

مفهوم‌شناسی عصمت در افق اندیشه‌های شیعی

محمد‌رضا حاجی اسماعیلی / محمد مسعود خوشناموند

استادیار دانشگاه اصفهان / دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات دانشگاه اصفهان

چکیده

از جمله مسائل کلامی که از دیرباز نزد متکلمان مسلمان مورد مناقشه بوده، تلاش در فهم معنای عصمت پیامبران و ائمه و چگونگی آن است؛ به گونه‌ای که در تبیین موضوع عصمت با رویکردها و سازوکارهای متفاوتی مواجهیم که در صورت اعتقاد به هر کدام، این مفهوم دارای ساختاری متفاوت از دیگری خواهد بود؛ چنانچه اگر برداشت از عصمت با نگرشی غیرقابل توصیف با ادراک بشری همراه باشد، تنها دارای مفهومی افاضه‌ای است؛ ولی اگر با نگرشی اکتسابی و تجربه‌مند همراه گردد، معلول دو پدیده علم و اراده و دسترسی به آن در مراتب متفاوت ممکن خواهد بود. در این مقاله سعی شده با کاوش در اندیشه اندیشمندان شیعی، دیدگاه‌هایی که ایشان از مفهوم عصمت ارائه داده‌اند، بررسی گردد و در پایان بر این باور تأکید می‌نماید که عصمت خصیصه‌ای متعالی است که نه تنها معصوم را از دیگر هم‌نوعان خود متمایز نساخته است، بلکه این ویژگی برای او از کمالات اختیاری به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: عصمت، علم، اراده، گناه، خطا.

مقدمه

مفهوم عصمت، از جمله مفاهیم درون‌دینی است که در چارچوب اندیشه دینی معنا یافته است و در ساحت ذهن بشری، از منابع دینی او نشأت گرفته است. اگرچه درباره عصمت به گسترش تاریخ معرفت دینی سخن گفته شده، ولی نوعی تحلیل و بازاندیشی در مفهوم آن، می‌تواند بار معنایی و ابعاد مختلف آن را به طور دقیق و محسوس تبیین نماید و فهم این مفهوم و تصویری که از آن به دست داده شده را به‌سامان‌تر سازد. این نوشتار با رویکردی تازه و با به‌کارگیری و بهره‌مندی از علوم عقلی، به تحلیل عصمت پرداخته است تا با ایجاد نگرشی تازه، به انگیزه‌ای دوجندان برای دستیابی به حداکثر آنچه از مقوله عصمت دریافت گردیده، نائل گردد.

امروزه با مداخله علوم عقلی و تصرف آنها در کائنات، انسان به اقتضای ذائقه خود، سعی دارد همه چیز را در دایره تجربه بیازماید و با به‌کارگیری این موهبت الهی، می‌کوشد هرآنچه را که پیرامون خود می‌یابد، بکاود؛ حتی در حوزه ماوراءالطبیعه و متافیزیک تلاش‌های بسیار جدی‌ای صورت می‌دهد تا مفاهیمی را که تا دیروز صرفاً انتزاعی و دور از دسترس و درک و فهم او بود، زیر ذره‌بین عقل، موشکافی نموده، پرده از اسرار آن بردارد؛ برای نمونه تبیین عقلانی مفاهیمی چون وحی، معجزه، عصمت و مانند آنها، از جمله موضوعاتی است که مورد توجه اندیشمندان بشری قرار گرفته، نتایج و بحث‌هایی مناقشه‌ساز پدید آورده است.

مفهوم لغوی واژه عصمت

واژه عصمت با تمام مشتقات آن، سیزده بار در قرآن آمده است (ر.ک به: آل‌عمران: ۱۰۱ و ۱۰۳ / نساء: ۱۴۶ و ۱۷۵ / مائده: ۶۷ / یونس: ۲۷ / هود: ۴۳ / یوسف: ۳۲ / حج: ۷۸ / احزاب: ۱۷ / غافر: ۳۲ / ممتحنه: ۱۰). این واژه از نظر ریشه‌شناسی، بر یک معنا بیشتر دلالت ندارد و آن «تمسک و نگهداری و منع و بازداري» است و در قرآن نیز به همین معنا

به کار رفته است. قرآن هنگام دعوت افراد به ایمان با تمسک به ریسمان الهی، با استمداد از ماده عصمت می‌فرماید: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳)؛ همچنین در امتناع حضرت یوسف علیه السلام از پذیرش دعوت زن عزیز مصر، این واژه را به کار برده، می‌گوید: «وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ» (یوسف: ۳۲).

همان گونه که پیداست، مقصود از اعتصام در آیه نخست، امساک و نگهداری و در آیه دوم منع و بازداري است که در هر صورت به یک معنی می‌باشند؛ به همین دلیل لغت‌پژوهان عرب، به ریسمانی که بار به وسیله آن محکم می‌شود، «عصام» می‌گویند؛ زیرا بار به وسیله آن از سقوط و افتادن و تفرق و پراکندگی باز داشته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۴۴ / ابن فارس، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۳۱).

مفهوم اصطلاحی واژه عصمت

عصمت در اصطلاح، به ملکه محکم و راسخه‌ای در نفس معصوم گفته می‌شود که او را مطلقاً از معصیت، خطا، سهو و عصیان و حتی از فکر و خیال انجام گناه، باز می‌دارد (سبحانی، [بی‌تا]، ص ۲۳۱). فلاسفه و متکلمان در توضیح معنای عصمت گفته‌اند: آن ملکه و صفت راسخه‌ای که انسان متصف به آن را از انجام گناهان باز می‌دارد، ولی قدرت بر انجام را از او سلب نمی‌کند (پرچم، ۱۳۸۲، ص ۶۴). مسئله مصونیت انبیا از گناه و خطا، به طور اجمال مورد قبول همه مسلمانان، بلکه صاحبان ادیان و ملل می‌باشد، ولی در خصوصیات آن اختلاف فراوان و اقوال گوناگونی وجود دارد که شرح آن در کتب عقاید و تفسیر و حدیث آمده است (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۷۵).

علامه مجلسی اختلاف بین علمای اسلام در باب عصمت را در چهار موضع بیان می‌کند: ۱. در مورد عقاید؛ ۲. تبلیغ؛ ۳. بیان احکام؛ ۴. اعمال و رفتار (همان). در مورد

اول، تمام امت اسلام متفق‌اند پیامبران از انحراف اعتقادی و کفر، چه قبل و چه بعد از نبوت، معصوم بوده‌اند؛ تنها گروهی از خوارج می‌گویند هر گناهی موجب کفر است و در عین حال، صدور گناهان از پیامبران را قبل از نبوت ممکن دانسته‌اند و معتقد به امکان کفر انبیاء قبل از نبوت بوده‌اند.

عصمت در مرحله دوم نیز امری قطعی و غیر قابل تردید بوده، نظریه مخالفی با آن ارائه نشده است؛ جز آنچه به قاضی ابوبکر باقلانی از متکلمان اشعری نسبت داده شده است که وی خطای سهوی در تبلیغ را منافی با مقام نبوت و هدف رسالت ندانسته است (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۱۵۰).

در مورد سوم، یعنی آنچه مربوط به بیان احکام است نیز اجماع علما بر این است که خلاف و خطایی از ناحیه انبیا سر نمی‌زند. تنها گروه اندکی از اهل سنت مخالف این مسئله‌اند که البته نمی‌توان مخالفت آنها را جدی گرفت (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۷۶).

اما در مورد چهارم، یعنی آنچه مربوط به افعال و رفتار عادی ایشان است، از جانب متکلمان و فیلسوفان و مفسران دیدگاه‌ها و نظریه‌های متفاوتی ابراز شده که در دو گروه سنتی و جدید، مورد تحلیل و بازاندیشی قرار می‌گیرد.

الف) نگرش سنتی به مفهوم عصمت

در این نگرش که از طرف عامه مردم و بعضاً متکلمان ابراز گردیده، عصمت، لطفی از الطاف الهی است که شامل انسانی از بین انسان‌ها می‌شود که گویا انسان است، ولی فراتر از آن با ظاهر انسانی در بین انسان‌ها به نشو و نمو می‌پردازد و در حقیقت فرشته‌ای رهیده از آسمان بر زمین است که باید چندی در برابر چشمان دیگر انسان‌ها قرار گرفته، پس از مدتی سفر آغاز کند. در این نظام فکری، عصمت به

صورت مطلق، بر انبیا، اوصیا و امامان اطلاق می‌شود و با تکیه بر آن، ظواهر بسیاری از آیات و روایات و شواهد تاریخی که گویای خلاف آن است، تأویل می‌گردد. در مقابل این نگرش، حشویه و اصحاب حدیث، ارتکاب گناهان اعم از کبیره و صغیره، عمداً یا سهواً، قبل از نبوت یا بعد از آن را بر پیامبران جایز می‌دانند (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۵).

از جمله کسانی که با این نگرش مفهوم عصمت را تبیین نموده است، دانشمند نامدار و برجسته شیعی، سیدمرتضی علم الهدی (۴۳۶ م) است. وی کتاب‌های **الإمامی** و **تنزیه الأنبياء** را بر اساس همین اندیشه تألیف کرده (محمی‌الدین، ۱۳۷۳، ص ۸۷)، می‌نویسد: شیعه معتقد است بر پیامبران و امامان هیچ گناهی روا نیست؛ چه گناهان کبیره و چه گناهان صغیره؛ چه پیش از نبوت و چه پس از آن، اما معتزله انجام گناهان کبیره و صغیره را در دوران پیش از نبوت و در دوره پیامبری محال می‌دانند، ولی صدور گناهان صغیره‌ای که بر انبیا سبکی نمی‌آورد را در هر دوره‌ای جایز می‌دانند (سید مرتضی، ۱۳۷۷، ص ۲۰-۴۵).

از دانشمندان اهل سنت نیز امام محمد غزالی (۵۰۵ م) تلویحاً ادعا می‌کند: عصمت موهبتی استثنایی است که به هر کسی داده نمی‌شود. او هم‌صدا با متکلمان شیعی معتقد است: دایره عصمت از ارتکاب گناه فراتر رفته، دامنه آن، خطا و سهو را نیز در بر می‌گیرد؛ بر این اساس، معصوم از نظر او کسی است که افزون بر ارتکاب گناه، از خطا و اشتباه در امور عادی نیز مصون باشد و این امر از نظر او منحصر در پیامبر ﷺ است (غزالی، [بی‌تا]، ص ۱۱۶).

دلیل ایشان، قول خداوند متعال در برخی از آیات قرآنی است که اطاعت از پیامبر ﷺ را برابر با اطاعت از خویش دانسته است؛ مثلاً «مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء: ۵۹) و «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ

تُحِیُونَ اللَّهَ فَأَتَّبِعُونِي» (آل عمران: ۳۱). نکته قابل توجه اینکه: در هیچ یک از این آیات، ضرورت اطاعت از پیامبر ﷺ یا عدم مخالفت با ایشان، به حکم یا چیز دیگری تخصیص یا تقیید نخورده است و همان طور که اطاعت الهی به صورت مطلق و فراگیر طرح شده است، بر اطاعت مطلق از پیامبر ﷺ هم تأکید شده است؛ این امر نشانگر عصمت مطلق پیامبر ﷺ و انطباق کامل گفتار و کردار ایشان با خواست الهی است که در آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) انعکاس یافته است (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴).

نوع مفسران شیعه در تفاسیر خود و ذیل این گونه آیات، با تکیه بر همین اسلوب و روش، ظواهر آیات را کنار گذاشته، دست به توجیه آنها می‌زنند؛ به عبارت دیگر در این حوزه فکری، پیامبر و امام در تمام مراحل زندگی و در تمام ابعاد، حتی افعال عادی روزمره، از هر گونه اشتباه و خطا، چه عمدی و چه سهوی میرا هستند؛ بنابراین از نظر این گروه، پیامبر و امام، هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی عصمت مطلق دارند؛ در حقیقت عصمت، صفتی ازلی است که معصومین با آن زاده می‌شوند، نه صفتی فعلی که در اثر جدال با وساوس شیطانی، جهاد با نفس و با اختیار و آگاهی آن را کسب کرده باشند. نتیجه‌ای که از این نگرش به مسئله عصمت حاصل می‌گردد، آن است که معصوم آنچنان که باید قابل تمجید و ستایش نخواهد بود؛ زیرا مشیت و اراده الهی موجب اعطای چنین موهبتی به وی شده است.

ب) نگرش عقلی به مفهوم عصمت

در این بخش، مفهوم عصمت را با دو رویکرد دینی و فلسفی بررسی می‌نماییم:

۱. رویکرد دینی به مفهوم عصمت: از جمله متکلمانی که در آثار خویش به بحث درباره عصمت پرداخته‌اند، شیخ مفید است. وی با تکیه بر عقل و نقل در مورد مسائل دینی

اظهار رأی نموده، در آثاری چون اوایل المقالات، تصحیح اعتقاد الامامیه، المسائل العکبریه، الفصول المختارة و الافصاح از عصمت سخن گفته است. وی می‌نویسد: همه انبیا چه قبل از نبوت و چه بعد از نبوت نسبت به گناهان کبیره معصوم هستند و نیز نسبت به گناهان صغیره‌ای که انجام‌دهنده آن مورد ملامت دیگران قرار می‌گیرد، معصوم می‌باشند؛ اما نسبت به گناهان صغیره‌ای که انجام‌دهنده آن مورد ملامت قرار نمی‌گیرد، چنانچه سهواً و قبل از نبوت باشد، معصوم نبوده، اما بعد از نبوت اینها هم جایز نیست و این نظریه امامیه است؛ البته معتزله در همه موارد مخالف آن است (مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۶۲). از طرف دیگر متکلمان اشعری، گناه کبیره یا صغیره، عمداً یا سهواً از پیامبران را قبل از نبوت جایز می‌دانند، ولی پس از نبوت صدور گناه کبیره را مطلقاً (عمداً یا سهواً) جایز ندانسته، ارتکاب گناهان صغیره را به صورت غیر عمدی جایز و به صورت عمدی، جایز نمی‌دانند (سیحانی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۱۵۰).

وی در جایی دیگر در مورد امامان می‌نویسد: امامان جانشینان انبیا در تنفیذ احکام الهی و اقامه حدود و حفظ شرایع و تربیت انسان‌ها، مثل انبیا معصوم هستند و صدور صغایر هم از آنها جایز نیست؛ مگر آنچه از انبیا جایز بود، و نیز جایز نیست آنها در احکام دین دچار سهو و نسیان شوند (مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۶۵).

همان گونه که پیداست، شیخ مفید در پاره‌ای از موارد، بین انسان‌ها و معصومین وجه اشتراک قایل است. وی در جایی دیگر می‌نویسد: عصمت از خداوند همان توفیقی است که اگر انسان اطاعت الهی را به جا آورد، انسان را از آنچه نمی‌پسندد، سالم نگه می‌دارد و این مثل لطف الهی است که وقتی انسان اطاعت کند آن را «توفیق» و یا «عصمت» می‌نامند (مفید، ۱۴۱۳ق «ب»، ص ۱۲۸).

شیخ مفید در این تعریف، رسیدن به عصمت را از طریق اطاعت و توفیق دانسته است که یک سنت انسانی قابل سریان در گستره رفتاری است؛ ضمن آنکه به عنوان

یک بستر رشد، همواره مد نظر بوده است. برای روشن‌تر شدن نظر شیخ، به بیان یکی دیگر از دیدگاه‌های وی می‌پردازیم. وی معتقد است: از شرایط نبوت انبیا این است که آنها به همه علوم احاطه داشته و بر باطن مهم امور آگاه باشند. پیامبر اسلام ﷺ که برترین انبیای الهی است، نسبت به دانش نجوم و ستاره‌شناسی علم نداشتند و نیز راجع به آن صحبتی فرموده‌اند و به نص قرآنی امی بوده و از صنایع نیز سخنی نگفته‌اند. هنگامی که عزم سفر به مدینه را داشته، راهنمایی برای خود اجیر کرده، نسبت به اخبار پیرامون خود سؤال می‌کردند که در صورت خبر ندادن به او، همچنان بی‌خبر می‌ماندند (مفید، ۱۴۱۳ق «ج»، ص ۳۵).

شیخ مفید در بیان مطلب فوق به نکته‌ای در خور توجه اشاره کرده، می‌نویسد: «با این نگرش نیازی به توجیه آیات و روایات نیست، بلکه بدون توجیه و تأویل ظاهر آیات و روایات می‌توان آنها را پذیرفت؛ زیرا انبیا و اولیا از محدوده وجودی امکانی انسانی خارج نمی‌باشند. آنها انسانند؛ گرچه از عنایت الهی برخوردارند، اما این عنایت، آنها را از دایره انسانیت و ممکن بودن خارج نمی‌سازد (همان، ص ۴۰). از همین نمونه می‌توان به «سهو البنی» اشاره نمود. شیخ صدوق ضمن آنکه اعتقاد به عدم سهو النبی را ساخته غلات و مفوضه می‌داند، از قول استادش ابن الولید آن را نخستین درجه غلو ذکر می‌کند و مصمم است به قصد تقرب الهی، کتاب مستقلی درباره اثبات سهو النبی بنویسد (صدوق، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۵۸). ظاهراً شیخ کلینی نیز چنین اعتقادی داشته است و برخی یادآور شده‌اند که نزد گروهی از متکلمان شیعه از متقدمان و متاخران اثبات سهو در نبی، خللی بر معصومیت ایشان وارد نمی‌کند (مهدوی‌راد، ۱۳۷۷، ص ۷۶)؛ و گفته شده است: چنین سهوی از روی رحمت بر امت است تا اگر مردم دچار سهو در عبادت شدند، زیاد بر خود سخت‌گیرند (صدوق، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۵۹).

مطالب فوق، بیانگر این نکته است که پیامبران در پاره‌ای از امور غیر دینی، ممکن است دچار خطا و لغزش شوند و این، هیچ منافاتی با عصمت آنها در دیگر امور دینی ندارد.

۲. **رویکرد فلسفی به مفهوم عصمت:** بر اساس این دیدگاه، عصمت وجود نیرویی در انسان معصوم است که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست، چه خطا و چه گناه باز می‌دارد. این نیرو که خود موهبت الهی است، نوعی از علم و شعور است که با سایر انواع علوم مغایرت دارد. این علم که اثرش همان بازداری انسان از گناه زشت و واداری او به کار نیکوست، دائمی و قطعی است و هرگز از آن تخلف ندارد؛ به خلاف سایر علوم که تأثیرشان در بازداری انسان، موقتی و غیر دائم است؛ پس علم ایشان، غیر از علم ماست؛ هرچند از جهتی علم ایشان و ما یکی است و آن، اسما و صفات خداست.

نکته دیگر اینکه: علم مزبور در عین حال، طبیعت انسانی را که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است، تغییر نداده و او را مجبور به عصمت نمی‌کند و چگونه چنین چیزی اتفاق بیفتد در حالی که علم، خود، یکی از مبادی اختیار است؛ ضمن آنکه تنها قوی بودن علم، باعث دوری از گناه نمی‌شود، مگر با قوی شدن اراده؛ پس معصومین به اراده و اختیار خودشان از معصیت منصرف می‌شوند (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲۷)؛ بنابراین اگرچه معصوم هیچ‌گاه گناه نمی‌کند، اما لازمه‌اش این نیست که اختیار و قدرت معصیت از او سلب شده باشد، بلکه معصوم نیز مانند سایر مردم، در ارتکاب گناه اختیار و قدرت دارد؛ منتها در اثر ایمان قوی و بصیرت کاملی که با موهبت الهی در وجودش نهاده شده، با اختیار و اراده، کارهای زشت را ترک می‌کند و مرتکب معصیت نمی‌شود (امینی، ۱۳۸۴، ص ۲۷)؛ پس سرچشمه عصمت، علم است نه عمل، و این نوع علم، صاحب خود را از انجام رفتار و اعمالی که خلاف اوامر الهی است، باز می‌دارد (کسار، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴).

از جمله اندیشمندان معاصر دکتر نصر حامد ابوزید است که با تألیف کتاب‌های مختلفی درباره پیامبر ﷺ و قرآن، سعی دارد از جنبه‌های آسمانی و غیبی آنها بکاهد و بر شناخت هر چه بیشترشان با ابزار تعقل، بر جنبه بشری بودن آنها پافشاری کند. بدیهی است در این صورت، احتمال خطا و اشتباه، بیش از پیش تقویت می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۰). با چنین تحلیلی، واضح است که دو عنصر خطا و لغزش در مورد شخص پیامبر ﷺ در امور روزمره و عادی نمود بیشتری پیدا کرده، دلیل چنین عقیده‌ای، صرفاً جنبه بشری بودن وی به شمار می‌آید.

اگرچه خواجه نصیرالدین طوسی هم سعی کرده با روش عقلانی، عصمت را اثبات کند، اما باید گفت دلایل ایشان در جای خود قابل تأمل و بررسی است (محمدی، [بی‌تا]، ص ۴۱۳). به هر حال در رویکرد فلسفی به مفهوم عصمت چنین برداشت می‌شود که در این دیدگاه، عصمت یک صفت وجودی است؛ زیرا حقیقت وجودی عصمت از صفت وجودی علم و اراده نشأت گرفته، علم هم یک صفت وجودی است که از عوارض وجود محسوب می‌شود؛ یعنی درجه وجودی علم، تابع درجه وجودی موجود می‌باشد؛ پس شدت و ضعف علم به شدت و ضعف وجودی موجود بر می‌گردد. موجود مطلق دارای علم و اراده مطلق است و موجود ممکن الوجود هم دارای علم و اراده ممکن می‌باشد.

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی رحمته‌الله در المیزان و در جاهایی که در مورد عصمت بحث کرده‌اند، با این نگرش به تحلیل پرداخته‌اند. ایشان در تفسیر خود، از همان ابتدا عصمت را به سه دسته تقسیم می‌کنند: ۱. عصمت در تلقی وحی؛ ۲. عصمت در تبلیغ وحی؛ ۳. عصمت از گناه.

ایشان گناه را آن عملی می‌دانند که نسبت به مولویت مولی مخالف شمرده شود، اما خطا در غیر آنچه گفتیم، مثل خطا در امور خارجی، نظیر خطاهایی که در آگاهی و

حواس و ادراکات انسان پیش می‌آید را خارج از محدوده بحث می‌دانند (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۰۰).

بنابراین و با وجود آنکه عصمت ریشه در علم دارد و علم ممکن الوجود هم نسبی و ذومراتب است، می‌توان نتیجه گرفت: عصمت نیز به تبع اصل خود، ذومراتب و نسبی است؛ به عبارت دیگر هرچه علم بیشتر باشد، میزان درجه عصمت نیز بیشتر می‌باشد؛ البته علمی که اینجا مد نظر است، علم مکتبی صرف نیست، بلکه منظور، آن آگاهی و شناختی است که در اثر تأمل و دقت در ساحت ربوبی برای انسان حاصل می‌شود.

علم و اختیار و رابطه آن با عصمت

درباره علم پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برخی معتقدند: خداوند همه علوم را به پیامبر آموخته است؛ از الهیات و روحانیات گرفته تا طب و ریاضیات و موسیقی و فلکیات؛ هر چند پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خود چنین ادعایی نداشته است و قرآن نیز می‌فرماید: «وَعَلَّمَ مَالِمُ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء: ۱۱۳): چیزهایی که تو نمی‌دانستی، به تو آموخت؛ نه همه چیزهایی که نمی‌دانستی. زیرا در جایی دیگر خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌گوید: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴): بگو خدایا علم مرا زیاد کن.

اینها همگی، حکایت از آن دارند که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه در همه امور، به طور مطلق علم و آگاهی نداشته‌اند و از وجود چنین شاخصی که خود دلیلی بر نسبی بودن علم آنهاست، دانسته می‌شود که عصمت در همه امور مطلق نبوده و دیگر انسان‌ها هم با توجه به ظرفیت‌های وجودی خود می‌توانند به مراتبی از عصمت دست یابند.

برای دستیابی به مفهومی گویاتر از واژه عصمت، ناگزیر باید مبانی آن را به شکلی منسجم بررسی نمود؛ زیرا هسته معنایی واژه عصمت، مرتبط و متداخل با علم و

آگاهی است. باید اذعان کرد گاهی اوقات آنجایی که به بحث درباره عصمت پرداخته شده، بین دو مفهوم عصمت و علم تداخل رخ داده است؛ به گونه‌ای که هر دو، یک مفهوم پنداشته شده‌اند؛ گرچه این خلط، خود ناشی از ارتباط گسست‌ناپذیر این دو مفهوم و پیوند بسیار محکم بین آنهاست، اما باید باور داشت علی‌رغم تداخل معنایی، این دو مفهوم، کاملاً متفاوت و متباین از هم بوده، صرف ریشه داشتن یکی در دیگری، نباید بین آنها خلط شود؛ بنابراین تأمل و اندیشه در حوزه علم پیامبران و ائمه را می‌توان در تبیین مفهوم عصمت راهگشا دانست.

به عقیده شیعه، علم امام ریشه اکتسابی ندارد، بلکه طریقه‌ای لدنی و افاضه‌ای دارد؛ البته معنای این سخن ادعای علم غیب، آن هم به صورت مطلق برای معصوم نیست؛ چرا که اینگونه علم برای هیچ کدام از آنها حاصل نشده است؛ بلکه هدف، آن است که روشن شود علمی که معصوم با آن به سؤالات مردم پاسخ می‌دهد و یا معالم دینی را بر آنان آشکار می‌کند، بسیار فراتر از آموخته‌های مکتبی و مدرسه‌ای است. (معارف، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸).

برخی دیگر از بزرگان، عصمت را معلول علم و اراده دانسته، معتقدند: انسان در سیر و حرکتش برای رسیدن به کمال نهایی، با اختیار خود راهها و اسباب مناسبی که عقل و وحی در اختیار او قرار داده‌اند، بر می‌گزیند و در این سیر اختیاری، دو رکن اساسی وجود دارد که بدون آنها هیچ کاری را نمی‌توان مختارانه شمرد؛ آن دو رکن عبارتند از: علم و اراده (این دو از نظر شدت و ضعف در انسان‌ها متفاوتند). نکته شایان ذکر اینکه: قدرت اراده و تصمیم‌گیری قابل تقویت است؛ یعنی انسان می‌تواند بر اثر تمرین و ریاضت‌های نفسانی و عمل به دستورات دین، اراده خود را تقویت نماید (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۸)؛ بنابراین اجتناب از گناه را باید معلول دو نکته

دانست: ۱. آگاهی از زشتی عمل؛ ۲. نداشتن میل به انجام آن و یا به عبارت دیگر داشتن اراده قوی نسبت به ترک آن.

علامه طباطبایی در توضیح معنای عصمت می‌نویسد: «امری که عصمت بدان تحقق می‌یابد، یک نوع علمی است که صاحبش را از انجام دادن معصیت باز می‌دارد» (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۷۸).

درباره علم و دانش معصومین، روایات مختلفی در جوامع حدیثی دیده می‌شود؛ از جمله اینکه امام باقر علیه السلام فرمودند: «حقاً علم خدا دو گونه است: علمی منتشر و علمی پنهان. علم منتشر در اختیار فرشتگان و رسولان است و علم پنهان، همان علمی است که نزد خود اوست و مادر همه علوم است» (کلینی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۵۵). دیگر اینکه شخصی از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا شما از غیب باخبرید؟ امام علیه السلام فرمودند: گهگاه طومار غیب در برابر ما باز می‌شود و ما می‌بینیم و مطلع می‌شویم و چون آن طومار را از برابر ما ببرند، چیزی نمی‌دانیم (همان). علامه مجلسی رحمته الله علیه نیز می‌نویسد: «اطلاع امام از حوادث غیبی یا ضمائر اشخاص، نسبی است» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۶، ص ۱۰۴). بنابراین آنچه نسبت به معصوم ضرورت دارد، آگاهی او بر مبانی قرآن و سنت، و به طور کلی مجموعه اموری است که به احکام و شرع ارتباط داشته باشد؛ چه اینکه در غیر این حوزه‌ها نیازمند دلیل و برهان عقلی هستیم. ابن ابی الحدید معتقد است: مطابق عقیده شیعه، معصوم، نسبت به معاصرانش از علمیت برخوردار است؛ آن هم علمیت مطلق، اما اهل تسنن هم گرچه علمیت را به طور مطلق برای حضرت علی علیه السلام و دیگر معصومین ذکر نکرده‌اند، لکن با توجه به شواهد متعدد، در علمیت نسبی آنها نسبت به معاصرانشان تردیدی ندارند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳).

گفتنی است اگرچه ریشه و مرجع عصمت، علم است، اما پرواضح است که عصمت چیزی غیر از علمیت است و با صرف علمیت، مطلق عصمت، ثابت نمی‌شود.

قرآن کریم درباره وقوع خطا از پیامبر ﷺ، البته نه خطایی که در امر دین باشد و نه خطایی که سبکی و سفاهت به بار آورد، آیاتی را بیان می‌کند؛ برای نمونه آیات سوره «عبس» که دانشمندان درباره آن اختلاف نظر دارند را می‌توان مورد مطالعه قرار داد؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: «عَبَسَ وَ تَوَلَّى (۱) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (۲) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي (۳) أَوْ يَذُكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (۴)». آن شخص که چون کوری نزد او آمد، روی خود را درهم کشید، چه کسی بود؟ در این آیات، ذکری از آن شخص در میان نیامده است. مفسران قرآن عموماً می‌گویند وی، شخص رسول اکرم ﷺ بوده است. طبرسی در مجمع البیان درباره شأن نزول این سوره می‌گوید: «آیات درباره عبدالله بن ام مکتوم نازل شده، این شخص عبدالله بن شریح بن مالک بن ربیع فهری از بنی‌عامر بن لوی است. داستان چنین بوده که: این شخص نزد رسول خدا ﷺ آمد، در حالی که آن حضرت با عتبه بن ربیع و اباجهل بن هشام و عباس بن عبدالمطلب، و ابی و امیه، پسران خلف، آهسته سخن می‌گفت و آنها را به خدا دعوت می‌کرد و به اسلام آوردنشان امید داشت. در چنین وضعی عبدالله (این ام مکتوم که نابینا بود) وارد شد و بدون توجه به اینکه آن حضرت سرگرم گفتگو با دیگران است، با صدای بلند و مکرر به آن حضرت خطاب کرد و گفت: ای رسول! برای من بخوان و مرا بیاموز از آنچه خدا به تو آموخته. خطاب و درخواست این شخص از یک سو سخن آن حضرت را قطع کرد و از سوی دیگر آن حضرت می‌اندیشید که این سران و اشراف عرب خواهند گفت که پیروان او کوران و بندگانند؛ از این جهت اثر ناخشنودی در چهره آن حضرت پدید آمد و از او روی گرداند و گفتگو با آنها را ادامه داد؛ پس از این حادثه، این آیات نازل شد. سپس رسول اکرم ﷺ این شخص را گرامی می‌داشت و چون او را می‌دید، می‌فرمود: مرحبا به کسی که پروردگارم درباره او به من عتاب کرد! و به او می‌فرمود: آیا حاجت و مطلبی داری؟ و در دو غزوه‌ای

که رسول اکرم ﷺ از مدینه بیرون رفت، او را به جای خود گذارد. انس بن مالک گوید: او (ابن ام مکتوم نابینا) را در کارزار قادسیه دیدم که زرهی در بر و پرچم سیاهی به دست دارد (گویا این نشانه مقام خاصی در جنگ بوده). سید مرتضی علم الهدی رحمته گوید: دلالتی در ظاهر آیه نیست به اینکه متوجه رسول خدا باشد، بلکه فقط خبری است بدون تصریح به شخصی که خبر درباره او می‌باشد و همین، دلیل است بر اینکه مقصود دیگری است؛ زیرا روی ترش کردن از صفات پیغمبر خدا با دشمنان به دور بوده، چه رسد با مؤمنین هدایت‌یافته؛ همچنین توصیف به اینکه به ثروتمندان روی آورد و از فقیران روی گرداند، شباهت به خوی بزرگواری آن حضرت ندارد و مؤید این، توصیفی است که خداوند سبحان از آن حضرت کرده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴)، «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُضِّضْنَا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹). پس ظاهر این است که مقصود از «عَبَسَ وَ تَوَلَّىٰ» غیر از آن حضرت است؛ و از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: درباره مردی از بنی امیه نازل شده که در حضور آن حضرت بوده که ناگاه ابن ام مکتوم آمد؛ پس چون آن شخص اموی او را دید، بدش آمد و خود را جمع کرد و از وی روی گرداند؛ پس از آن، این داستان را خداوند در قرآن آورده و او را نکوهش کرده است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۶، ص ۳۰۲).

مرحوم طالقانی می‌نویسد: «اگر گفته شود به فرض صحت خبر که درباره آن حضرت است، آیا روی درهم کشیدن گناه است؟ جواب این است که ترش‌رویی یا خوش‌رویی با شخص کور یکسان است و او را ناخوش نمی‌آید؛ بنابراین گناهی نیست؛ پس می‌شود که خداوند پیغمبرش را به سبب این کار عتاب کرده باشد تا وی را به بهره بیشتری از خوبی‌ها و نیکی‌ها وادارد؛ و با این خطاب و عتاب به عظمت شأن مؤمن هدایت‌یافته، آگاهی کند و به وی بشناساند که به دست آوردن دل مؤمن برای اینکه بر ایمانش استوار باشد، از به دست آوردن دل مشرک به امید اینکه

ایمان آورد، برتر است. جبائی گوید: این آیه خود دلالت دارد به اینکه چنین رفتاری پس از نهی از آن گناه است، ولی پیش از آنکه خداوند از آن نهی کند، دلالتی بر گناه بودن آن ندارد. بعضی گفته‌اند که رفتار کور بی‌ادبانه بود و پیمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواست با اعراض، وی را ادب کند، ولی چون این توهم پیش آمد که از جهت فقیر بودن از او روی گرداند و چون آنان قدرتمند بودند، به آنها روی آورد، خداوند آن حضرت را مورد عتاب قرار داد.

از حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَام روایت شده است که رسول خدا پس از آن، هر گاه عبدالله بن ام مکتوم را می‌دید، می‌گفت: مرحبا مرحبا! نه به خدا سوگند، مباد که دیگر درباره تو خداوند مرا عتاب کند. تا آن حد آن حضرت به وی مهربانی و لطف می‌فرمود که او خود، آن حضرت را از آن باز می‌داشت» (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۲۴). از آنچه درباره سبب نزول این آیات ذکر شده و آرای که در تفسیر مجمع البیان بدان اشاره شده است، معلوم می‌شود علما و مفسران از صدر اسلام، اتفاق نظر داشته‌اند که مقصود و مخاطب در این آیات شخص رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است؛ تنها سیدمرتضی نظر و احتمال مخالف اظهار نموده است.

طبرسی در تفسیر جوامع الجامع که با همه اختصار جامع‌ترین و کامل‌ترین تفسیر سابقین است و بعد از مجمع البیان و الکافی الشافی آن را نگاشته است، در تفسیر این سوره، همان نظر عموم مفسران را که مقصود، رسول اکرم است را آورده و نظر مخالفی ذکر نکرده است؛ اما رأی یا تردیدی که سید مرتضی اظهار کرده است و بعضی از مفسرین شیعه از آن پیروی کرده‌اند، از جهاتی مورد نظر است:

۱. در پاسخ به اینکه فرموده «ظاهر آیه دلالتی بر توجه آن به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ندارد...»، باید گفت: چگونه دلالت ندارد؟ با آنکه ضمیرهای مخاطب در آیه «وَمَا يُدْرِيكَ... فانت... ما عَلَيْكَ... مَنْ جَاءَكَ...» خطاب به همان است که «عَبَسَ وَ

تَوَلَّى» از او خبر داده است. آیا باور کردنی است که این خطاب‌های پی در پی، متوجه شخص مجهولی از بنی امیه باشد؟! این فرد مشرک اموی که بوده که این اندازه قرآن به او اهمیت داده است و مسئول تزکیه و تذکار دیگری بوده؟ شخص مسلمان کور و روشندل با سعی و کوشش به وی روی آورده است؟ آیا در خطاب‌های ابتدایی قرآن، موردی می‌توان یافت که مخاطب، جز شخص رسول اکرم ﷺ باشد؟

۲. در پاسخ به اینکه فرموده: «[چهره] عبوس کردن نسبت به مؤمن نمی‌تواند از صفات و خوی پیغمبر باشد...»، باید گفت: اینگونه تأثرات، حالاتی است که برای هر کسی در هر مقامی، بخصوص در راه مقصد عالی و دعوت پیش می‌آید؛ و اینگونه تأثرات و حالاتی که در شرایط و اوضاع خاصی پیش می‌آید، اولاً از قسم صفات و اخلاق نیست، دیگر اینکه آن گاه که برای آمال و آرزوهای شخصی نباشد و در طریق دعوت و در راه خدا باشد، به خودی خود پسندیده است.

۳. اما درباره تأییدی که از روایت منقول از حضرت صادق علیه السلام برای نظر خود آورده‌اند که شخص مورد عتاب را فردی از بنی امیه می‌داند، اولاً این روایت مجهول السند است، دیگر آنکه مخالف با تاریخ مسلم و نظر عموم مفسران می‌باشد، و بیش از آن، مخالف روایت دیگری است که از حضرت صادق علیه السلام ذکر شده است که فرمودند: «هرگاه رسول خدا عبدالله بن ام مکتوم را می‌دید، می‌فرمود: «مرحبا مرحبا لا والله لا يعاتبني الله فيك ابدا...».

اما توهم اینکه خطاب عتاب‌آمیز پروردگار، دلالت به این داشته باشد که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله گناهی سرزده است و مخالف عصمت می‌باشد، درست نیست؛ زیرا روی درهم کشیدن و روی گرداندن، از گناهان شمرده نشده است و عتاب پروردگار، دلالت بر کمال توجه و مراقبت نسبت به آن حضرت دارد؛ ضمن آنکه آیات ۷۳ تا ۷۵ سوره بنی‌اسرائیل، از این آیات، عتاب‌آمیزتر و بیشتر از آن، سخت و تهدیدآمیز

می‌باشند: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الذِّیْ أَوْحَيْنَا إِلَیْكَ لِتُفْتَرَىٰ عَلَیْنَا غَیْرَهُ وَإِذَا لَاتُخَذُوكَ خَلِیْلًا، وَ لَوْ لَا أَنْ تُبَشِّرَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَیْهِمْ شَیْئًا قَلِیْلًا. إِذَا لَأَذُقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَیَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَیْنَا نَصِیْرًا».

خطاب این آیات، با همه عتاب و تهدید، متوجه شخص رسول اکرم ﷺ است و هیچ یک از علما و مفسران، حتی سید مرتضی رحمته الله آن را توجیه و تأویل نکرده‌اند؛ بنابراین اینگونه آیات، شواهد روشنی است که شخص پیغمبر اکرم ﷺ در طریق رسالت و دعوت، آنچنان محکوم و مقهور وحی بوده است که در کمترین اندیشه و حرکتش، مراقبت می‌شده است، و همین، دلیل قاطعی است که وحی پیامبران از نوع کشف و الهامات عادی نیست؛ همچنین از مبدأ لاشعور که روانکاوان جدید برای توجیه هر پدیده نفسانی به آن روی می‌آورند و آن را کلید رمز گشودن اسرار روحی می‌شمارند، نمی‌باشد (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۲۶).

نتیجه

دلیلی عقلی نیاز به دستگاه نبوت در عالم آفرینش، برای دستیابی آدمیان به نقطه اوج کمال وجودی خود، دلیلی بر وجود دستگاه عصمت در انبیای الهی و ادامه‌دهندگان رسالت آن بزرگوران است (سبحانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۵۷). عصمت خصیصه‌ای متعالی است که نه تنها معصوم را از دیگران جدا نمی‌سازد، بلکه برای او از کمالات اختیاری محسوب می‌شود؛ طوری که اگر شرایط آن برای دیگر انسان‌ها هم مهیا شود، آنها هم به آن مقام، یا مقامی متناسب با ظرفیت‌های وجودی خود دست می‌یابند.

در دیدگاه سنتی - آن طور که پیداست - عصمت به طور مطلق اثبات می‌شود، اما در هر دو قسمت دینی - فلسفی، نگرشی جدید بر بخشی از رفتارهای معصومین

حاکمیت دارد؛ یعنی عصمت در بیان احکام و اوامر الهی، مطلق و در سایر امور نسبی است. آیاتی مانند آیات ابتدایی سوره «عبس» و دیگر سوره‌ها، مؤید و مدد رسان این نظریه است و در حقیقت و بنابر نظر مفسران، ترک اولی در چنین اموری، منافاتی با عصمت ندارد؛ با این بیان، بسیاری از آیات و روایات با حفظ ظواهر، قابل فهم و تفسیر می‌شوند.

در دیدگاه فلسفی از محدودیت وجودی انبیا و امامان، به محدود بودن عصمت می‌رسیم؛ زیرا عصمت ریشه در علم دارد و علم دارای حقیقتی مشکک و ذومراتب است؛ در نتیجه عصمت نیز حقیقتی دست‌یافتنی و ذومراتب می‌باشد و هر کس به میزان رهایی از آلودگی، معصوم خواهد بود؛ و آن کس که از هر گناه و یا بهتر بگوییم از همه گناهان رها باشد، اوج عصمت را دارا خواهد بود. نمونه‌ی اعلای این بیان، همان انبیا و معصومان می‌باشند. یادآور می‌شویم: توجیه و تنزیه معصومان، هم آنها را در ردیف مجردات قرار داده است و هم باعث می‌شود آن طور که ما پنداشته‌ایم نه درخور پاداش باشند و نه ستایش؛ درحالی که به گفته خود، با اختیار و آگاهی از گناهان دوری جسته، به تکامل رسیده‌اند.

در صورت تفکیک بین رفتارهایی که منشأ آنها عصمت است و رفتارهای دیگر، می‌توان از قول و فعل و تقریر معصومان برداشتی معقول و انسان‌گرایانه داشت و چهره‌ی پاک و منزّه ایشان را برای سالکان حقیقی به الگویی قابل درک و دستیابی برای نوع بشر تبدیل نمود.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین؛ شرح نهج البلاغه؛ تصحیح ابراهیم محمد ابوالفضل؛ بیروت: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
۲. ابن فارس، احمد بن زکریا؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام هارون؛ قم: دارالکتب العلمیه، [بی‌تا].
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ الطبعة الثالثة، بیروت: دار الصادر، ۱۴۱۴ق.
۴. ابن خلدون، محمد بن عبدالرحمن؛ مقدمة العبر؛ بیروت: مؤسسة العلمی للمطبوعات، [بی‌تا].
۵. ابن عربی، محیّ الدین؛ فصوص الحکم؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۶.
۶. ابوزید، نصر حامد؛ مفهوم النص؛ ترجمه مرتضی کریمی‌نیا؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۷. امینی، ابراهیم؛ پیامبری و پیامبر اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۸. پرچم، اعظم؛ بررسی تطبیقی مسائل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین؛ اصفهان: کنکاش، ۱۳۸۲.
۹. سبحانی، جعفر؛ الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل؛ قم: مرکز علوم اسلامی، [بی‌تا].
۱۰. _____؛ منشور جاوید؛ قم: توحید، ۱۳۷۰.
۱۱. _____؛ رهبری امت؛ تهران: کتابخانه صدر، [بی‌تا].
۱۲. صدوق، محمد ابن بابویه؛ عیون اخبار الرضا؛ تحقیق حسین اعلمی؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، [بی‌تا].
۱۴. طالقانی، سید محمود؛ پرتوی از قرآن؛ ج ۴، تهران: انتشار، ۱۳۶۲.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق رضا ستوده؛ تهران: مانی، ۱۳۶۰.
۱۶. علم الهدی، سید مرتضی؛ تنزیه الانبیاء؛ ترجمه سلمان رحیمی مشهد؛ آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
۱۷. غزالی، محمد؛ المستصفی من علم الاصول؛ قم: دار الفکر، [بی‌تا].
۱۸. کسار، جوادعلی؛ پژوهشی در پرسمان امامت؛ ترجمه نورالهدی توفیق؛ قم: دار فراق، ۱۳۸۲.
۱۹. کلینی رازی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۳ق.
۲۰. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ الطبعة الثانية، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۲۱. محمّدی، علی؛ شرح کشف المراد؛ قم: دارالفکر، [بی‌تا].
۲۲. محیّ‌الدین، عبدالرزاق؛ ادب المرتضی؛ ترجمه جواد محدثی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ راهنماشناسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۲۴. معارف، مجید؛ تاریخ عمومی حدیث؛ ج ۴، تهران: کویر، ۱۳۸۴.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن؛ قم: مطبوعاتی هدف، ۱۳۷۱.
۲۶. مفید، نعمان بن محمّد؛ اوایل المقالات؛ قم: المعتبر العالمی بألفیة شیخ مفید، مهر، ۱۴۱۳ق، «الف».
۲۷. _____؛ تصحیح اعتقادات الامامیه؛ قم: المعتبر العالمی بألفیة شیخ مفید، مهر، ۱۴۱۳ق، «ب».
۲۸. _____؛ المسائل العکبریة؛ قم: المعتبر العالمی بألفیة شیخ مفید، مهر، ۱۴۱۳ق، «ج».
۲۹. مهدوی‌راد، محمدعلی؛ الموضوع؛ (جزوه مقطع دکتری)، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷.
۳۰. نصیری، علی؛ رابطه متقابل کتاب و سنت؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی