



Elaborating ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Theory of ‘Guidance by Divine Command’ and Evaluating the Criticisms Raised Against It

Reza Karimi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran. Email: r.karimi@razi.ac.ir

Abstract

Although ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s exegetical view of the doctrine of imāma (Imamate) has philosophical and mystical antecedents and foundations, he formulates it primarily through the method of interpreting the Qur’an by means of the Qur’an (tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān). This characteristic—explaining philosophical and theological issues through the language of the Qur’an—has resulted in a profound and multilayered account that requires further elaboration and clarification. The principal aim of this article is to develop and further explain ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s theory of hidāya bi-l-‘amr (guidance by divine command) and to evaluate the criticisms raised against it. The study hypothesizes that elaborating this theory contributes to a deeper understanding of the doctrine of Imamate and that the criticisms of its opponents largely result from an insufficient appreciation of the depth and implications of the theory. Employing an analytical method, the study demonstrates that one of the most illuminating expressions for understanding Imamate is ulū al-‘amr (those vested with authority), which requires a precise analysis of the term ‘amr (command). According to ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, ‘amr refers to the inner dimension (bāṭin) and malakūt (metaphysical dominion) of this world. Accordingly, ulū al-‘amr are those who possess access to its inner reality and malakūt. Thus, as also supported by hadith reports, the heart of the Imam serves as the locus for the divine will. Understanding this point has important implications for the doctrine of Imamate. In particular, the theory of hidāya bi-l-‘amr can explain the esoteric dimension of the status of the Imam and thereby make possible a two-layered interpretation of the verses concerning wilāya (divinely sanctioned authority) and Imamate, comprising both tanzīl (revelatory/literal application) and ta’wīl (esoteric interpretation). Following an explanation of the definition and implications of the theory, the article examines the difficulties associated with it that have led some Shiite scholars to criticize it. The study then provides a brief response to these criticisms.

Keywords: guidance by divine command (hidāya bi-l-‘amr), ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, Imamate (imāma), ulū al-‘amr, inner dimension (bāṭin), malakūt.

Cite this article: Karimi, R. (2026). Elaborating ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Theory of ‘Guidance by Divine Command’ and Evaluating the Criticisms Raised Against It. *Quranic Researches and Tradition*, 59 (1), 3-19. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.411767.670609>



Article Type: Research Paper

Received: 22-Feb-2026

Received in revised form: 18-May-2026

Accepted: 6-Jul-2026

Published online: 21-Sep-2026

بسط نظریه «هدایت به امر» علامه طباطبائی و ارزیابی نقدهای وارد بر آن

رضا کریمی^۱

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: r.karimi@razi.ac.ir

چکیده

دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی درباره امامت، گرچه پیشینه و جوهره فلسفی عرفانی دارد، اما بر اساس تفسیر قرآن به قرآن تبیین شده است. این ویژگی (توضیح مسائل حکمی به زبان قرآن) موجب تبیین عمیق و چندلایه شده که نیازمند بسط و تفصیل است. مسئله اصلی این مقاله بسط و توضیح بیشتر نظریه «هدایت به امر» علامه طباطبائی است که در همین راستا نقدهای وارد بر آن ارزیابی شده اند. فرضیه این مقاله این است که بسط این نظریه موجب درک بیشتر مسئله امامت می شود و نقد منتقدان به دلیل عدم درک کافی از عمق این نظریه است. این مقاله به روش تحلیلی نوشته شده و نشان می دهد که یکی از راهگشاهترین تعابیر امامت، کلمه «اولی الامر» است که برای آن تحلیل کلمه ضروری است. بر اساس تفسیر علامه طباطبائی، «امر» بیانگر باطن این جهان و ملکوت آن است؛ بنابراین، اولی الامر هم صاحب باطن و ملکوت است. پس، همان طور که احادیث هم تأیید می کنند، قلب امام ظرف اراده خداوند است. درک این مسئله نتایج مهمی دارد که در ادامه مقاله مورد اشاره قرار می گیرند. اینجاست که نظریه «هدایت به امر» می تواند باطنی بودن مقام امامت را تبیین کند و در نتیجه امکان تفسیر دولایه (تنزیلی تأویلی) از آیات ولایت و امامت فراهم شود. پس از تبیین تعریف و آثار نظریه، در ادامه مقاله به دشواری های آن پرداخته شده که موجب نقدهای برخی محققین شیعی شده است. در این مقاله پاسخ این نقدها اجمالاً بیان گردیده است.

کلیدواژه‌ها: هدایت به امر، علامه طباطبائی، امامت، اولی الامر، باطن، ملکوت.

استناد: کریمی، رضا (۱۴۰۵). بسط نظریه «هدایت به امر» علامه طباطبائی و ارزیابی نقدهای وارد بر آن. پژوهش های قرآن و حدیث، ۵۹ (۱)، ۳-۱۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۵

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.411767.670609>



مقدمه

علامه طباطبائی گفته است امامت در قرآن با واژه «هدایت به امر» تعریف شده است. ایشان حداقل در سه آیه ۱۲۴ سوره بقره، آیه ۷۳ سوره انبیاء و آیه ۲۴ سوره سجده این دیدگاه خود را بیان کرده است. از طرف دیگر مطابق اعتقاد شیعه اولی الامر به معنی ائمه واجب الاطاعه پس از نبی هستند. ظهور واژه امر در مسئله امامت در شواهد دیگری هم قابل ردیابی است. مانند توصیه به مخاصمه با سوره قدر علیه دشمنان امامت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۴۲). علامه طباطبائی کسی است که بیش از دیگر مفسرین به مسئله هدایت به امر برای توضیح مقام و معنای امامت توجه نشان داده است. هر چند این مسئله از سوی برخی مفسرین شیعه مورد انتقاد قرار گرفته است. این مقاله به توضیح و تکمیل دیدگاه علامه طباطبائی و بیان برخی نتایج ناگفته این نظریه و پاسخ به انتقادات می‌پردازد. به عبارت دیگر مسئله این مقاله ابتدا بیان آثار نظریه ایشان و سپس ارزیابی نقدهای وارد بر آن است.

ضرورت مسئله

برخی امامت را قبول دارند اما بدون توجه به مقام ملکوتی او یا حتی با انکار آن (کدیور، ۱۳۸۵، قرائت فراموش شده از دین: ۹۵، مصطفی سلیمانیان، ۱۳۹۸: ۹۸، بازخوانی نظریه علمای ابرار: ۱۹). اگر انتصاب الهی و علم لدنی و عصمت در معرفت دینی را از امام نفی کنیم پرسش اساسی که این نظریه با آن مواجه است این است که در این صورت چرا حرف ائمه حجت است؟ و چرا واجب الطاعه هستند؟ نتیجه نفی مقام حقیقی اولی الامر این است که اطاعت از امام متزلزل می‌شود و از حالت قلبی خود تنزل پیدا می‌کند.

در مسئله ولایت واژگان کلیدی مهمی وجود دارد. امام، ولی، خلیفه و ... هر یک بار معنایی خاص خود را دارند ولی تعبیر «اولی الامر» ما را به جایگاه حقیقی ولایت نزدیک تر می‌کند و یکی از مهم‌ترین و راهگشایترین تعابیری که برای ولایت ائمه و فقهاء به کار می‌رود، است. در این مقاله بیان خواهد شد که تبیین معنای امر برای درک اصول دینی نتایج مهمی در پی دارد که در ادامه مقاله مورد اشاره قرار می‌گیرند: بیان حقیقت شب قدر، رازدانی و تقیه، تبیین نسبت نبی و امام، نسبت کعبه و ولایت از جمله نتایج تفسیر اولی الامر هستند.

پیشینه تحقیق

نظریه علامه طباطبائی درباره امامت بیان ساحت باطنی و ملکوتی امام است و باید توجه کرد که مسئله امامت در فلسفه و عرفان اسلامی به شکل یک مقام باطنی و ملکوتی مطرح شده است، آیت‌الله جوادی معتقد است: هدایت باطنی و ملکوتی و هدایت به معنای ایصال به مطلوب است ... امام براساس پیوند با مقام «کن فیکون» و ارواح انسانها و به عنوان مظهر مقلب القلوب، هر چیز را بر اساس ملکوت آن و با تصرف در قلب آن هدایت می‌کند ... امامت به این معنا مقامی ملکوتی و فراتر از شئون

ظاهری و دنیایی است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۹۱، ج ۶: ۴۱۵). همچنین شهید مطهری می گوید: «عرفا می گویند مسأله امامت و ولایت باطن شریعت است ... اساساً مسأله امامت و ولایت در اسلام یک مسأله لُبی بوده یعنی افراد عمیق آن را درک می کرده و می فهمیده اند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۵-۱۲۶).

با وجود این سابقه، تفسیر علامه طباطبائی نظریه بدیعی درباره معنای امامت است (نجارزادگان، ۱۳۹۰ الف، بررسی دیدگاه علامه طباطبائی در باب امامت: ۱۰۷) اما با این توضیح که بدیع بودن این نظریه در حوزه تفسیری است یعنی سابقه آن در تبیین فلسفی عرفانی از مقام ملکوتی امام وجود دارد و ویژگی ممتاز تفسیر ایشان، ایجاد ارتباط بین آن تبیین فلسفی عرفانی با زبان و اصطلاح قرآنی است. در فلسفه اسلامی شرافت عالم امر و رأس این عالم که با تعابیر مختلفی همچون صادر اول و عقل اول نام برده شده (ملاصدرا، ج ۷: ۲۶۳)، با قواعد عقلی اثبات شده است (کرجی، ۱۳۹۴: ۱۷۰) اما این بیان و تحلیل ذیل اصطلاح هدایت به امر برای تبیین مقام امامت به کار نرفته است.

می توان گفت بدیع بودن نظریه علامه طباطبائی آنجاست که در تفاسیر به خصوصیت کلمه امر دقت نشده است مثلاً در مجمع البیان کلی گویی شده است: يَهْدُونَ الْخَلْقَ إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ وَ إِلَى الدِّينِ الْمُسْتَقِيمِ (طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۷: ۸۹). یا زمخشری به این بسنده کرده که منظور از هدایت به امر مأموریت هدایت است؛ فالهداية محتومة عليه مأمور هو بها (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۲۷). حتی در تفاسیر عرفانی نیز معنای هدایت به امر این است که جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَا بَأْسَ الشَّيْطَانِ وَلَا بَأْسَ أَنْفُسِهِمْ (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، بیان السعاده، ج ۳: ۵۶) یعنی کلمه امر تحلیل نشده است و صرف تقابل با امر غیرالهی به عنوان تفسیر آیه مدنظر بوده است.

در مورد مسئله امامت دو دیدگاه کلی در بین معتقدان به آن وجود دارد. بعضی امام را دارای ولایت ملکوتی و تکوینی دانسته و بعضی امام را یک مجتهد دینی بدون ویژگی های برتر ملکوتی مانند علم غیب (کدیور، ۱۳۸۵، قرائت فراموش شده از دین: ۹۵) می دانند. نظریه علمای ابرار ائمه را از مقام ملکوتی آنها تنزل می دهد. در بیان ضروری بودن نظریه علمای ابرار گفته اند: «تاکید بر جنبه های مافوق بشری و مابعد الطبیعی ائمه و غفلت از وجوه اسوه گونه و بشری ایشان سبب شده است که بخش زیادی از جامعه کمتر سخنان ایشان را به عنوان سخنان حکمت آمیز نقل کنند (منصوری، امامت به مثابه علمای ابرار، ۱۳۹۸). این تصور ضروری بودن به علت تصور تضاد بین عقل و نقل است که در جای خود باید بررسی و ارزیابی شود. برخی این نظریه را نقد کرده و گفته اند: اعتقاد شیعیان معاصر مطابق همان اعتقاد شیعیان قرن اول بوده و چنین مقام علمی والابی توسط خود ائمه (ع) طرح و تأیید شده و مبتنی بر داده های قرآنی و روایی است. از این رو، این گمانه که ائمه (ع) فاقد علم غیب بوده و فقط علمای ابرار هستند باطل است (مصطفی سلیمانیان، ۱۳۹۸: ۹۸، بازخوانی نظریه علمای ابرار: ۱۹).

برخلاف مقاله مذکور که از دلایل کلامی روایی بهره برده است و هنگام مراجعه به قرآن فقط در مورد علم غیب انبیاء سخن گفته، در این مقاله مقام ملکوتی ائمه با زبان قرآنی تقریر و تبیین شده است. گرچه همین تقریر مورد نقد برخی از محققین شیعه قرار گرفته است (نजारادگان، ۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۵۳) که در همین مقاله این نقد نیز ارزیابی شده است.

۱. معنای «امر» بر اساس تفسیر قرآن به قرآن

تحلیل واژه «امر» می‌تواند ما را به جایگاه حقیقی ولایت ائمه و اهل بیت نزدیک کند. برای این کار از باب قاعده «تعرف الاشياء باضدادها» امر در مقابل خلق تبیین شده و سپس رابطه این دو تحلیل می‌شوند.

۱-۱. مقایسه امر و خلق

علامه طباطبائی بر اساس استعمال کلمه امر در قرآن تلاش می‌کند تا معنایی متفاوت از امامت را بیان کند. او می‌گوید: قرآن کریم هر جا نامی از امامت می‌برد، دنبالش متعرض هدایت میشود، تعرضی که گویی می‌خواهد کلمه نامبرده را تفسیر کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۱) علامه در ادامه با بیان آیات جَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (انبیاء: ۷۳) وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا، وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوْقِنُونَ (سجده: ۲۴) می‌گوید:

«از این دو آیه برمی‌آید وصفی که از امامت کرده، وصف تعریف است و می‌خواهد آن را به مقام هدایت معرفی کند از سوی دیگر همه جا این هدایت را مقید به «امر» کرده، و با این قید فهمانده که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که با امر خدا صورت می‌گیرد و این امر هم همان است که در یک جا درباره‌اش فرموده: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ (یس: ۸۲-۸۳). امر الهی که آیه اول آن را ملکوت نیز خوانده، وجه دیگری از خلقت است که امامان با آن امر با خدای سبحان مواجه میشوند، خلقتی است طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان، و خالی از تغییر و تبدیل و امر همان چیزیست که مراد به کلمه «کن» آن است و آن غیر از وجود عینی اشیاء چیز دیگری نیست، و امر در مقابل خلق یکی از دو وجه هر چیز است، خلق آن وجه هر چیز است که محکوم به تغیر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است، ولی امر در همان چیز، محکوم به این احکام نیست» (همان: ۴۱۲).

اگر بخواهیم به صورت جزئی‌تر به تحلیل قرآنی معنای «امر» بپردازیم، مسئله به این صورت قابل بیان است:

۱. امر مقابل خلق است أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ (اعراف: ۵۴).

۲. امر دفعی و واحده است: وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (قمر: ۵۰) و به عرش تعلق دارد: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأَمْرَ (یونس: ۳).

۳. امر، خلق را تسخیر کرده است و خدا با امر و در عرش، خلقت را تدبیر می کند: الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (اعراف: ۵۴).

۴. امر متعلق به خداست و غیر او در آن مالکیتی ندارد. يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ (آل عمران: ۱۵۴)، لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ (آل عمران: ۱۲۸). امر خدا در آخرت ظهور می کند؛ در يوم الدين. این امر یک چشم به هم زدن است و ما أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ (نحل: ۷۷). در آن روز کسی مالک کسی نیست و امر آن روز برای خداست: يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (انفطار: ۲۲). یعنی امر در جایی به صورت خالص ظهور می کند که همه مدعیان مالکیت منقطع شوند.

۵. امر ارتباط مستقیم و بی واسطه خدا و خلق است؛ آنجا که خدا چیزی را اراده می کند که «باش» و «می شود»: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس: ۸۲). به تعبیر مولوی: امر بی واسطه عمل می کند: ارتباطی بی تکلیف بی قیاس: هست رب الناس را با جان ناس.

۶. روح از جنس امر است. وقتی مردم از روح می پرسند خدا می گوید بگو روح از امر پروردگار است: وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء: ۸۹). علاوه بر این امر همان ملکوت عالم است: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس: ۸۲-۸۳). روح و ملکوت این عالم بر اساس واژه «امر» قابل تبیین و تحلیل است و می تواند نسبت «خلق» و «امر» را همان «ملک» و «ملکوت» دانست. ۷. از مجموع نکات قبل می توان نتیجه گرفته که: امر باطن خلق است. بنابراین امر به باطن این جهان تعلق دارد نه ظواهر آن. اولی الامر هم صاحب باطن و ملکوت است.

با چنین درکی از اولی الامر است که می توان دل امام را ظرف اراده خداوند دانست. چنانچه که ذیل آیه وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ روایت شده است که «قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيَةِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۳۳۷). خداوند هر کاری را در عالم اراده کند، از قلب امام می گذراند و امام با این روش از امور عالم آگاهی می باید (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۶: ۵۰۲). دل امام آشیانه اراده خداست؛ چنان که در برخی تعبیر آمده است: «إِنَّ الْإِمَامَ وَكَرُّ لِرَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَشَاءُ إِلَّا مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۳۸۵). همچنین هر مقام و فیضی نصیب هر کس بشود به برکت و وساطت امام است؛ چنان که پذیرش و صعود اعمال و عقاید دیگران در پی پذیرش و صعود عقیده و عمل اوست. زیرا وقتی هویت انسان کامل امام هویت های سالکان صالح شد عقیده او امام عقاید و خلق او امام اخلاق و عمل خیر وی امام اعمال نیک دیگران خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۶: ۵۰۱).

۲-۱. بسط مسئله از طریق بیان نتایج نسبت امر و خلق

دامنه بحث امر فقط به موضوع هدایت امر منحصر نیست بلکه این موضوع قابل بسط است. یکی از نتایج اولی الامر بیان حقیقت شب قدر و لزوم دوام حضور اولی الامر است.

۱. نزول در شب قدر مستمراً ادامه دارد.

۲. موضوع نزول ملائکه و روح، «امر» است و بلکه من کل امر.

۳. امر بدون اولی الامر ضایع می‌شود و شب قدر بدون باطن آن معنا ندارد.

در کتاب کافی بابی در مورد سوره قدر وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۵۳-۲۴۲) و در این باب در شأن انا انزلناه روایات زیادی آمده‌است و ائمه فرمودند با سوره انا انزلناه با دشمنان ما مخاصمه کنید که آن حجت خدا بر خلق بعد از رسول خداست و آن سید دینتان و نهایت علم ماست. برای درک بیشتر این سوره تفسیر قرآن به قرآن می‌تواند روشنگر باشد به این صورت که امر نازل شده در شب قدر را همان امر در کلمه اولی الامر بدانیم. این تفسیر متکی بر تبیین ویژه علامه طباطبائی از کلمه امر است. در آیه دیگر از قرآن آمده که هنگام آمدن امر باید به اولی الامر مراجعه کرد.

یکی دیگر از نتایج این تفسیر از اولی الامر رازداری، و رازدانی و اصل تقیه است که در سیره اهل بیت نبوت بسیار مورد تبعیت بوده‌است. اجمال این موضوع این است که امر چونان راز است و آن را هر کس نمی‌فهمد پس باید افشا نشود و تنها باید اهل استنباط به آن برسند. پس امر فرارسیده را باید به رسول و اولی الامر رد کرد تا اهل استنباط آن را بفهمند: *وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ* (نساء: ۸۳). البته در عموم تفاسیر متعلق اذاعه شایعات (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۳۰) یا اخبار جنگی (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۴۰) است. اما روایات شیعی گستره وسیع‌تری را نشان می‌دهند چون فعل اذاعه در روایات برای مذمت افشای اسرار امام آمده‌است: *إِذَاعَةُ سِرِّ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهَا* (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۲۶۶) و اصولاً تحت عنوان باب الاذاعة در کتب معتبر حدیثی روایات متعددی در این مضمون نقل شده و به آیه مذکور نیز ارجاع داده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۶۹). برای این نتیجه‌گیری شواهدی در آیه وجود دارد: اگر توجه کنیم که لغت استنباط از ریشه نبط به معنی بیرون کشیدن آب از درون زمین است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۰) پس متعلق آن امور باطنی و پوشیده‌است و نیز اگر روایات اذاعه را با تفسیر باطنی از کلمه امر و اولی الامر در نظر بگیریم، مجموعه این چهار کلمه (امر و اولی الامر، اذاعه و استنباط) را می‌توان شاهد و دلیل برای بیان ضرورت تقیه و کتمان الاسرار ذیل مقام باطنی اولی الامر و آیه مذکور دانست.

نتایج تفسیر باطنی از اولی الامر می‌تواند ادامه پیدا کند و مبنای تقریری از رابطه نبوت و امامت باشد. برای نمونه می‌توانیم خبر خداوند مبنی بر ایمن ماندن داخل شدگان را، علاوه بر امنیت ظاهری، ایمنی از عذاب الهی بدانیم. شیعه ضمن اعتقاد به حفظ سنگ بنای کعبه، باطن کعبه را ولایت می‌داند، ولایت همان ولی که در خانه کعبه متولد شد. امان و ایمنی الهی برای داخل شدگان، از آن ولایتمداران است؛ همان ایمنی که برای وارد شدگان در دژ مستحکم کلمه لا اله الا الله در حدیث سلسله الذهب وعده داده شده‌است. منطقه امن ظاهری، کعبه است و دژ امن حقیقی، توحید و ولایت است: *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي قَالَ فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا*

(ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۶). شکاف دیوار کعبه نشانه‌ای ابدی است برای آنکه هرگز در حدود دیوارهای کعبه متوقف ننماییم و باطن آن را فراموش نکنیم.

۳-۱. تفسیر باطنی از مسئله امامت

امامت و هدایت به امر در المیزان و تسنیم ایصال به مطلوب است اما می‌توان هدایت به امر را هدایت باطنی مقابل هدایت ظاهری، که اعم از هدایت تشریعی است، دانست. در این تقریر از هدایت، محبت و بینش وحدت بین هم علاوه بر عملی و ایصالی بودن مهم هستند.

هانری کربن، شیعه پژوه و محقق فقید فرانسوی، شیعه را گرایشی باطنی در اسلام می‌دانست و امامت را مظهر تجلی حقیقت شیعه در باطن عالم. اگرچه این دیدگاه او با تفسیر حقیقی اولی الامر شباهت زیادی دارد اما برخی معتقدند افراط بر ساحت باطنی، تشیع را صرفاً رابطه شخصی انسان با خداوند معرفی می‌کند (کربن، ۱۳۸۴: ۳۷). بر این اساس می‌توان در ابتدا به کربن حق داد که به حقیقت مهمی در مورد امامت و عالم امر دست پیدا کرده‌است اما مشکل این است که او در ادامه بین ظاهر و باطن (امر و خلق) جمع نمی‌کند و ابعاد سیاسی و اجتماعی ولایت را در نظر نمی‌گیرد. محقق دیگری (که از قضا پژوهش‌های قابل توجهی در مورد کربن داشته‌است) در کتاب خود نتیجه‌گیری متفاوتی می‌گیرد. او با پژوهش مفصلی در مورد اندیشه سیاسی فقهای ایران نشان می‌دهد که ذهنیت ایرانی اساساً نمی‌تواند به ساحت ظاهر بسنده کند و از توجه به باطن امور غفلت کند و لذا بین ولایت فقهی و ظاهری (ولایت؛ با کسره واو) و ولایت و سیاست باطنی و معنوی (ولایت؛ با فتحه واو) تفاوت قائل می‌شود و می‌نویسد ولایت در کتاب ولایت فقیه امام خمینی مطرح شده و ولایت در کتاب مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية پرداخته شده‌است. اما نتیجه‌گیری او در پایان، جمع بین ظاهر و باطن است و می‌نویسد: از میان حکمای الهی در تاریخ خرد ایران، در نهایت فقها و مجتهدان در استقرار اندیشه سیاسی خویش موفق شدند. ولی گرچه استقرار اندیشه عرفا از طریق فقه بود نه عرفان (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۴۷۳) اما این استقرار از سوی فقهایی بود که در اصل حکیم و عارف بودند (همان: ۵۱۲).

هدایت باطنی ائمه شواهد و دلایل قرآنی دارد:

۱. خلاف سیاق بودن آیات ولایت: آیات ولایت که خلاف سیاق هستند را می‌توان با تفسیر تأویلی توجیه کرد. همان‌طور که آیات مهدویت هم خلاف سیاق تفسیر می‌شوند و از طرف دیگر در روایت اهل بیت مصداق اتم مؤمنان بیان شده‌اند.

ولایت، ایمان، امام و اهل بیت دو معنای ظاهری و باطنی دارند: در معنای ظاهری با کفر و شرک و دیگر ادیان تقابل هست و در معنای باطنی با نفاق و غفلت و جاهلیت.

چرا آیات ولایت در دل آیات دیگر قرار گرفته‌اند؟ پاسخ به این سؤال چند لایه است. این نکته در مورد آیه اکمال دین و آیه تطهیر بیشتر به چشم می‌خورد.

شهید مطهری در پاسخ به اینکه چرا آیات امامت و ولایت در دل آیات دیگر مطرح شده‌اند. پاسخهایی مطرح می‌کند:

یک پاسخ این است که: «عرفا می‌گویند مسأله امامت و ولایت باطن شریعت است؛ یعنی کسی به این مطلب می‌رسد که اندکی از قشر عبور کرده باشد و به مغز و لب پی برده باشد؛ و اساساً مسأله امامت و ولایت در اسلام یک مسأله لُبی بوده یعنی افراد عمیق آن را درک می‌کرده و می‌فهمیده‌اند، دیگران دعوت شده‌اند که به این عمق برسند، حال برخی می‌رسند و برخی نمی‌رسند». (همان: ۱۲۵-۱۲۶).

شهید مطهری این پاسخ را از منظر عرفا مطرح می‌کند ولی به صورت گذرا و اشاره وار آن را اجمالی باقی می‌گذارد. این تفسیر باطنی و ولایی از اکمال دین و اتمام نعمت چند فایده دارد:

اولاً بین تأویل شیعی و ظاهر و سیاق آیات پیوندی برقرار می‌شود ثانیاً نحوه تأویل صحیح و معقول آیات مشخص می‌شود و جایگاه باطنی امر امامت و ولایت (به تعبیر شهید مطهری، مسئله لُبی) بیشتر تبلیغ می‌شود ثالثاً تفسیر صحیحی از آیه فلاتخشوهم واخشون به دست می‌آید و جایگاه «نفاق» در اینجا (که نسبت جدی با باطن دین دارد) موجه تر نشان داده می‌شود.

به قول علامه طباطبائی: «چگونه ممکن است خدا با صورت ظاهری دین و با وجود منافقین خدا منت بگذارد که دینشان را کامل و نعمت را تمام کرده‌است؟ در حالی که هُمْ الْعَدُوُّ فَأَخَذَهُمْ (منافقون ۴) و «مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصْدًا (کهف ۵۱)».

نفی سیاق در روایات بر مبنای ذووجوه و ذو بطون بودن قابل درک و تبیین است. روایت مهم منابع شیعی این مسئله را به نحو مناسبی تبیین می‌کند: إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنًا وَ لَهُ ظَهْرًا وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرًا وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ إِنَّ الْآيَةَ يَنْزِلُ أَوَّلَهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَتَصَرَّفُ عَنْ وَجْهِهِ (عباسی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲). این روایت مسئله خلاف سیاق بودن یک وجه و بطن را تبیین می‌کند و علت این امر را وجود بطن در قرآن می‌داند.

۲. عدم رد نزاع به اولی الامر: در آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ (مائده ۵۹) بین مفسرین شیعه و سنی نزاع بر سر این است که چرا علی‌رغم امر به اطاعت از اولی الامر در تنازع به آنها رد صورت نگرفته‌است. یک پاسخ مهم تأمل در معنای اولی الامر است. علت عدم رد تنازع به اولی الامر این است که در تنازع حکم ظاهر لازم است ولی بنابه نص قرآن حکم اولی الامر را اهل استنباط می‌فهمند نه عامه: وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (نساء: ۸۳). آیه سوره مائده و آیه سوره نساء هر دو در مورد اولی الامر هستند و هر دو از رد سخن می‌گویند اما یکی رد شیء را نفی می‌کند و دیگری رد امر را اثبات می‌کند. در اولی سخن از تنازع است که به حکم ظاهری نیاز دارد ولی در دومی سخن از رد امر است که به جای اذاعه و افشا باید در نزد اهل استنباط به واسطه رد به رسول و اولی الامر فهمیده شود.

۳. تفسیر باطنی تمامی آیات ایمان به ائمه: مسئله اختلاف سیاق فقط در مورد چند آیه مشهور به آیه ولایت و امامت مطرح نیست بلکه ائمه اساساً تمامی آیاتی که به ایمان اشاره دارد را تفسیر باطنی می‌کنند اما چرا این آیات را از باب جری و تطبیق تفسیر می‌کنند اما آیات مشهور به امامت را باطنی نمی‌دانند؟! نمی‌توان گفت که ائمه در برابر مخالفان فقط به آیات مشهور توسل جسته‌اند بلکه سوره قدر از سوره‌هایی است که بیش از آیات مشهور صراحت در مخاصمه با دشمنان دارد.

۴. سیره ائمه: امام علی ع همچون کعبه عمل کرد نه همچون طیب دوار. او تا حضور حاضر نبود حکومت را نپذیرفت. از طرف دیگر تأکید دیگر امامان بر تقیه و کتمان اسرار نشان می‌دهد این مسئله فقط ترس از حکومت جور نیست بلکه حدیث صعب مستصعب دلیل این سیره امامان است: *إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَمَا وَدَّ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمَّدٍ صَ فَلَا تَنْتَ لَهُ قُلُوبُكُمْ وَ عَزَفْتُمُوهُ فَأَقْبِلُوهُ وَ مَا أَشْمَأَزَتْ مِنْهُ قُلُوبُكُمْ وَ أَنْكَرْتُمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ إِنَّمَا الْهَالِكُ أَنْ يَحْدُثَ أَحَدُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَقُولُ وَ اللَّهِ مَا كَانَ هَذَا وَ اللَّهِ مَا كَانَ هَذَا وَ الْإِنْكَارُ هُوَ الْكُفْرُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۰۲).*

۵. برخی فتاوای فقهای شیعه: بدعت دانستن شهادت ثلاثه در اذان از سوی برخی علمای شیعه، نشانی از باطنی بودن مقام امامت است. چون این فتوا نمی‌خواهد ابتدائاً مسئله ولی الله بودن امیرالمؤمنین در اذان مرسوم شود.

۶. رابطه کمال و تمام: در آیه اکمال خداوند به دو نوع پایان برای دین اشاره می‌کند که می‌تواند رابطه ظاهر و باطن را تبیین کند. از سخن علامه در مورد تفاوت اکمال و اتمام می‌توان به یک نتیجه مهم متناسب با پاسخ شاگرد شهیدش رسید.

آیت الله جوادی آملی در تفاوت این دو سخن دیگری دارد و می‌گوید: کمال شیء رسیدن آن به غرض خود است پس کمال مرحله‌ای بالاتر از تمام است. برخی گفته‌اند تمام بیشتر در کمیات و کمال در کیفیات استعمال می‌شود. تمام پیشرفت افقی و کمال پیشرفت عمودی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ۵۶۶). هر کاملی تام است ولی هر تامی کامل نیست (همان: ۵۹۶).

اما خلاصه دیدگاه علامه این است که چیزی اگر یکی از اجزایش نباشد و اثرش از بین برود مانند روزه، آن را «تمام» می‌نامند: اتموالصیام الی اللیل. اما قسم دیگر (کمال) چیزی است که هر جزئش به اندازه خود بر آن اثر بگذارد. مانند ولتکملوالعده.

به نظر می‌رسد بیان علامه با شواهد قرآنی همراه است. بر این اساس کمال بدون تمامیت مفید و مرضی نیست.

تفاوت کمال و تمام همان تفاوت کثیر و واحد است. اگر این تفاوت را سیاق این آیه ببینیم می‌توان گفت کمال در تفصیل جزئیات محرّمات محقق شده است: از ۴ مورد در سوره‌های بقره و انعام و نحل به ۱۱ مورد در این سوره آخر. چهار حرام (مردار، خون، خوک، فسق) در اینجا مشابه چهار مورد سوره‌های

بقره و انعام و نحل هستند. محرمات دیگر در اینجا از مصادیق میته (المنخنقه والموقوذه والمترديه والنطیحه و ما اكل السبع) و فسق (ما ذبح على النصب و ان تقسموا بالازلام) هستند. علامه بر این اساس نتیجه می‌گیرد که در آیه محرمات جدیدی تشریع نشده است. ولی باید دانست تفصیل جزئیات هم نوعی تکمیل دین محسوب می‌شود.

تا اینجا سخن در اکمال دین بود. اما تا اتمام نعمت نباشد، این جزئیات تکمیلی برای حصول رضایت الهی و یأس کفار کافی نیست.

دین متعلق به بندگان است (دینکم) ولی نعمت به خدا منتسب است (نعمتی). دین جنبه کثرت و نعمت جنبه وحدت دارد. این تفاوت نشان می‌دهد رضای الهی علاوه بر «کمال» تدریجی، جز با «تمامیت» ذاتی دست‌یافتنی نیست. همان‌طور که اکمال دین با اتمام نعمت مورد رضایت خداست. به تعبیر دیگر ظاهر دین (حرام و حلال؛ مانند ۱۱ حرام اخیر) توأم با باطن آن (ولایت) مورد رضای الهی است.

به تعبیر علامه طباطبائی: اسلام دین است و از جهت عمل به آن، از آن جهت که مشتمل بر ولایت خدا و رسول و اولیاء بعد از رسول است، نعمت است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۷۴).

۷. بیان تفاوت‌های نبی و امام. نبی همچون طیب دوار است به سراغ مردم می‌رود ولی امام همچون کعبه است که مردم به سراغ او می‌روند: عن فاطمة الزهرا (سلام الله علیها): «لقد قال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) مثل الامام مثل الكعبة اذ تُؤْتَى ولا تأتي» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳۶: ۳۵۳). پیامبر بر اساس تنزیل جنگید و علی بر اساس تأویل: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ: أَنَا أَقَاتِلُ عَلَى التَّنْزِيلِ وَ عَلِيٌّ يَقَاتِلُ عَلَى التَّأْوِيلِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹: ۴۴۱). این تفاوتها سبب می‌شود باطنی بودن مقام امامت را بیشتر درک کنیم.

۴-۱. تفسیر آیات ولایت بر اساس نظریه امامت باطنی

آیات اولی الامر، ولایت، اکمال الدین و اتمام النعمه، تطهیر، تبلیغ همگی دو لایه معنایی دارند. لایه ظاهری و تنزیلی بر اساس سیاق آیات قابل تفسیر است. اما در لایه باطنی و تأویلی می‌فهمیم که بدون تفسیر این آیات به مقام ائمه طاهرین و اهل بیت نبی اولاً فهم کامل این آیات رخ نمی‌دهد و ثانیاً برخی اشکالات و سؤالات در مورد الفاظ و جمله‌بندی آیات بی‌پاسخ می‌ماند و ثالثاً عمل به سیاق ظاهری آیات بدون کمک از تأویل نهایتاً ابتر می‌ماند. عمل به ظاهر بدون مدد از باطن به قشری‌گری و ظاهرگرایی و نقص در دین‌داری از طریق نقص در صبر و یقین می‌انجامد.

به تعبیر دیگر با تفسیر دولایه تنزیلی تأویلی برخی اشکالات اهل سنت بر مفسران شیعه پاسخ دیگری می‌یابد:

۱. اشکال جمع آمدن افعال و الفاظ: اهل سنت اشکال می‌کنند آیاتی که در شأن امام علی ع بیان شده است با فعل جمع بیان شده است. پاسخ اولیه این است که این حقایق به صورت حقیقی

در معنای جمع بیان شده ولی در عمل بر یک نفر تطبیق پیدا نکرده است. پاسخ دولایه این است که همه مؤمنین در مقام تنزیل آیه امکان اتصاف به صفات مورد اشاره در آیات را دارند اما به نحو اتم و اکمل این صفات فقط در شأن اهل بیت عصمت ظهور می کند و اگر کسی در مسیر این خاندان گام بر ندارد این صفات به صورت ناقص یا ناپایدار در او ظهور می کند.

۲. اشکال عدم وحدت سیاق: آیات تبلیغ (عصمت)، اکمال و تطهیر و ولایت همگی قبل و بعد متفاوتی با تفسیر رایج شیعه دارند. چنانچه که قبلاً گفته شد تفاوت سیاق به دلیل باطنی بودن مقام امامت است. این به دلیل ذوجوه بودن آیات است. یعنی در ظاهر آیات تبلیغ و ولایت مقابله با اهل کتاب هستند ولی این مقابله بدون توسل به ولایت اهل بیت ناقص یا ناپایدار است. آیه اکمال هم در مورد محرمات و حج است اما باطن حج مقام ابراهیمی است و بدون توسل به آل ابراهیم حج ناتمام است و باطن کعبه شناخته نمی شود و نیز نعمت حقیقی نه ظاهر ارزاق دنیوی بلکه نعمت ولایت است که با آن این نعمتها معنای خود را می یابد و بالتبع محرمات هم بدون بیان خط قرمز نهایی معنای خود را نمی یابد.

۳. اشکال چند معنایی بودن کلمه ولی: کلمه ولی به معانی محبت، نصرت و ولایت به کار برده می شود. در لایه تنزیلی می توان محبت بین مؤمنین را پذیرفت اما در لایه تأویلی ولایت با تسلیم در برابر مولا و اولی بانفسهم بودن مولا معنا می شود. اگر این لایه تأویلی پذیرفته نشود محبت بین مؤمنین هم ناقص و ناپایدار می ماند.

نکته مهم این است که در این تفسیر دو لایه دلایل مفسرین در اثبات مقام امامت و ولایت علی ع همچنان کاربردی است اما پاسخ به اشکالات با تبیین بهتری ممکن می شود. نکته مهم دیگر این است که تفسیر دولایه ضروری بودن مسئله امامت را انکار نمی کند بلکه به بیان شرایط تحقق آن و نحوه ورود به مسئله می پردازد.

۲. بررسی برخی نقدها بر نظریه هدایت به امر

دشواری مسئله هدایت به امر موجب نقدهای برخی محققین بر این نظریه شده است. خلاصه این نقدها را به شرح ذیل می توان بیان نمود (نजारزادگان، ۱۳۹۰ ب: ۱۴۵-۱۵۳):

اشکال اصلی مطرح شده این است که اساس این نظریه بر ادعای اشتراک معنایی در کلمه «امر» در دو دسته از آیات قرآن است. لیکن دلیلی این اشتراک را تأیید نمی کند بلکه می توان بر نفی آن ادله ای را اقامه کرد (نजारزادگان، ۱۳۹۰ الف: ۱۰۷). علاوه بر این اشکالاتی دیگر مطرح شده اند:

۱. اطلاق وابستگی هدایت تشریعی به وحی با اعتقاد به امامت به معنای اطاعت مستقل (تفویض دین) ناسازگار است

۲. ایصال به مطلوب ویژه ائمه نیست و چه بسا افرادی که با قرآن منقلب و هدایت شوند

۳. در تصرف تکوینی سخن از اقتدا نیست

۴. با این نظریه قاعده لطف پیش از امامت ابراهیم محقق نمی‌شود

۵. هدایت به‌امر فقط هدایت باطنی نیست و ائمه دعوت الی النار هم هستند

۶. چرا انبیاء صالح، انعمت و خاشع نمی‌توانند در دلها تصرف کنند

۷. قرآن کریم نشانه این نوع هدایت در ابراهیم را بیان نکرده است

۸. ظاهر احادیث با هدایت تکوینی باطنی همخوان نیست

۲-۱. ارزیابی نقدهای وارد بر نظریه علامه طباطبائی

در نقد این نقدها باید گفت: اولاً قابل انکار نیست که معنای امر در قرآن یکسان نیست و به همین ترتیب واژه اولی‌الامر یک عبارت چند لایه است. در یک لایه می‌تواند به معنای فرد واجب اطاعه باشد ولی در لایه عمیق‌تر کسی است که ولایت تکوینی و مقام ملکوتی دارد.

ثانیاً یکی از شواهدی که امر در هدایت به امر و اولی‌الامر را ملکوتی معنا می‌کند رابطه یقین و ملکوت و امر است. چون از یک سو سبب موهبت امامت و هدایت به امر، صبر و یقین است: لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوْقِنُونَ. از سوی دیگر عامل یقین رؤیت ملکوت است: كَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيْمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ لِيَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ (انعام ۷۵) و از سوی سوم امر الهی بیانگر ملکوت است. این سه ضلع مثلث، امر امامت را ملکوتی معنا می‌کند.

ثالثاً باید معنای ملکوتی امر را به شکل مشخصی تبیین و از معنای دیگر تفکیک کرد. همان‌طور که اشاره شد «امر» و «امرنا» در قرآن ویژگی‌های محکم و منصوبی دارد که مهم‌ترین آن تقابل با خلق و «واحد» بودن است. به عبارت دیگر اولاً می‌بینیم همان ترکیب «به‌امر» که نشان می‌دهد مخلوقات وابسته به امر الهی هستند تقابل امر و خلق (تقابل کثرت و وحدت و تقابل ظاهر و باطن) را بیان می‌کند: الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهٖ اِلَآ لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ (اعراف: ۵۴). ثانیاً تعبیر «امرنا» که در تعریف ائمه تصریح شده است صریحاً با صفت «واحد» بیان شده است: وَ مَا أَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (قمر: ۵۰).

امر وقتی به خداوند منسوب شود اوصاف ملکوتی و آسمانی دارد طوری که نظم عادی زمین را در هم می‌ریزد. خاصیت امرنا نابودی حیات دنیوی اهل دنیا است: اَتَاها أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ (یونس: ۲۴) یا رویدادهای غیرعادی: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَ فَارَ التَّنُورُ قُلْنَا اِحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ أَمَنَ وَ مَا أَمَنَ مَعَهُ اِلَّا قَلِيلٌ (هود: ۴۰). در سوره هود در چندین مورد آمدن امر به معنای نزول بلای آسمانی است. اما امر رسول و دیگران لزوماً تکوینی و ملکوتی و آسمانی نیست و می‌تواند تشریعی و قابل تخلف باشد.

ویژگی مهم این نکته (ملکوتی بودن معنای امر در حالت انتساب به خدا) این است که نشان می‌دهد هدایت به امر حقیقتی مهم را بیان می‌کند و آن اینکه هدایت به دست خداست و اگر کسی ولایت تکوینی و هدایت از نوع ایصال به مطلوب را کسب کند، در حقیقت مظهر اراده الهی شده است.

علاوه بر این نقد کلی، نقدهای دیگر پاسخ‌هایی به شرح ذیل خواهند داشت:

۱. نظریه بدیل منتقد (جناب آقای دکتر نجارزادگان) که امامت را به معنای اطاعت مستقل و تفویض دین تقلیل داده است، با اشکالاتی مواجه است. از جمله تضاد با تعریف قرآنی امام (مقام هدایت به امر) و نیز عدم تمایز مقام رسول و امام که در روایات تصریح شده و در این مقاله مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

۲. نظریه هدایت به امر بیان انحصار هدایت باطنی به ائمه نیست بلکه تبیین امامت با هدایت باطنی است. ضمن اینکه ممکن است دیدگاه مطرح شده در برخی روایات و کتب عرفانی را بپذیریم که امام باب الله است و تمام فیوضات عالم ابتدا از طریق امام بر خلق وارد می‌شوند.

۳. اشکال شده است که در تصرف تکوینی سخن از اقتدا نیست. اما اتفاقاً از ویژگی امامت این است که این مقام بدون حضور حاضر و قصد مردم ظهور نمی‌کند و چنانچه که دوباره گفته خواهد شد: امام کعبه است نه طبیب دوار. پس هدایت باطنی به معنی هدایت جبری نیست بلکه باید برخی پژوهشگران متوجه این سوال را مطرح کرده‌اند که چگونه انسان با حفظ اختیار خود در جریان هدایت باطنی امام قرار می‌گیرد. پاسخ این است که هدایت امام، اختیار و اراده انسان را سلب نمی‌کند بلکه فرآیند فعل اختیاری با استفاده از قوای نفسانی او به صورت کامل شکل می‌گیرد (رادفر و سلیمانی، ۱۴۰۲: ۱۳۱).

۴. این نظریه در مورد وجود امام پیش از ابراهیم ساکت است و نیز با قاعده لطف تلازم منطقی ندارد. به عبارت دیگر در این نظریه اصراری بر این نیست که قبل از ابراهیم امامی وجود نداشته است و اگر نظریه قاعده لطف هم اثبات یا رد شود، این نظریه دلایل مستقل خود را خواهد داشت.

۵. در مورد ائمه نار تعبیر دعوت به نار آمده است و تعبیر به هدایت از نوع ارائه طریق مربوط است نه هدایت تکوینی.

۶. این نظریه ابتدائاً مورد امامت دیگر انبیاء ساکت است اما می‌توان از آن نتیجه گرفت که انبیاء طبق تصریح قرآن برخی بر برخی دیگر افضل هستند و یکی از این دلایل برتری رسیدن به مقام امامت است.

۷. ابراهیم ع عمری را در راه ابتلای الهی گذراند و در کبر سن به امامت رسید پس طبیعی است که در کهنسالی چندان از آثار امامت در او گزارشی نباشد. اما اثر امامت او در فرزندش اسماعیل و ذریه او که در روایات آل ابراهیم نامیده شدند کاملاً مورد تصریح قرآن قرار گرفته است.

در نقد این نظریه گفته شده است که ظاهر احادیث با هدایت تکوینی باطنی همخوان نیست در حالی که احادیثی که مقام تکوینی امام را بیان می‌کنند بسیار نقل شده‌اند و پیش از آن برخی مورد اشاره قرار گرفت.

نتایج

نظریه بدیع علامه طباطبائی با بسط و توضیح بیشتر و با زبان قرآنی و فراتر از اصطلاحات فلسفی عرفانی، جایگاه ملکوتی امام را روشن می‌کند. نقدهای وارد بر این نظریه با تأمل در آیات قرآن رد می‌شوند. این نظریه می‌تواند به توضیح بیشتر تعبیر «اولی الامر» منجر شود، تعبیری که جایگاه امام با سرچشمه هستی را روشن می‌کند. تفسیر قرآن به قرآن نشان می‌دهد امر مقابل خلق است و به باطن این جهان و ملکوت آن تعلق دارد نه ظواهر آن. پس اولی الامر هم صاحب باطن و ملکوت است. برای آنکه رابطه مردم و امام درک شود باید پس از درک معنای «امر» رابطه آن با خلق در نظر گرفته شود که در قالب پیوند ولایت و ولایت قابل تحلیل است. این پیوند نتایج مهمی در درک اصول دینی دارد: بیان حقیقت شب قدر، رازدانی و تقیه، نسبت نبی و امام، نسبت کعبه و ولایت از جمله نتایج تفسیر اولی الامر هستند. نظریه هدایت به امر علامه طباطبائی با تکمیل بیشتر می‌تواند باطنی بودن مقام ولایت و امامت را تبیین کند. با این نظریه تکمیلی امکان تفسیر دولایه تنزیلی تأویلی از آیات ولایت و امامت فراهم می‌شود.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۰). انتشارات اسوه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق). التوحید. جامعه مدرسین.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۱). تسنیم. اسراء.
- رادفر، نجمه السادات و سلیمانی دره‌باغی، فاطمه (۱۴۰۲). جایگاه اختیار در آموزه هدایت به امر امام از دیدگاه علامه طباطبائی (ره). الهیات تطبیقی، ۱۴ (۳۰)، ۱۳۱-۱۴۶.
<https://doi.org/10.22108/coth.2024.139734.1861>
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن. دار الشامیه.
- زمخشری، جار الله (۱۴۰۷). الکشاف. دار الکتب العربی.
- سلطان‌علی‌شاه گنابادی، محمد بن حیدر (۱۴۰۸). بیان السعادة فی مقامات العبادة. مؤسسة الأعلمی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصرخسرو.
- طیب، مهدی (۱۳۸۸). مصباح الهدی. سفینه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی. المطبعة العلمية.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۳). حکمت و معرفت و سیاست در ایران (اندیشه سیاسی عرفانی در ایران؛ از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر). نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵). قرائت فراموش شده از دین. مدرسه، (۳)، ۹۲-۱۰۲.
- کرین، هانری (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی (ترجمه و مقدمه انشاءالله رحمتی). جامی.
- کرجی، علی (۱۳۹۴). شواهد قرآن برخی مضامین حکمت متعالیه. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی (چاپ ۴). دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳). بحار الانوار. دار إحياء التراث العربی.
- مصطفی سلیمانیان، جعفر و علی نقی، جعفر (۱۳۹۸). بازخوانی نظریه «علمای ابرار» در مقام علمی اهل بیت (ع). اسلام‌پژوهان، (۱۱)، ۱۹-۴۲.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). امامت و رهبری. صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه.
- ملاصدرا، محمد (۱۴۰۶). الاسفار الاربعه. دار احیاء التراث.
- منصوری، عباسعلی (۱۳۹۸). امامت به مثابه علمای ابرار: نظریه‌ای خطیر، ضروری اما نامنسجم. صدانت. <https://B2n.ir/gu5040>
- نجازادگان، فتح‌الله (۱۳۹۰ الف). بررسی دیدگاه علامه طباطبائی در باب امامت به معنای «هدایت به امر». پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۴ (۱)، ۱۰۷-۱۲۵.
- نجازادگان، فتح‌الله (۱۳۹۰ ب). بررسی تطبیقی معنانشناسی امام و مقام امامت در دیدگاه فریقین. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- نجازادگان، فتح‌الله (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی آیات ولایت در دیدگاه فریقین. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References (including transcribed/translated titles)

- Holy Quran (2011). Uswah Publications. (in Arabic)
- ‘Ayyāshī, Muḥammad b. Mas‘ūd (1961). *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. al-Maṭba‘at al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- Corbin, H. (2005). *Takhayyul-i khallāq dar ‘irfān-i Ibn ‘Arabī* (I. Raḥmatī, Trans. & Intro.). Jāmī. (in Persian)
- Fadā’ī Mihrabānī, M. (2014). *Ḥikmat va ma‘rifat va siyāsāt dar Īrān (andīshah-i siyāsī-i ‘irfānī dar Īrān; az maktab-i Iṣfahān tā ḥukamā-yi ilāhī-i mu‘āṣir)*. Nashr-i Ney. (in Persian)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī (1978). *al-Tawḥīd*. Jāmi‘at al-Mudarrisīn. (in Arabic)
- Javādī Āmulī, ‘A. (2012). *Tasnīm*. Isrā’. (in Persian)
- Kadivar, M. (2006). Qirā’at-i farāmūsh-shudah az dīn. *Madrasah*, (3), 92–102. (in Persian)
- Karājī, ‘A. (2015). *Shavāhid-i Qur‘ān-i barkhī maḍāmīn-i ḥikmat-i muta‘āliyah*. Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm va Farhang-i Islāmī. (in Persian)
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb (1987). *al-Kāfī* (4th ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī (1983). *Biḥār al-anwār*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)

- Makārim Shīrāzī, N. (1995). *Tafsīr-i nimūnah*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Persian)
- Manṣūrī, ‘A. (2019). Imāmat bih maṣābah-’i ‘ulamā-yi abrār: nazariyyah-’ī khaṭīr, ḍarūrī ammā nāmunsajim. *Ṣadānet*. <https://B2n.ir/gu5040> (in Persian)
- Muṭahharī, M. (2001). *Imāmat va rahbarī*. Ṣadrā. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad (1986). *al-Asfār al-arba‘ah*. Dār Ihya’ al-Turāth. (in Arabic)
- Muṣṭafā Sulaymāniyān, J. & ‘Alī-Naqī, J. (2019). Bāzkhwānī-i nazariyyah-’i “‘ulamā-yi abrār” dar maqām-i ‘ilmī-i ahl-i bayt (‘a). *Journal of Islam-Pazhūhān*, (11), 19–42. (in Persian)
- Najjārzādagān, F. (2011a). Barrasī-i dīdgāh-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī dar bāb-i imāmat bih ma’nā-yi “hidāyat bih amr”. *Journal of Quran and Hadith Studies*, 44(1), 107–125. (in Persian)
- Najjārzādagān, F. (2011b). *Barrasī-i taṭbīqī-i ma’nā-shināsī-i imām va maqām-i imāmat dar dīdgāh-i farīqayn*. Pazhūhishgāh-i Ḥawzah va Dānishgāh. (in Persian)
- Najjārzādagān, F. (2012). *Barrasī-i taṭbīqī-i āyāt-i vilāyat dar dīdgāh-i farīqayn*. Pazhūhishgāh-i Ḥawzah va Dānishgāh. (in Persian)
- RādFar, N. & Sulaymānī Darah-Bāghī, F. (2023). Jāygāh-i ikhtiyār dar āmūzah-’i hidāyat bih amr-i imām az dīdgāh-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī (rh). *Comparative Theology*, 14(30), 131–146. <https://doi.org/10.22108/coth.2024.139734.1861> (in Persian)
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad (1992). *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur’ān*. Dār al-Shāmiyya. (in Arabic)
- Sulṭān ‘Alī Shāh Gunābādī, Muḥammad b. Ḥaydar (1988). *Bayān al-sa‘adah fī maqāmāt al-‘ibādah*. Mu’assasat al-A‘lamī. (in Arabic)
- Ṭabāṭabā’ī, S. M. Ḥ. (1995). *Tarjamah-’i tafsīr-i al-Mīzān* (S. M. B. Mūsavī Hamadānī, Trans.). Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi‘ah-’i Mudarrisīn-i Ḥawzah-’i ‘Ilmiyyah-’i Qum. (in Persian)
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1991). *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. Nāṣir Khusraw. (in Arabic)
- Ṭayyib, M. (2009). *Miṣbāḥ al-hudā*. Safīnah. (in Persian)
- Zamakhsharī, Jār Allāh (1987). *al-Kashshāf*. Dār al-Kutub al-‘Arabī. (in Arabic)