

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۶۶ - ۱۴۹

## واکاوی جایگاه دلیل و علت در مسأله عصمت

فاطمه فاضل زاده<sup>۱</sup>

علیرضا پارسا<sup>۲</sup>

رضا رسولی شریانی<sup>۳</sup>

### چکیده

دلیل و علت که هر کدام از رابطه و ملازمه‌ی بین دو شیء یا دو امر با هم حکایت می‌کنند، مقولاتی بسیار نزدیک به هم هستند که گاه تفکیک آنها بسیار دشوار می‌شود و به این دلیل ممکن است حکم یکی به دیگری سرایت یابد؛ در هم آمیختن این مفاهیم و مغالطه‌ی خلط علت و دلیل موجب اشتباهات بسیار می‌گردد و توجه به تمایز بین علت و دلیل راهگشای حل بسیاری از مسائل علوم انسانی (از جمله علوم اجتماعی، نحوی، کلامی، فلسفی و ...) است. این نوشتار با تبیین جایگاه بحث علت و دلیل در مسأله عصمت و با توجه به این تمایز بسیار مهم و ارتباط آن با تمایز بین دو مقام ثبوت و اثبات درصدد بیان این مطلب است که نبوت و امامت، علت عصمت برگزیدگان الهی نیست، بلکه عصمت مطلق آنها از جمله علل برخوردار است. آنان از این مقامهای والا است.

### واژگان کلیدی

تشکیک، دلیل، عصمت، علت.

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: fazelzade@pnu.ac.ir

۲. دانشیار، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۳. دانشیار، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

## طرح مسأله

سعادت واقعی و کمال شایسته انسان مختار و برخوردار از عقل قابل، مستلزم داشتن الگو و اسوه شایسته ای از نوع انسان است و متقن ترین و بهترین معیار وثوق و اعتماد به الگوها، عصمت مطلق آنان است. اما مقام نبوت و امامت مقامی خاص است و نصیب هر کسی نمی شود، این موضوع ممکن است باعث نومیثدی بسیاری از انسانها از رسیدن به عصمت مطلق گردد.

برخی همچون فخر رازی نیل به مقام عصمت را مستلزم وحی الهی می دانند، لازمه چنین نگرشی آن است که عصمت ائمه و پیامبران الهی معلول مقام رسالت و هدایت آنها باشد، در اینصورت عصمت تنها مختص به انبیاء (ص) و ائمه (ع) خواهد بود، همانطور که خواجه نصیرالدین طوسی در نقدالمحصل اشاره می کند، این چنین نگرشی درباره عصمت موجب مسائلی در مبحث عصمت به ویژه عصمت فاطمه (س) می شود.

اما عصمت نمی تواند معلول مقام نبوت و امامت باشد و در حقیقت برخوردار از این مقامها، تنها دلیل و گواهی بر آن بوده، خلط مفاهیم علت و دلیل و به عبارتی عدم توجه به تمایز این دو مفهوم موجب چنین نگرش و مسائلی شده است.

لذا نوشتار حاضر ضمن توضیح مختصر مفاهیم علت و دلیل، به تبیین جایگاه و اهمیت این تمایز و ارتباط آن با تمایز بین دو مقام نبوت و اثبات میپردازد و براین اساس جایگاه این تمایزها را در حل برخی مسائل کلامی-فلسفی مطرح می نماید.

توجه به تفاوت علت و دلیل و به تبع آن، تمایز مقام نبوت و اثبات راهگشای حل بسیاری از مسایل علوم اجتماعی، نحوی، کلامی، فلسفی و ... است. نوشتار حاضر با توجه به این موضوع در صدد تبیین جایگاه تمایز علت و دلیل در مسأله عصمت از مباحث کلامی برآمده است.

بحث نبوت از جمله مباحث محوری علم کلام است و یکی از موارد کلیدی این مبحث، موضوع عصمت است، اهمیت بحث عصمت برگزیدگان الهی و لزوم عصمت برای آنان، به اندازه ای است که ممکن است به این نگرش منتهی شود که عصمت مختص

به ائمه و پیامبران الهی است.

چه بسا خواجه نصیرالدین طوسی برای ممانعت از چنین نگرشی به نقد دیدگاه فخر رازی در خصوص علل و عوامل عصمت برآمده باشد:

فخر رازی وحی را یکی از عوامل عصمت به شمار می آورد، لازمه این دیدگاه اختصاص عصمت به پیامبران و ائمه (ع) است، اما اختصاص یافتن عصمت به برگزیدگان الهی مستلزم آن است که عصمت معلول نبوت و امامت، به عبارتی معلول مقام رسالت و هدایت باشد. چنین نگرشی موجب شبهه و سوالاتی از قبیل موارد زیر در خصوص عصمت می شود:

عصمت کمالی والاست، اگر وحی لازمه عصمت باشد، عصمت معلول نبوت و امامت بوده، تنها مختص به برگزیدگان الهی خواهد بود، آیا طریق دستیابی به این مرتبه از کمال برای دیگران بسته است؟ آیا چنین نگرشی با لطف الهی مغایرت ندارد؟

بنابر آموزه های دین اسلام فرشتگان نیز داری عصمت مطلق هستند، اگر عصمت معلول مقام نبوت یا امامت باشد، باید فرشتگان نیز دارای این مقامها باشند. دلیل ترجیح پیامبران بر فرشتگان برای هدایت چیست؟

اگر عصمت معلول نبوت و امامت و تنها مختص به برگزیدگان الهی است، چگونه ممکن است فاطمه (س)، حوا و مریم با وجود اینکه نه پیامبر بوده و نه واجد مقام امامت بوده اند، مطلقاً معصوم باشند؟

چنانچه خواجه نصیرالدین طوسی در تلخیص المحصل پس از نقل کلام فخر رازی درباره عوامل عصمت می گوید: اینان اسباب عصمت را مشتمل بر چهار عامل می دانند و وحی را یکی از این عوامل به شمار می آورند، در حالی که بسیاری از مسلمانان به عصمت ملائکه، ائمه، فاطمه (س)، حوا و مریم قائلند و به وحی به ایشان قائل نیستند. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹)

لذا نوشتار حاضر، ضمن گریزی به مفهوم عصمت، علل و عوامل آن و بحث درباره علت و دلیل در مسأله عصمت، درصدد پاسخ به شبهه و مسائل فوق برمی آید.

## ۱. مفهوم دلیل

بحث درباره دلالت مبحثی خاص از مباحث زبانشناسی به نام «دالت شناسی» را تشکیل می‌دهد که برای درک و حل مسائل زبان شناختی و بسیاری از مسائل علوم دیگر چون، علوم اجتماعی، کلام، منطق و فلسفه حائز اهمیت است. این نوشتار به کاربرد معنای منطقی و اصطلاحی دلالت در حل مسائل کلامی توجه دارد.

بحث دلالت به معنای اصطلاحی آن از جمله مباحث مربوط به حوزه فلسفه و به ویژه منطق است و سابقه آن به زمان ارسطو برمی‌گردد.

در علم منطق، آنچه که از علم به آن، علم به چیز دیگر لازم می‌آید، «دال» و آن دیگری «مدلول» نام دارد و رابطه بین دال و مدلول و به عبارتی انتقال ذهن از دال به مدلول «دالت» نام دارد. باید توجه داشت که دلالت رابطه ای دلبخواهی نیست و از ارتباط خاص بین دال و مدلول حکایت دارد:

ذهن انسان به جهت پیوند عمیق و استواری که در ذهن بین دال و مدلول برقرار است از یکی به دیگری منتقل می‌شود، علت این پیوند ذهنی علم به ملازمه بین آن دو در خارج است. ملازمه و پیوند دال و مدلول گاه ذاتی است و گاهی طبعی است و در برخی موارد نیز بر اساس وضع و قرارداد است. (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۵)

بنابراین رابطه قاعده مند دلالت بر سه قسم عقلی، طبعی و وضعی است و چنانکه در قسم عقلی دلالت مطرح است و از معلول به علت می‌رسد، ممکن است رابطه ای مبتنی بر ضرورت و استلزام باشد.

دالت عقلی بیانگر ملازمه ذاتی بین وجود خارجی دال و مدلول است، همانند اثر و مؤثر یا روشنایی صبح که بر طلوع خورشید دلالت عقلی دارد (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۵)

ملازمه ذاتی، پیوندی است که تنها بین علت و معلول یا دو معلول یک علت واحد وجود دارد. در دلالت عقلی، نه علت بر معلول، بلکه دلالت معلول بر علت مطرح است.

## ۲. مفهوم علت

علت و معلول دو امر وجودی هستند که وجود یکی (معلول) متوقف بر دیگری (علت) است:

"[مفهوم] علت به صورت عام و خاص به کار می رود، مفهوم خاص علت عبارتست از موجودی که برای تحقق موجود دیگر کفایت می کند، به بیان دیگر موجودی که تحقق یافتن موجود دیگر بدون آن محال می باشد و مفهوم عام عبارتست از موجودی که تحقق موجود دیگر متوقف بر آن است. هر چند برای تحقق آن کافی نباشد" (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۵)

علت با واسطه یا بدون واسطه در وجود و تحقق وجودی چیز دیگر (معلول) دخالت دارد و رابطه علت و معلول رابطه ای وجودی است و بین دو امر وجودی برقرار است، بنابراین مقوله علت به مقام ثبوت و تحقق برمی گردد که در آن هر چیزی که بهره ای از وجود برده است، جایگاه خاص خود را دارد. در این مقامی از شیء از آن جهت که هست (شیء فی نفسه) و درجه وجودی آن بحث می شود و از حیث وجودشناسی به شیء نگریسته می شود.

اما با توجه به تمایز دو مقام مفهوم و مصداق، "معنی شناسی ماهیتی مفهومی و دلالت شناسی ماهیتی مدلولی [مصداقی] دارد." (موحد؛ جهانگیری، ۱۳۸۹: ۱۰۳) اما دلالت با وجود ماهیت مصداقی خود و اگرچه نقش ارتباطی بین دو مقام مفهوم و مصداق را بر عهده دارد و چنانکه خواهد آمد، فرایندی است که یک پای در مقام ثبوت دارد و پای دیگر در مقام اثبات، مقوله ای است مربوط به مقام تصدیق و نظر فاعل شناسا. مقوله دلیل به مقام اثبات و قضاوت عقلی و ذهنی ارجاع دارد، بنابراین در بحث دلیل از حیث معرفت شناختی به موضوع نگریسته می شود.

بنابراین چنانکه از مطالب فوق بر می آید، علت و دلیل دو امر متمایزند و تمایز آنها به تمایز ثبوت و اثبات مبتنی است.

نکته مهمی که برای درک این تمایز باید مورد توجه قرار گیرد، تمایز شیء فی نفسه و شیء برای فاعل شناسا؛ یعنی تمایز وجود فی نفسه و وجود لغيره است:

در بحث از دلالت نه شیء فی نفسه بلکه شیء برای فاعل شناسا مورد نظر است و در این مقام مطابقت و عدم مطابقت ذهن و واقع مطرح می‌شود، ملاک صدق و کذب در معرفت شناسی و مقام علم مطابقت با واقع است و البته باید توجه داشت که تطابق بین ذهن و خارج در مقام تصور مطرح نیست بلکه در مقام تصدیق، اهمیت می‌یابد و از این رو تطابق و عدم تطابق با واقع به مقام اثبات مربوط است، حال آنکه مقام ثبوت خود واقعیت است و مطابقت یا عدم مطابقت در آن معنی ندارد و به همین دلیل مقام ثبوت خطا پذیر نیست.

قلمرو ثبوت، حوزه وجود واقعی اشیا است و قلمرو اثبات، حوزه علم و آگاهی انسان از وجود اشیا است، با وجود تمایز دو حوزه اثبات و ثبوت، این دو مقام ممکن است بر هم منطبق گردند:

این دو مقام آنگاه که فاعل شناسا از علت به معلول می‌رود با هم تطابق دارند و آنگاه که فاعل شناسا در صدد اثبات علت از طریق معلول بر می‌آید و معلول واسطه در شناخت علت می‌گردد، مطابقت ندارند. (قوام صفری، ۱۳۶۹: ۸۳-۸۲)

زیرا ادراک معلول و شناخت علت دو امر متفاوتند، ادراک معلول تنها بر وجود علت دلالت دارد و اثبات علت را در پی دارد اما با شناخت علت تا حدودی می‌توان به شناخت معلول دست یافت:

"تعیین معلول موجب تعیین علت نیست؛ ولی تعیین علت پیوسته موجب تعیین معلول خواهد بود." (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۹۱-۷۹۲)

برهان قیاسی متشکل از مقدمات یقینی و نتیجه حاصل از آنها است و هر برهانی دارای سه حد (حد اکبر، حد اصغر و اوسط) است و هر یک از حدود برهان را از دو جهت (فی نفسه و یا ارتباط آنها با هم) می‌توان ملاحظه نمود. براهین از جهت ارتباط حدود آنها با هم به سه قسم به شرح ذیل تقسیم می‌شوند:

در برخی براهین (برهان لم) نه تنها تصدیق نتیجه - ثبوت حد اکبر برای حد اصغر - معلول حد اوسط است بلکه حد اوسط، علت وجودی و حقیقی ثبوت حد اکبر بر حد اصغر در خارج است. در قسمی دیگر از براهین (براهین انی) حد اوسط هر چند علت تصدیق و

حکم است، اما خود معلولِ ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است و قسم سوم از براهین، برهانهایی هستند که حد اوسط و حد اکبر آنها از لوازم حد اصغر است و حد اوسط در آنها نه معلول ثبوت حد اکبر برای حد اصغر و نه علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر در خارج است، این قسم برهان ان مطلق نام دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۳-۸۲)

چنانکه پیش از این اشاره شد، بین دو مقام ثبوت و اثبات رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است و آنگاه که فاعل شناسا از علت به معلول می رود، یعنی در براهین لمّی با هم تطابق می یابند. زیرا برهان لمّی در عین حال هم بیانگر آنی بودن حکم است و هم لمّی بودن حکم را بیان می کند. با وجود این باید توجه داشت که علت حد اوسط برای ذات حد اصغر از شرایط لمّی بودن برهان نیست، این علت نه علت وجود فی نفسه محمول بلکه باید علت وجود لغیره آن یعنی علت وجود محمول برای موضوع باشد.

### ۳. مفهوم عصمت

میزان و ملاک برتری انسانها در دین مبین اسلام تقواست و انسانها بر این اساس در مراتب متفاوتی چون مسلمان، مؤمن، متقی و مخلص قرار می گیرند و در طریق تقوا بر شایستگی خود برای دریافت لطف الهی می افزایند. خداوند میفرماید: «یا ایها الذین آمنوا إن تقوا الله يجعل لكم فرقاناً و ینکفر عنکم سیئاتکم و ینفیر لکم والله ذوالفضل العظیم» (انفال (۸): ۲۹)

عبودیت و پرهیزگاری به اذن خدا دریچه ای به شناخت «جمال و جلال» خدا می گشاید، درک جمال الهی بر «عشق» انسان به معبود می افزاید و او را به اطاعت و عبادت خاضعانه ربّ سوق می دهد و درک جلال الهی موجب «پروا»ی الهی می شود... (فاضل زاده، ۱۳۹۳: ۳۱) پروردگار حکیم از سر لطف و بنده پروری در پاداش خلوص و توجه بنده مؤمن، از خطای بنده در می گذرد و مطابق آیه: «وَمَنْ یَتَّقِ اللَّهَ ۖ یُكْفِرْ عَنْهُ سِیِّئَاتِهِ وَ یُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا» (طلاق (۶۵): ۵) اجر عظیم نصیب وی می کند؛ او را از بسیاری از گناهان و خطاها مصون میکند.

پیامبر (ص) فرمودند: "... إِنَّ طَاعَتَ اللَّهِ تِبَارُکَ وَ تَعَالَى نَجَاحُ کُلِّ خَیْرِ یُسْتَعَى وَ نَجَاحٌ مِنْ کُلِّ شَرٍّ یُسْتَعَى وَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَعْصِمُ مَنْ أَطَاعَهُ" (صدوق، ۱۴۰۴: ۴۰۳)

عصمت چنانکه خواجه نصیر الدین طوسی نیز معتقد است از مصادیق لطف الهی در حق بندگانش است که در اثر آن بنده خدا در عین قدرت بر انجام معصیت، مطلقاً اراده به معصیت ننماید و وقوع معصیت از این چنین بنده ای از جهت قدرت ممکن و از جهت اراده ممتنع گردد. (محال وقوعی یابد) (طوسی، ۱۴۰۵ ق ص ۵۲۵)

عصمت به طور کلی امری تفضلی بوده، پاداشی در خور رحمت و عظمت پروردگار برای تقوای پیشگانی است که شایستگی آن را بیابند. اعطای نفع و پاداش همواره با تکریم ذینفع همراه است.

اما تفضلی بودن عصمت با اختیاری بودن آن منافاتی ندارد، زیرا عصمت لطف و پاداشی الهی است، لطف و اعطای پاداش بدون استحقاق و جهت قبیح است و محال است از خدا صادر شود.

عصمت لطف است و مستلزم شایستگی متعلق این لطف (معصومین) است و آنها خود به اختیار و با جهد و کوشش مقدمات عصمت را فراهم می آورند:

عصمت (مصونیت از گناه و خطا) حالتی نفسانی است که در اثر توجه و تأکید انسان به پرهیز و اجتناب پیاپی از انجام گناه و خطا، در نفس انسان رسوخ می یابد، چنانکه خودداری از قبیح را ملکه ذهن می کند و هر رفتاری ملکه ذهن گردد، عمل بر خلاف آن دشوار و گاه غیر ممکن می شود. عصمت بدین نحو انسان را از ارتکاب گناه باز می دارد و موجب تقرّب به درگاه الهی می شود، این کیفیت نفسانی که ثمره خودسازی، تلاش و تکاپوی انسان در مسیر ایمان و اعتقاد به خدای علیم و حکیم است، از سنخ تقوا و حاصل آن است، لطفی الهی است و موهبتی جوهری که با جوهره وجودی انسانی در آمیخته، وجود تشکیکی و استکمالی او را با ایمان و تقوا تعالی می بخشد، بنابراین عصمت امری تشکیکی و ذو مراتب است و هر انسانی می تواند فراخور مرتبه وجودی اش از آن بهره ببرد. هر چه درجه تقوا بالاتر باشد مرتبه عصمت حاصل از آن نیز بالاتر خواهد بود:

"عصمت مقول به تشکیک است زیرا هم از جهت علمی و عملی قابل تفکیک است و هم از جهت تقسیم به مراتب و درجات قابل توزیع است..." (جوادی آملی، عبدالله،



#### ۴. گستره عصمت

یکی از مباحث اصلی بحث عصمت گستره آن است که خود مشتمل بر مباحثی از قبیل قلمرو عصمت از جهت مصادیق بشری، ابعاد و مراتب آن، زمان عصمت می گردد، نظری اجمالی بر این مباحث لازم می نماید:

تشیع اثنی عشری طریق سعادت حقیقی را تقوایشگی و قدم نهادن در راه عصمت می داند. عصمت امری تشکیکی و پاداشی در خور رحمت و عظمت خدا برای کسانی است که شایستگی آن را بیابند، لذا راه رسیدن به عصمت و تکامل شایسته انسانی برای همگان گشوده است و همگان اعم از نبی و امام و دیگر افراد می توانند برای رسیدن به عصمت تلاش نمایند، با وجود این هر کسی را یارای دستیابی به منزلت عصمت مطلق نیست. خدایتعالی مقام عظمای مصونیت مطلق از معاصی و اعمال قبیح که حتی شامل مصونیت از اندیشیدن درباره مخالفت با خدا و عقل سلیم (رسول باطنی) نیز می شود، را نصیب کسانی می کند که به مرتبه نهایی تقوا دست یابند.

عصمت مطلق، اوج ایمان بنده به خدای جلیل و جمیل است و تنها نصیب کسانی می شود که به مقام ربوبی پروردگار و مقام بندگی و عبودیت خویش واقفند، خداوند را همواره حاضر و ناظر می دانند و آنی از یاد خدا غافل نمی شوند و همواره سرانابت بر درگاه رحمت او دارند و ...

اندکی دقت در منشأ و عوامل عصمت نشان می دهد که چرا پیشوایان الهی از بالاترین درجه عصمت (عصمت مطلق) برخوردارند:

فخر رازی در المحصل در پاسخ به گروهی از قائلین به عصمت که منکر اختیار معصوم هستند، نیل به مقام عصمت الهی را مستلزم اسباب چهارگانه زیر می داند:

الف. وجود صفت و ملکه ای مقتضی منع از ارتکاب معصیت در جسم یا نفس

معصوم

ب. علم و آگاهی معصوم به آثار و نتایج گناه و طاعت

ج. نزول وحی بر شخص معصوم و تأکید و تثبیت این علم و آگاهی با وحی و الهام

د. بازخواست و سرزنش شخص معصوم نسبت به ترک اولی از سوی پروردگار ( )

فخر رازی، بی تا، صص ۵۲۳-۵۲۲)

فخر رازی اجتماع عوامل چهارگانه فوق را برای تحقق عصمت لازم دانسته، وحی را یکی از عوامل عصمت، متمم و مکمل آن به شمار می آورد، لازمه این دیدگاه اختصاص عصمت به پیامبران است

خواجه نصیر در نقدالمحصل با انتقاد از دیدگاه فخر رازی، معتقد است که وحی نمی تواند از علل و عوامل عصمت باشد زیرا با اعتقاد بسیاری از مسلمانان به عصمت مصادیق دیگری از معصومین که به وحی به ایشان قائل نیستند. من جمله با عصمت ملائکه، ائمه (ع)، فاطمه (س)، حوا و مریم منافات دارد، علاوه بر این چنین نگرشی مستلزم آن است که عصمت نه به دلیل میل به سعادت و ترس از معصیت و به اقتضای طبع شخص معصوم، بلکه به تکلف (اجبار) باشد... (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۶۹)

عصمت مطلق پیامبران و ائمه الهی از خود شناسی و خداشناسی عمیق آنان سرچشمه می گیرد، علم و آگاهی قطعی و شکست ناپذیر آنان به آثار طاعت یا گناه (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ص ۸۲) هر گونه انگیزه و تمایل به گناه را از روح وارسته آنان میزداید، بینشی ژرف و بصیرتی عمیق آنان را به عبودیت خالصانه سوق می دهد، همت والا و اراده نیرومند آنها، آنان را در تسلط بر نفس توفیق می بخشد و موجب پرورش ملکه عفت در نفس آنان می شود. بنابراین عصمت معصومین (ع) از طرفی حاصل تقوی و شایستگی ذاتی و مجاهدتهای فردی و اجتماعی آنها است و از طرفی نتیجه لطف و عنایت الهی است. عنایاتی که بر مسئولیت آنها می افزاید.

علت حقیقی وجود، به انسان وجودی کمال پذیر بخشید و عصمت را نتیجه کمال و راهی به کمالهای برتر قرار داد. واقعیت عصمت نیز که امری وجودی و حاصل وجود استکمالی انسان است، خارج از وجود انسان نیست.

خدا چون به علم لدنی بندگان خالص خویش را می شناخت و بر شایستگی آنان برای عصمت مطلق آگاه بود، از ابتدای خلقت سرشت پاکشان را به نور عصمت سرشت و آنان را برای مسئولیت خطیر هدایت و روشنگری بشریت برگزید. "اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ" (انعام: ۶) (۱۲۴)

عصمت مطلق آنان از بدو تولد از مقوله مزد پیش از کار اسست و منافاتی با اختیار آنها ندارد.

چنانکه علامه حلی نیز معتقد است ائمه در وجوب عصمت از همه قبایح و فواحش از کودکی تا وقت مرگ، چه عمدی و چه سهوی همچون پیامبران هستند، زیرا نقش امامان در حفظ شریعت و برپاداشتن آن، همچون نقش پیامبر(ص) است" (سپهری، ۱۳۷۴، ص ۲۸)

دلایلی چون امتناع نقض غرض الهی، امتناع صدور قبیح از خداوند، برهان انحطاط و برهان امتناع تسلسل و برهان تبعیت از احق که از جمله براهین عصمت مطلق برگزیدگان الهی (پیامبران و ائمه(ع)) هستند علاوه بر اینکه بر عصمت علمی و عملی آنان در عقاید، ابلاغ، تبلیغ، تبیین احکام الهی و عصمت در افعال و امور عادی دلالت دارند بر عصمت ایشان از بدو تولد نیز دلالت می کنند. (ر.ک: منشور عقاید امامیه، سبحانی، مبحث عصمت پیامبران، اصول ۶۹-۶۲)

## ۵. جایگاه علت و دلیل در بحث عصمت

چنانکه گذشت برخی (فخر رازی) عصمت مطلق را مختص ائمه و پیامبران الهی می دانند، اما همانگونه که در مبحث پیشین اشاره شد، در واقع هدایتگری و روشنگری برگزیدگان الهی مستلزم عصمت مطلق آنها است و بین ایندو نه رابطه علی بلکه رابطه استلزامی وجود دارد؛ به عبارتی عصمت مطلق و مقام رسالت یا امامت لازم و ملزومند. استناد به مقام نبوت و امامت در بحث عصمت نه در مقام ثبوت و برخوردارگی از این مرتبه والای وجودی بلکه در مقام اثبات و از مقوله دلیل (دلالت نبوت و امامت بر عصمت) است:

اگر از جهت وجود و ثبوت به موضوع بنگریم، پیداست که عصمت برگزیدگان الهی معلول مقام آنها نیست و قرار گرفتن معصومین در مقام نبوت و امامت معلول عصمت آنها

---

۱. احمد الحسن یمانی مدعی دروغین امامت، در جلد اول کتاب مشابّهات، سوال ۱۷، البته به قصد سوء استفاده عصمت را مختص انبیا و اولیاء می داند.

است؛ زیرا عصمت خود شرط نبوت و امامت است و نمی تواند معلول این مقامها باشد، در غیر این صورت مستلزم دور باطل خواهد بود.

بنابراین لزوم عصمت پیامبران و امامان برای مسئولیت خطیر رسالت، تبلیغ و تبیین احکام الهی به مقام دلیل برمی گردد نه مقام علت.

با وجود این، پیوند بین دال و مدلول در این مورد رابطه ای اختیاری و قراردادی نیست و آنها پیوند ذاتی با هم دارند، لذا دلالت مورد نظر در این بحث، دلالت عقلی است. عصمت آنان در مقام علت و ثبوت معلول و مرهون لطف الهی است و تحقق آن به عنوان مصداق لطف الهی، مستلزم دستیابی به مقام استحقاق و شایستگی دریافت این نعمت بزرگ است و پیامبر یا امام نبودن خدشه ای در این شایستگی وارد نمی سازد.

حکمت و تحقق غرض الهی مستلزم وثوق و اطمینان دیگر انسانها به فرستادگان الهی است و تنها کسانی شایسته اعتماد کامل و الگو واقع شدن هستند که مطلقاً معصوم باشند. از اینرو شیخ طوسی نیز معتقد است که تحقق غرض و حکمت الهی مستلزم عصمت برگزیدگان اوست:

غرض از بعثت پیامبران و انتصاب امامان، تنها در صورت معصوم بودن آنها تحقق می یابد از این رو برای رسیدن به غرض واجب است پیامبران معصوم باشند. (شیروانی، ۱۳۸۶: ۲۰ و ۶۵)

لذا حکمت الهی ایجاب می کند که پروردگار حکیم با علم لدنی خود از میان بندگانی که شایستگی مقام والای عصمت مطلق را یافته اند، افرادی را جهت هدایت بندگان به سعادت برین برگزیند.

"تمامی پیامبران معصوم هستند. در عین حال، ممکن است فردی معصوم باشد اما پیامبر نباشد."<sup>۱</sup> (سبحانی، ص ۱۱۲)

---

۱. به عنوان مثال می توان به عصمت حضرت مریم اشاره داشت: استعمال لفظ «اصطفاء» که همچنانکه در در آیه ۳۳ آل عمران دیده می شود درباره پیامبران به کار می رود، در مورد مریم (س) دلالت بر عصمت وی دارد. علاوه براین، در آیه مزبور از تطهیر مریم سخن به میان آمده، و مقصود پاکی وی از هر نوع پلیدی است، آیه تطهیر مریم به حکم سیاق آیات مربوط به دورانی است که او ملازم محراب بوده و هنوز

از این رو بین نبوت و امامت با معصومیت رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ به عبارتی هر پیامبر و امامی معصوم است اما هر معصومی پیامبر یا امام نیست. بنابراین مسئولیت خطیر نبوت و امامت به خاطر عصمت مطلق آنها بر عهده شان قرار می گیرد و به عبارتی استناد به مقام نبوت و امامت در بحث عصمت من باب عکس الحمل است.

از جمله دلایل عقلی و براهینی که اغلب برای لزوم عصمت مطلق انبیاء و ائمه ذکر می شود، اعتماد و وثوق به رسول الهی است؛ زیرا اعتماد به آنان مستلزم عصمت مطلق آنها است، نبوت علت عصمت نیست و دلیل و گواه آن است، عدم درک صحیح این موضوع باعث مسائلی چون عدم اثبات فاطمه(س)، عصمت اجباری و عدم سنخیت بین الگو و اسوه با پیروان آنها می شود. برای درک درست مطلب باید توجه داشت که در این مورد نه خود عصمت مطلق انبیاء و ائمه (ع) بلکه لزوم عصمت آنان مطرح است و در بحث از لزوم عصمت برگزیدگان الهی برای اعتماد به آنان، نگرش از جهت اثبات است درحالی که در بحث از تقرر و تحقق عصمت از جهت ثبوت به موضوع نگریده می شود.

با توجه به بحث مفهوم عصمت و علل و عوامل آن، صورت کلی برهان عصمت برگزیدگان الهی را می توان بدین صورت ترسیم نمود و از نظر گذراند:

ملاک برتری انسانها نزد خدا تقوا است.

تقوا ذو مراتب است.

عصمت از سنخ تقوا و نتیجه نهایی آن است.

عصمت نیز امری ذو مراتب و تشکیکی است.

هر که تقوا پیشه کند به مرتبه ای از عصمت دست می یابد.

پاداش برترین مرتبه تقوا(خلوص) نزد خدا عصمت مطلق است.

پروردگار حکیم از میان بندگان آنی که شایستگی مقام والای عصمت مطلق را یافته اند،

افرادی را برای هدایت نوع انسان به سعادت برین برمی‌گزینند.

برگزیدگان الهی مطلقاً معصوم هستند.

در این استدلال حد اوسط (تقوا) نه تنها علت تصدیق نتیجه - ثبوت حد اکبر (عصمت مطلق) برای حد اصغر (انبیا و ائمه (ع) است، بلکه حد اوسط علت وجودی و حقیقی ثبوت حد اکبر بر حد اصغر در خارج نیز می‌باشد. بنابراین برهانی لمّی است و از علت (تقوا) به معلول (عصمت) می‌رود، و چنانکه پیش از این نیز در بحث اقسام برهان گذشت، برهان لمّی در عین حال هم بیانگر آنی بودن حکم است و هم لمّی بودن حکم را بیان می‌کند و دو مقام ثبوت و اثبات در این براهین با هم تطابق می‌یابند.

با وجود این باید توجه داشت که علت و ثبوت و اعتماد به انبیاء و ائمه (ع)، نه مقام هدایت و رسالت آنها بلکه عصمت آنها است. به بیان دیگر عصمت برگزیدگان الهی اگرچه معلول لطف الهی و استحقاق بنده است، نه تنها علت بعثت انبیاء و انتصاب ائمه (ع) به مقام امامت است، بلکه در مقام علت برای وثوق و تحقق غرض الهی نیز قرار می‌گیرد. "گاهی برای حمل حکمی بر یک موضوع نیازمند واسطه‌ای هستیم. اگر این واسطه، علت اتصاف خارجی موضوع به آن حکم شده باشد آن واسطه و حیثیت را، حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت می‌گویند" (زندیه، ۱۳۸۶: ۳۵)

وثوق و اعتماد به برگزیدگان الهی به واسطه عصمت انبیاء و ائمه صورت می‌پذیرد و عصمت مطلق برگزیدگان الهی موجب وثوق و اطمینان به آنها می‌شود. بنابراین عصمت در عالیترین مرتبه اش، یکی از علل تحقق غرض الهی و هدایت است و از این جهت واسطه در ثبوت و تحقق غرض الهی (هدایت) است و حیثیت تعلیلی دارد.

## نتیجه گیری

بحث از لزوم چیزی، اگرچه اهمیت و ضرورت آن را می‌رساند مطمئناً به معنای علت وجودی آن نیست. تربیت از راه الگو و وثوق و اعتماد به رسولان الهی از جمله دلایلی است که در کتب کلامی برای لزوم عصمت انبیاء مطرح می‌شود، زیرا هدایت الهی تحقق نمی‌یابد مگر با اعتماد و وثوق به رسولان الهی.

اعتماد به برگزیدگان الهی خود مستلزم عصمت مطلق آنان است و در این مورد، استدلال از معلول به علت صورت گرفته است و در واقع عصمت مطلق برگزیدگان الهی علت اعتماد دیگر انسانها به آنان می‌شود، نه برعکس.

عدم درک صحیح این موضوع ممکن است باعث استناد به مقام نبوت و امامت برای اثبات عصمت انبیاء و ائمه (ع) گردد و به تبع مسائلی که در این نوشتار بدانها اشاره شد، را به بار آورد، در حالیکه نبوت یا امامت نه علت عصمت بلکه تنها دلیل و گواهی بر آن است و وثوق و اعتماد به نبی و امام نه بر عصمت مطلق انبیاء و ائمه (ع) بلکه بر لزوم عصمت مطلق آنان دلالت دارد، در بحث از لزوم عصمت برگزیدگان الهی برای اعتماد به آنان، نگرش از جهت اثبات است و استناد به نبوت و امامت برای لزوم عصمت برگزیدگان الهی در مقام اثبات و از مقوله دلیل (دلالت نبوت و امامت بر برخورداری از عصمت مطلق) است. درحالی که در بحث از تقرر و تحقق عصمت از جهت ثبوت به موضوع نگریسته می‌شود، این مقامها خود معلول عصمت مطلق آنهاست.

بنابراین لازمه الگو پذیری و اطمینان افراد به الگوها، آن است که الگو از جنس خود آنها باشد و امکان دستیابی به کمالات برای هر دو (الگو و مردم) مشترک باشد و پیروی از الگو آنان را به درجات و کمالات وی نزدیک کند تا مایه امیدواری آنان برای نیل به سعادت حقیقی گردد، این مستلزم تشکیکی بودن عصمت است. تشکیکی بودن عصمت و سیال بودن وجود انسان خود دلیل بر اختیاری بودن عصمت است، بنابراین عصمت مطلق نه چونان عصمت فرشتگان، عصمت اجباری است و نه معلول مقام نبوت یا امامت و نه مختص به آنان است، بلکه علاوه بر پیامبران (ص) و امامان (ع) صالحان نیز می‌توانند از

عصمت مطلق برخوردار گردند، چنانکه مریم، حوا و فاطمه (س) معصوم هستند. اما از آنجا که بهترین دلیل برای اثبات امکان هر چیزی ارائه مصداقی از آن است، امکان نیل به عصمت مطلق (که مایه امید واری انسانها به دستیابی به عصمت مطلق است نیز مستلزم مصداقی است، عصمت مطلق فاطمه (س) مصداق چنین مقامی است. عصمت ایشان تجلی خاص و منفردی از عصمت است و گواه اینکه دستیابی به عصمت مطلق مستلزم نبی یا امام بودن نیست؛ عصمت او راه کمال را برای دیگران هموارتر می کند و الگوی عصمت صالحان است. فلسفه ی خلقت فاطمه (س) و عصمت کامل وی، اسوه ی حسنه و الگو بودن ایشان برای تمام انسانها است.



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، «قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی»، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. ابن سینا، ۱۳۷۵ق، «الشفاء برهان»، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، «وحی و نبوت در قرآن، تفسیر موضوعی»، چاپ اول، قم، نشر اسراء.
۵. زندیه، مهدی، ۱۳۸۶، «تبیین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی الهیات و حقوق، تابستان، ش ۲۴، (صص ۴۸-۲۱).
۶. سبحانی، جعفر، منشور عقاید امامیه، منبع الکترونیکی: (<http://alketab.blog.ir>)
۷. شیروانی، علی، ۱۳۸۶، «ترجمه و شرح کشف المراد»، ج ۲، چ ۲، قم، انتشارات دارالعلم.
۸. صدوق، شیخ، ۱۴۰۴ ق، «من لا یحضره الفقیه»، ج ۴، قم، جامعه مدرسین.
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، «تلخیص المحصل» (نقدالمحصل)، چاپ دوم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)، بیروت، دارالاضواء.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسن، (۱۳۹۳ق)، «المیزان فی التفسیر القرآن»، ج ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۱. غلامعلی زاده، خسرو، (۱۳۷۱)، «دلالت»، علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، تابستان، ش ۹ و ۱۰، صص ۳۸-۲۸.
۱۲. فاضل زاده، فاطمه، (۱۳۹۳)، «تشکیک در عصمت»، کرمانشاه، انتشارات سارینا پژوه.
۱۳. فخر رازی، (بی تا)، «المحصل و هو محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الحكماء المتکلمین»، به تحقیق دکتر حسن آتای، بی جا، مکتبه دار التراث.

۱۴. قوام صفری، مهدی، (۱۳۶۹)، «مسائل فلسفه اولی و برهان لم»، تبریز، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تابستان و پاییز، (ش ۱۳۵ و ۱۳۶، صص ۹۵-۸۰).
۱۵. مصباح یزدی، (۱۳۷۹)، «آموزش فلسفه»، ج ۲، چاپ و نشر بین الملل، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۶. مظفر، شیخ محمد حسن، (۱۳۷۴)، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، ج ۲، تهران، امیرکبیر. (تاریخ انتشار اثر به زبان اصلی)
۱۷. مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۸)، «المنطق»، قم، دارلعلم.
۱۸. موحد، ضیاء؛ جهانگیری، نادر؛ فکری، سعید، (۱۳۸۹)، «مسأله سادگی در نحو صوری»، پژوهش‌های زبان‌شناسی، پاییز و زمستان، ش ۲، (صص ۱۱۹-۱۰۱).
۱۹. یزدانی، عباس، (۱۳۸۸)، «چالش دلیل‌گرایی درباره عقلانیت باورهای دینی و نقد رهیافت ضد دلیل‌گرایی پلنتینگا»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳۱، (صص ۱۱۸-۹۹).