Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 131-152
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249141.2054

Analytical Critique of Objections to the Argument from Trust in Proving Prophetic Infallibility

Morteza Hoseinzadeh[1]

Submitted: 2025.10.10 Accepted: 2026.06.12

Abstract

Prophetic infallibility is a central issue in Shiʿi theology and plays a decisive role in the credibility of revelation and legitimacy of prophethood. Among rational arguments for infallibility, the "Argument from Trust" is significant because it rests on a psychological and social principle: the purpose of prophethood can be fully realized only when people have absolute trust in the prophet, and such trust requires complete infallibility in belief, religious rulings, and conduct. Using an analytical-critical method, this study examines three major objections to this argument. The first claims that trust is possible without complete infallibility by comparing prophets with non-infallible scholars or experts. This analogy is invalid, since prophets differ fundamentally in mission, verifiability of error, and scope of influence. The second objection holds that infallibility entails compulsion. In response, the study distinguishes essential impossibility from extrinsic impossibility and argues that infallibility is the perfection of free will, arising from intuitive knowledge and divine love, not a denial of agency. The third objection concerns the argument's limited evidential scope. This is answered by explaining infallibility as a firmly rooted moral disposition operative in all circumstances; even private sins or pre-prophetic faults would undermine public trust and prophetic dignity. The findings show that the Argument from Trust can establish the comprehensive infallibility of prophets in religious, epistemic, and social dimensions.

Keywords

infallibility, prophets, prophethood, Argument from Trust

© The Author(s) 2026.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran. (Mhoseinzadeh@znu.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

Prophetic infallibility (*ʿiṣma*) is a central doctrine in Shiʿi theology because the credibility of revelation, the legitimacy of prophetic mission, and the possibility of reliable divine guidance depend upon it. If a prophet were liable to error in belief, in receiving or transmitting revelation, or in conduct related to religious leadership, public confidence in his message would be weakened. Among the rational arguments for prophetic infallibility, the Argument from Trust (*burhān al-wuthūq*) has a special status. It is based on a psychological and social principle: the purpose of prophethood, namely the complete guidance of humanity, can be fulfilled only when people have full trust in the prophet. Such trust requires the prophet's protection from sin, error, forgetfulness in religious matters, and any action incompatible with the dignity of divine leadership. This paper analytically and critically examines the main objections raised against the Argument from Trust.

1. The Argument from Trust

The Argument from Trust can be summarized as follows: God sends prophets to guide human beings; guidance requires people to accept and follow the prophet's teachings with confidence; such confidence is possible only if the prophet is fully reliable in belief, speech, and conduct; therefore, the prophet must be infallible. Nasir al-Din al-Tusi formulates this point concisely: the prophet must be infallible so that trust may be obtained and the purpose of prophethood fulfilled. Although the argument may initially seem to prove only infallibility in receiving and conveying revelation, a deeper analysis shows that trust in revelation cannot be separated from trust in the prophet's whole personality. Testimonial knowledge depends on the credibility, honesty, and cognitive reliability of the speaker. If a prophet could commit deliberate sins or serious errors in other areas of life, people would reasonably doubt his integrity and reliability in transmitting revelation. Trust in a prophet is therefore holistic and cannot be artificially divided into isolated domains.

2. First Objection: Trust without Complete Infallibility

The first objection claims that complete infallibility is unnecessary for trust. People trust scholars, jurists, physicians, and other experts despite knowing that they are fallible. Thus, it is argued, people may also trust a prophet who possesses great knowledge and moral excellence without being absolutely infallible. The article responds that this objection rests on a false analogy. Trust in ordinary experts differs fundamentally from trust in prophets. Experts work within human disciplines, and their errors can usually be evaluated, corrected, or compared with the views of other specialists. A prophet, however, is the primary receiver and transmitter of divine revelation. If error were possible in this domain, the community would have no independent criterion for distinguishing divine truth from prophetic mistake. Moreover, the consequences of error are not comparable. A physician's or jurist's mistake is limited and often correctable, whereas an error in prophetic revelation could misguide an entire community for generations. Therefore, ordinary trust in fallible specialists cannot justify trust in a fallible prophet. The paper also rejects the claim that social trust normally begins from an initial presumption of reliability. Such a presumption may apply to everyday interactions, but it cannot be extended to claims of revelation, divine command, and salvation. These claims require

stronger epistemic guarantees, as shown by the role of miracles and proofs in prophetic missions.

3. Second Objection: Infallibility and Compulsion

The second objection argues that if infallibility excludes every possibility of sin, it must imply compulsion. If God prevents the prophet from sinning by force, the prophet's moral perfection loses its value, and he no longer acts as a free agent. Some Qur'anic warnings addressed to prophets are also taken to imply that sin is genuinely possible for them. In response, the article distinguishes between essential impossibility and extrinsic impossibility. Sinning is not essentially impossible for a prophet, as a logical contradiction is impossible. Rather, it becomes extrinsically impossible because of the prophet's intuitive knowledge, deep love of God, and firmly rooted spiritual disposition. The prophet retains the power to sin, but no effective motive for sin arises within him. Infallibility is therefore not the denial of freedom but the perfection of free will. It is an inward perfection of will, not an external coercion. Moreover, Qur'anic warnings to prophets can be understood as rhetorical, instructional, or addressed through the prophet to the community. They express the seriousness of sin and *shirk* without implying actual liability to commit them.

4. Third Objection: The Limited Scope of the Argument

The third objection states that even if the Argument from Trust is valid, it proves only limited infallibility, such as infallibility in public conduct, after the beginning of the prophetic mission, or in transmitting revelation. It allegedly cannot prove infallibility in private life, before prophethood, or in ordinary affairs. The paper replies that infallibility is not merely an external pattern of behavior but a stable moral and cognitive disposition. Such a disposition cannot be divided into public and private spheres. If a person could sin in private, this would indicate the absence of the inner perfection required for prophetic authority. Private wrongdoing also affects character and may eventually appear in public conduct. Similarly, sins before the prophetic mission would damage later trust, because trust is shaped by a person's history and reputation. Even repentance does not necessarily erase all psychological and social effects of past wrongdoing. Prophetic leadership requires a person whose purity and reliability are present from the beginning. Regarding ordinary mistakes, the article emphasizes that any error affecting religious guidance, public confidence, or the prophet's exemplary role cannot be considered insignificant. Since the prophet is not only a transmitter of revelation but also the practical model of divine guidance, his conduct must sustain complete confidence.

Conclusion

The study concludes that the objections raised against the Argument from Trust fail to undermine its logical and theological force. The analogy between prophets and ordinary experts is invalid; infallibility does not entail compulsion; and the argument, properly understood, supports comprehensive prophetic infallibility. Trust in a prophet is holistic, epistemically foundational, and socially decisive. Therefore, the Argument from Trust can establish the necessity of prophetic infallibility in religious, epistemic, moral, and social dimensions. It remains a strong rational basis for defending the Imamite doctrine that prophets must be protected from sin, error, forgetfulness in religious matters, and any conduct incompatible with divine guidance.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۳۱-۱۵۲
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249141.2054

نقد تحلیلی اشکالات برهان اعتماد در اثبات عصمت انبیاء

مرتضی حسین‌زاده[۱]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۲۲

چکیده

عصمت انبیاء از موضوعات اصلی علم کلام شیعی است و نقشی تعیین‌کننده در اعتبار وحی و مشروعیت رسالت دارد. در میان دلایل عقلی اثبات عصمت، «برهان اعتماد» به دلیل اتکا بر اصلی روان‌شناختی-اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد. این برهان بیان می‌کند که تحقق کامل هدف نبوت در گرو اعتماد مطلق به پیامبر است، اعتمادی که صرفاً با عصمت کامل در باور، احکام و رفتار حاصل می‌شود. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-انتقادی، مهم‌ترین نقدهای وارد بر این برهان را بررسی می‌کند. نخستین نقد، امکان تحقق اعتماد بدون عصمت کامل است که مبتنی بر تشبیه پیامبران به علما یا متخصصان غیرمعصوم بوده و با توجه به تفاوت‌های اساسی در مأموریت، امکان سنجش خطا و دامنه اثر «قیاس مع‌الفارق» به شمار می‌آید. نقد دوم، استلزام جبر از عصمت است که با تفکیک میان «امتناع بالذات» و «امتناع بالغیر» پاسخ داده شده و بیان می‌شود که عصمت اوج کمال اختیاری ناشی از علم شهودی و محبت الهی است و به معنای سلب اراده نیست. نقد سوم، محدود بودن دامنه اثباتی برهان نسبت به مدعاست که با تبیین جامعیت ملکه نفسانی عصمت در همه شرایط رفع می‌شود؛ حتی گناه در خلوت یا پیش از بعثت، اعتماد عمومی و شأن رسالت را مخدوش می‌کند و پیامبران از آغاز معصوم بوده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد برهان اعتماد توان اثبات عصمت جامع انبیاء را در ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی دارد. این برهان ضمن آشکار کردن ضرورت عقلی عصمت، در برابر نقدها استوار مانده و مبنایی معتبر برای دفاع از عصمت همه‌جانبه انبیاء فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

عصمت، انبیاء، نبوت، برهان اعتماد

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (Mhoseinzadeh@znu.ac.ir)

مقدمه

مسئله عصمت انبیاء یکی از بنیادی‌ترین مباحث علم کلام شیعی است که نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین ماهیت نبوت، اعتبار وحی و مشروعیت رسالت الهی ایفا می‌کند. این بحث، به دلیل ارتباط مستقیم با امکان اعتماد مطلق امت به پیامبر، همواره در مرکز مباحث کلامی قرار داشته است. عصمت به معنای تنزه کامل پیامبران از گناهان کبیره و صغیره، خطا و نسیان در امور دینی، و هر گونه عملی است که شأن رهبری الهی آنها را مخدوش کند و موجب سلب اعتماد عمومی مردم شود.

در میان ادله و براهین عقلی و نقلی اثبات عصمت، برهان اعتماد (یا برهان وثوق) جایگاهی خاص و برجسته دارد. این برهان بر مبنای یک اصل عقلایی و روان‌شناختی بدیهی شکل گرفته است، اصلی که بر این نکته تأکید می‌کند که تحقق غرض نبوت، یعنی هدایت حقیقی بشر، تنها در صورتی ممکن است که اعتماد کامل مردم به پیامبر حاصل شود، و چنین اعتمادی جز با عصمت تامّ پیامبر در اعتقادات، احکام و رفتار تحقق نخواهد یافت. خواجه نصیرالدین طوسی این استدلال را به شکلی موجز چنین بیان کرده است: «وجب أن یکون النبي معصوماً لیحصل الوثوق فیحصل الغرض» (خواجه طوسی ۱۴۰۷، ۲۱۳).

پژوهش حاضر ناظر به اشکالاتی است که در مقاله «بررسی و نقد براهین نقض غرض و اعتماد در اثبات عصمت انبیاء» بر برهان اعتماد وارد شده است. اشکالات مربوط به برهان نقض غرض، با توجه به اهمیت و حجم بحث، در پژوهشی مستقل بررسی شده است (نک. حسین‌زاده ۱۴۰۵). این تحقیق با رویکردی تحلیلی-انتقادی و بر پایه منابع اصیل کلامی، از آثار متکلمان متقدم امامیه تا نوشته‌های اندیشمندان معاصر، نخست هر یک از نقدهای سه‌گانه را طرح می‌کند، سپس به تحلیل آنها می‌پردازد و در نهایت پاسخ‌های مستدل مدافعان برهان را ارائه می‌دهد.

این پژوهش نشان خواهد داد که برهان اعتماد نه تنها ضرورت عصمت را در ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی به طور جامع اثبات می‌کند، بلکه با پاسخ به نقدهای مطرح‌شده و رفع ابهامات موجود، می‌تواند مبنایی استوار، محکم و قابل اتکا برای اثبات عصمت انبیاء در علم کلام شیعی فراهم آورد و نقش اساسی خود را در دفاع از این باور بنیادی دینی ایفا کند.

قبل از طرح نقدهای وارد بر برهان و پاسخ به آنها، ذکر این نکتهٔ مهم ضروری است که برهان اعتماد در شکل اولیه‌اش تنها عصمت پیامبر در دریافت و رساندن وحی را اثبات می‌کند؛ اما وقتی ساختار استدلال و پیش‌فرض‌های معرفتی آن را دقیق‌تر بررسی کنیم، روشن می‌شود که این نوع عصمت به صورت منطقی و ضروری بر عصمت پیامبر در سایر ابعاد زندگی نیز تکیه دارد. این وابستگی را می‌توان در سه محور توضیح داد:

اولاً، از نگاه معرفت‌شناسی گواهی، اعتماد مردم به سخن پیامبر درباره وحی بر دو پایه اصلی استوار است: صداقت و دقتِ شناختی. در چارچوب گواهی معتمد، باور دینی مردم به گزارش وحی تنها زمانی موجه است که راوی از اعتبار معرفتیِ کامل برخوردار باشد (آیت‌اللهی ۱۴۰۰، ۲۳۷). اگر پیامبر در زندگی عادی مرتکب گناهی عمدی شود، چنین رفتاری می‌تواند نشانه‌ای بر امکان نقض صداقت باشد. از آنجا که مخاطبان هیچ معیار قابل‌اعتمادی برای جدا کردن حوزه‌های گوناگون صداقت ندارند، نمی‌توانند اطمینان داشته باشند که صداقت پیامبر فقط در حوزهٔ وحی محفوظ مانده است. اعتماد نگرشی یکپارچه است و نمی‌توان آن را به صورت مصنوعی به حوزه‌های مستقل تقسیم کرد.

ثانیاً، از منظر روان‌شناسی شناختی و نظریه خطا، خطاهای سهوی در کارهای مهم معمولاً نشان‌دهنده ضعف در کنترل شناختی، دقت، توجه و پردازش اطلاعات هستند (Reason 1990, 8). این ضعف‌ها ماهیتی فراگیر دارند و به حوزه‌ای خاص محدود نمی‌شوند. افزون بر این، در رویکرد بیزی، سابقه خطاهای یک فرد احتمال خطاهای بعدی او را افزایش می‌دهد؛ زیرا عملکرد گذشته عامل داده‌ای تعیین‌کننده برای ارزیابی قابلیت اعتماد اوست (Earman 1992, 64). بنابراین اگر فردی در امور غیروحیانی دچار خطاهای سهوی شود، احتمال بیزی خطا در دریافت یا رساندن وحی نیز افزایش می‌یابد، و در نتیجه اعتماد معرفتی به صحت وحی کاهش پیدا می‌کند. چنین وضعی با مبانی معرفت‌شناسی برون‌گرا -که بر قابل اعتماد بودن فرآیندهای شناختی تأکید دارد- سازگار نیست (آیت‌اللهی ۱۴۰۱، ۵۸).

بنابراین، برهان اعتماد ضرورت عصمت جامع در همه ابعاد را اثبات می‌کند، نه صرفاً عصمت در حوزه محدود ابلاغ وحی. تفکیک عصمت به حوزه‌های مستقل، از منظر معرفت‌شناسی گواهی و روان‌شناسی اعتماد، غیرممکن است.

برهان اعتماد، هرچند بر پایه‌های استوار عقلانی بنا شده و از انسجام ظاهری قابل توجهی برخوردار است، از سوی گروهی از منتقدان وابسته به مکاتب کلامی مختلف، از جمله معتزله و اشاعره، و نیز جمعی از اندیشمندان معاصر، مورد نقد قرار گرفته است. این انتقادات عمدتاً حول سه محور متمرکز شده‌اند:

۱. *امکان اعتماد بدون عصمت کامل*: ادعا می‌شود همان گونه که مردم به علما و متخصصان غیرمعصوم اعتماد می‌کنند، می‌توان به پیامبر غیرمعصوم نیز اعتماد داشت و نیازی به عصمت مطلق نیست.

۲. *تعارض عصمت با اختیار*: گفته می‌شود عصمت مطلق موجب می‌گردد پیامبر به صورت جبری از گناه مصون باشد که این امر ارزش اخلاقی ناشی از انتخاب آزاد را از بین می‌برد.

۳. *محدودیت اثباتی برهان*: برهان اعتماد فقط بخشی از عصمت را ثابت می‌کند (مانند عصمت در جلوت یا پس از بعثت) و توان اثبات عصمت کامل و همه‌جانبه مد نظر متکلمان امامیه را ندارد.

از این رو، بررسی و تحلیل این اشکالات و ارائه پاسخ به آنها ضروری است. پژوهش حاضر به ارزیابی انتقادی این اشکالات می‌پردازد و پاسخ‌هایی بر مبنای کلام امامیه ارائه می‌کند.

۱. نقد اول: جواز اعتماد بدون فرض عصمت تامّ

اولین نقدی که بر برهان اعتماد وارد شده این است که برای حصول اعتماد و وثوق به انبیاء نیازی به فرض عصمت تامّ نیست. چنان که قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «نفوس بشری به کسی که دارای فضل عظیم باشد اعتماد می‌کنند و فضل اعظم یعنی عدم ارتکاب هیچ خطایی لازم نیست»، و بر این اساس ارتکاب سهوی گناه صغیره بر انبیاء جایز دانسته شده است (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۳۰۹). در این بستر، وثوق و اعتماد مردم به انبیاء در ردیف اعتماد آنها به علما، متخصصان و مراجع دینی قرار داده شده که با وجود علم به عدم عصمت آنها از خطا و نسیان، مردم به آنها اعتماد دارند (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۳). این اعتماد دارای علل و عوامل چهارگانه‌ای دانسته شده است:

اول، اصل اولیه اعتماد است، دایر بر این که در شرایط عادی مردم در وهله نخست به یکدیگر اعتماد دارند، مگر خلافش ثابت شود. دوم، علم است که هر چه علم شخص بیشتر باشد، اعتماد مردم به او بیشتر می‌شود. انسان جاهل در مقام عمل به خاطر جهلش در شرایطی قرار دارد که نمی‌تواند انتخاب درست کند، لذا ناچار از اعتماد به

انسان عالم به خاطر علمش است. گرچه همواره احتمال خطا در کلام متخصص وجود دارد، اما این باعث عدم وثوق و اعتماد به او نمی‌شود؛ زیرا خیر کثیر آنها توجیه‌گر خطاها و شرّ قلیلشان است. سوم، حقانیت کلام است که قابل کشف با عقل عرفی است و موجب وثوق می‌شود. چهارم، فضایل اخلاقی مانند صداقت، راستی، تقوا، علم و حکمت است که موجب افزایش اعتماد می‌شود.

از آنجا که دعوت انبیاء یک امر انسانی و پدیده‌ای اجتماعی است، اعتماد مردم به آنها نیز بر همین اساس قابل توجیه است. اعتماد امری تشکیکی و دارای مراتب است و همه مسائل دینی از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. معجزات انبیاء را نیز می‌توان در راستای عوامل اعتمادساز توجیه کرد، چرا که قدرت در انجام کاری که دیگران توانش را ندارند موجب جلب نظر مردم می‌شود.

در مقابلِ اشکالی که طرح شده، مبنی بر این که اعتماد مطلق به انبیاء نیازمند عصمت است، پاسخ داده شده که مراجع دینی با وجود عدم عصمت و حتی ارتکاب خطاهای نادر، می‌توانند وظیفه هدایت مردم را انجام دهند که قوی‌ترین دلیل بر امکان تحقق هدف رسالت بدون فرض عصمت است. همچنین درباره اشکال سید مرتضی، مبنی بر این که اطمینان به غیرمعصوم کمتر است، پاسخ داده شده که وقتی ارسال فردِ کاملاً معصوم امکان‌پذیر نباشد، باید به فردی در مرتبه پایین‌تر اکتفا کرد تا غرض اصلی هدایت از دست نرود، چرا که بر اساس حکم عقل، دفع افسد به فاسد یا کسب خیر کثیر با وجود شر قلیل ضروری است (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۵-۲۲۷).

۱-۱. تبیین تعریف جامع عصمت

پیش از پاسخ به این نقد، لازم است تعریف دقیق و جامع عصمت روشن شود تا مبنای پاسخ‌ها استوار گردد. تعاریف رایج عصمت در کلام امامیه بدین قرار است:

۱. *عصمت بر اساس لطف الهی*: گروهی از متکلمان عصمت را لطف الهی دانسته‌اند که با وجود توانایی بر گناه، انگیزه ارتکاب معصیت یا ترک طاعت را از بین می‌برد (فاضل مقداد ۱۴۱۲، ۴۲؛ ۱۴۰۵، ۳۰۱؛ عبیدلی ۱۳۸۱، ۴۵۵؛ شریف مرتضی ۱۹۹۸، ۲: ۳۴۷). در این رویکرد، عصمت مداخله‌ای الهی برای تقویت انگیزه‌های مثبت و تضعیف انگیزه‌های منفی است. محدودیت این تعریف آن است که عصمت را امری خارجی و وابسته به تدبیر خداوند می‌بیند و نسبت این لطف با ساختار نفسانی، علم و اراده معصوم را روشن نمی‌کند؛ همچنین خطا و نسیان و اعمال منافی شأن رهبری را پوشش نمی‌دهد.

۲. *عصمت بر اساس ملکه نفسانی*: دسته‌ای از متکلمان عصمت را ملکهٔ نفسانی راسخی دانسته‌اند که از طریق قوه عقلی و بصیرت درونی عمل می‌کند (آل یاسین ۱۴۱۳، ۲۵۱؛ سبحانی ۱۴۲۱، ۳۸۹). این ملکه حالت نفسانی راسخی است ناشی از وحی یا تصور عواقب گناه که موجب نفرت از معصیت می‌شود (فاضل مقداد ۱۴۲۲، ۲۴۴؛ حسینی شیرازی ۱۴۱۰، ۳۳۳). این قوه از طریق تشخیص دقیق حق از باطل و درک عواقب اعمال عمل می‌کند (شیخ طوسی ۱۳۸۲، ۱: ۷۱).

۳. *عصمت بر اساس عدم خلق گناه*: بر اساس مبانی اشاعره در افعال انسانی، عصمت عبارت است از خلق قدرت بر طاعت و عدم خلق گناه (آمدی ۱۴۲۳، ۲: ۲۰۸؛ تفتازانی ۱۴۰۹، ۴: ۳۱۲). این دیدگاه با اختیار انسان منافات دارد و امکان مدح و ذم اخلاقی را منتفی می‌کند.

تعاریف رایج عصمت در کلام امامیه، به رغم روشن کردن بخشی از حقیقت آن، برای پاسخگویی کامل به اشکالات منتقدان کافی نیستند. بر این اساس، ارائه تعریفی جامع‌تر ضروری است. این بدان معناست که با پذیرش برخی از تعاریف محدود، بخشی از اشکالات منتقدان قابل پاسخگویی نخواهد بود. با توجه به هدف بعثت و وظایف چندبعدی رهبری، تعریف جامع عصمت باید شامل سه بُعد شود: بُعد شرعی (تنزه از گناهان کبیره و صغیره)، بُعد معرفتی (مصونیت از خطا و نسیان در دریافت و ابلاغ وحی)، و بُعد اجتماعی (پرهیز از رفتارهای ناسازگار با شأن معصوم). حقیقت عصمت ریشه در حب و انس عمیق معصوم با خدا دارد که از آغاز آفرینش و بر اساس علم ازلی الهی در وجود او نهاده شده است (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۳۶)، بی آن که اختیارش سلب شود. این محبت موجب افاضه علوم لدنی و علم شهودی به حقایق می‌شود که انگیزه گناه را از بین می‌برد. بر این اساس، عصمت ملکهٔ نفسانی راسخی است ناشی از محبت و علم یقینی به حقایق الهی که معصوم را از هر گناه، خطا، نسیان و عمل ناسازگار با شأن رهبری بازمی‌دارد.

۱-۲. پاسخ به نقد: مغالطه قیاس مع‌الفارق

این استدلال که برای حصول اعتماد و وثوق به انبیاء نیازی به فرض عصمت تامّ نیست، دچار مغالطه قیاس مع‌الفارق است. مدعی میان اعتماد عرفی و اعتماد دینی خلط کرده است. اعتماد به پیامبر از جنس اعتماد به پزشک یا مرجع تقلید نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان انبیا را هم‌ردیف با علما، دانشمندان، متخصصان، اهل علوم و فنون، رهبران سیاسی-اجتماعی و مراجع دینی دانست؛ زیرا رسالت و وظیفه‌ای که انبیاء دارند با دیگران متفاوت است. تفاوت انبیاء و مراجع دینی از چند جهت قابل بررسی است:

۱. *تفاوت در ماهیت وظیفه*: انبیاء «دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی» هستند، در حالی که مراجع صرفاً «استنباط‌کننده از منابع دینی» هستند که در آن خطا می‌تواند راه یابد. ممکن است گفته شود چه ضرورتی دارد که وحی قطعی و یقینی باشد و چه اشکالی دارد که احکام دینی را عمل کنیم بدون آن که قطعی باشند؟ در پاسخ باید گفت: اجتهاد مراجع و استنباط فقها بر پایه‌ای یقینی استوار است که همان وحی معصومانه پیامبر است. اگر این پایه خود مشکوک باشد، تمام بنای دین فرومی‌ریزد و هیچ معیاری برای سنجش صحت استنباط‌ها باقی نمی‌ماند. تبلیغ مراجع دینی به عنوان سفارت الهی و خلافت خداوند نیست، بلکه آنها صرفاً ابزار انتقال فتوی و احکام الهی به مردم‌اند و آگاهی نسبت به حکم الهی در لوح محفوظ ندارند و باید کسی باشد که آن احکام را به مراجع دینی و مردم برساند (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۴۱).

۲. *تفاوت در قابلیت ارزیابی*: خطای مراجع قابل تشخیص و اصلاح است، اما اگر احتمال خطا در دریافت و ابلاغ وحی بدهیم، هیچ معیاری برای تشخیص صحیح از سقیم نداریم. ممکن است گفته شود که فرشته وحی می‌تواند معیار صحت و سقم باشد و خداوند می‌تواند خطای پیامبر را اصلاح کند. در پاسخ باید گفت: اولاً، این فرض مستلزم دور یا تسلسل است. توضیح آن که اگر پیامبر در دریافت یا ابلاغ وحی خطا کند و فرشته بخواهد آن را اصلاح کند، این اصلاح نیز باید از طریق همان پیامبر به مردم برسد. اگر پیامبر در دریافت پیام اصلاحی نیز امکان خطا داشته باشد، به تسلسل می‌انجامد؛ و اگر در پیام اصلاحی خطا نکند، این سؤال مطرح می‌شود که چرا در پیام اول خطا کرد، ولی در پیام دوم خطا نکرد؟ این تفکیک نیازمند معیاری است که در اختیار مردم نیست.

ثانیاً، مردم هیچ دسترسی مستقیمی به فرشته وحی ندارند تا صحت و سقم کلام پیامبر را بسنجند. تمام ارتباط آنها با وحی از طریق پیامبر است. بنابراین، حتی اگر فرشته خطای پیامبر را اصلاح کند، این اصلاح نیز از زبان همان پیامبر به مردم می‌رسد و مردم معیار مستقلی برای تشخیص ندارند که آیا این سخن جدید، اصلاح خطای قبلی است یا خود نیز خطاست. در همین راستا، داستان آیات غرانیق، که برخی مفسران نقل کرده‌اند، نمونه‌ای است که نشان می‌دهد پذیرش امکان خطا در ابلاغ وحی چه پیامدهای خطرناکی دارد. البته این داستان از نظر سندی و محتوایی مردود است. ابن‌کثیر تصریح می‌کند که تمام طرق نقل این داستان مرسل و منقطع است و هیچ سند صحیحی برای آن وجود ندارد (ابن‌کثیر ۱۴۲۰، ۵: ۳۸۹). قرطبی نیز می‌گوید: «این حدیثی است که هیچ یک از اهل صحت آن را تخریج نکرده و با سند صحیح سالم متصل و موثق روایت نشده است» (قرطبی ۱۳۸۴، ۱۲: ۸۰). هر دو مفسر تأکید می‌کنند که این داستان با عصمت پیامبر (ص) در تبلیغ منافات دارد و بهترین توجیه آن است که شیطان این کلمات را در گوش مشرکان انداخته، نه این که از زبان پیامبر (ص) صادر شده باشد.

ثالثاً، ممکن است گفته شود حتی بدون فرض عصمت، نظارت مستمر وحی می‌تواند جایگزین آن شود، به این صورت که هر خطا یا گناهی بلافاصله و بدون تأخیر توسط وحی اصلاح شود. اما پذیرش این فرض در واقع اعتراف ضمنی به ضرورت عصمت است؛ زیرا اگر نتیجه نهایی این باشد که پیامبر هرگز مرتکب خطا و گناه نشود، این همان عصمت است، چه منشأ آن ملکه درونی باشد و چه نظارت مستمر بیرونی. افزون بر این، فرض «تأخیر صفر» میان خطا و اصلاح عملاً به معنای عدم وقوع خطاست؛ زیرا خطا زمانی محقق می‌شود که به مرحله فعل برسد، و اگر قبل از تحقق یا همزمان با آن اصلاح شود، اصلاً خطایی رخ نداده است. حتی اگر این سازوکار ممکن باشد، اشکال دیگری پدید می‌آید: الگو بودن پیامبر اقتضا می‌کند رفتار صحیح از شخصیت درونی و ملکات نفسانی او نشئت بگیرد، نه از کنترل مداوم بیرونی؛ مردم باید از کسی پیروی کنند که ذاتاً راه درست را برمی‌گزیند، نه کسی که بدون نظارت خارجی قادر به مصون ماندن از خطا نیست.

۳. *تفاوت در دامنه تأثیر*: خطای مراجع دینی محدود به مقلدان ایشان است و مراجع دیگر ممکن است بتوانند آن را تصحیح کنند، اما خطای پیامبر تمام امت را تا قیامت گمراه می‌کند و هیچ مرجع دیگری برای تصحیح آن وجود ندارد. این که گفته شده است بحث بر سر امکان اعتماد یا عدم اعتماد به فرد غیرمعصوم است، نه بر سر علم یا عدم علم به احکام واقعی و لوح محفوظ (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۶)، سخن صحیحی نیست؛ زیرا اگر علم به احکام الهی، که طریق دستیابی به آن پیامبر است، به وجود نیاید، وجود و عدم اعتماد فایده‌ای ندارد. از منظر این پژوهش، فلسفه وجودی پیامبر دستیابی به احکام الهی و هدایت کامل بشر است، نه صرفاً اعتماد کردن به او، هرچند نویسنده آن مقاله ممکن است فلسفه نبوت را محدودتر بداند.

۳-۱. پاسخ به اشکال مبتنی بر عامل اصل اولی اعتماد

ادعا شده است که در شرایط عادی، اصل اول در روابط انسانی اعتماد است. اما این نیازمند تدقیق و تفصیل است. این ادعا حداکثر در محدوده امور عادی و روزمره زندگی قابل پذیرش است، اما تعمیم آن به تمام حوزه‌های حیات انسانی با چالش‌های جدی مواجه است. در تعاملات ساده اجتماعی نظیر خریدوفروش، گفتگوهای معمولی و روابط اجتماعی سطحی، ممکن است اصل بر اعتماد باشد، هرچند حتی در این موارد نیز میزان اعتماد متناسب با اهمیت موضوع متغیر است. اما در حوزه‌های تخصصی، اعتماد هرگز امری بدیهی و اولی نیست. هیچ کس صرفاً بر اساس

ادعای فردی مبنی بر تخصص پزشکی، به او اجازه جراحی نمی‌دهد. احراز صلاحیت از طریق مدارک معتبر، سوابق عملی و تأییدیه‌های نهادهای ذی‌صلاح ضروری است. در امور غیبی و ماورائی نیز اصل بر عدم اعتماد است. ادعاهای مربوط به امور غیبی به دلیل عدم امکان راستی‌آزمایی مستقیم، نیازمند ادله و براهین قوی‌تری هستند. اگر فردی مدعی دریافت وحی شود، آیا اصل اولی اعتماد به اوست؟ پاسخ قطعاً منفی است. تاریخ بشر مملو از مدعیان دروغین نبوت است که نشان می‌دهد اصل عقلایی در برخورد با چنین ادعاهایی، احتیاط و طلب دلیل است. قرآن کریم نیز بارها به ضرورت طلب برهان و معجزه از مدعیان نبوت اشاره کرده است.

زمانی که پیامبری احکامی بیاورد که با عرف و عادات جاری جامعه در تعارض باشد -نظیر تحریم غذاها و نوشیدنی‌های متداول، وضع قوانین خاص برای ازدواج و طلاق، تغییر در آداب و رسوم اجتماعی، الزام به عبادات و مناسک خاص- نه تنها اصل بر اعتماد نیست، بلکه مقاومت طبیعی جامعه در برابر این تغییرات نیازمند ارائه ادله قوی‌تر از سوی پیامبر است. علاوه بر این، بسیاری از احکام دینی با منافع آنی افراد و گروه‌های قدرتمند در تعارض است، و در چنین شرایطی اعتماد صرف کافی نیست. همچنین وجود مدعیان متعدد نبوت با آموزه‌های متعارض ضرورت وجود معیارهای دقیق برای تشخیص صادق از کاذب را نشان می‌دهد.

ممکن است گفته شود که اهل سنت با وجود عدم اعتقاد به عصمت تام انبیاء، به پیامبران اعتماد دارند و این نشان می‌دهد که اعتماد بدون عصمت تام ممکن است. اولاً، اهل سنت نیز در حوزه دریافت و ابلاغ وحی قائل به عصمت پیامبر (ص) هستند و اختلاف آنها با امامیه عمدتاً در حوزه‌های دیگر مانند صدور گناه صغیره یا خطا در امور شخصی است. قاضی عیاض در کتاب *الشفاء* تصریح می‌کند که «امت اجماع کرده‌اند که پیامبر در آنچه راهش تبلیغ است، معصوم است از اخبار دادن به چیزی بر خلاف واقع، نه از روی قصد، نه عمد، نه سهو و نه غلط» (قرطبی ۱۳۸۴، ۱۲: ۸۱). بنابراین، استناد به موضع اهل سنت برای نفی ضرورت عصمت در ابلاغ وحی ناشی از خلط میان حوزه‌های مختلف عصمت است. ثانیاً، اعتماد اهل سنت به پیامبر (ص) دقیقاً به دلیل پذیرش عصمت او در ابلاغ وحی است. اگر این عصمت را نفی کنند، مبنای اعتماد آنها نیز متزلزل می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه اعتماد به پیامبر را ممکن می‌سازد همان عصمت در ابلاغ است که مورد اتفاق فریقین است.

۴-۱. پاسخ به اشکال مبتنی بر عامل علم در اعتماد

در این اشکال ادعا می‌شود که اعتماد به انبیاء همانند اعتماد به متخصصان بر اساس علم آنها امکان‌پذیر است و احتمال خطا مانع از این اعتماد نمی‌شود. در پاسخ به این اشکال، چند نکته اساسی قابل طرح است:

اولاً در صورت پذیرش امکان خطا در کلام انبیاء، مردم با چالش جدی در تمییز احکام صحیح از خطاهای احتمالی مواجه خواهند شد. این وضعیت منجر به ایجاد حالت تشکیک دائمی در تعالیم دینی می‌گردد که با هدف بعثت انبیاء در تعارض است. تشخیص علم در افراد عادی از طریق قرائن و نشانه‌های متعدد امکان‌پذیر است، از جمله داشتن مدارک علمی معتبر، سابقه اختراعات و اکتشافات، توانایی در حل معضلات و مشکلات دنیوی و سایر شواهد عینی. با این حال، حتی در این موارد نیز احتمال اشتباه در تشخیص وجود دارد. اما در خصوص انبیاء، معیارهای تشخیص علم آنها متفاوت است و نمی‌توان از همان قرائن دنیوی استفاده کرد.

ثانیاً، اگر بپذیریم که علم معیار اصلی اعتماد است، باید توجه کنیم که صرف علم، بدون تضمین عصمت در عمل، اعتماد کامل را فراهم نمی‌کند. زیرا اگر پیامبر در خلوت گناه کند یا در ابلاغ دچار سهو شود، این علم نمی‌تواند

مانع از شک و تردید مردم گردد. مردم نمی‌توانند به طور یقینی بدانند که آیا آنچه پیامبر ابلاغ می‌کند دقیقاً همان وحی الهی است یا آمیخته با خطا و سهو او. بنابراین، علم بدون عصمت در عمل و ابلاغ نمی‌تواند مبنای اعتماد مطلق باشد.

ثالثاً در مراجعه به متخصصان دنیوی، ابتدا باید تخصص فرد احراز شود و انسان‌ها معمولاً در جستجوی بهترین متخصص هستند. نکته مهم آن است که هم مراجعه‌کننده و هم متخصص، هر دو به امکان خطا واقف هستند و متخصص نیز صراحتاً اقرار می‌کند که ممکن است دچار اشتباه شود. این وضعیت در امور دنیوی و در چارچوب زندگی بشری امری طبیعی است، و اگر خطایی رخ دهد، عواقب آن محدود و قابل جبران است. اما خطای پیامبر در دریافت یا ابلاغ وحی نه قابل تشخیص است (چون معیار دیگری نداریم)، نه قابل اصلاح (چون منبع اصلی خطا دارد)، و نه قابل جبران (چون تأثیر آن تا قیامت ادامه دارد). این تفاوت بنیادین ضرورت عصمت در دریافت و ابلاغ وحی را نشان می‌دهد.

رابعاً در مورد انبیاء، موضوع بحث ارسال و ابلاغ احکام دینی است که هدف خداوند رساندن این احکام بدون هیچ گونه خطا و تحریف به مردم است. این تفاوت ماهوی میان رسالت دینی و تخصص‌های دنیوی ضرورت عصمت را برجسته می‌سازد.

خامساً حتی اگر پزشکی را در نظر بگیریم که تاکنون هیچ خطایی مرتکب نشده است، امکان ارزیابی عملکرد او و تشخیص خطاهای احتمالی وجود دارد. معیارهای عینی برای سنجش صحت تشخیص و درمان پزشکی موجود است. اما در خصوص انبیاء، اگر احتمال خطا در دریافت و ابلاغ وحی را بپذیریم، هیچ معیار انسانی برای ارزیابی صحت یا سقم پیام‌های الهی وجود نخواهد داشت. گرچه در مورد اعمال و رفتار انبیاء امکان ارزیابی وجود دارد، اما این ارزیابی منوط به آن است که ابتدا عصمت در دریافت و ابلاغ وحی پذیرفته شود.

در نگاه نخست، برهان اعتماد صرفاً عصمت در دریافت و ابلاغ وحی را اثبات می‌کند. اما با تأمل بیشتر روشن می‌شود که اعتماد به پیامبر در ابلاغ وحی متوقف بر اعتماد به شخصیت کلی اوست؛ زیرا اگر پیامبر در امور دیگر مرتکب گناه عمدی شود، مردم در صداقت او در ابلاغ وحی نیز تردید خواهند کرد. همچنین حتی خطای سهوی در امور مهم اعتماد به دقت و ضبط پیامبر را کاهش می‌دهد و این پرسش را ایجاد می‌کند که آیا در دریافت و ابلاغ وحی نیز دچار سهو نشده است. افزون بر این، پیامبر الگوی عملی دین است و اگر در عمل خطا کند، چه عمدی و چه سهوی، مردم نمی‌دانند کدام رفتار او حجت است و کدام خطا، و این موجب اختلال در تبعیت می‌شود. همچنین ارتکاب گناه موجب تنفر و دوری مردم می‌گردد و غرض بعثت که جذب مردم به دین است، نقض می‌شود. بنابراین، برهان اعتماد، با لحاظ این مقدمات، عصمت مطلق در همه ابعاد را اثبات می‌کند، نه صرفاً عصمت در ابلاغ (حسین‌زاده ۱۴۰۴، ۲۲). بنابراین، قیاس اعتماد به انبیاء با اعتماد به متخصصان دنیوی قیاس مع‌الفارق است و نمی‌تواند ضرورت عصمت انبیاء را نفی کند.

طرح تعاریف متعدد عصمت و نقد آنها ضرورتی روش‌شناختی برای پاسخ به منتقدان است. منتقدان با ادعای «امکان اعتماد بدون عصمت تام»، از تعریفی محدود استفاده می‌کنند که غالباً به پرهیز از گناهان کبیره یا عدم خطا در ابلاغ وحی محدود است. اما تعریف جامع عصمت، که شامل ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی است، نشان می‌دهد: اولاً، اعتماد به پیامبر مفهومی چندبُعدی است و احتمال خطا در هر بُعد اعتماد جامع را برهم می‌زند. ثانیاً،

تعریف جامع مبتنی بر ماهیت درونی عصمت (حب و انس عمیق به خداوند و علم شهودی به حقایق الهی) است (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۳۶) که به طور ذاتی همه ابعاد رفتار را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نمی‌توان آن را محدود کرد. ثالثاً، از منظر این پژوهش، هدف از بعثت هدایت کامل بشر است که مستلزم اعتماد کامل مردم به پیامبر در تمام ابعاد است. اگر در برخی ابعاد امکان خطا یا گناه وجود داشته باشد، مردم در آن ابعاد با تردید مواجه می‌شوند و این تردید به‌تدریج به حوزه وحی و دستورات دینی نیز سرایت می‌کند؛ زیرا اعتماد به فرد یک کل واحد است، و نمی‌توان به کسی که در برخی امور خطا می‌کند در همه امور اعتماد مطلق داشت. رابعاً، تعاریف محدود پاسخگوی همه اشکالات منتقدان نیستند و تعریف جامع نشان می‌دهد که برهان اعتماد تنها با عصمت تام سازگار است. در نتیجه، ادعای «امکان اعتماد بدون عصمت تام» مبتنی بر تعریف محدود از عصمت است. بر اساس تعریف جامع عصمت که در این پژوهش ارائه شد، اعتماد مطلق به پیامبر مستلزم عصمت مطلق در همه ابعاد است.

۲. نقد دوم: استلزام عصمت جبری و تعارض با اختیار

نقد دیگری که بر برهان اعتماد وارد شده استلزام عصمت جبری و تعارض با اختیار است. استدلال شده که اگر عصمت به معنای نفی مطلق «احتمال» صدور گناه از معصوم باشد -همان گونه که برهان اعتماد مقتضی آن است- این امر تنها از طریق دخالت مستقیم و قاهرانه اراده الهی قابل تحقق است. به عبارت دیگر، خداوند باید به نحو جبری و قهری مانع از صدور گناه از نبی شود (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۷).

بر این اساس گفته شده با پذیرش جبری بودن عصمت، این مصونیت نه تنها فضیلتی برای او محسوب نمی‌شود، بلکه اساساً او را از دایره تکلیف و مسئولیت اخلاقی خارج می‌کند. همچنین اختیار، به معنای توانایی انتخاب میان خیر و شر، جزء لاینفک ماهیت انسانی است. اگر این توانایی به نحو مطلق از نبی سلب شود، او دیگر انسان کامل نخواهد بود، بلکه به موجودی شبیه فرشتگان تبدیل می‌شود که فاقد قوه شهویه و غضبیه هستند. قرآن کریم نیز در موارد متعددی انبیاء را از ارتکاب گناه یا شرک بر حذر می‌دارد. این خطابات و هشدارها ظاهراً دلالت بر امکان وقوع این اعمال از انبیاء دارند، زیرا هشدار دادن به کسی که اساساً قادر به انجام عملی نیست، امری لغو و عبث است که با حکمت الهی سازگار نیست (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۸).

۲-۱. منشأ عصمت: حب و انس عمیق با خداوند

پیش از پاسخ به این نقد، لازم است منشأ عصمت را به طور دقیق تبیین کنیم تا روشن شود که عصمت نه از سر جبر، بلکه از روی علم شهودی و محبت الهی است. در میان دیدگاه‌های متکلمان درباره منشأ عصمت، سه نظریه اصلی قابل شناسایی است:

۱. *عصمت ناشی از تقوای نفسانی شدید*: در نخستین نظریه، عصمت را ناشی از تقوای نفسانی شدید می‌دانند (محمدی ری‌شهری ۱۳۹۰، ۲۱۸-۲۱۹؛ ربانی گلپایگانی و واعظ حسینی ۱۳۹۳). مطابق این نظریه، معصوم از طریق مجاهده نفس و تزکیه مستمر به درجه‌ای از تقوا و پرهیزگاری می‌رسد که صدور گناه از او عملاً غیرممکن می‌شود. به باور این گروه، عصمت حاصل تلاش فردی معصوم در تقویت اراده و عقل است، به گونه‌ای که امکان لغزش و انحراف او از میان می‌رود. علامه مجلسی نیز در *بحارالأنوار* (۱۴۰۴، ۲۵: ۱۹۴) به این دیدگاه اشاره کرده و در عین حال آن را مورد نقد قرار داده است. ایراد اساسی این دیدگاه در این است که عصمت را امری صرفاً اکتسابی و عرضی قلمداد می‌کند، حال آن که بنا بر اجماع متکلمان امامیه، عصمت به عنوان یک موهبت الهی، امری

ذاتی است که از جانب خداوند به معصومین عطا شده و بخشی از ساختار وجودی ایشان است. افزون بر این، این دیدگاه نمی‌تواند عصمت در دوران کودکی یا پیش از بلوغ را تبیین کند، زیرا در این دوران فرد هنوز به مجاهده نفس و تزکیه کامل نرسیده است. بنابراین، با پذیرش این تعریف، اشکال منتقدان درباره عصمت قبل از بلوغ وارد خواهد بود.

۲. *عصمت ناشی از علم قطعی و شهودی به قبح گناه*: در دومین نظریه، عصمت را ناشی از علم قطعی و شهودی به قبح گناه و عواقب آن می‌دانند. بر اساس این نظریه، معصوم به دلیل علم حضوری و شهودی که به ماهیت گناهان و پیامدهای آنها دارد، هیچ گاه به انجام آن میل نمی‌کند و از هر گونه معصیت دوری می‌گزیند (فاضل مقداد ۱۴۲۲، ۲۴۴؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۱۳۹). با این حال، علم شهودی هرچند شرط لازم عصمت است، شرط کافی نیست؛ زیرا حتی با وجود علم شهودی به قبح گناه، اگر محبت عمیق به خداوند وجود نداشته باشد، امکان غلبه شهوات و صدور گناه منتفی نیست. چنان که ابلیس با وجود علم شهودی به خداوند، به دلیل فقدان محبت و وجود کبر، مرتکب عصیان شد.

۳. *عصمت ناشی از حب و انس عمیق معصوم با خداوند متعال*: در سومین نظریه، عصمت را ناشی از حب و انس عمیق معصوم با خداوند متعال می‌دانند (علامه طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۱۳۷). بر اساس این نظریه، محبت شدید و خالصانه معصوم به خداوند، که ریشه در ذات او دارد و از ابتدای خلقت در وجود او نهاده شده است، موجب می‌شود که او از هر گونه گناه و معصیت دوری کند. این محبت الهی زمینه‌ساز افاضه معارف و علوم لدنی بر قلب معصوم است، و این معارف، به عنوان نوری الهی، وجود او را چنان روشن می‌کند که هیچ گونه انگیزه‌ای برای گناه در وی ایجاد نمی‌شود. این نظریه بر رابطه مستقیم میان محبت الهی و عصمت تأکید دارد و علم شهودی و یقینی معصوم به حقایق را نتیجه این محبت می‌داند. بنابراین، تحقق عصمت نیازمند هر دو عامل است: محبت عمیق به خداوند، که انگیزه گناه را در مبدأ خاموش می‌سازد و جاذبه به سوی طاعت ایجاد می‌کند، و علم شهودی به قبح گناه، که دافعه از معصیت را تقویت می‌کند. این دو در تعامل با هم ملکه‌ای راسخ پدید می‌آورند که صدور گناه را بالغیر ممتنع می‌سازد.

بر اساس این نظریه، از منظر عرفانی نیز می‌توان عصمت را تحلیل کرد. در عرفان اسلامی، پیامبر به عنوان «انسان کامل» و «خلیفةالله» شناخته می‌شود. انسان کامل کسی است که تمام اسماء و صفات الهی در او به فعلیت رسیده و مظهر تام حق تعالی گشته است. بنابراین، از منظر عرفانی، عصمت پیامبر ریشه در مقام خلافت الهی و انسان کامل بودن او دارد که به صورت ذاتی، و نه عرضی، او را از هر گونه گناه و خطا مصون می‌دارد، بدون آن که اختیارش سلب شود؛ زیرا اختیار او در مسیر اراده الهی قرار گرفته و با آن هم‌جهت شده است.

محبت شدید به خداوند و علم به عظمت او «علم غیب» نیست، بلکه «علم حضوری» و «معرفت قلبی» است. این علم در دوره پیش از بعثت از طریق فطرت پاک، تربیت الهی خاص و الهامات باطنی حاصل می‌شود، و پس از بعثت با وحی تقویت و تکمیل می‌گردد. علم معصوم به آثار گناه و عواقب آن نیز نیازمند علم غیب نیست؛ در دوره پیش از بعثت از طریق فطرت سلیم و عقل مستقیم که قبح گناهان عقلی را درک می‌کند حاصل می‌شود، و پس از بعثت با تعلیم الهی و معرفت به سنت‌های الهی تکمیل می‌گردد.

شاید سؤال شود که نبی پیش از بعثت احکام الهی را از کجا می‌داند که به آنها عمل کند و معصوم بماند؟ در پاسخ باید گفت: عصمت پیش از بعثت به معنای عدم ارتکاب گناهان عقلی (مانند شرک، ظلم، فحشاء) است که فطرت انسانی و عقل سلیم آنها را قبیح می‌داند، نه لزوماً التزام به احکام تفصیلی شریعتی که هنوز نازل نشده است. احکام عقلیه مستقل از وحی قابل درک هستند و پیامبران پیش از بعثت از طریق فطرت پاک و عقل مستقیم خود، این قبایح را تشخیص می‌دهند. افزون بر این، اگر شریعت سابقی در جامعه جاری بوده، پیامبر می‌تواند به آن ملتزم باشد. بنابراین، عصمت در این دوره نیازمند وحی تفصیلی نیست.

طبق این دیدگاه جامع، نهادینه شدن عوامل عصمت به معنای سلب اختیار نیست، بلکه تقویت اراده در جهت خیر است. این وضعیت شبیه ملکات راسخ نفسانی است که نتیجه اختیار و تلاش مستمر هستند و پس از تثبیت، اختیار را از بین نمی‌برند، بلکه آن را در جهت خیر تقویت می‌کنند، به گونه‌ای که معصوم جز آنچه خدا می‌خواهد، نمی‌خواهد و این نه از سر اجبار، بلکه از روی عشق و محبت به خداوند است (جوادی آملی ۱۳۸۱-الف، ۳: ۱۸۶). فرد معصوم جهنم را با تمامی عواقب و هولناکی‌هایش به صورت شهودی درک می‌کند. به همین دلیل، او با یقین کامل از هر گونه گناه دوری می‌جوید، همان گونه که یک پزشک حاذق به دلیل آگاهی از خطر یک بیماری مهلک، هرگز از غذای آلوده بیمار نمی‌خورد و یا انسانی عاقل دست خود را به دهان مار سمی نزدیک نمی‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۱-ب، ۲۳۹).

نظریه سوم از چند جهت بر نظریات پیشین برتری دارد. اولاً، این نظریه هم جنبه موهبتی عصمت را حفظ می‌کند، که بر اساس علم ازلی خداوند به اعمال معصوم شکل گرفته، و هم نقش اراده و اختیار معصوم را نادیده نمی‌گیرد. ثانیاً، این نظریه می‌تواند عصمت را در تمامی مراحل زندگی معصوم، حتی در دوران کودکی، به‌خوبی توجیه کند. زیرا محبت الهی و عشق به خداوند از همان ابتدای خلقت در وجود معصوم نهادینه شده است. این دیدگاه نشان می‌دهد که عصمت نه تنها امری بیرونی یا صرفاً اکتسابی نیست، بلکه ملکه‌ای درونی و ذاتی است که ناشی از محبت و انس عمیق معصوم با خداوند و علم شهودی او به حقایق است.

۲-۲. پاسخ به نقد

عصمت به معنای عدم اراده گناه است، نه عدم قدرت بر گناه. معصوم قدرت کامل بر ارتکاب گناه دارد، اما به دلیل کمال معرفت و محبت الهی، هرگز اراده گناه در او شکل نمی‌گیرد. عصمت به معنای جبر نیست، و ترک گناه نباید به عنوان نقص اختیار فهم شود، بلکه اوج کمال اختیار است که از علم شهودی معصوم به حقیقت گناه و قبح آن نشئت می‌گیرد. این علم انگیزه ارتکاب گناه را در نفس او خاموش می‌کند، و با وجود داشتن قدرت گناه، به دلیل درک عمیق نسبت به اطاعت و محبت الهی، او آن را برنمی‌گزیند. مثال‌هایی مانند پزشکی که از کشندگی سم آگاه است و هرگز آن را نمی‌نوشد یا مادری که محبت عمیق به فرزند خود دارد به او آسیب نمی‌زند، این امتناع را نشان می‌دهد.

در پاسخ به آیاتی که انبیاء را از ارتکاب گناه یا شرک بر حذر می‌دارند، باید گفت که این نقد بر پیش‌فرضی نادرست استوار است که «هشدار فقط به کسی داده می‌شود که امکان واقعی ارتکاب آن فعل را دارد». فخر رازی در تحلیل خطابات قرآنی به انبیاء، به‌ویژه آیاتی که ظاهراً حاوی هشدار یا نهی هستند، تصریح می‌کند که این خطابات به هیچ وجه دلالت بر وقوع شک، گناه یا حتی امکان واقعی صدور آنها از پیامبر ندارند. او بیان می‌کند که قضیه شرطیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ» صرفاً بیان ملازمه میان شرط و جزاست و هیچ دلالتی بر تحقق شرط ندارد. او وجوه مختلفی را

برای این گونه خطابات بیان می‌کند، مانند این که در بسیاری موارد، این خطابات در واقع خطاب به امت است، نه شخص پیامبر؛ گاه برای تصریح پیامبر به برائت و اعلام یقین او، گاه برای تقویت یقین و طمأنینه نفس از طریق تکثیر دلایل (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۷: ۳۰۰-۳۰۱). خداوند با خطاب قرار دادن پیامبر به امت می‌آموزد که شرک چه عواقب سنگینی دارد. همچنین برخی هشدارها جنبه «بیان حکم کلی» دارند، نه «احتمال وقوع از مخاطب». پیامبر به عنوان مبلّغ این حکم اولین مخاطب آن قرار می‌گیرد تا سپس به دیگران ابلاغ کند.

نکته کلیدی‌ای که در فهم عصمت باید مورد توجه قرار بگیرد تمایز میان دو نوع امتناع است: امتناع بالذات به معنای محال ذاتی بودن چیزی است که قدرت به آن تعلق پیدا نمی‌کند، حتی قدرت الهی؛ امتناع بالغیر به معنای چیزی است که ذاتاً ممکن است، اما به دلیل وجود علل و شرایط خاص وقوع آن محال می‌شود. صدور گناه از معصوم از این قبیل است. در نتیجه صدور معصیت از معصوم ذاتاً ممکن است، اما به دلیل علم کامل و شهودی به حقایق، محبت شدید به خداوند، درک عمیق قبح گناه و لطف و عنایت ویژه الهی، ممتنع (بالغیر) می‌گردد. این امتناع با اختیار منافاتی ندارد، همان گونه که امتناع صدور ظلم از خداوند با قدرت مطلق او منافاتی ندارد. آنچه با قدرت و اختیار خداوند منافات دارد امتناع بالذات است نه بالغیر.

۳. نقد سوم: اخص بودن دلیل از مدعا

منتقدان معتقدند که حتی با پذیرش تمام مقدمات برهان اعتماد، این استدلال تنها می‌تواند بخش محدودی از عصمت را اثبات کند و توان پوشش همه ابعاد و مراتب عصمت مورد ادعای متکلمان امامیه را ندارد. به تعبیر منطقی، «دلیل» (برهان اعتماد) از «مدعا» (عصمت مطلق و همه‌جانبه) «اخص» است (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۸).

۳-۱. مراتب عصمت

پیش از پاسخ به این نقد، لازم است مراتب عصمت را به طور دقیق تبیین کنیم تا روشن شود که برهان اعتماد چگونه تمام این مراتب را پوشش می‌دهد. عصمت به عنوان یک مفهوم چندلایه دارای مراتب مختلفی است که هر یک حوزه خاصی از زندگی و رسالت معصوم را در بر می‌گیرد.

مرتبه اول: عصمت در اعتقاد. نخستین و بنیادی‌ترین مرتبه عصمت در اعتقاد است که عبارت است از مصونیت کامل از خطا در باورهای اساسی و اصول اعتقادی. معصوم در این مرتبه از هر گونه شک، تردید یا انحراف در شناخت حقایق الهی، صفات خداوند، معاد و سایر اصول دین مصون است (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۳۷؛ علامه حلی ۱۴۱۳، ۱۵۵؛ سبحانی ۱۳۸۳، ۵: ۳۱).

مرتبه دوم: عصمت در دریافت، حفظ و تبلیغ وحی. مرتبه دوم عصمت در دریافت، حفظ و تبلیغ وحی است که مختص انبیاء و رسولان الهی است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۶: ۳۱۳؛ تفتازانی ۱۴۰۹، ۵: ۵۰). این مرتبه شامل عدم خطا در دریافت پیام الهی، حفظ آن از تحریف و تبدیل، و ابلاغ دقیق و کامل آن به مردم است. اهمیت این مرتبه در آن است که اعتبار و حجیت وحی الهی به آن وابسته است.

مرتبه سوم: عصمت از گناه. سومین مرتبه عصمت از گناه است که شامل پرهیز کامل از معاصی کبیره و صغیره می‌شود (شیخ مفید ۱۴۱۳-ب، ۲۹-۳۰). این عصمت هم شامل دوران قبل از بعثت می‌شود و هم دوران پس از آن، و هم در خلوت و هم در جلوت مردم جاری است. وجود این مرتبه از عصمت برای حفظ اعتماد مردم به رهبری دینی و امکان اقتدا و پیروی از معصوم ضروری است.

مرتبه چهارم: عصمت از خطا در امور عادی. چهارمین مرتبه عصمت از خطا در امور عادی است که شامل مصونیت از اشتباهات روزمره و امور دنیوی می‌شود (شیخ مفید ۱۴۱۳-ج، ۲۹-۳۰؛ علامه حلی ۱۴۱۳، ۱۵۵-۱۵۷). این مرتبه محل اختلاف میان متکلمان است. شیخ صدوق در کتاب *من لا یحضره الفقیه* سهو را بر پیامبر جایز دانسته و مخالفان این دیدگاه را غالی خوانده است (شیخ صدوق ۱۴۱۳، ۱: ۳۵۹). در مقابل، شیخ مفید در رساله *عدم سهو النبی* به‌تفصیل به رد این دیدگاه پرداخته و سهو را بر پیامبر محال دانسته است (شیخ مفید ۱۴۱۳-ج، ۲۰-۲۵). بررسی تفصیلی این اختلاف و ادله طرفین نیازمند پژوهشی مستقل است که از حوصله این مقاله خارج است. آنچه در این پژوهش مورد تأکید است عصمت در امور مرتبط با رسالت و هدایت است که مورد اتفاق متکلمان امامیه است.

این مراتب چهارگانه در مجموع تصویری جامع از عصمت ارائه می‌دهند که هم ابعاد نظری و اعتقادی را در بر می‌گیرد، هم جنبه‌های عملی و رفتاری را شامل می‌شود، و هم حوزه‌های مرتبط با رسالت دینی و هم امور زندگی روزمره را پوشش می‌دهد.

۳-۲. پاسخ به اشکالات محدودیت دامنه اثباتی برهان

برهان اعتماد بر محور «وثوق عمومی مردم» استوار است. منتقدان چند اشکال مطرح کرده‌اند:

۱. اشکال اول: عصمت در خلوت

گناهی که پیامبر در خلوت کامل و به دور از هر گونه دید و نظارت انجام دهد، هیچ تأثیری بر اعتماد عمومی نخواهد داشت، زیرا اساساً کسی از آن مطلع نمی‌شود. پس چگونه می‌توان با استناد به ضرورت حفظ اعتماد، عصمت در خلوت را اثبات کرد؟

پاسخ: عصمت یک «ملکه نفسانی» راسخ و عمیق است که در تمام حالات و شرایط یکسان عمل می‌کند (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۴۱). ملکه، بر خلاف رفتار ظاهری، قابل تجزیه به «خلوت» و «جلوت» نیست. اگر کسی در خلوت قابلیت ارتکاب گناه را داشته باشد، این نشان می‌دهد که ملکه عصمت در او شکل نگرفته است. ملکه نفسانی به معنای حالتی راسخ و پایدار در نفس است که از ماهیت درونی انسان سرچشمه می‌گیرد، نه از شرایط بیرونی. بنابراین، اگر معصوم در خلوت قادر به گناه باشد، در جلوت نیز این قابلیت وجود دارد و تنها ترس از افشا او را از گناه بازمی‌دارد که این با حقیقت عصمت منافات دارد.

از منظر روان‌شناختی، تجربه‌ها و رفتارهای پنهان فرد به عنوان بخشی از «زندگی زیسته» او، به‌تدریج در نظام شخصیت انباشته و تثبیت می‌شوند و در گذر زمان در قالب الگوهای رفتاری، واکنش‌های هیجانی و شیوه‌های بیان کلامی ظهور می‌یابند. از آنجا که شخصیت صرفاً مجموعه‌ای از رفتارهای منفصل نیست، بلکه نظامی منسجم و پویاست که کل فرد را در بر می‌گیرد، جداسازی پایدار میان ساحت خصوصی تجربه‌ها و رفتارهای آشکار در سیر بلندمدت زندگی انسانی امکان‌پذیر نیست (McCrae and Costa 2008, 208).

۲. اشکال دوم: عصمت قبل از بعثت

اعتماد مردم به پیامبر پدیده‌ای است که پس از اعلام نبوت شکل می‌گیرد. اگر پیامبر قبل از بعثت مرتکب گناهانی شده باشد، این لزوماً اعتماد مردم در دوران نبوت را متزلزل نمی‌کند، به‌ویژه اگر توبه کرده و اصلاح شده باشد. بنابراین، برهان اعتماد نمی‌تواند ضرورت عصمت در تمام طول عمر را نشان دهد.

پاسخ: همان گونه که گفته شد، گناهان تأثیر تراکمی بر روح و شخصیت انسان دارند (McCrae and Costa 2008, 208). اگر پیامبر قبل از بعثت مرتکب گناه شده باشد، این آثار در شخصیت او باقی می‌ماند و او را برای دریافت وحی و رهبری امت نامناسب می‌سازد. توبه می‌تواند موجب بخشش گناه شود، اما آثار روانی و شخصیتی آن ممکن است باقی بماند. اعتماد امری تاریخی و حساس به سابقه است و سابقه بد، حتی پس از اصلاح، از ارزیابی اعتماد حذف نمی‌شود. اعتماد قضاوت عقلانی مبتنی بر اطلاعات گذشته است (Hardin 2002, 7). از منظر نظریه‌های معاصر اعتماد، قضاوت اعتماد اجتماعی اساساً متکی بر سابقه و شهرت کنشگر است و رفتارهای گذشته همواره قرینه‌ای در ارزیابی قابلیت اعتماد آینده در نظر گرفته می‌شوند (Hardin 2002, 56).

استناد به آیه «يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (فرقان: ۷۰) برای اثبات این که توبه می‌تواند آثار گناه را کاملاً از بین ببرد و در نتیجه عصمت پیش از بعثت ضرورتی ندارد، ناتمام است. زیرا این آیه ناظر به مقام آخرت و پاداش اخروی است، نه زدودن کامل آثار دنیوی و روانی گناه. به بیان دیگر، تفاوت میان «مغفرت» و «زوال آثار» باید لحاظ شود. خداوند گناه را می‌بخشد و عقاب اخروی را برمی‌دارد، اما این لزوماً به معنای زدودن کامل آثار تکوینی گناه بر نفس نیست. آثار گناه بر قلب و روح امری تکوینی است، و صرف توبه آن را به طور کامل برطرف نمی‌کند. حتی اگر توبه آثار روانی گناه را کاهش دهد، این امر تدریجی است و نیازمند زمان و مجاهدت. اما شأن نبوت اقتضا می‌کند که پیامبر از ابتدا دارای نفسی پاک و مستعد دریافت وحی باشد، نه آن که پس از گناه و توبه به این مقام برسد.

۳. اشکال سوم: عصمت در امور عادی

عرف عقلا خطا و فراموشی در امور روزمره را امری طبیعی و قابل اغماض می‌داند. اشتباهات جزئی در محاسبات، فراموش کردن برخی امور غیرمهم، یا خطاهای سهوی در کارهای عادی، معمولاً موجب سلب اعتماد کامل از افراد نمی‌شود. پس چرا باید پیامبر از چنین خطاهایی مصون باشد؟

پاسخ: خطا، حتی در امور ساده، تصویری از فردی غیرقابل اعتماد ترسیم می‌کند (Earman 1992, 64) که با شأن دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی ناسازگار است. بنابراین اگر کسی در امور ساده و محسوس دچار خطا شود، چگونه می‌توان اطمینان داشت که در امور پیچیده و غیبی دچار خطا نشود؟ این یک قیاس اولویت عقلایی است. عرف عقلا خطا و فراموشی در امور روزمره را طبیعی می‌داند، اما این قضاوت درباره افراد عادی است، نه درباره کسی که مدعی دریافت وحی الهی است. از پیامبر انتظار می‌رود که در تمام ابعاد زندگی الگویی کامل باشد. اگر او در امور ساده دچار خطا شود، مردم به‌حق می‌توانند بپرسند: «اگر او در این امور ساده خطا می‌کند، چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که در دریافت و ابلاغ وحی خطا نمی‌کند؟» بنابراین، حتی عصمت در امور عادی نیز برای حفظ اعتماد کامل مردم به پیامبر ضروری است.

۴. اشکال چهارم: قاعده خیرکثیر

عقلای عالم، بر اساس قاعده «لا يُترک الخير الكثير لأجل الشر القليل»، خیر فراوان را به خاطر شر اندک رها نمی‌کنند. اگر پیامبری در مجموع منافع عظیمی برای جامعه به همراه داشته باشد، خطاهای جزئی و نادر او نباید موجب کنار گذاشتن کامل دعوت او شود.

پاسخ: قاعده «خیر کثیر و شر قلیل» در جایی کاربرد دارد که بدیلِ کامل‌تر در دسترس نباشد و فاعلِ مختار ناچار از ترجیح میان گزینه‌های ناقص باشد. اما در مسئله بعثت انبیا، سخن از فاعلی قادر و حکیم است که می‌تواند

در چارچوب نظام اختیار انسانی اصلح را برگزینند. از این رو، فرضِ بعثت پیامبری معصوم به معنای تحمیل عصمت جبری یا سلب قدرت بر خطا نیست، بلکه ناظر به انتخاب انسانی است که با حفظ اختیار، به سبب علم یقینی، تربیت الهی و شکل‌گیری ملکه راسخ نفسانی، داعی مؤثری برای ارتکاب گناه در او تحقق نمی‌یابد. بنابراین، در فرض امکان تحقق عصمت تام به صورت اختیاری، تمسک به قاعده خیر کثیر برای توجیه عدم ضرورت عصمت کامل، وجهی نخواهد داشت و تنها در صورت اثبات امتناع ذاتی چنین انسانی می‌توان به استدلال‌های تزاحمی متوسل شد، حال آن که دلیلی بر این امتناع اقامه نشده است.

نتیجه‌گیری

مسئله عصمت انبیاء یکی از بنیادی‌ترین مباحث علم کلام اسلامی است که نقشی تعیین‌کننده در تبیین ماهیت نبوت، اعتبار وحی و مشروعیت رسالت ایفا می‌کند. در میان ادله عقلی متعدد برای اثبات عصمت، برهان اعتماد به دلیل اتکا بر یک اصل روان‌شناختی-اجتماعیِ بدیهی جایگاه ویژه‌ای دارد. این برهان بر این مبنا استوار است که تحقق غرض نبوت، یعنی هدایت حقیقی بشر، تنها در صورتی ممکن است که اعتماد کامل مردم به پیامبر حاصل شود، و چنین اعتمادی جز با عصمت تامّ پیامبر در اعتقادات، احکام و رفتار تحقق نخواهد یافت. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-انتقادی به بررسی اشکالات مطرح‌شده بر این برهان پرداخت و نشان داد که تعاریف رایج عصمت در کلام امامیه دچار محدودیت‌هایی هستند و ارائه تعریفی جامع‌تر ضروری می‌نماید، تعریفی که سه بُعد شرعی، معرفتی و اجتماعی را در بر گیرد. بر این اساس، عصمت به عنوان ملکه راسخ نفسانی ناشی از علم شهودی به حقایق تعریف شد که معصوم را از ارتکاب گناه، خطا و نسیان در امور دینی، و هر عملی که با شأن رهبریِ الهی منافات دارد، بازمی‌دارد، بدون آن که اختیار او را سلب کند.

در بررسی اشکالات وارد بر برهان اعتماد، نخستین نقد مبتنی بر امکان حصول اعتماد بدون عصمت تامّ بود، که طبق آن اعتماد به انبیاء با اعتماد به علما و متخصصان قیاس می‌شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که این استدلال دچار مغالطه قیاس مع‌الفارق است، زیرا اعتماد عرفی و اعتماد دینی از هم متمایزند و تفاوت‌های ماهوی در وظیفه، قابلیت ارزیابی خطا و دامنه تأثیر میان انبیا و مراجع دینی وجود دارد. انبیاء دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی هستند و در صورت پذیرش امکان خطا در کلام آنها، هیچ معیار انسانی‌ای برای ارزیابی صحت پیام‌های الهی باقی نمی‌ماند، در حالی که خطای مراجع دینی قابل تشخیص و اصلاح است. همچنین خطای پیامبر تمام امت را تا قیامت گمراه می‌کند، اما خطای مراجع محدود و جبران‌پذیر است.

نقد دوم مبتنی بر استلزام عصمت جبری و تعارض با اختیار بود، که با تمایز میان امتناع بالذات و امتناع بالغیر پاسخ داده شد. صدور گناه از معصوم از نوع امتناع بالغیر است که ذاتاً ممکن، اما به دلیل علم شهودی، محبت الهی و درک عواقب گناه ممتنع می‌گردد، و این امتناع با اختیار منافاتی ندارد. بنابراین عصمت به معنای جبر نیست، بلکه اوج کمال اختیار است که از علم و محبت نشئت می‌گیرد.

نقد سوم مبتنی بر اخص بودن دلیل از مدعا بود، که ادعا می‌کرد برهان اعتماد نمی‌تواند عصمت در خلوت، قبل از بعثت و در امور عادی را اثبات کند. همچنین بر اساس قاعده خیر کثیر، اگر پیامبری در مجموع منافع عظیمی برای جامعه به همراه داشته باشد، خطاهای جزئی و نادر او نباید موجب کنار گذاشتن کامل دعوت او شود. در پاسخ مشخص شد که عصمت یک ملکه راسخ نفسانی است که قابل تجزیه به خلوت و جلوت نیست، چراکه گناهان

خلوت نیز احتمال افشا دارند، بر روح و شخصیت تأثیر می‌گذارند و به‌تدریج در رفتار عمومی نمایان می‌شوند. همچنین مردم به افرادی که سابقه گناهان کبیره دارند، حتی پس از توبه، اطمینان کامل پیدا نمی‌کنند، و آیات قرآنی نیز مؤید این است که پیامبران از کودکی برگزیده و پاک بوده‌اند. درباره خطا در امور عادی نیز بیان شد که تکرار خطاهای جزئی تصویر فرد غیرقابل اعتماد را ترسیم می‌کند. همچنین قاعده خیر کثیر زمانی کاربرد دارد که گزینه کامل‌تر وجود نداشته باشد، اما خداوند قادر است پیامبری معصوم بفرستد که هم خیر کثیر داشته باشد و هم از شر قلیل مبرا باشد. بنابراین برهان اعتماد می‌تواند دامنه جامعی از عصمت را در تمام مراتب و ابعاد اثبات کند.

در نتیجه، بررسی جامع اشکالات مطرح‌شده بر برهان اعتماد نشان داد که این برهان از استحکام منطقی کافی برخوردار است و پاسخ‌های مستدل و مستند به تمامی نقدها ارائه شده است. برهان اعتماد می‌تواند به طور معتبر عصمت جامع و همه‌جانبه انبیاء را در تمام ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی اثبات کند و نشان دهد که عصمت ضرورتی عقلی برای تحقق غرض نبوت است، نه یک امتیاز اختیاری. این پژوهش تأیید کرد که عصمت با اختیار منافاتی ندارد، بلکه اوج کمال اختیار در پرتو علم و محبت است، و قیاس اعتماد به انبیاء با اعتماد به متخصصان دنیوی قیاس مع‌الفارق است و نمی‌تواند ضرورت عصمت را نفی کند. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که برهان اعتماد نه تنها یکی از محکم‌ترین ادله عقلی عصمت است، بلکه در برابر نقدهای مطرح‌شده نیز ایستادگی کرده و می‌تواند پایه‌ای استوار برای اثبات عصمت جامع انبیاء فراهم آورد.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). ۱۴۱۳ ق. *من لا یحضره الفقیه*. ج. ۱. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. ۱۴۲۰ ق. *تفسیر القرآن العظیم*. به تحقیق سامی بن محمد سلامة، جلد ۱-۸. دار طیبة للنشر والتوزیع.

اترک، حسین. ۱۳۹۹. «بررسی و نقد براهین نقض غرض و اعتماد در اثبات عصمت انبیاء». *پژوهشنامه فلسفه دین* ۱۸ (۱): ۲۱۷-۲۳۹.

آل یاسین، محمدحسن. ۱۴۱۳ ق. *أصول الدین*. مؤسسه آل یاسین.

آمدی، سیف‌الدین. ۱۴۲۳ ق. *أبکار الأفکار في أصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. دار الکتب.

آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۴۰۰. «موجه بودن باور متداول به خداوند بر اساس معرفت‌شناسیِ مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته». *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)* ۱۹ (۱): ۲۲۷-۲۴۶.

آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱٤۰۱. «امکانات جدید برون‌گرایی معرفت‌شناختی برای فلسفه دین و مواجهه با چالش تنوع ادیان». *پژوهش‌های فلسفی- کلامی* ۲۴ (۲): ۵۳-۷۲.
تفتازانی، سعدالدین. ۱۴۰۹ ق. *شرح المقاصد*. تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. الشریف الرضی.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۱الف. *تفسیر قرآن به قرآن*. اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۱ب. *وحی و نبوت در قرآن*. اسراء.
حسین‌زاده، مرتضی. ۱۴۰۴. «نقش معجزه و عصمت در حجیت گواهی نبوی: تحلیل معرفت‌شناختی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی». *جستارهای فلسفه دین* ۱۴ (۱): ۱-۲٤.
حسین‌زاده، مرتضی. ۱۴۰۵. «نقد تحلیلی اشکالات برهان نقض غرض در اثبات عصمت». *پژوهش‌های مابعدالطبیعی* ۷ (۱): ۲۷۵-۳۰۰.
حسینی شیرازی، سید محمد. ۱۴۱۰ ق. *القول السدید في شرح التجرید*. دار الإیمان.
حمود، جمیل. ۱۴۲۱ ق. *الفوائد البهیة في شرح عقائد الإمامیة*. مؤسسة الأعلمی.
ربانی گلپایگانی، علی، و سید کریم واعظ حسینی. ۱۳۹۳. «منشأ عصمت». *کلام اسلامی* ۹۰: ۵۱-۷۷.
سبحانی، جعفر. ۱۳۸۳. *منشور جاوید*. ج. ۱. مؤسسة الإمام الصادق (ع).
سبحانی، جعفر. ۱۴۲۱ ق. *الأضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة*. مؤسسة الإمام الصادق (ع).
شریف مرتضی، علی بن حسین. ۱۹۹۸ م. *أمالي المرتضی*. دار الفکر العربي.
شیخ طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۸۲ ش. *تلخیص الشافي*. تحقیق حسین بحرالعلوم. انتشارات المحبین.
شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-الف. *النکت الاعتقادیة*. المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-ب. *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*. المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-ج. *عدم سهو النبي*. المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. *المیزان في تفسیر القرآن*. دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. *تجرید الاعتقاد*. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
عبیدلی، سید عمیدالدین. ۱۳۸۱ ش. *إشراق اللاهوت في نقد شرح الیاقوت*. تصحیح علی‌اکبر ضیائی. میراث مکتوب.
علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۱۳ ق. *کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد*. تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. مؤسسة النشر الإسلامی.
علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۹۸۲ م. *نهج الحق وکشف الصدق*. تعلیقات عین‌الله حسنی ارموی. دار الکتاب اللبناني.
علامه مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۴ ق. *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. ج. ۱-۷۰. مؤسسة الوفاء.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*. تحقیق سید مهدی رجائی. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. ۱۴۱۲ ق. *الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد*. تحقیق ضیاءالدین بصری. مجمع البحوث الإسلامیة.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. ۱۴۲۲ ق. *اللوامع الإلهیة في المباحث الکلامیة*. تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبایی. دفتر تبلیغات اسلامی.
فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ ق. *مفاتیح الغیب* (*التفسیر الکبیر*). ج. ۱-۳۲. دار إحیاء التراث العربي.
قاضی عبدالجبار. ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م. *المغني في أبواب التوحید والعدل*. تحقیق جورج قنواتی. الدار المصریة.
قرطبی، محمد بن احمد. ۱۳۸۴ ش. *الجامع لأحکام القرآن*. تصحیح احمد عبدالعلیم البردونی. دار إحیاء التراث العربي.
محمدی ری‌شهری، محمد. ۱۳۹۰ ش. *فلسفه وحی و نبوت*. دار الحدیث.

Bibliography

Al Yasin, Muhammad Hasan. 1992. *Usul al-Din*. Mu'assasa Al Yasin. [In Arabic]

Amidi, Sayf al-Din (al-). 2002. *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. Edited by Ahmad Muhammad Mahdi. Dar al-Kutub. [In Arabic]

Atrak, Hossein. 2020. "The Reliability and the Purpose-Refutation Arguments in Proving Prophets' Infallibility: A Critical Survey." *Philosophy of Religion Research* 18 (1): 217–239. https://doi.org/10.30497/prr.2020.12615.1539 [In Persian]

Ayatollahy, Hamid Reza. 2021. "Justifiability of Ordinary Belief in God through Epistemology Based on Trusted Hearings." *Philosophy of Religion Research* 19(1): 227-246. https://www.doi.org/10.30497/prr.2021.241376.1691 [In Persian]

Ayatollahy, Hamid Reza. 2022. "New Facilities of Epistemological Externalism for Philosophy of Religion and Facing the Challenge of Diversity of Religions." *Journal of Philosophical Theological Research* 24(2): 53-72. https://www.doi.org/10.22091/jptr.2022.7873.2681 [In Persian]

Earman, John. 1992. *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*. MIT Press.

Fadil al-Miqdad (al-). 1984. *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Edited by Sayyid Mahdi Raja'i. Intisharat-i Kitabkhanih-yi Ayatullah Mar'ashi. [In Arabic]

Fadil al-Miqdad (al-). 1991. *Al-Iʿtimad fi Sharh Wajib al-Iʿtiqad*. Edited by Ziya' al-Din Basri. Majma' al-Buhuth al-Islamiyya. [In Arabic]

Fadil al-Miqdad (al-). 2001. *Al-Lawamiʿ al-Ilahiyya fi al-Mabahith al-Kalamiyya*. Edited and annotated by Shahid Qadi Tabataba'i. Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Arabic]

Hammoud, Mohammad Jamil. 2000. *Al-Fawa'id al-Bahiyya fi Sharh ʿAqa'id al-Imamiyya*. Mu'assasa al-A'lami. [In Arabic]

Hardin, Russell. 2002. *Trust and Trustworthiness*. Russell Sage Foundation.

Hilli, Hasan ibn Yusuf. 1982. *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq*. Annotated by 'Ayn Allah Hosni Armawi. Dar al-Kitab al-Lubnani. [In Arabic]

Hilli, Hasan ibn Yusuf. 1992. *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Iʿtiqad*. Edited and annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli. Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Hoseinzadeh, Morteza. 2025. "The Role of Miracle and Infallibility in the Epistemic Authority of Prophetic Testimony: An Epistemological Analysis of Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's View." *Essays in Philosophy of Religion (Jostarhaye Falsafeh Din)* 14(1): 1–24.

Hoseinzadeh, Morteza. 2026. "Analytical Critique of Objections to the Purpose-Contradiction Argument in the Proof of Prophetic Infallibility." *Metaphysical Research* 7 (1): 275–300. https://doi.org/10.22034/mi.2026.11096 [In Persian]

Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (al-Shaykh al-Saduq). 1992. *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Vol. 1. Mu'assasa al-Nashr al-Islami al-Tabi'a li-Jami'a al-Mudarrisin. [In Arabic]

Ibn Kathir, Ismail ibn ʿUmar. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-ʿAzim*. Edited by Sami ibn Muhammad Salamah. Volumes 1–8. Dar Tayyiba li al-Nashr wa al-Tawziʿ. [In Arabic]

Javadi Amoli, Abdollah. 2002a. *Qur'an by Qur'an Exegesis*. Isra'. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdollah. 2002b. *Revelation and Prophethood in the Qur'an*. Isra'. [In Persian]

Majlisi, Muhammad Baqir. 1983. *Bihar al-Anwar*. Volumes 1–70. Mu'assasa al-Wafa'. [In Arabic]

McCrae, Robert R., and Paul T. Costa. 2008. *Personality in Adulthood: A Five-Factor Theory Perspective*. 2nd ed. Guilford Press.

Qadi 'Abd al-Jabbar (al-). 1962–1965. *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-ʿAdl*. Edited by George Qanawati. Al-Dar al-Misriyya. [In Arabic]

Qurtubi, Abu 'Abd Allah (al-). 2005. *Al-Jamiʿ li Ahkam al-Qurʾan*. Edited by Ahmad 'Abd al-'Alim al-Barduni. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Rabbani Golpaygani, Ali, and Sayyid Karim Va'ez Hosseini. 2014. "Origin of Infallibility." *Kalam Islami* 90: 51–77. https://doi.org/10.22034/mi.2026.11096. [In Persian]

Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar (al-). 1999. *Mafatih al-Ghayb (al-Tafsir al-Kabir)*. Vols. 1–32. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Reason, James. 1990. *Human Error*. Cambridge University Press.

Reyshahri, Mohammad. 2011. *The Philosophy of Revelation and Prophethood*. Mu'assisih-yi 'Ilmi Farhangi-yi Dar al-Hadith. [In Persian]

Sharif al-Murtada (al-). 1998. *Amali al-Murtada*. Dar al-Fikr al-'Arabi. [In Arabic]

Shaykh al-Mufid (al-). 1992a. *Al-Nukat al-Iʿtiqadiyya*. Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]

Shaykh al-Mufid (al-). 1992b. *Awaʾil al-Maqalat fi al-Madhahib wa-l-Mukhtarat*. Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]

Shaykh al-Mufid (al-). 1992c. *ʿAdam Sahw al-Nabi*. Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]

Shaykh al-Tusi. 2003. *Talkhis al-Shafi*. Introduction and edited by Hossein Bahr al-'Ulum. Intisharat-i al-Muhibbin. [In Persian]

Shirazi, Muhammad (al-). 1989. *Al-Qawl al-Sadid fi Sharh al-Tajrid*. Dar al-Iman. [In Arabic]

Subhani, Ja'far. 2000. *Lights on the Beliefs of the Imami Shi'a*. Mu'assasa al-Imam al-Sadiq. [In Arabic]

Subhani, Ja'far. 2004. *The Eternal Charter (Volume 1: Monotheism and Polytheism from the Perspective of the Qur'an)*. Mu'assasa al-Imam al-Sadiq. [In Persian]

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1996. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Maktaba al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Taftazani, Sa'd al-Din. 1988. *Sharh al-Maqasid*. Introduction, edited and annotated by 'Abd al-Rahman 'Umayrah. Al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

Tusi, Nasir al-Din (al-). 1986. *Tajrid al-Iʿtiqad*. Daftar-i Tablighat-i Islami-yi Hawzih-yi 'Ilmiyyih-yi Qom. [In Arabic]

'Ubaydali, Sayyid 'Amid al-Din. 2002. *Ishraq al-Lahut fi Naqd Sharh al-Yaqut*. Edited by Ali Akbar Ziya'i. Miras-i Maktub. [In Persian]