

نقد مناقشات بر نظریه هدایت باطنی و ایصال به

مطلوب در مقام امامت

غلامعلی جزینی^۱

چکیده

علامه طباطبایی امامت را مقامی فراتر از هدایت‌گری در مرحله ارائه طریق و رهبری اجتماعی و سیاسی دانسته و با مقام «هدایت باطنی و ایصال به مطلوب از رهگذر تصرف تکوینی در نفوس مستعد» همراه می‌داند. در مقابل، برخی محققان، مناقشاتی همچون ناسازگاری هدایت تکوینی با معنای لغوی امام، وابستگی هدایت تشریحی به وحی، امکان تحقق ایصال به مطلوب بدون منصب امامت و ناسازگاری نظریه با برخی روایات را مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - انتقادی نشان می‌دهد که عمده اشکالات ناشی از خلط میان حقیقت امامت با لوازم و شئون آن، بی‌توجهی به تقابل دقیق الفاظ قرآنی و غفلت از شرایط و مقدمات جعل امامت است. بر پایه تحلیل‌های ارائه‌شده، آشکار می‌گردد که نظریه علامه طباطبایی در پرتو نگاه جامع‌نگرانه و دقیق به آیات قرآن و مؤیدات روایی همچون حدیث قدسی «قرب نوافل و فرائض»، از انسجام و پشتوانه معرفتی بالایی برخوردار است. بدین‌سان، هدایت باطنی و ایصال به مطلوب را می‌توان جلوه‌ای عمیق از معنا و مقام امامت در قرآن دانست و نظریه علامه طباطبایی را ناظر به افقی عمیق‌تر در تبیین جایگاه امام ارزیابی کرد.

واژه‌های کلیدی: امامت، هدایت باطنی، ایصال به مطلوب، تصرف تکوینی.

^۱. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، قم، ajazini@ut.ac.ir

۱. طرح مسئله

آیه ۱۲۴ سوره بقره از مهم‌ترین نصوص قرآنی در تبیین جایگاه امامت به‌شمار می‌آید. در این آیه، پس از ذکر ابتهائات حضرت ابراهیم علیه السلام، خدای متعال از جعل منصب امامت برای وی خبر می‌دهد:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ و هنگامی که پروردگار ابراهیم علیه السلام او را با کلماتی آزمود و او آن‌ها را به‌تمامی به‌جا آورد، خدا فرمود: من تو را برای مردم امام قرار می‌دهم. ابراهیم علیه السلام گفت: آیا از فرزندان من نیز به این مقام نائل می‌شوند؟ خدا فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد.

جایگاه محوری این آیه در مباحث تفسیری و کلامی موجب شده است که از دیرباز معنای امامت در آن، کانون مناقشه میان مفسران و متکلمان باشد. در میان دیدگاه‌های مختلف، علامه طباطبایی با قرآنتی بدیع، حقیقت امامت را فراتر از هدایت ظاهری و ارائه طریق، هدایت باطنی و ایصال به مطلوب دانسته است که از طریق تصرف تکوینی در قلوب تحقق می‌یابد و با تعبیر «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» در آیات دیگر قرآن پیوند دارد. از این منظر، امام نه صرفاً راهنما بلکه رساننده به مقصد است و جایگاهی متفاوت از سایر مقامات دینی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق ۱: ۲۷۲-۲۷۳).

این نظریه مورد مناقشه برخی محققان قرار گرفته است. برخی اشکالات در پژوهش‌های دیگری (فاریاب، ۱۳۹۰) مطرح و پاسخ‌هایی نیز به آنها داده شده است (نوبری، ۱۳۹۰)، اما پاره‌ای دیگر از مناقشات (نجازادگان، ۱۳۹۰) همچنان بی‌پاسخ مانده است و ضرورت دارد در این پژوهش به‌طور روشمند بررسی گردد.

از آنجا که نظریه علامه طباطبایی به دلیل عمق تفسیری و تأثیر گسترده‌اش در الهیات شیعی، جایگاه ویژه‌ای یافته است، نقد و بررسی این مناقشات برای روشن‌شدن میزان استحکام دیدگاه وی ضرورتی علمی دارد. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که: ابعاد و کاستی‌های مناقشات بر نظریه هدایت باطنی و ایصال به مطلوب در مقام امامت چیست و در پرتو چه ادله‌ای می‌توان استحکام نظریه علامه طباطبایی را نشان داد؟

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - انتقادی به واکاوی این مناقشات می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که نظریه هدایت باطنی و ایصال به مطلوب، در پرتو پیوند با شواهد قرآنی و مؤیدات روایی همچون حدیث قرب نوافل و فرائض، همچنان قابل دفاع بوده و می‌تواند دقیق‌ترین تقریر قرآنی از معنای امامت تلقی گردد.

۲. امامت و هدایت باطنی

در باب معنای امامت در آیه ۱۲۴ سوره بقره که از جعل مقام امامت برای حضرت ابراهیم علیه السلام سخن می‌گوید، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است:

(الف) امامت به معنای قدوه و الگو بودن: بر اساس این نظریه، امام کسی است که جامعه انسانی باید عقاید، اخلاق و اعمال خود را بر اساس الگوگیری از عقیده، خلق و رفتار او تنظیم کند (قرطبی، ۱۹۸۰م، ۲: ۱۰۷؛ جرجانی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۲۳۷؛ خطیب، ۱۴۲۴ق، ۱: ۱۳۸؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۸۳).

(ب) امامت مترادف با نبوت: برخی از مفسران اهل سنت، امامت را همان نبوت دانسته‌اند (طبری، ۱۴۰۸ق، ۱: ۵۲۰؛ جصاص، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۵۹۳).

(ج) امامت به معنای پیشوایی بر همگان و پیامبران: مطابق این نظریه، حضرت ابراهیم علیه السلام پس از آزمون‌های بزرگ، به پیشوایی همه انسان‌ها، حتی انبیای پس از خود منصوب شد. برخی از مفسران شیعه این دیدگاه را پذیرفته‌اند (ر.ک: کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۲۷؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۴۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ۱: ۲۷۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۱: ۲۳۵؛ طیب، ۱۳۷۸، ۲: ۱۷۷).

(د) امامت به معنای زعامت سیاسی و اجتماعی: نظریه‌ای که از سوی بسیاری از مفسران امامیه پذیرفته شده، امامت را به‌مثابه زعامت سیاسی، رهبری اجتماعی و تدبیر امور امت معرفی می‌کند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۲ق، ۱: ۴۴۶؛ همو، بی‌تا: ۱۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۳۸۰؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۱: ۱۰۹؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ۱: ۱۴۴؛ بلاغی، بی‌تا، ۱: ۱۲۳).

(ه) امامت به معنای هدایت باطنی و تصرف در قلوب بندگان: این نظریه، نوآوری علامه طباطبایی در تفسیر میزان است که بر اساس آن، امامت به معنای ایصال به مطلوب از طریق تصرف تکوینی در جان‌های مستعد تعریف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۲۷۱-۲۷۳).

علامه طباطبایی در تفسیر خود با بهره‌گیری از روش «تفسیر قرآن به قرآن»، به آیاتی استناد می‌کند که در آن‌ها امامت با «هدایت به امر» مقید شده است (انبیاء: ۷۲-۷۳؛ سجده: ۲۴). سپس با استناد به آیاتی دیگر (یس: ۸۲-۸۳، قمر: ۵۰) نتیجه می‌گیرد که «امر» الهی در قرآن، ناظر به ساحت ملکوتی و تکوینی اشیاء است و هدایت مبتنی بر «امر»، هدایت تکوینی است، نه صرف راهنمایی ظاهری. وی همچنین با تحلیل آیاتی که از رؤیت ملکوت سخن می‌گویند (انعام: ۷۵، تکوین: ۵ و ۶، مطففین: ۱۸-۲۱) و با تطبیق این آیات با ذیل آیه ۲۴ سوره سجده، بر این نکته تأکید می‌ورزد که مقام امامت ملازم با



رؤیت ملکوتی و یقین شهودی است و همین ویژگی، امام را قادر می‌سازد تا با تصرف در باطن بندگان، آنان را به سوی کمال حقیقی هدایت کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق ۱: ۲۷۲). در مجموع، بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، امام نه تنها در سطح شریعت، بلکه در لایه‌های باطنی و تکوینی نیز نقش هدایتی دارد و این هدایت، ذاتی، تخلف‌ناپذیر و وابسته به مرتبه خاصی از کمال وجودی است. از این منظر، امام علاوه بر ایفای نقش در هدایت ظاهری جامعه، عهده‌دار هدایت باطنی انسان‌ها نیز هست و آنان را به سوی سعادت نهایی و کمال مطلق سوق می‌دهد.

۳. مناقشات بر نظریه هدایت باطنی در باب امامت و پاسخ‌ها

در مقاله‌ای از یکی از محققان (نجارزادگان، ۱۳۹۰)، بر نظریه علامه طباطبایی درباره هدایت باطنی در باب امامت، هشت اشکال مطرح شده است. روش پاسخگویی به این مناقشات بر دو محور استوار است: نخست، تحلیل درون‌متنی با تمرکز بر عبارات تفسیر *المیزان* و سنجش انسجام درونی استدلال‌های علامه و دوم، مقایسه برون‌متنی با رجوع به شواهد قرآنی و روایی برای ارزیابی گستره دلالت نظریه. این دو سطح بررسی، هم ضعف‌های روش‌شناختی دیدگاه منتقد را آشکار می‌سازد و هم استحکام تقریر علامه طباطبایی را برجسته می‌نماید.

۳-۱. انحصار معنای امامت در هدایت تشریعی و حیانی و هدایت تکوینی

یکی از نقدهای مطرح‌شده بر نظریه علامه طباطبایی آن است که حصر امامت در دو معنای «نبوت و رسالت با صرف هدایت تشریعی از طریق وحی» یا «هدایت تکوینی» موجه نیست؛ بلکه می‌توان معنای سومی را در نظر گرفت و امامت را «هدایت تشریعی غیر وحیانی بر پایه تفویض دین» دانست. ناقدان برای اثبات مدعای خود به مجموعه‌ای از اخبار استناد می‌کنند؛ مانند روایت امام صادق (ع): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَبَ نَبِيَّهِ عَلِيَّ مَحَبَّةً... ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۲۶۵). این روایات دلالت دارد که هدایت تشریعی می‌تواند از رهگذر «تفویض دین» تحقق یابد، بی‌آنکه نیازمند وحی مستقیم باشد (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۱۶). از همین رو، آن‌ها یکی از اموری را که به عنوان مبنا به نظریه علامه طباطبایی نسبت می‌دهند این است که هدایت تشریعی همواره وابسته به وحی و منحصر در قلمرو نبوت و رسالت انبیاست (همان: ۱۱۲).

نقد و بررسی

اولاً از روایات مربوط به باب تفویض دین چنین برداشت شده است که خداوند متعال، افزون بر تفویض امور مربوط به زعامت سیاسی و اجتماعی، بخشی از احکام دین را نیز

بدون واسطه وحی به اراده امام واگذار کرده است (نجارزادگان، ۱۳۸۶: ۱۶۷). گرچه بررسی دقیق این برداشت و تحلیل دلالت روایات باب تفویض خارج از محدوده این نوشتار بوده و به پژوهشی مستقل نیاز دارد، اما به طور اجمال می‌توان گفت تلقی تشریح مستقل احکام و بدون وحی از «تفویض دین» با نصوص قرآنی و سایر روایات ناسازگار است. آیات متعددی بر این نکته تصریح دارند که منبع تشریح، منحصر در وحی الهی است (نجم: ۴؛ احقاف: ۹؛ نساء: ۱۰۵). افزون بر این، روایات امامیه نیز بر نفی چنین اختیاری از مقام امامت تأکید دارند. برای نمونه، امام باقر علیه السلام ذیل آیه اطاعت (نساء: ۵۹) می‌فرماید: «أَنَّهُمْ لَا يُحَلُّونَ شَيْئاً وَلَا يَحْرَمُونَ» (عیاشی، ۱: ۲۵۲؛ بحرانی، ۲: ۱۱۳). علامه طباطبایی نیز اطاعت از اولی‌الامر را ناظر به ولایت اجرایی و تدبیری دانسته، نه جعل شریعت جدید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق ۴: ۳۸۸). بنابراین، امام شأن حافظ و مفسر شریعت دارد، نه مؤسس شریعت جدید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۹: ۲۸۸).

ثانیاً، حتی اگر «تفویض» به معنای سپردن اختیار در برخی احکام تشریحی باشد، این اختیار از لوازم ولایت تکوینی امام است و ریشه در مظهریت اراده الهی دارد. توضیح آن‌که، همان‌گونه که در ادامه مقاله خواهد آمد، تنها کسانی شایستگی رهبری تشریحی جامعه را دارند که در مسیر عبودیت به عالی‌ترین مراتب ولایت نایل شده باشند؛ از این‌رو، فرمان و حکم آنان رأی شخصی تلقی نمی‌شود، بلکه تجلی مشیت الهی در عرصه تشریح و سیاست است (ر.ک: صادقی و رکعی، ۱۳۹۲: ۱۰۶). بر همین اساس، حتی به‌موجب اعتقاد خود مستشکلان نیز حکمت تفویض دین باید در شخصیت ممتاز و ساختار وجودی ویژه امام جستجو شود (نجارزادگان، ۱۳۸۶: ۱۷۲). چنانچه بر پایه روایات، حکمت فاعلی تفویض دین، در «مظهریت اراده الهی» تلقی شده که از مسیر تأدیب بر محور محبت حاصل می‌شود (همان). بنابراین، تفویض دین یکی از شئون و لوازم ولایت تکوینی امام و برآمده از آن است؛ ولایتی که فصل مقوم آن، هدایت و تصرف تکوینی است.

ثالثاً، هیچ یک از روایات استناد شده تساوقی میان «امامت» و «تفویض دین» برقرار نکرده‌اند و نسبت این دو در بین احادیث مبهم است. از این‌رو صرف وجود احادیث تفویض، به معنای تعریف امامت در قرآن به «هدایت تشریحی غیر وحیانی» نیست.

رابعاً، نسبت دادن «انحصار هدایت تشریحی به وحی» به علامه طباطبایی نادرست است. علامه در تفسیر المیزان هدایت الهی را به دو گونه تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند و هدایت تشریحی را شامل دو سطح «ارائه طریق» و «ایصال به مطلوب» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق ۷: ۳۴۶-۳۴۷). او تصریح دارد که ارائه طریق وظیفه همه مؤمنان است و برای آن آیه نذر (توبه: ۱۲۲) را مثال می‌زند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق ۱: ۲۷۲) چنانچه در موضعی دیگر بیان می‌دارد: «هدایت از نوع ارائه طریق، نه به خدا اختصاص

دارد و نه به انبیا و اوصیا؛ بلکه افراد عادی نیز می‌توانند دیگران را به راه راست فراخوانند» (همان، ۱۰: ۶۱).

۲-۳. اختصاص هدایت باطنی تکوینی به مقام امامت

در نقد نظریه علامه طباطبایی ادعا شده است که وی هدایت باطنی تکوینی را منحصر در مقام امامت می‌داند؛ بدین معنا که تنها امام می‌تواند دفعتهً در دل‌های مستعد تصرف کرده و آنان را به مرتبه‌ای والاتر از کمال برساند (نजारزادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۲ و ۱۱۶)؛ در حالی که ایصال به مطلوب، اختصاصی به امام ندارد؛ زیرا چه بسا افراد بسیاری صرفاً با شنیدن آیات قرآن متحول شده و به مقصد مطلوب خویش نائل آیند (همان: ۱۱۶).

نقد و بررسی

با مراجعه به تفسیر المیزان، نشانی از چنین انحصاری یافت نمی‌شود. علامه ذیل آیه «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى» (یونس: ۳۵) تصریح می‌کند که هدایت در این آیه به معنای ایصال به مطلوب است، نه صرف ارائه طریق و می‌افزاید: «این نوع هدایت جز کار خداوند و کسانی که مستقیم از سوی او هدایت شده‌اند، کار کسی نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق ۱۰: ۵۸). در ادامه، روشن می‌سازد که این هدایت بالذات از آن خداست و دیگران تنها «بالتبع» یا «بالعرض» و به اذن الهی می‌توانند متصف به آن گردند (همان: ۶۱).

از این بیان برداشت می‌شود که نه تنها انحصار ایصال به مطلوب در امامان وجود ندارد، بلکه اساساً سرچشمه این هدایت خداوند است و به اراده او، این فیض می‌تواند در وجود امام یا دیگر مجاری الهی جریان یابد. در همین راستا، هیچ استبعادى ندارد که قرآن کریم - به‌عنوان عدل امام - از چنین شأنی برخوردار باشد و به اذن الهی، در قلوب مستعد تصرف کرده و آنها را به سوی مقصد نهایی رهنمون شود.

۳-۳. ناسازگاری هدایت باطنی با معنای لغوی امام

از دیگر مناقشات این است که نظریه علامه طباطبایی درباره هدایت باطنی و ایصال به مطلوب با معنای لغوی «امام» سازگار نیست؛ چرا که اگر هدایت امام به معنای تصرف تکوینی در قلوب باشد، دیگر جایی برای «اقتدا» و «امتثال» باقی نمی‌ماند، حال آنکه تحقق مفهوم امام «بما هو امام» مستلزم پیروی مأموم از اقوال و افعال اوست (نजारزادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

نقد و بررسی

اولاً همان گونه که در مقدمه گذشت، یکی از معانی لغوی امام چیزی است که انسان با آن به قصد و هدف خود نائل می‌آید. چنانکه طبرسی تصریح می‌کند که واژه امام دو معنا دارد: (۱) کسی که مردم از او پیروی می‌کنند، (۲) کسی که مردم را به مقصود می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۳۸۰). بنابراین، اگر امام را به معنای هدایتگری چه در مقام ارائه طریق و چه در مقام ایصال به مطلوب در نظر بگیریم، معنای لغوی به‌طور کامل تأمین می‌شود.

ثانیاً، نظریه علامه طباطبایی اقتدا و تبعیت از امام را نفی نمی‌کند؛ بلکه می‌کوشد نشان دهد که مقوم جایگاه والای امامت، هدایت باطنی و ایصال به مطلوب است. از این‌رو، امام به سبب این هدایت، الگو و پیشرو در امور قرار می‌گیرد و مردم موظفند در تمام رفتار و سکنات و حالاتشان به او اقتدا کنند. در برخی روایات تفسیری ذیل آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، نیز امام به‌روشنی کسی معرفی شده است که «به او اقتدا می‌شود» و در عین حال «مردم را هدایت می‌کند» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۱۸؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۹).

۴-۳. لزوم وجود امام در هر عصر

از دیگر نقدهایی که به نظر علامه وارد شده این است که اگر لطف الهی همواره شامل افراد مستعد می‌شود تا با هدایت تکوینی آماده ایصال به مطلوب شوند، لازم می‌آید در هر عصری امامی حضور داشته باشد که متکفل چنین هدایت باطنی باشد. بر این اساس، با توجه به اینکه حضرت ابراهیم علیه السلام - طبق تفسیر علامه - تا پیش از جعل مقام امامت فاقد چنین جایگاهی بوده است، نتیجه آن خواهد بود که لطف الهی در دوران پیش از امامت وی از بندگان مستعد دریغ شده است (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۷).

نقد و بررسی

اولاً، حتی اگر فرض شود که جعل مقام امامت از حضرت ابراهیم علیه السلام آغاز شده، لازم است ابتدا وجود افراد مستعد برای این مقام و ضرورت تحقق آن در دوران پیش از ابراهیم علیه السلام اثبات گردد. بدون ارائه چنین دلیلی، ادعای محروم‌بودن مستعدان پیش از وی فاقد پشتوانه است.

ثانیاً، اثبات مقام امامت به معنای ولایت و هدایت باطنی متناسب با مقام و مرتبه وجودی حضرت ابراهیم علیه السلام، نافی امامت به معنای مزبور برای پیامبران و هادیان الهی قبل از آن حضرت - متناسب با مقام و مرتبه وجودی آنان - نیست؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند؛ چنان که برخی روایات به صراحت از تحقق مقام امامت در میان پیامبران

پیش از ابراهیم علیه السلام خبر داده‌اند. از جمله، حدیثی که در آن امامت برای همه انبیای اولوالعزم، از جمله حضرت نوح علیه السلام، اثبات شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۷۵).

بر این اساس، اشکال محرومیت مستعدان از هدایت باطنی در دوران پیش از ابراهیم علیه السلام وارد نیست.

۳-۵. تقابل میان کارکرد امامان نور و نار

بر اساس تقابل میان آیات مربوط به امامان هدایت و امامان ضلالت چنین استدلال شده که مراد از «هدایت به امر» در آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳) نمی‌تواند هدایت باطنی و ایصال به مطلوب باشد؛ چرا که در برابر این آیه، آیه دیگری قرار دارد که درباره امامان ضلالت می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص: ۴۱). از آنجا که دعوت امامان نار به سوی آتش جنبه تکوینی ندارد، پس هدایت امامان نور نیز نمی‌تواند باطنی و تکوینی باشد (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۷).

نقد و بررسی

این استدلال ناشی از خلط میان مفاهیم «هدایت» و «دعوت» و نیز بی‌توجهی به تفاوت ساختاری دو آیه است. در آیه نخست، تعبیر «يَهْتَدُونَ» همراه با قید «بِأَمْرِنَا» به کار رفته، در حالی که در آیه دوم واژه «يَدْعُونَ» بدون هیچ قیدی آمده است. تقابل حقیقی «هدایت» با «إضلال» است، نه با «دعوت». بنابراین اگر آیه دوم در برابر آیه نخست قرار گیرد، انتظار می‌رفت عبارت آن چنین باشد: «يَضْلُونَ بِأمر الطاغوت»؛ حال آنکه تعبیر «يدعون» تنها بر ارائه طریق و دعوت ظاهری دلالت دارد، نه بر ایصال و رساندن به مقصد که در «بیهودن بامر» نهفته است.

افزون بر این، به نظر می‌رسد جعل در این دو آیه از یک سنخ نیست. جعل امامت نور، متضمن اعطای مقام ملکوتی و فیض الهی است، در حالی که جعل امامت نار بیشتر به معنای واگذاری و رهاسازی در مسیر ضلالت و تبعات اعمال خویش است. از این رو، قیاس میان این دو بدون توجه به تفاوت معنایی جعل، قیاسی مع الفارق خواهد بود.

بنابراین، «دعوت به آتش» در آیه سوره قصص هیچ دلالتی بر نفی «هدایت تکوینی» در آیه سوره انبیاء ندارد؛ زیرا اساساً دو کارکرد متفاوت را بیان می‌کنند: اولی بیانگر ایصال به مطلوب باطنی است و دومی صرف دعوت و ترغیب به باطل. در خصوص روایات ذیل آیه سوره انبیاء نیز، اشکالاتی مطرح شده که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.



۳-۶. نیل به مقام امامت در میان انبیای ابراهیمی

از دیگر اشکالاتی که بر تقریر علامه طباطبایی وارد شده، این است که اگر امامت به معنای هدایت باطنی و ایصال به مطلوب باشد، چرا برخی انبیا با وجود برخورداری از اوصاف والایی چون «صالحان» (انبیاء: ۸۶)، «مَنْعَمَ عَلَيْهِمْ» (نساء: ۶۹) و «خاشعان» (انبیاء: ۹۰)، واجد چنین مقامی نیستند؟ آیا برای این دسته از پیامبران ملکوت عالم، از جمله ملکوت دل‌ها، منکشف نبوده است؟ به‌ویژه آنکه قرآن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام در دوران نبوت می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (أنعام: ۷۵). اگر آن حضرت در مقام نبوت به مشاهده ملکوت نائل شده است، چه نیازی به جعل مقام امامت برای تصرف در قلوب باقی می‌ماند؟ (نجاززادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۶-۱۱۷).

نقد و بررسی

پاسخ این اشکال در پرتو چند نکته روشن می‌شود:

(۱) بر اساس تقریر برخی مفسران و متکلمان هم‌سو با دیدگاه علامه طباطبایی، همه انبیاء از نسل حضرت ابراهیم علیه السلام در نهایت به مقام امامت ارتقا یافته‌اند (ر.ک: جواد آملی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۷۹-۴۸۲).

(۲) هیچ دلیل قطعی قرآنی یا روایی وجود ندارد که نفی کند انبیا را که به مقام «صالحان»، «مَنْعَمِينَ» یا «خاشعان» رسیده‌اند، در عین حال واجد مقام امامت نبوده باشند. از طرفی عدم ذکر امامت برای برخی انبیا در قرآن و روایات، دلیل بر نفی آن نیست. زیرا فقدان دلیل، به معنای دلیل بر فقدان محسوب نمی‌شود.

(۳) انکشاف ملکوت عالم و مقام امامت و هدایت باطنی، امری تشکیکی است و به درجات قرب و ولایت افراد بستگی دارد. آنچه در آیه ۱۲۴ بقره بیان شده، مرتبه‌ای خاص از امامت و هدایت باطنی است که ملازم با مرتبه‌ای از انکشاف عالم ملکوت متناسب با آن است. بنابراین، نه نافی امامت باطنی برای ابراهیم علیه السلام قبل از اعطای آن مرتبه‌ی ویژه است و نه نافی امامت باطنی دیگر پیامبران است.

(۴) به بیانی دیگر، نیل به مقام امامت مشروط به تحقق دو عنصر قرآنی «صبر» و «یقین» (سجده: ۲۴) است. هر پیامبری که در پرتو این دو ویژگی به مرتبه‌ای خاص از قرب و ولایت دست یابد، به جعل الهی به امامت منصوب می‌شود و به تناسب مرتبه‌اش، توان هدایت باطنی و تصرف در قلوب مستعد را خواهد داشت.



۳-۷. سکوت قرآن و روایات نسبت به رهاورد امامت به معنای هدایت باطنی اشکال شده است که قرآن کریم ره‌آورد این نوع هدایت را بیان نکرده و در روایات نیز تصریحی به چنین معنایی وجود ندارد؛ در حالی که بعید می‌نماید با آن شکوهی که از نصب ابراهیم علیه السلام به مقام امامت در قرآن یاد شده، هیچ اشاره‌ای به ثمرات و نتایج چنین مقامی در متون دینی نیامده باشد (نजारزادگان، ۱۳۹۰: ۱۲۰). مستشکل این نکته را با نقدی که برخی مفسران بر نظریه «امامت به معنای زعامت سیاسی» وارد کرده‌اند، هم‌سخن می‌بیند؛ آنجا که گفته‌اند اگر مراد از امامت، رهبری سیاسی بود، قرآن کریم باید به شواهدی از حکومت و رهبری اجتماعی ابراهیم علیه السلام اشاره می‌کرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۵۵).

نقد و بررسی

اولاً قیاس میان امامت به معنای هدایت تکوینی و امامت به معنای زعامت سیاسی قیاس مع‌الفارق است. زعامت سیاسی و اجتماعی حضرت ابراهیم علیه السلام اگر تحقق یافته بود، نمودهای بیرونی و عینی فراوانی در جامعه داشت و سکوت قرآن در این باره نشانه آن است که مقصود از امامت، زعامت سیاسی نیست. اما هدایت تکوینی و باطنی از سنخ حکومت بر قلوب و تصرف در نفوس مستعد است که ماهیتی ملکوتی و غیبی دارد و به‌طور طبیعی بروز و ظهور آشکاری ندارد؛ از این‌رو انتظار گزارش صریح و مفصل قرآن از ره‌آورد چنین مقامی بجا نیست.

ثانیاً، اگر استدلال سکوت را بپذیریم، همین اشکال متوجه نظریه مستشکل درباره «تفویض دین بدون وحی» نیز خواهد بود، زیرا درباره ره‌آورد چنین تفویضی نیز هیچ تصریحی در آیات و روایات وجود ندارد.

۳-۸. تعارض نظریه با برخی روایات

از جمله مناقشات طرح شده این است که روایات واردشده ذیل آیه امامت و آیات مرتبط، به‌ویژه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳)، با تقریر علامه طباطبایی از امامت به‌عنوان هدایت باطنی و ایصال به مطلوب سازگار نیستند (نजारزادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۱۲۱). برای داوری درباره این مدعا، ابتدا به نقل روایات و سپس به تحلیل آنها می‌پردازیم:

الف) در روایتی از امام صادق علیه السلام، با استناد به دو آیه‌ی «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳) و «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص: ۴۱) امامان به دو دسته تقسیم شده‌اند: امامان عدل که امر خدا را بر امر خود مقدم می‌دارند و امامان جور که امر



خود را بر امر خدا مقدم داشته و بر اساس هوا و هوس خود و بر خلاف کتاب خدا عمل می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۴: ۱۵۶).

ب) امام باقر علیه السلام در تأویل آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَا صَبَرُوا» (سجده: ۲۴) می‌فرماید: هنگامی که بر آزمون الهی صبر کردند و در مقام عمل، صبرشان [به علم فعلی] برای خدا معلوم شد، آنان را امامانی قرار داد تا به امر الهی بندگانش را به طاعتی که به بهشت رهنمون می‌گردد، هدایت کنند (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۴۳۷).

ج) در روایتی دیگر از همان امام در تأویل آیه ۷۳ سوره انبیاء آمده است: «یعنی الأئمة من ولد فاطمة یوحی الیهم بالروح فی صدورهم»؛ یعنی امامان از نسل فاطمه علیها السلام که به واسطه روح، در سینه‌هایشان وحی می‌کند (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۸). همچنین احادیث دیگری نیز نقل شده است که در آنها تعبیری چون «یُوتِیهِم من مخزون علمه و حکمه»، «ألهمه العلم إلهاماً» و «فهو معصوم مؤید موفق مسدد قد أمن من الخطایا والزَّلزل والعتار» در وصف امامان به کار رفته است.

د) در حدیثی ذیل آیه ابتلاء (بقره: ۱۲۴) از امام صادق علیه السلام نقل شده که ابراهیم علیه السلام پس از مدتی طولانی که پیامبر بود، تنها با اراده خدا به مقام «مفترض الطاعة» نائل شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۱۴۱؛ صفار، ۱۳۸۱، ۱: ۵۰۹).

نقد و بررسی

این مجموعه روایات نه تنها تعارضی با تقریر علامه طباطبایی ندارد، بلکه در مواردی می‌تواند مؤید آن باشد:

الف) روایت تقسیم امامان به عدل و جور: در این روایت ترجیح امر خدا بر امر خلق به معنای نفی اراده مستقل از حق و تأیید مستمر به «وحی تسدید» است. چنانچه علامه مجلسی در شرح این روایت تصریح می‌کند که فراز «لا بأمر الناس» دو احتمال دارد: یا به معنای آن است که نصب امام به اراده مردم نیست، بلکه منصبی الهی است؛ یا آنکه هدایت امام برگرفته از معرفتی ربانی و وحیانی است، نه از دانش بشری یا آرای مردم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۴۳). هر دو تقریر با دیدگاه علامه سازگار است: برداشت نخست بر منشأ الهی نصب امام تأکید دارد و برداشت دوم بر پیوند هدایت امام با الهام ربانی و وحی تسدید که در توضیح آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳) به آن اشاره شد. در همین رابطه شهید مطهری تأکید می‌کند که اراده امام، برخلاف اراده سایر انسان‌ها، از مبادی نفسانی ناشی نمی‌شود، بلکه محرک آن اشارت غیبی و نیروی ربانی است (مطهری، ۱۳۸۹، ۳: ۲۸۸).

علاوه بر این، علامه مجلسی ضمیر در «أمرهم» و «حکمهم» را به خود امامان بازمی‌گرداند و ظاهر روایت و فرازهای بعدی را مؤید این ارجاع می‌داند (مجلسی،

۴۰۳ (ق، ۲: ۴۴۳). چنین تفسیری آشکارا مؤید نظریه علامه طباطبایی و در تضعیف برداشت‌های رقیب مؤثر است.

(ب) روایت امام باقر درباره شرط صبر: این روایت نیز که هدایت امامان را رساندن بندگان به طاعت الهی مؤدی به بهشت معرفی می‌کند، به‌روشنی با مفهوم ایصال به مطلوب سازگار است. محدود کردن ظهور روایت به هدایت در حدّ ارائه طریق نیز بی‌دلیل است؛ زیرا رساندن نفوس مستعد به طاعت الهی می‌تواند به‌واسطه هدایت باطنی و تصرف در قلوب نیز تحقق یابد.

(ج) روایت وحی روح در سینه امامان و سایر روایات ناظر به آیه ۷۳ سوره انبیاء: این دسته از روایات دقیقاً بر همان نکته‌ای دلالت دارد که علامه طباطبایی از آیه «وَأَوْحِينَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳) استنباط کرده است و آن را با امامت به معنای هدایت باطنی پیوند زده است. به نظر وی، امام که به واسطه «امر» الهی هدایت می‌کند، نخستین کسی است که خود متلبس به همان هدایت است (یونس: ۳۵) و چون واسطه میان خلق و خالق در دریافت فیوضات است، صدور خیرات از او تنها با تأیید و توفیق الهی و تسدید ربانی ممکن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق ۱: ۲۷۴).

علامه با دقت در ساختار نحوی آیه استدلال می‌کند: به‌کارگیری تعبیر «فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» که در آن مصدر، مضاف واقع شده، بر خلاف تعبیر «افعلوا الخیرات»، نشان‌دهنده آن است که خیرات از ائمه به تأیید آسمانی و الهی صادر می‌شود. در حالی که تعبیر دوم دلالت بر وحی نبوت و تشریح احکام داشت و از صدور افعال نیک از حاملان وحی سخنی نمی‌گفت (همان). ایشان برای تأیید این معنا از فراز پایانی آیه «وَكَاثِبُوا لَنَا عَابِدِينَ» کمک می‌گیرد که نشان می‌دهد ائمه پیش از نزول وحی نیز اهل عبادت بوده‌اند؛ عباداتی که پیش‌تر از رهگذر وحی تشریحی برای آنان مقرر شده بود. بر این اساس، ائمه مؤید به روح‌القدس و روح‌الطهاره‌اند و نیرویی ربانی - که از آن به «وحی تسدید» یا «وحی تأییدی» یاد می‌شود - ایشان را به فعل خیرات، اقامه نماز و پرداخت زکات برمی‌انگیزد (همان، ۱۴: ۳۰۵).

از این رو، بهره‌مندی از «وحی تسدید» نه تنها با مقام امامت ناسازگار نیست؛ بلکه دست‌یابی به مرتبه ملکوتی امامت در گرو بهره‌مندی از آن است؛ الهامی که از لوازم ذاتی مقام والای امامت به شمار می‌رود و بستر دستیابی امام به علم لدنی و عصمت را فراهم می‌سازد.

(د) روایت مفترض الطاعة: از این روایت انحصار افتراض طاعت در امامت برداشت نمی‌شود. چنانکه علامه مجلسی در توضیح این روایت چند احتمال را ذکر کرده است: ابراهیم علیه السلام یا نبی بود نه رسول، یا رسول بود اما رسالتش جهانی نبود، یا اینکه امام

مفترض الطاعة برای همه انبیای پس از خود نبود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۱۴۲). افزون بر این، حتی اگر مفترض الطاعة در روایت ناظر به امامت باشد، این نسبت از باب ملازمه است، نه تساوق مفهومی. خود مجلسی نیز در جای دیگر تصریح کرده است که افتراض طاعت از لوازم امامت است، نه حقیقت و ماهیت آن (همان، ۳۷: ۲۸۲). در نتیجه، این روایات نه تنها نافی هدایت باطنی و ایصال به مطلوب نیستند، بلکه در پرتو تحلیل دقیق، به‌عنوان مؤیداتی بر نظریه علامه طباطبایی قابل بهره‌گیری‌اند.

۴. تبیین دیدگاه علامه مبنی بر حدیث قرب نوافل و فرائض

بر اساس مبانی اسلامی، انسان در مسیر عبودیت و طاعت، مراتب و درجاتی از قرب الهی را می‌پیماید. این مراتب، به تناسب میزان اخلاص، استقامت و تسلیم عبد، شدت و ضعف می‌پذیرند. در برخی مراتب، عبد بر خویشتن مسلط شده و نفس سرکش را مهار می‌کند؛ در مراتبی بالاتر، توان تسلط بر افکار و قوای درونی و سپس بر بدن و حتی بر جهان پیرامون نیز به او اعطا می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ۳: ۲۹۷-۳۰۶). چنین مراتبی در نظام معرفتی اسلام ذیل عنوان «ولایت» شناخته می‌شوند.

در این سیر، برخی بندگان خاص به مقاماتی از ولایت نائل می‌شوند که شأن مرجعیت علمی و دینی نیز برای آنان جعل می‌گردد. در این مرتبه، مردم موظفند معالم دین خود را از ایشان بیاموزند و در اعمال و رفتار از او تبعیت کنند. گام فراتر، ولایت زعامت اجتماعی و سیاسی است که به موجب آن، این بندگان الهی شایستگی رهبری و تدبیر جامعه را می‌یابند. اصطلاح «امامت» در متون دینی گاه بر این دو سطح -مرجعیت علمی و زعامت اجتماعی- اطلاق شده است (مطهری، همان، ۳: ۲۷۷-۲۸۴).

عالی‌ترین مرتبه ولایت، مقامی است که در آن سالک الی‌الله قافله‌سالار معنویات، صاحب نفوذ در ضمائر انسان‌ها، شاهد بر اعمال و حجت زمان می‌گردد. در این مرتبه، «امامت» به معنای ولایت باطنی و تکوینی تعریف می‌شود. این مقام نیز دارای مراتب است که مرتبه‌ای از آن را عموم پیامبران و هادیان معصوم الهی دارا بودند، و برخی مراتب آن به برخی پیامبران که دارای ظرفیت و مرتبه وجودی ویژه‌ای بودند، اختصاص داشته، که حضرت ابراهیم علیه السلام از این جمله است.

یکی از مهم‌ترین مستنداتی که در تبیین این مقام، می‌توان از آن بهره گرفت، حدیث قدسی «قرب نوافل و فرائض» است که در منابع معتبر شیعه و اهل سنت نقل شده و از غرر روایات اسلامی به شمار می‌رود. در این روایت چنین آمده است:

هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از انجام واجبات به من تقرّب نجسته و همانا او با عمل مستحب به من نزدیک می‌شود، تا اینکه او را دوست می‌دارم. پس آنگاه که به او

محبت ورزیدم، گوش او می شوم که با آن می شنود، چشمش می شوم که با آن می بیند، زبانش می شوم که با آن سخن می گوید و دستش می شوم که با آن خشم می گیرد. اگر مرا بخواند، اجابتش می کنم و اگر از من سؤال کند، به او عطا می کنم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۵۲؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۹: ۱۳۹؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ۷: ۱۹۰).

اهل حکمت بر مبنای این روایت به تبیین دو مرحله اساسی از تقرب پرداخته‌اند: قرب نوافل، مرحله‌ای که در آن عبد، کارهایش را با دست خدا پیش می‌برد و دیدنی‌ها را با دیده‌ای الهی می‌بیند و قرب فرائض که مرحله‌ای بالاتر است و در آن مجاری ادراکی و تحریکی خدا را به عهده می‌گیرد؛ چنین انسانی به مقام فنا و بقای پس از فنا دست می‌یابد و مظهر کامل اسماء و صفات الهی می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۰۰-۳۰۱).

به نظر می‌رسد تعبیر «أُولِي الْأَيْدِي وَ الْأَبْصَارِ» در آیه ﴿وَ اذْكُرْ عِبَادَنَا اِبْرَاهِيمَ وَ اِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ اُولِي الْأَيْدِي وَ الْأَبْصَارِ﴾ (ص: ۴۵) ناظر به همین مقام باشد. مقامی که ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام پس از نیل به مرتبه امامت بدان دست یافتند. از این رو دست آنان «يُدُّ اللّٰهُ» و چشم آنان «عَيْنُ اللّٰهِ» تلقی می‌شود. اوصافی که در روایات برای ائمه هدی علیهم‌السلام نیز به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۳).

حاصل آنکه امام با حقیقت جامع خویش عهده‌دار تربیت و هدایت همه موجودات عالم است و با عنایت و امداد الهی، آن‌ها را به کمال شایسته خویش می‌رساند. این قدرت و حاکمیت که از سوی پروردگار متعال به وی اعطا شده، برخاسته از ولایت و حاکمیت تکوینی اوست (یثربی، ۱۳۸۵: ۲۸۸). امام در این جایگاه، واسطه فیض میان خالق و مخلوق است؛ به گونه‌ای که نه تنها وجود و استمرار هستی مخلوقات را تضمین می‌کند، بلکه کمال وجودی آنان را نیز از مرحله قوه به مرتبه فعلیت ارتقا می‌دهد.

بر این اساس، علامه طباطبایی معتقد است که «امام» در لسان قرآن به کسی اطلاق می‌شود که حامل مراتب قرب الهی و امیر کاروان اهل ولایت باشد. فردی که از جانب خداوند برای پیشبرد صراط ولایت برگزیده شده و زمام هدایت معنوی بشر را در دست گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۸). وی این مقام را با مفهوم «شفاعت» تفسیر می‌کند و امام را باغبانی می‌داند که اعمال مؤمنان را می‌پروراند و آنها را به ثمر می‌رساند (رخشاد، ۱۳۸۶: ۷۸-۹۶).

برآیند این تحلیل آن است که امامت مرتبه‌ای خاص از ولایت به شمار می‌آید که فصل مقوم و اساسی‌ترین شأن آن، هدایت تکوینی و اشراف بر اعمال و ضامان انسان‌هاست. این ویژگی، امامت را از مراتب فروتر ولایت متمایز ساخته و زمینه تحقق سایر شؤون ولایی را فراهم می‌سازد. به باور علامه طباطبایی، معنای امامت در آیه ۱۲۴ سوره بقره دقیقاً بر همین شأن دلالت دارد.



۵. شواهد و مؤیدات روایی بر نظریه علامه طباطبایی

کارکرد تکوینی امام و نقش او در هدایت، با مجموعه‌ای گسترده از روایات شیعی همسویی دارد؛ روایاتی که نه تنها به جایگاه منحصر به فرد امام در نظام هدایت اشاره دارند، بلکه نشان می‌دهند وجود امام شرط استمرار هستی و قوام عالم است. این اخبار که از ارکان معارف امامیه به شمار می‌آیند، می‌توانند به مثابه شواهدی روشن بر تأیید تقریر علامه طباطبایی ارزیابی شوند.

برخی روایات مشهور مانند «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۷۹) و «لَوْ أَنَّ الْأَمَامَ رَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمْوجُ الْخَبْرُ بِأَهْلِهِ» (همان) به صراحت نشان می‌دهند که حضور امام تنها ناظر به هدایت تشریحی و اجتماعی نیست، بلکه با قوام نظام هستی پیوندی وجودی دارد. اگر کارکرد امام صرفاً ارشاد مردم در حوزه شریعت بود، فقدان او باید به ضلالت جامعه می‌انجامید، نه فروپاشی عالم و نابودی نظم کیهانی.

همین معنا در فرازهای جامعه کبیره نیز انعکاس یافته است؛ چنان که امام هادی علیه السلام در وصف ائمه علیهم السلام می‌فرماید: «بِكُمْ يَنْزِلُ الْغَيْثُ وَ بِكُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۵). این بیان، آشکارا بر نقش تکوینی امام در تدبیر عالم و تأثیر او در بواطن هستی دلالت دارد. از همین رو، در برخی روایات آمده است که حتی اگر در زمین تنها دو نفر باقی بمانند، یکی از آن دو باید امام و حجت خدا باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۰). این مضمون نشان می‌دهد که حضور امام در هر حالتی، ولو بدون شکل‌گیری جامعه یا شریعت مدون، ضرورتی هستی‌شناختی دارد؛ چرا که یکی باید مهتدی بالذات و دیگری محتاج هدایت تکوینی او باشد.

علامه طباطبایی با استناد به برخی شواهد قرآنی و روایی، به این نتیجه می‌رسد که کارکرد اصلی امام در مقام باطنی و تکوینی اوست، نه در سطح ظاهر حیات اجتماعی. وی در کتاب شیعه در اسلام تصریح می‌کند که خصائص امام در روایات، دقیقاً با همین تفسیر از امامت هماهنگ است. از جمله، روایاتی که در تفسیر آیات «عرض اعمال» و «شهادت» آمده، یا اخباری که درباره سوره قدر، عرش و کرسی و علوم مختلف امامان معصوم علیهم السلام نقل شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

مقصود علامه از روایاتی که در تفسیر آیات «عرض اعمال» رسیده، روایاتی است که در ضمن آیه شریفه «وَقُلْ اِعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...» (توبه: ۱۰۵) وارد شده است و در آن‌ها تصریح شده اعمال مردم به رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام عرضه و ارائه می‌شود (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۰۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱۹) و مقصود از روایات رسیده در باب «شهادت» نیز اخبار مروی ذیل تفسیر آیه شریفه: «وَكَذَلِكَ

جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِيَتَّكِفُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳) و آیات دیگر هم مضمون با آن است و در کتاب‌های مزبور، احادیث زیادی با طرق مختلف از ائمه هدی علیهم‌السلام روایت شده، که مقصود از «شهادا» ائمه هستند که شاهد بر مردم و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شاهد بر همه آنهاست (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۶۶)

از این رو روشن می‌شود که علامه طباطبایی در تحلیل خود از امامت، نه از مبانی فلسفی و عرفانی بیرون از متن قرآن و حدیث، بلکه از روش تفسیری خاص خویش بهره گرفته است؛ یعنی تفسیر آیات به مدد آیات دیگر و استناد به روایات معتبر. حتی اگر میان مباحث وی و آموزه‌های فلسفی یا عرفانی مشابهتی وجود داشته باشد، این شباهت از نوع تطابق در نتایج است، نه تأثیرپذیری مستقیم (مطهری، ۱۳۸۹، ۳: ۲۸۹). بنابراین، تبیین علامه مبنی بر اینکه هدایت پیامبران بیشتر در حد ارائه طریق است و هدایت امامان - علاوه بر ارائه طریق - به معنای ایصال به مطلوب و دستگیری باطنی از نفوس، نه تنها با ظاهر قرآن تعارض ندارد، بلکه با احادیث اصیل شیعی نیز سازگاری کامل دارد. این دیدگاه در حقیقت فراتر از لایه‌های لغوی و اصطلاحی متعارف است و باید آن را از بطون و مراتب عمیق‌تر آیه امامت دانست. علامه با این تقریر، افق تازه‌ای در فهم جایگاه امام گشود و شأن والای او را در نظام تکوین و تشریح در جایگاه واقعی‌اش به تصویر کشید.

نتیجه

از دیدگاه علامه طباطبایی درباره امامت، امام صرفاً راهنما و ارائه‌دهنده طریق نیست، بلکه با ایصال به مطلوب، نفوس مستعد را به مقصد کمال و سعادت واقعی می‌رساند. با تحلیل درون‌متنی عبارات تفسیر المیزان و مقایسه برون‌متنی با شواهد قرآنی و روایی، روشن شد که بسیاری از مناقشات نسبت به دیدگاه ایشان، ناشی از خلط میان حقیقت امامت و لوازم و شئون آن، بی توجهی به تقابل دقیق الفاظ قرآنی و بی توجهی به شرایط جعل امامت است. همچنین روایات مورد استناد منتقدان، نه تنها ناسازگار با تقریر علامه نیستند، بلکه در پرتو تحلیل دقیق، مؤید آن نیز به شمار می‌آیند. بنابراین، نظریه علامه نه صرفاً یک تفسیر عرفانی یا فلسفی، بلکه قرائتی برآمده از متن قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام است که مراتب وجودی امام را در نسبت با عالم و انسان تبیین می‌کند و جایگاه حقیقی آن را در منظومه معرفتی امامیه باز می‌نمایاند.

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، ۴۲۶ق، *التحریر و التنویر*، چاپ دوم، تونس: دار سحنون.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۳۶۷، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۴۱۴ق، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۵. استرآبادی، علی، ۴۰۹ق، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، تحقیق حسین استادولی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. آلوسی، محمود، ۴۱۷ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، به کوشش محمد حسین عرب، بیروت: دار الفکر.
۷. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، ۱۳۷۴، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثة، قم: مؤسسه بعثه.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۹. بلاغی، محمد جواد، بی تا، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبه الوجدانی.
۱۰. جرجانی، حسین بن حسن، ۱۳۷۷، *جلاء الازهار و جلاء الاحزان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. جرجانی، عبدالقاهر، ۴۳۰ق، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، اردن: دار الفکر.
۱۲. جصاص، احمد، ۴۱۵ق، *احکام القرآن*، تحقیق محمدعلی شاهین عبدالسلام، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *هدایت در قرآن* (جلد ۱۶)، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، ۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت

- فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: انتشارات میقات.
۱۷. خطیب، عبدالکریم، ۱۴۲۴ق، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دار الفكر العربی.
۱۸. رازی، ابوالفتحوح حسین بن علی، ۱۴۰۴ق، *روض الجنان و روح الجنان*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۹. رخشاد، محمد حسین، ۱۳۸۶، *در محضر علامه طباطبائی*، قم: مؤسسه فرهنگی سما.
۲۰. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.
۲۲. صابونی، محمد علی، ۱۴۲۱ق، *صفوه التفاسیر*، بیروت: دار الفكر.
۲۳. صادقی، هادی؛ رکعی، محمد، ۱۳۹۲، «گونه‌های ولایت تشریحی امامان علیهم السلام در روایات»، *فصلنامه امامت پژوهی*، ۳(۹)، ص ۱۰۱-۱۲۶.
۲۴. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تحقیق محسن بن عباسعلی کوجه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۶. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، *شیعه در اسلام*، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
۲۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۱۵ق، *المعجم الاوسط*، تحقیق قسم التحقیق بدار الحرمین، قاهره: دار الحرمین للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه.
۳۰. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۸ق، *جامع البیان عن تاویل آی القرآن* (تفسیر الطبری)، بیروت: دار الفكر.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۲ق، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء

التراث العربي.

۳۲. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *رسالة فی الفرق بین النبی و الامام ضمن الرسائل العشر*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

۳۳. طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.

۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران: المطبعة العلمية.

۳۵. فاریاب، محمد حسین، ۱۳۹۰، «تأملی در نظریه علامه طباطبایی در مفهوم امامت در آیه ابتلا»، *معرفت کلامی*، ۲ (۱)، ص ۴۵-۷۴.

۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

۳۷. فیضی دکنی، ابوالفضل، ۱۴۱۷ق، *سواطع الالهام فی تفسیر القرآن*، قم: دار المنار.

۳۸. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.

۳۹. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۹۸۰م، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.

۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم: دار الكتاب.

۴۱. کاشانی، مولی فتح الله، ۱۳۳۶، *تفسیر منهج الصادقین*، تهران: کتابفروشی علمی.

۴۲. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، *مواهب علیه*، تهران: انتشارات اقبال.

۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الكتب الاسلامیه.

۴۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح سید ابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، بیروت: *دار إحياء التراث العربي*، مؤسسة الوفاء.

۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.

۴۶. نجارزادگان، فتح الله، ۱۳۸۶، «خُلُق عظیم و تفویض دین»، *مقالات و بررسی ها*، ۴۰ (۳)، ص ۱۶۳-۱۸۳.

۴۷. نجارزادگان، فتح الله، ۱۳۹۰، «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب امامت به معنای هدایت به امر»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، ۴۴ (۱)، ص ۱۰۷-۱۲۵.

۴۸. نوبری، علیرضا، ۱۳۹۰، «تأملی بر مقاله تأملی در نظریه علامه طباطبایی در

مفهوم امامت در آیه ابتلا»، *معرفت کلامی*، ۲(۳)، ص ۴۷-۶۶.
۴۹. یثربی، یحیی، ۱۳۸۵، *فلسفه امامت*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

