

The Infallibility of the Imam from Birth: A Lexical Analysis of *Sadiq, Zalim*, and the Continuous Will of Purification (An Exegetical Approach)

Sayyedah Mona Mousavi¹ 

Received: 2025/02/08 • Revised: 2025/03/27 • Accepted: 2025/04/14 • Publication Online: 2025/10/01

Abstract

The principle of infallibility (*'isma*), as the most crucial characteristic of the imamate, can be discussed from various angles. One such aspect is its scope. The scope refers to the period of the Imam's life and the actions and attributes it encompasses. One approach to studying this issue is the exegetical (explanatory) approach, as opposed to a comparative one. This approach relies on revelatory texts to extract and infer propositions related to the scope of infallibility, followed by their explanation and analysis. To prove the temporal scope of the Imam's infallibility from the beginning of birth, three Quranic verses—the verses of *Sadiqin*, *Ibtala*, and *Tathir*—have been analyzed from a lexical and content-based perspective. The argument posits that the absolute necessity of following the *Sadiqin* (the Imams, according to narrations), the denial of imamate to any wrongdoer (*zalim*), and God's continuous creative will (*irada takwini*) for

1. Assistant Professor, Department of Shi'a Studies, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. smona.mousavi@qom.ac.ir

* Mousavi, Sayyedah Mona. (1404). The Infallibility of the Imam from Birth: A Lexical Analysis of *Sadiq, Zalim*, and the Continuous Will of Purification (An Exegetical Approach). *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(3), pp. 161-195.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71005.2206>

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



the purification of the *Ahl al-Bayt* are only consistent with the Imam's infallibility from birth. Otherwise, a *naqdh al-gharad* (a contradiction or inconsistency in the meaning of the verse) would arise, and the verses' significance would not be clear.

Keywords

Imam, Exegetical infallibility, Temporal Scope, Verse of *Sadiqin*, Verse of *Ibtila*, Verse of *Tathir*.



عصمت امام از آغاز ولادت با تحلیل واژگانی صادق، ظالم و اراده مستمر تطهیر (با رویکرد تبیینی)

سیده منا موسوی 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

اصل عصمت که مهم‌ترین ویژگی امامت است، از زوایای گوناگون قابل بحث است. یکی از آن موارد، گستره عصمت است. مراد از گستره این است که عصمت امام چه برهه‌ای از زندگی او و چه موارد و متعلقاتی را در بر می‌گیرد. یکی از رویکردهای بررسی این مسئله، رویکرد تبیینی در مقابل رویکرد تطبیقی است. این رویکرد با استناد به متون وحیانی، به استخراج و استنباط گزاره‌های مربوط به گستره عصمت و سپس تبیین و تحلیل آن می‌پردازد. با هدف اثبات گستره زمانی عصمت امام از آغاز ولادت، سه آیه صادقین، ابتلا و تطهیر مورد تحلیل واژگانی و محتوایی قرار گرفته است. لزوم پیروی مطلق از صادقین - که به نقل روایات، مراد ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند -، نفی امامت از مطلق ظالم و اراده تکوینی و مستمر خداوند بر تطهیر اهل بیت علیهم‌السلام، تنها با عصمت امام از آغاز تولد سازگار است؛ در غیر این صورت، نقض غرض (تناقض و تعارض در معنای آیه) پیش خواهد آمد و دلالت آیات روشن نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

امام، عصمت تبیینی، گستره زمانی، آیه صادقین، آیه ابتلا، آیه تطهیر.

۱. استادیار، گروه شیعه‌شناسی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

smona.mousavi@qom.ac.ir

*موسوی، سیده منا. (۱۴۰۴). عصمت امام از آغاز ولادت با تحلیل واژگانی صادق، ظالم و اراده مستمر تطهیر (با رویکرد تبیینی). نقد و نظر، ۳(۳)، صص ۱۶۱-۱۹۵.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71005.2206>

نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های امام، عصمت است. گرچه اکثر قریب به اتفاق امامیه عصمت را ویژگی و شرط امام می‌دانند، گستره زمانی و متعلق عصمت معرکه آرا قرار گرفته است. به اعتقاد شیعه امامیه، امام به جهت برخورداری از شأن هدایت‌گری و جانشینی منصب رسالت و برخورداری از مرجعیت دینی و علمی، به ضرورت عقلی از عصمت برخوردار است. اما عصمت را از زوایای مختلف، همچون بازه زمانی، متعلق، منشأ و نوع عصمت به لحاظ ملکه یا لطف بودن می‌توان کاوید.

درباره گستره عصمت میان متکلمان اختلاف نظر است. برخی متکلمان مانند شیخ مفید به عصمت امام در دوران امامت قطع دارند و نسبت به قبل از آن توقف کرده‌اند (مفید، ۱۹۹۳ «ب»، ص ۶۵). البته شیخ مفید در اثر دیگرش به عصمت امام قبل از امامتش تصریح کرده است؛ اما در ادامه توقف می‌کند. او در ظاهر، سخن را مبهم می‌گذارد و می‌گوید امام از زمانی که خداوند عقلش را کامل کرده است، عصمت دارد (مفید، ۱۹۹۳ «ج»، صص ۱۲۹-۱۳۰). برخی به گستره عصمت فقط از حیث متعلق اشاره کرده‌اند و امام را از همه انواع گناه و پلیدی و خطا مصون می‌دانند؛ اما عصمت پیش از تصدی امامت را مبهم گذاشتند (صدوق، ۱۹۹۲، ص ۹۶؛ لاهیجی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۵). قول مشهور و مورد اتفاق امامیه این است که امام پیش از تصدی مقام امامت و از کودکی نیز دارای عصمت است (علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۲؛ حلی، ۱۹۸۲، ص ۱۶۴؛ مظفر، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۲۰۵؛ مجلسی، ۲۰۲۴، ج ۱۱، صص ۹۰-۹۱؛ ج ۲۵، ص ۲۰۹ و ۳۵۰-۳۵۱). در این مورد برخی به عصمت امام از زمان طفولیت تا آخر عمر تصریح کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۸؛ مظفر، ۲۰۰۸، ص ۶۷). درباره برخی دیگر که به روشنی به این گستره زمانی اشاره نکرده‌اند، می‌توان گفت از آنجا که ایشان اجماع امامیه بر عصمت انبیا را از بدو تولد می‌دانند (مقداد، ۲۰۰۱، ص ۲۴۵؛ نباطی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۵۰) و از آنجا که امام، منصوب از جانب خداوند، و خلیفه پیامبر است (مقداد، ۲۰۰۱، ص ۳۱۸ و ۳۲۱؛ نباطی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۶۲)، به نظر می‌رسد بر این باورند که عصمت امام هم باید از ابتدای تولد باشد.



با فرض امکان عقلی و حتی لزوم عصمت از بدو تولد، این مقاله در پی آن است که آیا قرآن بر این مسئله دلالت دارد. تاکنون درباره اثبات اصل عصمت امام به آیات پرشماری از قرآن استناد شده است - مانند آیات ابتلا، اهل الذکر، اولی الامر، صادقین، تطهیر، اعتصام به حبس الله و ... -؛ اما حوزه پژوهشی این مقاله از نظر موضوع، اثبات عصمت امام از بدو تولد است و از نظر متن و محدوده مورد بررسی برای استناد، آیات صادقین، ابتلا و تطهیر مد نظر است.

مسئله مورد پژوهش در این مقاله، بررسی گستره زمانی عصمت امام از بدو تولد به استناد دلالت برخی آیات قرآن است. پرسش اصلی این است که بر اساس آیات قرآن، عصمت امام چه دوره‌ای از زندگی او را در بر می‌گیرد؟ آیا از آیات قرآن می‌توان عصمت از بدو تولد را استنباط کرد؟

درباره اثبات اصل عصمت و لزوم و ضرورت و اهمیت آن و حتی درباره گستره زمانی و گستره تعلقی عصمت، پژوهش‌های پرشماری انجام شده است؛ اما یا تطبیقی بوده است، مانند حسینی و دیگران (۲۰۲۱)، یا به بررسی مسئله عصمت انبیا پرداخته شده است، مانند رضایی و دیگران (۲۰۱۹)، یا از دیدگاه مذاهب یا یک شخصیت انجام شده است، مانند رجب‌زاده و دیگران (۲۰۲۲) و پارسا (۲۰۱۵)، یا با رویکرد تحلیلی در پی بررسی نقطه شروع و سیر تکاملی براهین قرآنی عصمت بوده است، مانند فاریاب (۲۰۱۰). این موارد فقط نمونه‌ای از پژوهش‌های فراوان در باب عصمت است. اما پژوهشی مستقل که تنها به استناد آیات قرآن، به‌ویژه این سه آیه ذکر شده، به شیوه تبیینی، در پی اثبات محدوده زمانی عصمت از بدو تولد باشد، یافت نشد.

رویکرد تبیینی، شیوه نوین پژوهش در مسائل کلامی است. در این رویکرد، پژوهشگر به استناد آیات و روایات به استنباط و استخراج گزاره‌های کلامی و سپس به تبیین و تحلیل و اثبات آنها می‌پردازد. این رویکرد در بیشتر موارد، برابر رویکرد تطبیقی قرار می‌گیرد (تاریوردی‌زاده، ۲۰۱۹، صص ۴۸-۵۳). شیوه پیش‌گرفته شده در این مقاله، رویکرد تبیینی با استفاده از شواهد قرآنی است. به این ترتیب که ابتداء و اساساً با مراجعه به لغت، فرهنگ مصطلحات قرآنی، ادبیات و فنون بلاغت عربی، به فهم و تحلیل مفردات و





مدلول آیات در ارتباط با گستره زمانی عصمت پرداخته می‌شود؛ البته به شواهد و مستندات از عقل، نقل، تاریخ و نیز نظرات مفسران مراجعه می‌شود.

گستره و بازه عصمت از دو حیث قابل بررسی است: زمان و متعلق. مراد از گستره زمانی این است که آیا عصمت تنها محدود به دوران امامت است یا پیش از آن و از بدو تولد را هم در بر می‌گیرد. مراد از گستره متعلق عصمت آن است که عصمت امام آیا تنها عصمت از گناه است یا اشتباه و فراموشی در امور دینی و نیز در امور عادی زندگی و اجتماعی را هم در بر می‌گیرد.

اماچالش و مسئله اصلی در این مقاله، تبیین گستره زمانی عصمت است که مورد اختلاف درون‌مذهبی است. فرضیه نگارنده آن است که از میان آیات پرشماری که در باب عصمت امام به آنها استناد شده است، با بررسی و تحلیل تبیینی دست کم این سه آیه مورد بحث در این مقاله، به روشنی، عصمت امام پیش از تصدی امامت و از دوران کودکی به دست می‌آید.

با اثبات عصمت امامان از بدو تولد بر اساس آیات قرآن، گزارش‌هایی که در ظاهر، به مثابه نمونه‌های نقض عصمت نقل می‌شود، درحقیقت چنین تفسیر می‌گردد: این موارد نه نشانه تناقض بلکه جلوه‌ای از مصلحت‌سنجی و رفتار حکیمانه امامان، متناسب با شرایط و مقتضیات است؛ چنین رفتارهایی می‌تواند برای سنجش ظرفیت مخاطب، آموزش و تربیت او، رعایت عرف و عادت اجتماعی به جای عمل بر اساس علم و عصمت امامتی، یا از سر ادب در پیشگاه حضرت حق انجام گرفته باشد.

۱. تحلیل محتوایی آیات

ساختار مقاله برای هر آیه بدین گونه است که نخست مفردات آیه و سپس تحلیل و استدلال در قالب قیاس منطقی بیان می‌شود. گاه به مناسبت، بحث مصداقی نیز پیش کشیده خواهد شد.

۱-۱. آیه صادقین

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» ای کسانی که ایمان آورده اید! از خدا پروا کنید و با صادقان باشید» (توبه، ۱۱۹).

۱-۱-۱. مفردات آیه

«مع»: در لغت به همراهی و اجتماع، نصرت و یاری (راغب، ۱۹۸۳، ص ۴۷۰؛ ابن منظور، ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۳۴۰) و انضمام (فراہیدی، بی تا، ج ۱، ص ۹۵) معنا شده است. همراهی، یاری را اقتضا دارد و یاری مستلزم پیروی و اطاعت است. در آیه به همراهی مطلق با صادقان امر شده است، نه به اتصاف به صدق (طباطبایی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۲)، و به معنای عدم مخالفت و التزام به آنهاست (طیب، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۳۰).

«صادق»: کسی است که در خبر دادن دروغ نمی گوید (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۵، ص ۱۲۲)، بلکه حق را می گوید و به آن نیز عمل می کند (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۱۸). در تعریف دیگر گفته شده است: صادق کسی است که عملش مطابق قول و اراده و وعده اش باشد (قرشی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۳۲۸).

از این تعاریف برمی آید که در وهله اول، صادق کسی است که افزون بر نقل سخن راست، عمل و کردار او هم مطابق با حق و راستی باشد. به عبارت دیگر، صادق دو شاخصه دارد: سخن حق، کردار حق. علامه با توسع در معنای صدق، صادق را کسی می نامد که به اعتقادش عمل می کند، بر اراده اش عزم دارد و آن را محقق می کند (طباطبایی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۲)؛ همچنین «صادق» مشتق است و مشتق، متصف و متلبس به مبدأ فعل - در اینجا صدق - است. پس صادق، مفهومی دارای مراتب است. مراتب صدق عبارت است از صدق در قول، فعل، اخلاق و عقیده. بنابراین صادق می تواند مطلق - یعنی در تمام مراتب - یا نسبی باشد. سه اطلاق موجود در آیه یعنی اطلاق در صادقان، در معیت، و در امر به معیت با آنها می رساند که مراد از صادق در این آیه، معنای وسیع آن است، نه معنای خاص (طیب، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۲۹).

صادقین در قرآن کسانی هستند که به خدا، روز قیامت، ملائکه، کتاب و پیامبران ایمان دارند؛ به نیازمندان انفاق و اطعام می کنند؛ نماز را اقامه می کنند و زکات را





می‌پردازند؛ به عهد الهی وفادارند؛ در هنگام سختی و شدت صبر می‌کنند (بقره، ۱۷۷). مطابق آیه ۲۳ سوره احزاب صادق کسی است که بر عهد و بیعت الهی خویش باقی و وفادار است. همچنین صدیقان تالی‌تو پیامبران هستند (نساء، ۶۸). بنابراین صادق کسی است که کردار نیک و مطابق حق و واقع انجام دهد؛ نه آنکه تنها گفتار مطابق واقع داشته باشد.

۱-۲-۱. تحلیل و استدلال بر عصمت

پیش از تقریر استدلال، توجه به دو قرینه در آیه لازم است:

- (۱) قرینه لفظی «مع»: دلالت بر همراهی و تبعیت دارد.
- (۲) قرینه اطلاق: الف) در کلمه «صادقین»؛ ب) در امر به همراهی و تبعیت از ایشان.

۱-۲-۱-۱. استدلال اول: صادقین در بالاترین درجه صدق

مقدمه اول: اگر دستور به پیروی مطلق از فردی داده شود، فرد مطاع باید برتر از دیگران و در مرتبه اعلی و اکمل قرار داشته باشد.

توضیح: مؤمنان متقی که در این آیه، مخاطب و مأمور قرار گرفته‌اند، قطعاً خود از درجاتی از صدق برخوردارند. پس صادقین متبوع در این آیه، فرد یا افرادی فراتر از عموم مؤمنان هستند، نه هم‌تراز آنها؛ در غیر این صورت، دستور آیه، تحصیل حاصل و لغو است؛ زیرا مؤمنان خود مصداق صادق هستند.

مقدمه دوم: پیروی مطلق از «صادقین» در آیه بدون قید و شرط الزام شده است.

نتیجه: «صادقین» برتری کامل دارند و فرد اعلی و اکمل آنها مراد است.

۱-۲-۱-۲. استدلال دوم: عصمت صادقین

مقدمه اول: اگر پیروی مطلق از فردی واجب باشد، او باید معصوم باشد - زیرا احتمال خطا در غیر معصوم، اطاعت مطلق را نامعقول می‌سازد - .

توضیح: لازمه همراهی و تبعیت مطلق، عصمت متبوع از خطا و گناه است؛ و گرنه

اول اینکه، غرض و هدف از تبعیت و اطاعت – که هدایت است – به دست نمی آید؛ زیرا شناخت صداقت غیرمعصوم به جهت وجود احتمال خطا در رفتار و گفتار او غیرممکن است. دوم اینکه، امر مطلق به تبعیت مطلق از فردی که گرچه حتی در یک مرتبه صادق نباشد، ناموجه و خلاف عقل، حکمت و عدالت است و خداوند حکیم و عادل هرگز بندگان را به پیروی مطلق از فرد محتمل الخطا و غیر مطمئن فرامی خواند. مقدمه دوم: آیه پیروی مطلق از صادقان را واجب کرده است. نتیجه: «صادقین» باید معصوم باشند.

۱-۲-۳. استدلال سوم: عصمت فراگیر

مقدمه اول: اگر دستور به معیت و پیروی مطلق بدون قید زمانی – مثلاً در دوران امامت – یا موضوعی – مثلاً فقط در امور دینی – داده شود، عصمت متبوع نیز باید مطلق و در همه زمان‌ها و همه جنبه‌های زندگی باشد. مقدمه دوم: آیه هیچ قیدی برای محدودیت زمانی یا موضوعی در همراهی با «صادقین» بیان نکرده است. نتیجه: عصمت «صادقین» باید همیشگی و در همه ابعاد زندگی – از جمله دوران کودکی – جاری باشد.

۱-۲-۴. توضیح تکمیلی بر عصمت فراگیر با تأکید بر اطلاق و معناشناسی «صادق»

حتی اگر فرض کنیم نفس پیروی و معیت در زمان امامت معنا و تحقق می یابد، معنای صادق و اطلاق آن به این افراد بدون قید و محدودیت می تواند بر عصمت آنها در همه دوران زندگی شان دلالت داشته باشد؛ زیرا گستره معنایی صادق کردار نیک و مطابق حق و واقع را در بر می گیرد و فقط به گفتار محدود نمی شود. بنابراین واژه صادق بر یک انسان از کودکی که هنوز زبان به تکلم نگشوده است می تواند اطلاق شود. کودکی که رفتار و کردارش عاری از خطا و مطابق با حقیقت و واقع است، صادق است. گذشته از آنکه حتی سخن گفتن یک کودک نیز ممکن، و به اذن خداوند واقع





شده است. پس اتصاف کودک به صادق، موجه و درست است. همچنین اطلاق صادق در آیه می‌رساند که اتصافشان به صدق همیشگی است. اگر صدق صادقین مقطعی و فقط به دوران امامت و رهبری ایشان مربوط می‌شد، لازم بود قید توضیحی یا احترازی بیان شود تا محدوده آن را مشخص کند. ارتکاب ذره‌ای کذب در طول عمر با اطلاق در صدق، معیت و تبعیت از صادقین نادرست و تناقض‌آمیز است. پس عصمت نیز که ملازم صادق است، به تبع آن مطلق و همیشگی است. بنابراین در گستره معنایی صادق بازه زمانی خاصی مدنظر نیست و بر کودک زبان ناگشوده‌ای که کردار مطابق حق و واقع داشته باشد نیز قابل انطباق است.

حاصل این استدلال سه گانه آن است که به قرائن اطلاق لفظی و معنایی «صادقین» و لزوم تبعیت مطلق از ایشان، صادقان در اوج مراتب صدق قرار دارند، و نه تنها عصمت بلکه عصمت فراگیر ایشان در همه دوران زندگی و در همه عرصه‌ها ضروری است؛ و گرنه دستور همراهی با صادقان مستلزم تناقض یا محال است.

۱-۳. تعیین مصداق صادقین

راویان مصادیق پرشماری برای صادقین بیان کرده‌اند. به روایت ابن عباس، صادقین آنان‌اند که نیاتشان صادق، و قلب و اعمالشان مستقیم، محکم و همراه پیامبر هستند و تخلف نکردند (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۵، ص ۱۲۲).

به استناد روایات وارد از امامین صادقین، به روشنی «صادقین» ائمه اطهار (علیهم‌السلام) معرفی شده‌اند (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۸؛ قمی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۳۰۷). شیخ صدوق آورده است که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، همه مؤمنان را مأمور به اطاعت می‌دانست و صادقین را تنها برادر و اوصیای خود از زمان ایشان تا روز قیامت معرفی می‌کرد (صدوق، ۲۰۱۶، ج ۱، ص ۲۷۸). بحرانی هفت حدیث از طریق عامه و ده حدیث از طریق خاصه بیان می‌کند که صادقین را پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه (علیهم‌السلام) معرفی کرده‌اند (بحرانی، ۲۰۰۱، ج ۳، صص ۴۹-۵۴).

۱-۴. تطبیق معنای صادقین بر امام (حجت خدا)

مقدمه اول: مطابق روایات، مصداق صادقین امامان علیهم السلام هستند.

مقدمه دوم: امام (حجت خدا) کسی است که از بدو تولدش شأنیت امامت را دارد و این مهم برای برخی امامان در طفولیت رخ داده است (طبرسی، بی تا، صص ۳۴۵-۳۴۶؛ نوبختی، ۱۹۸۳، ص ۹۰؛ کلینی، ۱۹۸۳، ج ۱، صص ۳۸۳-۳۸۴؛ مفید، ۱۹۹۳ «الف»، ج ۲، ص ۳۳۹).

مقدمه سوم: گستره معنایی صادق که شامل گفتار و کردار حق است، بر کودک نیز قابل صدق است و دست کم به اعتبار کردار، به کودک نیز صادق می توان گفت.

نتیجه: امام از بدو تولد صادق است؛ به این معنا که قول و فعل و مطابقت آن با حق، برای امامان از بدو تولد هم متصور است؛ زیرا مطابق برخی روایات، ائمه علیهم السلام در رحم مادر نیز سخن می گویند، می بینند و می شنوند و یا از همان آغازین لحظات تولدشان به محضر الهی سجده می کنند (طبری، ۱۹۹۲، ص ۷۷؛ مازندرانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۲؛ صفار، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۴۳۸؛ صدوق، ۲۰۱۶، ج ۲، ص ۴۳۳).

۲-۱. آیه عهد امامت

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» و [یاد کنید] هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به اموری آزمایش کرد، پس او همه را به طور کامل، به انجام رسانید، پروردگارش فرمود: من تو را برای همه مردم، پیشوا و امام قرار دادم. ابراهیم گفت: و از دودمانم. پروردگار فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی رسد» (بقره، ۱۲۴).

۱-۲-۱. مفردات آیه

«ابتلا»: به معنای اختبار است (ابن منظور، ۱۹۹۳، ج ۱۴، ص ۸۴). برخی معنای «اختبار» را در اینجا مجاز، و معنای حقیقی آن را «امر» می دانند (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۷۷؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴۵).

می توان گفت همه مواردی که حضرت ابراهیم علیه السلام در موقعیتش قرار گرفت، هم مصداق ابتلا بود و هم ائتمار؛ به این معنا که در پی اطاعت امر الهی در معرض ابتلا قرار





گرفت. درواقع ائتمار و پذیرش امر الهی، خود، ابتلاست.

«امام»: دو معنا دارد: الف) کسی که در افعال و اقوال به او اقتدا می‌شود و درواقع مقتدی به است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۰؛ طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۷۷). ب) کسی که قائم به تدبیر امر و سیاست است و قیام به امور و اقامه حدود دارد (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۷۷)؛ در این معنا، اقتدا و پیروی ملاحظه نشده است.

ویژگی امام حق در قرآن: ۱) هادی به سبب امر الهی: در قرآن در بیشتر موارد، معنای امامت با «هدایت به امر الهی» همراه شده است (انبیاء، ۷؛ سجده، ۲۴) و امر الهی آن چیزی است که ناگهانی و بدون تقید به زمان و مکان واقع می‌شود (قمر، ۵۰) و همان باطن و ملکوت اشیاست (یس، ۸۲-۸۳). امام با یک امر ملکوتی که همیشه همراه اوست، هدایت می‌کند. پس شأن امامت مربوط به باطن و شامل هدایت تکوینی، تأثیر باطنی و نفوذ روحانی است و از آنجاکه امر و ملکوت امور نزد امام، حاضر است، به سبب امر الهی هدایت می‌کند و به مطلوب می‌رساند، نه صرف آنکه راه نشان دهد؛ زیرا این شأن و وظیفه نبی و رسول و هر مؤمنی است که از روی نصیحت و خیرخواهی انسان‌ها را هدایت می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۷۲-۲۷۳؛ ج ۱۴، ص ۳۰۴). ۲) رسیدن به مقام صبر و یقین: سبب و منشأ موهبت امامت به امام به جهت یقین و صبر بر انواع امتحان‌ها و محک‌های بندگی است (سجده، ۲۴)؛ اما بالاترین مرتبه یقین از طریق مشاهده ملکوت است؛ این یقین برای حضرت ابراهیم علیه السلام حاصل شد (انعام، ۷۵). از آنجاکه مقام امامت بالاتر از نبوت است، یقینی که به سبب آن، امامت اعطا می‌شود، از طریق مشاهده ملکوت است. آنها که محجوب به حجاب گناه و نادانی و شک هستند نمی‌توانند ملکوت را مشاهده کنند، و درنتیجه اهل یقین در این مرتبه نخواهند بود. بنابراین امام انسانی است که ملکوت و باطن امور و حقیقت اشیا نزد او حاضر و برای او مکشوف است و به این سبب انسان‌ها را هدایت و به مطلوب می‌رساند (نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۳).

در این آیه، از آنجاکه اعطای مقام امامت بعد از موفقیت در ابتلائات بوده است، و همچنین به قرینه «لنّاس»، مراد از امام، امام حق و راستین است که ویژگی‌های بالا را دارد.

«عهد»: نگهداری و مراعات دائمی نسبت به چیزی. وصیت و سفارش (فراہیدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۲). دربارهٔ مراد از عهد در این آیه، موارد مختلف گفته شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۸)؛ اما فراز پیشینش، قرینۀ لفظی و گواه روشنی است که مراد همان امامت است؛ زیرا اگر مراد از عهد، نبی یا مورد دیگر بود، از همان واژه استفاده می‌شد و چه لزومی داشت که واژهٔ امام به کار رود و معنای دیگر اراده شود. از امامین صادقین نیز همین مراد روایت شده است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۸۰).

«ظالم»: ظلم به معنای قراردادن چیزی در غیر جای خودش (ابن‌منظور، ۱۹۹۳، ج ۱۲، ص ۳۷۳؛ جوهری، ۱۹۸۶، ج ۵، ص ۱۹۷)، و تجاوز و تعدی از حق آمده است. پس هر گناه از آنجا که انحراف از حق و قراردادن شیء در غیر جای خود است، ظلم به شمار می‌آید؛ از این رو واژهٔ ظلم، هم در گناه کبیره و هم صغیره استفاده می‌شود (راغب، ۱۹۸۳، ص ۵۳۷).

۲-۲-۱. تحلیل آیه و استدلال

دو نکته به دلالت مفهومی و التزامی از آیه قابل برداشت است:

۱) مقام امامت بالاتر از نبوت است؛ زیرا ابراهیم علیه السلام نبی بود که مورد خطاب الهی و ابتلائات گوناگون قرار گرفت (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۹). آنگاه خداوند او را پس از پیروزی در اوامر و امتحان‌های الهی، به مثابۀ پاداش و به جهت پذیرش ابتلائات و موفقیتش امام قرار داد.

۲) امامت حضرت ابراهیم علیه السلام پس از نبوت او و اواخر عمرش بود. این مطلب از چند جهت تبیین می‌شود:

الف) وعده به نصب به امامت، یک وحی تشریعی است و ابراهیم باید نبی باشد که مورد وحی تشریعی و خطاب الهی قرار گیرد و سپس امام شود. به گفتهٔ شیخ طوسی، اگر از پیش امام بود، این کلام معنا نداشت که تو را امام قرار می‌دهم (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۹). امام صادق علیه السلام مقام نبوت ابراهیم را پیش از امامت معرفی می‌کند (کلینی، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۷۵، ح ۲).

ب) جاعل اسم فاعل است که مفعول گرفته است (اماماً). اسم فاعل در معنای ماضی





نمی تواند عمل کند و مفعول بگیرد. پس امام شدن او در زمان حال یا آینده است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۸۰؛ طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۰).

ج) حضرت ابراهیم علیه السلام و همسرش بشارت به فرزنددار شدن را در بزرگسالی و در حالت ناامیدی و شگفتی دریافت کردند (حجر، ۵۵؛ هود، ۷۳) و پیش از آن نمی دانستند که صاحب فرزند خواهند شد؛ از این رو درخواست مقام امامت از خداوند برای فرزندانش در صورتی درست و معنادار است که او بداند و اعتقاد داشته باشد که فرزنددار خواهد شد؛ زیرا از شخصیت و ادب و مقام حضرت ابراهیم علیه السلام به دور است که با خداوند از چیزی سخن بگوید که علم به آن نداشته باشد (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۷).

د) به نص قرآن یکی از مهم ترین ابتلائات، ذبح اسماعیل بود (صافات، ۱۰۶) و اسماعیل در بزرگسالی به حضرت عطا شد (ابراهیم، ۳۹). پس مقام امامت هم که بعد از ابتلائات به ابراهیم داده شد، در بزرگسالی بوده است (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۷).

ه) امامت از لوازم نبوت و تنها به معنای خلافت و ریاست و مطاع بودن نیست. اگر به آن معانی و از لوازم نبوت بود، معنا نداشت به کسی که نبی است گفته شود تو را نبی مطاع یا نبی امام قرار دادم؛ زیرا نبوت که جعل شود، لوازمش به همراهش خواهد بود. بلکه امامت حقیقی و رای حقیقت نبوت است (نک: طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۱).

۱-۲-۲-۱. استدلال بر ضرورت عصمت

این استدلال به سه صورت قابل تقریر است:

تقریر اول:

مقدمه اول: عهد امامت در ذریه ابراهیم علیه السلام به افراد ظالم نمی رسد. مقدمه دوم: هر غیر معصوم در یکی از مراتب ظلم یعنی قصور نسبت به خود، تخلف نسبت به حقوق الهی یا مردمی قرار دارد. این مقدمه مبتنی بر تحلیل معناشناختی «ظالم» است که در دو سطح تعریف می شود: ظالم لِنَفْسِهِ (ستمگر به خود)، ظالم لِغَيْرِهِ (ستمگر به خدا یا مردم).

نتیجه: عهد امامت به غیر معصوم نمی رسد. (لازم نتیجه: امام باید معصوم باشد).

توضیح تکمیلی بر مقدمه دوم: مراد از ظلم خلاف عصمت، ظلم تشریعی و نیز آنچه مربوط به مقام تکلیف و گناه شرعی است. قرائت دیگر ظلم آن است که عبد با مشاهده عظمت و ربوبیت حضرت حق می‌یابد که از ادای حق الوهیت خداوند ناتوان است و از این رو در پیشگاه ربوبی و در قیاس با مقام حضرت حق اعتراف به ظلم می‌کند. این نوع ظلم، خاص مقام عبودیت است و منافاتی با مرتبه کمال و عصمت عبد ندارد؛ از این رو اعتراف به ظلم در مناجات عارفانه معصومین علیهم السلام ناظر به ناتوانی مرتبه بندگی از ادای حق الوهی خداوند است.

تقریر دوم:

مقدمه اول: مقام امامت، ریاست عامه بر همه مردم است (لنّاس اماماً).
مقدمه دوم: شرط ریاست عامه برتری ذاتی بر همگان است. عقلاً امام باید در همه ابعاد (علمی - اعتقادی، عملی، اخلاقی) از مأمومان برتر باشد.
مقدمه سوم: ارتکاب اندک گناهی، ناقض شرط برتری است؛ زیرا هر خطایی نشانه نقص در کمال و رتبه وجودی و در نتیجه عدم شأنت دریافت عهد امامت است.
نتیجه: امام باید فاقد هر گونه نقص عملی و نقض برتری باشد. لازم نتیجه: امام باید معصوم باشد.

تقریر سوم:

مقدمه اول: «امام» هادی به امر الله و برتر از دیگران است (سجده، ۲۴).
مقدمه دوم: مهتدی بنفسه برتر از مهتدی بغيره است (یونس، ۳۵). به استناد این آیه، مهتدی بنفسه کسی است که به تأیید و تسدید الهی ذاتاً و بنفسه هدایت یافته است و دیگران را نیز به امر الهی هدایت می‌کند و در هدایت یا اهتدائش نیاز به دیگری ندارد و این، نشانه برتری در هدایت است.
مقدمه سوم: کسی که زمانی مرتکب اشتباه و ظلم شده باشد، مهتدی بنفسه نیست؛ زیرا ظلم یا اشتباه به معنی نقص در هدایت و نیازمند هدایت دیگری است.
نتیجه: امام مهتدی بنفسه است و نباید مرتکب ظلم و اشتباه شود. (لازم نتیجه: امام باید معصوم باشد).



این استدلال به پنج صورت تقریر می شود:

تقریر اول:

مقدمه اول: کلمه «ظالم» و حکم آیه (نرسیدن عهد الهی به ظالم) مطلق است. مقدمه دوم: اگر شخصی پیش از دوران امامت مرتکب ظلم (گناه) شده باشد، عنوان «ظالم» بر او اطلاق و حکم آیه شامل او می شود.

مقدمه سوم: (بنا به گفته مفسران) مراد از ظالم کسی است که حتی یک بار در برهه ای از عمرش ظلم (شرک و معصیت) از او سر زده باشد؛ هرچند توبه و اصلاح کرده باشد (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۴؛ طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۱، صص ۳۸۰-۳۸۱؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴۹).

نتیجه: عهد امامت هرگز به کسی که در گذشته مرتکب ظلم شده است، نمی رسد. توضیح تکمیلی بر مقدمه سوم: گرچه شخص تائب را بالفعل و در اصطلاح، ظالم نمی نامند، مراد از ظالم در اینجا کسی است که ثبوتاً و فی نفس الامر زمانی ظلمی از او سر زده است. او اکنون ظالم بالفعل نیست؛ اما ظالم شأنی است و رتبه و شخصیت وجودی او در مقایسه با کسی که هیچ ظلمی را به فعلیت نرسانده - و تصور وجودش معقول و ممکن است -، فروتر است و شأنیت دریافت عهد امامت را ندارد.

تقریر دوم:

مقدمه اول: امامت عهد بزرگ الهی و یک رهبری همه جانبه مادی و معنوی، جسمی و روحانی، ظاهری و باطنی، و به معنای تحقق بخشیدن و اجرای احکام الهی و تربیت نفوس و هدایت عملی افراد است (نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۹۹۲، ج ۱، صص ۴۴۰-۴۴۱).

مقدمه دوم: کسی که در برهه ای از عمرش - حتی در کودکی - کمترین خطا در او راه یابد نمی تواند عهده دار این مقام شود؛ زیرا این فرد در بالاترین رتبه انسانیت نیست و هرگز شأنیت و ظرفیت دریافت این مقام بزرگ را ندارد.

نتیجه: عهد امامت به چنین فردی نمی رسد. (لازم نتیجه: امام کسی است که در همه عمرش از عصمت برخوردار است).



در قالب برهان خلف (یا قیاس استثنایی) می توان چنین گفت:

مقدمه اول: امامت چنین فردی مستلزم چند تالی است: ترجیح بلا مرجح، تضاد با عقل و حکمت و عدالت خداوند، از بین رفتن اعتماد و وثاقت در امر هدایت.

مقدمه دوم: این توالی ها فاسد هستند.

نتیجه: امامت چنین فردی باطل است.

توضیح مقدمه اول:

۱) ساختار وجودی این فرد نسبت به کسی که هرگز مرتکب گناهی نشده است، فروتر است و شأنت دریافت عهد امامت را ندارد. همچنین ملاک برتری و فضل او بر دیگران و سنجه گزینش او برای امامت عامه و مطلقه از دقت و اعتبار می افتد. پس امامت او مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

۲) اعطای این عهد سترگ به فردی که برتری ندارد، خلاف حکمت و عدالت خداوند و در تنافی با هدایت است.

۳) فردی که خطا در او راه یابد یا تحقق آن محتمل و ممکن باشد، اعتبار و وثاقت او و در نتیجه اعتماد کامل به او خدشه دار می شود؛ زیرا دیگر قابل تشخیص نیست که چه مقدار و کدام نوع ارتکاب خطا توسط امام پیش از امامتش، معفو عنه و قابل اغماض و مباح است و در نتیجه به کدام سخن او اعتماد شود.

تقریر سوم:

مقدمه اول: کلمه «ینال» به معنای «رسیدن»، دلالت بر مرحله پیش از امامت دارد؛ زیرا رسیدن به چیزی مستلزم گذر از مراحل پیشین و تحقق شرایط لازم برای دستیابی به هدف است.

مقدمه دوم: به قرینه معناشناختی، «ینال»، شرط اساسی برای رسیدن به مقام امامت، نفی هرگونه ظلم (شرک، معصیت و خطا) و برخورداری از عدالت و پاکی در مراحل پیشین است؛ و گرنه اشتراط عصمت پس از امامت، امری مسلم است - که در جای خود با دلایلی پر شمار اثبات شده است - . بنابراین شرطیت «ینال» ناظر به مرحله پیش و هنگام اعطای مقام است تا لیاقت دریافت را داشته باشد.





نتیجه: عصمت امام پیش از امامت ضروری است.

این نکته نیز قابل توجه است که درخواست حضرت[×] برای ذریه‌اش و حکم عدم رسیدن عهد امامت به ظالم، پیش از تولد مادی ایشان است و از همان موقع صادر و ثابت شده است. بنابراین این حکم از هنگام تولد، شامل ذریه معصومش می‌شود.

تقریر چهارم:

مقدمه اول: امامت فعل و جعل خداوند حکیم و عادل است. پس باید مطابق حکمت و عدالت باشد.

مقدمه دوم: نقض غرض و خلاف حکمت و عدالت خداوند است که با وجود موجودی در رتبه اشرف و برتر، عهد امامت و امر هدایت به موجودی در مرتبه فروتر واگذار شود.

مقدمه سوم: کسی که اندک ظلمی در دوران خود مرتکب شده است، در مرتبه فروتر از کسی قرار دارد که هیچ گونه ظلمی نکرده است.

نتیجه: خداوند حکیم و عادل عهد امامت و امر هدایت را به رتبه اشرف و برتر که هیچ گونه ظلمی نکرده است، واگذار می‌کند.

تقریر پنجم:

مقدمه اول: بر اساس روایات وارد شده ذیل آیه، سفيه و فردی که زمانی بت پرست بوده است، هرگز نمی‌توانند امام شوند (کلینی، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۷۵، ح ۱ و ۲؛ مفید، ۱۹۹۲، الف، ص ۲۲؛ طوسی، ۱۹۹۳، ص ۳۷۹).

مقدمه دوم: با تنقیح مناط، این روایات نشان می‌دهد ارتکاب گناه حتی با توبه نشان‌دهنده نقص در ساختار وجودی فرد و مانع از شایستگی او برای امامت است؛ زیرا امامت مقام بسیار بزرگی است و شأنیت مرتبه اعلای انسانیت را می‌طلبد.

نتیجه: امامت نیازمند عصمت کامل است و امام کسی است که در همه دوران زندگی، از هر گونه انحراف و گناه مبرا باشد.

علامه ذیل آیه، استدلال استادش را بر عصمت امام در همه زمان‌ها می‌آورد که نتیجه می‌دهد امامت به کسی می‌رسد که هرگز در طول عمرش مرتکب اندک ظلمی

نشده باشد (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۴).

۱-۳. آیه تطهیر

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا؛ جز این نیست که همواره خدا می خواهد هر گونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف نماید، و شما را پاک و پاکیزه گرداند» (احزاب، ۳۳).

۱-۳-۱. مفردات آیه

إنما: به معنی حصر است. در اینجا بر حصر اراده در تطهیر و برطرف کردن رجس از اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد.

«إذهاب»: از ماده ذهب، معنایش از «رفتن» به «بردن» تغییر یافته است (ابن منظور، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۹۳)؛ زیرا یکی از معانی باب افعال، تعدیه است، نظیر «إن الحسنات يذهن السيئات؛ یقیناً نیکی ها، بدی ها را از میان می برند» (هود، ۱۱۴).

«رجس»: لغویون آن را به پلیدی و آلودگی معنا کرده اند (جوهری، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۹۳۳؛ ابن منظور، ۱۹۹۳، ج ۶، ص ۹۴). صاحب مجمع البیان رجس را عمل شیطانی و آن چیزی که رضایت خدا در آن نیست، دانسته است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۵۵۸). در روایات، «شک» را هم رجس گفته اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۶؛ صدوق، ، ص ۱۳۸).

قرآن مصادیق پرشماری برای رجس شمرده است، مانند خمر، قمار، بت، ازلام (= تیرهای قرعه) (مانده، ۹۰)، میته، خون، گوشت خوک (انعام، ۴۵)، کفر، عذاب، عقاب، لعنت، پلیدی (توبه، ۹۵ و ۱۲۹؛ یونس، ۱۰۰؛ اعراف، ۷۱). بنابراین می توان گفت رجس مراتب و انواع دارد و اعم از نجاست ظاهری، و هر امر و صفت رذل، قبیح و تنفرآور از جهت عقل، شرع، عرف، خواه در عقیده، خواه در اخلاق و صفات، و خواه در عمل است. از مضمون روایتی هم استفاده می شود که مراد هر گونه فواحش ظاهری و باطنی است (استرآبادی، بی تا، ج ۱، ص ۴۵۰).

«اهل البیت»: «ال» در البیت تعریف و عهد است. مراد از اهل البیت، اهل بیت نبوت و





رسالت است و مصداق آن پیامبر ﷺ، امیرالمؤمنین علیؑ، حضرت فاطمه و حسنین علیهما السلام هستند. روایات فراوان، معتبر و متواتر از عامه و خاصه آمده است که مصداق اهل بیت را این پنج تن معرفی کرده‌اند و همسران پیامبر ﷺ را خارج از آن می‌دانند (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۸، صص ۵۵۹-۵۶۰؛ خزاز رازی، ۲۰۲۲، ص ۱۵۶؛ صدوق، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۲۰۵؛ صدوق، ۱۹۸۳، ج ۲، صص ۵۵۰ و ۵۵۱ به نقل از مسند احمد حنبل؛ مفید، ۱۹۹۲ «ب»، صص ۵۳-۵۵؛ طوسی، ۱۹۹۳، صص ۱۳۶ و ۲۶۴؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۱۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸؛ طبری، ۱۹۹۱، ج ۲۲، ص ۵-۶؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۴، صص ۴۴۳-۴۷۰؛ و نیز نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶، صص ۳۱۰-۳۱۱). مطابق بیشتر این روایات می‌توان گفت توافق شیعه و اهل سنت بر این است که اهل بیت به این پنج تن اشاره دارد و در این مورد اختلافی نیست. اختلاف نزد اهل سنت در اشتمالش بر بیش از این پنج تن یا افرادی غیرایشان است و آن به دلیل وجود روایات بسیار اندک در این مورد است (نک: طبری، ۱۹۹۱، ج ۲۲، صص ۵-۶؛ طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۸، صص ۵۵۹-۵۶۰). محتوای آیه بر اراده خاص خداوند نسبت به اهل بیت و عصمت ایشان دلالت دارد و عصمت غیر اهل بیت مورد اتفاق نیست؛ بلکه اجماع همه مسلمانان (شیعه و سنی) این است که در زمان پیامبر ﷺ، هیچ فردی غیر از این پنج تن از خاندان نبوت، دارای مقام عصمت نبوده‌اند (طیب، ۱۹۹۰، ج ۱۰، ص ۵۰۱). هرچند صدر و ذیل آیه درباره همسران پیامبر ﷺ است؛ ولی برگرداندن خطاب از یکی به دیگری و برگشت مجدد به همان خطاب اول، هم مطابق عرف فصحای عرب و سخن و اشعار ایشان است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۵۶۰) و هم قرآن سرشار از این نوع بیان و سخن است - مانند آیه ۲۹ سوره یوسف - و تغییر خطاب مانع جدی برای حکم به وحدت خطاب است. اگر آیه درباره همسران پیامبر ﷺ بود، همانند فراز قبل و بعد، ضمائر مؤنث آورده می‌شد. پس به شواهد روایی و تاریخی، فضا و سیاق قبل و بعد این فراز از آیه و حصر موجود در آن، مراد، همسران پیامبر ﷺ نیستند (نک: جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج ۶۶، ص ۱۴۹).

۱-۳-۲. تحلیل و استدلال

توجه به چند نکته پیش از ورود به استدلال ضروری است:



الف) حصرهای پرشمار در آیه، اختصاص اراده خاص خداوند به «اذهاب رجس» از «اهل البیت» و تطهیر ایشان را تأکید می‌کند:

۱) حصر «إنما» در عربی این گونه است که مطلبی را برای بعد خود محقق و حاصل می‌داند و آن را از غیرایشان نفی می‌کند. «إنما» در اینجا دلالت دارد که اراده خداوند فقط در ارتباط با دو چیز است: ۱) تطهیر و اذهاب رجس؛ ۲) اهل البیت (قندوزی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۳۲۳؛ طباطبایی، بی تا، ج ۱۶، ص ۳۰۹). بنابراین این معنا را افاده می‌کند که طهارت مطلق و نفی هر گونه پلیدی فقط برای اهل بیت ثابت است؛ به طوری که دیگران در این امر شریک نیستند.

۲) طبق قاعده «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر»، مقدم شدن «عنکم» بر «الرجس» که مفعول است، بیانگر حصر و تأکید است (تفتازانی، ۱۹۹۰، ص ۱۱۴؛ زمخشری، بی تا، ج ۴، ص ۳۶۹).
۳) در نصب «اهل البیت» سه وجه گفته شده است: نداء، مدح و اختصاص (بیضاوی، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۱؛ زمخشری، بی تا، ج ۳، ص ۵۳۸؛ طباطبایی، بی تا، ج ۱۶، ص ۳۰۹). باب اختصاص نیز افاده حصر می‌کند (حسن، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۶)؛ چه بسا در هر سه صورت، دلالت بر اختصاص و حصر طهارت به اهل بیت دارد (طباطبایی، بی تا، ج ۱۶، ص ۳۰۹).

۴) مصدر تأکیدی «تطهیراً» برای «یطهرکم» تأکید دیگر است.

۵) تبیین ضمیر «کم» در «عنکم» به «اهل البیت» نیز حصر دیگر است.

ب) مراد از اهل البیت پنج تن آل عبا است. روایات در این مورد از هر دو طریق عامه و خاصه، فراوان و در حد اعتبار و تواتر است (نک به صفحه ۲۰ همین مقاله. نمونه‌های فراوان دیگر نک: بحرانی، بی تا، ج ۴، صص ۴۴۲-۴۷۰).

ج) آیه دلالت بر مدح و تعظیم دارد:

۱) گفته شده است یکی از وجوه نصب «اهل البیت» به جهت ندا است. نفس منادا قرار گرفتن خداوند بدون عقاب و عتاب، افتخار و مدح است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج ۶۶، ص ۱۵۰) و به فرموده امام صادق (ع)، لذتی است که رنج عبادت را می‌زداید (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۲، ص ۴۹۰).

۲) تکوینی بودن اراده تطهیر و اختصاصش به اهل بیت دلالت بر مدح دارد؛ زیرا



اراده تشریعی تطهیر، عام و همگانی است و دلالتی بر تکریم و ستایش ندارد (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج ۶۶، ص ۱۵۱) و همچنین قطعیت و تخلف‌بردار نبودن اراده تکوینی خداوند، در دلالتش بر مدح، قابل توجه است.

۳) اراده خداوند از دو جهت دلالت بر مدح دارد: تعلق اراده به تطهیر و دفع رجس که کنار حصر و اختصاص آن، مدح مضاعفی را نشان می‌دهد؛ زیرا صرف اراده دربردارنده مدح نیست (طبرسی، ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۵۶۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۴۰). استناد مستقیم اراده به خداوند و فاعلیت مستقیم خداوند (نه به واسطه فرشتگان و موجودات دیگر) نیز دربردارنده مدح و تعظیم است.

نتیجه آنکه آیه در مقام مدح و تعظیم است و اختصاص به پنج‌تن دارد.

۱-۲-۳-۱. استدلال بر ضرورت عصمت

توجه به چند نکته برگرفته از آیه، عصمت را نتیجه می‌دهد:

الف) نوع کلمات به کاررفته:

«یرید»: دلالت بر اراده خاص و اراده تکوینی دارد، نه تشریعی.

«اذهاب»: به معنی دفع و دور کردن است.

«الرجس»: «ال» دلالت بر اغراق و جنس دارد؛ جنس هرگونه آلودگی و پلیدی و یا هر امر قبیح (ظاهری و معنوی). بنابراین هر نوع رجس و پلیدی و نیز اعم از حرام و مکروه را در بر می‌گیرد.

«تطهیراً»: در قالب مفعول مطلق تأکیدی، «یطهرکم» را تأکید می‌کند.

بنابراین چیش و انتخاب نوع کلمات همسو و همخوان با افاده معنای عصمت است.

ب) مدلول و محتوا:

۱) توجه به نوع اراده: اراده الهی در این آیه، خاص، و از نوع اراده تکوینی است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج ۶۶، ص ۱۵۱؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۹۳)، نه اراده به انجام واجبات و دوری از محرمات؛ زیرا اراده تشریعی آن است که خداوند از همگان خواسته است؛ ولی اراده در اینجا، به اهل بیت اختصاص یافته است؛ از این رو نمی‌تواند یک اراده عام و

دربردارنده همگان باشد.

۲) ویژگی اراده تکوینی خداوند: حتمی است و به طور قطعی تحقق می‌یابد؛ زیرا چیزی نمی‌تواند مانع و جلودار امر و اراده تکوینی خداوند باشد؛ چون متعلق این اراده فعل خود خداوند است و تعلق به اراده و فعل فرد دیگری ندارد، برخلاف اراده تشریعی. ۳) متعلق اراده: اراده خاص و تکوینی خداوند هم‌زمان، هم به یک امر سلبی یعنی دور کردن هر نوع رجس و هم تأکید آن به یک امر ایجابی یعنی تطهیر و ایجاد طهارت تعلق گرفته است.

بنابراین حاصل و نتیجه تحقق این اراده همان عصمت است.
(ج) سلب و ایجاب در آیه:

از بدیعیات و فنون بلاغت این آیه، استفاده از بیان سلبی و ایجابی است. در یک بیان سلبی، خداوند اراده دفع رجس می‌کند؛ اما در تأکید آن و دفع توهم از وجود شائبه‌ای از برخی ناپاکی‌ها یا آثار آنها، در یک بیان ایجابی اراده آراستن و طهارت را هم می‌افزاید. و این هر دو کنار هم معنای عصمت را با تأکید افاده می‌کند. فخررازی هم بر این باور است که بیان طهارت بعد از نفی رجس نکته لطیف و معنای افزون‌تری دارد و صرف تکرار نیست (فخررازی، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۱۶۸).

۱-۲-۳-۲. استدلال بر عصمت فراگیر

این استدلال به سه صورت قابل تقریر است:

تقریر اول:

مقدمه اول: اراده خداوند بر دفع ناپاکی از اهل بیت، نوع ناپاکی، خود تطهیر، همه به صورت مطلق بیان شده‌اند. نشانه‌ای نیز در آیه وجود ندارد که اراده خداوند را به زمان یا متعلق خاصی محدود کند. مقدمه دوم: اطلاق و حذف متعلق در کلمات نشان‌دهنده عمومیت و شمول معنا به همه احوال و زمان‌هاست.

نتیجه: اراده خداوند در آیه تطهیر، بر طهارت کامل اهل بیت از همه انواع ناپاکی‌ها



و در همهٔ زمان‌ها دلالت می‌کند.

تقریر دوم:

مقدمهٔ اول: خداوند پیش از خلقت مادی اهل بیت از ایشان ارادهٔ اذهاب رجس کرده است.

ارادهٔ خداوند در این آیه، یک ارادهٔ تکوینی است. و ارادهٔ تکوینی خداوند مقید به زمان و مکان نیست. بنابراین ارادهٔ خداوند به تطهیر و دفع رجس اهل بیت از پیش از خلقت عالم مادی تعلق گرفته است.

مقدمهٔ دوم: «اذهاب» در این آیه به معنی دفع است، نه رفع.

توضیح: «اذهاب» (مادهٔ ذهب در باب افعال) به معنی دور کردن و صیانت است. بنابراین لزوماً فرع ثبوت رجس و آلودگی قبلی نیست که به معنای رفع باشد، بلکه دفع هم مصداق آن است. شواهد و قرائنی بر معنی «دفع» در این آیه وجود دارد:

الف) قوای نفسانی مانند غضب و شهوت ناگزیر اقتضائاتی دارد؛ اما پیش از تحقق آن، عواملی مانند نیروی ایمان، تقوی و ارادهٔ الهی می‌تواند آن را دفع کند. خداوند نیز اراده کرده و اهل بیت را در عالم نورانیت و عالم ارواح، پاک گردانیده و در این عالم، پاک خلق کرده است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج ۶۶، ص ۱۶۱؛ طیب، ۱۹۹۰، ج ۱۰، ص ۵۰۲). بنابراین معنای «اذهاب» در اینجا مناسب دفع است؛ و گرنه کلمهٔ «ازاله» برای معنای «رفع» مناسب‌تر است.

ب) نوع ارادهٔ خداوند (تکوینی است که دلالت بر استمرار دارد و رها از مکان و زمان است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج ۶۶، ص ۱۵۵)) و نحوهٔ تعلق آن (پیش از خلقت مادی) با معنی دفع سازگار است.

نتیجه: از هنگام ولادت اهل بیت، از ایشان دفع رجس شده است.

تقریر سوم:

مقدمهٔ اول: ارادهٔ خداوند بر طهارت اهل بیت علیهم‌السلام تعلق گرفته است.

مقدمهٔ دوم: «یرید» فعل مضارع است و دلالت بر دوام و استمرار دارد.

توضیح: این مفهوم، هم بنا بر قواعد ادبیات عرب (تفتازانی، ۱۹۹۰ق، ص ۹۶؛ جامی، بی‌تا،



ج ۲، ص ۱۶۶) و هم با توجه به شواهد قرآنی («یرید الله لیسین» (نساء، ۳۶) و «یرید الله ان یتوب علیکم» (نساء، ۲۷)) تأیید می‌شود.

اراده‌های خداوند در مانند این آیات چنین نیست که از قبل به تبیین و هدایت و توبه تعلق نگرفته باشد یا در آینده اراده پیدا شود یا تنها وعده‌ای باشد که تحقق و انجام آن قطعی نیست و مقطعی و وقوعش در آینده محتمل و ممکن باشد (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج ۶۶، صص ۱۵۵ و ۱۷۹)، بلکه دلالت بر استمرار دارد. معنای «یرید» نیز حاکی از اراده‌ی همیشگی خداوند است و در اراده‌ی الهی، استقبال به معنای کاری را در آینده انجام دادن، معنا ندارد؛ زیرا اراده‌ی خداوند بیان یک سنت الهی است که مصون از قید است (جوادی آملی، ۲۰۱۶، ج ۵، ص ۱۷۸).

فعل «یذهب» و «بطهر» نیز که همه در یک سیاق قرار گرفته، و مضارع هستند، استمرار و دوام و حفظ طهارت را می‌رسانند.

نتیجه: طهارت اهل بیت علیهم‌السلام همیشگی و از پیش است.

افزون آنکه انصراف و تقید اراده‌ی خداوند به زمان حال یا آینده، ما را با چالش‌هایی مواجه می‌کند:

- ۱) چه دلیل و شاهی بر تقید اراده‌ی خداوند به یک برهه‌ی زمانی خاص داریم و آن را تنها به زمان امامت انصراف دهیم؟
- ۲) با توجه به یک‌باره خطاب قراردادن همه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام در این آیه، شروع مقطع زمانی تطهیر برای هریک از اهل بیت علیهم‌السلام را از چه هنگام باید در نظر گرفت؟
- ۳) با توجه به مخاطب بودن همه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام، انصراف اراده‌ی تطهیر به زمان حال یا آینده این پرسش را پیش می‌کشد که چرا هر کدامشان از یک زمانی خاص و متفاوت از دیگری مورد اراده‌ی تطهیر قرار بگیرند؟
- ۴) اگر اراده‌ی تطهیر مربوط به آینده باشد، برای هریک از اهل بیت علیهم‌السلام چه زمانی و چه سنی در نظر گرفته شود که دربردارنده‌ی اراده‌ی خدا گردند؟
- ۵) حضرت زهرا از اهل بیت علیهم‌السلام و مخاطبان آیه است؛ اما امامت ندارد. عصمت ایشان از چه زمانی در نظر گرفته شود؟





۶) پیامبر ﷺ هنگام نزول آیه نبی بود. اگر تعلق اراده در زمان حال باشد، آیا پیامبر ﷺ در هنگام نزول آیه یا پس از آن، مورد تطهیر الهی قرار گرفته است، نه پیش از آن؟

این چالش‌ها و تردیدها انصراف آیه به زمان خاص را با تکلف زیاد مواجه می‌سازد. شواهد برآمده از خود آیه، به نفع ابراز اراده عام و همیشگی خداوند در این آیه است. از آنجاکه ۱) این اراده تطهیر برای همه مصادیق اهل بیت (علیهم‌السلام) یکسان است و ۲) آیه بیانگر عصمت مطلق است و ۳) ادعای عصمت درباره کسی غیر از پنج تن اهل بیت پیامبر ﷺ نشده است، عصمت کامل از بدو تولد برای پنج تن ثابت می‌شود. فرموده پیامبر ﷺ «أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي مُطَهَّرُونَ مِنَ الْآفَاتِ وَ الذُّنُوبِ» نیز بیانگر این مطلب است (کوفی، بی تا، ص ۳۴۰؛ سیوطی، ۱۹۸۳، ج ۵، ص ۱۹۹). اما عصمت دیگر ائمه از این آیه به ضمیمه روایات استفاده می‌شود (کلینی، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۴۲۳).

نتیجه‌گیری

با تحلیل مدلول مفردات و محتوای سه آیه صادقین، ابتلا و تطهیر به شیوه تبیینی، با سه موضوع صادق، ظالم و اهل بیت مواجه می‌شویم که سه حکم لزوم تبعیت، نرسیدن عهد امامت و اراده تکوینی طهارت بر آنها بار می‌شود. با کمک خواستن از دیگر شواهد قرآنی و روایات مشخص شد، مصادیق اعلای صادق و نیز اهل بیت، پنج تن آل عبا و ائمه (علیهم‌السلام) هستند و ظالم دربرگیرنده هر فردی است که دچار انحراف و خروج از درستی و استقامت شده باشد. اطلاق در این سه موضوع و سه حکم، همراه توجه به فحوا و محتوای آیه اقتضا دارد گستره عصمت به لحاظ زمانی را از آغاز ولادت، بدانیم؛ در غیر این صورت، راه یافتن خطا (که رجس و ظلم است) سبب خدشه و اختلال در مدلول آیات و نقض هدف و حکمت الهی می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- آلوسی، محمود بن عبدالله. (بی تا). روح المعانی (ج ۱۱). بی جا: بی نا.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن. (بی تا). تفسیر القرآن العظیم (ج ۹). عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن منظور، محمد. (۱۹۹۳). لسان العرب (ج ۱، ۶، ۸، ۱۲، ۱۴). بیروت: دار صادر.
- استرآبادی، علی. (بی تا). تأویل الایات الظاهره (ج ۱). قم: جامعه مدرسین.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (بی تا). البرهان (ج ۴). قم: مؤسسه البعثه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۲۰۰۱). غایه المرام (ج ۳). بیروت: مؤسسه تاریخ عربی.
- بیضاوی، عبدالله. (بی تا). انوارالتزئیل (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث.
- پارسا، علیرضا؛ پرمی، علی. (۲۰۱۵). گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخررازی. دوفصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۳(۲)، صص ۲۷-۵۲.
- تاریوردی زاده، مجتبی. (۲۰۱۹). رویکرد امامت تبیینی عرصه ای گمنام در امامت پژوهی. دوفصلنامه امامت پژوهی، ۹(۲)، صص ۲۷-۵۸. 10.22034/jep.2020.210515.1134.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۹۹۰). مختصر المعانی. قم: دارالفکر.
- جامی، عبدالرحمن. (بی تا). شرح ملاجمی (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی.
- حسن، عباس. (بی تا). النحو الوافی (ج ۴). مصر: دارالمعارف.
- طیب حسینی، سید محمود؛ جعفری، سید سجاد؛ و داداش نژاد، منصور. (۲۰۲۱). بررسی تطبیقی گستره عصمت رسول خدا در تفسیر جامع البیان و مجمع البیان. دوفصلنامه علمی - ترویجی مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، (۱)، صص ۵۹-۸۴.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۹۸۲). نهج الحق و کشف الصدق. بیروت: دارالکتاب.
- خزاز رازی، علی بن محمد. (۲۰۲۲). کفایه الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر. قم: بیدار.
- جوادی آملی، عبدالله. (۲۰۲۲). تفسیر تسنیم (ج ۶۶). قم: اسراء.





- جوادى آملی، عبدالله. (۲۰۱۶). ادب فنای مقربان (ج ۵)، قم: اسراء.
- جوهری، ابونصر. (۱۹۸۶). الصحاح (ج ۳، ۵). بیروت: دارالعلم.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۹۸۳). المفردات. قم: نشرالکتاب.
- رجب‌زاده، صفدر؛ سلطانی، مصطفی. (۲۰۲۲). گستره عصمت انبیا از دیدگاه مذاهب اسلامی. دوفصلنامه پژوهش‌های مذاهب کلامی، ۳(۱)، صص ۷-۳۳.
- رضایی، سیدمهدی؛ قاضی‌زاده، کاظم. (۲۰۱۹). عصمت انبیا: ماهیت و حدود آن در تفسیر المیزان و تفسیر من وحی القرآن. دوفصلنامه پژوهش‌نامه امامیه، ۵(۱۰)، صص ۹۲-۱۱۸.
- زمخشری، محمود. (بی‌تا). الکشاف (ج ۳، ۴). بیروت: دار الکتاب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن. (۱۹۸۳). الدرالمثور (ج ۵). قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی.
- طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تا). المیزان (ج ۱، ۹، ۱۴، ۱۶). بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). اعلام‌الوری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۹۹۳). مجمع‌البیان (۱، ۲، ۵، ۸). تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۹۹۱). جامع‌البیان (ج ۲۲). بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۹۹۲). دلائل‌الامامه. قم: بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان (۱، ۵، ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۹۸۹). الرسائل العشر. قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۹۹۳). الامالی. قم: دارالثقافه.
- طیب عبدالحسین. (۱۹۹۰). اطیب‌البیان (ج ۶، ۱۰). تهران: اسلام.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۹۹۲). الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۹۸۳). الخصال (ج ۲). قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۹۶۶). علل الشرائع (ج ۱). قم: داودی.
- صدوق، محمد بن علی. (۲۰۱۶). کمال‌الدین و تمام‌النعمه (ج ۱، ۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی. (۲۰۲۴). معانی‌الاجبار. قم: نشر جامعه مدرسین.



صفار، محمد بن حسن. (۱۹۸۹). بصائر الدرجات (ج ۱). قم: مکتبه آیه الله مرعشی.

فاریاب، محمدحسین. (۲۰۱۰). بازخوانی براهین قرآنی عصمت در قرون نخستین. دوفصلنامه

معرفت کلامی، ۱(۱)، صص ۱۳۳-۱۶۲.

فخررازی، محمد بن عمر. (بی تا). التفسیر الکبیر (ج ۲۵). لبنان: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، عبدالرحمن. (بی تا). العین (ج ۱). قم: دارالهجره.

فیض کاشانی، محمد. (بی تا). تفسیر صافی (ج ۲). تهران: مکتبه الصدر.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۹۸۴). تفسیر القمی (ج ۱). قم: دارالکتاب.

قرشی، علی اکبر. (۱۹۹۵). احسن الحديث (ج ۴). تهران: بنیاد بعثت.

قندوزی، سلیمان. (۱۹۹۵). ینابیع الموده. تهران: اسوه.

علم الهدی، مرتضی. (بی تا). تنزیه الانبیا. قم: شریف رضی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۹۸۳). الکافی (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کوفی، فرات بن ابراهیم. (بی تا). تفسیر فرات الکوفی. تهران: دارالثقافه.

لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۹۹۳). سرمایة ایمان. تهران: انتشارات الزهراء.

مازندرانی، ابن شهر آشوب. (بی تا). مناقب آل ابی طالب (ج ۲). قم: علامه.

مجلسی، محمدباقر. (۲۰۲۴). بحار الأنوار (ج ۱، ۲۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مظفر، محمدحسن. (۲۰۰۱). دلائل الصدق (ج ۴). قم: مؤسسه آل البيت.

مظفر، محمدرضا. (۲۰۰۸). عقائد الامامیه. قم: انصاریان.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۳ «الف»). الارشاد (ج ۲). قم: بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۳ «ب»). اوائل المقالات. بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۳ «ج»). تصحیح الاعتقادات. بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۲ «الف»). الاختصاص. بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۲ «ب»). الفصول المختاره. قم: کنگره شیخ مفید.

مقداد، جمال الدین. (۲۰۰۱). اللوامع الالهیه. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۹۹۲). تفسیر نمونه (ج ۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
نباطی، علی بن محمد. (۱۹۸۴). الصراط المستقیم الی مستحق التقدیم (ج ۱). تهران: مکتبه
مرتضویه.
نویختی، حسن بن موسی. (۱۹۸۹). فرق الشیعه. بیروت: دارالاضواء.



References

The Holy Quran

Alusi, Mahmoud ibn Abdullah. (n.d.). *Ruh al-Ma'ani* (Vol. 11). n.p.: n.p. [In Arabic]

Ibn Abi Hatem, Abd al-Rahman. (n.d.). *Tafsir al-Quran al-Azim* (Vol. 9). Saudi Arabia: Maktaba Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad. (1993). *Lisan al-Arab* (Vols. 1, 6, 8, 12, 14). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

Astarabadi, Ali. (n.d.). *Ta'wil al-Ayat al-Zahira* (Vol. 1). Qom: Jamiat al-Modarresin. [In Arabic]

Bahrani, Hashem ibn Sulaiman. (n.d.). *Al-Burhan* (Vol. 4). Qom: Al-Bi'that Institute. [In Arabic]

Bahrani, Hashem ibn Sulaiman. (2001). *Ghayat al-Maram* (Vol. 3). Beirut: Arab History Foundation. [In Arabic]

Baydawi, Abdullah. (n.d.). *Anwar al-Tanzil* (Vol. 4). Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]

Parsa, Alireza; Primy, Ali. (2015). "The Scope of Prophetic Infallibility from the Perspective of Fakhr al-Razi." *Bi-quarterly Journal of Religious Philosophy (Nameh-ye Hikmat)*, 13(2), pp. 27-52. [In Persian]

Tariveerdizadeh, Mojtaba. (2019). "The Approach of Explanatory Imamate, an Unknown Field in Imamate Research." *Bi-quarterly Journal of Imamate Research*, 9(2), pp. 27-58. 10.22034/jep.2020.210515.1134. [In Persian]

Taftazani, Sa'd al-Din. (1990). *Mukhtasar al-Ma'ani*. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Jami, Abd al-Rahman. (n.d.). *Sharh Molla Jami* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Islami. [In Arabic]

Hasan, Abbas. (n.d.). *Al-Nahw al-Wafi* (Vol. 4). Egypt: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]

Tayyeb Hosseini, Seyed Mahmoud; Jafari, Seyed Sajad; & Dadashnejad, Mansour. (2021). "A Comparative Study of the Scope of the Prophet's Infallibility in *Tafsir Jami' al-Bayan* and *Majma' al-Bayan*." *Bi-quarterly Scientific-Promotional Journal of Comparative Studies of Quran and Hadith*, (1), pp. 59-84. [In Persian]



- Hilli, Hasan ibn Yusuf. (1982). *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq*. Beirut: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Khazzaz Razi, Ali ibn Muhammad. (2022). *Kifayat al-Athar fi al-Nass 'ala al-A'immah al-Ithna 'Ashar*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah. (2022). *Tafsir Tasnim* (Vol. 66). Qom: Isra. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah. (2016). *Adab-e Fana-ye Moqarraban* (Vol. 5), Qom: Isra. [In Arabic]
- Jowhari, Abu Nasr. (1986 AH). *Al-Sihah* (Vols. 3, 5). Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, Hussein. (1983). *Al-Mufradat*. Qom: Nashr al-Kitab. [In Arabic]
- Rajabzadeh, Safdar; Soltani, Mostafa. (2022). "The Scope of Prophetic Infallibility from the Perspective of Islamic Denominations." *Bi-quarterly Journal of Theological Denominations Research*, 3(1), pp. 7-33. [In Persian]
- Rezaei, Seyed Mahdi; Ghazizadeh, Kazem. (2019). "The Infallibility of the Prophets: Its Nature and Limits in *Tafsir al-Mizan* and *Tafsir Min Wahy al-Quran*." *Bi-quarterly Journal of Imamiyya Research*, 5(10), pp. 92-118. [In Persian]
- Zamakhshari, Mahmoud. (n.d.). *Al-Kashshaf* (Vols. 3, 4). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Suyuti, Abd al-Rahman. (1983). *Al-Durr al-Manthur* (Vol. 5). Qom: Maktabat Ayatollah Mar'ashi. [In Arabic]
- Tabatabaei, Muhammad Hossein. (n.d.). *Al-Mizan* (Vols. 1, 9, 14, 16). Beirut: A'lami Foundation for Publications. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (n.d.). *A'lam al-Wara*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1993). *Majma' al-Bayan* (1, 2, 5, 8). Tehran: Nasere Khosrow. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1991). *Jami' al-Bayan* (Vol. 22). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1992). *Dala'il al-Imamah*. Qom: Bi'that.

- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). *Al-Tibyan* (1, 5, 8). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1989). *Al-Rasa'il al-Ashar*. Qom: Jamiat al-Modarresin. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1993). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
- Tayyeb, Abd al-Hussein. (1990). *Atyab al-Bayan* (Vols. 6, 10). Tehran: Islam. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn Ali. (1992). *Al-I'tiqadat*. Qom: The Global Congress. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn Ali. (1983). *Al-Khisal* (Vol. 2). Qom: Jamiat al-Modarresin. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn Ali. (1966 CE). *Ilal al-Shara'i'* (Vol. 1). Qom: Davoodi. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn Ali. (2016). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah* (Vols. 2, 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn Ali. (2024). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Jamiat al-Modarresin Publications. [In Arabic]
- Saffar, Muhammad ibn Hasan. (1983). *Basa'ir al-Darajat* (Vol. 1). Qom: Maktabat Ayatollah Mar'ashi. [In Arabic]
- Faryab, Mohammad Hossein. (2010). "Re-reading the Quranic Arguments for Infallibility in the First Centuries." *Bi-quarterly Journal of Theological Knowledge*, 1(1), pp. 133-162. [In Persian]
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. (n.d.). *Al-Tafsir al-Kabir* (Vol. 25). Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Farahidi, Abd al-Rahman. (n.d.). *Al-'Ain* (Vol. 1). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
- Fayz Kashani, Muhammad. (n.d.). *Tafsir Safi* (Vol. 2). Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic]
- Qomi, Ali ibn Ibrahim. (1984). *Tafsir al-Qomi* (Vol. 1). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]



- Qureshi, Ali Akbar. (1995). *Ahsan al-Hadith* (Vol. 4). Tehran: Bi'that Foundation. [In Arabic]
- Qunduzi, Sulaiman. (1995). *Yanabi' al-Mawaddah*. Tehran: Osveh. [In Arabic]
- Alam al-Huda, Murtada. (n.d.). *Tanzih al-Anbiya*. Qom: Sharif Razi. [In Arabic]
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1983). *Al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]
- Kufi, Furat ibn Ibrahim. (n.d.). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
- Lahiji, Abd al-Razzaq. (1993). *Sarmaye-ye Iman*. Tehran: Al-Zahra Publications. [In Arabic]
- Mazandarani, Ibn Shahrashub. (n.d.). *Manaqib Al Abi Talib* (Vol. 2). Qom: Allameh. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (2024). *Bihar al-Anwar* (Vols. 11, 25). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Muzaffar, Muhammad Hasan. (2001). *Dala'il al-Sidq* (Vol. 4). Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Muzaffar, Muhammad Reza. (2008). *Aqa'id al-Imamiyya*. Qom: Ansarian. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1993 "A"). *Al-Irshad* (Vol. 2). Qom: Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1993 "B"). *Awa'il al-Maqalat*. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1993 "C"). *Tashih al-I'tiqadat*. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1992 "A"). *Al-Ikhtisas*. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1992 "B"). *Al-Fusul al-Mukhtarah*. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]

- Miqdad, Jamal al-Din. (2001). *Al-Lawami' al-ilahiyyah*. Qom: Islamic Propaganda Office Publications. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. (1992). *Tafsir-e Nemouneh* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]
- Nabati, Ali ibn Muhammad. (1984). *Al-Sirat al-Mustaqim ila Mustahiqqi al-Taqdim* (Vol. 1). Tehran: Maktabat Murtadawiyah. [In Arabic]
- Nawbakhti, Hasan ibn Musa. (1989). *Firaq al-Shi'a*. Beirut: Dar al-Adwa.[In Arabic]

