

پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال هجدهم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

تحلیل و نقد توجیه‌های عرفانی استغفار پیامبر اکرم (ص) با تأکید بر حدیث لیغان

(صفحات ۱۱۷-۱۴۲)

تحلیل و نقد توجیه‌های عرفانی استغفار پیامبر

اکرم (ص) با تأکید بر حدیث لیغان^۱

کاوس روحی برندق*

چکیده

حدیث «لیغان» نمونه‌ای از نصوص دینی است که برداشت ظاهری از آن با مقام اخلاقی و عرفانی رسول اکرم (ص) ناسازگار است. در این حدیث که در جوامع روایی اهل تسنن و شیعه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده آمده است: در هر روز حجابی مانند ابر جلوی قلب مرا می‌گیرد و به همین دلیل روزی هفتاد بار استغفار می‌کنم. این مقاله ضمن گردآوری، تحلیل، رویکردشناسی و ارزیابی انواع برون‌رفت‌های اخلاقی و عرفانی در زمینه ناسازگاری استغفار رسول خدا (ص) با مقام اخلاقی و عرفانی آن حضرت، صحت و سقم احتمال‌های گوناگون را اعتبارسنجی کرده و به این دیدگاه راه یافته است که از میان بیست‌وسه تفسیر عرفانی فقط دو برون‌رفت می‌تواند توجیهی مناسب برای استغفار رسول اکرم (ص) باشد: تفسیر حدیث به استغفار از پایین‌تر از مقام احدیت که مقام اختصاصی رسول خدا (ص) است، و تفسیر آن به تمکن و استقامت در مقام احدیت و عدم تلون در آن. این دو برون‌رفت نه تنها با عصمت آن حضرت ناسازگاری ندارد که با منزلت‌های فراتر از عصمتی که در نبوت شرط است، سازگار است.

کلیدواژه‌ها: عصمت، توبه، استغفار، معصومان (ع)، رسول خدا (ص)، حدیث «لیغان».

۱ تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۸/۱۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۲/۲۷.

طرح مسئله

یکی از شبهات بسیار مهم در بحث عصمت، که درباره تمامی معصومان (ع) مطرح است و برون رفت از آن نیز به راحتی امکان پذیر نیست، استغفارهای معصومان (ع) است. در اکثر دعاهایی که از معصومان (ع) صادر شده، عباراتی وجود دارد که در آن معصومان به گناهان خود اقرار و از خداوند طلب بخشایش و استغفار کرده‌اند. یک نمونه از این گونه روایات، روایت معروفی است که به صورت‌های گوناگون در جوامع روایی اهل تسنن و شیعه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمود در هر روز حاجبی مانند ابر جلوی قلب مرا می‌گیرد و من به همین دلیل روزی هفتاد بار استغفار می‌کنم. این روایت از لحاظ چگونگی و کیفیت استغفار پیامبر در جوامع روایی اهل تسنن و شیعه به اشکال متفاوت نقل شده است. حدیث مذکور در منابع روایی اهل تسنن به نقل از رسول اکرم (ص) با تفاوت مختصر به این صورت آمده است: «إِنَّهُ لِيَغَانِ عَلِيَّ قَلْبِي وَ إِنِّي لِأَسْتَغْفِرَ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ» (ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۰۷: ۷۲/۸)، یا اینکه: «إِنَّهُ لِيَغَانِ عَلِيَّ قَلْبِي فَانِي أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ»، یا اینکه: «إِنَّهُ لِيَغَانِ عَلِيَّ قَلْبِي حَتَّى أَسْتَغْفِرَ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۱۱/۴).

مضمون این روایت اگرچه در منابع روایی شیعه نقل و پذیرفته شده (بهایی، ۱۴۰۵: ۱۱۸)، ولی اصل مطلب را زید شحام به این صورت از امام صادق (ع) نقل کرده است: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً، فَقُلْتُ: أَكَانَ يَقُولُ: أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ؟ قَالَ: لَا وَ لَكِنَّ كَانَ يَقُولُ: أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۸/۲).

امام صادق (ع) می‌فرماید رسول خدا (ص) در هر روز هفتاد بار به درگاه خدا عز و جل توبه می‌کرد. شحام به امام صادق می‌گوید: می‌فرمود استغفر الله و اتوب الیه؛ فرمود: نه، می‌فرمود: اتوب الی الله (به خدا باز می‌گردم). در هر حال، ظاهر این روایت دلالت بر گناه و استغفار از گناه از سوی پیامبر اکرم (ص) دارد و به این معنا است که پیامبر اکرم (ص) در روز بارها دچار گناه می‌شد و در هر روز هفتاد یا صد بار استغفار و توبه می‌کرد؛ مسئله‌ای که به‌صراحت با عصمت آن حضرت در تضاد است. از این رو، دانشمندان شیعه و اهل تسنن وجوه متعددی در معنای این روایت برون‌رفت از اشکال یادشده بیان کرده‌اند. صبغه بخشی از این برون‌رفت‌ها لغوی، و صبغه بخشی دیگر، عرفانی است و برخی دیگر از برون‌رفت‌ها با رویکرد کلامی به شبهه یادشده پاسخ داده‌اند. بدین سان، دانشمندان شیعه و اهل تسنن رشته‌های مختلف علوم اسلامی، اعم از فیلسوف، عارف، مفسر و ... از دیرباز در صدد حل اشکال تنافی عصمت با استغفار و توبه در تفسیر آیات قرآن و شرح احادیث متعددی برآمده‌اند که این اشکال در آنها مطرح شده است؛ ولی تا آنجا که پژوهش دامنه‌دار نگارنده نشان می‌دهد، بیشترین تحقیق‌ها و رفع اشکال‌ها در تفسیر و شرح متون اسلامی در ذیل حدیث مذکور (حدیث ایغان) آمده است. بر این اساس، مسئله از پیشینه‌ای بسیار غنی برخوردار است که در کتاب‌های نگاشته‌شده در علوم مختلف اسلامی تجلی یافته است و این منابع در ذیل وجوه گوناگونی که از کتاب‌های مختلف نقل خواهد شد، ذکر می‌شود.^۱

این مقاله در صدد است انواع برون‌رفت‌های عرفانی در پاسخ به این اشکال را، که در نمونه‌های مشابه نیز کارساز است، گردآوری، تحلیل، بررسی، ارزیابی و اعتبارسنجی کند و صحت و سقم هر یک از آنها را در پاسخ به اشکال تضاد توبه و استغفار با مقام عرفانی رسول اکرم (ص) مشخص کند و نگره برگزیده را در این زمینه مطرح کند.

۱. اما مقالاتی که می‌تواند در این زمینه مفید باشد عبارت است از: ۱. شاکرین، حمید (۱۳۹۰). «عصمت و استغفار؛ تعاند، تلائم یا تلازم؟»، در: معرفت کلامی، س ۲، ش ۲، ص ۵-۲۶؛ ۲. نجفی کانی، جواد (۱۳۸۴). «ارتباط استغفار با عصمت انبیا»، در: <http://www.noormags.com/view/fa/magazinebycategory/1>؛ پژوهش دینی، ش ۱۲، ص ۳۷۷-۳۸۸؛ ۳. حسینی شاهرودی، مرتضی؛ شریعتی، فهیمه (۱۳۹۰). «بررسی مفهوم استغفار در صحیفه سجاده»، در: علوم قرآن و حدیث، ش ۸۶، ص ۴۵-۶۲.

تحلیل و نقد برون‌رفت‌ها

انواع برون‌رفت‌های عرفانی در پاسخ به اشکال تضاد حدیث «لیغان» با عصمت پیامبر اکرم (ص) را به صورت زیر می‌توان مطرح، تحلیل و نقد کرد:

۱. استغفار برای اظهار عبودیت، فقر، خشوع و شکر

یکی از توجیه‌های مطرح شده درباره روایت پیامبر اکرم (ص) و استغفار ایشان این است که منظور از «غین» در حدیث مذکور، سکینه و آرامشی است که قلب پیامبر را فرا می‌گرفته و در اثر آن رسول‌الله (ص) از باب اظهار عبودیت، فقر، خشوع و شکر استغفار می‌کرد (قاضی عیاض، ۲۰۰۱: ۱۹۵/۲؛ نووی، ۱۴۰۷: ۲۴/۱۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۸۵/۱۱؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۶۱/۱۳؛ صالحی، بی تا: ۴۶۲/۱۱).

نقد: ۱. هیچ دلیلی این سخن را که واژه «غین» به معنای «سکینه» و آرامش است، پشتیبانی نمی‌کند؛ زیرا «غین» در زبان عربی در لغت بنا بر نظر برخی مترادف با «غیم» و به معنای ابر است (جوهری، ۱۹۸۷: ۲۱۷۵/۶؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۰۷/۴؛ ابن درید، ۱۳۴۵: ۵۶۹/۱)؛ و به گفته بعضی دیگر «غیم»، به معنای ابر کم‌پشت و رقیق و نازک، و «غین» به معنای ابر پرپشت است (زمخشری، ۱۴۱۴: ۱۱۵)؛ ۲. اگر فرضاً «غین» را به معنای «سکینه» بگیریم، جمله دوم که واژه «استغفار» یا توبه در آن به کار رفته با آن سازگاری ندارد و افزودن فلسفه استغفار به اینکه استغفار آن حضرت از باب اظهار عبودیت، فقر، خشوع و شکر بوده است، کارساز نخواهد بود؛ ۳. واژه «سکینه» به معنای آرامش است و لازمه آن استغفار و توبه است و هرگز به معنای مطابقی آن، توبه و استغفار نیست.

۲. استغفار برای دفع کدورت‌های حاصل از مصاحبت با اغیار

برخی از بزرگان مانند شهاب‌الدین سهروردی معتقدند استغفار پیامبر (ص) پیش‌گیرانه و از غبار انفاس اغیار است. یعنی پیامبر (ص) قبل از اینکه گناهی اتفاق بیفتد استغفار می‌کرده تا گرد و غبار اغیار بر دلش نشیند. بنابراین «غین» نقص نیست، بلکه کمال یا تمه کمال است. گاهی گرد و غباری در چشم می‌رود و انسان چندین بار پلک می‌زند تا با اشک چشم خود، آن را بیرون کند. این کار برای رفع و درمان است. اما گاهی قبل از

اینکه گرد و غباری وارد چشم شود انسان پلک می‌زند تا چشم خود را مرطوب کند، تا مبادا گرد و غبار وارد چشم شود. این کار برای دفع و پیش‌گیری است. بر این اساس، منظور پیامبر اکرم (ص) از اینکه می‌فرماید گرد و غبار مانند ابر دل مرا فرا گرفته است این نیست که گناهی محقق شده تا بخواهد با استغفار آن را بیرون کند، بلکه پیامبر اکرم (ص) پیشاپیش به درگاه خداوند استغفار و توبه می‌کند، تا گناه سراغ او نیاید (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۸۵/۱۱؛ مناوی، ۱۹۹۴/۱۴۱۵: ۱۶/۳).

تحلیل و نقد: این برون‌رفت مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مقدمات زیر است: ۱. مراد از «غین»، غبارهای حاصل از انفاس اغیار است؛ ۲. استغفار رسول اکرم (ص) به معنای ستر و وقایت دل برای جلوگیری از تأثیر این غبارها در قلب و روح است؛ ۳. «غین» حالت نقصی برای پیامبر اکرم (ص) به شمار نمی‌آید، بلکه خود کمال یا تتمه کمال است.

پیش‌فرض نخست را می‌توان با توجه به ظهور گزاره نخست حدیث که با فعل مجهول آمده است و بیانگر آن است که مسبب آن خود رسول خدا (ص) نیست، لحاظ کرد، ولی اطلاق عبارت «ایغان علی قلبی» شامل تمامی خطورات و وسوسه‌ها از سوی شیاطین جنّی و انسی و خطورات نفسانی منافی با مقام رسول اکرم (ص) می‌شود و دلیلی بر انحصار آن در خصوص انفاس اغیار (که گونه‌ای از خطورات ناشی از شیاطین انسی است) ندارد.

پیش‌فرض دوم که مفهوم گزاره دوم است، مترتب بر انحصار پیشین است و دلیلی از انحصار آن پشتیبانی نمی‌کند.

مقدمه سوم که «غین» را به کمال یا تتمه کمال معنا کرده و آن را نقصی برای رسول خدا (ص) بر نمی‌شمارد، از این نظر محل اشکال است که اگرچه این امر نسبت به دیگران کمال است، ولی در هر حال با توجه به ظهور حدیث نسبت به مقام برتر رسول خدا (ص) نقص به شمار می‌آید. لذا نیاز به استغفار دارد؛ مگر آنکه گفته شود اساساً در اینجا مراد از استغفار، معنای نکوهیده آن نیست، بلکه با توجه به معنای لغوی آن، ستر و سرپوش گذاشتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲: ۶۰۹/۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳۸۵/۴) چنان‌که پیش‌فرض دوم همین را می‌گوید؛ اما انصاف این است که مفهوم ستر و سرپوش گذاشتن خود ناظر به

پنهان کردن جنبه نقص است تا ناظر به روی دیگر مسئله، یعنی حصول کمال یا تتمه آن؛ مگر آنکه از عبارت «تتمه کمال»، زمینه‌سازی برای کمال برداشت شود. نتیجه آنکه این برون‌رفت را می‌توان بخشی از معنای گسترده حدیث تلقی کرد، هر چند حتی در این صورت برخی دلایل مطرح‌شده از سوی طرفداران این برون‌رفت، محلّ اشکال است.

۳. استغفار برای دوری از تصوّر خدایی مردم درباره خود

از دیگر معانی عرفانی این روایت، معنایی است که سعیدالدین فرغانی ذکر کرده است. وی می‌گوید تجلیات ذاتی الهی بر هیكل بشری پیامبر اکرم (ص) به قدری بود، که بر تمام وجود او مستولی شده بود. از این رو پیامبر با استغفار طلب غفر و ستر می‌کرد. پیامبر (ع) با استغفار خود در واقع می‌گوید خدا یا این تجلیات را از چشم مردم بپوشان، تا مبادا اثر این تجلیات بر مردم آشکار شود و مردم بگویند این خدا است؛ همان‌گونه که مردم درباره حضرت عیسی و عَزَّوَجَلَّ (ع) مرتکب این اشتباه شدند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۰۴).

نقد: این برون‌رفت، ۱. برای «غین» معنایی کاملاً مثبت و کمالی بدون هیچ‌گونه نقص مطرح کرده و مراد از آن را تجلیات ذاتی می‌داند که بالاترین نوع تجلیات الهی است و از انواع تجلیات افعالی، صفاتی و اسمائی برتر است؛ و ۲. آورنده و فاعل فعل «لیغان» را که ذکر نشده است، خدا می‌داند؛ و ۳. استغفار را به معنای لغوی آن (عَفَر و ستر) معنا کرده است؛ و ۴. فلسفه استغفار رسول اکرم (ص) را نه برای ارتقای خود که برای جلوگیری از تصوّر خدایی درباره خود می‌داند، همان‌گونه که برای حضرت عیسی و عزیر (ع) رخ داد.

پیش‌فرض نخست می‌تواند به اعتبار مجهول ذکر شدن «لیغان» محلّ توجّه قرار گیرد، اما معنای لغوی «غین» با آن سازگاری ندارد. زیرا از آن معنای نقصی برداشت می‌شود، نه معنای کمالی، آن هم بالاترین نوع معنای کمالی که ادامه تجلیات ذاتی الهی است.

با توجّه به این نکته، هرگز نمی‌توانیم فاعل «لیغان» را خدا بدانیم. بنابراین، پیش‌فرض

دوم نیز مردود خواهد بود.

تحلیل و نقد توجیه‌های عرفانی استغفار یا مبرا کرم (ص) با تأکید بر حدیث ایقان ۱۳۳

پیش فرض چهارم نیز با ظهور حدیث مذکور منافات دارد که استغفار رسول اکرم (ص) را به خود و ظاهراً برای خود و نه برای اینکه مردم او را خدا ندانند، برمی شمرد. بنابراین، دلیل موجهی از این برون رفت پشتیبانی نمی کند. لذا در توجیه و شرح حدیث ناکارآمد است.

۴. استغفار از حجاب‌های نورانی

حجاب‌های حائل بین انسان و خدا به دو دسته: ۱. حجاب‌های ظلمانی و ۲. حجاب‌های نورانی تقسیم می شود. بر این اساس، می توان این روایت را به استغفار از حجاب، که قطعاً منظور از آن با لحاظ شخصیت رسول اکرم (ص) حجاب‌های نورانی است، توجیه کرد.

تحلیل و نقد: این برون رفت، با توجه به نکات زیر، می تواند در معنای حدیث مذکور محتمل باشد؛ زیرا: ۱. «غین» درباره حوزه عمل رسول خدا (ص) که مطلقاً معصوم (ع) است، معنا نشده و این مطابق با ظهور حدیث است که غین در آن به قلب رسول الله (ص) نسبت داده شده است؛ ۲. از استغفار و توبه در گزاره دوم حدیث برمی آید که در هر حال نقصی (البته مناسب با مقام رسول خدا (ص) متوجه آن حضرت بوده است، که این مسئله نیز در این برون رفت با پیش کشیدن مسئله حجاب‌های نورانی و مراتب آن، که در هر حال نسبت به مقام برتر رسول خدا (ص) حجاب به شمار می آیند، حل شده است؛ اما اشکال در اینجا است که در این احتمال دقیقاً مشخص نشده است که رسول خدا (ص) از کدام حجاب یا حجاب‌های نورانی استغفار می کرده است. این مسئله در برون رفت ۸، که درباره استغفار از دون مقام احدیت است، بهتر روشن خواهد شد. بنابراین، این برون رفت اگرچه تا حدودی راه گشا است ولی به صورت کامل مسئله را حل نکرده است.

۵. استغفار برای ستر تجلیات الاهی

برخی با استفاده از معنای لغوی استغفار (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲: ۶۰۹/۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳۸۵/۴) دلیل استغفار رسول الله (ص) را به معنای تقاضای ستر بر روح به هنگام

رخداد مشاهده حضرت حق برای ادامه حالت مشاهده بر شمرده‌اند تا در اثر تکرار تجلیات متلاشی نشوند (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۴۹؛ مناوی، ۱۹۹۴: ۱۵/۳-۱۶).

تحلیل و نقد: این برون‌رفت بر پیش‌فرض‌های زیر مبتنی است: ۱. «غین» در حدیث مذکور به معنای حجاب، غفلت و به طور کلی غیریت که نقص دارد نیست؛ ۲. بازگشت معنای استغفار در حدیث مذکور به ستر نوری است که رحمتی از سوی خدا برای عارفان است؛ ۳. فلسفه استغفار، تقاضای ستر از سوی خداوند بر دل به منظور مشاهده نکردن تجلیات حضرت حق است تا مبادا در اثر ادامه تجلیات، روح عارف متلاشی شود.

اشکال اساسی این برون‌رفت آن است که «غین» در آن به معنای هیچ‌گونه حجاب، هر چند حجاب نواری نیست و این با معنای لغوی «غین» هیچ‌گونه سازگاری ندارد. بر این اساس، فلسفه استغفار، که تقاضای ستر بر روح به منظور ادامه نیافتن مشاهده است، نیز غیرموجه خواهد بود. از این گذشته، در هیچ متن دینی، اعم از قرآن و احادیث، نمی‌توان گزاره‌ای یافت که در آن تقاضای مشاهده نکردن یا ادامه نیافتن آن از خداوند تقاضا شده باشد. لذا این برون‌رفت در توجیه حدیث ناکارآمد است.

۶. استغفار از حجاب محبت

برخی معتقدند مقصود از ضلالت در آیه شریفه «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی: ۷) ضلالت محبت و عشق خدا است و این عشق خدا، حجاب میان رسول اکرم (ص) و میان خدا شده بود، لذا با استغفار درخواست می‌کند این غین و حجاب برداشته شود (عین‌القضاة، ۱۳۷۳: ۲۱۹-۲۲۰).

تحلیل و نقد: این برون‌رفت بر چند پیش‌فرض مبتنی است: ۱. «غین» در گزاره نخست حدیث مذکور به معنای «محبت و عشق خدا» تفسیر شده است؛ ۲. محبت و عشق خدا در عین اینکه از نظر متون دینی معنایی مثبت و مطلوب دارد، نوعی حجاب است؛ ۳. استغفار در حدیث مذکور، تقاضای برداشته شدن حجاب محبت و عشق خدا شمرده شده است.

این برون‌رفت اگرچه از آن حیث که با وجود مطلوب دانستن آنچه پیامبر اکرم (ص) از آن استغفار می‌کرده، آن را به نوعی حجاب تفسیر کرده، گام نخست در توجیه حدیث را درست برداشته، اما از این نظر که آن حجاب نورانی را که پیامبر اکرم (ص) از آن استغفار می‌کرده است، محبت و عشق دانسته به خطا رفته است. زیرا همان‌گونه که عارفان یادآور شده‌اند، عشق و محبت حضرت حقّ یکی از مقام‌های بین‌راهی پیش از رسیدن به مقام فنای محض است (ابن‌قیم، ۱۴۲۵: ۶۷۰) که بعد از آن به تعبیر عین‌القضاة هدایت، یعنی هدایت به توحید و مقام وحدت برای سالک حاصل شده و سالک به عارف تبدیل می‌شود و این در حالی است که پیامبر اکرم (ص) نه‌تنها همواره در مقام توحید و احدیت که در مقام توحید احدیت و مقام بقای بعد از فنا مستقر بوده است (جندی، ۱۴۲۳: ۲۴۸؛ حسینی تهرانی: ۱۴۱۹: ۳۸). بنابراین، هرگز نمی‌توان استغفار آن حضرت را از حجاب محبت و عشق دانست که معنای دون مقام فنا است، بلکه باید این حجاب چیزی دون مقام بقای بعد از فنا متناسب با مقام احدیت آن حضرت باشد، تا با استغفار از آن تداوم مقام بقای بعد از فنای در احدیت حضرت حقّ سبحانه ادامه یابد.

۷. استغفار از حالات، مقام‌ها و مراتب پایین‌تر

رسول اکرم (ص) پیوسته از حالت و مقام معنوی به حالت و مقام بالا و برتر در تعالی و ترقّی بود و جهت استغفار آن حضرت این بود که حالت و مقام پیشین را برای خود گناه می‌شمرد و از آن استغفار می‌کرد. این معنا با روایت «حسناتُ الابرار سیئاتُ المقربین» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۵/۱۰؛ مدنی، ۱۴۰۹: ۴۷۸/۴؛ ۳۳۱/۵؛ ۴۳۲/۷؛ خویی، بی‌تا: ۲۰۰/۱۵) مناسب و مطابق است (قاضی عیاض، ۲۰۰۱: ۱۹۲/۲). تعبیر دانشمندان اسلامی از گونه و فلسفه این استغفار مختلف است:

۱. فخر رازی یکی از معانی حدیث مذکور و دلیل استغفار آن حضرت را تنزّل از حالت بالا به حالت پایین برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۲۳/۳).
۲. برخی دیگر به مناسبتی به استغفار از حالت پایین‌تر از لحاظ آغاز معرفت تعبیر کرده‌اند (اهری، ۱۳۸۵: ۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۳: ۴۵۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۶/۳؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

۳. فخر رازی در جای دیگری دلیل استغفار آن حضرت را تنزل از مقام بالا به مقام پایین برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۱۴۷/۷).

۴. ابن جوزی استغفار رسول خدا (ص) را از لحاظ ترقی از حالتی به حالتی برتر در برخورداری از علم و معرفت خدا و نقص دیدن حالت پیشین حمل و معنا کرده و آن را با سخن ابن عقیل در این باره مقایسه می‌کند که وی استغفار رسول خدا (ص) را از لحاظ ترقی از حالتی به حالت برتر و گناه دیدن حالت قبلی از لحاظ مشاهده عظمت پروردگار در حالت برتر و متلاشی شدن حالت قبلی در مقایسه با آن می‌داند (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۳۱/۴).

۵. سبحانی استغفار رسول الله (ص) را در این حدیث به دلیل تنزل در اعمال و طاعات و برای ترقی به اعمال و طاعات کامل‌تر و برتر دانسته است (فخر رازی، ۱۹۸۸: ۲۱۸). اساساً وی آنچه را معصومان (ع) در باب آن اعتراف به گناه کرده‌اند، برای آموزش مردم و آنچه را در دل شب در مناجات‌های خود گفته‌اند، همانند اربلی، بر تنزل مرتبه و مقام به دلیل اشتغال به مباحات حمل کرده است (همان).

۶. غزالی در جایی تعبیر استغفار از مقام پایین کشفی و معارفی را مطرح کرده است (غزالی، ۱۴۱۶: ۴۹۸).

۷. سرانجام، به نقل از شبلی آورده‌اند که رنج دو گونه است: ۱. رنج طرب‌انگیز و ۲. رنج خستگی‌آمیز؛ رنج موخدان از نوع اول است. لذا همواره با ارتقا از مقامی به مقام بالاتر در طرب به سر می‌برند و رسول خدا (ص) نیز همواره به درجه‌ای بالاتر از درجه قبل ترقی پیدا می‌کرد و از درجه پیشین استغفار می‌کرد (مکی، ۱۴۲۴: ۱۰۶).

تحلیل و نقد: اگرچه دانشمندان در این برون‌رفت بر ارتقای رسول خدا (ص) اتفاق نظر دارند، اما در اینکه آن حضرت از چه چیزی ارتقا پیدا می‌کردند، اختلاف تعبیر وجود دارد: ۱. برخی آن را از حالتی به حالت بالاتر؛ و ۲. برخی از مقامی به مقام بالاتر و ۳. برخی از اعمال و طاعات نازل‌تر به اعمال و طاعات کامل‌تر و برتر تعبیر کرده‌اند، که در این میان بازگشت توجیه سوم از لحاظ آنکه به حوزه عمل و رفتار مربوط است، به ترک اولی (بنا بر اینکه مفاد آن ترک عمل کامل‌تر و برتر و انجام دادن عمل نازل‌تر از آن باشد نه انجام دادن عمل مکروه) خواهد بود و بررسی صحت و سقم آن در جای خود بحث خواهد شد و اگر

مدّعی این برون رفت خواسته باشد عبارات دیگر دانشمندان را بر این عمل (سوم) حمل کند، حقیقتاً نابجا خواهد بود. اما تفاوت محمل اول (استغفار از حالت نازل تر) و دوم (استغفار از مقام نازل تر) به تفاوت دو اصطلاح حال و مقام در عرفان عملی باز می‌گردد که حالت به امور قلبی ناپایدار و مقام به صفات پایدار اطلاق می‌شود (جرجانی، ۱۴۰۵: ۳۶). اما در پاسخ اینکه آیا محمل اول و دوم می‌تواند شرح مناسبی برای حدیث مذکور باشد، باید گفت: اطلاق دو جمله «لیغان علی قلبی» و نیز «استغفر الله» شامل چیزهایی می‌شود که بر دل رسول خدا (ص) می‌نشیند و حضرت رسول (ص) از آن آمرزش خواهی می‌کند، و حالات و مقام‌ها، مراتب و مراحل سیر الی الله را تشکیل می‌دهد و ترقّی عبودی و توحیدی انسان پس از ملکه شدن عمل، در آنها صورت می‌گیرد. بنابراین، با توجه به اینکه رسول خدا (ص) عالی‌ترین مرحله از مراحل عصمت (شامل عصمت از خطا و خطیئه در تلقّی وحی، حفظ وحی، انتقال وحی و عمل به وحی در تمام حوزه‌های احکام اعم از تکلیفی و وضعی و حتّی صادر نشدن هیچ‌گونه ترک اولی از ایشان) را دارا بودند، طبیعی است سیر عبودی آن حضرت بر مرحله بالاتر از عمل متمرکز بوده است که آن جز خطوط خواطر به ذهن و تشکیل حالات از آنها و تبدیل شدن آنها به مقام‌های توحیدی نخواهد بود. لذا استغفار آن حضرت نیز در این راستا معنا پیدا خواهد کرد.

اما چون در گزاره نخست حدیث «لیغان علی قلبی» و نیز «فی کل یوم» و همچنین در گزاره دوم شماره هفتاد یا صد آمده است که نشانگر حصول فراوان «غین» و استغفار از آن یا دقیقاً به شماره یادشده در حدیث است، می‌توان گفت حدیث مذکور بر خطوط خواطر غیرمتناسب با مقام و حالت بالاتر یا حصول حالات از لحاظ آنکه دگرگونی در آنها (خواطر و حالات) از نظر کمی فراوان رخ می‌دهد، دلالت دارد و حمل آن بر دگرگونی در مقام و ارتقا به مقام بالاتر با ظاهر حدیث ناسازگاری دارد.

بر این اساس، می‌توان گفت محمل اوّل این برون رفت یا محمل چهارم که ما در اینجا افزودیم و آن خطوط خواطر منافی با حالت و مقام بالاتر بود، با متن حدیث متناسب است و احتمال محمل سوم در این حدیث نابجا و احتمال محمل دوم با ظاهر حدیث تناسب ندارد. ولی در هر حال، این معنا همچنان به دلیل مشخص نکردن مقام توحیدی

خاص، که پیامبر اکرم (ص) از خطور خواطر در آن استغفار می‌کرد و طالب عروج به بالاتر از آن بود، مُجَمَّل و ناگویا است.

۸. استغفار از پایین‌تر از مقام احدیت

سعیدالدین فرغانی در شرح یکی از ابیات تائیه ابن‌فارض می‌گوید:

چون من به این مقام جمع‌الجمع متحقق شدم، هنوز در طریق تحقّق به مقام خودم که احدیت جمع است، شروع نکرده بودم، پس چون مرا نظر بر این مقام احدیت جمع افکندند، آن همگی شاهد و مقامات را به نسبت به این مقام ناقص و نازل یافتم، پس بر وفق سنّت «إِنَّه لیغان علی قلبی و ائنی لأستغفرالله فی کل یوم مائه مرّة» از اشتغال به آن همه مقامات، و عبور بر ایشان و وقوف در ایشان توبه کردم، چنان‌که از گناه توبه کنند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۴۲۷).

تحلیل: می‌توان گفت این برون‌رفت غین را به دون مقام احدیت و استغفار را برای حصول آن تفسیر کرده است، لذا حائز نقاط مثبت و خالی از نقاط منفی سایر برون‌رفت‌ها است و تنها اشکال آن این است که همین مقام احدیت و جمع‌الجمع و مقام بقای بعد از فنا نیز برای رسول خدا (ص)، مقام دائمی و پیوسته بوده است (جنیدی، ۱۴۲۳: ۲۴۸؛ حسینی تهرانی، ۱۴۱۹: ۳۸). لذا استغفار آن حضرت را نمی‌توان برای حصول این مقام تلقی کرد. لیکن انصاف آن است که این برون‌رفت را فرغانی در تفسیر یکی از ابیات تائیه ابن‌فارض و نسبت به مراحل عرفانی مندرج در شعر او معنا کرده است. بنابراین، می‌توان این وجه را با اندک تغییر از «حصول مقام احدیت» به «استدامه آن»، درباره حدیث مذکور و مقام منبع رسول خدا (ص) جاری دانست.

۹. استغفار از التفات به غیر و توجه به ماسوی‌الله

برخی معتقدند استغفار و توبه پیامبر اکرم (ص) از التفات به غیر و ماسوی‌الله بوده است (خویی، بی‌تا: ۱۷۳/۱۵). به بیان دیگر، به هنگام خطور غیرخدا به دل او استغفار می‌کرد (سلمی، ۱۴۲۱: ۲/۲۵۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۵/۳۷۴).

نقد و تحلیل: باید توجه داشت که اگرچه گناه التفات به ماسوی‌الله از ترک اولی ظریف‌تر است (زیرا ترک اولی در حوزه احکام تکلیفی است، اما التفات به ماسوی‌الله گناهی است که اساساً از دایره تکلیف خارج است و فراتر از آن است و در حیطه گناه وجودی است، یعنی در عین حال که جای هیچ‌گونه تکلیفی نیست، اما توجه به غیرخدا و ماسوی‌الله گناه محسوب می‌شود) لذا این تعریف بالاتر و ظریف‌تر از ترک اولی است. نیز این برون‌رفت گرچه از این نظر کارآمد است که کوشیده است میان حجاب‌بودن غین از سویی و تناسب آن با توجه به مقام پیامبر اکرم (ص) و استغفار رسول خدا (ص) از آن جمع کند، اما از این جهت که رسول خدا (ص) را صرفاً در اغلب اوقات دارای مراقبه و حضور دانسته و غین را به معنای توجه به غیرخدا و خطوطر خاطره اغیار بر دل آن حضرت برشمرده، ناکام است؛ زیرا مقام رسول خدا (ص) مقام احدیت و تمکن در توحید اَحَدی و مقام بقای بعد از فنا است (جندی، ۱۴۲۳: ۲۴۸؛ حسینی تهرانی، ۱۴۱۹: ۳۸) که تنزل از آن یک‌باره، غیرخدا و ماسوی‌الله نیست، بلکه مقام‌های منزل از آن، مقام فَنای در توحیدی واحدیت و ... است که آن نیز با خطوطر خاطره خَلقی و غیرخدایی فاصله دارد. لذا همچنان مجمل است.

۱۰. استغفار از غفلت

برخی معتقدند استغفار پیامبر اکرم (ص) از غفلت، مناسب با حال آن بزرگوار بوده است (حسینی ارموی، ۱۳۴۹: ۵؛ نووی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۸۹/۲۶)، و بعضی لطافت غین و زنگاری را که در حدیث مذکور آمده به نفس‌زدن در آینه تشبیه کرده‌اند که با استغفار به حالت شفافیت قبل از آن برمی‌گردد (ابونصر سراج، ۱۹۱۴: ۳۷۳).

نقد: مفاد این برون‌رفت لفظی، دقیقاً همان برون‌رفت پیشین است، با این تفاوت که تعبیر غفلت در این برون‌رفت نسبت به تعبیر برون‌رفت پیشین در حق رسول اکرم (ص) تعبیر چندان مؤدبانه‌ای نیست.

۱۱. استغفار از دوام‌نداشتن ذکر

عده‌ای معتقدند اولیای الاهی دائماً به یاد خدا هستند، اما ممکن است گاه لحظه‌هایی بگذرد که به یاد خدا نباشند. از این رو از آن لحظه‌ها استغفار می‌کنند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۸۵/۱۱؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰: ۱۰۳/۹؛ قاضی عیاض، ۲۰۰۱: ۱۹۲/۲).

نقد: این برون‌رفت نیز دقیقاً مشابه برون‌رفت ۹ و بلکه مؤدبانه‌تر از آن است. زیرا در آن حتی توجه به ماسوی‌الله و اغیار به ساحت رسول خدا (ص) نسبت داده نشده، بلکه صرفاً با دوام‌نداشتن ذکر از آن تعبیر شده است.

۱۲. استغفار از اشتغال به وظایف مقام پیامبری و مصالح امت

گروهی معتقدند پیامبر اکرم (ص) اشتغال به وظایف مقام نبوت و رسالت و اشتغال به مصالح امت و جنگ با دشمنان اسلام را که خود از اعظم طاعات و افضل اعمال است، نسبت به مقام مناجات با خدا و توجه تام به حضرت حق و مقام ولایت و نورانیت گناه می‌شمرد و استغفار می‌کرد (مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۱۱-۲۰۴ و ۶۰/۱۱-۶۲؛ نووی، ۱۴۰۷: ۲۴/۱۷)؛ یا گفته‌اند پیامبر اکرم (ص) با استغفار خواهان بازگشت از حالت تبلیغ به حالت مشاهده بود (سلمی، ۱۴۲۱: ۲۶۶/۳؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۳۳۷/۳؛ مدنی، ۱۴۰۹: ۴۷۰/۱؛ نووی، ۱۴۰۷: ۲۴/۱۷).

تحلیل و نقد: این برون‌رفت غین را به وظایف پیامبری یا مصالح امت معنا کرده است و این به قرینه مقابله مقام نبوت با مقام ولایت است. زیرا انبیای الاهی یک مقام ولایت و اتصال الاهی دارند و یک مقام نبوت و رسالت؛ و هر کدام از این دو اقتضائاتی دارد و اشتغال به اقتضائات نبوت نسبت به اقتضائات مقام ولایت که مشاهده حضرت حق و استغراق تام در خدا و مناجات با خدا و توجه تام به حضرت حق، پایین‌تر است. لذا پیامبر از پرداختن به وظایف پیامبری خود نسبت به وظایفی که مقام ولایت اقتضا دارد استغفار می‌کرد؛ اما این مبنا محل اشکال است، چراکه حدیث مذکور نه تنها ظهور بلکه حتی اشعار و اشاره‌ای ندارد که نشان دهد غین یادشده در آن مربوط به اشتغالاتی است که خاستگاه آن نبوت است.

از سوی دیگر، متن دینی، اعم از آیات قرآن و احادیث که به این مسئله اشاره کرده باشد، وجود ندارد، جز حدیثی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «لی مع الله حال [وقت] لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۵/۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۴۶۹/۱۵؛ مناوی، ۱۹۹۴/۱۴۱۵: ۸/۴). بر اساس این حدیث، در حالتی که رسول خدا (ص) بدان اشاره می‌فرماید، حتی نبوت گنجایش ندارد و اقتضای آن حالت این است که از وظایف نبوت چشم پوشد؛ ولی ۱. از این حدیث برمی‌آید که این حالت ندرتاً در شبانه‌روز (طبیعتاً دل شب و در حال نماز و مناجات در طول روز) برای رسول خدا (ص) رخ می‌داده است؛ ۲. اگر این حالت ادامه پیدا می‌کرد به گونه‌ای که در طول روز هفتاد و صد بار رسول خدا (ص) با استغفار در آن قرار می‌گرفت، قطعاً وظایف پیامبری آن حضرت اختلال پیدا می‌کرد؛ ۳. از این حدیث برمی‌آید که حالت یادشده هیچ‌گاه برای رسول خدا (ص) ملکه و مقام نشد و بلکه هرگز این حالت، برای هیچ انسانی مقام و ملکه‌شدنی نیست. زیرا با اشتغالات بشری او در تنافی است.

بر این اساس، برخی از اندیشمندان احتمال داده‌اند که منظور از حالت یا وقت یادشده در این حدیث، تجلی ذاتی است که برتر از تجلیات افعالی و صفاتی و اسمائی است؛ از تجلیات یکایک اسمائی جزئی گرفته تا اسماء کلی و امهات اسماء تا تجلی به اسم الله (مقام احدیت)؛ و حتی برتر از تجلی به احد (مقام احدیت) است که نه به صورت مداوم که به صورت «کالبرق الخاطف» برای رسول خدا (ص) رخ می‌داده است (خواجه حورا: ۱۳۶۳: ۹۰).

بدین ترتیب هرگز نمی‌توان ظاهر حدیث مذکور را با حدیث اشاره‌شده همسو دانست و در نتیجه این، برون‌رفت یادشده نیز نمی‌تواند معنای محتمل حدیث مذکور باشد.

۱۳. استغفار از اشتغالات عادی بشری و مباحات و خواطر نفسانی

بسیاری گفته‌اند دلیل استغفار انبیای خدا، اشتغال به امور مباح مانند خوردن، آشامیدن و ... به جای اشتغال به یاد و عبادت و خلوت با خدا و تضرع به درگاه و مراقبه و مشاهده انوار کبریا و قدس الاهی است (فخر رازی، ۱۹۸۸: ۲۱۸؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۴۶۰؛ ۲/۳۸۰؛ مدنی، ۱۴۰۹: ۲/۴۷۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۸۶/۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۶۶/۶؛ فیض

کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۸/۷-۱۹؛ قاضی عیاض، ۲۰۰۱: ۳۲۵/۱؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۳۳۷/۳؛ زمخشری، ۱۴۱۴: ۴۵۰/۲؛ ابن منظور، بی‌تا: ۳۱۶-۳۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۳۲/۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۹/۲۶؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰: ۱۰۳/۹؛ قاضی عیاض، ۲۰۰۱: ۱۹۲/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۳۲/۴؛ کربلائی، ۲۰۰۷/۱۴۲۸: ۲۷۵/۵-۲۷۶).

تحلیل و نقد: این برون‌رفت غین در گزاره نخست حدیث را به اشتغالات عادی بشری تفسیر کرده و از این جهت که این اشتغالات لازمه زندگی هر انسانی است و پیوسته در شبانه‌روز ادامه دارد، بسیار مطابق با پیوستگی حصول آن و استغفار از آن است که در حدیث مطرح شده است؛ و استغفار از آن نیز چون در مقایسه با حالات برتر مناجات و تضرع به درگاه خدا، حالات نازل است، و نیز به دلیل مطابقت با مفهوم نقصی که در غین نهفته است و نیز از نظر کاربرد استغفار در شرع که در امور غیر مطلوب است، همچنان وجه کارآمدی به شمار می‌آید؛ اما با وجود همه مطابقت‌هایش با ظاهر حدیث مذکور، از این جهت که در حدیث، تعبیر «علی قلبی» آمده، و بیانگر آن است که غین در دل رسول خدا (ص) حاصل می‌شده است، با اشتغال به امور زندگی، اعم از خوردن، آشامیدن و ... که کارهایی فیزیکی و بدنی به شمار می‌آید، مخالفت دارد. هرچند اثر آنها در دل نقش می‌بندد، اما غین مستقیماً در دل حاصل نمی‌شود، و حداقل از این نظر در حدیث باید چیزی را در تقدیر گرفت و گفت که غین در اثر انجام دادن اعمال بدنی بشری بر دلم می‌نشیند و این خود خلاف اصالة عدم التقدير و در نتیجه خلاف ظهور حدیث مذکور است که در آن سخن از حصول غین بر دل است، نه غین حاصل از اعمال بدنی بر دل. اما انصاف این است که التزام به این مقدار از تقدیر بر ظهور حدیث خدشه‌ای وارد نمی‌کند و اطلاق حدیث این‌گونه چیزها را نیز شامل می‌شود.

با این حال، این برون‌رفت، برون‌رفتی میانه است؛ فراتر از حمل بر ترک اولی و فروتر از حمل بر حجاب‌های نورانی قلبی؛ و مقام محبت و عشق؛ و مقام احدیت؛ و همچنان در حیطه حجاب اعمال است، هرچند انسان موظف به عمل بر اساس برآوردن نیازهای بشری باشد و هیچ اولایی را ترک نکرده باشد.

تحلیل و تدوین‌های عرفانی استغفار پیامبر اکرم (ص) با تأکید بر حدیث لیغان ۱۳۳

در این راستا برخی گفته‌اند پیامبر برای رفع خواطر استغفار می‌کرد تا از هیچ خاطره نفسانی متأثر نشود (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۸۵/۱۱؛ نووی، ۱۴۰۷: ۲۴/۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۳).

نقد: مفاد این وجه اگر نفوذ و سوسه‌ها و خواطر نفسانی به حریم قلب رسول خدا (ص) باشد، با نص صریح قرآن، که مخلصین را مصون از نفوذ و سوسه‌های شیطانی معرفی می‌کند (حجر: ۳۹؛ ص: ۸۲) و قطعاً رسول خدا (ص) سردسته مخلصین است، در تضاد است؛ و اگر مراد از آن نفوذ نکردن خواطر باشد، استغفار برای دفع و پیش‌گیری خواهد بود نه رفع آن که با ظهور حدیث مذکور منافات دارد؛ حدیثی که درباره غین است و از استغفار از آن سخن می‌گوید.

۱۴. استغفار از ذات خود و گناه وجودی و انانیت

استغفار از جنبه خلقی ظلمانی که خاستگاه گناهان و بدی‌ها است، وجه دیگری است که برای استغفار پیامبر اکرم (ص) به شمار آمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۳۴/۴). تعبیر دیگر از این گونه استغفار، استغفار از انانیت و گناه وجودی است که توبه اهل حقیقت به شمار آمده است (آملی، ۱۴۲۲: ۵۸/۴). یا به تعبیر دیگر، استغفار و توبه از صواب خود به حق تعبیر شده است:

توبه بر سه گونه باشد؛ یکی از خطا به صواب و دیگر از صواب به اصوب و سه دیگر از صواب خود به حق از خطا به صواب بود. لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِرَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ (آل عمران: ۱۳۵) الآیة و از صواب به اصوب آنک موسی گفت (عم): «تبت الیک» (اعراف: ۱۴۳) و از خود بحق کما قال النبی (صلع): «و أنه لیغان علی قلبی و ائی لاستغفر الله فی کلّ یوم سبعین مرّة» ارتکاب خطا زشت و مذموم است و رجوع از خطا به صواب خوب و محمود و این توبه عام است و حکم این ظاهر است و تا اصوب باشد با صواب قرار گرفتن وقف است و حجاب و رجوع از صواب به اصوب اندر درجه اهل همت ستوده و این توبه خاص است و محال باشد که خواص از معصیت توبه کنند. ندیدی کی همه عالم

اندر حسرت رؤیت خدای عزّ و جلّ می‌سوختند و موسی (ع) از آن توبه کرد از آنچه رؤیت به اختیار خواست و اندر دوستی اختیار آفت بود، ترک آفت اختیار وی مر خلق را ترک رؤیت نمود، و رجوع از خود به حقّ در درجه محبت است، یا چنانکه از آفت مقام اعلی از وقوف بر مقام عالی توبه کند، و از دیده مقامات و احوال نیز توبه کند چنانکه مقامات مصطفی (ع) هر دم بر ترقّی بود چون به مقام برتر می‌رسید از مقام فروتر استغفار می‌کرد و از دیدن آن مقام توبه به جا می‌آورد (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۸۳).

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، گناه وجودی از حوزه احکام تکلیفی (واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح) بلکه از حوزه ترک اولی (انتخاب‌نکردن اولی از میان چیزی که در حالت عادی هر کدام اولویت دارند) بیرون و اساساً طور آن فراتر از گناه فقهی و اخلاقی است و نوعی گناه عرفانی به شمار می‌آید و در واقع به معنای دیدن وجود (اعم از: فعل، صفت، اسم و کمال یا ذات خود یا چیز دیگر) در برابر وجود حضرت حق سبحانه و راه نجات از آن فنای در انواع توحید (فعلی، صفتی، اسمی و ذاتی) است. و این در حالی است که رسول خدا (ص) پیوسته در مقام احدیت تمکّن داشته و بقای بعد از فنا در این مرتبه از توحید برای او، به مقام تبدیل شده بود (جندی، ۱۴۲۳: ۲۴۸؛ حسینی تهرانی، ۱۴۱۹: ۳۸). بر این اساس، امکان ندارد انانیت آن حضرت در هیچ کدام از مراتب وجودی ظهور پیدا کند تا به استغفار از آن نیاز باشد. بنابراین، این وجه که بر تفسیر غین به گناه وجودی و استغفار از آن مبتنی است، درباره رسول خدا (ص) نادرست خواهد بود.

۱۵. استغفار از اشتغال به غیر امور آخرتی

برخی معتقدند دلیل استغفار رسول اکرم (ص)، توجّه به امور بازدارنده از یاد خدا و هر آن چیزی است که اشتغال به امور آخرتی به شمار نمی‌آید (عسکری، ۱۴۰۲/۱۹۸۲: ۱۶۰/۱).

نقد: این برون‌رفت مبتنی بر تفسیر غین در حدیث مذکور، اشتغال به امور دنیوی بازدارنده از یاد خدا و اشتغال به غیر امور اخروی است؛ که اگر به معنای کمی لحاظ شود

معنایش این است که اشتغالات پیامبر اکرم (ص) به دو دسته تقسیم می‌شده است: ۱. اخروی و به یاد خدا؛ ۲. دنیوی و غیر یاد خدا. در حالی که این احتمال کاملاً مردود است. زیرا پیامبر اکرم (ص) حتی امور دنیوی را به یاد خدا و با لحاظ نیت اخروی به جا می‌آورده است. بنابراین، امری که جهت آن صرفاً دنیوی باشد در میان نمی‌ماند؛ و اگر به این صورت تفسیر شود که اشتغالات رسول خدا (ص) برخی عبادی بوده است و برخی غیر عبادی، همچنان این اشکال بر آن وارد است که حتی امور غیر عبادی را پیامبر اکرم (ص) با نیت خدایی و اخروی به جا آورده است.

۱۶. استغفار برای تواضع و هضم نفس

برخی معتقدند استغفار پیامبر اکرم (ص) که در حدیث مذکور مطرح شده از باب تواضع و برای هضم نفس بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۳۲/۴).

نقد: این برون‌رفت لفظی در صدد به دست دادن معنای مجازی از استغفار واقعی صریحاً ذکر شده در متن حدیث و تأویل آن به تواضع و هضم نفس است، در حالی که عدول از معنای حقیقی و گرایش به معنای مجازی زمانی روا است که: ۱. معنای حقیقی دارای محذور باشد و ۲. میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه وجود داشته باشد. در خصوص ما اگرچه علاقه میان استغفار و تواضع از باب رابطه سبب و مسبب (تواضع سبب استغفار) است، اما استغفار بر معنای حقیقی، چنان‌که در برخی معانی دیگر ذکر شده، امکان‌پذیر است. لذا این برون‌رفت ناکارآمد خواهد بود.

۱۷. استغفار برای تمکن

بنا بر دیدگاهی، از آنجا که رسول اکرم (ص) در مقام بقاء بعد الفناء قرار داشت و در این مقام گاه صفات نفس بر روح رسول اکرم (ص) غلبه می‌کرد و به سبب آن برای او حالت تلوین حاصل می‌شد، خداوند با انزال وحی و جذب او را به سوی خود می‌کشید و در این حالت رسول اکرم (ص) به سوی خدا بازمی‌گشت و توبه می‌کرد و خداوند بدین‌سان تمکن در مقام بقا را به آن بزرگوار ارزانی می‌داشت (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۷۹/۲).

تحلیل و نقد: این برون‌رفت را می‌توان عالی‌ترین توجیه عرفانی حدیث مذکور دانست؛ زیرا مبنای آن مقام بقای بعد از فنا است که عالی‌ترین مقام عرفانی است. بنابراین، این توجیه در واقع مبتنی بر تشکیکی و مدرج‌بودن این مقام است و استغفار رسول اکرم (ص) را بر اساس سیر در مقام بقای بعد از فنا توجیه می‌کند. در این صورت، گناه آن حضرت در گزاره نخست، نه تنها گناه عملی اعم از ارتکاب حرام و مکروه و ترک واجب و مستحب و حتی ترک اولی نخواهد بود، که ابتلا به حالات و مقام‌های پایین‌تر از توحید خاص آن حضرت که مقام احدیت است نیست و دامنه این حالات و مقام‌ها از عبور از عالم ماده تا عالم برزخ و عقل، و ورود در توحید افعالی، صفاتی، اسمائی و حتی مقام واحدیت که مقام خاص انبیای سلف (ع) است (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۶) شامل می‌شود و در این توجیه، سخن از پایین‌تر از تمکن در مقام احدیت نخواهد بود. بدین سان، در این توجیه غین و نقص موجود در حدیث، بر نقصی حمل شده است که حقیقتاً خاص رسول خدا (ص) و اهل بیت آن حضرت (ع) است. لذا این توجیه بدون هیچ‌گونه تأویل و حمل بر مجاز، خواه در گزاره نخست و خواه در گزاره دوم، بر استغفار پی‌درپی رسول خدا (ص) از درجات درونی و طیف‌وار مقام احدیت برای تعالی در درجات آن و حفظ مقام احدیت و تمکن و استقامت در آن و فقدان تلون و دگرگونی در آن خواهد بود و در نتیجه با برون‌رفت ۸ که استغفار از دون مقام احدیت بود، هماهنگ خواهد بود.

۱۸. استغفار برای رفع درجه

برخی گفته‌اند استغفار رسول اکرم (ص) نه از برای ریزش گناهان که برای رفع درجات است (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳۴۷/۱۱).

تحلیل و نقد: این توجیه مبتنی بر ترسیم انگیزه و هدفی غیر از صدور گناه است که معمولاً استغفار برای آن انجام می‌شود؛ و آن را رفع درجات نامیده‌اند؛ اما این وجه با ظهور گزاره نخست که در هر حال، متضمن نوعی نقص است ناسازگار است و تصرف در انگیزه هرگز آن را جبران و توجیه نمی‌کند، همان‌گونه که رفع درجات عنوانی بسیار دامنه‌دار و گسترده است و به هیچ وجه نوع درجه در آن مشخص نشده است. لذا از این جهت نیز

تحلیل و تفسیرهای عرفانی استغفار پیامبر اکرم (ص) با تأکید بر حدیث ایقان ۱۳۷

نیازمند ترمیم با وجوه دیگری است که در برون‌رفت‌های دیگر ذکر شده است. بدین‌سان، این توجیه نیز با وجود تلاش برای کارآمدی، ناکارآمد خواهد بود.

۱۹. استغفار از کشش دل به سوی تمایلات نفسانی

بعضی استغفار پیامبر (ص) را بر استغفار از کشش دل به سوی تمایلات نفسانی حمل و معنا کرده‌اند (تستری، ۱۴۲۳: ۱۴۵).

نقد: این برون‌رفت با ظاهر برخی آیات قرآن کریم که مخلصین را از هر گونه تصرف شیطان، حتی در محدوده تمایل و کشش نفس به سوی گناه، به دور می‌داند (حجر: ۳۹؛ ص: ۸۲)، منافات دارد، و رسول خدا (ص) جزء مخلصین و بلکه سردسته تمامی مخلصین است. لذا از هر گونه تمایل و کشش به سوی نامطلوب مبرا خواهد بود. بر این اساس، توجیه غیرموجه و نادرست خواهد بود.

۲۰. استغفار از محو و برای بازگشت به صحو

برخی معتقدند استغفار از حالت صحو زمینه حالت محو و سکر عرفانی و فنای کلی بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۲۳/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۶/۳).

نقد: این برون‌رفت که ناظر به صحو و محو است و حالت صحو را گناه و استغفار از آن را برای محو و فنای کلی برمی‌شمرد، اگر زودده شدن حالت فنا و بازگشت دوباره به آن معنا شود، درباره رسول خدا (ص) که در مقام بقای بعد از فنا تمکن داشتند، نابجا خواهد بود؛ اما چنانچه به معنای سیر در درجات مقام بقای بعد از فنا و صحو و محو در این درجه از فن معنا و توجیه شود، همان معنای استغفار برای تمکن (برون‌رفت ۱۸) خواهد بود که معنایی مقبول و بلکه عالی‌ترین توجیه عرفانی حدیث مذکور است.

۲۱. استغفار از تخیل و تمثل

برخی گفته‌اند معارف الاهی که برای عارفان کشف می‌شود اگرچه در غایت وضوح و شفافیت و اشراق است، اما مشوب و آمیخته به تخیلات است و خیالات در این عالم خاکی از تمثیل و مشابه‌سازی نیست و همین موجب کدورت اشراق معارف می‌شود و

غین و استغفار رسول اکرم (ص) در حدیث مذکور را از این کدورت‌ها دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۶).

تحلیل و نقد: این برون‌رفت شوق عارف را به دو نوع تقسیم کرده و نوع اول آن را برای نجات از آمیختگی در دنیا معرفی کرده و حدیث مذکور را برای استغفار از این گونه نقص توجیه کرده است؛ در حالی که دلیل بر غیرممکن بودن حصول مشاهدات بی‌شائبه و زلال از تخیلات در دنیا وجود ندارد. اگر اشتغالات دنیوی مانع چنین مشاهداتی باشد، در آخرت نیز اشتغالات آخرتی همچنان وجود دارد و انسان اگرچه از گرفتاری به تعلقات دنیوی رهایی یافته است، اما خلق و توجهات خلقی اعم از توجهات عقلی، برزخی و حتی مادی (از لحاظ معاد جسمانی بعد از عالم برزخ) همچنان وجود دارد. بنابراین، اگرچه در عالم آخرت از لحاظ فقدان تکلیف، انسان از انجام دادن امور تکلیفی معاف است، اما این مانع همچنان با توجه به عوالم خلقی و در حجاب ماندن از حق سبحانه سازگار است. و اگر امکان توجه به حضرت حق سبحانه در عین توجه آلی به مظهر، و آینه و آیه قراردادن مظاهر برای توجه استقلالی به حضرت حق سبحانه در آخرت امکان‌پذیر باشد، در دنیا نیز این امکان برای اولیای الهی امکان‌پذیر خواهد بود.

بدین‌سان، هرگز نمی‌توان ادعا کرد که مشاهدات تمامی اولیا، به‌ویژه خدا (ص) در دنیا آمیخته به تخیلات است. بنابراین، حمل حدیث مذکور بر این گونه مشاهدات، موجه نخواهد بود.

۲۲. استغفار از علل و اغیار

ابونصر سراج طوسی معتقد است اساساً طهارت از تعلق به اغیار و جمیع اوصافی بشری به طور پیوسته و دائمی برای انسان ممکن نیست و استغفار رسول‌الله (ص) را بر این معنا حمل کرده است (ابونصر سراج، ۱۹۱۴: ۴۳۰).

تحلیل و نقد: خالی‌نبودن و گسستگی کامل و به تمام معنا و همیشگی انسان از کدورات، علل و از تمامی اوصاف بشری بدون هیچ تلوین و تغییری و ائتصاف انحصاری خداوند به خالی‌بودن از علل و اغیار، که در این برون‌رفت ذکر شده و حدیث مذکور بر استغفار از آن حمل و معنا شده است، ادعایی بدون دلیل است. زیرا آنچه حجاب میان

انسان و خدا است (اعم از حجاب‌های ظلمانی و نورانی) عبارت است از: انواع گناهان تشریعی و وجودی، ارتکاب حرام و ترک واجب، انجام دادن مکروه و ترک مستحب و ترک اولی، تمایل به آنها و حتی ظهور آنها در ذهن و بلکه گناهان وجودی و توجه به انانیت و جنبه خلقی در برابر توجه به توحید (با توجه به اقسام توحید فعلی، صفتی، اسمی و ذاتی) و ...؛ امکان عبور از این حجاب‌ها و توجه تام به حق سبحانه در دنیا وجود دارد. بنابراین، امکان زدودن انواع کدورت، علل، اغیار و توجه به اوصاف بشری برای انسان و قطعاً برای رسول اکرم (ص) امکان‌پذیر و بلکه حصول قطعی رفع این حجاب‌ها برای آن حضرت واقع شده است؛ و اما نفس وجود امور بشری و خلقی جزء جدایی‌ناپذیر انسان و زندگی خلقی این جهانی و بلکه جهان برزخ و آخرت است که بی‌توجهی به آن خللی در رابطه با خدا برای انسان ایجاد نمی‌کند. بنابراین، این برون‌رفت، مردود خواهد بود.

نتیجه

حاصل تحلیل و نقد انواع برون‌رفت‌های عرفانی در توجیه ناسازگاری استغفار رسول اکرم (ص) با عصمت آن حضرت با محوریت حدیث «لیغان» این است که پاره‌ای از برون‌رفت‌ها نه تنها با مقام اخلاقی و عرفانی پیامبر اکرم (ص) که با مقام عصمت هر معصومی تناقی دارد و وجهی موجه در پاسخ ناسازگاری عصمت و استغفار تلقی نمی‌شود و نیز عمده برون‌رفت‌ها اگرچه می‌توانند از این نظر از اشکال برهند ولی از لحاظ ناسازگاری با سیاق حدیث یا تناسب‌نداشتن با مقام اخلاقی و عرفانی پیامبر اکرم (ص) دچار نقص هستند و در این میان فقط دو برون‌رفت ۷ و ۱۸ که عبارت است از تفسیر حدیث به استغفار از پایین‌تر از مقام احدیت که مقام اختصاصی رسول خدا (ص) است یا تفسیر آن به تمکن و استقامت در آن مقام و تلون‌نداشتن در آن، می‌تواند توجیهی مناسب برای استغفار رسول اکرم (ص) باشد که نه تنها با عصمت آن حضرت ناسازگاری ندارد، بلکه با منزلت‌های فراتر از عصمتی که در نبوت شرط است، سازگار است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲). تفسیر المحيط الاعظم والبحر الاخصم فی تأویل کتاب الله العزيز المحکم، قم: العهد الثقافي نور علی نور.
۳. ابن جوزی (۱۴۱۸). کشف المشکل من حدیث الصحیحین، الدكتور علی حسین البواب، الرياض: دار الوطن، الطبعة الأولى.
۴. ابن حجاج نیشابوری، مسلم (۱۴۰۷). صحیح مسلم، بیروت: مؤسسة عز الدین للطباعة والنشر.
۵. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۳۷۹). فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶). المسند، قاهره: دار الحديث.
۷. ابن درید، محمد بن حسن (۱۳۴۵). جمهرة اللغة، بیروت: دار صادر.
۸. ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد (۱۴۲۰). التحرير والتنوير (المعروف بتفسير ابن عاشور)، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى.
۹. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، تحقیق: مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربي، الطبعة الأولى.
۱۰. ابن فارس، أحمد (۱۳۹۹). معجم مقائیس اللغة، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، بی جا: دار الفکر.
۱۱. ابن قیم، محمد (۱۴۲۵). مدارج السالکین، تحقیق: عبد الغنی محمد علی الغاس، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب، بیروت: دار صادر، الطبعة الأولى.
۱۳. ابونصر سراج، عبدالله بن علی (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف، تهران: جهان.
۱۴. اهری، عبد القادر بن حمزه (۱۳۸۵). الاقطاب القطیبة، او، البلغة فی الحکمة، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۵. بهایی، محمد بن حسین (۱۴۰۵). مفتاح الفلاح فی عمل الیوم والليلة (طبع قدیم)، بیروت: دار الاضواء.
۱۶. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳). تفسیر التستری، محمد باسل عیون السود، منشورات محمد علی بیضون، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۵). التعریفات، تحقیق: ابراهیم الأبیاری، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الأولى.
۱۸. جنیدی، مؤیدالدین محمود (۱۴۲۳). شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۷). الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۰. حسینی آرموی، میرجلال الدین عبدالوهاب (۱۳۴۹). شرح کلمات أميرالمؤمنین علی بن أبی طالب (ع)، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۱. حسینی تهرانی، سید محمد (۱۴۱۹). لب اللباب، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، الطبعة السادسة.
۲۲. خواجه حوراء (۱۳۶۳). مجموعه رسائل عوارف المعارف، رساله نور وحدت، تصحیح: علی اکبر نوریزاده، شیراز: کتابخانه احمدی، چاپ اول.

٢٣. خوئی، حبيب الله الهاشمی (بی تا). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، سيد ابراهيم الميانجی، طهران: مطبعة الاسلامية، بنیاد فرهنگ امام المهدي (عج)، الطبعة الرابعة.
٢٤. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (١٤٢٢). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار المعرفة.
٢٥. زمخشری، محمود بن عمر (١٤١٤). الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دار الفکر.
٢٦. سبزواری، هادی بن مهدی (١٣٧٢). شرح الاسماء الحسنی، شرح دعاء الجوشن الکبیر، تهران: دانشگاه تهران.
٢٧. سلمی، محمد بن الحسین (١٤٢١). تفسیر السملی وهو حقائق التفسیر، تحقیق: سيد عمران، بیروت: دار الکتب العلمية.
٢٨. صالحی، محمد بن یوسف (بی تا). سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد و ذکر فضائله و أعلام نبوته و أفعاله و أحواله فی المبدأ والمعاد، بی جا: بی تا.
٢٩. صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم (١٣٦٦). تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، قم: بیدار.
٣٠. _____ (١٣٨٤). شرح الاصول الکافی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
٣١. طباطبائی، محمدحسین (١٣٧١). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
٣٢. _____ (١٩٩٩). الرسائل التوحیدية، بیروت: النعمان، الطبعة الأولى.
٣٣. عسکری، حسن (١٩٨٢/١٤٠٢). تصحیفات المحدثین، محمود أحمد میرة، القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، الطبعة الأولى.
٣٤. عین القضاة، عبدالله بن محمد (١٣٧٣). تمهیدات، تهران: منوچهری.
٣٥. غزالی، محمد بن محمد (١٤١٦). مجموعة رسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الفکر.
٣٦. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٠٦). النفس والروح و شرح قواهما، تهران: الابحاث الاسلامية.
٣٧. _____ (١٤٢٣). تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت: دار الفکر.
٣٨. _____ (١٩٨٨). عصمة الانبياء، بیروت: دار الکتب العلمية.
٣٩. فرغانی، سعید بن محمد (١٣٧٩). مشارق الدراری شرح تالیه ابن فارض، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
٤٠. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (١٤١٥). تفسیر الصافی، تهران: مکتبة الصدر.
٤١. فیومی، احمد بن محمد (١٤١٤). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
٤٢. قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید (١٤١٥). شرح توحید الصدوق، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
٤٣. قاضی عیاض، عیاض بن موسی (٢٠٠١). شرح الشفا، بیروت: دار الکتب العلمية.
٤٤. قشیری، عبدالکریم بن هوزن (١٣٧٤). الرسالة القشيرية (الرسالة القشيرية فی علم التصوف)، قم: بیدار.
٤٥. کربلانی، الشیخ جواد بن عباس (٢٠٠٧/١٤٢٨). الأنوار الساطعة فی شرح زیارة الجامعة، محسن الأسدی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى.
٤٦. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامية.
٤٧. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (١٣٨٢). شرح الکافی: الاصول والروضة، تهران: المکتبة الاسلامية.
٤٨. مبارکفوری، أبو العلاء محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم (١٤١٠). تحفة الاحوذی، بیروت: دار الکتب العلمية.

۱۴۲ پژوهش های فلسفی-کلامی: سال هجدهم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پانزدهم

۴۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۳۶۳). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۵۰. مدنی، علی خان بن احمد (۱۴۰۹). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۵۱. مقریزی، احمد بن علی، (۱۴۲۰). امتاع الاسماع بما للنبی من الاحوال و الاموال و الحفده و المتاع، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۲. مکی، ابوطالب، (۱۴۲۴). علم القلوب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۳. مناوی، (۱۴۱۵). فیض القادیر شرح الجامع الصغیر، تصحیح أحمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیة، الأولى.
۵۴. نووی، یحیی بنشرف، (۱۴۰۷). المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج (صحیح مسلم بشرح النووي)، بیروت: دارالکتب العربیة.
۵۵. هجویری، ابوالحسن علی، (۱۳۷۵). کشف المحجوب، تهران: طهوری، چاپ چهارم.