



Comparative Commentary researches
Vol.3, no.2, Autumn and Winter 2017, Ser. no.6
(pp. 7-23)
DOI: PTT-1712-1269

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶،
شماره پیاپی ۶ (صفحات ۷-۲۳)

A Comparative Study of Ayatollah Ma'refat and Ibn 'Ashour's Exegetic Views about the Verse of Imamate

Sayyid Reza Mo'addab¹

Mohammad Kazem Rahman Setayesh²

Negin Alizadeh³

(Received: : 11/04/2017; Accepted: 08/08/2017)

Abstract

The present paper compares and analyzes Ayatollah Ma'refat and Ibn 'Ashour's exegetic views about the verse of Imamate (2:124). Ayatollah Ma'refat believes that "Imam" is an infallible guide who is superior to a prophet and messenger and must be obeyed in religious and worldly affairs. Ibn 'Ashour, however, believes that a messenger may commit minor sins. Prophet Ibrahim (peace be upon him) was seemingly a messenger before experiencing his trials, and his position as an Imam was different from that of a messenger, because hadiths define "messenger" as a person who communicated with descending angels when he was awake. Thus angels descended and brought good news about having a baby to Prophet Ibrahim when he was awake, indicating that he was a messenger before the trials. Moreover, it is contrary to the outward meaning of the verse to predicate the term "Imam" upon the meaning of "messenger", which lacks valid intellectual and transmitted frame of references and is a personal opinion. The generalization and application of the term "tyrants" cannot be limited to capital sins and idolatry without any valid frame of references and minor sins cannot be excluded from it. Accordingly, the verse means infallibility upon any tyranny and sin. Intellectually speaking, the belief that Imam or messenger may commit minor sins leads to people's distrust in them and violation of the aim of prophets' mission.

Key words: the verse 24 of the Surah Baqarah (The Cow), Imamate, infallibility, tyrants, Ayatollah Ma'refat, Ibn 'Ashour.

¹ Professor of department of sciences of the Holy Quran and hadith, University of Qom, moadab_r113@yahoo.com

² Assistant professor of department of sciences of the Holy Quran and hadith, University of Qom, kr.setayesh@gmail.com

³ Corresponding author, PhD student of comparative exegesis, University of Qom, alizadehnegin@yahoo.com



Comparative Commentary researches
Vol.3, no.2, Autumn and Winter 2017, Ser. no.6
(pp. 9-23)
DOI: PTT-1712-1269

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶،
شماره پیاپی ۶ (صفحات ۹-۲۳)

مقایسه آراء تفسیری معرفت و ابن‌عاشور ذیل آیه امامت

سید رضا مؤدب^۱

محمد کاظم رحمان ستایش^۲

نگین علیزاده^۳

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۲)

چکیده

تحقیق حاضر در مقایسه و تحلیل آراء تفسیری آیت الله معرفت و ابن‌عاشور، ذیل آیه امامت (بقره/۱۲۴)، است. «امام» در نظر معرفت، پیشوای معصوم و واجب‌الاطاعه در امور دینی و دنیوی و والاتر از رسول و نبی است؛ ولی در نظر ابن‌عاشور، رسول و مجاز به انجام ارتکاب گناهان صغیره است. به نظر می‌رسد، حضرت ابراهیم (ع) قبل از ابتلائتش رسول بوده است و مقام امامت ایشان، جدای از مقام رسالت اوست؛ زیرا «رسول» طبق روایات کسی است که ملائکه در بیداری بر وی نازل می‌شوند و با او سخن می‌گویند و لذا نزول ملائکه بر ابراهیم (ع) و بشارت به فرزنددار شدنش در بیداری نشانه رسالت او قبل از ابتلائتش است؛ علاوه بر آن حمل واژه «امام» بر معنای رسول، خلاف ظاهر آیه و بدون قرائن معتبر عقلی و نقلی است و تفسیر به رأی به شمار می‌آید. اطلاق واژه «الظالمین» را نمی‌توان بدون قرینه معتبر به گناهان کبیره و شرک محدود نمود و گناهان صغیره را از آن خارج کرد؛ بر این اساس، مراد آیه، عصمت از هرگونه ظلم و گناه است. از نظر عقلی نیز اعتقاد به جواز انجام گناهان صغیره برای امام یا رسول موجب سلب اعتماد مردم از آنان و نقض غرض بعثت رسل است.

کلیدواژگان: آیه ۱۲۴ بقره، امامت، عصمت، ظالمین، آیت معرفت، ابن‌عاشور.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم - moadab_r113@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم - kr.setayesh@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) - alizadehnegin@yahoo.com

۱. مقدمه

آیه ۱۲۴ سوره بقره معروف به آیه امامت از جمله آیاتی است که علماء و مفسرین شیعه با اهل سنت در تفسیر آن اختلاف دارند. متن این آیه چنین است: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد.»

خدای متعال، حضرت ابراهیم(ع) را بعد از اتمام موفقیت آمیز ابتلائات مختلف و دشوار، به درجه امامت منصوب می‌گرداند. اینکه در آیه شریفه، منظور از واژه «امامت» چیست، هر یک از مفسرین فریقین، تفسیر و تأویل مختلفی را از آن ارائه کرده‌اند و هر کدام، دلایل خاص خود را در گزینش رأی خویش دارند. غالب مفسرین شیعه معتقدند، مراد از این واژه، پیشوای واجب‌الاطاعه در دین و دنیا است که مقامی فراتر و بالاتر از نبوت و رسالت دارد؛ از این افراد می‌توان به آیت‌الله معرفت اشاره کرد؛ اما غالب مفسرین اهل سنت مانند ابن عاشور بر این باورند که منظور از این واژه، «رسالت» است. آنان مفهوم آیه را بر خلاف ظاهر آن حمل کردند.

در تحقیق حاضر، دیدگاه این دو مفسر به طور خاص و به صورت تطبیقی بررسی می‌شود و طی آن به این سؤال‌ها پاسخ داده می‌شود که کدام دیدگاه صائب است: امامت به معنای خود پیشوای معصوم یا به معنای رسالت؟ و آیا حمل آیه بر این معنا مجاز است یا خیر؟ و آیا می‌توان از آیه شریفه، عصمت امام یا پیامبر را نتیجه گرفت؟

۲. بررسی واژگان و عبارات کلیدی آیه امامت

اینک، ابتدا معنای لغوی عبارات و کلمات کلیدی آیه و سپس معنای اصطلاحی آنها از منظر آیت‌الله معرفت و ابن عاشور تحلیل و بررسی می‌شود.

۱.۲. ابتلاء و زمان آن از منظر معرفت و ابن عاشور

ابتلاء در لغت به معنی آزمایش و اختبار است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۴۰) و مقصود از آن یا شناخت و معرفت به حال کسی است که انسان جاهل به آن است و یا اظهار جود و کرم اوست؛ چنانچه درباره خدای متعال به کار رود، به دلیل این که «عَلَامُ الْغُیُوبِ» است، منظور جود و کرم است (راغب، ۱۴۰۴، ص ۱۴۶). درباره زمان ابتلاء، میان دو مفسر اختلاف نظر وجود دارد. این موضوع از این نظر حائز اهمیت است که با مشخص شدن زمان ابتلاء حضرت ابراهیم (ع) معین می‌گردد که آیا امامت مقامی فراتر از رسالت است یا خیر؟

ابن عاشور واژه امام را در آیه به معنای «رسول» گرفته است (ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۸۵) که با این تبیین از لفظ امام یا باید معتقد شد که این ابتلائات قبل از رسالت ابراهیم (ع) بود و با انجام آنها خداوند خلعت رسالت را به ایشان پوشاند. در این صورت لازم است، برای اثبات ادعای خود دلیل قانع کننده‌ای ارائه کند و در غیر این صورت باید معتقد شود، ابتلائات در زمان رسالت بوده است (نک: کردنژاد، ۱۳۹۵، شماره ۲۵، ص ۹)؛ حال آن که آیت الله معرفت با استناد به ادله قرآنی و روایی معتقد است، این ابتلائات در دوران رسالت حضرت ابراهیم (ع) بوده است و خداوند بعد از موفقیت ابراهیم (ع) در امتحانات و ابتلائات دشوار، مقام امامت را به ایشان عطا فرمود؛ بنابراین امامت مقامی فراتر از رسالت و نبوت است (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۶).

۲.۲. عبارت «ذُرَّیَّتِي» از منظر معرفت و ابن عاشور

«ذُرَّیَّة» از ریشه «ذَرَّ» به معنای مورچه کوچک است و «ذَرَّزْتُ»؛ یعنی: چیزی را با نوک انگشتان گرفتم (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۷۵) و «الذُّرَّیَّة» اسم جمع است که به فرزندان کوچک اطلاق می‌شده است؛ ولی اکنون هم به فرزندان کوچک و هم به فرزندان بزرگ گفته می‌شود. (راغب، ۱۴۰۴، ص ۳۲۷) ابن عاشور مراد از عبارت «وَمِنْ ذُرَّیَّتِي» را درخواست و دعای ابراهیم (ع) می‌داند که از خداوند می‌خواهد امامت را به انواع مختلفش از الگو و مقتدا گرفته تا رسالت و پادشاهی را در فرزندانش بر حسب توانایی هایشان قرار دهد و مراد از «مِنْ» را در اینجا تبعیضه گرفته است: یعنی در بعضی از ذریه من امامت را قرار بده؛ زیرا ابراهیم (ع) می‌داند که همه نسل و فرزندان او صلاحیت اقتدا و امامت را

ندارند. (ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۸۵)؛ ولی آیت الله مراد از این عبارت را استعمال و صرف طلب دانستن می‌داند؛ به معنای این که «آیا در فرزندانم کسی که شایسته امامت باشد، وجود دارد یا خیر؟» و احتمال طلب و دعا را که به معنای «در فرزندانم نیز این امر را قرار بده»، رد می‌نماید و با استناد به قول جبائی بر این باور است که ابراهیم(ع) به دنبال کسب معرفت است و می‌خواهد بداند، آیا در فرزندانم کسی مانند او که شایسته امامت و اقتدا به او باشد، وجود دارد یا خیر؟ (نک: طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۴۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۴۰) همو معتقد است که قول جبائی به ادب انبیاء نزدیک‌تر است؛ زیرا آنان به اصرار از خداوند چیزی نمی‌خواهند و خواسته خود را تحمیل نمی‌کنند و می‌دانند که نبوت و امامت یک منصب الهی است و خدا دانایتر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ». (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۶)

می‌توان گفت از عبارت «و مِنْ ذُرِّيَّتِي»، علاوه بر استعمال، ذوق و اشتیاق حضرت ابراهیم(ع) برای به امامت رسیدن بعضی از فرزندانم نیز احساس می‌گردد؛ هم‌چنان که صاحب تفسیر تسنیم می‌نویسد: «درخواست ابراهیم(ع) در اینجا هم برای استعمال است و هم دعایی است که او در حق فرزندانم دارد؛ زیرا صالح بودن فرزندان از بزرگترین آمال و آرزوهای اهل ایمان و صلاح است و در سنت خدای حکیم در بین خلق همیشه جاری بوده است». (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۴۶۸) همان‌گونه که در جایی از قرآن آمده است: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ (فرقان/ ۷۴)؛ و کسانی که گویند، پروردگارا ما را از همسران و فرزندانمان، مایه روشنی چشم ما قرار ده»؛ بنابراین به نظر می‌رسد، قول ابراهیم(ع) از یک سو، طلب معرفت و دانستن است و از دیگر سو طلب و دعایی است که او در حق برخی از فرزندانم دارد و این امر هیچ منافاتی با آداب انبیاء ندارد و به هیچ وجه اصرار و الحاف شمرده نمی‌شود؛ به دلیل این که، اولاً، خود خدای متعال، همه بندگانش را به دعا و درخواست از خویش دعوت کرده و وعده استجاب می‌دهد: «قَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر/ ۶۰)؛ پروردگارتان گفت: بخوانید، مرا تا شما را پاسخ گویم» و در جای دیگر «دعا کردن»، شرط توجه خدا به بندگانش خوانده شده است: «قُلْ مَا يَعْبُودُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ (فرقان/ ۷۷)؛ بگو که اگر دعای شما نبود خدا به شما چه توجه و اعتنایی داشت؟» بنابراین دعای ابراهیم(ع) در حق فرزندانم

نه تنها مخالف آداب انبیاء نیست، بلکه لیبیک گفتن به دعوت خدای متعال محسوب می‌گردد. ثانیاً، حضرت ابراهیم(ع) می‌داند که همه نسل او صلاحیت امامت را ندارند؛ به همین دلیل عرض می‌کند: «و مِنْ ذُرِّيَّتِي؛ و از برخی فرزندانم» و نه «و ذُرِّيَّتِي؛ و فرزندانم»؛ و در نهایت، خدای متعال، دعای ابراهیم(ع) را مستجاب می‌گرداند: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا نِسَاء/۵۴»؛ ما به آل ابراهیم، کتاب و حکمت و حکومت عظیمی دادیم». علامه طباطبایی معتقد است، مراد از «ملک عظیم» به احتمال بسیار قوی «نبوت و ولایت» است که خدای متعال به آل ابراهیم(ع) عطا کرده و مراد از آل ابراهیم تنها رسول خدا(ص) و یا آن جناب(ص) و آل او(ع) است که از جدشان اسماعیل و در ردیف ابراهیم(ع) است. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۰۱)

۲.۳. مقام "امامت" از منظر آیت الله و ابن عاشور

امام از ریشه «أمم» یا «أم» در لغت به معنای کسی است که در امور مقدم می‌شود و دیگران به او اقتدا می‌کنند(فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۲۹). این اقتدا یا در گفتار است یا در عمل و یا در کتابت، و امام می‌تواند یا بر حق باشد یا باطل. (راغب، ۱۴۰۴، ص ۸۸)

اختلاف نظر اساسی این دو مفسر، ذیل واژه «امام» است که پایه عقائد هر یک از آنها را رقم می‌زند. ابن عاشور «امام» را در آیه به معنای «رسول» گرفته و بر این باور است که ابراهیم(ع) قبل از ابتلائاتش نبی بوده و بر او وحی می‌شده و بعد از اتمام موفق ابتلائات به مقام رسالت که مقامی فراتر از نبوت است، رسیده و رسالت را کامل‌ترین نوع امامت و رسول را کامل‌ترین افراد این نوع می‌داند. همو دلیل انتخاب رسول را چنین می‌نویسد: «رسالت به نفع امتی است که رسول برای تبلیغ به سوی فرستاده می‌شود و نیز به نفع امت‌هایی است که به طریق اقتدا به همان امت از رسالت بهره‌مند می‌شوند؛ به همین دلیل از رسول تعبیر به امام شده است». (ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۸۳) ولی آیت الله معتقد است، «امام»، مقتدا و پیشوای الهی بر مردم است و مقام امامت ابراهیم(ع) مقامی فوق مقام نبوت و رسالت اوست و این مقام، میراث نسبی و صلبی نیست؛ بلکه منصبی الهی است به طوری که اطاعت و تبعیت از امام واجب و لازم است و اطاعت از او در طول اطاعت خدای متعال است و کسی مستحق آن است که صلاحیت در ایمان، عمل و اخلاص برای خدای متعال، در امور دین و دنیا را داشته باشد و علت انتخاب

ابراهیم(ع) به این منصب در دنیا، تسلیم خالصانه و صریح اوست؛ زمانی که پروردگارش فرمود: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ» (بقره/۱۳۱)، بلافاصله عرض کرد: «أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ». (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۶) همان‌گونه که گذشت، دو مفسر، نبوت حضرت ابراهیم(ع) را قبل از ابتلائاتش پذیرفته‌اند. ابن عاشور معتقد است، حضرت ابراهیم(ع) بعد از اتمام ابتلائاتش به مقام رسالت نائل گشت؛ ولی آیت الله بر این باور است که ابراهیم(ع) هم مقام نبوت و هم مقام رسالت را قبل از ابتلائات دارا بوده و بعد از اتمام موفقیت آمیز امتحاناتش به مقام امامت نائل گشته است.

به نظر می‌رسد آنچه در این میان قابل بررسی است، این است که: اولاً، آیا ابراهیم(ع) قبل از ابتلائاتش، رسول بوده است یا خیر؟ اگر رسول نبوده، قطعاً بعد از اتمام ابتلائات، به مقام رسالت که فوق مقام نبوت است، نائل گشته است؛ ولی اگر رسول بوده، سزاوار نیست، بعد از اتمام و اكمال امتحانات سخت و دشوار دوباره به مقام رسالت برسد و باید به مقامی فوق مقام رسالت نائل گردد. ثانیاً، آیا حمل آیه بر معنایی خلاف ظاهر آن بدون قرینه معتبر عقلی و نقلی مجاز است؟ ثالثاً، آیا دلیلی که ابن عاشور برای حمل واژه امام بر معنای رسول اقامه می‌کند معتبر و موجه است؟

الف) بررسی رسالت حضرت ابراهیم(ع) قبل از ابتلائات ایشان: در روایات آمده است که «رسول» کسی است که فرشته حامل وحی را در بیداری می‌بیند و با او سخن می‌گوید؛ ولی «نبی» کسی است که فرشته را در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود؛ اما در بیداری نمی‌بیند». (نک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۴۸)

در داستان حضرت ابراهیم(ع) نیز آمده است: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ خَنِيذٍ (هود/۷۰)؛ فرستادگان ما نزد ابراهیم آمدند تا به او مژده دهند که به زودی فرزندان می‌شود. نخست سلام کردند و ابراهیم جواب سلام را داد و چیزی نگذشت که گوساله‌ای چاق و بریان برایشان حاضر ساخت». همان‌گونه که مشاهده می‌شود، آمدن فرشتگان به منزل ابراهیم(ع) و بشارت به فرزندان شدنش در بیداری، نشانه رسالت اوست؛ بنابراین ابراهیم(ع) قبل از ابتلائاتش، رسول بوده و درست نیست، گفته شود، مجدداً خدای متعال، ابراهیم(ع) را به رسالت برانگیخت؛

هم چنان که علامه طباطبایی نیز سر زدن ملائکه به ابراهیم(ع) را نشاندهنده رسالت ایشان می داند و نتیجه می گیرد که امامت ابراهیم(ع)، غیر رسالت اوست. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۰)

ب) بررسی جواز حمل آیه بر خلاف ظاهر آن بدون دلیل معتبر: نزد مفسرین و علمای فریقین حمل آیه بر خلاف ظاهر آن بدون قرائن و دلائل معتبر عقلی و نقلی مردود است و یکی از مصادیق تفسیر به رأی محسوب می گردد.

شیخ انصاری، در این زمینه بر این نظر است که حمل لفظ بر خلاف ظاهر آیه بدون دلیل و یا حمل لفظ بر یک معنا از دو یا چند معنایی که در آن محتمل است، بدون دلایل عقلی و قرائن نقلی، تفسیر به رأی است. (انصاری، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۱۴۲)

آیت الله مکارم شیرازی نیز حمل الفاظ بر معنای «مجازی» یا «کتابی» را بدون دلیل و قرینه روشن از معانی تفسیر به رأی می داند و معتقد است این موضوع، اختصاصی به جمله‌ها و الفاظ قرآن و حدیث ندارد، در تمام قراردادهای، عهدنامه‌ها، پیمان‌ها، وصیت نامه‌ها و خلاصه هرگونه نوشته و کتاب و هم چنین سخنرانی‌ها همین قانون حکومت می کند. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۳)

حال باید دید دلیلی که ابن عاشور برای حمل واژه امام بر معنا و مفهوم رسول اقامه می نماید موجه و معتبر است یا خیر؟ اگر معتبر باشد، قابل پذیرش است؛ در غیر این صورت، از مصادیق تفسیر به رأی محسوب می گردد.

ج) بررسی دلیل ابن عاشور در گزینش معنای رسول برای واژه امام: تنها دلیلی که ابن عاشور در انتخاب معنای رسول برای واژه امام اقامه نموده، این است که: «إنما عدل عن التبعییر برسولاً إلی إماماً لیکون ذلك دالاً علی أن رسالته تنفع الأمة المرسل إلیها بطریق التبلیغ: رسالت رسول به نفع امتی است که از طریق تبلیغ به سویس فرستاده می شود به همین دلیل از رسول تعبیر به امام شده است». (ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۸۳)

ابن عاشور برای اثبات ادعای خویش، صرفاً به منفعت و سودمندی رسالت استدلال می نماید و بر این باور است که به دلیل نافع بودن رسالت برای مردم، از این واژه تعبیر به امام شده است؛ ولی به نظر می رسد: اولاً، برای تبیین منفعت رسالت ضرورتی ندارد، به مقام امامت اشاره گردد؛ زیرا خود واژه رسالت دلالت التزامی بر سودمندی و منفعت برای مردم را در بر دارد و اگر صرفاً برای نشان دادن منفعت آن از

رسالت تعبیر به امامت شده است، کاری لغو خواهد بود و خدای حکیم، منزله از لغو است؛ ثانیاً، خود ابن عاشور نیز آنفع بودن امام را نسبت به رسول پذیرفته است؛ اما امام را حمل بر رسول نموده و به معنای خود امام و پیشوا نگرفته است؛ ثالثاً، در هیچ جای قرآن کریم مرسوم نیست که امام را به جای رسول یا رسول را به جای امام به کار برد و تغایر معنای رسول با امام از آیات قرآن به روشنی قابل برداشت است و قطعاً خدای متعال از بیان این واژه هدف خاصی غیر از رسالت داشته است. نام پیامبران زیادی در قرآن با عنوان «رسول» آمده است؛ مثل حضرت موسی (ع): «وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/۱۰۴)؛ در حالی که فقط از حضرت ابراهیم (ع) به عنوان «امام» یاد شده است و این امر نشانه‌دهنده تغایر لفظ و معنای امامت و رسالت است؛ رابعاً، اغراض سیاسی و شخصی نباید موجب چشم‌پوشی از برخی حقائق شود و الفاظ آشکار و حقیقی قرآن را بدون دلیل معتبر بر خلاف ظاهر آن حمل نمود. در این صورت تفسیر به رأی محسوب می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت: مراد از «امام» در آیه، همان «مقام امامت و پیشوایی» است که مقامی فراتر از نبوت و رسالت است و امام کسی است که مردم در گفتار و کردارش به او اقتداء می‌کنند و هدایت می‌کند و هدایت عبارت است از دست خلق را گرفتن و به راه حق رساندن و نه صرف ارائه طریق که انبیاء و رسل متصدی آن هستند. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۰)

با توجه به آیات و روایات چنین برداشت می‌شود که «رسول» و «امام» کاملاً از یکدیگر تفاوت دارند. نبی و رسول وظیفه‌ای جز انذار، تبلیغ و راهنمایی ندارند، نه امری دارند و نه نهی و قرآن به صورت کلی درباره پیامبران مرسل چنین می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره/۲۱۳)؛ پیامبران را برانگیخت در حالی که نوید و بیم می‌دهند. هرگاه چنین نبی و رسولی در طول زندگی در بوتة یک سلسله امتحاناتی قرار گرفت که توانست کمالات درونی خود را به مرحله فعلیت برساند، خدا او را به مقام سرپرستی جامعه نصب می‌کند که علاوه بر وظیفه ابلاغ رسالت و دادن نوید و بیم، پیشوایی باشد که شخصاً دارای امر و نهی، و تکلیف و دستور باشد و جامعه بشری را با مدیریت صحیح به حد کمال برساند. (نک: سبحانی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۲۷).

به علاوه، در امامت، سخن از تبعیت همه جانبه در کردار و گفتار مطرح است؛ ولی در رسالت، سخن از مقدم بودن رسول و اطاعت از اوست. امامت به این معنا شخصی است که دیگران از او اقتداء و متابعت کنند؛ یعنی گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او بیاورند. در این صورت، معنا ندارد، به پیغمبری که واجب‌الاطاعه و رئیس است، بگویند: «انی جاعلک للناس رسولا»؛ پس امامت به معنای رسول نیست. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱)

در احادیث اهل بیت (ع) نیز، بر تغایر امامت با نبوت و رسالت تأکید شده است. بر اساس حدیثی از امام صادق (ع)، امامت غیر از نبوت است و مقام و منزلت امامت، به قدری بلند و رفیع است که بسیاری از پیامبران و رسولان با این که مقامی بس بالا نزد خداوند متعال داشتند، فاقد مقام امامت بودند و پیامبران و رسولانی چون ابراهیم (ع)، هنگامی به این مقام نائل می‌شدند که به توفیق الهی، امتحانات و ابتلائات سخت و دشوار الهی را با صبر و شکیبایی پشت سر می‌گذاشتند و اراده خود را فانی در اراده خداوند می‌کردند؛ زیرا فقط در این صورت است که شخص شایستگی دارا شدن مقام امر و نهی را پیدا می‌کند و اطاعتش بر دیگران واجب می‌گردد. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۷۵)

امام رضا (ع) نیز می‌فرماید: «امامت، مقامی است که خداوند آن را به ابراهیم خلیل (ع) اختصاص داد، بعد از مقام نبوت و خلت در مرتبه سوم و فضیلتی است که خداوند به واسطه آن ابراهیم (ع) را برتری داد و یاد او را اشاعه کرد؛ پس فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (همان، ص ۱۹۹).

جابر هم از امام باقر (ع) نقل می‌کند: «خداوند، ابراهیم (ع) را عبد خویش قرار داد، پیش از آن که او را نبوت دهد و او را نبی قرار داد، پیش از آن که رسالت دهد و او را رسول خویش قرار داد، پیش از آن که به مقام خلت رساند و او را خلیل خویش قرار داد، پیش از آن که مقام امامت به او دهد؛ پس هنگامی که همه این مقامات برای او جمع شد، دست او را گرفت و به او فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». (همان، ص ۱۷۵)

بنابراین مقام امامت کاملاً جدای از مقام رسالت و متفاوت از آنست و هرگز این دو واژه را نمی‌توان بدون دلیل معتبر عقلی و نقلی در لفظ و معنا به جای هم به کار برد.

۲.۴. شمول "ظالمین" از منظر آیت الله و ابن عاشور

«ظلم»، گرفتن غیر حق خود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۶۳) و قرار گرفتن شیء در غیر موضع مخصوص به خود است و در اصطلاح قرآنی به معنی تجاوز و تعدی است که یا بین انسان و خداست (شرک به خدا) و یا بین انسان با انسان‌های دیگر است (گناه کبیره) و یا بین انسان و نفس خویش (گناه صغیره) است. (راغب، ۱۴۰۴، ص ۵۳۷)

در روایتی از امام علی (ع) نیز آمده است: «إِنَّ الظُّلْمَ ثَلَاثَةٌ: فَظُلْمٌ لَا يُغْفَرُ، وَظُلْمٌ لَا يَتْرَكُ، وَظُلْمٌ مَغْفُورٌ لَا يُطْلَبُ؛ فَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يُغْفَرُ فَالشَّرْكُ بِاللَّهِ وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي يُغْفَرُ فَظُلْمُ الْعَبْدِ نَفْسَهُ عِنْدَ بَعْضِ الْهَنَاتِ وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يَتْرَكُ فَظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضُهُمُ بَعْضًا الْقِصَاصُ هُنَاكَ شَدِيدٌ؛ بدانید ظلم و ستم بر سه گونه است: ستمی که هرگز بخشوده نمی‌شود و ستمی که بدون مجازات نخواهد بود و ظلمی که از آن صرف نظر می‌شود و باز خواست ندارد؛ اما ظلمی که بخشوده نخواهد شد، شرک به خدا است؛ اما ظلمی که بخشوده می‌شود، ستمی است که بنده با گناهان صغیره به خویشان کرده است و اما ستمی که بدون مجازات نمی‌ماند، ستمگری بعضی از بندگان به برخی دیگر است که قصاص در آنجا بسیار سخت است». (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶)

در آیه مورد بحث، خدای متعال در پاسخ به دعای ابراهیم (ع) برای جعل امامت در برخی فرزندانش می‌فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ عهد من به ستمگران نمی‌رسد». در اینجا به یک شرط کلی برای به امامت رسیدن اشاره شده و آن این است که امام هرگز ظلم نمی‌کند و ظالمان هرگز به امامت نمی‌رسند. ابن عاشور دو قسم از اقسام ظلم را داخل در معنای ظلم می‌داند و آن، شرک (ظلم انسان به خدا) و گناهان کبیره (ظلم انسان به انسان‌های دیگر) است و گناه صغیره یا ظلم به نفس را از شمول آن خارج کرده است (ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۸۸)؛ ولی آیت الله معتقد است، مراد از ظلم همه الوان و انواع ظلم‌هاست؛ چه شرک، چه گناه کبیره و چه گناه صغیره، و امامت، بر ظالمین به تمام معانی آن، ممنوع است و اساس این امر، عدالت است. آیت الله می‌افزاید: ظالم و فاسق صلاحیت رهبری و امامت را ندارند؛ هم‌چنان که امام صادق (ع) می‌فرماید: «لَا يَكُونُ السَّفِيهَ إِمَامَ التَّقِي؛ شخص سفیه امام شخص پرهیزکار نمی‌شود» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۵) و بطلان امامت و خلافت فاسق از این آیه

ثابت می‌شود و فاسقی که خود را در مقام خلافت قرار دهد، لازم نیست مردم از او تبعیت و اطاعت نمایند؛ چون کسی که به خود ظلم کند و به نفس خویش رحم نکند، چگونه می‌تواند به دیگران رحم کند و آنها را به راه راست هدایت نماید؟ قطعاً از این کار عاجز خواهد بود و این آیه یک قاعده کلی را که اساسش ایمان صادق، عمل صالح و حرکت بر منهج یقین است، تبیین می‌کند و آن اینکه «خلافت الهی را فقط بندگان صالح خداوند متعال بر روی زمین به ارث می‌برند». به عبارت دیگر، شرط امامت، «عصمت» است و عصمت، «عدالت ظاهری و باطنی» است؛ همان‌گونه که همه شیعیان و فخررازی^۴ از اهل سنت نیز این اصل را پذیرفته‌اند. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۴۰).

به نظر می‌رسد با توجه به دو دلیل ذیل، قول ابن‌عاشور مردود است و نمی‌توان گناهان صغیره را از شمول ظلم خارج کرد:

یک دلیل، این است که آیه شریفه، مطلق آمده و هیچ قیدی برای محدود و مقید کردن واژه «الظالمین» نیامده است؛ بنابراین منظور از آن، انواع ظلم‌هاست؛ همان‌گونه که علامه طباطبایی نیز مراد از آن را مطلق هر کسی می‌داند که ظلم و معصیتی هر چند کوچک از او صادر شده باشد؛ از این رو، امام تنها آن کسی است که معصوم است و در تمامی عمرش حتی کوچک‌ترین ظلمی را مرتکب نشده باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۵)

دلیل دیگر این است که جواز انجام گناهان صغیره برای امام و رسول موجب سلب اعتماد مردم از آنان می‌شود و غرض بعثت رسل را نقض می‌کند؛ زیرا در صورت احتمال سهو و گناه نمی‌توان در هیچ امری بر پیامبر یا امام اعتماد کرد؛ چون احتمال می‌رود، آن حکمی را که بیان می‌کند، خطا کرده باشد. عالمانی همچون شیخ مفید، مجلسی، طبرسی و طباطبایی بر این باورند. (نک: معرفت، تنزیه انبیاء، ۱۳۸۹)

غالب شیعیان و برخی از اهل سنت، از عبارت «لَا يَنْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» عدالت امام و عصمت را که شرط کامل‌تر از عدالت است، برداشت کرده‌اند و معتقدند، چون امامت استمرار نبوت است و امام باید به جای پیامبر گام نهد، ضرورت دارد، از هرگونه نسیان و گناه مصون باشد و این امر با عصمت تحقق می‌یابد (نک: مجموعه مقالات، ۱۴۱۸، ص ۱۴۰)؛ هم‌چنان‌که امام علی (ع) در بیان صفات امام می‌فرماید: «برخی از صفات امام این است که امام باید از تمام گناهان، چه صغیره چه کبیره معصوم

باشد؛ هم‌چنین در فتوا نماند و در جواب دادن مسائل خطا نکند و سهو و نسیان نیز نداشته باشد». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۳۵۱) علامه طباطبایی نیز در این مورد از استاد خویش بیانی را می‌آورد که فرمود: «مردم به حکم عقل از یکی از چهار قسم بیرون نیستند و قسم پنجمی هم برای این تقسیم نیست یا در تمامی عمر ظالم‌اند و یا در تمامی عمر ظالم نیستند یا در اول عمر ظالم و در آخر توبه کارند و یا به عکس، در اول صالح، و در آخر ظالم‌اند و ابراهیم (ع) شأنش، اجل از این است که از خدای تعالی درخواست کند که مقام امامت را به دسته اول، و چهارم، از ذریه‌اش بدهد؛ پس به طور قطع دعای ابراهیم شامل حال این دو دسته نیست. باقی می‌ماند، دوم و سوم، یعنی آن کسی که در تمامی عمرش ظلم نمی‌کند، و آن کسی که اگر در اول عمر ظلم کرده، در آخر توبه کرده است. از این دو قسم، قسم دوم را خدا نفی کرده، باقی می‌ماند، یک قسم و آن کسی است که در تمامی عمرش هیچ ظلمی مرتکب نشده، پس از چهار قسم بالا دو قسمش را ابراهیم از خدا نخواست و از دو قسمی که خواست یک قسمش مستجاب شد و آن کسی است که در تمامی عمر معصوم باشد». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۵)

بنابراین می‌توان گفت، با توجه به دلایل عقلی و نقلی نمی‌توان گناهان صغیره را از اطلاق ظلم خارج کرد و شرط به امامت رسیدن، عصمت و ظلم نکردن به تمام معانی آن (شرک، گناهان کبیره و گناهان صغیره) است.

۳. نتایج

آیت الله معرفت مراد از امام را پیشوای معصوم واجب‌الاطاعه در امور دینی و دنیوی می‌داند که مقامی فراتر از رسالت و نبوت دارد؛ ولی ابن عاشور مراد از این واژه را رسول می‌داند و بر این باور است که رسول، مجاز به انجام گناهان صغیره است.

حمل واژه «امام» بر معنایی خلاف ظاهر آن، یعنی رسول، بدون دلایل معتبر و موجه عقلی و نقلی مردود و از مصادیق تفسیر به رأی است. علاوه بر آن اطلاق واژه «الظالمین» نشان‌دهنده در بر داشتن همه معانی ظلم یعنی شرک، گناهان کبیره و گناهان صغیره است و نمی‌توان آن را به گناهان کبیره و شرک منحصر کرد و گناهان صغیره را از اطلاق آن خارج ساخت؛ بر این اساس، مراد آیه، عصمت از هرگونه

ظلم و گناه است؛ به علاوه از نظر عقلی نیز اعتقاد به جواز گناهان صغیره برای امام یا رسول موجب سلب اعتماد مردم از آنان می شود و غرض بعثت رسل را نقض می کند که در نزد متکلمین شیعه و جمعی از متکلمین اهل سنت، مردود دانسته می شود؛ بنابراین می توان گفت، مقام امامت حضرت ابراهیم (ع) مقامی والاتر از رسالت ایشان است و مراد از آن، پیشوای معصوم واجب الاطاعة در امور دینی و دنیوی است.

۴. منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۳۸۴)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. انصاری، مرتضی (۱۳۳۲)، فرائد الاصول، تبریز: چاپخانه باستان.
۶. تفتازانی، سعد الدین (۱۳۹۴)، شرح العقائد النسفیة، تهران: حریم دانش.
۷. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۹)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴)، مفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر الکتاب.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۰۱)، منشور جاوید، تهران: نشر مکتب الامام امیرالمؤمنین علی (ع).
۱۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۱۱. کردنژاد، نسرین و دیگران (۱۳۹۵)، «تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت در تفاسیر فریقین»، مطالعات تفسیری، شماره ۲۵.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۳)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.
۱۶. غلامی، اصغر (۱۳۹۳)، «ارزیابی دو نظریه در مفهوم امامت با تأکید بر آیات و روایات»، فصلنامه تحقیقات کلامی انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه، شماره ۷.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، کافی، قم: دار الحدیث.
۲۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۱. مجموعه مقالات (۱۴۱۸)، قم: کنگره بزرگداشت آیت الله سید عبدالحسین لاری، هیئت علمی بنیاد معارف اسلامی.
۲۲. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹)، التفسیر الأثری الجامع، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۳. _____، (۱۳۸۹)، تنزیه انبیاء (از آدم تا خاتم)، قم: انتشارات ائمه (ع).
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵)، تفسیر به رأی، گنجینه معارف حوزه.