

Research Article

Analytical Comparison of the Grammar (Word Structure) and Syntax (Adopting the Meaning of Letters and Referencing Pronouns) Influence on Speculative Theology in Two Commentaries of Mufatih al-Ghaib (Al-Tafsir al-kabir) and Tasnim

Mohammadreza Amin
Masome Soltan Mirjalili

Abstract

Undoubtedly, the knowledge of both grammar and syntax are necessary for commentators to understand the divine verses. This article looked into the significance of grammar and syntax science in comprehending the meaning of verses through evaluating the evidence from both interpretations of Mufatih al-Ghaib and Tasnim. The impact of these two insights on commentators' theological views has also been considered. In some cases, the commentators' lack of attention to the morphological structure of the words causes a lack of unity in their understanding of the meaning of the verse. Sometimes, based on a specific analysis of the appearance of the words of a verse, a confirmation of the commentator's verbal thinking is formed, which becomes proof of choosing the same meaning from his point of view.

Associate professor and faculty member of Imam Khomeini Educational and Research Institute of Qom
Level 4 student, sisteran seminary, seminary teacher, Qom, Iran **Email:** mr.amin451@iki.ac.ir

Correspondence Author: Masome Soltan Mirjalili **Email:** msomirjalili@gmail.com

Receive Date: 2023.06.14

Accept Date: 2024.03.12

Thus, it is the source of different theological interpretations. Examining different interpretations and accuracy in commentators' opinions reveals their differences in adopting meanings according to morphological and syntactic appearance. It influenced by the interpretation of the commentators. Based on the findings of this research, it seems that the correct understanding of morphological and syntactic rules, affects theological perception of commentators; Therefore, the correct path to understand the words and concepts of the verses is not to interfere with the theological interpretations caused by the delegation and role of the words. Also, one should refer to the verses (which interpret each other) and the statements of Ahl al-Bayt. Otherwise, we cannot be sure of the non-interference of the commentators' theological interpretation.

key words: Interpretation, Commentator, Grammar, Syntax, Theological Interpretation, Tasnim, Mufatih al-Ghaib

How to Cite: Amin MR., Soltan Mirjalili M., Analytical Comparison of the Grammar (Word Structure) and Syntax (Adopting the Meaning if Letters and Referencing Pronouns) Influence on Speculative Theology in Two Commentaries of Mufatih al-Ghaib (Al-Tafsir al-kabir) and Tasnim Journal of Quranic Studies Quarterly, 2024, 14(56): 750-770.

دوره ۱۴، شماره ۵۶
زمستان ۱۴۰۲
صص: ۷۷۰-۷۵۰

فصلنامه علمی مطالعات قرآنی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت
<http://sanad.iau.ir/journal/qsf/>

مقاله پژوهشی

مقایسه تحلیلی تأثیر مباحث صرف (هیئت کلمه) و نحو (اتخاذ معنی حروف و ارجاع ضمیر) بر تفکر کلامی، در دو تفسیر مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) و تسنیم

چکیده

از دانش های لازم برای مفسر در فهم آیات الهی بدون شک دانش صرف و نحو می باشد. تأثیر دو علم صرف و نحو در فهم مُراد باری تعالی بابررسی شواهدی از دو تفسیر مفاتیح الغیب، تسنیم و همچنین تأثیر این دو دانش بر برداشت های کلامی آنان در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است. با بررسی این دو تفسیر به روش توصیفی - تحلیلی روشن میشود: در برخی موارد عدم توجه مفسران به ساختار صرفی واژه ها؛ زمینه عدم یگانگی فهم آنان از مقصود آیه را فراهم کرده؛ گاه به استناد تحلیلی خاص از هیئت کلمات آیات، تائیدی بر تفکر کلامی مفسر شکل میگیرد و دلیلی بر انتخاب همان معنا از نظر وی شده و منشأ افتراق برداشت های مختلف کلامی می شود. به نظر میرسد اهتمام به فهم درست کاربرد مصادیق قواعد صرفی و نحوی بی ارتباط و تأثیر گذار بر برداشت کلامی مفسران نیست. لذا راه صحیح فهم کلمات و مفاهیم آیات بدون دخالت برداشت های کلامی ناشی از هیئت و نقش کلمات مراجعه به آیات (یفسر بعضه بعضا) و بیانات اهل بیت عصمت و طهارت است. والا نمیتوان از عدم دخالت برداشت کلامی مفسران اطمینان داشت.

نویسنده مسئول: حجت الاسلام دکتر محمدرضا امین: استاد یار و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم

ایمیل: mr.amin451@iki.ac.ir

طلبه سطح ۴، حوزه علمیه رفیعه المصطفی تهران وابسته به مرکز حوزه های علمیه خاوران قم، ایران

ایمیل: msomirjalili@gmail.com

نویسنده دوم: معصومه سلطان میرجلیلی

واژگان کلیدی

تفسیر، مفسر، صرف، نحو، برداشت کلامی، تسنیم، مفاتیح الغیب

مقدمه و بیان مسئله

مفسر قرآن باید، نوع کلمات قرآن و چگونگی هیئت آن؛ تغییر صرفی آن را بداند و این کار بدون فهم تحولات شکل و هیأت کلمه امکان ندارد. به گفته زرکشی شناخت علم صرف از شناخت علم نحو برای شناخت لغات مهمتر است زیرا تصریف در نگرستن در ذات کلمه بوده در حالیکه علم نحو در نگرستن در عوارض کلمه است (زرکشی، ۱۴۲۲: ۲۹۶)

واضع و بانی علم نحو امام علی علیه السلام است. (زرکلی، ۱۹۸۹: ج ۳، ۲۳۶). که به یکی از اصحابش تعلیم داده است. نوشتار زیادی در اهمیت و بیان این دو علم و رابطه شان با تفسیر به نگارش درآمده است. همانند: پیشینه ورود علم صرف از سیدرضانجفی (نجفی: ۱۳۸۴)، کاربرد علم صرف و نحو در تفسیر از عباس افضلی (افضلی: ۱۳۹۴) و نقش علم صرف در تفسیر قرآن به قلم احمد طاهری نیا (طاهری نیا: ۱۳۹۲). تأثیر علوم ادبی در فهم قرآن (فلاحی قمی: ۱۳۸۹) در تمامی این نوشتارها به بحث از اهمیت این دو دانش پرداخته شده بود. مقایسه ای بین مفسران در فهم و تشخیص نوع کلمات و تاثیر درک آنان بر دیدگاه کلامی شان که دغدغه این مقاله است در آثار پیشین یافت نشد. در این مقاله برآنیم با بررسی تفاوت نظر صاحب تفسیر تسنیم و صاحب تفسیر مفاتیح الغیب در برخی از کاربردهای صرف و نحو در تفسیر و تاثیر آن در برداشت های کلامی شان نیز آگاه شویم. چرا که زمانی مراد الهی از آیه به خوبی دریافت میشود که مفسر با شناسایی هیئت و نقش کلمه و بدون دخالت هیچ پیش فرضی - از جمله نکات کلامی - از آیات برداشت کند. این دو تفسیر، از تفاسیر پرمراجعه نزد فریقین است که تأثیر مستقیم و فراوانی بر سایر مفسران دارد و بر عموم علاقه‌مندان به قرآن نیز اثرگذار هستند. اگر مشرب کلامی در فهم آیات دخالت داده شود تفسیر آیه به نوعی تفسیر به رأی است و مراد باری تعالی نیست. به این جهت نوشتار پیش رو

ضرورت می یابد. به دلیل تقدم هیئت کلمه بر نقش کلمه، ابتدا به تفاوت نگاه دومفسر در صرف پرداخته ایم و بعد به تغییر نگاه نقش کلمات در آیات الهی و نظرات مفسران و تحلیل نظرات آنان توجه کرده ایم.

روش

پژوهش حاضر از لحاظ هدف، کاربردی و از لحاظ رویکرد کیفی است.

یافته ها

یافته های این نوشتار در پرتو مقایسه عملکرد امام فخر رازی و آیت الله جوادی آملی در انتخاب هیئت و نقش کلمات آیات الهی به همراه بیان دیگر مفسران و ارزیابی و تحلیل آن بدست می آید.

صرف

اسم

قال رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ
(یوسف: ۳۳)

هیئت افعال تفضیل دانستن (أَحَبُّ)، ترجیح بین کار منافی عفت و زندان - زندان خوبتر از عمل منافی عفت است - سازگار با عصمت انبیاء نیست. انبیاء الهی عصمت علمی و عملی دارند.

فخر رازی (أَحَبُّ) اسم تفضیل است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۵۲)

جوادی آملی: جمله « رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ » علامه طباطبایی دعایی در قالب و صورتِ عرض حال میدانند؛ نه نفرین به جان خود، این تعبیر، بیان حال یوسف با پروردگار خویش در روگردانی از زنان ترفندباز و بازگشت به سوی اوست؛ یعنی زندانی را که رضایت تو در آن است، بر لذت معصیت و دوری از تو برمی گزینم. (جوادی آملی،

۱۴۰۰، ج ۴۰: ۴۶۲)

فخر رازی در آیه (یوسف: ۳۳) فعل یوسف ع رافعل خدا نشان میدهد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۵۲)

مفسر تسنیم ارتباط عمیق یوسف را با حق تعالی بیان میکند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۰: ۴۶۲). یوسف درصدد بیان افتخار داشتن خدایی است که به خاطر رضای او زندان را بر دعوت زلیخا ترجیح میدهد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۰۷؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۰: ۴۶۲) فضیلتی بین دو امر نیست بلکه انتخاب اراده رضای خدا مطرح است.

ویرخی از مفسران سنی: انتخاب زندان برای حبس نفس می نویسند. (طبری، ۱۳۱۲، ج ۱۲: ۱۲۴)

مقام یوسف از ترجیح بین دو کار و انتخاب زندان ابا دارد. یوسف به مقام مُخْلِصین (یوسف: ۲۴) محسن (انعام: ۸۴)، (یوسف: ۹۰) صدیقین (یوسف: ۴۶)، (یوسف: ۲۴) رسیده است. بنابراین عصمت یوسف مانع از خطوط انتخاب مرجوح است.

قائلین به عصمت مطلق انبیاء: دریافت ترجیح از آیه به عصمت انبیاء خدشه وارد میکند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۰۷؛ جوادی آملی، ۲۰۰۷، ج ۴۰، ص ۴۶۲) قرآن، چون کلام الله است، جمود بر قواعد نحوی صحیح نیست. آن کس که قرآن را کلام الله می داند، باید آن را معیار قرار دهد که مرجع و مهم ترین قانون ادب است؛ نه لغت و ادبیات را (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۲۱۳) و معیار قرآن، عصمت مطلق انبیاء است. (آل عمران: ۳۲؛ آل عمران: ۱۳۲؛ نساء: ۵۹؛ انفال: ۱؛ انفال: ۲۰؛ انفال: ۴۶؛ نور: ۵۴؛ محمد: ۳۳؛ مجادله: ۱۳) و (التغابن: ۱۲)، این آیات اطاعت انبیاء و خصوصاً رسول اکرم را همان اطاعت از خداوند بیان میکند بنابراین هیچ خطائی برای انبیاء قابل تصور نیست. و البته فخر رازی نیز به عصمت انبیاء بعد از رسالت قائل است وی عدم عصمت آنان را قبل از رسالت لازم نمیداند. (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۴۳۶)

زندان از آن جهت محبوب است که وسیله صیانت حکم خدا و رهایی از دام گناه و دامن هواست محبت زندان برای حضرت یوسف اضافی بود؛ نه حقیقی، انتخاب حضرت نمیتواند انتخاب راجح بر مرجوح باشد بلکه انتخابی مطابق با اطاعت حق باید باشد.

عده ای برای دوری از فساد معنای أَحَبُّ (در هیئت افعال تفضیل) آن را از دلالت بر تفضیل مسلخ دانسته اند (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴: ۲۰۹)

منسلخ دانستن افعال تفضیل، امر غریبی نیست و در آیات دیگر نیز مد نظر مفسران بوده است. بعضی از مفسران از «اسم تفضیل منسلخ از تفضیل» سخن گفته اند، «واژه (خیر)» را در آیاتی به عنوان اسم تفضیلی که منسلخ از معنای تفضیل است آورده شده. (ملکی میانجی، ۱۴۲۲: ۲۶۲)

منشاء فعل یوسف اراده حق تعالی است اما فاعلش خود اوست و اختیار وی آن را تأیید می کند. اگر به آیات ی که اختیار آدمی را نشان میدهد مراجعه کنیم به قول خواجه طوسی و علامه حلی از آیات موهوم جبر فزون تر است: (علامه حلی-آیت الله حسن زاده آملی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۱؛ علی محمدی، ۱۳۷۸: ۴۲۷) بنابر این آیات ی که به نظر میرسد جبر را اثبات میکند باید تأویل برده شود. اندیشمندان در ده صنف آیاتی که اختیار بندگان را بیان میکنند؛ قرار داده اند. این ده دسته از آیات معارض است با آن آیات که دلالت بر جبر میکنند. با مرجحات، ما ظواهر آیات موهوم جبر را توجیه می کنیم و ترجیح با آیاتی است که اختیار آدمی را بیان میکنند. اقتضا تکلیف؛ قدرت ما همراهی با وعده و وعید، انذار و تخویف است. (ابو الحسن شعرانی، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ۱۳۷۶ش: ۴۳۶)

فعل یوسف، حتی موهوم جبر نیست تا آن را توجیه نماییم. بنابراین یوسف انتخاب زندان را نه براساس ترجیح بین دو کار انتخاب میکند بلکه براساس محبت و رضای محبوبش آن را برمیگزیند و این یک فعل اختیاری از جانب یوسف است که ایشان را شایسته پاداش و رسیدن به مقام مخلصین، صدیقین، محسنین می کند. (یوسف: ۲۴) و (انعام: ۸۴)، (یوسف: ۹۰)، (یوسف: ۴۶)، (یوسف: ۲۴)

فعل

«حتی اذا استیئس الرُّسُلُ و ظنّوا أنّهم قد کذبوا جاءهم نصرنا فنجّی من نشاء...» (یوسف: ۱۱۰)

دو قرائت از کلمه «کذبوا» و در نتیجه آن؛ دو ارجاع در ضمیر «ظنّوا» نقل شده است.

مشهور «کذبوا» (ثلاثی مجرد) است.

أ. ضمیر در « ظَنُّوا » به قوم بازمی گردد؛ آن گاه جمله « وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا » نظیر سخن قوم نوح است : « بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ » (هود: ۲۷)

بنابراین معنای آیه : تا آنجا که پیامبران الهی از ایمان آوردن قومشان ناامید شدند و قومشان گمان کردند وعده پیامبران به آنان درباره یاری خدا و هلاک دشمنان دروغ بوده؛ یا به آنان راست گفته نشده است.

ب. ضمیر در « ظَنُّوا » به پیامبران : « الرَّسُلُ » بازمی گردد؛ یعنی پیامبران پنداشتند که آنچه وعده داده شده اند دروغ بوده است . (طبرسی، بی تا ، ج ۵ : ۴۱۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸ : ۵۲۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴ : ۴۰ - ۴۱) غیر مشهور: « كَذَّبُوا » (باب تفعیل)

أ. « ظن » به معنای یقین و ضمیر به « الرَّسُلُ » بازمی گردد؛ یعنی هنگامی که پیامبران از ایمان آوردن قومشان ناامید گشتند و یقین کردند که از سوی امتشان تکذیب شدند و هیچ یک از آن ها به ایشان ایمان نمی آورد ، در این هنگام ، نفرین کردند ، خدای سبحان عذاب بنیانکن را بر آنان فر فرستاد.

ب. « ظن » به معنای گمان و حسابان است و ضمیر به « الرَّسُلُ » بازمی گردد؛ تا آنجا که پیامبران از ایمان آوردن قومشان ناامید شدند ، گمان کردند که مؤمنان نیز تکذیبشان کرده اند.

فخر رازی در تأویل عایشه از آیه اگرچه علم انبیاء را تایید میکند ولی ترس انبیاء از تکذیب قومشان که به آنان ایمان دارند را رد نمیکند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸ : ۵۲۱) آیا ترس در وجود نبی نقص است یا نه ؟ تحلیلی از فخر رازی در این مورد دیده نمیشود اگر چه وی تحسین کننده سخن عایشه است . سخن رازی در اتخاذ فعل در باب تفعیل هم با اشکال مواجه است .

علامه جوادی آملی قرائت « كَذَّبُوا » را صحیح میدانند و خطور ذهنی همراهان پیامبر - قومشان گمان کردند وعده ی پیامبران به آنان درباره ی یاری خدا و هلاک دشمنان دروغ بودها به آنان راست گفته نشده - را نفی نمیکند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱ : ۳۸۱؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۰ : ۳۲۶) و این خطور قلبی را منافی ایمان و عمل صالح نمیدانند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۴ : ۲۵۳) یأس رسولان الهی از نصرت خدا ظاهری و بدنی است، چون نشانه

های ظاهری پیروزی دشمن و شکست آنان به چشم می خورد؛ در این حال خداوند آنان را پیروز کرد؛ نه آنکه پیامبران از نصرت دین ناامید شده باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰ : ۵۰۶)

قرآن ناامیدان از رحمت الهی را کافر معرفی میکند :

إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (۸۷ یوسف) چگونه میتوان گفت انبیاء صفتی از کافران را داشته باشند؟ و چگونه فرستاده الهی با وجود وعده الهی و آیه : حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (رعد: ۳۱) تزلزلی در او پیدا شود؟ با توجه به این آیات ترس انبیاء از تکذیب قومشان معنی ندارد. زیرا خداوند هرگز از نصرت دین خود دست بر نمی دارد.

قرآن تناقضی در عباراتش نیست با رجوع به آیات دیگر باید معنای آیه ای کشف گردد. بر پایه قرائت « کذبوا » (باب تفعیل) بازگشت ضمیر « ظنّوا » به « الرّسُلُ » شدنی ، و « ظنّ » هم به معنای یقین است (در قرآن ، « ظنّ » به معنای یقین نیز به کار رفته است؛ نظیر « الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ » (بقره: ۴۶) . ؛ یعنی وقتی پیامبران ناامید شدند و یقین پیدا کردند که مورد تکذیب قومشان قرار گرفتند . . . ؛

بر اساس قرائت « کذبوا » (ثلاثی مجرد) ضمیر فاعلی « ظنّوا » به « الرّسُلُ » بازمی گردد. زیرا پیامبران هرگز وعده الهی را دروغ نمی پندارند : « إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ » (هود: ۲۷)

عدم شناخت کلمات در قرآن و اشتباه در فهم نوع هیئت آن باعث جدایی معنایی در ترجمه و تفسیر شد و نگاه ادبی مفسر در اتخاذ نوع فعل ؛ همانند برداشت کلامی او گردید. یعنی وی با یقین بر نکته ادبی آیه و تکیه بر آن ، به ره یافتی از بحث کلامی رسید.

نحو

« واو » عطف یا استیناف

در آیه « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ » (آل عمران : ۷)

اگر حرف «واو» در «وَالرَّاسِخُونَ» برای عطف باشد، کلمه «وَالرَّاسِخُونَ» به «الله» عطف می‌شود، (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۰۱؛ آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱۳۳) تأویل قرآن را جز خدا و راسخان در علم، کسی نمی‌داند؛ ولی چنانچه «واو» استینافی باشد، پس از آن، جمله از نو آغاز و آیه چنین معنا می‌شود که «و راسخان در علم می‌گویند ما به آن ایمان آوردیم؛ همه از نزد خداست»، پیامد استینافی دانستن «واو»، حصر علم به تأویل نسبت به خداست؛ ضمن اینکه با نظم آیه نیز سازگارتر است.

فخررازی با شش دلیل واو استیناف: کثرت معنای مجازی وعدم امتیاز برای انتخاب، سازگاری نداشتن ستایش از راسخان در علم و نکوهش آنان که در پی متشابهاتند، تعبدی بودن ایمان به متشابهات در راسخان علم نشان از عدم علم به تأویل آنان دارد، تخریب نظم آیه با استینافی دانستن «واو»، نقل ابن عباس در مورد چهار گونه بودن تفسیر (سیوطی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۱-۱۵۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۹۰-۱۹۱) علامه جوادی آملی به تمامی این ادله پاسخ مبسوطی داده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۹۶-۱۹۸) دیگر مفسران، وارد این نقدو رد نشده بودند.

اگر کسی راسخان در علم را آگاه از تأویل قرآن ندانست (مانند برخی از اهل اسلام)، ناگزیر باید «واو» را استینافی بداند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۳۸) چنانچه راسخان در علم و عترت طاهره را عالم به تأویل دانست، می‌تواند «واو» را عطفی یا استینافی بداند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۲؛ طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۰؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۹۶-۱۹۸) و می‌تواند به استناد دلیل عقلی و نقلی معتبر، راسخان در علم را آگاه از تأویل بداند.

«امامیه» «واو» عاطفه است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱ - ۲: ۷۰۱؛ بلاغی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵ - ۱۷) و «اهل سنت» ادله ای بر استینافی بودن آن ذکر کرده‌اند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۴۰)

(آل عمران: ۷) آیه در بیان معرفی افرادی است که آیات متشابه را تأویل میکنند زیرا بنا بر گفته ابن هشام «أما» در این آیه برای تفصیل است واز تکرار «أما» به جهت جانشین شدن کلامی بعد از «أما» اما دوم حذف شده است «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...» در این کلام جمله (وَأَمَّا غَيْرَهُمْ فَيُؤْمِنُونَ بِهِ...) حذف

شده چنان که « وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...» بر آن دلالت میکند (ابن هشام الأنصاری، ۱۴۰۴ هـ ق، ج ۱، ص ۵۵-۵۸) بنابراین این معنی: کسانی که تأویل آیات متشابه را میدانند یک دسته کسانی هستند که در قلبشان انحراف است و در پی معنایی مطابق خواسته های خودشانند و دسته دیگر راسخان در علم هستند و این گروه از هوی و هوس پیروی نمیکنند و همه چیز را از طرف خدامیدانند و به اشتباه نیز دچار نمیشوند. با این معنا راسخان در علم تأویل را میدانند. ولی مصداقشان کیست؟ رسوخ به معنی پایداری و ثبات از ریشه «رسخ» گرفته شده و رسوخ الشیء: یعنی ثابت شدن و استوارماندن آن در نهایت پایداری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ ق، ۳۵۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ ق، ج ۲، ص ۹۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۱۷۵) راسخ در علم به کسی گفته میشود که در علم ریشه دارد. وصف «راسخون فی العلم» بیان میکند که آنان ضمن آگاهی از تأویل آیات، علم در وجودشان ریشه کرده است و باعث استواری در رأی و نظر آنان شده است.

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ عَنْ هَذِهِ ... قَالَ اللَّهُ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ. (صفار، ۱۳۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۹۶) از جهت سندی و دلالتی خدشه ای این حدیث ندارد. (اکبرنژاد، محمدی، ۱۳۹۰ ش، ص ۶۴) امام با صراحت ائمه را راسخان در علم معرفی میکند. این حدیث در تفسیر قمی و در اصول کافی با اندکی تغییر آمده است (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۹۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۱۳) بنابراین کسانی میتوانند آیات متشابه را بفهمند و آن را تأویل کنند که علم در آنها ریشه دارد و از معصومین باشند بنابراین «واو» استیناف نیست. وائمه اطهار برخلاف برداشت کلامی مفسر مفاتیح الغیب به تأویل آیات آگاهند.

معنای «لام»

در آیه ی شریفه اِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (انعام: ۷۹) فخر رازی معتقد است، پروردگار با بیان «لِلَّذِي» به جای «الی الذی» جهت را از خودش نفی کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۴۷)

یعنی «من روی خودم را به سوی او کردم به جهت اطاعت و بندگی اش»

علامه جوادی آملی: یعنی تنها غایت هر کاری و یگانه هدف عبادت‌ها خدا است. اگر گفته می‌شد «وجهی‌الی الذی» یعنی هدف نهایی خداست؛ لیکن «لذی فطر» یعنی غایت و منظوری جز او نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۶: ۱۵۱) ترجمه آیه «من روی خود را به سوی او کردم زیرا غیر از او هدفی وجود ندارد».

در قرآن «الی الذی» استفاده شده و بر مکان‌داری خداوند هم دلالتی ندارد. خدا از جهت و حیث پیراسته است؛ لیکن استظهار از «الی الذی» بر مکان‌داری خدا و از «لذی» بر بی‌مکانی او صحیح نیست چون در قرآن این معنا هم با «الی» به کار رفته: «وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ» (لقرمان: ۲۲)؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) و هم با لام: «مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۱۲) و هیچ یک دلیل بر جهت‌جغرافیایی خدا نیست، بلکه هر دو، نشان جهت وجودی اویند. بر اساس «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) در هیچ موردی جهت‌جغرافیایی مراد نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۶: ۱۵۲)

«لام» «لذی» لام غایت یا هدف است و در جایی و در موردی استعمال می‌شود که آن چیز، مورد نظر و مورد توجه و قصد و نیت و هدف باشد.

حضرت ابراهیم با به کار بردن واژه «فطر» در برابر مشرکان - که آنان نیز خدا را خالق و فاطر جهان هستی می‌دانند - می‌گوید همان‌گونه که آفریدگار نظام هستی، تنها خداست، ربوبیت و تدبیر امور آفریده‌ها نیز منحصرأ در اختیار اوست. پس از بی‌زاری حضرت ابراهیم از شرک در آیه پیشین، در این آیه با تأکید مجدد، خویش را از مشرکان جدا ساخته و توحید در ربوبیت را منحصر در خدایی می‌داند که فاطر آسمان‌ها و زمین است و ساختار هویت همه اشیا و اشخاص بر محبت تکوینی اوست. محور سخن تنها خلقت هستی نیست تا حضرت ابراهیم بگوید «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» بلکه سخن از علاقه و محبتی است که در وجود تک تک موجودات نهادینه شده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسرا: ۴۴) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۶: ۱۵۲) «حَنِيفًا» حال برای فاعل «وَجَّهْتُ» است و چون وصف مبین علت فعل است، «حَنِيفًا» نیز ریشه عقاید حضرت ابراهیم را روشن می‌کند و بیانگر پایه‌گرایش‌ات توحیدی اوست.

«فطر» و تعبیر «للذی» خصلت حق گرای ابراهیم و معرفت فطری موجودات عالم؛ اثبات تسلیم محض بودن ابراهیم (نساء: ۱۲۵) معرفی احیاگر توحید ربوبی. «فطر» به جای «خلق» یعنی همه موجودات عالم به سوی یک هدف رهسپارند و محبت الهی با وجودشان آمیخته است. آیات بندگی و تسلیم حق بودن انبیاء را بیان میکند. مفسر تسنیم با برهان محبت که از آیه برگرفته عصمت و حق‌گرایی انبیاء را ثابت میکند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۶: ۱۵۵) و فخر رازی در صدد است با بیان نفی جهت از خداوند اثبات کند ابراهیم به دنبال اطاعت بوده زیرا در برابر حق تعالی و اوامرش منقاد بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۴۷) وی به عصمت مطلق انبیاء عقیده ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۴۳۶) و معتقد است اشکالی ندارد قبل از رسالت شیطان بتواند بوسیله وسوسه پیامبر را تحت تاثیر قرار دهد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۴۳۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۰۸، ج ۱۳، ص ۳۴۷) خداوند در سوره ص آیه ۴۶ ابراهیم را از مخلصین مینامد، بنابراین معصیت وی امکان ندارد (فخر رازی: ۱۴۰۹، ص ۴۵) اما امکان گناه در قبل از پیامبری وجود دارد. (فخر رازی: ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۲۹)

در حالی که انبیاء باید سخن فرشته را از صدای شیطان باز شناسند و نباید شیطان بتواند آنها را بازی گیرد بطوری که راه تشخیص و فهم را بر آنها ببندد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۱)

راه بهره‌وری از کتاب قرآن پیروی از دستوره‌های رسول اکرم است: «و ما اءاتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر: ۱۲) زیرا «ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً؛ و لكن نزل ليصدق بعضه بعضاً (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳). قرآن مجموعه‌ای است یفسر بعضه بعضا و مفسران آن ائمه اطهار اند

و پیامبر در حدیث متواتر «ثقلین»، تمسک به مجموع قرآن و عترت را شرط هدایت و مانع گمراهی بیان فرمود: «... ما إن تمسکتُم بهما لن تضلّوا کتاب الله و عترتی أهل بیتی...» (الشیخ المفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۳۳؛

الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۶۳) امکان وسوسه شیطان در پیامبران وجود دارد. (اعراف: ۲۰۰) اما آنان با توفیق ویژه الهی بر خواسته شیطان غلبه می‌کنند و به وسوسه او بی‌اعتنا هستند: «فهو معصومٌ مؤیدٌ موفقٌ مسدّدٌ قد أمن الخطایا و الزلل و العثار» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۱۲۷). شیطان کمین میکند «لأقعدنّ لهم صرّ طک

المُسْتَقِيمِ « (اعراف:۱۶) اما کسی که عین صراط مستقیم شود ، از آسیب ، وسوسه و دسیسه مصون است «فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (زخرف:۴۳) ابراهیم از جانب خداوند برگزیده شده (بقره: ۱۳۰، بقره: ۱۳۲، آل عمران: ۳۳، مریم: ۵۸، شوری: ۱۳) و به مقام مخلصین رسیده (ص: ۴۶) و این مقام با وسوسه و تاثیر شیطان قبل از رسالت سازگار نیست. بنابر این لام در للذی لام غایت یا هدف و ابراهیم عصمت مطلق دارد.

مرجع ضمیر

آیه ۱۲-۱۳ حجر

«كَذٰلِكَ نَسْأَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ قَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ » (حجر: ۱۲-۱۳) .

معنای این آیه با انتخاب ارجاع ضمیر نَسْأَلُكَ متفاوت میشود:

فخر رازی : ضمیر « نَسْأَلُكَ » به باطل و ضلالت بازمی گردد . (فخر رازی ، ۱۴۲۰، ج ۱۹ : ۱۲۵) بنابراین « كَذٰلِكَ نَسْأَلُكَ » یعنی این چنین باطل و ضلالت را در دل های مجرمان راه می دهیم .

ضمیر در « نَسْأَلُكَ » و « لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ » به « ذکر » (قرآن) در آیه « اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ » (جوادی آملی ، ۱۳۹۷، ج ۴۴ : ۴۷۴) برمیگردد.

ما قرآن را در دل های مجرمان نفوذ می دهیم؛ ولی آن ها چون گرفتار اندیشه وهم زده و انگیزه غضب آلود باطل اند ، ایمان نمی آورند .

فخر رازی: کلمه « یَسْتَهْزِءُونَ » ضمیر به آن برمیگردد و استهزاء انبیا کفر و ضلالت است . یعنی « ما کفر و ضلالت و استهزا به انبیا را در دل های مجرمان راه می دهیم » (فخر رازی ، ۱۴۲۰، ج ۱۹ : ۱۲۵) . فخر رازی بازگشت ضمیر دوم را به ذکر را میپذیرد اما بازگشت ضمیر اول به «استهزا» میدانند . به دلیل وجود تفریق ضمائر متوالی در قرآن

آیات ۱۸۹-۱۹۰ سورة اعراف (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۲۵)

آیت الله جوادی آملی:

ا. سیاق آیات پیشین اقتضا می کند که ضمیر « نَسَلُکُهُ » به ذکر (قرآن) برگردد ، چنان که ضمیر « به » در آیه پیشین « کَانُوا بِهٖ یَسْتَهْزِءُونَ » نیز به همان ذکر برمی گشت .

ب. سیاق داخلی خود این دو آیه نیز همین را اقتضا دارد ، زیرا با توجه به اینکه ضمیر « به » در « لَا یُؤْمِنُونَ بِهٖ » به یقین به « ذکر » (وحی و قرآن) برمی گردد - چنان که همه بر آن یکسان نظر دارند و فخر رازی نیز آن را پذیرفته است - اگر ضمیر « نَسَلُکُهُ » به استهزا برگردد ، دو ضمیر هماهنگ ، از هم جدا می شوند و این روش روا نیست . بازگشت هر دو ضمیر به استهزا را نیز کسی نگفته است ، زیرا مستلزم تناقض و مردود است . بنابراین هر دو ضمیر « نَسَلُکُهُ » و « بهٖ » باید به ذکر برگردند؛ نه استهزا و گمراهی .

شاهد صدق و مؤید حق بر مطلب یادشده ، آیات ۱۹۲ - ۲۰۱ سوره « شعراء » هستند که نه ضمیر دربردارند و همگی به قرآن برمی گردند . (جوادى آملی ، ۱۳۹۷ ، ج ۴۴ : ۴۷۴)

معتزله : اگر ضمیر « نَسَلُکُهُ » به « یَسْتَهْزِءُونَ » برگردد ضمیر در « لَا یُؤْمِنُونَ بِهٖ » نیز به آن باید برگردد زیرا دو ضمیر یاد شده به هم نزدیکند و مرجع آنان باید یک چیز باشد آن موقع تناقض ایجاد میشود چون نتیجه اش ایمان نداشتن کافران به استهزا میشود . و این دو نقیض هم اندزیرا از یک طرف اثبات ، ضلالت و کفر واز طرفی دیگر ایمان نداشتن به استهزاء اگر کافر است باید ایمان به کفرش داشته باشد . ، و دیگر اینکه اگر خدای سبحان کفر را در دل کافر راه دهد کافر در کفر خویش معذور میشود و نباید در دنیا و آخرت او را سرزنش کرد . ولذا ضمیر در « نَسَلُکُهُ » را به « ذکر » (قرآن) برگردانیم که در آیه حفظ آمده است . (حقی برسوی ، بیتا ، ج ۴ : ۴۴۵ ؛ آلوسی ، ۱۴۱۵ ، ج ۷ : ۲۶۷)

. معنی آیه : « این چنین قرآن را در دل های مجرمان راه می دهیم و مراد از این راه دادن ، شنواندن قرآن و ایجاد حفظ و دانش معانی آن در دل هایشان است و بیان کرده که این مجرمان به دلیل جهل و اصرار بر آن ، به قرآن ایمان نمی آورند » زیرا :

۱. ضمیر در « لا یؤمنون به » را همه به قرآن برمی گردانند، از این رو لازم است ضمیر « نسلکُ » نیز به قرآن برگردد. ۲. تعبیر « کذٰلکَ » یعنی همان گونه که ما چنان کردیم (قرآن را نازل کردیم و آن را حفظ می کنیم) حال نیز آن را در دل های مجرمان راه می دهیم؛ این « راه دادن خدا » به عمل دیگر او تشبیه شده که در آیه حفظ گذشت، بنابراین مرجع ضمیر « به » و « نسلکُ » یکی بوده و آن ذکر (قرآن) است.

علامه طباطبائی : با اینکه قاعدتا وقتی دو ضمیر پهلوی هم قرار می گیرند باید به یک مرجع برگردند، مگر آنکه قرینه‌ای در بین باشد، و در مورد بحث ما قرینه هست، و آن جمله " لا یؤمنون به " است که می دانیم. ضمیر در آن نمی شود به استهزاء برگردد، (زیرا معنا ندارد بگوییم ایمان نمی آورند به استهزاء) و همین کافی است که قرینه باشد بر تفرقه. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۹۷)

بازگشت ضمیر به مرجع نزدیک تر، از نظر ادبی پذیرفته است؛ لیکن فخر رازی از این مطلب غفلت ورزیده که قرب معنوی بر قرب لفظی مقدم است (جوادی آملی، ج ۹، ص ۱۱۴) چون قرب معنوی بیش از نزدیکی لفظی اثر دارد و پیداست که عنصر محوری و سیاق آیات مورد بحث را « ذکر » و وحی و نبوت و رسالت تشکیل می دهد و ضمیر باید به همین عناوین برگردد؛ نه به استهزایی که از « یستهزؤون » فهمیده می شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲: ۲۳۷) مفسر تسنیم در آیات متفاوت مقدم شدن قرب معنوی را بر قرب لفظی بیان کرده اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲۶، ص ۲۲۳؛ ج ۹، ص ۱۱۴؛ ج ۴۱، ص ۶۵؛ ج ۴۴، ص ۴۷۴) به تعبیر زمخشری به دنبال تذکیر و تأنیث ضمیر و دور و نزدیک اشاره (قُرب و بُعد لفظی) بودن خطاست، بلکه باید به عنصر محوری قرآن و آیه نگاه کرد. و این سخن یعنی قرب معنوی بر قرب لفظی مقدم است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۸۰ - ۴۸۱).

فخر رازی از برخی ادیبان جبری مسلک نقل می کند که جمله « لا یؤمنون به » تفسیر کنایی « نسلکُ » است؛ گویا مضمون این دو آیه چنین است: « کذلک نسلک فی قلوب المجرمین أن لا یؤمنوا به » یعنی ما در دل های تبهکاران قرار می دهیم که به وحی و نبوت ایمان نیاورند.

از آیات قرآن کریم (سوره بقره، آیه ۲۵۶؛ سوره کهف، آیه ۲۹؛ سوره انسان، آیه ۳؛ سوره بلد، آیه ۱۰). برمی آید که انسان در نظام تکوین، موجودی مختار است و کمال او در اختیار اوست و چنانچه به طاعت و عصیان وادار باشد، کارهایش برای او کمال به شمار نمی آیند؛ نه در طاعت شایسته پاداش است؛ نه در عصیان سزاوار کیفر. نه برداشت جبراز آیه صحیح است و نه ارجاع ضمیر به استهزاء. همواره قرب معنوی بر قرب لفظی مقدم است و از توجه به سیاق نباید غفلت کرد. جمله " لا يُؤْمِنُونَ بِهِ " مانع میشود که ضمیر به استهزاء برگردد. و آیات اختیار مانع از برداشت جبرگرایانه است.

آیه ۱۵۷ اعراف

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ ... وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (اعراف: ۱۵۷)

ضمیر «و... أُنزِلَ مَعَهُ» را به چه چیزی برگردانیم تا معنی درست باشد. زیرا قرآن نازل بر پیامبر شده (نظر کثیری از مفسران) و با این بیان پیامبر همراه با قرآن نیست بلکه جبرئیل قرآن را بر پیامبر نازل کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۶، بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۱؛ آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰۵)

فخررازی: چگونه می توان گفت مراد از « النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ » قرآن است، در حالی که قرآن با پیامبر نازل نشده بلکه با جبرئیل نازل شده است؛ سپس خود پاسخ می دهد که مراد از « معهُ » شخص پیامبر نیست، بلکه نبوت وی است که با نزول قرآن ظهور و نزول پیدا کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۵، ص ۳۸۲)؛

آیت الله جوادی آملی: لیکن دو نکته اصلی در « و اتَّبَعُوا... مَعَهُ » است: یکی معیت قرآن با پیامبر که استاد علامه فرمود - علامه طباطبائی کلمه " معهُ " را حال از نائب فاعل " انزل " میدانند ایشان تعلق معهُ را به « انزل » یا « اتَّبَعُوا » و یا حال از فاعل « اتَّبَعُوا » و یا به معنای « علیه » و به معنای « عند » صحیح نمیدانند و راز به کار بردن « مع » به جای « علی » یا « إلی » را بیان همراهی پیام خدا و معجزه الهی با پیامبر اسلام می داند، تا شاهد صدقی بر او باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۶۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۳) - و دیگری نزول قرآن و پیامبر

اکرم با هم؛ یعنی همان گونه که «مع» به معنای حقیقی خودش است - نه مجازی - اسناد «أَنْزَلَ مَعَهُ» به پیامبر و قرآن حقیقی است - نه مجازی - و قرآن و پیامبر هر دو حقیقتاً از نزد خدا نازل شده اند؛ با این تفاوت که قرآن دو نزول دفعی (جمع) و تدریجی (تجزیه ای) دارد و نزول پیامبر تنها دفعی است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۳۰: ۳۶۱) بعضی از علمای شیعه نیز بالارفتن پیامبر و گرفتن وحی را بیان کرده اند (المشکینی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۴۶۰).

مفسر تسنیم: نزول قرآن با پیامبر است نه نزول قرآن بر پیامبر زیرا پیامبر اکرم بارها عروج کرده و از «لدى الله» و «عند الله» و از مقام رفیع «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم: ۸) برخوردارند، قرآن کریم نیز در «کتاب مکنون» واقع: ۷۷- (۷۸) و در «أمّ الكتاب» و در مقام منیع «لدینا» بود زخرف: ۴ و با پیامبر نازل گردیده این جهت هر دو اسناد، اسناد انزال به پیامبر و اسناد معیت قرآن با آن حضرت حقیقی است و هیچ قرینه ای بر مجاز بودن هیچ یک از این دو نیست. معیت در این آیه اتفاقی نیست و ملاک دارد بر پایه ظاهر آیه مورد بحث، قرآن همراه پیامبر اسلام نازل شده است؛ لیکن بی تردید، قرآن کریم برتر از پیامبر اکرم بلکه همتای آن حضرت هم نیست، گرچه هر دو کلام الهی اند؛ یکی ناطق و دیگری صامت است؛ نیز آن حضرت انسان کامل است که نخستین فیض خداست و در روایات نیز تنها پیامبر اکرم صادر اول و فیض نخستین معرفی شده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي» پس اگر فیض نخستین تنها پیامبر اکرم است، آن حضرت اصل و قرآن، فرع است و معیت قرآن با وی قیومی است و ملاک در معیت این ها وجود شریف آن حضرت است؛ یعنی پیامبر اصل، شاخص و نور و قرآن در حکم فرع و سایه اوست. (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۳۰: ۴۵۹)

این دو مفسر با بیان تفسیری خود در آیه روشن کردند مقام پیامبر در نزدشان چگونه است. اگر به ظاهر آیه تمسک کنیم چون دلیل عقلی و نقلی معتبری برخلاف آیه نداریم اعتماد به ظاهر آیه و نزول پیامبر با قرآن از «النُّورَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ» اشکالی دربر ندارد. «مع» مضاف واقع میشود و در حالت مضاف ظرفی میتواند باشد که اجتماع با مضاف الیه را بیان کند (ابن هشام، ۱۹۶۴، ص ۴۳۹) «مع» مفید معنی نصرت و یاری است. یاری شده همان مضاف الیه

است (راغب اصفهانی، ص ۷۷۱) مضاف الیه در آیه چیست؟ با بیانی که این لغت شناس از «مع» بیان میکند نمیتوان یاری و نصرت را به غیر از پیامبر دانست زیرا اگر نصرت و یاری را «نبوت یا حیثیت رسالت» بدانیم باید چیزی را در تقدیر بگیریم. اگر ضمیر «معه» را پیامبر بدانیم احتیاجی به تقدیر نیست. واصل با عدم تقدیر است. در مفتاح الفلاح عبارت «اسألک بحقّ النّبیّ الاّوآب، الّذی انزلت علیه الکتاب». بسطامی در توضیح «الاّوآب» مینویسد: رجوع پیامبر را به سوی وقتی... بیان فرموده‌اند که: لی مع اللّٰه وقت لا یسعی فیہ نبیّ مرسل و لا ملک مقرب: «مرا با پروردگار وقتی است که نمی‌گنجد با من در آن وقت مصاحبت هیچ نبیّ مرسل و ملک مقرب». (شیخ بهایی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۴) حدیثی نقل شده: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ لَمْ يَكُنْ بَيْنِي وَ بَيْنَ رَبِّي مَلَكٌ مُّقْرَبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُّرْسَلٌ وَ لَا سَأَلْتُ رَبِّي حَاجَةً إِلَّا أُعْطَانِي خَيْرًا مِنْهَا... «کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۳۱۰، ص ۲۰۶» با این بیانات مشخص میشود نزول پیامبر به حالت دفعی منعی ندارد. این عبارات مقام بلند رسول اکرم را در حالی بیان میکند که هیچ ملک مقرب یا نبی مرسل به آن نرسیده است.

نتیجه‌گیری

۱. صرف: انتخاب هیئت کلمه (اسم، فعل) ناشی از پیش فرض مفسر در آیات (یوسف: ۳۳ و ۱۱۰) مشهود شد. انتخاب مفسر با اصل پیوستگی آیات الهی صحیح نیست. آیات قرآن با یکدیگر تنازعی ندارند. فهم صحیح کلمات قرآن با توجه به این اصل واصل عصمت مطلق پیامبران میسر میشود.
۲. نحو: آیات (۷: آل عمران) انتخاب «واو» عطف یا استیناف (انعام: ۷۹) نفی جهت از خداوند یا هدف فقط خداست (حجر: ۱۲-۱۳) ورود اضلال به قلوب یا نفی ورود اضلال ابتدائی (اعراف: ۱۵۷) همراهی قرآن با حیثیت رسالت یا همراهی نزول پیامبر با قرآن. نمونه‌هایی از اختلاف ادبی به جهت دخالت برداشت‌های کلامی بود. نتایج: استینافی شدن «واو»، هدفی جز خداوند هستی ندارد. اضلال ابتدائی مردمان ممنوع است. نزول پیامبر علیه السلام با قرآن منعی ندارد با تکیه بر تفسیر بعضی از آیات به وسیله آیات دیگر و استفاده از سخنان اهل بیت در فهم آیات، بدون در نظر گرفتن پیش فرض‌ها حاصل شد.

۳. پیشنهاد میشود محققانی تقابل مفسرانی که پیوستگی آیات را در نظر نداشته و برعکس را واکاوی نمایند.

منابع

۱. ابن عطیه ، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق) *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز* . بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن منظور ، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه ق) *لسان العرب*، چ دوم . قم: نشر ادب حوزه.
۳. ابن هشام ، عبدالله بن یوسف (بی تا) *معنی اللیبیب*، چ چهارم . قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸) *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن* . مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.
۵. افضلی، عباس. (۱۳۹۴) " کاربرد علم صرف ونحو در تفسیر " . بینات . ش ۱
۶. اکبرنژاد ، محمدی (۱۳۹۰) « بررسی سندی و دلالی احادیث «راسخون فی العلم» . چهل وسوم ش ۸۷/۳ . مجله مطالعات اسلامی.
۷. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر (۱۴۰۸) . *بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام* ، چ دوم . بیروت : مکتبه النهضه العربیه.
۸. آل غازی، عبدالقادر . (۱۳۸۲ق) . *بیان المعانی* . سوریه: مطبعه الترقی.
۹. الراغب الأصفهان، الحسین بن محمد (۱۴۱۲) . *المفردات فی غریب القرآن* ، بیروت: دار القلم، الدار الشامیه.
۱۰. الطبرسی، احمد بن علی ابی طالب (۱۴۰۳) *الاحتجاج* . مشهد مقدس : نشر مرتضی.
۱۱. الطوسی، نصیر الدین (۱۲۷۶ش) *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، چ هشتم . ترجمه: ابوالحسن شعرانی . تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۲. المفید ، محمد بن نعمان . (۱۴۱۳) *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد* . قم: کنگره بزرگداشت شیخ مفید.
۱۳. آلوسی، محمد بن عبدالله . (۱۴۱۵) *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی* . بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. بلاغی، محمد . (۱۴۲۰) *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، چ اول، قم: وجدانی.
۱۵. بیضاوی ، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸) *أنوار التنزیل و اسرار التأویل* ، بیروت: دار إحیا التراث العربی.
۱۶. جوادی آملی ، عبدالله (۱۳۸۸) . *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، مجلدات ، ۱۰ ، ۴۴، ۴۰، ۳۰، ۲۶، ۲۴، ۱۸، ۱۳، ۱۲ . قم: اسرا.
۱۷. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا) *تفسیر روح البیان*، چ اول . بیروت: دارالفکر.
۱۸. زرکلی ، خیر الدین (۱۹۸۹م)، *الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین* . بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۹. رازی، فخرالدین (محمد بن عمر) . (۱۴۲۰ق) *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم . ۳۲ جلد ، ج . بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. زرکشی، بدرالدین، ملکی میانجی . (۱۴۲۲) *البرهان فی علوم القرآن* . بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. زمخشری، محمد بن عمر . (۱۴۰۷ق) *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل* . بیروت: دارالکتب العربی.
۲۲. سعدی، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق) *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، چ دوم . بیروت: مکتبه النهضه العربیه.
۲۳. سید رضی ، محمد بن حسین بن موسی (۱۳۸۳ش) *نهج البلاغه*، چ سوم . شرح وتوضیح : محمد دشتی . قم: انتشارات قدس .
۲۴. سیوطی ، عبدالرحمن بن ابی بکر . (۱۴۰۴) *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، چ اول . قم: انتشار کتابخانه آیت الله مرعشی .
۲۶. شیخ بهایی، محمد بن حسین . (۱۳۸۳) *منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح* . مترجم بسطامی، علی بن طیفور، مصحح: حسن زاده ، حسن ، چ ۶، تهران : حکمت
۲۵. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق) *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة* ، چ دوم . قم: فرهنگ اسلامی.

۲۶. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: بی جا.
۲۷. طاهری نیا، احمد (۱۳۹۱ق) «نقش علم صرف در تفسیر قرآن» شماره پیاپی ۱۱: مجله قرآن شناخت.
۲۸. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰) المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، قم: انتشارات اسلامی.
۲۹. طباطبائی، محمد حسین ۱ (۱۳۷۴ش) ترجمه المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق) ترجمه تفسیر مجمع البیان، چ یکم، تهران: فراهانی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۵) ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.
۳۲. ---، --- (بیتا) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، چاپ: ۳: ناصر خسرو.
۳۳. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق) جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، چ اول، ۳۰ جلد، بیروت: دارالمعرفة.
۳۴. طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۸ش)، شرح کشف المراد، چ چهارم، ترجمه علی محمدی، قم: دارالفکر.
۳۵. علامه حلی، حسن بن مطهر (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چ چهارم، ترجمه: آیت الله حسن حسن زاده
آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۶. فلاحی قمی، محمد (۱۳۸۹ش). تأثیر علوم ادبی در فهم قرآن، قم: بوستان کتاب.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی، چ سوم، تصحیح و تعلیق طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
۳۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، چ چهارم، تهران: الإسلامیه.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، چ سوم، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۰. مشکینی، ابوالحسن (۱۴۱۳ق). حواشی مشکینی علی کفایة الأصول، بی جا: انتشارات لقمان.
۴۱. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف، ۷ جلد، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۴۲. نجفی، سیدرضا (۱۳۸۴). «پیشینه و روند علم صرف». پژوهشنامه ادبیات و علوم انسانی.