

مفهوم امامت در قرآن با تأکید بر بررسی تطبیقی مراتب امامت و نسبت آن با نبوت در اہم تفاسیر اشاعره و شیعه امامیہ

دکتر مجید معارف^۱

جلیل پروین^۲

چکیده

«امام» در لغت به هر آن چیزی یا کسی گفته می‌شود که مقدم (پیشرو) و مقتدا (پیشوا) باشد. بررسی مصادیق و مفهوم واژه امام در قرآن حکایت از این دارد که همین معنای جامع لغوی در جمیع کاربردهای آن در قرآن محفوظ بوده، تفاوت صرفاً در نوع و مرتبه مقتدایی است. همچنین، بررسی و نقد دیدگاه‌های مفسران فریقین این مطلب را به اثبات می‌رساند که برخلاف دیدگاه فخر رازی، آلوسی و کشیری از مفسران اهل سنت که به «رابطه عینیت و این‌همانی بین اعیان مرتبه انسانی امامت با نبوت» قائل هستند، «غیریت و فوقیت مقام امامت» نسبت به نبوت و رسالت قطعی بوده، نسبت اعیان مرتبه انسانی امامت و نبوت نسبت عموم و خصوص من وجه است. و نهایتاً با توجه به دلایل و مقدماتی که در مقاله ذکر شده، مراتب امامت در قرآن به ترتیب عبارت است از: ۱- لوح محفوظ ۲- کتب آسمانی به ویژه قرآن ۳- امامت کلیه‌ای که فوق نبوت و رسالت است. ۴- امامت نبوت و رسالت ۵- امامت انسان‌های پیشتاز در تقوا که البته خود مقوله‌ای ذومراتب است.

کلیدواژه‌ها: مفهوم امامت، مراتب امامت، نسبت امامت و نبوت، تفسیر تطبیقی، اشاعره، شیعه.

maaref@ut.ac.ir

۱- استاد دانشگاه تهران.

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور و عضو هیأت علمی دانشگاه قرآن و حدیث. jalilparvin@yahoo.com

طرح مسأله

امامت در عرف مسلمانان یک امر مشکک و ذو مراتب بوده، از دیدگاه اهل سنت اعلاء رتبه امامت متعلق به انبیاء است، اما از نگاه شیعی، اعلاء رتبه امامت، ولایت کلیه‌ای است مافوق نبوت و رسالت. دغدغه و تمرکز اصلی این نوشتار، جست و جو از «مراتب امامت و نسبت اعلاء مرتبه آن با نبوت» در قرآن در چهارچوب مقارنه دیدگاه‌های اهم تفاسیر شیعه و اشاعره است. پژوهش حاضر یک پیش‌فرض دارد و آن، این که تفاوت امامان حق در قرآن تفاوت رتبی است نه تفاوت مفهومی. مقاله حاضر برای اثبات این پیش فرض و نهایتاً برای دستیابی به هدف اصلی پژوهش، مسائل زیر را به ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهد: ۱- واژه امام در لغت به چه معناست؟ ۲- قرآن واژه «امام» را به چه چیزهایی یا کسانی اطلاق کرده ۳- در عرف و فرهنگ قرآن امام به چه معنا یا معانی به کاررفته است؟ ۴- مراتب امامت در قرآن به ترتیب از بالا به پایین کدامند؟ ۵- نسبت اعلاء مرتبه امامت با نبوت چیست؟ آیا بین این دو رابطه عینیت وجود دارد یا این که اعلاء رتبه امامت مقامی است غیر از نبوت و مافوق آن؟

مقدمه

در میان فرق اسلامی، مکتب کلامی اهل سنت (اشاعره) و مکتب شیعه امامیه (اثنی عشریه) تاریخ و جغرافیای بیشتری را به خود اختصاص داده، از بیشترین اهمیت به لحاظ حوزه نفوذ و تأثیرگذاری برخوردار بوده‌اند. در بین این دو فرقه، در کنار وجوه اشتراک بسیار زیاد که زمینه وحدت و اخوت اسلامی را فراهم آورده، اختلافات زیادی نیز در برخی مسائل بنیادین اعتقادی به قوت خویش باقی مانده است. در میان این اختلافات، «امامت» به گواهی تاریخ و به اذعان ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴) اولین اختلاف میان مسلمانان پس از رحلت نبی اکرم (ص) و به قول شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸) بزرگترین اختلاف میان امت در تمام زمان‌ها بوده است (نک: اشعری، ۲؛ شهرستانی، ۱/۳۱). منشأ بسیاری از اختلاف نظرها درباره «امامت»، به اختلاف در «مفهوم و جایگاه امامت» بر می‌گردد (برای تفصیل بیشتر، نک: قراملکی، ۱۳۰-۱۴۶). راجع به این اولین و بزرگترین اختلاف در میان امت اسلامی، دانشمندان از همان نخستین روزهای پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) تا به امروز با رویکردهای مختلف تاریخی، روایی، کلامی، فقهی، عرفانی و تفسیری و به صورت تک‌نگاره‌نویسی‌های مستقل یا در مطاوع آثار مختلف خود به بحث پرداخته‌اند. در این میان، رویکرد «تفسیر تطبیقی» کمتر مورد اهتمام بوده است. در بررسی تطبیقی حاضر، چهار تفسیر «مجمع البیان»، «مفاتیح الغیب»، «روح المعانی» و «المیزان» در کانون توجه این مقاله قرار دارند؛ چراکه «مفاتیح الغیب» و «روح المعانی» مهمترین تفاسیر بر وفق مذهب اشاعره و «مجمع البیان» و «المیزان» اهم تفاسیر بر وفق مذهب شیعه امامیه هستند. افزون بر آن، تفاسیر فوق، مهمترین، جامع‌ترین، و تأثیرگذارترین تفاسیر قرآن در تاریخ تفسیر فریقین بوده، هر کدام از نویسندگان آنها، جامع معقول و منقول و سرآمد اقران، یگانه دوران و جزو نوابغ دهر و مفاخر جهان اسلام بوده‌اند.

واژه امام در لغت

در کتاب‌های لغت، برای «امم» (ریشه واژه امام) دو معنا ذکر شده است: ۱- «قصد کردن»: أمّ فلان أمراً، أى: قصد. (خلیل بن احمد، ۴۳۰/۸؛ هم چنین، نک: صاحب بن عباد و دیگران، ۴۶۱/۱۰؛ جوهری، ۱۸۶۳/۵؛ احمد بن فارس، ۱/۷؛ حمیری، ۱/۱۳۸؛ زمخشری، الفائق، ۱/۵۳؛ ابن منظور، ۱۲/۲۲؛ فیومی، ۲/۲۳؛ طریحی، ۶/۱۰؛ واسطی و دیگران، ۱۶/۲۶) بر این اساس، امام به معنای هر چیزی است که مورد قصد و توجّه باشد. ۲- «تقدّم و پیشی گرفتن»: فلان یوم القوم، أى: یقدمهم. (خلیل بن احمد، ۴۳۰/۸؛ هم چنین نک: حمیری، ۱/۱۳۸) در این صورت امام با امام (جلو) هم ریشه بوده، به معنای مقدّم و جلودار است. به نظر نمی‌رسد که دو معنای مذکور برای «امم»، تعارضی در معنای «امام» ایجاد کرده باشد؛ چراکه هر چه و هر که جلودار و مقدّم باشد مقصود و مقتدا نیز است. بر این اساس، معنای تقریباً واحدی برای واژه امام در تمام کتاب‌های لغت، بیان شده است: امام اسمی است برای «من یؤتمّ به» یا «ما یؤتمّ به»؛ به عبارت دیگر، امام بر کسی یا چیزی، اطلاق می‌شود که مقدّم (پیشرو) و مقتدا (پیشوا) باشد و عده‌ای از خلق تابع و پیرو او. (خلیل بن احمد، ۴۲۸/۸؛ صاحب بن عباد و دیگران، ۱۰/۴۶۰؛ جوهری، ۵/۱۸۶۳؛ راغب اصفهانی، ۸۷؛ حمیری، ۱/۱۳۱ و ۱۴۵/۱؛ طریحی، ۱۴/۶).

البته، نوع و مرتبه امام از یک مورد به مورد دیگر و با اختلاف قاصدین و متوجّهین و نیز با اختلاف جهات و اعتبارات، فرق می‌کند (مصطفوی، ۱۳۷/۱). بر این اساس، صاحبان لغتنامه‌ها وجوه متعدّدی را برای واژه امام در کاربردهای عرفی اعراب و مسلمانان بر شمرده‌اند، که در جمیع آنها همان معنای جامع لغوی محفوظ است: ۱- انبیاء (خلیل بن احمد، ۴۲۸/۸)؛ چراکه خداوند اتّباع از آنها و ائتمام بر آنها را بر مردم الزام کرده است. ۲- خلفاء و اوصیاء (خلیل بن احمد، ۴۲۸/۸؛ فیومی، ۲۳/۲)؛ چراکه آنها در محل و در منصبی قرار گرفته‌اند که اتّباع از آنها را بر مردم الزام می‌کند. ۳- عالم مورد اقتدا (فیومی، ۲۳/۲) و قضات و فقهاء ۴- پیشنماز (فیومی، ۲۳/۲)؛ چراکه هر که در نماز او داخل شود اتّباع از او و اقتداء بر او واجب می‌شود. و از پیامبر اکرم (ص) نقل است که فرمود: إنما جعل الإمام إماماً لیؤتمّ به فإذا رکع فاركعوا و إذا سجد فاسجدوا (جصاص، ۸۰/۱). ۵- قرآن که امام مسلمین است (خلیل بن احمد، ۴۲۹/۸). ۶- مصحفی که در مساجد قرار داده می‌شود (خلیل بن احمد، ۴۲۸/۸). البته، نزد قرّاء مصحف اصلی را که سایر مصاحف از آن نوشته شده است و یا نسخی را که از روی نسخه عثمان برداشته و به بلاد دیگر فرستادند امام گویند (زمخشری، ۱۰۲/۱). ۷- آن چه بچّه هر روز یاد می‌گیرد (خلیل بن احمد، ۴۲۹/۸؛ صاحب بن عباد و دیگران، ۱۰/۴۶۰) ۸- طریق (خلیل بن احمد، ۴۲۹/۸؛ صاحب بن عباد و دیگران، ۱۰/۴۶۲؛ جوهری، ۵/۱۸۶۳؛ حمیری، ۱۳۲/۱) ۹- ریسمانی که بنا به دیوار می‌کشد تا راست بنا کند (صاحب بن عباد و دیگران، ۱۰/۴۶۱؛ جوهری، ۵/۱۸۶۳؛ حمیری، ۱۳۲/۱)

مصادیق واژه امام در قرآن

واژه «امام» ۷ بار به صورت مفرد و ۵ بار به صورت جمع، یعنی جمعاً ۱۲ بار در ۱۲ آیه قرآن به کار رفته است. قدر متیقن مصادیق واژه امام در قرآن، بر اساس دیدگاه‌های اجماعی مفسران فریقین عبارت است از:

۱- «لوح محفوظ»: همه مفسران فریقین، تنها وجه یا اولین وجهی را که برای مراد از «امام مبین» در آیه: «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس، ۱۲) بیان داشته‌اند، لوح محفوظ است. با این حال، بسیاری از آنان متعرض این مسأله نشده‌اند که دقیقاً مراد از لوح محفوظ چیست. از مجموع مطالب مفسرانی که به این مسأله پرداخته‌اند می‌توان چنین استنباط کرد که: لوح محفوظ یعنی دفتر آفرینش که سر دفتر جمیع دفاتر بوده، همه اعمال و همه موجودات و حوادث جهان از روز ازل در آن ثبت و ضبط است. لوح محفوظ عبارت اخرای کتاب مکنون (الواقعه، ۸۰-۷۷)، ام الكتاب (الرعد، ۳۹) و کتاب مبین (الانعام، ۵۹؛ هود، ۶؛ یونس، ۶۱؛ سبأ، ۳) است (برای تفصیل بیشتر، نک: طبرسی، ۶۵۴/۸؛ فخررازی، ۲۵۹/۲۶-۲۵۸؛ قشیری، ۲۱۳/۳؛ میبدی، ۲۰۹/۸؛ ابن کثیر، ۵۰۴/۶؛ نخجوانی، ۱۹۸/۲؛ حقی بروسوی، ۳۷۶/۷؛ مقاتل بن سلیمان، ۵۷۵/۳؛ شریف لاهیجی، ۷۳۶/۳؛ ملاحظه‌الله کاشانی، ۴۳۲/۷؛ ملاصدر، ۳۵/۵-۶؛ حسینی همدانی، ۳۴۹/۱۳-۵۱؛ آلوسی، ۳۹۱-۲/۱۱؛ طباطبایی، ۷/۱۷-۶۶؛ ثقفی تهرانی، ۳۹۹/۴). از برخی روایات نیز می‌توان چنین استنباط کرد که مرتبه وجودی لوح محفوظ از ملائکه مقرب همچون جبرئیل و میکائیل و اسرافیل بالاتر و از قلم پایین‌تر است (مجلسی، ۳۳۰/۱). آیه: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (البروج، ۲۱ و ۲۲) نیز دلالت بر احاطه لوح محفوظ بر قرآن دارد و هم چنین روایتی از علی (ع) دلالت بر این دارد که تمام کتب آسمانی برگرفته از لوح محفوظ هستند (مجلسی، ۸۲/۲).

۲- «راه»: نظر جمهور مفسرین بر این است که مرجع ضمیر در اینها که تشبیه است در آیه: «فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ» (الحجر، ۷۹) منزلگاه قوم لوط و منزلگاه قوم شعیب است (برای نمونه، نک: طبرسی، ۵۲۸/۶؛ طباطبایی، ۱۸۵/۱۲؛ فخررازی، ۱۵۷/۱۹؛ آلوسی، ۳۱۸/۷) و همه تفاسیر فریقین از تفسیر مقاتل بن سلیمان (اولین تفسیر کاملی که به دست ما رسیده) تا تفسیرهای معاصر، مراد از امام را «طریق» دانسته‌اند.

۳- «تورات» و تلویحاً «تمام کتاب‌های آسمانی»: مصداق آشکار واژه «امام» در دو آیه: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً...» (هود، ۱۷) و: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا غَرِيبًا...» (الاحقاف، ۱۲) تورات است. پر واضح است اگر تورات امام باشد، به طریق اولی قرآن، امام است، چرا که: ۱- قرآن بر تمام کتب پیشین، مهیم است. (المائدة، ۴۸) ۲- سیاق نیز امام بودن قرآن را تقویت می‌کند؛ چرا که مرجع ضمیر در «وَمِنْ قَبْلِهِ» قرآن است؛ یعنی: قبل از امام و رحمت بودن قرآن، کتاب موسی امام و رحمت بود. و بی‌تردید تمام کتب آسمانی حداقل در زمان خود امام بودند؛ چراکه بر اساس قرآن و روایات، تمام کتب آسمانی از جمله قرآن برگرفته از لوح محفوظ هستند. و اگر لوح محفوظ امام در تکوین و تشریع است تمام کتب آسمانی نیز حداقل در زمان

خود امام در تشریعند. و در میان کتب آسمانی، قرآن کتاب حیّ و حاضری است که هیچ دست تحریری در آن نرفته و امامت آن دائمی است.

۴- فرعون و جنودش: بر اساس سیاق (القصص، ۴۱-۳۸) مصداق «أُئِمَّةٌ» در آیه: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ» (القصص، ۴۱) کاملاً روشن است: فرعون و جنودش.

۵- گروهی از مشرکان پیمان گسل طاعن در دین: مصداق «أُئِمَّةُ الْكُفْرِ» در آیه: «وَإِنْ نَكُوثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ» (التوبة، ۱۲) بر اساس سیاق آیات (التوبة، ۷-۱۵) گروهی از مشرکان پیمان گسل طاعن در دین در اطراف مکه یا در سایر نقاط حجاز است که در آن زمان به ظاهر با مسلمانان پیمان ترک مخاصمه داشتند.

۶- ائمه خیر و ائمه شرّ: در این باره که مقصود از امام در آیه: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ...» (الاسراء، ۷۱) اعمّ از ائمه خیر و ائمه شرّ است، همه متفق القولند.

۷- «عبادالرحمان»: خداوند از آیه ۶۳ سوره فرقان تا آیه: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (الفرقان، ۷۴) در خلال ۱۲ آیه، ۱۲ اوصاف گروه ممتاز مؤمنان را تحت عنوان «عباد الرحمن» شرح داده، نهایتاً به آخرین و شاید مهم‌ترین وصف از اوصاف عباد الرحمن اشاره می‌کند: طلب امامت متّقین.

۸- حضرت ابراهیم (ع) و برخی ذریّه او: مصداق صریح واژه امام در آیه ابتلاء: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقره، ۱۲۴) حضرت ابراهیم (ع) و مصادیق غیر صریح آن عبارتند از: برخی ذریّه او. چراکه جمله «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» به طور سؤال و تقاضا صادر گردیده، آیه دالّ بر این است که برخی فرزندان ابراهیم (ع) که ستمکار نباشند به امامت می‌رسند. با این حال، اکثر مفسران مصادیق مشخصی ذکر نکرده‌اند. اما، آن‌چه قطعی به نظر می‌رسد امامت حضرت اسحاق و یعقوب (ع) است که صریحاً در آیات ۷۲ و ۷۳ سوره انبیاء از آنها نام برده شده است.

۹- حضرت اسحاق و یعقوب (ع): در مورد مصداق «أُئِمَّةٌ» در آیه: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...» (الانبیاء، ۷۳) میان مفسران اختلاف هست. با نظر گرفتن دو آیه قبلی: «وَنَجِّنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ» (۷۱) و «وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ» (۷۲) که ضمیر «ه» در «نَجِّنَاهُ» و در «وَهَبْنَا لَهُ» به ابراهیم (ع) بر می‌گردد کثیری از مفسران مصداق «أُئِمَّةٌ» را سه دانسته‌اند؛ یعنی: ابراهیم، اسحاق و یعقوب و برخی از آنان چهار؛ یعنی: ابراهیم، لوط، اسحاق و یعقوب. البته، فقط یک تفسیر دو دانسته است (کرمی حویزی، ۲۰/۶)؛ یعنی: اسحاق و یعقوب؛ و نیز یک تفسیر هر سه وجه را محتمل دانسته است (گنابادی، ۵۶/۳). با این حال، قدر متیقن و فصل مشترک دیدگاه تمام مفسران فریقین عبارتست از: حضرت اسحاق و یعقوب (ع).

۱۰- برخی از (پیامبران) بنی اسرائیل: مصداق واژه امام در آیه: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (السجده، ۲۴) با در نظر گرفتن آیه ما قبل: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ» (۲۳) برخی از بنی اسرائیل است. با این وجود تا آن جایی که نگارنده جستجو کرده است هیچ مفسری از فریقین جواب قاطع و مستدلّی به این سؤال ارائه نداده است که آیا منظور، انبیای بنی اسرائیل بودند یا رؤسای صالح بنی اسرائیل غیر از انبیاء؟ و عموماً یا سکوت کرده‌اند (برای نمونه: فخررازی؛ طباطبایی، ذیل آیه) و یا هر دو وجه را محتمل دانسته‌اند (برای نمونه، طبرسی، ۵۲۱/۸؛ آلوسی، ۱۳۵/۱۱). با این وجود، احتمال این که مراد از اُئمه، برخی از پیامبران بنی اسرائیل باشد بیشتر است؛ چراکه: از قرائن تاریخی و از کتاب عهد عتیق (نک: سفرهای «پیش‌گویی‌های انبیاء» در عهد عتیق) چنین بر می‌آید که در میان بنی اسرائیل پیامبران بسیاری هر یک پس از دیگری برای پیشوایی و رهبری آنان مبعوث گردیدند.

۱۱- موسی (ع) و «بنی اسرائیلی» که فرعون إهلاک و إفناء آنها را خواهان بود: بر اساس سیاق (الفصل، ۶-۳) و جایگاه نحوی آیه، آن چنان که عموم مفسران اهل سنت و شیعه تصریح کرده‌اند مصداق واژه امام در آیه: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (الفصل، ۵) کسی جز موسی (ع) و برخی از بنی اسرائیل نیست. البته، کثیری از مفسران شیعه و عمدتاً بر اساس روایات، در عین حال که ظاهر آیه را درباره «بنی اسرائیل» می‌دانند، معنای باطنی آن را درباره امامان شیعه به ویژه امام مهدی می‌دانند (نک: علی بن ابراهیم قمی، ۱۵/۱؛ ۱۳۳/۲-۵؛ فرات کوفی، ۱۵-۳۱۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۵/۵-۹۴؛ شبیانی، ۴۶/۴-۱۴۴؛ حسینی استرآبادی، ۴۰۶-۸؛ ملافتح‌الله کاشانی، ۷/۴۸-۹؛ سیدهاشم بحرانی، ۴/۲۴۹-۵۵؛ شریف لاهیجی، ۳/۲۵۳-۴؛ عروسی حویزی، ۴/۱۱۱-۱۰۷؛ قمی مشهدی، ۹/۱۲۹؛ ۱۰/۳۵-۲۹؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۰/۱۰۱-۲).

این دیدگاه شیعه بنا به توضیحات و دلایل زیر منافاتی با دیدگاه فوق ندارد: الف) مفسران شیعه اظهار می‌دارند که ظاهر و تنزیل آیه متعلق به بنی اسرائیل و باطن و تأویل آن متعلق به آل محمد (ص) است. (برای تفصیل بیشتر، نک: فیض کاشانی، الأصفی، ۲/۹۲۱؛ فیض کاشانی، الصافی، ۴/۸۱؛ حسینی استرآبادی، ۴۰۶؛ شریف لاهیجی، ۳/۲۵۳) یا این که این مسأله از باب تمثیل طرح شده است، بدین معنی که: موسی و بنی اسرائیل، تمثیلی برای امامان شیعه و فرعون و هامان و جنودش تمثیلی برای دشمنان آنها هستند. (علی بن ابراهیم قمی، ۲/۱۳۳) ب) به حکم عقل و نقل، و بر اساس قاعده جری و تطبیق و نیز استیحاء (فضل الله، ۱۷/۲۶۵) آیات قرآن برای تمام زمان‌ها بوده، مفاد آیه قابل تعمیم به مصادیق مشابه است و برای سابقین و لاحقین ساری و جاری است؛ لذا، حکم این آیه هرگز مخصوص به مستضعفین بنی اسرائیل و محدود به آنان نیست، «بلکه بیانگر یک قانون کلی است برای همه اعصار و قرون و همه اقوام و جمعیتها». (مکارم، ۱۶/۱۷) و به گواهی تاریخ، اهل بیت پیامبر (ص)، افضل مستضعفان بوده‌اند. ج) علّت عدول از «و اُردنا» (ماضی) به «و نرید» (مضارع) شاید از باب

اشاره به استمرار این اراده در گذشته و آینده باشد و اشاره‌ای باشد به تأویل آیه. (گنابادی، ۱۸۴/۳) د) اراده خداوند در این آیه به طور کامل محقق نمی‌شود مگر با حکومت جهانی مهدی (عج).

مفهوم واژه امام در عرف قرآن

پس از بررسی «معنای لغوی امام» و تعیین «مصادیق واژه امام در قرآن»، حال باید دید در عرف و فرهنگ قرآن امام به چه معنا یا معانی به کاررفته است؛ آیا در همان معنای جامع لغوی به کار رفته است یا این که قرآن حدّ اقلّ در برخی استعمالات، ابداع معنا کرده و واژه امام را در معنای جدیدی استعمال کرده است؟ جهت دستیابی به پاسخی منضبط به «مفهوم واژه امام در قرآن»، این بحث در قالب تقسیم‌بندی «مصادیق واژه امام در قرآن» به «وجوه» زیر دنبال می‌شود:

الف) ائمه غیرانسان: قرآن در سه مورد واژه امام را بر «غیرانسان» اطلاق کرده است: لوح محفوظ، راه، کتاب‌های آسمانی.

۱- وجه تسمیه «لوح محفوظ» به «امام» طبق تعریفی که از آن ارائه شد از آن روست که آن مقتدای جمیع مخلوقات است در جمیع امور و جمیع مخلوقات تابع و پیرو او هستند در جمیع امور.

با این حال، دلیل نامیده شدن «لوح محفوظ» به «امام» طبق نظر برخی مفسران فریقین تبعیت فرشتگان از آن (برای نمونه، نک: طبرسی، ۶۵۴/۸؛ فخررازی، ۲۵۹/۲۶) و بنا به گفته طباطبایی اشتمال آن بر قضا‌های حتمی خداست، قضا‌هایی که خلق تابع آنها هستند و آنها مقتدای خلق (طباطبایی، ۶۷/۱۷). در هر صورت این دو معنا نیز دقیقاً مطابق با معنای واژه امام در لغت است.

۲- وجه تسمیه راه به امام همان است که اکثر مفسران فریقین بیان کرده‌اند: مردم برای رسیدن به مقصد، به راه اقتدا می‌کنند و آن را امام و جلودار خود قرار می‌دهند. (برای نمونه، نک: طبرسی، ۵۲۸/۶؛ فخررازی، ۱۵۷/۱۹)

۳- اکثر قاطع مفسران فریقین وجه توصیف تورات به امام را در مؤتم و مقتدا (پیشوا) بودن آن (حدّ اقلّ برای بنی اسرائیل) می‌دانند (برای نمونه نک: طبرسی، ۲۲۷/۵؛ فخررازی، ۳۳۰/۱۷؛ آلوسی، ۲۳۰/۶؛ طباطبایی، ۱۸۶/۱۰؛ زمخشری، ۳۸۵/۲؛ طبری، ۱۲/۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۲۵۱/۱۰؛ میبدي، ۳۶۶/۴؛ سورآبادی، ۱۰۴۶/۲؛ شریف لاهیجی، ۴۲۲/۲؛ کاشفی سبزواری، ۴۷۵/۱؛ مکارم، ۵۱/۹؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۴۲/۶؛ کرمی حویزی، ۲۲۹/۴؛ ابیاری، ۸۸/۱۰؛ ابن عاشور، ۲۲۵/۱۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۳۴/۶). معنای امام بودن قرآن و دیگر کتب سمانی نیز دقیقاً به همین معناست.

ب) ائمه انسان: در عرف قرآن دو نوع امام انسان وجود دارد: امام حق و امامی که در باطل بدو ائتمام و اقتدا می‌شود. جز این که در حالت اطلاق منظور فقط امام حق است؛ مانند: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا».

ائمه باطل: قرآن دوبار واژه «ائمه» را در قالب تعبیر «ائمه الکفر» و «ائمه یدعون الی النار»، بر پیشوایان ضلالت اطلاق کرده است: امام در آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» نیز دقیقاً در همان معنای لغوی به کار رفته است. یعنی: آنها در کفر و معاصی مقدّم بر دیگران بوده، به منتها درجه نایل شده‌اند و دیگران در این امور به آنها اقتدا می‌کنند. آنان مردم را دعوت

می‌کنند به سوی عمل اهل نار یا به سوی کفر و معصیت و ضلالتی که عاقبت آن نار جهنم است (برای نمونه، نک: طبرسی، ۳۹۸/۷؛ فخررازی، ۶۰۱/۲۴؛ آلوسی، ۲۹۲/۱۰؛ طباطبایی، ۳۸/۱۶). و نیز وجه تسمیه پیمان شکنان و طعن کنندگان در دین به «أَيُّمَةُ الْكُفْرِ» در آیه ۱۲ توبه نیز دقیقاً در همان معنای لغوی است. چراکه آنها رئیس و متقدم بر دیگران در نکث پیمان و طعن در دین خداوند هستند و دیگران در این امور از آنها تبعیت می‌کنند. اینان سر چشمه‌های گمراهی و ضلالتند و در کفرورزی گوی سبقت را از دیگران ربوده و به درجه اضلال و اغواء مردمان رسیده‌اند. (برای نمونه، نک: آلوسی، ۲۵۳/۵؛ طباطبایی، ۱۵۹/۹)

ائمه حق: در پنج آیه (البقره، ۱۲۴؛ الفرقان، ۷۴؛ الانبیاء، ۷۳؛ السجده، ۲۴؛ القصص، ۵) از امامان حق سخن به میان آمده است: در دو مورد آن (البقره، ۱۲۴؛ القصص، ۵) واژه امام بدون وصف خاصی به کار رفته است. اما در آیه ۷۴ فرقان (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا) امامت متقین مطرح شده که مفهوم آن عبارتست از: ما را از کسانی قرار بده که متقین به آنها اقتدا می‌کنند (برای نمونه، نک: طبرسی، ۲۸۴/۷؛ فخررازی، ۴۸۷/۲۴؛ آلوسی، ۵۲/۱۰؛ طباطبایی، ۲۴۵/۱۵). در دو آیه (الانبیاء، ۷۳؛ السجده، ۲۴) نیز وصفی که برای امامان حق ذکر شده عبارت است از: «أَيُّمَةُ يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا». به غیر از طباطبایی تمام مفسران فریقین پیش از او واژه امام در این آیه را نیز همچون دیگر آیاتی که واژه امام در آنها به کار رفته است در مفهوم لغوی آن معنا کرده‌اند. وی معنای «امامت حق» را در قرآن «هدایت به امر» معرفی کرده، تفسیر وی از «هدایت به امر» عبارتست از: هدایت تکوینی و باطنی (برای تفصیل بیشتر، نک: طباطبایی، ۶/۱-۲۷۱). طباطبایی هم‌چنین در ردّ «نبی» به عنوان امامی که اهل حق در قیامت با او محشور می‌شوند (الاسراء، ۷۱) می‌گوید: «و فيه أنه مبني على أخذ الإمام في الآيه بمعناه العرفي و هو من يؤتم به من العقلاء، و لاسبيل إليه مع وجود معنى خاص له في عرف القرآن و هو الذي يهدي بأمر الله و المؤتم به في الضلال: این وجه مبني براین است که امام در آیه به معنای عرفی بوده باشد یعنی آن فرد از عقلا که دیگران به وی اقتداء کنند، و چون امام در عرف قرآن معنای خاص دارد (هو الذي يهدي بأمر الله و المؤتم به في الضلال) نمی‌توانیم بر این معنای عرفی حمل کنیم.» (طباطبایی، ۱۶۷/۱۳)

دیدگاه طباطبایی متشکل از دو ادعا است: الف) وی درباره امامان حق معتقد است که قرآن ابداع معنا کرده و واژه امام را در معنای جدیدی استعمال کرده است. آن معنای جدید عبارت است از: «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا». ب) هم‌چنین وی معتقد است که مراد از هدایت در عبارت «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»، «رساندن به مقصد» است و مراد از «امر»، امر تکوینی است. در نتیجه تعریف امامت عبارتست از: هدایت تکوینی. دیدگاه طباطبایی در هر دو مورد فوق، در میان مفسران فریقین مسبوق به سابقه نیست؛ بر اساس جست‌وجوی نگارنده در اهم تفاسیر اهل سنت و نیز در اهم تفاسیر شیعه، هیچ ردّیابی از دیدگاه طباطبایی در تفاسیر پیشینیان وجود ندارد. در هیچ یک از تعبیر مورد استفاده در تفاسیر پیش از طباطبایی، عبارت «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» تعریف امام دانسته نشده و در هیچ یک از آنها تصریحاً یا تلویحاً سخن از هدایت تکوینی و ایصال به مطلوب به میان نیامده است. فصل مشترک و مدلول تصریحی یا تلویحی تمام تعبیر مختلف تفاسیر حاکی از این است که امام در این آیه نیز

همچون دیگر آیاتی که واژه امام در آنها به کار رفته است در مفهوم لغوی به کار رفته و هیچ ابداع معنایی در میان نیست و هم‌چنین مراد از «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» عبارتست از هدایت تشریعی، یعنی: هدایت به شریعت و امر خداوند یا هدایت به اذن و فرمان خداوند.^۳

البته، بی سابقه بودن یک سخن، به معنای الزاماً اشتباه بودن آن نیست؛ بلکه هر دیدگاهی به ویژه در صورت تغایر با دیدگاه‌های پیشینیان، در صورتی مقبول است که محفوف به قراین بوده، همراه با دلایل محکم و براهین قاطع باشد که چنین موقعیتی در این دیدگاه وی به چشم نمی‌خورد. راجع به ادعای اول طباطبایی باید تأکید کرد که در برخی مقدمات دلایل وی تعمیم‌های ناروا وجود دارد. مثلاً وی ادعا می‌کند که: «قرآن هر جا متعرض معنای امامت می‌شود، دنبالش متعرض هدایت می‌شود» یا «همه جا این هدایت را مقید به امر کرده است.» (طباطبایی، ۲۷۲/۱) اما برخلاف نظر وی، چنین نیست که قرآن هرکجا متعرض معنای امامت باشد الزاماً تعرض به هدایت به امر خداوند داشته باشد؛ چراکه فقط در دو آیه زیر: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا». (الانبیاء، ۷۳) و نیز: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...» (السجده، ۲۴) از چنین تعبیری استفاده شده است که صرفاً یکی از اوصاف و شؤون ذاتی امام حق است. ویژگی‌های دیگر امام و امامت در آیات دیگر قرآن بیان شده است، مانند: عهد خداوند بودن امامت و بری بودن امام از ظلم (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)؛ صالح بودن امام (وَكَلَّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ)؛ دریافت وحی فعل الخیرات از سوی انبیاء امام (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ)؛ دو صفت صبر و یقین به عنوان اسباب امامت در همان آیه ۲۴ السجده و ... افزون بر این، اگر در مورد امامان حق، وصف «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» وصف تعریف است؛ اصولاً باید در آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (القصص، ۴۱) نیز عبارت «يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» وصف تعریف برای ائمه باطل باشد که چنین ادعایی از سوی ایشان مطرح نشده است. (درباره نقد ادعای دوم وی، یعنی تفسیر «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» به «هدایت تکوینی و باطنی»، نک: نجارزادگان، ۱۰۷-۱۲۳)

بعد از این بحث در مقام جمع‌بندی معنای واژه امام باید گفت: واژه امام در عرف قرآن در همه جا به همان معنای جامع لغوی به کار رفته است: مقدم (پیشرو) و مقتدا (پیشوا). تنها تفاوت امامان در قرآن تفاوت در نوع و مرتبه امامت آنها است. به عبارت دیگر امامان بر اساس این که در چه اموری پیشرو و پیشوا باشند در امور باطل یا در امور حق، به دو نوع ائمه باطل و ائمه حق تقسیم می‌شوند. هم‌چنین امامت همچون بسیاری از مفاهیم قرآنی دیگر مانند اسلام، ایمان، هدایت، وحی، نبوت، رسالت، ولایت و ... یک امر مشکک و ذومراتب است.

۱- برای تفصیل بیشتر، نک: در تفاسیر اهل سنت: سمرقندی؛ ابن‌ابی‌حاتم؛ طبری؛ سور آبادی؛ ثعلبی؛ قشیری؛ ابن‌جوزی؛ بغوی؛ بیضاوی؛ ابوحیان اندلسی؛ ابن کثیر؛ نظام‌الدین نیشابوری؛ ابن جزی؛ علاءالدین بغدادی؛ جلالین؛ سیوطی؛ نخجوانی؛ حقی بروسوی؛ ابن عجبیه؛ ابن عاشور؛ خطیب؛ مراغی؛ قاسمی؛ نووی؛ زحیلی؛ طنطاوی؛ ذیل آیه //و در اهم تفاسیر شیعی: مقاتل بن سلیمان؛ شیخ طوسی؛ طبرسی، جوامع الجامع؛ ابوالفتح رازی؛ جرجانی؛ حسینی استرآبادی؛ ملا فتح الله کاشانی؛ شریف لاهیجی؛ عاملی؛ قمی مشهدی؛ شبر، الجوهر الثمین؛ شبر، تفسیر القرآن الکریم؛ سبزواری نجفی، ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن؛ سبزواری نجفی، الجدید فی تفسیر القرآن المجید؛ حسینی شاه عبدالعظیمی؛ مغنیه، تفسیر الکاشف؛ مغنیه، التفسیر المبین؛ گنابادی؛ حسینی شیرازی؛ حائری تهرانی؛ دخیل؛ قرشی؛ کرمی حویزی، ذیل آیه.

مراتب امامت

از دیدگاه مفسران و متکلمان اهل سنت، نبوت و رسالت بالاترین مرتبه امامت است. بر این اساس، اکثر مفسران اهل سنت امامت در آیه ابتلاء (البقره، ۱۲۴) را به نبوت و رسالت تفسیر کرده‌اند (به عنوان مثال، نک: ابو حیان اندلسی، ۱/۶۰۱-۳؛ فخر رازی، ۴/۳۵-۶؛ ابن کثیر، ۱/۲۸۹؛ آلوسی، ۱/۳۷۴؛ نظام‌الدین نیشابوری، ۱/۳۸۵؛ سور آبادی، ۱/۱۹۹؛ ابن عاشور، ۱/۶۸۳؛ مراغی، ۱/۲۰۹؛ طنطاوی، ۱/۲۶۶).

اما از نگاه شیعی، اعلاء رتبه امامت، ولایت کلیه‌ای است مافوق نبوت و رسالت. لذا، عموم مفسران شیعی امامت اعطایی به حضرت ابراهیم (ع) را منفصل از نبوت و رسالت و مافوق آن دو دانسته‌اند.

آیه ابتلاء «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» بر آن است که ابراهیم (ع) به کلماتی مهم آزمون شد و چون از عهده همه این امتحانات به خوبی برآمد به امامت منصوب شد. برای تعیین تکلیف مرتبه امامت در آیه ابتلاء نخست باید مشخص شود که مراد از کلماتی که خداوند ابراهیم (ع) را بدانها مبتلاء ساخت کدامند؟ اهمیت تعیین حداقل برخی از ابتلائات، از این حیث است که مشخص شود آیا آنها قبل از نبوت و رسالت ابراهیم (ع) بوده است یا بعد از آن. قبل و بعد از نبوت بودن ابتلائات نیز ارتباط مستقیم با مرتبه امامت دارد؛ چراکه هر تکلیفی سبب و زمینه‌ای است برای یک تشریفی.

مراد از کلمات

مفسران در تعیین کلمات اختلاف کرده‌اند. آلوسی اظهار می‌دارد که تا سیزده قول در باره مراد از کلمات بیان شده است؛ وی بدون ترجیح هیچ کدام از این اقوال صرفاً به نقل برخی از آنها اکتفا می‌کند که همین نمونه‌ها نیز عیناً یا با کمی اختلاف در مفاتیح الغیب آمده است (نک: آلوسی، ۱/۳۷۲-۳؛ فخر رازی، ۴/۳۴-۶). مهمترین اقوالی که در این زمینه نقل شده است عبارتند از: ۱- ذبح فرزند ۲- ده دستور بهداشتی که «حنفی» نامیده می‌شوند. ۳- خصلت‌های ده‌گانه‌ای که در شریعت ابراهیم (ع) واجب بوده و در دین «اسلام» مستحب است. ۴- خصلت‌های ۳۰ گانه‌ای که قبل از وی هیچ کس به آنها مکلف نگردیده بود ولی او همه آنها را به انجام رسانید و خداوند درباره او فرمود: «وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى (النجم، ۱۷) ۵- خصلت‌های ۴۰ گانه؛ یعنی ۳۰ خصلت مذکور در قول سابق به اضافه ده خصلت مطرح در آیات ۲۲ تا ۳۴ سوره المعارج ۶- انجام مناسک حج ۷- مواجهه با ستاره پرستان تا مهاجرت ۹- انتخاب به امامت و ساختن کعبه ۹- کلیه تکالیف عقلیه و شرعیه‌ای که خداوند ابراهیم (ع) را به آنها مکلف نمود. (برای نمونه، نک: طبرسی، ۸۰-۳۷۷؛ فخر رازی، ۴/۳۴-۶)

اقوال و روایات فوق در پی انحصار آزمون‌های ابراهیم به مورد یا موارد خاصی نیست، بلکه اهمیت آن مورد یا موارد را نشان می‌دهد. افزون بر آن این روایات موافق هم نیستند مثلاً از ابن عباس بیش از چهار وجه مختلف نقل شده است. به همین جهت است که طبری پس از نقل اقوال متعدد می‌گوید: احتمال دارد همه موارد یاد شده مقصود باشد و یا برخی از آنها؛

زیرا در این باره روایت معتبری در دست نیست (طبری، ۴۱۶/۱-۷). طبرسی و فخررازی نیز پس از نقل اقوال گوناگون تصریح دارند که: آیه همه این اقوال را برمی تابد. فخررازی اضافه می کند: «ابتلاء، إلزام همه آن چیزهایی است که در انجام آنها رنج و مشقت شدیدی باشد، پس لفظ، کلّ این امور و نیز یک یک این امور را شامل می شود. پس اگر روایت درباره کلّ این امور ثابت شود، باید به کل قائل شد، و اگر روایت در بعض این امور ثابت شود و در بعض دیگر ثابت نشود، در این صورت میان این روایات تعارض واقع می شود و توقّف لازم می آید.» (فخررازی، ۳۵/۴)

اما در میان این همه آشفته گویی ها، آنچه مسلم است این است که: اولاً، به قرینه سیاق «کلمات» هر چه بوده، مراد از آنها یک عده اوامر و نواهی (به عنوان مثال: ابن کثیر، ۲۸۳/۱؛ جلالین، ۲۲/۱) و یک سلسله وظایف سنگین و مشکل ازسوی خداوند در راستای اثبات شایستگی ابراهیم (ع) برای نیل به مقام امامت بوده است. (طباطبایی، ۲۷۰/۱). ثانیاً، از لفظ جمع «کلمات» استفاده می شود که آن اوامر و نواهی بیش از یک یا دو مورد بوده است. ثالثاً، اگر همه موارد ابتلائات قابل تعیین نیست، یک مورد قطعی است: «ذبح فرزند» و دلیل آن این است که قرآن فقط در این مورد خاص تصریح دارد که این همان ابتلای آشکار است: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ» (الصافات، ۱۰۶). و پرواضح است که ذبح فرزند آن هم با دست خود، قطعاً از شاق ترین ابتلائات است. از این روست که خداوند نه تنها پیروزی ابراهیم را در این امتحان بزرگ ستود، بلکه خاطره و نام نیک او را در میان امت های بعد باقی و جاودان ساخت: «وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ» (الصافات، ۱۰۸).

زمان ابتلائات (پیش یا پس از نبوت؟)

در تعیین زمان ابتلاء نیز بین مفسران اختلاف است. براساس جستجوی نگارنده در تفاسیرشعبه، همه آنان معتقدند که این ابتلائات بعد از نبوت و حتی رسالت ابراهیم (ع) بوده است. دلایل و قرائن زیر این دیدگاه را بسیار تقویت می کند:

۱- ابتلاء به معنی اختبار و امتحان است، و «صیغه افتعال در اینجا برای مبالغه است» (ابن عاشور، ۶۸۳/۱)؛ و همچنین تنوین در «بکلمات» نشان تفخیم و تعظیم است. در نتیجه مراد از «ابتلاء به کلمات»، امتحان و آزمایش از طریق اوامر و تکالیف شاق است. شاق ترین تکالیفی که از سوی خدا بر دوش ابراهیم (ع) گزارد شد همگی بعد از نبوت و حتی رسالت وی بوده است؛ تکالیفی همچون: ذبح فرزند، مبارزه با نمرو و قرار گرفتن در دل آتش، بردن زن و فرزند و گذاشتن آنها در سرزمین خشک و بی آب و گیاه مکه و مانند اینها که هر یک آزمایشی بسیار سنگین بود.

۲- همان طور که پیشتر بیان شد روشن ترین مورد از ابتلائات ابراهیم (ع) ذبح فرزند بوده است. و پرواضح است که این ابتلاء در دوران پیری ابراهیم (ع) و سالیان طولانی پس از نبوت و رسالت او بوده است.

۳- کثیری از مفسران احتمال داده اند که مراد از کلمات، همه ابتلائات مطرح در قرآن یا کلیه تکالیف شرعی و عقلی باشد که در این صورت قطعاً برخی از ابتلائات پس از نبوت خواهد بود و یا تعبیراتی به کاربرده اند که حاکی از همین مطلب است. (به عنوان مثال، نک: میبیدی، ۳۴۶/۱؛ ابوحنیف اندلسی، ۶۰۱/۱؛ محمدجمال الدین قاسمی، ۳۸۹/۱-۹۰)

۴- نحوه آگاهی ابراهیم (ع) بر مهمترین ابتلائاتی که مفسران ذکر کرده‌اند جز از طریق وحی یا کانال‌هایی که فقط بر پیامبران می‌تواند حجت باشد نمی‌تواند انجام پذیرفته باشد.

۵- درخواست منصب امامت برای برخی از فرزندان حاکی از آن است که ابراهیم (ع) در آن هنگام داری فرزند بوده است. و آیات قرآن صراحت دارند که خداوند در هنگام کهن سالی و پیری دو فرزند به او موهبت کرد (ابراهیم، ۴۱)؛ یعنی در زمانی که دارای منصب نبوت و رسالت بوده است. (به عنوان مثال، نک: طباطبایی، ۲۷۱/۱)

با این وجود، بسیاری از مفسران اهل سنت مصرند که این ابتلائات قبل از نبوت ابراهیم (ع) بوده است. بدین معنی که خداوند او را با تکالیف شاق [شرائط نبوت] بیازمود و آنگاه که ابراهیم (ع) وفا کرد و از عهده برآمد، لاجرم خدا به او خلعت نبوت و رسالت پوشانید. فخررازی این سؤال را که «اگر ابتلاء پیش از نبوت بوده است، او چگونه به این تکالیف آگاهی یافت؟ چرا که آگاهی به این تکالیف برای او جز از طریق وحی نبوده است» از زبان قاضی چنین پاسخ می‌دهد که: «احتمالاً خدای تعالی این تکالیف شاق را به لسان جبریل (ع) به او وحی می‌کرد و آنگاه که از عهده این تکالیف برآمد او را نبی مبعوث به سوی خلق قرار داد.» (فخررازی، ۳۵/۴) پاسخ آلوسی نیز این است که: «هر وحیی مستلزم بعثت به سوی خلق نیست.» (آلوسی، ۳۷۴/۱) فخررازی هم‌چنین به این سؤال که: اگر دلایل استوار سمعی اقامه شود مبنی بر این که مراد از کلمات، همین امور باشد [مثل ذبح ولد و ... که بعد از نبوت او بود] مراد از «فَأَتَمَّهُنَّ» چه می‌تواند باشد؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد: «همانا خداوند از حال ابراهیم خبر داشت که او قطعاً این تکالیف را بعد از نبوت اقامه می‌کند و به پایان می‌برد، پس لاجرم خلعت امامت و نبوت را به او اعطاء کرد.» (فخررازی، ۳۵/۴) اما آلوسی این توجیه را رد کرده، می‌گوید: فاء [در فَأَتَمَّهُنَّ] این معنا را بر نمی‌تابد. پاسخ خود آلوسی این است که: در این صورت، اتمام کلمات [فَأَتَمَّهُنَّ]، سبب امامت است به اعتبار دربرگرفتن عموم مردم و استجابت دعاء وی در حق برخی ذریه‌اش. (آلوسی، ۳۷۴/۱)

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد که نحوه استدلال قائلین به پیش از نبوت بودن ابتلائات از جمله فخررازی و آلوسی از این قرار است: مقدمه اول: مراد از امامت در این آیه نبوت است. مقدمه دوم: سبب باید بر مسبب تقدم داشته باشد. نتیجه: آن تکالیف مقدم بر این تشرف (نبوت) بوده است.

این نحوه استدلال مخدوش به نظر می‌رسد؛ چراکه: اولاً، پیش فرض آنها (مراد از امامت در این آیه نبوت است) نه تنها مسلم نیست بلکه دلایل و قرائن زیادی بر ضد این دیدگاه است. ثانیاً، برای تشخیص «مراد از امامت» در این آیه، نخست باید زمان ابتلائات مشخص شود نه بالعکس. افزون بر آن، با کمی دقت در مدلول کلام آنها آشکار می‌شود که دیدگاه دقیق و نهایی خود فخررازی و آلوسی نیز این است که این ابتلائات قبل از رسالت او بوده است و نه قبل از نبوت او؛ چراکه «نبی»

مبعوث به سوی خلق» همان رسول است یا «بعثت به سوی خلق» همان رسالت است. ولی احتمالاً به خاطر اعتقاد به رابطه این همانی بین نبوت و رسالت این خلط حاصل شده است.

نسبت اعلاء مرتبه امامت با نبوت

از دیدگاه اهل سنت بین بالاترین مرتبه امامت و نبوت رابطه عینیت وجود دارد. اما از نگاه شیعی، امامت مقامی است غیر از نبوت و اعلاء رتبه امامت ولایت کلیه‌ای است مافوق نبوت و رسالت. براساس دلایل و قرائنی که در اثبات بعد از نبوت و حتی بعد از رسالت بودن حداقل برخی از ابتلائات ابراهیم (ع) اقامه شد بدیهی به نظر می‌رسد که منصب امامت در این آیه غیر از منصب پیامبری و رسالت باشد. چکیده مهمترین دلایل غیریت و برتری مقام امامت نسبت به مقام نبوت و رسالت، از دیدگاه مفسران شیعه از این قرار است: ۱- جمله «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» براساس اسم فاعل (جاعل) وعده‌ای است به ابراهیم (ع) که در آینده او را امام می‌کند. و او قبل از این وعده پیغمبر بوده است. در نتیجه مقام جدید یک نوع ارتقاء درجه است. ۲- بی شک همه یا برخی از آزمون‌هایی که ابراهیم (ع) پشت سر گذاشت و بدان جهت شایسته مقام امامت شد، در دوران نبوت او رخ داده است؛ در این صورت چگونه می‌توان امامت را به نبوت تفسیر کرد. (به عنوان مثال، نک: طبرسی، ۲۳۸۰/۱؛ طباطبایی، ۷۱/۱-۲۷۰) طباطبایی دیدگاهی را که قائل به رابطه این همانی بین امامت و نبوت است در نهایت درجه سقوط دانسته، می‌گوید: قصه امامت ابراهیم در اواخر عمر او و بعد از بشارت به اسحاق و اسماعیل بوده است، و ابراهیم در آن موقع پیغمبری بود مرسل، پس معلوم می‌شود قبل از امامت دارای نبوت بوده، در نتیجه امامتش غیر نبوتش بوده است. (همانجا) شاید این دیدگاه متکلمان و مفسران شیعه، افزون بر دلایل قرآنی و عقلی که ارائه می‌دهند برگرفته از روایتی باشد که در کتاب کافی از امام باقر (ع) نقل گردیده است: «ان الله قد اتخذ ابراهيم عبداً قبل ان يتخذه نبياً و اتخذ نبياً قبل ان يتخذه رسولا و اتخذ رسولا قبل ان يتخذه خليلاً و اتخذ خليلاً قبل ان يتخذه اماماً فلما جمع له هذه الاشياء قال انى جاعلك للناس اماماً.» (کلینی، ۱/۱۳۳: باب طبقات الانبياء و الرسل و الائمه) طباطبایی تأکید دارد که آنچه از داستان‌های قرآنی ابراهیم (ع) برمی‌آید، این است که مقاماتی که ابراهیم به دست آورد، به همین ترتیبی بوده که در این روایت آمده است: یعنی نخست مقام عبودیت، سپس نبوت، بعد رسالت، آن‌گاه خلت، و در آخر امامت. (۸-۲۷۶/۱)

با این وجود، فخر رازی همچنان مصرّ است که این تکالیف و ابتلائات سببی بر جعل او به نبوت بوده است یعنی اصرار دارد که مراد از امامت در این آیه، همان نبوت است. دلایل وی از این قرار است: ۱- «لِلنَّاسِ إِمَامًا» دلالت دارد بر این که او را امام عموم مردم قرار داد و هرکسی چنین باشد؛ قطعاً باید رسولی از جانب خدا با شریعت مستقل باشد؛ چراکه اگر تابع رسول دیگری باشد، لازم می‌آید که مأموم آن رسول باشد نه امامش؛ در این صورت عموم باطل می‌شود. ۲- لفظ دلالت دارد بر این که او امام در هر چیزی است و کسی که چنین باشد، لاجرم باید نبی باشد. ۳- انبیا در اعلا مرتبه امامت قرار

دارند. و چون از لفظ امام در این آیه در معرض امتنان یاد کرد پس لازم می‌آید که این نعمت از عظیم‌ترین نعمت‌ها باشد؛ یعنی لازم می‌آید که امامت در این آیه را بر نبوت حمل کنیم. (فخررازی، ۳۶/۴)

آلوسی نیز معتقد است که مراد از امام در این آیه نبی است که بدو اقتدا می‌شود؛ چراکه هرکه غیر او، مأموم او هستند و امامت غیر او همچون امامت او نیست. و این امامت دو نوع است: ۱- مؤبدۀ (ابدی): همان طور که تعریف «الناس» اقتضای آن را دارد و صیغه اسم فاعل [منظور «جاعل» است] دلالت بر استمرار دارد و آمدن انبیاء پس از او نافی این امر نیست؛ چراکه جمله انبیاء پس از او از ذریه او و مأمور به اتباع از او بودند، البته نه در جمیع احکام. ۲- موقتی: بر اساس آنچه نسخ شده است هرچند برخی از آن؛ وگرنه لازم می‌آید که امامت هر نبی مؤبدۀ باشد و چنین امری شایع نیست. در این صورت مراد از «الناس» امت او هستند که از او تبعیت کردند. و خود وی معتقد به امامت هر نبی است و لیکن در عقاید مربوط به توحید و این عقاید نسخ نشده است و به هیچ وجه نسخ نمی‌شود. (آلوسی، ۳۷۴/۱)

نکته جالب در نحوه استدلال مفسران فریقین این است که همه در پی اثبات بالاترین مرتبه امامت برای ابراهیم (ع) هستند. با این تفاوت که از دیدگاه مفسران و متکلمان اهل سنت از جمله فخررازی و آلوسی نبوت و رسالت بالاترین مرتبه امامت است، این در حالی است که عموم متکلمان و مفسران شیعی از جمله طبرسی و طباطبایی مقام امامت را بالاتر از مقام نبوت و رسالت می‌دانند. تمام دلایل فخررازی و هم چنین آلوسی در اثبات رابطه این همانی بین مقام امامت و نبوت در این آیه، در راستای تأکید بر این نکته است که مقام امامت در این آیه مادون مقام نبوت نیست. یعنی وقتی آنها می‌گویند که مراد از امام در این آیه نبی است منظورشان این است که او والاترین مرتبه امامت را دارد که از دیدگاه آنها همان نبوت است و می‌خواهند بگویند که امامت او در حد امامت حاکم، قاضی، فقیه و یا غیره نیست اصلاً فوق نبوت بودن مقام امامت برای آنها مطرح نیست؛ چراکه پیشاپیش برای آنها مسلم است که مقامی بالاتر از نبوت وجود ندارد. و تمام دلایل مفسران شیعه از جمله طبرسی و طباطبایی در رد این دیدگاه که مراد از امامت در این آیه نبوت است؛ همه معطوف به این مطلب است که مقام امامت در این آیه مافوق مقام نبوت و رسالت است. لذاست که به نظر می‌رسد هم دلایل اهل سنت درست است و هم دلایل شیعه. به این معنا که بر اساس دلایل اهل سنت می‌توان نتیجه گرفت که مقام امامت در این آیه پایین‌تر از مقام نبوت نیست، امری که شیعه نیز با آن موافق است. و بر اساس دلایلی که شیعه ارائه می‌دهد مسلم می‌نماید که مقام امامت مافوق مقام نبوت و رسالت است.

نتایج مقاله

تفاوت امامت امامان حق در قرآن تفاوت مفهومی نبوده، بلکه تفاوت رتبی است. به عبارت دیگر، امامت در قرآن امری مشکک و ذومراتب بوده، تفاوت صرفاً به گستره اقتداکنندگان (عام یا خاص و مؤبد یا موقت بودن امامت) و دایره امور مورد

اقتدا (مطلق یا مقید بودن امامت) برمی‌گردد. براین اساس، مراتب امامت به ترتیب از بالا به پایین عبارتند از:

۱- لوح محفوظ: بالاترین مرتبه امامت از آن «لوح محفوظ» است؛ چراکه «لوح محفوظ» امام و مقتدای جمیع مخلوقات اعم از انسان و غیرانسان است در جمیع امور تا ابدالآباد (حتی در قیامت)

۲- کتب آسمانی به ویژه قرآن که برگرفته از لوح محفوظند و خطا و باطل در آنها راه ندارد و در تمام دوران‌ها و در جمیع امور (به استثنای منسوخات) مقتدای همه انسان‌ها هستند.

۳- امامت کلّیه‌ای که فوق نبوت و رسالت است. افرادی از بشر که حائز این مرتبه از امامت باشند علم کامل به کتب آسمانی و علم به حداقل بخشی از لوح محفوظ داشته، همچون دو امام بالاتر (لوح محفوظ و کتب آسمانی) از عصمت کامل برخوردارند. چنین شخصی مقتدای همگان در تمامی امور و در تمامی اعصار و امصار است. بر این اساس، امامت در بالاترین مرتبه انسانی آن عبارت است از: مقتدایی عامّه مطلقه مؤبده. و امام در این مرتبه کسی است که مقتدا و الگوی عملی همگان در همه امور است.

۴- امامت نبوت و رسالت: بر اساس معنای لغوی امام، هر نبی مرتبه‌ای از امامت را داراست؛ چراکه کردار و گفتار هر پیغمبری سرمشق امت وی می‌باشد ولی هر نبی الزاماً واجد بالاترین مرتبه امامت نیست.

یک ایراد و پاسخ آن: اگر ایراد شود که پیامبران نیز مقتدا و الگوی عملی همگان در همه امور بودند. پاسخ این است که نه‌خیر، اگرچه پیامبران از مقام عصمت برخوردار بودند ولی برخی از آنها واجد بالاترین استانداردهای الهی در رفتارهایشان نبوده و بعضاً از آنان کارهایی سرزده که ترک آن اولی بوده است؛ در نتیجه، پیامبرانی که به بالاترین مرتبه امامت نایل نشده باشند در همه امور نمی‌توانند مقتدا و الگوی عملی همگان باشند. لذاست که مثلاً به پیامبر اکرم (ص) دستور می‌رسد که «تو همچون یونس (ع) نباش» (القلم، ۴۸) که بر هدایت قوم صبور نکرده، در تقاضای مجازات قومش عجله کرد و گرفتار مجازات ترک اولی شد. یا مثلاً قرآن در مورد آدم (ع) می‌فرماید: «ما پیش از این از آدم عهد گرفته بودیم ولی او فراموش کرد و عزم استواری برای او نیافتیم!» (طه، ۱۱۵). در این دو آیه، یونس و آدم (ع) به عدم پایمردی توصیف می‌شوند در حالی که می‌دانیم مهمترین اسباب امامت عامّه مطلقه، صبر و پایمردی است.

۵- امامت انسان‌های پیشتاز در تقوا: امامت متقین خود مقوله‌ای ذومراتب است که هرچند بالاترین مرتبه آن همان امامت کلّیه‌ی فوق نبوت و رسالت است اما مراتب پایین‌تر نیز دارد؛ یعنی افراد عادی نیز به هر میزان که مقدّم بر سایر متقین بوده، در امور خیر و در تکمیل و نهادینه کردن اوصاف دوازده‌گانه مذکور برای گروه ممتاز مؤمنان تحت عنوان «عباد الرحمن» گوی سبقت را از دیگران برابند به همان میزان به مقام مقتدایی (پیشوایی) پرهیزگاران نائل می‌شوند.

بر اساس مطالبی که گفته شد نسبت بالاترین مرتبه انسانی امامت و نبوت نسبت عموم و خصوص من وجه است. یعنی سه حالت متصور است: ۱- جمع بین امامت و نبوت به همان سان که در ابراهیم (ع) و نبی خاتم محمد (ص) این دو مقام جمع بود و نیز در عدّه دیگری از انبیاء که خداوند درباره آنها می فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا». یعنی این عدّه، علاوه بر «نبی» بودن، «امام» نیز بودند. ۲- تفکیک این دو مقام بدین معنا که شخص نبی است ولی امام نیست. مثل کثیری از انبیاء که وحی را اخذ و ابلاغ می کردند و لیکن به مقام امامت عامّه مطلقه نایل نشده بودند. ۳- تفکیک این دو مقام بدین معنا که شخص امام است ولی نبی نیست: همچون جانشینان به حق نبی خاتم (ص).

کتاب شناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، مکتبه نزار مصطفی الباز - عربستان سعودی، چاپ سوم، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۳- ابن جزّی غرناطی، محمد بن احمد، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۴- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، دار الکتب العربی - بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۵- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ هـ.ش/۲۰۰۰ م.
- ۶- ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، دکتر حسن عباس زکی - قاهره، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۷- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دارالکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۸- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۹- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ۱ جلد، چاپ اول، مکتبه النهضة المصریة، ۱۳۶۹ هـ.ق.
- ۱۰- ابن فارس، ابو الحسین، معجم مقاییس اللغة، ۶ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۱۱- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت - لبنان، سوم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۱۲- ابیاری، ابراهیم، الموسوعة القرآنیة، موسسه سجل العرب، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۱۳- اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.
- ۱۴- اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، دار الفکر - بیروت، ۱۴۲۰ هـ.ق.
- ۱۵- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۱۶- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت - تهران، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۱۷- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، لباب التاویل فی معانی التنزیل، دار الکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۱۸- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی - بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ هـ.ق.
- ۱۹- بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دار إحياء التراث - بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۳ هـ.ق.

- ۲۰- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.ق.
- ۲۱- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۲۲- ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، انتشارات برهان - تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۸ هـ.ق.
- ۲۳- جرجانی، ابو المحاسن حسین بن حسن، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، انتشارات دانشگاه تهران - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- ۲۴- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن (جصاص)، دار احیاء التراث العربی - بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۲۵- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- ۲۶- حائری تهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، دار الکتب الاسلامیه - تهران، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- ۲۷- حسینی استرآبادی، سید شرف الدین علی، تأویل الآیات الظاهرة، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزة علمیه قم - قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۲۸- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، انتشارات میقات - تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۲۹- حسینی شیرازی، سید محمد، تقریب القرآن إلى الأذهان، دار العلوم - بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ.ق.
- ۳۰- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، کتابفروشی لطفی - تهران، چاپ اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۳۱- حقی بروسی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، دارالفکر - بیروت، بی تا.
- ۳۲- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ۱۲ جلد، دار الفكر المعاصر، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۲۰ هـ.ق.
- ۳۳- خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، قاهره، دار الفكر العربی، بی تا.
- ۳۴- دخیل، علی بن محمد علی، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دار التعارف للمطبوعات - بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۳۵- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی - مشهد، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۳۶- رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، انتشارات امیر کبیر - تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ هـ.ش.
- ۳۷- زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج، دار الفكر المعاصر - بیروت، دمشق، چاپ دوم، ۱۴۱۸ هـ.ق.
- ۳۸- همو، تفسیر الوسیط (زحیلی)، دار الفكر - دمشق، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۳۹- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتاب العربی - بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ هـ.ق.
- ۴۰- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، دار التعارف للمطبوعات - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۴۱- همو، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، دار التعارف للمطبوعات - بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۶ هـ.ق.
- ۴۲- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، محقق الشیخ علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳/۱۹۹۳.
- ۴۳- سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سور آبادی، فرهنگ نشر نو - تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۴۴- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - قم، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۴۵- شیر، سید عبد الله، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، مکتبه الألفین - کویت، چاپ اول، ۱۴۰۷ هـ.ق.
- ۴۶- همو، تفسیر القرآن الکریم (شیر)، دارالبلاغه للطباعة و النشر - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.

- ۴۷- شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۴۸- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی، چاپ: سوم.
- ۴۹- شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، بنیاد دایرة المعارف اسلامی - تهران، چاپ اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۵۰- صاحب بن عباد، کافی الکفاه، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ۱۰ جلد، عالم الکتاب، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۵۱- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، انتشارات بیدار - قم، چاپ دوم، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۵۲- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم - قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۵۳- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- ۵۴- همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو - تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ هـ.ش.
- ۵۵- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.
- ۵۶- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ۶ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۵۷- طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، مصر، هیئة العامة لشؤون الطبع، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۵۸- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی - بیروت.
- ۵۹- عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، دار القرآن الکریم - قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۶۰- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، انتشارات اسماعیلیان - قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۶۱- علامه مجلسی، احتجاجات، به ترجمه موسی خسروی، ۲ جلد، انتشارات اسلامی - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۶۲- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ هـ.ق.
- ۶۳- فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی - تهران، چاپ اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- ۶۴- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۸ جلد، نشر هجرت، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- ۶۵- فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، دار الملائک للطباعة و النشر - بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۶۶- فیض کاشانی، ملا محسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی - قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.ق.
- ۶۷- همو، تفسیر الصافی، انتشارات الصدر - تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۶۸- فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، در یک جلد، منشورات دار الرضی، قم - ایران، اول، هـ.ق.
- ۶۹- قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التاویل، دارالکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.ق.
- ۷۰- قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، بنیاد بعثت - تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- ۷۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطایف الاشارات، هیئة المصریة العامه للکتاب - مصر، چاپ سوم.
- ۷۲- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، دار الکتاب - قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- ۷۳- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی - تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸ هـ.ش.

- ۷۴- کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، کتابفروشی محمد حسن علمی - تهران، ۱۳۳۶ هـ.ش.
- ۷۵- کاشفی سبزواری، حسین بن علی، مواهب علیه، سازمان چاپ و انتشارات اقبال - تهران، ۱۳۶۹ هـ.ش.
- ۷۶- کرمی حویزی، محمد، التفسیر لکتاب الله المنیر، چاپخانه علمیه - قم، چاپ اول، ۱۴۰۲ هـ.ق.
- ۷۷- کلینی، الکافی، به ترجمه مصطفوی، ۴ جلد، انتشارات اسلامیة - تهران، چاپ: اول.
- ۷۸- گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات - بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۷۹- محلی، جلال الدین / سیوطی، جلال الدین، تفسیر الجلالین، مؤسسه النور للمطبوعات - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۸۰- مدرسی، سید محمدتقی، من هدی القرآن، دارمحبی الحسین - تهران، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ.ق.
- ۸۱- مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، داراحیاء التراث العربی - بیروت.
- ۸۲- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴ جلد، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، تهران - ایران، اول، ۱۴۰۲ هـ.ق.
- ۸۳- مغنیه، محمد جواد، التفسیر المبین، بنیاد بعثت - قم.
- ۸۴- همو، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ.ق.
- ۸۵- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۸۶- نجارزادگان، فتح الله، بررسی دیدگاه علامه طباطبائی در باب امامت به معنای «هدایت به امر»، پژوهش های قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
- ۸۷- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، الفوائد الالهیه و المفاتیح الغیبیه، دار رکابی للنشر - مصر، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
- ۸۸- نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، دارالکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۸۹- نیشابوری نظام الدین، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دار لکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۹۰- واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.