

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال اول * شماره دوم * زمستان ۱۴۰۱



بررسی دیدگاه مفسران فریقین در مورد عصمت حضرت سلیمان (ع)

و پاسخ به شبهات مربوطه

مریم مظفری^۱

چکیده

دشمنان اسلام به دو طریق اساسی «برون دینی» و «درون دینی» تلاش نموده‌اند تا بر عصمت انبیاء (ع) خدشه وارد نمایند. آنان با روش‌های مختلف سعی می‌کنند تا با گناه‌کار جلوه دادن آن بزرگواران، بر این اصل کلیدی دینی خدشه وارد نمایند. جا دارد در مورد عصمت انبیاء و شبهات پیرامون آنان، پژوهش‌هایی سامان یابد تا مسئله‌ی عصمت آنان را به‌صورت شفاف و مستند بیان تبیین شود و از این رهگذر به شبهات مربوطه نیز پاسخ داده شود. در این نوشته عصمت حضرت سلیمان (ع) از منظر مفسران فریقین واکاوی شده و با تمسک به ادله‌ی عام و خاص به اثبات رسیده و شبهات پیرامون آن حضرت مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. اطلاعات با روش اسنادی، گردآوری و با شیوه توصیفی - تحلیلی پردازش شد. دستاورد پژوهش این است: غالب مفسران فریقین به عصمت عملی حضرت سلیمان (ع) باور دارند. شیعه قائل به عصمت مطلق و اهل سنت قائل به عصمت نسبی آن بزرگوار می‌باشند و باور خویش را به ادله‌ی عام و خاص اعم از عقلی و نقلی مستند نموده‌اند. غالب شبهات مطرح شده در این حوزه، مرتبط به صدور ترک اولی از آن حضرت می‌باشند و برخی از آن‌ها حتی از گردونه‌ی ترک اولی هم خارجند. بر این اساس، عصمت آن حضرت، حقیقتی انکارناپذیر می‌باشد.

واژگان کلیدی

عصمت سلیمان (ع)، شبهات عصمت سلیمان (ع)، عصمت مطلق، عصمت نسبی.

۱. مقدمه

مسئله‌ی عصمت یکی از مباحث مهم نبوت است؛ همچنین از سوی دشمنان دین اسلام، شبهات بسیاری پیرامون این مسئله مطرح شده است، و اختلاف نظرهای فراوانی پیرامون آن شکل گرفته، که تا به امروز ادامه یافته و موجب بروز دیدگاه‌های مختلف گردیده است. جا دارد اشتراکات و افتراقات بین این دیدگاه‌ها بررسی شود تا از این رهگذر، پاسخی اساسی به شبهات مطرح شده درباره‌ی عصمت انبیاء داده شود. قصص حضرت سلیمان علیه السلام در سوره‌های انبیاء ۷۸-۸۲، نمل ۱۵-۴۴، سباء ۱۲-۱۴، ص ۳۰-۴۰ و نام حضرت سلیمان علیه السلام در سوره‌های بقره ۱۰۲، نساء ۱۶۳ و انعام ۸۴ ذکر شده است. جهت یافتن دیدگاه‌های فریقین در مورد عصمت حضرت سلیمان علیه السلام در ذیل آیات فوق، دیدگاه شیعه و اهل سنت بررسی می‌شود. این نوشتار در پی پاسخ به این سؤال است: دیدگاه فریقین در مورد عصمت حضرت سلیمان علیه السلام چیست؟ و پاسخ به شبهات مربوطه چگونه است؟

آسیب‌های بسیاری از طریق طرح شبهات نسبت به انبیاء، ادیان آسمانی به‌ویژه دین اسلام را مورد تهدید قرار می‌دهد. در دین اسلام چند اصل اساسی وجود دارد که یکی از آنها، اصل نبوت است. انبیاء جهت هدایت انسان‌ها از سوی خداوند برگزیده شده‌اند و انجام این وظیفه‌ی خطیر در صورتی امکان دارد که مردم به آنان اعتماد کنند، براساس باور شیعه و جمع چشم‌گیری از اهل سنت، می‌بایست آن بزرگواران در تمامی جنبه‌ها اعم از دریافت وحی و تبلیغ و اجرای آن، دارای عصمت و مصون از گناه باشند. همچنین پیش از رسالت نیز باید دارای این ویژگی باشند، در غیر این صورت در انجام رسالت خود موفق نخواهند شد و ارسال آنان بی‌ثمر خواهد بود. از سوی دیگر شبهاتی که به انبیاء نسبت می‌دهند، موجب سلب اعتماد و همچنین عادی شدن انجام گناه در میان مردم می‌شود. پیرامون عصمت حضرت سلیمان علیه السلام نیز شبهات چندی مطرح شده که از جمله آن‌ها عبارت است از: غفلت از یاد خدا، ارتکاب گناه، درخواست حکومت

ویژه. برخی از مردمان عصر حاضر وقتی چنین شبهاتی را می‌بینند، انجام گناه و غیره را بر خود جایز دانسته و متوجه قبح و زشتی کار خودشان نمی‌شوند.

براساس جستجوهای انجام شده در خصوص موضوع پژوهش، تاکنون پژوهش مستقلی در مورد «بررسی دیدگاه فریقین در مورد عصمت حضرت سلیمان علیه السلام و پاسخ به شبهات مربوطه» انجام نگرفته است، از این رو در تفاسیر فریقین در ذیل آیات ۳۱ تا ۳۵ سوره ص تا حدودی به سه شبهه‌ی اساسی و تبیین و نقد آن‌ها پرداخته شده است. این نوشته در نظر دارد عصمت حضرت سلیمان علیه السلام را از منظر اهل سنت و شیعه بررسی کرده و شبهات پیرامون آن را مورد نقد قرار دهد و پس از بیان اشتراکات و افتراقات بین فریقین در این مسئله، به ادله‌ی معتبر، استدلال نموده و پاسخ جامعی به شبهات بدهد. جنبه‌ی نوآوری این پژوهش، عبارت است از: نگاه تطبیقی به سه مسئله: ۱- عصمت حضرت سلیمان علیه السلام ۲- طرح دیدگاه فریقین در این زمینه ۳- بررسی و نقد شبهات در این زمینه.

۲. مفهوم عصمت

واژه‌ی «عصمت» اسم مصدر از ریشه‌ی «عصم»، به معنای هر ریسمانی که به وسیله‌ی آن، چیزی نگهداری می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۳۱۴) فلانی عصمت دارد یعنی کسی که به ریسمان الهی چنگ‌زده است (ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۲/۸۸۷). «عصمت» به معنای منع و بازداشتن است (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۱۹۸۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۴۸۲). «عصمت» به معنای نگهداری است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۰) اصل عصمت به معنای بستن بوده سپس به منع و بازداشتن تبدیل گشته است (همان). فعل «عَصَمَ» به معنای حفظ، حمایت و نگهداری است (صینی، ۱۴۱۴: ۷۹)

عصمت در اصطلاح کلامی، تعریف‌های مختلفی دارد، ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح خود بر نهج‌البلاغه، مفهوم‌سازی معتزله از عصمت را چنین بیان می‌کند: «عصمت نزد دانشمندان ما، لطفی است که مکلف را از فعل قبیح، به اختیار

بازمی‌دارد» (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۷، ۸). خواجه طوسی در قواعد العقائد، عصمت را چنین تعریف کرده است: عصمت آن است که مکلف به گونه‌ای باشد که گناهی از شخص صادر نشود. البته بدون آن که چنین وضعیتی بر وی اجبار گردد. (طوسی، بی‌تا: ۷۲) علامه حلی نیز بر لطف بودن تأکید دارد (علامه حلی، بی‌تا: ۶۶). فاضل سیوری می‌نویسد: «عصمت، ملکه‌ای است نفسانی که متصف به آن را از فجور باز می‌دارد، اگر چه آنان توانایی چنین رفتارهایی را دارند» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۷۰) عصمت در مورد حجت‌های الهی توفیق و لطف است و اینکه خود را در پرتو آن از گناهان و لغزش در دین الهی بازدارند. همچنین شیخ مفید در تعریف خود، روی برجسته‌کردن این نکته اصرار دارد که در فرآیند عصمت، تفضل و لطف الهی نقش محوری دارد؛ اما این حقیقت به معنای قهری بودن این فرآیند نیست، بلکه تا زمانی که شخص مورد لطف از آن استفاده نکند، فعل عصمت تحقق نمی‌یابد. از این رو پرهیز معصوم از گناه، با قدرت او بر انجام دادن آن منافاتی ندارد. تهدیدها و وعیدهای خداوند به پیامبران معصوم نشانه‌ی داشتن قدرت بر ارتکاب معصیت است. سیدمرتضی (م. ۴۳۶ق)، علامه حلی (م. ۷۲۶ق) و علامه طباطبایی و برخی از مفسران نیز تعریف‌های مشابه را برگزیده‌اند. راغب اصفهانی گوید: «عصمت انبیاء به معنای حفظ کردن خداوند انبیاء را از: ۱- به آنچه که از جهت صفا و پاکی گوهر مخصوصشان گردانیده. ۲- به فضائل جسمی و نفسانی ۳- به نصرت و پیروزی و ثبات قدمشان ۴- به وارد کردن آرامش بر آنها و حفظ دلهاشان از دغدغه و عدم سکینه. ۵- به توفیقی که تأییدشان نموده و شایسته‌شان داشته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۰). اشاعره بر اساس بینش خود در مورد توحید در خلق که همه چیز حتی اعمال بندگان را آفریده خداوند می‌دانند و هیچ نقشی برای انسان در آن نمی‌پذیرند؛ بر این باورند که خداوند هیچ‌گاه گناهی را در معصومان نمی‌آفریند. (ایچی، بی‌تا: ۲۸۰/۸) ایراد این دیدگاه این است که اگر چنین باشد، دیگر ستایش شخص معصوم، معنا ندارد و از سوی دیگر عصمت فضیلتی برای معصومان به شمار نخواهد آمد. در

نتیجه باید ایشان را در ردیف ملائکه دانست که دیگر الگو و اسوه برای انسان‌ها نخواهند بود.

۳. طرح دیدگاه‌های فریقین در باب عصمت سلیمان علیه السلام

۳-۱. دیدگاه مفسران شیعه

مفسران شیعه در مقام تفسیر آیهی «قَالَ رَبُّ اغْفِرْ لِي؛ گفت: پروردگارا! مرا ببخش» (ص: ۳۵) عبارت‌هایی را بیان داشته‌اند؛ از جمله:

اول: برخی بر این باورند که خداوند به حضرت سلیمان علیه السلام فرمود این دعا را انجام دهد و این خواسته را از خداوند داشته باشد. درغیر این صورت، درخواست مذکور، با عصمت آن حضرت سازگاری نخواهد داشت (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱/۲۵۲؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۸/۱۵۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۶/۲۸۰).

دوم: عده‌ای از مفسران شیعی، آیهی مذکور را این‌گونه تفسیر نموده‌اند: از آنجایی که عادت پیامبران بر این بود که امور دین را بر امور دنیا مقدم بدانند؛ حضرت سلیمان علیه السلام نیز، طلب مغفرت و آموزش را به درخواست سلطنت مقدم داشت (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳/۴۳۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۶/۳۲).

سوم: برخی دیگر بر این باورند که حضرت سلیمان علیه السلام به سبب ترک اولی و ترک چیزی که برتری داشته، استغفار نمود (شیر، ۱۴۰۷: ۵/۲۸۶؛ ابن ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۳/۱۰۲).

چهارم: صاحب تفسیر الکاشف به‌طور صریح بیان کرده است: «حضرت سلیمان، معصیتی انجام نداده بود، بلکه از وی کاری که برتری دارد ترک شده بود» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/۳۷۹).

پنجم: برخی از مفسران شیعی، آیهی مورد بحث را به ترک مندوب تفسیر نموده‌اند (کاشانی، بی تا: ۸/۵۷).

ششم: صاحب تفسیر نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن در تفسیر آیهی فوق می‌نویسد: «حضرت سلیمان گفت: خدایا لغزش‌هایی که از من سرزده و شایسته‌ی مقام نبوت و

رسالت نیست را پیامرز، سپس در پی آن، چیزی را درخواست نمود که اصلاح امور دنیای وی در آن است» (نهایندی، ۱۳۸۶: ۵/۳۴۵).

هفتم: علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «از ظاهر سیاق استفاده می‌شود که این طلب آمرزش به آیه‌ی پیشین (افکندن جسد بر تخت حضرت) ارتباط دارد و این عبارت دلالت دارد: حضرت سلیمان امید و آرزوی یک چیزی داشته که در راه خداوند از آن بهره‌بردار؛ خداوند هم آن چیز مورد آرزو را کشت و بر تخت وی قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۴).

هشتم: برخی از مفسران در تفسیر فراز مورد بحث، می‌نویسند: «حضرت فرمودند: اگر به اذهان خطور کند که از من انحرافی و گناهی صادر شده در این صورت با عصمت من سازگار نخواهد بود، خدایا تنها تو می‌توانی بنده را از نیرنگ و فریب هر شیطانی حمایت کرده و حفظ نمایی» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۹/۲۶۳).

بررسی نظرات

از بررسی مجموع نظرات مفسران شیعه در مورد عصمت حضرت سلیمان علیه السلام می‌توان گفت: تنها ترک اولی صورت گرفته است و یا حتی ترک اولی نیز نبوده است، ولی در برخی از تفاسیر شیعه از واژه‌ی «ذنب» و «زلل»، به گونه‌ای استفاده نموده‌اند که گویا باور به صدور گناه از حضرت دارند (نهایندی، ۱۳۸۶: ۵/۳۴۵) ولی علامه طباطبایی در تفسیر خود، از واژه‌ی «ذنب» که برای گناه نبی صلی الله علیه و آله معنا شده است، با جستجویی که در آثار وی شد، به دست آمد که علامه به گناه کار بودن حضرت باور ندارد، بلکه آن را ترک اولی تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۲۵۹) همچنین وی در ذیل آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی ص آورده است: «حقیقت عبادتی، حضرت را از عبادتی دیگر بازداشته، چیزی که هست نماز در نظر وی مهم‌تر از آن عبادت دیگر بوده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۳) از این‌رو گویا علامه علیه السلام به ترک اولی باور دارد. نتیجه‌ی سخن اینکه: تا جایی که نگارنده بررسی کرد، مفسران شیعه عصمت مطلق برای حضرت سلیمان علیه السلام را باور دارند.

۲-۳. دیدگاه مفسران اهل سنت

مفسران اهل سنت در تفسیر فراز ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ گفت: پروردگارا! مرا ببخش ﴿سخنان فراوانی را مطرح کرده‌اند؛ از جمله:

اول: برخی در ذیل آیهی فوق می‌نویسند: «حضرت سلیمان علیه السلام عرض نمودند: پروردگارا گناهی را که میان من و شما روی داده را بپوشان و به سبب آن مرا عقاب نکن» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۲۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۰۹/۸).

دوم: عده‌ای بر این باورند از آنجایی که فرمانروایی و حکومت از مواردی است که در آن لذت و هوای نفس وجود دارد، حضرت سلیمان پیش از درخواست آن، طلب آموزش نموده است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸/۶۲۷). مقدم داشتن طلب آموزش بر فرمانروایی عادت و شیوهی پیامبران و صالحان بوده است که آن‌ها امور دینی خود را بر امور دنیوی خودشان مقدم می‌کردند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۵/۴؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۱۸۳/۸) زیرا این کار موجب اظهار ذلت و خشوع (در محضر ربوبی) و منجر به پیشرفت رتبه و مقام می‌شود (ابوحنان، ۱۴۲۰: ۱۵۷/۹؛ خازن، ۱۴۱۵: ۴۳/۴؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۳/۳۴۶؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰: ۲۸/۶).

سوم: فخررازی و برخی دیگر از مفسران اهل سنت، بر کسانی که طلب آموزش حضرت سلیمان علیه السلام را بر صادرشدن گناه از وی تفسیر کرده‌اند انتقاد نموده و می‌نویسد: «هر لحظه ممکن است از انسان ترک اولی صادر شود و در این هنگام به طلب آموزش نیازمند است، پس نمی‌توان طلب آموزش را تنها منحصر در انجام گناه دانست، بلکه شامل موارد ترک افضل و اولی نیز می‌شود. حتی رسول صلی الله علیه و آله در شبانه و روز هفتاد مرتبه طلب آموزش می‌کرد. بعید نیست در اینجا در مورد حضرت سلیمان نیز منظور، ترک اولی و افضل باشد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۹۴؛ مراغی، بی‌تا: ۲۳/۱۲۰؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۵/۵۹۶؛ نوی، ۱۴۱۷: ۲/۳۱۸).

چهارم: بیضاوی در تفسیر آیهی ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ می‌نویسد: «مقدم نمودن طلب آموزش بر زیادی توجه وی بر امر دین دارد و این طلب آموزش، موجب استجاب دعا

می‌شود» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۰/۵) از این رو طلب آمرزش بر طلب مُلک مقدم شده چون نزد

ایشان امور دینی با اهمیت‌تر از امور دنیوی است (ابن جزی، ۱۴۱۶: ۲/۲۰۹).

پنجم: برخی از مفسران با استفاده از واژه‌ی «ذنب»، این آیه را تفسیر کرده‌اند: «گناه مرا

بیامرزد» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵/۲۰۴؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۲/۲۳۳).

ششم: برخی این‌گونه بیان کرده‌اند: «درخواست آمرزش بر طلب مُلک مقدم شده چون

آمرزش، سبب سعادت در آخرت می‌شود و همین مورد قصد و هدف انبیاء و اولیاء بوده

است» (رسعنی، ۱۴۲۹: ۶/۴۹۵).

هفتم: ابن کثیر در تفسیر آیه‌ی «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي» می‌نویسد: «روح را در حالی که خسته

است برگردان» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۶۳/۷) ابوالسعود نیز تعبیر «رَبِّ اغْفِرْ لِي» را مناسب با صدور

لغزش معنا کرده است. (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۷/۲۲۷) لغزشی که با مقام من شایستگی ندارد

(حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۸/۳۶).

بررسی نظرات

بر این اساس مفسران اهل سنت با عبارات متعددی، آیه فوق را تفسیر نموده‌اند، برخی

از آن‌ها تعبیر «رَبِّ اغْفِرْ لِي...» به گناه، ذنب و لغزش تفسیر نموده‌اند و عده‌ای از آن‌ها

تقدیم امور دینی بر امور دنیوی تفسیر کرده و آن را به عنوان شیوه و روش انبیاء و صالحان

معرفی نموده‌اند که منجر به اجابت دعا و یا منجر به سعادت اخروی می‌شود. برخی از

مفسران هم آنرا به ترک اولی تفسیر کرده‌اند.

۴. مقارنه‌ی میان دیدگاه فریقین

از میان این دیدگاه بیان شده، در چند مورد میان مفسران شیعه و اهل سنت در ظاهر

اشتراک دیده می‌شود، ولی این اشتراک صرفاً ظاهری است؛ زیرا مفسران شیعه بر

عصمت مطلق انبیاء باور دارند و صدور هر گناهی را از انبیاء غیرممکن می‌دانند، اما

مفسران اهل سنت از آنجایی که در عصمت عملی انبیاء با هم اختلاف نظر دارند،

نظرات متفاوتی در اینجا داده‌اند، برخی از آنان به صدور گناه از حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام

باور دارند و برخی از آنان به تقدیم امور دینی بر امور دنیایی معتقد شده و آن را عامل اجابت دعا و یا رسیدن به سعادت اخروی پنداشته‌اند و برخی از آن‌ها بر این باورند تنها ترک اولی صورت گرفته است. لیکن معنای ترک اولی در میان اهل سنت با آنچه در میان شیعه بیان می‌شود تفاوت دارد؛ زیرا شیعه باور به عصمت مطلق دارد، ولی اهل سنت به عصمت نسبی باور دارند. بنابراین در جمع‌بندی نهایی دو دیدگاه می‌توان گفت اکثر اهل سنت و همه‌ی شیعه به عصمت انبیاء ایمان دارند، ولی شیعه به عصمت مطلق و اهل سنت به عصمت نسبی باور دارد. در ادامه‌ی دلایل عصمت انبیاء علیهم‌السلام بررسی می‌شود:

۵. دلایل عصمت حضرت سلیمان علیه‌السلام

عصمت حضرت سلیمان علیه‌السلام با دلایل عام و خاص، قابل اثبات می‌باشد:

۵-۱. دلایل عام

دلایل عام در دو دسته دلیل عقلی و نقلی قابل واکاوی است:

۵-۱-۱. دلیل عقلی

الف) اگر فردی در جامعه سوء سابقه داشته باشد حتی برای یک مرتبه، اعتماد مردم از وی سلب شده و به وی رأی نمی‌دهند و نمی‌توانند زمام امور جامعه را به ایشان سپرده و به سخنان وی گوش فرا دهند و پیوسته، آن سوء سابقه را پیش می‌کشند؛ این مطلب در امور اقتصادی، سیاسی و ... کاملاً مشهود است، حتی اگر تعمد هم نداشته باشد. در مورد رجل دینی نیز کوچک‌ترین گناه و نافرمانی خدا، یک سوء سابقه بزرگ محسوب می‌شود و اگر انبیاء یک‌بار هم در مدت عمر خود گناه کرده باشند و یا حتی اگر مردم احتمال بدهند که انبیاء کاذب و یا عاصی هستند، کافی است که اعتماد آن‌ها از انبیاء سلب شود. چون هر امر و یا نهی را که از طرف خدا ابلاغ کند گفته می‌شود: شاید دروغ می‌گوید و نیز هر عملی را که انجام دهد مردم می‌گویند: شاید مبعوض مولی را انجام می‌دهد، در نتیجه از وی متابعت نمی‌کنند و اگر متابعت نکنند نقض غرض پیش می‌آید

و نقض غرض قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود؛ بنابراین برای رسیدن به هدف از بعثت انبیاء باید انبیاء علیهم‌السلام معصوم باشند. (طوسی، ۱۳۹۸: ۳۵۸) علامه نیز به همین دلیل اشاره نموده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۵/۲ و ۱۳۸) از سوی دیگر اگر از انبیاء علیهم‌السلام معصیتی صادر شود از دو حال خارج نیست:

الف) یا بازهم متابعت از آن‌ها واجب است.

ب) و یا دیگر متابعت از آن‌ها لازم نیست و ضد آن واجب است. هر دو احتمال تالی فاسد دارد؛

اما احتمال اول: مستلزم اذن در معصیت است و آن قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود؛

و اما احتمال دوم؛ مستلزم عبث بودن بعثت است و کار عبث هم قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود؛

پس به ناچار باید گفت: از انبیاء علیهم‌السلام معصیتی سر نمی‌زند. همچنین اگر از پیامبران گناهی سر زند بر دیگران واجب است انبیاء را انکار کرده و اعتراض نمایند؛ زیرا دلایل نهی از منکر عمومیت داشته و هر کسی را حتی پیامبران را شامل می‌شود و نهی از منکر از آنجایی که گاهی مستلزم اجراء حد و گاهی مستلزم کتک‌کاری و گاهی مستلزم پرخاش کردن و ریختن آبروی شخص است موجب اذیت انبیاء می‌شود، از سوی دیگر اذیت کردن انبیاء علیهم‌السلام حرام است، پس نهی از منکر نسبت به نبی حرام است، پس صدور معصیت از پیامبر حرام است. (همان) یکی دیگر از دلایل عقلی، که در بحث عصمت از آن استفاده کرده‌اند، «قاعده لطف» است. متکلمین اسلامی، «لطف» را این‌گونه تعریف کرده‌اند؛ لطف چیزی است که انسان را به اطاعت خداوند نزدیک و از معصیت دور می‌نماید. البته منجر به سلب اختیار از انسان نمی‌شود و اصل قدرت و توانایی نیز، وابسته به آن نیست (حلی، ۱۳۳۸: ۱۵۳).

ب) دلیل عقلی دیگری که برای اثبات عصمت عملی انبیاء به آن تمسک شده است، رابطه‌ی معجزه با عصمت است. چنانکه اعطای معجزه به یک شخص، دلیل بر عصمت وی در تلقی و ابلاغ وحی شمرده می‌شود، همچنین نشانه‌ی این است که اهلیت و شایستگی دریافت این مقام را داشته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۶/۲).

۵-۱-۲. دلایل نقلی

در قرآن آیات فراوانی وجود دارند که به روشنی، عصمت انبیاء را اثبات می‌کنند. **دلیل اول:** قرآن کریم، گروهی از انسان‌ها را «مُخْلِص» (خالص شده برای خدا) معرفی نموده است که حتی ابلیس نیز طمعی در گمراه کردن ایشان نداشته و ندارد. ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ﴾ (ص: ۸۲ و ۸۳) در این آیه شریفه، ابلیس سوگند یاد کرده که همه‌ی فرزندان آدم را گمراه می‌کند، ولی مخلصین را استثنا کرده است. «مخلصین» صیغه‌ی اسم مفعول به معنی «خالص شده‌ها» است؛ انسان‌هایی که خداوند آن‌ها را خالص کرده و خودش پاکی و خلوص آن‌ها را ضمانت کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۵۸/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۳/۲۲۸) این مرتبه و موقعیت والای معنوی، بسیار بالاتر از مقام مخلصین است و هر کسی شایستگی بهره‌مندی از آن را ندارد.

دلیل دوم: به کمک مضمون آیه‌ی ۶ سوره‌ی حجرات می‌توان بر عصمت انبیاء استدلال نمود: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنِیْآ فَنَبِّئْهُ؛ اگر شخص فاسق خبری آورد درباره آن تحقیق کنید﴾ معنای این آیه این است اگر از «رسول» فسق و فجور صادر شود، واجب است به سخن او اعتماد نشود (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۸/۹۸).

دلیل سوم: برخی از آیات، هدف از برانگیختن پیامبران را فرمانبرداری مردم از آنان می‌داند: سوره‌ی نساء آیه‌ی ۶۴: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ آیه به طور صریح دلالت دارد اذن و اراده‌ی تشریحی خداوند به اطاعت و پیروی بی‌چون و چرا و تبعیت مطلق از تمامی گفتار و کردار انبیاء تعلق گرفته است. پس معلوم می‌شود اطاعت

از رسول خدا ﷺ کردن، آن هم به طور مطلق همان اطاعت کردن از خدا است چون خود خدا دستور داده رسول را اطاعت کنید. بر این اساس، انبیاء هیچ‌گونه معصیتی را اعم از کبیره و صغیره مرتکب نمی‌شوند که اگر جز این باشد، اراده‌ی خداوند به باطل تعلق گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۴۰۴). از آنجایی که اطاعت رسول ﷺ واجب است، اگر فردی از وی اطاعت نکند کافر و سزاوار قتل است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۸۱).

دلیل چهارم: آیه‌ی «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵) از جمله آیاتی است که بر عصمت انبیا دلالت دارد؛ زیرا اطاعت و ایمان مردم بر ارسال رسول مترتب است. (رسعی، ۱۴۲۹: ۱/۶۶۸) باید رسول ارسال شود تا عذری برای مردم نماند: و در هر عملی که معصیت و مخالفت با او است حجتی نداشته باشند، و نیز این آیه ظهور در این دارد که قطع عذر و تمامیت حجت تنها از راه فرستادن رسولان ﷺ است، و معلوم است که این غرض وقتی حاصل می‌شود که از ناحیه‌ی خود رسولان عمل و قولی که با اراده و رضای خدا موافقت ندارد صادر نشود و نیز خطایی در فهم وحی و تبلیغ آن مرتکب نشوند و گرنه مردم در گنہکاری خود معذور خواهند بود، و می‌توانند حجت بیاورند که ما تقصیری نداشتیم؛ زیرا پیامبر ﷺ تو را دیدیم که همین گناه را می‌کرد، و یا پیامبر تو به ما این طور دستور داد و این نقض غرض خدای تعالی است و حکمت خدا با نقض غرض نمی‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۱۴۱)

۲-۵. دلایل خاص

اگرچه بخش چشم‌گیری از آیات و روایاتی که اسم حضرت سلیمان ﷺ در آن‌ها ذکر شده، به‌طور خاص بر عصمت آن حضرت دلالت ندارند؛ ولی با افزودن تحلیلات عقلی پیش‌روی (که ملاحظه خواهد شد)، می‌توان از این آیات و روایات نیز در جهت اثبات عصمت سلیمان بهره جست؛ از باب نمونه:

۱-۲-۵. آیات

آیهی اول: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ... وَسُلَيْمَانَ... رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (نساء: ۱۶۳ و ۱۶۵) خداوند در این آیهی شریفه درصدد بیان این نکته است که ای پیامبر ﷺ! آنچه به تو داده شد چیز بی سابقه و نو ظهوری نبوده، چنین نیست که مشتمل بر دعاوی و جهاتی باشد که در نزد انبیای گذشته نبوده باشد، بلکه امر وحی یکنواخت است، هیچ اختلافی بین مصادیق آن نیست، برای اینکه ما به همان کیفیت به تو وحی می‌کنیم که به نوح و انبیای بعد از او وحی کردیم و به همان کیفیت به تو وحی می‌کنیم که به ابراهیم و انبیای بعد از او وحی کردیم؛ جامع همه‌ی انحاء نبوت و وحی این است که انبیاء فرستادگانی از ناحیه‌ی خدای تعالی هستند، آمده‌اند تا به بشر بفهمانند در برابر کارهای نیک ثواب دارند و در برابر کارهای زشت عذاب، خدا آنان را فرستاده تا حجت را بر مردم تمام کنند و دیگر بعد از آمدن رسولان مردم علیه خدا حجتی و بهانه‌ای نداشته باشند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/ ۱۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۳/ ۵۳۶) هدف، شیوه و کلیات محتوای ادیان الهی، یکی است؛ زیرا سرچشمه‌ی همه‌ی آنها خداوند است. (قرآنی، ۱۳۸۸: ۲/ ۲۱۲) همه‌ی پیامبران مأموریت داشتند و وحی الهی بر آنها نازل گردید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴/ ۲۱۲) خداوند معارف و احکام و دستوراتی که وسیله‌ی انتظام زندگی و سعادت بشر است به پیامبران تعلیم فرموده و رهبری بشر را نیز به عهده‌ی آنان نهاده که در فهمیدن تعلیمات و نیز در تبلیغ آنها به مردم از هرگونه خطاء ایمن هستند. یونس و هارون و سلیمان ﷺ پیامبرانی از پیروان دین تورات بوده‌اند و به هر یک از آنان وحی می‌نمودیم (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴/ ۲۹۰؛ امین، بی‌تا: ۴/ ۲۲۶). خداوند می‌فرماید: وحی کردیم به این پیامبران، تخصیص ابراهیم و سایر انبیاء به ذکر با وجود دخول ایشان در ﴿وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ به جهت تعظیم و اهتمام به شأن ایشان است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/ ۱۰۹؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۱۷). البته عطف اسامی انبیاء مذکور به حرف «واو»، دلالت به ترتیب واقعی نمی‌کند. (اشکوری، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۸۹) خداوند بر آنان بیان می‌دارد که شأن و مقام حضرت رسول ﷺ در وحی همچون‌شان و مقام سایر انبیاء است و هیچ شکی در نبوت

آنان نیست (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۱/۳). بر این اساس از مجموع آنچه بیان شد به دست می‌آید در این آیه به مقام رسالت چند تن از انبیاء و وحی به آنها اشاره شده است که یکی از آنها حضرت سلیمان علیه السلام است. از آنجایی که به آنان وحی شده و خداوند آنها را جهت هدایت بشر فرستاده‌اند، جهت تحقق این هدف الهی باید آنها در رساندن پیام هدایت بخش الهی معصوم باشند و بدون عصمت انبیاء هرگز آن هدف الهی محقق نخواهد شد. بنابراین جهت تحقق اغراض الهی از ارسال آنان، انبیاء معصوم هستند و یکی از انبیاء مذکور حضرت سلیمان علیه السلام بوده و ایشان نیز معصوم است.

آیه‌ی دوم: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ... كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ افْتَدَى﴾ (انعام: ۸۴، ۸۵ و ۹۰) در این آیه، خداوند از تعدادی انبیاء که حضرت سلیمان نیز یکی از آنان است، نام برده و به رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید به هدایت آنان اقتدا نما! این عبارت دلالت دارد حضرت محمد صلی الله علیه و آله باید از هدایت آنان پیروی نماید، این «اقتدا» شامل پیروی در شریعت نمی‌شود؛ زیرا شریعت رسول خدا صلی الله علیه و آله ناسخ شریعت‌های سایر انبیا، و کتابش حافظ و حاکم بر کتاب‌های ایشان است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/ ۲۶۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۹۷/۴) نسخ ادیان گذشته، به معنای بطلان اصول و کلیات آنها نیست، خط کلی انبیا باید تداوم یابد. (قرآنی، ۱۳۸۸: ۲/ ۵۰۷) برخی بر این باورند که باید پیامبر صلی الله علیه و آله در صبر بر آنان اقتدا نماید و خداوند می‌فرماید: همان‌گونه که آنان در برابر آزار و اذیت قوم خود صبور بودند، در برابر آزار قوم خودت صبور باش. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۵۱۳) و یا گفته شده: یعنی به سیره، روش، سنت و صلاح ایشان توجه نما! (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷/ ۳۶۹) محمود زمخشری گفته است: در این آیه به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید تنها باید از آنانی که نام برده، پیروی نماید و از غیر آنان پیروی ننماید. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۳) فخر رازی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «مراد از آن چیزی که پیامبر صلی الله علیه و آله باید به جهت آن از افراد نام برده پیروی نماید عبارت است از: باور به توحید و منزه دانستن ذات، صفات و افعال خداوند از هر چیزی که در شایسته او نیست و مراد از پیروی در همه‌ی اخلاق و صفات کامل است»

(فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۶/۱۳) مورد اقتدا در این آیهی شریفه، اصول دین است و شامل فروع دین نمی‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۱/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۰۶/۴). در تبعیت از فروع میان ادیان مختلف اختلاف نظر وجود دارد (ابن‌جزی، ۱۴۱۶: ۲۶۸/۱) برخی به توحید و شرایع مختلف معنا کرده‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۶/۷) بر این اساس از تفاسیر فریقین در تفسیر آیهی فوق به دست می‌آید حضرت محمد ﷺ باید در اصول دین از پیامبران پیشین خود که در این آیه نام برده شده پیروی نماید؛ البته در مصداق پیروی کردن، میان فریقین اختلاف نظر وجود دارد، ولی در مجموع می‌توان عصمت حضرت سلیمان ﷺ را از این آیه برداشت نمود؛ زیرا از یک سو ایشان را خداوند هدایت نموده و از سوی دیگر به پیروی از ایشان دستور داده است. اگر حضرت سلیمان ﷺ معصوم نباشد، پیروی از ایشان ممکن است منجر به گمراهی پیروی‌کننده شود و هرگز خداوند به پیامبر ﷺ نمی‌فرماید از کسی پیروی نما که احتمال خطا در ایشان وجود دارد.

۲-۲-۵. روایت

از باب نمونه به ذکر یک روایت بسنده می‌شود؛ و آن اینکه: کلینی در کافی از امام صادق ﷺ نقل کرده است: «وَإِنَّ سُلَيْمَانَ وَرِثَ دَاوُدَ وَإِنَّ مُحَمَّدًا وَرِثَ سُلَيْمَانَ» (کلینی، بی‌تا: ۱۴/۱) سلیمان ﷺ وارث داوود ﷺ و محمد ﷺ وارث سلیمان ﷺ است، پس وراثت بدون علم و نبوت و مانند این دو تصور نمی‌شود. در این روایت حضرت سلیمان ﷺ به عنوان وارث حضرت داوود ﷺ معرفی شده و وراثت ایشان در علم و نبوت بوده است، وقتی حضرت نبوت را به ارث برده و از آنجایی که با دلیل عقلی ثابت شد، عصمت از لوازم نبوت است، پس حضرت سلیمان نیز باید دارای عصمت باشد.

۶. شبهات پیرامون عصمت حضرت سلیمان ﷺ

دشمنان اسلام به دو طریق اساسی (برون‌دینی و درون‌دینی) تلاش نموده‌اند تا بر عصمت انبیاء ﷺ خدشه وارد نمایند. با توجه به اینکه این مقاله از نظر حجم دارای

محدودیت می باشد، تنها به شبهاتی که با تمسک به برخی از آیات، مطرح شده پرداخته می شود:

از جمله آیاتی که مخالفان عصمت سلیمان علیه السلام با تمسک به آن‌ها بر عصمت حضرتش خدشه وارد کرده‌اند، آیات ۳۱ الی ۳۵ سوره‌ی ص است:

﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ قَالَ رَبِّ اغْوِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ؛ به خاطر بیاور هنگامی را که عصرگاهان اسبان چابک تندرو را بر او عرضه داشتند، گفت:

«من این اسبان را بخاطر پروردگارم دوست دارم (و می خواهم از آن‌ها در جهاد استفاده کنم)، او هم چنان به آن‌ها نگاه می کرد) تا از دیدگانش پنهان شدند. (آنها به قدری جالب بودند که گفت: بار دیگر آن‌ها را نزد من بازگردانید! و دست به ساقها و گردنهای آن‌ها کشید (و آن‌ها را نوازش داد). ما سلیمان را آزمودیم و بر تخت او جسدی افکندیم؛ سپس او به درگاه خداوند توبه کرد. گفت: پروردگارا! مرا ببخش و حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد، که تو بسیار بخشنده‌ای»

در ذیل این آیات، سه شبهه مطرح شده که عبارتند از:

۱- غفلت از یاد خدا؛

۲- آزمایش حضرت سلیمان علیه السلام و درخواست آمرزش؛

۳- درخواست حکومتی ویژه؛

در ادامه، ضمن طرح شبهات، به نقد و بررسی آن‌ها نیز پرداخته می شود:

۱-۶. شبهه‌ی اول: غفلت از یاد خدا

پیرامون این شبهه مباحث فراوانی قابل طرح می باشد؛ که به ذکر سه مبحث پیش روی بسنده می شود:

۱-۱-۶. تبیین محتوای شبهه‌ی اول

برخی بر اساس آیات ۳۱-۳۳ سوره‌ی ص، شبهه‌ی غفلت حضرت سلیمان علیه السلام را بیان کرده‌اند، آنان بر این باورند: حضرت سلیمان علیه السلام روزی در عصرگاه به قدری سرگرم سان دیدن اسبان تندرو شد که آفتاب غروب کرد و نماز وی قضا شد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۵؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۶/۳۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۲۹۸؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۸/۱۷۵) برای جبران این کار از فرشتگان درخواست کرد که خورشید را باز گردانند، آن‌گاه وضو گرفت و نماز خواند و از آنجایی که اسبان موجب غفلت وی از نماز شده بودند، حضرت ساق و گردن همه‌ی آن‌ها را با شمشیر زد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۷۴۰) بر این اساس، طبق این آیات حضرت سلیمان علیه السلام دچار اشتباه گشته و در اثر این اشتباه و خطا نماز وی قضا شد و همچنین با زدن ساق و گردن همه‌ی اسب‌ها با شمشیر گرفتار گناه شد. این موارد با عصمت حضرت سلیمان علیه السلام منافات دارد.

۱-۲-۶. خاستگاه شبهه‌ی اول

منکران عصمت حضرت سلیمان علیه السلام با تمسک به مضمون مجموعه آیات ۳۱-۳۳ سوره‌ی ص؛ به‌ویژه با استناد به مفاد فرازهای چهارگانه «إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي»، «تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ»، «رُدُّوْهَا عَلَيَّ» و «فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» شبهه‌ی غفلت از یاد خدا را بیان کرده‌اند؛ زیرا عبارت «إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي» را به «من اسبان را دوست دارم؛ دوستی‌ای که در برابر یاد پروردگارم نمی‌توانم از آن چشم‌پوشی نمایم» معنا کرده (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۷۴۰) و آن را سبب قضا شدن نماز وی دانسته و ضماین موجود در عبارات «تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» و «رُدُّوْهَا عَلَيَّ» را به خورشید بازگردانند و عبارت «فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» را به زدن ساق و گردن اسبان توسط حضرت سلیمان معنا کرده و بر این باورند از تمامی این موارد به دست می‌آید که حضرت سلیمان علیه السلام مرتکب گناه شده است (همان).

۳-۱-۶. پاسخ و نقد شبهه‌ی اول

مفسران فریقین با توجه به نکات ادبی، و معانی واژگان و بیان داستان، آیات مذکور را تفسیر نموده‌اند؛ از مجموع این آیه و قرائن پیرامون آن به دست می‌آید: رژه‌ی اسبان برای آمادگی رزمی و جهاد در راه خدا بوده و قضا شدن نماز در این شرایط تنها به عنوان ترک اولی است؛ یعنی عبادتی او را از عبادت دیگر باز داشت. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۲/۱۷) البته نماز مهم‌تر بود و اگر نماز را نمازی مستحبی بدانیم و ذکر را یاد خدا معنا کنیم، این توجیه وجه بهتری می‌یابد؛ اما در مورد اینکه بازگرداندن خورشید، چه ارتباطی با دست کشیدن بر گردن و ساق اسب‌ها دارد، باید گفت: آن حضرت با این کار، اسب‌ها را وداع گفت و به ذکر خدا و نماز پرداخت؛ یا اگر منظور این باشد که به گردن و ساق خود دست کشید، این کار در حقیقت همان وضو برای نماز بود که از آن، چنین تعبیر شده است. (همان) برخی بر این باورند خورشید را برگرداند تا نماز عصر را در وقتش بخواند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱۵/۱۹۶).

ایراد تفسیر مذکور در این است که اگر بازدید از اسب‌ها در راستای جهاد فی سبیل‌الله انجام شده است و هیچ‌گونه امر شخصی در کار نبوده، پس، از ذکر خداوند غفلت نشده، بلکه تنها نوع آن تغییر یافته است. در این صورت، استغفار توجیه نمی‌شود. اما آنچه از ظاهر روشن آیه برمی‌آید این است که در این ماجرا غفلتی رخ داده است. بر این اساس اگر به ترک اولی معنا شود و استغفار حضرت به جهت استغفار از ترک اولی باشد، سازگاری بیشتری دارد. از سوی دیگر: تفسیر مذکور و نسبت دادن ارتکاب گناه به حضرت سلیمان علیه السلام با آیات دیگر قرآن درباره‌ی آن حضرت ناسازگار است مانند آیه‌ی: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ما به داود، سلیمان را بخشیدیم، چه بنده‌ی خوبی بود، به سوی خدا فراوان باز می‌گشت ﴿ (ص: ۳۰) خداوند در این آیه از حضرت سلیمان به کسی که همواره به یاد خدا بوده و در هیچ شرایط خدا را فراموش نمی‌کرده، یاد نموده، پس چگونه معقول است که تماشای اسب‌ها، وی را از بالاترین یاد خدا که نماز است، باز بدارد؟ علاوه بر این، معنای کلام حضرت سلیمان که فرمود:

﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ عبارت است از: علاقه به کار خیر است، زیرا به کمک این اسبها می‌توان با دشمنان توحید جهاد کرد و علاقه‌ی من به اسبها، نوعی از محبت است که بر اساس یاد خدا پدید آمده، چون از این اسبها در راه ترویج یاد خدا و نشر کلمه‌ی توحید استفاده می‌شود و گرنه به آنها این اندازه علاقه‌مند نمی‌شدم. ممکن است گفته شود فراز ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ به این معناست که دوست داشتن این اسبها، از ذکر و امر الهی سرچشمه گرفته است؛ چرا که اسبها در مسیر جهاد در راه خداوند به کار گرفته می‌شوند (سبحانی، ۱۴۲۵: ۱۷۴).

در نقد این پاسخ می‌توان گفت: برای بیان سرچشمه گرفتن چیزی، حرف «من» نشویه به کار می‌رود نه حرف «عن». در آیه‌ی شریفه، اسمی از نماز برده نشده است؛ البته به نماز، ذکر اطلاق می‌شود اما در قرآن، نماز در تقابل با ذکر قرار گرفته است: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ نماز را برپادار، که نماز از کارهای بسیار زشت و کارهای ناپسند بازمی‌دارد، و قطعاً ذکر خدا بزرگ‌تر است ﴿عنکبوت: ۴۵﴾ بنابراین در تفسیر آیه باید گفت وقتی که اسبها به نظر آن حضرت رسید، بسیار برای وی شگفت‌انگیز بود و به آنها توجه کرد، در این حال از ذکر بازماند و این را برای خود خطای بزرگی دید و از آن به درگاه الهی توبه و استغفار کرد (طیب، ۱۳۶۹: ۱۱/۲۴۲).

تفسیر دیگری در عبارت و مرجع ضمیر «ردّوها» وجود دارد به این معناست که اسبها وقتی از دیدگان سلیمان علیه السلام پنهان گشتند آن حضرت بار دیگر دستور بازگرداندن آنها را صادر نمود و دستی بر گردن و ساق‌های آنها کشید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۲۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲/۱۸۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۹۱) و یا تفسیر شده آن‌گاه ساق و گردن همه را با شمشیر زده و همه را کشته است، (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۷۴۰) ولی این تفسیر صحیح نیست، چون چنین عملی از انبیا سرنمی‌زند، و ساحت آنان منزّه از مثل آن است. از سوی دیگر این عمل از بین بردن سرمایه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۳).

تفسیر صحیح اینک: صحنه برای حضرت چنان نشاط آور بود که وی دستور داد بار دیگر این اسبان را بازگردانند تا بار دیگر آن‌ها را مشاهده نماید. وقتی اسبان بازگشتند حضرت آن‌ها را نوازش نمود و دست به ساق‌ها و گردن آن‌ها کشید. این تفسیر در «مفاتیح الغیب» موجود است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۱۹) و به طور کامل با ظاهر آیات مطابقت دارد و مطابق این تفسیر هیچ گناهی از حضرت سرزنده است. ایراد این پاسخ در این است که به این بخش از آیه که می‌فرماید: ﴿أَنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾ توجهی نشده و همچنان بدون تفسیر باقی مانده است.

۶-۲. شبهه‌ی دوم: آزمایش حضرت سلیمان علیه السلام و درخواست آمرزش

پیرامون شبهه‌ی دوم نیز مباحث فراوانی قابلیت طرح را دارند؛ که ناچاراً به ذکر سه بحث پیش روی بسنده می‌شود:

۶-۲-۱. تبیین شبهه‌ی دوم (دچار لغزش و گناه)

برخی از دشمنان اسلام و آموزه‌های قرآنی، با سوء برداشت از مفاد آیه‌ی ۳۴ و ۳۵ سوره‌ی ص، به طرح شبهه‌ی دیگری پیرامون عصمت حضرت سلیمان علیه السلام روی آورده و از این طریق نیز، تلاش نموده‌اند تا عصمت آن حضرت را زیر سؤال ببرند؛ در این آیات شریفه، خداوند می‌فرماید: «ما سلیمان را آزمودیم و بر تخت او جسدی افکندیم؛ سپس او به درگاه خداوند توبه کرد. گفت: پروردگارا! مرا ببخش». معاندان در مقام طرح این شبهه گفته‌اند: درخواست آمرزش از سوی سلیمان علیه السلام حکایت از آن دارد که وی دچار لغزش و گناهی شده که به دنبال آن، این چنین از درگاه الهی، طلب آمرزش نموده است. از آنجایی که گناه با عصمت ناسازگار است، پس حضرت دارای عصمت نیست (سازندگی، ۱۳۹۸: ۲۴).

۶-۲-۲. تبیین خاستگاه شبهه‌ی دوم

منکران عصمت حضرت سلیمان علیه السلام با تمسک به مضمون آیات ۳۴ و ۳۵ ص و فرازهای «ثُمَّ أَنَابَ» و «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي» بر عصمت حضرت سلیمان علیه السلام خدشه وارد نموده‌اند؛ و این‌گونه نگاهسته‌اند: آزمایش حضرت سلیمان مذکور در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی

ص، و درخواست آموزش از جانب وی در پرتو آیهی ۳۵ سورهی ص، به وضوح فهمیده می‌شود که وی مورد آزمایش الهی قرار گرفته، و سپس از ارتکاب گناه، استغفار نمود (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۹۴).

۳-۲-۶. پاسخ و نقد شبهه دوم

مفسران فریقین با بهره‌گیری از معانی مفردات آیهی ۳۴، سیاق بیان داستان و توجه به مقام حضرت سلیمان علیه السلام، به تفسیر این آیات پرداخته‌اند؛ از مجموع گفته‌های مفسران فریقین به دست می‌آید: منظور از «فَتَنَّا» آزمایش کردن است (طوسی، بی‌تا: ۵۶۳/۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳/۵۷۴) کلمه‌ی «جسد» به معنای جنازه‌ی کودکی از سلیمان علیه السلام بوده که خدا آن را بر تخت وی افکند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۴) و یا شیطان است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/۱۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۹۳). همچنین گفته: مراد از «جسد» بر تخت حضرت سلیمان علیه السلام، بیمار شدن وی توسط خداوند جهت آزمایش است و تقدیر کلام این است: «القیناه علی کرسیه کجسد لا روح فیه من شدة المرض»؛ ما او را مانند جسدی بی‌روح از شدت مرض بر تختش انداختیم (قرآنی، ۱۳۸۸: ۸/۱۰۸) لیکن این وجه صحیح نیست، برای اینکه هیچ‌گونه گوینده فصیحی ضمیر «القیناه» را از کلام حذف نمی‌کند. از سوی دیگر، معنی مذکور، با ظاهر آیه همخوانی ندارد؛ زیرا ظاهر آیه حکایت از آن دارد که جسدی را بر تخت او افکنندیم، نه آنکه او را همچون جسدی بر تختش افکنندیم. درخواست آموزش با درخواست صحت و سلامت، دو موضوع جداگانه‌اند و در آیه، آموزش مطرح شده است که تنها با خطا و گناه مناسبت دارد و از آنجایی که حضرت مرتکب ترک اولی شده بود درخواست آموزش کرده است (مراغی، بی‌تا: ۱۲۰/۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۴). سلیمان دانست که این مرض، و کسالت در اثر ترک اولی بود. حضرت سلیمان علیه السلام به سوی خدا بازگشت و به نماز و دعا پناه برد؛ این تقاضا، دلالت بر این نمی‌کند که حضرت سلیمان علیه السلام مرتکب گناه صغیره و کبیره شده باشد؛ زیرا آن حضرت هر چند آن را در لفظ، استثناء و خارج نکرد، ولی از جهت اعتقاد و باور استثناء شده است؛ و او از جهت اینکه آن را ذکر نکرد مورد عقاب قرار گرفت چون مورد مستحبی را ترک کرد (کاشانی،

۱۴۲۳: ۳۰/۶). مفسران دیگر، هریک از روایتی پیروی کرده و اقوال مختلفی در مراد از آیه ۳۴ ص بیان کرده‌اند و آنچه به طور اجمال از میان اقوال و روایات می‌توان پذیرفت، این است که: مقصود از جسد مذکور در آیه، جنازه‌ی کودکی از سلیمان علیه السلام بوده که خدا آن را بر تخت وی افکند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵/۱۹۸). در معنای فراز ﴿ثُمَّ أَنَابَ﴾؛ گفته‌اند: وقتی سلیمان علیه السلام به انگشتر خود رسید به تخت فرمانروایی خود بازگشت (محلّی، ۱۴۱۶: ۴۵۸). داستان‌های مختلفی را برای این آیه بیان کرده‌اند (طیب، ۱۳۶۹: ۱۱/۲۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹/۲۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۷۴۳). افسانه‌های دروغین زشتی که درباره‌ی گمشدن انگشتر سلیمان، و یا ربوده شدن آن به وسیله‌ی یکی از شیاطین، و نشستن شیطان بر تخت حکومت به جای او که با آب و تاب در بعضی از کتب آمده، و ظاهراً ریشه‌ی آن به «تلمود» یهودیان باز می‌گردد و از خرافات اسرائیلی است با هیچ عقل و منطقی سازگار نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹/۲۸۲). این افسانه‌ها پیش از هر چیز دلیل بر انحطاط فکری گویندگان آن است؛ از این‌رو محققان اسلامی هر جا از آن نام برده‌اند، بی‌پایه بودن روایات مورد اشاره را با صراحت بازگو کرده‌اند، و گفته‌اند نه مقام نبوت و حکومت الهی به انگشتر وابسته است. هرگز خداوند این مقام را از پیامبری نگرفته و شیطانی را به صورت پیامبری درنیاورده، تا چه رسد به اینکه اجازه دهد که او چهل روز بر جای سلیمان علیه السلام بنشیند و میان مردم حکومت و قضاوت کند. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ۲۳۴ - ۲۲۰؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱/۲۵۱) برخی از مفسران بر این باورند ﴿ثُمَّ أَنَابَ﴾ یعنی به سمت ملک خودش برگشت (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/۶۴۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴/۴۹۷).

بر این اساس حضرت سلیمان علیه السلام مرتکب گناهی نشده، بلکه تنها می‌توان گفت ترک اولایی رخ داده است و استغفار حضرت از ترک اولی بوده؛ از سوی دیگر؛ هرگز خداوند نبوت را در انگشتر قرار نمی‌دهد تا هرکسی خواست حکومت کند با به دست آوردن آن موفق به انجام خواسته خود شود. بنابراین در پاسخ این شبهه در یک جمله می‌توان

گفت: ترک اولی از حضرت سرزده و ترک اولی با عصمت منافات ندارد و حضرت از ترک اولی استغفار نمود.

۲-۶. شبهه‌ی سوم: دنیاگرایی و دنیاطلبی

پیرامون این شبهه نیز همانند دو شبهه قبلی، مباحث فراوانی شایسته طرح می‌باشد؛ ما به ذکر سه بحث پیش روی بسنده می‌نماییم:

۱-۳-۶. تبیین شبهه‌ی سوم: (درخواست حکومتی بی‌نظیر، نمادی از دنیا طلبی است)

برخی از معاندان نیز، با سوء برداشت از مفاد آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی ص به طرح شبهه‌ی دیگری در جهت انکار عصمت حضرت سلیمان علیه السلام روی آورده‌اند؛ آنان در تقریر این شبهه گفته‌اند: «بر اساس مفاد آیه‌ی ﴿وَهَبْ لِي مَلِكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ سلیمان به خدا گفت حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد، که تو بسیار بخشنده‌ای» وی با درخواست چنین مُلکی، گرایش خود به دنیا و دنیاگرایی و انحصارطلبی خود را نشان داده است؛ و این نوع از درخواست، لغزشی است که قرآن در مورد سلیمان علیه السلام گزارش کرده است (علم الهدی، بی‌تا: ۱۳۹). طبق این تقریر، سلیمان علیه السلام در پرتو این آیه، دو چیز را طلب کرده است:

۱- مُلکی به من عطا نما؛

۲- مُلکی که پس از من به احدی عطا نکنی؛

۲-۳-۶. تبیین خاستگاه شبهه‌ی سوم

همان‌گونه که در مقام طرح شبهه‌ی سوم گفته شد؛ منکران عصمت سلیمان علیه السلام با برداشت غلط از مضمون آیه‌ی ۳۵ و عبارات ﴿وَهَبْ لِي مَلِكًا﴾ و ﴿لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ شبهه‌ی درخواست حکومت و انحصارطلبی را به حضرت نسبت داده و این کار حضرت را با مقام عصمت ناسازگار دانسته‌اند ﴿وَهَبْ لِي مَلِكًا﴾ و مرا پادشاهی ببخش (کاشانی، بی‌تا: ۵۷/۸) یعنی به من ملکی ببخش (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۶۸/۳) ﴿لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ﴾ که احدی پس از من آن را نداشته باشد (کاشانی، بی‌تا: ۵۷/۸).

۶-۳-۳. پاسخ و نقد شبهه‌ی سوم

۶-۳-۳-۱. پاسخ و نقد اول از شبهه‌ی سوم

مفسران فریقین در تفسیر این آیه با استفاده از سیاق، و با لحاظ مقام معنوی و تقوایی حضرت سلیمان علیه السلام، و با توجه به نکات ادبی، و با در نظر گرفتن معانی واژگان و تقدم امور دینی بر امور دنیایی در سیره‌ی سلیمان علیه السلام، آیه را این گونه تفسیر نموده‌اند: حضرت سلیمان علیه السلام از خداوند مُلکی خواست که ویژه وی باشد، مانند دوستی خداوند با حضرت ابراهیم علیه السلام و گفت وگویی خداوند با حضرت موسی علیه السلام: خدایا! مُلکی به من عطا کن که مختص من باشد. وی هرگز این درخواست را نداشت که دیگران از آنچه به وی عطا شده محروم شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۵). این درخواست که خدایا به من مُلکی ویژه عنایت کن، با این درخواست که خدایا این مُلک را مخصوص من قرار ده و دیگران را از آن محروم دار، متفاوت است. جمله‌ی نخست، هیچ گونه ایرادی ندارد، یعنی مُلکی به من عنایت کن که شایسته و برازنده دیگران نباشد؛ این خود کنایه از آن است که بالاترین مُلک را به من ببخش؛ نتیجه سخن اینکه: چنین درخواستی را نمی توان لغزش نامید. طبق فرموده شیخ طوسی و علامه طبرسی: این توجیه، وجیه ترین توجیهاست است (طوسی، بی تا: ۸/۵۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۷۴۳).

۶-۳-۳-۲. پاسخ و نقد دوم از شبهه‌ی سوم

اول: تبیین پاسخ و نقد دوم از شبهه‌ی سوم

برخی دیگر از مفسران، تقاضای ذکر شده از سلیمان در قالب آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی ص را، این گونه توجیه نموده‌اند: حضرت سلیمان علیه السلام در این درخواست خود از خداوند، چنان قدرتی می خواهد که دیگران آن را نداشته باشند تا این قدرت، دلیل بر معجزه‌ی او و علامت پیامبری حضرتش باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۹۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳/۲۰۹) مقصود این است: از آنجا که هر پیامبری معجزه‌ی مخصوص به خود داشت، سلیمان نیز حکومتی آمیخته با اعجازهای الهی خواست و برای پیامبران نقصی نیست که برای خود معجزه‌ای ویژه بخواهند تا وضع آنان کاملاً مشخص باشد و هیچ مانعی ندارد که دیگران

حکومت‌هایی وسیع‌تر از حکومت حضرت سلیمان علیه السلام داشته باشند، بدون آنکه ویژگی آن را داشته باشد. شاهد بر درستی این پاسخ آن است که آیه در ادامه، از تسخیر باد برای آن حضرت سخن گفته است و این در حقیقت اجابت این درخواست را منعکس می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۹: ۱۳۷۱/۲۸۲).

دوم: نقد پاسخ دوم از شبهه‌ی سوم

این پاسخ از چند جهت مورد نقد قرار گرفته است؛ زیرا اولاً واژه‌ی مُلک، به معنای حکومت و فرمانروایی است، نه قدرت انجام دادن کار؛ (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/ ۳۸۰) ثانیاً معجزه بودن، بدان معنا نیست که پیامبر دیگری در آینده از آن معجزه بی‌بهره باشد؛ بلکه معجزه، امری است که به صورت خارق‌العاده انجام می‌شود، تا بر راست‌گویی آن پیامبر و رابطه‌اش با خداوند گواهی دهد؛ (حلبی، بی‌تا: ۱۳۱) ثالثاً اینکه هر پیامبری معجزه‌ای ویژه‌ی خود داشته بدان دلیل بوده است که با شرایط آن زمان هماهنگ باشد و خداوند خود، این معجزه را در اختیار آنان قرار می‌داد و نیازی به درخواست ایشان نبوده است (همان).

۳-۳-۶. پاسخ و نقد سوم از شبهه‌ی سوم

اول: تبیین پاسخ و نقد سوم از شبهه‌ی سوم

باور برخی از مفسران این است: مقصود حضرت سلیمان علیه السلام این بوده است که غیر از معصومان، شخص دیگری به این حدّ از حکمرانی دست نیابد؛ چراکه دستیابی غیر معصوم بر این نوع از فرمانروایی، خود سرچشمه فساد در جامعه خواهد بود (سبحانی، ۱۴۲۱: ۵/ ۹۴).

دوم: نقد پاسخ سوم از شبهه‌ی سوم

مفاد پاسخ و نقد مذکور با اطلاق جمله‌ی «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» همخوانی ندارد. تقیید این اطلاق به غیر معصوم، نیازمند به دلیل و شاهد است؛ در حالی که این تقیید، بدون شاهد و دلیل است. درخواست مواهب دنیوی از خداوند، آن‌گاه نکوهیده است که انسان بخواهد آن‌ها را در خدمت خود بگیرد ولی اگر آن‌ها را در راه خدمت به دین

و محقق کردن هدف‌های مقدس آن به کار گیرد، هیچ‌گونه نکوهشی بر آن نیست (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۳۷).

سوم: بطلان نقد پاسخ سوم از شبهه‌ی سوم

نقد بر پاسخ سوم از شبهه‌ی سوم درست نیست؛ چون با خود شبهه هماهنگ نیست؛ زیرا سخن این نیست که چرا حضرت سلیمان علیه السلام درخواست فرمانروایی کرده است، بلکه پرسش این است که چرا آن را به جمله «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» مقید ساخته است. روشن است که دیگر اولیای الهی نیز همچون آن حضرت، حکومت را در راستای پیشبرد هدف‌های دینی قرار می‌دادند. شاید مراد این پیامبر الهی این بوده که مُلک به دست وی ظهور کند نه به دست دیگران؛ گرچه به دیگران هم داده می‌شود؛ چون هر پیامبری مظهر نام مخصوصی است که دیگر پیامبران مظهر آن نیستند، گرچه دارای آن هستند، ولی بطون غیر از ظهور است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۷/ ۲۸۵).

چهارم: ابطال بطلان نقد پاسخ سوم از شبهه‌ی سوم

ایراد نقد مذکور این است که با ظاهر جمله‌ی «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» ناسازگار است؛ زیرا مفاد ظاهر این جمله این است که «(مُلک)» و «حکومت» به غیر او داده نشود، نه آنکه آن غیر با دارا بودن این مُلک، آن را بروز و ظهور ندهند (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۳۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این نوشته در پی اثبات عصمت حضرت سلیمان علیه السلام و پاسخ به شبهات عصمت بود و دیدگاه مفسران فریقین در مورد عصمت حضرت سلیمان علیه السلام مورد پژوهش قرار گرفت؛ تا جایی که نگارنده جستجو نمود، به دیدگاهی که به طور صریح به عصمت حضرت سلیمان علیه السلام، مطلبی را بیان کرده باشد، نیافت از این‌رو عصمت حضرت را در ذیل آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی ص که محل شبهه قرار گرفته است پیگیری شد اختلاف میان آن‌ها به قلمرو عصمت بازمی‌گردد، شیعه به عصمت مطلق و اکثر اهل سنت به عصمت نسبی در اعمال انبیاء باور دارند. ادله‌ی عام تحت دلیل عقلی و نقلی در عصمت انبیاء بررسی شد، ادله‌ی عقلی عبارت بودند از: نقض غرض، مشمول نهی از منکر شدن آن‌ها،

قاعده‌ی لطف و رابطه‌ی میان عصمت و معجزه. ادله‌ی نقلی با استفاده از واژه‌ی «مخلصین» در قرآن، با توجه به عبارت ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ﴾ آیه دال بر هدف از ارسال رسول و اطاعت از وی بیان شد. با دلیل خاص یعنی آیه‌ی ۱۶۳ و ۱۶۵ سوره‌ی انسان و آیه‌ی ۸۴، ۸۵ و ۹۰ سوره‌ی انعام و همچنین با روایتی عصمت حضرت سلیمان علیه السلام اثبات شد. در قسمت پایانی مقاله، برخی از شبهات که با تکیه به برخی عبارات قرآنی، پیرامون عصمت حضرت بیان شده بررسی شد. دیدگاه مفسران ذیل آیات ۳۱ تا ۳۵ سوره‌ی ص واکاوی شد. بر اساس آیه‌ی ۳۱-۳۳ شبهه‌ی غفلت از یاد خدا به حضرت نسبت داده شده است که با بررسی دیدگاه‌ها به دست آمد که از حضرت تنها ترک اولی سرزده بود زیرا وی مشغول واجبی شده و از واجب دیگر بازماند در واقع دوستی اسبان که برای جهاد در راه خدا بود را بر یاد خدا ترجیح داد. همچنین با تمسک به آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی ص ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ داستان‌های شگفت‌انگیزی را بیان کرده‌اند که با هیچ عقل و منطقی سازگار نیست؛ زیرا خداوند هرگز نبوت را در انگشتر و شیطانی را در جایگاه نبی قرار نمی‌دهد، بنابراین آنچه معقول است باید گفت حضرت به خاطر ترک اولی، طلب آموزش نموده است. همچنین با تمسک به آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی ص شبهه‌ی تمایل حضرت به دنیاگرایی و انحصارطلبی را بیان کرده‌اند که در پاسخ به این شبهه باید گفت حضرت ملک ویژه، درخواست کرد همان‌گونه که حضرت ابراهیم علیه السلام به عنوان خلیل‌الله بودند. حضرت هرگز درخواست نکردند که ملک را مخصوص من گردان و میان این دو معنا بسیار تفاوت وجود دارد. نقدهای دیگری نیز در این زمینه بیان و پاسخ داده شد. با این بیان هرگز نقد وارد نیست و خدشه‌ای بر عصمت حضرت وارد نمی‌شود.

بنابراین: به شبهه‌ی اول و دوم پاسخ داده شد که تنها حضرت مرتکب ترک اولی شده بود و ترک اولی با مقام عصمت منافات ندارد و در مورد شبهه‌ی سوم گفته شد حضرت

تقاضای حکومتی ویژه و مخصوص داشت، نه اینکه خدا چیزی به او بدهد و به دیگران ندهد طبق این بیان حضرت دچار ترک اولی نیز نشده است.

پیشنهاد می‌شود پژوهش تطبیقی در مورد شبهات پیرامون عصمت انبیاء علیهم‌السلام سامان یابد و با پاسخ دادن به شبهات، از تردید مردم نسبت به این موضوع جلوگیری شود. از آنجایی که بحث عصمت از مباحث مهم و مربوط به اصول دین است و دشمن آن را نشانه گرفته است، باید همیشه و در تمامی عصرها به این نکته مهم توجه شود و شبهات پیرامون آن پاسخ داده شود.



فهرست منابع

- قرآن، (۱۳۸۹)، ترجمه‌ی مکارم شیرازی، مرکز طبع و نشر قرآن، قم.
۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، (۱۳۷۳)، شرح نهج البلاغه، نی، تهران.
 ۲. ابن ابی‌جامع، علی بن حسین، (۱۴۱۳)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، دارالقرآن الکریم، قم.
 ۳. ابن جزی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶)، التسهیل لعلوم التنزیل، شركة دار الأرقام بن أمی الأرقام، بیروت.
 ۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲)، زاد المسیر فی علم التفسیر، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۵. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸)، جمهرة اللغة، دارالعلم للملایین، بیروت.
 ۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۶۹)، مشابه القرآن و مختلفه، بیدار، قم.
 ۷. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
 ۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
 ۹. ابوالسعود، محمد بن محمد، (۱۹۸۳)، تفسیر ابی‌السعود، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس رضوی، مشهد.
 ۱۱. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، البحر المحیط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت.
 ۱۲. اشکوری، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد، تهران.
 ۱۳. امین، سیده نصرت بگم، (بی‌تا)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی‌نا، بی‌جا.
 ۱۴. ایجی، ضدالذین عبدالرحمن بن احمد، (بی‌تا)، المواقف، عالم الکتب، بیروت.
 ۱۵. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دارالکتب العلمیة، بیروت.
 ۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۷. پانی‌پتی، ثناء‌الله، (۱۴۱۲)، التفسیر المظهری، مکتبة رشیدیة، کویت.
 ۱۸. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲)، الكشف و البیان، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۹. جرجانی، حسین بن حسن، (۱۳۷۸)، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، دانشگاه تهران، تهران.
 ۲۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۶)، تفسیر موضوعی، مرکز نشر اسراء، قم.
 ۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، دار العلم للملایین، بیروت.
 ۲۲. حسینی همدانی، سید محمد، (۱۴۰۴)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، لطفی، تهران.

۲۳. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا)، **تفسیر روح البیان**، دارالفکر، بیروت.
۲۴. حلبی، علی اصغر، (بی تا)، **آشنایی با علوم قرآن**، اساطیر، بی جا.
۲۵. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، النشر الاسلامی، قم.
۲۶. _____، (بی تا)، **باب حادی عشر**، شرح باب حادی عشر در علم کلام، فلسفه، مرکز نشر علامه مصطفوی، تهران.
۲۷. خازن، علی بن محمد، (۱۴۱۵)، **تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل**، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، **مفردات ألفاظ القرآن**، دارالقلم، بیروت.
۲۹. رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله، (۱۴۲۹)، **رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز**، مكتبة الأسدی، مکه.
۳۰. زبیدی مرتضی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دارالفکر، بیروت.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، دارالكتاب العربی، بیروت.
۳۲. سازندگی، مهدی، (۱۳۹۸)، **عصمت پیامبران اولوالعزم (علیهم السلام) در دایرة المعارف قرآن لیدن** (با تکیه بر پاسخ به شبهات)، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، قم.
۳۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۱)، **مفاهیم القرآن**، مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام)، قم.
۳۴. _____، (۱۴۲۵)، **عصمة الأنبياء فی القرآن الکریم**، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، قم.
۳۵. سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶)، **تفسیر بحر العلوم**، دارالفکر، بیروت.
۳۶. شیر، سیده عبدالله، (۱۴۰۷)، **الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین**، شركة مكتبة الالفین، کویت.
۳۷. شوکانی، محمد، (۱۴۱۴)، **فتح القدير**، دار ابن کثیر، دمشق.
۳۸. شیخ علوان، نعمه الله بن محمود، (۱۹۹۹)، **الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية**؛ الموضحة للكلم القرآنية و الحكم الفرقانية، دار رکابی للنشر، قاهره.
۳۹. صاوی، احمد بن محمد، (۱۴۲۷)، **حاشية الصاوی علی تفسیر الجلالین**، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۰. صدیق حسن خان، محمد صدیق، (۱۴۲۰)، **فتح البیان فی مقاصد القرآن**، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۱. صینی، محمود اسماعیل، (۱۴۱۴)، **المکنز العربی المعاصر**، مكتبة لبنان ناشرون، بیروت.
۴۲. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ناصر خسرو، تهران.
۴۴. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، دارالمعرفة، بیروت.
۴۵. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۹۸)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، انتشارات اسلامیه، قم.

۴۶. _____، (بی تا)، *قواعد العقائد*، لجنة ادارة الحوزة العلمية، قم.
۴۷. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۸. طب، سید عبدالحسین، (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، اسلام، تهران.
۴۹. علم الهدی، سید مرتضی، (بی تا)، *تنزیه الانبیاء و الأئمة*، بی نا، بی جا.
۵۰. فاضل، مقداد بن عبدالله، (۱۳۸۰)، *اللوامع الالهية*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۵۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *العین*، هجرت، قم.
۵۳. فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹)، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت.
۵۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، مکتبه الصدر، تهران.
۵۵. قرآتی، محسن، (۱۳۸۸)، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، تهران.
۵۶. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران.
۵۷. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، (۱۴۲۳)، *زبدة التفاسیر*، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.
۵۸. _____، (بی تا)، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، *اصول کافی*، فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، بی جا.
۶۰. ماتریدی، محمد بن محمد، (۱۴۲۶)، *تأویلات أهل السنة*، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۶۱. محلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶)، *تفسیر الجلالین*، مؤسسة النور للمطبوعات، بیروت.
۶۲. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، دارالفکر، بیروت.
۶۳. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲)، *دائرة المعارف قرآن کریم*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة، قم.
۶۴. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸)، *تنزیه انبیاء از آدم تا خاتم*، انمه، بی جا.
۶۵. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴)، *التفسیر الکاشف*، دارالکتاب الإسلامی، قم.
۶۶. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱)، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم.
۶۹. نظام الاعرج، حسن بن محمد، (۱۴۱۶)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۷۰. نووی، محمد، (۱۴۱۷)، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۷۱. نهاوندی، محمد، (۱۳۸۶)، *نقحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، مؤسسة البعثة، قم.