

بررسی تطبیقی عصمت امام ذیل آیه ۱۲۴ بقره در تفسیر فریقین

روح اله شه مرادی^{۱۵}، مصطفی رحمی^{۱۶}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۳۱

چکیده

از دیدگاه امامیه به خلاف اهل سنت، عصمت یکی از مهم ترین عقیده و صفت لازم برای مدعی امامت بوده که با اعتقاد به قاعده عقلی لطف، درصدد تعریف آن برآمده اند؛ و معتقدند که هیچ تنافی بین عصمت و اختیار وجود ندارد. در اثبات عصمت امام، به دلایل عقلی نظیر برهان امتناع تسلسل، برهان حفظ شریعت و پیامدهای معصوم نبودن امام و نقلی نظیر حدیث ثقلین، حدیث کساء، حدیث منزلت، حدیث غدیر... و نیز آیات قرآن نظیر، آیه اولی الامر، إبتلاء، ولایت، تطهیر، صادقین و... استناد می کنند. یکی از مهم ترین آیات در اثبات عصمت امام را آیه ۱۲۴ سوره بقره می دانند و این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی عصمت امام ذیل آیه ۱۲۴ بقره در تفسیر فریقین انجام شد. پژوهش حاضر از نوع تحقیقات کیفی بوده و با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. برای جمع آوری اطلاعات نیز از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. با توجه به روایات و آیات فراوانی از قرآن که بر انتصابی بودن مقام امامت دلالت دارند، این مقام مانند نبوت، شایسته انسان هایی است که از هرگونه گناه، ظلم و ستم، خطا، سهو و نسیان دور باشند.

کلیدواژگان: امامیه، اهل سنت، عصمت، آیه ابتلاء، عهد، ظلم.

^{۱۵} دانش پژوه دکتری ادیان و مذاهب قم رشته تاریخ فرق تشیع.

^{۱۶} دانش پژوه کارشناسی ارشد رشته فرق و مذاهب اسلامی.

امامت و پیشوایی به جهت یک ضرورت و نیاز حقیقی، به عنوان مهم ترین مسأله بعد از پیغمبر اکرم ص مطرح می شود. ابوالحسن اشعری آن را به اولین اختلاف و شهرستانی به وسیع ترین اختلاف تعبیر کرده اند؛ زیرا از یک طرف با اعتقاد به لطف، معتقدند زمین از وجود حجت خدا خالی نخواهد بود. چنان که در حدیث نبوی مشهور «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة» وارد شده است.

از سویی دیگر، هر پیامبری از ناحیه خداوند جانشینی برای بعد از خودش بر می گزیند، لذا بعد از پیغمبر اکرم (ص)، رهبری امت اسلام به امامانی واگذار شد که طبق روایت متواتر نزد فریقین نظیر حدیث کلهم من قریش، حدیث اثنا عشر خلیفه و حدیث جابر بن عبدالله انصاری و...! نخستین آن ها امیرالمومنین علی علیه السلام و آخرین آنان مهدی عج است.

از آنجایی که از دیدگاه امامیه، مقام امامت و پیشوایی انتصابی است؛ یعنی راه شناخت و تعیین امام از راه نص (اعم از خداوند، پیامبر یا امام پیشین) است. مهم ترین دلیل بر نصب امام را صفت عصمت ایشان می دانند و به آیاتی نظیر ابتلاء (بقره/۱۲۴)، اولوالأمر (نساء/۵۹)، تطهیر (احزاب/۳۳) آیه صادقین (توبه/۱۱۹)...! استدلال می کنند.

عصمت از بالاترین اوصاف و ویژگی هایی است که امامیه برای امام قائل شده و از آن به مهم ترین عقیده و صفت لازم برای مدعی امامت یاد کرده اند (شیخ مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۳ق: ص ۶۵؛ حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ۱۴۱۴ق: ص ۱۶۴). ما در این مقاله به بررسی عصمت امام در آیه ابتلاء (بقره/۱۲۴) در تفاسیر فریقین می پردازیم؛ چرا که این آیه نه تنها در صدد اثبات انتصابی بودن مقام امامت است، بلکه با تأکید بر عصمت، افرادی را شایسته این مقام می داند که از هر گونه گناه و ظلم پیراسته باشند.

مفهوم شناسی

عصمت در لغت و اصطلاح

عصمت، در لغت به معنای منع (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ص ۳۳۱؛ طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۱۱۷)، حفظ (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ص ۴۰۳)، دفع (فراهیدی، العین، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۳۱۳)، امساک (راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۴۱۲ق: ص ۵۶۹) و پاک و منزه (بستانی، فرهنگ ابجدی، ۱۳۷۵: ص ۸۴۰) است. معصوم را هم به معنای پاک و منزه از هر گمراهی و اشتباه (بستانی، فرهنگ ابجدی، ۱۳۷۵: ص ۸۴۰) و الممتنع من جمیع محارم الله (طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۱۱۷) معنا کرده اند.

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

شیخ مفید ره در معنای اصطلاحی عصمت می گوید: لطف یفعله الله تعالی بالمكلف، بحيث تمنع منه وقوع المعصیه، وترك الطاعة، مع قدرته علیهما (شیخ مفید، النکت الاعتقادیة، ۱۴۱۴ق: ج ۱۰، ص ۳۷). همچنین شیخ طوسی ره در این باره می نویسد: العصمة لطف خفی یفعل الله بالمكلف بحيث لا یكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصیه مع قدرته علی ذلك (شیخ طوسی، الباب الحادی عشر، ۱۴۰۵: ص ۳۷)

اشاعره، عصمت را به معنای عدم خلق گناه تفسیر نموده اند. عضدالدین ایجی در معنای عصمت می گوید: وهی عندنا لا یخلق الله فیهم ذنبا (جرجانی، شرح المواقف، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ص ۲۸۰). سعدالدین تفتازانی نیز در این باره می گوید: حقیقت عصمت این است که خداوند گناه را در بنده خود نیافریند؛ با وجود اینکه برانجام گناه توانا و مختار است (تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ۱۳۴۶ق: ص ۱۱۳)

از نظر حکما عصمت به معنای ملکه ای است که مانع از انجام گناه می شود. محقق طوسی ره در این باره می نویسد: ...!إنها ملكة لا یصدر عن صاحبها معها المعاصی، و هذا علی رأی الحکما (طوسی، تلخیص المحصل، ۱۴۰۵ق: ص ۳۶۹).

عضدالدین ایجی هم قول حکما در معنای عصمت را این چنین بیان می دارد: وهی عندالحکما ملكة تمنع عن الفجور (جرجانی، شرح المواقف، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ص ۲۸۱).

عصمت و اختیار

با توجه به تعاریفی که در معنای اصطلاحی عصمت بیان شد، دانسته می شود که عصمت با مختاربودن معصوم منافات ندارد. زیرا برخی مانند قاضی عبدالجبار معتزلی، و ابوالحسن اشعری به گونه ای عصمت را تعریف کرده اند که لازمه آن منافات با اختیار انسان است؛ وی می گوید: عصمت به امری اطلاق می شود که با وجود آن مکلف کار قبیح انجام نمی دهد، به نحوی که اگر آن عصمت نبود، کار قبیح صورت می گرفت. یعنی با وجود آن و به خاطر آن گناه انجام نمی گیرد (متشابه القرآن، ج ۲، ص ۷۳۵).

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

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

تقریر دیگر در دلیل عقلی

این دلیل عقلی را به بیان دیگر این چنین تقریر کرده اند: امتناع و وجوب بر دو نوع است:

(الف) وجوب و امتناع ذاتی به معنای ضرورت ثبوت یا ضرورت امتناع؛ مثل ضرورت ثبوت زوجیت برای عدد چهار و ضرورت امتناع جمع بین نقیضین. اینها از بدیهیاتی است که هرگز تخلف بردار نیست.

(ب) وجوب و امتناع وقوعی: به این معنا که عملی ذاتا ممکن است، ولی به حسب خارج وقوع آن ضروری یا ممتنع می باشد؛ مثل ظلم نسبت به خداوند که ذاتا خداوند متمکن از ظلم است، ولی به حسب وقوع خارجی از او صادر نشده و نمی شود. خداوند با آن که قدرت بر ظلم دارد، ظلم نمی کند و با آن که می تواند عدالت نداشته باشد، آن را ترک نمی کند (رضوانی، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۵۳۲)

عصمت معصوم از قبیل وجوب و امتناع وقوعی است، زیرا معصوم درحالی که قدرت بر معصیت دارد، گناه نمی کند.

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

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

۲. قل إنما أمرت أن أعبد الله و لا أشرک به إلیه أدعوا و إلیه منیب (رعد/۳۶). مأمور شدن به کاری بر اختیار متوقف است، بنابراین کسی که مجبور باشد او را به تکلیف واداشتن صحیح نیست؛ چنانکه آیه دلالت دارد.

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

منشأ عصمت

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

است:

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

ب) عصمت، نتیجه درجه عالی از تقوا

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

این قسم، عبارت است از وجود علم قطعی و یقینی به عواقب معاصی، به این معنا که علم انسان به درجه‌ای برسد که در این دنیا لوازم اعمال و آثار آنها را به‌طور یقین درک کند؛ چنانکه خداوند در قرآن به صراحت به این مطلب اشاره فرموده: کلا لو تعلمون علم یقین، لترون الجحیم (تکواثر/ ۵-۶) (رضوانی، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۵۳۷)

دلایل بزرگان و متکلمان امامیه بر عدم تنافی بین عصمت و اختیار این است که حقیقت عصمت را نتیجه علم قطعی به عواقب و پیامدهای ارتکاب گناه و مصلحت‌هایی که در فعل طاعات و واجبات است می‌دانند. علامه طباطبایی ره در این باره ذیل آیه شریفه: ولولا فضل الله علیک ورحمته...! الخ! (نساء/ ۱۱۳) می‌فرماید:

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

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

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

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

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

اقوال در عصمت امام

امامیه و اسماعیلیه به وجوب عصمت امام قائلند. فاضل قوشجی، علامه حلی، عضدالدین ایجی (قوشجی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۶؛ علامه حلی، کشف المراد، ۱۴۱۹ق: ص ۴۹۲؛ جرجانی، شرح المواقف، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ص ۳۵۱) به این مطلب تصریح کرده اند.

زیدیه به عنوان یکی از فرق اصلی شیعه عصمت را از شرایط امامت نمی داند ولی به عصمت اصحاب کساء (پنج تن آل عبا) قائلند (منصور بالله، الارشاد الی سبیل الرشاد، ۱۴۱۷ق: ص ۶۸-۶۹؛ حنفی، اصول الدین، ۱۴۱۹ق: ص ۱۴۷). مذاهب دیگر مانند اشاعره، معتزله ماتریدیه و... هم قائل به عصمت امام نیستند (حنفی، اصول الدین، ۱۴۱۹ق: ص ۲۷۵).

سه دلیل عقلی بر وجوب عصمت امام

الف) برهان امتناع تسلسل

برهان امتناع تسلسل از مهم ترین دلیل عقلی بر وجوب عصمت امام است. خواجه نصیرالدین طوسی این دلیل را این چنین تقریر می کند: امتناع التسلسل یوجب عصمته، لأنه حافظ للشرع، لوجوب النکار علیه لو أقدم علی المعصیة فیضاد امر الطاعة، ویفوت الغرض من نصبه، ولانحطاط درجته عن أقل العوام. (علامه حلی، کشف المراد، ۱۴۱۹ق: ص ۲۶۴). سید مرتضی ره این دلیل را استوارترین و محکم ترین دلیل عقلی بر لزوم عصمت امام می داند (الشافی فی الامامة، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۲۸۹؛ الذخیره فی علم الکلام، ۱۴۱۱ق: ص ۴۳۰). علامه حلی (کشف المراد، ۱۴۱۹ق: ص ۴۹۲)، فاضل مقداد (اللوامع الالهیه، ۱۴۲۲ق: ص ۳۳۰؛ ارشاد الطالبین، ۱۴۰۵ق: ص ۳۳۳) و ابوالصلاح حلبی (تقریب المعارف، ۱۴۰۴ق: ص ۱۰۰) هم بر این دلیل در لزوم عصمت امام استناد کرده اند.

ب) برهان حفظ شریعت

از آنجایی که قرآن تدریجاً بر قلب پیامبر اکرم ص نازل شد و پیامبر ص هم طبق شأن نزول و سبب نزول هایی که برای آیات بیان کرده اند؛ آیات را برای مردم تشریح و تبیین می نمودند. اما چه بسا پیامبر اکرم بسیاری از آیات را به دلیل مناسب ندیدن اوضاع و شرایط و پیش نیامدن مناسبتی، برای مردم بیان نکردند و این امر خطیر را به جانشینان بعد از خودش که به اعتقاد امامیه، امامان معصوم علیهم السلام هستند، واگذار کرده چرا که ایشان حافظان شریعت بعد از رالت هستند و شریعت را برای مردمی که در اعصار آینده می آیند، باز می کنند (سید مرتضی، الشافی فی الإمامة، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ حمصی رازی، المنقذ من التقلید، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۲۹۰-۲۹۵). از این برهان، تقریرات صحیح و دقیقی از ناحیه متکلمان نظیر سدیدالدین حمصی (المنقذ من التقلید، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷)، سید مرتضی (الشافی فی الإمامة، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۵) و فاضل مقداد (اللوامع الإلهیة، ۱۴۲۲ق: ص ۳۳۰-۳۳۱، ارشاد الطالبین، ۱۴۰۵: ص ۳۳۳-۳۳۵) بیان شده است.

ج) پیامدهای معصوم نبودن امام

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

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

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

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

شیخ طوسی ره به دو پیامد دوم و سوم و متکلمانی نظیر فاضل مقداد (اللوامع الإلهیة، ۱۴۲۲ق: ص ۳۳۲) محمدحسن مظفر (دلایل الصدق، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۱۶)، و محقق طوسی رحمه الله علیهم به هر سه پیامدهای فوق اشاره کرده اند.

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

و نیز به دلایل نقلی فراوانی در روایات، نظیر حدیث کساء (ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۳۷۷ق: ج ۴، ص ۲۹؛ مسلم، صحیح مسلم، ۱۴۲۳ق: ج ۱۵، ص ۱۹۰)، حدیث سفینه (حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۲۷۳؛ حسینی میلانی، تششییدالمراجعات، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۱۳۳؛ مناوی، فیض القدیر، ۱۳۵۶ق: ج ۲، ص ۵۱۹)، حدیث ثقلین (ابن حنبل، مسند احمد بن حنبل، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۵۹؛ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ۱۴۰۱ق: ج ۳، ص ۴۰۴) و... از روایاتی دیگر و نیز به آیاتی نظیر الامر (نساء/۵۹)، تطهیر (احزاب/۳۳)، ابتلاء (بقره/۱۲۴)، صادقین (توبه/۱۱۹) و... در قرآن استناد کرده اند.

آیه ابتلاء

یکی از مهم ترین آیاتی که علاوه بر اثبات انتصابی بودن مقام امامت، عصمت امام را هم ثابت می کند، آیه ابتلاء است. این آیه در سوره مبارکه بقره و درباره حضرت ابراهیم علیه السلام است که خداوند به دلیل پیروز و موفق بودن در امتحانات الهی و آزمایش های مختلف علاوه بر مقام نبوت، مقام امامت را به ایشان عطا فرمود. در این آیه شریفه: قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدی از ظالمین، فریقین تفسیر متفاوتی را به ویژه از عهد و ظلم ارائه کرده اند که در ادامه بیان خواهیم کرد.

در معنای عهد در آیه فوق، مفسران امامیه (به جز دو تن از مفسران قرن ۱۵) آن را به امامت خاص (شامل امام معصوم) تفسیر کرده و آن را یکی از بهترین دلیل بر انتصابی و عصمت امام می داند و دلایلی را اقامه نموده اند. ولی اکثر مفسرین اهل سنت مانند فخر رازی، آلوسی، ابوحیان، فراء، بیضاوی و طبری، و... عهد را به معنای امامت مترادف با نبوت و رسالت دانسته اند و برخی دیگر از اهل سنت معنای عامی نظیر نبوت، دین، امان طاعت و... بیان کرده اند که در ادامه به آن ها اشاره می شود.

نظریه اهل سنت

فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب، عهد را به معنای امامت در صدر آیه دانسته و بعد از بیان احتمالات در معنای عهد، امامت را به معنای نبوت، سزاوارتر می داند: ذکرُوا فی العهد وجوها: أحدها: أن هذا العهد هو الإمامة المذكورة فيما قبل قال إني جاعلك للناس إماما، فإن كان المراد من تلك الإمامة هو النبوة فكذا و إلا فلا. و ثانيها: عهدی أي رحمتی عن عطاء. و ثالثها: طاعتي عن الضحاک. و رابعها: أمانی عن أبي عبيد، و القول الأول أولى!... (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ص ۳۷)

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

آلوسی که ابتلای حضرت ابراهیم علیه السلام قبل از نبوت بوده و آن هارا سبب جعل نبوت ابراهیم را این ابتلاها و امتحانات می داند؛ امامت در صدر آیه را به معنای نبوت تفسیر کرده: و الإمام اسم للقدوة الذي يؤتم به...!

و هو بحسب المفهوم و إن كان شاملًا للنبي و الخليفة و إمام الصلاة، بل كل من يقتدى به في شيء و لو باطلا كما يشير إليه قوله تعالى: و جعلناهم أئمةً يدعون إلى النار. (القصص/۴۱). إلا أن المراد به هاهنا النبي المقتدى به. (ألوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۷۴)

وی عهد را هم به معنای امامت مترادف نبوت می‌داند. لاینال عهدی الظالمین... فالمتبادر من العهد الإمامة، و لیست هی هنا إلا النبوة (همان، ص ۳۷۵). بیضاوی علاوه بر اینکه عهد را به معنای امامت تفسیر می‌کند، این آیه را دلیلی بر عصمت انبیاء بیان می‌کند (بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التاویل، ۱۴۱۸ق: ج ۱ ص ۱۰۴)

عده ای مانند ابن جوزی، شوکانی و ابو حیان؛ بعد از بیان اقوالی درباره معنای عهد، امامت را أصح برای عهد بر می‌گزینند: ابن جوزی می‌نویسد: فی العهد هاهنا سبعة أقوال: أحدها: أنه الإمامة. والثاني... والسابع... والأول أصح (ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۱۴۲۲ق: ج ۱ ص ۱۰۸). و شوکانی می‌نویسد: اختلف فی المراد بالعهد فقيل: الإمامة و قيل: النبوة و قيل: عهد الله: أمره. و قيل: الأمان من عذاب الآخرة، و رجحه الزجاج، و الأول أظهر كما يفيد السياق (شوکانی، فتح القدير، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۱۶۰). و نیز ابو حیان، امامت را در معنای عهد ظاهرتر می‌داند: قال لا ینال عهدی أی قال الله. و فی العهد أقوال أظهرها الامامة لأنه المصدر به و المطلوب من إبراهيم لذريته (ابو حیان، تفسیر النهر المارد من البحر المحيط، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۳۳)

زمخشری (الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴)، فراء (معانی القرآن، ۱۹۸۰م: ج ۱، ص ۷۶)، طبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۴۱۸) ابن عربی (تفسیر ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۵۲) و... نیز امامت را به معنای امامت دانسته‌اند.

بنابراین اکثر اهل سنت قائلند که عهد در آیه مورد نظر به سیاق صدر آیه جاعلک للناس إماما. به معنای امامت بوده و آن را مترادف با نبوت و رسالت می‌دانند. در مقابل اکثر اهل سنت که عهد را به معنای امامت و مترادف با نبوت گرفته‌اند. برخی به ذکر معانی عام برای عهد بسنده کرده‌اند (ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

معنای ظلم در تفاسیر اهل سنت

با بیان اقوال اهل سنت در تفسیر و معنای عهد به خوبی نتیجه گرفته می‌شود که مفسرین اهل سنت عهد را به معنای امامت و پیشوایی گرفته‌اند و با تفسیری که از معنای ظالم در این آیه دارند، امامت و خلافت را برای غیر ستمگر قائلند. برای تأیید و درک بیشتر این مطلب، معنایی را که برای ظلم در آیه مورد نظر بیان کرده‌اند را ذکر می‌کنیم.

برخی ظلم در آیه را به معنای کافر:

آلوسی می نویسد:...والمبتادر من الظلم الكفر لأنه الفرد الكامل من أفراده، و يؤيده قوله تعالى: والكافرون هم الظالمون. (البقرة/ ۲۵۴). (آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۷۵). نسفی هم می نویسد: قال لا ینال عهدی الظالمین، أي لا تصیب الإمامة أهل الظلم من ولدك، أي أهل الكفر (نسفی، مدارك التنزیل وحقایق التاویل، ج ۱، ۱۳۷۴ق: ص ۱۲۴). حقی در (تفسیر روح البیان، ج ۱، ص ۲۲۴)، نووی در (مراح لیبید لكشف معنی القرآن المجید، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۴۳) و صابونی در (صفوة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۸۳) نیز ظلم در ایه را بر کفر تفسیر کرده اند.

و برخی به معنای مشرک :

فراء در معانی الاخبار می نویسد : و قوله: لا ینال عهدی الظالمین ... ! يقول: لا یكون للمسلمین إمام مشرک(فراء، معانی القرآن، ۱۹۸۰م: ج ۱، ص ۷۶) و نیز صاحب تفسیر کشف الاسرار هم آن را به شرک تفسیر نموده: لا ینال عهدی الظالمین، لا طاعة إلا فی المعروف، و ظالمان اینجا مشرکان اند (میبیدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۴۷).

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

زمخشری در این باره می نویسد: لا ینال عهدی الظالمین ... قالوا: فی هذا دلیل علی أن الفاسق لا یصلح للإمامة. و کیف یصلح لها من لا یجوز حکمه و شهادته، و لا تجب طاعته؛ و لا یقبل خبره، و لا یقدم للصلاة (زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۸۴). و نیز در تفسیر المنیر نوشته زحیلی این چنین آمده است: و يفهم من قوله تعالى: لا ینال عهدی الظالمین عدم جواز تولیة الظالم، أو الفاسق، و لا فرق بین القاضی و بین الخلیفة فی أن شرط کل واحد منهما العدالة، و أن الفاسق لا یكون خلیفة و لا یكون حاکما، كما لا تقبل شهادته و لا خبره لو روی خبرا عن النبی علیه السلام. قال ابن خويز منداد: و کل من كان ظالما لم یکن نبیا و لا خلیفة و لا حاکما و لا مفتیا، و لا إمام صلاة، و لا یقبل عنه ما یرویه عن صاحب الشریعة، و لا تقبل شهادته فی الأحکام، غیر أنه لا یعزل بفسقه، حتی یعزله أهل الحل و العقد (زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۳۰۹)

برخی از مفسرین اهل سنت و جوهی دیگر را برای ظلم بیان کرده اند (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم،

۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۲۴).

نظریه امامیه

بعد از این که نظر اهل سنت را درباره معنای عهد و ظلم در آیه مورد نظر جویا شدیم، در ادامه نظر مفسرین شیعه امامیه را بیان می‌کنیم. دانستیم که اهل سنت، امامت در آیه را مترادف با نبوت می‌داند در حالیکه مفسرین امامیه به جز دونفر (مدرسی و محمدحسین فضل‌الله) امامت در آیه را غیر از نبوت و برتر از آن می‌دانند. لذا در ابتدا قول این دو مفسر را بیان می‌کنیم و سپس نظریه مفسرین دیگر از شیعه را نقل خواهیم کرد.

صاحب تفسیر من هدی القرآن می‌گوید: أعطاه الله الرسالة بعد إمتحان عسیر ثم أن ابراهیم طلب النبوه لأبنائه...! خداوند مقام رسالت را بعد از موفقیت‌های در آزمون‌های دشوار به حضرت ابراهیم علیه السلام اعطا کرد... الخ (مدرسی، من هدی القرآن، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۵۴).

محمدحسین فضل‌الله صاحب کتاب تفسیر من وحی القرآن هم امامت را به معنای نبوت می‌داند و می‌نویسد:

قال إني جاعلك للناس إماما في تطور النبوة الدعوة إلى الإمامة الحركة...! (فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۱۱).

بنابراین قول این دو تن از مفسرین شیعه به خلاف دیگر مفسران شیعه می‌باشد. علامه طباطبایی درباره امامت در آیه می‌فرماید:

إني جاعلك للناس إماما؛ امام یعنی مقتدا و پیشوایی که مردم به او اقتداء نموده و در گفتار و کردارش از وی پیروی کنند، و به همین جهت عده‌ای از مفسرین گفته‌اند: مراد به امامت همان نبوت است، (چنانکه مفسرین اهل سنت امام را این طور معنا کردند) چون نبی نیز کسی است که امتش در دین خود به وی اقتداء می‌کنند.

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

امامت به این معنا است که شخص طوری باشد که دیگران از او اقتداء و متابعت کنند، یعنی گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او بیاورند و با این حال دیگر چه معنا دارد که به پیغمبری که واجب الطاعه و رئیس است، بگویند: (إني جاعلك للناس نبيا، من می‌خواهم تو را پیغمبر کنم و یا مطاع مردم سازم، تا آنچه را

که با نبوت خود ابلاغ می‌کنی اطاعت کنند و یا می‌خواهم تو را رئیس مردم کنم، تا در امر دین امر و نهی کنی، و یا می‌خواهم تو را وصی یا خلیفه در زمین کنم، تا در میان مردم در مراعاتشان به حکم خدا حکم کنی؟).
 مرحوم شیخ طبرسی هم در مجمع البیان امامت در آیه را غیر از نبوت می‌داند و می‌فرماید: امامت دو معنا دارد:

۱- امام یعنی کسی که مردم در گفتار و کردار از او پیروی کنند.

۲- امام یعنی کسی که امور ملت را اداره می‌کند و حدود الهی را اجراء می‌نماید و متخلفین از قوانین را به مجازات می‌رساند و به افراد که شایستگی منصب و مقام دارند، حکومت و فرمانروایی می‌دهد و با کسانی که با ملت وی به دشمنی برمی‌خیزند و در راه پیشرفت آن ملت موانعی ایجاد می‌کنند به محاربه و جهاد می‌پردازد. بنا بر معنای اول هر پیغمبری امام نیز هست زیرا کردار و گفتار هر پیغمبری سرمشق ملت وی می‌باشد ولی بنا بر معنای دوم امامت یک منصب و مقام ممتازی است و لازم نیست که هر پیغمبری امام نیز باشد. منظور از امام که در آیه واقع گردیده است معنای دوم است یعنی خداوند پس از آنکه ابراهیم را آزمایش کرد و ابراهیم از امتحان کاملاً بر آمد وی را پاداش عنایت کرد و او را امام مردم قرار داد (طبرسی، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۰: ج ۲، ص ۳۶)

همچنین حضرت آیت الله مکارم شیرازی حفظه الله بعد از بیان سه معنا برای امامت، می‌فرماید:

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

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

إن الله تبارک و تعالی إتخذ ابراهیم عبداً قبل أن يتخذہ نبیاً، و أن الله إتخذہ نبیاً قبل أن يتخذہ رسولاً، و أن الله إتخذہ رسولاً قبل أن يتخذہ خلیلاً، و أن الله إتخذہ خلیلاً قبل أن يجعله اماماً، فلما جمع له الأشياء قال إنی

جاعلک للناس اماما قال: فمن عظمها في عين ابراهيم قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين. قال: لا يكون السفیه امام التقی (کلینی، اصول کافی، جلد ۱، ص ۱۳۳).

کوتاه سخن اینکه: امامت همان مقام رهبری همه جانبه مادی و معنوی جسمی و روحانی و ظاهری و باطنی است، امام رئیس حکومت و پیشوای اجتماع و رهبر مذهبی و مربی اخلاق و رهبر باطنی و درونی است. امام از یک سو با نیروی مرموز معنوی خود افراد شایسته را در مسیر تکامل باطنی رهبری می کند. با قدرت علمی خود افراد نادان را تعلیم می دهد. و با نیروی حکومت خویش یا قدرتهای اجرایی دیگر، اصول عدالت را اجرا می نماید (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۳۳۸-۴۴۱)

با تفسیری که از بزرگان شیعه در معنای امامت ارائه شد، دانسته می شود؛ معنایی را که مفسران اهل سنت در معنای عهد بیان کرده (امامت به معنای نبوت)، به خاطر این است که امامت را صرف اقتدا و پیشوایی و تبعیت در گفتار و کردار تفسیر کرده اند؛ در حالیکه امام علاوه بر دارا بودن مقام اقتدا و تبعیت، مقام اجرایی و عملی هم دارد.

مرحوم میرزا محمد تقی، صاحب تفسیر کنزالدقایق همین تعریف از امامت را بیان می دارد:

الإمام اسم لمن يؤتم به في أقواله و أفعاله و يقوم بتدبير الإمامة و سياستها و القيام بأمرها و تأديب جنائيتها و توليد ولايتها و إقامة الحدود على مستحقها و محاربه من يكيدها و يعاديها (قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۱۳۶)

دلایل شیعه

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

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

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

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

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

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

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

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

علی بن محمد عن سهل بن زیاد، عن محمد بن الحسین، عن إسحاق بن عبد العزیز أبی السفاتج، عن جابر، عن أبی جعفر علیه السلام. قال: سمعته یقول: إن الله إتخذ إبراهيم عبدا، قبل أن يتخذہ نبیا. و إتخذہ نبیا قبل أن يتخذہ رسولا. و إتخذہ رسولا، قبل أن يتخذہ خلیلا. و إتخذہ خلیلا، قبل أن يتخذہ إماما. فلما جمع له هذه الأشياء و قبض یده، قال له: یا إبراهيم! إنی جاعلک للناس إماما فمن عظمها فی عین إبراهيم قال: یا رب! و من ذریتی؟ قال لا ینال عهدی الظالمین (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۵)

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

و فی عیون الأخبار یاسناده إلى الرضا علیه السلام حدیث طویل. یقول فیہ علیه السلام: إن الإمامة خص الله عزوجل بها إبراهيم الخلیل صلوات الله علیه و آله بعد النبوة و الخلة، مرتبةً ثالثة، و فضیلة شرفه بها و أشاد بها و ذکره. فقال عزوجل: إنی جاعلک للناس إماما (شیخ صدوق، عیون الأخبار، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۲۱۷؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۸)

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

همانا حضرت ابراهیم پیامبر بود ولی امام نبود تا آنکه خداوند فرمود: من تورا برای مردم امام قرار می - دهم. گفت: آیا از ذریه منم کسی به این مقام نائل می شود؟ خداوند فرمود: عهد من به ستمگران نمی رسد. کسی

که بت پرستیده باشد، {ستمگر است} و امام نخواهد بود (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۴)

محمد بن صفار نیز در کتاب بصائر الدرجات این حدیث را از طریق محمد بن هارون از یحیی بن الواسطی ... ذکر کرده است (صفار، بصائر الدرجات، ۱۴۰۴ق: ص ۵۰۹، حدیث ۱۱). بنابراین امامت در آیه غیر از نبوت و فراتر از آن است.

معنای ظلم در تفاسیر امامیه

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

در تفسیر مواهب الرحمان علاوه بر تقسیم انواع ظلم، نظر خویش را بیان می‌کنند:

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

الأول: ظلم الإنسان لنفسه.

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

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

و الناس بالنسبة إلى الظلم و عدمه على أربعة أقسام:

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

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

عبادة الصنم إنما هو من التطبيق على بعض المصاديق (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۱۲-۱۴).

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

تفسیر نورالثقلین روایتی را مبنی بر اینکه ظلم در آیه به معنی شرک است ذکر می‌کند: فی کتاب الاحتجاج للطبرسی (ره) عن أمير المؤمنين حديث طويل يقول فيه: قد خطر علي من ماسه الكفر تقلد ما فوضه الي أنبيائه و أوليائه بقوله لإبراهيم: لا ينال عهدى الظالمين اى المشركين لأنه سمى الشرك ظلما بقوله إن الشرك لظلم عظيم، فلما علم إبراهيم ان عهد الله تبارك اسمه بالامامة لا ينال عبدة الأصنام، قال: و اجنبنى و بنى أن نعبد الأصنام (عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۱۲۲). تفسیر البرهان هم ظلم را به معنای شرک و بت پرستی تفسیر نموده و می‌فرماید مشرک گرچه از این کارخویش توبه هم کند، مقام امامت شایسته او نیست (بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۲۲).

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

عن امالی الشيخ مسندا و ابن المغازلی فی المناقب مرفوعا عن عبد الله بن مسعود عن النبي (ص) فی الآیة عن قول الله لإبراهيم من سجد لصنم دونی لا اجعله اماما. و فی روایة البرهان عن الکافی و المفید عن هشام بن سالم و درست عن الصادق علیه السلام فی تفسیر الآیة من عبد صنما أو وثنا أو مثلا لا یكون اماما. و عن الکافی مسندا و الشيخ المفید مرفوعا عن الصادق علیه السلام لا یكون السفیه امام التقی. فیکون ذکر عبادة الصنم من باب النص علی احد المصادیق من موانع الإمامة و هی ما تنافی العصمة التي يدل العقل علی اعتبارها فی هذه الإمامة (بلغی نجفی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۱۲۴)

برخی تفاسیر شیعه، آیه مورد نظر را به طور صراحت درباره خلافت خلفای ثلاثه و یزید و ... می‌دانند. مثلا در تفسیر عیاشی روایتی در ذیل این آیه بیان شده که به صراحت خلافت خلفای سه گانه را رد می‌کند.

العیاشی: رواه بأسانید عن صفوان الجمال، قال: كنا بمكة فجرى الحديث في قول الله: و إذا ابتلى إبراهيم ربه بكامات فأتمهن. قال: أتمهن بمحمد و علي و الأئمة من ولد علي (صلى الله عليهم) في قول الله: ذرية بعضها من بعض و الله سميع عليم. (آل عمران / ۳۴). ثم قال: إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين. قال: يا رب، و يكون من ذريتي ظالم؟ قال: نعم، فلان و فلان و فلان و من اتبعهم.. (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۵۷-۸۸).

و نیز کرمی در تفسیر خویش می نویسد: ...! و هذه الآية من أوضح الأدلة على لزوم العصمة في الإمام الشرعي فويل لأولئك الذين يعتبرون يزيد بن معاوية و أباه و مروان ابن الحكم و أولاده و أحفاده و قس عليهم غيرهم من خلفاء المسلمين أئمة شرعيين (کرمی حویزی، التفسیر لکتاب الله المنیر، ۱۴۰۲ق: ج ۱ ص ۱۵۶). تفسیر صافی هم با ذکر روایتی از امام صادق علیه السلام، آن را تعریضی به خلفای ثلاثه می داند: عن الصادق علیه السلام: من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما؛ أقول: و فيه تعريض بالثلاثة حيث عبدوا الأصنام قبل الإسلام. (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ ق: ج ۱ ص ۱۸۷).

برخی دیگر از مفسرین شیعه، ظلم را منافی با عصمت دانسته و لذا امامت را از غیر معصوم نفی می کند: صاحب تفسیر ارشادالاذهان هم می نویسد: قال تعالى: لا ينال عهدى الظالمين فإن ميثاقى هذا لا أضعه فى عهدى ظالم لنفسه و لغيره دل على أن الظالم لا يكون إماما للأمة بحال، و من هنا اشترطت العصمة فيه (سبزواری نجفی، ارشاد الالذهان الى تفسیر القرآن، ۱۴۱۹ق: ص ۲۴).

درأطيب البيان فى تفسیر القرآن (طیب، أطيب البيان فى تفسیر القرآن، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۱۸۰)، هم براین نکته تصریح شده است. در نهایت، تفسیر اثنا عشری ذیل این آیه شریفه می نویسد: آیه شریفه را دلالاتی است: اولاً این آیه دلیل است بر آنکه پیغمبر و امام باید معصوم باشند از گناه کبیره و صغیره و خطا و سهو و نسیان تا شایستگی مقام نبوت و امامت را داشته باشند. ثانیاً آنکه فاسق البته ظالم است، و ظالم را ممنوع فرموده از اعطای عهد امامت، ثالثاً آنکه امام باید منصوص باشد از جانب حق تعالی بدلیل: إني جاعلك للناس إماما، زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام را خداوند برگزیده برای امامت. بنابراین منصب امامت تخصص است نه تخصیص، و به هیچ وجه مردم را در آن دخالتی نخواهد بود (حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنا عشری، ۱۳۶۳: ج ۱ ص ۲۴۹).

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

لا يقال: إنما نفى أن يناله ظالم في حال ظلمه، فإذا تاب لا يسمى ظلماً، فيصح أن يناله. لأننا نقول: إن الظالم و إن تاب فلا يخرج من أن تكون الآية قد تناولته في حال كونه ظلماً. و قد حكم عليه بأنه لا ينالها. و الآية مطلقة غير مقيدة بوقت دون وقت. فيجب أن تكون محمولة على الأوقات، كلها. فلا ينالها الظالم، و إن تاب فيما بعد (قضى مشهدي، تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۱۳۶)

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

از نظر عرفی، فطرت و عقل جمیع ملل و نحل و تمام حکومتات متمدن عالم، حکم می کند به اینکه هر کسی به سبب جرم و جنایتی که مرتکب می شود، بر خیانت او و عقوبت و جزاء بر او حکم می شود؛ اگرچه حبس کمی باشد. این شخص از حقوق اجتماعی محروم می باشد و وظیفه او مداخله در امور عامه نیست؛ چه برسد به ریاست کلیه و فرمانرانی جامعه بشریه و خلافت الهیه (حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنا عشری، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۵۱)

مرحوم شیخ طبرسی در این باره می فرمایند:

استدل أصحابنا بهذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا معصوما عن القبائح لأن الله سبحانه نفى أن ينال عهده الذي هو الإمامة ظالم و من ليس بمعصوم فقد يكون ظلماً إما لنفسه و إما لغيره فإن قيل إنما نفى أن يناله ظالم في حال ظلمه فإذا تاب لا يسمى ظلماً فيصح أن يناله فالجواب أن الظالم و إن تاب فلا يخرج من أن تكون الآية قد تناولته في حال كونه ظلماً فإذا نفى أن يناله فقد حكم عليه بأنه لا ينالها و الآية مطلقة غير مقيدة بوقت دون وقت فيجب أن تكون محمولة على الأوقات كلها فلا ينالها الظالم و إن تاب فيما بعد (طبرسی، مجمع البيان في تفسير القرآن، ۱۳۶۰: ج ۱، ص ۳۸۱)

علاوه بر پاسخ فوق، روایاتی براین موضوع دلالت دارد: امام رضا علیه السلام در این روایت صریحاً اعلام می کند که ظالم هیچ حقی نسبت به منصب خلافت و امامت ندارد گرچه توبه کرده باشد؛ زیرا می فرماید: امامت ظالم باطل شد تا قیامت. در تفسیر احسن الحدیث به نقل از تفسیر البرهان بعد از نقل روایتی از امام صادق علیه السلام درباره اینکه چرا شخص ظالم به طور مطلق، (قبل یا بعد از توبه) شایسته این مقام نیست، می گوید: قد كان ابراهيم نبيا و ليس يامام حتى قال الله له اني جاعلك للناس اماما قال و من ذريتي فقال الله لا ينال عهدى الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما.

اینکه در آخر می فرماید: آنکه بت پرستی کند امام نخواهد شد؛ ظاهراً از این جهت است که عادت به بت پرستی اثرهایی در وجود انسان می گذارد که آن آثار حتی بعد از توبه و پذیرفتن توحید در وجود او خواهد ماند و چنین کسی از جانب خدا به مقام امامت و پیشوایی ظاهری و معنوی نمی رسد؛ چه بسا آنکه دیروز ظالم و بت پرست بود اگر امروز امام و هادی باشد مردم نتوانند به او اعتماد کنند، از اینجا است که پیامبر باید قبل از نبوت هم گناهکار نباشد و لذا است که فرموده: الله أعلم حیث يجعل رسالته. (انعام/۱۲۴) (قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۲۳۸)

پس مقام امامت تنها مختص به معصومین است؛ چرا که آنان از ابتدای خلقت تا پایان عمرشان کوچکترین خطایی را مرتکب نشده اند و آیه تطهیر، إنما یریدالله لیزهبن عنکم الرجس اهل البیت. و یتهرکم تطهیرا؛ و تفسیری که فریقین بر این آیه کریمه اتفاق دارند، بر این مدعا دلالت دارند.

نتیجه گیری

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

فهرست منابع

۱. آلوسی، سید محمود، «مروح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، «تفسیر القرآن العظیم»، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن عربی، محمد بن علی، «تفسیر ابن عربی»، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۴. المظفر، محمد حسن، «دلایل الصدق»، مکتبه النجاة، تهران، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن اثیر، عزالدین، «اسد الغابه»، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۷ ق.
۶. ابن فارس، أحمد بن فارس، «معجم مقاییس اللغه»، قم، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، «زاد المسیر فی علم التفسیر»، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۸. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، «تفسیر القرآن العظیم»، مکتبه نزار مصطفی الباز، ریاض، ۱۴۱۹ ق.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، «تفسیر ابن کثیر»، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.

۱۰. ابن منظور، محمد بن مكرم، «لسان العرب»، بیروت، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن حنبل، احمد، «مسند الامام احمد بن حنبل»، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ ق
۱۲. ابو حیان، محمد بن یوسف، «تفسیر النهر المارد من البحر المحیط»، دار الجنان، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. اشعری، سعد بن عبدالله، «المقالات والفرق»، تصحیح محمد جواد مشکور، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۰.
۱۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان، «البرهان فی تفسیر القرآن»، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶ ق .
۱۵. بلاغی نجفی، محمد جواد، «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، نشر بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. بستانی، فؤاد افرام، «فرهنگ ابجدی»، تهران، چ ۲، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. بیضاوی، عبد الله بن عمر، «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. تفتازانی، سعدالدین، «شرح العقائد النسفیة»، مطبعة مولوی محمد عارف، ۱۳۴۶ق.
۱۹. جعفری، یعقوب، «تفسیر کوثر»، هجرت، قم، چ ۱.
۲۰. جرجانی، میرسید شریف، «شرح المواقف»، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین ابن احمد، «تفسیر اثنی عشری»، میقات، ۱۳۶۳.
۲۲. حقی، اسماعیل، «تفسیر روح البیان»، دارالفکر، بیروت، چ ۱.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف، «نهج الحق و كشف الصدق»، دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۴. حلّی، ابوالصلاح، «تقریب المعارف»، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۵. حمصی رازی، سدیدالدین، «المنقذ من التقلید»، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ق.
۲۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، «المستدرک عی الصحیحین»، دارالکتب العالمیه، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۲۷. حسینی میلانی، علی، «تششیید المراجعات»، قم ۱۴۱۷ق.
۲۸. حنفی، جمال الدین، «اصول الدین»، دارالبشائر الاسلامیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، «مفردات أَلْفَاظ القرآن»، بیروت، دمشق، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۰. زمخشری، محمود، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. زحیلی، وهبة بن مصطفى، «التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج»، دار الفكر المعاصر، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۳۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، «ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن»، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۳۳. سید مرتضی، علی بن الحسین، «الذخیره فی علم الکلام»، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.

۳۴. سید مرتضیٰ، علی بن الحسین، «الشافی فی الامامۃ»، موسسۃ الصادق، تهران، ۱۴۰۷ق.
۳۵. سیوری، فاضل مقداد، «اللوامع الالهیۃ»، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
۳۶. سیوری، فاضل مقداد، «ارشاد الطالبین»، مکتبۃ المرعشی، قم المقدسۃ، ۱۴۰۵ق.
۳۷. شوکانی، محمد بن علی، «فتح القدير»، دار الکلم الطیب، دمشق، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳۸. شیخ مفید، «اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات»، المؤتمر العالمی للفتیۃ، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۹. شیخ مفید، محمد بن نعمان، «النکت الاعتقادیۃ»، ج ۲، بیروت، لبنان، ۱۴۱۴ق.
۴۰. شیخ صدوق، محمد، «عیون اخبار الرضا»، مکتبۃ المصطفوی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۱. صفار، محمد، «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمدص»، تصحیح محمد کوچہ باغی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۲. صابونی، محمد علی، «صفوة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم»، ج ۱، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۴۳. طباطبائی، سید محمد حسین، «ترجمه تفسیر المیزان»، به ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزہ علمیه قم.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، «ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۴۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۴۶. طوسی، نصرالدین، «تلخیص المحصل»، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۴۷. طریحی، فخر الدین بن محمد، «مجمع البحرین»، ج ۳، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. طیب، سید عبد الحسین اطیب، «البیان فی تفسیر القرآن»، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۴۹. علامہ حلّی، حسن بن یوسف، «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد الطوسی»، موسسۃ النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ق.
۵۰. عروسی حویزی عبد، علی بن جمعه، «تفسیر نور الثقلین»، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۵۱. عیاشی، محمد بن مسعود، «کتاب التفسیر»، چاپخانه علمیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
۵۲. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، دارالمصریہ للتألیف و الترجمة، مصر، ۱۹۸۰ م
۵۳. فیض کاشانی، ملا محسن، «تفسیر الصافی»، انتشارات الصدر، تهران، ۱۴۱۵ق
۵۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۵۵. فضل الله، سید محمد حسین، «تفسیر من وحی القرآن»، دار الملائک للطباعۃ و النشر، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۵۶. فخر رازی، محمد بن عمر، «مفاتیح الغیب»، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن أحمد، «کتاب العین»، ج ۲، قم، ۱۴۰۹ق.

۵۸. قوشجی، علی بن محمد، «شرح التجريد»، منشورات الرضى، قم.
۵۹. قرشى، سيد على اكبر، «تفسير احسن الحديث»، بنياد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۶۰. كلينى، محمد بن يعقوب، «الاصول من الكافي»، باب طبقات الانبياء و الرسل و الأئمه.
۶۱. كرمى حويزى، محمد، «التفسير لكتاب الله المنير»، چاپخانه علميه، قم، ۱۴۰۲ ق.
۶۲. مدرسى، سيد محمد تقى، «من هدى القرآن»، دار محبى الحسين، تهران، ۱۴۱۹ ق.
۶۳. مكارم شيرازى، ناصر، «تفسير نمونه»، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۶۴. موسى سبزوارى، سيد عبد الاعلى، «مواهب الرحمان فى تفسير القرآن»، مؤسسه اهل بيت (ع)، بيروت،

۱۴۰۹ق

۶۵. مظهرى، محمد ثناء الله، «التفسير المظهرى»، مكتبة رشديه، پاكستان، ۱۴۱۲ ق.
۶۶. ماوردى، على بن محمد، «النكت و العيون»، چ ۱، دار الكتب العلميه، بيروت.
۶۷. ميبدى، احمد بن محمد، «كشف الأسرار و عدة الأبرار»، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۷۱ ش
۶۸. مسلم، ابوالحسن مسلم بن حجاج، «صحيح مسلم»، دارالمعرفه، بيروت، ۱۴۲۳ق.
۶۹. مناوى، عبد الرؤوف، «فيض القدير»، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ۱۳۵۶ق.
۷۰. منصور بالله، قاسم بن محمد، «الارشاد اليسيل الرشاد»، دارالحكمه اليمانيه، يمن، ۱۴۱۷ق.
۷۱. نسفى، عبد الله بن احمد، «تفسير نسفى، مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، مطبعه الاسلاميه، قاهره، ۱۳۷۴ق.
۷۲. نووى، جاوى محمد بن عمر، «مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد»، دار الكتب العلميه، بيروت،

۱۴۱۷ق.