزانی نماید.

در ادامه این روایت، چنین آمده است که خداوند متعال گروهی از فرشتگان را به سوی لقمان گسیل می‌دارد تا پیشنهاد خلافت در روی زمین و پیامبری را به او بدهند و لقمان در پاسخی حکیمانه از پذیرش آن سرباز می‌زند و همین پاسخ، سبب شگفتی فرشتگان می‌شود. (همان) پس می‌توان نتیجه گرفت که لقمان حکیم با وجود آنکه پیامبر نبوده است، در علم و عمل صالح به درجه بالای ایمان رسیده و همین امر سبب گردیده است تا مقام عصمت به او داده شود. پیامبر نبودن لقمان سخنی است که در روایت پیامبر گرامی اسلام ﷺ بدان تصریح شده است:

حَقًّا أَقُولُ لَمْ يَكُنْ لِقْمَانُ نَبِيًّا وَ لَكِنْ كَانَ عَبْدًا كَثِيرَ التَّفَكَّرِ حَسَنَ الْيَقِينِ. أَحَبَّ اللَّهُ فَأَحَبَّهُ وَ مِنْ عَلَيْهِ بِالْحِكْمَةِ. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۴۹۴)

با توجه به روایت یاد شده از پیامبر ﷺ پیامبر نبودن لقمان اثبات می‌شود و در پی آن این نتیجه به دست می‌آید که مقام عصمت تنها در پیامبران و امامان علیهم‌السلام وجود ندارد، بلکه برخی انسان‌های عادی نیز می‌توانند با علم و عمل صالح زمینه افاضه ملکه عصمت را در خود فراهم آورند.

۳. شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام دعایی را از زبان امام سجاد علیه‌السلام نقل کرده است که از خداوند متعال چنین درخواست می‌کند:

... أَسْأَلُكَ خَوْفًا تُعِينُنِي بِهِ عَلَى حُدُودِ رِضَاكَ وَ أَسْأَلُكَ الْإِخْتِذَا بِأَدَبِ سُنَنِ مَا أَعْلَمُ وَ التَّرَكُّ لِشَرِّ مَا أَعْلَمُ وَ الْعِصْمَةَ لِي مِنْ أَنْ أُعْصِيَ ... (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۸۲)

در این فراز از دعا امام علیه‌السلام از خداوند متعال عصمتی را می‌خواهد که از به گناه افتادن او جلوگیری نماید. روشن است که این دعاها از باب تعلیم به دیگر افراد گفته شده است. در این دعا، دعاکننده از خداوند متعال عصمت از گناهان را درخواست می‌کند، اگر رسیدن به مقام عصمت تنها در انحصار پیامبران و امامان علیهم‌السلام باشد، چنین درخواستی لغو و بیهوده خواهد بود و نباید از زبان امام علیه‌السلام به دیگران تعلیم داده شود. نتیجه آنکه از این دعا امکان دستیابی عصمت برای غیر پیامبران و امامان علیهم‌السلام نتیجه گرفته می‌شود.

۴. شیخ طوسی در کتاب «مصباح المتهدد و سلاح المتعبد» دعایی را ذکر می‌کند که در فرازی از آن چنین آمده است:

... اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَاسْأَلْكَ الْمَحَبَّةَ لِمَحَبَّتِكَ وَالْعِصْمَةَ مِنْ مَحَارِمِكَ ... (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۶۳)

۵. در سخنان امیرمؤمنان امام علی علیه السلام نیز عبارتهایی به چشم می‌خورد که فراگیری عصمت را نسبت به غیر پیامبران و امامان علیهم السلام اثبات می‌نماید. از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- «لِلْإِعْتِبَارِ يُورِثُ الْعِصْمَةَ». (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۱) یعنی عبرت گرفتن از رویدادها، عصمت را در پی دارد.

- «غَلْبَةُ الشَّهْوَةِ تُبْطِلُ الْعِصْمَةَ وَ تُوْرِدُ الْهَلْكَ». (همان: ۳۴۹) یعنی غلبه نمودن شهوت، عصمت را باطل نموده و هلاکت می‌آورد.

از این بیان امیرمؤمنان علیه السلام چنین استفاده می‌شود که هر انسانی در درون خود از برخی درجات عصمت برخوردار است، زیرا اگر درجه‌ای از عصمت در انسان نباشد، ابطال عصمت در پی غلبه شهوت بی‌معنا خواهد بود. همچنین از این سخن، می‌توان فراگیری عصمت را نتیجه گرفت، زیرا غلبه شهوت در مورد پیامبران و امامان علیهم السلام فرض نمی‌شود.

- «مَنْ أَلْهِمَ الْعِصْمَةَ مِنْ الزَّلَلِ». (همان: ۴۴۹) یعنی به هر کسی عصمت الهام شود، از لغزش‌ها ایمن می‌شود.

سیاق این عبارت نیز فراگیری عصمت را می‌رساند. همچنین از واژه «الهام» چنین برداشت می‌شود که انسان باید با علم و عمل صالح، زمینه پذیرش درجات بالای عصمت را در خود فراهم آورد.

- «مِنْ الْعِصْمَةِ تَعَدُّ الْمَعَاصِي». (همان: ۴۷۲) یعنی دور شدن و انجام ندادن گناهان به سبب عصمت می‌باشد.

از این عبارت چنین استفاده می‌شود که دلیل دور شدن از گناهان، همان کمال نفسانی عصمت است که متناسب با مرتبه علم و ایمان، وجود دارد.

- «الْحِكْمَةُ عَصْمَةُ الْعَصْمَةِ نِعْمَةٌ». (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۹) یعنی حکمت، عصمت است و عصمت، نعمت می‌باشد.

از این عبارت، چنین برداشت می‌شود که حکمت به دلیل اینکه زمینه دوری از گناه را در انسان فراهم می‌آورد، از مصادیق عصمت شمرده می‌شود. همچنین این نکته برداشت می‌شود که عصمت، نعمتی است که خداوند متعال به هریک از بندگان خود که شایستگی دریافت آن را داشته باشند، ارزانی می‌دارد. پس می‌توان گفت، همان‌گونه که دستیابی به حکمت تنها در انحصار پیامبران و امامان نیست، دستیابی به عصمت نیز در انحصار آنان نخواهد بود.

باید توجه داشت که اشتراک غیر پیامبران و امامان در کمال نفسانی عصمت، هیچ‌گاه به معنای یکسان دانستن یا همسان دانستن مقام پیامبران و امامان با دیگر افراد نیست، بلکه با توجه به مطالب پیشین درباره ذومراتب بودن عصمت، باید گفت به دلیل اینکه پیامبران و امامان از بالاترین درجات علم، عمل و ایمان برخوردارند، باید عالی‌ترین درجه عصمت را از آن‌ان دانست. پس باید حکم هر مرتبه را به همان مرتبه نسبت داد و از سرایت دادن آن به دیگر مراتب پرهیز نمود!

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

۵. پیامدهای کلامی فراگیری عصمت

با توجه به مطالب یادشده که در دو قالب دلایل عقلی و شواهد نقلی، مطرح گردید و فراگیری عصمت نسبت به غیر پیامبران و امامان اثبات شد، این پرسش رخ می‌نماید که چه نتایج و پیامدهای کلامی بر این دیدگاه مترتب خواهد شد. در این بخش به بررسی پیامدهای کلامی فراگیری عصمت می‌پردازیم.

أ) موهبتی، اکتسابی بودن عصمت

با توجه به مطالب یادشده این نتیجه به دست آمد که عصمت کمالی ذومراتب و تشکیکی است و مراتب آن بستگی به میزان علم قطعی انسان به سودمندی یا زیان‌مندی فعل دارد. بر این اساس، از یک‌سو با توجه به اختیاری و ارادی بودن مبادی عصمت مانند علم قطعی می‌توان اکتسابی بودن ملکه نفسانی عصمت را نتیجه گرفت و از سوی دیگر،

با توجه به افاضه کمال از سوی خداوند متعال که در پی شایستگی انسان انجام می‌گیرد، می‌توان به موهبتی بودن عصمت، حکم نمود.

پس نباید کسی چنین بپندارد که عصمت تنها کمالی موهبتی است که خداوند متعال به برخی از بندگان خود مانند پیامبران و امامان بخشیده است و دیگران را بهره‌ای از آن نیست! بلکه باید توجه داشت که امکان دستیابی به برخی از درجات عصمت در نهاد هر انسانی از آغاز آفرینش، گذاشته شده است و این انسان است که با تلاش و کوشش خود و عمل صالح، می‌تواند به مراتب بالای علم و ایمان دست یابد و در پی آن به برخی از درجات عصمت نائل گردد.

یادآوری این نکته سودمند است که اکتسابی بودن یک کمال با موهبتی بودن آن منافاتی ندارد، بلکه هر کمالی که انسان به دنبال تلاش خود به دست می‌آورد، توفیقی است که خداوند متعال به او ارزانی داشته است. از همین رو باید گفت هر کمالی از کمالات انسانی، چون توفیقی از سوی خدا می‌باشد، امری موهبتی است. خداوند متعال در قرآن در این باره چنین می‌فرماید: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ». (هود: ۸۸)

پس همه کمالات انسانی به دو اعتبار، هم اکتسابی‌اند و هم موهبتی. کمال به دست آمده برای انسان از آن رو که نتیجه تلاش خود اوست، امری اکتسابی است. «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) و همین کمال، به اعتبار اینکه توفیقی از سوی خداست، امری موهبتی می‌باشد. کمال «عصمت» نیز از این قاعده مستثنا نیست! (جوادی آملی، ۱۳۸۸)

ب) نفی انگاره تبعیض خدا نسبت به غیر پیامبران و امامان ﷺ

برخی با طرح این پرسش که چرا خداوند متعال، به پیامبران و امامان، مقام عصمت از گناه بخشیده است و به دیگران چنین مقامی نداده است؟ گونه‌ای تبعیض را به خداوند متعال نسبت می‌دهند و بر این باورند که اگر خداوند به دیگر افراد نیز مانند پیامبران و امامان، مقام عصمت می‌بخشید، آنان نیز به همان درجات می‌رسیدند و خود را با انجام گناه آلوده نمی‌کردند.

بر اساس نظریه ذومراتب و تشکیکی بودن عصمت و اینکه عصمت نتیجه علم قطعی انسان به سرانجام فعل است، این شبهه از ریشه خشکیده خواهد شد، زیرا با توجه به مطالب یادشده هر انسانی می‌تواند با عمل به علم قطعی خود و انجام عمل صالح به

مراتب بالای ایمان دست یابد و به دنبال آن به مراتبی از عصمت نائل گردد. همان گونه که خداوند متعال، در مورد پیامبران و امامان علیهم‌السلام نیز چنین کرده است. تنها تفاوتی که میان آنان و دیگر افراد وجود دارد، بالا بودن مرتبه علمی آنان به سودمندی و زیان‌مندی و سرانجام امور است که سبب می‌شود آنان با انجام عمل صالح به مراتب بالای ایمان زودتر از دیگران دست یابند. نتیجه آنکه در صورتی می‌توان اعطای مقام عصمت به پیامبران و امامان علیهم‌السلام را گونه‌ای تبعیض دانست که یا ملکه عصمت تنها امری موهبتی تلقی شود نه اکتسابی و یا امکان دستیابی افراد عادی به درجات عصمت، انکار شود و بر این باور باشیم که غیر از پیامبران و امامان علیهم‌السلام دیگران نمی‌توانند به درجات عصمت راه یابند. با پژوهشی که در این مقاله انجام گرفت هر دو مورد یادشده ابطال گردید. ممکن است چنین اشکال شود که با وجود این پاسخ، باز هم تبعیض بر جای خود باقی است؛ زیرا دوباره این پرسش مطرح خواهد شد که چرا خداوند متعال دیگران را از مرتبه بالای علم برخوردار ساخته است تا آنان نیز مانند پیامبران و امامان از مراتب بالای عصمت برخوردار شوند؟

در پاسخ به این پرسش نیز باید گفت بالا بودن مرتبه علمی پیامبران و امامان، نسبت به دیگران از نوع تفاوت است نه تبعیض! باید توجه داشت که وجود چنین تفاوتی نه تنها با عدالت و حکمت خدا منافاتی ندارد، بلکه مقتضای حکمت و عدالت اوست؛ زیرا خداوند متعال، پیامبران و امامان علیهم‌السلام را به عنوان راهبران کاروان بشریت، قرار داده است که آنان را به کمال انسانی و سرمنزل مقصود می‌رسانند و دیگر افراد، راهروان این کاروان‌اند. روشن است که راهبر زمانی راهبر خواهد بود که چند گام از راهرو جلوتر باشد، تا با راه‌شناسی بتواند دیگران را راهنمایی کند. اگر راهبر خود سالک الی الله نباشد، چگونه می‌تواند دیگران را سیر دهد. پس اینکه خداوند متعال به راهبران خود چند مرتبه علم بالاتر می‌دهد، مقتضای حکمت و عدالت اوست نه مخالف آن! افزون بر این، اگر راهروان به طور کامل پیرو راهبران الهی باشند و به دیگر سخن، از آنان ولایت‌پذیری تام داشته باشند، به همه کمالاتی که راهبران الهی رسیده‌اند خواهند رسید، با این تفاوت که رهبر الهی همیشه در کمالات باید نسبت به پیروان خود جلوتر باشد تا بتواند راهبری نماید و حرکت کمالی کاروان بشریت در منزل‌گاه خاص نایستد؛ زیرا مقصود و مقصد که همان

خداوند متعال است نامتناهی است، پس سیر به سوی چنین مقصد و مقصودی نیز نامتناهی خواهد بود.

این نکته را نیز باید افزود که در این مسیر هر کسی که بهره بیشتری از کمالات موهبتی داشته باشد، مسئولیت سنگین تری متوجه او خواهد بود. پس درست است که در آغاز حرکت استکمالی انسان‌ها، رهبران الهی به توفیق خداوند متعال، چند گام جلوترند ولی به همان اندازه نیز از مسئولیت سنگین تری در برابر دیگر انسان‌ها برخوردارند. مانند اینکه باید از بسیاری لذت‌های مادی و رفاه این جهانی چشم‌پوشند و اگر لازم باشد جان و مال خود را فدای هدف نمایند. روشن است که این‌گونه مسئولیت‌ها متوجه دیگر افراد کاروان بشریت نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته این نتیجه به دست آمد که از یک سو علم و عصمت از کمالات وجودی‌اند و کمالات وجودی بنا بر دو مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود، ذمراتب می‌باشند. از سوی دیگر با تحلیل تعاریف گوناگون عصمت، این نتیجه به دست آمد که عامل اصلی کمال عصمت در نفس انسان، همان علم قطعی انسان به سودمندی و زیان‌مندی فعل می‌باشد که سبب می‌گردد انسان، امور سودمند را اراده کرده و انجام دهد و از امور زیان‌مند پرهیز نموده و اجتناب نماید. از همین رو اگر مبدأ عصمت یعنی «علم قطعی» ذمراتب بوده و مقول به تشکیک باشد، «عصمت» نیز که معلول آن است ذمراتب و مقول به تشکیک خواهد بود. به دیگر سخن، هر اندازه انسان از مراتب علمی بالا برخوردار باشد و علم او به درجه یقین رسیده باشد به همان اندازه از مراتب بالای عصمت برخوردار خواهد بود؛ البته نباید از نظر دور داشت که پیامبران و امامان علیهم‌السلام به دلیل اینکه در مراتب بالای علم و یقین قرار دارند از مراتب بالای عصمت نیز برخوردار خواهند بود و تفاوت میان عصمت آن‌ها با دیگر انسان‌ها از نوع تفاوت تشکیکی می‌باشد نه اینکه گفته شود تنها امامان و پیامبران از کمال عصمت برخوردار بوده و دیگر انسان‌ها امکان دستیابی به برخی از درجات عصمت را ندارند.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق: هارون عبدالسلام محمد، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۲، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع/ دار صادر.
- آل یاسین، محمد حسن (۱۴۱۳ق)، أصول الدین، ج ۱، قم: مؤسسه آل یاسین.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، المحاسن، ج ۱، قم: دار الکتب الاسلامیة.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، محقق/مصحح: سیدمهدی رجائی، ج ۱، قم: دار الکتب الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تحریر تمهید التواعد، ج ۱، تحقیق: حمید پارسانیا، ج ۱، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، محقق: محمد صفایی، ج ۵، قم: انتشارات اسراء.
- _____ (۱۳۸۹)، تسنیم، تحقیق: علی اسلامی، ج ۲، ج ۶، قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، ج ۱، دمشق/ بیروت: دارالعالم/ الدار الشامیة.

- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، *الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، ج ۳، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحكم*، ج ۱، قم: مطبوعات دینی.
- سیوری حلّی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، به تحقیق ضیاء الدین بصری، ج ۱، قاهره: مجمع البحوث الإسلامية.
- _____ (۱۴۲۰ق)، *الانوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة*، تحقیق: علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، ج ۱، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
- _____ (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة*، تحقیق و تعلیق از شهید قاضی طباطبائی، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سیدمرتضی (۱۹۹۸م)، *أمالی*، ج ۱، قاهره: دار الفكر العربی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، ج ۱، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صدر الدین، محمد (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۲ق)، *الرسائل التوحیدیة*، ج ۱، بیروت: مؤسسة النعمان.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ.
- _____ (۱۴۰۲ق)، *نهایة الحکمة*، ج ۱۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جواد بلاغی، ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، محقق/مصحح: خراسان، حسن الموسوی، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، مصباح المتہجد و سلاح المتعبد، ج ۱، بیروت: مؤسسة فقه الشیعہ.
- عدهای از علما (۱۴۲۳ق)، الأصول الستة عشر، محقق / مصحح: محمودی، ضیاء الدین، جلیلی، نعمت الله و مهدی غلامعلی، ج ۱، قم: مؤسسة دار الحدیث الثقافیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، گردآورنده: آل عصفور، محسن، محقق: مخزومی، مهدی و ابراهیم سامرائی، ج ۱، قم: انتشارات هجرت.
- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، ج ۶، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر التمی، محقق/مصحح: طیب موسوی جزائری، ج ۳، قم: دارالکتاب.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، محقق/مصحح: حسین حسینی بیرجندی، ج ۱، قم: دار الحدیث.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، محمد (۱۴۱۷ق)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تعلیقہ: هادی بن مهدی سبزواری، ج ۱، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

- ملاصدرا، محمد(۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثیریه، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، چ ۱، بیروت: موسسة التاريخ العربی.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن حسن(۱۳۷۴)، آغاز و انجام، مقدمه و شرح: حسن حسن زاده آملی، چ ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، تحقیق: علی حسن خازم، چ ۱، لبنان: دارالغرابة.