

Proving the emotion of Waw “and success in science” by deciphering the words of Fakhr Razi and criticizing the literary reasons of Al-Tamheed and Tasnim

(Received: 22/10/2021 - Accepted: 22/11/2021)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2021.6.1.12.4>

Robabe Karimi¹

Abstract

Commentators and scholars on the meaning of “waw” “واو” in the verse:

“وَ الرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ” have reached two different conclusions. Some consider Waw to be an “Estinafiyeh” meaning the initiator of a new sentence, and a group consider “Atefah” to be relevant to the previous sentence, each of whom has argued his claim for verbal and literary reasons. Among the commentators who have spoken about this are Ayatollah Javadi Amoli and Ayatollah Maarefat. The two have reached two different conclusions about “Waw” by criticizing Fakhr Razi’s theory and by stating theological and literary arguments. Ayatollah Javadi Amoli says Waw is “Estinafiyeh”, but according to Ayatollah, Maarefat Waw is a “Atefah”. The present article has tried to study the views of Ayatollah Javadi and Ayatollah Maarefat with an analytical-descriptive method and also to critique their perception from Fakhr Razi’s point of view. Secondly, by accepting the emotion “Atefah” of “waw”, to present different reasons from the arguments of Ayatollah Maarefat.

Keywords: Waw Atefah, Waw Estinafiyeh, firms, Taawil, Mohkam and Motashabeh.

1. Level 4 student, field of comparative interpretation, Al-Zahra Society, Qom, Iran. meshki.qom@gmail.com.



نوع مقاله: پژوهشی

اثبات عاطفه بودن واو «و الراسخون فی العلم» با رمز‌گشایی کلام فخر رازی و نقد دلایل ادبی التمهید و تسنیم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2021.6.1.12.4>

ربابه کریمی^۱

چکیده

مفسران و صاحب‌نظران در معنای «واو» در آیه «والراسخون فی العلم» به دو نتیجه متفاوت رسیده‌اند. گروهی «واو» را استینافیه و گروهی عاطفه می‌دانند و هر یک با دلایل کلامی و ادبی بر مدعای خود استدلال کرده‌اند. از جمله مفسرانی که در این باره سخن گفته‌اند، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله معرفت هستند. این دو، با نقد و بررسی نظریه‌ی فخر رازی و با بیان ادله کلامی و ادبی، به دو نتیجه متفاوت در باره‌ی «واو» رسیده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی «واو» را استینافیه می‌داند و اما از نظر آیت‌الله معرفت، «واو» عاطفه است. مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی، تلاش کرده تا با تطبیق نظرات آیت‌الله جوادی و آیت‌الله معرفت، اولاً برداشت هر دو مفسر از دیدگاه فخر رازی را نقد و بررسی کند و ثانیاً با پذیرش عاطفه بودن «واو»، دلایلی متفاوت از ادله آیت‌الله معرفت ارائه نماید.

کلید واژه‌ها: واو عاطفه، واو استینافیه، راسخون، تأویل، محکم، متشابه.

بررسی تطبیقی وجوه اعجاز سوره کوثر با تأکید بر اعجاز بیانی از دیدگاه علامه جوادی آملی و فخر رازی

The sixty year

The first number

Consecutive 11

Spring and Summer

2021



۱. طلبه سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، جامعه الزهرا(س)، قم، ایران. meshki.qom@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

مقدمه

قبل از هر چیز لازم است آیه شریفه را ذکر و ترجمه نموده و بیان مختصری درباره‌ی شأن نزول و تفسیر آن داشته باشیم:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران ۷)؛ او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد که قسمتی از آن، آیات «محکم» [صریح و روشن] است که اساس این کتاب می‌باشد؛ (و هرگونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه به این‌ها، برطرف می‌گردد) و قسمتی از آن، «متشابه» است (آیاتی که به‌خاطر بالا بودن سطح مطلب و جهات دیگر، در نگاه اول، احتمالات مختلفی در آن می‌رود؛ ولی با توجه به آیات محکم، تفسیر آنها آشکار می‌گردد). اما آن‌ها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال متشابهات اند تا فتنه‌انگیزی کنند (و مردم را گمراه سازند) و تفسیر (نادرستی) برای آن می‌طلبند، درحالی که تفسیر آنها را، جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند. (آن‌ها که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی) می‌گویند: «ما به همه آن ایمان آوردیم. همه از طرف پروردگار ماست.» و جز صاحبان عقل، متذکر نمی‌شوند (و این حقیقت را درک نمی‌کنند).

شأن نزول: در تفسیر تبیان (طوسی، ۱۳۸۹: ۳۹۹)، المنار (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۶۶) و فی ظلال القرآن (سید قطب، ۱۴۲۵: ۳۶۹) نقل شده که جمعی از نصاری نجران، خدمت پیامبر (ﷺ) آمدند و تعبیر قرآن درباره‌ی حضرت عیسی (ﷺ): «کلمة الله و روحه» را دستاویز خود قرار داده و می‌خواستند برای مسأله‌ی «تثلیث» و خدایی حضرت مسیح، از آن سوء استفاده کنند و آیات دیگر قرآن در نفی شریک و فرزند برای خداوند را نادیده بگیرند. آیه فوق نازل شد و به آن‌ها پاسخ قاطع داد.

خداوند متعال در این آیه، قرآن را به دو نوع تقسیم می‌کند: یک نوع آیات محکم و دیگری متشابه و به‌طور صریح، آیات محکم را محور عمل قرار داده و از پیروی آیات متشابه بدون ارجاع آن به محکومات منع نموده است و آن را شیوه کج‌اندیشان و فتنه‌جویان معرفی کرده است. این درحالی است که در ابتدای سوره هود، تمام قرآن را محکم نامیده: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ و در آیه ۲۳ سوره مبارکه زمر آن را متشابه معرفی کرده است: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ مفسران در توضیح این مسأله گفته‌اند: مقصود از محکم در سوره‌ی هود، ائقاف و استحکام قرآن و مراد از متشابهات در سوره‌ی زمر، هماهنگی آیات در اعجاز و صحت و درستی آیات است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰) اما مقصود از محکم در سوره‌ی آل عمران، آیات روشن و واضح و مقصود از متشابهات در

این آیه، آیاتی است که در نظر توده مردم، دارای نوعی پیچیدگی و ابهام است که باید در برداشت از آن، در محدوده‌ی آیات محکمت و رهبری راسخان در علم اقدام نمود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۳۵) البته باید توجه داشت که هر یک از محکم و متشابه از امور نسبی بوده و بدین سبب بسیاری از آیات قرآن برای توده‌ی مردم، متشابه ولی برای راسخان در علم، محکم هستند. همچنین می‌شود نسبت به بعضی حدوثاً متشابه باشد، ولی در اصل متشابه نباشد؛ زیرا قدرت علمی ارجاع آن را به محکم داشته باشد، در نتیجه تشابه زدایی شده و آنچه حدوثاً متشابه بود، بقاءً محکم گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۷) و ممکن است یک آیه از جهتی محکم و از جهات دیگر متشابه باشد؛ نظیر آیه مورد بحث (آل عمران/۷) که در دسته‌بندی آیات، جزء آیات محکم است، ولی نسبت به عبارت «والراسخون فی العلم» متشابه است؛ به طوری که در تفسیر آن بیش از ۲۰ احتمال و قول آمده است. (ابو حیان، ۱۴۲۰: ۲۲) در این آیه شریفه، چند بحث مهم وجود دارد که نیازمند تأمل، دقت و بررسی است: ۱. تفسیر محکم؛ ۲. تفسیر متشابه؛ ۳. معنای تأویل؛ ۴. مقصود از راسخان در علم؛ ۵. نوع «واو» در عبارت «و الراسخون فی العلم» که اگر عاطفه باشد آیه دلالت دارد بر آگاهی راسخان از تأویلات قرآن، ولی چنانچه «واو» مستأنفه باشد، این آیه هیچ دلالتی بر علم و آگاهی راسخان از تأویلات قرآن ندارد و در صورت اثبات، باید به دلایل دیگر رجوع کرد. یکی از مفسرانی که می‌توان گفت به صورت تطبیقی به نقد و بررسی آرای مفسران در بیان نوع «واو» پرداخته، آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر «تسنیم» است. مفسر دیگر که او نیز به تفصیل به بحث در این زمینه پرداخته و آرای مخالف را نقد نموده، آیت‌الله معرفت در کتاب «التمهید» است؛ اما از آنجا که در هر دو تفسیر، مباحث دیگری نیز ضمن تفسیر بیان شده و یا در برخی مواضع، تبیین مطلب با اشکالاتی همراه بوده، برای فهم معنا و مراد خداوند، آیه‌ی شریفه، از دریچه‌ی قواعد و ادبیات عرب و تکیه بر نقد نظرات دو تفسیر تسنیم و التمهید بررسی می‌شود.

۱. بررسی کلی دیدگاه مفسران پیرامون «واو»

عموم مفسران و صاحب‌نظران برای حرف «واو» در عبارت «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» دو معنای ارائه نموده‌اند؛ برخی معتقد‌اند «واو» در آغاز این عبارت عاطفه است و راسخان در علم را عالم به تأویل آیات قرآن دانسته‌اند و قصد ایشان از اثبات عاطفه بودن واو، عالم دانستن پیامبر اکرم و ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) به تأویل است. برخی دیگر معتقد‌اند واو، استیناف است و قصد ایشان، حصر علم به تأویل نسبت به خداوند (عزوجل) است. مع الوصف عده‌ای نیز بدون دخالت دادن مباحث کلامی و صرفاً با رویکرد تفسیری به بررسی نوع «واو» پرداخته‌اند. از بین این گروه، برخی هر دو معنا را جایز دانسته‌اند،

لیکن بعضی دیگر با اقامه دلایل و براهین عقلی و نقلی اثبات نموده‌اند که راسخان در علم - پیامبر اکرم و اهل بیت طاهره ایشان (علیهم السلام) - نیز بالعرض و نه بالذات، عالم به تأویل آیات قرآن هستند. به‌طور کلی مفسران در تعیین نوع «واو» به سه گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی که واو را عاطفه می‌دانند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:
الف. عده‌ای به‌طور قطع و یقین «واو» را عاطفه می‌دانند؛ مانند ابوالحسن اشعری و ابواسحاق شیرازی (ر.ک: صبحی صالح، ۱۳۸۵: ۲۸۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱۸؛ معرفت، بی‌تا: ۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۴۱؛ بلاغی، بی‌تا: ۲۵۶). مرحوم طبرسی که صریحاً قول عطف را انتخاب کرده و پیرامون مدعای خود، بخشی از روایات اهل بیت - علیهم السلام - را بازگو نموده و این قول را به مفسرانی چون ابن عباس، ربیع، محمد بن جعفر و ابی مسلم نسبت داده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۱)

ب. گروهی که عطف را وجه مناسب و بهتر برای آیه در نظر می‌گیرند؛ مانند زمخشری در کشاف که بعد از نقل دو قول می‌نویسد: «والاول هو الوجه» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۸؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۱۴۴) و تفتازانی با ذکر دلایل برتری، این قول را پذیرفته است. (دمامینی، بی‌تا: ۲۲۷) ظاهر کلام بیضاوی نیز انتخاب نظریه زمخشری است و آن موافق ظاهر کلام و زرکشی المنار است: «و عندنا لا يجوز ذلك بل الراسخون يعلمونه» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶؛ زرکشی، ۱۹۵۷: ۸۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۷۰)

۲. گروهی که «واو» را استیناف گرفته‌اند؛ مانند صاحب تفسیر کبیر (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۵)؛ عایشه، عروة بن زبیر، حسن، مالک و کسائی. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۱؛ فراء، ۱۹۸۰: ۱۹۱)

از مفسران شیعه، صاحب المیزان (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲) و صاحب تفسیر تسنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۲) استیناف را انتخاب کرده‌اند، با این تفاوت که معتقد اند راسخان در علم نیز عالم به تأویل‌اند و این مطلب با ادله‌ی متقن دیگر ثابت شده است و عاطفه نبودن «واو» آسیبی به اتقان ادله دیگر نمی‌رساند.

۳. گروهی که هر دو امر را جایز دانسته و ترجیحی قائل نشده‌اند؛ مانند راغب اصفهانی: «... أن الوقف علی قوله (وما يعلم تأویله إلا الله) ووصله بقوله (والراسخون فی العلم) جائز و أن لكل واحد منهما وجهها». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۵؛ صبحی صالح، ۱۳۸۵: ۲۸۲؛ طوسی، ۱۳۸۹: ۴۰۰؛ عکبری، ۱۴۱۹: ۴۰۰؛ درویش، ۱۴۱۵: ۴۵۹؛ صافی، ۱۴۱۸: ۱۱۲)

به نظر می‌رسد، بیشتر نظرات مبتنی بر دیدگاه کلامی مفسر هست. از این رو، برخی متأثر از مباحث کلامی خواسته‌اند از این آیه اعتقاد خود را ثابت کنند و فضیلتی برای

سال ششم
شماره اول
پیاپی: ۱۱
بهار و تابستان ۱۴۰۰

راسخان در علم اثبات یا نفی کنند. برخی دیگر هر چند توانسته‌اند به دور از اندیشه و پیش فرض‌های مذکور، به تفسیر و فهم مراد خداوند پرداخته‌اند، اما در بررسی و یا نقد نظرات با کاستی‌ها و یا نقایصی همراه بوده‌اند.

۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت، عاطفه بودن «واو» را ترجیح می‌دهند و دلیل آن را تناسب حکم و موضوع می‌داند؛ یعنی همان‌طور که «إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ»، خبری چون «بنی لنا بیتا دعائمه اعز و ارفع» را می‌طلبد و حتی قبل از بیان خبر، می‌توان آن را حدس زد و استشمام کرد، در آیه شریفه نیز «الراسخون فی العلم» اقتضای آن را دارد که آن‌ها شریک در علم به تأویل باشند و آنچه به آنان نسبت داده می‌شود، ایمان با معرفت باشد نه ایمان کورکورانه. سپس در پاسخ به این اشکال که در صورت عطف جمله «يقولون أمانا به» چه نقشی دارد؟ می‌نویسد: بنابر نظر ادبای بزرگی چون زمخشری و ابوالقیام العکبری و... این جمله حالیه است و اگر گفته شود چه‌طور حال از معطوف تنها آورده شده؟ جواب داده می‌شود که نظائر آن در قرآن زیاد است؛ مانند: «مَأْفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ... إِلَى قَوْلِهِ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ... إِلَى قَوْلِهِ: وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ... إِلَى قَوْلِهِ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ...» (حشر / ۷-۱۰) که حال «يقولون» فقط برای «الذین جاؤوا» آورده شده و یا در آیه «وجاء ربك و الملك صفا» که «صفا» حال از «الملك» است و برای معطوف علیه نیست. مقید شدن راسخان به جمله حالیه نیز به نکته دقیقی اشاره دارد و آن این است که مردم در برابر متشابه به سه دسته تقسیم می‌شوند. گروهی که خود را راحت می‌کنند و به ظاهر متمسک می‌شوند که اکثر عامه این‌طور هستند. دسته دوم، کسانی هستند که به قصد فتنه و گمراهی مردم، سراغ تأویل متشابهات می‌روند که این‌ها اهل زبغ و انحراف‌اند و دسته سوم، راسخان در علم و مؤمنان حقیقی هستند که می‌دانند متشابه قرآن مانند محکم‌ش از جایگاه خداوند حکیم نازل شده و ورای ظاهر متشابه آن، باید حقیقتی محکم که مقصود بالذات است، وجود داشته باشد. چنین شخصی نه مانند جاهلی که ایمانش فقط جاری بر زبانش است، مضطرب خواهد شد که «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (حج / ۱۱) و نه مانند بیمار دلان برای فتنه‌انگیزی به تأویل روی می‌آورد «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا شَابَهُ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...» (آل عمران / ۷)، بلکه به فضل استقامت و ثبات ایمان راستین خود به فضل و اراده‌ی الهی، به تأویل متشابه رهنمون خواهد شد و لذا قول آنها به «يقولون أمانا به» مقدمه‌ای برای طلب حقیقت و برانگیزاننده به سوی جست‌وجوی راه‌های تحقیق

«و ذات واو بعدها انو مبتدا لها لمضارع اجعلن مسندا». (صبان، ۲۰۰۹: ۷۴۳ و ۷۴۶؛ یوسف البقاعی، ۲۰۱۰: ۴۴۷؛ عباس حسن، بی تا: ۳۷۱)

۳. آیت الله معرفت، در نقد کلام فخر رازی، ضمن اذعان به عدم فهم استبعاد ذوق ادبی و فصاحت کلام در صورت عاطفه گرفتن واو، به قول فخر رازی در مواضع دیگر به وجوب خالی بودن جمله حالیه، مضارع مثبت از واو، استناد می کند و از این طریق سخن او را رد می کنند.

برای روشن شدن مطلب، بهتر است عین سخن فخر رازی نقل، و منظور او از این عبارات توضیح داده شود. وی می نویسد: «الحجة الرابعة: لو كان قوله و الراسخون في العلم معطوفاً على قوله إلا الله لصار قوله يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ابتداءً، و أنه بعيد عن ذوق الفصاحة، بل كان الأولى أن يقال: و هم يقولون آمنا به، أو يقال: و يقولون آمنا به. فإن قيل: في تصحيحه وجهان الأول: أن قوله يَقُولُونَ كلام مبتدأ، و التقدير: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به و الثاني: أن يكون يَقُولُونَ حالا من الراسخين. قلنا: أما الأول فمدفوع، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار و الثاني: أن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره، و هاهنا قد تقدم ذكر الله تعالى و ذكر الراسخين في العلم فوجب أن يجعل قوله يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ حالا من الراسخين لا من الله تعالى، فيكون ذلك تركاً للظاهر، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر و مذهبنا لا يحتاج إليه، فكان هذا القول أولى.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۵-۱۴۶)

فخر رازی می نویسد: در صورت عطف «راسخون» به «الله»، فصاحت کلام اقتضا می کند خداوند یا بگوید: (و هم يقولون) و یا (و يقولون) و اگر کسی بگوید دلیل این که يقولون همراه با واو نیامده و به دو صورت بالا گفته نشده و در واقع جمله قطع از ماقبل آمده و (برای تصحیح و توجیه، علت این قطع و ایجاد ارتباط) به دو راه زیر تمسک کند: ۱. تقدیر گرفتن مبتدا (تا ذکر مسندالیه و بازگشت ضمیر به راسخون در آغاز سخن، زمینه این ارتباط را فراهم کند)؛ ۲. جمله يقولون به عنوان حال ترکیب شود. در جواب گفته می شود: هر دو راه مردود است، با این بیان که توجیه و تصحیح اول رد می شود؛ زیرا تفسیر قرآن بدون حذف، بر تفسیر آن با فرض تقدیر و حذف سزاوارتر است (در واقع عدم الحذف اولی من الحذف) و وجه دوم هم درست نیست؛ زیرا در صورتی که چند اسم به هم عطف شده باشند، آمدن حال برای معطوف بدون معطوف علیه خلاف ظاهر است.

همان طور که ملاحظه می شود، فخر رازی علت دور شدن کلام از فصاحت را در صورت عطف، قطع جمله (يقولون) از ماقبل می داند و در واقع اشاره به مطلبی دارد

که به علم معانی، باب وصل و قطع مرتبط است. از این رو معتقد است در صورت عطف الراسخون و شریک دانستن آنان با خداوند در علم تأویل، بهتر بود کلام الهی به این صورت می‌آمد: «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم و هم یقولون» یا «و یقولون» تا نص در مدعای قائلان به عطف باشد و صراحتاً علم به تأویل را برای راسخان اثبات کند؛ زیرا اگر کلام بدون «واو» بیاید، احتمال رجوع از جمله اول وجود دارد. به عنوان مثال اگر دو حکم را به زید بخواهیم نسبت دهیم و بگوییم (زید یضر و ینفع)، در صورت عطف و وصل معلوم می‌شود او هم ضرر می‌رساند و هم نفع، ولی اگر به صورت (زید یضر ینفع) گفته شود، احتمال آن می‌رود که زید فقط نفع می‌رساند و از یضر رجوع کرده و او را باطل ساخته است. (جرجانی، بی تا: ۲۲۶؛ حجت هاشمی خراسانی، ۱۳۹۰: ۲۹) پس در عطف تصریح بر مراد است که راسخان هم تأویل را می‌دانند و هم می‌گویند ایمان داریم، ولی در قطع صراحتی نیست و چه بسا مخاطب خلاف آن را بفهمد و گمان کند راسخان علم ندارند و فقط (یقولون آما به) برای آنان است. مطلبی که زرکشی در البرهان نیز آن را بیان کرده و می‌نویسد: «فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ يَجُوزُ فِي اللَّغَةِ أَنْ يَلْعَمَ الرَّاسِخُونَ وَاللَّهُ يَقُولُ: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» وَإِذَا أَشْرَكَهُمْ فِي الْعِلْمِ انْقَطَعُوا عَنْ قَوْلِهِ: «يَقُولُونَ» لِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَا عَطْفٌ حَتَّى يُوجِبَ لِلرَّاسِخِينَ فَعَلَيْنِ! قُلْنَا: إِنَّ «يَقُولُونَ» هُنَا فِي مَعْنَى الْحَالِ كَأَنَّهُ قَالَ: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» قَائِلِينَ آمَنَّا». (زرکشی، ۱۴۱۰: ۷۳)

بنابراین معلوم نیست از کجای کلام فخر رازی به دست می‌آید که مراد ایشان از استبعاد ذوق ادبی و تقدیر (و یقولون) جمله حالیه است تا آیت‌الله معرفت، با این بیان که «و قد ذهب عن الإمام الرازی أنّ الجملة الحالیه إذا صدرت بالفعل المضارع يجب تجریدها عن الواو البتة» (معرفت، بی تا: ۴۴) بخواهند نظریه فخر رازی را با استناد به اشعاری از الفیه رد کنند!

۴. تنها در صورتی می‌توان جمله (و یقولون) در عبارت فخر رازی را حالیه دانست که آیت‌الله معرفت کلام فخر رازی را بدین گونه تفسیر کرده باشند که منظور او از تقدیر اول (و هم یقولون) تکمیل طرف دوم آما و از تقدیر (و یقولون) اراده جمله حالیه هست و معتقد بوده‌اند، عطف راسخون به الله، مستلزم حالیه شدن جمله (یقولون) هست و جمله حالیه نیز وجود «واو» را می‌طلبد؛ بنابر این در رد سخن فخر رازی، به نظر وی در مواضع دیگر و بیتی از الفیه در روابط جمله حالیه استناد کرده است. هرچند این احتمال با توضیحات بالا از اساس باطل است، ولی برای رد کامل‌تر در نقد این احتمال می‌گوییم:

اولاً، چنین فرضی تنها برای سخن مصحح قابل تصور است، اما وقتی فخر رازی برای

جبران و تصحیح فرض‌های اول، به مطالب بعدی روی می‌آورد و فرض خبر برای مبتدای محذوف و حال را به هدف رفع عیب کلام تصور می‌کند و سپس هر کدام را با دلایل خود رد می‌کند، باید از فرض‌های اولیه (و هم یقولون) و (و یقولون) چیزی غیر از قول مصحح اراده کرده باشد که به نظر ما منظورش به همان نکته باب وصل و فصل برمی‌گردد.

ثانیاً، برای تکمیل ضلع مقابل اما، چه نیازی به آوردن «واو» است که فخر رازی بگوید: بهتر گفتن (و هم یقولون) است؟ زیرا خود این جمله، چنانچه توضیح آن بعداً خواهد آمد، بدون اما و فاء، نمی‌تواند طرف مقابل باشد و قطعاً فقط قرینه‌ای برای فهم ضلع مقابل است و قرینه نیازی به واو ندارد.

ثالثاً، منظور فخر رازی از (أو أن یقال: و یقولون) چیست؟ بر اساس مبنای بالا، این جمله به طریق اولی نمی‌تواند طرف مقابل اما و یا حتی قرینه بر حذف آن باشد. احتمال حال نیز مخدوش است؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که فخر رازی، نه تنها از یک قاعده مشهور عرب غافل بوده، بلکه بر عکس جمهور نحاة که اگر در کلام فصیحی «واو» با فعل مضارع آمده بود، ظاهر را به اسمیه تأویل می‌برند، در این جا فعل مضارع، بدون واو را که مطابق قاعده به راحتی می‌توانست حال باشد، با تقدیر «واو» به‌عنوان حال فرض کرده و وجود آن را برای پذیرش نقش حال لازم دانسته است؟! ضمن این که احتمال مذکور با همین متن نیز در تعارض و نقض آشکار است؛ آن جا که فخر رازی به قول مصحح قطع (یقولون) اشاره کرده و این جمله را با نبود «واو» به‌عنوان حال ترکیب می‌کند. بنابراین، باید غرض دیگری از تقدیر (و یقولون) داشته باشد و منظورش از واو در (و یقولون) واو عاطفه و وصل این جمله به جمله «ما یعلم إلا الله و الراسخون» باشد.

۵. اما در نقد سخن فخر رازی می‌توان گفت: یکی از مواضع قطع، جمله استیناف بیانیه یا جمله تفسیریه هست و فرض این نقش برای جمله (یقولون) قابل تصور است. چنانچه دمامینی می‌گوید: حتی اگر بپذیریم آیه در مقام تقسیم است، جمله (یقولون) چه به نحو استیناف و چه حال برای بیان طرف مقابل کافیهست (و نقش استیناف را در کنار حال متذکر می‌شود) (دمامینی، بی‌تا: ۲۲۷)، هرچند که اکثر مفسران و معربان آن را به عنوان حال و در واقع به وجه دوم ترکیب کرده‌اند. (عکبری، ۱۹۱۶: ۷۳؛ درویش، ۱۴۱۵: ۴۵۸؛ صافی، ۱۴۱۸: ۱۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۱) از جهت معنوی نیز برخی گفته‌اند، دلیل قطع و ابتدائیت جمله، محال بودن ایمان قبل از علم است و لذا «واو» آورده نشده است: «وَقِيلَ الْمَعْنَى: يَعْلَمُونَ وَيَقُولُونَ فَحَذَفَ وَأَوَّ الْعَطْفِ كَقَوْلِهِ «وَجَوْهَ يَوْمئذٍ نَاصِرَةٌ»

وَالْمَعْنَى يَقُولُونَ: عَلِمْنَا وَأَمَّا لِأَنَّ الْإِيمَانَ قَبْلَ الْعِلْمِ مُحَالٌ إِذْ لَا يَتَصَوَّرُ الْإِيمَانَ مَعَ الْجَهْلِ وَ أَيْضًا لَوْ لَمْ يَعْلَمُوهَا لَمْ يَكُونُوا مِنَ الرَّاسِخِينَ وَ لَمْ يَقْعِ الْفَرْقُ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْجَهَالِ». (زرکشی، ۱۴۱۰: ۷۳)

۶. اما نقد صورت دوم تصحیحی که فخر رازی بیان می کند، توسط آیت الله معرفت به درستی گفته شده است؛ زیرا از جهت ادبی، آوردن حال از یکی از اسم های که صلاحیت ذوالحال شدن را دارند، با وجود قرینه جایز است؛ مثلاً در جایی که دو اسم به هم عطف داده می شوند، آمدن حال از معطوف، بدون معطوف علیه با وجود قرینه اشکال ندارد و منع در صورت نبودن قرینه هست. (عباس حسن، بی تا: ۳۶۰) و همان طور که علامه معرفت بیان کردند، در قرآن نظائر فراوانی دارد و همین آیات برای رد نظر فخر رازی کافیست. برای نمونه به آیه دیگری که علامه معرفت به آن اشاره نکرده، استشهاد می کنیم: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ (انبیاء/۷۲) «فَإِنَّ نَافِلَةَ» حال من المعطوف فقط و هو «يعقوب» لَأَنَّ النافلة هو ولد الولد و إنما هو يعقوب دون إِسْحَاقِ». (درویش، ۱۴۱۵: ۴۶۰)

۷. در بین نقدی که صاحب التمهید به فخر رازی دارند، تعریضی هم به بیان علامه طباطبایی زده و می نویسد: «وفاقه علی هذا الذوق الأدبی! سیدنا العلامة الطباطبائی، قائل: و ظاهر الحصر کون العلم بالتأویل مقصوراً علیه تعالی و ظاهر الکلام أن الواو فی «و الراسخون...» للاستئناف، لکونه طرفاً للتردید الواقع فی صدر الآیة «فَأَمَّا الَّذِينَ...» و لو كان للعطف الدال علی التشریک، لكان من افضل الراسخین - حينذاك - هو الرسول الأعظم، فکان من حقه أن یفرد بالذكر، تشریفاً بمقامه كما فی قوله تعالی: أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ...» (معرفت، بی تا: ۴۳) سپس سخن علامه را با استناد به مواضع دیگر ایشان در میزان رد می کنند.

هرچند ردیه علامه معرفت، در جای خود صحیح است، اما به نظر می رسد دلایل علامه برای استیناف بودن «واو» توسط آیت الله معرفت خلط شده اند. در حقیقت علامه طباطبایی، در اثبات استیناف بودن واو به دو دلیل مجزا و جدای از هم احتجاج می کنند: اول؛ همان دلیل لفظی و نظم آیه برای ذکر طرف مقابل اما هست و دیگری وجوب ذکر جداگانه نام پیامبر ﷺ در صورت عطفه گرفتن واو است: «و ظاهر الحصر کون العلم بالتأویل مقصوراً علیه سبحانه و أما قوله: وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، فظاهر الکلام أن الواو للاستئناف بمعنى كونه طرفاً للتردید الذي يدل علیه قوله فی صدر الآیة: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ وَ الْمَعْنَى: أن الناس فی الأخذ بالکتاب قسمان: فمنهم من يتبع ما تشابه منه و منهم من يقول إذا تشابه علیه شیء منه: أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا و إنما اختلفا لاختلافهم من جهة زيغ القلب و رسوخ العلم. علی أنه لو كان الواو للعطف و كان المراد

بالعطف تشريك الراسخين في العلم بالتأويل كان منهم رسول الله (ﷺ) و هو أفضلهم و كيف يتصور أن ينزل القرآن على قلبه و هو لا يدري ما أريد به و من دأب القرآن إذا ذكر الأمة أو وصف أمر جماعة و فيهم رسول الله (ﷺ) أن يفرد بالذکر أولاً و يميزه بالشخص تشريفاً له و تعظيماً لأمره.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۸)

هر چند نقد آیت‌الله معرفت با استناد به آیات قرآن در اثبات عدم لزوم ذکر جداگانه نام پیامبر (ﷺ) در مواردی که با دیگر مؤمنین در حکمی شریک هستند، مقبول است و از این جهت توانسته استدلال دوم علامه را ضعیف و رد کند ولی در این که چگونه از موافقت علامه با فخر رازی در استبعاد ذوق ادبی که او اشاره کرد بود، به دلیل دوم علامه رسیده، جای سؤال و بحث است.

۸. نقد دلیل اول علامه؛ یعنی نظم طبیعی آیه و تکمیل تقسیم و این که چرا (الراسخون فی العلم یقولون) نمی‌تواند ضلع دوم اُمّا را کامل کند، ان شاء الله در بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی خواهد آمد.

۴. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی، با بیان این که در نزد امامیه، بی‌تردید عترت طاهره -علیهم السلام- به کُنه تنزیل و تأویل قرآن عالم‌اند، معتقد است؛ عاطفه و استیناف گرفتن «واو» ثمره عملی ندارد و می‌تواند به استناد دلیل عقلی و نقلی معتبر، راسخان در علم را آگاه از تأویل بدانند؛ بنابراین استیناف گرفتن «واو» آسیبی به انتقان ادله دیگر نمی‌رساند، مگر روایتی که ظهور کامل داشته باشد که الراسخون، عطف بر الله است. بنابراین، اگر کسی راسخان در علم را عالم به تأویل بدانند، می‌توان «واو» را عطف و یا استیناف دانست و این بحث، ثمره عملی ندارد، اما نزد اهل سنت این بحث نتایج فراوانی دارد، از این رو بر استینافی بودن «واو» اصرار دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۱-۱۸۲) سپس ظاهر آیه را حمل بر استیناف بودن «واو» می‌کنند و دلیل آن را نظم طبیعی و ظهور تقسیمی آیه می‌دانند؛ زیرا در آیه مورد بحث، دو تقسیم مطرح بوده و با فرض استیناف، اضلاع مقابل هر یک از دو قسم روشن است، ولی در صورت عطف این اضلاع ناهماهنگ خواهند بود (همان، ۱۸۳) و در واقع نظم ادبی می‌طلبد که (و الراسخون) در مقابل (فاما الذین فی قلوبهم زبغ) و ضلع دوم آن باشد. بعد از ذکر این دلیل، به نقل و نقد دیدگاه چهار مفسر (علامه طباطبایی، علامه بلاغی، مرحوم طبرسی و فخر رازی) می‌پردازند که از ذکر آن به دلیل کلامی بودن ادله و یا بیان آن در دیدگاه آیت‌الله معرفت، صرف‌نظر کرده و تنها به نقل یک دلیل از علامه بلاغی و یک دلیل از فخر رازی که جنبه ادبی و تفسیری دارند، بسنده می‌کنیم.

علامه جوادی آملی، بعد از بیان ادله عقلی، نقلی و سیاقی علامه بلاغی در عاطفه بودن

واو، برهان سیاقی (یعنی تناسب وصف «راسخ در علم بودن» با «عالم به تأویل بودن»؛ زیرا اگر آگاه به تأویل نبودند، شایسته بود قرآن، آنان را متصلب در دین بنامد نه راسخ در علم) را قوی‌تر از دو دلیل دیگر که هر دو کلامی‌اند نه تفسیری، می‌داند و می‌نویسد: «آری، آنان چون عالم به تأویل‌اند، می‌گویند: «أَمَّا كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا». پس مجد آنان در ملکه علمی آنان است. این برهان از شمی قوی در تفسیر حکایت می‌کند؛ اما در حد مقابله با ظهور تقسیمی و نظم طبیعی آیه مورد بحث ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹۰)

سپس به نقل شش دلیل فخر رازی در استیناف بودن «واو» می‌پردازد و همان‌طور که گفته شد، به ذکر دلیل چهارم اکتفا می‌کنیم. دلیل چهارم، اشاره به نکته‌ای تفسیری و فصاحت قرآن کریم است؛ یعنی باید آیه را چنان معنا کنیم که اضمار و حذفی پیش نیاید. اگر واو استینافی باشد، آیه نظم طبیعی خود را دارد که پس از «أَمَّا» دو گروه در مقابل یکدیگر و دو ضلع «أَمَّا» به شمار می‌آیند: گروه نخست «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» و گروه دوم «وَالرَّاسِخُونَ». بر این اساس به تقدیر نیازی نیست، اما اگر واو عطف باشد، گروه دوم نیامده است تا در برابر گروه نخست، تقسیم «أَمَّا» را کامل کند و ناگزیر باید ضمیر یا اسم اشاره‌ای برای معرفی این گروه در تقدیر باشد. در این فرض، ضلع مقابل «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» با آوردن کلمه مقدر چنین خواهد بود: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» «هم یقولون آمنا به» یا «هؤلاء الراسخون یقولون آمنا به». سپس در نقد دلیل چهارم می‌گویند که این استظهار، تفسیری و بجاست، اما شاید کسانی که ضلع مقابل «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» را محذوف می‌دانند، در نقد این دلیل بگویند که در قرآن کریم حذف‌هایی از این دست فراوان است؛ مانند «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ كُفْرًا مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا * فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (نساء / ۱۷۴-۱۷۵) در این آیه، پس از بیان مطالبی درباره قرآن کریم جمله «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا» آمده است، لیکن «أَمَّا» مقابل آن محذوف است؛ یعنی از گروه دوم که در مقابل «الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ» است، سخنی به میان نیامده است. با اینکه «يَقُولُونَ» در آیه مورد بحث، دلیلی بر حذف و قرینه‌ای بر محذوف است، ولی در آیات (سوره نساء، آیات ۱۷۵ - ۱۷۴) چنین قرینه و نشانه‌ای هم نیست. این نقد را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که حذف، اضمار و تقدیر در قرآن کریم راه دارد، اما سه نکته را باید دانست:

۱. در دوران امر، میان حذف و عدم آن، اگر بتوانیم کلام را بی‌حذف و تقدیر معنا کنیم، بهتر است.

۲. پیش از دو آیه مورد استشهاد سوره «نساء» آیه‌ای است که در آن دو گروه رو در روی یکدیگرند؛ یعنی هر دو ضلع «أَمَّا» آمده است. در آیات پیشین، نخست سخن از

اهل ایمان است: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ...﴾ (نساء/۱۷۳) آن گاه در مقابل از مستکبران و مستنکفان سخن می گوید: ﴿...وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (همان) و سپس هنگام تقسیم مرحله دوم، به ذکر یکی از دو قسم؛ یعنی ایمان مؤمنان که اهم و افضل است بسنده، و ضلع دوم حذف می شود و نظم طبیعی نیز همین را می طلبد.

۳. آیات ۱۶۲ - ۱۵۳ سوره «نساء» نشان می دهند که دو گروه راسخان در علم و مؤمنان غیر راسخ، در یک گروه اند و منافقان و کافران و بیمار دلان (یعنی غیر مؤمنان) در گروه مقابل آن ها. در آیه مورد بحث نیز راسخان در علم، برابر بیمار دلان اند و جمله استینافی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹۳ - ۱۹۵)

۵. نقد و بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی پیرامون نظر فخر رازی

۱. عمده دلیلی که آیت الله جوادی آملی برای ترجیح استیناف بیان می کند، به گونه ای که حتی برهان سیاقی علامه بلاغی در برابر آن توان اثبات ندارد، نظم طبیعی و ظهور تقسیمی آیه است. مطلبی که علامه طباطبائی نیز به عنوان دلیل اول خود ذکر کرده و ادعا می کند استیناف «واو»، ضلع دوم اَمَّا و طرف مقابل «أما الذین فی قلوبهم زیغ» را مشخص می کند، اما در صورت عطف، ناگزیر از حذف و تقدیر خواهیم بود. در نقد این دلیل، تذکر چند نکته ادبی در خصوص «أما» لازم است:

أ. معنای تفصیل برای اَمَّا لازم نیست، بلکه دلالت اما بر معنای تفصیل غالب و اکثری است. (ابن هشام، ۱۴۰۴: ۵۷؛ دامینی، بی تا: ۲۲۷؛ رضی، بی تا: ۴۶۷)

ب. ذکر طرف مقابل «أما» حتی با وجود معنای تفصیل لازم نیست. برای این حذف نیز وجود قرینه ضروری نمی باشد و حذف چه با وجود قرینه و جانشین حذف و چه با نبود قائم مقام امکان دارد. (همان)

ج. در صورت حذف طرف مقابل، ضلع دوم تقسیم به طور کامل حذف می شود و حذف «أما» و «فاء» به تنهایی جایز نیست. (حذف «أما» مع حذف الفاء لم یوجد فی کلامهم) (ملا جامی، بی تا: ۴۴۵) با توجه به نکات ادبی فوق در نقد کلام علامه می توان گفت:

اولاً، معنای تفصیل در آیه شریفه واجب نیست؛ چنانچه بعضی چنین احتمالی را در آیه داده اند. (رضی، بی تا: ۴۶۷) ثانیاً، به فرض آن که «أما» در آیه برای تفصیل هم باشد، طرف مقابل به قرینه حذف شده است و این حذف چه با فرض عاطفه بودن و چه استیناف صورت گرفته است؛ زیرا در صورت ذکر، خداوند متعال باید می فرمود «و أما الراسخون فی العلم فیقولون...» و به قول تفتازانی اگر مراد خداوند بیان حظ راسخان

در مقابل حظ زائغان بود، مناسب بود «و أمّا الراسخون فيقولون» گفته شود. (دمامینی، بی تا: ۲۲۷) پس عبارت «الراسخون يقولون» را نمی توان ضلع مقابل تقسیم به حساب آورد و گفت: چون عاطفه گرفتن «واو» مستلزم حذف و تقدیر «هم» یا «هؤلاء» است، پس استیناف بهتر است؛ چون در هر دو صورت، ضلع مقابل محذوف است و حتی برخی اصلاً (يقولون) را به عنوان قرینه هم تلقی نمی کنند بلکه قید «فی قلوبهم زیغ» را قرینه به حساب آورده و معتقد هستند، گاهی در أمّا با ذکر يك طرف از طرف مقابل که ضد طرف مذکور است، بی نیاز می شویم و لذا مقابل «اما الذین فی قلوبهم زیغ» نظیر «اما الذین لیس فی قلوبهم» خواهد بود تا در صورت عطف نیز قرینه کامل باشد. ولی در هر حال «الراسخون يقولون» خود نمی تواند، قسیم طرف اول باشد؛ زیرا حذف أمّا و فاء در کلام عرب شنیده نشده است. (ملا جامی، بی تا: ۴۴۵). پس در دو حالت مجبور به حذف هستیم و «الراسخون يقولون» در صورت استیناف، قائم مقام محذوف است، نه اینکه أمّا و فاء فقط حذف شده باشد. (الصبان، ۲۰۰۹: ۱۴۷۲)

۲. ایشان همانند علامه طباطبایی، ظهور تقسیمی و نظم طبیعی آیه را دلیل استیناف گرفتند و حتی ادعا نمودند که توان مقابله با برهان سیاقی را ندارد. پاسخ این ادعا با مباحث قبل در خصوص «أمّا» روشن شد، ولی در تکمیل باید گفت اگر چنین ظهوری وجود داشت، مفسرانی چون ابن عباس، زمخشری، طبرسی و بلاغی نظریه عاطفه بودن واو را انتخاب و یا ترجیح نمی دادند.

۳. ظاهر کلام ایشان نیز مانند آیت الله معرفت، این است که کلام فخر رازی (کان الأولى أن یقال: و هم یقولون أمنا به أو یقال: ویقولون) را حمل بر تکمیل طرف مقابل تقسیم کرده اند. بطلان این احتمال و مقصود سخن فخر رازی در نقد دیدگاه علامه معرفت به تفصیل گذشت و با انتفای تفسیر و برداشت ایشان از کلام فخر رازی جایی برای نقدهای بعد نیز باقی نمی ماند.

نتیجه

از مجموع مطالب گذشته به دست می آید که «الراسخون» به «الله» عطف داده شده و جمله «يقولون» یا به عنوان حال از راسخون و یا مفسر آن است. در ترجیح این قول بر مستانفه دانستن «واو» به دلایل زیر می توان استناد کرد:

۱. معنای اصلی واو، «عطف» است. بر این اساس، ابن هشام در مواردی که عطف ممکن نیست، سراغ استیناف می رود.

۲. «أمّا» در آیه شریفه می تواند معنای تفصیل نداشته باشد و در صورت معنای تفصیل نیز اگر مراد خداوند بیان حظ راسخان در برابر زائغان و ذکر ضلع دوم تقسیم بود، باید «و أمّا الراسخون فی العلم فيقولون» می فرمود؛ بنابراین حتی با فرض استیناف هم،

کلام خالی از حذف نیست؛ چرا که حتی با فرض «والراسخون فی العلم یقولون» به عنوان طرف دوم، باز باید ملتزم به حذف «أما» و «فاء» باشیم که خود این مسأله نیز، خلاف قواعد عرب هست.

۳. برهان سیاقی که علامه بلاغی بیان کردند و آن تناسب وصف «الراسخون فی العلم» با «علم به تأویل» است؛ زیرا اگر آگاه به تأویل نبودند، شایسته بود قرآن، آنان را متصلب در دین بنامد نه راسخ در علم؛ «فإنّ تمجید الراسخین فی العلم بهذا التمجید السامی و الصفة الفائقة إنّما یناسب عطفهم فی مقام العلم با التّأویل و رسوخهم فیه و مجددهم فی الإیمان بموداه علی بصیرة من امرهم و أمّا قولهم «أما» فلو أريد به الإیمان بلفظه من دون العلم و لا عمل به لکان المناسب له وصفهم بتصلبهم فی الإیمان و التسلیم لرسول الله «ص» فی التنزیل» همان دلیلی که ابو الحسن اشعری و ابو اسحق شیرازی را به وجوب وصل و عطف «راسخون» به «الله» واداشته است: «لأنّ الله تعالی آورد هذا مدحا للعلماء فلو كانوا لا یعرفون معنا لشارکوا العامة.» (صبحی صالح، ۱۳۸۵: ۲۸۲)

۴. تطابق مبانی کلامی شیعه با ظاهر قرآن و اصلاً ضرورت وجود جمله معترضه «و ما یعلم تأویله الا الله» با وجود اعتقاد به آگاهی راسخان از تأویل با دلایل دیگر در بین دو طرف تقسیم با فرض استیناف چیست؟

۵. اگر نخواهیم ادله موجود در عاطفه بودن «واو» را بپذیریم شاید بتوان گفت این آیه خود از متشابهات قرآن است؛ زیرا هم در معنای محکم و هم در معنای متشابه و هم واوی که در صدر «و الراسخون» است ابهام و اجمال است و بزرگان در حل آن به اتحاد نظر نرسیده‌اند. تحقیق مقام اقتضا می‌کند که مسأله را از قول معصومین (علیهم السلام) دنبال کنیم. روایات در این زمینه بسیار است و مقاله حاضر در مقام اثبات این موضوع با استفاده از روایت نیست. از این رو تنها به حدیثی از امام صادق (علیه السلام) اکتفاء می‌شود: «عن وهیب بن حفص عن ابي عبدالله قال: سمعته یقول: إن القرآن فیه محکم و متشابه، فأما المحکم فنؤمن به و نعمل به و ندین به، وأما المتشابه فنؤمن به و لا نعمل به، و هو قول الله تبارک و تعالی فأما الذین فی قلوبهم زبغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله إلا الله و الراسخون فی العلم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۸) نیابردن ادامه‌ی آیه در این روایت، شاهد عاطفه بودن «واو» می‌باشد و جمله به «و الراسخون» تمام شده است. امام (علیه السلام) نیز با عنایت به مسائل ادبی گذشته، به قرینه (اما المحکم فنؤمن به)، طرف مقابل (اما الذین فی قلوبهم زبغ) را حذف کرده (و الراسخون) را معطوف بر الله در نظر گرفته‌اند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمہ مکارم شیرازی، ناصر
۱. ابن دمامینی، محمد بن ابی بکر (بی تا): «شرح الدمامینی علی مفتی اللیبیب»، تصحیح و تعليق عنایہ احمد عزو، بیروت: مؤسسہ التاريخ العربی.
 ۲. ابن هشام الانصاری، ابو محمد عبدالله جمال الدین بن یوسف (۱۴۰۴ ق): «معنی اللیبیب»، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، قم: کتابخانہ آیت الله مرعشی.
 ۳. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق): «بحر المحيط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر.
 ۴. البقاعی، یوسف الشیخ محمد (۲۰۲۰ م، ۱۴۳۱-۱۴۳۳ ق): «حاشیة الخضرى»، بیروت: دارالفکر.
 ۵. بلاغی، محمد جواد (بی تا): «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، قم: وجدانی.
 ۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق): «انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر البیضاوی)»، بیروت.
 ۷. جامی، عبد الرحمن بن احمد (بی تا): «شرح ملا جامی علی متن الکافیة فی النحو»، محقق مصطفی علی محمد، بیروت: داراحیاء التراث العربی .
 ۸. جرجانی، عبد القاهر (بی تا): «دلائل الإعجاز فی علم المعانی»، محقق عبدالحمید هندواوی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۹. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ش): «تسنیم»، تحقیق عبدالکریم عابدینی، قم: مرکز نشر اسراء.
 ۱۰. درویش، محی الدین (۱۴۱۵ ق): «اعراب القرآن الکریم و بیانه»، حمص: الإرشاد.
 ۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات الفاظ قرآن»، تحقیق داودى صفوان عدنان، بیروت: دارالشامیة.
 ۱۲. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن (بی تا): «شرح الرضى علی الکافیة»، تصحیح و تعليق عمر یوسف حسن، تهران: مؤسسہ الصادق للطباعة و النشر.
 ۱۳. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ ق): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: داراحیاء الكتب العربیة.
 ۱۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دارالکتب العربی .
 ۱۵. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ ق): «تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار»، بیروت: دارالمعرفة.
 ۱۶. صافى، محمود (۱۴۱۸ ق): «الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة»، دمشق: دارالرشید.
 ۱۷. صبان، محمد بن علی (۲۰۰۹ م، ۱۴۲۹-۱۴۳۰ ق): «حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک»، بیروت: دارالفکر.
 ۱۸. صبحی صالح (۱۳۸۵ ق): «مباحث فی علوم القرآن»، بیروت: دارالعلم للملایین.
 ۱۹. طباطبایى، محمدحسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسہ الأعلمی.
 ۲۰. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م): «التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)»، اربد: دارالکتب الثقافی.
 ۲۱. طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
 ۲۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۲۴. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م): «معانی القرآن (فراء)»، قاهره: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
 ۲۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبة الصدر.
 ۲۶. قطب، سید محمد (۱۴۲۵ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق.
 ۲۷. عباس حسن (بی تا): «النحو الوافی»، تهران: ناصر خسرو.
 ۲۸. عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۹ ق): «التبیان فی اعراب القرآن»، ریاض: بیت الأفكار الدولیة.

۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار»، بی جا: مؤسسة الوفاء.
۳۰. معرفت، محمدهادی (بی تا): «التمهید فی علوم القرآن (ویرایش قدیم)»: قم: جامعة المدرسين، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. مکارم شیرازی و دیگران، ناصر (۱۳۷۱ ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۲. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ ق): «اعراب القرآن (نحاس)»، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

Resources

The Holy Quran, translated by Makarem Shirazi, Nasser, (1373), Qom, Office of Islamic History and Studies.

1. Ibn Damamini, Muhammad ibn Abi Bakr, (undated), Sharh al-Damamini on Mughni al-Labib, vol. 1, Correction and suspension of “Enayah Ahmad Azzou”, Beirut, Institute of Arab History.
2. Ibn Hisham Al-Ansari, Abu Muhammad Abdullah Jamal al-Din bin Yusuf, (1404 AH), Mughni al-Labib, research by Muhammad Mohi al-Din Abdul Hamid, Qom, Ayatollah Marashi Library.
3. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf, (1420 AH), Bahr al-Muhit in commentary, vol. 3, Beirut, Dar al-Fikr.
4. Al-Baqa’i, Yusuf Sheikh Al-Muhammad, (2020 AD, 1431-1432 AH), Hashiyeh Al-Khadri, vol. 1, Beirut, Dar Al-Fikr.
5. Balaghi, Mohammad Jawad, (no date), Ala ‘al-Rahman in the interpretation of the Qur’an, vol. 1, Qom, Wejdani.
6. Beizawi, Abdullah Ibn Umar, (1418 AH), Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil (Tafsir al-Baizawi), vol. 2, Beirut,
7. Jami, Abd al-Rahman bin Ahmad, (no date), Sharh Mullah Jami on the text of Al-Kafiya in grammar, vol. 2, researcher Mostafa Ali Muhamad, Beirut, Dar Ehyae Al-torath Al-arabi.
8. Jorjani, Abd al-Qahir, (no date), Evidences of Miracles in the Science of Meanings, vol. 1, researcher Abd Al-hamid hendawi, Beirut, Dar, Al-kotob Al-elmiah.
9. Javadi Amoli, Abdullah, (1387), Tasnim, vol. 13, research of Abdul Karim Abedini, Qom, Esra Publishing Center.
10. Darwish, Mohi al-Din, (1415 AH), The Eerab of the Holy Quran and the statement, vol. 1, Homs, Alershad.
11. Ragheb Esfahani, Hussein Ibn Mohammad, (1412 AH), Mofradat Alfaze Quran, research by David Safwan Adnan, Beirut, Dar al-Shamiya.
12. Razi al-Din Astarabadi, Muhammad ibn Hassan, (no date), Sharh al-Razi Ala Al-Kafiyah, vol. research by Omar yosof Hasan, Tehran, institute of Al-sadeq letebaate wa Al-nashr.
13. Zarkeshi, Muhammad ibn Bahadur, (1410 AH), Al-Burhan Fi Uloom Al-Quran, vol. 2, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Kotob Al-Arabiya.
14. Zamakhshari, Mahmoud Ibn Umar, (1407 AH), Al-kashaf an Haqaeq Qawamez Al-tanzil wa Oyon Al-aqawil fi wajah Al-tawil, vol. 1, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
15. Reza, Muhammad Rashid, (1414 AH), Tafsir Al-Quran Al-Karim Al-Shaheer Be Tfsir Al-Manar, vol. 3, Beirut, Dar Al-Ma’rifah.
16. Safi, Mahmoud, (1418 AH), Al-jadwal fi Eerab Al-quran wa Sarfoho wa Bayanoho maa Fawaed Nahwiyeh Hamah, vol. 3, Damascus, Dar Al-Rasheed.
17. Saban, Muhamad ibn Ali, (2009 AD, 1429-1430 AH), Hashiyeh Al-Saban Ala Shrh Al-ashmoni Ala Al-fiyeh ebne malek, vols. 2 and 4, Beirut, Dar al-Fikr.

18. Sobhi Saleh, (1385 AH), Discussions in Quranic Sciences, Beirut, Dar Al-Elam Lelmalayin.
19. Tabatabai, Muhammad Hussein, (1390 AH), Al-mizan in the interpretation of the Qur'an, vol. 3, Beirut, Aalami institute.
20. Tabarani, Suleiman Ibn Ahmad, (2008 AD), Tafsir Al-Kabir: Tafsir Al-Quran Al-Azim (Tabarani), vol. 2, Arbod, Dar Al-Kitab Al-Thaqafi.
21. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan, (1372 AH), Majmaa Al-Bayyan in the Interpretation of the Qur'an, vol. 2, Tehran, Nasser Khosrow.
22. Tusi, Muhammad ibn Hassan, (no date), Al-Tibyan in the interpretation of the Qur'an, vol. 2, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
23. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar, (1420 AH), Al-Fasir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb), vol. 7, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
24. Faraa, Yahya bin Ziad, (1980 AD), The Meanings of the Qur'an (Faraa), vol. 1, Cairo, Egyptian Public Library
25. Faiz Kashani, Mohammad Ibn Shah Morteza, (1415 AH), Tafsir Al-Safi, vol. 1, Tehran, Sadr Library.
26. Qutb, Sayyid Muhammad, (1425 AH), in the shadow of the Qur'an, vol. 1, Beirut, Dar al-Shorouq.
27. Abbas Hassan, (unpublished), Al-Wafi syntax, vol. 2, Tehran, Nasser Khosrow.
28. Akbari, Abdullah bin Hussein F (1419 AH), Al-Tibyan in the Arabs of the Qur'an, vol. 2, Riyadh, the House of State Thoughts.
29. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, (1403 AH), Behar Al-Anwar, vol. 23, (no place), Al-Wafa Foundation.
30. Maarefat, Mohammad Hadi, ((no date), Al-Tamhid Fi Uloom Al-Quran (Old Edition), Vol. 3, Qom, Jameat Al-modaresin, Nashre Eslami.
31. Makarem Shirazi and others, Nasser, (1371), Tafsir Nomoneh, vol. 2, Tehran, Islamic Bookstore.
32. Nohs, Ahmad ibn Muhammad, (1421 AH), The Arabs of the Qur'an (Nohs), vol.