

## A Critical Survey of the Implication of the Verse ‘لا ینال’ on the Prophets’ Infallibility

Hossein Atrak<sup>1</sup>

**Submitted:**

2019/12/23

**Accepted:**

2020/5/16

**KEYWORDS:**

Prophets,  
Infallibility  
, The Verse  
, ‘لا ینال’,  
Unjust.

**Abstract:** This paper examines the implication of the verse ‘لا ینال عهدی’ [which means: ‘My covenant does not include the unjust’] on the prophets’ infallibility. According to the verse, God’s covenant (i.e., prophethood or Imamate) does not include the unjust people. On religious definition, committing a sin is an instance of injustice. Hence, the meaning of the verse is that the one who attains prophethood has never committed a sin. This implies the infallibility of the prophets. A controversial case in here would be a man who has committed a sin and then repented of his sin. Does the term ‘unjust’ describe this man after his repentance? Most of Shiite theologians claim that the word ‘الظالمین’ (the unjust) is a general and logically universal word which involves any unjust person who has committed a sin, even if he has repented. The author, however, is against this reasoning. The word ‘الظالمین’ is a derivative noun. According to the discussion of derivative in Ilm-u Al-Usoul, the true meaning of the derivative nouns is when an instance of that noun has actually that attribute. Accordingly, an unjust person is a person who is unjust now, not a person who has committed a sin but has now repented of it and never committed a sin again. In sum, the paper argues, the verse ‘لا ینال’ does not imply the absolute infallibility of the prophets; it only implies that the prophets had not been unjust at the time when they attained prophethood.

**DOI:** 10.30470/phm.2020.119061.1732

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Associate Professor of Philosophy, University of Zanjan, [Atrak.h@znu.ac.ir](mailto:Atrak.h@znu.ac.ir).

**Introduction:** This study aimed to examine the implication of the Quranic verse “My covenant does not include the wrongdoers” (2:124) on the prophets’ Ismah or moral infallibility in Islamic Kalam. Unlike other branches of Islam, Shia believes in the Ismah or moral infallibility of prophets regarding sin, error, and oblivion before and after their prophetic mission in religious affairs or normal life. Shi’ite Muslims believe in the protection of prophets from any unfair conduct and the purity of their ancestors in terms of any wrong, evil, and Shirk (sin of idolatry or polytheism). Shi’ite scholars provide a number of rational and Quranic evidence for this claim including the verse “My covenant does not include the wrongdoers”. The purpose of this study was to analyze this argument. The research questions included: Does the verse “My covenant does not include the wrongdoers” imply absolute moral infallibility of prophets or only at the time of assignment of the prophetic mission and later? To whom does “zalim” refer? Does it mean that those who have committed minor sins and then repented are “wrongdoers” and can never be assigned with the prophetic mission?

After God tested Abraham with certain commandments, which he fulfilled, He assigned the prophetic mission to him. Abraham asked if this applied to his offspring (descendants), And Allah answered that His covenant does not include the wrongdoers. There are three important points in referring to this verse to prove the moral infallibility of prophets. First, what does God’s covenant refer to? Does it refer to prophecy or something else? Second, to whom does “zalim” refer? Does “zalim” mean those who commit sins, any kind of sin or a particular kind of sin such as Kufr (unbelief) and Shirk (idolatry or polytheism)? Third, how does the verse imply Ismah or moral infallibility of the prophet?

Shi’ite scholars usually interpret “covenant” in this verse as the covenant of Imamah (Imamate). Their most significant evidence is that it is in the continuations of “[Allah] said, indeed, I will make you a leader (Imam) for the people. [Abraham] said, and of my offspring (descendants)?” (2:124). Despite the fact that Abraham was already a prophet and received God’s revelation (Tusi, 1995: 128; Tabarsi, 2005: vol. 1, p. 279; Sobhani, 1994: 4/118). Sunni scholars tend to interpret “covenant” related to prophecy and see this verse as an evidence of the moral infallibility of the prophet even though some have read it as referring to covenant of Imamah (see. Shabbar, 2006, p. 88). As Shia Islam believes in the moral infallibility of prophets and al-’A’immah (The Twelve Imams), whether “covenant” refers to Imamah or prophecy does not affect referring to this verse as a proof of moral infallibility. The purpose of this study was the implication of the verse on Ismah or moral infallibility, whether infallibility of Imams or prophets.

Most Islamic scholars, both Shia and Sunni, state that in this verse, “zalim” signifies a “wrongdoer” or “sinner”. Sin has a general definition and includes all kinds and instances from Shirk and Kufr to minor sins (al-Tusi, Nasir al-Din, 1995: 128; Qazi Nurullah Shustari, 1989: 293/2; Fakhr Razi, 1986: 122/2).

The general argument of Islamic scholars by resorting to this verse to prove the moral infallibility of prophet or Imam could be explained as follows. 1. Those who commit sin are “zalim” as they have violated the order of God. 2. According to the verse, “zalim” cannot be a prophet or Imam. 3. Conclusion: Prophets (or al-’A’immah) who have been assigned with the prophetic (or Imamate) mission are not “zalim” (wrongdoers) and they are morally infallible.

The controversial part of this argument includes those who have committed sin in the past and have repented. Does “zalim” apply to these people? Shi’ite scholars believe that even if someone commits one sin, whether minor or major, in his life and even if he repents later, the “does not” in the verse applies to them as “zalim” applied to them at the time and they cannot be a prophet or Imam ever (Sheykh Tusi, n.d., vol. 1, p. 44; Halabi, 1984: 191; Tabarsi, 2005: vol. 1, p. 279). Furthermore, sometimes it has been argued that “zalim” is an agent noun like “qatil” [killer] and “zarib” [striker]. Nouns derived from the verbs are applied to their subject (agent) even after repentance and passage of time and it is permissible to call the agent for example “Ali’s qatil” or “Hasan’s zarib” (Halabi, 1984: 191).

Moreover, Shi’ite scholars, referring to the Zahir [apparent meaning] of the verse argue that the subjunctive plural “al-zalemayn” and the generalizing “al-” in its beginning shows the implication of “zalim” to all wrongdoers with any kind of sin, whether minor or major, whether they have repented or they have not (see. Tabatabaei, 1997, vol.1, p. 274).

**Findings:** Considering the discussion of words in *uṣūl al-fiqh*, the author attempted to criticize the above-mentioned reference to the verse. In *uṣūl al-fiqh* [principles of Islamic jurisprudence], it is stated that the words derived from verbs such as “alim”, “jahil”, “najjar”, “mojtahid”, etc. possess the truth of their origin. In his *Kifayat al-usul*, Muhammad Kadhim Khorasani puts forward his selected view on the derivatives: In line with the view of late scholars, my selected view is that possession in present is valid (Khorasani, 1995: 64). This means that derivative titles are used for those who possess and have those characteristics when the title is attributed to them. “Najjar” [carpenter] is used for someone whose profession is carpentry now (that is, at the time the title is attributed to him). “Alim” [all-knowing, scientist] is used for someone whose profession is science.

“Istadeh” [standing] is used for someone who is standing. Accordingly, it could be argued that “zalim”, derived from “zalama”, is literally (not figuratively) used for someone who possesses the origin (that is, characteristic of zalama) rather than someone who no longer possesses the origin (zalama). Someone who has once committed a sin, then repented, has never committed a sin again, and he has obeyed all of God’s commandments until his death can no longer be called “zalim” in his old age since he possesses characteristics of obedience and justness. Thus, he should be called “just” and “God’s obedient servant”. The reason as noted by Akhund Khorasani is the validity of divesting. Divesting the title of “zalim” from him in the present is correct as he no longer possesses this characteristic and “just” can be used for him as in the present, he possesses the characteristic of justness.

With regard to the second argument on the generalizing “al-” in the beginning of the word to all “zalim” people, even those who have repented, it should be said that the generalizing “al-” in the beginning of the word in this verse or any other sentence means that the said order (“My covenant does not”) includes all “zalim” people. The order includes anyone for whom the title of “zalim” can be applied. Therefore, to determine the inclusion of specific people, such as a repented “zalim”, first, it should be noted who “zalim” is and for whom this title is used. As discussed before, in *uṣūl al-fiqh*, it was clarified that “zalim” is someone who possesses the characteristic of “zalama” in the present. Thus, the order “My covenant does not” includes all “zalim” people, literally and not figuratively. As a result, anyone who has repented their sin, his repentance has been accepted by God, and now possesses the characteristic of “adalah” [justness] would not be included in this order.

Another problem with Shi’ite scholars who insist on inclusion of anyone who has committed a sin is the contradiction of their argument with other Quranic verses where prophets have called themselves “zalim”. God forbade Adam and Eve from approaching a tree and stated neglecting this order and committing it a sin: “but do not approach this tree, lest you be among the wrongdoers” (7:19). However, Adam and Eve approached the tree whatever the reason and call themselves “zalim” (wrongdoers) after committing what God had forbade: “They said, ‘Our Lord, we have wronged ourselves’” (7:23). Moses calls his action an instance of “zalama” [wrong, sin] when he kills a human being: “He said, ‘My Lord, indeed I have wronged myself, so forgive me,’ and He forgave him” (28:16); “[Moses] said, ‘I did it, then, while I was of those astray [i.e., ignorant]’” (26:20). After imprecating his tribe and leaving them, Jonah calls his action “zalama”: “And [mention] the man of the fish [i.e., Jonah], when he went

off in anger and thought that We would not decree [anything] upon him. And he called out within the darknesses, ‘There is no deity except You, exalted are You. Indeed, I have been of the wrongdoers’” (21;87). An important point is that in all three instances, past tense of the verb is used, indicating that the action was committed in the past. It is evident that after repentance and God’s forgiving, they no longer can be called “zalim” and cannot be included for the verse “My covenant does not include the wrongdoers”.

**Discussion and conclusion:** Given the discussion of derivatives in *uṣūl al-fiqh* which holds that they truly possess the origin, it was concluded that the verse applied to the time when the prophet was assigned with the prophetic mission not his absolute moral infallibility, whether before their prophecy or later. The verse does not include those who have repented their sin and are pious and just at the time. What matters the most is the time when the person was assigned with prophetic mission or Imamah.

### References

- Abu al-Salah Halabī. (1404 AH). *Taqrīb al-Ma‘ārif*. Qom: Al-Hadī press.
- Ahmad ibn Suliman. (1424 AH). *Haqāiq Al-Ma‘rifā fi ‘Ilm al-Kalam*. San‘a: al-Imam Zayd ibn ‘Ali institute, first edition.
- Āmidī, Sayf Al-Din. (1423 AH). *Abkar Al-Afkar fi Usul Al-Din*. Ahmad Muhammad Mihdi. Qahira: Dar al-Kutub.
- Atrak, Hossein. (1397 SH). “A Study and Critique of the «Tark-i Awlā» Approach in Justifying Prophets' Lapses”. The Journal of Philosophical - Theological Research (JPTR). Vol.20, No. 2, Summer 2018, Issue 76 (pp. 29-56).
- Fakhr Rāzī. (1986). *Al-‘Arba‘īn fi ‘Usūl al-Dīn*. Qāhira: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya, first edition.
- Hakīm, Sayyid Muhammad Bāqir. (1424 AH). *Al-‘Imāma wa Ahl Al-Bayt, Al-Nazariyya wa Al-Istidlal*. Qom: Al-Markaz Al-Islami al-Muasir, first edition.
- Hurr ‘Amili. (1422 AH). *Ithbāt al-Hudāt*. Biyruṭ: al-A‘lami Institute.
- Ibn ‘Atiyya, Maqatil; Jamil Hamud, Muhammad. (1423 AH). *‘Abha Al-Murād fi Sharh Mu‘tamir ‘Ulamā Baqḍād*. Biyruṭ: Al-A‘lami Institute, first edition.
- Ibn Bitrīq, Yahya ibn Hasan Hillī (1407 AH). *Al-‘Umda*. Qom: Jami‘i Mudarrisīn Press.
- ‘Ijī, ‘Azud Al-Dīn; Jurjānī, Ali ibn Muhammad. (1325 AH). *Sharh Al-Mawāqif*.
- Jamīl Hamūd, Muhammad. (1421 AH). *Al-Fawā‘id Al-Bahiyya fi Sharh Aqā‘id al-Imāmiyya*. Biyruṭ: al-A‘lami Institute, second edition.
- Khaju ī, Muhammad Isma‘īl. (1418 AH). *Jāmi‘ Al-Shattāt*. (n.p.) first edition.

- Khurāsani, Muhammad Kāzim. (1415 AH). *Kifāyat al-'Usul*. Qom: Nashri Islami Institute, third edition.
- Kulīnī, Muhammad ibn Ya'qub. (1365 SH). *'Usul Al-Kāfi*. Biyruṭ: Al-Wafā Institute.
- Majlesi, Muhammad Baqir. *Bihār Al-Anwār*. Biyruṭ: Alvafa Institute.
- Makarim Shirazi, Nasir. (1386 SH). *Āyāt Wilāyat dar Quran*. Qom: Nasl Jawān Press.
- Makarim Shirazi. (1379 SH). *Al-'Amthal fi Tafsiṣ Kitāb Allah Al-Minzal*. Qom: Madrasa Al-Imam 'Ali ibn Abitalib. First edition.
- Mar'ashi, Qāzi Nūr Allah. (1409 AH). *'Ihāq Al-Haqq wa 'Izhāq Al-Bātil*. Qom: Maktabat Ayyat Allah Mar'ashi Najafi.
- Milani, Sayyid Ali. (1413 AH). *Al-Imamiyya fi 'Aham Al-Kutub Al-Kalamiyya wa 'Aqidat Al-Shi'ah Al-Imamiyyah*. Qom: Al-Sharif al-Razi, first edition.
- Muhammadi Gilānī, Muhammad. (1421 AH). *Takmilat Shawāriq Al-'Ilhām*. Qom: Maktab al-'Alam al-Islami.
- Muhaqiq Sabziwāri. (1383). *Asrār Al-Hikam*. Qom: Matbu'at Dini.
- Muzaffar, Muhammad Husein (1377 SH). *Dalā'il Al-Ṣidq*. Translation: Muhammad Sipihī. Tehran: Amir Kabīr Press, first edition.
- Sayyid Murtazā. (1410 AH). *Al-Shāfi fi al-Imāma*. Tehran: Al-Sadiq Institute. Second edition.
- Shikh Tabarsi. (1381 SH). *Al-Ihtijāj*. Tehran: Islamiyya Press. First edition.
- Shikh Tusī. (1382 SH). *Talkhūs al-Shāfi*. Qom: al-Muhibbin Press, first edition.
- Shiykh Tusi. (n.d.) *Al-Tibyan fi Tafsiṣ Al-Quran*. Biyruṭ: Dar 'Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Shubbar, Abdullah. (2006). *Tafsiṣ Al-Quran Al-Karīm*. Shirkat Maktabat Al-Alfain.
- Subhani, Jafar. (1412 AH). *Al-Ilahiyyat 'ala Huda al-Kitāb wa al-Sunna wa al-'Aql*. Al-Markaz al-'Alami lil-Dirasat al-Islamiyya.
- Tabarsī, Abu Ali Fazl ibn Hasan. (2005). *Majma' Al-Bayān fi Tafsiṣ Al-Quran*. Dār Al-'Ulūm, first edition.
- Tabātabā'i, Muhammad Husein. (1417 AH). *Almizān fi Tafsiṣ Al-Quran*. Qom: Maktabat Al-Nashr Al-Islami, fifth edition.
- Taftāzānī, Sa'd al-Din. (1409 AH). *Sharh Al-Maqāsid*. Qom: al-Sharif Razi.
- Tusī, Khaji Nasir al-Din. (1374 SH). *Āqāz va Anjām*. Tehran: Fanhan va Irshad Islami, fourth edition.
- Tusī, Khaji Nasir al-Din. (n.d.). *Qawā'id Al-'Aqāid*. Commanded by Jafar Subhani. Qom: Imam Sadiq Institute.

## بررسی دلالت آیه «لاینال» بر عصمت انبیا

حسین اترک<sup>۱</sup>

**چکیده:** دلایل قرآنی متعددی در کلام اسلامی بر عقیده عصمت انبیا از سوی متکلمان اسلامی اقامه شده است که یکی از آنها آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» است. بر اساس استدلال متکلمان شیعی، آیه بر این دلالت دارد که عهد خداوند (نبوت یا امامت)، شامل حال ظالمان نمی‌شود. هر کس که مرتکب گناهی، صغیره یا کبیره شده باشد، ظالم است؛ در نتیجه، عهد نبوت خداوند شامل حال گناهکار نمی‌شود؛ بنابراین، انبیاء الهی که خداوند عهد نبوتش را به آنها عطا کرده است، معصوم هستند. در این نوشتار با روش تحلیلی-انتقادی به بررسی استدلال متکلمان شیعی در اثبات عصمت به کمک این آیه می‌پردازیم. نزاعی که در اینجا میان متکلمان اسلامی وجود دارد، بر سر شمول معنای ظالم بر کسی است که در گذشته، مرتکب گناهی شده؛ سپس توبه نموده و انسانی عادل و پرهیزکار شده است. متکلمان شیعی معتقدند کلمه «الظالمین» در آیه، عمومیت دارد و شامل چنین شخصی نیز می‌شود. بنابراین، نبی و امام باید معصوم مطلق باشند. نگارنده همانند برخی از متکلمان اسلامی معتقد است چون «ظالم» اسم مشتق است و بر اساس مباحث الفاظ در علم اصول، اسم مشتق، حقیقت در متلبس به مبدأ است، بنابراین ظالم به کسی گفته می‌شود که متلبس به صفت ظلم است نه آنکس که از ظلم توبه نموده و در حال حاضر، لباس تقوا و پرهیزکاری به تن کرده است. نتیجه اینکه، آیه دلالت بر عدم شمول عهد نبوت به ظالمان بالفعل دارد نه کسی که قبلاً مرتکب ظلمی شده و سپس توبه نموده است. لذا آیه بر عصمت مطلق نبی دلالت نمی‌کند، بلکه تنها عصمت در زمان نبوت را ثابت می‌کند.

تاریخ دریافت:

۱۳۹۸/۱۰/۲

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۲/۲۷

واژگان کلیدی:

عصمت،

انبیا،

آیه لاینال

عهدی،

ظالم.

DOI: 10.30470/phm.2020.119061.1732

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، atrak.h@znu.ac.ir

## مقدمه

این مقاله در زمینه کلام اسلامی به بررسی دلالت آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴) بر عصمت مطلق انبیا می‌پردازد. شیعه برخلاف دیگر فرق اسلامی معتقد به عصمت مطلق انبیا از گناه، خطا و نسیان، قبل و بعد از نبوت، در امور دینی یا عادی زندگی است و حتی آن‌ها را معصوم از انجام اعمال خلاف مروّت می‌داند و معتقد به طهارت آبا و اجدادشان از هر زشتی، پلیدی و شرک است. متکلمان شیعی دلایل عقلی و نقلی متعددی بر این اعتقاد اقامه کرده‌اند. این مقاله درصدد است تا یکی از مهم‌ترین آیاتی را که از سوی متکلمان اسلامی، بالأخص شیعی، در اثبات عصمت مطلق انبیا طرح شده است، نقد و بررسی کند. پرسش‌های تحقیق عبارت‌اند از: آیا آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴) بر عصمت مطلق انبیا دلالت دارد یا صرفاً عصمت بعد از نبوت را اثبات می‌کند؟ مراد از ظالم در آیه کیست؟ آیا کسی که مرتکب گناه صغیره شده و سپس توبه کرده است، مصداق «ظالم» است و عهد نبوت یا امامت الهی به او نخواهد رسید؟ این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی بعد از تبیین استدلال متکلمان اسلامی بر عصمت انبیا و امام، مبتنی بر این آیه به نقد و بررسی آن پرداخته است. استناد به آیه «لَا يَنَالُ» برای اثبات عصمت انبیا و امامان، پیشینه‌ای طولانی دارد و در اغلب و شاید تمام منابع کلامی قدیم و جدید در بحث آیات قرآنی عصمت، به این آیه استناد شده است؛ ولی تاکنون مقاله‌ای به بررسی انتقادی این آیه بر اساس مباحث الفاظ در علم اصول فقه نپرداخته است.

بدیهی است که عصمت انبیا از عقاید مسلم شیعه است و عدم پذیرش استدلالی در مقام اثبات به معنای عدم پذیرش مدعا در مقام ثبوت نیست و دلایل عقلی و نقلی محکم‌تر دیگری بر این عقیده شیعه وجود دارد. همچنین روشن است که وظیفه هر عالم و صاحب اندیشه‌ای آن است که فارغ از تعصبات دینی و مذهبی، به بررسی و نقد آرا و اندیشه‌های دینی خود بپردازد و اگر در برخی از آن‌ها ضعفی مشاهده کرد، درصدد اصلاح و تقویت آن برآید.



## ۱. آیه لا ینالُ عَهْدِ الظَّالِمِینَ

یکی از مهم ترین دلایل اقامه شده بر عصمت انبیا از سوی علمای اهل سنت و شیعه، آیه «لا ینالُ عَهْدِ الظَّالِمِینَ» است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۵۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۲/۲۵۳). خداوند بعد از آن که ابراهیم را به آزمون های متعدد آزمود و او از آن ها سر بلند بیرون آمد، اراده کرد تا او را به مقام نبوت (یا امامت) نصب کند. ابراهیم پرسید آیا این مقام به ذریه من نیز خواهد رسید؟ خداوند پاسخ داد که این عهد خداوند شامل حال ظالمان نمی شود<sup>۱</sup>.

سه نکته در استناد به این آیه در اثبات عصمت انبیا مهم است: اول این که مراد از عهد خداوند در آیه چیست؟ آیا مراد از آن نبوت است یا چیز دیگر؟ دوم، مراد از ظالم کیست؟ آیا ظالم به معنای گناهکار است؛ هر گناهی که مرتکب شده باشد؛ یا مراد نوع خاصی از گناه مانند کفر و شرک است؟ سوم این که چگونه آیه دلالت بر عصمت نبی می کند.

### ۱-۱. معنای عهد

متکلمان شیعی عمدتاً مراد از «عهد» در آیه را عهد امامت می دانند. مهم ترین دلیل آن ها این است که آیه «لا ینالُ عَهْدِ الظَّالِمِینَ» در ادامه آیه «قال: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قال: وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» (بقره/۱۲۴) وارد شده است. علاوه بر این که ابراهیم قبل از رسیدن به این مقام نبی بوده و وحی بر او نازل می شده است (طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۷۴: ۱۲۸؛ طبرسی، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۷۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۴/۱۱۸). خداوند در مقام پاسخ به تقاضای امامت حضرت ابراهیم علیه السلام و پس از این که آن حضرت امتحان های سخت و مشکلی را پست سر می گذارد، او را به امامت منصوب می کند و پس از وصول به پیامبری، اولوالعزمی و خلیل الرحمن بودن، منصبی بالاتر به نام امامت به او می دهد؛

<sup>۱</sup>. «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ».

ولی در مقابل تقاضای آن حضرت برای استمرار امامت در نسل و ذریه‌اش می‌فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»؛ «عهد امامت من به ظالمان نمی‌رسد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۰؛ ابن عطیه و جمیل حمود، ج ۱، ص ۵۱۷)؛ بنابراین، به اعتقاد متکلمان شیعی مقام امامت بسیار بالاتر و عالی‌تر از مقام نبوت است و اختصاص به قوم و منطقه ندارد و مقامی جهانی است (حکیم، ۱۴۲۴، ص ۲۳).

در این خصوص روایاتی نیز از ائمه اطهار موجود است. برای نمونه زید شحام می‌گوید از امام صادق (ع) شنیدم که فرمودند: «خداوند ابراهیم را عبد خود قرار داد قبل از آن که او را نبی قرار دهد؛ و او را نبی قرار داد قبل از آن که رسول خود سازد؛ و او را رسول خود قرار داد قبل از آن که خلیل قرار دهد؛ و او را خلیل قرار داد قبل از این که امامش قرار دهد. وقتی همه چیز جمع شد خداوند گفت: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (حر عاملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۱).

متکلمان شیعی بر اساس همین تفسیر از آیه و این استدلال که مراد از عهد در اینجا، امامت است و طبق دلالت آیه امام باید معصوم مطلق باشد و علم به عصمت مطلق تنها برای خداوند ممکن است نه انسان‌ها، امامت را منصبی الهی می‌دانند و انتخاب امام را وظیفه خداوند می‌شمارند نه انسان‌ها (نک. میلانی، ۱۴۱۳، ص ۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۷۹).

متکلمان اهل سنت بیشتر تمایل دارند مراد از عهد در آیه را نبوت بدانند و این آیه را دلیل بر عصمت نبی ذکر می‌کنند؛ هرچند برخی نیز آن را به معنای عهد امامت گرفته‌اند (نک. شبر، ۲۰۰۶، ص ۸۸). فخر رازی و برخی دیگر از متکلمان سنی در استناد به این آیه، بر عصمت انبیا چنین استدلال کرده‌اند که اگر مراد از عهد، عهد نبوت باشد، دلالت آیه بر عصمت انبیا روشن است؛ ولی اگر مراد عهد امامت باشد، باز آیه دلالت بر عصمت نبی می‌کند؛ چراکه وقتی مقام امامت که پایین‌تر از مقام نبوت است، شامل ظالم و عاصی نمی‌شود، به طریق اولی مقام نبوت که بالاتر از آن است، شامل آن‌ها نخواهد شد (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱۲۲/۲؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۶۶/۸).



مشابه این استدلال به اشاعره نیز نسبت داده شده است. محقق سبزواری در بیان استدلال اشاعره به آیه «لاینال» برای اثبات عصمت می گوید: اگر گویند مراد حق تعالی از عهد، امامت است؛ به خاطر آیه قبل که «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، جواب خواهیم داد که مراد از امام در این آیه، نبی است؛ چون ابراهیم علیه السلام نبی بود؛ یا این که خواهیم گفت مراد از «اماماً» امامت مطلقه است که مرادف خلافت و ولایت مطلقه است؛ چرا که بر اساس روایت «کلّ نبی ولیّ»؛ و اگر مراد امامت خاصه باشد - که مقامی پایین تر نبوت است - آیه به طریق اولی بر عصمت نبی دلالت می کند (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۷۹).

از آنجا که شیعه معتقد به عصمت انبیا و ائمه (ع) است، این که مراد از عهد، عهد امامت باشد یا نبوت، تفاوت چندانی در اصل استدلال به این آیه برای اثبات عصمت نمی کند. آنچه مقصود این مقاله است، بررسی دلالت آیه بر عصمت است؛ خواه عصمت امام باشد و خواه عصمت نبی.

## ۱-۲. معنای ظالم

اغلب متکلمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، مراد از «ظالم» را در آیه، شخص عاصی و گناهکار دانسته اند. گناه معنایی عام دارد و تمام انواع و مصادیق آن از شرک و کفر گرفته تا گناهان کوچک شامل می شود. در استدلال بر این تفسیر دو دلیل ذکر شده است: یکی، استناد به آیه «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره/۲۲۹) که بر اساس آن هر کس که از حدود الهی تخطی کند و مرتکب گناه و نافرمانی شود، ظالم خوانده شده است (طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۷۴: ۱۲۸؛ قاضی نورالله مرعشی، ۱۴۰۹: ۲/۲۹۳) و دیگری استناد به آیه «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» (فاطر/۳۲) است که گناهکار را ظالم به خود معرفی کرده است (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱۲۲/۲). گاه برخی از متکلمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، معنای ظلم را در این آیه بسیار عام تر از گناه و تخطی از حدود الهی گرفته و آن را به «قرار دادن شیء در غیر مکان مناسب» تفسیر کرده اند. به اعتقاد ایشان ظلم در اینجا در مقابل عدل است و تعریف عدالت قرار دادن امور در جای مناسب

خودشان است (نک. شبر، ۲۰۰۶، ص ۸۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۷۲؛ میلانی، ۱۴۱۳، ص ۵۲).

در مقابل، دیدگاه دیگر این است که مراد از «الظالمین» در این آیه مشرکان هستند؛ زیرا در آیه‌ای دیگر شرک ظلم خوانده شده است که: «إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» و چون ابراهیم دریافت که عهد خداوند بر امامت به بت پرستان نمی‌رسد، گفت: «وَ اجْنِبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (شیخ طبرسی، ۱۳۸۱: ۱/۵۵۹). همچنین به قرینه آیه «وَ الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره/۲۵۴) معنای دیگری برای «ظلم» در آیه ذکر شده است که همان «کفر» است (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۷۸).

«ظلم» از واژگان پرکاربرد در قرآن است که با یک جستجوی ساده در قرآن معانی و مصادیق متعددی برای آن پیدا می‌شود. برخی از این مصادیق عبارت‌اند از: تخلف آدم از نهی خدا و نزدیک شدن به درخت ممنوعه (بقره/۳۵)؛ عبادت گوساله سامری توسط بنی‌اسرائیل (بقره/۵۱)؛ تبعیت پیامبر از خواهش‌های اهل کتاب (بقره/۱۴۵)؛ امتناع بنی‌اسرائیل از مجاهدت در راه خدا (بقره/۲۴۶)؛ حکم دادن خلاف قرآن (مائده/۴۵)؛ تبعیت از یهود و نصاری (مائده/۵۱)؛ افتراء و دروغ بستن به خدا (انعام/۲۱)؛ طرد مؤمنان از نزد خود (انعام/۵۲) و تکذیب آیات الهی (اعراف/۴۱). با توجه به آیات متعددی که مصادیق ظلم در آن‌ها ذکر شده است، جمع این دو دیدگاه کار سختی نیست و می‌توان معنای ظلم را در آیه مطلق تخلف و نافرمانی از اوامر و نواهی خداوند اعم از کفر، شرک، تعدی از حدود الهی و گناهان صغیره و کبیره دانست. البته اگر کسی قرینه‌ای خاص ارائه کند برای این که مراد از ظلم در این آیه به خصوص که صحبت از عهد نبوت یا امامت خداوند است، فلان معنای خاص است، می‌توان به خاطر آن قرینه از عمومیت معنای ظالم و شمولش بر همه افراد گناه دست کشید.

### ۱-۳. دلالت آیه بر عصمت

شکل کلی استدلال متکلمان اسلامی در توسل به این آیه برای اثبات عصمت امام یا نبی



را می‌توان چنین بیان کرد: ۱) مرتکب گناه ظالم است؛ چراکه نهی خدا را زیر پا گذاشته است؛ ۲) طبق آیه، مقام امامت و نبوت به ظالمان نمی‌رسد؛ ۳) نتیجه: انبیا (یا ائمه) که به مقام نبوت (یا امامت) نائل شده‌اند، ظالم نیستند و معصوم‌اند.

محلّ مناقشه در این استدلال شمول آن بر کسی است که در گذشته گناهی مرتکب شده و سپس از آن توبه کرده است. آیا به چنین کسی نیز ظالم اطلاق می‌شود؟ به تعبیر دیگر، می‌توان گفت نزاع بر سر این است که آیا آیه دلالت بر عصمت مطلق نبی یا امام، بعد و قبل نبوت (از زمان تولد) دارد یا صرفاً عصمت او بعد از مقام نبوت را ثابت می‌کند. اگر کسی که از گناه خود توبه کرده باشد، «ظالم» خوانده نمی‌شود، در نتیجه، افرادی که در جوانی مرتکب گناه کوچکی، عمدی یا سهوی، می‌شوند، سپس توبه می‌کنند و انسان عادل و باتقوایی می‌شوند، ممکن است مقام نبوت یا امامت خداوند به آن‌ها نیز برسد.

متکلمان شیعی بر این اعتقادند که اگر کسی تنها یک مرتبه در طول عمر خود مرتکب یک گناه، صغیره یا کبیره، شود، حتی اگر بعداً توبه کرده باشد، چون در آن حالت عنوان «ظالم» بر او صادق بوده است، حکم «لاینال» شامل حالش می‌شود و تا ابد به مقام نبوت یا امامت نخواهد رسید (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۹؛ حلبی، ۱۴۰۴: ۱۹۱؛ طبرسی، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۷۹). همچنین، گاه چنین استدلال شده است که عنوان «ظالم» مانند عناوین «قاتل» و «ضارب»، اسم فاعل است. اسم‌هایی که مشتق از افعال شده‌اند، حتی پس از توبه و گذشت زمان باز بر فاعل خود صدق می‌کنند و جایز است شخص فاعل را قاتل علی یا ضارب حسن خواند (حلبی، ۱۴۰۴: ۱۹۱).

علاوه بر این، متکلمان شیعی با استناد به ظاهر آیه چنین استدلال می‌کنند که صیغه جمع «الظالمین» و الف و لام استغراق قرار گرفته بر سرش، دلالت بر شمول عنوان «ظالم» بر تمامی افراد ظالم از هر قسم و نوعی می‌کند؛ چه مرتکب صغیره شده باشد چه کبیره، چه از گناهِش توبه کرده باشد و چه نکرده باشد (نک. طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۴). در مقابل، مخالفان چنین استدلال می‌کنند که عنوان «ظالم» در آیه تنها شامل کسی است که در حال ارتکاب ظلم و متصف به صفت ظلم است؛ یعنی کسی که استمرار و

مداومت بر ظلم دارد؛ اما کسی که بعد از ارتکاب ظلم توبه کند، چون دیگر در حال ارتکاب ظلم و متصف به صفت ظلم نیست، پس عنوان «ظالم» بر او صدق نمی‌کند. بر این اساس، آیه با این سازگار است که پیامبری یا شخصی که پیش‌تر مرتکب ظلمی و گناهی شده است و سپس توبه نموده است، به مقام نبوت یا امامت برسد (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۹۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۲۵۰-۲۵۱).

تفتازانی گفته است که انسان با ارتکاب گناه کبیره سهوی یا گناه صغیره عمدی و سهوی، به‌طور مطلق، ظالم خوانده نمی‌شود؛ به‌ویژه اگر توبه کرده باشد. وی در پاسخ به استدلال متکلمان شیعی می‌گوید منظور از «ظالم» در آیه کسی است که این صفت در او بالفعل وجود دارد و در حال ظلم است. کسی که ملکه عصمت ندارد و غیرمعصوم است، نمی‌توان گفت که بالفعل معصیت کار است؛ چه برسد به این که بگوییم بالفعل ظالم است. در نتیجه آیه شامل کسی که مرتکب معصیت شده و توبه کرده است، نمی‌شود. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۲۵۰-۲۵۱).

فخر رازی این آیه را دلیل بر دیدگاه خود در باب عصمت ذکر می‌کند (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲/۱۲۲). به اعتقاد وی «انبیا علیهم‌السلام در زمان نبوت از ارتکاب کبائر و صغائر به‌طور عمدی معصوم‌اند؛ اما به‌طور سهوی جایز است مرتکب آن شوند» (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲/۱۱۷)؛ چراکه طبق آیه، شرط امامت عدم اشتغال به گناه است؛ ولی در صورت توبه از گناه و عدم اشتغال به ظلم، حکم «لاینال» شامل او نمی‌شود (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۶۸، ۲۹۷).

این مخالفان برای تأیید سخن خود به آیاتی چون «وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا» (احزاب، ۴۷) استناد می‌کنند که مراد از «مؤمنین» افرادی است که الآن در حال ایمان و متصف به ایمان هستند نه کسانی که در گذشته مؤمن بوده و الآن دیگر نیستند. روشن است که بشارت الهی به چنین اشخاصی نمی‌رسد (نک. سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۳/۱۳۸).

سید مرتضی در پاسخ به استدلال مخالفان از جمله قاضی عبدالجبار معتزلی چنین



می گوید که ظاهر صیغه «الظالمین» استغراق و عمومیت است و این عمومیت مقتضی آن است که اگر کسی در وقتی از اوقات مرتکب ظلم شده باشد، گرچه توبه کند، باز ذیل عنوان «ظالم» قرار می گیرد. وی سخن عبدالجبار را مبنی بر این که مقصود از «ظالم» کسی است که مداومت بر ظلم کند، تخصیص بدون دلیل می خواند (نک. سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۳/ ۱۴۰-۱۳۹).

شیخ طوسی نیز در پاسخ مخالفان بحث را به شمول آیه بر ظالم در زمان ارتکاب ظلم، پیش از توبه کردن، می کشاند؛ به این معنا که می گوید حتی اگر بپذیریم که عنوان «ظالم» بر ظالم توبه کار بعد از توبه دیگر صادق نیست، باز عهد نبوت به او نخواهد رسید؛ چراکه در زمان ارتکاب ظلم، پیش از این که توبه کند، عنوان ظالم بر او صدق کرده است؛ پس مشمول آیه «لاینال» شده است و تا ابد نمی تواند به امامت و نبوت برسد؛ حتی اگر توبه کند و پرهیزکارترین انسان گردد.

اگر بپذیریم که تائب، ظالم خوانده نمی شود، می پرسیم آیا این آیه شامل او در حال ظلمش نمی شود؟ اگر آیه شامل او در حال ظلمش می شود، پس شمول آیه بر او عام بوده و شامل تمام احوال او خواهد شد؛ چراکه تخصیص آیه به حالتی غیر از حالت دیگر نیازمند دلیل است و حمل آیه بر کسی که استمرار بر ظلمش دارد، نه بر کسی که توبه از ظلمش کرده است، تخصیص بدون دلیل است (شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۲/ ۲۵۴).

دیگر متکلمان شیعی نیز این استدلال شیخ طوسی را تکرار کرده اند (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۱۵۰؛ طوسی و سبحانی، بی تا، ص ۱۲۱). مظفر نیز با بیان دیگری استدلال مخالفان را چنین پاسخ می دهد:

اگر کسی بگوید این آیه تنها بر وجود عصمت در زمان امامت دلالت می کند و معصوم بودن قبل از آن ادعایی بی دلیل است؛ زیرا (ظالم) مشتق است و مشتق به حقیقتی گفته می شود که در حال، به مبدأ خود نسبت داده شود، پاسخ این است که مراد از حال، حال ثبوت مبدأ مشتق برای ذات و متصف شدن ذات به آن مبدأ است؛ و مبدأ در اینجا ظلم است نه دستیابی به عهد. لذا ظالم عبارت است از ذات در هنگام ظلم، اگرچه زمان این اتصاف، گذشته باشد؛ و این مربوط به زمان ثبوت عهد و

(هنگام امامت) نیست (مظفر، محمدحسین، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۱).

نگارنده این پاسخ‌ها را کافی نمی‌داند. به‌طور اجمالی، در پاسخ مظفر می‌توان گفت که شکی در شمول عنوان ظالم بر ذات انسان در هنگام ظلم نیست؛ لکن محل نزاع اینجا چیز دیگری است. محل نزاع آن است که پس از انقضای مبدأ یعنی «ظلم» از شخص ظالم و توبه او و پذیرش این توبه توسط خداوند و تلبس او به صفت عدالت، آیا در زمان متأخر که حکمی مانند «لاینال عهدی الظالمین» از سوی خداوند صادر می‌شود، باز عنوان ظالم بر چنین شخصی صادق است یا به‌خاطر انقضای مبدأ و صفت ظلم از او دیگر عنوان ظالم به‌طور حقیقی بر او صادق نیست؟ بله؛ باز شکی در صدق این عنوان به‌طور مجازی و به اعتبار گذشته، بر چنین فردی نیست؛ ولی محل نزاع، صدق حقیقی عنوان بر اوست.

گاه استدلال دیگری از سوی علمای شیعه به این صورت ارائه می‌شود که درخواست ابراهیم برای امامت ذریه خویش چهار حالت فرضی می‌تواند داشته باشد: (۱) او برای ذریه‌ای که تمام عمرش ظالم بوده درخواست امامت کند؛ (۲) تنها برای کسی که در تمام عمرش ظالم نبوده، درخواست امامت کند؛ (۳) برای کسی که فقط در ابتدای عمرش ظالم بوده و نه در آخر درخواست کند؛ یا (۴) برای کسی که در آخر عمرش ظالم بوده نه در اول آن، درخواست کند. با توجه به مقام و شأن ابراهیم، او هرگز از خداوند درخواست امامت را برای قسم اول و چهارم از نسلش نمی‌کند؛ بنابراین، تنها دو قسم دوم و سوم باقی می‌ماند. خداوند با گفتن «لاینال عهدی الظالمین» قسم سوم را هم رد کرده است؛ بنابراین تنها قسم دوم می‌ماند؛ یعنی کسی که در تمام عمرش مرتکب گناه و ظلمی نشده است (محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۲۱؛ خواجه‌نوی، ۱۴۱۸: ۱۶).

در پاسخ به این استدلال نیز می‌توان گفت که این استدلال مبتنی بر پیش‌فرض عصمت امام است؛ به این معنا که استدلال‌کننده از پیش، چنین فرض گرفته است که امام باید معصوم باشد و امامت انسان ظالم صحیح نیست؛ پس آیه اساساً ناظر به فرض‌های ۱ و ۴ نیست؛ بنابراین، سؤال ابراهیم فقط می‌تواند ناظر به گزینه‌های ۲ و ۳ باشد و خداوند



گزینه ۳ را بر اساس این آیه خارج کرده است. در حالی که اگر این پیش فرض نبود، استدلال می توانست به این شکل باشد که ابراهیم از خداوند در مورد امکان رسیدن مقام امامت به ذریه خود می پرسد و خداوند می فرماید این مقام به برخی از ذریه تو که ظالم هستند نمی رسد. در نتیجه، از چهار فرض ممکن، گزینه های ۱ و ۴ بر اساس این آیه خارج می شود و عهد خدا به افرادی که در زمان نصب متصف به صفت ظالم نیستند؛ یعنی گروه ۲ و ۳ می تواند برسد؛ چون در زمان انتصاب به مقام امامت، آن ها عادل و پرهیزگار هستند.

#### ۱-۴. نقد استدلال به آیه لاینال

##### ۱-۴-۱. معنای ظالم، متلبس به ظلم

همان طور که مشاهده شد اختلاف بر سر عمومیت عنوان «ظالم» بر کسی است که مرتکب گناهی شده و سپس از آن توبه کرده است. متکلمان شیعی به ظاهر عام آیه و الف و لام استغراق بر سر «الظالمین» تمسک می جویند و علمای اهل سنت به عدم شمول عنوان «ظالم» بر شخص تائب. به نظر نگارنده، کلید این مسأله در علم اصول، مباحث الفاظ، به ویژه بحث مشتقات است. در علم اصول فقه گفته می شود که الفاظ مشتق مانند عالم، جاهل، نجار، مجتهد و ... حقیقت در متلبس به مبدأ هستند. آخوند خراسانی در کفایه الأصول، در بحث مشتق، دیدگاه مختار خود را چنین بیان می کند:

«دیدگاه مختار من، مطابق با دیدگاه علمای متأخر، این است که تلبس در حال،

معتبر است» (خراسانی، ۱۴۱۵: ۶۴)؛<sup>۱</sup>

یعنی عناوین مشتق بر افرادی صدق می کنند که در حال نسبت این عناوین به آن ها متلبس به آن صفات و مبادی باشند. عنوان «نجار» به کسی صدق می کند که الآن (یعنی زمان نسبت عنوان نجار به او) اشتغال به حرفه نجاری دارد. «عالم» به کسی گفته می شود که در

۱. «... ما هو المختار و هو اعتبار التلبس فی الحال وفاقاً لمؤخر الاصحاب ...».

حال اشتغال به علم است. «ایستاده» به کسی گفته می‌شود که در حال ایستادن است. وی به دو دلیل معتقد است که مشتق (اوصافی مانند ایستاده، نجار، جاهل، ظالم) حقیقت در متلبس به مبدأ است؛ یعنی تنها به کسی می‌توان ایستاده، نجار، جاهل یا ظالم گفت که فی‌الحال و در زمان نسبت دادن این اوصاف به او، اشتغال به این اوصاف داشته و متلبس به آن‌ها باشد؛ اما به کسی که قبلاً در زمان گذشته دارای این صفات بوده و الآن متلبس به آن‌ها نیست، به‌طور حقیقی این اوصاف را نمی‌توان به او نسبت داد؛ ولی به‌صورت مجازی می‌توان. این دو دلیل عبارت‌اند از: (۱) تبادر و (۲) صحت سلب (همان، ص ۶۴-۶۵). وقتی به کسی «ایستاده» یا «جاهل» گفته می‌شود، آنچه به ذهن تبادر می‌کند این است که وی در حال حاضر این دو صفت را دارد. به کسی که در گذشته و برای مدتی ایستاده یا جاهل بوده، ولی الآن در حالت نشسته است یا با کسب علم، عالم شده است، نمی‌توان همچنان گفت: ایستاده یا جاهل. همچنین، چون سلب دو صفت ایستاده و جاهل از کسی که قبلاً ایستاده و جاهل بوده است و الآن دیگر نیست، صحیح است؛ صحت سلب دلالت بر عدم حقیقی بودن این اوصاف در او می‌کند.

بر این اساس، می‌توان گفت کلمه «ظالم» که مشتق از ظلم است، به‌طور حقیقی (نه مجازی) به کسی اطلاق می‌شود که متلبس به مبدأ یعنی صفت ظلم باشد؛ نه کسی که تلبس او به مبدأ (ظلم) منقضی شده است. کسی را که یک‌بار در جوانی مرتکب ظلم و گناه شده؛ سپس توبه نموده و دیگر دست به آن نیازیده است، بلکه تا زمان مرگ تمام اوامر الهی را رعایت کرده، دیگر در زمان پیری و آخر عمر نمی‌توان ظالم خواند؛ بلکه او چون در حالت تلبس به صفت عدالت و اطاعت است، باید «عادل» و «بنده مطیع خدا» خوانده شود. دلیلش همان‌طور که آخوند خراسانی گفته است، صحت سلب است. **سلب** عنوان «ظالم» از او در حال حاضر به دلیل عدم تلبس به این صفت صحیح بوده و **حمل** عنوان «عادل» بر او، در حال حاضر، به دلیل تلبس به صفت عدالت صحیح است. همان‌طور که دیدیم متکلمان شیعی در پاسخ به این استدلال چنین گفته بودند که:

(۱) مقام نبوت به خاطر عظمت و علو شأنش به کسی که حتی یک‌بار در طول

عمرش مرتکب گناه به تمام انواع و انحاء آن شده است، اعطا نمی شود.

۲) الف و لام در «الظالمین» الف و لام استغراق است و شامل همه ظالمان به طور عام و در همه زمانها و اوقات می شود؛ حتی کسی که یکبار مرتکب ظلم شده و سپس توبه کرده باشد. لذا این سخن که آیه شامل مُقیم بر ظلم می شود نه تائب از آن، نادرست است.

۳) آیه از قبیل مواردی است که در آن اتصاف موضوع به وصفی، ولو برای یک لحظه، برای شمول حکم بر آن موضوع کفایت می کند؛ گرچه موضوع بعد از آن دیگر متصف به آن وصف نباشد. مانند حکم شلاق برای مرد یا زن زناکار که اتصاف آن‌ها به این وصف برای چند دقیقه بوده است. آن‌ها حتی بعد از توبه از زنا نیز مستحق شلاق هستند و حکم شامل آن‌ها می شود. توبه از گناهان باعث سقوط آثار وضعی آن‌ها نمی شود. تصرف مقام نبوت هم چنین است و شامل کسی که یکبار در عمرش مرتکب گناه شده باشد، نمی شود (شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۲/۲۵۵؛ جمیل حمود، ۱۴۲۱: ۱/۴۴۵).

آخوند خراسانی بعد از بیان دیدگاه خود در باب مشتق که مستلزم شمول آیه «لاینال» بر ظالمان بالفعل است نه تائبان از ظلم، برای حل مشکل مخالفت با دیدگاه شیعه چنین ادعا می کند که در مورد این آیه می دانیم که به خاطر بزرگی شأن امامت و نبوت کسی که حتی یک لحظه متلبس به صفت ظلم شده است، لیاقت امامت را ندارد:

«همانا آیه شریفه در مقام بیان جلالت قدر امامت و خلافت و بزرگی شأن آن است و این که برای آن در میان مناصب الهی خصوصیتی است و معلوم است که آنچه برای این منصب مناسب است، این است که عهده دار آن، هرگز متلبس به ظلم نبوده باشد» (خراسانی، ۱۴۱۵: ۶۶).

این سخن وی، در واقع، چیزی غیر از پذیرش شمول عنوان «ظالمین» بر متلبس به ظلم و عدم شمول آن بر تائب از ظلم نیست؛ ولی عدم لیاقت تائب از ظلم برای تصدی مقام امامت را با دلیلی دیگر یعنی دلیل عقلی و استناد به بزرگی مقام امامت توجیه می کند که این استدلالی خارج از دلالت آیه است. این که ما به خاطر دلایل عقلی معتقد

باشیم که به خاطر عظمت و علو شأن امامت و نبوت امام یا نبی باید فردی باشد که به طور مطلق معصوم باشد و حتی یکبار در طول عمرش مرتکب گناهی نشده باشد؛ سپس این اعتقاد خود را در تفسیر آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» بکار بگیریم و بگوییم آیه شامل همه ظالمان حتی ظالم تائب هم می‌شود، تحمیل فهم و پیش فرض‌های خارجی بر مدلول آیه است.

در پاسخ به استدلال دوم که الف و لام استغراق بر سر کلمه «ظالم» را موجب شمول آیه بر تمام افراد ظالم، حتی آن‌ها که توبه کرده‌اند، می‌داند، باید گفت که قرار گرفتن الف و لام استغراق بر سر «ظالمین» در این آیه یا هر جمله دیگری معنایش این است که حکم مربوطه (لاینال عهده) شامل همه افراد ظالم می‌شود. هر کسی که عنوان «ظالم» بر او صدق کند، مشمول حکم مذکور در آیه خواهد شد؛ بنابراین برای تعیین شمول آیه بر فردی خاص، مانند ظالم تائب، ابتدا باید دید، «ظالم» کیست و این عنوان شامل چه کسانی است. بر اساس مباحث بیان شده در علم اصول روشن گشت که ظالم کسی است که در حال تلبس به صفت ظلم است؛ بنابراین، حکم «لاینال عهده» شامل همه افراد «ظالم»، به معنای حقیقی (نه مجازی)، می‌شود. در نتیجه، هر کس که از ظلم خود توبه کرده و توبه او پذیرفته شده و در حال حاضر، متصف به صفت عدالت است، مشمول حکم این آیه نخواهد شد.

به نظر نگارنده متکلمان شیعی، به اشتباه، الف و لام استغراق را به جای استغراق بر افراد حقیقی (یعنی شامل کردن بر افراد و مصادیقی که به طور حقیقی و نه مجازی ظالم هستند) شامل استغراق بر افراد حقیقی و مجازی می‌کنند. کسی که در گذشته مرتکب ظلم شده؛ سپس توبه نموده و متقی شده است، به طور مجازی و به اعتبار گذشته ظالم خوانده می‌شود؛ مانند نجاری که در زمان بازنشستگی و عدم اشتغال به حرفه نجاری دیگر به طور حقیقی نجار خوانده نمی‌شود؛ ولی دوستانش او را به صورت مجازی نجار پیر می‌خوانند. مراد آیه این است که عهد خدا شامل همه ظالمان به معنای حقیقی نمی‌شود.



این مطلب را می‌توان به بیانی دیگر به کمک تفاوت صفت و حالت بیان کرد. حالت مانند عصیت و خشم به چیزی گفته می‌شود که در یک‌زمان بر فرد عارض و بعد زایل می‌گردد؛ اما صفت به چیزی گفته می‌شود که پایدار است. وقتی به فردی صفت خشمگین یا عصبی اطلاق می‌شود که حالت خشم و عصیت در او آنقدر تکرار شده که تبدیل به صفت راسخ گردیده است. ظالم صفت است. کسی را که یک‌بار مرتکب ظلم شده؛ بعد به اشتباه خود پی برده؛ توبه نموده و برای سال‌ها دیگر از او ظلمی مشاهده نشده است، نمی‌توان ظالم خواند و متصف به صفت پایدار ظالم کرد. در نتیجه این سخن که ارتکاب یک ظلم در طول زندگی برای اتصاف فرد به صفت ظالم کافی است، اشتباه و ناشی از عدم توجه به تفاوت حالت و صفت است. این اشتباه در مثال مرد و زن زناکار نیز مشهود است. زنا فعل است. «زانی» و «زانیه» صفت نیستند، بلکه به مرد و زن مرتکب فعل زنا اطلاق می‌شوند. آنچه صفت پایدار است مثلاً صفت «فاحشه» است. به زنی که برای مدتی اشتغال به کار زنا داشته باشد، فاحشه گفته می‌شود. آیه در صدد بیان حکم فاحشه نیست، بلکه در صدد بیان حکم ارتکاب فعل زنا است. کسی که یک‌بار مرتکب زنا شود، حکمش صد ضربه شلاق است؛ چه بعدش توبه کرده باشد و چه نکرده باشد؛ چه بعدش تکرار کند و چه نکند. این حکم، حکم عمل زنا است.

پاسخ استدلال شیخ طوسی این است که حکم «لاینال» آیه مربوط به زمان اراده الهی برای نصب یک شخص به عنوان امام است. خداوند بعد از ابتلای ابراهیم به آزمایش‌ها و موفقیت او در آن‌ها قصد و اراده خود را برای نصب او به مقام امامت به ابراهیم بیان می‌کند: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» و ابراهیم می‌پرسد: «قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟» خداوند پاسخ می‌دهد: «قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»؛ یعنی عهد من به فرزندان تو، آن‌ها که اکنون اشتغال به ظلم دارند و متصف به صفت ظالم هستند، نمی‌شود؛ اما آن‌ها که در گذشته ظالم بوده‌اند؛ سپس توبه واقعی نموده و بنده نیک خداوند شده‌اند، چون تبدیل به انسان عادل و متقی شده‌اند، امکان رسیدن مقام نبوت به آن‌ها وجود دارد. حکم «لاینال» دائر مدار عنوان «ظالم»، به معنای

حقیقی آن، در زمان اراده الهی بر نصب یک شخص به عنوان امام است. سخن شیخ طوسی مثل این است که مالک شرکتی بگوید: «مقام مدیریت به بچه نمی‌رسد». انسان بالغِ چهل‌ساله‌ای برای مدیریت کاندید می‌شود. شخصی با استناد به جمله فوق به او می‌گوید: چون شما در گذشته بچه بودید و در آن زمان عنوان «بچه» بر شما صادق بوده است؛ پس حکم مدیریت هرگز به شما نمی‌رسد.

### ۱-۴-۲. تالی فاسد: ظالم شدن صالحان

اشکال دیگر به استدلال متکلمان شیعی این است که اگر آن‌گونه که ادعا می‌شود کسی که تنها یک‌بار مرتکب ظلم شده است، مشمول عنوان «ظالم» برای همیشه گردد، لازم می‌آید که هیچ انسانِ عادلِ غیر از معصومان بر روی زمین وجود نداشته باشد و همه ظالم شوند؛ در نتیجه، تمام مناصب دینی مانند مرجعیت، اجتهاد، امامت جماعت و جمعه، قضاوت و هر سمتی که تصدی آن مشروط به صفت عدالت است، معطل بماند؛ چرا که همه آن‌ها حداقل یک‌بار در عمر خود مرتکب ظلم شده‌اند. همچنین لازم می‌آید همه انسان‌های عادل، همه عرفا، شهدا و صلحا که تنها یک‌بار در طول عمر خود مرتکب صغیره‌ای شده‌اند، بر اساس آیاتی که خداوند ظالمان را لعن کرده است (لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) (اعراف/۴۴)، مشمول لعن خدا قرار گیرند؛ چرا که عنوان «ظالم» بر همه آن‌ها در زمان ارتکاب ظلم صادق بوده است.

### ۱-۴-۳. تضاد با آیات دیگر

اشکال دیگر استدلال متکلمان شیعی که اصرار بر شمول آیه «لاینال» بر هر مرتکب ظلمی دارند، تضاد و مخالفت آن با آیات دیگر قرآنی است که در آن‌ها انبیا خود را «ظالم» خوانده‌اند. خداوند آدم و حوا را از نزدیک شدن به درختی منع می‌کند و پیشاپیش عدم توجه به نهی خدا و ارتکاب آن را مصداق ظلم بیان می‌کند: «لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ اما آدم و حوا به هر دلیلی به آن درخت نزدیک می‌شوند و بعد از ارتکاب نهی خداوند خود را ظالم می‌خوانند: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف/۲۳).



سپس آدم از کرده خود پشیمان شده و توبه می‌نماید: «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ»؛ «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ». خداوند توبه او را می‌پذیرد و سپس به مقام نبوت انتخابش می‌کند: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ»؛ «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ... عَلَى الْعَالَمِينَ». داستان آدم در قرآن بهترین مصداق برای آن است که عهد نبوت خداوند ممکن است به آدمی برسد که مرتکب ظلمی شده و سپس از آن توبه کرده است.

حضرت موسی بعد از ارتکاب قتل قبطی عمل خود را مصداق ظلم می‌خواند: «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (قصص/۱۶). وی در زمان ارتکاب این ظلم پیامبر نبود. وقتی خداوند به او دستور رفتن نزد فرعون و دعوت او به ایمان را می‌دهد، فرعون به او می‌گوید: آیا به هنگام کودکی نزد ما پرورش نیافتی و در جوانی آن کار نادرست را انجام ندادی؟ (شعراء/۱۸-۱۹). موسی می‌گوید: «قَالَ فَعَلْتُهَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ»؛ «بله! من انجام دادم و در آن هنگام از گمراهان بودم» (شعراء/۲۰). «فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ»؛ «پس از شما فرار کردم آن هنگام که ترسیدم؛ سپس خداوند به من حکم اعطا نمود و مرا از رسولان قرار داد» (شعراء/۲۱). پس موسی نیز خود را متصف به «ظالم» و «ظال» (گمراه) قبل از بعثت می‌کند.

حضرت یونس بعد از نفرین قوم خود و رها کردن آن‌ها کار خود را ظلم می‌خواند: «وَ ذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷). نکته قابل توجه این است که در هر سه مورد، از فعل ماضی استفاده شده است که دلالت بر اتصاف و ارتکاب فعل در زمان گذشته دارد. روشن است که بعد از توبه و بخشش الهی دیگر کسی نمی‌تواند ایشان را «ظالم» خطاب کند و مشمول آیه «لاینال» بداند.

امیدوارم کسی این ایراد را بر نویسنده نگیرد که بر اساس اندیشه عصمت انبیا، معنای ظلم در این آیات، ترک اولی است و انبیا هرگز مرتکب گناه و ظلم نمی‌شوند؛

چراکه پاسخ روشن است. ما اکنون در مقام اثبات عصمت انبیا به کمک آیه «لاینال عهدی الظالمین» هستیم و اختلاف بر سر معنای «الظالمین» در آیه و شمول آن بر کسی است که از گناه و ظلم خود توبه کرده است. آیاتی که ذکر شدند، دلالت بر صدق عنوان ظالم بر سه نفر از انبیا دارد که عملی را در گذشته مرتکب شده بودند. این افراد انبیای الهی بودند و عهد خدا شامل حال آنها شده بود؛ ولی باین وجود، بر اساس آیات دیگر برخی از اعمال آنها مصداق ظلم به هر معنایی که گرفته شود (ارتکاب صغیره، کبیره، ترک اولی، وضع شیء در غیر موضع خود و ...)، شمرده شده است. بنا بر استدلال متکلمان شیعی که الف و لام استغراق را دلیل بر شمول عنوان ظالم بر هر فردی که مرتکب هر نوع ظلمی شده باشد، می‌دانند و لو از آن توبه کرده باشد، نباید این افراد به مقام نبوت می‌رسیدند؛ ولی آنها رسیدند؛ بنابراین، استدلال متکلمان شیعی و این ادعا که عهد نبوت خداوند شامل شخص تائب نمی‌شود، در تعارض و تضاد با آیات دیگر است. حضرت آدم و موسی قبل از رسیدن به مقام نبوت مرتکب این ظلم‌ها شده بودند و حضرت یونس بعد از رسیدن به مقام نبوت، ولی در هر صورت، عهد خدا شامل آنها شد. بر همین اساس است که برخی از متکلمان زیدی گفته‌اند:

بدان که ما یقین نداریم که کسی که عمداً معصیت خداوند کرده باشد و سپس از آن توبه نموده و پاک شده باشد و مشهور به طهارت و اخلاص نزد عام و خاص گشته باشد و صدق و وفا و طهارت و پاکی‌اش ظاهر شده باشد، جایز نیست که خداوند او را برای رسالت به‌سوی قومی بفرستد؛ بلکه می‌گوییم این جایز و ممکن است؛ چراکه او از جمله ظالمان، اهل ظن و متهمان خارج شده است. آیا نمی‌بینید که شاهد فاسق اگر در زمان شهادت از فسق خویش توبه کند، شهادتش مقبول نیست؛ چون مظنون است؛ ولی اگر زمان طولی قبل از شهادت توبه کرده باشد و از ظن کذب و شهادت دروغ در او نباشد، شهادتش قبول است (احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۴۳۳-۴۳۴).

وی در ادامه دو دلیل بر جواز نبوت ظالم تائب ذکر می‌کند. یکی مورد برادران یوسف است که با وجود ظلم به برادر خود، از این کار توبه نمودند و از پدر خویش طلب استغفار و بخشش کردند و خداوند ایشان را بخشید و سپس از انبیای خدا گشتند.





باشد. دلیل این که مقام نبوت و عهد الهی شامل برخی از ذریه ابراهیم نمی‌شد، آن بود که آن‌ها مشرک بودند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۱/۲۵). امام صادق (ع) در روایتی که به اقسام انبیا از حیث نزول وحی اشاره دارد، می‌فرماید: «فَقَالَ اللَّهُ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ مَنْ عَبْدَ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۷۵).

در برخی منابع آمده است که حضرت ابراهیم بعد از نزول آیه لاینال از خداوند می‌پرسید ظالمان چه کسانی هستند و خداوند می‌فرماید کسانی که بتان را عبادت کرده باشند: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ». از این رو، ابراهیم از خداوند می‌خواهد که او و ذریه‌اش را از عبادت بت‌ها مصون دارد: «وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابن بطریق، ۱۴۰۷: ۲۰۷). برخی از متکلمان اسلامی نیز ظلم را به همین معنا تفسیر کرده‌اند (محمدی‌گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۲۱).

این روایت را می‌توان قرینه‌ای بر تحدید معنای «ظالمین» از معنای عام خود به معنای خاص ظلم که معهود بین دو طرف سخن یعنی خداوند و ابراهیم بود، دانست و گفت مراد خداوند از «ظالمین» در اینجا ذریه مشرک ابراهیم بوده است. دلیل اختصاص شرک در میان معاصی و ظلم‌ها این است که شرک گناهی است که خداوند عدم بخشش مرتکب آن را وعده داده است. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (نساء/۴۸). البته مراد از عدم بخشش گناه شرک، بقاء بر شرک تا آخر عمر است؛ وگرنه روشن است که هر کس که از شرک توبه کند، خداوند توبه‌اش را می‌پذیرد و مسلمان می‌شود. در نتیجه، آیه در این معنا نیز شامل کسی که از شرک توبه کرده باشد، نمی‌شود.

برخی از متکلمان اسلامی این دسته از روایات را چنین توجیه کرده‌اند که بیان‌گر بزرگ‌ترین مصداق ظلم هستند، نه تنها تعیین‌کننده معنای آن. ایشان معنای عام ظلم را «قرار دادن شیء در غیر محل مناسب خود» تفسیر کرده‌اند که شامل هرگونه گناه صغیره و کبیره نیز می‌شود (نک. هاشم بحرانی، ج ۱، ص ۳۲۲؛ شیر، ۲۰۰۶، ص ۸۸). اشکال این توجیه آن است که خلاف ظاهر روایات است و به نوعی اجتهاد در مقابل نص است.



وقتی امام (ع) در تفسیر یک آیه قرآن به صراحت معنایی برای آن مشخص می‌کند، بدون داشتن دلیل نمی‌توان آن را به خلاف ظاهر حمل کرد؛ مگر این که روایات متعارض دیگری در کار باشد که معنای آیه را مطلق ظلم، اعم از شرک و غیر آن، تفسیر کرده باشد. در این صورت، از باب چاره‌اندیشی برای حل تعارض این گونه تأویلات معتبر است؛ اما اشکال بزرگ‌تر در کلام این دسته از متکلمان آن است که اگر ظلم را به معنای عام آن یعنی قرار دادن چیزی در غیر محل مناسبش بدانیم، در آن صورت، غیر از خداوند کسی مستحق مقام نبوت و امامت نخواهد بود؛ چرا که بر اساس آیات قرآن، برخی از انبیا مرتکب اعمالی شده‌اند که مورد تأیید خداوند نبوده و همان‌طور که گفته شد انبیا خود را به خاطر انجام این امور ظالم یا گمراه خوانده و سپس از آن‌ها توبه کرده‌اند. متکلمان اسلامی با جعل اصطلاحی به نام «ترک اولی» در صدد خارج ساختن این اعمال از عنوان گناه و بردن آن‌ها به زیر عنوان «ترک اولی» بوده‌اند. از آنجاکه ترک اولی قرار دادن شیء در جای نامناسب است، یعنی ترک کردن عمل اولی و اولویت دادن به عمل غیر اولی است، لذا عنوان عام ظلم شامل حال این دسته از انبیا نیز خواهد شد. برخی معاصران، ترک اولی را از نظر عقلی و اخلاقی، نادرست و مصداق عنوان «خطا» شمرده‌اند و این راه کار متکلمان را برای توجیه آیات قرآنی مذکور موفق ندانسته‌اند (نک. اترک، ۱۳۹۷، ص ۳۸-۴۲).

## نتیجه‌گیری

موضوع این مقاله بررسی دلالت آیه «لاینالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» بر عصمت انبیا بود. محل نزاع در دلالت آیه موردی بود که شخصی مرتکب ظلم و گناهی شده و سپس توبه کرده است. متکلمان شیعی، به‌طور عمده، معتقد بودند که به خاطر عام بودن و استغراق معنای ظلم بر چنین شخصی، این آیه شامل چنین فردی می‌شود و عهد نبوت یا امامت خود به او نمی‌رسد. دیدگاه مقابل این بود که عنوان ظالم بر کسی صدق می‌کند که در حال حاضر اشتغال به ظلم دارد؛ اما کسی که از ظلم گذشته خود توبه کرده و توبه او

مورد قبول خداوند واقع شده است، دیگر ظالم نیست و می‌تواند به مقام نبوت یا امامت برسد. با توجه به بحث اشتقاق در علم اصول که الفاظ مشتق حقیقت در فرد متلبس به مبدأ هستند و بیان دیدگاه فقهای بزرگی چون آخوند خراسانی، نویسنده در این مقاله از دیدگاه دوم دفاع کرد و اشکالاتی را که بر ظالم پنداشتن شخص تائب وارد است، ذکر نمود. با توجه به این توالی فاسد به نظر می‌رسد آیه شامل کسی که از گناه و ظلم خویش توبه نموده و در حال حاضر متلبس به صفت تقوا و عدالت است، نمی‌شود. آنچه مهم است زمان نیل شخص به مقام امامت و نبوت است. اگر این زمان او متصف به صفت ظلم باشد، نمی‌تواند به این مقام برسد، ولی اگر عادل و متقی باشد و متصف به صفت ظلم نباشد، امکان نیل او به این مقام‌ها وجود دارد. عدم توجه به اطلاق مجازی عنوان ظالم بر شخصی که از ظلمش توبه نموده است، منشأ اشتباه متکلمان گروه اول شده است.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.  
**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.  
**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- آمدی، سیف الدین. (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.
- ابن بطریق، یحیی بن حسن حلی. (۱۴۰۷ق). *العمدة*. انتشارات جامعه مدرسین قم.
- ابن عطیه، مقاتل؛ جمیل حمود، محمد. (۱۴۲۳ق). *أبهی المراد فی شرح مؤتمر علماء بغداد*. بیروت: مؤسسه الأعلمی، چاپ اول.
- ابوالصلاح حلبی. (۱۴۰۴ق). *تقریب المعارف*، قم: انتشارات الهادی.
- اترک، حسین. (۱۳۹۷). «نقد و بررسی راهکار ترک اولی در توجیه خطاهای انبیا». پژوهشهای فلسفی کلامی، سال بیستم، شماره دوم، تابستان، شماره پیاپی ۷۶، صص ۲۹-۵۱.
- احمد بن سلیمان. (۱۴۲۴ق). *حقائق المعرفة فی علم الکلام*، تصحیح حسن بن یحیی. صنعاء: مؤسسه الإمام زید بن علی، چاپ اول.
- ایجی، عضدالدین؛ جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). *شرح الموافق*، تصحیح بدر الدین نعسانی، افست قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره. افست قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
- جمیل حمود، محمد. (۱۴۲۱). *الفوائد البهیة فی شرح عقاید الإمامیه*، بیروت: مؤسسه الأعلمی، چاپ دوم.
- حر عاملی. (۱۴۲۲ق). *إثبات الهداة*، با مقدمه آیت الله مرعشی نجفی. بیروت: مؤسسه الأعلمی، چاپ اول.
- حکیم، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق). *الإمامة و أهل البيت (ع) النظرية و الاستدلال*. قم: مرکز الإسلامی المعاصر، چاپ اول.
- خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۱۵). *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.
- خواجهنوی، محمد اسماعیل. (۱۴۱۸ق). *جامع الشتات*، تحقیق سید مهدی رجائی. بی نا، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم.
- سید مرتضی. (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الإمامة*. تحقیق و تعلیق سید عبدالزهراء حسینی. تهران: مؤسسه الصادق (ع)، چاپ دوم.
- شبر، عبدالله. (۲۰۰۶). *تفسیر القرآن الکریم*، شرکه مکتبه الألفین، چاپ اول.

- شیخ طبرسی. (۱۳۸۱). *الاحتجاج*، ترجمه جعفری. تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- شیخ طوسی. (۱۳۸۲). *تلخیص الشافی*، تحقیق از حسین بحر العلوم. قم: انتشارات المحبین، چاپ اول.
- شیخ طوسی. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبه النشر الإسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۲۰۰۵). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالعلوم، چاپ اول.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۴). *آغاز و انجام*، مقدمه و شرح و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین؛ سبحانی، جعفر. (بی تا). *قواعد العقائد* (با تعلیقات سبحانی). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- فخر رازی. (۱۹۸۶). *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محقق سبزواری. (۱۳۸۳). *أسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
- محمدی گیلانی، محمد. (۱۴۲۱ق). *تکمله شوارق الإلهام*، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، چاپ اول.
- مرعشی، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ق). *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، مقدمه و تعلیقات از آیت الله العظمی مرعشی نجفی. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- مظفر، محمدحسین. (۱۳۷۷). *دلایل الصدق*، ترجمه محمد سپهری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*. قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). *آیات ولایت در قرآن*، قم: انتشارات نسل جوان چاپ سوم.
- میلانی، سید علی. (۱۴۱۳ق). *الإمامیة فی أهم الكتب الكلامیة و عقیدة الشیعة الإمامیة*، قم: الشریف الرضی، چاپ اول.