

کامل بودن دین در گرو گزاره‌های دینی یا وجود حجت مفترض الطاعه؟ *

حامد درآباد (نویسنده مسئول) **

معین معروفی ***

چکیده

کامل بودن دین اسلام، یکی از باورهای ضروری مسلمانان است و آیه اکمال نیز سندی محکم بر این دعوی است؛ اما هیچ‌گاه دانشمندان مسلمان، این پرسش را که چه چیز یا چیزهایی سبب کامل بودن اسلام است؟ به صورت یک پرسش مستقل مورد کاوش قرار نداده‌اند. با وجود این، با دقت در همین احتجاج‌ها و یا برخی از اشکالاتی که به عنوان دفع دخل مقدر، ذیل آیه کریمه آورده‌اند می‌توان دریافت که از نگاه عموم مسلمانان، کامل شدن روند نزول و تبلیغ گزاره‌های دینی (اعم از قرآن و سنت) علت کامل شدن دین است. نگارنده با به چالش کشیدن این سخن، اثبات می‌کند که کمال اسلام، نه در گرو گزاره‌های تبلیغ شده از سوی پیامبر ﷺ که در گرو وجود شخص حجت مفترض الطاعه خداوند است که مصداق آن در زمان پیامبر ﷺ خود ایشان و پس از آن امامان دوازده‌گانه علیهم‌السلام اند.

کلید واژه‌ها: آیه اکمال، اکمال دین، دین کامل، امامت، حجت مفترض الطاعه.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴/۱۱/۱۳۹۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۶/۰۱/۱۴۰۰ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشیار دانشگاه تهران / h.dejabad@ut.ac.ir

*** کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی / moien.marooft@gmail.com

مقدمه

اگرچه در طول تاریخ اسلام، جدال‌های بسیاری بر سر اینکه (آیا امامت، سبب کمال دین است یا خیر؟) میان شیعه و اهل سنت درگرفته است، اما همه آن‌ها با تمرکز بر نزول یا عدم نزول آیه مبارکه در رویداد غدیر و در شأن امیرمؤمنان A بوده است و هرگز این پرسش کلی که اساساً کمال اسلام در گرو چه چیز(چیزهایی) می‌تواند باشد؟ مستقلاً مورد پرسش قرار نگرفته است.

در این مقاله، در بخش نخست، اثبات خواهیم کرد که کامل بودن دین نزد اهل سنت، بر مدار کامل شدن گزاره‌های دینی است و در بخش دوم با به چالش کشیدن توجیه‌هایی که مفسران در دفع دخل مقدری که ذیل آیه کریمه، مطرح کرده‌اند، بطلان گزاره‌مداری کمال دین را به اثبات خواهیم رساند. در بخش پایانی نیز راه‌حل پیشنهادی خود را بر پایه تحلیلی لغوی ارائه خواهیم کرد.

اگرچه استناد به این آیه و اثبات کمال دین به وسیله امامت، از دیرباز مورد عنایت پژوهشگران شیعی بوده است، ولی به نظر می‌رسد که راه‌حل پیشنهادی ما افزون بر اینکه راه جدیدی برای اثبات امامت با استناد به این آیه است، می‌تواند در تغییر نگاه دینی پیام‌محورانه، به نگاه ولی‌محورانه نیز اثرگذار باشد.

۱. کمال دین در گرو گزاره‌های دینی

در این بخش در دو گام، ثابت خواهیم کرد که در نگاه دانشمندان اهل سنت کمال دین در گرو گزاره‌های دینی است. در گام نخست، با کاوش در احتجاج دانشمندان مسلمان به آیه اکمال، و در گام دوم با بررسی دفع دخل مقدری که مفسران، ذیل آیه کریمه، مطرح کرده‌اند.

۱.۱. کاوش در احتجاج دانشمندان مسلمان به آیه اکمال

اگرچه آیه اکمال همواره در طول تاریخ اسلام یکی از برجسته‌ترین آیاتی است که مذاهب اسلامی با وجود همه واگرایی‌ها، در کشمکش‌های کلامی و فقهی بدان احتجاج نموده‌اند، ولی این سخن هرگز به معنای همسو بودن این احتجاج‌ها نیست، چرا که گاهی این آیه مبارکه مستند دو جریان اسلامی رقیب، برای اثبات دو موضوع کاملاً متناقض قرار گرفته است؛ برای نمونه^۱ یکی از مهم‌ترین مستندات مخالفان استفاده از قیاس و

۱. برای مشاهده موارد بیشتر ر.ک: پایان‌نامه «رابطه کامل بودن دین با امامت بر پایه تحلیل ادبی آیه اکمال دین و تبلیغ»، ص ۱۱۹.

رأی در فقه، همین آیه مبارکه است (ابن حزم، بی‌تا، ج ۱: ۵۶)، ولی در سوی مقابل نیز شاهد استناد طرفداران قیاس به همین آیه هستیم. (حنبل، ۱۹۹۸م، ج ۷: ۲۰۰-۱۹۹) و این بدان معناست که اگر چه همگی در اصل کامل بودن اسلام اتفاق نظر دارند، ولی در پاسخ به این پرسش که کمال دین در گرو چه چیزهایی است، هیچ اتفاق نظری وجود ندارد، چرا که برخی قیاس و رأی را بخشی از مؤلفه‌های اکمال دین می‌شمرند و برخی استفاده از آن را در تعارض با باور به کمال دین می‌خوانند.

۲.۱. مفسران و دفع دخل مقدر در آیه اکمال

چنان‌که در آینده در بررسی لغوی واژه «کمال» خواهد آمد، کمال هر چیز مستلزم به ثمر رسیدن و دارای اثر مطلوب بودن آن است، از این‌رو که هر دینی در نگاه باورمندان به آن، دینی کامل است که اگر چنین نباشد دعوت به آن از سوی مبلغان و پایبندی به آن از سوی مؤمنان، بی‌معنا خواهد بود.

اینجا است که این پرسش رخ می‌نماید که اگر دین اسلام از روز نخست با ادعای کامل بودن، مردم را به سوی ایمان و پیروی دعوت نموده است، چرا قرآن کریم از کامل شدن دین در واپسین روزهای زندگانی پیامبر اکرم ﷺ گزارش می‌دهد؟ آیا این گزارش مستلزم وجود نقصان دین پیش از نزول آیه اکمال نیست؟

توضیح بیشتر آنکه ظرف «الیوم» قیدی است که نشان‌دهنده مبدأ کمال است که معنای آن، ناقص بودن دین، پیش از نزول این آیه کریمه است؛ و این بدان معنا است که پیامبر اکرم ﷺ در تمام مدت رسالت خود، به دینی ناقص، متعبد بوده و همه را نیز به همان دین ناقص فرامی‌خوانده است، اما این سخن با باور ضروری مسلمانان که خداوند دین کاملی را بر حضرت ختمی مرتبت ﷺ فرو فرستاده و این دین هیچ روزی متصف به نقصان نبوده است، ناسازگار است. از همین رو است که هیچ یک از مذاهب اسلامی با همه اختلافاتی که با یکدیگر دارند، هرگز به پذیرش نقصان دین پیش از نزول آیه اکمال و لوازم آن تن در نمی‌دهند.

مفسران با آوردن توجیه‌های گوناگون تلاش کرده‌اند به گونه‌ای میان کامل شدن دین به وسیله کامل شدن فرایند نزول و تبلیغ گزاره‌ها و کامل بودن دین از روز نخستین جمع کنند که این، به معنای آن است که نزد ایشان گزاره‌های دینی همان عاملی است که کامل بودن دین بدان وابسته است و این دقیقاً همان پاسخی است که از کاوش در احتجاج‌ها استنباط شد.

۲. نقد گزاره‌مداری کمال دین از راه ارزیابی توجیه‌های مفسران

اگرچه در اینکه آیا عمل به احکام و شرایع، جزو دیانت و ایمان است یا خیر؟ میان مرجئه و دیگر مذاهب اسلامی اختلاف وجود دارد (آجری، ۱۹۹۹م، ج ۲: ۶۸۴)، اما در این مسئله که خود گزاره‌های دینی، اجزای غیرقابل گسست دین هستند، بلکه اصلاً دین چیزی جدای از آن‌ها نیست، هیچ اختلافی میان مسلمانان وجود ندارد و می‌توان این باور را از بدیهی‌ترین باورهای ضروری مسلمانان شمرد.

از همین روست که مفسران، در رویارویی با این پرسش که چگونه می‌توان گفت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دینی کامل دعوت کرده‌اند، در حالی که نزول آیه کمال در روزهای پایانی زندگی حضرت ۹ بوده است؟ با یک چالش روبه‌رو شده‌اند! چرا که از یک سو باید از این باور ضروری که اسلام هرگز حتا یک روز هم ناقص نبوده دفاع کنند و از سوی دیگر در باور ایشان کمال اسلام در گرو کامل شدن فرایند نزول و تبلیغ گزاره‌های دینی است؛ پس باید راهی برای جمع میان این دو باور پیدا کنند.

مفسران، این پرسش را به صورت یک «ان قلت» ذیل آیه مبارکه طرح کرده و پاسخ‌های گوناگونی در مقام فرار از این اشکال و جمع میان این دو باور ارائه کرده‌اند.^۱ پس از جستجو در تفاسیر، هشت پاسخ برای این اشکال یافتیم، که البته این راه‌حل‌ها لزوماً غیرقابل جمع نبوده، ممکن است دو راه یا بیش‌تر با هم قابل جمع باشند، ولی از آنجا که اولاً تقریر آن‌ها با هم متفاوت است و ثانیاً هر کدام می‌تواند به عنوان راهی مستقل مطرح گردد، آن‌ها را به صورت جداگانه بررسی خواهیم کرد.

۲.۱. راه‌حل نخست؛ کمال حکمی

در تقریر این راه‌حل می‌گویند: «اگرچه دین، در این مدت ناقص بوده است، ولی خداوند متعال از سر ارفاق به بندگانش به خاطر نزدیکی ایشان به زمان جاهلیت همین دین ناقص را ایمان نامیده است.» (عکبری، ۲۰۰۲م، ج ۱: ۳۲۳)

بر پایه این سخن، حقیقت دین، تشکیل یافته از مجموع عقاید و شرایع ... است؛ و اینکه بر دین پیش از کامل شدن این مجموعه، اسلام اطلاق می‌شود و باورمندان به آن را مؤمن می‌دانیم تنها از باب حکومت شارع است.

این سخن دو تالی فاسد دارد؛ یکی اینکه دین را حقیقت شرعیه پنداشته که ما در بحث لغوی خلاف آن را ثابت خواهیم کرد؛ دوم آنکه با فرض حقیقت شرعیه بودن نیز دین

۱. این اشکال حتی از نگاه لغویان و نحویان نیز پوشیده نمانده است؛ برای نمونه رک: ابن‌منظور، بی‌تا،

چیزی جز اعتبار شارع نیست و معنا ندارد چیزی که هنوز شارع آن را اعتبار نکرده است، داخل در مسمای دین باشد.

۲.۲. راه حل دوم؛ کمال ملک

دین در آیه کریمه به معنای ملک و قدرت است و کمال دین به معنای کمال قدرت و سیطره است، بنابراین آنچه پیش از نزول آیه، ناقص بوده، قدرت مسلمانان بوده است، نه دین آن‌ها. (رازی، ۲۰۰۰م، ج ۱۱: ۱۰۹) این سخن نیز با چالش‌هایی مواجه است از جمله اینکه:

۱. سیاق این جمله‌ها (از «الیوم یئس» تا پایان جمله «رضیت لکم» به خوبی نشان می‌دهد که مقصود از دین، دین اسلام است و نه ملک و قدرت.
۲. با توجه به نزول این آیه در واپسین روزهای زندگی رسول اکرم ﷺ و با توجه به اینکه در این سال هیچ پیروزی نظامی برای مسلمانان گزارش نشده است، نزول آیه‌ای به این معنا در این سال، غیر منطقی به نظر می‌رسد و اگر قرار بود چنین آیه‌ای نازل شود شایسته بود که در فتح مکه باشد.
۳. افزون بر این، اشکال فخر رازی است که پس از نقل این راه حل می‌گوید: قدرت خداوند همواره کامل بوده و هست». (همان)

۳.۲. راه حل سوم؛ اعلام کمال دین

حقیقت دین همیشه کامل بوده است و منظور از کمال دین در روز نزول آیه کمال، تنها اعلام و اظهار کمال دین است که در روزهای پایانی بوده است (اندلسی، ۱۹۹۳م، ج ۲: ۱۵۴)؛ تنها استدلال ایشان بر صحت این تأویل، قرار گرفتن این جمله و جمله «رضیت لکم...» در سیاق واحد است، چه آنکه ایشان بر این باورند که مراد از جمله «رضیت لکم...» تنها اعلام رضایت است.

ولی این معنا حتی در جمله «رضیت لکم...» نیز قابل پذیرش نیست^۱ چه رسد به اینکه جمله‌های دیگر را نیز بر آن قیاس کنیم. دوم اینکه دست و پا کردن چنین تأویل‌های دوری، آن هم در جایی که حمل لفظ بر ظاهر آن ممکن است قابل پذیرش نیست و اینکه در جایی که روشن است هر دینی خود را با ادعای کامل بودن به پیروانش معرفی می‌کند، چه فایده‌ای بر این اعلام مترتب است؟!

۱. ر.ک. پایان‌نامه «رابطه کامل بودن دین با امامت بر پایه تحلیل ادبی آیه کمال دین و تبلیغ».

۲.۴. راه حل چهارم؛ کمال دین پیامبر ﷺ و صحابیان با انجام همه فرایض دین

پیامبر اکرم ﷺ و صحابه همه اعمال عبادی، به جز حج را انجام داده بودند و با انجام این فریضه، دین ایشان کامل گشت (ابن عادل حنبلی، ۱۹۹۸م، ج ۷: ۱۰۹)، پس نقصان دین، تنها از ناحیه انجام فرایض بوده است که به محض انجام حج، دین ایشان به کمال رسیده است و هرگز هیچ نقصانی در خود دین وجود نداشته است.

این قول نیز باطل است چرا که اولاً وجوب انجام فریضه حج، تنها زمانی فعلیت می یابد که شرایط انجام آن موجود باشد؛ پس با نبود شرایط، هیچ وظیفه ای بر گردن مکلف نیست تا نقصانی در دین وی قلمداد شود.

دوم اینکه لازمه این سخن، ناقص بودن دین مؤمنانی است که پیش از انجام همه احکام وفات یافته اند؛ اگرچه نزول آن احکام پس از وفات ایشان باشد.

سوم اینکه لازمه دیگر این سخن، پایان یافتن وظایف دینی صحابیان، پس از انجام حج است.

چهارم اینکه این معنا نیز با بافت آیه و جملات قبل و بعد سازگاری ندارد، چرا که محدود کردن طمع و دغدغه کفار به انجام ندادن حج توسط مسلمانان و تعلیل یأس ایشان به صرف انجام مناسک حج و همچنین اینکه بگوییم رضایت خدا از اسلام در گرو انجام حجی بوده است که به خاطر نبودن شرایط، اصلاً بر مسلمانان واجب نبوده است، سخن سنجیده و خردمندانه ای نیست.

ضمن اینکه در این آیه سخن از کامل شدن دین اسلام برای همه مسلمانان تا روز قیامت است و نه کامل شدن دین پیامبر ﷺ و مؤمنان هم عصر با ایشان.

۲.۵. راه حل پنجم؛ کمال نسبی

نخست باید یادآور شد که بر اساس جستجوی نگارنده، این راه، پرطرفدارترین پاسخ ارائه شده توسط مفسران فریقین برای حل این اشکال است که بر پایه آن، کمال و نقصان امری نسبی بوده و دین در همه زمان ها بهره ای از کمال داشته است، ولی مراد خداوند از اکمال در این آیه کریمه، رسیدن دین به کمال نهایی است.

ابن حجر ریشه این سخن را از ابوبکر ابن العربی دانسته و در توضیح اش می گوید: چنین نیست که نقصان، همواره نکوهیده باشد چرا که نسبی بودن کمال، مقتضی آن است که کمال و نقص در شرایط گوناگون با هم تفاوت داشته باشند؛ مثلاً شریعت حضرت محمد ﷺ اگر چه از شریعت حضرت موسی ﷺ بالاتر و کامل تر

بوده ولی شریعت ایشان نیز در زمان خودش کامل بوده و به نقصان متمم نیست. (عسقلانی ۱۳۷۹ق، ج ۱: ۱۰۴)

ابن رجب نیز این نقصان را همانند نقصان ایمان زنان حایض خوانده که اگرچه نسبت به زنان پاک ایمان‌شان کم‌تر است، ولی خودشان هیچ گناهی در به وجود آمدن این شرایط ندارند. (ابن رجب حنبلی ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۵۶-۱۵۵)

قرطبی نیز با مثال‌های گوناگون تلاش در اثبات این دارد که هر نقصانی نکوهیده نیست و اسلام از روز نخست کامل بوده، ولی همواره با افزوده شدن هر جزء جدید، کمالی بر کمالش افزوده می‌شده است؛ مانند کسی که خدا به او عمری شصت ساله داده و مردی کامل شده است، حال اگر خداوند ده سال دیگر هم به او عمر بدهد باز هم می‌گوییم کامل است، با این تفاوت که عمرش کمالی افزون یافته است. (قرطبی ۱۹۶۴م، ج ۶: ۶۲)

با دقت در این مثال‌ها در می‌یابیم که کمال نسبی، تقریر واحدی ندارد، چرا که هر یک از این مثال‌ها شکل ویژه‌ای از نسبییت کمال را به تصویر می‌کشد. برای نمونه در مثال قرطبی نسبییت کمال دین، در سنجش آن با کمال مطلق هنگام نزول آیه اکمال است و همچنین نسبت به افزوده شدن هر کمال جدیدی که با آمدن کمال جدید، دوره پیش از آن به نقصان توصیف می‌شود.

در مثال ابن عربی طرف سنجش نسبت، شرایط زمانی و مکانی است؛ به این گونه که یک چیز در شرایطی خوب و همان چیز در شرایط دیگری ناکارآمد است که برخی دیگر از مفسران نیز ناظر به همین تقریر مثال داروی پزشک را آورده‌اند که نسبت به حال بیمار تغییر می‌کند.^۱ از مثال ابن رجب به دست می‌آید که با پذیرفتن نقصان در دین، تلاش کرده تا ساحت دین‌داران را از نقصان ایمان پاک کند؛ حال آنکه موضوع اشکال، کمال و نقصان خود دین است و نه مبری‌الذمه بودن یا نبودن پیروان.

حقیقت آن است که این مشکل با هیچ یک از این تقریرها قابل حل نیست، چه آنکه در تقریر اول، پذیرش این گونه از نسبییت، اعترافی آشکار به وجود نقصان در دین تا پیش از رسیدن آن به کمال مطلق است، پس توصیف دین به کمال تا پیش از رسیدن به کمال حقیقی، مجاز خواهد بود و در نتیجه همه اشکالات کمال حکمی بر این تقریر نیز وارد خواهد بود.

در تقریر دوم، هر زمان و مکان و شرایطی مقتضی کمال ویژه همان شرایط است که اگر حالت دیگری جایگزین آن شود دیگر موصوف به کمال نخواهد بود، اگرچه همان حالت، نسبت به شرایط دیگر، کمال شمرده شود؛ پس هیچ کمالی نسبت به کمالی دیگر،

۱. رک: تفسیر سوره مائده در پایگاه اینترنتی بنیاد بین‌المللی اسراء.

هیچ برتری ندارد و در نتیجه هیچ روزی روز عید اکمال دین نبوده و نزول این آیه از اساس بی معنا است.

از آنچه گفتیم دانسته شد که پذیرش نقصان نسبی با هر تقریر و فرضی که باشد در واقع تقریری از شکل نقصان است و نه پاسخی در راستای حل اشکال نقصان و این به معنای باقی ماندن اشکال و حل نشدن آن است؛ این راه حل، اشکال دیگری نیز دارد که در ضمن راه حل هفتم به آن اشاره می کنیم.

۲.۶. راه حل ششم: کمال بیان

پیش از تبیین این راه حل، لازم است توضیح مختصری پیرامون مبحث اصولی جواز تأخیر البیان ذکر شود.

۲.۶.۱. تأخیر البیان

اصولیان در این مقام دو اصطلاح دارند؛ یکی خطاب و دیگری بیان. «خطاب» عبارت است از ارسال وحی از طرف خداوند متعال و «بیان» عبارت است از تبلیغ وحی دریافت شده توسط پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

اکنون، مسئله این است که آیا جایز است پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پس از دریافت خطاب الهی، بیان آن را به تأخیر بیندازد یا باید بی درنگ آن را بیان فرماید؟

میان دانشمندان اسلامی هیچ اختلافی نیست که تأخیر البیان عن وقت الحاجة، ممتنع است، ولی در اینکه آیا ممکن است که حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیان را تا زمان نیاز مکلفان به تأخیر بیندازند اختلاف است؛ معتزلیان تأخیر البیان إلى وقت الحاجة، را نیز ممنوع می دانند، ولی بقیه اهل سنت آن را جایز می شمردند. (فیروزآبادی شیرازی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۰۷؛ جوینی، ۱۹۹۶م، ج ۲: ۲۰۹؛ ابن عربی، ۱۹۹۹م، ج ۱: ۴۹)

۲.۶.۲. تبیین راه حل و نقد آن

برخی از مفسران عامه، تلاش کرده اند این اشکال (نقصان دین پیش از نزول آیه اکمال) را با استفاده از این قاعده (جواز تأخیر البیان) حل کنند. شاید بتوان گفت بهترین تقریر از این نظریه از ابن عاشور است؛ خلاصه سخن ایشان این است:

منظور از اکمال دین، اکمال بیان است، چه آنکه اصل دین از ابتدا، کامل بوده، ولی بیان آن به تدریج و همگام با نیازهای شرعی مردم بوده است، تا جایی که همه نیازهای امت بیان شده و دین به کمال رسیده است، پس اشکال نشود که دین در طول این روزگار ناقص بوده، چرا که هر کس در هر روزی به آن چه بیان شده پایبند بوده باشد دین او کامل است؛ و این آیه دلیلی بر جواز تأخیر البیان إلى وقت الحاجة، است. (ابن عاشور تونسسی، ۱۹۸۴م، ج ۶: ۱۰۲ و ۱۰۳)

داوری درباره این سخن نیازمند پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

۱. آیا آن دسته از شرایع الهی که هنوز بر پیامبر ﷺ فرورستاده نشده نیز جزء دین، به شمار می‌آید یا آنکه ورود یک گزاره به مجموعه دین، تنها پس از وحی بر حضرت پیامبر ﷺ خواهد بود؟

اگر نزول را شرط ندانیم می‌توانیم ادعا کنیم که دین از آغاز خلقت، کامل بوده است؛ چرا که همه چیز از جمله شرایع، همواره در علم الهی موجود است و هرگز دچار افزایش و کاهش و تغییر نمی‌شوند، ولی باید توجه کرد که با این رویکرد، کامل کردن دین در روز نزول آیه و یا حتی در روز آغاز بعثت بی‌معنا خواهد بود. ولی اگر نزول بر پیامبر ﷺ را نیز شرط بدانیم باز این سؤال مطرح می‌شود که:

۲. آیا تنها نزول وحی برای این که یک مسئله را جزو دین بدانیم کافی است و ابلاغ

آن از طرف پیامبر اکرم ﷺ به مکلفین تأثیری در این امر (جزو دین بودن) ندارد؟

پس واضح است که اگر بیان را شرط دانستیم تنها چیزی جزو دین است که از جانب پیامبر اکرم ﷺ به مردم ابلاغ شود و آنچه تا کنون ابلاغ نشده جزو دین به شمار نمی‌آید. و این سخن، به معنای ابطال این راه‌حل است، ولی اگر منکر شرطیت شده و بگوییم ابلاغ احکام توسط پیامبر ﷺ تأثیری در جزئیت در دین ندارد و همین که امری از آسمان بر رسول الله ﷺ نازل شد آن امر، جزو دین به شمار می‌آید، باید پرسید آیا همه احکام و شرایع اسلام در همان روز نخست به پیامبر اکرم ﷺ وحی شده و ایشان در مناسبت‌هایی که پیش می‌آمده مأمور به ابلاغ این شرائع بوده‌اند؟

اگر به این پرسش پاسخ منفی بدهیم این قول نیز باطل خواهد شد، چرا که انکار این مقدمه مستلزم کامل نبودن دین از روز نخست و در نتیجه نقض غرض است، ولی با پذیرش این سخن که همه دین در روز نخستین به پیامبر اکرم ﷺ وحی شده و ایشان با تأخیر البیان الی الحاحه، بیان شرائع را تا زمان نیاز به تعویق انداخته‌اند؛ به نظر می‌رسد که بتوان گفت که از مشکل نقصان، نجات یافته‌ایم، ولی با اشکالات دیگری مواجه خواهیم شد، از جمله این که:

۱. اگر ما تأخیر البیان را جایز هم بدانیم باز هیچ دلیلی وجود ندارد ملتزم شویم که همگی احکام و شرایع در همان روز آغازین نازل شده است، بلکه گزارش‌ها خلاف آن را ثابت می‌کند.

۲. با فرض پذیرش این سخن، دیگر هیچ تفاوتی میان دین سال دهم با سال اول وجود ندارد، چرا که دین خدا از نخستین روز بعثت کامل شده و در روز اکمال، هیچ کمالی در دین رخ نداده است؛ در نتیجه، پذیرش این سخن دقیقاً به معنای نفی تأثیر اکمال بیان در کمال دین است.

ممکن است گفته شود مراد از اکمال دین در روز نزول آیه اکمال، کامل شدن بیان دین است؛ این سخن نیز با اشکالاتی روبه‌رو است، از جمله اینکه:

۱. مستلزم دست‌شستن از معنای حقیقی و قول به مجازی بودن معنا، آن هم بدون وجود هرگونه قرینه و دلیل است، چرا که در آیه کریمه سخن از اکمال دین است، نه اکمال بیان دین و اینکه کار پیامبر ﷺ اظهار و تبیین است، ولی در این آیه سخن از اکمال دین توسط خدا است.

۲. اشکال دیگری که مفسرانی همچون فخر رازی بر این تقریر گرفته‌اند این است که لازمه پذیرش این سخن تاخیر البیان عن وقت الحاجة است (که ممنوع است) و نه الی وقت الحاجة (که جائز است) چرا که بسیاری از احکامی که آرام آرام پس از هجرت برای مردم بیان شد جزو امور روزمره بوده و پیش از بیان تدریجی آن در مدینه نیز مورد ابتلای هر فرد مسلمانی بوده است و تأخیر بیان در چنین اموری در واقع تأخیر البیان عن الحاجة و ممتنع است. (رازی، ۲۰۰۰م، ج ۱۱: ۱۰۹)

۲.۷. راه حل هفتم: تصرف در معنای الیوم

برخی از مفسران «الیوم» را به عصر اسلام تفسیر می‌کنند (ماوردی، ۱۹۹۶م، ج ۲: ۱۲ و ۱۳) که در پی آن، مبدأ کمال دین، آغاز دعوت به اسلام خواهد بود و در نتیجه اشکال نقصان دین تا پیش از نزول آیه اکمال بر طرف خواهد شد. اگرچه در اینجا قصد بررسی همه‌جانبه ادعای «عصر اسلام» را نداریم، ولی در پاسخ به این ادعا از زاویه کمال و نقصان دین می‌گوییم:

۱. ظاهر آیه این است که این دین، پیش از نزول آیه نیز موجود بود و کفار نیز در همین دین موجود، طمع داشتند و سپس در این مبدأ زمانی، امید کفار نا امید شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۶۹) و روشن است که پیش از بعثت نبی مکرم ﷺ، اسلام وجود نداشته تا مورد طمع کسی باشد.

۲. مخاطب ضمیر «کم» در آیه، مسلمانان هستند و نه یهود و نصارا؛ پس نمی‌توان گفت که ادیان الهی ناقص بودند و با ظهور اسلام کامل شدند. بنابراین در واقع خداوند دین اسلام را به دو دوره تقسیم نموده است؛ دوره‌ای که هنوز ناقص بوده و کفار در آن طمع داشتند و دوره‌ای که کامل شده و امید کفار ناامید شده است، در نتیجه مقصود از «الیوم» نمی‌تواند آغاز عصر اسلام باشد.

۲. ۸. راه حل هشتم؛ کمال جاودان

ذات دین اسلام از آغازین روز دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هرگز ناقص نبوده است و مراد از اکمال دین در این آیه، فراهم شدن اسباب جاودانگی آن تا روز قیامت است؛ مفسران این قول را به قفّال نسبت داده‌اند. (رازی، ۲۰۰۰م، ج ۱۱: ۱۰۹)

بر پایه این سخن نقصان دین، پیش از نزول آیه، تنها در جهت جاودانگی و ادامه یافتن پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و دین در زمان زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله دچار هیچ نقصانی نبوده است. در نتیجه اکمال دین نیز به معنای رفع این نقصان و استمرار جاودانه یافتن کمال دین پس از وفات نبی مکرم صلی الله علیه و آله تا روز قیامت خواهد بود. این سخن، مورد ستایش بسیاری از مفسران بزرگ قرار گرفته است. (همان)

آنچه این سخن را پذیرفتنی‌تر می‌کند پیوند مشهودی است که میان این آیه با وفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله وجود دارد، تا جایی که شاید کمتر مفسری را بتوان یافت که روایات موقوفی با مضمون روزشمار وفات پیامبر صلی الله علیه و آله را ذیل این آیه نقل نکرده باشد^۱ و یا به این مسئله تصریح نکرده باشد که نزول این آیه به منزله خبر مرگ رسول مکرم صلی الله علیه و آله بود (ثعلبی، ۲۰۰۲م، ج ۴: ۱۶)، بلکه حتی خود نزول این آیه در حجه الوداع نیز گواهی بر پیوند میان این آیه کریمه با مسئله وفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله است، چرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله به مردم سفارش فرموده بودند که شاید دیگر پس از امسال به حج نروم و در خلال خود سفر نیز چندین بار، نزدیکی وفات خود را گوشزد فرمودند. (ابن کثیر، ۱۳۹۵ق، ج ۴: ۴۲۷) همچنین با نگاهی به تفاسیر اهل سنت می‌بینیم که بیشترشان ذیل تفسیر این آیه، روایاتی ذکر می‌کنند مبنی بر اینکه به محض شنیدن این آیه، ابوبکر (وردی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۱۲۸) در برخی از این روایات و در برخی عمر (طبری، ۲۰۰۰م، ج ۶: ۸۰) نزدیکی وفات پیامبر صلی الله علیه و آله را از این آیه متوجه شده و شروع به گریه کردند.^۲ روشن است اگر چنین پیوندی میان کمال دین با رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد که خبر اکمال دین، شنوندگان را بر خبر مرگ رسول اکرم صلی الله علیه و آله دلالت کند، باید این کمال را کمالی متناسب با خبر رحلت و مربوط به مرحله پس از آن دانست.

۱. این روایات با صیغه‌های متعددی آمده است؛ که فاصله میان نزول آیه، و وفات را ۸۱ روز (ثعلبی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۲۹۰؛ بیهقی، ۲۰۰۳م، ج ۱: ۶۵)، ۸۱ شب (مقاتل ابن سلیمان، ۲۰۰۳م، ج ۱: ۲۸۰؛ مروزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳۵۵) و در برخی روایات ۸۲ روز (رازی، ۲۰۰۰م، ج ۱۱: ۱۱۰) اعلام می‌کند.
۲. محدثان به صحت این روایات تصریح کرده‌اند. برای نمونه رک: ابن کثیر، البدایه و النهایه، ۱۴۰۸ق، ج ۵: ۲۱۵.

در روایت مشهور پرسش یهودی از عمر درباره نزول آیه اکمال نیز، روز نزول آیه برای همه امت اسلام تا روز قیامت عید دانسته شده است (بخاری، ۱۴۲۲ق)، که این نیز شاهی بر ارتباط آیه کریمه با جاودانگی اسلام است. همچنین در احتجاج‌های دانشمندان اسلامی به آیه اکمال، احتجاج‌های بسیاری مبنی بر جاودانگی اسلام و ناممکن بودن افزودن و کاستن به گزاره‌های آن تا قیامت^۱ دیده می‌شود که این نیز نشان‌دهنده رایج بودن این برداشت از آیه است.

۲.۸.۱. نقد راه‌حل هشتم

اشکال این راه‌حل این است که صاحبان این قول نیز مانند دیگران، کمال دین و جاودانه شدن آن را به خاطر کامل شدن فرایند نزول و تبلیغ گزاره‌های دینی می‌دانند. روشن است که این سخن، معنایی به جز بازگشت همان اشکالات پیشین ندارد، چرا که پذیرش فرایندی بودن روند کمال، مستلزم پذیرش نقصان، پیش از کامل شدن فرایند است.

بنابراین اگرچه اصل فرضیه کمال جاودانه مورد پذیرش است، اما چاره‌ای جز ارائه تقریری دیگر از آن نداریم؛ تقریری که هم با کامل بودن اسلام از روز نخست سازگار باشد و هم با کامل شدن آن در بعد جاودانگی در روزهای پایانی زندگانی حضرت ﷺ.

۳. راه‌حل پیشنهادی

چنان‌که در بخش پیشین روشن شد، آنچه باعث به خطا رفتن همه تلاش‌های مفسران در پاسخ به این اشکال بود، پافشاری ایشان بر گزاره‌مداری کمال دین بود. به باور ما اگر پاسخی درست برای پرسش کمال اسلام در گرو چیست؟، بیابیم - که پرسش اصلی این پژوهش نیز هست - اشکال جمع میان عدم اتصاف اسلام به نقصان در زمان پیامبر ﷺ و کمال آن در روزهای پایانی زندگانی حضرت ﷺ نیز برطرف خواهد شد. برای رسیدن به پاسخ این پرسش بنیادین، دستیابی به معنای دقیق «دین کامل» از راه تحلیل واژه‌ها را بایسته می‌دانیم.

۳.۱. واژه «دین»

در اینجا بایسته است که واژه دین هم از نظر معنای لغوی و هم اصطلاحی جداگانه مورد واکاوی قرار بگیرد.

۱. برای دستیابی به احتجاج‌ها افزون بر آنچه در این مقاله آمده است، به پایان‌نامه «رابطه کامل بودن دین با امامت بر پایه تحلیل ادبی آیه اکمال دین و تبلیغ» بخش احتجاج به آیه اکمال مراجعه شود.

۳. ۱. ۱. «دین» در واژه‌نامه‌ها

معانی دین در واژه‌نامه‌ها عبارت است از:

۱. طاعت (پذیرش)؛

۲. جزا (سزا)؛

۳. عادت (فراهیدی ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۷۳)؛

۴. سلطنت، ملک، حکومت (ازدی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۴۷۶)؛

۵. باورمندی به شرایع و مذاهب؛

۶. حال (چگونگی) (حمیری ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۲۲۰۸ و ۲۲۰۹)

محققان بر این باورند که دین، موضوع له واحدی دارد و همه معانی یاد شده به آن بازگشت می‌کند؛ برای نمونه ابن فارس بر این باور است که تمام مشتقات ماده (د ی ن) به اصل واحدی به معنای اطاعت و انقیاد (پذیرش و سرسپردگی) رجوع می‌کند. (ابن فارس ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۱۹ و ۳۲۰)

راغب اصفهانی نیز موضوع له دین را اطاعت و جزا می‌داند و استعمال آن در شریعت را به اعتبار اینکه دین مستلزم پذیرش و سرخم کردن در برابر دستورات شرعی است معنای مستقلی نمی‌شمرد. (راغب اصفهانی ۱۴۱۲ق: ۳۲۳)

قرشی در قاموس قرآن پس از نقل کلام امین الاسلام طبرسی - که مطابق سخنان ابن فارس است - بیان طبرسی را نیکوتر از بیان راغب شمرده است. (قرشی ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۸۰)

مصطفوی این شرط را که اطاعت و انقیاد در برابر برنامه مشخصی باشد نیز جزو موضوع له کلمه دانسته است، اما اینکه انقیاد و طاعت و یا جزاء به تنهایی موضوع له باشد را نفی می‌کند (مصطفوی ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۳۱۳-۳۱۰) ولی این سخن قابل مناقشه است، چرا که هر اطاعتی در برابر اوامر معینی است و اگر امر و نهی معینی نباشد اصلاً اطاعت معنا ندارد؛ در نتیجه در ازای امر و نهی بودن از آن دسته لوازمی نیست که نیازی به اخذ آن در موضوع له باشد.

حاصل سخن آنکه گوهر معنایی دین، همان اطاعت (پذیرش) است و معانی دیگر همه به آن بازگشت می‌کنند.

۳. ۱. ۲. «دین» در اصطلاح شرعی

تلاش‌های بسیاری از سوی دانشمندان اسلامی برای تبیین معنای دین صورت گرفته است و کشمکش‌های کلامی، باعث ارائه تعریف‌های گوناگونی از دین شده است (ابن رجب حنبلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۳۵۱)، ولی به نظر می‌رسد که بسیاری از این تلاش‌ها بر پایه حقیقت شرعیه بودن این واژه و واژه‌های مانند آن است؛ که اگر این واژه‌ها را حقیقت

لغویه (و نه حقیقت شرعیه یا متشرعه) در نظر بگیریم همه این تلاش‌ها از پایه نادرست خواهد بود، چرا که در این حالت، ادیان گوناگون تنها استعمال‌کنندگان این واژه خواهند بود و نه واضع آن (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۱)، اگرچه ممکن است در اثر پربسامد بودن، استعمال یک واژه در جامعه دینی رفته‌رفته به معنای خاصی انصراف یابد، ولی این امر، واژه را از حقیقت لغوی بودن خارج نمی‌کند. بنابراین باید گفت که شارع مقدس نیز همانند دیگر اهل زبان، تنها استعمال‌کننده این واژه است و نه واضع آن و ادعای حقیقت شرعیه یا متشرعه درباره آن بی‌معناست. بله شکی در این نیست که شارع بر معنای لغوی حکومت دارد و می‌تواند با تضییق و یا توسیع دایره شمول لفظ، احکام شرعی مترتب بر آن را تغییر دهد، ولی این مسئله هیچ تأثیری در معنای لغوی واژه ندارد. (هلال، ۱۴۲۴ق: ۱۳۲)

حاصل آنکه اگر برای واژه دین، موضوع له واحد قائل باشیم، روشن است که معنای آن چیزی به جز اطاعت (پذیرش) نیست و اگر معتقد به وجود اشتراک لفظی میان معانی یاد شده باشیم باز هم معنای متناسب با دین اصطلاحی، تنها همان معنای اطاعت خواهد بود، چرا که دین در عرف ادیان، چیزی به جز اطاعت و سرسپردگی در برابر کسی که اهل دیانت وی را نماینده دین می‌دانند، نیست.

۳.۲. واژه «کمال»

کمال در مقابل نقصان (کاستی) است، از همین رو بیشتر واژه‌نامه‌ها هیچ تفاوتی میان کمال و تمام بیان نکرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵: ۱۸۱۳)، بلکه برخی به ترادف میان دو واژه نیز تصریح نموده‌اند (زبیدی ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۶۶۷) و این، سخن بی‌راهی نیست چرا که وقتی دو واژه، نقیض واحدی دارند (نقصان) پس خود آن دو نیز بر حقیقت واحدی دلالت دارند.

راغب اصفهانی در معنای کمال می‌گوید: «کمال هر چیزی به حاصل شدن غرض آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۲۶) و «تمام» را چنین تعریف می‌کند: «تمام هر چیز، پایان یافتن آن است به گونه‌ای که دیگر نیازی به چیزی خارج از خودش نداشته نباشد». (همان: ۱۶۸)

اگرچه این دو تعریف، تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند، چرا که هنگامی که شیء از نظر اجزاء و شرایط به گونه‌ای باشد که غرض از آن برآورده شود، نقصی نداشته، نیازی هم به چیزی خارج از خودش ندارد پس تمام است، ولی جهت اطلاق دو واژه و نوع نگاه به آن‌ها با هم تفاوت قابل توجهی دارد، چرا که اطلاق واژه کمال، تنها در گرو نبود کاستی در اجزاء نیست، بلکه برآورده کردن هدف مجموعه نیز در آن شرط است. به دیگر سخن مدخلیت داشتن اجزاء در تعریف «کمال» از آن رو است که تحقق هدف، مستند به

مقدمات و اجزاء است، در حالی که در «تمام» نظر به خود مجموعه و اجزاء است و نه به تحقق هدف و از همین رو است که واژه کمال، همواره بار ارزش گزارانه مثبت دارد، ولی تمام لایبشرط از آن است.

ابوهلال نیز که در کتاب الفروق، رسالت اصلی خویش را بیان تفاوت میان واژه‌ها می‌داند، می‌گوید: «تمام، جزء آخر مجموعه است ولی کمال به معنای مجتمع بودن همه اجزاء است.» (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۵۸ و ۲۵۹)

مؤید سخن عسکری درباره معنای «کمال»، مبدأ اشتقاقی واحد داشتن ماده (کامل) با لفظ (کل) است؛ زمخشری بدون اشاره به مسئله اشتقاق اکبر، کمال را به معنای کل تعریف کرده است. (زمخشری ۱۹۷۹م: ۵۵۱)

سخن ابوهلال با راغب در یک راستا است، چرا که آثار و اهداف یک مجموعه بر کل بما هو کل مجموعه مترتب است.

خلیل در تعریف اکمال آن را هم‌معنا با اجمال به معنای زیبا کردن قرار داده است (فراهیدی ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۳۷۸) که این سخن نیز می‌تواند مؤیدی بر بار ارزشی داشتن کمال باشد.

بار ایجابی داشتن کمال از عبارات زمخشری نیز قابل برداشت است؛ آنجا که می‌گوید: «أعطاء حقّه کَمَلًا وافیاً» (زمخشری، ۱۹۷۹م: ۵۵۱) که به معنای بی کم و کسر بودن و بی نقص بودن است.

دکتر نزار ریّان عسقلانی نیز به این دو تفاوت اشاره دارد:

۱. تفاوت میان دو واژه از ناحیه موضوع له نیست، بلکه در کیفیت استعمال است.
 ۲. کمال بار ایجابی دارد و تمام چنین نیست. (عسقلانی، ۱۴۲۷ق: ۳۷۸ و ۳۷۹)
- اگرچه روشن است که گاهی یک شیء در معنای سلبی خود کامل است یعنی در کمال بدی است و این هیچ منافاتی با سخن ما ندارد، چرا که ایجابی بودن در اینجا از جهت برآورده کردن تمام هدف از شیء است.
- با تأمل در مجموع سخنان معاجم می‌توان گفت مؤلفه‌های معنایی «کمال» از این قرار است:

۱. واژه «کمال» ضد نقصان است و صدق آن منوط به نبودن هیچ نقص و کاستی در افراد مجموعه است.
۲. در به‌کارگیری واژه کمال، نگاه به کل بما هو کل مجموعه است؛ آن هم از جهت حاصل بودن غرض نهایی از مجموعه. به دیگر سخن، شیء را از آن جهت که غرض از آن برآورده می‌شود کامل می‌نامند.
۳. وصف به کمال بار ارزش گزارانه دارد.

از آنچه گفته شد دانستیم زمانی می‌توانیم دینی را به عنوان دین کامل توصیف کنیم که اطاعت از آن، هدف دین را برآورده کند؛ و توصیف دین به نقصان به معنای عدم برآوردن هدف دین و در پی آن بی‌فایده بودن آن دین است. از همین رو است که هیچ یک از مفسرانی که در مقام پاسخ به اشکال یاد شده برآمده‌اند با رفتن راه‌های دراز بر کامل بودن همیشگی دین پافشاری کرده و هرگز این اصل را انکار نکرده‌اند. در پایان بایسته است به کمال نسبی دین نیز اشاره شود. از آنجا که حقیقت کمال با برآورده کردن هدف از شیء متصف به آن گره خورده است، اگر طرف نسبت‌سنجی در کمال نسبی، خود شیء باشد توصیف آن شیء به کمال نسبی تنها زمانی درست است که برای آن، اهداف گوناگونی وجود داشته باشد و این سنجش، با نگاه به گوناگونی این اهداف باشد، ولی نسبت کمال، در سنجش شیء با خودش در حالی که هدف واحدی در این سنجش لحاظ می‌شود، سخنی بی‌معناست. برای مثال، اگر انسان را در بعد ظاهری و دنیوی نگاه کنیم، انسانی که همه اعضاء و جوارحش سالم باشد کامل است و اگر کاستی در آن‌ها باشد وصف کمال بر او صدق نخواهد کرد، ولی اگر بعد روحی و معنوی، مورد نظرمان باشد ممکن است همین انسان، کامل نباشد چرا که کمال معنوی مستلزم برخورداری شخص، از ملکات روحی عالی است.

از همین رو است که نسبی بودن کمال دین (چنان‌که در راه‌حل کمال نسبی گذشت) دچار اشکال است، چرا که هدف از دین در روز نخستین با هدف آن تا روز رستاخیز تنها یک چیز است و آن رساندن انسان به رستگاری است که اگر کامل شدن دین را با کامل شدن فرایند نزول و تبلیغ گزاره‌های دینی گره بزنیم باید پرسیم که این هدف در کدامین روز برآورده شده است؟ اگر در روز اول برآورده شده پس نیازی به نزول و تبلیغ مابقی گزاره‌ها نبوده و اگر نزول آیه اکمال را مبدأ کمال دین بدانیم افزون بر اشکال نقصان دین تا پایان کامل شدن فرایند تبلیغ گزاره‌ها، باید وجوب اتباع از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هشتاد و اندی روز باقی مانده از زندگی شریف را انکار کنیم؛ همان‌گونه که دانشمندان اهل سنت در دفاع از سربچی عمر از پیامبر صلی الله علیه و آله در رویداد رزیه الخمیسه به نزول آیه اکمال اشاره کرده‌اند. (بیهقی، ۱۹۸۸ م ج ۷: ۱۸۳)

ولی اگر بر این باور باشیم که همه سخنان و رفتارهای پیامبر صلی الله علیه و آله تا آخرین لحظه زندگی، جزو دین است، باید بگوییم روند کمال دین تا پایان زندگی شریف نیز هرگز متوقف نشده است و آن‌گاه افزون بر اشکال یاد شده، نسبت به خود نزول آیه اکمال با مشکل مواجه خواهیم شد، چرا که این سخن بدان معناست که دین در روز نزول این آیه، کامل نشده بلکه روند کمال تا پایان زندگانی شریف حضرت صلی الله علیه و آله ادامه داشته است.

ولی اگر به جای گره زدن کمال دین به گزاره‌ها، آن را در گرو وجود حجت مفترض الطاعه خداوند بدانیم آن گاه از نخستین روز برانگیخته شدن رسول مکرم ﷺ همواره دین متصف به کمال بوده و هرگز هیچ نقصانی در آن راه نداشته است.

نتیجه‌گیری

دین چیزی به جز پذیرش و سرسپردگی نسبت به حجت خدا نیست و اگر گزاره‌های دینی، دین نامیده شده‌اند جنبه تبعی و ثانوی داشته و از قبیل حمل شایع صنایع است. در نتیجه کامل بودن اسلام نه به خاطر کامل شدن فرایند نزول و تبلیغ گزاره‌های دینی توسط پیامبر اکرم ﷺ که به سبب شخص حضرت محمد ﷺ به عنوان حجت مفترض الطاعه خداوند است و این سخن بدان معناست که با وفات ایشان علت کمال، از بین رفته و دین خدا ناقص خواهد شد.

از آنجا که آیه کمال با توجه به پیوندی که با خبر وفات رسول مکرم ﷺ داشته است، از استمرار کمال اسلام پس از رحلت حضرت و جاودانه شدن کمال آن، خبر می‌دهد، مستلزم پدید آمدن سازو کاری در دین برای رسیدن به کمال جاودانه است و این سازوکار چنان که از تحلیل لغوی معنای دین به دست آمد، نمی‌تواند چیزی به جز وجود حجت مفترض الطاعه خداوند در زمین باشد. این سخن بدان معناست که تنها چیزی هم‌سنخ با آنچه که در زمان رسول اکرم ﷺ علت کمال دین بود، پس از رحلت ایشان نیز می‌تواند علت جاودانگی کمال دین باشد. این دقیقاً همان چیزی است که علامه طباطبایی از آن، به انتقال اسلام از مرحله قوام به شخص به مرحله قوام به نوع تعبیر نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۷۶)

بنابراین مراد از کمال دین، در آیه کمال، کامل شدن دین به وسیله نصب جانشینانی است که اطاعت و سرسپردگی نسبت به ایشان همانند پیامبر ﷺ عین دین‌داری است. تنها با همین تقریر است که می‌توان میان باور ضروری کمال همواره اسلام از روز نخست و اکمال آن در روز نزول آیه کمال جمع بست.

در این رویکرد نسبت به کمال دین، حجت مفترض الطاعه خداوند رکن اساسی دین است، نه اینکه گزاره‌های دینی اساس دین باشند و حجت الهی تنها وسیله‌ای برای انتقال پیام‌ها. و این تغییر نگاه به دین از رویکرد پیام‌محور به رویکرد ولی‌محور، می‌تواند ثمرات فراوانی در تبیین عقاید شیعه امامیه در مسائل گوناگون داشته باشد. برای نمونه در پاسخ به شبهه بی‌فایده بودن امام غایب (ابن تیمیه، ۱۹۸۶م، ج ۱: ۹۰) و تبیین ضرورت اصل وجود آن،^۱ می‌توان گفت اساس دین، وجود حجت مفترض الطاعه خداوند بر روی

۱. «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر». (طوسی، بی تا: ۲۲۱)

زمین و ایمان و بیعت با ایشان است و بهره بردن از فرمایشات و راهنمایی‌های ایشان، فرعی است که اگر هم حاصل نشود هیچ آسیبی به این اصل نمی‌رساند. باید دانست که نگاه پیام‌محور به دین پیامدهای بسیار زیانباری در پی دارد که برای نمونه می‌توان به رویکرد اهل سنت در دفاع از خلیفه دوم در رویداد رزیه الخمیس اشاره کرد.

منابع و مأخذ:

- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۹۸۶م)، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة*، مکه: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.
- ابن جوزی، عبد الرحمن (۱۴۰۴ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: المکتب الإسلامی.
- _____ (۱۹۹۷م)، *کشف المشکل من حدیث الصحیحین*، الرياض: دار الوطن.
- ابن حزم (بی تا)، *المحلی*، بیروت: دار الفکر.
- ابن رجب حنبلی (۱۴۲۲ق)، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، الدمام: دار ابن الجوزی.
- ابن سلام (۱۹۹۵م)، *فضائل القرآن للکاسم بن سلام*، دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن عادل حنبلی (۱۹۹۸م)، *اللیاب فی علوم الکتاب*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور تونسلی، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (۱۹۸۴م). *التحریر والتنویر «تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید»*، تونس: الدار التونسیة للنشر.
- ابن عربی، ابی بکر (۲۰۰۳م)، *أحكام القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۱۹۹۹م)، *المحصول فی أصول الفقه*، عمان: دار البیارق.

- ابن عطية أندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب (١٩٩٣م)، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، لبنان: دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، احمد (١٤٠٤ق)، *معجم مقاييس اللغة*، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٤٠٨ق)، *البداية والنهاية*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- _____ (١٣٩٥ق)، *السيرة النبوية*، بيروت: دارالمعرفة.
- ابن محمد أزدى، أبو محمد عبدالله (١٤٢٩ق)، *كتاب الماء*، طهران: جامعة العلوم الطبية الإيرانية / مؤسسة دراسات التاريخ الطبي والطب الإسلامي و الطب التكميلي.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، ج ١، بيروت: دار صادر.
- أبي حيان أندلسي (٢٠٠١م)، *تفسير البحر المحيط*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبي طالب مكي، محمد بن علي بن عطية الحارثي (٢٠٠٥م)، *قوت القلوب في معاملة المحبوب و وصف طريق المرید إلى مقام التوحيد*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أجرى، ابوبكر محمد بن الحسين (١٩٩٩م)، *الشريعة*، الرياض: دار الوطن.
- آخوند خراساني، محمد كاظم (١٤٠٩ق)، *كفاية الأصول*، قم: آل البيت عليه السلام.
- ازهرى، محمد بن احمد (١٤٢١ق)، *تهذيب اللغة*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- أشعري، أبو الحسن (١٩٨٨م)، *رسالة إلى أهل الثغر*، السعودية/ لبنان: مكتبة العلوم والحكم.
- آل غازي، عبدالقادر ملاحويش (١٣٨٢ق)، *بيان المعاني*، دمشق: مطبعة الترقى.

- بخاری، محمد بن اسماعیل ابو عبد اللہ (۱۴۲۲ق)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول اللہ ﷺ و سننہ و آیامہ (صحيح البخاری)، [بی جا]: دار طوق النجاة.
- بیضاوی، عبد اللہ بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیہقی، احمد بن حسین (۱۹۸۸م)، دلائل النبوة، بیروت / قاہرہ: دار الکتب العلمیہ / دار الریان للتراث.
- _____ (۲۰۰۳م)، شعب الإيمان، الرياض: مكتبة الرشد للنشر و التوزيع.
- ثعلبی، ابو اسحاق احمد بن محمد (۲۰۰۲م)، الكشف و البیان (تفسیر الثعلبی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوہری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، تاج اللغة و صحاح العربیہ، بیروت: دار العلم للملایین.
- جوینی، ابوالمعالی عبدالملک بن عبد اللہ (۱۹۹۶م)، کتاب التلخیص فی أصول الفقه، بیروت: دار البشائر الإسلامیہ.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق: دار الفکر.
- حنبلی، ابن عادل (۱۹۹۸م)، اللباب فی علوم الکتاب، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- خازن، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر (۲۰۰۰م)، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- راغب اصفہانی (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.

- زجاج، ابواسحاق ابراهیم بن سری (۱۹۸۸م)، معانی القرآن و إعرابه، بیروت: عالم الكتب.
- زمخشری، محمود بن عمر بن احمد (۱۹۷۹م)، أساس البلاغه، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
- زین الدین، عمر بن مظفر بن عمر (ابن وردی) (۱۹۹۶م)، *تاریخ ابن الوردی*، بیروت: دار الكتب العلمیه.
- سیوطی، جلال الدین محمد (۱۹۹۶م)، *الإتقان فی علوم القرآن*، لبنان: دار الفكر.
- شنقیطی، محمد الخضر الجنکی (۱۹۹۳م)، *مشتهی الخارف الجانی فی رد زلفات التیجانی*، عمان / الاردن: دار البشیر.
- شیخ الإسلام هروی، عبد الله بن محمد الأنصاری ابو اسماعیل (۱۹۸۸م)، *ذم الکلام و أهله*، المدینة المنوره: مکتبه العلوم والحکم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، ابوالقاسم (۱۹۸۳م)، *المعجم الکبیر*، الموصل: مکتبه الزهراء علیها السلام.
- طبری، محمد بن جریر (۲۰۰۰م)، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- طوسی، نصیرالدین (بی تا)، *تجرید الاعتقاد*، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار المعرفه.
- عسقلانی، نزار ریانی (۱۴۲۷ق)، *امداد المنعم شرح صحیح الإمام مسلم*، المکتبه الشامله.

- عسکری، حسن بن عبد اللہ (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغہ*، بیروت: دار الآفاق الجدیدہ.
- عکبری، ابن بطہ (۲۰۰۲م)، *الإبانة الكبرى*، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- عینی، بدر الدین محمود بن احمد (بی تا)، *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراہیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *العین*، قم: نشر الہجرہ.
- فیروزآبادی شیرازی، ابراہیم بن علی (۱۴۰۳ق)، *التبصرة فی أصول الفقه*، دمشق: دار الفکر.
- قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، طہران: دار الکتب الإسلامیہ.
- قرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد (۱۹۶۴م)، *الجامع لأحكام القرآن*، القاہرہ: دار الشعب.
- قطان، مناع بن خلیل (۲۰۰۱م)، *تاریخ التشريع الإسلامی*، [بی جا]: مکتبہ وہبہ.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دار الحدیث.
- لالکایی، ہبہ اللہ (۱۴۰۲)، *شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة*، الرياض: دار طیبہ.
- ماوردی (۱۴۱۶ق / ۱۹۹۶م)، *النکت و العیون*، بیروت: دار ابن حزم.
- مروزی، محمد بن نصر بن الحجاج (۱۴۰۶ق)، *تعظیم قدر الصلاة*، المدینة المنورة: مکتبہ الدار.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت / قاہرہ / لندن.
- مقاتل ابن سلیمان (۲۰۰۳م)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- نووی، یحییٰ بن شرف (۱۹۹۷م)، *المجموع*، بیروت: دار الفکر.
- نویری، احمد بن عبد الوہاب (۲۰۰۴م)، *نهاية الأرب فی فنون الأدب*، بیروت: دار الکتب العلمیہ.

- هلال، هشتم (۱۴۲۴ق)، معجم مصطلح الأصول، بیروت: دار الجلیل.
- معروفی، معین (۱۳۹۸)، رابطه کامل بودن دین با امامت بر پایه تحلیل ادبی آیه اکمال دین و تبلیغ، پایان نامه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (استاد راهنما: حامد دژآباد).

