

واکاوی نسبت علم و عصمت از نگاه ملاصدرا

Mulla Sadra on the Relation between Knowledge and Infallibility

Zahra Tavakoli*

Majid Sadeghi Hasanabadi**

Jafar SHanazari***

زهرا توکلی*

مجید صادقی حسن‌آبادی**

جعفر شانظری***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۵

Abstract

Faith and belief in the Knowledge and prophecy of prophets is one of the most important beliefs in the Shiite theological thought. The origin of infallible infallibility (AS) from the viewpoint of many scholars is that their Knowledge is aim to the truths and the harmful consequences of sin, nevertheless, it sometimes neglects this problem in such a way that two issues of Knowledge and infallibility cannot be combined together. Mulla Sadra emphasizes the importance of Knowledge as equal to existence and emphasizes the role of theoretical powers in the realization of sin in the definitions of infallibility, which confirms the direct connection between Knowledge and infallibility in his view. In the present study, in addition to analyzing the relationship between knowledge and infallibility in Sadra's view, it has been shown in two steps with the examination of the problem of revelation and the time of childhood of the prophet that the questions raised in this relation in the issue of revelation result from ignoring the propositions of existence and existential status. The perfect man is looking at Sadra.

Keywords: Knowledge, Infallibility, Revelation, prophet, Mulla Sadra.

چکیده

ایمان و اعتقاد به علم و عصمت پیامبران یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اعتقادی در تفکر کلامی شیعه است. از نگاه بسیاری از اندیشمندان، علم معصومین (ع) به حقایق هستی و پیامدهای زیانبار گناه، منشأ عصمت است، اما گاه از این مسئله غفلت می‌شود و گمان می‌کنند علم و عصمت با یکدیگر قابل جمع نیستند. اما اینکه ملاصدرا علم را مساوی وجود دانسته و در تعاریفی که از عصمت ارائه می‌دهد بر نقش قوای نظری در تحقق گناه تأکید می‌کند، مؤید ارتباط مستقیم بین علم و عصمت در دیدگاه وی است. در تحقیق حاضر، افزون بر تحلیل نسبت علم و عصمت در نگاه صدرا، در دو گام با بررسی آن در مسئله وحی و زمان کودکی نبی، نشان داده شده که پرسش‌های مطرح در باب این نسبت در مسئله وحی، ناشی از نادیده انگاشتن احکام وجود و مرتبه وجودی انسان کامل در نگاه صدرا است اما پرسش‌های فراروی نسبت علم و عصمت در زمان کودکی نبی، امری تأمل‌برانگیز بوده که علت آن را باید در عدم امکان ارائه تبیین فلسفی از این نسبت، مطابق با مبانی ملاصدرا، دانست.

واژگان کلیدی: علم، عصمت، وحی، نبی، ملاصدرا.

*. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran; daneshgah56@gmail.com

** Associate Professor Department of Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran (corresponding author); majd@ltr.ui.ac.ir

*** Associate Professor Department of Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran; j.shanazari@ltr.ui.ac.ir

*. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ daneshgah56@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ majd@ltr.ui.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان اصفهان، ایران؛ j.shanazari@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اعتقادی در تفکر کلامی شیعه، ایمان و اعتقاد به علم و عصمت انبیاست. از آنجاکه این بحث نقش تعیین‌کننده‌ای در بحث امامت نزد شیعه دارد، نیاز هر زمانی بوده و لازم است ابعاد آن به‌خوبی تبیین و بازخوانی شود. متکلمان بر اساس مبانی کلامی خود، تفاسیر مختلفی از ماهیت عصمت ارائه کرده‌اند اما معروف‌ترین تعریف عصمت را می‌توان تفسیر آن به «لطف الهی» و «ملکه نفسانی» دانست که معصوم را از گناهان بازمی‌دارد، هرچند قدرت بر ارتکاب معصیت را از او سلب نمی‌کند (مقداد، ۱۴۰۵: ۳۰۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۳۱۲).

اما از نظر حکما عصمت عبارت است از قوت عقل، به‌گونه‌ای که این قوه بر قوای نفسانی غالب است (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۹). به‌عبارت‌دیگر، جمیع قوای نفسانی مطیع و منقاد عقلند و ممتنع است از عقل من حیث هو عقل، اراده معصیت و فعل قبیح صادر گردد.

نظرات مختلفی در باب منشأ عصمت مطرح است که در مهم‌ترین نظر، منشأ عصمت درجه عالی تقوی معرفی شده است. طرفداران این نظریه معتقدند تقوی حالتی نفسانی است که انسان را از انجام معصیت بازمی‌دارد. نهایت درجه این حالت عصمت نامیده می‌شود که انسان در این حالت حتی فکر گناه نیز نمی‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳/۳۲۶). حال پرسش این است که تقوای شدید و عصمت در عمل چگونه به‌دست می‌آید؟ پرواضح است که عصمت در عمل نیز نیازمند علت است.

از نظر بسیاری دیگر از اندیشمندان منشأ عصمت معصومین علم ایشان به حقایق هستی و عواقب زیان‌بار گناه به‌عنوان تمام علت یا جزء علت است. در مورد عصمت از سهو و خطا، آنان که این نوع از عصمت را نیز اختیاری می‌دانند،

همین عامل را به‌عنوان منشأ عصمت معرفی کرده و معتقدند خطا و نسیان در صورتی رخ می‌دهد که انسان علم و آگاهی نسبت به مطلبی نداشته باشد یا علمی که از قبل داشته، مورد غفلت قرار گیرد اما در صورت تحقق علم و توجه به آن هیچ‌گونه خطایی رخ نخواهد داد.

در نظر دیگری که در باب عصمت مطرح شده، عصمت معلول علم و اراده معرفی می‌شود؛ در واقع مطابق این نظر، عصمت زمانی حاصل می‌شود که علاوه بر علم کافی برای تشخیص حق از باطل، اراده‌ای قوی برای پرهیز از گناهان نیز وجود داشته باشد. جعفر مرتضی عاملی از معتقدان به این دیدگاه است. او از ادراک و اراده به‌عنوان شرایط اصلی تحقق عصمت نام برده و می‌نویسد: «فاذا تحققت هذه الامور فان الانسان يكون معصوماً» (عاملی، ۱۴۰۳: ۳/۳۰۱)؛ آنگاه که این امور تحقق یابد، انسان معصوم می‌شود.

باید گفت درست است که اراده انسان در گزینش افعال مؤثر است و تا انسان اراده نکند، هیچ عملی صورت نمی‌گیرد اما سخن در این است که چه عاملی سبب تحریک اراده می‌شود و اولین عامل حرکت معصوم به‌سمت عصمت چیست؟ نظریه فوق پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش‌ها نمی‌دهد (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸: ۱۴۸-۱۴۷).

شهید مطهری نیز در این باره، با اشاره به علم معصومین به عواقب گناهان و رابطه این علم با عصمت می‌نویسد: «انسان یک موجود مختار است و کارهای خویش را بر اساس منافع و مضار و مصالح و مفاسدی که تشخیص می‌دهد انتخاب می‌کند، از این‌رو «تشخیص» نقش مهمی در اختیار و انتخاب کارها دارد. محال است انسان چیزی را که برحسب تشخیص او مفید هیچ‌گونه فایده‌ای نیست و از طرف دیگر زیان و ضرر دارد، انتخاب کند؛ مثلاً انسان عاقل علاقه‌مند به حیات، دانسته

کردن طبق دستورهای الهی» منحصر کرده و اظهار داشته‌اند که: «عصمت بر سه قسم است: ۱- عصمت از خطا در تلقی و گرفتن وحی؛ ۲- عصمت در تبلیغ و انجام رسالت؛ ۳- عصمت از گناه و گناه عبارت است از هر عملی که مایهٔ هتک حرمت عبودیت باشد و نسبت به مولویت مولا مخالفت شمرده شود و بالاخره هر قول و فعلی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۳۲۳). البته از نظر آنان نبی علاوه بر دارا بودن کمال عقل، ذکاوت و قوت رأی، باید از هر صفت و عملی که موجب تنفر مردم است نیز منزّه و پاکیزه باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۶-۳۶۴ و ۴۲۳).

یکی از مسائل مهمی که در این حوزه مطرح می‌شود، این است که پیامبران الهی چگونه در دریافت وحی و ابلاغ آن معصوم هستند؟ آیا گستره علم انبیا می‌تواند پاسخگوی این مسئله باشد؟ درحالی‌که می‌دانیم شهودی و حضوری بودن معرفت به خودی خود ملاک خطاناپذیری معرفت شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، هم در جایی که پیامبر صدایی را می‌شنود، هم در جایی که حقیقتی بر قلب او القاء می‌شود، احتمال اینکه منشأ غیر الهی داشته باشد، وجود دارد؛ چنانکه جوادی آملی معتقد است در کشف و شهود^۱ چون ممکن است، واقعیتی که مشاهده می‌شود بدلی باشد نه اصلی، احتمال خطا وجود دارد. او سرّ این خطا را خلط میان مثال متصل با مثال منفصل می‌داند؛ یعنی آنچه را یک سالک غیر واصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، جزء عالم مثال منفصل می‌پندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۳).

از طرف دیگر، عقیده مشهور شیعه این است که انبیا و ائمه (ع) از هنگام تولد تا پایان عمر معصومند. پذیرش عصمت انبیا قبل از نبوت، میان عالمان اسلامی مورد اختلاف است اما عالمان شیعه بر این باورند که انبیا قبل از زمان نبوت و

خود را از کوه پرت نمی‌کند یا زهر کشنده را نمی‌نوشد» (مطهری، بی تا: ۲/۱۶۱).

بنابراین آن چیزی که اراده انسان را برای دوری از معصیت تقویت می‌کند، علم است و هرچه این علم قوی‌تر باشد، احتمال دوری از گناهان بیشتر می‌شود، تا جایی که اگر این علم به یقین تبدیل شود و علم به زشتی گناه، همچون دیدن آن باشد، فعل معصیت از معصوم محال می‌شود؛ البته محال عادی نه محال ذاتی.

جوادی آملی هرچند عصمت را ملکه‌ای علمی و عملی می‌داند و معتقد است معصوم کسی است که در علم و عمل به عصمت رسیده باشد، ولی منشأ و سبب اصلی عصمت را در عقل نظری دانسته و بر این باور است که عصمت علمی، مقدمه عصمت عملی است و بدون عصمت در علم، عصمت در عمل محقق نمی‌شود. او در این باره می‌نویسد: «عصمت، شهود خاصی است که انسان را از گناه باز می‌دارد لیکن اصل شهود، متعلق به عقل نظری بوده و پرهیز از گناه راجع به عقل عملی است، اگرچه منشأ عصمت عقل عملی، همان عقل نظری است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۱۵). بنابراین به نظر می‌رسد هرچند معصوم کسی است که دارای عصمت علمی و عملی است، ولی از آنجاکه عصمت عملی متوقف بر عصمت علمی و عصمت علمی مقدمه و شرط لازم عصمت در عمل است، منشأ اصلی عصمت، همان علم به حقیقت گناهان است.

بنابراین پذیرش هر رأی و نظری در باب عصمت انبیا، لازم است متناسب با رأی ما دربارهٔ علم معصومین باشد. با وجود این، غفلت از این مسئله در برخی موارد دیده می‌شود، به طوری که سخنان یک نویسنده در دو مسئله عصمت و علمه قابل جمع با یکدیگر نیستند.

متکلمان شیعه قلمرو عصمت را به سه حوزه «اخذ و دریافت وحی»، «بیان و ارائهٔ آن» و «عمل

بعد از آن معصوم هستند. اما پرسش این است که با توجه به نسبت علم و عصمت، وجود چنین علمی در دوران کودکی چگونه قابل تصور است؟ در این نوشتار علاوه بر بررسی نسبت علم و عصمت از نگاه ملاصدرا، به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که آیا تبیینی که ملاصدرا از علم ارائه داده با تبیین وی از عصمت انبیا در مسئله وحی و دوران کودکی، سازگار است؟

۱. تبیین حقیقت عصمت از طریق علم

ملاصدرا علم را از سنخ وجود دانسته و می‌نویسد: «بنا بر اصالت وجود، تمام آثار و اوصاف ناشی از وجود بوده و ذاتی آن است، لذا هر پدیده‌ای به میزان درجه وجودی خویش دارای فضایل و کمالات خاص خود خواهد بود. به عبارت دیگر، آثار موجود از قبیل حیات، علم، اراده و قدرت برخاسته از ذات وجودند» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۱). او با بیان دلایلی که شبیه به دلایل فخر رازی است (رازی، ۱۴۰۹: ۴۳-۴۴)، عصمت انبیا را اثبات کرده (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۱۳-۱۱۲) و در تعاریفی که از عصمت ارائه می‌دهد، بر نقش قوای نظری در تحقق عصمت تأکید می‌کند.

از نظر او عامل اثرپذیری انسان از شیطان، قصور قوه فهم و ادراک انسان است. به عبارت دیگر قصور قوه ادراکی در میان اکثر مردم و ناتوانی این قوا در معارضه با شیطان و یاران او (قوای شهوی و غضبی) و قوه واهمه باعث تأثیرپذیری انسان از شیطان می‌شود. (همان: ۵/ ۲۲۴) در این عبارت قصور قوه فهم عاملی است که موجب غلبه شیطان بر انسان می‌شود، بنابراین کمال قوه فهم نقش اساسی در ایجاد عصمت دارد. ملاصدرا در مورد گناهایی که در قرآن به انبیا نسبت داده شده، می‌نویسد: هرچه در این عالم است، وجه لطیفی در عالم اعلی دارد. معصیت در

این دنیا عبارت است از مخالفت با امر شرعی که با عصمت انبیا سازگاری ندارد، اما در عالم غیب این معصیت به صورت نقص امکانی است که در ممکنات برحسب درجات قریشان به خداوند متفاوت است؛ به عبارت دیگر، هر چه موجود به خداوند نزدیک‌تر باشد، دارای جهات امکانی کمتر و هرچه از خداوند دورتر باشد جهات امکانی بیشتری دارد. «... فالمعصية هاهنا هي مخالفة الأمر الشرعی المنافیة للعصمة الثابتة للأنبياء عليهم السلام و أما فی عالم الغیب فهی عبارة عن النقيصة الإمكانية المتفاوتة كثرة و قلّة فی الممكنات بحسب مراتب درجاتها عند الله قربا و بعداً» (همان: ۳/ ۹۲).

در نتیجه همان‌طور که ملاصدرا علم را از سنخ وجود می‌داند، گناه و خطا را نیز از سنخ نقص امکانی می‌داند؛ منظور از نقص امکانی در عبارت ملاصدرا ضعف درجه وجودی است به نحوی که هرچه موجود از مبدأ الهی دورتر باشد از ضعف بیشتری برخوردار است. به عبارت دیگر معصیت‌هایی که انبیا در این عالم مرتکب شده‌اند و در آیات قرآنی بدان اشاره شده است، همان نقص‌های امکانی است که دلالت بر درجه و مراتب قرب الی الله می‌کند.

اگر این سخن ملاصدرا که علم از سنخ وجود است را در کنار این مطلب قرار دهیم که گناه و خطا نقص امکانی در مراتب وجود است، به این نتیجه خواهیم رسید که هرچه شخص دارای علم بیشتری باشد، از عصمت بیشتری بهره‌مند خواهد بود زیرا از شدت وجودی بیشتری برخوردار بوده و به تبع آن دارای نقص وجودی کمتری است.

تعریفی که ملاصدرا از عصمت ارائه می‌دهد نیز تأییدی بر این مطلب است زیرا وی عصمت را جوهری الهی می‌داند که در باطن انسان بروز نموده و موجب قوت گرفتن انسان در انجام خیرات و دوری گزیدن از شرور می‌شود. استفاده

موهبتی دانستن عصمت منافاتی با نسبت علم و عصمت ندارد، زیرا ملاصدرا معتقد است این موهبت پس از مجاهدت نفس حاصل می‌شود. او در بیان مراتب هدایت می‌نویسد: مرتبه اول معرفت به خیر و شر است، مرتبه دوم که در آن خداوند به‌طور متناوب به بنده مدد می‌رساند، در اثر مجاهدت حاصل می‌شود. اما مرتبه سوم نوری است که بعد از کمال مجاهدت در عالم ولایت تأیید و شخص را به مقامی هدایت می‌کند که عقل از هدایت به آن عاجز است که همان هدایت مطلق و رمز عصمت است (همان: ۱۳۲-۱۳۱). این عبارات ملاصدرا نشان می‌دهد که هرچند عصمت موهبتی الهی است اما انسان زمینه کسب آن را به‌وسیله مجاهدت به دست می‌آورد.

ملاصدرا این نیروی قدسی را از سنخ علم و معرفت می‌داند. به نظر می‌رسد، این علم همان علمی است که از راه اسباب عادی قابل اکتساب نبوده و در کلام ملاصدرا، علم لدنی خوانده می‌شود. از نظر صدرا این علم تعلیم ربانی است که بدون واسطه به دست می‌آید و مخصوص افرادی است که از دنیا دوری گزیده‌اند. از نظر او این تعلیم بر دو قسم است: یا از طریق وحی حاصل می‌شود یا از طریق الهام (همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۴۵-۱۴۶). این همان علمی است که علامه طباطبایی تأکید می‌کند تفاوت آن با سایر علوم در تخلف‌ناپذیری دائمی آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/ ۲۲۱).

نظر به آنچه گذشت، از نظر ملاصدرا علم منشأ عصمت است و از آنجایی که ارتباط علم و عصمت از طریق درجات وجودی تبیین می‌شود، از نظر او هرچه درجه وجودی شدیدتر باشد، انسان از درجه عصمت بالاتری برخوردار خواهد بود. نکته قابل تأمل اینکه، علمی که منشأ عصمت است، علمی است که تعلیم ربانی خوانده می‌شود و مخصوص افرادی است که دل‌بسته دنیا نیستند.

از کلمه جوهر در این تعریف نشان می‌دهد که از نظر وی عصمت صفتی عارضی نیست بلکه جوهری است که مقوم وجود است. «العصمة و هی عبارة عن جوهر إلهی یسبح فی الباطن یقوی به الإنسان علی تحری الخیر و تجنّب الشرّ حتّی یصیر کمانع من باطنه غیر محسوس» (همان: ۱/ ۱۳۲).

به نظر می‌رسد به همین دلیل است که علامه طباطبایی عصمت را نوعی علم می‌شمارد، زیرا علم مساوق وجود است و هرچه درجه وجودی بیشتر باشد، انسان از علم بیشتری برخوردار خواهد بود و همین امر موجب عصمت نیز می‌شود. از نظر او عصمت، علمی است که از سنخ سایر علوم و ادراکات متعارفه نیست و از راه اکتساب و تعلم حاصل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۱۲۶). علامه معتقد است منشأ و سبب اصلی «عصمت»، همان علم قطعی به عواقب گناهان است، هرچند این علم، علمی شهودی و غیر اکتسابی است که به معصومین «موهبت» شده و با علوم معمولی متفاوت است، اما تفاوت آن با سایر علوم فقط در تخلف‌ناپذیری دائمی آن است و این تفاوت به‌گونه‌ای نیست که آن را از «علم» بودن خارج کند (همان: ۱۱/ ۲۲۱).

ملاصدرا در تعریفی دیگر، عصمت را موهبتی الهی می‌خواند که از جانب خداوند به پیامبران عطا شده است. به تعبیر دیگر، عصمت از راه اسباب عادی قابل اکتساب نیست، بلکه این ملکه نفسانی، یک نیروی قدسی است که به‌صورت مداوم از جانب خدا بر پیامبر افزوده می‌شود و پیامبر در همه حال نیازمند این افاضه الهی است. در واقع، خداوند این نیروی قدسی که از سنخ علم و معرفت است را به برخی از بندگان خاص خود داده تا آنها را از معصیت و خطا حفظ کند و با این عنایت و مراقبت ویژه‌ایشان را برای رسالتی خطیر آماده سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۳۱).

این علم از طریق وحی یا الهام به دست می‌آید و به تعلیم بشری حاصل نمی‌شود.

۲. وحی در احاطه علم و عصمت

از نظر اندیشمندان مسلمان پیام خدا هم در مسیر رسیدن به پیامبر، هم در ذهن و ادراک پیامبر و هم در رسیدن به مردم از طریق پیامبر، همواره در امنیت الهی است و هیچ تغییری، تحریف و زیادت و نقصانی در آن راه نمی‌یابد.

ملاصدرا معتقد است، علم انسان کامل که خلیفه خداوند محسوب می‌شود، لمعه‌ای از نور خداوند است؛ چنانکه شأن حضرت آدم (ع) آگاهی ایشان از عالم غیب است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۶۷). نبی به درجه‌ای می‌رسد که معلم اهل آسمان می‌شود؛ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱). خلیفه خداوند بر امر هر آسمان آگاه شده «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت/ ۱۲) و از نازل‌ترین موجودات مادی تا عالی‌ترین موجودات آسمانی همه زیر پوشش ولایت او درمی‌آیند.

از نظر ملاصدرا حقایق اشیاء دارای مراتب مختلفی است: الف) حقایقی که در عالم اسماء الهی است؛ ب) حقایقی که در عالم علم تفصیلی خداوند است و صور الهی و مثل عقلی^۲ نامیده می‌شوند که همان ملائکه الله و مدبر انواع طبیعی هستند، بنابراین برای هر نوع طبیعی، ملک ربانی عقلی وجود دارد که تمام حقیقت آن نوع بوده و مثالش نزد خداوند است؛ ج) حقایقی که صور نوعیه و مقوم مواد طبیعی هستند (همان: ۳۶۳).

در توضیح سخن ملاصدرا باید گفت عوالم مطابق یکدیگر هستند؛ بدین نحو که تنزل یافته حقیقتی که در عالم اسماء الهی است، در عالم مثال و تنزل یافته آن در عالم طبیعت موجود است. بنابراین از نظر صدرا منظور از اسمائی که به حضرت آدم (ع) تعلیم داده شد، صورت هر

چیزی است که در علم خداوند وجود دارد. بر این اساس آدم (ع) به لوح محفوظ^۳ و ام‌الکتاب^۴ که از تجلیات اسماء حسنا خداوند است علم دارد و چون این تعلیم الهی به آدم (ع) به‌عنوان خلیفه الهی و نمونه انسان کامل داده شده، می‌توان گفت این علم به پیامبران دیگر که خلفای خداوند و انسان‌های کامل در زمان و مکان خاص خود بودند، نیز تعلیم شده است. آیاتی از قرآن نیز به این مهم اشاره می‌کند که پیامبران الهی به لوح محفوظ و ام‌الکتاب آگاه بوده‌اند (بروج/ ۲۲-۲۱).

ملاصدرا به نقل از غزالی می‌نویسد: «در لوح محفوظ جمیع آنچه خدا خواسته، منقوش است. نفس انسانی، مستعد پذیرش این علم است اما چونان آینه‌ای غبار گرفته است، این غبار یا توسط انسان زایل می‌شود یا خداوند با نسیم لطف خویش آن را می‌زداید. اولی علم استدلالی است و دومی علم کشفی و الهامی که گاه در خواب است و با آن امور آینده پیدا می‌شود و گاه در بیداری است که اسرار ملکوت الهی با آن آشکار می‌شود» (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲/ ۴۲۳). او بر این اساس کیفیت، وحی را از طریق علم کشفی و الهامی تبیین می‌کند. از نظر صدرا وحی بر حسب درجات نفس نبی، انواع مختلفی دارد؛ اگر نبی هر سه عالم (حس، خیال، عقل) را در آن واحد داشته و در هر عالمی متناسب با آن عالم ببیند و بشنود، صاحب برترین وحی خواهد بود (همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۰۱).

ملاصدرا معتقد است، در اثر اتصال روح نبی به عالم وحی ربانی، مکالمه‌ای حقیقی در مقام «او ادنی» صورت می‌گیرد، بدین ترتیب که نبی مخاطب کلام اعلی می‌شود و صدای قلم ایشان را می‌شنود. آنگاه صورت آنچه با عقل از این کلام حقیقی در کلام اعلی درک کرده، در لوح نفس او نازل می‌شود. به همین سبب است که آنچه نبی در این حال می‌بیند، همانند خیالات بی‌پایه نبوده بلکه

تجربه‌کننده در این مرحله از طریق حواس برزخی به آن دست می‌یابد. در این مرحله از کشف امکان بروز خطا وجود دارد، زیرا این کشف ابتدا در عالم مثال متصل (عالم مثال قائم به نفس انسان) رخ می‌دهد و پس از آن با ریاضت و تهذیب، مکاشف به کشف در عالم مثال منفصل (برزخ میان عالم عقل و ماده) راه می‌یابد و همان‌گونه که علاوه بر رؤیای صادق، رؤیای باطل نیز وجود دارد که در اثر القای شیطان یا نفس رخ می‌دهد، صورت‌ها در بیداری نیز گاه می‌توانند غیرحقیقی و گاه حقیقی باشند (همو، ۱۳۸۶: ۱۴۷/۲). اما وحی در نظرگاه صدرا مربوط به کشف معنوی است که عبارت است از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی که از صور مجردند و یا در قوه عاقله ایجاد می‌شوند یا در قلب (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۲۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۱/۹). این نوع از کشف ذومراتب است که وحی مربوط به آخرین مرتبه آن است (همانجا). بنابراین از آنجایی که این حقایق مجرد از صور و در اثر اتحاد با عقل فعال یا بدون واسطه از خداوند اخذ می‌شوند، کاملاً مصون از خطا هستند.

نکته دیگری که عصمت در مرحله دریافت وحی را در کلام ملاصدرا تأکید می‌کند این است که در اصل ششم از بحثی که ملاصدرا برای اثبات برتری انسان کامل بر فرشتگان ارائه می‌دهد، قوه و نقص انسان را عامل تفضیل او بر سایر موجودات می‌داند. ضعف صورت و نقص ماده و عنایت فاعل، منشأ انتقال وجودی از مرتبه پایین به وجود برتر است. از نظر وی، همین ضعف منشأ انتقال و ارتحال از حالت ادنی به حالت اعلی می‌شود، درحالی که سایر موجودات یا در مقام خود ساکن هستند یا به‌سوی غایت کمال خویش به‌کندی در حرکتند؛ مانند ملائکه که حاجتی به استکمال و حرکت نداشته، در عبودیت دائمی بوده و برانگیزاننده‌ای برای خروج از حال خویش ندارند (ملاصدرا،

نازله‌ای از آن حقیقت است که همان حقیقت فرشته با صورتی محسوس در عالم خلق قدری است؛ بدین معنا که یا صورتی خیالی در نفس نبی یافته یا حقیقت خیالی او نمایان می‌شود، سپس به شکل محسوس به حس ظاهر درمی‌آید. پس نبی اصوات و حروف منظومی را می‌شنود که دیگران قادر به شنیدن آن نیستند، زیرا از غیب نازل شده است نه اینکه مابازای خارجی نداشته باشند. اگر مابازای خارجی تنها عالم حس دانسته شود، این اصوات هیچ هوایی را متموج نمی‌کنند؛ در واقع، حقیقتی غیبی از باطن به ظاهر بروز کرده و لذا کلام الهی و پس از آن، فرشته است که از باطن سر نبی به مشاعر حسی او می‌رسند (همو، ۱۹۸۱: ۲۷-۲۶). به عبارت دیگر، از نظر ملاصدرا ملک پایین نمی‌آید تا حضور حسی یابد، بلکه نفس نبی حقیقت غیبی فرشته را به صورت مثالی و عقلی در خود تنزل می‌دهد. به این سبب است که پیامبر هنگام دریافت وحی دچار حالت غش می‌شود (همان: ۲۸). به بیان دیگر، نفس نبی بعد از مواجهه با مقام الوهی با تنزلات مختلف در عالم عقول و مثال، به عالم طبیعت منتزل می‌شود. در این مراحل ظهور ارواح و حاملان وحی، از جمله مشاهده جبرئیل و شنیدن صدای وی، مستند به نفس قدسی نبی است و عامل خارجی در تحقق آنها دخالتی ندارد؛ در واقع ملائکه و کتاب آسمانی ظهورات باطنی نفس قدسی پیامبر است.

توجه به این نکته در کلام ملاصدرا ضروری است که اگرچه از نظر او وحی به‌مثابه کشف و شهود است و این امر ممکن است به طرح شبهاتی بینجامد، اما دقت در سخنان وی در بیان مراتب کشف و شهود، جایی برای طرح این شبهات باقی نمی‌گذارد. در نظر ملاصدرا، کشف بر دو نوع صوری و معنوی است. کشف صوری نخستین مرحله مکاشفه است که در عالم مثال رخ می‌دهد و

۱۳۶۶: ۳/ ۵۹-۶۶). در نتیجه می‌توان گفت از نظر ملاصدرا فرشته وحی به لحاظ مرتبه وجودی، پایین‌تر از انسان کامل قرار دارد، زیرا انسان می‌تواند در سیر وجودی به مراتبی بالاتر از ملائکه دست یابد. بنابراین همان‌گونه که فرشتگان الهی در دریافت فرامین الهی هیچ‌گونه خطایی ندارند، پذیرش عصمت در دریافت وحی در نظرگاه صدرایی برای نبی، با توجه به مرتبه وجودی او، دور از انتظار نخواهد بود.

از طرف دیگر، نبی در ابلاغ وحی نیز معصوم است، زیرا نبی (در نظام صدرایی) انسان کامل بوده و مخلوق بر صورت رحمن است به گونه‌ای که تمام مراتب عالم را به نحو وحدت جمعی و بساطت داراست؛ بنابراین همان‌گونه که ملائکه عمال و کارگزاران امر ازلی الهی هستند و از آن سرپیچی نمی‌کنند، قوای انسان کامل هم به امر اوست. پس به اذن خداوند به متخیله خویش دستور می‌دهد تفصیل آن حقیقت بسیط را که با آن صورت سازی و سخن گفتن به معارف حقیقی میسر می‌گردد، در مرتبه مادون داشته باشد. مرتبه اوسط کلام در انسان کامل، امر او به اعضا و ادوات نفس و مرتبه مادون کلام او، طلب فعلی با زبان یا جوارح است (همو، ۱۹۸۱: ۷/ ۱۲).

نکته مهمی که ملاصدرا به آن اشاره کرده و عصمت نبی را در مقوله وحی نشان می‌دهد، این است که انسان کامل بر قوای خویش مسلط است و امکان ندارد در دریافت یا ابلاغ وحی دچار خطا شود. قوای نفس انسان کامل، دقیقاً مانند ملائکه هستند که بدون هیچ کم و کاستی فرامین الهی را انجام می‌دهند.

در توضیح سخن صدرا باید گفت: منظور او از مکالمه حقیقی بین خداوند و نبی، گفتگوی وجودی است؛ به این نحو که عین ثابت پیامبر به زبان استعداد، مطالبه اشرف علوم می‌کند و خداوند

متعال با کلام اعلی این علم را به او عطا می‌کند. بنابراین بهتر است بگوییم خداوند متعال انسان کامل را از علم ازلی خویش به وجود خارجی می‌آورد؛ چنانکه ملاصدرا انسان کامل را نسخه مکتوبی از «کن فیکون» الهی می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ۱۰۵). بنابراین می‌توان گفت صدرا با در نظر گرفتن ویژگی‌های ذیل، ارتباط بین علم و عصمت را در دریافت وحی به خوبی تبیین می‌کند و مجالی برای اشکالات مطرح شده باقی نمی‌گذارد.

الف) حقیقت نبی با عالم حس و خیال و عقل متحد است و اشرف انبیا که انسان کامل است، قوای هریک از این سه عالم را به نحو اکمل و اتم داراست.

ب) فرشتگان به لحاظ مرتبه وجودی، پایین‌تر از انسان کامل هستند.

ج) وحی مربوط به آخرین مرتبه از کشف معنوی است و این امر آن را از هرگونه خطایی مبرا می‌سازد. از طرف دیگر، قوای انسان کامل به اذن الهی، مانند کارگزاران امر الهی، از فرمان او سرپیچی نمی‌کنند و نبی در ابلاغ وحی نیز معصوم است.

د) انسان کامل نسخه‌ی کامل از «کن فیکون الهی» است. به عبارت دیگر، خداوند قلب پیامبر را نوری عقلی قرار داده است که با آن حقایق اشیاء متنور گردیده و نبی به ملکوت زمین و آسمان راهنمایی می‌شود.

بر اساس آنچه گذشت، در واقع در نظام صدرایی وحی، عصمت و علم حقایقی هم‌پیوند هستند، به گونه‌ای که صدرا قادر است حقیقت وحی و عصمت را با علم تبیین کند.

۳. عصمت در دوران کودکی

عقیده مشهور شیعه این است که انبیا و ائمه (علیهم‌السلام) از هنگام تولد تا پایان عمر معصومند. اینکه عصمت بعد از زمان نبوت را

اندیشه در نفس شده و شوق استنباط علمی که تعقل آنها اولی و بدیهی نیست را پدید می‌آورند (همان: ۲ / ۸۳۹). ملکه انتقال از اولیات به ثانویات و از بدیهیات به نظریات به واسطه این مقام عقل، برای نفس حاصل می‌شود و نفس می‌تواند صور معقولات را از متخیلات و نظریات را از بدیهیات اخذ نماید (همو، ۱۳۸۵: ۶۸). رسیدن به مرتبه عقل بالملکه، کمال اول است برای قوه عاقله، از آن حیث که بالقوه است، و خود مقدمه و قوه دستیابی به مرتبه بعدی و کمال ثانی است (همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۳۹).

عقل بالفعل، مرتبه سوم نفس و کمال دوم برای عقل است. نفس در این مرتبه بدون رنج و سختی، هر زمان که بخواهد، معقولات را مشاهده می‌نماید، زیرا با تکرار مطالعه معقولات و کثرت رجوعش به مبدأ وهاب، ملکه رجوع و اتصال به او برایش حاصل شده است (همان: ۸۴۰).

نفس در نهایت درجه خود، به مرتبه عقل مستفاد رسیده، به مبدأ فعال متصل می‌شود و قادر است معقولات را به صورت بالفعل نزد خود مشاهده کند. از آنجاکه نفس در این مرتبه از عقل فعال استفاده می‌کند، این مرتبه از عقل، عقل مستفاد نامیده می‌شود (هان: ۸۴۱). عقل مستفاد نزدیک‌ترین عقول به عقل فعال است، جز آنکه عقل مستفاد، صورتی مفارق از ماده است اما همراه با ماده بوده و سپس از آن مجرد یافته است، ولی عقل فعال صورتی است که هیچ‌گاه در ماده نبوده و تنها به صورت مفارق از ماده می‌تواند وجود داشته باشد (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۶۶).

با توجه به نسبت علم و عصمت از نظر ملاصدرا، این سؤال به ذهن می‌رسد که چگونه نفس در سنین کودکی از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد تا علمی برای او حاصل شود که شائبه هیچ‌گونه خطایی در آن نباشد. آیا

معلول علم بدانیم کاملاً قابل دفاع است، زیرا نفس نبی به مرحله عقل مستفاد رسیده و این مرتبه از علم با نظریه عصمت شیعه تطابق کامل دارد، اما وجود چنین علمی در کودکی چگونه قابل تصور است؟ ممکن است گفته شود عصمت متوقف بر تکلیف است و تا کسی مکلف نباشد گناهی در حق او متصور نیست، بنابراین قبل از تکلیف سخن از عصمت بی‌معناست. اما این پاسخ خالی از اشکال نیست، زیرا زمان تکلیف نسبت به انسان‌های مختلف می‌تواند متفاوت باشد؛ مثلاً گاهی مشاهده می‌شود افرادی در سنین پایین از نظر رشد عقلی، شناخت، آگاهی و قدرت تصمیم‌گیری، هم‌سطح افراد بزرگسال هستند.

آیات قرآن نیز وجود علم در انبیا در سنین کودکی را تأیید می‌کند: «وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً» (مریم / ۱۲). علامه طباطبایی معتقد است منظور از «حکم» در این آیه همان علم به معارف حقیقی الهی و کشف حقایقی است که در پرده غیب بوده و از نظر عادی پنهان است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۲۳).

از نظر ملاصدرا مرتبه عقل هیولانی، به حسب فطرت، برای نفس حاصل است. در واقع، هنگامی که نفس از همه معقولات بدیهی و نظری خالی است، استعداد و آمادگی ادراک معانی معقوله را دارد. به عبارت دیگر، نفس در این مرتبه، همه معقولات را به صورت بالقوه دارد، چون دارای استعداد ادراک همه معقولات است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۹۳).

مرتبه دوم، عقل بالملکه است. نفس در مرتبه عقل هیولانی، از اثر محسوسات که همان معقولات بالقوه هستند، نقش می‌پذیرد و در خزانه خیال، آنها را حفظ می‌نماید. پس از آن، اولین معقولات که همه انسان‌ها در آن مشترکند، حاصل می‌شود؛ از جمله اولیات، تجربیات، متواترات و مقبولات. این صور معقوله باعث ایجاد تأمل و

ملاصدرا معتقد است نفس نبی در دنیا استکمالی نداشته و از ابتدا در مرحله عقل مستفاد قرار دارد؟ درست است که نفس با اشتداد جوهری به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد ولی به‌رحال این اشتداد زمان‌بر خواهد بود و در این زمان امکان خطا برای انبیا وجود خواهد داشت؛ بنابراین عصمت در کودکی با علم توجیه نمی‌شود، مگر اینکه بگوییم انبیا در این دنیا به‌مانند افراد عادی استکمال نداشته و از همان ابتدا در اوج کمالاتی که برای آنان متصور است، قرار دارند که به‌علت فراهم نبودن زمینه و معاد (شرایط بدنی)، بعد از گذشت مراحل بروز و ظهور یافته است. پذیرش این مطلب با پذیرش حرکت جوهری و جسمانی‌الحدوث بودن نفس ناسازگار است، مگر اینکه نظریه تباین نوعی انسان‌ها را بپذیریم و معتقد شویم نفس نبی با سایر نفوس متفاوت است.

۴. تمایز نفس نبی با سایر نفوس

برخی از محققین پیشین، تباین نوعی انسان‌ها را از همان ابتدا و به‌حسب فطرت می‌دانند، به‌طور مثال فخر رازی فطرت و گوهر و ماهیت انسان‌ها را امری مشترک ندانسته و بر این باور است که نفوس انسان‌ها به‌لحاظ ماهیت متفاوتند و اختلاف افعال آنان به اختلاف در ماهیاتشان برمی‌گردد (رازی، ۱۴۲۰: ۳۷/۲۱). وی معتقد است اگرچه در علوم و اخلاق نفوس بشری مشابهتی دیده می‌شود، ولی مشابهت در صفات دلالت بر مماثلت در ماهیت ندارد. نفوس دارای احوالات مختلف هستند و این اختلاف یک اختلاف جوهری ذاتی است که تبدیل یا ازاله آن امکان ندارد (همو، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۷).

غزالی نیز در کتاب *احیاء علوم الدین* با استناد به‌دلیل عقلی و نقلی، نبی و انسان عامی را برخوردار از عقل برابر ندانسته و این تفاوت را تفاوتی غریزی می‌داند؛ «من أنکر تفاوت الناس فی

هذه الغریزة فكأنه منخلع عن ربة العقل و من ظن أن عقل النبی صلی الله علیه وسلم مثل عقل آحاد السوادیه و أجلاف البوادی فهو أخص فی نفسه من آحاد السوادیه» (غزالی، ۱۹۹۱: ۱/ ۱۵۰-۱۴۹). این در حالی است که مطابق با مبنای ملاصدرا، این کثرت نوعی پس از حرکت جوهری و اتحاد با علوم در عالم آخرت رخ می‌دهد، زیرا از نظر صدرا با اتحاد عاقل و معقول، حقیقت انسانی انسان اشتداد یافته و یک انسان واحد می‌تواند در انواع سیر کند. وی معتقد است انسان‌ها پس از ممارست در اعمال و مباشرت افعال و حصول ملکات، اخلاق و... به‌حسب فطرت ثانی، مختلف الحقیقه می‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۷۶۱).

ملاصدرا در جای دیگر می‌نویسد: خداوند جواهر نفوس انسانی را در صفا و کدورت و عقول آنها را در قوه و نورانیت مختلف آفریده است. برخی از نفوس مستعد برای قبول نور و علم هستند؛ مانند کبریتی که سریع مشتعل می‌شود. برخی از نفوس دارای ذات کدر و ظلمانی هستند که اصلاً تعلیم و تربیت در آنها اثری ندارد؛ این نفوس برحسب تفاوتی که در جواهر و ذات دارند، دارای بدن‌های متفاوتی هستند. بهترین نفوس، لطیف‌ترین بدن و عادل‌ترین آن را داراست؛ چنانکه در آیه ۲۹ سوره حجر، نفع روح متوقف بر تسویه و تعدیل معرفی شده است. برخی از نفوس آنهایی هستند که ماده بدنی آنها با نور عقل در زمانی که نطفه هستند، عجین شده است؛ این نفوس در درجه بالایی از استعداد قرار دارند. برخی دیگر زمانی که در بطن مادر هستند با نور عقل عجین می‌شوند؛ این نفوس در درجه متوسط قرار دارند. برخی دیگر زمانی اثر عقل در آنها ایجاد می‌شود که بدنشان متولد می‌شود و نفسشان در درجه سفلی قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۷۸-۵۷۹).

آیا این سخنان حاکی از کثرت نوعی برحسب

فطرت اولیه است یا خیر؟ این سؤالی است که نیاز به دقت در سخنان ملاصدرا دارد. بدیهی است پذیرش کثرت نوعی با جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری سازگار نیست. به نظر می‌رسد اختلافاتی که ملاصدرا از آنها با عنوان صفا و کدورت در جوهر ذات یاد می‌کند، دلالت بر تفاوت استعداد و قابلیت برای کسب فیض دارد نه اینکه بر اختلاف نوعی دلالت کند؛ چنانکه خود در جای دیگر می‌نویسد: «اقتضای حکمت متعالیه آن است که انبیا صنفی مفرد بلکه نوعی باشند که بین انسان و ملک قرار دارند و گویا بین عالم ملک و ملکوت دارای حد مشترکی هستند که با هر یک از این عوالم به نحوی اشتراک دارند. انبیا همانند ملائکه از ملکوت آسمانها و زمین باخبرند. از طرف دیگر، در خوردن و نوشیدن و... همانند بشر هستند؛ درست مانند مرجان که سنگ است اما شبیه درختان شاخه دارد، یا مانند درخت نخل که با اینکه درخت است، در اینکه احتیاج به لقاح دارد شبیه حیوان است» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۵۴).

۵. نقش روح القدس در عصمت انبیا

امام صادق (ع) در پاسخ به سؤالی در ارتباط با علم امام می‌فرماید: «در انبیا و اوصیا پنج روح وجود دارد: روح بدن، روح قدس، روح قوت، روح شهوت و روح ایمان. اما در مؤمنان چهار روح وجود دارد و فاقد روح قدس هستند: روح بدن، روح قوت، روح شهوت و روح ایمان. در کفار سه روح وجود دارد: روح بدن، روح قوت و روح شهوت». سپس امام فرمود: «و جسد مادامی که مرتکب گناه کبیره‌ای نشده است، روح ایمان، وی را همراهی خواهد کرد و همین که مرتکب آن گردد، وی را ترک خواهد گفت اما روح القدس اگر در کسی سکنا و مقام گیرد، هیچ‌گاه مرتکب کبیره نخواهد گشت» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۷).

در تفسیر عیاشی، ذیل آیه شریفه «یَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ؛ از تو درباره روح می‌پرسند» (اسراء/ ۸۵)، از امام باقر و صادق علیهما السلام نقل شده که «به‌درستی که روح خلقی از مخلوقات خداوند است که وی را دید و قوت و تأییدی است که در قلوب مؤمنان و رسل قرار می‌دهد» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/ ۳۱۶). همچنین روایتی - در جواب سؤال از روح - از امام نقل شده که فرمود: «همان

همان‌گونه که درخت نخل با اینکه شباهت زیادی به حیوان دارد، باز جزء اشجار خوانده می‌شود و از نباتات به حساب می‌آید، نفوس انبیا نیز با اینکه شباهت زیادی به ملائکه دارند و گویا نوع دیگری بین ملائکه و انسانها هستند، با وجود این، باز هم انسان خوانده می‌شوند؛ بنابراین از نظر صدرا انسان در این عالم نوع واحد است و در آخرت انواع مختلف می‌شود.

در نتیجه، بر اساس مبانی ملاصدرا می‌توان گفت، نفس نبی از کودکی دارای چنان استعدادی است که گویا نوع دیگری است به‌گونه‌ای که با سرعت مراتب کمال را پیموده، در همان کودکی می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد برسد؛ اما به نظر می‌رسد سؤال مطرح شده در باب منشأ عصمت قبل از رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، هنوز به قوت

حقیقتی است که در مردم و جنبندگان وجود دارد.» پرسیدند آن چیست؟ امام فرمود: «از ملکوت، از قدرت است» (همان: ۳۱۷). تأمل در این دو روایت نشان می‌دهد که روح مؤمنان و روح انبیا، نوعی اتحاد دارند؛ به این معنا که روح ایمان مرتبه‌ای از همان روح انبیا [یا مطلق روح] است. بنابراین می‌توان گفت که روح هم در انبیاست و هم در مؤمنان.

ملاصدرا در شرح آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ» (انبیا/ ۵۱)، می‌نویسد: «رشد» به معنای هدایتی است که محرک عبد برای رسیدن به سعادت است و به این اعتبار، اکمل از مجرد هدایت است. همان‌طور که اصل هدایت کافی نیست و نیازمند هدایتی توأم با محرک هستیم، به همین صورت، رشد نیز به‌تنهایی کافی نیست و نیازمند تسدید هستیم تا هدایت به‌سمت مطلوب با مساعدت آلات باشد. به‌عبارت‌دیگر، تسدید، اعانت و یاری و تحریک اعضا است در راه رسیدن به صواب و «تأیید» جامع کل است و عبارت است از تقویت امر با بصیرت از باطن و تقویت قدرت و مساعدت اسباب از خارج، و این همان معنای «إِذْ أَيْدُتْكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (مائده/ ۱۱۰) است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۳۲).

در توضیح باید گفت: مطابق با این آیه، حضرت ابراهیم (ع) هدایت شده و این هدایت به‌گونه‌ای است که موجب کمال وی شده است. صدرا معتقد است هدایت به‌تنهایی موجب کمال نمی‌شود بلکه علاوه بر آن به اسبابی از درون و خارج از نفس احتیاج است که روح‌القدس این اسباب را فراهم می‌کند و منظور از تأیید توسط روح‌القدس همین امر است.

با توجه به اینکه روح‌القدس عامل عصمت خوانده شده است می‌توان گفت روح‌القدس ملکی است که در کودکی همراه نبی بوده و سبب

عصمت او می‌شود و دیگر لازم نیست به دنبال تبیین فلسفی از آن و نسبت آن با علم نباشیم. اما با دقت در کلام ملاصدرا به این نتیجه می‌رسیم که او روح‌القدس را مرتبه بالایی از نفس نبی می‌داند؛ چنانکه در جای دیگر در بیان مراتب روح، مرتبه اول را نفس مطمئنه، مرتبه دوم را نفس حافظ و مرتبه سوم را نفس ناطقه می‌خواند و معتقد است در این مرتبه، قوه مکالمه حقیقی با حق برای انسان حاصل می‌شود و می‌تواند با نور مستفاد از جانب خداوند، حق را مشاهده کند. او روح‌القدس را مرتبه چهارم خوانده و معتقد است انسان در این مرتبه به لقای الهی رسیده و به غایت اصلی خویش دست یافته است (همان: ۵/ ۱۶۷-۱۶۶). البته توجه به این نکته ضروری است که از نظر صدرا روح نبی با روح‌القدس متحد می‌شود، به‌گونه‌ای که به مرتبه روح‌القدس می‌رسد نه اینکه روح‌القدس وجود خارجی نداشته باشد.

علامه طباطبایی نیز معتقد است در آیات «نَزَّلَ بِهِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء/ ۱۹۴-۱۹۳) و «نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل/ ۱۰۲)، گاهی به روح تعبیر شده و گاهی به جبرئیل، که مفید نوعی اتحاد بین آن دو است؛ البته این اتحاد غیر از اتحاد حلولی است که ساحت وجود از آن به‌دور و مبراست. از این رو روح‌القدس نیروی ثابت وجود انبیا و اوصیا و رمز همان مقام عصمت است که خاص آنها است و به‌همین دلیل غفلت در انبیا و اوصیا نیست ولی سایر نیروهای روحی دیگر دچار آفت می‌شوند و به هر اندازه از کمال هم برسند، باز از غفلت مصون نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۵).

بنابراین می‌توان گفت، روح‌القدس که موجب عصمت در کودکی می‌شود، در کلام ملاصدرا اشعار به مرتبه‌ای از نفس دارد؛ مرتبه بالایی که صاحب آن از هرگونه خطایی مبراست. حال،

تأمل است. چنان‌که از سخنان ملاصدرا برمی‌آید، روح‌القدس که عامل عصمت خوانده می‌شود، مرتبه دیگری از روح انبیا است که در همه احوال عمر، موجب مصون بودن آنها از خطا می‌شود.

با توجه به اینکه ملاصدرا معتقد به جسمانیه‌الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری است، این مسئله که در چه زمانی نفس نبی به مرتبه روح‌القدس می‌رسد، سؤالی اساسی است که در بدو امر با پذیرش عصمت در زمان کودکی سازگار نمی‌نماید و راه‌حل آن، یعنی پذیرش این نکته که استکمال انبیا به‌مانند استکمال سایر انسان‌ها نیست بلکه آنها در ابتدا در اوج کمال قرار دارند، ممکن است منجر به پذیرش تباین نوعی آنها با سایر نفوس شود، درحالی‌که سخنان ملاصدرا به‌عکس این مطلب اشاره داشته و در واقع از نظر صدرا اختلاف نفوس انبیا با سایر نفوس در بدو امر، در شدت و ضعف است، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت استعداد آنها در رسیدن به عقل مستفاد آن‌قدر شدید است که به‌سرعت به این مرتبه از عقل دست می‌یابند. اما به نظر می‌رسد در توجیه عصمت در این فاصله زمانی نمی‌توان تبیین فلسفی ارائه داد و در نهایت می‌توان گفت اگرچه نفس نبی به این مرتبه نرسیده است اما چون روح‌القدس مرتبه بالای این نفس است، بدان تعلق داشته و در زمان کودکی همواره قرین آن بوده و موجب عصمت می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا از قول قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم، وحی و الهام که از امتیازات پیامبران است را از اقسام کشف و شهود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/۱۴۷). قیصری در تعریف کشف می‌نویسد: کشف اطلاع و آگاهی از پس پرده و حجاب بر معانی غیبی و امور حقیقی به‌نحو حق‌الیقینی یا عین‌الیقینی است (قیصری، ۱۳۸۲: ۳۵).

اگرچه ممکن است نفس نبی در کودکی به درجه عصمت نرسیده باشد اما با وجود این، روح‌القدس تعلق به نفس نبی دارد که در کودکی نیز او را از انجام گناه بازمی‌دارد.

بحث و نتیجه‌گیری

با تأمل در تعاریف ملاصدرا از علم و عصمت و تبیینی که او از طریق تشکیک در وجود برای این دو مقوله ارائه داده، ارتباط علم و عصمت در کلام وی مشخص می‌شود. از آنجاکه مباحث علم، عصمت و وحی در کلام ملاصدرا هم‌پیوند هستند، سؤالاتی که در زمینه عصمت در دریافت و ابلاغ وحی مطرح است، با تبیین ویژگی‌های وجودی انسان کامل پاسخ داده می‌شود. درجه وجودی انسان کامل به مرتبه اعلائی مکالمه با خداوند و تلقی معارف و علوم از او رسیده است. نبی از آن‌رو که انسان کامل بوده و مخلوق بر صورت رحمن است، تمام مراتب عالم را به‌نحو وحدت جمعی و بساطت دارد. پس همان‌گونه که ملائکه، عمال و کارگزاران امر ازلی الهی هستند و از آن سرپیچی نمی‌کنند، قوای انسان کامل نیز به امر اوست؛ بنابراین به اذن الله به متخیله خویش فرمان می‌دهد تفصیل آن حقیقت بسیط را در مرتبه مادون داشته باشد که با آن صورت‌سازی، سخن گفتن به معارف حقیقی میسر می‌گردد.

از نظر ملاصدرا فرشته وحی به‌لحاظ مرتبه وجودی، پایین‌تر از انسان کامل قرار دارد. به‌عبارت‌دیگر، تمام ملائکه مقرب شأنی از شئون انسان کامل محسوب می‌شوند و همان‌گونه که ملائکه در انجام فرامین الهی معصوم هستند، قوای نفس انسان کامل نیز در دریافت و ابلاغ وحی از هرگونه ارتکاب خطا مصون هستند. از طرف دیگر، تبیین نسبت علم و عصمت در دوران کودکی نبی در نگاه ملاصدرا نیازمند بررسی و

عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰). التفسیر العیاشی. تصحیح رسول محلاتی. تهران: المطبعة العلمية.

غزالی، ابوحامد (۱۹۹۱م). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالفکر.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: سایه.

قیصری، داود بن محمد (۱۳۸۲). شرح فصوص الحکم. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

مطهری، مرتضی (بی تا). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

مقداد، فاضل بن عبدالله (۱۴۰۵ق) ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح سیدمصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳الف). الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلية ج ۲. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳ب). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۵الف). اسرار الآيات. تحقیق سیدمحمد موسوی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۵ب). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

یوسفیان، حسن؛ شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸). پژوهشی در عصمت معصومان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲. مثل عقلی از نظر ملاصدرا عبارت است از عالم عقول مجرده که از آنها به مثل نوریه نیز تعبیر می کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۴۰).

۳. لوح محفوظ عبارت است از نفس کلی فلک که آنچه در عالم محقق شده و خواهد شد، در آن محفوظ است (همانجا).

۴. لوح محفوظ قابل محو و اثبات است اما ام الكتاب اصل همه کتاب هاست و تغییرپذیر نیست (همان: ۹۶).

منابع

فتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح مقاصد. قم: شریف رضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). سیره رسول اکرم (ص) در قرآن. قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.

رازی، فخرالدین (۱۴۰۹ق). عصمة الانبياء. بیروت: دار الکتب العلمیه.

_____ (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شریف مرتضی (۱۴۰۵ق). رسائل. قم: دار القرآن الکریم.

شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه سیدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی.

_____ (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.

عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۰۳ق). الصحیح من سیرة النبی الاعظم. قم: جامعه مدرسین.