

Criticism on E'rabi Justification and Interpretation of Sign 24 of Surah Yusuf of the Book “الاطر العقدي”

Javad Aseh

Researcher at Qom Seminary, Qom Iran

Abstract

Interpreters have presented one or more aspects from among a variety of E'rabi aspects of a word due to some reasons. The author of the book “الاطر العقدي” believes interpreters' E'rabi and syntactic justifications of discursive signs have a root in their discursive beliefs. Hence such justifications have been criticized. In this article, through a descriptive-analytic method, the author's justification of the book “الاطر العقدي” as well as the relevant interpretation has been criticized.

Keywords: E'rabi justification; interpretation of sign 24 of Surah Yusuf; syntactic justification; E'rabi aspects; Discursive beliefs.



نقدی بر توجیه اعرابی و تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف در کتاب «الاثرا العقدی»

جواد آسه

محقق حوزه علمیه قم، قم ایران
javadaseh01@gmail.com

چکیده

در کتاب «الاثرا العقدی فی تعدد التوجیه الاعرابی لآیات القرآن الکریم» چگونگی نقش باورهای کلامی مفسران فرقه‌های اهل سنت و جماعت (پیروان سلف)، اشاعره، معتزله، صوفیه، خوارج و شیعه در تعدد توجیه اعرابی آیات کلامی بررسی شده است. آیه ۲۴ سوره یوسف از جمله آنهاست. تفسیر حاصل از توجیه اعرابی براساس ظاهر آن، خدشه به عصمت حضرت یوسف و انبیاست؛ از این رو مفسران شیعی و معتزلی توجیه اعرابی‌ای از این آیه به دست داده‌اند که حاصل تفسیر آن رفع این خدشه است. صاحب «الاثرا العقدی» که مذهب سلفی دارد، این توجیه اعرابی و توجیه نحوی آن و تفسیر حاصل از آن را به سبب عدول از ظاهر آیه، تأویل آن، توجه نکردن به سخن صحابه و ارائه توجیه اعرابی و توجیه نحوی ضعیف، نقد کرده است. ما نیز بر پایه روش توصیفی تحلیلی برای ارائه یک نمونه عملی در راستای پژوهش «آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری» نقد و تفسیر او را نقد کرده‌ایم. نقدهای ما عبارت‌اند از: نخست، هر مفسری از ظاهر هر آیه کلامی مخالف با باورهای کلامی خود در صورتی که با ادله عقلی ثابت شده باشد، می‌تواند عدول آن را تأویل کند. دوم، تلقی حجیت عام روایات صحابه صحیح نیست. سوم در توجیه اعرابی به دست آمده از آیه ۲۴ یوسف خلاف ظاهری رخ نداده است. توجیه اعرابی ارائه شده از این آیه براساس قواعد فصیح و از سوی برخی از بزرگان تفسیر و عرب تأیید شده و توجیه نحوی آن نیز صحیح است.

واژه‌های کلیدی

تفسیر سلفی، روش تفسیری، توجیه اعرابی / توجیه نحوی، اعراب القرآن، الاثرا العقدی.

طرح مسئله

بشر برای القاء ما فی الضمیر به هم‌نوعان خود نیاز به زبان مشترک دارد. در هر زبانی گفت‌وگو براساس کلام شکل می‌گیرد. زبان عربی زبانی است که بر پایه عامل و معمول بنا شده است. اثر عامل بر معمول به شکل اعراب لفظی یا محلی یا تقدیری در معمول نمایان می‌شود. اعراب با تشکیل کلام و ایجاد عقد و ترکیب میان عامل و معمول براساس دانش نحو شکل می‌گیرد (رضی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۱ و ۵۳؛ خوارزمی، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۵۷ و ۲۱۳؛ سکاکی، بی‌تا، ص ۱۲۵). اعراب در زبان عربی معنادار (ابن‌یعیش، بی‌تا، ص ۹۷) و در دانش نحو به انواع اعراب و معانی آنها اشاره شده است.

دانش نحو یکی از دانش‌هایی است که در دو ساحت اعرابی و غیراعرابی (تعیین متعلق جار و مجرور، مرجع ضمیر، معانی حروف، تشخیص نوع ما، مَن، اِن، لولا)، در کنار دانش‌های دیگر (لغت، صرف، بلاغت) و قواعد تفسیر (قرائن متصل و منفصل) در دست‌یابی به مراد خداوند از آیات نقش دارد.

دانش نحو در ساحت اعرابی در دست‌یابی به وجوه اعرابی مختلف در یک آیه یا در یک کلمه از یک آیه بر پایه این دانش در تفسیر نقش می‌آفریند. در اینجا پرسشی‌هایی مطرح می‌شود:

آیا بروز وجوه اعرابی مختلف در یک آیه یا یک کلمه در یک آیه تنها ریشه در دانش نحو دارد یا اینکه اسباب دیگری در به وجود آمدن این وجوه دخالت دارند.

آیا در تفسیر می‌توان همه این وجوه اعرابی محتمل چه در یک آیه و چه در یک کلمه در یک آیه را پذیرفت و به معانی حاصل از آنها تن داد یا اینکه باید آنها را براساس ملاک‌هایی سنجید و برگزید؛ در این صورت آن ملاک‌ها کدام‌اند.

کتاب «الاثرا العقدی فی تعدد التوجیه الاعرابی لآیات القرآن الکریم جمعاً و دراسه» در سه مجلد و ۱۵۷۸ صفحه، تألیف محمد بن عبدالله بن حمد السیف است. این اثر در اصل با عنوان «تعدد التوجیه الاعرابی لآیات القرآن الکریم فی ضوء الاتجاه العقدی جمعاً و دراسه» رساله دکتری او بوده است که در سال ۱۴۲۶ هجری به گروه نحو و صرف و فقه اللغه دانشکده اللغه العربیه جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه ریاض ارائه شد و آن را دفاع کرد. صاحب این کتاب در صدد پاسخ به دو پرسش پیش‌گفته است. با این توضیح که او اسباب مختلفی را برشمرده است که عامل اختلاف مفسران در اعراب یک کلمه در یک آیه است. از قبیل سیاق، اختلاف در اصل قاعده نحوی، مخالفت ترکیب ظاهر آیه با قاعده نحوی، مشخص نبودن حرکت اعرابی کلمه، مشترک‌بودن دلالت بعضی از الفاظ به‌ویژه در صیغه‌ها و حروف معانی و پیش‌دانسته‌های مفسر. یکی از مهم‌ترین پیش‌دانسته‌های یک مفسر باورهای کلامی اوست. باورهای کلامی یک مفسر سبب می‌شود تا او دلالت اعرابی یک آیه را هرچند با بیان وجه بعید و متکلفانه به‌گونه‌ای تغییر دهد تا با باور کلامی او سازگار آید. وی همین سبب اخیر (باورهای کلامی که یکی از مهم‌ترین پیش‌دانسته‌های یک مفسر در مقام تفسیر است)، را کانون بحث خود در کتاب پیش‌گفته قرار

داده است (ابن حمد السیف، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۸۱ - ۸۲).

نویسنده این کتاب سلفی مذهب و هدفش مناقشه در تفسیر مفسران شیعه، معتزله، اشاعره، صوفیه و خوارج از آیات کلامی است. او نخست بر این باور است که باورهای کلامی در تعدد توجیه اعرابی آیات کلامی نقش ایفا می‌کند. دوم، مفسران مذاهب پیش‌گفته بر پایه باور کلامی خود به توجیه اعرابی و توجیه نحوی و تفسیر آیات کلامی اقدام کرده‌اند و این توجیه اعرابی و روش تفسیر و تفسیر حاصل از دیدگاه او نادرست است. به همین دلیل آن را بررسی و نقد کرده است؛ به این صورت که هر آیه دارای محتوای کلامی را بر پایه توجیه اعرابی موجود در آن، ذیل باب نحوی مربوط به آن می‌آورد. برای نمونه اگر توجیه اعرابی در آیه‌ای کلامی مربوط به ضمیر باشد، آن آیه را در باب الضمیر می‌آورد. پس از قرارگرفتن آیه ذیل یکی از باب‌های نحوی نخست تحت عنوان «التوجیه الاعرابی» به توجیه اعرابی مختلف آن آیه براساس دیدگاه‌های کلامی مختلف اشاره می‌کند. آنگاه ذیل عنوان «الاثرا العقدی» به آثار کلامی آن توجیهات اعرابی طبق باورهای کلامی مختلف می‌پردازد. سپس ذیل عنوان «المناقشه» با بررسی و نقد توجیه اعرابی آیه براساس باور کلامی مفسران مذاهب دیگر و توجیه نحوی و روش تفسیر و تفسیر حاصل از آن توجیه اعرابی از توجیه اعرابی آیه بر پایه باور کلامی سلفی خود و توجیه نحوی و روش تفسیر و تفسیر حاصل از آن توجیه اعرابی دفاع می‌کند.

آیه ۲۴ سوره یوسف یکی از آیات دارای محتوای کلامی و مربوط به عصمت حضرت یوسف به‌طور خاص و انبیاء به‌طور عام است. از آنجا که توجیه اعرابی این آیه درباره کلمه لولا است؛ از این رو صاحب کتاب «الاثرا العقدی» آن را در باب لولا آورده است. او نخست، ذیل عنوان «التوجیه الاعرابی» به توجیه اعرابی مفسران شیعی و معتزلی و توجیه نحوی این توجیه اعرابی و تفسیر حاصل از آن اشاره می‌کند. هم‌زمان به توجیه اعرابی مفسران اهل سنت و جماعت (پیروان سلف) و توجیه نحوی آن توجیه اعرابی و تفسیر حاصل از آن نیز اشاره می‌کند. سپس ذیل عنوان «المناقشه» با نقد توجیه اعرابی مفسران شیعی و معتزلی و توجیه نحوی و تفسیر حاصل از آن از توجیه اعرابی آیه بر پایه باور کلامی خود و توجیه نحوی آن و روش تفسیر خود و تفسیر حاصل از توجیه اعرابی دفاع می‌کند.

ما در این مجال بر پایه روش توصیفی تحلیلی برای به دست دادن یک نمونه عینی و عملی در راستای پژوهش «آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری» نقد صاحب «الاثرا العقدی» بر تفسیر مفسران شیعه و معتزله از آیه ۲۴ سوره یوسف و تفسیر او از این آیه را نقد کرده‌ایم.

نخست برخی از مفاهیم اساسی این مقاله را مفهوم‌شناسی می‌کنیم. سپس فرایند توجیه اعرابی آیات در تفسیر را توضیح می‌دهیم. آنگاه با مذهب سلفی و روش تفسیر و آسیب‌های آن آشنا می‌شویم. پس از این به نقل و نقد تعریف صاحب «الاثرا العقدی» از اصطلاح توجیه اعرابی خواهیم پرداخت. سپس کانون بحث تفسیری در آیه ۲۴ سوره

را توضیح می‌دهیم. آنگاه به نقل و نقد نقد تفسیر آیه ۲۴ یوسف از صاحب «الاثراالعقدی» و نقد تفسیر او از این آیه مبادرت می‌ورزیم.

۱- مفهوم‌شناسی

الف) تفسیر

مفسران تعریف‌های اصطلاحی گوناگونی برای تفسیر بیان کرده‌اند (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۴، ص ۸). اما به نظر می‌رسد بهترین تعریف از حیث وضوح و تبیین مراحل تفسیر چنین باشد: «بیان ظاهر آیات بر مبنای قرائت صحیح آیات و مفاهیم عرفی و ساختار ادبی کلمه‌ها و جمله‌ها و قرائن متصل به آنها و کشف مراد خدای متعال از ظاهر آیات با توجه به قرائن و دلیل‌های منفصل» (همان، ص ۱۳). براساس این تعریف تفسیر فرایندی دو مرحله‌ای است، مرحله اول آن به دست آوردن مفاد کاربردی کلمات و آیات و مرحله دوم و نهایی رسیدن به مراد خداوند است.

ب) روش تفسیر

روش یا «منهج تفسیر شیوه تفسیری خاص که مفسر براساس افکار و عقاید و تخصص علمی یا مکتب تفسیری خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد» (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۸). در این پژوهش مراد از روش تفسیر، تفسیری است که مفسر براساس عقاید و مکتب تفسیری خود به آن اقدام می‌کند.

ج) قواعد تفسیر

قواعد تفسیر، دستورالعمل‌هایی کلی برای تفسیر قرآن مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی و عقلایی است که با وجود آنها تفسیر ضابطه‌مند می‌شود و با رعایت

آنها خطا در فهم معنا و مراد آیات کاهش می‌یابد (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۶). مراد ما از قواعد تفسیر در این پژوهش قرائن متصل (سیاق) و منفصل (آیات مرتبط و معلومات عقلی نظری) مربوط به یک آیه است.

د) توجیه اعرابی یک آیه

توجیه مصدر وَجَّهَ در لغت به معنای «قراردادن چیزی بر جهت واحد است» (أنیس و همکاران، ص ۱۰۱۵). از این معنا این نکته را می‌توان استنباط کرد که توجیه هنگامی صورت می‌گیرد که شیئی یا امری یا کلامی دارای وجوه متعدد باشد و یک وجه از آن وجوه تعیین و مشخص شود (صبره، ۱۴۲۷، ص ۲۰).

با توجه به معنای لغوی توجیه، توجیه اعرابی یک آیه در اصطلاح تحدید و تعیین و اختیار نقش اعرابی و نحوی یک کلمه از آن آیه که در بین مفسران و اعراب‌شناسان در نوع نقش اعرابی و نحوی آن اختلاف وجود دارد. این توجیه اعرابی باید بر پایه توجیه نحوی و قواعد تفسیر (لحاظ قرائن متصل و منفصل) انجام شود.

با عنایت به تعریف توجیه اعرابی تفاوت اصطلاح ترکیب نحوی با آن در این است که در ترکیب نحوی یک آیه نقش اعرابی محتمل، همه کلمات آن بر پایه دانش نحو بدون ترجیح ترکیبی بر ترکیب دیگر بیان می‌شود؛ اما در توجیه اعرابی اولاً نقش محتمل همه کلمات آیه بیان نمی‌شود، ثانیاً از بین نقش‌های مختلف یک کلمه یک نقش براساس معیارهایی برگزیده می‌شود.

و) دانش اصول نحو

ابن مالک از اصول نحو در استنباط قواعد را به تصویر کشیده است.

ز) توجیه نحوی^۱

«توجیه نحوی هو تحدید دلیل أو تحدید سبب أو تحدید مخرج لأی مسئله نحویه» (صبره، ۲۰۰۸، ص ۲۲). در توضیح این تعریف باید گفت که در توجیه اعرابی برخی از آیات و اشعار اعراب‌هایی وجود دارد که با قواعد نحوی سازگار نیستند یا سازگار هستند؛ اما حاصل آن اختلال در معنا است. یا اینکه از دیدگاه یک مکتب نحوی خاص برخلاف مکتب نحوی دیگر یا یک نحوی برخلاف نحویان دیگر با قواعد نحوی ناسازگار است. در این صورت نحویان، اعراب‌شناسان و مفسران به توجیه نحوی آن اعراب اقدام می‌کنند. به این معنا که یا آن اعراب را تأویل / تخریح می‌کنند یا با استفاده از اصول نحو (سماع و قیاس) در مقام دفاع یا رد آن اقدام می‌کنند (حسان، ۲۰۰۹، ص ۲۰۶-۲۰۸). بنابراین توجیه نحوی بر دو قسم است: ۱. توجیه استدلالی؛ ۲. توجیه تأویلی تخریجی. با عنایت به این توضیحات مراد از تحدید دلیل، تحدید سبب و تحدید مخرج در تعریف توجیه نحوی پیش گفته به ترتیب سماع، قیاس و تأویل تخریح است.

۲- فرایند توجیه اعرابی آیات در تفسیر

بر اساس تعریفی که از توجیه اعرابی به دست داده‌ایم، فرایند توجیه اعرابی یک آیه در تفسیر به صورت ذیل است:

دانش اصول نحو: «علم یبحث فیہ عن أدلة النحو الإجمالیة من حیث أدلته و کیفیة الإستدلال بها و حال المستدل» (سیوطی، ۱۴۲۸، ص ۷۲). یعنی دانش اصول نحو دانشی است که در آن از ادله نحو (سماع، اجماع، قیاس و استصحاب)، به اجمال (وارد توضیح قواعد نحوی نمی‌شود) بحث می‌شود. از آن جهت که ادله‌اند (اینکه قرآن، روایات و کسی که به سخنش می‌توان اعتماد کرد و اجماع نحویان بصره و کوفه در استنباط و اصطیاد قواعد نحوی حجت‌اند) و چگونگی استدلال به آن ادله (در صورت تعارض ادله و تقدیم و تقدم آنها و...) و حال مستدل (صفات و شرایط کسی که با ادله در مقام استنباط و اصطیاد قواعد نحوی اقدام می‌کند).

بنابراین هر عالم نحوی‌ای در استنباط قواعد نحوی باید بر اساس اصول و ضوابطی که در دانش اصول نحو آمده است، رفتار کند. برای نمونه قواعد نحوی‌ای که ابن مالک در الفیه‌اش آورده، بر اساس منهج فکری اوست که همان اصول نحو است (ر.ک: عبدالفتاح الخطیب، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۳۶). ما آنچه را که در دانش اصول نحو بیان می‌شود، روش‌شناسی استنباط قواعد نحوی نام می‌نیم؛ یعنی بیان اصول و ضوابط استنباط و اصطیاد قواعد نحوی. بیان دیدگاه‌های یک نحوی درباره اصول نحوش را روش‌شناسی استنباط آن نحوی می‌نامیم. روش‌شناسی استنباط قواعد نحوی ابن مالک را سعد شعبان، ۲۰۰۹ و روش‌شناسی استنباط قواعد نحوی سیوطی را أبوغریبه، ۲۰۰۶ بررسی کرده‌اند. سیوطی در شرحی (به نام البهجة المرضیة فی شرح الالفیة) که بر الفیه ابن مالک نگاشته است، روش و نمونه‌های استفاده

الف) اساساً هنگامی یک مفسر به توجیه اعرابی یک آیه اقدام می‌کند که در نقش اعرابی کلمه‌ای در آن آیه میان مفسران اختلاف وجود داشته باشد (در این پژوهش اختلاف در نقش اعرابی یک کلمه به لحاظ باورهای کلامی است).

ب) همان‌طور که در تعریف توجیه نحوی آوردیم، هر مفسری در توجیه اعرابی آیه باید توجیه نحوی‌ای از آن ارائه دهد. اگر توجیه اعرابی ارائه شده از یک مفسر برخلاف ظاهر آیه باشد، مشکلی ایجاد نمی‌کند. آنچه که مشکل است، ارائه توجیه نحوی‌ای غیر صحیح است.

ج) در توجیه اعرابی یک آیه در تفسیر، توجیه نحوی لازم است؛ اما کافی نیست. بلکه بر پایه تعریفی که از تفسیر به دست داده‌ایم، برای به دست آوردن مراد خداوند از یک آیه باید بر پایه قواعد تفسیر از قرائن متصل و منفصل استفاده کنیم (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹ و ۱۹۱).

۳- شناخت مذهب سلفی و روش تفسیر آن

از آنجا که صاحب کتاب «الاثر العقیدی» دارای مذهب سلفی و بخشی از نقد وی بر روش تفسیر مفسران مذاهب دیگر از آیه ۲۴ سوره یوسف براساس این مذهب است، مناسب است توضیحی درباره این مذهب و روش تفسیر آن بیان کنیم.

واژه «سلف» در لغت به معنای «پیشین» است. به گذشتگان از خویشان و اجداد سلف گفته می‌شود. در اصطلاح صحابه، تابعین و تابعین را سلف گویند و آن را تا قرن سوم هجری توسعه داده‌اند و هر کس منبع آنان را برگزیند و به آن التزام داشته باشد، سلفی به شمار خواهد آمد.

همان‌طور که در تعریف سلف آوردیم، برگزیدن منبع صحابه و تابعین و التزام به آن از ویژگی‌های سلفی‌گری است. در تفسیر قرآن نیز تلقی سلفی از تفسیر صحابه و تابعین عبارتند از: ۱) تعلق افراطی به اقوال و آرای سلف و نوعی قداست بخشی به آنها؛ ۲) کوشش برای حفظ و ترویج آرا و اقوال سلف؛ ۳) پایداری سرسخت در برابر برون رفت از آرای سلف؛ ۴) حکم به تفسیر به رأی و انحراف نسبت به تفاسیر دیگر (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳). حال آنکه درباره میزان اعتبار منابع تفسیر صحابه و سپس تابعین و اندازه اعتبار اجتهادهای آنان در تفسیر محل تأمل بسیار است. توضیح آنکه درباره مصادر تفسیری صحابه (قرآن، پیامبر اکرم (ص)، اهل کتاب و اجتهادهای آنان) باید گفت: ۱) استفاده بسیار ناچیز صحابه از قرآن برای فهم مراد خدا (تفسیر قرآن به قرآن)؛ ۲) توجه به سه عنصر مقدار توفیق و همراهی با پیامبر اکرم (ص)، میزان ظرفیت برای تلقی تفسیر از نبی خدا (ص) و اندازه حفظ و ضبط آن درباره استفاده آنان از پیامبر اکرم (ص) و سطوح کاملاً متفاوت آنان در این سه عنصر؛ ۳) بررسی دو مرحله‌ای اجتهاد صحابه در تفسیر، مرحله نخست: تلقی صحابه از درک عادات عرب و شرایط و فضای نزول آیات و نیز میزان شناخت صحابی از لغت و اسالیب عرب که اعتبار آن را در حکم حدیث مرفوع می‌داند، دو: اجتهاد صحابه در فهم آیات و استنباط‌های آنان برای کشف مراد خدا که در حکم حدیث موقوف است؛ ۴) یکی از منابع تفسیر صحابه، اهل کتاب است و این به‌طور طبیعی مبدأ دخول اسرائیلیات در تفسیر از عصر صحابه است (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲).

شده، مترادف با دانش نحو است. تا آنجا که برخی از کتاب‌های نحوی بر دانش نحو، دانش اعراب اطلاق کرده‌اند (همان، ص ۶۷).

مرحله سوم تطور معنایی اعراب که با نشو و نماي دانش نحو شکل گرفت، به معنای کشف سبب نحوی و معنایی برای وجود این حرکات نه حرکات دیگر (حرکات مربوط به مبنیات) در آخر کلمات است. این مرحله از معنای اعراب سپس به‌طور مستقل جدا از دانش نحو نحویان در استشهدا به قرآن و مفسران در توضیح آیات و در اعراب قرآن به کار گرفته شد و اندک اندک به صورت دانش مستقلی به نام اعراب القرآن درآمد. نویسنده «الاثرا العقدی» تحلیل و توجیه اعرابی را راه دست‌یابی و تحقق معنای این مرحله از اعراب دانسته است (همان، ص ۷۱).

وی سپس در فرق میان مرحله دوم و سوم تطور معنایی اعراب می‌گوید: «اعراب در مرحله دوم عبارت است از علامت‌هایی از حرکات و حرکات نیابتی که متکلم برای بیان مقاصد خود، سعی در رعایت آنها دارد و از این طریق کلام از لحن مصون می‌ماند؛ اما اعراب در مرحله سوم عبارت است از ادراک که نتیجه آن دو تحلیل و ربط بین این علامت‌ها و جایگاه نحوی آنها که نتیجه آن کشف مقاصد متن معرب مستمع است.

توضیح آنکه مؤلف کتاب «الاثرا العقدی» از یک سو می‌گوید براساس معنای سوم اعراب در بیان اعراب یک آیه باید اولاً سبب نحوی حرکات موجود و ثانیاً معنای آنها را بیان کرد. برای دست‌یابی به سبب نحوی و معنای حرکات موجود در آیه باید از تحلیل و توجیه اعرابی استفاده کرد. یعنی در توجیه اعرابی

دربارهٔ مصادر تفسیری تابعین (قرآن، روایات صحابه، اهل کتاب، اجتهاد و نظر) نیز باید گفت: (۱) ضرورت تأمل در شیوه استفاده آنان از قرآن و نیز گزینش آیات استفاده‌شده در تفسیر قرآن به قرآن (اینکه آیه گزینش‌شده، تفسیر آیه مدنظر هست یا خیر)؛ (۲) منبع دوم تفسیر تابعین (روایات صحابه) منوط به اعتبار آنها است، به‌ویژه در عرصه اجتهادهای صحابه؛ (۳) از ضعف‌های جدی تفسیر تابعین حضور پررنگ اهل کتاب در تفسیر؛ (۴) بررسی دلایل اعتبار اجتهادهای تابعین (همان، ص ۲۰۲-۲۰۳).

۴- تعریف توجیه اعرابی در «الاثرا العقدی»

وی برای ارائه تعریف اصطلاح «توجیه اعرابی» به معنایی ویژه اعراب در دانش نحو پرداخته و سه مرحله معنایی از آن به دست داده است.

در مرحله نخست و پیش از مدون‌شدن دانش نحو و در راستای معنای معجمی به معنای آشکار ساختن کلام و ادای صحیح و سالم آن و پرهیز از خطا و تحریف و ضد لحن بوده است. این معنای اعراب لزوماً فقط با رعایت اعراب پایان کلمات (معنای مرحله دوم اعراب) حاصل نمی‌شود؛ بلکه شامل همه اسلوب‌های سلامت در نطق کلام از قبیل حرکات اعرابی، صیغه‌ها، اسلوب‌ها و اصوات می‌شود (حمدالسیف، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ۶۶-۶۷).

در مرحله دوم معنای اعراب آن اثر ظاهر یا مقدری است که عامل در پایان کلمات در یک جمله ایجاد می‌کند. به‌تعبیر دیگر اعراب همان حرکاتی است که متکلم جهت آشکار کردن اغراضش باید به آن ملتزم باشد تا شنونده بتواند قصد او را دریابد. این مفهوم از اعراب که پس از تدوین دانش نحو رایج

فقط دربارهٔ یک فرد بیان شده است (طباطبایی، ج ۱۱، ص ۷۳).

یکی از آیات این سوره که در تفسیر آن میان مفسران اختلاف است آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (یوسف/۲۴)» است.

این آیه ادامه حکایت کام‌خواهی زلیخا از حضرت یوسف است. زلیخا از آن حضرت کام خواست و برای رسیدن به آن درها را بست و به آن حضرت گفت: بیا که از آن توام!؛ اما حضرت یوسف گفت: به خدا پناه می‌برم؛ چراکه او پروردگار من و جایگاهی نکو به من داده است و ستمکاران رستگار نمی‌شوند (وَرَأَوْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ یوسف/۲۳).

کانون بحث تفسیری مفسران در آیه ۲۴ یوسف فراز «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» است و آن اینکه آیه حاکی از آهنگ زلیخا به یوسف و آهنگ یوسف به زلیخاست. در آیه فعل «هم» که حاکی از آهنگ حضرت یوسف به زلیخاست به فعل «همت» که بیان‌کننده آهنگ زلیخا به یوسف است، عطف شده است.

پرسی که از این عطف ذهن و زبان مفسران را به خود مشغول کرده، این است که مراد از آهنگ آن حضرت به زلیخا چیست؟ پاسخ به این پرسش ارتباط تنگاتنگی با یک مسئله کلامی دارد و آن عصمت پیامبران است و یکی از راز و رمزهای اختلاف مفسران در تفسیر آیه پیش‌گفته به همین مسئله برمی‌گردد.

یک آیه براساس معنایی که از آیه قصد می‌شود، باید نوع اعراب کلمات و معنای آنها بیان شود. از این رو معنای ترکیبی فرع اعراب است. از سوی دیگر وی می‌گوید یک آیه می‌تواند براساس اسباب مختلف دارای وجوه اعرابی و بالطبع توجیحات اعرابی متعددی شود. مؤلف کتاب اختلاف در باورهای کلامی را یکی از اسباب وجوه اعرابی و توجیحات اعرابی یک آیه برمی‌شمارد و این را کانون بحث کتابش قرار داده است (همان، ص ۷۱-۷۲ و ۸۰-۸۱). دیگر اینکه وی بنا بر مذهب سلفی خود بر این باور است که باید بر ظاهر آیه و قواعد فصیح بیان‌شده در دانش نحو نحوین پایبند بود و در صورتی که اعراب آیه و بالطبع معنای حاصل از آن هماهنگ و متناسب با باور کلامی مفسر نباشد، نباید ظاهر آیه و قواعد نحوی را تأویل کرد (همان، ج ۳، ص ۱۲۱۱ و ۱۳۲۲-۱۳۲۵).

نقد ما به این تعریف این است که (۱) صاحب «الاثراالعقدی» به معنای لغوی واژه «توجیه» در ترکیب وصفی «توجیه اعرابی» چنانکه ما اشاره کرده‌ایم، اشاره نکرده است. وی ذیل عنوان «مفهوم التوجیه الاعرابی و اسباب تعدده» (همان، ص ۶۶)، فقط دربارهٔ معنای «اعراب» چنانکه در بالا بیان کردیم، سخن گفته است؛ (۲) وی پس از ۱۳ صفحه بحث ذیل عنوان پیش‌گفته به صورت مشخص و شفاف تعریفی از «توجیه اعرابی» به دست نداده است.

۵. کانون بحث تفسیری در آیه ۲۴ یوسف

همان‌طور که از نام این سوره پیداست، این سوره دربارهٔ حضرت یوسف و تنها سوره‌ای در قرآن است که در آن قصه‌ای به تفصیل از آغاز تا پایان سوره و

مسئله دیگری که در آیه اختلاف مفسران را رقم زده، وجود کلمه «لولا» است. همان‌طور که در دانش نحو آمده «لولا» حرف شرط است و نیاز به جواب دارد؛ اما در این عبارت جواب آن حذف شده است. مفسران در مشخص کردن جواب آن با توجه به اعتقاد کلامی خود در عصمت پیامبران و معنای واژه «هم» دیدگاه‌های متفاوتی بیان کرده‌اند.

در کتاب‌های نحوی براساس مدخول لولا وجوه معنایی مختلفی برای آن بیان کرده‌اند (مرادی، ص ۵۹۷-۶۰۵؛ ابن‌هشام، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۶۲). در صورتی که لولا بر دو جمله وارد شود، اولی اسمیه و دومی فعلیه. در این صورت لولا حرف شرط غیر جازم و حاصل این اسلوب این است که معنای جمله دوم بنا بر وجود جمله نخست ممتنع خواهد بود (ابن‌هشام، همان، ص ۴۴۳).

برای نمونه در جمله «لولا عمرو لأکرمتک» حرف شرط غیر جازم «لولا» بر سر دو جمله درآمده، اولی جمله اسمیه (عمرو مبتدا و خبر آن موجود محذوف) و دومی جمله فعلیه (لأکرمتک که جواب لولا و بدون اعراب و دارای لام مفتوح است، لامی که بر سر جواب لولا در می‌آید). معنای جمله پیش گفته این است که اگر عمرو نبود، حتما تو را گرامی می‌داشتم. پس مدلول جمله دوم به سبب وجود جمله نخست ممتنع است. درباره این نوع از لولا به دو نکته باید اشاره کرد: نکته نخست اینکه اگر خبر مبتدا کون مطلق مثل وجود و حصول باشد، واجب‌الحذف است. همانند جمله بالا که خبر «زید» «موجود» و محذوف است. اما اگر خبر مبتدا کون مقید مثل قیام و قعود باشد، در صورت نبود قرینه بر حذف، ذکرش واجب و در صورت وجود قرینه ذکر و حذف آن جایز است

(ابن‌هشام، همان، ص ۴۴۶-۴۴۷). نکته دوم درباره جواب لولا است. در این باره دو مسئله مطرح شده است: مسئله نخست این است که جواب لولا در صورت وجود قرینه حذف می‌شود. همانند آیه «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ» که جواب لولا ذکر نشده است (مرادی، ص ۵۹۹؛ عباس حسن، ج ۴، ص ۴۸۰). مسئله دوم این است که جواب لولا بر لولا مقدم نمی‌شود (نحاس، ج ۲، ص ۱۹۹؛ الاصبهانی الباقولی، ج ۱، ص ۶۰۱؛ طبری، ج ۱۲، ص ۱۱۰).

با توجه به مباحثی که درباره «لولا» آوردیم، «لولا» ای که در کریمه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ» به کارفته است، از نوع حرف شرط غیر جازم است. خبر آن چون از نوع کون مطلق است، حذف شده و جواب لولا نیز در این آیه ذکر نشده است.

۶. تفسیر آیه ۲۴ یوسف^۲ در «الاثرا العقدی»

وی می‌گوید مفسران و اعراب‌شناسان درباره این آیه از یک سو بر سر دو موضوع اجماع دارند. موضوع نخست این است که خداوند حضرت یوسف را از سوء و فحشاء حفظ کرد و از این رو فعلی از آن حضرت صورت نگرفت. موضوع دوم این است که زلیخا آهنگ آن حضرت کرد و از او درخواست کام کرد و از سوی دیگر درباره این آیه اختلاف دارند. ریشه اختلاف آنان به حقیقت «هم بها» آن حضرت که بر «همت به» زلیخا عطف شده، برمی‌گردد. و این اختلاف در اعراب و ترکیب آیه خود را نشان داده است. از این رو آنان به دلیل محذوف بودن جواب لولا و براساس باور کلامی خود درباره عصمت پیامبران

به‌طور عام و حضرت یوسف(ع) به‌طور خاص که آیا فکر گناه از جانب انبیاء گناه به شمار می‌آید یا خیر، در توجیه اعرابی این آیه به دو گروه تقسیم شده‌اند.

گروه اول: برخی از مفسران، اعراب‌شناسان و اهل کلام^۳ بنا بر مبانی کلامی خود فکر گناه را از ساحت پیامبران دور می‌دانند. از این‌رو اینان در توجیه اعرابی آیه مدّ نظر به یکی از سه تأویل ذیل تمسک جسته‌اند:

۱. قائل به تقدیم و تأخیر در آیه شده‌اند. براین اساس جواب لولا را مقدم بر آن و آن را لهمّ بها دانسته‌اند. بنابراین تقدیر آیه چنین می‌شود: «لولا رؤیته برهان ربه لهم بها لکنه لم یهم بها». براساس این تأویل آیه به دو جمله تقسیم می‌شود. جمله نخست با عبارت «ولقد همت به» پایان می‌یابد و جمله دوم با فراز «لولا أنّ رأی بُرْهانَ رَبِّهِ» آغاز می‌شود.

۲. جواب لولای محذوف را جمله قبل از آن (وهم بها) تفسیر و تعیین می‌کند؛ بنابراین جواب لولا چنین است: «لولا أنّ راهمّ بها» (ر.ک: شنیطی، ج ۲، ص ۳۶). این وجه و وجه پیش‌گفته فقط از نظر ترکیب نحوی با هم تفاوت دارند؛ اما از نظر معنایی میان آن دو فرقی وجود ندارد.

۳. آیه بر ترکیب ظاهری خود باقی است؛ اما برای فعل «همّ بها» مصداق معنایی مثل ضرب یا دفاع از خود در نظر گرفته شده است که می‌توان آن را محقق ساخت. تقدیر آیه بنابر این وجه چنین است: «لولا رؤیته برهان ربه لهم بضربها أو بدفها لکنه لم یفعل لرؤیته هذا البرهان علی أنه إن أقدم علی ما همّ به أهلکة أهلها وقتلوه أو أن تضره» (فخررازی، ج ۱۸، ص ۹۲).

نویسنده کتاب «الاثراالعقدی» در نقد دیدگاه گروه اول و توجیه اعرابی بیان‌شده آنان می‌گوید ادله اعتقادی، نقلی و لغوی فراوانی به نفع دیدگاه گروه دوم وجود دارد، مبنی بر اینکه آیه بر ظاهرش باقی است و حضرت یوسف آهنگ زلیخا کرد، بدون آنکه بر آن عزم و اصرار بر تحقق داشته باشد. وی آن ادله را چنین برمی‌شمارد:

۱. دیدگاه دوم سخن جمعی از رهبران عرب است و آنان آن توجیه اعرابی بیان‌شده (قبل از لولا قرینه بر تعیین جواب آن نیست و جواب لولا «لأَمْضی ما همّ بها» است) را برگزیدند^۴ و غیر آن را ضعیف شمردند.

نقد و بررسی

اولاً با بررسی‌ای که در منابع مذکور در پاورقی شماره ۲ این مقاله انجام داده‌ایم، قائلان دیدگاه دوم فقط تقدیم خود الفاظ جواب لولا را بر آن نادرست دانسته‌اند. ما هم این قاعده را قبول داریم و توجیه نحوی اولی که در دیدگاه اول بیان شده است را نادرست می‌دانیم. اما در منابع یادشده از قائلان گروه دوم دربارهٔ اینکه جواب لولا حذف شود و ما قبل لولا قرینه بر تعیین و تشخیص آن باشد، سخنی به میان نیامده است.

ثانیاً برخی از مفسران (زمخشری، ج ۲، ص ۴۵۶؛ ابوحیان، ج ۶، ص ۲۵۸) و اعراب‌شناسان (حلبی، ج ۶، ص ۴۶۶-۴۶۸)، حذف جواب شرط را در صورت قرینه صحیح دانسته‌اند. در آیه بحث‌شده قرینه بر حذف جواب لولا معنای آیه است که متأثر از دیدگاه اعتقادی دربارهٔ عصمت پیامبران و وجود فعل «همّ به» قبل از لولا است.

ثالثاً مؤلف کتاب بارها بر ضرورت پایبندی بر ظاهر آیه تأکید ورزیده است (ابن حمد السیف، ج ۳،

را تعیین کرد (تأکید می‌کنیم که قبل از لولا قرینه است) و از نظر نحوی بی‌اشکال است، چرا دچار تکلف و تعسف شویم و جواب آن را محذوف بدانیم.

ثانیاً توجیه اعرابی ارائه‌شده از طرف رقیب حمل آیه بدون ضرورت یا حاجتی و بی‌دلیل و بدون برهان بر وجوه بعید که سخن را از موضعش منحرف می‌کند، نیست؛ زیرا خود الفاظ قبل از لولا جواب لولا در نظر گرفته نشده است؛ بلکه قبل از لولا قرینه‌ای بر تشخیص و تعیین جواب محذوف است.

ثالثاً هنگامی که با ادله عقلی که احتمال مجاز و وجوه تأویل در آن را ندارد، ثابت شود که معاصی بر انبیاء جایز نیست؛ بنابراین همه آنچه که در ظاهر کتاب یا سنت برخلاف آن ادله آمده باشد، جهت مطابقت با آن ادله باید تأویل شود. همین روش را در تأویل آنچه از ظاهر کتاب و سنت درباره صفات خداوند برخلاف دلیل عقلی آمده است، باید اتخاذ کنیم (شریف مرتضی، ج ۱، ص ۴۵۲). از آنجا که اهل حدیث مثل حشویه و جبریه در مقام تفسیر آیه به سبب تمایل فراوان آنان به ظواهر آیات و روایات که چه اسرائیلیات باشد یا از جعلیات و راوی آنها چگونه شخصی باشد و گرچه خلاف صریح عقل و محکّمات قرآن باشد، برای آنان مهم نیست، نسبت‌های ناروایی به حضرت یوسف داده‌اند (طباطبایی، ج ۱۱، ص ۱۳۳-۱۳۴). از این رو با توجه به سخن پیش‌گفته باید براساس قواعد پذیرفته‌شده نحویان توجیه اعرابی‌ای از آیه به دست داد که ساحت آن حضرت از هر نسبت ناروا و ظالمانه‌ای به دور باشد. براساس این معیار توجیه اعرابی

ص ۱۲۰۱). از این رو توجیه نحوی پیش‌گفته (حذف جواب لولا به قرینه معنا و تعیین آن براساس جملات پیش از لولا) از نظر نحوی بی‌اشکال و براساس ظاهر آیه رقم خورده است.

۲. دلیل دیگر اینکه بر فرض که خود الفاظ قبل از لولا همان جواب محذوف باشد، از نظر نحوی اشکالی وجود دارد و آن اینکه جواب لولا با لام همراه است. حال آنکه «همّ بها» بدون لام است.

نقد و بررسی

اولاً چنانکه بیان کردیم، قبل از لولا قرینه بر حذف جواب آن است نه خود جواب آن.

ثانیاً بر فرض اینکه خود فعل «همّ بها» جواب لولا باشد، از نظر نحوی اشکالی متوجه آن نیست؛ زیرا در صورتی که جواب لولا فعل ماضی باشد با لام و بی‌لام آمدن آن یکسان است (ر.ک: شنیطی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۲).

۳. توجیه اعرابی‌ای که جمعی از رهبران عرب به دست داده‌اند، سالم از تعسف و تکلف و حمل آیه بدون ضرورت یا حاجتی و بی‌دلیل و بدون برهان بر وجوه بعید که سخن را از موضعش منحرف می‌کند، است. مگر آنکه بگوییم مقتضای دلیل عقلی (بر عصمت انبیاء) بر نقل (کتاب و سنت) مقدم داشته شود، گرچه از روش کلام عرب عدول کنیم، حال آنکه این را از خبرگان علمای عربیت سراغ نداریم.

نقد و بررسی

اولاً توجیه اعرابی‌ای که جمعی از رهبران عرب ارائه داده‌اند، دچار تعسف و تکلف است؛ چراکه توجیه اعرابی آنان خلاف ظاهر آیه (که آنان و مؤلف بر آن تأکید چندباره کرده‌اند) است. وقتی می‌توان با استفاده از ظاهر آیه و قبل از لولای قرینه، جواب لولا

به‌دست‌داده در دیدگاه دوم براساس ظاهر آیه و از نظر نحوی بدون اشکال و مطابق با محکمت کتاب و دلیل عقلی است.

گروه دوم: گروهی از مفسران، اعراب‌شناسان و اهل کلام^۵ که نویسنده کتاب نیز با آنان همراه و هم‌اعتقاد شده و آنان را جمعی از سلف از ائمه تفسیر و عربیت به شمار آورده است. براساس دیدگاه کلامی و خود فکر گناه در پیامبران را از آنجا که آنان بشراند، امری عادی دانسته‌اند. براین‌اساس فعل «هم بها» را معطوف به «همّت به» دانسته و کلام را تا اینجا تام و تمام و عبارت «لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» را استینافیه و آغاز کلام جدید قلمداد کرده، از این رو جواب لولا را «الأمضى ما هم بها» در نظر گرفته‌اند (همان، ص ۱۲۰۰-۱۲۰۱). بر مبنای این توجیه اعرابی معنای عبارت «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» این است که «و زلیخا همانا آهنگ یوسف کرد و یوسف نیز آهنگ او کرد. اگر یوسف برهان پروردگار خویش را ندیده بود، هم خود را محقق می‌ساخت». براین‌اساس آن حضرت زلیخا کرد؛ اما با رؤیت برهان پروردگارش به آن جامه عمل نپوشاند.

در نقد توجیه اعرابی آیه ۲۴ سوره یوسف و روش تفسیر و تفسیر حاصل از توجیه اعرابی آن از گروه دوم که صاحب «الاثراالعقدی» با آنان موافق است، باید گفت: اولاً نویسنده کتاب «الاثراالعقدی» در تفسیر این آیه از روایات استفاده کرده است؛ اما با توجه به آسیب مبنایی که در روش جریان تفسیری سلفی در تلقی حجیت عام روایات صحابه (اسعدی و همکاران، ج ۱، ص ۲۰۵) و ترجیح تفویض بر تأویل و نقل بر عقل (اسعدی و همکاران، همان، ص ۲۲۱)

وجود دارد، وی براساس این روایات تفسیر نادرستی از آیه به دست داده است. ثانیاً با عنایت به تعریف قواعد تفسیر یکی از قواعد آن توجه به قرائن منفصل آیات یعنی لزوم توجه به معلومات عقلی نظری در تفسیر آیات است (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۱ و ۲۱۲-۲۱۴). اما این نویسنده با پیروی از دیدگاه سلفی در ترجیح تفویض بر تأویل و نقل بر عقل (اسعدی و همکاران، ج ۱، ص ۲۲۱)، این قاعده را در تفسیر این آیه به کار نگرفته است. از این رو در تفسیر این آیه دچار خطا شده است. ثالثاً یکی از قواعد تفسیر لزوم توجه به قرائن متصل در فهم ظهور آیات است. یکی از قرائن متصل لفظی قرینه سیاق است (بابایی، همان، ص ۱۲۵). صاحب کتاب «الاثراالعقدی» (۱) در تعیین جواب محذوف لولا (ر.ک: طباطبایی، ج ۱۱، ص ۱۳۴)؛ (۲) در تعیین معنای کلمه «هم بها» (ر.ک: همان، ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۱۳۷) قرینه سیاق را لحاظ نکرده است؛ (۳) یکی از قرائن منفصل آیات لزوم توجه به آیات مرتبط در تفسیر یک آیه است (بابایی، همان، ص ۱۹۳). نویسنده کتاب «الاثراالعقدی» از آیات دیگر (مثل آیه ۷۴ توبه و ۱۲۲ آل عمران) در تعیین معنای فعل «هم بها» (ر.ک: طباطبایی، همان، ص ۱۲۸) استفاده نکرده است؛ (۴) وی در توجیه نحوی توجیه اعرابی از اصول نحو (قیاس) در جواز تقدّم یا تقدّم‌نداشتن جواب لولا (ر.ک: طباطبایی، همان، ص ۱۲۸ و ۱۳۹-۱۴۰) استفاده نکرده است؛ (۵) اعتقاد به جایز بودن فکر گناه و معصیت به شمار نیامدن آن نسبت به انبیاء از جمله حضرت یوسف براساس روایات (به مشکلات این دسته از روایات در اول اشاره کرده‌ایم) و تلاش متکلفانه (مثل تکلف در

و تحریف و نقد نادرست دیدگاه‌های برخی از نحویان نیز روی آورد.

پی‌نوشت

۱- یکی از نویسندگان در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی توجیه اعراب در قرآن» (بستانی، ۱۳۹۳، صص ۹۱-۱۱۶) توجیه اعراب را تعریف کرده است. وی پیش از به دست دادن تعریف توجیه اعراب به تعریف برخی از محققان از آن اشاره می‌کند. آن تعریف‌ها از این قرارند: الف) «فرایندی که یک نحوی برای بیان وضعیت اعراب یا حکم نحوی یا صرفی، بدان دست می‌یازد» (به نقل از شمزی، ۱۴۳۰، ص ۲۱؛ ب) «بیان حالات و مواضع اعرابی و بیان وجوه هریک از آنها همراه با تقریر، تفسیر، تعلیل، استدلال یا احتجاج برای آنها» (به نقل از خولی، ۱۹۹۷م، ص ۱۲)، نویسنده در بررسی این تعریف چنین می‌آورد: «گفته شده این تعریف بیشتر شبیه اجتهاد نحوی است تا توجیه نحوی» (به نقل از شمزی، ۱۴۳۰ه، ص ۲۱؛ ج) «تحدید و تعیین وجهی برای حکمی» (صبره، ۲۰۰۸م، ص ۲۲)؛ نویسنده در توضیح این تعریف چنین می‌آورد: «یعنی بیان حکم نحوی همراه با تقریر، تفسیر، تعلیل، استدلال یا احتجاج برای آن» (به نقل از شمزی، ۱۴۳۰م، ص ۲۴؛ د) «تحدید و تعیین دلیلی یا سببی یا راه‌حلی برای یک مسئله نحوی» (به نقل از صبره، ۲۰۰۸م، ص ۲۲). وی پس از نقل این تعریف‌ها، در تعریف اصطلاح توجیه اعراب گفته است: «بیان وجه یک حالت اعرابی و اثبات صحت و صحت‌نداشتن آن است، به شیوه‌های مختلفی که در این تحقیق ذکر شده‌اند و توجیه اعراب براساس معنا نیز بیان وجه

توجیه اعرابی آیه بدون توجه به قرائن) در استدلال به آیه بحث‌شده جهت اثبات آن.

نتیجه‌گیری

۱. ما نیز با صاحب «الاثراالعقدی» در نقش‌آفرینی باورهای کلامی یک مفسر در توجیه اعرابی متعدد آیات کلامی موافقیم. اما با این دیدگاه او مخالفیم که می‌گوید در صورت مخالف‌بودن ظاهر آیه با باورکلامی مفسر، این مفسر نمی‌تواند براساس توجیه اعرابی و توجیه نحوی مناسب با آن و تفسیر حاصل از این توجیه اعراب از ظاهر آیه عدول و آن را تأویل کند. صاحب «الاثراالعقدی» این دیدگاه خود را معیار در نقد توجیه اعرابی مفسران قرار داده است؛ زیرا ما بر این باوریم که اولاً باورکلامی مفسری که با ادله عقلی ثابت شده باشد و احتمال مجاز و وجوه تأویل در آن راه نداشته باشد، صحیح است و ثانیاً آیه قرآن هیچ‌گاه با باور کلامی مؤید به دلیل عقلی مخالف نخواهد بود. از این رو ظاهر چنین آیاتی نباید مراد جدی خداوند باشد. پس باید از ظاهر آیه عدول و آن را تأویل کرد.

۲. تعصب صاحب «الاثراالعقدی» به سلفی‌گری در ترجیح تفویض بر تأویل و نقل بر عقل سبب شده است که وی از قواعد تفسیری مانند قرائن متصل (سیاق) و منفصل (لزوم توجه به آیات مرتبط و معلومات عقلی نظری) در تفسیر آیه ۲۴ یوسف استفاده نکند.

۳. تعصب به سلفی‌گری صاحب «الاثراالعقدی» او را واداشته است تا در این راستا حتی به نقل نادرست

مرتضی، ج ۱، ص ۴۷۷-۴۸۲)، شیخ طوسی (ر.ک: طوسی، ج ۶، ص ۱۲۰ و ۱۲۴)، طبرسی (ر.ک: طبرسی، ج ۱۲، ص ۳۹-۴۴)، ابو حیان (ر.ک: ابو حیان، ج ۵، ص ۲۹۴-۲۹۵)، سمین حلبی (ر.ک: السمین الحلبی، ج ۶، ص ۴۴۶-۴۶۹)، فخر رازی (ر.ک: فخر رازی، ج ۱۸، ص ۹۲-۹۷)، شنقیطی (ر.ک: شنقیطی، ج ۲، ص ۳۳-۴۰).

۴- اینکه قبل از لولا قرینه بر تشخیص و تعیین جواب محذوف نیست و عبارت «لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» آغاز جمله جدید است، از این رو جواب لولا را «لأَمْضَى مَا هُمْ بِهَا» در نظر گرفته‌اند.

۵- مثل ابن عباس، حسن، عکرمه و سعید بن جبیر (جهت اطلاع از دیدگاه آنان ر.ک: طبری، ج ۱۲، ص ۲۱۸)، فراء (ر.ک: ابن الانباری، ص ۴۱۴)، ابی عبیده (ر.ک: همان)، ابن قتیبه، ص ۴۰۳-۴۰۵، طبری، ص ۲۱۸-۲۲۸، زجاج، ج ۳، ص ۱۰۱، ابن الانباری، ص ۴۱۱-۴۱۴، نحاس، ج ۲، ص ۳۲۳، الواحدی، ج ۲، ص ۶۰۶-۶۰۹، السمعی، ج ۳، ص ۲۱-۲۳، التبریزی، ص ۲۰۱-۲۰۴، ابن عطیه، ج ۳، ص ۲۳۳-۲۳۵)، (ابن الجوزی، ص ۶۸۹-۶۹۱)، ابن تیمیه (ر.ک: ابن تیمیه، ج ۶، ص ۵۷۴-۵۷۵، ج ۱۰، ص ۷۴۰، ج ۱۵، ص ۱۳۸-۱۵۱) و ابن القیم (ر.ک: ابن القیم، ج ۲، ص ۷۱۶، همو، ج ۲، ص ۴۴۵-۴۴۸).

Bibliography

The Holy Qur'an.
Tabatabaie, Seyed-Mohammad-Hoseyn. (1417). (Al-Mizan-Fi-Tafsir-ul-Quran), Fifth Edition, Qom.
Babaei, Ali Akbar (1394), Rules of Interpretation of the Qur'an, 2nd ed. Qum: Houzeh and University Research Institute.
Al-Halabi, al-Simin (1424), alduru almusawn

صحت یا صحت نداشتن یک حالت اعرابی براساس معنای مطلوب و معقول از متنی که در آن حالت اعرابی بررسی شده است و می‌توان آن را نوعی توجیه تأویلی دانست» (بستانی، ۱۳۹۳، ص ۹۳). وی در مقدمه مقاله‌اش نیز در تعریف توجیه اعراب گفته است: «گاهی یک لفظ پذیرای چندگونه اعراب از حیث حرکت و در نتیجه نقش می‌شود که گاهی پذیرفتن یکی از آن اعراب به سبب معنایی که از آن منتج می‌شود، با اشکال مواجه می‌شود که در اینجا علما این اعراب را توجیه، نقد و بررسی و براساس مستندات یکی را بر دیگری ترجیح یا برخی را تأیید و برخی را رد یا در نهایت همه آن اعراب‌ها را توجیه می‌کنند و اشکال معنوی و صرف و نحوی وارد بر آنها را مرتفع می‌کنند. به این فن علم توجیه اعراب گفته می‌شود» (بستانی، ۱۳۹۳، ص ۹۲). چنانکه ملاحظه می‌شود، بر پایه تعریف ما از توجیه اعرابی و نحوی و رجوع به منابعی که ما و نویسنده مقاله پیش گفته از آنها استفاده کرده‌ایم، تعریف‌های توجیه اعراب که از این منابع نقل شده و تعریف ارائه شده از این نویسنده جملگی تعریف توجیه نحوی است نه تعریف توجیه اعراب. دیگر آنکه مطالبی که وی از ص ۹۳ تا پایان مقاله پیش گفته آورده درباره توجیه نحوی است نه توجیه اعرابی.

۲- همه نقل قول‌ها و عبارت‌هایی که در ذیل این

نام می‌آید و از دیدگاه گروه اول و دوم بررسی و نقد می‌شود، از کتاب «الاثار العقدی فی تعدد التوجیه الاعرابی لآیات القرآن الکریم»، ج ۳، ص ۱۲۰۰-۱۲۰۳ و ۱۲۰۸-۱۲۱۴ از ابن حمد السیف نقل شده است.

۳- همانند قاضی عبدالجبار (ر.ک: عبدالجبار، ص ۳۹۰-۳۹۲)، شریف مرتضی (ر.ک: شریف

- Al-Khattib al-Tabrizi (2001), *almalkhas fi 'iierab al-quran*, Al-Kuwait: Majlis al-nashr alelmy.
- Al-Wahidi, Abu al-Hasan (1415), *alwisyt fy tafsair al-quran almajyd*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Al-Fakhr al-Razi (1421), *Al-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Abihian (1413), *al-Bahr al-Mihat*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- ،(۱۴۳۰) ---Al-Hadaiya fi al-Nuh, Researched by Hossein Shirafkan, Qom: Al-Mustafa International Publications.
- Al-Nohas, Abujafar (1405), *'irabAl-Qur'an, --: alam al-kitab*.
- Ibn al-Qaim al-Jawzi (1414), *Badai al-Tafsir, - -: Dar Ibn al-Jawzi*.
- Al-Zamkhshari, Mahmoud bin Omar (1407 AH), *al-Kashaf*, Beirut: Dar al-Kutb.
- Al-Tabrassi, Abu' Ali (Beta), *Majma' Al-Bayyan fi tafsir Qur'an*, Beirut: Dar Maktaba al-Hayat.
- Al-Muradi, Hassan ibn Qasim (1413), *al-jeny aldaanay fi huruf al-ma'anay*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Hassan, Abbas (1416), *al-Nahv al-Wafi*, Qom: Nasser Khosrow Publishing.
- Ibn hmad al-Sayyf, Muhammad ibn Abdullah (1430), *al'athar aleuqdy fy taeatud altwjyh alaeraby liayat alquran alkrymi*, al-Riyadh: Dar ibn Hazm.
- Al-Asbahani al-Baqooli, Abu al-Hasan (1415), *kashf al-mushaklat w aydah al-mushkelatu*, Damascus matbaeat alsabah
- Asadi et al. (2011), *Pathology of Interpretive Currents*, Vol. 1, Qom: Houzeh and University Research Institute.
- ،---The Pathology of Interpretive Currents, Vol. 2, Qom: Houzeh and University Research Institute.
- Jalaluddin Abdul Rahman al-Suwatawi (2007), *The Exegesis of the Principles of Al-Nahwu(alaiqtirah fay eilm aswal alnahwa)*, Cairo: Maktaba al-Adab.
- Saad Shaaban, Khaled (2009), *Principles of Al-Nahw in view of ibn-malk ('usul al-nahw eind ibn-malk)*, 2nd ed, Cairo: Maktaba al-Adab.
- Al-Hadithi, Khadijah (1947), *The Witness and fi eulum alkitab almknun*, 2nd ed, Damascus: Dar al-Qalam.
- Granati Andalusi, Abu Hayyan (1420), *albahr almuhit fi al-tafsiri*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Akhfash (1411), *Al-Mu'ani al-Qur'an*, researched by Huda Mahmoud Qaraa, Cairo: Khanji Library.
- Zajaj (1408 AH), *Al-Mu'ani al-Qur'an va Aarabihi*, Description and Researched by Abdul Jalil Abdel Shabli, Beirut: Al-Alem Alcotob.
- Najjarzadegan, Fathollah (1391), *A Comparative Study of the Principles of Interpretation of the Qur'an*, 3nd ed, Qom: Houzeh and University Research Institute.
- Al-Tabari, Mohammed bin Jarir (1421 AH), *Jama'a al-bayan a'n Tawil i Al-Qur'an*, Researched by Mahmoud Shaker, Beirut: Dar al-Ehya'a Thirath al-Arabi.
- Sharif Morteza, Ali bin al-Hassan (1998), *Amali al-Mortazi*, Researched by Mohammed Abulfazl Ibrahim, Cairo: Dar al-Fakir al-Arabi.
- Ibn Qutaibah (1393), *Interpretation of the Problem of the Qur'an(tawyl mushkel al-quran)* Researched by Al-Sayyid Ahmad Saqir, Cairo: maktabat dar altarath.
- Al-Tusi, Abu Jafar (1417), *al-Tebyan fi al-Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Ehya al-Tharath al-Arabi.
- Al-Samani, Abu al-Muzaffar (1418), *Tafsir al-Qur'an(Commentary on the Quran)*, al-Riyadh, Dar al-Watan.
- Al-Shakti, Mohammed Al-Amin, *'iidwa' albyan fy 'iyydah alquran bi-al-quran*, Beirut: Dar al-Ehya al-Tharath al-Arabi.
- Al-Anbari, Muhammad ibn al-Qasim (1411), *al'azddadu*, Beirut: Maktabat ul-'Asriyyah.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj (1423 BC), *Zad al-Masir fi el'm tafsir*, Beirut: Maktabat al-Islāmīah.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad (1415 BC), *majmue fatawy*, Medina: majmae almlk fahd litaeat almasahaf alshryf.
- Abdul Jabbar, (-), *Motashabeh al-Qur'ani*, Cairo: Dar al-Thorath.
- Ibn al-Ata'i (1413), *al-Muharr al-Wajiz fi Tafsir Al-ketab Al-Aziz*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.

- Principles of Arabic Grammer in view of al- Sywty (aswl al-nahw eind alsywty), Cairo: alhayyat almasrayt alamah lilaktaab.
- Bustani, Qasem; Nasra, Baji (1393), "The typology of Arab justification in the Qur'an", Linguistic Studies of the Qur'an, Third Year, No. 2, pp. 91- 116.
- Sakaki, Youssef bin Abi Bakr (--), Muftah al-Alum, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Al-Khwarizmi, al-Qassim ibn al-Hussein (1990), sharah al-mufsil fay saneat al'aerab almawsum bialtakhmyr, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibnayyāsh, Muwaffaq al-Din ibn 'Ali (Bta), sharah almufsal, Cairo: al-maktibat altwfyqy
- Origins Collected in the Book of Sibuyeh(alshavahid wa'asul al-nahw fy ktab sybwyh), Kuwait: matbueat jamieat alkwayt.
- Alloush, Jamil (1981), Ibn al-Anbari and his efforts in grammar (ibn-alanbary w juhuduh fy al-nahw), Tunisia: al-daar alarabyah lilkitaab.
- Al-Khatib, Mohammed Abdul Fattah (2006), Controls of Grammatical Thought (dawabit alfakr alnahway), Cairo: Dar Al-Basa'ir.
- Hassan, Tammam (2009), alawal, Cairo: alam alkaab.
- Sabra, Mohammad Hassanin (2006), the multiplicity of grammar (taeadud altawjayh alnahwy), Cairo: Dargharib.
- Abd Fahmi Abu Ghraibah, Essam (2006), The

