

Shiite Studies

March 2023, Vol. 9, No. 23, 209-233

Seyyed Mohammad Hoseyn Fazlollah's View on the Meaning of Imamate according to the Verse of Trial (Baghareh: 124): Review and Critique

Seyyed Ziya al-Din Olyanasab¹

Zahra Ghaemi Amiri²

(Received on: 2022-03-12; Accepted on: 2022-08-13)

Abstract

Imamate is one of the fundamental issues in Shia thought and the Holy Quran addresses it in some verses. The verse of Ebtela (Trial) is one of the main documents explaining Imam's meaning and the Imamate issue. In this regard, there are serious differences of opinion among the commentators. Shiite commentators have often considered Imamate to be a position superior to prophethood, and Sunni commentators consider it to be the same as prophethood. In this article, while briefly explaining the views of Shiite commentators on the meaning of Imam, the view of Seyyed Mohammad Hoseyn Fazlollah was explained and its literary, Quranic, and narrative criticisms were expressed, the most important of which are as follows: The unity of the meaning of imamate and prophethood, prophethood related to the inner aspect and imamate to the outer aspect, the universal imamate of Abraham (AS), the interpretation of divine covenant to prophethood and its potential request for his children. Then, the correct meaning of Imam was explained, and according to the hadiths, we considered it to be Moftarez al-Taah (The one whose obedience is obligatory).

Keywords: Imamate Research, Seyyed Mohammad Hoseyn Fazlollah, Verse of Trial, Ibrahim's Trial, Words.

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran, z.olyansab@hmu.ac.ir.

2. Student of the Fourth Level of Comparative Interpretation, Female Masumieh Seminary, Qom, Iran (Corresponding Author), zahra.ghaemiamiri@yahoo.com.

بررسی و نقد دیدگاه سید محمد حسین فضل الله در معنای امامت ذیل آیه ابتلا (بقره: ۱۲۴)

سید ضیاء الدین علیانساب^۱

زهرا قائمی امیری^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲]

چکیده

مسئله امامت یکی از مسائل اساسی در حوزه تفکر شیعی است و قرآن کریم در برخی آیات به آن پرداخته است. آیه ابتلا یکی از مستندات اصلی در بیان معنای امام و مسئله امامت است. در این زمینه، میان مفسران اختلاف نظرهای جدی وجود دارد. مفسران شیعی غالباً امامت را مقامی مافوق نبوت دانسته‌اند و مفسران اهل سنت، امامت را به معنای نبوت می‌دانند. در این مقاله ضمن تبیین اجمالی دیدگاه مفسران شیعی در معنای امام، دیدگاه سید محمد حسین فضل الله، تبیین و بررسی و در چند جنبه ادبی، قرآنی و روایی نقد شده، که اهم آن چنین است: یکی بودن معنای امامت و نبوت، ناظر بودن نبوت به جنبه درونی و امامت به جنبه بیرونی، امامت جهانی ابراهیم (ع)، ترجمه عهد الله به نبوت و درخواست بالقوه آن برای فرزندان. سپس معنای صحیح «امام» را تبیین کرده و با توجه به روایات، معنای مفترض الطاعه را برای امام اخذ کرده ایم.

کلیدواژه‌ها: امامت پژوهی، سید محمد حسین فضل الله، آیه ابتلا، ابتلای ابراهیم، کلمات.

۱. دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (س) قم، ایران z.olyansab@hmu.ac.ir

۲. دانش پژوه سطح چهار تفسیر تطبیقی، حوزه علمیه معصومیه خاوران، قم، ایران (نویسنده مسئول) zahra.

ghaemiamiri@yahoo.com

مقدمه

یکی از مسائل دینی مهم و راهبردی محل بحث متکلمان و مفسران قرآن کریم، مسئله امامت است. قرآن کریم هم به عنوان منبع اصلی معرفت دینی، نقش مهمی در مطرح کردن این مباحث دارد. برای روشن شدن معنای «امامت» در قرآن و تفاوت آن با علم کلام باید ابتدا به سراغ قرآن رفت و کاربردهای قرآنی امام را بررسی کرد. یکی از آیاتی که در قرآن کریم درباره امامت آمده، آیه ۱۲۴ سوره بقره است که به آیه ابتلا یا آیه امامت معروف شده و محل اختلاف آرای مفسران فریقین است: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». بنا بر نظر اکثر مفسران شیعی، معنای «امامت» در آیه مذکور، مقامی فوق نبوت و رسالت است که خدای متعال پس از آزمون‌ها و ابتلائات به حضرت ابراهیم (ع) عطا فرموده، اما اکثر مفسران اهل سنت، امامت در آیه را مترادف با نبوت می‌دانند (رازی، ۱۴۲۰: ۳۶/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۷۴/۱).

در میان مفسران شیعه، سید محمد حسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن نظری خاص و برخلاف نظر شیعه در معنای امامت در این آیه مطرح کرده که نوعی همسویی با دیدگاه اهل سنت دارد. پژوهش حاضر در صدد است نظر فضل‌الله در معنای امامت را تبیین و دیدگاه وی را نقد کند و به این پرسش پاسخ دهد که سید محمد حسین فضل‌الله، امامت را چگونه معنا می‌کند و چه نقدهایی بر دیدگاه وی وارد است؟ معنای ابتلا و آزمون به کلمات چیست؟ و نظر صحیح و مختار در معنای امامت کدام است؟

این بحث پیشینه‌ای با این عنوان ندارد، اما مقالاتی درباره آیه ابتلا با عناوینی متفاوت نوشته شده است؛ مقاله «امامت به مثابه مقامی مستقل از نبوت با تأکید بر آیه ابتلا» اثر محمد اسعدی که در آن به دیدگاه مشهور مفسران شیعی و اهل سنت پرداخته و در پی نوشت، اشاره مختصری به دیدگاه فضل‌الله دارد؛ «بررسی واژه‌شناسی معنای امام در آیه امامت حضرت ابراهیم (ع)» اثر فتح‌الله نجارزادگان، که در این مقاله هم دیدگاه‌های مختلف درباره معنای امام را بررسی، و نظر

مختار خود را بیان می‌کند؛ و چند مقاله دیگر از همین قبیل که در هیچ یک از آنها نظر فضل‌الله مستقلاً تبیین و بررسی نشده است.

کتابی مستقل با این عنوان نیز در پیشینه این بحث یافت نشد. در کتاب بررسی تطبیقی معنانشناسی امام و مقام امامت اثر فتح‌الله نجارزادگان، به مباحث درباره معانی امام پرداخته شده و به نظر سید محمد حسین فضل‌الله هم اشاره، و نقدهایی بیان کرده است.

۱. مفهوم‌شناسی

اقتضای ورود به هر بحثی، بررسی مفاهیم کلیدی و مهم آن بحث است؛ زیرا در صورت عدم بررسی صحیح مفاهیم، به دلیل امکان مغالطه اشتراک، نتیجه مطلوب حاصل نخواهد شد. مفاهیم کلیدی آیه ابتلا به شرح زیر است:

الف. ابتلا: «ابتلا» در لغت به معنای آزمایش و اختبار است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۳۴۰) و مقصود از آن یا شناخت و معرفت به حال کسی است که انسان، جاهل به آن است یا اظهار جود و کرم است. چنان‌که راجع به آزمون خدای متعال به کار می‌رود؛ چون علام الغیوب است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۴۶) و هدف خدا از ابتلای آدمیان، زیادت علم او نیست، بلکه اظهار جود است. از دیدگاه سید محمد حسین فضل‌الله، «ابتلا» به معنای آزمایش در مسیر رسالت برای تغییر حیات از واقعیت کفر به واقعیت ایمان است که سعادت انسان را در دنیا و آخرت تأمین می‌کند تا قدرت تحمل مسئولیت او روشن شود، همان‌طور که خدا رسولان و بندگان صالحش را در مواقع سخت امتحان می‌کند تا قوت و صلابت و اخلاصشان روشن شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۷۳).

ب. کلمات: «کلمات» جمع «کلمه» در لغت به معنای لفظ و قول است که گوینده در بیان مراد خویش آنها را در قالب اصواتی به زبان می‌راند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۲/۱۲). در قرآن کریم ریشه «کلم» ۴۶ بار در ساختارهای گوناگون به کار رفته و غالب

کاربردش قول است که هم به خدا و هم به انسان نسبت داده شده و «کلمات»، لفظ جامعی است که به عین خارجی و به لفظ معنادار اطلاق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱۸/۶). بر اساس ظاهر آیه، ابتلائات ابراهیم (ع) همان کلماتی است که بدان آزموده شده است، اما اینکه این کلمات شامل چه چیزهایی است میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. سید محمد حسین فضل‌الله «کلمات» را به آنچه بر ابراهیم (ع) وحی می‌شد، از آیاتی که در صحف نازل شد و مسئولیت‌های متنوعی که ابراهیم حامل آن بود تفسیر کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۷/۳). در حالی که بعضی از مفسران، همچون طبرسی، با استفاده از احادیث آورده‌اند که معنای ابتلا به کلمات، ذبح اسماعیل بوده و این کار بعد از نبوت او بوده، پس معنای امامت غیر از نبوت است (طبرسی، ۱۴۰۶: ۳۷۷/۱). سید محمد حسین فضل‌الله در صحت این احادیث تردید دارد که در ادامه بررسی خواهد شد.

ج. امام: «امام» در لغت از ریشه «امم» یا «ام» به معنای کسی است که در امور مقدم می‌شود و دیگران به او اقتدا می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۸). این اقتدا یا در گفتار یا در عمل یا کتابت است و امام می‌تواند بر حق یا باطل باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۸۸). اختلاف اساسی بین مفسران شیعه و سنی در تبیین معنای «امام» است.

۲. تبیین نظر فضل‌الله در معنای «امامت»

در آیه محل بحث، در چند محور مهم و اساسی میان مفسران، عموماً و مفسران شیعی و فضل‌الله، خصوصاً، اختلاف نظر وجود دارد که تبیین آنها می‌تواند در روشن شدن معنای آیه از دیدگاه فضل‌الله راه‌گشا باشد.

۱.۲. معنای «امامت» در آیه

دیدگاه رایج مفسران شیعی در معنای «امام» به سه دسته تقسیم می‌شود:

دیدگاه اول: «امام» به معنای پیشوا بر همگان و پیامبران، که از اطلاق «امام» و «الناس» استفاده می‌شود. این دیدگاه در بسیاری از تفاسیر مطرح شده است. تفسیر منهج الصادقین (کاشانی، ۱۳۵۱: ۲۷۶/۱)، اثنی عشری (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۵/۱) و اطیب البیان نیز، این نظر را ذکر کرده‌اند (طیب، ۱۳۷۰: ۱۷۷/۲). همچنین، صاحب تفسیر الفرقان، «امامت» را به معنای پیشوایی بر همه پیامبران، جز پیامبران اولوالعزم، می‌داند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۳: ۱۲۲/۲).

دیدگاه دوم: معنای «امام» همان زمامداری و تدبیر امور جامعه است؛ این نظر را طبرسی در مجمع البیان ذکر کرده است؛ امامت به دو معنا می‌تواند باشد: ۱. المقتدی به فی اقواله و افعاله که بنا بر این معنا همه انبیا امام هستند؛ ۲. کسی که تدبیر امت، قیام به امور مردم، تأدیب جنایت‌کاران، تولی والیان، اقامه حدود و... می‌کند که بنا بر قول طبرسی: «امامت به این معنایاً با نبوت یکی نیست؛ زیرا جایز است که پیامبر مسئول به این امور نباشد» (نک: طبرسی، ۱۴۰۶: ۳۸۰/۱).

دیدگاه سوم: نظر محمد حسین طباطبایی که هدایت به امر را معنای «امام» می‌داند و با توجه به آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (سجده: ۲۴) معتقد است هدایت به معنای هدایت به امر، همان ایصال الی المطلوب است.

این نظریه و نیز سایر دیدگاه‌های مفسران شیعی نقدپذیر است که باید در جایگاه خودش ذکر شود. فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن در معنای «امامت» به طور کلی چند مطلب را بیان کرده است:

۱. معتقد است امامت، همان نبوت بوده که تطور پیدا می‌کند؛ به این معنا که امامت، صفت حرکت پیامبران در متن حیات است و شاید کنایه از رسالت در خط فکری و عملی باشد، به گونه‌ای که اختبار الاهی به کلمات و استیعاب آن از طرف ابراهیم (ع) در جایگاه رسالتش، حرکتی متدرج و ترتیبی است و در واقع، امامت همان جنبه بیرونی رسالت است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۲/۳).

۲. فضل‌الله معتقد است دلیلی نداریم بر اینکه جعل امامت پس از نبوت باشد و در قرآن نیز شاهدی نداریم که امامت، مفهومی مقابل نبوت دارد (همان: ۱۳).

۳. وحیی که بر پیامبر (ص) نازل می‌شود یا رسالتی که رسول حمل می‌کند تنها تعبیر از حالت درونی پیامبر (ص) نیست و تنها فرآیند دریافت وحی نیست، بلکه حاوی پویایی، اهتدا، اقتدا و متابعت است که همان معنای امام است.

۴. امامت به معنای مدیریت امور جامعه که شیعه مطرح کرده، از وظایف اجرایی انبیاست. فضل‌الله معتقد است از خلال آیات قرآنی به دست می‌آید که جایگاه نبوت در زندگی هم تبلیغ است و هم تنفیذ؛ زیرا نقش پیامبران، تغییر عالم و انسان به صورتی است که خدا اراده کرده و طبیعی است که نبی قائل تنفیذی در عملیات تغییر است و آیات قرآنی هم این معنا را تأیید می‌کند. فضل‌الله، نظر طبرسی را نقد می‌کند و می‌گوید با توجه به آیات قرآنی، قیام به قسط و حکم بین مردم در اختلافات، به مجرد تبلیغ انجام نمی‌شود. لذا بنا بر نظر فضل‌الله، جعل امامت در آیه، معنای نبوت دارد و به جانب عملی آن در حیات اشاره دارد (همان: ۱۶-۱۵/۳).

۵. احتمال آخری که فضل‌الله در معنای امامت می‌دهد، با توجه به روایاتی که ابتلا را ذبح اسماعیل معنا می‌کنند، این است که امامت ابراهیم، محدود به زمان خاصی نیست، بلکه امامتی است که به بعد از خودش تعدی می‌کند و حتی شرایع متأخر از ابراهیم هم پیرو شریعت ابراهیمی هستند. این مطلب از آیات قرآن هم به دست می‌آید.^۲

۲.۲. زمان نزول آیه

بنا به نظر مفسران شیعه، این رخداد، یعنی امامت ابراهیم (ع)، در اواخر عمر حضرت ابراهیم (ع) بوده، چرا که جمله «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» بعد از آن آمده است؛ زیرا حضرت ابراهیم پیش از آمدن فرشتگان گمان نمی‌بردند که فرزنددار شوند و ناامیدی‌شان از آیات قرآن ثابت می‌شود: «قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمِ بُبْشَرُونَ * قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ» (حجر: ۵۴-۵۵) و «قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ» (هود: ۷۲). همچنین،

از مژده فرشتگان مبنی بر فرزنددار شدن خود دچار شگفت زدگی شدند. فضل الله معتقد است به استدلال شیعه مبنی بر نزول آیه در اواخر عهد ابراهیم (ع) و بعد از پیری او و داشتن اسماعیل و اسحاق و در نتیجه علم نداشتن او به داشتن ذریه قبل از بشارت فرشتگان، نقد وارد است؛ زیرا ممکن است انسان از آینده فرزندانش مطلع شود و درخواست حضرت به حسب طبیعت انبیا، درخواستی بالقوه باشد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۷/۳).

۳.۲. معنای «عهد» در آیه

در تفاسیر شیعی، عموماً «عهد» به معنای امامت آمده است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۷۴/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۴/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۲۴/۱) و منظور از عهدی که ابراهیم برای فرزندانش درخواست کرده، همان امامت آنهاست. طبرسی از مجاهد از امام باقر (ع) نقل کرده است که: «عهد به معنای امامت است، یعنی ستمکار، لایق امامت نیست». همچنین، از جمله «لَا يَنْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» که خداوند در جواب ابراهیم (ع) فرمود، استفاده می شود که بعضی از فرزندان ابراهیم (ع) که ستمکار نباشند، به امامت می رسند و از همین جا عصمت امام را ثابت می کنند (طبرسی، ۱۴۰۶: ۳۸۰/۱) که یکی از پیش نیازهای رسیدن به مقام امامت، پاکی از هر گونه ظلم، پلیدی و شرک در خود و آباء و اجداد است. فضل الله معتقد است از جمله شواهدی که می توانیم از آن استفاده کنیم که در آیه محل بحث، امامت به معنای نبوت است، پرسش حضرت ابراهیم درباره دادن این امتیاز به فرزندانش است؛ زیرا ظاهر آیه این است که نبوت را برای فرزندانش طلب کرد و خداوند در جواب می گوید: «لَا يَنْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» و منظور از نبوت «عهد الله لرسله و انبیائه» است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۷/۳).

۳.۲. روایات درباره زمان امامت حضرت ابراهیم (ع) با توجه به آیه

روایات حاکی از امامت حضرت ابراهیم (ع) بعد از نبوت ایشان، بسیار است. مثلاً در کافی نقل شده است که «خداوند ابراهیم را بنده خود گرفت پیش از آنکه پیامبرش قرار دهد و او را به عنوان

پیامبر قرار داد پیش از آنکه رسول کند و او را رسول خود قرار داد پیش از آنکه او را خلیل گرداند و او را خلیل گردانید پیش از آنکه به امامت نائل کند» (کلینی، ۱۴۲۴: ۱۷۵/۱).^۳ در بخش نقد مدعا به برخی از آنها توجه می‌شود. لذا با توجه به این روایات و نیز سایر قرینه‌ها در آیه مذکور، مفسران شیعی معتقدند امامت بعد از نبوت بوده است.

فضل‌الله روایات شیعی را که بر تأخر امامت از نبوت تأکید دارند (نک: مجلسی، ۱۴۲۴: ۱۵۴/۱) نقد می‌کند و می‌گوید: اولاً این روایات، از لحاظ سندی صحیح نیستند و در سندشان افرادی چون سهل بن زیاد، محمد بن سنان و اسحاق بن عبدالعزیز وجود دارد که افرادی مجهول هستند؛ ثانیاً بر فرض صحت سند، دلالت بر فاصله زمانی بین این مقامات نمی‌کند، بلکه تعدد جوانب شخصیت ابراهیم را نشان می‌دهد و اموری که خدا از الطاف و امتیازات به او بخشیده و ترتیب بین آنها به دلیل فاصله زمانی نیست، بلکه از حیث ارتباطی است که بین آنهاست (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸/۳).

۳. نقد دیدگاه سید محمد حسین فضل‌الله

۱.۳. نقد ادبی

۱. بنا به گفته سید محمد حسین فضل‌الله، دلیلی نداریم که جعل امامت بعد از نبوت باشد، در صورتی که با تحلیل ساختار ادبی آیه به این نتیجه می‌رسیم که اسم مشتق «جاعل» در صورتی عمل می‌کند که به معنای حال یا آینده باشد و به کاربرد آن در آینده هم مجاز است و نیاز به قرینه دارد، در حالی که قرینه‌ای در اینجا نیست (عباس، ۱۴۲۲: ۱۸۰/۳؛ سیوطی، ۱۳۹۴: ۲۴۳). بنابراین، «جعل» در آیه مد نظر یعنی هم‌اکنون تو را امام قرار دادم و با توجه به ظاهر آیه، حضرت ابراهیم (ع) پس از ابتلائات و آزمون به کلمات، به مقام امامت نائل شد.
۲. اگر بگوییم که امامت در آیه، همان نبوت است و جنبه بیرونی آن است به این معناست که لفظ «امام» زائد به کار رفته است و جعل امامت، تحصیل حاصل خواهد بود، در حالی که

تغایر لفظی، تغایر معنایی را ایجاد می‌کند و در علوم قرآنی قاعده‌ای داریم بر این مضمون «زيادة المباني تدل على زيادة المعاني»؛ یعنی هر تغییری در حروف یک کلمه و تعداد آن و حرکاتش ایجاد شود، افاده معنای جدیدی می‌کند (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۵/۵) و واژه «امام» با «نبی» نه در لغت، نه در استعمال قرآنی و عرف، یکی نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲/۱۲ و ۳۰۲/۱۵: الفراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۲۶/۸ و ۳۶۲). پس امامت، معنایی غیر از نبوت دارد.

۲.۳. نقد قرآنی

آزمون‌هایی که حضرت ابراهیم (ع) از طریق وحی اطلاع پیدا کردند اگر قبل از رسیدن به مقام امامت (نبوت) باشد ممکن نیست؛ زیرا حضرت هنوز پیامبر نشده که به او وحی شود؛ از این رو اینجا دور ایجاد می‌شود. دریافت وحی، وابسته به رسیدن به مقام نبوت است. برای رسیدن به نبوت باید آزمون‌های الهی را دریافت کند و به انجام رساند. با توجه به اینکه ابتلائات حضرت ابراهیم (ع) از جانب خدا، ابتلائاتی بسیار سخت بوده و همگون با امتحانات انسان‌های معمولی نبوده است، لذا مواد آزمون‌ها نشان می‌دهد آنها در دوره نبوت بوده‌اند و ابراهیم از طریق وحی، مأمور به انجام دادن آنها شده است مانند انداختن در آتش و ذبح فرزند، همان‌گونه که فضل الله تصریح کرده است: «لأن ابتلاء الله لإبراهيم بذبح ولده كان متأخرا عن النبوة» (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۴/۳) و انسان‌های معمولی با دیدن خواب ذبح فرزند، حق اقدام به ذبح فرزند ندارند و خواب‌های معمولی حجت شرعی نیستند، در حالی که انبیا از تراوشات روانی و القاءات شیطانی دورند و بخشی از وحی بر انبیا در عالم رؤیا القامی شود. پس حضرت ابراهیم (ع) در حالی که نبی بوده چنین امتحاناتی را پس داده و سپس به زمان و مرحله جعل امامت رسیده است. در نتیجه، مقام امامت، فراتر از نبوت است.

۱. در نقد مدعی دوم فضل الله در معنای «امامت» که گفته است: «در قرآن دلیلی بر تقابل نبوت و امامت نیست» باید گفت تأملی در آزمون‌های ابراهیم (ع) و سربلندی او در اینها و

اینکه این آزمون‌ها در زمان پیری حضرت بوده، نشان می‌دهد که امامت بعد از نبوت بوده و مقامی متفاوت از آن است. از جمله آزمون‌هایی که قرآن با صراحت از آن به عنوان بلا یاد کرده^۱ و مفسران آن را مصداق روشن ابتلا دانسته‌اند، ذبح اسماعیل (ع) است که این رخداد در زمان کهن سالی ابراهیم و هنگامی است که صاحب فرزند شده است^۲ و اگر ذبح را جزء آزمون‌ها بدانیم قطعاً امامت از نبوت متفاوت خواهد بود.

۲. فضل الله در معنای «عهد» معتقد است «مراد از عهدی که ابراهیم از خدا برای فرزندانش خواسته، نبوت است؛ زیرا عهد الله در تعابیر به معنای نبوت است». در نقد این مدعا باید گفت: الف. این ادعای او که مراد از «عهد»، نبوت است بدون ذکر هیچ دلیلی است و لذا پذیرفتنی نیست؛ ب. در روایات از جعل و تفویض مقام امامت به «عهد الاهی» تعبیر شده^۳ است. امامت جعلی از سوی خداوند متعال و به اذن اوست و آن را فقط به بعضی بندگان شایسته‌اش عطا می‌کند (غلامی، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۳۹). بر فرض اگر گفته شود چنان‌که از «امامت» به عنوان «عهد الاهی» یاد شده است از «نبوت» نیز به عنوان «عهد الاهی» یاد شده است، در این صورت دو دلیل روایی در تعارض با هم قرار می‌گیرند و هر دو ساقط می‌شوند؛ و اگر هر دو دلیل ساقط شوند، استدلال دوم سید محمد حسین فضل الله اعتبار نخواهد داشت و ساقط خواهد شد. چون مبتنی بر روایتی بوده که با دیگر روایات تعارض دارد. ج. روایاتی که «امامت» را «عهد الله» معرفی کرده، فراوان است. دست‌کم در حد استفاضه است، در حالی که روایات حاکی از عهد الله بودن نبوت، در منابع شیعی وجود ندارد و بر فرض وجود، در منابع سنی است که احتمال جعل در آن بسیار است.

۳. در قرآن کریم شرط رسیدن به امامت صبر و یقین ذکر شده است: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده: ۲۴). حضرت ابراهیم (ع) هم باید برای رسیدن به این مقام آزمون‌هایی در جهت صبر و یقین شده باشد، مثل افکنده شدن در آتش، محاجه با قوم، ذبح اسماعیل و... همچنین، آزمون‌هایش در زمان نبوت ایشان بوده،

زیرا برخی از آنها مثل ذبح اسماعیل به تصریح خود حضرت در زمان پیری وی بوده و این مقام هم پس از آزمون‌ها به او داده شده است. از این رو نبوت با امامت یکی نیست، بلکه امامت، مقامی برتر از نبوت است.

۴. در نقد مدعای فضل‌الله درباره زمان نزول آیه که معتقد است ممکن است این درخواست در جوانی حضرت ابراهیم (ع) بوده و درخواست امامت برای فرزندان بالقوه او باشد، یعنی در آن زمان از فرزنددار شدن ناامید نبوده، محمد حسین طباطبایی می‌نویسد: «اگر این درخواست ابراهیم (درخواست امامت برای ذریه‌اش) در دوره جوانی او بوده، چنین درخواستی خلاف ادب است، زیرا ممکن نیست که حضرت ابراهیم از خدا درخواستی بکند که به آن علم ندارد؛ چون نه فرزندی داشته و نه اطلاعی از فرزنددار شدنش داشته است. اگر هم چنین سخنی را احتمال دهیم باید بگوییم که می‌فرماید اگر فرزندی روزی ام کردی به آنها امامت عطا فرما نه به صورت مطلق، بلکه باید به گونه‌ای بیان کند که این قید و شرط را برساند» (طباطبایی، ۱۴۲۴/۱:۲۶۸). سید محمد حسین فضل‌الله در این عبارت گفته ممکن است این درخواست اولاد در جوانی حضرت بوده، حال آنکه خودش در عبارتی تصریح کرده که ذبح اسماعیل متأخر از نبوت اوست: «لأن ابتلاء الله لإبراهيم بذبح ولده كان متأخرا عن النبوة» (فضل‌الله، ۱۴۱۹/۱:۱۴) و در کبر سن ابراهیم (ع) بوده است و آغاز و انجام سخنان فضل‌الله با هم نمی‌سازد.

بر نظریه امامت جهانی ابراهیم (ع) و امامت او بر سایر پیامبران (مدعای آخر فضل‌الله در معنای «امامت») چندین نقد وارد است و به چهار دلیل پذیرفتنی نیست؛ زیرا با وجود اینکه از فرمان خدای سبحان به حضرت رسول (ص) که می‌فرماید «اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (نحل: ۱۲۳) این برداشت می‌شود که حضرت مأمور به تبعیت از ابراهیم (ع) بوده و حتی پیامبران و پیامبران اولوالعزم مأمور به پیروی از او بودند، اما قرائنی بر اشکال این نظریه وجود دارد که امامت ابراهیم (ع) بر انبیا از تعبیر به «ناس» استفاده نمی‌شود:

الف. اگر مقصود از «ناس» انبیا باشد، خلاف ظاهر آیه است که می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» و نمی‌فرماید امام برای پیامبران و رسولان؛ همچنین، تنوین امام برای تنکیر است که عمومیت را می‌رساند؛ یعنی حضرت ابراهیم (ع) امام قرار داده شده برای مردم. «ناس» در فرهنگ قرآنی چنین معنای عامی را می‌رساند و حتی کافران را هم شامل می‌شود و در برخی آیات قرآن، مقصود از «ناس» فقط کافران است. به همین دلیل، انحصار معنای «ناس» برای پیامبران، به هیچ وجه با آیات قرآنی نمی‌سازد.^۷ اگر تعبیر قرآن این بود «انی جاعلک للانبیاء اماما» در این صورت، چون ابراهیم امام انبیا بود امام دیگران هم تلقی می‌شد، اما در آیه قرآن واژه «للناس اماما» گفته شده که در هیچ جای قرآن بر انبیا تعبیر به «ناس» نمی‌شود.

ب. حضرت ابراهیم (ع) این امامت را برای فرزندانش درخواست کرد. پس باید همه فرزندانش که امام شدند، امام انبیا نیز باشند، در حالی که این گونه نیست. پذیرش این وجه فقط در صورتی ممکن است که به تفکیک قائل شویم و بگوییم امامت نسبت به ابراهیم مربوط به همه انبیا و ائمه است و نسبت به ذریه او به همان معنای الگو و اسوه است که این وجه هم خلاف ظاهر است (نک: جواد آملی، ۱۳۸۳: ۴۴۴/۶-۴۴۵)، چرا که خواسته ابراهیم بدون هیچ تغییر و محدودیتی از جانب خدا مستجاب شده است. آنچه را خدا برای ابراهیم داده بود، ابراهیم همان مقام را برای فرزندان خواسته و خدا هم مستجاب کرده است. چون خود ابراهیم می‌دانست امامت مقام بزرگی است و هر کسی لیاقت چنین مقامی را ندارد و همه ذریه ابراهیم چنین نخواهند بود، عرض کرد و «من ذریتی»؛ یعنی برای برخی از نسل من چنین مقامی قرار بده. «من»، بعضیه است. پس آنچه خدا به ابراهیم داده بود همان را برای فرزندان خواسته و همان اجابت شده است و درست نیست خواسته ابراهیم را امر جدایی از آنچه مستجاب شده بدانیم.

ج. حضرت موسی و عیسی (ع) هر یک شریعت مستقلی داشتند و شریعت شان ناسخ

شریعت قبلی خود بود؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که تابع شریعت ابراهیم (ع) بودند. به همین دلیل برخی مفسران این‌گونه معتقد شدند که حضرت ابراهیم (ع)، امام بر همه انبیا و مردم بود، جز انبیای اولوالعزم (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۲۷/۲).

د. قرآن کریم هم خود ابراهیم را شیعه نوح معرفی می‌کند^۱ و مقصود این نیست که ابراهیم پیرو آیین نوح بوده، بلکه در راه مبارزه با شرک، مسیر او را برگزیده است. پیروی پیامبران پس از ابراهیم از آیین او نیز به همین معناست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴: ۲۱-۳۴)؛ بنابراین، اگر امامت را مقامی مستقل و جدای از نبوت بدانیم هیچ‌کدام از ایرادهای فوق، وارد نمی‌شود.

۳.۳. نقد روایی

در کنار ادله قرآنی که اثبات می‌کند امامت مقامی برتر و متفاوت از نبوت است، روایات نیز به این مطلب، فراوان تصریح کرده‌اند که در ادامه ذکر می‌کنیم. تفاسیر شیعی مانند المیزان، تسنیم، نمونه و ... این روایات را ذکر کرده‌اند، ولی بسیاری از مفسران مانند بلاغی معتقدند حجم این روایات مستفیض‌اند (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۱). حسینی همدانی هم این روایات را با سندشان ذکر کرده تا مستفیض بودن و متواتر بودن این مضمون (امامت ابراهیم (ع) بعد از نبوت و رسالتش) ثابت شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۱-۳۳۳). در کافی نقل شده است که «حضرت ابراهیم (ع) پیامبر بود ولی امام نبود تا آنکه خداوند فرمود: من تو را برای مردم امام قرار می‌دهم. گفت: آیا از ذریه من هم به این مقام می‌رسند؟ خداوند فرمود: عهد من به ستمگران نمی‌رسد. کسی که بت پرستیده باشد (ستمگر است) و امام نخواهد بود»^۲ (کلینی، ۱۴۲۴: ۱۷۴/۱). در مرآة العقول در تفسیر این روایت «مَنْ عَبَدَ صَنَمًا أَوْ وَتَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا»، آمده است که یا این روایت تفسیر برای قول «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» است یا متفرع و مترتب بر آن است و اشاره به امامانی است که در اکثر عمرشان مشرک بودند. بنا بر قول اول، منظور از «عهد» امامت است و منظور از «ظلم» کفر و شرک، اما بنا بر قول دوم

منظور از «ظلم» هر نوع ظلمی است و «عهد» به معنای امامت است و آنچه در حکم آن است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/۲۸۳). روایت دیگری را کلینی از امام رضا (ع) نقل کرده که فرمود: «همانا خدای عزوجل ابراهیم را پس از نبوت و خلت در مرتبه سوم به امامت نائل کرد و به این فضیلت تشرف داد و به وسیله آن نام حضرت را بلند آوازه کرد به اینکه فرمود: «من تو را برای مردم امام قرار می‌دهم». خلیل که از این مقام مسرور شده بود عرض کرد: آیا از فرزندانم نیز امام خواهند شد؟ خداوند فرمود: عهد من به ستمگران نمی‌رسد.»^{۱۰} این حدیث را هر چند کلینی با سند مرفوع نقل کرده اما صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۲/۶۷۵) و عیون اخبار الرضا (ع) (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۷) با سند صحیح نقل کرده است. در آیه اشاره شده به اینکه ممکن است بعضی از فرزندان حضرت از ظالمان باشند و آنها به امامت از جانب خدا نمی‌رسند؛ زیرا امامت امانت و عهدی از جانب خداست و ظالم صلاحیت آن را ندارد و فقط اتقیا به آن مقام می‌توانند برسند و دلالت بر عصمت انبیا از کبائر قبل از بعثت دارد و اینکه امام نمی‌تواند فاسق باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۵/۱۳۸).

این حدیث همواره محل توجه حدیث پژوهان بوده که در مقام بیان مرتبه امام و شئون امامت است و هماهنگ با سیاق آیات، از امامت ابراهیم (ع) نیز خبر می‌دهد و بر قوت این معنا (برتری امامت از نبوت) می‌افزاید (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۴/۱۰۵). احادیثی با این مضمون که برتری امامت از نبوت را تأیید می‌کند، در تفاسیر شیعی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۴۳۹؛ مشهدی قمی، کنز الدقایق، ۱۴۲۳: ۲/۱۳۷) و منابع حدیثی به وفور نقل شده، به گونه‌ای که اگر در سند یکی از آنها هم اشکال دیده شود، اما چون به طور مستفیض نقل شده است اطمینان به صدور چنین مضمونی از امام حاصل می‌شود (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۴/۱۰۴).

اما ادعای فضل الله بر اینکه «این روایات اگر هم صحیح باشند بر تعدد جوانب شخصیت ابراهیم دلالت دارند و فاصله زمانی بین آنها را نمی‌رسانند»، ادعایی بدون دلیل است و پذیرفتنی نیست. به علاوه، اگر در عبارت آخر آیه دقت کنیم که خداوند فرمود: «عهد من به ستمگران نخواهد رسید»

به این نتیجه می‌رسیم که این پیمان به غیرستمکاران می‌رسد، همان‌طور که قرآن هم تصریح کرده است که اسحاق و یعقوب امام شدند و به این مقام رسیدند: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۲-۷۳)؛ در حالی که این دو قبلاً نبی بودند و قرآن درباره‌شان می‌فرماید: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا» (مریم: ۴۹). هماهنگی سه عبارت آیه (جعل امامت بر ابراهیم (ع))، درخواست همان مقام از جانب ابراهیم (ع) برای برخی از فرزندان، پاسخ و اجابت دعای ابراهیم (ع)) نکاتی را می‌رساند؛ یعنی خدا ابراهیم (ع) را به امامت جعل کرد. ابراهیم (ع) همان مقام را برای برخی از ذریه درخواست کرد. خدا در جوابش گفت: «ظالمان به عهد من نمی‌رسند»؛ هماهنگی این سه عبارت می‌رساند که منظور از «عهد»، همان امامت است. اگر این هماهنگی را نپذیریم باید بگوییم ابراهیم چیزی خواسته و خدا جواب دیگری داده که به درخواست ابراهیم ربطی ندارد. همچنین، ظاهر روایات تأکید بر تأخر زمانی مقامات ابراهیم (ع) را می‌رساند تا بلندی مقام او را ثابت کند نه اینکه در صد بیان جوانب شخصیتی ابراهیم (ع) باشد (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۰۸/۴).

۴. معنای صحیح «امام» در آیه

به نظر می‌رسد بر تمام معانی ذکرشده برای «امام» اشکالات و نقدهایی وارد است. تمام معانی شیعه برای «امام» هم با نقدهایی مواجه بود. همچنین، دیدگاه مفسران اهل سنت مبنی بر مترادف «امامت» و «نبوت» با اشکالات جدی روبه‌رو است. دیدگاه فضل‌الله هم در معرض نقدهایی است که به آن اشاره شد. لذا به نظر می‌رسد اگر بخواهیم امام را به گونه‌ای معنا کنیم که با جعل امامت برای همه مردم و با ولایت و زعامت سیاسی همراه شود و از اشکالات دیگر که نحوه به امامت رسیدن ذریه ابراهیم و ... است در امان بمانیم باید گفت امامت همان وجوب پیروی و اطاعت مستقل از امام است و ادله‌ای برای این نظر مطرح شده است (همان: ۱۵۷-۱۶۰) و به نظر

می‌رسد شاید مهم‌ترین مؤید در این زمینه روایات هستند که «امام» را به «مفترض الطاعة» معنا کرده‌اند.

در کتاب بصائر الدرجات از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: «انکار می‌کنند امام مفترض الطاعة را و با او ستیز می‌کنند و به خدا قسم منزلتی نزد خداوند بالاتر از مفترض الطاعة نیست. ابراهیم (ع) در روزگاری امر از جانب خدا بر او نازل می‌شد اما مفترض الطاعة نبود تا اینکه خداوند خواست او را اکرام کند و تعظیم کند و به او گفت من تو را برای مردم امام قرار دادم» (صفار، ۱۴۰۴: ۵۰۹/۱). روایات دیگری داریم که درباره این فقره از آیه ۵۴ سوره نساء که می‌فرماید: «وَأَتَيْنَاهُمُ مُلْكَاً عَظِيماً»، تفسیر به «طاعة مفروضة» کرده‌اند، یعنی ملک عظیم به معنای طاعت مفروض (امامت) است^{۱۱} (همان: ۵۱۰/۱). روایت دیگری از حبابه از حضرت علی (ع) نقل شده است که به آن حضرت گفتم: «یا امیرالمؤمنین! دلیل امامت چیست؟ گوید: به من فرمود: آن سنگ‌ریزه را بیاور برای من (و با دست خود به یک سنگ‌ریزه اشاره کرد). من آن را برای او آوردم و با خاتم خود مهر بر آن نهاد که نقش بست و به من فرمود: ای حبابه، هر که مدعی امامت شد و توانست مثل من این سنگ را مهر کند، بدان که او امام مفترض الطاعة است، امام هر چیز را بخواهد می‌داند» (کلینی، ۱۴۲۴: ۱۷۹/۲).^{۱۲} در روایت دیگری نقل شده است که امام حسن (ع) بعد از صلح با معاویه در جواب به اعتراض برخی از مردم فرمود: «قسم به خدا آنچه انجام دادم بهتر است برای شیعیانم از آنچه خورشید به آن طلوع کرده و غروب کرده، آیا نمی‌دانید که من امام شما و مفترض الطاعة برای شما هستم؟»^{۱۳} (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۲۵). در این روایت نیز امام (ع)، امامتش را به مفترض الطاعة بودن معنا کرده است. امام رضا (ع) در سخنی، در توصیف امام و مقام امامت، یکی از ویژگی‌هایی که برای امام می‌شمرد مفترض الطاعة است: «امام به سیاست دانشمند است، سزاوار ریاست است و مفترض الطاعة است و...»^{۱۴} (حرانی، ۱۳۸۲: ۴۴۱).

روایاتی که «امام» را «مفترض الطاعة» معنا می‌کنند در جوامع روایی فراوان‌اند:

- بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۵۰۹-۵۱۱، ح ۱۲، ۱۳، ۱۴، و ۱۷ (۵ روایت)، به مفترض الطاعة بودن امام تصریح کرده‌اند.
- کافی، ج ۱، ص ۲۳۲، ح ۱ و نیز ص ۳۴۶، ح ۳ و ص ۵۷۷، ح ۱ (۳ روایت)، تعبیر «مفترض الطاعة» را برای امام ذکر کرده‌اند.
- امالی صدوق، ص ۱۲۱، ح ۸ و ص ۵۸۷-۵۸۸، ح ۱۱ و ۱۲ (۳ روایت)، مفترض الطاعة بودن را برای امام ذکر کرده‌اند.
- عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۱۰۲، ۱۳۵، ۱۹۶ و ۲۵۹ (۴ روایت) مفترض الطاعة بودن امام را ذکر کرده‌اند.
- الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۲، ص ۲۸۹ و ۵۸۴ و ج ۳، ص ۳۸۸، ۳۹۰ و ۴۰۱ (۵ روایت) به مفترض الطاعة بودن امام اشاره کرده است.
- وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۴۱۵، ح ۷ و ص ۳۳۲، ح ۲۵ و ص ۵۲۱، ح ۹ و ص ۵۳۷، ح ۲ و ص ۵۵۲، ح ۹ و ص ۵۵۴، ح ۱۰ (۶ روایت)، مفترض الطاعة بودن را ذکر کرده است. مجموع این روایات نشان می‌دهد که امام واجب الاطاعة است؛ بنابراین، شناخت و معرفت امام، ضروری است و این شناخت باید به محبت و بعد هم متابعت از امام بینجامد.

نتیجه

۱. در معنای «امام» میان مفسران شیعه و سنی اختلاف نظر وجود دارد. غالباً مفسران اهل سنت «امامت» را در آیه مترادف با «نبوت» می‌دانند، در حالی که از نظر شیعیان امامت مقامی متفاوت و برتر از نبوت است.
۲. در میان مفسران شیعی سه قول اصلی در معنای «امامت» وجود دارد: ۱. امامت بر همگان و پیامبران؛ ۲. زمامداری و زعامت سیاسی جامعه؛ ۳. هدایت به امر (ایصال الی المطلوب).
۳. فضل الله معتقد است «امامت» در آیه چیزی جدای از نبوت نیست، بلکه تطور آن و جنبه

بیرونی آن است. حضرت ابراهیم (ع) پیشوای جهانیان است. امامت او مخصوص به زمان خاصی نیست.

۴. فضل الله «عهد» را در آیه به نبوت معنا می‌کند و درخواست ابراهیم (ع) را مربوط به دوران پیری اش نمی‌داند. همچنین، روایاتی را که دال بر تأخر امامت از نبوت است، هم از جهت سندی و هم محتوایی، نقد می‌کند.

۵. بر مدعای فضل الله چند دسته نقد وارد است. هم از جنبه ادبی یکسان بودن معنای نبی و امام پذیرفتنی نیست. هم از جهت قرآنی مواد آزمون و زمان آزمون مشخص است. لذا امامت قطعاً بعد از نبوت بوده است. همچنین، از دیدگاه روایی هم روایات، ظهور در تأخر امامت از نبوت دارند و به نحو مستفیض و با سند صحیح هم نقل شده‌اند.

۶. معانی ذکر شده برای امام هر کدام با نقدهایی روبه‌رو است. به نظر می‌رسد معنای صحیح برای «امام» با توجه به روایات مفترض الطاعة است.



پی‌نوشت‌ها

۱. «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۲۱۳).
۲. «وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ سَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات: ۱۰۸-۱۱۰).
۳. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا».
۴. «قَالَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي ارْتَبْتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكُمْ... إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (صافات: ۱۰۲-۱۰۶).
۵. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ» (ابراهيم: ۳۹).

۶. «إِنَّ الْإِمَامَةَ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَعَهُودٌ لِرَجُلٍ مُسَمًّى لَيْسَ لِلْإِمَامِ أَنْ يَزُويَهَا عَمَّنْ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ» (كليني، ۱۴۲۴: ۱/۲۷۸)؛ «أَتَرُونَ الْأَمْرَ إِلَيْنَا نَضَعُهُ حَيْثُ نَشَاءُ كَلًّا وَاللَّهِ إِنَّهُ لَعَهْدٌ مَعَهُودٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) إِلَى رَجُلٍ فَرَجَلٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى صَاحِبٍ» (مجلسي، ۱۴۲۴: ۲۳/۷۰-۷۲).

۷. در قرآن کریم هم گاه برای کفار تعبیر «ناس» به کار رفته است: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۴)؛ «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران: ۱۷۳).

۸. «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ» (صافات: ۸۳).

۹. از طریق محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابی یحیی الواسطی عن هشام بن سالم و درست بن ابی منصور عن امام صادق: «قد كان ابراهيم نبيا و ليس بامام، حتى قال الله اني جاعلك للناس اماما، قال و من ذريتي فقال الله لا ينال عهدي الظالمين، من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما».

۱۰. «إِنَّ الْإِمَامَةَ حَظٌّ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ (ع) بَعْدَ النَّبِيِّ وَالْخَلَّةِ، مَرْتَبَةً ثَالِثَةً، وَفَضِيلَةً شَرَفَتْ بِهَا وَأَشَادَ بِهَا ذِكْرُهُ، فَقَالَ «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، فَقَالَ الْخَلِيلُ (ع) سُورًا بِهَا: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟» قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»» (كليني، ۱۴۲۴: ۱/۱۹۸).

۱۱. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِهِ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا فَقَالَ الطَّاعَةُ الْمَفْرُوضَةُ»؛ «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا قَالَ مَا هُوَ قَالَ قُلْتُ أَنْتَ أَعْلَمُ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ قَالَ طَاعَةُ اللَّهِ مَفْرُوضَةٌ».

۱۲. قال الحمامة يا أمير المؤمنين، ما دلالة الإمامة يزحمك الله؟ قالت: فقال: «انتيبي بتلك الحصة» وأشار بيده إلى حصة، فأثبته بها، فطبع لي فيها بخاتميه، ثم قال لي: «يا حبابة! إذا ادعى مدع الإمامة، فقد رأن يطبع كما رأيت، فأعلمي أنه إمام مفترض الطاعة؛ والإمام لا يعزب عنه شيء يريد».

۱۳. فقال (ع): «و يحكم ما تدرون ما علمت [عملت] والله الذي الذي علمت [عملت] خير لشيعةي مما طلعت عليه الشمس أو عزبت ألا تعلمون أتى إمامكم و مفترض الطاعة عليكم».

۱۴. «عَالِمٌ بِالسِّيَاسَةِ مُسْتَحَقٌّ لِلرِّئَاسَةِ مُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ نَاصِحٌ لِعِبَادِ اللَّهِ».

منبع

- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلام.
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی (۱۳۷۶). امالی، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال‌الدين و تمام النعمة، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی (۱۴۰۴). عیون اخبار الرضا (ع)، قم: نشر جهان.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، قم: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلاغی، محمد جواد (۱۴۲۰). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴). وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البيت لاحیاء التراث.
- حرانی، ابن شعبه (۱۳۸۲). تحف العقول عن آل الرسول، قم: آل علی.
- حسینی همدانی، سید محمد (۱۴۰۴). انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: بعثت.
- خزاز رازی، محمد بن علی (۱۴۰۱). کفایة الاثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر، قم: بیدار.
- رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). مفردات الفاظ القرآن الکریم، بیروت: دارالقلم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۴). «آیه ابتلاى ابراهیم»، در: کلام اسلامی، ش ۵۴، ص ۲۱-۳۴.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۴). البهجة المرضیة علی الفیة ابن مالک، قم: اسماعیلیان.
- شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد حسینی (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۳). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: فرهنگ اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۴). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). امالی، قم: اندیشه هادی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۰)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلامیة
- عباس، حسن (۱۴۲۲). النحو الوافی، تهران: ناصر خسرو.
- غلامی، اصغر (۱۳۸۶). «مفهوم امامت در پرتو آیه ابتلاى حضرت ابراهیم»، در: سفینه، ش ۱۷، ص ۱۱۵-۱۳۹.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). کتاب العین، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹). من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۵۱). منهج الصالحین، قم: اسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۴). کافی، قم: دار احیاء التراث العربی.
- مازندرانی، محمد بن صالح (۱۳۸۲). شرح کافی الاصول والروضه، تهران: المكتبة الاسلامیة للنشر والتوزیع.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۲۴). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، قم: اسلامیة.
- مشهدی قمی، میرزا محمد (۱۴۲۳)، کنزالدقائق و بحر الغرائب، قم: دارالغدیر
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگي انتشاراتی التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- نجارزادگان، فتح الله (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی معناشناسی امام و مقام امامت از دیدگاه مفسران فریقین، تهران: سمت.

References

- The Holy Quran, Translated by Naser Makarem Shirazi, Tehran: Office of Islamic History and Education Studies.
- Abbas, Hasan. 2001. Al-Nahw al-Wafi, Tehran: Naser Khosrow. [in Arabic]
- Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. 1988. Ketab al-Ayn (The Book of Eye), Qom: Immigration House. [in Arabic]
- Alusi, Seyyed Mahmud. 1994. Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Azim (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran), Beirut: Scientific Books Institute. [in Arabic]
- Balaghi, Mohammad Jawad. 1999. Ala al-Rahman fi Tafsir al-Quran (Blessings of the Most Gracious in the Interpretation of the Quran), Qom: Bethat. [in Arabic]
- Fazlollah, Seyyed Mohammad Hosayn. 1998. Men Wahy al-Quran (From the Revelation of the Quran), Beirut: Al-Melak House. [in Arabic]
- Gholami, Asghar. 2007. "Mafhum Emamat dar Parto Aych Ebtelay Hazrat Ibrahim (The Concept of Imamate in the Light of the Verse of Prophet Abraham's Trail)", in: Safineh, no. 17, pp. 115-139. [in Farsi]
- Harrani, Ibn Shobeh. 2003. Tohaf al-Oghul an Al al-Rasul, Qom: Al Ali. [in Arabic]
- Horr Aameli, Mohammad ibn al-Hasan. 1993. Wasael al-Shiah (The Means of the Shiites), Qom: Al al-Bayt Foundation for the Heritage Revival. [in Arabic]
- Hoseyni Hamedani, Seyyed Mohammad. 1983. Anwar Derakhshan dar Tafsir Quran (Bright Light in the Interpretation of the Quran), Tehran: Bethat. [in Farsi]
- Ibn Babewayh, Abu Jafar Mohammad ibn Ali. 1975. Kamal al-Din wa Tamam al-Nemah (Completion of the Religion and Perfection of the Grace), Tehran: Islamic Books House. [in Arabic]
- Ibn Babewayh, Abu Jafar Mohammad ibn Ali. 1983. Oyun Akhbar al-Reza (Selected Words of Imam Reza), Qom: Universe Press. [in Arabic]
- Ibn Babewayh, Abu Jafar Mohammad ibn Ali. 1997. Amali, Tehran: Ketabchi. [in Arabic]
- Ibn Fares, Ahmad. 1983. Mojam Maghayis al-Loghah (Dictionary of Comparative Language), Qom: House of Thought. [in Arabic]
- Ibn Manzur, Mohammad ibn Mokarram. 1993. Lisan al-Arab (Language of Arabs), Beirut: Sader House. [in Arabic]
- Jawadi Aamoli, Abdollah. 2004. Tafsir Tasnim, Qom: Esra. [in Farsi]

- Kashani, Molla Fathollah. 1972. *Manhaj al-Salehin* (The Methodology of the Righteous), Qom: Islamiyah. [in Arabic]
- Khazzaz Razi, Mohammad ibn Ali. 1980. *Kefayah al-Athar fi al-Nass ala al-Aemmah al-Ethna Ashar*, Qom: Bidar. [in Arabic]
- Kolayni, Mohammad ibn Yaghub. 2003. *Kafi*, Qom: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bagher. 1983. *Merat al-Oghul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* (Mirror of Intellects in the Explanation of the Narrations of the Prophet's Family), Tehran: Islamic Books Institute. [in Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bagher. 2003. *Behar al-Anwar al-Jameah le Dorar Akhbar al-Aemah al-Athar* (Vast Oceans of Light Containing the Selected Narrations of the Infallible Imams), Qom: Islamiyeh. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Mohammad Hadi. 1995. *Tafsir Nemuneh* (Tafsir Nemuneh (Ideal Commentary), Tehran: Islamic Books House. [in Farsi]
- Marefat, Mohammad Hadi. 2006. *Al-Tamhid fi Olum al-Quran* (Introduction to the Quranic Sciences), Qom: Tamhid Cultural and Publishing Institute. [in Arabic]
- Mashhadi Qomi, Mirza Mohammad. 2002. *Tafsir Kanz al-Daghaegh wa Bahr al-Gharaeb*, Qom: Al-Ghadir Institute. [in Arabic]
- Mazandarani, Mohammad ibn Saleh. 1962. *Sharh Kafi al-Osul wa al-Rawzah* (Commentary of Book Kafi, Part al-Osul & al-Rawzah), Tehran: The Islamic Publication for Publishing and Distribution. [in Arabic]
- Najjarzadegan, Fathollah. 2011. *Barresi Tatbighi Manashenasi Imam wa Magham Imamati az Didgah Mofasseran Farighayn* (A Comparative Study of the Meaning of Imam and the Position of Imamate from the Point of View of Shia and Sunni Commentators), Tehran: Samt. [in Farsi]
- Rabbani Golpaygani, Ali. 2005. "Ayeh Ebtela ye Ibrahim (The Verse of Abraham's Trial)", in: *Islamic Theology*, no. 54, pp. 21-34. [in Farsi]
- Ragheb Isfahani, Hosayn ibn Mohammad. 1983. *Mofradat Alfaz al-Quran al-Karim* (Dictionary of Quranic Words), Beirut: Pen Press. [in Arabic]
- Razi, Mohammad ibn Omar. 1999. *Mafatih al-Ghayb* (Keys to the Unseen), Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]

- Sadeghi Tehrani, Mohammad. 1984. Al-Forghan fi Tafsir al-Quran be al-Quran (Criterion in the Interpretation of the Quran by the Quran), Qom: Islamic Culture. [in Arabic]
- Saffar, Mohammad ibn Hasan. 1983. Basaer al-Darajat fi Fazaal Al Mohammad (S) (Insights Degrees in the Virtues of the Family of Mohammad), Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [in Arabic]
- Shah Abd al-Azimi, Hoseyn ibn Ahmad Hoseyni. 1984. Tafsir Ethna Ashari (Twelver Interpretation), Tehran: Mighat. [in Farsi]
- Siyuti, Abd al-Rahman ibn Abubakr. 2015. Al-Bahjah al-Marziyah ala Alfiyah ibn Malek, Qom: Ismailiyan. [in Arabic]
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali. 1982. Al-Ehtejaj ala Ahl al-Lejaj (Arguments against the Stubborn), Mashhad: Morteza Publication. [in Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. 1985. Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Collection of Statements on the Interpretation of the Quran), Tehran: Naser Khosrow. [in Arabic]
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2003. Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran), Qom: Islamic Publication. [in Arabic]
- Tayyeb, Abd al-Hosayn. 1991. Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Most Pleasant Expression on Quran Exegesis), Tehran: Islamiyah. [in Farsi]
- Tusi, Mohammad ibn Hasan. 1993. Amali, Qom: Hadi Thought. [in Arabic]