

نقش علوم ادبی در فهم و تفسیر آیات



علی نصیری^۱

چکیده

در این مقاله با ارائه شواهد مختلف و نیز با بررسی برخی از قواعد مرتبط، نقش سه علم لغت، صرف و نحو در فهم و تفسیر آیات بررسی شده است. از رهگذر این مباحث نشان داده شده که گاه به استناد تحلیلی خاص از چینش آیات - که در علم نحو مورد توجه است - تفکر و مشربی در حوزه فقه یا کلام شکل می‌گیرد. برای بررسی نقش علم لغت باید به قواعد آن از جمله: اصل ترادف واژه‌ها؛ قاعده اشتراک و ریشه واژه‌ها توجه کرد. در برخی از موارد عدم توجه مفسران به ساختار صرفی واژه‌ها زمینه سوء فهم آنان از آیات قرآن را فراهم ساخته است که این امر از نقش و تأثیر این دانش در فهم و تفسیر آیات حکایت می‌کند.

در بررسی نقش علم نحو، بررسی آیاتی از قرآن در حوزه‌های کلام و فقه مانند: اختلاف در بسارۀ «واو» در آیه «و ما يعلم تاویلہ الا الله و الراسخون فی العلم»؛ اختلاف در چگونگی عطف در آیه وضو؛ چینش ضمائر در آیه «و ان من اهل الکتاب الا لیومنن به قبل موتہ»؛

۱ - عضو هیئت علمی و استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علم و صنعت ایران
dr.alinasiri@gmail.com

* تاریخ پذیرش مقاله: ۸۸/۴/۳۰

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۳/۱۰

مفهوم «ما» در آیه «ما كان لهم الخيرة»؛ اختلاف در مشارالیه آیه «ولذلك خلقهم»؛ ترکیب نحوی آیه «لابئين فيها احقاباً» به خوبی نشان می‌دهد که اهتمام به علم نحو و قواعد آن تا چه اندازه می‌تواند در فهم و تفسیر آیات اثر بگذارد.

کلید واژه ها: قرآن، تفسیر، لغت، صرف، نحو، علوم ادبی.



شوریه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مقدمه

در میان دانش‌های مختلف اسلامی دانش تفسیر از اهمیتی بسیار برخوردار است؛ از این رو از آغاز، دانش گسترده‌ای همچون علوم قرآنی برای فراهم آوردن مقدمات فهم و تفسیر آیات پدید آمد. یکی از مباحث مورد توجه دانش تفسیر بازشناسی دانش‌هایی است که در مرحله فهم و تفسیر آیات، نقش آفرینند، چنان که عموم کتب علوم قرآنی در کنار دفاع از امکان و جواز تفسیر، از علوم نقش آفرین در تفسیر سخن گفته‌اند، مثلاً سیوطی پس از دفاع از جواز تفسیر، پانزده دانش از جمله علم لغت را برای مفسر لازم دانسته است.^۲

در میان دانش‌های مؤثر در فهم و تفسیر آیات، سه دانش لغت، صرف و نحو اهمیتی بسیار دارد؛ زیرا واژه‌ها، ساختار و نوع چینش آن‌ها بنیاد هر آیه‌ای را سامان می‌دهد و فهم مفاهیم آیات و نوع ترکیب آن‌ها برای دریافت مراد جدی خداوند اجتناب ناپذیر می‌نماید.

پیشینه

تفاسیر فریقین از اهتمام آنان به این سه دانش گواهی می‌دهد، چنان که شیخ طوسی عموماً از سه عنوان: «اللغه»، «الاعراب» و «المعنی» در تفسیرش استفاده کرده، به این صورت که گاهی هر سه عنوان (برای نمونه ر. ک: شیخ طوسی، ۴۰۰/۲، ۴۰۷) و در برخی موارد دو عنوان المعنی و الاعراب در کنار یکدیگر آمده‌اند.

در واقع شیوه علامه طبرسی چنین است که نخست در آغاز هر سوره پس از ذکر ردیف سوره در مصحف، تعیین مکی یا مدنی بودن سوره، برشمردن نام یا نام‌های سوره (در موارد محدود)، تبیین فضایل سوره با انعکاس روایاتی در این زمینه، شمار آیات و موارد اختلاف در تعداد آیات را متعرض می‌شود، آنگاه به ترتیب مباحث تفسیری هر آیه یا پیکره‌ای از آیات را، به ترتیب بررسی می‌کند: ۱. با آوردن عنوان «اللغه» به بررسی لغوی مفاهیم واژه‌های دشوار یا معنا ساز آیات می‌پردازد؛ ۲. با آوردن عنوان «الاعراب» مباحث ادبی آیات را شامل نکات نحوی، صرفی و بلاغی منعکس می‌کند که در کتاب‌های مبانی و قواعد تفسیر و روش‌شناسی معاصر نیز به نقش این دانش‌ها اشاره شده است. از جمله روش‌شناسی تفسیر از بابایی و دیگران، مبانی تفسیری از سید رضا مؤدب، منطق تفسیر (۱)، مبانی و روش‌های تفسیری از محمد علی رضایی اصفهانی، آداب و شروط مفسر از

۲- (سیوطی، ۹۷۴/۲ - ۷۷۴) برای آگاهی از دانش‌های بایسته تفسیر ر. ک: (معرفت، ۲۵/۱ - ۷۵، بابایی، ۷۱۳ - ۳۷۳)

کامران ایزدی، اصول التفسیر و قواعد از شیخ خالد عبد الرحمن العک و قواعد التفسیر از عثمان السبت.

با توجه به اهمیت این سه دانش در این مقاله، نقش و کارکرد آن‌ها را به ترتیب بررسی می‌کنیم.

۱. نقش واژه‌شناسی در فهم و تفسیر آیات

در تمام زبان‌های دنیا، واژه‌ها، اساسی‌ترین نقش را برای تفهیم و تفاهم برعهده دارند. اگر گفتار را به مثابه بنایی بدانیم، واژه‌ها به مثابه آجرهای آن بنا هستند که پیش از اقدام به ساخت بنا باید آن‌ها را آماده ساخت. راغب اصفهانی در این باره چنین آورده است: «و من العلوم اللفظية المفردة، فتحصيل معانی مفردات الفاظ القرآن فی کونه من اوائل المعاون لمن یرید ان یدرک معانیه، کنحصیل اللبّ فی کونه من اول المعاون فی بناء ما یرید ان یرید». (راغب، ۶)

از دیر باز، به خاطر جایگاه مهم واژه‌ها در عرصه تفهیم و تفاهم، تنظیم واژه‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌ها میان ملل مختلف متداول بوده، امروز نیز عموم کشورها با تشکیل فرهنگستان زبان، هدایت علمی این عرصه را پی گرفته‌اند و افزون بر تدوین واژه‌نامه‌ها، واژه‌های وارداتی معادل یابی شده‌اند.

فیروزآبادی درباره اهمیت علم لغت می‌گوید: «بر هر طالب علمی واجب است که از علوم ادبی آگاهی داشته باشد از جمله علم نحو، صرف، شعر، اخبار و انساب عرب، مخصوصاً به دانستن علم لغت عنایت ویژه داشته باشد؛ زیرا مفاد علوم ادبی غالباً با چینش الفاظ بدیع و ملیح و غامض تحقق یافته و این علوم بدون شناخت علم لغت غیرقابل دستیابی است». (فیروزآبادی، ۱۲/۱؛ زبیدی، ۲۰/۱)

ابو منصور ثعالبی نیشابوری (م ۴۳۰) در این باره می‌گوید:

«اگر نقش احاطه به ویژگی‌ها و کاربست‌های لغت عرب و برخورداری از تبحر در بازشناخت ظرایف و لطایف واژه‌ها را در این امر بدانیم که بر میزان یقین به اعجاز قرآن و دستیابی به بصیرت لازم برای اثبات رسالت پیامبر که همانا بنیاد ایمان است، خواهد افزود، برای نشان دادن اهمیت و ارج آن که اثری نیکو در پی داشته و میوه‌ای پاک در دو جهان به ارمغان می‌آورد، کفایت می‌کند». (فقه اللغة و سر العربیه، ۲۱)

در این جا مناسب است برخی از مهم‌ترین قواعد واژه‌شناسی را بررسی کنیم.

قواعد واژه‌شناسی آیات قرآن

پس از روشن شدن نقش واژه‌شناسی در فهم و تفسیر آیات، سه قاعده از قواعد واژه‌شناسی را بررسی می‌کنیم که عبارتند از: ۱. اهتمام به اصل مترادف واژه‌ها؛ ۲. توجه به قاعده اشتراک؛ ۳. توجه به ریشه واژه‌ها.

۱. اهتمام به اصل مترادف واژه‌ها

واژه‌ها برای اشاره به معنا و مفهومی خاص وضع شده‌اند که می‌توان میان آن‌ها رابطه سبب و مسبب قائل شد. با این حال بر اساس شرائط و مقتضیات مختلف و در اثر گذر زمان گاه برای یک معنا دو یا چند واژه وضع شده‌اند که به آن‌ها الفاظ مترادف گفته می‌شود. صاحب‌نظران در این که آیا واقعاً الفاظ مترادف از نظر معنا یکسان هستند و کاربرد آن‌ها به جای یکدیگر درست است، با هم اختلاف دارند. گروهی معتقدند که هر واژه به خصوصیتی از معنا و مفهوم مورد نظر اشاره می‌کند که واژه ظاهراً مترادف دیگر از این امر عاری است. ابو سلیمان بستی در این باره می‌گوید: «بنیان بلاغتی که همه این ویژگی‌ها را در خود گرد آورده، این است که هر نوع از الفاظ که در برگزیده بخش‌های یک گفتار است، در بهترین و شایسته‌ترین جایگاه خود قرار گیرد، بدان گونه که اگر آن لفظ از جای خود جابجا شود یا معنای گفتار تغییر یافته و در نتیجه کلام دارای آسیب شود یا آن رونق و صفایی که بلاغت گفتار را سبب شده، فرو پاشد. این بدان جهت است که در هر گفتاری الفاظی وجود دارد که معانی آن‌ها به هم نزدیک است و بیشتر مردم گمان می‌کنند که آن‌ها در رساندن پیام مورد نظر برابراند نظیر واژه‌های علم و معرفت، حمد و شکر، بخل و شح، نعت و صفت و نظیر واژه‌های اقعده و اجلس، ذالک و ذاک، من و عن و سایر اسماء، افعال، حروف و صفات که درباره آن‌ها باید به تفصیل سخن بگوییم. این در حالی است که عالمان لغت درباره مترادف واژه‌ها نظر دیگری دارند و معتقدند که گرچه الفاظ مترادف در بخشی از معانی با یکدیگر شریک‌اند، اما هر یک از آن‌ها دارای خاصیتی منحصر به فرد است که آن را از واژه دیگر متمایز می‌سازد. به عنوان مثال «عرفت الشئ» و «علمت الشئ» هر دو به معنای اثبات آگاهی و نفی جهل است، اما با این حال «عرفت» مقتضی یک مفعول است نظیر: «عرفت زیداً». اما علمت مقتضی دو مفعول است نظیر: «علمت زیداً عاقلاً». بدین جهت واژه معرفت منحصرأ درباره توحید الهی و اثبات ذات او به کار می‌رود و می‌گوییم: «عرفت الله و نمی‌گوییم: علمت الله. مگر آن که صفتی را به خداوند اضافه کنیم و بگوییم: علمت الله عدلاً و علمت الله قادراً و صفاتی از این دست. راز این تفاوت کارکرد در آن است که ضد علم، جهل و ضد

معرفت، نکران و ناشناسی است.

«حمد» و «شکر» نیز دارای اشتراک معنایی‌اند. حمد الهی بر نعمت‌های الهی به معنای شکر خداوند است. شکر از جهاتی با حمد متفاوت است. حمد از آغاز به معنای ثنا و ستایش است، در حالی که شکر تنها در برابر پاداش به کار می‌رود. وقتی می‌گویید: حمدت زیداً. مقصود شما ستایش اخلاق و منش او است، بی آن که لزوماً از او کار خیری دیده باشی. اما وقتی از او خیری به شما رسیده باشد و بخواهی از او تشکر کنی می‌گویی: شکر ت زیداً. از سویی دیگر شکر گاهی با زبان و گاهی با عمل است، چنان که قرآن می‌گوید: «اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا» (سبأ، ۱۳) اگر می‌خواهید، به دقت تفاوت این دو واژه را دریابید، آن‌ها را با ضدشان مقایسه کنید؛ زیرا ض حمد ذ است، در حالی که ضد شکر کفران است. از دیگر سو، حمد بر امر محبوب و ناپسند به کار می‌رود، در حالی که شکر تنها در مورد کار محبوب استعمال می‌گردد.

برخی گمان کرده‌اند که تفاوت «شخ و بخل» در این است که بخل به معنای منع از حق و کاری ظالمانه است و شخ حالتی از تألم است که به شخص هنگام ادای حق و پرداخت آن دست می‌دهد. از این رو می‌گویند که شحیح از ظالم معذورتر است.

اما از نظر من درباره این دو واژه عکس آن چه رایج شده، صادق است این امر از روایتی که از عبد الله بن مسعود نقل شده قابل استفاده است. ابو الشعثاء می‌گوید از ابن مسعود پرسیدم: ای ابو عبد الرحمن! من از هلاکت خود بیم دارم. این مسعود پرسید: چرا چنین گمانی داری؟ گفتم: زیرا در قرآن خوانده‌ام که خداوند فرمود: «وَمَنْ يوقْ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر، ۹) از سویی دیگر من مردی شحیح هستم و هیچ چیزی از دستم نمی‌چکد! ابن مسعود گفت: این حالت تو آن شحی که خداوند در قرآن از آن یاد کرده نیست. شح آن است که مال برادرت را از روی ظلم تصرف کنی. آن چه تو بدان مبتلایی بخل است و البته بخل نیز بد صفتی است.

اما تفاوت «نعت و صفت» در آن است که صفت اعم و نعت اخص است. به این معنا که درباره زید می‌گوییم: زید عاقل، حلیم، جاهل و سفیه است. چنان که نیز درباره او می‌گوییم: زید، سیاه و عمرو سفید و زیبا است. اینها هم صفت و هم نعت زید و عمرو است. اما درباره صفاتی که قابل زوال یا تغییر نیستند، نظیر بلندی یا کوتاهی قد، سیاهی یا سفیدی یا سایر ویژگی ثابت نفسانی تنها نعت به کار می‌رود.

میان اجلاس واقع نیز تفاوت است، چنان که نضر بن شمیل برای ما این چنین بازگو کرده

است که روزی پس از ورود مأمون به مرو نزد او رفت و پس از ادای احترام به او سلام گفت. مأمون به او گفت: اجلس. نصر در پاسخ مأمون گفت: ای خلیفه مسلمانان! من خوابیده‌ام تا بنشینم. مأمون پرسید: پس شما چه می‌گویید؟ گفتم: می‌گوییم اقعده. مأمون فرمان داد تا به نصر جایزه‌ای بدهند.

در توضیح گفتار نصر بن شمیل باید بگوییم که تفاوت مورد نظر او میان دو کلمه «اجلس» و «اقعد» زمانی قابل دفاع است که هر یک از آن‌ها را در مقابل دیگری به کار بریم و قیام را در برابر قعود یا حرکت را در برابر سکون به کار بریم. در چنین مواقعی شنیده نشده که عرب قیام را در برابر جلوس به کار برند، بلکه می‌گویند: قعد الرجل عن قیام و وقتی می‌گویند: جلس عن ضجعة و استلقاء؛ یعنی از حالت خوابیده یا دراز کشیده به پشت نشست.

درباره دو واژه «بلی و نعم» نیز باید گفت: بلی در پاسخ پرسش یا حرف نفی به کار می‌رود. مثلاً اگر کسی بگوید: ألم تفعل کذا؟ در پاسخ او گفته می‌شود: بلی. نظیر آیه شریف: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (اعراف، ۱۷۲). اما واژه «نعم» در پاسخ از استفهام با حرف «هل» به کار می‌رود، نظیر آیه شریف: «فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ» (اعراف، ۴۴) فراء می‌گوید: «بلی» تنها در جایی به کار می‌رود که به پرسشی که با نوعی از انکار همراه است، پاسخ داده شود و از او نقل شده که گفته است: اگر مردم در عالم ذر در پاسخ پرسش خداوند که پرسید «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» به جای بلی، نعم می‌گفتند، کافر می‌شدند. (به نقل از معارف، ۱۹ - ۱۸)

گذشته از اختلاف در این باره، باید توجه داشت که واژه‌ها با نهایت دقت و ظرافت در آیات قرآن به کار رفته‌اند که نمی‌توان با عنوان مترادف در موارد جایگزینی کلمات، از کنار آن‌ها به سادگی گذشت.

مثلاً، خداوند در تبیین داستان موسی (ع) از انداخته شدن عصا توسط موسی و تبدیل آن به مار یا اژدها در آغاز رسالت و نیز هنگام برخورد او با فرعون گفت و گو کرده است. چنان که در سوره شعراء «ثعبان مبین» آمده است: «فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَعْبَانٌ مُّبِينٌ» (شعراء، ۲۳) در سوره نمل و قصص «جان» آمده است: «فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا». (نمل، ۱۰) گر چه ابتدا به نظر می‌رسد که ثعبان و جان مترادف و هر دو به معنای مار هستند، با دقت بیشتر و با مراجعه به منابع ادبی درمی‌یابیم که هر یک از این دو واژه به مرحله‌ای خاص از رشد یا حیات مار ناظر است. بر این اساس، سید مرتضی معتقد است دو آیه یادشده هماهنگ هستند. او چنین آورده است:

۱. دو آیه به دو مرحله از ماجرا ناظر است. به این معنا که در آغاز رسالت آن مار به صورت کوچک [=جان] ظاهر شد، اما نزد فرعون برای ایجاد رعب در او به صورت اژدهایی عظیم درآمد.

۲. جان و ثعبان به دو حالت آن مار ناظر است. ثعبان به خاطر جثه عظیم آن و جان به خاطر جنب و جوش و سرعت حرکت و چابکی اش.

۳. جان و ثعبان نام یک حیوان هستند، اما مار یکباره اژدها نمی‌شود، بلکه به تدریج به این مرحله می‌رسد. (سید مرتضی، ۱/ ۲۰)

پیداست که پاسخ اول و سوم سید مرتضی بر اساس اصل ترادف میان واژه‌ها استوار است. هم‌چنین قرآن برای مفهوم گناه، واژه‌هایی مختلف به کار برده است که عبارتند از:

۱. اثم؛ ۲. اصر؛ ۳. ثقل؛ ۴. جرم؛ ۵. جناح؛ ۶. حرام؛ ۷. خفت؛ ۸. حوب؛ ۹. ضبط؛ ۱۰. خلأ؛ ۱۱. ذنب؛ ۱۲. رجب؛ ۱۳. ذلة؛ ۱۴. سیئه؛ ۱۵. عثره.

تأملی در کاربرد این واژه‌ها در آیات قرآن نشان می‌دهد که علی‌رغم تشابه معنایی، آن‌ها تفاوت یا تفاوت‌هایی دارند که بررسی آن‌ها در کتب لغت و اهتمام به آن‌ها برای به دست آوردن معنای دقیق واژه‌های آیات بسیار مفید و موثر است.

۲. توجه به قاعده اشتراک

اشتراک از پدیده‌های رایج میان واژه‌هاست که عدم توجه به آن، اشتباه و لغزش در فهم مفاهیم واژه‌ها را باعث می‌شود. اشتراک خود بر دو قسم است: ۱. اشتراک لفظی؛ ۲. اشتراک معنوی.

۱. اشتراک لفظی؛ مقصود از اشتراک لفظی آن است که گاه یک لفظ در مراحل متعدد برای معانی مختلف وضع شده است. در حقیقت در اشتراک لفظی، واژه واحد، اما معانی مورد اشاره آن متعدد است. بدین جهت، در مشترک لفظی وجود قرینه معینه را لازم دانسته‌اند. از مثال‌های رایج آن «عین» است که گفته می‌شود برای هفتاد معنا وضع شده است.

پدیده اشتراک لفظی در قرآن رایج است. مثلاً واژه امی برای دو معنا وضع شده است: ۱. کسی که خواندن و نوشتن نمی‌داند و از این جهت به او امی گفته می‌شود که مانند کسی است که بر سرشت امت پیش از استفاده از کتابت یا تازه متولد شده از مادر است. (شیخ طوسی، ۴۲۱/۲؛ ۵۵۹/۴) ۲. کسی که اهل مکه است؛ زیرا به مکه به خاطر آن که چهار راه اتصال میان شهرهای حجاز، یمن، عراق و شام و مرکز حجاز بوده است، «ام القری»

می‌گفتند. ام القرى امروزه در اصطلاح ما به معنای پایتخت یا مرکز کشور یا استان است. در قرآن واژه «امی» توصیفی برای پیامبر(ص) و واژه «امیین» توصیفی برای مردم حجاز یا مردم مکه است.

آیات ناظر به پیامبر (ص) دو آیه است:

۱. «الذین يتبعون الرسول النبي الامی» (اعراف، ۱۵۷)

۲. «فامنوا بالله و رسوله النبي الامی الذی یومن بالله» (اعراف، ۱۵۸)

و آیات ناظر به مردم حجاز سه آیه ذیل است:

۱. «و قل للذین اوتوا الكتاب و الامیین ءاسلمتم» (آل عمران، ۲۰)

۲. «ذلک بانهم قالوا لیس علینا فی الامیین من سبیل» (آل عمران، ۷۵)

۳. «هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم» (جمعه، ۲)

بر اساس اشتراک واژه «امی» گفته شده که این واژه در آیات نخست به دو احتمال آمده است:

۱. پیامبر (ص) خواندن و نوشتن نمی‌دانست. (شیخ طوسی، ۴/ ۵۵۹). ۲. پیامبر (ص) اهل

مکه بوده است. این تفسیر از امام باقر (ع) نیز نقل شده است. (طبرسی، ۴/ ۳۷۲)

درباره «امیین» نیز این دو احتمال داده شده‌اند؛ یعنی یا مقصود مردم حجازند که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند (شیخ طوسی، ۱/ ۳۱۷ و ۲/ ۴۲۱) یا مراد مردم مکه هستند که به خاطر مرکزیت به آن ام القرى گفته می‌شده است. (همو، ۱۰/ ۳؛ مطهری، ۲/ ۳۲۶)

واژه «بصر» از نمونه‌های دیگر اشتراک لفظی است که به معنای دیدن با چشم سر و نیز دیدن با چشم دل آمده است.

راغب می‌گوید: «به عضو بینایی بصر گفته می‌شود. نظیر آیات، کلمح البصر؛ اذ زاغت الابصار و نیز به قوایی که در چشم است [= یعنی به حس و قدرت بینایی] بصر گفته می‌شود و به قوت و توان ادراک قلب بصیرت و بصر گفته می‌شود، نظیر آیه «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (راغب، ۴۹-۴۸)

اشتراک لفظی واژه «بصر» در درک و تفسیر صحیح از آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو الطیف الخیر» بسیار اثرگذار است؛ زیرا اشاعره ابصار را جمع «بصر» و آیه را ناظر به عدم رؤیت خداوند با چشم سر در دنیا دانسته‌اند و اعتقاد یافته‌اند این آیه رویت خداوند با چشم را در جهان آخرت نفی نمی‌کند. در برابر، امامیه و معتزله معتقدند که آیه، ناظر به استحالة رؤیت خداوند در دنیا و آخرت و به صورت مطلق است. (همان، ۴۹)

در روایات اهل بیت (ع) آمده: ابصار در این آیه به معنای اوهام و اندیشه‌ها است. بر اساس این تفسیر خداوند قابل درک با وهم و اندیشه‌های بشری نیست، چنان که حضرت امیر (ع) در این باره فرمود: «لاتدرکه بعد الهمم و لاتناله غوص الفطن» (تهج البلاغه، خطبه نخست) وقتی قرار باشد حقیقت و کنه خداوند در عقل‌ها و وهم‌های بشری ننگند، چگونه چنین حقیقتی می‌تواند با چشم قابل رویت باشد.

۲. اشتراک معنوی؛ گاه یک واژه به معنای عام و وسیعی وضع شده که به خاطر وسعت معنایی قابل انطباق بر همه مصادیق معنایی است. واژه «امت» از نمونه‌های اشتراک معنوی است.

راغب این واژه را چنین معنا کرده است: «کل جماعة یجمعهم أمر ما اما دین واحد او زمان واحد او مکان واحد سواء كان ذلك الامر الجامع تسخيراً او اختياراً»^{۲۴} وقتی امت معنایی چنین وسیع داشت، بر تمام جنبندگان، حیوانات و پرندگان قابل اطلاق است، نظیر آیه «و ما من دابة فی الارض و لاطائر یطیر بجناحیه الا أمم امثالکم» همچنین بر انسان‌ها که بر طریق واحد هستند، اعم از طریق کفر یا ایمان، اطلاق می‌شود. «کان الناس امة واحدة» و لو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة» به زمان مدید هم از آن جهت که نسلی جابجا می‌شود، امت گفته می‌شود، نظیر آیه «و اذکر بعد امة»^{۲۵} واژه امام نیز از نمونه‌های مشترک معنوی است. راغب اصفهانی در تبیین مفهومی این واژه چنین آورده است:

«امام یعنی کسی یا چیزی که به آن اقتدا شود. اعم از آن که انسان باشد که به گفتار یا کردارش اقتدا شود یا کتاب یا چیز دیگر و اعم از آن که بر حق باشد یا بر باطل و جمع آن ائمه است». (راغب، ۲۴)

بر این اساس، امام در آیه «و اجعلنا للمتقین اماماً» به معنای پیشوای بر حق و در آیه «جعلناهم ائمة یدعون الی النار» به معنای پیشوای باطل و در آیه «کل شیء احصیناه فی امام مبین» به معنای لوح محفوظ آمده است. (همان)

۳. توجه به ریشه واژه‌ها

یکی از راهبردهای مناسب برای فهم دقیق مفاهیم واژه‌ها بدست آوردن ریشه اصلی و معنای آن ریشه است؛ زیرا غیر از واژه‌های جامد، همه واژه‌ها، بن و ریشه اصلی دارند که از آن‌ها شکل گرفته‌اند. بخش قابل توجهی از اختلاف مفسران بر سر مفاهیم واژه‌ها ناشی از اختلاف در بن و ریشه کلمات است.

از نمونه‌های آن، اختلاف در معنای «الله» است؛ زیرا دربارهٔ ریشه «الله» پنج احتمال داده شده است، بدین شرح:

۱. الله، مشتق از الوهیت است و الله بر این اساس به معنای خداوند شایسته عبودیت است.
۲. الله، مشتق از «إله» به معنای فزع است؛ یعنی خداوند حقیقتی است که مردم برای رفع حاجت‌های خود به او پناه می‌برند.
۳. الله، مشتق از «وله» به معنای تحیر است؛ یعنی خداوند موجودی است که عقل‌ها از درک کنه و حقیقت او متحیرند.
۴. الله، مشتق از «اله» به معنای «سکن» است؛ یعنی مردم به یاد خداوند سکون و آرامش می‌گیرند.

۵. الله، مشتق از «لاه» به معنای «احتجب» است؛ یعنی خداوند از نظر کیفیت و حقیقت نسبت به وهم‌ها در پرده است، هر چند با نشانه‌ها و آیات خود ظاهر است. (طبرسی، ۹۱/۱)

در بسیاری از واژه‌های مشتق، ریشه و بن کلمه فهم ما را نسبت به مفاهیم واژه‌ها عمق می‌بخشد. مثلاً گفته شده که واژه «منافق» از ریشه «نَفَقَ» به معنای سوراخ و راه پنهان در زمین است و «نافقاء الیربوع»؛ یعنی موش صحرایی از این واژه است. (راغب، ۵۰۲) و به موش صحرایی از این جهت «نافقاء الیربوع» گفته شده که در زمین برای لانهٔ خود دو سوراخ آشکار و پنهان پدید می‌آورد. سوراخ آشکار راه آمد و شد او و سوراخ پنهان راهی برای فرار روز مبادا است؛ و این ویژگی کاملاً با منافقان منطبق است؛ زیرا خانهٔ دین‌داری آنان مانند موش صحرایی افزون بر یک درب آشکار که با آن تظاهر به اسلام می‌کنند، درب پنهان کفر نیز دارد که آن را برای روز مبادا برای گریز از صف مسلمانان هنگام آشکار شدن نشانه‌های شکست و نیز برای خلوت کردن با کافران نگاه می‌دارند. قرآن از این حالت آنان با عنوان «تذبذب در دین یاد» کرده است: «مذبذبین بین ذلک لا الی هؤلاء و لا الی هؤلاء» هم‌چنین واژه «زکات» از ریشه «زکی» به معنای نمو و رشدی است که با برکت و عنایت الهی تحقق می‌یابد. وقتی زراعت رشد و برکت می‌یابد می‌گویند: «زکی الزرع». اطلاق زکات به انفاق مال نیز بدان جهت است که با انفاق به برکت و رشد مال افزوده می‌شود. بدین جهت خداوند دربارهٔ صدقات چنین فرموده است: «یمحق الله الربا و یربی الصدقات» (همان، ۲۱۳)

آیه ۲۶۰ سوره بقره، یکی دیگر از موارد اختلاف مفسران و ناشی از اختلاف ریشهٔ واژه است. قرآن کریم یکی از شواهد قدرت الهی را زنده کردن چهار پرنده پس از در هم کوبیده شدن آن‌ها توسط ابراهیم (ع) دانسته است. آنجا که آورده است: «فخذ اربعة من الطیر فصرهن

الیک» (بقره، ۲۶۰)

درباره معنای «صرهن» چهار نظریه ارائه شده است.^۳

۱. پرنندگان را به خود ضمیمه کن و با آنان انس بگیر، به گونه‌ای که وقتی آن‌ها را فرا می‌خوانی، پاسخت گویند.

رشید رضا در این باره چنین آورده است: «ابومسلم در برابر مشهور مفسران معتقد است معنای آیه این است: «چهار پرنده را بگیر و به خود ضمیمه کن و با آنان انس بگیر، تا جایی که به دعوتت پاسخ گویند. آنگاه هریک از آن‌ها را بر کوهی بگذار، آنگاه صدایشان کن که به سرعت به سوی تو می‌آیند و پراکندگی مکان‌ها و دوری‌شان مانع آمدنشان نیست. کار پروردگارت نیز چنین است که هرگاه بخواهد، مردگان را زنده کند، آن‌ها را با کلمه تکوین فرا می‌خواند.» (رشید رضا، ۵۵/۳)

از جمله دلایل او این است: «صرهن» از نگاه مشهور واژه‌شناسان به معنای انس و میل برقرار کردن است.» (همان، ۵۷)

۲. «صرهن» به معنای قطعه‌قطعه کردن پرنندگان است. عموم مفسران بر این رأی هستند. (ر.ک: تفسیر ابن کثیر، ۳۲۲/۱؛ تفسیر مجاهد، ۱۱۶/۱؛ تفسیر ثوری، ۷۲؛ مجمع‌البیان، ۱۷۵/۲ - ۱۷۸) بر این اساس معنای آیه آن است که چهار پرنده را ذبح و قطعه‌قطعه کن و بر هر کوهی یک قطعه از آن‌ها را بگذار، آنگاه صدایشان کن که به سرعت نزد تو خواهند آمد.

روایاتی از معصومان (ع) این تفسیر را تأیید می‌کند. (فیض کاشانی، ۲۹۳/۱؛ عروسی حویزی، ۲۷۶ - ۲۸۰؛ مشهدی قمی، ۶۳۵ - ۶۳۹)

۳. «صرهن» به معنای «صح بهن» است؛ یعنی پرنندگان را صیحه بزن و صدا کن. راغب اصفهانی به نقل از خلیل بن احمد آورده است: «گفته می‌شود «عصفور صوّار»، یعنی گنجشکی که وقتی صدایش کنند، پاسخ می‌دهد. (راغب، ۲۹۰) «صرهن» به معنای میل، انس و اشتیاق است. با این حال آیه منافاتی با ذبح و قطعه‌قطعه کردن پرنندگان ندارد. به این معنا که آیه به مرحله نخست اقدام ابراهیم (ع) که تهیه چهار پرنده و انس گرفتن با آن‌هاست، تصریح کرده است و به خاطر قرینه لفظی، کلمه «قطعن» حذف شده است. تقدیر آیه چنین است: «فخذ أربعة من الطیر فصرهن الیک ثم قطعن.» (نحاس، ۱ / ۲۵۸؛

۳ - البته دیدگاه‌ها بر اساس قرائت ضم «صرهن» ارائه شده است. بر اساس قرائت غیرمشهور به کسر صاد دیدگاه‌های دیگری نیز ارائه شده است. ر.ک: تبیان، ج ۲، ص ۳۲۸؛ المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۹۰.

۲. نقش علم صرف در فهم و تفسیر آیات

علم صرف، بیان‌گر قالب‌های مختلف ساختاری کلمات است که به تناسب معانی مختلف و برای بازگو کردن نقش‌های معنایی متفاوت کلمات در نظر گرفته شده است. چنان‌که اگر بخواهند نقش فاعلی یا مفعولی یا صفت مشبّهه یا صیغه مبالغه کلمه رحمت را به دست آورند به ترتیب از چهار ساختار «راحم»، «مرحوم»، «رحیم» و «رحمن» استفاده می‌کنند. این مبنا برای فهم دقیق و به دست دادن تفسیر صحیح آیات نقش بسیار اساسی دارد. تفاوت ساختار صرفی میان دو کلمه رحمن و رحیم، بهترین شاهد مدعاست که تکرار این دو کلمه در آیات نخستین سوره‌های قرآن با احتساب بسمله در سوره نمل یعنی در ۱۱۴ سوره بی‌فایده نبوده است. چه، ساختار صیغه مبالغه رحمن به معنای وسعت، گستردگی و کثرت رحمت است و گفته می‌شود این رحمت مومن و کافر؛ صالح و فاسق را در دنیا در برمی‌گیرد اما رحیم که ساختار صفت مشبّهه دارد بر دوام و استمرار رحمت ناظر است از این رو بیانگر رحمتی است ویژه مومنان که از دنیا شروع شده و تا جهان آخرت ادامه دارد. بدرالدین زرکشی در نوع نوزدهم، در باره ضرورت دانستن علم صرف چنین گفته است:

«تصریف به معنای حالاتی است که به بن و ریشه کلمه ملحق می‌شود و بر دو قسم است: ۱. قرار دادن کلمه در ساختارهای مختلف بر اساس معانی متفاوت، این قسم در تصغیر، تکبیر، مصدر، اسم زمان، اسم مکان، فاعل، اسم مفعول، مقصور و ممدود منحصر است. ۲. تغییر کلمه به خاطر معنای عارضی بر آن، این قسم در زیادت، حذف، ابدال، قلب، نقل و ادغام منحصر است.» (زرکشی، ۱/ ۲۹۶)

او آنگاه درباره فائده این علم چنین می‌گوید: «فائده صرف به دست آوردن معانی مختلف انشعاب یافته از معنای واحد است و شناخت علم صرف از شناخت علم نحو برای شناخت لغات مهمتر است. زیرا تصریف در نگریستن در ذات کلمه بوده در حالی که علم نحو به معنای در نگریستن در عوارض کلمه است. بر این اساس علم صرف از علومی است که شناخت آن برای مفسر لازم است.» (همان)

زرکشی از این فارس این سخن را نقل کرده است:

«هر کس از علم صرف بهره نداشته باشد، دانش معظمی را از دست داده است. به عنوان مثال می‌بینیم که واژه «وجد» مبهم است، اما وقتی آن را صرف می‌کنیم، معنایش روشن می‌شود. به این معنا که برای مال مصدر «وجد»، در گذشته «وجدان»، در غضب «موجده»

و در حزن «وجد» به کار می‌رود. نیز خداوند فرموده است: «و اما القاسطون فکانوا لجهنم حطباً» و نیز فرموده است: «و أقسطوا ان الله يحب المقسطین» پیداست که با صرف چگونگی معنای قسط از جور به عدالت تغییر یافته است». (همان، ۲۹۷-۲۹۸)

او آنگاه این گفتار را از زمخشری نقل کرده است: «برخی از مفسران درباره آیه «یوم ندعو کل اناس بامامهم» گفته‌اند که امام جمع ام است و معنای آیه چنین است: «روزی که مردم به مادرانشان نسبت داده می‌شوند و نه پدرانشان» منشأ این تفسیر اشتباه، جهل به علم صرف است زیرا جمع ام امهات است نه امام». (همان، ۲۹۹ و نیز ر.ک: زمخشری، ۲/۶۸۳)

این امر نشان می‌دهد که علم صرف افزون بر آن که ما را با ساختارهای صرفی کلمات آشنا می‌کند، ریشه و بن صحیح کلمات را نیز در اختیار ما می‌گذارد. بدین جهت باید اذعان کرد که میان علم صرف و لغت پیوندی ناگسستنی است.

ابن هشام معتقد است عدم توجه به قواعد صرفی گاه اشتباهات و لغزش‌هایی ابتدایی پدید می‌آورد. مثلاً می‌گوید «شخصی از من پرسید: در آیه «لا ینکحها الا زان او مشرک» چگونه مرفوع [= مشرک] بر مجرور [= زان] عطف شده است؛ و من برای او توضیح دادم که اصل «زان»، «زانی» بوده و ضمه به خاطر ثقیل بودن یا به خاطر برخورد و ساکن حذف شده و در حقیقت علامت رفع آن ضمه مقدر بر یاء محذوف است». (معنی الادیب عن کتب الاعراب، ۶۷۱/۲)

جلال‌الدین سیوطی نیز معتقد است: «بر کسی که در قرآن می‌نگرد و به دنبال کشف اسرار آن است، لازم است که کلمه و صیغه [= ساختار] و جایگاه آن را مورد بررسی قرار دهد نظیر آن که این کلمه آیا مبتدا است یا خبر؛ فاعل است یا مفعول، در آغاز کلام است یا در پاسخ آن و نظایر آن» (سیوطی، ۲/۳۰۹)

سیوطی در این گفتار همزمان بر جایگاه علم صرف و نحو در فهم و تفسیر آیات پای فشرده است. بر این اساس عبارت «کلمه و ساختار، فاعل یا مفعول بودن»، به علم صرف و عبارت «جایگاه کلمه، مبتداء یا خبر بودن، آغاز یا پاسخ کلام» به علم نحو ناظر است.

ابو هلال عسکری (م حدود سال ۴۰۰) می‌گوید:

«بر این اساس، دو واژه فعل و افعال همان گونه که دارای دو بناء فعلی‌اند، نمی‌توانند به معنای واحد باشند، مگر آن که در دو زبان به کار روند؛ اما در یک زبان به عکس گمان نحویان و لغویان، محال است که در عین تفاوت دو لفظ معنای آن‌ها برابر باشد. نحویان و لغویان شنیدند که عرب بر اساس طبیعت و عادت خود این واژه‌ها را به کار می‌برند

و معانی مختلف آن‌ها را اراده می‌کنند؛ اما آنان در نیافتند که در این تفاوت کاربرست علت‌هایی وجود دارد و میان آن‌ها تفاوت وجود دارد، بدین جهت همه آن واژه‌ها را مترادف و به یک معنا دانسته و کاربرست عرب را بر آنچه که مخالف حکمت است، تفسیر کردند ... این در حالی است که زبان شناسان محقق عربی تاکید می‌کنند: روا نیست که حتی میان حرکات یک کلمه تفاوت وجود داشته و در عین حال معنای آن‌ها یکسان باشد.

آنان می‌گویند: هر گاه شخص مهبیای کاری باشد، می‌گویند «مفعل» مثل مرحم و محرب و اگر قدرت بر انجام آن کار داشته باشد می‌گویند «فعول» مثل صبور و شکور و اگر گاه گاهی آن کار را انجام دهد می‌گویند «فعال» مثل علاّم و صبار و اگر این کار عادت او شود، می‌گویند «مفعال» نظیر معوان و معطاء و مهدهاء. البته کسی که به ظرافت و لطایف معانی راه نیافته باشد، گمان می‌کند که همه این کاربرست‌ها تنها بر مبالغه دلالت دارد، در حالی که چنان نیست و این کاربرست‌ها در کنار رساندن مفهوم مبالغه، معانی پیش گفته را نیز افاده می‌کنند.

هم چنین وقتی می‌گوییم «فعلت» معنایی غیر از «أفعلت» را به دست می‌دهد، مگر آن که این دو واژه در دو زبان به کار روند. نیز وقتی می‌گویی: «سقیبت الرجل» مقصود شما آن است که به او نوشیدنی داده‌ای تا بنوشد یا آن را در حلق او ریخته‌ای، اما وقتی می‌گویی: «أسقیته» مفهوم آن این است که نوشیدنی یا امکان بهره جستن از آب را در اختیار او گذاشتی و وقتی گفته می‌شود: «شرقت الشمس» مفهوم آن مخالف غروب شدن خورشید است. اما وقتی گفته می‌شود: «أشرفت» به این معناست خورشید دارای اشعه شده است. «رعدت السماء» به معنای آن است که آسمان رعد و برق زده است، ولی «أرعدت» به این معناست که آسمان رعد و برقی شده است، اما این که برخی از لغویان می‌گویند: «شعر» با فتح عین و «شعر» با سکون عین و «نهر و نهر» به معنای واحد است، از غفلت آنان ناشی شده؛ زیرا این کاربرست‌ها مربوط به دو زبان (= لهجه) است. وقتی اختلاف حرکات یک کلمه باعث اختلاف در معنای آن می‌شود، به طریق اولی با اختلاف حروف یک کلمه معنای آن‌ها تفاوت پیدا می‌کند. (سیوطی، ۳۰۹/۲)

۳. نقش علم نحو در فهم و تفسیر آیات

گفتار می‌توان را به یک بنای کوچک یا بزرگ تشبیه کرد. یک ساختمان بر دو پایه اساسی ماده و صورت مبتنی است و ماده آجرها و مصالح آن و صورت شکل و نمای آن را تشکیل می‌دهد. گفتار نیز بر دو پایه اساسی واژه‌ها به عنوان مواد و ترکیب آن‌ها به عنوان صورت

و هیأت گفتاری استوار است. علم لغت و صرف متکفل بررسی واژه‌ها و علم نحو عهده‌دار بررسی ترکیب، صورت و هیأت گفتار است. به همان اندازه که نوع و اندازه مواد و مصالح در شکل‌دهی به بنا موثر هستند، شکل و هیأت آن‌ها نیز در شکل‌دهی بنا نقش اساسی دارند. مثلاً آیه «کلم الله موسی تکلیماً» (ابن منظور، ۷۶/۱۴) از چهار کلمه: کلم، الله، موسی و تکلیماً ترکیب یافته است. پیداست که برای فهم این آیه باید معانی هریک از این واژه‌ها را فهمید. اما افزون بر آن‌ها به دانستن نقش ترکیبی این چهار کلمه نیز نیاز داریم. مثلاً باید بدانیم که آیا الله در این جمله فاعل است یا مفعول. اگر فاعل باشد مفهوم آیه آن است که خداوند با موسی گفت و گو کرده است. در این صورت باید کلام الهی به معنای خاص غیرمادی معنا شود؛ اما اگر الله مفعول باشد آن‌که با خداوند سخن گفته موسی است که می‌تواند به گفتار طبیعی انسانی حمل شود.

نحو در لغت و اصطلاح

نحو در لغت به معنای طریق، جهت و قصد آمده است. علم نحو دانش چگونگی ترکیب میان واژه‌های یک جمله یا جملات یک گفتار و شناخت نقش هریک از آن‌ها در یک متن است. رضی‌الدین استرآبادی مهم‌ترین هدف از علم نحو را شناخت اعراب حاصل در کلام به سبب عقد و ترکیب آن دانسته است. (استرآبادی، شرح کافی، ۳۱/۱) و نیز در تعریف علم نحو آورده‌اند: «علم یبحث فیہ عن احوال اواخر الکلم اعراباً و بناءً» (همو، شرح شافیة ابن حاجب، ۶/۱)

علم نحو در روایات

از علم نحو در روایات با عنوان «اعراب» یاد شده است. اعراب در لغت به معنای روشن و آشکار ساختن است. (ابن منظور، ۱۱۴/۹) در اصطلاح آن را اثر ظاهر یا مقدری دانسته‌اند که عامل موجود در جمله، آن اثر را در آخر اسم متمکن و فعل مضارع جلب می‌کند. از پیامبر اکرم (ص) چنین نقل شده است: «اعربوا القرآن و التمسوا غرائبہ» (مجلسی، ۱۰۶/۸۹) و نیز فرمود: «اعربوا الکلام کی تعرفوا القرآن» (متقی هندی، ۶۰۷/۱). نیز از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: «من انهمک فی طلب النحو سلب الخشوع» (مجلسی، ۲۱۷/۱). علامه مجلسی در تبیین این روایت آورده است: «احتمال دارد مقصود توجه به قواعد نحوی در حال دعا باشد.» (همان)

البته علامه طباطبایی ذیل این حدیث آورده‌اند که: «با فرض صحت روایت ظاهر آن است که مقصود از نحو طریق است و مقصود اشتغال به علم به جای عمل است». (همان، ۲۱۸) بر این اساس، علامه مجلسی مقصود از نحو در این روایت را معنای اصطلاحی؛ یعنی علم نحو دانسته، اما علامه طباطبایی آن را به همان معنای لغوی معنا کرده است. البته علامه مجلسی این اشکال را وارد کرده که نام علم نحو که بعدها پدید آمده، چگونه در گفتار پیامبر انعکاس یافته است. او در پاسخ می‌گوید این امر بعدی ندارد؛ زیرا پیامبر (ص) از ایجاد این دانش آگاه بوده است. (همان، ۲۱۷)

اهتمام اندیشوران به علم نحو

اهمیت و نقش علم نحو در فهم و تفسیر آیات را حداقل از سه طریق می‌توان شناخت:

۱. تأکید بر اهمیت علم نحو میان دانش‌های بایسته تفسیر؛

آنجا که مفسران و صاحب‌نظران بر آگاهی مفسر از علم نحو تأکید کرده‌اند، خود بیان گر نقش این دانش در فهم و تفسیر آیات است. به عنوان مثال علامه طبرسی در مقدمه مجمع‌البیان برای تبیین اهمیت علم نحو چنین آورده است: «اعراب مهم ترین علم در میان علوم قرآن است؛ زیرا تمام بیان‌ها به آن نیازمند است و این دانش است که پرده از الفاظ مغلق برمی‌دارد و مفاهیم را از پوسته الفاظ بیرون می‌کشد و آن معیار کلام است که کاستی و برتری کلام جز با آن دانسته نمی‌شود و مقیاس گفتار است که سره از ناسره بدون آن شناخته نمی‌شود». (طبرسی، ۴۰/۱)

ابو البقاء عکبری نیز، پس از تبیین جایگاه قرآن‌شناسی میان علوم مختلف، نخستین دانش فهم قرآن را علم اعراب دانسته و در این باره چنین آورده است: «نخستین گام برای فهم قرآن به دست آوردن معانی آیات از رهگذر الفاظ است و کارآمدترین راه برای دستیابی به مفاهیم آیات که از رهگذر آن می‌توان به تبیین اغراض و گوهر معنایی آیات دست یافت، شناخت اعراب و استخراج مقاصد از روی خطاب‌های متفاوت آن است. (عکبری، ۳/۱)

۲. تدوین کتاب‌های مختلف در زمینه اعراب قرآن

نگریستن در تاریخ تدوین کتاب‌ها در زمینه اعراب و نحو قرآن نشان می‌دهد که از سده‌های نخست تا کنون، این دانش، مورد اهتمام دانشوران شیعه و اهل سنت بوده است. نخستین اثر در این زمینه کتاب «اعراب القرآن» ابوجعفر رؤالی از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) است. (آقابزرگ تهرانی، ۲/ ۲۳۵-۲۳۶؛ صدر، ۶۷-۶۸)

قطرب نحوی (م ۲۰۶)؛ ابو عبیده معمر بن مثنی (م ۲۱۰)؛ ابو حاتم سجستانی (م ۲۲۸)؛ ابو العباس ثعلب نحوی (م ۲۹۱)؛ ابو البرکات ابن انباری (م ۳۲۸)؛ ابو جعفر نحاس (م ۳۳۸)؛ مکی بن ابی طالب (م ۴۳۷)؛ ابو الحسن علی بن ابراهیم حوفی نحوی (م ۵۶۲)؛ ابو البقاء عکبری (م ۶۱۶)؛ سفاقی (م ۷۴۲)؛ سمین حلبی (م ۷۵۶) و در میان معاصران محی الدین درویش، ابراهیم و کرباسی، محمود صافی از جمله صاحب نظرانی هستند که در زمینه اعراب قرآن آثاری را فراهم آورده‌اند.

۳. اهتمام به مباحث نحوی در میان تفاسیر

در مبحث روش‌ها و گرایش‌های تفسیری از تفسیر ادبی به عنوان گرایش خاص و از شماری از تفاسیر خاص همچون تفسیر کشاف، البحر المحیط، معانی القرآن به عنوان تفاسیر ادبی یاد می‌شود.

در تعریف این گرایش چنین گفته شده است: «هناک تفاسیر غلب علیها الطابع الادبی، النحو و البلاغة و سائر علوم اللغة و امتازت بالتعرض لهذه الجوانب من تفسیر القرآن» (معرفت، التفسیر و الفسرون، ۴۸ / ۲)

با آن‌که پرداختن به مباحث نحوی در برخی از تفاسیر رنگ و بویی بیشتر دارد، باید اذعان کرد که به استثنای تفاسیر روایی که مباحث ادبی و نحوی در قالب روایات در آن‌ها انعکاس یافته، در همه تفاسیر از مباحث نحوی گفت و گو شده است.

البته برخی از تفاسیر نظیر تفسیر مجمع‌البیان با اختصاص دادن عنوان «الاعراب» در بهترین وجه جایگاه علم نحو را در تبیین مدالیل آیات به تصویر کشیده‌اند.

تفاسیری همچون تبیان، تفسیر کبیر فخر رازی، تفسیر قرطبی، تفسیر آلوسی نیز از جمله تفاسیری هستند که اهتمام قابل تحسین به مباحث نحوی از خود نشان داده‌اند.

بررسی چند نمونه از کارکردهای قواعد علم نحو در آیات

برای آن‌که کارکرد قواعد علم نحو را آشکار سازیم، باید چند نمونه را بررسی کنیم. این نمونه‌ها عبارتند از: ۱. اختلاف درباره «واو» در آیه «و ما یعلم تأویلہ الا الله و الراسخون فی العلم»؛ ۲. اختلاف در چگونگی عطف در آیه وضو، ۳. چینش ضمائر در آیه «و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن به قبل موته»؛ ۴. مفهوم «ما» در آیه «ما کان لهم الخیرة»؛ ۵. اختلاف در مشارالیه آیه «و لذلک خلقهم»؛ ۶. ترکیب نحوی آیه «لا یثنین فیها احقاباً».

اینک به بررسی این موارد می‌پردازیم.

۱. اختلاف درباره «واو» در آیه «و ما یعلم تاویلہ الا اللہ و الراسخون فی العلم»

قرآن کریم پس از تقسیم آیات به محکم و متشابه، درباره آیات متشابه چنین آورده است: «و ما یعلم تاویلہ الا اللہ و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا» (آل عمران، ۷) اختلاف بر سر استیناف یا عاطفه بودن «واو» این آیه را یکی از آیات پر چالش قرآن ساخته است. اهمیت این اختلاف از آن جهت است که اگر واو عاطفه باشد، معنای آیه آن است که افزون بر خداوند، راسخان در علم نیز از تأویل متشابه آگاه هستند. پس آگاهی به مدالیل متشابهات در انحصار خداوند نیست، اما اگر واو استینافیه باشد، مفهوم آیه آن است که علم به متشابهات در انحصار خداوند است. از این رو کسی حق ندارد درباره متشابهات اظهار نظر کند.

در میان نحویان، قرآء، کسای، أخفش، جبایی، خطابی، ابن هشام و در میان مفسران، فخر رازی و سیوطی «واو» این آیه را استینافیه دانسته‌اند.

از جمله دلایل آنان این است که اگر «واو» عاطفه باشد، مستلزم آن است که جمله «یقولون امنا به» ابتداییه باشد که این با فصاحت قرآن ناسازگار است؛ زیرا در این صورت مناسب بود که جمله با ضمیر «هم» یا با «واو» همراه باشد. هر چند در پاسخ گفته شده که جمله «یقولون امنا به» حالیه است و جمله حالیه اگر فعل مضارع باشد، با «واو» همراه نخواهد بود، چنان که ابن مالک گفته است: «و ذات بدء بمضارع ثبت حوت ضمیراً و من الواو خلت». نیز به شعر یزید بن مفرغ استشهاد شده که گفته است:

«الریح تبکی شجوة و البرق یلمع فی غمامة»

در برابر، گروهی دیگر از صاحب نظران همچون: ابن قتیبہ، زمخشری، زرکشی، ابوالبقاء عکبری، سیدمرتضی، طبرسی، محمد عبده «واو» را عاطفه دانسته‌اند. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: سیوطی، ۶/۳؛ فخر رازی، ۱۸۹/۷ و ۱۹۰؛ ابی هاشم الانصاری، ۲۹؛ معرفت، التمهید، ۴۱/۳ - ۴۴؛ قرطبی، ۱۷۰/۴؛ طبرسی، ۴۱۰/۲؛ تاویل مشکل القرآن، ۷۲؛ عکبری، ۱/۱۲۴) البته در این بین علامه طباطبایی در عین مستأنفه دانستن واو معتقد است که از قراین منفصله نظیر آیه «و لا یمسہ الا المطهرون» می‌توان دریافت که استوار اندیشان و پاک نهادان از تأویل متشابهات آگاه هستند. (طباطبایی، ۵۲/۳؛ علامه مجلسی نیز در این باره دیدگاه خاصی دارد. ر.ک: بحار الانوار، ۱۲۰/۵۷)

۲- اختلاف در چگونگی عطف در آیه وضوء

میان مفسران شیعه و اهل سنت در چگونگی تفسیر این آیه از دو جهت اختلاف است:

۱. عموم مفسران اهل سنت «إِلَى» در فقره «إِلَى الْمَرَاقِقِ» را به معنای انتهای غایت می‌دانند و بسان مفهوم الی در جمله «سرت من البصره الی الکوفة» معتقدند که الی در این آیه به معنای انتهای غایت است؛ یعنی باید شستشوی دست‌ها از انگشتان دست آغاز شده، به آرنج خاتمه یابد. از این رو، آنان وضوی شیعیان را که با شستشوی آرنج تا انگشتان همراه است، باطل تلقی می‌کنند. اما در برابر، مفسران شیعه «الی» را به معنای «مع» دانسته‌اند؛ یعنی دستان خود را به همراه آرنج‌ها بشوید. نظیر آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ» (نساء، ۲) که «الی» در آن به معنای «مع» آمده است. بنابر این آیه صرفاً در مقام بیان محدودیت شستن دست‌ها در وضو است؛ یعنی می‌خواهد بگوید که دست‌های خود را تا آرنج بشوید و بازو جزو وضو نیست. بنابراین، آیه در مقام بیان کیفیت این شستن نیست که از بالا به پایین باشد یا عکس و این امر را باید از سنت و روایات پرسید و در روایات اهل بیت (ع)، نیز در تبیین وضوی پیامبر، شستن دست‌ها از آرنج تا انگشتان دست گزارش شده است.

۲. شماری از مفسران اهل سنت واژه «أَرْجُلِكُمْ» را عطف به «أَيْدِيكُمْ» می‌دانند و در نتیجه معتقدند که باید پاها در وضو شسته شود، اما مفسران شیعه بر این باورند که واژه «أَرْجُلِكُمْ» به واژه «بِرُؤُوسِكُمْ» عطف شده است، در نتیجه باید روی پاها مسح شود. آنان به قاعده «الاقرب یمنع عن الابدع» تمسک می‌کنند. (برای تفصیل بیشتر در این باره ر. ک: شیخ طوسی، ۳/ ۴۵۲ - ۴۵۱؛ طبرسی عالمانه و به تفصیل در این باره سخن گفته است ر. ک: طبرسی، ۳/ ۲۸۸ - ۲۸۳؛ فقه القرآن، ۱/ ۱۷ - ۱۵ نیز ر. ک به کتاب‌های: وضوء النبی از سید علی شهرستانی؛ المسح فی وضوء الرسول از محمد حسن آمدی؛ حکم الارجل فی الوضوء از سید علی میلانی)

۳. چنینش ضمائر در آیه «و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن به قبل موته» قرآن کریم پس از رد ادعای اهل کتاب مبنی بر قتل و به صلیب کشیدن عیسی (ع) و تأکید بر این که خداوند او را بالا برده است (نساء، ۱۵۷ و ۱۵۸) چنین می‌فرماید: «و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن به قبل موته و یوم القیامة یكون علیهم شهیداً» (نساء، ۱۵۹) درباره این که ضمائر در «به» و «موته» به چه کسی برمی‌گردد، میان مفسران اختلاف است. علامه طبرسی این اختلاف را این چنین گزارش کرده است:

«۱. هر دو ضمیر به مسیح برمی‌گردد، یعنی هیچ یهودی و نصرانی نیست مگر آن که پیش از فوت مسیح به او ایمان می‌آورد و این زمانی است که خداوند عیسی را به هنگام ظهور

مهدی(ع) برای کشتن دجال به زمین برمی گرداند و همه مردم بر دین واحد که همان دین حنیف اسلام و دین ابراهیم است، اجتماع خواهند کرد. روایتی از امام باقر(ع) مؤید این معناست.

۲. ضمیر «به» به مسیح و ضمیر «موته» به کتابی برگردد. در این صورت معنای آیه چنین می شود: «هیچ اهل کتابی نیست که از دار دنیا برود مگر آن که پیش از مرگ خود به عیسی(ع) ایمان می آورد و این در زمانی است که تکلیف ساقط شده و مرگ تحقق یافته است؛ از این رو این ایمان سودی به حال او نمی رساند.»

۳. ضمیر «به» به پیامبر اسلام(ص) و ضمیر «موته» به کتابی برگردد. در این صورت معنای آیه است که: «هیچ یهودی و نصرانی نیست مگر آن که پیش از مرگ خود به پیامبر اسلام ایمان می آورد.» (طبرسی، ۲۳۶/۳؛ و نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۴/۵ و ۱۳۵)

۴. مفهوم «ما» در آیه «ما کان لهم الخیرة»

در آیه ۶۸ سوره قصص چنین آمده است: «و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة سبحان الله و تعالی عما یشرکون.»

درباره «ما» در «ما کان لهم الخیرة» اختلاف شده است. اگر «ما» مصدریه یا موصوله باشد، مفعول یختار خواهد بود و معنای آیه این است: خداوند آنچه را برای آنان اختیار است، اختیار می کند. در این صورت مبنای عدلیه که معتقد به اختیار بندگان اند، تأیید می شود. اما اگر «ما» نافییه باشد، فعل یختار عطف بر یشاء خواهد شد که باید بر آن وقف کرد؛ و معنای آیه چنین است: پروردگارت آنچه بخواید و برگزیند خلق خواهد کرد و برای مردم اختیاری نیست. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: ابن منظور، ۲۶۶/۴؛ طبری، ۱۲۲/۲۰-۱۲۳؛ شیخ طوسی، ۱۷۰/۸؛ طبرسی، ۴۵۳/۷. علامه طباطبایی معتقد است که «ما» نافییه است. ر.ک: طباطبایی، ۶۸/۱۶.) در این صورت ظاهر آیه با مدعای جبرگرایان انطباق خواهد داشت. مکی بن ابی طالب معتقد است اگر «ما» در این آیه موصوله یا مصدریه باشد، مستلزم تفسیر به رأی است. (مشکل اعراب القرآن، ۵۴۷/۲؛ عکبری، ۱۷۹/۲)

۴. اختلاف در ترکیب آیه «و الله خلقکم و ما تعملون»

خداوند به مشرکان با عتاب سخن فرموده است: «أتعبدون ما تنحتون و الله خلقکم و ما تعملون» (صافات/ ۹۵ و ۹۶). درباره این که «ما» در جمله «و ما تعملون» چه نقشی دارد، میان مفسران اختلاف است. در مجموع چهار نظریه در این باره گفته شده است که عبارتند از: مصدریه، موصوله، استفهام و نافییه. اگر «ما» مصدریه باشد، تقدیر آیه چنین است: «و الله

خلقکم و ما عملکم» در این صورت ظاهر آیه با عقیده اشاعره که به جبری بودن انسان‌ها گرایش دارند، هماهنگ خواهند بود؛ زیرا انتساب آفرینش عمل انسان‌ها به خداوند به معنای غیراختیاری بودن اعمال آنان است. اما اگر «ما» موصوله باشد، تقدیر آیه چنین است: «و الله خلقکم و ما تعملونه»؛ یعنی خداوند شما و آنچه را که به عمل می‌آورید؛ یعنی بت‌های چوبی و سنگی شما را آفریده است. در این صورت آیه با آیه پیشین هماهنگ است به این معنا که خداوند پس از عتاب مشرکان به پرستش آنچه خود می‌تراشند، به آنان اعلام می‌کند: چگونه چنین پرستشی رواست، در حالی که خداوند شما و بت‌های ساخته شده‌تان را آفریده است. پیداست که با این ترکیب نحوی از آیه نمی‌توان مجبور بودن انسان‌ها را برداشت کرد. (شیخ طوسی به تفصیل از استناد جبرگرایان به این آیه پاسخ داده است. ر.ک: شیخ طوسی، ۸/ ۵۱۴-۵۱۱)

عموم مفسران از جمله شیخ طوسی (همان)، طبرسی (طبرسی، ۸/ ۳۱۵)، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۵۰/۱۷)، طبری (طبری، ۲۳، ۸۹). و... ما را مصدیره می‌دانند، اما برخی همچون قرطبی معتقدند که «ما» مصدیره است. قرطبی در این باره می‌گوید:

«بهترین اقوال آن است که «ما» با فعل در حکم مصدر است و تقدیر آیه چنین است: «و الله خلقکم و عملکم» و این مذهب اهل سنت است که معتقدند خلق افعال از آن خداوند و اکتساب آن‌ها از آن بندگان است. بر این اساس نظریه قدریه و جبریه ابطال می‌گردد.» (قرطبی، ۹۶/۱۵)

باید توجه داشت که اشاعره با نظریه کسب معتقدند که قایل به مجبور بودن انسان‌ها نیستند. ابن کثیر از دیگر مفسران اهل سنت که گرایش اشعری دارد نیز مصدیره بودن «ما» را ترجیح داده و روایتی از صحیح بخاری را به عنوان شاهد آن ذکر کرده است. (ابن کثیر، ۱۶/۴)

اگر ما استفهامیه باشد، می‌گویند استفهام یا توبیخ است. در این صورت معنای آیه چنین است: خداوند شما را آفریده است؛ شما چه می‌کنید؟! (شوکانی، ۴/ ۴۰۲، قرطبی/ ۹۶) در صورتی که «ما» نافی باشد معنای آیه چنین است: «خداوند شما را آفریده است و [اما] عمل واقعاً از آن شما نیست پس شما هیچ انجام نمی‌دهید. (همان)

این آیه به خوبی نشان می‌دهد که اختلاف بر سر نقش یک حرف نظیر «ما» چگونه می‌تواند چهار نوع معنا از آیه را به دست دهد.

۵. اختلاف در مشارالیه آیه «و لذلک خلقهم»

از آموزه‌های قرآن این است که خداوند خواهان وحدت و یکپارچگی مردم در دین و آیین است و اگر مانع اختیار انسان‌ها نبود، اراده تکوینی او بر این امر تعلق می‌گرفت. اما از آنجا که اراده تشریحیه حق بر همگرایی دینی مردم است، آنان به جای وحدت دچار پراکندگی شدند. از جمله آیات ناظر به این امر این آیه است:

«ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم» (هود، ۱۱۸ و ۱۱۹)

درباره معنای اختلاف مورد نظر در این آیه و نیز مشارالیه «لذلک» میان مفسران اختلاف وجود دارد.

سه نظریه درباره «لا یزالون مختلفین» ارایه شده است، به این شرح:

۱. مردم پیوسته در ادیان باهم اختلاف دارند. برخی یهودی، برخی نصرانی، برخی مجوسی و ... شده‌اند. ۲. مردم از نظر سطح روزی و حالت‌ها مختلف‌اند. ۳. مردم غالباً از روی تقلید و بدون تفکر در کفر جای یکدیگر را پر می‌کنند. (طبرسی، ۳۵۰/۵)

چنان‌که پیداست این دیدگاه‌ها ناظر به معنا و مفهوم واژه اختلاف است. براساس نظریه نخست، اختلاف به معنای تعارض و بر طبق نظریه دوم به معنای تفاوت و طبق دیدگاه سوم به معنای جایگزینی آمده است.

درباره مشارالیه «لذلک خلقهم» نیز سه نظریه ارائه شده است:

۱. ذلک به رحمت در «الا من رحم ربک» اشاره دارد؛ یعنی خداوند مردم را برای رحمت آفریده است. ۲. ذلک ناظر به اختلاف در «لا یزالون مختلفین» و لام در لذلک لام عاقبت است؛ یعنی خداوند مردم را آفریده و می‌داند که فرجام کار آنان اختلاف نکوهیده است. نظیر آیه «و لقد ذرأنا لجهنم ...». ۳. ذلک به اجتماع مردم بر ایمان و امت واحد که در آغاز این آیه آمده است، اشاره دارد. (همان، ۳۵۱)

۶. ترکیب نحوی آیه «لا یزالون مختلفین»

قرآن در آیه «لا یزالون مختلفین» (نبا، ۲۳) از درنگ طولانی یا جاودانگی عذاب کافران سخن به میان آورده است. درباره مفهوم احقاب میان مفسران اختلاف دامنه‌داری وجود دارد، به گونه‌ای که مباحث معناشناختی این واژه داوری متفاوتی درباره جاودانگی یا انقطاع عذاب کافران را به دست داده است.

گرچه جاودانگی عذاب کافران، در صورتی که ذره‌ای باور به توحید در قلبشان نباشد، جزو

عقاید اجماعی مسلمانان است، برخی همچون ابن عربی بر این باورند که عذاب کافران روزی پایان می‌پذیرد، به این معنا که عذاب برای آنان شیرین و گوارا می‌شود. (قیصری، ۶۵۹ و ۶۶۴ و ۹۸۴) او برای تقویت دیدگاه خود به روایتی بی اساس منسوب به پیامبر (ص) استناد می‌کند.^۴ (متقی هندی، ۱/۲۳۴؛ برای تفصیل بیشتر ر.ک: بررسی مکتب تفسیری صدرالمتهلین، ۴۲ و ۴۳؛ ۱۴۱ و ۱۴۲؛ روایت مزبور تضعیف شده است؛ ر.ک: نظرات فی الکتب الخالدة، ۱۲۲، ابهریره، ۱۲) از جمله شواهد این نظریه مفهوم «احقاب» در آیه مورد بحث است.

احقاب جمع حقب یا حقبه به معنای زمانی مبهم است. هر چند زمان‌های خاصی نظیر هشتاد سال برای آن گفته شده است. (مفردات، ۱۲۶) به هر روی، هر چند که زمان مورد نظر در مفهوم حقب مبهم باشد و احقاب به معنای جمعی از زمان‌های مبهم به کار رود، از آن جاودانگی و خلود اهل جهنم در عذاب به دست نمی‌آید؛ زیرا مفهوم ظاهری آیه این است که جهنمیان در زمانی نامشخص در عذاب خواهند بود. نظیر زندانیانی که وضعیت محکومیت آنان مبهم است، اما بالاخره آزاد خواهند شد. پیدا است که این برداشت با تصریح آیاتی دیگر مبنی بر پایان‌ناپذیری عذاب کافران منافات دارد. با توجه به این ابهام دیدگاه‌های مختلفی از سوی مفسران ارائه شده است. علامه طبرسی در این باره چنین آورده است:

در باره مفهوم این آیه دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است: ۱. معنا این است: آنان در دورانی که پایان ندارد، درنگ دارند...؛ ۲. مقصود از احقاب زمانی بس طولانی و مدید است؛ ۳. خداوند برای هر چیزی مدت پایان‌پذیری اعلام کرده، اما برای اهل آتش مدتی تعیین نکرده است. یعنی هر پاره‌ای از زمان بر آنان می‌گذرد، پاره‌ای دیگر آغاز می‌شود و این به معنای خلود در عذاب است؛ ۴. اعقاب قید زمانی انواع عذاب است، نه درنگشان در عذاب و تقدیر آیه چنین است: «لابثین فیها احقاباً لا یدوقون فی تلک الاحقاب برداً و لا شراباً الا حمیماً و غساقاً ثم یلبثون فیها لا یدوقون غیر الحمیم و الغساق من انواع العذاب» و این بهترین وجوه است. ۵. مقصود اهل توحید است؛ چنان‌که روایتی از پیامبر و امام باقر علیهما السلام در این باره رسیده است. (طبرسی، ۱۰/۲۴۳ و ۲۴۴)

۴ - روایت این است: «سینبت فی قعر جهنم الجرجیر»

نتیجه گیری

- از مباحثی که در این مقاله انعکاس یافته است، می توان به نتایج ذیل دست یافت:
۱. دانش های بایسته تفسیر از جمله مباحث تأثیرگذار در علوم قرآنی به شمار می رود؛ زیرا از رهگذر برخورداری از این علوم و اهتمام مفسران نسبت به آن ها مدالیل و مفاهیم آیات قرآن فراچنگ می آید، از این رو در کتب علوم قرآنی از این دست از مباحث به صورت ویژه گفتگو شده است.
 ۲. در میان دانش های بایسته تفسیر، علوم ادبی و در میان انواع علوم ادبی سه دانش لغت، صرف و نحو از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ زیرا آیات قرآن پیش از هر امر دیگر بر بنیاد واژه ها، ساختار واژه ها و نوع چینش کلمات و جملات استوارند.



منابع

۱. ابن جمعه عروسی حویزی، عبد علی، نورالثقلین، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵
۲. ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی تا
۴. ابی هاشم الانصاری، جمال الدین بن یوسف، مغنی اللیب عن کتب الاعراب، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴
۵. استر آبادی، رضی الدین، شرح الرضی علی الکافی، تهران، موسسه الصادق، ۱۳۹۵
۶. استر آبادی، رضی الدین، شرح شافیه ابن حاجب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵
۷. آمدی، محمد حسن، المسح فی وضوء الرسول، بی جا، ۱۴۲۰
۸. بابایی، علی اکبر و همکاران، روش شناسی تفسیر، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۹
۹. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳
۱۰. حفنبی داود، حامد، نظرات فی الکتب الخالدة، تحقیق سید مرتضی رضوی، قاهره، دارالنجاح، ۱۳۹۹
۱۱. راغب اصفهانی، محمد حسین، المفردات فی غریب القرآن، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۰۵
۱۲. راوندی، قطب الدین، فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵
۱۳. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دارالفکر، بی تا
۱۴. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، المكتبة الحیة، بی تا.
۱۵. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲
۱۶. زمخشری، محمد بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا
۱۷. سفیان الثوری، سعید بن مسروق، تفسیر الثوری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳
۱۸. سید مرتضی، علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۳۷۹
۱۹. سیوطی جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶
۲۰. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر بین الروایه و الدرايه من علم التفسیر، بی جا، عالم

الكتاب، بی تا

۲۱. شیخ طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسين، قم، ۱۴۱۳
۲۲. صدر، حسن، تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، بیروت، اعلمی، بی تا
۲۳. طباطبایي، سيد محمد حسين، الميزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسين، بی تا
۲۴. طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان فی علوم القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی تا
۲۵. طبری، ابن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵
۲۶. عکبری، ابو البقاء عبد الله الحسين، املاء ما من من الرحمن، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۹
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳
۲۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بی جا، بی تا.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر الصافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲
۳۰. قرطبی، ابو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰
۳۱. قیصری، محمد، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳
۳۲. متقی هندی، علی بن حسان الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹
۳۳. مجاهد بن جبر تابعی، تفسیر مجاهد، تحقیق: عبدالرحمن سورتی، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیة، بی تا.
۳۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳
۳۵. مشهدی قمی، میرزا محمد، تفسیر کنز الدقائق، تحقیق مجتبی عراقی، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۷
۳۶. معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸
۳۷. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲
۳۸. میلانی، سید علی، حکم الارجل فی الوضوء، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳

۳۹. نحاس، ابو جعفر، معانی القرآن، تحقیق محمد علی صابونی، حجاز، جامعه ام القرى،
۱۴۰۸

۴۰. نصیری، علی، مکتب تفسیری صدر المتالهین، تهران، بنیاد حکمت ملا صدرا، ۱۳۸۶

۴۱. نصیری، علی، استواران در علم و تأویل قرآن، فصلنامه بینات، شماره ۲۰، ۱۳۷۸



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی