



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.7, No. 13, Spring & Summer
2026, pp275-300

Analytical Critique of Objections to the Purpose- Contradiction Argument in the Proof of Prophetic Infallibility¹

Morteza Hosseinzadeh²

Abstract

The argument from frustration of purpose is a major rational proof used by Imāmī theologians to establish the absolute infallibility of prophets. Grounded in divine wisdom and the purposiveness of God's acts, it maintains that the aim of Prophethood, comprehensive human guidance and true felicity, cannot be fully realized unless the prophet is protected from error, forgetfulness, and sin. Any possibility of such defects would weaken communal trust and render prophetic guidance uncertain. Imāmī thinkers explain this protection as extrinsic impossibility: the prophet retains free will and power, yet lacks any effective motive for sin because of immediate knowledge, profound love of God, and a firmly rooted moral disposition. Using an analytical-critical method and relying on classical Imāmī sources and contemporary discussions, this study examines objections to the argument, including the sufficiency of relative infallibility, the principle of greater good and lesser evil, analogies with religious authorities, and the Humean is–ought objection. It argues that these critiques confuse partial with complete realization of divine purpose, overlook the unique status of Prophethood, and misunderstand divine knowledge, will, and power.

¹ . **Research Paper**, Received: 25/11/2025; Confirmed: 22/5/2026.

² . Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran.
(mhoseinzadeh@znu.ac.ir).



Consequently, divine wisdom requires comprehensive prophetic infallibility throughout life and in all domains of religious guidance and practice.

Keywords: Infallibility; Purpose-Contradiction Argument; Contingent Impossibility; Divine Wisdom; Deep-rooted Moral Disposition of the Soul.

Introduction

The doctrine of prophetic infallibility is a central issue in Imāmī theology, since it is directly connected with the credibility of revelation, the authority of prophetic guidance, and the possibility of attaining reliable religious knowledge. Among the rational arguments used by Imāmī theologians to prove prophetic infallibility, the argument from frustration or contradiction of purpose has a special place. This argument rests on two theological principles: divine wisdom and the purposiveness of divine acts. According to it, God's act of sending prophets is not arbitrary; rather, it aims at the complete guidance of human beings and their attainment of true felicity in this world and the hereafter. The argument may be summarized as follows: the purpose of Prophethood is comprehensive human guidance. Such guidance requires complete trust in the prophet in receiving, conveying, explaining, and practically embodying the divine message. If the prophet were subject to error, forgetfulness, negligence, or sin, this trust would be undermined. People would then face a dilemma: either they would have to follow the prophet even when he might be mistaken or sinful, which would imply following error or evil by divine command; or they would not have to follow him in such cases, in which case the function of Prophethood would become uncertain and ineffective. Both alternatives would frustrate the divine purpose. Since frustration of purpose is incompatible with divine wisdom, God must send prophets protected from all forms of error and sin. This study analytically examines the main objections raised against the argument from frustration of purpose. The first objection claims that the divine purpose would not be frustrated by sending a pious but non-infallible prophet, since relative guidance through a righteous prophet would still be better than no guidance at all. Some critics appeal here to the principle that "a greater good should not be abandoned because of a lesser evil." However, this objection confuses partial realization of the divine purpose with its complete realization. In ordinary human affairs, one may accept an imperfect option when no perfect option is available. But such reasoning cannot be applied to God, who is omniscient and omnipotent. If God can send a prophet who realizes the purpose of guidance fully and without the harmful consequences of error or sin, divine wisdom requires the complete option

rather than the defective one. Moreover, prophetic error cannot be considered a “lesser evil,” because error in the prophetic source of religion may have universal, long-lasting, and irreparable consequences for human salvation. Another version of this objection compares prophets with religious scholars or jurists. It is argued that just as non-infallible jurists can guide people, a non-infallible prophet could also fulfill the function of guidance. This analogy is flawed. A prophet is the direct recipient of revelation and the primary source of religion, whereas a jurist is only an interpreter of already transmitted religious sources. A prophet’s claim concerning revelation cannot be independently verified in the same way that a jurist’s reasoning from scripture and tradition can be examined and criticized. Therefore, prophetic authority requires absolute trust, while juristic authority requires only relative and revisable confidence. The second objection maintains that the argument proves less than the doctrine of absolute infallibility. According to this objection, it may at most establish the prophet’s infallibility after the beginning of his mission and only in major matters related to revelation, not before the mission, in minor sins, or in rare unintentional mistakes. This objection overlooks the unity and continuity of personal identity. Trust in a prophet is not formed only after the public declaration of Prophethood; it is shaped by the person’s moral integrity and entire life history. A previous history of sin, even if followed by repentance, can weaken the complete confidence required for universal prophetic authority. Moreover, infallibility is not a set of isolated acts, but a stable moral and spiritual disposition rooted in knowledge, will, and character. If minor sins or rare errors were possible, this would indicate a defect in the very disposition that is supposed to protect the prophet from deviation.

The third objection appeals to the Humean problem of deriving an “is” from an “ought.” Critics argue that even if prophets ought to be infallible for guidance to be effective, it does not follow that they actually are infallible. This objection misunderstands the structure of the argument. The argument from frustration of purpose does not merely infer a factual claim from a normative requirement. Rather, it begins with a metaphysical claim about God: God is wise, omniscient, omnipotent, and acts according to perfect wisdom. In human beings, knowledge, will, and power may be separated; one may know what should be done but fail to will it, or will it but lack the power to do it. Such separation cannot be attributed to God. Therefore, once it is established that divine wisdom requires an infallible prophet for complete guidance, and that God has the power to send such a prophet, the

conclusion follows from the unity of divine knowledge, will, power, and wisdom. The fourth objection concerns the nature of infallibility itself. Critics argue that factors such as piety, knowledge of the ugliness of sin, revelation, fear of God, and love of God may strongly motivate obedience, but they do not make sin impossible in the strict philosophical sense. The response is that Imāmī theologians generally do not regard prophetic sin as intrinsically impossible. Rather, they explain infallibility as *imtinā' bi'l-ghayr*, that is, impossibility due to an extrinsic ground. The prophet retains the power to sin, but because of immediate knowledge of the reality of sin, profound love for God, deep awareness of divine majesty, constant connection with revelation, and a firmly established moral disposition, no effective motive for sin arises in him. Thus, infallibility does not negate freedom; it represents the perfection of freedom under the guidance of complete knowledge and a purified will.

Conclusion

The argument from frustration of purpose remains a strong rational foundation for the Imāmī doctrine of comprehensive prophetic infallibility. Divine wisdom requires that the purpose of prophethood—complete guidance toward human felicity—be realized without internal defect. Since prophetic error, sin, or forgetfulness would undermine trust, distort guidance, and compromise the authority of revelation, absolute infallibility is not merely an optional perfection but a rational necessity. The objections examined in this study fail to refute the argument. They either confuse partial guidance with complete guidance, apply principles valid only for limited human agents to God, compare prophets with fallible religious authorities, or misunderstand infallibility as intrinsic compulsion rather than extrinsic impossibility.

References

- Sharīf al-Murtaḍā, 'Alī ibn al-Ḥusayn (1834), *Tanzīh al-Anbiyā'*, Qom: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī.
- Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (2003), *Talkhīṣ al-Shāfi* (Ḥusayn Baḥr al-'Ulūm, Ed.) (1st ed.). Qom: Intishārāt al-Muḥibbīn.
- al-Fāḍil al-Miqdād, Miqdād ibn 'Abd Allāh. (2001). *al-Lawāmi' al-Ilāhiyya fī al-Mabāḥith al-Kalāmiyya* (Shahīd Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, Ed.) (2nd ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī.
- Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1985), *al-Iqtisād fīmā Yata'allaq bi'l-'Iṭiqād* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā'.
- Subḥānī, Ja'far. (n.d.). *Iṣmat al-Anbiyā'*. Qom: Imam Ṣādiq Institute.
- Hammūd, Muḥammad Jamīl (2000), *al-Fawā'id al-Bahiyya fī Sharḥ 'Aqā'id al-Imāmiyya* (2nd ed.). Beirut: Mu'assasat al-'Alamī.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۵،
صص ۲۷۵-۳۰۰

نقد تحلیلی اشکالات برهان نقض غرض در اثبات عصمت انبیاء^۱

مرتضی حسین زاده^۲

چکیده

برهان نقض غرض از مهم‌ترین براهین عقلی متکلمان امامیه برای اثبات عصمت مطلق انبیاء است، که بر حکمت الهی و غرض‌مندی افعال خداوند استوار است. براساس این برهان، تحقق کامل هدف بعثت؛ یعنی هدایت جامع انسان و تأمین سعادت او، بدون عصمت مطلق پیامبر ممکن نیست. زیرا احتمال خطا یا معصیت، اعتماد امت و کارآمدی هدایت را تضعیف می‌کند. متکلمان عصمت را به‌مثابه «امتناع بالغیر» تبیین کرده‌اند؛ بدین معنا که پیامبر با حفظ اختیار، به سبب علم حضوری، محبت الهی و ملکه نفسانی راسخ، فاقد داعیه مؤثر برای گناه است. این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی و با بهره‌گیری از منابع کلامی امامیه و آثار فلسفی و کلامی معاصر، به بررسی و نقد مهم‌ترین اشکالات وارد شده بر برهان نقض غرض می‌پردازد؛ از جمله ادعای کفایت عصمت نسبی، تمسک به قاعده خیر کثیر و شرقلیل، قیاس پیامبر با مراجع دینی و اشکال هیومی در استنتاج «باید» از «هست». این تحقیق نشان می‌دهد که این نقدها ناشی از خلط میان تحقق نسبی و کامل غرض، نادیده گرفتن تفاوت ماهوی نقش پیامبر با دیگر کنش‌گران دینی، و تلقی نادرست از نسبت علم، اراده و قدرت الهی است. نتیجه آنکه حکمت الهی اقتضا دارد پیامبر از آغاز تا پایان

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۴ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۵/۳/۱.

۲. استادیار فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (mhoseinzadeh@znu.ac.ir).

عمر، در همه حوزه‌های دریافت و ابلاغ وحی و نیز رفتار فردی و اجتماعی، از هرگونه خطای عمدی، سهوی و نسیان مصون باشد.

کلیدواژگان: عصمت، برهان نقض غرض، امتناع بالغیر، حکمت الهی، ملکه نفسانی.

۱. مقدمه

برهان نقض غرض یکی از مهم‌ترین ادله عقلی در اثبات عصمت انبیاء است که در آثار متکلمان شیعه مورد استناد قرار گرفته است. این برهان بر پایه حکمت الهی و غرض‌مندی افعال خداوند استوار است و استدلال می‌کند که چون غرض از بعثت انبیاء هدایت کامل بشر است و این هدایت مستلزم اعتماد مطلق مردم به پیامبر است، و اعتماد مطلق تنها با عصمت مطلق پیامبر حاصل می‌شود، پس خداوند حکیم، که قادر بر ار سال پیامبر معصوم است، حتماً پیامبری معصوم می‌فرستد. زیرا در غیر این صورت غرض او از بعثت نقض می‌شود که با حکمت الهی منافات دارد (خواجه طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۳). با وجود قوت منطقی این برهان، منتقدان اشکالات متعددی بر آن وارد کرده‌اند که هر یک از زاویه‌ای خاص به نقد این استدلال پرداخته‌اند.

یکی از آثار معاصر که به نقد این برهان پرداخته، مقاله «بررسی و نقد براهین نقض غرض و اعتماد در اثبات عصمت انبیاء»^۱ است. در این اثر، دو برهان مشهور نقض غرض و اعتماد به طور جداگانه تقریر شده و اشکالاتی بر هر یک از آن‌ها وارد شده است.

پژوهش حاضر، ناظر به اشکالات وارده بر برهان نقض غرض است. اشکالات مربوط به برهان اعتماد، با توجه به اهمیت و حجم بحث، نیازمند پژوهشی مستقل است. این تحقیق با رویکردی تحلیلی-انتقادی و بر پایه منابع اصیل کلامی، نخست، هر یک از نقدهای چهارگانه را طرح می‌کند، سپس به تحلیل آنها پرداخته و در نهایت پاسخ‌هایی به نقدهای

^۱. اترک، حسین، (۱۳۹۹)، بررسی و نقد براهین نقض غرض و اعتماد در اثبات عصمت انبیاء، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

وارد شده خواهد داد. این اشکالات را می‌توان در چهار محور اساسی دسته‌بندی کرد: نخست، اشکال عدم نقض غرض با ارسال پیامبران متقی غیر معصوم است. دوم، اشکال اخص بودن دلیل از مدعا که ادعا می‌کند برهان فقط عصمت بعد از بعثت و در امور کبیره را اثبات می‌کند. سوم، اشکال مغالطه استنتاج «هست» از «باید» که جدی‌ترین نقد فلسفی بر این برهان است. و چهارم، اشکال ناکافی بودن عوامل عصمت برای امتناع وقوعی گناه که به تحلیل عوامل چهارگانه عصمت (تقوا، علم، وحی، خوف و محبت) می‌پردازد.

۲. تبیین برهان نقض غرض

برهان نقض غرض یکی از مهم‌ترین و محکم‌ترین براهین عقلی در کلام شیعی برای اثبات عصمت انبیاء است که بر دو اصل بنیادین استوار است: حکمت الهی و غرض‌مندی افعال خداوند. این برهان نشان می‌دهد که عصمت انبیاء نه یک امتیاز اختیاری بلکه ضرورتی عقلی و منطقی برای تحقق کامل هدف بعثت است.

۲-۱. ساختار منطقی برهان

با بررسی منابع کلامی می‌توان برهان نقض غرض را در چهار مقدمه و یک نتیجه بیان کرد: **مقدمه اول:** غرض خداوند از بعثت پیامبران و ارسال رسولان، هدایت کامل بشر است که شامل این موارد می‌شود: ارشاد مردم به مصالح واقعی دینی و دنیوی، بازداشتن آنها از مفاسد واقعی، فراهم کردن مقدمات تربیت و تزکیه نفس، رساندن انسان به کمال انسانی ممکن، تأمین سعادت دنیا و آخرت.

مقدمه دوم: تحقق کامل این غرض مستلزم عصمت مطلق پیامبر است. زیرا اگر پیامبر معصوم نباشد، امکان صدور خطا، نسیان یا معصیت از او وجود دارد. در این صورت ارشاد واقعی به مصالح و نهی از مفاسد محقق نمی‌شود و در نتیجه مردم با پیروی از او دچار گمراهی خواهند شد.

مقدمه سوم: در صورت صدور خطا یا گناه از پیامبر، دو حالت ممکن است: الف) اگر مردم باید از پیامبر در این موارد پیروی کنند: تکلیف به قبیح (پیروی از خطا یا گناه) لازم می‌آید و تکلیف به قبیح از خداوند حکیم محال است. ب) اگر مردم نباید از پیامبر در این موارد پیروی کنند: فایده بعثت منتفی می‌شود (چون مردم نمی‌دانند کدام دستور صحیح و کدام خطاست) که در نتیجه غرض الهی از بعثت نقض می‌گردد.

مقدمه چهارم: نقض غرض به معنای انجام فعلی بدون رسیدن به هدف آن است، که این نوعی فعل عبث و سفیهانه است و فعل عبث از خداوند حکیم مطلق صادر نمی‌شود.

نتیجه: خداوند حکیم باید پیامبر معصومی ارسال کند که از ابتدای حیات تا پایان عمر (دامنه زمانی)؛ در دریافت وحی، ابلاغ احکام، تطبیق احکام و رفتار شخصی (دامنه موضوعی)؛ از خطای عمدی، سهوی و نسیان (دامنه نوعی) معصوم باشد (فاضل مقداد، ۱۴۱۲، ص ۴۲؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۳۰۱؛ عیدلی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۵؛ شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۴۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۴۴).

بنابراین برهان نقض غرض بر دو اصل اساسی استوار است: حکمت الهی (خداوند کار عبث انجام نمی‌دهد) و غرض‌مندی افعال (هر فعل خداوند دارای هدف مشخص است). این برهان نشان می‌دهد که عصمت باید جامع و کامل باشد، زیرا هر نقضی در آن موجب نقض جزئی غرض الهی می‌شود، و این با حکمت او منافات دارد. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که برهان نقض غرض، گاه به صورت مستقل و گاه در قالب ادغام با برهان اعتماد بیان می‌شود. در تقریر مستقل، تأکید بر حکمت الهی و امتناع نقض غرض است، در حالی که در برهان اعتماد، تأکید بر ضرورت وثوق و اطمینان مردم به پیامبر است.

۳. تحلیل و نقد اشکالات

۳-۱. اشکال اول: کفایت پیامبر متقی برای تحقق غرض

مؤلف مقاله (اترک، ۱۳۹۹) استدلال می‌کند که ارسال پیامبر متقی غیر معصوم نقض غرض نیست؛ زیرا قاعده «لَا يُتْرَكُ الْخَيْرُ الْكَثِيرُ لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ» اقتضا می‌کند هدایت نسبی با وجود خطاهای جزئی بهتر از عدم هدایت است. هدف بعثت (هدایت مردم) با پیامبر عادل و متقی نیز قابل تحقق است مراجع تقلید با وجود عدم عصمت، وظیفه هدایت را انجام می‌دهند (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲۳۱). این اشکال بر دو مبنای فلسفی استوار است: نخست قاعده عقلایی-عملی خیر کثیر و شر قلیل، و دوم کفایت عصمت نسبی.

نقد اشکال

نقد اول: در فلسفه افعال الهی باید میان «تحقق نسبی غرض» و «تحقق کامل غرض» تمایز قائل شد: در تحقق نسبی، غرض تا حدی محقق شده و برخی آثار مطلوب حاصل می‌گردد اما برخی آثار نامطلوب نیز رخ می‌دهد. در تحقق کامل، غرض به طور کامل و بدون نقص محقق می‌شود و تمام آثار مطلوب حاصل می‌گردد. حکیم مطلق که قادر بر تحقق کامل است، هرگز به تحقق نسبی رضایت نمی‌دهد. اگر دو گزینه پیش روی حکیم باشد و او قادر بر انتخاب هر دو باشد، عقل حکم می‌کند که حکیم گزینه کامل را انتخاب کند. انتخاب گزینه ناقص با وجود قدرت بر گزینه کامل، یا نشانه نقص در حکمت است یا نشانه نقص در قدرت است؛ و هر دو محال است.

نقد دوم: قاعده «لَا يُتْرَكُ الْخَيْرُ الْكَثِيرُ لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ» یک قاعده عقلایی-عملی است که در فلسفه و کلام اسلامی برای توجیه وجود برخی شرور در نظام خلقت به کار می‌رود. با این حال، این قاعده تنها در شرایط خاصی قابل اعمال است و نمی‌توان آن را به صورت مطلق در همه موارد به کار بست. موارد کار بست قاعده عبارت اند از:

الف) محدودیت فاعل در قدرت یا علم یا وسایل: قاعده زمانی کاربرد دارد که فاعل با محدودیت‌های عملی مواجه باشد و قادر بر ایجاد خیر محض (بدون هیچ شرّی) نباشد. فخر

رازی در بحث نصب رئیس و حاکم در جامعه از این قاعده کمک می‌گیرد. از نظر او اگرچه در اثر وجود حاکم، مفاسدی مانند احتمال استنکاف مردم از اطاعت، احتمال ظلم حاکم و فشار مالی بر ضعفا وجود دارد؛ اما مفاسد ناشی از نبود رئیس و بی‌نظمی اجتماعی بسیار بیشتر از مفاسد ناشی از وجود اوست. در اینجا جامعه با دو گزینه محدود مواجه است: وجود رئیس با مفاسد قلیل و عدم رئیس با مفاسد کثیر، که انتخاب گزینه اول عقلایی و ضروری است (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۵۷).

ب) عدم امکان خیر محض: قاعده زمانی اعمال می‌شود که ایجاد خیر محض بدون هیچ شرّی ممکن نباشد و فاعل مجبور به انتخاب میان گزینه‌های ناقص باشد. بر اساس تقسیم‌بندی فلاسفه، افعال به پنج قسم تقسیم می‌شوند: خیر محض، خیر غالب، خیر مساوی با شرّ، شرّ غالب و شرّ محض. صدور سه قسم آخر از خداوند محال است. اما خیر غالب (قسم دوم) زمانی از خداوند صادر می‌شود که ایجاد خیر محض در آن مورد ممکن نباشد و ترک آن خیر کثیر به خاطر شرّ قلیل، خود، شرّ کثیر باشد (جمیل حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۷).

ج) ضرورت و اضطرار در تراحم: قاعده در موارد تراحم و اضطرار جاری است که فاعل مجبور به انتخاب بین دو گزینه ناقص است و نمی‌تواند هر دو خیر را با هم جمع کند. مانند مشقت ایجاد شده در اثر انجام تکالیف شرعی؛ اگرچه در ظاهر شرّ و رنج هستند، اما در حقیقت برای تطهیر ارواح و رسیدن به کمال انسانی ضروری‌اند. چون رسیدن به کمال بدون این مشقات ممکن نیست، لذا ترک تکلیف به خاطر مشقت آن، ترک خیر کثیر (کمال انسانی) است (فخر رازی، ج ۱، ص ۲۰۲).

در مسأله عصمت انبیا قاعده جریان ندارد، زیرا هیچ یک از موارد سه گانه در آن صدق نمی‌کند. به دلیل اینکه خداوند قادر مطلق است و هیچ محدودیتی در قدرت، علم یا وسایل ندارد. او می‌تواند پیامبری ارسال کند که هم خیر کثیر (هدایت کامل) داشته باشد و

هم فاقد شرّ (خطا و گناه) باشد. ارسال نبی با ضرورت وجود حاکم تفاوت بنیادین دارد. در جامعه بشری، گزینه مطلوب، یعنی رئیس کامل بدون هیچ نقصی ممکن نیست، اما در قدرت الهی گزینه سوم؛ یعنی پیامبر معصوم، کاملاً ممکن است.

علاوه بر آن نقد دیگری که وارد است این است که مثال‌های مطرح شده در متون فلسفی برای توجیه قاعده خیر کثیر، همگی درباره شرور طبیعی هستند. این در حالی است که شرّ ناشی از خطای پیامبر با شرور طبیعی تفاوت‌های ماهوی دارد: از حیث قابلیت جبران، شرور طبیعی مانند بیماری قابل درمان و جبران هستند، اما گمراهی اخروی ناشی از خطای پیامبر پس از مرگ جبران‌ناپذیر است. از نظر دامنه زمانی، شرور طبیعی محدود و موقت‌اند (مثلاً یک بیماری چند ماه طول می‌کشد)، در حالی که خطای پیامبر تا قیامت ادامه دارد. از منظر دامنه مکانی، شرور طبیعی معمولاً محدود به فرد یا منطقه‌ای خاص هستند، اما خطای پیامبر دامنه جهانی دارد و تمام امت اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تفاوت‌های بنیادین نشان می‌دهد که خطای پیامبر را نمی‌توان «شرّ قلیل» نامید، بلکه شرّ عظیم و جبران‌ناپذیری است که با شرور طبیعی قابل قیاس نیست.

نقد سوم: قیاس پیامبر با مراجع تقلید مصداق بارز «قیاس مع الفارق» است، زیرا تفاوت‌های ماهوی و بنیادین میان این دو نقش وجود دارد که امکان قیاس را از بین می‌برد. پیامبر دریافت‌کننده مستقیم وحی و منبع اولیه دین است، در حالی که مرجع تقلید استنباط‌کننده از وحی و مفسّر دین است؛ پیامبر با داده الهی (وحی) سروکار دارد اما مرجع با فرآیند بشری (اجتهاد). از نظر قابلیت راستی‌آزمایی، ادعای پیامبر درباره وحی به دلیل محتوای غیبی غیرقابل راستی‌آزمایی است، اما استدلال مرجع از منابع موجود قابل بررسی و نقد است. دامنه خطا نیز متفاوت است: خطای پیامبر تا قیامت و در سراسر جهان تأثیر دارد، اما خطای مرجع، محدود به دوران حیات او و مقلدان خاص است. همچنین خطای پیامبر غیرقابل تصحیح است (چون مرجع بالاتری وجود ندارد)، اما خطای مرجع، توسط مراجع

دیگر یا نسل‌های بعدی قابل تصحیح است. منبع اعتبار پیامبر وحی الهی است که نیازمند اعتماد مطلق است، اما منبع اعتبار مرجع، اجتهاد بشری است که نیازمند اعتماد نسبی است. در نهایت نوع آسیب ناشی از خطای پیامبر دائمی، گسترده و جبران‌ناپذیر است، در حالی که آسیب ناشی از خطای مرجع، موقت، محدود و قابل جبران است. به عبارت دیگر وقتی پیامبر می‌گوید «خداوند به من چنین گفته»، راستی آزمایی غیرممکن است و باید به او اعتماد مطلق داشت که این مستلزم عصمت مطلق است. اما وقتی مرجع می‌گوید «از آیه و روایت فلان، حکم فلان را استنباط می‌کنم»، می‌توان استدلال او را بررسی و نقد کرد، بنابراین اعتماد کامل و عصمت مطلق لازم نیست. این تفاوت‌های بنیادین نشان می‌دهد که قیاس این دو نقش کاملاً نادرست و مغالطه‌آمیز است.

۳،۱. اشکال دوم: اخص بودن دلیل از مدعا

مؤلف مقاله (اترک، ۱۳۹۹) مدعی است برهان نقض غرض، اخص از مدعای عصمت مطلق است و تنها می‌تواند عصمت محدود را اثبات کند: از نظر او برهان، فقط عصمت بعد از بعثت را اثبات می‌کند. زیرا اعتماد مردم پس از اعلام نبوت شکل می‌گیرد و رفتار قبل از بعثت در این اعتماد تأثیری ندارد. ارتکاب گناه صغیره نادر یا خطای سهوی که فوراً تصحیح شود، نقض غرض محسوب نمی‌شود و لذا برهان نمی‌تواند عصمت در این موارد را اثبات کند (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲۳۲).

نقد اشکال

نقد اول: وحدت شخصیت و استمرار تأثیر گذشته

شخصیت انسان یک کل یکپارچه است که نمی‌توان آن را به دوره‌های زمانی مستقل تقسیم کرد. در فلسفه اخلاق و روان‌شناسی فلسفی، شخصیت عبارت است از مجموعه ملکات نفسانی، عادات رفتاری و ساختار شناختی-عاطفی که در طول زمان شکل می‌گیرد و استمرار دارد (Flanagan, 1991, p. 187). از نظر روان‌شناسی، گناه آثار عمیقی بر شخصیت دارد. بعنوان نمونه تأثیر بر ساختار روانی (احساس گناه، تضاد درونی، ضعف

اراده)، تأثیر بر ملکات نفسانی (شکل‌گیری ملکات رذیله یا تضعیف ملکات فضیله)، و افزایش تمایل به تکرار گناه (Tangney et al., 2007, p. 347). بنابراین گناه قبل از بعثت موجب تضعیف ملکه عصمت و افزایش احتمال گناه در دوران نبوت می‌شود. پس عصمت قبل از بعثت شرط ضروری عصمت در دوران نبوت است.

مقصود از یکپارچگی عصمت آن است که عصمت صرفاً مجموعه‌ای از رفتارهای پراکنده یا التزام‌های موردی نیست، بلکه یک حالت نفسانی راسخ و فراگیر است که سراسر شخصیت، اراده و ساحت‌های ادراکی انسان را در بر می‌گیرد. ملکه‌ای که از علم شهودی به قبح گناه و محبت عمیق و حضوری به خداوند پدید می‌آید، نسبت فرد با فعل ناپسند را از ریشه دگرگون می‌کند، به گونه‌ای که نه تنها انگیزه ارتکاب گناه، بلکه زمینه‌های روانی، شناختی و ارادی آن نیز از میان می‌رود. از این رو عصمت به‌طور طبیعی به همه حوزه‌های زندگی - از باور و نیت گرفته تا گفتار، رفتار فردی و تعاملات اجتماعی - سرایت می‌کند.

بر این اساس تفکیک میان «امور مهم» و «امور جزئی» در باب عصمت، تفکیکی ناپایدار و نادرست است. اگر گفته شود معصوم در مسائل اساسی مصون از خطاست، اما در امور جزئی دچار لغزش می‌شود، این به معنای آن است که ملکه نفسانی مانع خطا، یا هنوز به‌طور کامل شکل نگرفته، و یا از استحکام کافی برخوردار نیست. زیرا کسی که به نحو حضوری قبح خطا و نافرمانی را درک می‌کند و نسبت به خداوند محبت تام دارد، میان گناه و خطای بزرگ و کوچک تفاوت ماهوی قائل نمی‌شود، بلکه اصل مخالفت با حق برای او نفرت‌انگیز است. بنابراین وقوع خطا و گناه نشان‌دهنده خلل در آن حالت نفسانی راسخ است و با مفهوم عصمت به‌عنوان ملکه‌ای یکپارچه و پایدار سازگار نیست.

نقد دوم: معرفت‌شناسی اعتماد و نقش سابقه

در معرفت‌شناسی اعتماد، میزان اعتماد تابعی از نسبت سابقه مثبت به کل سابقه است. اگر سابقه مثبت صد درصد باشد، اعتماد حداکثر است. اگر کمتر باشد، اعتماد متوسط خواهد

بود (Coady, 1992, p. 42). اگر پیامبر قبل از بعثت سابقه گناه داشته باشد، حتی با توبه، اعتماد مردم پس از اعلام نبوت، متوسط یا ضعیف خواهد بود. اعتماد ناقص منجر به پذیرش ناقص تعالیم، عمل ناقص به آنها، و در نهایت هدایت ناقص می‌شود. لازمه هدایت کامل، اعتماد کامل است، و اعتماد کامل نیز با عدم هرگونه سابقه منفی حاصل می‌شود.

نقد سوم: عدم کفایت گناه صغیره نادر

تکرار حتی به ندرت خطاهای جزئی، تصویر فردی غیرقابل اعتماد ترسیم می‌کند. بر اساس قیاس اولویت عقلایی، اگر پیامبر در امور ساده خطا کند، چگونه می‌توان در امور پیچیده به او اعتماد کرد؟ حتی توبه فوری نشان می‌دهد که ملکه عصمت راسخ که باید مانع از هرگونه گناه باشد در او وجود ندارد. غرض بعثت نه تنها هدایت پس از اعلام نبوت، بلکه آماده‌سازی کامل پیامبر از کودکی است.

۳،۲. اشکال سوم: مغالطه استنتاج «هست» از «باید»

مؤلف مقاله این اشکال را جدی‌ترین و مهمترین نقد فلسفی بر برهان نقض غرض و اغلب براهین عقلی عصمت انبیاء می‌داند. ساختار این اشکال چنین است: به اعتقاد نویسنده، مهم‌ترین اشکال وارد بر برهان نقض غرض، و به‌طور کلی بر بسیاری از براهین عقلی عصمت که می‌کوشند عصمت انبیاء را به نحو پیشینی اثبات کنند، ارتکاب مغالطه «استنتاج هست از باید» است. صورت رایج این استدلال چنین تقریر می‌شود: برای تحقق غرض نبوت، یعنی هدایت مردم، لازم است مردم از انبیاء تبعیت کنند. و برای تحقق این تبعیت، انبیاء باید از هرگونه خطا و گناه مصون باشند. پس انبیاء معصوم‌اند. اشکال در این استدلال آن است که نتیجه‌ای که در آن از «باید عصمت» به «هست عصمت» گذار می‌شود، منطقاً موجه نیست. از این که گفته می‌شود «انبیاء باید معصوم باشند» تنها یک ضرورت هنجاری یا غایی به دست می‌آید، نه گزارشی از واقعیت خارجی. به بیان دیگر ممکن است کسی ضرورت عصمت برای تحقق غرض نبوت را بپذیرد، اما در عین حال معصوم بودن انبیاء تاریخی را انکار کند. همان‌گونه که از این که «برای تحقق هدایت، همه روحانیون باید

عادل باشند»، نمی‌توان نتیجه گرفت که «همه روحانیون بالفعل عادل‌اند» (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲۲۹).

تلاش متکلمان شیعی برای دفع این اشکال معمولاً با انتقال محور استدلال به افعال الهی صورت گرفته است. بدین معنا که بعثت و اعطای عصمت هر دو به خداوند نسبت داده می‌شود و ضرورت عصمت به حکمت الهی باز می‌گردد. در این تقریر از برهان نقض غرض، از آنجا که هم مبعوث ساختن و هم معصوم ساختن انبیاء به خدا نسبت داده می‌شود و ضرورت عصمت به ذات حکیم خدا استناد داده می‌شود، در واقع استنتاج «هست» از «هست» خواهد بود. با این حال اشکال اساسی این دفاع آن است که در نتیجه، عصمت به امری جبری و فعل خداوند فروکاسته می‌شود، نه امری اختیاری و مربوط به فاعلیت اخلاقی پیامبر. این تلقی گرچه در میان برخی متکلمان متقدم پذیرفته شده بود، اما با مبنای متکلمان متأخر امامیه که عصمت را ملکه‌ای نفسانی، اختیاری و حاصل علم و تقوای کامل می‌دانند سازگار نیست. در این چارچوب به صرف این که «نبی باید معصوم باشد» نمی‌توان نتیجه گرفت که «او بالفعل معصوم است». زیرا لازمه اختیار انسانی امکان ارتکاب گناه است و همین امر اشکال استنتاج پیشینی عصمت را به صورت جدی باقی می‌گذارد (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲۳۰).

نقد اشکال

نقد اول: بستر تاریخی مغالطه هیوم و عدم انطباق بر افعال الهی

مغالطه استنتاج «هست» از «باید» توسط دیوید هیوم در کتاب «رساله طبیعت بشر» مطرح شد. هدف هیوم نقد اخلاق عقلانی بود: احکام اخلاقی را نمی‌توان از واقعیات طبیعی استنتاج کرد و احکام اخلاقی ناشی از احساسات و عواطف هستند، نه از عقل (Hume, 1978, p. 469).

جان سرل در مقاله کلاسیک خود «چگونه باید را از هست استنتاج کنیم» به نقد مغالطه هیوم پرداخت و نشان داد که در حوزه واقعیات نهادی و اجتماعی، انتقال از گزاره‌های

توصیفی به گزاره‌های هنجاری ممکن است. او با مثال «وعده دادن» استدلال کرد که برخی واقعیات، واقعیات نهادی‌اند که توسط قواعد تأسیسی زبان و جامعه تعریف می‌شوند و ذاتاً هم بُعد توصیفی دارند و هم بُعد هنجاری (Searle, 1964, pp 43-58). در مورد افعال خداوند وضعیت متفاوت است، زیرا خداوند فاعل نامحدود است که در او وحدت علم، اراده و قدرت برقرار است. حکمت الهی، صفت ذاتی خداوند است نه قاعده‌ای بیرونی، و در افعال حکیم مطلق، «هست» و «باید» از یکدیگر جدا نیستند. بنابراین وقتی می‌گوییم «خداوند حکیم است» (گزاره توصیفی)، می‌توانیم نتیجه بگیریم که «خداوند بهترین را انجام می‌دهد» (گزاره هنجاری). زیرا حکمت در خداوند به معنای انجام بهترین به بهترین وجه است و این استنتاج بر اساس وحدت صفات الهی صورت می‌گیرد، نه بر اساس قیاس با افعال بشری که مشمول مغالطه هیوم است. از این رو برهان نقض غرض که بر مبنای حکمت الهی استوار است، از دامنه اشکال مغالطه هیوم خارج است و نمی‌توان آن را با استناد به این مغالطه نقد کرد. تفاوت احکام بشری مانند اینکه «انسان باید راست بگوید» و افعال الهی مانند این گزاره که «خداوند باید حکیمانه عمل کند» در این است که حکم بشری یک حکم خارجی است که ممکن است رعایت شود یا نشود. از این «باید»، نمی‌توان «انسان راست می‌گوید» را استنتاج کرد. اما فعل الهی بیانگر ضرورت ذاتی است، نه حکم خارجی. حکیم بودن جزء حقیقت الهی است، پس این گزاره در واقع می‌گوید خداوند حکیم است و حکیم حکیمانه عمل می‌کند.

نقد دوم: وحدت علم، اراده و قدرت در ذات الهی

یک اصل بنیادین در فلسفه و کلام اسلامی این است که در خداوند علم، اراده و قدرت یکی هستند و از هم جدا نیستند. در انسان، علم به مصلحت با اراده و قدرت متفاوت است و ممکن است بداند اما نخواهد یا بخواهد اما نتواند. اما در خداوند علم همان اراده و اراده همان قدرت و قدرت همان فعل است. به این معنا که با وجود علم و قدرت، فعل از او

صادر می شود و مانعی برای تحقق فعل وجود ندارد. بنابراین وقتی خداوند می داند بعثت پیامبر معصوم برای تحقق غرض هدایت ضروری است، این علم همان اراده و همان فعل است. از این رو می توان از «خداوند می داند باید پیامبر معصوم بفرستد» به «خداوند پیامبر معصوم می فرستد» رسید. زیرا این استنتاج بر اساس لزوم تحقق فعل با وجود صفات ذاتی در خداوند است. این وحدت، استنتاج «هست» از «باید» را در مورد افعال الهی ممکن می کند و مغالطه هیوم در این حوزه کاربرد ندارد.

با دقت در مفاد برهان نقض غرض و تفصیل مقدمات، به خوبی نمایان می گردد که این برهان از اشکال مغالطه هیوم مصون است. خداوند حکیم است و حکمت او به علم ذاتی او بازمی گردد که عین ذات اوست (گزاره توصیفی درباره بساطت ذات الهی و وحدت صفات ذاتی)؛ در خداوند صفات ذاتی از جمله علم، اراده و قدرت عین ذات هستند و از هم جدا نیستند، و فعل الهی نیز از همین علم ذاتی نشأت می گیرد و علم فعلی چیزی جز همان علم ذاتی نیست (گزاره توصیفی درباره وحدت صفات ذاتی و نسبت فعل به علم)؛ خداوند می داند که غرض بعثت انبیاء هدایت کامل بشر است و هدایت کامل مستلزم اعتماد کامل مردم به پیامبر و اعتماد کامل مستلزم عصمت مطلق پیامبر است (گزاره توصیفی درباره علم الهی به روابط علی)؛ و چون در خداوند علم به ضرورت چیزی همان اراده به آن و همان قدرت بر آن است و فعل الهی مستقیماً از این علم ذاتی صادر می شود (نتیجه توصیفی از وحدت صفات ذاتی)، پس علم خداوند به لزوم عصمت پیامبر همان اراده او به ارسال پیامبر معصوم است و فعل او یعنی بعثت واقعی پیامبر معصوم از همین علم ذاتی نشأت می گیرد (نتیجه توصیفی). بنابراین، خداوند پیامبر معصوم را فرستاده است، و این نتیجه گیری نه از انتقال «هست» به «باید» بلکه از تحلیل وحدت صفات ذاتی و نشأت فعل از علم الهی حاصل شده است. اشکال مغالطه هیوم در اینجا وارد نیست، زیرا این مغالطه بر فرض تفکیک علم از اراده و اراده از فعل مبتنی است، حال آنکه در خداوند صفات ذاتی

عین ذات‌اند و فعل الهی مستقیماً از علم ذاتی، که همان اراده و قدرت است صادر می‌شود، و علم خدا به صلاح موجب صدور فعل صلاح است.

۳،۳. اشکال چهارم: عدم کفایت عوامل عصمت برای امتناع گناه

یکی از اشکالات وارد بر برهان نقض غرض و برهان اعتماد، لزوم جبری شدن عصمت در برخی فرض‌ها است. مؤلف مقاله معتقد است که برخی متکلمان اسلامی تلاش کرده‌اند عصمت را امری اختیاری و منتسب به اراده نبی بیان کنند و آن را ملکه‌ای حاصل از این عوامل دانسته‌اند: عدالت و تقوا، علم به زشتی گناه و زیبایی طاعت، دریافت وحی، و خوف و محبت الهی. از نظر این متکلمان عصمت انبیاء در عین اینکه لطفی الهی است، منافاتی با اختیار ندارد و انبیاء به سبب این عوامل به اختیار خود معاصی را ترک می‌کنند و صدور گناه از ایشان ممتنع و قوعی است نه ممتنع ذاتی. منتقد اما معتقد است که این عوامل چهارگانه نمی‌توانند صدور گناه از انبیاء را به معنای دقیق کلمه ممتنع و قوعی بسازند. بنابراین دو پیش فرض در این نقد لحاظ می‌شود: الف: صدور گناه از پیامبر ممتنع و قوعی است. ب: عوامل چهارگانه نمی‌توانند صدور گناه را ممتنع سازند و نهایتاً نتیجه می‌گیرد که صدور گناه از انبیاء ممکن و قوعی خواهد بود.

اشکال اصلی نویسنده بر تفاوت بین امتناع و قوعی به معنای فلسفی و امتناع بالعرض یا عرفی استوار است. او با استناد به سخن متکلمان بیان می‌کند که صدور گناه از انبیاء، ممتنع و قوعی است. اما آنها امتناع و قوعی را به معنای امتناع بالعرض یعنی امتناع به خاطر وجود مانع و امتناع عرفی و عادی در نظر گرفته‌اند، در حالی که این معنای دقیق و فلسفی اصطلاح امتناع و قوعی نیست. او با استفاده از معنای فلسفی امتناع و قوعی بیان می‌کند که ممتنع و قوعی چیزی است که ذاتاً ممتنع نیست، ولی از وقوعش یک محال ذاتی لازم می‌آید، مانند وجود جسم غیرمتناهی در عالم خارج که مستلزم محصور شدن امر غیرمحصور است. اما امتناع بالعرض یا عرفی صرفاً به خاطر وجود مانع عارضی است و به محض رفع مانع، آن

شیء واقع خواهد شد (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲۳۴)، و نتیجه می گیرد صدور گناه از انبیاء ممتنع وقوعی نیست، زیرا از وقوع گناه توسط ایشان هیچ محال ذاتی لازم نمی آید و صدور گناه از انبیاء ممکن وقوعی خواهد بود (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲۳۵). او سپس به نقد تک تک عوامل چهارگانه می پردازد. تقوا، در اصل به علم باز می گردد و امکان ارتکاب گناه برای شخص متقی همیشه وجود دارد. علم به زشتی گناه بالضروره منجر به عمل نمی شود، زیرا بین علم و عمل شکاف وجود دارد و اراده انسان ممکن است از عوامل دیگری مانند امیال، شهوات و عواطف متأثر شود. نزول وحی، ذاتاً تلازمی با امتناع صدور گناه ندارد، مگر اینکه آن را باعث تقویت علم و ارتباط با خدا بدانیم که به عوامل قبلی برمی گردد. و عشق و خوف الهی نیز قطعاً تأثیرگذار است اما مانعیت آن به مرتبه امتناع وقوعی نمی رسد. او نتیجه می گیرد که چون این عوامل صدور گناه را به معنای واقعی ممتنع نمی سازند، اعتماد صددرصدی که متکلمان با برهان نقض غرض دنبالش بودند محقق نخواهد شد، و متکلمان در دوراهی قرار می گیرند: یا باید دست از برهان وثوق بردارند و بگویند اعتماد با وجود احتمال گناه ممکن است، یا باید عصمت را امری منتسب به اراده الهی بکنند و دست از اختیاری بودن آن بردارند.

نقد اشکال

متکلمان اسلامی در تعریف عصمت دیدگاه های متفاوتی ارائه کرده اند که عبارتند از: لطف الهی (فاضل مقداد، ۱۴۱۲، ص ۴۲؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۳۰۱؛ عبیدلی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۵؛ شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۴۷)؛ موهبت و تفضل الهی (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۹)؛ قوه نفسانی یا عقلی (آل یاسین، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۱؛ سبحانی، بی تا، ص ۳۸۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۷۱)؛ کیفیت نفسانی یا جسمانی (عبیدلی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۵۶)؛ و ملکه نفسانی (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۳) که با وجود آن صدور داعیه و انگیزه گناه از پیامبر ممتنع می شود، و به سبب امتناع داعیه گناه،

صدور خود گناه نیز ممتنع می‌گردد، با اینکه قدرت بر گناه همچنان موجود است. این امتناع، امتناع بالغیر است نه امتناع بالذات یا امتناع عقلی، به این معنا که صدور گناه از معصوم ذاتاً و عقلاً ممکن است و داخل در حوزه قدرت او ست، اما به سبب عدم داعی یا وجود مانع قوی، واقع نمی‌شود. امتناع به سبب عدم داعی یا وجود مانع منافی قدرت نیست، همان‌طور که وجوب، به سبب وجود داعی قوی منافی قدرت نیست.

این نوع امتناع را می‌توان محال عادی یا عرفی نامید که همان امتناع بالغیر است، نه محال عقلی و ذاتی که امتناع بالذات نامیده می‌شود. بنابراین از نظر متکلمان اسلامی، صدور گناه از انبیاء ممتنع بالغیر است. فرد معصوم به سبب تقوای عالی، علم قطعی به آثار معاصی، استشعار عظمت خالق، و محبت عمیق به خداوند از ارتکاب گناه اجتناب می‌کند، اگرچه قادر بر آن است. و عدم قیام به فعل دلیل بر عدم قدرت نیست، بلکه دلیل بر عدم داعی یا وجود مانع قوی است که صدور داعیه گناه را ممتنع می‌سازد.

با تتبعی که در منابع کلامی صورت پذیرفت هیچکدام از متکلمان، آنگونه که منتقد به متکلمان نسبت داده است معتقد به امتناع وقوعی نیستند، بلکه صدور معصیت از معصوم را ممتنع بالغیر می‌دانند (شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۴۷؛ سبحانی، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۲۵۹؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۹۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۰؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۵). امتناع در عصمت به معنای آن نیست که از فرض وقوع گناه یک محال ذاتی خارجی لازم آید (مانند مثال جسم غیرمتناهی)، بلکه به معنای امتناع داعیه و انگیزه گناه در نفس معصوم است که این خود موجب امتناع صدور فعل می‌شود. از عبارتی هم که در مقاله از آیت الله سبحانی نقل کرده و بعد به همه متکلمان نسبت داده‌اند (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲۳۴)، به هیچ وجه امتناع وقوعی برداشت نمی‌شود. او در این خصوص بیان می‌کند: «این گونه افعال، از نظر ذات، صدورشان از انسان عاقل یا طیب ممکن است، اما از حیث عادت و وضعیت عملی، وقوع آنها ممتنع به شمار

می آید. در «محال عادی»، فعل از جهت ذات ممکن است، ولی به واسطه نوعی ترجیح و مانع بیرونی، یکی از دو طرف امکان تقویت می شود و طرف دیگر عملاً تحقق نمی یابد، و این با محال ذاتی تفاوت دارد. از این رو خودداری انسان از انجام کاری به منظور حفظ اغراض و اهداف عقلایی، هرگز به معنای سلب اختیار و قدرت از او نیست. بر همین اساس پیامبر معصوم از نظر قدرت و اختیار، توان ارتکاب گناه و خطا را دارد؛ اما به سبب دستیابی به بالاترین مرتبه تقوا، برخوردار از علم قطعی به آثار و پیامدهای گناهان، و درک عمیق از عظمت خداوند، آگاهانه از ارتکاب آن ها پرهیز می کند و با وجود توانایی، هرگز منشأ صدور گناه نمی شود» (سبحانی، بی تا، ج ۶، ص ۳۳).

همانگونه که مشخص است او تصریح می کند که پیامبر قدرت ارتکاب گناه را دارد، اما انگیزه انجام آن را ندارد. و این همان امتناع بالغیر است.

نویسنده با ادعای اینکه «مانعیت تقوا از گناه به مانعیت علم بازمی گردد»، تقوا را به صرف علم تقلیل داده و ابعاد دیگر آن را نادیده گرفته است. این تقلیل گرایی نادرست است، زیرا تقوا یک ملکه نفسانی راسخ است که از ترکیب علم، اراده، محبت، خوف، عمل مستمر و تزکیه نفس حاصل می شود (آل یا سین، ۱۴۱۳، ص ۲۵۱؛ سبحانی، بی تا، ص ۳۸۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۴۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۳) و نمی توان آن را به یک عامل واحد ارجاع داد. او با بیان اینکه «امکان ارتکاب گناه برای شخص عادل و باتقوا همیشه وجود دارد»، تقوای معصوم را با تقوای انسان عادی یکسان انگاشته است. تقوای معصوم حاصل تربیت الهی و ترکیب با علم حضوری، محبت عمیق، وحی و خوف الهی است که صدور گناه را ممتنع می کند. در نگاه متکلمان، تقوا حقیقت عصمت معرفی شده و آن را یک ملکه نفسانی راسخ می دانند که از طریق خوف عظیم از خداوند شکل می گیرد و به گونه ای در نفس انسان تثبیت می شود که او را از فجور و معصیت باز می دارد. تقوا به مرحله ای می رسد که موجب تحول کیفی در شخصیت می شود، به گونه ای که انسان خیر را

به‌خاطر خود خیر دوست می‌دارد و از شر به‌خاطر خود شر نفرت دارد. یعنی میل و اراده او با عقل و معرفت کاملاً هم‌سو می‌شوند و محبت به خیر و نفرت از شر در او طبیعی و ذاتی می‌گردد، نه اجباری و بیرونی (جمیل حمود، ۱۴۲۱، ص ۴۳۴). بنابراین عصمت در این دیدگاه نتیجه و ثمره تقوای کامل است که از یک ملکه راسخ و چند بُعدی (معرفتی، عاطفی، ارادی، عملی) حاصل می‌شود و نمی‌توان آن را به صرف علم یا یک عامل واحد تقلیل داد. تقوا حالتی است که به صورت تشکیکی در انسان‌های مختلف وجود دارد، اما از بالاترین درجه آن که ایجاد همان ملکه راسخ در نفس معصوم است، به عصمت تعبیر می‌شود.

افزون بر آنچه بیان شد عوامل عصمت در معصوم دوام و ثبات دارند و جزء ذاتی شخصیت او هستند و نمی‌توان آنها را رفع کرد. بنابراین امتناع گناه از معصوم دائمی است نه موقت. علاوه بر آن، وحی یک ارتباط مستقیم و دائمی با خداوند است که معصوم را همواره در حضور الهی نگه می‌دارد و موجب می‌شود هرگز از یاد خداوند غافل نشود و همواره احساس کند در حضور خداوند است.

۴. نتیجه‌گیری

بررسی دقیق برهان نقض غرض نشان می‌دهد که این استدلال بر دو رکن اصلی استوار است: حکمت الهی و غرض‌مندی افعال خداوند. خداوند حکیم هیچ‌گاه فعلی را انجام نمی‌دهد که غایت آن به صورت کامل تحقق نیابد یا دچار نقص شود، زیرا این امر یا از نقص در قدرت یا از نقص در حکمت ناشی می‌شود و هر دو در مورد ذات الهی محال است. هدف بعثت پیامبران هدایت کامل بشر به سعادت دنیا و آخرت است. این هدایت تنها در صورتی به‌طور کامل محقق می‌شود که پیامبر در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی خود، از آغاز تا پایان عمر، از هرگونه خطای عمدی، سهوی و نسیان مصون باشد. هرگونه نقص در عصمت، هرچند کوچک، غرض الهی را ناقص و اعتماد امت را متزلزل می‌کند.

بنابراین بر اساس حکمت الهی، عصمت مطلق و جامع برای پیامبر نه امتیاز گزینشی بلکه ضرورت عقلی و شرط منطقی تحقق بعثت است.

تحلیل انتقادی دیدگاه منتقدان نشان داد که تمسک به قاعده «لَا يُتْرَكُ الْخَيْرُ الْكَثِيرُ لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ» یا اکتفا به عصمت نسبی پیامبر، در برابر مبانی برهان نقض غرض ناتوان است. آن قاعده عقلایی تنها در شرایط محدودیت فاعل و اضطرار جاری است، نه در افعال فاعل نامحدود و قادر مطلق، مانند خداوند، که قادر است خیر محض را ایجاد کند. خطاهای احتمالی پیامبر، برخلاف شرور طبیعی، دامنه‌ای گسترده، عواقب جبران‌ناپذیر اخروی، و ماهیتی غیرقابل کشف دارند و نمی‌توان آنها را «شر قلیل» نامید. قیاس پیامبر با مراجع تقلید نیز مغالطه‌آمیز است، زیرا جایگاه پیامبر به‌عنوان دریافت‌کننده مستقیم وحی و منبع اولیه دین، نیازمند اعتماد مطلق است، حال آنکه اعتبار مرجع تقلید بر اجتهاد بشری و اعتماد نسبی استوار است. همچنین نقد اخص بودن دلیل، به سبب بی‌توجهی به وحدت شخصیت و تأثیر مستمر گذشته بر اعتماد مردم، ناکافی است. حتی یک سابقه منفی پیشابعث می‌تواند اعتماد کامل را مخدوش کند و غرض هدایت را ناقص سازد.

بررسی منابع کلامی امامیه نشان می‌دهد که هیچ‌یک از متکلمان عصمت را به معنای امتناع وقوعی فلسفی نگرفته‌اند، بلکه آن را امتناع بالغیر دانسته‌اند. یعنی پیامبر با وجود قدرت بر گناه، به دلیل ملکه نفسانی راسخ، هیچ انگیزه‌ای برای ارتکاب آن ندارد. این ملکه برآمده از ترکیب پایدار علم حضوری به قبح گناه، محبت عمیق و شهودی به خدا، خوف عظیم از عظمت الهی، دریافت وحی و ارتباط دائمی با خداوند و تقوای همه‌جانبه است. چنین ترکیبی شکاف میان علم و عمل را از بین می‌برد و هم‌سویی کامل عقل، اراده و میل را در وجود پیامبر تضمین می‌کند. این عوامل جزئی از ذات شخصیت معصوم‌اند و رفع آنها بدون از بین بردن کل شخصیت ممکن نیست. بنابراین امتناع گناه در مورد او دائمی و ذاتی است. برهان نقض غرض با پذیرش این ماهیت، اثبات می‌کند که خداوند حکیم پیامبری

ارسال می‌کند که در سه بُعد زمانی (از آغاز تا پایان زندگی)، موضوعی (در همه حوزه‌های دریافت و ابلاغ وحی و رفتار شخصی)، و نوعی (در تمام انواع خطا: عمد، سهو و نسیان) کاملاً معصوم باشد تا غرض هدایت کامل بدون هیچ نقص و کاستی محقق شود.

منابع

- اترک، حسین (۱۳۹۹)، بررسی و نقد براهین نقض غرض و اعتماد در اثبات عصمت انبیاء، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۸(۱)، ۲۱۷-۲۳۹.
- آل یاسین، محمدحسن (۱۴۱۳ق)، أصول الدین. قم: مؤسسه آل یاسین، چاپ اول.
- بحرانی، میثم بن علی (ابن میثم بحرانی)، (۱۴۱۷ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۰ق)، *القول السدید فی شرح التجرید* (چاپ اول)، قم: دار الایمان.
- حمود، محمد جمیل (۱۴۲۱ق)، *الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة* (چاپ دوم)، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- خرازی، سید محسن (۱۴۱۷ق)، *بدایة المعارف الالهیة فی شرح عقائد الإمامیة* (چاپ چهارم)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- رازی، محمد بن عمر (فخرالدین رازی) (۱۴۲۰ق). *تفسیر مفاتیح الغیب* (جلد ۱)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- رازی، محمد بن عمر (فخرالدین رازی) (۱۹۸۶م). *الأربعین فی أصول الدین* (جلد ۲)، قاهره: مکتبة کلیات الأزهریة.
- سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *عصمة الأنبياء*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *الأضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

نقد تحليلی اشکالات برهان نقض غرض در اثبات عصمت / مرتضی حسین زاده / ۲۹۹

- سبجانی، جعفر (۱۳۸۱ش)، *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف* (۳ جلد، چاپ اول)، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبجانی، جعفر (بی تا)، *سلسله المسائل العقائدیة* (تقرير: حسن مکی عاملی)، قم: مؤسسه امام صادق (ع)
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۲۵۰ق)، *تنزیه الأنبياء*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، *الدخيرة فی علم الکلام* (سید احمد حسینی، محقق)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸م)، *أمالی المرتضی* (جلد ۲)، قاهره: دار الفكر العربی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲ش)، *تلخیص الشافی* (حسین بحر العلوم، محقق) (چاپ اول)، قم: انتشارات المحبین.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد* (چاپ دوم)، بیروت: دار الأضواء.
- عیدلی، سید عمیدالدین (۱۳۸۱ش)، *إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت* (علی اکبر ضیائی، تصحیح)، تهران: میراث مکتوب.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین* (سید مهدی رجائی، محقق)، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد* (ضیاء الدین بصری، محقق) (چاپ اول)، قم: مجمع البحوث الإسلامیة.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة* (شهید قاضی طباطبائی، محقق) (چاپ دوم)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- Coady, C. A. J. (1992), *Testimony: A philosophical study*, Oxford, UK: Clarendon Press.
- Flanagan, Owen, (1991), *Varieties of moral personality: Ethics and psychological realism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hume, David (1978), *A treatise of human nature*, Oxford, UK: Clarendon Press. (Original work published 1739)
- Searle, John R. (1964), How to derive 'ought' from 'is'. *The Philosophical Review*, (1) 73, 58-43. <https://doi.org/10.2307/2183201>
- Tangney, June P., Stuewig, Jeffrey & Mashek, Debra J. (2007). Moral emotions and moral behavior. *Annual Review of Psychology*, 372-345, 58, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070145>