

عصمت و برخی مفاهیم کلامی همسو با آن در قرآن از نگاه مفسران شیعه

محمد میرزائی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۴

چکیده

عصمت موهبتی الهی و ملکه‌ای علمی و نفسانی است که پیشینه آن به خلقت آدم ابوالبشر به عنوان حجت الهی برمی‌گردد. این ملکه، انسان را از بدی در فکر و عمل حفاظت می‌کند. هر یک از مفسران درباره مفاهیم و موضوعات همسو با عصمت که غالباً ذیل داستان‌های قرآنی انبیاء آمده، به میزان توان علمی، عقلی خود و متأثر از منابع روایی سخن گفته‌اند. امکان و گستره تأثیر شیطان بر معصوم، خوف، اجتهاد، پندار و ضلالت، موضوعات گزینش شده در این مقاله است که در آن‌ها نه تنها بین آراء مفسران اختلاف وجود دارد بلکه گاه دیدگاه یک مفسر در موضوعات مذکور دچار تعارض و نوسان است و نشان می‌دهد مبانی و دیدگاه مفسر در موضوعی مثل عصمت و مسائل مربوطه، معین و مشخص نیست. ضرورت پژوهش فراگیر آیات داستانی و توجه ثانویه به روایات مربوطه راه حل این تناقضات است. خروجی این پژوهش که به شیوه توصیفی و تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای فراهم آمده است، الگوپذیری انبیاء و حجج الهی را ممکن و از ورود پندارهای نادرست جلوگیری می‌نماید.

واژگان کلیدی: قرآن، انبیاء، عصمت، مفسران، مفاهیم کلامی.

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی / mirzaee@razavi.ac.ir

* میرزائی، محمد. (۱۴۰۱). «عصمت و برخی مفاهیم کلامی همسو با آن در قرآن از نگاه مفسران شیعه»،

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در گستره تاریخ، فرهنگ و تمدن شیعه، ش ۱، صص ۵-۳۶.



مقدمه

انسان به عنوان موجودی متمایز از مخلوقات (لقمان/۲۰) نه تنها بیهوده آفریده نشده (مؤمنون/۱۱۵) بلکه به دلیل هدف والای آفرینش او، علاوه بر تجهیز درونی اش به قوای فکر، اراده و اختیار، از بدو پیدایش خداوند او را به حجتی بیرونی مانند انبیاء معصوم قرین ساخت تا الگوی مناسب هدف را دنبال کرده و با اطمینان خاطر به سوی هدف رهسپار شود (جمعه/۲).

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت جاودانه و نازله بر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، بخش مهمی از تجارب ارزنده انبیاء را در زندگی آنان به منظور پند و اندرز در ادوار مختلف گزارش کرده است (هود/۱۲۰) که طبق آن، عصمت در انبیاء به مفهوم ملکه‌ای علمی و نفسانی و موهبتی الهی با وجود مراتب بوده و جزء لاینفک آنان در رهبری امت هاست. در این خصوص قرآن به عنوان گزارشگر رفتار و زندگی انبیاء، مطمئن‌ترین منبع مفاهیم مرتبط با عصمت است. هر چند قرآن عصمت و مسائل همسو با آن را، بسان ساختار کتاب‌های علمی معمول و مرسوم نیاورده، اما با تشریح زندگی انسان‌های برگزیده، مفاهیم و موضوعات مختلف از جمله عصمت را در عرصه زندگی آن‌ها توضیح داده است. تمام مفسران برای تفسیر آیات قرآن به مقدار توان و بر اساس مبانی خود، ناچار به تبیین آیات هستند؛ اما در این میان مفسرانی که توجه بیشتری به عقل، دغدغه و انتظارات مخاطبان از قرآن و نیز پرسش‌ها و شبهات گوناگون دارند به مسائل کلامی نیز با دقت ژرف‌تری نگرسته و در واژه‌های قرآنی زندگی و رفتار انبیاء غور بیشتری نموده‌اند.

مطالعه موضوعات مطرح شده در مقاله نشانگر عدم انسجام و وحدت نظر تک تک مفسران در موضوعات مختلف کلامی موجود در قرآن است. برخی از مفسران همچون علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۸۴-۸۳) متأثر از روایات بوده و



برخی از نومعترزان مصری مانند سید قطب (سید قطب، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۲۶۱ و ۳۴۹) با کنار نهادن روایات به بهانه اسرائیلیات، به شکل رقیق از کنار موضوع گذشته‌اند. مقاله مذکور با بررسی مفاهیم کلامی همسو با موضوع عصمت مانند خوف، اجتهاد، علم و پندارهای انبیاء در قرآن، به تبیین دیدگاه‌های مفسران پرداخته است. این تحقیق که از منابع کتابخانه‌ای فراهم گشته به توصیف و تحلیل تفسیر مفسران از مفاهیم کلامی مرتبط با عصمت در قرآن پرداخته و با مفهوم شناسی اولیه، به ملازمه میان عصمت و رسالت و پیشینه آن در اسلام اشاره نموده، سپس امکان و گستره تأثیر شیطان بر معصوم، خوف، اجتهاد، علم، پندار و ضلالت انبیاء در کلام مفسران را مورد پژوهش قرار داده است.

مفهوم و ماهیت عصمت

عصمت در لغت به مفهوم منع کردن و بازداشتن (ابن فارسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۱) و یا ابزار نگهداری و منع مانند ریسمان (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۴۰۵) بوده و در آیات (آل عمران/۱۰۳) و روایات (ری شهری، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۳۴۲) نیز به کار رفته است. عصمت در اصطلاح به اعتبار ماهیت و حقیقت آن، در کلام متکلمین متفاوت آمده است. علامه حلی به عصمت از منظر لطف حق نگریسته و آن را چنین تعریف کرده: «الحق انَّ العصمة عبارة عن لطف يفعلهُ الله بالمكلف بحيث لا یكون له داع الی ترک الطاعة ولا الی فعل المعصية مع قدرته علی ذالک» (حلی، ۱۴۱۷، ص ۴۹۴)؛ قول درست آن است که عصمت، لطفی است که خداوند به مکلف رسانده است؛ به گونه‌ای که انگیزه‌ای بر فرمان‌ناپذیری ندارد، بلکه با وجود قدرت بر انجام معصیت، به آن مبادرت نمی‌کند.





برخی مانند اشاعره عصمت را عدم آفرینش گناه از سوی خداوند معرفی نموده‌اند (الجرجانی، ۱۹۰۷م، ص ۲۸۰) چنان‌که تفتازانی نیز بر همین رأی است و می‌گوید: «من أصحابنا من قال العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب» (التفتازانی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۶۰). در این میان برخی برای خروج از بن‌بست جبرگرایی عبارت «مع قدرته واختياره» را بر آن افزوده‌اند (یوسفیان، ۱۳۷۷، ص ۲۸، به نقل از شرح العقائد النفیسه، ص ۹۹).

آیت الله سبحانی عصمت را این گونه معنا نموده است: «العصمة صيانة الانسان من الخطأ و العصيان، بل الصيانة في الفكر و العزم، فالمعصوم المطلق، من لا يخطأ في حياته و لا يعصى الله في عمره و لا يريد العصيان و لا يفكر فيه» (سبحانی، ۱۴۲۰، ص ۸)؛ عصمت، خودداری انسان از اشتباه و نافرمانی است. بلکه خویش‌ترن‌دار در اندیشه و تصمیم. پس معصوم مطلق کسی است که در زندگی خود دچار خطا نمی‌شود و در طول عمر خود نه تنها گناه نمی‌کند که اراده نافرمانی و فکر گناه را نیز در سر نمی‌پروراند.

تعریف استوانه‌های شیعی مانند شیخ مفید، سید مرتضی، علامه حلی و علامه طباطبایی از عصمت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۳) نشان می‌دهد که عصمت، توفیق و لطفی الهی است که معصوم در پرتو آن از نزدیک شدن به گناه خودداری کرده و به طاعت و بندگی می‌پردازد. آیات قرآن نیز با تعبیر «اخلصنا» (ص/۴۶)، «اخترنا» (ص/۴۷)، «المصطفین» (دخان/۳۲)، «اجتیننا» (انعام/۸۷)، از عصمت به عنوان عطای الهی بر بندگان حکایت دارد.

آیت‌الله سبحانی ضمن پاسخ به شبهه تنافی عصمت با کمال و اختیار، آن را کمال نفسانی دانسته که دارای اثر خاص است (سبحانی، ۱۴۲۰، ص ۳۲-۴). بدون شک علم و اراده، دو رکن عصمت است که هم با اختیاری بودن و هم فضیلت و برتری

آن‌ها نسبت به دیگران سازگار است. اما اینکه چرا این علم تنها به معصومین تعلق گرفته، صرف نظر از وراثت و تربیت آنان در محیط خاص و استعداد ذاتی، ناشی از شایستگی‌هایی است که در سایه اختیار کسب نموده‌اند. لذا علم خدا به بهره‌وری مختارانه و حداکثری برخی بندگان از استعدادها (همان، ص ۳۴)، سبب شده این پاداش را تفضلاً به آنان عطا کند تا در سایه علم و آگاهی موهبتی، به مصونیت کامل و مطلق برسند تا در پرتو آن، راهنمایانی موثق و مطمئن برای همه افراد بشر گردند (یوسفیان، ۱۳۷۷، ص ۶۷-۶۹).

نگارنده بر این باور است که دقت در متون و نصوصی که به آن استدلال شده بر شایستگی صرف دلالت ندارد، بلکه ضمن پذیرش شایستگی مذکور در معصومین، انتخاب و اصطفا‌ی الهی، پا به پای آن شایستگی مطرح است؛ طوری که کسی نمی‌تواند نسبت به آن برگزیدگی اعتراض نماید. لذا *علة العلل* را نمی‌توان صرفاً شایستگی دانست. *عَلَّامَهُ طِبَاطِبَائِي* نیز در عبارتی به این حقیقت اشاره دارد که: «خداوند سبحان بعضی از بندگان خود را با فطرتی پایدار و سرشتی معتدل آفریده است... خداوند آنان را در عرف قرآن مخلص نامیده است (یوسف/۲۴، ص/۸۳). آنان انبیاء و ائمه هستند و خداوند در قرآن به صراحت گفته که آنان را برای خود برگزیده و خالصشان کرده چنان که فرموده است: «و اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (الأنعام/۸۷) و قال: «هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (الحج/۸۷) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۶۲).

ایشان ذیل آیه تطهیر با جنس دانستن الف و لام در «الرجس»، اهل بیت علیهم‌السلام را از هرگونه هیئت خبیثه‌ای که منجر به خطای اندیشه و عمل شود بری می‌داند و آن گاه می‌گوید: «این مفهوم بر عصمت الهی که صورت علمی نفسانی است منطبق





است زیرا این ملکه علمی نفسانی، انسان را از اندیشه، اعتقاد و عمل باطل حفظ می‌کند» (همان، ج ۱۶، ص ۳۱۲).

ابن‌عاشور با برشمردن ارکان عصمت ذیل آیات ۴۶ و ۴۷ سوره «ص» درباره نظر اشاعره و معتزله تعریف خود را ناظر به مبدأ و تعریف معتزله را ناظر به غایت می‌داند و با این تعریف منافاتی بین عصمت و تکلیف و ترتب ستایش و مدح بر طاعات نمی‌بیند. لذا عصمت را نیرویی خدایی در نفس پیامبر ﷺ دانسته که وی را از معصیت در دین خدا منع می‌کند و موجب نفرت از هر چیز متنفر نزد عقلا و برجستگان است. ایشان اصل عصمت را، فرجام تقوایی می‌داند که آن تقوی ثمره تکلیف است. وی در ادامه درباره ابراهیم و اسحاق و یعقوب ذیل آیه «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ» (ص/۴۶-۴۷) می‌نویسد: «یعنی ما آن‌ها را خالص کردیم؛ یعنی آن‌ها را از پلیدی جان‌ها پاک نمودیم و از عیوب وارده بر بشر صاف شدند» و هذا الاخلاص معنی العصمة اللازمة للنبوة» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۷۱).

براساس آیه «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامت/۳۶) خلقت انسان بیهوده و عبث نیست؛ زیرا برگشت انسان نیز به سوی اوست که «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (علق/۸) و به حکم عقل و حکمت الهی، بشارت و انذار فرستادگان خداوند به منظور اتمام حجت او بر مردم است (نساء/۱۶۵) و از آن‌جا که عصمت از ارکان نبوت است و براساس آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۳۳) آدم ابوالبشر خود نبی بوده است، تاریخ پیدایش عصمت، هم‌زمان با خلقت بشر بوده است.

امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه «وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده/۳۵) به ملازمه میان رسالت و عصمت اشاره و فرمودند: «چون در سرشت و قدرت بشر، چیزی که مصلحت او

را کامل کند، وجود ندارد، خداوند چاره‌ای جز فرستادن سفیری معصوم برای رساندن دستورات خود ندارد؛ زیرا خداوند بزرگتر از آن است که دیده شود. از طرفی، ضعف و عجز بشر از ادراک خداوند کاملاً پیداست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۴۰).

پیشینه موضوع عصمت در اسلام

سابقه طرح موضوع عصمت در مورد پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله تصریح شده است. نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله در توصیف خود، علی و حسن و حسین و نه نفر از فرزندان امام حسین علیه السلام با واژه «مطهرون معصومون» یاد نموده است (همان، ج ۲۵، ص ۲۰۱). حضرت رضاء علیه السلام نیز با حدیث سلسله‌الذهبی، از قول پیامبر صلی الله علیه و آله درباره فایده پذیرش ولایت علی و فرزندانش و در دلیل آن پذیرش آورده‌اند که: «... پیامبر صلی الله علیه و آله در دلیل پذیرش این ولایت فرمودند چون آن‌ها متخبان و برگزیدگان خدایند علاوه بر آنکه از هرگونه گناه و اشتباهی به دورند: «و هم المعصومون من کل ذنب و خطیئة» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۲). چنان که در آستانه جنگ بدر، گفتار سعد بن معاذ، مقداد (جعفر مرتضی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۴) و نیز در بیان خزیمه ذوالشهادتین بیانگر نگاه اصحاب به معصومیت پیامبر صلی الله علیه و آله است (ابن سعد، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۷۹-۳۸۰).

امکان و گستره تأثیر شیطان بر انبیاء

یکی از مباحث کلامی که ذیل عصمت در کلام مفسران مطرح شده، امکان و گستره تسلط و تأثیر شیطان در انبیاء (فرد معصوم) است. در این باره چند سوال قابل طرح است: اولاً آیا امکان وسوسه فرد معصوم از سوی شیطان وجود دارد یا خیر؟





اگر وجود دارد آیا تغییر رأی فرد معصوم و کشاندن وی به عمل یا معصیت از سوی شیطان ممکن است؟ اگر چنین کاری ممکن باشد آیا به قبل از دوران رسالت مربوط است یا در حین رسالت نیز ممکن است؟ از طرفی آیا برخورد و اذیت و آزار جسمی فرد معصوم از سوی شیطان وجود دارد یا خیر؟ اگر ممکن است آیا واقع هم شده است یا نه؟ بررسی تفاسیر نشان می‌دهد که مفسران دیدگاه خود را به درستی تنقیح و تبیین نکرده‌اند. از سویی آیات مربوط به رفتار انبیاء و خیرهای رسیده از آنان در قرآن به طور پراکنده در آیات و سُور رسیده است. مفسران در تبیین رفتار و اقوال انبیاء ذیل آیات مذکور از انسجام نظر برخوردار نیستند؛ بلکه دچار نوعی سردرگمی و بعضاً تناقص یا پراکنده‌گویی هستند. نگارنده با بررسی دیدگاه برخی از مفسران در قصه موسی علیه السلام به هنگام جستجوی خضر و فراموشی غذا (ماهی)، (کهف/۶۳) کشتن مرد قبطی به دست موسی (قصص/۱۵) و عذاب‌های جسمی ایوب (ص/۴۱) نشان داده که هریک بدون مبانی بوده و حرف واحدی در موضوع ندارند.

یوشع بن نون که موسی را همراهی می‌کرد بنا بر روایات مأثوره وصی موسی و پیامبر بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۳۶؛ ج ۲۱، ص ۴۷۷) پرسش این است که نسیان منسوب به شیطان در آیه «وَمَا أُنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَدْكُرَهُ» چه معنا دارد؟ علامه ذیل قصه موسی و یوشع در تصرف شیطان بر وی و فراموشاندن شیطان نسبت به موضوع مذکور می‌گوید: «مطلق اذیت نمودن شیطان در اموری که منجر به معصیت نمی‌شود هیچ دلیلی بر منع آن وجود ندارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۴۱) چنان‌که قرآن بدان تصریح دارد: «وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» (ص/۴۱). علامه قائل است با صرف

نظر از روایات بر اساس ظواهر آیات قرآن تأثیرگذاری شیطان بر بدن پیامبران با اموری مثل ایداء و رنج، هیچ دلیلی بر امتناعش وجود ندارد و چه بسا گاهی به خاطر مصلحتی مانند ظهور صبر و بردباری انبیاء اذیت و آزار تحقق یابد. آن چه امتناع دارد، تسلط و نفوذی است که منجر به تغییر اراده و عمل آن‌ها شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۰۹). علامه در داستان قتل مرد قبلی توسط موسی، بدون آن که تفکیکی میان قبل و بعد نبوت موسی قائل شود در سخنی نسبتاً متفاوت نفوذ شیطان در موسی را نه در انجام گناه که در امر ناصواب پذیرفته و می‌گوید: سوء تدبیر و تلاش نافرجامی از سوی موسی است که او را به فرجامی ناروا کشاند (همان، ج ۱۶، ص ۱۸). در جایی دیگر در گفتار علامه از عبارت حضرت رضا علیه السلام این گونه برداشت شده که شیطان نسبت به انسان و حتی پیامبری مثل آدم می‌تواند وسوسه ایجاد کند، اما به دلیل عصمت انبیاء، از به گناه انداختن آنان ناتوان است (همان، ص ۱۹).

آیت‌الله سبحانی نیز بدون تفکیک پرسش‌های فوق مانند علامه قائل است آزار شیطان به انبیاء، مانند ضرررسانی هر عامل مادی دیگری، از امور محال نیست و چنین تصرفی از قبیل تصرفات در افکار و عقاید انبیاء نیست. بنا بر روایات وارده، گرفتاری و امراض ایوب از قبیل همین تصرفات است و ناشی از عقوبت گناه و مانند آن نبوده است. (سبحانی، ۱۴۲۰، ص ۱۹۲-۱۹۱) بر خلاف مفسران قبلی، سید مرتضی با نادیده گرفتن سبب امتحان و ابتلاء، روایات وارده در مسلط کردن شیطان بر ایوب را کفریات و جهلیات غیرقابل اعتماد برشمرده است. ایشان می‌گوید: «چه کسی است که نداند که خداوند شیطان را بر خلقش مسلط نمی‌کند و امراض و گرفتاری‌های ایوب نیز سنت الهی در بالا بردن، ثواب و مقام بندگان برگزیده‌اش است؟» (سیدمرتضی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵-۱۱۴).



ابن عاشور وسوسه را تنها تأثیر شیطان بر انبیاء از قرآن می‌فهمد و با وجود اسناد رنج و درد به شیطان، می‌گوید رنج و درد وسوسه نیست. او با پذیرش باء سببیت، در آیه ۴۱ سوره «ص»، «بِنُصْبِ وَعَذَابٍ» را مَسِّبُ مَسِّ شیطان (وسوسه) به ایوب دانسته: «أی مَسِّی بوسواس، سببه نصب و عذاب»؛ یعنی شیطان ایوب را وسوسه می‌کرد که او درد و رنج خود را بزرگ انگاشته و خود را فراتر از عذاب بداند و به خدا سوء ظن پیدا کند. یا هم باء را مصاحبت بدانیم یعنی شیطان وسوسه همراه با درد و رنج در ایوب ایجاد می‌کند که در هر صورت کنایه‌ای لطیف از درخواست لطف خدا و برداشتن مشقت و رنج است که وسیله نفوذ شیطان گشته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۶۴).

چنان که آمد در موضوع فوق مفسران سخنی از دوران قبل از بعثت نزده‌اند و نوعاً سخن از ایام رسالت است. موضوع تسلط شیطان به نحو وسوسه در افکار انبیاء مادام که دخالت در امور شرعی و ایجاد معصیت نباشد امری ممکن است. مفسرانی مانند علامه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۰۹) و سیحانی قائل به ضرر رسانی جسمی شیطان به انسان هستند در حالی که ابن عاشور و سید مرتضی بیش از وسوسه برای شیطان قائل نیستند. عمده ایراد تفاسیر فوق در نداشتن مبانی کامل در موضوع، دایره و ویژگی‌های عصمت است. از سویی به کارگیری این مفاهیم و صرفاً برداشت لغوی به تنهایی و بی توجهی به اصطلاحات قرآنی، جهت و قرائن، مانع فهم درست نسبت به مفاهیم فوق گردیده است.

خوف و ارتباط آن با عصمت انبیاء

از دیگر مفاهیمی که در قرآن کریم از رفتار برخی انبیاء یاد شده، خوف است. گزارش حالتی به نام خوف در پیامبران مانند ابراهیم (هود/۷۰)، داود (ص/۲۳-۲۱)،

يعقوب (يوسف/۱۳)، موسی (نمل/ ۱۰ و ۱۱، قصص/۳۱؛ طه/۶۷-۶۸، ۴۵ و ۴۶، ۲۱ و ۱۹)، گاهی از زبان خود انبیاء (قصص/۳۳؛ شعراء/ ۱۴ و ۱۲؛ طه/۴۶-۴۵) و گاهی از سوی خداوند (طه/۶۸-۶۷) و گاه نیز از سوی دیگران به آنان رسیده است.

حال این سؤال مطرح است که با آن که انبیاء به نبوت آراسته‌اند، چرا باید بترسند و در مواردی پا به فرار گذاشته، مورد نهی الهی قرار گیرند؟ آیا خوف با مقام عصمت، منافات ندارد؟ یا خوف امری جبلی است که در سرشت انسان نهفته است؟ وجود ترس در انبیاء به چه مفهوم است و رابطه آن با یقین و علم انبیاء چیست؟

ظاهر آیات الهی بر آن است که ابراهیم علیه السلام نمی‌دانست ملائکه مأمور عذاب قوم لوط فرشتگانی‌اند که به شکل بشر متمثل و بر وی وارد شده‌اند تا خبر تولد اسحاق را به وی بشارت دهند. ابراهیم علیه السلام به عنوان مهمان از آنان پذیرایی و گوساله سرخ شده پیش آنان نهاد:

«فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَّرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ» (هود/۷۰).

«وقتی آنان دست به غذا دراز نبردند ابراهیم این کار آنان را ناپسند دانست و از آنان احساس خطر کرد. آنان ضمن معرفی خود، گفتند: نترس ما مأمور نابودی قوم لوطیم.»

از منظر شیخ طوسی ترس ابراهیم علیه السلام به دلیل نشناختن آنان امری طبیعی است و ممکن است چنین ترسی به هر انسانی دست دهد. تنهایی ابراهیم در خانه، در حاشیه بودن منزل وی، برومندی مهمانان جوان و خودداری کردن از غذا باعث ترس ابراهیم شد و می‌توانست نشانه یک خطر باشد تا آن که به وی گفتند نترس» (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۹).



مفسرانی مانند ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۹۵)، عامه فضل الله (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۹۷) و شعراوی (الشعراوی، ۱۹۹۸، ج ۱۱، ص ۶۵۵۹) معتقدند این ترس مادام که به معصیت نینجامد و با عصمت تعارض نکند امری طبیعی است، چه آن که امتناع از خوردن غذا به حسب عادت مردم آن زمان، در دل داشتن نیت شری نسبت به صاحبخانه است (سید قطب، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۳۸۳) ابراهیم علیه السلام به دلیل آن که تنها بود و آن‌ها سه یا بیشتر از سه نفر بودند، ترسید راهزنانی باشند و از آن‌ها احساس خطر کرد.

علامه طباطبایی رحمته الله ذیل آیه ۳۹ احزاب، خوف را متفاوت از خشیت دانسته می‌گوید: «خوف یعنی انجام مقدمات دوری از شر و خطر، بخلاف خشیت که به مفهوم تأثیرپذیری و مضطرب شدن قلب است. در حقیقت خشیت رذیله‌ای است که با شجاعت و مقام انبیاء منافات دارد و جز در برابر خدا صورت نمی‌گیرد؛ اما خوف بر انبیاء جایز است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۴۴).

علامه ذیل آیه «وَ تَخَشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» (احزاب/۳۳) که به صراحت خداوند می‌فرماید تو از مردم خشیت داری به استناد آیه «الذین یبلغون رسالات الله و لایخشون احداً الا الله» (احزاب/۳۹) خشیت مذکور را خوف مذموم ندانسته بلکه آن را خوف از خدا می‌داند. زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله می‌ترسید اگر موضوع ازدواج با زینب بنت جحش را علنی کند بیمار دلان و کم باوران بر او طعن زده و در ایمان توده مردم اثر ناشایست نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله ایجاد کند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۲۲، ص ۳۸). ضمن احترام به ساحت علامه، بحث در این است که آیا نسبت خشیت به انبیاء درست است یا خیر؟ علامه اصل این موضع را منتفی دانسته ولی به آیه قرآنی می‌رسد که خداوند بدان تصریح نموده است. توجیه علامه آن است که ترس پیامبر جنبه‌ی خدایی دارد چون ممکن است آن اثر منفی بر مردم ایجاد کند اما سخن

نگارنده آن است که نسبت اصل خشیت به پیامبر ﷺ اگر به صراحت نمی آمد علامه همین اصل را نیز نمی پذیرفت ولی حال که این صراحت در آیه است در توجیه و همسویی با آیات دیگر فرموده است این خوف در حقیقت برای خداست. درست است که جنبه خدایی دارد ولی به هر صورت پیامبر ﷺ ترسیده است. حال وجه آن چیست موضوعی است که در راستای منویات الهی پیامبر ﷺ بوده است.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه ضمن تمایز میان خوف و خشیت و جبن (همان، ج ۱۵، ص ۳۴۴)، احساس خوف در ابراهیم علیه السلام و فرار موسی به هنگام اژدها شدن عصا (نمل/۱۰) نه تنها منافاتی با عصمت و شجاعت آنان ندارد که خداوند این حالات را در وجود انسان سرشته است؛ زیرا جلب منفعت و دفع شر و ضرر از اموری است که در فطرت هر موجودی قرار داده و قطب وجود در نظام کلی بر محور همین امور می چرخد (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۴)... موسی نیز دستش از هر وسیله دفاعی خالی بود و از طرفی نهی نیز از سوی خدا در مقاومت و پایداری نیامده بود... حتی خطاب خداوند به موسی نیز توبیخ نیست، بلکه تأدیب و تربیت الهی به موسی است؛ زیرا موسی در آن شب، اولین جایگاهی بود که به مقام قرب راه پیدا کرده بود و خداوند او را به خود نزدیک گرداند و با او تکلم نمود و به او مقام رسالت و کرامت داد (همان، ج ۱۵، ص ۳۴۵-۳۴۴؛ طه/۶۸-۶۷) آن چه با مقام نبوت در تنافی است، خشیت است؛ خوف ابراهیم نیز خوف حزم است نه خوف جبن چرا که رذیله، آن تأثیری است که مقاومت نفس انسان را از بین می برد، به طوری که ترس و دلهره در انسان ایجاد می کند و تدبیر دفع آن را از انسان سلب می کند و به آن جبن می گویند (همان، ج ۱۰، ص ۳۲۲-۳۲۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۲۲۸).

از نظر سید محمد حسین فضل الله، خوف موسی از جمله تأکیدات الهی در بیان نقاط ضعف بشری انبیاست که شکلی کاملاً غریزی و عادی دارد (فضل الله، ۱۴۱۹،





ج ۱۷، ص ۱۹۰). ابن عاشور خوف حاکم بر موسی به هنگام آغاز به کار سحر بزرگ ساحران را (طه/۶۸-۶۷)، صرفاً تفکری دانسته که مانند خوف پیامبر ﷺ در روز بدر است که آثار آن بر گونه‌های موسی آشکار نگشت: «و هذا مقام الخوف و هو مقام جلیل مثله مقام النبی یوم بدر اذ قال اللهم انی اسألك نصرک و وعدک اللهم ان شئت لم تُعبد من الارض» (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۴۸). مفسرانی مانند ابن عاشور (همان، ج ۱۹، ص ۱۲۳)، سید قطب (سید قطب، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۵۹۰) و علامه فضل الله (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۹۵) با تمایز میان خوف‌ها، خوف موسی را از کشته شدن و درخواست همراهی هارون با وی را خوف از ناتمام ماندن مأموریت خویش و جاماندن از پاداش و رتبه انجام مأموریت دانسته که ممکن است قبطنی‌ها با باور نادرستان به زندگی موسی پایان دهند و الا کسی که که به مقام رسالت می‌رسد از مرگ در راه خدا باکی ندارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۲۳) لذا از خداوند استمداد می‌طلبد. سید قطب نیز ضمن تأیید علت خوف، آن را ناشی از نداشتن زبان رسا و بلیغی مانند هارون می‌داند که در صورت منفعل شدن در مقابل فرعون و تنگ شدن سینه او و ناتوانی در مجادله و بحث با وی و یا حتی کشتن او توسط قبطیان، مأموریت او ناتمام بماند (سید قطب، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۵۹۰) و هارون ادامه مسئولیت رسالت و ابلاغ آن به فرعون را به عهده گیرد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۹۵).

از دیگر مواردی که به صراحت در قرآن یاد شده، جریان قصه حضرت داود و هجوم غیرمتعارف عده‌ای از مردم در محراب جهت قضاوت دعوی میان دو برادر با بالآمدن از دیوارهای مسجد بود:

«وَهَلْ آتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ» (ص/ ۲۲-۲۱).

فَزَع، نفرتی است که از چیز ترسناک به انسان دست می دهد. علامه طباطبایی با مترادف دانستن فَزَع و خوف آن دو را در مقابل خشیت دانسته است که مورد نهی و برای انبیاء ناشایست می باشد. آن گاه ذیل آیه فوق به استناد آیه ۵۸ انفال، خوف و فزع را ناشی از شیء ترسناک، نه در مقام ادراک بلکه در مقام عمل دانسته است که نه تنها رذیله نیست و با مقام داود هیچ منافات و ضرری ندارد، بلکه فضیلت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۹۲). این در حالی است که ابن عاشور خوف را جبلی انسان و فزع را اعم از آن می داند؛ یعنی احساس چیزی که انسان سعی می کند خود را از آن خلاص نماید مانند فزعی که در پیامبر در اثر گرفتگی خورشید رخ داد؛ یعنی به حدی بود که به خوف رسیده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۳۳-۱۳۲).

استناد ابن عاشور به حدیث عایشه و اتهام خوف از سوی دیگران به موسی قابل نقد است؛ زیرا ابن عاشور نیز واقف است که در موارد فوق خداوند و خود انبیاء خوف را به خود نسبت داده اند، از سویی به نظر می رسد مفهوم خوف با توجه به موقعیت هایی که ایجاد می شود می تواند متفاوت باشد.

هرچند بعضاً تلاش شده تا ترس موجود در انبیاء که از آن به صراحت در قرآن یاد شده به نحوی توجیه و تأویل گردد؛ گذشته از عدم انسجام اقوال مفسران، از کلام مشترک میان آنان می توان فهمید که فرار از مرگ و میل به بقا امری حیاتی و ذاتی است. حفظ جان در راستای تعمیق ایمان و تکمیل کار و تلاش نه تنها لازم، بلکه ضروری است و هیچ منافاتی با عصمت و نبوت ندارد. ولی مادام که ترس





منجر به از دست دادن دین، جان، مال، آبرو و حیثیت و سرزمین اسلامی شود باید آن را به جان خرید، هرچند که مرگ در بین باشد. چنان که در میدان نبرد گاه باید فرار کرد و گاه با یقین به وصال حقیقی، ترس را باید ترساند و با شجاعت خطر کرد. از طرفی از مجموع گفتار مفسران با اختلاف تعبیراتی که وجود دارد به دست آمد که هر واژه‌ای را نباید در همه کاربردها به یک معنا دانست، بلکه واژه‌ها دارای معنای مطابق با موقعیتی است که قرائن مقامی و مقالی در استخراج آن نقش زیادی دارد. خوف نیز از این قبیل است که خوف از مرگ، با خوف از اجرای ناقص مأموریت و خوف از خدا و خوف از شهادت در راه خدا و خوف یعقوب از ارسال یوسف با برادرانش (یوسف/۱۳) و... با یکدیگر متفاوت است. برخی در وجود انبیاء مذموم و منافی با عصمت آن هاست و برخی مطابق با سرشت انسانی است.

پندار و اختلاف سلیق انبیاء و رابطه آن با عصمت

برخی از رفتارهای انبیاء در کلام قرآن، متفاوت با نگاه مردم و متضاد با عصمت آنان به نظر می‌رسد. این موضوع باعث اختلاف اقوال میان مفسران و دانشمندان و متعاقباً اختلافات کلامی شده است. هرچند در آیات قرآن لطایف نهفته زیادی است اما قصه‌های قرآن با تبیین برخی از این رفتارها، عملاً به برخی پندارها خاتمه داده و مسیر جدید و روشنی را پیش رو گذاشته است. موسی به هنگام رفتن به کوه طور جهت مناجات و دریافت الواح، مسئولیت رهبری بنی اسرائیل نجات یافته از فرعون را به هارون سپرد و رهنمود لازم را به وی گوشزد کرد: «وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف/۱۴۲).

موسی پس از برگشت از کوه طور، شاهد گوساله پرستی و گمراهی بنی اسرائیل شد. او ضمن نکوهش آنان به ناخلفی و عجولی در کار، با انداختن الواح، هارون را

به شدت مؤاخذه کرد، سر و ریش هارون را گرفته به سوی خود می کشید. این مورد در دو سوره اعراف (۱۵۱-۱۵۰) و طه (۹۲-۹۳) آمده است. رفتار موسی با برادرش علی الظاهر رفتاری غیرمنتظره، عجولانه و ناشایست است و پنداری بیش نبوده و با عصمت، علم و یقین وی سازگار به نظر نمی رسد. حال واقع قضیه چیست و این پندار و رفتار چرا؟

سید مرتضی بر خلاف مواضع توجیه گرانه خود از رفتار و گفتار انبیاء، ناراحتی موسی با برادرش را نوعی تفهیم پلشتی کار قومش برشمرده، می گوید: این رفتار، حالت طبیعی یک فرد به هنگام ناراحتی است. مانند فردی که از خشم، لبان خود را می گزد یا ریش خود را می کشد (سید مرتضی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲). تعبیرات آیت الله سبحانی نیز مشابه سید مرتضی است که رفتار موسی را منافات با عصمت موسی نمی بیند؛ بلکه آن را نوعی مدیریت قضایا برشمرده است. اگرچه موسی بعداً عذرخواهی کرد (سبحانی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۴).

علامه طباطبایی می گوید: ظاهر سیاق آیات فوق، بر خشم موسی بر بنی اسرائیل و هارون دلالت دارد. موسی بر این گمان بود که هارون تمام تلاش خویش را در مفارقت قومش به کار بسته، مستقل تصمیم گرفته و به دستور موسی عمل نکرده است. لذا کشیدن سر و ریش هارون مقدمه ای بر زدن او بود. علامه این مقدار از اختلاف را، اختلاف در سلیقه و مشیت بین معصوم می داند که هیچ منافاتی با عصمت ندارد؛ چراکه عصمت برگشتش به حکم خدای سبحان است و به سلايق و به روش زندگی با همه گوناگونی اش ارتباطی ندارد. علامه این فعل موسی را تأدیبی ارشادی می داند نه مولوی، هرچند در این مورد حق با هارون بود و دلیل آن هم عذرخواهی موسی و دعا برای خود و برادرش در آیه مذکور است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۵۱). علامه خروج یونس از میان قوم (انبیاء/ ۸۷) و نفرین آن ها را ناشی





از تصویری می‌داند که خداوند بر او سخت نخواهد گرفت. از نظر علامه طباطبایی^{ره} این ترک اولایی است که اگر چه نهی نشده بود ولی به خاطر چنان تصویری، اذن ویژه نگرفته بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۱۹-۳۱۸). شعراوی نیز در سوره انبیاء (۸۷-۸۹). در مورد خروج حضرت یونس نیز می‌گوید: «گمان وی بر آن بود که در این خروج بی اجازه، خداوند بر او سخت نخواهد گرفت» (شعراوی، ۱۹۹۸، ج ۱۴، ص ۹۶۲۴).

علامه فضل‌الله رفتار موسی را هیچ‌گونه فاصله‌ای از خط اطاعت خداوندی نمی‌داند؛ چراکه معتقد است منافاتی با پایداری موسی در دایره عصمت ندارد، بلکه با طرح موضوع ضعف بشری انبیاء، آن را نقطه ضعف بشری موسی می‌داند که دستخوش پیشامد گشته و او را وادار به انجام کاری کرد که پس از آن عذرخواهی نمود. ضعفی که گاهی اوقات از برخی مناسبات شکلی و معنوی او را غافل می‌کند. به عبارتی گاهی از برخی مناسبات شکلی و معنوی که در آن قرار دارد غافل می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۱۵۰).

علامه فضل‌الله موضوع ضعف بشری انبیاء را در قصه‌های مختلف به صورت جدی مطرح می‌کند و تصور کسانی را که فکر می‌کنند انبیاء قدرت‌های خارق‌العاده‌ای دارند و می‌توانند اموری را که خداوند هستی را براساس آن‌ها رقم زده، عوض نمایند، تصویری منحرف و باطل می‌داند. وی در همه آیات بنا را بر مفهوم حقیقی گذاشته، می‌گوید: انبیاء بشری هستند که بر آن‌ها وحی شده است و به دور از هرگونه حالت غیرعادی درونی می‌باشند (همان، ج ۱۵، ص ۱۸۳). ایشان واکنش مردم در مقابل دعوت‌ها را غفلت متعمدانه‌ای می‌داند که هرگونه فکر و گفت‌وگو را به روی خود می‌بندند (همان، ص ۱۸۵). چنانکه تکرار قصه آدم را اشاره به ضعف انسانی می‌داند که در معرض تجربه اغراء قرار گرفته تا جایی که آدم را به

توهم وامی دارد که اگر این فرصت نایاب را از دست بدهد، دچار محرومیت ابدی می‌شود؛ اما بعداً متوجه می‌شود که آن چه خداوند به او وعده داده است، بزرگ‌تر، بادوام‌تر و استوارتر است (همان، ص ۱۶۲). چنان‌که درخواست معاونت هارون از سوی خداوند برای انجام رسالت خویش را نقطه ضعف بشری موسی دانسته که هیچ منافاتی با مقام نبوت وی ندارد. این که علمای علم کلام، انبیاء را اعلم، اشجع و اکمل مردم به صورت مطلق فرض کرده‌اند از منظر علامه نیازمند بررسی بیشتری است، چراکه بر نقاط ضعف در شخصیت انبیاء علی‌الخصوص حضرت موسی اشاره دارد (همان، ص ۱۰۸) گمان، اختلاف سلیقه میان انبیاء در حد برخورد مذکور و ضعف بشری از تعابیری است که مفسران در مورد انبیاء یاد کردند و آن را با عصمت انبیاء در تنافی ندیدند. این در حالی است که اولاً مبانی و گستره آن مشخص نشد و از سویی با برخی از دیدگاه‌های آنان در تفسیر دیگر آیات و مقام انبیاء سازگاری ندارد؛ ثانیاً این موارد با دیدگاه روایات شیعی در مورد فرد معصوم که وی را اکمل، اعلم، اشجع و... می‌داند (عطاردی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱) همخوانی ندارد. اختلاف فاحش میان مفسران مذکور تأییدی بر ادعای نگارنده در خلأ نگاه جامع مفسران نسبت به موضوع عصمت و دایره آن است. تأکید بر نقاط ضعف بشری تا داشتن پندارهای اجتهادی که بعضاً انتظار و توقع بیشتری از آنان بود تا حدودی با روایات رسیده دربارهٔ تعلیم مداوم آن‌ها به واسطهٔ ملائکه الله همسویی ندارد و شرح این موضوع نیازمند تأمل بیشتر و فراتر از حد این مقاله است.

اجتهاد انبیاء و نسبت آن با عصمت

یکی از موضوعات کلامی، موضوع اجتهاد و گستره و تناسب آن با عصمت است. سؤال این است که آیا انبیاء در بیان نظرات، عقاید و دیدگاه‌های خویش در





زمینه‌های اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، رهبری و آموزه‌های دینی به اجتهاد می‌پردازند یا خیر؟ آیا این امر برای آن‌ها مجاز است یا نه؟ اگر مجاز است گستره اجتهادات آنان تا چه حدی است؟ آیا امکان خطا در اجتهاد انبیاء وجود دارد یا خیر؟ و در صورت خطا آیا در تعارض با عصمت آنان هست یا خیر؟ به عبارتی تناسب میان عصمت و اجتهاد غلط چیست؟ قرآن نظرش در این خصوص چیست؟ آیا قصه‌های قرآن از چنین موضوعی سخن گفته است یا نه؟ آیا مفسران در موضوع اجتهاد انبیاء در قصه قرآن هم داستانند یا خیر؟

یکی از قصه‌های قرآن که موضوع اجتهاد انبیاء را به خود معطوف داشته است، داستان قضاوت داود و سلیمان و گله گوسفندانی است که شبانه بدون چوپان وارد مزرعه‌ای شده و آن را تخریب نمودند:

«وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعَلَمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء/۷۹-۷۸).

داود و سلیمان هریک نسبت به ماجرای مزرعه و گوسفندان، متفاوت از دیگری قضاوت نمودند. خداوند حکم سلیمان را پذیرفت و داود نیز آن را تأیید کرد. اختلاف حکم دو پیامبر در موضوع فوق، عرصه‌ای برای علت اختلاف، چگونگی اختلاف و از جمله اجتهاد آنان و دیگر انبیاء فراهم آمده است. اجتهاد به مفهوم رأی و نظری است که به دور از وحی الهی، امکان خطا و اشتباه در آن باشد. مفسران در تفسیر این آیات یک داستان نیستند. ممنوعیت اجتهاد در مواردی که مستقیماً وحی الهی است امری اجماعی است و با عنایت به علم و حکمتی که خداوند به انبیاء داده است، در مسائل مختلف که مستقیماً وحی الهی نیست می‌توانند اظهار نظر کنند، اما سخن در اجتهاد و اظهار نظر غیر وحیانی انبیاست.

تقریباً می‌توان ادعا کرد که اکثر دانشمندان مسلمان قائل به نوعی اجتهاد در انبیاء هستند، اما اختلاف در گستره اجتهادات است که آیا اجتهاد صرفاً در امور شخصی و جزیی خود انبیاء، مجاز است یا اجتهاد در مسائل سیاسی، اقتصادی و یا شرعی مانند قضاوت فوق هم، برای انبیاء مجاز شمرده شده است؟ در صورت امکان خطا و اشتباه، خطا تا چه حدی پذیرفته است آیا خطا در بین «به و بهتر» است یا خطا بین درست و غلط است؟ و آیا این خطا با عصمت آنان منافات ندارد؟

علامه فضل‌الله از مفسران معاصر و نواندیش شیعه، ذیل آیه فوق می‌نویسد: «قرآن با بیان اختلاف دو حکم سلیمان و داود در یک موضوع، خواسته است به مؤمنان بفهماند در مسأله نبوت، پیرو نگاه صحیح خداوند باشند و در مسائل مربوط به محدوده غیب، توقف نمایند و مسأله انبیاء و غیب را تا مرز ایجاد توهم و خیالات بالا نبرند و وارد خرافه نگردند. همان‌طور که متوجه آثار مثبت پیرامون خود هستند متوجه آثار منفی محیط خویش باشند. ایشان با آن که تأکید می‌کند، انبیاء بشری هستند که به آن‌ها وحی می‌شود، اختلاف داود و سلیمان، حکم را واحد شمرده و در حد اجتهاد بهتر یکی نسبت به دیگری، در حد اجرا می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۲۵۲). او می‌گوید: اساساً حکم در مسأله یکی است و آن ضمان صاحب گوسفند برای زارع است. اختلاف در اجراست و حکم سلیمان ارفق به حکم داود بود... چون شریعت نحوه اجرا را محدود نکرده است. مثل تعزیرات که به عهده حاکم است و هرکدام صالح‌تر باشد، می‌تواند اجرا شود و این آیه اشاره دارد به این که سبک و شیوه مناسب‌تر در اجرای حکم ضمان را باید اجرا کرد. از این رو هیچ مانع عقلی در خطای نبی در این حد و سطح وجود ندارد. به خصوص که اگر در آن نکته تربیتی مانند فضل پیامبر بعدی نسبت به پیامبر قبلی و فقدان اسائه ادب مطرح باشد. لذا این‌گونه دقت‌ها که منجر به ترک حکم واقعی نمی‌گردد، منافاتی با





عصمت انبیاء ندارد. چه آن که داود نیز به درستی آن را می‌پذیرد» (همان، ص ۲۵۰-۲۵۱).

دانشمندان سنی غالباً اصل اجتهاد در انبیاء حتی خطا را به جز موارد وحی ارسالی، پذیرفته‌اند. در این میان ابن‌عاشور نه تنها دو حکم را مختلف می‌داند، بلکه معتقد است این آیه اصل در اختلاف اجتهاد است. «اصل در عمل به راجح و نیز در مراتب ترجیح است. چنان‌که اصل در عذر مجتهد است زمانی که در اجتهادش خطا کند و یا به معارض اجتهادش دست نیابد» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۸۷).

ابن‌عاشور قضاوت مذکور را ناشی از تفاوت علمی می‌داند که به سلیمان و داود داده شده و همین اختلاف را، نشان از قضاوت بر اساس اجتهاد می‌پندارد. او پس از بیان تفصیلی دو نوع قضاوت از سوی داود و سلیمان، این نوع اجتهاد را برای پیامبر خاتم نیز جایز دانسته و به بیان مصادیقی از آن پرداخته و می‌گوید: «مقتضای وقوع دو حکم متفاوت در یک قضیه و در یک زمان به آن دلیل است که دو حکم به وحی الهی نبوده، بلکه ناشی از علمی بوده که به این دو پیامبر داده شده و نشان از قضاوت بر اساس اجتهاد دارد و مطابق با این کلام، برای انبیاء و از جمله پیامبر ما، اجتهاد جایز است و چه بسیار هم اتفاق افتاده است» (همان، ص ۸۵). وی در ادامه هر دو قضاوت را حق دانسته و حق بودن آن را توضیح می‌دهد (همان، ص ۸۶) که باید این دیدگاه را در رویکرد تصویری آنان جستجو کرد.

شعراوی همچون ابن‌عاشور با پذیرش اجتهاد در قضاوت فوق که ناشی از اختلاف علم دو قاضی است، اجتهاد در مسائل سیاسی و مدیریتی و تبلیغی را نیز ذیل قصه موسی و هارون و یونس پذیرفته است (شعراوی، ۱۹۹۸، ج ۱۴، ص ۹۶۰۲).

ابن‌عاشور رفتار هارون با بنی اسرائیل و برخورد خشن موسی با هارون را نوعی اجتهاد از سوی هر یک دانسته است. هارون با ملاحظه دو مصلحت حفظ آیین و

شریعت و مصلحت حفظ جامعه از ناآرامی و پیامدهای آن، دومی را ترجیح داد. این در حالی بود که اجتهاد هارون مرجوح بود نه راجح، زیرا حرمت شریعت به حفظ اصول آن و عدم هرگونه تساهل در آن است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۷۲). چنان که وی فریادِ یونس در شکم ماهی را توبه‌ای می‌داند که به خاطر عجله یا کوتاهی یا خطایی بود که در اجتهادش کرده بود و لذا گفت: «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ». آن‌گاه در توضیحش می‌نویسد:

«یونس اجتهادش بر این بود که تکلیفِ تبلیغ از وی ساقط شده است و لذا به واسطه آن که قبل از خروج از میان قومش، از خداوند نپرسید مورد رنج و زحمت قرار گرفت» (همان، ج ۱۷، ص ۹۶). شعرای نیز رفتار هارون در مدیریت بنی اسرائیل را اجتهاد در محدودهٔ دستور موسی عليه السلام به «اخلفنی فی قومی و اصلح لی فی قومی» (اعراف/۱۴۲) محسوب نموده است (شعراوی، ۱۹۹۸، ج ۱۴، ص ۹۳۶).

با وجود اختلاف میان مفسران در گسترهٔ اجتهادات انبیاء، آن‌چه از گفتار علامه فضل‌الله در قضاوت سلیمان و داود و نیز ابن‌عاشور و علامه در قصهٔ یونس و هارون و سلیمان به دست آمد، این بود که همگی قائل به نوعی اجتهاد و برداشت مجازی هستند که هیچ منافاتی با عصمت ندارد؛ چون ابن‌عاشور در قضیهٔ سلیمان و داود هم با این که می‌گوید: قضاوت مختلف و دو حکم صادر شده هر دو را حق می‌داند، اینجا اگرچه ممکن است مبنای اجتهاد در تصویب و تخطئه میان شیعه و سنی متفاوت باشد، ولی با دیدگاه علامه فضل‌الله در یکی بودن حکم و تفاوت در اجرای قضاوت، هر دو یکی به نظر می‌رسد و در این سطح، می‌تواند هیچ منافاتی با عصمت آنان نداشته باشد و چنان که علامه فضل‌الله قبلاً گفت نوع برخورد موسی با هارون، ناشی از ضعف بشری است. چنان که علامه عملکرد یونس را در آیهٔ ۴۸-۵۰ سورهٔ قلم، نوعی سرعت گرفتن در کار و ناشکیبایی تا حصول نتیجه برشمرده و انبیاء نیز به





حسب درجاتشان، تسلیم نقاط ضعف بشری خویش می‌شوند. ضرورتی هم ندارد که این نقطه ضعف در حد معصیت باشد؛ چراکه بهره‌مندی آنان از بخشش‌های ایمانی فراتر از آن است که مورد غضب الهی قرار گیرد، بلکه مراد آن است که آنان برحسب شرایط ایمانی و معنوی در درجات کمال با یکدیگر در یک رتبه نیستند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۳، ص ۶۰-۶۱).

آیت‌الله سبحانی نیز بسان سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰)، هرگونه غضب یونس و یا تصور عدم دستیابی خداوند به یونس را فکری ملحدانه و جاهلانه می‌داند و غضب یونس را ناشی از نافرمانی قومش در تبعیت از فرامین الهی می‌داند که بر این تصور بود خروجش از میان قوم و اصرار بر صبر میان آن‌ها موجب رنجش الهی نیست و نهایتاً ترک قوم بدون اذن الهی و یا کم‌صبری در برابر نافرمانی قومش، به حال یونس شایسته نبود ولی هیچ رفتار یا گفتار قبیح یا معصیتی از سوی یونس سر نزده است (سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲).

نگارنده با قبول اجتهاد انبیاء معتقد است این موضوع نیز به لحاظ گستره، زمان، مکان و حتی عرصه‌های اجتهاد ضابطه معینی ندارد و تبیین چارچوب آن نیازمند پژوهشی گسترده و فراگیر نسبت به همه آیات وارده در مورد رفتار و گفتار انبیاء و نیز روایات وارده در این موضوع است.

ضلالت و رابطه آن با عصمت در قرآن

واژه ضال، متضادنمای دیگری است که معرکه آراء متکلمین شده زیرا انتسابش به معصومین با عقاید حقیقی مسلمانان در عصمت انبیاء سازگار نیست، چه آن‌که به پیامبر خاتم نیز این نسبت داده شده است: «وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی/۷).

نگارنده این موضوع را بیشتر ناظر به قصه موسی و گفتگوی وی با فرعون دانسته که موسی خود این اصطلاح را درباره خود به کار برده است: «قَالَ أَلَمْ نُزَكِّبْ فِينَا وَلِيدًا وَ لَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ وَ فَعَلْتَ فَعَلَتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (شعراء/۲۱-۱۸).

سید مرتضی در این زمینه می گوید: مفهوم آن این است که موسی یادش رفته بود (فکر نمی کرد) که مشتش گره کرده یا دفاع او منجر به کشتن فرد قبطی می شود. چنانکه جایز است به مفهوم دور افتادن از فعل مندوبی مانند دوری کردن از کشتن در آن حال باشد (سید مرتضی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹).

علامه طباطبایی نیز ضلال را به مفهوم جهل دانسته است. زیرا از تقابل میان حکم و ضلال در آیه فهمیده می شود که مفهوم ضلال، جهل است در مقابل حکم که به معنای رسیدن به واقع و متقن شدن از موضوع است؛ یعنی در حالی به یاری آن بنی اسرائیلی اقدام نمودم که توجهی به پیامدهای آن یعنی خروج از مصر و فرار به مدین و دوری چند ساله از وطن نداشتم.

در واقع اعتراف موسی به ظلم در برابر خداوند، به مخاطره انداختن خویش و قرار دادنش در برابر هلاکتی است که به زودی از سوی قبطیان بر او وارد آمده بود. پذیرش چنان پوزشی از سوی خدا نیز به مفهوم بی اثر کردن تعقیب فرعونیان و نجات او از شر فرعون است. لذا وقتی فرعون به موسی اعتراض کرد: «وَ فَعَلْتَ فَعَلَتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ» این گونه جواب داد که: «فَعَلْتُهَا إِذَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (شعراء/۲۰) مراد از مغفرت درخواستی هم در اینجا در عبارت «فَاغْفِرْ لِي» از بین بردن پیامدهای قتل و نجات از اندوه و رهایی از شر فرعون و حامیانش است.





چنین اعترافی به ظلم و درخواست آمرزش از خدا، مانند همان چیزی است که آدم و حوا از خداوند خواستند که «قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف/۲۳) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۹).

علامه فضل الله هم ضالین را به جاهلین معنا نموده؛ یعنی به آثار سوء مترتب بر آن قتل مانند دوری از وطن و خانواده واقف نبودم. زیرا درگیری قبلی با فردی از بنی اسرائیل، بدون قتل هم قابل حل بود. لذا آن را در حال رسالت انجام ندادم تا نقطه سیاهی در رسالت به من منتسب نمایی؛ بلکه انجام آن قبل از الهام خداوندی و هدایت در مسیر مستقیم رسالت بوده است. به عبارت دیگر، راه درست و روشنی که مبتنی بر قواعد شریعت نازل‌های از سوی حق باشد قبلاً برایم مشخص نبود.

از این رو از آیه می‌فهمیم که ضلال به مفهوم وجودی که از آن تعبیر به انحراف شود نیست؛ بلکه مراد مفهوم سلبی آن است؛ یعنی شناخت مسیر هدایت که حقیقت امور را بر مبنای مصلحت حقیقی انسان روشن کند، در اختیار نداشتم. در پرتو چنین آیاتی در می‌یابیم که چگونه قرآن کریم نقاط ضعف بشری را در شخصیت نبی، قبل از نبوت - آن گاه که از هدایت تفصیلی به روش و شریعت الهی به دور است - برایمان نمایان می‌سازد.

علامه خود معترف است که عده زیادی از علما، مخالف دیدگاه وی هستند و حتی اموری را که معصیت به بار نمی‌آورد یا انحراف از خط مستقیم به حساب نمی‌آید در مورد انبیاء نمی‌پذیرند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۹۹).

علامه فضل الله نیز این آیه را اعتراف شجاعانه موسی می‌داند که اگر بعد از رسالت برایش اتفاق افتاده بود، دست به چنان کاری نمی‌زد و این هم نه به خاطر حرمت آن، بلکه موسی از روی عمد به آن عمل اقدام نکرده بود و چه بسا آن شخص مستحق قتل هم بوده است، بلکه بدان خاطر است که ضرورت ندارد در قبل

از نبوت در سطحی باشد که متوجه نتایج زیانبار آن در سطح زندگی خویش و بروز مشکلاتی باشد که او را دچار سرگردانی نماید (همان، ص ۹۹-۱۱۰).
از کلام علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله کاملاً پیداست که پیامبران با آن که در پرتو عنایت الهی‌اند، اما حال و معرفت آنان قبل از در اختیار داشتن شریعت تفصیلی و بعد از آن متفاوت است. لذا اگرچه قبل از نبوت معصومند، اما این عصمت در پرتو شریعت تفصیلی، مفهوم جدید، گسترده و بلندی پیدا می‌کند که تا قبل از آن پیامبران فاقد آن بوده‌اند و چه بسا ضرورتی هم در داشتن چنین معرفتی قبل از نبوت وجود ندارد.

این موضوع با ادعاهای مربوط به گستره علم و عصمت انبیاء قبل از نبوت که بیشتر برآمده از روایات و یا برداشت‌های روایی است، متفاوت است. استنادات این مطالب فراتر از ظرفیت این مقاله است و چه بسا رساله‌ای می‌طلبد که در آن ضمن بیان حدود و ثغور عصمت، رابطه این مفاهیم کلیدی و عملی در زندگی انبیاء و اولیای الهی با عصمت معین گردد.

نتیجه

برآیند آرای مفسران در موضوع عصمت و طرح مفاهیم قرآنی از زندگی انبیای الهی نشان می‌دهد آرای مفسران با تقسیم بندی‌ها و قواعد کلیشه‌ای که در نگارش برخی از مفسران و علمای علم کلام آمده، قابل جمع نیست. این اختلافات گاهی ناشی از تفاوت تعبیرها و اختلاف ادله و مسیر اثبات است. ضمن آنکه مفاهیم کلامی در هر مقامی، دارای معنای متناسب با همان مقام و متفاوت با ارتکازات ذهنی است.



نگارنده با طرح این موضوعات و نمایش اقوال و دیدگاه‌های مختلف در صد
بیان خلأ پژوهش‌های موجود در این عرصه بوده و نشان داده که باید بین آیات
قرآن، روایات و مسائل عقلی به منظور معرفی الگوهای قرآنی تحقیق بیشتری
صورت گیرد تا نتایج بهتر و یگانه‌ای به دست آید. از نظر نگارنده در میان مفسران
یاد شده در مقاله، نگاه کلامی علامه طباطبایی اگر چه متأثر از روایات بوده اما از
جامعیت بهتری برخوردار است.



منابع

* قرآن كريم.

١. ابن اثير، مجد الدين؛ **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، قم، مؤسسه إسماعيليان للطباعة و النشر و التوزيع، ١٣٦٤ ش.
٢. ابن سعد، محمد؛ **الطبقات الكبرى**، تعليق: سهيل كياي، بيروت، دارالفكر، ٢٠٠٠م-١٤٢٠ق.
٣. ابن فارس، احمد بن فارس (٣٩٥ق)؛ **معجم مقاييس اللغة**، مصحح: محمدهارون عبدالسلام، قم، مكتب الاعلام، بي تا.
٤. ابن منظور افريقي (٧١١م)؛ **لسان العرب**، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٥.
٥.؛ **لسان العرب**، بي جا، نشر ادب الحوزه، ١٤٠٥.
٦. ابن منظور محمد بن مكرم؛ **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ١٤١٤.
٧. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ **التحرير و التنوير في تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسه التاريخ، الطبعة الاولى، ١٤٢٠.
٨. الجرجاني، القاضي؛ **شرح المواقف**، تحقيق و شرح: علي بن محمد الجرجاني، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥ - ١٩٠٧ م.
٩. الجوهرى؛ **الصحاح للغة**، تحقيق: أحمد عبدالغفور العطار، دارالعلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م.
١٠. الشيخ الصدوق، ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين؛ **عيون أخبار الرضا عليه السلام**، تصحيح و تعليق و تقديم: الشيخ حسين الأعلمي، بيروت، لبنان، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م.
١١. العاملي، جعفر مرتضى؛ **الصحيح من سيرة النبي الاعظم**، بيروت، المركز الاسلامي للدراسات، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦ م.





۱۲. العک، خالد عبدالرحمن؛ **اصول التفسیر و قواعدہ**، بیروت، دارالنفایس، ط. الثالث، ۱۴۱۴ق.
۱۳. ابازی، محمدعلی؛ **قرآن و تفسیر عصری**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد فی علم الکلام**، پاکستان، دارالمعارف النعمانیة، ۱۴۰۱-۱۹۸۱م.
۱۵. حلبی، علی اصغر؛ **تاریخ علم کلام در ایران و جهان**، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳.
۱۶. خرماشاهی، بهاء الدین؛ **تفسیر و تفاسیر جدید**، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۴ش.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ **کلام جدید**، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، پاییز ۱۳۸۱.
۱۸. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمدبن عمر؛ **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۹. رشیدرضا، محمد؛ **تفسیر القرآن الکریم، الشہیر بتفسیر المنار**، بیروت، دارالمعرفة، ۱۸۶۵-۱۹۳۵.
۲۰. زنجانی، فضل الله؛ **تاریخ علم الکلام فی الاسلام**، تحقیق و تعلیق قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامی، مشهد، الآستانة الرضویة المقدسه، ۱۴۱۷ق.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر؛ **محاضرات فی الالهیات**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲ش.
۲۲.؛ **عصمة الانبیاء فی القرآن الکریم**، قم، مؤسسه الامام الصادق، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
۲۳. سید قطب؛ **فی ظلال القرآن**، مترجم: مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان، چاپ دهم، ۱۳۸۷.

٢٤. سيد مرتضى، علم الهدى؛ **تنزيه الانبياء و الأئمة**، تحقيق: فارس حسون كريم، قسم الفلسفة و علم الكلام الاسلامى، قم، بوستان كتاب(مركز چاپ ونشر دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٣٨٠.
٢٥. شرقاوى، عفت؛ **الفكر الدينى فى مواجهة العصر** (اتجاهات التفسير فى العصر الحديث)، بيروت، دارالعودة، چاپ سوم، ١٩٧٩م.
٢٦. شعراوى، محمد متولى؛ **تفسير الشعراوى**، بيروت، اخبار اليوم، ادارة الكتب و المكتبات، ١٩٩١م.
٢٧. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ **الميزان فى تفسير القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه، ١٤١٧.
٢٨. طوسى، محمد بن حسن؛ **التبيان فى تفسير القرآن**، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
٢٩. عقاد، عباس؛ **الفلسفة القرآنية**، قاهره، دارالهلال، ١٩٦٢م.
٣٠. فضل الله، سيد محمد حسين؛ **تفسير من وحي القرآن**، بيروت، دار الملاك للطباعة و النشر، ١٤١٩ق.
٣١. فيومى، احمد بن محمد؛ **المصباح المنير**، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٧م.
٣٢. محمدى رى شهرى؛ **ميزان الحكمة**، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٣٦٢ش.
٣٣. مجلسى، محمد باقر؛ **بحار الانوار**، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجى، محمد الباقر البهبودى، بيروت، لبنان، دار احياء التراث العربى، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.
٣٤. مغنيه، محمد جواد؛ **الكاشف**، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الاولى، ١٩٦٨م.
٣٥. مفيد، محمد بن محمد؛ **تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد**، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٢ش.
٣٦. نصر، حامد ابوزيد؛ **النص، السلطه والحقيقه**، بيروت، المركز الثقافى العربى، ط ١٩٥٥م.



۳۷. یوسفیان، حسن و شریفی، احمد حسین؛ پژوهشی در عصمت معصومان علیهم السلام، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.



سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱