

A Re-examination of Tark al-Awlā (Abandoning the More Meritorious Act) and a Critique of Its Compatibility with the Infallibility ('Iṣmah) of the Prophets, with an Emphasis on the Theosophical-Mystical Approach

Hujjat As'adi^{1✉} and Fatemeh Hadizadeh Esfahani²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies (Shahid Motahari), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: h.asadi@um.ac.ir

2. M.A. Student, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari University, Women's Campus, Mashhad, Iran. Email: fatemehhadizadeh07@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received

1 October 2025

Received in revised form
13 November 2025

Accepted

11 December 2025

Available online

22 December 2025

Keywords:

Noble Qur'ān,
infallibility ('iṣmah),
abandoning the more
meritorious act
(tark al-awlā),
prophet (nabī),
legislative guidance
(hidāyat-i tashrīʿī)

ABSTRACT

In Imāmī Shīʿī thought, after establishing the necessity of the sending of prophets (wujūb-i bi'that-i anbiyā'), the most important issue is the necessity of their infallibility ('iṣmah). The obligation to follow a prophet is contingent upon attaining certainty regarding his immunity in receiving and conveying divine revelation (waḥy). Hence, a prophet must be infallible with respect to all sins, errors, and matters that would cause doubt or aversion among the people. On the other hand, there are instances in the Noble Qur'ān that exegetes and theologians have interpreted as the prophet's "abandoning the more meritorious act" (tark al-awlā), maintaining that tark al-awlā does not contradict infallibility. This article, through an analytical-critical approach and by presenting critiques of this view, clarifies that tark al-awlā by prophets, especially the *ulū al-ʿazm*, is incompatible with infallibility, both rationally and textually. The Qur'ānic verses that indicate this issue, when considered in light of authoritative exegeses, each have their own specific hermeneutical interpretation (ta'wīl), indicating that the prophet's choice was in the path of legislative and ontological guidance (hidāyat-i tashrīʿī wa takwīnī) and in leading toward what is desired. The research finding indicates that the non-selection of the more meritorious act (awlā) and the selection of the less meritorious act (ghayr-i awlā) is based on the prophet's knowledge. What appears to be the less meritorious act, according to theosophical and mystical thought, was in fact the more meritorious act given the existing exigencies, and the prophet chose the best option on the path of ontological and legislative guidance. Thus, the research finding is that the prophet, by virtue of his knowledge and infallibility, always chooses the more meritorious act (fi'l-i awlā) through his agency and will. If an act appears to be less meritorious, it merely appears so to us.

Cite this article: Asadi, H., & Hadizadeh Esfahani, F. (2025). A Re-examination of Tark al-Awlā (Abandoning the More Meritorious Act) and a Critique of Its Compatibility with the Infallibility ('Iṣmah) of the Prophets, with an Emphasis on the Theosophical-Mystical Approach. *Theology Journal*, 12(2), 149-177. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.22809.2062>.



© Author(s) retain the copyright.

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: 10.22034/pke.2026.22809.2062

1. Introduction

In Imāmī Shī'ī theology (kalām-i Imāmīyah), after establishing the necessity of the sending of prophets (wujūb-i bi'that-i anbiyā'), the most critical issue is the necessity of their infallibility ('iṣmah). Infallibility is the most fundamental presupposition for the authority (ḥujīyah) of the prophet's words and actions. The obligation to follow a prophet is contingent upon attaining certainty regarding his immunity in receiving and conveying divine revelation (waḥy). Hence, a prophet must be infallible with respect to all sins, errors, and matters that would cause doubt or aversion among the people.

On the other hand, the Noble Qur'ān refers to instances that exegetes (mufasssīrūn) and theologians (mutakallimūn) have interpreted as the prophet's "abandoning the more meritorious act" (tark al-awlā)—the commission of a permissible but less virtuous act while omitting a more virtuous one—maintaining that tark al-awlā does not contradict infallibility. This position has become widely accepted in mainstream theological discourse.

The present article, adopting an analytical-critical approach and drawing on rational ('aqlī) and transmitted (naqlī) proofs, demonstrates that attributing tark al-awlā to the prophets is incompatible with their absolute infallibility. The Qur'ānic verses pertaining to this issue, when considered in light of authoritative exegeses (tafāṣīr-i mu'tabar), each have their own specific hermeneutical interpretation (ta'wīl), indicating that the prophet's choice was made within the framework of ontological and legislative guidance (hidāyat-i takwīnī wa tashrī'ī) and in order to lead toward what is desired (īṣāl ilā al-maṭlūb). What appears to us as the less meritorious act is, in the domain of theosophy and mysticism (ḥikmat wa 'irfān), and considering existential and situational exigencies (iqtidā'āt), precisely the more meritorious act ('ayn al-awlā) and the best option on the path of guidance. Thus, the commission of a less meritorious act by a prophet is fundamentally impossible (muḥāl); it arises only from the limitations of our perceptual horizon.

The central research question is: Is the claimed compatibility of tark al-awlā with infallibility defensible on the basis of Imāmī rational and transmitted foundations, or not?

2. Methodology

This research was conducted using a descriptive-analytical method (rawish-i tawṣīfī-taḥlīlī). The data collection process was carried out through library-based research (muṭālī'ih-yi kitābkhānah-ī), and data were extracted from authoritative theological, exegetical, philosophical, and mystical sources using note-taking and index card techniques (fīshbardārī). Subsequently, data analysis was performed based on rational principles and the theoretical foundations of Imāmī theology, in order to examine the rational challenges to the prevailing view and to present a new foundation based on the theosophical-mystical approach.

The research draws on primary sources including: the Noble Qur'ān; authoritative Shī'ī exegeses such as al-Mīzān, Majma' al-Bayān, and al-Tibyān; philosophical works of Mullā Ṣadrā and other figures within the school of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta'āliyah); and classical works of Islamic mysticism (ʿirfān).

3. Findings

The findings demonstrate that the widely held view concerning the compatibility of tark al-awlā with infallibility faces several fundamental challenges.

3.1. Rational and Textual Challenges to the Compatibility Thesis

First challenge: Infallibility is founded upon divinely bestowed knowledge (ʿilm-i ʿināʾī wa iʿtāʾī). If tark al-awlā is understood as abandoning the truly more meritorious act (tark al-aḥsan al-waqiʾī), such a state would either imply a deficiency in the prophet's knowledge or entail his consciously preferring the less meritorious act over the more meritorious one—both of which are incompatible with the foundation of infallibility.

Second challenge: This analysis contradicts the principle of the prophet as an exemplary model (uswah). If a prophet were to perform a less meritorious act, either the absolute exemplarity of the prophet would be weakened, or the behavioral distinction between the prophet and the community would disappear altogether.

Third challenge: There is a conflation between the truly more meritorious act (aḥsan-i waqiʾī) and the apparently more meritorious act (aḥsan-i zāhirī). What appears from the limited horizon of human perception to be less meritorious may, within the divine system of ontological and legislative guidance and considering unseen interests (maṣāliḥ-i ḡhaybī), be the truly more meritorious act and the most excellent choice.

3.2. Re-examination of Qur'ānic Instances

An examination of the Qur'ānic instances commonly attributed to tark al-awlā—including the stories of Prophet Adam, Noah, Moses, Jonah, David, and the Prophet Muhammad—by referring to authoritative Imāmī exegeses and the views of philosophers and mystics, confirms the following:

In some cases, tark al-awlā in its real sense did not occur at all. For example, the prohibition addressed to Prophet Adam was directive (nahy-i irshādī) rather than legislative, or the act in question—such as Moses' defense of the oppressed—was, under specific circumstances, precisely the more meritorious act.

In other cases, the divine reproach (ʿitāb-i ilāhī) is pedagogical (tarbiyātī) in nature, intended to awaken the prophet's soul and the community, not as punishment for an erroneous action.

3.3. A Theosophical-Mystical Interpretation of Prophetic Repentance

From a mystical perspective, the repentance (*tawbah*) and seeking of forgiveness (*istighfār*) by prophets following these events indicate an existential return (*bāzgasht-i wujūdī*) from attention to the manifestations of multiplicity to the station of unity and reconnection with the Truth (*ḥaqq*). Such a return signifies dynamism on the path of infallibility and the continuation of the prophet's existential relationship with the Divine Source, not compensation for a lapse.

3.4. An Ontological Reading of the Prophet's Nature

The final solution of the research is founded upon an ontological (*wujūdshinākhtī*) reading of the reality of the prophet and his relationship with the realms of creation (*takwīn*) and legislation (*tashrīʿ*). In this reading, the prophet, as the "Perfect Human" (*insān-i kāmīl*), possesses two distinct yet mutually entailed existential dimensions:

The dimension of unity and absoluteness (*sāḥat-i jamʿ wa itlāq*): The station of unity and absolute witnessing. In this dimension, the prophet, having annihilated (*fanā*) his virtual determinations, becomes subsistent through God (*bāqī bi al-ḥaqq*) and observes multiplicities as a single light. In this dimension, there is no duality or otherness to allow any discussion of "more meritorious" (*awlā*) versus "less meritorious" (*ghayr-i awlā*).

The dimension of multiplicity and determination (*sāḥat-i kathrat wa taʿayyun*): The degree of the prophet's determination and manifestation in the natural world, where legislative guidance and the education of the community are realized. This dimension is the very act and attention to the partial manifestations of the divine names and attributes.

What is called *tark al-awlā* is, in reality, the prophet's conscious and mission-ordained descent (*tanazzul*) from the dimension of unity to the level of multiplicity—a descent undertaken not out of negligence or deficiency, but for the sake of realizing guidance and educating the community. This descent is a "luminous veil" (*ḥijāb-i nūrānī*)—a temporary and wise interval that is immediately followed by "existential repentance" (*tawbah-yi wujūdī*) and a return from attention to multiplicity toward the station of unity. From this perspective, the prophets' seeking of forgiveness is not a sign of regret for moral sin but an affirmation of this continuous return and the dynamism of infallibility within the legislative realm.

Thus, *tark al-awlā* is not only compatible with infallibility but is itself a manifestation of the actualization of infallibility within the context of legislative guidance. Through this descent and constant return, the prophet becomes a living and emulatable exemplar for human beings who dwell in the realm of multiplicity. In this way, the concept of *tark al-awlā* is transformed from a problem in conflict with infallibility into an issue that is not only compatible with it but also reveals its profound depth.

4. Conclusion

Based on the theosophical-mystical analysis, the commission of a less meritorious act by the prophets is impossible (mumtani'). This is because the prophet's knowledge is presential and intuitive ('ilm-i ḥuḍūrī wa shuhūdī), and his will, due to his existential proximity to God, is identical with the will of the Truth. What is superficially called tark al-awlā is, in reality, the truly more meritorious act within the systems of creation and legislation, appearing as less meritorious only from the limited horizon of our perception. This view, while preserving the absolute infallibility of the prophets, offers a coherent interpretation of the Qur'ānic verses and secures public confidence in the authority (ḥujyah) of prophethood.

Declarations

Authors' Contributions: Both authors share equal responsibility for the entire research, from the initial idea through to the final manuscript.

Data Availability Statement: Not applicable.

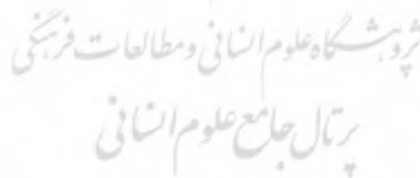
Acknowledgments: The authors declare that they have no acknowledgments to express.

Ethical Considerations: Ethical principles were upheld throughout the research and writing of this paper, and all authors verify this.

Funding: No external funding was obtained for this research.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors made no use of generative AI or AI-assisted tools in the composition of this article.





بازخوانی ترک اولی و نقد سازگاری آن با عصمت انبیا با تأکید بر رویکرد حکمی-عرفانی

حجت اسعدی^۱ و فاطمه هادی زاده اصفهانی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

رایانامه: h.asadi@um.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خواران دانشگاه مطهری، مشهد، ایران. رایانامه: fatemehhadizadeh07@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، عصمت، ترک اولی، نبی، هدایت تشریعی	در اندیشه امامیه پس از اثبات وجوب بعثت انبیاء، مهم‌ترین مسئله ضرورت عصمت ایشان است. لزوم اتباع از نبی متوقف بر حصول اطمینان از مصونیت او در دریافت و ابلاغ وحی الهی است؛ بنابراین نبی باید از جمیع گناهان، خطاها و اموری که موجب تشکیک و تنفر مردم می‌شود، معصوم باشد. از طرفی در قرآن کریم مواردی ذکر شده است که مفسران و متکلمان آن را به ترک اولی نبی تحویل برده و ترک اولی را منافی عصمت نمی‌دانند. در این نوشتار که با رویکرد تحلیلی و انتقادی سامان یافته است، با ذکر نقدهایی بر این نظر، روشن می‌شود که به لحاظ عقلی و نقلی، امکان ترک اولی در پیامبران الهی به‌ویژه پیامبران اولوالعزم منافی عصمت است و آیات قرآنی بیانگر این مسئله با نظر به تفاسیر معتبر هر یک تأویل خاص خود را دارد و بیانگر آن است که انتخاب نبی در مسیر هدایت تشریعی و تکوینی و ایصال به مطلوب بوده است. دستاورد پژوهش مبین این است که عدم اختیار اولی و انتخاب غیراولی بر اساس علم نبی است و آنچه غیراولی به نظر می‌رسد مبتنی بر اندیشه حکمی و عرفانی و با توجه به اقتضائات موجود اولی بوده و نبی بهترین گزینه را در مسیر هدایت تکوینی و تشریعی انتخاب کرده است؛ بنابراین دستاورد پژوهش عبارت از این است که نبی بر اساس علم و عصمت، اختیار و اراده همواره فعل اولی را اختیار می‌کند، و اگر فعلی غیراولی به نظر می‌رسد برای ما این گونه به نظر می‌رسد.

استناد: اسعدی، حجت؛ هادی زاده اصفهانی، فاطمه. (۱۴۰۴). بازخوانی ترک اولی و نقد سازگاری آن با عصمت انبیا با تأکید بر رویکرد حکمی-عرفانی. پژوهشنامه کلام، ۱۷۲(۲)، ۱۴۹-۱۷۷. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.22809.2062>



مقدمه

مبحث ترک اولی و نسبت آن با آموزه عصمت درباره غالب پیامبران الهی همواره موجب سؤال از سوی متفکران بوده است. از یک سو عصمت مهم‌ترین پیش فرض عقلانی برای پذیرش مقام نبوت و مسووع حجیت نبی در هدایت تشریعی بشر است، از سوی دیگر، در مصادر دینی مواردی از افعال برخی انبیاء علیهم السلام مطرح شده است که در بیان مفسران و متکلمان از آن به ترک اولی یاد می‌شود؛ یعنی انجام فعلی که اگرچه در حد گناه و نافرمانی از امر پروردگار نیست، چون گناه مخالفت با امر مولوی و ترک اولی مخالفت با امر ارشادی پروردگار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۸، ص. ۲۵۶؛ ج. ۱۴، ص. ۲۲۲)، اما مرتبه‌ای فروتر از اختیار فعل احسن یا به تعبیر لغویون فعل اُحَق یا أَجْدَر است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۵، ص. ۴۰۷). برخی محققان ترک اولی را ترک عمل مستحب دانسته و ارتکاب آن از انبیاء را جایز می‌شمارند (علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ص. ۱۱۴). پس نزد اندیشمندان مسلمان ترک اولی گناه نیست، چون گناه مستلزم عقاب و تنبیه است و ارتکاب آن از هیچ‌کس جایز نیست، اما ترک اولی فی‌نفسه اشتباه و گناه نیست، ولی به نسبت موقعیت و جایگاه فرد می‌تواند عمل ناشایستی تلقی شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۳، ص. ۳۲۴).

حال سخن در این است که آیا واقعاً ترک اولی از سوی پیامبران الهی با اصل عصمت سازگار است یا در تعارض؟ عصمتی که لطفی از جانب پروردگار و ملکه بازدارنده‌ای است که مانع از آن می‌شود که معصوم علی‌رغم توانایی و قدرت بر ترک طاعات یا ارتکاب معاصی، چنین کند (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص. ۳۰۱). در نگاه دقیق و بنا بر ادله عقلی به نظر می‌رسد این امر منافی عصمت باشد، زیرا نبی مبعوث از سوی خداوند باید بین فعل غیراولی و اولی یا حسن و احسن، دومی را اختیار کند، زیرا همواره انتظار از عقلا چنین است. اگر کسی دچار مغالطه و غلبه حس و وهم بر عقل نشود، دومی را انتخاب می‌کند. طبیعتاً انبیاء که اعقل عقلا هستند به طریق اولی باید این انتخاب را انجام دهند. مسئله زان رو ابهام بیشتری می‌یابد که این افعال ترک شده عقوبت و پیامدهای احتمالی دارد که هرچند برخی چون خواجه نصیر آن را عقوبت ندانسته بلکه برانگیختن حق برای توجه نبی به امر اولی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص. ۳۷۱)، اما باز با لطف بودن عصمت از یک سو و با جایگاه نبی و مأموریت الهی او از سوی دیگر در تعارض است، زیرا خداوند نبی را مبعوث کرده، به او عصمت عطا می‌کند، اما نبی نظیر دیگر انسان‌ها که از علم عنائی و عصمت اعطائی برخوردار نیستند عمل نموده و فعلی را اختیار می‌کند یا قصد اختیار آن را دارد که رضایت الهی در آن نیست، درحالی‌که نبی باید مقامی را واجد باشد فراتر از انسان‌های عادی که از عصمت برخوردار نیستند، زیرا برخی از آنچه به انبیاء نسبت داده می‌شود از انسان‌های عادی هم انتظار ارتکاب آن نمی‌رود چه رسد به نبی معصوم و مبعوث خداوند. پس ترک اولی هم با شأن نبی، هم با مقام عصمت به‌عنوان لطف الهی و هم با عدالت الهی ناسازگار است که خداوند نبی خود را عقوبت کند بابت آنچه از دایره عصمت او خارج است. مسئله مذکور همواره مبهم‌تر می‌شود زمانی که عصمت امری ذاتی در نهاد انسان معصوم نباشد. اندیشمندان مسلمان معتقدند اگر انسان به مرتبه‌ای برسد که نه خطا ورزد و نه دچار فراموشی شود، این به سبب عاملی بیرونی و خارج از ذات اوست که انسان را به این درجه یعنی عصمت می‌رساند (مفید،

۱۴۱۴، ص. ۱۲۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). پس این عامل بیرونی جز ذات حضرت حق و عنایت ازلی او نیست. دوباره سؤال می‌شود آیا این علم عنائی و اعطائی حق ناقص بوده است که مانع تشخیص اولی از غیراولی شده است؟ یا امر به نبی واگذار شده است و نبی چنین اختیار کرده است؟ اولی که تالی فاسدهای زیادی دارد از جمله آنکه با لطف الهی ناسازگار است، دومی هم محل تأمل است، زیرا عقوبت بعدی در پی دارد. پس باید راه‌حلی را کاوید که در آن به این سؤالات پاسخ دقیقی دهد و زمینه حل مسئله را فراهم کند.

در این مقاله که از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی بهره‌مند است و مطالب آن با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به‌ویژه آثار کلامی و تفسیری گردآوری شده است، بنا داریم نگاهی نقادانه بر رویکردهای ناصواب داشته تا از فراسوی آن به تحلیلی دقیق از مسئله دست یابیم. این فرایند با تمسک بر منابع نقلی و اصول عقلانی سعی دارد تعارض میان عصمت و آنچه از آن به ترک اولی یاد شده است با نگاهی حکمی و عرفانی رفع کند.

بنابراین مسئله محوری این پژوهش، تعیین نسبت میان عصمت مطلق انبیا با موارد عتاب‌آمیز در قرآن است که در سنت تفسیری و کلامی به ترک اولی تعبیر شده است. پرسش اصلی این است: آیا می‌توان آیاتی را که ظاهراً حاکی از انتخاب غیراولی توسط پیامبران است به گونه‌ای تفسیر کرد که با عصمت مطلق ایشان ناسازگار نباشد؟ این نوشتار می‌کوشد تا با نقد تقریر مشهور از سازگاری ترک اولی و عصمت و با ارائه خوانشی حکمی-عرفانی نشان دهد که افعال منسوب به انبیا در قرآن حتی در مواردی که ظاهراً غیراولی می‌نمایند، در واقع گزینشی آگاهانه و مطابق با مصلحت الهی در نظام هدایت تکوینی و تشریعی بوده است.

پیشینه تحقیق

در بررسی مسئله رابطه عصمت انبیاء و ترک اولی در نسبت با موضوع حاضر دو دیدگاه وجود دارد: نخست، آنکه دیدگاه مشهور امامیه یعنی سازگاری عصمت با ترک اولی را بیان می‌کنند، نظیر تبیینی نو از مسئله عصمت و واکاوی نظریه سهو النبی (هاشمی تنکابنی، ۱۳۹۲). دوم، آنکه ترک اولی را منافای با عصمت می‌دانند؛ نظیر پژوهشی که با نگاهی انتقادی به نظریه ترک اولی، معتقد است پذیرش ترک اولی شیعه را در زمینه دفاع عقلانی از عصمت پیامبران با چالش روبه‌رو می‌کند، چون ترک اولی به معنای ترک فعل بهتر، نوعی قصور است که با عصمت، قاعده لطف، اعتماد عمومی، وثاقت قول نبی و تبعیت مطلق از نبی تعارض دارد. سپس نتیجه می‌گیرد که عصمت مطلق از هر لغزشی برای تحقق غرض رسالت ضروری نیست و پذیرش میزان اندکی خطا در زندگی انبیاء ممکن است (اترک، ۱۳۹۷).

مقاله حاضر با تحلیل و بررسی مسئله بیان می‌کند که هر دو دیدگاه مذکور در تبیین مسئله نقصان دارد؛ نگاه دوم پذیرفته نیست، چون وثاقت نبی را مخدوش می‌کند و با مبانی عقلی ناسازگار است؛ نگاه نخست نیز با تفسیر و تقریری که نزد مشهور وجود دارد با مبانی عقلی ناسازگار است. لذا نوآوری اصلی این مقاله در تبیین سازوکار علم نبی است و همچنین اراده الهی برای تحقق اهداف هدایتی است.

ضرورت تبیین حقیقت عصمت در بحث ترک اولی

برای آنکه بحث ترک اولی بتواند جایگاه مفهومی روشنی بیابد، ناگزیر باید ابتدا مفهوم عصمت تبیین شود، زیرا تعیین نسبت ترک اولی با عصمت بدون تعریف دقیق عصمت، دچار ابهام و خلط خواهد شد. در اندیشه امامیه، بحث از عصمت انبیاء از بنیادی‌ترین مباحث کلامی است و پیش‌فرض عقلانی پذیرش مقام نبوت به شمار می‌آید؛ چراکه وثاقت گفتار و رفتار پیامبر و امکان اعتماد عمومی به او بدون عصمت قابل تبیین نیست.

بر اساس دیدگاه مشهور، انبیاء الهی چه پیش و چه پس از بعثت، از هرگونه گناه کبیره و صغیره، چه عمدی و چه سهوی، مصون‌اند و این عصمت همه شئون وجودی نبی را دربرمی‌گیرد (فضل بن شاذان، ۱۳۶۶، ص. ۴۲؛ مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۶). از این رو، عصمت امری محدود به دریافت و ابلاغ وحی نیست، بلکه ساحت فردی، اجتماعی و رفتاری پیامبر را نیز شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶).

تلازم عصمت با لطف الهی

عصمت انبیاء و امامان در اندیشه امامیه لطف الهی است که مقرب به طاعت و مبعّد از معصیت است (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص. ۳۰۱). بنابراین عصمت به معنای سلب اختیار یا ناتوانی از ارتکاب معصیت نیست، بلکه ملکه‌ای نفسانی است که مانع صدور خطا، سهو و معصیت از پیامبر می‌شود (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸). در نگاه دقیق و بنا بر ادله عقلی به نظر می‌رسد این امر منافی عصمت باشد، زیرا نبی مبعوث از سوی خداوند باید بین فعل غیراولی و اولی یا حسن و احسن، دومی را اختیار کند، زیرا همواره عاقلان اگر دچار مغالطه و غلبه حس و وهم بر عقل نشوند، دومی را انتخاب می‌کنند. طبیعتاً انبیاء که ا عقل عقلا هستند به طریق اولی باید این انتخاب را انجام دهند. مسئله زان رو ابهام بیشتری می‌یابد که این افعال ترک شده عقوبت و پیامدهایی دارد که هرچند برخی چون خواجه نصیر آن را عقوبت ندانسته بلکه برانگیختن حق برای توجه نبی به امر اولی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص. ۳۷۱).

قلمروی عصمت

برای روشن شدن این مسئله که ترک اولی مربوط به کدام حوزه و قلمرو و شئون معصوم است، باید ابتدا قلمروهای عصمت و دیدگاه‌های پنج‌گانه در افعال و احوال شخصی آنان بیان شود.

عصمت انبیاء دست‌کم در چهار حوزه اصلی مطرح می‌شود:

اول، در حوزه اعتقادات که جمیع مسلمانان در عصمت انبیاء از کفر و بدعت متفق‌القول هستند؛ دوم، در حوزه شرایع و احکام الهی که در این حوزه نیز همگان اتفاق نظر دارند که تحریف و خیانت در انتقال شریعت، چه عمدی و چه سهوی، از سوی پیامبران جایز نیست، زیرا در غیر این صورت اعتماد به شرایع از بین می‌رود؛

سوم، در حوزه فتوا دادن نیز خطای عمدی در فتوا از پیامبران را جایز نشموده‌اند؛

اما در حوزه چهارم یعنی افعال و احوال شخصی انبیاء و در مورد خطای سهوی ایشان اختلاف نظر وجود دارد:

دیدگاه اول: قائلان به جواز ارتکاب گناهان کبیره و صغیره؛
 دیدگاه دوم: برخی به عدم جواز ارتکاب عمدی کبیره مطلقاً و جواز ارتکاب عمدی صغیره غیرمنقره شدند؛
 دیدگاه سوم: برخی قائل به عدم جواز ارتکاب عمدی کبیره و صغیره و جواز صدور گناه به جهت خطا در تأویل و تفسیر شدند؛
 دیدگاه چهارم: برخی معتقد به عدم جواز ارتکاب کبیره و صغیره چه عمدی و چه به جهت خطا در تأویل و تفسیر هستند که سهو و نسیان را جایز می‌دانند؛ با این حال انبیاء به دلیل برخورداری از علم کامل‌تر سزاوار است که هوشیارتر باشند و به سبب این سهو مورد عتاب قرار می‌گیرند؛
 دیدگاه پنجم: قائلان به عدم جواز ارتکاب کبیره و صغیره چه عمدی، چه به جهت تأویل و چه به جهت سهو و نسیان به طور مطلق (فخر رازی، ۱۴۰۹، ص. ۸۹).
 در ادامه، هر یک از این دیدگاه‌ها بررسی می‌شود تا دیدگاه صحیح و سازگار با مبانی فلسفی و نقلی عصمت انبیاء روشن شود.

بررسی دیدگاه‌های مطرح شده در باب عصمت انبیاء در افعال و احوال شخصی

اهمیت بررسی این دیدگاه‌ها در آن است که هر یک، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، امکان یا عدم امکان صدور ترک اولی از پیامبران را مفروض می‌گیرند. در واقع، اختلاف در تحلیل افعال شخصی نبی منشأ اختلاف در تفسیر آیات ناظر به ترک اولی شده است.
 دیدگاه اول با غرض بعثت و قاعده لطف الهی در تضاد است، چون عدم اعتماد مردم و نقض غرض بعثت را که هدایت مردم است در پی دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۳، ص. ۳۳۷). این دیدگاه عقلاً و نقلاً (احزاب، ۲۱) با مقام نبوت جمع نمی‌شود.

دیدگاه دوم کمال عصمت را نقض می‌کند، زیرا ارتکاب گناه حتی صغیره مخالفت با فرمان الهی است و همچنین اعتماد مطلق به صدق گفتار نبی در ابلاغ وحی را از بین می‌برد (علم الهدی، ۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۶). از طرفی معیار تنفر مردم، معیاری نسبی و روانی است و نمی‌تواند ضابطه‌ای برای جواز یا عدم جواز فعل نبی باشد.
 دیدگاه سوم با اصل علم کامل پیامبر به احکام و تأویل شریعت ناسازگار است، زیرا قرآن کریم تصریح دارد که پیامبر در تشخیص و تطبیق احکام الهی دچار خطا نمی‌شود (نجم، ۳-۴). اگر پیامبر در تأویل دچار خطا شود، حجیت گفتار و فعل او از بین می‌رود و مردم حق خواهند داشت در صحت وحی نیز تردید کنند. خطا در تفسیر و تأویل به معنای نقض در علم نبی است، در حالی که علم نبی لدنی و موهبت الهی است و با جهل یا اشتباه جمع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۳، ص. ۳۴۱؛ ج. ۱۹، ص. ۲۷؛ مرتضوی، ۱۴۰۰، ج. ۲، ص. ۴۶۵). این دیدگاه با مقام علمی و وحیانی پیامبران و نیز با قاعده لطف هم ناسازگار است.

دیدگاه چهارم منجر به تردید مردم در صحت نقل وحی می‌شود، زیرا مردم نمی‌توانند میان امور شخصی و وحی تفکیک قائل شوند. پس سهو و نسیان بر پیامبر به طور مطلق جایز نیست، نه در امور دینی و شرعی و نه در امور غیرشرعی (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص. ۳۰۵). سهو و نسیان حتی اگر در عبادات یا رفتارهای عادی

باشد با مقام کامل‌ترین انسان و اسوه هدایت ناسازگار است. پذیرش سهو در واقع به معنای پذیرش نوعی خلل در علم نبی است، درحالی که عصمت عنایی و اعطائی از جانب خداست. دیدگاه پنجم قول مختار است و مطابق با قاعده لطف، خداوند هدف از بعثت را هدایت انسان قرار داده است. تحقق این هدف نیازمند اعتماد کامل به نبی است، و این اعتماد جز با عصمت مطلق ممکن نیست. مطابق با عقل، پیامبران عقل عقلا هستند؛ بنابراین همواره فعل احسن را انتخاب می‌کنند و ترک احسن از آنان صادر نمی‌شود.

شواهد نقلی هم مؤید دیدگاه فوق و طارد دیدگاه‌های دیگر است. به عنوان مثال آیات قرآنی «ما ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَى» (نجم، ۲)، «ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» (نجم، ۳)، «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۲۱)، دلالت دارند بر اینکه گفتار و رفتار نبی سراسر هدایت است و هیچ لغزشی در آن راه ندارد. چون پیامبر، پیام الهی را صرفاً از طریق زبان و سخن خود منتقل نمی‌کند، بلکه وجود، سیرت و کنش‌های او، ابلاغ عینی و تجسم‌یافته آن پیام است. آیه ۲۱ سوره احزاب پیامبر را الگویی نیکو معرفی می‌کند. اگر امکان ارتکاب گناه برای پیامبر وجود داشته باشد، تناقض پدید می‌آید؛ او چگونه می‌تواند الگویی معتبر باشد درحالی که ممکن است برخلاف پیامی که آورده عمل کند؟ بنابراین، عصمت تحقق‌بخش هدف رسالت و شرط امکان مطلق و پیروی بی‌قید و شرط از اسوه نبوی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج. ۹، ص. ۲۳۸). پس از نظر شیعه امکان ندارد پیغمبر در گفته خود عمداً یا سهواً دچار اشتباه شود (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۳۲)، و مقام نبوت مستلزم برخورداری از عصمت مطلق است که امتناع صدور هرگونه خطا، سهو، معصیت از پیامبران را در پی دارد، و علاوه بر دریافت، حفظ و ابلاغ وحی؛ تمامی شئون وجودی نبی، اعم از ساحت فردی و اجتماعی، اخلاقی و رفتاری را دربرمی‌گیرد. ضرورت این شمول عصمت، از اصل اعتماد سرچشمه می‌گیرد؛ چرا که پیامبر تجلی‌گاه اراده الهی و مصداق انسان کامل است پس حتی قبل از دوران رسالت باید به گونه‌ای باشد که حجیت کلام و الگوپردازی از سیره او، بدون کمترین دغدغه تعارض، ممکن گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶).

بر اساس آنچه گذشت، محل نزاع در بحث ترک اولی، حوزه اعتقادات، ابلاغ وحی و تشریع احکام نیست بلکه صرفاً افعال و احوال شخصی پیامبران است؛ افعالی که از یک سو با عصمت مطلق امامیه سنجیده می‌شوند و از سوی دیگر، در ظاهر آیات قرآن مورد عتاب قرار گرفته‌اند. در فصل بعد، با توجه به این مبانی و نقد دیدگاه‌های پنج‌گانه، تعریف و اشکالات ترک اولی و مصادیق قرآنی ترک اولی بررسی می‌شود تا روشن گردد آیا این موارد با عصمت مطلق امامیه قابل جمع هستند یا نه.

تعارضی یا عدم تعارض ترک اولی با عصمت

در نظر برخی محققان، ترک اولی به معنای رها کردن بهترین فعل ممکن است که دو مصداق اصلی دارد؛ یکی وقتی است که فرد فعل برتر را رها کند و به جای آن، فعل نیک کم‌فضیلت‌تری را انجام دهد؛ و دیگری وقتی است که فرد عمل مباحی را ترک کند که انجامش توصیه شده است. در چنین مواردی، عتاب و اشاره‌ای که

وجود دارد، جنبه تشویق و ترغیب به انجام عمل نیک را دارد، نه اینکه به عنوان عقوبت بر ترک آن تلقی شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج. ۴، ص. ۵۹۹).

ادله ناسازگاری ترک اولی با عصمت و منشأ آن

با وجود اینکه متکلمان بین گناه و ترک اولی تفکیک قائل شده‌اند، اما این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا صدور ترک اولی از پیامبران با اصل عصمت سازگار است یا در تعارض با آن قرار دارد؟ منشأ این تعارض ظاهری، آن است که ترک اولی گاه به گونه‌ای تفسیر شده که گویی مستلزم نقص در علم نبی یا ترجیح فعل مرجوح است؛ حال آنکه چنین برداشتی با مبنای امامیه ناسازگار است (سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). اگر عصمت، ملکه‌ای مبتنی بر علم عنائی الهی باشد، این پرسش پیش می‌آید که آیا این علم ناقص بوده که مانع تشخیص اولی از غیراولی نشده است، یا آنکه امر به تشخیص اولی به خود نبی واگذار شده و او آگاهانه غیراولی را برگزیده است؟ هر دو فرض، تالی فاسدهایی دارد و با لطف الهی، عدالت خداوند و شأن نبوت ناسازگار است (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸). در سنت کلامی و تفسیری امامیه، دیدگاه مشهور آن است که ترک اولی با عصمت پیامبران منافاتی ندارد. بر اساس این تقریر، ترک اولی نه به معنای ارتکاب گناه است و نه مخالفت با امر مولوی الهی، بلکه صرفاً ترک فعلی است که نسبت به فعل دیگر، در مرتبه‌ای پایین‌تر از احسن قرار دارد (علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ص. ۱۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۳، ص. ۳۲۴). بر همین اساس، بسیاری از مفسران امامیه کوشیده‌اند عتاب‌های قرآنی نسبت به پیامبران را در چارچوب ترک اولی تفسیر کنند تا اصل عصمت محفوظ بماند. این دیدگاه، به ظاهر راه‌حلی برای جمع میان آیات عتاب و آموزه عصمت ارائه می‌دهد، اما، در صورت عدم تنقیح مبانی، خود با چالش‌های عقلی و کلامی مواجه می‌شود.

اشکال نخست: ناسازگاری با علم نبی

یکی از مبانی اساسی عصمت در اندیشه امامیه، علم ویژه و عنائی پیامبر است. عصمت به عنوان لطف الهی، مبتنی بر علمی است که نبی را همواره به تشخیص و انتخاب احسن واقعی افعال سوق می‌دهد. عصمت امری ذاتی در نهاد انسان معصوم نیست، و اندیشمندان مسلمان معتقدند عامل بیرونی و خارج از ذات است که سبب رسیدن انسان به ملکه عدم گناه، خطا و فراموشی یعنی عصمت است (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳).

بر این اساس، اگر ترک اولی به معنای ترک فعل احسن واقعی تفسیر شود، لازمه آن یا نقص در علم نبی است یا ترجیح آگاهانه فعل غیراولی. هر دو فرض با مبنای امامیه ناسازگار است. از این رو، نظریه جواز ترک اولی، در صورتی که به ترک احسن واقعی حمل شود، مستلزم تالی فاسدهایی است که با تعریف امامیه از عصمت قابل جمع نیست.

اشکال دوم: تعارض با اصل اسوه بودن پیامبر

از دیگر مبانی مهم عصمت در اندیشه امامیه، اسوه بودن پیامبر در تمام شئون گفتاری و رفتاری است. عصمت، ضامن اعتماد عمومی و امکان الگوگیری کامل از سیره پیامبر است؛ به گونه‌ای که کمترین خدشه‌ای

در آن، اصل حجیت فعل نبی را با تردید مواجه می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۹، ج. ۹، ص. ۲۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶). اگر پذیرفته شود که پیامبر در برخی موارد فعل غیراولی را انجام داده است، این پرسش پدید می‌آید که آیا تبعیت از آن فعل برای امت نیز غیراولی است یا خیر؟ اگر غیراولی باشد، اسوه بودن پیامبر مخدوش می‌شود، و اگر غیراولی نباشد، تمایز میان فعل پیامبر و فعل امت فاقد ضابطه روشن خواهد بود. این مسئله، به‌ویژه با توجه به اطلاق عصمت در همه شئون وجودی نبی، چالشی جدی برای نظریه جواز ترک اولی ایجاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶).

اشکال سوم: خلط میان ترک اولی و ترک احسن واقعی

یکی از خلط‌های اساسی در تقریر مشهور ترک اولی، عدم تفکیک میان «ترک احسن واقعی» و «ترک احسن ظاهری» است. در بسیاری از موارد، آنچه به‌عنوان ترک اولی معرفی شده، مبتنی بر برداشت ظاهری و انسانی از موقعیت است، نه بر مصلحت واقعی فعل در نظام هدایت تکوینی و تشریعی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۳، ص. ۳۴۱). از منظر مبانی امامیه، فعل پیامبر همواره در اوج کمال و متناسب با اقتضائات واقعی هر موقعیت است، و نمی‌توان آن را به‌عنوان ترک مرتبه ممکن برتر تفسیر کرد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). بنابراین، نسبت دادن ترک اولی به پیامبر، در صورتی که به‌معنای ترک احسن واقعی باشد، با حقیقت عصمت ناسازگار است، و اگر به‌معنای ترک احسن ظاهری باشد، اساساً ترک اولی واقعی تحقق نیافته است.

مصادیق ترک اولی در قرآن

در متون دینی در ادیان الهی مواردی ذکر شده است که مبین خطا، سهو یا ترک اولی از انبیاء الهی است؛ این مسئله در متون دینی اسلامی هم کمابیش وجود دارد. برخی موارد در کتاب قرآن و برخی در منابع روایی و تاریخی ذکر شده است. در این پژوهش برای جلوگیری از اثبات وثاقت مباحث تاریخی و بررسی سندی، مواردی که در متون تاریخی و روایی بیان شده است مورد توجه نیست و تنها به بیان آنچه در قرآن کریم بیان شده است اکتفا می‌شود، و این امر به‌دلیل اتقان قرآن وافی به مقصود است. براین اساس مواردی از ترک اولی پیامبران که در قرآن آمده، به شرح زیر است:

۱. نزدیک شدن حضرت آدم (ع) به شجره ممنوعه و خوردن از آن که منجر به هیوط ایشان شد (اعراف، ۱۹-۲۴).

۲. درخواست حضرت نوح (ع) در نجات پسر کافر خود از طوفان که به تعبیر حضرت از روی جهل صورت پذیرفت؛ حضرت او را از اهل خود خواند و درحالی که در قرآن از او به «عمل غیر صالح» و «غیر اهل حضرت نوح» یاد شده است (هود، ۴۵-۴۷).

۳. ورود حضرت موسی (ع) به مدین و کشتن مرد قبطی به‌صورت غیرعمد در پاسخ به درخواست یکی از بنی اسرائیل در مقابل دشمنی ایشان (قصص، ۱۵-۱۶).

۴. ماجرای حضرت یونس (ع) و ترک قوم خویش قبل از دریافت اذن الهی (یا نومییدی از هدایت آن‌ها) و رفتن به‌سوی کشتی (صافات، ۱۳۹-۱۴۸؛ انبیاء، ۸۷).

۵. ترک اولی حضرت داوود (ع) در عجله در داوری میان دو برادر (ص، ۲۶-۱۷).
 ۶. ماجرای حضرت محمد (ص) در اجازهٔ معافیت به منافقان برای عدم شرکت در جنگ (توبه، ۴۳).
 آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، ترک فعل اولی از نبی است، لکن سخن در اصل این مطلب و چرایی آن می‌باشد که آیا واقعاً اموری خارج از اراده و خواست الهی و انجام فعلی غیرمطابق با واقع است یا خیر. راه اول در حل مسئله توجه به بیان مفسران است که خود منجر به رفع برخی تعارضات می‌شود، و دلایل حکمی و عرفانی هم از پس آن، مؤید و راه‌حل نهایی خواهد بود.

رویکرد تفسیری در بررسی مصادیق قرآنی ترک اولی

یک روش تبیین مسئله ترک اولی مراجعه به مفسران و قرآن‌پژوهان است که به اصول تفسیری قرآن و شأن نزول آیات و فهم آیات در کنار هم آشنا هستند. بر این اساس:

۱. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت آدم (ع).

صدرالمتألهین نهی الهی را نهی تنزیهی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۱۶). در نظر او، باطن این مسئله الزاماً باید رخ می‌داد، چون این عمل سببی مقدر برای انتقال به زمین بوده بدون آنکه موجب مؤاخذه باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۱۷). یا به تعبیر علامه طباطبائی، که میان «امر ارشادی» و «امر مولوی» تفکیک می‌کند، نهی خداوند را از قبیل نهی مولوی نمی‌داند که تخلف از آن مصداق معصیت و نافرمانی باشد، بلکه نهی ارشادی بوده است. نکتهٔ دیگر در المیزان، تمایز قائل شدن بین بهشت برزخی و بهشت جاویدان اخروی است. بهشت آدم، باغی آسمانی و برزخی بوده که غرایز بشری در آن فعال بود، و هدف از قراردادن آدم در آن، آزمودن و آماده‌سازی وی برای زندگی در زمین و پیمودن مسیر تکامل از طریق تکلیف و امتحان او بود؛ بنابراین، هبوط او انتقال به مرحله‌ای جدید از حیات بشری بود که لازمهٔ رسیدن به کمال نهایی و قرب الهی (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۱۸)، و یک حالت جدید برای تکامل و رشد بود (قمی، ۱۴۰۴، ج. ۱، صص. ۴۳ و ۲۲۵). البته برخی چون فخر رازی هم معتقد است این آیه دلالت بر صدور گناه بزرگی از آدم (ع) دارد، اما این گناه مربوط به قبل از نبوت ایشان است، و لذا بر اساس مبانی او ایرادی بر آن مترتب نیست، و با این تقدیر اشکال از اساس برطرف می‌شود (فخرالدین رازی، بی‌تا، ج. ۱۴، ص. ۵۱).

۲. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت نوح (ع).

در المیزان بر این نکته تأکید می‌شود که نوح به هیچ وجه قصد نداشت برخلاف حکم الهی، که نابودی کافران بود، عمل کند. او بر اساس ظاهر فرزندش را از اهل خود می‌پنداشت؛ بنابراین مقصودش این بود که او از مؤمنان است و وعدهٔ نجات حق شامل حال او نیز می‌شود. پاسخ الهی در حقیقت پرده از یک واقعیت غیبی برداشت؛ اینکه پسر ت به دلیل عمل غیرصالح (کفر باطنی) از دایرهٔ اهل ایمان خارج شده است. عبارت «فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یک نهی پیشگیرانه است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۲۲۲؛ رشیدرضا، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۶۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۴۵۰). صدرالمتألهین با دقت خاصی بین نبوت صوری و قرابت معنوی تفاوت قائل شده و نسبت فرزندی پسر نوح را مربوط به نبوت صوری می‌داند و نه قرابت

معنوی؛ پس مراد از اهل، اهل صالح است و لذا اینجا نوح مرتکب هیچ عمل ناشایستی نشده بود و تنها در خصوص امر ظاهر حکم کرده است که با زنهار حق به حکم باطن پی برده و لذا با پناه بردن به خدا نشان می‌دهد که او بلافاصله از خطای «احتمالی» جلوگیری کرد. بنابراین او هم اهل را قربت ایمانی می‌داند نه نسبی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۱۸).

۳. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت موسی (ع)

علامه در المیزان بر غیرعمدی بودن این فعل تأکید می‌کند. استفاده از واژه «وَكْرَهَ» به معنای زدن با مشت یا کف دست به جای «قتله» نشان‌دهنده غیرعمدی بودن حادثه است. موسی قصد دفاع از مظلوم را داشت، نه قتل ظالم. توضیح موسی که گفت «هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» به این معناست که این درگیری و نزاع و پیامدهای ناخواسته آن، از القائات شیطان است، که دشمن آشکار همراه‌کننده انسان‌ها است. موسی از این حادثه اظهار انزجار و ندامت می‌کند. استغفار موسی نیز، چون او مرتکب گناهی نشده بود، در واقع طلب دفع عواقب دنیوی این عمل بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۶، ص. ۱۷). فخر رازی در این مورد هم طبق مبنای کلامی خود پیش می‌رود و می‌گوید این عمل حضرت موسی یا قبل از نبوت بوده یا یک خطای غیرعمد در حین دفاع از مظلوم. عکس‌العمل فوری موسی در استغفار و پاسخ الهی، بر این دلالت می‌کند که قضیه، تربیت الهی و آموزش درس‌های عمیق برای همه بشریت است (فخر رازی، بی‌تا، ج. ۲۴، ص. ۲۲۵).

۴. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت یونس (ع)

علامه طباطبایی با تکیه بر فعل «إِذَا»، که به معنای فرارکردن عبد از مولایش است، عمل یونس را معصیت نمی‌داند، چرا که خداوند از قبل او را نهی نکرده بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۷، ص. ۲۴۷). طبق تفسیر صافی، وقتی یونس قوم خود را رها کرد، این اقدام بدون اذن خاص الهی بود و او پیش از آنکه خداوند دستور خروج دهد، اقدام به ترک قومش کرد. این اقدام از جانب پیامبری که باید صبر پیشه کند، عملی ناپسند تلقی شد. نکته مهم دیگر مسئله غضب حضرت است که از روی غیرت دینی و برای خدا بود، ولو حضرت در تشخیص خود صائب نبود (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۴۲۵؛ ج. ۶، ص. ۲۰۰). اما قول علامه طباطبایی دقیق‌تر است؛ اینکه خداوند متعال امر به ترک قوم نکرده بود، اما نهی از آن هم ننموده بود. هرچند این ابتلاء «تربیتی الهی» بود برای آنکه یونس به کمال برتر و درجات بالاتر برسد. علامه تأکید می‌کند که تسبیح یونس فقط گفتن «سُبْحَانَ اللَّهِ» نبود، بلکه یک تحول وجودی بود که در قالب ذکر بیان شد. و «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» یک «منظومه معرفتی» است که سه دستاورد برای یونس دارد: اول، توحید افعالی را محقق می‌سازد؛ دوم، اعتراف به ظلم وجودی و سقوط از منیت و ارتقاء به فنای ذاتی است؛ و سوم، نشان می‌داد که استجابات الهی به حالات و کیفیات قلوب است و «كَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ» نیز یک سنت الهی است. این، پاسخ الهی به آن تسبیح و انابت است. سپس خداوند او را دوباره به سوی قوم می‌فرستد، که نماد تکامل و بازگشت به مقام عبودیت است. این نشان‌دهنده پیچیدگی و عظمت نقشه الهی در عالم تکوین است که ممکن است از دید بندگان پنهان بماند (فخر رازی، بی‌تا، ج. ۲۲، ص. ۱۷۸).

۵. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت داوود (ع)

داستان داوود و دو متخاصم که از دیوار محراب بر او وارد می‌شوند، نمایشی نمادین از تقابل و تعامل میان قوه قضاوت بشری و ارادهٔ تکوینی الهی است. محراب، که جایگاه مناجات است، در این روایت حجره یا مرزی است که عالم ملکوت از طریق آن با عالم ملک ارتباط برقرار می‌کند. ورود متخاصمان از دیوار، نشان‌دهندهٔ نقض قوانین طبیعی و مداخله‌ای مستقیم از سوی عالم غیب است. این مداخله، زمینه‌ساز یک آزمون برای پیامبری است که هم حاکم و داور و هم بنده و هم خلیفهٔ الله است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۷، ص. ۱۹۱). علامه فهم حال داوود را در فهم تمایز میان «فزع»، «خوف» و «خشیت» برای دفاع از عصمت نبوی می‌داند. «خشیت» ترسی مبتنی بر ادراک و معرفت است و در برابر خداوند فضیلت شمرده می‌شود؛ «خوف» ترسی مرتبط با عمل و غریزهٔ بقاست که می‌تواند طبیعی و مفید باشد؛ اما «فزع» را انقباض و نفرتی می‌داند که در مواجهه با منظره‌ای هول‌انگیز به انسان دست می‌دهد. این معنا واکنشی پیشاشناختی و پیشاخلاقی است و از ردایل به شمار نمی‌رود؛ بنابراین، نسبت فزع به داوود نقصی برای او محسوب نمی‌شود. صدرالمتألهین در تفسیر القرآن الکریم و علامه در المیزان تمایل به غیرطبیعی بودن واقعه دارند و اینکه متخاصمان، ملائکه‌ای تمثیل‌یافته در قالب بشر بودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۲۰). به تبع، قضاوت در ظرف تمثیل تابع قوانین تکلیف در عالم ماده نیست، و هرگونه قضاوت در آن، هرچند به ظاهر خطا، گناه شمرده نمی‌شود؛ استغفار و توبه در آن عالم نیز متناسب با همان فضا معنا می‌یابد. علامه در تحلیل پاسخ داوود «لَقَدْ ظَلَمَک»، دو احتمال را مطرح می‌کند: اول، قضاوت فرضی و تقدیری؛ یعنی داوود نگفت «او به تو ظلم کرده»، بلکه گفت «اگرچنان‌که تو می‌گویی باشد، او به تو ظلم کرده است»؛ دوم، قضاوت در عالم تمثیل که همان‌طور که بیان شد، تبعات قضاوت در این فضا عینی نیست. هر دو صورت با عصمت سازگار است. همچنین در تحلیل «وَوَظَّنْ دَاوُدُ أَنَّ مَا فَتَنَاهُ»، علامه تأکید می‌کند که «ظن» در اینجا به معنای یقین و علم است. داوود با قطعیت دریافت که این آزمونی الهی بوده است. استغفار بی‌قیدوشرط و بی‌درنگ او گواه این یقین است. این حادثه، زمینه‌ای شد تا موهبت‌های پیشین داوود مانند حکمت و فصل الخطاب، در صحنهٔ عمل متجلی و تصفیه شود. خطای ظاهری او در این صحنهٔ تمثیلی، نقطهٔ عطفی برای رشد و تعالی او بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۷، ص. ۱۹۲).

۶. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت محمد (ص)

این آیه نشان‌دهندهٔ لطف و حمایت ویژهٔ الهی از پیامبر اکرم (ص) است. با استناد به دیدگاه علامه طباطبایی، «عَفَا اللَّهُ عَنْکَ» داعی به جان پیامبر است و متعلق آن «لِمَ إِذْنْتُ لَهُمْ» است. مقصود از «اذن»، اجازهٔ تخلف و کناره‌گیری از جنگ است. باتوجه به اینکه استفهام در آن برای انکار یا توییح است، معنای آن چنین می‌شود که سزاوار بود که به هیچ‌وجه اجازه نمی‌دادی که تخلف ورزیده و از جنگ کناره‌گیری کنند. مقصود این نیست که بفرماید «چرا اجازه دادی تا اینکه دروغگویی‌شان برایت ثابت شود؟» و سیاق آیه بیان این است که دروغگویی آنان روشن است و با کوچک‌ترین امتحانی فاش می‌شود. در این جمله، مقصود این نیست که تقصیری متوجه رسول خدا (ص) کند، بلکه معنایش این است که اگر اجازه نمی‌دادی، بهتر و زودتر رسوا

می‌شدند و ایشان به‌خاطر سوء سریرت و فساد نیت، مستحق این معنا بودند. پس از آیه برمی‌آید که اذن ندادن فی‌نفسه مصلحت نداشته و مصلحت اذن دادنش بیشتر بوده. پس، اصلح همین بود که اجازه تخلف بدهد تا با مسلمانان به راه نیافتند و فساد افکار خود را در افکار و عقاید آنان رخنه نداده، میان آنان ایجاد اختلاف نکنند؛ چراکه همه مسلمانان دارای ایمان محکم نبودند. اینکه بعضی‌ها به این آیه استدلال کرده‌اند بر صدور گناه از رسول خدا (ص) به این دلیل که «عفو، جز بعد از گناه معنی ندارد، پس معلوم می‌شود اذن آن حضرت، قبیح و از گناهان صغیره بوده؛ وگرنه اگر مباح بود، گفته نمی‌شد چرا این کار را انجام دادی»؛ تا چه اندازه فاسد و باطل است. به‌علاوه، اینکه گفتند اگر مباح بود، گفته نمی‌شد «چرا این کار را انجام دادی» حرف صحیحی نیست؛ زیرا وقتی انسان شخصی را ببیند که کار بهتری را کنار گذاشته و به کار نیکی پرداخته است، او را عتاب می‌کند که چرا این کار را می‌کنی و آن کار را که بهتر بود نکردی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۹، ص. ۲۸۴).

در جمع‌بندی از کلام مفسران می‌توان به این نتیجه رسید که برخی از موارد ذکرشده در باب ترک اولی، مبتنی بر ادله تفسیری از اساس ترک اولی نیست؛ ثانیاً، در موارد دیگر نشان می‌دهد که انبیا اگرچه معصوم‌اند، اما چون علم آنان ذاتی و مطلق نیست و محدود به آنچه خداوند به ایشان می‌آموزد است، لذا خطور برخی از مفاهیم ذهنی یا صدور برخی افعال مبتنی بر حدود وجودی ایشان است و زنده‌ار خداوند متعال نیز جنبه هدایتی و تربیتی در راستای ایصال به مطلوب دارد؛ و ثالثاً، قرآن کتاب رشد و تربیت است و غرض از برخی موارد تربیتی است و ایرادی بر آن نیست، زیرا در همه موارد نبی متنبه و استغفار نموده و مجدد به بهتر از آنچه از قبل بوده مبدل می‌شود و ارتقای مرتبه می‌یابد و به‌عبارتی، شاید بتوان آن تنبّه الهی و سخت‌گیری و عتاب را امری برای ارتقای وجودی نبی در نظر گرفت.

بحث درباره ترک اولی در عرفان اسلامی، مسئله‌ای فقهی یا اخلاقی به‌معنای متعارف آن نیست. ازاین‌رو تفسیر آن در چارچوب گناه، خطا یا حتی ترک امر الزامی، نارسا و ناتمام خواهد بود. ورود به این بحث مستلزم عبور از معنای ظاهری اولی و غیراولی و رسیدن به تبیینی وجودشناختی و معرفت‌شناختی از حقیقت فعل نبی است. نکته اساسی در این گذار آن است که «اولی و غیراولی» در این سطح، مفاهیمی نسبی و ناظر به افق داوری مخاطب‌اند، نه ناظر به علم و اختیار نبی؛ ازاین‌رو، هر تحلیلی که ترک اولی را به سطح تشخیص نادرست یا انتخاب فعل مرجوح فروبکاهد، از ابتدا دچار خطای روش‌شناختی است. رویکرد عرفانی با ارائه خوانشی از ساحت وجودی نبی به‌عنوان «انسان کامل»، نشان می‌دهد که آنچه در ظاهر «ترک اولی» نامیده می‌شود، نه تنها منافی عصمت نیست، بلکه مرحله‌ای ضروری و آگاهانه در مسیر تحقق هدایت تکوینی و تشریعی است. حقیقت آن است که نبی، به‌عنوان انسان کامل، جامع جمیع کتب الهیه است و انبیاء الهی، خاصه نبی خاتم، مظهر تام و تمام اسماء و صفات الهی‌اند و جمیع مراتب وجود حقانی و کونی را مشاهده می‌کنند (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۳۵). جمیع انبیاء که در صراط توحید هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۱۰) و به هدایت الهی هدایت یافته‌اند (انعام/ ۹۰)، مظهر اسم «هادی» حق و عهده‌دار تزکیه و تعلیم خلق‌اند. حقیقتی که مظهر و آینه تمام‌نمای حق باشد، ذره‌ای از کدورت و نقص را برنمی‌تابد؛ ازاین‌رو اگر ترک اولی به‌معنای نقص در مقام عبودیت یا قصور در تشخیص حق از غیرحق تلقی شود، با مقام مظهریت اسم «هادی» و «عالم» ناسازگار

خواهد بود (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۳۵). انبیاء و اولیاء الهی هر فعلی را از روی علم انجام می‌دهند و علوم آنان، به سبب تنزه از لوازم و تبعات عالم طبیعت و نشئات نفسانی، خالص از اشتباه و سهو و نسیان است. از این رو علم ایشان مطلق است و فرض عدم تشخیص اولی و غیراولی در حق آنان روا نیست (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۵). در عرفان اسلامی، علم انبیاء حاصل ریاضت علمی و عملی و اتحاد و اتصال با حقایق غیبی است، به گونه‌ای که حقایق ملک و ملکوت در قلب آنان منعکس می‌شود. انبیاء حقایق را در مقام احدیت و واحدیت مشاهده می‌کنند و مأخذ علم اکمل و اشرف آنان، مقام احدیت و پس از آن واحدیت است؛ مقامی که در آن حقایق همه اشیاء، به عنوان نحوه تعین آن‌ها در علم باری، در اسماء و صفات و اعیان ثابت‌ه محقق است. اساساً علم تام، از فنای وجود مجازی در حق اول حاصل می‌شود و انبیاء الهی، به ویژه حضرت ختمی مرتبت، از این طریق به حقایق عالم می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص. ۵۰-۵۱). انبیاء قادر به جمع این دو مقام بوده‌اند و همواره واجد آن‌اند؛ آنچه تغییر می‌کند، اقتضای تعین فعل ایشان در مقام هدایت است.

در این افق، علم با رفع حجاب الله الاکبر حاصل می‌شود. در عرفان اسلامی، حجاب به هر آنچه اطلاق می‌شود که سالک را از مشاهده و حضور در پیشگاه حقیقت محض بازدارد و توجه او را به خود مشغول سازد، به گونه‌ای که انعکاس امور ممکن در دل، مانع از حضور در محضر حق گردد (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۷). حجاب، با حفظ معنای لغوی خود یعنی پرده و ستر، به پرده‌های معنوی و وجودی اطلاق می‌شود. عالم هستی مجموعه‌ای از تعینات و ظهورات حق تعالی است و هر موجودی جلوه‌ای خاص از اسماء و صفات الهی است؛ اما همین جلوه‌ها، آنگاه که به صورت مستقل لحاظ شوند، به حجاب تبدیل می‌گردند (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴، ج. ۱، ص. ۵۷۲). در اینجا است که برای انسان عادی، خطا و سهو و ترک اولی ممکن است. و حال آنکه میان نبی و حق، به سبب فنای وجود مجازی و انمحای در ذات حق، واسطه‌ای باقی نمی‌ماند تا موجب قصور در تشخیص اولی و غیراولی شود؛ در حقیقت نبی با فنای در شهود حق و فنای از فنای خود، باقی به وجود حقانی می‌گردد و در صراط توحید، که معرفت الله است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص. ۶۷۳ و ۲۴۵) و در آن علم و عمل توأمان با هم هستند، به وحدت دست یافته‌اند، وقتی چنین بود، شاهد و مشهود و شهادت، راه و مسیر و مسافت و مسلوک الیه و در تعبیر دیگر، طالب و مطلوب و طلب یکی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۸۷). پس دوئیت و تعدد و کثرتی در میان نیست که منجر به خطا و ترک اولی و امثال آن شود.

از همین روست که امیرالمؤمنین (ع)، که به حسب ولایت باطن نبی مکرم است، فرمود: «لو کشف الغطاء لما ازدددت یقیناً» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۳)؛ زیرا حقیقت علمیه زمانی برای سالک مکشوف می‌شود که غیریت اعتباری میان او و حق، که همان وجود مجازی اوست، مرتفع گردد. از این جاست که گفته شده: «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب»؛ زیرا تا زمانی که این وجود مجازی باقی است، حجاب برقرار است و با فنای آن در توحید، دوئیت از میان می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۷۳). حتی اشتغال به امور رسالت و هدایت مردم در عالم کثرت، که خود عین عبادت است، از آنجاکه توجه نبی را به جلوه‌های جزئی معطوف می‌دارد، می‌تواند به مثابه حجابی نورانی عمل کند که فاصله‌ای موقت از مقام جمع و شهود اطلاقی ایجاد می‌نماید. از همین رو، استغفارهای مکرر پیامبر اکرم (ص)، که در روایات به هفتاد بار در

روز اشاره شده، نه ندامت از گناه اخلاقی، بلکه نفی تدریجی همین حجاب وجودی و بازگشت آگاهانه و مدام به مقام اتحاد و فنای در حق است. این استغفار وجودی، خود بخشی از سیر تکاملی نبی در جمع‌بندی دو ساحت وحدت و کثرت است (مجدوبعلی شاه، ۱۳۵۱، ص. ۱۴۱). انبیاء با رفع این نقص، با حق حجابی ندارند. بر این اساس، ترک اولی نه از جنبه وجودی و نه از حیث معرفتی، معنا ندارد. از جنبه وجودی، چون نبی مظهر تام اسماء و صفات الهی است و ترک اولی اگر به معنای نقص در تجلی باشد، محال خواهد بود. از جنبه معرفتی نیز، چون نبی میزان تشخیص حق از باطل و راهنمای اهل مکاشفه است و همه حقایق را کشف کرده است، خطا و سهو در شهود و معاینه او راه ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۷۳). اگر این میزان خود دچار عدم تشخیص شود، کل نظام هدایت، اعم از تکوین و تشریع، مختل خواهد شد. افزون بر این، از حیث مجلای اسماء بودن، اراده نبی به سبب نهایت قرب، عین تعلق به اراده حق تعالی است و هیچ میل و اراده‌ای مخالف با اولی در آن راه نمی‌یابد. بنابراین، نبی، که در اندیشه عرفانی مقام انسان کامل را واجد است، معانی همه کمالات الهی را واجد است و روح او مظهر کامل و بدون نقص ذات و اسماء و صفات الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ص. ۲۶۰). بنابراین، انسان کامل، نه از سر غفلت معرفتی و نه از روی قصور اختیاری، فعل اولی را ترک نمی‌کند، بلکه آنچه اولای ترک شده نامیده می‌شود، تعلیق آگاهانه ظهور مقام اطلاق در مرتبه فعل تشریعی است، نه خروج از آن در ساحت علم و شهود، برای ایصال به مطلوب برای بندگان یا ایصال نبی به مطلوب از جانب خداوند متعال است، چنانکه در همه موارد قرآنی ذکر شده، بعد از انجام یا حتی فکر انجام، توبه وجودی و سپس ارتقای نبی به مقام جمع‌الجمعی محقق می‌شود. وجود انسان کامل دارای دو ساحت است: یکی وجود جمعی سریانی که به عنوان تعیین اول حق، در همه مراتب عالم ظهور دارد: «اول ما خلق الله نوری» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۳۱۹)؛ و دیگری وجود عنصری که متعلق به عالم شهادت مطلقه و حضرت پنجم است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۷۳).

توجه جزئی مربوط به این نشئه عنصری است و اگرچه فی نفسه خیر و لازمه تحقق رسالت در عالم کثرت است، اما در نسبت با مقام جمعی نبی، فرق محسوب می‌شود. از این رو، آنچه به ترک اولی در پیامبران خوانده می‌شود، حجاب نورانی است؛ غیراولی بودن از ناحیه ماست، نه از ناحیه رسول. از منظر وجودشناختی، ترک اولی حاصل دو ساحت در وجود عبدالله است: ساحت اطلاقی و ربانی که مظهر تام اسماء الهی است، و ساحت تعینی و بشری که در آن قوای جزئی و مقتضیات عالم کثرت فعلیت می‌یابد. التفات نبی به جزئی از مظاهر حق در این ساحت، فاصله‌ای از مقام اطلاق پدید می‌آورد که همان حجاب نورانی یا تنزل در مرتبه وجود است.

مفهوم «فتح باب ولایت» به صورت سلسله‌ای از برطرف کردن حجاب‌های دوگانه کثرت و نورانی (ذنب ذاتی) تعبیر می‌شود؛ نخستین مرحله «فتح قریب» با رفع جزئی حجاب کثرت، ابواب معارف قلبیه را گشوده و ذنوب نفسیه متقدمه را مغفور می‌سازد، مرحله دوم، «فتح مبین»، با گسترش تجلیات احدی، حجاب کثرت را به طور وسیع‌تری می‌زداید و ذنوب قلبیه متأخره نیز عفو می‌شود؛ نهایتاً «فتح مطلق»، که مختص مقامات خاصه است، حجاب نورانی یا ذنب ذاتی را منقضي کرده (جهانی‌پور، ۱۳۹۷، ص. ۱۶۷) و در این مقام دانش، اراده و فعل نبی یک امر واحد است و دیگر نیازی به «ترک اولی» به عنوان تعلیق نیست؛ لذا این سلسله فتح، همساز

مفروضات اولیه عصمت مطلق انبیاء، عدم امکان خطای شناختی در سطوح علم و اراده، و همزمان نشانگر نقش تربیتی موقتی «ترک اولی» است که در هر مرحله فتح، از حجاب کثرت به حجاب نورانی پیش می‌رود و در نهایت به تکمیل عصمت و تجلی کامل صفات الهی می‌انجامد. به این ترتیب، این سلسله زودن حجاب‌ها، با اصل «عصمت کامل پیامبران» سازگار است، یعنی آن‌ها هرگز در شناخت یا اراده‌اشان خطا ندارند و همزمان نشان می‌دهد که «ترک اولی با این رویکرد عرفانی» فقط یک ابزار موقت تربیتی است که در هر مرحله فتح، به رفع حجاب کثرت پیش می‌رود و در نهایت به تکمیل عصمت و ظهور کامل صفات الهی می‌انجامد. از این رو، توجه نبی به مظهر جزئی‌ای از اسماء الهی، ناشی از ناتوانی در جمع میان وحدت و کثرت نیست و نتیجه انتخاب آگاهانه و مأمورانه یکی از دو ساحت وجودی است. نبی قادر به جمع وحدت در عین کثرت است، اما در مقام فعل تشریعی، گاه به اقتضای تربیت امت و تحقق سنت‌های الهی، یکی از این دو ساحت را برجسته می‌سازد. نکته اساسی در اینجا آن است که این برجسته‌سازی، به معنای ناتوانی نبی در جمع میان وحدت و کثرت نیست و ناشی از غفلت یا قصور معرفتی نیست؛ عین تحقق جمع در مرتبه‌ای بالاتر است. جمع وحدت و کثرت، مقام وجودی ثابت نبی است و هیچ‌گاه از او زائل نمی‌شود، اما ظهور تشریعی نبوت در عالم کثرت، نیازمند تفصیل، تدریج و تعیین است. اگر انسان کامل همواره در مقام جمع‌الجمع و اطلاق محض ظاهر شود، فعل او از دسترس فهم و اقتدای بشر متکثر خارج می‌گردد و اسوه‌بودن نبی، که رکن هدایت تشریعی است، ممتنع خواهد شد. از این رو، التفات نبی به مظهر جزئی، ناتوانی در مقام جمع نیست، تعلیق آگاهانه و مأمورانه ظهور مقام اطلاق در مرتبه فعل تشریعی است؛ تعلیقی که شرط امکان تربیت و هدایت امت در افق وجودی آنان به شمار می‌آید. بر این اساس، کارکرد تربیتی ترک اولی، ناظر به تربیت شخص نبی نیست، بلکه معطوف به تربیت تکوینی و نظام هدایت و امکان‌پذیر شدن اقتدای مخلوق محدود به انسان کامل است. نبی در این مقام، موضوع تربیت قرار نمی‌گیرد، بلکه واسطه تحقق تربیت در عالم کثرت است. ترک اولی در واقع نحوه‌ای از نزول آگاهانه و مصون از سقوط است که تنها از معصوم واجد مقام جمع برمی‌آید؛ زیرا تنها کسی که در ساحت علم و اراده، به‌طور کامل متحد با حق است، می‌تواند بدون خروج از عصمت، در مرتبه فعل، تنزل یابد. ترک اولی با این معنا، یکی از لوازم فعلیت‌یافتن عصمت در ساحت هدایت تشریعی و تربیت تاریخی بشر به شمار می‌آید. این برجسته‌سازی، در منطق عرفان، «حجاب نورانی» نام می‌گیرد؛ حجابی که نه نقص است و نه خطا، بلکه لازمه ظهور در عالم کثرت است.

در این راستا آب را، که در حدیث به «رحمت حق» مقایسه می‌شود، می‌توان به‌عنوان نماد «کلید تطهیر حجاب‌ها» شناخت؛ همان‌گونه که رحمت حق در هر نشئه‌ای ذنوب نفسیه و قلبیه را در سطوح مختلف وجود شست‌وشو می‌سازد (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۷۸)، فتح باب ولایت با رفع تدریجی حجاب کثرت و نهایتاً حجاب نورانی این ذنوب ذاتی را از بین می‌برد، از این رو «ترک اولی» در عرفان، مرحله‌ای است که در آن حجاب‌ها زدوده و عصمت نبی تکمیل می‌شود.

از همین منظر است که مسئله «خطاب و عتاب الهی نسبت به انبیاء» در قرآن، نیازمند بازخوانی دقیق است. عتاب‌های قرآنی، اگر در چارچوب‌های اخلاقی تفسیر شوند، ناگزیر به نسبت‌دادن نوعی نقص، خطا یا

غفلت به ساحت نبی خواهند انجامید؛ حال آنکه چنین نسبتی، با مبانی پیش گفته در باب علم مطلق، عصمت وجودی و مظهریت تام اسماء الهی در حق انبیاء ناسازگار است. از این رو، تبیین عرفانی ترک اولی، تنها در صورتی می تواند تبیینی منسجم و قابل دفاع باشد که جایگاه عتاب قرآنی را نه در ساحت علم و اراده نبی، بلکه در ساحت ظهور فعل او در مقام تشریع و تعلیم تحلیل کند.

در منطق عرفان اسلامی، خطاب الهی به نبی، لزوماً به معنای مواجهه با نقص یا اصلاح فاعل نیست و غالباً ناظر به «مقام فعل» و «نحوه تعین ظهور» آن فعل در عالم کثرت است. نبی، به عنوان انسان کامل، واجد جمع میان وحدت و کثرت است و در ساحت علم، همواره در مقام احدیت و واحدیت شهود می کند؛ اما فعل او، هنگامی که در نشئه تشریع و هدایت اجتماعی تحقق می یابد، به اقتضای تعلیم خلق، در مرتبه ای خاص از تعین ظهور می کند. خطاب و عتاب قرآنی، ناظر به همین مرتبه از ظهور است، نه ناظر به باطن علم یا نیت نبی. از این رو، عتاب شیوه ای الهی برای قرار دادن فعل نبی در افق تربیت عمومی و فهم جمعی امت است.

بر این اساس، باید میان «مخاطب لفظی خطاب» و «مقصود حقیقی از خطاب» تفکیک نهاد. هرچند صورت خطاب در قرآن متوجه شخص نبی است، اما مقصود اصلی آن، امت و نظام تربیتی الهی است. نبی در این میان، موضوع اصلاح نیست و واسطه تعلیم است؛ و از آنجاکه او در اوج قرب و مظهریت اسماء الهی قرار دارد، فعل او قابلیت آن را می یابد که معیار، میزان و الگوی تربیتی برای دیگران واقع شود. شدت و صراحت عتاب، نشانه قرب است؛ چنان که در منطق عرفانی، «حسنات الابرار سینات المقربین» و آنچه برای غیر، کمال است، برای مقرب، ترک اولی تلقی می شود.

از منظر وجودشناختی، عتاب قرآنی به منزله آگاه سازی نسبت به «تعلیق موقت مقام اعلی در سطح فعل» است؛ تعلیقی که لازمه تحقق هدایت تشریعی در عالم کثرت است. نبی، به علم حضوری خود، به اولی بودن مقام جمعی آگاه است، اما به اقتضای مأموریت الهی، فعلی را در مرتبه ای نازل تر متعین می سازد تا امکان تعلیم، ابتلا و تربیت امت فراهم شود. عتاب الهی، دقیقاً در همین نقطه وارد می شود تا این تعین را برای مخاطبان قرآن معنادار و قابل تأمل سازد، نه آنکه نبی را از خطایی واقعی بازدارد.

بدین ترتیب، عتاب های قرآنی با عصمت سازگار است، بلکه خود مؤید آن اند؛ زیرا اگر نبی در ساحت علم و اراده دچار خطا می بود، خطاب الهی باید ناظر به اصلاح او می بود، حال آنکه ساختار آیات نشان می دهد که عتاب، همواره با تثبیت مقام نبی، تأیید قرب او و یا ترفیع شأنش همراه است. از این رو، ترک اولی و عتاب الهی نسبت به آن، دو روی یک حقیقت اند؛ حقیقتی که در آن، فعل نبی به منزله صحنه ای برای تجلی تربیت الهی و آموزش نسبت میان وحدت و کثرت در زیست دینی انسان ها قرار می گیرد.

این تنزل، بلافاصله با توبه وجودی جبران می شود. توبه در این معنا، بازگشت از مرتبه کثرت به وحدت است؛ بازگشتی که نتیجه حضور دائم و مراقبه مستمر است و البته به ارتقای و گسترش سعه وجودی نبی هم منجر می شود، زیرا هدف آن تحقق تربیت الهی برای سائر خلائق است. زیرا در اندیشه عرفانی انسان کامل محمدی (ص) و به تبع آن سایر اولیاء و انبیاء منشأ ظهور همه عوالم هستند. و حق تعالی مظاهر وجودی خود خاصه «افراد انسان» را به واسطه انبیاء به مقام عین جمع یا همان «مرتبه احدیت»، و مرتبه الوهیت یا «مقام

واحدیت» هدایت نموده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۵۴). به همین سبب، ترک اولی تجلی در واقع تربیت الهی و نشانه پویایی سیر وجودی آنان است. هر چیزی که انسان را از مشاهده و ذکر حقیقت مطلق بازدارد، به اندازه همان حجاب، گناه محسوب می‌شود. اینجاست که مفهوم ترک اولی معنایی ژرف می‌یابد؛ ترک اولی، توجه به یک مظهر یا حجاب جزئی به جای نظر به حقیقت کلی است. و لذا ملاصدرا علیرغم اینکه عصمت را نتیجه اتصال وجودی نبی به عالم عقل و وحی می‌داند، معتقد است که ترک اولی گناه نیست، بلکه نزول در مرتبه وجودی یا اجتهاد خطا است که به منظور تربیت و کمال نبی رخ می‌دهد.

برتری تبیین عرفانی ترک اولی، صرفاً در ارائه تفسیری متفاوت نیست، بلکه در توان آن برای جمع میان چند اصل بنیادین نهفته است؛ اصولی، که در سایر رویکردها غالباً به تعارض می‌انجامند. نخست، این رویکرد عصمت انبیاء را به صورت مطلق و بدون تقلیل حفظ می‌کند و آن را به ساحت علم، اراده و فعل نبی تسری می‌دهد. دوم، نصوص قرآنی مربوط به ترک اولی را نه انکار می‌کند و نه به تأویل اخلاقی یا روان‌شناختی فرو می‌کاهد، بلکه آن‌ها را در ساحت وجودشناختی فعل نبی معنا می‌کند. سوم، ترک اولی را نه به ضعف معرفتی و نه به قصور اخلاقی نسبت می‌دهد، بلکه آن را نتیجه تعین فعل در نشئه کثرت می‌داند.

در مقایسه، رویکردهای غیرعرفانی یا ناگزیر از تضعیف عصمت‌اند، یا باید افعال انبیاء را خطاپذیر تفسیر کنند، یا نصوص قرآنی را به ساحت تعلیم نمادین فرو بکاهند. تبیین عرفانی، بدون گرفتار شدن در این دوگانه‌ها، ترک اولی را در سطحی تحلیل می‌کند که هم با مبانی فلسفی تشکیک وجود سازگار است و هم با مبانی عرفانی تعین و ظهور. از این رو، این رویکرد، از حیث روش‌شناختی، تبیینی جامع‌تر و کم‌هزینه‌تر است و توان بیشتری در حفظ انسجام درونی آموزه عصمت و صدق ظواهر قرآن دارد.

در این رویکرد عرفانی، نفس حضور و اشتغال نبی به هدایت خلق در عالم کثرت، حتی در مسیر رسالت، به دلیل التفات به امور جزئی، نوعی فاصله‌گیری موقت از مقام اطلاق را موجب می‌شود. این حالت غفلت و گناه اخلاقی نیست، بلکه پیامد ذاتی تعین در مرتبه طبیعت است. از این رو، استغفارهای پیامبران، بازگشت آگاهانه از این التفات به مقام جمع است که پویایی عصمت در مسیر هدایت را نشان می‌دهد.

تطبیق تبیین عرفانی ترک اولی با نمونه‌های قرآنی انبیاء

این برداشت وجودی و عرفانی از ترک اولی، هنگامی روشن‌تر می‌شود که در پرتو آن، موارد مشهور ترک اولی در قرآن تحلیل شود. در مراتب مختلف تعین یابد، باید ظهور در هوایات و جزئیات پیدا کند، لذا مقام حضرت آدم، که خود در مقام نورانیت متفرع بر نبی خاتم است، در ظهور متقدم است. این ظهور نمی‌تواند محقق نشود، زیرا فیضان وجودی حق بر عیان و آشکار شدن بر مجالی و مرآئی این اقتضا را دارد. هنگامی که حضرت موسی (ع) درخواست کرد تا خداوند را با چشم سر ببیند «رَبِّ اَرْنِی اَنْظُرْ اِلَیْکَ» (اعراف/ ۱۴۳)، این خواست با همه عظمتش از جنس توجه به مرتبه محدود و مخلوق بود. خداوند به او فرمود که به کوه بنگرد؛ زیرا دریافت حقیقت مطلق با قوای حسی ممکن نیست. وقتی موسی با نگاه توحیدی به کوه نگریست، دریافت که همه چیز فانی در نور الهی است و هستی مستقلی ندارد. با تجلی خداوند، کوه متلاشی شد و موسی نیز از هوش رفت.

پس از به هوش آمدن، بی‌درنگ گفت: «سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ» (اعراف/۱۴۳). این بازگشت، نمونه‌ی اعلای «توبه‌ی وجودی» است که در مقاله به آن اشاره شد. او با این درخواست، برای لحظه‌ای خود و پروردگار را در قالب بیننده و دیده‌شونده محدود تصور کرد. توبه‌ی او، بازگشت از این تصور به دریافتی بود که در آن، همه چیز جلوه‌ای از حق است و دوئیتی در کار نیست. این فرآیند، پویایی هدایت تکوینی را نشان می‌دهد. حتی بزرگ‌ترین اولیای خدا، در مسیر رسالت و برای تعلیم خلق، ممکن است در ساحت عمل به امور طبیعی توجه کنند، اما بلافاصله با توبه و انابه‌ای وجودی به مقام جمع و وحدت بازمی‌گردند (سبزواری خراسانی، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۹). نمونه‌ی تحلیلی ارائه‌شده از داستان حضرت موسی (ع) را می‌توان به‌عنوان چارچوب روش‌شناختی برای تحلیل سایر موارد قرآنی مشابه به کار برد.

نوح در مقام رحمت و دُور و لطف، نجات فرزندش را از خدا خواست، خواست او تفاوت قائل شدن بین فرزند و غیرفرزند نبود، بلکه شمولیت و ظهور اسماء جمالی الهی در حق بنده‌ای از بندگان بود. لکن این خواست مورد قبول حق واقع نشد. نبی هم با اراده‌ی حق همراهی تام و تمام داشته و به واسطه‌ی همین همراهی علو مقام و رفعت درجه را دریفات می‌کند.

عمل حضرت موسی در دفاع از مظلوم، از روی عصیان نبود؛ بلکه از شدت غیرت و ظهور اعتدالی کمال عدل الهی ناشی شد. موسی از مقام مشاهده‌ی اراده‌ی مطلق الهی به ساحت قوه‌ی غضب بشری برای تحقق اراده‌ی رب خویش بود. استغفار او در آیه «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي» (قصص/۱۶) استغفار وجودی است. «وجودک ذنب لا یقاس به الذنب» یعنی بازگشت از این تعین قوه به مقام حضور توحیدی. ظلم در اینجا از همین باب است.

یونس در حالی قومش را ترک کرد که هنوز مأمور به رفتن نبود. در حقیقت، التفات او به نتیجه‌ی قهر الهی بر قوم، پیش از تحقق اراده‌ی مطلق الهی بود و برآمده از علم مطلق او به عذاب الهی بود. این امر غفلت نبوده، بلکه تجلی اسم رحیم و اسم الحلیم و تقدم شهود اسم القهار بوده است. هنگامی که در ظلمات شکم ماهی گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷)، این هم توبه‌ی وجودی است.

واقعه‌ی داوری داوود (ع): این واقعه نماد آزمونی است که تفاوت میان علم کلی الهی و علم تفصیلی بشری را نشان می‌دهد. هنگامی که قرآن می‌فرماید: «فَطَنَّ دَاوُودُ أَنَّهَا فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَزَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ» (ص/۲۴)، استغفار در اینجا به‌معنای بازگشت از شهود جزئی عقل به شهود کلی حقیقت است. داوری در عالم تمثل، خود تعلیم و تربیت الهی برای پیروان بود تا نشان دهد عدالت حقیقی، جز با حضور تام در حق حاصل نمی‌شود.

ماجرای «لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» (توبه/۴۳): پیامبر (ص) از سر رأفت و لطف، به منافقانی که درخواست معافیت از جهاد کردند، اجازه داد؛ بنابراین، خطاب الهی، اشاره به توبه‌ی وجودی و بازگشت از رحمت جزئی به رحمت کلی است. هرچند «عفو» قبل از اذن، یعنی علم احاطی نبی، مورد توجه بوده است و صرفاً توجه به وجود عنصری و بدون لحاظ وجود جمعی حضرت ختمی محمدی (ص) مورد نظر است، نه وجود احاطی او به‌عنوان فیض منبسط و اولین صادر از حق تعالی.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مسئله «ترک اولی» و نسبت آن با عصمت انبیا نشان داد که تقریر مشهور از سازگاری این دو، با چالش‌های عقلی جدی مواجه است؛ از جمله تعارض با علم ویژه پیامبر، اصل اسوه‌بودن، و لطف الهی. ازسوی دیگر، رد مطلق ترک اولی نیز مستلزم تأویل آیات عتاب‌آمیز قرآن است. راه‌حل پیشنهادی این مقاله، گذر از خوانش ظاهری و اخلاقی به خوانش حکمی-عرفانی است. در این خوانش، افعال پیامبران، حتی آنچه در ظاهر غیراولی می‌نماید، در بستر هدایت تکوینی و تشریعی، اولی واقعی و بخشی از سیر تربیت الهی است. پیامبر با توجه به مصلحت غیبی و مقتضای موقعیت، گاه از مقام «جمع» به «کثرت» تنزل می‌کند، اما این تنزل موقتی و حکیمانه است و بلافاصله با بازگشت به مقام اتصال جبران می‌شود. دستاورد این نگاه، حفظ عصمت مطلق انبیا به‌عنوان ضرورتی کلامی، همراه با تأویلی هماهنگ از آیات قرآن است. تبیین عرفانی، تنها رویکردی است که بدون فروکاست عصمت یا تقلیل انسان کامل به فاعلی اخلاقی متعارف، امکان تفسیر ترک اولی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، هم حجیت نبوت و اعتماد عمومی به پیامبر محفوظ می‌ماند و هم متن قرآن از تعارض ظاهری خارج می‌شود. به بیان دیگر، ترک اولی در انبیا تجلی پویایی عصمت است، نه نقص آن؛ چرا که پیامبران در پرتو همین مواقف، به اسوه‌های کامل برای سالکان راه حق تبدیل می‌شوند.

این پژوهش نشان داد که صدور فعل غیراحسن از نبی، ممتنع است، زیرا علم نبی علم حضوری، یقینی و شهودی است و خطا در آن راه ندارد. عصمت ملکه‌ای وجودی است، نه صرف لطف خارجی؛ یعنی نگاه نبی به فعل احسن ضروری و ممتنع‌التخلف است. هدایت تشریعی تنها با اعتماد مطلق مخاطبان تحقق می‌یابد و پیامبر تجلی تام هدایت الهی است. از این منظر، ترک اولی عبارت است از التفات نبی به یکی از مظاهر حق در ظرف کثرت، پیش از بازگشت لحظه‌ای به مقام جمع و شهود مطلق. در این دیدگاه، فعل نبی خدشه‌ای به عصمت وارد نمی‌کند، بلکه خود بخشی از سیر تربیت الهی و مسیر تکاملی نبی است. پیامد مهم این نگاه، تغییر در تأویل آیات مربوط به انبیا است. بر اساس این نظریه، دیگر نباید این آیات را با پیش‌فرض قصور نبی تفسیر کرد، بلکه باید آن‌ها را در چارچوب تربیت الهی فهمید که در آن، هر فعل نبی، حتی آنچه در ظاهر غیراولی می‌نماید، جزئی از همان اولی و احسن مطلق در نقشه الهی است.

منابع

قرآن مجید.

- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- أحسائی، احمد. (۱۴۲۹). العصمة (نسخه خطی، نرم‌افزار کلام اسلامی ۲).
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین. ویرسان: فرانس اشنایتر.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: امیرکبیر.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۹). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۲۱). شرح العقائد النسفیة. قاهره: مکتبة الأثریة للتراث.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصرخسرو.
- جرجانی، علی بن محمد. (بی‌تا). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). شمیم ولایت. قم: اسراء.
- جهانی‌پور، یاسر. (۱۳۹۷). اسرار عرشیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۲). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- روزبهان بقلی، ابومحمد. (۱۳۴۴). شرح شطحیات (تصحیح هانری کرین). تهران: طهوری.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۹). محاضرات فی الإلهیات (تلخیص علی ربانی کلیانگی). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۵). عصمة الأنبياء فی القرآن الکریم. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری خراسانی، ابراهیم. (۱۳۸۶). شرح گلشن راز. تهران: علم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۵). الملل و النحل. بیروت: دار المعرفة.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳). الاستبصار. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). تصحیح اعتقادات الإمامیة. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد. (بی‌تا). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (تصحیح محمد خواجه‌ای). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). الباب الحادی عشر. بی‌جا.
- علم‌الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۹). تنزیه الأنبياء. بیروت: دار الأضواء.
- علم‌الهدی، سید مرتضی. (۱۴۳۱). الذخيرة فی علم الکلام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵). إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). عصمة الأنبياء. قم: دارالکتب العلمیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی‌تا). التفسیر الکبیر. بی‌جا.

- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۶). التفسیر الصافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۳۸۵). المغنی فی أبواب التوحید و العدل. قاهره: الدار المصرية.
- قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲). شرح الأصول الخمسة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مجنوب‌علی‌شاه، محمدجعفر بن صفر. (۱۳۵۱). مراحل السالکین. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- محمد رشید رضا، محمد. (۱۳۶۹). تفسیر القرآن الحکیم. قاهره: الیهیئة المصرية العامة للكتاب.
- مرتضوی، ضیاء. (۱۴۰۰). دانشنامه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). آشنایی با قرآن. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). امامت و رهبری. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶). بدایة المعارف الإلهیة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۹). تلخیص المحصل. بیروت: دار الأضواء.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد. تهران: مکتب الإعلام الإسلامی.
- نیشابوری، فضل بن شاذان. (۱۳۶۶). الإيضاح. تهران: دانشگاه تهران.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Majīd)*
 Aḥsā'ī, Aḥmad. (2008/2009 [1429 AH]). *al- Iṣmah [Infallibility]* (manuscript; Islāmī Kalām 2 software).
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan. (1979/1980 [1400 AH]). *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn [Articles of the Muslims and the Differences of the Worshippers]*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1991 [1370 SH]). *Sharḥ-i Muqaddimah-yi Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Hikam [Commentary on Qayṣarī's Introduction to the Bezels of Wisdom]*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Fāḍil Miqdād, Miqdād b. 'Abd Allāh. (1984/1985 [1405 AH]). *Irshād al-Ṭalībīn ilā Nahj al-Mustarshidīn [Guiding Seekers to the Path of the Rightly Guided]*. Qom: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar. (1988/1989 [1409 AH]). *Iṣmat al-Anbiyā' [The Infallibility of the Prophets]*. Qom: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar. (n.d. [bī-tā]). *al-Tafsīr al-Kabīr [The Great Exegesis]*. [n.p.].
- Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1995/1996 [1416 AH]). *al-Tafsīr al-Ṣāfi [The Pure Exegesis]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (n.d. [bī-tā]). *al-Futūḥāt al-Makkīyah [The Meccan Revelations]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1946 CE). *Fuṣūṣ al-Hikam [The Bezels of Wisdom]*. Cairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Ilmīyah.

- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993/1994 [1414 AH]). *Lisān al-‘Arab [The Tongue of the Arabs]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Jahānīpūr, Yāsir. (2018 [1397 SH]). *Asrār-i ‘Arshīyah [Secrets of the Throne]*. Tehran: Mu’assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī (ra).
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2003 [1382 SH]). *Shamīm-i Wilāyat [The Fragrance of Spiritual Authority]*. Qom: Asrā’.
- Jurjānī, ‘Alī b. Muḥammad [al-Sayyid al-Sharīf]. (1991 [1370 SH]). *Kitāb al-Ta’rīfāt [The Book of Definitions]*. Tehran: Nāṣir Khusraw.
- Jurjānī, ‘Alī b. Muḥammad [al-Sayyid al-Sharīf]. (n.d. [bī-tā]). *Sharḥ al-Mawāqif [Commentary on the Stations]*. Qom: al-Sharīf al-Rādī.
- Khomeynī, Rūh Allāh [Imam Khomeini]. (2013 [1392 SH]). *Ādāb al-Ṣalāh [The Etiquettes of Prayer]*. Tehran: Mu’assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī (ra).
- Majdhūb ‘Alī Shāh, Muḥammad Ja’far b. Ṣafr. (1972 [1351 SH]). *Marāḥil al-Sālikīn [The Stages of the Wayfarers]*. Tehran: Khāniqāh-yi Ni’mat Allāhī.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995 [1374 SH]). *Tafsīr-i Nimūnih [The Exemplary Exegesis]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (2000 [1379 SH]). *al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal [The Best in the Exegesis of the Revealed Book of God]*. Qom: Madrasah-yi Imām ‘Alī b. Abī Ṭālib (‘alayhi al-salām).
- Muḥammad Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1990 [1369 SH]). *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm [The Exegesis of the Wise Qur’ān]*. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Murtaḍawī, Ḍiyā’. (2021 [1400 SH]). *Dānishnāmah-yi Imām Khumaynī [The Encyclopedia of Imam Khomeini]*. Tehran: Mu’assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī (ra).
- Muṭahharī, Murtaḍā. (2010 [1389 SH]). *Āshnā’i bā Qur’ān [Familiarity with the Qur’ān]*. Tehran: Ṣadrā.
- Muṭahharī, Murtaḍā. (2011 [1390 SH]). *Imāmat wa Rahbarī [Imamate and Leadership]*. Tehran: Ṣadrā.
- Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. (2007 [1386 SH]). *Bidāyat al-Ma’arīf al-Ilāhīyah [The Beginning of Divine Knowledge]*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad [Khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī]. (1986/1987 [1407 AH]). *Tajrīd al-I’tiqād [The Refinement of Doctrine]*. Tehran: Maktab al-I’lām al-Islāmī.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad [Khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī]. (1999 [1379 SH]). *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal [Summary of “The Harvest”]*. Beirut: Dār al-Aḍwā’.
- Nīshābūrī, Faḍl b. Shādhān. (1987 [1366 SH]). *al-Idāḥ [The Clarification]*. Tehran: University of Tehran.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. (2001/2002 [1422 AH]). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah [Commentary on the Five Principles]*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. (2006 [1385 SH]). *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl [The Sufficient in the Chapters of Unity and Justice]*. Cairo: al-Dār al-Miṣrīyah.
- Qayṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd. (2002 [1381 SH]). *Rasā’il Qayṣarī [The Epistles of Qayṣarī]*. Tehran: Mu’assasah-yi Pazhūhishī-yi Hikmat wa Falsafah-yi Irān.

- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm. (1983/1984 [1404 AH]). *Tafsīr al-Qummī [The Qummī Exegesis]*. Qom: Dār al-Kitāb.
- Rūzbihān Baqlī, Abū Muḥammad. (1965 [1344 SH]). *Sharḥ-i Shaṭḥīyāt [Commentary on Ecstatic Utterances]*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Tahūrī.
- Sabzawārī Khurāsānī, Ibrāhīm. (2007 [1386 SH]). *Sharḥ-i Gulshan-i Rāz [Commentary on the Garden of Mystery]*. Tehran: 'Ilm.
- Shahrastānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. (1994/1995 [1415 AH]). *al-Milal wa al-Nihāl [The Religions and Sects]*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (1993/1994 [1414 AH]). *Taṣṣīḥ I'tiqādāt al-Imāmīyah [Correction of the Doctrines of the Imāmīyah]*. Qom: Kungirah-yi Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (n.d. [bī-tā]). *Awā'il al-Maqālāt fī al-Madhāhib wa al-Mukhtārāt [The Beginnings of Treatises on Schools and Selected Views]*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan. (1984 [1363 SH]). *al-Istibṣār [The Deliberation]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Subḥānī, Ja'far. (2004/2005 [1425 AH]). *Iṣmat al-Anbiyā' fī al-Qur'ān al-Karīm [The Infallibility of the Prophets in the Noble Qur'ān]*. Qom: Mu'assasah-yi Imām Ṣādiq ('alayhi al-salām).
- Subḥānī, Ja'far. (2010 [1389 SH]). *Muḥāḍarāt fī al-Ilāhiyāt [Lectures on Theology]*. Summarized by 'Alī Rabbānī Gulpāyigānī. Qom: Mu'assasah-yi Imām Ṣādiq ('alayhi al-salām).
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1981/1982 [1360 SH]). *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah [The Lordly Witnesses on the Spiritual Methods]*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1984 [1363 SH]). *Maṣāṭīḥ al-Ghayb [Keys to the Unseen]*. Edited by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1987 [1366 SH]). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm [Exegesis of the Noble Qur'ān]*. Qom: Bīdār.
- Taftāzānī, Mas'ūd b. 'Umar. (1988/1989 [1409 AH]). *Sharḥ al-Maqāṣid [Commentary on the Objectives]*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- Taftāzānī, Mas'ūd b. 'Umar. (2000/2001 [1421 AH]). *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah [Commentary on the Nasafi Creed]*. Cairo: Maktabat al-Azharīyah lil-Turāth.
- Ṭabāṭabā'i, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2011 [1390 SH]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān [The Balance in the Exegesis of the Qur'ān]*. Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī lil-Maṭbū'āt.
- 'Allāmah al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf. (n.d. [bī-tā]). *al-Bāb al-Ḥādī 'Ashar [The Eleventh Chapter]*. [n.p.].
- 'Ilm al-Hudā, Sayyid Murtaḍā [Sharīf al-Murtaḍā]. (1988/1989 [1409 AH]). *Tanzīh al-Anbiyā' [The Exoneration of the Prophets]*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
- 'Ilm al-Hudā, Sayyid Murtaḍā [Sharīf al-Murtaḍā]. (2009/2010 [1431 AH]). *al-Dharī'ah ilā 'Ilm al-Kalām [The Means to the Science of Theology]*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.