

منازعات ادبی محقق طوسی و فاضل قوشچی در ذیل آیه ولایت*

□ حجت‌الاسلام عسکر عظیمی
استاد همکار مجتمع آموزش عالی امام خمینی علیه السلام

چکیده

مباحث ادبی یکی از مسائل مهم در آیات و روایات کلامی است. همچنین مبحث امامت از مباحث مهم کلامی به شمار می‌آید. در این نوشتار، نگارنده کوشیده است منازعات مهم ادبی را که در ذیل آیه ولایت (آیه ۵۵ سوره مائده) در آثار متکلمان فریقین وجود دارد طرح نماید. برای این منظور دو تن از متکلمان بزرگ جهان اسلام؛ یعنی محقق طوسی^(۱) مصنف تجرید الاعتقاد از بین امامیه و فاضل قوشچی^(۲) شارح تجرید الاعتقاد از میان متکلمان اشعری انتخاب شده است. ابتدا استدلال محقق طوسی برای اثبات ولایت و خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام به این آیه و نحوه استفاده وی از مطالب ادبی بیان می‌شود، سپس شبهات ادبی اهل سنت به ویژه قوشچی مطرح و نقد و بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: امامت، آیه ولایت، حصر، قوشچی، جمله حالیه.

مقدمه

مبحث امامت، از آغاز تأسیس علم کلام، یکی از مهم‌ترین بحث‌های آن بوده است. شهرستانی معتقد است امامت و خلافت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نخستین و مهم‌ترین نزاعی بود که بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در میان مسلمانان روی داد (شهرستانی، الملل و النحل بی تا: ۱/ ۲۴).

امامیه برای اثبات خلافت بلافصل حضرت علی رضی الله عنه از ادله عقلی و نقلی بهره می‌گیرد. در بین ادله نقلی نیز از آیات قرآن کریم و احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله استفاده می‌کند.

یکی از این آیات، آیه ۵۵ سوره مائده است که در بین شیعه به آیه ولایت شهرت یافته است. متن این آیه چنین است:

انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون
الزکوة و هم راکعون؛ همانا ولی شما فقط خدا و رسول او و کسانی
هستند که ایمان آوردند، کسانی که اقامه نماز می‌کنند و زکات می‌دهند
در حالی که در رکوع هستند.

در باور شیعه، این آیه از نصوصی است که خلافت بلافصل حضرت امیر
المؤمنین رضی الله عنه را اثبات می‌نماید.

محقق طوسی در کتاب *تجريد الاعتقاد*، پس از اثبات انتصابی بودن جانشین
پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با دو دلیل عصمت و سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله، می‌گوید: از میان
نصوصی که بر امامت و خلافت بلافصل علی رضی الله عنه دلالت دارد، آیه ولایت است،
زیرا اوصافی که در این آیه ذکر شده است، تنها در حضرت علی رضی الله عنه جمع شده
است (طوسی، *تجريد الاعتقاد* ۱۴۰۷: ۲۲۵).

قوشچی، شارح *تجريد الاعتقاد*، سخن محقق طوسی را این‌گونه تقریر می‌کند:

۱. به اتفاق مفسران، شأن نزول آیه، حضرت علی علیه السلام است. این آیه هنگامی نازل شد که حضرت علی علیه السلام در رکوع نمازش، انگشتر خود را به بینوا و سائل داد.
 ۲. «انما» به دلیل نقل و استعمال بر حصر دلالت دارد.
 ۳. «ولی» گاهی به معنای ناصر و گاهی به معنای متصرف در امور و «اولی در تصرف» به کار می‌رود؛ مانند زمانی که گفته می‌شود: برادر زن، ولی اوست یا حاکم، ولی کسی است که ولی ندارد و همچنین در عبارت ولی دم؛ روشن است که در همه این موارد، ولی به معنای «اولی در تصرف» به کار رفته است.
 - در این آیه، ولی به معنای دوم (اولی در تصرف) به کار رفته است. ولایت در این آیه به دلیل وجود حصر نمی‌تواند به معنای نصرت باشد، زیرا به دلیل آیه «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض (توبه: ۱۸۷)؛ همه مؤمنین باید ناصر و یاری‌دهنده همدیگر باشند» و دلیلی ندارد که ولایت بدین معنا در برخی از مؤمنان (مؤمنانی که در حال رکوع زکات می‌دهند)، منحصر گردد.
 ۴. «ولی» به این معنا همان امام است.
 ۵. چون اوصاف مذکور در آیه، تنها در علی علیه السلام جمع شده است، پس فقط او شایسته امامت است (قوشچی، شرح تجرید العقائد بی‌تا: ۳۶۱).
- یکی از مباحث و منازعاتی که در بین متکلمان فریقین در ضمن کتب کلامی دیده می‌شود، منازعات ادبی است. در این آیه شریفه پنج بحث مهم ادبی وجود دارد. این پنج بحث عبارت‌اند از:
۱. حصر در «انما»؛ ۲. جمله حالیه یا معطوفه بودن «هم راکعون»؛ ۳. معنای رکوع؛ ۴. اطلاق صیغه جمع برای مفرد؛ ۵. معنای «ولی».

پیشینه بحث

مباحث ادبی این آیه در ضمن کتب کلامی مطرح شده است، ولی به طور ویژه و

مجزا هرگز مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. در این مقاله کوشیده شده است به طور ویژه این منازعات مطرح شود و در کنار پاسخهایی که متکلمان شیعه به شبهات اهل سنت داده‌اند، پاسخهای جدیدی نیز ارائه گردد. ابتدا ترکیب اجمالی آیه ذکر می‌شود، سپس به مباحث یاد شده پرداخته خواهد شد.

ترکیب آیه ولایت

«ان» در «انما» از حروف مشبّهة بالفعل است که به علت دخول «ما» از عمل ملغا شده است. «ما»، حرف زائد کافه می‌باشد که سبب الغای عمل «ان» شده است. «ولی» خبر مقدم و «الله» مبتدای مؤخر است. «رسول» و «الذین آمنوا» بر «الله» عطف شده‌اند. «الذین یقیمون» بدل یا عطف بیان از «الذین آمنوا» است و جملات «آمنوا» و «یقیمون» صلّه موصول هستند. جمله «یوتون الزکوة» عطف بر جمله «یقیمون الصلوة» شده است و جمله اسمیه «هم راکعون» جمله حالیه و حال از فاعل «یوتون» و به نظر برخی از متکلمان اهل سنت (تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام ۱۴۰۱: ۳/ ۵۰۲؛ قوشچی، شرح تجرید العقائد: ۳۶۹) جایز است، جمله معطوفه بر «یقیمون الصلوة» نیز باشد (نحاس، اعراب القرآن ۱۴۲۱: ۱/ ۲۷۳؛ درویش، اعراب القرآن و بیانه ۱۴۱۵: ۵۰۸/۲).

حصر در «انما»

یکی از بحثهای ادبی مهم در این آیه شریفه، معنای حصر در «انما» است. همان‌گونه که در تقریر استدلال محقق طوسی روشن شد، وی برای استدلال به این آیه از حصر در «انما» کمک گرفته است.

متکلمان شیعه، مثل محقق طوسی، برای اینکه بگویند «ولی» در این آیه شریفه به معنای «محب» یا «ناصر» به کار نرفته است، حصر را دلیل آورده‌اند، زیرا جایز نیست «ولی» به معنای «محب» و یا «ناصر» در خدا و رسول و برخی از مؤمنانی که در حال

نماز زکات می دهند منحصر گردد، چون خداوند می فرماید: همه مؤمنان باید نسبت به یکدیگر یاور و محب باشند: «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» (توبه: ۷۱).

متکلمان اهل سنت، مانند فخر رازی و تفتازانی و ملا علی قوشچی، برای اینکه بتوانند «ولی» به معنای ناصر یا محب را در این آیه اثبات نمایند، معنای حصر «انما» در این آیه را منکر شده‌اند. تفتازانی و به تقلید از وی، قوشچی می نویسد:

ان الحصر انما یکون نفیا لما وقع فیه تردد و نزاع و لا خفاء فی ان ذلک عند نزول الآیة لم یکن فی امامة الائمة الثلاثة (تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام ۱۴۰۱: ۳/ ۵۰۲؛ قوشچی، شرح تجرید العقائد: ۳۶۸)؛ همانا حصر تنها در جایی به کار می رود که تردید و نزاعی باشد تا آن را نفی نماید و روشن است که در هنگام نزول این آیه، درباره امامت خلفای سه گانه نزاع و تردیدی وجود نداشته است تا با حصر آن، نزاع از بین برود.

فخر رازی نیز برای اثبات ادعای خود دو آیه از قرآن کریم را شاهد می آورد و مدعی است که در این دو آیه نیز «انما» معنای حصر ندارد. وی در تفسیر خود *مفاتیح الغیب* در ذیل آیه ولایت آورده است:

لا نسلّم ان کلمة إِنَّمَا للحصر، والدلیل علیه قوله «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَتَزَلَّنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس: ۲۴) ولا شک ان الحیة الدنیا لها أمثال أخرى سوی هذا المثل، وقال: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ تَهْوٌ» (محمد: ۳۶) و لا شک ان اللعب واللهو قد یحصل فی غیرها (رازی، *مفاتیح الغیب* ۱۴۲۰: ۳۸۶/ ۱۲)؛ دلالت «انما» بر معنای حصر مورد قبول ما نیست و دلیل بر آن، سخن خداوند است که می فرماید: «همانا مثل حیات دنیا مانند آبی است که ما آن را از آسمان نازل کردیم». بی تردید برای حیات دنیا مثلهای دیگری غیر از این مثل نیز وجود دارد (مثل دنیا، در این یک مثل منحصر نیست) و همچنین خداوند می فرماید: «همانا حیات دنیا لعب و لهو است». بی شک لعب و لهو در غیر دنیا نیز حاصل می شود.

نقد و بررسی

فخر رازی و محقق قوشچی منکر معنای حصر «انما» به نحو مطلق نیستند، بلکه معنای حصر را معنای همیشگی «انما» نمی‌دانند و معتقد هستند «انما» به نحو موجبه جزئیه در معنای حصر به کار می‌رود.

سخن فخر صحیح نیست و «انما» همیشه و به نحو موجبه کلیه معنای حصر دارد، زیرا:

اول. بالاجماع «انما» همواره برای حصر به کار می‌رود. در همه کتب بلاغی در بحث ادوات حصر «انما» را جزو ادوات حصر نام برده‌اند (سکاکي، مفتاح العلوم ۱۴۰۷: ۱۳۰؛ تفتازانی، المطول ۱۴۲۵: ۴۰؛ تفتازانی، مختصر المعانی ۱۴۲۷: ۱۸۰) و در کتب نحوی نیز در مباحث «وجوب تأخیر خبر یا مبتدا» و «وجوب تأخیر فاعل یا مفعول» محصور فیه واقع شدن را از اسباب تأخیر نام می‌برند و به «انما» مثال می‌زنند.

دوم. علمای بلاغت تصریح کرده‌اند، «انما» برای حصر وضع شده است. در برخی کتابهای بلاغی در فرق بین ادوات حصر آمده است: «انما به وضع لغوی دلالت بر حصر می‌کند» (جرجانی، الاشارات و التنبیها ت في علم البلاغة ۱۴۲۳: ۸۱ هاشمی، جواهر البلاغة ۱۳۸۱: ۱۵۲) و همچنین آمده است: قصر به وسیله «انما» دارای مزیت است، زیرا:

تفید الاثبات للشيء و النفي عن غيره دفعة واحدة بخلاف العطف فانه يفهم منه الاثبات اولاً ثم النفي ثانياً او عكسه (تفتازانی، المطول: ۴۱، جرجانی، الاشارات و التنبیها ت في علم البلاغة: ۸۱ هاشمی، جواهر البلاغة: ۱۵۲)؛ «انما» در آن واحد مفید اثبات و نفی است به خلاف عطف، زیرا در حروف عطفی که مفید حصر هستند ابتدا اثبات فهمیده می‌شود بعد نفی یا بالعکس.

حاصل سخن اینکه «انما» برای حصر وضع شده است و حتی دلالت آن بر حصر از برخی از ادات حصر دیگر قوی‌تر است. بنابراین، ادعای اینکه «انما» در عبارتی معنای حصر ندارد، خروج از اصل و معنای حقیقی است و دلیل و قرینه نیاز دارد و تا هنگامی که رعایت معنای حقیقی امکان‌پذیر است پذیرش معنای مجازی مردود است.

استشهاد فخر رازی نیز صحیح نیست و وی در مغالطه افتاده است، زیرا حصر را که دو قسم است، یک قسم پنداشته است.

علمای معانی و بیان تصریح کرده‌اند، حصر دو قسم است: حصر حقیقی و حصر غیر حقیقی (اضافی) (تفتازانی، شرح المختصر: ۱۷۳). حصر حقیقی نسبت به عالم واقع است، ولی حصر غیر حقیقی نسبی است و نسبت به فرد یا افراد محدودی واقع می‌شود؛ مثل اینکه به فردی که گمان می‌کند، عمرو نیز همراه زید آمده است، گفته شود: «إنما جاء زید» فقط زید آمد نه اینکه هیچ کس غیر از زید نیامده است، بلکه به این معناست که عمرو نیامده است.

در دو آیه یاد شده نیز حصر غیر حقیقی یا اضافی و یا به قول ابن هشام حصر مقید (ابن هشام انصاری، مغنی اللیب عن کتب الاعراب ۱۳۸۶: ۱ / ۶۲) به کار رفته است، نه اینکه هیچ حصری به کار نرفته باشد.

مضمون آیه «انما الحیاة الدنیا لعب و لهو» با «مای نافیة» و «الای» استثنائیه نیز در قرآن آمده است. خداوند می‌فرماید: «و ما الحیاة الدنیا الا لعب و لهو» (انعام: ۳۲) و فخر رازی در اینجا نمی‌تواند منکر حصر شود و به دیگر سخن حرف فخر با این آیه نقض می‌شود، زیرا نفی همراه «الای» استثنائیه به صراحت مفید حصر است. همچنین، فخر رازی حصر را در آیه شریفه سوره انعام درست معنا نکرده است، زیرا محصورفیه در آیه یاد شده «لعب و لهو» است و حال آنکه با توجه به معنایی که فخر گفته است، وی «الحیاة الدنیا» را محصورفیه گرفته است، ولی به تصریح تمام

علمای بلاغت محصورفیه در «أنا» همواره در آخر جمله قرار می‌گیرد (تفتازانی، المطول: ۴۱؛ جرجانی، الاشارات و التنبیهات فی علم البلاغة: ۸۱، هاشمی، جواهر البلاغة: ۱۵۲). بنابراین، معنای صحیح آیه این است: دنیا فقط لعب و لهو است.

نظیر این اشکال فخر رازی را ابوحیان بر زمخشری گرفته است. زمخشری در آیه «قل انما یوحی الی انما الهکم اله واحد» (انبیاء: ۱۰۸) می‌گوید: «أنا» نیز مانند «أنا» مفید حصر است. در این آیه، «انما» برای حصر صفت بر موصوف به کار رفته است و انما برای حصر موصوف بر صفت «زمخشری، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل بی‌تا: ۳/ ۱۳۹). ابوحیان سخن زمخشری را رد کرده و می‌گوید:

هذا شیء انفرد به و لا يعرف القول بذلک الا فی انما بالکسر؛ این سخن که «أنا» هم مانند «انما» دلالت بر حصر دارد تنها زمخشری گفته است و کس دیگری به آن معتقد نیست.

ابوحیان در ادامه می‌افزاید:

ان دعوی الحصر هنا باطله لاقضائها انه لم یوح الیه غیر التوحید؛ ادعای حصر در اینجا باطل است؛ چون اگر حصر در این آیه موجود باشد، به این معنا خواهد بود که غیر از توحید بر پیامبر اکرم ﷺ چیزی وحی نشده باشد و حال اینکه غیر توحید هم بر پیامبر ﷺ وحی شده است.

ابن هشام انصاری در دفاع از زمخشری و در رد ابوحیان می‌نویسد:

سخن ابوحیان صحیح نیست، زیرا در این آیه حصر مقید وجود دارد و معنای آیه نیز چنین است: وحی نشد به من در امر ربوبیت مگر توحید، نه شرک و این چنین قصری را قصر قلب می‌نامند، زیرا اعتقاد و باور شنونده را تغییر می‌دهد (ابن هشام انصاری، مغنی اللیب عن کتب الاعاریب، ۱۳۸۶: ۱/ ۶۲).

ابن هشام یک جواب نقضی نیز می‌دهد و می‌گوید: «در آیه «ما محمد الا رسول» (آل عمران: ۱۴۴) ترکیب «ما»ی نافیه و الا، بی‌تردید برای حصر است و می‌دانیم که

صفت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز منحصر در رسالت نیست، ولی با وجود این، حصر به کار رفته است» (ابن هشام، همان). چون حصر مقید و اضافی است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله پدر یکی از مردان شما نیست، بلکه رسول خدا و خاتم الانبیاء است.

همان‌گونه که مشاهده شد، اشکال ابوحنیان به زخمخیری نظیر اشکال اهل سنت بر امامیه است و جواب ما به این اشکال نیز نظیر پاسخ ابن هشام به ابوحنیان بود.

سخن تفتازانی و محقق قوشچی نیز صحیح نیست، زیرا حصر همیشه برای رفع حصر موجود و بالفعل به کار نمی‌رود، بلکه گاهی برای جلوگیری از به وجود آمدن تردید و نزاع در آینده، از حصر استفاده می‌شود؛ یعنی اگر فردی احتمال بدهد که در آینده ممکن است درباره محتوای جمله‌اش تردید کنند، می‌تواند ادات حصر به کار برد. به دیگر سخن، حصر را گاهی برای رفع شک و گاه برای دفع آن استفاده می‌کنند. از این‌رو، علمای معانی و بیان تصریح کرده‌اند که در حصر، صحت تردید لازم است نه تردید (فیما اذا كان المخاطب ممن یصح علیه الخطأ و التردد) (حسینی کفومی، المعجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة ۱۴۱۹: ۱/ ۱۰۵۴) یا این عبارت: «شأنه أن یجهله المخاطب و ینکره» (هاشمی، جواهر البلاغة: ۱۵۰).

می‌توان گفت در آیه ولایت حصر برای دفع و جلوگیری از تردید در آینده به کار رفته است، خداوند متعال چون می‌دانسته است که در آینده درباره خلافت تردید خواهند کرد، از حصر در این آیه استفاده نمود.

بنابراین، قوشچی نیز در مغالطه افتاده است و از حصر برای دفع شک، غفلت یا تغافل کرده است و آن را منحصر در حصر رفعی پنداشته است.

جواب دیگر به این شبهه این است که برخی از علمای بلاغت بین «أما» و سایر ادوات حصر فرق گذاشته‌اند و گفته‌اند «أما» در جایی به کار می‌رود که مخاطب در مقام انکار مدخول آن نیست، بلکه برای تنبیه و تذکر آورده می‌شود تا مخاطب به لوازم آن ملتزم باشد (جرجانی، الاشارات و التنبیهاً فی علم البلاغة: ۱۲).

طبق این بیان می‌توان گفت همه مسلمانان در هنگام نزول این آیه می‌دانستند که «ولی» منحصر در خدا و رسول خدا و حضرت علی علیه السلام است، ولی خداوند متعال از «انما» در این آیه استفاده کرد تا به مسلمانان تذکر دهد که به لوازم این علمشان باید پایبند باشند.

سوم. برخی از بزرگان اهل سنت، مانند زمخشری (زمخشری، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*: ۱/ ۶۴۸). تصریح کرده‌اند که «انما» در این آیه معنای حصر دارد.

اعراب جمله «و هم راکعون»

یکی دیگر از اختلافات ادبی متکلمان امامیه با متکلمان اهل سنت، اعراب جمله «و هم راکعون» می‌باشد. متکلمان اهل سنت، مانند تفتازانی و قوشچی، درباره اعراب این جمله می‌گویند:

ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل و هم راکعون حال من ضمير يؤتون، ليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم یرکعون فى صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع (تفتازانی، پیشین: ۳/ ۵۰۲؛ قوشچی، پیشین: ۳۶۹)؛ ادعای انحصار اوصاف ذکر شده در آیه در حضرت علی علیه السلام مبتنی بر این است که جمله «و هم راکعون» حال از ضمیر در «یؤتون» باشد و حال آنکه این ترکیب واجب نیست، بلکه عطف این جمله نیز محتمل است، به این معنا که مسلمانان در نماز خود رکوع می‌کنند نه اینکه مانند یهودیان، نمازشان بدون رکوع باشد.

سخن تفتازانی و قوشچی صحیح نیست، زیرا به دلایل زیر این جمله حالیه می‌باشد و «واو» در آن حالیه است:

۱. در صورت عطف «و هم راکعون» دو خلاف اصل لازم می‌آید و وجود دو خلاف اصل در یک جمله جایز نیست، به خصوص در قرآن کریم که در اوج فصاحت و بلاغت است (ابن هشام انصاری، همان: ۱/ ۳۲۹).

الف. عطف جمله اسمیه بر فعلیه است، زیرا به گفته دانشمندان علم نحو، اصل در عطف، تشاکل و هم شکل بودن دو جمله معطوف و معطوف علیه است (سیوطی، *البهجة المرضیة فی شرح الالفیة* ۱۳۷۲: ۱۰۴).

ب. با توجه به ذکر جمله «یقیمون الصلاة»، در صورت عطف تکرار لازم می‌آید و اصل عدم تکرار است (سید مرتضی، *الشافی فی الامامة* ۱۴۱۰: ۲/۲۳۷).

۲. روایاتی که در ذیل این آیه از شیعه و سنی روایت شده است به صراحت دلالت دارند که «واو» حالیه می‌باشد. شیخ حر عاملی این روایات را از منابع مختلف شیعه و اهل سنت نقل کرده است (*حرّ عاملی، اثبات الهداة* ۱۴۲۲: ۱۴۱۳). در برخی از این روایات آمده است: «تصدّق علیّ و هو راکع» (رازی، پیشین: ۳۸۳/۱۲؛ سیوطی، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور* ۱۴۰۴: ۲/۲۹۳). در روایتی دیگر که واضح‌تر از روایت پیشین است آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سائل پرسید: «علی ای حال أعطاک؟» (سیوطی، پیشین، ص ۲۹۴؛ طبری، *دلائل الامامة بی تا: ۵۴*) و سائل جواب داد: «أعطانی و هو راکع». نحویون گفته‌اند: حال در جواب سؤال از حالت شخص می‌آید. در این حدیث نیز رسول اکرم صلی الله علیه و آله از حالت علی رضی الله عنه هنگام اعطای خاتم می‌پرسد و سائل در جواب می‌گوید «وهو راکع». بنابراین، جمله «و هم راکعون» جمله حالیه است.

۳. زمخشری در تفسیر کشاف نیز می‌گوید: «واو» حالیه است (زمخشری، پیشین، ۱/۶۴۹). محققان و مفسران دیگر اهل سنت هم به حالیه بودن این جمله تصریح کرده‌اند (رازی، همان: ۳۸۵/۱۲؛ آلوسی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم* ۱۴۲۰: ۵/۴۵۸؛ ثعالبی، *الجواهر الحسان* ۱۴۱۶: ۱/۴۳۸؛ درویش، *إعراب القرآن و بیانه*: ۲/۵۰۸؛ صافی، *الجدول فی اعراب القرآن* ۱۴۱۸: ۶/۳۸۶؛ بیضاوی، *انوار التنزیل و اسرار التأویل* ۱۴۱۸: ۲/۱۳۲).

مراجعه به تفاسیر شیعه نشان می‌دهد حالیه بودن «واو» در بین مفسران شیعه امر مسلمی بوده است (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن* ۱۳۷۲: ۶/۱۲؛ طبرسی، *معجم*

البیان ۱۳۷۲: ۳/ ۳۲۱؛ کاشانی، منهج الصادقین فی الزام المخالفین ۱۳۷۸: ۳/ ۲۵۵).

۴. با توجه به سروده‌های صدر اسلام که این جریان را به شعر کشیده‌اند، روشن می‌شود که حالت را از این جمله فهمیده‌اند. در شعر حسان چنین آمده است و علامه امینی در *الغدیر* این شعر را از منابع مختلف اهل سنت نقل کرده است (امینی، *الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب* ۱۳۷۹: ۳/ ۶۲)؛ آلوسی، همان؛ حسکانی، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل* ۱۴۱۱: ۱/ ۲۱۴).

اباحسن تفدیک نفسی و مهجتی و کل بطیء فی الهدی و مسارع
أیذهب مدحی و المحیین ضائعاً و ما المدح فی ذات الاله بضائع
فأنت الذی اعطیت اذ انت راکع فدتک نفوس القوم یا خیر راکع^(۳)
نحویون بیان کرده‌اند: علامت «واو» حالیه این است که بتوان به جای آن «اذ»
ظرفیه قرار داد (ابن هشام، پیشین، ۲/ ۲۳). در بیت اخیر نیز به جای «وانت»، «اذ انت»
آمده است که با معنای حالت موافق است، زیرا چنین معنا می‌شود: «عطا کردی
زمانی که راکع بودی».

۵. متبادر به ذهن از شبیه این جمله، مانند «رأیت زیداً و هو راکب» حالیه بودن
است و تبادر نیز دلیل بر حقیقت می‌باشد (بحرانی، *النجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الامامة*
۱۴۱۷: ۹۶).

ارادة مفرد از صیغه جمع

اما اینکه چرا برای مفرد از لفظ جمع استفاده شده است، در پاسخ آن به نکات زیر
می‌توان اشاره نمود:

۱. این اشکال و اعتراض تنها متوجه این آیه نیست در قرآن کریم و احادیث نبوی
موارد بسیاری وجود دارد که در آنها برای مفرد از صیغه‌های جمع استفاده شده است
که از میان آنها می‌توان به آیه مباهله (*آل عمران*: ۶۱) اشاره کرد که برای حضرت

علی علیه السلام لفظ جمع «انفسنا» و برای حضرت فاطمه زهرا علیها السلام لفظ جمع «نساننا» به کار رفته است و موارد بسیار دیگری که مفسران به آن اشاره نموده‌اند. علامه امینی در کتاب الغدیر حدود بیست آیه را نام می‌برد که در آنها برای مفرد صیغه جمع به کار رفته است (امینی، همان: ۳/ ۱۶۴).

۲. زمخسری در تفسیر کشاف در علت این امر می‌گوید:

به علت ترغیب مردم به انجام دادن چنین عملی، الفاظ این آیه جمع آورده شده است تا به مردم تذکر داده شود که ویژگی مؤمن چنین است که باید این‌گونه به عمل نیک حریص باشد و در آن تأخیر را روا نداند، حتی اگر در حال نماز خواندن باشد این بر او احسان خود را تا تمام شدن نماز هم به تأخیر نیندازد (زمخسری، پیشین: ۱/ ۶۴۹).

۳. علامه طبرسی نیز اعتقاد دارد:

به خاطر تفخیم و تعظیم حضرت امیرمؤمنان علیه السلام لفظ جمع بر حضرت اطلاق شده است و اطلاق لفظ جمع بر مفرد به علت تعظیم، امر رایجی در میان اهل لغت است و به سبب وضوح و روشنی نیازی به استدلال ندارد (طبرسی، همان: ۳/ ۳۲۷).

در منابع دیگر شیعه و اهل سنت هم این مطلب مورد تأکید واقع شده است (فخر رازی، همان؛ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد: ۳۲۳؛ طباطبایی، همان؛ منهج الصادقین؛ همان؛ آلوسی، همان).

سیوطی در کتاب المزهرة آورده است:

مخاطب قرار دادن مفرد به لفظ جمع از سنن عرب است؛ مثلاً به مردی که دارای مقام و منزلت است، گفته می‌شود: «انظروا فی امری» (در کار من نظری نمایید) و آیه «رب ارجعون» نیز از همین باب است (سیوطی، المزهرة فی علوم اللغة و انواعها ۱۳۸: ۱/ ۳۳۳؛ الامین، اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن ۱۴۱۵: ۵/ ۳۵۵؛ حلبی، الدر المصون فی

علم الكتاب المکنون ۱۴۱۴: ۲۰۰/۵؛ صافی، همان: ۱۸/۲۰۹).

۴. بنا بر روایاتی که در منابع شیعه وجود دارد (کلینی، اصول کافی ۱۳۸۵: ۲/۳۹۷)، این آیه، امامت همه ائمه علیهم السلام را اثبات می‌کند و اختصاص به حضرت علی علیه السلام ندارد و به دیگر سخن برای اثبات امامت عامه است نه امامت خاصه، ولی چون اختلاف اساسی شیعه و اهل سنت در خلیفه نخست پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله است، این آیه تنها در استدلال بر خلافت حضرت علی علیه السلام مطرح می‌شود. لذا به کار رفتن صیغه جمع بر طبق اصل و قاعده می‌باشد.

۵. از طریق قاعده «حمل بر معنا» نیز می‌توان صحت اطلاق لفظ جمع برای مفرد را اثبات کرد. این قاعده از قواعد مسلم در ادبیات عرب است و مصادیق فراوانی برای آن در کتب ادبی ذکر کرده‌اند. از باب نمونه تذکیر مؤنث، تانیث مذکر، عطف معنوی (عطف بر توهم)، همچنین ذکر لفظ جمع و اراده مفرد از آن و بالعکس را از مصادیق قاعده حمل بر معنی شمرده‌اند (ابن جنی، الخصائص بی‌تا: ۲/۴۱۱).

معنای حقیقی رکوع

قوشچی و پیش از او دیگر متکلمان اهل سنت کوشیده‌اند رکوع را به خشوع معنا نمایند تا در سایه آن بتوانند ادعا نمایند که این وصف، یعنی ایتاء زکات در حال رکوع، منحصر به یک نفر نیست و همه مؤمنان را شامل می‌شود و حال آنکه خشوع معنای حقیقی رکوع نیست، زیرا:

بسیاری از لغویون تصریح کرده‌اند که معنای حقیقی رکوع «انحناء» است. زمخشری در اساس البلاغه که آن را به منظور مشخص کردن معانی حقیقی از مجازی تألیف کرده است، رکوع را به انحناء معنا می‌کند (زمخشری، اساس البلاغه بی‌تا: ۱۷۶).

مؤلفان تاج العروس (زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس ۱۳۸۶: ۵/۳۶۲) و مجمع البحرین (طریحی، مجمع البحرین ۱۳۷۵: ۴/۳۳۹) انحناء را معنای حقیقی رکوع می‌دانند.

در تاج العروس این چنین آمده است: «رکع الشیخ: انحنی کبرا و هو اصل معنی الرکوع و منه أخذ رکوع الصلوة.»
ابن فارس می‌نویسد:

«رکع» دلالت بر انحنای در انسان و غیر او می‌کند به هر منحنی راکع گفته می‌شود و رکوع در نماز نیز از همین باب است (ابن فارس، مقایس اللغة ۱۴۰۴: ۲/ ۴۳۴).

راغب اصفهانی هم رکوع را به انحنای معنا می‌کند (اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن ۱۴۱۶: ۳۶۴). فیومی می‌نویسد: رکع رکوعا: انحنی و به پیرمردی که از کھولت سن خمیده شده است «رکع الشیخ» گفته می‌شود (فیومی، المصباح المنیر ۱۴۲۵: ۲۳۷).
بنابراین، معنای حقیقی رکوع پایین آوردن سر به نحو مخصوص است که در شرع نیز به همان معنا به کار می‌رود و از این رو استعمال آن در معنای تواضع مجاز است (سید مرتضی، پیشین: ۲/ ۲۳۱) و جایز نیست بدون قرینه در این معنا به کار گرفته شود.

در آیه ولایت هیچ قرینه‌ای بر اینکه رکوع در معنای مجازی تواضع به کار رفته است وجود ندارد. پس در معنای حقیقی خود استعمال شده است.

معنای ولی

یکی از مباحث مهمی که در ذیل این آیه بین متکلمان دو مذهب امامیه و اهل سنت واقع شده است معنای «ولی» می‌باشد.

متکلمان اهل سنت مانند ایجی و قوشچی (قوشچی، پیشین: ۳۶۸؛ ایجی، پیشین: ۶۰۲) معتقد هستند: «ولی» در این آیه به معنای اولی در تصرف نیست، زیرا:

دلیل اول: سیاق آیات

در آیه ما قبل که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا الیهود و النصارى اولیاء بعضهم اولیاء بعض» (مانده: ۵۱) «ولی» به معنای ناصر و مولی و محب می‌باشد، زیرا ولایت یهود و نصاری که در این آیه نهی شده است به معنای تصرف و امامت نیست، بلکه مراد از آن نصرت و محبت است. همچنین مابعد این آیه هم که می‌فرماید: «و من یتولی الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون» (مانده: ۵۶) تولى به معنای محبت و نصرت است نه امامت. بنابراین، مابعد و ماقبل آیه «انما ولیکم...» دلالت می‌کنند که در این آیه نیز «ولی»، به معنای امامت و اولی به تصرف نباشد. خلاصه سخن متکلمان اهل سنت این است که سیاق آیات اقتضا می‌کند در این آیه، ولی به معنای محب و یا ناصر باشد و این سیاق قول شیعه را رد می‌کند.

دلیل دوم: عدم وجود حصر

حصر برای از بین بردن تردید و نزاع به کار می‌رود و روشن است که در هنگام نزول آیه، چون هنوز مسئله خلافت مطرح نشده بود، تردید و نزاعی درباره امامت سه خلیفه وجود نداشته است. به دیگر سخن، در این آیه «انما» برای حصر به کار نرفته است. پیش از این پاسخ این شبهه مطرح شد.

نقد و بررسی

قوشچی اولی در تصرف را به عنوان یکی از معانی ولیّ قبول دارد، در عین حال می‌گوید: در این آیه به دلایلی که ذکر می‌کند، در این معنا به کار نرفته است. البته وی در رسیدن به این مقصود ناکام مانده است، زیرا هر سه دلیل وی مردود است.

پاسخ دلیل اول

۱. در صورتی که ولی در آیه ولایت به معنای اولی در تصرف باشد، نه تنها با آیه پیش نامناسب نیست، بلکه هماهنگی کامل با آیه ماقبل دارد، زیرا خداوند در آیه پیش از آیه ولایت می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هرکس از شما، از آیین خود بازگردد، خداوند گروهی را می‌آورد که آنها را دوست دارد و آنان او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند، آنها در راه خدا جهاد می‌کنند، و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند. این، فضل خداست که به هر کس بخواهد می‌دهد و (فضل) خدا وسیع، و خداوند داناست.

این آیه در مدح حضرت علی علیه السلام نازل شده است (شیخ مفید، *الانصاح فی امامته امیر المؤمنین ۱۴۱۲: ۱۳۲*)، همان‌گونه که حضرت علی علیه السلام در جنگ جمل به آن تصریح کرد و در روایات امام باقر و امام صادق علیهما السلام به آن تصریح نموده‌اند (طبرسی، همان: ۳/ ۳۲۱). این روایات در منابع اهل سنت هم موجود است (رازی، پیشین: ۳۷۸). روایات شیعه در این باره متواتر است.

با توجه به این روایات می‌توان گفت خداوند در این آیه به ولایت حضرت علی علیه السلام اشاره می‌کند و در آیه ولایت به توضیح و تفصیل این اشاره می‌پردازد. از این‌رو، آیه ولایت با سیاق آیه پیش از خود هماهنگ است.

تحقیقی در معنای حقیقی ولی

ولاء، ولایت به کسر واو و فتح آن، ولی، مولی، اولی، و امثال اینها از ماده «ولی» اشتقاق یافته‌اند. ابن فارس صاحب *مقایس اللغة*، اصل و ریشه ولی را از «ولئ» به معنای قرب می‌داند (ابن فارس، *مقایس اللغة*: ۶/ ۱۴۱).

فیومی، مصنف المصباح المنیر، هم ولی را به معنای قرب می‌داند و می‌نویسد: «ولی» بر وزن فعیل به معنای فاعل می‌باشد (فیومی، المصباح المنیر: ۶۷۲) معنای اصلی و حقیقی ولی قریب می‌باشد و به سبب مناسبت در معانی دیگری، چون عهده‌دار کاری، معتق (آزاد کننده) عتیق، پسر عمو، یاور، حافظ و دوست به کار می‌رود.

راغب در مفردات، وقوع پشت سر هم دو چیز، به گونه‌ای که بین آنها هیچ فاصله‌ای نباشد را معنای اصلی «ولی» دانسته است و سایر معانی را که برای «ولی» ذکر کرده‌اند به همین معنا ارجاع می‌دهد (اصفهانی پیشین: ۸۱۵).

جلال‌الدین سیوطی هم همواره «ولی یلی» و مشتقات آن را به «وقع بعد» معنا می‌کند (سیوطی، البهجة المرضیة فی شرح الالفیة: ۱۳۷۲: ۶۱، ۲۹، ۹۸ و...).

مؤلف التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، اصل این کلمه را به معنای «وقوع پشت سر هم دو چیز مرتبط با همدیگر» می‌داند و همه معانی دیگر این کلمه را به این معنا برگردانده است. وی می‌نویسد: «مفاهیمی از قبیل قرب و حب و نصرت و متابعت که در معنای ولی ذکر شده است، از آثار و لوازم این معنا است» (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم: ۱۳۷۱/۱۳/۲۰۲). بنابراین؛

اولاً، لفظ ولی مشترک معنوی است، یعنی برای یک معنای کلی و جامع (اتصال یا قرب) وضع شده است که این معنا مصادیق متعددی دارد و هیچ یک از محققان یاد شده محبت و نصرت و متابعت و اولویت در تصرف را معنای حقیقی ولی نمی‌دانند.

ثانیاً، در معنای اصلی و حقیقی این ماده دو نظریه متفاوت وجود دارد؛ برخی معنای اصلی آن را قرب دانسته‌اند و بعضی دیگر وقوع پشت سر هم دو چیز را معنای حقیقی این ماده می‌دانند و قرب را از لوازم این وقوع، معرفی می‌کنند.

به نظر می‌رسد نظریه دوم قوی‌تر و قرب هم از مصادیق معنای اصلی باشد. طبق این دیدگاه، معنای اصلی این کلمه قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است، به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد، یعنی دو چیز آن چنان به هم متصل باشند که هیچ

چیز دیگری در میان آنها نباشد؛ مثلاً اگر چند نفر پهلوی هم نشسته باشند، می‌گوییم زید در صدر مجلس نشسته است و یلیه عمرو و یلی عمرأ بکر؛ یعنی بلافاصله در کنار زید عمرو نشسته است و در کنار عمرو بدون هیچ فاصله‌ای بکر، نشسته است. به همین مناسبت طبعاً این کلمه در مورد قرب به کار رفته است؛ اعم از قرب مکانی و قرب معنوی. باز به همین مناسبت در مورد دوستی، تصدی امر، تسلط و معانی دیگر استعمال شده است، چون در همه اینها نوعی مباشرت و اتصال وجود دارد. موارد استعمال متعدد را از روی قرائن لفظی و حالی باید به دست آورد (مطهری، مجموعه آثار ۱۳۷۲: ۳/ ۲۵۵ و ۲۵۶).

۲. از آنجا که معنای حقیقی ولی و ولایت، اتصال یا قرب است، در فرض وجود سیاق واحد نیز خللی بر استدلال شیعه وارد نمی‌شود، زیرا این مشکل در صورتی پیش می‌آید که واژه ولایت مشترک لفظی باشد و حال آنکه پیش از این ثابت شد که ولایت مشترک لفظی نیست و مشترک معنوی می‌باشد. در هر سه آیه معنای اتصال و قرب وجود دارد، هر چند مصادیق آن فرق می‌کند و برای حفظ سیاق واحد همین اندازه از وحدت کفایت می‌کند. خداوند ابتدا مؤمنان را از اتصال و تقرب به یهود و نصارا باز می‌دارد. این اتصال و تقرب به یهود تنها از طریق بستن پیمان دوستانه با آنان و تقویت روابط دوجانبه امکان‌پذیر است. در آیه ولایت نیز خداوند مؤمنان را به تقرب و اتصال به خدا و رسول و برخی از مؤمنان فرا می‌خواند. تقرب به خدا از طریق تسلیم شدن مطلق در برابر قضای تکوینی و فرمانهای تشریحی او میسر است، چنان‌که قبول رسالت پیامبر ﷺ و اطاعت از ایشان تقرب به پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد.

به همین ترتیب، اطاعت از اولی الامر و گرد آمدن در زیر لوای ایشان تقرب به اولی الامر می‌باشد. بر تمام این امور ولایت صدق می‌کند و اختلاف احکام در موارد مختلف ناشی از تفاوت کسانی است که دارای ولایت هستند.

۳. اگر ولی در آیه ولایت به معنای اولی به تصرف و در آیه مابعد به معنای

نصرت باشد، نه تنها با هم تهافت و ناسازگاری ندارند، بلکه مناسب نیز می‌باشد، زیرا ابتدا خداوند می‌فرماید خدا و رسول ﷺ و برخی از مؤمنان ولی (به معنای اولی به تصرف) می‌باشند و در آیه بعد می‌فرماید هر که به خدا و رسول و برخی از مؤمنان یاری و نصرت برساند، غلبه و پیروزی از آن او خواهد بود.

در آیه، ابتدا ولایت و امامت برخی از مؤمنان را تثبیت می‌کند و در آیه بعد به مؤمنان می‌فرماید که او را یاری کنند (سید مرتضی، پیشین: ۲ / ۲۳۵)؛ همان‌گونه که رسول اکرم ﷺ در جریان غدیر خم نخست حضرت علی ﷺ را جانشین خود معرفی کرد و سپس دعا کرد و فرمود: بار پروردگارا! هر کس که او را یاری کند تو نیز او را یاری رسان و هر کس بخواهد او را خوار سازد، ذلیلش گردان.

۴. بر فرض اینکه وحدت سیاق با معنای شیعه از بین برود، باز هیچ ایرادی به وجود نمی‌آید، زیرا در تعارض بین سیاق و دلیل، مدلول سیاق ترک و عمل به دلیل می‌شود. به دیگر سخن، حمل آیه بر معنای خلاف سیاق در صورت وجود ادله نه تنها هیچ اشکالی ندارد، بلکه تعین پیدا می‌کند (سید شرف الدین الموسوی، المراجعات بی تا: ۲۶۶).

بنابراین، ولی در این آیه به معنای اولی در تصرف به کار رفته است و استدلال محقق طوسی صحیح است.

نتیجه

حاصل سخن این است:

۱. «انما» در این آیه مثل همه موارد استعمال این کلمه معنای حصر دارد و لذا به سبب وجود حصر «ولی» در معنای اولی در تصرف تعین پیدا می‌کند و نمی‌توان آن را به معنای محب یا ناصر دانست.

۲. احتمال معطوفه بودن جمله «هم راکعون» منتفی است و این جمله به خاطر

تبادر و جلوگیری از تکرار و خلاف اصل و قرائن خارجیه دیگر حالیه می‌باشد.
۳. به تصریح بسیاری از دانشمندان علم لغت، معنای حقیقی واژه رکوع، «انحناء» است و حمل آن بر معنای تواضع مجاز و نیازمند قرینه است و در آیه، قرینه‌ای بر این معنا وجود ندارد.

۴. اطلاق لفظ جمع برای مفرد به علت تفخیم یا تعظیم و یا ترغیب امر مسلم و پذیرفته شده‌ای است و بسیاری از علمای ادبیات عرب به آن تصریح نموده‌اند.
۵. کلمه «ولی» مشترک معنوی است و بر معنای جامع اتصال یا قرب وضع شده است و این معنای جامع مصادیق فراوانی چون آزاد شده، آزاد کننده، محب، ناصر و سرپرست و... دارد. در این آیه مبارکه، با توجه به قرینه حصر و قرائن داخلیه و خارجیه دیگر، در معنای اولی در تصرف و سرپرست به کار رفته است.

بنابراین، استدلال امامیه به این آیه برای اثبات امامت بلافصل حضرت علی علیه السلام تمام است و هیچ‌کدام از اشکالات ادبی اهل سنت بر این استدلال وارد نیست.

پی‌نوشت‌ها

(۱). محمد بن محمد بن حسن طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ق) از رجال بزرگ عالم و مفاخر ایران و اسلام است (حسن الامین، الاسماعیلیون و المغول و نصیر الدین الطوسی ۱۴۱۷). وی ستاره درخشانی در عصر تاخت و تاز مغول بود و خدمات فراوانی را در این دوره انجام داد. وی در علوم مختلفی چون فلسفه، کلام، ریاضیات و نجوم صاحب نظر بوده است. تجرید الاعتقاد اثر ماندگار کلامی وی است. استحکام و در عین حال ایجاز این متن، بسیاری از متکلمان را بر آن داشته که بر آن شرح و حاشیه بنویسند؛ و از این روی در میان شارحان این کتاب نه تنها شیعیان، که متکلمان برجسته‌ای از اهل سنت نیز به چشم می‌خورند.

(۲). علاءالدین علی بن محمد قوشچی (۸۷۹ق) معروف به فاضل قوشچی و ملاعلی قوشچی، دومین شارح مهم تجرید در میان اهل سنت و به ویژه اشاعره است. وی در شرح خویش که به شرح جدید تجرید معروف است، به نقد مواضع امامیه پرداخته است (آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی آثار الشیعة: ۳/ ۳۵۴؛ زرکلی، الاعلام: ۹/ ۵؛ کحاله، معجم المؤلفین: ۲۲۷/ ۷؛ قمی، الکنی و الالقاب: ۳/ ۹۴).

(۳). ای ابا حسن! جان و روحم فدای تو باد و جان هرکس که کند یا تند در مسیر هدایت گام بردارد.

آیا مدح و ستایش من و ستایش‌کنندگان ضایع می‌شود و حال آنکه ستایش در ذات خدا ضایع‌شدنی نیست.

تو همان کسی هستی که عطا کردی هنگامی که در رکوع بودی. جان همه فدای تو باشد ای بهترین رکوع‌کننده.

این شعر در خود دیوان حسان موجود نیست و به احتمال قوی دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام این شعر را از دیوان حسان حذف کرده‌اند، ولی در منابع اهل سنت مثل منبع یاد شده در متن، این شعر آمده است.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جنی، ابی الفتح عثمان، الخصائص، تحقیق محمدعلی نجار، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
۳. ابن فارس، مقایس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن هشام انصاری، عبدالله، مغنی اللیب عن کتب الاعراب، تهران، مؤسسه الصادق، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۵. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق داوودی، صفوان عدنان، دمشق و بیروت، دار القلم و دارالشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۶. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۷. امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ق.
۸. ایجی، عضد الدین عبد الرحمن بن احمد، المواقف، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۷.
۹. بحرانی، ابن میثم، النجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الامامة، قم، مؤسسه الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، المطول، بیروت، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ق.
۱۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المختصر، اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دار المعارف النعمانیة، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
۱۴. ثعالبی، عبد الرحمان، الجواهر الحسان، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.

١٥. جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، چاپ اول، ١٣٢٥ق.
١٦. جرجانی، محمد بن علی، الاشارات و التنبیهاة فی علم البلاغة، بیروت، چاپ اول، ١٤٢٣ق.
١٧. حر عاملی، اثبابة الهداة، بیروت، مؤسسه الاعلمی، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٨. حسکائی، عبید الله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ١٤١١ق.
١٩. حسن الامین، الاسماعیلیون و المغول و نصیرالدین الطوسی، قم، مرکز التفدیر للدراسات الاسلامیة، چاپ دوم، ١٤١٧ق.
٢٠. حسینی کفومی، ابوالبقاء ایوب بن موسی، المعجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة، تحقیق عدنان درویش، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤١٩ق.
٢١. حللی، سمین، الدر المصون فی علم الکتاب المکتون، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤١٤ق.
٢٢. حللی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دهم، ١٤٢٥ق.
٢٣. درویش، محی الدین، اعراب القرآن و بیانه، سوریه، دار الارشاد، ١٤١٥ق.
٢٤. دعاس، اعراب القرآن الکریم، دمشق، دار المنیر، ١٤٢٥ق.
٢٥. رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
٢٦. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار صادر، ١٣٨٦هـ.ق.
٢٧. زرکلی، خیر الدین، الاعلام، بیروت: دار العلم، ١٩٨٠.
٢٨. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغة، تحقیق عبد الرحیم محمود، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
٢٩. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ١٤٠٧ق.
٣٠. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، مفتاح العلوم، بیروت، دار الکتب الاسلامیة، ١٤٠٧ق.

۳۱. سیوطی، جلال‌الدین، البهجة المرضية فی شرح الالفیة، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۳۲. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. سید شرف‌الدین الموسوی، عبدالحسین، المراجعات، تحقیق و تعلیق حسین الراضی، بی‌جا، دار‌الکتاب الاسلامی، بی‌تا.
۳۴. سید مرتضی علم‌الهدی، الشافی فی الامامة، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین، المزهرة فی علوم اللغة و انواعها، دار احیاء الکتب العربیة، انتشارات فیروز آبادی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۳۶. شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم، الملل و النحل، بیروت، دار‌المعرفة، بی‌تا.
۳۷. شیخ مفید، الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین، قم، مؤسسه البعثه، چاپ اول، ۱۴۱۲هـ.ق.
۳۸. صافی، محمود بن عبد‌الرحیم، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت، دار الرشید، ۱۴۱۸ق.
۳۹. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دار‌الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۲.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، دلائل الامامة، قم، دار‌الذخائر للمطبوعات، بی‌تا.
۴۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار‌الاضواء، ۱۴۰۶ق.
۴۴. طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۴۵. فیومی، المصباح المنیر، قم، دار‌الهجرة، چاپ سوم، ۱۴۲۵هـ.ق.
۴۶. قمی، عباس، الکنی و الالقاب، تهران: مکتبه‌الصدر، بی‌تا.
۴۷. قوشچی، علی بن محمد، شرح تجرید العقائد، قم، منشورات الرضی، بی‌تا.
۴۸. کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۷۸.
۴۹. کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، مکتبه‌المنشی، بی‌تا.

۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسوه، چاپ هشتم، ۱۳۸۵.
۵۱. محمد الامین، اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۵۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ایران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۵۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
۵۴. نحاس، اعراب القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۵۵. هاشمی، احمد، جواهر البلاغة، قم، واریان، چاپ چهارم، ۱۳۸۱.