

تأملی بر مقاله

«تأملی در نظریه علامه طباطبائی در مفهوم امامت در آیه ابتلا»

علیرضا نوبری*

چکیده

قرآن کریم آیات پرشماری را با موضوع هدایت و با تعبیر مختلف و متناسب مقام سخن، مطرح می‌کند. مفسران ذیل این دسته آیات به ارائه دیدگاه‌های خود درباره تبیین معنای هدایت همت گماشته‌اند. یکی از این تعبیر واژه امام است که در آیه ابتلا آمده است که صاحب‌نظران ذیل آن به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند. در این میان صاحب تفسیر المیزان با برداشتی بدیع به تفسیر آن اقدام کرده است. در رد برداشت ایشان مقاله‌ای با عنوان «تأملی در نظریه علامه طباطبائی در مفهوم امامت در آیه ابتلا» در شماره پنج مجله معرفت کلامی چاپ شد. نویسنده مقاله با رد تفسیر مذکور معنای آن را شأنیت‌دار شدن حضرت ابراهیم^ع نسبت به اجرای احکام دانسته است. ما در نوشتار حاضر با بررسی ادله علامه طباطبائی و نیز ادله و مبنای نویسنده بار دیگر نظر علامه را احیا و اثبات کرده‌ایم. در این مقاله از روش کتابخانه‌ای در تحقیق و روش قرآن به قرآن در تفسیر بهره جسته‌ایم. کلیدواژه‌ها: آیه ابتلا، ایصال به مطوب، امامت.

مقدمه

مسئله امامت از زمان صدر اسلام کانون توجه مسلمانان بوده است؛ به گونه‌ای که از همان آغاز با توجه به پذیرش و عدم پذیرش این مسئله، گروه‌های گوناگونی در میان مسلمانان پدید آمدند. شیعیان به منزله مهم‌ترین مدافعان این نظریه، در مقام اثبات ضمن ارائه ادله متقن عقلی و روایی، با نشان دادن آیاتی از قرآن کریم که به موضوع امامت نظر دارند، این ادله را تکمیل کرده‌اند. از جمله مهم‌ترین این آیات، آیه ابتلاست که به‌صراحت از مقام امامت سخن گفته است. در تبیین مراد آن، مفسران شیعه و اهل سنت مطالب متنوعی بیان کرده‌اند. در این میان، علامه طباطبائی دیدگاه ظریفی را مطرح کرده که در ادامه گرچه کانون توجه مفسران و صاحب‌نظران بسیاری قرار گرفته، برخی نیز آن را نقد کرده‌اند. از این میان، مقاله‌ای است که با عنوان «تأملی در نظریه علامه طباطبائی در مفهوم امامت در آیه ابتلا» در مجله معرفت کلامی، شماره پنجم، سال ۱۳۹۰ به چاپ رسید. به نظر می‌رسد این مقاله از جهاتی نیازمند تأمل و بررسی است؛ لذا برآن شدیم تا با هدف روشن شدن نظریه برتر در معنای امامت، مطالب مقاله را بررسی کنیم.

در نوشتار پیش‌رو به این پرسش‌ها پرداخته‌ایم: الف) مراد از امام در آیه ابتلا چیست؟ ب) آیا با توجه به مطالب مندرج در آیه شریفه و آیات هم‌افق با آن، امامت می‌تواند به معنای نبوت باشد؟ ج) آیا تفسیر آن به شأنت حکومت‌داری حضرت ابراهیم قابل دفاع است؟ در این میان، نقدهای نویسنده به نظریه علامه و ادله نظر برگزیده وی را نیز بررسی کرده‌ایم.

مدعای نخست: مبنای مقاله؛ بررسی و نقد

پیش از بررسی مفصل مقاله، گفتنی است که مبنای نویسنده در این مقاله مزبور درباره حکومت انبیا آن است که تشکیل حکومت جزو شئون نبی نیست؛ بلکه موهبتی ویژه است که خداوند به برخی از پیامبران عطا کرده است. وی در این باره می‌نویسد:

گاه خداوند سبحان به برخی پیامبران خود مقامی را اعطا می‌کند که بر اساس آن شأنت تشکیل حکومت را خواهند داشت. در این صورت و در این جایگاه، چنین پیامبران ویژه‌ای پیشوای مطلق مردم در همه امورند، و تمام سخنان آنها جدا از پیام‌های وحیانی نیز برای مردم لزوم اطاعت می‌آورد. به عبارتی دیگر، چنین پیامبرانی با داشتن شأنت تشکیل حکومت به اذن خداوند سبحان ریاستی عام بر امور دین و دنیای مردم خواهند داشت و مردم باید به گونه‌ای مطلق به او اقتدا کنند.^۱

نویسنده گرامی با توجه به این مبنا به تفسیر و تبیین آیه ابتلا می‌پردازد و امامت را به شأنت حکومت‌داری حضرت ابراهیم علیه السلام تفسیر می‌کند.

انواع هدایت از نگاه علامه

مرحوم علامه در این آیه، امامت را به قدرت هدایتگری ویژه تفسیر و از آن به ایصال به مطلوب تعبیر می‌کند. عبارت علامه چنین است:

وبالجملة فالإمام هاد يهدي بأمر ملكوتي يصاحبه، فالإمامة بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم، وهدايتها إيصالها إليهم إلى المطلوب بأمر الله دون مجرد إراءة الطريق الذي هو شأن النبي والرسول و كل مؤمن يهدي إلى الله سبحانه بالنصح والموعظة الحسنة.^۲

نویسنده گرامی این سخن را به هدایت تکوینی معنا می‌کند و در ادامه به نقد آن می‌پردازد. این در حالی است که علامه در چند جای تفسیر از این نوع هدایت سخن گفته و در یک جا به گونه مفصل به تبیین هدایت الهی و اقسام آن پرداخته است. علامه در آنجا هدایت را بر دو گونه تشریعی و تکوینی دانسته و هدایت تشریعی را به ارائه طریق و ایصال به مطلوب تقسیم کرده و برای هدایت تکوینی نیز تفسیری جداگانه ارائه داده است.

و هدایت خدای تعالی دو قسم است: یکی هدایت تکوینی و دیگری تشریعی؛ و اما هدایت تکوینی هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می‌گیرد، مانند اینکه خداوند هر یک از انواع مصنوعات را که آفریده، او را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین کرده و اعمالی که در سرشتش گذاشته راهنمایی فرموده و شخصی از اشخاص آفریده را به سوی آنچه برایش مقدر شده و نهایت و سرسیدی که برای وجودش قرار داده است به راه انداخته؛ چنان‌که می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ و می‌فرماید «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى».

و اما هدایت تشریعی: این هدایت مربوط است به امور تشریعی از قبیل اعتقادات حق و اعمال صالح که امر و نهی، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است. این قسم هدایت نیز دو گونه است: یکی ارائه طریق؛ یعنی صرف نشان دادن راه که هدایت مذکور در آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الدھر: ۳) از آن قبیل است؛ و دیگر ایصال به مطلوب، یعنی دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن که در آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (اعراف: ۱۷۶) به آن اشاره شده. در آیه «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام: ۱۲۵) هم به بیان دیگری همین هدایت را تعریف کرده و فرموده: این قسم هدایت عبارت است از اینکه قلب به نحو مخصوصی انبساط پیدا کرده و در نتیجه بدون هیچ گرفتگی قول حق را پذیرفته به عمل صالح بگراید، و از تسلیم بودن در برابر امر خدا و اطاعت از حکم او با و امتناع نداشته باشد؛ و آیه شریفه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ»

(زمر: ۲۲) به همین معنا اشاره نموده و این حالت را نور خوانده است؛ چون قلب با داشتن این حالت نسبت به اینکه چه چیزهایی را باید در خود جای دهد، و چه چیزهایی را قبول نکند، روشن و بیناست.

خدای تعالی برای این قسم هدایت، رسم دیگری را هم ترسیم کرده؛ آنجا که هدایت انبیا ﷺ و اختصاصات ایشان را ذکر کرده، دنبالش می‌فرماید: «وَاجْتَنِبْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (انعام: ۸۷) و این آیه همچنان که در تفسیرش بیان داشتیم، دلالت دارد بر اینکه یکی از خواص هدایت الهی، افتادن به راه مستقیم و طریقی است که انحراف و اختلاف در آن نیست.^۳

از این بیان مفصل استفاده می‌شود آنچه از ایصال به مطلوب اراده شده، گونه‌ای ویژه از هدایت تشریعی است که به افراد خاص و در شرایط ویژه اختصاص می‌یابد. مرحوم علامه چگونگی این هدایت را در پرسشی که از وی در این باره شد، چنین توضیح می‌دهد که امام با توجه به شأن شفاعت خود هنگام عرضه اعمال به وی در هر هفته، اعمال برخی را که دارای شرایط شفاعت باشند، شفاعت می‌کند و به مطلوب خود (که همان رساندن عمل به خداوند است) می‌رساند. علامه ضمن تأکید بر اینکه هدایت در آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ يَهْدُونَ بَأْمُرِنَا» هدایت ایصالی است، چنین می‌گوید:

مقصود از هدایت در جمله یهدون بأمرونا بیان فرمان الهی و ارائه طریق نیست؛ زیرا آنان نبی بودند و ارائه طریق می‌کردند، بلکه منظور ایصال به مطلوب است و امام، انسان و عمل او را به سوی خداوند متعال سوق می‌دهد.

آنچه در این مقام اهمیت دارد این است که علامه می‌گوید در هدایت ایصالی، عمل انجام‌شده به سوی خدا سوق داده می‌شود. وی در ادامه امام را سالار کاروان عمل معرفی می‌کند و می‌افزاید: «اعمال بندگان بر امام عرضه می‌شود و حضرت آن را رشد می‌دهد و همچون باغبان پرورش داده، از هرگونه آفت و نقص و عیب محفوظ می‌دارد.»

ایشان در ادامه این رشددهی را به شفاعت معنا می‌کند و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: «نتیجه اینکه امام باغ اعمال را هدایت، می‌کند و این هدایت ایصال الی المطلوب است نه ارائه طریق.»^۴ لذا با توجه به اینکه از نظر ایشان امام عمل مؤمنان را به سوی خداوند سوق می‌دهد و عمل چیزی است که توسط فرد انجام گرفته و در نامه عمل منعکس شده، باید گفت هدایت به امر از نظر علامه همان شفاعت در دنیا است که موجب تصفیه و سالم‌سازی عمل فرد مؤمن می‌شود. نکته مهم دیگر این است که هدایت‌گری خداوند از جمله سنت‌های الهی است که در

سوره بقره، آیه ۲۵۶ از آن به اخراج مؤمنان از ظلمت‌ها به نور تعبیر شده است. با توجه به آنکه در دو آیه اول و پنجم سوره ابراهیم، مجریان این سنت پیامبران و برگزیدگان معرفی شده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت سخن علامه در تفسیر هدایت امام به ایصال به مطلوب، به اجرای این سنت الهی در مراتب بالای آن اشاره دارد.

مدعای دوم: اشکالات تفکیک مقام نبوت و امامت در کلام علامه؛ بررسی و نقد

نویسنده مقاله در بررسی ادله علامه در تبیین اصل تفکیک مقام نبوت از امامت، سه اشکال را مطرح می‌کند که اشکال نخست نقضی است و دو اشکال دیگر حلی. وی در اشکال اول خود می‌نویسد: «گفته شد وحی تنها بر پیامبران نازل می‌شود و در نتیجه هنگام گفت‌وگوی خدا با ابراهیم و نصب او به مقام امامت او از مقام نبوت برخوردار بود...»^۵

نویسنده در رد این احتمال به شاهد نقضی از آغاز پیامبری حضرت موسی علیه السلام و سخن گفتن خداوند با وی اشاره می‌کند و از آیه «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمَقْدَسِ طُوبَىٰ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوْحَىٰ» (طه: ۱۲ و ۱۳)، به منزله دلیل استفاده می‌کند. در ادامه نیز چنین می‌افزاید:

ممکن است گفته شود وی نزد خداوند مقام پیامبری را داشته و این وحی تنها به منزله اعلام پیامبری به او بوده است. اگر چنین پاسخ داده شود خصم نیز می‌تواند مدعی شود که امامت در آیه ابتلا به معنای نبوت است؛ یعنی ابراهیم که تا پیش از این نزد خدا پیامبر بوده است با این وحی به گونه رسمی به این مقام می‌رسد.^۶

در ادامه و در اشکال دوم خود، چنین اشاره می‌کند:

مرحوم علامه در بیان اینکه امامت غیر از نبوت حضرت ابراهیم است، چنین استدلال می‌کند که این آیه مربوط به اواخر عمر آن حضرت بوده که ایشان مقام نبوت را در اختیار داشت؛ چراکه اولاً حضرت تقاضای منصب امامت را برای فرزندان خود نیز می‌کند و بنا بر صریح آیات قرآن کریم، آن حضرت در اواخر عمر خود دارای فرزند شد.^۷ از این آیات استفاده می‌شود که خود آن حضرت نیز نمی‌دانسته و گمان نیز نمی‌کرده که قرار است در آینده دارای فرزند شود. پس نمی‌توان گفت که آیه ابتلا مربوط به دوره جوانی آن حضرت است و درخواست او هم به اعتبار آینده است.

نویسنده محترم در رد این استدلال می‌نویسد:

اینکه حضرت ابراهیم در پایان عمر خود از فرزنددار شدن ناامید بوده و به آینده نیز علم نداشته، سخن درستی است؛ اما چه مانعی دارد حکایت اعطای مقام امامت مربوط به دوره جوانی یا میان‌سالی وی باشد که حضرت در آن دوران امید به فرزنددار شدن داشته و به

اعتبار فرزندان آینده‌اش تقاضای مقام امامت به آنها را کرده باشد؛ چنان‌که اغلب مردم پیش از فرزندان شدن یا حتی ازدواج برای نسل خود دعای خیر می‌کنند.^۸ نویسنده در ادامه و در رد دلیل دیگر علامه مبنی بر استفاده ایشان از آیه شریفه در تبیین تفکیک مقام نبوت و امامت می‌نویسد:

سخن ایشان مبتنی بر آن است که مراد از امر در آیه «وجعلناهم ائمة یهدون بأمرنا» (انبیاء: ۷۳) همان امر تکوینی است که ملازم با وقوع و تخلف‌ناپذیر است؛ حال آنکه در ادبیات قرآنی واژه امر به معنای دستور تشریعی غیرملازم با وقوع آن نیز به دفعات به کار رفته است.^۹

وی در ادامه به مواردی که احتمال می‌دهد امر به معنای حکم تشریعی از نوع ارائه طریق است اشاره می‌کند. در بررسی این مطلب باید گفت:

۱. اشکال نقضی وارد نیست؛ زیرا همان‌گونه که خود نویسنده در یک اشکال و پاسخ اشاره کرده، از الفاظ موجود در آیه می‌توان فهمید که سخن گفتن خداوند با موسی به خاطر انتخاب پیشین خداوند است؛ چراکه در آیه از واژه «اخترتک» که فعل ماضی است و دلالت بر انتخاب قبلی می‌کند استفاده شده؛ بر خلاف آیه ابتلا که از اسم فاعل بهره گرفته شده است. افزون بر اینکه درباره حضرت موسی علیه السلام، اخترتک و درباره حضرت ابراهیم علیه السلام جاعلک آمده که بیانگر تفاوت این دو تعبیر است. بیان علامه در ذیل آیه، این اشکال را پاسخ داده است؛ زیرا به قرینه «و من ذریتی» جعل امامت بی‌شک در زمان وجود ذریه تحقق یافته که در زمان پیری آن حضرت بوده است؛ چرا که اولاً ادب کلامی مقتضی است که ابراهیم علیه السلام چیزی را که بدان علم ندارد مسلم نپندارد؛ ثانیاً اگر این جعل در جوانی و پیش از وجود ذریه تحقق یافته باشد، در واقع دخالت در مشیت الهی است، که از ساحت قدس یک پیامبر به دور است؛

۲. نکته مهم این است که علامه این مطلب را با توجه به اتمام ابتلائات حضرت مطرح می‌کند، و نویسنده گرامی نیز خود در ادامه می‌پذیرد که منظور از ابتلائات در آیه شریفه همان است که علامه احتمال داده است. با این فرض دیگر اشکال طرح شده و احتمال اعطای مقام امامت در سنین جوانی مردود است؛

۳. مطلب دیگر که در تکمیل مطلب نخست باید به آن اشاره کرد اینکه علامه در موارد پرشماری برخی احتمالات را از این نظر که با ادب بالای انبیا توجیه‌پذیر نیست رد می‌کند. یکی از این موارد، ذیل آیه ابتلاست در رد احتمال اینکه درخواست حضرت برای اعطای مقام امامت به فرزندان، زمانی صورت گرفته باشد که هنوز فرزندی نداشته است:

وقوله: ﴿ومن ذریتی بعد قوله تعالى: انی جاعلک للناس اماماً قول من یعتقد لنفسه ذریة وکیف یسع من له ادنی ذریة بأدب الکلام وخاصه مثل ابراهیم الخلیل فی خطاب یخاطب به ربه الجلیل أن یتفوه بما لا علم له به؟ ولو کان ذلک لکان من الواجب أن یقول: ومن ذریتی إن رزقتی ذریة أو ما یؤدی هذا المعنی فالقصة واقعة کما ذکرنا فی أواخر عهد ابراهیم بعد البشارة.^{۱۰}

با در نظر گرفتن نکته‌ای که علامه یادآور می‌شود، باید دقت شود که ادب انبیا در برابر خداوند با دیگران در ابراز خواسته‌های خود قیاس نشود. با این بیان این دلیل علامه نیز در کنار دلیل سوم وی در تفکیک میان مقام نبوت و امامت پذیرفتنی است.

درباره اشکال اخیر نویسنده بر دلیل علامه باید گفت:

۱. آیا جعل در آیه شریفه جعل اولی است یا ثانوی؟ به دیگر بیان آیا این جعل در امتداد جعل دیگری صورت گرفته یا به منظور تأسیس مطلبی آورده شده است؟ در پاسخ باید گفت با توجه به اینکه در به‌کارگیری الفاظ در قرآن اصل، عدم ترادف است^{۱۱} و اینکه مفعول اول جعل ضمیری است که به ابراهیم و اسحاق و یعقوب بازمی‌گردد که هر سه از پیامبران الهی هستند و در موارد دیگر خداوند ایشان را نبی و رسول معرفی کرده است،^{۱۲} باید جعل در امتداد جعل نبوت شکل گرفته باشد. لذا امام قرار گرفتن آنها در ادامه نبوتشان بوده است. این مطلب می‌رساند که امر نمی‌تواند تشریعی به معنای ارائه طریق باشد؛ زیرا این معنا ملازم با نبوت است؛

۲. نویسنده گرامی در اثبات مدعای خود مبنی بر کاربرد معنای تشریعی امر، به آیه «و إذ قلنا للملائکة اسجدوا...» (کهف: ۵۰) استشهاد می‌کند و مدعی می‌شود که امر در این آیه و آیات مشابه، تشریعی است و به همین خاطر برخی با آن مخالفت کردند. در این باره باید یادآور شد که تشریعی بودن امر در این آیه مورد نقد واقع شده، و بنا بر نظر صاحب تفسیر تسنیم امر در این جا تمثیل است نه حقیقت. آیت/الله جوادی این دیدگاه را با توجه به اشکالات تشریعی یا تکوینی بودن آن مطرح کرده‌اند.^{۱۳} بر همین اساس علامه نیز آن را نه تکوینی و نه تشریعی، بلکه چیزی شبیه تشریعی می‌داند.^{۱۴} البته ممکن است در اینجا با توجه به پذیرش این مبنا که استعمال لفظ در قرآن را در اکثر از یک معنا صحیح می‌داند^{۱۵} بگوییم در آیه، امر نسبت به فرشتگان تکوینی است و نسبت به ابلیس تشریعی؛ چراکه امر تشریعی به منظور رشد و تعالی موجود مختار عاقل در ذیل شرع و دین مطرح می‌شود؛ مطلبی که درباره ابلیس می‌توان تصور کرد، ولی درباره فرشتگان مقبول نیست؛^{۱۶}

۳. نکته دیگر در این آیه و آیات مشابه ممکن است این باشد که قید «بأمرنا» ناظر به ظرفیت

هادی در امر هدایت‌گری در نظر گرفته شود. اگر چنین باشد باید گفت هدایت باطنی، تشکیکی و دارای مراتب است که مرتبه بالای آن را حضرت ابراهیم پس از امتحان‌های دشوار دریافت کرد و برخی دیگر از انبیا مراتب پایین‌تر آن را داشته‌اند؛

۴. آیه دیگری که مورد استشهاد علامه قرار می‌گیرد این آیه است «وجعلنا منهم ائمه یهدون بأمرنا لما صبروا وکانوا بآیاتنا یوقنون» (سجده: ۲۴). وی در توضیح آن می‌نویسد: «وصف موجود در آیه، وصف تعریف است که می‌خواهد آن را به مقام هدایت تعریف کند و هدایت را نیز همه جا مقید به امر کند. پس می‌فهماند که هر هدایتی مراد نیست؛ بلکه هدایتی که به امر خدا باشد مراد است.»^{۱۷}

در تأیید سخن علامه باید گفت هدایت‌گری این دسته از انبیا به امر خدا پس از تحصیل دو ویژگی تحقق یافته است: نخست صبر منحصر به فرد و دیگری رسیدن به درجه یقین. این دو قید - که به گونه مشخص در آیه ابتلا، به امتحان‌های سخت حضرت تطبیق شده است - زمینه رسیدن به چنین مقامی است.

مدعای چهارم: تشریعی بودن امر در آیه؛ بررسی و نقد

۵) نویسنده گرامی در ادامه تحلیل واژه امر، مدعی است این واژه به خودی خود دلالتی بر تکوینی یا تشریعی بودن ندارد؛ لذا باید به قراین مراجعه کرد. وی در این باره می‌نویسد:

در باره آیات مورد استشهاد علامه، ایشان شاهی بر این مدعا که مقصود از بامرنا امری تکوینی است ارائه نمی‌کند و تنها ادعایی را مطرح می‌کند. ضمن آنکه دقت در برخی قراین آیات مورد استدلال علامه طباطبایی، خلاف نظریه ایشان را ثابت می‌کند. برای نمونه در آیه پیشوایی ائمه بنی اسرائیل چنین می‌خوانیم: «ولقد آتینا موسی الکتاب فلا تکن فی مریة من لقائه وجعلناه هدی لبنی اسرائیل وجعلنا منهم ائمة یهدون بأمرنا» (سجده: ۲۳ و ۲۴).

وی در ادامه چنین استدلال می‌کند:

در این آیه نخست از حضرت موسی سخن به میان آمده و او مایه هدایت بنی اسرائیل (تمام آنها) خوانده می‌شود، که مقصود از آن در روشن‌ترین صورت، همان هدایت به معنای ارائه طریق است.

آنگاه خداوند سبحان بی‌درنگ تصریح می‌کند که جز حضرت موسی از همین بنی اسرائیل کسان دیگری نیز به منزله پیشوای مردم برگزیده شدند تا مردم را هدایت کنند. به دیگر بیان، هدایت این پیشوایان ادامه هدایت حضرت موسی است که هدایتی تشریعی است.^{۱۸}

اینکه برای رسیدن به معنای امر در استعمالات قرآنی نیازمند قرینه هستیم سخن صحیحی است؛ ولی در استدلال به آیه شریفه، بیان چند نکته بایسته است:

۱. اینکه موسی به منزله هدایت بنی اسرائیل مطرح شده با امری تشریعی به معنای ایصال به مطلوب مناسب دارد نه ارائه طریق؛
 ۲. در آیه، هدایتگری موسی از هر طریقی مطرح نیست، بلکه هادی بودن نفس موسی مطرح شده است. اگر صورت نخست مطرح می‌شد عمومیت داشت و هدایت از طریق احکام را نیز در بر می‌گرفت؛ به خلاف صورت دوم که دیگر این احتمال مطرح نمی‌شود؛
 ۳. اگر مراد هدایت توسط احکام بود، باید ضمیر به کتاب باز می‌گشت؛ درحالی‌که این احتمال با توجه به سیاق جمله که در ادامه جعل با ضمیر «هم» - که ناظر به ذوات مقدس انبیای بنی اسرائیل است - به کار رفته، پذیرفتنی نیست؛
 ۴. اینکه در آیه شریفه ایتاء کتاب از جعل موسی برای هدایت جدا شده، نشان‌دهنده آن است که در اینجا دو مقام متفاوت وجود دارد.
- با توجه به نکات گفته‌شده تقویت تشریعی بودن هدایت به معنای ارائه طریق در آیه بدون مرجع است.

مدعای پنجم: اشکال بر معنای هدایت ایصالی؛ بررسی و نقد

نویسنده گرامی، درباره معنای باطنی مورد نظر علامه اشکالی را به این شکل مطرح می‌کند:
... بدین بیان که اگر مقصود از هدایت باطنی و ایصال به مطلوب این است که امام افزون بر راهنمایی‌هایی کلی بشر بدون قید و شرط دست عده‌ای را می‌گیرد و به مقصود می‌رساند، چنین معنایی از هدایت باطنی - که در حقیقت تحقق هدایت و ایمان در فرد مکلف است - با هدف از آفرینش انسان که همان رسیدن به کمال از راه اختیار و انتخاب است منافات دارد.^{۱۹}

در این باره لازم است به نکات ذیل توجه شود:

۱. نخست با توجه به آنچه از دیدگاه علامه گذشت، ایصال به مطلوب نوعی از هدایت تشریعی با معنای خاص است، که ممکن است همراه با تصرفات ویژه‌ای در فرد مهتدی یا در اعمال وی - چنان‌که در جای دیگر به آن اشاره کرده است - صورت گیرد؛ چراکه متعلق این‌گونه از هدایت مؤمنان جامعه هستند نه عموم افراد که توسط هدایت تشریعی به معنای ارائه طریق هدایت می‌شوند؛ همچنان‌که علامه خود به آن تصریح دارند:

و چون هدایت تصرفی است تکوینی، و عملی است باطنی، ناگزیر مراد از امری که با آن هدایت صورت می‌گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود، نه تشریعی، که صرف اعتبار است؛ بلکه همان حقیقی است که آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳) آن را تفسیر می‌کند.

و می‌فهماند که هدایت به امر خدا از فیوضات معنوی و مقامات باطنی است که مؤمنین به وسیلهٔ عمل صالح به سوی آن هدایت می‌شوند، و به رحمت پروردگارشان ملبس می‌گردند.^{۲۰}

در این عبارت گرچه علامه برای هدایت ایصالی از عبارت تصرف تکوینی استفاده می‌کند، از بیاناتشان در موارد دیگر به دست می‌آید که وی در مواردی لفظ تکوین را به کار می‌برد و از آن تشریع را البته در معنایی خاص در نظر دارد؛^{۲۱}

۲. دیگر اینکه می‌توان از مطلوب تصویری ارائه کرد که تالی فاسد پیش‌گفته و معنای احتمالی ارائه شده توسط نویسندهٔ مقاله را نداشته باشد، و آن اینکه مقصود از تغییر یاد شده این باشد: امام کسی است که هر فردی از مؤمنان را در مواقع و موقعیت‌های مختلف دستگیری کند، نه آنکه به معنای رساندن کامل فرد به هدف و مقصود نهایی باشد که با اختیار انسان در تضاد است. به عبارت دیگر مطلوب در هر موقعیت و فردی متفاوت است و به شرایط افراد بستگی دارد. واقعهٔ دستگیری خداوند از یوسف علیه السلام هنگامی که زن عزیز مصر تلاش برای رساندن خود به حضرت را داشت،^{۲۲} می‌تواند نمونه‌ای برای این معنا باشد؛ و یا آنکه منظور رشد و تعالی عمل فرد مؤمن توسط امام از طریق نوعی شفاعت در دنیا باشد، آن‌گونه که تبیین آن توسط علامه گذشت.

نویسندهٔ گرامی نیز در ادامهٔ مقالهٔ خود با بیان احتمالی از این‌گونه هدایت توجیهی مقبول ارائه می‌کند.

مدعای ششم: امامت همهٔ پیامبران؛ بررسی و نقد

نویسندهٔ محترم در ذیل عنوان دیدگاه برگزیده ضمن ارائهٔ مطالبی راجع به امام در قرآن با توجه به مطالب پیش‌گفتهٔ خود ادعاهایی را مطرح می‌کند. تا اینجا به برخی از آنها پاسخ دادیم و پاسخ‌های دیگر از این قرار است:

نویسنده ذیل آیهٔ ۲۳ و ۲۴ سورهٔ سجده تأکید می‌کند که هدایت طرح‌شده در آیه، هدایت تشریعی و ارائهٔ طریق است که پاسخ آن در مطالب پیشین بیان شد. وی در ادامه می‌نویسد: همچنین با تتبع در آیات قرآن کریم می‌توان به چنین حدسی دست یافت که این هدایت همان هدایتی است که در هر قومی بر عهدهٔ یک نفر گذاشته شده است. «و لکل قوم هاد» (الرعد: ۷). از این رو می‌توان گفت بر اساس این اصطلاح همهٔ پیامبران امام‌اند.^{۲۳}

در این باره نکات ذیل در خور دقت است:

۱. از آنجاکه هدایت در آیه مطلق آمده است برای برداشت هدایت تشریعی از آن، نیازمند

قرینه‌ایم؛

۲. بر اساس برداشتی که نویسنده از آیه شریفه دارد مبنی بر اینکه همه پیامبران امام هستند، با مبنایی که از وی در آغاز نوشتار آوردیم در تضاد است؛ زیرا وی امامت را همان مقام خلافت و حکومت‌داری معنا می‌کند و تأکید می‌ورزد که این شأنیت برای همه پیامبران وجود نداشته است؛ این در حالی است که در این عبارت، همه پیامبران را امام معرفی می‌کند.

مدعای هفتم: اطلاق در حجیت سیره برخی از پیامبران؛ بررسی و نقد

همان‌گونه که اشاره شد، مبنای نویسنده در بررسی آیه ابتلا و اشکال بر نظر علامه بر این مبتنی است که حکومت‌داری از شئون اولیه پیامبران نیست؛ بلکه خداوند این شأن را به برخی از آنها البته پس از امتحانات سخت عطا می‌کند. وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که لازمه این شأنیت حجت شدن همه سیره این دسته از پیامبران است.

برداشتی که از این سخن می‌شود، عدم حجیت سیره دیگر پیامبران در غیر موارد و حیانی است که این سخن مبتنی بر عدم عصمت ایشان در عرصه‌های غیروحیانی زندگی آنهاست. وی مقام امامت حضرت ابراهیم را به همین معنا تفسیر و برای مدعای خود به آیه ۵۴ سوره نساء استناد می‌کند: «ام یحسدون الناس علی ما آتاهم الله... و آتیناهم ملکاً عظیماً». بنابراین ملک عظیم را ناظر به دادن شأن حکومت‌داری به آن پیامبران می‌داند و آن را منطبق بر امامت در آیه ابتلا می‌کند، و در توضیح می‌گوید:

در هر دو مورد مقصود از مفاهیم مورد بحث - امامت و ملک عظیم - مقامی جز مقام نبوت و رسالت است، و چنانچه گذشت مقام امامت رفیع‌تر از مقام نبوت است. به نظر می‌رسد در آیه مورد بحث نیز می‌توان چنین گفت که ملک عظیم - به‌ویژه آنکه با تعبیر عظیم همراه شده است - مقامی رفیع‌تر از نبوت است؛ چراکه پس از کتاب و حکمت آمده و از آن به عظمت نیز یاد شده است.^{۲۴}

در این باره لازم است به نکاتی توجه شود:

۱. می‌توان میان آیه و آیه ابتلا چنین تفاوتی قایل شد که محور بحث در آیه ابتلا، خود حضرت ابراهیم علیه السلام است ولی محور بحث در اینجا آل ابراهیم اند نه خود وی؛
۲. ادعای اینکه ملک عظیم مقامی رفیع‌تر از نبوت است صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه می‌توان گفت ملک عظیم در واقع شأنی از شئون نبوت است. در غیر این صورت باید مدعی شد کتاب و حکمت نیز هر کدام ناظر به مقامی جدا از نبوت‌اند؛
۳. نویسنده گرامی در تأیید برداشت خود این روایت را ذکر می‌کند: «الملک العظیم أن جعل فیهم أئمة من اطاعهم اطاع الله ومن عصاهم عصی الله فهو الملک العظیم.»^{۲۵} وی مدعی

است در این روایت ملک عظیم بر امامت تطبیق شده است. در این باره گفتنی است که بنا بر مدعای خود نویسنده مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام از امامت دیگر پیامبران برتر است؛ لذا تطبیق امامت ایشان بر امامت پیامبران مطرح در روایت نباید صحیح باشد. از آنجاکه در آیه شریفه ملک موصوف به عظمت شده است می‌توان نتیجه گرفت که ملک ظاهر مراد نیست؛ بلکه منظور از آن، ملک به فعلیت رسیده است که همان ملک و حکومت معنوی آنها باشد؛ یا اینکه می‌توان آن را به دلیل اطلاقی که دارد اعم از ملک ظاهری و باطنی دانست.^{۲۶} این نکته می‌تواند توضیح درخوری برای ذکر مستقل اتیان ملک عظیم از اتیان کتاب و حکمت باشد.

مدعای هشتم: عدم ملازمه بین رسالت و شأنت حکومت‌داری؛ بررسی و نقد

نویسنده گرامی در بخشی از مقاله به اشکالات احتمالی دیدگاه برگزیده می‌پردازد. در آنجا به تبیین مبنای پیش‌گفته اقدام می‌کند و ضرورت ارسال رسل را تکمیل ابزار شناخت (حس و عقل) می‌داند و مدعی است که این ضرورت، ارتباطی به شأنت تشکیل حکومت ندارد و صرفاً ناظر به انذار و تبشیر است. وی در این باره می‌نویسد:

روشن است که این تبیین، ضرورت شأن زعامت سیاسی برای پیامبر را لازم نمی‌آورد. خداوند سبحان در قرآن کریم هدف از آفرینش را رسیدن به سعادت از راه عبادت معرفی می‌کند.^{۲۷} اگر خدا راه شناخت را به انسان معرفی نکند، خلاف حکمت خود رفتار کرده و این موجب نقض غرض خواهد شد.^{۲۸}

برای اثبات این مطلب که پیامبر صرفاً برای انذار و تبشیر آمده، به آیه ۱۶۵ سوره نساء استناد می‌کند و در ادامه برای تأیید سخن خود مطلبی از شیخ طوسی می‌آورد و مدعی می‌شود که وی نیز همه انبیا را دارای شأن حکومت‌داری نمی‌داند.

این سخن با توجه به نکات ذیل پذیرفتنی نیست:

۱. اگر بپذیریم احکام الهی‌ای که توسط پیامبران صادر شده‌اند با سعادت جامعه ارتباط دارند، رسیدن به غرض خداوند در ارسال رسل متوقف بر ایجاد زمینه اجرایی شدن این احکام است. با توجه به وجود احکام اجتماعی بسیاری که اجرایی شدن آنها متوقف بر وجود حکومت و حاکمی صالح و مطلع از احکام است، ضرورت ایجاد حکومت صالحان اثبات می‌شود. این ضرورت در مرحله نخست نیازمند وجود شأنت ایجاد حکومت در پیامبران الهی است و در مرحله بعد نبود موانع در برقراری آن ضرورت دارد. اگر چنین نباشد، همان تالی فاسدی که نویسنده از آن یاد می‌کند، بار دیگر لازم می‌آید.

وجود این شأن و بلکه بالفعل شدن آن در بسیاری از انبیا در این آیه آمده است: «وَكُنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتِلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۶)؛

۲. در استناد به آیه شریفه ۱۶۵ سوره نساء (رسلاً مبشرين ومنذرين...) نیز باید دقت شود که انذار مراتبی دارد. برخی از این مراتب نیازمند وجود حکومتی مقتدرند. لذا وجود شأنیت حکومت‌داری بدیهی‌ترین شأن از شئون هر پیامبری است؛ چرا که تصور غرض خداوند در صدور احکام و لزوم اجرایی شدن این احکام به منظور رشد و تعالی جامعه، به بدیهی بودن این شأن حکم می‌کند؛

۳. آنچه از جانب شیخ طوسی ادعا شد بر سخن ایشان در منبع یادشده منطبق نیست. عبارت ایشان چنین است:

اما از وجه دوم پس واجب نیست در هر پیامبری اینکه قیام کند به تدبیر جامعه و جنگ با دشمنان و دفاع از امر خداوند با دفاع از او از طرف مؤمنان؛ زیرا ممتنع نیست که مصلحتی بپت پیامبری را اقتضا کند که تکلیفش صرفاً ابلاغ چیزی باشد که جامعه از مصالحشان نیاز دارند؛ اگرچه مکلف به تأدیب کسی و جنگ با فردی یا متولی غیر اینها نباشد.^{۲۹}

همان‌گونه که از این عبارت به دست می‌آید، شیخ مدعی شده است که قیام همه پیامبران برای تشکیل حکومت به منظور تدبیر جامعه و دیگر امور حکومتی به خاطر وجود مصالحی دیگر لازم نیست. از این عبارت عدم شأنیت استفاده نمی‌شود؛ گرچه ادله مورد استناد وی در اثبات همین مطلب نیز خالی از ضعف نیست.

مدعای نهم: عدم تمامیت ادله مدافعان شأنیت حکومت‌داری پیامبران؛ بررسی و نقد

نویسنده گرامی در ذیل عنوان ایراد دوم، ادله‌ای را از طرف مدافعان شأنیت حکومت‌داری انبیا ذکر می‌کند و در ادامه به نقد آنها می‌پردازد. خلاصه ادله از این قرار است:

۱. شهادت بسیاری از پیامبران به دست طاغوت‌های زمان، که اثبات می‌کند شأن آنها فراتر از تبیین احکام است؛

۲. دفاع مسلحانه از دین به منزله یکی از خطوط مشترک از بعثت انبیا مورد تأکید قرآن کریم است. آیه مورد استشهاد، آیه ۲۵ حدید است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ»؛

۳. مبارزات حضرت ابراهیم علیه السلام که شکستن بت‌ها یکی از آنهاست؛^{۳۰}

۴. در برخی آیات یکی از اهداف انبیا پایان دادن به اختلاف میان مردم عنوان شده است.^{۳۱}

نویسنده گرامی در نقد این ادله چنین استدلال می‌کند:

اولاً کشته شدن و شهادت پیامبران به وسیله مردم دلالتی بر داشتن شأن اجرای احکام از سوی آنها ندارد؛ زیرا چنان‌که از آیات قرآن بیان شد، رسالت پیامبران تبشیر و انذار است. روشن است که اجرای این دو مأموریت، مخالفان بسیاری دارد که این مخالفت‌ها در مواردی به درگیری نیز خواهد انجامید؛ اما چنین مأموریتی تلازمی با شأن اجرای احکام و زعامت سیاسی ندارد. درباره آیه ۲۵ سوره حدید نیز باید گفت بر اساس ظاهر آیه هدف از بعثت پیامبران این است که مردم به عدالت رفتار کنند، نه آنکه پیامبران خود متصدی اجرای عدالت باشند... روشن است که لازمه این امر تشکیل حکومت به وسیله پیامبران نیست. بنابراین به نظر می‌رسد که شأن نبی و رسول ابلاغ وحی است و قلمرو اطاعت از پیامبر همان اطاعت و اجرای پیام‌های وحیانی اوست.^{۳۲}

بررسی و نقد

۱. چنانچه هدف پیامبران صرفاً انذار و تبشیر زبانی باشد و وظیفه ایشان تنها بیان احکام الهی، هیچ‌گونه دشمنی‌ای، آن هم به گونه‌ای که به درگیری و قتل، آن هم در سطح وسیعی بینجامد، به همراه ندارد. از طرفی نیز مراتب انذار مختلف است و در برخی مراحل نیاز به حکومت ضرورت دارد. آیه شریفه نیز در این مورد اطلاق دارد؛

۲. درگیری در زمان امر به معروف و نهی از منکر، که مرتبه‌ای از انذار و تبشیر است، در صورتی که قدرت اجرایی در کار نباشد در برخی مراتب آن امری غیرعقلایی است؛

۳. نکته مهم در آیه ۲۵ سوره حدید آن است که شاهد اصلی در این آیه، مطالب ذیل آن است که از آهن و نصرت سخن رانده است. این دو تعبیر در کنار هم حکومت و جنگ را تداعی می‌کند؛^{۳۳}

۴. اگر هدف انبیا آن است که کاری کنند مردم عدالت را تحقق بخشند باید یادآور شد که با توجه به معنای عدل - که اعطای حق به ذی‌حق است -^{۳۴} باید حکومت را نیز به پیامبران واگذار کنند؛ چراکه هیچ فرد دیگری در اجرای احکام الهی نسبت به پیامبران اولویت ندارد. پس در خود عنوان عدالت شأنت حکومت‌داری نهفته است؛

۵. اگر لزوم اطاعت از پیامبران مطرح است، باید گفت اطاعت در جایی است که فرد یا از حاکم است یا کسی که شأنت حکومت را داراست؛ از سوی دیگر با توجه به این سخن که لزوم اطاعت صرفاً در حوزه اجرای پیام‌های الهی است، اگر چنانچه موضوع حکم و

پیام ابلاغ شده عرض یا جان افراد باشد مجری چه کسی خواهد بود؟ آیا رجوع به حاکمان جور جایز است؟

۶. انحصار لزوم اطاعت از پیامبران به پیام‌های وحیانی اگر به معنای تنگ کردن محدوده حجیت رفتار معصوم باشد سخنی بدون مبنای صحیح و بدون دلیل است؛ چراکه سه حوزه رفتار، گفتار و سکوت معصوم به طور مطلق - بنا به نظر شیعه - حجت است. اثبات این معنا از راه ادله کلامی و فلسفی صورت گرفته است. دلیل فلسفی آن این است که با توجه به صعود روح به مقام تجرد، جایی برای نفوذ شیطان باقی نمی‌ماند - چراکه عدم حجیت گفتار یا عملکرد پیامبران یا به خطا یا نسیان و یا احتمال گناه بر می‌گردد که هر سه نیز به شیطان منتسب است - تا بر اثر دخالت او کاهش یا افزایش در حوزه علمی چنین روح مجرد صاعدی صورت بگیرد. مقام تجرد کامل، جایگاه حضور و ظهور دائمی است.^{۳۵}

شیخ/الرئیس ضمن ستودن عظمت انبیاء می‌نویسد: الانبیاء الذین لایوتون من جهة غلطاً ولا سهواً.^{۳۶} نویسنده گرامی در ادامه پاسخ به استدلال مزبور می‌نویسد:

درگیری حضرت ابراهیم با قوم خود نیز نمی‌تواند دلیلی بر داشتن شأن اجرایی احکام باشد؛ زیرا هر پیامبری برای تبشیر و انذار قوم خود روش‌هایی گوناگون را به کار می‌گیرد. غرض آن حضرت نیز چیزی جز تنبیه و آگاهی‌بخشی به مردم نبود... بنابراین شکستن بت‌ها به وسیله حضرت ابراهیم دلیل بر شأن اجرای احکام ندارد؛ و الا رها کردن بت بزرگ به حال خود وجهی ندارد، بلکه مخالف با شأن اجرای احکام است.^{۳۷}

وی در ادامه، استدلال به آیه ۲۱۳ سوره بقره را نیز مردود می‌شمرد؛ و تأکید می‌کند که این آیه نمی‌تواند مبین شأن اجرایی پیامبران باشد. وی ارجاع ضمیر به کتاب را در ادامه آیه «وانزل معهم الكتاب بالحق لیحكم بین الناس فیما اختلفوا فیہ»، دلیل بر آن می‌داند که پیامبران خود مجری احکام نبودند، و برای مدعای خود این آیه را شاهد می‌آورد: «وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» (زخرف: ۶۳). او همچنین می‌نویسد: «در این آیه نیز چنانکه روشن است بحث درباره رفع اختلاف به وسیله تبیین احکام است.»

بررسی و نقد

۱. آیا می‌توان تصور کرد که درگیری با حکومت چیزی جز با هدف تنبیه و آگاهی‌بخشی نبوده است؟ اگر هم با این هدف بوده، آیا منظور حضرت نمی‌تواند آگاهی دادن به این نکته

باشد که لازم است حکومت و حاکم کسی باشد که مسیر هدایت را هموار کند و طاغوت در هر زمان در تعارض با حکومت و خواست الهی است؟ البته عملکرد معصوم می‌تواند از جنبه‌های گوناگون کانون دقت و تحلیل قرار گیرد؛ لذا می‌توان گفت در این قضیه، اقدام حضرت در کنار بیان تلویحی شأنیت وی برای حکومت و غیرقانونی بودن حکومت طاغوت به دنبال اثبات توحید - که محور حکومت عدل است - و بطلان شرک - که محور حکومت طاغوت است - نیز بوده است؛

۲. اقدام حضرت را می‌توان مقدمه آن دانست تا به جامعه بفهماند حاکم کسی است که مسیر هدایت را هموار می‌کند؛

۳. اینکه نویسنده تأکید می‌کند اجرای احکام با توجه به ارجاع ضمیر به کتاب از شئون پیامبران نیست، سخن عجیبی است؛ زیرا کتاب هیچ‌گاه مجری احکام خود نمی‌شود. روایت معروف ثقلین نیز که عترت و قرآن را همتای هم معرفی می‌کند و به عدم جدایی آن حکم می‌راند، ناظر به همین اصل حکومت‌های الهی است. اگر هم ضمیر به کتاب باز می‌گردد به خاطر محوریت کتاب در حکومت الهی است. این قوانین بدون شک مجریانی لازم دارند؛ حال یا این مجریان خود پیامبران هستند که مطلب تمام می‌شود و یا افراد غیرمعصوم تأیید نشده از سوی آنها نیز مأذون به تشکیل‌اند با توجه به عدم توانایی استخراج و اجرا کردن همه احکام الهی توسط آنها به دلیل وجود حب و بغض‌های فردی، پذیرش حاکمیت آنها با وجود پیامبران معصوم نقض غرض است و با حکمت الهی هم‌خوانی ندارد.

این مطلب با توجه به اینکه حکومت برای جامعه ضرورت عقلایی دارد، بدون تردید شأنیت اجرای احکام را برای پیامبران به اثبات می‌رساند؛

۴. استدلال به آیه ۶۳ سوره زخرف نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا جدا سازی اتقوا الله از اطیعوا در واقع تفکیک میان دو حوزه رفتار فردی و اجتماعی است؛ و گرنه نمی‌توان تصور درستی از این داشت که حضرت پس از امر رعایت تقوا به طور ویژه یادآور لزوم اطاعت جامعه از وی شود. نکته دیگر اینکه با توجه به تصریح حضرت عیسی به «الْبَیِّن» نشان می‌دهد ایشان در مقام بیان شأن ویژه‌ای از شئون پیامبری خود است. البته منظور از شأن این است که در حوزه اختلافات اجتماعی امت نمود می‌یابد.

مدعای دهم: عدم منافات میان اعطای مقام امامت و عدم تشکیل حکومت؛ بررسی و نقد

نویسنده گرامی در پایان مقاله ایراد سوم خود را بر دیدگاه برگزیده مبنی بر اینکه قرآن

نشانه‌هایی از زعامت حضرت ابراهیم را نقل می‌کند، چنین بیان می‌کند که رسیدن به مقام زعامت در سن پیری برای ایشان بدون دلیل است.^{۳۸}

وی در یکی از پاسخ‌ها می‌نویسد:

اینکه خداوند مقام امامت - شأنیت تشکیل حکومت - را به حضرت ابراهیم در سن پیری می‌دهد لزوماً به معنای تشکیل حکومت به وسیله آن حضرت نیست؛ بلکه مقصود آن است که مقام امامت برتر از مقام نبوت و مقامی الهی مأذون از سوی خداوند است.^{۳۹}

بررسی و نقد

پذیرش اینکه امامت به معنای شأنیت اجرای احکام یافتن است و به همین دلیل مقامی رفیع‌تر از نبوت است با توجه به اینکه حضرت ابراهیم علیه السلام پیامبری اولوالعزم است و مقام این دست پیامبران از دیگر پیامبران والاتر است، و پیامبران غیراولوالعزمی همچون حضرت سلیمان و داوود دارای چنان حکومت منحصره‌فردی بودند با آموزه‌های قرآن سازگاری ندارد.

برای حل این تعارض می‌توان چنین گفت که مقام امامت - همان‌گونه که گذشت - مقامی ویژه است که حاکمیت بر ظاهر و باطن را دربرمی‌گیرد. این مقام پس از صبری ویژه و شکل‌گیری یقینی منحصره‌فرد به شخص اعطا می‌شود.^{۴۰} به علت تشکیکی بودن و ذومراتب بودن این مقام، مقام امامت به بسیاری از پیامبران در مراتب مختلف آن عطا شده است و شأنیت ایجاد حکومت ظاهری در همه پیامبران وجود دارد که ظهور و بروز آن بسته به شرایط زمان و مکان هر پیامبر متفاوت است.

نتیجه‌گیری

اشکالات پرشماری بر نظریه همتایی امامت در آیه ابتلا با شأنیت اجرای احکام و حکومت‌داری وارد است. در این پژوهش دیدگاه علامه طباطبائی بار دیگر با توضیح ادله ایشان به اثبات رسید. با توجه به روندی که در نقد مقاله پیش گرفتیم ثابت شد که معنای شأنیت حکومت یافتن حضرت ابراهیم علیه السلام تحصیل حاصل است؛ لذا باید معنایی برتر که متناسب با امتنان در آیه باشد تفسیر شود. در این باره بهترین معنا که تاکنون برای امامت در این آیه ارائه شده، همان تفسیر علامه طباطبائی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدحسین فاریاب، «تأملی در نظریه علامه طباطبائی در مفهوم امامت در آیه ابتلا»، معرفت کلامی، ش ۵، ص ۵۹.
۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۷۲.
۳. همان، ج ۷، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.
۴. محمدحسین رخشاد، در محضر علامه طباطبائی، ص ۹۶-۷۸.
۵. محمدحسین فاریاب، همان، ص ۴۹.
۶. همان.
۷. الحجر: ۵۱-۵۴.
۸. محمدحسین فاریاب، همان، ص ۵۰.
۹. همان، ص ۵۱.
۱۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱، ص ۲۶۸.
۱۱. علی نجار، اصول و مبانی ترجمه قرآن، ص ۴۳.
۱۲. مریم: ۴۱ و ۵۴.
۱۳. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۸۶.
۱۴. محمدحسین رخشاد، همان، ص ۱۱۹.
۱۵. محمدبن حسن طوسی، العده فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۵۷ و عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ و محمد هادی معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۹۸.
۱۶. محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۸، ص ۲۴.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۲۷۲.
۱۸. محمدحسین فاریاب، همان، ص ۵۲.
۱۹. همان، ص ۵۳.
۲۰. محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۴، ص ۳۰۴.
۲۱. همان، ج ۸، ص ۲۷.
۲۲. الیوسف: ۲۴.
۲۳. محمدحسین فاریاب، همان، ص ۵۸.
۲۴. همان، ص ۶۰.
۲۵. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۰۶؛ نعمان بن محمد تمیمی مغربی، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۲۰؛ محمدبن حسن صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۶.
۲۶. محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۴، ص ۳۷۷.
۲۷. الذاریات: ۵۶.
۲۸. محمدحسین فاریاب، همان، ص ۶۲.

۲۹. محمد بن حسن طوسی، *الرسائل العشر*، ص ۱۱۲.
۳۰. عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۶، ص ۴۵۰-۴۵۴.
۳۱. بقره: ۲۱۳.
۳۲. محمد حسین فاریاب، همان، ص ۶۴.
۳۳. عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۶، ص ۴۵۰-۴۵۴.
۳۴. ابو حامد غزالی، *الاربعین فی اصول الدین*، ص ۵۷؛ ابو منصور ماتریدی، *التوحید*، ص ۹۳.
۳۵. عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۶، ص ۱۱۳.
۳۶. ابن سینا، *الشفاء*، ج ۱، ص ۵۱.
۳۷. محمد حسین فاریاب، همان، ص ۶۵.
۳۸. عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۶، ص ۴۵۴-۴۵۶.
۳۹. محمد حسین فاریاب، همان، ص ۶۶.
۴۰. السجده: ۲۴.



منابع

- ابن سینا، *الشفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، مصر، دار المعارف، ۱۳۸۵ق.
- جواد آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- رخشاد، محمد حسین، *در محضر علامه طباطبائی*، قم، مؤسسه فرهنگی سماء، ۱۳۸۶.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- ____، *العهده فی اصول الفقه*، قم، چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
- غزالی، ابو حامد، *الاربعین فی اصول الدین*، بی جا، در الکتب العلمیه، بی تا.
- فاریاب، محمدحسین، «تأملی در نظریه علامه طباطبائی در مفهوم امامت در آیه ابتلا»، *معرفت کلامی*، ش ۵، بهار ۱۳۹۰، ص ۴۵-۷۴.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- ماتریدی، ابو منصور، *التوحید*، بی جا، در الکتب العلمیه، بی تا.
- معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹.
- نجار، علی، *اصول و مبانی ترجمه قرآن*، قم، کتاب مبین، بی تا.

