

بررسی تطبیقی عصمت امام ذیل آیه ۲۴ بقره در تفسیر فریقین

□ روح اله شه مرادی *

□ مصطفی رحمی **

چکیده

عصمت در لغت به معنای منع، حفظ، دفع، امساک و پاک و منزّه و بدلیل اختلاف عقیده بین مذاهب اسلامی، معنای اصطلاحی یکسانی از آن ارائه نکرده اند. ازدیدگاه امامیه به خلاف اهل سنت، عصمت یکی از مهم ترین عقیده و صفت لازم برای مدعی امامت بوده که با اعتقاد به قاعده عقلی لطف، درصدد تعریف آن برآمده اند؛ و معتقدند که هیچ تنافی بین عصمت و اختیار وجود ندارد. در اثبات عصمت امام، به دلایل عقلی نظیر برهان امتناع تسلسل، برهان حفظ شریعت و پیامدهای معصوم نبودن امام و نقلی نظیر حدیث ثقلین، حدیث کساء، حدیث منزلت، حدیث غدیر و... و نیز آیات قرآن نظیر، آیه اولی الامر، ابتلاء، ولایت، تطهیر، صادقین و... استناد می کنند. یکی از مهم ترین آیات در اثبات عصمت امام را آیه ۲۴ سوره بقره می دانند. با تفسیری که از معنای عهد و ظلم در آیه شریفه شده، مقام امامت را اولی و بالاتر از نبوت دانسته و امامت را از ظالم سلب می کنند. به خلاف اهل سنت که امامت در این آیه را به معنای نبوت گرفته اند.

واژگان کلیدی: امامیه، اهل سنت، عصمت، اختیار، آیه ابتلاء، عهد، ظلم.

* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب.

** دانش پژوه ارشد رشته فرق و مذاهب اسلامی.

مقدمه

امامت و پیشوایی به جهت یک ضرورت و نیاز حقیقی، به عنوان مهم ترین مسأله بعد از پیغمبر اکرم ص مطرح می شود. ابوالحسن اشعری آن را به اولین اختلاف و شهرستانی به وسیع ترین اختلاف تعبیر کرده اند؛ زیرا از یک طرف با اعتقاد به لطف، معتقدند زمین از وجود حجت خدا خالی نخواهد بود. چنانکه در حدیث نبوی مشهور، من مات ولم يعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة وارد شده است. و از سویی دیگر، هر پیامبری از ناحیه خداوند جانشینی برای بعد از خودش برمی گزیند، لذا بعد از پیغمبر اکرم ص، رهبری امت اسلام به امامانی واگذار شد که طبق روایت متواتر نزد فریقین نظیر حدیث کلهم من قریش، حدیث اثنا عشر خلیفة و حدیث جابر بن عبدالله انصاریو...! نخستین آن ها امیرالمومنین علی علیه السلام و آخرین آنان مهدی عج است.

از انجایی که از دیدگاه امامیه، مقام امامت و پیشوایی انتصابی ست؛ یعنی راه شناخت و تعیین امام از راه نص (اعم از خداوند، پیامبر یا امام پیشین) است. مهم ترین دلیل بر نصب امام را صفت عصمت ایشان می دانند و به آیاتی نظیر ابتلاء (بقره/۱۲۴)، اولوالأمر (نساء/۵۹)، تطهیر (احزاب/۳۳) آیه صادقین (توبه/۱۱۹)...! استدلال می کنند. ما در این مقاله به بررسی عصمت امام در آیه ابتلاء (بقره/۱۲۴) در تفاسیر فریقین می پردازیم؛ چرا که این آیه نه تنها در صدد اثبات انتصابی بودن مقام امامت است، بلکه با تأکید بر عصمت، افرادی را شایسته این مقام می داند که از هرگونه گناه و ظلم پیراسته باشند. عصمت از بالاترین اوصاف و ویژگی هایی است که امامیه برای امام قائل شده و از آن به مهم ترین عقیده و صفت لازم برای مدعی امامت یاد کرده اند. (اوائل المقالات ص ۶۵-)، (نهج الحق و کشف الصدق ص ۱۶۴).

عصمت در لغت و اصطلاح :

عصمت، در لغت به معنای منع (معجم مقاییس اللغة ج ۴ ص ۳۳۱- مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۱۷)، حفظ. (لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۰۳)، دفع (کتاب العین، ج ۱، ص ۳۱۳)، امساک (مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۶۹) و پاک و منزّه (فرهنگ ابجدی، ص ۸۴۰)، است. معصوم را هم به معنای پاک و منزّه از هر گمراهی و اشتباه (فرهنگ ابجدی، ص ۸۴۰) و الممتنع من جمیع محارم الله، (مجمع

البحرین، ج ۶، ص ۱۱۷) معنا کرده اند.

متکلمان اسلامی در معنای اصطلاحی عصمت، اختلاف دارند؛ زیرا هر فرقه بر مبنای اعتقادی خودش آن را تعریف کرده است. امامیه و معتزله بر حسب اعتقاد به وجوب لطف بر خداوند، عصمت را تعریف کرده اند.

شیخ مفید ره در معنای اصطلاحی عصمت می گوید: لطف یفعله الله تعالی بالمكلف، بحيث تمنع منه وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرته عليهما. (النكت الاعتقادية ج ۱۰ ص ۳۷). همچنین شیخ طوسی ره در این باره می نویسد: العصمة لطف خفی یفعل الله بالمكلف بحيث لا یكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك. (الباب الحادی عشر، ص ۳۷)

اشاعره، عصمت را به معنای عدم خلق گناه تفسیر نموده اند. عضدالدین ایجی در معنای عصمت می گوید: وهی عندنا لا یخلق الله فیهم ذنبا؛ (شرح المواقف ج ۸ ص ۲۸۰). سعدالدین تفتازانی نیز در این باره می گوید: حقیقت عصمت این است که خداوند گناه را در بنده خود نیافریند؛ با وجود اینکه برانجام گناه توانا و مختار است. (شرح العقائد النسفیة ص ۱۱۳)

وازنظر حکما عصمت به معنای ملکه ای است که مانع از انجام گناه می شود. محقق طوسی ره در این باره می نویسد: ...إنها ملکه لا یصدر عن صاحبها معها المعاصی، وهذا علی رأی الحکما. (تلخیص المحصل ص ۳۶۹).

عضدالدین ایجی هم قول حکما در معنای عصمت را این چنین بیان می دارد: وهی عند الحکما ملکه تمنع عن الفجور (شرح المواقف ج ۸ ص ۲۸۱).

عصمت و اختیار:

با توجه به تعاریفی که در معنای اصطلاحی عصمت بیان شد، دانسته می شود که عصمت با مختار بودن معصوم منافات ندارد. زیرا برخی مانند قاضی عبدالجبار معتزلی، و ابوالحسن اشعری به گونه ای عصمت را تعریف کرده اند که لازمه آن منافات با اختیار انسان است؛ وی می گوید: عصمت به امری اطلاق می شود که با وجود آن مکلف کار قبیح انجام نمی دهد، به نحوی که اگر آن عصمت نبود، کار قبیح صورت می گرفت. یعنی با وجود آن و به خاطر آن گناه انجام نمی گیرد. (مشابه القرآن ج ۲ ص ۷۳۵) و نیز ابوالحسن اشعری می گوید: عصمت عبارت است از قدرت بر طاعت. (محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین، ج ۲ ص ۷۳۵). متکلمان از آن به

عصمت جبری تعبیر نموده و در تعریف آن گفته اند: عصمت جبری به این معناست که خداوند از راه جبر معصوم را از ارتکاب حرام باز می‌دارد و به انجام دادن طاعت وادار می‌کند و در حقیقت قدرت و اختیار را از او سلب می‌کند.

اما امامیه قائلند نه تنها که عصمت با اختیار منافات ندارد، زیرا به دلیل عقل می‌گوییم: اولاً: این طور نیست که هرگاه عملی واجب و فعلی دیگر ممتنع شد، صاحب آن مجبور بر آن فعل و ترک دیگر گردد؛ زیرا اگر انبیاء و ائمه بر فعل طاعات و ترک معاصی مجبور باشند هرآینه مستحق مدح نخواهند بود در حالی که خداوند و فرشتگان آنها را ستوده و بر آنان درود می‌فرستد و آنها را الگوی بشریت معرفی می‌کنند که به آنها اقتدا کنید و ...! این دلیل بر اختیار است.

ثانیاً: از جبری بودن عصمت، لازم می‌آید پیامبران و امامان مکلف به امری نباشند چون مسئولیت و تکلیف از آن انسانهای مختار و با اراده است؛ و خود قرآن هم بر مکلف بودن آنها تصریح کرده: قل إنما أنا بشر مثلكم یوحى إلی، یعنی ای پیامبر بگو من هم بشری هستم مثل شما و تنها فرقی که دارم مقام وحی است؛ بنابراین در سایر جهات اعم از آفرینش جسمی و روحی با شما یکسانم و همچنین مانند شما مأمور به تکلیف هستم چنانکه شما هم مکلفید.

تقریر دیگر در دلیل عقلی :

این دلیل عقلی را به بیان دیگر این چنین تقریر کرده اند: امتناع و وجوب بر دو نوع است: الف) وجوب و امتناع ذاتی به معنای ضرورت ثبوت یا ضرورت امتناع؛ مثل ضرورت ثبوت زوجیت برای عدد چهار و ضرورت امتناع جمع بین نقیضین. اینها از بدیهیاتی است که هرگز تخلف بردار نیست.

ب) وجوب و امتناع وقوعی: به این معنا که عملی ذاتاً ممکن است، ولی به حسب خارج وقوع آن ضروری یا ممتنع می‌باشد؛ مثل ظلم نسبت به خداوند که ذاتاً خداوند متمکن از ظلم است، ولی به حسب وقوع خارجی از او صادر نشده و نمی‌شود. خداوند با آن که قدرت بر ظلم دارد، ظلم نمی‌کند و با آن که می‌تواند عدالت نداشته باشد، آن را ترک نمی‌کند. (شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، ج ۱، ص ۵۳۲)

عصمت معصوم از قبیل وجوب و امتناع وقوعی است، زیرا معصوم در حالی که قدرت بر معصیت دارد، گناه نمی‌کند.

علاوه بر دلیل عقلی، آیات قرآن نیز به اختیاری بودن عصمت اشاره دارد. چنانکه خداوند می فرماید:

۱_ قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم. (انعام/۱۴). صریح آیه آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از معصیت می ترسد، زیرا منجر به عذاب قیامت می گردد. او اگر قدرت بر معصیت نداشت چگونه ممکن است که از معصیت خوف داشته باشد.

۲_ قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به إليه أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَنِيب. (رعد/۳۶). مأمور شدن به کاری بر اختیار متوقف است، بنابراین کسی که مجبور باشد او را به تکلیف واداشتن صحیح نیست؛ چنانکه آیه دلالت دارد.

۳_ ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين. (یونس/۱۰۶). چگونه ممکن است درباره کسی که از خود اختیار ندارد به او گفته شود: اگر انجام دهی...؟ آیاتی دیگری نظیر حج/۲۶، زمر/۶۵، الحاقه/۴۴-۴۷ و...! بر این مطلب تصریح دارند.

منشأ عصمت:

در اینکه حقیقت عصمت در معصومین از کجا نشأت می گیرد؛ سه احتمال مهم در این باره بیان شده است:

الف) عصمت، نتیجه وصول به مقام فنای در اسما و صفات الهی است؛ این نظریه، دیدگاه عرفاست.

ب) عصمت، نتیجه درجه عالی از تقوا

ج) عصمت، نتیجه علم قطعی به عواقب معاصی و مصالح طاعات

این قسم، عبارت است از وجود علم قطعی و یقینی به عواقب معاصی، به این معنا که علم انسان به درجه ای برسد که در این دنیا لوازم اعمال و آثار آنها را به طور یقین درک کند؛ چنانکه خداوند در قرآن به صراحت به این مطلب اشاره فرموده: کلا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم (تکواثر/۵-۶). (شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، ج ۱، ص ۵۳۷)

دلایل بزرگان و متکلمان امامیه بر عدم تنافی بین عصمت و اختیار این است که حقیقت عصمت را نتیجه علم قطعی به عواقب و پیامدهای ارتکاب گناه و مصلحت هایی که در فعل طاعات و واجبات است می دانند.

علامه طباطبایی ره دراین باره ذیل آیه شریفهء: ولولا فضل الله علیک ورحمته... إلخ! (نساء/۱۱۳) می فرماید:

ظاهر الآیه ان الامر الذی تتحقق به العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية والخطأ، وبعبارة أخرى علم مانع عن الضلال... إلخ! (المیزان ج ۵ ص ۷۸). از ظاهر این آیه بر می آید، آن چیزی که عصمت به وسیله آن تحقق می یابد و شخص معصوم به وسیله آن معصوم می شود نوعی از علم است. علمی است که نمی گذارد صاحبش مرتکب معصیت و خطا گردد. و به عبارتی دیگر، علمی است که مانع از ضلالت می شود. هم چنان که در جای خود مسلم شده و سایر اخلاق پسندیده از قبیل شجاعت و عفت و سخا و نیز هر کدامش صورتی است علمی که در نفس صاحبش راسخ شده و باعث می شود آثار آن بروز کند. و مانع می شود از اینکه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد. مثلاً آثار ترس، افسردگی بدی، بخل، اسراف و زیاده روی او بروز کند.

بنابراین سبب عصمت، علم قطعی به عواقب معاصی و پیامدهای متعاقب آن است.

قرآن هم براین حقیقت اشاره کرده است: قال رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه و إلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن و أكن من الجاهلین. (یوسف/۳۳). آیه به صراحت بیان می کند که منشأ میل داشتن به گناه، جهل است. علامه طباطبائی ره درذیل این آیه، به این حقیقت اشاره کرده است: این قوه قدسیه (عصمت) همانند علوم و معارف است؛ خداوند متعال فرمود: و أكن من الجاهلین و نفرمود: اكن من الظالمین. (المیزان، ج ۱۱، ص ۱۵۴). پس از این آیه به خوبی استفاده می شود که منشأ عصمت علم است نه عمل، همان گونه که منشأ گناه جهل است نه ظلم.

فاضل مقداد هم می گوید: ... این ملکهء عصمت متوقف است بر علم به عواقب گناهان و مناقب طاعتها، زیرا عفت هرگاه در جوهر نفس حاصل گردد و به آن علم تام به آنچه در معصیت است از شقاوت و آنچه در طاعت است از سعادت، ضمیمه شود، آن علم موجب رسوخ آن ملکه در نفس گشته و به مقام عصمت می رسد. (اللوامع الالهیه، ص ۱۷۰).

پس عصمت، موجب سلب اختیار از انسان معصوم در فعل یا ترک نمی شود، زیرا توضیحی که بیان شد در می یابیم؛ که یک انسان عادی با آگاهی از عواقب ارتکاب یک کار حرام یا مصالح و منافع انجام اعمال اعم از واجب و مستحب آن را ترک یا انجام می دهد، پس شخص معصوم به طریق اولی با استفاده از قوه عصمت به سرانجام گناهان و آثار و برکات طاعات آگاه است و هرگز میل به گناه و ترک طاعت ندارد، ولو در انجام آن مختار است؛ همان طوری که خداوند متعال با قدرتش بر ظلم و عدوان بر بندگان، به کسی ظلم و تعدی نمی کند.

اقوال در عصمت امام:

امامیه و اسماعیلیه به وجوب عصمت امام قائلند. فاضل قوشجی، علامه حلی، عضدالدین ایجی (شرح تجرید الاعتقاد ص ۳۶۶- کشف المراد ص ۴۹۲- شرح المواقف ج ۸ ص ۳۵۱) به این مطلب تصریح کرده اند.

زیدیه به عنوان یکی از فرق اصلی شیعه عصمت را از شرایط امامت نمی داند ولی به عصمت اصحاب کساء (پنج تن آل عبا) قائلند. (الارشاد الی سبیل الرشاد، قاسم بن الحسن ص ۶۸- ۶۹- اصول الدین ص ۱۴۷- الزیدیه، دکتر احمد محمود صبحی ص ۶۴). مذاهب دیگر مانند اشاعره، معتزله ماتریدیه و... هم قائل به عصمت امام نیستند. (اصول الدین ص ۲۷۵).

سه دلیل عقلی بر وجوب عصمت امام:

الف: برهان امتناع تسلسل، از مهم ترین دلیل عقلی بر وجوب عصمت امام است. خواجه نصیرالدین طوسی این دلیل را این چنین تقریر می کند: امتناع التسلسل یوجب عصمته، لأنه حافظ للشرع، لوجوب الإنکار علیه لو أقدم علی المعصية فیضاد امر الطاعة، وینفوت الغرض من نصبه، ولا انحطاط درجته عن أقل العوام. (کشف المراد ص ۲۶۴). سید مرتضی ره این دلیل را استوارترین و محکم ترین دلیل عقلی بر لزوم عصمت امام می داند (الشفافی فی الامامة ج ۱ ص ۲۸۹- الذخیره فی علم الکلام ص ۴۳۰). ابن میثم بحرانی (قواعد المرام ص ۱۷۷)، علامه حلی (کشف المراد ص ۴۹۲)، فاضل مقداد (اللوامع الالهية ص ۳۳۰- ارشاد الطالبین ص ۳۳۳- النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ص ۶۹) و ابوالصلاح حلبی (تقریب المعارف ص ۱۰۰) هم بر این دلیل در لزوم عصمت امام استناد کرده اند.

ب: برهان حفظ شریعت: از آنجایی که قرآن تدریجا بر قلب پیامبر اکرم ص نازل شد و پیامبر ص هم طبق شأن نزول و سبب نزول هایی که برای آیات بیان کرده اند؛ آیات را برای مردم تشریح و تبیین می نمودند. اما چه بسا پیامبر اکرم بسیاری از آیات را به دلیل مناسب ندیدن اوضاع و شرایط و پیش نیامدن مناسبتی، برای مردم بیان نکردند و این امر خطیر را به جانشینان بعد از خودش که به اعتقاد امامیه، امامان معصوم علیهم السلام هستند، واگذار کرده چرا که ایشان حافظان شریعت بعد از رالت هستند و شریعت را برای مردمی که در اعصار آینده می آیند، باز می کنند. (الشفافی فی الامامة ج ۱ ص ۱۶۳- ۱۶۵- المنقذ من التقليد، ج ۲ ص ۲۹۰- ۲۹۵). از این برهان، تقریرات صحیح و دقیقی از ناحیه متکلمان

نظیر ابن میثم بحرانی (قواعد المرام ص ۱۷۸-۱۷۹)، سدیدالدین حمصی (المنقذ من التقليد ج ۲ ص ۲۵۶-۲۵۷)، سید مرتضی (الشافی فی الامامه ج ۱ ص ۱۷۹-۱۸۵) و فاضل مقداد (اللوامع الإلهیه ص ۳۳۰-۳۳۱)، ارشاد الطالین ص ۳۳۳-۳۳۵) بیان شده است.

ج: پیامدهای معصوم نبودن امام:

متکلمان امامیه سه امر مهم را از پیامدها و اثرات معصوم نبودن امام بر شمرده اند:

الف: اگر امام معصوم نباشد، چه بسا که در گفتار و کردار خویش مرتکب گناهی شود که در این صورت موجب انکار امت بر گفتار و رفتار او می شود و با وی مخالفت می کنند.

ب: از آنجایی که مقام امام با افراد عادی فرق دارد، قبح و زشتی گناه موجب می شود تا مقام و منزلت ایشان از مردم کمتر شود. زیرا به عقیده امامیه، گرچه امام معصوم گناه صغیره انجام نمی دهد (شرح کشف المراد ص ۳۵۶)، ولی چه بسا ارتکاب این گناه صغیره به مراتب بدتر از گناه کبیره ای باشد که یک فرد عادی انجام می دهد.

ج: گناه باعث می شود تا اعتبار و وثاقت ایشان ضرر دیده و از ایشان اطاعت نکنند. در نتیجه هدف از امامت محقق نخواهد شد.

شیخ طوسی ره به دو پیامد [ب، ج] و متکلمانی نظیر فاضل مقداد (اللوامع الإلهیه ص ۳۳۲) محمد حسن مظفر (دلایل الصدق ج ۲ ص ۱۶)، و محقق طوسی رحمه الله علیهم به هر سه پیامدهای فوق اشاره کرده اند.

محقق طوسی ره در این باره می فرماید: و لوجوب الإنکار علیه لو أقدم علی المعصیه فیضاد أمر الطاعه و یفوت الغرض من نصبه و لإنحطاط درجته عن أقل العوام. (کشف المراد ص ۴۹۲). اگر از امام گناهی سر بزنند باید عمل او را انکار کرد، انکار بر او ب امر به طاعت از او تضاد است و هدف از نصب او از دست خواهد رفت. و در فرض یاد شده مقام او از افراد عادی جامعه هم پایین تر خواهد بود.

و نیز به دلایل نقلی فراوانی در روایات، نظیر حدیث کساء (اسد الغابه ج ۴ ص ۲۹ - صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۹۰ - مسند احمد ج ۷ ص ۴۱۵)، حدیث سفینه (المستدرک، ج ۲ ص ۲۷۳ - تشیید المراجعات ج ۱ ص ۱۳۳ - فیض القدر ج ۲ ص ۵۱۹)، حدیث ثقلین (مسند احمد بن حنبل، ج ۳ ص ۵۹ - تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۴۰۴) و... از روایاتی دیگر و نیز به آیاتی نظیر الامر (نساء/ ۵۹)، تطهیر (احزاب/ ۳۳)، ابتلاء (بقره/ ۱۲۴)، صادقین (توبه/ ۱۱۹) و... در قرآن استناد کرده اند.

آیه ابتلاء:

یکی از مهم ترین آیاتی که علاوه بر اثبات انتصابی بودن مقام امامت، عصمت امام را هم ثابت می کند، آیه ابتلاء است. این آیه در سوره مبارکه بقره و درباره حضرت ابراهیم علیه السلام است که خداوند به دلیل پیروز و موفق بودن در امتحانات الهی و آزمایش های مختلف علاوه بر مقام نبوت، مقام امامت را به ایشان عطا فرمود.

در این آیه شریفه: قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي از ظالمین، فریقین تفسیر متفاوتی را به ویژه از عهد و ظلم ارائه کرده اند که در ادامه بیان خواهیم کرد. در معنای عهد در آیه فوق، مفسران امامیه (به جز دوتن از مفسران قرن ۱۵) آن را به امامت خاص (شامل امام معصوم) تفسیر کرده و آن را یکی از بهترین دلیل بر انتصابی و عصمت امام می دانند و دلایلی را اقامه نموده اند. ولی اکثر مفسرین اهل سنت مانند فخر رازی، آلوسی، ابوحیان، فراء، بیضاوی و طبری، و... عهد را به معنای امامت مترادف با نبوت و رسالت دانسته اند و برخی دیگر از اهل سنت معنای عامی نظیر نبوت، دین، امان طاعت و... بیان کرده اند که در ادامه به آن ها اشاره می شود.

نظریه اهل سنت:

فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب، عهد را به معنای امامت در صدر آیه دانسته و بعد از بیان احتمالات در معنای عهد، امامت را به معنای نبوت، سزاوارتر می داند: ذكر وافي العهد وجوها: أحدها: أن هذا العهد هو الإمامة المذكورة فيما قبل قال إني جاعلك للناس إماما، فإن كان المراد من تلك الإمامة هو النبوة فكذا وإلا فلا. و ثانيها: عهدي أي رحمتي عن عطاء. وثالثها: طاعتي عن الضحاک. ورابعها: أمانی عن أبي عبيد، والقول الأول أولى...! (مفاتیح الغیب ج ۴ ص ۳۷)

وی قبل از اینکه به معنای عهد بپردازد، امامت را به معنای نبوت گرفته و سه دلیل بر آن اقامه می کند. قال أهل التحقيق: المراد من الإمام هاهنا النبي ويدل عليه وجوه...! (همان ص ۳۶).

آلوسی که ابتلائی حضرت ابراهیم علیه السلام قبل از نبوت بوده و آن ها را سبب جعل نبوت ابراهیم را این ابتلاها و امتحانات می داند؛ امامت در صدر آیه را به معنای نبوت تفسیر کرده؛ و الإمام اسم للقدوة الذي يؤتم به... و هو بحسب المفهوم و إن كان شاملا للنبي و الخليفة و إمام الصلاة، بل كل من يقتدى به في شيء و لو باطلا كما يشير إليه قوله تعالى: و جعلناهم أئمة يدعون إلى النار. (القصص ۴۱). إلا أن المراد به هاهنا النبي المقتدى به. (روح المعانی فی تفسیر القرآن العظيم ج ۱ ص ۴۱)

(۳۷۴)

وی عهد را هم به معنای امامت مترادف نبوت می داند. لاینال عهدی الظالمین... فالتبادر من العهد الإمامة، و ليست هي هنا إلا النبوة. (همان ص ۳۷۵). بیضاوی علاوه بر اینکه عهد را به معنای امامت تفسیر می کند، این آیه را دلیلی بر عصمت انبیاء بیان می کند. (انوارالتزیل و اسرارالتاویل، ج ۱ ص ۱۰۴) عده ای مانند ابن جوزی، شوکانی و ابوحیان؛ بعد از بیان اقوالی درباره معنای عهد، امامت را اصح برای عهد برمی گزینند: ابن جوزی می نویسد: فی العهد هاهنا سبعة أقوال: أحدها: أنه الإمامة. والثاني... والسابع.... والأول أصح. (زاد المسیر فی علم التفسیر ج ۱ ص ۱۰۸). و شوکانی می نویسد: اختلف فی المراد بالعهد فقيل: الإمامة وقيل: النبوة وقيل: عهد الله: أمره. وقيل: الأمان من عذاب الآخرة، ورجحه الزجاج، و الأول أظهر كما يفيد السياق. (فتح القدير ج ۱ ص ۱۶۰). و نیز ابوحیان، امامت را در معنای عهد ظاهرتر می داند: قال لا ینال عهدی أی قال الله. و فی العهد أقوال أظهرها الإمامة لأنه المصدر به و المطلوب من إبراهيم لذريته. (تفسیر النهر المارد من البحر المحيط ج ۱ ص ۱۳۳)

زمخشری (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ج ۱ ص ۱۸۴)، فراء (معانی القرآن ج ۱ ص ۷۶) طبری، (جامع البيان في تفسير القرآن ج ۱ ص ۴۱۸) ابن عربی (تفسیر ابن عربی ج ۱ ص ۵۲) و... نیز امامت را به معنای امامت دانسته اند.

بنابراین اکثر اهل سنت قائلند که عهد در آیه مورد نظر به سیاق صدر آیه جاعلک للناس إماما. به معنای امامت بوده و آن را مترادف با نبوت و رسالت می دانند. در مقابل اکثر اهل سنت که عهد را به معنای امامت و مترادف با نبوت گرفته اند. برخی به ذکر معانی عام برای عهد بسنده کرده اند. (تفسیر القرآن العظيم، ج ۱، ص ۲۲۳- النکت و العیون ج ۱ ص ۱۸۵).

معنای ظلم در تفاسیر اهل سنت:

با بیان اقوال اهل سنت در تفسیر و معنای عهد به خوبی نتیجه گرفته می شود که مفسرین اهل سنت عهد را به معنای امامت و پیشوایی گرفته اند و با تفسیری که از معنای ظالم در این آیه دارند، امامت و خلافت را برای غیر ستمگر قائلند. برای تأیید و درک بیشتر این مطلب، معنایی را که برای ظلم در آیه مورد نظر بیان کرده اند را ذکر می کنیم. برخی ظلم در آیه را به معنای کافر:

آلوسی می نویسد:...والمبتادر من الظلم الكفر لأنه الفرد الكامل من أفرادہ، و يؤيده قوله تعالى: والكافرون هم الظالمون. (البقرة/ ۲۵۴). (روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم ج ۱ ص ۳۷۵) در تفسیر جلالین، قال لا ینال عہدی بالإمامة الظالمین الکافرین منهم دل علی أنه ینال غیر الظالم (تفسیر الجلالین ص ۲۲). نسفی هم می نویسد: قال لا ینال عہدی الظالمین، أي لا تصیب الإمامة أهل الظلم من ولدک، أي أهل الكفر (مدارک التنزیل وحقایق التاویل ج ۱ ص ۱۲۴). سمرقندی در (بحر العلوم ج ۱ ص ۹۱)، حقی در (تفسیر روح البیان ج ۱ ص ۲۲۴)، نووی در (مراح لیبید لکشف معنی القرآن المجید ج ۱ ص ۴۳) وصابونی در (صفوة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم ج ۱ ص ۸۳) نیز ظلم در ایه را بر کفر تفسیر کرده اند.

وبرخی به معنای مشرک:

فراء در معانی الاخبار می نویسد: و قوله: لا ینال عہدی الظالمین...! يقول: لا یكون للمسلمین إمام مشرک (معانی القرآن ج ۱ ص ۷۶) و نیز صاحب تفسیر کشف الاسرار هم آن را به شرک تفسیر نموده: لا ینال عہدی الظالمین، لا طاعة إلا فی المعروف، و ظالمان اینجا مشرکان اند. (کشف الأسرار و عدة الأبرار ج ۱ ص ۳۴۷).

وبرخی دیگر بین معنای کفر، شرک و فسق تفصیل قایل شده اند.

و المراد بالظالم الفاسق إن كان المراد بالإمامة النبوة لأن العصمة شرط فی النبوة إجماعاً، أو المراد به الکافر إن كان المراد بالإمامة أعم من النبوة کل من یؤتم به و یقتدی...! (التفسیر المظهری ج ۱ ص ۱۲۴).

و نیز حوی در تفسیرش می نویسد: قال لا ینال عہدی الظالمین إختلف المفسرون فی تفسیر العہد و الظلم فی هذه الآیة، فقد فسر الظلم: هنا بالکفر و الشرک، و فسر: بالظلم الذی هو مخالفة الشریعة، فعلى الأول یكون المعنى لا ینال عہدی کافر. و على الثانی: لا ینال عہدی فاسق. (الاساس فی التفسیر ج ۱ ص ۲۶۶).

با توجه به نظرات مفسرین اهل سنت درباره معنای ظلم در آیه مورد نظر نتیجه میگیریم که ستمگر اعم از اینکه به معنای کافر، فاسق و مشرک باشد، صلاحیت پیشوایی و امامت ندارد. حتی برخی از اهل سنت به صراحت در ذیل آیه بیان کرده اند که نه تنها امامت و خلافت چنین شخصی روانیست بلکه در مواردی نظیر شهادت، پیشوایی در ریاست و امامت و تصدیق خبرش هم پذیرفته نیست.

زمخشری در این باره می نویسد: لا ینال عہدی الظالمین... قالوا: فی هذا دلیل علی أن الفاسق لا یصلح للإمامة. و کیف یصلح لها من لا یجوز حکمه و شهادته، و لا تجب طاعته؛ و لا یقبل خبره، و لا

يقدم للصلاة. (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ج ۱ ص ۱۸۴). ونیز در تفسیر المنیر نوشته زحیلی این چنین آمده است: و يفهم من قوله تعالى: لا ينال عهدى الظالمين عدم جواز تولية الظالم، أو الفاسق، ولا فرق بين القاضى وبين الخليفة فى أن شرط كل واحد منهما العدالة، وأن الفاسق لا يكون خليفة و لا يكون حاكما، كما لا تقبل شهادته و لا خبره لوروى خبرا عن النبى عليه السلام. قال ابن خويز منداد: و كل من كان ظالما لم يكن نبيا و لا خليفة و لا حاكما و لا مفتيا، و لا إمام صلاة، و لا يقبل عنه ما يرويه عن صاحب الشريعة، و لا تقبل شهادته فى الأحكام، غير أنه لا يعزل بفسقه، حتى يعزله أهل الحل و العقد. (التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج، ج ۱ ص ۳۰۹)

برخی از مفسرين اهل سنت و جوهى ديگر را براى ظلم بيان کرده اند (تفسير القرآن العظيم ج ۱ ص ۲۲۴).

نظريه اماميه:

بعد از این که نظر اهل سنت را درباره معنای عهد و ظلم در ایه مورد نظر جویا شدیم، در ادامه نظر مفسرين شيعه اماميه را بيان می کنیم. دانستيم که اهل سنت، امامت در آیه را مترادف با نبوت می داند در حالیکه مفسرين اماميه به جز دو نفر (مدرسی و محمد حسین فضل الله) امامت در آیه را غیر از نبوت و برتر از آن می دانند. لذا در ابتدا قول این دو مفسر را بيان می کنیم و سپس نظريه مفسرين ديگر از شيعه را نقل خواهیم کرد.

صاحب تفسیر من هدى القرآن می گوید: أعطاه الله الرسالة بعد إمتحان عسير ثم أن ابراهيم طلب النبوه لأبنائه...! خداوند مقام رسالت را بعد از موفقیت های درازمون های دشوار به حضرت ابراهيم عليه السلام اعطا کرد... الخ (من هدى القرآن ج ۱ ص ۲۵۴).

محمد حسين فضل الله صاحب كتاب تفسیر من وحى القرآن هم امامت را به معنای نبوت می داند و می نویسد:

قال إني جاعلك للناس إماما فى تطور النبوة الدعوة إلى الإمامة الحركة...!. (تفسير من وحى القرآن ج ۳ ص ۱۱).

بنابراین قول این دو تن از مفسرين شيعه به خلاف ديگر مفسران شيعه می باشد. علامه طباطبایى درباره امامت در آیه می فرماید:

إني جاعلك للناس إماما؛ امام يعنى مقتدا و پیشوایی که مردم به او اقتداء نموده و درگفتار و کردارش

از وی پیروی کنند، و به همین جهت عده‌ای از مفسرین گفته‌اند: مراد به امامت همان نبوت است، (چنانکه مفسرین اهل سنت امام را این طور معنا کردند.) چون نبی نیز کسی است که امتش در دین خود به وی اقتداء می‌کنند.

و لکن این تفسیر در نهایت درجه سقوط است؛ زیرا کلمه: (اماما) مفعول دوم عامل خودش است و عاملش کلمه (جاعلک) است و اسم فاعل اگر به معنای گذشته باشد عمل نمی‌کند و مفعول نمی‌گیرد، وقتی عمل می‌کند که یا به معنای حال باشد و یا آینده و بنا بر این قاعده، جمله‌ای جاعلک للناس إماما وعده‌ای است به ابراهیم علیه السلام که در آینده او را امام می‌کند و خود این جمله و وعده از راه وحی به ابراهیم (ع) ابلاغ شده، پس معلوم می‌شود قبل از آنکه این وعده به او برسد، پیغمبر بوده که این وحی به او شده، پس به طور قطع امامتی که بعدها به او می‌دهند، غیر نبوتی است که در آن حال داشته، (این جواب را بعضی دیگر از مفسرین نیز گفته‌اند مانند شیخ طبرسی که در ادامه فرمایش ایشان ذکر خواهد شد).

امامت به این معنا است که شخص طوری باشد که دیگران از او اقتداء و متابعت کنند، یعنی گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او بیاورند و با این حال دیگر چه معنا دارد که به پیغمبری که واجب الاطاعه و رئیس است، بگویند: (اینی جاعلک للناس نبیا، من می‌خواهم تو را پیغمبر کنم و یا مطاع مردم سازم، تا آنچه را که با نبوت خود ابلاغ می‌کنی اطاعت کنند و یا می‌خواهم تو را رئیس مردم کنم، تا در امر دین امر و نهی کنی، و یا می‌خواهم تو را وصی یا خلیفه در زمین کنم، تا در میان مردم در مراعاتشان به حکم خدا حکم کنی؟).

مرحوم شیخ طبرسی هم در مجمع البیان امامت در آیه را غیر از نبوت می‌داند و می‌فرماید: امامت دو معنا دارد:

- ۱- امام یعنی کسی که مردم در گفتار و کردار از او پیروی کنند.
- ۲- امام یعنی کسی که امور ملت را اداره می‌کند و حدود الهی را اجراء مینماید و متخلفین از قوانین را به مجازات می‌رساند و به افراد که شایستگی منصب و مقام دارند، حکومت و فرمانروایی می‌دهد و با کسانی که با ملت وی به دشمنی برمی‌خیزند و در راه پیشرفت آن ملت موانعی ایجاد می‌کنند به محاربه و جهاد می‌پردازد.

بنا بر معنای اول هر پیغمبری امام نیز هست زیرا کردار و گفتار هر پیغمبری سرمشق ملت وی می‌باشد ولی بنا بر معنای دوم امامت یک منصب و مقام ممتازی است و لازم نیست که هر پیغمبری امام نیز باشد. منظور از امام که در آیه واقع گردیده است معنای دوم است یعنی خداوند پس از آنکه ابراهیم را

آزمایش کرد و ابراهیم از امتحان کاملاً بر آمد وی را پاداش عنایت کرد و او را امام مردم قرار داد. (ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۶)

همچنین حضرت آیت الله مکارم شیرازی حفظه الله بعد از بیان سه معنا برای امامت، می فرماید: امامت عبارت است از تحقق بخشیدن برنامه‌های دینی اعم از حکومت به معنی وسیع کلمه، و اجرای حدود و احکام خدا و اجرای عدالت اجتماعی و همچنین تربیت و پرورش نفوس در ظاهر و باطن و این مقام از مقام رسالت و نبوت بالاتر است، زیرا نبوت و رسالت تنها اخبار از سوی خدا و ابلاغ فرمان او و بشارت و إنذار است اما در مورد امامت همه اینها وجود دارد به اضافه اجرای احکام و تربیت نفوس از نظر ظاهر و باطن (البته روشن است که بسیاری از پیامبران دارای مقام امامت نیز بوده‌اند). در حقیقت مقام امامت، مقام تحقق بخشیدن به اهداف مذهب و هدایت به معنی ایصال به مطلوب است، نه فقط ارائه طریق. زیرا از آیات متعدد قرآن استفاده می‌شود که در مفهوم امامت مفهوم هدایت افتاده، چنان که در آیه ۲۴ سوره سجده می‌خوانیم: و جعلنا منهم أئمة یهدون بأمرنا لما صبروا و كانوا بآياتنا یوقنون. و از آنها امامانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت کنند، چون استقامت به خرج دادند و به آیات ما ایمان داشتند.

بنابراین هدایت امام به معنی ارائه طریق نیست، زیرا ابراهیم پیش از این، مقام نبوت و رسالت و هدایت به معنی ارائه طریق را داشته است. این حقیقت، اجمالاً در حدیث پر معنی و جالبی از امام صادق نقل شده:

إن الله تبارک و تعالی إتخذ ابراهیم عبداً قبل أن یتخذہ نبیاً، و أن الله إتخذہ نبیاً قبل أن یتخذہ رسولاً، و أن الله إتخذہ رسولاً قبل أن یتخذہ خلیلاً، و أن الله إتخذہ خلیلاً قبل أن یجعلہ اماماً، فلما جمع له الأشياء قال إني جاعلك للناس اماماً قال: فمن عظمها فی عین ابراهیم قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین. قال: لا یكون السفیه امام التقی. (اصول کافی جلد ۱ ص ۱۳۳).

کوتاه سخن اینکه: امامت همان مقام رهبری همه جانبه مادی و معنوی جسمی و روحانی و ظاهری و باطنی است، امام رئیس حکومت و پیشوای اجتماع و رهبر مذهبی و مربی اخلاق و رهبر باطنی و درونی است. امام از یک سو با نیروی مرموز معنوی خود افراد شایسته را در مسیر تکامل باطنی رهبری می‌کند. با قدرت علمی خود افراد نادان را تعلیم می‌دهد. و با نیروی حکومت خویش یا قدرتهای اجرایی دیگر، اصول عدالت را اجرا می‌نماید. (تفسیر نمونه ج ۱ ص ۳۳۸-۴۴۱)

با تفسیری که از بزرگان شیعه در معنای امامت ارائه شد، دانسته می‌شود؛ معنایی را که مفسران اهل سنت در معنای عهد بیان کرده (امامت به معنای نبوت)، به خاطر این است که امامت را صرف اقتدا

و پیشوایی و تبعیت در گفتار و کردار تفسیر کرده اند؛ در حالیکه امام علاوه بر دارا بودن مقام اقتدا و تبعیت، مقام اجرایی و عملی هم دارد.

مرحوم میرزا محمد تقی، صاحب تفسیر کنزالذقائق همین تعریف از امامت را بیان می دارد:
الإمام اسم لمن يؤتم به في أقواله و أفعاله و يقوم بتدبير الإمامة و سياستها و القيام بأمرها و تأديب جنائتها و توليد ولايتها و إقامة الحدود على مستحقها و محاربة من يكيدها و يعاديها (تفسیر كنز الدقائق و بحر الغرائب ج ۲ ص ۱۳۶)

دلایل شیعه:

مفسرین امامیه دلایلی را ارائه کرده اند مبنی بر اینکه مقام امامت در آیه غیر از نبوت و فراتر از آن است. در واقع این ادله، همان نقدی ست برگفتار مفسرین اهل سنت و دوتن از مفسرین شیعه. (چنانکه بیان شد).

اماما مفعول دوم برای جاعلک می باشد. و اسم فاعل در صورتی متعدی به مفعول دوم می شود که به معنی حال و استقبال باشد؛ یعنی آیه بدین معنا نیست که من تورا امام برای مردم قرار دادم تا بتوان امام را به معنای نبی و امامت را لازمه نبوت بدانیم. بنابراین آیه در مقام تشریح منصب امامت است نه در مقام اخبار به آن.

و نیز به قرینه اینکه آیه کریمه به طور مخاطبه می باشد یعنی حضرت ابراهیم از طریق وحی از آزمون های خود آگاه شده اند (یعنی پیامبر بوده و اگر نه به او وحی نمی شد). گواه این مطلب آیه کریمه؛ و لقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلاما فما لبث أن جاء بعجل حنيذ. (هود/۷۳)، مبنی بر اینکه هنگام بشارت فرزند به او با ملائکه و فرشتگان گفتگو می نمود. لذا معلوم می شود در آن هنگام ابراهیم شایسته وحی بوده یعنی دارای مقام نبوت و پیامبری و رسالت بوده زیرا به جز نبی و رسول شایسته وحی و مخاطبه با آفریدگار نمی باشد.

و نیز به قرینه متصله که پس از موهبت منصب امامت به او، برای برخی از فرزندان خود نیز درخواست نمود (قال و من ذریتی) شاهد آن است که در آن هنگام دارای فرزند بوده است.

و اینکه به قرینه آیه شریفه: الحمد لله الذی وهب لی الکبر إسماعیل و اسحاق. (ابراهیم/۴۱). که در هنگام کهن سالی و پیری دو فرزند به او موهبت شد. چنانکه علامه طباطبایی در این باره می فرماید:

آیه شریفه اشاره دارد به اینکه خدای تعالی مقام امامت را به او داد و این واقعه در اواخر عمر ابراهیم ع اتفاق افتاده، در دوران پیریش و بعد از تولد اسماعیل و اسحاق (علیهما السلام) و بعد از آنکه اسماعیل و مادرش را از سرزمین فلسطین به سر زمین مکه منتقل کرد، هم چنان که بعضی از مفسرین نیز متوجه این نکته شده‌اند.

دلیل بر آن این است که بعد از جمله: *إني جاعلك للناس إماما* از آن جناب حکایت فرموده که گفت: *ومن ذریتی*، پروردگارا امامت را در ذریه‌ام نیز قرار بده. و اگر داستان امامت قبل از بشارت ملائکه به تولد اسماعیل و اسحاق بود، ابراهیم (ع) علمی و حتی مظنه‌ای به اینکه صاحب ذریه می شود نمی داشت. (المیزان ج ۱ ص ۲۶۷).

و در آخر برای تأیید صحت گفتار امامیه، روایاتی وجود دارد نظیر روایت:

علی بن محمد عن سهل بن زیاد، عن محمد بن الحسين، عن إسحاق بن عبد العزيز أبي السفاتج، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام. قال: سمعته يقول: إن الله إتخذ إبراهيم عبدا، قبل أن يتخذه نبيا. و إتخذة نبيا قبل أن يتخذة رسولا. و إتخذة رسولا، قبل أن يتخذة خلیلا. و إتخذة خلیلا، قبل أن يتخذة إماما. فلما جمع له هذه الأشياء و قبض یده، قال له: یا ابراهیم! إني جاعلك للناس إماما فمن عظمها فی عین ابراهیم قال: یا رب! و من ذریتی؟ قال لا ینال عهدی الظالمین (اصول کافی ج ۱ ص ۱۷۵)

همچنین روایتی که شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا نقل کرده است:

و فی عیون الأخبار یأسناده إلى الرضا علیه السلام حدیث طویل. یقول فیہ علیه السلام: إن الإمامة خص الله عزوجل بها ابراهیم الخلیل صلوات الله علیه و آله بعد النبوة و الخلة، مرتبة ثالثة، و فضیلة شرفه بها و أشاد بها و ذكره. فقال عزوجل: إني جاعلك للناس إماما. (عیون الأخبار ج ۱ ص ۲۱۷ - الکافی ج ۱ ص ۱۹۸)

و نیز کلینی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از ابی یحیی الواسطی از هشام بن سالم دُرست بن ابی منصور از امام صادق علیه السلام که چنین فرمودند:

هما نا حضرت ابراهیم پیامبر بود ولی امام نبود تا آنکه خداوند فرمود: من تورا برای مردم امام قرار می دهم. گفت: آیا از ذریه منم کسی به این مقام نائل می شود؟ خداوند فرمود: عهد من به ستمگران نمی رسد. کسی که بت پرستیده باشد، {ستمگر است} و امام نخواهد بود. (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۴)

محمد بن صفار نیز در کتاب بصائر الدرجات این حدیث را از طریق محمد بن هارون از یحیی بن الواسطی... ذکر کرده است. (بصائر الدرجات، صفار ص ۵۰۹، حدیث ۱۱). بنابراین امامت درآیه غیر از نبوت و فراتر از آن است.

معنای ظلم:

علماء مذهب امامیه برای لزوم عصمت امام به این آیه استدلال کرده‌اند، به این بیان: که خداوند به طور صریح می‌فرماید: امامت به ستمکار نمی‌رسد، چراکه چنین شخصی یا به خود یا به دیگران ستم کرده است. در این که مراد از کلمه ظالمین در آیه مورد بحث (که ابراهیم درخواست کرد امامت را به ذریه من نیز بده، و خدای تعالی در پاسخ فرمود: این عهد من به ظالمین نمی‌رسد) چیست؛ اقوال مفسرین را در این باره بیان می‌کنیم:

در تفسیر مواهب الرحمن علاوه بر تقسیم انواع ظلم، نظر خویش را بیان می‌کند:

و الظلم هو التجاوز عن الحد المقرر شرعا، وله مراتب متفاوتة، ولهذه المادة استعمالات كثيرة يمكن حصرها في أنواع ثلاثة:

الأول: ظلم الإنسان لنفسه.

الثاني: ظلمه بينه وبين الله تعالى الثالث: ظلمه لغيره. و العقل مستقل بقبح الجميع و قررته الكتب السماوية، و القرآن الكريم، و المراد به (ظلم) في المقام جميع ذلك.

ثم إن هذه الجملة (لا ينال عهدي الظالمين) تدل على عدم إمكان اجتماع عهد الله تعالى مع الظلم، بل فيها إشارة إلى غاية بعد الظلم عن الله تعالى، و الظالم ليس بأهل لأن يقتدى به فكيف يليق لأن يعهد إليه منصب إمامة الناس و تعهد الرعية، و إرشادهم إلى الصلاح، و كف الظلم عنهم. فاجتماعهما في شخص من قبيل اجتماع النقيضين، و التنافي بين الإمامة و بين صرف وجود الظلم واضح. و لا يعدو عن كونه أمرا فطريا و حكما عقليا يجري عليه عامة الناس في شؤونهم الدنيوية، فمنصب الإمامة كالنبوة من هذه الجهة في أنهما لا تعهدان إلى الظالم، و أن الظلم ينافي العصمة التي دلت الأدلة العقلية على اعتبارها فيها. و ظاهر الآية المباركة أن صرف وجود الظلم يكون مانعا، و أن التلبس به يخرج عن القابلية لهذا المنصب بسبب النقص الحاصل فيه.

و الناس بالنسبة إلى الظلم و عدمه على أربعة أقسام:

الأول: من اتصف بالطاعة و الارتباط مع الله تعالى من أول عمره إلى آخر ارتحاله. الثاني: من اتصف بالظلم و المخالفة كذلك. الثالث: من يكون مثل الأول في أول عمره، و مثل الثاني في آخر عمره. الرابع: من يكون مثل الثاني في أول عمره، و مثل الأول في آخر عمره.

و لا يليق بمنصب الغيب المكنون، و السر المصون و الإمامة العظمى إلا الأول، و إن إطلاق الآية الشريفة ينفي بقية الأقسام. كما أن إطلاقها يشمل جميع أقسام الظلم سواء كان شركا أو غيره. و ما ورد

فی بعض الأخبار أنه عبادة الصنم إنما هو من التطبيق على بعض المصاديق. (مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن ج ۲، ص ۱۲-۱۴).

علامه طباطبایی ره درالمیزان ظلم را این چنین تفسیر کرده است: مطلق هر کسی است که ظلمی از او صادر شود، هر چند آن کسی که یک ظلم و آنهم ظلمی بسیار کوچک مرتکب شده باشد، حال چه اینکه آن ظلم شرک باشد، و چه معصیت، چه اینکه در همه عمرش باشد، و چه اینکه در ابتدا باشد، و بعد توبه کرده و صالح شده باشد، هیچیک از این افراد نمی توانند امام باشند، پس امام تنها آن کسی است که در تمامی عمرش حتی کوچکترین ظلمی را مرتکب نشده باشد. (ترجمه تفسیر المیزان ج ۱ ص ۴۱۵). صاحب تفسیر کوثر مانند المیزان، ظلم را به معنای عام گرفته به گونه ای که تمامی گناهان را شامل می شود. (تفسیر کوثر ج ۱ ص ۳۴۳).

تفسیر نورالثقلین روایتی را مبنی بر اینکه ظلم در آیه به معنی شرک است ذکر می کند: فی کتاب الاحتجاج للطبرسی (ره) عن أمير المؤمنين حديث طويل يقول فيه: قد خطر على من ماسه الكفر تقلد ما فوضه الى أنبيائه وأوليائه بقوله لإبراهيم: لا ينال عهدى الظالمين اى المشركين لأنه سمى الشرك ظلما بقوله إن الشرك لظلم عظيم، فلما علم إبراهيم ان عهد الله تبارك اسمه بالامامة لا ينال عبدة الأصنام، قال: و اجنبى و بنى أن نعبد الأصنام. (تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۱۲۲). تفسیر البرهان هم ظلم را به معنای شرک و بت پرستی تفسیر نموده و می فرماید مشرک گرچه از این کار خویش توبه هم کند، مقام امامت شایسته او نیست. (البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۲۲).

و نیز محمد جواد بلاغی در تفسیر آلاء الرحمن، بعد از اینکه این آیه را به منزله بیانی برای عظمت و شرافت امامت معرفی می کند، عهد را به معنای امامت و ظلم را عام معنا کرده است و با بیان چند روایت، یکی از مصادیق ظلم را به بت پرستی معرفی می کند:

عن امالی الشيخ مسندا وابن المغازلی فی المناقب مرفوعا عن عبد الله بن مسعود عن النبی (ص) فی الآية عن قول الله لإبراهيم من سجد لصنم دونى لا اجعله اماما.

و فی روایة البرهان عن الكافی و المفید عن هشام بن سالم و درست عن الصادق علیه السلام فی تفسیر الآية من عبد صنما أو وثنا أو مثالا لا يكون اماما.

و عن الكافی مسندا و الشيخ المفید مرفوعا عن الصادق علیه السلام لا يكون السفیه امام التقی. فیکون ذکر عبادة الصنم من باب النص على احد المصاديق من موانع الإمامة و هی ما تنافی العصمة التي يدل العقل على اعتبارها فی هذه الإمامة. (آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۱۲۴)

برخی تفاسیر شیعه، ایه مورد نظر را به طور صراحت درباره خلافت خلفای ثلاثه و یزید و ... می

داند. مثلا در تفسیر عیاشی روایتی در ذیل این آیه بیان شده که به صراحت خلافت خلفای سه گانه را رد می کند.

عیاشی: رواه بأسانید عن صفوان الجمال، قال: كنا بمكة فجرى الحديث في قول الله: وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن. قال: أتمهن بمحمد و علي و الأئمة من ولد علي (صلى الله عليهم) في قول الله: ذرية بعضها من بعض و الله سميع عليم. (آل عمران / ۳۴). ثم قال: إني جاعلك للناس إماما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين. قال: يا رب، و يكون من ذريتي ظالم؟ قال: نعم، فلان و فلان و فلان و من اتبعهم.. (تفسير العیاشی ج ۱ ص ۵۷-۸۸).

و نیز کرمی در تفسیر خویش می نویسد: ...! و هذه الآية من أوضح الأدلة على لزوم العصمة في الإمام الشرعي فويل لأولئك الذين يعتبرون يزيد بن معاوية و أباه و مروان ابن الحكم و أولاده و أحفاده و قس عليهم غيرهم من خلفاء المسلمين أئمة شرعيين. (التفسير لكتاب الله المنير ج ۱ ص ۱۵۶).

تفسیر صافی هم با ذکر روایتی از امام صادق علیه السلام، آن را تعریضی به خلافتی ثلاثه می داند: عن الصادق عليه السلام: من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما؛ أقول: وفيه تعريض بالثلاثة حيث عبدوا الأصنام قبل الإسلام. (تفسير الصافي ج ۱ ص ۱۸۷).

برخی دیگر از مفسرین شیعه، ظلم را منافی با عصمت دانسته و لذا امامت را از غیر معصوم نفی می کند: صاحب تفسیر ارشاد الاذهان هم می نویسد: قال تعالى: لا ينال عهدى الظالمين فإن میثاقی هذا لا أضعه في عهدة ظالم لنفسه و لغيره دل على أن الظالم لا يكون إماما للأمة بحال، و من هنا اشتترط العصمة فيه. (ارشاد الاذهان الى تفسير القرآن ص ۲۴). همچنین در تفسیر مبین آمده: لا ينال عهدى أى الإمامة الظالمين العاصين، و يدل هذا على أن الإمام يجب أن يكون معصوما. (التفسير المبین ص ۲۴).

در تفسیر کاشف (ج ۱ ص ۱۹۸) و أطیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲ ص ۱۸۰)، هم بر این نکته تصریح شده.

و در نهایت، تفسیر اثنا عشری ذیل این آیه شریفه می نویسد: آیه شریفه را دلالتی است: اولاً این آیه دلیل است بر آنکه پیغمبر و امام باید معصوم باشند از گناه کبیره و صغیره و خطا و سهو و نسیان تا شایستگی مقام نبوت و امامت را داشته باشند، ثانیاً آنکه فاسق البته ظالم است، و ظالم را ممنوع فرموده از اعطای عهد امامت، ثالثاً آنکه امام باید منصوص باشد از جانب حق تعالی بدلیل: إني جاعلك للناس إماما، زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام را خداوند برگزیده برای امامت. بنابراین منصب امامت تخصص است نه تخصیص، و به هیچ وجه مردم را در آن دخالتی نخواهد بود. (تفسیر اثنا عشری ص ۱۹۸).

عشری ج ۱ ص ۲۴۹)

در انتهای بحث این آیه، اشکالی از سوی برخی از ناسران اهل سنت مانند آلوسی در روح البیان، مبنی بر اینکه گرچه ممکن است از آیه استفاده شود که ظالم در حال ظالم بودنش به امامت نمی رسد ولی آیه دلالت ندارد که اگر توبه کرد بعد از توبه نیز ممکن نیست به امامت نائل شود؛ لذا بعد از توبه، به این مقام نائل می شود. (روح البیان ج ۱ ص ۳۷۶). صاحب تفسیر کنزالدقائق هم این اشکال را مطرح کرده و پاسخ می دهد:

لا یقال: إنما نفی أن یناله ظالم فی حال ظلمه، فإذا تاب لا یسمى ظالما، فیصح أن یناله. لأننا نقول: إن الظالم وإن تاب فلا یخرج من أن تكون الآية قد تناولته فی حال كونه ظالما. وقد حکم علیه بأنه لا ینالها. و الآية مطلقة غیر مقيدة بوقت دون وقت. فیجب أن تكون محمولة علی الأوقات، كلها. فلا ینالها الظالم، وإن تاب فیما بعد. (تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب ج ۲ ص ۱۳۶)

بنابراین امامت شایسته کسی که ظلم به خود یا به غیر نموده نیست، اگرچه آنی باشد. و آیه مقید به وقتی دون وقتی نیست، پس واجب است حمل بر جمیع اوقات، پس امامت به نمی رسد اگرچه توبه هم نماید. و نیز در اطلاق حقیقی اسم مشتق بقای مشتق منه شرط نیست و الا لازم می آید که اطلاق مؤمن بر نائم در حال خواب مجاز باشد، و مسلوب الایمان شود و حال آن که چنین نیست، بلکه ایمان بر او صادق است دائما، لذا نائم را مؤمن گویند، زیرا در وقت خواب ایمان او ثابت است.

از نظر عرفی، فطرت و عقل جمیع ملل و نحل و تمام حکومتات متمدن عالم، حکم می کند به اینکه هرکسی به سبب جرم و جنایتی که مرتکب می شود، بر خیانت او و عقوبت و جزاء بر او حکم می شود؛ اگرچه حبس کمی باشد. این شخص از حقوق اجتماعی محروم می باشد و وظیفه او مداخله در امور عامه نیست؛ چه برسد به ریاست کلیه و فرمانرانی جامعه بشریه و خلافت الهیه. (تفسیر اثنا عشری، ج ۱، ص ۲۵۱)

مرحوم شیخ طبرسی در این باره می فرماید:

استدل أصحابنا بهذه الآية علی أن الإمام لا یكون إلا معصوما عن القبائح لأن الله سبحانه نفی أن ینال عهده الذی هو الإمامة ظالم و من لیس بمعصوم فقد یكون ظالما إما لنفسه و إما لغيره فإن قيل إنما نفی أن یناله ظالم فی حال ظلمه فإذا تاب لا یسمى ظالما فیصح أن یناله فالجواب أن الظالم وإن تاب فلا یخرج من أن تكون الآية قد تناولته فی حال كونه ظالما فإذا نفی أن یناله فقد حکم علیه بأنه لا ینالها و الآية مطلقة غیر مقيدة بوقت دون وقت فیجب أن تكون محمولة علی الأوقات كلها فلا ینالها الظالم و إن تاب فیما بعد. (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۸۱)

علاوه بر پاسخ فوق، روایاتی بر این موضوع دلالت دارد: امام رضا علیه السلام در این روایت صریحاً اعلام می‌کند که ظالم هیچ حقی نسبت به منصب خلافت و امامت ندارد گرچه توبه کرده باشد؛ زیرا می‌فرماید: امامت ظالم باطل شد تا قیامت. در تفسیر احسن الحدیث به نقل از تفسیر البرهان بعد از نقل روایتی از امام صادق علیه السلام درباره اینکه چرا شخص ظالم به طور مطلق، (قبل یا بعد از توبه) شایسته این مقام نیست، می‌گوید: قد کان ابراهیم نبیا و لیس یا امام حتی قال الله له انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی فقال الله لا ینال عهدی الظالمین من عبد صنما او وثنا لا یكون اماما.

اینکه در آخر می‌فرماید: آنکه بت‌پرستی کند امام نخواهد شد؛ ظاهراً از این جهت است که عادت به بت‌پرستی اثرهایی در وجود انسان می‌گذارد که آن آثار حتی بعد از توبه و پذیرفتن توحید در وجود او خواهد ماند و چنین کسی از جانب خدا به مقام امامت و پیشوایی ظاهری و معنوی نمی‌رسد چه بسا آنکه دیروز ظالم و بت‌پرست بود اگر امروز امام و هادی باشد مردم نتوانند به او اعتماد کنند، از اینجا است که پیامبر باید قبل از نبوت هم گناهکار نباشد و لذا است که فرموده: الله أعلم حیث یجعل رسالته. (انعام/ ۱۲۴). (تفسیر احسن الحدیث ج ۱ ص ۲۳۸)

پس مقام امامت تنها مختص به معصومین است چرا که آنان از ابتدای خلقت تا پایان عمرشان کوچکترین خطایی را مرتکب نشده‌اند و آیه تطهیر، إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت. و یطهرکم تطهیراً؛ و تفسیری که فریقین بر این آیه کریمه اتفاق دارند، بر این مدعا دلالت دارند.

نتیجه:

با توجه به روایات و آیات فراوانی از قرآن، که بر انتصابی بودن مقام امامت دلالت دارند، این مقام مانند نبوت، شایسته انسان‌هایی است که از هرگونه گناه، ظلم و ستم، خطا، سهو و نسیان دور باشند؛ تا علاوه بر اینکه مورد وثاقت و اعتماد مردم قرار بگیرند، فعل و گفتار آنان نیز الگویی برای آنان باشد. زیرا اگر معصوم نباشند؛ نه تنها مردم از قول و فعل او تبعیت نکرده و بر آنها تاثیر نمی‌گذارد، بلکه خودش هم نیاز به یک شخصی دارد تا او را راهنما باشد و چنانکه بیان شد مستلزم تسلسل و در نتیجه محال و باطل خواهد بود... پس طبق بیان قرآن و روایات، جز ائمه علیهم السلام شایسته این مقام نیستند.

کتابنامه

منابع تفسیری شیعه:

- جعفری، یعقوب، کوثر، اجتماعی، عصری، قرن ۱۵، فارسی، شیعی، هجرت، قم، چاپ اول
عروسی حویزی عبد، علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، روایی شیعه، قرن ۱۲، عربی، شیعی،
انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن، تحلیلی، قرن ۱۴، عربی،
شیعی، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ ق
- فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، روایی شیعه، قرن ۱۱، عربی، شیعی، انتشارات الصدر،
تهران، ۱۴۱۵ ق
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، روایی شیعه، قرن ۱۱، عربی، شیعی، بنیاد بعثت،
تهران، ۱۴۱۶ ق
- طباطبایی، سید محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، به ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی،
کلامی شیعه - اجتهادی - قرآن به قرآن - اجتماعی - ادبی بلاغی - فلسفی، قرن ۱۴، فارسی، شیعی، دفتر
انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، کلامی شیعه - اجتهادی - عصری - اجتماعی، قرن ۱۵،
فارسی، شیعی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ ش
- طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ادبی - کلامی شیعه - اجتهادی، قرن
۶، فارسی، شیعی، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰ ش
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، روایی شیعه - اجتهادی، قرن
۱۲، عربی، شیعی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش
- فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، اجتهادی - اجتماعی - عصری، قرن ۱۴،
عربی، شیعی، دار الملائک للطباعة و النشر، بیروت، ۱۴۱۹ ق

- بلاغی نجفی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، کلامی شیعه- قرآن به قرآن، قرن ۱۴، عربی، شیعی، نشر بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲۰ ق
- عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، روایی شیعه، قرن ۴، عربی، شیعی، چاپخانه علمیه، تهران، ۱۳۸۰ ق
- مدرسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، اجتهادی- اجتماعی- هدایتی و تربیتی، قرن ۱۵، عربی، شیعی، دار محبی الحسین، تهران، ۱۴۱۹ ق
- کرمی حویزی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، اجتماعی- عصری- ادبی بلاغی، قرن ۱۵، عربی، شیعی، چاپخانه علمیه، قم، ۱۴۰۲ ق
- موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، اجتهادی- اجتماعی- عصری، قرن ۱۵، عربی، شیعی، موسسه اهل بیت (ع)، بیروت، ۱۴۰۹ ق
- قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، اجتماعی- هدایتی و تربیتی، قرن ۱۵، فارسی، شیعی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ ش
- طیب، سید عبد الحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، کلامی شیعه- اجتهادی- هدایتی و تربیتی، قرن ۱۵، فارسی، شیعی، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش

منابع تفسیری اهل سنت :

- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، کلامی سنی- کلامی اشاعره- اجتهادی، قرن ۶، عربی، سنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق
- بیضاوی، عبد الله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، کلامی سنی- کلامی اشاعره- اجتهادی- ادبی بلاغی، قرن ۷، عربی، سنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، روایی سنی- اجتهادی، قرن ۴، عربی، سنی، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، کلامی سنی- کلامی اشاعره- اجتهادی- ادبی بلاغی، قرن ۱۳، عربی، سنی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، اجتهادی- اجتماعی- ادبی بلاغی، قرن ۱۴، عربی، سنی، موسسه التاریخ، بیروت، چاپ اول
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، روایی سنی- کلامی سنی- کلامی سلفیه-

- اجتهادی، قرن ۸، عربی، سنی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ ق
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی زاد المسیر فی علم التفسیر، روایی سنی - کلامی سنی - کلامی سلفیہ - اخلاقی، قرن ۶، عربی، سنی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق
- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، اجتهادی - ادبی بلاغی - کلامی سنی - کلامی معتزله، قرن ۶، عربی، سنی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، اجتهادی - عصری، قرن ۱۵، عربی، سنی، دار الفکر المعاصر، بیروت، ۱۴۱۸ ق
- مظہری، محمد ثناء اللہ، التفسیر المظہری، کلامی سنی - کلامی اشاعرہ - ادبی بلاغی، قرن ۱۳، عربی، سنی، مکتبہ رشیدیہ، پاکستان، ۱۴۱۲ ق
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، روایی سنی - ادبی بلاغی، قرن ۹، عربی، سنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق
- حقی، بروسوی اسماعیل، تفسیر روح البیان، عرفانی، قرن ۱۲، عربی، سنی، دار الفکر، بیروت، چاپ اول بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، کلامی سنی - کلامی سلفیہ - روایی سنی، قرن ۶، عربی، سنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، روایی سنی، قرن ۴، عربی، سنی، مکتبہ نزار مصطفى الباز، ریاض، ۱۴۱۹ ق
- محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی، ادبی، قرن ۱۰ - ۹، عربی، سنی، مؤسسہ النور للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۶ ق
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، تفسیر الوسیط، اجتماعی، قرن ۱۵، عربی، سنی، دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۲ ق
- حجازی محمد محمود، التفسیر الواضح، اجتماعی - عصری - ہدایتی و تربیتی، قرن ۱۴، عربی، سنی، دار الجيل الجدید، بیروت، ۱۴۱۳ ق
- ابوحیان، محمد بن یوسف، تفسیر النہر المارد من البحر المحیط، ادبی - کلامی سنی - کلامی اشاعرہ - اجتهادی، قرن ۸، عربی، سنی، دار الجنان، بیروت، ۱۴۰۷ ق
- طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ادبی - اجتهادی - فقہی سنی، قرن ۱۴، عربی، سنی، دار نہضہ مصر للطباعہ و النشر، قاہرہ، چاپ اول
- ابوزہرہ، محمد، زہرۃ، التفاسیر، اجتماعی، قرن ۱۴، عربی، سنی، دار الفکر، بیروت، چاپ اول
- ماوردی، علی بن محمد، النکت و العیون، روایی سنی - ادبی لغوی، قرن ۵، عربی، سنی، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول

- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، روایی زیدیه- کلامی زیدیه، قرن ۱۳، عربی، شیعی، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، دمشق، بیروت، ۱۴۱۴ ق
- فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، ادبی نحوی، قرن ۲، عربی، سنی، دارالمصریه للتألیف و الترجمة، مصر، ۱۹۸۰ م
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، غریب القرآن، ادبی لغوی، قرن ۳، عربی، سنی، دار و مكتبة الهلال، بیروت، چاپ اول
- صابونی، محمد علی، صفة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم، اجتهادی- اجتماعی، قرن ۱۴، عربی، سنی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۱ ق، چاپ اول
- صاوی، احمد بن محمد، حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین، ادبی- اجتهادی، قرن ۱۳، عربی، سنی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۷ ق
- قونوی، اسماعیل بن محمد، حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی، ادبی- کلامی سنی- کلامی اشاعره- اجتهادی، قرن ۱۲، عربی، سنی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ ق
- ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، عرفانی، قرن ۷، عربی، سنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق
- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، اجتهادی- اجتماعی- هدایتی و تربیتی، قرن ۱۵، عربی، سنی، دار السلام، قاهره، ۱۴۲۴ ق
- ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، احکام القرآن، فقهی سنی، قرن ۶، عربی، سنی، دار الجیل، بیروت، چاپ اول
- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، فقهی سنی- کلامی سنی- کلامی معتزله، قرن ۴، عربی، سنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق
- طبری، کیا هراسی ابوالحسن علی بن محمد، احکام القرآن، فقهی سنی، قرن ۵، عربی، سنی، دارالکتب العلمیة بیروت، ۱۴۰۵ ق
- ابیاری، ابراهیم، الموسوعة القرآنیة، دانشنامه قرآنی، قرن ۱۵، عربی، سنی، مؤسسه سجل العرب، قاهره، ۱۴۰۵ ق
- جمل، سلیمان بن عمر، الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین، ادبی- عرفانی، قرن ۱۳، عربی، سنی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۷ ق
- ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید، عرفانی، قرن ۱۳، عربی، سنی، دکتر حسن عباس زکی، قاهره، ۱۴۱۹ ق

آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن، روایی سنی - کلامی سنی - کلامی سلفیه، قرن ۱۴، عربی، سنی، مکتبة النهضة العربیه، بیروت، ۱۴۰۸ ق
میبدی، احمد بن محمد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، عرفانی، قرن ۶، فارسی کهن، سنی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش
نووی، جاوی محمد بن عمر، مراح لیبید لکشف معنی القرآن المجید، عرفانی، قرن ۱۴، عربی، سنی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ ق

منابع روایی:

اشعری، سعدین عبدالله، المقالات والفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰
ربانی گلپایگانی، علی، امامت در بینش اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶
ابن حبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق شعیب الأرئووط، بیروت، لبنان، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۴ ق
ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، طبع محقق باشراف شعیب، الأرئووط، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۷ ق
حلی، حسن بن یوسف، نهج الحق و کشف الصدق، دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دمشق، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق
اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
شیخ مفید، محمد بن نعمان، النکت الاعتقادیة ج ۱۰ ص ۳۷ بیروت لبنان چاپ ۲ سال ۱۴۱۴ ق.
جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ ق.
تفتازانی، سعدالدین، شرح العقائد النسفیة، مطبعة مولوی محمد عارف، ۱۳۴۶ ق
طوسی، نصرالدین، تلخیص المحصل، دارالأضواء بیروت، ۱۴۰۵ ق
علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد الطوسی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق
قوشچی، علی بن محمد، شرح التجرید، منشورات الرضی، قم.
ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش

علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد الطوسی، تعلیق الشیخ حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی.

حنفی، جمال الدین، اصول الدین، دارالبشائر الاسلامیه، بیروت، ۱۴۱۹ق

سید مرتضی، علی بن الحسین، الذخیره فی علم الکلام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ق

سید مرتضی، علی بن الحسین، الشافی فی الامامة، مؤسسه الصادق، تهران، ۱۴۰۷ق

بستانی، فؤاد افرا، فرهنگ ابجدی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش

طوسی، نصیرالدین، قواعد المرام، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.

سیوری، فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.

سیوری، فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، مکتبه المرعشی، قم المقدسه، ۱۴۰۵ق

سیوری، فاضل مقداد، النافع يوم الحشر، انتشارات المصطفوی، قم.

حلی، ابوالصلاح، تقریب المعارف، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق

علامه مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت الاحیاء التراث العربی ۱۴۰۳ق.

شیخ صدوق محمد بن علی، کمال الدین، تصحیح علی اکبر غفاری تهران اسلامیه ۱۳۹۵ق

رازی، خزار، کفایه الاثر، تصحیح عبدالطیف حسینی، قم، بیدار ۱۴۰۱ق

حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ق.

المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، مکتبه النجاة، تهران،

ابن اثیر، عزالدین، اسد الغابه، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ق

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق

مسلم، ابوالحسن مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالمعرفة ۱۴۲۳ق.

ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، الشیبانی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی ۱۴۱۲ق

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک عی الصحیحین، بیروت دارالکتب العالمیه ۱۴۱۱ق

حسینی میلانی، علی، تششید المراجعات، قم ۱۴۱۷ق.

مناوی، عبد الرؤوف، فیض القدير، مصر، المکتبه التجاریة الكبرى ۱۳۵۶ق.

ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، الشیبانی، حدیث ۱۱۵۷۸، مصر مؤسسه قرطبة.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر ابن کثیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق

کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، باب طبقات الانبیاء و الرسل و الأئمه.

شیخ صدوق، محمد، عیون اخبار الرضا، قم، مکتبه المصطفوی.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق

صفار، محمد، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمدص، تصحیح محمد کوچه باغی، قم، ۱۴۰۴ق.
جمعی از نویسندگان، امامت پژوهی (بررسی دیدگاههای امامیه، معتزله و اشاعره)، فارسی، دانشگاه
علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول
علی محمدی، شرح کشف المراد، فارسی، دار الفکر، قم، ۱۳۷۸ ش، چاپ چهارم
صانعی، پاسخ به شبهات درشبهای پیشاور، فارسی، نشر مشعر، تهران، ۱۳۸۵ ش، چاپ اول