

رابطه انسان، نبی و روح القدس در باورپذیری عصمت

اعظم سادات شبانی*

محسن قاسم پور**

حسین حیدری***

چکیده

از مصادیق روح القدس در قرآن کریم، روح پاک اعطا شده به پیامبران در امر نبوت است که سبب عصمت پیامبران نیز می‌شود. در پی چنین مصونیتی، الگوسازی آنان برای بشر دشوار به نظر می‌رسد. این پژوهش، با یافتن ارتباط دو متغیر روح القدس و عصمت، به جوانب پنهان آن در هدایت ابناء بشر، ضمن تصریح به مقام والای انسان، به موازات رهبری انبیا به‌عنوان مرسلان وحی الهی، نقش روح القدس در ایمن‌سازی در برابر گناه برای نبی و غیر نبی را تبیین کرده است؛ بنابراین، شرح دو متغیر مذکور، با روش تحلیل محتوا و توجه به سلسله‌مراتب روح و نزدیکی یا دوری انسان‌ها به این مراتب، جایگاه والا یا پست انسان در مقابله با گناه صورت گرفت و تمایزات بین انسان و نبی، از منظر استواری برخوردار گردید.

* دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (az.shabani75@gmail.com).

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی

*** دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

کلیدواژه‌ها: روح‌القدس، عصمت، پیامبر، انسان، قرآن کریم.

بیان مسئله

موضوعاتی مانند روح‌القدس، این سؤال را ایجاد می‌کند مفهوم آن چیست. آیا روح‌القدس موجودی مجرد، فرشته یا جبرئیل است، یا روح مطهر اعطایی به انسان در معنای عام و به پیامبران در معنای خاص است. از کارکردهای روح‌القدس، برخورداری پیامبران از عصمت است. اگر انبیا با افاضات، عاری از گناه هستند؛ چگونه اسوه انسان‌ها می‌شوند؟ آیا روح‌القدس در خدمت پیامبران است و کارایی برای انسان‌ها ندارد؟ آیا می‌توان به طهارت یافتن انسان‌ها با یاری روح‌القدس؛ اما نه به معنای دستیابی به مقام نبوت، باتکیه بر مفهوم خلیفه‌اللهی انسان و بشر بودن پیامبر باور داشت؟

با روش تحلیل محتوا به دست‌یافته‌های پیشین با اعتماد کامل‌تری تکیه و یافته‌های جدید ارائه می‌شود؛ لذا سور مربوط به روح‌القدس، به شکل یک بسته بررسی می‌شوند تا نانوشته‌های متن آشکار سازد سوره‌ها در چه فضا و ناظر بر چه مسئله‌ای نازل شده‌اند. مواجهه، به صورت بسته معنایی و ارتباط با این مفهوم در قرآن کریم است. ملاک محقق در تحلیل محتوا آیه و ملاک تقطیع موضوع^۱ است. جهت جلوگیری از تفسیر به رأی، به تفاسیر کشاف، تفسیر کبیر، تبیان، مجمع‌البیان و المیزان مراجعه شده است.

روش تحلیل محتوا نص گراست لذا تمرکز این پژوهش بر متن قرآن کریم است. این پژوهش با تقطیع آیات بر اساس موضوع، در نظر گرفتن واژگان کلیدی آیات، موضوعات اصلی و فرعی، جهت‌گیری، مخاطب و فضای صدور، صورت‌گرفته و نتایج آن در مقاله، متناسب با مباحث مربوطه آورده شده است. نمونه‌ای از جدول پیوست شده است.

پیشینه پژوهش

درباره چیستی روح‌القدس پژوهش‌هایی قابل توجه صورت‌گرفته است که بیشتر آن به ماهیت و چیستی روح‌القدس پرداخته است، اما به ارتباط بین روح‌القدس و عصمت و اکتساب یا اختصاص آن به پیامبران و اولیاءالله توجه نشده است. برخی از این مقالات عبارت‌اند از روح‌القدس در آموزه‌های

مسیحی و اسلامی، علی اله بداشتی؛ ویژگی‌ها و مصداق روح القدس در قرآن و حدیث، کاووس روحی برندق و دیگران؛ ماهیت روح القدس از دیدگاه قرآن کریم و کتاب مقدس، جمشید سرمستانی.

پیشینه فراوانی در زمینه عصمت وجود دارد. کتاب *الزهد* حسین بن سعید اهوازی در قرن سوم قدیمی‌ترین کتاب روایی بوده و در آن عقیده شیعه مبنی بر عصمت امام در قالب روایات آمده است (اهوازی، بی‌تا، مقدمه). پیش از او هشام بن حکم به بررسی و اثبات فلسفی مسئله عصمت امامان شیعه پرداخته است (شیخ صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰۲). در تفکر امامیه این مسئله از قرن ششم به بعد شکل جدی‌تری به خود گرفته و اولین بار بحث عصمت امامان را شیخ صدوق با برهان عقلی مطرح می‌کند که تقریری جدید از هشام است (همو، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۳۳).

کتاب *تنزیه الانبیاء سید مرتضی، عصمت الانبیاء فخر رازی، العصمه احسائی، العصمه حقیقتها* / *دلتهای انصاری، عمدہ النظر فی بیان عصمه الائمه الاثنی عشر سیدهاشم بحرانی* به مسئله عصمت پرداخته‌اند.

آثار جدید در ایران در تشریح مسئله عصمت بسیار درخور توجه هستند؛ اما در جست‌وجوها به سؤال مطرح شده در این پژوهش پاسخ داده نشده بود. برخی از این تحقیق‌های ارزشمند عبارت‌اند از: اندیشه کلامی عصمت (پیامدهای فقهی و اصولی)، بهروز مینایی که ضمن اشارات مختصری به بحث‌های کلامی به مبحث عصمت بیشتر از دیدگاه فقهی پرداخته است. عصمت امامان از دیدگاه عقل و وحی، ابراهیم صفرزاده؛ عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه تا پایان قرن پنجم هجری از محمدحسین فاریاب؛ بررسی نظریه‌های عصمت، میر سیدمحمد یثربی؛ بررسی سندی و روایات انگیزشی سهو النبى در آثار روایی اهل سنت، صمد عبداللهی.

از عناوین این پژوهش‌ها برمی‌آید عصمت دارای شاخه‌های زیادی از موضوعات متعدد و عناوین فرعی بوده که زمینه وسیعی از تحقیق را برای محققان فراهم می‌سازد.

یافتن ارتباط بین روح القدس و مسئله عصمت که هر دوی آن‌ها از مفاهیم مهم اعتقادی در ادیان الهی به شمار می‌روند مسئله اصلی این پژوهش است. در بین کتب نگاشته این مسئله مطرح نشده بود و از این زاویه تحقیق حاضر از نوآوری برخوردار است.

۱. روح‌القدس

روح در قرآن کریم به شکل مفرد، نفسی است که با آن بدن حیات پیدا می‌کند (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۹۱؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۵۲۶؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۵: ۱۳۹) و در آفرینش انسان (الحجر: ۲۹؛ الانبیاء: ۹۱؛ التحريم: ۱۲)، نزول وحی و قیامت (القدر: ۴؛ المعارج: ۴) مطرح است. در امر نزول وحی، آیاتی از رسالت عیسی از حمایت روح‌القدس صحبت کرده است (البقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ المائده: ۱۱۰) و اکثر تفاسیر آن را جبرئیل می‌دانند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱: ۵۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۵۴) آیه ۱۱۷ سوره نساء به این اشاره دارد عیسی پیامبر، کلمه و روحی از جانب خداست. روح نقش محوری در نبوت‌ها، از طریق امر خدا، دارد (النحل: ۲؛ الأسراء: ۸۵؛ الغافر: ۱۸).

کارکردهای روح عبارت‌اند از: تأیید عیسی به‌وسیله روح‌القدس، نفخ روح، تنزیل روح‌القدس، ارسال روحنا بر مریم، همراهی ملائکه و روح در تنزیل قرآن، در قیام و عروج در روز قیامت، امین بودن روح، تأیید حزب‌الله به‌وسیله روح، وحی و القای روح.

در قرآن کریم، روح، امر غیبی است که درباره آن توضیح زیادی وجود ندارد. گرچه تفکیکی بین روح انسانی و روح الهی مطرح است؛ اما در فهم، گاه ناگزیر به سرسپردگی هستیم. این سرسپردگی در امور غیبی، در آیاتی نظیر (البقره: ۳؛ الأنبیاء: ۴۹؛ الفاطر: ۱۸؛ الملک: ۱۲ و مریم: ۶۱) دیده می‌شود. علامه امینی در بحث امور غیبی اشاره می‌کند مؤمنان به غیب ایمان می‌آورند و چون خارج از علم بشر است «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»، «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»، به دنبال دلیل نیستند (امینی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۷۵).

در برابر سؤال یهود برای تحت فشار قراردادن رسول اکرم ﷺ درباره روح (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۳۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۷۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۰۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۶۵؛ أبوالسعود، ۱۹۷۱، ج ۲: ۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۹۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۹۰؛ قسطلانی، ۱۳۰۵، ج ۷: ۲۱۲)، خداوند به پیامبر می‌فرماید: «بگو امری از جانب من است» (الاسراء: ۸۵) که بیانگر اهمیت روح و پیچیدگی آن در عصر رسول اکرم ﷺ است (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۳۲۵).

شیخ صدوق و کلینی از پنج نوع روح نام می‌برند: روح‌القدس، روح‌الایمان، روح‌القوه، روح‌الشهوه و روح‌المدرج. آنگاه بیان می‌دارند مؤمنین از این پنج گروه، فاقد روح‌القدس و کافران فاقد روح‌القدس و روح‌الایمان هستند (شیخ صدوق، بی‌تا: ۵۰؛ کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۸۰).

علامه می‌گوید مردم با همه اختلافاتشان درباره حقیقت روح، پذیرفته‌اند معنای روح مایه حیات است، حیاتی که عامل شعور، اراده، قدرت و استقلال است که غیر از ملائکه بوده و آن را روح مطلق نامیده‌اند و در برخی روایات اهل بیت آمده است. روح کلمه حیات است که خداوند به اشیا القا می‌کند و آنها را با مشیت خود زنده می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۸-۵۲۹).

روح در ترکیب و وصف با القدس به دلیل تجرد، نورانیت و روحانیت، میرا از هر نقص به اذن خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج: ۵، ۴۵۳-۴۵۴). این ترکیب، اضافه وصفی و قدس صفت روح است، مانند عبارت خاتم‌الجمیل. همچنین محتمل مانند اضافه روح‌الله است و در روایاتی عیسی به آن ملقب شده است: «و اشهد ان... عیسی روح‌الله» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۱۴، ۳۳۳). مراد از قدس خداوند است و قدوس از اسماء الهی به معنای خداوندی است که منزله از نقص و عیب است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج: ۱، ۲۱۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۳۱۷). در برخی روایات استنباط می‌شود روح‌القدس جبرئیل است؛ اما روایاتی حاکی از آن است روح‌القدس، روح پاک و حقیقتی ناشی از ذات الهی دارد که به محض اراده خداوند جریان می‌یابد و مرتبه‌ای از روح است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۷۴).

کمک خداوند به مؤمنان «... وَ اللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» (آل عمران: ۱۳) نیازمند اسبابی است و تأیید خداوند چه درباره انبیا چه مومنان از طریق روح‌القدس صورت می‌گیرد.

۱.۱. کارکرد روح‌القدس در تأیید مؤمنان

آیاتی بیانگر یاری روح به اهل ایمان است (المجادله: ۲۲). همچنین آیاتی به نزول و القای وحی به مؤمنان اشاره دارد (ر.ک: آل عمران: ۴۲؛ هود: ۷۰-۷۳؛ النحل: ۲؛ الغافر: ۱۵). ویژگی مؤمنان ایمان به خدا و رستخیز است و از دشمنان تبری می‌جویند. تأیید مؤمنان توسط روح، فاصله افراد را با پیامبران کمتر می‌کند و دلگرمی است که خداوند رحمتش را شامل مؤمنان می‌کند (ر.ک: النساء: ۱۷۵؛ الاسراء: ۱۹؛ التوبه: ۶؛ مریم: ۵۰، ۵۳، ۵۸؛ الانبیاء: ۷۵، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۹۰؛ الصافات: ۱۱۳-۱۱۶، ۱۱۸؛ ص: ۳۹-۴۰؛ الغافر: ۵۱؛ الشوری: ۲۶، دخان: ۶؛ الحديد: ۲۹؛ الجمعة: ۴).

روح‌القدس در متون دینی در رسته اعتقادات و اصول قرار می‌گیرد و کارکرد اصلی آن، تأیید پیامبران در امر نبوت است. تأیید پیامبر با روح‌القدس، با واژه «ایدناه» و «ایدتک» همراه شده

است (البقره: ۲۵۳، ۸۷؛ المائده: ۱۱۰). تأیید روح (بدون اضافه قدس) بر غیر نبی هم به کاررفته است که حاکی از نیروی معنوی الهی برای تقویت مؤمنان است (ر.ک: المجادله: ۲۲).

ماهیت روح‌القدس در تمام اعصار سؤال بوده است. همچنین سؤالاتی پیرامون ویژگی‌های پیامبران در ارسال وحی و فهم بشر از نبوت مطرح است. قرآن کریم و روایات روح‌القدس را حقیقتی واحد، با مصادیق مختلف بیان کرده است. توجه به سلسله‌مراتب روح، در فهم بهتر رابطه روح‌القدس با انسان مؤثر است؛ روایاتی از قبیل «و الروح روح‌القدس و هو فی فاطمه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۹۷) می‌تواند تأییدکننده این اشتراک لفظی باشد.

روایاتی روح‌القدس را روحی مانند آنچه به عیسی نفخ شده، می‌داند که تأییدکننده انبیاست (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۵۵-۵۷، ۶۵؛ کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۷۸). کلینی بین روح‌القدس که منشأ علم پیامبران است و روح مسدود ائمه، تمایز قائل شده است (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۸۱). مجلسی بیان می‌کند روح‌القدس بین پیامبران پیشین و پیامبر اکرم ﷺ مشترک است؛ ولی روحی که امر رب است، خاص پیامبر است؛ اما نوع دیگر روح‌القدس افراد زیادی را پوشش داده و در انحصار پیامبران نیست؛ ولی در نوع اول، باتوجه به برخی روایات که دلالت بر همراهی آن با امام از آغاز تولد دارد، تعارضی در وجود چنین روحی در امامان مانند پیامبران نخواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۶۷). روح‌القدس از مراتب چندگانه روح است که اختصاص به نبوت دارد؛ اما در روایاتی که عبارت «رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» آمده است، این روح غیر از روح‌القدس بوده و تنها بر رسول ﷺ نازل شده و مستقر در درون پیامبر و همراه او است. بعد از ایشان در اهل‌بیت مستقر می‌شود که با آنان تحدیث می‌کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۵۵-۶۵). این‌گونه روایات به درجات متفاوت روح‌القدس اشاره دارد.

۱.۲. مقاطع نزول آیات مربوط به روح‌القدس

آیات مربوط به روح و روح‌القدس در ادوار مکی و مدنی نازل شده‌اند. مفهوم روح در آیات مکی، به ترتیب زمانی شامل موارد زیر است:

- (۱) فرشته، جبرئیل
- (۲) خلقت آدم با دمیدن، همانند دمیدن در رحم مریم برای خلق عیسی
- (۳) امر: ۴ بار در این معنا، نزدیک به زمان هجرت.

در دوره مدنی با واژه روح القدس روبرو می‌شویم. در سوره‌های مدنی از عیسی و روحی صحبت شده که یاریگر اوست، حتی ایمان‌آوردگان با این روح تقویت می‌شوند. در این سوره‌ها، عیسی روحی از جانب خداست.

در دوره اول مکی روح القدس به معنای فرشته است (النبا: ۳۸؛ القدر: ۴؛ المعارج: ۴) که همان جبرئیل است و هویتی مستقل دارد. ظاهر آیات، نزول و صعود فرشتگان و روح را به زمین و آسمان نشان می‌دهد و در صفی در برابر خداوند به امر او ساکت می‌ایستند. در دوره دوم مکی، روح درباره خلقت آدم کاربرد داشته و خداوند از روحش به انسان دمیده است (الحجر: ۲۹؛ ص: ۷۲؛ السجده: ۹). مفهوم دمیده شدن روح، درباره مریم و عیسی نیز به کار رفته است (الانبیاء: ۹۱؛ التحريم: ۱۲). در دوره سوم، نزدیک به هجرت، روح ۴ بار به معنا یا همراه با «امر» به کار رفته (الإسراء: ۸۵؛ النحل: ۲؛ الغافر: ۱۵؛ الشوری: ۵۲) که معنا متحول شده و تشخیص چپستی روح دشوار است. خصوصاً گاه روح با «ال»، گاه بدون «ال» آمده است. روح اینجا در مورد نبوت به خدمت پیامبر آمده که کاربردی مشابه در تنخ، درباره یکی از سبط یهودا دارد که به روح خدا از حکمت، فطانت، علم و هنر پر شده است (ر.ک: خروج، ۳۰: ۳۵-۳۱).

از «امر» می‌توان دستور الهی و خلاق را دریافت (مکدونالد، ۱۹۳۲: ۲۵). امر خداوند تنها به گفتار مربوط نمی‌شود؛ ولی به «کلمه» یا «لوگوس» ارتباط می‌یابد. لوگوس کلام خداست که غیر خلق شدنی و همیشگی است. کلام پیامبر، وحی از سوی خداست که با کلام عینی خداوند منافات ندارد (موراتا و دیگران، ۱۹۹۴: ۱۶). دو آیه حاوی روح القدس، مستقیماً اشاره به کلام خداوند و تکلم با پیامبر می‌کند (البقره: ۲۵۳؛ المائده: ۱۱۰) و آیه دیگر این معنا را ضمنی داراست (البقره: ۸۷).

سور مدنی شامل روح القدس، به وحی مرسل به پیامبر ﷺ (الشعراء: ۱۹۳)؛ یاری رساندن روح القدس به عیسی (البقره: ۸۷، ۲۵۳؛ المائده: ۱۱۰)؛ روح‌الله خطاب کردن عیسی و یاریگری روح القدس (المجادله: ۲۲) به مؤمنان پرداخته است.

بلاشر می‌نویسد در شروع نبوت رسول اکرم ﷺ، روح متفاوت از فرشته‌ها بوده و مقاطعی همراه آن‌ها می‌شد. کمی بعد در همین دوره مکی، روح الهی به آدم دمیده و موجب حیات وی گردید. همین روح الهی به مریم حلول می‌کند و تولد عیسی را موجب می‌شود. در انتهای دوره مکی، روح به معنای امر الهی است و فهم آن با مشکلات زیادی روبه‌رو می‌شود. با ورود به دوره مدنی، آنچه از

معنای روح برداشت می‌شود همان روح مسیح و ارتباط روح با عیسی است (بلاشر، ۱۹۳۲: ۲۴). گرچه فهم روح‌القدس در قرآن کریم پیچیده است؛ باتوجه‌به تطور معنایی، در طی ۲۳ سال فهمیده می‌شود. حیات جاویدان و ماورایی روح‌القدس، به ابهامات بشر در چیستی آن و اختلاف نظرات مفسران دامن می‌زند. در انتهای دوره مکی و شروع مدنی و سؤال‌های مردم درباره روح، اهمیت آن، برای رسول اکرم ﷺ و مردم بیشتر می‌شود؛ بنابراین، درمی‌یابیم روح‌القدس در دو معنای وابسته به وجود انسان و مستقل، به‌کاررفته است. در این پژوهش روح هدایتگر در درون بشر، مدنظر است.

۲. دیدگاه برخی مفسران درباره روح‌القدس

تفاسیر متفاوت مفسران درباره روح گاه مناقشه‌برانگیز است. مثلاً زمخشری در آیه «تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ...» روح را جبرئیل (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۰۹) و در «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» به مخلوقی عظیم‌تر از فرشتگان تعبیر کرده است (همو: ۶۹۱). روایاتی هم که به آن استناد شده اشکالاتی دارد. استناد اکثر تفاسیر، قول تابعین و چند صحابه است و به پیامبر ﷺ یا معصوم نمی‌رسد. مفسران تنها به نقل آراء متشدد پرداخته و کمتر توانسته‌اند تفسیری ارائه دهند که با کاربرد روح در قرآن سازگار باشد. بنابراین باید به معنای واحدی از اختلافات دست یافت.

مفسرانی نظیر طوسی، زمخشری، سیوطی و طبرسی، در باب روح‌القدس، ذیل آیاتی نظیر (البقره: ۸۷، ۲۵۳؛ المائده: ۱۱۰ و النحل: ۱۰۲)، به معنا و چیستی روح‌القدس پرداخته‌اند. از جمع‌بندی نظرات آنان می‌توان چنین نتیجه گرفت که روح‌القدس به این معانی آمده است: جبرئیل، روح عیسی، روح مجرد از ماده و برتر از جبرئیل و میکائیل، کلام احیاء‌کننده دین (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۲۵۰؛ ج ۷: ۲۲۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴: ۵۵؛ ج ۱: ۳۴۰؛ ج ۲: ۳۰۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۸۶).

فخر رازی در شرح مبسوطی این تشدد آرا را این‌گونه گزارش می‌دهد:

۱. ابن‌کثیر، قدس را با تخفیف خوانده است و دیگران به ثقل.

۲. دیگران در وجود روح اختلاف کرده‌اند برخی گفته‌اند جبرئیل است و علت تسمیه او همان روح مقدس است همان‌گونه که می‌گویند: حاتم‌الجود یا رجل‌الصدق. وصف جبرئیل به این توصیف به جهت احترام و بیان علو مرتبه او نزد خداست؛ یا اینکه دین به‌واسطه او احیا می‌شود؛ مانند بدن که با روح زنده می‌شود او نیز با انزال وحی دین را زنده می‌کند؛ در وجود جبرئیل روحانیت

مانند سایر ملائکه غلبه دارد؛ اما روحانیت او اتم و اکمل است؛ یا اینکه از طریق ارحام و کمرهای مردان به دنیا نیامده است

۳. روح القدس، انجیل است؛ چنان که در قرآن کریم آمده است «رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» و ابن عباس و سعید بن جبیر آن را اسمی می دانند که به واسطه آن مرده ها زنده می شدند.

۴. روحی است که در آن دمیده شده و «قدس» همان خداوند تعالی است که روح عیسی را به جهت تعظیم به خود منسوب کرده است. همان گونه که گفته شده است بیت الله و ناقه الله و براین اساس مراد از آن روحی است که انسان به واسطه آن زنده می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۹۶). رازی نهایتاً دیدگاه خود را این گونه بیان می کند که اطلاق اسم روح بر «جبرئیل»، «انجیل» و «اسم اعظم» از باب مجاز است؛ چون روح هوایی است که در بدن انسان جریان دارد و اینها از باب تشبیه به این نام خوانده شدند؛ چون هوا سبب حیات مردم است همان گونه که جبرئیل سبب حیات قلبها و علوم و انجیل سبب ظهور شرایع و حیات آن است.

درباره آیه ۲۵۳ بقره، علامه به ماهیت روح القدس نمی پردازد. تنها در تأیید عیسی توسط روح القدس آن را در وجود وی، جهت معجزات زنده کردن مردگان، شفای نابینا، خلق پرنده و... می داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۹۰).

ابن عربی «روح القدس» را روح پاکی از اندازه گیری (تقیید) انسان می داند. ابن عباس آن را اسمی می داند که عیسی با آن مردگان را زنده می کرد و ابومسلم اصفهانی روح پاکی منحصر در عیسی می بیند که با آن تأیید شد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۵۲۸-۵۲۹). طباطبایی اضافه قدس به روح را اختصاص می داند، یعنی روحی که از پلیدیها پاک و از اشتباه میراست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۴۹۸).

در متون سریانی، روح القدس به معنای روح پاک و جبرئیل به کار رفته است. بیضاوی می گوید: روح القدس بر قلب جسمانی پیامبر نازل شد و ارتباط میانه ای بین دنیای مادی و روحانی برقرار شد. اما همین روح القدس، ناپاکی را از انسان مرتفع و باعث احیای دین می شود (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۴۹). بهر حال آنچه از این تعاریف برمی آید، اولاً گونه گونی آرای مفسران و گاه عدم اجماع در یک معناست، ثانیاً در ارتباط با موضوع مدنظر این پژوهش، روح القدس با وجود یاریگری در امر نبوت، کارکردی عام برای مؤمنان نیز می تواند داشته باشد، چنان که مصطفوی آن را نیروی بیرونی می داند که سبب مصونیت از گناه می شود و تأییدی می داند که نفخ روح قدسی از روح القدس است و انسان را نیرومند در امور خداوند می کند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۲۰۹). در روایتی نیز، خداوند

روح‌القدس را در دل‌های رسولان و مؤمنان جای داده است. با تعبیر گوناگون از روح‌القدس، این روایت با متون قرآن، سازگاری دارد (قمی‌مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷: ۵۰۱-۵۰۲).

۳. عصمت

«عصم» به معنای دفع، منع و حفظ آمده است (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۱۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷: ۴۸۱). اعتصام به خدا، مصونیت از بدی به کمک خداوند است. ابن‌فارس «عصم» را دارای ریشه واحدی می‌داند که دلالت بر امساک، منع و ملازمت دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۳۱؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۱۴). او وجه تسمیه عصمت به «قلاده» را به خاطر ملازمت آن با گردن دانسته است. عصمت در لغت به معنای منع کردن، فعل متعدی است که بازداشتن از گناه یا هر شری می‌تواند باشد و به دو شکل است: کسی دیگری را مجبور به ترک کاری کند و از او سلب اختیار شود، یا مقدماتی فراهم شود که با اختیار خویش از انجام کاری دوری ورزد (یوسفیان و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۵).

در قرآن کریم، در دو مورد اعتصام به حبل خداوند (ال‌عمران: ۱۰۳) و اعتصام به خداوند (الحج: ۷۸) مطرح است. اعتصام به خداوند، خودداری از شر با کمک خداوند است. عصمت از سوی خدا و اعتصام، از سوی بنده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۵۵). عصمت به معنای «منع» نیز به کاررفته است (الممتحنه: ۱۰). آیه ۳۳ سوره احزاب به عصمت پیامبر و اهل‌بیت اشاره دارد؛ اما آیاتی نظیر ۱۷۵ نساء به عصمت مؤمنان اشاره می‌کند، انسان‌ها اعتصام می‌کنند؛ نه آنکه به آن‌ها عصمت داده شود، یعنی فاعل دستیابی به عصمت، با درخواست و طلب هستند و اختیار دارند (یوسف: ۳۴ و ۳۲؛ مریم: ۱۳). واژه «عصم» ۶ بار در باب استفعال آمده و در مواردی از سوی خدا، با فاعلیت خداوند است. آیاتی بیانگر رستگاری همه در اعتصام به خداوند است (ال‌عمران: ۱۰۱ و ۱۰۳؛ النساء: ۱۴۶ و ۱۷۵) که گویی مؤمنان نیز بهره‌مند از عصمت می‌شوند. همچنین آیاتی به عصمت ملائکه اشاره دارند از جمله (التحریم: ۶) که امام رضا به معصومیت ملائکه استناد کرده است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶: ۳۲۱؛ نیز رک: الانبیاء: ۲۶-۲۷)؛ لذا نتیجه می‌گیریم عصمت در سه سطح است: (۱) عصمت پیامبران (۲) عصمت ملائکه (۳) عصمت مؤمنان

عصمت پیامبران در مفاهیم هدایت مطلقه آنان (الانعام: ۸۷-۸۸ و ۹۰)؛ رضایت خدا از آنان (مریم: ۵۴-۵۵)؛ دور کردن فحشا از آنان (یوسف: ۲۴)؛ مخلص بودن پیامبران (مریم: ۵۱؛ یوسف: ۲۴؛ ص: ۴۵-۴۶) و مصطفی بودن پیامبران (ص: ۴۷-۴۸) است.

برخی آیات بر عدم عصمت پیامبران اشاره دارد. آیات (طه: ۱۲۰-۱۲۲) و (یوسف: ۲۴)، بیانگر شروط عصمت است و اصطفا‌ی نبی، شرط انبیاست؛ اما شروطی برای انسان کامل مطرح است که منافاتی با غیر نبی ندارد؛ لذا مؤمنان نیز از عصمت با مرتبه‌ای متفاوت از پیامبران برخوردارند که با ازدست‌دادن یکی از شروط، عصمتشان ملغی خواهد شد. این الغاء برای پیامبر و مؤمن رخ خواهد داد که به عدل خداوند مرتبط است.

آیه ۲۴ یوسف از زبان ابن عباس، سدی، مجاهد و سعید بن جبیر، بیانگر آمادگی یوسف برای گناه است؛ اما از انجام این کار منصرف می‌شود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲: ۱۰۹-۱۱۲؛ ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷: ۲۱۲۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۳). یعنی مسلمانان، یوسف را گناهکار نمی‌دانستند (قصص: ۱۵-۱۶؛ ص: ۲۲-۲۵). برخی خاورشناسان به آیه «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ...» (الفتح: ۲) اشاره کرده‌اند که در قرآن رگه‌هایی از خطاها و گناهان صغیره پیامبران وجود دارد. علامه می‌نویسد: واژه «ذنب» به معنای مخالفت تکلیف مولوی الهی نیست. «مغفرت» نیز به معنای ترک عذاب در برابر این مخالفت نیست. «ذنب» در لغت، عملی با آثار بد و مغفرت در لغت، پرده افکندن بر روی هر چیز است؛ دعوت پیامبر ﷺ و مقابله با کفر، از قبل هجرت و جنگ‌های بعد هجرت با کفار، دارای آثار شوم بود و مصداقی برای کلمه «ذنب»؛ بنابراین برای کفار قریش، مغفرتی نبود و از ایجاد دردسر برای پیامبر کوتاهی نمی‌کردند و برای خون‌خواهی بزرگان‌شان، به دنبال انتقام بودند؛ لذا منظور از «ذنب» تبعات بدی بود که دعوت پیامبر از ناحیه کفار و مشرکان به بار می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۸۲). آیاتی ظاهراً بیانگر نفی عصمت مطلق در پیامبران است و نشان‌دهنده اشتباه پیامبران و دریافت نتایج دفعی آن است؛ که امر الهی را اطاعت نکرده و در زمره ظالمین قرار گرفته‌اند (رک: البقره: ۳۵-۳۷).

خداوند برای ارشاد بندگان نواهی و اوامری دارد؛ اما با اختیار انسان، اعمال او بر دو دسته‌اند: اعمالی که برای رشد، مفید و حلال‌اند و اعمال مانع رشد (حرام). حضرت علی علیه السلام از این اعمال «ما لهم» و «ما علیهم» یاد کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۳۱۶). شناخت حلال و حرام در قالب اوامر و نواهی دو نوع است: امر و نهی مولوی و ارشادی. اگر خداوند از باب مولویت امر و نهی کند، بنده

باید فرمان‌بر بوده و خلاف آن گناه است. مانند امر به نماز؛ اما امر و نهی ارشادی به جهت راهنمایی است و تخلف از آن معصیت نیست؛ بنابراین نهی آدم، نهی ارشادی است، زیرا تکلیف در دنیا مطرح است و آدم هنوز به دنیا نیامده، مخاطب نهی قرار گرفت و امر مولوی در عالم قبل از هبوط معنا ندارد (اسدی گرم‌رودی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶). گرچه بی‌توجهی به این نهی، هبوط دنیا را سبب شده؛ اما قبل از خلقت آدم، می‌فرماید آدم را برای زمین آفریدم (ر.ک: البقره: ۳۰).

فضائل پیامبران، سبب تفاوت با دیگران در نبوت می‌شود. مقام اصطفی و اجتناب پیامبران، فضلی برای پیامبران است (آل‌عمران: ۳۳ و ۳۴؛ الأعراف: ۱۴۴). انسان در انتخاب، از سر جهل یا بی‌عدالتی اشتباه می‌کند؛ ولی خداوند بر اساس حکمتش اشتباه نمی‌کند. اما در مورد (الفاطر: ۳۲)، گرچه خداوند بعد از رسول اکرم ﷺ از برگزیدگی بندگان دیگر صحبت می‌کند؛ اما قرآن بعد از وحی به پیامبر با تأخیر با واژه «ثم» ذریه وی را وارث می‌داند. اضافه «نا» به عباد تشریفی بوده و بیانگر مقام اصطفای مؤمنان نیز هست؛ اما دارای سلسله‌مراتب هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۴۶) در آیات ۳۰-۵۷ سوره مریم و آیه ۱۲۱ سوره نحل، با واژه «اجتبی» از انتخاب پیامبران صحبت می‌کند که به معنای خالص ساختن آنان برای خود است.

گرچه قرآن با به‌کارگیری مستقیم واژه «عصم»، به عصمت پیامبران یا مؤمنان نپرداخته است و برخی اذعان داشته‌اند عصمت در قرآن مطرح نیست (مک‌اولیف، ۱۳۹۲، ج ۴: ۱۰۹)؛ اما مفهوم آن انکارناپذیر است.

۴. نظریات مربوط به عصمت پیامبران

دو نظریه عمده درباره عصمت انبیا مطرح است که به جبری یا اختیاری بودن آن اشاره دارد. بر اساس نظریه جبری بودن عصمت، اراده خداوند معصومان را از ارتکاب گناه بازداشته و اختیار انجام معصیت را از آنان می‌گیرد. طرف‌داران معتقدند خداوند به‌خاطر نیاز مردمان برخی از بندگان را برگزیده و آن‌ها را معصوم قرار می‌دهد؛ چون مصلحت مردم در میان است. اگر کسی بگوید پاداش برای منتخبان مطرح نیست؛ چون عملشان غیراختیاری است، باید گفت پاداش الهی فضلی از خداست که در برابر اطاعت انسان به او می‌دهند، نه آنکه ذاتاً مستحق پاداش باشد، لذا خداوند مستقیم فضلش را به آنان عطا می‌کند و به آیاتی اشاره می‌شود که بیانگر اعطا از سوی خداوند

است که به نوع مصونیت اشاره شده است، از جمله: مصونیت از گزند مردم (المائده: ۶۷)؛ از عذاب دنیوی (هود: ۴۳)؛ از عذاب اخروی (الغافر: ۳۳؛ یونس: ۲۷)؛ از گناه (یوسف: ۳۲). در آیه (یوسف: ۳۳) نشان می‌دهد یوسف تنها با یاری خداوند از آن مهلکه نجات یافت.

این نظریه شامل دو نکته است: اگر عصمت اختیاری و عقلی باشد، با ضروری بودن آن منافات داشته و اختیار این امر را بر نمی‌تابد؛ لذا انجام اطاعت یا معصیت، مستلزم جمع بین نقیضین است. همچنین چون ضرورت و اختیار جمع‌نشده است مجبوریم عصمت معصوم را از ناتوانی وی در انجام معصیت بدانیم که مشکل برطرف شود؛ درحالی‌که اگر انجام یا ترک فعلی واجب باشد، به معنای اجبار انجام‌دهنده آن نیست و اختیار با لازم‌الاجرا بودن عمل منافات ندارد. دیگر آنکه وجوب و امتناع گاه ذاتی بوده و از بدیهیات عقلی و تخلف ناپذیرند؛ اما گاه در مقام عمل و اجرا ذاتی نیستند. یعنی گاه وقوع یک امر فی‌نفسه غیرممکن است، گاه با وجود ممکن بودن به اجرا در نمی‌آید؛ بنابراین لازم یا منتفی بودن امکان وقوع فعل، با توانایی شخص بر انجام آن منافات ندارد، چون انجام آن فعل در عمل غیرممکن است نه در ذات و ابتدا. عصمت نیز این‌گونه است و با وجود توانایی معصوم در ارتکاب معصیت، عملاً امکان ندارد از او سر بزند (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۰۹). البته غیرممکن بودن انجام برخی امور در انسان‌ها مصداق دارد و از لحاظ عقلی پذیرفتنی است. همچنین در فرض اجباری بودن عصمت، مشکل استحقاق پاداش و کیفر نیست تا بخواهیم با لطف الهی و عدم استحقاق ذاتی موجودات آن را برطرف کنیم، بلکه مشکل عدم ارائه الگوی عملی و اسوه حسنه توسط دین است، زیرا کسی که در اعمالش اختیار و اراده ندارد نمی‌تواند الگوی مردم باشد.

در قرآن کریم و روایات خطاب‌های امر، تهدید و هشدار به پیامبران دیده می‌شود که با ناتوانی انجام معصیت و بی‌ارادگی در اعمال بی‌معنا جلوه می‌کند. آیات ۱۴ و ۱۵ سوره انعام بیانگر هراس پیامبر از معصیت و نافرمانی خداوند است. این قبیل آیات نشان می‌دهد که پیامبران دارای قدرت انتخاب در اعمالشان بوده و احتمال خطا داشته‌اند (ر.ک: یونس: ۱۰۶؛ الحج: ۲۶؛ الزمر: ۶۵). شاید استدلال شود خداوند نشان می‌دهد گناهکاران، حتی پیامبر هم عقاب خواهد شد؛ اما تا زمانی که از ظاهر آیه تناقضی با عقل و نقل نباشد لزومی ندارد آن را بر خلاف ظاهر تفسیر نماییم، همچنین اختیاری بودن عصمت منافاتی با ضرورت آن ندارد.

احادیثی مبنی بر پیشه تقوای الهی جهت قرب به خداوند توسط انسان‌ها و حتی پیامبران، ادله دیگری مبنی بر وجود این دغدغه برای دستیابی به پاکی رفتار توسط برگزیدگان خداوند است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۰ و ۷۴). از نظر عقلی نمی‌توان نزدیک شدن آنان به خداوند را بر اساس اطاعت و عمل صالح غیرارادی دانست. در روایتی به این مسئله توصیه شده که باتوجه به طریقه علی علیه السلام بتوان به راز مرتبه عالی ایشان نزد رسول اکرم پی برد که صداقت و امانت‌داری در نزد رسول خدا بوده است (همان: ۱۰۴) و از این قبیل روایات برای درک تلاش‌های آن بزرگواران در قرارگرفتن در مرتبه عالی کم نیست (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۵).

در آیه ۱۰۱ آل عمران تمسک یافتن به خداوند باعث هدایت انسان‌ها می‌شود که نکته عامی است و در اکثر آیات فعل «عصم» به انسان نسبت داده نشده است.

در دیدگاه دوم، عصمت امری اختیاری است. انسان معصوم در اعمال خود از آزادی عمل برخوردار است و در طاعت و پرهیز از معصیت با اراده رفتار می‌کند. هیچ نیروی ماورایی در هدایت وی به طاعت و بازداشتن از گناه دخیل نیست و اجباری وجود ندارد. او تنها با علم و برخوردار از نیروی ویژه در به‌کارگیری اراده خویش در برابر فرمان خداوند، به مرحله ترک معصیت رسیده است، هرچند برای انجام آن توانایی و اختیار کامل دارد.

این دیدگاه در بین علمایی چون شیخ مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۲۸)؛ سیدمرتضی (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۳۲۵)؛ شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۴۹۰؛ ج ۴: ۳۴۰)؛ ابن معصوم (سیدعلی خان، ۱۴۱۲، ج ۵: ۵۳۱) و ابن‌ابی‌الحدید (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۲۸، ج ۷: ۷ و ۸) مشاهده می‌شود که همگی معتقد به لطف الهی در دریافت عصمت هستند؛ ولی این عصمت توانایی انجام معصیت از انسان را سلب و او را به کار نیکو نیز وادار نمی‌کند. البته چیرستی عوامل ایجاد این لطف الهی و معنای این لطف خالق عصمت، هنوز به‌درستی تبیین نشده است؛ لذا همچنان نوعی ابهام در مفهوم عصمت در بین مکاتب کلامی پیشین وجود داشته است. طباطبایی برای رفع ابهام به این مسئله اشاره نموده که در وجود انسان معصوم چیزی وجود دارد که بازدار اشتباه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۳۴). البته این امر را مانعی برای اختیار معصوم در ارتکاب گناه نمی‌داند (همان، ج ۵: ۳۴۵) و آن را علمی دانسته که سبب بازداشتن از گمراهی می‌شود (همان، ج ۵: ۷۸).

با فیضی جبری به نام عصمت برای انبیا که اختیاری در ایجاد آن نداشته باشند، سؤال‌هایی پدید می‌آید نظیر اینکه آیا این فیض دائم است یا در موقعیت‌های لازم از آن بهره‌مند می‌شوند؛ چنان‌که قرآن در مورد یوسف می‌فرماید: «لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» گویی در لحظه بر او پدیدار گشته و اگر نشان داده نمی‌شد، متوجه نمی‌شد، لذا در آن موقعیت عصمت بر یوسف پدیدار گشته است. اگر عصمت را اختیاری - اکتسابی بدانیم، این تعارضات حل خواهد شد. با ابهام در اعطایی یا اکتسابی بودن عصمت، اگر بین جبر و اختیار، امر بین الامرین را بپذیریم، نزدیک به نتیجه این پژوهش خواهد بود. دین برای سعادت بشر است؛ اما گاه با تقدیس‌های افراطی، بشر از الگوهای دینی دور می‌شود، لذا نگاهی بدون تعصب ضروری است.

۵. رابطه روح القدس با عصمت

انسان مرتبه عالم ماده را به شکل جسم داراست که با روح الهی از عالم امر، معیت یافته و واجد نفس ناطقه انسانی شده است، بنابراین موجودی ملکی و ملکوتی است که صاحب اختیار در عمل است و می‌تواند صعود به درجات یا سقوط به درکات داشته باشد. فرشتگان با وجود ملکوتی‌شان و حیوانات با وجود ملکی‌شان اختیار در عمل ندارند؛ اما انسان، در رفتار منتخب است (ر.ک: التین: ۴-۶) قرآن کریم، بی‌قید کرامت انسان را تصریح می‌کند (ر.ک: الإسراء: ۷۰). برای رسیدن به کمال باید انتخابگر بود و کوشید، بنابراین دستیابی به کمال، از مسیر حیات دنیوی کسب می‌شود. ارتباط دو سویه جسم و روح و قدرت انتخاب بشر، مراتبی از تمایز رفتار انسان را پدید می‌آورد. این قاعده، رابطه روح القدس و عصمت پیامبران را نیز پوشش می‌دهد. امتیاز برگزیدگی سبب هدایت پیامبران و سپس هدایت دیگران به دست انبیا می‌شود (ر.ک: طه: ۱۱۲).

از دلایل واجدان عصمت در قرآن کریم، روح تابع امر خداوند است که می‌فرماید به هر که بخواهیم عطا می‌کنیم (الشوری: ۵۲). جایی دیگر از روح القدس نام برده است (البقره: ۸۷) وحی بر پیامبران، علم الهی است که مانند نور به هر که بخواهد عطا می‌شود (النور: ۳۵؛ الزمر: ۲۲؛ الانعام: ۱۲۲). اراده الهی در برگزیدگی نقش مستقیم داشته و وحی به شکل تشریحی به رسولان اعطا می‌شود (الشوری: ۵۲). در روایتی از ابوحمزه ثمالی، امام صادق علیه السلام به اینکه آیا این علم مانند سایر علوم اکتسابی است یا از کتاب در اختیار ائمه علیهم السلام داده می‌شود، به همین آیه اشاره فرموده و

مسئله را بزرگ‌تر از این امر بیان می‌کند که ابتدا پیامبر اکرم ﷺ نمی‌دانست کتاب و ایمان چیست و با اعطای روح به آن شرایط رسید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۷۳؛ صفار قمی، بی‌تا: ۴۷۶). از این دست، روایات دیگری موجود است (ر.ک: صفار قمی، بی‌تا: ۴۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۵۹). علامه می‌نویسد مردم از علم معمول برخوردارند، اما حجت خدا علمی است که خطا در آن راه نمی‌یابد و انبیا از دیگران ممتاز می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۷۳). علم آنان کامل‌تر از آن است از کتاب یا دست‌نوشته‌ای اقتباس شود، بلکه نتیجه روح همراه آنان است (مازندرانی، ۱۳۸۴، ج ۶: ۶۸).

روح‌القدس، پیامبران را از خطا دور می‌دارد، این امر یادآور عصمت است. این موضوع در باب چهارم انجیل لوقا در تجربه عیسی در بیابان و با شیطان نیز آمده است که عیسی از بصیرتی برخوردار می‌شود که وسوسه‌های شیطان در او اثری ندارد (ر.ک: متی: ۳: ۴-۱۲). در لایه پنهان این تجربه، سختی عیسی در بیابان به مدت چهل روز و مقاومت او، به مخاطب این معنا را انتقال می‌دهد که او با آزمایشی روبروست که سربلند از آن بیرون می‌آید و این عصمت، از این منظر اختیاری است و مدد روح‌القدس و زمینه ایجاد آن تشریحی است. در قرآن کریم هم در لایه‌های پنهانی آن، می‌توان به این معنای مشترک رسید (ر.ک: الانبیاء: ۸۳؛ ص: ۴۱).

سوره نحل از ابتدا راجع به روحی صحبت می‌کند که آن را بر هر بنده‌ای که بخواهد نازل می‌کند (ر.ک: النحل: ۲). اشاره به خلقت جهان و انسان، مسخر کردن حیوانات برای انسان‌ها، نعمت باران و آب آشامیدنی و گیاهان، قراردادن شب و روز در نظام طبیعت و... تا آیه ۱۸ ادامه دارد، در ادامه به انکار کافران و پذیرش مؤمنان اشاره می‌کند. فرستادن نبی برای امت‌ها، در آیه ۳۶ آمده است؛ اما به نبی اکرم ﷺ خطاب می‌کند به دلیل ثبوت در ضلالتشان، هدایتی برایشان نیست و خداوند آنان را در ضلالتشان همراهی می‌کند (ر.ک: النحل: ۳۷). در ادامه به اراده الهی اشاره دارد: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (النحل: ۴۰) و بعد می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ» (النحل: ۴۳) که سیاق آن حصر رسالت بر بشر عادی است، تنها فرق آن با سایر انسان‌ها وحی‌ای است که به او می‌شود. این آیه درباره اندیشه باطل مشرکان است که می‌پنداشتند اگر خداوند بشری را فرستاده خود کند نظام طبیعت را نقض کرده اختیار و استطاعت را از بین برده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۷۲).

صرف نظر از صفت قدوس برای روح و ترکیب امری به نام روح القدس که هویتی مستقل در امر نبوت دارد، «قدوس» به عنوان صفت خداوند هم در سوره های حشر آیه ۲۳ و آیه اول سوره جمعه به کار برده شده است. به کارگیری این صفت هم درباره خداوند و هم روح، قابل توجه است و تأکیدی بر توحید است.

روایاتی به روح مقدسی اشاره می کند که سبب تمایز انبیا از مردم می شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۴۸). در حدیثی به نقل از جابر جعفی از امام صادق علیه السلام آمده:

خداوند در بندگان خاص خود پنج روح قرار داده است؛ روح القدس که به پیامبری می رسیدند، روح ایمان که با آن از خدا پروا می کردند، روح قوت که توانایی عبادت خدا را می یافتند، روح شهوت که مشتاق عبادت خدا و از معصیت روی گردان می شدند، روح مدرج که مانند سایر مردم زندگی می کردند؛ اما در مؤمنان چهار روح قرار داده است (صفار قمی، بی تا: ۴۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۵۳).

با اعطای روح القدس به برگزیدگان، برای آنان علم الهی حاصل می شود و امکان گناه برایشان وجود نداشته و دارای عصمت می شوند. در قرآن کریم، این روح به آنان وحی می شود (الشوری: ۵۲) ندانستن فرق بین کتاب و ایمان در این آیه بیانگر آن است پیامبر مانند سایر انسان ها بوده و قبل از وحی، از علم الهی برخوردار نبوده است؛ اما برای ارسال وحی و راهنمایی بشر، این روح به ایشان افزوده شده است. لازمه ارسال پیام الهی، داشتن علم بیشتر نسبت به سایرین، جلب اعتماد مردم و داشتن فضیلت برای چنین وظیفه ای است و متعاقباً بحث معجزات مطرح می شود. در تأیید علم والای پیامبران، آیاتی به برتری آدم نسبت به فرشتگان اشاره می کند (البقره: ۳۱-۳۳)؛ لذا اختصاص روح القدس به پیامبران و ممتاز شدن و گناه نکردن، امری بدیهی است؛ اما نحوه افزوده این روح بر پیامبران مطرح است که آیا لحظه به لحظه، در موقعیت های خاص یا در مواقع عادی حاصل شده، از طفولیت همراهشان بوده یا در دوره پیامبری به دست آمده است؟ «نص» زمان این فیض را در قالب بخشش علم در چند مرحله بیان فرموده است: زمان بلوغ (یوسف: ۲۲)؛ در کودکی (مریم: ۱۲)؛ از نوزادی و در گهواره (مریم: ۳۳). پیش از نزول قرآن نیز افرادی صاحب علم شده بودند که نشانه آن خشوع در برابر خداست (الاسراء: ۱۰۷).

فخر رازی دیدگاه های حشویه، معتزله و شیعه را درباره عصمت این گونه بیان می کند:

حشویه سرزدن گناهان کوچک و بزرگ را روا می‌دانند. معتزله گناه کبیره انبیا را نمی‌پذیرند؛ اما گناه کوچک اگر به حقارت منجر نشود، جائز می‌دانند. شیعه با گناه کبیره یا صغیره چه عمدی چه برداشتی، چه با اشتباه و فراموشی مخالف است (فخر رازی، ۱۴۰۹: ۲۶-۳۴).

او به دیدگاه افرادی چون ابوعلی جبایی نیز اشاره می‌کند که صدور گناه کبیره و صغیره درست نیست؛ اما خطا در برداشت صدور گناه جایز است؛ اما نظام معتقد است انجام گناه کبیره یا صغیره چه عمدی چه برداشتی، ممکن نیست. امکان در سهو، موجب سرزنش آنان می‌شود؛ چون در هوشیاری خود باید بیشتر از دیگران دقت کنند (همان). سپس دلایلی برگرفته از قرآن می‌آورد که وجوب عصمت انبیا را ثابت می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۹: ۳۴-۴۱).

باید توجه داشت اختلاف به فهم از دین برمی‌گردد نه اصل دین؛ لذا وجود مناقشات طبیعی است. نص و اصل دین در این رابطه حجت است. مثلاً شیخ صدوق به «سهو النبی» معتقد است؛ ولی هم‌عصر او، شیخ مفید چنین اعتقادی ندارد، کدام نظر که هر دو برداشت قرآنی داشته‌اند، درست است؟ بنابراین فهم، عین مذهب نیست و بین اصل مذهب و نظرات علما باید تفاوت گذاشت. آنچه علما بیان می‌کنند از اجتهادشان است، لذا عصمت، شرط کمال مذهب است و نه شرط صحت آن. اگر ثابت نشد و کسی نپذیرفت خرده‌ای نیست؛ لذا ضمن اعتقاد به عصمت، آن را شرط قرار نمی‌دهیم. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء: ۸۲). یعنی در کلام خدا خللی راه ندارد و برداشت‌های قرآنی سبب اختلاف می‌شود.

نکته دیگر آنکه آیات و روایاتی به وجود روح قدسی در پیامبران و اولیای الهی تأکید دارد که مانع اشتباه در گفتار، کردار و رفتار می‌شود؛ اما در یک مرتبه واحد قرار ندارد. حال چرا دیگران از این روح برخوردار نباشند؟ انسان‌ها با استعدادهای مختلف از توانایی‌های متفاوت بهره‌مندند. خداوند روح قدسی را به برگزیدگان اعطا کرده است. در این تفویض، فهم اراده تکوینی و تشریحی لازم است. اراده تکوینی، اراده فرد در انجام کاری است که دیگری در انجام آن مؤثر نیست. مانند اراده خداوند در آفرینش جهان یا اراده انسان در خوردن، آشامیدن، نماز خواندن و روزه گرفتن (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۸۰). اراده تشریحی، اراده شخص مبنی بر انجام کاری توسط دیگری، با اراده و اختیار وی است، مانند اراده خداوند بر انجام فریض توسط بندگان که با اراده آنان انجام می‌پذیرد (مشکینی، ۱۳۷۱: ۲۹). اراده انسان بر انجام کاری توسط خود، اراده حقیقی و تکوینی است و جوارح

او برای انجام آن کار به حرکت درمی‌آید مگر مانعی در انجام باشد؛ اما اراده انسان بر انجام کاری توسط دیگری به هنگام امر و نهی او، اراده تشریعی اعتباری است، لذا اراده انجام کاری توسط دیگری اثری در انجام یا عدم انجام کار ندارد (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۵۱). این دو نوع اراده، مبتنی بر نفی و اثبات است و نوع سومی برای آن نیست. در نوع اول، اراده آخرین جزء علت است و معلول نمی‌تواند از علت خود سرپیچی کند؛ اما در حالت دوم ممکن است عمل مدنظر اراده کننده، انجام نپذیرد و اراده شخص فرمان یافته، مانع از تحقق گردد.

شاید از همین تعریف برداشت شود اراده الهی در آیه تطهیر (الاحزاب: ۳۳) تشریعی است و عصمت جبری برای پیامبر و اهل بیتش پدید آمده است؛ اما این برداشت با حصر در آیه، منافات دارد؛ چون هدف از وضع احکام شرعی، پاک گرداندن تمامی مکلفین است و اختصاص به اهل بیت ندارد، دیگر آنکه احکام جداگانه‌ای برای آنان مقرر نشده و اگر آن را اراده تشریعی در نظر بگیریم، فضیلتی برای اهل بیت به شمار نخواهد آمد؛ چون آیه از مخاطبانش می‌خواهد از پلیدی آراسته شوند درحالی‌که در مقام بیان فضیلت اهل بیت است (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۸۲).

۶. نتایج جداول تحلیل محتوا

نتایج حاصله از جداول تحلیل محتوا، باورپذیری برخوردار بودن انسان‌ها از روح القدسی که عاصم از نواهی الهی می‌شود را تقویت کرد. هرچند که کیفیت برخوردار بودن از این لطف الهی در انسان‌ها و به مرتبه اولی‌تر در انبیا، متفاوت است، اما این فیض بر همگان جاری است. موارد زیر صحنه‌های بر این نظریه است:

۶.۱. هم‌نوعی انبیا با انسان‌های دیگر

با بررسی قرآن کریم، می‌توان فاصله نبی با انسان‌های دیگر را کمتر کرد. مواردی مانند خلقت از نفس واحد (النساء: ۱؛ الانعام: ۹۸؛ الحجر: ۲۹؛ لقمان: ۲۸؛ السجده: ۹؛ ص: ۷۱-۷۲) که می‌توان نتیجه گرفت در امر خلقت نبی با بشر معمولی فرقی ندارد به جز مواردی که با اراده الهی خرق عادت شده است، مانند تولد عیسی. بشر بودن پیامبران (الانعام: ۵۰؛ الاعراف: ۶۹، ۳۵؛ ابراهیم: ۱۱؛ الکهف: ۱۱۰؛ الانبیا: ۳۴؛ الفصلت: ۶؛ ق: ۲؛ الغاشیه: ۲۲؛ ص: ۶۹) و بندگی آنان نیز این فاصله را کم می‌کند. گاه حالات انسانی پیامبران مشابه دیگر انسان‌ها بازگو شده است، مانند تردید، دلگیری، دلسردی و ناامیدی

از دعوت که خداوند پیامبران را دل‌داری می‌دهد و در برابر تمسخر کافران دلگرم می‌کند.^۱ قرآن می‌فرماید پیامبر از مردم است و وراثتی در کار نیست، ولی انتخاب خارج از قوم نیست.^۲ امی بودن رسول اکرم ﷺ چه به معنای بی‌سواد چه اهل قری، بیانگر برخاسته شدن از بین مردم است (الاعراف: ۱۵۷). خواست خدا انتخاب نبی از میان مردم بوده است (الزخرف: ۶۰) و بیانگر اراده الهی بر انسانی بودن تمامی امور، حتی ارسال پیام چه از نوع فرستنده چه از نوع پیام است. همچنین امر به معروف و نهی از منکر برای پیامبر نیز وجود دارد و با ارتکاب گناه، از ره یافتگان نیست (الانعام: ۵۸-۵۶؛ هود: ۱۲۳). قرآن کریم می‌فرماید آنان تنها بشیر، نذیر، فرستاده و حجتی روشن از سوی خداوند هستند (النساء: ۱۶۵، ۱۷۰ و ۱۷۴؛ المائده: ۷۵ و ۹۲؛ الانعام: ۱۹؛ هود: ۲۸؛ الرعد: ۳۶، ۳۸ و ۴۰؛ الکهف: ۵۶؛ الانبیاء: ۷؛ العنکبوت: ۱۸؛ سبأ: ۲۸ و ۴۶؛ الفاطر: ۲۳، ۲۴، ۳۷ و ۴۲؛ ص: ۶۵ و ۷۰؛ الدخان: ۱۳؛ البینه: ۲). مطابق قرآن، پیامبر به‌عنوان انسان، ممکن است خطا کند (الانعام: ۱۵ و ۶۸؛ الاعراف: ۱۳ و ۲۲؛ یوسف: ۲۳، ۲۴ و ۳۳؛ الشعراء: ۲۰، ۸۲ و ۸۳؛ القصص: ۱۵-۲۱ و ۳۳؛ ص: ۳۵؛ الزمر: ۱۳). اندازهایی به پیامبر، نافی نگاه مقدس‌گرایانه به پیامبران است (الانعام: ۶۸؛ الاعراف: ۲۰۳ و ۲۰۰؛ یونس: ۱۰۶؛ الرعد: ۳۷؛ الاسراء: ۷۳-۷۵ و ۸۰؛ طه: ۷؛ الاحزاب: ۱-۲؛ سبأ: ۵۰؛ ص: ۲۶ و ۲۴؛ الغافر: ۵۵؛ القلم: ۸-۱۰؛ المدثر: ۵-۶؛ النصر: ۳). اگر پیامبر خطا کند در حکم او تبعیضی با سایر انسان‌ها وجود نخواهد داشت (آل عمران: ۱۶۱؛ الانعام: ۱۵؛ الاعراف: ۶؛ الاسراء: ۸۶؛ الحاقه: ۴۴-۴۷؛ الانبیاء: ۸۷؛ الحج: ۵۲) و حتی دو برابر عذاب می‌شود (الاسراء: ۷۵). پیامبر هم می‌تواند با آزمایش، مرتکب اشتباه شود (ص: ۳۴ و ۳۵؛ الممتحنه: ۵) از سوی دیگر، انسان‌ها می‌توانند به مقامی نزدیک به مقام انبیا برسند (النساء: ۷۰ و ۶۹).

۱. آل عمران: ۱۷۶؛ المائده: ۲۵، ۴۱، ۷۱-۵۸؛ الانعام: ۱۰، ۱۴، ۳۵، ۱۳۷، ۱۴۷؛ الاعراف: ۲؛ الکهف: ۶؛ الشعراء: ۳، ۱۳، ۱۴؛ النمل: ۸۱-۷۹؛ السجده: ۳۰؛ الاحزاب: ۴۸، ۵۷؛ ص: ۱۷؛ الزخرف: ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۸۹؛ ق: ۳۹؛ الذاریات: ۵۴؛ الطور: ۳۱؛ القمر: ۶؛ الانفال: ۶۴؛ التوبه: ۶۱، ۶۴؛ یونس: ۶۵، ۹۴؛ هود: ۱۲، ۱۳، ۱۷؛ الرعد: ۴۳؛ الحج: ۱۵؛ الحجر: ۸۸، ۹۴، ۹۷؛ طه: ۲، ۱۳۰؛ الانبیاء: ۴۱؛ المومنون: ۲۶، ۳۹، ۹۶؛ الفرقان: ۴۱؛ القصص: ۸۶؛ العنکبوت: ۵۰، ۵۲؛ لقمان: ۲۳؛ الاحزاب: ۳؛ یس: ۳۰، ۷۶؛ الزمر: ۱۳؛ الصافات: ۱۲، ۱۴؛ ص: ۱۰؛ الحاقه: ۷، ۸، ۳۵؛ الطور: ۲۹-۳۴؛ الصف: ۵؛ المدثر: ۳۱؛ الانسان: ۲۴.

۲. السجده: ۲۴؛ الجمعه: ۲؛ الاعراف: ۷۳، ۶۵؛ الشعراء: ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۶۱؛ النمل: ۴۵؛ العنکبوت: ۳۶، ۲۷؛ الصافات: ۷۷-۷۸، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۹؛ الزخرف: ۳۱؛ مریم: ۵۸؛ الرعد: ۳۰.

انسان موجود تکریم شده خداوند است (البقره: ۳۰). خدا انسان را جانشین خود بر روی زمین قرار داد، اما برخی را برتری داد تا آزمایش شوند (الانعام: ۱۶۵) که بیانگر ظرفیت‌ها و رشد متفاوت و اکتسابی بشر در این زمینه است. انسان با دارا بودن مقام خلیفه‌اللهی، در مسیر زندگی خود انتخابگر است (الفاطر: ۳۹). از سویی خلیفه‌اللهی مقام پیامبران است، لذا خداوند مقام انسان را با انبیا بالا می‌برد و نیروی نهفته انسان را برای عروج به مقام والا به نمایش می‌گذارد (ص: ۲۶). در این رابطه، منت، اراده و قدرت الهی در برگزیدگی و یاری انسان‌ها و رهانیدن آنان از خفت مطرح است (القصص: ۵).

برخی گزاره‌های بشری امر نبوت، عبارت‌اند از: پیامبر، فرستاده خدا و مبلغ پیام الهی به بندگان (الاعراف: ۷۹؛ الرعد: ۳۶، ۴۰؛ طه: ۱۱۴؛ القصص: ۵۶؛ یونس: ۱۵؛ المدثر: ۲)، عدم تأثیر مردن یا زنده ماندن نبی در ایمان افراد (آل عمران: ۱۴۴) ناشایستگی خیانت پیامبر (آل عمران: ۱۶۱) و واکنش انسانی پیامبر از ترس از قضاوت مردم (الاحزاب: ۳۷)، سفارش خداوند در عدم تعجیل در انتقال وحی (القیامه: ۱۶-۱۹)، نهی در غلو در دین (النساء: ۱۷۱؛ المائده: ۱۷)، دعا، ندبه و توبه پیامبران (الشعراء: ۸۸-۷۸؛ الصافات: ۷۵؛ ص: ۳۴، ۳۵؛ الممتحنه: ۵) درخواست‌های دنیوی پیامبران از خداوند (الصافات: ۱۰۰) توصیه‌هایی به پیامبران بابت استغفار و توبه (النصر: ۳).

۶.۲. درجات متفاوت علم بندگان و اعطای علم غیب به پیامبر با اذن الهی

از مصادیق اصلی صاحبان علم، انبیا هستند که علم را از وحی الهی می‌گیرند و در مقام شاهد هستند (ر.ک: البقره: ۲۵۳). پیش از این آیه، از برتری برخی بر دیگران و به طور دقیق از انبیا برگزیده، در آیات پیشین صحبت شده است که اگرچه از نظر مردم آن عصر، برگزیدگی و انتخاب نبی عجیب بنماید و حتی خود را برتر ببینند؛ اما گاه عواملی بر عوامل دیگر از منظر خداوند برتری بیشتری دارند. مثل برتری دانش و قدرت بدنی در مقابل ثروت (ر.ک: البقره: ۲۴۷) قرآن به اعطای بصیرت و علم به انسان‌ها اشاره می‌کند؛ هرچند تمام انسان‌ها آن را دریافت نمی‌کنند (النحل: ۲۷؛ مریم: ۷۸؛ العلق: ۵؛ الانعام: ۱۰۴؛ الحج: ۵۴؛ سبأ: ۶). شروع مستفیض ساختن بشر از علم، با داستان آدم آغاز می‌شود (البقره: ۳۱-۳۳، ۳۷). درجات متفاوتی از برخورداری از علم در بین انسان‌ها و پیامبران مطرح است (البقره: ۲۴۷، ۲۵۳؛ النمل: ۱۵). در قرآن کریم، از علم و حکمت اعطا شده به یوسف صحبت می‌کند؛ اما این اعطا را جزای محسنین نیز می‌داند که اعم از پیامبران و مؤمنان

هستند (یوسف: ۲۲). بشر به دلیل محدودیت‌های جسمی، شعور و علمش دست خودش نیست و امور تحت اراده الهی و کنترل اوست (النحل: ۷۰). برخی از علم غیب آگاه می‌شوند و در جهت نادرست از آگاهی خود استفاده می‌کنند (طه: ۹۶). به‌هرحال، با آمادگی قلبی و درک رهنمودهای خداوند، زمینه دریافت علم برای دیگران فراهم شده و با کسب علم الهی پذیرای قرآن می‌شوند (العنکبوت: ۴۹). با ایجاد علم، تفاوتی بین عالمان و نادانان پدید می‌آید که در قالب مومن و کافر شناسایی می‌شوند و نزد خداوند یکسان نیستند (الزمر: ۹ و ۲۲). این دانش برای جنیان نیز حاصل-شدنی است (الاحقاف: ۳۰).

به دلیل اهمیت علم، از چیزی که به آن علم نداریم نهی شده‌ایم و توصیه‌ای به انسان‌ها، اعم از پیامبر و غیر پیامبر است؛ اما در برابر علم خداوند باید سرسپرده بود (الطور: ۴۱؛ الاسراء: ۳۶؛ الکهف: ۲۲، ۶۸-۶۹). بسیاری از اخبار غیبی را پیامبر نمی‌داند و به خدا اختصاص دارد (الاعراف: ۱۸۷-۱۸۸؛ التوبه: ۱۰۱؛ المومنون: ۹۶؛ هود: ۳۱، ۴۷؛ المائده: ۱۰۹؛ ص: ۶۹؛ الجن: ۱؛ الاسراء: ۸۵). این امر بر زندگی عادی فردی و اجتماعی پیامبران دلالت می‌کند (الکهف: ۶۸-۸۲). پیامبر به‌عنوان مبلغ پیام خداوند با خواست الهی، با وحی از علم غیب باخبر می‌شود (آل عمران: ۴۴، ۴۸؛ الاعراف: ۷؛ هود: ۴۹؛ النساء: ۱۱۳، ۱۶۶؛ الانبیاء: ۷۴، ۷۹-۸۲؛ الطور: ۳۷-۳۸؛ النمل: ۱۵؛ العلق: ۴) خداوند نمی‌خواهد همه از امور غیبی باخبر شوند، ولی با انتخاب پیامبران، برخی اخبار را به آنان می‌رساند (البقره: ۲۵۵، ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۷۹؛ النساء: ۱۱۳؛ هود: ۱۲۰؛ یوسف: ۲۲، ۳۷، ۹۶، ۱۰۲؛ الاسراء: ۶۰؛ الکهف: ۶۵؛ طه: ۹۹؛ التکویر: ۲۴). پیامبر در کسب علم غیب، دانشی ندارد و این امر به شکل فیض به ایشان داده می‌شود (المائده: ۱۰۹؛ طه: ۱۱۴؛ لقمان: ۱۲؛ سبأ: ۱۰). کلیدهای غیب دست خداوند است (الانعام: ۵۹). اما بخشی از این بصیرت در اختیار همگان، جهت سعادت قرار داده می‌شود (الانعام: ۱۰۴). پیامبران قبل از نبوت دانش غیبی نداشتند؛ بعد از نبوت، با اراده خدا به آنان عطا شد (ص: ۶۹). از راه‌های انتقال علم غیب به پیامبران و در مقیاس وسیع‌تر به مؤمنان، وحی است (مریم: ۵۲، ۲۴؛ الانبیاء: ۲۵؛ الشعراء: ۵۲، ۱۰، ۶۲-۶۳، ۷۸؛ القصص: ۷؛ المدثر: ۲؛ القیامه: ۱۶-۱۹؛ الشرح: ۱-۸؛ العلق: ۳).

بخشش علم به پیامبران، زمانی است که به بلوغ و فهم می‌رسند، سپس صاحب علم و حکمت می‌شوند (یوسف: ۲۲). البته آیاتی مبنی بر اعطای حکمت در دوران کودکی است (مریم: ۱۲). خصوصاً درباره عیسی این حکمت همراه با معجزه در دوران نوزادی، در گهواره اعطا شده است (مریم: ۳۰). در

خصوص عیسی می‌فرماید نبوت و دانش در تمامی مراحل، از تولد تا برانگیخته شدنش، همراه اوست (مریم: ۳۳ و ۱۵). در رابطه با عصر رسول اکرم ﷺ نیز اشاره می‌فرماید پیش از نزول قرآن عده‌ای به آن، دانش یافته‌اند، بنابراین به طریق اولی این علم برای پیامبر اکرم ﷺ پیش از نزول قرآن حاصل شده است. مجموعاً درمی‌یابیم زمان جاری شدن فیض برای پیامبران مختلف بوده است، برخی در کودکی، برخی در نوجوانی و عده‌ای در جوانی به آن دست یافته‌اند؛ اما از سیاق آیات متوجه می‌شویم آمادگی دریافت فیض برای آنان، از بدو تولد به شکل تشریحی رقم خورده است.

۶.۳. شمول همگانی رحمت وسیع الهی

در قرآن رحمت خداوند، شامل تمام بندگان می‌شود و در انحصار گروهی نیست (النساء: ۱۷۵؛ مریم: ۵۸، ۵۳، ۵۰؛ الغافر: ۵۱). مؤمن بودن، شرط قرار گرفتن در رحمت الهی است (الاسراء: ۱۹؛ الشوری: ۲۶). به طریق اولی خداوند پیامبرش را از رحمت خود بهره‌مند می‌سازد (الاسراء: ۸۶-۸۷؛ الانبیاء: ۷۵، ۸۴، ۸۶، ۸۸ و ۹۰؛ سبأ: ۱۰؛ الصافات: ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۲۰؛ ص: ۴۳، ۳۹) که گاه به شکل یاری و نجات پیامبران محقق می‌شود (الصافات: ۱۳۴، ۱۴۵-۱۴۸؛ الغافر: ۵۱) و تحت شرایطی حتی شامل حال مشرکان می‌شود (التوبه: ۶). فرستادن پیامبران نیز رحمتی از سوی خداست (الدخان: ۶). این فضل و اعطای آن، به دست خداوند محقق می‌شود (الحدید: ۲۹؛ الجمعه: ۴). روح القدس نیز به‌عنوان رحمتی از سوی خداوند نصیب مؤمنان می‌شود.

۶.۴. نبوت، برگزیدگی و مراتب متفاوت انسان و نبی

انسان‌ها بعد از خلق، با مسیر منتخب خود به دو دسته کافر و مؤمن تقسیم شدند (التغابن: ۲)؛ لذا کفر و ایمان مخلوق خدا نیست، انسان مخلوق خداست، اما اعمال او با خود اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۹۶). انسان‌ها با اعمالشان، از درجات مختلفی نزد خداوند برخوردارند (آل عمران: ۱۶۲-۱۶۳). این درجات شامل جن و انس می‌شود (الانعام: ۱۳۲؛ الصافات: ۱۶۴). گرچه انسان خلیفه الله است؛ اما خداوند در میان انسان‌ها رجحانی جهت جانشینی قائل شده است که به اعمال و میزان بندگی فرد برمی‌گردد (الانعام: ۱۶۵؛ النور: ۵۵؛ الفاطر: ۳۲). خداوند می‌تواند مقام افراد را، مانند یوسف و برادرانش رفعت دهد. علم همیشه در یک سطح باقی نمی‌ماند و بی‌انتهاست. هر ذی‌شعوری، عالمان بالاتر از خود نیز دارد که درجات متفاوت انسان‌ها را نشان می‌دهد (یوسف: ۷۶). همچنین

ناتوانی شیطان در گمراه کردن بندگان خالص، بیانگر رجحان برخی انسان‌ها بر برخی دیگر است (الحجر: ۴۰). خداوند تفاوت مراتب و درجات انسان‌ها را با مثالی ساده از درختان روشن می‌کند: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نَفَضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الرعد: ۴).

مافوق سبب‌ها، سببی است که ماده عالم را ایجاد کرده و در آن، صورت‌ها و آثار بی‌شماری به کار برده، لذا سبب واحدی دارای شعور و اراده است که این اختلافات، مستند به اراده‌های مختلف اوست. اگر اختلاف اراده‌های او نبود چیزی از دیگری متمایز نمی‌شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۰۰).

مثالی در تفاوت درجات معنوی انسان‌ها، تفاوت در رزق است. خداوند برخی را در روزی برتری داده است (النحل: ۷۱؛ الزخرف: ۳۲). اما تفاوت در درجه و برتری بر دیگری، به سبب کوشش افراد است (الاسراء: ۲۰)؛ بنابراین دستیابی به درجات علو برای همه به شرط تلاش، محقق است. سعی اندک و بسیار با هم برابر نیست، لذا مفسدان و پرهیزگاران در یک مرتبه قرار نمی‌گیرند (ص: ۲۸). همین‌طور رحمت پروردگار بین انسان‌ها یکسان تقسیم نمی‌شود که به عدالت خداوند برمی‌گردد (الزخرف: ۳۲). ولایت برخی، در میان ظالمان نیز برقرار است. به سبب گناهان، برخی ظالمان بر برخی دیگر ولایت دارند (الانعام: ۱۲۹؛ الفاطر: ۳۲). در سطح گروهی نیز خداوند برخی ملت‌ها را برتری می‌بخشد، مانند برتری بنی‌اسرائیل بر مردم جهان (الدخان: ۳۲؛ الجاثیه: ۱۶). این برگزیدگی از دو دیدگاه قابل بررسی است یکی اختیار از برخی جهات، مانند دارا بودن بیشترین پیامبران در عصر خود که فضیلتی برای آنان به شمار می‌رفت یا غذای «من» و «سلوی» از سوی خداوند برای آنان و همراهی خداوند در طول دوره خروج در بیابان و تمام کراماتی که به آنان داشت. دیگری اختیار از تمام جهات (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۱۵) که این امر باتوجه به نص ممکن نیست (ر.ک: آل‌عمران: ۱۱۰؛ الحج: ۷۸). برگزیدگی درباره مؤمنان و افراد مرتبط با پیامبران نیز می‌باشد. گرچه برای امر نبوت برگزیده نمی‌شوند؛ اما در این مسیر، انتخاب شده و از سایر افراد ممتاز می‌شوند. مانند مریم که بر زنان جهان برتری دارد (آل‌عمران: ۴۲).

در ارسال وحی، خدا میان بندگان دست به انتخاب زده است (الحج: ۷۵، ۲۶؛ الاعراف: ۱۴۴؛ مریم: ۵۱؛ طه: ۱۳؛ البینه: ۲). از دلایل لزوم نبوت برای جامعه، اختلاف‌هایی است که با میانجی‌گری پیامبران حل می‌شود و بدون نبی، مناقشات زیادی در بینشان پدید می‌آید (یونس: ۱۹). «نبوت»

امری است که ضرورت و هدف آن، در قرآن آمده است (یس: ۱۶-۱۷؛ الاعراف: ۱۵۸؛ الفتح: ۲۸). ولایت و امامت پیامبران نیز در قرآن دیده می‌شود (المائدة: ۵۶؛ الاحزاب: ۶) و بیانگر حجت خداست (المؤمنون: ۵۰؛ البینه: ۱). هدف اصلی از نبوت، ارسال وحی، بشیر و نذیر بودن است و پیامبران برای رسالتشان مزدی نمی‌خواهند (الانعام: ۹۰؛ هود: ۲۹؛ المؤمنون: ۷۲؛ الفرقان: ۵۷؛ الشعراء: ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۶۴، ۱۸۰؛ سبأ: ۴۷؛ ص: ۸۶؛ الشوری: ۲۳؛ الطور: ۴۰). وظیفه خطیر پیامبران از حکم همسرانشان هویداست که جزای خطای آنان دو برابر دیگران است (الاحزاب: ۳۰). خداوند پیمان خاص با پیامبرانش می‌بندد (الاحزاب: ۷). مانند پیمانی که با سایر مؤمنان بسته است (الحديد: ۸).

دعوت پیامبر برای اصلاح جامعه، رحمتی برای مردم است و نگرانی پیامبران برای قومشان نشانگر محبت به آنان است (الانفال: ۳۳؛ یونس: ۴۷، ۷۴، ۵۷؛ هود: ۸۸، ۲۶؛ ابراهیم: ۴؛ الانبیاء: ۱۰۷، ۷۶؛ الحج: ۶۷؛ المؤمنون: ۴۵؛ الشعراء: ۱۰، ۱۰۷، ۱۶۲، ۱۷۸؛ العنکبوت: ۱۶، ۱۴؛ السجده: ۲۴؛ یس: ۶؛ الصافات: ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۷؛ الزمر: ۱۷؛ الزخرف: ۸۰؛ الدخان: ۱۹؛ نوح: ۱؛ المزمل: ۱۵). رحمت پیامبران در سایه اجابت دعای آنان در حق قومشان ملموس تر می‌شود (یونس: ۸۸؛ الغافر: ۷).

آیاتی حکایت از برتری برخی پیامبران دارد و بیانگر درجات متفاوت پیامبران است. در این باره برخی آیات وضوح دارد (البقره: ۲۵۳؛ الاسراء: ۵۵؛ الزخرف: ۳۲) و برخی دیگر با تدبر فهمیده می‌شود (النساء: ۱۶۴؛ مریم: ۵۷). در برگزیدگی پیامبران، خداوند پیش از تفویض امامت، کلمات و علم خود را به آنان می‌آموزد (یوسف: ۶؛ ص: ۴۶-۴۸) و آنان را آزمایش می‌کند؛ این برگزیدگی لزوماً شامل خاندان پیامبران و وراثتی در بین دودمان نیست؛ بلکه عمل مهم است (البقره: ۱۲۴). به‌هرحال فرستاده از میان خود مردم برگزیده می‌شود (البقره: ۱۳۰، ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴؛ الاعراف: ۷۳). دانش و قدرت بدنی آنان در برگزیدگی نقش دارد؛ اما ثروت، امتیازی نیست (البقره: ۲۴۷). قرآن با ذکر آدم، نوح، خاندان ابراهیم و عمران، آنان را بر مردم برتری داده است (آل عمران: ۳۴، ۳۳؛ الانعام: ۸۳-۸۷). گاه پیامبران در غیاب خود جانشینی انتخاب می‌کنند تا مردم بدون ولی نباشند (الاعراف: ۱۴۲).

۱. الانعام: ۱۴، ۱۹، ۵۰، ۵۶-۵۸، ۹۲؛ الاعراف: ۶۲-۶۳، ۶۸، ۱۰۴، ۱۸۴؛ یونس: ۲، ۸۷؛ هود: ۲۵، ۵۷؛ الرعد: ۷، الحجر: ۹۴، ۸۹؛ النحل: ۱۲۵؛ الاسراء: ۱۰۵؛ الانبیاء: ۱۰۸؛ الحج: ۲۶؛ المؤمنون: ۷۳؛ الفرقان: ۵۶؛ الشعراء: ۱۰، ۱۵۴، ۱۹۴، ۲۱۴؛ النمل: ۹۱؛ القصص: ۴۶-۴۷؛ الاحزاب: ۲-۳، ۴۵، ۴۷؛ یس: ۳، ۱۷، ۷۰؛ الصافات: ۷۲؛ ص: ۷۰؛ الزمر: ۱۱، ۱۲؛ الاحقاف: ۹؛ الذاریات: ۵۱، ۵۰؛ النجم: ۵۶؛ التغابن: ۱۲؛ الملک: ۲۶، ۸؛ نوح: ۲؛ الجن: ۱؛ الغاشیه: ۲۱.

برای برگزیدگی و نبوت، خداوند از پیش به پیامبرش رشد می‌دهد و زمینه نبوت برایش فراهم است (الانبیاء: ۵۱).

البته انتخاب پیامبران نباید همراه با غلو و غیر واقع‌نمایی باشد (المائده: ۱۷). اراده و قدرت الهی مافوق تمام اراده‌ها و قدرت‌هاست (یونس: ۳) و تا خدا امری را نخواهد محقق نمی‌شود. خواست خداوند است پیامبری از جنس خودشان پیام‌آور باشد (یونس: ۱۶). این راهبری بندگان توسط خداوند، از نشانه‌های قدرت و اراده خداست (الکهف: ۱۷)، مانند برگزیدگی بنی‌اسرائیل که حاکی از اراده الهی است (القصص: ۵). اراده الهی در انجام امور به شکلی احسن است؛ اما انتخاب انسان‌ها تأثیرگذار بر لطف و اراده الهی است؛ لذا انسان‌ها در مسیر درست یا غلط یاری می‌شوند.

۶.۵. نقش روح‌القدس در نبوت

روح‌القدس در نبوت یاری‌رسان نبی است (البقره: ۸۷). برتری برخی انبیا، از طریق تکلم خداوند با آنان، بینات و یاری روح‌القدس صورت می‌گیرد (البقره: ۲۵۳؛ المائده: ۱۱۰). انتقال وحی به افراد در کودکی یا میان‌سالی با تأیید روح‌القدس صورت می‌گیرد (المائده: ۱۱۰). برخی آیات از تأیید پیامبران با روح‌القدس صحبت نکرده‌اند؛ اما روح‌القدس پیام‌آور وحی برای هدایت و بشارت مؤمنان است. صرف‌نظر از چیستی روح‌القدس، منفعت روح‌القدس برای مؤمنان اهمیت دارد (النحل: ۱۰۲). روح صفات مختلفی به خود گرفته است؛ ولی کمک آنان به امر رسالت و سعادت بشری، از اهمیت برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۴۸).

در آیاتی پیام‌آوران الهی، فرشتگانی با ظاهر ماورایی هستند (فاطر: ۱). آیاتی نشان می‌دهد روح و ملائکه موجودیتی مستقل دارند (المعارج: ۴)؛ لذا گاه تعبیر «روح‌القدس» به «جبرئیل» را به چالش می‌کشند. به‌هرحال یاری روح‌القدس به پیامبران با کارکردهایی چون معجزات، علم، تکلم با خدا، عصمت و یاری مؤمنان (مریم: ۱۷)، مشاهده می‌شود. روح پاک به اذن خداوند، بر هر انسانی نمایان شود (الغافر: ۱۵). خداوند برای هدایت بشر، فرشتگانش را همراه با روح به هر بنده‌ای که بخواهد فرو می‌فرستد، عبارت «علی من یشاء من عباده» مشخص می‌سازد گرچه برخی بندگان این ویژگی را دارا هستند؛ ولی در عمل این مکاشفات و بصیرت می‌تواند شامل مؤمنان بشود (النحل: ۲). ملائکه جهت دلگرمی مؤمنان فرود آمده و همراه بندگان مطیع هستند (الفصلت: ۳۰-۳۱). گرچه علامه این همراهی

با مؤمنان را در آخرت توصیف کرده (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۹۲)؛ اما نص آن را در دنیا و آخرت بیان می‌کند و دنیا را مقدم بر آخرت می‌آورد: «فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ».

۶. ۶. اسوه بودن پیامبران و ارتباط آن با عصمت

قرآن کریم به الگو بودن پیامبران برای سایرین اشاره کرده است (الاحزاب: ۲۱؛ الزخرف: ۵۹؛ الممتحنه: ۴، ۶). الگو بودن اقتضائاتی دارد و امتیازاتی برای الگوسازی لازم است که بی‌ربط با مسئله عصمت نیست؛ لذا این نتیجه حاصل می‌شود پیامبران از میان مردم، برای نبوت انتخاب شدند و اسوه عالمیان گردیدند؛ این امتیاز، جهت سنگینی وظایف آنان و پیروی از دستورات الهی است و نباید دچار افراط و تفریط در تقدس آنان شد، با این بینش فاصله بین پیامبر و دیگران کم خواهد شد و انبیا در زندگی دنیوی دست‌یافتنی می‌شوند.

به دلیل تفاوت در مرتبه وجودی به جهت اعمال یا دریافت علم و نهایتاً درجات متفاوت روح که پیش‌از این ذکر شد، الگو بودن پیامبران قابل فهم می‌شود: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...» (الاحزاب: ۲۱)؛ «... وَ جَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ» (الزخرف: ۵۹؛ نیز ر.ک: الممتحنه: ۴، ۶).

به‌هر حال به جهت ویژگی‌های فردی و آمادگی معنوی در اثر افزایش آگاهی و برخورداری از علم، تجلی مراتب روح متفاوت، برای انسان‌ها پدید می‌آید و هر کس با برداشت و ظرفیت خود در مرحله‌ای توقف یا صعود می‌کند؛ اما نبوت، امری است که سبب دریافت مراتب بالاتری از روح برای پیامبران می‌شود که تحت عنوان روح القدس شناخته شده است.

از مجموع نتایج حاصله از جداول و دیدگاه‌های مربوط به عصمت و روح القدس، با توجه به بشر بودن نبی، عصمت در معنای اختیاری آن، هم برای انبیا و هم مؤمنان دست‌یافتنی است. درباره ابلاغ وحی، عصمت اجباری، اما در اعمال، اختیاری است و به همین جهت الگوپذیری انبیا از منطق استواری برخوردار می‌شود. روح القدس در این رابطه، نیرویی درونی در انسان و به طور اخص در نبی است که آگاهی و شعور در رفتار را پدید می‌آورد.

این نتیجه با توجه به اراده تکوینی و تشریحی، از ثبوت برخوردار می‌شود. در اراده تکوینی، اراده فرد در انجام کاری مؤثر است نه اراده دیگری (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۸۰)، اما در اراده تشریحی اراده شخص مبنی بر انجام کاری توسط دیگری، با اراده و اختیار وی، انجام می‌پذیرد (مشکینی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۹).

اراده انسان مبنی بر انجام کاری توسط خود او اراده حقیقی و تکوینی است و جوارح او را برای انجام آن کار به حرکت درمی‌آورد و امکان ندارد که اعضاء و جوارح انجام ندهند مگر مانعی باشد؛ اما اراده انسان مبنی بر انجام کاری توسط دیگری، به هنگام امرونهی او اراده تشریحی اعتباری و قراردادی است، لذا اراده انجام کاری توسط دیگری اثری در انجام یا عدم انجام آن کار ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۱). این دو نوع اراده، مبتنی بر نفی و اثبات است و نوع سومی برای آن متصور نیست. در نوع اول، اراده آخرین جزء علت است و معلول نمی‌تواند از علت خود سرپیچی کند؛ اما در حالت دوم ممکن است عمل موردنظر اراده کننده انجام نپذیرد و اراده شخص فرمان یافته، مانع از تحقق آن گردد. ممکن است از همین تعریف برداشت شود اراده الهی در آیه تطهیر (الاحزاب: ۳۳) اراده‌ای تشریحی است و لذا به شکل جبری و اختصاصی این عصمت برای پیامبر و اهل‌بیتش پدید آمده است؛ اما اولاً این برداشت با حصر در آیه منافات دارد؛ چراکه هدف از وضع احکام شرعی پاک گرداندن تمامی مکلفین است و این موضوع اختصاصی به اهل‌بیت ندارد، دیگر آنکه هیچ احکام ویژه و جداگانه‌ای برای آنان مقرر نشده است و اگر آن را اراده تشریحی در نظر بگیریم دیگر فضیلتی برای اهل‌بیت به شمار نخواهد آمد؛ چون آیه از مخاطبان‌ش می‌خواهد از پلیدی آراسته شوند درحالی‌که آیه شریفه در مقام بیان فضیلت و برتری اهل‌بیت است (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۸۲).

نتیجه‌گیری

روح القدس، روح اعطایی خداوند به پیامبران در امر رسالت است که گاه هویتی مجرد، شبیه به فرشته دارد، گاه نیروی درونی نبی است که سبب الهام و هدایت وی می‌شود. با مراتب مترتب در روح، تعالی برای افراد، متفاوت و دارای طیف است و انسان‌ها می‌توانند به مقام انبیا نزدیک شوند. پیامبران ضمن انتقال پیام الهی، الگوی دست‌یافتنی بشر برای زندگی هستند؛ اما به جهت مقام اصطفی، ممتاز می‌شوند. برابری پیامبران با سایرین، در تمامی شئون، از لحاظ عقلانی قبیح بوده و ترجیح بلامرجح پدید می‌آید، چون اساس اسوه بودن از لحاظ عقلی، برتری در برخی جنبه‌ها نسبت به سایرین است. پذیرش عصمت پیامبران در تمامی عرصه‌ها، به‌واسطه اعطای روح پاک به آنان، نقش اراده و تلاش پیامبران را در جهت خلوص رفتارشان تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. آیاتی که به بشر بودن پیامبران، تضرع به خداوند و گاه اشتباهات انسانی آنان اشاره می‌کند، در نفی

تقدس‌گرایی راهگشاست. گرچه پیامبر اسوه حسنه است، اما این برتری نباید فاحش باشد تا دستیابی به آن دشوار شود. اگر سهم آنان را در انتخاب نادیده بگیریم، رفتار عاری از خطای آنان جبری است که نقشی در آن نداشته‌اند و با عنایت خداوند انسان‌های برتر شده‌اند. بندگان مخلص خداوند می‌توانند به درجه‌ای از پاکی که نزدیک به منش پیامبران است، برسند. با تفکیک بین روح مسدد و روح القدس به این معنا دست می‌یابیم روح القدس، عام از روح مسدد است و افراد زیادی را به غیر از پیامبران نیز پوشش می‌دهد و «روح من امرنا» تنها اختصاص به پیامبران دارد و در بقیه موارد شامل تمامی انسان‌ها می‌شود.

روح القدس در پیامبران، واسطه دریافت وحی است که در سایرین چنین نقشی ندارد، و آلا بحث نبوت خاتمه نیافته و همچنان پیامبرانی باید به عرصه خلقت بیایند. روح پاک در وجود انسان‌ها بر اساس فطرت، تحقق‌یافتنی است؛ اما شامل دریافت علم غیب مختص پیامبران نمی‌شود. علم پیامبران متفاوت با نوع بشر است و برکتی است که خداوند با برگزیدگی به ایشان اعطا نموده است؛ لذا با مقایسه علم ذاتی مطلق و عرضی محدود و مقایسه آن با اعطای روح القدس و کسب فضائل توسط پیامبران، اعطای روح پاک به پیامبر و کسب عصمت او با روح اعطا شده به سایر انسان‌ها قیاس‌ناپذیر است، در علم ذاتی مطلق محدودیتی نه در امور ابدی، نه در امور موقت، نه در امور اکتسابی و نه ذاتی مطرح نیست؛ زیرا علم نبوی با علم سایر انسان‌ها، به دلیل شیوه‌های مختلف دانش آنها، و تفاوت در ویژگی‌ها و محدودیت‌های موجود در این دو علم بشری، مقایسه نمی‌شود؛ به همین نسبت مقایسه روح پاک اعطا شده به پیامبران و انسان عادی بی‌معنا است و توجه به سلسله‌مراتب روح و برگزیدگی پیامبران در این رابطه امری مهم است.

روح القدس، نیروی یاریگر در رسالت و سبب عصمت پیامبران است؛ اما در مرتبه‌ای پایین‌تر، یاری‌دهنده مؤمنان نیز هست و فیض آن به سایرین به شرط پذیرش حق جاری می‌شود.

منابع

- قرآن کریم، مترجم: فولادوند، مهدی، تهران: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
- کتاب مقدس (۲۰۱۶م)، انتشارات ایلام.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی‌الباز.

- ابن ابی الحدید (۱۴۲۸ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمدابراهیم، بغداد: دارالکتب العربی.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، جمهره اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغة، محقق: هارون، عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوالسعود (۱۹۷۱م)، تفسیر ابی السعود ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتب الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- اسدی گرمارودی، محمد (۱۳۹۲)، عصمت برگزیدگان در عقل و قرآن، تهران: رویش نو.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷)، الغدیر، مترجم جلال الدین فارسی و دیگران، تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- حیدری، سید کمال (۱۳۹۲)، عصمت در قرآن، تهران: انتشارات سخن.
- خلیل (فراهیدی) (۱۴۰۹ق)، العین، قم: نشر هجرت.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، مصحح: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سید علی خان، ابن معصوم (۱۴۱۲ق)، ریاض السالکین، مصحح: حسین علی شیرازی، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین موسوی (۱۴۰۵ق)، الرسائل، قم: انتشارات سیدالشهدا.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شیخ صدوق (بی تا)، الإعتقادات، محقق: عصام عبدالسید، الناشر: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
- _____ (۱۴۰۴ق)، من لایحضر الفقیه، محقق: غفاری، علی اکبر، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان ابن المعلم ابی عبد الله العکبری (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
- شیخ طوسی (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صفار قمی، محمد بن الحسن (بی تا)، بصائر الدرجات، تهران: مؤسسه الاعلمی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- (۱۳۷۴ق)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۴۰۹ق)، عصمه الانبیاء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: دارالهجره.
- قرطبی، شمس الدین (۱۴۰۵ق)، تفسیر القرطبی، بیروت: دارالتراث العربی.
- قسطلانی (۱۳۰۵ق)، من ارشاد الساری لشرح الصحیح البخاری، مصر: بالمطبعه الكبرى الامیریة بیولاقت مصر المحمیة.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷)، اصول کافی، اهتمام: محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث.
- (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۴)، شرح الکافی، تهران: انتشارات مکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مشکینی، شیخ علی (۱۴۱۳ق)، اصطلاحات الاصول و معظم ابجائها، قم: نشر الهادی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مقاتل بن سلیمان (بلخی) (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
- مکاولیف، جین دمن و دیگران (۱۳۹۲)، دائرة المعارف قرآن، تهران: انتشارات حکمت.
- یوسفیان، حسن و دیگران (۱۳۷۷)، پژوهشی در عصمت معصومان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Macdonald, Duncan B (1932), *The Muslim World: The development of the idea of spirit in Islam.*
- Murata, Sachiko & Chittick, William c (1994), *The Vision of Islam, New York, PARAGON HOUSE.*