

**A Comparative Study of the Role of Morphology and Syntax in the Understanding of Verses and the Viewpoints of the Interpreters in the two Interpretations of Tasnīm and Rūḥ al-Ma'ānī (a Case Study of Al-Suwar al-Mi'īn)**

Fahimeh Bostan Manesh Nik<sup>1</sup>

Muhammad Akbari<sup>2</sup>

Rahman Oshriyeh<sup>3</sup>

**Abstract**

Among the sciences required for interpretation, the commentators receive the most benefit from morphology and syntax in their initial encounter with a verse. The practical recognition of this claim and the extent of the influence of those sciences in interpretation is an issue that this article is intended to answer. To prove this claim in a descriptive-analytical manner, this research has limited the search to *Al-Suwar al-Mi'īn* (Sūras consisting of over 100 āyas) and, by extracting cases of the applications of the proposed morphological and syntactic views in the interpretations of Tasnīm and Rūḥ al-Ma'ānī, has reached the conclusion that both interpreters do not differ morphologically in the meaning of the words; except in the interpretive impression of the meaning of "Ḍallām" "ihtadā" and "a'mā". However, concerning syntax, in relation to antecedent and the relative "mā", there are differences between them that are mostly influenced by the interpreter's understanding of the text; although Ayatollah Javadi Amoli also provides supportive evidences for his view from the context and other verses.

**Keywords:** morphology, syntax, theological opinions, *Tafsīr-i Tasnīm*, *Tafsīr-i Rūḥ al-Ma'ānī*.

---

1 Level 4 Religious Student (Talaba) at Kowsar Seminary, Tehran, Iran. (Corresponding author)  
fbostanmanesh@gimal.com

2 Assistant Professor, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an, Qum, Iran.  
akbari@quran.ac.ir

3 Assistant Professor, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an, Qum, Iran.  
oshriyeh@quran.ac.ir

## بررسی تطبیقی نقش صرفونحو بر فهم آیات و آرای مفسران در دو تفسیر تسنیم و روح المعانی (مطالعه موردی سور مئین)\*

فهیمه بستان‌منش نیک<sup>۱</sup>

محمد اکبری<sup>۲</sup>

رحمان عشریه<sup>۳</sup>

### چکیده

مفسر در مواجهه ابتدایی با آیه از میان علوم موردنیاز تفسیر، بیشترین بهره را از صرفونحو می‌برد. شناخت کاربردی این ادعا و میزان دامنه تأثیر آن علوم در تفسیر، هدف اصلی نویسندگان این مقاله است. نویسندگان این پژوهش برای اثبات ادعای یادشده به شیوه توصیفی - تحلیلی با محدود کردن جستجو به سور مئین، مواردی از اعمال نظرات مطرح شده صرفی و نحوی در تفسیر تسنیم و روح المعانی استخراج کردند و در نهایت به این نتیجه رسیدند که هر دو مفسر از نظر صرفی، در معنای مفردات جز در مورد برداشت تفسیری از معنای «ظلام»، «إهتدی» و «اعمی» اختلافی ندارند. ولی در مباحث نحوی در مرجع ضمیر و «ما» موصوله میان ایشان اختلافاتی وجود دارد که بیشتر متأثر از فهم مفسر از متن است؛ هرچند نظرات آیت‌الله جوادی آملی از سیاق و آیات دیگر نیز مؤیداتی دریافت می‌کند که آن را یاری می‌رسانند.

واژگان کلیدی: صرف، نحو، آراء کلامی، تفسیر تسنیم، تفسیر روح المعانی.



\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۹، تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱/۳۰.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2025.70950.4163

۱. طلبه سطح ۴ مدرسه علمیه کوثر، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) fbostanmanesh@gimal.com

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. akbari@quran.ac.ir

۳. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. oshryeh@quran.ac.ir

## مقدمه

علوم ادبی در کشف و بیان معانی آیات قرآن که به زبان عربی فصیح نازل شده است؛ از زمان نزول تا به امروز نقشی بسزا داشته‌اند. بدون ابزار علوم ادبی، فهم بخش زیادی از حقایق و معارف الهی ناممکن است و به تغییر معنا و خدشه به شیوایی آن منجر می‌شود و حتی گاهی انحرافات عقیدتی و فقهی در پی دارد. در واقع انحراف بعضی از مکاتب، از بی‌توجهی آنان به ادبیات سرچشمه گرفته است؛ تا آنجا که برخی مفسران با استفاده ابزاری از ادبیات در صدد توجیه نظرات کلامی برآمده‌اند و به جبر یا تقویض باور یافته‌اند. در این میان، صرف‌ونحو در فهم قرآن بر دیگر علوم ادبی تقدم دارد.

با توجه به دیدگاه‌های مختلف علمای ادبیات عرب درباره صورت‌های مختلف الفاظ یا نقش آنها در ترکیب کلمات، موافقت با رأی هر یک از صاحب‌نظران ادبی، نتایج مختلفی را به همراه دارد. جایی که این اختلافات به رویکردهای مختلف تفسیری و یا تحمیل پیش فرض‌های ذهنی مفسران در آرای کلامی منجر شده است؛ شناخت این نمونه‌ها اهمیت می‌یابد. به سبب همین اهمیت، پژوهش درباره دیدگاه‌های اختلافی میان دو مفسر با مذاهب متفاوت که کاربرد علم صرف‌ونحو در معنای آیات و رویکرد کلامی آنها را مشخص کند، ضرورت می‌یابد. بنابراین مقاله پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش است که قواعد صرف‌ونحو تعلیمی تا چه اندازه در معنای آیات و آراء کلامی مفسران و بالاخص در تفسیر آیت‌الله جوادی و آلوسی تأثیر داشته است؟

پیش‌ازاین به‌صورت کلی تلاش‌هایی برای نشان دادن اهمیت این موضوع صورت گرفته است؛ از جمله: کتاب‌های تأثیر علوم ادبی در فهم قرآن نوشته محمد فلاحی قمی (۱۳۸۹)؛ نقش علوم ادبی در تفسیر قرآن نوشته احمد طاهری‌نیا (۱۳۹۳) و مقالاتی نظیر «نقش علوم ادبی در فهم و تفسیر آیات» تألیف علی نصیری (۱۳۸۸) که با بهره‌گیری از علم لغت، تأثیر صرف و نحو را در فهم و تفسیر آیات و دیدگاه‌های فقهی و کلامی حاصل از آن را بیان کرده است. مقاله «کار بست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم» نوشته سید مهدی رحمتی و فاطمه حاجی اکبری (۱۴۰۱) از دیگر پژوهش‌های انجام‌شده در این حوزه است. تمام این آثار به‌طور کلی بر اهمیت نقش علوم ادبی تأکید می‌ورزند و نمونه‌هایی پراکنده را ارائه می‌کنند. با تتبع صورت‌گرفته



تنها مقاله «مقایسه تحلیلی تأثیر مباحث صرف و نحو بر تفکر کلامی در دو تفسیر مفاتیح الغیب و تسنیم» تألیف معصومه میرجلیلی (۱۴۰۳) نزدیکترین پژوهش به مسئله این مقاله است، ولی پژوهشگر در آنجا تنها به مبحث هیئت کلمه و معانی حروف در قرآن می‌پردازد و میان تفسیر تسنیم و مفاتیح الغیب مقایسه‌ای انجام نمی‌شود. این در حالی است که پژوهش پیش‌رو نمونه‌ای کاربردی‌تر از اثبات تأثیر علم صرف و نحو در دو تفسیر اجتهادی است که یکی از آن دو (روح المعانی) صبغه ادبی بیشتری دارد. در واقع نویسندگان این پژوهش با محدود کردن دامنه جستجو، دقیق‌تر به مسئله پرداخته‌اند تا با بررسی نظرات این دو مفسر، اهمیت این علوم را در تفسیر بیشتر به نمایش گذارند. گفتنی است هر چند برای ترجمه همه آیات به اقتضای نظم نوشتار از ترجمه فولادوند استفاده شده است، در مواردی که ترجمه با نظر ارجح مخالفت بوده است، به ترجمه موافق با معنای برتر هم اشاره شده است.

## ۱. دامنه نقش صرف در فهم معانی قرآن

علم صرف از ساخت کلمات عرب (هیئت)، خصوصیات حروف آن از جهت اصلی و زائد بودن و معانی هیئت‌ها و تغییراتی که در کلمات به هدف تولید معنا یا تسهیل در لفظ صورت می‌گیرد، بحث می‌کند. (ابن مالک، ۱۴۲۲، ص ۷۱؛ ابن هشام انصاری، ۱۹۷۹، ج ۴، ص ۳۶۰) در رابطه با نقش علم صرف در تفسیر و فهم معنای قرآن دو دیدگاه وجود دارد:

۱. از نظر زمخشری و بسیاری از مفسران دیگر، به طور قطع و یقین آشنایی با علم صرف و قواعد آن در تفسیر مؤثر است و مفسر باید با قواعد علم صرف آشنا باشد و بدون این آشنایی در تفسیر آیه خلل ایجاد می‌شود.

یکی از اهداف علم صرف شناخت و تمییز هیئت‌های مشترک کلمات است تا به دنبال آن بتوان از طریق یافتن ریشه صحیح کلمه به معنای درست واژه دست یافت.

زمخشری در کشاف ذیل آیه شریفه: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنْسٍ بِاِمَامٍ» (اسرا/۷۱) می‌گوید: بعضی گمان کرده‌اند امام جمع «اُم» است و آیه را این‌گونه معنی کرده‌اند: «روزی که همه مردم با مادران‌شان دعوت می‌شوند»، در حالی که امام، مفرد است و به معنای مقتدا و پیشواست



(زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴/۳). این نمونه نشان می‌دهد اگر ساخت کلمه روشن نباشد، به چه اشتباهاتی منجر خواهد شد.

۲. عده‌ای مانند آلوسی و سیوطی معتقدند بهتر است علم صرف جزء مقدمات تفسیر و از شرایط مفسر به‌شمار نیاید. آلوسی در تفسیر خود علوم ادبی موردنیاز تفسیر را لغت، نحو، معانی، بیان و بدیع ذکر برمی‌شمارد و از صرف نامی به میان نمی‌آورد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶)

با توجه به آرای مفسران، حق با دیدگاه اول است. از مهم‌ترین دلایل این است که: «قرآن متشکل از جملات و واژگانی است که ساخت‌های مختلفی برای آنها بیان شده است. یک واژه در کاربردهای مختلف و با ساخت‌های متفاوت، معانی متفاوتی دارد که آشنایی با آن موجب درک بهتر معانی و دقت بیشتری در کشف مقصود متکلم می‌شود. مثلاً با تغییر اوزان و ریشه آنها طبیعتاً معانی فرق می‌کند. صفت مشبّهه، صیغۀ مبالغه و اختلاف در اشتقاق از ریشه‌های مختلف معانی متفاوتی به وجود می‌آورد. بنابراین آشنایی با قواعد صرف، ضروری است تا بتوانیم به اختلاف و معانی آن‌ها پی ببریم». (درس خارج نور مفیدی، ۱۳۹۳/۸ ش، جلسه ۷)

### ۱-۱. اسم

### ۱-۱-۱. هیئت فَعَال (ظَلَام)

«ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ»؛ «این [کیفر] به سزای چیزهایی است که دست‌های تو پیش فرستاده است و [گرنه] خدا به بندگان خود بیدادگر نیست.» (حج/۱۰)

«ظَلَامٌ» در هیئت صیغۀ مبالغه آمده است. آلوسی با توجه به معنای لغوی می‌گوید: هر صفتی برای حق تعالی ثابت شود، بالاترین درجات از آن اوست. در این مورد میان ادیبان و مفسران اختلافی نیست، ولی وقتی در این آیه صفت «ظَلَامٌ» از خداوند سلب می‌شود، معنایی که مفسران از این هیئت لفظ برداشت می‌کنند، متفاوت است و استفاده از نحو تعلیمی به سمت وسوی نحو متنی می‌رود و اختلاف مفسران مشهود می‌گردد. از منظر آلوسی «ظَلَامٌ»، صیغۀ مبالغه است، به این معنا که هر صفتی برای حق تعالی ثابت شود، بالاترین درجات از

آن اوست، پس بالاترین مرتبه ظلم، «ظَلَّامٌ» برای اوست، همان طور که او «غَفَّارٌ»؛ «ستَّارٌ» و «حَتَّانٌ» است؛ یعنی انتساب ظلم بسیار به خداوند نفی شده است» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۵). مراد آلوسی از نفی ظلم از خدا این است که خداوند اگر مؤمنان صالح را هم عذاب کند، باز هم ظلم نکرده است؛ در حالی که به قول برخی مفسران ممکن است استفاده از این تعبیر اشاره به این معنا باشد که عذاب بدون توجیه از سوی خدا (بدون اینکه بنده گناهی کند)، مصداق ظلم بزرگ است و خداوند جلّ و علا منزّه از آن است که بندگان را بی دلیل عذاب کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۲۹۴).

آنچه اشاعره و آلوسی از آن دفاع می کنند، توجیه ظلم در جهان است؛ در حالی که «ظَلَّامٌ» در این آیه به دو نکته اشاره دارد: اولاً تفکر جبریون و اشاعره وارد می کند؛ زیرا آنان همه چیز حتی ظلم های جهان را (معاذالله) به خدا اسناد می دهند؛ ثانیاً در مقام رد تفکر فقر و نیاز است؛ یعنی ظالمان برای رفع نیاز، ستم می کنند، در حالی که خداوند قادر مطلق است و هیچ نیازی به ستم ندارد. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۹۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۷۸)

آیت الله جوادی در نقد بر آلوسی و جبریون می نویسد: «ظَلَّامٌ چه صیغه نسبت باشد، مثل «فَحَّامٌ» (زغال فروش)، یا حرفه «نَجَّارٌ، حداد» یا مبالغه، همه از صفات سلبيه است؛ یعنی «خداوند اصلاً ظالم نیست»؛ زیرا در مفهوم مخالف، ظلم کم برای خداوند منظور می شود. به دیگر بیان، «کوچک ترین ظلمی از جانب خداوند، معادل با ظلم بسیار است، در حالی که نظام هستی بر اساس نظم خاص خلق شده است و هرگونه ظلمی در سراسر عالم اخلاص ایجاد می کند». (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۷، ص ۴۰۳ و ۳۸۹)

ایشان در جای دیگر بر نفی ظلم از خداوند چنین استدلال می کند: «نکره در سیاق نفی، افاده س عموم می کند «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹) بنابراین هرگونه ظلمی از جانب خداوند حتی اراده آن قبیح و ممتنع است». (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۴۸۱) هیچ دلیلی بر امکان ظلم از جانب حق تعالی وجود ندارد، مانند «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»؛ زیرا نفی چیزی است که وقوع آن محال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۳۲۵)

آیت الله جوادی آملی با استناد به آیه «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»



(آل عمران/ ۱۸۲) در دو جهت اثباتی و سلبی خداوند را از هرگونه ظلمی منزّه می‌داند. ایشان در جهت اثباتی، عذاب را نتیجه عملکرد خود یهود می‌داند: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتِ أَيْدِيكُمْ»، در نتیجه، ذات حق از هرگونه بی‌عدالتی مبرا است. در جهت سلبی، جمله «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» هرگونه ستمی را از ساحت ربوبی نفی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۴۸۰)

### ۱-۲- هیئت أفعال تفضیل (أحصی)

«لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا»؛ «آنگاه آنان را بیدار کردیم تا بدانیم کدام يك از آن دو دسته، مدت درنگ‌شان را بهتر حساب کرده‌اند.» (کهف/ ۱۲)

واژه «أحصی» در این آیه بر وزن «أفعل» تفضیلی است که با وزن صیغه اول ماضی از باب «إفعال»، مشترک است. این اشتراک هیئت به اختلاف آرای مفسران شده منجر است. بسیاری از مفسران «أحصی» را در اینجا «أفعل تفضیل» دانسته‌اند. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۲۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۳۲۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۵۰۷) یعنی آنگاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدام يك از دو دسته مدتی را که درنگ کرده‌اند، بهتر می‌شمارند.

برخی دیگر از مفسران از جمله آلوسی، زمخشری، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی، واژه «أحصی» را فعل ماضی از باب افعال و به معنای صَبَطَ می‌دانند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۴۹؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۵۱، ص ۱۶۵)

آیت‌الله جوادی برای تأیید و تأکید بر نظر خویش به سخن زمخشری ادیب در کشف استناد می‌کند که اگر أفعال تفضیل را از ثلاثی مجرد بسازند آن فعل باید متعدی باشد، اما ثلاثی مجرد این فعل، افعال التفضیل بردار نیست، اگر هم باشد، سماعی است، اینجا شنیده نشده است، بنابراین اینجا هم باید فعل ماضی باشد؛ چنان که در آیات «أَحْصَا اللَّهُ» (مجادله/ ۶) و «وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن/ ۲۸) نیز «أحصی» به‌عنوان فعل ماضی به‌کاررفته است. بدیهی است خداوند از مدت درنگ آنها در غار آگاه بوده است، به این دلیل که علام الغیوب است، بلکه مراد نشان دادن رتبه معرفتی میان اصحاب، ازدیاد ایمان‌شان، لطف حق در مورد آنها، آیتی

برای اثبات معاد و سرانجام نافرمانی کافران است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۰۶-۷۰۵) بنا بر ماضی بودن «أحصی» به معنای «ضبط» شاید بتوان ترجمه آیت الله مشکینی را مناسب دانست که می نویسد: «سپس آنها را (از خواب) برانگیختیم تا بدانیم (و علم ازلی ما تحقق خارجی یابد) که کدامیک از آن دو گروه (مختلف) حساب مدتی را که درنگ کرده اند به تمام دارند». (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۹۴).

در نتیجه هر دو مفسر در این آیه اتفاق نظر دارند که خداوند اعلمیت خویش نسبت به مدت درنگ آنها در غار را بیان کرده است تا محدودیت علم آنان را نشان دهد. خداوند به عنوان فصل الخطاب و پایان دادن اختلاف درباره مدت خواب اصحاب کهف، به پیامبرش فرمان می دهد بگو: «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمَعُ» (کهف: ۲۶) بنابراین مراد خداوند از واژه «أحصی» شمارش گری بهتر و اعلام عدد صحیح مدت خوابشان نبوده است.

### ۱-۱-۳. هیئت أفعال تفضیل (أعمی)

«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا؛ و هر که در این [دنیا] کور [دل]

باشد در آخرت [هم] کور [دل] و گمراه تر خواهد بود» (اسراء: ۷۲)

اختلاف مفسران در این آیه در مورد «أعمی» دوم است. برخی آن را با توجه به هیأتش در معنای تفضیلی (تر-ترین) می دانند. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۷۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۸۳) آلوسی نیز با این نظر موافق است و معتقد است اعمای دوم به عدم بصیرت اشاره دارد و از عیوب باطنی مانند احمق و ابله است، پس از آن أفعال تفضیل می سازند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۱۷)

آیت الله جوادی «أعمی» دوم را همانند «أعمی» اول، وصفی می داند. وی در توضیح نظر خویش می گوید: اگر این گونه الفاظ را بخواهند به عنوان افعال تفضیلی بگویند، می گویند «أشدَّ عُمياً» و مانند آن؛ لذا اعمای دوم هم مثل اعمای اول وصف است نه افعال تفضیلی. برای اینکه تفضیل را بفهماند «أَضَلُّ سَبِيلًا» را اضافه فرمود که «فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا». وی در ادامه با استناد به آیه «وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» می گوید افرادی که انبیا و اولیا و آیات الهی را





در این دنیا نادیده گرفته‌اند، در قیامت هم نابینا محسور می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۹، ص ۵۶۵). این آیه و آیه قبل باهم نتیجه خواندن امت‌ها به اسم امام‌شان است که روی هم‌رفته مصداقی از صنعت احتبک است. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۹، ص ۵۵۹)

نظر آیت‌الله جوادی با شواهدی از قرآن و ادبیات عرب تقویت می‌شود؛ زیرا این‌گونه کاربرد وصف در وزن افعال تفصیل در آیه «وَهُوَ الَّذِي يَدْعُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم/۲۷) وجود دارد که بیشتر اندیشمندان ادبیات عرب و مفسران آن را در معنای وصفی «هین» می‌دانند. چرا که برای خداوند کار آسان و آسان‌تر وجود ندارد و همه کارها برای او یکسان است. هرچند بیشتر ترجمه‌های قرآن از این معنا غفلت کرده‌اند و معنای آسان‌تر را برگزیده‌اند، ولی ترجمه مشکینی، کاویان‌پور و صفارزاده به این مهم توجه داشته‌اند.

ابوعبیده این بیت از قصیده فرزدق که می‌سراید «إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا - بَيْتًا دَعَاءَهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ» و در آن به جریر بن عطیه مباحثات می‌کند، مثالی برای استفاده وزن افعال تفصیل در معنای وصفی در نظر می‌گیرد (ابن عقیل، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۳). در این بیت نیز اگر اعزّ و أطول به معنای افعال تفصیلی باشد، در واقع به بنای آسمانی با استحکام کمتر اعتراف شده است؛ در حالی که خداوند، اجلّ از آن است که در آفرینش سستی و نقصی وجود داشته باشد.

به بیان دیگر، دو وزن «أفعل و فُعلی» همواره به معنای «تفصیل» نیست، بلکه گاه «أفعل و فعلی» در فرهنگ عربی و به‌ویژه قرآن برای بیان «تعیین» است. «أفعل و فُعلی» زمانی به مفهوم و معنای «أفعل تفصیل» است که برای مقایسه میان دو چیز یا دو کس به کار رود و نمی‌توان آن را به همه جا تعمیم داد؛ زیرا گاه اصلاً مقایسه‌ای در کار نیست، بلکه «أفعل و فُعلی» تنها برای بیان حدود چیزی به کار می‌رود که از آن به «أفعل تعین» تعبیر می‌شود. مثلاً در «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (احزاب، آیه ۶؛ انفال، آیه ۷۵) که احکام ارث را بیان می‌کند، مراد از این «أولی» که بر وزن «افعل» است، «افعل تفصیل» نیست، بلکه «تعیین» است؛ زیرا در طبقات ارث، وقتی طبقه اول وجود دارد، دیگر نوبت به طبقه دوم یا سوم نمی‌رسد؛ بنابراین این، اولویت تعیینی است.

در آیه مورد بحث نیز افزون بر قواعد ساختن افعال تفصیل، معنای آیه نیز مفسر را به این سو

هدایت می‌کند که این واژه را با وجود هیئت تفضیلی بر معنای وصفی حمل کند. مترجمان فارسی نیز کوری این دنیا و آخرت را یکسان دانسته‌اند و برای کوری آخرت برتری قائل نشده‌اند. (رک: ترجمه‌های قرآن ذیل این آیه)

در نتیجه، نویسنده تسنیم میان اعمال انسان‌ها در دنیا و آخرت یک رابطه معنادار باطنی و تطابقی می‌بیند و بر همین اساس از هیئت کلمات به نزدیک‌ترین معنای متبادر به ذهن نمی‌رسد و با نگاهی جامع‌تر به ادبیات عرب و کاربرد الفاظ مشابه در دیگر آیات قرآن، تفسیر خود را استوار می‌سازد. ولی آلوسی با پذیرش هر دو وجه وصفی و تفضیلی، معنای وصفی را استعاره از عدم بصر می‌گیرد و با جواز تفضیلی بودن «أعمی» دوم، تطابق اعمال دنیا با کارنامه آخرت را تبیین نمی‌کند.

#### ۱-۱-۴. هیئت فعال (امام)

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ»؛ «روزی را که هر گروهی را با پیشوای‌شان فرا می‌خوانیم». (اسرا/ ۷۱)

چنانچه پیش از این درباره اهمیت علم صرف گذشت، برای امام دوریشه نقل کرده‌اند. بعضی آن را مفرد و در معنای جمع می‌دانند و معنای پیشوا و مقتدا را برای آن برگزیده‌اند. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۳۳). برخی آن را جمع مکسر برای «أم» به معنای مادر دانسته‌اند؛ هر چند برای این احتمال در لغت شاهدی وجود ندارد. مفسران این قول را به محمد بن کعب قرظی نسبت داده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۸۲) ولی مصطفوی، هر دوی «أم» و «امام» را از (أمَّ يَوْمًا) به معنای قصد کردن و توجه کردن گرفته است. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۳)

صاحبان تفسیر روح المعانی و تسنیم با جمع «أم» بودن واژه «امام» مخالف هستند، ولی آلوسی «امام» را به معنای عام هر چه به آن اقتدا شود، می‌داند. در نتیجه، بر اساس معنای مورد نظر او کتاب و نبی هم تحت معنای «امام» قرار می‌گیرد و براساس این معنا مراد از این آیه آن است که در روز قیامت مردم با کتاب خویش یا نبی خود، فرا خوانده می‌شوند؛ یعنی اهل کتاب به کتاب خودشان در قیامت فراخوانده شده و محاسبه می‌شوند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۱۵).



ولی آیت‌الله جوادی ابتدا معنای «أناس» در آیه را روشن می‌سازد و مراد از آن را امت می‌داند و در پی آن، «امام» را به معنای پیشوا و مقتدی معرفی می‌کند و مراد آیه از «امام» را معنای خاص آن یعنی صرف ائمه هدایت و ائمه کفر معرفی می‌کند و احتمالات دیگر همچون کتاب و لوح محفوظ یا مادر (که زمخشری، آلوسی و علامه طباطبائی برای آنها احادیث و شواهدی را آورده‌اند) نمی‌پذیرد. ایشان می‌گوید: «منظور از این امام، همان راهنما و رهبر و قائدی است که هر ملتی دارد». سپس به بیان نورانی امیرالمؤمنین (علیه السلام): «لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» استناد می‌کند و آیه «جَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص / ۴۱) و «جَعَلْنَا مِنْهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا» (سجده / ۲۴) را نیز شاهد می‌گیرد و می‌گوید: «چه امام حق، چه امام باطل، منظور، راهنماست». (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۹، ص ۵۳۹)

هرچند آلوسی و آیت‌الله جوادی در اصل و ریشه «امام» اختلافی ندارند، ولی آلوسی که پرداختن به معنای لغت برای او مهم‌تر از مباحث صرفی در تفسیر است، با در نظر گرفتن مصادیق دیگر مفهوم «امام»، یک معنای عام را بر آن حمل می‌کند. این در حالی است که آیت‌الله جوادی آملی با استفاده از واژه مرتبط با آن، دایره معنای لغت را محدود می‌کند تا به اهمیت امامت و پیروی امت از امام خویش اشاره کند، خواه این امام، امام کفر باشد (که ظلمت و جهنم سرانجام او خواهد بود) و خواه این امام، امام حق و هادی به سوی نور باشد (که در آخرت به نام او فراخوانده و محشور می‌شود).

## ۲-۱. فعل

### ۱-۲-۱. هیأت اِفْتِعَال (اهتدی)

«وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى»؛ «و به یقین، من آمرزنده کسی هستم که توبه کند و ایمان بیاورد و کار شایسته نماید و به راه راست رهسپار شود.» (طه / ۸۲)

میان علمای ادبیات عرب در معنای «اهتدی» اختلاف وجود دارد. برخی از ایشان از جمله ابن منظور؛ «هَدَى و اهْتَدَى» را به یک معنا می‌داند و این قول را از زجاج هم نقل می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۵۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۳۷۱). ایشان برای شاهد قول

خویش به آیه ۸۲/ طه استناد می‌کنند، برخی از جمله زبیدی و زمخشری «هدی» را فعل لازم و «اهتدی» را متعددی به دو مفعول بیان می‌کنند. «هدی» به معنای «هادی» یعنی به راه درست هدایت کرد؛ «اهتدی» از «هدی» ماضی باب افتعال و به معنای مطاوعه؛ یعنی او هم پذیرفت. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۳۲۸؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۶۹۹)

راغب «هدی» را به معنای هدایت کردن می‌داند و برای هدایت خداوند چهار وجه را با استناد به آیات قرآن بیان می‌کند. خلقت و آفرینش انسان، هدایتش به وسیله انبیا و قرآن، توفیقی برای هرکس که در مسیر هدایت، استقامت ورزد. وی هدایت به بهشت را با استناد به آیات قرآن بیان می‌کند و این وجوه را مترتب بر هم می‌داند. راغب برای وجه سوم هدایت به آیه «وَ الَّذِینَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی» (محمد/۱۷) استناد می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۳۸)

از مجموع نظرات مفسران به دست می‌آید که میان معنای «هدی» و «اهتدی» تفاوت وجود دارد. آلوسی برای معنای «اهتدی» استقامت در طریق ایمان را برمی‌گزیند و نظراتی چون ایمان و عمل صالح، توبه و اجتناب از عجب، کفر و حسد را نیز با رأی خویش موافق می‌داند. او روایات امامیه از امام باقر علیه السلام درباره تطبیق اهتدی بر ولایت اهل بیت علیهم السلام را نقل می‌کند و با ملائمت و اظهار دوستی با اهل بیت علیهم السلام را که در این روایت آمده است، مخالف با ظاهر آیه می‌داند؛ زیرا معتقد است خطاب آیه به بنی اسرائیل است و بعید است خداوند بنی اسرائیل را به سوی اهل بیت علیهم السلام آگاه و اهتدا کند. آلوسی پس از آن روایت دیگری از ابن منذر (که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است) می‌آورد که آیه را بر ولایت علی علیه السلام و امامان بعد از او تا امام مهدی علیه السلام تأویل برده است. وی در مورد این روایت به شدت برمی‌تابد و این حدیث را زیاده‌گویی و کذب برمی‌شمارد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۵۱)

مفسران شیعه معتقدند مراد از «اهتداء» هدایت تشریحی است؛ یعنی هدایت بر اساس اختیاری که انسان دارد مخصوص آنهاست. این معنا از آیه «هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا» (انعام/۹۷) نیز استنباط می‌شود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۸). علامه طباطبایی با استشهاد به آیه «خَلَقَهُ ثُمَّ هَدًی» (طه/۵۰)، «هدی» را نوعی ایصال الی المطلوب می‌داند؛ هدفی که به خاطر آن خلق شده است و انحصار در ربوبیت را برای خدای تعالی اثبات می‌کند.



علامه سپس در تفسیر «ثُمَّ اهْتَدَى» به دو نکته اشاره می‌کنند. نخست معنای اهتدی که در مقابل ضلالت و گمراهی است. ایشان برای اثبات این معنا به آیه «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا» (اسرا/۱۵) استشهد می‌کند و این قید «ثُمَّ اهْتَدَى» را نشانه تسلیم فرد در برابر اوامر رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌داند که بر اختیار انسان دلالت دارد. علامه همچنین به آیاتی که اطاعت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در هر امری واجب دانسته است، استناد می‌کند؛ نظیر آیات «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نسا/۵۹). بنی اسرائیل به خدا ایمان داشت و رسالت حضرت موسی و هارون عَلَيْهِمَا السَّلَام را نیز پذیرفته بودند؛ اما ولایت آنها را قبول نداشتند تا اینکه آیه ۸۲ سوره طه نازل شد. همچنین آیه مورد بحث «إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَاب...» با آیه «نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (نسا/۳۱)، مفهومی واحدی دارد، لکن با قید «ثُمَّ اهْتَدَى»، آمرزش الهی به تسلیم و اطاعت از رسول الهی مقید شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۸۸-۱۸۹)

آیت الله جوادی نیز معتقد است: «اهتدی» باب افتعال به معنای مطاوعه و قبول پذیرش ولایت اولیای دین است. «ایمان صرفاً پذیرش اصول اعتقادی (توحید، نبوت، معاد) و انجام فروع دین (نماز، روزه، حج) نیست، بلکه پذیرش ولایت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و رهبری اولیای دین تا آخرین لحظه زندگی است؛ مانند پذیرش حکم جهاد و حدیث غدیر.» کسانی که به سکولاریسم و جدایی دین از سیاست قائل هستند، «مهتدی» نیستند. این آیات ابتدا برای قوم بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نازل شد، اما به خاطر تعلق قرآن به همه زمان‌ها و مکان‌ها و انسان‌ها، اشتراک ادیان در اعتقادات و تکالیف آیه، امت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نیز در برمی‌گیرد و ایمان به معنای اتم آن، باید همراه با استقامت و پذیرش ولایت اولیای الهی باشد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۵، ص ۱۳۱-۱۳۲)

ایشان ذکر «اهتدی» بعد از «ثم» را نشان‌دهنده درجات معنوی و امتیاز خاص این مرحله نسبت به مراتب قبل می‌داند و بخشش گناهان را مختص دارندگان چهار خصلت توبه، ایمان خالص، عمل صالح و قبول ولایت و رهبری اولیای دین برمی‌شمارد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۵، ص ۱۲۸-۱۲۹).

بنابراین می‌توان گفت هر دو مفسر برای «اهتدی» معنای استقامت در طریق هدایت را قائل

هستند، ولی آلوسی مفهوم آیه را در ظاهر آن منحصر می‌داند و نهایت توسعه‌ای که در آیه داده است ناظر به برنگشتن از اعتقادات و ایمان به خداست، ولی آیت‌الله جوادی آملی به کمک روایات و قاعده جری و تطبیق، مفهوم آیه را بر ایصال الی المطلوب از طریق ائمه هدی (علیهم‌السلام) گسترش و تطبیق می‌دهد.

## ۲. دامنه نقش نحو در فهم معانی قرآن

آنچه در بررسی‌های کاربردی و تطبیقی نحو مدنظر مفسران قرار دارد، نحو نص قرآنی است. پژوهشگران برای نحو نص قرآنی، ویژگی‌هایی چون مفسر محور بودن و معنا محور بودن را برشمردند. بنابراین نحوی که در این جستار، فراوان است، نحو نص قرآنی است که بر اساس آن اگر در توجیه اعرابی آیه‌ای در مقام تفسیر، قاعده نحوی متناسب با آن توجیه اعرابی و معنا و تفسیر آیه مشخص شود، باید آن قاعده نحوی را صحیح دانست. این برخلاف دیدگاه برخی از نویسندگان است که قاعده نحوی قابل حمل بر آیات را در صورتی صحیح دانسته‌اند که نحویان درباره آن قاعده نحوی توافق داشته باشند. (آسه، جواد، ۱۴۰۱، ص ۲۴-۲۲)

مباحث صرفی بیشتر به فهم معنای ظاهری لفظ ناظر است و دایره حضور فهم مفسر را نسبت به آیه محدود می‌کند، ولی مباحث نحوی در معنای کلام تأثیر می‌گذارد و در آن، حضور مفسر در نحو نص قرآنی، چشم‌گیرتر است.

### ۲-۱. مرجع ضمیر

#### ۲-۱-۱. مرجع ضمیر «کان» و «عنه»

«إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛ «همانا گوش و چشم و قلب، همه

مورد پرسش واقع خواهند شد.» (اسرا/۳۶)

یکی از نکات مهم در تفسیر قرآن، تشخیص مرجع ضمیر است. اختلاف دیدگاه در مورد مرجع ضمیر امری بدیهی است که با رجوع به قواعد عربی و آیات دیگر و تبیین معصومین (علیهم‌السلام) امید تشخیص درست وجود دارد. آلوسی و برخی از مفسرین مرجع دو ضمیر «کان» و «عنه»



را «کُلُّ» می‌دانند؛ یعنی هریک از سمع، بصر و فؤاد مسئول هستند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۹۴-۹۵). طرف‌داران برگشت ضمائر «کان» و «عنه» به «کُلُّ» نظر خود را بر این پایه مطرح کرده‌اند که «اولنک» را ضمیر اشاره برای غیر عاقل می‌دانند و بر این اساس، هریک از این اعضا به خاطر آنچه بدون علم و آگاهی به آن اعتقاد یافتند و عمل کردند، مسئول هستند. این نظر با نظر اشاعره و جبریون موافق است که افعال ارادی انسان را نیز آفریده خداوند می‌پندارند و انسان را «کاسب» این رفتارها می‌دانند (تفتازانی، ۱۳۰۵، ج ۲، ص ۱۲۷). از منظر ایشان، انسان در فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است. (جامی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۳۹)

اما آیت‌الله جوادی با توجه به اینکه ابتدای آیه به سخن گفتن از روی علم و یقین سفارش شده است، بر علمی که انسان از طریق گوش و چشم و قلب به دست می‌آورد، تمرکز می‌کند و ضمن اشاره به دیدگاه زمخشری و علامه طباطبایی، نظر آنان را نمی‌پذیرد. بر این اساس، ایشان ضمیر «کان» را به انسان باز می‌گردانند که از ضمیر «لَاتَقْفُ» گرفته شده است، ولی ضمیر «عنه» را به مسئول عنه بر می‌گردانند. آیت‌الله جوادی معتقد است سمع و بصر و فؤاد، مسئول عنه هستند مانند آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» (اسرا/۸۵) که سؤال از مطلب است نه شخص؛ یعنی از آنها سؤال می‌شود که این سمع، بصر و فؤاد را که پاک و غیر مختارند، در چه راهی خرج کردی، نه اینکه از خود آنها پرسیده شود که چه کردند؟ چه شنیدند و چه دیدند؟ زیرا آنها تنها شاهد هستند. آیت‌الله جوادی آیات «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَأَزْجُلُهُمْ» (نور/۲۴) را شاهدی برای بی‌جا مصرف کردنشان در این دنیا می‌آورد که در قیامت فریاد می‌زنند این فرد ما را بی‌جا مصرف کرده است. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۸، ص ۵۸۹). این دیدگاه صاحب تسنیم با روایاتی از امام سجاده علیه السلام تأیید می‌شود که می‌فرمایند: «و لیس لک أن تسمع ما شئت»، فان الله تعالی يقول «ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولنک کان عنه مسؤولاً» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۶)

همچنین «عقل نیز تأیید می‌کند که انسان مختار و عاقل باید در قبال اعضای خود پاسخگو باشد، نه اعضای بدن که گناهکار آنها را بی‌جا استفاده کرده است.» (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۸،

## ۲-۱-۲. مرجع ضمیر جمع مذکر (يُصْحَبُونَ)

«أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ»؛ «آیا برای آنان خدایانی غیر از ماست که از ایشان حمایت کنند؟ [آن خدایان] نه می‌توانند خود را یاری کنند و نه از جانب ما یاری شوند.» (انبیا/۴۳)

یکی از مواضع مورد اختلاف مفسران در تفسیر این آیه، مرجع ضمیر در (يُصْحَبُونَ) است. آلوسی دو دیدگاه را نقل می‌کند: دیدگاه اول از قتاده که مرجع ضمیر را به الهه‌ها باز می‌گرداند و دیدگاه دوم، سخن ابن عباس که مرجع ضمیر را مشرکان می‌داند. وی در نهایت، نظر قتاده را برتر می‌داند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۵۰)

آیت‌الله جوادی مرجع ضمیر (يُصْحَبُونَ) را آلهه‌ها می‌داند: «این درست است که مشرکین، منصور نیستند، مَصْحُوب نیستند، ولی اقرب این است که ضمیر به همین آلهه‌ها و بت‌های دروغین بازگردد». ایشان با استفاده از تصریف فعل (يُصْحَبُونَ) که فعل مجهول باب ثلاثی مجرد است، عدم شایستگی هم‌صحبتی بت‌ها و مقام شفاعت‌شان را بیان می‌کنند و می‌گویند: «این بت‌ها و الهه‌ها، توان حل مشکل خودشان را ندارند؛ «لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ»، همچنان که برای عذاب مضاعف مشرکان، هیزم جهنم می‌شوند؛ «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» (انبیا/۹۸) و چون در صحابت ما نیستند، نه حق تقرب دارند نه حق شفاعت، آنگاه شما اینها را می‌پرستید به بهانه اینکه شفیع نزد ما باشند؛ «هُوَ لَا شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» (یونس/۱۸) حتی مقرب ما هم نیستند؛ «لِيُقَرَّبُنَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۶، ص ۴۷۰). او در بیان مدعی خود به چند آیه استشهاد کردند: «وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ نَصْرُونَ» (اعراف/۱۹۷)؛ «هُوَ لَا قَوْمَنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ» (کهف/۱۵). در همه این موارد برای الهه که مؤنث است، ضمیر جمع مذکر آورده شده است.

در آیه مورد بحث نیز بهترین قول آن است که ضمیرهای جمع مذکر سالم و دو فعل (يَسْتَطِيعُونَ

و يُصْحَبُونَ) به آلهه بازگردد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۶، ص ۴۷۱)





خداوند سبحان با جمله مستأنفه در پاسخ می‌فرماید: «لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ». این جمله، علت برای نفی است که از استفهام انکاری آیه قبل استنباط می‌شود و به همین جهت این جمله به صورت فصل آمده است نه به وصل؛ یعنی آله‌های آنان نمی‌توانند خودشان و دیگران را یاری کنند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۵۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۹۱؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۶، ص ۶۵). در اثبات این مدعی آیات زیاد دیگری به ناتوانی بت‌ها و قدرت لایتناهی الهی اشاره دارند که روایات و عقل نیز آن را همراهی می‌کنند؛ نظیر آیات «فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انعام/۱۷)؛ «أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلَا يُنْقِذُون» (یس/۲۳)

خداوند در آیه قبل به ناتوانی بت‌ها اشاره می‌کند و در آیه ۴۳ سوره انبیا، با استفهام انکاری، باور مخاطبین مبنی بر کارآمدی بت‌ها را ابطال کرده و غیر محقق می‌داند و قدرت لایتناهی الهی را بیان می‌کند که بر اساس توحید افعالی، ضارّ و نافع تنها حق تعالی است. (ر.ک: کفعمی، ۱۴۱۲: ۲۵۱). دو مفسر در اینجا هم نظر هستند و در دیدگاه‌های نحوی آیه به بحث کلامی قدرت الهی اشاره دارند.

### ۲-۱-۳. مرجع ضمیر «إِلَيْهِ»

«فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ؛ پس آنها را- جز بزرگترشان- ریزریز کرد، باشد که ایشان به سراغ آن بروند.» (انبیا/۵۸)

آلوسی درباره مرجع ضمیر «إِلَيْهِ» سه قول را بیان می‌کند:

۱. جمهور مفسرین مرجع ضمیر «إِلَيْهِ» را ابراهیم دانسته‌اند، بدین معنا که شاید بت پرستان با دیدن منظره خرد شدن بت‌ها به سوی دعوت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام روی آورند. (طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۸۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۹۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۳۱)
۲. مرجع ضمیر به «الله» بازمی‌گردد؛ یعنی شاید مشرکان بعد از شکستن بت‌ها به خدا روی آورند. لازمه ارجاع ضمیر به «ابراهیم» و «الله» این است که جمله «إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ» زیادی و مستدرک باشد، ظاهراً علت اینکه مرجع ضمیر را «کبیر» ندانستند، این بوده است که فکر کرده‌اند بنابر این تقدیر، دیگر اظهار امید معنا ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۹۹).

۳. ظاهر این است که ضمیر به بت بزرگ بازمی‌گردد؛ «إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ» و مؤید این معنا گفتار حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» (انبیا/ ۶۳) است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۵۸؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۸۴؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۶، ص ۵۶۷).

آلوسی معتقد است نظر دوم بیشتر به ذهن متبادر می‌شود. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۵۹). از مقایسه نظر دو مفسر چنین استنباط می‌شود که آلوسی بر تبادر ذهنی اعتماد کرده است در حالی که مؤید نظر آیت‌الله جوادی سیاق و آیات بعد است. «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ»؛ «گفت: [نه] بلکه بزرگترشان شکسته است، اگر سخن می‌گویند از آنها پرسید». (انبیا/ ۶۳) مرجع ضمیر جمع مذکر سالم در «فَسَأَلُوهُمْ» و «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» همان بت‌های شکسته است و از سنخ جدال احسن در مناظره جدلی است. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۶، ص ۵۸۰).  
تنزیه انبیا و نفی شفاعت بت‌ها

وقتی مشرکان از حضرت ابراهیم علیه السلام پرسیدند آیا تو با آلهه‌های ما چنین کردی؟ پاسخ حضرت کذب نبود، بلکه مراد ایشان، تنبیه و آگاهی آنان نسبت به این موضوع بود که کسی که قدرت ندارد، صلاحیت آلهه شدن را نیز ندارد. این از معاریض کلام (کنایه) است، بدین معنا که «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَقَدْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۹۶). سید مرتضی در کتاب تنزیه الانبیا اتهام دروغ‌گویی بر ساحت پیامبران خدا را نفی می‌کند. او همگام با مفسران دیگر، کلام حضرت ابراهیم را خبر فرض می‌کند و شبهه کذب بودن کلام ایشان را مطرح می‌کند. «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ»، شرط جمله «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» و «فَسَأَلُوهُمْ» است، چون نطق بت‌ها محال است، پس چیزی هم که بر آن معلق شده محال است، بنابراین محال است بت بزرگ، بت‌ها را شکسته باشد (علم الهدی، ۱۴۰۹، ص ۲۳). آیت‌الله جوادی در نقد استدلال سید مرتضی، «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» را شرط جمله «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» نمی‌داند؛ زیرا حضرت به طریق جدال احسن فرمودند: شما که معتقدید بت بزرگ همه‌کاره شماست، پس شکستن بت‌ها کار بت بزرگ است، چون مبنا، باطل است، بنا هم باطل است. این استدلال برای رفع تهمت دروغ گفتن حضرت کافی است. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۶، ص ۵۸۵-۵۸۴). مؤید این سخن، مبانی امامیه و



روایات بسیاری است که ساحت پیامبران را از گناه و کذب منزّه می‌دانند: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لَا كَذَبَ عَلَى مُصْلِحٍ ثُمَّ تَلَا: «أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» ثُمَّ قَالَ وَ اللَّهِ مَا سَرَقُوا وَمَا كَذَبَ ثُمَّ تَلَا: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» ثُمَّ قَالَ وَ اللَّهِ مَا فَعَلُوهُ وَمَا كَذَبَ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۴۳).

## ۲-۱-۴. «ما» موصوله

«ما» موصوله از اسامی غیر متصرف و مبنی است و از جهت اینکه در جمله نقش می‌پذیرد، در نحو تعلیمی از آن بحث می‌شود. از این جهت در قسم مباحث نحوی دو مفسر آمده شده است.

«إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ»؛ (انبیا/۹۸) «شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید هیضم جهنم خواهید بود و همگی در آن وارد می‌شوید».

محل اختلاف در این آیه آن است که «ما» موصوله تنها برای غیر ذوی العقول به کار می‌رود یا برای ذوی العقول هم به کار برده می‌شود. آلوسی به قول بعضی علما استناد کرده و معتقد است: «ما» در این آیه، برای ذوی العقول به کار رفته است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۸۹)

از منظر آیت‌الله جوادی کارکرد «ما» موصوله برای غیر ذوی العقول است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۷، ص ۱۹۴). او در رد نظر آلوسی به آیه بعد اشاره می‌کند: «لَوْ كَانَ هُوَ لِآلِهَةٍ مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ» (انبیا/۹۹)؛ «اگر این آلهه‌ها خدایانی [واقعی] بودند، در دوزخ وارد نمی‌شدند و حال آنکه کافران و آلهه‌ها در دوزخ جاودان هستند.» ایشان برای اثبات سخن خود به روایتی که میرزای قمی در کتابش آورده است، استشهاد می‌کند: ابن زبیری پس از شنیدن این آیه از حضرت پرسید: «آیا انبیای الهی و ملائکه پرستش نشدند؟ آیا کسانی که مسیح را پرستیدند، با او در آتش وارد می‌شوند؟» پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «در زبان عربی کاربرد «ما» برای غیر ذوی العقول و «مَنْ» برای ذوی العقول است، حضرت مسیح دارای عقل است و داخل در آنها نمی‌شود اما اگر می‌فرمود: «إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ» او را نیز در بر می‌گرفت.» (میرزا القمی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۳۷)

ایشان آیه «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ»<sup>۱</sup> (انبیا/۱۰۱) را مستند دیگری می‌داند بر این که الهه‌هایی غیر از بت‌ها، وارد آتش جهنم نمی‌شوند. مراد آیه بعد هم که می‌فرماید «ما وَرَدُوهَا»، بت‌ها و تماثیل است نه معبودین (انبیا و صلحا و ملائکه). آیت الله جوادی همچنین به آیه «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ» (انبیا/۹۹) استشهاد می‌کنند که این یک قیاس استثنایی است و با بطلان تالی، بطلان مقدم را نتیجه می‌دهد؛ یعنی اگر این آله‌ها، خدایانی [واقعی] بودند، وارد دوزخ نمی‌شدند و حال آنکه کافران و آله‌ها در دوزخ جاودان هستند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۵۷، ص ۱۹۴). در نتیجه، بنا بر نظر آلوسی، مسیحیانی که عیسی را به‌عنوان خدای خود می‌پرستیدند نیز وارد جهنم خواهند شد، ولی بنا بر نظر صاحب تسنیم، بت‌ها و کافران و مشرکانی که بت‌ها را می‌پرستیدند، مخلد در جهنم هستند. براساس نظر امامیه، انبیا عصمت و طهارت دارند و از مصادیق واردین به دوزخ نیستند. (شنقیطی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۸)؛ در حالی که اشاعره از جمله آلوسی، ابایی از ندادن نسبت عصمت به انبیا، ندارند.

### نتیجه‌گیری

براساس بررسی‌های انجام شده در این پژوهش به دست می‌آید:

۱. آلوسی علم صرف را جزء مقدمات تفسیر نمی‌داند.
۲. مبانی نظری دو مفسر در تفسیر آیات مؤثر بوده و در مباحث صرفی، هرچند هر دو مفسر در معنای الفاظ و هیئت آنها اختلاف ندارند، ولی تفسیر آیات دربرگیرنده آن الفاظ، در چند مورد «ظلام»، «إهتدی» و «أعمی» مختلف بود.
۳. آلوسی در تفسیر «ظلام»، چون حسن و قبح عقلی را قبول ندارد، هرگونه فعلی را - اگرچه عذاب مؤمنان - به خداوند نسبت می‌دهد و در تفسیر «إهتدی»، استقامت در هدایت را به ایمان به خدا محدود می‌کند و تطبیق آن بر اهل بیت علیهم‌السلام را برنمی‌تابد.

۱. بی‌گمان کسانی که قبلاً از جانب ما به آنان وعده نیکو داده شده است از آن [آتش] دور نگذاشته خواهند

۴. در مباحث نحوی نیز هر چند هر دو مفسر در مواضعی درباره نقش کلمات یکسان نظر می دهند، ولی آیت الله جوادی آملی از آیات دیگر قرآن و سیاق هم برای تأیید نظر خود استفاده می کند.

۵. بسیاری از مواضع مورد اختلاف دو مفسر، از یک رابطه دوسویه نظرات نحوی و مفسر محوری متأثر است. آلوسی آرای نحوی خود را به سمت آرای کلامی اشعریان می کشاند، ولی آیت الله جوادی آملی با تأییداتی از آیات قرآن، روایات و عقل تفسیری- اجتهادی موافق با آرای امامیه را به کار می گیرد.



## منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم، ترجمه فولادوند؛ کاویانپور؛ مشکینی.
۱. آسه، جواد (۱۴۰۱ش). «نحو نص قرآنی؛ چیستی و چرایی». قرآن شناخت. سال پانزدهم. شماره دوم پیاپی ۲۹. ص ۳۴-۱۹.
  ۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب.
  ۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
  ۴. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق) التحریر و التنویر. بیروت: موسسه التاریخ العربی عاشور.
  ۵. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه و منشورات محمد علی بیضون.
  ۶. ابن عقیل، عبدالله بن عبد الرحمن [بی تا] شرح ابن عقیل. تهران: ناصر خسرو.
  ۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق) لسان العرب. قم: نشر ادب حوزه.
  ۸. ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف (۱۴۰۴ق) مغنی اللیب. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
  ۹. ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف (۱۴۲۸ق) أوضح المسالک إلى الفیه ابن مالک. مصر: شركة القدس للتصدير.
  ۱۰. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب.
  ۱۱. بیضاوی، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  ۱۲. تفتازانی، سعدالدین (۱۳۸۷ش). مختصر المعانی. قم: موسسه دارالفکر.
  ۱۳. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح مقاصد. قم: نشر شریف الرضی.
  ۱۴. جامی، عبدالرحمان (۱۳۵۸ش). الدرۃ الفاخرۃ. به کوشش علی موسوی بهبهانی.



تهران. بی‌نا.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰ش). تسنیم تفسیر قرآن کریم. قم: اسرا.
۱۶. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۱۷. زمخسری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۸. زمخسری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م). أساس البلاغة. بیروت: دار صادر.
۱۹. الشنقیطی، محمد الأمين (۱۴۱۵ق). أضواء البیان فی إیضاح القرآن. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). اعتقادات الإمامیة. قم: کنگره شیخ مفید.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق). نهاية الحکمة. قم: چاپ مؤسسه امام خمینی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۴۱ق). تنزیه الأنبیاء والأئمة. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۲۶. قمی، أبو القاسم (۱۴۳۰ق). القوانين المحکمه فی الاصول المتقنه. قم: احياء الكتب الاسلامیة.
۲۷. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.
۸۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول الکافی. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۹. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۱۲ق) مصباح الکفعمی. بیروت: مؤسسة النعمان.

۳۰. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۲. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۳۴. نور مفیدی، مجتبی (۱۳۹۸/۸). درس خارج آشنایی با مقدمات تفسیر.