



The answer to an old doubt about the infallibility of the prophet (pbuh) and the shiite imams (pbuh) based on the distinction between objective and subjective languages

Mohammad Ali Abbasian Chaleshtari¹

Abstract

There is a relatively old doubt regarding the infallibility of the Prophet and the Shiite Imams, which refers to some verses of the Qur'an and the verbal prayers of the Shiite imams, in which the Prophet and the imams seek forgiveness from God for their sins and thereby seek His protection and mercy. If the Prophet and Shiite Imams are infallible, they should not commit sins, and if they do not commit sins, why do they seek forgiveness from God for committing sins? Various answers have been given by Shiite scholars to this doubt. The vast majority of these answers presuppose that the words uttered by the Prophet or Imams containing "forgiveness" and "sin" are objective texts that speak of the external world and the events and actions (sins) have been committed there. The answer presented in this article does not agree with that premise. The method of this research is analytical and it is based on the hypothesis that the phrases containing "forgiveness" (Istighfar) and "sin" (Zdanb) uttered by the Prophet and Imams are subjective texts, not objective. This article tries to show, citing evidence from the Qur'an and Nahj al-Balagha, that the Prophet and Imams' forgiveness is for something that depends on the perceptions, inner states and sensual tendencies of the Prophet and Imams, not for something (sin) that belongs to the world of external realities. One of the most important achievements of this article is that, for the first time, it puts forward the hypothesis that the correct analysis of the language of the Prophet and Imams depends on having a correct understanding of the use of that language whether it is subjective or objective.

Keywords: Doubt about the infallibility of the Prophet and Imams, Seeking Forgiveness (Istighfar), Sensual Tendencies, Objective Language, Subjective Language.

¹ Associate Professor of Payam Noor University, Department of Islamic Philosophy and Theology, Tehran, Iran; | abbasian@pnu.ac.ir.



پاسخ به شبهه‌ای قدیمی پیرامون عصمت پیامبر (ص) و ائمه شیعه (ع) بر اساس تمایز میان زبان عینی و زبان ذهنی

محمدعلی عباسیان چالشتی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵

چکیده

یک اشکال نسبتاً قدیمی پیرامون عصمت پیامبر و ائمه شیعه وجود دارد که به برخی از آیات قرآن و دعا‌های ائمه شیعه استناد می‌کند که پیامبر و ائمه در آن‌ها از گناهان خود به درگاه خداوند استغفار می‌کنند و بدین وسیله از او طلب پوشش و بخشش دارند. اگر پیامبر و ائمه شیعه عصمت دارند نباید مرتکب گناه شوند و اگر گناه انجام نمی‌دهند چرا از انجام گناهان خود به درگاه خداوند استغفار می‌کنند؟ پاسخ‌های مختلفی از سوی دانشمندان شیعه به این شبهه داده شده است. اکثر قریب به اتفاق این پاسخ‌ها پیش فرض گرفته‌اند که جمله‌های ادا شده‌ی مشتمل بر «استغفار» و «گناه» از سوی پیامبر یا ائمه متون عینی هستند که از عالم بیرون و وقایع و افعالی (گناهی) که در آن انجام گرفته شده است حکایت می‌کنند. پاسخ ارائه شده در این مقاله با آن پیش فرض موافق نیست. روش این تحقیق تحلیلی است و بر این فرضیه تکیه کرده است که جمله‌های ادا شده‌ی مشتمل بر «استغفار» و «گناه» توسط پیامبر و ائمه متون ذهنی هستند نه عینی. این مقاله تلاش می‌کند تا، با استناد به شواهدی از قرآن و نهج البلاغه، نشان دهد استغفار پیامبر و ائمه از چیزی (گناهی) است که به طرز تلقی‌ها، حالات و گرایش‌های درونی و نفسانی پیامبر و ائمه وابستگی دارد، نه از چیزی (گناهی) که متعلق به دنیای واقعیات بیرونی است. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله این است که برای نخستین بار این فرضیه را به پیش می‌کشاند که تحلیل درست از زبان پیامبر و ائمه در گرو داشتن درکی درست از کاربرد آن زبان، و ذهنی یا عینی بودن آن، است.

واژه‌های کلیدی: شبهه در عصمت پیامبر و ائمه، استغفار، گرایش‌های نفسانی، زبان عینی، زبان ذهنی.

^۱ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران | abbasian@pnu.ac.ir

۱. بیان مسأله

یک شبهه یا اشکال به عصمت پیامبر به آیاتی استناد می‌کند که در آن‌ها خداوند پیامبر (ص) را به استغفار از گناه فرمان می‌دهد: «وَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (انساء/ ۱۰۶)؛ «وَاسْتَغْفِرُهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» (نصر/ ۳) و «وَاسْتَغْفِرْ لِنَفْسِكَ» (غافر/ ۵۵؛ محمد/ ۱۹). با استناد به همین آیات برخی، به‌عنوان نمونه علی دشتی (دشتی، بی تا: ۹۱)، عصمت پیامبر را انکار کرده، او را بشری جایز الخطا مانند سایر انسان‌ها می‌دانند. دانشمندان مسلمان به این اشکال پاسخ‌های مختلفی داده‌اند. شبیه این شبهه یا اشکال در مورد عصمت ائمه هم وجود داشته است. یکی از قدیمی‌ترین منابع شیعه که این شبهه در آن مطرح شده است کتاب «کشف الغمه» اربلی (اربلی، ۱۴۰۱ ق، ج ۳: ۴۲) است. اشکال و شبهه، به‌اختصار، به این قرار است اگر پیامبر و ائمه شیعه عصمت دارند، که باید این‌طور باشد، نباید مرتکب گناه شوند و اگر گناه انجام نمی‌دهند چرا آن‌طور که در قرآن و نیز در دعاهای منقول از آن‌ها آمده است، از انجام گناهان خود به درگاه خداوند استغفار می‌کنند؟ اکثر قریب به اتفاق پاسخ‌هایی که تاکنون به شبهه داده شده است، به‌عنوان پیش‌فرض، زبان پیامبر و امام را هنگام استغفار «عینی» (objective) دانسته‌اند. «زبان عینی» زبانی است که گوینده با آن از چیزهایی گفتگو می‌کند که واقعیت و چستی آن‌ها به درک، گرایش‌های روان‌شناختی و تلقی گوینده از آن‌ها وابسته نیست و از خودشان در عالم بیرون چستی مستقل دارند. اما پاسخ این مقاله بر این فرض استوار است که زبان پیامبر و ائمه در حین استغفار ذهنی (subjective) است. «زبان ذهنی» زبانی است که گوینده با آن از چیزهایی گفتگو می‌کند که واقعیت و چستی مستقلی از درک، گرایش‌های روان‌شناختی و تلقی گوینده ندارند.

با وجود ادبیات نسبتاً غنی میان مفسران و متکلمان مسلمان پیرامون شبهه استغفار پیامبر و ائمه و راه‌حل‌های متنوعی که آن‌ها برای حل شبهه پیشنهاد کرده‌اند، و به برخی از آن‌ها در قسمت ۲ اشاره خواهد شد، هیچ پیشینه‌ای برای حل یا رفع شبهه با استفاده از تفکیک میان زبان ذهنی و زبان عینی وجود ندارد. حتی در میان مقالات علمی و پژوهشی متعددی که پیرامون عصمت انبیاء و ائمه تاکنون نوشته شده است موردی وجود ندارد که در آن به کاربرد ذهنی زبان و نقش آن برای حل یا رفع شبهه پرداخته شده باشد. روشن است که دلیل اصلی

این عدم پیشینه، همان‌طور که خواهیم گفت، جدید بودن اندیشه زبان ذهنی در زبان‌شناسی و عدم تفتن مفسران و متکلمان به آن اندیشه است.

۲. چند پاسخ رایج به شبهه

به‌رغم تفاوت‌هایی که میان مفسران و متکلمان اهل سنت و شیعه در مورد حدود عصمت وجود دارد، اغلب آن‌ها در این پیش‌فرض اشتراک نظر دارند که زبان پیامبر و امام در هنگام استغفار، «عینی» است. براساس همین پیش‌فرض است که آن‌ها تلاش زیادی به‌خرج می‌دهند تا برای «گنا» مورد استغفار پیامبر و ائمه مصداقی عینی پیدا و معرفی کنند.

۱-۲. پاسخ متکلمان و مفسران اهل سنت به شبهه

اکثریت قاطع متکلمان و مفسران اهل سنت اصل انجام فعل گناه را در اینجا مفروض گرفته‌اند؛ اما تلاش می‌کنند تا آن را به گناه صغیره یا سهوی یا کبیره قبل از بعثت محدود کنند، یا آن را به کسی دیگر غیر از پیامبر نسبت دهند. اشاعره، روی هم‌رفته، انجام گناه کبیره توسط پیامبر پیش از بعثت و نیز خطا و گناه صغیره پیامبر از روی سهو و نسیان را فاقد اشکال می‌دانند؛ اما انجام گناه کبیره عمدی و سهوی و نیز صغیره عمدی پیامبر بعد از بعثت را جایز نمی‌دانند. برخی اشاعره هم انجام گناه صغیره از روی عمد را برای پیامبر بعد از بعثت مجاز می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۵).

به‌نظر قاضی عضد ایچی انجام گناهان صغیره سهوی از سوی انبیا بعد از رسیدن به پیامبری اشکالی ندارد و مجاز است، او حتی این اعتقاد را مورد اتفاق اشاعره و معتزله می‌داند (جرجانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۸: ۲۶). فخر رازی، طلب استغفار قرآن از پیامبر و استغفار پیامبر از گناه را دلیلی بر انجام فعل گناه توسط پیامبر می‌داند؛ اما آن فعل را گناهی می‌داند که پیامبر پیش از بعثت یا صغیره‌ای که بعد از بعثت انجام داده است (فخر رازی، ۱۴۰۹ ق: ۱۳۶). طنطاوی مفهوم اصلی «استغفار» پیامبر در آیه ۱۰۶ سوره نساء را استغفار پیامبر از تصمیم اشتباهی می‌داند که او برای مجازات فردی یهودی گرفته بود، هرچند که این تصمیم به اجرا درنیامد و عملی نشد. بغوی هم آن را استغفار از تصمیم اشتباه پیامبر برای عقاب فرد یهودی می‌داند (۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۶۹۹). طبری و قرطبی هم همین نظر را دارند (طبری، ۱۴۲۲ ق، ج ۷: ۴۵۷؛

قرطبی، ۱۴۲۷ ق، ج ۷: ۱۷۰)، باین فرق که قرطبی بر صغیره بودن آن گناه تأکید کرده است. آن‌طور که طنطاوی می‌گوید «گناه» پیامبر در این آیه در سطح «حسنات الأبرار سیئات المقربین» است (۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۳۹۴).

مؤلفان تفسیر و سیط «استغفار» پیامبر در آیه ۱۰۶ سوره نساء را به معنای استغفار پیامبر برای گناه کاران از امت خودش تفسیر کرده‌اند (۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۹۰۱). ابن عاشور آن استغفار را نه استغفار پیامبر برای خودش بلکه برای دیگران دانسته است (۱۹۸۴، ج ۵: ۱۹۳). ابن کثیر استغفار پیامبر در آیه ۵۵ سوره غافر را نه از گناه شخصی، بلکه برای تشویق مردم به استغفار تفسیر کرده است. زمخشری برخلاف نظر خود در تفسیر سوره نصر که استغفار را در آن اظهار فروتنی و تواضع از سوی پیامبر می‌داند (۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۸۱۲)، استغفار پیامبر در آیه ۱۰۶ سوره نساء را از تصمیم اشتباه پیامبر برای عقاب فرد یهودی می‌داند (۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۶۲).

۲-۲. پاسخ متکلمان و مفسران شیعه به شبهه

متکلمان و مفسران شیعه به‌طور کلی دامن پیامبر و ائمه را از گناه پاک می‌دانند؛ کبیره باشد یا صغیره، (درمورد پیامبر) قبل از نبوت باشد یا بعد از آن. باین وجود اکثر آن‌ها هم متون مشتمل بر استغفار پیامبر یا ائمه از گناه را عموماً عینی قرائت کرده‌اند. آن‌ها هم «گناه» موردنظر پیامبر یا امام را فعلی می‌دانند که باید در عالم واقع انجام گرفته باشد. بنابراین، آن‌ها «استغفار» پیامبر یا امام از گناه را یا استغفار برای گناهی می‌دانند که دیگران انجام داده‌اند، یا گناه را چیزی می‌دانند که خود پیامبر یا امام انجام داده است؛ اما از جنس «ترک اولی» است، یا فعلی است که واقعاً گناه نیست؛ اما دیگران آن را گناه می‌دانند. از نظر شیخ طوسی، مخاطب آیه ۵۵ سوره غافر خود پیامبر است؛ اما استغفار او نه برای خود بلکه برای گناهان امت اوست (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۸۷).

علم‌الهدی مراد از «ذنب» در «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» را نه گناه پیامبر، بلکه گناهی می‌داند که مردم نسبت به پیامبر انجام دادند و مانع ورود او به مکه و مسجدالحرام شدند و معنای «غفران» را نیز از میان بردن داوری‌های این دشمنان علیه پیامبر می‌داند (علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۱۷-۱۱۸). علامه طباطبایی منظور از «ذنب» را در همین آیه اعمالی از پیامبر می‌داند که پیامبر آن‌ها را انجام داده است؛ اما آن‌ها واقعاً گناه نبوده‌اند، بلکه اعمالی

درست و نیک بودند که کفار قریش آن‌ها را گناه می‌دانستند و خداوند با فتح مکه آن‌ها را پوشش داد و پیامبر را از شر کفار نجات داد (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۱۸: ۲۵۴).

جوادی آملی مدلول «گناه» در آیات مشتمل بر استغفار پیامبر را گناهان امت پیامبر می‌داند که پیامبر به دلیل آن که پدر معنوی امت است آن‌ها را به خود می‌گیرد و به‌وسیله آن‌ها در درگاه خداوند استغفار می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش: ۲۶۴-۲۶۵). به نظر مکارم شیرازی گناه امری نسبی است؛ گاهی اعمالی که برای بعضی انسان‌ها نیکو و حسنه به‌شمار آورده می‌شوند، به مصداق «حسنات الأبرار سیئات المقربین»، برای پیامبر گناه شمرده می‌شوند. فرمان به استغفار پیامبر در آیات نیز می‌تواند از چنین اعمالی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰: ۱۳۴). از نظر برخی دیگر، مانند علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۰۱ ق: ۸۴) و صدرالمآلهین (ملاصدرا، ۱۴۱۹ ق: ۱۲۳)، استغفار و توبه اصناف مختلف مردم در پیشگاه خداوند یک‌جور نیست و مراتبی دارد. بعضی از مردم از کبایر استغفار می‌کنند، بعضی از صغایر و برخی هم از ترک اولی و انجام هرچیزی که آن‌ها را از یاد خدا ممکن است غافل کند. استغفار و توبه انبیاء و امامان (ع) هم از نوع اخیر و از ترک اولی است نه از گناهان کبیره یا صغیره. گاهی هم برخی از مفسران شیعه، مثل فضل‌الله (۱۴۱۹ ق، ج ۲۰: ۵۸) و جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ش، ج ۳: ۲۶۰) از قرائت رایج و اصلی از استغفار که قرائت عینی است فاصله می‌گیرند و به قرائتی ذهنی نزدیک می‌شوند و «استغفار» پیامبر یا ائمه را نه از گناه بلکه اظهار تواضع و فروتنی آنان در برابر خداوند می‌دانند.

۳. پاسخ به شبهه استغفار پیامبر (ص) و ائمه شیعه (ع)

راه‌حل یا پاسخ مقاله حاضر به این شبهه، اجمالاً، مبتنی بر این اندیشه است: متون و جمله‌های مشتمل بر «استغفار» پیامبر در قرآن و دعاهای مأثور از ائمه شیعه «ذهنی» هستند. آن متون اساساً برای حکایت از افعالی که توسط پیامبر و امام در عالم انجام گرفته‌اند و ما با تکیه بر هنجارهای عینی رایج اخلاقی آن‌ها را «گناه» می‌دانیم ابراز و بیان نشده‌اند، بلکه آن‌ها بیان و ابراز گرایش‌ها و حالات نفسانی پیامبر و ائمه نسبت به چیزی هستند که واقعیت و چیستی مستقلی از گرایش‌ها و حالات نفسانی آنان ندارد. در واقع، «استغفار» پیامبر و ائمه بیان و ابراز گرایشی نفسانی از سوی آن‌هاست، گرایشی که در اثر آگاهی آن‌ها از اسماء خداوند، به‌ویژه

آگاهی آن‌ها از عظمت و جلال بی‌حد و مالکیت مطلق الهی، در آن‌ها پیدا شده است. «گناه» موردنظر هم در این جا یک فعل ناهنجار اخلاقی عینی، مثل دروغ، غیبت، ظلم و مانند آن نیست، که پیامبر و امام آن را انجام داده باشند و مستقل از حالات و گرایش‌های نفسانی آن دو چستی و واقعیتی داشته باشد. آن گناه چستی و واقعیتی ذهنی دارد و به حالات، طرز تلقی و گرایش‌های نفسانی پیامبر و امام وابستگی دارد. شرح و تفصیل این راه‌حل یا پاسخ نیازمند مقدمات و مطالبی است که در زیر آن‌ها را بیان می‌کنیم.

۱-۳. زبان و ذهنی‌گرایی

مفهوم «ذهنی‌گرایی» در این مقاله مشابه با چیزی است که در زبان‌شناسی معاصر آن را «ذهنی‌گرایی» می‌گویند. «ذهنی‌گرایی» یک جریان مهم در زبان‌شناسی معاصر است که عمدتاً تحت تأثیر آثار دو زبان‌شناس دهه هفتم قرن بیست میلادی، امیل بنوینست (Émile Benveniste) و جان لیونز (John Lyons)، پیدا شده است. پیش از آن جریان اصلی در زبان‌شناسی «عینی‌گرایی» بود. زبان‌شناسی عینی‌گرا زبان را پنجره‌ای می‌داند که از طریق آن به عالم بیرون نگریسته می‌شود. در این زبان‌شناسی زبان باید با آنچه در عالم بیرون و مستقل از گوینده می‌گذرد، هماهنگ و متناسب باشد. در زبان‌شناسی عینی‌گرا بین زبان و عالم واقع تناظر وجود دارد و صادق یا کاذب بودن یک گزاره از زبان را تنها می‌توان با ارجاع به عالم واقع مشخص کرد. این زبان‌شناسی شخص گوینده و نقش ذهنی او را در زبان و مدلولات آن نادیده گرفته یا انکار می‌کند. بنوینست معتقد است زبان آن‌قدر با ذهنیت گره خورده است که فرض جداسازی ذهنیت از زبان زبان را به چیزی دیگر و با کارکردی دیگر تبدیل می‌کند (Benveniste, 1971: 225). لیونز هم زبان را وسیله‌ای می‌داند که گوینده هم‌زمان با ادای جملات آن گرایش‌های خودش را، مثل اعتقادات، امیال و احساسات، نسبت به آنچه از آن سخن می‌گوید بیان می‌کند (Lyons, 1977: 739).

ادوارد فینگان (Edward Finegan) «ذهنیت» را در زبان ابراز خود و بازنمایی چشم‌انداز و دیدگاه متکلم در کلام می‌داند، چیزی که «مهر» یا «اثر انگشت متکلم» دانسته می‌شود (Finegan, 1995: 1). یکی از نتایج حداقلی و البته مهم که ما می‌توانیم از زبان‌شناسی ذهنی‌گرا به‌دست بیاوریم این است که: زبان همیشه کاربرد عینی ندارد و کلمات ادا شده

توسط گوینده همیشه بر معانی و مدلولاتی عینی و مستقل از گوینده دلالت نمی‌کنند، برعکس گاهی معانی و مدلولات ذهنی و وابسته به طرز تلقی‌ها و حالات نفسانی گوینده هستند.

۲-۳. زبان ذهنی و زبان عینی و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر

زبانی که ما با آن گفتگو می‌کنیم، از جهاتی، دارای دو کاربرد است: (۱) کاربرد عینی و (۲) کاربرد ذهنی. هر کدام از این دو قسم از کاربردهای زبان در زندگی روزمره ما استفاده‌های زیادی دارند و طبیعی است که نمی‌توان یکی را به نفع دیگری کنار گذاشت. زبان عینی در مطالعات و پژوهش‌های علمی نقش محوری دارد و زبان ذهنی هم بخشی مهم از زبان است که در ارتباطات و مفاهیم میان اشخاص نقشی اصلی را بازی می‌کند. زبان عینی در جایی به کار می‌رود که نویسنده یا گوینده بی‌طرف است، اطلاعات او مبتنی بر واقعیات است و تحت تأثیر احساسات، حالات درونی یا عقاید شخصی خود نیست و هیچ تمایل یا دغدغه خاطر یا ترجیحی را از خود نشان نمی‌دهد. زبان عینی صرفاً بر روی واقعیات تمرکز دارد، بر قطعه یا قطعاتی از اطلاعات که می‌توانند اثبات یا نفی شوند؛ چیزهایی که با ارجاع به واقعیات عینی نشان داده می‌شود صادق و غیرقابل انکارند یا کاذب و انکار شدنی هستند. دیدگاه عینی از واقعیات حکایت دارد، کمی و قابل سنجش با معیارهای معرفت‌شناختی فراگیر ناظر به عالم واقع است. در مقابل، زبان ذهنی بر حالات، گرایش‌ها، ارزش‌ها، اندیشه‌ها، احساسات و یا باورهای شخصی متکلم، صرف‌نظر از ارتباط آن‌ها با بیرون، تمرکز می‌کند. زبان ذهنی چشم‌انداز یا دیدگاهی را بیان می‌کند که گوینده یا نویسنده از آن به موضوع یا چیزی نگاه می‌کند و ممکن است صفات واقعیات عینی را توصیف یا بیان نکند. پیام زبان ذهنی را نمی‌توان با هنجارهای معرفتی و حتی اخلاقی ناظر به عالم واقع ثابت یا اندازه‌گیری کرد. این نوع زبان حاوی داوری‌ها، تفاسیر، طرزتلقی‌ها، دغدغه‌ها، ارزیابی‌ها و گرایش‌های درونی شخص اداکننده آن زبان است. یکی از ویژگی‌های زبان عینی این است که واقعیات مورد حکایت از زبان، درک و تلقی گوینده از آن‌ها استقلال دارند. در این صورت، صادق یا کاذب بودن زبان عینی دقیقاً به واقعیات عینی وابستگی دارد که آن زبان از آن‌ها حکایت می‌کند؛ اما وضعیت در زبان ذهنی عکس این حالت است. در زبان ذهنی چستی و چگونگی

امور مورد حکایت به گرایش‌ها و حالات روان‌شناختی گوینده وابسته هستند و باید با آن‌ها متناسب و هماهنگ باشند.

رایج است که بر روی محصولاتی که در فروشگاه‌ها به فروش می‌رسند، برای فروش بیشتر، برخی ویژگی‌های آن‌ها، به‌عنوان ویژگی‌های مثبت درج درج شوند. مخصوصاً بر روی محصولات غذایی و بهداشتی یک گزاره فراوان مورد استفاده قرار می‌گیرد، این گزاره که این محصول، مثلاً «این نام تجاری از شکلات فاقد شیرینی مصنوعی است» یا «این نام تجاری از شامپو حاوی فرآورده‌های نفتی نیست و بر روی حیوانات آزمایش نشده است.» معلوم است که زبان این گزاره‌ها عینی است و بر روی واقعیاتی متمرکز شده است که می‌تواند در مورد این نام‌های تجاری خاص از شکلات و شامپو اثبات شود. شما می‌توانید نمونه‌ای از شکلات و شامپو را آزمایش کنید تا دریابید که آیا آن‌ها حاوی قند مصنوعی یا فرآورده‌های نفتی هستند یا نه، یا می‌توانید در مورد فرآیندهای مورد استفاده شرکت سازنده در ساخت شامپو تحقیق کنید، برای این که بفهمید آیا حیوانات در آزمایش‌ها مورد استفاده قرار گرفته‌اند یا خیر؛ اما تولیدکنندگان و تبلیغات آن‌ها در تلاش برای متقاعد کردن مصرف‌کنندگان برای خرید محصولات خود از زبان ذهنی هم استفاده می‌کنند. در مورد مثال‌های شکلات و شامپو، زبان تجاری ذهنی می‌شود هنگامی که آن وعده می‌دهد که شکلات «حسی دلچسب» به مصرف‌کننده می‌دهد یا شامپو به مصرف‌کننده موهای «جذاب» یا «مطلوب» می‌دهد یا شکلات و شامپو از «بهترین» مواد تشکیل‌دهنده ساخته شده‌اند. «حس دلچسب»، «جذاب»، «مطلوب» و «بهترین» کلماتی هستند که در این مثال‌ها عقیده و نظر گوینده را بیان می‌کنند و به آن وابستگی دارند. کسی نمی‌تواند به‌نحو تجربی، واقع‌نمایانه و مستقل از نگاه گوینده در این مثال‌ها ثابت کند که شکلات دلچسب است، مو جذاب یا مطلوب است و یا مواد تشکیل‌دهنده بهترین هستند.

تأکید می‌کنیم که قصد متکلم در زبان ذهنی این نیست که از واقعیات بیرونی سخن بگوید، امر ذهنی چیزی است که به ذهن یا نفس یک شخص، به تجربه درونی فردی و درک و احساسات او، وابستگی دارد و نه به دنیای بیرونی. احساس درد، محبت، خوشبختی، پشیمانی، گناه‌کاری، و درخواست بخشش، برای کسانی که واجد آن‌ها هستند هم اموری

ذهنی هستند. باین حال، کاربرد من و شما از زبان برای گفتگو از شخص دارای درک ذهنی و حالات و گرایش‌های نفسانی او می‌تواند کاربردی عینی و نه ذهنی از زبان باشد؛ زیرا آن شخص و حالات و گرایش‌های نفسانی او برای من و شما احتمالاً بخشی از عالم واقع و پدیده‌های موجود در آن است، همان‌طور که شما و حالت‌ها و گرایش‌های نفسانی شما و من بخشی از عالم واقع هستیم که برای شخص دیگر به‌عنوان یک شیء عینی به‌نظر می‌آییم.

۳-۳. زبان ذهنی در قرآن

گاهی آیات قرآن از ماهیات یا واقعیاتی گزارش می‌دهند که ذهنی؛ یعنی وابسته به حالات و طرز تلقی‌های روان‌شناختی انسان‌ها، هستند و این بدان مفهوم است که نه تنها قرآن بر وقوع پدیده ذهنیت در زبان صحه می‌گذارد، بلکه خودش در مقام گزارش از آن برآمده است. موارد زیر دو نمونه از گزارش‌های متعدد قرآنی از رواج پدیده ذهنی‌گرایی در میان انسان‌ها هستند:

«وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ» (بقره/ ۱۴۳)؛ این آیه گزارش از تجربیات درونی و ذهنی متفاوت افراد نسبت به یک واقعیت عینی واحد، یعنی تغییر قبله توسط خداوند است. این آیه شرح می‌دهد که پدیده یا واقعیت عینی واحد تغییر قبله، می‌تواند برای دو دسته از آدم‌ها وجود به‌نظر می‌آید: برای یک دسته سنگین و گران و برای دسته دیگر سبک و خفیف. کاملاً روشن است که مفاهیم «سنگین و گران» و «سبک و خفیف» که در این آیه از آن‌ها گفتگو می‌شود، مفاهیمی ذهنی هستند که جدا از طرز تلقی‌ها و حالات نفسانی دو گروه از آدم‌های مورد گفتگو در این آیه چیستی و هستی مستقلی ندارند، برخلاف پدیده «تغییر قبله» که یک واقعیت عینی است و از طرز تلقی‌ها و حالات انسان‌ها جداست و استقلال دارد؛ بنابراین، براساس مفاد این آیه، این که کسانی واقعه تغییر قبله را به‌لحاظ ذهنی سنگین و گران (یا سبک و خفیف) ببینند دلیلی بر آن نیست که آن واقعه در بیرون هم آن‌گونه است.

«قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا» (إسراء/ ۱۰۰)؛ این آیه وضعیتی مفروضی را به تصویر می‌کشد که در آن خزاین بی‌حد و اندازه و کاهش‌ناپذیر خداوند در اختیار و در مالکیت کسانی قرار می‌گیرند و آن کسان از ترس آن که

مبادا چیزی از آن‌ها کم شود از انفاق آن‌ها خودداری می‌کنند. در این جا هم قرآن چشم‌انداز ذهنی کسانی را بیان می‌کند که آن‌ها از آن چشم‌انداز به موضوعی نگاه می‌کنند و این چشم‌انداز صفات واقعیات عینی را توصیف یا بیان نمی‌کند. این آیه نیز درک و طرز تلقی ذهنی بعضی مردم از چیزی با وصفی خاص را دلیلی بر آن نمی‌داند که آن چیز در خارج و عالم واقع هم با همان وصف تحقق دارد. این که کسی در درون نفس خود بترسد از این که از خزائن نامحدود الهی در اختیار او چیزی کم شود دلیلی بر آن نیست که در عالم واقع هم از آن خزائن چیزی کم می‌شود. تلاش ما در مطالب آینده برای اثبات این فرضیه است که: آیات مشتمل بر «ذنب» و «استغفار» پیامبر، مثل مفاهیم ذهنی مورد گفتگو در این آیات ذهنی هستند و درک شخصی و ذهنی پیامبر از این که چیزی برای او «گناه» است دلیلی بر آن نیست تا آن چیز در عالم عینی و براساس هنجارهای عام معرفتی-اخلاقی هم «گناه» باشد.

۴-۳. ذهنی‌گرایی و ایمان دینی

ممکن است انسان‌ها در هنگام مواجه شدن با برخی از وقایع یا گزاره‌های الهیاتی ناظر به عالم واقع تحت تأثیر آن‌ها قرار گیرند و در درون و قلب خویش حالات روان‌شناختی خاصی را پیدا کنند و با زبان این حالات را ابراز کنند. ممکن است انسان‌ها در واکنش به یک پدیده دینی یا گزاره‌ای الهیاتی خود را به نادانی بزنند یا دچار هراس، اضطراب، آرامش، یا خشیت شوند. «ایمان» یک مفهوم کلیدی و محوری در همه ادیان، به ویژه در قرآن، است. ایمان دینی یک شخص بخش عینی و معرفتی دارد، و از این جهت قابل ارزیابی با ملاک‌های صدق و کذب و عقلانیت معرفتی است؛ اما بخش ذهنی هم دارد و در این بخش است که به حالات و گرایش‌های درونی و نفسانی افراد مؤمن ارتباط پیدا می‌کند. ما به عنوان مؤمن مجاز نیستیم هر حالت یا گرایش روان‌شناختی را داشته باشیم، مثلاً خود را بنده خدا ندانیم، شکر نعمت‌های او را به جا نیاوریم، او را نافرمانی کنیم، خواسته‌هایمان را با او در میان نگذاریم، او را اجابت کننده دعاها و خواسته‌ها ندانیم و از او طلب بخشش نکنیم. صرف ادعای زبانی شخص به اعتقادی دینی، مثل این ادعا که خدا مالک هر چیزی است، یا اعتراف به صدق آن اعتقاد و حتی استدلال برای صدق آن، برای مؤمن دانستن شخص مدعی کفایت نمی‌کند. شخص باید به اعتقاد دینی و پیامدهای روان‌شناختی و رفتاری آن اتصاف و التزام عملی داشته

باشد تا بتواند مؤمن دانسته شود. آن‌چه در درون و نفس یک شخص مؤمن می‌گذرد باید با آن‌چه در درون و نفس یک شخص کافر می‌گذرد فرق داشته باشد، افعال یک فرد مؤمن هم باید با افعال فرد غیرمؤمن فرق داشته باشد. چگونه می‌شود فرد اعتقاد داشته باشد که خدا مالک حقیقی هر چیزی حتی نفس اوست؛ اما در درون خودش را مالک خودش و دارایی‌ها و بسیاری چیزهای دیگر بداند؟! شخص مؤمن نمی‌تولند در حالات روحی-روانی و رفتار خود نسبت به مفاد گزاره‌ها و اعتقادات دینی بی‌تفاوت باشد و خود را از نیروی انگیزشی و تحریکی آن‌ها کنار بکشد. او نمی‌تواند همان امیال، درخواست‌ها، کشش‌ها، پرسش‌ها، پاسخ‌ها، آرزوها، داوری‌ها، کنش‌ها، عواطف و احساساتی را داشته باشد که قبل از ایمان آن‌ها را داشت. هنگامی که کسی گزاره‌ای دینی را، مثل «خدا پاک کننده ما از گناهان است»، از روی صدق و اخلاص ادا می‌کند او نه تنها گزاره یا اعتقادی را بیان کرده است که از واقعیتی در عالم حکایت می‌کند، بلکه او هم‌چنین اذعان کرده است که در روح، قلب و جان، خودش را به این گزاره و اعتقاد پای‌بند کرده و نسبت به آن دغدغه خاطر دارد؛ بنابراین، او خودش را مستقل و جدا از خداوند مصون و عاری از گناه نمی‌داند، خودش را پاک و پیراسته نمی‌شمارد، حتی خودش را فاعل پاک شدن خود نیز نمی‌داند، هرچند که در واقع با از نگاه ناظرانی که از بیرون رفتار و افعال او را مشاهده می‌کنند مصون و خالی از گناه باشد.

۵-۳. پیامدها و تأثیرات پدیدارها و معارف قرآنی-دینی در نفس پیامبر و امام و شواهد آن در قرآن و نهج‌البلاغه

قرآن تأکید دارد که اعتقادات دینی باید وارد قلب ما شوند، به تحول درونی در ما منجر شوند و در افعال ما خود را نشان دهند (مائده/ ۴۱؛ حجرات/ ۷، ۱۴). قرآن از کسانی گفتگو می‌کند که وقتی به قرآن گوش فرا می‌دهند و به آن معرفت پیدا می‌کنند در جان و روح خود تحت تأثیر قرار می‌گیرند و به دنبال آن اشک از چشم‌های آنان روان شده و می‌گویند خدایا ما را در زمره شاهدان قرار ده (مائده/ ۸۳). نیز قرآن مؤمنان را کسانی معرفی می‌کند که هنگام ذکر خداوند نزد آنان دل‌هایشان از عظمت و جلال خداوند به هراس می‌افتد و چون آیات او بر آنان خوانده می‌شود بر ایمان آن‌ها افزوده می‌شود و بر پروردگارشان توکل می‌کنند (انفال/ ۲).

یکی از اهداف خداوند از ذکر برخی مثال‌ها در قرآن، مثل تجلی خداوند بر کوه طور یا فرض و تصور فرود آمدن قرآن بر کوه و خاشع شدن کوه در برابر خداوند، این بوده است تا انسان‌ها به تفکر بیفتند، در درون خدا را یاد کنند، در قلب نسبت به او خشوع پیدا کنند و درک کنند که اگر خداوند با همه عظمت اسمائی خود بر نفس کسی ورود و ظهور پیدا کند نفس باید خود را در هستی، خلق و خو و آگاهی در برابر خدا ناچیز شمرد (ابراهیم/ ۲۵؛ اعراف/ ۱۴۳؛ حشر/ ۲۱).

پیامبر، به تصریح قرآن، به همه آیات قرآن آگاهی دارد: «عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (رحمن/ ۲)؛ «وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» (نساء/ ۱۱۳)؛ «مَا ضَلَّ صَاحِبِكُمْ وَمَا غَوَى، وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم/ ۲-۵)؛ اما معرفت پیامبر فقط به الفاظ قرآن منهای معانی و مدلولات آن‌ها نیست، این‌طور نیست که پیامبر طوطی‌وار قرآن را برای مردم قرائت کند و تنها الفاظ آن را بدون این‌که به معانی و مفاهیم آن‌ها علم داشته باشد به مردم منتقل کند. پیامبر فقط قرائت کننده آیات برای مردم نیست او باید کتاب و حکمت را به مردم بیاموزد، نفس آن‌ها را تزکیه و آن‌ها را هدایت کند. واضح است که آگاهی پیامبر از آیات قرآن پیامدها و تأثیراتی در درون و حالات و گرایش‌های نفسانی او دارد. تعدادی از آیات از همین آگاهی‌ها، حالات درونی و افعال پیامبر گفتگو می‌کنند. پیامبر در قرآن به وضوح بیان می‌کند که به خداوند شرک نمی‌ورزد: «قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا» (جن/ ۲۰)، از امیال و هواهای انسان‌ها پیروی نمی‌کند، چراکه این پیروی باعث گمراهی او می‌شود، درحالی‌که او از هدایت‌شدگان است: «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا اتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (أنعام/ ۵۶)؛ «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ خَنيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (أنعام/ ۱۶۱). قرآن هم چنین تصریح دارد که پیامبر به واسطه ارتباط مستمری که با خدا دارد و با بهره‌مندی از فضل و رحمت بی‌اندازه خداوند و معرفت و حکمتی که خدا به او داده است تحت تأثیر هواها و انگیزه‌های مخالف با دلایل معرفتی قرار نمی‌گیرد: «وَأُولَآئِكَ فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَزَمْتَهُ لَهْمَت طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضَلُّوكَ وَمَا يُضَلُّونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء/ ۱۱۳).

معرفت پیامبر به قرآن و این آیات آثاری درونی در او دارد این که پیامبر در نفس خودش هر چه را دارد از فضل و رحمت خدا بداند، خودش را فی نفسه و منهای ارتباط با خدا چیزی نداند؛ علم، ایمان، هدایت و هر فضیلت دیگر را از خداوند بداند. در همین راستا است که پیامبر می‌گوید: «من اگر خودم را در نفس خودم مستقل و منهای خدا لحاظ کنم گمراهم؛ اما به اعتبار نسبتی که از طریق وحی با خدا پیدا کرده‌ام هدایت شده‌ام»؛ «قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ فَإِنَّمَا أَصِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» (سبأ / ۵۰). هدایت واقعی هدایت الهی است و فقط خداست که هدایت می‌کند و پیامبر این را می‌داند و به آن اذعان دارد: «قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَ... جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ» (بقره / ۱۲۰). پیامبر اعتراف می‌کند که بدون ارتباط با خداوند از سود و زیان خود هم خبر ندارد: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعراف / ۱۸۸؛ یونس / ۴۵). اثر دیگر آگاهی پیامبر از آیات قرآن این است که او از وسوسه‌های شیطان و نفوذ او به درون خود به خدا پناه ببرد: «وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنَ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ، وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ» (مؤمنون / ۹۷، ۹۸).

واضح است که هدف آیات فوق (و به دنبال آن اعتراف زبانی پیامبر به آن‌ها) آن نیست که از واقعیاتی بیرونی در عالم خبر دهد، مثل این که پیامبر علم ندارد، هدایت نشده است، گمراه است و سود و زیان خودش را تشخیص نمی‌دهد. همه می‌دانند که پیامبر به قرآن و بسیاری از امور آگاهی دارد، گمراه نیست و دست کم به اندازه انسان‌های عادی سود و زیان خودش را تشخیص می‌دهد. پیامبر با ادای این سخنان می‌خواهد گرایش‌ها و حالات درونی خودش را نسبت به خداوندی ابراز کند که همه چیز خود را از او می‌داند. یوسف نبی در داستان زلیخا همین کار را کرد، آن‌جا که گفت: «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي— إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف / ۵۳). یوسف با ادای این جمله از واقعه‌ای که در بیرون رخ داده است خبر نمی‌دهد، این واقعه که او تحت تأثیر وسوسه نفس خود قرار گرفته و مرتکب گناه شده است. به وضوح می‌دانیم که یوسف خطایی مرتکب نشده است. یوسف با این کلام حالت و گرایش نفسانی درونی خودش را نسبت به خداوند رحیم و غفور ابراز کرده است؛ این را که او با تکیه بر نفس خودش و منهای رحمت و مغفرت خداوند از گناه مبرا نیست: «إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف / ۵۳)؛ بنابراین، آیات بالا از طرز تلقی‌ها، حالات و گرایش‌های روان‌شناختی

درونی پیامبر و از چیزهایی که به این حالات وابسته هستند خبر می‌دهند، نه از افعال و واقعیاتی که در بیرون و عالم رخ داده یا می‌دهند و او در آن‌ها نقش فاعلی داشته است. در واقع، آیات و سخنان فوق پیامدها و تأثیراتی را که آگاهی پیامبر از خداوند و قرآن در زبان، حالات درونی و افعال او داشته‌اند برای ما بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، آن آیات (و اجلیت زبانی پیامبر از آن‌ها) از اموری عینی و مستقل از حالات نفسانی پیامبر، مثل گمراهی، تأثیرپذیری از وسوسه‌های شیطانی و عدم مالکیت پیامبر نسبت به سود و زیان خویش گزارش نمی‌دهند. آنچه آیات به ما می‌گویند این است که گمراهی، تأثیرپذیری از وسوسه‌های شیطانی و عدم مالکیت پیامبر نسبت به سود و زیان خودش اموری نفسانی و ذهنی هستند و به ذهن و نفس او وابستگی دارند و بدون ارتباط با حالات ذهنی و نفسانی پیامبر و مستقل از آن‌ها وجود و واقعیتی ندارند.

گناه موردنظر در آیات «وَأَسْتَغْفِرِ اللَّهَ» و «وَأَسْتَغْفِرُ لَذَنبِكِ» که از پیامبر استغفار از آن طلب می‌شود هم مثل طلب قرآن از پیامبر برای اعتراف به این که او از سود و زیان خودش خبر ندارد است، مثل طلب قرآن از پیامبر برای اعتراف به گمراهی است، مثل طلب قرآن از پیامبر برای پناه بردن به خداوند از شر شیطان است و همان‌گونه که مفهوم آیات این نیست که پیامبر به لحاظ عینی از سود و زیان خودش خبر ندارد، گمراه است و در حالات و افعال عینی خودش تحت تأثیر وسوسه‌های شیطان است مفهوم آیات مربوط به استغفار پیامبر از «گناه» هم این نیست که او در عالم خارج واقعاً گناه کار است. ما دلیلی نداریم تا «استغفار» و «گناه» پیامبر در آیات مربوط به استغفار پیامبر را هم مثل آیات بالا ذهنی ندانیم. «گناه» مورد استغفار پیامبر در این جا هم امری ذهنی و وابسته به حالات نفسانی او است نه فعلی از او که در جهان بیرون انجام گرفته است. به‌ویژه آن که هیچ‌گاه در قرآن به صورت خبری گفته نشده است که «پیامبر گناه کار است» یا «پیامبر فلان گناه را انجام داده است». وقتی قرآن هر خوبی را از خدا می‌داند و هر بدی را از نفس منهای خداوند (نساء/ ۱۷۹)، چرا نباید از پیامبر انتظار داشته باشیم که در عالم نفس و ذهنیت خودش را منهای خدا گناه کار بداند و از آن در پیشگاه خداوند استغفار کند؟ «ذنب» در آیه «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكِ وَمَا تَأَخَّرَ» (فتح/ ۲) هم می‌تواند گناهی ذهنی باشد، به‌ویژه اگر فتح مکه را پاداشی برای این «گناه» بدانیم که خداوند به پیامبر

عطا کرده است. چگونه می‌شود کسی گناه (در مفهوم عینی) انجام دهد؛ اما خدا به‌جای مجازات، به او پاداشی بسیار بزرگ، مثل فتح مکه، عطا کند؟! بنابراین، زبان مشتمل بر «استغفار» پیامبر در آیات مورد بحث تصویری واقع‌نما از ویژگی واقعی فعل یا افعالی مشخص از پیامبر که «گناه» نامیده می‌شود، نیست، آن زبان ذهنی، یعنی ابراز و بیان پاسخ و واکنش پیامبر به گزاره‌ها یا اعتقاداتی صادق درباره خداوند است. ما نمی‌توانیم چستی «گناه» را در این زبان تصور کنیم مگر آن‌که بدانیم چطور می‌شود که چیزی برای پیامبر «گناه» به‌نظر می‌آید. ما نمی‌توانیم چستی «گناه» را در این زبان درک کنیم مگر آن‌که چشم‌انداز، گرایش و حالت نفسانی پیامبر را هم نسبت به آن در نظر بگیریم.

گاهی خداوند از پیامبر می‌خواهد تا او را تسبیح کند (واقعه / ۷۴، ۹۶)، همه امور را از خدا بداند و در زبان هم به آن اعتراف کند (آل عمران / ۹۴)، هر چه دارد و تمام حیات و ملمات خود را هم در درون و هم در زبان از خدا بداند (انعام / ۱۶۲)، نعمت‌های خداوند بر خودش را ذکر کند، (ضحی / ۱۱)، با ذکر پیوسته خدا خود را از هر چیزی غیر از خدا جدا کند و تنها به او دل ببندد، (انسان / ۲۵؛ مزمل / ۸). پیامبر هم همین کار را می‌کند، او خود و همه امور مربوط به خودش را به خدا می‌سپرد (غافر / ۴۴)، در این صورت خدا هم پیامبر را رها نکرده و او را حفظ می‌کند (ضحی / ۳). در این موارد هم پیامبر از این‌که او صرف‌نظر از خدا و بدون ارتباط با خدا در نفس خودش چیزی نیست، چیزی ندارد و هر چه دارد از خداوند دارد، سخن می‌گوید؛ اما مفهوم این سخنان آن نیست که پیامبر در واقع چیزی نیست و چیزی ندارد. معلوم است که، با نگاه عینی، او یکی از موجودات عالم است، فردی از انسان‌ها است، پیامبر خداست، از چیزها و نعمت‌های بسیاری برخوردار است، و ... اما او باید، با نگاه ذهنی، هر چه را دارد از خداوند بداند و در زبان هم به آن اعتراف کند. حال چرا نباید مدلول «غیب» مورد استغفار پیامبر هم مانند این امور ذهنی و وابسته به حالات نفسانی و ملاحظات درونی او نباشد؟

در تعدادی از آیات (مائده / ۱۶؛ یونس / ۳، ۱۰۰؛ احزاب / ۴۶) گفته شده است که پیامبر با اذن خداوند هدایت شده است و هدایت می‌کند؛ هیچ‌کس به‌تنهایی و مستقل از خداوند نمی‌تواند شفیع کسی دیگر قرار بگیرد، مگر با اذن خداوند. ایمان آوردن انسان‌ها هم

با تکیه بر خودشان نیست، بلکه با اذن خداوند است. دعوت به سوی خداوند توسط پیامبر هم با اذن خداوند است. قرآن فقط خداوند را عامل طهارت و پاکی انسان‌ها از بدی‌ها، رذایل و گناهان می‌داند. قرآن ادعای کسائی را که با خودستایی خود را عامل پاکی از بدی‌ها، رذایل و گناهان می‌دانند نادرست می‌شمرد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزُكُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ يَزُكُونَ» (نساء/ ۴۹)؛ «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُمْ مَنٌ أَحَدٌ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ» (نور/ ۲۱). مگر غیر از این است که ما برای پاک شدن و پاک ماندن از بدی‌ها، آلودگی‌ها و گناهان باید به خدا پناه آوریم و از او یاری درخواست کنیم؟ چرا نباید پیامبر هماهنگ با منطق این آیات خودش را مستقل از خداوندی که پاک کننده از گناهان است پاک نشمرد، به او پناه نیورد و در پیش او استغفار نکند؟!

قرآن همه اسماء حسنی را خاص خداوند می‌داند (أعراف/ ۱۸۰؛ اسراء/ ۱۱۰؛ طه/ ۸؛ حشر/ ۲۴). قرآن تنها خدا را مالک، ولی، ناصر، عزت‌بخش، ذلت‌بخش، روزی‌دهنده، رب و حق می‌داند، خدا هم چنین مالک نفس انسان و هر چه انسان دارد و به انسان می‌رسد نیز هست. (یونس/ ۳۱، ۳۲؛ آل عمران/ ۲۶) اثر اطلاع و آگاهی از این آیات بر روی شخص مؤمن باید این باشد که او خودش را مالک چیزی، مثل خیر و شر و سود و زیان نداند و یاری، خیر و روزی را از خداوند طلب کند.

امام علی (ع) در نهج‌البلاغه همین مضمون را بیان می‌کند هنگامی که می‌گوید هر چیزی جز خدا واحد نامیده شود در واقع قلیل، هر عزیزی جز او خوار، هر قوی‌ای جز او ضعیف، هر مالکی جز او مملوک، هر عالمی جز او متعلم، هر قادری جز او گاه تولانا و گاه ضعیف، هر ظاهری جز او غیرباطن و هر باطنی جز او غیرظاهر است (نهج‌البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۶۵). امام علی در مناجات مسجد کوفه هم از همین مطلب سخن می‌گوید آن‌جا که به خداوند می‌گوید: «أَنْتَ الْمَوْلَىٰ وَ أَنَا الْعَبْدُ، أَنْتَ الْمَالِكُ وَ أَنَا الْمَمْلُوكُ، أَنْتَ الْعَزِيزُ وَ أَنَا الدَّلِيلُ، أَنْتَ الْعَظِيمُ وَ أَنَا الْحَقِيرُ، أَنْتَ الْقَوِيَّ وَ أَنَا الضَّعِيفُ، أَنْتَ الْغَنِيَّ وَ أَنَا الْفَقِيرُ، أَنْتَ الْمُعْطَىٰ وَ أَنَا السَّائِلُ، أَنْتَ الْحَيُّ وَ أَنَا الْمَيِّتُ، أَنْتَ الدَّائِمُ وَ أَنَا الرَّائِلُ، أَنْتَ الْجَوَادُّ وَ أَنَا الْبَجِيلُ، أَنْتَ الْمُعَافَىٰ وَ أَنَا الْمُبْتَلَىٰ، أَنْتَ الْكَبِيرُ وَ أَنَا الصَّغِيرُ، أَنْتَ الْهَادِيَّ وَ أَنَا الضَّالُّ، أَنْتَ الدَّلِيلُ وَ أَنَا الْمُتَّخِرُ، أَنْتَ الْعَفْوُ وَ أَنَا الْمُذْنِبُ» (شهادت اول، ۱۴۱۰ ق: ۲۴۸-۲۵۱؛ مجلسی، ۱۴۲۳ ق: ۴۹۴-۴۹۵).

جایی دیگر امام می‌فرماید وقتی خداوند در نفس و قلب کسی جلال و عظمت داشته باشد آن کس باید هر چیز و هر کس جز خدا، حتی خودش، را در برابر جلال و عظمت نامتناهی خدا ذلیل، ضعیف، گمراه، و جاهل بیند و من (امام علی) هم مصداق چنین کسی هستم. پس من در برابر عظمت و جلالی که خدا در نفس من دارد نباید خودم را بالاتر از آن بدانم که در قول و فعلم خطا و اشتباه نمی‌کنم، مگر آن که خداوند مرا در نفسم حفظ و کفایت کند، خداوندی که از من به نفس من مالک‌تر است؛ خداوندی که مالک چیزهایی از من است که من مالک آنها نیستم. من و شما بندگانی مملوک خداوندیم و او صاحب‌اختیار ماست، او ما را از آنچه در آن بودیم خارج و به آنچه صلاح ما بود درآورد. پس ما را از گمراهی هدایت کرد و از جهل به معرفت رساند. از پست‌ترین حالات والیان پیش یک شخص صالح این است که به آنان گمان علاقه به خودستایی برده شود و امور آنان رنگ و بوی کبر به خود گرفته باشد و من میل ندارم که در خاطر شما بگذرد که من به خودستایی علاقه‌مندم و مایل به شنیدن مدح، به حمد خدا من این‌گونه نیستم، حتی به فرض هم اگر دوست می‌داشتم که این سخنان در حق من گفته شود؛ اما به خاطر کوچکی من در برابر عظمت و کبریایی خدا که از همه کس به آن سخنان سزاوارتر است این کار را ترک می‌کردم. (نهج البلاغه، صبحی صالح: خطبه ۲۱۶). سروش سخن امام را که «من در برابر عظمت و جلالی که خدا در نفس من دارد نباید خودم را بالاتر از آن بدانم که در قول، اعتقاد و فعلم خطا و اشتباه نمی‌کنم» به صورت عینی قرائت کرده است؛ بنابراین آن را دلیلی دانسته است برای این که امام علی (ع) معصوم و عاری از اشتباه نیست (سروش، ۱۳۷۷ش: ۲۰)؛ اما روشن است که قرائت سروش از کلام امام درست نیست؛ زیرا امام در این جا نمی‌خواهد از بیرون و وقایع عینی خبر دهد، او نمی‌خواهد بگوید که «من مثلاً در بعضی از سخنان و افعال خودم دچار اشتباه می‌شوم» برعکس، زبان امام در این جا «ذهنی» است. او در این جا از حالات نفسانی و درونی خودش، هنگامی که خودش را با عظمت و جلال نامتناهی خداوند مواجه می‌بیند، سخن می‌گوید.

نیز امام می‌فرماید آن کس که عظمت خدا را شناخت شایسته نیست خود را بزرگ شمارد؛ زیرا بزرگی آنان که به عظمت خدا معرفت دارند در این است که در برابر او فروتنی

کنند و خود را کوچک شمارند و سلامت آنان که از قدرت خدا آگاهند در این است که تسلیم او باشند (خطبه ۱۴۷). حتی اگر فرشتگان ساکن آسمان‌ها، که آگاه‌ترین مخلوقات به خداوند و خائف‌ترین آن‌ها از او و نزدیک‌ترین آن‌ها به او هستند، با همه مقام و منزلتی که نزد خداوند دارند و دائم در حال عبادت و طاعت او هستند و نسبت به سایر مخلوقات از او غفلت کم‌تری دارند، هم‌کنه و عظمت آن بخش از خداوند را که از آنان پنهان است درک کنند بی‌شک اعمال خود را در برابر او بسیار کوچک خواهند شمرد و بر خود عیب می‌گیرند و درک می‌کنند که حق عبادت خداوند را به جای نیاورده و طاعتی که شایسته اوست انجام نداده‌اند (خطبه ۱۰۹).

امام در خطبه ۱۸۴ نیز از ارتباط معرفتی و هستی‌شناختی اهل تقوی با خداوند و ثمرات ذهنی که این ارتباط برای آن‌ها به بار می‌آورد سخن می‌گوید: «خداوند خالق در نفوس متقین بزرگ داشته می‌شود و غیر او در چشم‌های آنان کوچک دیده می‌شود.... متقین در مواجهه با آیات قرآن اندوهگین می‌شوند و داروی دردهای‌شان را از آن برمی‌گیرند. هنگامی که آنان به آیه‌ای بشارت دهنده از قرآن مواجه می‌شوند در دل به آن طمع می‌کنند و نفس آنان از روی شوق به آن خیره شود و گمان برند که مورد بشارت در برابر آن‌هاست و چون به آیه‌ای که در آن بیم داده شده است، بگذرند گوش دل به آن دهند و گمان برند شیون و فریاد عذاب بیخ گوش آنان است. به طاعت اندک خوشنود نمی‌شوند و طاعت زیاد را زیاد ندانند؛ بنابراین خود را به کوتاهی در بندگی متهم کنند و از عبادت خود در وحشتند. هرگاه یکی از آنان را تمجید کنند از آن تمجید دچار بیم شده و گوید: من از دیگران به خود آگاه‌ترم و پروردگرم از من به من دلناتر است؛ خداوند، مرا به آن‌چه درباره‌ام گویند مگیر و از آن‌چه می‌پندارند بهتر گردان و زشتی‌هایی را که از من خیر ندارند بر من بیخش».

۶-۳. زبان ذهنی و ارتباط آن با شبهه استغفار پیامبر و امام

گفتیم که زبان آیات و دعا‌های مربوط به استغفار پیامبر و ائمه ذهنی است و نه عینی. باز گفتیم که این زبان از چیزی (گناهی) سخن می‌گوید که وابسته به حالات، احساسات و گرایش‌های درونی پیامبر و ائمه است، نه از وصفی عینی از افعال قابل مشاهده از پیامبر و امامان که در عرف شرع «گناه» نامیده می‌شوند؛ بنابراین، ما نیاز نداریم تا زبان مشتعل بر

«استغفار» پیامبر و امام را عینی و ناظر بر واقعیات بیرونی بدانیم و نتیجتاً سعی کنیم برای گناه مورد استغفار مصداقی را در خارج پیدا کرده و معرفی نماییم. جمله‌های مشتمل بر «استغفار» پیامبر و ائمه اساساً نه برای این که بازتاب یا حکایت از واقعیات بیرونی باشند؛ بلکه به قصد ذهنی بودن ادا شده‌اند، آن‌ها اثبات‌پذیر با معیارها و نظریات عینی رایج معرفتی نیستند. زبان پیامبر و امامان در این جمله‌ها زبانی عینی نیست که با اشیاء، اوضاع و احوال یا واقعیات بیرون از خود گره خورده باشند و از آن‌ها حکایت کند، آن زبانی ذهنی است که گرایش‌ها و حالت‌های درونی پیامبر و امامان را ابراز کرده و از چیزی سخن می‌گوید که به آن گرایش‌ها و حالت‌ها وابستگی دارد؛ بنابراین، لازم نیست تا استغفار پیامبر و امامان را از گناهی بدانیم که آن‌ها واقعاً آن را در عالم انجام داده‌اند. پیامبر و ائمه می‌دانند که همه اسماء حسنی به‌نحو مطلق خاص خداوند است. آن‌ها می‌دانند که تنها خداوند است که عظیم، قادر، عالم، هادی، پاک‌کننده، غفور و مانند آن‌ها است. تحت تأثیر این آگاهی، هنگامی که پیامبر یا امام خود را در برابر جلال و عظمت بی‌کران خداوند و اسماء خاص و مطلق دیگر او مثل قادر، عالم، پاک‌کننده، غفور می‌بیند، هر چیز و هر کس جز خدا، حتی خودش، را در برابر او ذلیل، ضعیف، جاهل، گمراه، و گناه‌کار می‌بیند، پس از او عزت، قدرت، علم، پاکی و مغفرت از گناه را طلب می‌کند. هنگامی که پیامبر و امامان در برابر خدایی قرار می‌گیرند که به‌طور مطلق مالک آن‌ها است و همه چیز در عالم از او و وابسته به اوست و در همان حال به خودشان به‌عنوان افرادی با هویت و ماهیتی مستقل در برابر این خدا نگاه می‌کنند می‌بینند که چیزی از خود ندارند، پس هر چیز خوب و نیک را از خدا می‌دانند و از او طلب می‌کنند. کاربرد زبان توسط پیامبر و امام در این هنگام عینی نیست که بشود صدق آن را با تکیه بر شواهد بیرونی اثبات کرد. ادای این سخنان توسط پیامبر و امامان ویژگی پاسخ و واکنش آن‌ها به گزاره‌ها یا اعتقاداتی درباره خداوند و اسماء او هستند که پیامبر و امامان آن‌ها را صادق می‌دانند.

ما وقتی می‌شنویم که پیامبر یا امام معصوم در پیشگاه خداوند از گناه استغفار می‌کند نباید آن را تصویری دقیق و واقع‌نما از ویژگی واقعی فعل یا افعالی مشخص از او که «گناه» نامیده می‌شود بدانیم. ما نمی‌توانیم چیهستی «گناه» را در این اداها تصور کنیم مگر آن که بدانیم چطور می‌شود که چیزی برای پیامبر و ائمه «گناه» به‌نظر می‌آید. به‌عبارت دیگر، «گناه» در این

جمله‌ها بدون ملاحظه چشم‌انداز، گرایش و حالت درونی و نفسانی پیامبر و ائمه نسبت به آن قابل درک و فهم نیست. درحالی‌که جمله‌های عینی از بیرون یا واقع آن‌گونه که هست، صرف‌نظر از این‌که چطور به‌نظر می‌آیند، گزارش می‌کنند، جمله‌های ذهنی از یک چیز آن‌گونه که برای گوینده تجربه شده و به‌نظر آمده است حکایت می‌کنند. حالات و گرایش‌های نفسانی افراد، در کاربرد ذهنی، به چیزهایی تعلق می‌گیرند که محصول ویژگی‌های منظر خاص، و به بیان دیگر محصول حالات و گرایش‌های نفسانی، آن‌ها هستند، درحالی‌که ما برای رسیدن به واقعیت و آنچه در بیرون اتفاق می‌افتد باید چیزهایی را که ناشی از حس و تجربه درونی خاص افراد است کنار بزنیم تا بتوانیم به تصویری قابل انطباق از آنچه مستقل از ما و آن‌ها وجود دارد برسیم. ما دلیلی نداریم تا آیات یا دعاهای مشتمل بر استغفار پیامبر یا امام را از سایر اداهایی که به‌وضوح ذهنی بودند متفاوت بدانیم. استغفار از گناه پیامبر و امام مثل طلب عزت، قوت، علم و هدایت از خداوند است. استغفار آن‌ها مثل اعتراف آن‌ها به این است که منهای خداند مالک سود و زیان خود نیستند، مثل پناه بردن آن‌ها به خداوند از شر شیطان و مثل درخواست از خداوند برای پاک شدن و پاک ماندن از رذایل و بدی‌ها است.

نتیجه‌گیری

زبان دو کاربرد دارد: کاربرد عینی و کاربرد ذهنی. کاربرد عینی زبان در جایی است که گوینده تنها می‌خواهد از واقعیت بیرون از خود خبر دهد، او در این حالت تنها به انطباق زبان با واقع و هنجارهای فراگیر معرفتی مثل صدق و کذب تمرکز دارد و در حالات روانی خود نسبت به پیامدهای آن زبان بی‌تفاوت است. در مقابل، زبان ذهنی بر روی حالات، گرایش‌ها، ارزش‌ها، اندیشه‌ها، احساسات و یا اعتقادات شخص ادا کننده، صرف‌نظر از ارتباط آن‌ها با بیرون، تمرکز دارد. زبان ذهنی چشم‌اندازی را بیان می‌کند که شخص از آن به چیزی نگاه می‌کند، زبان ذهنی تصویری واقع‌نما از اشیاء و اوصاف عینی آن‌ها نیست و کاری با آن‌ها ندارد. زبان ذهنی ابراز طرز تلقی‌ها، حالات نفسانی یا گرایش‌هایی است که یک شخص نسبت به یک چیز، کس، وضعیت و اموری مانند آن دارد. کاربرد زبان هنگامی که کسی از احساسات و عواطف، تمایلات درونی، کنش‌ها و واکنش‌های درونی خود، صرف‌نظر از ارتباط آن‌ها با عالم بیرون، گفتگو می‌کند، معمولاً کاربردی ذهنی از زبان است. امر ذهنی چیزی است که به ذهن یا نفس یک شخص وابستگی دارد و نه به دنیای بیرونی.

براساس قرآن و نیز روایات مأثور شیعه همه اسماء حسنی به خداوند اختصاص دارند. فقط خداست که مالک، ولی، ناصر، ذوالجلال، عظیم، عزت‌بخش، ذلت‌بخش، روزی‌دهنده، رب، حق، مالک نفس انسان و هر چه انسان دارد و به او می‌رسد است. پس هیچ کس، حتی پیامبر و ائمه، مستقل از خداوند مالک چیزی از آن‌ها نیست. آگاهی پیامبر و امامان به خدا و اسماء حسنی او همراه با تأثیراتی در نفوس و درون آن‌هاست. وقتی خداوند بسیار بزرگ، مالک حقیقی، هادی، عالم، پاک کننده و غفور مطلق در نفس کسی ظهور داشته باشد او هر چیز و هر کس جز خدا، حتی خودش، را در برابر خداوند ذلیل، ضعیف، ناآگاه، گمراه، و گناه کار می‌بیند. و بدون شک پیامبر و ائمه مصداق چنین کسی هستند. اصلاً بزرگی پیامبر و ائمه در گرو آن است که در برابر خداوند خشوع و فروتنی کرده و خود را کوچک شمارند، و سلامت، هدایت و پاکی آنان مرهون آن است که تسلیم او باشند، او را هدایت کننده، پاک کننده، و پاک نگه‌دارنده خویش از گناه بدانند.

زبانی که پیامبر و ائمه با آن از گناه استغفار می‌کنند زبانی ذهنی است و نه عینی. زبان ذهنی زبانی است که پیامبر و ائمه با آن از چیزی که به حالات، احساسات و گرایش‌های

درونی آن‌ها وابسته است و از خودش چینی مستقلی ندارد سخن می‌گویند نه از واقعیت، روی داد یا فعلی که در عالم بیرون تحقق یافته است. بنابراین نمی‌توانیم صدق یا درستی آن زبان را با تکیه بر شواهد بیرونی اثبات کنیم. نباید استغفار پیامبر یا امام معصوم را تصویری حکایت‌گر و واقع‌نما از ویژگی یک فعل خاص از آن‌ها بدانیم که براساس هنجارهای عینی اخلاقی «گناه» نامیده می‌شود. این‌گونه سخنان ویژگی پاسخ و واکنش پیامبر و امام به گزاره‌ها یا اعتقاداتی صادق پیرامون خداوند و اسماء او هستند. ما نمی‌توانیم چستی «گناه» را در این سخنان تصور کنیم مگر آن‌که بدانیم چطور می‌شود که چیزی برای پیامبر یا امام «گناه» به‌نظر می‌آید. جمله‌های ادا شده مشتمل بر استغفار توسط پیامبر و امام جمله‌هایی ذهنی از چیز یا چیزهایی هستند آن‌گونه که به‌نظر آن‌ها می‌آیند، نه آن‌گونه که در واقع و خارج هستند. یکی از پیامدهای مهم روی‌کرد مقاله حاضر به شبهه استغفار پیامبر و ائمه این است که ارائه تحلیلی درست از زبان پیامبر و ائمه درگذر داشتن درکی درست از کاربرد آن زبان، یعنی ذهنی یا عینی بودن آن، است.

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) نهج البلاغه.
- ۳) ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۹۸۴م). **التحریر و التنویر**. جلد ۵. تونس: الدار التونسیه للنشر.
- ۴) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۲۵ ق). **تفسیر القرآن العظیم**. جلد ۱۲. ریاض: دار عالم الکتب.
- ۵) اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۰۱ ق). **کشف الغمه فی معرفه الأئمه**. بیروت: دار الکتب الاسلامی.
- ۶) بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ ق). **معالم التنزیل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۷) تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۱۲ ق). **شرح المقاصد**. قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۸) جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **شرح المواقف**. قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۹) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). **ادب فناى مقربان**. جلد ۲، قم: اسراء.
- ۱۰) ----- (۱۳۸۸ش). **ادب فناى مقربان**. جلد ۳، قم: اسراء.
- ۱۱) حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ ق). **النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادى عشر**. بیروت: دار الأضواء.
- ۱۲) دشتی، علی. (بی تا). **بیست و سه سال**. ویرایش بهرام چوبینه. بی جا.
- ۱۳) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل**. جلد ۲ و ۴. بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۴) سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷ش). «**ولایت باطنی و ولایت سیاسی**». کیان. شماره ۴۴: ۱۰-۲۰.
- ۱۵) شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ ق). **المزار. تصحیح محمدباقر ابطحی اصفهانی**. قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- ۱۶) صبحی صالح. (۱۴۲۵ ق). **نهج البلاغه**. القاهره: دارالکتب المصری.
- ۱۷) صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹ ق). **تفسیر القرآن الکریم**. جلد ۲. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ۱۸) طباطبائی، علامه محمد حسین. (۱۳۹۳ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. جلد ۱۸. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ۱۹) طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ ق). **تفسیر الطبری**. جلد ۷. قاهره: هجر.
- ۲۰) طنطاوی، سید محمد. (۱۴۰۷ ق). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. جلد ۳. قاهره: دار الرساله.
- ۲۱) طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. جلد ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۲) علم الهدی، سید مرتضی. (بی تا). **تنزیه الأنبیاء**. قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۲۳) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ ق). **عصمه الانبیاء**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ٢٤) فضل‌الله، سید محمد حسین. (١٤١٩ ق) **من وحی القرآن**. جلد ٢٠. بیروت: دار الملائک.
- ٢٥) قرطبی، محمد بن احمد. (١٤٢٧ ق). **الجامع لأحكام القرآن**. جلد ٧. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ٢٦) لجنة من العلماء، بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. (١٤١٣ ق) **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**. جلد ٢. قاهره: جامعه الأزهر.
- ٢٧) مجلسی، محمدباقر. (١٤٢٣ ق). **زادالمعاد-مفتاح الجنان**. تصحیح علاء‌الدین اعلمی. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

٢٨) مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (١٣٧٤ ش). **تفسیر نمونه**. جلد ٢٠. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- 29) Benveniste, Emile. (1971). **Problems in General Linguistics**. trans. M.E. Meek. Coral Gables. FL: University of Miami press.
- 30) Finegan, Edward. (1995). 'Subjectivity and subjectification: an introduction'. In D. Stein and S. Wright eds. *Subjectivity and Subjectivation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 31) Lyons, John. (1977). **Semantics**. Vol.2. Cambridge: Cambridge University Press.

References

1. The Holy Quran.
2. Nahj al-Balaghah.
3. Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir. (1984 AH). *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*. Vol. 5. Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyah for publishing.
4. Ibn Kathir, Ismail bin Omar. (1425 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Vol. 12. Riyadh: Dar Alam al-Kutub.
5. Erbili, Ali ibn Isa. (1401 AH). *Kashf al-Ghummah fi Marifat al-A'immah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
6. Baghawi, Hussein ibn Massoud. (1420 AH). *Maalim al-Tanzil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
7. Taftazani, Saaduddin. (1412 AH). *Sharh al-Maqasid*. Qom: Al-Sharif al-Razi.
8. Jorjani, Ali bin Mohammad. (1412 AH). *Sharh al-Mawaqif*. Qom: Al-Sharif al-Razi.
9. Javadi Amoli, Abdullah. (1387). *Adab Fana Moqarraban*. Vol. 2, Qom: Esra.
10. ----- (1388). *Adab Fana Moqarraban*. Vol. 3, Qom: Esra.
11. Hilli, Hasan bin Yusuf. (1417 AH). *Al-Nafi Yawm al-Hashr fi Sharh Bab Hadi Ashar*. Beirut: Dar al-Adwa.
12. Dashti, Ali. (No Date). *Twenty-three Years*. Edited by Bahram Choubineh. No Place.
13. Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar. (1407 AH). *Al-Kashshaf an Ghawamidh Haqaiq al-Tanzil*. Vol. 2 and 4. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
14. Soroush, Abdul Karim. (1998). "Welayat Bateni va Welayat Siyasi". *Kiyan*. No 44: 10-20.
15. Shahid Awwal, Muhammad ibn Makki. (1410 AH). *Al-Mazar*. Correction by Mohammad Bagher Abtahi Esfahani. Qom: Imam Mahdi School.
16. Subhi Salih. (1425 AH). *Nahj al-Balaghah*. Cairo: Dar al-Kitab al-Misri.
17. Sadr al-Mutaallihin, Muhammad ibn Ibrahim. (1419 AH). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Vol. 2. Beirut: Hijr.
18. Tabatabai, Allameh Mohammad Hussein. (2014 AH). *Al-Mizan fi Tafisr al-Qur'an*. Vol. 18. Beirut: The Institute of Al-Alami.
19. Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1422 AH). *Interpretation of Al-Tabari*. Vol. 7. Cairo: Hijra.
20. Tantawi, Seyid Muhammad. (1407 AH). *Al-Tafsir al-Wasit li al-Quran al-Karim*. Vol. 3. Cairo: Dar al-Risalah.
21. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (No Date). *Al-Tibyan fi Tafisr al-Qur'an*. Vol. 9. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
22. Alam al-Huda, Seyid Murteza. (No Date). *Tanzih al-Anbia*. Qom: Al-Sharif al-Razi.

23. Fakhr Razi, Muhammad ibn Omar. (1409 AH). *Ismat al-Anbia*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah.
24. Fadlullah, Seyid Muhammad Hussein. (1419 AH) *Min Wahy al-Qur'an*. Vol. 20. Beirut: Dar al-Malak.
25. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1427 AH). *Al -Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 7. Beirut: Al-Risalah Institute.
26. A group of Scholars, by the Assembly of the Al-Bahuth al-Islamiyah in Al-Azhar. (1413 AH) *Al-Tafsir al-Wasit li al-Quran al-Karim*. Vol. 2. Cairo: Al-Azhar University.
27. Majlisi, Mohammad Bagher. (1423 AH). *Zad al-Maad – Miftah al-Jinan*. Correction by Alaidin Alami. Beirut: The Institute of Al-Alami Press.
28. Makarem Shirazi, Naser et al. (1374). *Tafsir Nomooneh*. Vol. 20. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.