

An Examination of the Incompatibility of Innate Infallibility with the Theory of Acquisition (*Kasb*) from the Perspective of the Ash‘arites

Seyyed Mahdi Tajzadeh Qahi¹

Mostafa Soltani²

Mohammad Maleki (Jalaluddin)³

(Received on: 2020-07-13; Accepted on: 2020-10-20)

Abstract

The issue of prophetic infallibility is a central topic among theologians, and its various dimensions have been the subject of discussion throughout history. One of these dimensions is the relationship between infallibility and free will of the prophets, which this article examines from the perspective of the Ash‘arites. The Ash‘arites face a kind of incompatibility and contradiction in this area; because, according to the theory of acquisition (*Kasb*), they consider the realization of human actions to be solely dependent on divine power and do not attribute any role to human power and free will in realizing their actions. Therefore, the Ash‘arites define infallibility as the ability to obey God and the inability to commit sin, which in fact entails a form of determinism in infallibility; while they believe that the prophets possess free will in infallibility. This view leads to incompatibility and contradiction in this issue.

Keywords: Ash‘arites, Infallibility, Prophets, Theory of Acquisition (*Nazariyyat al-Kasb*), Possibility of Sin

1. Ph.D. Candidate in Theological Schools of Thought, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
(Corresponding Author) – mehditajzad@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Schools of Thought, University of Religions and Denominations, Qom, Iran – proman.ms@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran – hngfmhtgd@jgjjg.mjhg

بررسی تنافی عصمت ذاتی با نظریه کسب از دیدگاه اشاعره

سید مهدی تاج زاده قهی^۱

مصطفی سلطانی^۲

محمد ملکی (جلال الدین)^۳

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹]

چکیده

مسئله عصمت انبیا از موضوعات محوری در میان متکلمان است و ابعاد مختلف آن از گذشته تاکنون محل بحث بوده است. یکی از این ابعاد، رابطه عصمت و اختیار انبیاست که این مقاله به بررسی آن از منظر اشاعره پرداخته است. اشاعره در این زمینه با نوعی تنافی و تضاد روبه‌رو شده‌اند؛ زیرا براساس مبنای نظریه کسب، تحقق افعال انسان را تنها وابسته به قدرت الهی می‌دانند و برای قدرت و اختیار انسان در تحقق افعال او هیچ نقشی قائل نیستند. بنابراین اشاعره، عصمت را توانایی بر طاعت خداوند و عدم توانایی بر انجام گناه معنا کرده‌اند که در واقع نوعی جبرگرایی در عصمت وجود دارد؛ در حالی که آنان قائلند که انبیا در عصمت دارای اختیار هستند. این دیدگاه آنان تنافی و تناقض در این مسئله را به دنبال دارد.

واژگان کلیدی: اشاعره، عصمت، انبیا، نظریه کسب، امکان گناه

۱. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) mehditajzad@gmail.com

۲. دانشیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران proman.ms@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران hngfmhtgd@jzgjg.mjhg

طرح مسئله

مسئله عصمت انبیا از جمله مسائل مهم و مطرح در علم کلام بوده که از دیرباز از جهات مختلف مورد بحث و بررسی صاحب نظران و متکلمان قرار گرفته است. در بحث قلمرو عصمت، گروهی بر این باورند که پیامبر ﷺ از آغاز تولد تا پایان عمر معصوم است و میان دوره پیش از بعثت و پس از آن تفاوتی وجود ندارد؛ در مقابل، شماری دیگر عصمت را ویژه دوران پس از بعثت می دانند. افزون بر این، درباره حدود عصمت نیز دیدگاه های گوناگونی مطرح شده است: اینکه پیامبر ﷺ تنها در دریافت و ابلاغ وحی معصوم است یا دامنه عصمت فراتر می رود؛ اینکه عصمت شامل تمامی گناهان است یا فقط عدم ارتکاب کبائر را در بر می گیرد؛ و نیز اینکه عصمت از خطا و اشتباه چگونه تبیین می شود. این موارد از مهم ترین محورهای اختلاف میان صاحب نظران است.

اما یکی از مسائل اساسی در بحث عصمت انبیا، رابطه عصمت و اختیار انبیا و سازگاری یا ناسازگاری عصمت با این اختیار است. متکلمان و صاحب نظران مذاهب مختلف به بررسی این مسئله پرداخته و تلاش نموده اند که به سؤال مطرح شده در این مسئله پاسخ دهند که در این تحقیق به بررسی این مسئله از دیدگاه مذهب کلامی اشعری به عنوان یکی از بزرگ ترین مذاهب کلامی اهل سنت پرداخته می شود.

تحقیق پیرامون این مسئله از دیدگاه اشاعره، مستلزم واکاوی تعریف و حقیقت «نظریه کسب» به عنوان یکی از مبانی کلامی اشاعره و سپس «عصمت» و رابطه عصمت و اختیار انبیا از دیدگاه اشاعره است.

نظریه کسب

کسب در لغت به معنای تحصیل، به دست آوردن، حرفه و شغل است (عمید، ۱۳۷۵: ص ۹۷۴) و در اصطلاح قرآنی، واژه ای است که به افعال انسان اطلاق می شود. ابوالحسن اشعری

به عنوان مؤسس مذهب کلامی اشعری برای طرح این نظریه، از این واژه استفاده کرده است. نظریه کسب در اصطلاح اشاعره چنین است: افعال بشر، هم به خداوند متعال منسوب است و هم به بشر، با این تفاوت که خدا خالق افعال بشر و بشر کاسب آن است؛ به عنوان مثال وقتی که سخن می‌گوید، خداوند خالق صوت است و گوینده سخن، کاسب آن است؛ چنان‌که در قرآن آمده است: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ؛ آنچه [از خوبی] به دست آورده به سود او، و آنچه [از بدی] به دست آورده به زیان اوست» (بقره: ۲۸۶).

اشعری در قالب این نظریه می‌گوید: «خالقی جز خدا نیست و همه چیز، از جمله افعال انسانی مخلوق خداست، و فاعل حقیقی افعال، خداست؛ چراکه تنها قدرت قدیم در خلقت مؤثر است و این قدرت منحصرأً برای خداست» (اشعری، ۱۴۰۰: ص ۱۹۶).

اشعری معتقد است خداوند، خالق افعال است و انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان ایجاد می‌کند. وی معتقد است: «حقیقت در نزد من این است که معنای اکتساب و کسب کردن، وقوع فعل همراه و هم‌زمان با قوه حادث است. پس کسب‌کننده فعل کسی است که فعل همراه قدرت در او ایجاد شده است» (اشعری، ۱۴۰۰: ص ۵۳۲).

انگیزه اشعری از طرح نظریه کسب

انگیزه ابوالحسن اشعری از طرح این نظریه، تثبیت و احیای قدرت مطلقه خداوندی است که به گمان وی، دیدگاه معتزلیان، این قدرت مطلقه را مخدوش ساخته بود. از این رو او معتقد بود که قبول نگرش معتزلیان مستلزم آن خواهد بود که بپذیریم آنچه از افعال بندگان در جهت شر، سر می‌زند خلاف اراده خداوند است و این مطلب وقوع فعلی در قلمرو قدرت خدا، آن‌هم خلاف اراده او، عقیده‌ای زشت و قبیح است (تفتازانی، ۱۳۴۶: ش: ص

۸۳. در واقع، اشعری و پیروانش معتقدند که در جهان باید فقط قدرت خدا کارگر و مؤثر باشد و اگر بگوییم هم قدرت خدا و هم قدرت بنده مؤثر است، دچار اشکال می‌شویم. ابوالحسن اشعری، برای گریز از این اشکال - که براساس نظریه او انسان هیچ‌گونه اختیاری در افعال خود ندارد و در نتیجه، تکلیف و ثواب و عقاب، و نیز انزال کتاب‌ها و ارسال پیامبران بی‌معنا خواهد شد؛ زیرا ثواب و عقاب مبتنی بر اختیار انسان است - اختیار داشتن انسان و سهم او در انجام کارها را این‌گونه بیان می‌کند:

خداوند هماهنگ با قصد و نیت انسان، عین فعل را آفریده و فعل را تمام می‌کند و انسان در هیچ موضوعی رأساً نمی‌تواند کاری انجام دهد و قسمتی از فعل نتیجه قصد اوست و به دلیل همین قصد، که معطوف به انجام فعلی نیک یا بد و قبیح است ثواب و عقاب آن فعل را کسب می‌کند، و این تطابق و هماهنگی میان اختیار انسان و اختراع و خلق عمل توسط خدا نیز ناشی از عادت و سنت الهی است که به موجب آن هرگاه فعل انسان انجام پذیرد این هماهنگی خلق می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۳۵۸-۳۵۹).

خلاصه دیدگاه اشاعره درباره نظریه کسب این است که افعال انسان فقط به قدرت خداوند تحقق می‌یابد و قدرت و اختیار انسان در تحقق افعال او هیچ‌گونه تأثیری ندارد. افعال اختیاری انسان فقط به قدرت خداوند واقع می‌شوند. خدا آفریننده اعمال است و انسان کسب‌کننده آن است؛ با استطاعت هم‌زمان با فعل، و بدون تعمیم فعل انسان به آثاری که بر آن مترتب است.

سرگذشت نظریه کسب

نظریه کسب، پس از آنکه اشعری آن را به صورت یک نظریه علمی مستقل صورت‌بندی کرد، تا امروز سه مرحله را پشت سر گذاشته است:

مرحله تبیین

گروهی از پیروان مکتب اشاعره مانند «امام محمد غزالی» بدون اینکه چیزی به آن اضافه یا کم کنند، صرفاً به تبیین نظریه اشعری پرداختند. غزالی معتقد است کسب این است که هم‌زمان با اِعمال قدرت خدا (در صدور فعل از سوی عبد)، به بشر نیز قدرتِ مقارن داده می‌شود و نه قدرتِ متقدّم؛ یعنی خدا خالق است و عبد کاسب. به تعبیر او، عبد در فعل مداخلیت دارد؛ اما تأثیر او در فعل چنین است که هنگام انجام یک عمل، خدا به عبد قدرت می‌دهد، بدون آنکه عبد اجازه استفاده از این قدرت را داشته باشد؛ زیرا هم‌زمان با حدوث قدرت در عبد، خدا اعمال قدرت می‌کند و فعل ایجاد می‌شود؛ اما موقع اعمال قدرت خدا، قدرت عبد هیچ اثری ندارد (غزالی، ۱۹۹۳م: ص ۵۹).

مرحله تکمیل

گروهی دیگر این نظریه را کامل ندانستند و به تکمیل آن پرداختند و در نظریه کسب، اصلاحاتی وارد کردند که از جمله این گروه، ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳ق) را می‌توان نام برد. وی نظریه کسب را در لباس جدیدی مطرح کرد. او معتقد است افعال بشر دو جنبه دارد: جنبه تکوینی و جنبه عنوانی.

مثلاً وقتی که انسان نماز می‌خواند اگر بگوییم: «صَلَّى اللهُ»، دروغ است. باید بگوییم: «صَلَّى الْعَبْدُ»؛ زیرا این نماز دو جنبه دارد: یکی افعال و حرکات است که تکوینی است و انرژی می‌خواهد. این حرکات تکوینی توسط خدا به طور مستقیم و بی واسطه ایجاد می‌شود؛ اما این حرکات به صورت جمعی، عنوانی دارد و آن عنوان «نماز» است. عبد، کاسب این عنوان است و اگر ثواب و عقابی هست به خاطر همین عناوین (صَلَّى الْعَبْدُ وَصَامَ الْعَبْدُ و...) است که به عبد نسبت داده می‌شود (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۹۸).

مرحله انکار

گروه سومی از اشاعره، به طور کلی منکر نظریه کسب شدند و آن را خلاف واقع دانستند. آن‌ها معتقدند این نظریه، توان حل مسئله را ندارد و در واقع نظریه کسب، تقریر دیگری از جبر است؛ بنابراین با شجاعت این نظریه را مردود اعلان نمودند و در مسئله اعمال انسان، قائل به نظریه امامیه یعنی امر بین الامرین شدند. از جمله این افراد می‌توان از ابوالمعالی امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۸ ق) نام برد. او معتقد بود که نمی‌توان قدرت و استطاعت را از انسان نفی کرد؛ چراکه این دو با حکم عقل ثابت شده‌اند. بنابراین در عقیده وی انسان دارای قدرت است. همچنین وی معتقد بود که قدرت انسان، قدرتی حقیقی است و صرف تسمیه و قدرت بدون اثر نیست؛ زیرا قدرت بدون اثر، در واقع همان عدم قدرت است که مخالف با حکم عقل است. حال که انسان دارای قدرت مؤثر است، افعالش به قدرت خودش مستند می‌شود؛ اما این استناد به صورت مستقل نیست، بلکه خداوند نیز دارای نقش بوده و نقش خداوند خلق نمودن قدرت برای انسان‌هاست. بنابراین فعل انسان مستند به قدرت خودش بوده و قدرت انسان، معلول و مخلوق خداوند است (ایجی، ۱۴۲۳: ص ۳۰۶).

از جمله متکلمان و اندیشمندان اشعری که نظریه کسب را انکار کرده‌اند، عبارت‌اند از: عبدالوهاب بن احمد شعرانی (متوفای ۹۷۳ ق) در کتاب الیواقیت والجواهر (بی‌تا: ص ۲۵۱)، شیخ محمد عبده در رساله التوحید (۲۰۵: ص ۴۷)، شیخ عبدالعظیم زرقانی در مناهل العرفان (۱۹۹۵: ج ۲، ص ۴۲-۴۳)، شیخ شلتوت در تفسیر القرآن الکریم (۱۳۷۹ ش: ص ۱۸۵-۱۸۶؛ سبحانی، ۱۳۸۱ ش: ج ۳، ص ۱۲۳؛ سبحانی ۱۴۲۵ ق: ج ۳، ص ۱۱۱).

عصمت از دیدگاه اشاعره

قبل از ورود به بحث عصمت از دیدگاه اشاعره به بیان معنای لغوی و اصطلاحی عصمت پرداخته می‌شود:

تعریف عصمت

عصمت در لغت از مصدر «عَصَمَ» و «عِصْمَة» گرفته شده و به معنای امتناع، ملازمه و حفاظت از نفس به کار رفته است (فیومی، ۱۴۲۵ق: ص ۴۱۴). افزون بر این، برخی لغویان از عصمت به عنوان ابزاری برای کمال نیز یاد کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ص ۷۷۹). لفظ عصمت با تمام مشتقات خود در قرآن سیزده بار وارد شده و در همه آن‌ها به معنای منع و نگهداری است؛ مانند آیه‌ای که می‌فرماید: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا؛ به ریسمان الهی چنگ بزنید و آن را نگه دارید و متفرق نشوید» (آل عمران: ۱۰۳).

متکلمان اشاعره، از آنجا که نظام اسباب و مسببات در عالم را نمی‌پذیرند و منشأ صدور همه چیز را در عالم مستند به نظریه کسب و خداوند می‌دانند؛ لذا تعریفی را هم که از عصمت ارائه می‌کنند، براساس همین مبناست. اشاعره عصمت را مستقیماً به خداوند نسبت می‌دهند، به این معنا که خداوند در انسان معصوم فقط قدرت طاعت را خلق می‌کند و هیچ فعل قبیح و گناهی را خلق نمی‌کند؛ با فرض اینکه در آن شخص قدرت ارتکاب معصیت وجود دارد. بنابراین معروف است که ابوالحسن اشعری در عین اینکه عصمت را نیروی اعطایی خداوند به انبیا می‌داند، آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «العصمة القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية؛ عصمت توانایی بر طاعت خداوند و عدم توانایی بر انجام گناه است» (رازی، ۱۹۹۲م: ص ۲۱۸). همچنین قاضی عضدالدین ایجی، در تعریف عصمت می‌گوید: «هي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنباً؛ نزد ما اشاعره عصمت آن است، که خدا، گناه را در انبیا، به وجود نیاورد» (ایجی، ۱۹۹۸: ج ۳، ص ۴۴۸).

محدوده عصمت نزد اشاعره

قاضی ایجی درباره محدوده عصمت انبیا، عصمت را به چند بخش تقسیم می‌کند:

اشاعره، عصمت انبیا را قبل از بعثت در دو بخش، مورد بحث قرار داده‌اند: ۱. عصمت از کفر ۲. عصمت از گناهان.

تقریباً همه فرق اسلامی درباره عصمت از کفر و شرک بر آن اتفاق نظر دارند به جز فرقه ازارقه از خوارج که هر گناهی را کفر دانسته‌اند و بر همین مبنا صدور کفر و گناه را از انبیا در زمان، قبل و بعد از بعثت جایز می‌دانند (ایچی، ۱۹۹۸: ج ۸، ص ۲۸۸).

اشاعره صدور گناه کبیره را از انبیا قبل از نبوت جایز می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۴۵۵) و عصمت قبل از نبوت را ضروری نمی‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ص ۱۹۷).

قاضی ایچی در یک حصر عقلی گناهان بعد از مقام نبوت و در حوزه عمل را به چهار دسته «گناهان کبیره به صورت عمدی، گناهان کبیره به صورت سهوی، گناهان صغیره به صورت عمدی و گناهان صغیره به صورت سهوی» تقسیم می‌کند که در گناهان کبیره به صورت عمدی آن را جایز نمی‌داند و درباره صدور گناهان کبیره به صورت سهوی معتقد است که، صدور آن‌ها از انبیا چه به صورت سهوی و چه بر سبیل خطای در تأویل، در نزد اکثر اشاعره جایز است و هیچ تداخلی در بعثت آن‌ها و عدم پذیرش آن‌ها از سوی مردم ندارد (ایچی، ۱۹۹۸: ج ۸، ص ۲۸۹).

اما صدور گناهان صغیره چه به صورت عمدی و چه به صورت سهوی جایز است، مگر گناه صغیره‌ای که موجب خواری و پستی انبیا شود که در این صورت صدور این گناه بر آن‌ها جایز نیست (ایچی، ۱۹۹۸: ج ۸، ص ۲۹۰).

رازی معتقد است که قبل از بعثت، ضرورتی ندارد انبیا از عصمت در افعال خود برخوردار باشند؛ اما در دوران نبوت، واجب است که از گناهان کبیره و صغیره عمدی معصوم باشند و صغیره سهوی را برای انبیا جایز می‌داند (فخر رازی، ۱۴۰۹: ص ۲۸).

فخر رازی معتقد است، انبیا در افعالشان هرگز مرتکب خطا و گناه عمدی نشده‌اند؛ اما ممکن است سهواً دچار خطا و لغزش شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۴۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۴: ص ۳۲۲).

رابطه عصمت و امکان صدور گناه

از جمله مسائلی که در بحث عصمت مورد اختلاف متکلمان و دانشمندان اسلامی است، مسئله اختیار و سازگاری آن با عصمت است. در این میان، برخی عصمت را ناشی از علم و آگاهی از عواقب معاصی می‌دانند و کاملاً با اختیار سازگار می‌دانند و برخی عصمت را ناشی از نیرویی می‌دانند که در معصوم نهادینه شده و بی‌اختیار، وی را از انجام معاصی و خطا، ناتوان می‌سازد. تعاریف علمای اشاعره از حقیقت عصمت، بیانگر جبری بودن آن و عدم سازگاری عصمت، با اختیار است؛ به گونه‌ای که قاضی ایجی ضمن اینکه تعریف خود را به همه اشاعره نسبت می‌دهد، عصمت را جبرانگارانۀ تعریف می‌کند و می‌گوید: «وہی عندنا أن لا یخلق اللہ فیہم ذنباً؛ عصمت آن است که خداوند گناه را در انبیا به وجود نیاورد» (ایجی، ۱۹۹۸ق: ج ۸-۷، ص ۳۰۶).

منظور وی از «نزد ما اشاعره» اشاره به اصل اعتقادی است که همه اشاعره معتقدند آغاز هر فعلی ناشی از ارادۀ خداوند است. جرجانی از شارحان کلامی اشاعره در شرحی بر ادعای ایجی به وضوح تصریح می‌کند که اقتضای اصل کلامی ما این است که صدور همه اشیا و افعال بدون واسطه به فاعل مختار که همان خداوند است، استناد داده می‌شود (جرجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۴۴۷).

تفتازانی نیز عصمت را آفرینش قدرت اطاعت از سوی خداوند می‌داند (تفتازانی، ۱۳۴۶ش: ج ۴، ص ۳۱۲). او در جای دیگر تفسیر واضح‌تری از جبری بودن عصمت ارائه می‌کند و

می‌گوید: «حقیقت عصمت این است که خداوند، گناه را در حیطه کاری خود نیافریند، با اینکه بر انجام گناه توانا و مختار است» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۱۳).

با توجه به رویکرد متکلمان اشعری که نظام اسباب و مسببات را پذیرفته‌اند و به استناد بی‌واسطه حوادث به اراده الهی اعتقاد دارند و در پی آن، نگاه آنان به مسئله عصمت آن است که خداوند در انسان معصوم هیچ فعل قبیح و گناهی را خلق نمی‌کند. طبق دیدگاه اشاعره، عصمت انبیا را نمی‌توانند به خود انبیا نسبت دهند؛ بلکه آن را فعل الهی و در نهایت فضل و توفیق الهی توصیف می‌کنند که خداوند آن را به بعضی بندگان خویش اعطا می‌کند و در نهایت عصمت از دیدگاه آنان ذاتی و جبری تلقی می‌شود.

بدیهی است که این‌گونه تفسیر از عصمت، به جبری بودن آن می‌انجامد؛ از این رو بعضی دیگر از اشاعره مثل تفتازانی قید «مع بقاء قدرته و اختیاره» را به این تعریف اضافه نموده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۳۱۲) تا خود را از مفاسدی که این جبری بودن عصمت در پی دارد، برهانند.

صابونی، علی‌رغم اینکه عصمت را همانند سایرین تعریف می‌کند، معتقد است عصمت، لطف الهی به انبیا است و از آن به عنوان نیرویی یاد می‌کند که خداوند از بدو تولد آنان را از وقوع خطا و معصیت محافظت می‌کند (صابونی، ۱۳۹۰ش: ص ۶۲)؛ با این حال ارتکاب انبیا به معاصی را ناممکن نمی‌داند و معتقد است این دست خطاها خللی در شخصیت نبوی ایشان وارد نمی‌کند (صابونی، ۱۳۹۰ش: ص ۶۷).

اما فخر رازی، در خصوص اختیار یا جبر در مسئله عصمت، متکلمان و اندیشمندان را به دو گروه، تقسیم کرده است: گروه اول، کسانی که معصوم را مجبور و ناتوان از گناه می‌دانند؛ و گروه دوم، قائلان به اختیار معصومان بر انجام گناه.

رازی در این باره، این‌گونه گزارش می‌دهد:

گروهی از کسانی که قائل به عصمت‌اند، معتقدند که معصوم، کسی است که توانایی انجام معصیت را ندارد و گروهی دیگر، اعتقاد دارند که انجام گناه برای آن‌ها ممکن است. در گروه اول، برخی بر این عقیده‌اند که معصوم، در جان یا روحش خاصیتی وجود دارد که مانع اقدام او بر انجام معاصی است؛ اما برخی دیگر معصوم را در ویژگی‌های جسمانی، همانند سایر انسان‌ها می‌دانند؛ اما با وجود این، عصمت را به قدرت و توانایی بر طاعت و عدم توانایی بر معصیت، تقریر کرده‌اند و این قول ابوالحسن اشعری است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۲۱).

گروه دوم کسانی هستند که اختیار را از معصوم، سلب نکرده‌اند و عصمت را این‌گونه تعریف کرده‌اند که عصمت امری است که خداوند، در خصوص بنده‌اش آن را انجام می‌دهد و می‌داند که با وجود داشتن اختیار، وی مرتکب گناه نمی‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۲۱). این گروه برای رد سخن گروه اول، استدلال عقلی ارائه کرده‌اند: اگر آنچه ایشان گفته‌اند درست باشد، معصومان به خاطر عصمت خود مستحق ستایش نمی‌بودند و احکام امر و نهی، ثواب و عقاب، بی‌معنا و باطل می‌شد. دلیل نقلی این دیدگاه نیز آیه ۱۱۰ سوره کهف معرفی شده است که می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ؛ بگو همانا من نیز مانند شما بشری هستم» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۲۳).

فخر رازی سپس برای بیان اجباری نبودن عصمت، اسبابی را برای عصمت ذکر کرده و آن را گمان این گروه دوم پنداشته است. او در آخر، اجتماع این اسباب را در یک فرد، مساوی با تحقق عصمت می‌داند و این اسباب را بدین شرح بیان می‌کند:

۱. در نفس یا بدن، ویژگی و ملکه‌ای است که دوری از گناه را اقتضا می‌کند؛
۲. معصوم همواره علم به بدی و زشتی گناه و همچنین آگاهی به خوبی طاعت دارد؛

۳. این علوم از طریق وحی و سخن خداوند به معصوم می‌رسد؛

۴. هرگاه از معصوم خطایی صادر شود که از باب ترک اولی یا نسیان باشد، به حال خود واگذار نمی‌شوند، بلکه معاقبه و متنبه می‌شوند و امر بر آن‌ها سخت می‌شود.

پس هرگاه این امور چهارگانه با هم جمع شوند، صدور گناه از آن‌ها معدوم و محال می‌شود (رازی، ۱۹۹۲: ص ۱۶۷). بنابراین، رازی معتقد است عدم وقوع معصیت از معصوم، اجباری نیست و به اسباب دیگری مبتنی است.

فخر رازی در کتاب عصمة الأنبياء در تفسیر آیه «وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ»، مقدم شدن جواب شرط در این آیه را دلیل اختیاری بودن عصمت دانسته و آیه را بیانگر این می‌داند که یوسف، به خاطر عجز از انجام گناه آن را ترک نکرد، بلکه به خاطر خدا و ترس از عقوبت او به طرف گناه نرفت (فخر رازی، ۱۴۰۹: ص ۷۵).

گرچه اصل مدعای رازی که «عصمت معصومان اجباری نیست»، سخن صحیحی است؛ اما آن اسبابی که فخر رازی برای عصمت برشمرده، خالی از اشکال نیست. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تلخیص المحصل ذیل این سخن فخر رازی و در نقد آن می‌نویسد:

اینکه رازی اسباب عصمت را در این چهار امر دانسته، دارای اشکال و ناتمام است؛ زیرا او یکی از اسبابی را که برای عصمت مطرح کرده، وحی است؛ در حالی که تعداد زیادی از علما قائل به عصمت ملائکه و ائمه هستند؛ چنان که معتقد به عصمت حواریون و حضرت مریم و حضرت فاطمه علیها السلام هستند؛ باین حال کسی قائل به نزول وحی به آن‌ها نیست. از سوی دیگر، روشن است که عصمت نمی‌تواند به خاطر طمع در سعادت و خوف از معصیت باشد؛ چرا که مقتضای این سخن آن است که عصمت مطابق با طبع صاحب آن (معصوم) نباشد، بلکه این عصمت با تکلف باشد. پس

نیکو است که بگوییم خداوند متعال در حق معصوم لطفی می‌کند که با وجود این لطف، داعی و انگیزه‌ای به ترک طاعت و ارتکاب معصیت ندارد، با اینکه بر انجام و ترک آن قدرت دارد. البته این بنا بر عقیده معتزله است یا اینکه بگوییم: ”عصمت ملکه‌ای است که با وجود آن، از شخص معصوم، معصیت صادر نمی‌شود“ و این رأی حکماست (طوسی، ۱۴۰۵: ص ۳۶۹).

او همچنین معتقد است که دیدگاه اشاعره بر این است که عصمت، قدرت بر طاعت و عدم قدرت بر معصیت است و فرد معصوم از نظر آفرینش جسمانی و روحانی با دیگر افراد بشر متفاوت است. همین تفاوت، منشأ امتناع صدور معصیت از اوست؛ یعنی ساختار آفرینش او مستلزم نداشتن اختیار است (طوسی، ۱۴۰۵: ص ۳۶۸).

دلایل اشاعره بر امکان گناه و خطا از سوی انبیاء

اشاعره برای اثبات ادعای خود، امکان ارتکاب گناه پیش از نبوت و امکان صدور خطا و گناه پس از نبوت را با آیات قرآن استناد می‌کنند. در ادامه، به برخی از این آیات و دیدگاه ایشان اشاره می‌شود:

فخر رازی با استناد به آیه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا؛ ما برای تو پیروزی نمایانی را مقدر کردیم تا خدا گناه پیشین و پسین تو را بپامزد و نعمت خود را برای تو تمام کند و تو را به راهی راست هدایت کند» (فتح: ۱-۲) می‌گوید: «آیه فوق صراحت در مغفرت دارد و مغفرت صرفاً در جایی صدق می‌کند که از شخص گناه یا خطا سر زده باشد» (فخر رازی، ۱۴۰۹: ص ۱۰۹). البته وی در انتها بر این نظر است که «ترک اولی» هم می‌تواند از نظر خدا گناه محسوب شود (فخر رازی، ۱۴۰۹: ص ۱۰۹) و بنابراین منظور وی از گناه همان ترک اولی است.

وی در تفسیر آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ»؛ خدای تو را عفو کند چرا پیش از آن که حال راست‌گویان بر تو روشن شود و دروغ‌گویان را باز شناسی، به آنان اذن قعود و نرفتن به جهاد دادی؟» (توبه: ۴۳) معتقد است که عفو و بخشش صورت نمی‌گیرد، مگر اینکه بعد از صدور گناهی، عفو صورت گیرد. بنابراین همین امر بر این دلالت دارد که از پیامبر ﷺ گناهی سر زده است (فخر رازی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۰۶).

زمخشری هم می‌گوید جمله «عفی الله عنک» کنایه و استعاره از جنایت و جرم است؛ چون عفو مرادف آن است؛ یعنی عفو به دنبال جرم و جنایت می‌آید و معنای آیه این است که «تو خطا کردی و چه فعل بدی انجام دادی» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۲۷۴).

از جمله آیات دیگری که مورد استناد اشاعره قرار گرفته، آیه‌ای است که می‌فرماید: «وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ؛ و توبه به آن مرد [زید بن حارثه] که خدا نعمتش داده بود و تو نیز نعمتش داده بودی، گفتی: زنت را برای خودت نگاه دار و از خدا بترس در حالی که در دل خود آنچه را که خداوند آشکار ساخت مخفی نگاه داشته‌ای و از مردم ترسیدی؛ در حالی که خدا از هر کس دیگر سزاوارتر بود که از او بترسی» (احزاب: ۳۷).

زمخشری و فخر رازی و بسیاری از مفسران دیگر، از آیه مزبور احتمال «ترک اولی» را نیز مطرح کرده‌اند و اینکه پیامبر ﷺ علاقه خود به زینب را مخفی نگاه داشته بود را حمل بر ترک اولی کردند. آن‌ها معتقدند پیامبر ﷺ مکلف به ابراز علاقه خود بوده است؛ در حالی که این تکلیف را ترک کرده بود.

از آیات دیگری که مورد استناد اشاعره در ترک اولی قرار گرفته، آیه‌ای است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ ای پیامبر چرا

چیزی را که خداوند حلال کرده است به خاطر خشنود ساختن زنان بر خود حرام کرده‌ای و خداوند آمرزنده و مهربان است» (تحریم: ۱).

بیشتر اشاعره از آیه مزبور برداشت کردند که پیامبر ﷺ حلالی را تحریم کرده است. بیشترین دلیل برداشت آنان، توجه به روایاتی است که در سبب نزول آیه بیان شده که به صورت‌های متفاوتی نقل شده است (زمخشری، ذیل آیه).

فخر رازی (۱۴۲۰ق: ج ۲۹-۳۰، ص ۴۰-۴۱)، طبرسی (۱۳۷۲ش: ج ۹-۱۰، ص ۴۷۱)، صابونی (۱۳۸۲ش: ج ۳، ص ۴۵۶) و برخی دیگر بر این عقیده‌اند که عقاید مزبور در آیه، یادآوری به پیامبر ﷺ است که تحریم آنچه حلال است، سزاوار او نیست. اشاعره به آیات دیگری نیز استناد می‌کنند که به ذکر همین چند آیه اکتفا می‌کنیم.

تنافی عصمت ذاتی و امکان صدور گناه

همان‌طور که گذشت اشاعره از یک سو قائل به عصمت ذاتی و جبری بودن آن هستند و از سوی دیگر، امکان خطا و گناه را برای انبیا جایز می‌دانند و این کلام اشاعره با یک نوع تناقض و تنافی همراه هست؛ زیرا:

۱. این پرسش مطرح است که اگر انبیا جبراً معصوم هستند، چگونه می‌توان تصور کرد که انبیا از اراده جبری خداوند در انجام طاعت تخلف نموده و مرتکب معصیت یا خطا می‌شوند.

۲. ادعای احتمال ارتکاب به گناه از سوی انبیا توسط اشاعره در زمان ادعای جبری بودن عصمت، به معنای آن است که اراده واجب خداوند، دچار تغییر شده است؛ یعنی خداوند اراده کرده بود انبیا فقط مأمور به طاعت باشند و از ارتکاب به هر نوع معاصی و خطایی مصون باشند؛ ولی انبیا مرتکب گناه یا خطا شده‌اند.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته از ادعای اشاعره در تعریف عصمت و تبیین جبری بودن آن از یک سو و از سوی دیگر امکان صدور معصیت یا خطا از سوی انبیا، می‌توان نتیجه گرفت که این دو فرضیه، متناقض و متنافی هستند و ادعای اشاعره با اشکالات بنیادین مواجه است.

منابع

قرآن کریم

- ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۱۸ق)، مقایس اللغة، بیروت: نشر دارالفکر.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، بی‌جا: انتشارات الاسلامیه.
- ایجی، عضدالدین (۱۹۹۸م)، کتاب المواقف، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجلیل.
- ایجی، عضدالدین (۱۴۲۳)، التعليقات على شرح العقائد العضدية، قاهره: مكتبة الشروق الدولية.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب (۱۴۲۵ق)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده وما لا يجوز اعتقاده وما لا يجوز الجهل به، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۴۶ش)، شرح العقاید النسفیة، بی‌جا: مطبعة مولوی محمد عارف.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد في علم الکلام، تحقیق دکتر عبد الرحمن عمیره، قم: نشر شریف الرضی.
- جرجانی، سید شریف‌الدین علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، شرح المواقف، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.
- رازی، محمد بن عمر الخطیب فخرالدین (۱۴۲۴ق)، کتاب الأربعین في أصول الدین، چاپ اول، بیروت: انتشارات دارالجلیل.

رازی، محمد بن عمر الخطیب فخرالدین (۱۴۰۹ق)، عصمة الأنبياء، الطبعة الثانية، بيروت: دارالكتب العلمية.

رازی، محمد بن عمر الخطیب فخرالدین (۱۴۲۰ق)، تفسیر کبیر، الطبعة الثالثة، بيروت، دارالاحیاء التراث العربی.

رازی، محمد بن عمر الخطیب فخرالدین (۱۹۹۲م)، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، تحقیق و تعلیقه: سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر.

زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۹۹۵م)، مناهل العرفان، بیروت: دارالكتاب العربی.

زمخشري، محمود (۱۴۰۷)، تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: انتشارات دارالكتاب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۱ش)، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

شعرانی، عبد الوهاب (بی تا)، الیواقیت والجواهر فی بیان عقائد الاکابر، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

شلتوت، شیخ محمود (۱۳۷۹ش)، التفسیر القرآن الکریم، تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

صابونی، محمد علی (۱۳۹۰)، پیغمبری و پیغمبران، ترجمه محمد ملأزاده، تهران: نشر احسان.

صابونی، محمد علی (۱۳۸۲ش)، صفوة التفاسیر، ترجمه سید محمد طاهر حسینی، تهران: نشر احسان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان، بیروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.

طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.

عبده، محمد (۲۰۰۵م)، رسالة التوحيد، قاهره: الهيئة المصرية.

عمید، حسن (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: سپهر.

غزالی، ابوحامد (۱۹۹۳م)، الاقتصاد في الاعتقادات، بیروت: دارالهلal.

فیومی، احمد (۱۴۲۵ق)، مصباح المنیر، قم: نشر دارالهجرة.

References

The Holy Qur'an.

‘Abduh, Muḥammad. 2005. *Risālat al-tawḥīd*. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyyah.

‘Amīd, Ḥasan. 1375 Sh. *Farhang-i Fārsī-i ‘Amīd*. Tehran: Sipīhr.

Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan. 1400 AH. *Maqālāt al-Islāmīyyīn*. N.p.: al-Islāmīyyah.

Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib. 1425 AH. *al-Inṣāf fīmā yajibu i ‘tiqāduh wa-mā lā yajūzu i ‘tiqāduh wa-mā lā yajūzu al-jahl bih*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah.

Al-Fayyūmī, Aḥmad. 1425 AH. *Al-Miṣbāḥ al-munīr*. Qom: Dār al-Hijrah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. 1993. *Al-Iqtiṣād fī al-i‘tiqādāt*. Beirut: Dār al-Hilāl.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥasan Aḥmad. 1418 AH. *Maqāyīs al-lughah*. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Ījī, ‘Aḍud al-Dīn. 1423 AH. *Al-Ta‘līqāt ‘alā sharḥ al-‘aqā’id al-‘Aḍuḍīyyah*. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.

Al-Ījī, ‘Aḍud al-Dīn. 1998. *Kitāb al-Mawāqif*. Edited by ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah. Beirut: Dār al-Jīl.

Al-Jurjānī, Sayyid Sharīf al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad. 1419 AH. *Sharḥ al-Mawāqif*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar al-Khaṭīb Fakhr al-Dīn. 1409 AH. *‘Iṣmat al-anbiyā’*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar al-Khaṭīb Fakhr al-Dīn. 1420 AH. *Al-Taḥf al-kabīr*. 3rd ed. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar al-Khaṭīb Fakhr al-Dīn. 1992. *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-al-muta’akhkhirīn*. Edited and annotated by Samī‘ Dughaym. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar al-Khaṭīb Fakhr al-Dīn. 1424 AH. *Kitāb al-Arba‘īn fī uṣūl al-dīn*. 1st ed. Beirut: Dār al-Jīl.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. 1382 Sh. *Ṣafwat al-tafāsīr*. Translated by Sayyid Muḥammad Ṭāhir Ḥusaynī. Tehran: Iḥsān.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. 1390 Sh. *Payghambarī wa payghambarān*. Translated by Muḥammad Mullāzādah. Tehran: Iḥsān.

Al-Sha‘rānī, ‘Abd al-Waḥhāb. n.d. *Al-Yawāqīt wa-al-jawāhir fī bayān ‘aqā’id al-akābir*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.

- Shaltūt, Shaykh Maḥmūd. 1379 Sh. *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Tehran: al-Majma' al-Ālamī lil-Taqrīb bayn al-Madhāhib al-Islāmīyyah.
- Ṣubḥānī, Ja'far. 1425 AH. *Rasā'il wa-maqālāt*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq (AS).
- Ṣubḥānī, Ja'far. 1381 Sh. *Al-Inṣāf fī masā'il dāma fihā al-khilāf*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq (AS).
- Al-Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan. 1372 Sh. *Majma' al-bayān*. Beirut: Mu'assasat al-Ālamī lil-Maṭbū'āt.
- Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. 1346 Sh. *Sharḥ al-'aqqā'id al-Nasaḥīyyah*. N.p.: Maṭba'at Mawlawī Muḥammad 'Arif.
- Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. 1409 AH. *Sharḥ al-maqāṣid fī 'ilm al-kalām*. Edited by Dr. 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah. Qom: Sharīf al-Raḍī.
- Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn al-Ḥasan. 1405 AH. *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Aḥwā'.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd. 1407 AH. *Tafsīr al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. 1995. *Manāhil al-'irfān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.