

تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت در تفاسیر فریقین

نسرین کرد نژاد؛ دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم

n.kordnejad@yahoo.com

زهرة شریعت ناصری؛ کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن

z.shariatnaseri@yahoo.com

محمد هادی مفتاح؛ استادیار دانشگاه قم

mhmofateh@yahoo.com

چکیده

از آیات مورد استناد شیعه در اثبات عصمت امام و تنصیصی بودن مقام امامت، آیه ۱۲۴ سوره بقره، معروف به آیه امامت (ابتلا) است. استناد به ادله لفظی همچون اطلاق فراز «لاینال عهدی الظالمین»، تناسب این فراز از آیه به عنوان پاسخ خداوند با درخواست ابراهیم علیه السلام و نیز ادله عقلی از جمله دلایلی است که مفسران شیعه بر مدعای خود اقامه نموده‌اند. در مقابل، مفسران اهل سنت با حمل لفظ «اماماً» به «نبیاً»، تنصیصی بودن مقام نبوت و عصمت نبی را برداشت کرده‌اند. از دقت در تفاسیر اهل سنت به دست می‌آید که مفسران اهل سنت نوعاً به هدف اثبات اعتقاد خود مبنی بر به حق بودن خلافت شیخین و رد دیدگاه مفسران شیعه به تاویل آیه دست زده‌اند. نادرستی این تاویل با ادله محکمی که مفسران شیعه بیان داشته‌اند قابل اثبات است. این مقاله از طریق تفسیر تطبیقی، دیدگاه مفسران شیعه و سنی را بازبینی کرده و از طریق برداشت تفسیری مفسران شیعی به مفسران اهل تسنن پاسخ داده است.

کلید واژه‌ها: تفسیر تطبیقی، امامت، عصمت، ظالمین، نبوت، ابتلا.

طرح مسئله

محور اصلی این مقاله، تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت (ابتلا) در تفاسیر فریقین و مراد از آیه امامت، آیه ۱۲۴ سوره بقره است. این آیه از چند جهت توجه مفسران فریقین را به خود معطوف داشته است: ۱. اینکه مقصود از «کلمات» در آیه چیست؟ ۲. عبارت «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» چه دلالتی دارد؟ ۳. زمان ابتلاء ابراهیم علیه السلام چه زمانی بوده است؟ مفسران فریقین از طریق دلالت‌های سه مورد پیش گفته و البته با مبانی نظری و پیش فرضهای تفسیری و گاه موضع‌گیری‌های کلامی به تفسیر آیه مذکور پرداخته‌اند. این نوشتار دیدگاه هر یک را بازیابی و اثر هر یک از دو دیدگاه را در روند تفسیر آیه مورد دقت نظر قرار می‌دهد. دیدگاه متفاوتی که سبب شد هر کدام از دو گروه درباره جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله دیدی متفاوت عرضه کنند، چنانکه اهل تسنن امامت را از فروع دین و شیعه این مقام را از اصول دین و امری انتصابی می‌داند. شیعه، مسئله جانشینی را کلامی و اهل تسنن آن را فقهی و از نوع واجب کفایی به شمار می‌آورد. هر چند هر دو گروه از مفسران از طریق یک آیه بر مدعای خود اصرار دارند، سوال این است که به چه دلالت و چه نوع برداشتی و البته با چه

اصول و ضوابطی می توان هر کدام از دیدگاه را تبیین نمود و کدامیک به مراد الهی نزدیک تر است؟

در هر مورد، نخست دیدگاه سه تن از مفسران عامه همچون فخر رازی، آلوسی و رشیدرضا، تبیین و سپس با دیدگاه مفسران شیعه مقایسه و به بوته نقد کشیده می شود. تفسیر المیزان، مجمع البیان، نمونه و تسنیم، تفاسیر شیعی مورد مراجعه هستند که در هر کدام از موضوعات پیش گفته، دیدگاه مفسران شیعه بر شرح آیه ابتلاء لحاظ شده است.

آنچه به طور کلی به دست می آید و به شکلی نقطه اصلی و ثقل مباحث مورد اختلاف به نظر می آید، تمرکز مفسران شیعه بر پایه گذاری مبنای عصمت و پاکی از هر گونه کفر، شرک و فسق برای احراز منصب امامت و جانشینی نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و اله است و بر این مطلب اتفاق نظر دارند و در سوی دیگر تفاسیر و دیدگاه های متعدد و متشتت مفسران عامه برای فرار از پذیرش این ضابطه مهم در احراز امامت است که در لابه لای گفتار آنان مشاهده می شود. این مفسران گاهی ظلم را به شرک و کفر منحصر می کنند و گاهی عدم ظلم امام را تنها در مقطعی خاص (زمان امامت) لازم می دانند و فراتر از آن معتقد شده اند که از این آیه، اثبات عصمت امام ممکن نیست و تنها عصمت نبی قابل برداشت است با این پیش فرض که لفظ امام در معنای نبی به کار رفته است. دقت در الفاظ آیه مورد بحث و بهره گیری از دلایل لفظی و عقلی و... از اموری است که مورد توجه مفسران شیعی بوده که به درستی و با دقت نظر، سستی نظرات مفسران عامه را اثبات می نماید.

شایان گفتن است که در باره آیه ۱۲۴ سوره بقره مقالاتی نگارش یافته است، اما چنانکه هر کدام، یک جنبه از ابعاد آیه پیش فرض ما را بررسی کرده اند. بنابر این، نوشتار حاضر از این جهت حائز امتیاز است که تمام فرازهای آیه را در یک مقاله بررسی کرده و دلالت هر یک را از دیدگاه مفسران فریقین جستجو کرده است و این در نوع خود بی بدیل است؛ چون هر

کدام از مقالات پیش گفته به زاویه‌ای خاص و جهت گیری‌ای ویژه به سراغ آیه مذکور رفته‌اند؛ اما نوشتار حاضر زوایای مختلف این آیه را در یک نوشتار گرد آورده است. روش کار در این مقاله کتابخانه‌ای و تحلیلی است و از طریق تفاسیر دو گروه مفسران به شرح آیه ابتلا پرداخته شده است.

بررسی واژه‌ها و محورهای کلیدی آیه امامت در تفاسیر اهل سنت و نقد آنها

۱. کلمات

شیوه غالب مفسران در تفسیر آیه جدا کردن عبارات و کلمات و بررسی واژه‌های به کار رفته در آیه است. معمول بین مفسران این است که بعد از بررسی واژگان به منظور و مراد از عبارات نیز می‌پردازند و در نهایت از مجموع مضامین به دست آمده به مراد و مقصود خداوند از آیه دست می‌یابند.

در جمع‌بندی کلی از آنچه در تفسیر کلمات بیان شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که کلمات همه آن کارهایی است که در انجام آنها رنج و مشقت شدید باشد و تنها کسی قادر به انجام آنهاست که به مقام عبودیت رسیده باشد و شایستگی مقام امامت را دارا باشد.

۲. زمان ابتلاء ابراهیم علیه السلام

مبحث مهم دیگر در آیه ابتلاء تبیین زمان ابتلاء ابراهیم علیه السلام است. مشخص شدن این موضوع از آن جهت حائز اهمیت است که روشن شدن آن به ما کمک می‌کند تا بدانیم آیا رتبه امامت منصبی فراتر از نبوت است یا خیر. مفسران شیعه با استناد به ادله قرآنی، روایی و نیز ادله لفظی در خود آیه، معتقد شده‌اند که این ابتلائات در دوران نبوت حضرت ابراهیم علیه السلام بوده است و خداوند بعد از موفقیت ابراهیم علیه السلام مقام امامت را به ایشان اعطا فرمود، بنابراین امامت مقامی فراتر از نبوت است؛ امام‌مفسران اهل سنت در خصوص زمان ابتلاء ابراهیم علیه السلام دچار سرگردانی و تشتت آراء شده‌اند. به نظر می‌رسد این سرگردانی و پراکندگی آراء ناشی از این است که آنان عمدتاً واژه امام را در این آیه شریفه به معنی «نبی» گرفته‌اند که با این تبیین از لفظ امام، یا باید معتقد شوند که این ابتلائات قبل از نبوت ابراهیم علیه السلام بوده است و با انجام آنها خداوند خلعت نبوت را به ایشان پوشاند که در این صورت لازم است برای اثبات ادعای خود دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه کنند در غیر این صورت باید معتقد شوند که ابتلائات در زمان نبوت بوده است. با وجود این، با پیش فرضی که آنها بیان داشته‌اند و قائل شده‌اند که امامت در آیه به معنای نبوت است، جعل امامت (نبوت) از ناحیه خداوند برای ابراهیم علیه السلام، معنای محصلی نخواهد داشت، بلکه تحصیل حاصل است؛ زیرا در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: خداوند ابراهیم علیه السلام را در زمان نبوت با کلماتی آزمود و چون ابراهیم آنها را با موفقیت به اتمام رساند خداوند به او گفت من تو را نبی قرار می‌دهم.

دقت در تفاسیر اهل سنت بیانگر این حقیقت است که آن دسته از مفسران که زمان ابتلائات را قبل از نبوت می‌دانند، نتوانسته‌اند دلیل قانع‌کننده‌ای بیان کنند و حتی این عقیده آنان - با تفسیری که از لفظ امام داشته‌اند - با آیات قرآن مخالف است و لذا دیده شده که این گروه در کنار مطرح نمودن این نظر، احتمالات دیگر را نیز مطرح نموده‌اند. برای روشن‌تر شدن

بحث، دیدگاه سه مفسر بزرگ اهل سنت: آلوسی، فخررازی و صاحب المنار بیان و نقد می‌گردد.

۱-۲. دیدگاه آلوسی

آلوسی با اینکه با استناد به ظاهر آیه چنین استفاده می‌کند که ابتلای ابراهیم علیه السلام قبل از نبوت ایشان بوده و خداوند قیام به آن کلمات را سبب جعل نبوت ابراهیم علیه السلام قرار داده است. می‌نویسد:

اگر ذبح ولد و هجرت و القای در آتش و ختنه که در ۱۲۰ سالگی تحقق یافته است از مواد آزمون به شمار آید معنای آیه را با دشواری مواجه می‌کند. چون قطعاً این امور پس از نبوت حضرت بوده است. بنابراین، باید گفت اتمام کلمات سبب برای عمومیت امامت حضرت ابراهیم علیه السلام و سبب برای اجابت دعای اوست. (آلوسی، همان، ج ۱ / ص ۳۷۴)

با دقت در کلام آلوسی به دست می‌آید که ایشان در اثبات ادعای خود مبنی بر اینکه اتمام آزمون‌ها توسط ابراهیم علیه السلام که در زمان نبوت ایشان صورت گرفته است سبب گسترش نبوت ایشان و اجابت دعای وی گردید، هیچ دلیل قانع کننده‌ای ارائه نکرده است به نظر می‌رسد ایشان و نیز هم مسلکان وی این پیش فرض را که مقامی فراتر از نبوت نیست و امام در این آیه به معنای نبی است را امری مسلم گرفته‌اند و کوشیده‌اند آیه را براساس این مبنا، معنا نمایند و ناچار به چنین توجیهاتی دست زنده‌اند. بار در این پیش فرض، سستی نظرات آنان آشکار می‌گردد. ما دلایلی فراوانی مبنی بر برتری مقام امامت بر نبوت داریم که در ادامه مباحث و بعد از ذکر دیدگاه سایر مفسران در مورد زمان ابتلاء بیان خواهد شد.

۲-۲. دیدگاه رشید رضا

صاحب المنار از قول استادش محمد عبده نقل کرده است که ابتلائات در زمان نبوت ابراهیم علیه السلام بوده است و در کلام او، تأییدی بر اینکه این ابتلائات قبل از نبوت بوده وجود

ندارد. وی در ادامه می‌گوید: امامت در اینجا به معنای رسالت است که امری غیراقتسابی و صرفاً موهبت محض است که خداوند به ابراهیم اعطا کرده است نه آنکه به سبب اتمام کلمات، این موهبت به او داده شده باشد. وی دلیل این امر را چنین بیان می‌دارد:

خداوند نفرمود «فقال انی...» بلکه فرمود «قال ائی...» یعنی بدون حرف فاء ذکر کرد. گذشته از اینکه جواب سؤال مقدر است، پس معلوم می‌شود رتبی بین «اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا» و «کلمات» در کار نیست (یعنی آزمون‌های پیش سهمی در استحقاق این فیض عظیم نداشت).

در خصوص دیدگاه ایشان باید گفت با توجه به آنچه ایشان به طور صریح بیان کرده‌اند، تعیین زمان ابتلاء چندان مهم نیست؛ ولی پذیرش آنچه ایشان می‌گویند، یعنی عدم رابطه بین کلمات و جعل مقام امامت مشکل است؛ زیرا پیوند بین شرط و جزاء و سبب و مسبب اقتضاء دارد که بین آن و جعل امامت لااقل در خصوص ابراهیم علیه السلام پیوندی باشد و نمی‌توان این ارتباط را به کلی نفی کرد. خصوصاً اگر متعلق «اذ»، قال باشد، پیوند مذکور آشکارتر است. (جوادی آملی، همان، ج ۱۶ ص ۴۳۸) و صاحب المنار اینکه متعلق اذ می‌تواند قال باشد، را به عنوان یکی از وجوه ذکر کرده است و بر آن تأکید بیشتر دارد.

۲-۳. دیدگاه فخر رازی

همان‌طور که در قسمت‌های قبل بیان شد، منظور از کلمات در آیه از دیدگاه فخر رازی آن چیزهایی است در ادامه آیه تا آیه ۱۲۹ آمده است. بنابراین ایشان عبارت «اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا» را یکی از ابتلائات می‌داند که بر این مبنا، معنای آیه چنین می‌شود: خداوند ابراهیم علیه السلام را با اعطای مقام نبوت و... آزمود.

با این نظریه، فخر رازی ناگزیر است از یک سو به دلیل وحدت سیاق آیات ۱۲۴ تا ۱۲۹ سوره بقره که مواد آزمون را از آنها استخراج کرده است و از سوی دیگر به دلیل همراهی حضرت اسماعیل علیه السلام که قرآن در برخی از آیات یاد شده از این امر خبر داده است یا مانند

مفسرانی چون باقلانی بگویند: هر چند زمان انجام این آزمون‌ها و زمان خطاب آنها به ابراهیم علیه السلام هنگامی است که حضرت مقام نبوت را داشته و فرزندش اسماعیل ایشان را همراهی می‌کردند؛ اما «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» نسبت به گذشته است، یعنی خداوند می‌دانسته ایشان در آینده در آزمون‌ها موفق خواهد شد به وی در زمان پیامبریش چنین خطاب کرد: من تو را پیش از این پیامبر برای مردم قرار دادم که در این صورت مراد از «أتمهن» این می‌شود. «انه سبحانه علم من حاله أنه يتمهن» است.

یا اینکه بگویند حضرت ابراهیم علیه السلام تا زمان بنای بیت و تطهیر آن و انجام مناسک که با همراهی فرزندش بود، مقام نبوت را نداشته و خداوند ایشان را در کهنسالی به این مقام رسانده است. (نجارزادگان، ۱۳۹۰، صص ۱۱۰-۱۰۹ با تلخیص)

هیچ کدام از این وجوه قابل پذیرش نیست. وجه دوم با آیات قرآن ناسازگار است؛ چون آیات فراوانی دلالت بر نبوت حضرت ابراهیم پیش از این مقطع می‌کند. (مریم: ۴۹-۴۱؛ عنکبوت: ۱۶)

وجه اول به دلایل زیر ناتمام است:

۱. با ساختار ادبی آیه ناسازگار است؛ چون اسم فاعل (جاعل) در اماماً عمل کرده است و هرگاه اسم فاعل عمل کند هرگز به معنای گذشته نیست، بلکه به معنای حال یا آینده است نه اخبار. بنابراین باید گفت مقام امامت برای ابراهیم علیه السلام در زمان حال یا آینده اتفاق افتاده و نبوت وی پیش از امامت بوده است. (جوادی آملی، همان، ج ۶/ ص ۴۲۲)

۲. حرف فاء تفریع در کلمه «فأتمهن» مانع از این است که آن را به معنای «انه سبحانه علم من حاله انه يتمهن» معنا کنیم. توجیه ایشان در واقع نوعی تکلف در کلام خداست. (آلوسی، همان، ج ۱/ ص ۳۷۴) اضافه بر این حرف فاء علامت مبادرت و اتمام بی‌درنگ است. (جوادی آملی، همان، ج ۶/ ص ۴۳۲)

۳. درخواست مقام امامت در ادامه آیه از سوی ابراهیم علیه السلام برای ذریه خود دلیلی دیگر در رد این توجیه است. این درخواست ابراهیم علیه السلام بیانگر این است که اعطای مقام امامت در اواخر عمر حضرت و پس از تولد اسحاق و اسماعیل بوده است و ابراهیم علیه السلام براساس آیات قرآن پیش از آمدن فرشتگان و مژده بشارت فرزند گمان نمی‌برد که صاحب فرزندی شود. بنابراین احتمال اینکه ابراهیم در دوران جوانی با میانسالی این درخواست را از خداوند کرده باشد منتفی است؛ زیرا ممکن نیست ابراهیم به خود اجازه دهد از پروردگارش درخواستی کند که به آن علم ندارد. (الطباطبایی، همان، ج ۱/ ص ۲۶۸)

نکته دیگر که در نظریه فخررازی قابل توجه است این است که ایشان نیز مانند دیگر مفسران اهل سنت به این معتقد است که لفظ امام در آیه به معنای نبی است. وی برای اثبات ادعای خود دلایلی ذکر کرده است که با عبارتهای دیگر او تناقض دارد. برای روشن شدن بحث لازم است به دلایل ایشان در این باره اشاره شود. وی سه دلیل زیر را بر این امر اقامه می‌کند:

۱. خداوند، امامت ابراهیم علیه السلام را برای همه مردم قرار داد و کسی که امامتش برای همه مردم باشد، ناگزیر باید رسول از ناحیه حق تعالی و مستقل در شریعت باشد؛ چون اگر پیرو رسولی دیگر شد مأموم است نه امام و این با عمومیت امامت وی ناسازگار خواهد بود.

۲. تعبیر جعل امامت برای حضرت ابراهیم در آیه، دلالت بر این دارد که حضرت در همه شئون، امام مردم است و کسی که چنین امامتی دارد باید نبی باشد [چون تنها پیامبران در تمام شئون دینی و دنیوی امام مردمند].

۳. انبیاء پیشوایان مردمند و بر مردم واجب است از آنان پیروی کنند، همین‌طور خلفا نیز در رتبه خود امامند و مردم باید قول و احکام آنان را بپذیرند و نیز فقها، قضات و ائمه جمعه و جماعت، ائمه نامگذاری شده‌اند. بنابراین نام امام بر کسی اطلاق می‌شود که در رتبه خود شایستگی دارد و سزاوار است که در امر دین به وی اقتدا شود. (فخررازی، همان، ج ۴/

ص ۳۶). وی بعد از بیان این ادله چنین نتیجه می‌گیرد که چون خداوند لفظ امام را در مقام امتنان یاد کرد، پس این نعمت ناچار باید از بزرگ‌ترین نعمت‌ها باشد تا نسبت امتنان پسندیده و به جای خود باشد پس واجب است که در این فراز امامت را اگرچه معنای عام دارد، بر نبوت حمل کنیم. (همان)

با دقت در ادله‌ای که ایشان بیان داشته‌اند به دست می‌آید که وی معتقد است مقامی فراتر از نبوت انبیاپی که شریعت مستقل دارند وجود ندارد و امامت علی الاطلاق تنها بر آنها صدق می‌کند.

این تبیین، با دیگر عبارتهای او در خصوص ادامه آیه سازگاری ندارد. وی در تفسیر فراز «و من ذریتی» می‌نویسد:

«خداوند دعای ابراهیم علیه السلام را درباره مؤمنان از ذریه‌اش به اجابت رساند و حضرات اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، موسی، هارون، داوود، سلیمان، ایوب، یونس، زکریا، یحیی، عیسی و بالاخره آخرین آنان حضرت محمد که افضل انبیاء است به مقام امامت که همان نبوت است نائل کرد».

بر مبنای فخر رازی این انبیاء، امام هستند و امام پیامبری است که دارای شریعت مستقل باشد. حال آنکه برخی از این انبیاء که ایشان نام برده شریعت مستقل نداشتند و تنها موسی و عیسی و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای شریعت مستقل بودند. (نजारزادگان، همان، ص ۱۱۳)

اشکال دیگری که متوجه فخر رازی است، این است که ایشان دلیل این امر که ابراهیم باید دارای شریعت مستقل باشد را چنین بیان می‌کند که خداوند امامت او را برای همه قرار داده است و کسی که چنین باشد ناگزیر باید شریعت مستقل داشته باشد و گرنه مأموم است نه امام. بنا بر این دیدگاه، ابراهیم علیه السلام نباید مأموم دیگری باشد، حال آنکه این برداشت با آیات قرآن همخوانی ندارد.

قرآن حضرت ابراهیم علیه السلام را شیعه نوح می نامد و می فرماید: «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ» (صافات: ۸۳)، به راستی ابراهیم از جمله پیروان مکتب نوح بود. بنابراین اگرچه ابراهیم علیه السلام پدر مسلمانان و نسبت به آیندگان امام است، لیکن خود، مأموم نوح و از شیعیان اوست. (جوادی آملی، همان، ج ۶ / ص ۴۴۶)

اضافه بر اشکالات فوق، فراز دیگری از گفتار فخر رازی مبنی بر اینکه خداوند لفظ امام را در مقام امتنان به کار برده است، پس لازم است آن را بر بزرگ‌ترین نعمت یعنی امامت حمل کرد، پذیرفتنی نیست؛ چون بر این اساس مبتنی است که نبوت فراتر از امامت است که ما در قسمت بعدی این را رد می کنیم.

پاسخ کلی به نظرات اهل سنت همان‌طور که بیان شد مفسران اهل سنت در خصوص زمان ابتلاء دچار تشتت آراء و سرگردانی شده‌اند. علت این امر این است که آنان همگی اصرار دارند که لفظ اماماً در آیه مورد بحث را به نبیاً تفسیر کنند. آنان این پیش فرض را مسلم گرفته و آیه را براساس آن معنا کرده‌اند که به دنبال آن در خصوص زمان ابتلاء با مشکلاتی رو به رو و به ناچار دست به توجیهاتی زده‌اند. علاوه بر این به این نکته نیز اشاره شد که اگر بتوان پیش فرض آنها را ابطال کرد، سستی نظرات آنان و توجیهاتی که بیان داشته‌اند پیش از پیش روشن می گردد. از این رو در ادامه ادله ای بیش از آنچه در قبل بیان داشتیم در رد پیش فرض آنان و اثبات اینکه لفظ امام در آیه به معنای نبی نیست، بلکه امامت منصبی فراتر از نبوت است بیان می شود.

۱. در اصطلاح قرآن و در اصطلاح علم کلام یک مورد یافت نمی شود که نبوت به معنای امامت یا امامت به معنای نبوت اطلاق شده باشد. (تقریرات درس استاد مصطفوی) و تغایر معنای لفظ نبی با امام از آیات قرآن به روشنی قابل برداشت است. به عنوان نمونه در آیات قرآن خداوند دو مقام برای اسحاق و یعقوب ذکر کرده است. در جایی به عنوان نبی از آنان یاد شده و می فرماید: «... وَ هَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ كَلَّمَا جَعَلْنَا نَبِيًّا» (مریم: ۴۹) و نیز در جای

دیگر از آن دو به عنوان امام هم یاد کرده است «و وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ...» (انبیاء: ۷۲) حال آنکه قرآن برای همه انبیاء تعبیر «ائمه» را به کار نبرده است. مثلاً از انبیایی چون لوط، نوح، داود، سلیمان و ایوب این وصف را به کار نبرده است و در کنار اوصاف دیگر، آنان را با تعبیر «إِنَّهُمْ مِّنَ الصَّالِحِينَ ... إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ...» (انبیاء: ۹۰) می‌ستاید. پس لفظ نبوت و امامت متغایرنند. معنای آنها هم متغایر است. (نजारزادگان، همان، ص ۱۰۱؛ جوادی آملی، همان، ج ۶/ ص ۴۴۶)

۲. به کارگیری خصوص لفظ امام در آیه نمی‌تواند سلیقه‌ای باشد، بلکه همان‌طور که هر یک از عناوین، عنوان یکی از حقایق و معارف حقیقی است لفظ امام نیز از این قاعده مستثنی نیست و حتماً معنای حقیقی دارد؛ غیر از حقایق دیگری که الفاظ دیگر از آن حکایت می‌کنند. این معنای حقیقی از عبارات قرآنی قابل کشف است. خداوند در آیات قرآن هر جا لفظ امامت را آورده به دنبالش متعرض هدایت می‌شود و هدایت مقید به امر شده است از جمله در ضمن داستان‌های ابراهیم می‌فرماید: «و وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۲)؛ «ما به ابراهیم، اسحاق را دادیم و علاوه بر او، یعقوب هم دادیم و همه را صالح قرار دادیم و مقرر کردیم که امامانی باشند به امر ما هدایت کنند».

اینکه خداوند در همه جا این هدایت را مقید به امر کرده با این قید فهمانده که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه هدایتی است که به امر خدا صورت می‌گیرد. بنابراین امام هدایت کننده‌ای است که با امر ملکوتی که در اختیار دارد هدایت می‌کند. پس امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد و هدایتش همانند هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و صرف ارائه طریق نیست بلکه هدایت امام دست خلق گرفتن و به راه حق رساندن است. حال آنکه هدایت انبیاء و رسل، صرف ارائه طریق است. (طباطبایی، همان، ج ۱/ ص ۲۷۴) قرآن در این باره می‌فرماید:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (فاطر: ۸)؛
«هیچ رسولی نفرستادیم مگر به زبان قومش تا برای آنها بیان کند و سپس خداوند هر که را
بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه کند».

با توجه به آنچه گفته شد امامت در آیه مورد بحث فقط ارائه طریق نیست؛ زیرا ابراهیم علیه
السلام پیش از این، مقام نبوت و رسالت و هدایت به معنای ارائه طریق را داشته است، پس
هدایتی که در امامت اعطایی به ابراهیم است چیزی جز هدایت باطنی و ملکوتی و هدایت به
معنای ایصال به مطلوب و تحقق بخشیدن روح مذهب و پیاده کردن برنامه‌های تربیتی در
نفوس آماده نمی‌شود و از اینجاست که نمی‌توان آن را به معنای نبوت گرفت. (جوادی آملی،
همان، ج ۶ / ص ۴۶۷؛ مکارم شیرازی، همان، ج ۱ / صص ۴۳۹-۴۳۸)

حاصل بحث اینکه اصرار مفسران اهل سنت در تفسیر اماماً به نبیاً در آیه مورد بحث با اینکه
خود در مواردی به تغایر این دو اعتراف دارند بدون دلیل است، بلکه آنان هدف خاصی را
دنبال می‌کنند که در قسمت بعدی یعنی فراز «لَا يَنَالُ عَهْدِ الظَّالِمِينَ» روشن می‌گردد.

۳. مراد از «لَا يَنَالُ عَهْدِ الظَّالِمِينَ»

عبارت «لَا يَنَالُ عَهْدِ الظَّالِمِينَ» در آیه ابتلاء، پاسخ خداوند به درخواست حضرت ابراهیم
است که بعد از آگاه شدن از مقام امامت خود از سوی خدای تعالی، آن را برای برخی از
ذریه خود درخواست کرد و خداوند در پاسخ او فرمود: عهد من به ظالمان نمی‌رسد.

بحثی که در اینجا دنبال می‌شود این است که اولاً منظور از عهد چیست؟ و ثانیاً ظالم به چه
کسی اطلاق می‌شود؟ آیا در برابر عادل است یا در برابر معصوم؟

اهمیت این بحث از دو جهت است: اولاً روشن شدن معنای واژه «عهدی» با نوع تفسیر مفسران
از عبارت «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» ارتباط تنگاتنگی دارد و ثانیاً نوعاً تفسیر اهل سنت از

عبارت «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» نیز عبارت «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» به دیدگاه خاص آنها مبنی بر اینکه از این آیه نمی‌توان لزوم عصمت امام را اثبات نمود، مرتبط می‌شود.

حال آنکه مفسران شیعه با ادله محکم، همگی متفق‌اند که واژه «عهد» به معنای امامت است و امامت یک نوع عهد و پیمان الهی است که از طرف خداوند تعیین می‌شود و واژه ظلم در این آیه در برابر عصمت است. بنابراین امام باید معصوم باشد.

در ادامه ابتدا به بیان دیدگاه سه تن از مفسران اهل سنت فخررازی، آلوسی و صاحب‌المنار در خصوص این فراز از آیه پرداخته می‌شود که ضمن نقد آنها ادله شیعه بر آنچه بیان شد روشن می‌گردد.

۳-۱. دیدگاه فخررازی

همان‌طور که بیان شد فخررازی معتقد است لفظ امام در این آیه به معنای «نبی» است. وی ادله‌ای نیز بر این امر اقامه کرد. بنابراین براساس دیدگاه او منظور از عهد در «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» نبوت است. پس نتیجه این می‌شود که نبوت عهد الله است و اختیارش در دست خداوند است و مردم دخالتی در آن ندارند.

فخررازی با استناد به همین آیه بر لزوم عصمت نبی و از جمله ابراهیم علیه السلام تأکید دارد.

(فخررازی، همان، ج ۴ / ص ۳۷)

از بیان فخر به دست می‌آید که او امامت را به معنای نبوت و ظالم را به معنای عدم معصیت (معصوم) گرفته است. در نتیجه منظور آیه این است: عهد من «نبوت» به غیر معصومین نمی‌رسد. هدف فخر از این استدلال، توجیه خلافت شیخین است. بیان ایشان از برداشت‌های شیعه درباره آیه، انگیزه وی را نمایان می‌سازد.

فخررازی بعد از ذکر این تفسیر به نقد دیدگاه شیعه پرداخته است. او می‌نویسد:

«رافضیان به این آیه احتجاج نموده‌اند و در امامت ابوبکر و عمر عیب گرفته‌اند به سه دلیل: اول اینکه ابوبکر و عمر کافر بودند. لذا در زمان کفر ظالم به حساب می‌آیند، پس مقام امامت به آنها نمی‌رسد. دوم اینکه کسی که در باطن مرتکب گناه شده در جرگه ظالمین است و تا وقتی معلوم نشده که ابوبکر و عمر در ظاهر و باطن گناهکار و ظالم نبوده‌اند لازم است تا رأی به امامت آنها صادر نشود؛ زیرا امامت در حق شخصی ثابت می‌شود که عصمت وی از گناه معلوم شده باشد، حال آنکه به اتفاق مسلمانان، عصمت آنها ثابت نشده است. سوم اینکه آن دو مشرک بوده‌اند و هر مشرکی ظالم است، پس عهد امامت به آن دو به خاطر شرکشان نمی‌رسد.» (همان، ج ۱ صص ۳۸-۳۷)

نقد دیدگاه فخررازی

تمام آنچه فخررازی بیان داشت و به این نقطه رسید که تنها نبوت منصبی الهی است و نبی باید از سوی خدا منصوب شود و نیز به این آیه نمی‌توان بر عدم لیاقت ابوبکر و عمر برای منصب امامت استدلال کرد حول دو محور زیر می‌چرخد:

۱. امامت در آیه ابتلاء به معنای خاص، یعنی نبوت است و شرط عدم ظلم در آیه شریفه در مدار مقام نبوت و فراتر از آن است و آیه نفیاً و اثباتاً نسبت به خلفاء، فرمانروایان، عالمان قاضیان و هر کس مقام پیشوایی فروتر از نبوت دارد ساکت است و متعرض مصونیت این افراد از شرک یا عصمت آنان از معصیت، پیش از احراز این مقام یا پس از احراز آن نیست.

۲. ابوبکر و عمر تنها در زمان کفر و شرک ظالم بوده‌اند و اطلاق لفظ ظالمین به آنها وقتی که با توبه از کفر و شرک خارج شده‌اند صحیح نیست.

این دو محور که مستند و اساس نظریه ایشان است پذیرفتنی نیست؛ زیرا در مباحث قبل ثابت شد که توجیهاات فخررازی در خصوص اینکه امام در اینجا به معنای نبی است، قابل پذیرش نبوده است و دلایل زیادی بر این امر اقامه شد و در اینجا از تکرار آنها خودداری می‌کنیم.

وقتی اثبات شد لفظ «امام» در آیه نمی‌تواند به معنای «نبی» باشد به دنبال آن اثبات می‌شود که واژه «عهدی» در فراز «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» به معنای خاص امامت است که مقامی والاتر از نبوت است. بنابراین شرایطی که برای نبی لازم است و خود اهل سنت به آنها اعتراف کرده‌اند مثل جعل خاص الهی، عصمت، عدم سابقه شرک و کفر و معصیت به طریق اولی برای امام نیز لازم و ضروری است. (نجارزادگان، همان، ص ۲۲۴)

با این بیان، گفته ایشان در این باره که از آیه نمی‌توان بر عدم لیاقت ابوبکر و عمر برای احراز مقام امامت استدلال کرد، توجیه پذیر نیست. علاوه بر اینکه استدلال ایشان در خصوص علت این امر با سایر گفته‌های ایشان هماهنگی ندارد، توضیح اینکه فخررازی در اینکه به این آیه نمی‌توان در عدم لیاقت ابوبکر و عمر برای احراز مقام امامت استدلال کرد می‌گوید این دو در زمان خلافتشان مشرک نبوده‌اند و کسی که از کفر و شرک توبه کرده کافر و مشرک گفته نمی‌شود. این در حالی است که وی امامت در این آیه را در معنای خاص نبی گرفته بود. او و بسیاری دیگر از مفسران اهل سنت اذعان دارند که ظاهر آیه نشان می‌دهد که ابراهیم علیه السلام همان مقام امامت (نبوت) را برای ذریه خود در خواست کرد که خداوند به وی داده بود و پاسخ حق تعالی مبتنی بر همان درخواست و توسعه در معنای آن دلیل می‌خواهد و چون دلیلی بر این امر اقامه نکرده‌اند، بنابراین نمی‌توانند برای اثبات خلافت ابوبکر و عمر به آن استناد کنند. (همان، ص ۲۲۷)

علاوه بر این آنچه که در سستی استدلال فخر بیان شد، قرینه‌های لفظی موجود در آیه مورد بحث و سایر آیات و نیز دلایل عقلی، بی‌اساس بودن استدلال فخررازی در خصوص محور دوم را اثبات می‌نماید. این ادله عبارتند از:

۱. عبارت «لاینال عهدی الظالمین» اطلاق دارد و مفهوم مستفاد از آن بیانگر معنای عام و فراگیر است و به یک زمان خاص اختصاص ندارد. بنابراین اگر چه شخص ظالم توبه کند از زیر چتر معنای عام نفی امامت ظالم خارج نمی‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۸۰) به عقیده

برخی از مفسران این اطلاق از عمومات تخصیص ناپذیر است. همان طور که عموماً می‌تواند که درباره صفات خداوند است مثل «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» از تخصیص منزّه است، بنابراین امامت که عهد الهی است به ظالمان از نسل ابراهیم به ظهور قطعی آیه و دیگر ظالمان هم به اطلاق لفظی و هم به اولویت نخواهد رسید. (جوادی آملی، همان، ج ۶ / ص ۴۸۲)

۲. لزوم تناسب سؤال ابراهیم علیه السلام و پاسخ حق تعالی و تبیین درست آن دلیل محکم دیگری بر رد دیدگاه فخررازی است. توضیح اینکه ابراهیم علیه السلام امامت را برای همه فرزندان در خواست نکرد، بلکه بعد از آگاه شدن از مقام امامت خود گفت «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي...» که به اعتقاد بیشتر مفسران «من» در اینجا حرف تبعیض است. بنابراین، حضرت ابراهیم امامت را برای برخی از فرزندان خود درخواست کرد و خداوند فرمودند «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» که از این پاسخ روشن می‌شود که خداوند بخشی از خواسته وی را پذیرفت و بخش دیگر را نپذیرفت. با توجه به اینکه برای بعضی از ذریه ابراهیم چهار حالت متصور است: اول کسانی که در همه عمر خود فاسق و ظالم بوده‌اند؛ دوم کسانی که در همه عمر خود عادل و معصوم بوده‌اند؛ سوم افرادی که در آغاز زندگی خود ظالم بوده، سپس توبه کرده و عادل شده‌اند و چهارم افرادی که در آغاز حیات خود عادل بوده‌اند؛ ولی پس از آن عصیان کرده و فاسق و ظالم شده‌اند. به یقین گروه چهارم و اول نمی‌تواند خواسته ابراهیم علیه السلام باشد به دلیل اینکه ابراهیم علیه السلام پیامبر معصوم است و از اوصاف برجسته او نفرت و انزجار از ظالمان است. بنابراین خواستار نیل امامت به ظالمان نبوده است و نیز به دلیل صدق ظالم بر افراد گروه سوم، این گروه نیز خارج می‌شود. نتیجه اینکه درخواست ابراهیم فقط درباره گروه دوم، یعنی کسانی که در همه عمر عادل بوده‌اند اجابت شده است. (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱ / ص ۲۷۴؛ جوادی آملی، همان، ج ۱ / ص ۴۷۸)

۳. شدت لحنی که درباره شرک در قرآن آمده است «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نسا: ۴۸)؛ قطعاً خداوند این گناه

را که به او شرک ورزیده شود نمی‌آمرزد و کمتر از آن را برای هر کس بخواهد می‌آمرزد و هر کس به خدا شرک ورزد به یقین در بیراهه‌ای خواهد افتاد که با حق فاصله‌ای دور و دراز دارد. شرک بخشودنی نیست؛ ولی گناهان دیگر عفو پذیرند. این ظاهر قرآن است و نمی‌توان از ظاهر آن بدون دلیل دست برداشت و اینکه می‌فرماید: هر کس به خدا شرک ورزد به گمراهی دور و درازی می‌خورد. این گمراهی از یک سو اشعار دارد که حدوث شرک کافی است و استمرار دارد از سوی دیگر با این شدت لحن که در آیه است استفاده می‌شود که ظالم مشرک اهلیت برای تصدی مقام امامت و نبوت ندارد. (تقریرات درس سید کاظم مصطفوی)

۴. از دلایل دیگر بر رد استدلال فخررازی، دلیل عقلی است. اعتبار و سیره عقلا بر عدم واگذاری مسئولیت‌ها و کارهای مهم و حساس به افراد بد سابقه است. بنابراین پذیرفته نیست که خداوند حکیم شئون روحانی و معنوی برجسته‌ای مثل نبوت، رسالت و امامت را به افراد بد سابقه بدهد. بر این اساس اگر مشرک و بت پرستی توبه کرد و مسلمان شد، شایسته زعامت جامعه اسلامی نخواهد بود و حداکثر این است که همچون دیگر مسلمانان با او رفتار خواهد شد و از آیه « قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ » (انفال: ۳۸)؛ به آنها که کافر شدند بگو: چنانچه از مخالفت باز ایستند گذشته آنها بخشوده خواهد شد...

۲-۳. دیدگاه آلوسی

برای تبیین دیدگاه آلوسی در خصوص عبارت « لَّا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » نیز لازم است که منظور از «عهد» و «ظالم» از منظر ایشان روشن گردد.

وی واژه «عهد» را همانند فخررازی به معنای امامت و امامت را همان نبوت می‌داند و در این باره می‌نویسد:

«متبادر از واژه عهد، امامت است و امامت در اینجا به معنای نبوت است و از نبوت به عهد تفسیر شده است؛ زیرا نبوت امانت الهی است و عهد خدای متعال جز به افرادی از بندگان که بخواهد نمی‌رسد». (آلوسی، همان، ج ۱/ ص ۳۷۶)

وی مراد از «ظلم» در آیه مورد بحث را کفر می‌داند و در این باره می‌نویسد:

«متبادر از ظلم، کفر است؛ زیرا کفر به دلیل آیه شریفه «الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۵۴) فرد کامل از افراد ظلم است و آیه دلالتی بر عصمت انبیاء از کبائر قبل از بعثت و عدم صلاحیت فاسق برای خلافت ندارد و نسبت به آن ساکت است و تنها تمنای کافران را برای احراز مقام نبوت قطع کرد و آرزوی آنان را برای دستیابی به مقام نبوت در حین کفر، نفی کرده است.» (آلوسی، همان، ج ۱/ ص ۳۷۵)

وی بعد از ذکر معنای عهد و ظلم در نقد دیدگاه شیعه در استدلال به این آیه برای نفی امامت ابوبکر و عمر از قول برخی که خود نیز آن را می‌پسندد چنین می‌نویسد:

نهایت چیزی که از عبارت «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» استفاده می‌شود آن است که امامت در حالت ظلم شخص به وی نمی‌رسد؛ اما امامت ابوبکر و عمر وقتی به آنان رسیده است که آن دو در بالاترین درجه ایمان و عدالت بوده‌اند... علاوه بر این برای استدلال به این آیه لازم است لفظ عهد به معنای نبوت و امامت باشد حال آنکه این استدلال اثباتش امکان ندارد [زیرا عهد تنها به معنای نبوت است]. (همان)

وی هم‌چنین اضافه می‌کند ابوبکر، عمر و عثمان به توبه کردن صادقانه و عدالت و ایمان مستحکم متصف هستند و امام لازم است تا در وقت امامت (نبوت) از این اوصاف برخوردار باشد. از این رو اطلاق کافر یا ظالم - نه در عرف نه در لغت و نه در شرع بر کسی که کفر ورزیده یا ستم کرده و سپس توبه کرده و از زمره صالحان به شمار آمده است، صحیح نیست؛

زیرا در علم اصول ثابت شده است که لفظ مشتق در زمان حال حقیقی و در غیر آن مجازی است و این مجاز نه تنها شایع است، بلکه متعارف هم است. (همان، ج ۱ / ص ۳۷۶)

نقد دیدگاه آلوسی

ایشان همانند فخررازی و بسیاری دیگر از مفسران اهل سنت عهد را به معنای امامت و امامت را همان نبوت می‌داند که ادله نادرستی این برداشت در ذیل نقد دیدگاه فخررازی بیان شد؛ اما آنچه در خصوص دیدگاه او به بررسی نیاز دارد این است که ایشان ظلم را به معنای کفر گرفته است. این معنا از ظلم به دلایل زیر پذیرفتنی نیست:

۱. اینکه ایشان می‌گوید متبادر از معنای ظلم، کفر است پایه و اساس درستی ندارد و با استعمال لغوی آن سازگار نیست. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۲ / ص ۵۳۸) با توجه به معنای لغوی ظلم، مفسران شیعه معتقدند که ظلم در این آیه به معنای وسیع کلمه به کار رفته و نقطه مقابل عدالت به معنای گذاردن هر چیز به جای خودش است (جوادی آملی، همان، ج ۶، ص ۴۷۰؛ مکارم شیرازی، همان، ج ۱ / ص ۴۴۳) و منظور از ظالمین در آیه شریفه مطلق هر کسی است که ظلم و معصیتی هر چند کوچک از او صادر شده باشد؛ چه اینکه در ابتداء باشد و بعد توبه کرده و صالح شده باشد، هیچ کدام از این افراد شایستگی دریافت منصب امامت را ندارند. (الطباطبایی، همان، ج ۱ / ص ۲۷۴)

۲. آلوسی با این نظریه، شأن حضرت ابراهیم علیه السلام را نادیده گرفته و از این امر غفلت کرده است که چگونه ابراهیم علیه السلام که پیامبر خداست و بر این امر آگاه است که مقام والای نبوت هرگز به کافران نمی‌رسد از خداوند آن را برای مطلق ذریه خود اعم از کافران طلب می‌کند و خداوند پاسخ می‌دهد این مقام به کافران نمی‌رسد. (نजारزادگان، همان، ص ۲۲۲)

۳. با توجه به اینکه امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه هدایتی است که به امر خدا صورت می‌گیرد و امام هدایت کننده‌ای است که با امر ملکوتی که در اختیار دارد هدایت می‌کند. لازمه چنین مقامی براساس قرآن این است که شخص امام ذاتاً سعید و پاک باشد. قرآن می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ» (یونس: ۳۵)؛ «آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند سزاوارتر است به اینکه مردم پیرویش کنند و یا آنکس که خود محتاج به هدایت دیگران است و تا هدایتش نکنند راه پیدا نمی‌کند».

این آیه به طور صریح میان هادی به سوی حق و کسی که تا دیگران هدایتش نکنند، راه را پیدا نمی‌کند، مقابله انداخته و اقتضای مقابله آن است که هادی به سوی حق محتاج هدایت دیگران نباشد، بلکه خودش راه را پیدا کند. پس امام باید معصوم از هر ضلالت و گناهی باشد و گرنه مهتدی بنفس نخواهد بود. (الطباطبایی، همان، ج ۲ / ص ۲۷۴)

۴. نکته دیگر اینکه ایشان در نقد دیدگاه شیعه به قاعده اصولی که استعمال لفظ مشتق در ذاتی که هم اکنون به مبدأ متلبس است حقیقت است؛ اما در ذاتی که در گذشته متلبس به مبدأ آن مشتق بوده و هم اکنون فاقد آن است مجاز و نیازمند قرینه است، استناد کرده‌است؛ حال اینکه قسمت اخیر این قاعده مورد قبول همه اصولیون نیست و عده‌ای از آنها معتقدند لفظ مشتق برای معنای اعم از گذشته و حال وضع شده است و بر حقیقی بودن استعمال مشتق برای کسی که قبلاً متلبس به آن بوده و اکنون این وصف در او نیست، رأی داده‌اند؛ ولی آلوسی آن را قاعده‌ای مسلم فرض کرده است. علاوه بر این اگر گفته شود اطلاق لفظ ظالمین بر آن دو به نحو مجاز است باز مشکل حل نخواهد شد؛ زیرا مجاز بودن دال بر عدم حمل نیست و نهایت آن است که نیاز به قرینه دارد که در اینجا همان طور که ذکر شد قرائنی چون ضرورت «مهتدی بالذات» بودن امام، اطلاق عبارت «لا ینال عهدی الظالمین» و نیز لزوم تناسب سوال با جواب و... وجود دارد که اثبات کننده شمول این قسم در نفی امامت ظالم است.

رشید رضا نیز همانند سایر مفسران اهل سنت «اماماً» را به معنای نبیاً گرفته است. بر این اساس از نظر ایشان «لا ینال عهدهی الظالمین» یعنی نبوت من به ظالمان می‌رسد؛ اما در خصوص واژه «ظالم» وی همانند فخر رازی معتقد شده که هر نوع فسق و معصیت را در بر می‌گیرد و منحصر به کفر و شرک نیست. (برای آگاهی بیشتر ر ک: رشید رضا، همان، ج ۱ / ص ۴۸۶)

در یک نگاه کلی راجع به دیدگاه صاحب المنار نسبت به مفهوم این عبارت از آیه می‌توان گفت که او بر وجود صفت عدالت و دوری از ظلم برای امام (نبی) مسلمین تأکید زیاد دارد و ظلم را هم محدود به شرک نمی‌داند؛ اما آنچه در نقد نظر ایشان قابل توجه است اینکه وی همان‌طور که ذکر شد با استدلال به این آیه، عدم صلاحیت حاکمان ظالم را نتیجه می‌گیرد حال آنکه با توجه به معنایی که از لفظ «اماماً» در آیه داشت و آن را به معنای «نبیاً» گرفته بود نمی‌تواند چنین نتیجه‌گیری کند؛ چون لازمه چنین برداشتی تعمیم لفظ اماماً است در حالی که آن را رد کرده و تصریح داشته که اماماً به معنای نبیاً است. نکته مهم دیگر اینکه از محتوای سخن ایشان در جایی که در خصوص خلفای عباسی حکم می‌کند که اینها ظالم بودند و لذا لیاقت منصب امامت را نداشتند، ظلم بالفعل را مدنظر دارد (یعنی در زمان خلافت و امامتشان ظالم بوده‌اند) و لذا به موضوع صحت خلافت ابوبکر و عمر ورود پیدا نمی‌کند؛ چون معتقد است که آنها در زمان خلافتشان مشرک نبوده‌اند. وی در این باره، می‌نویسد:

مردم عادت کرده بودند بر اقتداء نمودن به رؤسا و پادشاهان ظالمی که ظالم بر خود و دیگران بودند به جهت اینکه آنان (پادشاهان) از شریعت خارج شده بودند، مگر در آنچه که موافق هوای نفسشان بود و احکام را تحریف و یا مطابق هوای نفس خود تأویل می‌نمودند. چنین امری در همه اعصار بود، مگر عصر رسول خدا و نیز عصر نزدیک به او مثل عصر خلافت (عصر جانشینان پیامبر). (رشید رضا، همان، ج ۱ / ص ۴۵۶)

از این عبارت به دست می‌آید که او ظالم بالفعل را لایق امامت نمی‌داند و حال آنکه این مدعا به دلایلی که در نقد نظر آلوسی و فخررازی بیان شد پذیرفتنی نیست.

بنابر آنچه در خصوص عبارت «لَا يَنَالُ عَهْدِ الظَّالِمِينَ» بیان شد، این نتیجه حاصل می‌شود که مفسران شیعه به اتفاق، معتقدند که اولاً امامت یک نوع عهد و پیمان الهی است. بنابراین امام باید از طرف خداوند تعیین و منصوب شود؛ ثانیاً امام باید معصوم باشد؛ چون کسی که معصوم نباشد بالاخره یا به خود و یا به دیگران ستم کرده است و چنین شخصی قابلیت امامت ندارد؛ اما مفسران اهل سنت در این باره دچار تشتت آراء شده‌اند و به دلایلی که اشاره گردید معتقد شده‌اند با استناد به این آیه نمی‌توان بر لزوم عصمت امام استدلال کرد.

نتیجه‌گیری

مفسران شیعه با استناد به آیه ۱۲۴ بقره معتقد شده‌اند که امامت منصبی الهی است و امام باید معصوم باشد. این گروه از مفسران منظور از "عهدی" در عبارت: «لَا يَنَالُ عَهْدِ الظَّالِمِينَ»

را امامت می‌دانند؛ زیرا خداوند بعد از اینکه حضرت ابراهیم علیه السلام را با کلماتی آزمود به پاس موفقیت او مقام بالاتری (امامت) به وی اعطا کرد. مفسران شیعه از این مطلب دو نتیجه گرفته‌اند: ۱. کلماتی که ابراهیم علیه السلام به وسیله آنها آزمایش شد، امور سختی بوده‌اند. ۲. امامت امری فراتر و بالاتر از نبوت است.

از نظر مفسران شیعه ظالم نقطه مقابل عدالت است و باتوجه به اطلاق آیه، هر کس کوچک‌ترین ظلم و معصیتی در هر زمان مرتکب شود ظالم است و شایستگی منصب امامت را ندارد و چون از مصادیق ظلم، کفر و شرک است، مفسران شیعه، خلیفه اول و دوم را برای مقام امامت و جانشینی پیامبر به هیچ وجه واجد صلاحیت ندانسته‌اند؛ اما مفسران اهل سنت اماماً در آیه را نبیاً و عهدی را به معنای نبوت دانسته‌اند. از دیدگاه آنان نمی‌توان به این آیه در اثبات تنصیبی بودن امام و نیز اثبات عصمت او استناد نمود.

مفسران سنی در خصوص واژه "ظالم" دچار تشتت آراء شده‌اند؛ ولی تفاسیر اهل سنت از این آیه، همه حول محور این مفهوم و نظریه کلی شکل گرفته است که برای تصدی مقام امامت عصمت همیشگی شرط نیست، البته این نظریه کلی برای توجیه و فرار از ایرادات و اشکالات وارد بر تصدی خلافت توسط خلیفه اول و دوم بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است.

فهرست منابع:

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۳۶۱ق، محقق: هارون، عبد السلام محمد، ناشر: مکتب الاعلام الاسلامي محل نشر: قم.
۲. ايازی، سيد محمد علی، ۱۴۱۴ق، المفسرون حياتهم ومنهجهم، تهران، وزارت ارشاد.
۳. انيس و ديگران، ابراهيم، ۱۴۰۸ق، المعجم الوسيط، [بی جا]، دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
۴. آخوند خراساني، محمد کاظم، ۱۴۱۷ق، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم.
۵. آذرتاش، آذرنوش، ۱۳۸۳، فرهنگ معاصر عربي - فارسي، تهران، نشر نی.
۶. آلوسی، سيد محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظيم، بيروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۷. آمدی، سيف الدين، ۱۳۹۶ق، غايه المرام فی علم الکلام، بيروت، المجلس الاعلی لشؤون الاسلاميه.
۸. تفتازانی، سعدالدين، ۱۳۷۱ق، شرح المقاصد، تحقيق عبدالرحمن عميره، قم، انتشارات شريف رضی.
۹. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ش، تسنيم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ هفتم.
۱۰. خرّمشاهی، بهاء الدين، ۱۳۷۷ش، دانشنامه قرآن وقرآن پژوهی، تهران، دوستان.
۱۱. دائرة المعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، جلد ۸.
۱۲. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، ۱۳۷۵، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه سيد غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
۱۳. رشيد رضا، محمد، ۱۳۶۶ق، قاهره: [بی نا]، چاپ دوم.
۱۴. سيوطی، جلال الدين، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۵. الطباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

۱۶. الطبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.

۱۷. طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چاپ دوم.

۱۸. عظیمی فر، علیرضا، ۱۳۸۹، قرآن و امامت اهل بیت (ع)، قم: دانشکدهی اصول الدین.

۱۹. غالب، حسن، ۱۴۲۴ق، مدخل جدیدہ التفسیر، دارالهادی.

۲۰. غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۳، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، نشر مکتبه الهلال، چ اول.

۲۱. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۲۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۲۳. مصطفوی، کاظم، درس خارج اصول، اسفند ۹۱ سایت ویکی فقه

www.wikifegh.ir

۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.

۲۵. معین، محمد، ۱۳۷۵ش، فرهنگ فارسی، تهران، امیر کبیر.

۲۶. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۷. نجارزادگان، فتح الله، ۱۳۹۰، بررسی تطبیقی معناشناسی امام و مقام امامت از دیدگاه مفسران فریقین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

۲۸. -----، تفسیر تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.

۲۹. التفسیر التطبیقی للکتاب المقدس، [بی تا] شرکه ماستر میدیا، قاهره.

