

بررسی و ارزیابی دیدگاه منتقدان معاصر در نفی امامت منصوص با تأکید بر امامت امام علی علیه السلام

محسن موسی‌وند*

علی نصیری**

حامد دژآباد***

چکیده

دگراندیشان دینی و نقدهای آنان بر سنت اسلامی، یکی از موضوعات بسیار مهم در مطالعات اندیشه اسلامی معاصر است. از آنجا که این گروه، داعیه مبارزه با خرافات را دارند لذا بسیاری از باورهای شیعی را به دلیل تعارض با قرآن، باطل و مردود معرفی کرده‌اند. مسئله مقاله حاضر این است که این جریان با تمسک به آیات متعددی از قرآن تلاش دارند که تئوری امامت شیعی را به چالش بکشند و آن را باوری مخالف قرآن معرفی نمایند. در این مقاله تلاش می‌شود با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد قرآنی - کلامی، سه اشکال اساسی این دگراندیشان بر امامت، بررسی و نقد شوند. یافته این مقاله این است که استنادات دگراندیشان به قرآن، در نقد امامت منصوص، اثبات‌کننده ادعای آنان و نافی عقیده امامیه به امامت نیست. روش ما در پاسخ‌گویی، استفاده از مقبولات مستشکل و بهره‌برداری از اقرارهای آنان در نقد و بررسی اشکال است که چنین روشی تاکنون در نقد شبهات این عده، سابقه نداشته است.

واژگان کلیدی

دگراندیشان دینی، امامت منصوص، ابوالفضل برقی، حیدرعلی قلمداران، مصطفی حسینی طباطبایی.

moosavand@gmail.com

dr.alinasiri@gmail.com

h.dejabad@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۳

*. دانشجوی دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

** استاد گروه معارف اسلامی دانشگاه علم و صنعت تهران.

*** استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۳

طرح مسئله

قرآنیون عنوانی است برای کسانی که همگی یک وجه مشترک دارند و آن (فی الجمله یا بالجمله)^۱ تردید یا انکار حجیت سنت یا روایات، است. کسانی که قرآن را اصلی‌ترین و اولین منبع معرفت دینی می‌دانند و با میراث حدیثی چندان میانه خوبی ندارند. طیف افراطی این جریان (در شبه قاره هند و مصر) به کلی منکر حجیت و اعتبار میراث حدیثی هستند و مدعی انحصار اسلام در قرآن می‌باشند. طیف اعتدالی این تفکر که در ایران نضج پیدا کرد با نام دو نفر - سید ابوالفضل برقی^۲ و مصطفی حسینی طباطبایی^۳ - پیوند خورده است. ادعای اینان تقدم قرآن بر دیگر منابع معرفت دینی است که موجب می‌شود بسیاری از احادیث به جهت مخالفت با قرآن، مردود تلقی شود. عقیده به امامت، از دیرباز با نقدها و اشکالات بسیاری از سوی اهل سنت مواجه شده است و عالمان امامیه تألیفات گران‌سنگی را در پاسخ این شبهات نگاشته‌اند. با ظهور جریان قرآن‌گرایی، سبک و شیوه شبهات و نقدها هم متفاوت شد و با استناد به قرآن به امامت شیعی تاخته شد. رویکرد قرآن‌محوری این جریان در نقد سنت، ضرورت پژوهش دقیق پیرامون این جریان فکری را ایجاب می‌نماید. پاسخ‌هایی که تاکنون به شبهات و اشکالات منتقدان امامت داده شده است. (بنگرید به: نجارزادگان، ۱۳۸۳: ۱۸۵ - ۱۵۵) صبغه تاریخی و حدیثی دارد و استشهادهای قرآن و تحلیل آیات قرآن، در آنها دیده نمی‌شود. آنچه اساس و بنیاد عقیده قرآنیون درباره امامت شیعی است انکار درستی و صحت ادعای شیعه در منصوص بودن منصب امامت است. از آنجا که تاکنون پژوهشی با رویکرد قرآنی و در موضوع امامت در نقد این جریان نوشته نشده است و همه نقدهای موجود، حدیث‌محور هستند لذا با رویکرد قرآن‌محوری و تحلیل آیات قرآن، به بررسی سه اشکال مهم منتقدان مذکور پرداخته‌ایم که در موضوع خود، کاملاً جدید و ابتکاری و حاوی نوآوری در نقد این جریان فکری است. در دو اشکال، اساس منصوص بودن امامت زیر سؤال رفته است و در اشکال دیگر، دلالت حدیث غدیر به‌عنوان بزرگترین دلیل شیعه بر امامت منصوص، مورد خدشه قرار گرفته است.

اشکال اول: در قرآن هیچ اشاره‌ای به امامت نیست!

برقی مدعی شده که مدرک و مستند شیعه در مسئله امامت، فقط روایات و احادیثی است که در کتب شیعه ذکر شده و مدعی تواتر آنها هستند و در قرآن از مسئله امامت، ذکری صریح و خبری واضح وجود ندارد مگر به زور تأویل و تقدیر و حمل به خبر. (قلمداران، ۱۳۹۰: ۲۱) او چنین ادامه داده که:

نمی‌توان در امری که از اصول دین و موجب سعادت یا شقاوت اخروی است از پیشینیان تقلید کرد؛ خصوصاً که در کتاب خدا که فروع جزئی بسیاری در آن بیان شده از این اصل مهم خبری نیست. (همان: ۲۲)

او در جای دیگری نوشته:

اگر امام، بالاتر از رسول بود در این صورت ممکن نبود که قرآن کریم ایمان به امام را که افضل از رسول است ذکر نفرماید ولی ایمان به رسول را در قرآن صریحاً متذکر شود. (برقی، ۱۳۸۸: ۴۰۶)

این اشکال نیز از پرتکرارترین ایرادهای برقی برای تشکیک در اصالت عقیده امامت است که در آثار خود با عبارات مختلفی تکرار نموده است.^۴

۱. مانند جریان فکری احمد صبحی منصور که حجیت سنت را کلاً منکرند. (ر.ک: احمد صبحی منصور، *القرآن و کفّی مصدرها للتشريع الاسلامی*، مؤسسه انتشارات العربی، ۲۰۰۵)

۲. سید ابوالفضل ابن‌الرضا برقی قمی در سال ۱۳۳۹ق مطابق با ۱۲۸۷ ش در شهر قم در خاندان شیعه مذهب به دنیا آمد. جد او سید احمد بن رضی‌الدین عالم مجتهد و مبارزی بوده و از شاگردان میرزای شیرازی (صاحب فتوای تحریم تنباکو) است. او تحصیلات دینی خود را در قم و نجف دنبال کرد و از شاگردان شیخ عبدالکریم حائری بود. برقی در سال ۱۳۷۰ شمسی از دنیا رفت.

۳. مصطفی حسینی طباطبایی نواده مرحوم آیت‌الله سید محمد طباطبایی از بنیان‌گذاران نهضت مشروطیت، و مادر ایشان نیز دختر مرحوم آیت‌الله میرزا احمد آشتیانی است. پس از گذراندن دروس عربی و مقدمات اجتهاد نزد مرحوم دهقان، اصول فقه و فلسفه را نزد جدّ خویش آموخت. مصطفی طباطبایی به‌عنوان یک چهره مشهور در دفاع از اسلام و پاسخ به شبهات اسلام‌ستیزان شناخته شده است. او در آثار مکتوب و شفاهی خود، بارها عقاید شیعه را به چالش کشیده و به نقد آنها پرداخته است.

۴. قلمداران، ۱۳۹۰: ۳۱؛ برقی، ۱۳۸۸: ۴۲۷، ۴۳۱ - ۴۳۴، ۴۳۱، ۴۵۱، ۱۵۷، ۱۶۹، ۳۹۲، ۶۵۷، ۶۹۴، ۷۵۲، ۸۷۲ و ۹۳۹؛ *سوانح ایام* / ۷۹.

بررسی و نقد

۱. پرسش اول در بررسی و سنجش ادعای برقی آن است که آیا قرآن لازم است به همه اصول اعتقادی اشاره یا تصریح کرده باشد؟ بلکه حتی این پرسش نیز مطرح است که به چه دلیل همه عقاید به نحو نص، در قرآن ذکر شده باشند؟ آیا هر آنچه موجب سعادت یا شقاوت است از اصول دین و اعتقادات است و یا هر امر اعتقادی، در سعادت و شقاوت انسان مؤثر و دخیل است؟ آیا هر امر ایمانی (که ایمان به آن لازم و بایسته است) از اصول دین و اعتقادات است؟ آیا از ذکر صریح توحید و نبوت و معاد لازم می‌آید که به دنبال آیه‌ای صریح و روشن درباره امامت نیز باشیم؟ آیا عقاید همه فرق و مذاهب، در قرآن آمده است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها از سخنان خود برقی کمک می‌گیریم تا شاهدی از خودش برای پرسش‌های او اقامه کرده باشیم.

برقی تصریح کرده که دین صحیح و معقول آن است که اصول و اساس آن مستند بر برهان و مدرک باشد و دلیل روشنی بر آن اقامه شود. (همو، ۱۳۸۷: ۳) پس می‌توان یک اصل اعتقادی را تصور کرد که بر اساس برهان عقلی باشد و هیچ شاهدی نیز از قرآن برای آن وجود نداشته باشد؛ زیرا تفصیل بین «برهان» و «مدرک» در کلام برقی، نشانه حجیت دلیل عقلی و نقلی در مباحث اعتقادی است.

نکته دیگر آن است که موضوع امامت برای چه کسی مسئله است؟ روشن است که برای مشرکین و بت‌پرستان و اهل کتاب ساکن حجاز یا برای زرتشتیان ساکن ایران یا مسیحیان ساکن روم چنین مسئله‌ای مطرح نبوده و به دنبال پاسخ آن نبودند. بلکه امامت به‌عنوان یک مسئله اعتقادی برای مسلمانی طرح می‌شود که به توحید و نبوت حضرت رسول و حقانیت قرآن باور دارد و محتوای قرآن را به‌عنوان آیین زندگی ایمانی خویش پذیرفته است. از این رو برای چنین فردی سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، به همان اندازه حجت و مطاع است که آیات قرآن. لذا در هندسه اعتقادی یک مسلمان، ضرورتی دیده نمی‌شود که همه مسائل اعتقادی، در قرآن آمده باشد تا شرط وجوب ایمان و پذیرش آن باشد.

برقی با اینکه صراحتاً گفته «عقاید مذهبی یعنی نبوت و امامت و معاد و سایر اصول و فروع همه فرع بر توحید و خدانشناسی است» (همو، ۱۳۴۰: ۱ / ۴۴) ولی برای اثبات و تشریح توحید به ادله تجربی استناد کرده و سخنی از قرآن نمی‌آورد. (همان: ۸۱)^۱ حال این سؤال مهم مطرح می‌شود که با این همه اهمیت و جایگاهی که توحید در نظام فکری انسان مسلمان دارد و با تقدم توحید ذاتی بر دیگر اقسام توحید، چرا هیچ آیه‌ای از قرآن به توحید ذاتی نپرداخته و از آن سخن نگفته است؟ آیا توحید ذاتی از اصول دین و اعتقادی نبوده یا عامل سعادت و شقاوت انسان نیست؟ پاسخ این پرسش برعهده برقی است.

۲. برقی در رساله توضیح المسائل خود، قرآن را کتابی جامع قوانین دینی و دنیایی معرفی کرده (برقی، بی تا ب: ۳) که مردم از آن دور و بی‌بهره مانده‌اند و جز نامی از آن در میان نیست. (همان: ۴) سپس در بیان جامعیت قرآن نوشته:

آنچه مایحتاج بشر بوده، از معارف و احکام، همه و همه در قرآن بیان شده و باید زحمت کشید و از آن استخراج نمود ولی عده‌ای از مردم بی‌اطلاع، زحمت نکشیده می‌گویند کجای قرآن فرموده نماز واجب، پنج است و کجای قرآن فلان چیز را گفته است. باید به ایشان گفت بلی، خدا دروغ نگفته همه این‌ها در قرآن است^۲ تو نمی‌توانی استخراج کنی، تو دانشت کم است و از قرآن بی‌خبری بیا کتاب احکام القرآن را بخوان تا مطلع شوی». (همان: ۱۷ - ۱۶)

از این ادعای برقی - مبنی بر وجود همه احکام و عقاید اسلامی در قرآن - که بگذریم^۳ این پرسش را مطرح می‌کنیم

۱. عبارت او: «به هم پیوستگی اجزاء جهان دلیل بر توحید صانع آن است».
۲. برقی قبلاً در یکی از آثارش چنین نوشته بود: «گفتند پیغمبر دین کامل آورده و قرآن او کافی است، می‌گوییم آری دین کامل آورده به‌طور اجمال، نه به‌طور تفصیل. یعنی دین کامل را تفصیل نداده از دنیا رفت و نتوانست به همه اصحاب بیاموزد تفصیلاً، چون عمر او وفا نکرد و این مطلب، حسی و وجدانی است». (برقی، ۱۳۸۵: ۲ / ۱۱۶) حال چگونه چنین مطلب حسی و وجدانی را خود برقی منکر شده و همه حقایق دین را در قرآن جستجو می‌کند و درباره امامت، آیه صریح قرآن می‌طلبد پاسخش نزد ما نیست.
۳. مطالعه رساله احکام القرآن او شاهدی است بر نادرستی و بطلان ادعای بالا؛ زیرا بسیاری از مسائل فقهی این رساله مستند به هیچ آیه‌ای از قرآن نیستند و بسیاری از احکام و فتاوی را به روایت، مستند کرده است. (ر.ک: مسئله ۳۰۵، ۳۵۷، ۳۷۷، ۳۸۹، ۴۲۶ - ۴۲۵، ۴۴۲، ۴۶۹، ۷۸۰، ۸۰۱ - ۸۰۰، ۸۱۱ و ...)

که اگر همه عقاید و احکام در قرآن آمده است آیا محتمل نیست برقی نتوانسته است با تدبّر کافی و تفکر لازم در قرآن، امامت قرآنی را استخراج کند؟ آیا محتمل نیست که زحمت کافی برای این مسئله صرف نکرده و لذا نتوانسته است احکام و فروع امامت را از قرآن استنباط کند؟ در اینجا با سه گزینه مواجه هستیم یا باید بگوییم علم کامل به همه معارف قرآنی و دانش معصومانه و تامّ به همه آیات قرآن نزد برقی وجود دارد یا گفته شود امامت از مسائل مورد احتیاج بشر نیست؛ لذا در قرآن به دنبال آن نخواهیم گشت یا آنکه مدعی شویم علی‌رغم آنکه امامت از موضوعات ضروری و مهم حیات بشری است و با توجه به اینکه برقی احاطه به همه معارف قرآنی ندارد - کما اینکه خودش نیز مدعی چنین احاطه‌ای نبوده - لذا تنها گزینه سوم پیش روی ما می‌ماند و آن این است که برقی نتوانسته است دیدگاه قرآن درباره امامت را استخراج نماید.

۳. برقی درباره رابطه سنت نبوی و قرآن بیانی دارد که بسیار قابل توجه است:

قرآن به‌طور اجمال، سنت رسول را حجت قرار داده و در سنت رسول، هزاران دستور است. چون قرآن، سنت رسول را حجت قرار داده و فرموده به آن عمل کنید به‌طور کلی این حکم شامل هر سنتی از رسول می‌گردد و گویا تمام دستورات سنت رسول خدا در قرآن است؛ چنان‌که قرآن حکم عقل را تصویب کرده و هر جزئی جزئی از احکام عقل، حجت است و گویا تمام آن در قرآن است؛ زیرا قرآن تمام را تصویب کرده به‌طور کلی. پس قرآن به‌طور کلی هر چیزی را بیان کرده و تفریع جزئیات بر آن، کار رسول خدا و سایر دانشمندان اسلامی است. بنابراین اگر چیزی از آیات قرآن، مجمل باشد باید رجوع کرد در جزئیات و تفصیل آن به سنت رسول، و کیفیت و کمیت و حدود آن را باید از سنت گرفت. پس در کتاب خدا آنچه محل احتیاج بشر بوده بیان شده به‌طور کلی و دیگر ناقص نمانده تا علمای بشری تکمیل کنند. (برقی، بی تا (الف): ۱ / ۶۸)

طبق بیان بالا، چون سنت نبوی، مورد تأیید قرآن است لذا عمل به دستورات و احکام صادره از پیامبر گویا عمل به خود قرآن است و همانند آیه‌ای است که از سوی خدا نازل شده باشد. حال که چنین است باید این سؤال را مطرح کرد که چه وجهی دارد تنها در قرآن به دنبال آیه یا آیاتی درباره امامت و ولایت ائمه اطهار بگردیم و عدم ذکر امامت (یا تفصیلات آن را) در قرآن را دلیلی برای عدم أصالت آن بدانیم؟^۱

۴. اما آیا در قرآن از مسئله امامت هیچ خبری نیست؟ آیا مستند شیعه در مسئله امامت، تنها اخبار و روایات مورد قبول خودشان است؟ قصد داریم با مراجعه به سخنان خود برقی، پاسخی به این پرسش‌ها بدهیم تا حجتی از خود او اقامه کرده باشیم.

او در کتاب عقل و دین که یک دوره اعتقادات اسلامی است این پرسش را مطرح می‌کند که چرا در قرآن راجع به خلافت و امامت، صریحاً بیانی وارد نشده و شرایط آن را نگفته و چرا صریحاً نگفته علی‌السلام، خلیفه بلافضل و امام اول است تا آنکه در امامت و خلافت، اختلافی نشود و این تفرقه شامل مسلمانان نگردد. (همو، ۱۳۸۵: ۲ / ۱۵۴) برقی در پاسخ به این پرسش مهم و مشهور، چهار پاسخ ارائه می‌دهد که آنها را بازگو و سپس تحلیل می‌کنیم.^۲

برقی در پاسخ اول می‌نویسد:

خدا در قرآن، کیفیت خلافت و اصل امامت را صریحاً بیان کرده و در قرآن، تصریحاتی^۳ است که با

او در همین کتاب، مکرر به روایات اهل‌بیت استناد کرده است. (ر.ک: ص ۱۴ - ۱۳، ۱۷، ۳۶، ۴۴، ۷۱، ۷۹، ۸۵، ۹۲، ۹۹، ۱۱۷، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۳ - ۱۷۲، ۱۷۲، ۲۹۱، ۳۱۲، ۳۲۵، ۳۶۹ - ۳۶۸، ۳۸۳، ۴۲۳، ۴۳۰ و ...) و از همه این‌ها بالاتر در بطلان ادعای او سخن خود اوست در همین کتاب، که در تناقضی آشکار می‌گوید: «ما اهل‌بیت عصمت را اهل قرآن و عالم به قرآن می‌دانیم و در مجملات قرآن اگرچه قابل فهم است در تفصیل آن، رجوع به اهل عصمت کرده‌ایم». (همان: ۱۸) حال باید برقی این تناقض را حل کند چگونه می‌توان از سویی مدعی شد که همه معارف و احکام در قرآن موجود است و از سوی دیگر گفته شود که در تفصیل آیات به اهل‌بیت رجوع می‌شود؟

۱. برقی در عبارات دیگر ضمن تأکید بر اینکه قرآن و سنت هر کدام حجیت مستقل دارند تصریح کرده هر کدام از قرآن و سنت، اگر بر مطلبی دلالت کند صحیح، کافی و لازم‌العمل است. (همان: ۱ / ۹۰)

۲. لازم است به عبارات و کلمات برقی دقت شود؛ زیرا حاوی نکاتی است که در تحلیل بعدی ما سودمند است.

۳. ذکر این تصریحات در ادامه خواهد آمد.

آن تصریحات، ابهامی نمی‌ماند و نیازی به ذکر نام علی علیه السلام نبود؛ چنانچه در دلیل چهاردهم از دلایل شیعه بر لزوم وجود امام، آیاتی ذکر نمودیم که خدا جعل خلافت را نسبت به خود می‌دهد و کار خود می‌داند و حق انتخاب را از مردم سلب می‌کند.^۱ (همان: ۱۵۵)

پاسخ دوم او آن است که آنچه صلاح خلق باشد توسط خدا نازل می‌شود و ذکر نام امام و خلافت بلافصل او و نام فرزندان، صلاح نبوده؛ زیرا عاملی برای دستبرد به قرآن می‌گردید. در پاسخ دوم نیز دوباره تأکید می‌کند که با وجود «بیانات صریح قرآنی» نیازی به ذکر نام امام نبود. (همان) پاسخ سوم این‌گونه است که با اینکه نام حضرت رسول در کتب آسمانی قبل از قرآن ذکر شده است ولی جاه‌طلبان یهود و نصاری آن را حذف کردند و کتب خود را تحریف نمودند. پس اگر ذکر نام، برای رفع اختلاف، کافی بود باید یهود و نصاری قانع می‌شدند و دست از باطل خود برمی‌داشتند. (همان) پاسخ چهارم آن است که خداوند باید خلق خود را آزمایش کند و این غرض وقتی محقق می‌گردد که راه حق و باطل باز باشد و انبیا و اوصیا تسلط کامل نداشته باشند لذا اگر نام علی علیه السلام و خلافت او صریحاً در قرآن ذکر می‌شد مردم مجبور بودند به خلافت او گردن نهند و دیگر مؤمن از منافق و صالح از طالح مشخص نمی‌شد. (همان) برقیعی در ادامه، به آیاتی اشاره می‌کند که به اتفاق فریقین راجع به علی علیه السلام و ولایت او بر مسلمین نازل شده است. (همان: ۱۵۶)

آیه ۵۵ سوره مائده را با دو قرینه درباره امام علی علیه السلام می‌داند. آیه ۱۲۴ سوره بقره را دال بر نفی حکومت و خلافت متصدیان قبل از امام علی علیه السلام می‌داند و نوشته «محل اتفاق است میان عامه و خاصه که علی علیه السلام معصوم از شرک و ظلم است؛ بنابراین امامت، منحصر می‌شود به علی علیه السلام». آیه ۱۷ سوره هود را بر اساس «روایات متواتره از عامه و خاصه» درباره امام علی علیه السلام می‌داند. آیه ۳۵ سوره یونس را به دلیل اینکه «روایات دانش و علمیت علی متواتر است» درباره امام می‌داند. آیه ۶ سوره احزاب را منحصراً درباره امام علی علیه السلام دانسته است. درباره آیه ۵۶ سوره نساء آورده که چون دلالت بر عصمت اولی الامر دارد و «به اتفاق عامه و خاصه، علی علیه السلام معصوم است» پس منحصر در امام علی علیه السلام است. آیه ۶۷ سوره مائده را به‌طور تواتر درباره امام علی علیه السلام و نصب ایشان در غدیر می‌داند. (همان: ۱۶۱ - ۱۵۶)

اکنون این پرسش‌ها را مطرح می‌کنیم: آیا این تصریحات قرآنی و بیانات صریح قرآن درباره امام و امامت به یکباره به تشابهات تبدیل شده‌اند؟ آیا هشت آیه‌ای که برقیعی برای ذکر امامت در قرآن به آنها استناد کرده بود از حجیت ساقط گردیده است؟ آیا سنت آزمایش و امتحان الهی تعطیل شده است که نیازمند ذکر امامت در قرآن شده است؟ آیا اتفاق فریقین بر موضوعاتی که اشاره کرده است کذب بوده و یا اتفاق و اجماع آنان تبدیل به اختلاف و پراکندگی آراء گردیده است؟ آیا با وجود این همه آیات و روایات متواتری که خود برقیعی آنها را بیان کرده می‌توان چنین اتهامی را به شیعه پذیرفت که آیات قرآن را به زور تأویل و تقدیر، حمل بر امامت کرده است؟ آیا باز می‌توان ادعا کرد در قرآن از امامت، هیچ خبری نیست؟ از ادله یازده‌گانه‌ای که برقیعی برای اثبات امامت آورده (همان: ۱۱۸ - ۱۱۷) سخن به میان نیاوردیم اما این نکته را باید مطرح کنیم که تا وقتی برقیعی، تمام ادله عقلی و نقلی خود مبنی بر ضرورت امامت، تعیین امام در قرآن و ... را باطل نکرده است نمی‌تواند ادعا کند در قرآن، سخنی از امام و امامت وجود ندارد و ذکر از آن نشده است. از همه این ادله و شواهد که بگذریم و مسئله را بر اساس مبنای عدم ذکر امامت در قرآن بررسی کنیم حکمت آن را می‌توان آزمایش امت در اطاعت‌پذیری از پیامبر ذکر کرد. (نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۲۱ - ۱۷)

۵. برقیعی، اصول دین را اموری ایمانی و اعتقادی و فروع دین را اموری مربوط به کار و عمل معرفی کرده است. (همو، ۱۳۸۷: ۱۶) اگر اصول دین، اموری ایمانی و اعتقادی است رابطه اصول دین و امور اعتقادی - ایمانی چگونه است؟ برقیعی پاسخی به این پرسش نداده است ولی سه حالت بیشتر قابل تصور نیست: اول آنکه هر آنچه اعتقادی و ایمانی است از اصول دین باشد. بطلان این امر با اندک تأملی و اندک مروری در آیات قرآن، روشن می‌گردد؛ زیرا بسیاری مسائل اعتقادی وجود دارد که از اصول دین نیست. شاهدش آیه ۲۸۵ سوره بقره است که اموری همچون ایمان به ملائکه و کتب آسمانی در آن مطرح شده درحالی‌که ایمان به فرشتگان و کتب آسمانی از اصول دین شمرده نشده است.

۱. برقیعی ذیل عنوان «ادله شیعه بر لزوم وجود امام و امامت» آیات قرآن را دال بر انتخاب خلیفه و نصب امام می‌داند و به هشت آیه استناد کرده است. (بقره ۲: ۳۰، ۱۲۴ و ۲۴۷؛ انبیا ۲۱: ۷۲؛ ص ۳۸: ۲۶؛ قصص ۲۸: ۶۸؛ رعد ۱۳: ۷؛ سجد ۳۲: ۲۴؛ برقیعی، ۱۳۸۵: ۲ / ۱۲۰ - ۱۱۹)

دوم آنکه گفته شود اصول دین اعم از امور ایمانی و اعتقادی است. بطلان این گزاره هم - طبق مبانی برقی - روشن است؛ زیرا او اصول دین را اموری اعتقادی و ایمانی تعریف کرد و لازمه این نسبت آن است که مواردی داشته باشیم که از اصول دین باشد ولی از امور اعتقادی و ایمانی نباشد.

سوم آنکه گفته شود اصول دین، اخص از امور ایمانی و اعتقادی است یعنی برخی گزاره‌ها هستند که از جنس اعتقاد و ایمان می‌باشند ولی از اصول دین نیستند. این نسبت معقول می‌نماید و می‌توان امامت را در آن دسته امور اعتقادی - ایمانی جای داد که از اصول دین نیست.

برقی خود به این اشکال آگاه بوده و با طرح این سؤال که با اینکه ایمان به ملائکه و کتب آسمانی واجب است چرا ایمان به اینها از اصول دین نیست؟ در بیان تفاوت میان ایمان به خدا و قیامت و ایمان به ملائکه و کتب و پیامبران می‌نویسد:

ایمان به خدا و قیامت دو اصل استقلالی و ایمان به این سه، ایمان تبعی و طریقی است؛ زیرا ایمان به آن دو، هدف و ایمان به این سه چیز، به‌عنوان وصول به هدف و به‌عنوان اینکه این سه، راهنمای به آن دو اصل می‌باشند خواهد بود. (همان: ۲۴)

لذا ایمان به ملائکه و کتب و رسل الهی لازم شده که توسط این سه، باید وحی را گرفت و آن دو اصل یعنی توحید و معاد را فهمید و شناخت ایمان به این سه، از بابت طریقی و دلالت و راهنمایی است به مبدأ و معاد. (همان: ۳۱ - ۳۰)

از این رو با توجه به مبانی بالا می‌توان به راحتی چنین گفت که امامت از امور اعتقادی - ایمانی است ولی از اصول دین نیست و چون ایمان به امام و امامت، تبعی و طریقی است و راهی برای شناخت و معرفت توحید و معاد می‌باشد لذا ذکر صریح از آن در قرآن نیامده است.^۱

۶. دانشمندان اهل سنت نیز برای دریافت مسائل اعتقادی تنها به قرآن مراجعه نمی‌کنند و سنت را نیز در کنار قرآن به‌عنوان مصدر مباحث عقیدتی مطرح کرده‌اند. (رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۳۲؛ اللامشی، ۱۹۹۵: ۱۴۲) لذا اصرار بر ارائه شاهی از قرآن برای هر مسئله اعتقادی - ایمانی، نه موافق عقیده امامیه است نه عقیده اهل تسنن و نه حتی موافق عقیده خود برقی.

اشکال دوم: قرآن نافی حجیت ائمه است!

برقی تلاش بسیاری انجام داده تا امامت اهل بیت را کلاً نفی، یا در صورت عجز از اثبات ادعا، انحصار امامت را به دوازده نفر، منکر شود. از این رو تلاش و کوشش بسیاری برای جمع‌آوری و ارائه ادله و شواهدی بر این ادعا انجام داده است. یکی از مشهورترین و پربسامدترین ادله او برای نفی امامت اهل بیت و رد عقیده امامیه، تمسک به آیه ۱۶۵ نساء است.^۲ او در توضیح این آیه و تشریح دلیل خود، تقریباً بیان واحدی را تکرار کرده است و گویا خودش از این دلیل بسیار خشنود و به‌زعم او محکم و قاطع است. او می‌نویسد:

خدای تعالی با فرستادن رسول، دین و حجت را تمام کرده و پس از رسول خدا به کسی وحی نمی‌شود و کسی بعد از رسول خدا حجت نیست تا مذهبی بیاورد. چنانچه خدا در سوره نساء آیه ۱۶۵ فرمود: «رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا».

(برقی، ۱۳۸۷: ۳۶ - ۳۵)^۳

۱. مراد ما عدم ذکر امامت در قرآن بر اساس عقیده برقی است.

۲. رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا؛ فرستادگانی که مژده‌آور و هشداردهنده بودند، تا بعد از این فرستادگان، برای مردم حجتی بر خدا نباشد و خدا شکست‌ناپذیر فرزانه است.

۳. عبارات دیگر برقی در تبیین این دلیل، چنین است:

(الف) «جمله لئلا یكون للناس علی الله حجه بعد الرسل» دلالت دارد بر اینکه مردم، حجتی بر خدا دارند قبل از آمدن رسول [...] پس، بعد از انبیا، اتمام حجت شده و دیگر اوصیاء، حجت نیستند. (برقی، بی تا ج: ص ۱ / ۵۷۵)

(ب) به صریح آیات قرآن، حجتی پس از انبیا نیست جز عقل. (همان: ۷۳۳)

(ج) دلیلی متقن نداریم که شخص یا اشخاصی غیر از انبیا بر بندگان خدا حجت باشند (فتأمل). (همو، ۱۳۸۸: ۵۳)

بررسی و نقد

برقی (و جریان همفکر او) علی‌رغم ادعای قرآنی بودن و شعار قرآن‌گرایی، دارای ضعف و کاستی و ایرادهای بسیاری در برداشت از قرآن هستند. این موارد یکی از صدها نمونه ضعف قرآن‌پژوهی قرآنیون ایرانی است. طی چند بند، ادعای او را بررسی می‌کنیم:

۱. حجت به معنای دلالت روشن، برهان، استدلال و چیزی که بر خصم احتجاج می‌شود و او را دفع می‌کند آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۲۲۸؛ راغب، ۱۴۱۲: ۲۱۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۱۲۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۳ / ۳۱۶ و ۳۱۸) و اینکه به امام، حجت گفته می‌شود چون حجت‌های الهی از طریق او برای انسان اقامه می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۹۴)
۲. آیه مورد استناد برقی در مقام بیان فلسفه بعثت انبیا است. آیه بیان می‌دارد که اگر ارسال نبی، از سوی خدا صورت نگیرد، انسان می‌تواند با خداوند احتجاج کرده و او را بابت عدم ارسال نبی و عدم ارائه خیر و شرّ بازخواست نماید. از این رو چون پیامبران از سوی خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، انسان، در برابر خداوند هیچ عذر و بهانه‌ای برای شقاوت و دوزخی شدن خود ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۱۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۰۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۶ / ۱۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳ / ۱۹۳) لذا مضمون این آیه هیچ ارتباطی با امامت و حجت خدا بودن یا نبودن ائمه اطهار ندارد؛ زیرا حجت در این آیه به معنای عذر و دلیل موجّه است. شاهد آن، استعمال کلمه حجت با حرف «علی» است که در مواردی به کار می‌رود که یکی درصدد اقامه دلیل بر دیگری باشد. (مدنی شیرازی، ۱۳۸۴: ۴ / ۴۴)
۳. مضمون این آیه در آیات دیگری تکرار شده است. (مائده / ۱۹؛ طه / ۱۲۵ و ۱۳۴؛ فاطر / ۳۷؛ قصص / ۴۷؛ ملک / ۸) همه این آیات، درصدد بیان این مطلب هستند که خداوند بدون اتمام حجت، کسی را معذّب نمی‌سازد (اسراء / ۱۵) و با ارسال پیامبران و بیم دهندگان، عذری برای عدم ایمان و پیروی از انبیا باقی نگذاشته است.
۴. از آنجا که منهج برقی، قرآن‌گرایی و تفسیر قرآن با قرآن است در پاسخ به او به آیه ۱۵۰ سوره بقره اشاره می‌کنیم. در این آیه که در بحث تغییر قبله است خداوند دستور داده که مسلمانان به‌سوی مسجدالحرام نماز بخوانند تا از سوی مردم بر شما مسلمانان حجتی نباشد. شباهت این دو آیه حتی در الفاظ،^۱ یکسانی معنای حجت را افاده می‌کند. ببینیم خود برقی این آیه را چگونه تفسیر کرده است. او ذیل این آیه چنین نوشته است:

در این آیات تأکیدی شده برای توجه به مسجدالحرام در حال عبادت برای اینکه مسلمین در مقابل سه دسته از شکاکین واقع شده بودند؛ مشرکین و یهودیان و منافقین که می‌گفتند محمد خود در امر دین متحیر است گاهی به این سو گاهی به آن سو رو می‌کند. عده‌ای می‌گفتند محمد می‌خواهد به دین قوم خود یعنی شرک برگردد و همچنین هر کسی سخنی می‌گفت. لذا خدا برای دلداری و بستن راه تردید بر مسلمین گاهی به امر خصوصی و گاهی به امر عمومی، مسلمین را وادار کرده که نعمت خود را بر مسلمین تمام و زبان بدگویان را قطع کند و قبله اجدادی خود را که موجب دل‌خوشی و وحدت و منافع ایشان است قطعی بدانند و بگومگوها موجب تردیدشان نگردد. (برقی، بی تا (الف): ۱ / ۳۰۴ - ۳۰۳)

ملاحظه می‌کنید که برقی، کلمه حجت در این آیه را به «قطع کردن زبان بدگویان» معنا و تفسیر کرده و هیچ سخنی از مبنای خویش به زبان نیاورده که مگر قرار نبود پس از پیامبر دیگر حجتی نباشد؟ چگونه شد که اگر قبله تغییر نمی‌کرد - آن هم در زمان حیات پیامبر ختمی مرتبت - مردم حجتی دیگر داشتند؟
او کلمه حجت در آیه ۱۵ شوری^۲ را حجت نافع تفسیر کرده است. (همان: ۴ / ۱۴۶) باید پرسید معنای نبودن حجت بین پیامبر و دیگران چیست؟ مگر قرار نبود فقط انبیا الهی حجت خدا باشند و چیزی غیر از آنان حجت نباشد؟ چگونه شد

۱. چرا قرآن پس از انبیا به حجتی قائل نیست؟ (همان: ۱۵۷، ۱۶۲، ۲۳۷، ۲۸۴، ۳۳۳، ۳۶۷، ۳۹۲، ۴۲۶، ۴۴۴، ۹۲۴، ۹۳۸ و ۹۵۶)

۱. «لَيْتَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ» (نساء (۴): ۱۶۵): «لَيْتَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ». (بقره (۲): ۱۵۰)

۲. لَنَا أَعْمَالُنَا وَلكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ؛ کردارهای ما تنها برای ماست و کردارهای شما تنها برای شماست؛ هیچ حجت [و بحثی] بین ما و بین شما نیست؛ خدا بین ما و شما جمع می‌کند و فرجام [همه] فقط به‌سوی اوست.

که در این آیه، سخن از وجود حجتی غیر از پیامبر اکرم به میان آمده است؟ آیه بعدی همین سوره (شوری / ۱۶) نیز سخن از حجت داجسه یهودیان دارد. آیا می‌توان حجت در این آیه را به معنای امام یا پیامبر گرفت و چنین معنا کرد که پیامبر یهودیان باطل است؟

۵. با چشم‌پوشی از همه اشکالاتی که به ادعای برقی طرح شد می‌پرسیم آیا از حجت بودن انبیا، نفی حجت بودن دیگری (امامان شیعه) بدست می‌آید؟ قطعاً برقی در حجت بودن انبیا، شک و تردیدی ندارد و قول و فعل آنان را حجت می‌داند. حال این پرسش مهم طرح می‌گردد که اگر پیامبری، اقوال و افعال فرد دیگری را حجت معرفی کند و مؤمنین را به پیروی از او امر نماید آیا با مضمون آیه منافات دارد؟

روشن است که هیچ تعارضی بین سخن بالا و محتوای آیه وجود ندارد. به یاد داریم که برقی بارها به این گزاره اقرار کرده که اگر پیامبر چیزی بگوید، از آنجا که قرآن دستور به اطاعت او داده است گویا قرآن به آن مطلب فرمان داده است. (برقی، بی‌تا الف: ۲ / ۹۳ و ۳ / ۱۸۸) لذا معرفی فرد یا افرادی به‌عنوان امام و دستور به پیروی از آنان از سوی پیامبر، هیچ تنافی با ختم حجت ادعایی او نیز ندارد؛ زیرا حجیت ائمه دوازده‌گانه در ذیل حجیت پیامبر، فهم و تعریف می‌شود نه در عرض او.^۱

۶. برقی با چنگ زدن به این آیه می‌خواهد حجت الله بودن اهل‌بیت پیامبر را نفی کند ولی فراموش کرده که خودش عقل را استثناء کرده (برقی، بی‌تا (الف): ۳ / ۷۳۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۲ / ۳) و با استناد به آیه ۱۰ ملک نوشته «معلوم می‌شود قوه عاقله برای بشر حجت است». (برقی، بی‌تا (الف): ۴ / ۴۰۴)

حال پرسش این است مگر آیه ۱۶۵ نساء، نکره در سیاق نفی نبود و مگر قرار نبود که بعد از انبیا، هیچ حجتی وجود نداشته باشد؟ چگونه می‌شود که حجیت عقل مورد قبول برقی قرار می‌گیرد و مخالف آیه قلمداد نمی‌گردد ولی حجیت اوصیای الهی و ائمه اطهار خلاف آیه می‌شود؟

اشکال سوم: تفسیر مولی به اولویت تصرف، خلاف قرآن است

طباطبایی در حاشیه خود بر کتاب *شاهراه اتحاد*، کوشش بسیاری نموده تا معنای «مولی» در حدیث غدیر را از دلالت خود بیندازد و آن را به معنای دوستی و نصرت تفسیر کند. از این‌رو به آیات متعدد قرآن استناد نموده و مدعی شده که «در اکثر موارد به معنای ناصر و یاور و دوست آمده به حدی که می‌توان گفت ظاهرترین معنای مولی و موالی در قرآن، یاور و دوست است و معانی دیگر در مراتب بعدی قرار دارند». (همان: ۱۰۸) او حتی تلاش کرده واژه مولی در آیه ۱۴ سوره حدید را هم از دلالت بر معنای اولویت بیندازد و آن را فاقد مؤید قرآنی دانسته است. (همان: ۱۱۰ پاورقی)

بررسی و نقد

در اینجا قرائن و ادله مؤید معنای امامیه از حدیث غدیر را تکرار نمی‌کنیم و خواننده را به کتب مفصل کلامی در شرح حدیث غدیر ارجاع می‌دهیم. در اینجا با استناد به اقوال طباطبایی نکاتی را در راستای تبیین ضعف اشکالات یاد شده ارائه می‌دهیم.

۱. طباطبایی مدعی است معنای مولی در اکثر آیات قرآن به معنای ناصر و دوست آمده است. درباره این سخن باید گفت بدون استقصاء تام همه آیات قرآن که مشتمل بر لفظ مولی و مشتقات آن است نمی‌توان به درستی این ادعا، صحه گذاشت. خود طباطبایی تنها ده آیه را شاهد سخن خود آورده با اینکه بیش از صد مورد در قرآن، کلمات مولی، ولی، اولیا، اولی، ولایه، موالی و تولی استعمال شده است. لذا ادعای طباطبایی قبل از تحلیل معناشناسی همه مشتقات ولایت، پذیرش نیست.

۲. نکته مهم آن است که آیاتی که طباطبایی به آنها استناد نموده و معنای دوستی و نصرت را برای کلمه مولی در آنها اثبات کرده همگی قرینه‌های دارند که این معنا را برای آنها موجه می‌نماید. اما این آیات چه ربطی به حدیث غدیر و کلمه مولی در آن دارد؟ حتی اگر فرض کنیم تمام کلمات مولی در قرآن - با قرائن خاص خود - به معنای دوست و ناصر است باز ارتباط منطقی به حدیث غدیر ندارد و برای فهم حدیث غدیر باید به قرائن محفوف به آن استناد کرد نه به آیات قرآن.

۱. همان‌گونه که اطاعت والدین (عنکبوت (۲۹): ۸) با توحید در اطاعت، منافاتی ندارد؛ چون همان خدایی که فرمان به توحید در اطاعت کرده دستور به اطاعت والدین نموده است و اطاعت والدین، امتثال دستور خداوند و تخلُّق به توحید اطاعت است نه غیر آن یا منافای با آن.

۳. آیا خود طباطبایی در همه موارد، ولایت را به دوستی یا نصرت ترجمه و تفسیر کرده است؟ نگاهی به تفسیر قرآن او خلاف این را به ما نشان می‌دهد. او در تفسیر آیه ۲۵۷ سوره بقره، ولایت خدا را چنین توضیح داده که:

کسانی را که انصاف نشان داده و قصد او کنند کمک نموده دست به‌سویشان می‌برد و آنها را از تاریکی، تزلزل‌ها و بی‌ایمانی‌ها به آنچه روشنایی و اطمینان و امنیت روحی است رهنمون می‌گردد. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۸)

این معنا با تأمل در خود آیه هم ظاهر می‌شود؛ زیرا فرمود الله ولی الذین آمنوا ... پس ولایت خدا یعنی هدایت‌گری او از ظلمت به نور. آیا این همان معنای نصرت یا محبت است؟

او کلمه ولی در آیه ۲۸۲ سوره بقره و ۴۵ سوره نساء را هم «سرپرست و قیم» معنا کرده است. (همان: ۱۸۶ / ۲ و ۱۵۶) درباره کلمه ولی در آیه ۱۱۹ سوره نساء می‌گوید: «هر آنکه دوست شیطان شود و با اطاعت از شیطان از او یاری خواهد به ضرر و زیان روشنی در زندگانی رسیده است» (همان: ۲ / ۲۰۶) طباطبایی توضیح نداده که مفهوم اطاعت را از کجا و با کدام قرینه به‌عنوان معنا و تفسیر ولایت شیطان، در تفسیر آیه گنجانده است؟

باز ذیل آیه ۱۴۴ سوره نساء می‌نویسد: «ولایت که در آیه به کار رفته بیش از دوستی ساده است؛ زیرا ولایت کسی را پذیرفتن یعنی در حقیقت، دل به صمیمیت و پیمان او سپردن و او را حامی خود شمردن». (همان: ۲ / ۲۲۰) باز ذیل آیه ۵۱ سوره مائده، هم، معنای دوست، همدل و هم پیمان را برای کلمه اولیاء ذکر کرده هم معنای سرپرست. (همان: ۳ / ۴۵)^۱

۴. درباره آیه ۱۴ می‌گوییم اگر طباطبایی معنای اولویت را بپذیرد حجت بر او تمام است و بر ما لازم نیست وجه اولویت را مشخص کنیم؛ زیرا نزاع در استعمال مولی به معنای اولی است نه تعیین وجه اولویت. گذشته از آنکه امامیه اصلاً مدعی نبوده که مولی در حدیث غدیر، در لغت، به معنای اولویت است بلکه با توجه به قرائن متعدد، اولویت را برای واژه مولی برگزیده است و از این‌رو است که مخالفان در صدد پاسخ به همه قرائن مورد استناد شیعه برآمدند. لذا ادعای او مبنی بر اینکه «اگر در این آیه، مولی را به معنای صاحب، همراه و هم‌نشین بگیریم [...] معادل معنوی اصحاب‌النار؛ همراهان و هم‌نشینان آتش است که در کتاب الهی بسیار به کار رفته» (قلمداران، ۱۳۹۰: ۱۱۰) بی‌وجه و ناتمام است و خلط واضحی است؛ زیرا ترکیب اصحاب‌النار دال بر مصاحبت دوزخیان با آتش است و عبارت آیه ۱۴ سوره حدید (هی مولکم) - براساس تفسیر طباطبایی - دال بر مصاحبت آتش با دوزخیان است. آیا این دو معنا یکی است؟ این شواهد بسیار، حاکی از آن است که حتی طباطبایی نتوانسته است در تفسیر ولایت به معنای محبت و نصرت پایبند باشد و ناخودآگاه به سمت معنای موردنظر امامیه لغزیده است. همین تعداد آیه - که بیش از شواهد طباطبایی است - برای نقض ادعای او مبنی بر ظاهرتر بودن معنای محبت و نصرت برای مولی در قرآن کفایت می‌کند.

اما ادعای فقدان شاهد قرآنی داشتن معنای اولی برای کلمه مولی^۲ در این آیه نیز کاملاً بی‌اساس است و دو آیه در قرآن به‌صراحت به این معنا اشاره کرده‌اند: اول آیه ۷۰ سوره مریم که از اولویت دوزخیان به آتش سخن گفته و دوم آیات ۳۴ و ۳۵ سوره قیامت که اولویت آتش نسبت به دوزخیان را مطرح کرده است.^۳

۵. نکته مهم آن است که مولی در حدیث غدیر به معنای ولایت در آیه ۵۵ سوره مائده است و حدیث غدیر، شرح و توضیح همان آیه است و ولایتی که در حدیث غدیر برای حضرت علی علیه السلام ثابت شده است از سنخ همان ولایت الله و رسول است که در آیه مذکور برای ایشان ثابت گردیده است. (نجارزادگان، ۱۳۹۱، ۷۰ - ۲۳)

۱. البته طباطبایی در ادامه یادآور شده که از آنجا که بعید بوده مسلمانان، غیر خود را به سرپرستی بگیرند لذا مراد آیه از ولی، باید همان همدل و هم‌پیمان باشد. (همان) حال آنکه نه‌تنها دوستی و هم‌پیمانی با غیرمسلمانان نهی نشده بلکه به‌صراحت، نیکی و احسان به مشرکین سفارش گردیده (ممتحنه (۶۶): ۸) و پایبندی بر پیمان‌های بین مسلمانان و مشرکین نیز از مصادیق تقوا^۴ شمرده شده است. (توبه (۹): ۷)

۲. حتی اگر معنای اولی برای کلمه مولی، مؤید قرآنی نداشت باز به جایی بر نمی‌خورد. مصطفی طباطبایی در نقد مقاله ابوالفضل ارجمند و در پاسخ این اشکال او که گفته بود چرا در قرآن فقط یکبار عبارت خاتم النبیین آمده گفته بود: «آیه وضو هم یکبار آمده، آیا شما وضو نمی‌گیری؟ عمده، دلالت مطلب است». (کلیپ «تحول معنای کلمه خاتم در قرآن»، بارگذاری ۲۱ / ۱۰ / ۹۶ کانال مصطفی طباطبایی)

۳. خود طباطبایی آیه ۷۰ سوره مریم را چنین ترجمه کرده: «سپس بی‌گمان ما بهتر می‌دانیم که چه کسانی از آنها برای دخول به آن (جهنم) سزاوارترند». (طباطبایی، بی‌تا: ۶ / ۱۹۰)

نتیجه

مستندات قرآنی که منتقدان معاصر، برای خدشه در امامت منصوص به آنها استناد کرده‌اند وافی به مقصود آنان نیست و از آنها نمی‌توان به انکار نص رسید. در برخی استنادات، توجه کافی و دقیق به معنای آیه نشده است. در برخی دیگر، به آیات موافق مدعی امامیه بی‌اعتنایی شده است و تنها به گزینش آیات موافق عقیده خود، اکتفا کرده‌اند. دیگر اشکال این منتقدان، با اقرار و اعترافات خود آنان در تضاد است و بدون ابطال همه آن اعترافات، تمسک به چنین ادله‌ای، اثبات هیچ ادعایی را دربر ندارد. در نتیجه، آنچه به‌عنوان شواهد انکار امامت منصوص و بی‌اعتباری عقیده امامت، با استناد به قرآن، عرضه شده است مبتلا به اشکالات و ضعف‌های بسیاری است که اعتبار علمی آنها برای اثبات مدعی قرآنیان را زیر سؤال می‌برد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، تحقیق احمد فارس، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
۵. اللامشی، محمود بن زید، ۱۹۹۵، التمهید لقواعد التوحید، تحقیق عبدالحمید ترکی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
۶. برقی سید ابوالفضل، ۱۳۸۷، اصول دین از نظر قرآن و مستند به آیات آن، تصحیح اسحاق العوفی، بی‌جا، حقیقت.
۷. برقی، سید ابوالفضل، ۱۳۴۰، عقل و دین (۱)، تهران، نشر عطایی.
۸. برقی، سید ابوالفضل، ۱۳۸۵ ق، عقل و دین (۲)، تهران، مؤسسه عطایی.
۹. برقی، سید ابوالفضل، ۱۳۸۸، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، بی‌جا، بی‌نا.
۱۰. برقی، سید ابوالفضل، بی تا الف، سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ فضل‌الله نوری، بی‌جا، بی‌نا.
۱۱. برقی، سید ابوالفضل، بی تا ب، رساله احکام القرآن، تهران، مؤسسه عطایی.
۱۲. برقی، سید ابوالفضل، بی تا ج، تائیدی از قرآن، ج ۱، بی‌جا، بی‌نا.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. رازی حنفی، ابوبکر احمد، ۱۴۲۲ ق، شرح بدء الامالی، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم.
۱۶. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ ق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
۱۷. طباطبایی، مصطفی، بی تا، بیان معانی در کلام ربانی، بی‌جا، بی‌نا.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
۱۹. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، المصباح المنیر، قم، دارالهجره.
۲۰. قلمداران، حیدر علی، ۱۳۹۰، شماره اتحاد، تصحیح اسحاق دبیری، ریاض، انتشارات حقیقت.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. مدنی شیرازی، سید علی، ۱۳۸۴، الطراز الاول، مشهد، مؤسسه آل‌البتیة الاحیاء التراث.
۲۳. نجارزادگان، فتح‌الله، ۱۳۹۱، بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.