

## عصمت انبیا در آرا و آثار مولوی

حسین حیدری\*

### چکیده

اندیشمندان مسلمان بر حسب میزان پابندی به ظواهر آیات و روایات متفاوت و یا دریافت اصول‌گرایانه در تفسیر کلام خداوند و همچنین بر حسب میزان اعتقاد به جبر یا اختیار آدمی، در باب عصمت انبیا مواضع مختلفی را برگزیده‌اند. محدوده‌ی اختلاف متکلمان و مفسران شامل عصمت پیامبران از گناهان عمدی یا سهوی، قبل یا بعد از بعثت، و در حیطه‌ی دریافت و ابلاغ وحی، و نیز اعمال فردی و اجتماعی بوده است. کم‌ترین مراتب عصمت را مرجئه - از جمله کرامیه و ماتریدیه - قائل بوده‌اند و بیش‌ترین مرتبه را متکلمان شیعه تبلیغ کرده‌اند. اشاعره و معتزله، در موقف بینابین ایستاده‌اند.

این مقاله با بررسی سخنان جلال‌الدین محمد مولوی در این باب، و تطبیق آن با آرای فرق کلامی نتیجه می‌گیرد که نظرگاه مولوی در این زمینه نیز نه با اشاعره، بلکه با مرجئه هم‌سویی بیشترتری نشان می‌دهد.

## کلیدواژه: عصمت، مولوی، انبیا، قرآن، متکلمان، مرجئه، کرامیه

### مقدمه

جلال‌الدین محمد بلخی رومی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق) از بزرگ‌ترین سراینندگان حماسه‌های روحانی در در تاریخ اسلام و حتی در طول تاریخ بشر بوده است. آثار او عصاره و چکیده‌ی هفت قرن تضارب آرای اندیشمندان مسلمان به‌ویژه عارفان مسلمان را در بر دارد. سبک الهامی و قرآنی آثار او که مبتنی بر تداعی و جمع‌پریشان است، موجب شده که دستیابی به لبّ عقاید او دشوار نماید. این مقاله با تتبع در آثار مولوی، می‌کوشد دیدگاه‌های وی را در باب عصمت انبیا باز یابد. از این رو در آغاز، خلاصه‌ای از آرای فرق کلامی و پس از آن سخنان مولوی آورده خواهد شد. به دلیل تأثیر بی‌بدیل قرآن بر ذهن و زبان متکلمان، مفسران و عارفانی مانند مولوی، عنداللزوم مستندات قرآنی بحث نیز یادآوری می‌شود:

### ۱- آرای فرق کلامی در باب مراتب عصمت انبیا

عصمت در زبان قرآن به معنای لغوی امساک و حفظی که از طریق منع صورت گیرد، به‌کار رفته است. (قرشی، ۱۳۶۱، و راغب، ۱۴۰۴، مدخل

عصمت) و در فراگیرترین معنای اصطلاح کلامی، عدم ارتکاب گناه از سوی پیامبران به صورت موهبتی یا اکتسابی، قبل یا بعد از بعثت، سهواً یا عمداً، در گفتار، کردار، اندیشه، دریافت، ابلاغ، تبلیغ دینی و رهبری اجتماعی می‌باشد. (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۹۰ و طوسی، ۱۳۵۸، ص ۷-۳۶۶). متکلمان در تناسب با اعتقادی که در مورد جبری یا اختیاری بودن گناه، محدودی گناه، پایبندی به ظواهر آیات و روایات و... دارند تعاریف مختلفی را در مورد عصمت ذکر کرده و به یک یا چند مرتبه از مراتب مذکور به شرح زیر اختلاف داشته‌اند:

الف: کم‌ترین مرتبه‌ی عصمت را، متکلمان به حشویه و خوارج نسبت داده‌اند. نقل شده است که حشویه، پیامبران را حتی از گناهان کبیره عمد پس از بعثت نیز معصوم نمی‌دانسته‌اند. (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۱۵۹) و گفته‌اند که از خوارج، از ازارقه جایز می‌دانستند خداوند کسی را به پیامبری برگزیند ولی او بعداً کافر شود. (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۲۲).

ب: گروهی از مرجئه، ارتکاب گناهان کبیره از قبیل قتل، زنا و دزدی را حتی پس از بعثت بر پیامبران روا دانسته‌اند، ولی گروهی دیگر از آنان فقط صدور گناهان صغیره را ممکن می‌دانستند. (استری، ۱۹۸۰، ص ۱۵۱). کرامیه می‌گفتند پیامبران از هر گناهی که عدل و داد را از بین ببرد و عدالت را ساقط کند و موجب حد شود، معصوم هستند، ولی ارتکاب کم‌تر از آن بر پیامبران جایز است. (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۵) و برخی از آنان عصمت انبیا را در دریافت و ابلاغ وحی قبول ندارند- از جمله این که داستان غرانیق را، ارتباط با سوره‌ی نجم باور کرده‌اند. (همان و لبن حزم، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۰۵).

ابوحنیفه که ابوالحسن اشعری او را نیز در عداد مرجئه آورده است، پیامبران را از ارتکاب گناهان صغیره و کبیره و کفر و قبایح منزّه دانسته، مع‌الوصف در مواردی به ارتکاب لغزش‌ها، زلّات و خطایا از سوی آنان قائل است. (ماتریدی، ۱۴۰۰، ص ۲۲-۲۳).

ج- ابوالحسن اشعری معتقد بوده است که پیامبران پس از مبعوث شدن، از گناهان صغیره و کبیره معصومند. (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۳۵) و اغلب پیروان اشعری از جمله فخر رازی (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۱۵۹) همسین موضع را برگزیده‌اند ولی از بزرگان اشاعره، باقلانی عصمت تبلیغی انبیا را قبول نداشته است. (ابن حزم، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۰۵).

د- به گزارش اشعری، عموم معتزله، پیامبران را از ارتکاب گناهان کبیره معصوم می‌دانستند، ولی در مورد معاصی صغیره، برخی گفته‌اند که امکان دارد نبی سهواً مرتکب شود و برخی، ارتکاب عمدی آن‌ها را نیز جایز دانسته‌اند. (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۷-۲۲۶) از معتزله، ابوعلی جبایی، انبیا را از ارتکاب گناهان صغیره و کبیره، به‌صورت عمد، مگر بر سبیل تأویل معصوم می‌داند. (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۱۵۹).

هـ: عموم متکلمان شیعه برآنند که همه‌ی پیامبران - چه قبل از بعثت و چه پس از آن - از همه‌ی گناهان کبیره و نیز از گناهان صغیره‌ای که موجب تحقیر و پست شمردن آنان شود، مانند دزدی چند لقمه نان، معصومند ولی در مورد گناهان صغیره‌ای که انجام دهنده‌ی آن را خوار نمی‌کند پس از بعثت معصومند ولی پیش از بعثت، منزّه نیستند. (مفید، ۱۳۷۲، ص ۱۸ و مظفر، ۱۴۰۸، ص ۵۳). شیخ صدوق گر چه در کتاب *اعتقادات* قائل به عصمت مطلق انبیا و امامان است، مع‌الوصف در کتاب *من لایحضره الفقیه*، مصونیت از سهو را برای نبی قائل نیست؛ زیرا بنا بر حدیثی از

ذوالیدین صحابی، روزی پیامبر (ص) در خواب ماند و نمازش قضا شد و همچنین یک بار در طلوع آفتاب برخاسته، به نماز پرداخت و دیگر آن که در نماز سهو کرد و به اشتباه در دو رکعت سلام داد. (صدوق، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴-۲۳۳ و مجلسی، بی تا، ج ۱۷، ص ۱۱۵-۱۱۳).

مستند مهم قرآنی قائلین به بیشترین مراتب عصمت پیامبران، آیاتی است که انبیا را برگزیدگان خداوند می‌داند. (آل عمران، ۳۳ و اعراف، ۴۴ و بقره، ۱۳۰) و همچنین مواردی که آنان را به دلیل مخلص بودن از اغوای شیطان مستثنی دانسته است. (یوسف، ۲۴) و نیز در مورد پیامبران می‌فرماید آنان در انجام خیرات شتاب می‌کنند. (انبیا، ۹۰) و مقام امامت را شایسته ظالمان نمی‌داند. (بقره، ۱۲۴).

مستند قرآنی قائلین به کمترین مراتب عصمت آن دسته از آیات است که به ارتکاب گناهان یا لغزش‌های پیامبران اشاره می‌کند از جمله قصه‌ی آدم و عسیان او، تردید ابراهیم در مبدأ و معاد، فراموش شدن یاد خدا به دلیل علاقه‌ی حضرت سلیمان به اسب‌هایش، اعتراف یونس به ظلم خود و ترش‌رویی پیامبر خاتم بر نابینایی مستمع ایمان - به تفصیلی که ذکر خواهد شد - همچنین بر حسب ظاهر برخی از آیات حضرت یوسف قصد کامجویی زلیخا را در خیال پرورنده است. مضافاً قرآن کریم، پیامبر را در فطرت بشری چون سایر آدمیان جایز الخطا معرفی می‌کند، با این تفاوت که به او وحی می‌رسد (کهف، ۱۱۰) و آیاتی که ظاهراً می‌گویند پیامبر قبل از نبوت و کتاب، «ایمان» نداشته است (شوری، ۵۲) و این که می‌فرماید شیطان در خواسته‌های پیامبران القا می‌کرده است. (حج، ۲۵۲).

## ۲- آموخته‌ها و آموزه‌های جلال‌الدین از گناهان منتسب به انبیا

### ۱- داستان گناه آدم

داستان آدم و گناه او در بهشت، همواره دست‌مایه‌ی مهم بحث‌های عرفانی و کلامی - به‌ویژه در باب عصمت - بوده است. آیات زیر محل نزاع متکلمان در این باب است:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ. فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. (بقره، ۲۷-۳۵) یعنی: و گفتیم: ای آدم! تو و همسرت در بهشت بیارامید و از نعمت‌های آن از هر جا که خواستید، به خوشی و فراوانی بخورید. ولی به این درخت نزدیک نشوید که از ستم‌کاران خواهید شد. سپس شیطان آنان را به لغزش کشانید و از جایی که بودند، آواره کرد و گفتیم پایین روید. برخی دشمن برخی دیگر. در روی زمین تا وقت معین آرامش‌گاه و بهره‌مندی دارید. آن‌گاه، آدم کلماتی از پروردگارش فرا گرفت و خداوند از او درگذشت، چه، او توبه‌پذیر مهربان است.

وَلَقَدْ عَهِدْنَا لِي آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا. یعنی: و ما با آدم از قبل عهد کردیم ولی او فراموش کرد و او را ثابت‌قدم نیافتیم.

وَ عَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (طه، ۱۲۱) یعنی: آدم نافرمانی پروردگارش را کرد و اغوا شد.

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. (اعراف، ۲۳) یعنی: آن دو گفتند: ای پروردگار ما، ما بر خود ستم کردیم و اگر ما را نبخشایی و بر ما رحم نکنی، از زیانکاران خواهیم شد.

در مورد شبهه‌ی عدم عصمت آدم، اشاعره از جمله فخر رازی (رازی، تفسیر آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی بقره) می‌گوید همه‌ی این موارد، مربوط به قبل از مبعوث شدن آدم بوده و او ارتکاب گناه کبیره و صغیره قبل از بعثت را، بر انبیا جایز می‌داند.

پاسخ دیگری که فخر رازی از قول متکلمان می‌آورد این است که چنان‌که در سوره‌ی طه، آیه‌ی ۱۱۵ آمده، این اعمال آدم از روی فراموشی بوده است و هم‌چنان‌که فرد روزه‌دار اگر سهواً چیزی بخورد، معاقب نیست، بر آن حضرت نیز ارتکاب گناه، سهواً، قبل یا بعد از بعثت، جایز است. البته این پاسخ را فخر رازی نمی‌پذیرد و دلایلی در رد آن می‌آورد.

پاسخ بیشتر معتزله در این باب این است که آدم در خوردن درخت، اجتهاد کرد و در اجتهاد خود خطا کرد و خطای مجتهد از گناهان کبیره محسوب نمی‌شود. اجتهاد آدم در این بود که «هذه» در آیه‌ی «لا تقربا هذه الشجرة»، کلمه‌ای است که هم اشاره به شخص و هم اشاره به نوع می‌تواند باشد و بر این اساس آدم آن گیاهی که منهی عنه بود، نخورد و گمان برد که نهی تنها شامل آن درخت خاص بوده است. این پاسخ معتزله نیز مقبول فخر رازی نیست و او اجتهاد را بر پیامبران جایز نمی‌داند.

پاسخ دیگر آن‌که نهی در آیه، نهی تنزیهی بوده نه نهی تحریم، زیرا صیغه نهی، گاه در تنزیه و گاه در تحریم می‌آید و اصل، عدم اشتراک است.<sup>۱</sup>

### تفسیر مولانا

۱- ۱: زَلَّتْ آدَمُ زَاشْکَمُ بُوَد وَ بَاهُ وَانِ اَبْلِیْسَ از تکبر بود و جاه

در مورد گناه آدم و ابلیس، مولانا گناه ابلیس را ناشی از شهوت شکم و غریزه‌ی جنسی ولی سبب گناه ابلیس را تمایلات جاه‌طلبی و عمر درازخواهی او می‌داند و در مقایسه‌ی این اوصاف، معتقد است که زیان جاه‌طلبی پنجاه برابر شهوت شکم و فرج است زیرا فرد گناه‌آلود حرص و شهوت و شکم چون به قبح کار خود واقف است، توفیق استغفار می‌یابد ولی جاه‌طلب، دم از الوهیت می‌زند و کارش نهایتاً به شرک می‌انجامد: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ شَيْئًا (نساء، ۴۸):

۱- علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان در تفسیر آیات ۳۹-۳۵ سوره‌ی حجر به تبع بسیاری از مفسران و متکلمان شیعه، امر و نهی را به دو قسمت مولوی و ارشادی، تقسیم کرده، و در باب اختلاف این دو می‌گوید مخالفت با امر و نهی مولوی، عقوبت در پی دارد ولی امر و نهی ارشادی- مانند دستورات طبی پزشکی به مریض است- گرچه نافرمانی از آن موجب تحمل مشقت برای نافرمان می‌شود؛ ولی مستوجب عقوبت او نمی‌شود در حالی‌که عنوان ظلم به نافرمانی در هر دو نوع قابل اطلاق است چنان‌که در سوره‌ی طه آیه‌ی ۱۱۷ فرموده است: فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرَوْحِكَ فَلَا يُخْرِجُكَ مِمَّا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. بنابراین، در آیه‌ی مذکور مراد از ظلم، همان مشقت است؛ چون در بهشت مشقتی وجود نداشت و نه گرسنه می‌شد نه برهنه و نه تشنه و نه گرمای آفتاب او را آزار می‌داد. (طه، ۱۱۹-۱۱۸) و آدم پس از هبوط دچار این همه مشقات شد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۷۹).



حرص بط یکتاست، این پنجاه تاست

حرص شهوت، مار و منصب، اژدهاست

حرص بط، از شهوت حلقست و فرج

در ریاست، بیست چندانست درج

از الوهیت زند در جاه، لاف

طامع شرکت کجا باشد معاف؟

زلت آدم ز اشکم بود و باه

و آن ابلیس، از تکبر بود و جاه

لا جرم او زود استغفار کرد

و آن لعین، از توبه استکبار کرد

حرص حلق و فرج هم، خود بدرگی است

لیک منصب نیست، آن اشکستگی است

(مولانا، ۱۳۶۰، دفتر ۵، بیت ۲۲-۱۷ نیز رک: همان، دفتر ۲، بیت ۴۲-۲۷۲۸)

۲-۱: کی عجب، نهی از پی تحریم بود یا به تأویلی بد و توهیم بود

مولانا مانند اکثر معتزله، سبب گمراهی آدم را تأویل و تردید آدم

درباره نهی تنزیهی یا نهی تحریمی بودن «لا تقربا» می‌داند؛ ولی بر خلاف

معتزله معتقد است که این خطا از حیطةی قضای الهی بیرون نبوده است.

وی می‌گوید: آدم که بر اثر تابش انوار حق، مسجود ملائک شده، و به

برترین مقام لایوصف رسیده بود، بر اثر قضای الهی مبتلای خطای

شناختی شد و چون تأویل را بر ظهور نص ترجیح داد و حیرت و سرگشتگی و تردید در دستورات الهی موجب قدرت یافتن تمایلات طبعی از جمله حرص شد و انگیزه‌های نفسانی او را به سوی آن درخت کشاند. مثال او باغبانی است که وقتی خاری در پایش خلیده بود و او سخت سرگرم آن، دزدی از این سرگرمی استفاده کرده، فوراً کالایش را بریود:

چون ملک انوار حق در وی بیافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت  
 این چنین آدم که نامش می‌برم گرسنایم تا قیامت قاصرم  
 این همه دانست، چون آمد قضا دانش یک نهی شد، بروی خطا  
 کی عجب، نهی از پی تحریم بود یا به تأویلی بد و توهم بود؟  
 در دلش تأویل چون ترجیح یافت طبع در حیرت سوی گندم شتافت  
 باغبان را خار چون در پای، رفت دزد، فرصت یافت و کالا برد تفت  
 چون ز حیرت رست باز آمد به راه دید برده دزد، رخت از کارگاه  
 «رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا» گفت و آه یعنی: آمد ظلمت و گم گشت راه  
 این قضا، ابری بود خورشید پوش شیر و اژدرها شود زو، هم‌چو موش  
 «لَا تَوَاحِذْ أَنْ نَسِيْنَا» شد گواه که بود نسیان، به وجهی هم گناه  
 ۱-۲: جلال‌الدین مابین گناهایی که از سهو و نسیان ناشی شده باشد با  
 گناهان عمدی، تمایز کاملی قائل نیست و سهو و نسیان را هم به وجهی گناه  
 می‌داند؛ زیرا به پندار وی، خطا و غفلت نیز از گستاخی برمی‌خیزد و آدمی  
 امکان ندارد اموری را که در چشم او عظیم بنماید، فراموش کند. برای مثال،  
 کسی که از غارت قریب‌الوقوع دشمن به خانمان خود آگاه شده، به هیچ روی

خواب بر او غلبه نمی‌کند. حال آیا ترس از دست دادن رخت و لباس مهم‌تر از تلف شدن جان و روح است؟ بر این اساس حتی آن کس که در حین ناهوشیاری مستی، جرمی را مرتکب می‌شود معاقب است؛ زیرا هر چند در حین مستی، بی‌خود است ولی در تمهید شرب خمر و مقدمات مستی مقصر است. مستند قرآنی مولونا آیه‌ی ۲۸۶ سوره‌ی بقره است: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» ای پروردگار ما، اگر فراموش کرده‌ایم یا خطایی کرده‌ایم، ما را بازخواست مکن. این آیه نسیان و خطا هم را هم به گونه‌ای گناه و متعلق استغفار دانسته است:

دائماً غفلت ز گستاخی دمد	که برد تعظیم، از دیده رمد
غفلت و نسیان بد آموخته	ز آتش تعظیم گردد سوخته
هیبتش، بیداری و قطنت دهد	سهو و نسیان، از دلش بیرون جهد
وقت غارت، خواب ناید خلق را	تا بنبراید کسی زو دلوق را
خواب چون در می‌رمد از بیم دلق	خواب نسیان کی بود با بیم حلق؟
لا تُؤَاخِذْ إِنْ نَسِينَا شَدْ غَوَاه	که بود نسیان، به وجهی هم گناه
زان‌که استکمال تعظیم او نکرد	ور نه نسیان در نیاوردی نبرد
گر چه نسیان لابد و ناچار بود	در سبب ورزیدن، او مختار بود
که تهاون کرد در تعظیم‌ها	تا که نسیان زاد یا سهو و خطا
هم‌چو مستی، کو جنایت‌ها کند	گوید او معذور بودم من ز خود
گویدش لیکن سبب ای زشت‌کار	از تو بد در رفتن آن اختیار
از پدر آموز که آدم در گناه	خوش فرود آمد به سوی پایگاه

۴ - ۱: مولانا بیش از ارتکاب یا عدم ارتکاب گناه توسط انبیا، به استغفار پس از گناهکاری توجه دارد و بدین‌سان، انبیا را اسوه‌ای قابل پیروی برای دیگر آدمیان معرفی می‌کند.

از نظر مولوی، مهم‌ترین پیام داستان ابلیس و آدم آن است که هم ابلیس - به دلیل سجده نکردن - مرتکب گناه شد و هم آدم، ولی مآلاً ابلیس، خود را مقصر ندانست و جبرگرایانه گفت خدایا تو مرا اغوا کردی. (اعراف، ۱۵) ولی در مقابل، آدم با آن که می‌توانست سرنوشت خود را مقتضای قضای الهی بداند و این دعوی، هم وجهی از درستی داشت، مع‌الوصف خود را مقصر دانست و همین امر، موجب نجات او شد. در مورد سایر آدمیان نیز مولانا بیش از ارتکاب گناه، به پیامدها و اعمال شایسته‌ی پس از گناه به‌ویژه توبه توجه دارد و این را از جمله درس‌های مهمی می‌داند که باید از داستان حضرت آدم و سایر اولیا آموخت:

گفت، شیطان که: بما اغوتینی	کرد فعل خود نهان، دودنی
گفت آدم که: «ظَلَمْنَا نَفْسَنَا»	او ز فعل حق نبید غافل، چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	زان گنه بر خود زدن، او بر بخورد
بعد توبه گفتش: ای آدم نه من	آفریدم در تو آن جرم و محن؟
نه که تقدیر و قضای من بُد آن؟	چون به وقت عذر کردی آن نهان؟
گفت: ترسیدم، ادب نگذاشتم	گفت: من هم پاس آنست داشتم
هر که آرد حرمت، او حرمت برد	هر که آرد قند، لوزینه خورد
از پدر آموز ای روشن‌جبین	ربنا گفت و ظلمنا پیش از این
نه بهانه کرد و نه تزویر ساخت	نه سوای مکر و حیلت بر فراخت

از پدر آموز، که آدم در گسناه خوش فرود آمد به سوی پایگاه  
چون بدید آن عالم‌الاسرار را بر دو پا ایستاد استغفار را  
(همان، دفتر ۱، بیت ۹۴-۱۶۸۷ و دفتر ۴، بیت ۵-۲۲۴)

۱-۵: نکته‌ی دیگر آن‌که مولوی تفاوت مابین گناهان صغیره و کبیره را به  
فعلان آن برمی‌گرداند و حسنات ابرار را سیئات مقربین می‌داند. وی در  
تحلیل داستان آدم می‌گوید: آدم یک گام در مسیر ذوق نفسانی برداشت، در  
نتیجه دچار محنت جدایی از بهشت شد، تا حدی که فرشتگان او را نیز مانند  
شیطان دانسته و از او می‌گریختند، او از این روی داد نادم بود و می‌گریست.  
هر چند گناه آدم از نظر دیگران به اندازه‌ی تار مویی ناچیز به نظر می‌رسد  
ولی با انتظاری که از فاعل آن می‌رود، عظیم و همانند مویی است که درون  
دو چشمان کسی روید و مانع نگاه او شود:

یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس شد فراق صدر جنت طوق نفس  
هم‌چو دیو، از وی فرشته می‌گریخت بهر نانی چند، آب چشم ریخت  
گرچه یک مو بُد گنه‌گو جسته بود لیک آن مو، در دو دیده رسته بود  
بود آدم دیده‌ی نور قدیم موی در دیده بسود کوه عظیم


(همان، دفتر ۲، بیت ۱۸-۱۵)

## ۲ - داستان شک ابراهیم

از آیاتی که مورد نزاع کلامی در باب عصمت قرار گرفته است آیات  
زیر است:

وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتِي قَالَ اُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلٰى وَّلٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يٰاْتِيْنَكَ سَعْيًا وَاَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ: (بقره، ۲۶۰) و آن‌گاه که ابراهیم گفت پروردگارا به من بنماید که چگونه مردمان را زنده می‌کنی، فرمود چهار پرنده بگیر (و بکش) و پاره پاره کن (و هم را در هم بیامیز)، سپس بر سر هر کوهی پاره‌ای از آن‌ها را بگذار، آن‌گاه آنان را (به خود) بخوان (فرو می‌دید) که شتابان به‌سوی تو می‌آیند و بدان که خداوند پیروزمند فرزانه است.

برخی پنداشته‌اند که ابراهیم در مبدأ و معاد تردید کرده است. شک او را در مورد معاد از آیه‌ی مذکور و شک او در مبدأ عالم را، از آیه‌های ۷۶ تا ۷۸ سوره انعام استنباط کرده‌اند: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رآءَ كَوْكَبًا قَالًا هٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا اُحِبُّ الْاٰفَلِيْنَ فَلَمَّا رآءَ الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّي هٰذَا اَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ اِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ: زمانی که شب بر او پرده انداخت، ستاره‌ای دید و گفت این پروردگار من است، آن‌گاه چون افول کرد، گفت: افول‌کنندگان را دوست ندارم. آن‌گاه چون ماه را تابان دید، گفت این پروردگار من است و چون افول کرد، گفت: اگر پروردگار مرا راهنمایی نکند، بی‌گمان از گم‌راهان خواهم شد. آن‌گاه چون خورشید را تابان دید، گفت این پروردگار من است، این بزرگ‌تر است و چون افول کرد، گفت ای قوم من، من از شرکی که می‌ورزید، بری و برکنارم.<sup>۱</sup>

۱- طبری در تفسیر آیه‌ی ۲۶۰ بقره می‌گوید: و بهترین اقوال در تأویل آیه در خبر صحیحی است از رسول‌الله که فرمود: نحن احق بالشک من ابراهیم: ما سزاوارتریم به شک از ابراهیم. این حدیث در صحیح مسلم، ج ۲ باب من فضائل ابراهیم از ابوهریره 

از مفسران، فخر رازی، زمخشری، میبدی و مغنیه، سؤال ابراهیم را موجب کفر ندانسته بلکه چنان‌که در آیه‌ی مذکور است، جهت نیل به اطمینان بیش‌تر و زیادت یقین دانسته‌اند و برخی دیگر، این درخواست را برای ارائه برای قوم و ایمان آوردن آنان می‌دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

### تفسیر مولانا

۱-۲: بط و طاووس است و زاغست و خروس این مثال چار خُلق اندر نفوس مولانا ابراهیم را تافته‌ی جدا بافته از دیگر سالکان نمی‌داند در نگاه او، چهار مرغ در آیه‌ی یاد شده که بط، خروس، طاووس و زاغ است، کنایه از وجود چهار وصف مذمومی است که فعالیت آن‌ها حتی برای انبیا، مانع رسیدن به یقین می‌شود:

نامشان بد چار مرغ فتنه‌جو	زان‌که این تن شد مقام چار خو
سر ببر زین چار مرغ شوم بد	خلق را گر زندگی خواهی ابد
که نباشد بعد از آن، زیشان ضرر	بازشان زنده کن از نوعی دگر

نقل شده است. بنا بر تفسیر طبری این درخواست ابراهیم از پروردگار به سبب عارضی [خاطر یا وسواس] بود که شیطان در قلب او افکنده بود و می‌خواست خداوند به او احیای مردگان را بنمایاند. (طبری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸-۱۶۷).

۱- در خصوص نام چهار مرغ مذکور، طبری آن‌ها را کرکس (مظهر درازی عمر)، طاووس (غره به زینت دنیا)، کلاغ (حریص) و کبوتر (مظهر نهمت و کارزنسان) (طبری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶۹) می‌داند. ابن عباس آن‌ها را طاووس، کرکس، کلاغ و خروس می‌داند. (همان، ج ۷، ص ۴۳).

چار مرغ معنوی راه‌زن کرده‌اند اندر دل خلقان وطن  
 چون امیر جمله دل‌های سوی اندرین دور ای خلیفه حق توی  
 سر بپر این چار مرغ زنده را سرمدی کن خلق ناپاینده را  
 بط و طاووس است و زاغست و خروس این مثال چار خلق اندر نفوس  
 بط، حرصست و خروس، آن شهوتست جاه، چون طاووس و زاغ، امنیت است  
 منیتش آن‌که بود امید ساز طامع تأباید یا عمر دراز  
 بط، حرص آمد که نوکش در زمین در تر و در خشک، می‌جوید دفین

در این تفسیر، مولوی متأثر از عارفان پیش از او به‌ویژه پدر خود بهاء‌الدین ولد است: «قفص قالب هیچ‌کس خالی نیست از این چهار مرغ. هر شب هر چهار را می‌کشند و در هم می‌آمیزند و به وقت صبح همه را زنده می‌کنند و بدین قفص باز می‌فرستند: یکی، بط حرص مکتسب است که مقصود او جمع مالی باشد که هم‌چون خربطی بر بط نیاز می‌زند و دوم: خروس شهوت است که خروش و فغان او به ایوان می‌رسد، سیوم: زینت و آرایش طاووس رنگ به رنگ سالوس است که می‌خواهد هر ساعتی مشاطگی کند، چهارم: عمرطلبی چون زاغ که کاغ کاغ او دشت و صحرا را پر کرده است، یعنی او خواست تا مرده را زنده کند، تو در بند آن شده‌ای تا زنده را مرده کنی، آسمان از حساب زندگانست و خاک از حساب مردگان است.» (بهاء‌الدین ولد، ج ۱، ص ۲۲۱).

مولانا، نیز ابراهیم (ع) را چون دیگر سالکان می‌داند که به تدریج و پله پله در اثر تحمل بلایا و ریاضت‌ها به نور معرفت رسیده است و چنین نبوده که ابراهیم در آغاز دعوت، صاحب چنان معرفت باشد، بلکه در مراحل نهایی، با جهد و اکتساب به مرتبه‌ای رسید که از مقام ماه و خورشید و



حتی آسمان هفتم فراتر رفت، همان سیری که عارفان برای همه‌ی سالکان قابل تحقق می‌دانند:

جان ابراهیم باید تا به نور      بیند اندر نار، فردوس و قسصور  
پایه پایه بر رود بر ماه و خور      تا نماند هم‌چو حلقه بند در  
چون خلیل از آسمان هفتمین      بگذرد که لا أَحِبَّ الْآفَلِينَ  
این جهان تن غلط‌انداز شد      جز مر آن را کوز شهوت باز شد  
گفت هذا ربی ابراهیم راد      چون که اندر عالم وهم اوفتاد

(مولانا، ۱۳۶۵، دفتر ۲، ۶۰-۱۵۵۷)

۲-۲: آیه‌ی زیر در باب شک حضرت ابراهیم از آیاتی است که در بحث عصمت انبیا مورد بحث قرار می‌گیرد و خاستگاه دیدگاه‌های مختلف کلامی است:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ  
الْأَفْلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي  
لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ  
فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (انعام، ۷۸-۷۶): زمانی که  
شب بر او پرده انداخت، ستاره‌ای دید و گفت این پروردگار من است آن‌گاه  
چون افول کرد گفت: اگر پروردگارم مرا راهنمایی نکند، بی‌گمان از گم‌راهان  
خواهم شد. آن‌گاه چون خورشید را تابان دید گفت: این پروردگار من است،  
این بزرگ‌تر است، و چون افول کرد، گفت ای قوم من، من از شرکی که  
می‌ورزید، بری و برکنارم.

این که حضرت ابراهیم دست کم در لحظاتی از عمر در خالقیت خداوند تردید داشته است، با نظریه‌ی کلامی عصمت تعارض دارد. از این رو بسیاری از متکلمان و مفسران گفته‌اند آن حضرت در باطن به خداوند متعال ایمان داشته، ولیبه منظور موحد کردن و تغییر دین اطرافیان و اثبات خداوند از طریق تفهیم استدلال منطقی (ماه و خورشید و ستاره متغیرند - هر متغیر حادث است پس خورشید و ماه حادث و نیازمند محدث است) این صحنه را آفریده است. (زمخشری، ۱۳۹۷، ص ۴۰) و یا این که ابراهیم و آنان هر دو در خالقیت خداوند توافق داشتند ولی اطرافیان ابراهیم به ربوبیت ماه و خورشید و ستارگان باور داشتند و ابراهیم بدین وسیله می‌خواست اثبات کند که تدبیر عالم چون خلقت آن هر دو، کار خداست و این مطلب از «اِنْسِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، وَ اِنَّكُمْ اَشْرِكْتُمْ بِاللّٰهِ» فهمیده می‌شود.

مولانا به خلاف دیدگاه‌های کلامی یاد شده، معتقد است که واقعاً عالم وهم و خیال بر ابراهیم غالب شده بوده است و همین غلبه‌ی وهم است که باعث شده هفتاد و دو ملت به وجود آید و مانع بسیار بزرگی در رسیدن به یقین می‌باشد وقتی که کوه عقل ابراهیم و بزرگانی چون ایشان، در دریای وهم و خیال غرق شوند، انسان‌های نادان و احمق (خر و خربط) چه سرانجامی دارند؟

مولانا می‌گوید: اعم از آن که کلمات ماه، ستاره و خورشید را به معنای ظاهری آن حمل کنیم و یا آن که آن‌ها را به عقل و خیال و حس تأهیل کنیم، در هر صورت، این آیه نشان می‌دهد که ابراهیم در عالم وهم

۱- خربط: پرنده‌ای درشتر از کبک، که غذایش را در آب می‌جوید ولی بیش‌تر به خاک تمایل دارد. خربط و خر: کنایه از انسان‌های نادان و احمق است.

درافتاده است و او و دیگر انبیا، از مخاطراتی که در راه عموم سالکان است از قبیل طمع، بیم، خیال و وهم، کمابیش در امان نبوده‌اند:

عالم وهم و خیال و طمع و بیم	هست ره‌رو را یکی سدی عظیم
نقش‌های این خیال نقش‌بند	چون خلیلی را که گه بد، شد گزند <sup>۱</sup>
گفت «هذا ربی» ابراهیم راد	چون‌که اندر عالم وهم اوفتاد
نکر کوکب را چنین تأویل گفت	آن کسی که گوهر تأویل سفت
عالم وهم خیال چشم‌بند	آن چنان‌گه را زجای خویش کند
تا که هذا ربی آمد قال او	خریط و خر را چه باشد حال او؟
غرق گشته عقل‌های چون جبال	در بحار وهم و گرداب خیال
کوه‌ها را هست زین طوفان فضوح	کو امانی؟ جز که در کشتی نوح
زین خیال رهن راه یقین	گشت هفتاد و دو ملت اهل دین
مرد ایقان رست از وهم و خیال	موی ابرو را نمی‌گوید هلال
وان‌که نور عمرش نبود سند	موی ابروی کژی، راهش زند
صد هزاران کشتی با هول و سهم	تخته تخته گشته در دریای وهم

### ۳ - ابتلای یونس

گر نبودى از مسیح بطن نون      حبس و زندانش بدی تا یبعثون

۱- حاصل بیت: نقوشی که این خیال نقش‌آفرین پدید می‌آورد، حتی برای حضرت ابراهیم خلیل (ع) که هم‌چون کوه استوار بود، مزاحمت پدید آورد. (اکبرآبادی، بی‌تا، ج ۵، ص ۷۲۸).

در مورد حضرت یونس قرآن می‌گوید: «وَ ذَالنُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَ كَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ» (الانبیاء، ۸۷): ذوالنون را یاد کن وقتی که غضبناک رفت و چنین پنداشت که ما هرگز بر او تنگ نمی‌گیریم و در آن تاریکی فریاد زد جز تو معبودی نیست، تو منزهی، من از ستمکاران بودم.

و در آیه دیگر می‌فرماید: «فَلَوْ لَا إِنَّهُ كَانِ مِنَ الْمَسْبُوحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (صافات، ۴-۱۴۳): اگر او از نیایش‌گران حق نبود تا به روز رستاخیز، در شکم ماهی می‌ماند. آیات مذکور موهم ظالم بودن و عدم عصمت یونس است. مولانا هم به اقتضای ظاهر آیه، این معنا را به نظم درآورده است و در تأویلی عرفانی، در مورد داستان درافتادن حضرت یونس در بطن ماهی، دریا را نمادی از دنیا و ماهی را نماد جسم و یونس را تمثیلی از روح می‌داند. بنابراین تأویل، اگر روح به نیایش بپردازد از ماهی جسم به سلامت می‌رهد، در غیر این صورت در درون این جسم تا ابد ماندگار و تباه خواهد شد:

گر نبودی از مسیح بطن نون حبس و زندانش بدی تا یبعثون  
تا به تسبیح از تن ماهی بجست چیست تسبیح؟ آیت روز الست  
گر فراموشت شد آن تسبیح جان بشنو این تسبیح‌های ماهیان  
هر که دید الله را، الهی است هر که دید آن بحر را، آن ماهی است  
این جهان دریاست و تن ماهی و روح یونس محجوب از نور صبوح  
گر مسیح باشد از ماهی، رهید ورنه در وی هضم گشت و ناپدید

بر تو خود را می‌زنند آن ماهیان چشم بگشا، تا ببینی‌شان عیان  
 ماهیان را گر نمی‌بینی پسید گوش تو تسبیحشان آخر شنید  
 (همان، دفتر ۲، بیت ۳۱۴۴-۳۶۳۱)

در ادامه مولونا می‌گوید: خداوند بر قوم یونس غضب کرده بود و ابر  
 بلا بر بالای آنان آن چنان برق می‌زد که سنگ را هم می‌سوزانید و آنان  
 تنها راه نجاتشان را از عذاب، تضرع به درگاه حق تعالی دانسته و همگی از  
 شام تا سحر، استغفار و ناله کردند تا آن‌که ابرهای عذاب بر کنار  
 رفت. (همان، دفتر ۶، بیت ۷-۲۳۰۵).

به‌هرحال مولانا، چه در مورد پیامبران چه در خصوص سایر افراد،  
 رهایی را در تضرع می‌داند و قطره‌ای از سرشک ندامت را هم‌سنگ قطره  
 خونی می‌داند که در راه خدا ریخته شده باشد. (همان، دفتر ۵، بیت ۹-۱۶۱۷).

#### ۴- غفلت سلیمان از یاد خداوند

با چنان قوت که او را بود، هم موج آن ملکش فرو می‌بست دم

در مورد حضرت سلیمان آیات زیر مورد نزاع در بحث عصمت  
 است. بر حسب ظاهر این آیات، نماز حضرت سلیمان به دلیل سرگرمی و  
 تماشای خیل اسبان فوت شد: «إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَاشِيِّ 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 عَلَيَّ كُرْسِيَهُ  
 جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ»: چنین بود که شام‌گاهان اسب‌های نیکویی بر او عرضه  
 داشتند [سلیمان سرگرم تماشای آنان شد] آن‌گاه گفت [دریغاً] من چنان

شیفته‌ی مهر اسبان شدم که از یسار پروردگارم غافل شدم، تا آن‌که [خورشید] در حجاب [مغرب] پنهان شد [سپس گفت] آن‌ها را به نزد من بازگردانید. آن‌گاه، به دست کشیدن بر ساق‌ها و گردن‌های آن‌ها پرداخت و به راستی سلیمان را آزمودیم و بر تخت او جسدی را افکندیم، سپس توبه کرد. ظاهر آیه‌های مذکور، موهم عدم عصمت سلیمان (ع) در مرتبه‌ای از مراتب عصمت می‌باشد. مولونا با استفاده‌ی اخلاقی از داستان، پادشاهی و سلطنت را در معرض خطرات مختلف جسمی، حیثیتی و معنوی می‌داند و در این زمینه مثال سلیمان (ع) را یادآوری می‌کند که برغم داشتن سلطنت بی‌ظنیر مادی و دینی و حاکمیت بر جنیان، حیوانات و آدمیان، گرفتار مانیات شد و یاد خدا را فراموش کرد. از جهت پس از تنبیه، از خداوند درخواست کرد که چنین اقتداری را به هیچ‌کس عطا نکند:

بلکه اندر ملک، دید او صد خطر  
 مو به مو ملک جهان بد بیم سر  
 بیم سر با بیم دین  
 امتحانی نیست ما را مثل این  
 پس سلیمان همتی باید که او  
 بگذرد زین صد هزاران رنگ و بو  
 با چنان قوت که او را بود، هم  
 موج آن ملکش، فرو می‌بست دم  
 چرن برو بنشست زین اندوه گرد  
 بر همه شاهان عالم رحم کرد  
 پس شفاعت کرد و گفت: این ملک را  
 با کمالی ده، که دادی مرا  
 هر که را بدهی و بگنی آن کرم  
 او سلیمان است و آن کس هم منم  
 او نباشد بعدی، او باشد معی  
 خود معی چه بود؟ منم بی‌مدعی

(همان، دفتر ۱، بیت ۲۶۱۴-۲۶۰۷)

عطار، روایتی را به نظم درآورده است مبنی بر آن که روزی سلیمان در ضمیر خود، احساس غرور کرد که همتایی ندارد. در این حال، باد شادروان او را بر هم ریخت. سلیمان بر باد عتاب کرد و باد در پاسخ سلیمان گفت: من به دستور خداوند، در مقابل کژاندیشی تو واکنش نشان دادم.<sup>۱</sup>

مولونا این روایت را در یکی از خطابه‌هایش این‌گونه باز می‌نماید: «روزی سلیمان (ص)، بر تخت و سخرناله الريح نشسته بود، مرغان در هوا پردرپر آورده و قبه کرده تا آفتاب بر سلیمان نتابد، هم تخت پران هم قبه در هوا (ص، ۳۶): باد را بر سلیمان رام کردیم. پران: غدوها شهر و رواح‌ها شهر، ناگاه اندیشه‌ای که لایق شکر آن نعمت نبود، در خاطر سلیمان بگذشت. (سبأ، ۱۲: شبانه رفتنش یک ماه بود و روزانه رفتنش یک ماه راه بود) در حال، تاج بر سرش کژ گشت، هر چند که راست می‌کرد، باز کژ می‌شد، گفت: ای تاج راست شو، تاج به سخن آمد، گفت ای سلیمان تو راست شو تا من راست شوم. سلیمان در حال در سجود افتاد که «ربنا ظلمنا»، در حال تاج کژ شده، بی آن‌که او را راست کند بر سرش راست ایستاد. سلیمان به امتحان تاج را کژ می‌کرد، راست می‌شد». (مولانا، ۱۳۷۲، ص ۲۷). مولانا سپس در ادامه به تأویل این حکایت پرداخته و تاج را استعاره از ذوق و حال معنوی می‌داند: «عزیز من تاج تو، ذوق توست و وجد و گرمی توست، چون ذوق از تو رفت، افسرده شدی، تاج تو کژ شد:

۱- در تفسیر ابوالفتوح و قصص الانبیاء ثعلبی، مشابه این روایت آمده ولی در این منابع از فروافتادن مکرر خاتم سلیمان و نه تاج یاد شده است. (فروزان‌فر، ص ۲۶۵).

ذوقی که ز خلق آید، زان هستی تن زاید

ذوقی که ز حق آید، زاید دل و جان ای جان

(مولانا، ۱۳۷۷، غزل ۱۸۶۸)

### ۱-۵: اسهاء پیامبر خاتم (ص)، افسانه غرانیق

در این زمینه اقوال مفسران و متکلمان از جمله مستندات کسانی که به مراتبی از عصمت پیامبران قائل نیستند، آیه‌ی ۵۲ از سوره‌ی حج است: «وَمَا ارسلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ: پیش از تو هیچ رسول یا نبی نفرستادیم مگر آن‌که چون قرائت [وحی را] آغاز کرد، شیطان در خواندن او اخلال می‌کرد، آن‌گاه خداوند اثر القای شیطان را می‌زداید و سپس آیات خویش را استوار می‌دارد و خداوند دانای فرزانه است.»

در شأن نزول آیه‌ی فوق گفته‌اند که پیامبر (ص) وقتی با اعراض و عدم قبول قوم خود مواجه شد، احساس فشار و سختی کرد و از خداوند در دل خود موجبات نزدیک شدن و جلب دل‌های ایشان را خواست. پس وقتی آیه‌های «أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْغُزَيَّ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى: آیا شما لات و عزی را نگریسته‌اید و آن دیگری منات را که سومین است، نازل شد (نجم، ۲۰-۱۹) شیطان با ملاحظه محبت آن حضرت نسبت به آنان، این عبارت را بر زبان پیامبر جاری گردانید:

«تلك الغرانيق العلي و إن شفاعتَهُنَّ لترتجى»



با شنیدن این جمله‌ها، قریش به وجد آمدند و از این که پیامبر(ص) خدایانشان را به پاکی یاد کرده بود، به شگفت آمدند به گونه‌ای که سر به سجده نهادند و مؤمنان نیز به دنبال آنان سجده کردند و در مسجد الحرام هیچ مؤمن و مشرکی نماند مگر آن که پیشانی بر خاک سایید، به جز ولید بن مغیره که پیرمردی فرتوت بود و توان سجده نداشت. او نیز دست‌های خود را پر از ریگ کرد و جیبین خود را بر آن نهاد. سپس مردم پراکنده شدند در حالی که قریش از آنچه شنید، مسرور شده بود. آن‌گاه، جبرئیل بر پیامبر نازل شد و حضرتش را بر آنچه بر زبان او رفته بود، مورد عتاب و نکوهش قرار داد. در نتیجه، پیامبر از این واقعه بسیار اندوهگین شد و به دنبال آن، خداوند برای تعزیت و تسلیت آن حضرت برآمد و آیه‌ی فوق‌الذکر (و ما ارسلنا من قبلك من رسول...) را نازل فرمود (شریف مرتضی، ۱۴۰۹، ص ۴-۱۵۱). روایات مذکور را از جمله طبری در تاریخ خود و ابن سعد در طبقات و کلبی در الاصلنام، با نظر قبول، نقل کرده‌اند؛ ولی ابن اسحاق و ابن هشام و صاحبان صحیحین (مسلم و بخاری) نیاورده‌اند. (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵-۱۴۸).

عموم متکلمان مسلمان درایتاً و روایتاً داستان مذکور را نمی‌پذیرند و مهم‌ترین دلیل عدم پذیرفتن داستان را آیات دیگر قرآن، حتی در همین سوره‌ی نجم دانسته‌اند. برخی از آیاتی که مضمون آن‌ها در تضاد با داستان مذکور است، عبارتند از:

و النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّٰ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ: سوگند به ثریا چون فرو گراید که هم‌سخن شما، نه سرگشته است و نه گمراه شده است و از سر هوای نفس سخن نمی‌گوید آن جز وحیی نیست که به او فرستاده می‌شود. (نجم، ۴-۱).

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ  
الْوَتِينَ: اگر سخنی را به دروغ به ما نسبت دهد، دست او را گرفته و رگ  
گردنش را قطع می‌کنیم. (حاقه، ۴۶-۴۴).

ضمن آن‌که، چنان‌چه فخر رازی در ذیل تفسیر آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی نجم  
می‌گوید؛ اگر حادثه‌ی مذکور اتفاق افتاده باشد و سهو تبلیغی پذیرفته شود،  
امان و اطمینان از شریعت برمی‌خیزد و در آن صورت، هر کلمه از احکام  
قرآن شبیه‌ناک می‌گردد و قول حق یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک... باطل  
می‌شود. (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ذیل آیه‌ی ۵۲ سوره حج).

بنابر گفته‌ی سید مرتضی، عده‌ای از علما گفته‌اند که شاید داستان  
مذکور بر اثر اشتباه مخاطبان نقل شده است. (شریف مرتضی، ۱۴۰۹،  
ص ۱۵۴-۱۵۱). همچنین سید مرتضی می‌گوید: آخرین تأویل این است که  
این عبارت، جزئی از قرآن و در وصف فرشتگان نازل شده بود زیرا غرائق  
به معنای فرشتگان نیز آمده است، و پیامبر نیز آن را تلاوت می‌کرد؛ اما  
وقتی که مشرکان از آن ره، به سود خود برداشت کردند، خواندن این قسمت  
از آیه نسخ شد. (همان، ص ۱۵۴).

تفسیر مولونا: بیت ستودن بهر دام عامه را هم‌چنان دان کان غرائق العلی

جلال‌الدین به داستان غرائق اشاره کرده و آن را پذیرفته است. مولانا  
در ابیات زیر می‌گوید: مثنوی ما دکان یکرنگی است و روح توحید بر آن  
غلبه دارد و اگر در برخی از موارد الفاظ غیر مناسب یا تعالیمی ظاهراً  
نامناسب با کتاب عرفانی دیده می‌شود، در واقع به جهت جلب عوام است -  
هم‌چنان‌که پیامبر خاتم (ص) تلك الغرائق العلی را برای جلب توجه مردم  
بیان کرد.

البته مولانا می‌گوید آن جمله‌ها وحیانی و قرآنی نبوده و به محض آزمایش بیان شده و راز بیان تلك الغرائق، به سجده در افتاده کافران بوده است:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی، آن بت است  
بت ستودن بهر دام عامه را هم‌چنان دان کان غرائق العلی  
خواندش در سوره‌ی و النجم، زود لیک آن فتنه بد، از سوره نبود  
جمله کفار آن زمان ساجد شدند هم سری بود آن‌که سر بر در زدند  
بعد از این حرفی است پیچاپیچ دور با سیلیمان باش و دیوان را مشور  
(مولانا، ۱۳۶۰، دفتر ۶، بیت ۳۲-۱۵۲۸)

نظر مولانا بسیار صریح است و تأویل و ابهامی را بر نمی‌تابد، مع الوصف برخی شارحان مشهور مثنوی از قبیل ولی محمد اکبرآبادی درصدد توجیه آن برآمده‌اند. ولی محمد می‌نویسد: «اما نزد محققین، این قصه مردود است و بعضی می‌گویند که از وضع زندان است و حضرت مولی بنا بر روایت مشهور که تفاسیر بدان ناطق است، ایراد فرمودند و این را نیز باید از جمله امثال و حکایاتی دانست که مثنوی از آن پر است و گرنه مثنوی ما دکان وحدت است. و هر مطلبی که غیر از وحدت در آن آمده از قسم غرائق العلی به جهت ترغیب عوام است». نیکلسون در شرح این بیت می‌نویسد: «هم سری بود؛ یعنی سر توحید الهی (المجاز عین الحقیقه) خداوند خود را از همه‌ی مظاهر پرستش آشکار می‌سازد. بت به اعتبار حقیقت هستی خود باطل نیست که «بت از روی هستی نیست باطل»». رهیافت مولانا در این زمینه، بیش از همه فرق با کرامیه هم‌سویی دارد زیرا

به گفته‌ی بغدادی (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۵) برخی از ایشان گفته‌اند که در تبلیغ رسالت، خطا بر ایشان روا نیست و برخی دیگر آن را روا داشته، گفته‌اند که: پیغامبر در تبلیغ سخن خود که گوید «وَمِنَاةُ الْآخِرِي» یعنی سه دیگر ایشان مناة بود - خطا کرده تا این‌که پس از آن گفت: تِلْكَ الْغَرَائِيقُ الْعُلْيَا شَفَاعَتُهَا لَتُرْتَجَى. اهل سنت گفته‌اند این کلمه، از تلاوت شیطان است که آن را در میان تلاوت پیغمبر افکند. پیر ما، ابوالحسن اشعری، در یکی از کتاب‌های خود گفته است که پیغمبران پس از رسیدن به پیغمبری، از گناهان خرد و بزرگ، پاک شوند.

۲ - ۵: مصطفی بی‌خویش شد زان خوب صوت شد نمازش در شب تعریس فوت اعتقاد به اسهائ پیامبر خاتم (ص) در مثنوی معنوی وجود دارد و مولوی به روایت مربوط، رنگ عاشقانه‌ای می‌زند و در رهیافتی عاشقانه، مسأله‌ی عصمت را حل می‌کند.

بنابر نقل واقدي پیامبر (ص) در شب تعریس (شب بازگشت وی و یاران از جنگ خیبر)<sup>۱</sup> که راهی بس طولانی را طی کرده بودند، اندکی قبل از سپیده‌دم در محلی فرود آمدند تا استراحتی کنند. پیامبر به یارانش پیشنهاد کرد که یکی از آنان بیدار بماند تا وقت نماز صبح آنان را بیدار کند. بلال داوطلب این کار شد. ولی خستگی و خواب مفرط بر او نیز غالب شد و در کام خواب فرو رفت. ناگهان تیغ آفتاب درخشید و روی زمین پهن شد به حدی که از گرمای آفتاب، خوابیدگان بیدار شدند. و بلافاصله پس از تجدید وضو به امامت پیامبر (ص)، نماز قضا شده صبح را به‌جا آوردند. (مغازی،

۱- تعریس: وقتی است که مسافر از اول شب تا آخر شب در راه باشد و در پایان شب در محلی برای خوابیدن و استراحت فرود آید.

ج ۲، ص ۳-۵۴۲ به نقل از زمانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۳۲). مولونا این داستان تاریخی را با جمله‌ی مشهور پیامبر(ص) که همواره در دستور اذان به بلال می‌فرمودند «أَرِحْنَا يَا بِلَالُ» (ای بلال ما را آرامش ده) ترکیب کرده می‌گوید، آن شب پیامبر فرمود ای بلال بانگ خوش اذانت را بلند کن و در اثر شنیدن صدای دل‌نواز بلال، پیامبر مدهوش و مستغرق بحر معنی شد و در نتیجه نمازش قضا شد. البته مولوی واژه‌ی «تعریس» را به تعریس معنوی تأویل می‌کند:

جان کمال است و ندای او کمال      مصطفی‌گویان: أَرِحْنَا يَا بِلَالُ  
 ای بلال، افران بانگ سلسلت      ز آن دمی کاندر دمیدم در دلت  
 زان دمی کادم از آن مدهوش گشت      هوش اهل آسمان بی‌هوش گشت  
 مصطفی بی‌خویش شد زان خوب صوت      شد نمازش از شب تعریس فوت  
 سر از آن خواب مبارک برنداشت      تا نماز صبح دم آمد به چاشت  
 در شب تعریس پیش آن عروس      یافت جان پاک ایشان دست‌بوس  
 عشق و جان، هر دو نهانند و ستیر      گر عروسش خوانده‌ام، عیبی مگیر  
 ۳-۵: اعمی روشن دل آمد، درمیند      پند او را ده که حق اوست پند

یکی از سوره‌هایی که شأن نزول و تفسیر آن، معرکه‌ی آراء و اختلاف بین مفسران اهل سنت و شیعه در باب عصمت شده، سوره‌ی عبس است. این سوره بدین‌گونه آغاز می‌شود: «ترش‌رویی کرد و روی برتافت از این که آن نابینا به نزد او آمد. و تو چه دانی چه بسا او پاکدلی ورزد یا پند

گیرد و پندش سود بخشد اما کسی که بی‌نیازی نشان دهد، [چرا] تو به او می‌پردازی و اگر هم پاکدلی پیشه نکند ایرادی بر تو نیست و اما کسی که شتابان به سویت آمد و او خشیت می‌ورزد تو از او به دیگری می‌پردازی؟! چنین نیست، آن پندآموزی است» (عبس، ۱۱-۱) از مفسران قدیم اهل سنت: طبری، زمخشری، قشیری، امام فخر رازی و قرطبی بر حسب روایتی به نقل از عایشه و ابن عباس برآوردند که در این آیات و آیات بعد خطاب و عتاب با رسول‌الله است که مرد نابینایی به نام ابن ام‌مکتوم در موقعی که حضرت با بعضی از سران و صنایع قریش - از جمله عتبه بن ربیع، ابوجهل، عباس بن عبدالمطلب - سرگرم مذاکره بود، و امید گرایاندن آنان را به اسلام داشته است، به نزد حضرت آمده و به حضرت با صدای بلند می‌گفته است برای من از آنچه خداوند به تو آموخته است، بگو و به من بیاموز و پیامبر در دل خود اندیشیده است که مبدا این اشراف و بزرگان مشرک پیش خود بگویند پیروان محمد همه مردمان بی‌اهمیت و بی‌فرهنگ هستند لذا بی‌اختیار از دست او روی درهم کشیده و با ابن ام‌مکتوم به سردی سخن گفته و او را خاموش ساخته است. مفسران شیعه از جمله شیخ طوسی، ابوالفتوح و طبرسی این امر را نمی‌پذیرند که پیامبری که دارای خلق عظیم و نرم‌خو (آل عمران، ۱۵۹) است، چنین کند و این امر با عصمت او سازگار نیست لذا بر حسب روایتی از امام صادق (ع) می‌گویند مخاطب این آیه مردی از بنی‌امیه است که هم‌زمان با ابن‌مکتوم وارد شده و با دیدن او روی درهم کشید و یا آن‌که گفته شده است که عمل پیامبر قبل از نزول وحی، سزاوار سرزنش نبوده و منافی عصمت او نیست. (طباطبایی، ج ۲۰، ص ۵۰۱-۴۹۵ و قشیری، ج ۳، ص ۳۹۲ و شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۶۴۶ و خرمشاهی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۵).

مولونا مضمون روایت شأن نزول را مطابق آنچه که اهل سنت آورده‌اند بدین‌گونه به نظم درآورده است:

چون دواست می‌فزاید درد، پس قصه با طالب بگو برخوان عبس  
 چون‌که اعمی طالب حق آمدست بهر فقر او را نشاید سینه خست  
 تو حریصی بر رشاد مهتران تا بیاموزند عام از سروران  
 احمدا دیدی که قومی ز ملوک مستمع گشتند، گشتی خوش که بوک  
 این رئیسان یان دین گردند خوش بر عرب، این‌ها سرند و برحبش  
 بگذرد این صیت از بصره و تبوک زان‌که «الناس علی دین الملوک»  
 زین سبب تو از ضریر مهتدی رو بگردانیدی و تنگ آمدی  
 که در این فرصت کم افتد این مناخ<sup>۱</sup> تو ز یارانسی و وقت تو فراخ  
 احمدا نزد خدا این یک ضریر بهتر از صد قیصر است و صد وزیر  
 یاد «الناس معادن» همین بیار معدنی باشد فزون از صد هزار  
 اعمی روشن‌دل آمد، درمبند پند او را ده که حق اوست پند  
 گر دو سه ابله تو را تهمت نهند حق برای تو گواهی می‌دهد

(مولانا، ۱۳۶۰، دفتر ۲، بیت ۸۲-۲۰۶۷)

۱- مناخ در لغت به معنی جای خواب شتر است. در این‌جا نخوت سران قریش به تکبر شتر تشبیه شده؛ زیرا همان‌طور که شتر به راحتی زانو بر زمین نمی‌زند بزرگان عرب نیز به اسانی آماده استماع کلام حق نمی‌شوند. پس این وقت را باید غنیمت شمرد. (زمانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۱۲).

## نتیجه‌گیری

با گذری در سخنان منقول از مولوی در سطور پیشین، آراء وی را به شرح زیر می‌توان تلخیص کرد:

۱- وی مابین گناهان عمدی و سهوی به تفاوتی قائل نیست و سهو و نسیان را هم به وجهی گناه می‌شمارد.

۲- به گفته‌ی جلال‌الدین، برخی از زلّاتی که بر دست پیامبران جاری می‌شده است، بر حسب قضا و قدر الهی بوده و بعضی دیگر از اراده و اختیار خود آنان ناشی می‌شده است. مولونا غالباً در طی سلوک مراتب رشد انبیا را مانند دیگر سالکان، اکتسابی دانسته است.

۳- از نظر جلال‌الدین، ارتکاب خطا چه از سوی انبیا و چه از طرف دیگر مؤمنان، امری غیر منتظره و دهشت‌ناک نیست؛ بلکه آن چه اهمیت دارد، پشیمان، استغفار و جبران مافات است.

۴- مولوی همانند معتزله، معتقد است که گناه آدم ناشی از خطا در تأویل بوده ولی بر خلاف ایشان، آن واقعه را امری جبری و بر حسب مشیت خداوند می‌خواند.

۵- جلال‌الدین داستان غرانیق را واقعه‌ای می‌داند که به اقتضای مصلحتی غایت‌اندیشانه انجام شده است.

۶- خطای نظری و عملی یونس، سلیمان و ابراهیم علیهم السلام پس از بعثت آنان روی داده است.

با تطبیق با مواضع پیشروان فرق کلامی می‌توان گفت: آراء مولوی در این باب نیز [مانند غالب مواضع کلامی] نه با اشاعره، بلکه با موقف



بزرگان مرجئه، به ویژه ابوحنیفه هم‌سویی بیش‌تری نشان می‌دهد. چنان‌که ابومنصور ماتریدی در شرح *الفقه الاکبر* سخن ابوحنیفه را چنین شرح می‌دهد: «انبیا از گناهان صغیره و کبیره و کفر و قبايح پاک هستند، قبل از نبوت و هم پس از آن. نمونه‌ای از لغزش‌هایی که از انبیا سر زده است عبارت است از: خوردن میوه ممنوع به دست آدم و نمونه‌ی خطا عبارت است از: قتل آن مرد قبطی به دست موسی؛ زیرا موسی اصلاً قصد نداشت او را بکشد بلکه می‌خواست با زدن او، از مرد اسرائیلی دفاع کرده باشد و قتل خطایی را می‌توان از زلّات به حساب آورد ... زیرا زلّات به اقسام: خطا، نسیان، سهو، ترک اولی تقسیم می‌شود. و نیکوترین سخن را امام عمر نسفی در تفسیر گفته است که امامان سمرقند عنوان زلّت را بر افعال انبیا اطلاق نمی‌کنند و می‌گویند پیامبران، فعل فاضل را انجام داده ولی افضل را ترک کرده‌اند و به دلیل ترک افضل، مورد عتاب قرار گرفته‌اند زیرا ترک افضل از سوی آنان به مثابه‌ی ترک واجب در نزد دیگران است و گفته شده است که لغزش انبیا و اولیاء، موجب قرابت آنان به خداوند بوده است. ابوسلیمان دارانی (ره) گفته است، داوود عملی را مفیدتر از خطا انجام نداده است زیرا این خطا موجب شده که از خود و دنیایش به سوی خدا پناه ببرد. (الماتریدی، ۱۶۰۰، ج ۲۳). البته ماتریدی خود به عصمت تبلیغی انبیا باور دارد و قول دخالت شیطان و داستان غرانیق را قولی فاسد می‌داند. (الماتریدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۲۰ به نقل از امام اهل السنه، ص ۳۵۱).

## منابع

- ۱- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن عبدالله القمی، *رسالة الاعتقادات*، مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- ۲- ابن حزم الظاهری، ابن محمد علی بن احمد، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.

- ٣- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبير، به تحقيق جماعة من المستشرقين، ليدن، ١٣٢١ق.
- ٤- الاشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين، تصحيح هلموت ريتز، اسطفان فيلد و اولريش هارمان، الطبعة الثالثة، التراث الاسلاميه لجمعية المستشرقين اللامانيه، ١٩٨٠م.
- ٥- اكبرآبادي، ولي محمد، شرح مثنوي، چاپ سنگي، لکهنو.
- ٦- انقروى، رسوخ الدين اسماعيل، شرح كبير مثنوي، ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، چ ٢، زرين، ١٣٧٤.
- ٧- الباقلائي، القاضي ابي بكر محمد بن الطيب، تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، تحقيق عمادالدين احمد حيدر، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافيه، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ق.
- ٨- بغدادى، ابي منصور سعيد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تصحيح محمد زاهد بن الحسن الكوثري، نشر الثقافه الاسلاميه، ١٣٦٧.
- ٩- بهاء ولد، محمد بن حسين خطيبي بلخي، معروف به بهاء ولد، معارف بهاء ولد، به تصحيح بديع الزمان فروزان فر، ٢ جلد، طهوري، ١٣٥٢.
- ١٠- خرمشاهي، بهاء الدين، قرآن كريم، ترجمه و توضيحات، جامي و نيوفر، چ ٢، ١٣٧٥.
- ١١- رازي، فخرالدين، تفسير كبير، ترجمه‌ی علي اصغر حلبى، اساطير، ١٣٧١.
- ١٢- راجب اصفهاني، ابوالقاسم، حسين بن محمد، المفردات، مصر، مطبعه الميمنييه، ١٣٣٤ق، افست تهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤ق.
- ١٣- راميار، محمود، تاريخ قرآن، اميركبير، ١٣٦٢.
- ١٤- زمانى، كريم، شرح جامع مثنوي معنوي، ٦ جلد، اطلاعات، ١٣٧٨.
- ١٥- زمخشرى، جارالله محمود بن عمر، الكشاف عن حقايق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٧ق.
- ١٦- شريف مرتضى، ابي القاسم علي بن الحسين، تنزيه الانبياء، بيروت، دارالاضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ق.

- ۱۷- الشہرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم بن احمد، الملک و النصل، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفہ.
- ۱۸- صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن حسن بن بابویہ قمی، من لا یحضرہ الفقیہ، حقیقہ سید حسن خرسان، بیروت، دارالضواء، ۱۴۰۵ق.
- ۱۹- طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمہ ی ناصر مکارم، بنیاد علمی و فرهنگی علامہ طباطبائی، با همکاری نشر فرهنگی رجا.
- ۲۰- طبری، محمد جریر، ترجمہ ی تفسیر طبری، بہ اہتمام حبیب یغماہی، چ ۳، توس، ۱۳۶۷.
- ۲۱- طوسی، محمد بن الحسن (شیخ الطائفہ)، تمہید الاصول، ترجمہ ی عبدالمحسن مشکوٰۃ الدینی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ، ۱۳۵۸.
- ۲۲- فروزان فر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، چ ۵، امیر کبیر، ۱۳۷۰.
- ۲۳- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیہ، چ ۳، ۱۳۶۱.
- ۲۴- القشیری، عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک، تفسیر القشیری المسمی بلطائف الاشارات، مع حواشی عبداللطیف حسن بن عبدالرحمن، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۲۰ق.
- ۲۵- لاهیجی، ملا عبد الرزاق، سرمایہ ایمان، قم، الزہرا، چ ۲، ۱۳۶۴.
- ۲۶- الماتریدی السمرقندی، ابی منصور محمد بن محمد بن محمود، تفسیر الماتریدی (المسمی تأویلات اهل السنۃ)، تحقیق الدكتور ابراہیم عوضین و السید عوضین، قاہرہ، نشر المجلسی الاعلی للشتون الاسلامیہ، لجنة القرآن والسنة، ۱۳۹۱ق.
- ۲۷- شرح الفقہ الاکبر، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق.
- ۲۸- مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، تعلیقات محمد الاخوندی و جواد العلوی، دارالکتب الاسلامیہ.
- ۲۹- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، داراحیاء الکتب العربیہ، ۱۳۷۴ق.
- ۳۰- مظفر محمدرضا، عقائد الامامیہ، لبنان، دارالزہراء، ۱۴۰۸ق.

- ۳۱- مغربی، علی عبد الفتاح، *امام اهل السنه*، طبع اول، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۸۵ م.
- ۳۲- مفید، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی، *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۷۲.
- ۳۳- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، *مثنوی معنوی*، ۳ جلد، به تصحیح رینولد.الن نیکلسون، مولی، ۱۳۶۰.
- ۳۴- \_\_\_\_\_، *مجالس سبعة*، تصحیح توفیق سبحانی، کیهان، چ ۲، ۱۳۷۲.
- ۳۵- \_\_\_\_\_، *کلیات دیوان شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، نگاه، چ ۴، ۱۳۷۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی